جامعة البليدة2–الجزائر

كلّية الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربية وآدابها

مجلة

اللغة العربية وآدابها

مجلّة علمية، أكاديمية، محكّمة

تُعنى بعلوم اللغة العربية وآدابها

المجلد السادس (العدد الثاني)

ربيع الثاني ١٤٤٠هـ الموافق لـ: 30ديسمبر 2018م

ر.د.م.د: **ISSN:2352–9830** رقم الإيداع القانوني: **2013–8004**

EISSN: 2600-6898

منشورات جامعة البليدة 2

مجلة
اللغة العربية وآدابها

مجلّة أكاديمية ،سداسية، محكّمة
تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب واللغات
جامعة علي لونيسي- البليدة 2-، الجزائر

الرئيس الشرفي
للمجلة:
أـ د/ خالد رمول
مدير جامعة البليدة 2
مدير المجلّة:
د/ محمد طيبي
عميد كلية الآداب واللّغات

رئيس المجلة
مسؤول النشر:
د/ رشيد شهبة
رئيس قسم اللغة العربية وآدابها

عنوان المجلة: *مجلة اللغة العربية وآدابها، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة علي لونيسي- البليدة 2 –، العفرون، البليدة، الجزائر*
الهاتف: *35-01-58-020* ***الناسوخ:*** *05-01-25-025*
البريد الإلكتروني: *dirassat@yahoo.com*
تستقبل المجلة المقالات عبر:
المنصة الإلكترونية للمجلات العلمية الجزائرية ASJP

الهيئة العلمية:

أـ د/عمار ساسي (جامعة البليدة2)
أـ د/ بوجمعة الوالي (جامعة البليدة2)
أـ د/ محمد السعيد عبدلي(جامعة البليدة2)
أـ د/ محجوب بلمحجوب (جامعة البليدة2)
أـ د/ نصر الدين بوحساين(جامعة البليدة2)
أ.د خليفة قرطي (جامعة البليدة 2)
أ.د/ وحيد بن بوعزيز (جامعة الجزائر2)
أ.د/ حفيظ ملواني (جامعة البليدة 2)
د/ علي حميداتو (جامعة البليدة2)
د/ إبراهيم فضالة (جامعة البليدة2)
د/ امحمد العماري (جامعة البليدة2)
د/ فوزية سرير عبد الله (جامعة البليدة2)
د/ أنيسة بن تريدي(جامعة البليدة2)
د/ نعيمة بوزيدي (جامعة البليدة2)
د/ سليمة مدلفاف(جامعة البليدة2)
د / عبد الملك كجور(جامعةالبليدة2)
د/ عماد بن عامر (جامعة البليدة2)
د/ حسيبة حسين (جامعة البليدة2)
د/ ميلود شنوفي (جامعة البليدة2)
د/ محمد طيبي(جامعة البليدة2)
د/ صالح تيقابجي (جامعة البليدة2)
د/ محمد فايد (المركز الجامعي تيسمسيلت)
د/ هناء محمود إسماعيل الجنابي
(الجامعة العراقية . بغداد)
د/ بوتشنت العصفورة(جامعة البليدة2)

رئيس التحرير
د. محمد بلعزوقي

أمانة التحرير:
د . سعيد تومي

هيئة التحرير:
د/علي منصوري
د/نسيمة لوح
د/العيدية رحموني
أ/نصيرة بودينة

د/ محمد هتهوت (جامعةالبليدة2)
د/ كمال بن جعفر (جامعةالبليدة2)
د/ نهمار فاطمة الزهراء(جامعة البليدة2)
د/ توفيق شابو (جامعةالبليدة2)
د/ مراد العرابي (جامعةالبليدة2)
د/ قوجيل جميلة(جامعةالبليدة2)

*** *** ***

المواصفات العامة:

* مجلة **اللغة العربية وآدابها** مجلّة أكاديمية ومحكّمة تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب واللغات، جامعة البليدة 2، علي لونيسي (العفرون، البليدة، الجزائر)

*- تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الأصيلة في مجال اللغة العربية وآدابها.

شروط وقواعد النشر في المجلة:

تنشر مجلة اللغة العربية وآدابها الأبحاث والدّراسات العلمية المتخصصة التي تهتم باللغة والأدب العربي، وباللغة العربية وفق الشروط والقواعد التالية:

1- عدم نشر البحث المقدم في أيّ مجلة أخرى.

2- الالتزام بالتحليل العلمي والتقيد بالشروط العلمية والأكاديمية.

3- يكتب في الصفحة الأولى من المقال: الاسم واللقب، الدرجة العلمية، المؤسسة، الهاتف، البريد الإلكتروني، عنوان المقال، سيرة ذاتية مختصرة.

4 – يرفق البحث بملخص باللغة العربية في حدود 100 كلمة وآخر باللغة الإنجليزية، مرفقا بالكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية. مع ترجمة لعنوان المقال باللغة الإنجليزية ووإضافة اسم الكاتب بحروف لاتينية.

5- إدراج الهوامش وقائمة المراجع في آخر المقال مبينا كافة البيانات اللازمة.

6- لايتعدى عدد صفحات المقال 20صفحة بما فيها الهوامش والمراجع؛ وألا يقل عن 10 صفحات.

7- يحرر المقال وفق برنامج Microsoft Word بخط traditionalarabicمقاس 14 ومقاس 10 بالنسبة للهوامش. حجم الصفحة: الطول 23 سم، العرض 16 سم مع ترك 2 سم للهوامش، المسافة بين الأسطر: Simple. وترقم الصفحات في الوسط أسفل الصفحة.

8- أن يكون المقال خاليا من الأخطاء اللغوية والمطبعية.

9- تخضع جميع المقالات المرسلة إلى المجلة للتقييم من طرف أعضاء اللجنة العلمية للمجلة، ويبلغ الباحث إلكترونيا (المنصة الجزائرية للمجلات العلمية) بنتيجة التقييم.

10- الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة لا تلزم سوى أصحابها.

11- المجلة ليست مسؤولة عن كل الأخطاء المحتمل ورودها في المقالات .

المحتويات:

المجلد السادس (العدد الثاني)

ربيع الثاني ١٤٤٠هـ الموافق لـ: 30ديسمبر 2018م

- الافتتاحية

رئيس المجلة مسؤول النشر 473

- أدب الطفل: مفاهيم وأهداف

د /شنوفي ميلود /جامعة البليدة2..... ص 475

- صورة الألم النفسي في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه في غزوة تبوك

د. منيرة بنت مرعي بن راشد الزهراني/ جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن الرياض- المملكة العربية السعودية .....ص 487

- أمثال (أفعل من فلان) _ دراسة إحصائية تحليلية

د. عمر فارس الكفاوين/ جامعة فيلادلفيا/ الأردن.....ص 515

- سيميولوجية الصورة في شعر الأمير عبد القادر

د/حبيب بوزوادة / جامعة معسكر..... ص 547

- المقتضى التركيبي وأدواره الحجاجية دراسة في الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه

د. كمال الزماني /جامعة القرويين. مراكش المغرب..... ص 559

- بلاغة الخطاب الكولونيالي في رواية "فضل الليل على النهار" لياسمينة خضرا

د/إبراهيم بوخالفة /المركز الجامعي مرسلي عبد الله..... ص583

- ألفاظ الحرب في شعر الشنفرى

د/ حمزة العيفاوي/ جامعة البليدة 2..... ص 607

- *مَوْضِع التمثيل من الحجاج في الحديث النبوي الشريف*
زقنون نصيرة /أ. د عبد الحليم بن عيسى/جامعة السانيا وهران...ص623

- **فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ «كَذَا» لِابْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيّ -تَحْقِيقٌ وَدِرَاسَةٌ –**
د/ زَكَرِيَّاءُ تُونَانِي /جَامِعَةِ الْجَوْفِ - الْمَمْلَكَةِ الْعَرَبِيَّةِ السُّعُودِيَّة.....ص 645

- **الانزلاق اللغوي من اللفظ الفصيح إلى العامي -الواقع و المأمول-**
أ/ عبد القادر شبوني / المدرسة العليا للأساتذة(بوزريعة).....ص683

- **الوظيفة الترديدية اللُّغوية في القرآن الكريم – دراسة بلاغية**
د/شعيب يحيى / جامعة سعيدة ..... ص 697

- **تقنيات السرد في القصة القصيرة جدا؛ قراءة في مجموعة" حاء الحرية" لمحمد سعيد الريحاني**
أ/ مخفي إكرام / جامعة-مستغانم .....ص 711

- **جمالية المفارقة وقيمتها الأسلوبية في القرآن الكريم**
"الأسلوب الحكيم أنموذجا"
أ/ زواري أحمد علي/ جامعة الوادي..... ص 723

- **مظاهر توافق البناء القيمي للمناهج الدراسية مع الخصائص النّمائية لمتعلم المرحلة الثانوية "مناهج العلوم الإسلامية أنموذجا "**
العالية شعراوي / جامعة خروبة -الجزائر..... ص 737

*** *** ***

افتتاحية العدد:

الحمد لله الذي أودع كتابه أسرار البيان، وجعله عَلَما على معالم الهدى ورسالة خالدة على مرّ الزّمان، وأنزله بلسان عربي مبين، يقول سبحانه: ﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ (يوسف/02)، فشرُفت العربية به على كل لسان، وعلا قدرها في كل حين وآن، وحفظها الله بحفظ القرآن، يقول سبحانه: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ (الحجر/9)، والقرآن إنما نزل بها، فهي باقية ببقائه « فلولا أن العربية لغة الإسلام ولولا أنها تحمل من المفاهيم الحضارية والدينية السابقة الوجود والكثير من المفاهيم العلمية التراثية التي كانت أساسا لانطلاق الحضارة الغربية لاندثرت منذ زمان بعيد أو انزوت إلى لغة لا كتابة لها ولا تراث واختفت في هذه اللهجات التي تفرعت عنها»[1].

وهي لغة متَّبَعة لا متَّبِعة، وذلك أنها لغة النبي الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، والناس مأمورون باتّباعه، يقول سبحانه: ﴿ **قلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ (الأعراف/158)، كما يظهر كذلك في أن أمة النبي صلى الله عليه وسلم عليها أن تنشر دينه بين الأمم، وهذا لا بد فيه من نشر اللسان العربي

وقد وفّق أهل العلم لجمعها وتدوينها، وبيان أحكامها وكشف نظامها، وإظهار بلاغتها وجمالها، كما يسر الله سبحانه تعلُّمها وتعلِيمها، فقد نص الله في كتابه أنه يسر القرآن للذكر، كما قال سبحانه: ﴿ **فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً**﴾(مريم/97)، وقال عز وجل: ﴿ **فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ** ﴾(الدخان/58)، وقال: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ** ﴾ (القمر/17)، والقرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، كما سبق، فهذا يدل على أنه يسر اللسان العربي للتعلم والنطق به، فهل من متعلم؟.

إن هذه اللغة جزء لا يتجزأ من شخصية الباحث، فهي والإسلام عنصران أساسان في بناء شخصيته، إذ« هي صورة وجود الأمة بأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها، متميزا قائما بخصائصه، تتحد بها الأمة في صور التفكير، وأساليب أخذ المعنى من المادة »[2].

والباحث ليس كسائر الناس فهو يحمل رسالة عظيمة وأمانة ثقيلة على عاتقه ليبلغها إلى أبناء أمته، والباحث العربي المسلم الحمل عليه أشد، والأمانة عليه أثقل،وذلك

[1]: عبد الرحمن الحاج صالح، مقال من مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، العدد 13- ص9

[2]: الرافعي، وحي القلم، المكتبة العصرية-بيروت-(28/3).

أن الأمانة هي اللغة العربية، فعزه من عزها، وشرفه من شرفها، فإذا شرُف بها شرّفته، وإذا سما بها سمت به، وإذا حفظها وحافظ عليها حفظ دينه ودنياه وآخرته.

بل إن قوة اللغة ودقة التركيب دليل على قوة الملكة عند أهلها، يقول الرافعي: « والدقة في تركيب اللغة دليل على دقة الملكات في أهلها، وعمقها هو عمق الروح، ودليل الحسّ على ميل الأمة إلى التفكير في الأسباب والعلل »[3].

فإذا الباحث أراد أن ينأى بلغته عن الوضع الذي وصلت إليه في أوساط أهلها، فعليه أن يتفاعل معها ويجعلها في جميع ميادين العلم والحياة؛ « لأن جمود اللغة وتخلفها، ونموها وازدهارها، كل أولئك يرجع أولاً وآخراً إلى وضع أهلها، وإلى نصيبهم من التعامل والتفاعل مع الحياة، وما يجري، في العالم من أفكار وثقافات ومعارف جديدة ومتنامية، فإن كان لهم من ذلك كله حظ موفور انعكس أثره على اللغة، وإن قل هذا النصيب أو انعدم، بقيت اللغة على حالها دون حراك أو تقدم، اللغة لا تحيا ولا تموت بنفسها، وإنما يلحقها هذا الوجه أو ذاك بحسب الظروف والملابسات التي تحيط بها، فإن كانت الظروف فاعلة غنية بالنشاط العلمي والثقافي والفكري، كان للغة استجابتها الفورية ورد فعلها القوي تعبيراً عن هذه الظروف وأمارة ما يموج به المجتمع من ألوان النشاط الإنساني، وإن حرمت اللغة من هذا التفاعل ظلت على حالها وقدمت للجاهلين فرصة وصمها بالتخلف والجمود، في حين أن قومها هم الجامدون المتخلفون»[4].

« وما ذلَّت لغةُ شعبٍ إلاَّ ذلَّ، ولا انحطَّت إلاَّ كان أمره في ذهابٍ وإدبارٍ، ومن هذا يفرض الأجنبيُّ المستعمِر لغتَه فرضًا على الأمَّة المستعمَرَة، ويركبهم بها، ويُشعِرهم عظمته فيها، ويستَلحِقهم من ناحيتها، فيحكم عليهم أحكامًا ثلاثةً في عملٍ واحدٍ: أمَّا الأول فحَبْس لغتهم في لغته سجنًا مؤبَّدًا، وأمَّا الثاني فالحكم على ماضيهم بالقتل محوًا ونِسيانًا، وأمَّا الثالث فتقييد مستقبلهم في الأغلال التي يصنعها، فأمرُهم من بعدها لأمره تَبَعٌ»[5].

ومنه فلا ريب أنه لا بد من نشر فقه التعامل باللغة العربية، والتركيز على التفاعل معها لتخرج الأمة من قوقعة الانهزام الذي أصاب أهلها.

رئيس المجلة مسؤول النشر:

د/ رشيد شهبة

---

[3]: المرجع السابق، (26/3).

[4]: كمال بشر، اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم، ط. دار غريب، القاهرة، 1999م، ص54.

[5]: الرافعي، وحي القلم، ص29.

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

أدب الطفل: مفاهيم وأهداف.

د/ ميلود شنوفي
جامعة البليدة 02

تاريخ الإرسال : 2018 /07/22 تاريخ القبول: 2018/09/11

ملخص البحث

يرصد هذا المقال المفاهيم المتعدّدة المصادر والاتجاهات لواحد من الأنساق التي تشكّل النسق العام المسمّى ثقافة الطفل، وهو أدب الطفل، وكذلك الأهداف المرجوة من الكتابة في هذا النسق لهذه الشريحة الحساسة من المجتمع بما هي نشاط إنساني يتّسم بالتعقيد أكثر من الكتابة للكبار، إذ إننا إزاء فئات عمرية لها خصوصياتها وحاجاتها ورغباتها الخاصّة، وعليه يفترض أن يكون لما يكتب للأطفال أهدافا محددّة يسعى إلى الوصول إليها، وقواعد مضبوطة يجب مراعاتها عند الكتابة، تضمن توصيل ما يريده الكبار للصغار ويرغبون في تزويدهم به، وما يميل إليه الصغار ممّا يتناسب مع قدراتهم العقلية وحاجاتهم النّفسية.

- **الكلمات المفتاحية:** ثقافة الطفل ; أدب الطفل; أهداف أدب الطفل

Abstract

This article deals with the concepts that have multiple sources and directions of one of the formats that make up the general pattern called culture of the child which is children's literature, as well as the desired goals from writing in the manner of this sensitive class of the society,including the human activity is more than writing complex for adults as we are about the categories age has its specificity and its needs and desires own and he has to is supposed to be to write a children's specific objectives sought to be accessed and rules set must be considered when writing to ensure delivery of the adult for the young and want to provide them with it, and what tends to kids want than commensurate with their abilities mental and psychological needs.

Key words : culture of the child; children's literature; to write a children's specific objectives;

*** *** ***

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

1- مقدّمة: الأطفال فتيل مصباح زيت بطيء، نشعله الآن لينير في الأجيال القادمة، والشعوب المتقدمة تكون قد أدركت ذلك جيدا، لذلك نراها تعتني بأطفالها، وتوفر لهم كل أسباب النمو السليم، جسديا وعقليا وعاطفيا، وهي إنما تفعل ذلك رغبة في بناء مجتمع متوازن وأفراد صالحين وفاعلين.

ولعلّ أهمّ أوجه ذلك الاعتناء وتلك الرعاية، هي التربية و التعليم، اللّذين يشكّلان في نهاية المطاف مسعى سليما لتكوين شعب أو جيل مثقف مهيأ لأعباء الحياة. وتشترك في هذه العملية الحساسة -عملية بناء الإنسان السويّ - هيئات ووسائط متعدّدة، منها: الروضة و البيت والمدرسة والكتاب والمجلة والمسرح والتلفزيون وغيرها من المتدخلين والوسائط التي تستهدف ربط علاقة بين الطفل والأدب والثقافة في سبيل تحقيق أهدافها. فما المقصود بـ "أدب الطفل"؟ وماهي الوسائط المناسبة لتوصيله إلى الطفل؟ وماهي الأهداف التي يسعى المربون إلى تحقيقها عبره في كل مرحلة عمرية من مراحل نمو الطفل؟

2- في مفهوم أدب الطّفل: الكتابة للأطفال نشاط إنساني يتّسم بالتعقيد أكثر من الكتابة للكبار، إذ إنّنا إزاء فئة لها خصوصياتها، وحاجاتها، ورغباتها الخاصّة، وعليه، يفترض أن يكون لما يكتب للأطفال أهدافا محدّدة يسعى إلى الوصول إليها، وقواعد مضبوطة تجب مراعاتها عند الكتابة، هي بالنهاية ما نسميه قواعد "الإنقرائية"، أي جملة العوامل والشروط التي تسهّل عملية القراءة وبالتالي استيعاب ما يقرأ. والواضح أنّ إتّباع هذه القواعد لا ينتج عنه بالضرورة كتابة جميلة وهادفة، ذلك أننا نعتبر الكتابة فنّا أكثر مما نتصوّرها علما له قواعده وأصوله، مع ما لهذه القواعد والأصول من أهمية في تحقيق جزء أو بضعة أجزاء مما يريده الأطفال ويميلون إليه، وتبقى الأجزاء الأخرى مما يريده الكبار للصغار، ويضمنونه فيما يكتبون لهم مما يتناسب مع قدراتهم وحاجاتهم وما يرغبون في تزويدهم به، وهذا هو المعنى العام لما نسمّيه: أدب الطفل.

فما هي مفاهيم أدب الطفل، أو أدبيات الطفولة التي دأب النقد الأدبي على صياغتها في هذا المجال؟

يعرّف أدب الطفل بأنّه « وسيط تربوي يتيح الفرص أمام الأطفال لمعرفة الإجابات عن استفساراتهم وأسئلتهم، ومحاولات الاستكشاف واستخدام الخيال، وتقبّل الخبرات الجديدة التي يرفدها أدب الأطفال، إنه يتيح الفرصة أمام الأطفال لتحقيق الثقة بالنفس وروح المخاطرة في مواصلة البحث والكشف وحب الاستطلاع، والدافع للإنجاز الذي يدفع إلى المخاطرة العلمية المحسوبة من أجل الإكتشاف، والتحرّر من الأساليب المعتادة للتفكير، والميل إلى البحث في الإتجاهات الجديدة، والإقدام نحو ما هو غير يقيني، وتفحّص البيئة بحثا عن الخبرات الجديدة والمثابرة في الفحص والاستكشاف من أجل مزيد من المعرفة لنفسه وبيئته.»[1]

وجلّي أنّ هذا تعريف أو مفهوم "تعميمي" من جهة وقاصر من جهة أخرى، إذ أنّه منصبّ حول ما يمكن أن نعتبره أهدافا لأدب الأطفال أكثر ممّا هو تعريف لهذا الأدب، ثمّ كونه "وسيطا" على حدّ التعريف، يجعلنا نتساءل عن مهمّة هذا الوسيط وعن مضمون محتوى رسالة الوسيط الذي قد يكون ما نسميه أدب الطفل، وعليه فإنّه تعريف أقلّ إقناعا وغير دقيق وأكثر عمومية.

يقصد بأدب الأطفال « الأعمال الفنية التي تنتقل إلى الأطفال، عن طريق وسائل الاتصال المختلفة التي تشتمل على أفكار وأخيلة (الأعمال الفنية) وتعبّر عن أحاسيس ومشاعر تتّفق مع مستويات نموهم المختلفة.» [2] وها إننا أمام تعريف آخر يصيب الهدف من جانبين أو ثلاثة و يخطئه من جوانب كثيرة فهو، مثلا، لا يتحدّث عن معايير هذا الأدب، ولا عن أهدافه، ولا عن لغته وطرق صياغته، ولا عن من يكتبه، فهل يجوز أن نعتبر أدبا للطفل كلّ عمل مشتمل على أفكار وأخيلة ويصل إلى الأطفال عن طريق وسائل الاتصال المختلفة؟.

أدب الطفل هو« الإبداع الأدبي الموجّه للطفولة بمراحلها، خاصة في سنّ ما قبل المدرسة إلى نهاية سن الطفولة المتأخرة، والأشكال التعبيرية المنظومة والمنثورة من فنون الأدب، بحيث يجب ألا يسبح خارج دائرة الأدب إلى الإنتاج الفكري العام. وعليه فإنّ محاولة بعض الكتاب المحدثين إقحام النتاج المعرفي (تاريخي أو ثقافي أو علمي) في أدبيات

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

الطفولة يعدّ هدما للمفهوم اللّغوي والاصطلاحي لأدب الطفل.» [3] وربّما كان في ذلك تأسيسا لمفهوم أشمل هو ثقافة الطفل.

أدب الطفل نوع من أنواع الأدب، سواء العام أم الخاص،.. فهو بمعناه العام يعني الإنتاج العقلي المدون في كتب موجهة لهؤلاء الأطفال في شتّى فروع المعرفة، أمّا أدب الطفل الخاص، فهو يعني « الكلام الجيّد الذي يحدث في نفوس هؤلاء الأطفال متعة فنية، سواء أكان نثرا أم شعرا، وسواء أكان شفويا بالكلام، أم تحريريا بالكتابة، ولذلك.. فالكتب المدرسية تدخل ضمن أدب الطفل بمعناه العام، حيث إنّها إنتاج عقلي مدوّن في كتب موجّهة للأطفال، ولذلك فلا بدّ للكتب المدرسية الناجحة أن تراعي هي أيضا خصائص الأطفال وقدراتهم، واهتماماتهم فيما تقدم لهم من مواد دراسية.» [4]

بينما نطالع في تعريف آخر أنّه يمكن حصر أدب الطفل العربي في شكلين أساسيين أو دائرتين هما فيما يقترحه التعريف: « دائرة الشعر التي تتضمّن الأمهودات و أغاني الترقيص و اللّعب و أراجيز الألغاز و الأناشيد و الدراما الشعرية المبسّطة، و دائرة النثر و تضمّ: الحكايات القصصية المتنوعة، والحكاية الخرافية على ألسنة الحيوان والطير، والأمثال والأحاجي اللّغوية التي يكتبها الكبار للصغار، في ضوء مراحلهم العمرية وخصائصهم النمائية.» [5]

ورغم ما في هذا التعريف من تحديد للأشكال وأنواع الأشكال المناسبة للطفل، وإشارة إلى المراحل العمرية وخصائص النمو، إلاّ أنّه لا يكتمل إلاّ بتعريف آخر يقول: « إنّ أدب الطفل هو نوع أدبي متجدّد في أدب أي لغة، وفي أدب لغتنا هو ذلك النوع المستحدث من جنس أدب الكبار(شعره ونثره وإرثه الشفاهي والمكتوب) فهو نوع أخصّ من جنس أعمّ يتوجه لمراحل الطفولة... بحيث يرقى المؤلف بلغة الأطفال وخيالاتهم ومعارفهم واندماجهم في الحياة، مع مراعاة الخصائص النمائية وتحقيق الأهداف (الوظائف) التربوية والأخلاقية والفنية والجمالية والترويحية فيما يقدّم للأطفال من نصوص الأنواع الأدبية.»[6]

وفي مفهوم آخر يلتفت أكثر إلى عنصر اللّغة وجمالياتها نجد أنّ أدب الطفل هو « خبرة لغوية في شكل فن يبدعه الفنان خاصة للأطفال فيما بين الثانية، والثانية عشر أو

أكثر بقليل، يعيشون ويتفاعلون معه فيمنحهم المتعة والتسلية، ويدخل على قلوبهم البهجة والمرح وينمّي فيهم الإحساس بالجمال وتذوّقه ويقوّي تقديرهم للخير ومحبته، ويطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الإبداعية ويبني فيهم الإنسان.» (7)

وهذا يعني بشكل أكثر بساطة أنّ أدب الطفل « شكل من أشكال التعبير الأدبي له قواعده ومناهجه، سواء منها ما يتّصل بلغته وتوافقها مع قاموس الطفل ومع الحصيلة الأسلوبية للسنّ التي يؤلف لها، أو ما يتّصل بمضمونه ومناسبته لكلّ مرحلة من مراحل الطفولة، أوما يتصل بقضايا الذوق وطرائق صوغ القصة، أو في فن الحكاية للقصة المسموعة.» (8)

وهكذا لا نكاد نعثر في كلّ هذه التحديدات على مفهوم شامل بالدّقة اللازمة لأدب الطفل، مع أنّها كلّها مفاهيم صحيحة، وما يؤخذ عليها، يؤخذ في الحقيقة على الذين قالوا بها انطلاقا من نظرة كلّ واحد للموضوع من جانب رآه الأهمّ في الموضوع، والنظر إلى الشيء من زاوية ما، يظلّ نظرا من زاوية ما، لا يمكن أن نبني عليه حكما مطلقا ولا مفهوما شاملا، وفي اعتقادنا أنّ نسبية هذه المفاهيم ناجمة عن جدّة المصطلح في حدّ ذاته، فلا الأدب العربي، ولا حتى الآداب الأجنبية عرفت أدب الطفل بالشكل والاصطلاح الكاملين، إذ أنّ المسألة لا تعدو أن تكون اصطلاحا عصريا لشكل لم يوجد مستقلاّ في أي أدب من الآداب العالمية إلاّ في العصر الحديث، لذلك يشير أحد المفاهيم إلى أنّ أدب الطفل هو الأدب الموروث، وأدب الحاضر، وأدب المستقبل، لأنّه أدب موجّه لمرحلة عمرية طويلة من عمر الإنسان.

3- أهداف أدب الطفل: لمّا كانت الطفولة أضعف مراحل نمو الإنسان (إذا استثنينا مرحلة الشيخوخة) على مستويات البنية الجسدية والعقلية والعاطفية، كان تأثّره شديدا بكلّ ما يمثل مظاهر مقابلته بالكبار، وهكذا تظهر علامات ومؤشرات الرغبة في تحقيق الذات بواسطة محاولة معرفة كلّ ما يعتقد أنّ الآخرين يعرفونه، تدفعه إلى ذلك غريزة قوية لحب التطلّع واكتشاف العالم من حوله، لذلك يعمد علم نفس الطفل في إشباعه لرغبات الأطفال النفسية على الأدب في المقام الأوّل، وذلك منذ أن أنشأ "ماسلو" مدرجه

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

الهرمي لحاجات الطفل والذي يبدأ بالحاجات الفيزيولوجية وينتهي بالحاجة النفسية إلى التقدير واحترام الذات.

يسعى أدب الطفل بمختلف أشكاله وأنواعه، إلى أن يحقّق للطفل جملة من الأهداف والوظائف الحيوية، التي تساعد على نمو سليم ومتكامل للطفل جسديا ونفسيا وعقليا، فنحن نعثر على أعمال، الهدف الأساسي منها هو الترفيه والتسلية، وأعمال تروم تنمية أخلاق الطفل في الاتجاه الإيجابي، وأعمال تعمل على بثّ المبادئ والقيم والسلوكيات الصالحة، وأخرى تستثير الانطباعات وتقدّم صورا من الخيال المغذّي وتفسّر الظواهر الطبيعية والكونية، وبالإجمال فإنّ لأدب الطفل أهداف يسعى إلى تحقيقها عبر قيامه بجملة من الوظائف- الأهداف وهي:

3-1- التربية اللّغوية:

الأدب تشكيل لغوي، والكلمة والجملة بالتالي هما وسيلتا هذا التشكيل اللّغوي الذي نسميه الأدب، وإذا كنا نعلم أن الإنسان لا يكتسب اللغة دفعة واحدة، إنّما على مراحل، ظهرت الضرورة إلى اعتماد لغة الطفل أو بالأحرى المستوى اللّغوي للطفل فيما نكتب له من أدب، وذلك قصد تسهيل الوعي بمعنى الكلمة ودلالة الجملة وتسهيل عملية الحفظ الناتجة عن جريان اللّغة على لسان الطفل، وتشير الدراسات في هذا المجال، إلى أنّ قاموس الطفل اللّغوي ينمو وتزداد مفرداته تبعا لسن الطفل على النحو التالي:

- السنة الثانية ← حوالي 272 كلمة.
- السنة الرابعة ← حوالي 1550 كلمة.
- السنة السادسة ← حوالي 2562 كلمة.
- السنة الثامنة ← حوالي 3600 كلمة.
- السنة العاشرة ← حوالي 5700 كلمة.
- السنة الثانية عشر ← حوالي 7500 كلمة.
- السنة الرابعة عشر ← حوالي 9000 كلمة[9].

وهذه الأرقام خاصة بالطفل عادي النمو، أي غير المتخلّف عقليا ولا الذكي جدًا أو العبقري، أمّا الشخص البالغ العادي فهو يستخدم 12000 كلمة، في حين يستخدم البالغ الذكي 14000 كلمة[10].

إنّ لغة الطفل في سنواته الأولى لغة حسيّة بدرجة أكبر، إذ تخلو أو تكاد من المفردات ذات الدلالات المجرّدة، ولدينا نحن العرب إشكالية لغوية تتمثل في الموروث اللّغوي الشعبي واللّغة العربية الفصيحة، والطفل يلقى هذه المشكلة بمجرّد دخوله المدرسة فبماذا نكتب له أدبه؟ بلغة البيت والشارع أم بلغة المدرسة والكتاب المدرسي؟

اختلفت الآراء في معالجة هذه المسألة، وشخصيا أميل إلى الاعتقاد باستخدام لغة فصحى ملحقة ببعض المأثورات الشعبية والطرائف التي يسمعها الطفل في البيت أو خارجه، وذلك لاجتناب التصادم بين لغة المدرسة ولغة البيت والمحيط، والأطفال شديدو الاهتمام في مراحل نموهم الأولى بالتعرّف على الأشياء المادية والحسّية التي تطالها أيديهم أو أعينهم، فيتلمّسونها أو يحركونها، أو يلعبون بها مكتسبين بذلك خبرة في التعامل مع المحيط، ومتطلّعين إلى معرفة أخرى، لذلك تزداد أسئلتهم عن أسماء الأشياء وفوائدها، ومادة صنعها وأوجه استخدامها، وإذا لم يلق الأطفال تجاوبا في هذا الشأن من العائلة، عمدوا إلى تسميتها باسم قد لا يمتّ إليها بصلة في الأصل.

وهنا مجال واسع لأدب الطفل في تعليم الطفل ألفاظا وجملا جديدة مرتبطة بخبرة حسية ولكنها خبرة غير معبّر عنها بالطريقة اللازمة لتعليم أو تعلّم سليم، ويتقدّم بهم خطوات في سبيل تعليمهم ألفاظا وكلمات غير معبّرة عن خبرات حسّية، بل معبرة عن حاجات نفسية، وهذه ضرورة وغاية يسعى أدب الطفل إلى تحقيقها عبر اللّغة وذلك بمايلي:

- تنمية المهارات اللّغوية (بتنمية مهارات القراءة والكتابة والاستماع والحديث).

- تنمية المهارات المعرفية (بتنمية القدرات العقلية كالتذكر والتفكير والتحليل والاستنتاج).

- تنمية الروافد الثقافية(مثل تنمية عادة القراءة، وربط الطفل بالمتغيّرات حول بيئته وألوان المعرفة من حوله).

- الحفاظ على اللّغة العربية فوق ألسنة النشء، إذ أن تقدم أي جماعة بشرية لغوية يقاس بمدى محافظة أهلها على اللّغة الأم.[11]

3-2- التربية الخلقية:

إن أدب الطفل ليس تربية دينية تحاول تحفيظ الطفل عددا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وسير السلف، وجملة من القيم التي تدرّس بطريقة الإلقاء والحفظ، إنّنا أمام شريحة حساسة، إن هي شعرت أنّها موضوع عملية ما، استدعت أساليبها في التحايل وإبداء أوجه اللامبالاة، لذلك يفترض ، ويرجى، في الأعمال الأدبية ذات الطابع الديني الذي يكرّس القيم الأخلاقية أو ذات الطابع الحضاري الموسوم بجمال الأخلاق ورفعة السلوك، أن تقدّم بشكل لائق؛ غير مباشر وعميق في الوقت نفسه « فالتلميح أشدّ أثرا من التصريح لأنّه يخاطب العقل والعاطفة معا، ويثير العديد من الأسئلة الداخلية، مع محاولة العثور على إجابة مرضية.»[12] ومن شأن ذلك أن يجعل الطفل يتوحّد مع البطل في العمل الأدبي أو تستدعيه روعة العرض للدخول في علاقة مع بنية النّص دخولا يستلهم منه المغزى العميق الكامن وراء التشكيل اللّغوي للنص، عبر إيحاءاته أو تلميحاته التي من شأنها أن تمتع الطفل، وتجعل للأدب وظيفة خلقية تطمع المجتمعات المتقدمة على اختلاف دياناتها ومعتقداتها إلى ترسيخها في نفوس ناشئتها عن طريق الأدب الذي يسعى إلى:

- التهذيب والتأديب وغرس القيم والسلوكات المحمودة في النشء.
- غرس روح الانتماء والمواطنة والحفاظ على البيئة.
- مراعاة الآداب العامة ونبذ الآداب المرذولة.
- الإسهام في تحقيق نظرية التربية المتكاملة بفضل إكساب الطفل بعض المهارات والسلوكات والعادات في المدرسة وخارجها.
- تدعيم البناء الروحي والمادي المتوازن في شخصية الطفل عبر ترسيخ دعائم الإيمان والعلم والفضيلة وتنمية حواس الطفل الإدراكية وتوسيع رقعة أو مجال الخيال عنده، وتنمية مهارات الملاحظة والتأمّل والاكتشاف والتهيؤ.

- إكساب الطفل السلوكات الاجتماعية (بتحويل القيم الخلقية إلى سلوكيات ومعاملات مرغوبة وتعريفه ببيئته ووطنه وأمته وعالمه).

يهدف أدب الطفل، فيما يهدف، أيضا إلى « تشجيع الطفل على حرية التعبير وأساليب التفكير وذلك في التعبير عن المشاعر والأفكار، ويمدّه بخبرات التفكير الناقد التي تتبدّى في الموازنات والمقارنات، واستنتاج العلاقات الخيالية الذهنية واللفظية.»[13]

وانطلاقا مما سبق يتّضح أنّ أدب الأطفال يهدف عموما إلى بناء إنسان سوي، وتكوين مواطن صالح في سلوكه وأخلاقه، وهي مهمّة إن بدأت مع كلّ جيل من أولى مراحل حياته فإنّها ستمدّ المجتمع – ولاشكّ- بأجيال من المثقفين والأدباء والمتذوّقين للأدب والعلماء، وبذلك يصبح هؤلاء الذين نسمّيهم أطفالا، ذخرا لأمّتهم ومجتمعهم الذي ضمن فيهم مواطنين صالحين وأسوياء، يجمعون في تكوينهم النفسي والاجتماعي بين الحسّية والمثالية، فهم أفراد يعملون ويكدّون لأجل الكسب، وهم في المقابل رسل يمشون على الأرض بفضل السلوك السويّ الذي يأتونه وبفضل حسن المعاملة التي يبدونها.

3-3- التربية الفنية والوجدانية:

يقوم أدب الطفل في جانبه الجمالي على حسن التذوق ويقظة الوجدان، وهو لذلك يخاطب الطفل في ذوقه وفي وجدانه، مستثيرا خياله بطريقة رائعة توقظ حسب درجة جماليتها روح الإبداع في الطفل، ذلك أنّ ما يتعلّمه الأطفال من شعر وما يحفظونه من ألوان الغناء والأناشيد والمحفوظات يشعرهم أثناء استظهاره بنشوة عارمة وانسجام نفسي دقيق، يتولد عنه ذوق جمالي سليم يساعد في التعرف على الإيقاعات الموسيقية المختلفة الأطوال[14]، أمّا القصة فيكفيها فضلا ما تحدثه في الطفل من اندماج وجداني مع الأحداث، ومن انصهار تلقائي في ذوات الأبطال، مما يوقظ روح الإبداع، وينمّي فيه القدرة على الخلق والابتكار، وبفضل هذا كلّه يتمكّن أدب الطفل من :

- اكتشاف المواهب الأدبية والفنية.
- العناية التربوية بتلك الفئة من الموهوبين.
- تفجير طاقات الطفل الموهوب في ميادين الإبداع والابتكار.
- توجيه الطفل توجيها خالصا للمجالات الأدبية[15].

على أن هذه الوظيفة (أو هذه الأهداف) ليست نظرية إلى الحدّ الذي قد يتصوّره البعض، ذلك أنّ التربية الفنية والجمالية التي قام ويقوم بها أدب الأطفال قد تمكنت ممّا يلي:

- أصبحت التربية الفنية من المواد التي تحقق حرية التلميذ، وهذه الحرية تظهر في أساليب المعالجة المنفردة في التعبير الفني.

- أمكن التخلّص التدريجي من كراريس الرّسم التقليدية وتعويض ذلك بالعمل في لوحات باستعمال طرق وتقنيات متنوّعة.

- بدأت معارض الرسوم وأشغال الأطفال تتكرّر في مناسبات مختلفة في معارض محليّة أو عالمية.

- بدأت المؤلّفات التي تعالج مادة التربية الفنية والكتب التي تركز بمضمونها على رسومات وإبداعات الأطفال، تتكاثر.

- أصبحت الصحافة تلعب دورا هاما - إيجابيا وحيا- في تعليقاتها ومقالاتها حول مفهوم التربية الفنية للأطفال.

- أصبحت بعض المتاحف تنشئ أجنحة خاصّة بفن الأطفال، وذلك لتأسيس مكتبات فنية لإنشاء معارض دائمة للأطفال[16].

وعموما فإنّ الطفل الذي يكون ضعيف الخيال، يكون ضعيف التحصيل، لذلك وجب توجيه التركيز في التربية الفنية والجمالية على الخيال التركيبي، الذي ينمي لدى الطفل ما نسميه بالخيال المبدع، وليس هذا فحسب إذ بمقدور "هذا الخيال" أن يوقع الطفل في دوامة خيالية أو تخييلية لا يخرج منها إلاّ ليقع فيها من جديد، لذلك فالأهمّ من تنمية الخيال هو توجيه هذا الخيال إلى الطريق السليم؛ حيث يكمّل الخيال الواقع بما يضمن تحسين هذا الواقع انطلاقا من فكرة، وميلاد "الفكرة" انطلاقا من واقع عيني، وهذا سبيل حسن لأن تمتلئ حياة الطفل بالجمال والخير وحب الآخر بفضل تعايش الخيال والواقع.

3-4- التطهير الانفعالي:

لا يخفى على من يتابع الأطفال وهم ينشدون أو يغنون ما تغمرهم من غبطة وما يعلو وجوههم من سمات الفرح والمرح والسرور لقدرتهم على التغلّب على خجلهم وتوتّرهم وخوفهم، ولعلّنا أمام صورة من صور التطهير الانفعالي في نظرية "أرسطو" التي ترى أن الأدب يطهّر نفس متلقية من زائد الخوف والشفقة الذي لا حاجة لنا به حتى نكون أسوياء، ولعلّ مهمة أدب الأطفال في التطهير الانفعالي في عصرنا الحاضر يستوجب توجيهها إلى تخليص الأطفال مما قد ينتابهم من خوف وقلق من جراء ما تعرضه عليهم شاشة التلفزيون من مظاهر الاستعمال السلبي للعلم والإغراق في الجريمة، ومشاهد العنف والعدوانية المبرّرة بالأسباب التاريخية أو الأيديولوجية، لذلك يسعى أدب الطفل في جانبه التطهيري والتنفيسي إلى:

- توفير المتعة والترويح، وذلك يتوقّف على نوعية المادة المعروضة في الكتاب، فإذا كانت ممتعة تمت قراءته، وإذا كانت مملّة سيوضع جانبا قبل الفراغ من قراءته.
- يهدف الأدب إلى مساعدة الفرد (الطفل) على فهم نفسه وبيئته.
- توفير المجال لفهم جوانب الحياة التي نعرفها[17].

يضاف إلى هذا أنّ تطهير النفس من العواطف الزائدة أو الزائد من بعض العواطف يساعد على بناء شخصية سوية تتعرّف على الحياة بطريقة سليمة: « لذلك وجب أن تحتوي كتب الأطفال على مضامين مناسبة، كبعض الأحداث الدرامية، أو الموضوعات التي تتّفق مع المستوى الإدراكي للأطفال.»[18]

4- بمثابة خاتمة: لمّا كانت الغاية القصوى من أدب الطفل هي بناء الإنسان السوي، القادر على السير بمجتمعه نحو الازدهار والرقي، كان لهذا المقال أن يتتبع هذا المفهوم وأهدافه، التي تشترط فيها المرحلية، موازاة مع مراحل نمو الأطفال وخصائص كلّ مرحلة، إذ يرى النقد أنه من غير المنطق أن يهدف أدب الطفل في المراحل الأولى إلى تكوين العلماء أو الأئمة أو الأدباء، إنّما فقط طفلا سليما في نموه العقلي والنفسي، على أن يتدّرج الأدب صعودا في اللّغة والمعاني والأهداف مع مراحل نمو الطفل.

الهوامش:

1- حسن شحاتة، أدب الطفل العربي ، دراسات وبحوث، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1994، ص12.

2- رشدي طعيمة، أدب الأطفال في المرحلة الابتدائية: النظرية والتطبيق، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1998، ص24.

3- أحمد زلط، أدب الطفولة، أصوله ومفاهيمه رؤى تراثية، ط4، الشركة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص26-27.

4- أحمد نجيب، أدب الأطفال علم وفن، دار الفكر العربي، القاهرة 1991، ص279-280.

5- أحمد زلط، أدب الطفولة : أصوله ومفاهيمه: رؤى تراثية، مرجع سابق، ص26-27.

6- أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، ط1، دار هبة النيل للنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص108، وينظر للمؤلف نفسه: أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال، ص15 وما بعدها.

7- علي الحديدي، في أدب الأطفال، ص12 ومابعدها.

8- المرجع نفسه، ص12.

9- فهيم مصطفى، الطفل والقراءة، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1998، ص28.

10- المرجع نفسه، ص28.

11 -أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص212 وما بعدها.

12- محمد علي الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، ط1، دار الاعتصام، القاهرة1996، ص51.

13- أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص 215.

14- ينظر محمد الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق ، ص51.

15- أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص213.

16 - سعيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، ص135.

17 - محمد علي الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق، ص53.

18- المرجع نفسه، ص54.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

صورة الألم النفسي
في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه في غزوة تبوك
دراسة أسلوبية -

د. منيرة بنت مرعي بن راشد الزهراني
أستاذ البلاغة والنقد المساعد
قسم اللغة العربية- كلية الآداب
جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
الرياض- المملكة العربية السعودية

تاريخ الإرسال : 2018 /10/21 تاريخ القبول: 2018/12/23

مُلخّص البحث

يسلط البحث الضوء على تصوير أمر مهم وهو الألم النفسي عند الصحابي الجليل كعب بن مالك الأنصاري رضي الله عنه والذي تخلف عن غزوة مهمة من غزوات المسلمين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي غزوة تبوك ، وقد قام البحث على مقدمة ذكر فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة وحدود الدراسة ومخطط البحث ومنهجه الذي سار عليه ، يعقب تلك المقدمة تمهيد للموضوع من ثلاثة جوانب الأسلوبية بين القديم والحديث ونبذة عن كعب بن مالك وغزوة تبوك و تعريف الألم ،أسبابه،أنواعه، فوائد، أعقب ذلك التمهيد تقسيم الحديث إلى مجموعة من الأفكار المتعاقبة وتم تحليلها تحليلا بلاغيا يكشف عمق الألم النفسي الذي لازم الصحابي الجليل سواء كان على مستوى الألفاظ أو التراكيب أو الصور البيانية.

Abstract

The research highlights the psychological pain endured by the great and respected companion Kaa'b ibn Malik al-Ansari, may Allah be pleased with him who missed the great invasion of Tabuk with the Messenger of Allah (peace be upon him).The introduction of the research focuses on the importance of the subject and the reasons behind choosing it. It also includes the previous studies on the topic, the limits of the study and the outline of the research and its methodology. This is followed by three main steps: stylistics between the old and modern and the profile of Kaa'b Ibn Malik

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

and the invasion of Tabuk. Finally, the researcher defines pain, its causes, types and benefits. All this is followed by a discussion on a series of successive ideas through which the researcher analyzes the depth of the psychological pain to which the companion was subject to whether at the level of words, structures or rhetoric figures.

*** *** ***

المقدمة

الحمد لله القائل " مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا" [1]، والصلاة والسلام على نبينا محمد بن عبدالله القائل " (خَيرُ النَّاسِ قَرنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم ثمَ الَّذِينَ يَلُونَهُم) [2]، وبعد

فقد سجل لنا التاريخ في صفحاته أروع المواقف التي ظهرت فيها معاني الصدق بكل تجلياتها، والإخلاص في أبهى صوره، وقصة كعب بن مالك الأنصاري رضي الله عنه وتخلفه عن غزوة تبوك تعد نموذجا من نماذج الصدق في أعظم صوره، ومنارة شامخة عبر العصور.

وقد بث لنا كعب بن مالك رضي الله عنه معاناته التي قاربت الخمسين يوما بأسلوب تجلى فيه طهارة القلوب من الذنوب بتوبة نصوح، وتقوى وإيمان راسخ، وصدقٍ مع الله ورسوله، ولجوء إلى الله تعالى بالدعاء، والإنابة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

وتبدو أهمية الموضوع في أن قصة كعب بن مالك رضي الله عنه تعد أسلوباً من أساليب التربية المؤثرة، فقد اشتملت القصة على أساليب مؤثرة وقوية في التربية من أهمها أسلوب الهجر الاجتماعي أو الحرمان الاجتماعي، وأسلوب المعاتبة، وأسلوب الاستثارة، وأسلوب القدوة، وأسلوب الثواب، وأسلوب التوجيه والإرشاد، وغير ذلك من الأساليب التي تضمّنتها هذه القصة.[3]

أسباب اختيار الموضوع

من الأسباب التي دفعت إلى هذه الدراسة ما يلي:

1/ الوقوف على أسباب تخلف كعب بن مالك رضي الله عنه عن غزوة تبوك وعقوبة ذلك التخلف.

2/ معرفة السبب الحقيقي الذي به قبل الله توبة كعب بن مالك رضي الله عنه.

3/معرفة أثر الذنب الذي ارتكبه كعب بن مالك رضي الله عنه إلى أن قبلت توبته، لأخذ العظة والعبرة منها.

4/ كشف براعة كعب بن مالك في نقل الصورة المؤثرة للألم النفسي الذي لازمه إلى أن قبل الله تعالى توبته.

5/ الوقوف على الأساليب البلاغية التي تضمنها حديث كعب بن مالك الأنصاري في كشف جانب مؤلم من حياته رضي الله عنه وخاصة أساليب القسم النفي والقصر التي حفل بها النص، والتركيز على أدوات معينة كالفاء وثم.

الدراسات السابقة

لا يوجد دراسة بلاغية سابقة تناولت حديث كعب بن مالك بطريقة تبرز الأساليب البلاغية التي تضمنها حديث كعب بن مالك رضي الله عنه وكان لها دور بارز في كشف صورة الألم النفسي الذي لازمه.

غير أنه يوجد دراسة أفادت منها هذه الدراسة وهي مقال عنوانه" (جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم ، د. عبد السلام رياح، وهي عبارة عن مقال ركز فيه الكاتب على جانب السرد بدون ذكر تفصيلات حول الأساليب البلاغية التي تضمنها النص.

حدود الدراسة

وستتناول هذه الدراسة حديث كعب بن مالك رضي الله عنه في غزوة تبوك كما ورد في صحيح البخاري، وستقوم هذه الدراسة على كشف وتجلية الطريقة التي استطاع بها كعب بن مالك عرض معاناته، وإشراك المتلقي فيها من خلال الألفاظ والتراكيب والصور وفق المنهج الأسلوبي، وفيها سيتم التركيز على المستويات اللغوية والظواهر الأسلوبية، ودورها في إبراز الألم النفسي الذي سيطر على كعب بن مالك آنذاك إلى أن أذن الله بقبول توبته رضي الله عنه.

خطة البحث

وسيتم تقسيم البحث إلى مجموعة من الأفكار مرتبة حسب ورودها في النص يسبقها تمهيد ويتلوها خاتمة على النحو الآتي:

أولا: المقدمة وفيها حديث عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة ومخطط البحث.

ثانيا: تمهيد وسيتضمن ما يلي:

أ/ كعب بن مالك رضي الله عنه وغزوة تبوك

ب/ ماهية الألم، تعريف الألم، أسباب الألم، أنواع الألم، فوائد الألم.

ج/ تعريف بالصحابي كعب بن مالك والحديث عن غزوة تبوك

ثالثا: صورة الألم النفسي في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه في غزوة تبوك

وستجلي الدراسة تدرج الألم النفسي الذي عايشه كعب من بداياته وحتى وصل إلى أقصى درجاته إلى أن أذن الله بقبول توبته رضي الله عنه في مجموعة أفكار مرتبة حسب ورودها في الحديث وفق الآتي:

1/ الإقدام والإحجام في خوض المعركة

2/ الإيذاء النفسي من المعارف.

3/ التحضير النفسي لتبرير التخلف عن الجهاد.

4/ الإيذاء النفسي من الناس (الهجر الاجتماعي).

5/ إعراض الحاكم المسلم عنه (الرسول صلى الله عليه وسلم).

6/ إعراض الأقارب تلبية لأمر الدين (موقف أبي قتادة).

7/ استغلال النصارى له بالارتداد عن دينه.

8/ اعتزال الزوجة أقرب الناس إليه "المصدر العاطفي والوجداني والاستقرار الأسري".

9/ المدة الزمنية. خمسون ليلة.

10/ بشائر قبول التوبة وأثرها على كعب بن مالك رضي الله عنه.

11/ أثر قبول توبة كعب بن مالك على الناس.

12/ أثر قبول توبة كعب بن مالك على الرسول صلى الله عليه وسلم.

رابعا: الخاتمة وفيها ذكر لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

خامسا: المصادر والمراجع التي استدعتها الدراسة وأفادت منها.

تمهيد

أ: كعب بن مالك وغزوة تبوك

كعب بن مالك: وهو كعب بن مالك بن أبي كعب بن كعب بن القَيْن بن سواد بن غنم بن كعب بن سلمه بن سعد بن علي بن أسد بن ساردة الأنصاري السلمي، يكنّى أبا عبد االله – وقيل أبو بشير، أمه ليلى بنت زيد بن ثعلبة، من بين سلمه أيضاً شهد العقبة في قول الجميع، وتخلّف عن بدر، وشهد أحداً وما بعدها لما قدم إلى المدينة آخى الرسول

بينه وبين طلحة بن عبد الله، وقيل بين كعب والزبير ولم يتخلف عن الرسول إلا في غزوتي بدر وتبوك، أما بدر فلم يُعاتب الرسول فيها أحداً تخلّف، للسرعة، وأما تبوك فتخلف عنها لشدة الحر. وكان من شعراء الرسول، وكان يخوّف الأعداء بالحرب، قال ابن سيرين: بلغني أن دَوْساً إنما أسلمت فَرَقاً)خوفاً(من قول كعب بن مالك: فقالت دوس: انطلقوا فخذوا لأنفسكم لا ينزل بكم ما نزل بثقيف، قال البغوي بلغني أنه مات بالشام في خلافة معاوية، وروى الواقدي أنه مات سنة خمسين، وعن الهيثم بن عديّ أنه مات سنة إحدى وخمسين، وقيل سنة ثلاث وخمسين)[4]

غزوة تبوك

هي الغزوة التي خرج الرسول صلى الله عليه وسلم لها في رجب من عام 9 هـ بعد العودة من حصار الطائف بنحو ستة أشهر، وتُعد غزوة تبوك هي آخر الغزوات التي خاضها الرسول عليه الصلاة والسلام. بدأت تداعيات تلك الغزوة عندما قرر الرومان إنهاء القوة الإسلامية التي أخذت تهدد الكيان الروماني المسيطر على المنطقة؛ فخرجت جيوش الروم بقوى رومانية وعربية تقدر بأربعين ألف مقاتل قابلها ثلاثين ألف من الجيش الإسلامي. انتهت المعركة بلا صدام أو قتال لأن الجيش الروماني تشتت وتبدد في البلاد خوفًا من المواجهة؛ مما رسم تغيرات عسكرية في المنطقة، جعلت حلفاء الروم يتخلون عنها ويحالفون العرب كقوة أولى في المنطقة. لذلك، حققت هذه الغزوة الغرض المرجو منها بالرغم من عدم الاشتباك الحربي مع الروم الذين آثروا الفرار شمالًا فحققوا انتصارًا للمسلمين دون قتال، حيث أخلوا مواقعهم للدولة الإسلامية، وترتب على ذلك خضوع النصرانية التي كانت تمت بصلة الولاء لدولة الروم ، وكتب الرسول صلى الله عليه وسلم بينه وبينهم كتابًا يحدد ما لهم وما عليهم،[2] وقد عاتب القرآن الكريم من تخلف عن تلك الغزوة عتابًا شديدًا، وتميزت غزوة تبوك عن سائر الغزوات بأن الله حث على الخروج فيها -وعاتب وعاقب من تخلف عنها[5].

ثالثا: تعريف الألم، أسباب الألم، أنواع الألم ، فوائد الألم

تعريف الألم:

يعرّف أهل اللغة الألم بأنه الوجع[6]، أما عند الفلاسفة فهو «حالة نفسية يصعب تعريفها، وتتميز بإحساس مادي أو معنوي بعدم الراحة أو بالضيق أو بالمضض» [7]. ويرجع

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

السر في تعريف حالة الألم إلى كون الألم إحساساً شخصياً إلى حد كبير، فالإصابة مثلاً التي تسبب ألماً حاداً لأحد الأشخاص قد تسبب ألماً أخف لشخص آخر.[8]

وأحياناً يكون الألم عند بعض الناس متضخماً، فيبدو أكبر من أسبابه[9] ، والألم في الطب «إحساس مرهق يتسبب عن تنبيه نهايات عصبية ميكروسكوبية تختلف عن سواها من النهايات الحساسة بكونها عارية» [10].

أسباب الألم:

تتنوع أسباب الألم فبعضها بدني مادي، والآخر نفسي. أما الأسباب الجسمية المادية فنحو: الجوع، والعطش، والجروح، والحروق.... إلخ. والأسباب النفسية مثل: القلق، والهم، والمخاوف... إلخ[11]. والناس عادة ما يقرنون الألم بالإصابات البدنية أو المرض متناسين أن الأحاسيس أو العواطف يمكن أن تسبب ألماً أيضاً، فالإزعاج . على سبيل المثال . يمكن أن يسبب توتراً مؤلماً في عضلات الرقبة[12].

وأحياناً تبدو بعض الآلام مجهولة السبب، مثل: الألم العصبي، والألم العضلي للالتهاب الدماغي النخاعي[13].

ولا شك أن تحديد سبب الألم ومعرفة مصدره بدقة من الأمور الضرورية لعلاج الألم أو الوقاية منه مستقبلاً، وإن كان يصعب أحياناً تحديد مصدر الألم، وأحياناً يلتبس على المريض تحديده، فالمريض مثلاً بالذبحة الصدرية لا يشعر بالألم في قلبه، بل يشعر به في ذراعه اليمنى أو في رقبته أو مقدم صدره[14]. وهذه الآلام المجهولة السبب أو المصدر من أخطر أنواع الآلام فقد تتحول إلى آلام مزمنة تهدد راحة الإنسان زمناً طويلاً.

أنواع الألم:

تتنوع الآلام حسب شدتها أو ضعفها، وكذلك حسب مدتها الزمنية.

(أ) أنواع الآلام حسب الشدة والضعف:

تنقسم الآلام حسب شدتها وضعفها إلى آلام ضعيفة، وآلام متوسطة، وأخرى حادة

(ب) أنواعها من حيث المدة الزمنية:

تنقسم الآلام حسب المدة الزمنية إلى آلام قصيرة الأجل، وهذه تزول بمجرد زوال السبب أو المؤثر، وغالباً ما تكون حادة[15]، وآلام مزمنة تدوم وقتاً طويلاً وتعاود صاحبها كل فترة زمنية. وهذا النوع الأخير من الآلام يعد من أخطر أنواع الآلام، وذلك لأنه يصعب علاجه بصورة نهائية.

ويدخل المريض الذي يعاني من هذه الآلام المزمنة في دوامة ودائرة متصلة من الآلام، فتوقعه للآلام وانتظاره لها يسبب له آلاماً نفسية ريثما تعاوده الآلام المزمنة مرة أخرى، وهكذا تصبح حياته عبارة عن سلسلة من الآلام المتصلة يسلم بعضها إلى بعض.

فوائد الألم:

إن الحديث عن فوائد الألم متشعب، وذلك أن فوائد الألم متنوعة، بعضها مادي، وبعضها نفسي معنوي، وبعضها يتحقق للفرد، وبعضها يتحقق للجماعة أو الأمة. وأبرز هذه الفوائد:

1 - الألم ذو فائدة بيولوجية ، فهو بالرغم من أنه إحساس غير مرغوب فيه يشبه ناقوس الخطر، ويؤدي إلى أعمال عصبية انعكاسية تهدف إلى حماية الجسم من المؤثر الخارجي أو الداخلي الذي قد يتلف الأنسجة، فضلاً عن أن الألم يجبر الإنسان على الراحة وعلى استشارة الطبيب، مما لا يترك الفرصة للمرض حتى يستفحل وحينئذ يصعب علاجه[16].

فبذا يكون الألم وقاية للإنسان من آلام أكبر. هذا بالنسبة للألم المادي.وكذلك الحال بالنسبة للألم النفسي، فإن الألم النفسي الناشئ عن خوف العبد من عذاب الله يقيه من وقوع العذاب الأليم به في الدنيا أو الآخرة، ومن ثم فإننا نرى أن العذاب وُصِف بكلمة (أليم) في القرآن الكريم في اثنين وسبعين موضعاً[17].

2 - الألم ذو فائدة دينية عظيمة، فهو ابتلاء، والابتلاء مع الصبر نعمة تستوجب الشكر، فيطهّر الله به الإنسان من الآثام والذنوب، بل إن الله إذا أحب عبداً واصطفاه ابتلاه، وأشد الناس بلاءً هم الأنبياء، فعن مصعب بن سعد عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله! أي الناس أشد بلاء؟ قال: «الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، فيُبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلباً اشتد بلاؤه، وإن كان في دِينه رِقَّةٌ ابتلي على حسب دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركهُ يمشي على الأرض ما عليه خطيئة»[18].

3 - الآلام قد تصحح مسار المسلم، وتفيقه من غفوته، فيرجع عن سالف عهده من الذنوب والمخالفات، فمن رحمة الله أنه جعل الآلام نذيراً لخطر داهم وعقوبة شديدة. فإذا أفاق العبد وتضرع إلى الله رفع عنه الضر. قال - سبحانه : {وَمَا أَرسَلنَا فِي قَريَةٍ مِّن نَبِيٍّ إِلاَّ أَخَذنَا أَهلَهَا بِالبَأسَاء والضَرَاء لعلَهم يضَرَعِون}[19]

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

4 - الألم قرين الإحساس، والإحساس آية الحياة، ولا يمكن أن تُتصور حياة خالية من الإحساس، فأنا أتألم إذاً أنا موجود. فمن أراد أن يعيش بلا ألم ومعاناة فقد اختار لنفسه الموت لا الحياة، فأنا موجود إذاً لا بد أن أتألم، وقد خلق الإنسان في كبد ونصب.

5 - الآلام تربي فينا نعمة الإحساس بالآخرين، فنقدم لهم يد العون والمساعدة، فيتحقق بذلك التكافل الاجتماعي فالغني يتألم للفقير فتكون الصدقة والزكاة، والمقتدر يتألم للمعوزين فتكون المشروعات الخيرية، والقوي يتألم للضعيف فيكون العون والمساعدة، والعالم أو المخترع يتألم لمأساة مجتمعه ومعاناته فتكون الاختراعات والاكتشافات العلمية، وهكذا.

6 - الآلام تقوي العزيمة والإرادة، وتثبت دعائم الرجولة الحقة، فيكتسب المسلم حصانة من آلام الحياة، ويستمد من مقاومتها قوة وصلابة يستطيع بها مواجهة صعوبات الحياة وظروفها القاسية، فألم الإخفاق يبصر صاحبه بطريق النجاح، وألم القهر والتسلط يدفع صاحبه إلى البحث عن طريق الحرية، وألم الندم على المعصية يقود إلى لذة الطاعة، وألم الفقر يخطو بصاحبه صوب الغنى والثراء. ولا غرو إذا علمنا أن الأعمال الشاقة تزيد المرء قوة وقدرة على تحمل الأعباء.

7. تسهم الآلام في صنع مستقبل الشعوب وقيام حضاراتها فكثير من الأمم عانت آلام التخلف والفوضى ردحاً من الزمان، فما كان منها إلا أن تحسست خطاها نحو العلم والحضارة.[20]

<u>صور الألم النفسي في حديث كعب بن مالك في غزوة تبوك.</u>

غزوة تبوك تعرف أيضا بغزوة العسرة، لأن الصحابة رضوان الله عنهم كانوا يعيشون في ذلك الوقت في أشد الظروف وأصعبها. والقصة كاملة تروى أحداثها من حديث طويل رواه البخاري في صحيحه في باب المغازي ويستهلها بإقراره رضي الله عنه أنه لم يتخلف إلا عن غزوة بدر وعن هذه الغزوة، فيقول: "ولقد شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة حين تواثقنا على الإسلام، وما أحب أن لي بها مشهد بدر، وإن كانت بدر أذكر في الناس منها"؛ وهذا يعني أنه رضي الله عنه كان من الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة، وأنه كان يفتخر بموقفه ذلك، ويرى أنه لا يقل عن شهوده لغزوة بدر. يبدأ الصحابي الجليل كعب رضي الله عنه في بيان تفاصيل هذه القصة، ويعترف بأنه لا عذر له في تخلفه، لأنه كان يملك الزاد والراحلة، فيقول: "وكان من خبري

حين تخلفت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك أني لم أكن قط أقوى ولا أيسر مني حين تخلفت عنه في تلك الغزوة، والله ما جمعت قبلها راحلتين قط، حتى جمعتهما في تلك الغزوة". ويتحدث عن الشدة التي كان يعاني منها الصحابة الكرام في زمن تلك الغزوة، فيقول: "فغزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حر شديد، واستقبل سفرًا بعيدًا ومفازًا، واستقبل عدوًا كثيرًا". ويستمر في ذكر أحداث القصة حتى يصل إلى موعد اللقاء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد عودته منتصراً من تبوك، ويتحدث عن اعتذار غيره من المتخلفين عن أسباب تخلفهم، وكيف كانوا يأتون بالحجج التي تجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل منهم أعذارهم، بينما هو لم يعتذر كما اعتذر غيره، رغم أنه كان قادرًا على صنع ذلك، قال: "فجئت أمشي حتى جلست بين يديه، فقال لي: «ما خلفك؟ ألم تكن قد ابتعت ظهرك؟» قال: قلت: يا رسول الله إني والله لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا لرأيت أني سأخرج من سخطه بعذر، ولقد أُعطيت جدلاً، ولكني والله لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب ترضى به عني ليوشكن الله أن يُسخطك عليّ، ولئن حدثتك حديث صدق تجد عليَّ فيه إني لأرجو فيه عقبى الله، والله ما كان لي عذر، والله ما كنت قط أقوى ولا أيسر مني حين تخلفت عنك". هكذا كان يتكلم رضي الله عنه بكل قوة وجرأة، لم يعتذر كما اعتذر غيره، ولم يُنافق كما نافق الآخرون، إنما صدع بالحق، وجاء على ذكر الحقيقة كما هي، فجاء تصديق ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: «أما هذا فقد صدق، فقم حتى يقضي الله فيك». وهنا تبدأ أول مراحل الابتلاء، تمثل ذلك في نصائح المحبين له من أقاربه وأصحابه، قال: "وثار رجال من بني سلمة فاتبعوني فقالوا لي: والله ما علمناك أذنبت ذنبًا قبل هذا، لقد عجزت في أن لا تكون اعتذرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما اعتذر به إليه المخلّفون، فقد كان كافيك ذنبك استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم لك"، نعم طلبوا منه أن يفعل كما فعل غيره، وحجتهم في ذلك أن استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم يكفيه، فكان من شدة إلحاحهم عليه أنه فكر في التراجع، قال: "فو الله ما زالوا يؤنبونني حتى أردت أن أرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكذب نفسي"، ولكن الله ثبت قلبه، وزاد من ثباته أنه تذكر أمرًا في غاية الأهمية، قال: "ثم قلت لهم: هل لقي هذا معي من أحد؟ قالوا: نعم، لقيه معك رجلان، قالا مثل ما قلت، فقيل لهما مثل ما قيل لك"... نعم إن وطأة هذا الأمر وشدته تقل مع وجود أقران مشاركين له فيه، فإن كان مثل هذا الأمر الذي حصل معه

قد حصل مع غيره فهذا يخفف عنه، خاصة إذا كان هؤلاء من المعروفين بصدقهم وصلاحهم، قال: "قلت: من هما؟ قالوا: مرارة بن ربيعة العامري، وهلال بن أمية الواقفي ، فلما عرفهما وتبين له صلاحهما وصدقهما اطمأنت نفسه، وقلل هذا من شدة ألمه، حيث قال: "فذكروا لي رجلين صالحين قد شهدا بدرًا، فيهما أسوة، قال: فمضيت حين ذكروهما لي". ثم كان الابتلاء الثاني المقاطعة، مقاطعة المجتمع له بكل فئاته، حيث نهى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كافة المسلمين عن التعامل معهم، وكان ذلك شديداً عليهم، وصف ذلك بقوله: "حتى تنكرت لي في نفسي الأرض، فما هي بالأرض التي أعرف"، واستمرت المقاطعة بكل ثقلها وآلامها خمسين يومًا، ذاق فيها كعبٌ وأصحابه من المصاعب ما ذاقوا، عبر عن بعض ذلك فقال: "فكنت أخرج فأشهد الصلاة وأطوف في الأسواق، ولا يكلمني أحدٌ، وآتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة فأقول في نفسي: هل حرك شفتيه برد السلام أم لا؟ ثم أصلي قريباً منه وأسارقه النظر، فإذا أقبلتُ على صلاتي نظر إليَّ، وإذا التفتُ نحوه أعرض عني". وهكذا تستمر القصة بلياليها الطويلة، اضطروا فيها إلى ضرورة الانعزال عن الناس، لأنه أخف عليهم، قال: "حتى إذا طال ذلك عليّ من جفوة المسلمين مشيت حتى تسوّرت جدار حائط أبي قتادة، وهو ابن عمي، وأحب الناس إليَّ، فسلمت عليه، فو الله ما ردَّ عليَّ السلام". ويزداد الألم حتى أصبح كعب يشك في نفسه، فيبحث عن إجابات يدحض بها هذا الشك عن نفسه عند أعز الناس عليه -ابن عمه أبي قتادة-ولكن أحدًا من المسلمين لا يمكنه أن يخالف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "فقلت له: يا أبا قتادة أنشدك بالله هل تعلمن أني أحب الله رسوله؟ قال: فسكت، فعدت فناشدته فسكت، فعدت فناشدته فقال: الله ورسوله أعلم، ففاضت عيناي وتوليت حتى تسورت الجدار". وبعد هذه المقابلة الصعبة، وعقب هذا اللقاء القاسي المرير مع أبي قتادة، جاءه الابتلاء الثالث، الذي عبر عنه بقوله: "وبينما أنا أمشي في سوق المدينة إذا نبطي من نبط أهل الشام ممن قدم بالطعام يبيعه بالمدينة يقول: من يدل على كعب بن مالك، قال: فطفق الناس يشيرون له إليَّ حتى جاءني فدفع إليَّ كتابًا من ملك غسان، وكنت كاتبًا فقرأته فإذا فيه: أما بعد، فإنه قد بلغنا أن صاحبك قد جفاك، ولم يجعلك الله بدار هوان، ولا مضيعة، فالحق بنا نواسك". نعم لقد استغل ملك غسان هذه الظروف التي يمر فيها كعب، لأنه يعلم أبعاد مثل هذا الطلب، ويعلم ما يعنيه استمالة قلبه في هذه الحالة، فكعبٌ له مكانته في المجتمع، إذ معروفًا بشعره

ومكانته، ويعلم كذلك أثر ذلك في شق صف المسلمين ولذلك كان ملك غسان شديد الحرص على ذلك. لو حصل مثل الأمر في زماننا لعده الكثيرون مخرجًا وفرجًا له، واعتبروه نصرًا يخرجهم من الضيق والألم إلى أوسع أبواب العزة، ولكن هذا يحصل عند غير المؤمن، الذي يعلم علم اليقين أن الدنيا بكل ما فيها لا تعدل عند الله جناح بعوضه، وأن أي حل يأتي في غير طاعة الله تعالى ورضوانه، إنما هو الخسران بعينه، والخيبة بكل معانيها، فكان هذا الكتاب بالنسبة إلى كعب بمثابة الابتلاء، حيث قال: "فقلت حين قرأتها: وهذه أيضًا من البلاء فتياممت بها التنور فسجرتها بها". نعم، حرق كعب بن مالك ذلك الكتاب ولم يندم، حرقه وهو يعلم أنه من ملك غسان نفسه، وهو ما يعني في زماننا الجنسية أو اللجوء السياسي، حرق الكتاب في التنور وهو يعلم أن فيه سبب نجاة لو أراد، حرقه وهو يعلم أن فيه ما ينسيه الألم الذي هو فيه، ولكن كعبًا لم يكن يسأل عن دنيا يصيبها، أو عن مكانة يتطلع إليها في هذه الدنيا الفانية. نعم! لا غرابة في هذا، فالمؤمن حين يخالط الإيمان بشاشة قلبه يسمو هدفه، وتشمخ نفسه، وتصبح عنده الدنيا بكل ما فيها مجرد أوهام لا يمكنها أن تجذب قلبه أو تحرفه عن حب الله تعالى أو حب رسوله صلى الله عليه وسلم. ثم يأتي بعد ذلك الفرج، يأتي بعد التأكد من ثباتهم على العهد، وبعد مقاومتهم وصبرهم على كل أنواع الابتلاءات التي تعرضوا لها، قال كعب: "فكمل لنا خمسون ليلة من حين نهي عن كلامنا قال: ثم صليت صلاة الفجر صباح خمسين ليلة على ظهر بيتٍ من بيوتنا، فبينا أنا جالس على الحال التي ذكر الله عز وجل منا، قد ضاقت عليّ نفسي وضاقت عليّ الأرض بما رحبت سمعت صوت صارخ أوفى على سلع يقول بأعلى صوته: يا كعب بن مالك أبشر". رضي الله عنك وعن أصحابك يا كعب، لقد ضربتم بثباتكم وصمودكم أروع النماذج على صدق الإيمان، وعلى صحة اليقين وحسن التوكل على الله، فكانت تجربتكم من أروع التجارب، وصمودكم من أعظم أنماط الصمود، فقال معبرًا عن فرحته بتوبة الله عليه: "فخررت ساجدًا وعرفت أن قد جاء فرج"، قال: "فآذن رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بتوبة الله علينا حين صلى صلاة الفجر، فذهب الناس يبشروننا فذهب قبل صاحبي مبشرون، وركّض رجل إليَّ فرساً وسعى ساع من أسلم قبلي وأوفى الجبل، فكان الصوت أسرع من الفرس، فلما جاءني الذي سمعت صوته يبشرني فنزعت له ثوبي فكسوتهما إياه ببشارته، والله ما أملك غيرهما يومئذ، واستعرت ثوبين فلبستهما، فانطلقت

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

أتأمم رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلقاني الناس فوجًا فوجًا، يهنئونني بالتوبة، ويقولون: لِتُهْنِئَك توبة الله عليك حتى دخلت المسجد"[21]

***الإقدام والإحجام في خوض المعركة.**

لقد استفتح كعب بن مالك رضي الله عنه حديثه بأساليب القصر وطرقه المتناثرة في النص

لم أتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها إلا في غزوة تبوك"

غير أني كنت تخلفت في غزوة بدر ولم يعاتب أحدا تخلف عنها

إنما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد عير قريش.

أني لا أرى إلا رجلا مغموصا عليه النفاق

وجمال القصر يكمن في قوته، لأن تمكين الكلام وتقريره في الذهن لا يكون إلا بكلام قوي في السبك والتأثير[22]

ولعل في هذا الأسلوب ما نستشف منه الألم النفسي والتحسر والندم الذي عايشه كعب بن مالك رضي الله عنه ليله ونهاره مما دفعه إلى تبرير موقفه من التخلف عن تلك الغزوة العظيمة بأساليب فيها من التوكيد والقوة التي لا تدع مجالا للشك في إيمان كعب بن مالك وإخلاصه لدينه ونبيه صلى الله عليه وسلم.

ويسترسل كعب بن مالك رضي الله عنه قصته بأسلوب توكيدي متين نستشف منه حجم المعاناة التي كانت تعتصر قلبه ليلا ونهارا.

ولقد شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة حين تواثقنا على الإسلام

وما أحب أن لي بها مشهد بدر وإن كانت بدر أذكر في الناس منها

أني لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت عنه في تلك الغزاة

ليضع مُتلَقِّيَ خطابِه في موقع مَن يرى سَرِيرَتَه وطَوايَاه؛ فكأنَّه يُقَدِّم شهادة تَعصِمه من أن يُتَّهَمَ في دينه وصدْقِ طَوِيَّتِه ذلك لأنه إذا لم يَشْهَدْ غزوةً كانت فاصِلَة بين الكفر والإيمان، وكان لها الدور الكبير في نفث استِشعار معِيَّة الله - تعالى - في نفوس المسلمين ودَحْر جيوش الكفر وتمزيقها كلَّ مُمَزَّق، ولم يُعاتَب، كما لم يُعاتَب غيرُه، فإن الأمر يبدو أن فيه مُتَّسعًا يعيش المسلم منه رخاء، فإن أَرادَ الالتِحاق بالمُجاهِدين التَحَق وإن لم يُرِدْ فإن الأمر طَوْعُ يمينِه[23]

ومن جانب آخر نستشعر صدق كعب بن مالك رضي الله عنه في أسلوبي القسم والتوكيد حين أورد أنه لم يمنعه من المشاركة في تلك الغزوة ضعف ولا مرض ولا قلة في المال والعتاد فقد كان يملك وقتها راحلتين لم يملكهما قبل تلك الغزوة (**أني لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت عنه في تلك الغزاة والله ما اجتمعت عندي قبله راحلتان قط حتى جمعتهما في تلك الغزوة**).

(لقد كان من المُمكِن أن يُوَرِّيَ صاحبُ الحادِثَة فيدَّعي عَارِضًا، ويُقدِّم بين يدي نجواه عذرًا، ولو كان بَسِيطًا يتلفَّف فيه، فيَقِي نفسَه من كلِّ التُّهَم التي لن يكون بمَنجاة منها، إلاَّ أنَّه أبَى إلاَّ أن يكون من الصادِقين؛ فحالُه كلُّها مُيَسَّرة، ووضعُه الاجتماعي مُرِيح، وإذا تخلَّف عن المشاركة في الجهاد فإنه لن يفعل إلا بداعي التهاوُن والكسل في أحسن الأحوال.)[24]

ومع ذلك فقد وصف الحال التي كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والجيش الإسلامي، فقد اجتمع عليهم الحر الشديد والسفر البعيد والعدو الكثير ،"**ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد غزوة إلا ورى بغيرها حتى كانت تلك الغزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في حر شديد واستقبل سفرا بعيدا ومفازا وعدوا كثيرا** " الأمر الذي يُمكِن المرْء في المجتمع الإسلامي أن يَتخلَّف عن أمر جامع من غير أن يُلام؛ "**فما رجل يريد أن يَتغَيَّب إلا ظن أن سيخفى له ما لم ينزل فيه وحي الله"** وهو ما دفع بالرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يجلي ويكشف للمسلمين وجهته على غير عادته صلى الله عليه وسلم "**فجلى للمسلمين أمرهم ليتأهبوا أهبة غزوهم فأخبرهم بوجهه الذي يريد والمسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير"**

إن جماليَّة الوصفِ تتجلى بوضوح في هذا النص حين تتصارع الرغبات في النفوس والامتثال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فالغزوة كانت في الحَرِّ الشَّدِيد، وكانت "**حينَ طابَت الثِّمَار والظِّلالُ**" ، فيرحل المجاهدون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ،إلا كعب بن مالك فقد منعه التسويف فأخذ يمَنِّي نفسَه بأن يقضي جِهازَه غدوة، حتى إذا كانت الغَداة لم يفعل، واستَجاب لأمر الرغبات؛ "**فطفقت أغدو لكي أتجهز معهم فأرجع ولم أقض شيئا فأقول في نفسي أنا قادر عليه فلم يزل يتمادى بي حتى اشتد بالناس الجد فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه ولم أقض من جهازي شيئا**

فقلت أتجهز بعده بيوم أو يومين ثم ألحقهم فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز فرجعت ولم أقض شيئا ثم غدوت ثم رجعت ولم أقض شيئا "

لقد جسد النص صورة الإقدام والإحجام التي كانت تتصارع في نفس كعب بن مالك رضي الله عنه امتثالا لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم من جانب وتسويفا وتكاسلا من جانب آخر. فكعب بن مالك قد شرع في التجهز بلا أدنى شك ويبدو ذلك من إيثار كعب للفظة طفق التي تعني الشروع في أول الأمر[25]

"لقد كان له بستان أو حائط، وقد أجمع النبي صلى الله عليه وسلم على الغزو، فكان يذهب إلى البستان وينظر هل أينعت ثمرته فيقطفها قبل أن يغزو أم لا، فما زال يروح ويجيء، وكان قد جهز راحلتين قبل الغزو، وهذا مما يبين أنه جاد في أن يغزو، لكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه خرجوا إلى الغزو وهو يقول: غداً أقطف الثمر، فيذهب غداً فيقول: بعد غد حتى يطيب، ثم يقول: أنا قادر على اللحاق بهم إن أردت؛ لأن معه راحلة قوية، فما زال يمني نفسه أنه سيدركهم، حتى تفارط الغزو، وأيقن أنه لن يدركهم"[26]

وفي إيثار أداة العطف الفاء والتي تفيد الترتيب والتعقيب[27]"فطفقت، فأرجع ، فأقول ،فلم ،فقلت، فغدوت ،فرجعت" ثم في إيثار الأفعال التي توحي بالتراجع والتخاذل " أرجع، فرجعت، ثم رجعت " " إضافة إلى أداة العطف ثم التي تفيد التراخي[28]"ثم ألحقهم ، ثم غدوت ، ثم رجعت "ما ينقل لنا صورة التكاسل التي أصابت كعب آنذاك.

((حتى أسرعوا و**تفارط** الغزو وهممت أن أرتحل **فأدركهم وليتني فعلت** فلم يقدر لي ذلك فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم **فطفت فيهم أحزنني** أني لا أرى إلا **رجلا مغموصا** عليه النفاق أو رجلا ممن عذر الله من الضعفاء))

وحين يصف كعب حاله نادما ولائما نفسه بعد أن فصل الجيش راجعا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو لم يدركهم ولم يلحق بهم ، وكيف كان يمني نفسه أن كان معهم في تلك الغزوة ، وكيف سيكون عذره أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم ،كل تلك المشاعر قد تصارعت في نفس كعب بن مالك وقتها وبدت واضحة من منطوقه رضي الله عنه ، ففي إيثار للفظة "**تفارط**" للتعبير عن عودة الجيش الإسلامي بصحبة نبي الأمة عليه الصلاة والسلام ما يوحي بالندم والتحسر على شيء فات فقوله "تفارط الغزو" أي فات وقته، وفرط في الأمر يفرط فرطا أي قصر فيه وضيعه حتى فات"[29].

فما كان منه إلا أنه أعقب هذا الشعور بمحاولة لإدراك الجيش "فأدركهم " وليته فعل على حد قوله ولكن لم يُقَدَّر له اللِّحاق بهم، ، فأصبح في حال من الحزن والكمد والمشقَّة النفسيَّة؛ " ذلك لأنه بعد أن فصلت جموع المجاهِدِين صار كعبٌ يُقارِن بين كونه معهم وبين الحال التي هو عليها، فحتى لو كان يتَّقِي حرَّ الهَجِير وسطوة لظَى القَيْظِ والوَغَى بإخلاده إلى الأرض، وانشِداده إلى نِعَمِ الله الموسميَّة، فإنه غدا يَعِيش هَمًّا وَضَنْكًا بوجوده بين مَن يَكرَه أن يكون بينهم [30]وهو ما يصفه بقوله: "**فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله - صلَّى الله عليه وسلَّم - فطُفْتُ فيهم، أحزَنَنِي أني لا أرى إلا رجلاً مَغمُوصًا عليه النفاق، أو رجلاً ممَّن عذر الله من الضعفاء**"

(إلا أن المشقَّة لن تَبْقَى في تلك الحدود، وإنما ستَزداد حدَّتها بقُفُول رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم -نحو المدينة، فاستَحضَر كعبٌ كلَّ ما يحمله المستقبَل في رَحِمِ الأيام المُقبِلَة، واستَحضَر معه صعوبة اللُّقِيِّ مع الرسول الكريم، واستَحضَرَ حرارة العيون والنظرات اللافِحة التي لن تكون رَحِيمة به أبدًا [31]

واستَحضَر كعبٌ كل ذلك فقال: "**فلمَّا بلغَنِي أنه توجَّه قافِلاً حضرني همِّي وطَفِقْتُ أتذكَّر الكذب وأقول: بماذا أخرج من سخطه غدًا؟ واستعنت على ذلك بكلِّ ذي رأيٍ من أهلي**"

وحين دقت ساعة الصفر وبلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رجع المدينة، تجسد له الهم في صورة تشخيصية ملازمة له تؤنبه وتوبخه " **حضرني همي**" من الحضور والمثول وفيه مبالغة في سيطرة الهم على نفس كعب، فمثل الهم أمامه شخصا يؤنبه ويوبخه وبأسلوب استفهامي توبيخي " **بماذا أخرج من سخطه غدًا؟**" باحثا عن عذر يخرج به أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومستعينا بكل ذي رأي من أهله وقرابته، ومع كل ذلك وما سيتحمله من عواقب فقد عاهد نفسه أن يصدق في حديثه حين يمثل أم الرسول صلى الله عليه وسلم في صورة تشخيصية أخرى حين قال " **زاح عنِّي الباطِل** "والمعنى : زال عنِّي وذهب"[32] فبدا له الباطل وهو محاولة الكذب والذي كان ملازما له في صورة شخص قد ذهب عنه وتركه يواجه الرسول صلى الله عليه وسلم ،مؤكدا نفيه المؤبد أن يكذب على رسول الله صلى الله ولو بشيء يسير ،"**وعرفت أني لن أخرج منه أبدًا بشيء فيه كذب، فأجمعت صدقه**"[33] .

***الإيذاء النفسي من معارفه**

ويتعرض كعب بن مالك رضي الله عنه لنوع من الإيذاء النفسي لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم تبوك فسأل عن كعب بن مالك رضي الله عنه بسؤال حقيقي الهدف منه معرفة سبب تغيب كعب عن غزوة تبوك "**ما فعل كعب؟** " فجاء الرد المؤلم من أحد معارفه من بني سلمة "**حبسه برداه ونظره في عطفه**" لأنه كان رجلاً أميراً، فإذا لبس شملة أو بردة تكبر فيها واختال ونظر إلى أكتافه من العجب، وهذا يدل على أن كعبًا -رضي الله عنه- كان ممن له شأن، حيث ذكره النبي -صلى الله عليه وسلم- ومن كان له شأن ومنزلة فإنه يُفقد، بخلاف أغمار الناس ،وفي قوله "**حبسه برداه ونظره في عطفه**" كناية عن انشغاله بدنياه وإعجابه بنفسه بالنظر في عطفيه ،يقول العسقلاني " وكني بذلك عن حسنه وبهجته ، والعرب تصف الرداء بصفة الحسن وتسميه عطفا لوقوعه على عطفي الرجل "[34]

والبردان تطلق على الرداء والإزار، ونحو هذا، ويأتي الرد دفاعا عن كعب من أخيه معاذ بن جبل رضي الله عنه مقسما قسما مؤكدا بسلامة سريرة كعب رضي الله عنه " **بئس ما قلت والله يا رسول الله ما علمنا عليه إلا خيرا فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم"**

***التحضير النفسي لتبرير تخلفه عن الجهاد.**

وهنا تأتي اللحظة الحاسمة وهي المواجهة والتحضير النفسي للبحث عن مبرر للتخلف عن تلك الغزوة العظيمة فيقف كعب-رضي الله عنه -بين يدي رسول الله -صلَّى الله عليه وسلَّم -وهو يروي لنا الحادثة فيقول: "**فجئته، فلمَّا سلَّمت عليه، تبسَّم تبسُّم المُغضَب، ثم قال: تعالَ، فجئت أمشي حتى جلست بين يديه، فقال لي: ما خلَّفَك؟ ألم تكن قد ابتعت ظهرك؟ فقلت: بلى، إني والله لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا، لرأيت أن سأخرج من سخطه بعُذْرٍ، ولقد أُعطِيتُ جدلاً"**

ففي قوله " **تبسَّم تبسُّم المُغضَب**" إيحاء فعلي عن الغضب المعتمل في نفس الرسول صلى الله عليه وسلم وعدم الرضا، وقد كان الصحابة يقرءون تعابير وجه النبي -صلى الله عليه وسلم ويدركون المقصود منها غالبا.

ويصور كعب بن مالك الحوار الذي دار بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم أمام الصحابة رضوان الله عليهم في المسجد والذي تضمّن أساليب تكشف حالة عدم الرضا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على كعب حيث بدأ ذلك الحوار بصيغة الأمر" **تعال**"،

ثم في استجابة كعب لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم حيث أعقب الأمر مجيء فيه تثاقل من الهم والحزن الذي اعتصر قلبه آنذاك.

ويحاور الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في كثير من المواقف بأسلوب يعتمد فيه على إثارة عواطف إنسانية وانفعالات وجدانية، تترك أثراً فعالاً في الانقياد للسلوك الطيب والعمل الصالح، كالخوف والأمل والرغبة والرهبة" [35]

وتوجه الرسول صلى الله عليه وسلم بسؤالين كان الغرض من أحدهما إقرار كعب بالخطأ الذي ارتكبه بتخلفه عن غزوة تبوك، والغرض من السؤال الآخر توبيخ كعب على تخلفه مع ما تيسر له من المال والعتاد " **فقال لي: ما خلَّفَك؟ ألم تكن قد ابتعت ظهرك؟**".

ويُؤتَى بأسلوب الاستفهام بغرض تقرير المخاطب بالخطأ الذي وقع فيه، فقد يقع أحد الصحابة في خطأ ما فيريد النبي أن يتأكد من حقيقة وقوعه فيه وسبب ذلك ليبني بعد ذلك حكمه، ولا يصدر من الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الأسلوب إلا مع أصحابه الذين يعلم صدق إيمانهم وبعدهم عن النفاق بل يحاورهم ويسألهم عن حقيقة تخلفهم وسببه، قال كعب بن مالك راوي القصة: **فجئته فلما سلّمت عليه تبسَّم تبسُّم المغضب، ثم قال: «مَا خَلَّفَكَ؟ أَلَمْ تَكُنْ قَدِ ابْتَعْتَ ظَهْرَكَ؟»**، وهذا الاستفهام التقريري يحمل أيضا معاني التعجب والإنكار على المخاطَب الذي لا شك في إيمانه وصدقه وليس له عذر في التخلف، حيث تيسر له ما يستطيع به المسير مع الرسول وأصحابه والقرينة على ذلك قول كعب (**فَلَمَّا سَلَّمْتُ عليه تَبَسَّمَ تَبَسُّمَ المُغْضَبِ**) [36] ، ثم في الأسلوب الكنائي في قوله **"ابتعت ظهرك"** وهو كناية عن شراء الراحلة التي تحمله على ظهرها .[37] ، وهذه الكناية توبيخية عن أن كعبا قد تهيأت له السبل بشراء الراحلة وتجهيز العدة للمشاركة في هذه الغزوة .

فما كان من كعب إلا الإقرار بعظم خطأه في أسلوب يحمل كل أساليب التوكيد والقسم في موقف استدعى كل هذه المؤكدات وذلك في العبارات التالية

بلى إني والله لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا لرأيت أني سأخرج من سخطه بعذر.

ولقد أعطيت جدلا.

ولكني والله لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب ترضى به عني ليوشكن الله أن يسخطك علي.

ولئن حدثتك حديث صدق تجد علي فيه إنّي لأرجو فيه عفو الله لا والله ما كان لي من عذر.

والله ما كنت قط أقوى ولا أيسر مني حين تخلفت عنك.

كما أكد صدق موقفه في أسلوب كنائي حين قال " **أعطيت جدلا"** كناية عن الفصاحة وقوة الكلام بحيث يخرج من عهدة ما ينسب إليه، ويسل نفسه كما تسل الشعرة من العجين.[38]

إنَّنا نراه في هذا المشهد وقد وازَنَ بين قدراته التي إذا استَنَدَ إليها مع أحدٍ من أهل الدنيا وجد فيها ضالته، فتحقَّق له الخروج من هذه الأزمة، إلا أنه أبدى استعدادًا للاعتِراف بتقاعُسه عن المشاركة في الجهاد في الغزوة المذكورة، فنجده يُصَرِّح به تصريحًا لا تلميحَ فيه، فيقول: "**لا والله، ما كان لي من عذر، والله ما كنت قطُّ أقوى ولا أيسر منّي حين تخلَّفت عنك**[39]

فاتضح لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقه رضي الله عنه فقال: «**أَمَّا هَذَا فقَدْ صَدَقَ، فَقُمْ حَتَّى يَقْضِيَ اللهُ فيكَ**»

ثم يدخل كعب في صراع نفسي وابتلاء جديد يحاصره ممن لامه من بني سلمه في عدم اعتذاره بعذر ينجيه من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم منه، فيذكر كعب أنه قد أوْشك على أن يُؤَثِّر عليه مثل هذا الرأي حتى اعتزم تنفيذه، إلا أن حال صاحبيه وموقف الرسول الكريم منهما قد رده عن ذلك، ويقول في هذا:" **فقمت وثار رجال من بني سلمة فاتبعوني فقالوا لي والله ما علمناك كنت أذنبت ذنبا قبل هذا ولقد عجزت أن لا تكون اعتذرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما اعتذر إليه المتخلفون قد كان كافيك ذنبك استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم لك فو الله ما زالوا يؤنبوني حتى أردت أن أرجع فأكذب نفسي ثم قلت لهم هل لقي هذا معي أحد قالوا نعم رجلان قالا مثل ما قلت فقيل لهما مثل ما قيل لك فقلت من هما قالوا مرارة بن الربيع العمري وهلال بن أمية الواقفي فذكروا لي رجلين صالحين قد شهدا بدرا فيهما أسوة فمضيت حين ذكروهما لي ".**

***الإيذاء النفسي من الناس (الهجر الاجتماعي)**

وتتجلى أقوى صور الألم النفسي لدى كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم عندما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمقاطعتهم وعدم الحديث معهم حتى يقضي الله فيهم، وهو موقف الرسول المربي مع أصحابه، على وجه التأديب لهم، وهو هجر لمن يُظهر المنكرات فيهجر حتى يتوب منها.

"لقد ظهر نجاح هذا الأسلوب الرائع الذي تميزت به القصة وذلك لتأثيره النفسي الرهيب على هؤلاء الثلاثة المُخلّفين، وكذلك تأثيره الاجتماعي عليهم حيث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كلامهم والتعامل معهم حتى أقربائهم في مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية سواءً أكان في الأسواق، أو في المسجد، أو مع الأصدقاء والأقارب، أو في منزله"[40]

يقول كعب "**ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه فاجتنبنا الناس وتغيروا لنا حتى تنكرت في نفسي الأرض فما هي التي أعرف فلبثنا على ذلك خمسين ليلة فأما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما يبكيان وأما أنا فكنت أشب القوم وأجلدهم فكنت أخرج فأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف في الأسواق ولا يكلمني أحد**"

"إن العَنَتَ سينصَرِف لأنَّه يستقرُّ أساسًا في الجانب النفسي - وإنه لجانب خطر - من حياة كعبٍ ومَن شَمِلَتْه الحادثة معه ، فيَنهَى الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - عن كلامهم؛ فتَضِيق الدنيا بما حَوَت لأن تصير على شاكلة عُنُقِ زجاجة، وإنه لامتِحان عسير، وهو ما يقول عنه كعب - رضِي الله عنه -:" **فتنكَّرت في نفسي الأرض، فما هي التي أعرِفُ، فلَبِثنا على ذلك خمسين ليلة**" ، إلاَّ أن كعبًا سيكون أخطر وضعًا من غيره من الثلاثة الذين خُلِّفُوا؛ ذلك لأنه كان "**أَشَبَّ القَومِ وأَجلدَهم**"، **فكان يَشْهَد الصلاة مع المسلمين، ويَطُوف في الأسواق ولا يُكَلِّمه أحد، أمَّا الآخَران فقد بقِيَا في بيتيهما يبكِيان**" [41]

***إعراض الحاكم المسلم عنه (الرسول صلى الله عليه وسلم)**

ويصور لنا كعب بن مالك شدة ألمه في صورتين دقيقتين أولاهما حين يصل به الأمر إلى أن يرقب شفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تحركتا ردا على سلامه ؟،والثانية حين يصلي بجانب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسارق كل واحد منهما الآخر نظره وقت الصلاة إقبالا و إعراضا، وكلها تمتمات في نفسه وصراعات يعيشها ليله ونهاره، ما

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

أعظمه من موقف وما أشده على نفس كعب حين يكون أول المقاطعين له نبي الأمة صلى الله عليه وسلم .

ويَصِفُ كعبٌ هذا الأمر وصفًا أدبيًّا رفيعًا -و الرجل شاعر- تتبيَّن من خلالها الهزَّة النفسيَّة التي كان يعيشها؛ نظرًا لصدق إيمانه، وقوة رُسوخ عقيدته[42] يقول كعب: "**وآتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة فأقول في نفسي هل حرك شفتيه برد السلام علي أم لا ؟ ثم أصلي قريبا منه فأسارقه النظر فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي وإذا التفت نحوه أعرض عني**"

***إعراض أقاربه عنه تلبية لأمر الدين. موقف أبي قتادة**

ويشتد بكعب همه وحزنه من هجر المجتمع الإسلامي له ، ويسيطر عليه الهم ويكبله فيحاول تسلق جدار ابن عمه أبي قتادة بصعوبة شديدة ،وقد أوحت صيغة الفعل " **تسوّرت** " بهذه الشدة في موضعين " **تسورت جدار حائط أبي قتادة** " "**وتوليت حتى تسورت الجدار**" ففي التسور تكرار وشدة: يجعل الشيء يحيط بالكائن من جميع جوانبه ويفصله عما سواه بشكل قوي أو عالي أو ما شابه .[43]

لعلَّ الضنك يعرف حالات وأوضاعًا بعضها أخفُّ من بعض، إلاَّ أن ما عاشَه كعبٌ وصاحباه كان في بُحْبُوحَة الحصار من ذوي القربى الدينيَّة والدَّمويَّة؛ فإذا كانت القطيعة من الناس جميعًا لها تأثيرها ذو الانعِكاس غير المنكر، فإنها ستَكون أشدَّ وأنكى عليهم حين تَصدُر من ذوي قرباهم النَّسَبِيَّة، [44] ،ويدور حوار ولكنه من طرف واحد ، فيتوجه لابن عمه مسلما عليه فلا يرد عليه السلام ويستحلفه بأسلوب يجمع بين القسم والتوكيد "أنشدك بالله هل تعلمني أحبُّ الله ورسوله" ويكرر سؤاله عليه ثلاثا فيرد عليه ردا مبهما" الله ورسوله أعلم"، وهو ما يَصِفُه كعبٌ بقوله: "**حتى إذا طالَ عليَّ ذلك من جفوة الناس، مَشَيْتُ حتى تسَوَّرْتُ جدار حائط أبي قتادة - وهو ابن عمّي وأحب الناس إليَّ - فسلَّمتُ عليه، فو الله ما ردَّ عليَّ السلام، فقلت: يا أبا قتادة، أنشدك بالله هل تعلمني أحبُّ الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته، فسكت، فعدت له فنشدته، فقال: الله ورسوله أعلم** "

عندها تحاصر عينيه الدموع حزنا وكمدا في صورة بيانية رفيعة " **ففاضت عيناي**"، وهذا على سبيل المجاز إما بالحذف أي ففاضت دموع عينيه وفيه غرض بلاغي وهو إسناد

الفيضان للعينين مع أن الفيضان هو زيادة الماء على سعة الإناء تقول فاض النهر وفاض الحوض أي زاد الماء على سعته ففاض من الجوانب.

أو أن العين وهي المبصرة أصبحت ذات إحساس وفيضان، وهذا كله مبالغة في إظهار شدة حزن كعب وكمده التي سيطرت على كعب رضي الله عنه وأرضاه[45].

***استغلال النصارى له بالارتداد عن دينه.**

صورة أخرى للألم النفسي الذي واجهه كعب رضي الله عنه في محنته حين تعرض لابتلاء في دينه ، حين أرسل له ملك غسان رسالة يدعوه فيها إلى ترك دينه بسبب هجر الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون له غير أن صدق الإيمان كان له الدورُ الكبيرُ في ثَبات كعب وصاحبَيْه في هذه المِحنَة، وسرعان ما أخذها وأحرقها منكرا ورافضا مضمون تلك الرسالة .وهذا واضح من ردة فعل كعب السريعة المتمثلة في العطف بين الجمل بفاء العطف المفيدة للترتيب والتعقيب" فتيممت ، فسجرته بها "، يقول كعب واصفا تلك المحنة **" فبينا أنا أمشي بسوق المدينة إذا نبطي من أنباط أهل الشأم ممن قدم بالطعام يبيعه بالمدينة يقول من يدل على كعب بن مالك فطفق الناس يشيرون له حتى إذا جاءني دفع إلي كتابا من ملك غسان فإذا فيه أما بعد فإنه قد بلغني أن صاحبك قد جفاك ولم يجعلك الله بدار هوان ولا مضيعة فالحق بنا نواسك فقلت لما قرأتها وهذا أيضا من البلاء فتيممت بها التنور فسجرته بها"**

"إن مَلامِح صدق إيمان كعب - رضِي الله عنه - تَتراءَى لنا من بين ثَنايا إنكار هذا التصرُّف من لدن عدوِّ المسلمين، وكأنه تبيَّن من خلاله أن العدوَّ يريد به أن يُفَرِّقَ جموعهم ويُشَتِّت صفوفهم، فأبى عليه دينُه وإيمانُه أن يكون ممَّن يَتَّخذ وسيلةً من الوسائل التي يَتحَقَّق بها الضرر للصفِّ الإسلامي" [46]

***اعتزال الزوجة أقرب الناس إليه "المصدر العاطفي والوجداني والاستقرار الأسري"**

وتتوالى الابتلاءات على كعب بن مالك رضي الله عنه فيأمره صلى الله عليه وسلم باعتزال أهله، ويسأل كعب عن ماهية هذا الاعتزال في سؤال استفهامي " **أطلقها أم ماذا أفعل؟ قال لا بل اعتزلها ولا تقربها** " ويبدو الالتزام والامتثال وسرعة الاستجابة لأمر رسول الله واضحة وجلية في هذا النص" **فقلت لامرأتي الحقي بأهلك فتكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر"** في العطف بالفاء ، وياله من امتحان صعب فكلُّ ما سبق

قويٌّ على النفس، إلا أن هذا - ونعني به اعتزال الزوجة -أقوى، "وكلُّ ما قِيل يعود إلى خارج الأسرة الصغيرة، ولن تكون له قِيمة تُذكَر حينما يُقارَن بأمور حاسِمة في الحياة الزوجية والأولاد وبِناء الأسرة، التي حَلم بها كثيرًا قبل أن يأتي هذا الأمر الحاسِم في إيقاف استمرارِها إلى حين نزول القول الفصل"[47]

***المدة الزمنية :خمسون ليلة**

وردت المدة الزمنية " خمسين ليلة" والتي قضاها كعب بن مالك رضي الله عنه في الألم النفسي بسبب تخلفه عن غزوة تبوك العظمى ثلاث مرات في الحديث مما يدل على ثقل مرورها على كعب بن مالك رضي الله عنه

"حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين"، "فلبثت بعد ذلك عشر ليال حتى كملت لنا خمسون ليلة من حين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كلامنا"،" فلما صليت صلاة الفجر صبح خمسين ليلة"

***بشائر التوبة وأثرها على كعب بن مالك رضي الله عنه**

وحين اشتدت الأزمة على كعب بن مالك رضي الله عنه، وضاقت عليه الأرض بما رحبت، وظن أنه لا ملجأ من الله إلا إليه جاءته بشائر قبول التوبة من الله تعالى عليه.

