

محتويات العدد

جذور

- جذور، العدد 34، شعبان 1434هـ - يونيو 2013
- * تأصيل وتعريف
* صورة الكواكب عند الأعشين في العصرین الجاهلي والإسلامي
* أنماط السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاته الزمنية
* ضرورة الشعر بين القاعدة والمتبقى
* ظاهرة التأويل في إعراب الشواهد الشعرية النحوية
* علم لغة النص إلى أين
* استخدام لسانيات النص في تحليل الخطاب اللغوي
* البعد الجمالي والهجاجي لظاهرة البلاغة
* التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند الملتقي (قصة السيدة مريم العذراء في سورة مريم أنموذجاً)

العنوان

النادي الأدبي الثقافي بجدة
الإدارة: حي الشاطئ
جدة ص.ب (5919)
فاكسميلى: 6066695
هاتف: 6066364-6066-122

JUTHOOR

Literary & Cultural
Club Jeddah
P.O. Box: 5919
Jeddah 21432
FAX : 6066695
Tel : 6066122 - 6066364
www.adabijeddah.com

المشاركون

اللائحة

عبد الله عويقـل السـامي

4

محمد سعيد حسين مرعي - أروى إياد أدهم ... 9

* * *

رئيس التحرير

عبد الرحمن رحـاء الله السـامي

* * *

أسامة محمد إبراهيم البحيري 41

يعين عباينة 97

محمد بن عبد القادر هنادي 133

سعيد حسن بحيري 207

فاتن خليل محجاري 261

مصطفـاوي جـلال 295

مدير التحرير

* صالح عيـاد الحـجوري

أيسـر محمد فاضـل الدـبو 309

الوعي اللغوي

لكل أمة ثقافتها التي تميزها وتشكل فيها كياناً راسخاً له تاريخه وجذوره. والثقافة بمفهومها العام تعني: الأنشطة التي تستهدف الرقي بوعي الإنسان وذوقه وهي بهذا المفهوم تستهدف الاستثمار في الإنسان كأساس لكل تنمية مستدامة، وهذا الوعي يتشكل من خلال مجموع المعلومات والمعارف والقيم والأفكار التي يتم تداولها في المجتمع والتي يمكن لعامة الناس الحصول عليها وليس النخبة فحسب.

وهذا الوعي الثقافي يرتبط بمستوى التعليم الذي ينهض أساساً بنقل الثقافة وتعزيزها وتحويلها إلى سلوك عملي يتناوله كل إنسان قبل أن يكون مصطلحاً نبوياً.

وتعكس هذه الثقافة على لغة الشعوب واهتماماتهم وتفكيرهم، وللغة في كل مجتمع تعد المرأة الصادقة التي تسجل هويته وشخصيته. وللغة العربية - كانت ولا تزال - وثيقة الأواصر التي تنسج شخصية الأمة وحياتها وخصائص أهلها وقد واكبت اللغة العربية التطور الثقافي في العلوم والمعارف والفلسفات من جيل إلى آخر، وذلك لما تملك من خصائص النمو والارتقاء والتجدد مع المحافظة على ملامحها الأصلية، في تراكيبها البنائية وأساليبها البيانية وقواعدها اللغوية والصرفية، ومما عمق أصولها وأمدّ في جذورها نزول القرآن بها فاصبحت بذلك مناط الإعجاز البياني المحكم.

إن اللغة العربية مخزون ثقافي وفكري للحضارة الإسلامية والعربية أثرت في لغات كثيرة بسبب انتشار الإسلام والتقارب المكاني والتبادل التجاري نلحظ ذلك جلياً في لغات عدة كالفارسية والأردية والتركية والاسبانية والسوahlية وهذا البعد التأثيري يعطي من مكانة هذه اللغة ويعزز ضرورة الوعي الذي من شأنه أن يبعث روح الاعتزاز بها.

إن اللّغة الأم في كل المجتمعات هي لغة الهوية وهي لغة الدفء والشعور بالفخر والكرامة وهذا ما نأمل أن يتحقق على أيدي أهلها الناطقين بها.

رئيس التحرير

صورة الكواكب عند الأعشين في العصرين الجاهلي والإسلامي

محمد سعيد حسين مرعي

أروى إيات أدهم (*)

توطئة:

تزرع السماء بلوحات رائعة تسمو بأرواح الشعراء إلى عوالم خلقة؛ لما تحمله من معاني الجمال، والشموخ، أدركها الإنسان العربي القديم بوعيه الشعري المتأمل لهذه المعالم الساحرة التي تلمس فيها عبق الأصالة ، فتشاً تفاعل صميمي بين وجدان الشاعر ، والطبيعة الخلابة لصور السماء.

والبيئة العربية في عصر ما قبل الإسلام ذات طبيعة مفتوحة. فامتداد الصحراء يتکاثف مع امتداد السماء في خلق رؤية شعرية بصرية نافذة، تجلو عن عمق التأثير النفسي الجمالي لهذه الطبيعة السماوية - الأرضية، التي رفت الشاعر العربي بمعطيات شعرية جمالية أسهمت في صقل ذوقه الفني، وهو يشكل هذه الملامح الجمالية في صور فنية. لذا تعامل الشعراء مع الطبيعة بحسب ما تشير في نفوسهم من انفعالات. وبعد أن تلمس حواسهم نفحاتها تعمل

على بلورتها رؤى شعرية لذوات بصرت، هذا الكون بإحساس جمالي، فعملت على تشكيله صوراً تسعى من خلالها لتحقيق هدفاً بعينه من مدح شخص، أو غزل بامرأة، أو فخر بذات. والسماء بشموخها وارتفاعها وما تحويه من معالم جمالية من نجوم، وبرق، وشهب، ونيازك الوسيلة الأساسية لتحقيق كل ذلك. وإذا كان الأمر بهذه الأهمية لدى الشعراء المبصرين، فهو عند الشعراء الأعشين يتخذ مساحة أوسع. فهذه الشذرات الضوئية تعد الوميض الذي يعمل على تهوين ظلام الليل، وإن كان خافتاً، لذلك، فقيمة البرق والكواكب عند الأعشى أعلى بكثير من قيمتها عند المبصر.

الليل والكواكب:

تنطوي السماء على مظاهر من مظاهر الجمال، تمتاز في كلٌ منها بلون معين يمتلك شعرية خاصة نهاراً وليلاً؛ فإنطلالة الشمس تكشف عن عالم مليء بالحياة والحركة والحيوية بعد أن تنشر شعاعها البري في أعماق الصحراء، ثم يأخذ هذا الشعاع بالخفوت مع زحف الظلام شيئاً فشيئاً حتى يكسو السماء. لكن هذا الظلام يظهر جمال نجوم فاخَّ بريقتها بين أحضان الفضاء ، فحملت الشعراً على التغنى بها في مدحهم ورثائهم وغزلهم .

من هنا تبرز قيمة الليل الجمالية في الكشف عن معالم لا يظهر تألفها إلا في سدف الظلام داعية إلى تأملها في رحاب صحراء، دارت رحى رمالها حول نجوم السماء .

إن السكون والجلال المنبعثان من النجوم في صفو ليل نفذ إلى خيال الشعراء الذي شكل من ظلالها صوراً أفصحت عن رؤى عميقه تتواترت بتتنوع بيئاتهم وسعة خيالهم. فهو عند المبصر السليم يختلف عن الأعشى والأعمى، لا لقوته البصر عند الأول، وضعفه عند الثاني، وإنعدامه عند الأخير فحسب ، وإنما لاختلاف البيئة وعمق المعاناة التي

تولد في بعض الأحيان صوراً نجمية رائعة.

إنَّ الأعشى يفتقر دوماً إلى رؤية صافية للسماء المزينة بالقمر والنجوم. ولأنَّه يدرك تماماً قيمتها في التخفيف من حدة الظلم، فهو يُعنى بإبرازها في شعره. قاصداً بذلك الإعلاء من شأن المرثي، ولا سيما إنَّ كان قريباً إلى نفسه كما في قول أعشى باهلهة راثياً أخاه^(١):
 ورَادُ حربٍ شَهَابٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ
 كَمَا يَضِيءُ سَوَادُ الظُّلْمَةِ الْقَمَرُ
 ضَحْمُ الدَّسِيْعَةِ مِتَلَافٌ أَخْوَ ثَقَةٍ
 حَامِيَ الْحَقِيقَةِ مِنْهُ الْجُودُ وَالْفَخْرُ
 مُهَفَّهٌ أَهْضَمُ الْكَشْحَينَ مُنْخَرِقٌ
 عَنْهُ الْقَمِيْصُ لَسِيرِ اللَّيلِ مُحَتَّرٌ
 تَلْقَاهُ كَالْكَوْكَبِ الدُّرَّيِّ مُنْصَلَّتاً
 بِالْقَوْمِ لَيْلَةً لَا نَجْمٌ وَلَا قَمَرٌ

هذا تدفق عاطفي من قلب ذاق مرارة الغربة، فأرسل أشجانه ترانيم ترققت من أعين حجب الظلم عنها نور البصر، ونور الحياة. فما كان منها إلا أنَّ تستحضر صورة ذلك القبس الذي كان ينير الحياة بقوته وشمومه حتى أطفأه الموت. ينطوي النص على صورة شعرية/ فلكلية يتضح فيها تأثير القمر والنجوم على نفسية الأعشى، بمساعدته على التخلص من الانكسار النفسي الذي كان يتملكه مع حلول الظلم؛ لهذا حين صرَّ ظلام الحرب شبه أخاه بالشهاب لسرعة حركته في كره وفرة على أعدائه. هذه السرعة التي يفتقدها وهو يسير في الليل، ومن ثم فإنَّه جعل من هذه الصورة التشبيهية مرآة تعكس مشاعره تجاه الليل، وتتأثر العشا على نشاطه الحركي.

إنَّ هذا التداخل الحركي الضوئي يدل على أنَّ المرثي كان معادلاً نفسياً للأعشى، كما أنَّ استخدام القيمة الضوئية المكثفة بتشبيه المرثي بالشهاب، ثم تشبيه إضاءته لظلمة الحرب بضوء القمر في الليلة الداجية عزَّ الصورة الشعرية، ومنحها أبعاداً دلالية تكشف عن صورة الليل عند أعشى باهلهة، وتتضاعف القوة الضوئية في النص

صورة الكواكب عند الأعشين في العصرتين الماجاهلي والإسلامي

حينما يعدل الشاعر عن هذا التشبيه إلى تشبيه أقوى منه في الدلالة، إذ يشبه أخاه بالكوكب الدرى في الليلة الخالية من النجوم والقمر. وهذا يدل على أنَّ أخاه كان ساعده الأيمن الذي يأخذ بيده، والضوء الذي يسير على نوره في دهمة الليل. نخلص من ذلك إلى أنَّ الأعشى يقابل بين الضوء والظلام:

شَهَابٌ ← سُواد اللَّيلِ

الْكَوْكَبُ الدَّرِي ← لَيْلَةٌ لَا نَجْمٌ فِيهَا وَلَا قَمَرٌ

في وحدة بنائية اختزل فيها الضوء وحشة الليل، وقد تحققت عضوية الصورة بمحورها حول فضاء النص بأشكال متباعدة في عميقها الدلالي. يرسم الأعشى بوساطة الصورة الضوئية طريق الخلاص من وحشة الليل من خلال تشخيص تناظري، يضع كل مفردة من مفردات الضوء في مقابل صورة الليل. وهو بهذا يؤدي إلى خلق موازنة نفسية تعمل على تخفيف توتره النفسي⁽²⁾.

بينما يستشعر أعشى آخر عاش في العصر الإسلامي جمال النجوم والقمر بروح إيمانية ، يقول أعشى ربيعة⁽³⁾:

اللهُ قَبْلُهُمْ وَالسَّمَاءُ يَحْمِلُهُ حَتَّىٰ قَضَىٰ خَلْقَهُ فِي الْأَمْرِ مُقْتَدِرٌ
بَنِ السَّمَاءِ لَنَا الدُّنْيَا فَزَيْنَهَا فِيهَا النُّجُومُ وَفِيهَا الشَّمْسُ وَالقَمَرُ
مِنْ دُونِ سَتْ طَبَاقٍ وَهِيَ سَابِعَةٌ ذَاتُ الْبُرُوجِ وَمِنْهَا يَنْزُلُ الْمَطَرُ
فَأَثْرَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ وَاضْعَفَ فِي النَّصِّ، فَالْبَيْتُ الثَّانِي مُأْخُوذُ مِنْ قَوْلِهِ
تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَاهَا لِلنَّاظِرِ﴾⁽⁴⁾. لَقَدْ
تَقَاعَلَ الشَّاعِرُ مَعَ النَّجُومِ تَقَاعِلًا وَجَدَانِيَا نَتْيَاجَةً لِتَأْثِيرِهِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ،
فَكَانَ يَرَى جَمَالَ الْقَمَرِ وَالنَّجُومِ بِقَبْلِهِ لَا يَبْصُرُهُ وَهُنَّا تَحْوِلُتْ كُدْرَةٍ عَيْنِيهِ
إِلَى صَفَاءٍ نَابِعٍ مِنْ حَلَوةِ الإِيمَانِ الَّتِي جَعَلَتْ أَعْشَى رَبِيعَةً يَتَغَنىُ بِجَمَالِ
النَّجُومِ، وَكَأَنَّهُ يَرَاهَا بِبَصَرٍ حَادٍ. وَقَدْ جَاءَتْ كُلُّ هَذِهِ الْمَعْانِي بِأَنْسِيَابِهِ

رائعة، وسلامة متقنة، أضفت على مضمون النص لمسة جمالية مستوحاة من رهافة حس الشاعر، وليونة الألفاظ، إذ سبقت الموعظة بأسلوب شعري متقن يعبر عن شعور الشاعر بعظمة الخالق.

ثم جاء البحر البسيط *ليسهم* في استبطان مشاعر الأعشى وأحساسه الداخلية المفعمة بالإيمان والتقوى المستشعرة لقدرة الله، وعظمته في خلقه للكواكب بنظامها العجيب الخارق للعادة من خلال اتساع نفمه للكلام القوي الجزل والعواطف الحرة الجزلة⁽⁵⁾.

أما القافية فقد كان لوقعها أثر مميز في إحداث رنين صوتي، ناتج من صفة الراء المكررة الملائمة لما ينشده الشاعر من تأمل لقدرة الله سبحانه وتعالى. وهذا التأمل ينبغي أن يحدث في جو هادئ بعيد عن كل ما يجلب التوتر. وهذا يدل على ارتباط القافية بالسياق لأن الراء «من أوضح الحروف الساكنة سمعاً، إلى الحد الذي جعلها تشبه أصوات اللين، وأنها جميعاً ليست شديدة معها انفجار، وليس رخوة، أي لا يسمع معها ذلك الحفيظ الذي تميز به الأصوات الرخوة»⁽⁶⁾. وهذا يدل على أن القمر والنجوم اختزلت وحشة الليل، وحققت أماناً وإيماناً جعلاه يتأمل عظمة الخالق.

وبناءً على ذلك تتحقق للقافية وظيفتان، الأولى جمالية، تسعى إلى منح الليل والنجوم موسيقى عذبة لما يبعثه صوت الراء من امتدادات صوتية شجيبة، والثانية دلالية للتعبير عن إحساس الشاعر تجاه النجوم⁽⁷⁾.

إنَّ تعرض الإنسان للمحن يجعله يعيش في صراع مرير مع الحياة، حيث تقلّ الهموم قلبه فيطلق نداءه لمن حوله من صحبه، وأهله، مستغياً بهم، مصوراً شجاعتهم بأسلوب فني اكتسب جماليته من انشغال النجوم في ظلام الليل البهيم. ومن خلال هذه الصورة الضوئية

يتضح دور الرفيق والرقيب في جلاء الكرب. هذا ما تناوله أعشى ربعة
بيان راءع ، فقال⁽⁸⁾ :

أبَيْتُ كَأْنِي مِنْ حَذَارِ ابْنِ يُوسُفَ
طَرِيدُ دَمْ ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْمَسَالَكُ
وَلَوْ غَيْرُ حَجَاجٍ أَرَادَ ظَلَامَتِي
حَمَتْنِي مِنَ الضَّيْمِ السُّيُوفُ الْفَوَاتِكُ
وَفَتِيَانُ صَدَقٍ مِنْ رَبِيعَةِ قُصْرَةَ
إِذَا اخْتَلَقْتُ يَوْمَ الْلَّقَاءِ الْنَّيَازِكُ
يُحَامِّونَ عَنْ أَحْسَابِهِمْ بِسُيُوفِهِمْ
وَأَرْمَاهُمْ وَالْيَوْمُ أَسْوَدُ حَالَكُ
يَسْتَثْمِرُ الْأَعْشَى كَثَافَةُ الْقُوَّةِ الضَّوئِيَّةِ فِي (النَّيَازِكُ)
لِتَمْثِيلِ شَجَاعَةِ قَوْمِهِ، وَإِقْدَامِهِمْ فِي الْحَرُوبِ فِي شَبَهِهِمْ - ضَمِنًا - وَهُمْ يَخْوضُونَ غَمَارَ
الْحَرْبِ بِالنَّيَازِكُ. وَقَدْ أَفَادَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ فِي تَصْوِيرِ التَّوْتُرِ النَّفْسِيِّ
لِلْأَعْشَى مِنْ خَلِ ارْتِبَاطِهِ بِالْجَمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ (أَبَيْتُ) الَّتِي تَعْنِي وَقْوَعَ
الْحَدَثِ فِي الْلَّيْلِ وَالْمَخَاوِفِ الَّتِي انتَبَتَ الشَّاعِرُ وَقَتَذَاكَ مِنْ ظُلْمِ
(الْحَجَاجِ بْنِ يُوسُفِ)، فَضَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحِبَّتْ، وَلَمْ يَعُدْ هَنَاكَ
مَنْفَذٌ لِلْخُرُوجِ إِلَى مَكَانٍ يَشْعُرُ فِيهِ بِالْأَمَانِ - وَهُنَا - يَتَضَرَّعُ أَثْرُ الْعَشْوَرِ
اللَّيْلِيِّ جَلِيلًا ، فَلَكُونُ الشَّاعِرُ أَعْشَى، وَلَشَدَّةُ مَصَابِهِ لَمْ يَعُدْ يَأْمُكَانُهُ أَنْ
يَتَبَيَّنَ الْوَجْهَةُ الصَّحِيحةُ الَّتِي يَسْلُكُهَا فِي دَهْمَةِ الْلَّيْلِ. لِهَذَا يَشْبَهُ نَفْسَهُ
وَهُوَ يَقْضِي لِيَلَتِهِ خَائِفًا ، حَذَرًا مِنْ ظُلْمِ (الْحَجَاجِ)، وَقَدْ أَغْلَقَتْ أَمَامَهُ
جَمِيعَ الْمَنَافِذَ:

أبَيْتُ كَأْنِي مِنْ حَذَارِ ابْنِ يُوسُفَ طَرِيدُ دَمْ ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْمَسَالَكُ
لِذَلِكَ لَمْ تَأْتِ صُورَةُ النَّيَازِكُ صَدْفَةً، وَإِنَّمَا لِتَحْقِيقِ هَدْفِ مَعِينٍ
يَتَمَثَّلُ بِتَخْفِيفِ حَدَّ الْصَّرَاعِ النَّفْسِيِّ الَّذِي تَمْلِكُ الْأَعْشَى، وَتَصْوِيرِ حَيِّ
لِعَائِلَتِهِ، وَطَبِيعَةِ الْأَفْكَارِ الَّتِي كَانَتْ تَجُولُ فِي خَاطِرِهِ آنِذَاكَ لِارْتِبَاطِهِ
الْعُضُوِيِّ بِالْلَّيْلِ. فَالنَّيَازِكُ الْكَثِيرَةُ الَّتِي تَقْتَحِمُ فَضَاءَ الْلَّيْلِ تَعْمَلُ عَلَى
تَبْدِيدِ ظُلْمَتِهِ، وَتَحْوِلُهُ مِنْ فَضَاءِ مَظْلَمٍ إِلَى فَضَاءِ يَشْعُرُ بِرِيقًا وَلِمَعَانًا
مُتَأَمِّلاً مِنْ بِيَاضِ النَّيَازِكُ وَتَوْهِجِهَا.

وقد جعل الشاعر النهار أَسْوَدَ حالِكَا، زيادة في ظلمته، وكنية عن الحرب التي كانت تخوضها ربيعة دفاعاً عن حماها. وهذا يدل على قدرة الأعشى في رسم صورة أفصحت عن شجاعة قومه في الحروب، إذ لم ينقلها نقاًلاً مباشراً في شعره، وإنما رسمها بخياله فظهرت صورة تتميز بعمق الإحساس ودقة المعنى. وهذا يدل على أن الشعراء في العصرين الجاهلي والإسلامي لم ينقلوا الواقع نقاًلاً مادياً صرفاً دون سبر لغوره، أو إمعان في تجريداته عن الخيال⁽⁹⁾.

تحمل الصورة الشعرية دلالة إيحائية ترمي إلى أن الليل عند أعشى ربيعة بمثابة جيش من الْهُم، جاثم على صدره، شديد العتمة، فجاء بالنيازك متفائلاً ليجدد ظلمته، ويخفف من أحزانه، ولعزيز الأمل في نفسه، ويتوقد لنهار مشرق مفعم بالنور والفرح. وقد منحت الصورة الضوئية المعنى الشعري جمالية مميزة من خلال التضاد بين سواد الليل، وبياض النيازك.

وإذا كان الليل هو الرافد المركزي في شعرية النص من خلال التعبير الدلالي للون المعركة التي حولت النهار إلى ليل حalk السواد، فإنَّ النيازك بحساسيتها وقيمتها الشعورية الهائلة ومساسها العميق بوجودان الشاعر كانت رافداً آخر لا يقل شأناً عن الليل في رفد الأعشى بثبات مستوحى من قوتها الضوئية، ودعم وحدة النص باعتبارها مفصلاً جوهرياً في بنائه الفني⁽¹⁰⁾.

كما يتسع المدى التأثيري لصورة النيازك بدينامية البنية الإيقاعية (البحر الطويل)، وانفتاحها على مجال بصري (مشهد الحرب المظلم)، ورفده بموجات صوتية تحتوي أبعاده النفسية برحابة إيقاعها الخارجي الموائم لطبيعة الذات الشاعرة، وما يكتنفها من خوف قاتل، والموائم لحركية التصوير البصري (النيازك)، فكان لفاعلية هذا

صورة الكواكب عند الأعشين في العصرتين الماجاهلي والإسلامي

الإيقاع دور في تجسيد «مشهد صوري بالغ التدليل والتوصير والتشكيل في مجال سريان اللغة في تفعيل دينامية التعبير بالإيقاع»⁽¹¹⁾.

ولمكانة القمر والنجوم عند العرب وأهميتها في حياتهم المادية والمعنوية ، جعلهما الشعراً مادة لتشبيهاتهم في المدح ، والفخر كما في قول الأعشى الكبير⁽¹²⁾ :

.....

على أنها إذ رأّتني أقا
د قالت بما قد أرآه بصيرا
رأّت رجلاً غائب الواقدي
ن مختلفُ الخلقِ أعشى ضريرا
فإنَّ الحوادثَ ضعْضَ عَتْنِي
وإنَّ الذي تعلَّمَنَ استعيرا
إذا كان هادي الفتى في البلا
د صدرَ القناةِ أطاعَ الأميرا
.....

وبيداء يلعب فيها السّرا
بُ لا يهتدي القومُ فيها مسيرا
قطعتُ إذا سمعَ السّامِعُو
ن للجندبِ الجُونُ فيها صريرا
بناجية كأتانِ الثَّمِيل
تُوفي السّرِّي بعدَ أينَ عَسِيرَا
إذا كَذَبَ الْأَثْمَاتُ الْهَجِيرَا
إلى ملكِ كهلالِ السَّما
تبدي معالمَ الصراعِ الداخليِّ التي تعترى أحاسيس الشاعر عبر
ثنائية الخوف من الصحراء ليلاً من جهة، والخوف من هجر الحبيبة
له من جهة أخرى. ولعل هذا ناشئ من إحساسه بضعف بصره، فيحول
دون إعجاب الحبيبة، مما ترك بصماته عليه، فآراد أن يمحو هذه
البسمات باجتياز صحراء شاسعة متaramية الأطراف ليلاً.

تلحظ أن الشاعر قد اختار ألفاظه بدقة متناهية، إذ رسم صورة
بث فيها بعداً حركياً، إذ قال: (وبيداء يلعب فيها السراب)، ولم يقل
يظهر. وهناك فرق بين الفعلين، الأول أقوى في الدلالة وأعمق من الفعل
(يظهر) لأن الظهور لا يكون إلا بعد غياب، وفي يلعب الظهور متتحقق
أصلاً.

يفتخر الأعشى - هنا - بنفسه، فهو يجتاز هذه الصحراء المضلة التي يضل فيها السالك لسرابها الخادع، لكن الأعشى على الرغم من عشوء، وكبر سنّه يجتازها، ثم يشخص الجو النفسي المشحون بالفرز والرهبة من طريق صورة سماعية، أسهمت في رسم الصراع النفسي الذي يعيشه الشاعر:

**قطعت إذا سَمِعَ السَّامِعُو نَّلْجُنْدِبُ الْجَوْنِ فِيهَا صَرِيرًا
والذِّي يَحَاوِلُ التَّخَلُّصَ مِنْهُ:**

بِنَاجِيَةِ كَأْتَانِ الثَّمِيلِ تُوفَى السُّرِّي بَعْدَ أَيْنِ عَسِيرًا
رسم الأعشى - هنا - صورة أخرى، إذ شبه ناقته بالصخرة الصلبة. هذه الصورة توحى بدلالـة معينة وهي أن الصخرة الصلبة رمز للأعشى ، والماء الذي يغمرها رمز للليل الذي يغمر الشاعر ، فقد أمدّته أسفاره العديدة في الليل بالقوة والصلابة. إذن فالماء الغزير الذي يغمر الصخرة باستمرار حتى جعل منها صلبة ملساء ، كناية عن الليل الذي يقطعه الشاعر باستمرار حتى جعل منه إنساناً صلباً.

وتتبّق من هذه الصورة صورة تشبيهية أخرى:
إِلَى مَلِكِ كَهْلَلِ السَّمَا ءَأَزْكِي وَفَاءً وَمَجْدًا وَخِيرًا

يشبه الأعشى الممدوح بالهلال، رابطاً بينه وبين الهلال بوصفه شكلاً من أشكال التقديس، ولم يكتف بذلك بل وصفه بصفات تدل على نواحٍ نفسية لا مادية، وهي الوفاء، والمجد والخير⁽¹³⁾.

نلاحظ أن معاني النماء، والخير، والرفة، والوفاء قد ارتبطت بالهلال في هذه البنية التصويرية، مما يدل على أن الأعشى يرى في الهلال مصدراً للخير المتدقق. وقد عززت تقانة التدوير هذا الترابط العضوي بين الهلال، والنماء، فضلاً عن ديمومة العطاء واستمراره:

إِلَى مَلِكِ كَهْلَلِ السَّمَا ءَأَزْكِي وَفَاءً وَمَجْدًا وَخِيرًا

فاجتمعهما في نسق شعري واحد يشكل دلالة محورية تتصح عن تفاعل الأعشى مع القمر تفاعلاً وجداً، إذ لم يمس فيه الكرم بتحفيف قتامة ليل أو هن عينيه. لذا وجد الشاعر في اقتران الهلال مع الممدوح صورة حيوية تنبض بالعطاء المتواصل وهكذا، فقد تعاضدت البنية التصويرية (تشبيه الممدوح بالهلال) مع البنية الإيقاعية (التدوير) في تعزيز الإحساس بقيمة النور، هذه القيمة منحها الشاعر للممدوح في تشكيل جمالي يقوم على مرتزين، الأول: سيميائي يشير إلى تعطش الأعشى لومضات نور تبعث الحياة في نفسه، والثاني دلالي يتشكل بواسطة الصورة التشبيهية. وبترابط المرتزين تحققت شعرية النص.

نخلص من ذلك إلى أنَّ كل صورة من تلك الصور التي تحفل بها بنية القصيدة قد رسمت جزءاً من حياة الأعشى، وبتألتها شكلت صورة مركبة للتعبير عن حالة الشاعر الشاملة، فتعاضدت الصورتان البصرية والسمعية (صورة الشاعر الأعشى، وصورة صرير الجنب) في بيان طبيعة المكان. ولقد دلت الصورة التشبيهية / صورة الناقة التي شبهها الشاعر بالصخرة، وصورة الممدوح الذي شبهه بالهلال على ارتباط حياة الأعشى بالناقة والممدوح. فكل منهما له امتدادات عميقة في رمال الصحراء التي احتضنتهما. وبترابط هذه الصور تشكل البناء الفني للقصيدة⁽¹⁴⁾.

ويبرهن جرس الإيقاع الخارجي من خلال (البحر المتقارب) الذي استحوذ على بنية القصيدة لسهولته في خلق شعرية الليل والنجوم. يقول عبدالله الطيب: «والشاعر الذي لا يشق غباره في بحر المتقارب من الجاهليين هو أعشى بكر، فقد كان يكثر من النظم فيه وكان هذا الوزن يلائم حق المواءمة، إذ كان يسلك به مسلك القصاص والمحفين، فيكرر، ويسرد، ويحسن الإطناب، ومزاوجة الألفاظ، وقد كانت سعته في ذلك اعتماده على حاسة سمعه دون بصره، إذ الرجل قد كان أعشى»⁽¹⁵⁾.

ويلتقي القمر مع الممدوح (الأسود بن المنذر اللخمي) في منبع يفيض بالعطاء، زارعاً الأمل عند شاعر أعشى، لمس في هذين الرافدين الراحة النفسية. فكلاهما يغذى عصب الحياة عند الأعشى. أما القمر فيجلو وحشة ليل بهيم، وأما الممدوح فيزيح همومه بكرمه. هذا التماثل المعنوي يتناوله الأعشى الكبير في مدحه للأسود بن المنذر اللخمي، وفي ذلك يقول⁽¹⁶⁾:

أَرِحَّى صَلْتُ يَظْلُّ الْقَوْ مُرْكُودًا قِيَامَهُمْ لِلْهَلَالِ

ربط الأعشى بين الممدوح والهلال في صورة ذات مدلول نفسي. فالأريحية التي يجلبها نور القمر لأعشى يتخطى في ليل حalk الظلام هي نفسها التي يمنحها الممدوح بعطائه وكرمه على الرغم من كون عطاء الأول معنوياً نفسياً، وعطاء الثاني كان مادياً. ويشكل هذا البيت الشعري جزءاً من بنية سردية كسر الشاعر رتابتها بإيقاع موسيقي هو التدوير، بما يثيره من سلاسة إيقاعية «ستهدف في المقام الأول تحقيق علاقة عضوية بين المعنى الشعري والموسيقى، مما يجعل من هذه التقنية وسيلة فنية توائم البناء النفسي للقصيدة، وتستدعي لتحقيق هذا التواصل طاقة شعرية كبيرة»⁽¹⁷⁾.

إن ضياء الشمس ونور القمر عماد الحياة في كل زمان ومكان. فهذه شرق في النهار فتملاً الأرض حرقة وحياة، وهذا يضيء في الليل فيقتل وحشته بنوره، ولو لاهما لهلكت الأحياء. قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَعِيهِمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيْكُمْ بِلِيلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽¹⁸⁾. ولئن لم يدرك الجاهلي الإسلام ولم يبلغ مسامعه هذه الآية الكريمة، إلا أنه كان يعي تماماً أهمية الشمس والقمر. لهذا عندما يريد الشاعر الجاهلي أن يمدح شخصاً ما فإنه يشبهه بالهلال، أو يريد أن يتغزل بامرأة يشبهها بالشمس، وهو يقصد من ذلك أن يرفع من شأنهما. وهذا أمر طبيعي ومعروف منذ العصر

الماجاهلي وإلى يومنا هذا. ولكن إذا مدح شاعر مثل الأعشى الكبير ملكاً وهو (هودة بن علي) بقوله⁽¹⁹⁾:

فَتَّلَوْيَنَادِي الشَّمْسَ أَلْقَتْ قَنَاعَهَا أَوَ الْقَمَرَ السَّارِي لَأَنْقَى الْمَقَالَدِ

كان ذلك في غاية المبالغة، إلا أنها مبالغة محببة إلى النفس، لأنها زادت الممدوح رفعة والبيت جمالاً، فهو يصور سعة ملكه ونفوذه وسلطته تصويراً استعارياً أضفي على البيت لمسة جمالية رائعة، تحققت نتيجة الإحساس بقيمة هذه الأجرام السماوية في ديمومة الحياة، إذ تسرى في النص روح إنسانية خبرت من خلال تجاربها قيمة الضوء في تيسير الحياة وما عانته على مدى سني حياتها من أوجاع تسبب بها الليل فامتزجت مرارة التجربة برهافة الإحساس في هذا الكون الشعري الذي انساب من بين تضاعيفه دفقات شعورية لشاعر أعشى، اقتطف من السماء شذرات ضوئية (الشمس - القمر) صاغها في نسيجه الشعري صورة فنية ترسخت في بنية النص بفيضها الضوئي. معادلة فضائية نفسية تتاسب دلالياً مع شكوى الشاعر من الشيخوخة وكلال البصر. وعندما وجد من يمدُّه بمعين يخفف عنه هذه المعاناة مدحه بقوله: «فتى لو ينادي الشمس ألقت قناعها».

فانتخابه الشمس والقمر بالذات إنما جاء لتدبيج صورته الشعرية يوضح عن حاجة الأعشى الشديدة لهذه الإشعاعات الضوئية التي تبعث الحياة في كيانه بشكل عام، وعينيه بشكل خاص، ويتجلى معنى شعري في مرآة الصورة نلمسه من خلال التنااسب الدلالي بين أركان هذه الصورة (الشمس، القمر) مع كرم الممدوح المتمثل بمنح الأعشى قائداً يقوده في سيره، وجارية:

**تَضَيَّفَتْهُ يَوْمًا فَقَرَبَ مَقْعَدِي وَأَصْفَدَنِي عَلَى الزَّمَانَةِ قَائِدًا
وَأَمْتَعْنِي عَلَى الْعَشَابُولِيدَةِ فَأُبْتُ بِخَيْرِ مِنْكَ يَا هُودَ حَامِدًا**

فتحسيد القمر بانقياده وإطاعته كناءة عن القائد الذي وبه الممدوح للأعشى ليقوده أثناء سيره في الليل. ومن خلال هذا الترابط الدلالي بين شفرات النص (القائد، الجارية، الشمس، القمر) التي تصب جميعها في بؤرة مركبة (العشاء الليلي) تتحقق الوحدة العضوية للنص.

فكانت هذه الصورة تجسيداً لفاعلية الليل المدمرة، وما آلت إليه الشاعر منشيخوخة وشدة ضرر العشا الليلي ، مما أدى إلى فراغ نفسي ملأه الممدوح بكرمه. هذا الكرم صاغه الأعشى في تشكيل جمالي، وقد كان الشمس والقمر هما المكونين الأساسيين لهذا التشكيل بانتمائهما إلى نسق شعري واحد، العشا الليلي الذي كان السبب الرئيس في اختيار هذين المكونين الضوئيين ففسحتْ بنية متماشقة متواشجة بسبب براعة التصوير، واللوشائج. التي تربط بين دلالته المعنوية، ودلالة المفردات الشعرية (القائد، الجارية)، ومن هذه الخصيصة بالذات يستقي النص فرادته وتميزه البارز⁽²⁰⁾.

نخلص من ذلك إلى أنَّ الضرر النفسي الذي حاق بالأعشى نتيجة كبر سنِّه وعشاه جعله لا يبحث عن المال، ولا يسعى إليه في مدحه للملوك، بل راح يُنقب عن أشياء أكثر فائدة وأعظم من المال، ألا وهي القائد الذي يتکئ عليه وهو يقطع الليل، وجارية تقوم بخدمته، فتعينه على أعباء الشيخوخة.

وعلى المستوى الصوتي يتعاضد الإيقاع الخارجي (البحر الطويل) مع الإيقاع الداخلي في تصوير حالة الأعشى النفسية، ويتباءمان بنائياً مع البنية الفنية للنص. فعمقُ البحر الطويل ورحابة إيقاعه يتاسب مع جمالية الصورة الضوئية وعلى مستوى الإيقاع الداخلي أكسب التكرار الصوتي لحرف (الكاف) النص شداً بنائياً جعله محكم الربط وموائماً للغرض الشعري (المدح)⁽²¹⁾.

صورة الكواكب عند الأعشى في العصرين الماجاهلي والإسلامي

إن إحساس الأعشى بالليل يختلف عن إحساس المبصر (المعافي) فهو يتصوره ثقيراً بوحشته وكأنه جمل يبرك على صدره. لهذا يشبه الأيام بما تتطوّي عليه من هموم ونوائب بليل حalk الظلام اختفت نجومه وقمره كما في قول الأعشى الكبير⁽²²⁾:

وَيَهَا خُثِيمٌ إِنَّهُ يَوْمٌ ذَكَرْ
لَمْ تَرْ شَمْسٌ مِثْلُهُ وَلَا قَمَرْ

يحقق التصوير الاستعاري فاعليته من خلال توظيف الشمس والقمر فتياً، برصد أبعاد الحرب النفسية وتأثيرها على السامع؛ لمنحه الثبات الانفعالي، وهو يقدم على المعركة بعد أن لاحت معالمها. فالبيت الشعري (لم تر شمس مثله ولا قمر) كفيل لبيان خطورة الموقف عندما استعار الشمس والقمر للإنسان الذي يُبصر، أي إن الشمس لم تشرق، والقمر لا ينير. ولأن الشاعر أعشى يصفو بصره في النهار ويُكدر في الليل، فهو مدرك تماماً لقيمة كل من الشمس والقمر في منح الحياة، وبالتالي فقد أيقن تأثيرهما النفسي في وصفه لحرب دامية حامية، فرسم صورة استعارية يرتبط فيها القمر بالشمس ترابطاً عضوياً بوصفهما رافدين ضوئيين يمدان البشرية بالحياة. ومن ثم فإن انقطاع هذا الإمداد الضوئي يحول الحياة إلى جحيم. لذا فقد كانت الوسيلة الناجحة لتصوير شدة الحرب وضرارتها هي تجسيد الشمس والقمر، بخلع الملامة الإنسانية عليهم وجعلهما لا يبصاران، أي لم تطلع الشمس والقمر على هذا اليوم العسيرة فأدّى إلى أن يكون مظلماً بانعدام الإشعاع الضوئي الذي يرمز إلى الأمان والسلام.

نلاحظ - هنا - أنَّ التصوير الاستعاري ما هو إلَّا ثمرة للانفعال الداخلي الناتج عن العشو الليلي الذي اتضح في هذه البنية التصويرية، من خلال توظيف النجوم بوصفها عناصر أساسية لوصف النوائب

والمهالك. إنَّ هذا الائتلاف الحسي بين الشمس والقمر، شخص معاناة الأعشى التي ترجمها بصورة استعاريةٌ بُنِيتَ على مرتکزات ضوئيةٍ كان لانتفاء نورها دور في التدليل على هذه المعاناة.

ويجتمع الشمس والقمر أيضًا في صورة أخرى قصد الأعشى بها التخلص من محنته حين وقع في قبضة (علقمة بن علادة)، بعد أن هجا ه فقال معتذراً له مادحًا إياه⁽²³⁾:

وَإِنْ فَحَصَ النَّاسُ عَنْ سِيدٍ فَسِيدُكُمْ عَنْهُ لَا يَفْحَصُ
فَهُلْ تُنْكِرُ الشَّمْسَ فِي ضَوْئِهَا أَوَ الْقَمْرُ الْبَاهِرُ الْمُبَرْصُ
جَعَلَ الشَّاعِرَ (الْمَمْدُوح) بِؤْرَةً لصُورَةِ ضَوْئِيَّةٍ بَرَزَتْ فِي أَرْكَانِهَا
صَفَاتِهِ. فَالضَّوءُ يَرْمِزُ إِلَى الشَّمْوَخِ، وَالْقُوَّةِ، وَالرُّفْعَةِ يَتَحَقَّقُ ذَلِكُ مِنْ
خَلَالِ شَدَّةِ الْدَّرْجَةِ الضَّوئِيَّةِ لِلْقَمْرِ، فَتُورَهُ غَطَّى الْكَوَاكِبِ وَبَدَدَ دَهْمَةَ
اللَّيلِ.

إنَّ إحساس الأعشى بالموت حينما وقع في قبضة (علقمة بن علادة) جعله يُسْخِرُ الشَّمْسَ وَالْقَمْرَ لِتولِيفِ صُورَةٍ شَعُوريَّةٍ تَرْفَعُ مَكَانَةَ الْمَمْدُوحِ. فالسُّجنُ عَمَقَ آلامِ العَشَا اللَّيلِيَّ بِظَلَامِهِ فَأَصْبَحَ السُّجْنَ سُجْنَيْنِ، سُجْنَ زَمْنِيْ نَفْسِيِّ (اللَّيلِ)، وَسُجْنَ مَكَانِيِّ، وَبِتَعَاصِدِهِمَا اتَّسَعَ الْجَرْحُ فَأَطْلَقَ الشَّاعِرُ خِيَالَهُ صَوْبَ السَّمَاءِ، مُنْتَقِيًّا أَبْرَزَ كُوكَبَيْنِ فِي أَفْقَهَا (الشَّمْسُ - الْقَمْرُ)، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى تَعَطُّشِهِ لِلضَّوءِ الَّذِي يَرْمِزُ - هَنَا - لِلحرِيَّةِ الَّتِي يَتَوَقَّعُ إِلَيْهَا، وَالْعَنْصُرُ الْأَسَاسِيُّ فِي تَحْخِيفِ معانَةِ طَالِمَادِهِ بِظَلَامِ اللَّيلِ ثَانِيًّا. لَذَا كَانَ التَّرْكِيزُ عَلَى ضَوءِ الْقَمْرِ بِتَوْسِيعِ مَدَاهِ الضَّوئِيِّ (الْبَاهِرُ - الْمُبَرْصُ). عَلَامَةُ سِيمِيَّاَيَّةٍ تَدَلُّلُ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِيِّ.

يَتَضَعُّ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْقَمْرَ كَانَ الْعَالِمُ الْمَسَاعِدُ فِي تَكْيِيفِ الأعشى مَعَ اللَّيلِ. فَبِيَاضِ شَعَاعِهِ الْمُمْتَدُ فِي فَلَكِ السَّمَاءِ يَخْتَزلُ شَيْئًا مِنْ قَتَامَةِ اللَّيلِ وَوَحْشَتَهُ، وَقَدْ أَحْسَنَ الشَّاعِرُ بِقِيمَةِ هَذَا الشَّعَاعِ وَهُوَ فِي غِيَابِ السُّجْنِ. لَذَا جَعَلَهُ جَزءًا أَسَاسِيًّا فِي بُنْيَةِ تصوِيرِيَّةٍ اسْتَمْدَتْ مَقْوِمَاتِ بَنَائِهَا

ال الفني من جمالية الكنية (فالقمر) كنمية عن (علاة) أبو (علقة). إذن يُعد السجن هو المُقوّم الأساسي لأصالته هذه الصورة وبيان قيمتها النفسية لكونه السبب في إثارة انفعالات الأعشى الذي أدرك أهمية الشمس والقمر في التخفيف من آلام العشا الذي ازداد وطأة وثقلًا بين جدران السجن، فكانت الصورة التي تشكلت بين هذه الجدران الرافد الذي أمدنا بقصوة التجربة التي يعانيها الشاعر، وقد عبرت عن خلجان نفسه، وومضات شعوره بطاقة إيحائية كونتها شفرات هذه الصورة (الشمس - القمر) ⁽²⁴⁾.

لقد تحققت شعرية القمر/ الشمس من خلال افتتاحها الدلالي على معانٍ شعرية مستوحة من واقع مرير، عالجه الأعشى في تشكيل فني، كانت الشمس والقمر قطبيه اللذين تجاذبنا في بؤرة مركزية (الضوء) الذي يُعدُّ شريان الحياة. لذا حفل برموز شعرية أمدّت النص بثراء دلالي. فالمعنى الواقعي المباشر لضوء الشمس والقمر وهو (النور)، ولكن السياق الشعري ينفتح على معانٍ أخرى (السمو، الرفعة، الحرية، القوة).

لقد بلور الشاعر جميع هذه المعاني في صورة شعرية جذابة عمادها الشمس، والقمر لا يتجاوز دائرة مظلمة تماماً إلى فضاء واسع وإنْ كان نصفه مظلماً يُعكّر صفو عينيه، إلا أنَّ وراء هذا الظلام فجراً جديداً يرتشف من ضوئه ما يعينه على مواصلة الحياة بقلب جسور ⁽²⁵⁾.

توحي بعض صور النجوم بالقوة والتمسك كما في الصور النجمية (بنات نعش - السمakan) لذا لمس الشعراء في هذا التجمع النجمي وحدة متماسكة لا سبيل إلى تفتيت أو اصرها. وهذا ما جعل الأعشى الكبير يتخذ من هذه اللحمة المتأصلة شرطاً تعجيزياً في ردّه على (كسرى) حينما طلب من قوم الشاعر رهائن؛ لِمَا أغار (الحارث بن وعلة) على بعض السواد فكان جواب الأعشى الكبير ⁽²⁶⁾:

مَنْ مَبْلُغٌ كَسْرِيْ إِذَا مَا جَاءَهُ
 عَنِيْ مَالِكٍ مَخْمَشَاتٍ شَرَدًا
 الْبَيْتُ لَا نَعْطِيهِ مِنْ أَبْنائِنَا
 رُهْنًا فِي فِسْدِهِمْ كَمْنَ قَدْ أَفْسَدَا
 حَتَّى يَفِيدَكَ مِنْ بَنِيهِ رَاهِيْنَةً
 نَعْشُ وَيَرْهَنُكَ السَّمَاكَ الْفَرَقَدَا
 جَاءَ الرَّدُّ عَلَى شَكْلِ صُورَةٍ نَجْمِيَّةٍ لَا يَقْتَصِرُ وَجُودُهَا عَلَى الْجَزِيرَةِ
 الْعَرَبِيَّةِ فَلَمْ يَقْلِ مَثَلًاً حَتَّى تَدْعُ الْإِبْلَ الْحَنِينَ، أَوْ أَيْ شَيْءٍ آخَرَ مَا هُوَ
 مَوْجُودٌ فِي حَدُودِ بَيْتِهِ، بَلْ قَدْمٌ صُورَةٌ يُدْرِكُهَا الْآخَرُ / الْمَتَّلِقُ (كَسْرِيْ)،
 بِعُمَقِ شَعُورِيِّ، بِتَمْظُهُرِهَا فِي السَّمَاءِ وَحْدَةٌ نَجْمِيَّةٌ مَتَّرَابِطَةٌ لِمَسِّ فِيهَا
 الشَّاعِرُ قَوَّةٌ تَجَابُهُ الظَّلَامُ لِكُونِهَا تَمْتَعُ بِنُوعٍ مِنَ الْكَثَافَةِ الضَّوئِيَّةِ الَّتِي
 تَكُونُتُ بِفَعْلِ تَرَابِطِهَا وَتَجَاذِبِهَا، فَبَاتَ مِنَ الْعَسِيرِ خَرْقُ هَذَا التَّلَاحِمِ
 الضَّوئِيِّ الَّذِي جَعَلَهُ الْأَعْشَى نَظِيرًاً لِتَمَاسِكِ أَبْنَاءِ قَبْيلَتِهِ. فَالنَّوَائِبُ
 تُبَرِّزُ الْقَوَّةَ وَالتَّلَاحِمَ الْحَقِيقِيَّ بَيْنَ أَبْنَاءِ الْقَبْيَلَةِ، كَمَا يُظَهِّرُ اللَّيلُ جَمَالَ
 النَّجُومِ وَصُورَهَا الْمُتَنوَّعةِ.

إِنَّ العَشا الْلَّيْلِيَّ الَّذِي أَصَابَ الشَّاعِرَ جَعَلَهُ بِحَاجَةٍ مُسِيسَةٍ إِلَى الْآخَرِ
 (الْقَبْيَلَةِ) لِكِيْ تَعْيِنَهُ عَلَى تَهْوِينِ هَذَا الْمَصَابِ الَّذِي أَلَّمَ بِهِ، فَرَأَى فِي
 تَكَافُتِ الْمَجَامِيعِ النَّجْمِيَّةِ وَتَلَازِمِهَا (بَنَاتُ نَعْشَ - السَّمَاكَانِ) صُورَةَ
 لَوْحَدَةِ قَوْمِهِ بِوْجَهِ الْفَزَادَةِ. هَذِهِ الصُّورَةُ تَحْمِلُ فِي طَيَّاتِهَا صِرَاعَ
 الشَّاعِرِ مَعَ العَشا، وَقَدْ تَجَسَّدَ ذَلِكَ بِفَعْلِ التَّنَاسُبِ الدَّلَالِيِّ بَيْنَ صُورَةِ
 الْلَّيلِ وَالنَّجُومِ، وَصُورَةِ الْقَبْيَلَةِ وَالْخَطَرِ الَّذِي يَهْدِدُ أَمْنَهَا وَإِنَّ هَذَا
 الرَّبْطُ (تَكَوِينُ تَصْوِيرِيِّ، وَمَدْخُلُ وَصْفِيْ يَسْهُمُ كَثِيرًا فِي بِلُورَةِ الْحَالَةِ
 الشَّعُورِيَّةِ)⁽²⁷⁾ لِلْأَعْشَى، وَهُوَ يَرْبِطُ صُورَةَ نَجْمِيَّةٍ تَجَلِّي فِي أَعْمَاقِهَا رَؤْيَتِهِ
 لِفَاعِلِيَّةِ الْلَّيلِ الْمَوَازِيِّ لِشَدَّةِ الْخَطَرِ الَّذِي يَحْيِقُ بِقَبْيلَتِهِ. وَقَدْ تَكُونُ هَذَا
 الْانْدِمَاجُ الشَّعُورِيُّ فِي وَعِيِّ الشَّاعِرِ الَّذِي أَدْرَكَ قِيمَةَ الْوَحْدَةِ النَّجْمِيَّةِ
 فِي تَأْصِيلِ جُذُورِ التَّمَاسِكِ الْقَبْيَلِيِّ لِصَدِ الْخَطَرِ الْخَارِجِيِّ وَزَعْزَعَةِ قُوَّتِهِ
 مِنْ خَلَالِ هَذِهِ الصُّورَةِ الشَّعُورِيَّةِ وَمَسَاسِهَا الْوَجْدَانِيِّ بِشَخْصِيَّةِ الشَّاعِرِ

الذي اتخذها رسالة ذات قاعية تأثيرية وقوة إيحائية هائلة «لما تتميز به من اختزال واكتناز دلالي وعمق فني وشعرية عالية»⁽²⁸⁾.

إن هذه الثنائية الصورية (صورة الليل - الخطر الخارجي)، (صورة القبيلة - بنات نعش) ترتفق بالنص لتكون وحدة دلالية استمدت مقومات بنائها الفني عن عمق التجربة الشعورية المتجلسة بصراع الأعشى مع الليل ، هذا الصراع الذي تمظهر على مرأة الصورة رؤية شعرية قامت على مرتزقين أساسيين (الليل - العدو) ، تحفظت حضورية كل منهما في موازنة نفسية رصدت أبعاد الموقف الشعوري لكونها «تستمد فضاءاتها من حساسية الواقع المعيش ، وتنمو فنياً باتجاه بنية الإيجاز والتركيز»⁽²⁹⁾.

وتأتي براعة الشاعر في نسيج هذه الصورة النجمية على بحر الكامل بلونه الموسيقي الخاص الذي جاء في هذا التهديد فخماً جليلاً، مع عنصر ترجمي ظاهر نابع من القوة والثبات الذي يحسّه الأعشى في النجوم. لهذا ساقها في الرد على كسرى، فحاك من دندنة تعفيلاه رنيناً جوهرياً هجم على السامع مع المعنى والعواطف والصور حتى لا يمكن فصله عنها بأي حال من الأحوال⁽³⁰⁾. كما تخلل بنية الأبيات الشعرية تكرار لفظي قائم على علاقة اشتراقية (رهناً - رهينة - يرهنك)، (يفسدهم - أفسدوا)، مما يؤكد على شدة نفي الأعشى في تنفيذ طلبات (كسرى)⁽³¹⁾.

نخلص من ذلك إلى أن هذه البنية بتقانة آلتها التصويرية والصوتية، استطاعت أن تحتوي أحاسيس الأعشى، ومشاعره تجاه الليل، من خلال توظيف الشاعر العناصر الضوئية (النجوم) التي جذبت انتباهه بنفذها إلى وجданه الشعوري ، فلتلمس اتصالاً وثيقاً بينها وبين طبيعة الرسالة التي وجهها إلى (كسرى)، فشكلها صورة شعرية استوعبت عمق

الحدث، لأنها تصور «موقعًا شعورياً واحداً بعاطفة موحدة وبناصر موسيقي تركيبى دلالي»⁽³²⁾.

بعد الإبحار في بحر المللات ترسو السفينة إلى شاطئ البر والأمان فتنبض القلوب شوقاً وقد انسابت منها الهموم دفعه تلو أخرى بعد أن تحسس الفؤاد حلاوة الإيمان التي طالما افتقدتها وهو غارق في لحج الظلام حتى عادت له الحياة من كوة ضوء أنارت عينيه الضماؤين. هذا مما أحسّ به الأعشى الكبير وهو يمدح الرسول الكريم محمد «صلى الله عليه وسلم»⁽³³⁾:

أَلْمَ تَغْتَمِضُ عَيْنَاكَ لَيْلَةً أَرْمَدَا
وَمَا ذَالَكَ مِنْ عَشْقِ النِّسَاءِ وَإِنَّمَا
وَلِكَنْ أَرَى الدَّهْرَ الَّذِي هُوَ خَاتِرٌ
شَبَابٌ وَشَيْبٌ وَافْتَقَارٌ وَثَرَوَةٌ
وَمَا زَلْتُ أَبْغِيَ الْمَالَ مُذْ أَنَا يَا فُعُ
وَأَبْتَدَلُ الْعَيْسَ الْمَرَاقِيلَ تَغْتَلِي
فَإِنَّ تَسْأَلِي عَنِّي فِيَا رُبَّ سَائِلٍ
أَلَا أَئِهَا السَّائِلِيُّ أَيْنَ يَمْتَتِ
فَأَمَّا إِذَا مَا أَدْلَجْتُ فَتَرَى لَهَا
يَقُولُ بَنَاءُ هَذِهِ الْقَصِيدَةِ عَلَى حَوَارِ (مُونُلُوج) دَاخِلِي لِشَاعِرِ أَعْشَى
قَضَى حَيَاتَهُ فِي التَّرْحَالِ وَالتَّجَوَّلِ بَيْنَ فِيَافِ مَقْفَرَةِ، وَمَدَنِ غَنِيَّةِ بِالْوَانِ
الْنَّعِيمِ وَالْتَّرَفِ، يَتَنَقَّلُ بَيْنَ هَذِهِ وَتَلْكَ تَحْتَ ضِيَاءِ الشَّمْسِ، وَأَنْوَارِ النَّجُومِ
حَتَّى تَرَاسَلَتْ فِيهِ مَوَاجِعُهُ فِي هَذَا الْحَوَارِ، ضَمِّنَ بُنْيَةَ سَرْدِيَّةِ صُورَتِ
حَيَاتِهِ بِأَسْلُوبٍ فَتِيَ يَقُولُ عَلَى الإِيجَازِ، تَخْلِلُهُ مَعَالِمُ بِلَاغِيَّةٍ زَادَتِ
مِنْ جَمَالِيَّةِ الْمَعْنَى الشَّعْرِيِّ. وَدَلَّتْ عَلَى مَعَانِيَتِهِ نَتْيَاجَةً صِرَاعِ دَاخِلِيِّ
بِلَغِ ذُرُوتِهِ حَتَّى أَيْقَظَ طَاقَةَ خَلَاقَةٍ أَخْرَجَتْ عَلَى شَكَلِ نَفَحَاتِ شَعْرِيَّةٍ

تفوح منها ترنيمات، نحس نداها من أول لمحه صوتية تجلت في إيقاع التصريح للبيت الأول الذي يعد مفتاحاً للولوج إلى أغوار القصيدة، بتكرار الروي في شطري البيت:

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْنَاكَ لَيْلَةً أَرْمَدًا وَعَادَاكَ مَا عَادَ السَّلِيمُ الْمُسْهَدَا
يُشَبِّهُ الْأَعْشَى لِيَلَتِهِ الَّتِي قَضَاهَا سَاهِرًا وَقَدْ هَاجَتْ أَحَاسِيسِهِ وَهُوَ
يَتَذَكَّرُ نَوَائِبُ الدَّهْرِ بِمَا فِيهَا الْعَشاُ الَّذِي غَدَ جَرَحاً يَحَاوِلُ تَجَاوِزَهُ بِهَمْتَهِ
وَإِرَادَتِهِ الْعَالِيَةِ الَّتِي جَعَلَتْهُ يَجُوبُ الْبَيْدَ غَيْرَ هَيَّابٍ مِّنَ الْمَخَاطِرِ وَالْأَهْوَالِ
الَّتِي تَخْتَبِئُ بَيْنَ صَخْرَاهَا، فَيُشَبِّهُ حَالَهُ بِحَالِ الْأَرْمَدِ الَّذِي يَشْكُوُ وَجْعًا
فِي عَيْنِيهِ وَحَالِ اللَّدِيعِ. وَقَدْ أَجَادَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ التَّشَبِيهِيَّةِ، لِأَنَّ الْأَرْمَدَ
وَاللَّدِيعَ يُعِيشان حَيَاةً مَلِيَّةً بِالآلامِ وَالْهَمُومِ وَالْأَحْزَانِ.

ثم يردف ذلك بالطبقاق بين (شباب - شيب)، (افتقار - ثروة)، (يافع - كهلاً) الذي يصور حياة الأعشى بين القوة والمجد وبين الذل والعجز في حوار داخلي حدث تحت ظلال الليل الذي يعد المثير الفعال في تأجيج حالة الصراع التي تمظهرت في هذا الحوار، وعبر هذه الثنائية الزمنية المعنوية التي كانت بمثابة شريط سينمائي، عرض للشاعر مراحل حياته منذ أن كان طفلاً حتى علاه الشيب فلم ينس في هذا الشريط شيئاً جميلاً يستحق الوقوف عنده والافتخار به فحتى الشباب ، وما تجشهه من مخاطر وأسفاره العديدة التي قطعها في فلك الصحراء وأحضان الليل في سبيل جمع المال بدد في الملذات. لقد كانت هذه الذكريات باعثاً لسهر الأعشى وتحفيز مواجعه، وقد سارت بالنص نحو أفق روئوي تجسد في الحوار الداخلي الذي بني بتقانة آلية الارتجاع وقد تمحور في إطار الليل «وسيلة حوارية داخلية»⁽³⁴⁾.

رفدت البنية السردية بلقطات شعرية متضادة (الشباب - الشيب)، (الثروة - الافتقار)، (الوليد - الكهل) وأسهمت في تكوين تشكيل

صوري لطبيعة الذات الشاعرة وما يعتريها من صراع نفسي. فعزم الشاعر على التخلص من هذا الصراع برحالة مغايرة تماماً لرحلاته السابقة كان الهدف منها ملاقة الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) الذي يُبَشِّر بحياة جديدة وجد فيها ما يزيح عنه همومه وأحزانه. وقد كان زاد الشاعر في رحلته النجوم (الجدي والفرقد)، «وهما من نجوم الاهداء عند العرب»⁽³⁵⁾، وناقته. تسلح الشاعر بهاتين الوسائلتين وهو يسبِّر أغوار الليل، فيقدم صورة بصرية مطرزة بضوء النجوم من خلال أساليب المجاز المؤثرة. فالناقة - هنا - هي التي تهتدي على نور الجدي والفرقد، ف تكون بذلك دليلاً للأعشى، وتعوض عن عينيه العشوانيين.

وقد اختار الشاعر أنساب البحور لمدح الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم) وهو البحر الطويل الذي خلق دلائل رمزية بموسيقاه الجزلة المتفاعلة مع موسيقى الحشو في الكشف عن عمق الجراح. فأصوات (الخاء - القاف - الغين) أصوات استعلاء توحى بسرعة الناقة، فضلاً عن تكرار السين (السليم - المسهدأ) والخاء (خلة - خارت). فالسين والخاء وما فيها من همس يوحى بأنين نابع من قسوة الدهر وشدة نوائبها.

يرى الإنسان في الكواكب الارتفاع والشموخ. فإذا كان أعشى لا تصفو رؤيته البصرية فتشكل له هذه الكواكب الومضات الضوئية التي تمحو بعض الشيء من دهمة الليل وقد شقت طريقها إلى قلب الأعشى بانتشارها كحبات لؤلؤ منتشر مكونة لوحة تبضم بفيض جمالي أدراكه الأعشى بوعيه قوة معنوية بثها في شعره رمزاً تدل على المجد والرفة التي يمتلكها الشاعر. وفي ذلك يقول أعشى تغلب (عمرو بن الأبيهم) وهو مدح (مسلمة بن عبد الملك) ويهجو (جريراً)⁽³⁶⁾:

اَخْسَأْ إِلَيْكَ جَرِيرُ اِنَا مُعْشَرٌ نَلَنَا السَّمَاءَ نَجُومُهَا وَهَلَالُهَا

يرى الأعشى في النجوم الأنئس والمعين الذي يساعده على تخفيف وحشة الليل ، فضلاً عن شموخها في هذا الفضاء. فكان هذا الاتصال الروحي بين النجوم، ووجдан الأعشى قوة فاعلة تعمل على تهويين هذا الظلام بما تبعه من أمل، فسخرها مادة شعرية للافخار بمنزلة قبيلته العالية، فضلاً عن كونها إشارات للاهتداء في تلك الظلام. وبهذه الخصيصة حقت النجوم حضورها في البنية التصويرية، ودورها في تفعيل القوة المعنوية للأعشى لما تحمله من مادة ثرة تكونت بفعل شعرية المعاني التي تحفل بها هذه الصورة، إذ تتمتع بالشموخ والجمال والبساطة، ولهذه الصفة الأخيرة جذور قوية في كيان الأعشى، فهو يلمس في هذه البساطة قوة اكتسبتها من نورها. لذا أصبحت رموزاً يهتدي بها السائرون في سدف الظلام ولهذا السبب جعلهما الشاعر علامه بارزة في فخره بقومه وهو يهجو (جرير) ، وبذلك يرتفع النص ببنائه الفني إلى مصاف البنى الشعرية المكتنزة بقوة إيحائية تأويلية تعبر عن أثر الومضات الضوئية في نفسية الأعشى. وهذا يعود إلى «البساطة والعفوية في انتقاء المفردات وصفاء حضورها ، فضلاً عن الاختزال والتكييف اللفظيين، إلا أن البساطة - هنا - بقدر معين من التأمل تتحاز إلى كثافة وغنى وعمق»⁽³⁷⁾، وهو ما جعل الأعشى يستمد من هذه الصورة عناصر القوة والسمو.

ربط العرب في العصر الجاهلي بين الخصب والنجوم اعتقاداً منهم بأنَّ النجوم هي السبب في سقوط الأمطار، على حين رأى بعضهم أنها مجرد علامات دالة على وقوعه، وفي كلا الحالين فإنَّ ارتباط مفهوم النوء بهطول الأمطار نابع من ملاحظاتهم وتجاربهم، وتتبعهم لمنازل الأنواء، فربطوا بين ما يصيبهم من نتاج المواشي، ومعالجة النخيل، وهطول الأمطار مع طلوع الأنواء وسقوطها، ومن ثم فقد تم خفضت عن ذلك رؤية كونية ترسخت في الشعر العربي في عصر ما قبل الإسلام

دليلًا على معاينة بصرية ، فكرية للإنسان العربي. ووفقاً لذلك فالذين اتخذوا النوع علامة على وقوع المطر حتى إذا مضت مدته ولم تمطر السماء قالوا خوى نجم كذا... وأخوى⁽³⁸⁾. وبناءً على ذلك عمل الأعشى الكبير على توظيف الصورة الفلكية مدلولاً رمزاً لصراع عنيف مع دياج بات السير فيها عسيراً على الرغم من تكتل النجوم في رحابها مكونةً بقعاً يضاء تُعرف بال مجرة وفي ذلك يقول⁽³⁹⁾:

وَخُوتْ جَرْبَةُ النَّجُومُ فَمَا تَشَ رَبُّ أَرْوَيَةَ بِمَرِي الْجَنُوبَ
يَسْعَى الأَعْشَى إِلَى تَوْثِيقِ أَوَاصِرِ التَّمَاسِكِ النَّصِيِّ بِاسْتِغْلَالِ التَّيَمَاتِ
الْعُبَيْرِيَّةِ الْمُتَكَوِّنَةِ مِنِ التَّقَاءِ الصُّورَةِ الْمَرَئِيَّةِ (جَرْبَةُ النَّجُومِ) مَعَ
الصُّورَةِ الْمَجَازِيَّةِ (مَرِيُّ الْجَنُوبِ) فَكَانَ هَذَا التَّشْكِيلُ الصُّورِيُّ
الْأَبْنَاثَقَةِ الْإِيْحَائِيَّةِ لِضَعْفِ الطَّاقَةِ الضَّوئِيَّةِ فِي رَفْدِ الأَعْشَى بِقَدْرِ وَافِرِ
مِنِ الضَّوْءِ يَعِينُهُ عَلَى الْاَهْتِدَاءِ، وَهُوَ يَقْطَعُ فَلَوَاتِ الظَّلَامِ. وَقَدْ كَانَ
الْتَّصْوِيرُ الْمَجَازِيُّ الْمُتَمَثَّلُ بِرِيحِ الْجَنُوبِ الَّتِي جَعَلَهَا الأَعْشَى نَاقَةً جَفَّ
ضَرَعُهَا هُوَ الشَّفَرَةُ التَّأْوِيلِيَّةُ الَّتِي وَجَهَتِ الْبَنِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ بِمَوْجَهَاتِ صُورِيَّةٍ
لِكَوْنِ النَّاقَةِ وَسِيَّلَةً مَهِمَّةً مِنْ وَسَائِلِ التَّنَقُّلِ فِي الصَّحَرَاءِ، وَعَلَيْهِ فَهِيَ
عِمَادُ الشَّاعِرِ، وَصَاحِبِهِ الْحَمِيمِ فِي تَرْحَالِهِ الدَّائِبِ.

إنَّ اقتطاف غرر الطبيعة ومزجها صورياً على شكل لوحة فتية ناطقة من خلال كثافة الشحنات الإيحائية لأبعاد المجاز النفسية وتجليلها بنسق روئوي يحمل فيضاً شعورياً لذات وزعت انفعالها على صيغ ذات أطياف وجدانية وإنفعالية كانت الثيمات الجوهرية المعبرة عن حساسية الموقف الشعوري، والأعشى بذلك يشبه الرسام الذي يقوم بتوزيع الألوان على اللوحة التي يرسمها، فهو لا يحبُّها حبًّا ولا يقذف بها اعتباطاً وإنما يقوم بالتنسيق بين أطيافها لوعيه الشعوري بقيمة هذا التناقض اللوني في إحداث التأثير النفسي لدى المتلقِّي كذلك يعمل الأعشى على تنسيق مآقي الطبيعة من نجم وحيوان وريح وتوليفها بلمسة

فتية (المجاز) عزّزت هذا التلامُح الصوري المُعْبَر عن كواهنه⁽⁴⁰⁾. وبما أنَّ الشاعر أعشى، فإن رحلاته الليلية تصبح عسيرة. وقد عَبَّر عن ذلك بتوظيف التكتلات النجمية علامة إشارية على ظمآنِ عينيه. فكما أنَّ (المجرة) هذا الزخم النجمي الهائل علامة دالة على الخصب والنمو - باستدرار المطر حسب التصور الجاهلي آنذاك، وبانعدام الأمطار تصبح مجرد لوحة فتية جامدة - كذلك هي عند الأعشى مجرد وميض خافت لا يمكن من السير على ضوئه بتواصل حركي دائم كما في النهار، وتشي البنية الصوتية بمحوريها التدوير، والتكرار عن دوام آلام الأعشى، فضلاً عن كون الراء (صوت مكرر)⁽⁴¹⁾ في ذاته قام الأعشى بتكراره فكان هذا التوالي الانسيابي الدفقة الصوتية المشحونة بطاقة حيوية نفت مع حلول الليل من خلال الصيغة التعبيرية للفعل (خوت) وأداة النفي (ما)، أي إنَّ الفائدة من هذا الكم النجمي لم تتحقق من خلال وجود هذه الكثافة الصوتية وما تحمله من معانٍ الارتواء والنمو ، لذا فقد كان نفي هذه المعانٍ دلالة على أن الإشعاع الضوئي المنبعث من هذه الكتلة النجمية (المجرة) ضئيل لا يروي ظمأنِ الأعشى ليتبخر من خلال ذلك أنَّ القوة النغمية لصوت الراء باستخدامه «المكثف المتميّز جعل التجربة حياة معيشة، وخلصها من السطحية، واقترب بها من التعبير الدرامي. فالشاعر يواجه واقعه بتشكيل فني يعكس المعاناة من خلال جدل مصاحب لرؤى فكرية واضحة تربط الحدث بالعبرة»⁽⁴²⁾.

في مشهد حركي يموج بالحركة يصور الأعشى الكبير سجاله المرير مع الليل بتقانات لونية انبثقت من جوف السرد القصصي مُعلنة عن تصدي الشاعر لآفة البصر (العشـا اللـيلي) بثبات انفعالي يسمى من خلاله نجماً ساطعاً لا يخبو بريقه. يتجلـى ذلك في تصوير جذاب لحرب

دار رحها بين بنى شيبان والفرس في يوم ذي قار، فيمدح الشاعر بنى
شيبان لـ - كرّهم على العدو ببسالة - فيقول⁽⁴³⁾:

فَدَى لَبْنَيْ ذُهْلِ بْنَ شِيبَانَ نَاقْتَى
هُمُو ضَرَبُوا بِالْحَنْوِ حَنْوَ قَرَاقِرٌ
فَلَلَّهُ عَيْنَا مِنْ رَأْيِي مِنْ عَصَابَةِ
أَتَتْهُمْ مِنْ الْبَطْحَاءِ يَبِرْقُ بِيَضْهَا
فَثَارُوا وَثَرَنَا وَالْمَنِيَّةُ بَيْنَنَا
وَقَدْ شَمَرْتُ بِالنَّاسِ شَمَطَاءً لَاقْحُ
كَفَوْا إِذْ أَتَى الْهَامِرُ تَخْفَقُ فَوْقَهُ
وَأَحْمَوْهُمْ مَا يَمْنَعُونَ فَأَصْبَحَتْ
أَذَاقُوهُمْ كَأسًا مِنَ الْمَوْتِ مُرَّةً
سَوَابِغُهُمْ بِيَضْ خَفَافٌ وَفَوْقُهُمْ
إِنْ تَغْذِي الْبَنِيةَ الْقَصْصِيَّةَ شَبَكَةَ الرَّمُوزِ الشَّعْرِيَّةِ (بِيرْقُ بِيَضْهَا،
شَمَطَاءُ، بِيَضُّ، النَّجُومُ) جَاءَ مِنْبِقَاتٍ مِنْ صِرَاعٍ تَمَظَّهَرٍ فِي أَفْقِ شِعْرِيِّ
بِمَقَارَبَةِ صُورِيَّةِ لِقوَتَيْنِ تَمَثَّلَانِ الرَّمَزُ الشَّعْرِيُّ لِصِرَاعِ الشَّاعِرِ مَعَ اللَّيلِ
بِفَعَالِيَّةِ صُورِيَّةِ تَتَقَصِّي تَجَالِيَاتِ الْوَاقِعِ الْاجْتِمَاعِيِّ بِمَا تَحْوِيهِ مِنْ شَفَرَاتِ
دَلَالِيَّةِ مَنْفَتَحَةٌ عَلَى مَجَالِ مَرْئَى، يَتَحَمُّلُ الْفَعْلُ الصُّورِيُّ فِي تَضَاعِيفِهِ
بِالْأَلوَانِ فَنِيَّةٌ، تَشَفُّ عنِ الْأَثْرِ النَّفْسِيِّ لِلْبَياضِ عَنْدِ الْأَعْشَى فِي إِثْرَاءِ ذَاتِهِ
بِقُوَّةِ مَعْنَوِيَّةٍ يَقْتَحِمُ بِهَا أَغْوَارَ اللَّيلِ. فَتَصْوِيرُ الْحَرْبِ بِهَذِهِ الْضَّرَاوَةِ يَعِدُ
الشَّفَرَةَ السِّيمَائِيَّةَ لِخَلْجَاتِ نَفْسٍ تَصَارَعَتْ مَعَ اللَّيلِ.