ويصف كعب بن مالك رضي الله عنه حاله قبل مجيء البشرى بقبول توبته رضي الله عنه فيقول " **فَلَمَّا صَلَّيْتُ صَلاةَ الْفَجْرِ صُبْحَ خَمْسِينَ لَيْلَةً وَأَنَا عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِنَا، فَبَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عَلَى الْحَالِ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ مِنَّا، قَدْ ضَاقَتْ عَلَيَّ نَفْسِي، وَضَاقَتْ عَلَيَّ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ** "

وضيق النفس: استعارة للغم والحزن لأن الغم يكون في النفس بمنزلة الضيق. ولذلك يقال للمحزون: ضاق صدره، وللمسرور شرح صدره.[48]

وضيق الأرض: استعارة، أي حتى كانت الأرض كالضيقة عليهم، أي عندهم. وذلك التشبيه كناية عن غمهم وتنكر المسلمين لهم. فالمعنى أنهم تخيلوا الأرض في أعينهم كالضيقة [49]

وقوله " **بما رحبت**" أي: برحبها وسعتها لإعراض الناس عنهم وعدم مجالستهم ومحادثتهم لهم لأمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لهم بذلك وهو مثل لشدة الحيرة.

وفي هذه الأثناء وبينما هو على هذه الحالة من الهم والغم جاءه البشير حاملا معه أعظم بشارة بعد عناء خمسين يوما كانت مثقلة بالهم والغم والحرمان، فإذا المبشر بأعلى

صوته مناديا "**يا كعب بن مالك ابشر**" وفي أسلوب البشرى ما يوحي بأن كل من كان حول كعب بن مالك يترقب هذه اللحظة، فما كان من كعب إلا أن خر ساجدا" فخررت " ومعنى خرّ معناها هوى من علو إلى أسفل [50]

وقد أوحت هذه الصيغة أن كعب بن مالك حالما سمع المنادي هوى على الأرض ساجدا لله فسقط معه كل هم وغم كان جاثما على صدره خمسين يوما.

وقد صور كعب بن مالك تهافت الناس إليه يبشرونه بتوبة الله عليه "**فَذَهَبَ النَّاسُ يُبَشِّرُونَنَا ، وَذَهَبَ قِبَلَ صَاحِبِيَّ مُبَشِّرُونَ ، وَرَكَضَ رَجُلٌ إِلَيَّ فَرِحًا ، وَسَعَى سَاعٍ مِنْ أَسْلَمَ ، فَأَوْفَى عَلَى الْجَبَلِ ، فَكَانَ الصَّوْتُ أَسْرَعَ إِلَيَّ مِنَ الْفَرَسِ**"

وقد استخدم كعب بن مالك في وصفه ألفاظا أوحت بأن المدينة كانت في سكون وهدوء شديدين والناس قد آلمها ما أصاب كعب بن مالك من بلاء، وسرعان ما آذن الله تعالى بتوبته عليهم دب حراك في المدينة فرحا بتوبة الله تعالى على كعب وصاحبيه، ويبدو ذلك واضحا من خلال الأساليب والصيغ التي استخدمها كعب بن مالك في وصفه للحدث " ومنها "صوت صارخ، يا كعب، ابشر، ذهب الناس، ركض رجل ،سعى ساعٍ ، أوفى ،الصوت أسرع من الفرس ، انطلقت "

ودبت الحياة والحركة في المدينة، فكان من تجليات فرحة الصحابي الجليل بتوبة الله تعالى عليه أن نزع ثوبه الذي لا يملك غيره للمبشر، والنزع فيه اقتلاع بشدة، فكأنه نزع معه كل ألم نفسي كان ملازما له إلى أن تاب الله عليه.

وقد أوحت صيغة التنكير المفيدة للعموم بمدى تكاتف المجتمع الإسلامي في المدينة " صارخٍ، ركض رجلٌ، سعى ساعٍ، فالصارخ والراكض والساعي لا يعرفهم كعب بن مالك ومع ذلك فقد حزنوا لحزنه وفرحوا لفرحه رضي الله عنه.

إن الليل مهما تَمادَى طُولاً وحلكة فإنه يَبقَى بعده فرجٌ ، وهو ما عاشَهُ كعبٌ - رضِي الله عنه - فبعد أن ضاقَتْ به وبأصحابه الأرض بما رَحُبَتْ، وعاشَ القَطِيعة بكلِّ أشكالها، وهَيْمَنَ عليه الضنك والسخط الممتحِن لأغوار قناعاته وإيمانه والتِزامه بالخضوع لأمر الله ورسوله - صلَّى الله عليه وسلَّم - يأتي البَشِير الذي يزفُّ إليه البُشرَى بقَبُول توبته إلى الله، فتتهدَّم بمجرَّد الإعلان عنها كلُّ الحواجز التي مَثَّلت لديه قبل قطيعة، وعاشَ من خلالها أشدَّ أيامِه مرارةً، فتَعُود الحال إلى ما كانت عليه، ويَعُود إلى الصفِّ والجماعة بعد أن

لَفِظَه الصفُّ تأديبًا ومَوْعِظةً، فيفرح بها كما تفرح الأمُّ بنجاة ولدها، أو بعودة ابنها الضائع.[51]

- **أثر توبة كعب بن مالك على الناس**

ويصور كعب بن مالك أثر توبة الله تعالى عليه على الناس والمجتمع المسلم آنذاك ،فإذا بالناس أفواجا مبشرين ومهنئين يقول كعب " **فيتلقاني الناس فوجا فوجا يهنئونني بالتوبة يقولون لتهنك توبة الله عليك"**

غير أن الموقف الذي لن ينساه كعب بن مالك هو قيام طلحة بن عبيدالله رضي الله عنه - وكان من المهاجرين- لكعب مصافحا ومهنئا ، يقول كعب "**حتى دخلت المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس حوله الناس فقام إلي طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحني وهناني والله ما قام إلي رجل من المهاجرين غيره ولا أنساها لطلحة"**

- **أثر توبة كعب بن مالك على الرسول صلى الله عليه وسلم**

ثم يصور كعب بن مالك موقف الرسول صلى الله عليه وسلم عندما دخل عليه كعب في المسجد يقول كعب "**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبرق وجهه من السرور أبشر بخير يوم مر عليك منذ ولدتك أمك"**

فقد شبه كعب وجه الرسول صلى الله عليه وسلم بالبرق في اللمعان والاستنارة، ثم شبهه بالقمر في الاستنارة صلوات ربي وسلامه عليه فرحة بتوبة الله على كعب بن مالك رضي الله عنه، يقول كعب مستفهما ليتأكد من مصدر التوبة حتى ترتاح نفسه وتطيب " **أمن عندك يا رسول الله أم من عند الله؟ قال لا بل من عند الله وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سر استنار وجهه حتى كأنه قطعة قمر وكنا نعرف ذلك منه"**

الخاتمة وأهم النتائج

تحدث الصحابي الجليل كعب بن مالك عن محنته التي تجرع مرارتها المتمثلة في إقصائه وانعزاله عن بؤرة المجتمع الإسلامي، واستحقاقه للمقاطعة التي توصله إلى أشد حالات المرارة والصعوبة، فكان تأديبا وإيقاظا لمشاعر النفس وتحريكا لخلجاتها، وإثارة لانفعالاتها، ورجوعا للمسيء عن إساءته أو ذنبه. في أسلوب حيوي جعل المتلقي يعيش أجواء الحادثة بكل ما تحمله من آلام ومعاناة ومرارة آنذاك.

وفي نهاية المطاف يجدر بهذه الدراسة أن تسجل أهم النتائج التي توصلت إليها ومنها:

1/ تعد قصة كعب بن مالك الأنصاري رضي الله عنه وتخلفه عن غزوة تبوك نموذجا من نماذج الصدق في أعظم صوره، ومنارة شامخة عبر العصور.

2/ اشتملت القصة على أساليب مؤثرة وقوية في التربية من أهمها أسلوب الهجر الاجتماعي أو الحرمان الاجتماعي، وأسلوب المعاتبة، وأسلوب الاستثارة، وأسلوب القدوة، وأسلوب الثواب، وأسلوب التوجيه والإرشاد

3/ يبدو جمال القصر في تمكين الكلام وتقريره في الذهن، فقد حفل حديث كعب بن مالك بجملة من مواضع القصر، ولعل في هذا الأسلوب ما نستشف منه الألم النفسي والتحسر والندم الذي عايشه كعب بن مالك رضي الله عنه، إضافة إلى إيحائه بانحصار كعب في مواقف نفسية مؤلمة ما إن يدخل في دائرة مؤلمة حتى يلج دائرة أخرى مؤلمة فبدت تحاصره الآلام والهموم من كل مكان.

4/تتجلى جماليَّة الوصفِ بوضوح في هذا النص حين تتصارع الرغبات في النفوس والامتثال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان للتضاد دور بارز في إبراز هذا الجانب.

5/ كان لاستخدام أداتي العطف "الفاء وثم " والأفعال التي توحي بالتراجع والتخاذل ينقل لنا صورة التكاسل التي أصابت كعب آنذاك.

6/ كان للحوار دور بارز في إثارة العواطف الإنسانية والانفعالات الوجدانية، والتي تترك أثراً فعالاً في الانقياد للسلوك الطيب والعمل الصالح.

7/ لعب التصوير الفني في حديث كعب بن مالك رضي الله عنه دورا بارزا في تجلية الهزَّة النفسيَّة التي كان يعيشها رضي الله عنه.

8/ كان لأسلوب التكرار حضور في نص كعب بن مالك، مما عكس صراعا داخليا في نفس كعب رضي الله عنه.

9/ أوحت صيغة التنكير المفيدة للعموم بمدى تكاتف المجتمع الإسلامي في المدينة، وتمثل ذلك في بعض الألفاظ نحو " صارخٍ، ركض رجلٌ، سعى ساع ".

10/انتقى كعب بن مالك ألفاظه وفقا للمواقف التي مر بها، ففي بداية الأزمة استخدم ألفاظا قوية شديدة ، وفي نهاية الأزمة أصبحت الألفاظ سهلة لينة تعبر عن انزياح الهم وانكشاف الغمة.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

الهوامش:

[1] الأحزاب 23

[2] صحيح البخاري – كتاب الشهادات حديث رقم(2509) محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ، دار ابن كثير ،سنة النشر: 1414هـ / 1993م

[3] انظر: أحمد محمد جمال القصص الرمزي في القرآن بيروت: دار الكتاب العربي ط١٤٠٥ ٤هـ -١٩٨٥م، ص 126

[4] نظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: طه الزيني) القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية ط١٣٩٦ ١هـ (٣٠٥ ،٧/٣٠٤وأنظر: عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري. أسد الغابة في معرفة الصحابة) بيروت: دار الفكر العربي للطباعة والنشر د.ت (١٨٨ ،٤/١٨٧ وانظر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر. الاستيعاب في معرفة الأصحاب) بيروت: دار الجيل ط١٤٢١ ١هـ (١٣٢٥-١٣٢٣ /٣وأنظر محمد بAن أحمد الذهبي. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط) بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١٤٠١هـ ٥

[5] السيرة النبوية، لأبي محمد بن عبد الملك بن هشام، دار الفكر، (176/4)، ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997م ، سنة النشر: 1424هـ / 2003م، جـ7/ 170- 171.

[6] المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (436/1).

[7] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية ببولاق، 1979م، ص2

[8] الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، 1996م، طبعة أولى، 581/2.

[9] المعجم الكبير (436/1).

[10] المعجم الكبير (437/1).

[11] (6) المعجم الكبير (436/1، 437).

[12] الموسوعة العربية العالمية (581/2).

[13] الموسوعة العربية العالمية (582/2).

[14] الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، القاهرة، طبعة أولى، 1965م، (208/1)

[15] الموسوعة العربية العالمية (581/2).

[16] الموسوعة العربية الميسرة (208/1).

[17] انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ص 47 . 49.

[18] الجامع الصحيح للترمذي، تحقيق كمال يوسف الحوت، كتاب الزهد، باب (ما جاء في الصبر على البلاء)، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، (520/4).

[19] الأعراف: 94

[20] انظر: نعمة الألم للكاتب سعد بن زيد آل محمود، تاريخ النشر: 27 شوال 1428 (2007-11-08)، http://midad.com

[21] صحيح البخاري، باب المغازي، باب حديث كعب بن مالك،4156/4

[22] تجليات الجمال في أسلوب القصر، د. عبد الرحيم محمد الهبيل ، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ص973 –ص990 يونيو2011

[23] جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم، شبكة الألوكة ، د. عبدالسلام رياح، www.alukah.net.

[24] المرجع السابق

[25] انظر التفسير الكبير الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني ، دار الكتب العلمية ببيرو، 2004م – 1425هـ
ص 109

[26] دروس للشيخ أبو إسحاق الحويني المؤلف : أبو إسحاق الحويني الأثري حجازي محمد شريف http://www.islamweb.net

[27] [سيبويه:304/2]: «والفاء، وهي تضم الشيء إلى الشيء، كما فعلت الواو غير أنها تجعل ذلك متسقا بعضه في إثر بعض» وانظر ج1ص218، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م ، تحقيق عبدالسلام هارون.

[28] كتاب سيبويه 438/1

[29] لسان العرب مادة ف ر ط، ابن منظور، دار صادر – بيروت ، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ

[30] انظر: جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم

[31] السابق نفسه

[32] لسان العرب مادة ز ا ح

[33] الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري المؤلف: محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان طبعة أولى: 1356هـ - 1937م ،222/16

[34] فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ،دار الريان للتراث ، 1407هـ / 1986م، 723/1

[35] عبد الرحمن النحلاوي. أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع (مرجع سابق)، باختصار ص٢٠٧ – ٢٢٨

[36] انظر: رياض الصالحين، بلاغة الاستفهام في الحديث النبوي، عيدة ناغش ، مجلة اللغة ، 2016-07-01

[37] انظر: منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري المؤلف: حمزة محمد قاسم راجعه: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط عني بتصحيحه ونشره: بشير محمد عيون الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق ، ج/5 ص 11

[38] الجدل والمراء، محمد صالح المنجد ص 13

[39] جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم

[40] الزجر بالهجر جلال الدين السيوطي، طنطا: مكتبة الصحابة للطباعة والنشر ط١٤٠٨ هـ ، ص.١

[41] جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم

[42] السابق الأخير نفسه

[43] انظر المفردات للراغب الأصفهاني مادة س و ر ، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى،1412هـ

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

[44] انظر: جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم

[45] انظر:الاستعارة في الحديث النبوي الشريف، محمد علي الطائي، دار الكتب العلمية،بيروت،1971،ص20

[46] جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم

[47] السابق

[48] التحرير والتنوير:53/12

[49] السابق نفسه

[50] لسان العرب مادة خ رر

[51] انظر:جمالية السرد في الأدب الإسلامي القديم.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

أمثال (أفعل من فلان) _ دراسة إحصائية تحليلية

The Similitude (I do so) Analytical statistical study

د. عمر فارس الكفاوين

جامعة فيلادلفيا/ الأردن

Dromar.karak@yahoo.com

تاريخ الإرسال : 2018 /07/22 **تاريخ القبول: 2018/12/23**

مُلخّص البحث

تتناول هذه الدراسة أمثال (أفعل من فلان) من خلال استقصائها في كتب الأمثال، ودراستها دراسة تحليلية إحصائية، وتصنيفها وفق رؤاها ومضامينها.

وقد بينت الدراسة مكانة المثل وأهميته في الأدب العربي، ثم تناولت أمثال (أفعل من كذا) من حيث أصولها ونشأتها وأبرز الكتب التي جمعتها، ثم رصدت ما جاء منها على صيغة (أفعل من فلان)، وصنفتها وفق مجموعات محددة على أساس رؤيتها وفكرتها الرئيسة.

Abstract

This study deals with the likes of (I do so) through exploration in the books of proverbs, statistical analytical study, rated according to her visions and its implications.

The study showed the importance and place in Arabic literature, turning to fold (do so) in terms of its origins and its inception and highlighted books gathered, then spotted what came from the formula (I do so), classified according to specific groups based on its vision and its idea.

*** *** ***

1. المقدمة:

الأمثال العربية صورة صادقة كاشفة عن المجتمعات وعاداتها وتقاليدها وقيمها واتجاهاتها، وهي تجسد الحياة وناسها، وتعد حلقة وصل تربط بين جميع الأزمان، ذلك أنها صالحة في كل وقت أن يُتمثل بها، مهما تباعدت الأيام واختلفت الأمكنة، تظل هذه الأمثال حية لا يطويها الزمن، فالمثل منذ أن ينشأ في بيئة ما، يبقى متداولًا في بيئات وأزمان أخرى، وذلك لتشابه القصص والتجارب والظروف مضرب الأمثال.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

إن الأمثال تفصح عن لون من ألوان الفكر الإنساني في مراحله القديمة والحديثة، لذا فقد حرص كثير من أهل العلم والمهتمين بالتراث على جمع تلك الأمثال وتخصيصها في كتب جامعة، تتناولها بالتحليل والإحصاء، ورصد قصصها وأسبابها، وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على نوع من أنواع تلك الأمثال، يتمثل بالأمثال التي جاءت على صيغة (أفعل من فلان)، منطلقة من عدة أهداف أهمها: إحصاء هذه الأمثال ورصدها في كتب الأمثال القديمة، كـ(مجمع الأمثال) للميداني، و(جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري، و(المستقصى في أمثال العرب) للزمخشري، و(سوائر الأمثال) لحمزة الأصفهاني، و(أفعل من كذا) لأبي علي القالي وغيرها، من ثم تبيان مكانة هذه الأمثال وأهميتها في التراث الإنساني، واستخلاص أبرز السمات الخلقية فيها، سواء المحمودة أو المذمومة.

وقد انتظمت الدراسة في مقدمة تليها عدة مطلوبات أهمها: تبيان مكانة المثل في الأدب العربي، ثم البحث في أمثال أفعل من كذا بوجه عام، ورصد كتبها وأقوال العلماء فيها، ثم دراسة أمثال أفعل من فلان، وإحصاؤها وتحليلها ورصد الاتجاهات والقيم المتضمنة فيها، ثم الخاتمة التي ضُمن فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

2. مكانة المثل في الأدب العربي

يعد المثل لونًا مهمًا من ألوان الأدب العربي، بل هو جزء من التراث الفكري لأية أمة من الأمم؛ ذلك لأنه يعكس تجارب تلك الأمم وثقافاتها وعلومها وعاداتها وتقاليدها وغير ذلك، فضلًا عن كونه وسيلة مهمة من الوسائل التي تسهم في كشف الجوانب الإنسانية الكامنة في أعماق النفوس البشرية تجاه المكان والزمان والآخر من بني البشر، إذ يكون المثل أداة للتعبير عن الأحاسيس من خلال اللغة المتمثلة في جملة المثل، المتصفة بالإيجاز والبلاغة وإصابة المعنى وتجويد الألفاظ والمعاني.

وإذا أخذنا المثل كلون أدبي، فيمكن أن نطلق عليه اسم (المثل الأدبي)، وهنا ينحصر المفهوم بكونه فنًّا من فنون الكلام، له خصائص ومقومات تسهم في جعله جنسًا أدبيًّا قائمًا بذاته، شأنه شأن فنون الأدب المختلفة، كالشعر والقصة والمقالة وغيرها.

وبهذا يمكن القول إن المثل "قول موجز سائر، صائب المعنى، تشبه به حالة حادثة بحالة سالفة، أما ضرب المثل فيراد به إطلاقه واستعماله في الحالات المتجددة التي تشبه

الحالة الأولى"[1]، وتتجسد أدبية المثل بكونه يجب أن يتسم بسمات محددة، ترتبط بلفظه وتشكيله ومعناه ورؤيته، فالأمثال "من أجلِّ الكلام وأنبله، وأشرفه وأفضله؛ لقلة ألفاظها، وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها على المتكلم، مع كبير عنايتها، وجسيم عائدتها"[2]، وهي "وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلي المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها في كل زمان وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة"[3]، ولا بدّ لها من أن تتصف بأربع خصال، يقول إبراهيم النظام (ت231هـ): "يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة"[4].

وللأمثال مكانة كبيرة في الأدب العربي، لكونها تعكس ثقافات الأمم والشعوب، وتبدو مــن خلالها "نظرات تلك الشعوب إلى الحياة، ومذاهبها في الأخلاق الفردية والعلاقات الاجتماعية، كما أنها تكشف عن جوانب شتى من حياتها اليومية، وكثير من عاداتها ومعتقداتها، وهي بهذا تفضل سائر الفنون الأدبية، التي لا تستوعب هذه الأمور كما تستوعبها الأمثال، ولا تفصلها تفصيلها"[5]، وهي "حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، ... وقد ضربها النبي _صلى الله عليه وسلم_ وتمثل بها هو ومن بعده من السلف"[6].

وتتجسد أهمية المثل ومكانته من خلال واقعيته، فهو صادق في تعبيره عن الحياة والأشخاص وتجاربهم، فضلًا عن أنه لا يتأثر بالعاطفة، إنما يصف الواقع كما هو دون مجاملة أو محاباة، لذا نجده يذم من يستحق الذم، ويمدح من يستحق المدح، إضافة إلى أن كثيرًا من الأمثال تتضمن حكمًا يرتضيها الناس، ويعملون بها، ويتخذونها برهانًا وشاهدًا، يقول الجاحظ: "وقد كان الرجل من العرب يقف الموقف، فيرسل عدة أمثال سائرة، ولم يكن الناس جميعًا ليتمثلوا بها إلا لما فيها من المرفق والانتفاع، ومدار العلم على الشاهد والمثل"[7].

ولأنها تعكس الخبرات والمعاني الصائبة، وتتميز بالإيجاز، فإنها من أكثر فنون الكلام دورانًا على الألسنة والأقلام، ولعل هاتين الميزتين جعلتها أخف على الألسنة، وأعلق بالأسماع والأفئدة، وأطول عمرًا من غيرها في نفوس الناس وذواكرهم[8]. وعند أهل اللغة

والنحو فإن الأمثال تحتل مكانة كبيرة، لكونهم يتخذونها أدلة وشواهد لما يأتون به من قواعد للكلام، فتسهم في توضيح تلك القواعد وفهمها، وعند أهل الشعر تتحور الأمثال فتنتقل من النثر إلى النظم، إذ يتخذها الشعراء أبياتًا أو أشطارًا في قصائدهم، لتعبر عن رؤاهم وتجاربهم، فتكون وسيلة لهم يستعينون بها لتوضيح المعاني واستقامة الأوزان.

وللأمثال وظيفة أخرى تتمثل بأنها أداة للإقناع والتأثير، ولو لم تكن كذلك لما ضربها الله جلت قدرته في كتابه الحكيم، بل إنه أكثر من ضربها في مواطن إقناع الناس وموعظتهم وتبصيرهم بما ينفعهم أو يضرهم، وقد اتخذها الأنبياء عليهم السلام أدلة وبراهين تقوي دعواتهم، وتسهم في إقناع الناس بها، يقول الجاحظ "ولن تجدوا وصايا أنبياء الله أبدًا إلا مُبيّنة الأسباب، مكشوفة العلل، مضروبـة معهـــا الأمثال"[9]، ولأنها وسيلة إقناع وتأثير فمن الواجب على الخطباء والمتكلمين الأخذ بها، حتى تقوي ما يأتون به من كلام وأفكار وحقائق وتؤكده، وتكشف المعاني وتوضحها وتتممها، وعندما تأتي بعد الكلام تكون "زيادة في الكشف، وتتميمًا للبيان"[10]، ولها دور في "إبراز خبيئات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق"[11]، وهي "ميزان البلاغة وقسطاسها، ومشكاة الهداية ونبراسها"[12]. ومهما يكن من أمر، فإن الأمثال فن أدبي ذو مكانة مهمة، ذلك أنها تكشف المعاني وتقربها إلى الأذهان، وتثبتها في النفوس، ومنها تؤخذ العبر والمواعظ، وهي وسيلة لإرشاد الناس وحثهم على الفضائل ونبذ الرذائل، والاعتبار بتجارب من سبقهم، كما أنها أداة للتنبيه والإعلام والوعظ، فضلًا عن كونها وثائق تاريخية، تسجل أحداث الماضي، وتمدنا بكثير من المعارف والسير والأخبار وغيرها، وتكون في ذات الوقت مفيدة للحاضر وللمستقبل من خلال استثمارها في تجارب الحياة وأحوالها.

3. أمثال (أفعل من كذا)

يرى كثير من الدارسين[13] _سواء أكانوا القدامى أم المحدثين_ أن أغلب أمثال (أفعل من كذا) هي من الأمثال المولدة، أي تلك التي نشأت بعد عصور الاحتجاج والاستشهاد اللغوي، و"المولد هو المحدث من كل شيء، وإنما سمي كذلك لأنه مستحدث ولم يكن في الكلام من قبل"[14]، ويرى الزمخشري أن الكلام المولد هو المستحدث الذي ليس من أصل لغة العرب[15]، وبالرغم من أن كثيرًا من الدارسين القدامى[16] قد أجمعوا على أن الأمثال

المولدة لا يُحتج بها، إلا أن هذا لا يعني أنها ملحونة وغير فصيحة، ذلك أن مقصودهم كان أنها ليست من كلام العرب الذين يُحتج بكلامهم.

على أية حال، فقد اهتم بعض أهل العلم بجمع هذه الأمثال وتقصيها، أمثال حمزة بن الحسين الأصفهاني (ت351هـ) في كتابه (سوائر الأمثال على أفعل)، حيث خصص الباب التاسع والعشرين من هذا الكتاب لذكر الأمثال المولدة التي على وزن (أفعل من كذا)، أورد فيه ما يزيد على أربعمئة مثل[17]، أما أبو علي القالي (ت356هـ) فقد ألف كتابًا بعنوان (أفعل من كذا)، جمع فيه الأمثال التي جاءت على هذه الصيغة، وقد ضم بين دفتيه الأمثال العربية والمولدة، وكان يورد في كل مادة من مواد الكتاب الأمثال العربية أولًا، ثم يتبعها بالأمثال المولدة، ويميزها بقوله: "ومن كلام أهل الحضر"[18]، أو "ويقول أهل الحضر"[19]، أو "ويقول الحضر"[20].

أما أبو هلال العسكري (ت395هـ) فقد نبه إلى مثل هذه الأمثال المولدة في كتابه (جمهرة الأمثال)[21]، دون أن يخوض في تفاصيلها، وربما يعود ذلك إلى أنه كان "ذا نزعة عربية محضة في تأليفه، لأنه لما نقل أمثال حمزة الأصفهاني اكتفى بنقل العربي منها دون المولد، وأشار إلى ذلك في المقدمة بما يفيد امتهانه لتلك الأمثال"[22]. أما الخوارزمي (ت383هـ) فقد أفرد كتابًا خاصًا عن هذه الأمثال، أسماه (الأمثال المولدة)، جعل فيه بابًا لأمثال (أفعل من كذا)[23]، رصد فيه ما يزيد على مئة وسبعين مثلًا، كلها مولدة. وأولى الميداني (ت518هـ) الأمثال المولدة عناية كبيرة في كتابه (مجمع الأمثال)[24]، وذكر أعدادًا كثيرة منها، واهتم بتفسيرها وتوثيقها، مشيرًا إلى أنها مولدة، غير آبه بذلك، حيث جعلها كالعربية من حيث الاهتمام بها.

إن اهتمام الكتاب بهذه الأمثال والتأليف حولها، يشي بأهميتها وقدرتها على التعبير عن تجارب الإنسان والحياة، فضلًا عن أنها تعد من الأمثال المهمة التي يحتاجها الدارسون والمهتمون بالتراث، وفي الوقت ذاته هي وثائق تاريخية تكشف الكثير من جوانب الحضارة والعلوم والمعارف، من خلال تسجيلها الأيام والسير والشخصيات والمدن والقبائل والحيوانات والنباتات والعقائد وغير ذلك.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وعلى الرغم من هذا كله إلا أن بعض الدارسين المحدثين يرى أن معظم هذه "الأمثال مصنوع وموضوع، صاغه العلماء في وقت متأخر، ليكون سجلًا لأنواع من الثقافات والمعارف"[25]، مستندين إلى أن صيغة (أفعل من كذا) ليس لها أصالة في الآداب السامية، وأن كثيرًا منها ما هو إلا عبارات قد صنعها الناس لتكون أمثالًا، ولكنها لم تظفر بالأُلفة الشعبية[26].

إن مثل هذه الأمثال لا يمكن إنكاره أو التقليل من أهميته، ذلك أن العرب كانت تستعملها في منطقها منذ أقدم العصور، شأنها شأن بقية الأمثال، فضلًا عن أن أهل اللغة والمعاجم احتجوا بها وجعلوها شواهد لما يأتون به من مسائل وقواعد نحوية وصرفية، ولا أدل على ذلك من (لسان العرب) الذي أورد كثيرًا منها في أثناء تفسيره ألفاظ اللغة ومعانيها[27]، كما أن علماء الأمثال أدرجوها في مؤلفاتهم، وفي هذا دليل على عنايتهم بها وعدم تمييزها عن نظيرتها العربية إلا بكلمة (مولدة).

4. أمثال أفعل من فلان

تتخذ أمثال (أفعل من فلان) الإنسان نقطة مركزية تنطلق منها وتقوم عليها، فيغدو هذا الإنسان من خلالها مجالًا لضرب الأمثال، وهذا ما يطلق عليه أهل العلم (موارد الأمثال) أو (مضارب الأمثال)، وتتشكل جملة المثل فيها وفق معادلة ثابتة لا تتغير، مدارها (أفعل التفضيل) يليها حرف الجر (من) ثم اسم الشخص مضرب المثل.

وفي الواقع أن هذه الأمثال تعكس الكثير من القصص والأخبار التي سادت عند العرب في عصورهم السالفة، ذلك أن الشخصية محور المثل كانت قد صنعت قصة ما، فغدت مع مرور الزمن مثلًا يضرب في التجارب اللاحقة المشابهة لها، ويمكن القول إن هذه الأمثال تؤسس لفن القص عند العرب، لكونها تحقق معايير هذا الفن، من أحداث وشخوص وزمان ومكان، فتغدو بذلك من الأصول الفنية والأدبية لفنون النثر السردي القائمة على أسلوب القص.

إن أمثال (أفعل من فلان) تجسد الشخصية مضرب المثل بأخلاقها المعنوية والحسية، وتعكس مدى تمتعها بالأخلاق الفاضلة، وفي الوقت ذاته تعكس الأخلاق السلبية لبعض الشخصيات، وما تتسم به من صفات رذيلة، فنجد فيها صفات الكرم والجود والصبر

والحلم والقناعة والشجاعة والفروسية والعزة والمنعة والحكمة وحسن الخلق وغير ذلك من الخصال الحميدة، ومن جهة ثانية نجد البخل والتكبر والطمع والجبن والحمق والكذب وسوء الخلق وغيرها من الخصال الذميمة، كما أنها تصور صفات معنوية أخرى كالجرأة والحزم وضبط النفس والندم والإرادة والعزيمة، إضافة إلى أن بعضها يصور أمورًا تتعلق بالفصاحة والبلاغة والشعر والغزل والحب وغير ذلك.

وبعض هذه الأمثال تدور حول شخصيات تحظى بتقدير قدسي عالٍ في الميثولوجيا العربية مثل لقمان، وبعضها تضرب بملوك العرب ومن شابههم، وبمشاهيرهم وفرسانهم ورجالهم ونسائهم في العصور السالفة وغير ذلك.

أ. أفعل من فلان (مدحًا)

تأتي أمثال (أفعل من فلان) في سياقات كثيرة للمدح، فتكون صيغة (أفعل) فيها دالة على المدح، وتجسد صفة محمودة للشخص المفضل، ولا يأتي هذا المدح اعتباطًا، إنما نتيجة تجربة أو حادثة قام بها ذلك الممدوح، وإذا ما تكررت مثل هذه التجربة الفاضلة عند شخص آخر، فإن المثل يضرب به، لتشابه الصفات الحسنة بين هذا الشخص اللاحق مع السابق مضرب المثل، وفي الحقيقة أن المتتبع لهذه الأمثال يجد كثيرًا منها يمثل المدح لصفات محمودة تتجسد من خلالها، ومن أبرز هذه الصفات:

الحكمة ونفاذ البصيرة: وهي صفة تكون للإنسان الحكيم الحليم ذي العقل الراجح، المتسم بالذكاء والقدرة على إدارة الأمور بحنكة، فهو يمتلك فكرًا ثاقبًا وبصيرة نافذة، والإنسان البصير هو ثاقب النظر أيضًا، وقد ضُربت أمثال كثيرة تصف من يتسم بمثل هذه الصفات منها:

1) **(آبلُ من حُنيف الحناتم)**[28]، والآبل هو الحاذق البصير برعية الإبل، وحنيف رجل من بني تيم اللات بن ثعلبة، وكان خبيرًا في رعية الإبل وإيرادها الماء وتسييرها إلى أمكنة الرعي، عارفًا وقت عطشها، لذا قيل عنه كان (غبًّا بعد العشر)، والغب هو أن ترد يومًا وتُغِبَّ يومًا . ويقال أيضًا (أبأى من حُنيف الحناتم)[29]، فمن البأو وهو الفخر، وكان يبلغ من بأوه أنه لا يكلم أحدًا حتى يبدأه . ويقال (أدلُّ من حنيف الحناتم)[30]، حيث إنه كان دليلًا ماهرًا بالدلالة . ويضرب مثل هذا المثل برجل آخر، يدعى مالك بن

زيد، فيقال (آبلُ من مالك بن زيد مناة)[31]، وهو سبط تميم بن مُر، وكان يحمق، إلا أنه آبل أهل زمانه، وأخوه سعد الذي يقال فيه (ما هكذا تورد الإبل يا سعد)، إذ إن سعدًا أورد الإبل يومًا بدلًا من أخيه مالك فلم يحسن القيام عليها والرفق بها.

2) **(أحكمُ من لقمان)**[32]، وأحكم أي كن حكيمًا، ولقمان معروف بحكمته وفطنته، وقد وردت وصاياه في الذكر الحكيم[33]. ويقال أيضًا (أحكم من زرقاء اليمامة)[34]، و (أبصر من الزرقاء)[35]، وزرقاء اليمامة امرأة واسمها اليمامة وبها سمي بلدها[36]، وذكر الجاحظ أنها من بنات لقمان بن عاديا[37]، وقال محمد بن حبيب: كانت الزرقاء امرأة من جديس، وكانت تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام، فلما قتلت جديس طَسْمًا خرج رجل من طَسْم إلى حسان بن تبع، فاستجاشه ورغبه، فجهز إليهم جيشًا فلما صار من جوٍّ على مسيرة ثلاثة أيام صعدت فنظرت إلى الجيش وقد أُمروا أن يحمل كل واحد منهم شجرة يستتر بها، ليلبسوا عليها فقالت: يا قوم، قد أتتكم الشجراء[38].

3) **(أعقلُ من ابن تِقْنٍ)**[39]، وهو رجل من عقلاء عاد ودهاتها، وكان ذكيًّا فطنًا، لا يقدر أحد أن يحتال عليه. ويضرب به المثل أيضًا بالجرأة ودقة الرمي في المعارك، فيقال (أرمى من ابن تقن)[40]، وكان أرمى من تعاطى الرمي. ومن يعمر طويلًا تضرب العرب به _أحيانًا_ مثلًا يشي بالحكمة وطول التجربة، ومن ذلك قولهم : (أعمرُ من نصر)[41]، وهو نصر بن دهمان من قادة غطفان وسادتها، ويقال أيضًا (أعمر من معاذ)[42]، وهو معاذ بن مسلم، وكان صاحب بني مروان في دولتهم، ثم صاحب بني العباس، فطعن في مئة وخمسين سنة، وكان حكيمًا ذا رأي ومشورة.

البر: وهي صفة محمودة، يتسم بها الطائع والديه البار بهما، ذلك أن الإحسان إليهما مقترن بطاعة الله وعبادته، ومن أشهر من ضرب بهم المثل بالبر "رجل من بني شيبان يسمى فلحس"[43]، فيقال: (**أبرُّ من فلحس**)[44]، فقد حمل فلحس هذا أباه وكان كبير السن فحج به.

الحنكة والذكاء والبلاغة: وهي صفات تضرب للإنسان شديد الذكاء، فصيح اللسان، بليغ الكلام، لبيب فطن، يكون له تجربة وبصر بالأمور، ومن الأمثال على ذلك:

1) **(أتجرُ من عقرب)**[45]، وهو من أمثال أهل المدينة، حكاه الزبير بن بكّار، وعقرب اسم تاجر من تجارها، وكان يعرف بالمماطلة والحنكة في التجارة، لذا ضرب به المثل بالبراعة في البيع.
2) **(أدهى من قيس بن زهير)**[46]، وهو سيد عبس، وكان داهية ذا رأي حكيم ذكي، ومن كلامه لقومه (إياكم وصرعات البغي، وفضحات الغدر، وفلتات المزح)، وقوله (أربعة لا يُطاوقون، عبد ملك، ونذل شبع، وأمَة ورثت، وقبيحة تزوجت).
3) **(أزكنُ من إياس)**[47]، وهو إياس بن معاوية المُزني، والتزكين: التشبيه، يقال زكّن عليهم، وزكّم عليهم، أي شبه عليهم، وكان إياس قاضيًا فائقًا ذكيًّا، تولى قضاء البصرة سنة لعمر بن عبدالعزيز، ومن نوادر زكنه أنه سمع كلبًا ينبح فقال: هذا كلب مربوط على شفير بئر، فنظروا فكان كما قال، فقيل له في ذلك، فقال: سمعت عند نباحه دويًّا من مكان واحد، ثم سمعت بعده صدى يجيبه، فعلمت أنه على بئر.
4) **(أهدى من دُعيميص الرمل)**[48]، وكان دعيميص دليلًا ماهرًا، حتى أصبح يقال: (دعيميص هذا الأمر)، أي العالم به.
5) **(أبلغ من قُسٍّ)**[49]، ويقال (أدهى من قُس)[50]، وقس هو ابن ساعدة الإيادي، وكان من حكماء العرب، وهو أول من خطب متوكئًا على عصا، وأول من كتب (من فلان إلى فلان)، وأول من قال (أما بعد). ومن البلغاء الذين يضرب بهم المثل سحبان وائل، فيقال (أبلغ من سَحبان وائل)[51]، أو (أخطب من سَحبان وائل)[52]، وهو سحبان بن عجلان، من وائل باهلة، ويقال: سُحبان بن وائلة، وكان من خطباء العرب وبلغائها، وقد عرف ببلاغة خطبه وفصاحتها. ويضرب للبلاغة برجل من بكر بن وائل، اسمه ابن لسان الحُمَّرَة، فيقال (أبلغ من ابن لسان الحُمَّرة)[53]، وكان غلامًا بليغًا.

الجرأة والإقدام: وهما صفتان من أجمل الصفات التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، وقد كثرت الأمثال حولهما، ذلك أن كثيرًا من العرب اتسموا بهما، ومنها:

1) **(أحمى من مُجير الجراد)**[54]، وهو مُدلج بن سويد الطائي، وكان مقدامًا يحمي من استجار به، حتى أنه أجار الجراد وقد دخل خيمته، فأراد قوم طيئ أخذه، فقال : والله لا يعرض له منكم أحد إلا قتلته، أنتم رأيتموه في جواري، ثم تريدون قتله وأخذه

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

. ويقال أيضًا (أحمى من مجير الظُّعُن)[55]، والمقصود هنا ربيعة بن مُكَدّم الكناني، وقد أجار ظعن كنانة عندما أرادها نُبيشة بن حبيب السُّلمي، وكان شجاعًا باسلًا، أصيب في عضده فجلس على فرسه متكئًا على رمحه، وقال للظعن : سأحميكن ميتًا كما حميتكن حيًّا، وظل على فرسه حتى مات وهربت الإبل ولم يستطع القوم لحاقها، وقال أبو عمرو بن العلاء: ما لغلام قتيلًا حمى ظعائن غير ربيعة بن مكدم.

2) **(أشدُّ من لقمان العادي)**[56]، وكان لقمان شديد البأس، فضلًا عن حكمته وحسن رأيه، فيزعمون أنه كان يحفر لإبله حيثما بدا له، إلا الصّمّان والدهناء[57]، فإنهما غلبتاه لصلابتهما.

3) **(أضبطُ من عائشة بن غنم)**[58]، وهو رجل من عبشمس بن سعد، ومن حديثه أنه كان يسقي إبله يومًا، فأنزل أخاه في الرّكية ليميحه[59]، فازدحمت الإبل فهوت بَكَرةٌ إليه[60]، فأخذ بذنبها، وصاح به أخوه: يا أخي، الموت، فقال: ذاك إلى ذنَب، ثم اجتذبها فأخرجها.

4) **(أفتكُ من عمرو بن كلثوم)**[61]، وهو شجاع مقدام، والفتك هنا ليس لأنه ظالمًا، بل لأنه مغوار لا يهاب أحدًا، ذلك أنه قتل عمرو بن هند الملك في دار ملكه.

5) **(أعدى من الشنفرى)**[62]، والشنفرى من صعاليك الجاهلية، وقد عرف بالسرعة في العدو والجرأة والإقدام، يبادر القوم ولا يخشاهم، وإن شعر بالخطر كان عداء سريعًا. ويقال أيضًا: (أعدى من السُّليك)[63]، وهو من الصعاليك الشجعان أيضًا، كان جريئًا سريعًا في العدو، ينذر قومه قبل أن تأتيهم القبائل الغازية، والسليك تميمي من بني سعد، وسُلكة أمه، وكانت سوداء وإليها ينسب، والسرعة في العدو ضرب من الشجاعة، لأنها تقود إلى النجاة والفوز في كثير من الأحيان، لذا فقد ضرب العرب المثل بها، لما كانت طريقًا للنجاة، ومن ذلك قولهم (أسرع من حُداجة)[64]، وهو رجل من بني عبس، كان بعثه العبسيون لما قتلوا عمرو بن عمرو بن عُدس إلى الربيع بن زياد، ومروان بن زنباع ليبدرهما، قبل أن يتصل خبر قتله ببني تميم فيغتالوهما، فكان أسرع الناس، فسار بسرعته المثل.

6) **(أفرس من عامر)**[65]، وهو عامر بن الطُّفيل، وكان أفرس أهل زمانه، يقول فيه جبار بن سليم بن كلاب وقد مر على قبره: لقد كنت تشن الغارة، وتحمي الجارة، سريعًا إلى المولى بوعدك، بطيئًا عنه بوعيدك، وكنت لا تَضِلُّ حتى تضلَّ النجم ولا تهاب حتى يهاب السيل، ولا تعطش حتى يعطش البعير، وكنت والله خير ما كنت تكون حين لا تظن نفس بنفس خيرًا . ويضرب المثل برجل يدعى (بسطام)، فيقال: (أفرس من بسطام)[66]، وهو بسطام بن قيس الشيباني، فارس بكر، وقد رُوي أن عبدالملك بن مروان سأل يومًا عن أشجع العرب، فقيل له أسماء كثيرة، منها عمرو بن معدي كرب وعمرو بن الإطنابة وعامر بن الطفيل، فأنكر ذلك، فقالوا: فمن أشجعهم عند أمير المؤمنين؟ قال: أربعة، وذكر منهم بسطامًا.

7) **(أشدُّ من عابس عَثْم)**[67]، وكان قويًّا شديد البأس، يحمل الجزور فيما يزعمون.

8) **(أمنع من عِتْر)**[68]، وهو رجل من عاد، وقد عرف بالحزم والشدة، وقد كان أمنع عاديّ في زمانه، وكان له راعٍ يقال له: عُبيدان، يرعى ألف بقرة، وكان إذا أورد بقره لم يورد أحد من عاد حتى يفرغ، فعاش بذلك دهرًا، حتى أتى لقمان بن عاد، فخرج لقمان من أشد عاد كلها وأهيبها عندها، ووردت بقر لقمان يومًا فمنعها عبيدان، فضربه لقمان وصده عن الماء، فخرج عتر واقتتل وقومه مع لقمان وقومه فهزمه لقمان، فأصبح عبيدان لا يرد الماء حتى يفرغ لقمان من سقي بقره، فأصبح يضرب المثل بلقمان، فيقال: (أشد من لقمان العادي)[69].

الجود والكرم: وهما صفتان تحلى بهما الإنسان منذ القدم، وقد كثرت ألفاظهما في المعاجم وكتب الأمثال وتعددت، فضلًا عن أن كثيرًا من العرب قد ضرب المثل بمن اتصف بهما، ومن ذلك:

1) **(أضلُّ من سِنان)**[70]، وهو سنان بن أبي حارثة المُري، وكان قومه عنفوه على الجود، فقال: لا أراني يُؤخذ على يدي، فركب ناقة له يقال لها : الجهول، ورمى بها في الفلاة، فلم يُرَ بعد ذلك، فسمته العرب ضالة غطفان، ويقولون في المثل: (لا أفعل ذلك حتى يرجع ضالة غطفان)، وزعمت أعراب بني مرة أن سنانًا لما هام استفحلته الجن تطلب كرم نَجْلِه.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

2) **(أولم من الأشعث)**[71]، وهو الأشعث بن قيس بن معدي كرب الكندي، ويحكى أنه ارتد عن الإسلام، فأسر لكن أبا بكر أطلعه، فخرج ودخل السوق فاخترط سيفه فذبح كل ما يجده من بعير أو فرس أو شاة أو بقرة، فدخل اللحم كل بيت من بيوت المدينة.

3) **(أجود من حاتم)**[72]، وهو حاتم بن عبدالله الطائي، وكان ينحر كل يوم، قال فيه بشر بن أبي خازم : تالله ما رأيت غلامًا قط أندى كفًّا ولا أقرب عطفًا، ولا أحضر عُرفًا منه . ويضرب المثل بالجود بهرم بن سنان، فيقال: (أجود من هرم)[73]، وكان من أجود الناس، وهو من أصلح بين عبس وذبيان، إلى جانب الحارث بن عوف في حرب داحس والغبراء.

الحلم: ويعني الأناة والتروي والعقل، ولا تكون هذه الصفة إلا عند الإنسان العاقل الحكيم، وقد ضربت العرب الأمثال بمن تحلوا بها، منها: **(أحلم من الأحنف)**[74]، وهو الأحنف بن قيس التميمي، سار في قبائل العرب المثل بحلمه، وكان متعقلًا في رأيه، يصفح ويعفو عمن ظلمه.

العزة والأنفة: وترتبط العزة بكرم النفس والأصل، فيكون الإنسان عزيزًا شامخًا ذا أنفة، يدفع عن نفسه وعن قومه كل أذى، ويجير المستجير ويغيث الملهوف، ومن أبرز الأمثال في ذلك:

1) **(أعزُّ من كُليب وائل)**[75]، فقد بلغ من عزه أنه كان يحمي الكلأ فلا يُقرب حماه، ويجير الصيد فلا يُهاج ويعمد إلى الروضة فيكنع قوائم كلب[76]، ويلقيه في وسط الروضة، فحيث بلغ عواء الكلب كان حمى لا يُرعى، وكان إذا أتى الماء وقد سبق إليه أخذ الماتح فألقى عليه الكلاب حتى تنهشه.

2) **(أعز من مروان القرَظ)**[77]، وهو مروان بن زنباع العبسي، وكان حمى القرظ بعزه، ويقال بل سمي بذلك لأنه كان يغزو اليمن، وهي منابت القرظ.

3) **(أعز من الزَّباء)**[78]، وهي امرأة من العماليق، وأمها من الروم، وكانت ملكة الجزيرة، وكانت تغزو الجيوش، وهي التي غزت ماردًا والأبلق، وهما حصنان كانا للسموأل بن عادياء، وكان مارد مبنيًّا من حجارة سود، وكان الأبلق من حجارة سود وبيض، فاستصعبا

عليها، فقالت: (تمرد مارد وعزّ الأبلق)، فذهبت كلمتها مثلًا، وهي التي قتلت جذيمة الأبرش ملك العرب.

4) **(أعز من حليمة)**[79]، وهي بنت الحارث بن أبي شمر، ملك عرب الشام، وفيها سار المثل فقيل (ما يوم حليمة بسرّ)، وهذا اليوم هو اليوم الذي قُتل فيه المنذر بن المنذر ملك عرب العراق، فسار بعربها إلى الحارث الأعرج الغساني، وهو الأكبر، وكان في عرب الشام، وهو أشهر أيام العرب، وإنما نُسب هذا اليوم إلى حليمة، لأنها حضرت المعركة مُحضضة لعسكر أبيها، فتزعم العرب أن الغبار ارتفع في يوم حليمة حتى سدّ عين الشمس، وظهرت الكواكب المتباعدة عن مطلع الشمس، فسار المثل بهذا اليوم، فقالوا: (لأُرينك الكواكب ظهرًا).

الرخاء والنعيم: ويضربان لمن يكون عيشه في رخاء وترف ونعيم وفضل وغنى، ومن ذلك:

1) **(أنعم من خُريم)**[80]، وهو خريم بن فلان بن فلان بن سنان بن أبي حارثة المري، وكان متنعمًا، فسمي خريمًا الناعم، ويروى أن الحجاج بن يوسف سأله عن النعمة، فقال : هي الأمن والصحة والغنى والشباب.

2) **(أنعم من حيّان أخي جابر)**[81]، وهو رجل من العرب، كان يعيش في رخاء ونعمة من البدن.

الوفاء: وهي سمة كريمة تكون لمن يخلص في وعده وعهده، وينأى بنفسه عن الكذب، وقد كثرت الأمثال حول من اتصف بها، ومن ذلك:

1) **(أوفى من السموأل)**[82]، وهو السموأل بن عادياء اليهودي، ومن وفائه أن امرأ القيس بن حجر، لما أراد الخروج إلى قيصر استودع السموأل دروعًا، وأُحَيْحيةَ بن الجُلاح[83] دروعًا، فلما مات امرؤ القيس غزاه ملك من ملوك الشام، فتحرر منه السموأل، فأخذ الملك ابنًا له كان جاءه خارجًا من الحصن، ثم صاح الملك بالسموأل، فأشرف عليه فقال: هذا ابنك في يدي، وقد علمت أن امرأ القيس ابن عمي ومن عشيرتي، وأنا أحق بميراثه، فإن دفعت إليّ الدروع وإلا ذبحت ابنك، فقال: ما كنت لأخفِرَ أمانة، فاصنع ما أنت صانع، فذبح الملك ابنه وهو ينظر، فانصرف الملك بالخيبة، فلما دخلت أيام الموسم وافى السموأل بالدروع الموسم فدفعها في يد ورثة امرئ القيس.

2) **(أوفى من أبي حنبل)**[84]، وهو حارثة بن مر الطائي، وقد استجار به امرؤ القيس ومعه أهله وماله وسلاحه، وكان فقيرًا محتاجًا، إلا أنه حفظ امرأ القيس وأكرمه.

3) **(أوفى من الحارث)**[85]، وهو مثل تضربه مضر لمضري، وتضربه ربيعة لربعي، وكلاهما اسمه الحارث، فأما المضري فهو الحارث بن ظالم، ويروى أن رجلًا استقى لإبله ورعاة الحارث يسقون فاستعار منهم حبلًا ليسحب الماء به من البئر، فأغار عليهم بعض جنود النعمان، فصاح الرجل: يا حار، يا جاراه، فقال له الحارث: متى كنت جارك، فقال: أخذت رشائك[86]، صلة لرشائي، فاستقيت لإبلي، فقال: جوار ورب الكعبة، فذهب إلى النعمان ورد ما أُخذ من الرجل. أما الحارث الربعي فهو الحارث بن عباد، ومن وفائه أنه كان أسر عدي بن ربيعة يوم قِضّة[87]، فلم يعرفه، فقال: دلني على ابن ربيعة، فقال: نعم على أن تخلي سبيلي، قال له: عليّ ذلك، قال: فأنا عدي بن ربيعة، فخلاه الحارث.

4) **(أوفى من عوف بن مُحَلِّم)**[88]، ومن وفائه أنه أسر مروان القرظ بن زنباع عندما غزا بكر بن وائل، فبعث إليه عمرو بن هند يطلبه الأسير، فقال عوف لرسول الملك إن ابنته أجارته، فقال: إن الملك قد آلى أن لا يعفو عنه، أو يضع كفه في كفه، فقال عوف : تفعل ذلك على أن تكون كفي بين أيديهما، ثم أدخله إليه على هذه الشريطة، فعفا الملك عنه وقال: لا حُرَّ بوادي عوف، فأرسلها مثلًا، أي لا سيد يناوئه. وقد ضرب المثل ببنته خُماعة بالوفاء، فقيل: (أوفى من خُمّاعة)[89] .

5) **(أوفى من فُكَيْهة)**[90]، وهي بنت قتادة بن مشنوء وخالة طرفة، ومن وفائها أن سليك بن سُلكة غزا بكر بن وائل، فأبطأ ولم يجد غفلة يلتمسها، فرأى القوم أثر قدم على الماء لم يعرفوها، فقعدوا على كمين فانتظروا حتى ورد سليك فأمهلوه حتى شرب وامتلأ، فهاجوا به، فعدا فأثقله بطنه، فولج قبة فكيهة فاستجارها فأدخلته تحت ثوبها وأجارته.

6) **(أوفى من أم جميل)**[91]، وهي دَوْسِيّة من رهط أبي هريرة، وهم من أهل السراة، ويروى أنها أجارت هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومي، بعد أن قتل أُزيهر الزهراني صهر أبي سفيان بن حرب، فلما جاء قومه لأخذ ثأره منعتهم، واستدعت أهلها فمنعوهم عن ذلك.

الخصوبة وكثرة الإنجاب: وهما صفتان يحبهما العرب في النساء، ذلك أنهم يرغبون بكثرة الولد والذرية، لذا فقد ضُربت الأمثال بنساء عُرفن بكثرة الإنجاب، منها:

1) **(أنجبُ من ماوية)**[92]، وهي دارميّة ولدت لزُرارة بن عُدس بن زيد بن دارم أولادًا كثر، منهم: حاجب ولقيط ومَعبد وعلقمة، وذكر الميداني أنها مارية بنت عبد مناة بن مالك بن زيد بن عبدالله بن دارم، فيما ذكر حبيب في المحبر أنها ماوية بنت معاوية بن زيد بن عبدالله بن دارم، أم لقيط بن زرارة.
2) **(أنجب من بنت الخُرْشُب)**[93]، وهي فاطمة الأنمارية، ولدت لزياد العبسي الكَملَة، ربيعًا الكامل، وعمارة الوهاب، وقيس الحفاظ، وأنس الفوارس.
3) **(أنجب من أم البنين)**[94]، وهي بنت عمرو بن عامر فارس الضحياء، ولدت لمالك بن جعفر بن كلاب: مُلاعب الأسنة عامرًا، وفارس قُرْزُل، وطفيل الخيل والد عامر، وربيع المُقترين ربيعة، ونزال المَضيق سُلمى، ومُعوّد الحكماء معاوية.
4) **(أنجب من خَبيئة)**[95]، وهي بنت رياح بن الأشل الغنوية، أتاها آتٍ في منامها فقال لها: أعشرةٌ هَدَرَة أحبُّ إليك أم ثلاثة كعشرة، ثم أتاها في الليلة الثانية بمثل ذلك، فقصت رؤياها على زوجها، فقال: إن عاد ثالثة فقولي: ثلاثة كعشرة فولدتهم، ولكل واحد علامة، ولدت لجعفر بن كلاب خالدًا الأصبغ، ومالكًا الطيان، وربيعة الأحوص، فأما خالد فسمي الأصبغ بشامة بيضاء كانت في مقدم رأسه، وأما مالك فسمي الطيان لأنه كان طاوي البطن، وأما ربيعة فسمي الأحوص لصغر عينيه.
5) **(أنجب من عاتكة)**[96]، وهي بنت هلال بن مرة بن فالج بن ذكوان، ولدت لعبد مناف بن قصي هاشمًا وعبد شمس والمطلب.

الحب والإخلاص للحبيب: وتضرب الأمثال هنا بمن يعشق ويخلص في عشقه، ويكون وفيًّا لحبيبه، ومن الأمثال على ذلك:

1) **(أصبُّ من المُتمنية)**[97]، وهو من أمثال أهل المدينة، سار في صدر الإسلام، والمتمنية امرأة مدنية عشقت فتى من بني سُليم هو نصر بن الحجاج بن علاط، أخلصت في حبه ومرضت بسببه، فسمع عمر بن الخطاب غناءها به، فأحضره وعندما رأى ما عليه من جمال أمره أن يهاجر إلى البصرة حتى لا يفتن النساء، فسمعن نساء البصرة بذلك، وقلن : أصبّ من المتمنية، فسارت مثلًا، وفي البصرة قالوا عن هذا الفتى: (أدنف من المُتمنى)،

ذلك أن أهل البصرة قالوا: أين المُتمنى الذي سيّره عمر؟ فغلب هذا الاسم عليه بالبصرة، كما غلب الاسم على عاشقته بالمدينة.

2) **(أنسب من كثير)**[98]، وهو كثير عزة الشاعر المعروف بعشقه وولهه، فسار مثلًا لمن يعشق ويخلص لمعشوقته.

3) **(أتيمُ من المُرقش)**[99]، وهو المرقش الأصغر، وكان متيمًا بفاطمة بنت المنذر الملك، وله معها قصة طويلة، وبلغ من أمره أخيرًا أن قطع إبهامه بأسنانه وجدًا عليها.

على أية حال، فإن أمثال (أفعل من فلان)، يجسد بعضها كثيرًا من الأخلاق الحميدة والصفات الحسنة الممدوحة، التي تحلى بها العرب على مر الأزمان، وتكون هذه الصفات الفاضلة متوفرة بإنسان ما، فيضرب به المثل، فيغدو لاحقاً مضرب أمثال، ذلك أنه إذا ما اتسم غيره بنفس صفته، وكان شبيهًا له ولتجربته، ضرب المثل مرة أخرى لتشابه الأخلاق، وبهذه الأمثال يغدو الشخص رمزًا أو مثالًا يحتذى على مر الأيام، فإذا وجد إنسان سخي كريم _مثلًا_ قالوا: (أكرم من حاتم) لاشتهار الطائي القديم بالجود والكرم، حتى حيكت في كرمه الأقاصيص والحكايات، وهكذا مع بقية الأمثال.

ب. أفعل من فلان (ذمًّا)

مثلما ضُربت أمثال (أفعل من فلان) بأشخاص عُرفوا بأخلاقهم الكريمة وخصالهم الفاضلة، فجاءت الأمثال مدحًا لهم، كأنها بمثابة تكريم لما تمتعوا به من فضائل وحسنات، فإننا في المقابل نجد أشخاصًا على عكس ذلك، فقد ضُربت بهم الأمثال للذم والهجاء، بسبب أخلاقهم السيئة وخصالهم الذميمة، وبمكن تلمس هذه الخصال غير الحسنة كما يلي:

البخل: وهو نقيض الكرم، ويعني الشح وإمساك اليد في المال والعلم والخلق، وهو من الصفات التي ذمها العرب وكرهوها، وذموا أصحابها، فضربوا الأمثال بمن اتصف بها، ومن ذلك:

1) **(أبخل من مَادِر)**[100]، وهو رجل من بني هلال بن عامر بن صعصعة، جد لمحمد بن حرب الهلالي، صاحب شرطة البصرة، وكان قد بلغ من بخل مادر أنه سقى إبله، فبقي

في أسفل الحوض ماء قليل فسلح فيه، ومدر الحوض بالسلح، أي لطخه به، من قولهم : مدر حوضه، إذا طينه، فسمي مادرًا لذلك.

2) **(أبخل من حُباحب)**[101]، وقد ورد أيضًا (أخلف من نار أبي حباحب)[102]، وهو رجل من العرب في سالف الدهر، لا توقد له نار بليل، كراهة أن يُقتبس منها، فإن أوقدها ثم أبصرها مستضيء أطفأها، فضربت العرب مثلًا بناره في الخُلف وضربوا به في البخل مثلًا. والطمع نوع من البخل، فإذا طمع الإنسان في مال غيره أو في طعامه أو غير ذلك من باب التطفل والإفادة المجانية، كان بخيلًا، وقد ضرب العرب الأمثال في أناس كذلك، كقولهم: (أوغلُ من طُفيل)[103]، وهو رجل من أهل الكوفة، اسمه طفيل بن دَلال، كان يأتي الولائم من غير أن يُدعى إليها، فكان يقال له: طفيل الأعراس، وكان أول رجل لابسَ هذا العمل في الأمصار، فصار أصلًا يُنسب إليه كل من اقتدى به، فيقال عنه: طفيليّ. وقالوا أيضًا: (أطمع من طُفيل)[104]. ومنها أيضًا (أسأل من فلحس)[105]، أو (أظلم من فلحس)[106]، ذلك أن فلحسًا هذا يتحين طعام الناس ويأكله، فهو مثل الطفيلي، في حين أن بعضهم يرى أنه ليس كذلك، إنما هو رجل شجاع مغوار في الحروب، وقالوا أيضًا: (أطمع من فلحس)[107].

3) **(ألهف من قَضيب)**[108]، فمن التلهف، وقضيب رجل من العرب، كان تمارًا بالبحرين، يتصف بالطمع والتلهف على المال.

4) **(أطمع من أشعب)**[109]، وهو رجل من أهل المدينة، يقال له: أشعب الطماع، وكان صاحب نوادر، وقد سئل عن أشد طمعه فقال: ما نظرت إلى اثنين في جنازة يتسارّان إلا قدّرت أن الميت أوصى لي بشيء من ماله.

الحمق: ولعل هذه الصفة الذميمة من أكثر الصفات التي ضُربت أمثال أفعل من فلان بمن اتصف بها، ذلك أن كثيرًا من العرب قيل فيهم الحمق، ومن ذلك:

1) **(أحمق من هبنّقة)**[110]، وهو هبنّقة ذو الوَدَعات، واسمه يزيد بن ثَرْوان، أحد بني قيس بن ثعلبة، ومن حمقه أنه جعل في عنقه قلادة من وَدَع وعظام وخرز، وهو ذو لحية طويلة، فسئل عن ذلك فقال: لأعرف بها نفسي ولئلا أضلّ فبات ذات ليلة، وأخذ أخوه

قلادته فتقلدها، فلما أصبح ورأى القلادة في عنق أخيه قال: يا أخي، أنت أنا فمن أنا؟ وله في الحمق قصص ونوادر كثيرة.

2) **(أحمق من شَرَنبتٍ)**[111]، ويقال (جَرَنبذ) أيضًا، وهو رجل من بني سَدُوس، جمع عبيدالله بن زياد بينه وبين هبنقة وقال: ترامیا، فدلى شرنبت بن علقة خريطة من حجارة، وبدأ فرماه وهو يقول: (دُرّي عُقاب، بلبن وأشخاب، طيري عُقاب، وأصيبي الجِراب، حتى يسيل اللعاب)، فأصاب بطن هبنقة فانهزم، فقيل له: أتنهزم من حجر واحد! فقال: لو أنه قال لي: طيري عقاب، وأصيبي الذباب، فذهبت عيني فما كنتم تُغنون عني؟! فذهبت كلمة شرنبت مثلًا في تهييج الرمي والاستحثاث فيه.

3) **(أحمق من بَيْهَس)**[112]، ويلقب بنعامة، وله أخبار كثيرة في الحمق، ومع هذا كان أحضر الناس جوابًا، فمما تكلم به من الأمثال التي يعجز عنها البلغاء: (لو تكلمتُ الأولى لما عُدتُ إلى الثانية) .

4) **(أحمق من حُذُنّة)**[113]، وهو أحمق من كان في العرب على وجه الأرض، ويقال: بل كانت امرأة من قيس بن ثعلبة تمتحظ بكوعها.

5) **(أحمق من حُجينة)**[114]، وهو رجل من بني الصيداء، وإلى جانب الحمق كان أكذب من في العرب، حتى قيل: (أكذب من حجينة)[115] .

6) **(أحمق من جحا)**[116]، وهو من فزارة، ويكنى أبا الغصن، ومن حمقه أن عيسى بن موسى الهاشمي مر به وهو يحفر بظهر الكوفة موضعًا، فقال له: ما لك يا أبا الغصن؟ فقال: إني دفنت في هذه الصحراء دراهم، ولست أهتدي إلى مكانها، فقال عيسى : كان يجب أن تجعل عليها علامة، قال: قد فعلت، قال: وما العلامة؟ قال: سحابة في السماء كانت تظلها ولست أرى العلامة أيضًا.

7) **(أحمق من أبي غبشان)**[117]، وهو رجل من خزاعة، وخزاعة كانت سدنة الكعبة قبل قريش، وكان أبو غبشان يلي أمرها، فاجتمع يومًا مع قصي بن كلاب في شرب، فخدعه قصي وأسكره ثم اشترى منه مفاتيح الكعبة بزق خمر. ويقال أيضًا: (أندم من أبي غبشان)[118]، ربما لأنه ندم على فعلته. ويقال: (أخسر من أبي غبشان)[119]، و(ألهف من أبي غبشان)[120].

8) **(أحمق من شيخ مَهْوٍ)**[121]، وحاله كحال أبي غبشان، ومهو: بطن من عبد القيس، واسم الشيخ عبدالله بن بيدرة. ويقال أيضًا: (أندم من شيخ مهو)[122]، و(أخسر من شيخ مهو)[123].

9) **(أحمق من ربيعة البكاء)**[124]، وهو ربيعة بن عامر بن ربيعة بن صعصعة، ومن حمقه أن أمه كانت تزوجت برجل بعد أبيه، فدخل عليها يومًا الخباء وهو رجل قد التحى، فرآها تحت زوجها، فتوهم أنه يريد قتلها، فرفع صوته بالبكاء، وهتك عنها الخباء، وقال: وا أماه! فلحقه أهل الحي وقالوا: ما وراءك؟ قال: دخلت الخباء فصادفت فلانًا على بطن أمي يريد قتلها، فقالوا: (أهون مقتول أُمّ تحت زوج)[125]، فذهبت مثلًا وسمي ربيعة البكاء، وضرب بحمقه الأمثال.

10) **(أحمق من عِجْلٍ)**[126]، وهو عجل بن لُجَيْم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، وهو من الحمقى المُنْجِيين، ومن حمقه أنه قيل له: ما سميت فرسك هذا؟ فقام إليه وفقأ إحدى عينيه، وقال: سميته الأعور.

11) **(أحمق من دُغَة)**[127]، وهي مارية بنت مَغْنَج، ومغنج هو ربيعة بن عجل، ومن حمقها أن أمها قالت لها حين رحلوا بها إلى بني العنبر: توشكين أن تزورينا محتضنة ابنين، فلما ولدت في بني العنبر المرة الثانية استأذنت في زيارة أمها فجهزت مع ولدها، فلما كانت قريبة من حيها أخذت ولدها فشقّته باثنين، فلما جاءت الأم قالت لها: أين ولدك؟ قالت: دونك، خذي ولا تنثري، أنهما اثنان بحمد الله، أي لا تنثري ما في البطن.

12) **(أحمق من جَهيزة)**[128]، وهي أم شبيب الخارجي، وكانت أمةً، ولما حملت وتحرك الولد في بطنها، قالت: في بطني شيء ينقر، فقيل: (أحمق من جهيزة).

13) **(أخرق من ناكثة غزلها)**[129]، وهي أمرأة من قريش يقال لها أم ريطة بنت كعب بن سعد بن تيم بن مرة، وهي التي قيل فيها: (خرقاء وجدت صوفًا)[130]، وقال عز وجل فيها: (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثًا) النحل، 92.

14) **(أخيب من حنين)**[131]، وقد اختلف النسابون فيه، ويقال فيه: (جاء/ رجع بخفي حنين أو بخُفّ حنين) [132]، ويضرب للخيبة والفشل في الأمور، قال أبو اليقظان: وكان حنين رجلًا قد ادّعى في قريش، وانتمى إلى أسد بن هاشم، فجاء إلى عبدالمطلب، وعليه خفان

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

أحمران وقال: يا عم، أنا ابن أخيك أسد بن هاشم، فقال عبدالمطلب: لا، وثياب هاشم، ما أعرف فيك شمائل هاشم، فرجع عنه خائبًا إلى قومه، فقالوا: رجع حنين بخفيه، أي خائبًا لم يُقبل فيُلبس خف أبيه أسد.

15) **(أروى من مُعْجِل أسعد)**[133]، وهو رجل أحمق وقع في غدير فجعل ينادي ابن عم له يقال له: أسعد، فيقول: ويلك ناولني شيئًا أشرب به الماء، ويصيح بذلك حتى غرق. ويقال أيضًا: (أعجل من مُعجّل أسعد)[134].

16) **(أعيا من باقِل)**[135]، وهو رجل من إياد، ويروى أنه اشترى ظبيًا بأحد عشر درهمًا، فمر بقوم فقالوا له: بكم اشتريت الظبي؟ فمد يديه، ودَلَع لسانه، يريد بأصابعه عشرة دراهم، وبلسانه درهمًا، فشرد الظبي حين مد يديه وكانت تحت إبطه.

17) **(أنصح من شَوْلَةَ)**[136]، وهي جارية في دار من دور الكوفة، تُرسل في كل يوم لتشتري بدرهم سمنًا، فبينا هي ذاهبة إلى السوق إذ وجدت درهمًا، فأضافته إلى الدرهم الذي معها، واشترت بهما سمنًا إلى موالها، فضربوها وقالوا: أنت في كل يوم تأخذين هذا المقدار من السمن، فتسرقين نصفه، فضرب بها المثل، فقيل: (شولة الناصحة).

خلف الوعد: وهي صفة مذمومة كرهها العرب، وضربوا الأمثال بمن يأخذ بها، ويكون من عادته خلف الوعد ونقض العهد، ومن ذلك: **(أخلف من عُرْقُوب)**[137]، وهو رجل من يثرب، وعد رجلًا تمرة نخلةٍ، فجاءه الرجل حين أطلعت، فقال: دعها حتى تصير بلحًا، فلما أبلحت قال: دعها حتى تصير زهوًا، فلما أزهت قال: دعها حتى تصير رُطبًا، فلما أرطبت قال: دعها حتى تصير تمرًا، فلما أتمرت عمد إليها من الليل فجذها، ولم يعطه شيئًا منها، فصار مثلًا في الخلف.

الكذب: وهو أسوأ الصفات عند العرب، بل إنه محرم في جميع الديانات، ومخالف لكل القيم والعادات، لذا فقد ذم العرب الكذب وأهله، وضربوا الأمثال بمن يكذب ويتحرى الكذب حتى يصبح رمزًا لكل كاذب، ومن أمثالهم:

1) **(أغلمُ من سَجَاح)**[138]، وهي امرأة من بني تميم ادّعت النبوة، ثم تجهزت إلى مسيلمة فخلت به ووهبت نفسها له، وضرب المثل بها لكذبها وخيانتها.

2) **(أكذب من المُهلب بن أبي صُفْرة)**[139]، وقد زُعم أنه كان إذا حدّث قيل : راح ليكذب، وأنه ذامًّا لمن كان يكذب.

3) **(أكذب من قيس بن عاصم)**[140]، وقد قال الشاعر:

فلستُ بفرّارٍ إذا الخيل أحجمتْ ولستُ بكذّابٍ كقيس بن عاصم

وضرب به المثل أيضًا بالغدر، فقيل: (أغدر من قيس بن عاصم)[141]، فقد روي أنه أغدر العرب، ومن حديثه في الغدر أنه جبى بني مِنْقَر للنبي _صلى الله عليه وسلم_ فلما بلغه موته قسمها في قومه.

4) **(أكذب من مُسيلمة)**[142]، وهو مسيلمة الكذاب الذي ادعى النبوة، وهو مسيلمة بن تمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي المتوفى سنة 12هـ، متنبئ اليمامة.

ولعل (**الغدر**) يدخل في إطار الكذب، وكلاهما مذموم، بل إن الكذب يؤدي إلى الغدر، وقد نبذت العرب كل غادر كذاب، ومن أمثالهم بمن عرفوا بالغدر قولهم: (**أغدر من عُتيبة بن الحارث**)[143]، فقد نزل به أُنيس بن مِرداس السُّلمي في صِرمٍ من بني سُليم، فشدّ على أموالهم فأخذها، وربط رحالهم حتى افتدوا.

الظلم: وقد ارتبطت هذه الصفة السيئة بأشخاص عرفوا بظلمهم الناس، واستغلالهم لهم وفتكهم بهم، ومن ذلك:

1) **(أفتك من البَرَّاص)**[144]، وهو البراص بن قيس الكناني، فقد كان في حيّه عيّارًا فاتكًا، يجني الجنايات على أهله، فخلعه قومه وتبرأوا من صنيعه ففارقهم، وبسببه قامت حرب الفِجار بين حيي خِنْدِفٍ وقيس، حيث إنه فتك بعروة بن عتبة بن كلاب من رجالات النعمان بن المنذر.

2) **(أفتك من الجَحَّاف)**[145]، وهو الجحاف بن حكيم السُّلمي، ويروى أنه قتل في عهد عبدالملك بن مروان أربعمئة من بني تغلب، ثم وصل إلى مائهم فقتل خمسمئة آخرين، ثم قتل النساء والولدان.

3) **(أفتك من الحارث بن ظالم)**[146]، ومن خبر فتكه أنه وثب بخالد بن جعفر بن كلاب، وهو في جوار الأسود بن المنذر الملك فقتله.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

السرقة: وهي صفة مذمومة، كرهها العرب، وحرمها الإسلام وجعلها من الكبائر، وفي تاريخ العرب هناك من كان سراقًا معروفًا بذلك، لذا ضربوا بهم الأمثال، ربما ليفتضح أمرهم، ثم غدت أمثالهم فيما بعد تضرب لكل لص، ومن ذلك.

1) **(أسرق من شِظاظ)**[147]، وهو رجل من بني ضَبّة، كان يصيب الطريق مع مالك بن الريب المازني، ومن حديثه أنه قطع الطريق على امرأة من بني نمير ومعها بعير لها، وكان مسنًّا، فغافلها وسرقه، ويقال أيضًا: (ألصُّ من شِظاظ)[148]، وكان مشهورًا باللصوصية.
2) **(أسرق من برجان)**[149]، وكان لصًّا من ناحية الكوفة، صُلب في السرق، فسرق وهو مصلوب.

الشؤم: وهي صفة يكرهها الناس، ويتطيرون من أصحابها، وقد ضربت ببعض العرب، ربما لأنهم كانوا سببًا في شؤم ما، كالحرب أو الفقر أو غير ذلك، ومن ذلك:

1) **(أشأم من البسوس)**[150]، وهي خالة جساس بن مرة وجارته، وكانت حرب البسوس بين بكر وتغلب بسبب ناقتها، التي قتلها كليب بن وائل من بني بكر، فقتل جساس كليبًا بسبب ذلك، واستمرت الحرب بينهم ما يقارب أربعين سنة.
2) **(أشأم من مَنْشَم)**[151]، وقد قالوا أن منشم اسم امرأة، وكانت عطّارة تبيع الطيب، فكانوا إذا قصدوا الحرب غمسوا في طيبها، وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب، وفي ذلك يقول زهير بن أبي سلمى:[152]

تداركتما عبسًا وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

3) **(أشأم من أحمر عادٍ)**[153]، وهو قُدَارُ بن قُدَيرة، وقديرة أمه، وأبوه سالف، وهو الذي عقر ناقة صالح عليه السلام، فأهلك الله به ثمود.

اللؤم: وهي صفة تلازم بعض الناس، ويكتشف لؤمهم من خلال أعمالهم وأفعالهم السيئة، وشره الممقوت، فينعت بأنه لئيم، فيضرب به المثل في ذلك، ومن ذلك:

1) **(ألأم من ابن قوصع)**[154]، وهو رجل من أهل اليمن، كان متعالمًا باللؤم.
2) **(ألأم من جَدْرَة) و (ألأم من ضَبَارة)**[155]، وقد زعم الجاحظ في كتابه (أطعمة العرب) أن هذين الرجلين ألأم من ضربت به العرب المثل، قال: وسأل بعض ملوك العرب عن ألأم من في العرب ليُتمثل به، فدُلّ على جدرة، وهو رجل من بني الحارث بن عدي بن

جندب بن العنبر، ومنزلهم بماوية، وعلى ضبارة، فجاءوه بجدرة فجدع أنفه، ففرّ ضبارة لما رأى أن نظيره لقي ما لقي، فقالوا في المثل: (نجا ضبارة لما جُدع جدرة)[156].

3) **(ألأم من أسلم)**[157]، وهو أسلم بن زُرْعة، ومن لؤمه أنه جبى أهل خرسان حين وليها ما لم يجبه أحد قبله، ثم بلغه أن الفرس كانت تضع في فم كل من مات درهمًا، فأخذ ينبش النواويس فيستخرج ذلك الدرهم.

4) **(ألأم من مَادِر)**[158]، وهو رجل من بني هلال، احتاض حوضًا فسقى إبله، ثم سلح في الحوض فمَدَره به: أي ليّطه، لكي لا ينتفع به أحد بعده.

قلة العزيمة: ويقصد بها الشخص الذي يكره العمل، ويحب الراحة، وهي صفة مكروهة، وقد ضرب العرب الأمثال بمن اتخذها عادة له، ومن ذلك: **(أنوم من عَبُّود)**[159]، وكان عبودًا هذا عبدًا أسود، وقد ذهب ليحتطب فمكث أسبوعًا نائمًا، فضرب به المثل لمن ثقل نومه وقلت عزيمته، فقالوا: (قد نام نومة عبود)[160].

الفقر والإفلاس: ومن المعلوم أن الفقر ليس مذمة، ولكن العرب ضربت الأمثال بمن كان مفلسًا، ومن ذلك:

1) **(أفلس من ابن المُذَلّق)**[161]، وهو رجل من بني عبشمس بن سعد بن زيد مناة، كان مفلسًا، وآباؤه وأجداده من قبل كانوا معروفين بالإفلاس.

2) **(أفقر من العُريان)**[162]، ويقال: (أفلس من عُرْيان بن شَهْلَةَ)[163]، وهو العريان بن شهلة الطائي الشاعر، وزعم المفضل أنه سعى دهره يلتمس الغنى فلم يزدد إلا فقرًا.

حب الزواج والنكاح: وتكون هذه الصفة مذمومة إذا أكثر الرجل أو المرأة من الزواج والنكاح، ومن أمثال العرب فيمن كانوا كذلك قولهم: **(أنكح من ابن ألغَزَ)**[164]، وهو عروة بن أشيم الإيادي، وكان أشد الناس نكاحًا، ومثله رجل من عبد القيس، يقال له: حوثرة، فقالوا: (أنكح من حوثرة)[165]، واسمه ربيعة بن عمرو، وكان أيضًا في طريق ابن ألغز، ومثلهما خوّات بن جبير الأنصاري، إذ قالت العرب: (أنكح من خَوَّاتٍ)[166].

ومهما يكن من أمر، فمثلما جعل العرب كثيرًا من الشخصيات رموزًا للكرم والجود والحب، فكانت أمثالهم على سبيل المدح، فإنهم أيضًا جعلوا شخصيات أخرى رموزًا للحمق والجهل والبخل والخداع والغدر وغير ذلك من الصفات المذمومة، وكانت أمثالهم

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

على سبيل الذم، ومما يدعم ذلك تلك القصص والحكايات المبثوثة في كتب الأمثال، التي تؤكد هذه الصفات لتلك الشخصيات.

وفي الحقيقة أن هذه الأمثال لا تبتعد كثيرًا في ظروفها عن بقية أمثال العرب، ذلك أنها انعكاس لأحوالهم المختلفة في بيئتهم الاجتماعية بحواضرها وريفها وبدوها، فالمتأمل في هذه الأمثال يدرك تلك البيئة ومعالمها ماثلة واضحة، وترتسم أمامه كثيرًا من العادات والقيم المحمودة والمذمومة، فضلًا عن أنها أسهمت إسهامًا كبيرًا في تعريفنا على كثير من الشخصيات التاريخية وقصصها ونوادرها.

5. الخاتمة

إذا كانت العرب ترى أن الشعر هو ديوانهم، منطلقين من مبدأ أنه قادر على تصوير مجتمعاتهم، وما تتضمنه من جوانب اقتصادية واجتماعية وسياسية وعادات وقيم وغير ذلك، فإن الأمثال العربية قادرة أيضًا _ وربما أكثر من الشعر _ على كشف مظاهر الحياة وعادات الشعوب وطرق عيشهم، لكونها أفسح مجالًا من الشعر المحكوم بأطر فنية محددة، تضيق مجاله في بعض الأحيان، وقد سعت هذه الدراسة إلى رصد لون من ألوان الأمثال، يتمثل بتلك الأمثال التي نُظمت على صيغة (أفعل من فلان)، وتحليلها وتبيان مكانتها، وأبرز ما احتوته من قيم واتجاهات، وخلصت إلى النتائج التالية:

أولًا: للأمثال العربية بشكل عام أهمية في الأدب والتاريخ العربي، لكونها وسيلة مهمة من وسائل الكشف عن حياة العرب وبيئتهم ومظاهر تلك البيئة وناسها.

ثانيًا: أن أمثال (أفعل من كذا) تمثل جزءًا كبيرًا من أمثال العرب، ويرى بعض الدارسين أن أغلبها أمثال مولدة.

ثالثًا: اهتم كثير من الدارسين بجمع أمثال (أفعل من كذا)، أمثال حمزة الأصفهاني في كتابه (سوائر الأمثال على أفعل)، وأبي علي القالي في كتابه (أفعل من كذا)، فضلًا عن أنها جاءت متضمنة في كثير من كتب الأمثال الأخرى، كالمجمع للميداني، والجمهرة للعسكري وغيرهما.

رابعًا: أن أمثال (أفعل من كذا) قادرة كبقية الأمثال الأخرى على التعبير عن تجارب الإنسان وحياته، فضلًا عن كونها وثائق تاريخية، تكشف كثيرًا من جوانب الحضارة والعلوم والفكر الإنساني.

خامسًا: أن أمثال (أفعل من فلان) جزء لا يتجزأ من أمثال (أفعل من كذا)، وهي كثيرة يصعب إحصاؤها، وتعد مهمة في كشف قصص الإنسان وأخباره، وأسباب ضرب المثل به، من ثم تبقى حية على مر الأزمان، لكونها مرتبطة بالإنسان، الذي هو مدار الحياة، فمضرب المثل (الإنسان) باقٍ ما بقية الحياة.

سادسًا: أسهمت أمثال (أفعل من فلان) في كشف الكثير من خصائص الإنسان وسماته، سواء أكانت فاضلة محمودة أم رذيلة مذمومة، فهي تجسد صفات محمودة كثيرة كالخير والكرم والإقدام وغيرها، إضافة إلى تلك الصفات المكروهة كالحمق والبخل والكذب وغير ذلك.

الهوامش

(1) انظر: قطامش، عبالمجيد، الأمثال العربية – دراسة تاريخية تحليلية، ط1، دار الفكر، دمشق، 1988م، ص11- 12.

(2) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله (ت396هـ/ 1005م) جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، ط2، دار الجيل، بيروت، دار الفكر، 1988م، ص4-5.

(3) ابن عبدربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت328هـ/ 939م) العقد الفريد، تحقيق عبدالمجيد الترحيني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ج3، ص3.

(4) انظر: الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت518هـ/ 1124م)، مجمع الأمثال، (د.ط)، المعاونية الثقافية للأستانة الرضوية المقدسة، 1925م، ج1، المقدمة، ص9. والسيوطي، عبدالرحمن جلال الدين (ت911هـ/ 1505م) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، (د.ط)، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، ج1، ص486.

(5) قطامش، الأمثال العربية، ص249.

(6) السيوطي، المزهر، ج1، ص486.

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ/ 868م)، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م، ج1، ص271.

(8) قطامش، الأمثال العربية، ص250.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

(9) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ/ 868م)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964م، ج1، رسالة المعاش والمعاد، ص97.

(10) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ/ 1143م)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل مأمون شيحا، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986م، ج1، ص195.

(11) المصدر السابق، ج1، ص195.

(12) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ط2، دار المنار، القاهرة، 1947م، ج1، ص237.

(13) انظر مثلًا: الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس (ت383هـ/ 993م)، الأمثال المولدة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، ط2، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003م، ص269 وما بعدها. وأبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم (ت356هـ/ 967م)، أفعل من كذا، تحقيق علي إبراهيم كردي، ط1، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000م، ص5. والسامرائي، إبراهيم، في الأمثال العربية، (د.ط)، وزارة الإعلام، الكويت، (د.ت)، ص137 وغيرها. وقطامش، الأمثال العربية، ص175-189.

(14) اللسان، ولد.

(15) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ/ 1143م)، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج2، ص354، ولد.

(16) انظر مثلًا: السيوطي، المزهر، ج1، ص304.

(17) انظر: الأصفهاني، حمزة بن الحسين (ت351هـ/ 962م)، سوائر الأمثال على أفعل، تحقيق فهمي سعد، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1988م، ص383 وما بعدها.

(18) انظر مثلًا: القالي، أفعل من كذا، ص4، ص39 وغيرهما.

(19) انظر مثلًا: المصدر السابق، 24-25، ص27 وغيرها.

(20) انظر مثلًا: المصدر السابق، ص5، وغيرها.

(21) انظر مثلًا: أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ج1، ص244، ص559. ج2، ص65، ص173، ص217.

(22) قطامش، الأمثال العربية، ص176.

(23) انظر: الخوارزمي، الأمثال المولدة، ص169-294.

(24) انظر مثلًا: الميداني، ج1، ص391 وما بعدها.

(25) عابدين، عبدالمجيد، الأمثال في النثر العربي القديم، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 1956م، ص89 .

(26) قطامش، الأمثال العربية، ص178-180.

(27) انظر مثلًا: مادة (حبر) استشهد بالمثل (أذرق من حبارى). ومادة (حول) استشهد بالمثل (أحول من أبي براقش). ومادة (نعم) استشهد بالمثل (أجبن من نعامة) وغير ذلك.

(28) انظر: الجمهرة، ج1، ص200. المجمع، ج1، ص86. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ/ 1143م)، المستقصى في أمثال العرب، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، ج1، ص1. سوائر الأمثال، ص57.

(29) انظر: الجمهرة، ج1، ص10. المجمع، ج1، ص241. المستقصى، ج1، ص10، سوائر الأمثال، ص66.

(30) انظر: الجمهرة، ج1، ص456. المجمع، ج1، ص273. المستقصى، ج1، ص118، سوائر الأمثال، ص172.

(31) انظر: الجمهرة، ج1، ص200. المجمع، ج1، ص86. المستقصى، ج1، ص2، سوائر الأمثال، ص58.

(32) انظر: الجمهرة، ج1، ص405. المجمع، ج1، ص222. المستقصى، ج1، ص70، سوائر الأمثال، ص136.

(33) انظر: سورة لقمان في القرآن الكريم.

(34) انظر: الجمهرة، ج1، ص405. المجمع، ج1، ص222. المستقصى، ج1، ص69، سوائر الأمثال، ص136.

(35) انظر: الجمهرة، ج1، ص241. المجمع، ج1، ص114. المستقصى، ج1، ص18. سوائر الأمثال، ص65. الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن إسماعيل (ت429هـ/ 1037م) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م، ص246.

(36) الهمداني، لسان اليمن الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت بعد 344هـ/ 955م)، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن أحمد الكوع الحوالي، ط1، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1990م، ص254.

(37) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255هـ/ 868م)، الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، ط1، البابي الحلبي، القاهرة، 1943م، ج1، ص331.

(38) انظر القصة في: العسكري، أبو هلال (ت396هـ/ 1005م)، الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، القاهرة، 1987م، ص 393.

(39) انظر: الجمهرة، ج2، ص75. المجمع، ج2، ص51. المستقصى، ج1، ص251. سوائر الأمثال، ص277.

(40) انظر: الجمهرة، ج1، 501. المستقصى، ج1، ص144. سوائر الأمثال، ص183.

(41) انظر: المجمع، ج2، ص5. المستقصى، ج1، ص254. سوائر الأمثال، ص275. الشيبي، أبو المحاسن محمد بن علي العبدري (837هـ/1433م)، تمثال الأمثال، تحقيق أسعد ذبيان، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1982م، ص233.

(42) انظر: الجمهرة، ج2، ص75. المجمع، ج2، ص253. المستقصى، ج1، ص253. سوائر الأمثال، ص276. تمثال الأمثال، ص231.

(43) انظر: سوائر الأمثال، ص67.

(44) انظر: الجمهرة، ج1، ص242. المجمع، ج1، ص114. المستقصى، ج1، ص17. سوائر الأمثال، ص67.

(45) انظر: الجمهرة، ج1، ص281. المجمع، ج1، ص147. المستقصى، ج1، ص33. سوائر الأمثال، ص82.

(46) انظر: الجمهرة، ج1، ص457. المجمع، ج1، ص274. المستقصى، ج1، ص121. سوائر الأمثال، ص172.

(47) انظر: الجمهرة، ج1، ص507. المستقصى، ج1، ص148. سوائر الأمثال، ص188. ثمار القلوب، ص92. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت486هـ/ 1093م)، الوسيط في الأمثال، تحقيق عفيف عبدالرحمن، ط1، دار الكتب الثقافية، الكويت، 1975م، ص63، وقد ورد (أذكى من إياس).

(48) انظر: الجمهرة، ج2، ص375. المستقصى، ج2، ص409. ثمار القلوب، ص104. سوائر الأمثال، ص378.

(49) انظر: الجمهرة، ج1، ص239. المستقصى، ج1، ص29. ثمار القلوب، ص127. الوسيط، ص62. سوائر الأمثال، ص75. تمثال الأمثال، ص106.

(50) أفعل من كذا، ص6.

(51) انظر: الجمهرة، ج1، ص248. المستقصى، ج1، ص28. سوائر الأمثال، ص74. القاسم بن سلام، أبو عبيد (ت224هـ/838م)، كتاب الأمثال، تحقيق عبدالمجيد قطامش، ط1، دار المأمون للتراث، دمشق، 1980م، ص5. أفعل من كذا، ص6.

(52) الجمهرة، ج1، ص259.

(53) أفعل من كذا، ص6.

(54) انظر: الجمهرة، ج1، ص408. المجمع، ج1، ص221. المستقصى، ج1، ص88. سوائر الأمثال، ص139. تمثال الأمثال، ص448.

(55) انظر: الجمهرة، ج1، ص409. المجمع، ج1، ص221. المستقصى، ج1، ص88. تمثال الأمثال، ص142.

(56) انظر: الجمهرة، ج1، ص565. المجمع، ج1، ص388. المستقصى، ج1، ص196. سوائر الأمثال، ص220.

(57) الصمان: أرض صلبة ذات حجارة إلى جنب رمل (اللسان، صمم). الدهماء: موضع كله رمل (اللسان، دهن).

(58) انظر: الجمهرة، ج2، ص12. المجمع، ج1، ص424. المستقصى، ج1، ص214. سوائر الأمثال، ص242.

(59) الركية: البئر. (اللسان، ركا). يميحه: الميح: النزول إلى قعر البئر إذا قل ماؤه. (اللسان، ميح).

(60) البكرة: الفتية من الإبل. (اللسان، بكر).

(61) انظر: الجمهرة، ج2، ص112. المجمع، ج2، ص92. المستقصى، ج1، ص266. سوائر الأمثال، ص299.

(62) انظر: الجمهرة، ج2، ص67. المستقصى، ج1، ص232. الوسيط، ص70. سوائر الأمثال، ص267.

(63) انظر: الجمهرة، ج2، ص68. المستقصى، ج1، ص238. ثمار القلوب، ص105.

(64) انظر: الجمهرة، ج1، ص529. المجمع، ج1، ص347. المستقصى، ج1، ص163. سوائر الأمثال، ص196.

(65) انظر: الجمهرة، ج1، ص19. المجمع، ج2، ص86. الوسيط، ص69، وقد ورد (أشجع). تمثال الأمثال، ص243. سوائر الأمثال، ص293.

(66) انظر: الجمهرة، ج2، ص19. المجمع، ج2، ص87. المستقصى، ج1، ص268. سوائر الأمثال، ص294.

(67) انظر: المجمع، ج1، ص391. أفعل من كذا، ص28.

(68) انظر: الجمهرة، ج2، ص394. المجمع، ج2، ص325. المستقصى، ج1، ص368. سوائر الأمثال، ص337.

(69) انظر: الجمهرة، ج1، ص565. المجمع، ج1، ص388. المستقصى، ج1، ص196. سوائر الأمثال، ص220.

(70) انظر: المجمع، ج1، ص425. المستقصى، ج1، ص55. تمثال الأمثال، ص203. سوائر الأمثال، ص239.

(71) انظر: الجمهرة، ج2، ص348. المجمع، ج2، ص379. المستقصى، ج1، ص439. ثمار القلوب، ص88. سوائر الأمثال، ص368.

(72) انظر: الجمهرة، ج1، ص337. المجمع، ج1، ص123. المستقصى، ج1، ص25. سوائر الأمثال، ص106.

(73) انظر: الجمهرة، ج1، ص338. المجمع، ج1، ص127. المستقصى، ج1، ص26.

(74) انظر: الجمهرة، ج1، ص407. المستقصى، ج1، ص70. ثمار القلوب، ص89. سوائر الأمثال، ص137.

(75) انظر: الجمهرة، ج2، ص65. المجمع، ج2، ص42. المستقصى، ج1، ص246. ثمار القلوب، ص99. الوسيط، ص45. سوائر الأمثال، ص262.

(76) يكنع قوائم الكلب: يضمها جميعها بقيد أو يقطعها. (اللسان، كنع).

(77) انظر: الجمهرة، ج2، ص65. المجمع، ج2، ص43. المستقصى، ج1، ص247. سوائر الأمثال، ص263.

(78) انظر: الجمهرة، ج2، ص66. المجمع، ج2، ص43. المستقصى، ج1، ص243. سوائر الأمثال، ص263.

(79) انظر: الجمهرة، ج2، ص66. المجمع، ج2، ص45. المستقصى، ج1، ص246. تمثال الأمثال، ص554. سوائر الأمثال، ص263.

(80) انظر: الجمهرة، ج2، ص319. المجمع، ج2، ص355. المستقصى، ج1، ص394. تمثال الأمثال، ص277. سوائر الأمثال، ص351.

(81) انظر: الجمهرة، ج2، ص320. المجمع، ج2، ص356. المستقصى، ج1، ص393. سوائر الأمثال، ص352.

(82) انظر: الجمهرة، ج2، ص395. المجمع، ج2، ص374. المستقصى، ج1، ص435. ثمار القلوب، ص132. تمثال الأمثال، ص343. سوائر الأمثال، ص362.

(83) أحيحة بن الجلاح: شاعر جاهلي شجاع داهية.

(84) انظر: الجمهرة، ج2، ص346. المجمع، ج2، ص377. المستقصى، ج1، ص434. سوائر الأمثال، ص363.

(85) انظر: الجمهرة، ج2، ص346. المجمع، ج2، ص376. تمثال الأمثال، ص342. سوائر الأمثال، ص364.

(86) الرشاء: الحبل. (اللسان، رشأ).

(87) قضة: اسم موضع، كانت فيه وقعة بني بكر وتغلب.

(88) انظر: الجمهرة، ج2، ص346. المجمع، ج2، ص375. المستقصى، ج1، ص383. سوائر الأمثال، ص365.

(89) انظر: الجمهرة، ج2، ص329. المجمع، ج2، ص378. المستقصى، ج1، ص437. سوائر الأمثال، ص365.

(90) انظر: الجمهرة، ج2، ص347. المجمع، ج2، ص378. المستقصى، ج1، ص438. تمثال الأمثال، ص344. سوائر الأمثال، ص366.

(91) انظر: الجمهرة، ج2، ص347. المجمع، ج2، ص277. المستقصى، ج1، ص437. سوائر الأمثال، ص367.

(92) انظر: الجمهرة، ج2، ص320. المجمع، ج2، ص356. المستقصى، ج1، ص393. سوائر الأمثال، ص352.

(93) انظر: الجمهرة، ج2، ص325. المجمع، ج2، ص349. المستقصى، ج1، ص38. تمثال الأمثال، ص320. سوائر الأمثال، ص359.

(94) انظر: الجمهرة، ج2، ص325. المجمع، ج2، ص350. المستقصى، ج1، ص382. تمثال الأمثال، ص319. سوائر الأمثال، ص360.

(95) انظر: الجمهرة، ج2، ص326. المجمع، ج2، ص350. المستقصى، ج1، ص383. سوائر الأمثال، ص360.

(96) انظر: الجمهرة، ج2، ص326. المجمع، ج2، ص350. المستقصى، ج1، ص384. سوائر الأمثال، ص360.

(97) انظر: الجمهرة، ج1، ص588. المجمع، ج1، ص414. المستقصى، ج1، ص200. سوائر الأمثال، ص233.

(98) انظر: الجمهرة، ج2، ص319. المجمع، ج2، ص347. المستقصى، ج1، ص391. سوائر الأمثال، ص351.

(99) انظر: الجمهرة، ج1، ص283. المجمع، ج1، ص148. المستقصى، ج1، ص38. تمثال الأمثال، ص110. سوائر الأمثال، ص83.

(100) انظر: الجمهرة، ج1، ص246. المجمع، ج1، ص111. المستقصى، ج1، ص13. ثمار القلوب، ص127. سوائر الأمثال، ص70.

(101) انظر: الجمهرة، ج1، ص246. المجمع، ج1، 253. المستقصى، ج1، ص11. سوائر الأمثال، ص74.

(102) انظر: الجمهرة، ج1، ص434. المجمع، ج1، ص253. المستقصى، ج1، ص12. سوائر الأمثال، ص152.

(103) انظر: الجمهرة، ج2، ص350. المجمع، ج2، ص380. المستقصى، ج1، ص225. سوائر الأمثال، ص370.

(104) انظر: المجمع، ج1، ص441. المستقصى، ج1، ص225. سوائر الأمثال، ص251.

(105) انظر: الجمهرة، ج2، ص31. المجمع، ج1، ص436. المستقصى، ج1، ص234. سوائر الأمثال، ص256.

(106) انظر: الجمهرة، ج1، ص532. المجمع، ج1، ص347. المستقصى، ج1، ص152. سوائر الأمثال، ص199.

(107) انظر: المجمع، ج1، ص441. المستقصى، ج1، ص225. سوائر الأمثال، ص251.

(108) انظر: الجمهرة، ج2، ص223. المجمع، ج2، ص249. المستقصى، ج1، ص356. سوائر الأمثال، ص328.

(109) انظر: الجمهرة، ج2، ص25. المستقصى، ج1، ص224. ثمار القلوب، ص150. سوائر الأمثال، ص250.

(110) انظر: الجمهرة، ج1، ص385. المجمع، ج1، ص217. المستقصى، ج1، ص45. ثمار القلوب، ص143. سوائر الأمثال، ص113.

(111) انظر: الجمهرة، ج1، ص386. المجمع، ج1، ص223. المستقصى، ج1، ص82. سوائر الأمثال، ص114.

(112) انظر: الجمهرة، ج1، ص386. المجمع، ج1، ص222. المستقصى، ج1، ص76. سوائر الأمثال، ص115.

(113) انظر: الجمهرة، ج1، ص386. المجمع، ج1، ص218. المستقصى، ج1، ص78. سوائر الأمثال، ص115.

(114) انظر: الجمهرة، ج1، ص387. المجمع، ج1، ص218. المستقصى، ج1، ص78. سوائر الأمثال، ص116.

(115) انظر: الجمهرة، ج2، ص174. المجمع، ج2، ص168. المستقصى، ج1، ص292. سوائر الأمثال، ص315.

(116) انظر: الجمهرة، ج1، ص387. المجمع، ج1، ص223. المستقصى، ج1، ص72. تمثال الأمثال، ص140. سوائر الأمثال، ص116.

(117) انظر: الجمهرة، ج1، ص387. المجمع، ج1، ص216. المستقصى، ج1، ص72. ثمار القلوب، ص135. سوائر الأمثال، ص117.

(118) انظر: الجمهرة، ج2، ص299. المجمع، ج2، ص356. المستقصى، ج1، ص386. سوائر الأمثال، ص358.

(119) انظر: الجمهرة، ج1، ص432. المستقصى، ج1، ص100. ثمار القلوب، ص135. سوائر الأمثال، ص148.

(120) انظر: الجمهرة، ج2، ص223. المجمع، ج2، ص254. المستقصى، ج1، ص356. سوائر الأمثال، ص329.

(121) انظر: الجمهرة، ج1، ص388. المستقصى، ج1، ص82. ثمار القلوب، ص106. سوائر الأمثال، ص118.

(122) انظر: الجمهرة، ج2، ص299. المجمع، ج2، ص356. المستقصى، ج1، ص389. سوائر الأمثال، ص358.

(123) انظر: الجمهرة، ج1، ص432. المجمع، ج1، ص252. المستقصى، ج1، ص101. سوائر الأمثال، ص148.

(124) انظر: الجمهرة، ج1، ص389. المجمع، ج1، ص224. المستقصى، ج1، ص80. سوائر الأمثال، ص120.

(125) انظر: المجمع، ج1، ص224. المستقصى، ج1، ص80. سوائر الأمثال، ص120.

(126) انظر: الجمهرة، ج1، ص390. المجمع، ج1، 217. المستقصى، ج1، ص83. سوائر الأمثال، ص121.

(127) انظر: الجمهرة، ج1، ص389. المجمع، ج1، ص219. المستقصى، ج1، ص79. ثمار القلوب، ص309. سوائر الأمثال، ص358.

(128) انظر: الجمهرة، ج1، ص393. المجمع، ج1، ص218. المستقصى، ج1، ص77. ثمار القلوب، ص391. أفعل من كذا، ص35.

(129) انظر: الجمهرة، ج1، ص431. المجمع، ج1، ص255. المستقصى، ج1، ص99. سوائر الأمثال، ص147.

(130) انظر: الجمهرة، ج1، ص424. سوائر الأمثال، ص148.

(131) انظر: الجمهرة، ج1، ص433. المجمع، ج1، ص256. المستقصى، ج1، ص112. سوائر الأمثال، ص149.

(132) انظر: المجمع، ج1، ص296. المستقصى، ج1، ص100. الوسيط، ص94. سوائر الأمثال، ص149.

(133) انظر: الجمهرة، ج1، ص499. المجمع، ج1، ص315. المستقصى، ج1، ص147. سوائر الأمثال، ص183.

(134) انظر: الجمهرة، ج2، ص72. المجمع، ج2، ص50. المستقصى، ج1، ص237. سوائر الأمثال، ص272.

(135) انظر: الجمهرة، ج2، ص72. المجمع، ج2، ص43. المستقصى، ج1، ص256. الوسيط، ص71. سوائر الأمثال، ص273.

(136) انظر: الجمهرة، ج2، ص323. المجمع، ج2، ص356. المستقصى، ج1، ص391. سوائر الأمثال، ص355.

(137) انظر: الجمهرة، ج1، ص433. المجمع، ج1، ص253. المستقصى، ج1، ص107. ثمار القلوب، ص131. سوائر الأمثال، ص151.

(138) انظر: الجمهرة، ج2، ص88. المستقصى، ج1، ص263. ثمار القلوب، ص351. سوائر الأمثال، ص285.

(139) انظر: الجمهرة، ج2، ص174. المجمع، ج2، ص186. المستقصى، ج1، ص291. تمثال الأمثال، ص256. سوائر الأمثال، ص315.

(140) انظر: الجمهرة، ج2، ص174. المجمع، ج2، ص169. المستقصى، ج1، ص213. سوائر الأمثال، ص315.

(141) انظر: الجمهرة، ج2، ص87. المجمع، ج2، ص65. المستقصى، ج1، ص259. سوائر الأمثال، ص284.

(142) انظر: المجمع، ج2، ص171. المستقصى، ج1، ص293. أفعل من كذا، ص53.

(143) انظر: الجمهرة، ج2، ص87. المجمع، ج2، ص66. المستقصى، ج1، ص258. سوائر الأمثال، ص284.

(144) انظر: الجمهرة، ج2، ص110. المجمع، ج2، ص87. المستقصى، ج1، ص265. ثمار القلوب، ص128. سوائر الأمثال، ص295.

(145) انظر: الجمهرة، ج2، ص111. المجمع، ج2، ص88. المستقصى، ج1، ص192. سوائر الأمثال، ص296.

(146) انظر: الجمهرة، ج2، ص112. المجمع، ج2، ص89. المستقصى، ج1، ص154. تمثال الأمثال، ص180. سوائر الأمثال، ص297.

(147) انظر: الجمهرة، ج1، ص532. المجمع، ج1، ص347. المستقصى، ج1، ص167. سوائر الأمثال، ص199.

(148) انظر: الجمهرة، ج2، ص180. أفعل من كذا، ص63.

(149) انظر: الجمهرة، ج1، ص533. المجمع، ج1، ص353. المستقصى، ج1، ص166. سوائر الأمثال، ص200.

(150) انظر: الجمهرة، ج1، ص556. المجمع، ج1، ص374. الوسيط، ص46. ثمار القلوب، ص307. سوائر الأمثال، ص205.

(151) انظر: الجمهرة، ج1، ص557. المستقصى، ج1، ص184. سوائر الأمثال، ص210.

(152) زهير بن أبي سلمى، زهير بن ربيعة بن رياح المزني (ت13ق.هـ/ 609م)، الديوان، تحقيق علي حسن فاعور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص106.

(153) انظر: الجمهرة، ج1، ص558. المستقصى، ج1، ص176. تمثال الأمثال، ص491. سوائر الأمثال، ص212.

(154) انظر: الجمهرة، ج2، ص219. المجمع، ج2، ص251. المستقصى، ج1، ص298. سوائر الأمثال، ص323.

(155) انظر: الجمهرة، ج2، ص219. المجمع، ج2، ص251. المستقصى، ج1، ص299. سوائر الأمثال، ص323.

(156) انظر: المجمع، ج2، ص346. سوائر الأمثال، ص323.

(157) انظر: الجمهرة، ج2، ص219. المجمع، ج2، ص249. المستقصى، ج1، ص298. سوائر الأمثال، ص323.

(158) انظر: الجمهرة، ج2، ص219. المجمع، ج2، ص251. أفعل من كذا، ص60.

(159) انظر: الجمهرة، ج2، ص319. المجمع، ج2، ص355. المستقصى، ج1، ص426. سوائر الأمثال، ص351.

(160) انظر: الوسيط، ص171. ثمار القلوب، ص143. سوائر الأمثال، ص351.

(161) انظر: الجمهرة، ج2، ص107. المجمع، ج2، ص83. المستقصى، ج1، ص275. سوائر الأمثال، ص292.

(162) انظر: الجمهرة، ج2، ص108. المجمع، ج2، ص83. المستقصى، ج1، ص274. سوائر الأمثال، ص292.

(163) انظر: أفعل من كذا، ص59.

(164) انظر: الجمهرة، ج2، ص321. المجمع، ج2، ص347. المستقصى، ج1، ص400. ثمار القلوب، ص142. سوائر الأمثال، ص352.

(165) انظر: الجمهرة، ج2، ص321. المجمع، ج2، ص347. المستقصى، ج1، ص400. ثمار القلوب، ص141. سوائر الأمثال، ص352.

(166) انظر: الجمهرة، ج2، ص321. المجمع، ج2، ص347. المستقصى، ج1، ص400. ثمار القلوب، ص141. سوائر الأمثال، ص353.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

سيميولوجية الصورة في شعر الأمير عبد القادر

Semimological picture in the poetry of Emir Abd elkader

د/حبيب بوزوادة
HABIB Bouzouada
جامعة معسكر
habibbouzouada@gmail.com

تاريخ الإرسال : 2017 /05/14 **تاريخ القبول: 2018/12/13**

مُلخّص البحث

تعتبر الصورة الأدبية واحدة من أساسيات الصناعة الشعرية، التي تعطي لأدبية القصيدة الدّفع المطلوب، ولقد استطاع الأمير عبد القادر أن يجعل من الصورة جسرا حقيقياً بين المعنى والجمال، ولهذا طغى البعد التصويري على الخطاب الأميري، ومنحه الكثير من الدلالات التي تستحق من القرّاء المتابعة والتأمّل، طمعاً في الوصول إلى المعاني الإيحائية للصورة الأميرية.

الكلمات المفتاحية: الأمير عبد القادر؛ الصورة الأدبية؛ الشعر؛ الرمز؛ السيميولوجيا

Abstract

The literary image is one of the basics in the poetic industry, which gives the literary poem the required reason. Prince Abdel Kader could make from the image a real bridge between meaning and beauty, and therefore the figurative dimension had predominated his speech, giving it much significance that deserve to be followed and contemplated by readers, Hoping to reach the inspirational meanings of Al Amir image.

***Keywords**: Emir Abdelkader; Literary Image; Poetry; Symbol; Semiology*

*** *** ***

محدّدات الصورة الأدبية:

بالرغم من أنّ النقد المعاصر يرفض الرؤية الاختزالية للنص الأدبي، وبات يرى القصيدة كلاً عضوياً متكاملاً، متداخل المستويات، إلاّ أنّني سأتجرأ على اقتناص عنصر واحد من عناصر الخطاب الشعري، ممثّلاً في الصورة الأدبية، لسبب منهجيٍ يفرض عليّ

في هذه العجالة أن أكتفي بجانب واحدٍ من جوانب الإبداع الشعريّ، وما ذلك إلاّ لأهمية الصورة الأدبية باعتبارها العنصر الأكثر قدرة على التأثير في القارئ والسباحة به في عوالم الشعر، وذاك ما جعل الجاحظ -وهو الناقد الفذّ البصير بالشعر- يقول: "إنّما الشعر صناعةٌ، وضربٌ من النّسيج، وجنسٌ من التصوير"[1]، وسمّاها ابن رشيق إشارةً فقال: "الإشارة من غرائب الشعر وملحه، وبلاغةٌ عجيبةٌ تدلُّ على بعد المرمى، وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلاّ الشاعر المبرّز، والحاذق الماهر، وهي في كلّ نوعٍ من الكلام لمحةٌ دالةٌ، واختصارٌ وتلويحٌ يعرف مجملاً، ومعناه بعيدٌ من ظاهر لفظه"[2]، فهي أهمُّ أدوات البلاغة، بل هي البلاغة عينُها.

فالصورة للشعر كالهواء للإنسان، لا قيامة للشعر من دونها، "إنها تمثّل جسراً ينتقل إليه الإحساس والفكرة والنبض الشعريّ إلى المتلقي"[3]، لذلك اعتبرها أفلاطون الفيصل بين الشعر والنثر، لِما لها من القدرة على السموّ بالأشياء والتعبير عنها ضمن أطر حسيّة أو قريبة من الحس، ففعل التصوير هو الذي يخلّص من الرتابة والتقريرية، إنه أحد مسارات الشعرية (Poétique) لأنّه "يعبّر بالصورة المحسّة المتخيّلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشريّة، ثمّ يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجدّدة.."[4].

إنّ الصورة الأدبية أداةٌ من أدوات إنتاج المعاني وإفراز الدّلالات، إنّها تتصرّف في الواقع، وتعيد صياغة ما في الذهن بشكلٍ مختلف، يمكن من خلاله للقارئ أن يتفاعل ويشارك في صناعة المعنى، لأنّ طريق التصوير يحرّك في القارئ ملكة الإبداع والتخيّل، لذلك "ففي علم النفس تعني كلمة صورة إعادة إنتاج عقلية، ذكرى، لتجربة عاطفية أو إدراكية غابرة، ليست بالضرورة بصريّة"[5]، وجاء في معجم لاروس: "الصورة تقضي بإعطاء الفكرة المجرّدة شكلاً محسوساً، في الشعر خاصة ترتدي الفكرة صورة تحدّد شكلها ولونها وبروزها"، لذلك ربطها كثيرٌ من الدّارسين بالحسّ، لكونها عمليةَ تحويلٍ للمعاني الذهنية المجرّدة إلى معانٍ محسوسة، ونقلاً للتجارب المشاهدة ضمن صيغٍ مختلفة عن النمط المعياريّ، فصرنا نتحدّث عن الصور السمعية والشمّية والذوقية والحركية واللمسية وغيرها، كلّ صورة من الصور تتحدّد بحسب الطبيعة المشهدية التي تعكسها، "فالصّورة تشكيلٌ لغويٌّ، يكوّنها خيالُ الفنان من معطيات متعدّدة، يقف العالم المحسوس في

مقدّمتها، فأغلب الصّور مستمدّةٌ من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصّور النفسية والعقلية"[6].

ومع أنّ للجانب الحسّي أهميته البالغة في الصورة الأدبية إلاّ أنّ للخيال الفضل الأكبر في بنائها، لأنّ التصوير الشعريّ ليس نقلاً أميناً وحرفياً للمدركات الحسيّة، "وإنما هو إعادة تشكيل لها، وطريقة فريدة في تركيبها، إلى الدّرجة التي تجعل الصورة قادرة على أن تجمع الإحساسات المتباينة، وتمزجها وتؤلّف بينها في علاقات لا توجد خارج حدود الصورة"[7]، وتبعاً لذلك تتحدّد قيمة الصورة الأدبية ليس بما تقدّمه من محاكاة للواقع، "وإنّما ترجع قيمتها إلى أنها تجعلنا نرى الأشياء في ضوء جديد، وخلال علاقات جديدة، تخلّف فينا وعياً وخبرة جديدة"[8].

وانطلاقاً من إدراكنا لأهمية الصورة ودورها في تحديد مدى شعرية الخطاب الأدبي، ووظيفتها الدّلالية في المنظومة الشعريّة، آثرنا أن نقف عندها في ديوان الأمير عبد القادر، كيما تكون محكًّا حقيقياً لمقدرة النص الأميري على التحليق في ذرى الشعر.

تقنيات التصوير في شعر الأمير:

يعتبر الأمير عبد القادر بشخصه، وخطابُه الشعريُّ بنصّه علامة فارقة في التاريخ الشعريّ العربي، لأنّ النصّ وصاحب النصّ معاً أدركا أهمّ محطّات التاريخ وأشدّها خطورة، بل كان للرجل وشعره إسهامٌ في صناعة هذا التاريخ الحافل سياسياً وأدبياً وثقافياً ودينياً، إلى غير ذلك من الجوانب، وإذا اقتصرنا على شعر الأمير فإننا نجده ولد في مرحلة المخاض بين النهاية والبداية، نهاية الضعف الشعريّ، وبداية الإحياء والنهضة الفكرية العربية، التي يعتبر النص الأميري واحداً من صنّاعها، وبوضعنا للصورة الأميرية موضع البحث سنجدها تعتمد جملة من التقنيات والآليات، عمادها الأساس هو التخييل (Imagination) كالرمز والتشبيه والاستعارة والكناية، والوصف أحياناً، وهي في الجملة من الآليات التقليدية في الموروث الشعريّ العربي، غير أنّ السمة التي تصنع الفارق الفنيّ تأتي عبر تشكيل الصورة، لا عبر الآلية نفسها، إذ "إنّ المهمّ في الصورة هو التشكيلُ، ووضع الكلمات في بناء القصيدة وضعاً يكاد يستحيلُ معه البديل"[9].

أولا تقنية الرمز:

يعتبر الرمز عند السيميائيين حجر الزّاوية في البناء الفني، لأنّه يمثّل اللغة البديلة بين المرسل والمرسل إليه، نظراً لقدرته على حمل أكثر من معنى، ممّا يؤدي في المحصّلة إلى

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

تنوّع القراءات وتعدّد وجهات النظر، وهو أنواعٌ؛ منها ما يسيطر على قصيدة بأكملها كالمطر في أنشودة المطر للسياب، ومنها ما يظهر في إنتاج أديب ما ثمّ يرافقه في أعماله المختلفة، كالأرض الطيّبة في مسرح شكسبير، ومنها الرمز الذي ينتقل من شاعر لآخر، كالرموز التي انتقلت من الملاحم اليونانية إلى الأعمال الأدبية التالية، والنوع الرابع هو الرمز الذي يمارس وظيفته داخل ثقافة معيّنة، كرموز العهد القديم، وغيرها من الرموز الدينية الكبرى، وأخيراً الرموز التي تتردّد في الثقافات المختلفة من دون أن يكون بينها رابطٌ تاريخيّ، مع محافظتها على قيمتها فيها جميعاً، كرمزية المطر والماء والبحر وغيرها[10]، وهو النوع الأكثر شيوعاً في ديوان الأمير.

ولا نبالغ فندّعي أنّ الأمير عبد القادر يوظّف الرمز كما يصطنع ذلك المحدثون من الشعراء، ولكنه يميل إلى التورية عن المعنى القريب برموز بديلة، وكأنه يستحث القارئ على تنشيط ذهنه لاكتشاف المرموز، مثلما يعبّر بالغزال عن الحبيبة فيقول[11]:

هَلِ الغَزَالُ الذي أَهْواهُ يُسْعِفُني * * * * بِالوَصْلِ يَوْماً، كَمَا قَدْ كَانَ في العَهْدِ!

فيوظّف الغزال باعتباره معادلاً موضوعيًّا للحبيبة بجامع الجمال، ورشاقة القوام، وربّما بجامع النفور أيضاً، فالظباء حيوانات نافرة، شاردة، ليس من السّهل لحاقها، والإمساك بها، ولهذا اتّخذها الشاعر العربي رمزاً للحبيبة في جمالها ودلالها، ورغم إصرار بعض الدّارسين على ربط المرأة بالغزال ربطاً دينياً أسطورياً[12]، إلاّ أنّنا نتصوّر أنّ الباعث على توظيف الغزال والظبي والمها والحصان وغيرها من الحيوانات الرّمزية في الشعر العربي يرجع إلى البيئة العربية نفسها، فهذه الحيوانات تشكّل جزءًا من حياة الإنسان العربي، ومن مخياله أيضاً، ما جعلها تتحوّل إلى موضوعات شعرية مفضّلة في الإبداع العربي، ومنها قول الأمير عبد القادر[13]:

ألا مَنْ مُنْصِفِي مِنْ ظَبْيِ قَفْرٍ؟ لَقَدْ أَضْحَتْ مَرَاتِعُهُ فُؤَادِي!!
وَمِنْ عَجَبٍ تَهَابُ الأُسْدُ بَطْشِي وَيَمْنَعُنِي غَزَالٌ عَنْ مُرَادِي
وَمَاذَا؟ غَيْرَ أَنَّ لَهُ جَمَالاً تَمَلَّكَ مُهْجَتِي مِلْكَ السَّوَادِ
وَسُلْطَانُ الجَمَالِ لَهُ اعْتِزَازٌ عَلى ذي الخَيْلِ والرَّجُلِ الجَوَادِ

وفي قصيدة أخرى يوظّف شخصية يوسف -عليه السلام- باعتبارها رمزا للتفاؤل ولحسن العاقبة، وذلك في مراسلة شعرية مع شخصٍ يحمل الاسم نفسه فيقول[14]:

يَا يُوسُفُ! رُدَّ لِي مِنْ قُرْبِكُمْ نَظَراً * * * * كَرَدِّهِ بِقَمِيْصٍ أَنْتَ مُهْدِيْهَا

وهو تناصٌّ واضحٌ مع قول يوسف لأخوته: ﴿**اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهَ أَبِي يَأْتِ بَصِيْراً**﴾ [يوسف:93]، ما يضيف إلى الصورة بعداً إعجازياً، ويجعل الشخص الذي يحمل اسم يوسف يشعر بالفخر والانتشاء من هذه المقارنة التي وضعه الشاعر في إطارها.

ثانيا تقنية التشبيه:

يعتبر التشبيه واحداً من تقنيات رسم الصورة الفنية في الخطاب الشعريّ، وهو يقوم على وجود حقيقتين منفصلتين بينهما صفة مشتركة، ويعرّفه القزويني بالقول: "هو الدّلالة على مشاركة أمرٍ لأمرٍ آخر في معنى من المعاني"[15]، ولقد جرى استخدامه في تشكيل الصورة الشعرية لدى الأمير باطّراد، جرياً على سنن العرب في إبداعها الشعري، "ومن المعروف في تاريخ الشعر العربي القديم، ولا سيما الشعر الجاهلي والشعر الأموي، أنّ التشبيه هو اللون البلاغي المهيمن، ثمّ تليه الاستعارة"[16]، ومن الصور التشبيهية في شعر الأمير قوله في البعد عن الأحبة[17]:

فِي بُعْدِنَا شَوْقٌ يُقَطِّعُ مُهْجَتِيْ * * * * تَقْطِيْعَ بَيْتِ الشِّعْرِ لِلنَّظْمِ أَوْزَانَا

مصوّرًا شوقه لأحبابه، الذي قطّع فؤاده، كما يقطّع العروضيّ بيت الشعر، وهي صورة لا حياة فيها، ولا إبداع، مثلها مثل هذه الصورة التي يشبّه فيها رسالة أحد أصدقائه بصورةِ حسناءَ ممشوقةِ القوام[18]:

تميسُ كالغصن، إذا مرّ الشَّمال به * * * * أو شاربٍ ثملٍ، من خمر دارين

فهذه الصورة تقليدية، ونبرة الخطابة فيها واضحة، رغم أنّ الشّاعر حاول أن يسكبها في قالَبٍ تصويري يقوم على المشابهة بين رسالة صديقه وفتاة حسناء تميس بقدّها، أو كمتعاطي الخمر يتمايل سكراً ذات اليمين، وذات الشّمال.

ثالثا تقنية الاستعارة:

الاستعارة هي "استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة"[19]، فهي مستوى آخر من مستويات الصورة التشبيهية، غير أنّ الجانب التصويريّ فيها يتميّز بحيوية خاصة، بسبب اختصاص الاستعارة بخاصية الحذف والاقتصاد في الجانب الكمي من الكلام، فهي تشبيهٌ حُذِفَ أحدُ طرفيه، لذلك تبرز قيمة الاستعارة من جهة كونها تقنية تقوم على ترك بياض في النص، كيما يقوم القارئ بملئه، فهي من ناحية أخرى مشهدٌ غير مكتملٍ

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

يستدعي القارئ ليكون مشاركًا في إكمال ما بقي منه، فمن ذلك مثلا -في شعر الأمير- تلك الصورة الشّمية التي راح يرسمها لمشهد بصريّ طبيعي[20]:

أو جُلتَ في روضةٍ قد راق منظرُها * * * * بكلّ لونٍ جميلٍ شيّقٍ عَطِرِ

فالصورة الاستعارية ههنا تقوم على تداخل الحواس، الرّوضةُ مطرّزةُ بشتى أنواع الزّهور وهي صورة بصرية، لا يكتمل توصيفها إلاّ باستحضار الصورة الشّمية التي تؤثث المشهد الطبيعي كما هو موجود في الواقع، والمزيّة في الصورة تتجلّى في وصف اللون بكونه عَطِراً، وهو وصفٌ ينطبق على الورد نفسه لا على لونه، لكن الأديب لا يعنى بالتصوّر المنطقي للأشياء، بقدر عنايته بالتصوّر الفني لها، وهو ما يحقّق واحداً من غايات الشعرية (Poétique)، التي تقوم في بعض مفاهيمها على اللانحوية (Ungrammatique)، أو المستقيم المحال بتعبير سيبويه، الذي يعني احترام البنية القواعدية للنحو، مع إعادة تشكيل المعاني بصورة لا تتفق مع القواعد المنطقية للمعنى.

من خلال مفهوم المنافرة الدّلالية أو ما يطلق عليه كوهين اللانحوية (Ungrammatique)، وهي ص120 ص42 من علم الدلالة حبيب بوزوادة

رابعاً تقنية الكناية:

الكناية أقلُّ أدوات التصوير استخداماً في شعر الأمير عبد القادر بسبب احتمالها للحقيقة، لأنّ الصورة الكنائية تفترض وجود عالمين أو حقيقتين، يستلزم أحدهما الثاني، لذلك قيل في تعريفها "لفظٌ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه أيضاً"[21]، ومن ذلك الصورة المقارنة بين بيتي البادية والمدينة في قوله[22]:

لا تذمُمنّ بيوتاً خفّ محملُها * * * * وتمدحن بيوت الطين والحجر

فقد عبّر الشاعر عن كلٍّ من بيت البادية والمدينة بلازمٍ من لوازمه، فخفّة المحمل سمة لازمة للخيمة البدوية، والطينُ والحجرُ لازمان لبيوت المدن، في محاولة من الشاعر لخلق مسافة بين الدّال والمدلول، طمعاً في وضع لغويّ مختلف، بما ينتج استقبالاً مختلفًا من القارئ، وهو ما يكون قد تحقّق بفضل إيقاع البحر البسيط، وبفضل الصورة الكليّة لحياة البادية الطافحة بالجمال والسحر.

خامساً تقنية المحاكاة:

تمثّل المحاكاة بالمعنى الأرسطي ركيزة الصناعة الشعرية، فالفنان يعيد صياغة مشاهداته في قالَبٍ فنيّ يمنح حياة جديدة للعالم، مستعيناً بالحواس، ومتكئاً على

الوصف (Description) باعتباره ركناً أساسيا من أركان الخطاب الشعري، فالشعر من وجهة نظر ابن خلدون هو "المبنيّ على الاستعارة والأوصاف"[23]، يقوم على الصورة بغضّ النظر عن طبيعتها تشبيهيةً كانت أم مباشرة، فالعبرة بوظيفة الصورة لا بطبيعتها، يقول جابر عصفور: "تصبح صور المحاكاة أجمل من الأصل المحكيّ وأبهج، لأنّها أقلُّ منه تكرارًا على العين، وبالتالي أكثر استطرافاً وغرابةً، والنفسُ أميلُ ما تكون إلى الاستطراف، وفضلاً عن ذلك فإنّ صور المحاكاة تقوم على اقترانات جديدة بين عناصرها المكوّنة لها من ناحية، وبينها وبين العالم من جهة أخرى"[24].

وليس في شعر الأمير عبد القادر نصٌّ تتجسّد فيه تقنية المحاكاة بوضوحٍ وجلاء، مثلما تتجسّد في قصيدته التي يقابل فيها بين البدو والحضر، ونقتبسُ منها قوله[25]:

يَاعَاذِرًا لامْرِئٍ قَدْ هَامَ في الحَضَرِ ... وعَاذِلاً لِمُحِبِّ البَدْوِ والقَفَرِ
لا تَذْمُمَنَّ بُيُوتاً خَفَّ مَحْمَلُها ... وتَمْدَحَنَّ بُيُوتَ الطِّيْنِ والحَجَرِ
لَو كُنْتَ تَعْلَمُ ما في البَدْوِ تَعْذِرُني ... لَكِنْ جَهِلْتَ وكَمْ في الجَهْلِ مِنْ ضَرَرِ
أوْ كُنْتَ أصْبَحْتَ في الصَّحْراءِ مُرْتَقِيا ... بِسَاطَ رَمْلٍ بِهِ الحَصْباءُ كالدُّرَرِ
أوْ جُلْتَ في رَوْضَةٍ قَدْ رَاقَ مَنْظَرُها ... بِكُلِّ لَوْنٍ جَمِيْلٍ شَيِّقٍ عَطِرِ
تَسْتَنْشِقَنَّ نَسِيْمًا طَابَ مُنْتَشِقًا ... يَزِيْدُ في الرُّوحِ لمْ يَمْرُرْ على قَذَرِ
أوْ كُنْتَ في صُبْحِ لَيْلٍ هَاجَ هَاتِنُهُ ... عَلَوْتَ في مُرْقَبٍ أَوْ جُلْتَ بالنَّظَرِ
رَأَيْتَ في كُلِّ وَجْهٍ مِنْ بَسَائِطِها ... سِرْبًا مِنَ الوَحْشِ يَرْعَى أَطْيَبَ الشَّجَرِ
فَيَا لَها وَقْفَةً لَمْ تُبْقِ مِنْ حَزَنٍ ... في قَلْبِ مُضنى، ولا كَدًّا لِذي ضَجَرِ
تَبَاكَرَ الصَّيْدُ أحْيَاناً فَنَبْغَتُهُ ... فالصَّيْدُ مِنَّا مَدَى الأَوْقَاتِ في ذُعُرِ
فَكَمْ ظَلَمْنَا ظَلِيْمًا في نَعَامَتِهِ ... وإنْ يَكُنْ طَائِراً في الجَوِّ كالصَّقَرِ
يَوْمَ الرَّحِيْلِ إذَا شُدَّتْ هَوَادِجُنا ... شَقَائِقٌ عَمَّها مُزْنٌ مِنَ المَطَرِ
فِيْها العَذَارَى، وفيها قَدْ جَعَلْنَ كُوَى ... مُرَقَّعَاتٍ بِأَحْدَاقٍ مِنَ الحَوَرِ
ونَحْنُ فَوْقَ جِيَادِ الخَيْلِ نَرْكُضُها ... شَلِيْلُها زِيْنَةُ الأكْفالِ والخصَرِ
نُطَارِدُ الوَحْشَ والغِزْلانَ نَلْحَقُها ... على البِعَادِ وما تَنْجُو مِنَ الضَمِرِ

فالقصيدة ألبوم من الصور التي تجسّد حياة البادية، وتنتصر لها، وتقدّمها في أبهى الصّور، عبر مقارَبةٍ مقارِنَة بينها وبين حياة الحضر، يقول وهب رومية في تحليل هذه

القصيدة: "تقوم بنية القصيدة على مفارقة تصويرية كبرى، تظهر فيها صورة البداوة في جانب، وصورة الحضر في جانب آخر.. فقد أنكر الشاعر على الحياة الحضرية أن يكون فيها سوى العيوب، وجَمَع للبداوة الفضائلَ من كلّ صوب، وأدّى ذلك إلى التفصيل والبسط في صورة البداوة، وإلى الإيجاز والاقتضاب في صورة الحياة الحضرية"[26]، فالشاعر وهو يرسم هذه الصورة المقابلة بين البدو والحضر لم يلجأ إلى الأدوات المجازية التي توفّرها له البلاغة إلاّ في رسم بعض التفاصيل البسيطة، أمّا الصورة الكلية فإنها تجسّدت عبر الوصف، والنقل الأمين بحدقة العين أحيانا، وبحدقة الرّوح أحياناً أخرى.

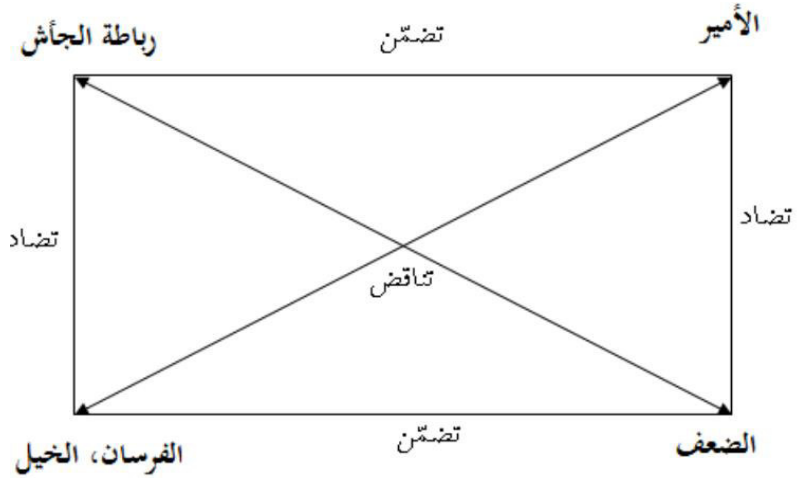
الوظيفة الدلالية للصورة الأميرية:

تفترض الدّراسة السيميائية أنّ العلامات التي تؤثّث النصّ الأدبي بما في ذلك البياض والفراغات ما هي في الحقيقة إلاّ رموزاً بديلة، تحاول أن تقول الحقيقة كما تراها بطريقتها الخاصة، لأنّ الخطاب الأدبيّ ليس –في النهاية- سوى كونٍ موازٍ للكون المرجعي، أو علامة كبرى تنوب عن التجربة التي عاشها الشاعر، وليس الشعر مضطرًّا لأن يعبّر بشكلٍ مباشر عن هذه التجربة، لأنّ الكتابة الشعرية تقوم على التعمية والإخفاء التي تكفلها تقنية المجاز، لذلك نعتبر دائماً أنّ العمل الأدبيّ الناجح هو الأكثر قدرة على إخفاء صلته بالكون المرجعي، والأقدر على خلق كونٍ خاصٍّ به، عبر استخدام لغة رمزية منزاحة عن اللغة المعيارية، لذلك قال ريفاتير: "إنّ الأدب يقوله شيئاً، يقول شيئاً آخر، ويمكن طرح القاعدة طرحاً متطرّفاً –عن طريق قياس المخالفة- بالقول: إنّ الأدب عندما يقول شيئاً يقول لا شيء"[27]، فالصورة التي ترسمها القصيدة حتى وإن كانت ذات رافد واقعي، أو مستلهمة من الطبيعة، إلاّ أنّ ريشة الفنان تعيد صياغتها بما يعطيها الحقّ في الاستقلال عن إطارها المرجعي والتفرّد عنه.

وإذا انطلقنا من مبدأ ريفاتير القائل بأنّ الأدب بقوله شيئاً، يقول شيئاً آخر، أو مبدأ الجرجاني القائل بأنّ معنى المعنى هو المستوى الأخفى من الدلالة الذي لا يقوله اللفظ، وإنّما يومئ إليه[28]، فإنّنا سنجد الطبيعة مثلاً تتخلّى في شعر الأمير عن الكثير من مقوماتها لتغدو عالماً آخر يسيّره منطقه الخاص، الممزوج حتماً برؤيا الشاعر، حيث تتراقص الأشجار، وتشدو الأزهار، وتقاتل الأسود، وتضحك الشّمس، وتبكي السّماء.. فمن ذلك هذه الصورة المهرّبة من إحدى غزواته[29]:

وبي تُتَّقى يومَ الطّعان فوارسُ تخالينهم في الحرب أمثال أشبال
إذا ما اشتكت خيلي الجراح تحمحما أقولُ لها: صبرا، كصبري وإجمالي

فإنّ هذين البيتين يمثلان صورتين مختلفتين لمشهدين من مشاهد القتال، يعبّران عن ثبات الأمير في مواطن الموت، حينما يصبح الجميع محتاجاً إليه، فالفوارس الأبطال يلجؤون إليه طامعين في الحماية والأمان، كما تشتكي إليه الفوارسُ أيضاً من النّصَبِ الذي يحلّ بها في معاركها الشّداد، وهنا نجد أنفسنا أمام شخصية الأمير عبد القادر المتسامية فوق الجراح، المتفوّقة على الآلام، القادرة على أن تمنح الآخرين القوة ورباطة الجأش، كما يتمثّل في المربّع السيميائي التالي:



فمن خلال هذا المربّع يظهر تفاعل عناصر الصورة ضمن ست علاقات تحدّد كالآتي:

علاقة التناقض : [الأمير/ الفرسان والخيل]، [رباطة الجأش/ الضعف].

علاقة التضاد : [الأمير/ الضعف]، [الفرسان/ رباطة الجأش].

علاقة التضمّن : [الأمير/ رباطة الجأش]، [الفرسان والخيل/ الضعف]

إنّ هذه العلاقات المنطقية حتى وإن كانت قابعة في المستوى العميق (Le niveau de profond) من الصورة، إلاّ أنّ لها تمظهرات على المستوى السطحي (Le niveau de surface)،

و مما تكشفه هذه الصورة في مستوى آخر من مستويات الدلالة تلك النزعة الفردية المتجذرة في ذهنية الانسان الجزائري والعربي بوجه عام، لا باعتباره فردا مستبدا مهيمنا يصادر حقوق الآخرين، وإنما باعتباره الفرد الذي يعتقد أن أهم واجباته حماية الجماعة،

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

فالأمير لا يكتفي بحماية الضعاف من النساء و الولدان، وإنما يسهم حتى في حماية المقاتلين الأشداء، مما يعكس عمق اهتماماته، فهو وإن اعتبر نفسه مركز الصراع، وقطب الرحى؛ فذاك عن اقتدار وتفانٍ واصطبار يفوق جَلَد الخيول.

إنّ صورة الحرب كما جاءت في قصيدة الأمير تمسرح الحرب، وتضعها بكافة أطرافها الفاعلة على خشبة المسرح، ليعيد الجميع تمثيل ما قام به، ولكن بشكلٍ يتجاوز مشاهد القتل والموت والدّمار والأسْر والجرح والطّعن.. لأنّ ذلك تحصيل حاصل، وإنّما تقوم الصورة الأميرية بالتركيز على الجانب الإنساني في الحرب، جانب الخوف الذي ينتاب المقاتلين الأشدّاء الذين تقهرهم أهوال الحرب، فيتترّسون بقائدهم الشّهم، الذي يتخلّى عن صرامة القائد العسكريّ وسطوته ليتحوّل صدراً حنوناً عطوفاً عليهم، من دون أن يفقد رباطةَ جأشه وثباتَه، من خلال إقدامه المستمر، وبذل نفسه ليكون قدوة للجميع بما فيهم فرسه الجريح.

وإذا كانت هذه الصورة ملتقطةً من تحت أنقاض الحروب، ومن رمادها وشررها المتطاير، فإنّ ذلك لا يخفي جوانب أخرى في مسيرة الأمير عبد القادر، تجسّدها صورُهُ الغزليّةُ المليئة بالحبّ العفيف الطّاهر النقيّ، الذي لا يصف جسم الحبيبة، ولا يسرف في ذكر مفاتنها، فإنّ ذلك ممّا ترفضه الطّباع السليمة، ويمنعه الدين الحنيف، لكنه غزلٌ يذكر المشاعر الصادقة، والشوق إلى الحبيبة، كما يذكر كبرياءها، والمعاناة في طلبها، ومن ذلك قول الأمير عبد القادر[30]:

أودُّ بأنْ أرى ظبي الصّحاري ... وأرقب طيفه، والليلُ سارِ
وأطلبُ قربه، فيزيدُ بعدا ... قديماً، من وصالٍ، في نفارِ
وهذا الظبيُ، لا يرعى ذِماما ... ولا يرضى مؤانسةً لجارِ
يتيه بدلِّهِ، ويصولُ عمداً ... غنيٌّ بالجمالِ، فلا يداري
أمازحه، فلا يرضى مِزاحا ... وأسأله المِراءَ، فلا يُماري
ويعتبني، فيكسو القلب بسطا ... لأنّ العتب، يطفي حرَّ ناري
فإنْ هو لم يجد بالوصل أصلا ... ويدني الطّيف، من سكني وداري
أقول للنفس: ويك ألا فذوبي ... وموتي، فالقضاءُ عليك جار!!
ويسلبُني الحياةَ، إذا تبدّى ... بوجهٍ في الإضاءة كالنهار

إنّنا أمام صورة رومانسية حالمة عالية المخيال، تعبّر عن حالة من الحبّ الصادق، ذلك الحب المفروض على النفس، الذي لا يمكن مقاومته ولا ردّه، للك فلا مانع من البوح ببعضه، إن لم يمكن البوح به كلّه، وإذا حاولنا أن نستكشف هذا المشهد الرومانسي في نقاط موجزة نقول:

إنّ الصورة الفنية تقوم على تقنية مركزية وهي الرمز، ممثّلاً في "الظبي"، بما هو بديلٌ عن الحبيبة، وهو استخدامٌ للرمز يكاد يرقى إلى ما تقرّره المناهج السيميائية المعاصرة، التي تشترط أن تكون هناك فجوة دلالية بين الرمز والمرموز إليه، والتي أوشكنا أن نعثر عليها في هذه الصورة الأميرية، لولا أنّ الشاعر عاد ليضيّق الفجوة بينهما، ممّا قلّص مساحة الشعرية فيها، وقد يكون مردّ ذلك في نظري هو السّيرُ على نمط الأقدمين في التصوير الذي قرّرته نظرية عمود الشعر، باشتراطها "المقاربة في التشبيه"[31]، القرائن الدّالة على المرأة الحبيبة (أمازحه، دلّه، يعتبني..) تمكنّنا بيسر من التعرّف على دلالة الرمز، والتخلي عن فرضية الظبي، أو أيّ مرموز آخر، وكأنّ الشاعر لا يريد أن يشارك القارئ في اكتشاف المعنى وتنميته، بل يفضّل أن يمنحه إياه كاملا، بعيداً عن أي فرضيةٍ أو احتمال، وهذا ما يجعلنا أمام صورة مغلقة لا تسمح بالكثير من القراءات.

أنسنة الطبيعة من خلال التصرّف فيها، وعدم الاعتراف بجمودها وحياديتها، بل هي داخل الصورة إنسانٌ يتحرّك، ويحبّ، ويتدلّل، ويتفاعل مع الآخرين، إنها عنصرٌ يشارك في صناعة الحياة، بل هي امتدادٌ للإنسان، يشكّلان معاً نظام الكون منسجماً في محبّة وسلام، متوحّداً كما أراده الخالق، وكأنّ الصورة تحيل في مستوى آخر من الدّلالة إلى عقيدة المتصوّفة، "فهم يرون في الموجودات صفة من صفات الله، ويعتقدون أنها تتحدّث وتعقل وتحسّ كالإنسان تماماً، ولذلك يخاطبونها بصيغة العاقل"[32]، وممّا يقوي هذا الافتراض أنّ الصورة الفنيّة تنتهي بالفناء، وهو مطلبٌ صوفيٌّ عزيزٌ، ممّا يجعلنا أمام صورة مركّبة؛ غزلية الملمح، صوفية المرجع.

الهوامش:

1 الجاحظ: البيان والتبيين (132/3).

[2] ابن رشيق: العمدة، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ 2001م، ط1 (304/1).

[3] سحر رامي: شعرية النص الصوفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م، ص135.

[4] سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1982م- 1402هـ ط7 ص36.

[5] رينيه ويليك- أوستين وارين: نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، 1987م، ص194.

[6] علي البطل: الصورة في الشعر العربي، دار الأندلس، لبنان، 1983م، ط3، ص30.

[7] جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1992م، ط3 ص309.

[8] المرجع السابق ص310.

[9] محمد شرارة: المتنبي بين البطولة والاغتراب، تحقيق حياة شرارة ص230.

[10] صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، 1998م، ط1، ص312-313.

[11] الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق العربي دحو، دار ثالة، الجزائر 2007م، ط3، ص62.

[12] راجع الفصل الثاني (صورة المرأة بين المثال والواقع) من كتاب الصورة في الشعر العربي لعلي البطل ص53 وما بعدها.

[13] الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق العربي دحو، ص58.

[14] المصدر نفسه ص75.

[15] القزويني: تلخيص المفتاح، المكتبة العصرية، بيروت 2002، ط1، ص135.

[16] وهب رومية: الشعر والناقد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006 ص310.

[17] ديوان الأمير تحقيق العربي دحو ص117.

[18] الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق العربي دحو، ص76.

[19] القزويني: المصدر السابق ص151.

[20] ديوان الأمير تحقيق العربي دحو ص50.

[21] القزويني: المصدر السابق ص166

[22] ديوان الأمير تحقيق العربي دحو ص50.

[23] ابن خلدون: المقدمة (فصل في صناعة الشعر ووجه تعلّمه) ص422.

[24] د.جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ص381.

[25] ديوان الأمير تحقيق العربي دحو ص50.

[26] وهب رومية: الشعر والناقد ص289.

[27] سيزا قاسم-نصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص230.

[28] نصّ عبارة الجرجاني: "تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصلّ إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر" دلائل الإعجاز، تعليق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ، 1997م، ط2، ص204.

[29] ديوان الأمير ص33.

[30] الأمير عبد القادر: الديوان، تحقيق العربي دحو، ص58.

[31] فتحي محمد أبو عيسى: القضايا الأدبية والفنية في شرح المرزوقي، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص272.

[32] وهب رومية: الشعر والناقد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2006 ص319.

مجلّة
اللّغة العربيّة وآدابها
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830

المقتضى التركيبي وأدواره الحجاجية

دراسة في الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه

The syntactic presupposition and his argumentative roles study in Imam Ali's speeches of war

د. كمال الزماني

kamalezzamani@hotmail.com

جامعة القرويين كلية اللغة العربية

مراكش/ المغرب

تاريخ الإرسال : 2018 /09/10 **تاريخ القبول: 2018/12/15**

ملخص البحث

يحاول هذا المقال الكشف عن الحركية الحجاجية للمقتضى التركيبي، موظفا تصور اللسانيين ديكرو وأوركيوني حولها، ومتخذا الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه متنا للدراسة، وقد تناول هذه الحركية من جوانب شتى وطرقها من زوايا مختلفة، فدرس ماهية هذا المقتضى، وحدد التراكيب المهيمنة، وبين مقتضياتها، ورصد القوة الإقناعية لهذه المقتضيات.

وقد توصل إلى أن المقتضيات التركيبية الموظفة في هذه الخطب لا ترتبط بالمعطيات المقامية، بل تكون منغرسة في بنية اللغة نفسها، وهو ما يجعلها، في التصور الحجاجي، في منأى عن الدحض والإنكار، ويجعل الخطيب ينفد إلى عالم مخاطبيه، ويضمن انخراطهم في الكلام وتسليمهم به.

الكلمات المفتاحية: المقتضى التركيبي؛ الحجاج؛ الخطب الحربية.

Abstract

This article attempts to shed light on the argumentative mobility of the syntactic presupposition in Imam Ali's speeches of war, using the linguistic model of Oswald Ducrot and Catherine Kerbrat-Orecchioni. In studying the properties of syntactic presupposition, highlighting the predominant syntactic structures and making clear their argumentative power, we approach syntactic presupposition from multiple angles.

Results of the study have shown that syntactic presupposition, used in these speeches, are not related to

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

contextual data; they are, however, rooted in the very structure of the language itself. This makes syntactic presupposition, from an argumentative perception, irrefutable and undeniable, makes the speaker close to the world of his interlocutors, and guarantees their cooperation and ultimately their agreement.

Keywords: *the syntactic presupposition ; argumentation ; speeches of war .*

*** *** ***

تقديم:

حظي المقتضى (Le présupposé) باهتمام بالغ في الدراسات الدلالية والحجاجية والتداولية وغيرها، فقد تنبه الباحثون إلى قوته الإقناعية، وأشاروا إلى أهميته في الكشف عما يخفيه الخطاب من معان مضمرة، وما تضمه ثنايا الألفاظ من بنيات غير مصرح بها؛ فعملية المحاجة لا تعتمد على منطوق الأقوال فقط، وإنما للمضمر دور لا يقل شأنا عن المصرح به في تحقيق الإقناع المنشود. ولهذا نجد المتكلم لا يعبر دائما عن أغراضه مباشرة، بل يعمد أحيانا كثيرة إلى إخفائها وتقديمها بشكل ضمني، دافعا الآخرين إلى إماطة اللثام عنها، وفك ألغاز هذا الضمني واكتشاف مقصوده ودلالته، وتَبَيُّن مقاصده ونواياه، وذلك عبر سلوكهم لمسار حجاجي استدلالي انطلاقا مما هو مصرح به، ووصولا إلى دلالة محددة تمثل الهدف من الكلام. ومن بين أشكال المقتضى التي تؤدي دورا حجاجيا مهما في الكلام نجد المقتضى التركيبي. فما هو المقتضى؟ وما هو المقتضى التركيبي؟ وما هي حجاجيته في الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه؟

1-تعريف المقتضى:

شغل تعريف المقتضى اهتمام عدد كبير من الدارسين، فحاولوا تعيين هذا المفهوم وضبطه ورسم حدوده، ومن بين هؤلاء نجد اللساني الفرنسي ديكرو (Oswald Ducrot) الذي يرى أن المقتضى "ليس حدثا بلاغيا مرتبطا بعملية التلفظ، وإنما هو مسجل في بنية اللغة نفسها"[1]. فقولنا مثلا: "«لا زال زيد يدخن» لا يقتضي فقط أنه يدخن حاليا، وإنما يقتضي أيضا بأنه كان يدخن من قبل"[2]. وهو اقتضاء لا يتعلق بمقتضيات سياقية ومقامية، وإنما يتعلق بالمكون اللساني[3] المنغرس في بنية اللغة.

وقد شاطرت أوركيوني (Catherine Kerbrat-Orecchioni) ديكرو هذا الرأي عندما رأت بأن "المقتضى مسجل في اللغة"[4] ولا يتجاوز في عملية إدراكه الحدود اللسانية للملفوظ. فهو يضم "كل المعلومات المستفادة مباشرة من التلفظ[5]، بغض النظر عن طبيعة التلفظ الذي وردت فيه، وبالرغم من أنها لم تأت بشكل صريح، ولا تشكل الموضوع الحقيقي للرسالة"[6]. ومن ثم فالمقتضى، بالنسبة لها، لا يرتبط في عملية فهمه واستنباطه بمعطيات مقامية، وإنما يكون "منعدم السياق بخلاف المفهوم الذي يندرج في إطار سياق محسوس"[7]، وهذا ما يجعله يكون دائما "في منأى عن الدحض أو الإنكار"[8].

نخلص من خلال ما سبق إلى أن المقتضى هو ذلك المعنى المضمر الذي تخفيه الدلالة الحرفية للفظ، فهو لا يصرَّح به، وإنما هو منغرس في اللغة وفي بنية الأقوال نفسها، ويفهم من خلال الأدوات اللسانية المشكلة للكلام.

2-المقتضى التركيبي[9] (Présupposé syntaxique):

وهو "الذي يستند في وجوده إلى سند تركيبي"[10] كالاستفهام والتوكيد والقصر والشرط... وغيرهم. فقولنا مثلا: «من غادر؟» يقتضي بأن «شخصا ما غادر»[11]، وقولنا: «من أين اشتريت الدراجة؟» يقتضي بأنك اشتريت دراجة[12]، وقولنا: «إن المنطلق زيد» يقتضي بأن «زيدا انطلق»، وقولنا: «ما فاز إلا زيد» يقتضي «غير زيد لم يفز»... وهكذا في باقي التراكيب الأخرى[13].

2-1 التراكيب المهيمنة في الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه:

تزخر الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه بمختلف أصناف التراكيب من تقديم وتأخير وحذف وفصل ووصل وقصر وتوكيد وغيرها. إلا أننا لن ندرس جميع هذه التراكيب، وإنما سنقتصر على دراسة المهيمن منها فقط، والذي يتمثل في التراكيب المؤكدة بمختلف أشكالها إضافة إلى بعض التراكيب الأخرى غير المؤكدة كتركيب النعت والمنعوت، وتركيب الشرط المناقض للواقع، وتركيب البنيات المسورة.

2-1-1 التراكيب المؤكدة:

يقول ديكرو: "إن حضور بعض العناصر اللسانية في الجمل يعطيها توجها حجاجيا يجعلها تخدم بعض النتائج بدل أخرى"[14]. وقد تحدث ديكرو في كتابه: كلمات الخطاب (Les mots du discours) عن مجموعة من هذه العناصر، وذكر من بينها الأفعال الدالة

على الرأي (Verbes d'opinion)، وهي أفعال إذا "ما قدمت في وضعية معينة، فإنها تكون حاملة لمقتضى يعبر عن تقدير معين لهذه الوضعية"[15]. على أن ما يهمنا من تلك الأفعال هو فعل «التأكيد» (Etre sûr) الذي "يظهر من خلاله المتكلم متيقنا من الرأي المعبر عنه"[16].

وإذا تأملنا مؤكدات الخبر (إن، أن، القسم...)، فسنجد أنها عبارة عن عناصر لسانية يروم المتكلم، من خلال توظيفها، تأكيد كلامه وزيادة درجة حضوره فيه، وكأن العنصر منها يعوض من خلال هذا التوظيف جملة معينة. فتوظيف هذه العناصر اللسانية هو تعويض لجملة أخرى تقوم مقامها. وعن هذا التعويض يقول ابن جني: "إذا قلت: ما قام زيد، فقد أغنت «ما» عن «أنفي»، وهي جملة فعل وفاعل. وإذا قلت: قام القوم إلا زيدا، فقد نابت «إلا» عن «أستثني» وهي فعل وفاعل. وإذا قلت: قام زيد وعمرو، فقد نابت الواو عن «أعطف». وإذا قلت: ليت لي مالا، فقد نابت «ليت» عن «أتمنى». وإذا قلت: هل قام أخوك؟ فقد نابت «هل» عن «أستفهم»"[17]. ونحن نقول: إذا قلت: إن زيدا قائم، فقد نابت «إن» عن «أؤكد» أو «أنا متأكد»[18].

وبذلك يمكن القول إن إدراج المتكلم للعنصر اللساني «إن» بقوله: «إن زيدا قائم» هو تعويض لجملة «أنا متأكد من قيام زيد»، وإذا قال: «إن زيدا لقائم»[19] هو تعويض لجملة : «أنا متأكد جدا من قيام زيد»... وهكذا فإن إضافة أي أداة من أدوات التوكيد إلى الجملة يدعم مقتضاها ويزيد من درجة توكيده كما يلي:

الجملة	منطوقها	المقتضى
إن زيدا قائم	متأكد من قيام زيد	قيام زيد
إن زيدا لقائم	متأكد جدا من قيام زيد	متأكد من قيام زيد
والله إن زيدا لقائم	متأكد تأكدا قطعيا من قيام زيد	متأكد جدا من قيام زيد

وإذا عدنا إلى الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه، فسنجد هيمنة المطلقة للتوكيد بمختلف أدواته (إن، أن، قد، لام الابتداء، ألا للتنبيه في فاتحة الكلام، أما الاستفتاحية، السين، سوف، نونا التوكيد الشديدة والخفيفة وغيرهم)، إضافة إلى بعض التراكيب النحوية التي توظف لهذا الغرض كالقسم[20]، والمفعول المطلق، والقصر وغيرها.

وهي هيمنة لم تأت اعتباطا، وإنما كانت مقصودة لطبيعة الظروف التي قيلت فيها هذه الخطب، إذ أن الإمام علي رضي الله عنه لم يكن يخاطب أناسا سمتهم الطاعة

لأوامره والرضى بقراراته، وإنما كان في مواجهة مخاطبين متخاذلين ومتقاعسين عن الجهاد، سمتهم الأساس الرفض والعصيان لأوامره، والتثاقل عن الجهاد، والفرار من ساحات الحروب. بل إنهم استمروا في تخاذلهم وعصيانهم هذا حتى بعدما شنت عليهم الغارات من طرف جنود معاوية الذين أزالوا- والكلام هنا للإمام علي- خيلهم عن مسالحها، فكانوا يستولون على أطراف بلادهم، ويعيثون فيها فسادا، ثم ينصرفون "وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلْمٌ، وَلَا أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ"[21].

وأمام هذا الوضع، فإن الإمام علي رضي الله عنه كان يحاول دائما تأكيد أهمية الجهاد، وبيان فضله وتعزيز حضوره في أذهانهم، وكذا استنهاض هممهم واستنفارهم لمحاربة الأعداء. ومن ثم فهو لم يكن يلقي إليهم كلامه بشكل ابتدائي بسيط كما يلقى لمن هو خالي الذهن من مضمون الكلام، وإنما كان يعمد في الغالب إلى تأكيد كلامه بمؤكد أو أكثر.

2-1-1-1: تركيب التوكيد بأداة واحدة:

وهو قليل ومن أمثلته:

1- قوله يحث أصحابه على الجهاد: "أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ"[22].

2- قوله بعد التحكيم: "إِنَّ مَعْصِيَةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجَرِّبِ تُورِثُ الْحَسْرَةَ"[23].

3- قوله عندما اتهم بالكذب: "وَ اللَّهِ مَا كَتَمْتُ وَشْمَةً[24] وَ لَا كَذَبْتُ كِذْبَةً"[25].

4- قوله لما أشير عليه بألا يقاتل طلحة والزبير: "وَ اللَّهِ لَا أَكُونُ كَالضَّبُعِ تَنَامُ عَلَى طُولِ اللَّدْمِ حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا طَالِبُهَا"[26].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

تشترك هذه الأمثلة جميعها في مقتضى واحد عام ناجم عن تأكيدها بأداة واحدة دون غيرها، وتختلف في مقتضيات أخرى تعود إلى طبيعة وخصوصية كل جملة. فأما المقتضى الذي تشترك فيه فيعود إلى أن الخبر الطلبي الذي يكون مؤكدا بأداة واحدة يقتضي دائما تردد وشك المخاطب في ما يحمله هذا الخبر فقولنا مثلا : "«إن زيدا عائد» يقتضي أن المخاطب شاك ومتردد في ما يحمله الخبر"[27]. وبذلك يكون المقتضى الناجم عن هذه الأمثلة جميعها هو: «شك وتردد المخاطبين فيما يحمله خبر هذه الجمل». أما المقتضيات الخاصة بكل جملة فيمكن صياغتها كما يلي:

المثال	منطوقه	مقتضاه
إن الجهاد باب من أبواب الجنة.	متأكد من كون الجهاد باب من أبواب الجنة.	الجهاد باب من أبواب الجنة.
إن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحسرة.	متأكد من كون معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحسرة.	معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحسرة.
والله ما كتمت وشمة ولا كذبت كذبة.	متأكد من كوني لم أكتم أي كلمة ولم أكذب.	لم أكتم أي كلمة ولم أكذب.
والله لا أكون كالضبع تنام على طول اللدم حتى يصل إليها طالبها.	متأكد من كوني لن أكون كالضبع التي تنام على طول اللدم حتى يصل إليها طالبها.	لن أكون كالضبع التي تنام على طول اللدم حتى يصل إليها طالبها.

2-1-1-2: تركيب التوكيد بأكثر من أداة:

وهو كثير، ومن أمثلته:

1-قوله يعاتب أصحابه: " وَ إِنِّي لَعَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي"[28].

2-قوله لما بلغه خبر الناكثين ببيعته: " وَ إِنَّهُمْ لَيَطْلُبُونَ حَقّاً هُمْ تَرَكُوهُ"[29].

3- قوله في ساحة الحرب: وَ الَّذِي نَفْسُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ بِيَدِهِ لَأَلْفُ ضَرْبَةٍ بِالسَّيْفِ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ مِيتَةٍ عَلَى الْفِرَاشِ فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ"[30].

4- قوله يبين فتنة بني أمية: "وَايْمُ اللَّهِ لَتَجِدُنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي"[31].

5-قوله لأهل البصرة الذين حاربوه في موقعة الجمل: " وَايْمُ اللَّهِ لَتَغْرَقَنَّ بَلْدَتُكُمْ"[32].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

تشترك هذه الأمثلة بدورها في مقتضى واحد عام ناجم عن تأكيدها بأكثر من أداة واحدة، وتختلف في مقتضيات أخرى تعود إلى طبيعة وخصوصية كل جملة. فأما المقتضى الذي تشترك فيه فيعود إلى أن الخبر الإنكاري الذي يؤكد بأكثر من أداة يقتضي إنكار المخاطب لمضمونه. فقولنا مثلا: "«إن زيدا لعائد» يقتضي أن المخاطب منكر للحكم الذي

يحمله الخبر ورافض له"[33]. وبذلك يكون المقتضى الناجم عن هذه الأمثلة جميعها هو: «إنكار المخاطبين لما يحمله خبر هذه الجمل». أما المقتضيات الخاصة بكل جملة فيمكن صياغتها كما يلي:

المثال	منطوقه	مقتضاه
إني لعلى بينة من ربي.	متأكد جدا من كوني على بينة من ربي.	متأكد من كوني على بينة من ربي.
إنهم ليطلبون حقا هم تركوه.	متأكد جدا من كونهم يطلبون حقا هم تركوه.	متأكد من كونهم يطلبون حقا هم تركوه.
والذي نفس ابن أبي طالب بيده لألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة على الفراش في غير طاعة الله.	متأكد جدا من أن ألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة على الفراش في غير طاعة الله.	متأكد من أن ألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة على الفراش في غير طاعة الله.
وايم الله لتجدن بني أمية لكم أرباب سوء بعدي.	متأكد تأكدا قطعيا من كونكم ستجدون بني أمية لكم أرباب سوء بعدي.	متأكد جدا من كونكم ستجدون بني أمية لكم أرباب سوء بعدي.
وايم الله لتغرقن بلدتكم.	متأكد تأكدا قطعيا من غرق بلدتكم.	متأكد جدا من غرق بلدتكم.

2-1-1-3: تركيب التوكيد بالمفعول المطلق:

يرى سيبويه أن المفعول المطلق يوظف أحيانا لغاية التوكيد، إذ يقول: "وإنما يجيء ذلك [أي المفعول المطلق] أن تبين أي فعل فعلت أو توكيداً. فمن ذلك قولك على قول السائل: أي سير سير عليه؟ فتقول: سير عليه سيرا شديدا... ومما يجيء توكيدا وينصب قوله: سير عليه سيرا، وانطلق به انطلاقا، وضرب به ضربا"[34]. ومن أمثلة توظيف المفعول المطلق في الخطب الحربية نذكر:

1- قوله لأصحابه: "ضَاقَتِ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ ضِيقاً"[35].

2-قوله في فتنة بني أمية: " وَتَفِيضُ اللِّئَامُ فَيْضاً"[36].

3- قوله في نفس الخطبة: "تَغِيضُ الْكِرَامُ غَيْضاً"[37].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	منطوقه	مقتضاه
ضاقت الدنيا عليكم ضيقا.	متأكد من كون الدنيا ضاقت عليكم.	ضاقت الدنيا عليكم.
تفيض اللئام فيضا.	متأكد من كون اللئام تفيض.	تفيض اللئام.
تغيض الكرام غيضا.	متأكد من كون الكرام تغيض.	تغيض الكرام.

4-1-1-2 تركيب التوكيد بالبدل:

يعد البدل ضربا من ضروب التوكيد. يقول الزمخشري موضحا ذلك: "فإن قلت: ما فائدة البدل؟... قلت: فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير"[38]. أما السيوطي فيرى أن: "فائدته [هي] البيان والتأكيد. فأما الأول فواضح أنك إذا قلت: رأيت زيدا أخاك، بينت أنك تريد بزيد الأخ لا غير. وأما التأكيد فلأنه على نية تكرار العامل، فكأنه من جملتين، ولأنه دل على ما دل عليه الأول، إما بالمطابقة في بدل الكل، وإما بالتضمين في بدل البعض، أو بالاشتمال في بدل الاشتمال"[39]. ومن أمثلة توظيفه في الخطب الحربية نذكر:

1- قوله يذم أصحابه على ترك الجهاد: " يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَلَا رِجَالَ حُلُومُ الْأَطْفَالِ وَعُقُولُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ"[40].

2- قوله في فتنة بني أمية: "نَحْنُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْهَا بِمَنْجَاةٍ"[41].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	منطوقه	مقتضاه

يا أشباه الرجال ولا رجال حلوم الأطفال وعقول ربات الحجال.	متأكد من كونكم أشباه رجال	أنتم أشباه رجال.
نحن أهل البيت منها بمنجاة	متأكد من كوننا سننجو من فتنة بني أمية	سننجو من فتنة بني أمية.

2-1-1-5 تركيب التوكيد بالقصر:

القصر هو ضرب من ضروب التوكيد، فهو عند السكاكي "ليس إلا تأكيدا للحكم على تأكيد، ألا تراك متى قلت لمخاطب يردد المجيء الواقع بين زيد وعمرو: زيد جاء لا عمرو، وكيف يكون قولك: زيد جاء إثباتا للمجيء لزيد صريحا، وقولك: لا عمرو إثباتا ثانيا للمجيء لزيد ضمنا"[42]. ومن أمثلة توظيف القصر في الخطب الحربية نذكر:

1-قوله يعاتب أصحابه: " مَا غُزِيَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا"[43].

2- قوله في التحكيم: " إِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ"[44].

3- قوله لمخاطبيه عندما قالوا له لا نخرج للحرب حتى تخرج معنا: "إِنَّمَا أَنَا قُطْبُ الرَّحَى"[45].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	منطوقه	مقتضاه
ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا.	متأكد من كون غزو عقر الدار يجلب الذل.	غزو عقر الدار يجلب الذل.
إنما حكمنا القرآن.	متأكد من كوننا حكمنا القرآن.	حكمنا القرآن.
إنما أنا قطب الرحى.	متأكد من كوني قطب الرحى.	أنا قطب الرحى.

2-1-2 التراكيب غير المؤكدة:

2-1-2-1 تركيب النعت والمنعوت:

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

ارتبط النعت في الخطب الحربية للإمام علي رضي الله عنه، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بوصف حالة التخاذل والجبن والعجز التي تسم أتباعه العاصين لأوامره والرافضين للجهاد . ومن أمثلة توظيفه نذكر:

1- قوله يعاتب أصحابه بعد غارة جنود معاوية على أطراف البلاد: "خَرَجَ إِلَيَّ مِنْكُمْ جُنَيْدٌ مُتَذَائِبٌ ضَعِيفٌ"[46].

2- قوله يعاتب أصحابه بعد التحكيم: "فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ"[47].

3- قوله يذم أصحابه بعد الغارة التي قام بها النعمان الأنصاري على أطراف البلاد: "دَعَوْتُكُمْ إِلَى نَصْرِ إِخْوَانِكُمْ فَجَرْجَرْتُمْ جَرْجَرَةَ الْجَمَلِ الْأَسَرِّ"[48].

4- قوله في نفس الخطبة: "تَثَاقَلْتُمْ تَثَاقُلَ النِّضْوِ الْأَدْبَرِ"[49].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	مقتضاه [50]
خرج إلي منكم جنيد متذائب ضعيف.	خرج إلي منكم جنيد.
أبيتم علي إباء المخالفين الجفاة.	أبيتم علي إباء المخالفين.
جرجرتم جرجرة الجمل الأسر.	جرجرتم جرجرة الجمل.
تثاقلتم تثاقل النضو الأدبر.	تثاقلتم تثاقل النضو.

2-1-2-2:تركيب الشرط المناقض للواقع[51]:

وهو "الذي يفترض مسبقا أن المعلومة في العبارة الشرطية ليست صحيحة وقت الكلام"[52]. فالقول: «لو كنت صديقي لساعدتني» يقتضي أنك «لست صديقي»[53] وأنك «لم تساعدني»، فانتفاء المساعدة يقتضي انتفاء الصداقة. ويعود هذا الانتفاء إلى تضمين الجملة لحرف الشرط «لو». فهذا الحرف هو حسب سيبويه "حرف لما كان سيقع لوقوع غيره"[54]، أي أن جواب الشرط لا يتحقق لعدم تحقق غيره، فانتفاء الثاني يكون بسبب انتفاء الأول[55]. ولذلك سمى النحاة هذا الحرف حرف امتناع لامتناع[56].

ومن أمثلة توظيف هذا النوع من الشرط في الخطب الحربية نذكر:

-قوله لمخاطبيه: " لَوْ كُنَّا نَأْتِي مَا أَتَيْتُمْ مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ"[57].

-قوله أيضا: "انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ"[58].

-قوله عندما اتهم بقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه: "لَوْ أَمَرْتُ بِهِ لَكُنْتُ قَاتِلًا"[59].

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	مقتضاه
لو كنا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود[60].	-لم نأت ما أتيتم. -قام للدين عمود.
لو بحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية[61] في الطوي البعيدة[62]	-لم أبح به. -لم تضطربوا اضطراب الحبل في البئر العميقة القعر.
لو أمرت به لكنت قاتلا.	-لم آمر به. -لم أقتل.

3-2-1-2 تركيب البنيات المسورة:

التسوير (Quantitatif) هو مصطلح يطلق في اللسانيات على المحددات الكمية والعددية[63]. ومن ذلك مثلا: "كل، معظم، كثير، بعض، قليل، دائما، غالبا، أحيانا"[64]... وغيرها. فقولنا: «حضر كل التلاميذ» يقتضي «حضور بعضهم»، وقولنا: «حضر القليل» يقتضي «لم يحضر الكثير»، وقولنا: "إنها ممتعة أحيانا" يقتضي "ليس دائما"[65]. ومن أمثلة توظيف هذه الأسوار في الخطب الحربية نذكر:

1-قوله لمخاطبيه: فَاسْمَعُوا قَوْلِي وَعُوا مَنْطِقِي عَسَى أَنْ تَرَوْا هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِ هَذَا الْيَوْمِ تُنْتَضَى فِيهِ السُّيُوفُ وَتُخَانُ فِيهِ الْعُهُودُ حَتَّى يَكُونَ بَعْضُكُمْ أَئِمَّةً لِأَهْلِ الضَّلَالَةِ"[66].

2- قوله في ذم أصحابه: "كُلَّمَا أَطَلَّ عَلَيْكُمْ مَنْسِرٌ مِنْ مَنَاسِرِ أَهْلِ الشَّامِ أَغْلَقَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بَابَهُ وَ انْجَحَرَ انْجِحَارَ الضَّبَّةِ فِي جُحْرِهَا "[67].

3-قوله لمخاطبيه: "وَ اعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَّكُمْ فِي زَمَانٍ الْقَائِلُ فِيهِ بِالْحَقِّ قَلِيلٌ".

*مقتضيات هذه الأمثلة:

المثال	مقتضاه
يكون بعضكم أئمة لأهل الضلالة.	لن تكونوا كلكم أئمة لأهل الضلالة.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

أغلق كل رجل منكم بابه وانجحر انجحار الضبة في جحرها.	أغلق بعضكم بابه وانجحر انجحار الضبة في جحرها
اعلموا أنكم في زمان القائل فيه بالحق قليل.	-اعلموا أنكم في زمان القائل فيه بغير الحق كثير. -اعلموا أنكم في زمان القائل فيه بالحق منعدم[68].

2-2 حجاجية مقتضيات هذه التراكيب:

يرى ديكرو أن أول معيار يبرز حجاجية المقتضى هو أنه "إذا ما تم إخضاع الملفوظ الحامل لمقتضيات معينة للنفي والاستفهام فإن هذه المقتضيات تبقى ثابتة"[69]. ومعنى ذلك أنه إذا كان من السهل على المخاطب مثلا أن يرفض المنطوق التالي: «انقطع زيد عن التدخين» باعتباره مما لا يصمد أمام النفي والاستفهام بقوله مثلا في حالة النفي: «لم ينقطع زيد عن التدخين» وقوله في حالة الاستفهام: «هل انقطع زيد عن التدخين؟»، فإنه لا يمكنه رفض مقتضى هذا المنطوق، لأن هذا المقتضى يبقى دالا على أن «زيدا كان يدخن» حتى بعد إخضاعه للنفي والاستفهام[70]. فرفض المحتويات والقضايا المعروضة ينصب على منطوقها، أما مقتضاها فلا يمكن رفضه لأنه منغرس في بنيتها اللسانية وجزء لا يتجزأ من هذه البنية.

ولإبراز ذلك، فإننا سنخضع مثالين عن كل نموذج من التراكيب السابقة لمعياري النفي والاستفهام على أنه يمكن تعميم نتائج ما توصلنا إليه على باقي النماذج الأخرى:

المثال	منطوقه	إخضاعه للنفي	إخضاعه للاستفهام	مقتضاه
-إن الجهاد باب من أبواب الجنة.	متأكد من كون الجهاد بابا من أبواب الجنة	لست متأكدا من كون الجهاد بابا من أبواب الجنة.	هل أنت متأكد من كون الجهاد بابا من أبواب الجنة؟	الجهاد باب من أبواب الجنة
-إن معصية الناصح	متأكد من كون معصية الناصح	لست متأكدا من كون معصية	هل أنت متأكد من كون معصية	معصية الناصح

الشفيق تورث الحسرة.	الشفيق تورث الحسرة.	الناصح الشفيق تورث الحسرة.	الناصح الشفيق تورث الحسرة؟	الشفيق تورث الحسرة.
-إني لعلى بينة من ربي.	متأكد جدا من كوني على بينة من ربي.	لست متأكدا جدا من كونك على بينة من ربي.	هل أنت متأكد جدا من كونك على بينة من ربك؟	متأكد من كوني على بينة من ربي.
-إنهم ليطلبون حقا هم تركوه.	متأكد جدا من كونهم يطلبون حقا هم تركوه.	لست متأكدا جدا من كونهم يطلبون حقا هم تركوه	هل أنت متأكد جدا من كونهم يطلبون حقا هم تركوه؟	متأكد من كونهم يطلبون حقا هم تركوه.
-ضاقت الدنيا عليكم ضيقا.	متأكد من كون الدنيا ضاقت عليكم.	لست متأكدا من كون الدنيا ضاقت علينا.	هل أنت متأكد من كون الدنيا ضاقت علينا؟	ضاقت الدنيا عليكم.
-تفيض اللئام فيضا.	متأكد من كون اللئام تفيض.	لست متأكدا من كون اللئام تفيض.	هل أنت متأكد من كون اللئام تفيض؟	تفيض اللئام.
-يا أشباه الرجال ولا رجال حلوم الأطفال وعقول ربات الحجال.	متأكد من كوني أنادي أشباه الرجال.	لست متأكدا من كونك تنادي أشباه الرجال.	هل أنت متأكد من كونك تنادي أشباه الرجال؟	أنادي أشباه الرجال.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

-نحن أهل البيت منها بمنجاة.	متأكد من كوننا سننجو من فتنة بني أمية.	لست متأكدا من كونكم ستنجون من فتنة بني أمية.	هل أنت متأكد من كونكم ستنجون من فتنة بني أمية؟	سننجو من فتنة بني أمية.
-ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا.	متأكد من كون غزو عقر الدار يجلب الذل.	لست متأكدا من كون غزو عقر الدار يجلب الذل.	هل أنت متأكد من كون غزو عقر الدار يجلب الذل؟	غزو عقر الدار يجلب الذل.
-إنما حكمنا القرآن.	متأكد من كوننا حكمنا القرآن.	لست متأكدا من كونكم حكمتم القرآن.	هل أنت متأكد من كونكم حكمتم القرآن؟	حكمنا القرآن.
-خرج إلي منكم جنيد متذائب ضعيف.	نفسه	لم يخرج إليك منا جنيد متذائب ضعيف[71].	هل خرج إليك منا جنيد متذائب ضعيف؟	خرج إلي منكم جنيد.
-جرجرتم جرجرة الجمل الأسر.	نفسه.	لم نجرجر جرجرة الجمل الأسر.	هل جرجرنا جرجرة الجمل الأسر؟	جرجرتم جرجرة الجمل.
-لو كنا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود.	نفسه.	ليس صحيحا أنكم لو كنتم تأتون ما أتينا ما قام للدين عمود.	هل صحيح أنه لو كنتم تأتون ما أتينا ما قام للدين عمود؟	-لم نأت ما أتيتم. -قام للدين عمود.

-لو أمرت به لكنت قاتلا.	نفسه.	ليس صحيحا أنك لو أمرت به لكنت قاتلا.	هل صحيح أنك لو أمرت به لكنت قاتلا؟	-لم آمر به. -لم أقتل.
-يكون بعضكم أئمة لأهل الضلالة.	نفسه.	ليس صحيحا أنه سيكون بعضنا أئمة لأهل الضلالة.	هل صحيح أنه سيكون بعضنا أئمة لأهل الضلالة؟	لن تكونوا كلكم أئمة لأهل الضلالة.
-أغلق كل رجل منكم بابه.	نفسه.	ليس صحيحا أنه أغلق كل رجل منا بابه.	هل صحيح أنه أغلق كل رجل منا بابه؟	أغلق بعضكم بابه.

إن حجاجية المقتضى في الأمثلة أعلاه تكمن في استمراره منغرسا في بنية المنطوق حتى بعد إخضاعه لاختباري النفي والاستفهام، وهو ما "يجعله يظهر باعتباره إطارا يصعب الاعتراض عليه"[72]. وهكذا فإذا كان بإمكان المخاطبين في التراكيب الأولى الاعتراض على المنطوق بقولهم مثلا: «ليس صحيحا أنك متأكد من كون الجهاد باب من أبواب الجنة»، أو قولهم: «ليس صحيحا أنك متأكد من أن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحسرة وتعقب الندامة» ،فإنه يصعب عليهم الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا منطوق هذه الجمل ألا وهو أن «الجهاد باب من أبواب الجنة» ، وأن «معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحسرة وتعقب الندامة».

وإذا كان بإمكانهم الاعتراض على منطوق التراكيب الثانية بقولهم مثلا: « ليس صحيحا أنك متأكد جدا من كونك على بينة من ربك ومنهاج من نبيك»، أو قولهم: «ليس صحيحا أنك متأكد جدا من كون الناكثين بالبيعة يطلبون حقا هم تركوه ودما هم سفكوه»، فإنه يصعب عليهم الاعتراض على المقتضى الناجم عن منطوق هذه الجمل، ألا وهو كون الإمام علي رضي الله عنه «متأكد من أنه على بينة من ربه ومنهاج من نبيه»، وأنه «متأكد من أن الناكثين بالبيعة يطلبون حقا هم تركوه ودما هم سفكوه».

وإذا كان بإمكانهم الاعتراض على المنطوق في تراكيب المفعول المطلق بقولهم مثلا: «ليس صحيحا أنك متأكد من كون الدنيا ضاقت علينا»، أو قولهم: «ليس صحيحا أنك

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

متأكد من كون اللئام ستفيض»، فإنه يصعب عليهم الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا المنطوق ألا وهو كون «الدنيا ضاقت عليهم» وأن «اللئام ستفيض».

وإذا كان بإمكانهم الاعتراض على المنطوق في أمثلة البدل بقولهم مثلا: «ليس صحيحا أنك متأكد من كونك تنادي أشباه الرجال»، أو قولهم: «ليس صحيحا أنك متأكد من كونكم ستنجون من فتنة بني أمية»، فإنه يصعب عليهم الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا منطوق هذه الجمل، ألا وهو أن الإمام علي «ينادي أشباه الرجال»، وأن أهل البيت «سينجون من فتنة بني أمية».

وإذا كان بإمكانهم الاعتراض على المنطوق في أمثلة القصر بقولهم مثلا: «ليس صحيحا أنك متأكد من كون غزو عقر الدار يجلب الذل »، أو قولهم: «ليس صحيحا أنك متأكد من كونكم حكمتم القرآن »، فإنه يصعب عليهم الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا منطوق هذه الجمل وهو أن « غزو عقر الدار يجلب الذل»، وأن الإمام علي رضي الله عنه وأتباعه «حكموا القرآن الكريم».

وهكذا في باقي التراكيب الأخرى، فإنه يسهل على المخاطبين الاعتراض على منطوقها ورفضه جملة وتفصيلا، لكونه حدثا يخضع لمسؤولية المتكلم لوحده[73]. لكنهم لا يستطيعون الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا المنطوق لسببين أساسين: يتمثل أولهما في أنهم قد فاتتهم، حسب أوركيوني، مبدئيا ساعة رفضه[74]، إذ أن عرض الأمثلة السابقة على النفي والاستفهام يبين أنه "قد فات أوان الاعتراض على المقتضى، وكيف أن المقتضى قد غدا معلومة لا جدال فيها وحقيقة لا راد لها"[75]. أما ثانيهما فيعود إلى أن هذا المقتضى يكون مسجلا ومدونا ومنغرسا في بنية اللغة نفسها[76] وشيئا مشتركا[77] بين الخطيب والمخاطبين.

ومن ثم، فإنهم لا يمكنهم، إن هم أرادوا إتمام الحوار وفق النموذج السليم، إلا القبول بهذه المقتضيات وعدم مهاجمتها، لأن مثل هذه المهاجمة لن تكون إلا مهاجمة في الوقت نفسه لما هو مشترك بينهم، ومهاجمة لعنصر واضح في عالم الخطاب[78]، وهو ما من شأنه أن ينقل الحوار من ساحة المنطق إلى ساحة الخصومة. إذ أن "نفي المقتضى يساهم في تحويل الحوار إلى خصومة... فمهاجمة مقتضيات الخصم... لا تكون إلا بمهاجمة الخصم نفسه"[79].

إن كون المقتضى لا يتجاوز في عملية إدراكه الحدود اللسانية للملفوظ يجعله "في التصور الحجاجي في منأى عن الدحض والإنكار والإهمال، ويمثل مستوى حجاجيا أقوى"[80]، ذلك أنه "ليس للمقتضى نفس الوضع اللساني الذي نجده للمنطوق، فهو لا يخضع لنفس النمط من الدحض والإنكار، ولذلك فهو أكثر انفلاتا... إن المقتضيات محتويات مضمرة. وهذا الإضمار هو سر قوتها، وهو الذي يمنحها سلطة المناورة المخيفة الخاصة بالعلامات الجذابة"[81]. ولهذا نجد أن التراكيب الحاملة لاقتضاءات تؤجل بإنتاجها "مقتضى ما لحظة إنكار المخاطب للقضية المعروضة عليه"[82]، كما تعمل على بناء المقتضى ووقايته من "إمكان أن ينفى أو يدحض أو يعترض عليه"[83].

إنه لفرق كبير بين تضمين الكلام لهذه التراكيب وبين حذفها منه، ذلك أن حذفها من شأنه أن يُعَرِّض القضية برمتها "لإمكان أن تنفى والمقتضى لإمكان أن يزول نهائيا"[84]. فإذا كان يصعب على المخاطبين الاعتراض على مقتضيات التراكيب السابقة (التوكيد، النعت، الشرط، التسوير...)، فإن حذفها بقولنا مثلا:

- الجهاد باب من أبواب الجنة.
- معصية الناصح الشفيق تورث الحسرة.
- أنا على بينة من ربي.
-يطلبون حقا هم تركوه.
-ضاقت الدنيا عليكم.
- حكمنا القرآن
-جرجرتم جرجرة الجمل...إلخ

يجعلها تخلو من أي مقتضى، ويجعل أمر الاعتراض هذه القضايا أمرا بسيطا، إذ يسهل على المخاطبين رفضها منذ أول وهلة بقولهم مثلا:

-ليس صحيحا أن الجهاد باب من أبواب الجنة.
- ليس صحيحا أن معصية الناصح الشفيق تورث الحسرة.
- ليس صحيحا أنك على بينة من ربك.
- ليس صحيحا أنهم يطلبون حقا هم تركوه.
- ليس صحيحا أن الدنيا ضاقت علينا.

- ليس صحيحا أنك حكمت القرآن.

- ليس صحيحا أننا جرجرنا جرجرة الجمل...إلخ

وهو ما قد يهدد البناء الحجاجي للإمام علي رضي الله عنه برمته، ويقضي على كل محاولة منه لحث المخاطبين على الاقبال على الجهاد، ودفعهم إلى قبول دعاواه.

أما والحال أن هذه الأمثلة قد وظفت فيها التراكيب السابقة، فإن هذا الأمر قد عزز، بفضل المقتضيات الناجمة عن هذه التراكيب، بعدها الحجاجي، وسهل على الإمام علي رضي الله عنه الطريق نحو إتمام أغراضه ومراميه الحجاجية. فبفضل هذه المقتضيات يخضع المخاطبون إلى عالم الخطاب، وتصبح المعلومات الجديدة التي يحاول رضي الله عنه تمريرها إليهم من الحقائق التي يقرون بها ولو مؤقتا. وفي ذلك تقول أوركيوني: "إن صوغ المضامين الجديدة في الخطاب في شكل مقتضيات يسمح لك بأن تعتبرها مما يزيد من حجم الحقائق التي يقر بها المخاطب ولو مؤقتا"[85]. وبهذا الإقرار يتمكن رضي الله عنه من استدراجهم إلى عالم الخطاب، وإجبارهم "على متابعة الحوار في الاتجاه الذي يريده"[86]، وإقناعهم بما يراد إقناعهم به دون صعوبة أو عسر.

الخاتمة:

نخلص مما سبق إلى أن حجاجية المقتضى التركيبي تنبع من الخصائص الاقتضائية للتراكيب الموظفة، وهي خصائص لا ترتبط بالمعطيات المقامية، وإنما هي ذات طبيعة لسانية منغرسة في بنية اللغة نفسها، الشيء الذي يجعلها في منأى عن الدحض والإنكار؛ ويجعل المتلقي في موقف الضعيف والعاجز الذي لا يمكنه إلا القبول بمضمونها والتسليم به. وهذا التسليم هو ما يسمح للخطيب ببناء معلومات جديدة كانت تشكل إلى عهد قريب موضع رفض واعتراض من قبل المخاطب.

إن معرفة الإمام علي رضي الله عنه بالقوة الحجاجية للاقتضاءات التركيبية الناجمة عن التوكيد والنعت والشرط وغيرها، هي ما جعلته يوظف هذه التراكيب ويؤثر تكرارها أكثر من غيرها في خطبه الحربية، فهي تؤجل، بإنتاجها لمقتضى ما، لحظة إنكار المخاطبين لما هو معروض عليهم، وتساهم في بناء النظريات الجديدة، وزيادة درجة قبولهم لها، وبعثهم على التصديق. وهذا ما يضمن انخراطهم في عالم الخطاب، وتوجيههم إلى متابعة منطق الكلام في الاتجاه الذي يحدد لهم، ويخدم بالتالي غاياته وأهدافه الحجاجية المتمثلة

في حثهم على طاعة أوامره واجتناب نواهيه، واستنهاض هممهم إلى الجهاد، والذود عن حياض البلاد.

الهوامش:

[1] – Oswald Ducrot : Le dire et le dit, les éditions de Minuit, Paris, 1984, p :30- 31.

[2] - Ibid, p :18.

[3] - Ibid, p :25.

[4] - Catherine Kerbrat Orcchioni : L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986, p : 26

[5] – **ميز ديكرو بين الجملة والملفوظ: فالجملة هي مكون تركيبي يختص بالدلالة (La signification). أما الملفوظ فهو المظهر الخاص لتوظيف الجملة وهو يختص بالمعنى (Le sens) ويتميز بكونه قابلا لكي يستقل بنفسه. ومثالا على ذلك فلو قال شخصان مختلفان: «الجو جميل» فإننا نكون أمام جملة واحدة وأمام ملفوظين مختلفين يختلفان بحسب توظيف كل منهما لهذه الجملة (أنظر: Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p :174-180). أما التلفظ فهو "الحدث أو الواقعة التي تشكل ظهور الملفوظ" (أنظر:** Jacques Moeschler : Argumentation et conversation : Eléments pour une analyse pragmatique du discours , Hatier-Credif, Paris, Aout 1985, (p :33

[6] – Catherine Kerbrat Orcchioni : L'implicite, Op.cit, p :25.

[7] - Ibidem.

[8] - Ibid, p : 23.

[9] **ينقسم التركيب إلى قسمين:**

-تركيب الإفراد: وهو "أن تأتي بكلمتين، فتركبهما، وتجعلهما كلمة واحدة، بإزاء حقيقة واحدة، بعد أن كانتا بإزاء حقيقتين... نحو «معد يكرب» و«حضر موت»" (ابن يعيش: شرح المفصل، ج:1، ت: إميل بديع يعقوب، ط:1، ج:2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص: 72.) ... وغيرهما. وخاصيته أنه لا يفيد إلا بعد أن تضاف إليه كلمة أخرى مثل: "حضر موت طيبة" (نفسه، الصفحة نفسها) وهذا النوع من التركيب لا يهمنا في هذا المقال.

-تركيب الإسناد: وهو "أن تركب كلمة مع كلمة تنسب إحداهما إلى الأخرى... على السبيل الذي به يحسن موقع الخبر، وتمام الفائدة" (نفسه، الصفحة نفسها) ويشترط في هذا النوع من التركيب تعلق الكلمة بالأخرى، وحصول الفائدة، ولذلك فهو لا يتأتى إلا في "اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، نحو «زيد أخوك» و«الله ربك»، أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك «ضرب زيد» و«قام عمرو»" (أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج:3، شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ت، ص: 24.) أما باقي الإسنادات الأخرى فهو لا يتأتى فيها، إذ "لا يتأتى من فعلين، لأن الفعل نفسه خبر، ولا يفيد حتى تسنده إلى مُحَدَّثٍ عنه، ولا يتأتى من فعل وحرف، ولا حرف واسم،

لأن الحرف جاء لمعنى في الاسم والفعل، فهو كالجزء منهما، وجزء الشيء لا ينعقد مع غيره كلاما" (ابن يعيش: شرح المفصل، ج:1، مرجع مذكور، ص: 73.) وهذا التركيب هو ما يسميه الأصوليون والنحويون بالكلام (نفسه، ص: 70) أو الجملة (نفسه، ص: 72) التي حدها ابن جني بقوله: "هي الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها" (ابن جني: الخصائص، ج:1، ت: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، د.ت، ص: 32.) أي تلك الألفاظ التي تشكل، من خلال علاقة الإسناد التي تجمع بينها، معنى ما يجعلها في غنى عن غيرها. فشرطا الإفادة والاستقلالية هما شرطان ضروريان لكل جملة. وهذا النوع الثاني من التركيب، أي تركيب الجمل هو الذي يهمنا أمره في هذا المقال.

[10] - Catherine Kerbrat Orcchioni : L'implicite, Op.cit, p : 38.

[11] - Ibidem.

[12]- جورج يول: التداولية، تر: قصي العتابي، ط:1، دار الأمان، الرباط، 2010، ص: 56.

[13]- لخص جورج يول (George Yule) الاقتضاءات في الجدول التالي:

النوع	المثال	المقتضى
وجودي	ال(س)	(س) موجود
واقعي	ندمت على مغادرتي	غادرت
غير واقعي	تظاهر بالسعادة	لم يكن سعيدا
معجمي	تمكن من الهروب	حاول الهروب
بنيوي	متى توفيت؟	توفيت
مناقض للواقع	لو لم أكن مريضا	أنا مريض

أنظر: جورج يول: التداولية، مرجع مذكور، ص:58.

[14] - Oswald Ducrot :Les mots du discours, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, p : 27.

[15] - Ibid, p :83.

[16] - Ibid, p : 84.

[17]- ابن جني: الخصائص، ج:2، مرجع مذكور، ص: 273-274.

[18]- يقول العكبري: "إنما دخلت «إن» على الكلام للتوكيد عوضا عن تكرير الجملة وفي ذلك اختصار تام مع حصول الغرض من التوكيد" (أنظر: أبو البقاء عبد الله العكبري: اللباب في علل البناء والإعراب، تح: غازي مختار، ط:1، دار الفكر، دمشق، 1995، ص: 222).

فتوظيف «إن» هو اختصار لجملة «أؤكد». وقد اعتمد عبد الله صولة نفس الفكرة ليبين أن دخول «إن» على الكلام يفيد معنى وهو: «حققت» أو «أكدت» أو «أو أنا متحقق كون كذا هو كذا» (أنظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط:2، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص: 302).

[19]- يقول السيوطي عن التوكيد بإن مع اللام: "إذا اجتمعت إن واللام كان بمنزلة تكرير الجملة ثلاث مرات، لأن إن أفادت التكرير مرتين، فإذا دخلت اللام صارت ثلاثا" (أنظر: جلال الدين السيوطي:

معترك الأقران في علوم القرآن، ت: أحمد شمس الدين، ط:1، ج:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص: 255).

[20]- يرى الزركشي أن القسم يوظف لغاية التوكيد، حيث يقول: "وهو عند النحويين جملة يؤكد بها الخبر، حتى إنهم جعلوا قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (سورة المنافقون، آية: 1) قسما وإن كان فيه إخبار، إلا أنه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما" (أنظر: البرهان في علوم القرآن، ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:3، ج:3، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1984، ص: 40).

[21]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ت: عبد القادر حسين، ط:1، ج:2، دار الشروق، بيروت، 1987، ص: 74.

[22]- نفسه، ج:2، ص: 74.

[23]- نفسه، ج:2، ص: 204.

[24]- ما كتَمْتُ وَشْمة أي كلمة (أنظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (وشم)).

[25]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج:1، ص: 272.

[26]- نفسه، ج:1، ص: 223.

[27]- ريم الهمامي: الاقتضاء وانسجام الخطاب، ط:1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص: 399

[28]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ، ج:7، ص: 74.

[29]- نفسه، ج:1، ص: 303.

[30]- نفسه ، ج:7، ص: 300.

[31]- نفسه، ج:7، ص: 45.

[32]- نفسه، ج:1، ص: 251.

[33]- ريم الهمامي: الاقتضاء وانسجام الخطاب، مرجع مذكور، ص: 399

[34]- سيبويه: الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ج:1، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص: 229- 231

[35]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ، ج:7، ص: 45.

[36]- نفسه، ج:7، ص: 181.

[37]- نفسه، ج:7، ص: 181.

[38]- أبو القاسم الزمخشري: الكشاف، ج: 1 ،الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابا الحلبي، 1966، ص: 121.

[39]- أنظر: جلال الدين السيوطي: معترك الأقران في علوم القرآن، ج:1، مرجع مذكور، ص: 268

[40]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج:2، ص: 74.

[41]- نفسه، ج:7، ص: 45.

[42]- السكاكي: مفتاح العلوم، ت : عبد الحميد هنداوي ، ط : 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،2000 ، ص: 403

[43]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج:2، مرجع مذكور، ص: 74.

[44]- نفسه، ج :8، ص:103.

[45]- نفسه، ج :7، ص: 285.

[46]- نفسه ، ج:2، ص: 300.

[47]- نفسه، ج:2، ص: 204.

[48]- نفسه ، ج:2، ص: 300.

[49]- نفسه، الصفحة نفسها.

[50]- يؤدي النعت من الناحية الاقتضائية دورا مهما في الكلام، فهو إذ يرد في الكلام فإنه يجعل النفي ينصب على النعت دون المنعوت، إذ يجعل المنعوت في مأمن من الإنكار. ومثالا على ذلك فنفي الجملة: «اشترى زيد سيارة جديدة» لا ينصب على كلمة «سيارة» وإنما ينصب على كلمة «جديدة»، حيث يبقى الشراء قائما، لكن الخلاف يكون حول كونها جديدة أم لا.

[51]- الفرق بين الاقتضاء غير الواقعي والاقتضاء المناقض للواقع هو أن الأول يرتبط بكلمات تجعل ما يتبعها غير صحيح، أما الثاني فهو لا يجعل مضمون الجملة غير صحيح فحسب، وإنما يجعله مناقضا للحقائق (أنظر: جورج يول: التداولية، مرجع مذكور، ص: 57).

[52]- نفسه، الصفحة نفسها.

[53]- نفسه، الصفحة نفسها.

[54]- سيبويه: الكتاب، ج:4، مرجع مذكور، ص: 224.

[55]- ولذلك اعتبر شكري المبخوت أن التركيب المصدر ب«لو» "يدل بالضرورة على كذب جملتي الشرط والجواب معا" (أنظر: الاستدلال البلاغي، ط:2، دار الكتاب الجديد، 2010، بيروت، ص: 140).

[56]- الرضي الاستراباذي: شرح الرضي على الكافية، تح: يوسف حسن عمر، ط:2، ج:4، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1996،ص: 451

[57]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج :4، ص: 33.

[58]- نفسه، ج :1، ص: 213.

[59]- نفسه، ج:2، ص: 126.

[60]- المقصود أننا لم نتخاذل يوما عن الجهاد ولم نعجز عنه كما فعلتم أنتم.

[61]- هي الحبال (أنظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج :1، ص:215)

[62]- أي البئر البعيدة القعر (نفسه، الصفحة نفسها).

[63] - Jean Dubois : Dictionnaire de linguistique, Larousse, 1ère édition, Canada, 1994, p :39.

[64]- جورج يول: التداولية، مرجع مذكور، ص: 73.

[65]- نفسه، ص: 74.

[66]- ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج:9، ص: 49.

[67]- نفسه ، ج:6، ص: 102.

[68]- تستعمل القلة في كلام العرب أحيانا بمعنى العدم. يقول ابن عاشور: "القلة تستعمل في العدم في كلام العرب. قال أبو كبير الهذلي:

قَلِيلُ التَّشَكّي لِلْمُهِمّ يُصِيبُهُ كَثِيرُ الْهَوَى شَتَّى النَّوَى وَالْمَسَالِكِ

أراد أنه لا يتشكى. وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود في أرض نصيبين: «كثيرة العقارب قليلة الأقارب» أراد: عديمة الأقارب ويقولون: «فلان قليل الحياء» وذلك كله إما مجاز لأن القليل شبه بالعدم، وإما كناية وهو أظهر لأن الشيء إذا قل آل إلى الاضمحلال فكان الانعدام لازما عرفيا للقلة" (أنظر: الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج:1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص: 600-601).

[69] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 18.

[70] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 19.

[71]- من أدوار النعت في الاقتضاء، أنه يجعل المنعوت ينجح في الصمود أمام امتحان النفي، ولذلك فإن حذفه من الكلام قد "يعرض القضية لإمكان أن تنفى والمقتضى لإمكان أن يزول نهائيا" (أنظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع مذكور، ص: 310).

[72] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 20.

[73] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 20.

[74] - Catherine Kerbrat- Orcchioni : L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, 1980, p : 114.

[75]- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع مذكور، ص: 305.

[76] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p :30- 31.

[77] - Ibid, p :20.

[78]- يرى ديكرو بأن المقتضى يظهر باعتباره شيئا واضحا في الكلام، وباعتباره عنصرا ينتمي إلى عالم الخطاب (أنظر: Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 20.)

[79] - Oswald Ducrot :Dire et ne pas dire, édition : Hermann, Paris, 1991, p :92.

[80]- عبد العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ضمن: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط:1، ج:3، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ص: 352.

[81] – Catherine Kerbrat Orcchioni : L'implicite, Op.cit, p : 23 –24.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

[82]- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع مذكور، ص: 312.

[83]- نفسه، الصفحة نفسها.

[84]- نفسه، ص: 310.

[85] - Catherine Kerbrat Orcchioni : L'implicite, Op.cit, p :30.

[86] - Oswald Ducrot : Le dire et le dit, Op.cit, p : 105.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

بلاغة الخطاب الكولونيالي في رواية "فضل الليل على النهار" لياسمينة خضرا

د/إبراهيم بوخالفة
المركز الجامعي مرسلي عبد الله
Boukhalfa.brahim@gmail.com

تاريخ الإرسال : 2018/07/22 تاريخ القبول: 2018/12/14

ملخص البحث

تستعرضُ رواية "فضل الليل على النّهار" للكاتب الجزائري الفرونكوفوني ياسمينة خضرا، الخطابات الاستعماريّة التي كان المعمّرون يردّدونها لتبرير وجودهم وشرعيّته، في الجزائر. وفي مقابل ذلك نجد خطابات مضادّة تقوّض ادّعاءات الاستعمار والمسوّغات التاريخيّة والأخلاقيّة التي يلجأ إليها من أجل المحافظة على وجوده والتمسّك بالأرض التي يدّعي أنه أولى بها، فهو الذي أحياها وعمرها بعلمه وبعرق أبنائه، وليس من حقّ أي جماعة التنكر لحق فرنسا التاريخي في أرض الجزائر.

وكان الخطاب المضاد لهذه السرديّة من خلال مشاهد البؤس والحرمان والتهميش التي يتعرّض لها الأهالي، الأمر الذي يتنافى مع ادّعاء فرنسا أنها إنما جاءتْ إلى هذا البلد من أجل تحضيره وتنويره. فالعناية الإلهيّة التي حبتْ فرنسا بكل الفضائل الإنسانيّة، وتطورها العلمي وعمقها الحضاري، وخلفيّتها المسيحيّة، كل ذلك يُحَمِّلُها مسئوليّة تحضير الشعوب المتخلّفة. غير أنّ المسار الذي سلكه الاستعمار خلال وجوده الذي امتدّ إلى أزيد من قرن، أثبت أن حضور فرنسا إلى الجزائر كان لمصلحة الامبراطوريّة الفرنسيّة التي تعاظم أمرها بدءا من القرن الثامن عشر.

الكلمات المفاتيح:

الخطاب؛ الاستعمار، الرجل الأبيض؛ الأصلاني؛ التنوير؛

Abstract

The favor of the night upon the day

The novel ("the favor of the night upon the day") by the Algerian writer Francophone Yasmina Khadra reviews the colonial speeches that the modernists used to justify their existence and legitimacy in Algeria On the other hand, there

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

all human virtues, scientific development, cultural depth, and Christian background, is responsible for preparing backward peoples However, the path taken by the colonialism during its existence, which lasted more than a century, proved that France's presence in Algeria was in the interest of the French Empire, which grew from the eighteenth century

Key Words

The speech, colinization, White man, The original, The Enlightenment.

.

are counter-speeches that undermine the claims of colonialism and the historical and moral justification that it resorts to in order to preserve its existence and to adhere to the land it claims to be the first to revive and to live with its knowledge and its children. No group has the right to deny France's historical right to the land of Algeria The discourse against this narrative was through scenes of misery, deprivation and marginalization of the people, which contradicts the claim of France that it came to this country in order to prepare and enlighten it The Divine Providence, which loved France with

*** *** ***

مقدمة عامّة:

طرحت مسألة استعمار الشعوب المستضعفة في القرن التاسع عشر قضيّة أنثروبولوجيّة بالغة التعقيد، وهي إمكانيّة تعايش كل من المستعمِر والمستعمَر في فضاء واحد، لتجسيد المشروع الذي طرحه التنوير والمتمثّل في صناعة جمهوريّة إنسانويّة تتجاوز إكراهات المركزيّة الغربية، وتتجاوز خيبات الحداثة المتتالية والمتعاقبة على الضمير الأوروبي التعيس. كان الجمهور الفرنسي لا يزال ينتشي بنجاحاته المبهرة على الصعيد الداخلي من خلال إنجازات الثورة مع مطلع القرن الثامن عشر، ويعزز هذا الانتشاء ثورة علميّة لا نظيرلها في تاريخ العالم، ما كان لها أن ترى النور لولا الثورة على السلطة الروحية للكنيسة التي كانت تكبّل العقل الغربي وتمنعه من امتلاك العالم وغزو الطبيعة.

إنّ التحوّلات العميقة التي مسّت بنية العقل الغربي وخلخلتْ وجوده الاجتماعي، وحرّكتْ فيه حبّ التملّك والهيمنة والاستحواذ، دفعته إلى البحث عن مسوغات أخلاقيّة تبرر له التمدّد خارج حدوده، من أجل مزيد من المعرفة بالأقاليم النائية والإثنيّات الغريبة والجماعات المناوئة باعتبار الاختلاف. ووجد ضالّته تلك في فلسفات التفاوت العرقي لغوبينو ورينان، وفي الانثروبولوجيا، ذلك العلم الذي أوجدته الحاجة إلى معرفة الآخر،

وفي أبحاث الاستشراق التي أُنشئتْ لدراسة حضارات الشرق عن قرب وتمثيلها لشعوب أوروبا بعد تحويلها إلى موضوع معرفة أثير.

تطمح هذه الدراسة في متابعة المغامرة الفرنسيّة في الجزائر، والنظر في المهمّة الحضاريّة والمشروع التنويري الذي بررت بهما فرنسا وجودها هنالك. كيف تعامل الفرنسيون مع وجود الأصلانيين؟ كيف حاولوا إقناعهم بقبول مشروع الحداثة الغربيّة؟ كيف واجهوا محاولات التمرد التي أبدتها فئات عريضة من الشعب الجزائري؟ ما مدى التجاوب الذي أبداه المحليون للانسجام مع التمثيلات التي رُصِدتْ لهم من طرف الثقافة الفرنسيّة بإعلامها وسرديّاتها وجهازها الإداري؟ هل أظهرتْ فرنسا رغبة حقيقيّة في تنوير مستعمراتها والخروج بها من أنماطها القديمة في العيش إلى أنماط الحياة الغربيّة والعقل الغربي؟ كل ذلك نطمح للكشف عنه من خلال تشريح النص الروائي الذي بحوزتنا، للكاتب الفرونكوفوني ياسمينة خضرا، معتمدين القراءة الطباقيّة للنصوص الأدبيّة، تلك القراءة التي أشار إلى أهميّتها البالغة الخصوبة إدوارد سعيد في مقدّمة كتابه "الثقافة والامبرياليّة". تسمح لنا هذه الدراسة بالكشف عن تمثيلات الرواية الفرونكفونيّة للغرب، ومسألة التعايش الحضاري معه، وإمكانيّة الوقوف على تخوم الإنسانيّة على قدم المساواة، من طرف الغرب والشرق، ولن يكون ذلك متاحا في ظل المركزيّة الغربيّة التي لا تزال تسكن الوعي الغربي وتشكل رؤيته للعالم.