إِنَّ اكْتِنَازَ النَّصِّ بِالْأَفْعَالِ (أَتَتْهُمْ، بِيرْقُ، رَفَعَتْ، فَثَارُوا، ثَرَنَا، هَاجَتْ،
شَمَرْتَ، أَذَاقُوهُمْ، ضَرَبُوا، تَولَّتْ، رَأَيْتَ، تَخْفَقَ، يَمْنَعُونَ، فَأَصْبَحَتْ)
فَضْلًا عَنِ الْقَافِيَّةِ الْفَعْلِيَّةِ الْمُتَكَرِّرَةِ (فَاسْتَقَلتَ، فَتَجَلَّتَ، فَأَضْلَلتَ،

فتلت، فحلت) يعمل على تفعيل الطاقة الانفعالية فهو يمثل من خلال هذا التمرکز المنطقية السوداء لحركة الذوات في ظل تثوير الصراع الخارجي بين القوتين المتصارعتين (العرب والفرس). فالأشعى يعني بهتولي الحرب أي تجسيدها صورة حية بتوجيهه آلة التصوير نحو بؤرة الصراع بتوظيف آليات المجاز والتشبّه لتوسيع رقعة الرمز الشعري ، ففي قوله:

أَنْتُمْ مِنَ الْبَطْحَاءِ يَبِرُّ بِيَضْهَا وَقَدْ رُفِعْتُ رَايَاتُهَا فَاسْتَقْلَتْ
تَبْدِي الْكَامِيرَا الشَّعْرِيَّةَ بِتَصْوِيرِ قَدْوَمِ الْفَرْسِ إِلَى سَاحَةِ الْمَعرِكَةِ
بِخُوذَاتِهِمُ الَّتِي تَشَبَّهُ بِالْبَيْضِ (يَبِرُّ بِيَضْهَا)، وَرَايَاتِهِمُ الطَّوَالِ (رُفِعَتْ
رَايَاتُهَا فَاسْتَقْلَتْ)، ثُمَّ تَنَقَّلَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى مَنْطَقَةِ الْحَدَثِ الشَّعْرِيِّ
(الْحَرَبِ)، فَتَجَسَّدَهَا بِتَقَانَةِ لُونِيَّةٍ، وَقَدْ أَفَادَتْ مِنَ الطَّاقَةِ الشَّعْرِيَّةِ
لِلْمَجَازِ (وَقَدْ شَمَرَتْ بِالنَّاسِ شَمَطَاءَ رَاقِعِ). فَالْاِنْدِمَاجُ اللُّوْنِيُّ بَيْنَ
الْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ الَّذِي تَمَظَّهَرُ فِي هَذَا الْمَشَهُدِ الْحَرَبِيِّ بِصُورَةِ مَجَازِيَّةٍ
يُعَدُّ الْخِيطُ الدَّلَالِيُّ لِنَفْسِيَّةِ الْذَّاتِ الشَّاعِرَةِ الَّتِي عَمِلَتْ عَلَى إِثْرَاءِ النَّصِّ
بِهَذِهِ الْلَّقْطَةِ الشَّعْرِيَّةِ بِغَيْرِ إِيْصَالِ مَا يَنْتَابُهَا مِنْ شَعُورٍ بِالْقَهْرِ عِنْدَمَا
يَقْبِلُ الْلَّيلُ فَيَقُومُ بِتَحْوِيلِ صَفَاءِ عَيْنِيهَا إِلَى غَشاوةٍ فَتَمْسِي عَشَوَاءً .

وَمِنْ هَذَا الْمَنْتَلِقِ فَإِنَّ الْعَشَوَ الْلَّيلِيِّ وَمَا يَحِيلُ عَلَيْهِ مِنْ بَصَرٍ يَشُوبُهُ
الظَّلَامُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَعْشَى يَخْوضُ غَمَارَ اللَّيلِ وَكَأَنَّهُ فِي حَرَبِ.
هَذَا مَا أَوْحَى بِهِ صُورَةُ (الْحَرَبِ الشَّمَطَاءِ) وَمَا تَنْطَوِيُ عَلَيْهِ مِنْ قِيمٍ
تَعْبِيرِيَّةٌ تَأْوِيلِيَّةٌ تَكْشِفُ النَّقَابَ عَنْ عَمَقِ الْمَعْنَى الشَّعْرِيِّ، بَعْدَهَا تَتَجَهُ
آلَةُ التَّصْوِيرِ لِلتَّرْكِيزِ عَلَى تَصْوِيرِ قَائِدِ الْفَرْسِ (الْهَامِرِزِ) فَتَشَبَّهُ رَايَاتِهِ
الْعَالِيَّةِ بِظَلِّ الْعُقَابِ، وَالْأَعْشَى يَنْاظِرُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّورَةِ وَصُورَةِ (بَنُو
ذَهْلِ بْنِ شَيْبَانِ) :

سَوَابِغُهُمْ بِيَضْ خَافَّ وَفَوْقُهُمْ مِنَ الْبَيْضِ أَمْثَالُ النُّجُومِ اسْتَقْلَتْ

لتكون هذه الصورة هي الإضاءة الإشارية لهذا التوليف الصوري بتفاعل اللون الأبيض مع النجوم لتشكيل صورة لونية توحى بالثبات والقوة والشموخ المستوحي من نقاء الصورة بتعبيرية اللون الأبيض الدال على حركية الذوات في فضاء واسع. ففاعلية الأبيض تستثمر عبر نطاق التناظر الصوري باشتغال آلية التشبيه، تشبيه (الخوذات بالنجوم) في فتح شفرات النص التأويلية وهي تغذى عصب القوة بأصداء لونية تقضي بمدلولات رمزية لقيمة الخوذة بأنموذجها التشبيهي، فينشأ تناسق شكلي يتماثل بريقتها مع نصاعة بياض الدروع لإبراز عنوان المقاتلين وشمومهم من خلال هذه الكثافة الضوئية وتناظرها مع الصورة السابقة، تشبيه راية العدو الفارسي (الهامرز) بظل العقاب تتجلى الملامح الرمزية لهذه البنية الفنية فتوظيف العقاب. هذا الطائر الجارح في النص وجعله العلامة البارزة لقدوم جيش الفرس يفصح عن شعور الأعشى بأنَّ الليل ظلام كاسر يهيمن على الفضاء المكاني بنحو عام، وعين الشاعر بنحو خاص، لذا فإنَّ توظيف النجوم المتأزرة معَ البياض يدلل على شموخ الأعشى في الظلام قوة متوجهة. إنَّ هذا الاستثمار الفني للبني التعبيرية يكشف على «إنَّ الغرض من توسيع صورة الرمز، وتعزيق واقعه النعميٌّ ومدِّه إلى حدود واسعة هو مضاعفة طاقته الدلالية وتخسيبها، فضلاً عن التوكيد المثير لغموضه كلما اتجه النسق الشعري نحو العمق / المركز»⁽⁴⁴⁾.

وإذا كان تشبيه الخوذات بالنجوم علامة على السمو والرقة والتائق في ساحة الوجى بما تبعته من انعكاسات متوجهة تقتضم فضاء الحرب المظلم فإنَّ تشبيه الرماح والسيوف بالشهب انبثاقات رؤوية لذات رأت في سجال الحرب المستيمت انعكاساً لواقعها المرير (العشـ h الليلي)، يتجلى ذلك في قول أعشى تغلب ربيعة بن نجوان⁽⁴⁵⁾:

وَدَنَوْنَا وَدَنَوْا حَتَّى إِذَا أَمْكَنَ الطَّعْنُ وَمَنْ شَاءَ ضَرَبْ
رَكَدْتُ فِينَا وَفِيهِمْ سَاعَةٌ سَمْهَرِيَّاتٌ وَبِيَضُّ كَالشَّهْبُ
تَعَدُّ الْكَوَاكِبُ يَنْبُوْعًا ثَرَّا مِنَ الْجَمَالِ بِتَنْوِعِهَا وَاحْتِلَافِ كُنْهِهَا.
وَالْأَعْشَى يَنْهَلُ مِنْ هَذَا الْمَعْيِنِ وَفَقًا لِطَبَيْعَةِ التَّجْرِيبَةِ الشَّعْرِيَّةِ الَّتِي
تَحْتَمُ عَلَيْهِ التَّوْجِهُ إِلَى كَوْكَبِ بَعِينِهِ لِمَوَاءْمَتِهِ نَفْسِيًّا وَدَلَالِيًّا الْبُنْيَةِ الَّتِي
تَمْحُورُ فِي فَضَائِهَا. لَذَا فَإِنَّ اِنْتَخَابَ (الشَّهْب) بِصِيفَتِهِ الْجَمْعِيَّةِ
عَنْصَرًا فَاعْلَأَ لَوْظِيفَةِ التَّشْبِيهِ الرَّمْزِيَّةِ - تَشْبِيهِ الرَّمَاحِ وَالسَّيْفِ
بِالشَّهْبِ - يَعْمَلُ عَلَى تَوْجِيهِ الْمَتْنِ النَّصِّيِّ بِمُحَرَّكَاتِ شَعْرِيَّةٍ مُسْتَوْحَاهَةٍ
مِنْ هَذِهِ الصُّورَةِ التَّشْبِيهِيَّةِ وَمَا تَحْيلُ عَلَيْهِ مِنْ حَرْكَةٍ وَاسِعَةٍ تَخْتَرِقُ
فَضَاءَ الظَّلَامِ بِامْتِدَادَاتِهِ الإِشْعاعِيَّةِ، فَالرَّابِطُ بَيْنَ الرَّمَاحِ وَالشَّهْبِ هُوَ
الْبَرِيقُ وَاللَّمْعَانُ. وَهَذَا التَّوْهِيجُ عَمِلَ عَلَى اِخْتِرَالِ ظَلَامِ الْحَرْبِ النَّاشِئِ
مِنْ كَثَافَةِ غَبَارِهَا مُثْلِمًا تَخَذِّلُ الشَّهْبَ ظَلَامَ اللَّيلِ فَتَحُولُهُ إِلَى نَهَارٍ مِنْ
شَدَّةِ تَوْهِيجِهَا الضَّوئِيِّ، أَيْ أَنَّ الْأَعْشَى يَرِيُّ فِي الشَّهْبِ السَّلَاحَ الْبَرَاقَ
الَّذِي يَعْمَلُ عَلَى إِزَالَةِ وَحْشَةِ اللَّيلِ الْقَاتِمِ الَّذِي خَيْمَ عَلَيْهِ.

يَبْدُو مَا سَبَقَ أَنَّ صُورَةَ الْكَوَاكِبِ تَجَلَّتْ بِجَمَالِيَّةِ أَكْثَرِ حِينَمَا وَظَفَهَا
الْأَعْشَى بِوَصْفِهَا تِيمَةً سِيمِيَّائِيَّةً دَالَّةً عَلَى تَعْطِيشِهِمْ لَوْمِيَضٍ يَبْدُدُ وَحْشَةَ
اللَّيلِ، فَضْلًا عَمَّا تَحْفَلُ بِهِ مِنْ وَظِيفَةِ دَلَالِيَّةٍ تَمَثِّلُتْ فِي تَجْسِيدِ مَعَانِيَةِ
الْأَعْشَى، إِذَا سَلَطُوا الضَّوْءَ عَلَى مَا تَمْتَلِكُهُ مِنْ قُوَّةٍ ضَوئِيَّةٍ تَعُدُّ طَوْقَ
النَّجَاهَةِ الْوَحِيدِ الَّذِي يَهُونُ عَلَيْهِمْ مَصَابِهِمْ. وَلَإِدْرَاكِهِمْ قِيمَتِهَا فِي رَحَابِ
الظَّلَامِ جَعَلُوهَا النَّوَّا الرَّئِيْسَةَ فِي مَعْظَمِ أَغْرَاضِهِمُ الشَّعْرِيَّةِ.

الهوامش

- (1) الصبح المنير في شعر أبي بصير ميمون بن قيس الأعشى والأعشين الآخرين: ق 267/4.
- (2) ينظر: شعرية الحجب في خطاب الجسد، محمد صابر عبيد: 133.
- (3) الصبح المنير: ق 278/8.
- (4) سورة الحجر، الآية: 16.
- (5) ينظر: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، عبدالله الطيب: 481/1.
- (6) الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس: 64.
- (7) ينظر: موسيقى شعر البحترى، حميد يعقوب، رسالة ماجستير: 47.
- (8) الصبح المنير: ق 281/13.
- (9) ينظر: النجوم في الشعر العربي القديم حتى أواخر العصر الأموى، يحيى عبد الأمير شامي: 234.
- (10) ينظر: إشكالية التعبير الشعري كفاءة التأويل، محمد صابر عبيد: 26.
- (11) م.ن: 79.
- (12) ديوانه: ق 95/97، الوافدان: العينان، مختلف الخلق: متغير، صدر القناة: أعلى العصا، الأمير: الذي يقوده، الجنوب: حشرة أصغر من الجراد، الجنون: الأسود، الصريح: صوت الجندي، ناجية: سريعة، الآتان: الصخرة تكون في الماء وتتصبّها الشمس فهو أصلب لها، الشميل: الماء الكثير، السرى: سير لليل، الأين: التعب، الرديف: الذي يركب خلف الراكب، أزكي: من الزكاء وهو النمو والزيادة.
- (13) ينظر: الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، علي البطل: 184.
- (14) ينظر: البناء الفني في قصيدة الحماسة العباسية، سعيد حسون: 160.
- (15) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها: 342/1.
- (16) ديوانه: ق 1/9، أريحي: الارتياح لفعل الخير، صلت: ماضٌ.
- (17) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة، صالح أبو صالح: 279. وينظر: البنية الدلالية والإيقاعية في الشعر العربي الحديث، محمد صابر: 161.
- (18) سورة القصص، الآية: 72.
- (19) ديوانه: ق 65/7.

صورة الكواكب عند الأعشين في العصرین الجاهلي والإسلامي

- (20) ينظر: البنى المولدة في الشعر الجاهلي، كمال أبو ديب، 116.
- (21) ينظر: البنية الإيقاعية في شعر شعراط الطبقة الأولى الجاهلية، إياد إبراهيم فليح، أطروحة دكتوراه: 214.
- (22) ديوانه: ق 46/269، ذكر: شديد.
- (23) ديوانه: ق 8/369، بهر: أضاء حتى غطى نوره الكواكب، أبرص: أبيض.
- (24) ينظر: السجون وأثرها في الآداب العربية من العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي، واضح الصمد: 203.
- (25) ينظر: علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي، سمير خليل: 293.
- (26) ديوانه: ق 34/229، مالك: رسائل، مخمرات: مغببات.
- (27) دير الملاك، دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي، محسن أطيمش: 224.
- (28) علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي: 158.
- (29) سيماء الخطاب الشعري: محمد صابر وآخرون: 29.
- (30) ينظر: المرشد إلى فهم أشعار العرب: 1/230.
- (31) ينظر: موسيقى شعر البحترى، (رسائل ماجستير): 86.
- (32) ينظر: علاقات الحضور والغياب في شعرية النص الأدبي: 158.
- (33) ديوانه: ق 17/135، الأرمد: الذي يشتكي وجعاً في عينيه، السليم: الذي لدغته الحية أو العقرب سمي بذلك تقاولاً، الخلة: الصدافة، خاتر: غادر، اليافع: في سن العشرين، الوليد: الصبي، الأمرد: الذي لم ينبت شعر لحيته، ابتنل الشيء: استعمله، المراقب: الأرقال ضرب من عدو الإبل، تفتلى: تسرع في السير، التجير: بحضور موت، الصرخد: بالجزيرة، حفى: حفى بالرجل تطفل به، الإدلاج: سير الليل كله.
- (34) البنية الدرامية في شعر ممدون عدوان، لقاء نزهت سليمان، أطروحة دكتوراه: 85.
- (35) النجوم في الشعر العربي حتى أواخر العصر الأموي: 51.
- (36) الصبح المنير: 314، أعشيا تقلب أخبارهما وما تبقى من شعرهما، يوختا مرزا لخامس، مجلة العرب (السعوية)، مج 41-40، ج 7-10، 2007: 595.
- (37) صوت الشاعر الحديث، محمد صابر: 204.
- (38) ينظر: الأنواء في موسم العرب، ابن قتيبة: 611، والنجم في الشعر العربي القديم: 87.
- (39) ديوانه: ق 68/335، خوت: أملحت فلم تمطر، الجربة: المجرة، أروبة: الوعل، الجنوب: ريح تقابل ريح الشمال، المري: الاستدرار.
- (40) ينظر: سيميولوجية الإبداع في الفن والأدب، يوسف ميخائيل أسعد: 182.

(41) فقه اللغة العربية، كاصد ياسر الزيدى: 453.

(42) الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، حسني عبد الجليل يوسف: 88.

(43) ديوانه: ق 40/ 259، حنوقرار والبطحاء مواضع قرب الكوفة، العصابة: هم بنو ذهل بن شيبان، السعاة: الذين يسعون للحرب ويهيجونها وهم الفرس، البيضة: غطاء الرأس يلبسه المقاتل ليحميه، استقلت: ارتفعت، الغمرة: الشدة، شحطاء: عجوز، الأشmet هو الذي خالد بياض رأسه سواد، يصف الحرب بذلك، لاقح: شديدة، العقاب: طائر جارح وهو سيد الطيور عند العرب، وظل العقاب صفة لموصوف محنوف أي رأيته كظل العقاب، حلت: نزلت، بذخ: تكبر وعلا، أدل: ترفع، سوابغهم: دروعهم التي تغطي سائر الجسد، خفاف: لا تنقل لبسها.

(44) جماليات القصيدة العربية الحديثة، محمد صابر عبيد: 50.

(45) الصبح المنير: ق 1/ 289، سمهريات: رماح، بيض: سيوف.

أنماط السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاتها الزمنية

أسامة محمد إبراهيم البحيري^(*)

- ١ -

تمثل السيرة الذاتية (Autobiography) تاريخ ذات، تتوصل إلى الوعي بذاتها من خلال قوى الوعي والعقل والتواصل مع الآخر أو مواجهته. ويتم تشكيل الذات وصياغتها في السيرة الذاتية من خلال ميثاق شخصي يندمج فيه المؤلف الواقعي (Real author)، والراوي (Narrator)، والشخصية الرئيسة⁽¹⁾ (Main character).

ومن امتزاج الذات مع السرد يمكن صياغة تعريف للسيرة الذاتية يشير إلى رواية (سرد) كاتب (ذات) لأجزاء من حياته الشخصية بأسلوب أدبي⁽²⁾.

وقد ضم التراث العربي عدداً كبيراً من السير الذاتية التي عني أصحابها بتسجيل الأحداث، وتصوير الواقع التي مرروا بها في حياتهم الشخصية، إما بأسلوب موجز مقتضب، في شكل رسالة صغيرة مستقلة⁽³⁾، أو مقدمة لأحد الكتب، أو ترجمة ملحقة به⁽⁴⁾، أو بأسلوب إنشائي مسهب في كتاب مستقل بذاته⁽⁵⁾.

(*) أستاذ النقد الأدبي والبلاغة - كلية الآداب - جامعتي طنطا وجازان.

وتنوعت تلك السير الذاتية في موضوعاتها واتجاهاتها، ما بين السيرة الذاتية الروحية (أو الذهنية) التي تصور تقلبات صاحبها الروحية، ابتداء بحيرته وشكه، ومروراً برحلته للبحث عن الحقيقة واليقين بين الأديان، والمذاهب، والفلسفات والعلوم المختلفة، حتى يصل صاحبها إلى اليقين الذي يطمئن إليه قلبه، ويثبت عليه، مختتماً به حياته، وبهدف مؤلف السيرة الذاتية الروحية (أو الذهنية) إلى «استرجاع أطوار حياته الفكرية والثقافية، مبيناً ما قطعه من مراحل، وما اعترضه من عراقيل ومصاعب، وما عاشه من ترددات وتقلبات، وما متحه من روافد الثقافية والتيارات الفكرية والأيديولوجية المتباعدة»⁽⁶⁾. كسيرة سلمان الفارسي رضي الله عنه⁽⁷⁾، وسيرة الحكيم الترمذى محمد بن علي بن الحسن (ت 320هـ) وعنوانها «بدو شأنى»⁽⁸⁾، وسيرة محمد بن الحسن ابن الهيثم (ت 430هـ)⁽⁹⁾ وسيرة أبي حامد الغزالى (ت 505هـ) في كتابه «المنقد من الضلال»⁽¹⁰⁾، وسيرة السموأل بن يحيى المغربي (ت 559هـ) «قصة إسلام السموأل» أو «إفحام اليهود»⁽¹¹⁾، وسيرة الصوفى عبد الوهاب بن علي الشعراوى (ت 973هـ) في كتابه «لطائف المتن والأخلاق»⁽¹²⁾، وغيرها من السير الذاتية الروحية الكثيرة.

والسيرة الذاتية السياسية التي يسجل صاحبها الأحداث والوقائع السياسية التي شهدتها، أو اشترك فيها، والمعارك الحربية التي خاضها، والمناصب التي تولاها، والأمراء والوزراء وأصحاب الجاه والسلطان الذين عاصرهم، كسيرة المؤيد في الدين داعي الدعاء هبة الله بن موسى الشيرازي (ت 470هـ)⁽¹³⁾، وسيرة الأمير عبدالله ابن بلقين (ت 483هـ) «التبیان عن الحادثة الكائنة بدولة بنی ذیری وغرنطة»، التي نشرها المستشرق الإسباني «لیفی بروفتسل» بعنوان «مذكرات الأمير عبدالله»⁽¹⁴⁾، وسيرة عمارة بن أبي الحسن الحكمي اليمني (ت 569هـ) في كتابه «النکت العصریة» في أخبار الوزراء

المصرية⁽¹⁵⁾، وكتاب «الاعتبار» لأُسَامَةُ بْنُ مَنْقُذٍ (ت 584هـ)⁽¹⁶⁾، ومذكرات المؤيد بالله محمد بن إسماعيل اليماني (ت 1097هـ) أحد أئمة اليمن في القرن الحادى عشر الهجري⁽¹⁷⁾.

والسيرة الذاتية العلمية والتأليفية التي يوثق فيها صاحبها نشأته العلمية، وشيخوه الذين درس عليهم، ورحلاته في طلب العلم، والعلماء الذين قابلهم أو عاصرهم والإجازات العلمية التي حصل عليها، والكتب التي قرأها، وكتبه التي ألفها، والمناصب العلمية والدينية التي تولاهما، كسيرة أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت 428هـ)⁽¹⁸⁾، وسيرة موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي (ت 629هـ)⁽¹⁹⁾، وسيرة عبد الرحمن بن خلدون (ت 808هـ) في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»⁽²⁰⁾، وسيرة جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، وهي بعنوان «التحدث بنعمة الله»⁽²¹⁾.

ولم يضع بعض أصحاب السير الذاتية العربية حداً فاصلاً بين جوانب حياتهم الروحية، والعلمية، والسياسية، فجاءت بعض السير الذاتية جامعة بين الأنماط الثلاثة السابقة، فصورت مشاهد متنوعة من المواجهات الروحية لأصحابها، ونشأتهم العلمية، وجوانب من الأحداث السياسية والمعارك الحربية التي شهدوها. ولكن العبرة في تقسيم السير وتصنيفها بالاتجاه الغالب عليها، والموضوع المركزي الرئيس الذي قصد إليه صاحب السيرة الذاتية، ورتب أحدها (المتن الحكائي)، وشكل مبناهما الحكائي بما يخدم هدفه المركزي.

ولعل السير الذاتية الروحية في التراث العربي قد زاد عددها على غيرها من أنماط السير الذاتية العربية، مما جعل المستشرق «فرانز روزنتال» يعمم خصائصها على غيرها من السير السياسية والعلمية قائلاً: «النقطة الرئيسية في كل الترافق الذاتية العربية هي في وصول الشخص إلى الإيمان بمذهب من المذاهب، أو دين من الأديان»⁽²²⁾.

وتتابع عبد الله إبراهيم رأي «روزنثال»، وذهب إلى أن هذا الشكل من أشكال السيرة الذاتية (الروحية) استأثر باهتمام المفكرين، والمؤرخين، وال فلاسفة، ورجال الدين، ووظفوه في الكشف عن تكوينهم الفكري، وتطورهم الروحي، والثقافي بشكل عام، وانتهى إلى أن «السير الذاتية العربية بأساليبها المتنوعة، تعنى بطرائق مباشرة أو غير مباشرة، برحمة التكون الفكري والعقائدي. الأمر الذي جعل المؤلف هو المركز الذي يضفي أهمية على ما حوله، فكل شيء لا يكتسب أهمية إلا عبر منظوره الذاتي، ورؤيته تكتسب أهميتها الخاصة في تحديد مسيرة التطور الفكري له. أما العناية بالجوانب الوجدانية والعاطفية ، فلم يلتقط إليها كتاب السيرة الذاتية. وهو ما يؤكد أن البواعث الكامنة وراء كتابة السيرة هو الرغبة المتأخرة في تقديم سيرة اعتبارية لا سيرة شخصية، تعنى بوصف رحلة البحث عن الحقيقة في بنية ثقافية يزداد فيها الصراع بين الخيارات العقائدية، الفكرية، والاجتماعية»⁽²³⁾.

وهذا الرأي ينطبق على عدد كبير من السير الذاتية العربية، يمثل الجانب الروحي والذهني منها (كـ«سيرة أبي حامد الغزالى» في كتابه «المنقد من الضلال»)، ولكنه لا يشملها كلها. فالسير الذاتية السياسية تعنى بتسجيل المسار السياسي للشخصية الرئيسة، وبيان تقلبات حياتها، ولحظات الانتصار والانكسار التي مرت بها، مع الإلمام بمشاهد من حياة النشأة، والطفولة، والصبا («سيرة أسامي بن منقذ» في كتابه «الاعتبار»).

ومع أن السير الذاتية العلمية والتأليفية تكشف جوانب من التطور الفكري والعلمي لأصحابها، إلا أنها تركز أيضاً على مرحلة النشأة، والرحلة في طلب العلم، وتقلبات حياة صاحب السيرة، وتتوثق مسيرته التأليفية، وتعنى ببيان جدارته العلمية، للرد على خصومه، وإبراز أهليته لتولي المناصب العلمية والدينية المختلفة («سيرة عبد الرحمن بن خلدون» في كتابه «تعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»).

وقد اختار الباحث نماذج سيرية مهمة، يمثل كل نموذج منها نمطاً من أنماط السيرة الذاتية التراثية (المنقذ من الضلال للفزالي، والاعتبار لابن منقد، والتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً)، لتفصيل الحديث عنه، وبيان أسباب أهميته، وكشف خصائص الشكل سير الذاتي من خلاله، ودراسة تشكيلاته الزمنية على ضوء النظرية السردية الحديثة (Narratology).

- 2 -

تعد سيرة أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الفزالي (450-505هـ) في كتابه «المنقذ من الضلال» واحدة من أهم السير الذاتية الروحية في التراث العربي⁽²⁴⁾؛ لأنها استواعت معظم خصائص هذا النوع من السير، وجاءت في كتاب مستقل، أتاح للمؤلف أن يسهب في بيان تفاصيل رحلته الروحية في البحث عن العلم اليقيني الذي يقتضي به عقله، ويطمئن إليه قلبه، ويتحقق له الثقة والأمان الروحي، فهو يقول في مقدمة الكتاب: «ولم أزل في عنفوان شبابي، وريغان عمري، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين، إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين، أتقحم لجة هذا البحر العميق (...) وأتحفظ عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل...» فظهور لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم اكتشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم (...) ثم علمت أن كل ما لا أعلم به على هذا الوجه، ولا أتيقنه على هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه. وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»⁽²⁵⁾.

ومن الراجح أن الفزالي قد اطلع على عدد من السير الذاتية التي سبقت كتابه، وتتأثر ببعضها، كسيره الصحابي الجليل سلمان الفارسي

رضي الله عنه، ورحلته من بلاد فارس، إلى بلاد الشام، إلى يثرب (المدينة المنورة)، بحثاً عن الدين الحق. وصرح الغزالى باطلاعه على مؤلفات الصوفى المشهور «الحارث بن أسد المحاسبي» (ت 247هـ)، ومنها كتابه «الوصايا»، الذى تحتوى مقدمته على جوانب عديدة من السيرة الذاتية الروحية للحارث المحاسبي⁽²⁶⁾. وكذلك تشتراك سيرة الغزالى مع سيرة ابن الهيثم فى رحلة البحث والتنقيب فى المذاهب والعقائد، وطلب العلم اليقينى، وإن كان ابن الهيثم قد وجد بغيته فى علوم الفلسفة (المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات)، ووقف الغزالى منها موقفاً معارضًا متشدداً. وقد انتهى ابن الهيثم من كتابة سيرته عام أربعمائة وسبعة عشر للهجرة (417هـ)⁽²⁷⁾، وببدأ الغزالى اطلاعه على كتب الفلسفة بعد عام أربعمائة وسبعين للهجرة، فيغلب الظن على أنه اطلع على سيرة ابن الهيثم.

ولكن سيرة الغزالى تميزت عن السير الذاتية الروحية السابقة عليها بالاستيعاب، وذكر التفاصيل، ومناقشة المذاهب والأراء، واحتواها على العناصر المكونة لهذا الشكل السردى كلها (الشك - الحيرة - البحث - الرحلة - الانتقال الذهنى والجسدي - الوصول إلى اليقين). يوجه الغزالى انتباه المتلقى - منذ بداية الكتاب - إلى انحصر الحديث في الجانب الروحي من سيرته الذاتية، ويؤطرها بمعالم زمنية، ومكانية، ومذهبية محددة ، فقد بدأ رحلته الروحية قبل بلوغه العشرين من عمره، ووصل إلى العلم اليقيني الذي اطمأن إليه (الصوفية) في الثامنة والثلاثين من عمره (488هـ)، وحببت إليه الخلوة، والعزلة، والانقطاع للعبادة فترة طويلة (أحد عشر عاماً)، وشرع في كتابة سيرته حينما شارف على الخمسين. وببدأ الرحلة العلمية والروحية من بغداد، وختمها في نيسابور، مروراً ببلاد الشام، والقدس، والخليل، ومكة،

والمدينة، وزار مساجدها وبقاعها الطاهرة في فترة عزّلته وانقطاعه للعبادة. واشتغلت رحلته الروحية على أربع محطات مذهبية وعلمية، ذكرها في مقدمة كتابه، قائلًا: «أما بعد، فقد سألتني إليها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغاية المذاهب وأغوارها، وأحكى لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباهي المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى شعاع الاستبصار، وما استفدتة أولاً من علم الكلام، وما اجتوبته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق أهل التفلسف، وما ارتضيته آخرًا من طرق أهل التصوف (...). وما صرحتي عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودته بنيسابور بعد طول المدة. فانتدببت لإنجابتك إلى طلبتك، بعد الوقوف على صدق رغبتك»⁽²⁵⁾.

فالكتاب - كما توضح مقدمته - يدور حول تجربة أبي حامد الغزالى الشخصية في البحث عن الحقيقة، وطلب العلم اليقيني، ويدرك تفاصيل رحلته الروحية الشاقة ذهنياً وجسدياً.

بدأت رحلة الغزالى الروحية بالشك والحيرة، ومحاولات الخروج من ريبة التقليد إلى شعاع الاستبصار، وطلب الاقتناع العقلي، والاطمئنان القلبي كما صرخ في كثير من المواقع من كتابه المنقد من الضلال⁽²⁹⁾، وبدأ بطلب علم الكلام، وطالع كتب المحققين من علماء الكلام، فحصله وعقله، ولكنه لم يقتنع به، قائلًا: «فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدى الذي كنت أشكوه شافياً»⁽³⁰⁾.

ثم انتقل من علم الكلام إلى كتب الفلسفة، يطالعها في أوقات فراغه من التدريس للطلاب ببغداد، فقرأها في سنتين، وتفكر فيها وفهمها في سنة، ولم يجد لها مقنعة له، ولا مطمئنة لقلبه، قائلًا: «ثم إنني لما فرغت

من علم الفلسفة، وتحصيله وفهمه، وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض»⁽³¹⁾.

وحاول بعدها طلب العلم اليقيني من طريق كتب «الباطنية» الذين يشيعون بين الناس معرفتهم بخفايا الأمور، من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، واطلع على كتبهم، وناقش آراءهم، وفند حججهم، قائلاً: «ومقصود أني قررت شبههم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان. والحاصل: أنه لا حاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم... ولما خبرناهم نفضنا اليدي منهم أيضاً»⁽³²⁾.

ولما استيقن الغزالى عدم كفاية العلوم والمذاهب السابقة، أقبل بهمة على طريق الصوفية، واطلع على كتبهم، واتبع طريقتهم، وأثر الخلوة، والعزلة، والانقطاع للعبادة، وترك الاشتغال بأمور الدنيا وشهواتها، والإقبال على دواعي الآخرة، ورأى أخيراً أنه انتهى إلى غايته المأمولة، ووصل إلى العلم اليقيني الذي يقتضي به، ويطمئن إليه قلبه، فقال: «علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أذكي الأخلاق... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم - في ظاهرهم وباطنهم - مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»⁽³³⁾.

ومع إعجاب الغزالى بطريق الصوفية، إلا أنه أكد مراراً تمسكه باتباع السنة النبوية، وبراءته من كل ما يخالفها، واعتراض على بعض أخطاء الصوفية، وشطحاتهم في القول بالحلول، والاتحاد، وتعطيل الشريعة، وألف في ذلك كتاباً سماه «المقصد الأسمى»⁽³⁴⁾.

ذكر الغزالى لمحات خاطفة حول جوانب من حياته العائلية (أهله، وأطفاله، وحنينه إلى وطنه) في فترة إيثاره للخلوة، والانقطاع للعبادة، وذكرهم يأتي بصورة سلبية، لأنه كان يعدهم عبئاً يثقل كاهله، وعواقب تقف في سبيل تفرغه الكامل للعبادة، فيقول: «ففارقـت بغداد، وفرقت

ما كان معي من المال، ولم أدخل إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال ترخصا... ثم جذبني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه. فآثرت العزلة به أيضا حرضاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعيشة تغير في وجه المراد، وتشوش صفو الخلوة، وكان لا يصفولي الحال إلا في أوقات متفرقة»⁽³⁵⁾.

وبعد طول فترة عزلته، عزم على الخروج منها، لنشر علمه، وهداية الناس، بداعي داخلي، وإلحاح ممن حوله، وتوصيمهم فيه أنه قد يكون المجدد لعلوم الدين على رأس المائة الخامسة، وأمر من ولاة الأمر لمحاربة المذاهب الباطلة، ونشر العلم الصحيح. ولكن نيته في نشر العلم في آخريات حياته تغيرت عنها في بداية حياته، فيقول في خاتمة كتابه: «وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت؛ فإن الرجوع عود على ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وأنا الآن أعود إلى نشر العلم الذي به يترك الجاه. هذا هو الآن قصدي وأمنتي، يعلم الله مني ذلك، وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدرى أصل إلى مرادي أم أخترم دون غرضي؟. ولكنني أؤمن بإيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأني لم أتحرك، ولكنه حرکني، وأني لم أعمل، ولكنه استعملني. فأسأل الله أن يصلحني أولاً، ثم يصلح بي غيري، وأن يهديني أولاً، ثم يهدي»⁽³⁶⁾.

ومع أن الغزالى كان يستطرد في مناقشة بعض القضايا المذهبية والعلمية، إلا أنه لم يكن يترك العنان لنفسه في الإسهاب والتطويل، وكان يحيل إلى كتبه التي تناقش تلك الموضوعات بالتفصيل⁽³⁷⁾، تحقيقاً للغرض من كتابه، وهو عرض تجربته الشخصية من ناحية، وتتويجاً بمسيرته العلمية والتأليفية من ناحية أخرى.

ويتضح وعي الغزالي بميثاق السيرة الذاتية الذي يحتم الاندماج بين المؤلف الواقعي، والسارد، والشخصية الرئيسة، في عودته الدائمة بعد كل استطراد للظهور بصوته الخاص بضمير المتكلم، وتأكيده أن تجربته الشخصية في دراسة تلك المذاهب والعلوم هي الغرض الأساسي من كتابه، فيقول - مثلاً - بعد عرضه للهدف من علم الكلام، وجهود العلماء فيه: «والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء مختلفة الداء، فكم من دواء ينتفع به عليل، ويستضر به آخر»⁽³⁸⁾.

وتكثر ضمائر المتكلم في الكتاب، وبخاصة في بداية كل تجربة مع مذهب أو علم جديد⁽³⁹⁾، وزاد عددها زيادة ملحوظة في تجربته الصوفية، وأتاح الرواية الداخلي الفرصة لنقل المشاعر الداخلية للشخصية الرئيسة في شكل حوار نفسي متعدد الأبعاد، يسرد حيرتها، وترددتها بين شهوات الدنيا وزخرفها، وبين الخلوة والانقطاع للعبادة، فيقول مصوراً ذلك: «وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد... وأقدم فيه رجلاً وأآخر عنه أخرى، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رباء وتخيل، فإن لم تستعد الآن للأخرة فمتي تستعد، وإن لم تقطع الآن هذه العلاقة فمتى تقطع؟».

ثم يعود الشيطان ويقول: هذه عارضة، إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال، فإن أذعن لها، وتركت هذا الجاه العريض، الخالي من التكثير والتغليس، والأمر المسلم العالمي عند منازعة الخصوم، ربما التفت إليك نفسك، ولا تيسرك المعاودة.

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودعاعي الآخرة قريبا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعيناء⁽⁴⁰⁾.

وقد اختار الغزالى لصياغة سيرته الأسلوب التحليلي القائم على العرض، والمناقشة، والتحليل، وبخاصة في المقاطع التي تسجل تجاربه مع المذاهب والعلوم التي طلبها، ولم يقتصر بها، أو يطمئن إليها قلبه، فسيطر على السيرة حوار عقلي يجعل وجهتين متقابلتين، تبدأ وجهته الأولى من كتب علم الكلام، والفلسفة، وكتب الباطنية إلى عقل الغزالى، ثم ترتد الوجهة الثانية من عقله إلى الكتب مرة أخرى، مناقشاً، ومحللاً، ومعارضاً.

وخلت سيرة الغزالى من المواقف الحوارية التي تعكس تفاعلاً بين شخصيات متواقة أو متصادمة، وجاء معظم الحوار في السيرة حوار آراء وعقول، ولعل ذلك راجع إلى أن الغزالى درس تلك المذاهب والعلوم من خلال الكتب، ولم يدرسها على الشيوخ والأساتذة، كما صرحت في موضع كثيرة، فلم تحدث له مواجهات ومناقشات مباشرة، أو مواقف حوارية مع شخصيات حقيقة أو متخيلة تعتنق تلك المذاهب، وإنما كانت المواجهات والمناقشات التحليلية والعقلية تتحتم بين الآراء على الورق في كتبه ورسائله.

وكل ظهور الأسلوب التصويري الذي ينقل المشاهد بطريقة وصفية أو سردية، ويتاح المجال لتصوير الأحساس والمشاعر الداخلية إزاء المواقف المختلفة، ولم يظهر إلا في حديثه عن بدايات تجربته الصوفية، وتصويره لحيرته، وتذبذبه بين شهوات الدنيا ودعاعي الآخرة، وعدم قدرته على اتخاذ قرار حاسم.

وسيطر الأسلوب الأدبى المتألق على معظم فقرات الكتاب ومقاطعه، واهتم الغزالى بمراعاة السجع بين الفواصل من بداية الكتاب إلى

نهايته. ولعل ذلك راجع إلى أنه كتب سيرته في آخريات حياته، بعد أن اكتملت أدواته اللغوية والثقافية، واكتسب خبرة تأليفية طويلة من مسيرته العلمية الممتدة لأكثر من ثلاثين عاماً.

- 3 -

حظيت سيرة أبي المظفر أسامة بن منقذ الشيزري (488-584هـ) في كتابه «الاعتبار» باهتمام كبير من الباحثين من المستشرقين والعرب، وترجمت إلى عدة لغات أوروبية⁽⁴¹⁾، لأسباب تاريخية، وحضارية، وأدبية متعددة. إذ يُعد كتاب «الاعتبار» من أهم المصادر المتصلة بتاريخ الحروب الصليبية في الشرق، حيث رصد كثيراً من آثارها على الجانبين في المجالات الحربية، والحضارية، والاجتماعية، وذكر كثيراً من تفاصيل التعاملات المباشرة بين المسلمين والصلبيين في أوقات السلم وال الحرب، وبعضها لا يوجد في مصدر تاريخي آخر. وقد امتدت حياة أسامة بن منقذ إلى ما بعد التسعين من عمره، وطاف ببلاد عديدة (شيزر - بلاد الشام - فلسطين - مصر - بغداد - الإمارات الصليبية - حصن كيفا بديار بكر)، وعاصر أحداثاً كثيرة، شهدتها، أو اشتراك في صنعها، ولقي جمهرة من المشاهير الذين تعامل معهم عن قرب (عماد الدين زنكي - نور الدين محمود - صلاح الدين الأيوبي - الخليفة الحافظ الفاطمي - الخليفة الظاهر الفاطمي - عدد من الوزراء الفاطميين)، فجاءت سيرته جامعة لأهم أحداث فترة الحروب الصليبية، ويعود كتابه (الاعتبار) «المصدر الوحيد لكثير من التفصيات الدقيقة لهذه الفترة التي لم يتح لغيره الوقوف عليها، وتسجلها»⁽⁴²⁾.

رأى أسامة بن منقذ في آخريات حياته المديدة أن يسترجع أهم أحداثها، ويسجل الواقع، والرحلات، والمغامرات، والأهوال التي مر

بها، لتكون عبرة لمن يأتي بعده؛ يستخلص منها العطشان والدروس النافعة، ولاسيما في أوقات المحن والأخطار، وتقلبات الأيام والدهور، فقال: «حضرت من المضائق والوقيعات مهول أخطارها، واصطليت من سعير نارها، وبشرت الحرب وأنا ابن خمس عشرة سنة، إلى أن بلغت مدى التسعين، وصرت من الخوالف خدين المنزل، وعن الحروب بمعزل، لا أعد لهم، ولا أدعى لدفاع ملم، بعد أن كنت أول من تشن عليه الخناصر، وأكبر العدد لدفع الكبائر، أول من يتقدم السنجقية عند حملة الأصحاب، وأآخر جاذب عند الجولة لحماية الأعقاب»⁽⁴³⁾.

وتأنّر ابن منقد في تدوين سيرته الذاتية ووفر لها ميزتين خدمتا المتلقي، والنـص الأـدبي: فأـتـاحـ لـلـمـتـلـقـيـ «ـأـنـ يـتـعـرـفـ عـلـىـ قـصـةـ حـيـاتـهـ كـامـلـةـ، وـأـتـاحـ لـنـفـسـهـ الفـرـصـةـ الـكـافـيـةـ لـلـرـؤـيـةـ الـواـضـحـةـ، وـاستـطـاعـ أـنـ يـرـىـ الـحـوـادـثـ الـتـيـ مـرـتـ بـهـ، وـالـأـشـخـاـصـ الـذـيـنـ عـرـفـهـمـ - بـعـيـداـًـ عـنـ اـنـفـعـالـ الـلـحظـةـ أـوـ الـمـوقـفـ - بـالـحـجـمـ الـحـقـيقـيـ، فـاسـطـاعـ أـنـ يـصـدرـ أحـكـاماـ صـادـقةـ عـادـلـةـ فـيـ مـعـظـمـ الـأـحـيـانـ»⁽⁴⁴⁾.

وبـيـدـوـ أـنـ صـدـقـ أـحـكـامـهـ قـدـ اـهـتـزـ فـيـ بـعـضـ الـمـوـاـفـقـ بـتـأـثـيرـ عـوـاـمـلـ، مـنـهـاـ:

1 - نـسـيـانـهـ بـعـضـ الـحـوـادـثـ بـسـبـبـ تـقادـمـ الـعـمـرـ، وـوـهـنـ الـذـاـكـرـةـ، وـقـدـ اـعـتـرـفـ بـهـذـاـ النـسـيـانـ فـيـ عـدـةـ مـوـاضـعـ مـنـ كـتـابـهـ، كـفـولـهـ: «ـوـقـدـ ذـكـرـتـ مـنـ أـحـوـالـ الـحـرـبـ، وـمـاـ شـاهـدـتـهـ مـنـ الـوـقـعـاتـ وـالـمـسـافـاتـ وـالـأـخـطـارـ مـاـ حـضـرـنـيـ ذـكـرـهـ، وـلـمـ يـنـسـنـيـ الزـمـانـ وـمـرـهـ، فـإـنـ الـعـمـرـ طـالـ، وـلـزـمـتـ الـانـفـرـادـ وـالـاعـتـزـالـ، وـالـنـسـيـانـ مـيرـاثـ مـتـقادـمـ مـنـ أـبـيـنـاـ آـدـمـ عـلـيـهـ السـلـامـ»⁽⁴⁵⁾.

2 - صـيـاغـتـهـ لـأـحـدـاثـ سـيـرـتـهـ فـيـ قـالـبـ قـصـصـيـ مشـوـقـ، جـعـلـتـهـ يـسـتعـينـ بـخيـالـهـ فـيـ حـبـكـ بـعـضـ الـمـوـاـفـقـ، مـاـ دـفـعـ مـحـقـقـ الـكـتـابـ (ـفـيلـيـبـ

حتي) إلى القول: «هنا وهناك يشعر القارئ أن الراوي قد رش شيئاً من البهار على القصة؛ لتحسينها، أو مط الواقع قليلاً في الحادث لإشباع داعي الغرضية»⁽⁴⁶⁾.

3 - حرص المؤلف على أن يخرج المتلقي من سيرته بصورة إيجابية مشرقة، فطوى ذكر أخباره العاطفية، وكثيراً من أخباره مع أولاده وزوجاته، ولم يوضح أسباب عدد من التحولات المفاجئة في حياته، كقوله مثلاً: «افتضت الحال مسيري إلى دمشق (...) ثم جرت أسباب أوجبت مسيري إلى مصر»⁽⁴⁷⁾، وأخفى أسباب تلك التنقلات المفاجئة، ولم يوضحها للمتلقي، تاركاً فراغات نصية كثيرة، يستطيع المتلقي تأويلها بما شاء، سلباً أو إيجاباً.

قسم أسامة بن منقذ كتابه إلى ثلاثة أقسام رئيسة، عنونها بـ«فصل»، يضم كل فصل عدداً من الأحداث، والمشاهد، والقصص التي تدور حول موضوع أساسي:

الفصل الأول، وهو أكبر أقسام الكتاب حجماً، يسرد فيه قصة حياته، ونشأته، وطرفًا من ذكرياته مع أبيه، وأعمامه، والمعارك التي خاضها، والأحداث التي شهدتها، والمغامرات التي اشترك فيها⁽⁴⁸⁾.

الفصل الثاني، أورد فيه أخباراً طريفة تتصل بالرؤى، والأحلام، والعجبات، والخوارق التي رأها، أو سمع بها من الثقات⁽⁴⁹⁾.

الفصل الثالث، خصصه للحديث عن مغامراته، ومشاهداته، وخبراته الشخصية والمكتسبة في الصيد والفنص مع مشاهير عصره، في بلاد متعددة، وأزمنة مختلفة، وما يتصل بذلك من ذكر خصائص الجوارح، والضواري، والجياد، وأدوات الصيد⁽⁵⁰⁾.

يتسم منهج أسامة بن منقذ في سيرته الذاتية بالميل إلى الاستطراد، وإهمال الترتيب التاريخي لكثير من الأحداث والقصص التي يذكرها

وهذا ما أخذه عليه بعض الباحثين، فيقول شوقي ضيف: «إذا كان هناك شيء يؤخذ على هذه المذكرات فهو أنها لم تكتب بشكل منطقي منسق على الزمن وتطوره وامتداده، وإنما كتبت في شكل أخبار من هنا وهناك. ومع ذلك، فإنها تلم بحياته منذ صباح، وحياة أبيه وعمه، وكل ما كان بيئته في نشأتها، كما تلم برحلاته، وتنقلاته، وحروبه، وهي ترجمة كاملة له ، ولكنها لم ترتقب ترتيبا دقيقا»⁽⁵¹⁾.

ولكن المتأمل في التشكيل السردي الذي ارتضاه أُسَامَةُ لصياغة سيرته، وهو تشكيل قصصي مبني على المشاهد المتتابعة التي تجمع بين السرد والوصف وال الحوار، يدرك أن «ترتيب هذا الحشد الهائل من القصص، وال عبر التي خرج بها أُسَامَةُ من حياته، مما يتعدى، ومن يحاول القيام بهذه المهمة يستشعر مقدار الصعوبة البالغة في وضع نظام دقيق يستطيع أن يسرد خلاله كل تلك الأحداث، والأخبار، والقصص التي ساقها أُسَامَةُ، ولوجد أن الكتاب يفقد تلك الوحدة العضوية الناجمة عن الاسترسال في سرد المذكرات في سورة قصص متعاقبة، تجمع بينها دواعي المماثلة أو المناقضة»⁽⁵²⁾.

وقد غلب ابن منقد - في سيرته الذاتية - جانب المتعة والتشويق على جانب الترتيب التاريخي، وقد تحقق له ذلك، فجذب انتباه المتقين، وحاز كتابه شهرة مدوية على المستوى العربي والدولي، دعت إحسان عباس للإشارة بكتاب «الاعتبار»، والتتويه بأثره في المتقني، قائلاً: «ولا أعرف لهذا الكتاب ضريباً في نوع المتعة التي ينقلها إلى القارئ، وفي البساطة المتناهية التي يتلقاه بها»⁽⁵³⁾.

ومرجع ذلك، أن أُسَامَةُ بن منقد قد وفر لصياغة سيرته عدداً من وسائل التماسك النصي اللفظية والدلالية التي حققت لها قدرأً كبيراً من الوحدة العضوية والموضوعية. فكل فصل من فصول «الاعتبار» ينظمء

موضوع رئيس يدور حوله، والفصول تتكامل لتعطي لنا صورة واضحة عن الشخصية الرئيسية المندمجة مع الرواية الذي يسرد الأحداث والواقع، من خلال الحضور المكثف لضيائير المتكلم في فصول النص الثلاثة، وهما معاً (الراوي، والشخصية الرئيسية) يحيلان إلى المؤلف الواقعي (أسامة بن منقذ) صاحب السيرة، ومبدعها. وبذلك كان تحقق الميثاق الشخصي في سيرة ابن منقذ عاماً من عوامل ظهور الوحدة الموضوعية فيها.

ومن عادة الرواوي في معظم مقاطع سيرة أسامة بن منقذ أن يذكر رأياً، أو حكمة، أو ملاحظة، أو عبرة وعظة، ثم يبدأ في تأييدها بمجموعة من القصص والمشاهد التي حدثت له، أو رآها، أو سمع بها. من ذلك قوله: «ومن عجائب القلوب أن الإنسان يخوض الغمرات، ويركب الأخطار، ولا يرتاع قلبه من ذلك، ويختلف مما لا يخاف منه الصبيان ولا النساء. ولقد رأيت عمي عز الدين أبا العساكر سلطان - رحمة الله - وهو من أشجع أهله، له المواقف المشهورة ، والطعنات المذكورة، وهو إذا رأى الفارة تغيرت صورة وجهه، ولحقه كالزمع من نظرها، وقام من الموضع الذي يراها فيه. وكان في غلمانه رجل شجاع معروف بالشجاعة والإقدام، اسمه صندوق ، يفزع من الحية حتى يخرج من عقله... ورأيت مملوكاً لوالدي - رحمة الله - يقال له لؤلؤ، وكان رجلاً مقداماً... وإذا رأى في بيته حية خرج منها، وقال لأمرأته: دونك والحياة. فنقوم إليها تقتلها»⁽⁵⁴⁾. وأحياناً يرد ذكر شخص، أو حيوان في قصة من القصص، فيتبعها بمجموعة من الأحداث والقصص التي تدور حوله⁽⁵⁵⁾.

وبيني الرواوي بعض مقاطع السيرة، وقصصها على الثنائيات التقابلية، تقوله، بعد ذكر عدد من بطولاته، وبطولات أقاربه وعارفه: «قد ذكرت شيئاً من أفعال الرجال، وسأذكر شيئاً من أفعال النساء»⁽⁵⁷⁾، ويورد

مجموعة من القصص التي تظهر شجاعة بعض النساء، وجرأتهن، وشدة نخوتهن ، ويعلق عليها بقوله: «وما ينكر للنساء الكرام الأنفة، والنخوة، والإصابة في الرأي»⁽⁵⁸⁾.

وقد صاغ الأديب الشاعر أسامة بن منقذ في كتابه «الاعتبار» سيرته الذاتية بطريقة سردية مشوقة، وأسلوب أدبي بسيط خال من التكلف والصنعة اللغظية في معظم أجزاء السيرة ومشاهدتها، وبث فيها المواقف الحوارية النابضة بالحيوية والتلقائية، فجاءت من أروع السير الذاتية العربية، وأكثرها إمتناعاً، وتشويقاً، وإفادة. فهو يراوح بين السرد، والوصف، والحوار، ويوظف هذه الأدوات بمهارة فائقة لخدمة البناء الفني في سيرته، وتكونن لوحات قصصية طريفة ومكثفة، تتآزر فيما بينها لإضفاء الشكل السردي الممتع على السيرة كلها. كالقصة التي أوردها من ذكرياته عن مهاجمة الروم لقلعة شيزر، وضربها بالمنجنيق سنة خمسمائة واثنتين وثلاثين للهجرة، فيقول: «وضربت حجر المنجنيق رجلاً من أصحابنا كسرت رجله، فحملوه إلى بين يدي عمي، وهو جالس في دهليز الحصن، فقال: هاتوا المجبى. وكان بشيزر رجل يقال له يحيى، صانع في التجبير، فحضر وجلس يجبر رجله ، وهو في ستة خارج الحصن، فضربت الرجل المكسور حجر في رأسه طيرته، فدخل المجبى إلى الدهليز، فقال عمي: ما أسرع ما جبرته! قال: يا مولاي، جاءته حجر ثانية أغمته عن التجبير»⁽⁵⁸⁾.

ويهتم أسامة بإبراز عنصر المفارقة في كثير من القصص، لإظهار سرعة تقلبات الأمور، وعدم دوام الأحوال على وتيرة واحدة، وإفساح المجال للتعبير عن المشاعر والأحساس الداخلية، وانتزاع الاعترافات التي لا تظهر إلا في مواقف التحولات الدرامية، كذلك القصة التي تصور انتصاره وانكساره في لقطتين متاليتين:

«فَلَمَّا أَشْرَقَا عَلَى الْحَصْنِ، إِذَا مِنَ الْإِفْرَنجِ ثَمَانِيَةٌ مِنَ الْفَرَسَانِ
وَقَوْفٌ عَلَى الطَّرِيقِ، وَهِيَ مُشَرِّفَةٌ عَلَى الْمَيْدَانِ مِنْ ارْتِقَاعٍ لَا يَنْزَلُ مِنْهُ
إِلَّا مِنْ تَلْكَ الطَّرِيقِ، فَقَالَ لِي جَمِيعَهُ (رَفِيقَهُ) : قَفْ حَتَّى أُرِيكَ مَا أَصْنَعَ
فِيهِمْ.

قَلْتُ: مَا هَذَا إِنْصَافٌ، بَلْ نَحْمَلُ عَلَيْهِمْ أَنَا وَأَنْتَ.
قَالَ: سَرْ.

فَحَمَلْنَا عَلَيْهِمْ، فَهُزِمُنَا هُمْ، وَرَجَعْنَا وَنَحْنُ نَرَى أَنَا قَدْ فَعَلْنَا شَيْئًا مَا
يُقْدَرُ يَفْعَلُهُ غَيْرُنَا، نَحْنُ اثْنَانٌ قَدْ هُزِمْنَا ثَمَانِيَةٌ فَرَسَانٌ مِنَ الْإِفْرَنجِ.
فَوَقَفْنَا عَلَى ذَلِكَ الشَّرْفِ تَنْتَظِرُ الْحَصْنَ، فَمَا رَأَيْنَا إِلَّا رُوِيَّجَلْ قَدْ
طَلَعَ عَلَيْنَا مِنْ ذَلِكَ السَّنْدِ الصَّعِبِ مَعَهُ قَوْسٌ وَنَشَابٌ، فَرِمَانًا، وَلَا
سَبِيلٌ لَنَا إِلَيْهِ، فُهِزِمْنَا. وَاللَّهُ مَا صَدَقْنَا نَتَخَلَّصُ مِنْهُ وَخَلَلْنَا سَالْمَةً...
وَانْصَرَفْنَا وَفِي قَلْبِنَا مِنْ ذَلِكَ الرَّاجِلِ الَّذِي هُزِمْنَا حَسْرَةً الَّذِي مَا كَانَ
لَنَا إِلَيْهِ سَبِيلٌ، وَكَيْفَ هُزِمْنَا رَاجِلًا وَاحِدًا، وَقَدْ هُزِمْنَا ثَمَانِيَةٌ فَرَسَانٌ مِنَ
الْإِفْرَنجِ»⁽⁵⁹⁾.

وَتُسَيِّطُ رُوحُ الْفَكَاهَةِ وَالسُّخْرِيَّةِ عَلَى عَدْدٍ كَبِيرٍ مِنَ الْقَصْصِ التِّي
أُورَدَهَا أَسَامِيَّةً فِي سِيرَتِهِ، وَبِخَاصَّةٍ فِي الْأَجْزَاءِ الَّتِي تَحْدُثُ فِيهَا عَنْ
لِقَاءِهِ بِالْإِفْرَنجِ، وَتَجَارِبِهِ مَعَهُمْ، وَمَلَاحِظَاتِهِ عَنْ عَادَاتِهِمُ الاجْتِمَاعِيَّةِ،
وَالْقَضَائِيَّةِ، وَمَدِي تَخَلُّفِهِمْ فِي الْجَوَانِبِ الْحَضَارِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ وَالْطَّبِيَّةِ،
فَهُوَ يُسَرِّدُ حَكَائِيَّاتٍ طَرِيفَةً تَفَيَّضُ سُخْرِيَّةً وَتَهَكُّمًا عَنْ مَدِي تَخَلُّفِهِمْ فِي
الْطَّبِّ، وَضَعْفِ نَخُوتِهِمْ، وَقَلَّةِ غِيرَتِهِمُ الْجَنْسِيَّةِ، كَقَوْلِهِ: «وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ
شَيْءٌ مِنَ النَّخْوَةِ وَالْغَيْرَةِ، يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ يَمْشِي هُوَ وَامْرَأَتُهُ، يَلْقَاهُ
رَجُلٌ آخَرُ يَأْخُذُ الْمَرْأَةَ، وَيَعْتَزِلُ بِهَا، وَيَتَحَدَّثُ مَعَهَا، وَالزَّوْجُ وَاقِفٌ فِي
نَاحِيَةٍ يَنْتَظِرُ فَرَاغَهَا مِنَ الْحَدِيثِ، فَإِذَا طَوَّلَتْ عَلَيْهِ خَلَاهَا وَمَضَى.

وَمَا شَاهَدْتُ مِنْ ذَلِكَ أَنِّي كُنْتُ إِذَا جَئْتُ إِلَى نَابُلُسَ أَنْزَلْتُ فِي دَارِ رَجُلٍ يُقَالُ لَهُ مَعْزٌ، دَارِهُ عَمَارَةُ الْمُسْلِمِينَ، لَهَا طَاقَاتٌ تُفْتَحُ إِلَى الطَّرِيقِ، وَيَقَابِلُهَا مِنْ جَانِبِ الطَّرِيقِ الْآخَرُ دَارٌ لِرَجُلٍ إِفْرَنجِيٍّ يَبْيَعُ الْخَمْرَ لِلتَّجَارِ... فَجَاءَ يَوْمًا وَوَجَدَ رَجُلًا مَعَ امْرَأَتِهِ فِي الْفَرَاشِ، فَقَالَ لَهُ: أَيْ شَيْءٌ أَدْخُلُكَ إِلَى عِنْدِ امْرَأَتِي؟

قَالَ: كُنْتُ تَعْبَانَ دَخْلَتْ أَسْتَرِيجَ.

قَالَ: فَكِيفَ دَخَلْتَ إِلَى فَرَاشِي؟

قَالَ: وَجَدْتُ فَرَاشًا مَفْرُوشًا نَمْتُ فِيهِ.

قَالَ: وَالْمَرْأَةُ نَائِمَةٌ مَعَكَ؟

قَالَ: الْفَرَاشُ لَهَا، كُنْتُ أَقْدَرُ أَمْنَعَهَا مِنْ فَرَاشِهَا؟

قَالَ: وَحْقُ دِينِي، إِنْ عَدْتُ فَعَلْتُ كَذَا تَخَاصَّمْتُ أَنَا وَأَنْتَ.

فَكَانَ هَذَا نَكِيرٌ، وَمُبْلَغٌ غَيْرُهُ⁽⁶⁰⁾.

وَهَكُذا وَظَفَ أُسَامَةُ بْنُ مَنْقُذٍ فِي سِرِّدِ سِيرَتِهِ الْأَسْلُوبُ الْبَسيِطُ السَّهْلُ الَّذِي يَقْرَبُ مِنَ الْلَّهَجَةِ الْمُحْكِيَّةِ فِي عَفْوِيَّتِهَا وَتَلْقَائِيَّتِهَا، وَبِرْعٌ فِي تَوْظِيفِ عَنَاصِرِ الشَّكْلِ الْقَصْصِيِّ مِنْ سِرِّدٍ، وَوَصْفٍ، وَحَوارٍ، وَجَبَّةٍ، فَجَاءَتِ سِيرَتِهِ الْذَّاتِيَّةُ (الاعتبار) شَدِيدَةُ التَّمِيزِ وَالْخَصْوصِيَّةِ بَيْنِ السِّيرِ الذَّاتِيَّةِ فِي تِرَاثِنَا الْعَرَبِيِّ.

- 4 -

يُعدُّ كِتَابُ «التَّعْرِيفُ بِابْنِ خَلْدُونَ وَرَحْلَتِهِ غَربًا وَشَرْقًا» لِأَبِي زَيْدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْدُونَ (732-808هـ) أَنْمُوذِجاً مَطْوِلاً وَفَرِيداً لِلْسِّيَرَةِ الذَّاتِيَّةِ الْعَلَمِيَّةِ، فَقَدْ جَاءَتِ مُعَظَّمُ نَمَادِجِ هَذَا النَّمَطِ السِّيَرِيِّ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ فِي صُورَةِ رِسَالَاتٍ قَصِيرَةٍ، أَوْ تَرْجِمَاتٍ مَلْحَقَةً بِكِتَابِ أَصْحَابِهَا، كَسِيرَةُ حَنِينِ بْنِ إِسْحَاقِ (ت 260هـ)، وَأَبِي بَكْرِ مُحَمَّدِ

ابن زكريا الرازى (ت 313هـ)، وابن سينا (ت 428هـ)، وعلي بن رضوان (ت 453هـ)، وعبداللطيف البغدادي (ت 629هـ)⁽⁶¹⁾، وترجمة لسان الدين بن الخطيب (ت 776هـ) في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»⁽⁶²⁾. أما ابن خلدون، فقد خصص لسيرته العلمية، ومسيرته السياسية كتاباً مطولاً مستقلاً، هو كتابه «التعريف».

كان الدافع الأساسي لابن خلدون للتعريف بنفسه، وكتابة سيرته الذاتية دافعاً علمياً، للرد على الاتهامات العلمية التي وجهها إليه معاصره في مصر ومن تبعهم من المؤرخين بالطعن في كفايته العلمية، وقلة محصوله من العلوم الدينية واللغوية بما لا يؤهله - في زعمهم - لتولي المناصب التعليمية والدينية. فانبرى ابن خلدون للدفاع عن نفسه، وتبنيت مكانته العلمية برسم صورة مغايرة لما يروجه خصومه. «ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو الأهلية العلمية، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب (التعريف) مركزاً حول هذه النقطة بالذات. وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية، وتجاربه ومعاناته الذاتية. في حين أطال ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها، والإجازات التي حصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء؛ في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب»⁽⁶³⁾.

يحمل عنوان الكتاب (التعريف) إشارة واضحة إلى منحى سير الذاتي الذي قصد إليه صاحبه (ابن خلدون)، ورغبته في تسجيل مسيرة حياته العلمية والسياسية التي تم خضت عن (رحلته غرباً وشرقاً). وهو في كل ذلك يركز على كل ما يتصل بذاته وحياته الشخصية، ولا يستطرد في

ذكر تفاصيل العالم الخارجي ومعالمه إلا بالقدر الذي ييرز الدور الذي لعبه في مجريات الأحداث، ويؤكد ذلك المستشرق الروسي «إغناطيوس كراتشكونوفسكي» قائلاً: «وأمام هذه اللوحة المتعددة الألوان لسيرة حياته لم يكن غريباً أن تحمل بعض مخطوطات ترجمته لسيرة حياته (Autobiography) عنوان رحلته(رحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً). وعلى الرغم من هذا، فإن الكتاب في الحقيقة لا يمثل مصنفاً جغرافياً من نمط الرحلة المعروفة لنا جيداً، بل هو ترجمة لسيرة حياته بقلمه بكل ما يحمل هذا اللفظ من معنى، وفيها يعرض ابن خلدون لجميع تنقلاته، والحوادث التي مرت به»⁽⁶⁴⁾.

وييرز الهدف العلمي لسيرة ابن خلدون منذ بدايات الكتاب الذي يفتتحه بالحديث عن عراقة نسبه المتصل بالصحابي الجليل وأئل بن حجر، وأجداده الذين دخلوا إلى الأندلس، واشتهروا بالجمع بين الرئاسة السلطانية والرئاسة العلمية⁽⁶⁵⁾. وينتقل إلى الحديث عن نشأته وأسرته فيوجزه في سطرين فقط، ويسبّب في الحديث عن العلوم التي حصلها، والمشايخ الذين تلقى العلم على أيديهم، ويدرك نبذا عن حياتهم والعلوم التي اشتهروا بها في عشرات الصفحات، فيقول: «أما نشأتي، فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة، ورببت في حجر والدي - رحمه الله - إلى أن أيفعت، وقرأت القرآن العظيم على الأستاذ المكتب أبي عبد الله محمد بن سعد بن برال الأنصاري، أصله من جالية الأندلس من أعمال بلنسية، أخذ عن مشيخة بلنسية وأعمالها، وكان إماماً في القراءات لا يلحق شأوه...»⁽⁶⁶⁾.

ومنذ بداية السيرة إلى نهايتها يبدو حرص ابن خلدون على إبراز هدفها العلمي مهما تداخلت الأحداث، وتشعبت الاستطرادات، والتذكير الدائم بحرصه على طلب العلم، ولقاء مشاهير العلماء والإفادة منهم،

فيقول: «لم أزل منذ نشأت، وناهضت مكبًا على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلًا بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف (سنة 749هـ)، وذهب بالأعيان، والصدور، وجميع المشيحة، وهلك أبواي رحمها الله (...) وعكفت على النظر، القراءة، ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الواقدين في غرض السفاراة؛ وحصلت من الإفادة منهم على البغية... وأخرين من أهل المغرب والأندلس، كلهم لقيت وذاقت وأخذت منه، وأجازني بالإجازة العامة (...) فعمدت إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين، ونزلت بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم لو تركت له (...) وأما أنا، فكنت مقينا بفاس، في ظل الدولة وعنديها عاكفاً على قراءة العلم وتدرسيه (...) ولحقت بأحياء أولاد عريف، فتلقوني بالتحفي والكرامة، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، فأقمت بها أربعة أعوام، متخلية عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (تاریخه المسمى بالعبر)، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتميت إليه في تلك الخلوة، فسألت فيها شأيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتنخت زبديتها، وتألفت نتائجها (...) وتشوفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمسار، بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التبيح والتصحيح (...) وكانوا يعكفون على إمام الجامع وشيخ الفتيا محمد بن عرفة، وكانت في قلبه نكتة من الغيرة من لدن اجتماعنا في المربي بمجالس الشيخ، فكثيراً ما كان يظهر تقويّي عليه، وإن كان أسن مني، فاسودت تلك النكتة في قلبه، ولم تفارقه. ولما قدمت إلى تونس انتقال علي طلبة العلم من أصحابه وسواهم؛ يطلبون الإفادة والاشتغال، وأسعفهم بذلك، فعظم عليهم (...) وكان مما يغرون به السلطان علي قعودي عن امتداحه، فإني كنت قد أهملت الشعر وانتحاله جملة، وتفرغت للعلم فقط (...) فودعتهم، وركبت البحر،

وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم (...) ولما دخلتها، أقامت أياماً، وانثال على طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يسعوني عذراً، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها... ثم هلك بعض المدرسين بمدرسة القمحية بمصر، من وقف صلاح الدين بن أيوب، فولاني تدريسيها مكانه (...) فلما عزل هذا القاضي المالكي سنة ست وثمانين، اختصني السلطان بهذه الولاية، تأهلاً لمكاني، وتتويها بذكرى... ورتعت فيما كنت راتعاً فيه من مراعي نعمته، وظل رضاه وعنايته، عاكفاً على تدريس علم، أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف... ولزمت كسر البيت ممتعاً بالاعفاف، لا بسا برد العزلة، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه، لهذا العهد فاتح سبع وتسعين (...) وغرق المركب بمن فيه، وما فيه، وذهب الموجود والمولود؛ فعظم الأسف، واختلط الفكر، وأعفاني السلطان من هذه الوظيفة وأراحني، وفرغت لشأنى من الاشتغال بالعلم تدريساً وتأليفاً... ومضيت على حالي من الانقباض، والتدريس، والتأليف (...) ما زلت منذ العزل عن القضاء الأول سنة سبع وثمانين، مكتباً على الاشتغال بالعلم تأليفاً وتدريساً (...) واتفقت وفاة قاضي المالكية إذ ذاك ناصر الدين ابن التنسى، وكنت مقيناً بالفيوم لضم زرعى هنالك، فبحث عنى، وقلدني وظيفة القضاء في منتصف رمضان من سنة إحدى وثمانمائة، فجريت على السنن المعروفة مني، من القيام بما يجب للوظيفة شرعاً وعدة...»⁽⁶⁷⁾.

للمزيد من الاقتباسات المتواترة السابقة حرص ابن خلدون على رسم صورة مصرقة، تزيّنها شخصيّته الحريصة على الاشتغال بالعلم طلباً، وتدريساً، وتأليفاً في أطوار حياته وتقلباتها المختلفة، وتبثّبت تلك الصورة المشرقة في ذهن المتلقّي، بكثرة تردّيد مفرداتها وتفصيلاتها في سيرته من بدايتها إلى نهايتها.

وقد جار حرص ابن خلدون على إبراز كفایته العلمية على الجوانب الذاتية في سيرته، فلم يفصل الحديث عن جوانب شخصيته النفسية، أو العاطفية، ولم يسْهُب في الحديث عن والديه وإخوته، وأهله وأولاده، وجاء الحديث عنهم في إشارات خاطفة لا تشبع نهم المتلقى في التعرُّف على تفاصيل حياة ابن خلدون الشخصية. وقد أشار إلى ذلك معظم الباحثين الذين تناولوا حياة ابن خلدون وجهوده العلمية، فيقول طه حسين: «لم يقل (ابن خلدون) لنا في ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقة، بل التزم الصمت التام إزاء حادثة حياته العائلية. على أنه عني بالإفاضة في تعلمه، وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس في تونس»⁽⁶⁸⁾.

ويمكنا تلمس مسار حياته العائلية من خلال الإشارات الخاطفة التي وردت في سيرته، فقد استقر أسلافه في أشبيلية بالأندلس، وحققوا مكانة علمية وسياسية مرموقة، ثم نزحوا إلى المغرب العربي بعد سقوط الأندلس، واستقروا في تونس، وأثر والده محمد طريق العلم والزهد، وبرع في علوم العربية، وله بصر بالشعر وفتونه، وهلك هو وزوجته (والدة ابن خلدون) في الطاعون الجارف سنة 749هـ⁽⁶⁹⁾.

وكان ابن خلدون أوسط إخوته. آثر أخوه الكبير محمد طريق العلم، ولم ينخرط في سلك السياسة، وقد توفي قبل ابن خلدون. واقتفي أخوه الأصغر يحيى طريقه السياسي، وتولى عدة مناصب لعدد من سلاطين المغرب⁽⁷⁰⁾.

وضن ابن خلدون على قراء سيرته بذكر أسماء أولاده، وتفاصيل حياته العائلية، ويدركهم دوماً على سبيل العموم. وقد تأثرت عائلته بتقلبات حياته، فتعمموا معه بحياة العز والرخاء في فترات عزه وتوليه المناصب القيادية، وعانوا من التضييق والإرهاق المادي والمعنوي في

فترات سجنه، أو فراره، وصاروا أدوات بيد السلاطين للضغط على ابن خلدون، حينما يغضبون عليه، أو يتوجسون منه غدراً. ولما أوشك أمل ابن خلدون في اجتماع شمله بأسرته في مصر أن يتحقق بعد توليه قضاء المالكية، وأرسلهم إليه السلطان أبو العباس الحفصي سلطان تونس، تبدد أمله، وعظم مصابه بغرق السفينة التي كانت تقلهم «ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح ففرقها، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجع الزهد، واعتزمت على الخروج من المنصب»⁽⁷¹⁾.

وقد وفى ابن خلدون الحديث عن الجانب المهني والسياسي في حياته، ليكمل الصورة الإيجابية التي يريد ترسیخها في ذهن المتلقى، منذ بداية توليه الكتابة للسلطان أبي عنان، وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وتدرجه في المناصب حتى وصوله إلى منصب الحجابة (وهي أرفع المناصب بالمغرب) للسلطان أبي عبد الله في بجاية سنة 766هـ، وهو في الثانية والثلاثين، وقاد الجيوش، وخاض المعارك لتعزيز مكانته ومنصبه، ويسرد ذلك مفتخرًا: «فخررت بنفسي إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتنعدين من المغارم منذ سنين، فدخلت بلادهم، واستباحت حمامهم، وأخذت رهنهم على الطاعة، حتى استوفيت منهم الجباية، وكان لنا في ذلك مدد وإعانة»⁽⁷²⁾، وتولى بنجاح مهمة السفارة سنة 765هـ بين سلطان غرناطة وبين ملك قشتالة لعقد الصلح بينهما، وفي مصر تولى منصب قاضي قضاة المالكية عدة مرات منذ سنة 787هـ حتى سنة 807هـ، وسجل تفاصيل لقائه المشهور بقائد التتار تيمور لنك سنة 803هـ، ونوه المؤرخون باختصاص ابن خلدون بهذا اللقاء، ونقلوا عنه ما جرى فيه⁽⁷³⁾.