هل يتعيّن البحث عن أفق جديد للتعايش الحضاري بين الشرق والغرب؟ هل يتعيّن الثورة على الذّات من قبل أقوياء العالم وتحالفات جديدة وتعالقات متجددة بين الهامش والمركز، بين القوي والضعيف، بين الأبيض والملون، بين الأنا والآخر؟

هل يوجد مركز يتعيّن بلوغه من قبل كل الثقافات والإثنيّات والأعراق فيتعانق الجميع في لقاء أبدي ضمن مجتمع دون كراهية ودون حروب، تلك هي أسئلة هذا المقال نروم الإجابة عنها من خلال الحفر عميقا في النص الروائي الذي بين أيدينا، ونطمح أن نستجلي ملامح الصورة التي طوّرها المفكر الفرونكوفوني ياسمينة خضرا بخصوص العلاقة مع الغرب من خلال ماض مثقل بالكراهية والدمويّة.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

عصر الأنوار والموقف من الآخر:

التنوير كما يوحي اسمه، هو الدّعوة إلى تنوير العقول بالعلم والمعرفة العقليّة الخاضعة للتجربة والمعاينة، وهي المعرفة التي تهدف للسيطرة على الطبيعة وامتلاك العالم. ولن يتحقق ذلك إلا بنبذ الخرافات والأساطير التي كانت تعيق تطور المجتمعات الغربيّة طيلة عقود واستبعاد كل مصادر المعرفة الغيبيّة. "إنّ روسو، شأنه شأن جميع فلاسفة الأنوار ينحّي جانبا الوحي الإلاهي كمبدإ لتنظيم المجتمع، ويُحِلُّ العقلَ محلّه"(1). لقد كانت أوروبا خلال العصور الوسطى، تعيش على هاجس الخطر الإسلامي القادم من الشرق، والمجسّد في الامبراطوريّة العثمانيّة التي وصلت راياتها إلى تخوم أوروبا الشرقيّة، وهي لا تكفّ عن التهديد بابتلاع كل أوروبا. لقد "كان الشرق المتوسطي بالنسبة إلى أوروبا منذ أمد بعيد، الغير الأكثر قربا، واحترابا، هو الآخر بامتياز، لأنّه مجاورٌ لها في الجغرافيا، كما في المخيال. فهو على التّوالي غامضٌ، مهدّدٌ، غاو أو نابذٌ، وفي آن واحد مقفرٌ وزاخرٌ، متوحّشٌ ومتحضّرٌ، عنيفٌ تارة، ولطيفٌ تارة"(2). لقد كانت نظرة أوروبا لغيرها نظرة متوجّسة، وهي الحالة التي أشعلتْ الحروب الصليبيّة التي كانت حروبا استباقيّة، تسعى إلى تجريد المسلمين من مهابتهم وكسر قوتهم العسكريّة والأدبيّة. كما أنّها مكّنت المسيحيين من جسّ نبض خصومهم والتعرف على مكامن قوتهم عن قرب. لقد أعقبتْ الحروب الصليبيّة في بيت المقدس لحظات اختلاط، فيها حوارٌ وملاطفة على هامش جولات الاقتتال، الأمر الذي دفع بالطرفين إلى التقارب، والافتراق على حالة اللاحرب واللاسل(3) وكانت أوروبا عاينت مستوى التطور الحضاري الذي بلغه المسلمون، وقد استوعبت الدّرس جيدا.

لقد أثبت الغرب في مطلع عصر الأنوار قدرة فائقة على اكتشاف الآخرين والتعرّف عليهم في حالتي الحرب والسلم، وكما هم، في غرابتهم، وسعى إلى تجاوزهم من خلال تسريع وتيرة التطور العلمي، كما سعى إلى خلق أدوات الهيمنة الماديّة والمعرفيّة على قدم المساواة. فالمزيد من المعرفة يوفّر المزيد من السلطة والهيمنة. ليست المعرفة بريئة إذْ أنّها ترتبطُ بعمق مع عمليّات السّلطة ذات الخلفيّة الإيديولوجيّة من حيثُ إنتاجُها ونشرُها(4)، على حدّ تعبير ميشال فوكو.

لقد أحدث فلاسفة الأنوار ومفكروها وأدباؤها من خلال سرديتهم وفتوحاتهم العلميّة تحوّلات عميقة في العقل الغربي. وبقدر ما تمكّن الغربيون من امتلاك المعرفة بالذّات وتطوير ترسانتهم المعرفية والعلميّة، وبقدر إدراكهم لمواقعهم الحضاريّة المتقدّمة، مقارنة بشعوب اليابسة، بقدر ما استشعروا الحاجة الملحّة لمعرفة أغيارهم والتقرّب منهم. ولذلك انتشر الرّحّالة الغربيّون في مناطق شتّى من العالم، جنبا إلى جنب مع المبشّرين الذين سعوا إلى هداية الشّعوب الضّالّة، وهو مسعى يدخل ضمن تحضير الشعوب المتخلّفة وأوربتها. "إنّ ما يميّزُ فلسفة الأنوار من التي سبقتها هو نيّتها أن تنشر بين جميع الناس ما كان حكرا على البعض فقط، أي حياة تعاش طبق العقل"(5)شعر مفكرو الأنوار بضرورة إحلال معرفة قوانين الطبيعة محلّ تعسّف الأخلاق الدّينيّة التي كانت من وراء كثير من الحروب الأهليّة والبينيّة، وليستْ أقلّها الحروب الصليبيّة.

نشط الرحالة الغربيون في القرن الثامن عشر خارج حدودهم، باتّجاه الأماكن النائية، رغبة منهم في التّعرّف على الغرباء الذين يختلفون عنهم في أنماط العيش وطرائق التفكير والثقافات، وسيمكنهم هذا التقرب من آخريهم من معرفة ذواتهم بأكثر عمق. فصورة الذّات لا تُدرك إلا من خلال عدسة الآخر. إن جوناس في رواية "فضل الليل على النهار" لياسمينة خضرا، لم يدرك صورته باعتباره عربيا مضطهدا، إلا من خلال احتكاكه بأصدقاء فرنسيين، على سبيل المثال. كما أن بالداسار في رواية "رحلة بالداسار لأمين معلوف، لم يدرك حقيقته الأوروبية وبعده المسيحي إلاّ من خلال احتكاكه بالعثمانيين، ومعايشته لثقافتهم. لقد بادر بعض الرحالة الغربيين إلى الانغماس في يوميّات الشرقيين الأغراب، إلى حدّ التّماهي معهم على غرار ما فعله بيار لوتي، البحار الفرنسي، في تركيا، وفلوبير في مصر، ومن قبله جيرار دي نرفال. "يقعُ في قلب الممارسة الخطابيّة لدى نرفال الاعتقاد بأنّ الفهم التّامّ للآخر لا يتحقق إلاّ بالانغماس التّامّ فيه، وعبر التّجربة الواسعة التي تفوض الذّات بالحديث عن الإنسان الشرقي"(6). فصورة الذّات تنعكس على مرآة الآخر، ولا تُدرَك إلا بمعرفته.

إنّ سعي الحكومات الغربيّة إلى التّمدّد باتّجاه الأماكن النّائية، لم يكن عملا بريئا، يُقْصَد به التعاطف الإنساني مع الآخرين، والتّعاون معهم وتبادل الخبرات من خلال عمليات مثاقفة فاعلة، فقد كانت الرغبة في الهيمنة على الآخرين، والاستحواذ على مناطق

جغرافية جديدة، وتحويل ثرواتها إلى المركز. وقد أُسْنِدتْ إلى المستشرقين وعلماء الإناسة والفلاسفة المتورطين في الشرط الامبريالي، مهمّة البحث عن المسوغات الأخلاقيّة والتاريخية لاستعمار الشعوب الضّعيفة. "من الانتقادات التي تُوجَّه عادة إلى الأنوار كونها قد وفّرتْ المستندات الإيديولوجيّة للاستعمار الأوروبي خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين"(7). لقد طور فلاسفة الأنوار، فلسفة إنسانويّة تستند إلى خلفيّة مسيحيّة معلنة.

ومن أساسيّات هذه الفلسفة الأنواريّة أنّ البشر كلهم ينتمون إلى سلالة واحدة، وهم بالتالي مدعوون إلى الإيمان بقيم كونية مشتركة، متعالية على الشروط التاريخيّة والإيديولوجيّة، منكرة بذلك مبدأ الاختلاف الثقافي ونسبيّة القيم. غير أن كثيرا من الشعوب غير الأوروبيّة في عصر الانتشار الغربي واسع النطاق، كانوا على درجة كبيرة من التخلّف العلمي والتكنولوجي مقارنة بما أنجزه الغرب في بضعة قرون. ولا يُستَثنى من ذلك العرب والمسلمون الذين فقدوا هيبتهم الحضارية وتفوقهم العلمي لأسباب معقّدة لا يتّسع هذا المقال لبسطها. وقد اقتضتْ عقيدة الأنوار أنّ "من واجب سكان أوروبا تمدين، أو إعادة الأمم المتوحشة التي تحتلّ مناطق شاسعة من قارتهم، ولو دون احتلال"(8). وهكذا وجد الاستعمار الغربي للشعوب العربية والإسلاميّة طريقه إلى التحقق على أرض الواقع تظلّله مبرّرات أثبت التاريخ زيفها وتناقضها ولا أخلاقيّتها.

هل تمكّن الغرب باحتلاله لشعوب العالم المتخلّف، من الوفاء بوعده والعمل على تحضيره الأصلانيين؟ هل كان ينظر إليهم باعتبارهم بشرا على قدم المساواة معه، من حيثُ الكرامة والجدارة الإنسانيّة؟ في الحقيقة، لم يكن الأوروبي المستنير أو العادي، قادرا على النظر إلى الأهالي الغرباء من منظور إنساني، أي باعتبارهم بشرا يستوون معه في الآدميّة وإن اختلفوا في الثقافة وأنماط العيش. ولقد احتلّت فكرة "الغريب" في أدبيات الرحالة والمستشرقين والانثروبولوجيين مكانة جوهريّة في العلاقة بين أوروبا والشعوب المستعمرة. وأثيرَ جدلٌ كبير في القرن الثامن عشر حول وجود طبيعة بشريّة عالميّة، رغم أن العقيدة المسيحيّة التي يستند إليها المبشرون، تقول بوحدة الجنس البشري.

تُضاف إلى ذلك مفارقة أخرى إلى عقيدة التنوير. لقد كان غيوم توماس رينال (1713-1796) "يدين العبوديّة بشدّة لأنّها غير عادلة بالفطرة، ويرى أنّ منتجات الرفاهيّة

الاستعماريّة (....) أُنتِجتْ من خلال بؤس العبيد، وهو في الوقت نفسه لم يكن موافقا على الكفّ الفوري عن العبوديّة"(9). ثمّة شعور دفينٌ يشدّ علماء الغرب إلى الإيمان بتفوّقهم السّاحق على كلّ شعوب العالم، وأنّ هذا التفوّق الذي جعلهم في طليعة الركب الحضاري يخوّلهم قيادة العالم والحقّ في استغلال أراضي الآخرين. ذلك الشعور هو ما نطلقُ عليك "التمركز حول الإثنيّة"" وهو اعتقاد الغربيين أن ثقافتهم هي أرقى الثقافات، وأن الرجل الأبيض هو العرق الذي حبته الطبيعة بكل الفضائل ونزّهته عن العيوب التي يختصّ بها غير الأوروبيين. وما يعزّز لدى الغرب هذا الاعتقاد أن الثورة العلمية والتكنولوجيّة والمعلوماتيّة كلها انبثقتْ عن الغرب، ومنه انتقلت إلى بقيّة شعوب العالم.

يجادل الانثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس أنّ الثورات العلميّة المبكّرة لا تتعلّق بعبقريّة ما، بقدر ما تتعلّق بشروط عامّة إلى حدّ أنّها تقع خارج وعي الناس. "فلنكن واثقين إذا من أنّ الثورة الصناعيّة لو لم تظهر أوّلا في أوروبا الغربيّة والجنوبيّة، لكان لها أن تظهر يوما ما في نقطة أخرى من الكرة الأرضيّة"(10) إنّ الأشكال الثقافيّة وأنماط التفكير وأساليب العيش التي تتبناها الجماعات البشريّة في ماضيها أو في راهنها هي التي تحدّد بشكل حاسم وتيرة تطورها، واتّجاه هذا التّطور ومآله. "وبدلا من التساؤل عما إذا كانت الثقافة تابعة للعرق أم لا، ها نحن نكتشف أنّ العرق –أو ما يفهم بشكل عام من هذه اللفظة-هو بين أمور تابعة للثقافة"(11). إن ظهور الثورة الصناعيّة في أوروبا بدل ظهورها لدى شعوب أخرى ناتج عن شروط تاريخيّة خارجة عن وعي الناس، في العادة. ولن تظهر هذه الثورة أو غيرها ما لم تتجمع هذه الشروط، وتفضي إلى تحولات نوعيّة في مجتمعها.

توجد مفارقة تنويريّة أخرى تركت أثرها على تشكّل صورة الآخر في المخيال الغربي بفعل حركة التنوير. يمتنع بعض مفكري الغرب على غرار روسو ومونتسكيو وفولتار وكانْتْ من إسناد بعض الحقوق إلى فضيلة التميّز والتفرّد. فالأفراد يتمتّعون بالحقوق، ليس لوضعهم الأرستقراطي، ولكن "بسبب كونهم بشرا. هذه النظرة العالميّة للحقوق، والنابعة من الطبيعة البشريّة، كان تطبيقها من الصّعب عمليّا"(12)، لأنّ ذلك سيفضي بالضرورة إلى أنّ كل المجموعات التّابعة، مثل العبيد والنساء والمسحوقين، بإمكانهم أن يطالبوا بنصيبهم من الحقوق التي ظلوا يحرمون منها بسبب وضعهم الأقلّوي. وهذا ما أدّى

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

بالشعوب الواقعة تحت الاحتلال أن تطالب بالمساواة والمشاركة السياسية، كما حصل مرّات عديدة في الجزائر المستعمرة. وهو ما كانت الحكومات المتعاقبة على الجزائر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ترفضه بدعوى أنّ العرب غير قادرين على تمثيل أنفسهم ويجب أن يُمَثَّلوا. إنّها الحقيقة التي أدركها جوناس (يونس) لمّا ارتدّ إليه وعيه الأقلّوي إثر أحداث الثامن من ماي 1945، تلك الأحداث التي قُتِل فيها الآلاف من المواطنين العزّل لمّا طالبوا ببعض الحقوق التي تخفّفُ من بؤسهم.

يعتقد خبراء الاستعمار أنّ العبيد والأهالي في المستعمرات الأوروبيّة "لم يكونوا قادرين على استعمال حريّتهم، وسوف يصبحون خطرا على أنفسهم وعلى استقرار المجتمع"(13). تلك هي صورة التابع في الفكر الاستشراقي.

التنوير والاختلاف الثقافي:

الإنسان في جوهره كائنٌ ثقافي، وتاريخي، يتمتع بذاكرة ثقافيّة تشكّل هويّته وتربطه بمحيطه الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي. ولقد تمثّلتْ صيرورة الأنسنة التي مرّبها خلال تاريخه الطويل، ومنذ تشكّل الجماعات الإثنيّة "في المرور من تأقلم وراثي مع المحيط الطّبيعي إلى تأقلم ثقافي"(14)، الأمر الذي ولّد تراجعا بيّنا للغرائز وتعاظما لدور الثقافة التي تعكس أنماط العيش وأشكال الوجود المادّي والروحي للبشر.

انطلاقا من هذا الإدراك التاريخي للمسألة الثقافيّة، فإنّ كل المجتمعات تتمتع بثقافة تتماشى وتنسجم مع مسارها التطوري الطبيعي. بيد أنّ هذا لا يعني عزلة الثقافات عن بعضها. فالهجرات الإراديّة والقسريّة والتبادلات التجاريّة والسياحيّة، والحروب، كل ذلك يجعل من حوار الثقافات حقيقة جدليّة لا سبيل إلى إنكارها. جميع الثقافات وبسبب الحدود المنتهكة "منشبكة إحداها في الأخريات، ليستْ بينها ثقافة منفردة، بل كلّها مهجّنة مولّدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة وغير واحديّة"(15) وإن تلك الاحتكاكات هي من بين عوامل كثيرة ومعقدة، تسهم في تطور الثقافات باتّجاه التعدّد والتنوّع، والمحافظة على مبدأ الاختلاف العائد أساسا إلى روح الثقافة التي يعيشها الفرد. من هنا تتبدّى لنا سخافة القول بأفضليّة ثقافة ما، على أخرى. فكل ثقافة هي متطورة من منظور الجماعة التي تنتجها وتعيشُ ضمنها.

لقد دأب الغرب الحديث على وصف الشعوب التي استعمرها بالبربريّة والبدائيّة ووسمها بكلّ أشكال الدّونيّة والقصور الجِبلّي. كان هيجل في محاضراته حول فلسفة تاريخ العالم "يصف أمريكا الجنوبيّة بالضّعف الروحي والطّبيعي، وأنّ الأمريكيين في وضع أدنى من الحيوانات"(16). لقد كان فلاسفة الغرب وأنثروبولوجيوها يرجعون الآخر إلى مفاهيمهم الخاصّة، وكانوا يقدّرون ثقافات الشعوب غير الأوروبيّة على ضوء مصطلحات ثقافة الأنا. وذلك هو الذي ولّد ما يمكن أن نطلق عليه "عجرفة ثقافيّة". "إنّ قيم ومُثُل الثقافات المختلفة هي غير معقولة وغير يقينيّة من ثقافة إلى ثقافة أخرى. وذلك هو السبب في أنّه لا يمكن أن يُوجد شيء بوصفه مجتمعا مثاليّا، أو ثقافة مثاليّة"(17). تُطوّرُ المجتمعات خلال تاريخها جملة من القيم والعادات وأنماط العيش وطرائق للتفكير، انطلاقا من بنى تحتيّة، اجتماعيّة ومجتمعيّة، وتبدو العلاقة بين الثقافة المنتجة وحاضنها الاجتماعي على درجة عالية من التوافق والاتّساق، ويتّشح ذلك الكلّ المركّب، الذي نطلق عليه "حضارة" بدرجات متفاوتة من الغرابة والشّذوذيّة بالنسبة للأجنبي الذي يعاين آخره بعدسته الخاصّة، ومن منظور ثقافته وقيمه ورؤيته للعالم.

يرفض الغرب، أو جزء منه التخلي عن تحيزاته، وخياراته الفلسفيّة والأخلاقيّة والجمالاتيّة عند معاينة فضاء عالمثالثي؛ ونحن نعلم أن قيم الخير ومعايير الجمال ونظم الأخلاق تختلف من مجتمع إلى آخر. وأنها لا تُدرك خارج مجالها التاريخي. توجد قواسم مشتركة بين المجتمعات البشريّة، ما في ذلك من شكّ، فيما يتعلّق بما هو إنساني، وغير خاضع للتجريب، ولا-تاريخي، وعلى أهميّة هذه القواسم المشتركة، غير أنّها لا تلغي، مبدأ الاختلاف الثقافي، فيما هو خصوصي، وقومي ومحلّي. وهذا الاختلاف هو منبع ثراء وتنوع في الثقافات العالميّة، إذا نُظِر إليه بعيدا عن المركزيّات. إنّ خبراء الغرب الأكثر تأثيرا على الحضارات العالميّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يرفضون التخلي عن أفضليّة الرجل الأبيض وتميّزه العرقي الذي أفضى إلى علوّ كعبه في مجال العلم والمعرفة والريادة والسيادة.

وغم تفكيك الاستعمار الكلاسيكي، وانسحاب أوروبا من مستعمراتها، وتخليها عن غنائمها، إلاّ أنّ العديد من وجهات النظر التي تتبطّن الفتوحات الاستعماريّة ما تزال عالقة بوعي فئات عريضة من صنّاع الثقافة في المركز. كتب الداعية الفرنسي إلى الاستعمار جون

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

هارمان س 1910 ما يلي: "إنّه لضروري إذا أن نقبل كمبدإ ونقطة انطلاق حقيقيّة أنّ ثمّة تراتبيّة بين الأعراق والحضارات، وأنّنا ننتمي إلى العرق والحضارة المتفوّقين، مقرين مع ذلك أنّ التفوّقيّة فيما تمنح-نا- حقوقا تفرض بالمقابل واجبات صارمة. إنّ المشروعيّة للفتح والغلبة على شعوب أصلانيّة تكمن في الإيمان بتفوقيتنا، لا الآلية والاقتصادية والعسكريّة فحسب، بل الأخلاقيّة أيضا"(18). انطلاقا من هذا المنظور الاستشراقي للعلاقة بين الغرب وآخره دعتْ الدول الأوروبية مستعمراتها إلى التّماهي مع ثقافة المنتصر وإلى إتقان دور التابع والتخلّي عن ثقافته المتخلّفة، والقبول بدور ثانوي في الحضارة العالميّة. بيد أن هذا المسعى الذي يدمّر الثقافات المحليّة من شأنه أن يفضي إلى محو الاختلافات ويتمّ تبعا لذلك "التقدّم نحو تشميل الثقافة، أي نحو تعميم ثقافة على حساب الثقافات الأخرى"(19) قد يكون اختفاء الفروق شديد الخطورة بالنسبة لكلّ الثقافات ليس فقط بالنسبة للثقافة الأكثر هشاشة، بل بالنسبة لكلّ الثقافات. وسيكون من اليسير تخيّل الضحالة التي ستئول إليها الحياة الإنسانيّة التي تفقد تنوعها وثراءها لصالح عقيدة غربيّة متخيّلة.

لا يمكن أن تكون هنالك ثقافة عالميّة بالمعنى المطلق الذي تطرحه الفلسفات الغربيّة المتمركزة حول ذاتها لهذا المصطلح، بما أن مقولة العالميّة تفرض تعايش كلّ الثقافات ومساهمتها في إغناء الفكر البشري وإمداده بتجارب متجدّدة. إننا نرى رأي العين تزايد عدد الغربيين الذين وجدوا الخلاص في الثقافة الشرقيّة واكتشفوا عمقها الإنساني وازدادت بذلك قناعتهم أن تجاهل ظاهرة التعدد هو إفقارٌ للإنسان في كلّ أبعاده الفيزيائيّة والروحيّة. يخطر بالبال في هذا السياق الشاعر والمفكر الألماني الحديث "جوته" الذي دعا إلى أدب عالمي يدرج ضمنه أدب الشرق.

إنّ المعرفة التي كوّنها المستشرقون وعلماء الإناسة في أغلبيتهم عن الشرق كانت نابعة من تحيّزهم الثقافي واحتقارهم للأعراق غير الأوروبية. لم تكن دراسة الشرق موضوعيّة ولا هي تستند إلى أسس عقليّة تجريبيّة؛ إنّها رؤيا سياسيّة للواقع عزّز بنيتها الاختلاف بين المألوف (أوروبا، الغرب، نحن) والغريب (الشرق، السامي، هم)(20). إن إنكار مبدأ الحقّ في الاختلاف، هو إنكار لآخريّة الآخرين، وإقصاؤهم.

ولئن كانت فكرة "السمو الأوروبي" وفكرة "أوروبا مركز العالم" قد هيمنت على العلاقة بين الشرق والغرب لقرون عديدة، وطيلة حقبة التنوير، غير أنها اليوم أضحتْ من أساطير الغرب الأكثر إثارة للدعابة. بل إنّ خصوم المركزية الغربيّة أصبحوا يتناسلون داخل البيت الأوروبي ذاته، وهم يقاومون التعالي الأوروبي بأدوات غربيّة.

صورة العربي مستعمرا:

عندما احتضن ماحي ابن أخيه يونس من "جنان جاتو"، لإنقاذه من شقائه الذي يكابده المسحوقون على هامش التاريخ في الجزائر المستعمَرة، بادر إلى تعريفه برموز هويّته وهو في عمق المدينة الكولونياليّة. لقد كانت معالمه الثقافية في "جنان جاتو" النقيض المطلق لبيئته الجديدة، وتوشك أن تلقي به في مناطق النسيان والعمى الثقافي. قال له وهو يحاوره "لم تسقط فجأة من أعلى شجرة لتقع في هاوية. أترى هذه السيّدة على الصّورة؟ لقد أطلق عليها جنرال اسم "جان دارش". كانت سيّدة نبيلة، غنيّة وصاحبة نفوذ كبير. اسمها لالا فاطمة. (....). يأتي الأعيان من كل حدب وصوب لطلب الإعانة والمشورة منها. (...). إنّها جدّتك. كان الضباط الفرنسيون أنفسهم يكنون لها احتراما مهيبا"(21).

وعلى الرّغم من أن ماحي انحاز إلى المدينة الكولونياليّة، واقترن بامرأة فرنسيّة، وتقبّل الحداثة الغربيّة بكل مقتضياتها، وتخلى عن كثير من رموز الثقافة الجزائريّة، على غرار اللباس واللغة والتعليم، إلاّ أنه في اللباب من ذاته لا يزال موصولا بهويّته الوطنيّة وملتزما بقضيّة بلده على مستوى الوعي والعاطفة. لم يكن ينظر إلى معاناة شعبه بعين الرّضى، فقد كان جزء كبيرٌ من عائلته يعيش في غيتوهات التمييز العنصري التي أقامها الفرنسيّون في الأرض التي احتلوها في مطلع القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق حرص على ربط ابن أخيه برموز تاريخه الوطني. وكشف له أنه ينتمي إلى عائلة شريفة وعريقة في مقاومتها للاستعمار الفرنسي. وهي "لالا فاطمة نسومر". وهي شخصيّة كاريزميّة يقرُّ بجاذبيّتها الصّديق والعدو. "كانت جميلة لالا فاطمة؛ كانت متّكئة على وسائدها، الرقبة مستقيمة والرأس شامخٌ فوق قميص من القفطان المرصّع بالذّهب والأحجار الكريمة، يبدو كما لو أنّها تتسيّد على البشر وأحلامهم"(22). وبهذا الوصف تتحوّل لالا فاطمة إلى رمز لوطن حرون يرفض الاستعباد، ويملك من الكبرياء والجرأة ما يمكنه من اضطهاد

عدوّه، ويملك من الجمال والبهاء ما يجلو قبح الآخر وصغاره وهوانه. إنّ استقامة الرقبة وشموخ الرأس كفيلان بالردّ على عنجهيّة المستعمر وتعاليه على ضحاياه، وإن جمال المرأة الرّمز وثراءها كفيل بإغناء الذّات القوميّة وتعزيزها لتتحوّل إلى طاقة ثوريّة بنّاءة للوطن الجريح والإنسان المقهور.

تنضاف إلى هذه اللوحة صورة أخرى لأسلاف يونس. "مرّ عمّي على صورة ثانية تجمع ثلاثة رجال ببرانيس الأسياد. الوجوه وقورة بلحى معتنى بها. النظرات قويّة كما لو أنّها ستنبثق من الإطار"(23). تُحفَظُ صور الأسلاف وتُعلّقُ على جدران البيوت لتبقى عالقة بالذاكرة الثقافيّة والتاريخيّة للأبناء، ولتبقى منبعا للحياة الروحيّة ومصدرا للقيم التي على أساسها تقام الحضارات، وتُسيّج القوميّات ضد العناصر الدّخيلة التي تهدّد بناءها من الدّاخل.

يهبّ الإنسان إلى الدفاع عن أمجاد الأسلاف كلما شعر بتهديد يمس الهويّة الذّاتيّة والقوميّة. وبقدر خطورة هذا التّهديد يكون الحفر عميقا في تاريخ الأسلاف. لقد بدا وكأنّ ماحي يُعدّ ابن أخيه لمهمّة جليلة لا يُفصح عنها إلاّ في حينها. إنها ليستْ مجرّد إنقاذ عائلة من الفقر، حتّى وإن بدتْ هكذا في ظاهرها. فهو يحدّثه عن جذوره، لأنّه بداخلها "تجري دماء لالة فاطمة"(24) إن قضيّة يونس لم تعد قضيّة فقر وفاقة، بقدر ما هي قضيّة كرامة منتهكة ووطن مستلبٌ وتراثٌ مُصادَرٌ. غير أنّ أساليب المقاومة التي يؤمن بها ماحي هي التنوير على الطريقة الغربيّة ذاتها. فالغرب يجبُ أن يقاوَمَ بأدواته ويجب أن تقوَّضَ سرديّاته بترسانته النقديّة ذاتها. ولذلك أُخرِج يونس من "جنان جاتو" التي لا تصلح للعبيد ولا للحيوانات، دع عنك أن تكون أرضا للثورة.

ما إن أخذ يونس مكانه في المدرسة، حتّى بدأت تجربته المريرة مع العنصريّة توقظ وعيه الطّفولي وتُشعره بعدائيّة المجتمع الّذي يعيشُ فيه. يحصل للتّلاميذ الفرنسيين والغربيين عموما أن يتشاجروا ويتقاتلوا فيما بينهم. "ولكن بمجرّد أن يعلن غريب ما- وعادة ما يكون عربيّا أو من فقرائهم-حتى يتّحدوا في كتلة واحدة ضدّه. يقومون بعزله، ويسخرون منه ويشيرون إليه تلقائيا بالبنان حينما يحينُ البحثُ عن متهم"(25). إنّ هذا السلوك التمييزي المتفشّي في الوسط المدرسي، وفي أوساط من يُفتَرَضُ أنّهم مبعدون عن

عدائيّة الكبار لذو دلالة بالغة القوّة على صلابة الكليشيهات التحقيرية التي يُنْظَرُ من خلالها إلى الأهالي.

لم يدخل المجتمع الفرنسي إلى الجزائر بنوايا بريئة، لم يكن مدفوعا بمشروع تنويري متحضّر. كانت الأحكام التي أشاعتها مؤسسة الاستشراق الغربي حول العرب وغير الأوروبيين عموما، من العقائديّة والاستحكام في مخيال الفرنسيين ما يجعلهم مدفوعين لعزل الأهالي واللجوء إليهم وقت الحاجة، باعتبارهم مخلوقات من تركيبة بشريّة دونيّة؛ وقد أهّلتهم طبيعتهم البربرية لخدمة الرّجل الأبيض. "طوال عصر الامبراطوريّة ساد انقسامٌ صارم بين المستعمرين الأوروبيين والشعوب المستعمرة. انقسام كانت له على الرغم من ملايين التعاملات التي أُتيحتْ عبره لازمته الثقافية ذات الأهميّة الاستثنائيّة؛ ذلك أنّه حافظ في الجوهر على تراتبية اجتماعية وثقافيّة بين البيض وغير البيض، بين العرق المسيطر وأفراد العرق الخاضع"(26). هذه التراتبيّة هي التي أقامت جدارا عازلا بين المدن الكولونياليّة وقرى الأهالي، وهي التي جعلت التلاميذ ذوي الأصول العربيّة يتعرّضون لشتّى أصناف العزل والتهميش والتحقير. وإنّ هذا العزل بين المعمرين والأهالي يتخلل البنية السرديّة لهذه الرواية كما يتخلل بنية الخطاب الكولونيالي المضمر ضمن وعي جمالي عالي الاشتغال.

تتوسّط البورجوزية الكولونياليّة التابعة للمركز، والأهالي من العرب والأفارقة، طبقة وسطى من الأعيان التي بوّأها الاستعمار منزلة أرقى من الأهالي، مقابل خدمات تؤديها لصالح الوجود الفرنسي. ومن بين الامتيازات التي كانت تلك الفئة تحظى بها، تمكين أبنائها من المدارس الفرنسيّة، وتسهيلات اقتصاديّة أخرى. كان عبد القادر من بين ثلاثة تلاميذ عرب يدرسون في المدرسة الفرنسيّة. وقد تأخّر ذات يوم عن إنجاز واجب مدرسي، فاستحقّ أن يعاقبه معلّمه. اقتاده من أذنيه وأوقفه قبالة أصحابه ووجّه إليه السؤال عن سبب تقاعسه عن أداء واجبه. ولمّا لم يجب، وجّه المعلم السؤال إلى الآخرين. أجاب موريس الذي كُلِّفَ باضطهاد أبناء العرب: "لأنّ العرب كسالى يا سيّدي"(27)، لتتعالى قهقهات التلاميذ كلهم، باستثناء يوسف الذي نزلتْ عليه الإجابة كالصاعقة، لتدمّر وعيه الطّفولي الناشئ. تستدعي مثل هذه الكليشيهات التحقيريّة إلى الذّاكرة ما كان الاستشراق الغربي يردده في أدبياته طيلة عصور التنوير الغربي، من "أنّ العرب كسالى وسيئو الظنّ وهم في

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

كل شيء، على طرف نقيض من العرق الانجلو ساكسوني في وضوحه ومباشرته ونبله"(28). ينطوي الوجود الأوروبي في الشرق العربي دائما على شعوره بتميّزه عن محيطه، وبحالة من اللامساواة مع الأصلانيين ذوي البشرة الملوّنة والسوداء و"الأنوف المعقوفة" على حدّ تعبير كونراد. وذلك التميز الجوهراني يخوّلهم عزلهم وتجنبهم وتجاهل علاقتهم التاريخيّة بالأرض. بل إنّ ألبير كامي ينكر أحقيّة الجزائريين في الجزائر، ويرى أن الأوروبين واليهود وكل الأعراق التي تنفست هواء الجزائر تملك الحق في هذا البلد. "لم يكن ثمّة أمّة جزائريّة أبدا. وإنّ من حقّ اليهود والأتراك واليونانيين والإيطاليين والبربر أنم يدّعوا لأنفسهم حقّ قيادة هذه الأمّة الكامنة"(29). وهي أمّة كامنة لأنها لم تكن شيئا يُذكَرُ قبل مجيء الفرنسيين. ولم يقم أحد من تلك القوميّات المذكورة من قبل بادّعاء الحق في تشكيل وقيادة ما سُمِّي سابقا الجزائر، وسيُسمّى لاحقا فرنسا. ومن هنا فإنّ "فرنسيي الجزائر هم أيضا بأشدّ معاني الكلمة قوّة أصلانيّون. وعلاوة إن جزائر عربية محضا تعجز عن تحقيق ذلك الاستقلال الاقتصادي الذي لا يعدو الاستقلال السياسي من دونه أن يكون وهما"(30).

لقد دأب المعمّرون أن يقتطعوا المساحات الواسعة من أراضي الأهالي ويقيموا الحدود بين محيطهم المباشر وبين ما هو خارج فضائهم. ثم يسمّون الأوّل أرض"نا" والثاني أرض"هم". وبعد ذلك ينشئون داخل مدنهم مرافقهم الثقافية والاجتماعية التي يصنعون منها رفاهيّتهم بتكاليف زهيدة. وكثيرا ما يمنعون عنهم العرب بلافتات تعلّق على جدران المقاهي والحانات ودور السينما. وإذا ما صادف أن انتهك عربي هذه الحدود الكولونياليّة، فإنه يُلقى به في قارعة الطريقة دون أن يعبأ له أحدٌ.

بينما كان يونس يجول في شوارع وهران بالقرب من حانة يرتادها الأوروبيّون، أثار انتباهه نادل الحانة وهو يلقي برجل عربي بأسمال بالية، ووجه مكدود، يبدو على درجة متقدّمة من السكر. كان النادل يتلفّظ بأسوأ عبارات الشتم والتحقير لهذا الذي جاء ليزعج الفرنسيين في سكينتهم. "لا تضع قدميك هنا مرة ثانية أيها المقمّل. هذا ليس مكانا لأمثالك. دخل النّادل إلى الحانة وخرج بعد لحظات وفي يده نعل...خذ نعلك يا جحا البئيس. ستجري بها أحسن وأسرع إلى خسارتك"(31). اطّلع عليه فإذا هو أبوه. هاله هذا المشهد الدرامي الذي مزّق وعيه وشتّت عقله وكاد يلقي به إلى حافّة الجنون. بقي لفترة

ليستْ بالقصيرة مشدوها لا يعي ما حوله، إلى أن أشار عليه والده أن امض لحالك. لم يتمكن هذا الوالد التعيس من الوفاء بوعد قطعه على نفسه بأن يخرج عائلته من جحيم "جنان جاتو"، رغم قوته المادية وصلابة إرادته في تحدّي المعوقات. لقد هدّته المأساة وألقتْ به في هذه الحانة ظنا منه أنه يتطهّر من كل آثام الاستعمار الذي صنع مأساة شعب بأكمله. كان هذا الوالد مفخرة ابنه، منه يستمدّ الكبرياء وعزّة النفس التي ورثتها العائلة عن لالا فاطمة نسومر.

ولأنه انتهك حدود الفضاء الفرنسي، وجاء ليزعج سكينتهم استحقّ أن يُسحَل وأن يُلَقَّبَ بالمقمّل والتعيس والقذر. "إنّ المستعمر حين يريد أن يحسن الوصف وأن يجد الكلمة المناسبة يرجع دائما إلى الألفاظ المستعملة في وصف الحيوان"(32). ولذلك استعمل لفظة المقمّل كناية عن القذارة والحقارة. فالمقمّل هو من يغزو جسمه القمل بفعل النجاسة المتراكمة على الجسد، لوقت طويل. لأنّ هذه الحشرة لا تتعايش ولا تتكاثر إلاّ في الأجسام المتّسخة باستمرار.

تعاظمتْ كراهيّة يونس للاستعمار الجاثم على بلده، وبدأ وعيه الوطني يتشكّل من مشاهد البؤس في "جنان جاتو" حيثُ تقبع والدته وأخوته، وهو لا يملك لهم نفعا ولا ضرا، ومن المدن الكولونياليّة حيث ينعم السادة برفاهيّة لم يصنعوها بأيديهم، وعلى أرض تتنكر لهم وتنكرهم، ومن المدارس حيثُ يُزوَّر التّاريخ وتُلَفّقُ الحقائق. شبّ يونس في بيت عمّه، في وهران، وفي أرقى أحيائها. ودأب أصحابه الفرنسيّون على مناداته "جوناس" وكأنّه شرطهم لقبوله في زمرتهم، رغم أن والدته فرنسيّة، وأن والده متماه مع الفرنسيين، ولا يُشكّلُ عليهم خطرا. لم يعد أحد يَذكُرُ أصوله العربية، إذ كانت ملامح وجهه تشبه تقاسيم الرجل الغربي.

تعرّف على فتاة أوروبيّة من أصول إيطاليّة، تدعى "ايزابيل". ونشأت بينهما علاقة صداقة لم تلبث أن تحوّلت إلى علاقة حب. إلى أن علمتْ البنت أن اسم "جوناس" إن هو إلا تحريف ل"يونس"، واعتبرت هذا اللحن من طرفه خدعة عرقيّة لم تتقبلها. انطلقت تقول له: "إنني من عائلة روسيليو، هل نسيت؟ هل تتصورني متزوجة من عربي؟ الموت أفضل"(33). صُدم يونس من هذه العدائيّة المجّانية التي تدين عرقه وتحتلّ أرضه، وتستقبح أن يقترن اسمها باسم عربي. لقد بدأ إدراكه للعالم يتغيّر. لم يعد ينظر للأشياء

كما من قبل، بعفويّة وبساطة. كانت كلمة عربي في المخيّلة الغربيّة وفي التراث الغربي حول الآخر توصيفا تحقيريّا يشير إلى العرق الأدنى مطلقا. "إنّ وظيفة الأنماط هي العمل على استمرار معنى مزيّف من الاختلاف بين الذّات والآخر"(34). فالعربي كسولٌ وخاملٌ وهمجي، وخائنٌ وغبيّ، ومتخلّفٌ وذلك هو الذي يميّزه عن الغربي، النشط والحيوي، والذكي والمتحضّر الذي لا يشاهَدُ مطلقا في حالة قصور. يكفي أن نقلب الصورة رأسا على عقب لندرك هويّة الآخر المختلف والغريب الذي يجب الإلقاء به خارج دائرة التاريخ.

من بين أصدقاء يونس، نذكر "أندري". وهو شابّ فرنسي من البورجوازيّة الكولونياليّة النافذة في الجزائر. وكان من بين خدمه شابٌّ عربي يدعى "جلول". كان "أندري يتفنّن في إذلاله، ويعنّفه أمام أصدقائه فقط ليثبِت قوّته مع خدمه. إنه يرى أنها الطريقة الوحيدة لإبقائه يقظا. "تُرخي الحبل لحظة وتسمعُ شخيره في الدّقيقة الموالية"(35). لم يكن أندري يفهمُ أنّ للأصلانيين من العرب طريقتهم في المقاومة. وقد كان الكسل هو إحدى هذه الطرق المتاحة. "لقد احتاجتْ السيطرة الكولونياليّة للكثير من الكبت والإكراه، وبذلك يتمّ تحليلها أحيانا على أنها عملية لم تشمل موافقة المستعمَر"(36)، رغم أن خبراء الاستعمار يصرحون أن حضورهم لدى الشعوب البدائية كان برضاهم من أجل تحضيرهم.

كلّفه ذات يوم بإنجاز مهمّة، تقتضي تنقله عشرات الأميال مشيا على الأقدام، وعند اشتداد الحرارة التي ينثني تحتها أشدّ الرجال بأسا. وكان يعيد إرساله إلى نفس المهمة مرات متتالية، فقط من أجل إذلاله. تدخّل أحد أصدقائه من الفرنسيين وقد أشفق على جلول، وتدخل صديقٌ ثالثٌ من أجل إعفاء جلول من مهمّته، غير أنّ أندري أمسكه من معصمه وأجلسه قائلا: "أنت لا تملك خدما ولا تعرفُ طبيعتهم. إنّ العرب مثل الأخطبوط، يجبُ أن تضربه كي يتمدّد"(37) لمّا أعلنت عمليّات الاغتيال التي باشرتها الثورة الجزائريّة، كان من بين ضحاياها الإقطاعي الشهير "جوني". وكانت الشكوك متّجهة صوب جلول باعتباره متواطئا مع الإرهابين. تعرّض هذا الأخير لأشدّ أشكال العذاب الذي يمكن أن يلجأ إليه استعمارٌ بدأ يشعر بالخطر على وجوده ومصالحه. ورغم أنّ أيّ دليل لم ينهض لتأكيد التهمة، إلاّ أن جلّول حوكم وحكم عليه بالإعدام. عند ذلك تدخّل يونس لدى صديقه صوزي دفاعا عن مواطنه جلول. فواجهه هذا الأخير بمنطق السيّد المكلف باضطهاد عبده

الذي يسعى للتمرّد. "أي كلام هذا؟ أنا أشغِّل العرب منذ أجيال، وأعرفُ طبيعتهم. جميعهم أفاعي. وبلا استثناء. أعرفُ هذا القذر، وقد صدر الحكم بالإعدام، سأسهر شخصيّا كي يسقط رأسه في سلّة"(38). لقد كشفتْ بواكير الأعمال المسلّحة في الجزائر عن الطبيعة العنصريّة للامبراطوريّة، التي تنظر إلى غير الأوروبين على أنهم عبيدٌ لا يستحقّون حريّتهم، ولا يستحقون أن يحكموا أنفسهم، ولا أن يستمتعوا بالثروات التي تجود بها أرضهم.

دلالة المكان في الرواية:

في مطلع الرواية يلتحم المكان بالشخصيّات التي هي أشبه بالدّمى التي توضع في أماكن من أجل ملأ فراغ ما. فهي موجودة ثمّة في ركنها المعتم لا تبدي حراكا، وكأنّما أوكِلَتْ إليها مهمّة توقيف آلة الزمن في انتظار غد ليس من عادته أن يأتي بجديد. "كنّا نعيشُ منزوين في أرضنا أشبه بأشباح سُلّمتْ للقدر في صمت فلكي لأولئك الذين ليس لديهم شيء مهمّ يقولونه. أمي في ظلّ كوخها منحنية فوق قدرها (....) زهرة أختي التي تصغرني بثلاث سنوات منسيّة في عمق ركن (....)، كنا موجودين على وجه الأرض. هذا كل ما في الأمر"(39). تبدو الشخصيّات المركونة هنا وهناك، وكأنها جزء من المكان، أو شيء من أشيائه، ملازمة له، ولذلك عُرِضتْ في موضع وصف المكان. وإن جمودها وسكونها هو جزء من خواء الفضاء الخارجي المفتوح على العدم.

أول ما يُلفتُ الانتباه في هذا الوصف هو السكون والجمود والخواء وفقدان القيمة والجدوى. الكائنات البشريّة وغير البشريّة هي أشباحٌ والفضاء على اتّساعه وانفتاحه هو ركن ضيقُ ومعتم. لا شيء يوحي بخصوبة المكان الدلاليّة أو الجماليّة. فضاء ضحلٌ ضحالة حياة القرويين وتعاستهم الأبديّة. وكما أنّ زمنهم لا يعد إلا بمزيد من القحط، فإنّ مكانهم لا يعد إلا بمزيد من الشقاوة. "كان البؤس والأوبئة يبيدان العائلات والحيوانات بعدوانيّة عجيبة، فيجبران الناجين على الهجرة أو على التشرّد"(40). لقد اقتحم الاستعمار الفرنسي أرضهم وأحالهم إلى شقاء أبدي، مع أنه جاء ليحضّرهم ويدخلهم في طور الحداثة الغربيّة والعلوم الغربيّة، والحضارة العالميّة.

لقد جاء الاستعمار إلى الجزائر مدفوعا بخطاب تنويري وتبشيري، معبّئا بروح إنسانيّة لا تخالطها النوايا السيّئة. فإذا به يحيل الأهالي إلى حياة التشرّد والأوبئة القاتلة بفعل الفقر والجهل والتهميش. أضحتْ "قراهم مكانا مقفرا مثيرا للحزن بأكواخها الترابيّة

الرّازحة تحت ثقل البؤس بأزقّتها الهلعة أين تجري لإخفاء قبحها. تقضم معزاة بضعة أشجار ضامرة"(41) هل كانت الجزائر قبل احتلالها على هذه الدرجة من البؤس؟ التاريخ يكذّبُ هذا الادعاء. يقول كرومر "أنّ البلاد التي عبرتْ عليها أنفاس الغرب المثقلة بالفكر العلمي والتي تركت عليها هذه الأنفاس في عبورها علامة قادرة على البقاء، لا يمكن أن تعود كما كانت من قبل"(42). لم تكتف أنفاس فرنسا بالعبور على الجزائر ولكنها قبعت هناك أزيد من قرن. وصحيح أن الجزائر التي تشبّعت رئتاها بأنفاس الاستعمار لا يمكنها أن تعود كما كانت، ولكن ليس بالمعنى الذي يلمع إليه كرومر*. إنّ الاستعمار مسؤول عن كل مآسي الأراضي التي احتلها. فهو الذي صنع شقاءها وأبّد فقرها ومزّق وحدتها. وهو الذي قسّم البلاد إلى مناطق للرفاهيّة يعمرها الرجل الأبيض، ومناطق للبؤس والتعاسة مرصودة للملوّنين. بعد أن أُحرِقتْ محاصيل عيسى من القمح، وعجز عن سداد الديون سلّم الأرض للقايد وأخذ عائلته باتجاه وهران، حيث يقيم أخوه الماحي في المدينة الكولونياليّة.

يصفُ يونس مدخل مدينة وهران وقد أبهرته بناطحاتها وجدرانها التي لم ير قطّ مثيلها في محيطه الريفي. "أركض وراء أبي مبهورا بالساحات الخضراء التي تحدّها جدران صغيرة مصنوعة من الأحجار المنحوتة أو بسياجات من الحديد المطرق والشوارع العريضة المشمشة والمصابيح الجامدة في بهائها الشبيهة بحرّاس مضيئين، والسّيّارات..."(43). نقلتْ فرنسا حداثتها ومدنيّتها إلى المستعمرات من أجل الغربيين. لا علاقة لهذه المشاهد المشرقة بعالم الأهالي البائس. غير أنّ فرنسا سمحت ببعض الرفاهيّة للمتعاونين معها، أو للّذين قبلوا حداثتها وقيمها ولم يشكّلوا تهديدا مباشرا وفوريّا على مصالحها. ويبدو أنّ ماحي الصيدلي الذي تزوج من فرنسيّة، هو من ذلك الصنف من العرب المندمجين مع المعمّرين، والمستعدّين للذّوبان فيهم، كما يبدو للإدارة الفرنسيّة على الأقلّ. ولعلّ ذلك هو الّذي جعل يونس يُقْبَلُ في محيط اجتماعي كولونيالي، ويحظى بأصدقاء فرنسيين، حافظوا على مودّته حتى بعد الاستقلال، لمّا جلبه عمُّه من "جنان جاتو" حيثُ يقيمُ أخوه في "مزبلة من الأكواخ والأجمات المتنوّعة الغاصّة بالعربات المفكّكة والمتسوّلين"(44). لقد كانت "جنان جاتو" مزبلة التاريخ الكولونيالي، تقطنها كائنات تحت-بشريّة، لم تبلغ بعد الكمال الإنساني الذي يؤهّلها للعيش مع الرجل الأبيض جنبا إلى جنب، ومشاركته الرفاهيّة التي

صُنِعتْ من أموال الأهالي وبسواعدهم. ولا يمكنها أن تبلغه، لأنها صُنِعت لتعيش مشوهة، معاقة، وعاجزة عن إخراج نفسها من جحيمها. "فالمستعمر هو الّذي صنع المستعمر وما يزال يصنعه؛ إنّ المستعمِر يستمدّ حقيقته، أي خيراته من المستعمَر"(45). والعلاقة هي إذا جدليّة بين الطرفين. المستعمِر صنع المستعمَر ببؤسه وشقائه، والمستعمَر يصنَع المستعمِر بسواعده وخنوعه. ولا بدّ لطرفي المعادلة أن ينقلبا ليتحوّل الوضع.

إنّ "جنان جاتو" خطاب إدانة أنشئ لمحاكمة الاستعمار والوقوف على زيف ادّعاءاته، التي كان يسوّغُ بها الاستحواذ على أراضي الآخرين من أجل تمويل اقتصاده المنهار بفعل الحروب المدمّرة. "إنّ العالم الذي يسوده النظام الاستعماري هو عالم مقسّم، ومن نافل القول طبعا، على صعيد الوصف أن نذكر أنّ هناك مدنا للسكّان الأصليين، ومدنا للأوروبيين. إنّ هناك مدارس للسكان الأصليين ومدارس للأوروبيين"(46). وإنّ هذا المنطق الطباقي هي في اللباب من البنية السرديّة لهذا العمل الجليل، الذي يجب أنْ يُقرأ باعتباره ردّا بالكتابة على الخطابات الكولونياليّة التي تقدّم قراءة أحاديّة للتاريخ.

لنحاول أن ندخل البيت الذي أعدّ لعيسى ليقيم فيه في حي "جنان جاتو" مع أسرته. "غرفة عارية وبلا نافذة، أكبر بقليل من حجم قبر ولا تقلّ عنه كآبة. تنبعثُ منها روائح بول القطط والدّجاج العفن والقيء. الجدران سوداء وتسيلُ رطوبة. وحدها المعجزة أبقتها واقفة. وفوق الأرضيّة الترابيّة افترشتْ طبقة سميكة من البراز وبعر الجرذان"(47). لقد بدا وكأنه كهف تحت-أرضي أُعدَّ لحيوان متوحّش. إنّه كهفٌ مهجور سيق إليه عيسى ليقبر أحلامه للصّعود الطّبقي ولينسى أمجاد أسلافه التي أضاعها في قريته بسبب مكر عملاء الاستعمار. يشبه البيت قبرا يتّسع لأكثر من شخص. بل إنه أسوأ من القبر. فهو ملوّثٌ بالروائح الكريهة وبراز الحيوانات وبقايا جيفة، قد تركتها قطط. وبعر جرذان. لا شيء يشبه ما يصلح لآدميين. هذا هو نصيب المحليين من الجزائر التي صنعتها الحداثة الغربيّة الخائبة.

لنمرّ الآن إلى الجهة المقابلة حيثُ يسكن الماحي عم يونس. "يقطن عمي في المدينة الأوروبيّة عند نهاية زقاق معبّد بالاسفلت تحيطه منازل صلبة أنيقة وهادئة بسياجات من الحديد المطرّق، والنوافذ بمصراعين خشبيين. كان زقاقا جميلا بأرصفة نظيفة مزينة بأشجار تين مشذّبة بعناية. في أماكن متفرقة توجد مقاعد يجلس عليها الشيوخ ليتسلّوا

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

بمرور الوقت"(48) هذه مشاهد من مدينة حديثة أعدّت لإقامة الأوروبيين. وقد تجمّلتْ بكلّ مرافق الحياة الكريمة، والرفاهيّة المترفة، من أجل سعادة الأوروبيين. وإنّ بين العالمين حجابا مستورا. إنّ الأصلانيين لا يستحقون هذه الرفاهيّة، وليس من حقهم أن يعبروا إليها لأنهم سيسمِّمونها بروائحهم الكريهة ومظاهرهم المتوحّشة.

عندما يُضَمّ يونس إلى بيت عمّه بالمدينة الأوروبيّة سيحمل اسم "جوناس؛ فهو الذي سيمكّنه من التعايش مع وضعه الجديد ومحيطه الاجتماعي الجديد. أدخلته زوجة عمّه الفرنسيّة غرفته التي سيبيت بها. بدت له أكبر من اصطبل "مزيّنة بأثاث مهيب. يلجُ ضوء النهار جارفا عبر باب نافذة ضخمة، بها ستائر، وتشرفُ على شرفة حيثُ يسترخي كرسيّان متحرّكان حول منضدة صغيرة؛ قالتْ جرمان: إنه منزلك الجديد"(49). ولنا أن نتخيّل الفرق المهول بين هذه الغرفة الأوروبيّة، والمغارة التي كان يقيم فيها في "جنان جاتو" والشبيهة بالقبر المظلم والكئيب، حيثُ "يتكدّس الناس بعضهم فوق بعض، والأكواخ تتكدّس فيه بعضها فوق بعض"(50). إنّ كل وسائل الرفاهيّة وضرورات العيش وكماليّاته باتتْ مكفولة. لقد اندمج جوناس-وهذا هو الاسم الذي أعطته له جرمان-في حياته الجديدة بسرعة لافتة. غير أنّ ذلك لم ينسه البؤس الذي ترك فيه عائلته الشقيّة. كان وعيه الباطن يتعذّبُ لهذه القطيعة بين عالمين غير قابلين للتفاوض، ولا للاندماج والتوحّد. بل إنّ وجود أحدهما مرهون بزوال الآخر. إنّ كلا المستعمر والمستعمَر يتبادلان النفي. لا يكتفي الأصلاني باشتهاء مكان المستعمِر، بل إنه يريد أن يأخذ مكانه. ولا يتحقق الخلاص لكل الناس إلاّ عندما يصبح الذين في المؤخّرة في الصفّ الأول، ويتراجع المتقدّمون إلى الوراء، فالأرض التي يقيمون عليها هي أرض مغتصبة ويجب أن تعود لأصحابها.

لمّا انطلقت العمليّات العدائيّة من قبل الأهالي ضدّ الوجود الفرنسي، دار جدال حادّ بين صوني-الإقطاعي الفرنسي الشهير-وجوناس حول جدوى هذه الحرب التي أُعلِنت. كان جوناس يجادل أنّ الاستعمار هو الذي صنع الجزائر، وأنه لمّا وصل جدوده إلى هذه الأرض كانت أرضا قفرا. "لا شجرة ولا هيكل بهيمة جمّده الانجراف. (.....) بفضل عائلتي، جوناس، بفضل تضحياتها وإيمانها بهذه الأرض، استطاعتْ أن تروّض هذه الأرض المتوحّشة. ومن جيل إلى جيل تحوّلتْ إلى حقول وبساتين. جميع هذه الأشجار التي تراها تحكي لك قسطا من تاريخ عائلتي"(51). بهذا يجادل المعمّرون ويجادل السياسيّون الذين

جاءوا بهم إلى أراضي خارج حدودهم. لقد أقنعوهم أنّ الأرض فارغة وتنتظر عبقريتهم لكي تُفْتَح. "هذه الأرض نحن صنعناها. (.....). إذا نحن ذهبنا زال كلّ شيء وارتدّتْ هذه الأرض إلى القرون الوسطى"(52) إنّ الذين يسعون إلى طرد الرّجل الأبيض من أرض يدّعون ملكيّتها هم أشخاصٌ خاملون، كسالى، قد هدّتهم الأمراض والأوبئة، وما عادوا قادرين على العمل. هكذا يجادل المعمّرون. بيد أنّ حركة التاريخ أفضتْ إلى غير ما يعتقدون. لقد أجبرت الثورة الاستعمار على الانسحاب، والتنازل عن أكبر غنائم الامبرياليّة العالميّة، وبأفدح الخسائر. رغم أن الاستعمار غير في طبيعة الأسلحة كلما بدا له ذلك مفيدا. " إنّ البرجوازيّة الاستعماريّة حين تدرك عجزها عن الاستمرار في السيطرة على البلاد المستعمرة تقرّر أن تخوض معركة خلفيّة في ميدان الثقافة والقيم والتكتيك"(53) وذلك ما فعله صوزي مع جونيس. لقد طاف معه بتاريخ الجزائر منذ العهد الروماني وإلى العصر الحديث، ليثبت في النهاية أن الغرب وحده هو الّذي أحيا هذه الأرض وحوّلها إلى جنّة عدن. ليس فقط من أجل الفرنسيين فقط، بل من اجل أوروبا كلّها والأهالي الذين يمتثلون لحقائق التاريخ ويقرّون بأفضال فرنسا التي تحاول نقلهم من طور الطبيعة على طور الثقافة، وتحاول أن تغمرهم بأنوار الغرب وعلومه ومنجزاته.

الخاتمة:

لقد أمكننا من خلال هذا المقال الّذي يُدرَج ضمن النقد ما بعد الكولونيالي دراسة الخطابات الكولونياليّة التي ظلّ الغرب يحاجج بها أهالي مستعمراته، في إطار تبرير مشروع كوني منبثق عن عصر الأنوار؛ ويتمثّل في إنشاء مجتمع إنساني بزعامة الغرب المتحضّر. وكثيرا ما كان الغرب يلفّعُ خطاباته بخلفيّة مسيحيّة، ظاهرة، باعتبار غير المسيحيين عبادا ضالين، وتتعيّن هدايتهم.

طوّر الغرب خلال عصور النهضة وما تلاها من حداثة وما بعد حداثة موقفا سلبيا من الملونين باعتبارهم أعراقا دونيّة يتوجّبُ عليها قبول الانضواء تحت قيادة أوروبا والذّوبان في حضارتها. وقد بدا أثر هذا الموقف واضحا من خلال السّياسات الاستعماريّة الي انتهجتها فرنسا في الجزائر، وما نتج عن هذه السياسات من تفقير وتجهيل وتهميش لفئات واسعة من الجزائريين، واستعبادهم وتسخيرهم لأصحاب الأرض الجدد.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

مكّنتْ القدرة التخييليّة الفائقة للكاتب الجزائري ياسمينة خضرا من تقويض زيف الخطاب الكولونيالي الذي سعى جاهدا لتعويق مسيرة الثورة رغم الجهود التي بذلها مفكّرو الاستعمار وعملائه على المستوى العسكري كما على المستوى الثقافي. فلقد استحضر خطابات للرفض جسّدتها شخصيّات روائيّة فاعلة ومؤثّرة في البنية السرديّة للرواية، على غرار جوناس في حواره مع صوزي، وكذلك عمه من خلال رفض العمالة للاستعمار، والولاء للثورة. وكانت العمليّات المسلّحة في حدّ ذاتها ردّا عمليّا على الخطاب الكولونيالي الذي أنكر وجود الجزائريين وغيّب تاريخهم وأقصى ثقافتهم من مؤسساته التعليمية والاجتماعيّة. إنّ رواية "فضل الليل على النهار" هي الردّ بالكتابة على الخطاب الكولونيالي.

الهوامش:

1-آلان توران، نقد الحداثة، ج الأول، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ط الأولى 1997، ص 26.

2-هنتش تيبري، الشرق المتخيّل، ترجمة مي عبد الكريم محمود، دار المدى، دمشق-سوريا. ط الأولى 2006. ص107.

3-المرجع نفسه، ص 76-77.

4-آنيا لومبا، نظريّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيّة، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار-سوريا. ط الأولى 2007. ص 55.

5-آلان توران، نقد الحداثة، ج الأول ص 18.

6-علي بهداد، الرحالة المتأخّرون، ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء، مراجعة أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع "كلمة". ط الأوى 2013. ص59.

7-تيزفيتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة حافظ قريعة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط الأولى 2007. ص 31.

8-المرجع نفسه، ص 32.

9-دوريندا أوترام، التنوير، ترجمة ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط الأولى 2008. ص 223.

10-كلود ليفي شتراوس، مقالات في الإناسة، اختارها ونقلها إلى العربيّة حسن قبيسي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان. ط الأولى 2008. ص202-203.

11-المرجع نفسه، ص241.

12- // // 224

13- // // 222.

14-دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيّة. لبنان. ط الأولى 2007. ص 9.
15-السعيد إدوار، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط الثالثة 2004. ص 70.
16-جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر. ط الأولى 2002.ص 69.
17-المرجع نفسه، ص 82.
18- السعيد إدوارد، الثقافة والامبرياليّة، ص 87.
19-تيزفيتان تودوروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى دمشق-سوريا. ط الأولى 1991.ص 90.
20-آنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 56.
21-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ترجمة محمد ساري، وزارة الثقافة، ص 55-56.
22-المصدر نفسه ص 56.
23-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
24- // // ص 57.
25- // // ص 65.
26-سعيد إدوارد، تأملات في المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط الأولى 2004. ص 31.
27-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص119-120.
28-سعيد إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب بيروت-لبنان، ط الخامسة 2001. ص 73.
29-السعيد إدوارد، الثقافة والامبرياليّة، ص 238.
30-المرجع نفسه، ص 239.
31-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 221.
32-فرانس فانون، معذبو الأرض، إشراف علي الكنز، موفم للنشر والتوزيع. ط 2007. ص 9.
33-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 167.
34-آنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 69.
35-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 187-188.
36-آنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 44.
37ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 189.
38-المصدر نفسه، ص 396.
39- // // ص 7.
40- // // ص 7.
41- // // ص 8.
42-السعيد إدوارد، الاستشراق، 223.
43-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 16.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

44- // // ص 18.

45-فرانس فانون، معذّبو الأرض، ص 2.

46- المرجع نفسه، ص 3.

47-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 19.

48- المرجع نفسه، ص 50.

49- // // ص 51.

50-فرانس فانون، معذّبو الأرض، ص 5.

51-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ص 218.

52-فرانس فانون، معذبو الأرض، ص 17.

53-المرجع نفسه، ص 12.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
اللّغة العربيّة وآدابها
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830

ألفاظ الحرب في شعر الشنفرى

words in the poetry of Chanfara War

د/ حمزة العيفاوي

جامعة البليدة 2

Laifaoui.hamza@gmail.com

تاريخ الإرسال : 2017 /08/11 **تاريخ القبول: 2018/10/22**

مُلخّص البحث

كان من نتائج خروج الشنفرى عن حمى القبيلة إعلانه العداء والحرب على بني قومه، وتوعده بأخذ الثأر ممن كانوا سببا في انتحائه لسبيل التصعلك، فجاء شعره مليئا بالألفاظ الدالة على الحرب ومتعلقاتها، وهو ما تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء عليه.

الكلمات المفتاحية: الحرب، الشنفرى، الصعاليك، السيف، القوس.

Abstract

The departure of Chanfara from his tribe was a declaration of enmity and war on his own people. Threatening to retaliate and take vengeance from those who were the cause of taking vagabonds path, so his poetry was full of war and vengeance vocabulary which this study aims to shed light on.

***Key words**: War, Chanfara, vagabonds, sword, bow*

*** *** ***

مقدمة

كانت حياة العرب في الجاهلية مزيجًا بين السلم والحرب؛ ففي أوقات السلم تشيع أنواع مختلفة من المسرات كالموسيقى والغناء وإنشاد الشعر وقص الحكايات عن البطولة والأبطال، بينما كانت في الحرب عرضة للمشاحنات والمنازعات، ومحفوفة بالمصاعب والأخطار. وقد هيأت البيئة الجاهلية للعرب في ذلك الوقت ظروفًا جعلتهم يتنازعون ويتشاحنون ويتحاربون، فكان البقاء للأقوى، أما الضعيف أو الجبان فمقهور ومهان، فكانت الحرب سبيلا لإبراز قوتهم ودافعا قويا للحفاظ على حياتهم وتخليد مآثرهم وسببا في شيوع ذكرهم على الدوام.

ومن الذين خصصوا حياتهم للحرب والقتال فئة تسمى بالصعاليك، وهم «أفراد كانوا في منتهى الفقر، ويمتازون بالقوة الجسمية وسرعة العدو مع الشجاعة والأنفة، وكانوا أشبه بقطاع الطرق، يعيشون على السلب والنهب والإغارة على أموال الأغنياء، فكانت القبائل معرضة لهجماتهم»[1] ومن أشهر الصعاليك الذين ذاع صيتهم وشاع ذكرهم، الشنفرى الذي عاش حياة صعبة وقاسية قبل تصعلكه وبعدها، فكان الانتقام من قومه غايته، والحرب وسيلته، فلم يهدأ له بال ولم يقر له قرار، ففعل بقومه مالم يكن أحد يتوقعه، ولم يكف عن طلب الثأر إلى آخر أيام حياته.

وفي سبيل مقاربة هذا الموضوع حاولنا استقراء ديوان الشنفرى واستخراج ألفاظ الحرب ومسميات السلاح الذي توسل به الشنفرى لبلوغ غايته، كما حاولنا تحليل مضامين تلك الألفاظ وتلمس المعاني وظلالها من خلال السياق الذي وردت فيه. ونحن إذ نحاول البحث في هذا الموضوع سنسعى للإجابة عن إشكال رئيس هو ما القاموس اللغوي لألفاظ الحرب التي استعملها الشنفرى؟ وما هي دلالتها؟

سيرة الشنفرى

إنّ الحديث عن سيرة الشنفرى لا تختصره الصفحات، لتعدد الأقوال والروايات فيه، إلاّ إننا يمكننا القول إنه عاش حياة صعبة قاسية، واتخذ من الحرب نهج حياة، يثأر لذاته وينتقم من قومه، ويواجه بها شبح المجاعة وقساوة الحياة، ويرى عبد الحليم حنفي أنّ «الظروف الشخصية التي أحاطت بالشنفرى من أسره وشعوره بالهوان بين أناس لا تربطه بهم رابطة، ولا يرى لهم عليه حقا بل ولا يراهم خيراً منه شخصاً أو نسباً، كل ذلك كان سببا قوياً وأصيلا في اتجاه الشنفرى إلى الصعلكة»[2]

ويلخص التبريزي رأي العرب في عقلية الشنفرى فيقول «يضرب به المثل في "الحذق والدهاء" فلننظر إلى ما كان يعانيه في صعلكته وتنقله الدائم، من صور عجيبة غاية العجب، قاسية أشد القسوة، في احتمال الجهد والجوع والبرد والحر والمخاطر، وقدرته الأشد عجبا على تصوير هذا كله»[3] في صورة حية ناطقة تجعلنا نتعايش مع مواقف الشاعر وأحداثه فنشعر بما يشعر وننفعل لانفعاله؛ ففي حديثه عن الجوع مثلاً يتصور القارئ حالة الجوع وآثارها المترتبة عليه، يقول:[4]

وأغدو خميص البطن لا يستفزُّني *** إلى الزَّادِ حِرْصٌ أو فؤادٌ موكَّلُ

ففي هذا البيت يُصوِّر لنا الشاعر خلو بطنه من الطعام إلى درجة ضموره، ومع هذا فإنّه لا يثيره الحرص على تحصيله أو الشره إليه، على الرغم من حاجته الماسة إلى طعام يسد به أوده، والسبب في هذه العفة هو إقراره بأن سبب تصعلكه لم يكن بهدف الحصول على لذيذ الطعام أو فاخر الثياب، إنما كان لهدف أجل وأسمى تمثل في الانتقام ممن تسببوا في عيشه لحياة العبودية.

وفي حديثه عن البرد يتصور القارئ حال الشاعر وهو يرتعش من شدة البرد، وهذا جانب من جوانب المعاناة التي يمر بها، يقول:[5]

ولَيلةِ نَحْسٍ يَصطَلِي القَوْسَ رَبُّها *** وأقطعه اللاتي بها يتنبّلُ

دعسْتُ على غَطْشٍ وبَغْشٍ وصُحْبَتِي *** سُعَارٌ وإرْزِيزٌ ووَجْرٌ وأَفْكَلُ

يُصوّر لنا الشاعر ليلة شديدة البرودة، يغامر فيها بقطع نباله وإشعالها ليتدفأ بها من برد هذه الليلة التي سرى في ظلامها الدامس والمطر الخفيف يتساقط، مصطحباً معه جوعه الشديد، والبرودة القاسية، والخوف من المجهول، وكان نتيجة هذا أن أصبح يرتعد ويرتعش من شدة البرد. ومن العجيب أنّ الشاعر يرسم بمعجمه اللغوي المتميز مشاهد تجعل المتلقي وكأنه يشاهد صورة مرئية أمامه.

ولنتأمل قوله الذي يشير فيه إلى شدة الحرارة: [6]

ويومٍ من الشِّعْرَى يَذُوبُ لُعَابُهُ *** أفاعيهِ في رَمْضَائه تتَمَلْمَلُ

يتحدّث الشاعر عن يومٍ شديد الحرارة، تتحرك فيه الأفاعي وتظطرب من شدة الحرارة، والشاعر لم يكتف بالوصف فقط بل جعل المتلقي وكأنّه يشاهد المشهد بعينيه، ويتخيل نفسه في هذا الموقف ويتأثر به، فمن برودة قارسة إلى حرارة شديدة، إلى تنقله بين الجبال والوديان، ومصاحبة الوحوش كانت هذه حياة الشنفرى في تصعلكه.

وننتهي من هذا الحديث بالقول أنّ «تمرد الشنفرى إنما يعدُّ رفضا للظلم، وإحقاقاً للحق، وهياماً بالعدالة الاجتماعية الغائبة»[7] كما أنّ نظرة المجتمع، وظروف الأسر وما لاقاه من صعوبة في الحياة هي التي دفعت به إلى أن يسلك سبيل التصعلك على أمل التحرر من الظلم الاجتماعي الذي مورس بحقه. وسعياً منه لفرض هيبة لنفسه طالما حُرم منها لمّا كان في قومه تحت ستار العبودية الجائر، فلجأ إلى إعلان التمرد والحرب على

القبيلة، وتخصيص حياته للثأر وبث الرعب والهلع في أفراد قومه، كجزاء لما لقاه منه.

الحرب في شعر الشنفرى

يُعدُّ ميدان الحرب من أكثر الميادين التي تحدّث عنها الشعراء الجاهليون «وسعته تبرز من عمق الحياة الاجتماعية التي كان يحياها العرب، وحياتهم كانت في عمادها تقوم على الحل والترحال، والصيد والغزو، وكانت علاقاتهم توصف بالقبائلية تزدهر بها الغارات والمناورات، لذلك كثرت ألفاظ الحرب ومتعلّقاتها من خيل وسلاح وجيش وكتائب وضرب وإراقة دماء»[8]

والحرب هي ذلك الأتون الذي نضجت فيه ملامح القصيدة الجاهلية ووصف «الحرب والسلاح ليس كوصف المجلس والمُدَام»[9] وقد ركّز الشعراء القدامى على وصفها والتغني بها، لأنها كانت مصدر عز وشرف بالنسبة إليهم، ومن هؤلاء الذين أكثروا من توظيف ألفاظ الحرب في شعرهم الشنفرى، الذي جاء شعره انعكاسا لحياته، ومن ذلك قوله: [10]

ثَلاثاً على الأقدامِ حتّى سما بنا *** **على العَوْصِ شَعْشَاعٌ من القوْمِ مِحْرَبُ**

فكلمة مِحرب تدل على صاحب الحرب أو الشخص الذي يخوض الحرب بكل شجاعة وشدة، والشاعر يتحدّث عن مسيرته هو ورفاقه لمدة ثلاثة أيام مشياً على الأقدام إلى أن وصلوا إلى الحيّ المُسَمَّى العَوْصِ فوجدوا نفرًا من القوم متأهبين لقتالهم، ورغم أنهم قلة يواجهون كثرة إلا أنّ هذا لم يمنعهم من المواجهة والقتال، لأنهم تعوّدوا على الحرب فأصبحوا على أهبة الاستعداد دائما.

وفي قوله: [11]

وقدْ خرَّ منهُم رَاجِلانِ وفارِسٌ *** **كَمِيٌّ** صَرَعْنَاهُ وقَرْمٌ مُسَلَّبُ

حمل هذا البيت دلالات الحرب؛ إذ حملت كلمة خرّ دلالة السقوط على الأرض موتاً، ودلت الكلمتان راجلان وفارس على حيثيات المعركة التي سقط فيها هؤلاء، كما دلّت كلمة كميّ على الشجاع الذي يلبس سلاح الحرب تأهُباً لخوض المعركة. وفي هذا اللقاء الذي داربين الصعاليك من جهة ورصَد يترقبونهم لقتالهم كانت الغلبة لجماعة الصعاليك الذين قتلوا القوي والشجاع منهم وهذا هو دأبهم، فالخوف لا يعرف سبيلا إليهم، فإما

النصر أو الموت بشرف وهذا غاية ما يرجونه، فلئن يموت الواحد منهم في معركة أحب إليه من الموت طريح الفراش.

وفي قوله: (12)

وبَاضِعَةٍ حُمْرُ القِسيِّ بعَثْتُها *** ومنْ **يَغْزُ يَغْنَمْ** مَرَّةً ويُشَمَّتُ

جاء في هذا البيت عدة ألفاظ مرتبطة بالحرب: باضعة وهي قِطْعَة الخَيْلِ التي تُعدُّ للغزو، كما تحدّث الشاعر عن عُدته في الحرب وهي القوس، ليشير إلى دالتي الغزو والغنيمة وهما مفردتان مرتبطتان بالحرب، وفي قوله: من يغز يغنم مرة ويشمت، دلالة على تعوده على خوض الحروب ومعرفة قانونها الذي يوجب منتصرا ومنهزما، فهو على دراية بأن الحرب سجال يوم لك ويوم عليك، وهذا ما جعله لا يدخر جهدا في حربه ضد قومه، فكان شعاره إما الانتصار أو الموت بشرف بين طعن القنا وارتطام السيوف.

وفي قوله: (13)

فإنْ **تُقْبِلُوا** تُقْبِلْ بِمَنْ نِيلَ مِنْهُمْ *** وإنْ **تُدْبِرُوا** فأمُّ من نِيلَ فُتَّتِ

أشار الشاعر في هذا البيت إلى أحد أكثر الخصائص أهمية في الحرب وهي الإقبال حين يكون النصر ممكنا ومتحققا والإدبار لمّا تكون بوادر الهزيمة لائحة في الأفق، وهذا ما يدلُّ على أنّه يُجيد التعامل مع معطيات المواجهة بينه وبين أعدائه، فكان حريصا على تخير الزمان والمكان المناسبين للإيقاع بضحاياه، والعودة سالما إلى أماكن وجوده، حتى يعيد الكرة مرات ومرات.

وفي قوله: (14)

ومُسْتَبْسِلٍ ضافي القميص ضمَمْتُهُ *** **بِأزْرَقَ** لا نِكْسٍ ولا مُتَعَوِّجِ

في هذا البيت تحدّث الشاعر عن المستبسل الذي يُقْبِلُ على الحرب مستقتلاً ومُسْتميتاً في الدِّفَاع والذودِ عن نفسه وحياته، وعلى الرغم من قوته وشدته إلا أنه استطاع أن يرديه قتيلا بسهم من سهامه، وهنا تكمن قوة الشنفرى التي استمدها من شجاعته وإقدامه، فنراه يتخير من أعدائه القوي الشجاع، حتى لا يُعيَّر بأنه يجنح لقتل الضعفاء ولا طاقة له بمواجهة أو قتل الأشداء.

وفي قوله: (15)

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

إذا انْفَلَتَتْ مِنِّي جَوَادٌ كريمَةٌ *** وَثَبْتُ فَلَمْ أُخْطِئْ عِنَانَ جَوَادِي

أشار الشاعر إلى أحد عدّة المقاتل في الحرب آنذاك وهي الخيل، وبالرغم من أنّه لم يكن له جواد يمتطيه أو يغير عليه، إلاّ أنّ هذا لا يَعْنِي أنّه لا يُحسن رُكوبَه وخوض المعارك عليه، فهو وإن انفلت منه تكفيه قفزة منه ليُمْسِك عنانه، وقد عرف بشدة عدوه حتى قيل: "أعدى من الشنفرى" فلا الخيل ولا راكبها يستطيعان اللحاق به، وكانت هذه أبرز نقاط قوته، فكان يغير ويقتل ويفر إلى مكان لا يستطيع أحد الوصول إليه.

ومخطئ من اعتقد بأن الفرار دليل ضعف، بل على العكس تماما فالحرب كر وفر، والفارس الشجاع لا يلقي بنفسه إلى التهلكة، فهو يقبل ويدبر، ويتحين اللحظة المناسبة للهجوم، من أجل تحقيق بغيته وإطالة عمر الحرب لأكبر فترة ممكنة.

وفي قوله: (16)

فإنْ **تَطْعَنُوا** الشَّيْخَ الذي لمْ *** منيَّتَهُ وغِبْتُ إذْ لمْ أُشَهَّدِ

فطعنَة خَلْسٍ مِنْكُمْ قَدْ تركْتُها *** تَمُجُّ على أَقْطَارِهاَ سُمَّ أَسْوَدِ

جاء هذان البيتان متضمنان معنى الحرب، إذ إنّ الطِعَان والموت أكثر ما يكونان في الحرب، والشاعر يتحدّث عن مقتل والِده الذي طُعِن غَدْراً وهو شيخ طاعن في السن انهارت قواهُ وخرّت عزائمه، وهذا ما أجَّج نيران الثأر والانتقام في نفسه، فكانت النتيجة أن جعل دماءهم تتناثر في كل مكان، وكان بمثابة سم يتطاير في وجه أعدائه.

وفي قولِه: (17)

قَتَلْنَا بعمروٍ مِنْهُم خَيْرَ فَارِسٍ *** يَزِيداً وسَعْداً وابْنَ عَوْفٍ بمالكِ

جاء الفعل قتل ليحيل على دالة الثأر، وعلى أحد نتائج الحرب التي تُخَلف قتلى وموتى، والشاعر يتحدث عن بعض قتلاه الذين شفى الغليل منهم، فكانوا بمنزلة العزاء له على ما كابده وعانى منه من مشقة وتعب في حياته.

وفي توظيفه لكلمة قتلنا إشارة إلى الغاية التي يطمح إلى تحقيقها هو ورفاقه من تصعلكهم، فالقتل وبث الحسرة في نفوس أعدائه هي جل ما يبتغيه، وقد دلّت نون الجماعة -في قتلنا- على المشاركة في الفعل، هذه المشاركة لا تتطلب اجتماع الصعاليك

مع بعضهم البعض في ساحة المعركة، فقد يغني الفرد عن الجماعة فيقتل عدوه ويشفي صدور أصحابه.

وفي قوله: (18)

فإن تبْتئِس بالشنفرى **أُمُّ قَسْطَل** *** لما اغتَبَطت بالشّنفرى قبل أطول

قصد الشاعر بأم قسطل الحرب، والقسطل في اللغة هو الغبار الساطع في الحرب، وقد حملت الكلمة صورة مشهدية تمثلت في احتدام الصراع بين المقاتلين في ساحة القتال، إذ إن الغبار لا يملأ المكان إلا إذا اشتدت الحرب وحمي الوطيس، وهذا دليل على الندية في المواجهة والقتال بكل بأس وشدة، مما يعني أن الشنفرى كان شجاعا قويا لا يهاب الموت، وفي المعركة لا يدخر أي جهد ، ومعنى البيت: أنّ الحرب إذا حزنت لفراق الشنفرى الذي كان يُثيرها ويُضْرِمُ نيرانها فطالما سُرَّتْ به، أي إنه شفى غليله وأخذ ثأره، فحياته مرتبطة بالحرب فقط ولا أمل له في تصور حياته بعيدا عنها، وعلى هذا الأساس كان هدفه واضحا الانتقام من قومه وقتل أكبر عدد منهم إلى أن تتوفاه المنية في ساحات القتال.

وفي قوله: (19)

طَريد جِنايات تياسَرْنَ لحْمهُ *** عقيرَتُهُ لأَيّها حُمَّ أَوَّلُ

جاءت لفظة طريد لتدل على حال الشاعر المطارد من قومه الذين يسعون جاهدين للإمساك به والاقتصاص منه، ودلّت لفظة الجنايات على كثرة غاراته على قومه، والمعنى أنّه مُطارد من قبل الذين أغار عليهم، وهم يتنافسون للقبض عليه والانتقام منه.

لقد أحال الشنفرى ليل قومه إلى نهار وفرحهم إلى حزن وأمانهم إلى خوف ورعب، فما كان منهم إلا السعي إلى إعادة الهدوء والاستقرار إلى حمى القبيلة وذلك لا يكون إلا بقتل الشنفرى فأصبح مطاردا ومرصودا والجميع يتنافس للوصول إليه، والشاعر يقر بكثرة جرائره على قومه فجاءت كلمة جنايات بصيغة الجمع للدلالة على الكثرة والتنوع، وبما أنه لا أمل لديه في العيش مع بني قومه مجددا فقد قرر المضي قُدمًا والمواجهة حتى الرمق الأخير دون هوادة أو استسلام.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

السلاح في شعر الشنفرى:

اهتم العربي بالأسلحة والمعدات الحربية اهتماما كبيرًا، وبذل كل ما يستطيع للحصول على أكبر كمية من خيرها وأجودها، وبعدد الحرب كانت له الجرأة على خوض غمار الحرب، وبها كان يخيف موعديه ويصدُّ من يبغي ضيمه «وقد بلغ من اعتزاز العربي بمعدات الحرب وعظم تقديره لها أن كان لو ملكها وحدها دون أن يكون في حيازته أي مال آخر لعدّ نفسه غنيا، ولو مات عنها لكان في توريثها ورثته من بعد خير غناء»[20] فبها كانوا يحافظون على حياتهم ويصونون شرفهم ويرضون رغبتهم ويدافعون عن عزتهم، ويحققون أمانيهم.

والسلاح هو ما ميّز العرب عمّن سواهم من الأمم، يقول الثعالبي «اختصت العرب من بين الأمم بأربَعٍ: العمائمُ تيجانها، والحُبَى [ما يُحتبى به من ثوب وغيره، والاحتباء جمع الظهر والساقين بعمامة ونحوها] حيطانها، والسيوف سيجانها[الساج ثوب أخضر واسع مدوّر يضعه المشايخ والعلماء] والشعر ديوانها»[21] ولعلّ كثرة التسميات التي حظي بها السيف دليل على فروسية العرب مما جعلهم مجيدين في وصف المعارك والحروب.

وكانت الأسلحة التي استخدمها الشنفرى في حربه ضد قومه، وذكرها في أشعاره هي السيف والقوس، وكان وصفه لهما دقيقا وبالغا، وكثيرا ما تغنى بذكرهما

السيف:

تحدّث الشعراء الجاهليون في شعرهم الحربي عن السيف من عدة نواح، هي «مادته، وصفاته المحبوبة، وعناية صاحبه به، وحدته، وأسماؤه، ثم الصور التي رسموها له» [22]

أما مادته، فخيرها ما كان مصنوعا من الحديد الخالص، وأخلصته الصياقل حتى صار نقيا وخاليا من العيوب، وأحبوا من السيوف ما كان صقيلا أبيضا يتلألأ حدُّه، وتبرق صفحته[23] وقد ذكره الشنفرى بهذه الصفات في قوله: [24]

إذا فَزِعُوا طارت بأبيضَ صارمٍ *** ورَامَتْ بما في جَفْرِها ثمَّ سلَّتِ

هذا البيت يتحدّث فيه الشاعر عن سيف "تأبط شرا" الذي كنى عنه بالبياض ووصفه بأنه صارم، وفي ذكره لسيف تأبط شرا إشارة إلى الأمان الذي يشعر به الشاعر ورفاقه ككل في وجود تأبط شرا باعتباره المتكفل بتسيير شؤون الصعاليك وتدبير أمورهم،

فالسيف وإن كان لتأبط شرا إلا أنه يدل على أسياف الصعاليك ككل، فسيف الفرد في خدمة الجماعة وأسياف الجماعة في خدمة الفرد.

وقوله: (25)

وأبيضُ من ماء الحديد مُهنّد *** مُجِذٌّ لأطْرافِ السَّوَاعِدِ مِقْطَفُ

وقوله: (26)

ثلاثةُ أصحابٍ: فؤادٌ مُشَيّعٌ *** وأبْيَضُ إِصْلِيتٌ وصَفْرَاءُ عَيْطَلُ

حرص الشاعر في هذه الأبيات على ذكر بياض سيفه، وفي هذا إشارة إلى صفائه ونقائه وأنه مصنوع من سلاف الحديد وهو أجوده، وهذا ما يدلّ على أن سيفه ذو نوعية جيدة ولا يحتاج إلا لمقاتل قوي حتى يؤدي دوره الذي صنع من أجله، كما أنه مُجِذ أي يقطع كل ما يهوي عليه.

وعن حدة السيف ومضائه فقد أكثر الشعراء من الحديث عن هذه الناحية، لأنها أهم ما في السيف، فعبروا عنها بتعابير كثيرة، مختلفة في اللفظ متحدة في المعنى، فقالوا عنه: حسام، مرهف، صارم، باتر، جراز، ... وخصصوا بعض الصفات لحالات معينة كإصليت إذا كان ماضيا نافذا، ومصمم إذا كان يمر في العظام (27) وكل هذه الصفات وأخرى ذكرها الشاعر لسيفه أو لأسياف أصحابه، فقال يصف صلاح تأبط شرّا: (28)

فشنّ عليهم هزّة السيف ثابت *** وصمَّمَ فيهم بالحُسَامِ المُسَيّبُ

إنّ الشنفرى وهو يصف سلاح "تأبط شرا" إنما هو في الحقيقة يصف سلاحًا هو بمثابة سلاحه الشخصي، لأنّ "تأبط شرا" تربطه به عدة روابط، منها رابطة الدم فهو خاله، ورابطة الصحبة إذ هو قرينه في الصعلكة وتوأمه في وحدة المصير، إذ إنّ الدفاع عن الجماعة (الصعاليك) دفاع عن النفس، وبقاء الجماعة ضمان لبقاء الفرد، وهلاكها تهديد حقيقي للفرد والجماعة ككل.

وفي قوله: (29)

حسامٌ كلونِ الملح صافٍ حديدُهُ *** جُرَازٍ كأَقْطَاعِ الغَدِيرِ المُنَعَّتِ

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

في هذا البيت وصف دقيق ورائع لسيفه، حيث يقول بأنه حسامه شديد البياض كبياض الملح أي أنه صنع من حديد خالص وصاف، وهو جراز أي قاطع، وله بريق ولمعان كبريق الغدير، وفي هذا دلالة على أن سيفه من أجود السيوف على إطلاقها.

وها هو يركز على حدة سيفه وسيوف أصحابه فيقول: (30)

بأنّا صَبَحْنَا العَوْصَ في حُرِّ دَارِهِم *** حِمَامَ المنايا بالسّيُوفِ البواتكِ

ظللْنا نُفَرّي بالسُّيوف رؤوسَهُمْ *** ونَرْشُقهم بالنَّبْلِ بيْنَ الدّكادِكِ

أي أنه وأصحابه هجموا على حي العوص (اسم لحي) في عقر دارهم، فقاتلوهم وقتلوهم وكانت سيوفهم قاطعة وحادة، تشق الرؤوس بكل سهولة ويسر، ولأنها أدت دورها كما يجب ذكرها الشاعر كنوع من الافتخار بسلاحهم الذي كان نعم المعين لهم.

وقد سمى الشاعر سيفه بالمهند أي أنه مصنوع في الهند، وباليماني أي الذي صنع في اليمن، وهذا دليل على امتلاكه لأجود السيوف خاصة وأن هذين الاسمين يكثر توظيفهما من قبل الشعراء (31) يقول: (32)

وأبيضُ من ماء الحديد مُهنّد *** مُجِذٌّ لأطْرافِ السَّوَاعِدِ مِقْطَفُ

وقوله: (33)

وردتُ بمَأْثُورٍ يَمَانٍ وضالَّةٍ *** تَخَيَّرْتُهَا ممّا أُريشُ وأَرْصِفُ

في هذه الأبيات تكررت كلمة السيف باللفظ ثلاث مرّات، وبالصفات إحدى عشرة مرّة، وقد ركّز الشاعر على أهم صفة تُمَيّزُ سيفَه وهي كونه قاطعا، مُجِذًّا، جُرازا وهذا ما يمنحه الثقة اللازمة لدخول أي معركة، فسيفه من أجود السيوف وأفضلها.

وفي ذكر الشاعر لصفات سيفه: حسام، مهند، أبيض،... هذا التنوع في ذكر صفات السيف دليل على فروسية الشاعر وإجادته القتال به، فهو لا يخشى اللقاءات المباشرة، ويبلي البلاء الحسن سواء بالسيف أم بغيره، وهذه الصفات إن اجتمعت في شخص فهي دليل على حذقه وتمرسه على فنون القتال.

إنّ توظيف الشاعر للون الأبيض كإشارة للسيف يحمل بعدين؛ الأول يتمثل في نوعية السيف أي أنه من أجود السيوف ومصنوع من الحديد الخالص، أما الثاني ففيه

إشارة إلى كثرة استعماله، فلو يبقى السيف في الغمد لفترة طويلة فهذا يؤدي إلى تلفه وصدأه مما يجعله لا يؤدي الوظيفة التي صنع لأجلها.

ومن دلالات اللون الأبيض الصفاء والنقاء، وكذلك سيف الشنفرى فهو نقي وخال من دماء الضعفاء والأبرياء، ولا ينال إلا من الذين يستحقون ضرب الرقاب، وبما جنت أيديهم. وفي تشبيهه بلون الملح الذي تستعمله العرب في إصلاح ما يخشى فساده من الأطعمة واللحوم فكأنه يصف سيفه بالدواء لأولئك الذين قتلوا والده وتسببوا في عيشه لحياة التصعلك.

القوس:

من الأدوات الأخرى التي استعملها الشاعر لتكون عدّته في الحرب: القوس، التي كانت سلاحه الرئيس، لإجادته الرمي بها فكان سهمه لا يخطئ الهدف، هذا من جهة ومن جهة أخرى طبيعة المواجهة بينه وبين قومه فرضت عليه أن يكثر من الاعتماد عليها، لأنه فرد يواجه قوما بأكملهم، ومن المستحيل مواجهتهم بشكل مباشر فما كان منه إلا المباغتة بالقوس وتجنب اللقاء المباشر الذي يجعله في متناولهم، وقد أتاحت له قتل أكبر عدد من أعدائه بأخف الأضرار.

وقد ذكر الشاعر القوس بالاسم مرتين؛ الأولى جاءت علي صيغة الجمع في قوله: (34)

وباضعةٍ حُمْرِ القِسِيِّ بعثْتُهَا *** ومنْ يَغْزُ يَغْنَمْ مرّةً ويُشَمَّتِ

في هذا البيت ذكر الشاعر القوس بالاسم بصيغة الجمع، وأشار إلى لونها الأحمر الذي اكتسبته بعد أن غيرت الأنداء والظروف الطبيعية لونها الأصفر.

والثانية في قوله: (35)

وليْلَةِ نَحْسٍ يَصْطَلِي القَوْسَ رَبُّهَا *** وأَقْطُعَهُ التي بها يتَنبّلُ

تحدّث الشاعر في هذا البيت عن ليلة شديدة البرودة، جازف فيها بفقد أهم ما يملكه للدفاع عن نفسه في سبيل أن يستدفئ، وقد صوّرت كلماته حجم المعاناة التي يعيشها، فكل الظروف ضده ومع هذا لم يستسلم ومضى كلّه حزم وعزم لتنفيذ ما عقد عليه النية.

أمّا باقي الأبيات فكنّى عنها بلفظة: حمراء، أحمر، صفراء، وهي كلّها صفات للقوس المصنوع من شجر النبع، الذي «ينبت في قمم الجبال، ولم يشرب من ماء الأنهار، وليس

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

شجرا خوار»[36] وفي هذا إشارة إلى مكان تواجده، في أعالي الجبال، أما لونها فقد أكثر الشعراء من ترديد اصفرارها، وإن كان يوصف ليطها (الليط: القشر الأعلى) بالاحمرار، وأهم صفاتها المحمودة أنها هتوف أي مصوتة[37] كما جاء بكلمة عجسها لدلالة الجزء على الكل والعجس هو مقبض القوس، واستخدم ضمير الغائب ليعود عليها، وهذا نظير ما نجده في قوله: [38]

وحمْراءُ من نبْعٍ أبيٍّ ظَهِيرَةٌ *** ترِنُّ كإرْنَان الشّجِيّ وتهتفُ

إذا آل فيها النَّزْعُ تَأْبَى بِعَجْسِهَا *** وتَرْمِي بذرْوَيْها بهنّ وتقْذِفُ

كأنّ حفيف النَّبْل من فَوْقِ *** عَوَازِبُ نَحْلٍ أَخْطَأَ الغَارَ مُطْنِفُ

في هذه الأبيات يتحدّث الشاعر عن قوسه التي غيّرت الشمس لونها فاستحالت حمراء بعدما كان لونها أصفر، وهي مصنوعة من شجر النبع الذي يصنع منه القِسيُّ والسهام، ووصف صوتها بأنه شبيه بالصياح والبكاء، وفي البيت الثاني تحدّثَ عن السهم (النّزعُ) الذي لا يحقق فائدته دون وجود القوس، فكلاهما مرتبط بالآخر، كما تحدّث عن مقبض القوس (عجسها) وطرفيْها (ذرْوَيْهَا) ليصل إلى القول بأنه لا يخطئ الرمي بقوسه، ويشبه في البيت الأخير صوت النبل وهو يشق الهواء بصوت النحل وهو مجتمع للبحث عن خليته بعد أن أخطأها، فشبه حفيفها بحفيف ريح شديدة تحطم كل ما مرّت به.

إنّ شجاعة الشاعر وإقدامه جعلته لا يهاب الموت، وحفيف النبل صوت مستعذب في فؤاده على خلاف غيره من الناس، فصوت النبال يطير بصوابهم ويفزع أفئدتهم، بل إن الشاعر قد ساق تشبيها لهذا الصوت ينم عن اطمئنان ورباطة جأش حين القتال فصوت النبال المنهالة عنده كصوت النحل بما توحي به هذه الكلمة من لذة العسل واستطابته، فتخير الشاعر لصوت النحل ليس عبثا، بل اختيارًا يوحي بمدى تلذذ الشاعر بهذه المواقف التي يتجنبها غيره.

وفي قوله: [39]

أُزَكِّيهَا في كُلِّ أحْمَرَ غاثرٍ *** وأنْسِجُ للوِلْدَانِ ما هو مُقْرِفُ

وتابَعتُ فيهِ البَرْيَ حتَّى تَرَكْتُهُ *** يُرِنُّ إذا أنْقَذْتُهُ ويُزَفْزِفُ

إنّ إطلاق السهم من القوس يُحدث صوتا شبهه الشاعر بالرنين، والإرنان صوت الثكلى وآهاتها التي تطلقها موجوعة متحسرة، وهذا الصوت يحمل بعدين دلالين؛ فالإرنان الذي تصدره القوس حال فراق السهم يوحي بنهاية مشؤومة للمرمي، وكأن القوس تنوح على مصيره، كما أنها تنفس عن حزن الشاعر الذي أبى أن يتأوه حزنا على أحبابه بل آثر أن تكون القوس متوجعة بدلا منه، معبرة عن أحاسيسه مفضية بآلامه.

إنّ الشاعر وهو يتغنى بقوسه الأحمر اللون، إنما يثير في أذهاننا عدّة دلالات للون الأحمر، فالشاعر يتخير ألفاظه بعناية ويوردها بطريقة وظيفية تنم عن تمكن في اللغة وصواب في تخير الألفاظ التي يبني بها قصائده، فالأحمر لون الدم، والقوس آلة حرب والحمرة تناسبها تماما فإذا زلّ السهم عنها أراق دم الخصم، كما أنّ وصفها بالحمرة يوحي بتخضبها بدماء ضحاياه، بالإضافة إلى ما يحيل إليه اللون الأحمر في مألوف الناس من إيحاء بالخطر ودلالة على عظيم البلاء وشدة البأس، فلون القوس الأحمر يحمل كل دلالات الموت والثأر والشدة، وأهوال عِظام ترافق هذه القوس.

ويواصل الشاعر وصف قوسه قائلا: (40)

ثلاثةُ أصْحابٍ: فُؤادٌ مُشَيَّعُ *** وأبْيَضُ إصْليت وصفْراءُ عَيْطَلُ

هتوفٌ من المُلسِ المُتُون تَزِينُهَا *** رَصَائِعُ قَدْ نِيطَتْ إلَيْهَا ومِحْمَلُ

إذا زلَّ عَنْهَا السهْمُ حَنَّتْ كأنَّهَا *** مُرَزّأَةٌ عَجْلَى تُرِنُّ وَتُعْوِلُ

إنّ إعجاب الشاعر بقوسه الطويل وافتتانه به وبصوته الذي يُصدر رنيناً عند انطلاقِ السهم، جعله يتفنن في وصف قوسه المرصعة ببعض الحُلي والتي تُحدث صوتاً حزينا شبيها بصوت الثكلى التي فقدت ولدها، وكأنه يستحضر مشهد الصراخ والعويل على الذين قتلهم قبل أن يُبكى عليهم من خلال الصوت الذي يترنم به كلما أطلقه.

والشاعر كنّى عن قوسه بلفظة صفراء، وهو لون يعرف معانيه أهل الصحراء، ويُورد عادة للدلالة على الاتساع الذي تمتاز به الصحراء، فهي باب مهالك لمن لم يعرف دروبها ويَخْبَر مسالكها، كما أنها توحي بالجفاف وذهاب خضرة الأرض وخلع زينتها وحلتها الخضراء فتغدو الحياة فيها شبه مستحيلة، فهلاك النبات واصفراره بداية هلاك لباقي الكائنات التي تعتمد عليه لضمان بقائها، ومن أقرب المعاني التي ترد على خاطر الإنسان لون العقرب الذي يعيش في الصحاري متخفيا بزيها الأصفر المشابه للون الرمال، فيهاجم فرائسه بسم زعاف

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

قلما ينجو منه من أصابه، وكذلك قوس الشنفرى فهي مهلكة مميتة كصحراء العرب وعقاربها.

ولتكون القوس ذات فاعلية لابد لها من سهام أو نبال تنبعث منها، وقد ذكرهم الشاعر عندما وصف سلاح خاله ورفيقه في التصعلك "تأبط شرا" والذي يعتبره نعم العون والنصير، وسهامه هي في الحقيقة سهام الشنفرى طالما أن الهدف والمصيرواحد، يقول:(41)

لها وَفْضةٌ فيها ثلاثون سَيْحَفًا *** إذا آنَسَتْ أُولَى العَدِيِّ اقْشَعَرَّتِ

تحدّث في هذا البيت عن قوس تأبط شرا، وجُعبَتِها التي تحمل ثلاثين سهماً عريضًا نِصالُه، وهو دائم الاستعداد والتأهب للرمي بها كلما شعر باقتراب من يطلبه، فإن كانت عينه تنام فقلبه لا ينام، نظرا لأنه حمل على عاتقه مسؤولية تدبير شؤون الصعاليك، فهو القائد الروحي للجماعة، وهذا ما يستلزم حرصا شديدا وحذرا أشد.

وفي قوله يصف قوسه: (42)

ومُسْتَبْسِلٍ ضَافِي القَمِيصِ ضَمَمْتُهُ *** بأزْرَقَ لا نِكْسٍ ولا مُتَعَوِّجِ

عَلَيْهِ نُسَارِيٌّ على خُوطِ نَبْعَةٍ *** وفُوقٍ كعُرْقُوبِ القَطَاةِ مُدَحْرَجُ

نفى أن يكون سهمه –الذي كنى عنه بالأزرق- منكسر الرأس أو متعوجا، وهو مصنوع من شجر النبع اللين (خوط نبعة) وما يميز سهامه أنّ عليها ريش النسر ليسهل على قومه معرفة المغير أو القاتل، حيث كانوا يعرفون قتلاه من خلال سهامه، ثم يواصل وصف وتر قوسه (فوق) بأنها شبيهة بعرقوب طائر القطاة.

والأزرق عند العرب هو السهم، ويرتبط هذا اللون بالأذى، ويقال ازرقت عيناه فهذا دليل على الاحتضار وقرب الموت، فكذلك الشنفرى يحمل الموت لأعدائه عبر سهامه.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة تبين لنا أنّ الحرب كانت مدار حياة الشاعر ومجال حديثه وسمره، ومصدرا من مصادر إلهامه الشعري، فأثارت في نفسه أحاسيس مختلفة، وعواطف متباينة، ثم انسابت على لسانه فيضا غزيرًا ملأ مساحة واسعة في شعره.

وفي استخدامه للسيف تارة وللقوس ولوازمها تارة أخرى، سواءً باللفظ أم الكناية وحتّى بالضمير-كما رأينا سابقاً- دليل على تَمرُّس الشاعر وحِذْقِهِ لفنون القتال، ففي حالة المواجهة المباشرة يستخدم السيف وهذا ما يدل على أنه فارسٌ مقدام، أمّا في حالة

الترصُدِ والمباغتة فيستخدم القوس للعودة بأقل الأضرار وأكثر الآثار، وهذا ما ينمّ على أنّ شاعرنا يتميز بحسن التدبير وعمق التفكير في تسيير شؤون الحرب والمعارك، وفي تنوعيه للقتل بالسيف تارة وبالقوس أخرى بثٌّ للحسرة والألم في نفوس قومه الذين ضيّعوه ولم يُقدِّروه حق قدره بل وأسرفوا في ظلمه دون وجه حق، فكانت الحرب عنوان حياته ورد فعل لجور قومه وطغيانهم، وهذا ما انعكس على معجمه فجاء مليئا بألفاظ الحرب ومتعلقاتها.

الهوامش:

(1) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، (د، ط)(د. ت)، ص: 17

(2) عبد الحليم حنفي، شعر الصعاليك منهجه وخصائصه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 1987، ص:75

(3) المرجع نفسه، ص:75، 76

(4) ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1996، ص:61.

(5) الديوان، ص:71.

(6) الديوان، ص:69، 70.

(7) حرشاوي جمال، الخصائص الأسلوبية في شعر الصعاليك (الشنفرى أنموذجاً) أطروحة دكتواره، جامعة أحمد بن بلة وهران، الجزائر، 2016/2015، ص:100.

(8) ميساء صلاح وادي السلامي، لغة الشعر في المفضليات، أطروحة لدكتوراه، جامعة الكوفة، العراق، 2006، ص: 18

(9) علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار عيسى البابي الحلبي، 1966، ص: 24

(10) الديوان، ص: 28

(11) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(12) الديوان، ص: 34

(13) الديوان، ص: 37

(14) الديوان، ص: 40

(15) الديوان، ص: 44

(16) الديوان، ص: 45

(17) الديوان، ص: 57

(18) الديوان، ص: 59

(19) الديوان، ص: 68

(20) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، (م، س) ، ص: 132

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

(21) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج1، ط1، تح وشر: إبراهيم صالح، دار البشائر للنشر، دمشق، 1994، ص: 275.

(22) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، (م، س)، ص: 149

(23) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(24) الديوان، ص: 36

(25) الديوان، ص: 53

(26) الديوان، ص: 60

(27) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، (م، س)، ص: 150

(28) الديوان، ص: 28

(29) الديوان، ص: 36

(30) الديوان، ص: 57

(31) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، (م، س)، ص: 151

(32) الديوان، ص: 53

(33) الديوان، ص: 54

(34) الديوان، ص: 34

(35) الديوان، ص: 69

(36) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، (م، س)، ص: 137

(37) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(38) الديوان، ص: 54

(39) الديوان، ص: 55

(40) الديوان، ص:60

(41) الديوان، ص: 36

(42) الديوان، ص: 40

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 8004-2013 ISSN: ر.د.م.د: 9830-2352 اللّغة العربيّة وآدابها

مَوْضِع التمثيل من الحجاج في الحديث النبوي الشريف

The position of Representation in The discourse of the Prophet

زقنون نصيرة Zegnoun Nacéra
طالبة دكتوراه
إشراف أ. د عبد الحليم بن عيسى
جامعة السانيا وهران.

تاريخ الإرسال : 2018 /03/05 تاريخ القبول: 15/ 05/ 2018

مُلخّص البحث

يتبوّأ التمثيل مكانة سامية بين فنون البلاغة من حيث إحداثه الأثر الأكبر في النفس لما يشتمل عليه من عناصر الصورة التي تخاطب الوجدان وتحمل في طياتها التدبير الفني للعمل الأدبي الذي يقوم مقام البرهان العقلي والحجة المنطقية في العمل. فالتمثيل هو تقنية خاصة في العملية الحجاجية، تقوم على المشابهة بين حالتين، ويراد استنتاج نهاية إحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها، فالتمثيل يوفر طاقة حجاجية قادرة على إثارة المتلقي وشغل تفكيره بالبحث عن العلاقة التي تجمع بين صورة المشبه والمشبه به، وما تحدثه هذه العلاقة التصويرية من أثر في نفس المتلقي تحمله على الإقناع والقبول بتلك التمثيلات.

اعتمد النبي "صلى الله عليه و سلم"بفطرته على التمثيل كوسيلة حجاجية ذات تأثيرات في المسلمين من جهات عدّة، فهو ينقل العقل من المعنى في الحالة التصويرية العادية إلى الحالة التصديقية، لأنّه بمثابة المحرّك للنفس، إذ يشير إلى المعنى في الخارج بعد قوله، ليشاهد، فيؤدي إلى نفي الريب و الشّك عن المتلقي. ولما كانت غاية الرسول "صلى الله عليه وسلم" هي التبليغ و التأثير في المسلمين، نجده "صلى الله عليه و سلم" يتفنّن في صياغته للتمثيل معتمدا على أحدث تقنيات الحجاج.

Abstract

The representation has held an important position in the art of rhetoric, because of its great influence in our mind, also it includes the elements of the figure of style that challenge the consciousness, it carries in its details the artistic research in the work literary who takes charge of reasonable argumentation and logical arguments in the work,

thus the representation is a singular technique in the argumentative operation, which consists in making the similarity of two initial situations, which will have the same final situation, which representation has the argumentative capacity and the power to influence the recipient, to occupy his / her mind and to make the link between the compared and the compared, this representative relationship generates an impact in the mind of the receiver, which will lead him to be convinced of these representations.

The prophet "that salvation be with him" sees representation as an argumentative means, which influences Muslims in many different ways. It transmits the reason of the sense of the ordinary state to a more credible state, it is like an internal motor, it returns to the external sense after its sayings, by observing what pushes to the refusal and the doubt of the recipient, thus the The prophet's goal "that salvation be with him" is to transmit and influence Muslims. We find the prophet "that salvation be with him" open in the art of representation, deploying the most modern argumentative techniques and its relations.

مقدمة:

يغدو الحجاج سمة في الخطاب و طابعا فيه ووظيفة له ووسيلة لتحقيق هدفه؛ فهو الركيزة الأساسية في إيصال الأفكار وتحقيق المقاصد بين المتكلم والمتلقي ونجده يتضمن كل وسائل الإثارة والإقناع والتحاور لاسيما في القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، وفي الخطابات الفلسفية والقضائية وغيرها...، فهو إذًا موضوع متشعب الروافد ومتعدد المنابع. ودراسة الخطاب الحجاجي يوغل به التاريخ منذ القدم إذ يعود إلى الحضارة اليونانية حيث كان مزدهرا جدا ويوظف البرهان والحوار بغرض الإقناع والتأثير.

فالحجاج بالمعنى العادي هو عرض الحجج و تقديمها، و يستهدف التأثير في السامع فيكون بذلك الخطاب ناجعا فعّالا غير أنّه ليس معيارا كافيا؛ إذ يجب ألاّ تُهمل طبيعة السامع المُستهدَف من هذا الحجاج، فنجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة في إقناعه.[1]

أمّا الحجاج بمعناه الفني فيدل على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية والخاصية الأساسية للعلاقة الحجاجية أن تكون درجية salaire أو قابلة للقياس بالدرجات، أي أن تكون واصلة بين سلالم.[2]

سيتناول هذا المقال الحديث عن التمثيل و علاقته بالحجاج، و مدى تأثيره و إقناعيته في الخطابات بصفة عامة، و في الحديث النبوي الشريف بصفة خاصة وفق الشكل الآتي:

1- مقومات الحجاج:

إنّ الغاية من النظرية الحجاجية هي استمالة المتلقي أو المستمع، كونه اللبنة الأساسية في العملية الحجاجية، فالعناية به هو العناء الأكبر الذي يحمله المتكلم أثناء إنجازه للخطاب؛ ولما « كانت الغاية من الحجاج هي إثارة مستمع ما واستمالته نحو الأطروحات المراد تزكيتها أو زيادة التزكية، و ليس استنباط النتائج من بعض المقومات، فإنها لا تدور في فراغ، إنّها تقتضي تماسا فكريا بين الخطيب و المستمع، ينبغي للخطاب أن يكون مسموعا و لكتابٍ ما أن يكون مقروءا، إذ بدون هذا يغدو تأثيرها صفر.»[3]، فالإبانة والإيضاح هي من الضروريات التي يقوم عليها بناء الخطاب الحجاجي .

إنّ تعدد المتلقي و اختلاف المقامات و ظروف بناء الخطاب، تجعل الحجاج يتغير؛ فهو« عرضة للتغيير و التحوير في بنائه و اتساقه الذي يقوم عليه. و ذلك تبعا لتغير المقام و تغير ظروف المحاجج، حتى و إن ظلّ النقاش هو ذاته.»[4]، فكل مقام يفرض على المتكلم طرقا خاصة و حججا نوعية يرى فيها المتكلم غايته في الإقناع و التأثير.

عندما يبث المتكلم خطابه فهو لا يقوم في هذه الحالة بتحديد أو اختيار المتلقي، أو يفرض على مخاطبه تلقي الرسالة؛ لأنّ الخطاب يكون مفتوحا للتأويل، قد يخرج عن مقصد المتكلم أو تتعارض معه، فيطالها التغيير و التبديل بالحذف و الزيادة[5]، كما يتوجب على المتكلم معرفة المتلقي متى رام تحقيق التأثير و الإقتناع؛ كون المتلقي عنصرا فعالا لا يستقر على حال« والمتكلم لا يستطيع تخيل هذا الخطاب ما لم يكن على دراية عميقة بأحوال المخاطبين الراهنة، و بموروثهم الثقافي و الحضاري و بهموم مستقبلهم.»[6]، فمن مقومات الحجاج الاهتمام بالمتلقي و أحواله، كونه العماد الذي تقوم عليه العملية الإقناعية الحجاجية.

و بإسقاط ما تمت الإشارة إليه من مقومات الحجاج على الأحاديث النبوية الشريفة، يمكننا القول أنّ المتكلم هو النبي " صلى الله عليه و سلم" ، و الذي كلّفه الله عز وجل برسالة تحمل في طياتها العديد من العقائد و الأخلاق التي يأمر "صلى الله عليه وسلم"

الالتزام بها أو الانتهاء عنها، و هذا ما يستدعي منه طرقا و تقنيات حجاجية تعمل على التأثير في المتلقي قصد إقناعه و استمالته.

في حين يعدّ المتلقي لأحاديث "النبي صلى الله عليه و سلم" مفتوحا على مرّ الزمان، قد يكون واكب حياة النبي"صلى الله عليه و سلم" فحضر جميع خطبه و أحاديثه، أو لم يسمعها مباشرة بل تلقاها عن طريق قراءتها في كتب السيرة المعروضة في جميع أنحاء المعمورة.

و في هذا الشأن يرى **بيرلمان Ch.Perelman و تيتيكاه O.Tyteca** عند تمييزه بين الخطابة و الحجاج، أنّ جمهور الحجاج يمكن أن يكون حاضرا أو غائبا، كما يمكن أن يكون منشأ الحجاج بين شخصين اثنين متحاورين أو بين المرء و نفسه، أمّا من جهة نوع الخطاب، فإنّ الخطاب الحجاجي يمكن أن يكون منطوقا كما يمكن أن يكون مكتوبا.[7]

2- مسلمات الحجاج:

تكون غاية المتكلم عادة هي الحرص على التأثير و الإقناع، و هذا ما يجعله يعتمد منطلقا حجاجيا يبني عليه خطابه، فيعتمد على مسلمات هي بمثابة المقدّمات المتعلّقة بالقضايا التي منها يكون الانطلاق Propositions de départ فهي نقطة انطلاق الاستدلال، و من غيّبها في خطابه فقد يقترف خطأ كبيرا و هو المصادرة على المطلوب[8]، و من هذه المسلمات نذكر:

2-1- الوقائع Les faits :

تمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس. والوقائع لا تكون عرضة للدّحض أو الشّكّ وهي تشكّل نقطة انطلاق ممكنة للحجاج، «و تنقسم الوقائع إلى وقائع مشاهدة معاينة من ناحية، ووقائع مفترضة faits supposées من ناحية أخرى، و هذان النوعان من الوقائع قد يفقدان لسبب أو لآخر طابعهما كوقائع، بمعنى حقائق. و لكن من حيث هما وقائع، فإنهما يكونان متطابقين مع بنى الوقائع التي يسلم بها الجمهور»[9]، فالوقائع ضرورة يعمد إليها المتكلم كون الواقع يفرض نفسه على المتلقي و المتكلم معا، أما الحقائق فهي أنظمة تقوم على الرّبط بين الوقائع. ومدارها على نظريات علميّة أو مفاهيم فلسفيّة أو دينيّة وقد يعمد الخطيب إلى الرّبط بين الوقائع والحقائق؛ ليحدث موافقة الجمهور على واقعة معيّنة غير معلومة.

2-2- الافتراضاتLes présomptions :

تحدَّد الافتراضات بالقياس إلى ما هو عاديّ أو محتمل، لكن هذا العادي و هذا المحتمل يتغير بتغير الحالات.[10] و لذلك لا يكون الإذعان لها والتسليم بها قويّا ما لم تستند في مسار الحجاج إلى عناصر أخرى تقوّيها.

2-3- القيم Les valeurs : [11]

يقوم الحجاج بكل ضروبه على القيم فهي بالنسبة « إلى مجالات القانون و السياسة والفلسفة غذاء أساسيا، فهي التي يعول عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء»[12]، وهي نوعان: مجرّدة من قبيل العدل والحق، ومحسوسة من قبل الوطن. ويعمد المتكلم هذه القيم في حجاجه كمسلمات ثابتة« بحيث تلائم أهدافه الحجاجية و غايات خطابه المنشودة، فترى المتكلم يرفض فكرة ما بحجة أنّها تعارض قيما معينة و يدعو إلى موقف ما باسم قيمة محددة، و ينعي على الخصم سلوكا ما؛ لأنّه يتنافى مع قيمة واحدة أو مجموعة قيم»[13]، فالتفضيل و الاختيار بين القيم هو عمل يقوم به المتكلم و هو على دراية تامة بإقناعية القيم الواحدة دون الأخرى.

2-4- الهرميّاتLes hiérarchies :

تخضع كلّ قيمة إلى هرميّة مّا فالجمال درجات والقبح درجات. وبين المحسوسات هرميّة ما فالإنسان أعلى درجة من الحيوان مثلا. وهذه من قبيل الهرميات الماديّة المحسوسة. وإنّ هرميّة القيم في البنية الحجاجيّة أهمّ من القيم نفسها. وما يميز كلّ جمهور ليس القيم التي يسلّم بها بقدر ما يميّزه ترتيبه إيّاها[14].

2-5-المواضع Les lieux:

تتصف هذه المسلمة على أنّها أعم من القيم و الهرميات؛ لأنها تشكل نوعا من العلاقات بين « المنطق و الواقع، تؤسس بفضل الصلة بين القضية العامة و القضايا المشتركة»[15]، فهي ليست حججًا في حدّ ذاتها إنّما « لا قيمة لها في ذاتها بقدر ما تكمن قيمتها في ما تؤديه من وظائف في الخطاب، فهي بمثابة الأوتاد التي تشد الملفوظ إلى مرجعية لها سلطة دامغة تجعل من المتقبل يذعن و يسلم بما في الخطاب و عليه اعتبر **بيرلمان Perelman** المواضع بمثابة الخانات أو الأقسام les Rubriques التّي يقع تحتها ما يؤيّد الحجج، التي يلجأ إليها

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

المتكلم كلما أراد التشريع لمطلبه من الخطاب لما فيها من صبغة استدلالية. »[16]، فالمواضع بهذا التعريف هي بمثابة المسلك الحجاجي للإقناع تقوم عليها جميع الخطابات.

3- الوظيفة الحجاجية للحديث النبوي الشريف:

يعتبر الحجاج لازما من لوازم بناء كل خطاب فهو« لم يعد نشاطا لسانيا من بين أنشطة أخرى، لكنه أساس المعنى نفسه، و أساس تأويله في الخطاب.»[17]، فالحجاج إذًا لا يمس القالب الأسلوبي، بل يهتم اهتماما بالغا بالمعنى، فالإخبار هو صفة ثانوية في الخطاب بالمقارنة بصفة الحجاج الإقناعية.

يعتمد الخطاب على إيجاد طريقة منظمة للإقناع؛ لأنّ المبادئ التي تستند إليها مظنونة يتولد عنها إنتاج قول يبنى به الإقناع في مجال المحتمل، فيسعى هذا إلى التأثير و استمالة المتلقي، إذ لا يكون الإقناع عبثا و إنّما يعتمد البرهنة و الاستدلال كي يبقى الحجاج وسيلة لتقاسم الرأي مع الآخر بعيدا عن العنف و التضليل.

إنّ تناولنا للخطاب لا يخرج عن كون اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن الأغراض الخارجة فقط، و إنّما هي أساسا« حقيقة حوارية يتواجه فيها عالمان لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنشق من هذه لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة، و بهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم.»[18]، فإذا كان وجود اللغة هو وجود حواري، فهذا يؤكد المنطق الذي بُنيت عليه لغة الحديث الشريف، من حيث هي لغة و حجة بالغة، و هذا يندرج ضمن ما تسعى إليه سميائيات التواصل من دراسة أساليب التواصل؛ أي الوسائل المستعملة قصد التأثير، و إذ يعيدنا ذلك إلى الوظيفة الأساسية للغات.[19] و هذا ينطبق على الخطاب الحجاجي الذي يهدف إلى التأثير على مواقف و سلوك مخاطبين أو جمهور؛ و ذلك يجعله يتقبل ملفوظا معينا أو نتيجة معينة بالارتكاز على ملفوظ أو ملفوظات أخرى.

يتمثل الشكل النموذجي للحجاج في الربط بين المعطيات و النتيجة، كما يمكن أن يكون هذا الربط مؤسسا صراحة، أو ضمنيا بواسطة ضامن أو سند، و تكون المعطاة هي الظاهرة و السند هو المضمر في أغلب الأحيان، أما العناصر المكونة للمقطع الحجاجي فهي تتأرجح بين الظهور و الإضمار.[20]

تعود أهمية الحجاج في الدراسات الحديثة إلى العودة القوية للبلاغة المسماة ب "البلاغة الجديدة"؛ حيث ركّزت على جانبي البيان و الحجاج و هما وسيلتان أساسيتان من وسائل الإقناع، لذلك يمكننا أن نعدّ الخطاب النبوي خطابا حجاجيا؛ كونه جاء ردّا على خطابات تعتمد عقائد و مناهج فاسدة. فهو يطرح أمرا أساسيا يتمثل في عقيدة التوحيد ويقدّم الحجج بمستويات مختلفة، و المدعّمة لهذا الأمر ضد ما يعتقده المتلقون من مشركين و ملحدين و منكرين للنبوّة.

إنّ في اختلاف مستويات التلقي هذه ما يؤكد الصفة الحجاجية للحديث النبوي؛ لأنّها خاصية أساسية من خصائص الخطاب الإقناعي، الذي يعرّفه الدرس الحديث من الناحية الوظيفية من حيث إنّه موجّه للتأثير على آراء المخاطب و سلوكه. وذلك يجعل أي قول مدعم بمختلف الوسائل، و من خلال مختلف الصيغ اللغوية إذا اعتبرنا أنّ هذه الصيغ هي أفعال كلام تمارس وظيفة الإقناع من خلال قوتها الكلامية التي تتجلى بدورها من خلال طرائق منطقية في البناء و الربط و العلاقات الاستدلالية التي يمثل الحجاج أبرز مظاهرها.

4- البلاغة الجديدة و الحجاج:

تعوّل النظرية الحجاجية على البلاغة و ترى فيها طاقات عظيمة جدا، إلى حدّ اعتبارها حجاجا في حد ذاتها؛ بحيث يكون « وراء كل حجاج بلاغة، و العكس صحيح، لأنّ مدار ذلك هو الإغراء و الاستغواء، قصد الامتاع و الإقناع»[21]، لذلك فقد حازت الألوان الأدبية بصفة عامة على أهمية بالغة في شتى الخطابات؛ و ذلك لما تحققه من استمالات أسلوبية في الخطابات الحجاجية على اختلاف أنواعها.

ومن هنا اتّضحت أهمّيّة البلاغة في تحقيق الحجاج في سائر الخطابات الإنسانيّة، سواءً أكانت البلاغة مقصودةً مستغلّة في عمليّة الحجاج، أم كانت عرضيّة تزيد في القوّة الإقناعيّة والتّأثيريّة للخطاب، وهذا ما ترجم التّوجّه العجيب إلى البلاغة لاستكناه ما فيها من أساليب تأثيريّة وأدوات إقناعيّة، ولقد اشتهرت أساليب بلاغيّة عديدة تحوي طاقات حجاجيّة معتبرة، إلى درجة تسميتها بالاستدلال الحجاجي في البلاغة؛ من ذلك "التمثيل" الذي عرف اهتماما بالغا في مجالات كثيرة، لما له من تأثير فني جمالي و آخر حجاجي إقناعي.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

منذ نهاية عقد الخمسينيات في القرن العشرين شهدت الدراسات البلاغية صحوة نوعية، فكانت الدعوة لما سُمي **"بالبلاغة الجديدة"**، وهي محاولة لإقامة علم عام لدراسة الخطابات بأنواعها، فأصبحت تسعى لأن تكون علما واسعا يشمل حياة الإنسان كلها في المجتمع وذلك بوصف الخصائص الإقناعية للنصوص، فالمناهج اللسانية الحديثة التي تأثرت بها البلاغة تنظر إلى اللغة كنسق تتفاعل عناصره في إطار علائقي يرفض دراسة الكلمات في ذاتها، بل يهتم بدراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تُقدّم لهم أو تعزّز هذا التأييد.

ظهر هذا الفكر مع **بيرلمان Ch.Perelman و تيتيكاهO.Tyteca** في كتابهما الشهير **"مصنف في الحجاج- البلاغة الجديدة"**[22]، وقد ركز فيه المؤلفان كثيرا على مبدأين رئيسيين هما: القصد و المقام؛ و يعمد هذا التصور الحجاجي إلى « اكتساب خبرة منهاجية دقيقة في تحليل نصوص ذات طبيعة حجاجية قوية كالنصوص القضائية و السياسية والفلسفية، بناء على تصور تفاعلي بين الذات المتكلمة و المخاطبين، و على الرغم من مميزات هذا التصور، فإنّه يقصر الحجاج على بعض التقنيات و الآليات البلاغية والمنطقية، و هو ما يدفعه إلى تقسيم الخطابات إلى خطابات حجاجية ذات طبيعة إقناعية، كالمناظرات و المجادلات الدينية و الفلسفية و السياسية و القانونية، و أخرى غير حجاجية. بينما يتبنى التصور التقني للحجاج تقسيما آخر تصير بمقتضياته الخطابات المختلفة التي تستعمل لسانا طبيعيا خطابات حجاجية بدرجات مختلفة. »[23]؛ فهذا التصوّر الجديد خلّص الحجاج من أسْرِ المنطق والأبنية الإستدلالية المجردة، إلى مساحة أوسع هي كل استخدامات اللغة مثل العلوم الإنسانية و الفلسفية و القانونية.

تتعلق البلاغة عند **"بيرلمان"** و **"تيتكا"** بشروط أساسية، كأن يحصل تفاعل بين الخطيب والجمهور أو بين المحاج و المحجوج، وفي هذا الصدد يقول **علي الشعبان** في كتابه **"الحجاج بين المنوال والمثال"**: « الحجاج ليس استدلالا تعليليا يدور في حقل البرهان المنطقي المحض وخارج كل اندراج للذات، بل يطلب أمرا آخرا معاكسا لذلك تماما وهو وجود العلاقة التفاعلية بين الباث والمتقبل»[24]، فمن هنا تفهم بلاغة **"بيرلمان"** على أنها تأثير متبادل بين الخطيب والجمهور شمل طبعا حقل الخطاب لغاية إقناعية.

كما تنزل أيضا البلاغة الجديدة عند " **بيرلمان** " على ضربين أساسيين: الضرب الأول تمثله البلاغة البرهانية، حيث يقوم على البرهنة والاستدلال في المحاجة، كما يشترط العقل كشرط أساسي و يكون جمهوره ضيق غايته بيان الحق. أما الضرب الثاني فهو يهتم بدراسة التقنيات البيانية التي تسمع بإذعان المتلقي، وغرضه دغدغة العواطف وإثارة أهواء، اللسامعين[25]، وهنا يكون للتمثيل الحظ الأوفر في الدراسات الحجاجية لما له من اجتماع بين الضربين؛ ضرب يكون فيه التمثيل حجة عقلية تستدعي من المتلقي استحضار العقل للجمع بين المتشابهين، و ضرب آخر يحوز فيه التمثيل على شطر كبير من استمالة وإثارة للمتلقي من جهة أخرى.

و بهذا يكون **بيرلمان** قد قدم تعريفا جديدا للحجاج يجعله جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الإقتناع بما تعرضه عليه، و الزيادة في حجم الإقتناع، معبرا عن غاية الحجاج الأساسية إنّما هي الفعل في المتلقي على نحو يدفعه إلى العمل أو تهيئته إلى القيام بالعمل.[26]

و ليست البلاغة الجديدة عند **بيرلمان** «معنية بشكل الخطاب من أجل الزخرف أو القيم الجمالية؛ بل من جهة كون ذلك وسيلة للإقناع و خاصة وسيلة للإبداع أي الحضور»[27]. فهي بذلك بلاغة تهتم بإقناع المتلقي و ليست استمالته فحسب.

و من أهم أفكار"**بيرلمان**" أنّه يعتبر الإقناع الوظيفة الأساسية للبلاغة و ليس التأثير. وفي هذا السياق يقول: « نقصد بالحجاج المؤثر ذلك المتوجه إلى مستمع خاص، وبالإقناعي المصوب نحو كائن عاقل. فالفرق دقيق، و رهين بمفهوم الخطيب للعقل. »[28]

و من أفكار"**بيرلمان**" الأخرى أنّ الصورة البلاغية ليست صورا فنية و جمالية و تزيينية وظيفتها الإمتاع فقط – كما هو سائد في البلاغة القديمة-، بل هي من طبيعة حجاجية وإقناعية بامتياز؛ فهو يعتبر الصور البيانية « صورا حجاجية ذات منظور مغاير؛ إذا بدا استعمالها مألوفا بالنسبة لوضعها الجديد المفترض. أمّا إذا لم يهدف الخطاب إلى استجلاب موافقة المستمع لهذه الصيغة الحجاجية، فإنّ الصورة ستصبح محسنا بديعيا، لا تعدو أن تغدو مبعث إعجاب أو مصدر استحسان الخطيب.»[29]؛ وبهذا تصبح الصورة البلاغية والمحسنات البديعية من التقنيات الحجاجية التي تستخدم في الخطاب الحجاجي لإقناع المتلقي أو لاستجلاب موافقته؛ لأنهّ يعتبر الصورة تعبيرا حجاجيا إذا

استتبعت تغييرا في الأفق، فبدا استعمالها عاديا بالنسبة للمقام الجديد، على خلاف ذلك لا يستتبع انخراط المستمع في الشكل الحجاجي، فإن الصورة ستظهر كمحسن، أي كصورة أسلوبية، بوسعها أن تثير الإعجاب، ولكن ذلك يظل في المستوى الجمالي.

فبيرلمان يريد أن يُخرج البلاغة من مجالها التحسيني إلى مجالها الحجاجي التداولي، والصور المقصودة عند" **بيرلمان**" هي نفسها الصور التحسينية الجمالية مثل التمثيل والتشبيه والاستعارة ...، فهو يريد أن يصل إلى فكرة أن هذه الصور الجمالية يجب أن توظف لغاية حجاجية وليس لغاية جمالية فحسب.

نظر **ميشال مايير** إلى البلاغة على أنّها « ذلك الحوار حول المسافة بين الذوات أو هي ذلك الحوار حول المسافة بين الناس بصدد مسألة أو مشكل ما...هذه المنهجية البلاغية تؤسسها بنية عميقة...بنية الذات Ethos والآخر Patitos و بينهما اللوغوس Logos من حيث هو كلام و لغة قبل أن يكون عقلا من حين أنّ البنية الأساسية للبلاغة هي بنية إشكالية تعتمد سيرورة تساؤلية Questionnement تقصي من فضائهاالأجوبة الضرورية والنهائية. »[30]، لقد تجاوزت البلاغة عند **مايير** حدود فن التعبير، بل اعتبرها طرحا إشكاليا يُعنى بكل القضايا داخل نظام اللغة و خارج الذاكرة و العقل، حيث ربطها بالمساءلة الحوارية والآليات الرياضية و المنطقية التي تصب في النظرية الحجاجية.

في حين يقول **أوليفي روبول A.Reboul** أثناء حديثه عن البلاغة « ...لن نبحث عن جوهر البلاغة لا في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في المنطقة التي يتقاطعان فيها بالتحديد، بعبارة أخرى ينتمي إلى البلاغة بالنسبة إلينا كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاث: المتعة والتعليم والإثارة مجتمعة متعاضدة ، كل خطاب يقنع بالمتعة والإثارة مدعمتين بالحجاج»[31]، لقد جمع **أوليفي** البلاغة في شيئين اثنين الأسلوب الذي يضفي على الخطاب الجمالية والمتعة...، وكل ماهو حجاجي يضفي على الخطاب طابعه الإقناعي.

يقول **روبول** كذلك أثناء حديثه عن علاقة البلاغة بالحجاج: « لا مفر من البلاغة لأي حجاج دون أن يؤدي ذلك إلى التحريض»[32]، وهنا وحّد بين البلاغة والحجاج؛ لأنّ العناصر البلاغية توفر للخطاب عناصر سحرية وجدانية جمالية، فإذا كانت حججا فقد يستطيع المتكلم أن يؤثر في المتلقي وأن يوجهه إلى الوجهة التي يريد.

ومن خلال حديثنا عن البلاغة الحجاجية يمكن أن نختزلها في جملة واحدة وهو أن وراء كل حجاج بلاغة ووراء كل بلاغة حجاج، لأن مدار كل منهما هو الإغراء والإغواء وهذا قصد الإمتاع والإقناع معا.

و بعد هذه الرؤية للحجاج و البلاغة الجديدة، التي جعلت التمثيل آلية من الآليات الحجاجية، والتي لا يمكن للخطيب أو الشاعر أو المتكلم بصفة عامة أن يستغني عنه في إنجازاته الكلامية، لما يحمله من قوة حجاجية تسهم في الإفهام و الإقناع مع التأثير في المتكلم، يجدر بنا الحديث ههنا عن التمثيل الحجاجي بكل أبعاده، وذلك للمس ما يلعبه من دور فعّال في النظرية الحجاجية.

5- حجاجية التمثيل:

يعدّ التمثيل من أهم وسائل الحجاج، فهو يتموضع ضمن مستويات الحجاج المعروف عند أهل الاختصاص، وليس التمثيل بمصطلح جديد في البلاغة العربية، بل ورد متناثرا في مصنفات عديدة، فنجده مثلا في وصف **عبد القاهر الجرجاني**: « و اعلم أنّ مما اتفق عليه العقلاء أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت باختصار في معرضه، ونقلت عن صورعا الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، و اكسبها منقبة، و رفع من أقدارها، وشبّ من نارها، و ضاعف قواها في تحريك النفوس لهاودعا القلوب إليها.»[33]، و هذا مما يشير به إلى أثر فعله في النفوس و دوره في تحديد وجهتها.

ويبرز جانب منه فيقول في نص موال: « و إن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، و بيانه أبهر.»[34]؛ فالتمثيل بهذا إذا حُمّل وظيفة الحجاج تقلّد بعدا استدلاليا، يهتم بأن« تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول، و الحجة على حجته.»[35]، و ذلك لإفهام المتلقي و تقريب الصورة إليه، ليحصل إقتناعه؛ لأنّ تحقق الحجاج هو حدوث فعل الإخضاع للمتلقي من قبل المتكلّم في توجيه ذهنه إلى فكرة أو رأي معيّن، وفق آليات و أدوات و مستويات تتعلّق في هذه الحالة بمستوى التمثيل.

تكمن قوة التمثيل في كونه حجة عقلية إقناعية تأثيرية، لا يصل إليه بالتصريح و إنّما عن طريق التأويل و الاستدلال، والتمثيل يؤثر في المعاني و يقع فضله « في طريق إثبات المعنى دون المعنى»[36]، فهو يعمل على تثبيت المعنى الضمني للملفوظات.

و لتوضيح مدى مطابقة هذا المعنى لما جاء من تمثيلات في الأحاديث النبوية نذكر قوله **"صلى الله عليه و سلم "**: ﴿**مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيرِ، فَكَأَنَّمَا صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خِنْزِيرٍ وَدَمِهِ**﴾[37]، أراد "عليه الصلاة و السلام" أن يحذر من اللعب بالنردشير، فلم يستعمل الكلام العادي و المباشر كقوله مثلا:" **اللعب بالنردشير حرام فلا تقربوه**"، و إنّما اعتمد التمثيل كآلية حجاجية ذات تأثير قوي على المتلقي، فجمع بين اللاعب بالنردشير والصابغ يديه بدم الخنزير؛ أي آكل لحم الخنزير، و الغاية من ذلك هو تقريب الصورة من المتلقي أكثر فهو على علم بمسلمة حجاجية هي حرمة لحم الخنزير على المسلم و من ذلك أيضا تحريم اللعب بالنردشير.

يعتبر التمثيل « وسيلة حجاجية ذات تأثيرات في المتلقي من جهات عدة فهو خطاب للعقل بوصفه ينقل العقل من المعنى في الحالة التصويرية العادية إلى الحالة التصديقية لأنّه بمثابة إحضار المعنى المدعى ليشاهد كما هو في الواقع»[38]، فالتمثيل حجة تقوم على المشابهة بين حالتين، يتم استنتاج الأولى بالتماثل مع الثانية.

من ذلك قوله " صلى الله عليه و سلم": :﴿**أَتَرَوْنَ هَذِهِ الْمَرْأَةَ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ؟ قُلْنَا: لَا، وَاللهِ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لَا تَطْرَحَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: اللهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا.**﴾[39]، تمكّن النبي "صلى الله عليه وسلم" أن يربط صورة دخول المرأة عليه في أحد المجالس و هي تحمل صغيرها، و بين رحمة الله عزّ وجلّ؛ وهذا التمثيل زاد الحديث قوة حجاجية تمثلت في استنتاج المتلقي من الموقف رحمة لله على عباده التي تفوق رحمة الأم التي ذكّره بها النبي" صلى الله عليه و سلم" من حب و عطف و حنان المرأة على فلذة كبدها و التي تجعلها تضحي بنفسها مقابل حمايته.

يرى **بيرلمان Perelman** أنّ التمثيل هو نمط من أنماط التدليل فهو يقول قاصدا التمثيل « يبدو من المحال جدا الاستغناء عنه كلما تطرق العقل لميدان جديد أو مألوف قليلا»[40]، فالتمثيل بهذا يحتل مكانة مرموقة في الابتكار؛ لأنّه يقيم علاقات بين الأشياء عن طريق المشابهة، فهو حجة تقوم على المشابهة بين حالتين بالاستناد إلى القياس والاستنتاج من خلال مقدمة ثم استنتاج نتيجة تبنى على المماثلة.

تنشأ الحجة التشبيهية للتمثيل« كمعادلة بسيطة تتغاضى عن اختلاف السياقات، فتخدع الأذهان بمظهرها الصارم، أو تنشيط الخيال بما تحمله من معلومات ملموسة»[41]،

فالتمثيل إذا هو حجة تعتمدة على المشابهة الكامنة بين الأشياء، فهو يقوم باسقاط «علاقات مستفادة سابقا على مجال مجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابهٍ ما، فالذهن ينظر إلى ما يجري أمامه من خلال الأحكام التي تكونت فيه على ضوء الخبرة السابقة، و لا تُعرف بدون إسقاط المعروف، ولا وجود لذهن فارغ.»[42]، فالحجاج ههنا هو آلية حجاجية تقوم على بنية الواقع.

ومن أمثلة ذلك ما جاء على لسان خاتم الأنبياء " **صلى الله عليه و سلم**": ﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ، وَالْجَلِيسِ السَّوْءِ، كَحَامِلِ الْمِسْكِ، وَنَافِخِ الْكِيرِ، فَحَامِلُ الْمِسْكِ: إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَنَافِخُ الْكِيرِ: إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً**﴾[43]، استطاع النبي خلال هذا الحديث أن يبني تمثيله في تصوير الفرق بين الصحبة الصالحة و السيئة على الواقع، فانتقى صورة حامل المسك الذي يعطّر من مرّ بجانبه حتى و إن لم يشتريه للدلالة على الصحبة الحسنة التي ينتفع منها صاحبها، و النافخ في الكير الذي يحرق ثيابك أو تجمع من خلال نفخته هذه رائحة كريهة للدلالة على الصحبة السيئة و ما يترتب عنها من مساوئ و بلايا. و هذه الحجة المبنية على الواقع سهلت على المتلقي الفهم و الإقتناع بطريقة ممتعة تكمن في التمثيل.

6- **التمثيل و طرق صياغته عند النبي "صلى الله عليه وسلم":**

كانت فطرة النّبي "**صلى الله عليه و سلم**" تقوده لانتقاء أساليب عديدة لإيصال المعنى إلى المتلقي، في هيئة لا لبس فيها، ولا خفاء، وإزالة كل ما يعترض المعنى من عقبات قد تُخفي بعضا من المقصود، أو تحجبه حجبا كاملا عن المتلقي، وكلما كان المعنى واضحا كان الأسلوب أبلغ، والمتكلم أفصح.

والذي لا شك فيه أن المعنى لا يصل إلى السامع عن طريق اللفظ وحده، وإنما تساعده أمور أخرى تتآزر معه في حمل المراد، وهي ما تسمى بالوسائل الحجاجية الإيضاحية، التي يستعين بها المتكلم من حركة وإيماء، أو رسم توضيحي، ومن هنا بزّ بعض المتكلمين بعضاً، وعلا بعضهم فوق بعض، ومن هنا أيضا يفترق الأسلوب المقروء عن الأسلوب الذي يحمله صاحبه بنفسه ويلقيه على الحاضرين فيقف حيث أراد، ويصل حيث أراد، ويحرك يده أو رأسه، أو يشير بيده حيث أراد معنى خاصا.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

ومن هنا كان لابد من إبراز دور هذه الوسائل الحجاجية مع التمثيل في حمل المعاني في تجلية المراد عند النبي **"صلى الله عليه و سلم"** كالآتي:

6-1- استعانة النبي صلى الله عليه و سلم بأصابعه:

حينما أراد الرسول صلى الله عليه و سلم أن يقرر أن بعثته مقاربة لقيام الساعة قال:« **بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ، كَهَاتَيْنِ وَقَرَنَ بَيْنَ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى**»[44]، واضح الدلالة في كون بعثة **"النبي صلى الله عليه و سلم"** أول أشراط الساعة، فرسالته آخر الرسالات، وأمته خاتمة الأمم، وبعثة **"النبي صلى الله عليه و سلم"** إيذان بقرب الساعة؛ لذا قرن النبي عليه السلام بين بعثته وبين قيام الساعة كما يقرن بين السبابة والتي تليها (أي الوسطى)، و في ذلك إشارة إلى قربها الشديد .

وقد ذكر العلماء قولين في المراد بقرن السبابة والوسطى: الأول للمجاورة؛ أي ليس بين النبي صلى الله عليه و سلم وبين الساعة فبعثته بين يديها، والثاني: أن بين الساعة وبين بعثة النبي صلى الله عليه و سلم كما بين السبابة في قدر الطول، أي أن تاريخ الأمم على مر العصور هو مقدار طول الإصبعين، والزائد في الإصبع الوسطى يمثل المدة الباقية من الدنيا منذ بعثة النبي صلى الله عليه و سلم إلى قيام الساعة.

و الأرجح أنه إشارة لقرب وقوعها؛ لذا عبر **"النبي صلى الله عليه و سلم"** بأن الساعة كادت تسبقه، وفي رواية قال "صلى الله عليه و سلم" :« **بُعِثْتُ فِي نَفَسِ السَّاعَةِ فَسَبَقْتُهَا كَمَا سَبَقَتْ هَذِهِ هَذِهِ لِأُصْبُعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى**»[45]

وقد نقل **ابن حجر**عن **القرطبي** قوله: « حاصل الحديث تقريب أمر الساعة وسرعة مجيئها » ثم عقب عليه بقوله : « سياقه يفيد قربها وأن أشراطها متتابعة كما قال تعالى : ﴿فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأۡتِيَهُم بَغۡتَةٗۖ فَقَدۡ جَآءَ أَشۡرَاطُهَاۚ فَأَنَّىٰ لَهُمۡ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ ذِكۡرَىٰهُمۡ ﴿١٨﴾﴾[46] و في تفسير معنى الحديث دائما يقول **الضحاك**: أول أشراطها بعثة محمد صلى الله عليه و سلم، والحكمة في تقدم الأشراط إيقاظ الغافلين وحثهم على التوبة والاستعداد، وقيل معنى الحديث أنه ليس بيني وبين القيامة شيء، هي التي تليني كما تلي السبابة الوسطى »[47]، ومن هنا ندرك أنّ اعتماد النبي صلى الله عليه و سلم على أصابعه

زادت من تقريب الفكرة إلى المؤمنين قصد تحذيرهم و لفت انتباههم للاهتمام باليوم الموعود.

و بنفس الإشارة يقول "صلى الله عليه و سلم": « **أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هكذا"، وَقال بإصبعيه السبَّابة والوسطى»** [48]؛ فكافل اليتيم هو القائم بأموره من نفقة وكسوة وتأديب وتربية وغير ذلك؛ وهذه الفضيلة تحصل لمن كفله من مال نفسه أو من مال اليتيم بولاية شرعية؛ وسواء أكان الكافل قريبًا له، كجده وأمه وجدته وأخيه وأخته وعمه وخاله وعمته وخالته وغيرهم من أقاربه، أو كان أجنبيًا عنه. و إشارته هذه بين السَّبَّابَةُ وَالْوُسْطَى؛ تعني أن بين درجة النبي صلى الله عليه و سلم وكافل اليتيم قدر تفاوت ما بين السبابة والوسطى، لبيان شدة قرب كافل اليتيم منه صلى الله عليه و سلم، ويكفي في إثبات قرب المنزلة من المنزلة أنه ليس بين الوسطى والسبابة إصبع أخرى[49].

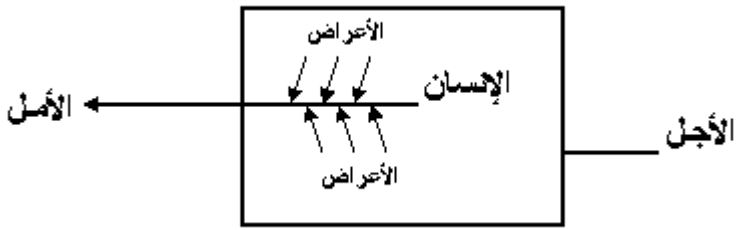
و يرى **ابن عبد البر** (ت463هـ) أنّ هذه فضيلة عظيمة إلى كل من ضم يتيمًا إلى مائدته وأنفق عليه من طوله، فإذا كان مع ذلك من الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا، نال ذلك؛ « وحسبك بها فضيلة وقربة من منزل النبي صلى الله عليه و سلم في الجنة؛ وليس بين السبابة والوسطى في الطول ولا في اللصوق كثير، وإن كان نسبة ذلك من سعة الجنة كثيرًا»[50].

و حين أراد **"صلى الله عليه و سلم"** أن يوضح قوة العلاقة التي تجمع بين المؤمنين شبّك أصابعه علامة على ذلك قائلا: «**المُؤمِن للمُؤمِن كالبُنيَان يَشُد بَعضَه بَعْضَا، ثُم شَبَّك بين أصَابِعه.**»[51]؛ أي أدخل بعضها في بعض؛ بمعنى أن الأصابع يمسك بعضها بعضا، إذا أدخل البعض في البعض فيما بينها، فكذلك المؤمن للمؤمن يشد المؤمن أخاه كما أن البنيان يشد بعضه بعضا، أي اللبنات تتماسك بالطين الذي يجعل بينها أيا كانت تلك اللبنات، اللبنات من الطين، أو من البلوك ونحوه، فجعل الله تعالى بين المؤمنين مودة ورحمة وتعاطفا، فهذه المحبة تقتضي أن بعضهم يحب بعضا، وأن كلا منهم يحب الآخر، وأنهم يتساعدون ويتعاونون ويتماسكون، كما أن البنيان يمسك بعضه بعضا، وقوله يشد بعضه بعضا هي وجه الشبه، وهذا الوجه لم يقتصر فيه على اللفظ المنطوق، بل تحركت الأصابع لترسم للمشاهد هذه العلاقة القوية بين المؤمن وأخيه، وهذا العون المتواصل الذي لا ينقطع أبدا، فالمقصود هنا أن يكون المؤمن عونا ونصيرا لأخيه، فما يحدث

لأحدهما يحدث للآخر بلا فرق، فالسامع يدرك من هذه الحركة كل ما يتصوره من تماسك البنيان، وقوته، واتحاد عناصره .

6-2- استعانة النبي صلى الله عليه و سلم بالرسم التوضيحي:

لمّا تحدث "النبي صلى الله عليه و سلم" عن قضية اتباع سبيل الله و صراطه المستقيم والتحذير من سبل الشيطان الأخرى«**خَطَّ النَّبِي صَلَى اللهُ عَلَيهِ و سَلَّم خطًا مُربّعَا و خَطَّ خَطاً فِي الَوسَطِ خَارِجاً مِنهُ، وخَطَّ خُطَطًا صِغَارًا إلى هَذَا الذي فِي الوَسَطِ مِنْ جَانِبِه الذِي فِي الوَسَط، وَ قَال:هَذَا الإنْسَانُ و هَذَا أَجَلُهُ مُحيطٌ بِهِ أو قَدْ أَحَاطَ بِه، و هَذَا الذِي هُو خَارِج أَمَلُه، وَ هَذِه الخُطَط الصِغَار الأَعْرَاض، فَإنْ أَخْطَأَهُ هذا نَهَشَهُ هَذَا، وإنْ أَخْطَأَه هذَا نَهَشَهُ هَذَا.**»[52]، يمكننا تمثيل المخطط الذي استعان به النبي صلى الله عليه و سلم كالآتي:

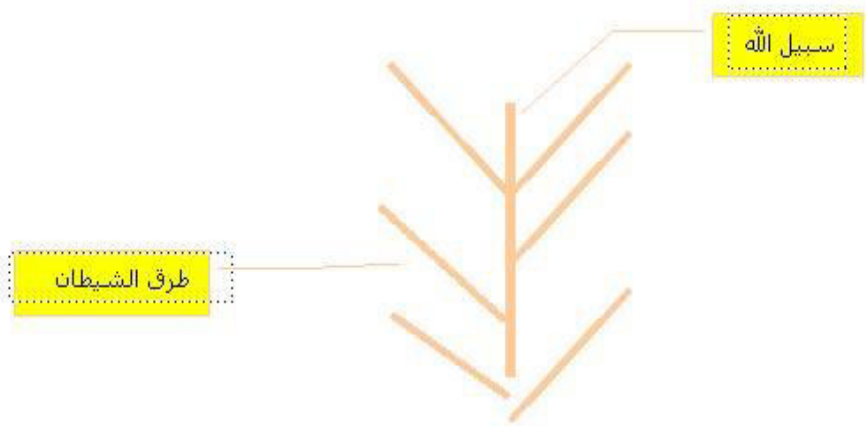


أراد النبي أن يوضح لأصحابه أنّ أمل الإنسان يتجاوز عمره المحدود، والأمل ما تحبه النفس من طول عمر وزيادة غنى، ومعناه قريب من التمني، إلا أن الأمل يتقدمه فعل سبب، والتمني ليس كذلك. والأمل والتمني حضورهما في النفس كثير، لكنه أحيانا يزيد على الحد الطبيعي عند البعض ليزاحم العمل، فيظل الإنسان يعيش آمالاً ومنىً وهميةً تُقعده ولا تنهض به، تضره ولا تنفعه. فالأمل والتمني يكون كل منهما محموداً و نافعاً إذا تم توظيفهما في الخير، ليتطلع الإنسان بأمله، ويتمنى الحياة الحقيقية السعيدة التي لا يعتريها انقطاع، ولا ينغصها نقص، ففيها كل ما يشتهيه؛ مما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر أياً كان.

فالرسول صلى الله عليه و سلم استعان ههنا بالرسم التوضيحي و هو يعلم أنّ كل إنسان على ظهر الأرض إلاّ وترى أملَه يفوق أجلَه، فربّما كان أجل أحدنا عشرين سنة،

فترى أمله يصل إلى ستّين أو سبعين سنة، فلم يجد النبي طريقة سوى رسم الخط الطويل الذي يمثل أمل الإنسان و يقطع بل يفوق أجله و هذه من أعظم الحجج التي استعملها النبي صلى الله عليه و سلم في تقويم و تعليم المؤمنين.

وقوله صلى الله عليه و سلم في بيانه صراط الله المستقيم :« **خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطًّا ثُمَّ قَالَ هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ ثُمَّ خَطَّ خُطُوطًا عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ ثُمَّ قَالَ هَذِهِ سُبُلٌ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو إِلَيْهِ ثُمَّ قَرَأَ :﴿إِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾**[53]، و هذا التمثيل هو كالآتي:



يبين النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه ولأمته من بعدهم، مستعملا في ذلك الرسم التوضيحي أو التفصيلي كوسيلة لترسخ المعنى في أذهانهم، وأهمية التمسك بالصراط المستقيم، وسماه سبيل الله، أي الذي وضعه وبيّن معالمه، هو الله جل جلاله، بالأدلة من الكتاب والسنة، لأن اتباع ذلك الصراط المستقيم، والحذر من سبل الشياطين من الجن والأنس، هو ما تحتاجه الأمة الإسلامية، للخروج من مأزقها، والسلامة من وهنها، والعودة إلى عزها وكرامتها، فقد هانت ووهنت بسبب تركه والاستجابة للسبل التي حذر منها صلى الله عليه وسلم. فكأن الصورة تضع أمام السامع العلامات الإرشادية التي تهديه إلى طريق الله، طريق الرشاد، وعن هذا الحديث يقول **القاضي أبو الفرج**(ت 390ه):" وهذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم والتمثيل من أبين الأقوال البليغة وأفصحها، وأرصن الأمثال البليغة المضروبة الصحيحة وأوضحها، وذلك أنه خط خطاً جعله مثل الصراط في

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

استقامته إذ لا زيغ فيه ولا ميل، ثم خط خطوطاً يمنة و شأمة آخذه في غير سمته وجهته، تفرق بمن سلكها واتبعها عن السبيل التي هي سبيل الهدى، والنجاة من مرديات الهوى، وبهذا جاء وحي الله وتنزيله في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال: جل ذكره: " ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ ﴿١٣﴾ " فدل هذا على مثل ما دلت عليه الآية التي تلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر الذي رويناه فقال تعالى: " إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ ﴿١٥٩﴾ " وقال: فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾ في كثير مما يضاهي هذا المعنى"[54]

3-6- استعانة النبي صلى الله عليه و سلم بأدوات توضيحية أخرى:

بالإضافة إلى الوسائل التوضيحية السابقة الذكر التي استعملها الرسول صلى الله عليه وسلم في عملية تبليغه، اعتمد أيضا على وسائل أخرى داعمة لكلامه، من ذلك استعانته بأدوات من البيئة، كاستخدامه لعود يُغرز، "فقد غرز عليه الصلاة و السلام بين يديه غرْزا، ثم غرز إلى جانبه آخر، ثم غرز الثالث فأبعده، ثم قال: هل تدرون ما هذا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال، هذا الإنسان، و هذا أجله، و هذا أمله، يتعاطى الأمل و الأجل يختلجُه دون ذلك."[55]، فطولالأمل يُنسي الإنسان الآخرة و يجعله مسلوب الهمة و الإرادة، فتراه لاهيا متناسيا لهدم اللّذات، فتفتقر همته لطلب المعالي، فيصبح راكنا للدنيا و ملذاتها، حتى لا يكون له همٌ سواهَا.

و من ذلك أيضا استخدام "النبي صلى الله عليه و سلم" الحصى ليدعم و يعزز كلامه ويلفت انتباه السامع، فعن **بريدة** رضي الله عنه قال":قال النبي: ﴿ **هَلْ تَدْرُونَ مَا هَذِه وهَذِه؟ ورَمَى بِحَصَاتَينِ. قالوا: اللهُ ورَسُولُه أَعْلَم، قَال: هَذاكَ الأَمَلُ، وهَذاكَ الأَجَلُ**﴾.[56]، ومعنى مثل هذه وهذه " أي هذه الحصاة وهذه الحصاة " ورمى بحصاتين " أي إحداهما قريبة والأخرى بعيدة والجملة حالية " هذاك " أصله ذا فزيدت الهاء في أوله والكاف في آخره أي هذا الحصاء المرمي بعيدا " الأمل " أي مرجوه ومأموله الذي يظن أنه

يدركه قبل حلول أجله" وهذاك " أي الحصاء المرمي قريبا " الأجل " أي موته فيشتغل الإنسان بما يأمله ويريد أن يحصله فيلحقه الموت قبل أن يصله[57].

كان من الممكن أن يقال: إن الأمل بعيد جدا، والأجل قريب جدا، وهكذا ينتقل المعنى من خلال اللفظ إلى الذهن، فيقوم الذهن بتصور المسافة الفارقة بينهما، ويظل المعني حبيس كل واحد بحسب مايراه من بعدٍ بين الأجل والأمل، لكن رسول الله صلى الله عليه و سلم سلك طريقا آخر للبيان وهو طريق التمثيل الحسي، فأشرك الصحابة معه في تصوير المعنى، حيث عاينوا بأنفسهم هذا البعد بين الأمرين، فأخذ حصاتين، ثم رمى بالأولى في جهة، وبالأخرى في الجهة المقابلة، ثم حرك الأذهان، واستثارها بالسؤال عن هذا الذي يرونه أمامهم، من بعد بين الحصاتين، وهنا أصبح الذهن في أتم الاستعداد لتلقي المعنى دون لبس، فقال:" هذاك " بالإشارة إلى البعيد الأمل " وهذاك" بالإشارة أيضا إلى البعيد: الأجل، فلقد اتسعت المسافة بينهما، وهاهم يرون ذلك عيانا، وليس الخبر كالمعاينة.

إنّ اعتماد النبي"صلى الله عليه و سلم" لمثل هذه الوسائل الإقناعية هو عين الحجاج، فقد لفت انتباه المسلمين بهذه الوسائل التوضيحية و زاد من التأثير فيه قصد تقريب المسافة بين المثماتلين في التمثيلات التي اعتمدها كحجج مبنية على البرهان و الاستدلال العقلي.

الهوامش :

[1] : صابر الحباشة، التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدارسة والنشر، دمشق، سوريا، ط2008/1، ص15.

[2] : ينظر: المرجع نفسه، ص21.

[3] : CH.PERELMAN , LE CHAMP DE L'ARGUMETATION, P23. نقلا بوزناشة نورالدين ، الحجاج في الدرس اللغوي، مجلة علوم إنسانية، شتاء 2010، العدد44

[4] : محمد سالم ولد محمد أمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، يناير – مارس 2000، ص61.

[5] : ينظر محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية، دار الأمان، الرباط – المغرب، ط2005/1، 371.

[6] : محمد سالم ولد محمد أمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة، ص69.

[7] : ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره و منطلقاته، ص306-307.

[8]: VOIR:.CH.PERELMAN , LE CHAMP DE L'ARGUMETATION, P23 نقلا بوزناشة نورالدين الحجاج في الدرس اللغوي، مجلة علوم إنسانية، شتاء 2010، العدد44

[9] : عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات، مسكلياني للنشر، تونس، ط2011/1، ص24.

[10] : ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات، ص25.

[11]

[12] : المرجع نفسه، ص26.

[13] : سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنياته و أساليبه، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط2008/1، ص242.

[14] : ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات، ص26.

[15] : سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص288.

[16] : عز الدين الناجح، العامل الحجاجي و الموضع، ضمن كتاب الحجاج و الاستدلال الحجاجي دراسات في البلاغة الجديدة، إشراف حافظ إسماعيلي علوي، دار ورد الأردنية، ط2001/1، ص97.

[17]: J.C.Anscombre et Ducrot, L'argumentation de langue.philosophie et langage, 3em édition.Mardaga.P08.

[18] : طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1995، ج1، ص110.

[19] : Voir: Introduction à la sémiologie,texte image, groupe de chercheures,OP4,Alger, P16.

[20] : ينظر: عبد القادر بوزيدة، نموذج المقطع الحجاجي، مجلة اللغة و الأدب، جامعة الجزائر، العدد 12-1997، ص 306-307.

[21] : الحبيب أعراب، الحجاج و الاستدلال الحجاجي " عناصر استقصاء نظري"، ضمن كتاب" الحجاج مفهومه ومجالاته"، إعداد و تقديم، حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2010،ج3، ص45.

[22] : Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

[23] : رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي التداولي و آليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد8، أكتوبر – ديسمبر 2008، ص29.

[24] : علي الشعبان : الحجاج بين المنوال والمثال - نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري- ، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط 1/ 2008، ص1.

[25] : ينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص2.

[26] : ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص21.

[27] : صابر حباشة، التداولية و الحجاج مداخل و نصوص، صفحات للدراسات و النشر، دمشق – سوريا، ط2008/1، ص16.

[28] : Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique,, p: 36.

[29] : Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, p229.

[30] : محمد سالم محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بريلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد3، يناير- مارس 2000، ص73.

[31] : وليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ ترجمة محمد العمري ضمن كتابه البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1/ 2005، ص22.

[32]: وليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ ترجمة محمد العمري ضمن كتابه البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 1/ 2005، ص22.

[33] : عبد القاهرالجرجاني، أسرار البلاغة، ص115.

[34] : المرجع نفسه، ص 115.

[35] : علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج- رسائله أنموذجا -، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، مملكة البحرين، ط2010/1، ص64.

[36] : عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 64.

[37] : رواه مسلم، عن حديث سليمان بن بريدة، كتاب الشعر، باب تحريم اللعب بالنردشير، رقم الحديث 2260، ص 1140.

[38] : حافظ اسماعيلي علوي، الحجاج و الاستدلال الحجاجي دراسات في البلاغة الجديدة، دار ورد الأردنية للنشر و التوزيع، ط2011/1، ص 25-26.

[39] : رواه البخاري،عن حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كتاب الآداب، باب رحمة الولد و تقبيله و معانقته، رقم الحديث: 5999، ص 1239.

[40] : Chaim Perelman, logique et argumentation, presses universitaires de Bruxelles,1968, p 134. نقلا بن ناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل و الاستنباط،ضمن كتاب التحاجج طبيعته و مجالاته و وظائفه، ص 29.

[41] : محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص29.

[42] : بناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل و الاستنباط، ص 29.

[43] : رواه البخاري،عن حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، كتاب الذبائح و الصيد، باب المسك، رقم الحديث: 5214، ص 1245.

[44] : رواه البخاري عن حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "بعثت أنا والساعة كهاتين"، رقم الحديث: 6505، ص1320.

[45] : محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (د.ت)،ج2، ص125.

[46] : سورة محمد، الآية 18.

[47] : ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص357

[48] : رواه البخاري عن حديث سهل بن سعد، كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيما، رقم الحديث: 6005، ص1240.

[49] : ابن حجر، فتح الباري، ج10، ص 436.

[50] : ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، القاهرة – مصر، ط1/ 1993: مج8، ص 434.

[51] : رواه البخاري، عن حديث أبي موسى، كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، رقم الحديث: 6026، ص1243.

[52] : رواه البخاري، عن حديث عبد الله، كتاب الرقاق باب في الأمل و طوله، رقم الحديث: 6417، ص 1307.

[53] : سورة الأنعام، الآية 153

[54] : أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى الجريرى النهرواني، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان، ط1/ 2005 م، ص19.

[55] : علي بن ابي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد و من بع الفوائد،تحقيق أحمد عطا، دار الكتب العلمية، ط1/ 2001، باب ما جاء في الأجل و الأمل، رقم الحديث:17861.

[56] : محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، من سنن الترميذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل ابن آدم و أجله و أمله، رقم الحديث:2870،ج1..

[57] : ينظر: محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، من سنن الترميذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل ابن آدم و أجله و أمله، رقم الحديث:2870،ج1، ص140.

*** *** ***

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ «كَذَا» لِابْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيِّ
-تَحْقِيقٌ وَدِرَاسَةٌ –

د/ زَكَرِيَّاءُ تُونَانِي
عُضْوُ هَيْئَةِ التَّدْرِيسِ بِكُلِّيَّةِ الْعُلُومِ وَالْآدَابِ بِطَبَرْجَلَ
جَامِعَةِ الْجَوْفِ - الْمَمْلَكَةِ الْعَرَبِيَّةِ السُّعُودِيَّة

تاريخ الإرسال : 2018 /08/ 04 تاريخ القبول: 2018/11/01

مُلَخَّصُ الْبَحْثِ

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، أَمَّا بَعْدُ:

هذه الرسالة من نفائس رسائل اللغة العربية، بيَّن فيها ابن هشام كلمة «كذا» من جوانب متعددة، في مواضع استعمالها، وفي كيفية التلفظ بها، وفي إعرابها، وفي بيان معناها عند النحاة، وفيما يترتب عليها عند الفقهاء.

وقد وضع الباحث ثلاث مقدمات؛ قبل ذكر نص الرسالة، وهما:

الأول: التعريف بابن هشام الأنصاري.

الثاني: التعريف برسالة: «فوح الشذا بمسألة كذا».

الثالث: نقد تحقيق الدكتور أحمد مطلوب..

Abstract

This booklet of the valuable Arabic books, In which the son of Ibn Hisham word «Katha» from multiple aspects; In their places of use, And how to pronounce it, And in their expression, In a statement of its meaning when the women, And with regard to the scholars.

The researcher put three introductions; before mentioning the text of the letter, namely: The First: is the definition of Ibn Hisham al-Ansari.

The Second: is the definition of a message:

The Third: Criticism of the investigation of Dr. Ahmed Matloub

*** *** ***

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى: التَّعْرِيفُ بِابْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيِّ[1]، وَتَنْتَظِمُ فِي أَرْبَعَةِ مَقَاصِدَ:

الْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ: جَرُّ نَسَبِهِ.

هُوَ عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ بْنِ أَحْمَدَ، يُكْنَى بِـ: **أَبِي مُحَمَّدٍ**، وَيُلَقَّبُ بِـ: **جَمَالِ الدِّينِ**، وَيُعْرَفُ بِـ: **ابْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيِّ**.

الْمَقْصَدُ الثَّانِي: تَارِيخُ مَوْلِدِهِ.

وُلِدَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ ثَمَانٍ بَعْدَ السَّبْعِمِائَةِ لِلْهِجْرَةِ (708 هـ) بِالْقَاهِرَةِ.

الْمَقْصَدُ الثَّالِثُ: ثَبَتُ مُصَنَّفَاتِهِ.

صَنَّفَ ابْنُ هِشَامٍ مُصَنَّفَاتٍ كَثِيرَةً، أَشْهَرُهَا:

1- **قَطْرُ النَّدَى وَبَلُّ الصَّدَى**. وَشَرْحُهُ.

2- **شُذُورُ الذَّهَبِ فِي صِنَاعَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ**. وَشَرْحُهُ.

3- **أَوْضَحِ الْمَسَالِكِ إِلَى أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ**.

4- **الْإِعْرَابُ عَنْ قَوَاعِدِ الْإِعْرَابِ**.

5- **مُغْنِي اللَّبِيبِ عَنْ كُتُبِ الْأَعَارِيبِ**.

6- **فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ «كَذَا»** -وَهِيَ رِسَالَتُنَا هَذِهِ-.

الْمَقْصَدُ الرَّابِعُ: تَارِيخُ وَفَاتِهِ.

تُوُفِّيَ رَحِمَهُ اللهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ -وَقِيلَ: لَيْلَةَ الْخَمِيسِ- الْخَامِسَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ إِحْدَى وَسِتِّينَ وَسَبْعِمِائَةٍ لِلْهِجْرَةِ (761 هـ).

الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ: التَّعْرِيفُ بِالْمُصَنَّفِ، وَتَنْتَظِمُ فِي خَمْسَةِ مَقَاصِدَ:

الْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ: تَحْقِيقُ عُنْوَانِهِ.

هَذِهِ الرِّسَالَةُ عُنْوَانُهَا: «**فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ كَذَا**»، كَمَا هُوَ مُثْبَتٌ فِي طُرَّةِ النُّسْخَةِ (أ)، وَصَدْرِ النُّسْخَةِ (د).

وَهُوَ مَا نَصَّ عَلَيْهِ **ابْنُ هِشَامٍ** فِي طَالِعَةِ رِسَالَتِهِ هَذِهِ، كَمَا هُوَ فِي النُّسَخِ الْأَرْبَعَةِ كُلِّهَا الَّتِي اعْتَمَدْنَا عَلَيْهَا فِي التَّحْقِيقِ.

الْمَقْصَدُ الثَّانِي: إِثْبَاتُ نِسْبَتِهِ إِلَى مُؤَلِّفِهِ.

هَذِهِ الرِّسَالَةُ ثَابِتَةُ النِّسْبَةِ **لِابْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيِّ** رَحِمَهُ اللهُ مِنْ طُرُقٍ عَدِيدَةٍ، مِنْهَا:

أَوَّلًا: أَنَّ هَذَا وَرَدَ فِي النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ.

فَقَدْ جَاءَ فِي طَالِعَةِ النُّسْخَةِ (ج) مَا نَصُّهُ: « قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَلَّامَةُ عُمْدَةُ النُّحَاةِ، سِيبَوَيْهِ الزَّمَانِ: أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللهِ جَمَالُ الدِّينِ بْنُ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيُّ النَّحْوِيُّ، تَغَمَّدَهُ اللهُ بِرَحْمَتِهِ».

وَجَاءَ فِي صَدْرِ النُّسْخَةِ (د) مَا نَصُّهُ: «كِتَابُ «**فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ كَذَا**»، تَأْلِيفُ الْإِمَامِ الْعَلَّامَةِ جَمَالِ الدِّينِ بْنِ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيِّ النَّحْوِيِّ رَحِمَهُ اللهُ».

ثَانِيًا: أَنَّ هَذِهِ الرِّسَالَةَ نَقَلَهَا الْحَافِظُ جَلَالُ الدِّينِ السُّيُوطِيُّ فِي كِتَابِهِ «**الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ فِي النَّحْوِ**»، وَصَدَّرَهَا بِقَوْلِهِ: «**أَحْكَامُ «كَذَا» لِابْنِ هِشَامٍ**. قَالَ الشَّيْخُ جَمَالُ الدِّينِ بْنُ هِشَامٍ رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ ...»[2]، ثُمَّ سَاقَ الرِّسَالَةَ كُلَّهَا.

وَهَذَا كَافٍ لِإِثْبَاتِ صِحَّةِ نِسْبَةِ الْكِتَابِ إِلَيْهِ.

الْمَقْصَدُ الثَّالِثُ: بَيَانُ مَوْضُوعِهِ.

هَذِهِ الرِّسَالَةُ كُتِبَتْ فِي بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِـ «**كَذَا**»، وَقَدْ تَكَلَّمَ عَنْهَا **ابْنُ هِشَامٍ** رَحِمَهُ اللهُ فِي خَمْسَةِ فُصُولٍ؛ هِيَ:

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: فِي ضَبْطِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا.

وَذَكَرَ أَنَّ لَهَا اسْتِعْمَالَيْنِ اثْنَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنْ يُسْتَعْمَلَ كُلٌّ مِنْ جُزْأَيْهَا عَلَى أَصْلِهِ، فَيُرَادُ بِـ «**الْكَافِ**»: التَّشْبِيهُ، وَبِـ «ذَا»: الْإِشَارَةُ، وَلَا يُرَادُ بِمَجْمُوعِهِمَا الْكِنَايَةُ عَنْ شَيْءٍ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَخْرُجَ كُلٌّ مِنَ الْجُزْأَيْنِ عَنْ أَصْلِهِ، وَيُسْتَعْمَلَ الْمَجْمُوعُ كِنَايَةً.

الْفَصْلُ الثَّانِي: فِي كَيْفِيَّةِ اللَّفْظِ بِهَا وَبِتَمْيِيزِهَا.

وَقَدْ بَحَثَ فِي هَذَا الْفَصْلِ جُزْئِيَّتَيْنِ -كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ مِنْ عُنْوَانِهِ-:

الْأُولَى: اللَّفْظُ بِـ «**كَذَا**» فِي نَفْسِهَا.

الثَّانِيَةُ: اللَّفْظُ بِتَمْيِيزِهَا، وَذَكَرَ فِيهِ ثَلَاثَةَ أَقْوَالٍ وَنَاقَشَهَا، وَرَجَّحَ مِنْهَا مَا يَرَاهُ صَوَابًا، مُدَعِّمًا إِيَّاهُ بِالْأَدِلَّةِ.

الْفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي إِعْرَابِهَا.

وَقَسَّمَ الْبَحْثَ فِيهِ إِلَى قِسْمَيْنِ بِحَسَبِ حَقِيقَةِ «**كَذَا**».

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: بِنَاءً عَلَى أَنَّ «**كَذَا**» مُرَكَّبَةٌ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: بِنَاءً عَلَى أَنَّ «**كَذَا**» غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ.

الْفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي بَيَانِ مَعْنَاهَا عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وَذَكَرَ فِي مَعْنَاهَا خَمْسَةَ أَقْوَالٍ، بَيَّنَ أَدِلَّتَهَا، وَنَاقَشَهَا.

الْفَصْلُ الْخَامِسُ: فِيمَا يَلْزَمُ بِهَا عِنْدَ الْفُقَهَاءِ.

ذَكَرَ فِي هَذَا الْفَصْلِ أَقْوَالَ الْفُقَهَاءِ فِيمَا يَلْزَمُ بِـ «**كَذَا**» فِي بَابِ الْإِقْرَارِ؛ فَذَكَرَ مَذْهَبَ الْحَنَابِلَةِ، ثُمَّ الشَّافِعِيَّةِ، ثُمَّ الْمَالِكِيَّةِ، ثُمَّ الْحَنَفِيَّةِ.

فَرَتَّبَ الْمَذَاهِبَ عَكْسَ تَرْتِيبِ وَفَيَاتِ أَصْحَابِهَا!

الْمَقْصَدُ الرَّابِعُ: تَوْضِيحُ مَنْهَجِهِ.

نَهَجَ **ابْنُ هِشَامٍ** رَحِمَهُ اللهُ فِي رِسَالَتِهِ هَذِهِ مَسَالِكَ عَدِيدَةً فِي عَرْضِ الْقَضَايَا الْمُتَعَلِّقَةِ بِـ «**كَذَا**»، مِنْهَا:

* **أَوَّلًا**: اعْتَمَدَ عَلَى كَثْرَةِ التَّقْسِيمَاتِ، وَلَا يَخْفَى مَا لِلتَّقْسِيمَاتِ مِنْ أَهَمِّيَّةٍ فِي ضَبْطِ الْعِلْمِ وَتَعْلِيمِهِ، كَقَوْلِهِ:

«اعْلَمْ أَنَّ لِـ «**كَذَا**» اسْتِعْمَالَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُسْتَعْمَلَ كُلٌّ مِنْ جُزْأَيْهَا عَلَى أَصْلِهِ، فَيُرَادُ بِـ «**الْكَافِ**»: التَّشْبِيهُ، وَبِـ «**ذَا**»: الْإِشَارَةُ، وَلَا يُرَادُ بِمَجْمُوعِهِمَا الْكِنَايَةُ عَنْ شَيْءٍ .....

وَالثَّانِي: أَنْ يَخْرُجَ كُلٌّ مِنَ الْجُزْأَيْنِ عَنْ أَصْلِهِ، وَيُسْتَعْمَلَ الْمَجْمُوعُ كِنَايَةً، وَهَذِهِ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: أَنْ يَكُونَ كِنَايَةً عَنْ غَيْرِ عَدَدٍ، كَقَوْلِكَ: **مَرَرْتُ بِدَارِ كَذَا وَكَذَا** .....

الضَّرْبُ الثَّانِي -وَهُوَ الْغَالِبُ-: أَنْ يُكَنَّى بِهَا عَنْ عَدَدٍ مَجْهُولِ الْجِنْسِ وَالْمِقْدَارِ».

* **ثَانِيًا**: ذِكْرُهُ لِأَدِلَّةِ الْأَقْوَالِ الَّتِي يُورِدُهَا. كَقَوْلِهِ:

«وَأَمَّا قَوْلُ **سِيبَوَيْهِ** وَالْمُحَقِّقِينَ؛ فَوَجْهُهُ: أَنَّهَا كَلِمَةٌ مُبْهَمَةٌ، [كَمَا أَنَّ «**كَمْ**» كَلِمَةٌ مُبْهَمَةٌ] ، فَكَمَا أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ: **كَمْ كَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ، وَكَمْ وَكَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ**، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؛ لَمْ يَقْتَضِ مُسَاوَاةَ مَا شَابَهَتْهُ مِنَ الْعَدَدِ الصَّرِيحِ، فَكَذَلِكَ «**كَذَا**»».

* **ثَالِثًا**: رَدُّهُ عَلَى الْقَوْلِ الذِي يَرَاهُ ضَعِيفًا بِحَشْدِهِ الْأَدِلَّةَ الْمُبَيِّنَةَ لِزَيْفِهِ. كَقَوْلِهِ:

«وَأَمَّا قَوْلُ **الْكُوفِيِّينَ** وَمَنْ وَافَقَهُمْ؛ فَمَرْدُودٌ مِنْ جِهَاتٍ:

أَحَدِهَا: أَنَّهُ قَوْلٌ بِلَا دَلِيلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ قِيَاسٍ فِي اللُّغَةِ .....

الثَّانِي: أَنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا، فَقَالَ **ابْنُ خَرُوفٍ**: إِنَّ الْعَرَبَ لَمْ يَقُولُوا: **كَذَا كَذَا دِرْهَمًا، وَلَا: كَذَا دِرْهَمًا، وَلَا: كَذَا دَرَاهِمَ** لَا بِالْإِضَافَةِ وَلَا بِالنَّصْبِ، وَعَلَى هَذَا فَالْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِمَا ذَكَرُوا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ عَلَى مَا لَا يُتَكَلَّمُ بِهِ، فَأَيْنَ مَعْنَاهُ؟! .....

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ سُمِعَ: **أَمَا بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا وَجْدٌ؟**؛ وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَمْ يُرَدْ بِهَا مَعْطُوفٌ وَمَعْطُوفٌ عَلَيْهِ.

وَالرَّابِعُ: أَنَّ مُوَافَقَةَ الْعَدَدِ الْمُبْهَمِ لِلْعَدَدِ الصَّرِيحِ فِي طَرِيقَتِهِ فِي التَّمْيِيزِ وَغَيْرِهِ لَا يَقْتَضِي تَسَاوِيَهُمَا فِي الْمَعْنَى، بِدَلِيلِ «**كَمْ**» الِاسْتِفْهَامِيَّةِ .....

الْخَامِسُ: أَنَّ إِجَازَةَ: **كَذَا دِرْهَمٍ، وَكَذَا دَرَاهِمَ**، بَاطِلٌ بِمَا قَدَّمْنَاهُ .....».

* **رَابِعًا**: تَنْوِيعُهُ لِلْأَدِلَّةِ؛ فَتَارَةً يَعْتَمِدُ عَلَى السَّمَاعِ وَتَارَةً عَلَى الْقِيَاسِ.

أَمَّا **السَّمَاعُ**؛ فَنَحْوُ قَوْلِهِ: «وَقَالَ الشَّاعِرُ:

عِدِ النَّفْسَ نُعْمَى بَعْدَ بُؤْسَاكَ ذَاكِرًا كَذَا وَكَذَا لُطْفًا بِهِ نُسِيَ الْجَهْدُ».

وَأَمَّا **الْقِيَاسُ**؛ فَكَقَوْلِهِ: «أَنَّ الْكَلِمَةَ أَشْبَهَتْ بِالتَّرْكِيبِ «**أَحَدَ عَشَرَ**» وَأَخَوَاتِهَا، وَذَلِكَ لَا يُضَافُ؛ كَرَاهَةَ الطُّولِ، فَكَذَلِكَ هَذَا».

* **خَامِسًا**: ظَهَرَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ عَلَى وَجَازَتِهَا اسْتِدْلَالُهُ بِالْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ - وَهِيَ مَسْأَلَةٌ مِنْ مَضَايِقِ مَسَائِلِ أُصُولِ النَّحْوِ-، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: «وَمِنْهُ مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ الْحِسَابِ -أَعَاذَنَا اللهُ مِنْ سُوئِهِ-: «**أَتَذْكُرُ يَوْمَ كَذَا؟ فَعَلْتَ فِيهِ كَذَا وَكَذَا**»».

* **سَادِسًا**: كَثْرَةُ اعْتِمَادِهِ عَلَى رَدِّ الْفُرُوعِ إِلَى أُصُولِهَا؛ وَذَلِكَ بِإِيرَادِهِ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ. وَذَلِكَ كَقَوْلِهِ: «**إِلَّا أَنَّ حَرْفَ التَّنْبِيهِ هُنَا مُقَدَّمٌ عَلَى «الْكَافِ» كَمَا أَرَيْتُكَ، وَإِنَّمَا الْقَاعِدَةُ فِيهِ مَعَ سَائِرِ حُرُوفِ الْجَرِّ: أَنْ يَتَأَخَّرَ عَنْهَا، كَقَوْلِكَ: بِهَذَا، وَلِهَذَا، إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ خَاصَّةً**»، وَقَوْلِهِ: «**حَرْفُ الْجَرِّ لَا يَخْفِضُ شَيْئَيْنِ**»، وَقَوْلِهِ: «**الِاسْمُ لَا يُضَافُ مَرَّتَيْنِ**»، وَقَوْلِهِ: «**وَالْقَاعِدَةُ: أَنْ تُضَافَ النَّكِرَةُ لِلْمَعْرِفَةِ لَا الْعَكْسُ**».

وَهَذِهِ سِمَةٌ ظَاهِرَةٌ فِي مُصَنَّفَاتِ **ابْنِ هِشَامٍ** رَحِمَهُ اللهُ، فَلَوْ تَصَدَّى بَاحِثٌ لِجَمْعِ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ وَدِرَاسَتِهَا؛ لَكَانَ عَمَلًا نَافِعًا إِنْ شَاءَ اللهُ.

الْمَقْصَدُ الْخَامِسُ: وَصْفُ مَخْطُوطَاتِ الْكِتَابِ.

اعْتَمَدْتُ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْكِتَابِ عَلَى أَرْبَعِ نُسَخٍ خَطِّيَّةٍ، وَهِيَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

* **النُّسْخَةُ الْأُولَى**: وَهِيَ مِنْ مَخْطُوطَاتِ جَامِعَةِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ سُعُودٍ الْإِسْلَامِيَّةِ، تَحْتَ رَقْمِ: (**898/نَحْوٌ**)، وَتَقَعُ فِي سَبْعِ أَوْرَاقٍ، وَعَدَدُ الْأَسْطُرِ فِي الصَّفْحَةِ: 21 سَطْرًا، وَمَقَاسُ صَفَحَاتِهَا: 21×5.سم، وَهِيَ نُسْخَةٌ جَيِّدَةٌ، خَطُّهَا: نَسْخٌ مُعْتَادٌ، لَمْ يُذْكَرْ نَاسِخُهَا، وَلَكِنَّهَا نُقِلَتْ عَنْ نُسْخَةٍ بِخَطِّ الْعَلَّامَةِ يَس الْحِمْصِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، كَمَا جَاءَ ذَلِكَ فِي آخِرِهَا.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وَفِي غِلَافِهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ النُّسْخَةَ بِخَطِّ **الْعَلَّامَةِ يَس الْحِمْصِيّ** نَفْسِهِ، وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ جَاءَ فِي آخِرِ النُّسْخَةِ مَا نَصُّهُ: «هَكَذَا فِي خَطِّ الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْعَالِمِ الشَّيْخِ يَس رَحِمَهُ اللهُ بِفَضْلِهِ. آمِينَ»، وَالْخَطُّ الذِي كُتِبَتْ بِهِ هَذِهِ الْعِبَارَةُ هُوَ الْخَطُّ نَفْسُهُ الذِي كُتِبَتْ بِهِ هَذِهِ النُّسْخَةُ.

وَقَدْ رَمَزْتُ لَهَا بِـ «أ».

* **النُّسْخَةُ الثَّانِيَةُ**: وَهِيَ مِنْ مَخْطُوطَاتِ الْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَتَقَعُ رِسَالَةُ «**فَوْحِ الشَّذَا**» فِي سَبْعِ أَوْرَاقٍ ضِمْنَ مَجْمُوعٍ يَحْتَوِي عَلَى رَسَائِلَ كَثِيرَةٍ فِي الْعَرَبِيَّةِ؛ وَهُوَ الْمَجْمُوعُ الْوَاحِدُ وَالْخَمْسُونَ، وَعَدَدُ الْأَسْطُرِ فِي الصَّفْحَةِ: سَبْعَةَ عَشَرَ (17) سَطْرًا، وَهِيَ نُسْخَةٌ جَيِّدَةٌ، خَطُّهَا: نَسْخٌ مُعْتَادٌ، لَمْ يُذْكَرْ نَاسِخُهَا، وَلَا تَارِيخُ نَسْخِهَا.

وَقَدْ رَمَزْتُ لَهَا بِـ «ب».

* **النُّسْخَةُ الثَّالِثَةُ**: وَهِيَ مِنْ مَخْطُوطَاتِ الْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَتَقَعُ رِسَالَةُ «**فَوْحِ الشَّذَا**» فِي سَبْعِ أَوْرَاقٍ ضِمْنَ مَجْمُوعٍ تَحْتَ رَقْم: **(1593)**، وَعَدَدُ الْأَسْطُرِ فِي الصَّفْحَةِ: وَاحِدٌ وَعِشْرُونَ (21) سَطْرًا، وَهِيَ نُسْخَةٌ لَا بَأْسَ بِهَا فِي الْجُمْلَةِ، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَدَمِ ظُهُورِ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِسَبَبِ ضَعْفٍ فِي التَّصْوِيرِ، خَطُّهَا: نَسْخٌ مُعْتَادٌ، لَمْ يُذْكَرْ نَاسِخُهَا، وَلَا تَارِيخُ نَسْخِهَا.

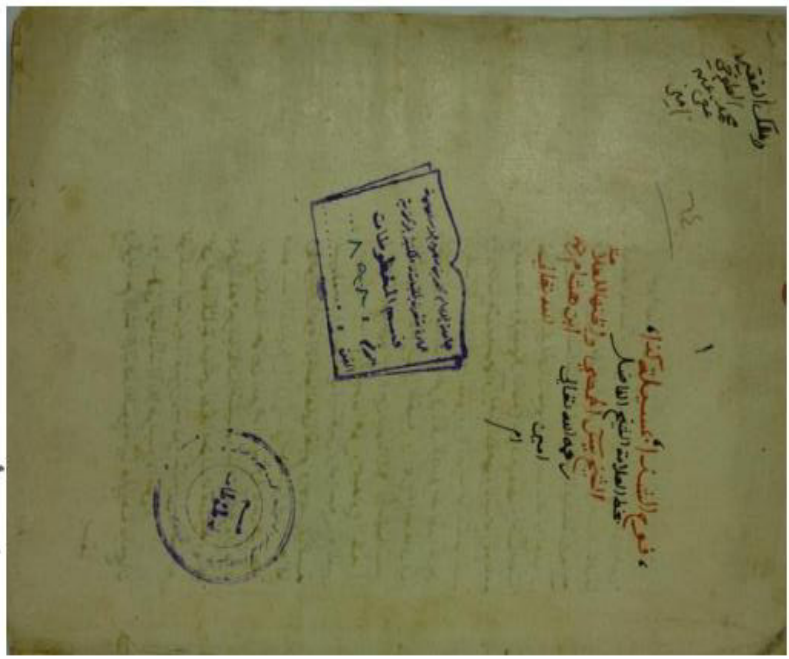
وَقَدْ رَمَزْتُ لَهَا بِـ «ج».

* **النُّسْخَةُ الرَّابِعَةُ**: وَهِيَ مِنْ مَحْفُوظَاتِ مَكْتَبَةِ الْمَلِكِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَامَّةِ بِالرِّيَاضِ، وَتَقَعُ فِي ثَلَاثِ أَوْرَاقٍ ضِمْنَ مَجْمُوعٍ تَحْتَ رَقْم: **(714(2)/نَحْوٌ)**، أَسْطُرُ الصَّفَحَاتِ يَخْتَلِفُ، وَمُعَدَّلُ ذَلِكَ تَقْرِيبًا: اثْنَانِ وَثَلَاثُونَ (32) سَطْرًا، وَهِيَ نُسْخَةٌ جَيِّدَةٌ، خَطُّهَا: نَسْخٌ حَسَنٌ، لَمْ يُذْكَرْ نَاسِخُهَا، وَلَا تَارِيخُ نَسْخِهَا.

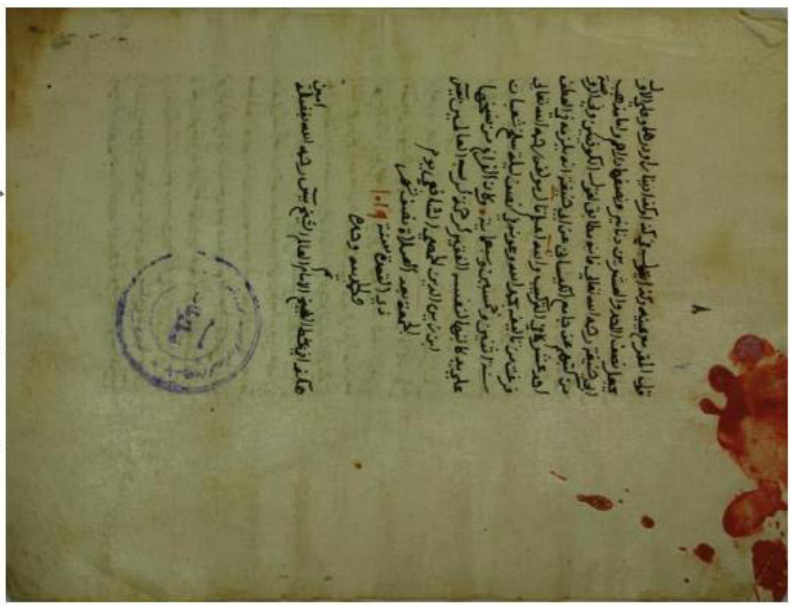
وَقَدْ رَمَزْتُ لَهَا بِـ «د».

* **نَمَاذِجُ مِنَ النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ:**

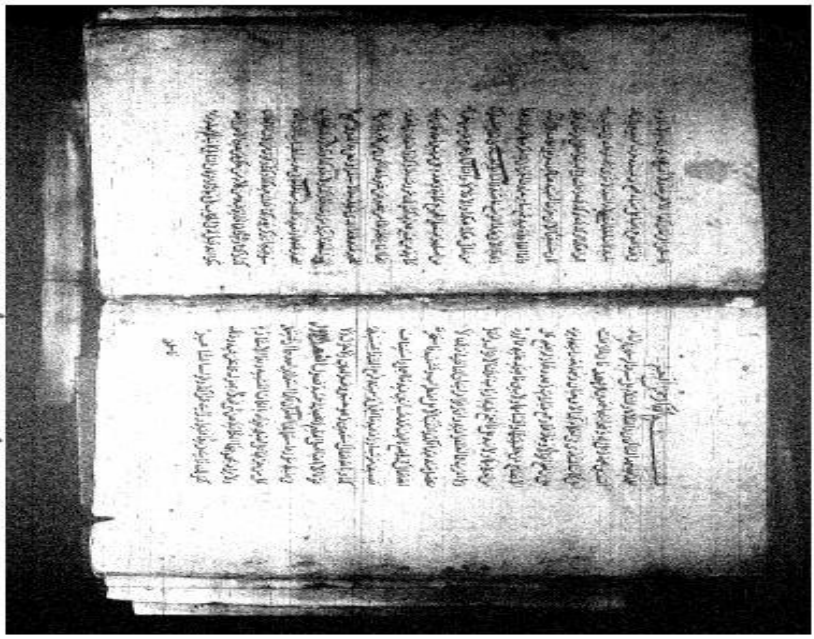
طُرَّة النُّسخَة (أ)



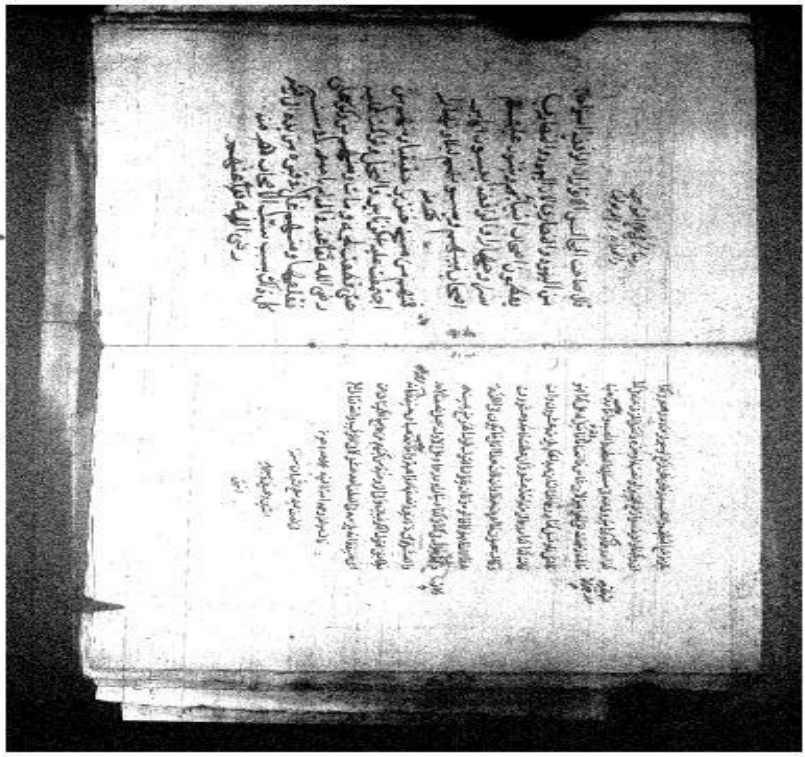
الوَرَقَة الأخيرة مِن النُّسخَة (أ)



ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898



الْوَرَقَةُ الْأُولَى مِنَ النُّسْخَةِ (ب)



الْوَرَقَةُ الْأَخِيرَةُ مِنَ النُّسْخَةِ (ب)

الْوَرَقَةُ الأُولَى مِنَ النُّسْخَةِ (ج)

الْوَرَقَةُ الأَخِيرَةُ مِنَ النُّسْخَةِ (ج)

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

الْوَرَقَةُ الأُولَى مِنَ النُّسْخَةِ (د)

الْوَرَقَةُ الأَخِيرَةُ مِنَ النُّسْخَةِ (د)

الْمُقَدِّمَةُ الثَّالِثَةُ: نَقْدُ تَحْقِيقِ الدُّكْتُورِ أَحْمَدَ مَطْلُوبٍ.

نَشَرَ أَحْمَدُ مَطْلُوبٍ رِسَالَةَ «**فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ «كَذَا»**» مُحَقَّقَةً فِي مَجَلَّةِ كُلِّيَّةِ الْآدَابِ الْعِرَاقِيَّةِ، فِي عَدَدِهَا السَّادِسِ (نَيْسَان) عَامَ ثَلَاثَةٍ وَسِتِّينَ وَتِسْعِمِائَةٍ وَأَلْفٍ (1963م).

وَلِي مَعَهُ وَقْفَتَانِ فِي عَمَلِهِ هَذَا: إِجْمَالِيَّةٌ وَتَفْصِيلِيَّةٌ.

فَأَمَّا الْوَقْفَةُ الْإِجْمَالِيَّةُ؛ فَتَنْتَظِمُ فِي جُزْئِيَّتَيْنِ:

* **الْجُزْئِيَّةُ الْأُولَى**: أَنَّهُ ذَكَرَ خِلَافًا فِي تَسْمِيَةِ الرِّسَالَةِ، فَقَالَ -كَمَا فِي (ص70)-: «وَاخْتُلِفَ فِي عُنْوَانِ الرِّسَالَةِ. فَذَكَرَ **ابْنُ هِشَامٍ** أَنَّهَا «**فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ كَذَا**»، وَذَكَرَ بَعْضُ مَنْ تَرْجَمَ لَهُ أَنَّهَا «**فَوْحُ الشَّذَا فِي مَسْأَلَةِ كَذَا**»، وَذَكَرَ آخَرُونَ أَنَّهَا «**الشَّذَا فِي أَحْكَامِ كَذَا**»».

وَذِكْرُهُ لِهَذَا الْخِلَافِ دُونَ بَيَانِ وَجْهِ الصَّوَابِ فِيهِ يُوحِي بِأَنَّ الْحَقَّ فِي تَسْمِيَةِ رِسَالَةِ **ابْنِ هِشَامٍ** قَدْ يَكُونُ وَاحِدًا مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ.

بَلْ عُنْوَانُ رِسَالَةِ **ابْنِ هِشَامٍ** هُوَ: «**فَوْحُ الشَّذَا بِمَسْأَلَةِ كَذَا**» قَطْعًا؛ لِأَنَّهُ هُوَ الذِي نَصَّ عَلَيْهِ الْمُؤَلِّفُ فِي طَالِعَتِهَا. وَهَذَا أَقْوَى إِثْبَاتَاتِ عُنْوَانِ الْكِتَابِ، بَلْ هُوَ مُرَجَّحٌ عَلَى مَا أُثْبِتَ عَلَى غِلَافِ الْكِتَابِ إِنْ وُجِدَ الْخِلَافُ.

* **الْجُزْئِيَّةُ الثَّانِيَةُ**: أَنَّهُ اعْتَمَدَ فِي تَحْقِيقِهِ هَذَا عَلَى نُسْخَةٍ خَطِّيَّةٍ وَاحِدَةٍ، ذَكَرَ أَنَّ خَطَّهَا لَيْسَ بِالْجَيِّدِ.

كَمَا اعْتَمَدَ عَلَى الْمَطْبُوعِ مِنْ «**الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ فِي النَّحْوِ**» لِلسُّيُوطِيِّ؛ لِأَنَّهُ ضَمَّنَ رِسَالَةَ **ابْنِ هِشَامٍ** فِي كِتَابِهِ هَذَا. إِلَّا أَنَّ الدُّكْتُورَ الْمُحَقِّقَ ذَكَرَ أَنَّ فِيهِ تَصْحِيفًا وَاضْطِرَابًا قَلِيلًا.

وَرَأْيِي: أَنْ لَوْ اعْتَمَدَ الْمُحَقِّقُ عَلَى النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ مِنْ «**الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ**» -إِذْ فَقَدَ النُّسَخَ الْخَطِّيَّةَ الْمُسَاعِدَةَ لِرِسَالَةِ **ابْنِ هِشَامٍ**-؛ لَكَانَ هَذَا أَوْلَى بِكَثِيرٍ مِنِ اعْتِمَادِهِ عَلَى مَطْبُوعٍ لَا يُدْرَى عَنْ حَالِهِ!

وَأَمَّا **الْوَقْفَةُ التَّفْصِيلِيَّةُ**؛ فَأَذْكُرُ الْهَنَوَاتِ التِي وَقَعَ فِيهَا الْمُحَقِّقُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ وُرُودِهَا فِي رِسَالَةِ **ابْنِ هِشَامٍ** رَحِمَهُ اللهُ، وَهِيَ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

1- (ص79): «أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ فِي الْمِثَالِ: «**وَرَأَيْتُ عَمْرًا هَكَذَا أَوْ كَذَاكَ وَكَذَلِكَ**»». وَصَوَابُهُ: «**أَوْ كَذَلِكَ**».

2- (ص80): «وَذَلِكَ لِشَأْنٍ اعْتَرَى الْمُخْبِرَ أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ». وَصَوَابُهُ: «لِنِسْيَانٍ اعْتَرَى الْمُخْبِرَ ...».

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

3- (ص80): «وَمِنْهُ: مَا وَرَدَ فِي حَدِيثِ الْحِسَابِ -أَعَاذَنَا اللهُ مِنْ سُوءٍ فِيهِ-: «**أَتَذْكُرُ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا؟ فَعَلْتَ فِيهِ كَذَا وَكَذَا**».

عَلَّقَ أَحْمَدُ مَطْلُوبٍ فِي الْهَامِشِ قَائِلًا: «كَذَا فِي الْمَخْطُوطِ وَ«الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ»، أَمَّا فِي «مُغْنِي اللَّبِيبِ» (ج1 ص187): «وَكَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: «**أَنَّهُ يُقَالُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَتَذْكُرُ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا؟ فَعَلْتَ فِيهِ كَذَا وَكَذَا**»»».

وَلَا أَدْرِي مَا وَجْهُ هَذَا التَّعْلِيقِ؟! فَإِنَّ الذِي اسْتَدْرَكَهُ مِنْ «**مُغْنِي اللَّبِيبِ**» عَلَى الشَّاهِدِ، هُوَ عَيْنُ اللَّفْظِ الْمُسْتَدْرَكِ عَلَيْهِ!

وَلَوْ فَرَضْنَا وُجُودَ لَفْظٍ مُغَايِرٍ يَحِقُّ التَّعْلِيقُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الرُّجُوعَ إِلَى مَصَادِرِ الْحَدِيثِ مِنْ كُتُبِ السُّنَّةِ أَوْلَى.

4- (ص80) «وَلَوْ كَانَ السَّائِلُ كَافِيًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ، وَلَمْ تَقْبُحْ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ». وَصَوَابُهُ: «وَلَوْ كَانَ السَّائِلُ كَانِيًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ؛ وَلَمْ تَصِحَّ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ».

وَلَا وَجْهَ لِقَوْلِهِ: «وَلَوْ كَانَ السَّائِلُ كَافِيًا!»، بَلْ: «كَانِيًا» أَيْ: مُسْتَعْمِلًا الْكِنَايَةَ بِـ «**كَذَا وَكَذَا**».

وَقَوْلُهُ: «وَلَمْ تَقْبُحْ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ»: خَطَأٌ؛ لِأَنَّ السَّائِلَ لَوْ كَانَ كَانِيًا قَبُحَتْ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ؛ لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِمُرَادِهِ، فَكَيْفَ يُقَالُ: «لَمْ تَقْبُحْ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ»؟!!

5- (ص80): «وَدَعْوَى أَنَّ الْمَسْؤُولَ عَلِمَ مَا كُنِّيَ بِهِ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ وَالظَّاهِرِ». وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «مَا كُنِّيَ عَنْهُ»؛ إِذِ الْكِنَايَةُ بِالشَّيْءِ: كَلَامٌ يُتَلَفَّظُ بِهِ، وَهُوَ مُدْرَكٌ لِكُلِّ أَحَدٍ، وَإِنَّمَا يَتَفَاوَتُ النَّاسُ فِي إِدْرَاكِ مَا كُنِّيَ عَنْهُ مِنَ الْمَعَانِي.

6- (ص81): «فَلَا وَجْهَ لِتَكْلِيفِ ادِّعَائِهِ». صَوَابُهُ: «فَلَا وَجْهَ لِتَكَلُّفِ ادِّعَائِهِ».

7- (ص81): «لِأَنَّ التَّرْكِيبَ كَثِيرًا مَا يُزِيلُ مَعْنَى الْمُفْرَدَيْنِ وَيحْدث مَجْمُوعهمَا مَعْنًى لَمْ يَكُنْ». صَوَابُهُ: «وَيَحْدُثُ لِمَجْمُوعِهِمَا مَعْنًى لَمْ يَكُنْ».

8- (ص81): «تَقُولُ لَهُ: «عِنْدِي كَذَا وَكَذَا أَمَةً»». صَوَابُهُ: «تَقُولُ: **لَهُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا أَمَةً**».

9- (ص81): «أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: «كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا»، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُرَكِّبُونَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ، فَمَا ظَنُّكَ بِأَرْبَعَةٍ»! وَلَيْسَ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ تَرْكِيبُ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ، فَضْلًا عَنْ أَرْبَعَةٍ! وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «أَنَّهُمْ يَقُولُونَ:«**كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**»» بِإِسْقَاطِ الْوَاوِ بَيْنَهُمَا، وَإِلَّا لَفَسَدَ الْمَعْنَى وَاخْتَلَّ.

10- (ص82): «بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ سِيبَوَيْهِ ...». صَوَابُهُ: «بَيَانُ الْأَوَّلِ ...»؛ لِيُوَافِقَ هَذَا قَوْلَهُ بَعْدُ: «وَبَيَانُ الثَّانِي».

11- (ص82): «بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ سِيبَوَيْهِ قَالَ: صَارَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ ...».

عَلَّقَ فِي الْهَامِشِ قَائِلًا: «كَذَا فِي الْمَخْطُوطَةِ، أَمَّا فِي الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ: ذَا».
وَالْمُحَقِّقُ يُثْبِتُ فِي الْمَتْنِ الصَّحِيحَ عِنْدَهُ، بَلْ تَارَةً يُخَالِفُ الْمَخْطُوطَةَ وَمَا فِي الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ إِذَا ظَهَرَ لَهُ خَطَأُ ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَمْ يُصَحِّحِ الْمَتْنَ بِمَا هُوَ الْمُوَافِقُ لِسِيَاقِ الْكَلَامِ، وَهُوَ الْمُثْبَتُ فِي كِتَابِ سِيبَوَيْهِ؛ إِذْ جَاءَ فِيهِ: «صَارَ «ذَا» بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ»؟!