ولم تدم حياة ابن خلدون السياسية على حال الرخاء والاستقرار، ولكنه عانى كثيراً من المحن والأخطار التي كادت تودي بحياته في

بعض الأحيان، فقد حبسه السلطان أبو عنان سنة 758هـ، وظل في سجنه عامين، حتى مات السلطان، فأطلق وزير الحسن بن عمر سراح ابن خلدون⁽⁷⁴⁾، وأضطرته الظروف الصعبة إلى فراق أهله أكثر من مرة، والتنقل بين بلاد كثيرة، وكاد يتعرض للقتل بواسطة مجموعة من قطاع الطريق في المغرب الأقصى سنة 774هـ، ويسرد ذلك قائلاً: «فاعتربونا هنالك، فنجا من نجا منا على خيولهم إلى جبل دبدو، وانتهيا جميع ما كان معنا، وأرجلا الكثير من الفرسان وكانت فيهم، وبقيت يومين في قفره، ضاحيا عاريا إلى أن خلست إلى العمran، ولحقت بأصحابي بجبل دبدو، ووقع في خلال ذلك من الألطاف ما لا يعبر عنه، ولا يسع الوفاء بشكره»⁽⁷⁵⁾.

واكتسب ابن خلدون خبرة واسعة من رحلاته المتعددة، ومسيرة حياته السياسية الحافلة، وانعكست تلك الخبرة في مؤلفاته التاريخية، ونظرياته في العمran وعلم الاجتماع،

«ومكنته المهن التي استدعي إليها من إبراز ملكاته الثقافية والذهنية في تدبير الأمور، ومعرفة دوالib الحكم ودسائسه ومناوراته، كما حنكته للإسهام في الشأن العمومي، والاضطلاع بمساع عديدة، ومعالجة الأمور العصيبة بهدوء ومرونة. وبما أنه كان عالماً مبزاً، فقد تنافس أهل الدولة في استقطابه للإفاده من معارفه، واستشارته في أمور الدين والدنيا. وبقدر ما كان رأسماله الرمزي يسعف جلهم على تذليل مصاعبهم، وحل مشاكلهم عند الاقتضاء، فهو كان يخيف بعضهم، احتراساً من أن تستثمره جهات مناوئة»⁽⁷⁶⁾.

أثرت النزعة التاريخية عند ابن خلدون على المنهج الذي اتبעה في صياغة سيرته الذاتية، فغلب عليها جانب التوثيق، والتثبت من صدق الأحداث المذكورة، فهو يحرص على ذكر التواريخ مرتبة، ومحددة

بالمشهر والسنّة في معظم مقاطع السيرة، ويرفقها بالوثائق التي تدعمها (الرسائل - القصائد الشعرية - الخطاب - المخاطبات الرسمية - الواقع التاريخية) ⁽⁷⁷⁾. ومع أن بعض هذه الوثائق المرفقة (الرسائل) أخذت حيزاً كبيراً من الكتاب، وأثرت على تتبع الأحداث وترابطها في بعض الأحيان، إلا أن ابن خلدون كان يوظفها بمهارة في خدمة غرضه، وينبه إلى أنها تكشف جوانب من أخباره وأحواله، فهو يقول بعد ذكر رسائل مطولة متبادلة بينه وبين لسان الدين بن الخطيب: «وإنما طولت ذكر هذه المخاطبات، وإن كانت فيما يظهر خارجة عن غرض الكتاب، لأن فيها كثيراً من أخباري، وشرح حالي، فيستوفي ذلك منها من يتشفّف إليه من المطالعين لكتاب» ⁽⁷⁸⁾. فهو مهما ابتعد - ظاهرياً - عن أحداث سيرته المتتابعة، يعود سريعاً إلى مجريات الأحداث، موجهاً وثائقه لخدمتها.

وأثرت النزعة التأريخية أيضاً على أسلوب صياغته للسيرة، فجاء السرد مهيمناً على تشكيلها من بدايتها إلى نهايتها، ولكنه يختلف عن السرد التاريخي الذي يكون بصيغة ضمير الغائب؛ نتيجة لوعي ابن خلدون بما يقتضيه الحديث عن الذات من استخدام ضمير المتكلم، فكان وعيه بميثاق السيرة الذاتية حاضراً دائماً.

وغاب الحوار عن معظم مشاهد سيرته، ولم يظهر إلا في حكايته عن لقاءاته بالأمير تمرننك (تيمور لنك)، وقد غالب الحوار عليها، لاختلاف اللغة بينهما، وتدخل المترجمين في نقل الكلام بينهما، فوصف ابن خلدون أحداث اللقاء كما جرت في الواقع ⁽⁷⁹⁾.

وصاغ ابن خلدون سيرته بأسلوب رصين جزل مرسل، ابتعد به عن الصنعة اللغظية التي شاعت في عصره، ولم ينحدر به إلى العامي المبتذل، فكان أسلوبه - كما صرّح في كتابه - مستغرباً بين أهل صناعة

الأدب في عصره⁽⁸⁰⁾. ولكنه أتاح له حرية كبيرة في الحديث عن ذاته، وتقلبات حياته، ومشاهداته ورحلاته في مختلف البلاد التي زارها، وأتاح له أيضاً مخاطبة جمهور واسع من القراء، فهموا أسلوبه دون عناء ومشقة، فحقق بذلك هدفه الرئيس، وهو تحسين صورته في الأذهان، وصرفها عما يروجه خصومه.

- 5 -

تنتمي السيرة الذاتية إلى علم السردية (Narratology) لاحتوائها على مكونات سردية تتحقق لها الكفاءة السردية (Narrative competence)، وهو مصطلح يشير إلى القدرة على إنتاج السرود (الحكايات) وفهمها⁽⁸¹⁾.

ومن أهداف علم السردية أن يسعى إلى وصف خصائص الكفاءة السردية من خلال تحليل مكونات النص السردي، وبيان خصائصها. وقد اتفق نقاد السردية على عد الزمن (Tense) مكوناً أساسياً من مكونات النص السردي، له وجود موضوعي ملموس كوجود النص ذاته، وهو ملازم له، بحيث لا يمكن تخيل السرد بدونه، لأن الأحداث التي يشتمل عليها السرد يدخل الزمن في توضيح دلالاتها، وتحديد مساراتها.

يتشكل الزمن السردي من مجموعة العلاقات الزمنية القائمة بين المواقف والأحداث المروية (المبني الحكائي)، وكيفية سردها (المتن الحكائي)؛ أو بين القصة التي وقعت وسردها. وهي تشمل الترتيب الزمني بين الأحداث (Order)، وإيقاع السرد وسرعته (Speed)، أو ما يسمى بالديمومة (Duration)، والمسافة الفاصلة بين زمن وقوع الأحداث وبين زمن روايتها⁽⁸²⁾ (Distance).

يهتم الترتيب الزمني بضبط العلاقات بين الأحداث (الحكاية) في تتابعها زمن وقوعها، وهو ما يعرف بالمتن الحكائي، وبين رواية الأحداث في النص السردي، وهو ما يعرف بالمبني الحكائي. ويمكن حصر العلاقات بين المتن الحكائي والمبني الحكائي في ثلاثة أنساق :

1 - نسق التوازن المثالي:

فيه يتواءزى زمن كتابة الأحداث في النص السردي مع زمن وقوعها، فتتابع الأحداث كما تتتابع الجمل على الورق في شكل خطوط متواالية ملتحمة، ويسمى النسق الزمني الصاعد.

2 - نسق القلب:

فيه تكتب الأحداث في النص السردي عكس وقوعها في الواقع، فتعرض من نهايتها في رجوع تدريجي هابط إلى بداية الأحداث، ويسمى النسق الزمني الهاابط.

3 - نسق الزمن المتقطع:

فيه يبدأ السرد من نقطة معينة يختارها المؤلف من وسط الأحداث المحكية، وتتشعب بعدها مساراته واتجاهاته الزمنية صعوداً، وهبوطاً، وتوقفاً، ويمكن تسميته بالنسق الزمني المتواتر (83).

وإذا نظرنا في السيرة الذاتية التراثية، لاحظنا أن تشكيل الزمن فيها يختلف باختلاف نمطها وتشكيلها الصياغي، فالزمن في السيرة الذاتية الروحية (كتاب المنقد من الضلال) يكون مبهماً وغير محدد بشكل ملحوظ، وتقل المحددات الزمنية الإشارية التي توضح أبعاده وتشكيلاته، ويتحرك النص في معظم مقاطعه في حيز زمني ذهني أو نفسي داخلي، يختلف عن مسيرة الزمن الواقعية الخارجية. ولكن يغلب على تشكيل الزمن في السيرة الذاتية الروحية النسق الزمني

الصاعد، حيث تتوالى الأحداث تصاعدياً حسب وقوعها، من بداية الرحلة الروحية لصاحب السيرة حتى وصوله إلى العلم اليقيني الذي أطمأن إليه. ومع قلة المحددات الزمنية في النص، إلا أن المتلقى يمكنه رصد تتبع الأحداث من خلال الوقوف على المحطات العقائدية، أو المذهبية، أو العلمية التي مر بها صاحب السيرة في رحلته الروحية.

ويسيطر النسق الزمني المتقطع (المتوتر) على معظم السير الذاتية السياسية (كتاب الاعتبار)، حيث يختار صاحب السيرة نقطة زمنية محددة، يبدأ منها سرد ذكرياته وأحداث حياته، ثم تتوالى الأحداث والمشاهد والقصص من شريط ذكرياته، صعوداً وهبوطاً دون ترتيب متتابع محدد في اتجاهه الزمني، ولذلك تكثر المفارقات الزمنية (الاسترجاع والاستيقاف) في هذا النمط من السير كما سنوضح لاحقاً.

ويندرج التشكيل الزمني في السيرة الذاتية العلمية (كتاب التعريف بابن خلدون) ضمن النسق الزمني الصاعد، حيث يأتي ترتيب الأحداث متوافقاً مع زمن وقوعها، ومتدريجاً من نقطة زمنية محددة، تكون -في الغالب - هي نشأة صاحب السيرة وبداية حياته، وتتوالى الأحداث في خط زمني أفقى محدد المعالم، ينتظم مسيرته العلمية، والتأليفية، والمهنية، حتى يصل إلى النقطة النهائية النهاية التي سجل فيها سيرته الذاتية.

ويمكنا دراسة تفاصيل التشكيل الزمني في السيرة الذاتية في التراث العربي من خلال تحليل مفردات العلاقات الزمنية (الترتيب - المسافة)، وبيان تجلياتها في السير الذاتية التي اختارها الباحث؛ لتمثل أنماط السيرة الذاتية التراثية.

الترتيب الزمني:

يعني الترتيب الزمني في النص السردي (Order) بدراسة التتابع الخططي بين أزمنة السرد (الحاضر، والماضي، والمستقبل)، ورصد

المفارقات الزمنية التي تبرز من خلال التصادم بين زمن وقوع الأحداث، وبين زمن روایتها وتدوينها، فيما يعرف في الدراسات السردية بالاسترجاع، والاستباق.

1 - الاسترجاع (الاستذكار) (Analepsis) :

هو توقف الرواية عند نقطة زمنية معينة في حاضر السرد، والعودة إلى الوراء لسرد أحداث سابقة على النقطة التي بلغها السرد، وكل عودة إلى الماضي تمثل بالنسبة للسرد استرجاعاً لماضيه الخاص، يحيينا من خلاله إلى أحداث سابقة للنقطة التي بلغتها الرواية.

وقد يعود الرواية إلى الوراء كثيراً ليسرد أحداثاً سابقة لبداية الرواية، وعندها يسمى هذا الاسترجاع استرجاعاً خارجياً، وقد يعود إلى ماض لاحق لبداية الرواية تأخر تقديمها في النص، وعندها يسمى استرجاعاً داخلياً، وقد يعود الرواية ليسرد أحداثاً سبقت بداية الرواية وفي العودة نفسها يقدم أحداثاً تلت بداية الرواية، وعندها يسمى استرجاعاً مزاجياً⁽⁸⁴⁾. ولكل استرجاع مدى زمني قد يكون مذكورة ومحدداً في النص، وقد يكون غير محدد، وله كذلك اتساع نصي يمكن قياسه من خلال المساحة التي يشغلها في النص السري⁽⁸⁵⁾.

ويتحقق الاسترجاع عدة وظائف فنية وجمالية في النص السري، منها:

1 - ملء الفجوات الزمنية التي خلفها السرد وراءه، فيساعد بذلك في فهم مسار الأحداث.

2 - تقديم حدث لم يستطع السارد تقديمها في موقعه؛ لتزامنه مع حدث آخر، فيكون الاسترجاع وسيلة لتدارك الموقف، وإعادة ترتيب الأحداث من جديد.

3 - يعد الاسترجاع من أهم وسائل انتقال المعنى داخل الرواية، وإضافة تفسيرات جديدة للأحداث.

4 - توثيق العلاقة بين المتلقي والنص السري، عن طريق المفارقة الزمنية التي تجعل المتلقي موصولاً بالنص، ومتعلقاً به باستمرار، وتزيد من جماليات النص السري⁽⁸⁶⁾.

بدأ أبو حامد الغزالى - في مقدمة كتاب المنقذ من الضلال - سرد أحداث سيرته الروحية من نقطة النهاية، وهي لحظة تسجيل السيرة وتدوينها، بطلب من أحد أصدقائه المقربين، وأجمل ذكر مراحلها من بدايتها إلى نهايتها: «وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تبادل المسالك والطرق، وما استفادته أولاً من علم الكلام، وما اجتوبته ثانياً من طرق أهل التعليم الفاسدين في درك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق أهل التفلسف، وما ارتضيته آخراً من طرق أهل التصوف»⁽⁸⁷⁾. ثم أخذ يسترجع تفاصيل كل مرحلة في صورة استرجاع داخلي يحكي فيه تجربته مع كل مذهب وعلم: «ابتدأت بعلم الكلام، فحصلت له وعقلته... ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة... ثم إنني لما فرغت من علم الفلسفة، وكان قد نبغت نابغة التعليمية (الباطنية)، وشاع بيني وبينهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، عن لي أن أبحث في مقالاتهم... ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية»⁽⁸⁸⁾.

ذكر الراوى (الغزالى) أنه بدأ رحلته الروحية قبل بلوغه العشرين من عمره، ولم يذكر زمناً محدداً لكل استرجاع داخلي إلا في موضعين: الأول في بداية عزلته الاختيارية وانقطاعه للعبادة، وخروجه من بغداد سنة 488هـ، والثانى في إثنائه عزلته، وعودته لنشر العلم وهداية الناس في نيسابور سنة 499هـ⁽⁸⁹⁾.

أما كتاب «الاعتبار»، فقد حفل بقططات استرجاعية كثيرة⁽⁹⁰⁾؛ لأن النسق الزمني الذي قامت عليه سيرة أُسامة بن منقد نسق زمني متواتر، لم يتلزم فيه الرواوى خطأً زمنياً متتابعاً، سواء في جهة التدرج الزمني الصاعد (من البداية إلى النهاية)، أو في جهة التدرج الزمني الهابط (من النهاية إلى البداية).

وغلب الاسترجاع الداخلي على مشاهد السيرة، وتنوع ما بين استرجاع قريب في مداء الزمني، كالقصة التي رواها من مغامراته في مصر مع الوزير نصر بن عباس: «ثم أصبح يوم الجمعة استدعاني (نصر بن عباس) من بكرة... وكان قبل ذلك أحضر قوماً من الأمراء، واستحلفهم أنهم لا يخونونه، ولا يخامرون عليه، وأحضر جماعة من مقدمي العرب، واستحلفهم بالمصحف والطلاق على مثل ذلك. فما راعنا، وأنا عنده بكرة الجمعة، إلا والناس قد لبسوا السلاح، وزحفوا إلينا، ورؤوسهم الأمراء الذين استحلفهم بالأمس. فأمر بشد دوابه، فشدت وأوقفت على باب داره، فكانت بيننا وبين المصريين كالسد، لا يصلون إلينا لازدحام الدواب دوننا»⁽⁹¹⁾.

وأحياناً يكون الاسترجاع بعيداً في مداء الزمني، فيستعيد الرواوى أحادثاً مضى عليها سنوات بعيدة. فأُسامة يروي قصة تدور حول سيف قاطع قتل به رجلاً من الإسماعيلية الذين هاجموا «شيزن»، ثم يسترجع قصة لوالده - مضى عليها وقت طويل - مع السيف نفسه: «فضربه الوالد بهذا السيف، وهو في غمده متقلد به، فقطع الجهاز والنعل الفضة وبشتا كان على الركابي وصوفية وعظم مرافقه، فرميت يده، فكان - رحمة الله - يقوم به وبأولاده بعد تلك الضربة، وكان السيف يسمى الجامعي، باسم الركابي»⁽⁹²⁾.

وفي سيرة ابن منقد بعض الاسترجاعات الخارجية التي يعود زمن وقوعها إلى ما قبل ميلاده، أي أنها تعود إلى ما قبل البداية الزمنية

لأحداث السيرة، كالأخبار التي رواها من زمن جده سيد الملك علي ابن مقلد بن نصر بن منقذ، وقد توفي قبل مولد حفيده أسامة بأربع عشرة سنة (93).

وفي سيرة ابن خلدون يتتنوع الاسترجاع الداخلي، ويترافق مداه الزمني بين عام واحد في حديثه عن تلقيه رسالة مطولة من أبي عبد الله بن زمرك، الذي تولى الوزارة في غرناطة بعد لسان الدين بن الخطيب، في أثناء سفره للحج سنة 789هـ، وذلك بعد حديثه عن رجوعه إلى القاهرة سنة 790هـ، ولقاءه بالسلطان المملوكي الظاهر برقوق (94). وكأن هذا الاسترجاع كان وسيلة لإثبات وثيقة مهمة تثبت حميمية العلاقة بين ابن خلدون وابن زمرك، وتحتوي على طرف من أخبار المغرب والأندلس. ويبلغ مدى الاسترجاع الداخلي عدة أعوام في حوادث كثيرة ذكرها ابن خلدون (95).

ويصل أقصى مدى زمني للاسترجاع الداخلي إلى اثنين وأربعين عاماً، وذلك في تسجيله للقائه المشهور بالقائد التتري تيمورلنك سنة 803هـ، حيث يبدأ حاضر السرد بذكر تفاصيل اللقاء: «فاستدعاني (تيمورلنك)، ودخلت عليه بخيمة جلوسه متكتأً على مرفقه، وصاحف الطعام تمر بين يديه، يشير بها إلى عصب المغل جلوسا أمام خيمته حلقا حلقا، فلما دخلت عليه فاتحت بالسلام، وأميت إيماءة الخضوع، فرفع رأسه، ومد يده إلى فقبلتها، وأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت. ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخارزم، فأقعده يترجم ما بيننا (...) فزورت في نفسي كلاما أخاطبه به، وأنطلطه بتعظيم أحواله وملكه». واسترجع ابن خلدون أحداثاً وأخباراً ونبؤات سمعها في المغرب منذ عام 761هـ، وكلها تتباين بظهور ثائر عظيم في الجانب الشمالي الشرقي، من أمة بادية أهل

خيام، تتغلب على الممالك، وتقلب الدول، وتسطولي على أكثر المعمور، وأنه كان حريصاً على تتبع أخبار هذا التأثير العظيم، وتشوف لقائه. ثم عاد الرواи إلى حاضر السرد؛ ليذكر بقية الحوار، قائلاً: «فوقع في نفسي لأجل الوجل الذي كنت فيه أن أفاوضه في شيء من ذلك يستريح إليه، ويأنس به، ففاتحته وقلت: أيدك الله! لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنى لقاءك.

فقال الترجمان عبد الجبار: وما سبب ذلك؟

فقلت: أمران، الأول أنك سلطان العالم، وملك الدنيا...

وأما الأمر الثاني مما يحملني على تمني لقائه، فهو ما كنت أسمعه من أهل الحديث بال المغرب، والأولياء، وذكرت ما قصصته من ذلك قبل»⁽⁹⁶⁾.

2 - الاستباق (الاستشراف أو التنبؤ) (Prolepsis):

هو تجاوز النقطة الزمنية التي وصل إليها حاضر السرد، والقفز إلى الأمام لتقديم حدث أو أحداث سابقة لآوانها، ستقع لاحقاً، أو يمكن توقع حدوثها⁽⁹⁷⁾.

يسهم الاستباق في التمهيد لبعض الأحداث المهمة داخل النص السردي، ويمثل عاماً من عوامل التشويق التي تنشط آليات التلقى، وتزيد فاعليته، وترتبط المتلقى بالنص، وتدفعه لإتمام قراءته وفهمه، كما أن للاستباق دوراً جمالياً مهماً، يتمثل في كسر رتابة التتابع الزمني الخطي في النص السردي، وهو بذلك «يزرع أفق توقع، ويرصد ما سيحدث لاحقاً، وبذا فدوره في تركيب الحكاية ذو تأثير خاص، فما ألمح إليه بإيجاز، سيتحول لاحقاً إلى واقعة تدرج في الحكاية، وربما لاستباق حكاية جديدة»⁽⁹⁸⁾.

وتتحقق تلك الوظائف في تقنية الاستباق في السير الذاتية التراثية، ولنمس ذلك في حرص الرواوي في كتاب «المنقد من الضلال» على تشويق القارئ باستمرار إلى الموضوعات القادمة في وقائع سيرته الذاتية، وإغرائه بالاطلاع على تفاصيل تجاربه مع المذاهب والفلسفات والعلوم، عن طريق الإجمال والتفصيل. فهو يبدأ السيرة بمقدمة استباقية، تجمل مراحل سيرته ورحلته الروحية، ثم يفصل بعد ذلك، ويسرد تفاصيل تجربته مع كل مرحلة على حدة⁽⁹⁹⁾.

وأحياناً يأتي الاستباق في سيرة الغزالى في صورة حكم سابق لأوانه، يتשוק المتنقى بعده إلى معرفة حياثاته، والاطلاع على أسبابه، فهو يستبق الأحداث في الفصل المخصص لتجربته مع الفلسفة، ويصدر أحكاماً عامة عليها، قبل البدء في سرد تجربته مع كتب الفلسفة ومذاهبها، ليتشوق المتنقى إلى قراءة الصفحات التالية، ليقف على دلائل أحكامه وأسبابها، فيقول: «القول في حاصل الفلسفة، وما يذم منها وما لا يذم، وما يكفر قائله وما لا يكفر، وما يبدع فيه وما لا يبدع، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية استخلاص صرف حقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم. ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة...»⁽¹⁰⁰⁾.

وقد استخدم أسماء ابن منقد تقنية الاستباق كثيراً في سرد تفاصيل سيرته في كتابه (الاعتبار)، لإحداث مفارقة زمنية مقصودة بين زمن وقوع الحدث وبين زمن روايته. هذه المفارقة الزمنية تزيد جماليات النص، وتتشوق المتنقى إلى متابعة القراءة، وزيادة إقباله على معرفة تفاصيله، وأحداثه القادمة. فهو كثيراً ما يورد عنواناً رئيساً لحدث مهم، أو أخباراً طريفة على سبيل الإجمال، ثم يأخذ في سرد التفاصيل

الحقيقة، فتراء يقول في مواضع كثيرة: «وأما الفتنة التي قتل فيها الملك العادل ابن السلاطين، فإنه (...) وأما الفتنة التي جرت بمصر، ونصر فيها عباس (بن أبي الفتوح) على جند مصر، فإنه... فأما الفتنة التي خرج فيها عباس من مصر وقتله الإفرنج، فإنه (...) ولهذا السيف خبر أنا ذاكره (...) وسأذكر شيئاً من أفعال النساء (...) وسأذكر شيئاً من أمرهم (الإفرنج)، وعجائب عقولهم... وأنا ذاكر فصلاً فيما حضرته وشاهدته من الصيد والقتص والجوارح»⁽¹⁰¹⁾.

وأحياناً يأتي الاستباقي في مشهد سردي حواري، ليصنع مفارقة لافتة بين بداية المشهد ونهايته، ويؤكد صدق فراسة أُسَامَةَ في الحكم على الناس. فهو يروي مشهداً من معاركه مع الإفرنج، وقد فر منها بعض أصدقائه (محمود بن جمعة)، ولم يعاونه، وجاء والد صديقه (الفارس الشجاع جمعة) ليغتذر عن ابنه، فتبأه أُسَامَةَ بما سيحدث مستقبلاً من انهزامه عنه أيضاً كابنه، وقد صدق السرد نبوءته، وانهزم عنه جمعة نفسه في معركة قريبة، بعد انهزام ابنه عنه بأيام قلائل⁽¹⁰²⁾.

ويتبع ابن خلدون الأسلوب نفسه في تشويق القارئ لمتابعة أحداث سيرته، فيستبق الأحداث التي سوف يسردها بإشارات موجزة إليها، ليجذب انتباه المتلقى، فهو يردد في كتابه (التعريف) قوله: «وكانت من بعد ذلك (تأليف كتابه في التاريخ، ومقدمته المشهورة) الفيضة إلى تونس كما نذكره... وارتحلت إليه (سلطان غربناطة) معمولاً على سوابقي عنده، فغرب في المكافأة كما نذكر إن شاء الله تعالى (...) فانطلقت إلى الأندلس سنة 776 هـ بقصد الفرار والدعوة، إلى أن كان ما نذكر (...) لأنني (الظاهر بررقو) خانقاً في برس، ثم عزلني بعد سنة أو أزيد، بسبب أنا ذاكره الآن»⁽¹⁰³⁾.

وأحياناً يأتي الاستباقي ليدل على صدق فراسة الراوي، وحسن معرفته بمعادن الرجال، والتنوية بعلو مكانته، كقول ابن خلدون في

هذا المقطع من سيرته أيام وجوده بالمغرب: «نزعـت إلى السلطان أبي سالم في طائفة من وجوه الدولة، كان منهم محمد بن عثمان بن الكاس (المستبد بعد ذلك بملك المغرب على سلطانه، وكان ذلك النزوع مبدأ حظه، وفاتحة رياسته، بسعايتي له عند السلطان) فلما قدمت على السلطان بما عندي من أخبار الدولة، وما أجمعوا عليه من خلع منصور بن سليمان، وبالموعد الذي ضربوه لذلك، واستحثته، فارتـحل»⁽¹⁰⁴⁾.

وقد يكون الاستباق وسيلة الراوي لذكر أحد مؤلفاته المهمة، وتأكد انتهاءه من تأليفه، كما حدث في أثناء سرده للقائه بتيمور لنك، فقد قطع الحوار، وتوقف عن حكاية المشهد، واستبق حاضر السرد؛ لينوه بتأليفه كتاباً في وصف جغرافية بلاد المغرب، بناء على طلب ملح من تيمور لنك، ثم عاد إلى حكاية المشهد مرة أخرى⁽¹⁰⁵⁾.

إيقاع السرد وسرعته:

يرى جيرار جينت أن إيقاع السرد وسرعته يتمثل في العلاقة بين طول النص و زمن الحدث، ويمكن قياس سرعة السرد بصورة تقريبية من خلال «التناسب بين ديمومة الحدث (Duration) مقاسة بالثانوي أو الدقائق أو الساعات أو السنوات، وطول الحدث في بنية السرد مقاساً بالكلمات أو الأسطر أو الصفحات»⁽¹⁰⁶⁾.

ويتم تسريع النص من خلال تقنيتي: التلخيص (Summary) والمحذف (Ellipsis).

بينما يتحقق إبطاء النص من خلال تقنيتي: المشهد (Scene)، والوقفة (Pause).

وسنعرض لهذه التقنيات السردية لنرى مدى تحققها في السيرة الذاتية المدرستة، وكيفية إسهامها في تنوع إيقاع السرد فيها.

١ - التلخيص : (Summary)

هو تقديم الأحداث التي استغرقت فترة زمنية طويلة في مقاطع سردية قصيرة، دون الخوض في تفاصيلها؛ أي أن زمن السرد أصغر من زمن الحكاية. ويسهم التلخيص في تسريع إيقاع السرد من خلال المرور السريع على الفترات الزمنية غير المهمة في الحكاية، وتقديم الشخصيات الجديدة من خلال عرض سريع موجز لماضيها⁽¹⁰⁷⁾.

إذا نظرنا في النماذج المختارة من السير الذاتية التراثية، فإننا نلاحظ أن قلة المحددات الزمنية في سيرة أبي حامد الغزالى أدت إلى قلة المواضيع التي لجأ الرواوى فيها إلى التلخيص، والمرور السريع على بعض الأحداث، وعدم التأني في الحديث عن تفاصيلها، ومن تلك المواضيع القليلة، حديثه عن بداية عزلته، ومفارقه ببغداد، وسياحته في عدد كبير من البلاد، حتى عاد إلى موطنه مؤثراً الخلوة، والانقطاع للعبادة، وهي فترة زمنية طويلة استغرقت ما يزيد على عشر سنين، اختصرها الرواوى في عدة سطور، قائلاً: «فارقت بغداد (في ذي القعدة سنة 488هـ)، وفرقت ما كان معى من المال... ثم دخلت الشام، وأقمت بها قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة... ثم دخلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم إلى الصخرة، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داعية الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فسررت إلى الحجاز... ثم جذبني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فآثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر... ودمت على ذلك مقدار عشر سنين»⁽¹⁰⁸⁾.

ولو سمح الغزالى لقلمه بالإسهاب في ذكر تفاصيل تلك الرحلة الجسدية والبدنية في البلاد التي زارها، لتغير التشكيل الصياغي

لسيرته، واتسعت بؤرتها الدلالية، لتشمل مواقف وموضوعات أكثر إيغالاً في الحديث عن الذات، وجعلت المتلقي يقترب من التعرف على انبطاعاته، ومشاعره وأحساسه الداخلية تجاه البلاد المباركة التي زارها. ولكنه آثر اللجوء إلى التلخيص، والمرور السريع على أحداث تلك الفترة الطويلة، لتكون سيرته خالصة لرحلته الروحية، ومجاهداته النفسية، ومناقشاته العقلية.

وورد التلخيص في موضع قليلة جداً في سيرة أسامة بن منقذ، وقل اعتماد الراوي عليه في سرد أحداث سيرته؛ لأن بنيتها الزمنية اعتمدت على التداعي الذهني والموضوعي غير المحدد بخط زمني متباع، وقامت بنيتها السردية على المشاهد التي تجمع بين الحوارية والسردية والوصفية، وهي لا تتوافق مع التلخيص الذي يمر على الأحداث سريعاً، دون ذكر التفاصيل الدقيقة. ومن المرات القليلة التي استخدم فيها التلخيص في تسريع إيقاع السرد، حديث أسامة عن مشاهد القنص والصيد الكثيرة في حياته المديدة، فقد اختصرها في سطور معدودة في بداية الفصل الذي خصصه لهذا الموضوع، فقال: «وأنا ذاكر فصلاً فيما حضرته وشاهدته من الصيد والقنص والجوارح، فمن ذلك ما حضرته بشيزر في صدر العمر، ومن ذلك ما حضرته مع ملك الأمراء أتابك زنكي بن آق سنقر، رحمه الله، ومن ذلك ما حضرته بدمشق مع شهاب الدين محمود بن تاج الملوك، رحمه الله، ومن ذلك ما حضرته بمصر، ومن ذلك ما حضرته مع الملك العادل نور الدين أبي المظفر محمود بن أتابك زنكي، رحمه الله، ومن ذلك ما حضرته بديار بكر مع الأمير فخر الدين قرا أرسلان بن داود بن أرتق، رحمه الله»⁽¹⁰⁹⁾.

واستخدم ابن خلدون التلخيص في سرد بعض أحداث سيرته، وساعدته موهبته التاريخية في توظيفه بمهارة في الإشارة السريعة إلى

بعض الأحداث، دون الوقوف المتأني عند تفاصيلها الدقيقة التي لا تهم القارئ، أو لأنه سبق أن اطلع عليها في مواضع سابقة. فقد لخص أحداث عام كامل (776هـ) من المحن التي مر بها في سطور معدودة⁽¹¹⁰⁾، لأنه كان قد ألمح إليها في موضع سابق. وكذلك أوجز في ذكر تفاصيل رحلة الحج التي بدأها في منتصف رمضان سنة 789هـ، وعاد منها إلى القاهرة في جمادى سنة 790هـ⁽¹¹¹⁾.

2 - الحذف : (Ellipsis)

هو إغفال فترة زمنية - طويلة أو قصيرة - من زمن الحكاية، وعدم التعرض لما جرى فيها من أحداث، ويلجاً إليه المؤلف لتسريع إيقاع السرد، من خلال القفز على الفترات المديدة من زمن الحكاية. والحدف نوعان:

1 - حذف معلن:

وهو الحذف الذي يعلن فيه الرواية الفترة الزمنية المحذوفة، سواء حددها بدقة، أو لم يحددها.

2 - حذف ضمني:

وهو الحذف الذي لا يصرح فيه الرواية بالفترة الزمنية المحذوفة، ويمكن للمتلقي إدراكها ضمناً من خلال سياق الأحداث⁽¹¹²⁾.

وقد أرشد الغزالى قارئ سيرته إلى تحديد بعض الفترات الزمنية التي أغفل ذكر تفاصيلها، من خلال تقديم تواريخ محددة تبين بداية الفترة المحذوفة ونهايتها، حيث ذكر بداية طلبه للخلوة والعزلة، وخروجه من بغداد سنة 488هـ، ثم نص على أن خروجه من العزلة، وانتقاله إلى نيسابور، لنشر العلم وهداية الناس تم في ذي القعدة سنة 499هـ ، ويحدد المدى الزمني بقوله: «وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة»⁽¹¹³⁾، ولكنه لم يذكر الأحداث التي مر بها في عزلته الطويلة، وإن

كان ألمح - دون تفصيل - إلى بعض الكشف والتجليات التي لا يمكن إحصاؤها أو استقصاؤها.

وكذلك نص الغزالى على أن الفترة التي قضتها في قراءة كتب الفلسفة وفهمها بلغت ثلاثة سنوات، ولكنه لم يذكر أية تفاصيل عن الكتب التيقرأها في تلك الفترة.

وفي بعض الأحيان لم يحدد المدة الزمنية التي استغرقها في دراسة بعض المذاهب والعلوم، فجاء الحذف فيها ضمنياً، كتجربته في دراسة علم الكلام، وفي دراسة كتب الباطنية، لم يحدد لهما بداية زمنية ولا نهاية ترشد المتنلقي إلى مذاههما الزمني.

وحرص أسماء بن منقد على تحديد الفترات الزمنية التي لم يسأبها في ذكر أحداثها ، كما فعل في تحديده للفترة الزمنية التي قضتها في دمشق: «فاقتضت الحال مقامي في دمشق، فأقمت فيها ثمانين سنتين، وشهدت فيها عدة حروب... ثم جرت أسباب أوجبت مسيري إلى مصر»⁽¹¹⁴⁾، ولم يذكر تفاصيل الأحداث التي مرت به في دمشق، ولا وقائع الحروب التي شهدتها فيها، وكذلك طوى ذكر الأسباب التي أوجبت رحيله الاضطراري إلى مصر.

وكذلك فعل ابن خلدون في سيرته، فكان ينص على تحديد الفترات الزمنية التي يطوي ذكر أحداثها، ولا يسأب في سرد تفاصيلها، ليقف المتنلقي على تطور الأحداث الرئيسية في حياته، فهو يحدد المدة التي مكثها بعد عزله من منصب قاضي قضاة المالكية بمصر إلى وقت قضائه الحج بقوله: «ثم مكثت بعد العزل ثلاثة سنين، واعتمدت على قضاء الفريضة، وخرجت من القاهرة منتصف رمضان سنة 789هـ»⁽¹¹⁵⁾.

ولعل ابن خلدون خانه التدقّيق في تحديد المدة - ها هنا - بثلاث سنين، لأنّه نص بعد ذلك على أن عزله الأول عن القضاء تم في سنة

787هـ، وبدء رحلة الحج كان في سنة 789هـ، وأن توليه القضاء للمرة الثانية تم في سنة 801هـ⁽¹¹⁶⁾.

وأحياناً لا يحدد المدة الزمنية المحدوفة، ويتركها مبهمة أمام المتلقي، ليوحى إليه بطولها زمنياً ونفسياً، كما فعل في إبهامه لمدة بقاءه في كنف تيمور لنك، بقوله: «كنت لما أقمت عند السلطان تمر تلك الأيام التي أقمت، طال مغيبتي عن مصر، وشييعت الأخبار عنني بالهلاك، فقدم للوظيفة من يقوم بها من فضلاء المالكية»⁽¹¹⁷⁾.

3 - المشهد : (scene)

يتمثل المشهد في المقاطع الحوارية التي تأتي في تضاعيف السرد، وهي تبطئ حركة السرد حتى يكاد يتطابق زمن السرد مع زمن الحكاية. وهو يطيل الفترات الزمنية القصيرة في السرد، لأنه يعرض الأحداث بتفصيل وتأن، وينقل الحوار كما يحدث، ويرينا الشخصيات وهي تتحرك، وتتكلم، وتفكر، وتتأمل، ومن ثم يتم إبطاء السرد، ويحدث نوع من التوازن بين زمن السرد وزمن الحكاية⁽¹¹⁸⁾.

وقد يكون المشهد حواراً داخلياً (Monologue)، يكشف به الرواية المشاعر الداخلية للشخصية الرئيسية، أو غيرها من الشخصيات الموجودة في النص السردي.

وأشار الباحث - سابقاً - إلى أن سيرة الغزالى خلت من المشاهد الحوارية، لأنها اعتمد في بنيتها السردية على سرد تجربته الذاتية في تلقي عدد من المذاهب والعلوم باجتهاده الشخصي، من خلال مطالعة الكتب الرئيسية في كل مذهب أو علم، ولم يدرسها - كما صرخ - في كتابه (المنقد من الضلال) على شيوخ أو أساتذة يمثلون تلك المذاهب والعلوم، ولم يشترك في محاورات أو مناظرات حقيقة يتم فيها تبادل الآراء وتمحیصها واقعياً، بل كانت المناقشات والاعتراضات ترد مكتوبة في النص السردي فقط.

ولكن سيرة الغزالى لم تخل من مشاهد الحوار الداخلى ، الذى يكشف فيه الرواوى المشاعر الداخلية للشخصية الرئيسة، وأزماتها النفسية والروحية، وبخاصة في سرده لتطورات الفترة الأولى من تجربته الصوفية، وحيрته وترددہ بين الانغماس في شهوات الدنيا، وبين دواعي الآخرة التي تجذبه إلى التخلّى عن كل مغريات الدنيا، وتحبذه العزلة، والانقطاع للعبادة.

وعلى النقيض من سيرة الغزالى، جاءت سيرة أسامه بن منقذ حافلة بمشاهد الحوار الذي ينقل الحديث على طبيعته، ويوازن بين زمن وقوع الحديث وبين سرده حوارياً. وكان للحوار أثر كبير في تلوين النص السردي ، وتنوع طرائق السرد، وتفجير المفارقة الدلالية، ورسم ملامح التهمك والسخرية في مشاهد كثيرة. وبرع الرواوى في استخدام الحوار وتوظيفه بمهارة في رسم صورة مشرقة للشخصية الرئيسة، تكشف عن التزامها الديني، وقيمها الخلقية الرفيعة، كما في المشهد الذي يرويه أسامه من ذكرياته في مصر عن محاولات الخليفة الفاطمي الظافر إغراء القائد نصر بن عباس بقتل أبيه الوزير عباس بن أبي الفتوح، وتولى الوزارة مكانه، فيقول: «فكنت عنده (أي نصر) ليلة، وهو في دار الشابورة، وقد جاء مرتفع بن فحل، فتحدث معه إلى ثلث الليل، وأنا معذل عنهما، ثم انصرف ، فاستدعاني وقال: أين أنت؟

قلت: عند الطاقة أقرأ القرآن، فإنياليوم ما تفرغت أقرأ.

فابتداً يفاتحني بشيء مما كان فيه ليبصر ما عندي في ذلك، ويريدني أقوى عزمه على سوء ما قد حمله عليه الظافر، فقلت: يا مولاي، لا يسترلك الشيطان، وتنخدع لمن يغرك، فما قتل والدك مثل قتل العادل، فلا تفعل شيئاً تلعن عليه إلى يوم القيمة.

فأطرق ، وقاطعني الحديث، ونمنا.

وأطّلَع والده على الأمر، فلطفه، واستماله، وقرر معه قتل الظافر»⁽¹¹⁹⁾.

لقد اعتمد ابن خلدون في صياغة المتن الحكائي لسيرته الذاتية على السرد بصفة أساسية، ولم يستخدم المشاهد الحوارية إلا في صياغة المشاهد التي التقى فيها بالقائد التترى تيمور لنك، فكان الحوار عاملاً مهماً في إبطاء سرعة السرد في تلك المشاهد، وإعطائها حيزاً صياغياً كبيراً، لإبراز أهميتها في مسيرة حياته، والتأكيد على اختصاصه بهذا الشرف دون غيره من العلماء والمؤرخين المعاصرين له.

4 - الوقفة: (Pause):

هي التقنية الزمنية الثانية - إلى جوار المشهد - التي تسهم في إبطاء السرد، فهي تسعى إلى إيقاف سيرورة الزمن السردي أو تعطيله أقصى حد ممكن⁽¹²⁰⁾.

ويتحقق هذا التوقف في زمن السرد في المقاطع الوصفية الخالصة. والوصف جزء مهم من أجزاء السرد، لأنّه هو الأداة الرئيسية في تقديم الأشياء، والشخصيات، والأماكن. وكذلك يحدث توقف للسرد بسبب تدخلات الراوي، للتعليق على بعض الأحداث، أو لفت انتباه المتلقى إلى نقطة مهمة، أو غير ذلك من الأسباب.

وعنى الغزالى بالحديث عن تجربته الذاتية في طلب العلم اليقيني، ورحلته الروحية والفكرية بين المذاهب والعلوم، ولذلك كان يستطرد في الحديث عن أقسام بعض العلوم وتفرعياتها، بما يخرج قليلاً عن الهدف الرئيس من السيرة، كما فعل في حديثه عن أقسام علوم الفلسفة الستة: الرياضية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، والسياسية، والخلقية، وبيان موقف الإسلام منها⁽¹²¹⁾. ويمكن تلمس وجه العلاقة الدلالية بين المحكي الأساسي، وهو تجربته الذاتية مع الفلسفة، وموقفه منها، وبين المحكي الفرعى، وهو استطراده لبيان أقسام الفلسفة وعلومها.

ولكن الغزالي كان يوقف تيار السرد تماماً بوقفات استطرادية خارجة عن الموضوع، كما فعل في أثناء حديثه عن تجربته مع الصوفية، فقد قطع حديثه الذاتي، وأورد فصلاً في الكلام على حقيقة النبوة، ثم عاد للحديث عن تجربته الذاتية، وخروجه من عزلته، لنشر العلم، وهداية الناس في نيسابور⁽¹²²⁾.

أما الوقفات في سيرة أسامي من منقد، فكانت إما وقفات وصفية، بيّن فيها الرواية صفات بعض الشخصيات الذين قابلهم، وانطباعاته عنهم، أو ينقل طرفاً من مشاعرهم وأحساسهم الداخلية، أو يصف بعض الحيوانات التي رأها كالخيول، والأسود، والنمور، والضباء، والطيور الجارحة، أو الأماكن التي سكن فيها، أو شاهدها⁽¹²³⁾. أو وقفات تعليقية، يتدخل بها الرواية للتعليق على بعض الأحداث التي مر بها، ليستخلص منها العبرة التي تفيد القارئ، أو يبدي دهشته من غرابتها، أو يوجه نصيحة مباشرة استخلاصها من تجاربه، أو يعتذر عن استطراد خرج به قليلاً عن مجرى الحوادث التي يذكرها، أو يورد نصاً من نصوصه الشعرية يصف به حالته الجسمية والنفسية⁽¹²⁴⁾.

وهيمنت الوقفات التوثيقية على مقاطع طويلة من سيرة ابن خلدون، وعطلت مسيرة السرد في مواضع كثيرة من كتاب التعريف، فأورد الرواية رسائل مطولة للسان الدين بن الخطيب، ونماذج من شعره، ورسائل من الوزير ابن زمرك، ومن قاضي الجماعة في غرناطة، ومكاتبات رسمية من الظاهر برقوم إلى سلاطين تونس والمغرب⁽¹²⁵⁾. واعتذر ابن خلدون كثيراً عن تلك الوقفات التوثيقية والاستطرادية، وحاول ربطها بالهدف الرئيس (سيرته الذاتية)، من جهة أنها تلقي أضواء على بعض الأحداث في حياته.

ووردت بعض الوقفات التاريخية التي أوقفت مسيرة السرد تماماً، لتلقي الضوء على تاريخ بعض الشخصيات والأحداث التي عاصرها،

وستجيب لحاسته التاريخية التي تزعز إلى تتبع الأحداث والظواهر، واستقصاء أسبابها وتطوراتها، فأورد قصصاً كثيرة عن شيوخه وأساتذته، وتحدث عن سيرة الإمام مالك، الذي ينتمي إلى مذهبة، وأورد تطورات الفتنة والثورات التي حدثت في عهد الظاهر برقوق، كفتنة الناصري، وتتابع تاريخ التتار والمغول، منذ نشأتهم حتى عصر تيمور لنك⁽¹²⁹⁾.

وجاءت بعض الوقفات التعليقية، التي تدخل بها الرواوى ليبيدي مشاعره وأحساسه تجاه إحدى الشخصيات، كإظهار إعجابه البالغ ببراعة لسان الدين بن الخطيب في النثر والشعر⁽¹²⁷⁾، أو لشرح بعض المصطلحات السياسية، كقوله: «ومعنى الحجابة - في دولنا بالمغرب - الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وأهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد»⁽¹²⁸⁾، أو للاعتذار عن وقفة استطرادية من وقفاته الكثيرة في أثناء السرد⁽¹²⁹⁾.

وختاماً:

فقد عني البحث بالحديث عن أنماط السيرة الذاتية في التراث العربي، ولم يتعرض لمناقشة قضية وجود السيرة الذاتية في تراثنا القديم، لاعتقاد الباحث أن الرأي قد حسم في هذا الموضوع، بنشر عدد كبير ومتتنوع من كتب السير الذاتية القديمة، وأن إنكار وجود السيرة الذاتية في أدبنا العربي القديم (سواء من المستشرقين أو العرب)، ينم عن جهل واضح، أو إغفال متعمد لكنوز تراثنا العربي العريق.

واهتم البحث بدراسة أنماط السيرة الذاتية التراثية، وبيان خصائصها التشكيلية، والموضوعية، وذكر نماذج وفيرة لكل نمط من أنماطها الثلاثة (الروحية، والسياسية، والعلمية)، مع التركيز

أبعاد السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاتها الزمنية

على دراسة أنموذج مهم يبين خصائص كل نمط سيري، ويحلل بنيته التشكيلية، والدلالية، ويدرس- بالتفصيل - العلاقات الزمنية التي تحكم بنيته السردية، في ضوء النظرية السردية الحديثة.

وتم التطبيق على ثلاثة سير ذاتية مشهورة في التراث العربي، وهي:

- 1 - كتاب «المنقذ من الضلال» لأبي حامد الغزالى (أنموذج للسير الذاتية الروحية).
- 2 - كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ (أنموذج للسير الذاتية السياسية).
- 3 - كتاب «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» لابن خلدون (أنموذج للسير الذاتية العلمية).

الهوامش

- (1) فيليب لوجون ، السيرة الذاتية (الميثاق والتاريخ الأدبى)، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافى، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991م، ص 39.
- (2) فيليب لوجون، السيرة الذاتية، ص 22، وجورج مای، السيرة الذاتية، ترجمة محمد القاضى وعبد الله صولة، بيت الحكم، قرطاج، تونس، 1999م، ص 20، عبد العزيز شرف، أدب السيرة الذاتية، الشركة المصرية للنشر، القاهرة، ط1، 1992م، ص 39، عبد الله الحيدري، السيرة الذاتية في الأدب السعودى، دار المراجع، الرياض، ط1، 1418هـ، ص 52، وما بعدها، ويحيى عبد الدايم، الترجمة الذاتية في الأدب العربى الحديث، مطبعة السعادة، القاهرة، 1975م، ص 9-11.
- (3) من هذه السير الذاتية ما هو شفهي مروي، كسيرة سلمان القارسي رضي الله عنه، وحديث الإفك الذي ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها، وحديث توبة كعب بن مالك عن تخلفه في غزوة تبوك، وقد روت كتب السنة وترجم الصحابة هذه الأحاديث عن

أبطالها بضمير المتكلم. ومنها سير ذاتية قصيرة مكتوبة، كـ«سيرة حنين بن إسحاق، وأبي بكر الرازي، وابن سينا، وابن الهيثم، وعلي بن رضوان، وعبداللطيف البغدادي، وقد رواها جميعاً ابن أبي أصيبيعة في كتابه عيون الأنبياء في طبقات الأطباء»، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1299هـ، 190/1، 309، 3/2، 91/2، 99/2، 201/2 على الترتيب.

(4) مثل مقدمة كتاب «الوصايا» للحارث المحاسبي، وهي تحتوي على لمحات كثيرة من سيرته الذاتية الروحية، تحقيق عبد الفادر عطا، مطبعة صبيح، القاهرة، 1965م، ص 24. والترجمات الذاتية التي أحقها أصحاب كتب الترجم بكتبهم، مثل ترجمة ياقوت الحموي في كتابه «معجم الأدباء»، وترجمة أبي شامة المقدسي في كتابه «الروضتين في أخبار الدولتين»، والعماد الأصفهاني في كتابه «البرق الشامي»، وترجمة لسان الدين بن الخطيب في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»، وترجمة ابن حجر العسقلاني في كتابه «رفع الإصر عن قضاء مصر»، وترجمة السخاوي في كتابه «الضوء اللامع في أعلام القرن التاسع»، وترجمة السيوطي في كتابه «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة»، ونشرت مستقلة بعنوان «التحدث بنعمة الله».

(5) مثل كتاب «سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة» لهبة الله الشيرازي (ت 470هـ)، وكتاب «البيان عن الحادثة الكائنة بدولةبني زيري وغرناطة» لعبد الله بن بلقين (ت 483هـ)، وكتاب «المنقد من الضلال» لأبي حامد الغزالى (ت 505هـ)، وكتاب «النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية» لعمارة اليمني (ت 569هـ)، وكتاب «الاعتبار» لأسماء بن منقذ (ت 584هـ)، وكتاب «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» لعبد الرحمن بن خلدون (ت 808هـ)، وكتاب «لطائف المتن والأخلاق» لعبد الوهاب الشعراوي.

(6) محمد الداهي، *شعرية السيرة الذهنية*، منشورات فضاءات مستقبلية، دار وليلي، المغرب، ط 1، 2000م، ص 13، 14.

(7) السيرة الروحية للصحابي الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه، ورحلته في البحث عن الدين الحق بين الزرادشتية، والنصرانية، حتى عرف الإسلام ودخل فيه، رواها أصحاب كتب الطبقات والترجمات، يراجع: عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، جمعية المعارف، القاهرة، 1916هـ، 328/2. وحقق هذه السيرة الروحية الرائدة أحمد حافظ حكمي، ونشرها في كتابه *القصص الإسلامية في عهد النبوة والخلفاء الراشدين*، المطبع الأهلية، الرياض، 1976م، 183/1-190.

(8) الحكيم الترمذى (أبي عبد الله محمد بن علي)، «بدو شأنى»، تحقيق محمد خالد مسعود، نقلًا عن: صالح معوض الغامدي، مصادر السيرة الذاتية في الأدب العربي القديم، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، مارس 1993م، ص 45.

(9) ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، 2، 91/2.

أهماط السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاتها الزمنية

- (10) الغزالى(أبو حامد محمد بن محمد)، المنقد من الضلال، تحقيق سعد الفقى، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د. ت.
- (11) السموأل بن يحيى المغربي، إفحام اليهود (قصة إسلام السموأل)، تحقيق موشى برلمان، نقلًا عن صالح الغامدي، مصادر السيرة الذاتية في الأدب العربي القديم، ص 45.
- (12) عبد الوهاب بن علي الشعراوى، لطائف المتن والأخلاق، عالم الفكر، القاهرة، ط 2، 1976م.
- (13) هبة الله بن موسى الشيرازى، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، 1949م.
- (14) عبدالله بن بلقين ، التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيري وغرنطة (مذكرات الأمير عبد الله)، تحقيق ليفي بروفسال ، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1955م.
- (15) عمارة بن أبي الحسن اليمنى، النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية، تصحيح هرتويج ديرنبروج، باريس، 1897م.
- (16) أسامة بن منقد، الاعتبار ، حرره فيليب حتى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2001م.
- (17) محمد بن إسماعيل، مذكرات المؤيد بالله محمد بن إسماعيل، جمع وتحقيق عبد الله الحبشي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1991م.
- (18) رواها ابن أبي أصيبيعة، في عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 2/3.
- (19) ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنباء، 2/190.
- (20) عبد الرحمن بن خلون، التعريف بابن خلون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، سلسلة الذخائر، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2003م.
- (21) جلال الدين السيوطي، التحدث بنعمة الله، تحقيق إليزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، د.ت.
- (22) نقلًا عن: عبد الرحمن بدوى، الموت والعقربية، مكتبة النهضة، القاهرة، ط 2، 1962م، ص 120.
- (23) عبدالله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2005م، ص 194.
- (24) يعدها صالح الغامدي واحدة من أهم السير الذاتية الروحية في التراث العربي، مصادر السيرة الذاتية في الأدب العربي، ص 50، وذهب أنور الجندي إلى أن الغزالى أول كاتب في العربية قام بكتابة اعترافاته ويومنياته في كتابه المنقد، فيعده

- رائد السيرة الذاتية العربية، والغزالى لاشك مسبوق إلى ذلك. يراجع: أنور الجندي، الأعلام، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1957م، 100/1.
- (25) أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 7.
- (26) وأشار عبد الحليم محمود إلى تأثر الغزالى بمقدمة الحارث المحاسبي في كتابه «الوصايا»، في مقاله «الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي»، سلسلة تراث الإنسانية، القاهرة، 1966م، 4/763.
- (27) يراجع: سيرة ابن الهيثم، في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبيع، 91/2.
- (28) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 6.
- (29) المرجع السابق: ص 7، 8، 37.
- (30) نفسه: ص 13.
- (31) نفسه: ص 27.
- (32) نفسه: ص 28.
- (33) نفسه: ص 39.
- (34) وأشار أبو حامد الغزالى إلى تأليفه كتاب «المقصد الأسى»، للرد على أخطاء الصوفية وشطحاتهم، في كتابه المنقذ من الضلال، ص 40.
- (35) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 38، 39.
- (36) المرجع السابق: ص 52.
- (37) تراجع إشارات الغزالى إلى كتبه في الرد على المذاهب الباطلة، وهي: تهافت الفلاسفة، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، والقططاس المستقيم، والمستظهرى، وجة الحق، والمقصد الأسى، وكيمياء السعادة، في كتابه المنقذ من الضلال، ص 22، 23، 30، 33، 40، 41، 53.
- (38) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 14.
- (39) المرجع السابق: ص 7، 8، 13، 14، 27، 28، 36، 37.
- (40) نفسه: ص 36، 37.
- (41) نشر المستشرق هرتويج ديرنبورج كتاب «الاعتبار» بالعربية أول مرة، سنة 1884م، وترجمه إلى الفرنسية 1895م، وترجم إلى الألمانية 1905م، وترجم إلى الروسية 1922م، وترجم إلى الإنجليزية 1929م. نقلًا عن حسن عباس، أُسَامَةُ بْنُ مَنْقَذٍ، مكتبة الشاعر، طنطا، 1996م، ص 69.
- (42) حسن عباس، أُسَامَةُ بْنُ مَنْقَذٍ، ص 233.

أهماط السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاتها الزمنية

- (43) هذا النص مما فقد من كتاب الاعتبار، ونقله الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام (مخطوط)، نقلًا عن: حسن عباس، أسامة بن منقذ، ص 271.
- (44) حسن عباس، أسامة بن منقذ، ص 228.
- (45) أسامة بن منقذ، الاعتبار، حرره فيليب حتى، ص 221.
- (46) المرجع السابق: ص 25.
- (47) نفسه: ص 39.
- (48) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 37-196.
- (49) المرجع السابق: ص 201-218.
- (50) نفسه: ص 221-257.
- (51) شوقي ضيف، الترجمة الشخصية، دار المعرف، القاهرة، ط 2، 1970م، ص 94.
- (52) حسن عباس، أسامة بن منقذ، ص 80.
- (53) إحسان عباس، فن السيرة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1963م، ص 138.
- (54) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 172، 171.
- (55) المرجع السابق: ص 77، 81، 92-94، 137-143.
- (56) نفسه: ص 149.
- (57) نفسه: ص 155.
- (58) نفسه: ص 145.
- (59) نفسه: ص 91.
- (60) نفسه: ص 166.
- (61) رواها ابن أبي أصيبيعة، في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 1، 190/1، 309/1، 3/2، 99/2، 201/2.
- (62) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977م، 4/4، 438.
- (63) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، دار النشر المغربية، الرباط، ط 2، 1982م، ص 47.
- (64) إغناطيوس كراتشوكوفسكي، ابن خلدون والجغرافية في المغرب، ترجمة صلاح الدين هاشم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2003م، ص 421.
- (65) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص 1-14.
- (66) المرجع السابق: ص 15-66.

- (67) نفسه: ص 55، 59، 134، 224، 229، 232، 233، 245، 253، 254، 260.
- (68) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1975م، 14/8.
- (69) ابن خلدون، التعريف، ص 14، 15.
- (70) المرجع السابق: ص 56، 103، 226.
- (71) نفسه: ص 259.
- (72) نفسه: ص 98.
- (73) نفسه: ص 366، 85.
- (74) نفسه: ص 67، 68.
- (75) نفسه: ص 218.
- (76) محمد الدهايني، السير ذاتي والتاريخي في تجربة ابن خلدون، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، عدد 26، صفر 1429هـ، ص 313.
- (77) ابن خلدون، التعريف، ص 23-26، 79-70، 90-85، 104-130، 140-215، 233-244، 249-253، 310-320، 330-331، 351-363.
- (78) المرجع السابق: ص 130.
- (79) ابن خلدون، التعريف، ص 368-378.
- (80) المرجع السابق: ص 70.
- (81) جيرالد برننس، قاموس السردية، ترجمة السيد إمام، دار ميريت، القاهرة، ط 1، 2003م، ص 127.
- (82) جيرالد برننس، قاموس السردية، ص 198.
- (83) عبد العال بو طيب، إشكالية الزمن في النص السردي، مجلة فصول، القاهرة، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، 1993م، 131، 132. ويراجع: أيمن بكر، السرد في مقامات الهمدانى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 1988م، ص 53، 54.
- (84) براجع: سizza قاسم، بناء الرواية (دراسة مقارنة في ثلاثة نجيب محفوظ)، دار التوزير، بيروت، ط 1، 1985م، ص 54، وحسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1990م، 121، 122، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، مطابع الحميضي، الرياض، ط 1، 1427هـ، ص 389، وجيرالد برننس، قاموس السردية، ص 16.
- (85) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 122، 125، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، 389، وجيرالد برننس، قاموس السردية، ص 16.

أهماط السيرة الذاتية في التراث العربي وتشكيلاتها الزمنية

- (86) يراجع: سيرا قاسم، بناء الرواية، ص 54-58، وحسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 122-121، وحسن الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 390.
- (87) أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 6.
- (88) المرجع السابق: ص 13، 14، 27.
- (89) نفسه: ص 36، 46.
- (90) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 53، 59، 61، 63، 67، 78، 85، 87، 147.
- (91) المرجع السابق: ص 59.
- (92) نفسه: ص 148.
- (93) نفسه: ص 88.
- (94) ابن خلدون، التعريف، ص 261، 262.
- (95) المرجع السابق: ص 79، 80، 227.
- (96) نفسه: ص 368-372.
- (97) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، 132، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 419.
- (98) عبدالله إبراهيم، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 1، 1992م، ص 115.
- (99) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 6، 13، 15، 27، 34.
- (100) المرجع السابق: ص 14.
- (101) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 56، 58، 52، 96، 87، 148، 149، 162، 186، 187.
- (102) المرجع السابق: ص 95، 96.
- (103) ابن خلدون، التعريف، ص 226، 229، 80، 311.
- (104) المرجع السابق: ص 69.
- (105) نفسه: ص 373، 374.
- (106) سيرا قاسم، بناء الرواية، ص 73، وحسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 144، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 428.
- (107) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، 145، وحسن الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 429، وجيرالد برنس، قاموس السردية، ص 55، 143، 173، 193.
- (108) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص 37.
- (109) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 221.

العدد 34 - شعبان 1434هـ - يونيو 2013

- (110) ابن خلدون، التعريف، ص 226.

(111) المرجع السابق: ص 261، 262.

(112) سيزا قاسم، بناء الرواية، 89، وحسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، 156، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية، ص 437.

(113) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 47.

(114) أسامة بن منقذ، ص 39.

(115) ابن خلدون، التعريف، ص 261.

(116) المرجع السابق: ص 347.

(117) نفسه: ص 383.

(118) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 166، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 449، 450.

(119) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 54، 55.

(120) سيزا قاسم، بناء الرواية، ص 88، وحسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، 175، وحسن حجاب الحازمي، البناء الفني في الرواية السعودية، ص 461.

(121) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 18-16.

(122) المرجع السابق: ص 42-45.

(123) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 51، 52، 58، 60، 63، 76، 88، 90، 115، 136، 143.

(124) المرجع السابق: ص 45، 47، 49، 56، 67، 76، 88، 91، 98، 103، 112، 136، 137، 173.

(125) ابن خلدون، التعريف، ص 91-93، 103-134، 140-215، 249-254، 262-273.

(126) المرجع السابق: ص 14-15، 310-314، 320-386.

(127) نفسه: ص 155.

(128) نفسه: ص 97.

(129) نفسه: ص 130، 278.

ضرورة الشعر بين القاعدة والمتبقي

يحيى عبابنة^(*)

مشكلة الدراسة وهدفها:

ما من شك في أنَّ ما قدَّمهُ العلماءُ العربُ القدماءُ بخصوصِ الضرورةِ الشعريةِ كانَ جهاداً كبيراً، فقد صنفوا عدداً من المؤلفات التي رصدت الاستعمالات الشعرية التي خرجت على مأْلوفِهم، ولم تخضع للقواعد التي رأوا أنها تمتاز بالكلاية والشموليَّة، وتحقق القدرة على التعميم، فجاءوا بالشيءِ الحسن.

فقد كتب أبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) كتاب «ضرورة الشعر»⁽¹⁾، وقد قسم الضرورة فيه إلى سبعة أقسام: الزيادة والنقصان، والحدف، والقديم والتأخير، والإبدال، وتغيير وجه من وجوه الإعراب إلى وجه آخر على طريق التشبيه، وتأنيث المذكر وتذكير المؤنث⁽²⁾.

كما كتب ابن عصفور (ت 669هـ) كتاباً بعنوان «ضرائر الشعر»⁽³⁾، تحدث فيه عن أنواع من الضرورة، وهي: الزيادة والنقصان، والقديم والتأخير والبدل، ولم يورد الضرورة الجنسية المستندة إلى المذكر والمؤنث كما في كتاب السيرافي⁽⁴⁾.

(*) أستاذ الدراسات اللغوية المقارنة وفقه اللغة المقارن - جامعة مؤتة - الأردن.

ومن المهم ذكر كتاب «ضرائر الشعر أو ما يجوز للشاعر في الضرورة» للقّاز القيرواني⁽⁵⁾.

وكتب محمود شكري الألوسي (ت 1342هـ) كتاباً في موضوع الضرائر سمّاه «الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر»⁽⁶⁾.

وأما المعاصرُون، فلهم عدد من الدراسات المفيدة، كدراسة عبد الوهاب العدوانِي: الضرورة الشعرية دراسة نقدية لغوية، ودراسة محمد حماسة عبد اللطيف التي بعنوان: الضرورة الشعرية في النحو العربي، كتاب خليل نبيان الحسون «في الضرورة الشعرية»، وغيرها الكثيرة.

ولا نريد أن نذكر الفرق بين هذه الدراسات ودراستنا هذه، إلا من منطلق الهدف من الدراسة. فهذه الدراسة تهدف إلى إظهار أثر ما يُطلق عليه في دراساتنا الحديثة اسم (المتبقي) في بنية اللغة، وهو العنصر الذي يمكن دراسته ضمن ما يُطلق عليه العلماء الباحثون قضية العنف اللغوي، أو عنف اللغة، وهو عنصرٌ يعني بما أطلق عليه العلماء الذين تأثروا بالدراسات العربية القديمة وكثير من الدراسات اللغوية المعاصرة الخروج عن القاعدة اللغوية أو المألوف في القاعدة اللغوية، بعيداً عما سُميَ القاعدة والشذوذ، بل إنه لا يلتقي كثيراً إلى صرائع الأنماط اللغوية الذي اجترحه العالم اللغوي تشومسكي (Chomsky) في البرنامج المصغر⁽⁷⁾ minimalist Program، وفكرته الغالبة هي أن التراكيب اللغوية المختلفة تسير جنباً إلى جنب في التداول الاستعمالي، وهي في خطٍ سيرها هذا تتصارع فيما بينها، إلى أن تتغلب إحدى الصيغ على الصيغ الأخرى، وهي فكرة متأثرة بلا أدنى شك بنظرية النشوء والارتقاء التي بثَّها العالم شارلز دارون (C. Darwin).

منهج الدراسة وموضوعها:

ما لا شك فيه أنَّ موضوع الضرائر الشعرية قد تعرَّض لكثير من الدراسات. وهذا يعني أنَّ إعادة دراسته بالمنهجيات السابقة هو ضرب من دراسة المدروس أو عرض المعروض. ولهذا، فقد رأت هذه الدراسة أن تميَّز نفسها بقضية تبدو مقنعة أكثر من حيث إنَّها لا تعنى بالاضطرار أو ما أشار إليه «رمضان عبد التواب» بأنَّ الخطأ اللأشعوري الذي يقع فيه الشاعر بسبب من تركيزه الشديد على الوزن والقافية⁽⁸⁾، فيغفل عن قواعد اللغة، ولا سيما أنها نجد عدداً كبيراً مما عُدَّ من الضرائر الشعرية في النصوص غير الشعرية. وهذا يعني واحداً من أمرين:

- الأول: أنَّ هذا الأمر ليس مما اختَصَّ به لغة الشعر دون النثر، بل هو من تلك المساحة التي تبيحها اللغة لأبنائها، حيث يجوز لهم أن يمارسوا هذه الحرية، فيقولون ما يريدون في حدود ما تسمح لهم تلقائية الأداء غير الوعي.

- الثاني: أنَّ هذه الأنماط ربما تكون من الضرائر الشعرية في الأصل، ولكنَّها تسربت من لغة الشعر إلى لغة النثر، وقد تمكَّنت من أن تروغ من قواعد اللغة، فلتلقَّها الباحثون والعلماء العرب القدماء ليجدوا أنَّها لم تخضع للقواعد العامة التي خضعت لها الأداءات اللغوية التي اتفقوا على أنها قياسية أو في اصطلاح المعاصرين (تخضع لقواعد النحو السوسيري أو النحو الضيق).

وسواء أكانت هذه الأداءات نابعة من البند الأول أم من الثاني، فإنَّ مما لا شك فيه أنَّها تتبع ما نسميه قضية المتبقى، وهو مصطلح أطلقه العالم الفرنسي (جان جاك لوسركل) في كتابه الشهير (عنف اللغة)⁽⁹⁾، ويعني ما أدرجه لوسركل (J.J. Le Serecle) تحت باب la langue وهو مجموعة الأداءات اللغوية التي لا تُشكِّل وضعاً مريحاً

لقواعد النحو السوسيري، على حين كان النحو التحويلي والتحليل النفسي للأداء اللغوي يتعايشان دون تناقض، بل يفيد النحو التحويلي من التحليل النفسي، وإن كان هذا التعايش بينهما لا يعني أن تشومسكي من مؤيدي المفهوم الفرويدي للاوعي⁽¹¹⁾.

ولا تعقد هذه الدراسة بأنّ موضع الضرورة مما غاب عن النحاة العرب الأقدمين، فقد عقد سيبويه (ت 180هـ) باباً خاصاً له، جعله تحت اسم «باب ما يحتمل الشعر، تحدث فيه عن جواز صرف ما لا ينصرف، وحذف ما لا يحذف ومد المقصور، وتحريك الساكن وتسكين المتحرك، وتشديد المخفف وتخفيض المشدد»⁽¹²⁾، وما قاله صحيح تماماً ينسجم مع منطلقات هذه الدراسة، إلا في درجة الوعي الكبيرة التي حملها سيبويه للأداء اللغوي، وذلك عندما قال: «وليس شيء يضطرون إليه، إلا وهم يحاولون به وجهاً»⁽¹³⁾.

وهذا يعني أن أبناء اللغة من الشعراء على وعي تامّ بأنّهم مضطرون، وليسوا على درجة من الوعي بمساحة الحرية التي تهبها اللغة لأبنائها الناطقين بها، وهي المساحة التي تحاول الدراسة أن تشير إليها بمصطلح المتبقى.

وما من شكٌ في أنَّ المتبقى هذا لا يقوم بعملية تقبیح للغة بأنَّ يستلب قاعدتها، بل إنَّ هذا هو شأنه التلقائي، فهو أداء لغوي متمرّد دون أن يكون مقصوداً أو واعياً، ومن هنا، فإنَّ فكرته التي تذهب هذه الدراسة إلى الكشف عنها تنفي أن يكون الشاعر صاحب اختيار مخربٍ للغة، بل هو صاحب استعمال متمرّد تقبله اللغة على ما فيه من مراوغة للقاعدة، وتجنبٌ للالتزام بقواعد المستوى المعياري، أو ما يمكن تسميته عند المعاصرين النحو الضيق⁽¹⁴⁾.

وهذه القواعد هي ما دفع النحاة العرب إلى الحكم عليها بأنّها ضرورات شعرية جاز أن تكون من استعمال الشاعر دون الناشر بسبب طبيعة لغة الشعر. وهذا الأمر هو الذي دفع إلى وجود ما يشبه الصراع بين النحاة أنفسهم عندما كشف الوقت عن أنّ هذه الضرورات قد لا تخصُّ بالضرورة لغة الشعر، بل إنّ وجودها في لغة النثر أمرٌ واقع، فراحوا ينفون عن الأنماط النثرية سمة القواعدية أو حتى المقبولية اللغوية، ومثل ذلك ما حدث عندما قرروا أن الإشباع سمة من خصائص لغة الشعر، فهو ضرورة (يلجأ) إليها الشاعر دون أن يكون للمتكلّم في حالة السعة والثر أي نصيب منها، حتى إذا اصطدموا بهذا النمط في بعض مظاهر الأداء القرآني في بعض القراءات، ناصبوا هذا الأداء العداء، ووصموه باللائقواعدية. ففي قوله تعالى: ﴿فاجعل أفتئدة من الناس تهوي إليهم﴾⁽¹⁵⁾، قرأ هشام عن ابن عامر من طريق الحلواني: أفتئدة، وهو إشباع للكسرة، ولما كان الإشباع من خصائص الشعر وفقاً للقواعد النحوية (وليس وفقاً للواقع الاستعمالي)، فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنّ هشاماً لم يقرأ بالإشباع، بل قرأ بالتسهيل (بتسهيل الهمزة بين بين)، غير أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ الإشباع ليس من الضرورة في شيء، بل هو من البدائل الاختيارية المستعملة في اللسان العربي⁽¹⁶⁾.

فقد وقع الخلاف بينهم في قبول هذا النمط اللغوي في عائلة اللغة الملزمة بالقواعد اللغوية، أو في قبولها ضمن غيره من الشاذ عن هذه القواعد، المنفلت من عقالها، الذي يجوز للشاعر دون مستعمل اللغة في حال السّعة والاختيار، وهو أمر ما كان ليقع لو لا تحكيم القاعدة في جميع مساحات اللغة، حتى ما يتلزم بها، وهو ليس بالقليل في اللغة العربية، علمًاً بأنّ الفرقَ بين اللغة وما يخضع للقواعد منها كبير، وهو فرقٌ يرتكزُ

إلى الاستعمال والواقع، فالاستعمال يخضع عدداً ليس هيناً من الأداءات اللغوية للقواعد الصارمة التي كشف النحاة عنها، ولكن مساحة ليست قليلة ظلت دون خضوع لهذه القاعدة، ولكنها ليست مساحة مرفوضة، بل يمكن أن نقول إنّها متمرّدةٌ على النظام العام على الرغم من صحتها ومقبoliتها في المؤسسة اللغوية، مما يُمكّن لغويًا مثل (لوسركل) من القول بأنَّ العلاقة بين المتبقي (الذي لا يخضع للقواعدية) والنحو أو القواعد الترتكيبية ليست علاقة قلب أو انعكاس، بل هي علاقة إفراط، فعمليات المتبقي اللغوية، هي عملياتٌ نحويةٌ مدفوعةٌ إلى منتهى حدود النحوية⁽¹⁷⁾. وهذا الاندفاع لا يخرجها عن حدود النحو، بل يُؤْسع هذه الحدود إلى درجة بعيدة. وقد أطلق (لوسركل) على هذه الأداءات المنطلقة منه مصطلح: اللحن الجميل.

ومن هنا يمكن وصف منهج هذه الدراسة بأنَّه منهج تحليلي ينطلق من المنهج الوصفي بمفهومه العام، ولكنه لا يكتفي بالتقدير، بل يتعداه إلى التفسير والتحليل أيضاً.

مظاهر المتبقي في الضرائر الشعرية:

1 - تسكين المتحرك:

هو نوع من الحذف، يتمُّ من طريق حذف النواة الصائمة من المقطع الكلامي، وهي قمة الإِسماع فيه، ولما كانت الحدود الصامتة لا يمكن أن تقوم بمقاطع مستقل دون هذه النواة، فإنَّ يحدث تغيير (إعادة ترتيب للمقاطع) يتمُّ بموجبه انضمام الحدُّ الصامت إلى مقطع آخر ليكونَ حدًّا إِلْغاً له إذا كان مفتوحاً، كما يمكن أن تنزلق حركة أخرى لتحلُّ محلَّ الحركة المحذوفة، وهو أمر نظريٌ قابلُ للتحقق استعمالياً، وإذا لم يتمَّ أحدُ هذين الأمرين، فإنَّ النمط عند ذلك يكون قد انزاح عن القاعدة، أو راغ عنها لينتقل من الشكل القواعدي إلى الشكل غير

القواعدي، مع احتفاظه بالمقبولية على مستوى التداول اللغوي، وهو ما يمكننا من نسقه تحت باب المتبقي المشار إليه.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من قول امرئ القيس:

**فالليوم أشرب غير مستحقب إثماً من الله ولا واغل
فإن القاعدة المطردة في اللغة العربية واضحة في (تسكين) الفعل
المضارع، وهي أن هذا التسكين لا يحدث إلا في حالة دخول الجزم
عليه (بالنهي أو بالشرطية أو بإحدى أدوات الجزم). وأما في الحالات
المغايرة، فإن الفعل يكون مرفوعاً، وهذا ما دعا راوي ديوان امرئ
القيس إلى تصحيح البيت لينسجم مع القاعدة، وليخرج من ثمّ من
(دائرة الضرورة الشعرية)، فرواه:**

**فالليوم أُسقى غير مستحقب إثماً من الله ولا واغل⁽¹⁸⁾
وهو ما دعا بعض العلماء إلى تغيير الرواية من طريق تغيير العلاقات
الإسنادية من الإسناد إلى المتكلم (أشرب)، إلى الإسناد إلى المخاطب
المأمور (فاشرب) كما روى ابن السكّيت (ت 244هـ) في إصلاح
المنظق:**

**فالليوم فاشرب غير مستحقب إثماً من الله ولا واغل⁽¹⁹⁾
وقد روى علي بن حمزة (ت 375هـ) البيت برواية الديوان (أسقى)
غير أنه عَقَبَ على هذه الرواية بقوله: «ولم يقل امرؤ القيس إلا (فالليوم
أشرب)»⁽²⁰⁾.**

وقد أشار السيرافي إلى أن هذا وارد في النثر بدرجة المقبولية التي
يحظى بها في الشعر، ويبيّن أن الضمة والكسرة تحذفان من الإعراب
كقولنا: قام الرَّجُل إِلَيْكَ، وذهبت جاريَّتَكَ وَأَنَا أَذْهَب إِلَيْهِ، وأورد أن
سيبويه كان يجيئ ذلك، استناداً إلى بعض الاستعمالات الشعرية، ومنها
بيت امرئ القيس السابق⁽²¹⁾، غير أن سيبويه نصّ على أن ذلك من لغة
الشعر، قائلاً: «وقد يُسْكُن بعضهم في الشِّعْرِ وَيُشْمُ»⁽²²⁾.

ومن (المتبقي) على هذا الحال ما أورده النحاة من قول أبي نحيلة الأعرابي من رجز قال فيه:

إذا اعوججنْ قُلْتْ صاحبْ قَوْمٍ
بِالدَّوَامِثَالَّسَفِينِ الْعَوْمَ (23)

حيث إنَّ القاعدة تقول إنَّ (صاحب) لا يتحرَّك إلَّا بالضم أو الكسر، وهذا وجهاً الكلام، أو قاعدته التي تقتضي حركته، وأما أنَّ يسكن، فهذا خروجٌ عن القاعدة.

وإذا كان القدماء قد عدوا هذا من الضرورة التي تبيح للشاعر أن ينتهك القاعدة في بعض سياقات الشِّعر، فإنَّ رمضان عبد التواب قد عدَّ الضرورة برمتها مما أخطأ فيه الشاعر خطأً لا شعورياً (دون شعور منه أنَّه يخرج على القاعدة).

ولكننا نحمل هذه الأنماط وغيرها⁽²⁴⁾ مما عده العلماء من ضرورة تسكين المتحرَّك على أنَّ اللغة لا تحصر بالقاعدة، وقد وردت استعمالات كثيرة من النثر أيضًا لم تلتقت إلى الحركة الإعرابية، فجاز لنا أن نحملها على ما أشرنا إليه من مساحة الحرية المتاحة أمام أبناء اللغة، وهي مساحات طيبة لا تهتم بالقاعدة التي توضع للكثير، ولكنها تبقى مع ذلك جزءاً مهمًا من اللغة، ورد في لغة النثر ولغة الشعر على السواء، وهو ما جعلناه تحت عنوان المتبقي.

فمن ذلك في لغة النثر الموثوقة ما جاء في قوله تعالى: «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن»⁽²⁵⁾، فقد رُويَ عن أبي عمرو بن العلاء (ت 154هـ) أنَّه قرأ: شَهْرَ رَمَضَانَ بِالْإِدْغَامِ⁽²⁶⁾، والإدغام لا يكون إلَّا بعد سقوط الحركة، وسقوطها يخضع لقانون غير إلزامي، وإذا تدخلَ هذا القانون، فإنَّ تدخلَ قانون الإدغام يغدو إلزامياً.

ومثل هذا أيضاً ما جاء في قوله تعالى: «ذَكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِيَا»⁽²⁷⁾، إذ روَى عن أبي عمرو بن العلاء أيضاً أنه قرأ بتسكين الراء من (ذَكْر) ⁽²⁸⁾، وهو ما أدى إلى عملية الإدغام.

والأمثلة على ذلك كثيرة لا نهدف إلى إحصائها في هذه الدراسة، ولا تخصُّ الضمة وحدها، ولكن يكفي أن نشير إلى أنَّ أباً سعيد السيرافي قد أفرد لها مؤلِّفاً خاصاً سماه «إدغام القراء»، وقسم كبير من مظاهره التي أوردها يقع تحت هذه الظاهرة، فيما يقع القسم الآخر تحت ظاهرة ليست بعيدة عنه، وذلك عندما تكون حركة الآخر حركة بنائية، وليسَت حركة إعرابية⁽²⁹⁾.

وعلى هذا، فإنَّ قضية تسكين المتحرِّك لا يمكن قبول مسألة حتمية لغة الشعر فيها، فليس الأمر مخصوصاً بلغة الشعر، ولكننا عند ذلك سنفسرها أحد تفسيرين:

- التفسير التاريخي، وهو ميل اللغة العربية إلى التخلُّص من حركات الأواخر، وهو أمر وارد؛ فاللغات (السامية) سارت في هذا الطريق الحتمي، مما يعني أنَّ هذه المظاهر المروية أمثلة على تسكين المتحرِّك تمثِّل هذا الميل التاريخي، وأنَّ العربية كانت في طريقها إلى السير فيه في بعض بيئاتها الفصيحة التي مثنتها بعض القراءات القرآنية الصحيحة، وغيرها من الأنماط الاستعمالية.

- التفسير الذي تسعى هذه الدراسة إلى طرحه، وهو أنَّها من مظاهر (المتبقي) الذي يعني أنَّ اللغة لا يمكن إحاطتها بقواعد صارمة، ولا سيما في حالة اللغة العربية التي طال عمرها حتى استعصى على الاستقصاء أو التتبع.

ويرتبط بهذه القضية أمرٌ يسيرٌ يعكس اتجاهها، ونعني به تحريك ما لا يستحقُّ الحركة، ونخصُّ الحركة الإعرابية بالذات، فإذا كانت

الحركات الإعرابية دالةً على علاقات تركيبية وأحياناً على مظاهر دلالية، فإن وجودها مرتبط بهذه العلاقات والمظاهر، وهو أمر يلتزم بالقاعدة النحوية التي تحكم التراكيب اللغوية في أغلب الأحوال، ولكن اللغة كما ذكرنا غير ملزمة بالقواعدية في جميع أحوالها، بل تُتيقِّن مساحة ما من الحرية التي تسمح لها بممارسة فعلها بعيداً عن هذه القواعدية الصارمة أو قواعد النحو الضيق، وهو ما عَدَ القدماء كثيراً من مظاهره من الضرائر الشعرية كما سنرى من الأمثلة، على حين انقسم المعاصرون إلى شَيْع في هذا الأمر، فبعض العلماء ربطه بموضوع البنى التحتية والبنى السطحية، متأثرين بمعطيات النحو التحويلي، وأخرون عدوه من قبيل الخطأ اللأشعوري في تراكيب اللغة، على حين التزم آخرون بالخط السلفي الذي يُعدُّها من خيارات الشاعر الصعبة التي يلجأ إليها كلما أحوجته لغة الشعر إلى ذلك، ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها على هذا ما حمله علماء اللغة من تحريك كلمة (قفا) في قول امرئ القيس:

قفانبك من ذكري حبيب ومنزل بسقوط اللوى بين الدخول فحومل⁽³⁰⁾
إذ ذهب ابن كيسان (ت 299هـ) إلى أن امرأ القيس ليس له صاحبان في أحد تفسيراته (يحتمل أن يكون له صاحبان، ويحتمل الواحد)⁽³¹⁾، بل صاحبٌ واحد⁽³²⁾، ولذا فالامر لا يعدُّ أنه يقول له (قف)، ولكن اللغة تتيح له أن يقول (قفن) بنون التوكيد الخفيفة التي يمكن أن تصبح أَلْفَأَ في الوقف، وقد يجيء في الوصل⁽³³⁾، وهو أمرٌ صعب ويحمل على السياق المعرفي، ولا يحمل على ما تحتمله اللغة من طاقات، ولكن ما نريد أن نقدمه هنا هو ما لا يحتمل التأويل البعيد، وتحتمله الطاقات اللغوية وتجيئه، وهي طاقات لا تخضع للقاعدة النحوية، كقول عمر بن أبي ربيعة:
وَقُمِّيرْ بَدَا بَنْ خَمْسٍ وَعَشْرِيْرْ نَ لَهْ قَالَتِ الْفَتَاتَانِ قَوْمًا⁽³⁴⁾

فقد قالت الفتاتان لشخص واحد في هذا البيت (قم) حتى لا ينفضح أمرهما معه، وفعل الأمر من الناحية القواعدية لا يقبل التحرير، وقد ذهب النحاة في تفسير ظهور الألف المذهب السابق، فقد ذكروا أن الأصل هو (قونم) بنون التوكيد الخفيفة التي يجوز الوقوف عليها بالألف، وقد أشار رمضان عبدالتواب إلى أن كل ما يشبه هذه الأمثلة ضرورة تحتمها قافية الشاعر المفتوحة⁽³⁵⁾، وهو رأي لا يخرج عن رأي كثير من القدماء، غير أنه لا يلتفت إلى أن الشاعر (وهو ابن اللغة) قادر على استحضار كثير من البدائل اللغوية الاستعمالية، إذ يمتلك معجماً واسعاً، ولا ريب في أنه يدرك أن اللغة أوسع من أن تحصره في استعمال معين، بل تعطيه كثيراً من الإمكانيات التعبيرية التي لا تجعل من نصه نصاً خارجاً على جسم اللغة.

ولئن كان هذا الأمر وارداً في الشعر - مما دفع النحاة إلى دراسته ضمن لغة الشعر - فإنه أمر قد وُجد في سعة اللغة، ففي قوله تعالى: ﴿لِيُسْجَنَّ وَلِيُكُونَنَّ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾⁽³⁶⁾ وقوله تعالى: ﴿لَنْسُفَعُنَّ بِالنَّاصِيَةِ﴾⁽³⁷⁾، حيث قرأ الجمهور (ليكون)، و(لنسفاً) بالنون الخفيفة، وقد كتبت بالألف فيهما باعتبار الوقف⁽³⁸⁾.

ومن هنا فإننا نقول إن اللغة بمستوييها: القواعدي، وغير القواعدي، تتيح لأنوائها على جميع المستويات التعبيرية أن يمارسوا الفعل اللغوي ممارسة فاعلة تعبّر عن تواصلهم على اختلاف مستوياته، ولهذا، فإن اللغة كائنٌ على درجة رفيعة من المرونة التي تعطينا الحق في الاستعمال المرن، وربما المُراوغ الذي لا يلتزم بالقواعدية وفقاً لمسألة عنف اللغة التي أشار إليها (لوسركل)، فهو على هذا من المتبقى الذي لا يمكن التحكم فيه بهذه القواعد التي تتطبق على (الكثير) على حين أن هذه

القواعد ترك المتبقي (المشاغب) لاستعمالات لها طاقات تعبيرية قد لا يتيحها المستوى القواعدي أحياناً.

2 - حذف الصوت الصحيح:

تتمثل هذه الجزئية بعملية تخفيف المشدّد، فعلى الرغم من أنَّ التشديد يضفي على الكلمة شيئاً من الصعوبة، فإنَّ وجوده يرتبط بدلالات لغوية جديدة على الأغلب. ومن هنا تتأتَّى ضرورته. غير أنَّ اللغة لا تخضع في كلِّ جزئياتها للقواعدية. ومن هنا، فإنَّها ستحرج على هذه القواعدية من طريق التخلص من التشديد، وليس الأمر مرتبطاً بالشعر، غير أنَّ النحويين العرب وجدوا في لغة الشعر ميداناً للتطبيق على فكرتهم التي تريد إخضاع اللغة للقواعد المبنية على الكثير، فهم يذهبون إلى أنَّ الشاعر قد وقع في هذا الحرج الاستعمالي بسبب رغبته في استعمال هذا النمط اللغوي دون غيره، فلَمَّا اخْتَلَ إيقاع البيت لجأ إلى تخفيف المشدّد لإقامة إيقاعه.

وعلى الرغم من وجاهة الأمر من حيث مراعاة القواعد، فإنَّ التفسير يجعل من التحليل اللغوي مسألة يسيرة، والحقيقة أنَّ العملية اللغوية أعقد من هذا بكثير، ولاسيما إذا ربطن الأمر بـ(ما يجوز وما لا يجوز لتقديره الشعر) كما فعل القدماء⁽³⁹⁾. الذين أشاروا إلى أنَّ موقع هذه الضرورة هو القوافي الموقوفة. ومن الأمثلة على هذا قول أمير القيس: لا وأبيك ابنة العامرِي⁽⁴⁰⁾ لا يدعِيَ الْقَوْمُ أَنِي أَفْرُ⁽⁴¹⁾ قوله طرفة:

أَصْحَوْتَ الْيَوْمَ أَمْ شَاقْتَكْ هُرْ وَمِنْ الْحُبْ جَنُونٌ مَسْتَعْرٌ⁽⁴¹⁾
فقد قالوا في توجيهه (أَفْرُ) و(هُرْ) المخففين من (أَفْرُ) و(هُرْ) أنَّ السبب في هذا التخفيف هو مشكلة أواخر الأبيات، معلقين على قول أمير القيس، وغير مهتمين بـ(مستعر) في شاهد طرفة التي لا تقيد بهم

في هذا الحكم⁽⁴²⁾، وهو حكم يجعل من القواعدية الملزمة لغير الشاعر أن يقول: أَفْرُ، وَهِرُ، غير أنَّ الواقع التداولي للغة لا يقتضي هذا التعامل الصلب مع الظاهرة اللغوية، إذ يمكن أن يحدث هذا في اللغة، والأمر لا يعود كونَ اللغة تتيح في بعدها غير الخاضع للقواعدية أنْ يحذف المتكلم الحركة في حالة الوقف، وهذا الحذف يقتضي تشكيل مقطع صعب، وهو (المقطع المغلق بصامتين) أي: (firr) و(hirr)، ولذا فقد استعمل المتكلم ما يخرجه عن القواعد ولكن اللغة تتيحه وتسمحُ في تداوله؛ لأنَّ اللغة لا تخضع للقواعدية في سائر أحوالها، ولكنها تخضع لها في كثير من أحوالها، وهو ما يُطلق عليه مصطلح المتبقى.

ويحمل على هذا الحذف نوع آخر من الأنماط الاستعمالية، وهو تخفيف المشدّد وتسكينه مع حذف حرف بعده بتعبير السيرافي⁽⁴³⁾، وذلك كما في قول الأعشى:

لَعَمْرُكَ مَا طَوْلُ هَذَا الزَّمَنَ عَلَى الْمَرءِ إِلَّا عَنَاءٌ مُعْنٌ⁽⁴⁴⁾
أي: معنى، فحذف الياء وإحدى النونين، ومن هذه القصيدة قوله أيضاً:

وَعَهْدُ الشَّبَابِ وَثَارَاتِهِ فَإِنْ يَكُ ذَلِكَ قَدْ زَالَ عَنْ⁽⁴⁵⁾
أي: زالَ عنِّي. ومنه قول لبيد أيضاً:
وَقَبِيلٌ مِنْ لُكَيْزٍ شَاهِدٌ رَهْطٌ مَرْجُومٌ وَرَهْطٌ ابْنُ الْمَعْلِ⁽⁴⁶⁾
أي: ابن المعل.

وعلى الرغم من أنَّ الوزن سيختل إذا قال الشاعر (المعلى)، فإنَّ الشاعر الذي يملك معجماً عظيماً كمعجم لبيد أو الأعشى، قادر على أن يتصرّف بمعجمه بما يبعده عن الخطأ اللأشعوري، بل يعلم الشاعر أنَّ اللغة تتيح له هذا الاستعمال، وهو وفقاً لهذه الدراسة بعيدُ عن الخطأ، بل إنَّه الجزء الذي يروغ عن القاعدة اللغوية، ولكنَّه يبقى جزءاً من العملية اللغوية.

ومن المفيد أن نشير إلى النحوين قد انطلقا من قاعدة قوية في التفضيل بين الأنماط التي تخضع لمثل هذا الحكم، فإذا كان هذا جائزاً في القوافي المقيدة، فهو أولى في الورود في القوافي المطلقة، كما في قول النابغة:

إذا حاولت في أسد فجوراً فإنّي لستُ منك ولستُ منْ⁽⁴⁷⁾
وقد أفاد السيرافي أنَّ هذه القصيدة مطلقة، وأنَّ التسكين هو إنشاد بعضهم، وليس النمط الإلزامي لهذه الكلمة⁽⁴⁸⁾.

3 - قضايا الترخييم:

الترخييم نوع من أنواع الحذف، ولكنه يكون لأغراض دلالية تخصه، فهو من أنماط اللغة الانفعالية، كما هو واضح من اسمه، فهو من التحبب والتطريب، ولهذا يقال صوت رخيم⁽⁴⁹⁾.

وقد أقرَّت له قاعدة منذ بدايات النحو العربي، وهي أنَّه لا يكون إلا في النداء إلا أنْ يُضطَرَّ شاعر⁽⁵⁰⁾.

وقد حمل بعض العلماء المستشرقين كـ(برجشتراسر) على هذا النوع من الحذف جميع ما ورد من أنماط الحذف في العربية⁽⁵¹⁾، انطلاقاً من المعنى اللغوي والهدف الذي يهدف إليه الترخييم، وهو التخفيف، وهو معنى ورد في نصٍّ لابن جني: «اعلم أنَّ الترخييم حذف يلحقُ أواخر الأسماء المضمة في النداء تخفيفاً»⁽⁵²⁾.

والحقيقة أنَّ القدماء كانوا على درجة عالية من الدقة أكثر مما كان عليه برجشتراسر، وذلك حين قيِّدوه بالنداء خاصة، وذلك بسبب ما يحتفل به هذا النوع من الكلام من بعد دلالي انفعالي يخصُّ دلالة التحبب في الكلام، بل إنَّ الترخييم لا يمكن قبوله في قواعدية اللغة في بعض الأسماء المناداة نفسها، كما في الأسماء العظيمة، أو ما لا يرخص من الأسماء الدالة على الحيوانات الكبيرة كالنافقة. ولهذا فقد حملوا

بعض الأنماط المرخمة على الضرورة الشعرية، لا لمخالفتها القواعد التركيبية للغة، بل لمخالفتها الشرط الدلالي، كما فعلوا في حديثهم عن قول الراجز أبي النجم العجي:

يا ناقٌ سيري عنقاً فسيحا

إلى سليمان فنستريحا⁽⁵³⁾

فقد أقرّوا عدم قواعديته انطلاقاً من البُعد الدلالي، وهو أنَّ الناقة لا ترَّخم، غير أنَّ الذي يفيدها في هذا المقام ليس القواعد، بل التفسير النصيّ السياقي، ذلك أنَّه (أنسَن) الناقة بأنَّ أضفى عليها سمة بشرية، بسبب أنها تستحمله إلى المدح، وهو سليمان، فهي إذن مجردة من سمة الضخامة والجبروت، وهدفه من ذلك أنْ يتحبَّب إلى الناقة التي ستوصله إلى سليمان، وهو تفسير لا يخضع لقواعد النحو الضيق الذي يحتمكم إليه النحو التشومسكي والنحو الحديث المنطلق من المبادئ السوسيّة.

والذى تودُّ هذه الدراسة قوله هو أنَّه لَئِنْ لم تفلح القواعد في ضمٌ مثل هذا الشاهد إلى اللغة القواعدية، فإنَّ مؤسسة اللغة نفسها لا يمكن أن تتحقق في ضمه، دون أن يخضع للقواعد الصارمة، وهو ليس من اللحون، بل إنَّه من الأداءات اللغوية المشاغبة التي لا تعلَّ تركيبياً، بل تُعلَّ دلالياً نصيّاً سياقياً، ووفقاً لعلاقة المفردة بالعالم الخارجي، ومثل هذا الأمر كثير.

والترحيم بعد هذا باب واسع في الضرائر الشعرية كما هو في كتب النحاة، على الرغم من قلة أدءاته اللغوية، والسبب في ذلك - من وجهة نظر هذه الدراسة - يعود إلى المستوى العالى من الانفعالية الذى يمثله، فهو لا يرد إلا في التحبب إلى الصغير أو الفتاة، فلا نجد أنَّ أحداً رحّم أباً أو ما هو عظيم الخلقة. وهذا ما يفسّر لنا رد فعل بعض النحاة

عندما بلغته قراءة من يقرأ بترحيم مالك خازن النار في قوله تعالى: «ونادوا يا مالك ليقضى علينا ربُّك»⁽⁵⁴⁾، فقد قرأ عبد الله بن مسعود علي بن أبي طالب ويحيى بن يعمر والأعمش وأبو الدرداء: يا مال⁽⁵⁵⁾، وقد تعجبوا من الحال التي يكون عليها أهل النار فهم يعتقدون بأنَّهم في شُغلٍ عن الترحيم والتَّحْبُّبِ وما يقتضيه الترحيم من دلالات، ولكنَّ بعض العلماء دافع عن القراءة، إذ نجد أنَّ ابن الشجري يذهب إلى التفسير السياقي في سبيل تأكيد قواعديتها، فروى أنَّ بعض الناس دافعوا عن استئثاره من وصفه ابن الشجري بأنه لا بصيرة له قالوا: «ويحك! إنَّ في هذا الاختصار من أهل النار لمَعْنَى لا يعرفه إلا ذو فطانة، وذلك أنَّهم لَمَّا ذَلَّتْ نفوسهم، وتقطعتْ أنفاسهم، وخفيتْ أصواتهم، وضعفتْ قُوَّاهُمْ، ولم تتفع شكوكهم، قَصَرَتْ أَسْتِنْتُهُمْ وَعَجَزُوا عَمَّا يَسْتَعْمِلُهُ المَالِكُ لِقُولِهِ، وَالْقَادِرُ عَلَى التَّصَرُّفِ فِي مَنْطِقَهِ»⁽⁵⁶⁾.

وهذا التفسير لا اعتراض عليه، ذلك أنَّه لا يلغاً إلى القواعد وتطبيع اللغة لإثبات الشاهد، بل يلجاً إلى اللغة في عموميتها، فهي أعمُّ من أن تخضع لقواعد، أو أن القواعد أضيق من أن تحيط باللغة، وهو أمرٌ لا شكُّ فيه، فهذا النمط ليس من الشُّعُر حتى يقال إنَّه من ضرائر الشعر، وما يمكن الاعتراض عليه أمر يخصُّ شرطاً من شروط صحة القراءة، وهو مخالفة رسم المصحف فقط.

وأما على مستوى ما حُملَ على الضرورة، فهو كثيرٌ كما ورد سابقاً، وقضايا متفرعة، في أحکامها كثيرٌ من التمرُّد على القواعدية، فمنها التفريع الذي يخلخل القاعدة التي تقول إنَّ الترحيم لا يجوز إلا في الأسماء المناداة خاصة، ولَمَّا كانت اللغة أشمل من أن تتضمنَها القواعدية، فقد حفظت لنا أمثلة أخرى جاءت في غير النداء، مما يعني أنَّها من هذا (المتبقي). فإذا وقع هذا الأمر - وهو من اللغة وليس

من القاعدة - سارع علماء النحو إلى إسقاط مبدأ الضرورة الشعرية، وزادوا على ذلك بتأييد ضرورته من الأمثلة النثرية المصنوعة، فمن ذلك قول الأسود بن يعفر:

وهذا ردائي عنده يستعيره **ليسلبني عزي أمال بن حنظل**⁽⁵⁷⁾ فقد أجاز النحويون هذا الترخيم في الشعر، ثم وضحاوا هذه (الإجازة) بأمثلة من صناعتهم كما هو دارج في كتب النحو العربي، فذكروا أنه يجب في هذه الحالة أن يظل اسماً مفرداً، وأن يعرّب بما يستحقه من الإعراب، فيقول: هذا حنظل، ومررت بحنظل، ورأيت حنظلاً⁽⁵⁸⁾.

وهذا الأمر ليس قليلاً، حتى مع الأخذ بعين الاعتبار أن استقراء اللغة ونصولها لا يمكن أن يكون كاملاً (استباطياً)، فقد ورد فيها استعمالات أخرى يُرَخِّمُ فيها غير المنادي، كما في قول جرير:
ألا أضحت حبلكُم راما وأضحتْ منك شاسعةً أماماً⁽⁵⁹⁾
فالشاهد هنا هو أنه رَخْم (أمامة) فصارت (أمام) وهي اسم «أضحى» وليس منادي، وقد أفاد النحاة أنَّ هذا الترخيم مما جاز للشاعر في الضرورة، وهم في هذا يحتملون إلى قواعدية اللغة للحكم على نمط استعمالٍ لا يخضع لهذه القواعدية، وإن كان لا يخرج على اللغة، وهو ليس بمُنْكَرٍ في الاستعمال.
ومن ذلك أيضاً:

أبو حَنْشٍ يُؤْرَقْنِي وَطْلُقْ وَعَبَادُ وَأُونَةُ أَثَالَا⁽⁶⁰⁾
أي: أثالة، فرَخْم على لغة من ينتظر، دون وجود النداء.

وقال شاعر من بني نهشل:

ألا يَا أَمَّ فَارَعَ لَا تَلُومِي على شيءٍ رفعت به سماعي⁽⁶¹⁾

وقد ذكر أبو زيد الانصاري أنَّ هذا القول شاذٌ؛ لأنَّ الترخيم إنما يكون في المنادى، والأمُّ هنا هي المناداة، وليس فارعة حتى يرخصها⁽⁶²⁾.

ولقد أورد أبو سعيد السيرافي قولهً سديداً في هذه المسألة عندما تحدثَ عن قول ذي الرُّمَّةِ:

ديار مَيَّةٍ إِذْ مَيْ تُسَاعِفُنَا لَا ترى مثَلَّهَا عُجْمٌ وَلَا عَرَبٌ⁽⁶³⁾
فقد ذكر وجهين لترخيم (مي)، الأول أنه رَّحْم (ميّة) للضرورة،
والثاني أنَّ المرأة تسمّي (مي) و(ميّة)، فمرةً يسمّيها بهذا الاسم ومرة
بذاك⁽⁶⁴⁾، وهو أمر يشير إلى حُرّيَّة ابن اللغة في استعمال النمط الذي
تسمح به اللغة متى كان ذلك محققاً لغرض التواصل.

ومما يمكن حمله على الترخيم في غير النداء مرّةً وحمله على النداء
مرّة أخرى قول عنترة بن شداد:

يدعون عنتر والرماح كأنَّها أشطان بئر في لَبَانِ الأَدَهْم⁽⁶⁵⁾
وهذا الشاهد يقع في دائرة التأويل الذي تحتمله اللغة القواعدية، فيحتمل
كما تحتمله الاستعمالات اللغوية غير الخاضعة للقواعدية، فيحتمل
أن يكون نداءً مع حذف أداته، والتقدير: يا عنتر، وعندما فإنه يحتمل
الترخيم وفقاً لقواعد النحو، أو التحليل الدلالي الذي يفترض التودد
إلى (عنتر) عند اشتداد المعركة، ويحتمل أيضاً أن يكون مفعولاً به في
غير النداء، أي: على الخبر، والتقدير ينادون عنتر، وهو أمر يخرج عن
الانفعالية والمستوى الإفصادي العالي الذي يقتضيه النداء، ليصبح
جملة خبرية عادية)، فالترخيم من الناحية القواعدية غير منسجم
مع قاعدته، ولكن التفسير النصي الذي أشرنا إليه سابقاً يحتمل هذا
الأمر احتمالاً لا لبس فيه، وهو ما يستند إلى نظرية سياق الحال، وذلك
أنَّ هؤلاء الذين ينادون (عنتر)، كانوا في حال شديدة من الضيق في
القتال، ولهذا فهم يتحبّبون إلى عنتر ويرخصونه في حال عدم رؤيتهم
إيّاه من هول القتال.

والأمثلة الشعرية ليست قليلة⁽⁶⁶⁾.

ويرتبط بقضايا الترخيم ما حمله النحاة على ما أطلقوا عليه: «ما يشبه الترخيم»، ولقد جاءوا بشاهد احتمموا في توجيهه إلى الدلالة لا إلى التركيب، خلافاً لمنهجهم الذي يرتكز إلى التركيب والقواعدية، وهو قول الشاعر:

أو راعيان لبُعْران لنا شردت كي لا يحسان من بُعْراننا أثرا⁽⁶⁷⁾
فلو حملوا (كي لا يحسان) على القاعدة التركيبية النحوية لكانوا
 مضطرين إلى نفي النمط قواعدياً؛ لأنَّ من مقتضيات (كي) أن تتصب
ال فعل بعدها⁽⁶⁸⁾، ولكنَّهم احتمموا إلى أنَّ (كي) هنا ليست هي الناسبة
لل فعل المضارع، بل ذهبوا إلى أنها مشبهة بالترخيم، بمعنى (كيف)،
ولا يجوز أن يكون في معنى (كي)؛ لأنَّ الراعيين لم يفعلا شيئاً كي لا
يحسَّا أثراً من البُعْران⁽⁶⁹⁾.

والشبه مع الترخيم في هذا البيت لا يتأتى إلا من خلال قضية الحذف، وإنَّا، فإنَّ الأمر لم يتمَّ في المنادي، كما أنه لم يُرَخَّم اسم بعينه لا في النداء ولا في غيره، بل رُخِّم الاسم المبني (كيف) وهو أمر لا يكاد يستقيم مع أي قاعدة، بل إنَّ هذا ربِّما كان المستند الذي استند إليه برجشتراسر في حكمه المطلق بأنَّ كُلَّ حذف في اللغة إنما هو ترخيم⁽⁷⁰⁾، وهو حكم لا يراعي الدلالة على الإطلاق.

ومن ذلك أيضاً ما حمله النحاة على الترخيم، وهو ما أطلقوا عليه ترخيم التصغير، وقد أقرروا بجوازه في الكلام وفي الشعر، وهم يقصدون تصغير الاسم على حذف ما فيه من الزوائد، كتصغير (أزهر) على (زُهير)، و(حارث) على (حرٍيث)، و(فاطمة) على (فُطِيْمَة)، والشعر كما نرى لا يختص به⁽⁷¹⁾.

فالخروج عن قاعدة التصغير ظاهر، لأنَّ هذه الأسماء ليست بثلاثية حتى تصغر على (فُعِيل)، بل هي من وزن (أ فعل) الذي يصغر على

(فُعِيل)، وعليه يجب أن يكون تصغيره وفقاً لقواعدية اللغة المحتملة (أَزْيَّهُر) وليس (زُهَيْر)، و(فاعل) الذي يُصَفِّر على وزن (فويعل)، وبهذا فإنَّ القاعدة تجريهما على (حُوَيْرَث) و(فُوَيْطِمَة)، ولكن اللغة في استعمالها الذي لا يمكن انضاؤه تحت هذه القاعدة فيسائر أحواله جاء على خلاف القاعدة، أي: زُهَيْر وحُرَيْث وفُطِيمَة، وهي أنماط استعملالية صحيحة لا تخصُّ الشعر، بل تخص الاستعمال اللغوي المطلق من قيود القاعدة، فهو على هذه الحالة من (المتبقي).

ومن الممكن القول إنَّ أنماط الترخيم هذه، وغيرها من الأمثلة المشابهة إنما كانت في الأصل مما جاء في لغة الشعر، ولكنها لا تبقى حبيسة الاستعمال الشعري، بل تنطلق في عالم اللغة الحرّ، فترد على ألسنة الناطقين باللغة فيسائر أحوالهم اللغوية.

ولقد كان لبعض شواهد الترخيم بُعدٌ يخترق القاعدة على مستوى الحركة الإعرابية التي لا ريب في صلابة قاعدتها الإعرابية، فالمنادي المفرد العلم على سبيل المثال يَتَّخذ قاعدته من الحكم المقرر في أصول الاستعمال وقواعد النحوة، فهو مبنيٌّ على الضمّ، ولكنَّ هذا الضم الملزم للقاعدة النحوية ليس كذلك للاستعمال اللغوي، كما في

قول النابغة الذبياني:

كَلِينِي لَهُمْ يَا أَمِيمَةَ ناصِبْ وَلَيلُ أَقَاسِيهِ بِطِيءِ الْكَوَاكِبِ⁽⁷²⁾
وكان من الممكن أن يقول (يا أميمَة) بالبناء على الضمّ، وهو ما ينسجم مع القواعدية التي كشفها النحوة، دون أن تتجه ضرورة إيقاعية أو غيرها إلى هذا الفتح، وهو أمرٌ لم يكن ليغيب عن النحوة الأوائل ورواية اللغة، فقد جاء عن الأصمعي في روایته دیوان النابغة الذبياني أنه أراد: يا أميمَ بالترخيم على لغة من ينتظر، ولكنه لم يتمكّن من ذلك، فأدخل الهاء وفي نسَّته الترخيم فحرّكها حركة الميم، وهذا كثيرٌ (في الكلام والشعر)⁽⁷³⁾.

وهذا التفسير لا يلتفت إلى العلاقات التركيبية القائمة بين عناصر التركيب اللغوي، ويؤيد ما نحن بصدده في هذه الدراسة.

4 - قصر الممدود ومدى المقصور:

لا يعدو قصر الممدود كونه تخلصاً من جزء من الحركة المدية الطويلة. ومن وجهة نظر قواعديّة، فإن المقصور مقصور لا يمدُّ، وكذلك فإن الممدود ممدوّد ولا يقتصر، غير أنّ القاعدة التي تبني على الكثير من مُتَّخِذة من النّظام اللغوي (competence) قاعدة قياسية لها، ومتكتئّة عليه، لا تتحكّم بجميع الأداءات اللغوية، فالأغلب في هذه الأداءات أن تتطلّق من القاعدة المخزّنة في هذا النّظام، غير أنّ جزءاً منها لا يخضع له، بل يتّسّع إلى قسمين: الأول منها ما يُخزن في الذاكرة مع غيره من تجارب الحياة الأخرى، ويتم استدعاؤه عند الحاجة، والثاني تلك الاستعمالات التي تتبّو عن القاعدة وتتروّغ عنها دون أن تتمكن من ضبطها وإخضاعها، وهي جزء من هذا (المتبقي). ولما رصد النّحّاة هذا الأمر أرادوا أن يخضعوه للسمّت القياسي العام، فلجأوا إلى التأويل والتقدير.

فمن ذلك مثلاً ما جاء من قصر النّمط الممدود (صنوع) في قول
الراجز:

لابد من صنعا وإن طال السّفر ⁽⁷⁴⁾

وهو من الممدود، وقد ورد أنّه مما أجمع على جوازه النّحّاة ⁽⁷⁵⁾.
والحق أنّ يقال إنّ اللغة هي التي أجازته، وليس النّحّاة من فعلوا هذا.
ومما يشبه هذا المثال، وحمله النّحّاة على الضرورة قول الأعشى:
والقارح العَدَا وَكُلُّ طَمْرَةٍ مَا إِنْ تَنَالْ يَدُ الطَّوْلِ قَذَالَهَا ⁽⁷⁶⁾
والأصل: العَدَاء، وهو صيغة مبالغة من (العدو) على وزن (فعّال) ⁽⁷⁷⁾.

وقد أورد أبوسعيد السيرافي أنَّ الفراء لم يجز أن يقصر من الممدود ما لا يجوز أن يجيء في بابه مقصوراً، نحو حمراء وصفراء، فلا يجوز أن تُقصَر؛ لأنَّ مذكُورها (أفعال)، ولا يجوز في مؤنثه إلا (فعلاء) ممدودة، كما لا يُقصَر (فقهاء) لأنَّه جمع (فقيه)، وما كان من (فعلاء) جمع فعيل، لا يكون إلا ممدوداً، مثل: كريم وكرماء⁽⁷⁸⁾.

غير أنَّ هذا يختلف عن (صنعاً وصنوعاً)، وذلك لأنَّها اسم، وهذا يشبه قول الشاعر:

فلو أنَّ الأطْبَا كَانَ حَوْلِي وَكَانَ مَعَ الْأَطْبَاءِ الْأَسَاءُ⁽⁷⁹⁾
فقد قال: الأطباً في الشطر الأول، والأطباء) في الشطر الثاني،
ما يدلُّ على أنَّ اللغة قد رخصت له أن يستعمل هذا النمط مقصوراً،
ولا ريب أنَّها يمكن أن تسمح بأنماط أخرى غيره، كما أنَّه جمع بين
الاستعماليين الجائزين. ونحن إذا جئنا لمسألة صراع الأنماط اللغوية
التي طرحت في برنامج شومسكي المصرف، وجَدْنَا أنَّه يطرح مسألة
(سباق) بين التراكيب والبني، وأنَّ هذا السباق سيؤول في النهاية إلى
غلبة أحد النمطين على الآخر، مما يعني أننا إذا طبقناه على هذا الأمر
يمكن أن نقول إنَّ النمط الممدود قد تغلب على المقصور تَقْلُباً غير
نهائي، بدليل استعمال النمطين معاً في بيت واحد.

والمسألة المهمة في هذا الشاهد هي أنَّ (الأطبا) جمع طبيب، وقد فرضت القاعدة المبنية على الكثير عدم قصره؛ لأنَّه جمع (فعيل)،
غير أنَّ الشاهد يخترق هذه القاعدة ولا يعول عليها، ونحن مع هذا
(الاختراق) انطلاقاً من أنَّ القاعدة لا تشتمل بالضرورة على جميع
الأداءات، كما أنَّ تداولية اللغة ونزعتها البراغماتية تؤيد هذا الأمر،
ومن هنا، يمكن حمل هذه الاستعمالات وغيرها على (المتبقي).

وقد حمل النحاة على هذا قول شمَيْت بن زنباع:

ولكنما أهدي لقيس هديةٌ بفي من اهداها لك الدهر إثلب أي: من إهدائها، وهو مصدر (أهدي يهدي) ولا يكون الإهداء إلا ممدوداً. ولكن الشاعر استثمر إمكانيات مختلفة تتيحها له اللغة، كقصر الممدود (اهداها)، والخلص من همزة القطع أيضاً.

ويقابل هذه القضية المتعلقة بالحذف ما ينافقها استعمالياً، وهو قضية مد المقصور، ومثاله قول الشاعر:

سيغبني الذي أغناك عنِي فلا فقرُ يدومُ ولا غناء⁽⁸⁰⁾
أي: ولا غنى، والمعنى من المقصورات، وأما الغناء بالمد فمن السماع (الاستماع)، وهكذا هي القاعدة⁽⁸¹⁾. وأما هذا الشاهد فمن الأنماط التي تكتب القاعدة، وإن ظلت جزءاً من اللغة لا ينساخ عنها، غير أن التمسك الشديد بالقاعدة دفعت عالماً كبيراً مثل أبي سعيد السيرافي إلى القول إن إنشاد هذا الشاهد على مد المقصور ليس فيه حجة؛ إذ يجوز أن يكون (ولا غناء) بفتح الغين، والغناء ليس هو الغنى، وإن كان بمعناه، كما أنه يمكن أن يكون مصدراً للفعل (غاناته)، أي: فاخرته بالمعنى⁽⁸²⁾، وذلك تمسكاً بالقاعدة.

كما أنه رفض ما رواه الكوفيون على هذه الظاهرة من رجز، وهو:

قد علمت أخت بنى السعلا

وعلمت ذلك مع الجراء

أن نعم مأكولاً على الخواء⁽⁸³⁾

وذلك لأن الأصل: السعلا، والخوا، فمدّهما الشاعر، وذكر السيرافي أن هذا الرجز غير معروف، وقاتله غير معروف أيضاً، وغير جائز الاحتجاج بمثل هذا⁽⁸⁴⁾.

ولعل السبب الذي دفع بالسيرافي إلى حكمه القاضي برفض مد المقصور منطلق من الحرص على القاعدة النحوية، مع أنه تمسك

بمسألة الخفة والتقليل، فذكر أن قصر الممدود إنما هو حذف يتطلب السعي إلى التخفيف، كما في الترخيم، وأما مد المقصور فهو زيادة لا ينفع معها التخفيف⁽⁸⁵⁾.

5 – حذف أجزاء من الاستعمال اللغوي:

ويمثل هذا الحذف انقلاباً تركيبياً على قواعدية اللغة التي راعت (الكثير) وأهملت أمر (القليل) في التعقيد، وهو إهمال ضروري من وجهة نظر هذه الدراسة التي تنطلق من فكرة عمومية اللغة وصعوبية حصرها في (قاعدة)، لسعتها وتأثرها بحالات الأداء وظروفه، وعدم خضوعها (بكليتها) للنظام اللغوي العام المجرّد أو الكفاية أو القدرة Competence وذلك لأن بعض الأنماط الكلامية قد تقوم بوظيفة مهمة في الكلام تمثل بالربط أو أداء دلالة ما، وبعضها قد يقوم بدور بنائي يشكل معه جزءاً من النمط اللغوي قد يتعرّض فهم دلالته إذا حُذف من النمط، ولكن ما دام الأمر موجوداً فلا بدّ من أن نلتمس له وجهاً تداولياً يفسّر وجوده مخالفًا للعام من اللغة.

- حذف الفاء في جواب الشرط:

تقتضي القواعد التركيبية للغة العربية أن ترتبط الفاء بجواب الشرط في الاستعمال النابع من النظام اللغوي، وذلك كقولنا: من يذهب إلى المدينة فسيشتري عطراً، وهذا هو الطريق العام الذي سارت فيه اللغة، وذلك بالخلص من هذه الفاء التي بدت مُلزِمةً في النظام القواعدي. ويبعدوا أن اللغة باستعمالاتها النثرية والشعرية لا ترفض هذا الحذف، فقد مثلَ العلماء العرب على هذا بأمثلة من الشعر والاستعمال الحرّ، فقد مثلَ له أبو سعيد السيرافي الذي يتمسّك بمبدأ الضرورة بقولنا: إن تأتِي أنا أكرمُك، وقول الشاعر:

يا أقرع بن حابس يا أقرع

إِنَّكَ إِنْ يُصْرَعَ أَخْوَكَ تُصْرَعَ⁽⁸⁶⁾

أي: فُتُصرَعُ، ولكنَّ حذف الفاء منه يمثُلُ هذا المتبقي، لأنَّ القاعدة تقضيه، ولكن اللغة نفسها لا تقضيه بالضرورة، ومثله قول حسان بن ثابت أو كعب بن مالك أو غيرهما:

مَنْ يَفْعُلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا وَالشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مَثُلَانِ⁽⁸⁷⁾

وقد أورد الأصممي أنَّ الرواية قد تلاعبيوا بهذا الشاهد فغيروه، مما أوقعه في هذه الضرورة، وأنَّ الرواية الصحيحة هي⁽⁸⁸⁾:

مَنْ يَفْعُلُ الْخَيْرَ فَاللَّهُمَّ يَشْكُرُهُ

وهو أمرٌ ليس بالغريب على التفكير القواعدي عند العرب كما لاحظنا في موضع آخر من هذه الدراسة، فكثيراً ما نراهم يصححون الشاهد بما يظهرُ حُسن ظنِّهم بالشاعر (ابن اللغة).

ومثل هذا الشاهد في حذف الفاء قول الشاعر:

فَقُلتُ: تَحْمَلُ فَوْقَ طَوْقَكَ إِنَّهَا مُطَبَّعَةٌ مَنْ يَأْتِهَا لَا يَضِيرُهَا⁽⁸⁹⁾

أي: من يأتها فلا يضيرها⁽⁹⁰⁾.

- حذف جزء من صوامت الكلمة:

وهو أمرٌ قد يخرج بالكلمة من دلالاتها المعجمية إلا إذا ربطناها بالسياق، وقد يكون بمقدور ابن اللغة نفسه أن يصل إلىه؛ فالكلمة قد تصل إلى حد التعميم مما يوصل الخطاب إلى هذا الحد، غير أنَّ مثل هذا الأمر لا علاقة له بالمستوى التركيبي، بل يبقى من علائق المستوى المعجمي.

ومن ذلك مثلاً قول العجاج:

قَوَاطِنَا مَكَّةُ مِنْ وَرْقِ الْحَمَى⁽⁹¹⁾

وهو يريد: الحمام، فكيف لي أن أعرف أنه يقصد (الحمام) إلا إذا عرفت أنه من المصاحبات المعجمية⁽⁹²⁾ Collocations لكلمة (ورق)؟ فوسيلتنا إلى معرفة هذه الكلمة هي ربطها بما يرافقها من كلمات، أي أن معناها ولفظها من المتوقع المرتبط بالسياق الاستعمالي.

ومثله قول الراجز:

لَوْ شِئْتُ أَشْرَفْنَا كَلَّا نَفْدِعُ
اللَّهُ جَهْرًا رَبَّهُ فَأَسْمَعَا
بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرًّا فَآ
وَلَا أَرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَآ (93)

فقوله: (فَا)، أَيْ: فَأَصَابَكِ الشَّرُّ، أَوْ: فَالشَّرُّ، وقوله: إِلَّا أَنْ تَأَ، أَيْ: إِلَّا أَنْ تَشَاءُ (تشائي)، وهو أمرٌ تحتاجُ معرفته إلى معرفة المعنى.

وهذا النوع من الحذف لا يرتبط بضرورة من الضرورات، فيمكن أن يأتي مثله في اللغة غير المقيدة بقيود القافية والإيقاع الخارجي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الحَتُّ اللغوي أو التعرية اللغوية، وسماه رمضان عبد التواب: بل الألفاظ⁽⁹⁴⁾، وذلك مثل: م الله، بمعنى أيمن الله، وعم صباحاً، أي: أنعم صباحاً، وغيرها، غير أن ورودها في الاستعمال الشعري هو الذي جعل النحوين يخضونها بلغة الشعر، وهم الذين أوردوا أمثلة أخرى كثيرة على هذا الحذف في سعة الكلام دون أن يحاولوا ربطه بالضرورة، ولقد عقد ابن جني باباً موسعاً للحذف أورد فيه أمثلة على تساقط أجزاء الكلمة⁽⁹⁵⁾.

وهو ما يمكن أن نطلق عليه (كما في هذه الأمثلة) مصطلح عنف اللغة الذي يعني فيما يعنى القسوة في تطوير اللغة لبعض المرامي والغايات، دون أن تكون محتملة له مما يسبب بعض الفجاجة في الصياغة اللغوية. ومنه أيضاً قول الشاعر:

فَلَسْتُ بِأَتِيهِ وَلَا أَسْتَطِعُهُ وَلَاكَ اسْقَنِي إِنْ كَانَ مَأْوِكَ ذَا فَضْلٍ⁽⁹⁶⁾
أَيْ: وَلَكِنْ اسْقَنِي، فَحَذَفَ النُّونُ السَّاکِنَةُ، وَيَرِى السِّيرَافِيُّ أَنَّ هَذَا
الْحَذْفَ نَاتِجٌ عَنْ أَنَّ الْبَيْتَ لَمْ يَتَّزَنْ لَهُ مَعَ النُّونِ⁽⁹⁷⁾.

وَقَدْ جَاءَتْ أَمْثَلَةُ أُخْرَى كَمَا أَشَرْنَا إِلَى مَا حَاوَلَ النَّحَاةُ بِهِ رِبْطَهَا
بِالْمَسْتَوِيِّ التَّرْكِيَّيِّ مَا عَدُوهُ حَذَفًا لِلنُّونِ، فِي مَثَلِ قَوْلِ الشَّاعِرِ:
اضْرِبْ عَنْكَ الْهَمْمُومَ طَرْقَهَا ضَرْبُكَ بِالسَّيْفِ قَوْنَسَ الْفَرَسِ⁽⁹⁸⁾
فَاحْتَكَامُهُمْ إِلَى الْقَوَاعِدِيَّةِ فِي تَوْجِيهِهِ هَذَا الشَّاهِدُ جَعْلُهُمْ يَقْرَرُونَ أَنَّ
(اضْرِبْ) قَدْ حُذِفَتْ مِنْهُ النُّونُ؛ لِأَنَّ أَصْلَهُ (اضْرِبِنْ) بِالنُّونِ الْخَفِيفَةِ،
وَالْقَاعِدَةُ تَقُولُ إِنَّ فَعْلَ الْأَمْرِ مَبْنِيٌّ عَلَى السَّكُونِ (عَنْ الْبَصَرِيِّينِ)
وَمَجْزُومُ (عَنْ الْكَوْفِيِّينِ)، وَيَعْضُدُ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ قَاعِدَةً أُخْرَى تَقُولُ إِنَّهُ
يَحُوزُ أَنْ يُوقَفَ عَلَى نُونِ التَّوْكِيدِ السَّاکِنَةِ بِالْأَلْفِ (اضْرِبَا)، وَأَنَّهُ يَمْكُنُ
أَنْ تُقَصَّرَ الْأَلْفُ إِلَى الْفَتْحَةِ، وَهُوَ أَمْرٌ يُعْرَفُ فِي الْدِرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ بِاسْمِ
الْاجْتِزَاءِ بِالْحَرْكَةِ عَنِ الْحَرْفِ، أَيْ أَنَّهُ اجْتَزَأَ بِالْفَتْحَةِ عَنِ الْأَلْفِ هُنْهَا.
وَقَدْ بَحَثَهُ ابْنُ جَنِيِّ تَحْتَ بَابِ: إِنَابَةِ الْحَرْكَةِ عَنِ الْحَرْفِ وَالْحَرْفِ عَنِ
الْحَرْكَةِ⁽⁹⁹⁾، وَتَذَهَّبُ الْدِرَاسَةُ إِلَى أَنَّ مَا ذُكِرُوهُ مِنْ شَوَاهِدٍ عَلَيْهَا لَيْسَ
خَاصًا بِلِغَةِ الشِّعْرِ، بَلْ جَاءَ مِثْلُهُ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَقُرَاءَاتِهِ.

خلاصة الدراسة:

إِنَّ مِنْ أَهْمَمِ مَا يَمْكُنُ الْحَدِيثُ عَنْهُ مِنْ نَتْيَاجٍ لِالْبَحْثِ هُوَ أَنَّ الْلُّغَةَ لَا تَتَمَيَّزُ
بِخَضْوعِهَا التَّامُ لِالْقَوَاعِدِيَّةِ، ذَلِكَ أَنَّ الْلُّغَةَ عَلَى امْتِدَادِ عَصُورِ اسْتِعْمالِهَا
تَسِيرُ فِي طَرَائِقٍ شَتَّى، وَأَمَّا الْقَوَاعِدُ فَإِنَّهَا تَتَمَيَّزُ بِاِفْتَرَاضِ لِحَظَةِ الثِّباتِ
الْاسْتِعْمَالِيِّ الظَّاهِرِيِّ الَّذِي تَوْضِعُ الْقَوَاعِدَ اِنْطَلَاقًا مِنْهَا، وَمِنْ هَنَا فَإِنَّ
عَدَدًا لَيْسَ هِيَنِّا مِنِ الْاسْتِعْمَالَاتِ لَا تَأْخُذُ هَذِهِ الْلَّحْظَةِ الْمُفْتَرَضَةِ بِعِينِ
الْاعْتِبَارِ، بَلْ إِنَّهَا تَبْدُو غَيْرَ مُنْسَجِمَةً مَعَ الْقَوَاعِدِ عَلَى الإِطْلَاقِ، وَلَكِنَّ
الرَّغْبَةُ الْمُلْحَّةُ فِي التَّقْعِيدِ هِيَ الَّتِي تَحَاوُلُ فِرْضَ الْقَوَاعِدِيَّةِ عَلَيْهَا، وَقَدْ

يبدو هذا السلوك من هذه الاستعمالات التي لا يمكن أن تكون قليلة مخيباً لآمال المتمسكون بالقاعدة؛ بسبب هذه المخالفة، ووفقاً لهذا فقد حاولوا فرض القواعدية عليها، ولما لم يتسع لهم ذلك، انهمكوا في البحث عن تفسيرات تخضعها للغة لا للقاعدة، كالضرورة أو الشذوذ، وبلغ بعضهم ذروة التمسك بالقاعدة حين عدواها من اللحن أو الخطأ في اللغة.

كما يمكن القول إنَّ في مبحث الضرورة التفاتاً طيباً نحو ما نسميه (المتبقيِّ)، غير أنَّ تمسُّك العلماء بخصوصية هذه الضرائر في باب لغة الشعر هو الذي أبعدهم عن التعبير عنه بهذا المصطلح أو أيٌّ مصطلح قريب منه، وقد جاء كثير من استعمالات ما أطلقوا عليه مصطلح الضرورة في سعة الكلام، مما ينفي عنه سمة الضرورة، وقدرأينا بعضهم يتجاوز عن اللغة في سبيل القاعدة عندما عدوا بعض الاستعمالات الموثوقة من اللحن كما في قراءة إشباع (أفتيدة) وهي قراءة قرآنية صحيحة الرواية.

ومن هنا فقد رأينا أمثلة على حذف الحركة من الكلام مما أطلق عليه مصطلح تسكين المتحرّك، كما رأينا حذف مقطع أو أكثر منه في باب الترخييم وغيره، وهو حذف لا يخضع للقواعد التركيبية، وإن كان له جوانب دلالية مرتبطة بالتركيب.

كما تقيد هذه الدراسة أنَّ من يتکئ على القواعدية كما هو الحال عند أتباع المدرسة التحويلية في أغلب حلقاتها لا يمكنه أن يفسِّر سبب خروج هذه الأنماط على القواعد، أو كيفية إخضاعها للعوامل (الضبط والربط)، إذ إنَّها غير ملتزمة بالنظام اللغوي، ولذا، فقد انحازت إلى الأنماط التي يعتمدُ فيها على الاستدفاء والحفظ، وهو أمرٌ لا يعتمد على النظام اللغوي، بل على الذاكرة اللغوية، على الرغم من أنَّه جزءٌ أصيل من اللغة، بعيداً عما يدعى (النحو القواعدي).

ومن الممكن أن يكون بعض أنماط المتبقى قد وصل إلى الاستعمال المحفوظ من حلقة من الحلقات التي أوقفها التطور الترکيبي للغة العربية، وهو أمر تم لظروف خاصة باللغة العربية، وهو نزول القرآن الكريم ممثلاً للمستوى الترکيبي الذي كانت عليه الفصحى وقت نزوله، ثم منع هذا الأمر من التحرك النحوي للغة. وأمّا هذه الأنماط التي تقع في (المتبقي)، فهي أنماط جاءت من مرحلة سابقة، أو أنها من مرحلة أوقفها نزول القرآن، ولم يمكنها من أن تبلغ مداها المطلوب.

الهواهش

- (1) حققه رمضان عبدالتواب، وهو منشور في دار النهضة العربية بيروت 1985.
- (2) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 34.
- (3) حققه السيد إبراهيم محمد، وصدر عن دار الأندلس للنشر والتوزيع، 1980.
- (4) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص 81.
- (5) نُشر بالإسكندرية بتحقيق محمد زغلول سلام ومحمد مصطفى هدارة، دون تاريخ.
- (6) شرح محمد بهجة الأثري، ونشرته المطبعة السلفية بالقاهرة في عام 1342هـ.
- (7) Chomsky, N.. The Minimalist Program. The MIT Press. Cambridge. Massachsettes. 1996.
- (8) رمضان عبدالتواب، فصول في فقه العربية، ص 163.
- (9) ترجمة محمد بدوي، وصدر مترجمًا عن المنظمة العربية للترجمة عام 2005.
- (10) وهو مصطلح كان في الأصل للعالم اللغوي لakan Lacan يعني الأداء غير التواعدي للنمط التركيبي، أو أنه يعبر عن لغة تتبع من اللاشعور.
- (11) يتركز مفهوم فرويد للاوعي حول ما يطلق عليه (اللاشعور)، وهو منطقة مظلمة من مناطق النفس لا تخضع لأي معيار، وهذا المفهوم ينطبق على الانفلات الذي يحسه الإنسان في الحلم، ينظر: لوسركل، عنف اللغة، ص 12-13. حيث تتفلت الأمور من عقالها تماماً، فلا ضوابط ولا حدود، غير أن اللغة مهما ابعدت عن القاعدة، فإنها لا تصل إلى حد الانفلات التام، بل تصل إلى درجة ما من الانفلات الذي لا يصل إلى حد اللامعقول، وإنما هي في ذلك العزلة عن الإنسان، عن طريق اللغة بالرغم من أنها منجز إنساني، ينظر في مفهوم اللغة والعزلة: نيوكلاي برديائيف، العزلة والمجتمع، ص 111.
- (12) سيبويه، الكتاب، 1/ 26-32.
- (13) سيبويه، الكتاب، 1/ 32.
- (14) يستحيل على الدراسات الغربية الحديثة أن تعترف بقواعدية اللغة كاملة، فتفسير أي نمط تركيبية لا يخضع للقاعدة عندهم من الأمور غير المقبولة، كالتفسير النصي أو تفسير الضرورة، لأن دراساتهم لا تهتم إلا بما يخضع للنحو أو قواعد المستوى التركيبي التي أطلقوا عليها مصطلح النحو الضيق، وهم بهذا لا يؤمنون بوجود استعمالات لغوية تفسّر استناداً إلى غير هذا النحو، كالتفسيرات النصية أو السياقية أو الاجتماعية وغيرها.

- (15) سورة إبراهيم، 37.
- (16) تنظر القراءة في: أبوحيان الأندلسي، البحر المحيط، 5/432، وابن خالويه، مختصر في شواد القرآن، ص 67x68، وابن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللها، 1/336، وغيرها من كتب القراءات والتفسير.
- (17) لوسركل، عنف اللغة، ص 131.
- (18) ديوان امرئ القيس، ص 122، ولم يشر المحقق إلى رواية الشاهد بالتسكين. كما لم يشر إليه ناشر الديوان الآخر (حنا الفاخوري)، ص 258.
- (19) ابن السُّكِيت، إصلاح المنطق، ص 245، 322.
- (20) علي بن حمزة، التبيهات، ص 116.
- (21) أبوسعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 119.
- (22) سيبويه، الكتاب، 4/204، وهو مضمون الكلام في الصفحة السابقة عليها من الكتاب أيضاً.
- (23) يتحدد عن الإبل، ينظر: سيبويه، الكتاب، 4/203، وأبوسعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 120.
- (24) ورد على هذا الأمر عدد من الشواهد الشعرية التي ساقها العلماء على أنها من أمثلة شواهد الضرائر الشعرية، مثل:

قال العذاifer الكندي:

قالت سليمي اشتَرْلنا دقِيقاً

وهات خبز البر أو سويقاً

وقال لبيد بن ربيعة العامري:

ترَأْكُ أُمْكَنَةً إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ يَرْتَبِطُ بَعْضُ النُّفُوسِ حَمَامُهَا

والشاهد في ديوان لبيد، ص 227 بما لا يخل بروايته هذه. وقال الأقىشر:

رُحْتِ وَفِي رِجْلِيكَ مَا فِيهِما وَقَدْ بَدَا هَنْكَ مِنَ الْمَنْزِرِ

وهو من شواهد كتاب سيبويه 4/203. وقال جرير:

سِبِّرُوا بَنِي الْعَمَّ فَالْأَهْوَازَ مَنْزِلَكُمْ وَنَهْرُ تِبْرِي فَلَا تَعْرِفُكُمُ الْعَربُ

ديوان جرير، ص 42، برواية: تنفي الشاهد عنه، فقد جاء فيه برواية: فلم تعرفكم، بلم الجازمة.

وجاء عن الراعي التميري:

تَأْبِي قَضَاعَةً أَنْ تَعْرُفَ لَكُمْ نَسْبَاً وَابْنَا نَزَارٍ فَأَنْتُمْ بِيَضْهَهُ الْعَربُ

- (1) وقد تغيرت الرواية في الديوان، بما يتناسب مع قواعدية النحو، فجاءت (أن ترضى)، ينظر شعر الراعي النميري، ص 203.
- (2) (البقرة، 185).
- (3) (أبو سعيد السيرافي، إدغام القراء، ص 36، وهي قراءة مروية عن الحسن ويعقوب، أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 39/2).
- (4) (مريم، 2).
- (5) (أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 36، وابن عبيش، شرح المفصل، 147/10).
- (6) (آمنة الزعبي، ضياع حركات الأولاخر في النظام المقطعي في الإدغام الكبير عند أبي عمرو بن العلاء، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، السنة 25، العدد 99، صيف 2007، ص 175).
- (7) (امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، ص 8).
- (8) (ابن كيسان، شرح معلقة امرئ القيس، ص 44).
- (9) (إنَّ ربط هذا البيت مع قول امرئ القيس:
بكى صاحبِي لِمَا رأى الدُّرْبَ دونهَ وَأَيْقَنَ أَنَّا لَاحْقَانَ بِقِيسِرا
هو ضرب من التَّمَحُّلِ والاعتداء على النَّصِّ، فهو بيت من قصيدة أخرى، على فرض جواز أن يكون المخاطب من المثنى).
- (10) (ينسب هذا الرأي لخليل بن أحمد، ينظر: أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 113-114).
- (11) (عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص 192).
- (12) (رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص 175).
- (13) (يوسف، 32).
- (14) (العلق، 15).
- (15) (أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 306/5، 495/8، التَّحَاسِ، إعراب القرآن، 729/3).
- (16) (أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 79).
- (17) (ديوان امرئ القيس، ص 154).
- (18) (ديوان طرفة بن العبد، ص 50).
- (19) (أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 79-80).
- (20) (أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 81).

(44) الأعشى، ديوان الأعشى، ص 15.

(45) جاء البيت في ديوان الأعشى ص 15 برواية:

وعهد الشباب ولذاته فإن يك ذلك قد تَنَدَّنْ

وهي رواية لا شاهد فيها، فإذا صحت هذه الرواية، فإن هذا يدل على صحة ما تذهب إليه هذه الدراسة من وجود إمكانيات واسعة لدى الشاعر لاختيار البدائل الاستعملالية.

(46) لبيد بن ربيعة، ديوان لبيد، ص 134.

(47) الشاهد في: أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 82، وفي ديوان النابغة الذبياني، ص 127 برواية تنفي عنه الشاهد، وهي (ولست مني).

(48) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 82.

(49) ابن منظور، لسان العرب (رحم) 12/272.

(50) سيبويه، الكتاب، 239، وابن السراج، الأصول في النحو 1/437، والزجاجي، الجمل، ص 168، وابن جني، اللمع في العربية، ص 114، والزمخشري، المفصل، ص 47، وغيرها.

(51) برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ص 70.

(52) ابن جني، اللمع في العربية، ص 117.

(53) ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1/270، والسيوطى، همع الهوامع، 3/80.

(54) الزخرف، 77.

(55) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 8/28، وابن خالويه، مختصر في شواد القرآن، ص 136، والعكبري، إعراب القراءات الشواد، 2/453.

(56) ابن الشجري، أمالى ابن الشجري، 2/304.

(57) سيبويه، الكتاب، 2/246.

(58) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 83.

(59) جاء الشاهد على غير صورة الشاهد في ديوان جرير، ص 369، وهي:

أصبح حبل وصلّكمِ راما ما عهد كعهدك يا أماما

وهي رواية تُخل بالترخيم في غير المنادى، فقد جاءت (أماما) منادى مرّحّماً على لغة من ينتظر.

وينظر الشاهد في: سيبويه، الكتاب، 270، والنحّاس، شرح أبيات سيبويه، ص 142،

وابن السيرافي، شرح أبيات سيبويه، 1/594.

- (60) سيبويه، الكتاب، 270/2، وأبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 85، وابن جني، الخصائص، 378/2.
- (61) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 85.
- (62) أبو زيد الأنصاري، النواذر في اللغة، ص 30.
- (63) ديوان ذي الرّمة، ص 12.
- (64) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 88.
- (65) ديوان عنترة بن شداد، ص 19، والقرشي، جمهرة أشعار العرب، ص 169، والتبريزى، شرح القصائد العشر ص 276.
- (66) ينظر: النحّاس، شرح أبيات سيبويه، ص 142.
- (67) ينظر: النحّاس، شرح أبيات سيبويه، ص 142.
- (68) أورد المرادي في الجنى الداني، ص 261 وما بعدها أنَّ (كي) تكون حرف جرٌ إذا باشر (ما) الاستفهامية، أو (ما) المصدرية. الظاهر (كيمًا) أو المقدَّرة، وهو رأي البصريين، في حين يرى الكوفيون أنَّها لا تكون جارًّة، بل إنَّ ما بعدها يكون منصوبًا على المصدر، كما أورد أنَّها تكون حرفاً مصدرياً بمعنى (أنَّ)، وعندما فهي الناصبة للفعل، وزاد أنَّها تكون غير عاملة بمعنى (كيف)، وعندما فإنَّ الفعل الذي يليها يظل على حاله من الإعراب.
- (69) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 114.
- (70) برجمشتراسر، التطور النحووي للغة العربية، ص 70.
- (71) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 92.
- (72) ديوان التابعية الذبياني، ص 40، والحضرمي، مشكل إعراب الأشعار الستة الجاهلية، القسم الثالث، التابعية الذبياني، ص 22.
- (73) ديوان التابعية الذبياني، ص 40.
- (74) ابن جني، سر صناعة الإعراب، 2/517، ويحمله ابن جني على قصر مدة التأنيث، وينظر: ابن سيدة، المخصص 15/111.
- (75) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 92.
- (76) ديوان الأعشى، ص 29، وينظر، ابن سيدة، المخصص، 15/111.
- (77) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 92.
- (78) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 93.
- (79) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 96.

- (80) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 92.
- (81) أبو الطيب الوضاء، الممدود والمقصور، ص 47.
- (82) ينظر أيضاً في هذا التوجيه المنسجم مع القاعدة: ابن هشام، أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك، 297/4.
- (83) السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها 1/141، وينظر مثل هذا في: أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، م 109، 2/747.
- (84) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 98.
- (85) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 99.
- (86) ينسب هذا الرجُز إلى جرير بن عبد الله البجلي، وعمرو بن خثام البجلي، ينظر: أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 115.
- (87) ينسب البيت إلى حسان بن ثابت أو عبد الرحمن بن حسان أو كعب بن مالك، ينظر: الأعلم الشنتمري، تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، ص 404، وأبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 115.
- (88) الأعلم الشنتمري، تحصيل عين الذهب، ص 405.
- (89) السكري، شرح أشعار الهدللين، 1/208.
- (90) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 117/118.
- (91) ينظر الشاهد في: أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 91، وابن جني، الخصائص، 3/135.
- (92) المصاحبات اللغوية Collocations تعني العلاقات العرفية الاعتيادية القائمة في لغة ما بين مفردة ومفردات أخرى في التركيب، ينظر: يحيى عبابة وأمنة الزعبي، علم اللغة المعاصر، مقدمات وتطبيقات، ص 89.
- (93) القائل هو نعيم بن أوس، يخاطب امرأته، أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 89-90.
- (94) رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص 135-144.
- (95) ابن جني، الخصائص، 2/273-284، وقد أورد فيه أمثلة كثيرة بعضها مما يتعلّق بهذه القضية.
- (96) ابن الشجري، أمالى ابن الشجري، 2/167.
- (97) أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 99.
- (98) يُنسب هذا البيت لطرفة بن العبد، ينظر: أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، ص 113.
- (99) ابن جني، الخصائص، 3/133.

ظاهرة التأويل في إعراب الشواهد الشعرية النحوية

(باب كان وأخواتها)

محمد بن عبدالقادر هنادي^(*)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، فهذا بحث جعلته بعنوان (ظاهرة التأويل في إعراب الشواهد الشعرية النحوية في باب كان وأخواتها)، حاولت فيه أن أبين موقف النحاة القدماء من الشواهد الشعرية المخالف لقواعدهم القياسية، وتتبع أساليبهم التي يسلكونها للتخلص من هذا التناقض بين النص الشعري والقاعدة النحوية.

وكان منهجي في دراسته وعرض مسائله يقوم على الأسس التالية:
 أولاً: أذكر عنوان البحث مع ذكر الشاهد الشعري الذي يتصل به.
 ثانياً: أبدأ البحث ببيان موضع التأويل في الشاهد الشعري، وأذكر السبب الذي دفع النحاة إلى تأويله.

(*) الأستاذ المشارك في جامعة الملك عبدالعزيز - جدة.

ثالثاً: أنتقل بعد ذلك البيان الموجز إلى ذكر آراء النحاة ومذاهبهم مفصلة في تلك المسألة النحوية.

رابعاً: اختار الرأي الراجح في المسألة المعروضة، وذلك على ضوء ما تتوفر لدى من شواهد قرآنية أو حديثية، أو شعرية أو نثرية.

هذا وقد جاء البحث في عشر مسائل:

المسألة الأولى: رفع الاسمين بعد (كان).

المسألة الثانية: مجيء اسم (كان) نكرة، وخبرها معرفة.

المسألة الثالثة: مجيء (كان) وبعض أخواتها زائدة.

المسألة الرابعة: تقديم معنول خبر (كان) على الاسم وحده.

المسألة الخامسة: حذف كان واسمها مع (لدن).

المسألة السادسة: هل يجوز أن يأتي خبر (كان) فعلاً ماضياً؟

المسألة السابعة: دخول «إلا» على خبر (ما انفك).

المسألة الثامنة: إبطال عمل (ما) إذا انتقض نفيها بإلا.

المسألة التاسعة: عمل (ما) عمل (ليس) في حال تقدم خبرها على اسمها.

المسألة العاشرة: دخول (لا) العاملة عمل (ليس) على الاسم المعرفة.

أسأل الله تعالى أن يجعلنا ممن يسعون لخدمة هذه اللغة الخالدة، وإثرائها بما يحقق لها سمو مكانتها، وثراء مفرداتها، وعظمتها بيانها، مع تقديرنا وثنائنا لتلك الجهود العظيمة التي بذلها علماء اللغة العربية على امتداد تاريخنا الإسلامي المجيد.

* * *

المسألة الأولى: رفع الاسمين بعد «كان»:

إذا مُتْ كَانَ النَّاسُ صِنْفَانِ شَامِتُ وَآخَرُ مُثْنٌ بِالذِّي كُنْتُ أَصْنَعُ⁽¹⁾

• **موضع التأويل:**

موضع التأويل في هذا البيت قوله: «كان الناس صنفان»، فقد جاء الاسمان «الناس» و«صنفان» مرفوعين بعد الفعل الناسخ «كان»، والقياس نصب «صنفان» لوقوعه خيراً له؛ ولهذا اختلف النحاة في هذه المسألة النحوية ، فمنهم من أجاز ذلك، ومنهم من تأوله.

• **التوضيح:**

للنحاة في توجيهه قول العجير السلوبي مذهبان:

الأول: الجواز، وإليه ذهب جمهور النحاة.

الثاني: المنع، وإليه ذهب الفراء وأخرون، قال السيوطي لدى حديثه عن هذه المسألة: «جوز الجمهور رفع الاسمين بعد «كان»، وأنكره الفراء»⁽²⁾.

وتوجيه الشاهد عند جمهور النحاة أن اسم «كان» ضمير شأن ممحظى، وجملة «الناس صنفان» جملة اسمية في محل رفع خبر، ومن أوائل النحاة الذين ذكروا هذا التوجيه النحوي الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويظهر ذلك في قوله: «وقد يرفعون في «كان» الاسم والخبر فيقولون «كان زيد قائم»⁽³⁾، وبعد أن أورد قول العجير السلوبي، جعله على تقدير: كان الأمر الناس صنفان».

وتبعه في هذا التوجيه كثير من النحاة، منهم: المبرد⁽⁴⁾، وابن جني⁽⁵⁾، والنحاس⁽⁶⁾، وابن الشجري⁽⁷⁾، والصيمري⁽⁸⁾، والزجاجي⁽⁹⁾، وابن مالك⁽¹⁰⁾، وأخرون.

وحجة الجمهور في جواز مجيء اسم «كان» ضمير شأن هو القياس على مجبيه مع «إن»، وضمير الشأن ييرز مع الحرف الناسخ فيقال: إنه

زيد قائم، لكنه يكون مع «كان» مقدراً، وهذا ما ذكره سيبويه لدى قوله «هذا باب الإضمار في «ليس» و«كان» كالإضمار في «إن»»⁽¹¹⁾.

أما النحاة الذين منعوا مجيء الأسمين مرفوعين بعد «كان» فقد تأولوا قول العجير السلوبي فجعلوا «كان» ملغاً، وعلى هذا التأويل فإن كلمة «الناسُ» تعرّب مبتدأ، وخبرها «صنفان».

ونقل هذا القول عن الكسائي⁽¹²⁾، ووافقه ابن الطراوة⁽¹³⁾.

وقد يتأنى بعضهم⁽¹⁴⁾ الشاهد الشعري فيجعله على لغة بعض القبائل العربية التي تلزم المثنى الألف في حال الرفع والنصب والجر، فتكون «كان» ناقصة عاملة، و«الناسُ» اسمها، و«صنفان» خبرها منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة على الألف.