12- (ص82): «الثَّانِي: أَنَّ الْكَافَ اسْمٌ بِمَنْزِلَةِ «مِثْلٍ»، قَالَ ابْنُ أَبِي الرَّبِيعِ ...». وَصَوَابُهُ: «قَالَهُ ابْنُ أَبِي الرَّبِيعِ. قَالَ: ....» الخ.

13- (ص83): «ثُمَّ جِيءَ بِرَجُلٍ تُفَسِّرُ الْمَثَلَ كَمَا قَالُوا: «مِثْلُكَ عَالِمًا»». وَصَوَابُهُ: «ثُمَّ جِيءَ بِرَجُلٍ؛ تَفْسِيرًا لِـ«مِثْلٍ» ...».

14- (ص83): «الثَّانِي: أَنْ يَتَعَيَّنَ الْمَوْضِعُ، وَذَلِكَ كَمَا فِي قَوْلِ الْأَعْشَى...». وَصَوَابُهُ: «الثَّانِي: أَنْ يَتَعَيَّنَ الْمَوْضِعُ لِذَلِكَ، كَمَا فِي قَوْلِ الْأَعْشَى...».

15- (ص84): «بِدَلِيلِ أَنَّ الْوَاوَ قَدْ سَقَطَ فَتُرَكَّبُ مَعَ مِثْلِهَا». وَصَوَابُهُ: «بِدَلِيلِ أَنَّ الْوَاوَ قَدْ تَسْقُطُ ....».

16- (ص85): «أَمَّا اللَّفْظُ بِهَا فَالْمَسْمُوعُ فِي الْكنى بِهَا مِنْ غَيْرِ عَدَدٍ...». صَوَابُهُ: «فِي الْمَكْنِيِّ بِهَا عَنْ غَيْرِ ....».

17- (ص85): «الْإِفْرَادُ وَالْعَطْفُ، نَحْوُ: مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا». وَفِي هَذَا سَقَطٌ. وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ هَكَذَا: «الْإِفْرَادُ وَالْعَطْفُ، نَحْوُ: **مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا، أَوْ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا**».

18- (ص85): «وَفِي الْكنى بِهَا عَنْ عَدَدٍ: الْعَطْفُ». وَصَوَابُهُ: «فِي الْمَكْنِيِّ بِهَا ...».

19- (ص86): «وَمِمَّنْ صَرَّحَ بِأَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا: «**كَذَا دِرْهَمًا**» بِتَمْيِيزِهَا». زِيَادَةُ: «بِتَمْيِيزِهَا» مُقْحَمَةٌ فِي النَّصِّ.

20- (ص87): «أَنَّ الْكَافَ لَمَّا دَخَلَتْ عَلَى «ذَا» وَصَارَتَا كِنَايَةً عَنِ الْعَدَدِ، صَارَتَا كَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ «يَزِيدَ» إِذَا سُمِّيَ بِهِ»، وَهَذَا التَّعْبِيرُ فِيهِ تَشْوِيشٌ وَخَلَلٌ! وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «أَنَّ «**الْكَافَ**» لَمَّا دَخَلَتْ عَلَى «ذَا» وَصُيِّرَتَا كِنَايَةً عَنِ الْعَدَدِ؛ صَارَا لِذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ «**يَزِيدَ**» إِذَا سُمِّيَ بِهِ».

21- (ص87): «فَتَقُولُ: «كَذَا دِرْهَمٍ وَلَهُ الثَّوْب»»! وَهَذَا خَلَلٌ وَاضِحٌ. صَوَابُهُ: «فَتَقُولُ: **كَذَا دِرْهَمٍ، وَكَذَا أَثْوَابٍ**».

22- (ص87): «أَنَّ الْكَلِمَتَيْنِ رُكِّبَتَا وَصَارَتَا كَلِمَةً وَاحِدَةً. يَعْنِي: فَالْمُضَافُ الْمَجْمُوعُ ...». وَصَوَابُهُ: «وَصَارَتَا كَلِمَةً وَاحِدَةً بِمَعْنًى، فَالْمُضَافُ الْمَجْمُوعُ ...».

23- (ص87): «وَالْمَجْرُورُ إِنَّمَا يَلْزَمُ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمُضَافَ اسْمُ الْإِشَارَةِ». وَصَوَابُهُ: «وَالْمَحْذُورُ» بَدَلَ «الْمَجْرُورِ»، وَهُوَ مَا ذَكَرَ الدُّكْتُورُ أَنَّهُ فِي نُسْخَةِ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ. فَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُثْبِتَهُ -عَلَى طَرِيقَتِهِ!-؛ لِفَسَادِ الْمَعْنَى بِمَا ذَكَرَهُ فِي الْمَتْنِ!

24- (ص88): ««**لَهُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**» ..... فَالْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ صِفَةُ مَوْصُوفٍ مَحْذُوفٍ، أَيْ: «**لَهُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**»». وَهَذَا عَيْنُ الْمِثَالِ الْأَوَّلِ، فَأَيْنَ التَّقْدِيرُ؟! وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «أَيْ: «**لَهُ عِنْدِي عَدَدٌ كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**»».

25- (ص88): ذَكَرَ رُكْنَ الدِّينِ الْإِسْتِرَابَاذِيَّ فِي الْمَتْنِ، وَقَالَ فِي الْهَامِشِ: «هُوَ الرَّضِيُّ الْإِمَامُ الْمَشْهُورُ ....». فَلَيْتَ شِعْرِي! كَيْفَ يَكُونُ رُكْنُ الدِّينِ رَضِيَّ الدِّينِ؟!

26- (ص89): «وَالْأَوْلَى عِنْدِي أَنْ يَكُونَ مُبْتَدَأً، وَ«**دِرْهَم**» بَدَلًا ....». وَفِيهِ سَقَطٌ. صَوَابُهُ: «وَالْأَوْلَى عِنْدِي أَنْ يَكُونَ «**كَذَا**» مُبْتَدَأً».

27- (ص90): «وَهُوَ مُبْهَمٌ فِي الْأَشْيَاءِ بِمَنْزِلَةِ «**كَمْ**» وَهُوَ كِنَايَةٌ لِلْعَدَدِ، وَصَارَ «ذَا» بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ. وَقَالَ **الْخَلِيلُ**: ....». وَفِي الْعِبَارَةِ سَقَطٌ، وَصَوَابُهُ: «وَهُوَ مُبْهَمٌ فِي الْأَشْيَاءِ بِمَنْزِلَةِ «**كَمْ**»، وَهُوَ كِنَايَةٌ لِلْعَدَدِ، صَارَ «ذَا» بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ؛ لِأَنَّ الْمَجْرُورَ بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ»، وَقَالَ **الْخَلِيلُ**: ....».

28- (ص90): «وَ«**كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**، فَتَكُونُ لِأَحَدٍ وَعِشْرِينَ»». وَهَذَا غَلَطٌ، صَوَابُهُ: «وَ«**كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا** ....»» بِزِيَادَةِ الْوَاوِ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ «**كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**» بِمَنْزِلَةِ الْأَحَدَ عَشَرَ عِنْدَ أَصْحَابِ هَذَا الْقَوْلِ.

29- (ص90): «وَخلفْنَاهُ فِي الْبَاقِي»! وَهَذَا وَإِنْ كَانَ وَارِدًا فِي بَعْضِ النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ ظَاهِرُ الْفَسَادِ، وَهُوَ تَصْحِيفٌ، صَوَابُهُ: «وَحَلَّفْنَاهُ فِي الْبَاقِي».

30- (ص91): «أَنَّ الْأَمْرَ كَمَا قَالُوا إِلَّا فِي مَسْأَلَةِ الْإِضَافَةِ فَإِنَّهُمَا مُمْتَنِعَانِ». وَهَذَا الْكَلَامُ يُنَافِرُ أَوَّلُهُ آخِرَهُ، وَصَوَابُهُ: «إِلَّا فِي مَسْأَلَتَيِ الْإِضَافَةِ».

31- (ص92): «ذَهَبَ مُعْظَمُ النَّحْوِيِّينَ وَأَصْحَابِ الرَّأْيِ إِلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: «**كَذَا دِرْهَمًا**» لَزِمَهُ «عِشْرُونَ دِرْهَمًا»». وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «إِلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: «**لَهُ كَذَا دِرْهَمًا**»؛ لَزِمَهُ عِشْرُونَ دِرْهَمًا»، بِزِيَادَةِ «**لَهُ**»؛ لِأَنَّهُ فِي مَقَامِ الْإِقْرَارِ، وَإِلَّا فَلَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ بِمُجَرَّدِ قَوْلِ: «**كَذَا دِرْهَمًا**»!

32- (ص92): «فَحُمِلَ عَلَى أَوَّلِ عَدَدٍ حَالُهُ ذَلِكَ». وَصَوَابُهُ: «عَلَى أَقَلِّ عَدَدٍ حَالُهُ ذَلِكَ».

33- (ص92): «فَكَمَا أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ: «**كَمْ كَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ؟**» أَوْ «**كَمْ وَكَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ؟**» أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؛ لَمْ يَقْتَضِ مُسَاوَةَ مَا شَابَهْتَهُ مِنَ الْعَدَدِ الصَّرِيحِ بِـ «**كَذَا وَكَذَا**»». وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ خَطَأٌ، صَوَابُهَا: «لَمْ يَقْتَضِ مُسَاوَاةَ مَا شَابَهْتَهُ مِنَ الْعَدَدِ الصَّرِيحِ، فَكَذَلِكَ «**كَذَا**»».

34- (ص93): «وَقَالَ ابْنُ مَالِكٍ فِي «التَّسْهِيلِ»: «وَقَدْ وَرَدَ «**كَذَا**» مُفْرَدًا وَمُكَرَّرًا بِلَا وَاوٍ»». وَصَوَابُهُ: «وَقَلَّ وُرُودُ ....»، كَمَا هُوَ فِي «التَّسْهِيلِ»، وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ الْمَذْكُورُ وَارِدًا فِي بَعْضِ النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ.

35- (ص93): «وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ سُمِعَ إِذَا مَكَان كَذَا وَكَذَا رَجُلٌ»! وَصَوَابُهُ: «أَنَّهُ سُمِعَ: أَمَا بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا وَجْدٌ». وَقَدْ سَبَقَ الْمِثَالُ صَحِيحًا فِي تَحْقِيقِ الدُّكْتُورِ، فَلِمَ خَالَفَهُ هُنَا؟! لَا سِيَّمَا وَأَنَّ الْمُثْبَتَ هَهُنَا فِي غَايَةِ الرَّكَاكَةِ، بَلْ لَا يَكَادُ يَكُونُ لَهُ مَعْنًى!

36- (ص94): «وَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى ادِّعَاءِ التَّرْكِيبِ، وَأَنَّ مَعْنَى التَّشْبِيهِ بَاقٍ». وَهَذَا غَلَطٌ، وَصَوَابُهُ: «وَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى ادِّعَاءِ عَدَمِ التَّرْكِيبِ»، فَتَبْقَى لِلْكَافِ دَلَالَتُهَا، وَهَذَا الذِي يَتَنَاسَبُ مَعَ قَوْلِهِ بَعْدُ: «وَأَنَّ مَعْنَى التَّشْبِيهِ بَاقٍ».

37- (ص94): «سُمِعَ عَنِ الْعَرَبِ: «**مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا**»، وَ«**بِدَارِ كَذَا**»، وَلَمْ يُسْمَعْ مِثْلُ «**مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا**»». وَهَذَا وَإِنْ وَرَدَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ غَلَطٌ؛ لِأَنَّ الذِي حَكَمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ هُوَ عَيْنُ مَا حَكَمَ عَلَيْهِ قَبْلُ بِأَنَّهُ سُمِعَ!! وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «وَلَمْ يُسْمَعْ مِثْلُ: «**مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا كَذَا**»» بِلَا وَاوٍ.

38- (ص94): «مَعْنَاهُ أَنَّ قَوْلَنَا: «**كَذَا كَذَا**» مُبْهَمٌ فِي الْأَحَدَ عَشَرَ وَالتِّسْعَةَ عَشَرَ، وَمَا بَيْنَهُمَا مُبْهَمٌ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ». وَهَذَا الْكَلَامُ لَا مَعْنَى لَهُ الْبَتَّةَ! وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ: «مَعْنَاهُ: أَنَّ قَوْلَنَا: «**كَذَا كَذَا**: مُبْهَمٌ فِي الْأَحَدَ عَشَرَ وَالتِّسْعَةَ عَشَرَ وَمَا بَيْنَهُمَا، لَا أَنَّهُ مُبْهَمٌ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ».

39- (ص95): «فَإِنْ عَطَفَ أَوْ رَفَعَ أَوْ نَصَبَ». وَهَذَا غَلَطٌ، صَوَابُهُ: « فَإِنْ عَطَفَ وَنَصَبَ أَوْ رَفَعَ»؛ إِذْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ أَنْ يَعْطِفَ «**كَذَا**» عَلَى مِثْلِهَا، أَوْ أَنْ يَرْفَعَ تَمْيِيزَهَا، أَوْ أَنْ يَنْصِبَهُ. بَلِ الْمُرَادُ: أَنْ يَعْطِفَ «**كَذَا**» عَلَى مِثْلِهَا مَعَ رَفْعِ التَّمْيِيزِ أَوْ نَصْبِهِ.

40- (ص96): «وَإِنْ كَانَ يَقُولُ الْقَوْل قَوْل الْمُقِرّ مَعَ يَمِينِهِ»! وَهَذِهِ عِبَارَةٌ ظَاهِرَةُ الْفَسَادِ. صَوَابُهَا: «وَكَانَ يَقُولُ: الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُقِرّ مَعَ يَمِينِهِ».

41- (ص96): «وَأَمَّا مَذْهَبُ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّهُ يَلْزَمُهُ فِي الْعَطْفِ أَحَدَ عَشَرَ كَمَا فِي التَّرْكِيبِ». وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ فِيهَا سَقَطٌ، وَصَوَابُ الْعِبَارَةِ هَكَذَا: «وَأَمَّا مَذْهَبُ **أَبِي**

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى؛ فَإِنَّهُ مُطَابِقٌ لِقَوْلِ **الْكُوفِيِّينَ**، وَفِي **الرَّوْضَةِ** مِنْ كُتُبِهِمْ عَنْ **جَامِعِ الْكَيْسَانِيِّ** عَنْ **أَبِي حَنِيفَةَ**: أَنَّهُ يَلْزَمُهُ فِي الْعَطْفِ أَحَدَ عَشَرَ كَمَا فِي التَّرْكِيبِ».

فَقِسْمُ التَّحْقِيقِ الذِي أَنْجَزَهُ الدُّكْتُورُ جَاءَ فِي تِسْعَ عَشْرَةَ (19) صَفْحَةً، اشْتَمَلَتْ عَلَى وَاحِدٍ وَأَرْبَعِينَ (41) وَهْمًا وَغَلَطًا، وَلَمْ تَخْلُ صَفْحَةٌ مِنْ صَفَحَاتِ التَّحْقِيقِ مِنْ مَلْحُوظَةٍ أَوْ أَكْثَرَ.

*** مَنْهَجِي فِي التَّحْقِيقِ:**

لَقَدْ سَلَكْتُ فِي تَحْقِيقِ هَذِهِ الرِّسَالَةِ مَنْهَجًا، يَتَلَخَّصُ فِي النِّقَاطِ الْآتِيَةِ:

1- إِعَادَةُ كِتَابَةِ الْمَخْطُوطِ عَلَى الْكُمْبِيُوتَر، ثُمَّ مُقَابَلَةُ النُّسَخِ الْأَرْبَعِ، وَإِثْبَاتُ الْفُرُوقِ بَيْنَهَا.

2- ضَبَطْتُ النَّصَّ بِالشَّكْلِ التَّامِّ -فِي الْمَتْنِ وَالْهَامِشِ-، سَوَاءٌ مَا تَعَلَّقَ بِالدِّرَاسَةِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ بِالنَّصِّ الْمُحَقَّقِ؛ لِيَطْمَئِنَّ الْقَارِئُ إِلَى أَنَّنِي اعْتَنَيْتُ بِكُلِّ كَلِمَةٍ.

3- عَزَوْتُ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنَ النُّقُولِ وَالْأَبْيَاتِ الشِّعْرِيَّةِ الْوَارِدَةِ فِي الرِّسَالَةِ.

4- تَرْجَمْتُ لِلْأَعْلَامِ الْوَارِدِ ذِكْرُهُمْ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ، سَوَاءٌ أَكَانُوا مَشْهُورِينَ أَمْ غَيْرَ مَشْهُورِينَ؛ لِأَنَّ الشُّهْرَةَ وَعَدَمَهَا أَمْرٌ نِسْبِيٌّ.

[النَّصُّ الْمُحَقَّقُ]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَلَّامَةُ عُمْدَةُ النُّحَاةِ، سِيبَوَيْهِ الزَّمَانِ: أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللهِ جَمَالُ الدِّينِ بْنُ هِشَامٍ الْأَنْصَارِيُّ النَّحْوِيُّ، تَغَمَّدَهُ اللهُ بِرَحْمَتِهِ[3]:

الْحَمْدُ للهِ حَمْدَ الشَّاكِرِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ، وَإِمَامِ الْمُتَّقِينَ، [مُحَمَّدٍ][4] وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ[5] أَجْمَعِينَ، وَبَعْدُ:

فَإِنِّي لَمَّا وَقَفْتُ عَلَى كِتَابِ «**الشَّذَا فِي أَحْكَامِ كَذَا**» **لِأَبِي حَيَّانَ**[6] رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى؛ رَأَيْتُهُ لَمْ يَزِدْ عَلَى أَنْ نَسَخَ أَقْوَالًا وَجَدَهَا[7]، وَجَمَعَ عِبَارَاتٍ وَعَدَّدَهَا[8]، وَلَمْ يُفْصِحْ كُلَّ الْإِفْصَاحِ عَنْ حَقِيقَتِهَا وَأَقْسَامِهَا، وَلَا بَيَّنَ مَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ مِمَّا أَوْرَدَ[9] مِنْ أَحْكَامِهَا، وَلَا نَبَّهَ عَلَى مَا أَجْمَعَ[10] عَلَيْهِ أَرْبَابُ تِلْكَ الْأَقْوَالِ وَاتَّفَقُوا، وَلَا أَعْرَبَ عَمَّا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَافْتَرَقُوا، فَرَأَيْتُ أَنَّ النَّاظِرَ فِي ذَلِكَ لَا يُحَصِّلُ مِنْهُ بَعْدَ الْكَدِّ وَالتَّعَبِ إِلَّا الِاضْطِرَابَ وَالشَّغَبَ[11]، فَاسْتَخَرْتُ[12] اللهَ تَعَالَى فِي وَضْعِ تَأْلِيفٍ مُهَذَّبٍ، أُبَيِّنُ فِيهِ مَا أَجْمَلَ، وَاسْتِئْنَافِ تَصْنِيفٍ[13] مُرَتَّبٍ، أُورِدُ فِيهِ مَا أَهْمَلَ، وَسَمَّيْتُهُ: «**فَوْحُ الشَّذَا**[14] **بِمَسْأَلَةِ كَذَا**»، وَبِاللهِ تَعَالَى أَسْتَعِينُ، وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْمُعِينُ[15]، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ[16].

وَيَنْحَصِرُ فِي خَمْسَةِ فُصُولٍ.

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: فِي ضَبْطِ مَوَارِدِ[17] اسْتِعْمَالِهَا.

اعْلَمْ أَنَّ لِـ «**كَذَا**» اسْتِعْمَالَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُسْتَعْمَلَ كُلٌّ مِنْ جُزْأَيْهَا عَلَى أَصْلِهِ، فَيُرَادَ بِـ «**الْكَافِ**»: التَّشْبِيهُ، وَبِـ «**ذَا**»: الْإِشَارَةُ، وَلَا يُرَادَ بِمَجْمُوعِهِمَا الْكِنَايَةُ عَنْ شَيْءٍ.

فَهَذَا[18] بِمَعْزِلٍ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ، وَذَلِكَ كَقَوْلِكَ: **رَأَيْتُ زَيْدًا فَقِيرًا وَرَأَيْتُ عَمْرًا كَذَا**، وَقَوْلِ الشَّاعِرِ[19]:

وَأَسْلَمَنِي[20] الزَّمَانُ كَذَا فَلَا طَرَبٌ وَلَا أُنْسُ[21]

وَيَكُونُ اسْمُ الْإِشَارَةِ فِي هَذَا النَّوْعِ بَاقِيًا عَلَى مَعْنَاهُ[22]، فَصَحَّ أَنْ يَسْبِقَهُ حَرْفُ التَّنْبِيهِ[23]، وَأَنْ يَلِيَهُ[24] كَافُ الْخِطَابِ وَلَامُ الْبُعْدِ.

أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ فِي الْمِثَالِ: **وَرَأَيْتُ عَمْرًا**[25] **هَكَذَا**، أَوْ: **كَذَاكَ**[26]، أَوْ: **كَذَلِكَ**، وَقُلْتَ فِي الْبَيْتِ: «**وَأَسْلَمَنِي الزَّمَانُ هَكَذَا**»؛ كَانَ مُسْتَقِيمًا؟

إِلَّا أَنَّ حَرْفَ التَّنْبِيهِ هُنَا مُقَدَّمٌ عَلَى «**الْكَافِ**» كَمَا أَرَيْتُكَ، وَإِنَّمَا الْقَاعِدَةُ فِيهِ مَعَ سَائِرِ حُرُوفِ الْجَرِّ: أَنْ يَتَأَخَّرَ عَنْهَا، كَقَوْلِكَ: **بِهَذَا**، **وَلِهَذَا**، إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ خَاصَّةً، قَالَ **أَبُو الطَّيِّبِ**[27]:

ذِي[28] الْمَعَالِي فَلْيَعْلُوَنْ مَنْ تَعَالَى هَكَذَا هَكَذَا وَإِلَّا فَلَا لَا

وَالثَّانِي: أَنْ يَخْرُجَ كُلٌّ مِنَ الْجُزْأَيْنِ عَنْ[29] أَصْلِهِ، وَيُسْتَعْمَلَ الْمَجْمُوعُ كِنَايَةً، وَهَذِهِ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: أَنْ يَكُونَ كِنَايَةً عَنْ غَيْرِ عَدَدٍ، كَقَوْلِكَ: **مَرَرْتُ بِدَارٍ كَذَا وَكَذَا**[30].

وَاعْتِقَادِي فِي هَذِهِ: أَنَّهَا إِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِهَا مَنْ يُخْبِرُ عَنْ غَيْرِهِ[31]، وَأَنَّهَا تَكُونُ مِنْ كَلَامِهِ لَا مِنْ كَلَامِ الْمُخْبَرِ عَنْهُ.

هَذَا الذِي شَهِدَ بِهِ الِاسْتِقْرَاءُ، وَقَضَى بِهِ[32] الذَّوْقُ الصَّحِيحُ، فَلَا يَقُولُ أَحَدٌ ابْتِدَاءً[33]: **مَرَرْتُ بِدَارٍ كَذَا! وَلَا: بِدَارٍ كَذَا وَكَذَا!**، [بَلْ يَقُولُ: **بِالدَّارِ الْفُلَانِيَّةِ**، وَيَقُولُ مَنْ يُخْبِرُ عَنْهُ: قَالَ فُلَانٌ: **مَرَرْتُ بِدَارٍ كَذَا**، أَوْ: **بِدَارٍ كَذَا وَكَذَا**][34]، وَذَلِكَ لِنِسْيَانٍ اعْتَرَى الْمُخْبِرَ أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ.

وَمِنْهُ مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ الْحِسَابِ -أَعَاذَنَا اللهُ مِنْ سُوئِهِ[35]-: «**أَتَذْكُرُ يَوْمَ كَذَا؟ فَعَلْتَ**[36] **فِيهِ كَذَا وَكَذَا**»[37].

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: «أَبِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا وَجْذٌ؟[38]» إِنَّمَا الْكِنَايَةُ فِيهِ مِنْ كَلَامِ مَنْ حَكَى عَنْ غَيْرِهِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ حَكَوْا أَنَّهُ قِيلَ لَهُ فِي الْجَوَابِ: «بَلَى، وِجَاذًا». وَلَوْ كَانَ السَّائِلُ كَانِيًا؛ لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ، وَلَمْ تَصِحَّ إِجَابَتُهُ بِالتَّعْيِينِ، وَدَعْوَى أَنَّ الْمَسْؤُولَ عَلِمَ مَا كُنِّيَ عَنْهُ؛ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ وَالظَّاهِرِ.

وَغَلِطَ جَمَاعَةٌ؛ فَجَعَلُوا مِنْ هَذَا الْقِسْمِ قَوْلَهُ: «**وَأَسْلَمَنِي الزَّمَانُ كَذَا**»، وَالْحَقُّ: أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْكِنَايَةِ فِي شَيْءٍ، وَقَدْ مَضَى.

الضَّرْبُ الثَّانِي -وَهُوَ الْغَالِبُ-: أَنْ يُكَنَّى بِهَا عَنْ عَدَدٍ مَجْهُولِ الْجِنْسِ وَالْمِقْدَارِ، وَهَذِهِ وَالتِي قَبْلَهَا مُرَكَّبَتَانِ مِنْ شَيْئَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: «**الْكَافُ**»، وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا «**الْكَافُ**» الْحَرْفِيَّةُ الْمُفِيدَةُ لِلتَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّهَا الْقِسْمُ الْغَالِبُ مِنْ أَقْسَامِ «**الْكَافِ**»، كَمَا رَكَّبُوهَا مَعَ «**إِنَّ**»[39] فِي «**كَأَنَّ**»[40] فِي قَوْلِهِمْ[41]: **كَأَنَّ زَيْدًا أَسَدٌ**.

وَالثَّانِي: «ذَا» التِي لِلْإِشَارَةِ، كَمَا رَكَّبُوهَا مَعَ «حَبَّ» فِي «حَبَّذَا»، وَمَعَ[42] «مَا» فِي نَحْوِ: «**مَاذَا صَنَعْتَ**» -فِي أَحَدِ التَّقَادِيرِ-، وَلَا يُحْكَمُ عَلَى «ذَا» بِأَنَّهَا فِي مَوْضِعِ جَرٍّ، وَلَا عَلَى «**الْكَافِ**» بِأَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِشَيْءٍ، وَلَا بِأَنَّ فِيهَا مَعْنَى التَّشْبِيهِ، وَإِنْ كَانَ بَاقِيًا بَعْدَ التَّرْكِيبِ فِي «كَأَنَّ»، إِلَّا أَنَّهُ لَا مَعْنَى لَهُ هُنَا، فَلَا وَجْهَ[43] لِتَكَلُّفِ ادِّعَائِهِ؛ لِأَنَّ التَّرْكِيبَ كَثِيرًا مَا يُزِيلُ مَعْنَى الْمُفْرَدَيْنِ، وَيَحْدُثُ لِمَجْمُوعِهِمَا مَعْنًى لَمْ يَكُنْ، وَيُحْكَمُ عَلَى مَجْمُوعِ الْكَلِمَتَيْنِ بِأَنَّهُ فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ أَوْ نَصْبٍ أَوْ جَرٍّ بِحَسَبِ الْعَوَامِلِ الدَّاخِلَةِ عَلَيْهَا، وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ «ذَا» لَا تُؤَنَّثُ لِتَأْنِيثِ تَمْيِيزِهَا، تَقُولُ: **لَهُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا أَمَةً**، وَلَا تَقُولُ: **كَذِهِ وَكَذِهِ**.

الثَّانِي: أَنَّهَا لَا تُتْبَعُ بِتَابِعٍ، لَا يَقُولُونَ: **كَذَا نَفْسُهُ رَجُلًا**.

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ قَالُوا: **إِنَّ كَذَا وَكَذَا مَالُكَ**[44] -بِرَفْعِ الْمَالِ-. ذَكَرَهُ **أَبُو الْحَسَنِ**[45] فِي **الْمَسَائِلِ**.

الرَّابِعُ: أَنَّهُمْ قَالُوا: **حَسْبِي بِكَذَا**، فَأَدْخَلُوا عَلَيْهَا الْجَارَّ. ذَكَرَهُ **أَبُو الْحَسَنِ** أَيْضًا.

الْخَامِسُ: أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: **كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**، مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُرَكِّبُونَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ، فَمَا ظَنُّكَ بِأَرْبَعَةٍ؟! فَلَوْلَا أَنَّ «**كَذَا**» قَدْ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ؛ لَمْ يَصِحَّ[46] ذَلِكَ.

وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّحْوِيِّينَ إِلَى أَنَّ «**الْكَافَ**» وَ«ذَا»[47] كَلِمَتَانِ بَاقِيَتَانِ عَلَى أَصْلِهِمَا مِنْ غَيْرِ تَرْكِيبٍ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا عَلَى أَقْوَالٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ «**الْكَافَ**» حَرْفُ تَشْبِيهٍ، وَأَنَّ مَعْنَى التَّشْبِيهِ بَاقٍ، وَهَذَا ظَاهِرُ قَوْلِ **سِيبَوَيْهِ**[48] **وَالْخَلِيلِ**[49]، وَصَرِيحُ قَوْلِ **الصَّفَّارِ**[50].

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ **سِيبَوَيْهِ** قَالَ: «صَارَ «**ذَا**» بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ؛ [لِأَنَّ الْمَجْرُورَ بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ][51]»[52]، وَقَالَ **الْخَلِيلُ**: «كَأَنَّهُمْ قَالُوا: **لَهُ**[53] **كَالْعَدَدِ دِرْهَمًا**، فَهَذَا تَمْثِيلٌ وَإِنْ لَمْ يُتَكَلَّمْ بِهِ، وَإِنَّمَا تَجِيءُ «**الْكَافُ**» لِلتَّشْبِيهِ، فَتَصِيرُ وَمَا بَعْدَهَا[54] بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ[55]»[56] انْتَهَى.

وَبَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ **الصَّفَّارَ** لَمَّا رَدَّ عَلَى مَنْ جَوَّزَ: **كَذَا دِرْهَمٍ** -بِالْخَفْضِ-، بِأَنَّ أَسْمَاءَ الْإِشَارَةِ لَا تُضَافُ؛ اعْتَرَضَ[57] عَلَى نَفْسِهِ بِأَنَّ مَعْنَى «**الْكَافِ**» وَالْإِشَارَةِ قَدْ زَالَ، وَأَجَابَ: بِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَا بُدَّ أَنْ يُقَدِّرَ فِي نَفْسِهِ عَدَدًا مَا، وَحِينَئِذٍ يَقُولُ: **لَهُ عَدَدٌ**[58] **مِثْلُ هَذَا الْعَدَدِ**.

الثَّانِي: أَنَّ «**الْكَافَ**» اسْمٌ بِمَنْزِلَةِ «**مِثْلٍ**». قَالَهُ **ابْنُ أَبِي الرَّبِيعِ**[59]. قَالَ: يَظْهَرُ لِي أَنَّ «**الْكَافَ**» اسْمٌ بِمَنْزِلَةِ «**مِثْلٍ**» فِي قَوْلِكَ: **لِي مِثْلُهُ رَجُلًا**. قَالَ: وَالْأَصْلُ أَنْ يُقَالَ حَيْثُ يَكُونُ هُنَاكَ مُشَارٌ إِلَيْهِ يُسَاوِيهِ[60] مَا عِنْدَكَ فِي الْعَدَدِ، وَالْأَصْلُ: **لَهُ عِنْدِي مِثْلُ ذَا مِنَ الْعَدَدِ**، ثُمَّ جِيءَ بِـ «**رَجُلٍ**» تَفْسِيرًا لِـ «**مِثْلٍ**»، كَمَا قَالُوا: **مِثْلُكَ عَالِمًا**.

الثَّالِثُ: أَنَّهَا اسْمٌ، وَلَكِنْ لَا مَعْنَى لِلتَّشْبِيهِ فِيهَا. قَالَهُ **أَبُو طَالِبٍ الْعَبْدِيُّ**[61]. قَالَ: «**الْكَافُ**» فِي نَحْوِ: «**لَهُ عِنْدِي كَذَا دِرْهَمًا**»[62]: اسْمٌ فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ بِالِابْتِدَاءِ، ثُمَّ اعْتَرَضَ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنَّ **أَبَا عَلِيٍّ**[63] ذَكَرَ أَنَّ «**الْكَافَ**» إِنَّمَا تَكُونُ اسْمًا بِشَرْطَيْنِ؛ **أَحَدِهِمَا**: أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي الشِّعْرِ، **وَالثَّانِي**: أَنْ يَتَعَيَّنَ الْمَوْضِعُ لِذَلِكَ.

كَمَا فِي قَوْلِ **الْأَعْشَى**[64]:

أَتَنْتَهُونَ وَلَنْ يَنْهى ذَوِي[65] **شَطَطٍ كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فِيهِ الزَّيْتُ وَالْفُتُلُ**

أَرَادَ: مِثْلَ الطَّعْنِ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ شِعْرٌ، وَ«**يَنْهى**»: فِعْلٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ فَاعِلٍ، وَأَجَابَ: بِأَنَّ ذَلِكَ فِي «**الْكَافِ**» الْمُفِيدَةِ لِلتَّشْبِيهِ، وَهِيَ فِي «**كَذَا**» إِنَّمَا جَاءَتْ كَالْمُرَكَّبَةِ مَعَ «**ذَا**»، بِدَلِيلِ أَنَّ الْوَاوَ قَدْ تَسْقُطُ فَتُرَكَّبُ مَعَ مِثْلِهَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَفَارَقَتْهَا لَمْ يَمْتَنِعْ[66] أَنْ تَكُونَ مَرْفُوعَةً بِالِابْتِدَاءِ.

وَالرَّابِعُ: أَنَّهَا مُحْتَمِلَةٌ لِلْحَرْفِيَّةِ وَالِاسْمِيَّةِ[67]. قَالَهُ **أَبُو الْبَقَاءِ**[68] **فِي شَرْحِ الْإِيضَاحِ**. قَالَ: إِذَا قِيلَ: **لَهُ عِنْدِي كَذَا دِرْهَمًا**، فَـ «**كَذَا**» فِي مَوْضِعِ الصِّفَةِ لِمُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ، أَيْ: شَيْءٌ كَالْعَدَدِ، أَوِ «**الْكَافُ**»: اسْمٌ مُبْتَدَأٌ كَـ «**مِثْلٍ**». قَالَ: وَإِذَا جُعِلَتِ «**الْكَافُ**» حَرْفًا؛ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

أَنْ تَتَعَلَّقَ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ التَّرْكِيبَ غَيَّرَ حُكْمَهَا كَمَا فِي «**كَأَنَّ**»؛ فَإِنَّهَا قَبْلَ أَنْ تَتَقَدَّمَ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِمَحْذُوفٍ، وَهِيَ الْآنَ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِشَيْءٍ.

الْخَامِسُ: أَنَّ «**الْكَافَ**» حَرْفُ جَرٍّ زَائِدٌ، وَهُوَ قَوْلُ **ابْنِ عُصْفُورٍ**[69]. قَالَ: لَا مَعْنَى لِلتَّشْبِيهِ فِي هَذَا الْكَلَامِ، فَـ «**الْكَافُ**» زَائِدَةٌ كَزِيَادَتِهَا فِي قَوْلِهِمْ: **فُلَانٌ كَذِي**[70] **الْهَيْئَةِ**، أَيْ: ذُو الْهَيْئَةِ، إِلَّا أَنَّهَا زَائِدَةٌ لَازِمَةٌ، كَلُزُومِ «مَا» فِي [اثرا ما][71]، وَ«ذَا»: مَجْرُورَةٌ بِالْجَارِّ الزَّائِدِ[72]، كَانْجِرَارِ «**أَيٍّ**» بِـ «**الْكَافِ**» الزَّائِدَةِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ**﴾ **[الطَّلَاقُ:8]**، أَلَا تَرَى أَنَّ مَعْنَاهَا كَمَعْنَى «**كَمْ**» وَلَيْسَ فِيهَا مَعْنَى تَشْبِيهٍ[73]؟ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا زَائِدَةٌ؛ لَمْ تَكُنْ مُتَعَلِّقَةً بِشَيْءٍ.

وَلَيْسَ مَا قَالَهُ بِلَازِمٍ؛ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَمَ مَعْنَى التَّشْبِيهِ هُنَا كَزِيَادَةِ «**الْكَافِ**»، بَلْ لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ تَرْكِيبِهَا مَعَ «ذَا»، وَأَنَّهُ صَارَ لِلْمَجْمُوعِ بِالتَّرْكِيبِ مَعْنًى آخَرُ، وَقَدْ أَقَمْنَا الدَّلِيلَ عَلَيْهِ فِيمَا مَضَى، ثُمَّ دَعْوَى التَّرْكِيبِ وَإِنْ كَانَتْ كَدَعْوَى الزِّيَادَةِ فِي أَنَّهَا خِلَافُ الْأَصْلِ، لَكِنَّهَا أَقْرَبُ، فَكَانَ اعْتِبَارُهَا أَوْلَى.

الْفَصْلُ الثَّانِي: فِي كَيْفِيَّةِ اللَّفْظِ بِهَا وَبِتَمْيِيزِهَا[74].

أَمَّا اللَّفْظُ بِهَا؛ فَالْمَسْمُوعُ فِي الْمُكْنِيِّ بِهَا عَنْ[75] غَيْرِ عَدَدٍ: الْإِفْرَادُ وَالْعَطْفُ، نَحْوُ: **مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا، أَوْ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا**، وَفِي الْمُكْنِيِّ بِهَا عَنْ[76] عَدَدٍ: الْعَطْفُ لَا غَيْرُ، وَكَذَا مَثَّلَ بِهَا سِيبَوَيْهِ **وَالْأَخْفَشُ** وَالْأَئِمَّةُ، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

عِدِ النَّفْسَ نُعْمَى[77] **بَعْدَ بُؤْسَاكَ ذَاكِرًا كَذَا وَكَذَا لُطْفًا**[78] **بِهِ نُسِيَ الْجَهْدُ**

وَمِمَّنْ صَرَّحَ بِأَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا: **كَذَا دِرْهَمًا**[79]، **وَلَا كَذَا كَذَا دِرْهَمًا: ابْنُ خَرُوفٍ**[80]، وَذَكَرَ **ابْنُ مَالِكٍ**[81] أَنَّ ذَلِكَ مَسْمُوعٌ، وَلَكِنَّهُ قَلِيلٌ، وَسَيَأْتِي نَقْلُ كَلَامِهِمَا بَعْدُ.

وَأَمَّا اللَّفْظُ بِتَمْيِيزِهَا؛ فَفِيهِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ مَنْصُوبٌ أَبَدًا، وَهَذَا قَوْلُ **الصَّفَّارِ**[82]، وَهُوَ الصَّوَابُ[83] بِدَلِيلَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: أَنَّهُ الْمَسْمُوعُ؛ كَقَوْلِهِ[84]: «**كَذَا وَكَذَا لُطْفًا بِهِ نُسِيَ الْجَهْدُ**».

وَالثَّانِي: الْقِيَاسُ، وَذَلِكَ مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدِهَا: أَنَّ الْخَفْضَ إِمَّا بِـ «**الْكَافِ**» عَلَى أَنَّهَا حَرْفُ جَرٍّ، أَوْ عَلَى أَنَّهَا اسْمٌ مُضَافٌ، أَوْ بِإِضَافَةِ «ذَا»، وَلَا سَبِيلَ إِلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ «ذَا» مَعْمُولَةٌ لِلْكَافِ، وَحَرْفُ الْجَرِّ لَا يَخْفِضُ شَيْئَيْنِ، وَالِاسْمُ لَا يُضَافُ مَرَّتَيْنِ، وَمِنْ ثَمَّ وَجَبَ نَصْبُ التَّمْيِيزِ فِي نَحْوِ: «**مَا فِي السَّمَاءِ**

مَوْضِعُ[85] **قَدْرِ رَاحَةٍ سَحَابًا**»، وَأَسْمَاءُ الْإِشَارَةِ لَا تُضَافُ؛ لِأَنَّهَا مُلَازِمَةٌ لِلتَّعْرِيفِ، وَالتَّمْيِيزُ نَكِرَةٌ، وَالْقَاعِدَةُ: أَنْ تُضَافَ النَّكِرَةُ لِلْمَعْرِفَةِ لَا الْعَكْسُ.

وَالثَّانِي: أَنَّ «**الْكَافَ**» لَمَّا دَخَلَتْ عَلَى «**ذَا**» وَصُيِّرَتَا كِنَايَةً عَنِ الْعَدَدِ؛ صَارَا لِذَلِكَ[86] بِمَنْزِلَةِ «**يَزِيدَ**» إِذَا سُمِّيَ بِهِ، وَ«**يَزِيدُ**» وَأَمْثَالُهُ إِذَا سُمِّيَ بِهِ لَا تَجُوزُ إِضَافَتُهُ؛ لِأَنَّهُ مَحْكِيٌّ، وَالْمَحْكِيُّ لَا يُضَافُ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّ الْكَلِمَةَ أَشْبَهَتْ بِالتَّرْكِيبِ «**أَحَدَ عَشَرَ**» وَأَخَوَاتِهَا[87]، وَذَلِكَ لَا يُضَافُ؛ كَرَاهَةَ الطُّولِ، فَكَذَلِكَ هَذَا.

الْقَوْلُ الثَّانِي: أَنَّهُ جَائِزُ الْخَفْضِ بِشَرْطِ[88] أَنْ لَا يَكُونَ تَكْرَارٌ وَلَا عَطْفٌ، فَتَقُولُ: **كَذَا دِرْهَمٍ، وَكَذَا أَثْوَابٍ**، وَلَا تَقُولُ: [**كَذَا كَذَا دِرْهَمٍ، وَلَا**][89]: **كَذَا وَكَذَا دِرْهَمٍ**. قَالَهُ **الْكُوفِيُّونَ**[90] وَمَنْ وَافَقَهُمْ.

وَشُبْهَتُهُمْ فِي ذَلِكَ: حَمْلُ كِنَايَةِ الْعَدَدِ عَلَى صَرِيحِهِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا مَا يَرُدُّ هَذَا الْقِيَاسَ.

وَقَالَ **ابْنُ أَيَّازٍ**[91]: يَجُوزُ الْجَرُّ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: إِجْرَاءُ «**كَذَا**» مُجْرَى [**كَمْ**][92] الْخَبَرِيَّةِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ الْكَلِمَتَيْنِ رُكِّبَتَا وَصَارَتَا كَلِمَةً وَاحِدَةً بِمَعْنًى[93]، فَالْمُضَافُ: الْمَجْمُوعُ لَا اسْمُ الْإِشَارَةِ فَقَطْ، وَالْمَحْذُورُ[94] إِنَّمَا يَلْزَمُ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمُضَافَ اسْمُ الْإِشَارَةِ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ جَائِزُ الْخَفْضِ وَالرَّفْعِ، وَهَذَا خَطَأٌ أَيْضًا، [**لِأَنَّهُ**][95] غَيْرُ مَسْمُوعٍ، وَلَا يَقْتَضِيهِ الْقِيَاسُ؛ فَإِنَّ: **كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا** مِنْ بَابِ: **خَمْسَةَ عَشَرَ دِرْهَمًا**[96]، لَا مِنْ بَابِ: **رِطْلٌ زَيْتًا**. فَافْهَمْهُ.

الْفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي إِعْرَابِهَا.

وَيَظْهَرُ أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْخِلَافِ فِي حَقِيقَتِهَا، فَإِذَا قِيلَ: **لَهُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا**[97] **دِرْهَمًا**.

فَإِنْ قِيلَ بِالتَّرْكِيبِ؛ فَمَجْمُوعُ «**كَذَا**» مُبْتَدَأٌ، خَبَرُهُ: الْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ، وَالظَّرْفُ: مُتَعَلِّقٌ بِهِ، وَالظَّرْفُ يَعْمَلُ فِي الظَّرْفِ إِذَا كَانَ مُتَعَلِّقًا بِمَحْذُوفٍ؛ لِوُقُوعِهِ مَوْقِعَ مَا يَعْمَلُ، نَحْوُ: **أَكُلَّ يَوْمٍ لَكَ ثَوْبٌ**.

وَإِنْ قِيلَ: لَا تَرْكِيبَ:

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ[98] «**الْكَافَ**» اسْمٌ؛ فَهِيَ الْمُبْتَدَأُ.

وَإِنْ قِيلَ: حَرْفٌ؛ فَالْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ مَحْذُوفٍ[99]، أَيْ: **لَهُ عِنْدِي عَدَدٌ كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وَقَالَ رُكْنُ[100] **الدِّينِ الْإِسْتِرَبَاذِيُّ**[101] **فِي شَرْحِ كَافِيَةِ ابْنِ الْحَاجِبِ**: «الْغَالِبُ فِي تَمْيِيزِ «**كَذَا**» أَنْ يَكُونَ مَنْصُوبًا؛ لِأَنَّهَا بِمَنْزِلَةِ: «**مِلْؤُهُ**» فِي قَوْلِكَ: **لِي مِلْؤُهُ عَسَلًا**، وَيَجُوزُ كَوْنُهُ مَجْرُورًا بِإِضَافَةِ «**كَذَا**» إِلَيْهِ، عَلَى تَنْزِيلِهَا مَنْزِلَةَ: ثَلَاثٍ[102] وَمِائَةٍ، وَأَنْ يَكُونَ مَرْفُوعًا، فَإِذَا قِيلَ: **لَهُ عِنْدِي كَذَا دِرْهَمٌ**، فَـ «**لَهُ**»: خَبَرٌ مُقَدَّمٌ، وَ**دِرْهَمٌ**: مُبْتَدَأٌ مُؤَخَّرٌ، وَ«**كَذَا**»: حَالٌ. هَكَذَا قَالُوا، وَفِيهِ نَظَرٌ!

وَالْأَوْلَى عِنْدِي: أَنْ يَكُونَ «**كَذَا**» مُبْتَدَأً، وَ**دِرْهَمٌ**: بَدَلًا أَوْ عَطْفَ بَيَانٍ، وَ**لَهُ**: خَبَرٌ[103]، وَ**عِنْدِي**: ظَرْفٌ لَهُ» انْتَهَى.

وَقَدْ مَضَى أَنَّ الصَّحِيحَ امْتِنَاعُ الرَّفْعِ وَالْجَرِّ.

الْفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي بَيَانِ مَعْنَاهَا عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ.

وَفِي ذَلِكَ أَقْوَالٌ:

أَحَدُهَا: لِابْنِ مَالِكٍ؛ وَهُوَ: أَنَّهَا لِلتَّكْثِيرِ بِمَنْزِلَةِ «**كَمْ**» الْخَبَرِيَّةِ[104]، وَتَابَعَهُ عَلَى ذَلِكَ **ابْنُهُ**[105] فِي شَرْحِهِ لِخُلَاصَتِهِ[106]، وَمُقْتَضَى قَوْلِهِمَا هَذَا: أَنَّهَا لَا يُكْنَى بِهَا عَمَّا نَقَصَ عَنِ الْأَحَدَ عَشَرَ؛ لِأَنَّهُ عَدَدٌ[107] قَلِيلٌ.

الثَّانِي: أَنَّهَا لِلْعَدَدِ مُطْلَقًا، قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا، وَهُوَ قَوْلُ **سِيبَوَيْهِ وَالْخَلِيلِ** وَمَنْ تَابَعَهُمَا، وَاخْتَارَهُ **ابْنُ خَرُوفٍ**، وَمِمَّنْ نَقَلَ ذَلِكَ عَنْ **سِيبَوَيْهِ الْأُسْتَاذُ أَبُو بَكْرِ بْنُ طَاهِرٍ**[108]، وَذَلِكَ ظَاهِرٌ مِنْ كَلَامِهِ؛ فَإِنَّهُ قَالَ: «هَذَا بَابُ مَا جَرَى مَجْرَى «**كَمْ**» فِي الِاسْتِفْهَامِ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ: **لَهُ كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**[109]، وَهُوَ مُبْهَمٌ فِي الْأَشْيَاءِ بِمَنْزِلَةِ «**كَمْ**»، وَهُوَ[110] كِنَايَةٌ لِلْعَدَدِ، صَارَ «ذَا»[111] بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ؛ لِأَنَّ الْمَجْرُورَ بِمَنْزِلَةِ التَّنْوِينِ»، وَقَالَ **الْخَلِيلُ**: «كَأَنَّهُمْ قَالُوا: **لَهُ كَالْعَدَدِ دِرْهَمًا**».

الثَّالِثُ: أَنَّهَا تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ مَا اسْتُعْمِلَتِ اسْتِعْمَالَهُ مِنَ الْأَعْدَادِ الصَّرِيحَةِ.

فَيُقَالُ: **لَهُ كَذَا دَرَاهِمَ**، [فَيَكُونُ لِلثَّلَاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا إِلَى الْعَشَرَةِ.

وَكَذَا كَذَا دِرْهَمًا][112]، فَيَكُونُ لِلْأَحَدَ عَشَرَ فَمَا فَوْقَهَا إِلَى التِّسْعَةَ عَشَرَ.

وَكَذَا دِرْهَمًا، فَيَكُونُ لِلْعِشْرِينَ وَأَخَوَاتِهَا مِنَ الْعُقُودِ[113] إِلَى التِّسْعِينَ.

وَكَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا، فَيَكُونُ[114] لِأَحَدٍ وَعِشْرِينَ وَمَا فَوْقَهَا مِنَ الْأَعْدَادِ الْمُتَعَاطِفَةِ إِلَى التِّسْعَةِ وَالتِّسْعِينَ.

وَكَذَا دِرْهَمٍ؛ فَيَكُونُ[115] لِلْمِائَةِ وَالْأَلْفِ وَمَا فَوْقَهُمَا.

فَإِذَا أَقَرَّ [مُقِرٌّ][116] بِكَلَامٍ فِيهِ «**كَذَا**»؛ أَلْزَمْنَاهُ بِالْمُتَيَقَّنِ؛ وَهُوَ أَوَّلُ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ الْمَشْرُوحَةِ، وَحَلَّفْنَاهُ[117] فِي الْبَاقِي. وَهَذَا[118] قَوْلُ الْكُوفِيِّينَ، وَتَبِعَهُمْ جَمَاعَةٌ مِنْهُمُ: **ابْنُ مُعْطِي**[119] **فِي فُصُولِهِ**.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْأَمْرَ كَمَا قَالُوا، إِلَّا فِي مَسْأَلَتَيْ[120] الْإِضَافَةِ؛ فَإِنَّهُمَا مُمْتَنِعَتَانِ؛ لِمَا قَدَّمْنَا مِنَ التَّعْلِيلِ. وَإِنْ أَرَدْتَ الْعَدَدَ الْقَلِيلَ أَوِ الْمِائَةَ أَوِ الْأَلْفَ أَوْ مَا فَوْقَهُمَا؛ قُلْتَ: **كَذَا مِنَ الدَّرَاهِمِ**.

وَيَتَعَذَّرُ[121] عِنْدَ أَهْلِ هَذَا الْقَوْلِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعَدَدِ الْقَلِيلِ وَالْمِائَةِ وَالْأَلْفِ؛ لِأَنَّ «**مِنْ**» إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعَدَدِ الْمَجْمُوعِ الْمُعَرَّفِ، تَقُولُ: **عِشْرُونَ مِنَ الدَّرَاهِمِ**، وَلَا يَجُوزُ: **عِشْرُونَ مِنْ دِرْهَمٍ**، وَلَا: **عِشْرُونَ مِنْ دَرَاهِمَ**. وَهَذَا قَوْلُ **الْمُبَرِّدِ**[122] **وَالْأَخْفَشِ وَابْنِ كَيْسَانَ**[123] **وَالسِّيرَافِيِّ**[124]، وَبِهِ قَالَ **الشَّلَوْبِينُ**[125] **وَابْنُ عُصْفُورٍ وَالصَّفَّارُ**، وَالذِي جَرَّأَهُمْ عَلَى الْقَوْلِ بِذَلِكَ: **أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ السَّيِّدِ**[126]، فَإِنَّهُ[127] حَكَى اتِّفَاقَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوفِيِّينَ عَلَى ذَلِكَ، وَأَنَّ الْخِلَافَ إِنَّمَا هُوَ فِي جَوَازِ الْخَفْضِ، نَحْوُ: **كَذَا دِرْهَمٍ، وَكَذَا دَرَاهِمَ**، فَالْبَصْرِيُّونَ[128] يَمْنَعُونَ وَالْكُوفِيُّونَ يُجِيزُونَ[129].

وَفِي كَلَامِ **أَبِي الْبَقَاءِ فِي شَرْحِ الْإِيضَاحِ** مَا هُوَ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا؛ فَإِنَّهُ قَالَ: «ذَهَبَ مُعْظَمُ النَّحْوِيِّينَ وَأَصْحَابِ الرَّأْيِ إِلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: **لَهُ كَذَا دِرْهَمًا**؛ لَزِمَهُ عِشْرُونَ دِرْهَمًا؛ لِأَنَّكَ لَمْ تُكَرِّرِ الْعَدَدَ وَلَمْ تَعْطِفْ عَلَيْهِ وَلَمْ تُضِفْهُ[130] لِتَمْيِيزِهِ، فَحُمِلَ عَلَى أَقَلِّ عَدَدٍ حَالُهُ ذَلِكَ[131]، فَإِنْ جَرَرْتَ[132] الدِّرْهَمَ، فَقَدْ حَمَلَهُ النَّحْوِيُّونَ وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ عَلَى مِائَةٍ[133]» انْتَهَى.

فَقَدْ نَقَلَ[134] الْجَرَّ عَنِ النَّحْوِيِّينَ، وَنَقَلَ إِجْرَاءَ «**كَذَا**» مُجْرَى الْعَدَدِ الصَّرِيحِ فِي حَالَةِ نَصْبِ التَّمْيِيزِ عَنْ مُعْظَمِ النَّحْوِيِّينَ.

الْخَامِسُ: أَنَّ الْأَمْرَ[135] كَمَا قَالَ الْكُوفِيُّونَ فِي: «**كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**»، وَفِي: «**كَذَا دِرْهَمٍ**» خَاصَّةً. قَالَهُ[136] **الْأُسْتَاذُ أَبُو بَكْرِ بْنُ طَاهِرٍ**.

فَهَذَا مَا بَلَغَنَا مِنَ الْأَقْوَالِ.

فَأَمَّا قَوْلُ **ابْنِ مَالِكٍ**؛ فَكَأَنَّ[137] الذِي دَعَاهُ[138] إِلَيْهِ أَنَّ **سِيبَوَيْهِ** شَبَّهَهَا بِـ «**كَمْ**» الِاسْتِفْهَامِيَّةِ، وَهِيَ بِمَنْزِلَةِ: الْأَحَدَ عَشَرَ وَأَخَوَاتِهَا. وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّهَا إِنَّمَا شُبِّهَتْ بِهَا فِي نَصْبِ التَّمْيِيزِ لَا فِي الْمَعْنَى[139]، أَلَا تَرَى أَنَّهَا لَيْسَتْ لِلِاسْتِفْهَامِ كَمَا أَنَّ «**كَمْ**» لِلِاسْتِفْهَامِ؟

ثُمَّ إِنَّ «**كَمْ**» فِي نَفْسِهَا[140] بِمَنْزِلَةِ الْأَحَدَ عَشَرَ، وَلَا تَخْتَصُّ بِالْعَدَدِ الْكَثِيرِ، بِدَلِيلِ أَنَّكَ تَقُولُ: **كَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ**؟ فَيَصِحُّ الْجَوَابُ[141] بِالْوَاحِدِ فَمَا فَوْقَهُ.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وَأَمَّا قَوْلُ سِيبَوَيْهِ وَالْمُحَقِّقِينَ؛ فَوَجْهُهُ: أَنَّهَا كَلِمَةٌ مُبْهَمَةٌ، [كَمَا أَنَّ «كَمْ» كَلِمَةٌ مُبْهَمَةٌ][142]، فَكَمَا[143] أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ[144]: **كَمْ كَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ، وَكَمْ وَكَمْ عَبْدًا مَلَكْتَ**، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ؛ لَمْ يَقْتَضِ مُسَاوَاةَ مَا[145] شَابَهَتْهُ مِنَ الْعَدَدِ الصَّرِيحِ، فَكَذَلِكَ «**كَذَا**».

وَأَمَّا قَوْلُ **الْكُوفِيِّينَ** وَمَنْ وَافَقَهُمْ؛ فَمَرْدُودٌ مِنْ جِهَاتٍ:

أَحَدِهَا: أَنَّهُ قَوْلٌ بِلَا دَلِيلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ قِيَاسٍ فِي اللُّغَةِ. وَذَكَرَ **ابْنُ أَيَّازٍ**[146] أَنَّ **السَّبْتِيَّ**[147] ذَكَرَ فِي تَعْلِيقِهِ أَنَّ **أَبَا الْفَتْحِ**[148] سَأَلَ **أَبَا عَلِيٍّ** [عَنْ قَوْلِهِمْ][149]: أَنَّ «**كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**» يُحْمَلُ عَلَى أَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا، وَ«**كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا**» [يُحْمَلُ][150] عَلَى أَحَدٍ وَعِشْرِينَ، وَ«**كَذَا دِرْهَمٍ**» يُحْمَلُ عَلَى مِائَةٍ، وَ**كَذَا**[151] **وَكَذَا كَذَا دِرْهَمًا** عَلَى مِائَةٍ وَأَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا، فَقَالَ **أَبُو عَلِيٍّ**: هَذَا مِن اسْتِخْرَاجِ الْفُقَهَاءِ، وَلَيْسَ هُوَ فِي النَّحْوِ، إِنَّمَا «**كَذَا**» بِمَنْزِلَةِ عَدَدٍ مُنَوَّنٍ، وَالْجَرُّ خَطَأٌ.

الثَّانِي: أَنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا، فَقَالَ **ابْنُ خَرُوفٍ**: إِنَّ الْعَرَبَ لَمْ يَقُولُوا: **كَذَا كَذَا دِرْهَمًا، وَلَا: كَذَا دِرْهَمًا، وَلَا: كَذَا دَرَاهِمَ لَا**[152] بِالْإِضَافَةِ وَلَا بِالنَّصْبِ، وَعَلَى هَذَا فَالْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِمَا ذَكَرُوا بَاطِلٌ[153]؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ عَلَى مَا لَا يُتَكَلَّمُ بِهِ، فَأَيْنَ مَعْنَاهُ؟!

وَقَالَ **ابْنُ مَالِكٍ فِي التَّسْهِيلِ**: «وَقَلَّ وُرُودُ[154] «**كَذَا**» مُفْرَدًا وَمُكَرَّرًا بِلَا وَاوٍ»[155]، فَأَثْبَتَ وُرُودَ هَذَيْنِ مِنْ كَلَامِهِمْ، وَالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِي.

وَلَكِنْ لَمَّا قَلَّ اسْتِعْمَالُ هَذَيْنِ مَعَ أَنَّ الْحَاجَةَ الِتي[156] دَعَتْ إِلَى الْكِنَايَةِ [عَنِ الْعَدَدِ[157] الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ دَاعِيَةٌ[158] إِلَى الْكِنَايَةِ][159] عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَعْدَادِ؛ دَلَّ[160] عَلَى أَنَّ قَوْلَكَ: **كَذَا وَكَذَا لَا يَخْتَصُّ بِالْعَدَدِ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ**.

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ سُمِعَ: **أَمَا بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا وَجْدٌ؟**[161]؛ وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا لَمْ يُرَدْ بِهَا مَعْطُوفٌ وَمَعْطُوفٌ عَلَيْهِ.

وَالرَّابِعُ: أَنَّ[162] مُوَافَقَةَ الْعَدَدِ الْمُبْهَمِ لِلْعَدَدِ الصَّرِيحِ فِي طَرِيقَتِهِ فِي التَّمْيِيزِ وَغَيْرِهِ لَا يَقْتَضِي تَسَاوِيَهُمَا فِي الْمَعْنَى، بِدَلِيلِ «**كَمْ**» الِاسْتِفْهَامِيَّةِ؛ فَإِنَّكَ تَقُولُ: **كَمْ دِرْهَمًا**[163] **لَكَ**؟ وَتَقُولُ: **كَمْ وَكَمْ دِرْهَمًا لَكَ**؟ أَوْ تُسْقِطُ الْوَاوَ، فَتُجَابُ[164] بِجَمِيعِ الْأَعْدَادِ فِي كُلِّ مِنْ هَذِهِ الصُّوَرِ.

الْخَامِسُ: أَنَّ إِجَازَةَ: **كَذَا دِرْهَمٍ، وَكَذَا دَرَاهِمَ**[165]، بَاطِلٌ بِمَا قَدَّمْنَاهُ[166]. وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ خُفِضَ بِالْإِضَافَةِ، وَأَنَّ مَعْنَى الْإِشَارَةِ قَدْ زَالَ. وَأَجَابَ **الصَّفَّارُ**[167]: بِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِـ «**كَذَا**» لَا بُدَّ أَنْ يُقَدِّرَ فِي نَفْسِهِ عَدَدًا مَا، وَحِينَئِذٍ يَقُولُ[168]: **لَهُ عَدَدٌ مِثْلُ هَذَا**، أَيْ: مِثْلُ هَذَا الْمُرَكَّبِ

أَوِ الْمَعْطُوفِ، وَفِي هَذَا الْجَوَابِ نَظَرٌ! وَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا ادَّعَاهُ مِنْ عَدَمِ[169] التَّرْكِيبِ، وَأَنَّ مَعْنَى التَّشْبِيهِ بَاقٍ! وَهُوَ بَعِيدٌ جِدًّا.

وَأَمَّا قَوْلُ **أَبِي بَكْرٍ**[170] فَحُجَّتُهُ أَنَّهُ سَمِعَ مِنَ الْعَرَبِ: **مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا، وَبِدَارِ كَذَا**، وَلَمْ يُسْمَعْ مِثْلُ: **مَرَرْتُ بِمَكَانِ كَذَا كَذَا**[171]، فَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ رَابِيًا[172] عَلَى الْعَدَدِ نَاسَبَ أَنْ يَكُونَ جَارِيًا مَجْرَى مَا يُوَافِقُهُ مِنَ الْأَعْدَادِ.

وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ[173].

وَقَدْ جَوَّزَ: **كَذَا دِرْهَمٍ** بِالْخَفْضِ، عَلَى أَنْ يُرَادَ: مِائَةُ دِرْهَمٍ، مَعَ اعْتِرَافِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ فِي غَيْرِ الْعَدَدِ، فَمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَقِيَّةِ الْأَلْفَاظِ؟!

وَأَمَّا قَوْلُ **الْمُبَرِّدِ وَالْأَخْفَشِ** وَمَنْ وَافَقَهُمَا: فَزَعَمَ **الشَّلَوْبِينُ** وَأَصْحَابُهُ أَنَّهُ الْقِيَاسُ، وَأَنَّهُ لَا يُنَافِي قَوْلَ **سِيبَوَيْهِ**، وَأَنَّ قَوْلَهُ إِنَّهَا مُبْهَمَةٌ، مَعْنَاهُ: أَنَّ قَوْلَنَا: **كَذَا كَذَا**: مُبْهَمٌ[174] فِي الْأَحَدَ عَشَرَ وَالتِّسْعَةَ عَشَرَ وَمَا بَيْنَهُمَا، لَا أَنَّهُ[175] مُبْهَمٌ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ، وَكَذَلِكَ يَقُولُونَ فِي الْبَاقِي.

الْفَصْلُ الْخَامِسُ: فِيمَا يَلْزَمُ بِهَا عِنْدَ الْفُقَهَاءِ.

وَقَدِ اخْتَلَفَتِ[176] الْمَذَاهِبُ فِي ذَلِكَ.

فَأَمَّا[177] مَذْهَبُ **الْإِمَامِ أَحْمَدَ**[178] رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ[179]؛ فَفِي **الْمُحَرَّرِ** مَا مَعْنَاهُ: أَنَّهُ إِذَا أَفْرَدَ «**كَذَا**» أَوْ كَرَّرَهَا بِلَا عَطْفٍ وَكَانَ التَّمْيِيزُ مَنْصُوبًا فِيهِمَا أَوْ مَرْفُوعًا؛ لَزِمَهُ دِرْهَمٌ. فَإِنْ عَطَفَ وَنَصَبَ أَوْ رَفَعَ[180]؛ فَكَذَلِكَ عِنْدَ **ابْنِ حَامِدٍ**[181]، وَقَالَ **التَّمِيمِيُّ**[182]: دِرْهَمَانِ، وَقِيلَ: دِرْهَمٌ وَبَعْضُ آخَرَ، وَقِيلَ: دِرْهَمٌ مَعَ الرَّفْعِ، وَدِرْهَمَانِ[183] مَعَ النَّصْبِ، وَإِنْ قَالَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِالْخَفْضِ[184]؛ قُبِلَ تَفْسِيرُهُ بِدُونِ الدِّرْهَمِ.

قَالَ **الْمُصَنِّفُ**[185]: وَهَذَا كُلُّهُ عِنْدِي إِذَا كَانَ يَعْرِفُ الْعَرَبِيَّةَ[186]، فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْهَا لَزِمَهُ دِرْهَمٌ فِي الْجَمِيعِ[187].

وَأَمَّا مَذْهَبُ **[الْإِمَامِ]**[188] **الشَّافِعِيِّ**[189] رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ؛ فَالْفُتْيَا عِنْدَهُمْ عَلَى أَنَّهُ يَلْزَمُهُ[190] مَعَ الْعَطْفِ وَالنَّصْبِ دِرْهَمَانِ، فَإِنْ رَفَعَ أَوْ جَرَّ؛ لَزِمَهُ دِرْهَمٌ، وَكَذَا إِنْ رَكَّبَ أَوْ أَفْرَدَ، سَوَاءٌ رَفَعَ التَّمْيِيزَ أَوْ نَصَبَهُ أَوْ جَرَّهُ.

وَنَقَلَ **الْمُزَنِيُّ**[191] عَنْهُ فِي: **كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**[192]، أَنَّهُ يَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ، وَكَذَا يُرْوَى عَنْهُ فِي مَسْأَلَةِ الْعَطْفِ وَالنَّصْبِ.

وَأَمَّا مَذْهَبُ **مَالِكٍ**[193] رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، فَفِي **الْجَوَاهِرِ لِابْنِ شَاسٍ**[194] مَا مَعْنَاهُ: أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: **لَهُ عَلَيَّ كَذَا**؛ فَهُوَ كَالشَّيْءِ. فَلَوْ قِيلَ: **كَذَا دِرْهَمًا**، فَقَالَ **ابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ**[195]: يَلْزَمُهُ

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

عِشْرُونَ، وَإِنْ قَالَ: **كَذَا كَذَا دِرْهَمًا**؛ لَزِمَهُ أَحَدَ عَشَرَ، وَإِنْ عَطَفَ[196] فَأَحَدٌ وَعِشْرُونَ. وَقَالَ **سُحْنُونٌ**[197]: مَا أَعْرِفُ هَذَا، فَإِنْ[198] كَانَ هَذَا أَقَلَّ مَا يَكُونُ فِي اللُّغَةِ بِهَذَا اللَّفْظِ؛ فَهُوَ كَمَا قَالُوهُ[199].

وَكَانَ يَقُولُ: الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُقِرِّ مَعَ يَمِينِهِ، وَكَذَا[200] يَقُولُ فِي: **كَذَا وَكَذَا دِينَارًا وَدِرْهَمًا**، وَعَلَى الْأَوَّلِ: يُجْعَلُ نِصْفُ الْأَحَدِ وَالْعِشْرِينَ دَنَانِيرَ وَنِصْفُهَا دَرَاهِمَ[201].[202]

وَأَمَّا مَذْهَبُ **أَبِي حَنِيفَةَ**[203] رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى؛ فَإِنَّهُ مُطَابِقٌ[204] **لِقَوْلِ الْكُوفِيِّينَ**، وَفِي **الرَّوْضَةِ**[205] مِنْ كُتُبِهِمْ عَنْ **جَامِعِ الْكَيْسَانِيِّ** عَنْ **أَبِي حَنِيفَةَ**: أَنَّهُ يَلْزَمُهُ فِي الْعَطْفِ أَحَدَ عَشَرَ كَمَا فِي التَّرْكِيبِ.

وَاللهُ [تَعَالَى][206] أَعْلَمُ[207].

قَالَ **مُؤَلِّفُهُ** رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: [فَرَغْتُ مِنْ][208] تَأْلِيفِهِ بِحَمْدِ اللهِ وَعَوْنِهِ فِي نِصْفِ لَيْلَةِ سَلْخِ[209] شَعْبَانَ سَنَةَ اثْنَيْنِ وَخَمْسِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ[210].

*** الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ:**

الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِرِوَايَةِ حَفْصٍ عَنْ عَاصِمٍ.

1- الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ فِي النَّحْوِ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَلَالُ الدِّينِ السُّيُوطِيُّ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ عَبْدِ الْعَالِ سَالِمِ مُكَرَّمٍ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1406هـ، 1985م.

2- الْأَعْلَامُ، خَيْرُ الدِّينِ بْنُ مَحْمُودٍ الزِّرِكْلِيُّ، دَارُ الْعِلْمِ لِلْمَلَايِينِ، الطَّبْعَةُ الْخَامِسَةَ عَشَرَ، 2002م.

3- إِنْبَاهُ الرُّوَاةِ عَلَى أَنْبَاءِ النُّحَاةِ، عَلِيُّ بْنُ يُوسُفَ الْقَفْطِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ أَبُو الْفَضْلِ إِبْرَاهِيمَ، دَارُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، (الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ)، وَمُؤَسَّسَةُ الْكُتُبِ الثَّقَافِيَّةِ، (بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ)، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1406هـ، 1982م.

4- الْبَدْرُ الطَّالِعُ بِمَحَاسِنِ مَنْ بَعْدَ الْقَرْنِ السَّابِعِ، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الشَّوْكَانِيُّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

5- بُغْيَةِ الْوُعَاةِ فِي طَبَقَاتِ اللُّغَوِيِّينَ وَالنُّحَاةِ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَلَالُ الدِّينِ السُّيُوطِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ أَبُو الْفَضْلِ إِبْرَاهِيمَ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، لُبْنَانُ-بَيْرُوتُ، [د.ت].

6- **تَسْهِيلُ الْفَوَائِدِ وَتَكْمِيلُ الْمَقَاصِدِ**، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، جَمَالُ الدِّينِ ابْنُ مَالِكٍ الطَّائِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ كَامِلِ بَرَكَاتٍ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، 1387هـ، 1967م.

7- **تَوْضِيحُ الْمَقَاصِدِ وَالْمَسَالِكِ بِشَرْحِ أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ**، حَسَنُ بْنُ قَاسِمٍ الْمُرَادِيُّ، شَرْحُ وَتَحْقِيقُ: عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَلِيّ سُلَيْمَانَ، دَارُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيّ، الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1428هـ ، 2008م.

8- **حَاشِيَةُ الشُّمُنِّي عَلَى مُغْنِي اللَّبِيبِ**، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الشُّمُنِّي، مَطْبَعَةُ مُحَمَّدِ أَفَنْدِي مُصْطَفَى، [د.ت].

9- **الدُّرَرُ الْكَامِنَةُ فِي أَعْيَانِ الْمِائَةِ الثَّامِنَةِ**، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيّ بْنِ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِيُّ، رَاجَعَهُ: مُحَمَّدُ عَبْدِ الْمُعِيدِ خَانٍ، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، حَيْدَرَ أَبَادَ-الْهِنْدُ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، 1392هـ، 1972م.

10- **دِيوَانُ الْأَعْشَى الْكَبِيرِ (مَيْمُونِ بْنِ قَيْسٍ)**، شَرْحُ وَتَعْلِيقُ: الدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ حُسَيْنٍ، مَكْتَبَةُ الْآدَابِ، الْمَطْبَعَةُ النَّمُوذَجِيَّةُ، مِصْرُ، [د.ت].

11- **دِيوَانُ الْمُتَنَبِّي**، دَارُ بَيْرُوتَ لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، 1403هـ، 1983م.

12- **رَوْضَةُ الْفُضَاةِ وَطَرِيقُ النَّجَاةِ**، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو الْقَاسِمِ ابْنُ السِّمْنَانِيّ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ صَلَاحِ الدِّينِ النَّاهِي، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ (بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ)، دَارُ الْفُرْقَانِ (عَمَّانُ-الْأُرْدُنُ)، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، 1404هـ، 1984م.

13- **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ شَمْسُ الدِّينِ الذَّهَبِيُّ، حَقَّقَهُ: جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ بِإِشْرَافِ شُعَيْبٍ الْأَرْنَاؤُوطِ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، 1405هـ، 1985م.

14- **شَجَرَةُ النُّورِ الزَّكِيَّةُ فِي طَبَقَاتِ الْمَالِكِيَّةِ**، مُحَمَّدُ ابْنُ سَالِمِ مَخْلُوفٍ، اعْتَنَى بِهِ: عَبْدُ الْمَجِيدِ خَيَّالِيّ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1424هـ، 2003م.

15- **شَرْحُ ابْنِ النَّاظِمِ عَلَى أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ**، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، بَدْرُ الدِّينِ ابْنُ مَالِكٍ الطَّائِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ بَاسِلِ عُيُونِ السُّودِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1420هـ، 2000م.

16- شَرْحُ الْمُفَصَّلِ، يَعِيشُ بْنُ عَلِيّ بْنِ يَعِيشَ، قَدَّمَ لَهُ: الدُّكْتُورُ إِمِيلُ بَدِيعِ يَعْقُوبَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1422هـ، 2001م.

17- **صَحِيحُ الْبُخَارِيّ**، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ زُهَيْرِ بْنِ نَاصِرٍ النَّاصِرِ، دَارُ طَوْقِ النَّجَاةِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1422هـ.

18- **صَحِيحُ مُسْلِمٍ**، مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ فُؤَادِ عَبْدِ الْبَاقِي، دَارُ إِحْيَاءِ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

19- **طَبَقَاتُ الْحَنَابِلَةِ**، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْلَى، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ حَامِدٍ الْفِقِي، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

20- **طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ**، أَبُو بَكْرِ بْنُ أَحْمَدَ تَقِيُّ الدِّينِ، الْمَعْرُوفُ بِـ: ابْنِ قَاضِي شُهْبَةَ، تَحْقِيقُ: الْحَافِظِ عَبْدِ الْعَلِيمِ خَانٍ، عَالَمُ الْكُتُبِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1407هـ.

21-**عِقْدُ الْجَوَاهِرِ الثَّمِينَةِ فِي مَذْهَبِ عَالِمِ الْمَدِينَةِ**، عَبْدُ اللهِ بْنُ شَاسٍ الْمَالِكِيُّ، دِرَاسَةُ وَتَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ حَمِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ لَحْمَرِ، دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1423هـ، 2003م.

22- **الْكِتَابُ**، عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ، الْمَعْرُوفُ بِـ: سِيبَوَيْهِ، تَحْقِيقُ: عَبْدِ السَّلَامِ مُحَمَّدِ هَارُونَ، مَكْتَبَةُ الْخَانْجِي، الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، 1408هـ، 1988م.

23- **الْمُحَرَّرُ فِي الْفِقْهِ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ** [وَمَعَهُ: **النُّكَتُ وَالْفَوَائِدُ السَّنِيَّةُ عَلَى مُشْكِلِ الْمُحَرَّرِ لِمَجْدِ الدِّينِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ** لِابْنِ مُفْلِحٍ]، عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَبْدِ اللهِ مَجْدُ الدِّينِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ الْحَرَّانِيُّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

24- **مُخْتَارُ الصِّحَاحِ**، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيُّ، تَحْقِيقُ: يُوسُفَ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْخَامِسَةُ، 1420هـ ، 1999م.

25- **مُخْتَصَرُ الْمُزَنِيِّ** [مَطْبُوعٌ مَعَ «**الْأُمِّ**» لِلشَّافِعِيِّ]، إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَحْيَى الْمُزَنِيُّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، 1410هـ،1990م.

26- **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، عُمَرُ بْنُ رِضَا كَحَّالَةَ، دَارُ إِحْيَاءِ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت].

27- **مُغْنِي اللَّبِيبِ عَنْ كُتُبِ الْأَعَارِيبِ**، تَحْقِيقُ: مَازِنِ الْمُبَارَكِ وَمُحَمَّدِ عَلِيِّ حَمَدِ اللهِ، دَارُ الْفِكْرِ، دِمَشْقُ-سُورِيَّا، الطَّبْعَةُ السَّادِسَةُ، 1985م.

28- **مِنْهَاجُ الطَّالِبِينَ وَعُمْدَةُ الْمُفْتِينَ**، يَحْيَى بْنُ شَرَفٍ النَّوَوِيُّ، تَحْقِيقُ: عِوَضِ قَاسِمِ أَحْمَدَ عِوَضٍ، دَارُ الْفِكْرِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1425هـ، 2005م.

الهوامش:

(1) يُنْظَرُ: **الدُّرَرُ الْكَامِنَةُ فِي أَعْيَانِ الْمِائَةِ الثَّامِنَةِ**، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِيُّ، رَاجَعَهُ: مُحَمَّدُ عَبْدِ الْمُعِيدِ خَانٍ، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، حَيْدَرَ أَبَادَ-الْهِنْدُ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، 1392هـ، 1972م، (3/93-95)؛ **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ فِي طَبَقَاتِ اللُّغَوِيِّينَ وَالنُّحَاةِ**، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَلَالُ الدِّينِ السُّيُوطِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ أَبُو الْفَضْلِ إِبْرَاهِيمَ،

الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، لُبْنَانُ-بَيْرُوتُ، [د.ت]، (2/68-70)؛ **الْبَدْرُ الطَّالِعُ بِمَحَاسِنِ مَنْ بَعْدَ الْقَرْنِ السَّابِعِ**، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الشَّوْكَانِيُّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت]، (1/400-402)؛ **الْأَعْلَامُ**، خَيْرُ الدِّينِ بْنُ مَحْمُودٍ الزِّرِكْلِيُّ، دَارُ الْعِلْمِ لِلْمَلَايِينِ، الطَّبْعَةُ الْخَامِسَةَ عَشَرَ، 2002م، (4/147).

(2) **الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ فِي النَّحْوِ**، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَلَالُ الدِّينِ السُّيُوطِيُّ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ عَبْدِ الْعَالِ سَالِمِ مُكَرَّمٍ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1406هـ، 1985م، (7/271 وَمَا بَعْدَهَا).

(3) **هَكَذَا فِي (ج)**، وَهِيَ دِيبَاجَةٌ مِنَ النَّاسِخِ.

(4) سَقَطَتْ مِنْ (أ).

(5) فِي (ب): «**وَصَحَابَتِهِ**». وَفِي (ج) وَ(د): «**وَآلِهِ أَجْمَعِينَ**».

(6) هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ عَلِيٍّ، يُعْرَفُ بِـ أَبِي حَيَّانَ الْأَنْدَلُسِيِّ، وُلِدَ سَنَةَ 654 هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 745هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **الْبَحْرُ الْمُحِيطُ فِي التَّفْسِيرِ، وَارْتِشَافُ الضَّرَبِ مِنْ لِسَانِ الْعَرَبِ**.

تُنْظَرُ تَرْجَمَتُهُ فِي: **بُغْيَةِ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/280-285)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (7/152)؛ **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، عُمَرُ بْنُ رِضَا كَحَّالَةَ، دَارُ إِحْيَاءِ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت]، (12/130).

(7) فِي (أ): «**وَحَدَّدَهَا**»، وَفِي (ج) وَ(د): «**وَحَدَّهَا**». وَمَا أُثْبِتَ أَعْلَاهُ أَوْضَحُ فِي الْمَعْنَى.

(8) فِي (د): «**وَعَدَّهَا**».

(9) فِي (ج) وَ(د): «**أَوْرَدَهُ**». وَكِلَاهُمَا سَائِغٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ.

(10) فِي (أ): «وَلَا نَبَّهَ مِمَّا أَجْمَعَ».

(11) هَكَذَا فِي (ج). وَفِي (أ): «**إِلَّا الاطراب** (كَذَا) **وَالشَّغَبَ**»!. وَفِي (ب): «**إِلَّا عَلَى اضْطِرَابٍ وَتَشَغُّبٍ**»، وَفِي (د): «**إِلَّا عَلَى الِاضْطِرَابِ وَالشَّغَبِ**».

(12) فِي (أ): «**وَاسْتَخَرْتُ**» بِالْوَاوِ بَدَلَ الْفَاءِ.

(13) فِي (ج) «**تَأْلِيفٍ**».

(14) **الشَّذَا**: حِدَّةُ ذَكَاءِ الرَّائِحَةِ.

يُنْظَرُ: **مُخْتَارُ الصِّحَاحِ**، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيُّ، تَحْقِيقُ: يُوسُفَ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْخَامِسَةُ، 1420هـ ، 1999م، (ص163)، مَادَّةُ: (ش ذ ا).

(15) فِي (ج) وَ(د): «**وَعَلَى اللهِ أَتَوَكَّلُ**» بَدَلَ «**وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْمُعِينُ**».

(16) فِي (ج) وَ(د) بَعْدَهَا: «**وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**».

(17) فِي (د): «**مَوْرِدِ**».

(18) فِي (ج): «**فَهَذِهِ**».

(19) أَنْشَدَهُ الْمُصَنِّفُ **فِي مُغْنِي اللَّبِيبِ عَنْ كُتُبِ الْأَعَارِيبِ**، تَحْقِيقُ: مَازِنِ الْمُبَارَكِ وَمُحَمَّدِ عَلِيِّ حَمَدِ اللهِ، دَارُ الْفِكْرِ، دِمَشْقُ-سُورِيَا، الطَّبْعَةُ السَّادِسَةُ، 1985م، (ص247)، وَلَمْ يَنْسِبْهُ.

(20) فِي (د): «**فَأَسْلَمَنِي**».

(21) قَالَ الشُّمُنِّيُّ: «**الْكَافُ**: لِلتَّشْبِيهِ، وَذَا: لِلْإِشَارَةِ إِلَى مَا تَقَدَّمَ قَبْلَ هَذَا الْبَيْتِ. كَذَا قِيلَ! وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى: وَأَسْلَمَنِي الزَّمَانُ، فَأَنَا الْآنَ مَسْلُوبُ الطَّرَبِ وَالْأُنْسِ».

يُنْظَرُ: **حَاشِيَةُ الشُّمُنِّيِّ عَلَى مُغْنِي اللَّبِيبِ**، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الشُّمُنِّيِّ، مَطْبَعَةُ مُحَمَّدٍ أَفَنْدِي مُصْطَفَى، [د.ت]، (2/18).

[22] فِي (ج) وَ(د): «بَاقِيًا عَلَى حُكْمِهِ».

[23] فِي (أ): «التَّشْبِيهِ».

[24] فِي (ب): «وَإِنْ كَانَ يَلِيهِ»!

[25] سَقَطَتْ كَلِمَةُ «عَمْرًا» مِنْ (ج) وَ(د).

[26] فِي (ب): «كَذَلِكَ»! وَهُوَ غَلَطٌ.

[27] الْبَيْتُ مَطْلَعُ قَصِيدَةٍ يَمْدَحُ بِهَا سَيْفَ الدَّوْلَةِ.

يُنْظَرُ: دِيوَانُ الْمُتَنَبِّي، دَارُ بَيْرُوتَ لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، 1403هـ، 1983م، (ص409).

[28] فِي (أ): «دين»!

[29] فِي (أ): «عَلَى».

[30] فِي (ج) وَ(د): «بِدَارِ كَذَا» غَيْرَ مُكَرَّرَةٍ.

[31] فِي (ب): «عَنْ غَيْرٍ»!

[32] فِي (أ): «بِذَلِكَ».

[33] فِي (د): «أَبَدًا»! وَالصَّوَابُ: مَا أُثْبِتَ أَعْلَاهُ؛ لِأَنَّ الْمَنْفِيَّ صُدُورُ الْقَوْلِ الْمَذْكُورِ ابْتِدَاءً لَا مُطْلَقًا.

[34] سَقَطَتْ مِنْ «ب» وَهُوَ انْتِقَالُ بَصَرٍ! وَفِي هَذَا الْمَوْضِعِ: عَلَامَةُ التَّخْرِيجِ، مِنْ غَيْرِ إِلْحَاقٍ لِلسَّقَطِ بِهِ!

[35] فِي (ب): «مِنْ سُوءٍ فِيهِ».

[36] فِي (ب): «فَقُلْتَ»! وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

[37] رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ (بِرَقْمِ: 6070)، وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ (بِرَقْمِ:190).

[38] فِي هَامِشِ (أ): «قَوْلُهُ: «وَجْدٌ»، الْوَجْدُ: النُّقْرَةُ مِنَ الْأَرْضِ يَجْتَمِعُ فِيهَا الْمَاءُ».

[39] ثُمَّ فُتِحَتْ هَمْزَتُهَا؛ لِدُخُولِ حَرْفِ الْجَرِّ عَلَيْهَا.

يُنظر: شَرْحُ الْمُفَصَّلِ، يَعِيشُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ يَعِيشَ، قَدَّمَ لَهُ: الدُّكْتُورُ إِمِيلُ بَدِيعِ يَعْقُوبَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1422هـ، 2001م، (563/4).

[40] فِي (أ): «فَإِنَّ»! وَهُوَ غَلَطٌ.

[41] هَكَذَا فِي (ج). وَفِي (أ): «مِنْ قَوْلِكَ». وَفِي (ب): «نَحْوُ قَوْلِكَ».

[42] فِي (ب): «أَوْ مَعَ» بِـ «أَوْ» بَدَلَ الْوَاوِ.

[43] فِي (أ) وَ(ب): «وَلَا وَجْهَ» بِالْوَاوِ بَدَلَ الْفَاءِ.

[44] فِي (د): «كَذَا وَكَذَا مَالُكَ» دُونَ «إِنَّ» قَبْلَهَا.

[45] هُوَ أَبُو الْحَسَنِ سَعِيدُ بْنُ مَسْعَدَةَ، الشَّهِيرُ بِـ: الْأَخْفَشِ الْأَوْسَطِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 215هـ، مِنْ كُتُبِهِ: مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَالْمَسَائِلُ الْكَبِيرُ، وَالْمَسَائِلُ الصَّغِيرُ.

يُنظر: بُغْيَةُ الْوُعَاةِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (590/1-591)؛ مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (231/4).

[46] فِي (ج) وَ(د): «لَمْ يَسُغْ».

[47] فِي (ب): «وَكَذَا»! وَهُوَ غَلَطٌ.

[48] فِي (ج) وَ(د) رُمِزَ لِـ «سِيبَوَيْهِ» بِـ «سَ». وَهَكَذَا فِي الرِّسَالَةِ كُلِّهَا.

وَسِيبَوَيْهِ هُوَ عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ قَنْبَرٍ، أَبُو بِشْرٍ، الْمَعْرُوفُ بِـ: سِيبَوَيْهِ، وَمَعْنَاهَا: رَائِحَةُ التُّفَّاحِ، نَحْوِيٌّ مَشْهُورٌ، وُلِدَ سَنَةَ 148هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 180هـ، مِنْ تَصَانِيفِهِ: «الْكِتَابُ» فِي عِلْمِ النَّحْوِ.

يُنْظَرُ: بُغْيَةُ الْوُعَاةِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (229/2-230)؛ الْأَعْلَامُ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (81/5).

(49) هُوَ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرٍو، أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْفَرَاهِيدِيُّ الْأَزْدِيُّ؛ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ، وَهُوَ وَاضِعُ عِلْمِ الْعَرُوضِ، وُلِدَ سَنَةَ 100هـ، وَتُوُفِّيَ بِالْبَصْرَةِ سَنَةَ 170هـ؛ مِنْ مُصَنَّفَاتِهِ: الْعَيْنُ، مَعَانِي الْحُرُوفِ، الْعَرُوضُ.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/557-560)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (2/314).

(50) هُوَ قَاسِمُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَطَلْيُوسِيُّ، الشَّهِيرُ بِـ: الصَّفَّارِ، مِنْ عُلَمَاءِ النَّحْوِ، تُوُفِّيَ بَعْدَ 630هـ، مِنْ كُتُبِهِ: شَرْحُ كِتَابِ سِيبَوَيْهِ.
يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (5/178).

(51) سَقَطَتْ مِنْ (د).

(52) **الْكِتَابُ**، عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ، الْمَعْرُوفُ بِـ سِيبَوَيْهِ، تَحْقِيقُ: عَبْدِ السَّلَامِ مُحَمَّدِ هَارُونَ، مَكْتَبَةُ الْخَانْجِي، الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، 1408هـ، 1988م، (2/170).

(53) «**لَهُ**» زِيَادَةٌ مِنْ (د).

(54) فِي (د): «**فَيَصِيرُ بِمَا بَعْدَهَا**»!

(55) فِي (ب): «**شَيْءٍ وَاحِدٍ**».

(56) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ **(2/171)**.

(57) فِي (ج) وَ(د): «**ثُمَّ اعْتَرَضَ**»، وَالصَّوَابُ مَا أُثْبِتَ أَعْلَاهُ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: «**اعْتَرَضَ** ... الخ» هُوَ جَوَابُ «**لَمَّا**».

(58) فِي (د): «**لَهُ عِنْدِي عَدَدٌ**».

(59) هُوَ عُبَيْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ ابْنِ أَبِي الرَّبِيعِ الْإِشْبِيلِيُّ؛ إِمَامُ النَّحْوِ فِي زَمَانِهِ، وُلِدَ سَنَةَ 599هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ: 688هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **شَرْحُ كِتَابِ سِيبَوَيْهِ**، **وَشَرْحُ الْجُمَلِ**، **وَالْإِفْصَاحُ فِي شَرْحِ الْإِيضَاحِ**.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (2/125-126)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (4/191).

(60) فِي (د): «**يُشَارُ بِهِ**»! وَهُوَ تَصْحِيفٌ مِنْ «**يُسَاوِيهِ**».

(61) فِي (ب): «**الْعَبْدَنِيُّ**»!
وَأَبُو طَالِبٍ هُوَ: أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ بَقِيَّةَ الْعَبْدِيُّ: أَحَدُ اللُّغَوِيِّينَ وَالنُّحَاةِ الْمَشَاهِيرِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 406، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **شَرْحُ الْإِيضَاحِ لِأَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ**، **وَشَرْحُ كِتَابِ الْجَرْمِيِّ**.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/298)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/174).

(62) هَكَذَا فِي (د).

(63) هُوَ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْغَفَّارِ، الْفَارِسِيُّ الْأَصْلِ، أَبُو عَلِيٍّ؛ أَحَدُ الْأَئِمَّةِ فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 288هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 377هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **الْإِيضَاحُ**، **وَالتَّذْكِرَةُ فِي عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ**، **وَالْحُجَّةُ فِي عِلَلِ الْقِرَاءَاتِ**، **وَالْإِغْفَالُ فِيمَا أَغْفَلَهُ الزَّجَّاجُ مِنَ الْمَعَانِي**.
يُنْظَرُ: **إِنْبَاهُ الرُّوَاةِ عَلَى أَنْبَاءِ النُّحَاةِ**، عَلِيُّ بْنُ يُوسُفَ الْقَفْطِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٍ أَبُو الْفَضْلِ إِبْرَاهِيمَ، دَارُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، (الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ)، وَمُؤَسَّسَةُ الْكُتُبِ الثَّقَافِيَّةِ، (بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ)، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1406هـ، 1982م، (1/308)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (2/179-180).

(64) الْبَيْتُ مِنْ مُعَلَّقَتِهِ الشَّهِيرَةِ.
يُنْظَرُ: **دِيوَانُ الْأَعْشَى الْكَبِيرِ (مَيْمُونِ بْنِ قَيْسٍ)**، شَرْحُ وَتَعْلِيقُ: الدُّكْتُورِ مُحَمَّدٍ حُسَيْنٍ، مَكْتَبَةُ الْآدَابِ، الْمَطْبَعَةُ النَّمُوذَجِيَّةُ، مِصْرُ، [د.ت]، (ص63).
وَرِوَايَةُ الدِّيوَانِ: «**هَلْ تَنْتَهُونَ وَلَا يَنْهَى ذَوِي شَطَطٍ**».

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

[65] فِي (أ): «ذِي».

[66] هكذا فِي (د). وَفِي غَيْرِهَا: «تَمْتَنِعْ».

[67] فِي (ج) وَ(د): «لِلْحَرْفِيَّةِ وَالظَّرْفِيَّةِ وَالِاسْمِيَّةِ».

[68] عَبْدُ اللهِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْعُكْبَرِيُّ الْبَغْدَادِيُّ، أَبُو الْبَقَاءِ، عَالِمٌ مُشَارِكٌ فِي عُلُومٍ كَثِيرَةٍ. وُلِدَ سَنَةَ 538هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 616هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **اللُّبَابُ فِي عِلَلِ الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَابِ، وَإِمْلَاءُ مَا مَنَّ بِهِ الرَّحْمَنُ مِنْ وُجُوهِ الْإِعْرَابِ وَالْقِرَاءَاتِ فِي جَمِيعِ الْقُرْآنِ، وَشَرْحُ الْإِيضَاحِ لِلْفَارِسِيِّ**.
يُنْظَرُ: **إِنْبَاهُ الرُّوَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (2/116-117)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (4/80).

[69] عَلِيُّ بْنُ مُؤْمِنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، أَبُو الْحَسَنِ الْحَضْرَمِيُّ الْإِشْبِيلِيُّ، الشَّهِيرُ بِـ: **ابْنِ عُصْفُورٍ**، إِمَامُ الْعَرَبِيَّةِ بِالْأَنْدَلُسِ فِي زَمَانِهِ، وُلِدَ سَنَةَ 597هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 669هـ، مِنْ مُصَنَّفَاتِهِ: **الْمُمْتِعِ فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ، وَشَرْحُ الْجُمَلِ**.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (2/210)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (5/27-28).

[70] فِي (أ) وَ(ب): «كَذَا»!

[71] هَكَذَا فِي النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ جَمِيعًا، وَلَمْ أَتَبَيَّنْ وَجْهَهَا!

[72] فِي (أ) وَ(ج) وَ(د): «**الزَّائِدَةِ**»!

[73] فِي (ج) وَ(د): «**وَلَيْسَ فِيهَا تَشْبِيهٌ**».

[74] فِي (ب) وَ(ج): «**وَتَمْيِيزِهَا**».

[75] فِي (أ) وَ(ب): «**مِنْ**».

[76] فِي (أ) وَ(ب): «**مِنْ**».

[77] فِي (أ) وَ(ب) ضُبِطَتْ: «**نَعْمَى**» بِفَتْحِ النُّونِ.
قَالَ الشُّمُنِّيُّ فِي **حَاشِيَتِهِ عَلَى مُغْنِي اللَّبِيبِ** (18/2): «فِي الصِّحَاحِ: النِّعْمَةُ وَالضَّيْعَةُ وَالْمِنَّةُ: مَا أَنْعَمَ اللهُ بِهِ عَلَيْكَ، وَكَذَا النُّعْمَى. وَإِنْ فَتَحْتَ النُّونَ؛ مَدَدْتَ، فَقُلْتَ: النَّعْمَاء».

[78] فِي (ب): «**لَفْظًا**»!! وَهُوَ خَطَأٌ.

[79] سَقَطَتْ مِنْ (د).

[80] عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَضْرَمِيُّ، يُكْنَى: أَبَا الْحَسَنِ، عَالِمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 524هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 609هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **تَنْقِيحُ الْأَلْبَابِ فِي شَرْحِ غَوَامِضِ الْكِتَابِ، وَشَرْحُ الْجُمَلِ لِلزَّجَّاجِيِّ**.
يُنْظَرُ: **إِنْبَاهُ الرُّوَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (4/192-193)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (4/330).

[81] هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَالِكٍ الطَّائِيُّ الْجَيَّانِيُّ، يُكْنَى: أَبَا عَبْدِ اللهِ، وَيُلَقَّبُ: جَمَالَ الدِّينِ؛ أَحَدُ الْأَئِمَّةِ فِي عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 600هـ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 672هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **الْأَلْفِيَّةُ فِي النَّحْوِ، وَتَسْهِيلُ الْفَوَائِدِ، وَالْكَافِيَةُ الشَّافِيَةُ، وَلَامِيَّةُ الْأَفْعَالِ**.
يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (6/233).

[82] فِي (ب) وَ(ج): «**وَهُوَ قَوْلُ ص**»، كَأَنَّهُ رَمَزَ لِلصَّفَّارِ بِهَذَا الرَّمْزِ. وَفِي (د): «**وَهُوَ قَوْلُ س**»، وَهُوَ رَمْزٌ لِسِيبَوَيْهِ.

[83] فِي (أ): «**وَهُوَ صَوَابٌ**» بِلَا «**أَلْ**».

[84] فِي (أ) وَ(ب): «**لِقَوْلِهِ**».

[85] فِي (أ) وَ(ب): «**مَوْضِعُ قَدْرٍ**» بِزِيَادَةِ كَلِمَةِ «**مَوْضِع**».

[86] فِي (ب): «**كَذَلِكَ**»! وَفِي (أ) وَ(ج): «**كَذَا**».

[87] فِي (ب) وَ(ج): «**وَأَخَوَاتِهِ**».

(88) فِي (ج): «بِشَرْطَيْنِ»، وَلَهَا وَجْهٌ يَصِحُّ.

(89) سَقَطَتْ مِنْ (أ). وَتَقَدَّمَ هَذَا الْمِثَالُ عَلَى الذِي يَلِيهِ فِي (ب). وَالْأَظْهَرُ: مَا أُثْبِتَ أَعْلَاهُ؛ وَهُوَ مَا فِي (ج) وَ(د)؛ لِيُوَافِقَ تَرْتِيبُ ذِكْرِ الشَّرْطَيْنِ تَرْتِيبَ الْمِثَالَيْنِ.

(90) فِي (أ): «الْكافِيُونَ»!

(91) حُسَيْنُ بْنُ بَدْرِ بْنِ أَيْازٍ الْبَغْدَادِيُّ، يُكْنَى: أَبَا مُحَمَّدٍ، وَيُلَقَّبُ: جَمَالَ الدِّينِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 681هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **قَوَاعِدُ الْمُطَارَحَةِ** -فِي النَّحْوِ وَمَذَاهِبِ النَّحْوِيِّينَ-، **وَالْمَحْصُولُ** -فِي شَرْحِ الْفُصُولِ لِابْنِ مُعْطٍ-.

يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (234/2).

(92) سَقَطَتْ مِنْ (أ).

(93) أَيْ: بِمَعْنًى وَاحِدٍ.

(94) فِي (ج) وَ(د): «وَالْمَخْذُوفُ»! وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

(95) سَقَطَتْ مِنْ (أ).

(96) سَقَطَتْ «دِرْهَمًا» مِنْ (ج).

(97) فِي (د): «كَذَا كَذَا»!

(98) سَقَطَتْ مِنْ (ب) وَ(د).

(99) فِي (أ): «صِفَةٌ لِمَحْذُوفٍ». وَكِلَاهُمَا لَهُ وَجْهٌ.

(100) فِي (أ): «زَكِيٌّ»! وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

(101) الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَبُو الْفَضَائِلِ الْعَلَوِيُّ الْإِسْتِرَابَاذِيُّ، يُلَقَّبُ: رُكْنَ الدِّينِ، وُلِدَ سَنَةَ 645هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 715هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **شَرْحُ كَافِيَةِ ابْنِ الْحَاجِبِ** فِي النَّحْوِ -وَلَهُ عَلَيْهَا ثَلَاثَةُ شُرُوحٍ: مُطَوَّلٌ وَمُتَوَسِّطٌ وَمُخْتَصَرٌ-، **وَشَرْحُ الشَّافِيَةِ** لِابْنِ الْحَاجِبِ فِي الصَّرْفِ.

يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (521/1-522)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (215/2)؛ **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (283/3).

(102) فِي (ج) وَ(د): «ثَلَاثَةٍ».

(103) هَكَذَا بِالرَّفْعِ فِيهِ وَفِيمَا بَعْدَهُ، عَلَى أَنَّ الْوَاوَ قَبْلَهُ لِلِاسْتِئْنَافِ.

(104) يُنْظَرُ: **تَوْضِيحُ الْمَقَاصِدِ وَالْمَسَالِكِ بِشَرْحِ أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ**، حَسَنُ بْنُ قَاسِمٍ الْمُرَادِيُّ، شَرْحُ وَتَحْقِيقُ: عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَلِيِّ سُلَيْمَانَ، دَارُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، الْقَاهِرَةُ-مِصْرُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1428هـ ، 2008م. (1342/3).

(105) هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ الطَّائِيُّ، يُلَقَّبُ: بَدْرَ الدِّينِ، وَيُعْرَفُ بِـ: ابْنِ النَّاظِمِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 686هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **شَرْحُ الْأَلْفِيَّةِ**، **وَالْمِصْبَاحُ** -فِي الْبَلَاغَةِ-، **وَشَرْحُ لَامِيَّةِ الْأَفْعَالِ**.

يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (31/7).

(106) يُنْظَرُ: **شَرْحُ ابْنِ النَّاظِمِ عَلَى أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ**، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، بَدْرُ الدِّينِ ابْنُ مَالِكٍ الطَّائِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٍ بَاسِلِ عُيُونِ السُّودِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1420هـ، 2000م، (ص529).

(107) سَقَطَتْ كَلِمَةُ «عَدَدٌ» مِنْ (د).