• الترجيح:

يترجح لدى في هذه المسألة ما ذهب إليه الجمهور من جواز مجيء الأسمين المرفوعين بعد «كان»، وذلك بجعل «كان» عاملة، واسمها ضمير شأن ممحوظ، وجملة «الناسُ صنفان» في محل نصب خبر؛ وذلك لما يأتي:

أولاً: «لقد كان العرب الفصحاء إذا أرادوا ان يذكروا جملة تشتمل على معنى مهم أو غرض فخم يستحق توجيه الأسماع والآنفوس إليه لم يذكروها مباشرة، خالية مما يدل على تلك الأهمية والمكانة، وإنما يقدمون لها ضمير يسبقها ليكون الضمير بما فيه من إبهام وتركيز، مثيراً للشوق والتطلع إلى ما يزيل إبهامه، باعتماد الرغبة فيما يبسط تركيزه، فتجيء الجملة بعده والنفس متشوقة لها، مقبلة عليها في حرص ورغبة، فتقديم الضمير ليس إلا تمهيداً لهذه الجملة المهمة، لكنه يتضمن معناها تماماً ومدلوله هو مدلولها، فهو بمثابة رمز لها ولحظة، أو إشارة توجه إليها»⁽¹⁵⁾.

وهذا الغرض المهم في مجيء اسم «كان» ضمير شأن تحدث عنه النحاة في مصنفاتهم، وفي ذلك يقول ابن فلاح - رحمه الله - «في السبب إلى إضمار الشأن وجهان:

أحدهما: توفر الدواعي على سماع الكلام؛ لأن المجهول توفر الدواعي على معرفته.

ثانيهما: أن يذكر للدلالة على تعظيم قصة⁽¹⁶⁾.

ويظهر هذا الغرض واضحًا في الشواهد القرآنية والشعرية التي سيأتي ذكرها في الفقرة الثانية.

ثانية: إنَّ ورود الاسمين مرفوعين بعد «كان» لغة ثابتة لبعض القبائل العربية التي يحتاج بكلامها في اللغة، وفي هذا يقول النحاس لدى حديثه عن هذه المسألة: «بنو عبس، وبنو أسد، وبنو قيس يقولون: كان فلان قائمٌ، وإنما يفعلون ذلك على القصة والحديث والشأن، كأنك إذا قلت: كان زيدُ قائم فمعناه: كان زيدٌ من قصته وحديثه وشأنه قائم»⁽¹⁷⁾.

ومما يؤكد صحة قول النحاس أن هذه اللغة جاءت مستعملة في القرآن الكريم، وكلام العرب شعرهم ونشرهم، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: «أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمُهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ»⁽¹⁸⁾،قرأ ابن عامر⁽¹⁹⁾ بالتأء ورفع «آية»، وقرأ الباقيون بالياء، ونصب «آية».

وحجة من قرأ بالتأء أي «أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً» أن اسم «تكن» جاء ضمير قصة، فيكون التأنيث محمولاً على تأنيث القصة، و«أن يعلمه» ابتداءً. و«آية» خبر الابتداء، والجملة خبر «كان».. تقديره: أَوْلَمْ تكن لَهُمْ القصَّةُ عِلْمٌ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِهِ آيَةً⁽¹⁹⁾.

ومن ورود ذلك في الشعر العربي قول عنترة بن شداد العبسي:

أَمِنْ سَمِيَّةَ دَمْعَ الْعَيْنِ مَدْرُوفٌ لو كان ذا منك قبل اليوم معروف⁽²⁰⁾

والشاهد فيه قوله: لو كان ذا ... معروف، فقد جاء الاسمان «ذا»، و«معروف» بعد «كان» مرفوعين، لأن فيه ضمير شأن ممحوفاً، تقديره: لو كان الشأن أو الحديث: ذا منك معروف، والقياس أن يقول: لو كان ذا... معروفاً.

ومنه قول شاعر عبسٌ آخر:

إِذَا مَا مَرَءٌ كَانَ أَبُوهُ عَبْسٌ فَحَسِبْكَ مَا يَرِيدُ مِنَ الْكَلَامِ⁽²¹⁾

والشاهد فيه قوله: «كان أبوه عبسٌ»، والقياس يقتضي أن يقول: كان «أبوه عبساً»، ويخرج - كما ذهب الجمهور - أن اسم «كان» ضمير شأن، وجملة «أبوه عبسٌ» في محل نصب خبر.

ومن وقوع الاسمين مرفوعين بعد «كان»، قول الأعشى:

لَقَدْ كَانَ فِي حَوْلٍ ثَوَاءً سَوْيَتُهُ تُقْضَى لِبَانَاتٍ وَيَسَّامُ سَائِمٌ⁽²²⁾

والشاهد فيه قوله: «كان في حول تقضى..» حيث جاء اسم «كان» ضمير شأن، والتقدير: لقد كان الأمر تقضى لبانات في حول الذي ثويت فيه، ويسام من أقام فيه لطوله.

ومن ثبوت هذه اللغة في كلام العرب قول بعضهم: «كان من الأمر كيّت وكيّت»⁽²³⁾، وفيه ضمير شأن؛ لأن «كيّت وكيّت» كناية عن الجمل، والجمل لا تكون اسمها⁽²⁴⁾.

كذلك ورد الاسمان المرفوعان بعد «ليس»، ومنه قول هشام أخي ذي الرمة:

هِيَ الشَّفَاءُ لِدَائِي لَوْظَفَرْتُ بِهَا وَلَيْسَ مِنْهَا شَفَاءُ الدَّاءِ مِبْذُولٌ⁽²⁵⁾

وقد خرج كثير من النحاة هذا الشاهد على أن في «ليس» ضمير شأن، وجملة «منها شفاء الداء مبذول» في محل نصب خبر، قال سيبويه:

«زعم بعضهم أن «ليس» يجعل كـ «ما»، وذلك قليل لا يكاد يعرف (...) والوجه والحد أن تحمله على أن في «ليس» إضماراً، وقوله: إِنَّهُ أَمَةُ اللَّهِ ذَاهِبَةٌ»⁽²⁶⁾.

وممن وافق سيبويه في توجيه الشاهد النحوي السابق المبرد⁽²⁷⁾، والنحاس⁽²⁸⁾، والصميري⁽²⁹⁾، وابن الناظم⁽³⁰⁾، وابن هشام⁽³¹⁾.

وقد تكفل ابن السراج وغيره في تأويل هذا الشاهد حين جعل «ليس» حرفاً بمنزلة «ما»، وعلى هذا التأويل لا شاهد في البيت لأن «شفاءً» تكون عندئذ مبتدأ، وخبرها «مبذول»، وهذا قولٌ مرجوحٌ لأن «ليس» فعل لا يتصرف بدليل اتصال الضمير به، نحو قولنا: لستُ، ولستما، ولستن، وليسوا، وليس، ولسَنَ.

على ضوء هذه الشواهد النحوية من القرآن الكريم، وقول العرب يتبيّن أن ما ذهب إليه الفراء وغيره من منع مجيء الأسمين المرفوعين بعد «كان» قول غير صحيح؛ وأن ما ذهب إليه الجمهور من حيث إجازتهم ذلك وتوجيههم قول العجير السلوبي، والأعشى، وعنترة، وغيرهم من الشعراء هو الراجح.

ومع ترجيحي لمذهب الجمهور في هذه المسألة وتوجيههم للوارد في هذا الباب من كلام العرب فإن ما ذكره الكسائي وابن الطراوة من حيث جعلهما «كان» زائدة في قول الشاعر «كان الناس صنفان». هو تأويل مقبول لثبتوت مجيء «كان» زائدة في كلام العرب.

ولا بد من التنبيه على أن قول العجير السلوبي جاءت فيه رواية ثانية وهي بنصب «صنفين»⁽³²⁾.

قال ابن خروف في شرح الجمل: «ويروى «صنفين» بالنصب على خبر «كان»؛ والناسُ «اسمها»، وإذا صحت هذه الرواية فإنه لا داعي لتلك

التوجيهات والتأويلات التي أوردها النحاة لدى حديثهم عن قول العجير السلوبي، مع التأكيد على أن وقوع الأسمين المرفوعين بعد «كان» لغة ثابتة مروية عن بعض القبائل العربية التي يحتاج بكلامها كما أسلفت».

* * *

المسألة الثانية: مجيء اسم «كان» نكرة، وخبرها معرفة.

- قُضِيَ قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ضُبَاعًا **ولا يَكُ مُوقَفٌ مِنْكِ الْوَدَاعًا** ⁽³³⁾

• العرض المركب:

موضع الشاهد النحوي في البيت قوله «ولا يَكُ مُوقَفٌ مِنْكِ الْوَدَاعًا»، فقد جاء اسم الفعل الناسخ «يك» نكرة، وهو «موقف»، وجاء خبره «الْوَدَاعًا» معرفة، فوصفه كثير من النحاة بالضرورة، وتأنوله آخرون، وأجازه بعضهم في اختيار الكلام.

• التوضيح:

ذهب جمهور النحاة ⁽³⁴⁾ إلى أنه لا يُخَبِّرُ عن نكرة بمعرفة في باب «كان»، وما جاء في كلام العرب فهو ضرورة، وضعيف في الكلام.

ومن أوائل النحاة الذين قالوا بهذا الرأي سيبويه - رحمه الله - جاء ذلك في قوله لدى حديثه عن المسألة: «اعلم أنه إذا وقع في هذا الباب نكرة ومعرفة فالذى تَشَفَّلُ به «كان» المعرفة؛ لأنَّه حد الكلام؛ لأنَّهما شيء واحد، وليس بمنزلة قوله: ضربَ رجلٌ زيداً؛ لأنَّهما شيئاً مختلفان، وهما في «كان» بمنزلتهما في الابتداء، إذا قلت: عبدُ الله منطلقٌ، تبتدئ بالأعراف ثم تذكر الخبر، وذلك قوله: كان زيدٌ حليماً... فإنَّ قلت: كان حليماً أو رجلٌ فقد بدأت بنكرة، ولا يستقيم أن تخبر المخاطبَ عن المنكور» ⁽³⁵⁾.

ثم ذكر - رحمة الله - أن ما جاء في كلام العرب فهو من باب الضرورة الشعرية، وأن استعماله فيه ضعفٌ، وهذا واضح في قوله: «وقد يجوز في الشعر، وفيه ضعفٌ من الكلام»⁽³⁶⁾، واستدل على ذلك ببعض الشواهد الشعرية⁽³⁷⁾.

ومن ارتضى هذا الرأي المبرد، جاء ذلك في قوله:

«واعلم أن الشعراء يضطرون فيجعلون الاسم نكرة، والخبر معرفة، وإنما حملهم على ذلك معرفتهم أن الاسم والخبر يرجعان إلى شيء واحد»⁽³⁸⁾، ثم أورد قول القطامي: «ولم يك موقفُ منك الوداع، وجعله في باب الضرورة والاضطرار»⁽³⁹⁾.

وقال ابن جني لدى حديثه عن الشاهد النحوي السابق:

«إذا اجتمع في الكلام معرفة ونكرة جعلت اسم (كان) المعرفة، وخبره النكرة، تقول: كان عمرٌ كريماً، ولا يجوز كان كريمٌ عمرًا إلا في ضرورة الشعر»⁽⁴⁰⁾.

وبهذا الرأي أخذ كثير من النحاة، فجعلوا الوارد في كلام العرب في هذا الباب من الضرورات الشعرية، ومنهم ابن عصفور⁽⁴¹⁾، وأبو علي الفارسي⁽⁴²⁾، ومكي بن أبي طالب⁽⁴³⁾، وابن خروف⁽⁴⁴⁾، وابن هشام⁽⁴⁵⁾، وابن يعيش⁽⁴⁶⁾، والصيمري⁽⁴⁷⁾، والفارقي⁽⁴⁸⁾، وغيرهم.

وتأنول بعض النحاة قول القطامي. ويمكنني أن أجمل تأويلاتهم وتوجيهاتهم للشاهد السابق فيما يأتي:

التأويل الأول: جعل بعضهم قول القطامي: «ولم يك موقفُ منك الوداعاً من باب القلب، قال ابن عصفور: «جعل «موقف» وهو نكرة اسم «يك»، «الوداع» وهو معرفة خبر «يك»، ولا يكون اسم «كان» وأخواتها إلا ما هو مبتدأ في الأصل.

وهذا عندي من قبيل القلب أنه جعل ما ينبغي أن يكون مبدأ خبراً، وما ينبغي أن يكون خبراً مبدأ، وذلك بالنظر إلى اللفظ، وأما المعنى فعلى ما ذكرت لك من الإخبار بالنكرة عن المعرفة، ونظير ذلك - أعني مما قلبَ فجعل فيه الخبر مخبراً عنه في اللفظ، والخبر عنه خبراً - قوله:

كانت فريضة ما تقول كما
كان الزنا فريضة الرجم⁽⁴⁸⁾
وإنما المعنى كما كان فريضة الزنا الرجم، فقلبت⁽⁴⁹⁾.

التأويل الثاني: ذهب بعض النحاة إلى أن «الوداعاً» ليس منصوباً لوقوعه خبراً للفعل الناسخ «لم يكُ»، إنما جاء منصوباً لكونه داخلاً في باب المفعولات، ثم اختلفوا في تحديد المفعول، وقد أشار ابن فلاح في كتابه «المغني» إلى هذه التأوييلات فقال:

قيل: «الوداعاً» مفعول «قفي»، أي قفي الوداعاً، بمعنى آخرِيه.

أو مفعول لأجله، أي: لأجل الوداع، وخبر «لم يكُ» محذوف، دل عليه الوداعاً، أي: ولا يكُ موقفُ منك وداعاً.

ويجوز أن يكون «الوداعاً» منصوباً بموقف، وتكون «كان» تامة، ولا تكون ناقصة، و«منك» الخبر، لئلا يُفصّل بين المصدر ومعموله بأجنبى⁽⁵⁰⁾.

التأويل الثالث: ذهب فريق من النحاة إلى أن الشاهد الشعري السابق روى بروايات أخرى، منها أن الأخفش أنسده في كتاب المعايادة: «ولا يك موقفاً منك الوداعاً»، وقال: نصب موقفاً؛ لأنَّه أراد «قفي موقفاً، ولا يكن الوداعاً»⁽⁵¹⁾.

ومن تلك الروايات قول ابن عييش: «وقد روى (ولا يك موقفي منك الوداعاً) بالإضافة، وهذا لا نظر فيه إذ لا ضرورة»⁽⁵²⁾.

وأجاز بعض النحاة مجيء اسم «كان» نكرة، وخبرها معرفة في الاختيار من الكلام⁽⁵³⁾ شرط الفائدة، ويأتي في مقدمة هؤلاء النحاة ابن مالك، حيث قال: «وما كان المرفوع هنا مشبهاً بالفاعل، والمنصوب مشبهاً بالفعل جاز أن يغنى هنا تعريف المنصوب عن تعريف المرفوع؛ كما جاز ذلك في باب الفاعل، لكن بشرط الفائدة، وكون النكرة غير صفة محضة»⁽⁵⁴⁾.

وبعد أن أورد قول القطامي «ولا يك موقفٌ منك الوداعاً» قال: فأخبر بالمعرفة عن النكرة مختاراً لا مضطراً (....) والمحسن لهذا مع حصول الفائدة شبه المرفوع بالفاعل والمنصوب بالفعل»⁽⁵⁵⁾. كما أن الاسترابادي قال: «وقد يخبر في هذا الباب وفي باب (إن) بمعرفة عن نكرة، ولم يجز ذلك في المبتدأ والخبر للالتباس؛ لاتفاق إعراب الجزأين هناك، واحتلافيهما هنا»⁽⁵⁶⁾. ثم استشهد على الجواز بقول القطامي.

• الترجيح:

يترجح لدى في هذه المسألة جواز مجيء خبر «كان» معرفة، واسمها نكرة، وذلك لما يأتي:

1 - لقد ثبت استعمال هذا الأسلوب في القرآن الكريم وكلام العرب، فمن القرآن الكريم قوله تعالى «أولم يكن له آية أن يعلمه علماءبني إسرائيل»⁽⁵⁷⁾، فقد قرأها ابن عامر⁽⁵⁸⁾ «أولم تكن لهم آية»، بتأنيث «تكن»، ورفع «آية» لأنها اسم «تكن» وأن «أن يعلمه» خبرها.

ولا يلتفت إلى قول مكي بن أبي طالب في الكشف حين جعل هذا التقدير قبيحاً في العربية⁽⁵⁹⁾، فلجأ إلى تأويله كما فعل نحاة آخرون، وذلك بإضمار «القصة»، فيكون التأنيث محمولاً على تأنيث القصة، وأن «أن يعلمه» مبتدأ، «آية» خبره، والجملة خبر «تكن» فيصير اسمها

معرفة، وتقدير الآية: «أَوْلَمْ تَكُنْ لَهُمْ الْقَصْةُ عِلْمٌ عَلَمَاءُ بْنِ إِسْرَائِيلَ بِهِ آيَةً»⁽⁶⁰⁾.

والأنجذب أن نحمل هذه القراءة السبعية المتواترة على ظاهرها؛ كما فعل الزجاج⁽⁶¹⁾ وأخرون، منهم الزمخشري إذ قال في توجيه القراءة السابقة: «جعلت آية اسمًا، وأن يعلمه خبراً، وليس قراءة ابن عامر كالأولى لوقع النكرة اسمًا، والمعرفة خبراً»⁽⁶²⁾.

وقال الفخر الرازي⁽⁶³⁾: «قرئ «تكن» بالتأنيث، وجعلت آية اسمًا، وأن يعلمه خبراً، وبهأخذ القرطبي»⁽⁶⁴⁾.

ومما ورد أيضاً في القراءات القرآنية قراءة الأعمش: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية»⁽⁶⁵⁾، بنصب «صلاتهم»، ورفع «مكاء»⁽⁶⁶⁾، وذلك يجعل «صلاتهم» خبراً مقدماً وهو معرفة، وجعل «مكاءً» اسمًا لكان وهو نكرة.

ومما يقوي صحة هذا الاستعمال في اختيار الكلام أنه لغة لبعض القبائل العربية، وهذا ما ذكره بعض النحاة، قال أبو جعفر النحاس في كتابه «شرح أبيات سيبويه»: «بعض العرب وهم بنو دارم وبنو نهشل يقولون: قائمٌ كان عبد الله، وكان قائمٌ عبد الله، فيجعلون النكرة اسمًا والمعرفة خبراً، وإنما يفعلون ذلك لأن النكرة أشد تمكناً من المعرفة»⁽⁶⁷⁾.

وينتسب بنو دارم ونهشل إلى قبيلة تميم التي أجمع العلماء على الاحتجاج بكلامها في اللغة، وقد استعمل الفرزدق المجاشعي الدارمي⁽⁶⁸⁾ هذه اللغة في شعره، ومنه قوله:

أَسْكَرَانُ كَانَ ابْنَ الْمَرَاغَةِ إِذْ هَجَّا تميمًا بِجَوْفِ الشَّامِ أَمْ مُتَسَاكِرُ⁽⁶⁹⁾
والشاهد فيه قوله: «أَسْكَرَانُ كَانَ ابْنَ الْمَرَاغَةِ»، فقد جاء اسم «كان» نكرة، وجعل الخبر «ابن المراغة» معرفة.

و ثبت ورود هذا الاستعمال في كلام بعض الشعراء، ومنه قول حسان ابن ثابت:

كَأَنْ سَبِيَّةً مِنْ بَيْتِ رَأْسٍ
يَكُونُ مَزَاجَهَا عَسْلٌ وَمَاءُ⁽⁷⁰⁾

والشاهد فيه قوله «يكون مزاجها عسل»، حيث نصب «المزاج» بأنه خبر «يكون» وهو معرفة، ورفع «العسل» بأنه اسمها وهو نكرة.

وقد تکلف النحاة في توجيه قوله حسان - رضي الله عنه - فمنهم من جعل «المزاج» منصوباً على الظرفية المجازية؛ كما فعل أبو علي الفارسي⁽⁷¹⁾، وعليه فإن خبر «يكون» معرفة مقدماً عليه وهو الظرف، ومنهم من قال: لا شاهد في البيت؛ لأنَّه روی برفع «المزاج»، ونصب «العسل»، أي يكون مزجها عسلاً وماءً⁽⁷²⁾.

ومن النحاة من قال: إن «العسل» جنس يقرب حكم نكرته من معرفته⁽⁷³⁾.

ومنه قول أبي قيس بن الأسلت الانصاري:

أَلَا مِنْ مُبْلِغٍ حَسَانَ عَنِي
أَسْحَرُ كَانَ طَبَّكَ أَمْ جُنُونُ⁽⁷⁴⁾

والشاهد فيه قوله: «أَسْحَرُ كَانَ طَبَّكَ»، فقد جاء اسم «كان» «سحر» وهو نكرة، وخبره «طَبَّكَ» جاء معرفة.

ومنه قول خداش بن زهير:

فَإِنَّكَ لَا تَبَالِي بَعْدَ حَوْلٍ
أَظْبَيْ كَانَ أَمْكَ أَمْ حَمَارُ⁽⁷⁵⁾

والشاهد فيه قوله: «أَظْبَيْ كَانَ أَمْكَ» فاسم «كان» «ظبي» وهو نكرة، وجاء خبرها «أَمْكَ» معرفة.

على ضوء هذه الشواهد من القرآن الكريم وكلام العرب ولغاتهم فإن الأولى الأخذ بقول ابن مالك وغيره من النحاة الذين أجازوا مجيء

اسم كان نكرة وخبره معرفة، فهو إلى جانب كونه مدعماً بالسماع الصحيح كما ذكرت فإنه يحفظنا أيضاً من الوقوع في تلك التأويلات التي يكثر فيها الحذف والتقدير. وهذا واضح لمن تأملها وتدبر فيها. والذي أبى النجاة إلى ذلك اصطدام القاعدة النحوية القياسية بتلك الشواهد والنصوص.

* * *

المسألة الثالثة: مجيء (كان) وبعض أخواتها زائدة.

(1) زيادة (كان) بلفظ المضارع:

أنت - تكون - ماجدُ نبيلٌ إذا تَهُبْ شَمَائِلْ بَلِيلٍ⁽⁷⁶⁾

● العرض المركب:

موضع التأويل في هذا البيت قول أم عقيل: «أنت - تكون - ماجدُ»، فقد جاءت «كان» في صيغة المضارع بين المبتدأ «أنت»، والخبر «ماجدُ»، فجعلها بعض النحاة زائدة، وتراولها نحاة آخرون؛ لأنهم لا يجيزون مجيء «كان» في صيغة المضارع زائدة.

● التوضيح:

للنحاة في مجيء «تكون» زائدة في صيغة المضارع ثلاثة أقوال:

الأول: الجواز، وإليه ذهب الفراء، وأبو البقاء العكبي، قال السيوطي في الهمع: «جوز الفراء زيادتها بلفظ المضارع كقوله: أنت تكون ماجدُ بليلٍ»⁽⁷⁷⁾.

وقال الرضي لدى حديثه عن زيادة «كان»: «وقد أجاز أبو البقاء زيادة مضارع «كان» في قول حسان:

كأنَّ سبيئَةً من بيت رأسٍ يكون مزاجُها عَسلٌ وماءٌ⁽⁷⁸⁾
على رواية «رفع» مزاجُها، وعَسلٌ وماءٌ».

الثاني: وصف كثير من النحاة الشاهد النحوي السابق: «أنت تكون ماجدٌ نبيل» بأنه من الشاذ الذي لا يقاس عليه، ومنهم ابن مالك إذ قال في شرح التسهيل: «وشتلت زيادة يكون في قول أم عقيل»⁽⁷⁹⁾، وتبعه في القول بالشذوذ ابن هشام⁽⁸⁰⁾، وابن عقيل⁽⁸¹⁾، والشاطبي⁽⁸²⁾، والسيوطى⁽⁸³⁾، وأخرون».

ووصف المرادي مجيء «كان» في صيغة المضارع بالنادر، فقال: «وقد ندر زيادتها بلفظ المضارع في قول أم عقيل»⁽⁸⁴⁾، وتبعه في ذلك الأشموني⁽⁸⁵⁾.

الثالث: ذهب بعض النحاة إلى امتناع مجيء «كان» زائدة في المضارع، وتأولوا الشواهد النحوية الواردة في هذا الباب، ويمكن حصرها في تأويلين اثنين:

1 - أن الفعل «تكون» في قول أم عقيل ليست زائدة بل هي عاملة، واسمها ضمير مستتر وجوباً تقديره «أنت»، وخبرها ممحض، والجملة لا محل لها معترضة بين المبتدأ والخبر، والتقدير: أنت ماجدٌ نبيلٌ تكونه⁽⁸⁶⁾.

2 - أما قول حسان بن ثابت - رضي الله عنه - «يكون مزاجها عسلٌ وماءٌ» على رواية الرفع فإن الفعل الناسخ فيه عاملة، واسمها ضمير شأن ممحض، وجملة المبتدأ والخبر «مزاجها عسلٌ وماءٌ» في محل نصب خبر «يكون»⁽⁸⁷⁾.

• الترجيح:

يترجح لدى في هذه المسألة ما ذهب إليه جمهور النحاة عندما منعوا مجيء «كان» زائدة في صيغة المضارع

وجعلوا ذلك من الشاذ الذي يحفظ ولا يقاس عليه، إذ «الزيادة خلاف الأصل، فلَا تباح في غير مواضعها المعتادة» كما قال السيوطى⁽⁸⁸⁾ - رحمة الله -.

وخلاله القول في مسألة زيادة «كان» أن نجعلها خاصة بصيغة الفعل الماضي بين شيئين متلازمين كالمبتدأ والخبر، وما التعجبية و فعلها، والصفة والموصوف، كما قال ابن مالك:

وقد تزاد كان في حشو كما كان أَصَحَّ عِلْمَ مَنْ تقدما⁽⁸⁹⁾

وذلك لأن «كان» كما قال الإمام الشاطبي: «أصل لكل فعل وحدث، وأصل في هذا الباب لسائر أفعاله، فتصرفوا فيها لذلك مالم يتصرفوا في غيرها»⁽⁹⁰⁾.

(2) زيادة (كان) بين الصفة والموصوف:

- فكيف إذا مررت بدارِ قومٍ وجيران لنا - كانوا - كرام⁽⁹¹⁾

• العرض المركز:

موضع التأويل في هذا الشاهد قول الفرزدق «وجيران لنا - كانوا - كرام»، فقد أجاز بعض النحاة مجئها زائدة بين الصفة «كرام» وموصوفها «جيران» مع اتصالها بـ الواو الجماعة.
ومنع آخرون زيادتها مع الواو، فلجموا إلى تأويله.

• التوضيح:

منع بعض النحاة زيادة «كانوا»، وذهبوا إلى تأويل هذا الشاهد النحوي وتخریجه بقولهم: كانوا لـنا جار و مجرور متعلق بممحض خبر «كان» مقدم عليها، والـواو المتصلة بها في محل رفع اسمها. وغاية ما في الباب أن الشاعر فصل بين الصفة وموصوفها بجملة كاملة من «كان» واسمها وخبرها، وقدم خبر «كان» على اسمها، وتقدير الكلام⁽⁹²⁾ على هذا: وجيران كرام كانوا لنا. ومن أوائل النحاة الذين منعوا زيادة «كان» مع اتصالها بالـواو المبرد، جاء ذلك في قوله بعد أن أورد في كتابه

«المقتضب» قول الفرزدق: «تأويل هذا سقوط «كان» على «وجيران لنا كانوا كرام» في قول النحويين أجمعين، وهو عندي على خلاف ما قالوا من إلغاء «كان»، وذلك أن خبر «كان» «لنا» فتقديره: وجيران كرام كانوا لنا»⁽⁹³⁾.

وقال ابن هشام: «وليس من زیادتها قول: «وجيرانٌ لنا كانوا كرامٌ لرفعها الضمير، خلافاً لسيبویه»⁽⁹⁴⁾.

أما النحاة الذين أجازوا وقوع «كانوا» زائدة بين الصفة والموصوف مع اتصاله بواو الجماعة فهم أكثر النحاة من المتقدمين والمؤخرين، ومن أوائل من قال بذلك الخليل؛ كما نقله سيبویه، قال - رحمه الله -: «قال⁽⁹⁵⁾ الخليل: إنَّ من أفضلهم - كان - زيداً على إلغاء «كان»، وشبّهه بقول الشاعر:

فكيف إذا مررت بدار قومٍ وجيرانٌ لنا - كانوا - كرامٌ

وتبعه في هذا التوجيه النحوي أبو علي الفارسي، وأطال في الدفاع عن رأي الخليل في كتابه «البصريات»⁽⁹⁶⁾، ومما قاله فيه بعد أن أورد قول الفرزدق: «كانوا» في بيت الفرزدق لغو؛ لأن «لنا» قد جرى صفة على الموصوف الذي هو «جيران»⁽⁹⁷⁾.

ومن النحويين الذين أجازوا زيادة «كانوا» في قول الفرزدق: ابن مالك⁽⁹⁸⁾، وابن عقيل⁽⁹⁹⁾، والأشموني⁽¹⁰⁰⁾، والجرجاني⁽¹⁰¹⁾، وآخرون.

والنحويون الذين أجازوا زيادة «كانوا» في قول الفرزدق اختلفوا في إعرابه⁽¹⁰²⁾، فمنهم من جعلها تامة، وجعل «الواو» فيها فاعلاً، وذهب آخرون إلى أنها ناقصة، وأصل البيت: «وجيران كائنين لنا هم»، والواو عندئذ تكون توكيداً للضمير في «لنا».

• الترجيح:

إن القول بجواز زيادة «كانوا» مع اتصالها بالواو هو الأولى والأصوب في هذه المسألة؛ وذلك للأدلة التالية:

- 1 - أجمع النحاة على أن «كانوا» في قول الفرزدق زائدة، وقد صرخ بذلك المبرد عندما ذكر بأن هذا هو «قول النحويين أجمعين»⁽¹⁰³⁾.
- 2 - تقاس زيادة «كانوا» مع الضمير على جواز زيادة «ظننتُ» مع الضمير إذا جاءت وسطاً، وممن اعتمد على هذا الدليل في الجواز أبو علي الفارسي، وابن مالك، قال الفارسي: «إن قلت: كيف جاز أن تلغيها وقد عملت؟ قلنا: لا يمتنع ذلك، ألا ترى أنك تلغي «ظننتُ» بأسرها، وهي جملة وقد عمل ما تلغيه من الفعل؛ فكذلك يجوز أن تلغي «كان» وحدها في قوله «كانوا كرام»؛ كما جاز إلغاء الجملة بأسرها في «ظننتُ»، بل يكون إلغاء بعض الجملة أيسير من إلغاء الجملة بأسرها»⁽¹⁰⁴⁾.

وقال ابن مالك: «وحكم سيبويه بزيادتها في قول الفرزدق (....) ورد ذلك عليه لكونها رافعة للضمير، وليس ذلك مانعاً من زيادة كما لم يمنع من إلغاء «ظن» عند توسطها أو تأخير إسنادها إلى فاعل»⁽¹⁰⁵⁾.

- 3 - تأويل الشاهد النحوي عند المبرد هو «وجيران كرام كانوا لنا»، فالفعل «كان» فعل ناقص، و«الواو» اسمها، وخبرها شبه الجملة «لنا»، وشبه الجملة في قول الفرزدق مقدم على الفعل الناقص، «وجيران لنا - كانوا - كرام»، والأخذ بهذا التأويل «عدول عما هو الأصل إلى شيء غيره»⁽¹⁰⁶⁾، إذ الأصل أن يتقدم الفعل الناسخ على الخبر.

ومع القول بأن مذهب الجمهور هو الأولى والأخذ به هو الأصوب، فإن ما ذهب إليه المبرد مقبول أيضاً؛ لأنه يمنع الوقع في بعض التوجيهات

النحوية المتكلفة، وقد أشار إلى ذلك الخضرى بقوله لدى حدثه عن مذهب النحاة المجيزين مجىء «كانوا» زائدة، قوله «كانوا كرام»: كرام: صفة لجيران، والواو: فاعل «كان»، بناء على أن الزائدة تامة (...). وقيل: الأصل «وجيران كائنين لنا هم»، على أن «هم» تأكيد للمستكן في الظرف، فلما زيدت «كان» بعد «لنا» وصل بها هذا المؤكّد⁽¹⁰⁷⁾ بالكسر فانقلب واواً إصلاحاً للفظ لئلا يقع الضمير المنفصل بجانب الفعل (...). وقيل غير ذلك، وقرَّ بعضهم من هذا التكليف بجعلها في البيت ناقصة لا زائدة⁽¹⁰⁸⁾.

والسلامة من الواقع في مثل هذه التوجيهات النحوية المتكلفة أن نجعل «كان» زائدة للتوكيد لا تعمل شيئاً وليس لها اسم ولا خبر سواء اتصل بها ضمير أو لم يتصل، وهو مذهب الفارسي والمحققين، ونسبة إلى الجمهور، وهو الأصح كما قال الصبان⁽¹⁰⁹⁾; وذلك قياساً على «ظننت» عندما تلغى فيترك عملها لفظاً ومعنى، فلا تكون إلا للتوكيد⁽¹¹⁰⁾.

(3) مجيء «أصبح» فعلاً زائداً:

أَصْبَحَ مُشغُولٌ بِمُشغُولٍ عَدُوِّ عَيْنِيْكَ وَشَانِيْهِمَا

● العرض المركز:

موضع التأويل في هذا الشاهد النحوي قول الشاعر: «أَصْبَحَ مُشغُولٌ بِمُشغُولٍ» فقد أجاز الكوفيون مجىء «أصبح» فعلاً زائداً، ومنعه نحاة آخرون، فوصفه الجمهور بالشاذ الذي لا يقاس عليه، وتأنّله بعضهم بجعله فعلاً ناقصاً.

● التوضيح:

للنحاة في مجىء «أصبح» فعلاً زائداً مذهبان اثنان:

الأول: الجواز، وإليه ذهب الكوفيون⁽¹¹²⁾، وجعلوه مقيساً في صيغة التعجب وحكوا عن العرب⁽¹¹³⁾: «ما أصبح أبداً، وما أمسى أبداً»، قال ابن عقيل: «وربما زيد «أصبح» و«أمسى» (...) وهذا شاذٌ عند البصريين، مقياس عند الكوفيين»⁽¹¹⁴⁾.

وأجاز أبو علي الفارسي⁽¹¹⁵⁾ مجيء الفعل «أصبح» زائداً في الكلام مطلقاً، قال السيوطي⁽¹¹⁶⁾: «جوز الكوفيون زيادة «أصبح» و«أمسى»، وحمل على ذلك أبو علي قوله:

أَصْبَحَ مُشْغُولٌ بِمُشْغُولٍ
عَدُوٌّ عَيْنِيْكَ وَشَانِيْهِمَا

الثاني: المنع، وإليه ذهب البصريون⁽¹¹⁷⁾، وحملوا الوارد في كلام العرب على الضرورة، ووصفوه بالشذوذ الذي لا يقاس عليه، وتبعهم في ذلك كثير من النحاة منهم: ابن عصفور⁽¹¹⁸⁾، وابن مالك⁽¹¹⁹⁾، وابن عقيل⁽¹²⁰⁾، والأشموني⁽¹²¹⁾، وغيرهم.

وتتأول بعض النحاة قول الشاعر: «أصبح مشغولٌ بمشغولٍ»، ولهم فيه تأويلان:

أولهما: أن في الفعل الناقص «أصبح» ضمير شأن، و«مشغول» خبر مبتدأ محدوف تقديره: «العدو مشغولٌ»، والجملة الاسمية في محل نصب خبر «أصبح»، وإليه ذهب ابن فلاح⁽¹²²⁾.

ثانيهما: أن تكون «أصبح» فعلاً تاماً، وفاعلها ضمير مستتر فيها، ويكون قوله «مشغولٌ» بمشغول جملة في محل نصب حال⁽¹²³⁾.

والراجح في هذه المسألة - من وجهة نظري - ما ذهب إليه البصريون ومن تبعهم من النحاة كابن مالك وابن عقيل وغيرهما عندما جعلوا هذا خاصاً بالضرورة، أو شاذًا لا يقاس عليه؟ لأنه كما قال ابن عصفور: «وهذا إذا ثبت هو من القلة بحيث لا يقاس عليه»⁽¹²⁴⁾.

وما تأوله ابن فلاح النحوي تأويل مقبول لثبت وقوع اسم الفعل الناسخ «كان» و«أصبح» ضمير شأنٍ محدوداً.

* * *

المسألة الرابعة: تقديم معمول خبر «كان» على الاسم وحده.

بِمَا كَانَ إِيَاهُمْ عَطِيَّةً عَوْدًا (125) قَنَافِذُ هَدَاجُونْ حَوْلَ بُيُوتِهِمْ

● موضع التأويل:

موضع التأويل في قول الفرزدق قوله: «بما كان إياهم عطيه عوداً»، ظاهره يفيد أن الشاعر قد قدم معمول خبر «كان» وهو «إياهم» على اسمها وهو «عطيه» مع تأخير الخبر عن الاسم وهو جملة «عواداً»، فوقيع معمول الخبر بعد الفعل ووليه، وهذا ما أجازه الكوفيون، وتأوله البصريون: لأنهم يمنعون ذلك.

● التوضيح:

اتفق النحاة أن معمول خبر «كان» إذا كان شبهه جملة جاز تقديمها على الاسم «مطلقاً بلا خلاف»⁽¹²⁶⁾، نحو: كان زيدٌ مصلياً في المسجد، وكان بكرٌ مسافراً يوم الجمعة، فيقال: كان في المسجد زيدٌ مصلياً، وكان يوم الجمعة بكرٌ مسافراً؛ لأن الظرف وال مجرور يتسع بهما في الكلام توسعًا لا يكون لغيرهما⁽¹²⁷⁾.

ثم اختلف النحاة في تقديم معمول خبر «كان» على الاسم وحده إذا لم يكن شبهه جملة، نحو: كان زيدٌ حافظاً القصيدة، فهل يقال: كان القصيدة زيدٌ حافظاً؟

أجاز ذلك الكوفيون⁽¹²⁸⁾، ومنعه البصريون⁽¹²⁹⁾، قال ابن هشام لدى حديثه عن هذه المسألة: «يجوز باتفاقٍ أن يلي هذه الأفعال معمول

خبرها إن كان ظرفاً أو مجروراً (....) فإن لم يكن أحدهما فجمهور البصريين يمنعون مطلقاً، والkovفيون يجيزون مطلقاً⁽¹³⁰⁾.

وتوجيهه البيت على مذهب الكوفيين أن الفرزدق قدم معمول خبر «كان» وهو «إياهم» على اسمها وهو «عطية» مع تأخير الخبر وهو جملة «عَوْدَ» عن الاسم، فوقع معمول الخبر بعد الفعل الناسخ ووليه.

أما البصريون فإنهم - كما ذكرت يمنعون أن يكون «عطية» اسم «كان»، ولهم في البيت عدة تأويلات يمكنني أن أجملها في التأويلات التالية:

الأول: أن اسم «كان» ضمير الشأن⁽¹³¹⁾، قوله «عطية» مبتدأ، وجملة «عَوْدَا» خبره، وجملة المبتدأ والخبر في محل نصب خبر «كان»، وعلى هذا التأويل لم يتقدم معمول الخبر على اسم «كان»، قال المرادي⁽¹³²⁾ بعد أن أورد قول الفرزدق:

«وهذا ونحوه متأول عند البصريين، وقد أشار إلى تأويله ابن مالك بقوله:

وَضَمِيرُ الشَّأْنِ اسْمًا اَنْوَىْنَ وَقَعْ مَوْهِمٌ مَا اسْتَبَانَ اَنَّهُ امْتَنَعَ

الثاني: أن «كان» زائدة في قول الفرزدق: «بما كان إياهم عطية عوداً، وما» اسم موصول مجرور المحل بالباء، وجملة المبتدأ والخبر لا محل لها صلة الموصول وهو «ما»، قال السيوطي وهو يتحدث عن تأويلات البصريين للشاهد السابق: «أجيب بأن اسم «كان» ضمير شأن... وجوز بعضهم أن تكون زائدة»⁽¹³³⁾.

الثالث: أن اسم «كان» ضمير مستتر يعود على «ما» الموصولة، وجملة «عطية عوداً» من المبتدأ والخبر في محل نصب خبر «كان»، وجملة «كان»، ومعمولتها لا محل لها من الإعراب صلة الموصول، والعائد على هذا التأويل محذوف تقديره: بما كان عطية عود هموه.

قال ابن مالك وهو يتحدث عن تأويلات نحاة البصرة لقول الفرزدق: قتافذ هداجون حول بيوتهم: «يجوز جعل «كان» في هذا البيت زائدة، ويجوز أيضاً جعل «ما» بمعنى الذي، واسم «كان» ضميرها، وعطاية «مبتدأ»، خبره «عوداً»، والتقدير: بالذي كان إياهم عطاية عوده فحذف الهاء ونواها». (134).

الرابع: حمل بعض النحاة هذا البيت وغيره من الشواهد الشعرية على الضرورة، قال ابن هشام لدى حديثه عن الشاهد النحوي السابق: «خرج على زيادة «كان»، أو إضمار الاسم مراداً به الشأن، أو راجعاً إلى «ما».. وقيل: ضرورة». (135).

• الترجيح:

أمارأي في أقوال النحاة في هذا الشاهد النحوي فيمكنتني أن أجمله فيما يأتي:

1 - إن ما ذهب إليه الكوفيون من جواز تقديم معمول الخبر على الاسم وحده مقبول؛ لأنه أولاً: يحفظنا من الوقوع في بعض التأويلات المتلفة كما سيأتي بيان ذلك؛ ولأنه ثانياً إذا أمكننا أن نؤول قول الفرزدق «بما كان إياهم عطاية عوداً» كما فعل كثير من نحاة البصرة ومن تبعهم، غير أن هناك شواهد شعرية لا يمكن تأويلاها، ويتبعن توجيهها على جواز تقديم معمول خبر «كان» على الاسم، ومنها قول الشاعر:

باتت فؤادي ذات الحال سالبة فالعيش إن حُمَّ لي عيش من العجب (136)
 فذات الحال اسم «باتت»، و«فؤادي» مفعول به مقدم على عامله الذي هو قوله سالبة، إذ الأصل: باتت ذاتُ الحال سالبة فؤادي، ولا تستطيع أن نؤول هذا الشاهد النحوي كما تأول البصريون قول الفرزدق «بما كان إياهم عطاية عوداً»، بأن نجعل مثلاً اسم الفعل الناسخ «باتت»

ضمير شأن محدود، وما بعده جملة من مبتدأ وخبر في محل نصب خبر الفعل الناسخ، وإنما امتنع ذلك لظهور نصب الخبر «سالبة»⁽¹³⁷⁾

ومنما استدل به الكوفيون كذلك على صحة مذهبهم قول الشاعر:

لَئِنْ كَانَ سَلْمَى الشَّيْبُ بِالصَّدِّ مَغْرِيَاً لَقَدْ هَوَنَ السُّلْوَانَ عَنْهَا التَّحْلُمُ⁽¹³⁸⁾

وتقدير البيت عند الكوفيين⁽¹³⁹⁾: «لَئِنْ كَانَ الشَّيْبُ مَغْرِيَاً سَلْمَى بِالصَّدِّ»، حيث تقدم معمول الخبر «سلمي» على الاسم «الشيب»، ولا تتأتى في هذا الشاهد النحوي التأويلات السابقة التي قيلت في إعراب قول الفرزدق: «بِمَا كَانَ إِيَاهُمْ عَطِيهُ عُودًا»، وهذا الشاهدان كما قال الخضري «أقوى ما استدل به الكوفيون»⁽¹⁴⁰⁾ على صحة مذهبهم.

ومع القول بجواز ما ذهب إليه الكوفيون، إلا أن ما استشهدوا به قليل نادر، والأولى قصر ذلك على السماع وعدم القياس عليه، وهو ما يفهم من كلام البصريين ومنتبعهم في هذه المسألة عندما جعلوا الوارد في كلام العرب ضرورة⁽¹⁴¹⁾.

2 - إن التأويلات التي ذكرها البصريون وغيرهم في قول الفرزدق «بما كان إياهم عطية عودا» قد تكون مقبولة، فمجيء «كان» زائدة، أو مجيء اسمها ضمير شأن أمر ثابت لدى معظم النحاة.

أما توجيهاتهم لقول الشاعر: «بَاتَتْ فَؤَادِي ذَاتُ الْخَالِ سَالْبَة»، و«لَئِنْ كَانَ سَلْمَى الشَّيْبُ بِالصَّدِّ مَغْرِيَاً» على تأويل حذف حرف النداء فيهما: أي: باتت يا فؤادي ذات الحال سالبة إياك، و: لئن كان - يا سلمى - الشيب مغريا إياك بالصد، وجملة النداء فيهما معترضة بين العامل ومعموليه.. أقول: إن التكلف في هذا التأويل ظاهر جلي، وسببه هو التمسك بالقاعدة النحوية القياسية التي لا تجيز تقديم معمول خبر «كان» أو أخواتها على الاسم وحده.

وال الأولى - كما ذكرت - اجتناب أمثل هذه التأويلات المتكلفة في البحث النحوي.

* * *

المسألة الخامسة: حذف «كان» واسمها مع «لدن».

من لَدْ شَوْلَاً فِي إِتْلَانَهَا⁽¹⁴²⁾

● **العرض المركز:**

موضع التأويل في هذا الشاهد قول الراجز «من لَدْ شَوْلَاً» حيث حذف «كان» واسمها، وأبقى خبرها، وهو «شَوْلَاً» بعد «لَدْ»⁽¹⁴³⁾، وهذا الحذف جائز عند كثير من النحاة، ووصفه نحاة آخرون بالقلة والشذوذ، وتأوله المانعون تأويلاً مختلفة.

● **التوضيح:**

اتفق النحاة على جواز حذف «كان» مع اسمها وإبقاء خبرها بكثرة⁽¹⁴⁴⁾ مع «إن» و«لو» الشرطيتين، واختلفوا في جواز حذفها بعد «لدن» فذهب سيبويه - رحمه الله - إلى الجواز، وذكر أنَّ التقدير: «من لَدْ أَنْ كَانَتْ شَوْلَاً فِي إِتْلَانَهَا»⁽¹⁴⁵⁾، وإنما قدره سيبويه من «لَدْ أَنْ كَانَتْ» ولم يقدر «من لَدْ كَانَتْ»؛ لأنَّه لا يرى إضافة «لدن إلى الجمل»، وإلى هذا التوجيه ذهب جمهور النحاة⁽¹⁴⁶⁾.

ووصف نحاة آخرون حذف «كان» مع اسمها إذا جاءت مصاحبة للظرف «لَدْنَ» بالقلة⁽¹⁴⁷⁾، ومن هؤلاء أبو حيان، ويفهم هذا من قوله «ربما أضمرت» كان «الناقصة بعد «لدن»⁽¹⁴⁸⁾، ثم ذكر قول الراجز؛ وقال المرادي: «وقل حذفها مع غير «إن» و«لو»⁽¹⁴⁹⁾، ثم ساق قول الراجز».

ووصف فريق من النحاة ذلك بالشاذ الذي لا يقاس عليه، ومنهم ابن عقيل جاء ذلك في قوله⁽¹⁵⁰⁾: «تحذف «كان» مع اسمها ويبقى خبرها كثيراً بعد «إن» وبعد «لو»، وقد شد حذفها بعد «لَدْنَ» كقوله:

من لَدْ شَوْلَاً فِإلى إِتْلَائِهَا

أما المانعون لجيء «كان» ممحوظة مع اسمها بعد «لدن» فقد تأولوا هذا الشاهد النحوي عدة تأويلات يمكن ذكرها فيما يأتي:

التأويل الأول: قال الصبان: «قدَرَهُ بعضاً هم: منْ لَدْ شَالَّتْ شَوْلَاً، فجعل «شَوْلَاً» مصدرًا لا جمعاً⁽¹⁵¹⁾، أي أنه مفعول مطلق لعامله «شَالَّتْ» الممحوظ.

التأويل الثاني: ذكر العيني أن بعض النحاة جعل «شَوْلَاً» منصوباً على التمييز أو التشبيه بالمعنى كانتصاب غدوة بعدها في قولهما: «لدن غدوة»⁽¹⁵²⁾.

التأويل الثالث: ذكر بعض النحاة المانعين لجيء «كان» ممحوظة مع اسمها بعد الطرف «لدن» أن لهذا المشطور من الرجز روایات أخرى، منها قول بعضهم: إنها رويت: منْ لَدْ شَوْلُ بالخفظ⁽¹⁵³⁾، وذكر الجرمي⁽¹⁵⁴⁾ أن للشاهد رواية ثالثة وهي: منْ لَدْ شَوْلَاً بغير تنوين، أصله: شَوْلَاء بالمد، ولكن قصر للضرورة.

• الترجيح:

يترجح عندي في هذه المسألة أن حذف «كان» مع اسمها إذا وقعت بعد «لدن» موقوف على السماع المروي عن العرب، وهو من الشاذ الذي لا يقاس عليه، وذلك للأدلة الآتية:

- 1 - يكاد يجمع النحاة على إيراد هذا المشطور من الرجز لدى حديثهم عن هذه المسألة النحوية، وهو رجزٌ غير تمام، لا يعرف قائله عند جمهور النحاة؛ ولهذا فإنه لا يعتمد عليه في وضع قاعدة نحوية قياسية، وقد أحسن ابن عقيل وغيره عندما وصفوا ذلك بالشذوذ.
- 2 - إن النحاة الذين أجازوا حذف «كان» مع «لدن» دليلهم في ذلك على القياس، فكما جاز حذف «كان» مع «إن» ولو أجازوا حذفها مع

«لَدُنْ»، وهذا قياس غير مستقيم؛ فقد كثُر حذفها بعدهما لأنَّ إِنْ «أُمْ أدوات الشرط العاملة، و«لو» أُمْ غير العاملة؛ كما أنْ «كَانَ» أُمْ بابها، وهم يتسعون في الأمهات مالم يتسعوا في غيرها»⁽¹⁵⁵⁾.

3 - إن تقدير سيبويه لقول الراجز: «من لدَنْ كَانَ شَوْلًا» فيه حذف للموصول الحرفي في صلته وإبقاء معمولها وهو ممنوع⁽¹⁵⁶⁾، «بل نص سيبويه في باب الاستثناء على أن الموصول الحرفي لا يجوز حذفه» وما فرَّ منه - رحمة الله - وقع فيه⁽¹⁵⁷⁾.

4 - إن وجود روایات أخرى لهذا المشطور من الرجز كما ذكرت يضعف الاستشهاد برواية سيبويه في هذه المسألة النحوية.

أما التأويلان اللذان ذُكرَا فيهما أيضاً تكفار واضح؛ لأن جعل «شَوْلًا» مفعولاً مطلقاً يؤدي إلى حذف عامله، وهذا الموضع في الشاهد ليس من مواضع حذف العامل قياساً أو سماعاً كما هو معلوم عند النحاة، وإن كان هذا التأويل كما قال الصبان «أقل كلفة من تقدير سيبويه»⁽¹⁵⁸⁾. كذلك فإن جعل «شَوْلًا» تمييزاً بعد «لَدُنْ» قياساً على انتساب «غُدوة»⁽¹⁵⁹⁾ بعدها في قولهم «لَدُنْ غُدوة»، هو قياس فاسد؛ لأن هذا خاص بـ«غُدوة» وحدها.

* * *

المسألة السادسة: هل يجوز أن يأتي خبر «كان» فعلاً ماضياً؟
وكنا حسبنا كلَّ بيضاء شحمة ليالي لاقينا جُدام وحميرا⁽⁶⁰⁵⁶⁾

• العرض المركز:

موضع الشاهد في البيت السابق قوله: «وكنا حسبنا» فقد جاء خبر الفعل الناسخ جملة فعلية في صيغة الفعل الماضي غير مسبوق بـ«قد»، وقد أجاز ذلك البصريون، ومنعه الكوفيون وتألوه على إضمار «قد»، أي: وكنا قد حسبنا.

• التوضيح:

للنحاة في مسألة مجيء خبر «كان» وبعض أخواتها فعلاً ماضياً نحو قولنا: «كان سافر زيدٌ» ثلاثة أقوال:

الأول: المنع مطلقاً، سواء كانت قد «مظهرة أو مضمرة»، قال ابن عصفور لدى حديثه عن خبر «كان» وأخواتها: «اختلف في وقوع الماضي بغير «قد» موقع أخبار هذه الأفعال إذا كانت ماضية، فمنهم من منعه في جميع الأفعال إلا في ليس»⁽¹⁶¹⁾.

وقال ابن مالك: «ذهب بعض النحويين إلى أن «كان، وأصبح، وأمسى، وأضحي، وظل، وبات» لا تدخل على ما خبره فعل ماض، فلا يقال على هذا الرأي: كان زيدٌ فعل، ولا أصبح عمرو قرأ»⁽¹⁶²⁾.

الثاني: الجواز، مع إضمار «قد»، وإليه ذهب الكوفيون، قال السيوطي لدى حديثه عن هذه المسألة: «شرط الكوفيون في ذلك اقتراحه بـ«قد» ظاهرة، أو مقدرة، وحجتهم أن «كان وأخواتها» إنما دخلت على الجمل لتدل على الزمان، فإذا كان الخبر يعطي الزمان لم يحتاج إليها، إلا ترى أن المفهوم من: «زيدٌ قام»، ومن «كان زيدٌ قائماً» شيء واحد، واشتراط «قد» لأنها تقرب الماضي من الحال»⁽¹⁶³⁾.

ووافق الكوفيون في مذهبهم بعض النحاة، منهم المبرد، وأبو الحسن المجاشعي، وابن فلاح.

أما المبرد فيظهر مذهبـه في هذه المسألة لدى حديثه عن قوله تعالى: «إن كان قميصه قد من قبل»⁽¹⁶⁴⁾، فالفعل الناسخ «كان» لتقديمها لم يغيرها الجزاء إلى الاستقبال، فعلى هذا تكون «قد» مقدرة في خبرها⁽¹⁶⁵⁾، أي: إن كان قميصه قد قد من قبل.

وقد تأول أبو الحسن المجاشعي⁽¹⁶⁶⁾، وابن فلاح⁽¹⁶⁷⁾ الآية الكريمة السابقة وغيرها من النصوص الشعرية على إضمار «قد».

القول الثالث: جواز دخول «كان» وبعض أخواتها «أمسى، أصبح...» على الفعل الماضي غير المقترب بـ«قد»، وعليه البصريون⁽¹⁶⁸⁾، ورأيهم في البيت السابق أنه لا داعي أن نقول: إن تأويله: «وكان قد حسبناهم كما ذهب إليه الكوفيون.

وقد سلك مذهب البصريين في هذه المسألة النحوية كثير من النحاة، منهم: ابن عصفور⁽¹⁶⁹⁾، وابن خروف⁽¹⁷⁰⁾، وابن مالك⁽¹⁷¹⁾، وأبو حيان⁽¹⁷²⁾، والسيوطى⁽¹⁷³⁾، وأخرون.

ودليل البصريين ومن وافقهم السماع الوارد في القرآن الكريم وكلام العرب.

• الترجيح:

أما رأيي في هذه المسألة النحوية فيمكنني أن أجمله على ضوء الأمور الآتية:

أولاً: يتراجع لدى في هذه المسألة قول البصريين بجواز دخول «كان» على ما خبره فعل ماض من غير أن يكون مسبوقاً بـ«قد»، وذلك لما يأتي:

1 - إن النصوص الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب تثبت صحة هذا الاستعمال، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلِ لَا يَوْلُونَ الْأَدْبَارِ﴾⁽¹⁷⁴⁾، ﴿أَوْ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوْلٍ﴾⁽¹⁷⁵⁾، ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدْ مِنْ دُبْرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾⁽¹⁷⁶⁾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفَرْقَانِ﴾⁽¹⁷⁷⁾.

وفي هذه الآيات الكريمة دخلت «كان» على جمل فعلية فعلها ماض ولم تسبق بـ«قد».

وقد يقول بعض النحاة بأن دخول أداة الشرط على «كان» في قوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدْ مِنْ قُبْلٍ﴾، يسوغ ذلك؛ لأنها تخلصه

للاستقبال، وتقدير الآية إن يكن قميصه قدّ من قبل، والجواب عن هذا ذكره ابن عصفور في شرح الجمل فقال بعد أن أورد هذا القول: «إن اعتذاره باطل لأن «كان» هنا ماضية لفظاً ومعنى، إلا أن ترى أن ما كان من ذلك قد ثبت واستقر»⁽¹⁷⁸⁾.

قلتُ: وهذا القول أيضاً يجري على الآية الكريمة: «إن كنتم آمنتم» فالمخاطبون بها هم الصحابة وقد ثبت إيمانهم بالله وعلمهم بما أنزل الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم يوم الفرقان.

أما الآياتان الأخريات: «ولقد كانوا عاهدوا»، «أولم تكونوا أقسمتم» فقد دخلت «كان» فيهما على فعلين ماضيين «عاهدوا»، «أقسمتم» والجملتان غير شرطيتين.

أما الأحاديث الواردة⁽¹⁷⁹⁾ في إثبات صحة هذا الاستعمال فهي كثيرة جداً، ومنها:

- 1) «إني كنتُ اصطمعته، وإنني لا أبisse»⁽¹⁸⁰⁾.
- 2) «إني كنتُ أمرتكم أن تحرّقوا فلاناً وفلاناً بالنار»⁽¹⁸¹⁾.
- 3) «إني كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»⁽¹⁸²⁾.
- 4) «إني كنتُ نهيتكم عن لحوم الأضاحي فتزودوا وادخرموا»⁽¹⁸³⁾.
- 5) «أوَما كنتُ طفت ليالي قدمنا مكة؟»⁽¹⁸⁴⁾.
- 6) «من كان ذبح أضحيته قبل أن يصلى فليذبح مكانها أخرى»⁽¹⁸⁵⁾.
- 7) «إني كنتُ نهيتكم عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث...»⁽¹⁸⁶⁾.
- 8) «من كان اعتكف معى فليعتكف العشر الأواخر»⁽¹⁸⁷⁾.
- 9) «إن كان خرج يسعى على ولدِه صغاراً فهو في سبيل الله»⁽¹⁸⁸⁾.
- 10) «إن كنتُ ألمت بذنبٍ فاستغفرى الله...»⁽¹⁸⁹⁾.

ففي الأحاديث النبوية السابقة دخلت «كان» على جملٍ فعلية فعلها ماضٌ ولم يقترن بـ«قد».

كذلك ثبت دخول «كان» على الفعل الماضي غير المسبوق بـ«قد» في كلام العرب، منه قول الشاعر:

وَكُنَا حَسِبْنَاهُمْ فَوَارِسٌ كَهْمَسٌ حَيُوا بَعْدَمَا مَاتُوا مِنَ الدَّهْرِ أَعْصَرًا (190)

ومنه قول زهير بن أبي سلمى:

وَكَانَ طَوَى كَشْحَأَ عَلَى مُسْتَكَنَةً فَلَا هُوَ أَبْدَاهَا وَلَمْ يَتَجَمَّمْ (191)

فجعل «طوى» خبراً لـ«كان» ولم يقترن بـ«قد».

ومنه قول الفرزدق:

وَكُنَا وَرْثَنَاهُ عَلَى عَهْدِ تُبَعِّ طَوِيلًا سَوَارِيهِ شَدِيدًا دَعَائِمُهُ (192)

والشاهد فيه قوله «وَكُنَا وَرْثَنَاهُ» حيث دخلت «كان» على الجملة الفعلية الماضوية ولم تقترن بـ«قد».

على ضوء النصوص السابقة أقول:

إن إجازة دخول «كان» على الجملة الفعلية التي فعلها فعل ماضٌ من غير اقترانه بـ«قد» هو الصحيح، وقد بلغت من الكثرة ما يوجب معها القياس على ذلك كما قال السيوطي. والذين قالوا إن «كان» لا تدخل على ما خبره فعل ماضٌ مطلقاً قولهم باطل كما قال ابن مالك (193) «إذ ليس لصاحبه حجة في الاستعمال».

ومما يستأسس به في هذا الباب أن دخول بعض الأفعال الناقصة مثل «أصبح، أصبحي، أمسى» على الجملة الفعلية التي فعلها ماضٌ من غير أن يكون مقترناً بـ«قد» ثبت أيضاً وروده في كلام العرب شعرهم ونشرهم، من ذلك قول النابغة الذبياني:

أَمْسَتْ خَلَاءً وَأَمْسَى أَهْلَهَا احْتَمَلُوا أَضْنَى عَلَيْهَا الَّذِي أَضْنَى عَلَى لُبْدِ (194)

ومنه قول الشاعر:

فأمسي مقفراً لا حيٌ فيه وقد كانوا فامسي الحيٌ ساروا⁽¹⁹⁵⁾

فقد دخل الفعل «أمسى» في البيتين السابقين على جملة فعلية فعلها ماض ولم يقترن بقد، «أمسى أهلها احتملوا»، «أمسى الحي ساروا».

ومنه قول عدي بن زيد:

ثم أصبحوا لعب الدهر بهم وكذاك الدهر حالاً بعد حال⁽¹⁹⁶⁾

والشاهد فيه قوله: «أضحوا لعب الدهر».

ومن دخول «أصبح» على الفعل الماضي ما حكاه الكسائي عن العرب: «أصبحت نظرت إلى ذات التنانير»⁽¹⁹⁷⁾، فجعل «نظرت» خبراً لـ «أصبحت».

ويظهر أن دخول هذه الأفعال «أمسى، أصبح، أضحي» على الفعل الماضي غير المترن بقد يكاد يكون من القليل النادر قياساً على دخول «كان» كما مضى بيانه.

رابعاً: إن تأويل الكوفيين ومن وافقهم للنحو الصادق بتقدير «قد» قبل الجملة الفعلية تأويل مقبول، لا بأس من الأخذ به.

* * *

المسألة السابعة: دخول «إلا» على خبر «ما انفك».

حراريجُ ما تنفكُ إلا مناخةً أو نرمي بها بلداً قفراً⁽¹⁹⁸⁾

● العرض المركب:

موضع الشاهد النحوي في البيت قول ذي الرمة: «ما تنفك إلا مناخةً»، فقد اقترن خبر «ما تنفك» بإلا، وهذا لا يجوز؛ لأن نفيها إيجاب، وذلك خلاف لدخولها على غير ما زال وأخواتها من أفعال

الباب، فالمبني عندئذ هو الخبر نحو: ما كان زيد عالماً، فإن قصد الإيجاب قرَّن الخبر بـ«إلا»، نحو: ما كان زيد إلا جاهلاً⁽¹⁹⁹⁾.

وأجمع النحاة على عدم جواز ذلك، فلجأوا إلى تأويل البيت، وقد أشار ابن مالك - رحمه الله - إلى هذه القاعدة النحوية وموقف النحاة

من السمع المخالف لها في قوله:
وَاقْرُنْ إِذَا شَئْتَ بِـ«إِلا» بَعْدَمَا
مِنْ كَوْنِهِ لَا يَقْبُلُ الْإِيجَابَا
وَقَهْ إِذَا أَوْجَبْتَ مَا «لَيْسَ» نَفَى
وَنَحْوَ «لَمْ يَرِزْ» يُنَاهِي ذَاكَا
• التوضيح:

أجمع النحاة - كما ذكرت - أن دخول «إلا» على خبر «ما انفك» لا يجوز؛ ولهذا فإنهم لجأوا إلى تأويل بيت ذي الرمة، وكانت لهم تأويلات كثيرة، يمكنني أن أجملها فيما يأتي:

التأويل الأول: ذهب «كثير من النحاة»⁽²⁰²⁾ إلى أن ذا الرمة أخطأ⁽²⁰³⁾ في قوله: «حراريج ما تنفك إلا مناخة»، ومن أوائل العلماء الذين وصفوا ذا الرمة بالغلط في هذا البيت أبو عمرو بن العلاء، فقد ذكر المرزباني في المoshح أن الأصمعي سمع أبا عمرو بن العلاء يقول: أخطأ ذو الرمة في قوله: «حراريج ما تنفك إلا مناخة»⁽²⁰⁴⁾، وتبعه في ذلك الأصمعي⁽²⁰⁵⁾، والجريمي⁽²⁰⁶⁾.

التأويل الثاني: أن الفعل «ما تنفك» فعل تام بمعنى «ما تفصل عن التعب، أو ما تخلص منه، فيكون المعنى: ما تفصل هذه الإبل عن السير إلا في حال إناختها على الخسف، وهو حبسها على غير علف.

يريد أنها تُاخ مُعدَّة للسير عليها، فلا تُرسَلُ من أجل ذلك في المرعن»⁽²⁰⁷⁾.

وتعرب «مناخة» على هذا التأويل «حالاً» من الضمير المستتر في «ما تتفك»، ويكون الجار وال مجرور «على الخسف» متعلقين بـ«مناخة»⁽²⁰⁸⁾. وممن ذهب إلى هذا التأويل الفراء في معاني القرآن فقال لدى تفسير قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَاتِ»⁽²⁰⁹⁾: «قد يكون الانفكاك على جهة «يَزَال»، ويكون على الانفكاك الذي تعرفه، فإذا كانت على جهة «يَزَال» فلابد لها من أن يكون معها جحد، فتقول: ما انفككت أذرك، تريد: ما زلت أذرك، فإذا كانت على غير معنى «يَزَال» قلت: قد انفككت مثله فيكون بلا جحد، وبلا فعل، وقد قال ذو الرمة: «قَلَّا الصَّنْعُ مَا تَنْفَكُ إِلَّا مَنْاخَةً»، فلم يدخل فيها «إِلَّا» وهو ينوي بها التمام، وخلاف «يَزَال»؛ لأنك لا تقول: ما زلت إِلَّا قائمًا»⁽²¹⁰⁾.

وممن اختار هذا التأويل، ابن الأنباري⁽²¹¹⁾، والزمخشي⁽²¹²⁾، وابن خروف⁽²¹³⁾، وابن عقيل⁽²¹⁴⁾، وابن مالك، فقد قال بعد أن ذكر تأويلات النحاة: «أَصَحَّهَا أَنَّ «مَا تَنْفَكُ» فَعْلٌ تَامٌ، وَهُوَ مَطَاوِعٌ مَضَارِعٌ فَكَهُ: إِذَا خَلَصَهُ أَوْ فَصَلَهُ، فَكَانَهُ قَالَ: مَا تَخْلُصُ مِنَ السَّيِّرِ أَوْ تَنْفَصُلُ مِنْهُ إِلَّا فِي حَالٍ إِنْا خَتَّهَا عَلَى الْخَسْفِ»⁽²¹⁵⁾.

التأويل الثالث: أَنَّ «إِلَّا» في قوله «مَا تَنْفَكُ إِلَّا مَنْاخَةً» زائدة، وإليه ذهب المازني⁽²¹⁶⁾، والأصممي⁽²¹⁷⁾، وابن جنبي⁽²¹⁸⁾، وحمل عليه قراءة ابن مسعود⁽²¹⁹⁾: «وَانْ كُلُّ إِلَّا لِيُوَفِّيْنَهُمْ رَبُّ أَعْمَالِهِمْ»⁽²²⁰⁾.

وقال الفارقي في كتاب الإفحاص: «إِلَّا» زائدة للتوكيد، وإنما يريد «مَا تَنْفَكُ إِلَّا مَنْاخَةً» بتقدير حذف «إِلَّا»؛ كما قال الآخر: ليالي إذ أهلي لأهلك جيرة وَإِذْ لَا نَخَافُ الْصُّرْمَ إِلَّا عَلَى وَصْلٍ يريد إذ لَا تخاف الصرم على وصل»⁽²²¹⁾.

وأنكر كثير من النحاة مجيء «إِلَّا» زائدة، منهم أبو حيان⁽²²²⁾، وابن هشام⁽²²³⁾.

التأويل الرابع: أن كثيراً⁽²²⁴⁾ من النحاة ذهبوا إلى أن «ما تنفك» ناقصة، والخبر «على الخسف»، و«مناخة»، حال، فكأنه قال: ما تنفك كائنة على الخسف، أي الذل والتعب، او مرمياً بها بلد قفر إلا في حال إناختها⁽²²⁵⁾.

ومن أوائل من قال بهذا التأويل أبو الحسن الأخفش⁽²²⁶⁾ في كتابه «المعايادة»، وتبعه السيرافي⁽²²⁷⁾، والزجاج⁽²²⁸⁾، وأبو البقاء العكبي⁽²²⁹⁾، وابن الأنباري⁽²³⁰⁾.

وضعف بعض النحاة هذا التأويل، منهم أبو حيان⁽²³¹⁾، وابن هشام الذي قال لدى حديثه عن هذا الشاهد النحوي: «قال جماعة كثيرة: هي ناقصة، والخبر «على الخسف»، و«مناخة» حال، وهذا فاسد لبقاء الإشكال، إذ لا يقال: « جاء زيد إلا راكباً»⁽²³²⁾.

التأويل الخامس: أن «إلا» واقعة في غير موضعها، ونية الشاعر أن يؤخرها، وقد ذكره ابن يعيش في شرح المفصل، وأطال الحديث عنه، ومما قاله: إن «إلا» واقعة في غير موقعها، ونية بها التأثير، والمراد: ماتتفك مناخة إلا على الخسف؛ ومثله في وقوع «إلا» في غير موقعها قوله تعالى: «إن نظن إلا ظناً»⁽²³³⁾، وقول الشاعر :

أَحَلَّ لِهِ الشَّيْبُ أَتْقَالَهُ وَمَا اغْتَرَهُ الشَّيْبُ إِلَّا اغْتِرَارًا⁽²³⁴⁾

ألا ترى أنك لو حملت الكلام على هذا الظاهر الذي هو عليه لم يكن فيه فائدة؛ لأنه لا يُطْنِ إلا الطُّنْ، ولا يغتره الشَّيْبُ إِلَّا اغْتِرَارًا، فإذا كان كذلك علمت أن المعنى والتقدير: إن نحن إلا نظن ظناً، وما اغتره إلا الشَّيْبُ اغْتِرَارًا.

فإن قيل: ما ذكرته من وقوع «إلا» في غير موضعها إنما أخرت عن موضعها، ومعناه التقديم، وما ذكرته «إلا» فيه مقدمة، وأنت تنوين بها

التأخير، وذلك خلاف ما ذكرته، فالجواب أنه إذا جاز التأخير جاز التقديم؛ لأنَّه في مثله واقع في غير موقعه⁽²³⁵⁾.

التأويل السادس: أن الرواية بالرفع، قال ابن الأباري: «يُروى» ما تنفك إلا مناخة «بالرفع فلا يكون فيه حجة»⁽²³⁶⁾.

• الترجيح:

يظهر لي في ضوء دراستي لأقوال النحاة وتآویلاتهم لقول ذي الرمة: «حراريج ما تنفك إلا مناخة إلا على الخسف»، أن أكثرهم فاتهم شيء مهم في هذه المسألة وهو إنكار الشاعر ذو الرمة ما نسب إليه، وشهادته أن تلك الرواية التي نقلت عنه رواية غير صحيحة؛ ولهذا فإن التآویلات والاعتراضات التي ذكرت تكون ملغاً ومهملاً.

ذكر البغدادي أن ابن عصفور قال في كتابه *الضرائر*: «إن ذا الرمة لما عيب عليه قوله: «ما تنفك إلا مناخة».. فطن له فقال: إنما قلت: «آلاً مناخة، أي شخصاً»⁽²³⁷⁾، وعلى هذا الوجه يكون قول «آلاً» خبر «ما تنفك»، و«مناخة» صفة، وهذا التخريج ذكره كثير من النحاة»⁽²³⁸⁾.

ففي هذا النص دليل واضح أن الرواية هم الذين تصرفوا في قول ذي الرمة، واعتمد عليها معظم النحاة في تغليط الشاعر، بل ذهب الأصمعي إلى أن ذا الرمة لا يحتاج بشعره لكتراً ملازمته الحاضرة⁽²³⁹⁾.

وما ذهب إليه الأصمعي لا يلتقط إلية لأمرین:
أولهما: أن الرواية التي اعتمد عليها الأصمعي في هذا الحكم أنكر الشاعر صحتها.

ثانيهما: أن كثيراً من علماء اللغة أثني على ذي الرمة ثناءً عظيماً، واحتاج بكلامه في مصنفاته، فالمبرد على سبيل المثال استشهد بشعره في كتابه «المقتضب» في أكثر من ثمانية عشر موضعاً⁽²⁴⁰⁾.

ولهذا فإن الخوض في تلك التأويلات بعد شهادة الشاعر نفسه أمر لا فائدة منه، وأن البيت جاء على القاعدة القياسية المعروفة.

ولابد من التنويه على أن العلماء - رحمهم الله - من النحاة واللغويين الذين أولوا قول ذي الرمة معذورون فيما ذكروه لعدم وصول تلك الرواية إليهم، أو ربما لم تثبت صحتها عندهم، بل هم مأجورون على اجتهاداتهم وإن أخطأوا فيها.

* * *

المسألة الثامنة: إبطال عمل «ما» إذا انتقض نفيها بـ«إلا».

ومَا الدَّهْرُ إِلَّا مَنْجُونَا بِأَهْلِهِ وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ إِلَّا مُعَذَّبًا (241)

• العرض المركز:

الشاهد في البيت السابق قوله: «ما الدهر إلا منجناً...» ما صاحب الحاجات إلا معذباً حيث أعمل في الموضعين «ما» عمل «ليس»، فرفع بها الاسم، ونصب الخبر، مع أن الخبر مقترن بـ«إلا» التي تنقض نفي «ما»، ومنع ذلك جمهور النحاة فجعلوه خاصاً بالضرورة، وأجازه بعضهم، وتأنله نحاة آخرون.

• التوضيح:

أجمع جمهور⁽²⁴²⁾ النحاة أن من شروط⁽²⁴³⁾ إعمال «ما» عمل «ليس» إلا ينتقض نفيها بـ«إلا»، فلا يجوز عندهم: ما زيد إلا مسافراً، وممن ذهب إلى إبطال عملها في هذه الحالة البصريون⁽²⁴⁴⁾، والكوفيون⁽²⁴⁵⁾، والكسائي⁽²⁴⁶⁾، والنحاس⁽²⁴⁷⁾، والفراء⁽²⁴⁸⁾ وابن الخبراز⁽²⁴⁹⁾ وغيرهم.