(108) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ طَاهِرٍ الْإِشْبِيلِيُّ، يُكْنَى: أَبَا بَكْرٍ، وَيُعْرَفُ بِـ: **الْخِدَبِّ**، إِمَامٌ فِي النَّحْوِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 580هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **تَعْلِيقٌ عَلَى الْإِيضَاحِ**، **وَتَعْلِيقٌ عَلَى كِتَابِ سِيبَوَيْهِ**.

يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (28/1)؛ **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (271/8).

[109] فِي (أ): «دِرْهَم»! وَالصَّوَابُ مَا ذُكِرَ أَعْلَاهُ، وَهُوَ كَذَلِكَ فِي الْكِتَابِ (170/2).

[110] فِي (ج) وَ(د): «وَهِيَ».

[111] سَقَطَتْ مِنْ (أ).

[112] سَقَطَتْ مِنْ (أ) فَأَفْسَدَتِ الْمَعْنَى.

[113] فِي (د): «الْعِشْرِينَ».

[114] فِي (أ): «فَتَكُونُ»، وَفِي (ب): ضُبِطَتْ بِالْوَجْهَيْنِ: بِالتَّاءِ وَبِالْيَاءِ. وَكِلَاهُمَا لَهُ وَجْهٌ.

[115] الْكَلَامُ عَلَى هَذَا الْمَوْضِعِ كَالذِي قَبْلَهُ.

[116] سَقَطَتْ مِنْ (أ).

[117] فِي (أ): «خلفناه»! -بِالْخَاءِ- وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

[118] فِي (ج): «وَهَكَذَا»!

[119] يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْمُعْطِي، أَبُو الْحُسَيْنِ الزَّوَاوِيُّ الْبِجَائِيُّ، مِنْ أَكَابِرِ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 564هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 628، مِنْ كُتُبِهِ: **الدُّرَّةُ الْأَلْفِيَّةُ فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ**، **وَالْفُصُولُ الْخَمْسُونَ** -فِي النَّحْوِ-، **وَالْبَدِيعُ فِي صِنَاعَةِ الشِّعْرِ**.
يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (155/8).

[120] فِي (أ): «مَسْأَلَتَيْنِ»!

[121] فِي (ب) وَ(ج): «وَيُقَدَّرُ».

[122] فِي (ج): «ابْنِ الْمُبَرِّدِ».
هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ الْأَكْبَرِ الثَّمَالِيُّ، أَبُو الْعَبَّاسِ الْمُبَرِّدُ الْبَصْرِيُّ، اللُّغَوِيُّ الْمَشْهُورُ، وُلِدَ سَنَةَ 210هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 286هـ، مِنْ تَصَانِيفِهِ: **الْكَامِلُ**، **وَالْمُقْتَضَبُ**، **وَشَرْحُ لَامِيَّةِ الْعَرَبِ**.
يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (144/7).

[123] مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، أَبُو الْحَسَنِ، الْمَعْرُوفُ بِـ: ابْنِ كَيْسَانَ: عَالِمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ نَحْوًا وَلُغَةً، تُوُفِّيَ سَنَةَ 299هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **تَلْقِيبُ الْقَوَافِي وَتَلْقِيبُ حَرَكَاتِهَا**، **وَالْمُهَذَّبُ فِي النَّحْوِ**، **وَغَلَطُ أَدَبِ الْكَاتِبِ**.
يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (308/5)، **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (213/8).

[124] الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمَرْزُبَانِ، أَبُو سَعِيدٍ السِّيرَافِيُّ، مِنْ أَكَابِرِ عُلَمَاءِ النَّحْوِ وَالْأَدَبِ، وُلِدَ سَنَةَ 284هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 368هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **أَخْبَارُ النَّحْوِيِّينَ الْبَصْرِيِّينَ**، **وَشَرْحُ كِتَابِ سِيبَوَيْهِ**.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (507/1-509)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (195/2-196).

[125] عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ، أَبُو عَلِيٍّ الشَّلَوْبِينُ، مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ، وُلِدَ سَنَةَ 562هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 645هـ، مِنْ مُصَنَّفَاتِهِ: **شَرْحُ الْمُقَدِّمَةِ الْجُزُولِيَّةِ**، **وَحَوَاشٍ عَلَى كِتَابِ الْمُفَصَّلِ** لِلزَّمَخْشَرِيِّ.
يُنْظَرُ: **بُغْيَةُ الْوُعَاةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (224/2-225)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (62/5).

[126] عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ السَّيِّدِ، أَبُو مُحَمَّدٍ الْبَطَلْيُوسِيُّ، مُشَارِكٌ فِي الْعُلُومِ، بَارِعٌ فِي اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ، وُلِدَ سَنَةَ 444هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 521هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **الِاقْتِضَابُ فِي شَرْحِ أَدَبِ الْكَاتِبِ**، **وَشَرْحُ مُوَطَّأِ الْإِمَامِ مَالِكٍ**.
يُنْظَرُ: **مُعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (121/6).

[127] فِي (أ): «وَأَنَّهُ».

[128] فِي (أ) وَ(ب): «وَالْبَصْرِيُّونَ» بِالْوَاوِ بَدَلَ الْفَاءِ.

[129] فِي (ب): «يُخَيِّرُونَ».

[130] فِي (ب): «تصفه»! وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

(131) هَكَذَا فِي (ج)، وَضُبِطَ بِالشَّكْلِ كَذَا فِي (د). وَفِي (أ) وَ(ب): «حَالَةَ ذَلِكَ».

(132) فِي (أ): «**حررت**»! -بِالْحَاءِ- وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

(133) فِي (أ) وَ(ب): «**بَابِهِ**».

(134) فِي (ج): «**فَنَقَلَ**».

(135) فِي (ج) وَ(د): «**أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ**».

(136) فِي (أ): «**قَالَ**»! وَهُوَ غَلَطٌ.

(137) هَكَذَا هُمِزَتِ الْأَلِفُ فِي (د). وَفِي غَيْرِهَا بِالْأَلِفِ اللَّيِّنَةِ؛ فَيَحْتَمِلُ أَنَّهَا «**كَانَ**»، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهَا «**كَأَنَّ**» سُهِّلَتْ هَمْزَتُهَا. وَكِلَاهُمَا لَهُ وَجْهٌ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا: أَنَّ «**كَانَ**» فِيهَا الْجَزْمُ بِمَنْشَأِ قَوْلِ ابْنِ مَالِكٍ، بِخِلَافِ «**كَأَنَّ**»؛ فَهِيَ لِلظَّنِّ هَهُنَا.

(138) فِي (ج): «**بَلَغَنَا دَعَاهُ**».

(139) فِي (ب): «**مَعْنى**» بِلَا «**أَلْ**»!

(140) فِي (ج): ««**كَمْ**» **نَفْسَهَا**».

(141) سَقَطَتْ كَلِمَةُ «**الْجَوَابُ**» مِنْ (ج).

(142) سَقَطَتْ مِنْ (ج) وَ(د)، وَهُوَ انْتِقَالُ بَصَرٍ!

(143) فِي (أ): «**فكم**»!

(144) فِي (أ): «**تَقُولُ**» بَدَلَ «**لَوْ قُلْتَ**».

(145) فِي (ج) وَ(د): «**مُسَاوَةً بِمَا**».

(146) فِي (أ): «**أَيَارٍ**»! -بِالرَّاءِ- وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

(147) هَكَذَا فِي (ب)، وَفِي غَيْرِهَا: «**الْبُسْتِيَّ**». وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِالسَّبْتِيِّ: ابْنُ هِشَامٍ اللَّخْمِيُّ السَّبْتِيُّ (ت577)، وَاللهُ أَعْلَمُ.

(148) عُثْمَانُ بْنُ جِنِّي، أَبُو الْفَتْحِ الْمَوْصِلِيُّ، إِمَامٌ فِي اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 392هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **شَرْحُ دِيوَانِ الْمُتَنَبِّي، وَسِرُّ الْفَصَاحَةِ، وَالْخَصَائِصُ**.

يُنظر: **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (204/4).

(149) سَقَطَتْ مِنْ (أ).

(150) سَقَطَتْ مِنْ (أ).

(151) فِي (ج): «**قَالَ: وَكَذَا ...** » الخ، بِزِيَادَةِ «**قَالَ**».

(152) سَقَطَتْ «**لَا**» مِنْ (أ).

(153) فِي (ج) وَ(د): «**فَالْحُكْمُ مَا ذَكَرُوا عَلَى هَذِهِ الْأَلْفَاظِ بَاطِلٌ**».

(154) فِي (أ): «**وَقَدْ وَرَدَ**»!

(155) **تَسْهِيلُ الْفَوَائِدِ وَتَكْمِيلُ الْمَقَاصِدِ**، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، جَمَالُ الدِّينِ ابْنُ مَالِكٍ الطَّائِيُّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٍ كَامِلِ بَرَكَاتٍ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، 1387هـ، 1967م، (ص125).

(156) سَقَطَتْ كَلِمَةُ «**التِي**» مِنْ (ج) وَ(د).

(157) فِي (أ) وَ(ب): «**مِنَ الْأَعْدَادِ**».

(158) فِي (ج): «**وَدَاعِيَةٌ**».

(159) سَقَطَتْ مِنْ (د) وَهُوَ انْتِقَالُ بَصَرٍ!

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

(160) فِي (أ): «وَدَلَّ» بِزِيَادَةِ الْوَاوِ. وَالصَّوَابُ مَا أُثْبِتَ أَعْلَاهُ.

(161) فِي (أ): «وجد»! وَفِي (ج): «أَمَا بِمَكَانِ كَذَا وَجْدٌ» مِنْ غَيْرِ تَكْرَارِ «كَذَا».

(162) فِي (أ): «أَنَّهَا»!

(163) فِي (أ): «درهم»! وَهُوَ غَلَطٌ؛ لِأَنَّ تَمْيِيزَ «كَمْ» الِاسْتِفْهَامِيَّةِ يَكُونُ مَنْصُوبًا.

(164) هَكَذَا فِي (د). وَفِي غَيْرِهَا: «فَيُجَابُ».

(165) فِي (أ): «دِرْهَمٍ»! وَهُوَ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْمِثَالِ الذِي قَبْلَهُ.

(166) فِي (أ) وَ(ب): «قَدَّمْنَا».

(167) فِي (ج) وَ(د): «ابْنُ الصَّفَّارِ».

(168) فِي (ج): «تَقُولُ».

(169) فِي (د): «عَلَى ادِّعَاءِ عَدَمِ التَّرْكِيبِ».

(170) فِي (د): «ابْنِ أَبِي بَكْرٍ»! وَهُوَ غَلَطٌ.

(171) فِي (أ): «كَذَا وَكَذَا»! وَهُوَ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْمِثَالِ الذِي قَالَ عَنْهُ إِنَّهُ قَدْ سُمِعَ.

(172) فِي (أ) وَ(ب): «رَاتِبًا».

(173) فِي (د): «وَلَيْسَ جَوَابُ أَمَّا هَذَا بِشَيْءٍ»! وَهَذَا غَايَةُ الرَّكَاكَةِ.

(174) فِي (أ): «دِرْهَم».

(175) فِي (أ): «إِلَّا أَنَّهُ».

(176) فِي (أ): «اخْتَلَفَ».

(177) فِي (أ): «وَأَمَّا» بِالْوَاوِ بَدَلَ الْفَاءِ.

(178) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَنْبَلٍ، أَبُو عَبْدِ اللهِ الشَّيْبَانِيُّ، الْإِمَامُ الْمَشْهُورُ صَاحِبُ الْمَذْهَبِ، وُلِدَ سَنَةَ 164هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 241هـ، مِنْ كُتُبِهِ: **الْمُسْنَدُ**، **وَالزُّهْدُ**، **وَالرَّدُّ عَلَى الزَّنَادِقَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ**.

يُنْظَرُ: **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ شَمْسُ الدِّينِ الذَّهَبِيُّ، حَقَّقَهُ: جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ بِإِشْرَافِ شُعَيْبٍ الْأَرْنَاؤُوطِ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، 1405هـ، 1985م، (11/177-358)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/203) .

(179) فِي (ج) وَ(د): «رَحِمَهُ اللهُ».

(180) هَكَذَا فِي (ج) وَ(د)، وَهُوَ الْأَظْهَرُ. وَفِي (أ): «عَطَفْتَ أَوْ نَصَبْتَ أَوْ رَفَعْتَ». وَفِي (ب) مِثْلُهَا إِلَّا فِي الْأَخِيرِ فَجَاءَتْ: «وَرَفَعَ».

(181) الْحَسَنُ بْنُ حَامِدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَغْدَادِيُّ، أَبُو عَبْدِ اللهِ، إِمَامُ الْحَنَابِلَةِ فِي وَقْتِهِ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 403هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **الْجَامِعِ فِي الْفِقْهِ**، **وَتَهْذِيبُ الْأَجْوِبَةِ**.

يُنْظَرُ: **طَبَقَاتُ الْحَنَابِلَةِ**، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْلَى، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ حَامِدٍ الْفِقِي، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، (171/2)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (187/2).

(182) عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ أَسَدٍ، أَبُو الْحَسَنِ التَّمِيمِيُّ، مِنْ فُقَهَاءِ الْحَنَابِلَةِ، وُلِدَ سَنَةَ 317هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 371هـ، أَلَّفَ فِي الْأُصُولِ وَالْفَرَائِضِ.

يُنْظَرُ: **طَبَقَاتُ الْحَنَابِلَةِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (139/2)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (16/4).

(183) فِي (ب): «دِرْهَمَا» فَسَقَطَتِ النُّونُ.

(184) فِي (د): «مَعَ الْخَفْضِ».

(185) يَعْنِي: صَاحِبَ الْمُحَرَّرِ.

(186) فِي (د): «إِذَا عَرَفَ الْعَرَبِيَّةَ».

(187) يُنْظَرُ: **الْمُحَرَّرُ فِي الْفِقْهِ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ** [وَمَعَهُ: **النُّكَتُ وَالْفَوَائِدُ السَّنِيَّةُ عَلَى مُشْكِلِ الْمُحَرَّرِ لِمَجْدِ الدِّينِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ** لِابْنِ مُفْلِحٍ]، عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَبْدِ اللهِ مَجْدُ الدِّينِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ الْحَرَّانِيُّ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، [د.ت]، (2/480-482).

(188) سَقَطَتْ مِنْ (ب).

(189) مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ الْعَبَّاسِ، أَبُو عَبْدِ اللهِ الشَّافِعِيُّ، صَاحِبُ الْمَذْهَبِ، وُلِدَ سَنَةَ 150هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 205هـ، مِنْ تَصَانِيفِهِ: **الْأُمُّ، وَالرِّسَالَةُ**.

يُنْظَرُ: **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (5/10)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (26/6).

(190) فِي (ب) وَ(ج) وَ(د): «يَلْزَمُ».

(191) إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَحْيَى، أَبُو إِبْرَاهِيمَ الْمُزَنِيُّ، صَاحِبُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، مِنْ أَكَابِرِ فُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ، وَهُوَ نَاصِرُ الْمَذْهَبِ. وُلِدَ سَنَةَ 175هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 264هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **الْمُخْتَصَرُ فِي الْفِقْهِ، وَالتَّرْغِيبُ فِي الْعِلْمِ**.

يُنْظَرُ: **طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ**، أَبُو بَكْرِ بْنُ أَحْمَدَ تَقِيُّ الدِّينِ، الْمَعْرُوفُ بِـ: ابْنِ قَاضِي شُهْبَةَ، تَحْقِيقُ: الْحَافِظِ عَبْدِ الْعَلِيمِ خَانٍ، عَالَمُ الْكُتُبِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1407هـ، (1/58-59)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (1/329).

(192) هَكَذَا فِي جَمِيعِ النُّسَخِ الْخَطِّيَّةِ، وَلَمْ أَقِفْ لَهُ عَلَى وَجْهٍ مِنْ كُتُبِ الْفِقْهِ الشَّافِعِيِّ! وَالْأَظْهَرُ فِي الْعِبَارَةِ أَنْ تَكُونَ: **كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا** -بِالْوَاوِ-، وَاللهُ أَعْلَمُ.

يُنْظَرُ: **مُخْتَصَرُ الْمُزَنِيِّ** [مَطْبُوعٌ مَعَ «**الْأُمِّ**» لِلشَّافِعِيِّ]، إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَحْيَى الْمُزَنِيُّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، 1410هـ،1990م، (8/211)، **مِنْهَاجُ الطَّالِبِينَ وَعُمْدَةُ الْمُفْتِينَ**، يَحْيَى بْنُ شَرَفٍ النَّوَوِيُّ، تَحْقِيقُ: عِوَضِ قَاسِمِ أَحْمَدَ عِوَضٍ، دَارُ الْفِكْرِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1425هـ، 2005م، (ص140-141).

(193) مَالِكُ بْنُ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ الْأَصْبَحِيُّ ، أَبُو عَبْدِ اللهِ الْمَدَنِيُّ، إِمَامُ دَارِ الْهِجْرَةِ، وَصَاحِبُ الْمَذْهَبِ، وُلِدَ سَنَةَ 93هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 179هـ، مِنْ تَصَانِيفِهِ: **الْمُوَطَّأُ**.

يُنْظَرُ: **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (8/48-135)؛ **الْأَعْلَامُ** (5/257).

(194) فِي (أ): «**شباس**»! وَفِي (ج): «**شَاش**»! وَكِلَاهُمَا غَلَطٌ.

وَهُوَ عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنُ شَاسٍ الْمِصْرِيُّ، شَيْخُ الْمَالِكِيَّةِ فِي عَصْرِهِ بِمِصْرَ؛ تُوُفِّيَ رَحِمَهُ اللهُ غَازِيًا سَنَةَ 616هـ، مِنْ تَصَانِيفِهِ: **الْجَوَاهِرُ الثَّمِينَةُ فِي مَذْهَبِ عَالِمِ الْمَدِينَةِ** .

وَوَهِمَ **الزِّرِكْلِيُّ فِي الْأَعْلَامِ** فَتَرْجَمَ لَهُ مَرَّتَيْنِ.

يُنْظَرُ: **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (22/98-99)؛ **الْأَعْلَامُ** (4/124-142).

(195) عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ، يُكْنَى: أَبَا مُحَمَّدٍ، مِنْ فُقَهَاءِ الْمَالِكِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 150هـ، وَتُوُفِّيَ سَنَةَ 214هـ، مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ: **سِيرَةُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَالْمَنَاسِكُ**.

يُنْظَرُ: **الْأَعْلَامُ** (4/95).

(196) فِي (أ) وَ(ب): «عَطَفْتَ».

(197) عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ سَعِيدٍ التَّنُوخِيُّ، الشَّهِيرُ بِـ: **سُحْنُونٍ**، مِنْ أَكَابِرِ فُقَهَاءِ الْمَالِكِيَّةِ، وُلِدَ سَنَةَ 160هـ، تُوُفِّيَ سَنَةَ 240هـ، رَوَى «**الْمُدَوَّنَةَ**» عَنِ ابْنِ قَاسِمٍ عَنِ الْإِمَامِ مَالِكٍ.

يُنْظَرُ: **شَـجَرَةُ النُّورِ الزَّكِيَّةُ فِي طَبَقَاتِ الْمَالِكِيَّةِ**، مُحَمَّدُ ابْنُ سَـالِمِ مَخْلُوفٍ، اعْتَنَى بِهِ: عَبْدُ الْمَجِيدِ خَيَّالِيّ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1424هـ، 2003م، (103/1)؛ **الْأَعْلَامُ** (5/4).

(198) فِي (أ) وَ(ب): «**وَإِنْ**» بِالْوَاوِ بَدَلَ الْفَاءِ.

(199) فِي (ج) وَ(د): «**قَالَهُ**».

(200) هَكَذَا فِي (أ). وَفِي (ج) وَ(د): «**كَانَ**». وَكُتِبَتْ فِي (ب): «**كَذَا**»، ثُمَّ وُضِعَ فَوْقَهَا عَلَامَةُ التَّصْحِيحِ، وَصُحِّحَتْ إِلَى: «**كَانَ**»! وَالظَّاهِرُ: أَنَّ هَذَا التَّصْحِيحَ غَلَطٌ، وَالصَّوَابُ الْأَوَّلُ: «**كَذَا**». وَاللهُ أَعْلَمُ.

(201) فِي (ج): «نِصْفُ الْأَحَدِ وَالْعِشْرِينَ دَرَاهِمَ وَنِصْفُهَا دَنَانِيرَ».

(202) **عِقْدُ الْجَوَاهِرِ الثَّمِينَةِ فِي مَذْهَبِ عَالِمِ الْمَدِينَةِ**، عَبْدُ اللهِ بْنُ شَاسٍ الْمَالِكِيُّ، دِرَاسَـةٌ وَتَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ حَمِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ لَحْمَرِ، دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيّ، بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1423هـ، 2003م، (2/839-840).

(203) هُوَ النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ، أَبُو حَنِيفَةَ التَّيْمِيُّ الْكُوفِيُّ، فَقِيهُ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَصَاحِبُ الْمَذْهَبِ؛ وُلِدَ سَنَةَ 80هـ، وَتُوُفِّيَ شَهِيدًا مَسْقِيًّا سُمًّا سَنَةَ 150هـ.

يُنْظَرُ: **سِيَرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (6/390-403)؛ **الْأَعْلَامُ**، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، (8/36).

(204) فِي (ب): «**يُطَابِقُ**»!

(205) **لَعَلَّهُ يُرِيدُ: رَوْضَةَ الْقُضَاةِ وَطَرِيقَ النَّجَاةِ لِابْنِ السِّمْنَانِيّ**، إِلَّا أَنَّ الْمَذْكُورَ فِيهِ خِلَافُ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ هَهُنَا.

يُنْظَرُ: **رَوْضَـةُ الْقُضَـاةِ وَطَرِيقُ النَّجَاةِ**، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو الْقَاسِمِ ابْنُ السِّـمْنَانِيّ، تَحْقِيقُ: الدُّكْتُورِ صَلَاحِ الدِّينِ النَّاهِي، مُؤَسَّـسَـةُ الرِّسَـالَةِ (بَيْرُوتُ-لُبْنَانُ)، دَارُ الْفُرْقَانِ (عَمَّانُ-الْأُرْدُنُ)، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، 1404هـ، 1984م، (2/720-721).

(206) زِيَادَةٌ مِنْ (ب) وَ(ج).

(207) فِي (ج) بَعْدَ هَذَا الْمَوْضِعِ: «تَمَّ ذَلِكَ بِعَوْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ».

(208) سَقَطَتْ مِنْ (ب). وَفِي (د): «**تَمَّ تَأْلِيفُهُ**».

(209) أَيْ: فِي مُنْتَصَفِ اللَّيْلِ مِنْ آخِرِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ شَعْبَانَ.

(210) فِي (أ) بَعْدَ هَذَا: «وَكَانَ الْفَرَاغُ مِنْ نَسْخِهَا عَلَى يَدِ كَاتِبِهَا لِنَفْسِـهِ الْفَقِيرِ لِرَحْمَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ: يَس بْنِ زَيْنِ الدِّينِ الْحِمْصِيِّ الشَّافِعِيِّ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، نِصْفَ شَهْرِ ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةَ 1019، وَالْحَمْدُ للهِ وَحْدَهُ. تَمَّ.
هَكَذَا فِي خَطِّ الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْعَالِمِ الشَّيْخِ يَس رَحِمَهُ اللهُ بِفَضْلِهِ. آمِينَ».

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

الانزلاق اللغوي من اللفظ الفصيح إلى العامي -الواقع و المأمول-

أ/ عبد القادر شبوني
المدرسة العليا للأساتذة (بوزريعة)

تاريخ الإرسال : 2018 /05/19 تاريخ القبول: 2018/12/26

ملخص البحث

يحاول هذا البحث الوقوف على قضية مهمّة تتعلق بالجانب اللغوي لاستعمال اللغة العربية استعمالا صحيحا بعيدا عن الخطأ، لذا ارتأيت أن أعنون هذه البحث بـ" الانزلاق اللغوي من اللفظ الفصيح إلى العامي -الواقع و المأمول- ". ويسعى هذا البحث إلى تبيين أسباب كثرة الأخطاء اللغوية عند مستعملها، وأهم الجوانب التي لحقتها الأخطاء اللغوية وأخص بذلك جوانب الصوت أو التّصريف، أو الحذف والاختصار، والواقع اللغوي يثبت وجود ألفاظ عربية فصيحة كانت عرضة لتغيير المتكلم العامي لها، ولا شك أنّ هذا التغيير من الفصاحة إلى العامية، يثقل كاهل اللغة العربية من جهة، و من جهة أخرى يقف عائقا أمام سير العملية التعليمية للغة العربية سواء عند الناطقين بها أو عند غير الناطقين بها، كما يسعى هذا البحث أيضا إلى التطرق إلى الحلول الناجحة التي تمكن المتكلم من استعمال لغة عربية فصيحة بعيدة عن اللغة العامية.

Abstract

This research is about one of the most important linguistic matters which is the correct use of Arabic language ; a mistake-free use . Therefore, the research paper is entitled as : language slipping from eloquency down to slang ; reality and solutions .Herein , We try to highlight the causes of making a lot of mistakes within language users as well as the language areas affected by mistakes,particularly,pronunciation , conjugation , omission and summarizing In language reality , it has remarkably been proved that a number of standard eloquent Arabic words were changed into slang consequently, Arabic can heavily be burdened with this change .The change can also hinder the learning process of the language within either native or non- native speakers . At last , We will be suggesting a set of effective solutions that enable

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

words: Verbal pronunciation - General pronunciation - skills. speakers to use the standard Arabic free of any slang . key

*** *** ***

اللغة كائن حيّ يخضع لناموس التَّطور والتّجديد، لأنّها ظاهرة سيكولوجية اجتماعية وثقافية تهدف إلى تحقيق استمرارية التواصل والتّفاعل بين أفراد المجتمع، وبِاللغة يتميّز الوليد البشري عن الوليد الحيواني، ولا شك أنّ هذا الإنسان يسعى إلى تطوير أساليبه التّعبيرية تماشيا مع تساير وتسارع نبض الحياة في زمننا فاللغة إذا هي أداة الإنسان للتخاطب مع الأنا والآخر بغية التفاهم وتبادل الأفكار والآراء والمشاعر وهي سبيله إلى معرفة مذاهب الناس لربط العلاقات وتنمية المهارات وتحقيق سبل التعاون والتّعايش فاللغة هي موطن البشر ، إلا أن هذا التطور المتسارع في اللغة قد يدفع بالمتكلم باللّسان العربي إلى استعمال الكلام العامي في حديثه اليومي، وقد يتجاوزه إلى المؤسسات التعليمية التربوية مدرسة وحتّى جامعة، فيصطدم هذا العامي بالموروث اللغوي العربي الفصيح الذي خلفه أسلافنا، فتتولد لغة جديدة تحاول الجمع بين العامي والفصيح، ولا أقصد في هذه الورقة البحثية المصطلحات التي عربت من اللغة الفرنسية إلى اللغة الدارجة بثوب العربية، وإنّما أقصد اللفظ العربي الفصيح الذي غيّره المتكلم وحوّله إلى لفظ عامي إمّا بالحذف أو الإبدال، أو وضع اللفظ الفصيح في غير موضعه الذي تواطأ عليه أهل اللغة...

وقد حاولت في هذا البحث الحديث عن انزلاق العربية الفصيحة عند المتكلم إلى العامية، وسأحاول الإجابة عن إشكاليات مهمة وهي :

ما الجوانب التي تجعل المتكلم بالعربية يغير اللفظ من الفصيح إلى العامي؟ وما هي طرقه في ذلك؟ وهل هذا الانزلاق يعتبر أمرا إيجابيا أم سلبيا؟.

ومن أجل هذا كلّه هيكلت هذه الورقة البحثية وفق النقاط التالية:

أوّلا: تحديد مفهومي الفصاحة و العامية.

ثانيا: الأسباب التي ساهمت في انتشار العامية.

ثالثا: طُرُقُ العامي في الانزلاق باللغة من اللفظ الفصيح إلى اللفظ العامي، وذلك بإعطاء نماذج متنوعة عن هذه الانزلاقات.

وختمت البحث بالإشارة إلى أهم الحلول التي تحافظ على الفصاحة، وتجعل منها لغة سامقة غير مختلطة بلوثة العوام.

مفهوم الفصاحة لغة واصطلاحا:

لفظ الفصاحة مأخوذ من الفعل فصح، رجلٌ فصيح وكلام فصيح أي بليغ، ولسان فصيح أيْ طليقٌ، وأفصح الصُّبح إذا بان ضوؤُه[1]، وأفصح الأعجمي، إذا تكلم العربية، وفصُح فصاحة أي جادت لغته حتّى لا يلحن، وتفصَّح في كلامه وتفاصح: تكلّف الفصاحة[2]، وبهذا يتّضح أن المعنى اللُّغوي للفصاحة يعني التوضيح في الكلام والطّلاقة في اللّسان، قال تعالى:﴿**وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي٢٨**﴾ سورة [طه/(27-28)]، وقال أيضا: ﴿**وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءٗا يُصَدِّقُنِيٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ٣٤**﴾، سورة [القصص/(34)]. ولا شك أن المعنى اللغوي قريب من المعنى الاصطلاحي، فالعلماء قديما قرنُوها بفصاحة المتكلم وفصاحة الكلمة، ففصاحة المتكلم بأن يكون مُنْطَلِقَ اللسان أثناء القول عارفا جيّد الكلام من رديئه ، وألّا يكون في لسانه عيب يمنعه من الطلاقة وإخراج الحروف بصورة صحيحة من مخارجها[3]، قال الجاحظ:" كلّما كان اللّسان أبين كان أحمدَ، كما أنّه كلما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمد"[4]. أمّا فصاحة الكلمة فتقع في المفرد وتعني خلوص هذا المفرد من تنافر الحروف الذي يسبب ثقلا في اللسان وعسرا في النطق، فقد روي أن أعرابيا سُئِل عن ناقته فقال تركتها تأكل الهُعْخُعَ[5]. وبهذا يتّضح أنّ اللغة الفصحى هي التي توافق المشهور من كلام العرب وسلمت من اللّحن والإبهام وسوء الفهم.[6]

مفهوم العامية:

العامية من العوام : وهم جمهور العامة من النّاس، وهي خلاف الخاصة من الناس، ومن مفاهيم العامية أننا نعني بها اللهجة المنطوقة في عصرنا الحالي المنحدرة من العربية الفصحى المنطوقة بها في عصر الفصاحة العفوية ولهجاتها وأصابتها تغيرات كثيرة بعد اختلاط العرب بغيرهم من العجم، كسقوط ظاهرة الإعراب في جميع الأحوال وغيرها، لأنّ لغة التّخاطب اليومي في ميدان النثر عرضة للخطأ بخلاف لغة التّحرير والكتابة التي ينبغي أن تتميز بالفصاحة، وبالتالي هناك رابط وحلقة أسرع في هذين المستويين (العامي

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

والفصيح)، أي : التحول التّحول البنيوي من لغة الكتابة إلى مستوى العامية، وقد احتلت العامية مكانة الفصحى في تبليغ الأغراض اليومية وفي التّعبير الاسترسالي السريع للتعبير عن شتّى أغراض المتكلم[7]، والملاحظ للعامية أنّها جانب متطور للغة الأم التي تتسم بالفصاحة، فهي لم تنزلق إلا منها.

أسباب شيوع الأخطاء اللّغوية دراسة تاريخية:

لقد شاعَ في اللُّغة العربيَّة أخطاء كثيرة، لا تعدّ ولا تُحصى، فاهتمَّ بعض العلماء - قديمًا وحديثًا - بِجمعها وتصنيفِها، والتَّنبيه عليها، والإرشاد إلى الصَّواب فيها، فما هي أهمّ الأسباب التي أدَّت إلى شيوع هذا الكمّ المزعِج من الأخطاء في لغة الضَّاد، لغة آخِر رسالات الله - عزَّوجلَّ - المنزَّلة على خاتم الأنبِياء والمرسلين ليبلغها عباد الله؟، ويمكن إجمال انتشار العامية فيما يلي:

انتشار اللّحن نتيجة الفتح الإسلامي :

بعد انتِشار الفتوحات الإسلاميَّة اختلط العرب بكثيرٍ من الأجانب (الأعاجم) فرس وروم ونبط وأحباش... الَّذين هداهم الله إلى الدّين الإسلامي الحنيف، وحملَهم شغفُهم لفهم رسالة الإسلام على تعلُّم اللغة العربيَّة[8]، قال تعالى في كتابه العزيز﴿**إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ٢**﴾ [سورة يوسف(02)]. ولكن هذا التعلّم إنَّما هو تعلم ارْتجالي لَم تُعَدَّ له عدَّته وأدواته ومناهجه العلمية على الوجه الصّحيح، بل هو تعلم شفوي يتلقَّى بالاختِلاط والمعاشرة والسَّماع بين العرب وغيرهم من هؤلاء العجم؛ ولذلك شاعت الأخطاء في كلام المسلِمين الأعاجم؛ لعجْزِهم عن التِقاط الأصوات العربيَّة والتلفُّظ بها تلفظا صحيحا كالعرب أهل السليقة[9]، وإنّما طغت على كثيرين منهم اللكنة من جهة، واللّحن في الكلام من جهة أخرى، ولا سبيل للخروج من هذه المعضلة إلا بتعلم العربية وفي مقدمتها علم النّحو ، قال الشّاعر مبينا قيمة النّحو[البسيط]:

النّحو يبسط من لسان الألكن والمرءُ تكرمه إذا لم يلحن
وإذا طلبت من العلوم أجلَّها فأجلُّها منها مقيم الألسن.

ولمواجهة هذا الخطر اضطرَّ العلماء إلى إعْداد قواعدَ وضوابِط لقراءة القرآن سالمًا من الأخطاء والتَّحريف، وللمحافظة على سلامة اللغة العربيَّة، وتيسير تعلُّمها لغير العرب، والنَّاشئين بينهم.

دور الحركة الاستشراقية:

لعب المستشرقون المتعصبون دورا كبيرا تسريع عجلة العامية في شتى الأقطار العربية، حيث كانت أكبر محاولة لإلغاء لغة القرآن دعوةَ بعضهم إلى إحلال اللّهجات العامية المحلية بديلا عن اللغة العربية، وسعى المستشرقون وأذناب المستعمرين لإنجاح هذه المحاولة، كما تفرَّغ بعض الأوربيين لدراسة لهجات مدن مصر والشام، وألفوا كتبا فيها، ووضعوا بزعمهم قواعد لها، ودعا أحدهم إلى أن تكون اللهجة العامية هي اللغة الوحيدة للبلاد المصرية. وألقى مستشرق محاضرة قال فيها بكل صفاقة ووقاحة: إن ما يعيق المصريين عن الاختراع هو كتابتهم بالفصحى!!. واللّافت للأمر أنّ بعضهم وقف في وجه ظاهرة الإعراب ومنهم (كارل فوللرز) صاحب كتاب اللغة الشعبية واللغة الأدبية في الجزيرة العربية القديمة، والفرنسي (كوهين) صاحب كتاب لغات العالم، والإنجليزي(سلدن ولمور) الذي ألّف سنة 1901، كتابه العربية المحكية في مصر...وسار في نهجهم من العرب المحدثين (إبراهيم أنيس)، في كتابه من أسرار اللغة .[10]

الازدواجية اللغوية:

وقد يذهب بعض الباحثين إلى أن اتساع الهُوَّة بين مستوى العاميَّة الذي يتخاطب به السواد الأعظم من الناس في حياتهم اليوميّة، وشؤون معيشتهم الدنيوية، والمستوى الفصيح الذي يُطْلَبُ منهم، ويُرادون عليه في التعلُّم، وبُعد هذه الفَجْوَة والهوة في ذلك هو سبب هذا الازدواجِ اللُّغَوِيِّ ، لأن هذا الازدواجَ اللغويَّ يُؤدِّي إلى النُّفْرَة في المستوى اللغوي الذي لا يُسْتخدم في أمور الحياة، ويَدْفَع إلى الإحساس عند كثيرينَ بعدم إلحاح الحاجة إليه، مما يؤثِّر بدَوْره على تعلم العربية وإجادتها في شتّى مراحل التعليم المختلفة. ويؤدي إلى انكماش الملكة اللغوية نتيجة تنوع السّماع عند الأفراد بين العامي والفصيح، و قد أقر ابن خلدون بالدور الكبير للسمع في تكوين وإنماء الملكة اللغوية، فقال: السّمع أبو الملكات اللسانية [11]. ولا شك أن هذه الازدواجية اللغوية تؤدي إلى خلل عند المتعلمين

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

خاصة فنجد العديد منهم ينوع في خطابه أو حديثه في العملية التّواصليّة بين ما هو أصل أي فصيح، وبين ما هو فرع أي عاميّ. كما أنّ هذا الازدواج اللغوي يؤثر سلبا في شخصية الفرد ويجعله قلقا مترددا في عملية التّخاطب التي تتصف عنده بالاضطراب فلا هي عامية ولا هي عربية فصيحة، وهذا الاضطراب يجعل من المتكلم مشلولا غير قادر على التأليف أو الإبداع الفكري والعلمي.

تقصير الجامعات العربية:

تقصير الجامعات العربيَّة في تدْريس علوم اللّغة العربية؛ إنَّ كثيرًا من الجامعات العربيَّة اهتمَّت باللغات الأجنبيَّة وأهملت علوم اللّغة العربيَّة، كلاًّ أو بعضًا، بِحيث لا تُذْكَر اللّغة العربيَّة في جلّ الشُّعب الدّراسيَّة، وما يقدَّم في كثيرٍ من شُعَب اللّغة العربيَّة لا يَمتُّ إلى اللّغة العربية بصلات كبيرة لأنّ كثيرا من المناهج الغربية تهمل المناهج والمصادر العربيَّة الأصيلة، والسَّبب الرئيس في ذلك: ضحالة مستوى المدرّسين وجهلهم باللغة العربيَّة ، بل وتحامُل بعض المستغْربين المستلَبين منهم على لغة القرآن، واتّهامها بالعجْز والقصور، وهُم صمٌّ بُكْم عمْي عن الحقيقة والواقع.

ضعف الملكة اللغوية:

إن ضعف الملكة اللغوية عند الكثيرين أدّى إلى تفشي العامية وغياب الفصحى والجدير بالذكر أن من أسباب غياب الملكة هو اختلاط العرب بالعجم من أهل أوروبا عن طريق التجارة والثقافة والاستعمار فقد أثّرت اللغة الفرنسية والانجليزية على الخصوص في اللغة العربية الحديثة .[12]

مظاهر العامية المنزلقة من الفصحى:

1. إبدال الحروف:

ما يلاحظ على هذا الجانب هو أن المتكلم العامي يستبدل حروفا من الكلمة سواءٌ أكانت هذه الحروف متقاربة في المخرج أم غير متقاربة فالعامية تحاول السير على نهج اللغة الفصيحة في الإبدال وهو باب واسعٌ في فصيح العربية ومنه لفظ "بكة "و"مكة"، قال تعالى: ﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ٩٦**﴾،[آل عمران(96)]، فبكة هي لغة في مكة[13] ، ومِمّا يقع في العامية مبدلا من الفصحى:

*إبدال الهمزة عينا، نحو علْف والأصل ألْف.

* وابدالها واوا، نحو: وَلْف، والأصل إلفٌ، من الألفة.

*وابدالها راءً، نحو رانِي والأصل إنّي، وأحيانا إبدالها لاما، نحو لَرْض، والأصل الأرض.

* والعامة في ابدالها الهمزة تطلب التخفيف كثيرا، ومنه قولهم (رية الخروف)، والأصل رئة الخروف بالهمز والتّخفيف[14] ، والمرئي الذي أصيبت رأته مرئي كمسقي.

ومن مواضع إبدال الهمزة للتخفيف قول العامة ، إنّه جالس أمام (الحِيطْ)، والأصل في الاستعمال الفصيح، هو الحائط أي الجدار، بالألف والهمزة، وهو اسم فاعل من حاط يحوط فهو حائط مثل قال يقول فهو قائل، وجمعه حيطان ، وأصله حِوْطان بالواو، فقلبت ياء لسكونها وانكسار ما قبلها .[15]

*إبدال السين صادا، نحو سرق وصرق، وإبدال السين صادا منتشر الاستعمال في الجنوب الشرقي من الجزائر.

*أو إبدال الميم وأحيانا اللام باءً، نحو (مبارح أو لبارح)، والأصل البارحة،

* إبدال النوُّن لاما، (كلفظ لَاسَا، أوما يعرف عند الكثيرين من العامة باسم "بعِرق لاسا")، وهو لفظ قريب من الاستعمال اللغوي الفصيح وهو لفظ (النَّسا) بفتح النون والقصر وهو العرق بعينه يكون في الفخذِ إلى القوائم، هكذا رواه ثعلب وابن السّكيت وغيرهما من أهل اللغة[16]، ونظير هذا اللفظ في الشعر قول امريء القيس[المتقارب]:

فأنْشَب أظْفارهُ في النَّسا فقُلْتُ هُبِلْتَ ألا تنتصر. [17]

* لفظ (شحات، جاء شحات للمقهى يطلب مالا)، والأصل شحاذ بالذال لا بالتاء، كأنّه يأخذ من الناس اليسير من المال ويشحذهم كما يُشحذ السّكين .[18]

* لفظ (ياجور)، والأصل الفصيح آجور، كقولنا: بنى بيته بالآجر .[19]

ومن هذه النّماذج نرى أنّ العامة تبدل بعض الحروف سعيا وراء خفتها على اللسان وهي في معظمها تكون متقاربة المخرج ولا غرابة في هذا فالعاميّة فرع للفصحى ومنها انحدرت. [20]

ـ استبدال مواضع الحروف،(تقوعر)، وهو لفظ يطلق على المتكبر في كلامه عند العامة، والصواب تقعّر والفعل تقعّر يدل على الشّخص الذي يتكلّم بملء فيه .[21]

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

ومن نماذجه أيضا، لفظ مهراز ، والأصل اللغوي (مِهراس)، وهي آلة للهرس، وهو حجر منقور يدقُّ فيه، ويتوضَّأ منه .[22]

وتستعمل العامة لفظ (الدشيش أو الدشيشة ومنها حلوة الدشيشة وأحيانا التشيشة)، وهو طحين البّر غليظًا، والأصل اللغوي الفصيح هو لفظ (جشيش) بالجيم، يقال: جششت البُر، أجشُّه جشّا ، فهو مجشوش، وجشيش ، ومنه الملح الجريش، كأنّه جرش حتّى تفتّت .[23]

. ومنه لفظ "شاقور" في العامية والأصل صاقور، على وزن فاعول، مثل ساطور، وجمعه سواطير، وصاقور جمعه صواقير على وزن فواعيل وهي صيغة منتهى الجموع، و الصاقور: هو الفأس العظيمة التي لها رأس رقيق يكسر بها الصّخر ويقطّع بها جذع الشّجر، ويلاحظ على العامي استبداله حرف الصاد بحرف الشين وكأني به يحاول ربط الشاقور بالشق والبتر، لما فيهما من تقارب في المعنى، إلّا أنّه يبقى استبدالا لا مبرر له.

ولفظ الفعل خمّم، للإنسان الطارق الذهن المفكر، والصواب هو خمّن من التّخمين وهو قريب من الحدْس[24]، فالعامي يستبدل حرف النون بالميم ، ولعلّ هذا يرجع إلى تجاور الميم الأصلية مع الميم المستبدلة نونا.

كما يلجأ العامي إلى تغيير حركات اللفظ الفصيح، كلفظ (نهض "بَكْرِيْ")، والأصل الفصيح بكرة ، قال تعالى: ﴿**وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا٤٢**﴾،[سورة الأحزاب(42)]. والعامي يقصد النهوض مبكرا فغيّر من وزن اللفظ بتغير حركاته وسكناته.

2- **الحذف:**

يلجأ بعض العامة أحيانا إلى حذف حرف من اللفظ ، كقولهم: (براهيم)، والأصل إبراهيم و(سماعيل) من إسماعيل، و(سبوع)، والأصل أسبوع، وقد يكون هذا الأمر في الأفعال أيضا، نحو:(فاق من غيبوبته)، والأصل أفاق من غيبوبته.

ويلاحظ في هذا النوع من الحذف أمران:

الأول : أنّ الحذف تمّ في بداية الكلمة.

والثّاني: أن المحذوف كان حرف الهمزة، ولعل بعضا من أهل العامة يحذفون الهمزة، لأنّ الهمزة حرف عسير النطق فهو يتم بانحباس الهواء خلف الأوتار الصّوتية، ثم انفراج

هذه الأوتار فجأة ولا شكَّ أنّها عملية تحتاج إلى جهد عضلي كبير[25]، ممّا يدفع بالعامي إلى التخلص منها بحذفها. ومنها في أسماء الأعلام أيضا لفظ (عِيشة)، فالعامة تستعملها بكثرة للتّخفيف، والأصل فيها عائشة.

ومن مواضع حذف الهمزة في لفظ إبريق فالعامة تقول بريق شاي.

والحقيقة أن الحذف عند العامي يشابهه الحذف عند العرب قديما، فقد رُويّ أنّ قبيلة طيء كانت تميل إلى قطع اللفظ قبل تمامهِ، ومن ذلك قولهم:(يا أبا الحكا)، والحذف قد يكون عندهم في بعض الأسماء سواء أكانت في باب النّداء أم في غيره، ومنه ما رووه عن قول الشاعر[الكامل]:

درس المنا بمتالع فأبان فتقادمت بالحيس والسّريان

وهو يريد بدرس المنا [26] ، درس المنازل.

وهذا الحذف له سننُه في العربية وهو التّرخيم، فقد يلجأ الشّاعر إلى ترخيم بعض الأسماء طلبا للتّخفيف، كقول امريء القيس[الطويل]:

أ فاطمَ مهلا بعض هذا التّدلل وإن كُنتِ أزمعت صرمي فأجملي .[27]

ومنه لفظ (سُطَنْ)، للإناء الكبير، أو الدلو، وإن كان صغيرا يقال في العامية(سطلة)، لكنّ في الأصل الفصيح، يقال، سيْطل، على وزن فَيْعَل.[28]

3- **استعمال لفظ فصيح في غير موضعه:**

يكثر في كلام العامة ألفاظ فصيحة ولكن استعمالها عند العامي مخالف لأصل وضعها، ومنها لفظ (حنبل)، يطلقه العامة على على بساط الصوف أو الوبر للغطاء أو الفِراش، إلا أنّ أصل وضع هذا اللفظ يكون للرجل القصير القامة .[29]

ومن نماذجه أيضا، لفظ (الدالية)، وهي عند العامة تطلق للعنب المعرَّش، والدّالية في اللغة هي التي تدلو الماء من البئر أو النّهر[30]، ونظيره في الشّعر قول الشاعر لبيد بن ربيعة العامري، [الوافر]:

فذكَّرها منازلَ طامياتٍ بصارة لا تُنزّحُ بالدَّوَالي [31]

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وأعتقد أن المعنى يبدو متقاربا بين المصطلحين العامي والفصيح في هذه المسألة، فمثلما تتدلّى أحبال الدّلاء في البئر العميقة فكذلك أغصان الكروم المنزلية تتدلّى على شرفات المنازل وهي متثاقلة بعناقيد العنب.

ومنه لفظ (جبس) الذي يطلقه العامة كمادة لتبييض البناء، إلاّ أن الأصل الفصيح لهذه المادة، هو (جِصٌّ)، و(جَصٌّ)، ويقال: (قصٌّ)، نحو جصّص بيته وقصّصه، أي بناه بالجصّ، وقد جاء في الحديث أنّه نهى عن تقصيص المقابر أي : تبييضها بالقَصّةِ[32]. ونظيره في أشعار العرب قول الفرزدق، [الطويل]:

وجونً عليه الجِصُّ فيه مريضة تطلَّعُ منه النّفسُ والموتُ حاضِرُه.[33]

والجبس في الفصيح لا يقصد به المادة المستعملة لتبييض البيوت، وإنّما الجبس هو الجبان الرعديد، قال الأصمعي : إنّه لجبس من الرّجال ، إذا كان عيًّا، وتجبَّسَ في مِشيته، أي تبختر[34]، قال الشاعر[الرجز] :

تمشِي إلى رِواءِ عاطناتِها تجَبُّسَ العانِسِ في ريْطاتِها

لفظ الزَّقوم من الألفاظ الشائعة عند بعض العامة ، كقولهم طعمه مالحٌ زَقوم، ولاشك أن العامي يقصد به شديد الملوحة ، أمّا في المعنى الفصيح ، فهي مأخوذة من الفعل: زقم، الزَّقُومُ: اسم طعام فيه تمرٌ وزبدٌ ، والزّقم أكله، وقال ابن عبّاس رضي الله عنه، لمّا نزل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ٤٣ طَعَامُ ٱلۡأَثِيمِ٤٤**﴾، [سورة الدخان (44/43)]، قال أبو جهل: التّمر بالزبد نتزقّمُهُ، فأنزل الله تعالى : ﴿**إِنَّهَا شَجَرَةٞ تَخۡرُجُ فِيٓ أَصۡلِ ٱلۡجَحِيمِ٦٤ طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ٦٥**﴾، [سورة الصافات(65/64)]، وأزقمته الشيء أي أبلعته إيّاهُ [35]. والزقزم هي شجرة بجهنّم وتكون طعام أهل النّار.[36]

ومما سبق عرضه من نماذج لاستعمال ألفاظ عامية لها أصولها في اللفظ العربي الفصيح، نجد أن العامي يتصرّف كثيرا في تغيير شكل الفصيح.

الاستعمال العامي لم يبعد اللفظ الفصيح عن مدلوله ، وإنّما سعى العامي إلى استعمال الفصيح بتغيير في حركات الحروف أو قلبها وأحيانا يقصد العامي بلفظته العامية مدلولا جديدا لا يتطابق مع المدلول الحقيقي للفظ الفصيح كما تواضع عليه أهل اللغة عليه.

الحلول التي يمكن أن تحد من انتشار العامية :

لا شك أنّ العامية مع تطور الزمن أصبحت منافسا عنيدا للغة الفصحى، حتّى أنّها أصبحت تطغى على الاستعمال داخل المدرسة سواء من طرف التلاميذ أو من طرف بعض الأساتذة، ووصولها إلى مقاعد الدراسة يشكل الطامّة الكبرى، لذا سأحاول التّذكير ببعض النقاط التي يمكن باجتماعها كاملة أن تقف عائقا أمام هذا الانتشار الرّهيب للعامية، ويمكن إجمال هذه النقاط فيما يلي:

ـ العمل الجاد على النهوض بالفصحى في المدارس:

ويكون هذا بالعمل على التّخلص من العامية عن طريق الأداء الصّحيح الفصيح للمعلمين أو الأستاذة داخل الصّف المدرسي وفي مختلف تخصصاتهم ، فالأستاذ هو قدوة التلميذ. وبإمكانه عن طريق السّماع أن يمكن التلميذ من امتلاك الملكة اللغوية ولو كان بالتّدرج شيئا فشيئا .

ـ العناية بعلوم الدين:

يجب الاعتناء بالناشئة في مراحل تعليمهم بحفظ القرآن الكريم وتجويده ليمتلك الملكة اللغوية من جهة وليتمرن على مخارج الحروف .

ـ الدعوة إلى ربط المناهج التعليمية بين مراحل التعليم :

ولا يخفى علينا أن التعليم عملية متصلة مترابطة الحلقات لا ينفصل فيها التعليم الجامعي عن التعليم السابق ويقتضي هذا الاتصال وجود إطار عام ومشترك للمناهج التعليمية بحيث تُكمّل مناهج كل مرحلة مناهج المرحلة التي تسبقها وتعمل على تهيئة الطلبة للمراحل القادمة.

ـ الاستغلال الأمثل للحواسيب :

فعلى الناشئة أن تستفيد من التطور العلمي في هذا المجال واستغلال هذا الأمر في مشروع المعجم العربي أو المكتبات الشاملة،...

ـ تفعيل دور المجامع اللغوية:

يجب على مجالس ومجامع اللغة أن تسهر بنفسها على وضع برامج التّعليم خاصة في تدريس مادة اللغة العربية وآدابها من نحو وصرف وبلاغة وعروض، بما تراه متلائما مع

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

طبيعة المجتمع وعاداته وتقاليده، ويستحب أن تكون في كتب تيسر علوم العربية للناشئة بعيدا عن عرض التعقيدات والخلافات النّحوية كخطوة أولى.

ـ تفعيل دور المكتبات:

للمكتبات بشتى أنواعها الحكومية والخاصة، دور هام في تشجيع القراءة عند الناشئة بالتّحديد فثقافة حب القراءة والمطالعة يجب أن تكتسب منذ الصّغر لترسيخها شيئا فشيئا، مع السعي على مراقبة كل البرامج التي تقدم لهم والتي تتكفّل بإبراز جماليات اللغة العربية الفصيحة ، بعيدا عن الاستعمال العامي.

ـ الاهتمام بالوسائل الإجرائية لتنمية الحصيلة اللغوية:

وذلك بفتح المجال أمام الوسائل الإجرائية التي من شأنها تشويق المتعلم لامتلاك الرصيد اللغوي، ولعل من أهم هذه الوسائل:

- لعبة الكلمات المترادفة : كأن يطلب من التلميذ البحث عن المفردات المترادفة لكلمة معينة داخل النّص، أو بالعودة إلى المعاجم والقواميس.
- لعبة الكلمات المتضادة: وهي عكس الأولى حيث يسعى التلميذ إلى البحث عن مضادات لألفاظ معينة.
- لعبة الكلمات التي تنتهي بفاصلة واحدة أو بقافية مشتركة، وهذه الوسيلة مهمّة في جلب التلاميذ إلى علم العروض الذي أصبح بدوره يلقى نفورا.

وأخيرا القرار السياسي:

فاللغة العربية في أمس الحاجة إلى قرار سياسي يعيد لها كبرياءها وقيمتها عند المتحدثين بها، وذلك باعتماد اللغة العربية في المراسلات الداخلية أولا ثم الخارجية ، وإلزام الوزراء بها في خطاباتهم، ولا يعني هذا إقصاء باقي اللغات. فالقرار السياسي هو الحل الأمثل والسريع لهذه المعضلة.

الهوامش:

---

1)- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، تح ، عبد الله الكبير وآخرون،د ط، دس، ص، 3419.

2)- الجوهري، الصِّحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، راجعه، محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، د ط، د س، ص، 890.

3)ـ أحمد مطلوب، بحوث بلاغية، مطبوعات المجمع العلمي، بغداد، 1996، ص،31.
4)ـ الجاحظ، البيان والتبيين، تح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، ج2، ص، 225.
5)- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مراجعة، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص، 13.
6)- محمود عكاشة، علم اللّغة مدخل نظري في اللغة العربية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط1، 2006، ص، 96.
7)- إبراهيم كايد، العربية الفصحى بين الازدواجية اللّغوية والثنائية اللغوية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، ع1، 2002، ص، 54.
8)- علي أبو المكارم، الظواهر اللغوية في التراث النحوي، دار غريب، القاهرة، د ط، 2007، ص، 54.
9)- محمد عبد الله ابن التمين، اللّحن اللغوي وآثاره في الفقه واللّغة، دائرة الشؤون الإسلامية، دبي، ط1، 2008، ص، 34.
10)- رمضان عبد التّواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1999، ص، .373
11)- ابن خلدون، المقدمة، تح، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ج2، ص،368.
12)- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، للطباعة والنشر، القاهرة ، ط2، 1964، ص، 328
13)- البيضاوي، تفسير البيضاوي، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، د س، ج2، ص29.
14)- الزبيدي، لحن العوام، تح، رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 2000، ص، 283.
15)- الهروي، إسْفار الفصيح، تح أحمد بن سعيد قشاش، وزارة التعليم العالي، السعودية، 1998 ، ج1، ص، 908.
16)- نفسه، ص، 580
17)- امرؤ القيس، الديوان، شرحه، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص، 114
18)- الزبيدي، لحن العوام ، ص، 293 .
19)- المصدر نفسه ، ص، 214.
20)- عبد المنعم سيد عبد العال، معجم الألفاظ العامية ذات الحقيقة والأصول العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1972، ص، 68.
21)- الزبيدي، لحن العوام ، ص، 286.
22)- الجوهري، الصِّحاح، ص، 1198.
23)- الزبيدي ، لحن العوام ، ص، 77.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

24)- المصدر نفسه ، ص، 279.

25)- رمضان عبد التّواب، التّطور اللُّغوي ، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1997، ص، 76.

26)- عبد المنعم سيد عبد العال ، المرجع السابق، ص، 92.

27)- الشنقيطي أحمد الأمين، المعلقات العشر وأخبار شعرائها، دار النصر للطباعة والنشر، د ط، د س، ص، 26

28)- الزبيدي، لحن العوام ، ص، 121.

29)- المصدر نفسه ، ص، 274.

30)- المصدر نفسه ، ص، 280.

31)- لبيد بن ربيعة العامري ، الديوان، قدم له، حنّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص، 159.

32)- الزبيدي، لحن العوام ، ص، 175.

33)- الفرزدق، الديوان، شرحه، علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ص، 187.

34)- الجوهري ، الصحاح ، ص، 160.

35)- المصدر نفسه ، ص، 494.

36)- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، إشراف محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص، 1118.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
اللّغة العربيّة وآدابها
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830

الوظيفة الترديدية اللُّغوية في القرآن الكريم – دراسة بلاغية

The function of linguistic repetition in the Quran - a rhetorical study

د/شعيب يحيى CHAIB YAHIA

جامعة سعيدة.

Yahiachaib_7@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018 /06/21 **تاريخ القبول: 29/ 12/ 2018**

مُلخّص البحث

لقد درس هذا البحثُ أحدَ الألوان البلاغية في القرآن الكريم، ويتمثل في الوظيفة الترديدية، فتناول هذا الفنَّ من ناحية مفهومه البلاغي، ثم حاولَ حَصْرَ أحدِ أنماطه التي وظفها الأسلوبُ القرآني. فكان الاختيارُ على مصطلح الترديد نظرا لكثرة الأنماط الترديدية المستعملة في القرآن، وقد تتبَّعَ البحثُ مفهومَهُ عند كل البلاغيين الذين عرَّفوه، وذكَر كلَّ أقسامه التي تتوزَّعُ عليها الفنونُ البلاغية باعتبار وظيفتها الترديدية، ثم درسَ أحدَ أقسامِهِ وهو الترديد اللغوي في كل سُوَر القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: وظيفة الترديد، الترديد اللغوي، أساليب الترديد، القرآن الكريم، البلاغة.

Abstract

This research has studied one of the most rhetorical types in the Holy Quran, the function of repetition, so that the research dealt with this type in terms of its rhetorical concept, and then tried to confine one of its types used by the Koran. And we chose the term of repetition because of the many used types that hesitate in the Quran, and we followed its conception with all the Scholars of rhetoric who knew it and we mentioned all of its sections that depend on repeating in it, and then we studied one of its sections which is the linguistic repetition in all the Holy Quran.

Keywords: function of repetition, linguistic repetition, methods of repetition, Holy Quran, rhetoric.

*** *** ***

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

المقدّمة:

لقد جاء الترديد في القرآن الكريم على أساليبَ كثيرةٍ، كلُّها أتتْ لفائدة بلاغية جعلت منها التعبير الأمثل في سياقها الذي وُضعت له، بحيث ابتعد الترديد القرآني عن كلّ مللٍ أو ما شابه ينتابُ السامعَ والقارئ مما قد يعتورُ كلام البشر، ومقصودنا بالترديد اللغوي كلُّ ما أُعيد من كلمة أو تركيب؛ كلُّ شكلٍ يتردَّد بمعناه سواء كان اللّفظَ نفْسَه أومن اشتقاقه أو كان جملةً أُعيدت بذاتها أو طرأ عليها تغييرٌ طفيف. وتجدُرُ الإشارةُ أنَّ هاته الأساليب الترديدية لابدَّ أنْ يُشترطَ بين طرفَيْها التقاربُ حتى نستطيع أنْ نلْمحَ وقوعَ الترديد فيها.

ودراسةُ أساليب الترديد التي اشْتَمل عليها القرآن الكريم تَسْتلْزِمُ تصنيفَ كلّ الأنماط البلاغية التي جَوْهَرُها الوظيفة الترديدية، ومحاولةُ التمثيل لكلٍّ منها بما توافر من آيات القرآن الكريم. وعلى هذا ينقسم البحث إلى قسميْن: الأوّل مفهوم الترديد في البلاغة العربية، والثاني أنماط الترديد القرآني اللغوي.

المبحث الأول: مفهوم الترديد في البلاغة العربية

أوّلا- تعريف الترديد:

1- تعريف الترديد لغة:

وضع صاحبُ كتاب الطراز يحيى بن حمزة العلويّ (المتوفى: 749هـ) تعريفا لغويا لمصطلح الترديد فقال: "والترديد تفعيل من قولهم: ردَّد الثوب من جانب إلى جانب، وردَّد الحديث ترديدا أيْ كرّره"[1]. ووافقه صاحب تاج العروس: "وردَّدَ القَوْلَ كَرَّرَهُ"[2]؛ فمعنى الترديد لغةً هو التكرير؛ وردَّد بمعنى كرَّر.

واتّفَقَت المعاجم على أنَّ المصدر (الترديد) قياسٌ من الفعل (ردَّدَ)؛ ففي لسان العرب: "وردَّدَهُ ترديداً وتَرْداداً فتردَّد"[3]، وفي تاج العروس: "وأَمّا (التَّرْدِيدُ) فإنه قياسٌ من رَدَّدَه، كما صَرَّحَ به غيرُ واحدٍ. ويقال: ردَّدَه تَرْدِيداً وتَرْداداً"[4].

2 – تعريف الترديد اصطلاحا:

إذا تتبَّعْنا تعاريفَ الترديد الاصطلاحية عَبْرَ كُتُب البلاغة من القديم فإنَّنا نجِدُها تدورُ حَوْل أربع حالاتٍ مُتباينة:

أ- الترديد هو إعادةُ لفظةٍ بعَيْنها مع اختلاف تعلُّقِ كلٍّ منهما: وقال بهذا التعريف الحاتمي (المتوفى:388هـ) صاحب حِلْية المحاضرة، يقول: "هو تعليقُ الشاعر لفظة في البيت، متعلِّقة بمعنى، ثم يردِّدها فيه بعيْنها، ويعلِّقها بمعنى آخر في البيت نفسه"[5]. وتابعه ابن سنان (المتوفى: 466هـ) في كتابه سر الفصاحة، والمظفَّر بن الفضل (المتوفى:656هـ) في كتابه نضرة الإغريض، ويحيى بن حمزة العلويّ (المتوفى: 749هـ) في الطراز.

وقد مثّل الحاتميّ للترديد بأبياتٍ متنوّعة، نذكُر منها:

"مَنْ يَلْقَ يَوْماً على عِلاَّته هَرِماً يَلْقَ السماحةَ منه والندى خُلُقاً"[6].

واتَّفق ابن أبي الإصبع (المتوفى: 654هـ) مع الحاتمي في المعنى العامّ للتعريف فقال: "وهو أنْ يعلِّق المتكلِّم لفظةً من الكلام بمعنى، ثم يردَّها بعَيْنها ويعلِّقها بمعنى آخر كقوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ؛ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:124]"[7]؛ إلاَّ أنه وسَّع عنه في جهة وضيّق في جهة أخرى؛ فهو وسَّع الترديد ليشمل الشعر والنثر، ويشمل الأسماء والحروف والجمل، مع إمكانية تكرُّر الترديد أكثر من مرّة؛ ولكنه ضيَّقه ليكونَ في حُدود الشطر الواحد من البيت أو ما يُقابله من النثر؛ مع إفادة اللَّفظة المردَّدة مَعْنىً زائدا. وقد تابعه بدر الدين بن مالك (المتوفى: 686هـ) في المصباح.

ب. الترديد هو ردّ الأعجاز على الصدور: أي أنْ ترُدَّ آخر الكلام على أوَّله. وقال بهذا التعريف ابنُ وكيع التنيسي (المتوفى: 393هـ) في المنصف: "وهو أنْ يبتدئ الشاعر بكَلِمةٍ في البيت ثمَّ يُعيدَها في عَجُزِه أو نِصْفه ثم يردَّها في النصف الآخر"[8]. وتابعه أسامة ابن منقذ (المتوفى: 584هـ) في كتابه البديع في نقد الشعر، وأيضا ابنُ شيث القرشيّ (المتوفى: 625هـ) في معالم الكتابة.

ج. الترديد هو الجناس التام: مِنْ أوائل مَنْ رأى هذا هو ابن رشيق (المتوفى: 463هـ) في كتابه العُمدة، فقد جعل الترديد من أقسام الجناس وفرَّق بينه وبين التصدير. ثم جاء أصحاب البديعيات، وكلُّهم مثَّلوا للترديد في بديعيَّاتهم بالجناس التامّ حيث جعلُوا للترديد ثلاثةَ أطراف تتَّفق دوالّها وتختلف مدلولاتها[9].

د. الترديد هو إعادة لفظٍ بعينه: وقال به ابن الأثير (المتوفى: 637هـ) في المثل السائر؛ وقد أخرجه من دائرة الجناس مخالفا بذلك ابن رشيق، ثمّ أعطى له تعريفا عامّا: "ومن علماء البيان من جعل له اسمًا سمَّاه به وهو (الترديد) أي: أن اللَّفظة الواحدة رُدِّدت فيه"[10].

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وتابعه ابنُ الأثير الحلَبي (المتوفى: 737ه) وجعله يشمَل فنونا بديعية أخرى في كتابه جوهر الكنز، يقول: "وهذا الباب يدخُل فيه: التصدير، والتعطُّف، والمشاكلة، وردُّ الأعجاز على الصدور، فإنَّ كلّ هذه الأبواب مادّتها واحدة"[11].

وأمام هذه المفاهيم المتباينة كان اختيارُنا للمفهوم الأخير لمصطلح الترديد هو الأنسب والأليق ببحْثِنا؛ نظرا لأنَّ المصطلح لم يستقرَّ على دلالة محدَّدة مثل غيره، ونظرا لتوسُّع الأنماط الترديدية في القرآن الكريم كما سنبيّنه في المبحث الثاني.

ثانيا – الوظيفة الترديدية في فنون البلاغة العربية

إذا بحثنا في كتب البلاغيين عبر مراحل نُشوء البلاغة فسنجد أنهم تعرَّضوا لهذه الظاهرة في الفنون الأدبية تعرُّضا متفاوتا، فمنهم من ذكر جانبا واحدا من جوانب الترديد، ومنهم من قسّم وفصّل ونوّع المسمّيات، إذ نجد مُصطلحاتٍ متنوّعةً كلّها ابتُدِعَتْ وفي عُمْقها معنى الترديد، منها: التكرار، التذييل، التجنيس، التسجيع، التسهيم، التوشيع، التطريز، الترادف، الاشتراك... وقد يوجد من استعمل غيرها على المستوى اللُّغوي العامّ الذي يُقصد به إعادة صوت المادة مُطلقا، أو ما أُعيد فيه معنى بأيّ وجه.

وقد تكلَّم الجاحظ (المتوفى:255 ه) عن قيمة هذه الظاهرة إذ نجده يقول في أحد النصوص: "وجملة القول في الترداد، أنَّه ليس فيه حدٌّ ينتَهي إليه، ولا يُؤتَى على وَصْفه.. وما سمِعْنا بأحدٍ من الخطباء كان يرى إعادةَ بعضِ الألفاظ وتَردَاد المعاني عيّاً"[12]، وكلام الجاحظ وصْفٌ عامٌّ لفنون الترديد وأساليبه، إذ نفى أنْ يكونَ له أيُّ حدٍّ يحُدُّهُ أو تعريفٍ يُلِمُّ بالمقامات التي تُوجِبُهُ وتطلُبُه؛ وأخذ العلماء بعده يتوسَّعون شيئا فشيئا، وأخذ مفهومُ ترديد الألفاظ والمعاني يتنوَّعُ عندهم بتنوُّع الفنون البلاغية وتكاثرها حتى لقد عُني بأنواعٍ وكثُر الإعجاب بها لخصيصةٍ فيها ليست إلاّ الترديد الذي شملها إما على المستوى الصوتي وإما الدلالي.

ولم ينته القرنُ الثالث حتى بدأت الفنون البلاغية تأخُذُ خطواتها الأولى نحو التخصُّص، فألّف ابن المعتزّ (المتوفى:296ه) كتابه: البديع، وجعل فنونه خمسةً أساسية، وأضاف إليها ثلاثة عشر محسّنا، أخذت أساليبُ الترديد تتَّضِحُ معها تدريجيا؛ ثمّ أخذت تتزايد مع مراحِلِ تطوُّر البلاغة، فزادت ألوانها أكثر عند قُدامة بن جعفر (المتوفى:337ه) في كتابه نقد الشعر، ثمّ أكثر بكثير عند أبي هلال العسكري (المتوفى:بعد400ه) في

الصناعتين مع نهاية القرن الرابع الهجري، ومن أساليب الترديد التي تمايزت: الجناس، وردّ أعجاز الكلام على ما تقدَّمها، والتكرار، والتذييل، والسجع، والازدواج، والتعطُّف، والمجاورة، والتطريز، والعكس، وصحّة التقسيم...؛ إضافة إلى فنون كانت تنْضوي ضِمْن أخرى في تلك البدايات التي عرفتها البلاغة العربية[13].

وبمرور القرن السابع الهجري وتواكُبِ العُلماء البلاغيين على بناء الدرس البلاغي والسير به إلى النضج والاستقلال عَرَفَت البلاغة في هذه الفترة أوفى غايةٍ من التعاريف والتقاسيم في كتاب مفتاح العلوم للسّكاكي (المتوفى:626هـ)، وقد لخّصه في القرن الثامن الخطيب القزويني (المتوفى:739هـ)، ثم شرحه في كتابه الإيضاح وتوالت على تلخيصه الشروح وبلغت في ذلك مبلغا في تنوُّع الطرح والتقعيد. وكانت أساليبُ الترديد تتشكّلُ تشكُّلاً مُتنوِّعا بحيث تَوَزَّعَت في مباحثهم البلاغية المختلفة ولم تتَّخِذْ لها منْحىً خاصًّا بها يجْمَعُها على وظيفتها الترديدية، بلْ ما كان منها يشمَلُ المعاني كان ضِمْن علم المعاني وما كان يشمل الأصوات كان من نصيبِ علم البديع.

ثالثا – أقسام الفنون الترديدية في البلاغة العربية:

بناءً على ما سبق نستطيع أن نُصنّف الفنون البلاغية التي تعتمد في جوهرها على وظيفة الترديد إلى ثلاثة أقسام أساسية:

1- الترديد اللغوي: هو الشكل الذي يتردَّد بمعناه سواء كان اللّفظَ نفْسَه أومن اشتقاقه أو كان جملةً أُعيدت بذاتها أو طرأ عليها تغييرٌ طفيف مع اتفاق المعنى العامّ، فهو قسمان: ترديد لغوي لفظي يشمل الألفاظ، وترديد لغوي تركيبي يشمل الجمل. ومن الفنون البلاغية التي تنضوي فيه: التكرار، التصدير، الإرصاد، تشابه الأطراف، العكس، المراجعة ...

2- الترديد الدلالي: وهو الذي يشمَل المضمون دون الشكْل؛ فيُقصِدُ به كلُّ جملةٍ أو جُمَلٍ أُعيدَ مَضْمونُها بصياغةٍ مُغايِرة، أو هو إعادتُها مع اختلاف الدالِّ واتِّفاق المدلول؛ وهو على قسمين: فإمَّا أنْ يتقاربَ الطرفان المتَّفقان في المدلول- مكانيا- ، وإمَّا أنْ يتباعدا. فهو قسمان: ترديد دلالي قريب، وترديد دلالي بعيد. وطبيعةُ القسم الأوَّل تفرضُ أنْ يكون المدلول المتردِّدُ المتقاربُ على شكلِ جملة، وطبيعة القسم الثاني تفْرِضُ أن يكون المدلول

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

المتباعدُ على شكل موضوعٍ تعرِضُه جملٌ متعدِّدة. ومن فنونه البلاغية: التذييل، ذكر الخاص بعد العام، ذكر العام بعد الخاص، الإيضاح بعد الإبهام، الترديد الموضوعي.

3- الترديد الإيقاعي: وهو ما يكون على مُستوى الصوت أو الوزن، فقد يتردَّد حرفٌ في الكلام بصورة تجعل لهذا التردُّد نصيبا ومساهمة في إضفاء صفة التأثيرية والجمالية على الكلام، ويُشاركه في هذا أيضا تردُّد الوزن بحيث تتطابق الحركات والسكنات على مُسْتوى مَلْحوظ، فيَمْنح هذا الترديد إيقاعا جماليا بديعا. فترديد الإيقاع يشمل جانبين، فقد يتردَّدُ الصوْتُ بأبعاد متقاربة تُضفي نغَماً مسموعا وملحوظا على تراكيبه، وهو الترديد الصوتي؛ وقد تتماثل من تركيبين حركاتٌ وسكناتٌ تبثُّ في عُمْق الكلام مُوسيقى خفيّةً تسري في النفس ويُدركها الحسّ، وهذا في الشعر هو السرّ البديع الذي يكمُنُ في أنساقه وأوزانه، وهو الترديد النسَقي. ومن فنون الترديد الإيقاعي: التجانس الصوتي، السجع، الالتزام، الجناس، الموازنة.

المبحث الثاني: أنماط الترديد القرآني اللُّغوي

قد رأينا أنَّ الترديد اللغوي هو كل شكلٍ يتردَّدُ بالمعنى نفسه، وقدْ يكون هذا الشكلُ كَلِمةً أُعيدَتْ بذاتها أو بما اشتُقَّ منها، وقد يكون جملةً أعيدت بذاتها أو بأغلب تركيبها، مع اتفاق المعنى في كلّ. وبذلك نَفْصِل المبحث في محوريْن: الأوّل ترديد لفظي يخصُّ الألفاظ، والثاني ترديد تركيبي يخصُّ الجُمل.

أوّلا: الترديد اللَّفظي

1 ـ التَّكْرار: يُعرَّفُ أنه "عبارة من تكرير كَلِمَة فأكثر باللَّفظ والمعنى لنُكْتة"[14]. ويُعَدُّ أبو هلال العسكريّ (توفي بعد 400هـ) مِنْ أوائلِ مَنْ أدْرَج التكرارَ ضِمْن الإطناب[15]، ومثَّل له بما يتكرّر من الدالّ والمدلول نفْسه من كلمة أو جملة. وبقي المصطلح بهذا المفهوم في كثير من كُتب البلاغة حتى وقتنا الحاضر[16]؛ ولكنَّهم قيَّدوا حُسْنه وجماله بدَوَاعٍ أو نُكَتٍ بلاغية، فمتى جيء بالتكرار من دون داعٍ أو نكتة بلاغيّة كان مجرّداً من قيمته الأسْلوبية وكان كما قال ابن رشيق (463هـ) هو الخذلانُ بعينه[17].

وللتكرار أشكال مُتعدِّدة يأتي عليها في الكلام، فهو يشمل الحرف والكلمة والجملة، وقد يتنوَّعُ تبعًا لمواقع أطرافه في الفقرات، فإما أن تتّصل الأطراف في فقرة واحدة، وإما

أن تنْفَصل وتقع في الفقرة ذاتها، أو تقع بين فقرات، كما يُلاحظ أيضا أماكنُ تلك الأطراف من تلك الفقرات. وعليه ارتأينا أنْ نُثبت أشهر هذه التقسيمات:

أ ـ أنْ يتردَّد اللَّفْظُ مباشرةً دون فاصل بين طرفَيه، ويُسمَّى التكرار المباشر[18]:

ونماذجُ هذا القسم محدودة في القرآن الكريم، جاء الترديد فيها تأكيدا مباشرا لما يدلُّ عليه؛ فتوالي اللَّفظة مُضاعفةً يُكْسِب الدلالة سُرْعة أو كَثْرة أو اهْتِماما، مثل: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: 36]. ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة: 10].

ب ـ أنْ يفصِل فاصِلٌ (اسم أو فعل أو حرف) بين الطرَفَيْن، ويُسمَّى التكرار غير المباشر[19]:

وقد اسْتَخْدَمَ القرآن الكريم هذه الترديدات في أحْوالٍ مختلفة، ولكنها تتَّفِقُ في مُضاعفة الدلالة وتقويتها بحَسَب عدد المتردِّدات، وأيضا بحَسَب المسافة بينها، فكُلَّما قَصُرت هذه المسافة كُلَّما كانت قوَّة الدلالة أكبر، والعكس. ومثاله: ﴿الْحَاقَّةُ، مَا الْحَاقَّةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾[الحاقة :1-3]. ﴿كَلاَّ لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾[الهمزة:4-5].

ج ـ أنْ تنتهيَ كلُّ فقرة باللَّفظ نفسه، بمعنى أنْ تقع أطراف التكرار في أواخر الفِقَر، ويُسمَّى تكرار النهاية[20].ومن أمثلته في القرآن: ﴿لا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ، وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد:1-2]. ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)﴾.

د ـ إذا ابتدَأَتْ عِدَّةُ فَقَراتٍ مُتَعاقبة باللَّفظ نفسه، فتكونُ أطرافُ الترديد على رؤوس هذه الفَقَرات، ويُسمَّى تكرار الصدارة(21). ومنه في القرآن: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) ﴾ إلى آخر الآيات. هذه البداياتُ التي تتردَّدُ تُشارِكُ في رَبْط دلالاتِ الآيات بعضِها ببعض؛ مثل ذلك المركز الذي تنطلق منه أقطار الدائرة، أو كالنبْع الذي يتفرَّق من عدَّة جهاتٍ إلى سواقٍ.

وبقِيَتْ أقسامٌ أخرى تَسَمَّتْ تبَعاً لمواقع طرَفي الترديد أيضا، وسنُرْجِئُها لمكانها، نظراً لاشتهارها بمصطلحٍ خاصّ في كتب البلاغة.

2 ـ المشاكلة: وهي "ذكرُ الشيء بلَفْظِ غيره لوُقوعِه في صُحْبته تحقيقاً أو تقديرا"[22]. واختيارُ التسْمِية على هذا النحْو يرمُزُ إلى المصاحبة بين الدَّوال في الظاهر، وبين المدْلولات في الباطِن، وقد تأتي هذه المصاحَبة ظاهرةً أحيانا ومُقدَّرة أحْيانا أخرى.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

ومن نماذجها: قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 54]. والأصل: أخذَهُم بمكْرِهم. وَمَكْرُ اللَّهِ بِهِمْ هُوَ تَمْثِيلٌ لإِخْفَاقِ اللَّهِ تَعَالَى مَسَاعِيَهُمْ فِي حَالِ ظَنِّهِمْ أَنْ قَدْ نَجَحَتْ مَسَاعِيهِمْ، وَهُوَ هُنَا مُشَاكَلَةٌ[23].

ومثله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116].

والأَصْلُ: تعلم ما في نفْسي ولا أعلَمُ ما عندك، فإنّ الله – عزّ وجلّ- لا يُستَعْمَلُ في حقّه لفظ النفْس، إلاّ أنها استُعْمِلَتْ هنا مشاكلةً لما تقدَّم من لفظ النفْس[24].

3 ـ التصدير: ويُسمَّى أيضا: ردُّ العَجُز على الصّدْر. وهو "أن يُجْعَلَ أحدُ اللَّفْظيْن المكرَّرَيْن أو المتجانِسَيْن أو الملْحَقَيْن بهما في أوَّل الفقرة، والآخرُ في آخرهما"[25].

والترديد هنا ملحوظٌ على مستوى البناء الشكلي والدلالي، وطبيعة البُعد المكاني المتوسِّط للَّفظتين هو الذي أفضى إلى نسَق التصدير، فكأنّ الأسلوب الترديدي هنا لابدّ أنْ يتوفَّر فيه مسافةٌ متوسّطة في الدلالة تسْمَحُ للطرَف الثاني أنْ يستقرَّ بعد هذه المسافة من الطرف الأوّل. ومن أنواعـه: ـ أنْ يكون الطرفان مكرَّرَيْن: كقوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشاهُ﴾ [الأحزاب: 37]. ـ أو أنْ يجمعَهُما الاشتقاق: كقوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾ [نوح : 10].

4 ـ تشابُه الأطراف[26]: وهو "أنْ يُعيدَ الناثرُ سَجْعة القرينة الأولى في أوّل القرينة التي تليها"[27]. وكثيرٌ من الأمثلة التي مثَّلوا بها لهذا النوع مثَّلوا بها لما اصطُلح عليه باسم الترديد أيضا عند بعضهم. ومن النماذج القرآنية: ﴿وَعْدَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم :6-7]. ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ [غافر :36-37]. ومن الواضح أنَّ هذا الأسلوبَ الترديدي لا يعْتَمِد على توقُّع القارئ، وإنما يعْتَمِدُ على مُفاجأته ببدْءٍ يتَّفِقُ مع الختام، ومن المفاجأة يتمُّ إحْداثُ الأثَرِ الأسلوبي على مُسْتوى الدلالة ومستوى الإيقاع الصوتي[28].

5 ـ الإرصاد: ويُسمَّى أيضا التسْهيم، ويُسمَّى التوشيح عند بعضهم. وهو: "أنْ يُجْعَلَ قبل العجُز من الفقرة أو البيت ما يدلُّ على العجُز إذا عُرف الرويّ"[29].

ومن النماذج: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19]. ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ

يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 40]. فالطبيعة الترديدية واضحةٌ في هذا النوع، حيث يحتوي الكلامُ ما يدلُّ على آخره؛ والنظرُ إلى السياق يؤدّي إلى وجود توقُّع يُشارك به المتلقّي في الكلام، ويُساهم في تكوين هذا التوقُّع ما يحقِّقه الطرف الأول لهذا الترديد.

6 ـ العكس: ويُسمَّى أيضا التبديل. "وهو أنْ يُقدَّمَ في الكلام جُزْءٌ ثمَّ يُؤخَّر"[30].

يمثِّلُ العكْسُ في الحقيقة ازدواجَ حرَكة الدلالة في شكْل محسُوس، فالنظرُ إلى الشكْل التجريديّ لخطّ الدلالة يكشِفُ عن حركةٍ تقدُّمية للأمام وُصولا إلى نقطة التوقُّف، ويقتضي أنْ نلاحظَ وجودَ مُنْعَطفاتٍ تُصيب العمَلية اللُّغوية، وهذا يترتَّبُ عليه بالضرورة نمطاً تعْبيريا يتوافقُ معها، ومنْها ما يكونُ أحيانا تراجُعاً دلاليا تتبعُهُ عمليةٌ تراجعية في الصياغة أيضا[31].

ومن النماذج القرآنية: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: 187]. ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 27].

العكْسُ في الكلام له هدَفٌ قاصد إلى تمكين المعاني وتقرير الأغْراض، فالآية الأولى تؤكِّدُ المساواة في الحُكْم، والثانية تُقرِّر القدرة، فإنَّ كُلاًّ من جُمْلتي الآية الثانية اللَّتين وقَعَ بهما ترديد العكس- فيه التقرير والتأكيد لإثبات القُدْرة على كمال التصرُّف في الأضْداد، لأنّ كثيرا منا قد يقْدِر على الفعل دون عكسه، فيكون ذلك نقصاً في قُدرته، وهذا يدلُّ عليه صدرُ السياق: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26].

7 ـ السلْبُ والإيجاب: "وهو أنْ تبْنيَ الكلامَ على نفْي الشيْء من جهة، وإثباتِه من جهةٍ أخرى، أو الأمر به في جهة، والنهي عنه في جهة"[32]. وهو مدلولُ طباق السلْب الذي عرَّفه القزوينيّ: "الجمعُ بين فعلي مصدرٍ واحدٍ مُثبت ومنفيّ، أو أمر ونهي"[33].

ومن النماذج القرآنية: ﴿فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة: 44]. ﴿وَعْدَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم :6-7]. وترديد اللّفظِ مع اتحاد الصيغة أو اختلافها ظاهرٌ في هذا اللوْن، والمعنى بأصل المادّة واحد؛ وإنما طرَأ عليه الاختلافُ من خارج هذا الأصْل بدخول أداة النفي أو النهي مع اختلاف الصيغة أحْيانا.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

8 ـ المراجَعة: ويُسمَّى السؤال والجواب، ويُسمَّى أيضا الترْجيع. "وهو أنْ يحْكيَ المتكلِّمُ مراجَعةً في القول جرَتْ بينه وبين مُحَاوِرٍ له في الحديث، أو بين اثنين غيره بأوجز عبارة، وأبلغ إشارة، وأرشق محاورة، وأعدل سبْكٍ وأسهله، وأعذب ألفاظ وأجزلها، إما في بيت واحد أو أبيات، أو جملة أو جمل"(34).

فالمراجعة حاصلةٌ بترديد ألفاظ (القول)، وهي تمتدُّ إلى خارج حدود الجملة الواحدة. ومن الشواهد القرآنية: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124].

الترديد يتمثل في لفظة (قال) بحيث تشكّل فواتح ترديدية تزيد في ترابط التراكيب التي تفتتح بها، وتنظم عناصر الحوار القرآني في تناسُق ووحدة.

وهذا النوْع يُشبه ما ذكرناه سابقا باسم تكرار الصدارة، إلاَّ أنَّ ترديد المراجعة مختصٌّ بألفاظ القول خاصّة بكلّ اشتقاقاتها، أمّا تكرار الصدارة فيشترط تماثل أطرافه. وغرَضُ الأسلوبين واحد يتمثّل في سبك الجمل والعبارات في وحدة ولُحمة، حتى كأنها جملة واحدة، كما تشدّ هذه الأطراف المتردّدة ذهن الملقّي وتجعله في حالة يَقَظةٍ وانتباه حتى يستوفي المعنى كلّه.

ثانيا: الترديد التركيبي

1 - الترديد التركيبي التامّ: هذا النوْعُ يرِدُ في القرآن الكريم كثيرا، منه ما يكون مرَّتين ومنه ما يكون أكثر من ذلك، والغرَضُ العامّ الذي وَظَّفَتْ له آياتُ القرآن هذا الأسلوبَ هو التأكيد والتقرير، مع ما قد يُضافُ من أغراض أخر يختصُّ بها كلّ نصّ قرآني عن الآخر. ومن السور القرْآنية التي ورَدَتْ فيها هذه الظاهرة الأسلوبية بارزةً جليّة بنسبةٍ أكثر من غيرها سورة الرحمن إذ تردَّدَتْ فيها الآية ﴿فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ إحدى وثلاثين مرّة. وسنكتفي بهاته الآية كنموذج واضح يبيّنُ جمالية هذا الترديد:

لقد فسَّر الشيخُ الطاهر بن عاشور (المتوفى:1393ه) آية الترديد الأولى فابتدأ بشرْح الآلاء أنّها النِّعَمُ جَمْعُ إِلْيٍ، وَأَلْيٌ وَهُوَ النِّعْمَةُ. وَضَمِيرُ الْمُثَنَّى فِي (رَبِّكُما تُكَذِّبانِ) خِطَابٌ لِفَرِيقَيْنِ مِنَ المُخَاطَبِينَ بِالْقُرْآنِ، خِطَابٌ لِلمُؤْمِنِينَ وَالكَافِرِينَ، أَيْ أَنَّ نِعَمَ اللَّهِ عَلَى النَّاسِ لا يَجْحَدُهَا كَافِرٌ بَلْهَ الْمُؤْمِنُ، وَكُلُّ فَرِيقٍ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الاسْتِفْهَامُ بِالْمَعْنَى الَّذِي يُنَاسِبُ حَالَهُ. وَالمَقْصُودُ الأَصْلِيُّ من الآية هو التَّعْرِيضُ بِالمُشْرِكِينَ وَتَوْبِيخهمْ عَلَى أَنْ أَشْرَكُوا فِي العِبَادَةِ

مَعَ المُنْعِمِ غَيْرَ المُنْعِمِ، وَالشَّهَادَةُ عَلَيْهِمْ بِتوْحِيدِ المُؤْمِنِينَ، وَالتَّكْذِيبُ مُسْتَعْمَلٌ فِي الجُحُودِ وَالإِنْكَارِ[35].

إنّ هذا الترديد الوارد في السورة هو أكثر صُوَر الترديد التركيبي الوارد في القرآن على الإطلاق، وقد مهَّدَ له تمهيداً رائعاً حيث جاء بعد اثنتي عشرة آية متحدّة الفواصل؛ وقد تردّدَتْ في هذا التمهيد كلمة (الميزان) ثلاث مرات متتابعة دونما نبوّ أو ملل:

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [7-9]، وهذا التمهيدُ قدْ أشاع - كذلك - لحناً موسيقياً عذباً كان بمثابة مقدّمة طبيعية لتلائم صُوَر التكرار ولتألَفها النفس وتأنَس بها فلا تهجُم عليها هجوماً لأن القرآن قد راعى في فواصل المقدمة التمهيدية ما انبنَتْ عليه فواصل الآية المكرّرة[36].

والذي يغلِبُ على هذه السورة هو طابَع تعداد النعَم ، لأنّ آية (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) جاءتْ بعد كلِّ نِعَمٍ يُعدِّدها الله، ومن جهةٍ أخرى فيها معنى الإنْكار والتوبيخ لأنّ تعداد النِعَم والآلاء من الرحمن تبكيتٌ لمن أنكرَها كما يُبكَّت مُنْكِر أيادي النعَم عليه من الناس بتَعْديدها له[37].

وغرَضٌ آخر ذكره الزركشيّ في حديثه عن هذه الآية، قال أنّ التكرار هو لِتَعَدُّدِ الْمُتَعَلِّقِ، فَإِنَّهَا وَإِنْ تَعَدَّدَتْ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُتَعَلِّقٌ بِمَا قَبْلَهُ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَاطَبَ بِهَا الثَّقَلَيْنِ مِنَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ وَعَدَّدَ عَلَيْهِمْ نِعَمَهُ الَّتِي خَلَقَهَا لَهُمْ فَكُلَّمَا ذَكَرَ فَصْلا مِنْ فُصُولِ النِّعَمِ طَلَبَ إِقْرَارَهُمْ وَاقْتَضَاهُمُ الشُّكْرَ عَلَيْهِ وَهِيَ أَنْوَاعٌ مُخْتَلِفَةٌ وَصُوَرٌ شَتَّى.

2 - الترديد التركيبي غير التامّ: يوجد من أنواع الترديد التركيبي تردُّدُ بعض التراكيب مع تغييرٍ طفيف يطرأ عليها بالنسبة لكامل النصّ، كما هو الشأن بالنسبة لسورة الشعراء، ففيها لم يقتصر الالتزام على آيتين أو ثلاث، بل وصل إلى خمس آيات مع تبديل طفيف يلائم السياق، والآيات التي تردَّدت هي كالتالي: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (108) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاّ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (109)﴾.

الآيات تقريبا بقيَتْ كما هي في شكلها العامّ، وتغيّرَتْ أسماء الأنبياء وأقوامهم؛ وقد ذُكرت في مُفتتح كلّ قصة من قصص أولئك الأنبياء، أي في صدارة كلّ أحداث قصة.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وفي السورة نفْسِها وقع ترديدٌ آخر لآيتين ثمانيَ مرّات؛ ذُكِرت أوّلَ مرّةٍ في الآيات الأُوَلِ بعد خطاب الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلّم: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (8) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (9)﴾. وتأتي بعد هذا الموطن في ختام كلّ قصّة من سبع قصص متتالية وهي: قصة موسى عليه السلام، قصة ابراهيم عليه السلام، قصة نوح عليه السلام، قصة هود عليه السلام، قصة صالح عليه السلام، قصة لوط عليه السلام، وقصة شعيب عليه السلام. فكانت الأولى كتمهيدٍ لتأتي بعده في ختام كل قصة وتربط كلّ الأجزاء مع بعضها البعض فتشكّل قطعة واحدة.

الخـاتمة:

لقد دارَتْ محاورُ هذا البحثِ على أمرَيْن اثنَيْن، أوَّلُهما مُصطلح الترديد الذي رأينا أنه لم يكُن مُصطلحا مُستقرا كغيره من المصطلحات البلاغية، فقد شهِدَ أربعةَ مفاهيمَ عبر ثمانية قرون متتابعة، وقد اخْتَرْنا منها أعمَّها وأشملَها لغيرها من فُنون البديع التي تمتاز بالوظيفة الترديدية، ورأينا أنه ينقسم باعتبار سمة الترديد هذه إلى ثلاثة أقسام كبرى: ترديد لغوي وترديد دلالي وترديد إيقاعي. في حين شمِلَ الأمرُ الثاني الذي طَرَقَهُ البحثُ كلَّ الأنماط الترديدية اللُّغوية التي وردت في القرآن الكريم، ورأينا أنّ النصَّ القرآني قد زخر بالكثير من هذه الفنون، ووظفَها أسلوبُه في أبهى حُلة وأبلغ بيان.

الهوامش:

(1) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: العلوي المكتبة العنصرية بيروت ط1 1423 ج 3 ص47

(2) تاج العروس من جواهر القاموس مرتضى الزّبيدي تحقيق عبد العزيز مطر وآخرون؛ دار الهداية الكويت - ت 1970 م - د ط: ج8 ص93

(3) لسان العرب: ابن منظور دار صادر بيروت - ط 1 - د ت: ج3 ص172

(4) تاج العروس : الزّبيدي ج8 ص91

(5) حِلْية المحاضرة في صناعة الشعر أبو علي الحاتمي تحقيق د جعفر الكتاني وزارة الثقافة والإعلام بغداد 1979م دط ج1 ص154.

(6) نفسه ج 1 ص 154 – 155

(7) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع ت حفني شرف الجمهورية العربية المتحدة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي دط دت : ص 253.

(8) المنصف للسارق والمسروق منه ابن وكيع التنيسي تحقيق عمر خليفة بن ادريس جامعة قات يونس بنغازي - ط1 - ت 1994م، ص 166.

(9) ينظر أنوار الربيع في أنواع البديع ابن معصوم المدني تحقيق شاكر هادي شكر مطبعة النعمان - العراق - ط 1 - ت 1969 م ؛ ج 3 ص 359-363

(10) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير ت أحمد الحوفي، بدوي طبانة دار النهضة مصر دط دت ج 1 ص 267

(11) جوهر الكنز: ابن الأثير الحلبي ت محمد زغلول سلام منشأة المعارف الإسكندرية دط دت ص 260

(12) البيان والتبيين: الجاحظ، مطبعة المدني مصر- ط 7 - ت 1998م، ج 1 ص 105.

(13) ينظر البلاغة تطوّر وتاريخ: شوقي ضيف - دار المعارف مصر- ط 11 - د ت، ص 140.

(14) أنوار الربيع في أنواع البديع ابن معصوم المدني تحقيق شاكر هادي شكر مطبعة النعمان العراق ط1 1969م. ج5 ص 345، ويُنظر أيضا معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس مكتبة لبنان بيروت ط2 1984 ص117.

(15) ينظر الصناعتين لأبي هلال العسكري ت البجاوي ومحمد ابراهيم نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه ط2 1971م: ص 199.

(16) ينظر منها مثلا علوم البلاغة للمراغي ص175، جواهر البلاغة للسيد أحمد الهاشمي ص202، والبلاغة الاصطلاحية لعبده قلقيلة ص277.

(17) ينظر العُمْدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني ت محي الدين عبد الحميد دار الجيل بيروت ط5 1981م ، ج2 ص74.

(18) ينظر من قضايا الأدب الحديث: محمّد عناني الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر دط 1995: ص19: ترجمة: Epizeuxis ، وسماه صاحب معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب بـ "التكرار التوكيدي" بالترجمة نفسها ، ينظر ص118.

(19) ينظر من قضايا الأدب الحديث: محمد عناني ص 19 ترجمة: ploce ، (وهذا غير موجود عند مجدي وهبة صاحب معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب).

(20) ترجمة: Epistrophe ، ينظر من قضايا الأدب الحديث ص 19 ، ومعجم المصطلحات(وهبة) ص 118

(21) ترجمة: Anaphora ، ينظر من قضايا الأدب الحديث ص 19 ، ومعجم المصطلحات(وهبة) ص 118

(22) الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني دار الكتب العلمية بيروت دط دت ص360 ، أو ينظر معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس ص365.

(23) ينظر تفسير التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور الدار التونسية تونس 1984 دط ج3 ص256.

(24) ينظر خزانة الأدب وغاية الأرب الحموي تحقيق عصام شقيو دار ومكتبة الهلال بيروت دار البحار بيروت الطبعة الأخيرة 2004م، ج2 ص252.

(25) الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني ص 399 ، أو ينظر معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس ص176.

(26) جعَلَ الخطيبُ القزويني هذا المصطلحَ لنوعٍ يدخُل في مراعاة النظير (ينظر الإيضاح: ص 356) ، وتابعه في ذلك صاحبُ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (ينظر ص98). وتعريفهم لا ينطبق عليه مرادنا في البحث، إلاّ أن صاحب معجم المصطلحات وضع للنوع الذي نقصده مصطلح: تماثل النهاية والبداية (ينظر ص119).

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

(27) أنوار الربيع في أنواع البديع: ابن معصوم ج3 ص45.

(28) ينظر بناء الأسلوب في شعر الحداثة، التكوين البديعي: محمد عبد المطلب دار المعارف ط2 1995 ص116

(29) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني ص 359 ؛ أو ينظر معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس ص24.

(30) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني ص 362 ؛ أو ينظر معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، كامل المهندس ص251.

(31) ينظر بناء الأسلوب في شعر الحداثة: محمد عبد المطلب ص 321.

(32) الصناعتين لأبي هلال العسكري ت البجاوي ومحمد ابراهيم نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه ط2 1971م، ص 421.

(33) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني ص 350.

(34) بديع القرآن: ابن أبي الإصبع ت حفني محمد نهضة مصر للطباعة والنشر دط دت، ص 300.

(35) ينظر التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور ج27 ص243.

(36) ينظر خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: عبد العظيم المطعني مكتبة وهبة مصر ط1 1992م.ج1 ص 329.

(37) ينظر خزانة الأدب وغاية الأرب: الحموي ج1 ص362

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

تقنيات السرد في القصة القصيرة جدا
قراءة في مجموعة" حاء الحرية" لمحمد سعيد الريحاني

NARRATION TECHNIQUES IN VERY SHORT NOVELLAS
Reading Mohamed Said Al Rayhani's Collection " Ha' Al Hourriya

أ/ مخفي إكرام mekhfi ikram
جامعة-مستغانم- الجزائر

تاريخ الإرسال : 2018 /01/22 تاريخ القبول: 27/ 12/ 2018

ملخص البحث

يشهد العالم تحوّلات وتغيرات في شتى المجالات، وبات من سمات العصر هذا التسارع الذي صار يميز مختلف نواحي الحياة، ومن الطبيعي أن تنعكس الظروف الحياتية على النّتاجات الأدبية التي أضحت تمثيلا واضحا للإنسان والمجتمع على حدّ سواء، وقد ألفينا ظهور أجناس أدبية جديدة من جهة، وتغيرا واضحا في تقنيات الكتابة السّردية وأساليبها من جهة أخرى، وذلك استجابة لحاجات القراء النفسية والفكرية، ومن بين الأجناس التي تواءمت ومتطلباتهم القصة القصيرة جدا التي عرفت بدورها انتعاشا وإقبالا كبيرا من طرف الذائقة الأدبية التي وجدت فيها المتنفس بالإضافة إلى المتعة الفنية، واستطاعت أن تحتوي آليات الكتابة السردية التي سنتتبع مسارها داخل هذه المجموعة في ورقتنا البحثية.

Abstract

Worldly life is noticing continuous transformations and changes in all fields. It embodies speedy attitudes in all its aspects and circumstances including literary works which have become clear representations of human beings and their societies. We noticed new literary genres coming to life along with obvious changes in narrative writing techniques and styles, to handle psychological and thinking needs pertaining to potential readers.

One of the new genres that came to be adapted with this new situation is the so-called very short novellas that came alive and knew keen interest from well-informed literature readers who

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

Rayhani's Collection entitled " Ha' Al Hourriya ".
Keywords: function of repetition, linguistic repetition, methods of repetition, Holy Quran, rhetoric.

find in them an adequate breather as well as artful pleasure. Very short novellas were capable to encompass narrative writing mechanisms which we will follow the stages in Mohamed Said Al

*** *** ***

المقدّمة:

لقد دخل هذا الجنس السردي القصصي الجديد الساحة الأدبية وخلق لنفسه مكانا إن لم نقل فرض نفسه، وصار القارئ يقبل عليه والناقد ينظر إليه في إطار خصب من التجديد والتغيير في النظم الإبداعية والذوق القرائي. حديثنا في هذا المجال سيكون عن القصة القصيرة جدا بوصفها فنا يتلاءم مع عصر السرعة الذي نعيشه، ولأنها تقترب من الشعر، «**وإن تطور الحياة الراهنة وارتباطها بعصر التكنولوجيا جعل الكتّاب يبحثون عن فن يواكب هذا التطور الذي تشهده الحياة العصرية، وقد وجدوا ضالتهم في هذا الفن الأدبي الذي يحقق رغبات الكتاب وطموحاتهم، فالقصة القصيرة جدا فن يحكي حكاية صغيرة تتضمن العناصر اللازمة التي لا تتوفر في غيرها من الفنون الأدبية الأخرى**».[1]

ومن الطبيعي أن تنشأ آراء ومواقف متباينة إزاء كل جنس جديد وفن مستحدث، وهذا ما كان بالنسبة إلى القصة القصيرة جدا، حيث تراوحت المواقف بين الإيجابي المؤيد والمدافع عن وجودها، والسلبي المعارض، والمتردد بين القبول والرفض غير المفصح صراحة عن نفسه.[2]

وعلى الرغم من اعتبار القصة القصيرة جدا فنا سرديا جديدا إلى أن له ملامح واضحة في التراث الأدبي العربي، فقد وجد من الأشكال الأدبية ما يشبهه في التقنية والشكل والحجم كذلك، مثل «**السور القرآنية القصيرة والأحاديث النبوية الشريفة وأخبار البخلاء واللصوص والمغفّلين والحمقى وأحاديث السمار، ومن ثم يمكن اعتبار الفن الجديد امتدادا تراثيا للنادرة والخبر والنكتة والقصة والحكاية واللغز والشعر والأرجوزة والخطبة والخرافة وقصة الحيوان والشذرة والقبسة الصوفية والكرامة**».[3]

مما يعني أن للقصة القصيرة جدا جذورا في تراثنا الأدبي وحتى في النصوص الدينية، وأنها مرت بعدة مراحل تطورت خلالها لتصبح على ما هي عليه اليوم، وصولا إلى المرحلة التي بدأ فيها الكتاب العرب في تأصيل قصصهم القصيرة جدّا كتابة وبناء وقالبا وتشكيلا ورؤية، وهو ما نلاحظه عند بعض الكتاب المغاربة في سردهم بطريقة كلية أو جزئية، ونذكر منهم مصطفى لغتيري وجمال بوطيب ومحمد تنفو وجمال الدين الخضيري الذي كتب أخيرا مجموعة تراثية عربية متميزة فيها تأصيل واضح للقصة القصيرة جدّا وهي بعنوان: "حدّثني الأخرص بن صمام".[4] خاصة في السنوات الأخيرة حيث تفاعلت القصة القصيرة جدا مع مختلف الظروف والمشكلات التي يعيشها الفرد العربي عامة والمغربي خاصة، وليس هذا بغريب على الأدب الذي يعد مرآة تعكس معاناة الأفراد والمجتمعات على حد سواء.