وجمهور النحاة الذين منعوا إعمال «ما» في قول الشاعر: «وما الدهر إلا منجناً» لهم فيه تأويلات كثيرة يمكن إجمالها فيما يأتي:

التأويل الأول: أن هذا الشاهد من الشاذ المسموم الذي لا يقاس عليه⁽²⁵⁰⁾، ومن النحاة الذين أخذوا بهذا الرأي في تأويل البيت ابن عصفور فقد قال في شرح الجمل بعد حديثه عن شروط عمل «ما عمل ليس»: فإن جاء شيء من الشعر كان ضرورة يحفظ ولا يُقاس عليه⁽²⁵¹⁾.

التأويل الثاني: جعل بعض النحاة «منجناً» منصوباً على أنه مفعول مطلق لعامل محذوف على تقدير مضاف، وأصل الكلام⁽²⁵²⁾: «وما الدهر إلا يدور دوران منجنون، فحذف العامل، وحذف المضاف وهو «دوران»، وأقام المضاف إليه مقامه، فانتصب انتصاراً، وجملة «يدور» في محل رفع الخبر المبتدأ، وقد حذفت كما حذف المفعول المطلق». وكذا قوله «معدباً»، جعلوه مفعولاً مطلقاً⁽²⁵³⁾ لفعل محذوف، والتقدير: إلا يُعذب معدباً، والمراد من «معدباً» المصدر، أي التعذيب.

قال ابن هشام مختاراً هذا التأويل بعد أن ذكر البيت «وهو من باب ما زيد إلا سيراً، أي إلا يسير سيراً، والتقدير: إلا يدور دوران منجنون، إلا يعذب معدباً، أي تعذيباً»⁽²⁵⁴⁾.

التأويل الرابع: جعل بعض النحاة «منجناً» اسمياً منصوباً على الحال، واختار ابن عصفور: أن يكون «منجناً» اسمياً في موضع الحال، ويكون خبر «ما» محذوفاً تقديره: «وما الدهر إلا موجوداً على هذه الصفة، أي مثل المنجنون، يريد أنه لا يستقر على حالة واحدة»⁽²⁵⁵⁾.

التأويل الخامس: جعل بعض النحاة «منجناً» مفعولاً به لفعل محذوف تقديره: إلا يشبه منجنون، وهذا الفعل مع فاعله المستتر فيه ومفعوله جملة في محل رفع الخبر المبتدأ الذي هو «الدهر»، وكذا قوله «معدباً» مفعول به لفعل محذوف، والجملة خبر عن «صاحب الحاجات». وممن ذكر هذا التأويل البغدادي⁽²⁵⁶⁾، والعيني⁽²⁵⁷⁾، والصبان⁽²⁵⁸⁾.

التأويل السادس: ذهب ابن باشاذ إلى أن «منجناً» انتصب بحذف حرف الجر، إذ أصله كما نقل عن العيني⁽²⁵⁹⁾: «ما الدهر إلا كمنجناً»، ثم حذف الكاف الجارة فانتصب الاسم المجرور «منجناً».

التأويل السابع: ذكر بعض النحاة أن البيت الشعري ليس فيه شاهدٌ نحوى على جواز إعمال «ما» عمل «ليس» مع انتقاد خبره بإلا، فلليبيت رواية أخرى ذكرها ابن جنى⁽²⁶⁰⁾، وهي: «أرى الدهر إلا منجناًنا بأهله»، وذلك يجعل «إلا» زائدة، أي أرى الدهر منجناًنا بأهله يتقلب بهم فتارة، يرفعهم وتارة يخفضهم».

وقال ابن هشام⁽²⁶¹⁾ لدى حدبه عن معانٍ «إلا» الرابع: أن تكون زائدة... قاله الأصمسي وابن جنى».

وخلالاً لجمهور النحاة فقد أجاز فريق من العلماء إعمال «ما» عمل «ليس» مع انتقاد خبرها بإلا، ومنهم يونس بن حبيب، والشلوبين، فإنهما أجازا النصب مع «إلا» مطلقاً كما قال السيوطي⁽²⁶²⁾.

وممن اختار هذا التوجيه بجواز إعمال «ما» مع انتقاد الخبر «بإلا» ابن مالك، ودافع عن رأي يونس في هذه المسألة النحوية، ومما قاله في شرح التسهيل⁽²⁶³⁾: «روي عن يونس من غير طريق سيبويه إعمال «ما» في الخبر الموجب بإلا، واستشهد على ذلك بعض النحويين بقول الشاعر:

وَمَا الْدَّهْرُ إِلَّا مِنْجُونَا بِأَهْلِهِ

وبعد أن سرد بعض التأويلات التي ذكرها النحاة في توجيه البيت السابق قال:

«وال الأولى أن يجعل «منجناً» و«معدباً» خبرين لـ«م»، منصوبين بها الحالاً بليس في نقض النفي، كما ألحقت بها في عدم النقض، وأقوى من الاستشهاد بهذا البيت الاستشهاد بقول مغلس:

وَمَا حَقَ الَّذِي يَعْثُو نَهَارًا
وَيُسْرِقُ لَيْلَهُ إِلَّا نَكَالًا⁽²⁶⁴⁾

• الترجيح:

في ضوء ما سبق بيانه يتراجع عندي قول جمهور النحاة الذين جعلوا ما ورد في هذا الباب من الشاذ الذي يُحْفَظُ ولا يقاس عليه، وذلك للأسباب التالية:

- 1 - إن «ما» العاملة عمل «ليس» إذا دخلت عليها «إلا» بطل عملها؛ لأنها تُصَيِّرُ الكلام إيجاباً، فلو عملت فيما بعد «إلاً» لتوارد النفي والإيجاب على محل واحد وهو محال، وهي أيضاً بقلبها الكلام إيجاباً تزيل النفي الذي أشبّهت به «ما» «ليس».
- 2 - إن التأمل في تلك التأويلات التي ذكرتها في إعراب قول الشاعر: «وما الدهر إلا منجنا نا بأهله» يظهر أن أكثرها تبدو فيها آثار التكليف، فما الدليل على أن «منجنا نا» أصله: «كمنجنا نون» ثم حذفت الكاف الجارة فانتصب الاسم المجرور؟

ولماذا هذه التقديرات والحدوث في التأويل الواحد، كقول ابن عصفور: «أن يكون منجنا نا» اسمًا موضوحاً موضع المصدر، الموضوع موضع الفعل، الموضوع موضع خبر «ما» ويكون تقديره: «وما الدهر إلا يُجَنِّنُ جنونا بأهله، ثم حذف «يُجَنِّنُ» الذي هو «خبر «ما»، وأقام المصدر مقامه الذي هو «جنون»، فبقي وما الدهر إلا جنون، ثم أوقع منجنا ناً موقع جنون»⁽²⁶⁵⁾.

- 3 - إن المنهج الصحيح - فيما يبدو لي - في هذه المسألة النحوية وغيرها أن نعرض عن هذه التأويلات المتكلفة، والتقديرات المصطنعة التي لا دليل لها من السمع والقياس، وهي بعيدة عن روح اللغة وصفاتها ونقائصها، وخير سبيل يحفظنا فيما وقع فيه بعض النحاة - رحمهم الله تعالى - أن نجعل القاعدة النحوية تقوم على الأكثر والأفتشي مما ورد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف، أو كلام العرب،

والبيت الواحد، أو البيتان نجعلهما من المسموع الذي يحفظ ولا يقاس عليه.

4 - إن ما ذهب إليه بعض النحاة بجعل «إلا» زائدة على رواية «أرى الدهر إلا منجنا»، قول مرجوح لا يعتمد به، إذ المحفوظ والمجمع عليه عند النحاة رواية، «وما الدهر إلا منجنا بأهله».

5 - لقد اضطرب قول ابن مالك في توجيهه هذا البيت الشعري، فهو في شرح التسهيل - كما ذكرت - وافق يونس بن حبيب والشلوبيين في جواز إعمال «ما» عمل «ليس» مع دخول «إلا» على خبرها... وقد دفعه إلى ذلك اجتناب الواقع في تلك التأويلات والتوجيهات المتلكفة، وصرح بذلك في كتابه شرح التسهيل «فقال بعد أن أورد رأي بعض النحاة الذين جعلوا «منجنا» و«معدباً» مفعولين مطلقين لفعلين محدودفين: «وهذا عندي تكلف لا حاجة إليه، فالأولى أن نجعل «منجنا»، و«معدباً» خبرين لـ «ما» منصوبين بها ...»⁽²⁶⁶⁾.

لكنه - رحمة الله - في كتابه «شرح الكافية الشافية» منع إعمال «ما» عمل «ليس» إذا انقض خبرها «بإلا»، جاء ذلك في قوله: «الحق أهل الحجاز «ما» النافية بـ «ليس» في العمل، وشرط في الحالها بليس أربعة شروط، أحدها: بقاء النفي، فلا عمل لها عند زواله»⁽²⁶⁷⁾.

* * *

المسألة التاسعة: عمل «ما» عمل «ليس» في حال تقدم خبرها على اسمها.

فأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قَرِيشٌ وَإِذْ مَا مَثَلُهُمْ بَشَرٌ⁽²⁶⁸⁾

● العرض المركز:

موضع الشاهد فيه قول الفرزدق: «ما مثَلُهُمْ بَشَرٌ» فقد ذهب بعض النحاة إلى أنه يجوز إعمال «ما» النافية عمل «ليس» مع تقدم خبرها «مَثَلُهُمْ» على اسمها «بَشَرٌ» وتتأول البيت الجمhour.

• التوضيح:

أجمع جمهور⁽²⁶⁹⁾ النحاة أن «ما» لا تعمل عمل «ليس» إلا بشرط⁽²⁷⁰⁾، منها ألا يتقدم الخبر على الاسم، نحو قولنا: ما زيد مسافراً، فإذا تقدم بطل عملها فيقال عندئذ: ما مسافر زيد.

وقد أجاز طائفة من النحاة الإعمال ولو تقدم خبرها على اسمها، وإليه ذهب الفراء، وجعله الجرمي لغة محكية عن العرب، قال السيوطي^١ لدى حديثه عن هذه المسألة: «جوز الفراء نصبه مطلقاً نحو: ما قائماً زيد... وحکى الجرمي أن ذلك لغة»⁽²⁷¹⁾.

ومنع جمهور⁽²⁷²⁾ النحاة ما أجازه الفراء والجرمي وتأولوا قول الفرزدق، ويمكن ذكر تأويلاتهم فيما يأتي:

التأويل الأول: ذهب سيبويه إلى أن القياس في اللغة إهمال «ما» إذا تقدم خبرها على اسمها، وما ورد عن العرب في باب الإعمال يكاد لا يُعرف عنهم، جاء ذلك لدى حديثه عن هذه المسألة في الكتاب: «إذا قلت: ما منطلق عبد الله، أو: ما مسيء منْ أَعْتَبْ رفعت، ولا يجوز أن يكون مقدماً مثله مؤخراً؛ كما أنه لا يجوز أن تقول: إن أخوك عبد الله على حد قوله: إن عبد الله أخوك وزعموا أن بعضهم قال وهو الفرزدق:
 فأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قَرِيشٌ وَإِذْ مَا مِثْلُهُمْ بَشَرٌ وهذا لا يكاد يُعرف»⁽²⁷³⁾.

ويفهم من قول سيبويه «ولا يكاد يُعرف» أنه يجعل المسموع من كلام العرب شاذًا لا يقاسُ عليه؛ كما ذكره البغدادي⁽²⁷⁴⁾.

التأويل الثاني: أن «مِثْلُهُمْ» حالٌ من قوله «بَشَرٌ»، والتقدير: وإنما بشر موجود حال كونه مماثلاً لهم، وبـ«بَشَرٌ» على هذا التأويل مبتدأ، والخبر ممحض.

وإلى هذا التأويل ذهب المبرد، فقد منع إعمال «ما» عمل «ليس» إذا تقدم خبرها على اسمها، وأول الشاهد السابق، جاء ذلك في قوله لدى حدثه عن «ما»: «وأما أهل الحجاز فإنهم لما رأوها في معنى «ليس» في جميع مواقعها تُفني كل منهما عن صاحبها - أَجْرَوْهَا مُجراها في العمل مادام الكلام على وجهه فقالوا: ما زيدٌ منطلقاً، كما يقولون: ليس زيدٌ منطلقاً، فإن أدخلوا عليها ما يوجبها⁽²⁷⁵⁾، أو قدّموا خبرها رجعت إلى أنها حرف، فقالوا: ما منطلقاً زيدٌ؛ لأنها ترجع إلى أن الكلام ابتداء وخبر، فصار منزلة قوله: قائم زيدٌ، وأنت تريده: زيدٌ قائم، لا يكون التقديم إلا على ذلك⁽²⁷⁶⁾، وبعد أن أورد قول الفرزدق قال: فالرفع الوجه، وقد نصبه بعض النحويين، وذهب إلى أنه خبر مقدم، وهذا خطأ فاحش، وغلط بين، ولكن نصبه يجوز على أن يجعله نعتاً مقدماً، وتضمر الخبر، فتتصبه على الحال مثل قوله: فيها قائماً رجل، وذلك أن النعت لا يكون قبل المفعول والحال مفعول فيها، والمفعول يكون مقدماً ومؤخراً، وقد فسّرنا الحال بالعامل إذا كان فعلًا، وإذا كان على معنى الفعل.. ووافق جمهور النحاة المبرد في هذا التأويل كما قال السيوطي⁽²⁷⁷⁾.

التأويل الثالث: أن «مثلهم» مبني على الفتح⁽²⁷⁸⁾ في محل رفع خبر، وبشر^ر مبتدأ مؤخر، وإنما بنيت «مثل»؛ لأنها اكتسبت البناء من المضاف إليه، واختاره ابن عصفور فقال في المقرب لدى تأويله لقول الفرزدق: «و«مثلهم» مرفوع إلا أنه مبني على الفتح بالإضافة إلى مبني»⁽²⁷⁹⁾، وإليه ذهب ابن هشام أيضاً لدى حدثه عن الأمور التي يكتسبها الاسم بالإضافة⁽²⁸⁰⁾، وذكر منها البناء، وذلك في ثلاثة أبواب «أحداها أن يكون المضاف مبهمًا كغير، دون»⁽²⁸¹⁾، واستشهد على ذلك⁽²⁸²⁾ بقول الفرزدق: «إذ هم قريشٌ وإذ ما مثلهم بشرٌ».

التأويل الرابع: أن بعض النحاة خرج الشاهد الشعري على الظرفية، فذهب الكوفيون كما قال البغدادي إلى أن «مثلهم» منصوب

على الظرفية المكانية، وأن أصله: ما بشرٌ في مكان مثل مكانهم، ثم أنيبت الصفة عن الموصوف، والمضاف إليه عن المضاف»⁽²⁸³⁾.

وذهب أبو البقاء العكبري⁽²⁸⁴⁾ إلى أن «مثلهم» ظرف زمان، تقديره: «إذ هم في زمانٍ ما في مثل حالهم بشرٌ.

التأويل الخامس: ذهبت طائفة من النحاة إلى أن الفرزدق شاعر تميمي، وبنوتيميم «ما» عندهم مهملة لا تعمل، وأنه قصد أن يتكلم بلغة أهل الحجاز ولم يعرف شرط إعمالها عندها فغلط، ومن أبرز النحاة الذين اختاروا هذا التأويل أبو علي الفارسي، صرح بذلك في كتابه «المسائل المشكلة» فقال لدى حديثه عن البيت السابق: «كان أبو بكر يذهب في هذا إلى أن القائل له لما استعار لغة غيره لم يدر كيف استعمالهم لها فقدر أنهم يجرونها مجرى «ليس» في جميع أحوالها فغلط ، وهذا قول قريب»⁽²⁸⁵⁾.

• الترجيح:

في ضوء ما سبق بيانه يمكنني أن أبينرأيي في هذه المسألة النحوية في ضوء الأمور الآتية:

أولاً: إن ما ذهب إليه الفراء والجري وغيرهما من النحاة إلى جواز إعمال «ما» عمل «ليس» مع تقدم خبرها على اسمها قول مقبول؛ وذلك لوروده في كلام العرب، فقد حكى الجرمي أنه لغة كما قال أبو حيان، وحكى: «ما مسيئاً منْ أَعْتَبَ»⁽²⁸⁶⁾.

ومنه أيضاً قول الشاعر:

نجرانُ ما مثلها نجران⁽²⁸⁷⁾

والشاهد في قوله: «ما مثلها نجران» فقد جاءت «ما» عاملة عمل «ليس» مع أن خبرها «مثلاً» مقدم على اسمها «نجران».

وممن مال إلى القول بالجواز ابن خروف، وابن مالك، فقد قال ابن خروف وهو يتحدث عن إعمال «ما» إذا تقدم خبرها على اسمها: «وَيُؤْسِرُ بِجُوازِ نَصْبِ الْخَبَرِ مَتَّقِدًا قَوْلَ الْفَرِزْدَقِ... فَنَصْبُ «مِثْلَهُمْ» عَلَى خَبْرِ «ما»⁽²⁸⁸⁾ مع تقديمها، وفيهم من قول ابن مالك في شرح الكافية الشافية إجازته لذلك، ويظهر هذا في قوله «وَمِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَنْصُبُ الْخَبَرَ مَقْدِمًا...»⁽²⁸⁹⁾ ثم ذكر قول الفرزدق».

ومع التسليم بمجيء ذلك في كلام العرب إلا أنه يكاد يكون قليلاً، ولا يجوز أن نخطئ من يستعمل هذه اللغة من القدماء والمحدثين أو يصححها؛ كما أن الأخذ بهذا الرأي يحفظنا من الوقوع في بعض التأويلات المتكلفة التي سأبينها بعد قليل.

ثانياً: إن للتأويلات والتوجيهات النحوية التي ذكرها كثير من النحاة لدى توجيههم لقول الفرزدق، بعضها مقبول، وبعضها متكلف، ويمكن ذكر ذلك على التفصيل الآتي:

(1) إن ما ذهب إليه المبرد بأن «مِثْلَهُمْ» حال من قوله: «بَشَرُّ»، والتقدير: «وَإِذْ مَا بَشَرُّ مُوْجُودٌ حَالٌ كُونَهُ مَمَاثِلًا لَهُمْ»، تأويل بعيدٌ ومتكلف، وذلك لسببين: أولهما: أن المبرد جعل عامل الحال في «مِثْلَهُمْ» عاملًا معنوياً، والمعاني - كما قال الفارسي - لا تعمل مضمرة إذ لا تعمل مظيرة إذا تقدمها ما تعمل فيه مثل: قائماً فيها رجل»⁽²⁹⁰⁾.

ورفض ابن هشام تأويل المبرد فقال: «ويرد ذلك أن حذف عامل الحال إذا كان معنوياً ممتنع»⁽²⁹¹⁾.

ثانيهما: أن الحال - كما قال ابن مالك - فضلة، «فَحَقُّ الْكَلَامِ أَنْ يَتَمَ بِدُونِهَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْكَلَامَ هُنَا لَا يَتَمَ بِدُونِ «مِثْلَهُمْ»، فَلَا يَكُونُ حَالًا»⁽²⁹²⁾.

(2) إن النحاة الذين غلّطوا الفرزدق في قوله «وإذ ما مثّلُهُ بَشَرٌ» لم يكونوا موفقين في ذلك؛ ولهذا فقد عمّد بعض الأئمة من النحاة الأعلام إلى الرد عليهم، وفي ذلك يقول النحاس: «سألت أبا إسحاق عما قاله المبرد فقال: إنه لعمري منبني تميم، ولكنه مسلم قد قرأ القرآن، وقرأ فيه ﴿مَا هَذَا بِشَرًا﴾⁽²⁹³⁾، وقرأ ﴿مَا هُنَّ أَمْهَاتُهُم﴾⁽²⁹⁴⁾، فرجع إلى لغة من ينصب، فلا معنى بأنه منبني تميم»⁽²⁹⁵⁾.

وقال ابن مالك: «إن الفرزدق كان له أضداد من الحجازيين والتميميين، ومن مُنَاهَمْ أن يظفروا بزَلَة منه يُشنعون بها عليه، مبادرين إلى تخطيّته، ولو جرى شيءٌ من ذلك لنقلَ، لتتوفر الدواعي على التحدث بمثل ذلك لو اتفق، ففي عدم نقل ذلك دليل على إجماع أضداده الحجازيين والتميميين على تصويب قوله»⁽²⁹⁶⁾.

كذلك «فإن العربي لا يغلط في اللفظ»⁽²⁹⁷⁾، «ولا يطأوه لسانه أن ينطق بغير لفته»⁽²⁹⁸⁾.

(3) إن تأويل الشاهد النحووي على أن «مثّلهم» مبني في محل رفع مبتدأ، والخبر «بشر» هو من أجود التأويلات وأحسنها؛ وذلك لأنّ الكلمة «مثل» من الكلمات المبهمة التي تُبنى كما قال ابن هشام⁽²⁹⁹⁾، وورد بناوتها على الفتح في القراءات القرآنية وكلام العرب، فمن القراءات القرآنية «إنه لحق مثل أنكم تنطقون»⁽³⁰⁰⁾، وقراءة «أن يصيّبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح»⁽³⁰¹⁾، مع أن «مثل» في الآية الأولى يستحق الرفع على التبعيّة، وفي الآية الثانية على الفاعلية⁽³⁰²⁾.

ومن السماع الوارد في كلام العرب في بناء الكلمة «مثل» قول النابغة الجعدي:

وجرى منْ منخريه زَبْدٌ مثلَ ما أَثْمَرَ حَمَاضُ الجَبَلْ⁽³⁰³⁾

والشاهد فيه قوله: «زَبْدٌ مِثْلًا فَرَبْدٌ فَاعِلٌ «جَرِيٌّ»، و«مِثْلٌ» نُعْتَ لَه
إِلَّا أَنَّهُ بُنْيٌ عَلَى الْفَتْحِ⁽³⁰⁴⁾.

* * *

المسألة العاشرة: دخول «لا» العاملة عمل «ليس» على الاسم المعرفة.
وَحَلَّتْ سَوَادَ الْقَلْبِ لَا أَنَا بَاغِيًّا سَوَاهَا وَلَا يَنْهَا مَتَرَاخِيًّا⁽³⁰⁵⁾

● موضع التأويل:

موضع التأويل في قول النابغة الجعدي قوله: «لَا أَنَا بَاغِيًّا» فقد دخلت «لا» العاملة عمل «ليس» على الاسم المعرفة وهو الضمير «أنا»، وهو عند جمهور النحاة ممتنع؛ ولهذا فإنهم لجأوا إلى تأويله، على حين أجاز ذلك بعض النحاة.

● التوضيح:

للنحاة في مسألة دخول «لا» العاملة عمل «ليس» على الاسم المعرفة قولهان:

الأول: الجواز، وإليه ذهب بعض النحاة كما قال ابن عقيل⁽³⁰⁶⁾، ومنهم ابن جنی⁽³⁰⁷⁾، وابن الشجري، قال ابن هشام لدى حدیثه عن شروط إعمال «لا» عمل «ليس»: «إنها لا تعمل إلا في النكرات خلافاً لابن جنی، وابن الشجري، وعلى ظاهر قولهما جاء قول النابغة»⁽³⁰⁸⁾، وأطال ابن الشجري الحديث عن هذه المسألة في أمايله بعد أن ذكر رواية البيت «وَأَنَا مَبْتَغٌ» بالتنوين قال: «لا تخلو أن تكون «لا» معملة أو ملغاة فإن كانت معملة فمبتدئ خبرها، وكان حقه أن ينصب ولكنه أسكن الياء في موضع النصب...».

كذلك فالنصب في قوله «متراخيًّا» بالعلطف على «مبتدئ» لأنَّه منصوب الموضع، فكانه قال: «لَا أَنَا مَبْتَغٌ سَوَاهَا وَلَا مَتَرَاخِيًّا عَنْ حَبَّهَا..

ووُجِدَتْ بعْدَ انتِصَارِ هَذِهِ الْأَمَالِيِّ فِي كِتَابِ عَتِيقٍ يَتَضَمَّنُ الْمُخْتَارَ مِنْ شِعْرِ الْجَعْدِيِّ «لَا أَنَا بَاغِيًّا سَوَاهَا»، فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ تُكْفِيكَ تَكْلِيفَ الْكَلَامِ عَلَى مِبْتَغٍ»⁽³⁰⁹⁾.

وهو مع إجازته دخول «لَا» على الاسم المعرفة كما يظهر ذلك في قوله السابق إلا أنه جعل دخولها على النكرة هو الأشهر، وإلى هذا أشار قوله: «إِنْ مَجِيءَ مَرْفُوعًا لَا مَنْكُورًا فِي الشِّعْرِ الْقَدِيمِ هُوَ الْأَعْرَفُ»⁽³¹⁰⁾.

ومن النحاة الذين وافقوا ابن جني وابن الشجري في جواز الإعمال ابن مالك فقد أجاز دخول «لَا» على الاسم المعرفة على ندرة، ويظهر ذلك في قوله في تسهيل الفوائد: «وَتَلَاقَ بِـ«لَيْسَ» إِنْ» النافية قليلاً، و«لَا» كثيراً، ورفعها معرفة نادر»⁽³¹¹⁾، وجعله في شرح التسهيل من الشاذ فقال⁽³¹²⁾: «وَشَدَّ إِعْمَالَهَا فِي مَعْرِفَةٍ فِي قَوْلِ النَّابِغَةِ الْجَعْدِيِّ: «وَحَلتْ سُوَادُ الْقَلْبِ لَا أَنَا بَاغِيًّا».

وقد أخطأ بعض النحاة حين ذكروا بأن في كلام ابن مالك في هذه المسألة اضطراباً، فهو حيناً يجيز إعمال «لَا» في الاسم المعرفة مع القياس على ذلك، وحياناً آخر يدعوا إلى تأويل ما ورد في كلام العرب، ومن هؤلاء: ابن عقيل إذ قال في شرحه للأنفية بعد أن أورد قول النابغة الجعدي: «اختلف كلام المصنف في هذا البيت، فمرة قال: إنه مؤول، ومرة قال: إن القياس عليه سائغ»⁽³¹³⁾.

وقال المرادي: «وَأَمَّا قَوْلُ النَّابِغَةِ الْجَعْدِيِّ.. فَظَاهِرُهُ أَنَّهُ أَعْمَلَهَا فِي الْمَعْرِفَةِ، وَأَجَازَ فِي شَرْحِ التَّسْهِيلِ الْقِيَاسَ عَلَيْهِ»⁽³¹⁴⁾، وقال الأشموني بعد أن ذكر رأي ابن الشجري وبيت النابغة الجعدي: «وَتَرَدَّ رَأْيُ النَّاظِمِ فِي هَذَا الْبَيْتِ، فَأَجَازَ فِي شَرْحِ التَّسْهِيلِ الْقِيَاسَ عَلَيْهِ»⁽³¹⁵⁾.

وحاول الشيخ محمد محبي الدين عبدالحميد - رحمة الله - رفع هذا الوهم عن مذهب ابن مالك في هذه المسألة فقال: «الذِّي ذَهَبَ إِلَى

أن القياس على بيت النابغة الجعدي سائع هو أبو حيان، شارح كتاب التسهيل لابن مالك، فإن ابن مالك قال في التسهيل: «ورفعها معرفة نادر»، فقال أبو حيان في شرح هذه العبارة ما نصه:

«قال المصنف في الشرح - يريد ابن مالك - وشد إعمالها في معرفة في قول النابغة الجعدي، «وحلت سواد القلب لأنَا باغِيًّا».. والقياس على هذا سائع عندي - والمتكلم أبو حيان - ، وقد أجاز ابن جني إعمال «لا» في المعرفة»⁽³¹⁶⁾.

وما ذكره بعض النحاة لدى حديثهم عن مذهب ابن مالك في هذه المسألة، ثم محاولة محمد محبي الدين عبد الحميد دفع الوهم الذي وقعوا فيه.. كل ذلك من - وجهة نظرى - خطأً واضح، سببه ورود جملة «والقياس على هذا سائع عندي» في شرح التسهيل لابن مالك، والأدلة على خطأ هؤلاء النحاة وما ذكره محمد محبي الدين عبد الحميد أجملها فيما يأتي:

1) إن جملة «والقياس على هذا سائع عندي هي من كلام ابن مالك نفسه، لا من كلام أبي حيان، فبعد أن أجاز ابن مالك إعمال «لا» عمل «ليس» في الاسم والنكرة، واستدل لذلك بخمسة شواهد شعرية⁽³¹⁷⁾ قال في شرح التسهيل:

«فهذا وأمثاله مشهور، أعني إعمال «لا» في نكرة عمل «ليس»، وشد إعمالها في معرفة في قول النابغة الجعدي... وقد هذا المتنبي حذو النابغة... والقياس على هذا سائع عندي»⁽³¹⁸⁾.

أما أبو حيان في كتابه التذليل والتكميل فقد أورد نصاً فيه دليلاً على أن الجملة السابقة ليست له، وإنما هي لابن مالك، قال رحمة الله: «قال المصنف في شرح التسهيل... وشد إعمالها في معرفة في قول النابغة... وقد هذا المتنبي حذو النابغة... والقياس على هذا سائع عندي...».

وبعد أن فرغ من هذا النص قال: انتهى.

فكونه يختتم النص بقوله «انتهى» يدل على أن هذه الجملة ليست من كلامه، وهذا ما فهمه كثير من النحاة الذين تحدثوا عن رأي ابن مالك في هذه المسألة.

(2) إن قول ابن مالك: «والقياس على هذا سائغ عندي» يعود إلى جواز إعمال «لا» عمل «ليس» في الاسم النكرة لا في الاسم المعرفة، كما فهمه بعض النحاة كابن عقيل، والمرادي، والأشموني، والبغدادي، والشنقيطي، والدماميني، ومحمد محبي الدين عبد الحميد، فابن مالك بعد أن أورد خمسة شواهد شعرية على دخول «لا» العاملة عمل «ليس» أجاز القياس عليه... وليس المراد من هذه الجملة أنه أجاز القياس على إعمال «لا» في الاسم المعرفة، إذ كيف يجيز القياس على ذلك وقد صرّح بأنه نادر وشاذ؟

وقد وجدت الإمام الشاطبي يشير إلى هذا بقوله في كتابه «المقاصد الشافية» لدى شرح قول ابن مالك: في النكرات أعملتَ كَلِيسَ «إلا»: «قوله «أعملتَ كَلِيسَ» على حذف المضاف، وكونه أخبر أن العرب أعملتها ولم يقيد ذلك بندور ولا وقف ولا سماع يدل ذلك على أن ذلك عنده قياس، - وكذا قال في الشرح - أي في شرح التسهيل: «والقياس على هذا سائغ عندي»⁽³¹⁹⁾، وهذا نص واضح وصريح من الإمام الشاطبي أن إجازة ابن مالك القياس في هذه المسألة إنما تعود إلى إعمال «لا» في النكرات لا في المعرفة كما فهم ذلك بعض النحاة، ومنهم محمد محبي الدين عبد الحميد فكان ذلك سبباً في وقوعهم في الخطأ.

(3) في ضوء تبعي لرأي أبي حيان في هذه المسألة، وجدت أنه يجعل إعمال «لا» إعمال «ليس» في النكرات من القليل الشاذ، بل يرجح عدم جواز ذلك، قال - رحمة الله - في التذليل والتمكيل: «سمع إعمالها عمل «ليس» ونصب الخبر، لكنه في غاية الشذوذ والقلة...»

ولو ذهب ذاهبٌ إلى أنه لا يجوز أن تعمل «لا» هذا العمل لذهب مذهبًا حسناً إذ لا يحفظ ذلك في نشر أصلًا ولا في نظم إلا في ذينك البيتين النادرين»⁽³²⁰⁾، ثم قال: «ولا ينفي أن تبني القواعد على ذلك»⁽³²¹⁾.

وقال في البحر المحيط لدى حديثه عن قوله تعالى: **﴿فَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُون﴾**⁽³²²⁾ «قال: ابن عطية: والرفع على إعمالها إعمال «ليس» ولا يتعين ما قاله، بل الأولى أن يكون مرفوعاً بالابتداء لوجهين: أن إعمال «لا» عمل «ليس» قليل جداً، ويمكن النزاع في صحته، وإن صح فيمكن النزاع في اقتباسه... وإذا دخلت «لا» على المعرف لم تجر مجرى «ليس»، وقد سمع من ذلك بيت النابغة الجعدي، وتأوله النحاة.. وقد لحنوا أبا الطيب في قوله:

فَلَا الْحَمْدُ مَكْسُوباً وَلَا الْمَالُ باقياً⁽³²³⁾

ويستفاد من هذين النصين أمران:

أولهما: أن أبا حيان يرى أن الأصول والأولى عدم إعمال «لا» عمل «ليس» في النكرات، ويکاد يصرح بمنع عملها في المعرف.

ثانيهما: خطأ محمد محبي الدين عبدالحميد - رحمه الله - في نسبة جملة «والقياس على هذا سائغ عندي» لأبي حيان، إذ كيف يجيز أبو حيان القياس على إعمال «لا» في المعرف، وهو الذي قال في إعمالها في النكرات: «لو ذهب ذاهبٌ إلى أنه يجوز «لا» أن تعمل هذا العمل لذهب مذهبًا حسناً».

4) لقد تأول ابن مالك قول النابغة الجعدي في شرح الكافية الشافية، وتأويله هذا ليس معناه أن في كلامه اضطراباً، فهو - رحمه الله - يجيز الإعمال على ندرة، ولا مانع من تأويل ما ورد في كلام العرب، وفيهم هذا من قوله في شرح الكافية الشافية:

وأعملوا في النكرات «لَا كَمَا» مثاًله: «لَا ذُو ارتياپ مسلماً» و«لَا أنا باغيًا» آت عن ثقة وفيه بحثٌ بارعٌ منْ حقيقته⁽³²⁴⁾ ثم قال في شرحه للبيتين المذكورين: إلحاقي «لَا بِلِيس» في العمل عند من قال به وهم البصريون مخصوص بالنكرات... وذكر ابن الشجري أنها عملت في معرفة، وأنشد للنابغة الجعدي .. وييمكن عندي أن يجعل «أنا» مرفوع فعلٍ ماضٍ ناصبٍ باغيًا «على الحال ..»⁽³²⁵⁾.
ولا يفهم من قوله هذا أنه ينكر دخول «لَا» على الاسم المعرفة، وإنما جعل تأويله من باب الإمكان.

القول الثاني: أن إعمال «لَا» عمل «ليس» مخصوص بالنكرات، ولا يجوز دخولها على الاسم المعرفة، وإليه ذهب جمهور النحاة، فلا يقال: لا الرجل مريضاً. وما جاء في كلام العرب فمأول عندهم كما قال السيوطي⁽³²⁶⁾.

ولهم في تأويل قول النابغة الجعدي «ما أنا باغيًا» تأويلان:
أولهما: أن «لَا» مهملة، والضمير «أنا» في محل رفع نائبٍ فاعل لفعل محنوف، وأصل الكلام: لا أرى باغيًا، فلما حذف الفعل وهو «أرى» برز الضمير المستتر وانفصل، «وباغيًا» حال⁽³²⁷⁾.

ثانيهما: أن يجعل «أنا» ضميراً في محل رفع مبتدأ، والفعل المقدر بعده «أرى» جملة فعلية في محل رفع خبر، وقد نصب الفعل «أرى» باغيًا على الحال⁽³²⁸⁾، ويكون هذا كما قال ابن مالك: «من باب الاستفباء بالعمول عن العامل لدلالته عليه، ونظائره كثيرة، منها قولهم: حكمك مسمطاً، أي: أي حكمك لك، مسمطاً أي: مثبتاً، فجعل «مسمطاً» وهو حال مغنياً عن عامله مع كونه غير فعل، فإن يُعامل «باخيًا» بذلك وعامله فعلٌ أحق وأولى»⁽³²⁹⁾.

وسبب منع جمهور النحاة إعمال «لا» عمل «ليس» في المعرفة كما قال ابن الشجري: «أن «لا» المشبهة بليس إنما ترفع النكرات خاصة كقولك: لا رجل حاضراً، ولم يجيزوا: لا الرجل حاضراً؛ كما يقال: ليس الرجل حاضراً، وعللوا هذا بأن «لا» ضعيفة في باب العمل؛ لأنها إنما تعمل بحكم الشَّبَهِ لا بحكم الأصل في العمل، والنكرة ضعيفة جداً فلذلك لم يعمل العامل الضعيف إلا في النكرات كقولك: لي مثله فرساً، وزيد أحسنهم أديباً، فلما كانت «لا» أضعف العاملين، والنكرة أضعف المعمولين خصوا الأضعف بالأضعف»⁽³³⁰⁾.

• الترجيح:

يترجح لدى في هذه المسألة القول بجواز دخول «لا» العاملة عمل «ليس» على الاسم المعرفة، وعدم الالتفات إلى قول بعض النحاة الذين منعوا ذلك، إذ ثبت وروده في كلام العرب، ومنه قول النابغة الجعدي:

وحلت سواد القلب لا أنا باغيَا سوهاها ولا في حبها متراخيَا

وفي البيت شاهدان: أولهما: كما مضى بيانه: «لا أنا باغيَا»، وثانيهما قوله: «ولا في حبها متراخيَا»، تقديره: «ولا أنا في حبها متراخيَا»، حيث حذف الاسم المعرفة⁽³³¹⁾ «أنا» لدلالة الضمير الأول عليه.

ومنه قول الشاعر:

أنكرتها بعد أعوام ماضين لها لا الدار داراً ولا الجيران جيراناً⁽³³²⁾
والشاهد فيه قوله: «لا الدار داراً» وقوله «لا الجيران جيراناً» حيث أعمل «لا» في الموصعين عمل «ليس» مع أن اسمها في الموصعين معرفة، إذ هو محل بـأـلـ.

ومنه قول المتنبي⁽³³³⁾:

إذا الجود لم يُرزق خلاصاً من الأذى فلا الحمد مكسوباً ولا الماء باقياً

والشاهد فيه قوله: «لَا الْحَمْدُ مَكْسُوْبًا، وَلَا الْمَالُ بِاْقِيًّا» فقد عملت «لَا» الرفع في الاسمين المعرفتين: «الْحَمْدُ» و«الْمَالُ»، ومع القول بجواز دخول «لَا» على الاسم المعرفة، فإنه يعد قليلاً جداً ومن النادر الذي يحفظ ولا يcas عليه، إذ الأعرف والأشهر أنها تدخل على الاسم النكرة.

إن تأويل بعض النحاة لقول النابغة الجعدي «ما أَنَا بِاْغِيًّا» على تقدير فعل محنوف، إذ أصل الكلام «ما أَرَى بِاْغِيًّا» تأويل مقبول، فَحَذَفُ الفعل إذا دلَّ السياق عليه أمرٌ مجمعٌ عليه لدى علماء اللغة، والنحاةُ الذين تأولوه جعلوه من هذا الباب.

* * * * *

الخاتمة:

هذه خاتمة للبحث أجمل فيها أهم النتائج والتوصيات، فأما النتائج التي تم التوصل إليها فهي:

1 - لقد أثبتت البحث أن نحاة البصرة منهجاً واضحاً من الشواهد الشعرية المخالفة لقواعدهم النحوية ويمكن حصره في أسلوبين:
أولهما: تأويل الشواهد الشعرية المتعارضة مع مذهبهم النحوي، وقد يكون في تأويلاً لهم في بعض الأحيان تكلف واضح لا يخفى أمره على الباحثين في علم النحو.

ثانيهما: يصف البصريون الوارد في الشعر العربي في بعض الأحيان بالشذوذ والضرورة، خروجاً من الاصطدام بين قواعدهم النحوية القياسية والمسنوع من كلام العرب.

2 - أثبت البحث من خلال هذه الدراسة التطبيقية أن منهج الكوفيين يقوم على أساس واحد وهو الاعتماد على السمع الوارد في كلام

العرب في تعريف قواعدهم النحوية، وإن كان ذلك الوارد بيتاً واحداً، وربما يلتجأون في القليل النادر إلى التأويل.

أما الوصية التي يمكنني أن أسجلها في خاتمة البحث فهي الدعوة إلى تيسير مفردات علم النحو ومباحثه لطلابنا في المرحلة الجامعية، بغية إبعادهم عن الخوض في المسائل الخلافية المتصلة بالشواهد الشعرية التي تقوم على الضرورة أو توصف بالقلة والندرة، وقصر ذلك على طلاب الدراسات العليا والباحثين المتخصصين ولاسيما إذا علمنا أن الطلاب عموماً يعانون ضعفاً شديداً في علوم اللغة العربية نحوها وصرفها وبلاغتها، على نحو أصبح هذا الضعف ظاهرة عقدت لأجلها مؤتمرات وندوات.

الهوامش

(1) البيت للعُجَيْر السَّلْوَلِي، وينظر في الشاهد في الكتاب: 1/69، أمالي ابن الشجري: 339/2، الجمل في النحو للزجاجي: 50، التبصرة والتذكرة: 195/1، شرح أبيات سيبويه للنحاس: 43، البيان في شرح اللمع: 149، شرح التسهيل: 1/166، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/117، شرح المفصل: 4/349، تحقيق: إميل يعقوب، شرح الأشموني: 1/414.

واسم العجير: عمر بن عبد الله بن سلوان، يكنى أبا الفرزدق، من شعراء الدولة الأموية، مقل، وكانت له ابنة عم يحبها فخطبها إلى أبيها، ثم خطبها رجل موسر من بنى عامر فخيرها أبوها فاختارت العامري، فقال العُجَيْر القصيدة التي فيها هذا البيت.

(2) همع الهوامش: 1/409، ت: د. هنداوي.

(3) الجمل في النحو: 119.

(4) المقتبس: 4101.

- (5) البيان في شرح اللمع: 149.
- (6) شرح أبيات سيبويه: 43.
- (7) أمالى ابن الشجري: 338/2.
- (8) التبصرة والتذكرة: 195/1.
- (9) الجمل في النحو: 49.
- (10) شرح التسهيل: 166/1.
- (11) الكتاب: 1/69، وينظر في البيان في شرح اللمع: 150 وما بعدها، وشرح التسهيل: 166/1.
- (12) هم الهوامع: 410/1.
- (13) ينظر في رأيه في هذه المسألة وتوجيه الشاهد النحوي في: الإفصاح لابن الطراوة: 46، وابن الطراوة النحوي: 166، وهم الهوامع: 410/1.
- (14) ينظر في واضح المسالك: 416/1.
- (15) النحو الوليقي: 1/250.
- (16) ابن فلاح النحوي: 3/757، ينظر أيضاً مفصلاً في: البيان في شرح اللمع: 150/1.
- (17) شرح أبيات سيبويه: 43.
- (18) الشعراء: 197.
- (19) ينظر في هذه القراءة في: الكشف: 1/152.
- (20) البيت في ديوان عنترة: 53، وينظر فيه أيضاً في مجالس ثعلب: 1/96.
- (21) الكتاب: 1/394، وقد ذكر سيبويه - رحمه الله - أن هذا الشاهد لرجل من قبيلة عبس، وأن اسم «كان» ضمير شأن.
- (22) ديوان الأعشى: 56، وينظر في الشاهد في: الكتاب: 38/3، والمقتضب: 4/297، وابن الشجري: 1/363، والشاعر يخاطب نفسه، والثواب: الإقامة، واللبانة: الحاجة.
- (23) الصحاح لجوهرى: 1/263، وابن فلاح النحوي: 3/764.
- (24) ابن فلاح النحوي: 3/764.
- (25) البيت لهشام أخي ذي الرمة كما في الكتاب: 1/71، وينظر فيه في المقتضب: 4/101، شرح أبيات سيبويه: 3/38، التبصرة والتذكرة: 195/1، شرح ابن الناظم: 139، المغني: 387، شرح جمل الزجاجي لابن خروف: 4/448.
- (26) الكتاب: 1/147.
- (27) المقتضب: 4/101.

- (28) شرح أبيات سبيويه: 44.
- (29) التبصرة والتذكرة: 195/1.
- (30) شرح ابن الناظم للأنفية: 139.
- (31) المغني: 389.
- (32) ينظر في رواية نصب: «صنفين» في قوله «كان الناس صنفان»، في: شرح جمل الزجاجي: 1, 447/1، وينظر في رواية النصب في: شرح المفصل: 1/349، ت: إميل، والحلل: 64، والنواذر في اللغة: 156، وشرح جمل الزجاجي لابن هشام: 143.
- (33) البيت للقطامي في: ديوانه: 31، 42، وهو مطلع قصيدة في مدح زفر بن الحارث، وكان بنو أسد أحاطوا به وأسروه يوم الخابور، وأرادوا قتله، فحال زفر بينه وبينهم، وحماء، وحمله، وكسهه وأعطاه مائة ناقة.
- وينظر في الشاهد في: المقتضب: 94، شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: 1, 354/4،
 شرح اللمع لابن خروف: 147، شرح التسهييل: 1/356، ارتشاف الضرب: 1, 1179،
 همع الهوامع: 1/435، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/263، شواهد التوضيح
 والتصحيح: 36، التبصرة والتذكرة 1/186، الإفصاح: 331، شرح شواهد المغني:
 .345/6
- (34) همع الهوامع: 435/1.
- (35) الكتاب: 47/1, 48.
- (36) الكتاب: 48/1.
- (37) الكتاب: 48/1, 49.
- (38) المقتضب: 4/91.
- (39) المقتضب: 4/94.
- (40) البيان في شرح اللمع: 144.
- (40) شرح الجمل: 404/1.
- (42) البحر المحيط: 4/492.
- (43) الكشف: 2/152.
- (44) شرح اللمع: 137.
- (45) المغني: 590.
- (46) شرح المفصل: 4/342.
- (47) التبصرة والتذكرة: 3/186.

- (48) الإفصاح: 331.
- (48م) نسب البيت للنابغة الجعدي، والزنا مقصور، وقد يمد في كلام أهل نجد.
- (49) شرح جمل الزجاجي: 355، 354/2.
- (50) ابن فلاح النحوي: ج 1/803، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى.
- (51) الخزانة: 347، 346/1. وشرح شواهد أبيات المغني: 347.
- (52) شرح المفصل: 341/4.
- (53) شرح التسهيل: 435/1. وينظر في: شرح شواهد المغني: 345/6، وهمع الهوامع: 435/1.
- (54) المرجع السابق.
- (55) شرح التسهيل: 456/1.
- (56) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: تحقيق د: يحيى مصرى، القسم الثاني، المجلد الثاني: 1057.
- (57) الشعراء: 197.
- (58) ينظر في هذه القراءة في الكشف: 152/2، والبحر المحيط: 41/7، والجامع لأحكام القرآن: 93/13.
- (59) الكشف: 152/2.
- (60) ينظر في هذا التأويل وغيره من التأويلات التي قيلت في توجيه هذه القراءة السبعية المتواترة في الكشف: 152/2، والمغني لابن هشام: 591.
- (61) المغني: 591.
- (62) انظر رأيه في، البحر المحيط: 41/7.
- (63) التفسير الكبير: 169/24.
- (64) ينظر في الجامع لأحكام القرآن: 93/13.
- (65) الأنفال: 35.
- (66) ينظر في هذه القراءة في السبعة لابن مجاهد: 305، الحجة لابن خالويه: 171، والبحر المحيط: 482/4.
- (67) شرح أبيات سيبويه: أبو جعفر النحاس: 41.
- (68) الفرزدق من مجاشع بن دارم، ونهشل بن دارم يكون عمًا له، وقد ذكرهما في بيت يهجو فيه جريرا:
- فِي عَجَبٍ كَلِيبٍ تَسْبِينِي كَانَ أَبَاهَا نَهْشَلُ أَوْ مَجاشِعُ
وينظر في البيت في ديوانه: 518، والكتاب: 18/3، وينظر في نسب الفرزدق في كتاب: في تاريخ الأدب الجاهلي: د. علي الجندي: 471.

(69) البيت في ديوان الفرزدق: 48، وينظر فيه في الكتاب: 49، شرح أبيات سيبويه للنحاس: 41، المقتضب: 93/4، شرح جمل الزجاجي: 404/1، المغني: 637، شرح الرضي: القسم الثاني، المجلد الثاني: 1058، وشرح شواهد المغني: 70/7. يعني باب المراجحة جريراً، لقب الفرزدق أمه بالمراجعة، وهي الآيات التي لا تمتلك من الفحول، وعنى «بتيم» ببني دارم ابن مالك بن حنظلة...بن تميم وهم رهط الفرزدق من تميم.

(70) ديوان حسان بن ثابت: 3، وينظر في الشاهد في المقتضب: 4/92، التبصرة والتذكرة: 186/1، شرح التسهيل: 356/1، المغني: 591، الإفصاح: 62، ارتشاف الضرب: 1780/1، شرح شواهد المغني: 6/349.

والسببيّة: الخمر، وبيت رأس: قرية بالشام من ناحية الأردن، كانت الخمور تباع فيها، رأس: الرئيس، أي من بيت رئيس لأن الرؤساء إنما تشرب الخمر ممزوجة. والبيت من قصيدة لحسان بن ثابت - رضي الله عنه - يمدح فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، ويهجو أبا سفيان قبل إسلامه.

(71) المغني: 912، وابن فلاح النحو: 3/803.

(72) ينظر في هذه الرواية في شرح المفصل: 4/341، والمغني: 912، والإفصاح: 64.

(73) ينظر في هذا التأويل في: شرح شواهد المغني: 6/349، التبصرة والتذكرة: 1/186، وابن فلاح النحو: 3/803.

(74) الكتاب: 49، وشرح الرضي: ق 2 / مجلد 2/1059، والطبع هنا: العلة والسبب، والشاعر يهاجي حسان ابن ثابت - رضي الله عنه - فيقول: أسررت، فكان ذلك سبب هجائك أم جُنت، يتوعده بالمقارضة.

(75) ينظر في الشاهد في الكتاب: 48/1، المقتضب: 4/94، شرح جمل الزجاجي: 1/405، الإفصاح: 4/332، شرح المفصل: 4/340، شرح شواهد المغني: 7/241. والشاعر يصف تغير الزمان، واطراح مراعاة الأنساب، والمراد بالأم هنا الأصل، يقول: لا تبالي بعد قيامك بنفسك، واستغناهك عن أبويك من انتسب إليه من شريف أو وضعيف.

(76) ينظر في هذا الشاهد في: شرح التسهيل: 1/362، شرح الكافية الشافية: 1/413، أوضح المسالك: 1/180، توضيح المقاصد: 1/306، ارتشاف الضرب: 3/1186، المساعد: 1/286، شرح الأنثانية: ابن الناظم: 140، الهمع: 438/1، شرح الأشموني: 1/380. وينسب هذا الرجل لأم عقيل، وهي فاطمة بنت أسد زوج أبي طالب بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، تقوله وهي تُرقص ابنها عقيلاً، وشمال: ريح تهب من ناحية القطب؟ بليل: رطبة ندية.

- (77) همع المهاوم: 438/1.
- (78) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: المجلد الثاني: 1038، وينظر في الشاهد في ديوان حسان بن ثابت: ص 3، وهو في المقتضب: 92/4، والمغني لابن هشام: 911، والسببيّة: الخمر، وقد جاءت في بعض الروايات: «سلافة»، ومعناهما واحد، وكان ذلك قبل إسلامه، وبيت رأس القرية، قيل: في بيت المقدس، وقيل في الأردن، فيها كروم كثيرة ينسب إليها الخمر.
- (79) شرح التسهيل: 1/362، وينظر أيضًا في شرح الكافية الشافية: 1/413.
- (80) أوضح المسالك: 1/180.
- (81) شرح ابن عقيل: 1/392.
- (82) المقاصد الشافية: 2/197.
- (83) همع المهاوم: 438/1.
- (84) توضيح المقاصد: 1/306.
- (85) شرح الأشموني: 1/380.
- (86) ينظر في هذا التأويل في: هداية المسالك: 1/181، ومنحة الجليل: 1/293، وواضح المسالك: 1/426.
- (87) منحة الجليل: 1/293.
- (88) همع المهاوم: 438/1.
- (89) الأنفية على ابن عقيل: 1/288.
- (90) المقاصد الشافية: 2/197.
- (91) البيت للفرزدق في ديوانه: 2/290، وينظر فيه في الكتاب: 153/2، المقتضب: 4/116، الانتصار: 124، مجاز القرآن: 1/7، البصريات للفارسي: 1/510-872، الحال: 175، شرح التسهيل: 2/361، شرح الكافية الشافية: 1/412، شرح التصریح: 1/192، الأشباه والنظائر: 1/69، أسرار العربية: 1/136.
- ويرى: فكيف إذا رأيْتُ دار قوم، كما في المقتضب: 4/116، والبيت من قصيدة للفرزدق يمدح فيها هشام بن عبد الملك، وقيل: سليمان بن عبد الملك.
- (92) ينظر في هذا التقدير في المقتضب: 4/117، الحال: البطليوسى: 175، حاشية الخضري: 1/116، منحة الجليل: 290.
- (93) المقتضب: 4/117.
- (94) أوضح المسالك: 1/182.

- (95) الكتاب: 154/153 .
- (96) ينظر في : البصريات: 1/510، و2/875، 876 .
- (97) البصريات: 2/875 .
- (98) ينظر في رأيه في شرح التسهيل: 1/361، وشرح الكافية الشافية: 1/421 .
- (99) ينظر في رأيه في المساعد: 1/270، وشرح ابن عقيل: 1/289 .
- (100) شرح الأشموني: 1/378 .
- (101) المقتضى في شرح الإيضاح: 1/402 .
- (102) ينظر في حاشية الخضري: 1/116 .
- (103) المقتضى: 4/117 .
- (104) البصريات: 2/875-876 .
- (105) شرح الكافية الشافية: 1/412 .
- (106) هداية السالك: 1/183 .
- (107) أي وصل الضمير «واو الجماعة» بالفعل «كان»، وانظر هذا التوجيه في حاشية الصبان: 1/379 .
- (108) حاشية الخضري: 1/116 .
- (109) حاشية الصبان: 1/378 .
- (110) شرح ابن عقيل: 1/433، وينظر مفصلًا في هذه المسألة في شرح المفصل: 2/99-100 .
- (111) لم أقف على نسبته، ينظر في: شرح التسهيل: 1/362، شرح الكافية الشافية: 1/414، همع الهوامع: 1/439، ت: د. عبد الحميد هنادي، والدرر: 1/90، شرح الأشموني: 1/381، حاشية الخضري: 1/117 .
- وشتانهما: مبغضهما، والقصد بقوله: مشغول بمشغول: الدعاء عليه بعشق شخص مشغول عنه بعشق غيره: ينظر في: شرح الأشموني: 1/381 .
- (112) ينظر في قولهم في: شرح الجمل لابن عصفور: 1/415، شرح الكافية الشافية: 1/414، همع الهوامع: 1/439، ت: د. هنادي، شرح الأشموني: 1/380 .
- (113) ينظر في: شرح التسهيل: 1/362، شرح الكافية الشافية: 1/414، شرح الجمل لابن عصفور: 1/415، همع الهوامع: 1/439، ت: د. هنادي، والحديث فيهما عن الدنيا .
- (114) المساعد: 1/268 .
- (115) ينظر في رأيه: في شرح الكافية الشافية: 1/414، شرح التسهيل: 1/362، شرح الأشموني: 1/380 .
- (116) همع الهوامع: 1/380، ت: د. هنادي .

- (117) المساعد : 368/2 .
- (118) شرح الجمل لابن عصفور : 415/1 .
- (119) شرح الكافية الشافية : 1/413 ، وشرح التسهيل 1/362 .
- (120) المساعد : 2/262 .
- (121) شرح الأشموني : 1/380 .
- (122) ابن فلاح النحوي : 153/775 ، أوضح المسالك : 1/428 .
- (123) واضح المسالك : 1/428 .
- (124) شرح الجمل لابن عصفور : 1/415 .
- (125) البيت من قصيدة في هجاء جرير المفرزدق في ديوانه: 214، وروايته في الديوان: قنافذ دارجون خلف جحاشهم. وينظر في الشاهد في المصادر النحوية الآتية: المقتصب: 4/101، شرح الجمل لابن عصفور: 1/393، الحل للبطليوسى: 172، شرح الكافية الشافية: 1/403، توضيح المقاصد: 1/304، أوضح المسالك: 1/175، المغني: 795، شرح شواهد المغني: 7/278، شرح ابن عقيل: 282/1، هم الهوامع: 1/432، حاشية الخضري: 1/115، شرح الأشموني: 1/374 .
- وقنافذ: جمع قنفذ، وهو حيوان معروف يضرب به المثل في سرى الليل، يقال: أسرى من قنفذ، والهدجان: مشية الشيخ وفيها ارتعاش، وعطيلا: هو والد جرير، والمعنى: أنهم يتسللون إلى البيوت للسرقة والفجور يشبهون القنافذ في سيرهم بالليل، وإنما السبب في ذلك تعويد أبيهم لذلك.
- (126) شرح الكافية الشافية: 1/405، وينظر في هذه المسألة مفصلاً في شرح الجمل: 1/392 وما بعدها، أوضح المسالك: 1/175، توضيح المقاصد: 1/304، هم الهوامع: 1/432 .
- (127) شرح الكافية الشافية: 1/405 .
- (128) ينظر في مذهب الكوفيين في: شرح الكافية الشافية: 1/403، توضيح المقاصد: 1/304، هم الهوامع: 1/432، حاشية الخضري: 1/115، الحل: 171، شرح ابن عقيل: 1/280 .
- (129) ينظر في مذهب البصريين: شرح الكافية الشافية: 1/403، هم الهوامع: 2/432، شرح ابن عقيل: 1/280، توضيح المقاصد: 1/304، شرح شواهد المغني: 7/278، الحل: 172 .
- (130) أوضح المسالك: 1/175 .
- (131) ينظر في هذا التأويل: المقتصب: 4/98، الحل: 1/176، شرح ابن عقيل: 2/180، المقتصب: 4/98، شرح الجمل: 1/393، شرح الأشموني: 1/374 .
- (132) توضيح المقاصد: 1/305 .

- (133) همع الهوامع: 1/432، وينظر في هذا التأويل أيضاً في شرح الكافية الشافية: 151/403، أوضح المسالك: 1/177، الحال: 176/1، شرح الرضي: ق 2 / م 2: 1055، شرح الأشموني: 1/174، شرح التصرير: 190/1، شواهد المغني: 7/278.
- (134) شرح الكافية الشافية: 1/403، وينظر أيضاً في هذا التأويل في أوضح المسالك: 1/177، شرح الأشموني: 1/374، شرح التصرير: 190/1، شواهد المغني: 7/278.
- (135) أوضح المسالك: 1/177، وينظر في هذا القول أيضاً في: شرح الأشموني: 1/375، شرح التصرير: 190/1، شواهد المغني: 7/278.
- (136) لم أقف على قائله، وينظر في الشاهد في: أوضح المسالك: 1/177، حاشية الخضري: 1/115، شرح التصرير: 190/1، شرح الأشموني: 1/175، شرح شواهد المغني: 7/278.
- (137) ينظر في هذا القول في: أوضح المسالك: 1/177، شواهد المغني: 7/278، هداية المسالك: 1/176.
- (138) ينظر في الشاهد في: شرح الأشموني: 1/375، حاشية الخضري: 1/115، حاشية الصبان: 1/376.
- (139) كما ذكر هذا ابن هشام في أوضح المسالك: 1/177، العيني: شواهد العيني: 1/375، شرح الأشموني: 1/375.
- (140) حاشية الخضري: 1/155.
- (141) ينظر في: أوضح المسالك: 1/29، شواهد المغني: 7/278، شرح الأشموني: 1/375.
- (142) مشطور رجز منسوب إلى العجاج في إعراب القرآن للتحاس: 1/357، وهو بلا نسبة في الكتاب: 1/264، ابن الشجري: 2/222، شرح أبيات سيبويه للتحاس: 1/310، المقاصد النحوية: 2/51، شرح التسهيل: 2/365، توضيح المقاصد: 1/295، ارتشاف الضرب: 3/1191، أوضح المسالك: 1/186، شرح ابن عقيل: 1/295، المغني: 1/551.
- والرجز في نعت إبل، والشول: التي ارتفعت ألبانها، وجفت ضروعها، وقيل: شولا هنا: مصدر شالت الناقة بذنبها: رفعته للضراب، فهي شائل، وحذف نون «لدن» لكثره الاستعمال، والإتلاء: أن تصير الناقة مُتلاة، أي يتلوها ولدها بعد الوضع، والمعنى: ربّيَ الناقة من لدن كانت شولا فاستمر إلى إتلائها.
- (143) أصلها «لدن» حذفت منها النون لكثره الاستعمال.
- (144) ينظر في هذه المسألة في شرح التسهيل: 2/363، شرح الكافية الشافية: 1/415 وما بعدها، شرح ابن عقيل: 1/295، ارتشاف الضرب: 3/1187 وما بعدها.
- (145) الكتاب: 1/265.
- (146) شرح التصرير على التوضيح: 1/194.

- (147) شرح التسهيل: 2/365، ارتشاف الضرب: 3/1191، منحة الجليل: 1/296.
- (148) ينظر في ارتشاف الضرب: 3/1191.
- (149) توضيح المقاصد: 1/308، انظر أيضاً قول ابن هشام في أوضح المسالك: 1/185، وقول السيوطي في همع الهوامع: 1/443.
- (150) شرح ابن عقيل: 1/295.
- (151) حاشية الصبان: 1/384، وانظر شواهد العيني على حاشية الصبان: 1/383، حاشية الخضري: 1/117، منحة الجليل: 1/296، هداية السالك: 1/186.
- (152) شواهد العيني على حاشية الصبان: 1/383.
- (153) ينظر في هذه الرواية في شواهد العيني: 1/383.
- (154) المرجع السابق: 1/383.
- (155) حاشية الصبان: 1/381.
- (156) حاشية الصبان: 1/384، حاشية الخضري: 1/117.
- (157) شرح التصريح على التوضيح: 1/194.
- (158) حاشية الصبان: 1/384.
- (159) شواهد العيني: 1/383.
- (160) قائل هذا البيت: زفر بن الحارث الكلابي، ينظر فيه في: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: 1/381، شرح التسهيل: 2/344، أوضح المسالك: 1/305، شرح ديوان الحماسة للتبريزى 1/41.
- وقد تحدث زفر في البيت عن قبيلتي جذام وحمير، وأنه هو وقومه كانوا يظنون أنهم قبيلتان ضعيفتان فإذا هما قويتان.
- (161) شرح الجمل لابن عصفور: 1/380.
- (162) شرح التسهيل: 1/344.
- هناك أفعال اتفق النحاة جميعاً على عدم جواز مجيء أخبارها جملة فعلية ماضوية وهي: «صار، ما زال، ما دام، ما برح، ما انفك، ما فتئ»، ينظر في ارتشاف الضرب: 3/1167، شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: 1/381.
- (163) همع الهوامع: 1/418، وينظر في مذهب الكوفيين في شرح الجمل لابن عصفور: 1/380، شرح عيون الإعراب: 2/102، ارتشاف الضرب: 1/1167.
- (164) يوسف: 26.
- (165) ينظر في رأي المبرد في المقتضب: 3/97، و4/86، وإعراب القرآن للنحاس: 2/136، وابن فلاح النحوي: 3/807، والبحر المحيط: 5/297.
- (166) شرح عيون الإعراب: 1/102.

- (167) ابن فلاح النحوي: 3/807 .
- (168) همع الهوامع: 1/417 .
- (169) شرح جمل الزجاجي: 1/381 وما بعدها.
- (170) شرح الجمل لابن خروف: 1/441 .
- (171) شرح التسهيل: 2/344 .
- (172) ارتشاف الضرب: 3/1167 .
- (173) همع الهوامع: 1/417 .
- (174) الأحزاب: 15 .
- (175) إبراهيم: 44 .
- (176) يوسف: 27 .
- (177) الأنفال: 41، وجواب الشرط في الآية الكريمة محفوظ تقديره: فاعلموا ذلك.
- (178) شرح الجمل لابن عصفور: 1/382 .
- (179) في ضوء قراءتي لكتير من كتب النحوة في هذه المسألة لم أجد - فيما اطلعت عليه - أحداً من النحوة يستدل بحديث شريف على جواز دخول «كان» على الفعل الماضي، مع أن مذهبهم جواز الاحتجاج بالحديث الشريف كابن مالك، والسيوطى، وابن خروف، وغيرهم.
- (180) أخرجه البخارى في كتاب اللباس، رقمه: 5876، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتخد خاتماً من ذهب.. فاصطنع الناس خواتيم من ذهب فرقى المنبر وقال: «إني كنتُ أصطنعه...».
- (181) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، رقمه: 2954، وتنتميه: «وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن أخذتموها فاقتلوهما».
- (182) سنن النسائي: كتاب الأشربة، رقمه: 52/56، وال الحديث صحيح كما ذكر الألبانى - رحمة الله -.
- (183) سنن النسائي: كتاب الأشربة، رقمه: 5651، وال الحديث صحيح كما ذكر الألبانى.
- (184) صحيح مسلم، كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام - رقمه: 128، وال الحديث موجه إلى عائشة - رضي الله عنها - لما جاءها الحيض في الحج ولم تطف بالبيت الحرام.
- (185) صحيح مسلم، كتاب الأضاحى، باب وقتها، رقمه: 1.
- (186) سنن النسائي، كتاب الضحايا، رقمه: 4430، وال الحديث صحيح كما ذكر الألبانى، وتنتميه: «... فكلوا من لحوم الأضاحى ما بدا لكم، وتزودوا، وادخروا».

- (187) صحيح البخاري، كتاب الاعتكاف، رقمه: 2027.
- (188) صحيح الجامع الصغير للألباني: 1/ 301، ورقمه: 1428، والحديث رواه الطبراني.
- (189) صحيح الجامع الصغير: 1/ 302، رقمه: 1433، والحديث رواه البيهقي في شعب الإيمان.
- (190) الكتاب: 4/ 376، وكهماس: هو: كهماس بن طلق الصرمي، كان من جملة الخوارج مع بلال بن مردارس، شبههم في شدتهم وقوتهم بأصحاب كهماس.
- (191) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه: 22، شرح العلاقات العشر للزوذني: 146، شرح الجمل لابن عصفور: 1/ 381، شرح الجمل لابن خروف: 1/ 442، الكش: الجنب أو الخاصرة، المستكنة: الغدرة، لم يتجمجم: لم يتراجع عما أضمر.
- (192) البيت للفرزدق في ديوانه: 205، وينظر فيه في الكتاب: 2/ 44، شرح الجمل لابن عصفور: 1/ 382، والفرزدق يفتخر بعز قومه ومجدهم، وأنهما قد يمان قدم الملك تبع، والسواري: جمع سارية، وهي الأسطوانة من حجر أو آجر، والدعامة: دعامة البيت، جعل البناء كالمجد المحكم.
- (193) همع الهوامع: 1/ 417.
- (194) البيت في ديوان التابعة: 16، وينظر فيه: في شرح العلاقات العشر للزوذني: 293، شرح الجمل لابن عصفور: 1/ 382، شرح الجمل لابن خروف: 1/ 441، شرح التسهيل: 1/ 344، شرح عيون الإعراب: 102.
- وقوله: الذي أضنى على لبد: كناية عن الدهر، ولبد: آخر نسور لقمان بن عاد السبعة، وكان أجله قد انتهى بموت آخرهن.
- (195) ينظر في البيت في ارتشاف الضرب: 3/ 1167، والهمع: 1/ 417.
- (196) البيت لعدي بن زيد في ديوانه: 83، وينظر فيه في الهمع: 1/ 113، والدرر: 1/ 83، الارتشاف: 3/ 1167.
- (197) ينظر في هذا القول في: شرح الجمل لابن عصفور: 1/ 382، الهمع: 1/ 418، وذات الثنائي: قيل: ناقته، وقيل موضع عينه.
- (198) البيت الذي الرمة في ديوانه ص 173، وينظر في الكتاب: 3/ 48، شرح الجمل لابن خروف: 1/ 436، الإفصاح: 219، التبصرة والتذكرة: 1/ 189، شرح التسهيل: 1/ 357، شرح الكافية الشافية: 1/ 421، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/ 264، همع الهوامع: 1/ 436، شرح الرضي: ق 2، م 2/ 1044، شرح شواهد المغني: 2/ 109، شرح الأسمونى: 3/ 210، مكتبة النهضة المصرية.
- وروى: حراري لا تفك إلا مناخة.

- وحراريج: جمع: حَرْجُوج كمحض، الناقة الضامرة، وهي الناقة الشابة، يريد أنها تناخ مُعدّةً للسير عليها، فلا تُرسَل من أجل ذلك في المراعي.
- والخسف: النقيصة، يقال: رُبِطَتْ على غير خسف، أي على غير علف.
- (199) شرح الكافية الشافية: 1/420، 421، وينظر في هذه المسألة النحوية مفصلاً في:
شرح المفصل: 1/156، شرح عيون الإعراب: 103، شرح الرضي: ق 2، م 2/1043،
التبصرة والتذكرة: 1/189.
- (200) أي: ينفع.
- (201) شرح الكافية الشافية: 1/420.
- (202) الإنصاف: 1/157، التبصرة والتذكرة: 1/190.
- (203) ينظر في الإنصاف: 1/158، المغني لابن هشام: 102، الإفصاح: 221، شرح عيون الإعراب: 103، شرح المفصل: 4/359، ت: إميل يعقوب.
- (204) شرح شواهد المغني: 2/110.
- (205) شرح المفصل: 4/359، الهمع: 1/437، الإفصاح: 220.
- (206) شرح المفصل: 4/359، ت: إميل يعقوب.
- (207) المساعد على تسهيل الفوائد: 1/264.
- (208) ينظر في هذا التوجيه الإعرابي في المغني: 102، رسالة ابن فلاح: 3/822، الهمع: 437/1، شرح الرضي: ق 2، م 2/1044.
- (209) البينة: 1.
- (210) معاني القرآن: 3/281.
- (211) الإنصاف: 1/159.
- (212) شرح شواهد المغني: 2/111.
- (213) شرح الجمل: 1/436.
- (214) المساعد على تسهيل الفوائد: 1/264.
- (215) شرح التسهيل: 1/357، 358، وانظر رأيه هذا أيضاً في الكافية الشافية: 1/422.
- (216) شرح المفصل: 4/359، وشرح شواهد المغني: 2/109.
- (217) ارتشاف الضرب: 3/1498، والمغني: 101، وشرح شواهد المغني: 2/109.
- (218) شرح التسهيل: 1/358.
- (219) مختصر ابن خالويه في الشواد: 61.
- (220) هود: 111.

- (221) الإفصاح: .221
- (222) ارتشاف الضرب: 1498/3.
- (223) المغني: 101، 102.
- (224) المغني: .102.
- (225) شرح التسهيل: 1/358، وينظر في هذا التأويل في: شرح عيون الإعراب: 103، الإنصاف: 1/159، شرح الكافية الشافية: 1/422.
- (226) شرح شواهد المغني: 2/112.
- (227) شرح شواهد المغني: 2/112.
- (228) المصدر السابق: .112/2.
- (229) المصدر السابق: .112/2.
- (230) الإنصاف: 2/159.
- (231) ارتشاف الضرب: 3/1498.
- (232) المغني: 101، 102.
- (233) الجاثية: .32.
- (234) البيت للأعشى في ديوانه: 95، والشاهد فيه انه آخر «إلا» إلى ما بعد الفاعل وقبل المفعول المطلق، والقياس أن يقول: وما اغتره اغتراراً إلا الشيب.
- (235) شرح المفصل: 4/360.
- (236) الإنصاف: 1/159.
- (237) شرح شواهد المغني: 2/110.
- (238) الإنصاف: 1/157.
- (239) همع الهوامع: 1/437.
- (240) ينظر في فهرست كتاب المقتضب: 4/326.
- (241) البيت نسبة ابن جني لبعض العرب كما ذكر البغدادي في الخزانة: 4/132، وينظر في الشاهد في: شرح الجمل لابن عصفور: 1/592، وتوجيهه للمنع: 146، رصف المبني: 311، الجنى الداني: 325، شرح التسهيل: 1/374، أوضح المسالك: 1/197، همع الهوامع: 1/448، ت: د. هنداوي، شرح الأشموني: 1/389، حاشية الخضرى: 1/119، شرح التصريح: 1/97.
- والمنجنون: الدولاب التي يُستَقَّى عليها، والمعنى: ما الزمان إلا يدور دوران منجنٍ،
تارةً يرفع، وتارةً يضع.

- (242) شرح التصريح: 97/1.
- (243) ينظر في هذه الشروط في: المقتضى شرح الإيضاح: 1/430 وما بعدها، شرح التسهيل: 2/369، وما بعدها، أوضح المسالك: 1/195، ارتشاف الضرب: 3/1197 وما بعدها .
- (244) ارتشاف الضرب: 3/1199، ولا يجيزون إعمالها إلا إذا كان الخبر مصدراً كما ذكر أبو حيyan.
- (245) ارتشاف الضرب: 3/1199، وأجازوا إعمالها إذا كان منزلأً منزلته نحو: ما زيد إلا زهيراً.
- (246) ارتشاف الضرب: 3/1199.
- (247) المرجع سابق: 3/1199.
- (248) ارتشاف الضرب: 3/1199.
- (249) اللمع: 146.
- (250) واضح المسالك: 1/451.
- (251) شرح الجمل: 1/392، 393، وينظر أيضاً في شرح الأشموني: 1/389، حاشية الخضري: 1/119.
- (252) ينظر في هذا التأويل في: أوضح المسالك: 1/189، شرح التسهيل: 1/374، الخزانة: 4/448، همع الهوامع: 4/130.
- (253) ينظر في هذا التأويل أيضاً في: شرح الجمل: 1/592، أوضح المسالك: 1/197-198، الهمم: 1/448، الخزانة: 4/131-130، حاشية الصبان: 1/389.
- (254) أوضح المسالك: 1/997-196.
- (255) شرح الجمل: ابن عصفور 1/592، وينظر في هذا التأويل في خزانة الأدب: 4/131.
- (256) الخزانة: 1/131.
- (257) شواهد العيني على حاشية الصبان: 1/390.
- (258) حاشية الصبان: 1/389.
- (259) شواهد العيني: 1/390، وانظره أيضاً في خزانة الأدب: 4/131.
- (260) ينظر في قوله في: خزانة الأدب: 4/132.
- (261) المغني: 102-101.
- (262) همع الهوامع: 1/448، تحقيق: د. هنداوي، ينظر في رأي يونس بن حبيب في: الخزانة: 4/130، شرح التسهيل: 1/374، الخضري: 1/119، شرح التصريح: 1/197، وفي رأي الشلوبين في: حاشية الخضري: 1/119، الهمم: 1/448.
- (263) شرح التسهيل: 1/474.