2.أنواع القصة القصيرة جدا:

ويثبت محمد سعيد الريحاني القاص المغربي ثلاثة أنواع للقصة القصيرة جدا وهي كالآتي:[5]

1. **القصة الومضة:** وهي شكل قصصي متناهي القصر يكتب في سطر واحد.
2. **قصة في دقيقة:** وهي شكل قصصي ظهر في المغرب في التسعينيات، ويعتمد في تصنيفه على عامل الزمن بحيث لا تتعدّى مدة قراءته دقيقة واحدة.
3. **القصة المينيمالية:** وهي شكل قصصي وسيط يقع بين القصة في دقيقة والقصة القصيرة العادية.

وقد تراوحت مجموعة "**حاء الحرية" لمحمد سعيد الريحاني** بين هذه الأنواع الثلاثة ووزعت فيها كما يلي: خمسة نصوص من القصة الومضة، وثلاثون قصة مينيمالية، وخمس عشرة قصة في دقيقة، ليصل العدد إلى خمسين قصة قصيرة كما في العنوان.

ولعل الاتجاه إلى مدونة مغربية مرده إلى أن هذا الشكل الجديد عرف انتشارا واسعا في المغرب وإقبالا جيدا من طرف المبدعين والقراء، فقد وجدوا فيه متنفسا للتعبير عن مختلف القضايا التي تشغلهم بعدد

قليل من الكلمات يحمل الكثير من الدلالات، فالقصة القصيرة جدا « **اختيار إديولوجي فني وجمالي يعبّر عن طموح جيل مغربي من الكاتبات والكتاب ومن الناقدات والنقاد،**

عبْره يقولون أفكارهم وينقلون قضاياهم ومشاكلهم الخاصة والعامة، المشاكل التي جدّت مع بداية الألفية الثالثة ومع نهاية القرن العشرين».[6]

3-رؤية في العنوان:

يذكر الكاتب محمد سعيد الريحاني الكلمة المفتاحية لمجموعته القصصية القصيرة جدا وهي الحرية، ويتبعها بعدد القصص الذي يشكل هذه الجموعة وهو خمسون قصة، ومن الواضح أن هذه القيمة الإنسانية شغلت فكر القاص، فأراد معالجتها بوصفها ضرورة في حياة الإنسان الذي لا يستطيع ممارسة إنسانيته أو حياته من دونها.

فقداسة الحرية ومصيرها في مجال الكتابة هو تكسير لقيود الإبداع والحياة، وإبادة للرأي الواحد المتسلط ولكل الحواجز الوهمية التي تروم تسييج الباطل وتحصينه بالقوة، فالحرية لم تعد مطلبا حياتيا فحسب، وإنما صارت أسلوب عيش وثقافة ومنظورا وطريقة تفكير وسلوكا يوميا وممارسة واقعية.[7]

هذا ما أراد الكاتب تجسيده في مجموعته وظهر جليا من خلال بعض عناوين قصصه مثل: **تحرير، ثورة، فرض كفاية، من رجل حر إلى وثيقة عائلية، علي وعلى قبيلتي.**

فالعنوان هو بؤرة المتن حضورا أو غيابا، وهذا يشير إلى أن حجم القصة القصيرة جدا لا بد أن يفضي إلى إفراز هذا العنوان أو إنتاجه بصفته خلاصة القصة أو زبدتها، أو القلب الذي تنبض من خلاله.[8]

وبهذا تكون مجموعة حاء الحرية عبارة عن رموز بداية من العناوين، يحاول القارئ فكها قبل وبعد فعل القراءة، لتنشأ تلك العلاقة بين المتلقي والنص، وبينه وبين القاص نفسه، فقيمة القصة القصيرة جدا «**تكمن في التفاعل التداولي الذي يتحقق عبر عملية القراءة التي يقوم بها المتلقي حينما يقوم بتفكيك الشفرة ذهنيا وتأويلها ضمن سياقات لغوية ونفسية واجتماعية وثقافية معينة، وينضاف إلى ذلك ألا وجود ولا حياة للقصة القصيرة جدا بلا متلق يعيد لها الحياة، ويمدها بالنبض الحقيقي».**[9]

وبما أن النصوص السردية قصيرة جدا لا بد أن القاريء يحاول الوقوع على ما يجب أن يقال ولم يقله الكاتب في سطر أو سطرين أو عدد من الكلمات، وبالتالي ما اختزله

القاص يشتغل ذهن المتلقي على بيانه وتفكيكه، بتفعيل عنصر الخيال وإسقاط الواقع على ما يقرؤه من نصوص إبداعية.

1- تقنية التكثيف:

تعتمد القصة القصيرة جدا على تقنية التكثيف بوصفها رهانا جماليا يوفر لها الكثير من المعاني والدلالات بقليل من الكلمات والجمل، فهي سمة إبداعية لافتة تجعل النص مثقلا بالرغبة في التأويل وقراءة ما خلف السطور، نظرا إلى الحجم القصير جدا الذي يكون مكثفا ومعمقا.

والتكثيف مصطلح مستمدّ من التحليل النفسي للأحلام، فمؤسس التحليل النفسي هو الذي لاحظ أن التكثيف آلية شعرية أساسية في بناء الحلم. والتكثيف قد يعني الإيجاز، فالحلم يتميّز بقوته الدالّة وكثافته، وفي كل مرة يقودنا دالّ واحد إلى معرفة أكثر من مدلول، أو بكل بساطة في كل مرة يكون فيها المدلول أكثر انفلاتا من الدال.[10] تصبح القصة القصيرة جدا قريبة من الحلم كونها عبارة عن لقطات قصيرة أو ومضات سريعة تحمل رمزا أو أكثر يحاول القارئ فهمه وتحليله بما أنه شاهد تلك اللقطة أو الحلم المتمثل أساسا في القصة القصيرة جدا.

وعلى ذكر الرمز فإن له تأثيرا فعّالا في التكثيف، إذ يستطيع القاص أن يكثف الفكرة بوساطته، إما بالتعبير الرمزي الشامل الذي يأخذ مساحة العمل القصصي كلها، أو بالتعبير الرمزي الجزئي على شكل لمسة فنية مركزة.[11]

هذا ما نجده بوضوح في قصص مجموعة حاء الحرية لمحمد سعيد الريحاني، من خلال توظيف بعض الرموز للدلالة على معاني أو قيم معينة، ففي قصة **حياة العصافير**[12] مثلا رمز الكاتب بالعصافير للحرية، وذلك عندما عمد المعلم إلى إجابة تلميذه بأنها أطول عمرا من الإنسان، مشيرا إلى السبب وهو حريتها التي يجسدها الطيران، ففرح الأولاد وخاطبوا الطائر بقولهم: سنتعلم الطيران. أي سنتحرر ما دامت الحرية سببا في طول العمر. نلاحظ أن هذه القصة تحمل رسالة تمكن الكاتب من تمريرها بطريقة طريفة لكنها ليست بريئة على الرغم من أنها مُررت عن طريق براءة الأطفال.

أما في قصة **التحدي**[13] فقد رمز بالأنف للشهامة والكرامة، لما قام الرجل الفقير بتطبيق الرهان وهو أكل كمية من الفلفل الحار مقابل ثلاثة رواتب كاملة، فعلا ربح التحدي ولكن

نتيجة هذا الفوز كانت مخيبة وهي بتر الأنف من وجه الرجل، وكأن القاص يمرر رسالة أخرى هنا وهي أن الطمع يذهب بكرامة الإنسان ويجعله يقوم بأشياء تضره، فما كان ذلك العامل يصبو إليه من عيش كريم ولو لفترة لم يتحقق بل خسر أكثر منه، بحيث بتر أنفه مع التبعات المادية الباهضة، وبهذا اجتمع الضرر المادي مع المعنوي بسبب أطماع مادية معينة لم تتحق ولم تنفعه البتة.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس كل تكثيف خادما لجمالية السرد وفهم القارئ، سواء أ كان هذا التكثيف عن طريق الرمز أم القصر أم غيرهما، فإذا بالغ القاص مثلا في تعتيم المعنى وصار النص مغلقا مستعصيا فإنه يفقد معناه وهدفه، وترتبك العلاقة بينه وبين المتلقي الذي مع كل قراءة يحاور النص ويستنطقه ليستشف خباياه ويشارك الكاتب الأصلي في عملية إنتاج القصة من جديد، فالتكثيف الناجح هو الذي يبعث في النص توهجا ويتأسس على عمق الفكرة وبلاغة اللغة، ويبث الحياة في كلمة قصيرة ذات دلالات غزيرة، كما أنه يساهم في إحكام بناء النص وتماسكه رغم ما يتخلله من حذف وإضمار واقتصاد في الوصف وترك للفراغات... إلخ.[14]

وبالتالي فعنصر التكثيف من الأهمية بمكان في سرد القصة القصيرة جدا، لذا من شأنه تحقيق فنيتها ومستواها العالي من الإيحاء وإيصال الأفكار وبث الرسائل، وفي المقابل يمكنه أن يفسد مقصد القصة إذا لم يحسن توظيفه واعتماده بوصفه تقنية بناءة لا هدامة.

2- تشخيص الواقع:

عرف القاص المغربي محمد سعيد الريحاني بواقعيته في قصصه خاصة في مجموعته حاء الحرية التي سعى من خلالها إلى تصوير الواقع كما يراه أو يعيشه الفرد داخل مجتمع محكوم بمجموعة من التقاليد والعادات، فقد غلب اختياره للمواضيع الإنسانية التي ينبض بها الشارع والمجتمع بصفة عامة، الذي يريد الحرية ويعاني سقوط القيم وانهيار الأخلاقيات.

ففي قصة **تعاقد**[15] يبين الكاتب لا مبالاة الحاكم وعدم حرصه على المحافظة على القيم وحسن التعامل بين الرعية، حيث وعد شعبه بمطلق الحرية في ممارسة حياته ومعاملاته سيئة كانت أم حسنة، وفي المقابل يحكم هو الآخر هذا الشعب المتناحر بحرية تامة، وبهذا

كان الاتفاق بين الحاكم والمحكوم بمثابة عقد أبرم بينهما، دون الالتفات إلى التبعات أو النتائج. ومن خلال هذه القصة نلمس بعدا سياسيا واقعيا أراد الكاتب معالجته، ولو تلميحا وهو عبث الحكام بعقول شعوبهم، بحيث يوهمونهم بإعطائهم الحرية والحقوق، ولكنهم في الحقيقة يمهدون لأخذ الكثير منهم وحكمهم بما يخدم مصالحهم الخاصة.

فنجد الكاتب يتأرجح بين لغة تشخيصية واقعية تقريرية من ناحية ولغة رمزية من ناحية أخرى.[16] فالواقع يمكن أن يكون أكثر ثراء من التخييل المنفصل عن أي واقع، ومع ذلك يضطلع النص السردي بجماليات الواقع بما فيها جماليات القبح، حيث ينقسم هذا الواقع إلى عالمين متلاحمين هما: الخير والشر وثنائيات متضادة كثيرة تسهم في إثراء النص السردي من خلال شعرية الواقع وجمالياته.[17]

فتصوير الواقع كما هو وإن كان مشوها وقبيحا يحمل قيمة جمالية ترتقي بعقل الإنسان وتفكيره، ليلامس همومه وهموم ومشاكل أخيه الإنسان لإيجاد الحلول لا الهروب إلى عوالم أخرى بحثا عن راحة وهمية من واقع مرير.

3- لغة حاء الحرية بين المباشرة والمجازية:

إن لغة القصة هي أداة إنتاج، والنسيج الداخلي الذي يتحدد بجميع العناصر الأخرى ويحددها في آن واحد، ولهذا البعد في القصة القصيرة جدا خصوصية أكثر بسبب كثافتها الشديدة واقترابها من لغة الشعر في أجواء تعبيرية ورمزية سواء على صعيد الجملة التي تنتج صورا ومجازات أو على صعيد الدلالة العامة التي تنتجها القصة كلها.[18]

فإذا نظرنا في لغة قصص حاء الحرية نجد أن القاص محمد سعيد الريحاني استخدم شكلين من اللغة، فكانت في بعض القصص عادية مباشرة إخبارية، تميل إلى مجرد الحرص على نقل خبر مثير،[19] كما كان في قصة **التحدّي** حيث سردها الكاتب بلغة جدّ عادية مباشرة ومسترسلة، نقل من خلالها مضمون التّحدي المتمثل في رهان على أكل كمية من الفلفل الحار مقابل ثلاثة رواتب كاملة، وحصل ذلك وفاز المتحدّي وفرحت الزوجة والأولاد، لكن النهاية كسرت أفق الانتظار، وذلك بأن الفرحة لم تتم وقضى الطبيب ببتر أنف الرجل مقابل رواتب عشر سنين كاملة وكانت خيبة الأمل كبيرة.[20]

ويمكن هنا أن نبتعد أكثر في مجال التأويل لنعتبر اختيار الأنف بالتّحديد رمزا مقصودا من القاص، فهو يرمز للأنفة والشموخ وإباء الذل، فلما يبتر ولا يعود الإنسان

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

يملكه فهذا فيه ضرر معنوي نفسي أكثر منه مادي عضوي، فالذي أدى بالرجل إلى هذا التحدي هو محاولة العيش بكرامة ولو لفترة معينة، ولكن ذهبت هي بمالها وكل ما يتعلق بها.

أما البعض الآخر من القصص فاتخذ لغة مختلفة مجازية واستعارية موحية، كما في قصة **توازنات** فقد وظفها الكاتب حين استعان بالعنصر العجائبي في مثل قصة **الكرامة وبركة السماء**،[21] حين تجلّت كرامة المتهم أمام الرئيس الذي فقد صوته والموظف الذين شلّ، وكذلك قدرته العجيبة على اختراق الباب والخروج منه رغم أنه محكم الإقفال، كما نجد العجائبية في قصة **الهجرة الدائمة**[22] عندما نجد الكاتب يستحضر سفينة نوح عليه السلام استجابة من الله لدعاء مجموعة من المهاجرين، لتوصلهم إلى بلاد النعيم فلما أرادوا العودة تضرّعوا لله تعالى فجاءتهم عصا موسى لتشق لهم طريقا في البحر ينقذهم من الحرس الذي يطاردهم ويهددهم.

وهذا النوع أي اللغة المجازية كان الرهان الجمالي الذي قامت عليه قصص محمد سعيد الريحاني، حتى تحافظ على نوعها الفني.[23] بل يمكن القول إن الرهان الأكبر الذي اتبعه محمد سعيد الريحاني هو لعب أكبر عدد ممكن من أوراق التجديد والتنويع في الأساليب والتقنيات.

فاللغة هي التي تضفي جمالية خاصة على القصة بوساطة الخرق الدائم لقواعد اللغة المعيارية؛ أي عندما تؤسس العلاقات الجمالية لهذا النظام الجمالي المؤكد على تحويل مستمر للمسافات القائمة بين الدال والمدلول وخلق دلالة جديدة مشبعة بطاقة البث الإيحائي.[24]

ذلك أن اللغة التي تسرد قصة بعناصرها وعقدتها وحلها بعدد قليل من الكلمات والجمل وتوصل الفكرة في وقت وجيز لا بد أن لها من القوة والإيحاء ما يجعلها متميزة ومختلفة.

4- البداية والقفلة:

إن البداية الملفتة والمشوقة تغري القارىء وبهذا يضمن الكاتب مقروئيته، وفي المقابل لا نغفل أهمية النهاية أو ما يسمى بالقفلة، والتي تعدّ عنصرا مهمّا لأنها تحمل الحلّ النهائي والانفراج المفاجىء والصادم أحيانا، فهي تتسم بتحطيم أفق الانتظار.

وهذا ما نجده في نهاية قصة الرجل والكلب التي انتهت بموت الرجل لأن الكلب أكله، وهي نهاية غير متوقعة من الكلب نفسه الذي ضحى وأحب صاحبه كل ذلك الحب. وكذلك الأسف الذي يحصل لدى القارئ للنهاية التي انتهى إليها صاحب التحدي، فبعد كل تلك التضحية يبتر أنفه.

وهكذا يتميز جنس القصة القصيرة جدا بتخييب أفق انتظار المتلقي بخاصية الحجم القصير جدا والتركيز والإيجاز،[25] والنهاية الصادمة غير المتوقعة، فمن المهم «**أن تكون بداية القصة فاعلة في توليد هذه الصدمة وأن تكون النهاية إشكالية مفتوحة على غرار الإيحاء بنهايات متعددة لا نهاية مغلقة قد تفقد القصة حيويتها وقدرتها على التغلغل في مشاعر القارئ وعقليته**».[26]

فالبداية تمثل نقطة الجذب وشد القارئ إلى النص بحيث يرتبط به إلى النهاية التي تكون حاسمة وصادمة وسريعة في آن واحد.

5- التناص في حاء الحرية:

يمكن أن نتعرف على تقنية التناص عن طريق إدراك العلاقة بين نص ونص آخر سابق أو معاصر له،[27] فبالتناص يحدث ذلك الحوار بين النصوص المختلفة حتى إنّ جذر أو أصل هذه الكلمة هو **نص**.

ذلك أنه «**تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة**».[28]

وبناء على هذا إذا عرفنا التناص بإيجاز –والمقام لا يتسع للتوسع فيه- فإننا نكتفي بتعريف يركز على دور القارىء في هذه العملية، كالذي سبق ذكره بإيجاز مع الإشارة إلى ضرورة أن يأخذ نص من نص آخر، ونرى أن هذه العملية أو التقنية تدخل في إطار المثاقفة الإيجابية على الصعيد الداخلي أو الخارجي.

ويتجلى التناص في مجموعة حاء الحرية بالنظر إلى الشخصيات الموظفة على وجه الخصوص، فقد استحضر الكاتب محمد سعيد الريحاني مجموعة كبيرة من الشخصيات التاريخية التي أثرت في التاريخ والعالم بشكل أو بآخر، ومن أمثلة الشخصيات المستحضرة في مجموعة حاء الحرية نجد: عمر بن الخطاب، ومعاوية بن أبي سفيان، وأم كلثوم وتشي جيفارا، وغيرها من الشخصيات حتى الرومانية منها بتيتوس وكاركالا، وغاندي في قصة: مناضل، وكل من النبيين الكريمين نوح وموسى عليهما السلام في قصة **الهجرة الدائمة**.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

فالتناص له دور هام في جلب الحيوية والحركة والتعبير للنص الذي يربط الموضوع بالدلالات المستوحاة والمقحمة في النص الأصلي ليضيف إيحاءات جديدة لجذب المتلقي وشده إلى النص المكتوب.[29]

ومن خلال التناص يتمكن المتلقي من التحرك في فضاءات النص الواسعة التي يتيحها له الكاتب فيلتقي بشخصيات تاريخية أو دينية، وقد يسترجع أحداثا وذكريات مرت به، فمن خلال متن سردي قصير جدا يتمكن القارئ من أن ينعش ذاكرته وذوقه حسب قراءته وما يحمله النص من مقومات تناصية.

وفي ختام هذه الدراسة نخرج بعدة نتائج أهمها:

- القصة القصيرة جدا جنس أدبي له جذور ضاربة في التراث الأدبي العربي، وله ما يشاكله في قصره وحكائيته، كالنكتة والنادرة والمقامة والسور القرآنية القصيرة والأخبار... إلخ
- اكتملت ملامح القصة القصيرة جدا بوصفها جنسا أدبيا مستقلا وقائما بذاته في التسعينيات من القرن الماضي، ووجدت إقبالا جيدا من طرف الكتاب والقراء وحتى النقاد.
- تباينت المواقف من هذا الجنس الجديد بين مؤيد ومعارض ومحايد.
- يعتبر المغرب البلد الذي عرف انتشارا واسعا للقصة القصيرة جدا، على يد مجموعة من الكتاب منهم محمد سعيد الريحاني.
- تعتبر المجموعة القصصية "حاء الحرية خمسون قصة قصيرة جدا" لمحمد سعيد الريحاني نداء وجهه الكاتب ضد انهيار القيم والأخلاق.
- لا تكتمل فنيات وجماليات القصة القصيرة جدا دون التكثيف، الذي يعد تقنية ضرورية في هذا الفن، مع ما يتيحه من إمكانية التأويل وإعادة القراءة وإنتاج النص من جديد.
- لم يستخدم محمد سعيد الريحاني نمطا لغويا واحدا بل مزج بين اللغة العادية الواقعية واللغة المجازية.

- عالج الكاتب الواقع في مجموعته حاء الحرية بجدية أحيانا وبنبرة ساخرة أحيانا أخرى.
- يسجل التناص حضورا فعالا ومتميزا في القصة القصيرة عموما وفي حاء الحرية خصوصا نظرا إلى الدور الذي يلعبه في تحريك النص وتحفيز القارئ على البحث والتخيل والمساهمة في تشكيل الدلالة.

الهوامش:

1- عبد العلي آل بويه لنكرودي، القصة القصيرة جدا بين الأدبين العربي والفارسي، نظرة إلى نماذج من الكاتب المغربي عبد السميع بنصابر والكاتب الإيراني جواد سعيدى بور، مجلة إضاءات نقدية، فصلية محكمة، العدد 18، 2015، ص 10.

2- ينظر: جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا وإشكالية التجنيس، ط 1، 2016، ص 05.

3- جميل حمداوي، دراسات في القصة القصيرة جدا، ط 1، شبكة الألوكة، 2013، ص ص 7، 8.

4- ينظر: المرجع السابق، ص 10.

5- محمد سعيد الريحاني، حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدا، محمد سعيد الريحاني، مطبعة المناهل، منشورات وزارة الثقافة المغربية، المغرب، 2014، ص ص 3، 4.

6- محمد معتصم، القصة القصيرة جدّا عند محمد سعيد الريحاني: بعض الخصائص النوعية، دراسة ضمن المجموعة القصصية: حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدا، ص 9.

7- حميد ركاطة، أعطني حريتي أطلق يدي: قراءة في أضمومة حاء الحرية خمسون قصة قصيرة جدا للقاص: محمد سعيد الريحاني، دراسة ضمن المجموعة القصصية: حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدا، محمد سعيد الريحاني، ص 19.

8- حسين المناصرة، القصة القصيرة جدا رؤى وجماليات، ط 1، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2015، ص 10.

9- جميل حمداوي، دراسات في القصة القصيرة جدا، ص 100.

10- حسن المودن، شعرية القصة القصيرة جدا: نصوص سعيد منتسب وعبد الله المتقي نموذجا، http://www.wata.cc/forums/showthread.

11- صالح هويدي، الترميز في الفن القصصي العراقي الحديث: دراسة نقدية- 1960- 1980، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق، 1989، ص 289.

12- محمد سعيد الريحاني، حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدّا، ص 39.

13- المصدر نفسه، ص 31.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

14- جودي فارس البطاينة، القصة القصيرة جدا: قراءة نقدية، مجلة التربية والعلم، العدد: 3، المجلد: 18، المملكة الأردنية الهاشمية، 2011، ص 224.
15- محمد سعيد الريحاني، حاء الحرية، ص 51.
16- جميل حمداوي، دراسات في القصة القصيرة جدا، ص 147.
17- حسين المناصرة، القصة القصيرة جدا رؤى وجماليات، ص 22.
18- جاسم خلف الياس، اللغة القصصية/ الشعرية في القصة القصيرة جدا، www. Alnoor. Se 02/ 11/ 2008.
19- محمد معتصم، القصة القصيرة جدا عند محمد سعيد الريحاني: بعض الخصائص النوعية، ص9
20- محمد سعيد الريحاني، حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدا، ص 31.
21- المصدر نفسه، ص 40.
22- المصدر نفسه، ص 37.
23- محمد سعيد الريحاني، حاء الحرية: خمسون قصة قصيرة جدا، ص 10.
24- ينظر: عبدالقادر عبو، شعرية الحداثة، مجلة الموقف الأدبي، العدد 392، السنة 2003، ص32
25- جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا وإشكالية التجنيس، ص 14.
26- حسين المناصرة، القصة القصيرة جدا رؤى وجماليات، ص 43.
27- ينظر: إبراهيم عبد الفتاح رمضان، التناص في الثقافة العربية المعاصرة: دراسة تأصيلية في ببليوغرافيا المصطلح، مجلة الحجاز العالمية المحكمة للدراسات الإسلامية والعربية، العدد: 5، جامعة المنوفية، نوفمبر 2013، ص 157.
28- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1985، ص 121.
29- عبد العلي آل بويه لنكرودي، القصة القصيرة جدا بين الأدبين العربي والفارسي، ص 19.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
اللّغة العربيّة وآدابها
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830

جمالية المفارقة وقيمتها الأسلوبية في القرآن الكريم "الأسلوب الحكيم أنموذجا"

The Paradoxical Paradox in the Holy Quran "The Wise Method is a Model"

أ/ زواري أحمد علي

Zouari ahmed ali

جامعة-حمّه لخضر. الوادي

تاريخ الإرسال : 2018 /02/15 تاريخ القبول: 22/ 12/ 2018

ملخص البحث

يتعلق موضوعنا هذا بظاهرة المفارقة التي تعد ظاهرة مهمة من الظواهر الأسلوبية ، وقد درستها في القرآن الكريم ، وركزت على أسلوب من أساليبه البارزة ، لأني رأيتها متمثلة فيه بجلاء ، وهذا الأسلوب هو : "الأسلوب الحكيم" وذلك من خلال الآيات التي جاء فيها هذا النوع من الأسلوب، وقد تعرضت إلى تعريف الأسلوب الحكيم لغة واصطلاحا وبينت نوعيه ثم تطرقة لبيان قيمة الأسلوبية ، وبعدها انتقلت لمفهوم المفارقة وبينت أنواعها ووضحت قيمتها الجمالية .

الكلمات المفتاحية:

المفارقة؛ الأسلوب الحكيم، القرآن الكريم؛ القيمة الأسلوبية.

Abstract

our topic is about the phenomenon of irony, which is an important phenomenon of stylistic field . l have studied it in the Quran , which focuses on the wise style, because I've seen its representation clearly through the verses in which this type used, l have presented definition of the wise style literally and idiomatically and l showed types and methods with referring to a statement stylistic value, and then l moved to the concept of irony with its types then their value.

key words:

The Paradox; The Wise Method, The Holy Quran; Stylistic Value.

المقدّمة:

لقد انفرد القرآن الكريم بتميز الأسلوب من خلال نظمه المعجز، وقد تعددت فيه أساليب الخطاب ، وتنوعت فيه مباحث البلاغة واللغة ، ما جعل الاهتمام به كبيرا لدراسة تلك الأساليب ومعرفة تلك المباحث وما تحتوي عليه من أسرار ودرر وجمالية في الدرس اللغوي العربي ، وهذا ما رغبنا في كتابة هذا المقال من خلال البحث في ظاهرة المفارقة من خلال القرآن الكريم ، ولكن في فن واحد من فنونه البلاغية ، وهو ما يسمى في علم البديع بالأسلوب الحكيم ، فصغنا العنوان بـ : "جمالية المفارقة في القرآن الكريم الأسلوب الحكيم أنموذجا" وهنا تبرز إشكالية هذا المقال في بيان القيمة الجمالية لظاهرة المفارقة في هذا الفن البديعي من خلال آياته في القرآن الكريم ، والذي سوف نتعرض لها في النقاط التالية :

- تعريف الأسلوب الحكيم.
- القيمة الأسلوبية لهذا الأسلوب.
- مفهوم المفارقة.
- أنواعها وقيمتها الجمالية .

ونبدأ في بيان العنصر الأول والمتمثل في:

تعريف الأسلوب الحكيم

هو ضرب من ضروب البلاغة العربية، تعرض له الأولون في علم المعاني ضمن مواضيع خروج الكلام لا على مقتضى الظاهر، ثم أصبح نوعا من أنواع المحسنات المعنوية في علم البديع، وقد كانت بداياته حين أشار له أبو عثمان الجاحظ (255 هـ) في كتابه "البيان والتبيين" ، وذلك عند حديثه عن "اللغز في الجواب" ، وأول من خصه بالحديث وقعد له ، وحدد مصطلحه بوضوح أبو يعقوب السكاكي (626 هـ) في كتابه "مفتاح العلوم" ، فسماه "الأسلوب الحكيم"

والأسلوب الحكيم – كما نرى - مركب لغوي من كلمتين هما : (الأسلوب والحكيم) ، وعندما نتصفح معاجم اللغة نجد أن المفهوم اللغوي للأسلوب يدور حول معان منها : الامتداد، والاستقامة، الطريق، الفن والمذهب، وكلها تشترك في معنى واحد متقارب يشكل معنى الأسلوب ، وكذلك مع لفظ الحكيم التي تدور معانيه حول : المنع ، والإتقان ، والإصابة ، وكلها توصيف لمعنى الحكيم . لذا نجد أبا البقاء يعرفه بقوله : «أسلوب الحكيم ، هو لغة : كل كلام محكم»[1].

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وأما من حيث الاصطلاح فقد عرفه السكاكي بقول : «وهو تلقي المخاطَب بغير ما يترقب ، أو السائل بغير ما يتطلب»[2].

فمن خلال هذا التعريف تبيّن لنا أنه على نوعين ، وهذا ما ذهب إليه البلاغيون جميعا في حديثهم عن هذا الفن البلاغي ، وهما :

1) . تلقي المخاطَب بغير ما يترقب :

وهو مجيء الخطاب دون سؤال وجواب ، حيث يُتلقى المخاطَب بغير ما يتوقع أو يترقب ، بحمل كلامه على غير ما يريد ويقصد، لغرض ما يقصده المخاطِب ، ومن أمثلة ذلك :

ومن أمثلته ما وقع بين الحجاج بن يوسف الثقفي والغضبان بن القبعثري[3] ؛ حيث: «كان الحجاج قد حبس الغضبان بن القبعثري، فدعا به يوماً وقال: زعموا أنه لم يكذب قط، وليكذبن اليوم، فقال له لمّا أتي به: سمنت يا غضبان، قال: القيد والرتعة، والخفض والدعة، وقلة التعتعة، ومن يك ضيف الأمير يسمن، قال: أتحبني يا غضبان؟ قال: أو فرقاً خيرٌ من حبين ، قال: لأحملنك على الأدهم، قال: مثل الأمير حمل على الأدهم والكميت والأشقر، قال: إنه حديد، قال: لأن يكون حديداً خير من أن يكون بليداً»[4] ، وفي كتب البلاغة : «مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب»[5].

وتفسيره أن «الأدهم : والمراد به القيد، فرأى القبعثري أن الأدهم يصلح للقيد والفرس ، فحمل كلامه إلى الفرس ، وقال : مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب فصرف الوعيد بالهوان إلى الوعد بالإحسان»[6].

فهو بهذا حمل كلام الحجاج على غير مراده وبغير ما يترقبه (وكأنه يقول للحجاج من طرف خفي: الأولى بمثلك وهو في هذا السلطان، وهذه الهيئة أن يهب الخيول الدهم لا أن يقيد ويعذب، فإن الانتقام خلق الضعفاء، أما العطاء فهو خلق ذوي السلطان .. قال له الحجاج: إنه الحديد أي أنا أقصد بالأدهم القيد الحديد، فقال له ابن القبعثري: لأن يكون حديدًا خير من أن يكون بليدا، أي: لأن يكون الفرس ذا حدة وقوة، ونشاط خير من أن يكون بليدا فاترًا)[7] ، فحمل كلامه مرة أخرى على معنى غير المعنى الذي يقصده.

2) . تلقي السائل بغير ما يتطلب :

وذلك بتنزيل سؤال السائل منزلة غيره، أي يعدل في الجواب عن السؤال ويجيب عن سؤال لم يسأله السائل ، تنبيها على أنه الأولى أو المهم له أن يسأل عن هذا بدل السؤال الذي طرحه ، أو يزيد في الجواب أو ينقص عمّا يتطلبه السائل ، لحكمة ما أو لغرض بلاغي يقتضيه المقام.

يقول الشاعر[8] :

جاءني ابني يوما وكنت أراه *** لي ريحانة ومصدر أنس

قال ما الروح؟ قلت إنك روحي*** قال ما النفس؟ قلت إنك نفسي

إن في هذين البيتين سؤالان «من الابن لا يمكن أن يدرك معنى الإجابة عنهما ، لو كانت مطابقة للسؤال ، وخروج الأب في إجابتيه كان موفقا ؛ لأنه أشعر الابن بمنزلته دون أن يضعه في معمعة الصراع المعنوي ، فلا يدرك المراد ، ودون أن يهمل إجابته ، وهذا من إجابة السائل بغير ما يطلب .. كما يمكن في الوقت نفسه أن يكون توجيها للابن ، لإشعاره بأن معرفته لمنزلته في نفس أبيه ، أوْلى وأهم من سؤاله عن حقيقة الروح أو النفس»[9].

فمن خلال نوعيه نعرف أن الأسلوب الحكيم بنية تركيبية كباقي البنى ، لكن تميزها صياغة الأسلوب ، كما أن السياق في هذه البنية يعتمد على المحاورة بين المخاطِب والمخاطَب أو بين السائل والمسؤول . فتبنى هذه البنية بعد ذلك على مخالفة مقتضى الظاهر (العدول أو ما يسمى بالانزياح) ، حيث يستعمل المخاطِب في هذه المخالفة البدائل (اللفظية والمعنوية) الواردة من غير تكلف والكفيلة بتحقيق الغرض من المخالفة ، وتكون متقاربة في الظاهر ، وتختلف في العمق، وبالتالي يكون الناتج عن المخالفة دلالتان : واحدة في البنية العميقة لا تظهر للوهلة الأولى تحدث بسبب التخالف بين مقصد المخاطِب والمخاطَب ، وأخرى سطحية ظاهرة تحدث بسبب الانزياح بالصياغة .

وهذا ما عرفه به عبد القادر عبد الجليل في كتابه "الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية" حيث يقول : «هو بنية تقوم على أسلوب صياغي يعتمد فيه السياق على المحاورة وتؤسس بنيتها على أساس مخالفة مقتضى الظاهر بواسطة بدائل البث التلقائي التي يعتمد المنشئ ذات الدرجات اللونية المتقاربة ، والمخالفة في هذه البنية تؤدي إلى ناتج دلالي يدور في منطقة العمق ، ويكمل دورته مارا بمنطقة السطح »[10] .

وبعد هذا التوضيح في تعريف الأسلوب الحكيم ، نحاول أن نبين قيمته الأسلوبية لتظهر لنا جماليته قبل أن ننتقل لدراسة جمالية المفارقة فيه .

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

القيمة الأسلوبية لهذا الأسلوب

إن القيمة الأسلوبية للأسلوب الحكيم – كما رأينا - تكمن في التخالف الحاصل بين قصد المتلقي وبين ما يريده الملقي ، بحمله لكلام المتلقي من الدلالة الظاهرة إلى أخرى عميقة مخالفة لقصده ومراده ، مراعيا الحال والموقف ، ليحدث بذلك مفاجأة تؤثر في المتلقي تؤدي إلى إثارته وشد انتباهه فتصرفه عن الدلالة الظاهرة التي يقصدها نحو الدلالة العميقة المقصودة التي يريدها الملقي .

كما أن تلقي السائل بغير ما يتطلب ؛ ينزاح بالصياغة من ظاهرها إلى ما هو أولى وأهم ، فيندفع السائل لمعرفة أسباب هذا الانزياح وأوجهه فتتكثف الدلالة في العمق ، فينطلق في عملية ذهنية للبحث عن المطلوب ليصل إلى مقصد المتكلم ، فيكسب الأسلوب بذلك قيمته الأسلوبية كما سنراه لاحقا .

هكذا نرى كيف تتجلى القيمة الأسلوبية للأسلوب الحكيم من حيث أنه يثير المتلقي ويوجه اهتمامه من البحث عن الجواب إلى التفكير في فحوى الجواب ، فيساعده ذلك على معرفة المطلوب منه ، ويرتقي به من مجرد السؤال إلى اكتشاف المعرفة وامتلاك مهارات التساؤل في البحث عن اللائق والأهم .

كما أن مما يبرز القيمة الأسلوبية للأسلوب الحكيم في القرآن الكريم أنه يعمل على تلقين المعرفة وإيقاظ الوعي وزيادة الفهم وتنشيط الفكر ، وسيظهر هذا جليا من خلال ما سنعرضه من أمثلته التي فيها إجابات تحمل شحنات تترك المتلقي يعيد النظر في تصوراته ومفاهيمه ومعتقداته وفق ما تلقاه في الجواب ، الذي فيه من أنواع المعارف والمفاهيم والإشارات المختلفة ما يقرر رؤية الإسلام لبعض تلك التصورات والمفاهيم السائدة في المجتمع ، كما هو الحال في رؤية حقيقة البرّ التي عدّلها القرآن حين التساؤل عن الأهلة : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[11] ، كان الجواب بغير ما يتطلبون وبخلاف قصدهم ، بأن اللائق بكم أن تعلموا أنها مواقيت وأنتم بحاجة إليها في عباداتكم لا أنها تزيد أو تنقص . ثم لقنهم بعض المفاهيم والمعارف الغائبة عنهم وهو أن حقيقة البرّ تكمن في تقوى الله والخوف منه وليس الخوف من دخول البيوت من أبوابها بإتيانها من ظهورها أثناء الإحرام.

ومنها ما نراه يقرر حقيقة الإنسان وسرّ وجوده في الحياة وعلاقته بمن حوله ليفقه حقيقة الموت والحياة والبعث والجزاء ، كما في قوله .تعالى .: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾[12]. نرى بأنه أُنْزِل السائلُ المستنكر منزلة من يتطلب علما ، تنبيها على أن اللائق أن يسأل عمّا يزيد في إيمانه ، بدل أن يستحيل وقوع الحياة في الأموات . ثم أعطاه حقيقة الوجود من العدم قبل أن يكون عظاما قد رمت وبليت ، وذلك تقرير للبعث الذي هو أهون على الله من بداية الخلق.

ومنها ما نراه يقرر قضايا الإيمان مثل البعث والجزاء والروح والساعة والقيامة والجنة والنار والملائكة والرسل والرسالات ، وقضايا العبودية ، وما يتعلق بعموم عالَم الآخرة ، وبيان حقيقة العلم الإلهي ، كما في الآيات التالية : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً**﴾[13]. عدل في الجواب بخلاف ما يتطلبون لبيان خطئهم في السؤال عن وقت الساعة ، ثم وجَّهَهُم لما هو أهم وأولى من سؤالهم وهو الاستعداد لها ، لأنها تأتي فجأة وعلى حين غفلة .

﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[14]. جاء الجواب بخلاف مرادهم وبغير ما يتطلبون بحمل سؤالهم على ظاهره ، بأنه لا يستطيع لنفسه ضرا ولا نفعا ، فكيف يتسبب في إتيان عذابكم الموعود حسبما تريدون؟ ، ثم استطرد في بيان أن الأجل مكتوب على كل أمّة .

﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[15] . الجواب بخلاف مرادهم ، وعلى غير ما يتطلبون ، فقد سألوا عن الماهية ، فأجيبوا عن محدثها (وهو الله) وعلمه، تنبيها لهم على الأولى.

﴿**بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ**﴾[16]. عُدِل في الجواب بحمل كلامه على ظاهره كأنه جِدٌ لا الاستهزاء فيه ، وأجيب بغير ما يتطلب بذكر الأهوال بدل تعيين الوقت .

وغيرها من الآيات التي تبرز هذه الجوانب بطريقة الأسلوب الحكيم بما فيه تربية المخاطَبين وتزكيتهم وتعليمهم ما يهمهم ، وتسديد تصرفاتهم بالابتعاد عمّا لا شأن لهم به ، وأن ينتبهوا لما هو أهم وأليق بحالهم وبما هو أولى لهم .

كما نرى في تقرير هذه الحقائق أن هناك قيمة أسلوبية أخرى تنبع من الوضوح الذي يكتسي الألفاظ المستعملة من حيث الدقة في الدلالة ، والدقة في تحديد المقصود بما يتناسب ومكانتها ، فلا تحدث غرابة عند المتلقي رغم ما تحدثه من مفاجأة .

كما نراه يأخذ قيمته الأسلوبية من الزيادة في الإفادة التي يقدمها للمتلقين بما يتناسب معهم ، وبما هو لائق بهم ، وبما هو أولى بحالهم ، زيادة تخاطب العقل والوجدان تجعل المتلقي يعيد التفكير في المفهوم الذي يحمله أو السؤال الذي يطرحه من جراء ما أثاره فيه أسلوب الحكيم من أحاسيس ومشاعر وأخيلة وتصورات جديدة بعثت على انفعاله وتفاعله مع الواقع الجديد .

كما أن من خلال هذه المعاني المتعددة تتجلى القيمة الأسلوبية للأسلوب الحكيم التي تبين أن الهدف هو التأثير في المتلقي ليدرك المراد منه ليقيم التوازن بين ما يعتقد ويتصور وبين ما عرض عليه من تلك المفاهيم والمعارف التي لم يكن يترقبها ولا يتطلبها ، فيلجأ لاختيار ما هو مناسب لحاله وأولى لمسيرته بعد التحاكم لعقله وضبط مشاعره وتصويب إرادته بتفاعله مع الخطاب ، فتتشكل شخصيته الجديدة وتأهله للقيام بواجبه المطلوب ، وهكذا تظهر القيمة الأسلوبية من هذا الأسلوب وما يؤدي إليه من تعميق الفكرة في نفس المخاطَب أو السائل فيترسخ المفهوم لديه وتتضح الصورة عنده ، فما عليه إلا أن يتغير ويعيد النظر في طرحه.

وبعد كل هذا البيان لمكامن القيمة الأسلوبية للأسلوب الحكيم في القرآن الكريم ننتقل لدراسة ظاهرة المفارقة في الأسلوب الحكيم و بيان جماليتها ، وأول ما نبدأه هو تحديد مفهومها.

مفهوم المفارقة

المفارقة تعني التبيان والتضاد ؛ وهذا ما ذكرته المعاجم اللغوية في بيان معانيها اللغوية، جاء في لسان العرب تحت مادة "فرق" : «وفارَقَ الشيءَ مُفَارقةً وفِرَاقاً: بايَنَهُ»[17].

وجاء في معجم لغة الفقهاء : «المفارقة : بضم الميم وفتح الراء من فارقه: انفصل عنه وباينه»[18] . ويقترب هذا المعنى من الدلالات التي تفيدها لفظة المفارقة كمصطلح

حديث، وأسلوب فني يستخدم في النصوص الإبداعية كما سنبين في تعريف كل نوع من أنواعها عن قريب.

فهي أسلوب من أساليب التعبير عن المعنى بشكل مخالف للظاهر ، فيظهر التباين من خلال هذا التعبير، وهي في الأسلوب الحكيم -كما سنرى - ظاهرة قوية ، نظرا للسمات البارزة التي تميز الأسلوب الحكيم عن غيره من الأساليب الأخرى ، والتي منها مخالفة المتلقي والسائل والرد عليهما بخلاف مرادهم وبغير ما يترقبون .

كما أن المفارقة عدة أنواع قد تكون في اللفظ الواحد الذي يحمل دلالات عدة فتظهر بعض هذه الدلالات في ظاهر السياق بمعنى ، وهي تدل على معنى آخر مقصود مناقض للظاهر ، وقد تكون بين أشياء مختلفة في حقيقتها أو متقابلة في دلالتها ، بقصد بيان التباين أو التضاد أو التعارض ، أو الاختلاف أو التعاكس أو التناقض أو التقابل ، أو .. الحاصل بينها .

وهي من الإجراءات الأسلوبية الفاعلة والفعّالة في تجسيد القيمة الجمالية للأسلوب الحكيم، لما تنتجه من فارق دلالي بسبب الاختلاف الذي توقعه بين المعاني، فيدفع بالمتلقي إلى كدّ ذهنه واستثارة فكره للتأمل العميق في تلك المتناقضات، فهي عبارة عن وسيلة أسلوبية أو منبه أسلوبي يبرز المعاني ويجليها ويوقظ إحساس المتلقي بمضاعفة التأثير عليه فيشد انتباهه للوصول إلى المعنى المقصود - ويتجلى ذلك جليا من خلال القرآن الكريم - وبالتالي تكون المفارقة داعي من دواعي قبول المعنى الجديد المراد إيصاله للمخاطَب.

أنواعها وقيمتها الجمالية .

المفارقة عدة أنواع ، هي :

أ) . المفارقة اللفظية :

يقول محمد العبد : «هي شكل من أشكال القول يساق فيه معنى ما حين يقصد منه معنى آخر يخالف غالبا المعنى السطحي الظاهر»[19] . أي أن المفارقة تكون في كلمة تحمل معنى ما ، لكن تستخدم في سياق معين فيراد منها معنى آخر مضاد الذي هو المعنى الخفي في العمق لا الظاهر في السطح .

ومن أمثلة ذلك لفظ "ذوقوا" من قوله - تعالى - : ﴿**يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ**﴾[20] .

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

السؤال كان عن تحديد زمن حصول يوم القيامة ، فعُدِل عن أن يجابوا بتعيين وقت ليوم القيامة ، فكان من مقتضى حالهم أن يُنذروا بما يقع لهم فيه ، حتى ينبهوا على التوقي من ذلك اليوم فجاب بلفظ "ذوقوا" المعروف أن الدلالة الظاهرة في الذوق تكون للجيد من الطعام وتكون أيضا للإكرام والتباهي بجودة المطعوم ، لثقة صاحب الطعام بطعامه ، (ولكنها في الاستخدام المفارقي الخاص وضعت مع ألفظ تتضاد "أو تتناقض" معها في الدلالة)[21] ، فالمعنى الخفي المضاد والمقصود هو ذوق العذاب (أي الفتنة) لا الطعام ، وذلك تحقيرا وأهانه لهم .

فهذه المفارقة تكمن قيمتها الأسلوبية بأنها تثير القارئ حين يحس بالمغايرة والتعاكس بين الدلالة الظاهرة والباطنة وبين الاختلاف الثنائي القائم بين المعنى والمبنى ، يضطره للكشف عن المقصود الخفي ، وهنا سر جماليتها .

ب) . مفارقة التقابل :

وتقوم على موقفين أو معنيين متضاربين أو متضادين تماما ، لكل موقف أو معنى منهما نظرة تناقض نظرة الموقف الثاني أو المعنى الثاني .

ومن المفارقات في هذا النوع ما جاء في قوله - تعالى - : ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾[22] .

حمل استفهامهم على ظاهره تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال ، فيكون قوله : ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ جوابا لهم وردا عليهم وبيانا لحال المؤمنين.

ونذكر كلام السيوطي لبيان هذا النوع من المفارقة ؛ حيث يقول: «قابل بين (بعوضة فما فوقها) وبين (فأما الذين آمنوا) و (وأما الذين كفروا) وبين (يضل) و (يهدي) وبين (ينقضون) و (ميثاقه) وبين (يقطعون) و (أن يوصل) »[23] .

ومنه المفارقة بين "لا تستأخرون" و "لا تستقدمون" في قوله – تعالى - : ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ**﴾[24]. وهو مفارقة تقابل بين معنيين مختلفين متضادين.

وتكمن القيمة الأسلوبية لهذا النوع من المفارقة بأنها (من الأدوات الأسلوبية التي تزيد البنية الدلالية للمفارقة عمقا وقوة وتأثيرا)[25] .

ج) . مفارقة المفهوم :

تقوم أساسا على التناقض الموجود بين تصرفات الإنسان وبين الشيء المطلوب واللائق به ، أو بين موقفين متضادين وما يجب أن يكون عليه الأمر .

من ذلك المفارقة بين فعلين أو سلوكين أو صفتين ، مثل "الاستعجال بالسيئة " و "الاستعجال بالحسنة" في قوله – تعالى - : ﴿**..قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[26].

خاطبهم بغير ما يترقبون ، بأن اللائق بكم بدل استعجال العذاب أن تعجلوا التوبة ، لأنه إذا جاء لا يمهلكم حتى ترجعوا عن عنادكم . وتمثلت مفارقة المفهوم فيها أن المفارقة كانت بين سلوك الاستعجال باتخاذ السيئة ، وسلوك الاستعجال باتخاذ الحسنة .

وأيضا من أمثلة مفارقة المفهوم قوله - تعالى - : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[27]. الجواب بغير ما يتطلبون وبخلاف قصدهم ، بأن اللائق بكم أن تعلموا أنها مواقيت وأنتم بحاجة إليها في عباداتكم لا أنها تزيد أو تنقص .

وتمثلت المفارقة بين مفهومين وتصرفين الأول "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها" وهذا تصرف حسب مفهوم وتصور المشركين للبر بأنهم يأتون البيوت من ظهورها أثناء الإحرام ، وهذا مفارق ومضاد للثاني "ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها" وهو التصرف السليم لمفهوم وتصور الإسلام للبر بأنه يتمثل في التقوى وليس الدخول من ظهور البيوت ، وهذا ما يجعل المفارقة من ظواهر الأسلوب الحكيم لأنه فيها تلقي السائل بغير ما يتطلب.

ومثل قوله – تعالى - : ﴿**وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾[28] .

حُمِل استفهامهم على ظاهره وعُدِل به عن مقصدهم ، فأثبت أن للسورة زيادة في إيمان بعض الناس وأكثرَ من الزيادة ، وهو حصول الْبَشَرِ لهم . وارتُقِيَ في الجواب بأنها زائدة في كفرهم.

وهنا المفارقة بين مفهومين الأول يقول أن السورة لا تزيد في الإيمان ، وهو تصور المشركين ويستحيل ذلك ، والثاني ما بينه الله تعالى وهو الحقيقة الأكيدة ، بأنها تزيد في إيمان المؤمنين وتزيد أيضا في كفر الكافرين ، وهو مضاد للأول ومفارق له.

وأيضا قوله - تعالى - : ﴿**فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ**﴾[29] . جاء الرد بغير ما يترقبون ، بأسلوب الاستفهام إنكارا لتظاهرهم بالطمع في الجنة بحمل استهزائهم على خلاف مرادهم.

يقول محمد العبد: «وقد جاءت هذه الآيات في مقام المقابلة بين هؤلاء الذين أحسنوا العمل والعبادة من المؤمنين، فأكرمهم الله بالجنة،وأولئك الكفار الذين يطمعون في الجنة، ولم يعملوا لها!. ويمكننا أن نعد ذلك أيضا من التضاد أو التناقض الظاهر ، وهو وجه من وجوه المفارقة ، وهو عبارة عن قضية تبدو باطلة ولدرجة السخف ، ولكنها بعد ذلك تجتهد أن يصير لها معنى معقول أو منطقي ، وعادة ما يكون هذا المعنى مفاجئا أو غير متوقع»[30] .

ويكمن الجمال والقيمة الأسلوبية لهذا النوع من المفارقة في توضيح المفاهيم وبيان سخافة التافه منها وإبراز الرفيع اللائق ليكون أمام الأذهان في صورة حية مشرقة لا لبس فيها ولا غموض قصد التأثير في المتلقي وتغيير المفاهيم التي يحملها ويتصور أنها هي الحقيقة التي لا حقيقة بعدها.

د) . مفارقة المفاجأة :

تقوم هذه المفارقة على مخالفة ما يتوقعه المرء في الموقف الذي يمرّ به فيفاجأ بحالة مغايرة تماما لما في ذهنه ولما يتوقعه ، والأصل في الأسلوب الحكيم أنه ينبني على إحداث هذه المفارقة لمفاجأة المتلقي ، وهي في القرآن ظاهرة وبارزة .

مثال ذلك قوله - تعالى - : ﴿**وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ**﴾[31] . طلبوا نزول الآيات ، فأجيبوا بخلاف مرادهم ، ولم تنزل الآيات ، بأن الغيب مختص به تعالى ، وانتظروا ما يوجبه اقتراحكم إني معكم من المنتظرين إياه.

ومفارقة المفاجأة هنا أنه أعرض عن الجواب وفاجأهم بانتظار العذاب الذي هو أجدر بهم بأن ينتظروه بدل الجواب ، وهذه المفاجأة تقرع سمعهم لتحدث نوعا من الرعب الذي يثير حفيظتهم ويجعلهم يتراجعون عن غيهم وتهكمهم وقد جاء بالفعل "انتظروا"، لأنه يدل على الهلاك فجأة ، ويوحي بشدة الأخذ بسرعة بين نزول الآية ومهلكهم .

ومثل ذلك في قوله - تعالى - : ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ**﴾[32] .

يقول ابن عاشور : «أسلوب الكلام خارجا على أسلوب الحكيم إعراضا عن جوابهم لأنهم لم يقصدوا حقيقة الاستفهام ، فأجيبوا بأن ما أعد لهم من العذاب هو الأجدر بأن ينتظروه»[33] .

وهنا أيضا مفارقة المفاجأة ؛ حيث أعرض عن إجابتهم وتلقاهم بالمفاجأة المنتظرة التي لا يتوقعونها ولا يحسبون لها حسابها ، وهي الصيحة المذهلة والمدهشة التي تأخذهم فجأة فتهلكهم ، ولا تمهلهم بوصية ولا تسمح لهم بفرصة للرجوع إلى أهلهم ، ﴿**فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ**﴾[34] .

فالقيمة الأسلوبية للمفارقة تحدث من جراء المفاجأة والدهشة التي يحدثها الخطاب بخروجه عن المألوف ، وتخييبه لأفق المتلقي ، بما يُبْرِزُه من دلالات مكثفة في الألفاظ والمعاني وأضدادها ، فتقرع سمع المخاطَب وتتلقاه بغير ما يتوقع ، فتأثر فيه وتثير انفعاله.

الخاتمة

وفي الأخير يمكن القول بأن المفارقة ظاهرة من الظواهر الأسلوبية المهمة ، وخاصة في النص القرآني المعجز ، وقد تمثلت هذه الظاهرة جلية في الأسلوب الحكيم من خلال الآيات التي جاء فيها هذا النوع من الأسلوب، وذلك بسبب الاختلاف الحاصل بين قصد المخاطِب والمخاطَب، فينتج عن ذلك تكثف الدلالة في العمق وتباينها عن الدلالة في السطح بسبب التغاير الحاصل بين طرفي المفارقة، ما يؤدي إلى إبراز القيمة الجمالية داخل النص القرآني من جراء هذا الأسلوب البديعي الذي يراد منه العدول عن الظاهر للتأثير في المتلقي وجلب انتباهه وتحريك ذهنه لما هو أولى به وأليق بحاله .

الهوامش:

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

1 - أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت : 1094هـ) الكليات ، أعده للطبع : عدنان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط : 2 ، سنة 1419 هـ ، 1899 م، ص 111.

2 - يوسف بن أبي بكر السكاكي ، أبو يعقوب (ت : 626هـ) : مفتاح العلوم ، ضبط وتعليق : نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط : 2 ، 1407 هـ - 1987 م .ص: 327.

3 - الحجاج الثقفي من ولاة بني أمية المشهورين . والقبعثري: من رؤساء العرب وفصحائهم وكان من الخوارج.

4 - القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: 224هـ) : الأمثال ، تحقيق : عبد المجيد قطامش ، دار المأمون للتراث ، ط : 1، سنة : 1400 هـ - 1980 م ، ص: 56 . والحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت : نحو 395هـ) : جمهرة الأمثال ، دار الفكر – بيروت ، 2/ 35.

5 - محمد بن علي السكاكي : مفتاح العلوم ، ص: 328 . جلال الدين القزويني ، المعروف بخطيب دمشق (ت: 739هـ) الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الجيل – بيروت، ط : 3 ، 94/2.

6 - انظر تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراري الملقب : ابن حجة الحموي (ت: 837هـ) : خزانة الأدب وغاية الأرب ، تحقيق : عصام شقيو ، دار ومكتبة الهلال-بيروت، سنة 2004 ، 1/ 258.

7 - انظر محمد أبو موسى: خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني ، مكتبة وهبة ، ط : 7 ، ص: 270.

8 - انظر علي الجارم و مصطفى أمين : البلاغة الواضحة ، ، دار المعارف، القاهرة ، سنة : 1999 م ، ص: 298.

9 - مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المملكة العربية السعودية ، محمد بن علي الصامل ، مقال : "الأسلوب الحكيم دراسة بلاغية تحليلية" العدد 15 ، شعبان 1416هـ . ص : 63.

10 - عبد القادر عبد الجليل : الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية ، دار الصفاء ، عمان ، ط/1 ، سنة : 2002م ، ص : 560 .

11 - سورة البقرة:، الآية : 189.

12 - سورة يس ، الآيات : 77 – 79

13 - سورة الأعراف ، الآية : 187.

14 - سورة يونس ، الآيات : 48 – 49 .

15 - سورة الإسراء ، الآية : 85.

16 - سورة القيامة ، الآيات : 5 – 12.

17 - محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: 711هـ) ، لسان العرب ، الناشر: دار صادر– بيروت ، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ ، 10/ 300.

18 - محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م ص: 445.

19 . محمد العبد: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، دار الفكر العربي ، ط/1 ، سنة : 1415هـ ، 1994م، ص 71.

20 - سورة الذاريات ، الآيات : 12 ، 14.

21 - انظر المرجع السابق : ص : 73 .

22 - سورة البقرة الآيات : 26 ، 27 .

23 - عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى : 911هـ): الإتقان في علوم القرآن ، المحقق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة : 1394هـ/ 1974 م ، 3/ 327.

24 - سورة سبأ ، الآيات : 29، 30

25 - محمد العبد: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، ص : 96 .

26 - سورة النمل ، الآيات : 45، 46.

27 - سورة البقرة الآية : 189.

28 - سورة التوبة ، الآيات : 124، 125

29 - سورة المعارج ، الآيات : 36 – 38.

30 - محمد العبد : المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة ، ص : 191.

31 - سورة يونس ، الآية : 20 .

32 - سورة يس ، الآيات : 48 ، 49 .

33 - محمد الطاهر بن الطاهر بن عاشور (ت : 1393هـ) : التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» ، الدار التونسية للنشر - تونس ، سنة: 1984هـ ، 23/ 34.

34 - سورة يس ، الآية : 50 .

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

مجلّة
رقم الإيداع القانوني: 2013-8004 ISSN: ر.د.م.د: 2352-9830 اللّغة العربيّة وآدابها

مظاهر توافق البناء القيمي للمناهج الدراسية مع الخصائص النّمائية لمتعلم المرحلة الثانوية "مناهج العلوم الإسلامية أنموذجا"

العالية شعراوي
طالبة بقسم الدكتوراه
جامعة خروبة -الجزائر

تاريخ الإرسال : 2018 /06/06 تاريخ القبول: 27/ 06/ 2018

ملخص البحث

يعد التميز بين القيم الأصيلة والدخيلة غاية ملحة لبناء مناهج دراسية، وفق منظومة قيم إسلامية تراعي الأسس الفكرية والنفسية والجسمية والاجتماعية لمتعلم اليوم. وعلى غرار بقية المناهج المدرسية، تأتي مناهج العلوم الإسلامية لتبني في المتعلم قيما راسخة تتوافق ومتطلباته وخصائصه النمائية، وترسم علاقته بخالقه وبنفسه وبمحيطه الأسري والاجتماعي والإنساني. وفي هذه الورقة البحثية سنكشف عن مدى تحقق هذه الجودة القيمية في تلك المناهج.

الكلمات المفتاحية: المنهاج / القيم / الإنماء / التعديل / البناء.

Abstract

The Dilemma of Concurrence in the Construction of Values of Schools'Curricula and the Characteristics of Development for High School Students "The Islamic Curricula as a Model".

The purpose of the differencing between the authentic and external values influences the construction of schools' curricula based upon a system of Islamic values, which considers and takes the intellectual, psychological, physical, and social foundations into consideration for today's learner.Oppositely to other curricula, the Islamic curricula contribute immensely in combining inseparable values into the learner which come compatibly with his or her needs and characteristics of development, where it fasten his or her relationship with the creator (*GOD*) and himself or herself,

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

Keywords:
Curricula, Values, Development, Rectification, Construction.

and also with his or her familial, social, and global human environment .

Therefore, is this valuable quality fulfilled?

يعتبر النظام التربوي التعليمي من أهم الأنظمة التربوية في نقل القيم وغرسها وتثبيتها في نفوس الناشئة، لما يحتويه من شبكة علاقات متداخلة من مناهج دراسية، ووسائل تعليمية، ووسائط تربوية، وسلوكيات المعلم وجماعة المتعلمين؛ لها التأثير المباشر والقوي في التكوين المعرفي والوجداني والسلوكي للمتعلم. لذلك كان من الضروري عند بناء المناهج الدراسية الانتقاء الجيد للقيم التي تخدم الهوية الإسلامية للمتعلم المسلم المنشود، وعلى أساس هذه القيم تصاغ المرامي والأهداف التربوية، ومن ثمة تحويلها إلى كفاءات يتوقع اكتسابها من قبل المتعلم، في شكل ملامح عند نهاية التعليم ما قبل الجامعي.

ومما يؤكد ضرورة بناء المناهج الدراسية، على منظومة قيم إسلامية ثابتة، الحالة التي آل إليها أبناؤنا، اليوم، من انسلاخ وتفسخ وضياع للهوية، في ظل الروافد الأجنبية والانفتاح الفكري على الثقافات الغربية، والبريق الاعلامي المروج لها؛ مما نتج عنه التشتت وعدم التمييز بين القيم الأصيلة والدخيلة. ولأجل ذلك كله جاءت الدواعي ملحة لبناء مناهج دراسية، وفق منظومة قيم إسلامية تراعي الأسس الفكرية والنفسية والجسمية والاجتماعية لمتعلم اليوم.

وعلى غرار بقية المناهج المدرسية، تأتي مناهج العلوم الاسلامية لتبني في المتعلم قيما راسخة، تتوافق ومتطلباته وخصائصه النمائية، وترسم علاقته بخالقه وبنفسه، وبمحيطه الأسري والاجتماعي والإنساني.

ومن هنا ساغ لنا طرح الاشكال التالي: ما علاقة القيم بالمناهج الدراسية بصفة عامة ومناهج العلوم الاسلامية خاصة؟. وما طبيعة القيم المتضمنة في مناهج العلوم الإسلامية بالتعليم الثانوي؟ وهل ما تم إدراجه من وحدات تعليمية يخدم القيم المتضمنة في مناهج العلوم الاسلامية بالطور الثانوي؟ وما مدى مراعاة هذه القيم للخصائص النمائية لمتعلم المرحلة الثانوية؟.

ويعتبر مجال القيم من أهم المبادئ التي تبنى عليها المناهج الدراسية، ذلك أن دور التّربية في كل مجتمع هو نقل قيّمه إلى الأجيال، سواء تلك التي يشترك فيها جميع أفراده

وهدفها تعزيز الوحدة الوطنيّة، ونقصد بذلك القيم السياسيّة والاجتماعية والثّقافية والرّوحية، أوتلك التي تتميّز بالخصوصية الفردية، ونقصد بها القيم الوجدانية والأخلاقية، والقيم الفكرية والجمالية، والقيم الإنسانية المتفتّحة على العالم، ويمثّل اختيار القيم وتنظيمها أوّل مصدر لتوجيه المنظومة التربوية وغاياتها، وكذا طبيعة المنهاج واختيار المضامين وطرائق التعليم [1].

من هنا تبرز العلاقة بين القيم والمناهج الدراسية، وتعتبر مناهج العلوم الإسلامية من أهم المناهج وأقواها في نقل القيم باعتبار المضامين والمحتويات التي تقدمها للمتعلم؛ وانطلاقا من هذا المبدإ جاءت مناهج العلوم الإسلامية مبنيّة على قيم نجملها في المجالات التالية:" القيم الإيمانية التعبدية، والقيم العقلية والفكرية، والقيم الاجتماعية والأسرية، والقيم الحقوقية، والقيم الاقتصادية والمالية، والقيم الإعلامية والتواصلية، والقيم البيئيّة والصّحية، والقيم الفنّية والجمالية".

والسؤال المتبادر للذهن: على أي أساس تم اعتماد هذه المجلات في مناهج العلوم الإسلامية؟ وهل تتوافق والخصائص النّمائية لمتعلم المرحلة الثانوية؟.

وقبل الإجابة عن السؤال المطروح، لابد من توضيح لمفهوم القيم ومصادرها وتصنيفها، وما المقصود بالخصائص النمائية لمتعلم المرحلة الثانوية، ومن ثمة البحث عن مدى توافق هذه القيم والخصائص النمائية.

مفهوم القيم:

القيم جمع قيمة؛ أي: الأمر المعتدل في الوضع الأمثل كقوله تعالى:" وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" {البيّنة/5}، وهي الأمر الثّابت المستديم كقوله تعالى: " "فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ" {البينة/3}، وهي "الأمر الذي بكماله تستقيم النّفس والطّباع، وعلى قدر إدراك الأفراد لمضامينها وتمسكهم بها تستقيم العلاقة بينهم وتقلّ فرص التدافع، ويزداد قدر التوافق الفكري والتناسق الثقافي، وتسهل تعبئة الأمة واستنهاض إرادتها"[2].

وتختلف تعريفات القيم بناء على المجال الذي تنتمي إليه وتبعا لنوع القيم ذاتها، لذلك لا نكاد نجد ثمّة اتفاق بين العلماء في طبيعة القيم وتحديد مفهومها؛ وذلك لاختلاف منطلقاتهم الفكرية وحقولهم الدراسية.

فمن تعريفات القيم أنها: "مخططات ومقاييس نحكم بها على الأفكار والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حسنها وقيمتها والرغبة فيها أو العكس"[3].

أما القيم الإسلامية فقد عرّفها (علي خليل مصطفى) "بأنّها مجموعة المعايير والأحكام النّابعة من تصورات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله، كما صوّرها الإسلام تتكوّن لدى الفرد والمجتمع من خلال التّفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة، بحيث تمكّنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته، تتفق مع إمكاناته وتتجّسد من خلالها الاهتمامات أوالّسلوك العملي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة".[4]

ويعرّفها (ماجد زكي الجلاّد) باعتبارها نظام يقوم على مجموعة من الأسس: الأساس العقدي، والأساس التشريعي، والأساس النّفسي، والأساس الاجتماعي: " بأنها نظام يقوم على مجموعة من المعتقدات الربانية :يؤمن بها الفرد ويتمثّلها المجتمع، وينبثق عنها سلوك محكوم بمجموعة من الأحكام المستوحاة من الشريعة الإسلامية، يتمثلها الأفراد مختارين بغية الرقيّ في حياتهم المادية والروحية، ويتحدّد من خلالها مجموعة معايير للحكم على الأشياء والأشخاص والأفكار على أنماط السلوك من حيث كونها مرغوب فيها أو مرغوب عنها"[5].

وعرّفت القيم باعتبارها مجموعة من المعايير والأحكام العامة التي تتّسم بالثّبات والاستقرار، وتتفق والتّوجهات العقديّة والخلقيّة، والتي يسعى المربّون إلى غرسها في وجدان الطلاب من خلال محتوى الكتب المدرسية؛ وتمثل الأنموذج الذي يجب أن تلتزم به النّاشئة تحقيقا للأهداف التعليمية المنشودة[6] .

مصادر القيم:

لاشك أنّ أيّ منظومة قيم لها مرجعيّتها الأصيلة، ومصادر استنباطها، لذلك فإن للقيم التربوية صفة الهيمنة التشريعية، بمعنى أنّ كل حكم من أحكام الشريعة له طابعه الأخلاقي، ووراءه الدوافع الإنسانية المحركة للسلوكيات، لذا تعد مصادر التشريع هي نفسها مصادر القيم التربوية، فكل ما يحقق مقاصد الشريعة الاسلامية من ضرورية وحاجية وتحسينية، والتي تعد مصدرا من مصادر القيم التربوية الاسلامية[7].

ويذكر (فوزي طايل) في كتابه "كيف نفكر استراتيجيا " أن القيم الإسلامية هي الدّين نفسه في الجامع للعقيدة والتربية والأخلاق والعبادات والمعاملات ولمنهاج الحياة والمبادئ

العامة للشريعة، فهي ثابتة ثبات مصادرها، وهي معيار الصّواب والخطأ، بها يميّز المؤمن الخبيث من الطيب، ويرجع إليها في صنع القرارات واتخاذها[8].

والحديث عن القيم يستدعي منّا تحديد أي صنف من القيم نريد، ذلك أن القيم تصنيفات وأقسام.

تصنيف القيم:

لقد وضع الباحثون العديد من التصنيفات لأنواع القيم، بناء على معايير مختلفة الأسس، فمنهم من صنفها حسب طبيعة القيمة، ومنهم من صنفها حسب المقصد، أو تحقيق المصلحة، ومنهم من صنفها حسب الإطلاق والنسبية، ومنهم من صنفها حسب أبعاد شخصية الإنسان وجوانبها، وقد تمّ تحديدها في ستّ أبعاد: " البعد الروحي، والبعد البيولوجي، والبعد العقلي، والبعد المعرفي، والبعد السلوكي الأخلاقي، والبعد الانفعالي العاطفي، والبعد الاجتماعي العام، والخاص[9]. ومنهم من صنفها على أساس الميادين: "قيم وجدانية، وقيم خلقية، وقيم عقلية، وقيم اجتماعية، وقيم جسمانية، وقيم جمالية"[10].

ويشير الباحثون إلى صعوبة تصنيف القيم الإسلامية كونها متداخلة ومتكاملة، لا ينفصل بعضها عن بعض؛ فهي تتميّز بالشّمول والتكامل، فما يعتبره البعض قيما اجتماعية يمكن أن يمثل أيضا قيما أخلاقية أو روحية.وإن القيم الإسلامية كلها تهدف لتحقيق هدف واحد هو العبودية لله تعالى، وتحقيق الخلافة بإعمار هذه الارض[11].

ومن التصنيف الحديث للقيم الإسلامية، ما اختاره (الخزعلي)، وهو كالتّالي: القيم العقائدية التعبدية، والقيم الفكرية الثقافية، والقيم الاجتماعية الأسرية، والقيم التواصلية، والقيم الاقتصادية المالية، والقيم الوقائية الصحية، والقيم الحقوقية، والقيم الجمالية، والقيم البيئية[12]؛ وهذا التصنيف هو نفسه الذي اعتمده واضعوا مناهج العلوم الاسلامية لمتعلم المرحلة الثانوية.

القيم المتضمنة في مناهج العلوم الإسلامية للطور الثانوي:

وعن طبيعة القيم المتضمنة في مناهج العلوم الإسلامية للطور الثانوي، فقد جاءت مضامين العلوم الاسلامية، في هذا الطور، مهيكلة في مجالات اعتاد المتعلم عليها في مرحلة التعليم القاعدي؛ وهي: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والعقيدة، والفقه، والسيرة النبوية، والأخلاق والسلوك.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وتبعا لنمو وتطور المدارك العقلية لدى متعلم المرحلة الثانوية، وبغرض تحصين عقله وتوجّهاته الفكرية، أدرج مجالان جديدان هما: الفكر والثقافة، وأصول الفقه. وارتكزت هذه المجالات على منظومة قيم إسلامية، من شأنها أن تكون الموجّه لسلوك المتعلم، خاصة وهو في مرحلة النمو العقلي والانفجار العاطفي، واشتملت هذه المنظومة على قيم هي: "القيم الإيمانية والتعبدية، والقيم الفكرية والعقلية، والقيم الاجتماعية والأسرية، والقيم الاقتصادية والمالية، والقيم الإعلامية والتواصلية، والقيم الحقوقية، والقيم الصّحية والبيئية، والقيم الفنّية والجمالية "

ويمكن توضيح ذلك من خلال الجداول التالية :

1- جدول يمثل نوع القيم المدرجة في منهاج العلوم الاسلامية للسنوات الثلاث والنسية التي يحتلها كل نوع :

القيم	عدد وحدات السنة أولى ثانوي	عدد وحدات السنة الثانية ثانوي	عدد وحدات السنة الثالثة ثانوي	العدد الإجمالي للوحدات	النسبة المئوية
الايمانية والتعبدية	4	11	3	18	%34،61
الاجتماعية والاسرية	5	3	2	10	%19،23
الاعلامية	2	4	1	7	%13،46
الاقتصادية والمالية	2	/	3	5	%9،61
العقلية والفكرية	4	/	/	4	%7،69
الصحية والبيئية	3	/	/	3	%5،76
القيم الحقوقية	/	/	2	2	%3،84
دراسات في السيرة	/	/	2	2	%3،84
القيم الفنية والجمالية				1	%1،92
				52	

2- جدول يمثل طبيعة المجالات المتضمنة في القيم ونسبة كل مجال في المنهاج:

المجال	عدد الدروس في السنة الاولى	عدد الدروس في السنة الثانية	عدد الدروس في السنة الثالثة	المجموع	النسبة
العقيدة	2	1	1	4	%7،69
السرة	3	1	1	5	%9،61
اصول الفقه	3	2	1	6	%11،53
السلوك	8	/	/	8	%15،38
الفكر	3	8	3	14	%26،92
الفقه	4	6	5	15	%28،84

- وتهدف القيم الايمانية والتعبدية الى تركيز مفهوم وحدانية المعبود، خالق الكون، ومسيّره والمتحكم فيه، وتقوية الصّلة به، وتحرير الإنسان من سائر العبوديات، وتعزيز شعائر العبادات الخمس، وتعميق القيم الإسلامية في المجتمع من خلال التنفيذ الجماعي لهذه العبادات[13]، فجاءت القيم الإيمانية والتعبدية في المقررات المدرسية للتعليم الثانوي لتعمق الفهم فيما يتعلق بالإيمان بالله، والغاية من العبادة، وتوسيع مفهومها في ذهنه، وتوجيه عواطفه الوجهة السليمة بحيث يصل إلى الإيمان الواعي والأداء الحقيقي للعبادة[14].

- وعن القيم الفكرية والعقلية فتعتبر مدخلا للإيمان، لذلك ركّز الإسلام على قيم التفكّر والتدبر والاستبصار، فبنى منهجا للاستدلال على وجود الخالق وعظمته؛ قال تعالى :" إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ " {آل عمران/ 190}؛ وجعل الحفاظ على العقل من الضروريات الخمس التي لا تقوم الحياة بدونه، ولا يكون التّكليف إلا به، وهو طريق للحصول على الزّاد المعرفي والمنهجي الذي يمكّن المتعلم

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

من معرفة الذّات وبناء الحضارة، كما يمكّنه من أن يقيس الفكر بمختلف مشاربه بمقاييس القيم الإسلامية[15]. ولأن المتعلم في هذه المرحلة من عمره تتجاذبه الأحاسيس والعواطف، يحتاج إلى من يرجعه إلى جادة التفكير العلمي، ويحصنه بجملة من المنطلقات الفكرية تتيح له الفهم السليم لدينه.

- وفي القيم الاجتماعية والأسرية فإن المتعلم في هذه المرحلة يجنح إلى الانعزال والتّمرد على بعض الضّوابط الاجتماعية والأسرية، مما يستوجب معرفة قيمة الأسرة والمجتمع، الذي يعيش فيهما، وما ينبغي عليه اتجاههما؛ فجاء هذا المجال لرسم القيم الإسلامية الموجّهة للسّلوك العام داخل المحيط الأسري، من حيث تنظيم العلاقة بين الأزواج بعضهم ببعض، وبينهم وبين الأبناء، ثم بين كل هؤلاء وذوي الأرحام، لتتوسع الدائرة إلى المحيط الاجتماعي. وتحكم هذه القيم جملة الأخلاق الإسلامية من احترام، وإحسان، وبرّ، وعفو، وصبر، وأمر بمعروف ونهي عن منكر،...

- وجاءت القيم الإعلامية والتّواصلية، كمجال حيويّ وضروري في نقل المعارف والقيم على مختلف أشكالها وأصولها، وبخاصة وأنّ المسلم في هذا العصر في حاجة أكثر، من أي وقت مضى، إلى تحصين الذّات، وتقوية الإحساس بدور القيم الإسلامية في ثبات الشّخصية المسلمة المتّزنة اليقظة، المتفتحة والمتفاعلة[16]؛ ولأن المتعلم، في هذا الطور من حياته، يجنح إلى الانعزال سواء بنفسه أو بالانتماء إلى جماعات الرفقة، ولذلك جاءت الحاجة إلى ضوابط شرعيّة وقيم إسلامية لتضبط له سلوكه، وتحدّد له وجهته.

-وفي القيم الحقوقية، فإن المتعلم في هذه المرحلة يسعى إلى البحث عن هوّيته، وتأكيد ذاته، فهو في حاجة ماسة إلى معرفة الحقوق التي تجب له ولغيره، ومن ثمة احترامها والحفاظ عليها. وأدرجت القيم الحقوقية لترسخ في المتعلم، أيضا، مبدأ احترام حقوق الإنسان، انطلاقا من المرجعيّة المستندة إلى أحكام الإسلام، وما ينسجم مع مقاصده من اجتهادات عالمية.

- وفي القيم الاقتصادية والمالية، فإن المتعلم أصبح أكثر وعيا بقيمة الأشياء ومتطلبات الحياة الكريمة، فاستوجب تناول هذا الجانب من الناحية القيمية والتوجيهية بما يلائم مستواه الإدراكي[17]، وقد أسّس الإسلام هذا المجال على نظرية الاستخلاف:" المال مال الله، والناس مستخلفون فيه "؛ فهو بذلك أمانة الله التي يسأل النّاس عنها، حفظوا أم ضيّعوا.

وانطلاقا من نظرية الاستحلاف ركز الإسلام على قيم حفظ الأمانة، وحدّد الطّرق المشروعة لكسب المال ونقيضها، وأداء الفرائض المالية والصدقات التطوعية، ورسم للمجتمع سياسة مالية تضمن للناس توازنا في الكسب والإنفاق، وتداولا في المال، ممّا يؤدي إلى تنمية مستدامة[18].

-وفي القيم الّصحية والبيئية، فإنّ المتعلم، في هذه المرحلة من عمره، تطرأ على جسده وميولاته كثير من التغيرات نتيجة النّمو السّريع، مما يتوجب توجيهها صّحيا وبيئيا، بما يلائمه[19]. وتبنى القيم الصحية والبيئية على أساس قوله تعالى:" وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ " { البقرة/ 195}.

من هذا المنطلق دعا الإسلام إلى بناء الصحة الجسمية والنفسية، حتى يكون المسلم سويا قويا في تقديم النّموذج النّاجح في الحياة.

-وفي القيم الفنّية والجمالية فإن المتعلم في هذا الطور يتطلّع إلى أن يشبع روحه، مما يستوجب تهذيب ميولاته الفنّية، وتنمية الذّوق الجمالي في نفسه[20]، وتوجيه طاقاته الإبداعية لخدمة سموّ الرّوح، فيرتقي بها وصولا إلى الخالق، والمصور، والمبدع، بعد أن يدرك دقة الصّنعة الإلهية في الكون.

مدى توافق مقررات مادة العلوم الإسلامية مع القيم المسطّر لها:

وللإجابة عن مدى توافق وحدات "دروس" مادة العلوم الإسلامية في التعليم الثانوي، والقيم المسطّر لها؛ كان لابد من دراسة تحليلية لمضامين الوحدات، وما صمّم لها من كفاءات قاعدية ومرحلية ، مما أسفر عن نتائج منها :

- أن أغلب الوحدات، وبما تحتوته من كفاءات مستهدفة وعناصر مفاهيمية، تخدم مجال القيم الذي أدرجت ضمنه، إلا في بعض الحالات نذكرها كما يلي :

أولا : بالنسبة للسنة الأولى ثانوي : جاء ملف القيم الإيمانية والتعبدية ليحقق الكفاءة المرحلية الآتية : "القدرة على تعزيز الصّلة بالله من خلال ذكر مظاهر قدرة الله في الكون، وممارسة العبادة عن قناعة "[21]. ولتحقيق هذه الكفاءة صمّمت لها أربع وحدات منها وحدة :"الحكم الشرعي وشروط التكليف "، وحدّدت لها كفاءتها كما يلي :"القدرة على تمييز أنواع الحكم الشرعي ومعرفة الغاية من التكليف وشروطه".

والملاحظ أنّ هذه الوحدة وما تضمنته من عناصر مفاهيمية وكفاءة مسطّرة، إنما يخدم مجال القيم الفكرية والعقلية أكثر من مجال القيم الإيمانية والتعبدية.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

وفي مجال القيم الفكرية والعقلية حدّدت له كفاءة :"القدرة على تمييز خصائص الشريعة الإسلامية، من خلال معرفة مكانة العلم والعقل في الإسلام ". والملاحظ أن الكفاءة جاءت لتركز على اكساب المتعلم القدرة على التمييز بين خصائص الشريعة الإسلامية، في حين أن مجال القيم الفكرية والعقلية لم يقتصر على وحدة خصائص الشريعة الإسلامية فحسب، بل احتوى الملف على أربع وحدات أخرى، وهي :"الإسلام يدعو إلى إعمال العقل، مصادر التّلقي، العلم وأخلاقياته، إسهام المسلمين في الحضارة العالمية"، إضافة إلى وحدة خصائص الشريعة الإسلامية؛ مما يدل على أنّ وحدة "خصائص الشريعة الإسلامية " تشكل الخمس من إجمالي دروس هذا الملف؛ لذلك أرى أنه كان من المفترض أن تأتي الكفاءة المرحلية على الصيغة التّالية : القدرة على معرفة مكانة العلم والعقل في الإسلام، و التمييز بين خصائص الشريعة الإسلامية.

ثانيا: وفيما يخص السنة الثّانية ثانوي؛ فقد جاء ملف القيم الإيمانية والتعبدية ليحقق كفاءة "القدرة على معرفة علوم القرآن والسّنة والإجماع، وتاريخ التشريع ومدارسه"[22]، واستثمار ذلك في فهم الشريعة عبادة وسلوكا.

إن النظرة الأولى للكفاءة توحي أنها صمّمت لمجال القيم الفكرية والعقلية، والمطّلع على الوحدات المتضمنة للمجال والتي بلغ عددها إحدى عشر وحدة، يجد ثمانية منها حول القرآن وعلومه، وتاريخ التشريع، والسنة وتاريخ تدوينها، مما يؤكد تصنيف هذه الوحدات وما تضمنته من كفاءات ضمن القيم الفكرية والعقلية. وجاءت الثلاث المتبقيات لتخدم فعليا القيم الإيمانية والتعبدية، وهي كما يلي: "أثر التوحيد في استقرار النّفس الإنسانية، مظاهر اليسر في العبادات ومن الصلوات المشروعة"؛ مما يدفعنا للقول: إن الكفاءة التي سطرت لهذا الملف، والوحدات التي صمّمت لأجل تحقيقها تكاد لا تخدم ملف القيم الإيمانية والتعبدية للسنة الثانية ثانوي إلاّ بشكل يسير.

-وعن ملف القيم الأسرية والاجتماعية:" معرفة قيم الأسرة والمجتمع والعلاقات بين مكوّناتها والتعامل مع المحيط العام للمجتمع "؛ نجد أن الكفاءة المرحلية المسطّرة له جاءت فضفاضة عامة غير مضبوطة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الوحدات التي صمّمت لهذا الملف لا تخدم الكفاءة المسطّرة له، كون العناصر المفاهيمية للوحدات جاءت تركّز على الجانب الفقهي من نحو:" أحكام الخطبة والزواج، وأحكام الطّلاق، وأحكام النّفقة والحضانة ".

وبالرجوع الى الوحدة الأولى في هذا الملف :" دور الأسرة في تربية المجتمع وتنميته " والكفاءة المسطّرة له :"معرفة دور الأسرة في تنمية المجتمع والمحافظة عليه من خلال نصوص القرآن والسّنة "، وما احتوت عليه الوحدة من عناصر مفاهيمية، نكاد لا نجد توافقا بين العناصر وعنوان الوحدة والكفاءة المسطّر لها، إذ ما حدّد له من عناصر لا يخدم القيم المخطط لها للوحدة وللكفاءة القاعدية للملف على حد سواء .

ثالثا: وأما في السنة الثّالثة ثانوي، فقد جاء ملف القيم الإيمانية والتعبدية ليحقق الكفاءة التّالية في المتعلم :" القدرة على إبراز الدّور الإيجابي للدّين في الحياة "[23]، ولأجل ذلك أدرجت ثلاث وحدات. والملاحظ أنه من ضمن الوحدات الثلاث وحدتان فقط تخدمان الملف، وأما الأخرى فهي أقرب لملف القيم الفكرية والعقلية منها إلى ملف القيم الإيمانية والتعبدية.

مقررات التعليم الثانوي والخصائص النمائية للمتعلم:

وبالنظر إلى الخصائص النّمائية لمتعلم المرحلة الثانوية، نجد أن نموه يشمل الجوانب الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية، وهي كما يلي:

-في الناحية الجسمية يزداد الطول والوزن عند كل من الجنسين، وتزداد الحواس دقة وإرهافا كاللّمس والذّوق والسّمع، وتتحسن الحالة الصحية، مما يجعل المراهق يعلق أهمية كبيرة على جسمه النامي، فيزداد اهتمامه بنمو مظهره الجسمي وصحته الجسمية وقوة عضلاته ومهاراته الحركية، وتتكون لديه حساسية شديدة للنقد فيما يتعلق بالتغيرات الجسمية السريعة الملحوظة. وعن النمو العقلي لديه، فيزداد تطور القدرات العقلية والإدراكية، وينمو التفكير المجرد والتفكير الابتكاري، وتتسع المدارك وتنمو المعارف، ويستطيع المراهق الوصول إلى فهم أكثر من مجرد الحقائق نفسها، بل يتعداها الى ما ورائها، كما تزداد لديه القدرة على التحصيل ونقد ما يقرأ من معلومات، وتنمو الميول والاهتمامات الدينية والعقلية والخلقية والاجتماعية ... وينتابه القلق من ناحية تأمين مستقبله ونجاحه في الدراسة ، وتظهر الحساسية الانفعالية، كعلامة على نموه الانفعالي، حيث لا يستطيع المراهق غالبا التحكم في المظاهر الخارجية لانفعالاته، وتبرز لديه ثنائية المشاعر أو التناقض الوجداني، ويزداد شعوره بذاته، فتظهر مشاعر الغضب والثورة والتمرد نحو مصادر السلطة. كما تظهر لدى المراهق، في هذه المرحلة، علامات النمو

الاجتماعي منها :الرغبة في تأكيد الذات، مع الميل إلى مسايرة الجماعة، والبحث عن نموذج يتحذى، واختيار المبادئ والقيم والمثل، وتكوين فلسفة حياة،..

وبالنظر لمحتوى مجالات القيم التي وضعتها لجنة المناهج في مادة العلوم الاسلامية، والاطلاع على الكفاءات المخطط لها، والملامح المرجو تحققها في متعلم المرحلة الثانوية، وقياسا على الخصائص النمائية لمتعلم الطور الثانوي يتضح لدينا مايلي:

إن مضمون وحدات القيم في مقرّرات التعليم الثانوي جاء موافقا للخصائص النمائية لمتعلم المرحلة الثانوية إلى حد بعيد، ونلمس ذلك في القيم الضمنية للوحدات المقررة، والجدول الآتي يبرز كل قيمة وخاصية النمو التي تخدمها وتنميها:

	خصائص النمو			
القيم	النمو العقلي	النمو الجسمي	النمو الانفعالي	النمو الاجتماعي
إيمانية تعبدية	+	+	+	+
فكرية عقلية	+	+	+	+
اجتماعية أسرية	+	+	+	+
اقتصادية مالية				+
إعلامية تواصلية	+		+	+
فنية جمالية	+		+	
صحية بيئية	+	+	+	
حقوقية	+		+	+

-إن مضمون وحدات القيم الإيمانية والتعبدية، في مقررات التعليم الثانوي، جاءت موافقة للخصائص النمائية لمتعلم المرحلة الثانوية، ونلمس ذلك في القيم الضمنية

للوحدات المقررة ؛ حيث جاءت القيم لتبني في المتعلم القدرة على إعمال العقل واستقراء الدلائل الكونية للاستدلال على وجود الله ووحدانيته، وتوظيف العلم للوصول إلى معرفة عظمة الخالق، مما يدفعه للعبودية الخالصة، والتّذكير بأهمية العقل ودوره في الحفاظ على سلامة الفطرة، ومن ثمة استقامة السلوك. وبحكم أن متعلم المرحلة الثانوية تزداد عنده القدرات العقلية والإدراكية، كان لزاما معرفة أفضليته بالعقل وما يترتب على هذا التفضيل من مسؤولية التكليف والغاية منه، ومعرفة التمييز بين أحكام الشريعة حتى لا يقع في المعاصي، و يحرص على القيام بكل ما طلبه الله منه، وترك ما ورد فيه نص شرعي.

ولأن المتعلم في هذه المرحلة ينزح الى البحث عما وراء الحقائق، فقد جاءت وحدات القيم الإيمانية والتعبدية تجيب عن أسئلته حول مسائل العقيدة؛ كالأمور الغيبية، والقضاء والقدر، والابتلاء، والحكمة من الوجود...، وكذا المسائل التعبدية، كالحكمة من العبادة، وأسرار العبادات.

وبأسلوب سلس محكم تعمل القيم الإيمانية والتعبدية على النمو الجسمي والانفعالي للمتعلم من خلال الدعوة إلى الإيمان وتمثّل آثاره على حياة الفرد، والقدرة على تعزيز الصّلة بالله من خلال سلوك مظاهر معينة في التأدب معه تعالى؛ مما ينعكس إيجابا على الصّحة الجسمية والنفسية للمتعلم، وكذا الدّعوة للعبادة بكل أشكالها وأدائها أداء صحيحا، يسهم في البناء الجسمي والوجداني للمتعلم.

وعن النمو الاجتماعي لمتعلم المرحلة الثانوية فإن الفهم الصحيح لحقيقة العبادة والإيمان، وما يترتب عليهما من آثار، يدفعه إلى التّوافق مع مجتمعه، والاندماج فيه، فيسعى إلى بنائه والإصلاح فيه، ويحقّق بذلك ذاته ويساير مجتمعه.

وجاءت القيم العقلية والفكرية بالدعوة إلى إعمال العقل والتفكير السّليم، ونبذ التقليد لإدراك الأسرار الكونية، مع الحث على تحصيل العلوم النافعة، والتزام أخلاقيات العلم، وتوجيه العقل لمصادر الأدلة القطعية، التي لا يشوبها شك، مع القدرة على تمييز خصائص الشريعة ومعرفة أسرار التشريع.

ISSN: 2352-9830, EISSN: 2600-6898

ولا ينفك نمو العقل عن الجسم، فنمو الإدراك عند المتعلم مرتبط بنموه الجسمي والانفعالي؛ ذلك أن سلامة العقل من سلامة الجسم، وقوة العقل من قوة النفس، وكلما أشبعت متطلبات الادراك العقلي عند المتعلم كلما هدأت انفعالاته واستقرت، لذلك احتوت القيم العقلية والفكرية على مضامين تعنى بالجانب الجسمي والوجداني؛ فمن ذلك الدّعوة إلى الحفاظ على العقل وسلامته بإبعاد كل خلل واقع ومتوقع عليه، والتعريف بخصائص الشريعة الإسلامية التي لها ارتباط بالحفاظ على سلامة الجسم، كخاصتي التيسير ورفع الحرج، والوسطية.

ولا شك أن حرص منظومة القيم الفكرية والعقلية على تنمية الجانب الاجتماعي هو جزء من كل، فالدعوة إلى تحصيل العلم، والتخلق بأخلاقياته، والإسهام في نشره، والاقتداء بعلماء الأمة، ونبذ العنف والتّشديد في الدين، كل ذلك يساهم في بناء النمو الاجتماعي لدى المتعلم.

إن إدراج القيم الاجتماعية والأسرية، ضمن منظومة القيم التربوية في العلوم الإسلامية من شأنه أن يكسب المتعلم معارف وسلوكيات تساعده في نموه المتكامل، إذ تعمل القيم الأسرية على تزويد المتعلم بمعارف حول الأسس السليمة لقيام الأسرة واستقرارها، ولا شك أن الاستقرار الأسري له انعكاساته المباشرة على نمو المتعلم في جميع جوانبه العقلية، والجسمية، والوجدانية الانفعالية، والاجتماعية. كما تضمّنت القيم الأسرية اهتمام الإسلام بالتربية الجسدية والنّفسية للمراهق، مما تجعله يدرك أساسيات الصّحة الجسمية والنّفسية له وانعكاساتها على سلامة نموه العقلي، وجاءت القيم الاجتماعية تبني في المتعلم سلوكيات إيجابية، كالمبادرة إلى العمل التطوّعي الذي يخدم المجتمع، وتجنّب الآفات والمفاسد الاجتماعية من خلال معرفة أخطارها وموقف الإسلام منها، وتجنّب الإساءة إلى الغير، والتعايش السّلمي مع أفراد مجتمعه مسلمين كانوا، أو من ديانات أخرى.

ولكون المتعلم في مرحلة التعليم الثانوي وصل إلى مرحلة الاعتماد على النّفس، والبحث عن الاستقلال النّفسي والمادي، جاءت منظومة القيم الاقتصادية والمالية لتبيّن له موقف الإسلام من العمل، وترسم له سبل الكسب المشروع، وتحدد ضوابط العمل

وشروطه ومجالاته في الإسلام، وسبل إنفاق المال في الضروريات ومختلف أوجه الخير، وتعلمه فقه ترشيد الاستهلاك، وعدم الإسراف؛ فيعلم بذلك أن العمل الفكري من العبادات التي يؤجر عليها، ولا يتأتى له ذلك إلا بعقل مستنير وفكر متميز، وأن الكسب الحلال، والجدّ في تحصيل الرزق، واستهلاكه وفق ما أمر الشرع، يحقق له نموه الجسمي والانفعالي؛ وأن آلية إنفاقه في أوجه الخير من شأنها أن يحقق له نموه الاجتماعي.

ولأن المتعلم في هذه المرحلة تظهر لديه الرغبة في تأكيد الذّات، مع الميل إلى التّواصل مع الآخر، صمّمت القيم الإعلامية والتواصلية لتزويده بالضوابط الشرعية التي يجب أن يحتكم إليها في تعايشه وتواصله مع غيره، فحدّدت له آليات وأدبيات الحوار والتواصل مع الغير، تجنبا لمظاهر التصادم، كالتعصب والغلو والتطرف؛ تربيةً لانفعالاته وتحقيقاً لنموه الاجتماعي.

وجاءت القيم الحقوقية، في السنة الثالثة ثانوي، لترسي الأسس في نظرية استعمال الحق، وفق معطيات الحقوق وخصائصها، ليدرك المتعلم طبيعة حقوقه كإنسان ومصدر لهذه الحقوق، وما يترتب عليه من التزامات وواجبات. وعلى غرار القيم الإعلامية والتواصلية يساهم هذ النوع من القيم في تربية وتوجيه انفعالات المتعلم ونموه الاجتماعي.

وتفرّدت القيم الصحية والبيئية، في مقررات السنة أولى ثانوي، بمضامين تربي في المتعلم تقديره لنعمة الصحة ووجوب الاعتناء بها، على مستوياتها الثلاثة: العقلية والنفسية والجسمية؛ ومعرفة توجيهات الإسلام لتحقيق ذلك، مع الحرص على الّتحلي بخلق العفّة، لما له من انعكاسات على صحة الفرد وسلامة المجتمع.

وتبعتها القيم الفنّية والجمالية، في نهاية مقرر السنة أولى ثانوي، كنتيجة يصل إليها المتعلم بعد أن يدرك أن الاسلام دين الجمال؛ ليكون بذلك قادرا على الاعتناء بمظاهر الجمال في شتى مجالات الحياة .

الهوامش:

[1]- الدليل المنهجي لإعداد المناهج، اللجنة الوطنية للإعداد المناهج، وزارة التربية الوطنية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2009، ص 17.

[2]-فوزي محمد طايل، كيف نفكر استراتيجيا، مركز الاعلام العربي، الكوم الأخضر، الهرم، ط1، 1997م-1418هـ،ص 30.

[3]-ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة،السعودية،ط1987،1م-1407هـ، ص 299.

[4] - علي محمد يعقوب، القيم الاسلامية وتأثيرات المحيط التربوي والاجتماعي، مقال، الموقع الالكتروني http://www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show_art&ArtCat=2&id=1331.

[5]- ماجد زكي جلاد، دراسات في التربية الاسلامية، دار الرازي الأردن، ط 1، 2003م -1442هـ، ص 83.

[6] - زهراء أحمد عثمان الصادق، القيم التربوية في القصص القرآني، ، رسالة مقدمة إلى جامعة الخرطوم - السودان - لنيل شهادة الدكتوراه الفلسفة في أصول التربية، يونيو،2009، ص 41.

[7]- قاسم محمد محمود خزعلي، القيم التربوية في ضوء الرؤية القرآنية والحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الخامس والعشرون، أيلول 2011،ص 2.

[8]- كيف نفكر استراتيجيا، المرجع السابق نص 30-31.

[9] - معروف سعاد، القيم التربوية في قصص سورة الكهف – دراسة تحليلية مقاصدية -،مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، تخصص تفسير وعلوم قرآن، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2013-2014م ، ص 44.

[10] - سيد أحمد سيد طهطاوي، القيم التربوية في القصص القرآني، دراسة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في التربية، تخصص أصول التربية، جامعة أسيوط، كلية التربية، أسوان، قسم أصول التربية ، ص 33 .

[11]- زهراء عثمان أحمد الصادق، القيم التربوية في القصص القرآني، ، المرجع السابق، ص 62.

[12] - القيم التربوية في ضوء الرؤية القرآنية والحديث النبوي الشريف، ص 84. انظر أيضا : القيم التربوية في القصص القرآني ، زهراء أحمد عثمان الصادق ص 65 .

[13] - خالد الصمدي، القيم الاسلامية في المناهج الدراسية ، منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة – أيسيسكو-،2003م/1424هـ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المملكة المغربية، ص 60.

[14] - منهاج السنة أولى من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، الجذع المشترك،آداب 2005-وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

[15]- القيم الاسلامية في المناهج الدراسية، المرجع السابق، ص73.

[16] - القيم الاسلامية في المناهج الدراسية ،المرجع نفسه، ص 91.

[17] - منهاج السنة أولى من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، مرجع سابق.

[18] - القيم الاسلامية في المناهج الدراسية، نفس المرجع، ص101.

[19]- منهاج السنة أولى من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، مرجع سابق.

[20]- منهاج السنة الثانية من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، جميع الشعب 2006-وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

[21]- منهاج السنة أولى من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، مرجع السابق.

[22]- منهاج السنة الثانية من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، مرجع السابق.

[23]- منهاج السنة الثالثة من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، جميع الشعب 2012-وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - خالد الصمدي، القيم الاسلامية في المناهج الدراسية ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – ايسيسكو - ،2003م/1424هـ ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، المملكة المغربية .

2- الدليل المنهجي لإعداد المناهج، اللجنة الوطنية لإعداد المناهج ، وزارة التربية الوطنية ، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، 2009

3 - زهراء أحمد عثمان الصادق القيم التربوية في القصص القرآني، رسالة مقدمة الى جامعة الخرطوم - السودان - لنيل شهادة الدكتوراه الفلسفة في أصول التربية ، يونيو ،2009.

4 - سيد أحمد سيد طهطاوي، القيم التربوية في القصص القرآني ، دراسة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في التربية ، تخصص أصول التربية ، جامعة أسيوط ، كلية التربية ، أسوان ، قسم أصول التربية .

5 - علي محمد يعقوب، القيم الاسلامية وتأثيرات المحيط التربوي والاجتماعي ، مقال ، الموقع الالكتروني http://www.gulfkids.com/ar/index.php?action=show_

6- فوزي محمد طايل ،كيف نفكر استراتيجيا ،مركز الاعلام العربي ، الكوم الأخضر، الهرم ، ط1 ، 1997م/1418هـ

7 - قاسم محمد محمود خزعلي، القيم التربوية في ضوءالرؤية القرآنية والحديث النبوي الشريف ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للابحاث والدراسات ،العدد الخامس والعشرون ، أيلول 2011.

8- ماجد زكي جلاد، دراسات في التربية الاسلامية ، دار الرازي الأردن ، ط 1، 2003م

9- ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الاسلامية، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة ،السعودية، ط1،1987م/1407هـ.

10 - معروف سعاد، القيم التربوية في قصص سورة الكهف – دراسة تحليلية مقاصدية -،مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، تخصص تفسيروعلوم قرآن ، جامعة أبي بكربلقايد ، تلمسان ، السنة الجامعية : 2013-2014م /1434-1435هـ .

11- منهاج السنة أولى من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، الجذع المشترك، آداب 2005- وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

12- منهاج السنة الثانية من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، جميع الشعب 2006-وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

13- منهاج السنة الثالثة من التعليم الثانوي مادة العلوم الاسلامية، جميع الشعب 2012-وزارة التربية الوطنية-الجزائر.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