(264) شرح التسهيل: 374/1، وينظر في هذا الشاهد: في توجيه اللمع: 146، همع الهوامع: 448/1، ت: د. هنداوي، الجنى الداني: 325، المقادير النحوية: 2/148، حاشية الخضري: 119/1، والبيت لمغلس بن لقيط الأسدية، شاعر جاهلي.

(265) شرح الجمل: 592/1.

(266) شرح التسهيل: 374/1.

(267) شرح الكافية الشافية: 1/430-431.

(268) البيت لفرزدق وهو في الديوان: 185/1، وينظر فيه في الكتاب: 60، شرح الشنتمري لشواهد الكتاب: 29، الانتصار: 16، الأحاجي النحوية: 67، المسائل المشكلة: 285، المقرب: 158، المقتصد: 433/1، شرح جمل الزجاجي لابن خروف: 589/2، شرح التسهيل: 393/2، شرح الكافية الشافية: 1/433، شرح ابن الناظم: 147، المغني: 475، حاشية الخضري: 1/119، شرح شواهد المغني: 2/158، شرح شواهد التحفة الوردية: 1/173.

والفرزدق يمدح في هذا البيت عمر بن عبد العزيز لما كان والياً بالمدينة المنورة يقول:
ما أعيد لأهل المدينة ولمن بها من قريش أزمان مثل أزمان جدك مروان في الخصب
والسعنة، حتى وليت أنت عليهم، فعاد عليم مثل ما كانوا فيه من الخير حين كان
مروان والياً عليهم، (شواهد المغني: 29 - 160).

(269) همع الهوامع: 1/451.

(270) ينظر في هذه الشروط في المقرب: 157، شرح الكافية الشافية: 1/430.

(271) همع الهوامع: 1/450، وانظر في قول الفراء والجرمي في ارتشف الضرب: 1/1198، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/280، حاشية الخضري: 1/119-120.

(272) همع الهوامع: 1/451، هداية السالك: 1/200.

(273) الكتاب: 1/59-60.

(274) شرح شواهد شرح التحفة الوردية: 1/174.

(275) أي إذا دخلت عليها «إلا» نحو: ما زيد إلا قائم.

(276) المقتصب: 4/189، 190.

(277) همع الهوامع: 1/451.

(278) ينظر في هذا التأويل في: شرح التصريح: 1/198، وشرح شواهد المغني: 2/159، 160، وشرح شواهد التحفة: 1/177، 178.

(279) المقرب: 158.

(280) المغني: 663.

- (281) المغني: 670.
- (282) المغني: 671.
- (283) خزانة الأدب: 136/7، وانظر في هذا التأويل في شرح شواهد التحفة الوردية: 198/1، وشرح التصريح: 175/1.
- (284) شرح شواهد شرح التحفة: 1/174، وشرح التصريح: 1/98.
- (285) المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات: 286، ينظر في هذا التأويل في: شرح التسهيل: 373/1، شرح شواهد المغني: 159/2، شرح شواهد شرح التحفة: 1/174، شرح التصريح: 198/1.
- (286) ارتشاف الضرب: 3/1198، وينظر فيما حکاه الجرمي وفي المثل في: الهمع: 1/450، حاشية الخضري: 1/119، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/280، المقتصد: 1/433.
- (287) همع الهوامع: 4/451.
- (288) شرح الجمل للزجاجي: ابن خروف: 2/589.
- (289) شرح الكافية الشافية: 1/433.
- (290) المسائل المشكلة: 285.
- (291) المغني: 475، وانظر في الرد على المبرد في اختياره لهذا التأويل: شرح الجمل لابن خروف: 2/859، وشرح شواهد التحفة: 1/175، وشرح التصريح: 1/198.
- (292) شرح التسهيل: 2/373.
- (293) يوسف: 31.
- (294) المجادلة: 2.
- (295) شرح أبيات مغني الليبي: 2/158.
- (296) شرح التسهيل: 1/373.
- (297) شرح أبيات المغني: 2/159.
- (298) شرح شواهد التحفة: 1/174، وشرح التصريح: 1/198.
- (299) المغني: 663.
- (300) الذاريات: 23.
- (301) هود: 89.
- (302) ينظر في توجيه القراءتين في المغني: 663، شرح التصريح: 1/198، شرح أبيات المغني: 2/159-160، خزانة الأدب: 136/4-137، حاشية الصبان: 1/391.
- (303) ديوان النابغة الجعدي: 87، والنابغة يصف فيه عيراً، والحماض: عشب يطول طولاً شديداً، له ورقة حمراء، فإذا دنا يبسه أبىضت زهرته، والناس يأكلونه.

- (304) ينظر في الشاهد وتوجيهه في شرح شواهد شرح التحفة الوردية: 1/178.
- (305) البيت للنابغة الجعدي في ديوانه: 171، وهو في: أمالى ابن الشجري: 1/282، المقرب: 161، شرح التسهيل: 1/377، ارتشاف الضرب: 1/1209، الجنى الداني: 263، المساعد على تسهيل الفوائد: 1/282، شرح ابن عقيل: 1/351، توضيح المقاصد والمسالك: 1/319، همع الهوامع: 1/457، شرح الكافية الشافية: 1/441، التذليل والتكميل: 1/282، شرح شواهد المغني: 1/378، تعليق الفرائد: 1/1256، الدرر اللوامع: 1/98.
- والنابغة الجعدي قيل: اسمه حسان بن قيس، وقيل: قيس بن عبد الله، وهو أحد الصحابة المعمرین.
- (306) شرح ابن عقيل: 1/351، همع الهوامع: 1/457.
- (307) جاء هذا الرأي منسوباً إلى ابن جنی في: أمالى الشجري: 1/282، ارتشاف الضرب: 1/1209، توضيح المقاصد والمسالك: 1/319، همع الهوامع: 1/457، حروف المعاني للمرادي: 293.
- (308) المغني: 1/216.
- (309) أمالى ابن الشجري: 1/283، 284.
- (310) المصدر السابق: 1/282.
- (311) تسهيل الفوائد: 1/57.
- (312) شرح التسهيل: 1/377.
- (313) شرح ابن عقيل: 1/316.
- (314) توضيح المقاصد والمسالك: 1/319.
- (315) شرح الأشموني: 1/476.
- (316) منحة الجليل: 1/316، وانظر قوله هذا في واضح المسالك: 1/475.
- (317) ينظر مفصلاً في شرح التسهيل: 1/376، 377.
- (318) شرح التسهيل: 1/377، وقد أورد المحقق هذه الكلمة على صيغة «شائع»، ويدولي أن الصواب فيها «سائغ» كما ذكرها أبو حيان في التذليل والتكميل، والإمام الشاطبي، والدماميني، والشنقيطي، وأخرون.
- (319) المقاصد الشافية: 2/443، 444.
- (320) والبيتان هما: «تعزَّ فلَا شيءٌ على الأرض باقياً، ونصرتكِ إِذْ لَا صاحبٌ غَيْرَ خاذلٍ».
- (321) التذليل والتكميل: 1/282، 284.

- (322) الأحقاف : 46.
- (323) البحر المحيط: 169/1.
- (324) شرح الكافية الشافية: 439 جزء واحد.
- (325) شرح الكافية الشافية: جزء واحد 440، 441.
- (326) همع الهوامع: 257/1.
- (327) ينظر في هذا التأويل في: شرح الكافية الشافية: 1/441، همع الهوامع: 1/457، حاشية الخضري على ابن عقيل: 1/237، منحة الجليل: 1/316، تعليق الفرائد: 3/257.
- (328) ينظر في هذا التأويل في: شرح الكافية الشافية: 1/440، شرح الأشموني: 1/398، حاشية الخضري: 1/316، منحة الجليل: 1/237.
- (329) شرح الكافية الشافية: 1/442.
- (330) أمالى الشجيري: 1/282، وينظر في هذه المسألة في شرح المقرب لابن التحاس: 1/428، والمقاصد الشافية: 2/242.
- (331) ينظر في أمالى ابن الشجيري: 1/283.
- (332) شرح شذور الذهب: 197.
- (333) البيت للمتنبى في ديوانه: 2/511، وينظر في الشاهد على سبيل التمثيل في شرح التسهيل: 1/377، المغنى: 316، شرح شذور الذهب: 198، والجنى الدانى: 294، أمالى ابن الشجيري: 2/282، تعليق الفرائد: 3/256.

علم لغة النص إلى أين؟

سعيد حسن بحيري (*)

1

لايزال الخلاف بين الباحثين محتدماً إلى يومنا هذا حول ماهية هذا الفرع الأحدث من فروع علم اللغة الذي استطاع دون شك أن يثبت دعائمه ، وأن يسهم في تقديم تصورات ونماذج تحليلية مختلفة للنص الذي عده وحدة التحليل الأساسية، والمنطلق لأي فهم أو تحليل أو تفسير. وينعكس ذلك في مقوله متشددة لأحد أعلام علم لغة النص، إذ يقول: إن علم اللغة لا يمكن أن يكون إلا علم لغة النص. ويعني هذا أن كل تحليل لغوي يجب أن ينطلق من النص بوصفه إطاراً للوصف (فاینریش 1967 : 109).

ولما كان من الصعوبة بمكان تناول مسائل هذا العلم وتصوراته واتجاهاته وإنجازاته في هذه المساحة المحدودة فسأحاول أن أركز على بعض نقاط مهمة، تبرز خصوصية التحول، وبخاصة في النظر إلى اللغة، وأثر نظرية الاتصال وأفعال الكلام والمفاهيم البراجماتية

(*) كلية الآلسن - جامعة عين شمس.

في نشوء مسار جديد للدرس اللغوي، قدّم ولايزال يقدم محاولات جادة للتعامل مع المادة اللغوية، ويتجلّى ذلك في تنوع الاتجاهات النصية وتشعبها والتطلع المستمر إلى اقتراح محاولات جديدة تستوعب أو تتناسب التنوع الكبير في النصوص ذاتها.

تقسم اتجاهات البحث النصي بوجه عام إلى اتجاهات تقوم أساساً على أساس النظام اللغوي، وهي تعتمد على مقولات وتصورات تنطلق من علم اللغة البنائي الذي يستند إلى أفكار دي سوسيير في الأساس والنحو التحويلي التوليدية حيث تعد المهمة الأساسية في هذه الاتجاهات الكشف عن جوانب هذا النظام اللغوي، اقتصر فيها في الأغلب على تحليل بنية الجملة ووصفها. أما الاتجاهات المقابلة فتعتمد على مفاهيم جديدة عُني بها علم لغة النص في مرحلة متقدمة من مراحل الاتجاه إلى الاستقلال واعتماد التحليل اللغوي بشكل أساسي على «النص». ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة منها اختلاف النظر إلى وظيفة اللغة، وربطها بمفاهيم نظرية الاتصال وأفعال الكلام وعمليات الإدراك.

فاللغة حسب جوهرها ليست نظام علامات فحسب، بل إنها قبل أي شيء وفي الأساس نشاط تواصلي، إذ لا يشترط الكلام بلغة ما وفهمها معرفة بنظام علامات فقط، بل يشترط أن بناءً على ذلك تمكناً من استخدام العلامات اللغوية. يعني ذلك أن اللغة تُستخدم بوصفها نشاطاً تواصلياً يرمي إلى إنجاز أفعال تواصيلية.

ويوضح «برينcker» هذا التوجه الذي صارت له الغلبة في البحث النصي الحالي، حيث ربط بين مفهوم النص والمفاهيم البراجماتية كال فعل الكلامي أو الوظيفة التواصيلية والكافية التواصيلية باعتبار أنه تُعزى للنهج البراجماتي داخل عملية البحث الكلية لتحليل النص أهمية

غالبة، إذ إنه يمثل الجانب الأشمل لعلم لغة النص، ويتطور هذا الأخير الموجّه على أساس نظرية التواصل، مستنداً إلى البراجماتية التي تحاول أن تصف، وتشرح شروط الفهم اللغوي الاجتماعي بين شركاء التواصل في جماعة تواصلية معينة، وترتكز في ذلك من ناحية نظرية اللغة بوجه خاص على نظرية الفعل الكلامي المتطرورة داخل الفلسفة اللغوية الأنجلو سаксونية (ج. ل. أوستن. وج. ر. سيرل). ضمن منظور براجماتي (خاص بنظرية الفعل الكلامي) لم يعد يظهر النص على أنه تتابع جملي مترابط نحوياً، بل على أنه فعل لغوي (معقد)، يحاول المتكلم أو الكاتب به أن ينشئ علاقة تواصلية معينة مع السامع أو القارئ، وهكذا يستفسر علم لغة النص عن الأغراض التي يمكن أن تستعمل فيها نصوص في مواقف اتصالية أو استعملت فيها فعلاً أيضاً؛ بإيجاز : إنه يدرس الوظيفة التواصلية للنصوص (برينكر 2005: 25).

وهكذا فهناك سمات أساسية يختص بها النص، حرص علماء النص على تحديدها ، وإن اختلفت طرائقهم وأصطلاحاتهم، ونحاول هنا أن نعرض بإيجاز - من خلال مناقشة بعض مفاهيم النص - هذه السمات التي شكلت الأساس لنظرية نصية، تعالج على ضوئها النصوص وفق مبادئ تحليلية متميزة. ويتمثل هذا البعد في تعريف شميتس للنص، إذ يذهب إلى أن النص هو كل جزء لغوي منطوق من فعل التواصل في حدث التواصل ، يُحدَّد من جهة الموضوع، وفيما بوظيفة تواصلية، يمكن تعرُّفها، أي يحقق كفاية إنجازية، يمكن تعرُّفها (شميت 3791: 051). وهكذا فهو يشرط أن يكون للنص وظيفة لا يمكن عزلها عن السياق الاجتماعي - التواصلي. ويصف هذه الوظيفة بالإنجازية، التي تقوم على قصد من المتكلم وفهم من السامع في موقف اتصالي محدد، حتى تتحقق. يقول: يصيركم من المنطوقات اللغوية من خلال الوظيفة الإنجازية (الاجتماعية - التواصلية) التي يقصدها متكلم، والتي يمكن

أن يعرفها شركاء الاتصال فقط، المتحقققة في موقف تواصلي، عملية نصية متماسكة، مؤدية بنجاح وظيفة اجتماعية- تواصيلية، مقننة بقواعد أساسية (= تحقيق للنصية) (شميث 1973: 150).

ويمكن أن نلاحظ أثر تحديد سمات أساسية للنص في وحدة كلامية كلية، لها وظيفة تواصيلية محددة، لا تتحقق إلا في موقف تواصلي محدد- في بعض المفاهيم التي اقترحها أصحاب هذا الاتجاه ، مثل واورزيناك، الذي يذهب إلى أن نظرية النص تنظر إلى النص بوصفه وحدة كلامية تامة، مستقلة نسبياً، يتحققها المتكلم بهدف معين ، ضمن ظروف مكانية و زمنية محددة، وهكذا فإننا نفهم تحت «نص» مكوناً لغوياً أفقياً، نهايةً، مقصوداً به التطابق لواقعة التواصل المختصة، يصير من خلال الدمج الإنجاري وأوجه التناظر الدلالية - الموضوعية والترابطات النحوية تتبعاً متماسكاً من الجمل (واورزيناك 2002: 60).

ويبدو أن عبارة «تتابع متماسك من الجمل» التي تشكل قاسماً مشتركاً بين عدد كبير من التعريفات ملخص جوهري للنص. ولا يتسع المقام لتفصيل ذلك، فاكتفى بإشارات دالة في عبارة (هليش 1975: 66). هو تتابع متماسك من الجمل، وفي عبارة (إيزنبرج 1968: 12). هو تتابع من الجمل يتراوط من خلال وسائل التنصيص، وفي عبارة (برينكر 2005: 11). هو كم منظم من التتابعات يتحقق تماسته في بنية عميقة مجردة، وفي عبارة (برينكر 2005: 27). هو تتابع محدود من علامات لغوية، متماسكة في ذاتها. وتشير عبارة بوصفها كلاً إلى وظيفة تواصيلية مدركة. ويذهب إلى أن هذا المفهوم الموجه نحوياً «النص تتابع متماسك من الجمل» - وهو المفهوم السائد في المرحلة الأولى من علم لغة النص - يُقيّدُ مفهوم الوظيفة التواصيلية (وظيفة النص)، وينتهي في تصور أساسي للغة على أنها أداة التواصل أو الفعل. ويمكن خلف ذلك الفهم الذي مفاده أن تتابعاً جملياً متماسكاً، أي أنه متراوط

نحویاً ومضمونیاً في حد ذاته، لا يفي به بمعيار النصية، الذي لا يحدث إلا من خلال الوظيفة التواصلية التي تبقى على ذلك التتابع الجملي داخل موقف التواصل (برینکر 5002: 29).

ويرجع هذا التغيير في نظرية علماء النص كما يلاحظ - اعتماداً على نظرية الاتصال بكل مكوناتها - قاعدة إنشاء نظرية نصية لغوية. ويرى أصحاب هذا التوجه أن البشر حين يتواصلون لغوياً لا يعملون ذلك في جملة مفردة منعزلة، بل في تتابعات مجاوزة للجملة متراقبة (متماسكة)، ولا تدرك النصوص في ذلك أساساً بوصفها أفعال تواصل فردية، بل بوصفها نتائج تفاعلات متتجاوزة للأفراد (أبنية منطقية بين الذوات) وعلى هذا ينبغي أن تنظر إلى النص بوجه عام على أنه الكم الكلي للإشارات التواصلية في تفاعل تواصلي أو متحقق في عملية تواصلية بين منشئه ومتلقيه ، لإنجاز وظيفة اجتماعية تواصلية محددة.

وقد كتب الذيوغ للمعايير النصية السبعة الأساسية التي اقترحها كل من درسلر وبوجراند لتحقيق ما يطلق عليه النصية، وهي كما هو معروف الربط النحووي ويعني بربط بين علامات لغوية، والتماسك الدلالي ويعني بربط بين تصورات عالم النص، والقصدية وهي تعبير عن هدف النص، والمقبولية وترتبط بموقف المتلقى من النص، والإخبارية وترتبط بتحديد الجدة في النص، والموقفية وترتبط بمناسبة النص للموقف، والتناص ويخترق بالتعبير عن تبعية النص لنصوص أخرى أو تداخله معها.

وليس هناك من شك في أن كلاً من «درسلر وبوجراند» تأثرا بشدة بالأفكار التي طرحها هورست إيزنبرج في مقالته المهمة «بعض مفاهيم أساسية لنظرية لغوية للنص» ، حيث اقترح (إيزنبرج 1976: 48 وما بعدها) قائمة كاملة نسبياً لمفاهيم التوجيه بالنسبة إلى نظرية نصية

لغوية مؤسسة على تحليل التواصل، وهي: 1) الشرعية الاجتماعية، و2) الوظيفة التواصلية، و3) الدلالية، و4) الموقفية، و5) المقصدية، و6) جودة السبك، و7) كمال الحبك، و8) النحوية. وتعدد مفاهيم التوجيه المذكور خواص عامة للنصوص التي هي ليست وحدات يمكن تجاوزها، ومن ثم فهي الوحدات الأشمل للغة الإنسانية.

وحتى لا يظل الكلام مجرد ادعاء لا تدعمه أدلة كافية أحاول أن أعرض بإيجاز شديد جوانب هذه النظرية النصية التي فصلها إيزنبرج في المقال السابق ذكره. ويدهب ابتداء إلى أن النص قد يوصف في إطار الارتباط بالفعل بأنه ما تُعزى إليه مشروعية اجتماعية ووظيفة تواصلية أيضاً. ولذلك يتحدد النص: 1) بوصفه تجلياً لفعل اجتماعي، 2) بوصفه وحدة يُنظم فيها تواصل لغوي . ويضاف إلى ذلك جوانب ثلاثة في إطار المضمنون، وهي: 3) النص بوصفه شكلاً لانعكاس الواقع والعلاقات بينها (= دلالية النص)، و4) النص بوصفه صورة ناقلة لسمات مميزة لموقف تواصلي (= الارتباط بالموقف)، و5) النص بوصفه شكلاً لتحقيق مقاصد الإبلاغ والتأثير (= المقصدية)، ويضاف إلى ذلك جوانب ثلاثة ضمن المبادئ التي تعد أساس بناء النصوص وفهمها ، وهي : 6) النص بوصفه تتابعاً أفقياً متماساً من وحدات لغوية متراقبة بشكل متواال حسب مبادئ محددة (= جودة السبك)، و7) النص بوصفه تتابعاً من وحدات لغوية مختاراة ومنظمة بوصفه تتابعاً من وحدات بُنيَت وفق قواعد نحوية (= النحوية). ويجب أن ينظر إلى هذه السمات الثمانية المذكورة للنصوص في إطار جانب كلية (شمولية) النصوص، أي يجب أن ينظر إليها في إطار جانب تظهر فيه النصوص بوصفها شيئاً ما تُعزى إليه كل السمات الثمانية المذكورة في الوقت نفسه (إيزنبرج 11: وما بعدها).

ويفترض في إطار هذه النظرة أن النحوآلية مناسبة لوصف الوظائف التواصلية ، والنحو هنا له مفهوم أشمل يستوعب عناصر تركيبية- دلالية ، تمكن من تفسير جودة السبك وجودة التأليف وصلتها الوثيقة بال نحوية. إن النحو - في رأي إيزنبرج - يفترض أنه يجب أن يصف أبنية الجملة التي يوضحها، بحيث تتضمن هذه الأبنية خصائص النص المتعلقة بالبنية الصغرى - أي المتعلقة بجودة السبك المتواли للنصوص، والمتعلقة بالبنية الكبرى- أي المتعلقة بجودة تأليف النصوص في الوقت نفسه أيضاً، ونريد أن نطلق على مجموع خواص النص المتعلقة بالبنية الصغرى والمتعلقة بالبنية الكبرى أيضاً لجملة ما «وظيفة تواصلية» (إيزنبرج: 71).

وهكذا يرى أن الآلية القاعدية للنحو يجب أن تميز وظائف تواصلية وأن تحدد الإلحاد بين التتابعات الصوتية والمعاني بشكل متعلق بصورة أساسية بتلك الوظائف. ويبدو أن مفهوم الوظيفة التواصلية لديه متشعب يطلق على شروط مختلفة. ويلاحظ ذلك في عبارة جامعة، وهي «تشمل الوظيفة التواصلية لجملة ما مجموع كل الخواص التوصلية الوثيقة الصلة بناء النص للجملة التي لا يمكن أن تُخزل في البنية الدلالية المعجمية، النحوية ، والمورفولوجية - الفونولوجية» وفي تعريف النص الذي تأثر فيه باتجاه البحث اللغوي السوقي الذي تعد فيه كل أفعال التواصل اللغوية أجزاء من أفعال نشاط إنساني أكثر تعقيداً.

ويتبين ذلك في حده للنص بأنه الشكل الأساسي للتنظيم الذي تتجلى فيه لغة إنسانية، فحين يتواصل الناس لغويًا بوجه عام فإنهم يتواصلون (يتكلمون/ يكتبون) في صورة نصوص، وتتجلى هذه الصلة الوثيقة بين النص والتواصل في أنه لما كان التواصل الإنساني فعلاً اجتماعياً دائمًا فإن النص في الوقت نفسه هو تلك الوحدة التي يُنجز بواسطتها النشاط اللغوي بوصفه نشاطاً اجتماعياً - تواصلياً. وينتهي من المبادئ

إلى نتيجة وهي: النص إذن وحدة تواصيلية، أي وحدة ينظم فيها تواصل لغوي. وهكذا فعند تحقيق نص ما تحدث في إطار شروط تواصيلية مميزة أوجه إلهاق بين تتابعات صوتية ومعان (...) ومع ذلك لا يتحقق الإلهاق بين الصوت والمعنى بأي حال على نحو مختلف تواصيلياً، بل توجد لكل جملة في نص شروط تواصيلية مميزة، تربط من خلالها فيه أبنية الصوت بأبنية المعنى بعضها ببعض. تطلق على مجموع هذه الشروط التواصيلية «الوظيفة التواصيلية» (إيزنبرج: 19).

ويقدم معالجة مفصلة في إطار مفهومين، محاولاً الوقوف على الفروق بين الجملة والنص؛ الأول هو المفهوم القضوي ، والثاني هو المفهوم الدينامي. ويعرض أمثلة مختلفة لظواهر لا يمكن أن تتحقق داخل جملة، بل في نصوص متتجاوزة حد الجملة، ولا يدحض بذلك إمكان المطابقة بين الجملة والنص فحسب، بل يثبت أن للنصوص - بغض النظر عن أوجه اشتراك بين الجملة والنص - خصائص لا تصدق على الجمل. ويرى كذلك أنها تعضد أن النص يجب أن يعد وحدة مستقلة بذاتها.

ولا توصف الأفعال اللغوية التي لا تتجزء إلا في نص مجاوزة حد الجملة إلا بقوانين خاصة بنحو النص، أو بمبادئ تواصيلية، وتفضي هذه الخصوصية للنص إلى وضع حد له في إطار المفهوم الدينامي بأنه وحدة مقسمة زمنياً: تتابع زمني لأفعال لغوية تواصيلية، تُبني عند إنجاز جمل (إيزنبرج: 186). ويُحدّد في موضع آخر بأنه وحدة ينتظم فيها التواصل اللغوي. وعند تحقيق نص ما تؤدي عوامل كثيرة دوراً لم يُبحث تفاعلاها إلى الآن إلا بصورة ضئيلة، وتشكل في مجموعها ما يطلق عليه «كلية» النص (إيزنبرج: 204)، ويعود بعد ذلك إلى ربطه بالوظيفة الاجتماعية التي أشرنا إليها آنفاً، حيث يقول: النص ليس بشكل عام وحدة ينتظم فيها التواصل اللغوي فحسب، بل إنه يعد بناءً على ذلك

تحقيقاً لفعل اجتماعي ذي التزام، تثبت شرعيته شروط اجتماعية مميزة (إيزنبرج: 205).

ويحاول من خلال التمييز بين فرضيتي النص والتواصل أن يحدد الملامح المميزة لكل منها، وإن كان من الممكن أن يلاحظ ميله إلى تغليب نظرية التواصل على نظرية النص، حيث تتجلى مكونات الاتصال وعلاقاتها دور العوامل المتعلقة به. ففي فرضية النص - كما يرى - يجب أن يعكس النحو خواص النص المجاوزة حد الجملة، لأنه توجد ظواهر نحوية خاصة بداخل الجملة (الأدوات والضمائر وغيرها)، يُحدّد ورودها في الجملة نوعُ الربط الدلالي للجمل بجمل أخرى في السياق اللغوي. ويكون مجال الواقع الوثيقة الصلة بالنحو هو النص، حيث يُنظر إلى النص في إطار الربط الجملي المتتابع القائم على أساس دلالي. ولا تؤدي العوامل المتعلقة بالتواصل خاصة دوراً حاسماً في تحفيز الفرضية. وفي فرضية التواصل - كما يرى أيضاً - يجب أن يتضمن النحو مكونات تواصلية أو يعكس عوامل متعلقة بالتواصل خاصة، لأنه توجد ظواهر نحوية خاصة بداخل الجملة (أدوات وضمائر وغيرها) يُحدّد ورودها في الجملة نوعُ استخدام المتكلم للجملة في الموقف التواصلي المعين. ولا تؤدي العوامل المتعلقة بالربط الجملي المتتابع في النص خاصةً دوراً حاسماً في تحفيز الفرضية (إيزنبرج: 171).

ويمثل دير فيهجر موقفاً مشابهاً إلى حد كبير رغم وجود بعض الاختلافات وبخاصة في أعماله الأولى، ومنها مقالته «في البنية الدلالية للنص» التي تعتمد عليها في تحديد موقفه من النص. ونجد أنه يضع الاتجاه الثاني في البحث اللغوي النصي في الصدارة، حيث يؤيد مقوله هارتمان المشار إليها فيما سبق «إن اللغة لا ترد أساساً إلا في شكل نصوص، وأن النصوص تمثل «العلامة اللغوية الأصلية». ويضيف في عبارة أكثر

وضوحاً: إن اللغة ترد أساساً في شكل نصوص متضمنة في مواقف اتصال محددة، وتؤدي وظائف تواصلية معينة... (فيهقجر: 362).

ويذهب إلى ضرورة الخروج من المجال الضيق للبحث اللغوي القائم على النظام اللغوي الذي أرساه دي سوسير، وتقديم طرائق بحثية تتجاوز هذا المجال إلى موضوع بحث لغوي مستخلص من سياقات كلية معقدة، ولا يتحقق ذلك إلا بتطوير نظرية النص بوصفها نظرية تواصل لغوي ، ويرصد محاولات مختلفة لعلماء النص للتعامل مع النص من منظورات متباعدة. فقد ركزت اتجاهات البحث اللغوية النصية في السنوات الأخيرة على الكشف عن الشروط النحوية- التركيبية لتماسك النصوص بوجه خاص (...) وعلى وصف علاقات دلالية في النص على أساس سلاسل أو تتابعات لعناصر معجمية متكافئة دلائلاً (...) وعلى شروط منطقية - دلالية بوجه عام لتماسك النص أيضاً. وتمثل تناولاً آخر لوصف نصوص لغوية تلك الأعمال التي تربط عضواً النص بالقصد التواصلي للمتكلم، وكذلك بالشروط الموقفية للنشاط اللغوي - التواصلي (فيهقجر: 264).

ويتبني هو أيضاً المسار المتميز للبحث اللغوي السوفيتي الذي عني باللغة بوصفها نشاطاً تواصلياً تفاعلياً من أهم أنشطة الإنسان. ويتوافق رأي ليونتيف في أنه لا يمكن أن تُكشف آليات عمل اللغة إلا حين تدرس اللغة في عملية النشاط اللغوي التواصلي، وتُفهم بوصفها جزءاً مدمجاً من النظام العام لأنشطة الإنسان. ومن ثم فإن كل نشاط لغوي - تواصلي هو وحدة لجوانب ثلاثة، تبدأ بالحافظ أو التحفيز في الغالب، وخطة، وتنتهي بالنتيجة، بتحقيق الهدف الموضوع من قبل. وبين الحافظ والهدف يقع نظام دينامي لأفعال وعمليات محددة، يُستخدم لتحقيق الهدف (فيهقجر: 266).

وهكذا فقد حاول علماء النص أن يحددو بعض السمات الفارقة الأساسية للنص من خلال مفاهيم الوحدة الكلية والمقصد التواصلي والوظيفة التواصلية (الاجتماعية) وال موقف الاتصالي، والاستقلال النسبي، والنحوية، والأفقية، والتماسك أو الترابط، والدينامية وغير ذلك مما يبرز خصوصية التحول واختلاف النظر إلى اللغة، والتطلع إلى نظرية موسعة، يمكن في إطارها معالجة المشكلات التي تتعلق بالظواهر النصية، أو كما قال شميث نظرية مفسرة للاتصال اللغوي، تعنى ببحث إنتاج نصوص وتلقيها «نصوص موظفة توظيفاً اتصالياً». تقوم على دمج بين أسس نحوية ودلالية وبراجماتية.

في إطار علم لغة النص لا تكون دراسة النصية دراسة للأنظمة اللغوية فحسب ، بل دراسة استخدامها وتحليل كيفيات هذا الاستخدام، أي أن تحليل النصوص يتجاوز النظام إلى كيفيات الاستخدام، ويقوم تفسير النصوص على عناصر داخلية (داخل النص) وعناصر خارجية (خارج النص) . ويعني ذلك أنه عند معالجة النصوص ينبغي تحليل الأسس الحاملة للمعلومات وتأثيراتها الداخلية، أي داخل النص، وربطها بمضمونها ومعلومات تقع خارج النص، وبخاصة الأحوال والسيارات والمواقف والمقامات.

ولقد تجاوز تحليل النصوص الترابط بين **الأبنية السطحية** للنصوص إلى التماسك بين مفاهيمها وعلاقتها وعوالمها العميقة، فلم يعد من المقبول الاهتمام بالروابط الداخلية التي تربط بين أجزاء النصوص أو وحداته المتتابعة أفقياً، فحسب، بل صار من المحتم الانتقال من ذلك إلى إطار أشمل يُعنَى فيه أيضاً بالروابط الخارجية ، التي تربط بين عوالم النصوص وعوالم خارجية محتملة.

وإذا كان الربط يتحقق بوسائل نحوية، والتماسك بوسائل دلالية فإن البراجماتية **تعنى** بجوانب أخرى مكملة للنحو والدلالة تتعلق بدلالات استعمال العلامات في مواقف اتصالية مختلفة. وهكذا يتضح تضاد هذه الجوانب الثلاثة في عملية تحليل النص التي تستهدف تحديد الوسائل المختلفة التي تتشابك على المستويات نحوية والدلالية والبراجماتية. ويُلاحظ أن مفسر النص أو **محلل** ينتقل بين هذه المستويات الثلاثة مستنداً إلى تصورات ومفاهيم وقواعد ذات طبيعة خاصة، ولا يمكن الفصل هنا بين هذه المستويات التي تتاذر لتقديم تفسير متكامل، إذ إن النحو يقوم بتحليل العلاقات بين العلامات على

المستويين الأفقي والرأسي، وتحلل الدلالة صلة العلامات بالمدلولات الواقع، وتعنى البراجماتية بكيفيات إ يصل دلالات العلامات وطرائقها.

ما الهدف من تحليل النصوص؟ هل يراد منها الوصول إلى معناها أو ما قصده مؤلفوها حين أنتجت؟ هل يراد الكشف عن مكوناتها أو أبنيتها أو علاقاتها الداخلية والخارجية؟ هل يراد أن تتحول قراءة النصوص وتحليلها وتفسيرها إلى عملية حوار أو تفاعل مستمر بينها وبين قراء غير محددين بزمن بعينه أو مكان بعينه؟ ليس من السهل إذن الوقوف على هدف بعينه من تحليل النصوص. ومن ثم لا غرابة في اختلاف الباحثين حول الهدف من تحليل النص، إذ إن ذلك يرتبط باختلاف النظريات أو النماذج أو الرؤى التي طرحت ل تعالج أشكالاً متنوعة من النصوص. لقد أُسّست في حقيقة الأمر فلسفات وأفكار وتصورات مختلفة كانت المعين لتقديم الإجابات عن تساؤلات تواجه الباحثين في تعاملهم مع أشكال لغوية لا حصر لها. وحين يدركون أن نظرياتهم أو نماذج جهم التحليلية لا تقي بما يطمحون إليه، فإنهم يحاولون البحث عن مناهج تحليل أكثر شمولاً ومناسبة للنصوص. وكما أشرت من قبل ليس الغرض وضع مبادئ ثابتة غير قابلة للتتعديل، بل ينبغي أن تكون صالحة للتطبيق على عدد غير محدود من النصوص. ولذلك يطمح علماء النص إلى طرح عدد غير محدود من القواعد أو القيود التي يمكن تطبيقها على عدد غير محدود من النصوص. ومن ثم يمكن في نهاية المطاف أن يوقفوا إلى مجموعة من القوانين التي تسهم في فهم النص وتفسيره أيًا كان نوعه، وهي أي لغة كان (بحیری 1993 : 192).

ونريد هنا أن نتوقف عند محاولتين لا نرى أنهما إطاران جديدان فحسب، بل هما منطلقان مغايران تماماً، وإن أفادا من مقولات سابقة. وطرح في المحاولة الأولى التي تتطرق من أن علم لغة النص هو العلم

الذى يهدف إلى وصف شروط الاتصال الإنساني (الخارجية والداخلية) وقيوده ووصف تنظيمها أيضاً، تُطرح الأسئلة الآتية: ما الشروط التي يجب أن توفر حتى يمكن لنصوص ما أن تُوظَف ، أي أن تُنْتج وَتُتَلَقَّى؟ وعلى أية مستويات. وفي أي مجالات تكون نصوص ما مؤثرة من الناحية الاتصالية؟ وما العوامل التي تعد أساسية لنص ما؟ وكيف يكتسب النص وظيفته الاتصالية؟ وكيف تتنظم نصوص ما في أشكال نصية؟... إلخ. ويقع هنا دمج واضح بين نظرية الأفعال الكلامية ونظرية الاتصال في محاولة بلورة إطار جديد ينظر ويصف كيف تتكون الأفعال اللغوية، وكيف تختلف بعضها عن بعض، وما المقاصد التي ترتكز عليها، أو ما الهدف الذي تُوجَّه إليه. وهكذا يُوضَح الفعل اللغوي انطلاقاً من شروط اجتماعية أساساً. ولا تدرك اللغة وحدتها على أنها نظام علامات، بل يفهم الفعل اللغوي أيضاً على أنه نتاج اجتماعي، حيث يدرج في السياق الكلي لل فعل الاجتماعي (كلماير 2009 : 42).

ويتبَّع ذلك الدمج في تحديد النص، حيث يُشار إلى أن الأفعال الكلامية واقعة في سياقات أفعال. ويُطلق على اللغة الواردة في الأفعال الكلامية نصاً. فاللغة تواجهنا ببدايةً في نصوص. كما أن المرء لا يتحدث، حين يتحدث بوجه عام إلا في نصوص. وهنا يبرز مرة أخرى التأثر بمقولة هارتمان، ولكن يختلف هذا الاتجاه عن غيره بأن التحليل لا يقتصر على منطوقات اتصالية مكتوبة فحسب، بل بكل المنطوقات.

ويحاول كلماير أن يزيل بعض الغموض الذي يكتنف تحليل المنطوقات اللغوية في إطار أفعال الكلام، إذ يقول: إن المرء لا ينجز بمنطوقه هو ذاته الأفعال الثلاثة القولية والإنجازية والتأثيرية معاقة، الأولى أن يقال: منطوقه فعل قولي إذا ما قال بذلك شيئاً، وهو فعل إنجازي إذا

ما حذر به، وهو فعل تأثيري إذا ما استوقف به (أقتع به...) فالتسميات قولي، وإنجازي، وتأثيري، لا تقع على أفعال ثلاثة، بل على جوانب ثلاثة لفعل منطوق واحد هو نفسه (كلماير 2009 : 45).

لقد جُعل مفهوم الفعل الكلامي أساساً نظرياً. وقد حُدد هذا الفعل بأنه فعل لغوي، وفعل اجتماعي، وفعل تواصلي، إذ يحاول الباحث من خلال نصوص أو منطوقات معينة في عملية التواصل على نحو معين أن يؤثر في الملتقي. هذه الرغبة في التأثير تمثل شاطئاً موجهاً إلى هدف. ولكن يجب أن يوضع في الاعتبار أن هذه الأفعال اللغوية ليست قصدية فحسب، بل عرفية أيضاً. ويعني هذا- كما يقول برینکر- أن الأفعال اللغوية تتجزء داخل الجماعة اللغوية وفق قواعد قد تعلمها كل شريك لغوي في عملية تكيفه الاجتماعي تعلماً تاماً بدرجة أكثر أو أقل. يمتلك شركاء الاتصال إذن معرفة مشتركة، عن أي شروط ووفق أي قواعد يمكن أن تجري أفعال لغوية معينة في مواقف التواصل. ويمكن للملتقي أن يهتدي بناءً على تلك القواعد والشروط السارية عرفيًا مع منطوق أو نص ما إلى طريقة الفهم التي يطمح إليها الباحث (برینکر 2005 : 110).

ولم يبعد «كلماير» عن هذا المعنى حين تناول اقتران الفعل في عملية الاتصال بهدف محدد، يقصد المتكلم ، ويفهمه السامع، حتى يمكن أن يكون للنصوص أو المنطوقات تأثير يختلف باختلاف القصد، يقول : تتطلاق في تطابق مع مفهومنا للفعل من أن شركاء الاتصال بوصفهم فاعلين في الاتصال يرمون إلى أهداف محددة. وافتراضنا هو أن الاتصال شكل للفعل متعلق بشركاء فيه يعني أن الأهداف تتحقق بالشركاء. فكل متكلم يريد أن يستدعي لدى المستمع فعلاً معاقباً محدداً (لفظياً أو غير لفظي)، يهدف إلى تأثير في المستمع، وهذا التأثير يمكن أن يكون متبيناً في نوعه، فيمكن أن يقصد إلى فعل

معاقب مباشرةً (..) ويمكن أن يتعلّق الأمر بتأثير طویل المدى (كلاماير . 59 : 2009) .

ييد أنه لا يلزم أن يوجد المتلقى أو شريك الاتصال لحظة التلفظ بالمنطوق أو النص ، فيكون الاتصال مباشراً في كل صوره، وإنما قد يوجه الكلام للوصول إلى هدف أو أهداف لا تتعلق بشريك أو شركاء محددين في عملية الاتصال، ولذا يجب أن يفرق بين هذين النوعين لفهم مقاصد شريك أو شركاء الاتصال. ويعبر عن ذلك بوضوح في قوله: ومع القول بأن الاتصال فعل متعلق بالشركاء فيه لا يُستبعد أن أفعالاً اتصالية، مثل تقصي معلومات، يمكن أن تستخدَم للوصول إلى أهداف لا علاقة لها بشريك في الاتصال، ويجب أن يفرق هنا بين أهداف للفعل أساسية، بعيدة المدى، وأهداف للفعل ثانية قصيرة المدى، الفيصل بالنسبة لسياقنا هو أنه في أثناء الاتصال نفسه يقوم المشاركون بفعل متعلق بالشركاء (كلاماير 60 : 2009) .

وهكذا فإن فهم عملية الاتصال يستلزم معرفةً بمكوناتها التي يختلف علماء النص في تحديدها، ولكن كلاماير يقترح قائمة لنموذج الاتصال الذي يراه مناسباً، تشمل على المكونات الأساسية الآتية:

- شريكا الاتصال (المتكلم والسامع) .
- أهداف شريكي (شركاء) الاتصال .
- الإشارات الاتصالية .
- نموذج الواقع .
- شفرة الفعل .
- شفرة الاتصال .
- الموقف .

ويترتب على هذا النموذج أن يختلف مفهوم النص، وطبيعة النحو الذي يعالج عناصره، وهو يمثل في مجلمه نهجاً لغوياً خاصاً. أما المفهوم المقترن للنص هنا فيتعدد في أن النص هو الكل الكلي للإشارات الاتصالية الواردة في تفاعل اتصالي، أي أن النص وحدة شاملة لورود إشارات اتصالية. ويُسَعُ هذا المفهوم للنص إلى حد بعيد أن تدخل فيه كل المنطوقات سواءً أكانت لغوية أو غير لغوية (كلماير 2009 : 73).

ويربط بين مكونات النص والاستعمال التواصلي، ويعادل الترابط الترکيبي بالتماسك النصي، فلا تكون المنطوقات أو النصوص ممكنة الفهم إلا حين تدرك على أنها متماسكة. أما النحو المستهدف هنا فهو نحو تواصلي، يقول: فالنهج اللغوي النصي يهدف إلى نحو تواصلي، أي نحو يوصف فيه تضافر عوامل اتصال إنساني، وإتمام الوظيفة الاتصالية للنصوص. ويمكن أن يُفهم ذلك النحو بأنه نموذج للكفاءة الاتصالية للمتكلم / السامع في لغة ما، أي قدرته على أن يتواصل بنجاح (كلماير 2009 : 99).

ولا تختلف وظيفة النحو لدى إيزنبرج عن ذلك، وإن سلك نهجاً مغايراً في الاستدلال من مقدمات ترتكز على فهم خاص يتجاوز حدود نظرية الفعل الكلامي أو مفاهيمها في صورتها التقليدية بتضمين معطيات متميزة تتيحها نظرية الاتصال، مما جعل المحصلة أكثر تعقيداً وصعوبة. ونحاول هنا أن نحدد وظيفة النحو في النموذج الذي اقترحه إيزنبرج، يقول: وعلى النقيض من «نظرية الفعل الكلامي» التي يجب أن تعرض معطيات تواصيلية وعلاقات للأفعال أشمل، متباوزة الربط في الأبنية السطحية للجمل، يشرح النحو ذلك الجانب الجزئي من أفعال الكلام، الذي يتعلق ببنية التعبيرات اللغوية المستخدمة في

«أفعال كلامية» لأغراض تواصلية: بناء الأبنية السطحية للجمل وبنيتها الدلالية، وكذلك الشروط والقواعد المتعلقة بالنص لاستخدام البنية السطحية. ويمكننا - بتضمين الخواص المتعلقة بالنص والتواصل الموصوفة في الوظائف التواصلية لعبارات لغوية - أن نصف النحو كما يأتي:

يصف النحو شكلاً خماسياً (ل ، قص، ط، ح ، ج)، إذ تُعدُّ (ل) بنية جمل (أو المضمون القضوي)، و(قص) بنية قصد، متضمنة في ل، و(ط) بنية شرط، و(ح) بنية إحالة، و(ج) بنية سطحية (أي بنية سطحية نحوية، تُنقل من خلال قواعد إلى بنية صوتية) (إيزنبرج: 65).

ويحدد النحو الذي يؤدي هذه الوظيفة في أنه لا يزيد عن كونه فقط آلية، تُحدد أوجه إلحاد المعنى بالصوت . هو على الأرجح آلية لإلحاد متبادل بين أبنية صوتية وأبنية قصد مشروطة سياقياً، وهو في ذلك يتعلق بالنص من حيث إن أبنية القصد المشروطة سياقياً، التي يجب أن تُحدَّد ، تتضمن وظائف تواصلية، تصنف من جهتها مجموع الخواص المميزة ذات الصلة ببناء النص للجمل .

ويحتاج نحو، يؤدي هذه الوظيفة - بالنظر إلى وظائف تواصلية - إلى نوعين على الأقل من القواعد: (1) شروط جودة السبك للوظائف التواصلية، و(2) قواعد الربط. وتُحدَّد شروط جودة السبك للوظائف التواصلية كـما من الوظائف التواصلية الممكنة. ويفهم تحت «قواعد الربط» قواعد تربط الوظائف التواصلية - على نحو وسيط بدرجة أكثر أو أقل - بأبنية السطح. ويمكن أن تكون قواعد الربط وضع مختلف: فمن جهة يمكنها أن تربط عناصر محددة للوظائف التواصلية بعناصر بنية الجمل ، حيث تصنف شروط جودة السبك لأوجه الإلحاد بين وظائف تواصلية وأبنية الجمل. وتربط أبنية الجمل من جهتها من خلال

قواعد نحوية بأبنية السطح، ومن جهة أخرى يمكن أن تكون قواعد الربط ذاتها قواعد نحوية. ويعني هذا أنه توجد «نحوية» يُستند فيها إلى عناصر الوظائف التواصيلية، وتسهم على هذا النحو في أن تُربط وظائف تواصيلية بأبنية السطح.

ويريد إيزنبرج أن يطلق على المجموعة الأولى من الربط «قواعد ربط دلالية»، وعلى المجموعة الثانية «قواعد ربط نحوية». وبينما تصف قواعد الربط الدلالية شروطَ جودة السبك لأوجه الإلحاد بين وظائف تواصيلية وأبنية الجمل، تُحدِّد قواعد الربط نحوية أوجه إلحاد عناصر وظائف تواصيلية وأبنية السطح نحوية (إيزنبرج 58، 59).

وتسهم المقاصد التواصيلية أو أبنية القصد في تحديد أقسام المحمولات التواصيلية التي نذكرها هنا باختصار، وهي:

- 1 - محمولات صيغة التواصل.
- 2 - محمولات صيغة الإبلاغ.
- 3 - محمولات صيغة العرض.
- 4 - محمولات صيغة الربط.
- 5 - محمولات صيغة الزمن.
- 6 - محمولات صيغة الأداء.

(يعرضها إيزنبرج بتفصيل، لا يتسع المقام له، ارجع إلى 60 و61). ويستلزم - بالإضافة إلى ذلك التحديد - أن تُوصف الأسس الثلاثة، وهي أساس القصد، وأساس الشرط، وأساس التوقع لتلك الأنماط من أفعال التواصل في نظريات جزئية أخرى حول «اللغة». ونختتم نموذجه أو نظريته النصية ببيان العلاقة بين الوظائف التواصيلية والأبنية الجزئية الثلاث للقصد والإحالات والشرط، إذ يقول: نريد أن نفترض

أنه حين يختار المتكلم «طريقة تعبير» معينة لوظيفة تواصيلية فإن هذا الاختيار لا يتحقق لهذه الغاية، بل لما قصده. ونريد أن نفترض أيضاً أن تلك المقاصد يمكن أن تُوصف بمساعدة محمولات معينة، نريد أن نطلق عليها محمولات صيغة الربط، إذ تتضمن كل وظيفة قضايا معينة، تعد محمولاتها عناصر قسم محمولات صيغة الربط، وتُحدد في الوقت نفسه «طريقة التعبير التي تتحقق معها الوظيفة التواصيلية المعينة». وتكمن مشكلة إيضاح بناء وظائف تواصيلية في بيان وفق أي قواعد تضم المكونات الجزئية المختلفة «بنية المقصد»، و«بنية الإحالة»، و«بنية الشرط» بعضها إلى بعض. ونفترض حول ذلك أنه يوجد قسم جزئي معين من شروط جودة السبك لوظائف اتصالية يعبر عن هذه القواعد. ونريد أن نطلق على هذا القسم الجزئي لشروط جودة السبك «شروط العلاقة الأساسية».

وتعني إحدى القواعد التي يمكن أن توصف من خلال شروط العلاقة الأساسية أنه دائماً حين يرد المحمول «يبلغ» في بنية المقصد للوظيفة الاتصالية، يجب أن يكون القول متضمناً في بنية الشرط للوظيفة التواصيلية ذاتها، - أن المتكلم يشترط أن ما يقصد أن يبلغ المخاطب به غير معروف لهذا الأخير. ويمكننا أن نصوغ شرط العلاقة الأساسي هذا على النحو الآتي:

* يقصد (م (يبلغ) (م، خ، أ)) (يشترط (م (لا يعرف (خ، أ))) حيث إن: م (= متكلم)، وخ (= مخاطب)، وأ (= متغير عبر موضوع)... (إيزنبرج 89.09).

ويضيف أنه يوجد - باستثناء شروط العلاقة الأساسية - قسم آخر أيضاً من شروط جودة السبك بالنسبة لوظائف تواصيلية، تقرر تلك

الشروط التي تتعلق بإمكانية الاعتناف لعناصر أقسام مختلفة من محمولات تواصيلية في أبنية المقصد. نريد أن نطلق على هذا القسم الجزئي من شروط جودة السبك «شروط المقصد».

أما النحو الذي يمكنه أن يستوعب هذه الوظائف وتلك الشروط فهو النحو الذي يصف مبادئ بناء النص، تلك التي تحدد البناء الداخلي للوحدات اللغوية المستخدمة عند بناء النص لنمط «جملة»، و«شروط استخدام هذه الوحدات». هذا النحو لا يفصل بين وحدتي الجملة والنص فصلاً حاداً، بل يتعلق بالتماسك والربط والتفاعل بين الدلالات والعلاقات والمفاهيم والتصورات، وهو قادر كما أشرنا على إعادة بناء للكفاءة اللغوية الخاصة بمستخدم اللغة، وعلى بحث القواعد والإستراتيجيات التي تحكم عمليات إنتاج النصوص، وفهمها، وعلى طرح القواعد أو القيود بشكل متعدد ومستمر التي يمكن تطبيقها على عدد غير محدود من النصوص.

لعل ما أشرنا إليه يدل دلالة واضحة على أن علم لغة النص لا يزال يشهد تحولات عدّة، ولا تزال تطرح فيه نظريات تحليلية جديدة جديرة بالفهم والمناقشة ، بل إن التصورات القديمة التي قدمت في البدايات تلقى اهتماماً كبيراً، فللحظة تجديداً البعضها أو تعديلاً أو إضافة أو تغييراً كلياً. فهذا العلم يتصف كما ذكرت مراراً بالدينامية والتجدد والمرونة في محيط يتنافس فيه مع علوم متداخلة معه إلى حد جعل علماء النص يسيّشرون التهديد الذي يتعرض له. ويصور ذلك النص الآتي: وظفر علم لغة النص بتأثير العلوم المعرفية ونماذجها باتصال بأوجه التطوير ومن ثم الفعلية منها (بوجراند / درسلر 1982). وفي الوقت نفسه يهدّد هنا التآكل البالغ الشدة على نحو محتمل الموضوع المستقل: لأن النص

بوصفه نتاجاً يُحلل في إطار العلوم المعرفية بشكل منظم من أجل عمليات وقضايا إدراكية. وحولت طرائق تلقى النص وإنماجه بوجه عام الاهتمام من التحقيق اللغوي إلى عمليات واستراتيجيات إدراكية.. ومن ثم من الإنتاج إلى العملية على نحو أشد (أنتوس 2007: 11، 12).

بيد أنني لا أرى مبرراً لهذه الخشية، فقد صاحب نشأة هذا العلم أصلاً تبادل لتصوراته ومفاهيمه ونظرياته مع علوم وتخصصات متداخلة معه، واستمر هذا النهج، فلم يعرف استقراراً ، بل هو في حال تجدد مستمر، وهو قادر على الحفاظ على حد دقيق بينه وبينها.

3

إن وسائل الربط بين المتواлиات الجملية أو أجزاء النص التي عنى بها البحث اللغوي عناء باللغة متعددة، تسهم بشكل جوهري في تحقيق التماسك الكلي للنصوص ، وفي تحقيق فهم أفضل لها أيضاً. وأقتصر هنا على الوسائل التي تحدث ببطأ داخلياً، وتوثر في تشكيل بنية النص المعقدة المتشابكة تأثيراً كبيراً. ومن أهم هذه الوسائل الإضمار والإحالات والتكرير. ولما كانت أبحاث علماء علم لغة النص قد أسهبت في تفصيل كيفيات استخدام هذه الوسائل من وجهات نظر مختلفة، فإنني أكتفي هنا بإشارات حول دورها في بناء النصوص وأثرها في تكوين تتابعات متماسكة، محياً إلى مزيد من التفصيل الذي لا يتسع له المقام في دراسات نصية حديثة ومتعددة.

وقد حاول دي بوجراند كما هو معروف أن يحصر أهم وسائل السبك من وجهة نظره، وعد من هذه الوسائل ثمان طرائق هي : إعادة اللفظ، والتحديد (كالتعريف، واتحاد (القصد مع تعدد اللفظ) والإضمار بعد الذكر والإضمار قبل الذكر والإضمار لمرجع متضمن والحدف والربط..

والطرق المذكورة من قبل / وسائل السبك تؤدي إلى الالتحام في النص من الناحية المفهومية كذلك (دي بوجراند 1998: 301).

ولكن الإضمار يحتل مكانة خاصة في أعمال هاليدي / حسن وهارفج بوجه خاص. وتتوقف هنا عند دراسة هارفج سنة 1968 حيث عُدّت الضمائر أكثر الروابط وضوحاً، وعُدّت النصوص سلاسل من التحولات الضمائية.

ويلاحظ ابتداءً أن ظاهرة الإضمار بوجه خاص منذ هارفج 1968 تعد شرطاً من الشروط النحوية - التركيبة الأساسية لتماسك النص، فالرابط بين الجمل يتحقق - ليس آخر الأمر - من خلال أن وسائل لغوية مختلفة (كالأسماء والأفعال) التي تقوم بوظيفة «العائد إليه» يحال إليها في الجمل التالية بعلامات لغوية مطابقة لها في الإحالة (مثل الضمائر التي تعد لذلك العائد).

فهذا الاستبدال (الإضمار) يكفل تبعاً لقول هارفج اتساق سياق النص، أي أن أشكال التسلسل الضميري تلك حسب فكرته الجوهرية هي الوسيلة الخامسة لتشكيل النص. ومن ثم يعرف النص بأنه تتابع لوحات لغوية يشكله تسلسل ضميري متصل (184) هلينه مان / فيه شجر (2004: 23).

وهكذا فإننا يفهم من خلال مبدأ التسلسل الضميري سمة من أهم سمات علاقات التماسك الداخلية بين النصوص بشكل منظم. ولما كانت سوف نفصل بعد قليل نظرية الاستبدال بوصفها من أهم الاتجاهات النصية، فإننا نكتفي هنا بإيضاح الفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه النظرية التي أثرت بلا شك في مسار البحث النصي.

ينطلق هارفج في بحثه عن دور الضمائر في تشكيل النص من مفهوم «الاستبدال». والاستبدال هو إحلال تعبير لغوي محل تعبير لغوي آخر

محدد. ويسمى التعبير الأول المنقول «المستبدل من»، والآخر الذي حل محله «المستبدل». وإذا وقع المستبدل به والمستبدل في موقع نصية متواالية، فإنهما يقعان - حسب هارفج - في علاقة استبدال نحوية بعضهما البعض. ويوجد في حالة الاستبدال النحوي بين المستبدل والمستبدل به مطابقة إحالية، وهكذا يتتحقق ترابط مستمر للاستبدالات السنتجميمية التي تظهر الترابط النحوي في النص.

وقد قدم هارفج في درسه للاستبدال السنتجميمي أهم الأنماط الأساسية له فهو أساساً تصنيف معقد لأنماط من الاستبدال، منها استبدال المطابقة (الإعادة تقريباً)، واستبدال المشابهة (الإعادة بطريق المترادفات مثلاً)، واستبدال التجاور (كسور الإعادة الضمنية المختلفة). ويفرق كذلك بين ثلاثة أنماط للاستبدال الأفقي النحوي: الاستبدال الأحادي البعد، والاستبدال الثنائي البعد، والاستبدال المدمج، ويوضح هنا بصورة أدق الاستبدال الثنائي البعد، فهذا النمط من الاستبدال يستخدمه هارفج أساساً لإعادة تعريفه «للضمائر» في متواالية الاستبدال الأفقي «رجل: هو» التي يكون فيها «هو» المستبدل الأفقي للمستبدل به «رجل»، ويمكن أن يحل محل هذا الأخير بمراعاة السياق. وعلى أي حال تسهم هذه الأنماط في تحقيق التضاغر بين أجزاء النصوص، ويمكن تفسيرها على مستويات نحوية ودلالية وتداوילية للكشف عن طبيعة العلاقات بين العناصر اللغوية المختلفة، والإمكانات التي توفرها لتشكيل بنية اتصال معقدة.

وتسمى الإحالة أيضاً بدور بارز في إنشاء التماسك النصي. وقد اختلف النص في مفهومها وأنواعها ووظائفها، وبرغم ذلك فإننا نحاول أن نقدم تصورات مهمة توضح هذا الرابط الإحالى الذي يمد جسور الاتصال بين الأجزاء المتبااعدة في النص، إذ تقوم شبكة من

العلاقات الإحالية بين العناصر المتباعدة في فضاء النص، إذ تعد الإحالة هي العلاقة القائمة بين عنصر لغوي، يطلق عليه «عنصر علاقة» وضمائر يطلق عليها «صيغ الإحالة». ويرى كلماير أن هذا بحث اللغة في إطار ورودها الطبيعي . وهو بالنسبة لأوجه تحقق الإحالة ليس التابع المستقبل (المعنزل) ، بل في الأساس النص أو فعل الاتصال أو مجموعة العوامل في فعل الاتصال، التي تؤثر في استخدام / ورود صيغ إحالة. ويذهب كذلك إلى أنه يجب هنا أيضًا أن يبرز بوجه خاص التداخل المستمر لمستويات التعلق (الربط النحوی) والإحالة : فعلاقة الإحالة، أي الرابط الأساسي بين المكونين النصيين، عنصر التعليق وصيغ الإحالة، لا تتم غالباً إلا عبر سمات دلالية، فالمكونان متوافقان، أي عبر تطابق جزئي للقدرة الإحالية على الأقل بين عنصر التعلق وصيغة الإحالة (كلماير 2009: 256، 257).

وتُقسم الإحالة إلى إحالة إلى ما هو داخل النص، وإحالة إلى ما هو خارج النص، وإحالة معجمية، وإحالة نصية، وإحالة إلى مذكور سابق وإحالة إلى مذكور لاحق وفق اتجاه الإحالة. ويوضح كلماير التقسيم الأخير، أي تقسيم الإحالة إلى خلفية، وأمامية حسب اتجاه الإحالة، فيذكر أن الإحالة الخلفية تقع حين تحيل صيغة إحالة إلى عنصر لغوي سابق في النص. وتسمى صيغة الإحالة الخلفية في الاستعمال اللغوي في علم اللغة غالباً «صيغ إحالة إلى مذكور سابق». وتقع الإحالة الأمامية حين يحيل عنصر لغوي أو مجموعة عناصر إلى عنصر لاحق أو مجموعة عناصر لاحقة في النص. والمصطلح المستخدم في علم اللغة للإشارة إليها هو «صيغ إحالة إلى مذكور لاحق» (كلماير 2009: 252).

ويتفق علماء النص على أن الإحالة أساساً ظاهرة مجاوزة حد الجملة،

أي ظاهرة تواصلية، ولا تعالج معالجة تامة إلا بمعايير من المجالات الثلاثة النحو والدلالة والبراجماتية، وينذهب كلماير إلى ضرورة ملاحظة طبيعة كل نوع من نوعي الإحالة، إذ إن بحث القواعد المطردة لورود صيغة الإحالة لا يمكن أن يجري إلا على تتابع من عناصر لغوية، يضم على الأقل العناصر المشكلة في كل علاقة الإحالة، وهي عنصر التعلق وصيغة الإحالة التابعة له. ويشتمل هذا التتابع في العادة مع اتجاه الإحالة إلى مذكور سابق على أكثر من جملة. أما مع اتجاه الإحالة إلى مذكور لاحق فإنه يبدو على العكس من ذلك في حالات كثيرة الاقتصار على الجملة بوصفها وحدة البحث مشروعًا أو ضروريًا (كلماير 2009: 255).

وإذا كانت ظواهر الإحالة قد عولجت على نحو ما في الدرس النحوي التقليدي، فإن علماء النص يرون ضرورة بحثها ضمن نحو النص، لتحديد القواعد التي يجب أن تقيد النصية، إنشاء نص متماستك، كما أنها ليست مشكلة نحوية محضة، بل تتضمن عناصر دلالية وتواصلية، ومن ثم يتحتم بحثها في إطار نظرية نحوية موسعة أو نظرية نصية أو نظرية تواصلية.

وينذهب إيزنبرج إلى أنه إذا كانت الإحالة المجاوزة حد الجملة ذات طبيعة تواصلية- براجماتية فإنها لا يمكن أن تفسر بقاعدة خاصة بنحو النص، بل بتصورات مناسبة خاصة بنظرية الفعل فقط. ومن البدهي أن ذلك لا يسري على الإحالة فقط، بل على كل الظواهر ذات الطبيعة المجاوزة حد الجملة (إيزنبرج 184).

ويذهب واورزنياك - بعد أن يوضح الإحالة، إذ تمتلك مكونات النص المحيلة - إلى مذكور سابق والمحيلة إلى مذكور لاحق خاصية مجاوزة حد الجملة، أي خاصية التنصيص، ويعدها من أهم مهام علم النص،

إلى أن المجال الأول نحو النص هو وصف أبنية الإحالات مع العناصر المحيلة إلى سابق والعناصر المحيلة إلى لاحق الرابطة للنص، أما المجال الثاني فهو أبنية الجمل في النصوص وسلالية المحمولات الإنجازية والدلالية وال نحوية.

ويفرق هنا بين ستة أنواع مختلفة من العلاقات الإحالية، وهي:

- 1 - تساوي الإحالات، و2 - اختلاف الإحالات، و3 - التحام الإحالات، و4 - تقسيك الإحالات، و5 - توسيع الإحالات، و6 - تضمين الإحالات.

ويقوم واورزنياك أيضًا بتحليل سبعة أنواع للإحالات بين الأسماء (التضافر الاسمي). ولا يتسع المقام لتفصيلها ، ونذكرها هنا بإيجاز هي:

- 1 - إهالة اسمية مكررة (تكرير التعين الاسمي)،
- 2 - إهالة بديلة عن الاسم (بدل التعين الاسمي)،
- 3 - إهالة ترادفية (تكوين بديل دلالي أو براجماتي)،
- 4 - إهالة تبعية (تبعية اسمية)،

- 5 - إهالة أساسية (تساواسمي)،
- 6 - إهالة تضاد (تضاد اسمي)،

7 - إهالة إعادة الصياغة مع بدائل عدة، منها:

أ - إعادة صياغة اسمية ممتدة (امتداد المعنى = مسيبة)،

ب - إعادة صياغة اسمية مكثفة (تكثيف المعنى = مجتزأة)،

ج - إعادة صياغة اسمية عاطفية- تعبيرية أو تقويمية،

د - إعادة صياغة اسمية متكافئة نصيًّا (أوجه تكافؤ اسمي).

(واورزنياك 2003: 123 وما بعدها).

وتتجدر الإشارة في هذا المقام إلى تلك المعالجة الخاصة لفوندرليش لموضوع «دلالة الإحالة»، فلم يجر فوندرليش أي فصل حاد بين الإحالة والتعلق بالموقف. ويدرك تحت «الإحالة» الاستناد إلى عالم. ويمكن أن يكون هذا العالم عالم الإدراك الراهن، غير أنه يمكن أن يوجد أيضاً متصوراً مفترضاً.. وتعد «وسائل الإحالة» وسائل خاصة (تعابيرات أو ائتلافات من التعابيرات)، تجيز للمتكلم أن يتعلق بمحيط مدرك أو بعوالم متذكرة أو متقدمة أو متصرورة. ويؤكد فوندرليش أن التعابير ذاتها ليست هي التي تتشَّعَّد الإحالة، بل إن المتكلم الذي ينجز الإحالة بأن ينطق مثل هذا التعبير اللغوي مثلاً في سياق محدد تماماً.

ويقسم فوندرليش وسائل الإحالة إلى وسائل تابعة للموقف ووسائل غير تابعة للموقف. ويُلاحظ أن هذا التفريق بين هذين النوعين من الوسائل يستند إلى الكيفية التي تم بها العلاقة بين عناصر لغوية وعناصر مستوى الترابط أو تصور الواقع. ويبرز هنا دور السياق في تحديد الإحالة، بل إنه لا يمكن أن تبحث أساساً إلا بناء على شروط السياق، فهو يرى أن وثاقة صلة السياق لا تصلح مع علاقات الإحالة لهذا النمط فقط، بل إنه مع صيغ - بديلة أيضاً عن نمط «هو» غالباً، يتبع سياق محدد بوجه خاص إتمام الإحالة إلى عنصر تعلق سابق معين. وبعبارة أعم، إن السياق الذي يحيط بالصيغ التي تقع في علاقة إحالة بعضها إلى بعض يجب أن يُضمن معًا في بحث الشروط التي تكون على أساسها الإحالة (كلماير 2009: 289).

ولا يخفى ذلك التداخل القوي بين وسائل الربط، إذ تلاحظ العلاقة الوثيقة بين الإضمار والإحالة من جهة، والإعادة والإحالة من جهة ثانية، والإضمار والإعادة من جهة ثالثة. ويتجلَّ ذلك بوضوح في نظرية الإعادة لريناته شتاينيس، إذ تقترح أن يُعلم أول ورود لحامل الإحالة -

في العادة ضميمة اسمية ذات أداة نكرة - بالسمة [م -] (غير مذكور من قبل)، وكل إعادة ورود لهذا الحامل للإحالات بالسمة [م +] (مذكور من قبل). إذن توجد في رأي .ر. شتانيتس بالنسبة لإعادة حامل الإحالات ثلاثة إمكانات:

- 1) من خلال تكرير الاسم ذاته، 2) من خلال ضمير شخصي محدد، 3) من خلال اسم آخر، يجب أن يفي بشروط دلالية مميزة. (شتانيتس 1968: 249).

ويلاحظ أنها تنطلق من فرضية موجزها أنه ليس من الممكن أن يستخدم عنصر لغوي معين صيغة إ حالات إلا حين يضم سمات أقل من عنصر التعليق، ولا يتضمن سمات نحوية - دلالية أخرى، ويلاحظ كذلك أنها في تحديد العلاقة بين عنصر تعلق وصيغة إ حالات ترتكز على فكرة الكميات المتباينة للسمات. وأخيراً يرجع إليها الفضل في أنها نبهت إلى إمكانية، بل حتمية معالجة العلاقة القائمة بين عنصر تعلق وصيغة إ حالات بمقولات علم الدلالة، أي على مستوى الإحالات. وإذا كان المصطلح المختار هنا هو الإعادة فإنه لدى باحث ثان «الاستئناف»، ولدى باحث ثالث «التكرار / التكرير»... إلخ. ويقسم على أي حال إلى جزئي وكلي، فيكون بعنصر أو مكون مفرد (اسم أو فعل أو حرف... إلخ) أو جزء من جملة أو جملة أو تركيب، أو تكرير التوازي الذي يحد بأنه ربط بين عناصر متساوية الحال. فهناك عنصر سابق، وعنصر آخر متصل به أولاً، وكل من هذين العنصرين حر أساساً، أي لكل منهما كيانه الوظيفي الكامل (العبد 2005: 254). ويكون التكرير صريحاً أو ضمنياً، ويكون باللفظ والمعنى أو بالمعنى فقط إلى آخر هذه التقسيمات التي تُعني علماء النص بها. وتتحدد وظيفته ارتباطاً بالذاكرة، إذ إن له دوراً محورياً في تشغيل ذاكرة المستمع أو القارئ في كلام طويل، أو كما

يقول البلاغيون: لخشية تناسي الأول لطول العهد به في القول. ويرى آخر فيه أنه أدعى للتذكير وأقوى ضماناً للوصول إلى الربط.

وإذا كان أغلب علماء النص يرون أنه وسيلة للترابط أو التماسك في النص، فقد رأى هاليداي / حسن فيه وسيلة من وسائل تحقيق الربط المعجمي في النص. وتُقسّم أشكال التكرار وفق معيار اللفظ والمعنى، وكيفية الإعادة إلى:

- 1 - تكرار العنصر المعجمي نفسه بلفظه ومعناه، وينقسم قسمين:
 - أ - تكرار العنصر المعجمي نفسه تماماً بلفظه ومعناه ومرجعيته، ويسمى هذا النوع «التكرار التام أو الممحض».
 - ب - تكرار العنصر المعجمي، ولكن في صورة من صور مشتقاته أو الاستخدامات المختلفة للجذر اللغوي، ويسمى هذا النوع «التكرار الجزئي».
- 2 - تكرار العنصر المعجمي بما يرادفه في معناه دون لفظه (تكرار بالترداد).
- 3 - تكرار العنصر المعجمي بما يشبه الترداد (تكرار بشبه الترداد).
- 4 - تكرار العنصر المعجمي بالاسم الذي يشتمله (تكرار بالاسم الشامل).
- 5 - تكرار العنصر المعجمي باسم عام يندرج تحته (تكرار بالاسم العام). (هاليداي 1976: 279 وما بعدها).

أما إيرنا بلرت فتذهب إلى أن التكرير شرط للتماسك الدلالي للنصوص، وتعد مشيرات لغوية (مثل: الأعلام والضمائر الشخصية والإشارة، وظروف معينة مثل: هنا وهناك، وضمائم اسمية مع أداة التعريف....) أوضح روابط المنطوقات في الخطاب، بوصفها، «روابط نصية». ومن البديهي أن ما يميز نهج بلرت - كما يرى كلماير - لا يرجع

إلى حقيقة أنها تدرك أهمية «المشيرات اللغوية»، أي أهمية صيغ الإحالات للتماسك الدلالي للنص، بل يمكن ما هو جدير باللحظة ضمن ما يمكن في أن أ. بلرت تحاول في شكل منظم أن تُعرّف التماسك الدلالي للنص بالاعتماد على سلسلة من العوامل في نموذج اتصالي لم ترَ إلى الآن إلا بقدر ضئيل أو لم ترَ على الإطلاق (كلماير 2009: 290).

ويقوم هذا التعرف العملي على أساس فكرة أن المتكلم يضع قبل أو عند إنتاج النص سلسلة من الفروض حول السامع. ففي رأي أ. بلرت ينطلق المتكلم وغيره من أن السامع:

- يعرف مضمون السياق السابق،
- يعرف نظام اللغة الذي يستخدمه المتكلم معرفة جيدة،
- (في الخطاب اليومي) يرى ويسمع ويعرف ما الأمر الذي يدور حوله المتكلم والسامع.

- له معرفة معينة بالعالم على هذا المستوى أو ذاك،
- يكون قادرًا على أن يتبع ، اتفاقًا مع اللغة التي يستخدمها المتكلم.

إن هذا التفسير يراعي أطراف عملية التواصل بالإضافة إلى عناصر براجماتية مختلفة كمعرفة المتكلم أو السامع، وسياق الكلام، وعالم الخطاب، فلا يمكن فهم دور المشيرات اللغوية في النصوص دون مراعاة هذه الجوانب التي تتضاد جميعها . ويشكل المفهومان «استخدام مناسب»، و«كم الاستنتاج» (أي كم النتائج الممكنة التي تعد محتملة بناءً على منطق ما) أساسًا جوهريًا لمعالجه أ. بلرت للمشيرات اللغوية، فهي ترى - كما يلاحظ كلماير- وظيفة هذه الوسائل اللغوية في الإشارة إلى موضوعات «غير لغوية» أو خصوصيات يعينها السامع.. اتفاقًا مع التوجيه المتضمن في المشير والسياق الموقفي أو اللغوي (ربما كان اللسان أفضل). وتقع أ. بلرت على التفريق المهم بين

تلك المنشيرات اللغوية التي تحيل إلى «م الموضوعات» غير لغوية من جهة، وتلك التي تحيل إلى منشيرات معينة للمنطق السابق، وبهذه الطريقة تقي بوظيفة المنشير الخاص بها بالإشارة إلى م الموضوعات لغوية من جهة أخرى (كلماير 2009: 292، 293).

وهكذا فقد طرح علماء النص أفكاراً متعددة، و اختفت وجهاتهم في النظر إلى النص، وحاولوا بطرق شتى تتراوح بين التعقيد والبساطة معالجة ظواهر لم تلق اهتماماً من قبل، والكشف عن الإمكانيات والوسائل التي تتيح تعرف أوجه الترابط أو التماسك بين أجزاء النصوص، وإذا كان التحليل النصي كما أشرنا يتسم بسمة جوهرية، وهي سمة الدينامية الحرة في الانتقال بين عدة أشكال تحليلية لاستخلاص معايير وقيود تخلص من النصوص ذاتها فإن الوسائل التي تحقق الترابط النصي التي وقفوا عنها، واعتمادهم في دراستها على قواعد نحوية ودلالية وبراجماتية مختلفة لتحديد الوظائف الأساسية التي تُسند إلى هذه الوسائل ترجح مشروعية عدم الاكتفاء بإطار الجملة المحدود والتحول إلى مجال أرحب يسمح بالخلاف والتعدد في اتجاهات البحث النصي . وقد أفضى التنوع في طرائق المعالجة، والاتساع في الأسس والأطر التحليلية إلى ثراء التصورات والنماذج والنظريات التي طرحتها علماء النص، ولقيت في الدراسات النصية شرحاً أو نقداً أو تعديلاً أو إضافة، ولما كان من غير الممكن تناول كل هذه الاتجاهات في هذه المساحة المحدودة في هذا البحث فإني أحاول في إيجاز أن أعرض بعضها منها مركزاً على المنظور الوظيفي للجملة ثم التعديل الذي حدث له في البسط الموضوعي للنص، وأختتم بنظرية أفعال الكلام، ثم التعديل الذي حدث لها في وظيفة النص.

لاشك في أن منظور دلالة النص قد اختص ب مجالات خاصة، لم يكن من المستطاع أن يكتفي فيها بالوصف والتحليل من خلال منظور نحو النص فقط. ولكن اختلف علماء النص فيما بينهم حول مسألة هل يقع تحليل النصوص الذي يتجاوز النظام إلى كيفيات الاستخدام في مواقف أو سياقات أو مقامات مختلفة وأنواع العلاقات ومعانٍ الأساليب في نطاق دلالة النص أو براجماتية النص؟

يحاول واورزنياك أن يصف الوضع وصفاً دقيقاً حيث ذهب إلى أننا نصف العلاقات بين العلامات اللغوية (النصوص) ومستخدمي العلامات (النصوص) بأنها علاقات براجماتية، ولكن هذه العلاقات بالنسبة لكثير من اللغويين محض دلالية (كما هي الحال لدى باول، وبولر، وبلومفيلد، وأولمان وغيرهم).

ويربط بين دلالة النص وفهمه حين يقول: لا تهتم دلالة النص بالعلاقات التي يمكن تحقّقها لغويًا فحسب، ومن ثم العلاقات الدلالية التي يمكن تحليلها لغويًا في نصوص تحقّقت أو بدأ تحقّقها، بل بفهم النص أيضًا بوجه عام . ففهم النص هو في الحقيقة مفهوم علوي، يتضمن مكونات خاصة ببراجماتية النص، وكذلك عوامل غير لغوية كثيرة (واورزنياك 2003: 74).

بيد أن كل فهم للنص يشتمل على الأقل على ثلاثة مكونات: المكون البراجماتي، والمكون الدلالي، والمكون النحوي. ويرتبط الفهم الدلالي الذي يستند إلى مضامين معروفة، أي فروض مسبقة، ومضامين موضوعية، وعناصر جديدة، أي معلومات جوهرية (مضامين محمولة)، ويرتبط النحو بفهم وسائل نحو النص ارتباطاً وثيقاً، فهي التي تتيح تصحيحاً موضوعياً ومحمولاً، أما الفهم البراجماتي بوصفه فهماً معاوناً

مع الفهم الدلالي، فيتضح بوجه خاص في معرفة نمط الفعل الكلامي المتعين (الطلب، وتقديم الشكر، والوعود، والتهديد.. إلخ). وينجم الفهم البراجماتي في المقام الأول عن المعرفة المسبقة لشركاء التواصل حول التضمين الاجتماعي لواقعة التواصل (واورزنياك 2003: 85).

إن النصوص - في رأي سوينسكي - إبداعات لغوية يستدعيها واقع معين، أو وجهة نظر فعلية معينة، ويجب أن تدرك في إطار هذه الخاصية على أنها أبنية للمعنى. ويتركز الاهتمام على مضمون هذه النصوص، على ما يقولون؛ كيف يتسللون بالمعلومات ؟ كيف يقولونها ؟ وأي تأثير يعقبها أيضاً ؟ ومن هنا اُنثِتَ دلالة النص بالمضمون والعمليات المشكّلة له، والوظائف المضمنية والروابط الداخلية بين المعلومات الدلالية والمنطقية التي يشتمل عليها النصوص.

ويذهب بعض الباحثين إلى أنه يمكن تحديد بعض أهداف البحث من منظور دلالة النص في الآتي ذكره:

- 1 - بحث فصائل الفعل الخاصة بالشخص والزمن والصيغة... إلخ.
- 2 - بحث علاقات تشكيل المحمول بواسطة محمولات متباعدة للنص.
- 3 - بحث أوجه السلامة وأوجه عدم السلامة (التناقضات) في مجال أشكال حمل نصية.
- 4 - بحث أنماط العمل من وجاهة نظر دلالية.
- 5 - بحث علاقات التحديد بين المحمولات وموضوعاتها (التكافؤات المنطقية والدلالية) ومجاوزة علاقات التحديد في سياقات نصية محددة.. إلخ.

ومن أبرز نظريات التحليل النصي التي ترتكز على أساس دلالية «نظرية التناظر» لجريماس، إذ يحاول مستعيناً بمفهوم التناظر أن يبيّن أن النصوص، برغم أنها تتألف من وحدات غير متجانسة، واقعة

على مستويات دلالية متجانسة (أي: مستويات التناظر). ومن ثم تُشكل كلاًّ معنويًا (جريماس 1971: 45). إذن تكون الوحدات المعجمية للنص، التي تربط بينها سمة غالبة، ومن ثم متكررة، مستويات تناظرها. فجوهر النظرية محدد، إذ يفهم تحت «تناول» الورود المتكرر لسمات دلالية في النصوص، وللإشارة إلى السمات الدلالية يستخدم مصطلح (سيم) أو الملمح الدلالي. ومن ثم يمكن أن يحدد التناظر أيضًا بأنه تكرير للسيم (للسيمات). فإذا أشارت وحدتان معجميتان على الأقل داخل نص ما إلى السمة ذاتها، أي أنهما من خلال هذه السمة متصلتان (أو متساوقتان) فإنه يقع بينهم تناظر. وتعد صور هذا التناظر شرطًا جوهريًا لتماسك النص. ويلاحظ كلماير أن جريماس يفترض مستويات التناظر في حالة تكرار سمات سياقية بوجه خاص، ويصف هذه السمات بأنها سمات سياقية أو وحدات دلالية (كلماير 2009: 209).

أما ڤاينريش في بحثه حول تجزئة النص، فإنه يحاول أن يقدم وسيلة بسيطة لقياس علاقات التشابه (أو المماثلة) بين الجمل المجاورة في نص ما في إطار مفهوم التمسك النصي، ويُوصف هذا المنهج الاستكشافي أيضًا بتوجيه الاتصال، إذ يقوم ڤاينريش بمحاولة تحليل منظم للنص على أساس نحو التبعية، أي يوجه الفعل، حيث يقتصر على إدراك ما تُسمى « بإشارات توجيه الاتصال ». وتُسجل هذه الإشارات بامتداد الزمن في صورة تجزئة على أسطر مختلفة (إلى جانب الإشارات السابقة الذكر، الأداة والزمن وغيرها، التوكيد والعدد والتكافؤ). وتُسجل تجزئة ثانية، تُسمى تجزئة الانتقال النصي، انتقالات مماثلة وغير مماثلة لفعل إلى فعل في النص.

ويرى ڤاينريش أن كلام النمطين من الانتقالات، المماثلة وغير المماثلة، يسهم في نصية النص، أي أن لها دورًا بارزاً في تحقيق

الترابط بين أجزاء النص. وهكذا يمكن تحديد ملامح هذا المنهج في تحليل النص فيما يأتي:

في تجزئة النص لا توصف الجملة مستقلة، بل تُوصَف متواлиات جملية، يربط بين أفعالها مجموعة من العلاقات التي تتحدد من خلال منظور قبلي يتوجه إلى الأمام، ومنظور بعدي يتوجه إلى الخلف، وتُوصَف بدقة الموضع التي تشغله الأفعال الواردة في النص ووظائفها - تتحقق تجزئة النص في عدة أسطر، حيث تتحدد كذلك العلاقات (النسب) بين العلامات اللغوية وتحولاتها (انتقالاتها). باختصار لم يكن الهدف من هذه المحاولة وضع نظرية لغوية نصية، تكشف عن قيمة النص بعوامل مساعدة، بل الوصول إلى نتائج محددة دالة، تستكمel بنتائج نصية أخرى.

أما المحاولة الأخرى لثاينريش فتمثل في نظرية الأداة، التي يحاول فيها تحديد الوظيفة الإشارية أو الإحالية للأداة في النصوص التي تتلخص في سؤاله: أية وظيفة نصية لصيغة تقوم بوظيفة الأداة. ويقصد هنا أدوات التعريف والتنكير. ويعزى الوظيفة الإحالية للأداة على النحو الآتي: «بهذا المحدد بالأداة تتعلق الوظيفة الإشارية للأداة، بحيث ينبغي أن يفهم السامع بشكل معين المحدد بالأداة إما من خلال المعلومة السابقة (المستمرة)، وإما من خلال المعلومة اللاحقة (المتوقع جدتها). ويمكن في رأي ثاينريش أن تكون المعلومة السابقة أو المعلومة اللاحقة اللتان يحال إليهما بالأداة المعرفة أو الأداة النكرة، مستكنة»:

- في السياق (المنطوق أو المكتوب)،
- في الموقف غير اللغوي،
- في شفرة اللغة.

ويفرق كلاماير بين المعلومة السابقة والمعلومة اللاحقة، مبرزاً اختلافهما إذ إنه إذا كان من الممكن ضبط الأولى، فإنه من الصعوبة بمكان ضبط الثانية، يقول: يعد مفهوماً المعلومة السابقة والمعلومة اللاحقة غير متعادلين، إذ يمكن في حدث اتصالي جار أن تستنتج المعلومة السابقة من موقع صيغة الإحالـة «الأداة» التي تدرك بالعين، لأن حدث الاتصال الجاري يمكن إذا اقتضت الضرورة أن يُتعقب حتى بدايته. فالمعلومة السابقة يمكن أن تُسبـر، أي أن تُحدـد، أي آخر الأمر أن تخضع للتجـربـة. أما المعلومة اللاحقة فلا يمكن أن تستـنتج ولا تُحدـد ولا تخـضع للتجـربـة انطلاقاً من موضع مكون نصـي (أداة نـكرة) يـدرك بالـعين، لأنـه تـوـجـد أـسـاسـاً إـمـكـانـيـة إـضـافـة مـعـلـومـة لـاحـقـة أـخـرى أـيـضاً. ومن جهة أخرى لا يوجد إـلـزـام (إـجـبارـ) بـمـعـلـومـة لـاحـقـة مـعـيـنة (كلـاميـر 2009: 267).

أما فان دايـك فقد حـاول أن يقدم من خـلال نحوـية النـص مـفـهـومـاً خـاصـاً لـلـنـحو وـلـمـهمـته، إذ يـذهب إـلى أنه ليس مـجمـوعـة من القـوـاعـد أو القـيـود الصـارـمة التي تـطبـق على النـصـ، وإنـما لا يتـضـمـن مـفـهـومـ القـاعـدة سـوـى مـجمـوعـة من القـوـانـين الـاخـتـيـارـية التي استـخلـصـت من النـصـ ذاتـه، فـليـست لها إـذـن سـلـطـة خـارـجيـة إـجـبارـية يـتحـتمـ أنـ يـخـضـعـ لها النـصـ مـهـماً اـخـتـلـفـ جـنـسـهـ، إنـها لا تـزـيدـ عنـ كـونـها قـوـانـين دـلـالـيـة تـهـدـفـ إـلى تـحـدـيدـ القـوـاعـدـ التي تـحـكـمـ بـنـيـةـ المـعـنـىـ، أيـ المـعـنـىـ الكـلـيـ لـلـنـصــ. وـبـنـاءـ عـلـيـهـ تـجـاـوزـ تـلـكـ الدـلـالـةـ الـكـلـيـةـ لـلـنـصــ مـجـمـوعـ المـعـانـيـ الـجـزـئـيـ لـلـجـمـلـ التـيـ تـكـوـنـهـ، إذـ إنـها تـتـجـمـعـ عـنـهـ بـوـصـفـهـ بـنـيـةـ كـبـرـىـ أوـ بـنـيـةـ كـلـيـةـ أوـ بـنـيـةـ شـامـلـةــ. وهـكـذاـ إـنـ إـصـرـارـاًـ عـلـىـ تـسـمـيـةـ نـهـجـهـ بـنـحـوـيـةـ النـصــ لاـ يـعـنيـ أـنـهـ يـنـطـلـقـ منـ نـمـوذـجـ نـحـوـيـ صـارـمـ لـلـنـصــ، بلـ درـاسـةـ أـبـنـيـةـ النـصــوصـ وـالـعـلـاقـاتـ بـيـنـ أـجـزـائـهـ بـقـوـانـينـ دـلـالـيـةـ تـتـصـفـ بـالـدـيـنـامـيـةـ وـالـمـرـوـنـةـ التـيـ تـجـعـلـهـاـ

قابلة للتعديل وفق أنواع النصوص المدرستة، ومن ذلك مفهوم البنية الكبرى أو البنية الدلالية العميقية للنص التي تقدم المعنى الكلي للنص، الذي يحاول التوصل إليه من خلال إجراء عمليات محددة على قضايا سطح النص يطلق عليها «القواعد الكبرى» وهي قاعدة الحذف، وقاعدة التعميم وقاعدة الدمج أو التأليف، ويذهب برينcker إلى أن موضوع النص في رأي فان دايك ليس شيئاً غير «قضية كبرى على مستوى معين من التجريد. ولا يجب أن يُذكر في النص صراحةً. وحين تكون الحال كذلك يتحدث عن «اللفظ الموضوع» (اللفظ المفتاح) أو «الجملة الموضوع» (برينcker 2005: 69).

وتعد أهم مهمة لنحو النص في رأيه - متأثراً بالمنهج التحويلي التوليدى - هي صياغة قواعد تمكناً من تحديد كل النصوص النحوية في لغة ما بوضوح، وإمدادنا بوصف للأبنية ، ويجب أن يعد مثل ذلك النحو النصي إعادة بناء شكلية للمقدرة اللغوية لمستخدم لغة ما على إنتاج عدد لا نهائي - على نحو ممكн - من النصوص (بحيري 1993: 135 . 136).

من الصعب إذن تصور إمكان إخضاع الظواهر النصية لنحو الجملة، فالنص ليس تسلسلاً بسيطاً للجمل على الإطلاق، بل هو بناء معقد أو نسيج متماساً تتشابك فيه جمل أو مكونات أصغر بعضها مع بعض على مستويات مختلفة. ومن ثم فإن نحو النص ليس توسيعاً نحو الجملة فحسب، أي ليس مجرد وصف للقوانين المطردة لوحدات متباوزة للجملة، بل وصف نحوية هذه التتابعات من خلال درس أشكال الاستخدام والعلاقات بينها وسياقات ورودها. وإذا كان النقد الذي وجهه إلى «فان دايك» ينصب في إشكالية استباط البنية الكبرى، أي كيف

يمكن أن تولد البنية السطحية للنصوص من البنية العميقة الدلالية عن طريق عمليات نصية (تحويلات) أو باختصار كيف يمكن من خلال تطبيق القواعد الكبرى التوصل إلى البنية الكبرى للنص، فإنه قد أكد أن اقتراحه ليس نهائياً، وأن دراسة عدد أكبر من النصوص في المستقبل سوف يُمكّن من التوصل إلى القواعد التي تمكنا من وصف دقيق ومقبول للنصوص.

وقد حاول ف. دانش في الستينيات أن يستثمر النهج المسمى بالمنظور الوظيفي للجملة أساساً في التحليل الدلالي لبنية النص، إذ لم يُعد كما يقول من الجائز أن يقتصر التحليل على بحث بنية الجملة، بل يجب أن يحلل النص أيضاً. ففي كل قول تقريباً يفرق بين ما يخبر عنه بشيء «الموضوع» وما يخبر عن شيء «الحديث»، ويتعلق توزيع هذه الوظائف حول العناصر الدلالية للقول بالسياق المقدم والموقف المعطى.. ويعني ذلك أن منظورات الإخبار المختلفة ترتبط بسياقات ومواقف مختلفة. ويطرح على نفسه سؤالاً مهماً وهو: هل توجد معايير موضوعية لتحديد الموضوع (ومن ثم الحديث)؟ وتتعدد إجابته في أنه يوجد مثل هذا المعيار، وهو سؤال الإكمال، فمن الواضح أنه يوجد لكل قول سؤال إكمال، يستفهم (بلفظة الاستفهام) عن حديث القول (الجملة/ النص). فالحديث هو ما يشكل «إكمالاً» للسؤال المعنٰى. وهذا يمكن أن يُختبر بالأمثلة السابق ورودها: تلقى الكتاب من زميل ← من تلقى الكتاب؟ فالإكمال بزميل يشكل الحديث، ويمثل بقية القول الموضوع، وفي المثال الثاني: تلقى من الزميل كتاباً، يكون السؤال: ماذا تلقى من الزميل؟ ويتأكد أن اللفظ «كتاب» هو الحديث وهذا يُختبر بالأمثلة السابق ورودها: تلقى الكتاب من زميل

— ← من تلقى الكتاب؟ فالإكمال بزميل يشكل الحديث، ويمثل بقية القول الموضوع، وفي المثال الثاني: تلقى من الزميل كتاباً، يكون السؤال: ماذا تلقى من الزميل؟ ويتأكد أن اللفظ «كتاب» هو الحديث (данش 2007: 205).

ويضيف موضحاً خطوات التحليل في إطار هذا المنظور أنه يمكننا بالنظر إلى التقسيم إلى موضوع وحديث أن نفرق بين عدة أنواع من أبنية الأقوال:

(1) أقوال بسيطة، و(2) أقوال متكررة (ضعفه... إلخ)، و(3) أقوال ذات موضوع أو حديث مكرر، و(4) أقوال مكثفة ذات موضوع أو حديث مركب، و(5) أقوال ذات موضوع غير واضح.. ويمكن التعبير عن فهم دانش للموضوع أو «ما يتحدث به عن شيء» فيعرفه بأنه ما أخبر عن موضوع، وهكذا يوصف الحديث من الناحية السياقية بالمعلومة الجديدة، غير المذكورة من قبل، وغير القابلة للاستنباط من سياق النص أو الموقف.

لقد تخلى دانش عن التوجه المقتصر على بنية الجملة على أساس أنه يعرض بنية النص على أنها تتبع أو متواالية من الموضوعات يمكن أن تُحدَّد بدقة، وأن يفرق بين أنماطها. إذن تكمن البنية الموضوعية الحقيقية للنص في تسلسل الموضوعات وتعالقاتها، وفي علاقاتها المتبادلة، وفي تدرجها أو سُلْميَّتها، وفي علاقتها بأجزاء النص وبكلية النص. وقد أطلق على هذا التعلق الكلي للعلاقات الموضوعية في النص «التوالي الموضوعي». ويعرض علماء النص أنماط هذا التوالي بتفصيل لا يتسع المقام له، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه يفرق بين خمسة أنماط من المتواлиات الموضوعية، وهي:

- التوالي الأفقي البسيط.
- التوالي مع موضوع متصل.
- التوالي مع موضوعات مستبطة.
- التوالي لحديث مُقسَّم.
- التوالي مع قفزة موضوعية.

(برينكر 2005: 56 وما بعدها).

وعلى الرغم من إشارة دانش الواضحة إلى إشكالية هذا التقسيم، وطرحه للحل من خلال معيار أطلق عليه سؤال الإكمال فإن هذا لم يقنع أغلب علماء النص كما يتجلّى في تعليق برینکر، إذ يقول: وفي الغالب لا تتحقق هذه الأنماط في نصوص معينة بصورة خالصة، بل يتألف بعضها مع بعض بطريقة متعددة، وتظهر أيضًا - كما بين دانش - حالات خاصة كثيرة وانحرافات . أما الأمر المشكل في هذا النهج فهو الأساس، أي كيفية أو معيار الفصل بين الموضوع والحديث، حيث يفتقر إلى منهج كافٍ، يجعل من الممكن اختيار الفصل بين عدد من الذوات وقد تجلّى عدم الاقتناع بمعيار دانش في نقد جوليتش / رايليه أيضًا، إذ قالا: إن غياب معايير تعريف واضحة، ويمكن التتحقق منها يظهر في الغالب أنه من الصعب الاتفاق في عملية بناء الموضوع - الحديث (برینکر 2005: 66.67).

أما التطوير الذي أجراه برینکر فيرتكز على وجود أساس دلالي - موضوعي للنص، يكون مقبولاً بوجه عام، أي أن تحليل النص يكون على أساس تحديد موضوع أو نواة النص. ويعني ذلك ببساطة أن نهج برینکر ينطلق في تصوره للبساط الموضوعي من الفرض القائل إن للنصوص نواةً موضوعية ، هو موضوع يُبسط حسب مبادئ معينة (موجهة آخر الأمر توجيهًا اتصالياً) حول المضمون الكلي للنص. وخلافاً لنمذج فان دايك عن الأبنية الكبرى والأبنية العليا لا يدعى وجود نموذج للنص بمفهوم توليدي، ولا يربط أيضًا بفرضيّة بعيدة من جهة العمليات الإدراكيّة لاستيعاب النص والمعلومات.

الموضوع إذن هو نواة مضمون النص كما يذكر برینکر في تعريفه له، يقول: نعرف الموضوع «التيمة» انطلاقاً من هذا الاستعمال اللغوي اليومي للكلمة بأنه نواة مضمون النص، حيث يسمّ مسار الأفكار القائم

على موضوع أو عدة موضوعات في نص ما (أي الأشخاص، والأحوال، والواقع، والأفعال، والتصورات... إلخ). ويتحقق موضوع النص «بوصفه نواة المضمون» إما في جزء معين من النص (مثلاً في العنوان أو جملة معينة) أو نجرده من مضمون النص، وذلك بطريق العبارة المفسرة الموجزة المختصرة. يمثل موضوع النص إذن الصياغة الملخصة إلى أبعد حد لمضمون النص (برينكر 2005: 72).

ولكن، ما الآلية التي يمكن أن يتبعها المرء للوصول إلى هذه النواة؟ هل تمثل إشكالية مقاربة لإشكالية نهج دانش؟ وعلى الرغم من محاولة برينcker التغلب على هذه الإشكالية بإشارته إلى أن تحديد الموضوع على الأرجح تابع لفهم الكلي الذي يستخلصه القارئ المعين من النص؛ ذلك الفهم الكلي يحدده بشكل حاسم المقصد المخمن لدى الباحث، أيقصد التواصلي الذي اتبّعه المتكلّم / الكاتب بنصه حسب رأي المتلقى، فإنه يبقى إمكان وقوع الخلاف بين المتلقين / القراء حول مضمون النصوص لاعتبارات مختلفة، أهمها الأسس المعرفية والإدراكية والثقافية التي يتفاوتون في اكتسابها، ولكن أساس تحديد نواة النص هنا أكثر وضوحاً، فالموضوع الرئيس للنص هو الموضوع الذي ينسجم انسجاماً أمثل مع وظيفة النص المكتشفة على أساس تحليلي تواصلي - براجماتي للنص.

ويذهب برينcker في إيضاحه مفهوم البسط الموضوعي الذي يعد أساساً لصور البسط الموضوعي التي اقترحها إلى أنه يمكن أن يُوصف بسط الموضوعات حول المحتوى الكلي للنص بأنه ربط أو ائتلاف بين مقولات عقلية محددة تحديداً منطقياً ودلائياً، تقدم العلاقات الدلالية للمضامين أو الموضوعات الجزئية المعبر عنها في أجزاء نصية مفصلة (عنوان، وفقرات، وجمل.. إلخ) حول النواة الموضوعية للنص

(موضوع النص) (مثل التخصيص والتعليق.. إلخ). وهكذا يمكن أن يقع تحليل البسط الموضوعي للنص في خطوتين- في إشارة دقيقة لإجراءات التحليل- في الخطوة الأولى نحاول أن نكشف عن الإسهام المضمني الذي تتحققه القضايا المفصلة أو المركبات القضية حول المضمن الكلّي للنص، وأن نصوغه بإيجاز ما أمكن (في صورة ضميمة اسمية أو فيما تسمى الجملة الخبرية. وتكون الخطوة الثانية في تحديد العلاقات المنطقية- الدلالية للمضامين أو الموضوعات الجزئية المستخلصة في الخطوة الأولى حول موضوع النص، وفي وصفه وصفاً مقولياً (برينكر 2005: 79-80).

أما صور البسط الموضوعي الأساسية التي اقترحها برينcker وشرحه شرحاً مفصلاً في كتابه من ص 83 وما بعدها، لا يتسع المقام له، فهي الصور الأربع الآتية:

- البسط الموضوعي الوصفي.
- البسط الموضوعي السردي.
- البسط الموضوعي الإيضاحي (أو التفسيري).
- البسط الموضوعي الحجاجي.

وقد لقى هذا التقسيم أيضاً نقداً من علماء النص، يتلخص في عبارة واورزنياك «أما التقسيم المعروف للنصوص إلى نصوص سردية ووصفية وتفسيرية، وجدلية، فيقوم على معايير غير متجانسة فالنصوص السردية تشير بوجه خاص إلى أنماط معينة من الحالات الزمنية، وتشير النصوص الوصفية إلى أنماط معينة من المحمولات الدلالية (خواص وسمات وما أشبه). وأخيراً تشير النصوص الجدلية إلى أنماط معينة من المحمولات الإنجازية (تحليل، وشرح، ودحض... إلخ». (واورزنياك 2003: 49).

ويصعب على المرء أن يدرك مدى التطوير الذي أحدثه برينكر على نظرية الفعل الكلامي دون معرفة أساسية وعميقة لجوانب النظرية وبخاصة لدى ج. ل. أوستن، وج. ر. سيرل. ود. فوندرليش وغيرهم؛ فهي الأساس النظري والمفهومي لإيضاح كاف لمفهوم وظيفة النص الذي يقدمه برينكر لوصف الوظائف النصية الأساسية وتحليل النصوص على أساس مزيج مؤتلف من عناصر جوهرية من نظرية الأفعال الكلامية، وأخرى من نظرية التواصل، إذ تعد هذه الوظائف النصية أساساً وظائف تواصلية مختلفة.

لقد اعتمد برينكر على تصورات سيرل بشكل خاص في بناء الوظائف التواصلية التي اقترحها في ضوء مؤشرات الإنجاز. وقد قام تصنيف سيرل للأفعال الكلامية على معايير متباعدة، نقتصر هنا على المعيارين الأهم، وهما:

1 - الغرض الإنجازي للفعل الكلامي، أي القصد التواصلي، الذي يتغذى متكلم ما بمنطقه («ما يريد المتكلم أن ينجزه بمنطقه»). وفي إطار هذا المعيار يتوصل سيرل إلى الأوصاف المميزة لكل مقوله من المقولات (الأقسام الخمسة للإنجاز):

- الإخباريات: وتعرض حالة (صادقة أو كاذبة، صحيحة أو غير صحيحة).

- التوجيهات: وينبغي هنا أن يُحمل السامع على فعل (عمل) شيء.

- الالتزاميات: ويلزم المتكلم نفسه هنا بفعل في المستقبل ، أي يلتزم بسلوك معين.

- التعبيريات: وهي تعبير عن موقف نفسي للمتكلم من الحالة التي توصف في القضية.

- الإعلانيات: ويؤدي هنا الإنجاز الموقق إلى توافق بين المضمون القضوي والواقع.

2 - اتجاه المطابقة بين مضمون المنطوق (المفردات)، والواقع (في العالم).

في بينما ينبغي مع الإخبارات أن تطابق الكلمات العالم، فإن العالم مع التوجيهات والالتزاميات يُغيّر بحيث يناسب العالم المفردات. ومع التعبيريات لا يوجد أي اتجاه بين العالم والكلمة، إذ يُشترط أن صدق القضية أمر بدهي. ومع التوجيهات تتطابق- كما قيل من قبل- الكلمات والواقع (المؤسسة).. (برينكر 2005: 133. 134).

ويلاحظ هنا إدراج برینکر العرفية شرطاً جوهرياً لفهم الأفعال اللغوية، فهي ليست قصدية فحسب ، بل عرفية أيضاً. ويعني هذا أن الأفعال اللغوية تتجاوز داخل الجماعة اللغوية وفق قواعد ، تعلمها كل شريك لغوي في عملية تكيفه الاجتماعي تعلماً تاماً بدرجة أكثر أو أقل. يمتلك شركاء الاتصال إذن معرفةً مشتركة عن أي الشروط، ووفق أي قواعد يمكن أن تُجري أفعال لغوية معينة في مواقف الاتصال. ويمكن للمتلقى أن يهتدي بناءً على تلك الشروط والقواعد السارية عرفيًا مع منطوق أو نص ما إلى طريقة الفهم التي يطمح إليها الباحث، أي عرف ماذا ينبغي أن يعد المنطوق (أيده خيراً أم سؤلاً أم أمراً .. إلخ).

ويلاحظ كذلك مناداة برینکر بربط أفعال الكلام ببحث التواصل، حيث يعد مفهوم واقعة التواصل المفهوم العلوي الذي يجب أن يتبعه مفهوما الفعل الكلامي ونوع النص. و يعد السؤال مثلاً بوصفه جزءاً من واقعة التواصل فعلاً إنجازياً معيناً ونوعاً نصياً محدوداً في الوقت نفسه. أما الرجاء (الطلب) فهو فعل إنجازى، وليس نوعاً نصياً، إذ يمكنه أن يتحقق من خلال أنواع نصية مختلفة (الرسالة، والبرقية، والسؤال... إلخ). أما المثل فهو ليس فعلاً إنجازياً، ولكنه نوع نصي ، يمكن أن

يُستخدم لتنفيذ فعل إنجازي معين، والرسالة نوع نصي يمكن أن يعرض فعلاً إنجازياً أو عدة أفعال إنجازية متباعدة..

وهكذا يتبيّن أن الذي يحدد توجّه هذا المنطوق اللغوي أساساً هو المكون البراجماتي الذي يشكّل وظيفته أو قصده داخل مجري عملية التواصل. ولذا يركز واورزنياك في تفصيله على المكونات الثلاثة البراجماتي والدلالي والنحوي وتصديره للمكون البراجماتي، إذ يعد كل منطوق لغوي من المنظور البراجماتي ليس منطوقاً من مضامين فحسب، بل هو منطوق من المقاصد أيضاً. المنطوق اللغوي هو إذن فعل داخل مجريات فعلية. ويغير كل فعل (براجماتي - تواصلي) العلاقات القائمة بين شركاء التواصل، ويُوجد الشروط للأفعال التالية ذات الطبيعة اللغوية وغير اللغوية (واورزنياك 2003: 87).

وقد صار الموقف الكلامي أيضاً عاملاً مؤثراً في تشكيل وظائف المنطوقات وتفسيرها وفهمها، فهو أساس التحليل لبنيّة الأفعال الكلامية الإنجزية بوجه خاص. وقد ذهب برینکر إلى أنه كما يقرر الفعل الإنجزي خاصية الفعل لمنطوق ما فإن وظيفة النص - كما سيوضح ذلك بالتفصيل - تحدد كيفية التواصل في النص، أي نوع الاحتكاك التواصلي الذي عبر عنه الباتجاه المتلقى بالنص. ولا يختلف عن هذا كثيراً، بل لا يبعد عنه مطلقاً ، وإن كان في عبارة مغایرة ما قرره واورزنياك في حديث مفصل عن ذلك العامل، إذ يقول : ينطلق تحليل الفعل الكلامي القائم على أساس براجماتي من الموقف الكلامي الذي تتبعه مواقف لأدوار المتكلم والسامع بوصفها عناصر أساسية. ولما كان شريكاً للأدوار يشتراكان على نحو متبادر في واقعه النص، أي يتقاعلان بطرق مختلفة بحثاً عن الفهم، فقد ثبت بدأه إمكان ذلك وضرورته لنظريات المتكلم والسامع أو للسانيات المتكلم

والسامع، ويمكن أن تُعلَّم اختلاف منظورات المتكلم والسامع التساؤلاتُ الآتية التي يجب أن تُفهم بوصفها تفسيرات أساسية للموقف.

- من منظور المتكلم: ماذا أقول لكي يفهمني السامع؟
من منظور السامع: ماذا يعني المتكلم بما قال؟ (واورزنياك 3002: 98).

إذن كل فعل لغوي متضمن في سياق الفعل أو سياق الموقف. ولذلك يُسند برينكر إليه دوراً حاسماً في تحليل أبنية الإنجاز من خلال ما اصطلاح عليه بمؤشرات السياق. يقول: ولذلك علينا أن نراعي أيضاً مؤشرات السياق (مثل: علاقة الأدوار المعينة، والإطار المؤسسي، والمعرفية الخلفية... إلخ)، بل في حالات كثيرة لا يُجسم أي إنجاز محدد قد تم بوجه عام إلا بناءً على معلومات سياقية (برينcker 2005: 117).

ويعتمد برينcker في تحليل أبنية الإنجاز وتأثيرها ووظائفها على مزيج من تصورات علماء النص الألمان الذين تلقوا نظرية الفعل الكلامي وأسهموا في تطويرها بإدراج عناصر أساسية في نظرية التواصل فيه، وتشكيل اتجاه متميز في التعامل مع النصوص. وأحاول هنا أن أوضح بإنجاز شكلاً من أشكال هذا التطوير المتمثل في نظرية وظيفة النص لبرينcker، وأشار ابتدأً موضحاً المفاهيم الأساسية إلى أنه في تحليل أبنية الإنجاز يُعرَّف النص بأنه تابع من أفعال لغوية أساسية، بُنيَ بصورة متدرجة (تسمى «أفعالاً إنجازية»)، ويعد الفعل الإنجازي وحدة أساسية لتكوين النص، وتعني عبارة «بُنيَ بصورة متدرجة» في هذا السياق أنه تقوم بين الأفعال الإنجازية علاقات دُنياً وعلياً متنوعة، حيث يهيمن فعل إنجازي محدد في العادة على الأفعال الأخرى. هذا الفعل يعين الهدف الكلي للنص.

ويحاول أن يوضح مصطلح «وظيفة النص» معتمداً على أفكار جروسه ومتأثراً بها بشدة بالوصف الآتي: يصف مصطلح «وظيفة النص» قصد التواصل لدى الباحث الم عبر عنه بوسائل محددة، وسارية عرفيًّا، أي مقررة بشكل ملزم في جماعة التواصل... ويطابق هذا المفهوم لوظيفة النص إلى حد بعيد المفهوم الخاص بنظرية الفعل الكلامي للفعل الإنجازي، إذ تربط فيه الجانب المقصدي بالجانب العرفي لأفعال لغوية بعضها يبعض على نحو مماثل (برينكر 2005: 122).

ونتساءل الآن هل تتطابق وظيفة النص مع قصد المتكلم؟ يجيب جروسه عن ذلك بالنفي ، إذ يفرق بين وظيفة النص، والقصد الحقيقى للباحث. ففي الواقع كما يقول يمكن أن يماثل القصدُ الحقيقى، المقصدُ المضمر، وظيفةَ النص، غير أنه لا يجب أن يتطابق معها. ولذا فإن الوظيفة الإبلاغية مثلاً مميزة للخبر الصحفى، وإن توخي الباحث خفية قصدًا اقتاعيًّا أيضًا. أما الفيصل الوحيد في تحديد وظيفة النص فهو ما يريد الباحث إفهامه بأن يستند إلى قواعد (أعراف) معينة ذات طبيعة لغوية وتواصلية.

وفي إطار هذا الاتجاه النصي تُعزى إلى السياق أهمية جوهيرية في التفسير التواصلي - الوظيفي للنصوص، فإذا لم تظهر في النص أي مؤشرات لغوية صريحة تحديداً أو تضمن مؤشرات لغوية مناسبة، أي مؤشرات تدل على وظائف تواصيلية مختلفة، فإنه يمكن آخر الأمر أن تُتعدد على أساس مؤشرات السياق فقط أي وظيفة نصية موجودة فعلًا. إن إمكانية تناقض المؤشرات خاصةً تبين بوضوح أن الكشف عن وظيفة النص لا يمكن أن يحدث على أساس معايير لغوية ليس غير.. بل إن التحليل السياقي يقدم في الأساس الكلمة الفصل.

ويخلص برینکر من ذلك إلى وضع تصنیف للوظائف النصية الأساسية. ومن الواضح أنه كما تأثر سیرل في تتمیطه للإنجاز إلى الإخباريات والتوجيهيات والالتزاميات والعبارات والإعلانات، بتصنیم بولر المشهور للوظائف اللغوية إلى وظيفة العرض، ووظيفة التعبير، ووظيفة الاستشارة، فقد تأثر برینکر في تصنیفه بتتمیط سیرل مع بعض الاختلافات، إذ يرى أنه يرتکز على معيار موحد في تحديده لوظائف النص، أي على نوع الاحتكاك التواصلي الذي يعبر به الباث بالنص نحو المتلقی، يقول معتبراً عن ذلك صراحة: ويمكن من خلال ذلك التوصل إلى تصنیف أكثر تجانساً، ونختار أساساً لتقسیمنا تتمیط سیرل للإنجاز. ولكنه أجرى بعض التعديلات عليه، وفي إطار الجانب التواصلي- الوظيفي للعلاقة التبادلية بين عدة أشخاص ينتهي إلى القائمة الآتية للوظائف النصية الأساسية:

- وظيفة الإبلاغ.
- وظيفة الاستشار.
- وظيفة الالتزام.
- وظيفة الاتصال.
- وظيفة الإعلان.

(برینکر 2005: 136، 137).

ونقتصر هنا على تحديد موجز لكل وظيفة من هذه الوظائف قبل الانتقال إلى إشكالية أنواع النصوص التي لم تعالج بمثل عمق معالجة وصف شروط النصية وتحتاج إلى جهود كبيرة.

- في وظيفة الإبلاغ: يُفهم الباث المتلقی أنه يوفر له معرفة، وأنه يريد أن يبلغ شيئاً ما.

- في وظيفة الاستشارة: يُفهم الباث المتلقی أنه يحثه على أن يتخد

موقعاً محدداً تجاه شيء ما (التأثير في الرأي)، و/ أو أن ينجز فعلاً معيناً (التأثير في السلوك).

- في وظيفة الالتزام: يُفهم الباحث المتلقى أنه ملزم بإنجاز معين.
- في وظيفة الاتصال: يُفهم الباحث المتلقى أن الأمر يتعلق بالنسبة له بالعلاقة الشخصية (وبخاصة إقامة اتصال شخصي والحفاظ عليه).
- في وظيفة الإعلان: يُفهم الباحث أن النص يوجد واقعاً جديداً، وأن المنطوق (الناجيح) للنص يعني إدخال عامل معين... (برينكر 2005: 137 وما بعدها).

ونختم تحديداً للجوانب الأساسية في نظرية وظيفة النص بالإشارة إلى إشكالية حصر أنواع النصوص ووصفها وصفاً دقيقاً، حيث يمكننا من منظور نظرية الفعل أن نطلق كما يقول برینکر من التعريف الآتي لأنواع النصوص: إن أنواع النصوص هي نماذج سائدة عرفيًا لأفعال لغوية مركبة، ويمكن أن تُوصف بأنها روابط نمطية في كل منها بين سمات سياقية (موقفية)، ووظيفية تواصلية وتركيبية (نحوية - موضوعية). وقد تطورت من الناحية التاريخية في الجماعة اللغوية، وتتبع المعرفة اللغوية لأصحاب اللغة، ولها تأثير معياري، غير أنها تيسر في الوقت نفسه التعامل التواصلي بأن تقدم للمتواصليين بدرجة أكثر أو أقل توجيهات محكمة لإنتاج النصوص وتلقيها.

وعلى ذلك يمكن أن نقترح معايير سليمة للتمييز بين أنواع النصوص:

- وظيفة النص: معيار أساسي (الأقسام النصية الخمسة...).
 - معايير سياقية: أشكال مختلفة للتواصل بناءً على سمات موقفية.
 - معايير تركيبية: موضوع النص، أو شكل البسط الموضوعي.
- (برينcker 2005: 371 وما بعدها).

وهكذا يمكن أن نرجح اتفاق اتجاهات البحث النصي في النظر إلى النص بوصفه وحدة كلية متماسكة، ولذا لا بد أن يراعى في تحليله ذلك التضاد بين أبنيته النحوية والدلالية والبراجماتية، فلم يعد من الممكن تقديم وصف مقبول، يكتفي فيه ببنية بعينها، وينعكس ذلك بخلاف في المخطط الذي اقترنه بوجراند مؤخرًا حيث أكد رفضه التام للفصل بين مستويات اللغة، فكل مستوى وظيفة في شبكة معقدة للوظائف، فالفنونيات لها وظيفة في النظام؛ أن تفرق بين المعاني بواسطة الأصوات ، والمورفيمات لها وظيفة إخضاع المعاني للنحوية بواسطة أجزاء الكلمات، والوحدات المعجمية لها وظيفة تحويل المعاني إلى ألفاظ معجمية بواسطة الكلمات، والنتائجيمات لها وظيفة تحويل المعاني إلى الأقفية بواسطة المركبات والجمل، والنصول لها وظيفة دمج المعاني بواسطة نصوص مصاحبة، وأخيراً أشكال النصوص لها وظيفة قوله المعاني بواسطة نماذج النص.

إن التحولات المستمرة التي يشهدها علم لغة النص، والتطور الذي يجريه علماء النص بشكل دائم على كثير من نظرياته ونمادجه إلى حد رصد معه تعدد اتجاهات البحث النصي واختلاف تصوراتها ورؤاها ومقولات، ودرجة افتتاحها على علوم مختلفة، ولكن تظل للتساؤلات التي طرحتها جيرد أنتوس وجاهتها، وقد حاولنا أن نجيب هنا قدر المستطاع عن بعضها، ومن أهمها: هل يستجيب علم لغة النص لاتجاهات جديدة؟ ما الطرائق والمحاور الرئيسية التي تغلب على علم لغة النص في الوقت الحاضر؟ هل تحول إلى علم مدمج؟ هل دخل في مرحلة تداخل لا رجعة فيها؟... إلخ أما السؤال المحوري الذي كان لم اهتماما في هذه المعالجة المختصرة للأصول النظرية وأهم التحولات فهو ما مستقبل علم لغة النص؟ أو هل لا يزال ثم مستقبل لعلم لغة النص؟ وأخيراً كما يشيع في أوساط الباحثين في اتجاهات البحث النصي المعاصر: Quo vadis Textlinguistik

المراجع

- * أنتوس، جيرد (2008): علم لغة النص، نحو آفاق جديدة، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، زهراء الشرق.
- * أيزنبرج، هورست (2008): النص في مقابلة الجملة.
- بعض مفاهيم أساسية لنظرية لغوية للنص في: إسهامات أساسية في العلاقة بين النص والدلالة، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار.
- * بحيري، سعيد (1993): علم لغة النص، المفاهيم والإجراءات، لونجمان.
- * برینکر، کلاوس (2005): التحليل اللغوي للنص، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار.
- * دي بوجراند، روبرت (2005): النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة لكتاب الجامعي.
- * فيفجهر، ديتر (2008): في البنية الدلالية للنص.
- سمات دلالية وبنية النص، في: إسهامات أساسية في العلاقة بين النص والدلالة، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار.
- * كليمایر وآخرون (2009): أساسيات علم لغة النص، ترجمة د. سعير حسن بحيري، زهراء الشرق.
- * هاینه مان، فولفجانج / فيلهجر، ديتر (2004): مدخل إلى علم لغة النص، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، زهراء الشرق.
- * واورزنياك، زتسيسلاف (2003): مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، ترجمة د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار.

- * Adamzik. K. (2004)L
Textlinguistik. eine einfuhrende Darstellung. Max Niemeyer Verlag. Tübingen.
- * Beaugrande. R.A & Dressler. W.U. (1981).
Enfuhruung in die Texrlinguistik. Tubingen (Konzepte 28).
- * Dijk. T.A. van (1980).
Textwissenschaft. Eine interdiziplinare Einfugrung. Munchen (dtv. 3464).
- * Halliday. M.A.K & Hassan R. (1976).
Chohesiio in English. longman.
- * Sowinski. B. (1983).
Twxthlinguistik. Kolhammer. Stuttgart.

استخدام لسانيات النص في تحليل الخطاب اللغوي

دراسة تطبيقية على قصيدة القدس عاصمة الثقافة العربية

للشاعر فواز غالب عابدون

فاتن خليل محجازي^(*)

أولاً: موجز البحث:

تقديم لسانيات النص منهجاً جديداً لدراسة النص، حيث تربط المبدع بالمتلقي والسياق، والنص وتنظر في أسباب نصوصية النص؛ كونه خطاباً متداولاً له تأثيره في المتلقي. إلا أن هذا المنهج لم يستقر بعد. كما أن تداخل الاختصاصات المسهمة في بنائه يجعله غير قابل للاستقرار في حدود صلبة . ولعل في ذلك جانب إيجابياً حيث تتحرّك الحدود مع كل إضافة إبداعية. قادرة على كشف ملامسات الخطاب والغوص في أعماقه.

وقد تم اختيار القدس عاصمة الثقافة العربية للشاعر «فواز عابدون»، لأنها تعبر بطريقة جلية عن نمط الخطاب العربي السائد في هذه المرحلة التاريخية، من خلال نص محكم إستراتيجية، عرف صاحبه كيف ينظم مفاهيمه ويبني عالمه في ظل ظروف تاريخية واجتماعية، ونفسية، وسياسية يعيشها الوطن العربي.

(*)

وقد تناول التحليل العناصر الآتية:

- 1 - نمط النص
- 2 - موضوع النص وصلب الموضوع
- 3 - البنية الدلالية للنص
- 4 - البنية الشكلية للنص
- 5 - إستراتيجية الخطاب

تتضمن هذا النص معرفة الشاعر هدفه من هذا الخطاب والمحدد من لهجته المؤكدة على عروبة القدس، ومن ثم اختيار الإستراتيجيات المناسبة لتحقيق أهدافه في المتلقين المحترفين، والمؤجرة في الآتي ذكره:

- 1 - استخدام النمط الشعري المناسب.
- 2 - استخدام اللغة الفصحى الجزلة القوية والتراتيب المحكمة السبك المناسبة لسمو مكانة موضوع القصيدة.
- 3 - توظيف الخصائص الصوتية.
- 4 - التصوير المبني على الصدمة الدرامية.
- 5 - الحجاج المعتمد على الاستشهاد بالتاريخ والاستنتاج المنطقي، تشغيل الحواس.
- 6 - جلد الذات.
- 7 - صرخة الألم المنبهة.

وقد تحققت في هذه القصيدة عناصر النصية التي جعلت دراسة القصيدة وفقاً لهذا المنهج مجدها وقدرة على تحقيق نتائج بحثية جديدة تقر بصلاحيّة هذا المنهج لتحليل الخطاب اللغوي: (الشعري) خاصّة.

هذا ما توقعناه في القراءة الأولى للقصيدة المختارة لتطبيق هذا المنهج الجديد في تحليل الخطاب، لكن قبل البدء في التطبيق كان علينا أن نبدأ بتحديد المقصود بـ «تحليل الخطاب اللغوي» و«لسانيات النص» التي اعتمد عليها منهجاً في هذا التحليل والتي بيّنت استحالة كشف كل مكونات النص، إذ إن المكونات الكامنة تظل في انتظار مناهج جديدة تسعى إلى إخراجها من أصدافها القارئة في أعماق النص. لهذا قال براون وبيول: «المثال الواحد الذي يقع اختياره للدراسة لا يمكن تحليله إلا جزئياً»⁽¹⁾.

ثانياً: لسانيات النص:

فرع من فروع علم اللغة يدرس النصوص المنطقية والمكتوبة (...). وهذه الدراسة تؤكد الطريقة التي تنظم بها أجزاء النص، وترتبط فيما بينها لتخبر عن الكل المفيد⁽²⁾. وهي: «الدراسة اللغوية للنصوص»⁽³⁾ أو هي: «الدراسة للأدوات اللغوية للتماسك النصي، الشكلي والدلالي مع تأكيد أهمية السياق وضرورة وجود خلفية لدى المتلقي حين تحليل النص»⁽⁴⁾.

وفي معجم اللغويات والصوتيات يعرف دافيد كريستال علم لغة النص بقوله: «هو العلم الذي يبحث في سمات النصوص، وأنواعها، وصور الترابط والانسجام داخلها، ويهدف إلى تحليلها في أدق صورة تمكننا من فهمها وتصنيفها ووضع نحو خاص لها، مما يسهم في إنجاح عملية التواصل التي يسعى إليها منتج النص، ويشترك فيها متلقيه»⁽⁵⁾.

أما دومينيك مانغونو فيحدده بقوله: «يقصد باللسانيات النصية التخصص الذي موضوعه النصية أي خصائص الاتساق والانسجام التي تجعل النص عبارة عن تسلسل للجمل (...). إن هذا النوع من الأبحاث يمكن أن يجرى من وجهات نظر عديدة و مختلفة ولكنها

متکاملة وجهة نظر المنتج (ما هي السيرورات المسخرة لإنتاج نص ذي وحدة ؟) ووجهة نظر المتلطف المشارك (كيف يتأتى لنا فهم النص، أي تمثل مختلف مكوناته ؟) ووجهة نظر المعلم الذي يعالج النص كبنية تراتبية (...) إن تحديد حقل اللسانيات النصية مثار جدال، وسجال، ذلك أن بعض الدارسين يرون بأن موضوعها هو ظواهر الانسجام، في حين أن البعض الآخر ينحون صوب قضايا الأنواع ونمذجة الخطابات، وهم بصنعيهم هذا أقرب من آفاق تحليل الخطاب»⁽⁶⁾.

ثالثاً: نشأة لسانيات النص:

أكَدَ العُدِيدُ مِنْ لغويي النصف الأول من القرن العشرين ضرورة التأسيس للسانيات تدرس النص بوصفه وحدة لها خصائصها البنوية المميزة ومنهم لويس هلمسليف، وميخائيل بختين حيث صرَّح بختين، بأن اللسانيات لم تحاول أبداً سبر أغوار المجموعات اللغوية الكبرى كالملفوظات الطويلة التي نستعملها في حياتنا العادية، مثل الحوارات والخطابات وغيرها. فاللسانيات التي عاصرها لم تتجاوز الجملة، وبإمكان اللسانيات إيصال التحليل إلى أبعد من ذلك المستوى، ولو اضطر إلى الاستعانة بعلوم أخرى من أجل ذلك⁽⁷⁾.

وقد قدم «هاريس» دراسة مهمة في هذا المجال تحت عنوان (تحليل الخطاب 1952م) وكان هاريس مهتماً بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص المطولة، والبحث عن الروابط بين النص وسياقه الاجتماعي. ولم تكن هذه المحاولة منه تأسيساً لعلم جديد بقدر ما كانت تعديلاً لنظريته، وخطوة لنقل المناهج البنوية التوزيعية في التحليل إلى مستوى النص.

أما المؤسس الحقيقي لهذا العلم فهو «تون أ. فان دايك» الذي أصدر كتابه الأول الموسوم «بعض مظاهر نحو النص» ضمنه أفكاره وتصوراته

لأسس ومبادئه هذا العلم. وفي هذا الكتاب لم يميز بين الخطاب والنص، لكنه تدارك ذلك في مؤلف بعده بعنوان «النص والسياق» اقترح فيه تأسيس نحو عام للنص يأخذ بعين الاعتبار كل الأبعاد التي لها صلة بالخطاب، بما في ذلك الأبعاد البنوية والسياقية والثقافية، وهو ما تجلّى واضحاً بعد ذلك في كتابه «علم النص: مدخل متداخل للخصصات 1980م» ثم تتابعت الأعمال بعد ذلك في هذا المجال على يد جليسون وهارفيج ودريلر وفاينريش وكلاوس برینكر وروبرت دي بوجراند. وقد ترجمت مجموعة من الأعمال في مجال علم اللغة النصي ومن هذه الأعمال:

- علم النص: مدخل متداخل للخصصات 1980م، فان دايك ترجمة د سعيد حسن بحيري،
- النص و الخطاب و الإجراء، روبرت دي بوجراند 1980م ترجمة د. تمام حسان
- النص: بنى ووظائف (مدخل أولى إلى علم النص)، فان دايك، ترجمة منذر عياشي ، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص.
- النص والسياق (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي)، فان دايك، ترجمة عبد القادر قتني.
- التحليل اللغوي للنص (مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج)، كلاوس برینcker، ترجمة وعلق عليه د سعيد حسن بحيري.
- تحليل الخطاب، ج.ب براون وج. يول. ترجمة وتعليق د. محمد لطفي الزليطي ود. منير التريكي.
- مدخل إلى علم اللغة النصي، فولفجانج هاينه من و ديتير فيهفيجر، ترجمة د. فالح العجمي.
- مدخل إلى علم النص، (مشكلات بناء النص) زتسيلاف وأورزنياك ترجمة د سعيد حسن بحيري.

- وقد بلغت الدراسات النصية أوجها مع اللغوي الأمريكي «روبرت دي بوجراند». ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال «النص والخطاب والإجراء» و«مدخل إلى لسانيات النص».

ساعدت هذه الترجمات على تعرف الباحثين العرب إلى هذا النوع من الدراسات، وبرزت أبحاث عديدة نذكر منها: من نحو الجملة إلى نحو النص للدكتور سعد مصلوح، وافتتاح النص الروائي (النص والسياق) لسعيد يقطين، وبلاحة الخطاب وعلم النص للدكتور صلاح فضل، ولسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب لمحمد خطابي، وإشكالات النص (دراسة لسانية نصية) لجمعان عبدالكريم، وعلم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية للدكتور صبحي إبراهيم الفقي. ونحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي للدكتور أحمد عفيفي.

أما عن الأسباب التي دفعت إلى تأسيس هذا العلم، فتعود إلى أن التواصل بين المتكلمين يتم عبر نصوص ترد في سياقات معينة وليس عبر كلمات معزولة يقول د. تمام حسان: «والاتصال لا يتم بواسطة وصف الوحدات الصغرى صوتية وصرافية، ولا بعرض الوحدات النحوية، وإنما يتم باستعمال اللغة في موقف أدائي حقيقي، أي بإنشاء نص ما، وقد يطول هذا النص ويقصر»⁽⁸⁾.

وقد لاحظ فان دايك أن الجملة لا تتحقق هويتها إلا إذا كانت، إلى جانب جمل وتركيب آخر. لذا فإن محاولة وصف الكلام من خلال وصف الجمل، هو إجراء غير مضمون النتائج. وعليه فلا بد من أن يكون موضوع الدراسة والوصف وحدة لغوية أشمل هي النص⁽⁹⁾.

وثمة سبب آخر يذهب إلى أن بعض الوحدات اللغوية، مثل الروابط والضمائر وأسماء الفعل لا يمكن دراستها والوقوف على كيفية أدائها

لوظائفها إذا وقفت بالدراسة عند حدود الجملة بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك والقول: إن تحديد بعض هذه الوحدات (العناصر الإشارية) لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى مقام التلفظ أي الظروف المحيطة بإنتاج النص⁽¹⁰⁾.

ويلاحظ ظهور هذا المنهج الجديد المهم بتحليل الخطاب اللغوي تحت مصطلحات متعددة هي (نحو النص) (لسانيات النص) و(علم اللغة النصي) و(علم لغة النص) ونحن نرجح مصطلح (لسانيات النص)، لأن اللسانيات أقدر في التعبير عن الاختصاصات المختلفة المعينة على فهم النص بصيغتها الجمعية فهي أكثر من علم بالنحو، وأكثر من علم باللغة.

رابعاً: الخطاب اللغوي:

هو رسالة موجهة من مُرْسَلٍ إِلَى مُرْسَلٍ إِلَيْهِ ليتحقق فيه أثراً بوساطة اللغة عبر الصوت أو الكتابة، وينطلق من استراتيجية محددة يرسمها بناء على معرفته بالمرسل إليه والسياق ووظائف اللغة والهدف المحدد والأدوات اللغوية الكفيلة بتحقيق الهدف.

من هذا التعريف نستطيع أن نحدد عناصر الخطاب اللغوي بما الآتية:

- 1 - المرسل
- 2 - المرسل إليه
- 3 - الرسالة
- 4 - الهدف
- 5 - السياق
- 6 - الإستراتيجية
- 7 - اللغة

خامساً: تحليل الخطاب اللغوي:

تحليل الخطاب: عملية تهدف إلى معرفة العناصر اللغوية وغير اللغوية المكونة للخطاب اللغوي، ودورها في جعله وسيلة فعالة لنقل الفكر، وتحقيق التواصل، وفرض شكل التأثير الذي يريد المخاطب في المخاطب. ويكشف عن عوامل نصوصية النص التي تجعل منه وحدة خطاب متداولة.

وقد حدّدنا الخطاب اللغوي لأن الخطاب قد يكون غير لغوي، يؤدي ما يؤديه الخطاب باللغة، يوظف عناصر غير لغوية من مثل الإيماءة، أو بالتمثيل، أو بالأشكال المنحوتة، أو بالرسم أو بالموسيقا.

والتاجر يخاطب زبائنه بالإعلانات المختلفة بطريقة العرض والتنسيق.

والتلفاز يلْجأ إلى الصورة الثابتة أحياناً والمتحركة أخرى أو يزاوج بين الصورة والخطاب اللغوي.

فهذا الخطاب يستعين باللغة أداة قادرة على أداء وظيفتين مهمتين هما الوظيفة التعاملية و الوظيفة التفاعلية⁽¹¹⁾، حيث تؤدي الوظيفة التعاملية عندما تقوم بنقل الأفكار والمعلومات ما بين الأفراد والجماعات فتسهم في تطوير الثقافات⁽¹²⁾. أما الوظيفة التفاعلية⁽¹³⁾ فتؤديها اللغة عندما تحدث التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، فاللغة تهدف إلى تأسيس العلاقات الاجتماعية وتعزيزها والحفاظ عليها.

إن المنهج في التحليل اللغوي، يستشرف المعنى الكلّي للنصّ، ضمن السياق الذي جاء فيه ويحلل الأجزاء والمكونات على ضوء النظرة الكلّية الشمولية للنصّ، لأن المعنى يتحدد من خلال النصّ لا من خلال الجملة - وإن كانت الجملة مسهمة في صناعة المعنى - حيث تعامل في هذا المنهج من منطلق القول بكلّية النصّ.

لقد ميز بعض اللغويين⁽¹⁴⁾ بين وصف النص، وتحليل النص حيث يتم في الوصف النصي توضيح مكونات النص ابتداء من الجملة الأولى، ثم بيان الموضوعات التي تناولها النص، وإدراج الدراسة الإحصائية تحت إطار الوصف من حيث بيان الروابط، حينئذ يبدأ - وفقاً لهذا المنظور - التحليل النصي الذي يعتمد على بيان الروابط الداخلية لأشتات النص و الروابط الخارجية ويبين وظيفة السياق في تفسير أبعاد النص التي قد تبدو متناقضة. ونحن نجد أن الوصف خطوة من خطوات التحليل ومن الصعب أن نفصل الوصف عن التحليل لأن بيان الموضوعات التي تناولها النص لن يتم قبل تحليل النص والدراسة الإحصائية تعد جزءاً من عملية التحليل لا الوصف.

ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار عندما نريد التحليل أن الخطاب اللغوي متتنوع البنى والاستراتيجيات، ولا يستطيع أن يستغني عن عناصر غير لغوية حتى يكتمل البناء، ويصبح قادراً على تحقيق الأثر المطلوب. هذه العناصر غير اللغوية تتدرج ضمن السياق الذي يتم فيه الخطاب.

ولأن «المثال الواحد الذي يقع اختياره للدراسة لا يمكن تحليله إلا جزئياً»⁽¹⁵⁾ - كما قال براون و يول - وسنقف في تحليلنا عند الجوانب التالية:

- 1 - نمط النص
- 2 - موضوع النص و صلب الموضوع
- 3 - البنية الدلالية للنص
- 4 - البنية الشكلية للنص
- 5 - إستراتيجية الخطاب

نص الخطاب

القدس عاصمة الثقافة العربية⁽¹⁶⁾

ويُقال هذِي فرحةٌ وهناءٌ
مِمَّنْ هُمْ في دارِهِمْ سُجَنَاءُ
لَا لِلْبَسْ جَمَلَهَا وَلَا الْحَنَاءُ
وَعَرَوْسُنَا أَثْوَابُهَا سُودَاءُ
وَمَعَاذِفُ مِنْ رَجَعِهَا الْأَشْلَاءُ
وَعَلَى مَزَاهِرِ حَفَلَهَا أَرْقَبَاءُ
فَالْكَأْسُ حَمْرَا وَالشَّرَابُ دَمَاءُ
وَالْعَرْسُ أَشْبَهُ أَنْ يُقالَ عَزَاءُ
فَلَقَدْ قَسَتْ فِي حَرَّهَا الرَّمَضَاءُ
لَا الْحَفَلُ يُبَرِّئُهُ وَلَا الْأَسْمَاءُ
لَا أَنْ تُزَفَّ بَأْسَرَهَا الْوَرَقاءُ
وَهِيَ الْأَبِيَّةُ... إِنَّهَا الشَّمَاءُ
وَيُرَاقِصُ الْقُدُّسَ الْأَعْزَزَ نِسَاءُ
فَأَبَى عَلَى طَرْسِيِّ الْحَزِينِ إِبَاءُ
إِذْ يَعْسُلُ الْحَدَقَ الْحَزِينَ بَكَاءً
أَنْكَرَتْ أَنَّ الْكَيَّ فِيهِ شَفَاءُ
فِيهَا الْبَتُولُ الْعَفَّةُ الْعَذَرَاءُ
بِرْحَابِهَا الْمَعْرَاجُ وَالْإِسْرَاءُ
عَرَجَتْ بِهِ... وَالصَّخْرَةُ الصَّمَاءُ
صَلَّوْبَهُ وَالصَّفَوةُ النُّجَباءُ

1. عَرْسٌ تَزَفُّ عَرْوَسُهُ فِي سِجْنِهَا
2. وَالْمُحْتَقَنُونَ عَلَى مَرَارَةِ سِجْنِهِمْ
3. تَزَيَّنُ الْقُدُّسُ الشَّرِيفَةُ إِنَّمَا
4. عُرْفُ الْعَرْوَسِ زَفَافُهَا فِي أَيْضِ
5. تَحْتَ الْحَرَابِ رَوَاقُصُ مِنْ أَهْلِهَا
6. يَتَبَخَّرُ السِّجَانُ فَوْقَ خَيْالِهَا
7. دَارَتْ كُؤُوسُ الْحَفَلِ يَمْلُؤُهَا دَمُ
8. عَرْسٌ خُرَافِيٌّ وَحَفَلٌ بَاهِتٌ
9. عَذْرًا إِذَا اتَّقَدَتْ حَرَوْفِيَّ فِي فَمِي
10. فَالْجَرْحُ يَزَفُّ مِنْ زَكِّيِّ دَمَائِهِ
11. الْقُدُّسُ تَرْجُو أَنْ تَكُونَ طَلِيقَةً
12. أَوْ أَنْ تَجْرُّ قِيُودُهَا فِي عَرْسِهَا
13. مَا الْحَفَلُ أَنْ تَقْفَ الْجَمَوعُ بِدَبَكَةٍ
14. جَنَّبَتْ أَنْفَاسِي مَرَارَةَ حُزْنِهَا
15. فَصَرَخَتْ فِي ذَاتِي لَا فِرَغَ حُزْنِهَا
16. لَا انْكَرُ الْفَرَحَ الْكَبِيرَ بِهَا وَمَا
17. أَوْ أَنَّهَا مَهْوِيَّ الْمَسِيحِ تَضَمُّهُ
18. أَوْ أَنَّهَا مَسْرِيُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدَ
19. شَهَدَتْ عَلَى مَسْرَاهُ فِيهَا سُورَةً
20. وَالْمَسْجِدُ الْأَقْصَى وَقِبَّتُهُ وَمَنْ

قد قدَّستها الشُّرْعَةُ الْفَرَاءُ
ويهابُ نبرةَ صوتِكَ الأعداءُ
وتَذَلُّ في إطلاقِها العَنْقاءُ
ومنَ الجراحِ استَلَمَ الشُّعْراءُ
ويعيثُ في أرجائِها غَرَباءُ
ويُرَدُّ عنْ أعتابِها الْأَبْنَاءُ
إِنْ هَدَنَا فِي دربِنا إِلَيْعَاءُ
ما بَيْنَنَا... وَالْعَجْزُ وَالْكَادِئُ
وَلَنَا كُفْتَضَرُ وَدُعَاءُ
سُورٌ تَحْصَنَ خَفَهُ الْجُنَيْأَ
وَبَيْنُ مِنْ جَوْرِ الْفُرَزَةِ مَسَاءً
إِلَّا عَهْوَدٌ مَا لَهَنَ وَفَاءُ
وَأَئِمَّةٌ وَقَصِيدَةٌ عَصَماءُ
أَوْ نَاصِبٌ وَالْجَمْلَةُ الْبَكَمَاءُ
وَعَزِيمَةُ ... لَكُنْهَا بِتَرَاءُ
وَيُطِيبُ فِي سَمْعِ الدُّنَا إِلَصْفَاءُ
قَدْ تَوَجَّتْهُ بِتَاجِهَا الْهَيْجَاءُ
الْقُدُّسُ؟ قَلْ قَلْ.. مِنْهُمُ الْخُلَفَاءُ؟
فِي الْقُدُّسِ؟ قَلْ قَلْ.. مِنْهُمُ الْخُلَفَاءُ؟
خَجَلًا... كَمَا لَوْ مِلَءَ فِي المَاءِ
لَعْلَمْتُ أَنَا فِي الْأَسْيَ شُرَكَاءُ
وَتَلَفَّنَا بِنَهَارِنَا الظَّلَمَاءُ

21. يا حسَرَةُ حُنْقَتْ بِنَفْسِ أَسِيرَةٍ
22. مِنْ عَهْدِ بَابِلَ نَصَبُوكِ أَسِيرَةٍ
23. مَا زَلْتَ فِي الْأَسْرِ الْمَرِيرِ عَزِيزَةً
24. قَدْ أَنْشَدَ الشُّعْرَاءَ فِيكَ قَصَائِدًا
25. أَيْنُ أَهْلُوكَمَا عَلَى أَبْوَابِهَا
26. وَيَهُودُ قَدْ عَمَدُوا إِلَى تَهْوِيَهَا
27. يَا أَيُّهَا التَّارِيخُ لَا تَحْفَلْ بِنَا
28. الْأَمْسُ وَلَى إِنَّمَا هُوَ لَمْ يَزَلْ
29. الْأَرْبَاعُونَ مَضَتْ وَمَا زَالُوا بِهَا
30. الْقُدُّسُ صَارَتْ ضَفَّتَيْنِ يَجْذُبُهَا
31. وَالصُّبْحُ يَنْهَضُ مُتَقْلَلًا مِنْ قِيَدِهِ
32. مَا غَيَّبَنَا عَنْ مَحَافِلِ عَزِّنَا
33. وَالْقَاتِلُونَ وَمَا يَقَالُ لَنَا بِهَا
34. وَمُفَوَّهُونَ وَكُلُّ حَرْفٍ جَازِمٌ
35. وَحْرُوفُ جَرٌّ أَوْ كَلَامٌ مَبْهَمٌ
36. حَطِينُ تُحَكِّي مَجَدَهَا وَفَخَارِهَا
37. لَا يَعْرِفُ النَّصْرَ الْمُبِينَ سَوْيَ الَّذِي
38. وَأَتَانِي الْفَارُوقُ يَسْأَلُنِي أَسْئَ
39. وَاشْتَاطِي صَرَخُ مِنْ أَضَاعَ صَلَاتِهِ
40. وَمَضَى يَسْأَلُنِي وَلَسْتُ أَجِيبُهُ
41. يَا قُدُّسُ لَوْ تَدْرِينَ مَا أَحْوَالُنَا
42. أَنْتَ الْحَقِيقَةُ شَمَعَةٌ فِي لَيْلَنَا

- وعلى الجراح الواقفون إماء
وأمْرُّ منها أَنَا خطباء
إن لم يُجب قدس البلاد فداء
قد غَيَّبَتْهُ سياسة جوفاء
عَهْدُ المغيب بأن تعود ذكاء
ويمزق الليل البهيم ضياء
في حَدِّ السَّرَّاءِ والضَّرَاءِ
وعلى جَبِينِكَ وَهَجْحَهاوضاء
وبدون ضَوْئِكَ يَسْتَحِيلُ بقاءٌ
43. تقف النوارس فوق صفحات مائتها
44. لا تَحْزَنِي هذى الحقيقة مرّة
45. القدس تدعونا فكيف نجيئها
46. وهج الرماح البيض في غسل الدجى
47. ما ضرّ مطلعها المغيب وإنما
48. إن التحدي أن نحطّم عجزنا
49. ونعيّد للكف الرديني الذي
50. في موضع الإصلاح تبرغ شمسنا
51. أقسمت أنك أنت شمس عروبي

أ. نمط النص:

أنماط النصوص هي «وحدات لغوية منطقية ومكتوبة مستقلة نسبياً (ذات محیط أكبر) تعد حلولاً لمهام اتصالية»⁽¹⁷⁾.

سننطلق من منظور الأسلوبية الوظيفية في تنميّت النصوص فثم أسلوب الكلام اليومي، وأسلوب العلم، وأسلوب الصحافة والنشر، وأسلوب الأدب الرفيع، وأسلوب المحاضرة إذ يتبع كل أسلوب مجالاً اجتماعياً معيناً، يفرض هذا المجال سمات أسلوبية خاصة لتحقيق وظيفة النص الاتصالية، فنمط النص هو نتاج العناصر المميزة لأنماط الأسلوب الوظيفية التي تحقق وظيفته الاتصالية المفروضة من قبل كونه ينتمي إلى حقل اجتماعي معين بما يشتمل عليه مصطلح اجتماعي من سياسة وعلم واقتصاد، وأدب، وفن، وعقيدة، وغير ذلك مما ينشط به المجتمع.

ووفقاً لهذا وجدت أن قصيدة (القدس عاصمة الثقافة العربية) من أسلوب الأدب الرفيع وهي من نمط الشعر الخليلي المنتظمة على البحر

الكامل المحدد بست تفعيلات من النوع متفاعلن أما وظيفتها الاتصالية فهي متعددة الوجوه لأنها خبرية، حجاجية، تأثيرية، جمالية.

ب. موضوع النص وصلب الموضوع:

يعرف موضوع النص بأنه «الفكرة الأساسية أو الرئيسة في النص، التي يتضمن محتواها المعلومة المحددة للبناء في كامل النص بشكل مركز ومجرد»⁽¹⁸⁾. أو هو «القضية التي تحظى بالاهتمام المباشر»⁽¹⁹⁾ وقد ميز براون ويول بين موضوع الخطاب وموضوع المتكلم حيث يتضمن موضوع المتكلم موضوع الخطاب بالإضافة إلى عناصر خاصة بالمتكلم متعلقة بتجربته الشخصية التي عاشها»⁽²⁰⁾.

ويعد العنوان نظير الموضوع فهو هنا (القدس عاصمة الثقافة العربية) وهو العتبة التي نبدأ منها بالدخول إلى عالم النص، وهي تشكل عتبة قوية بالأسلوب الخبري الذي جاءت به عبر الجملة الاسمية، ولأن الاسمية تمنح الخبر معنى الديمومة والاستمرار. وهو القضية الأساس (القدس عاصمة الثقافة العربية) على حين تشكل قضية الاحقانية (بوابة النص) التي حددتها بـ (عرس) قضية فرعية صغرى ستتوالد منها مجموعة من القضايا المتسلسلة المتواشجة التي ستفضي في النهاية إلى نتيجة منطقية حتمية.

القضية الأساس = الموضوع (القدس) + المحمول (عاصمة الثقافة العربية)
هذا من حيث بنية القضية أما إذا تحدثنا عن موضوع الخطاب بشكل عام فسنرى أن (القدس) صلب الموضوع، حيث نجدها مؤثرة في بنية أغلب القضايا لذلك يمكن عدها (جينًا) مميزاً لخلايا النص.

تفتح البوابة وتسمح لنا بالدخول إلى عالم غريب بني فيه العلاقات بين مفاهيم تنتمي إلى حقلين دلاليين متناقضين، هما حقل الحفل وحقل الأسر. وقد لجأ فيه إلى أنسنة القدس أو التماهي العرقي مع القدس.

ووصف الواقع واستحضار التاريخ من أجل إقناع المخاطب وإحداث التأثير فيه. ولا يمكن أن يتحقق هدفه إلا إذا كان خطابه متماسكاً قوي الحبك فالحبك جزء من عملية فهم النص فالقارئ عندما يعالج النص يبني تمثيلاً للمعلومات التي يحتويها النص من ذهنه والمظهر الأساسي لهذا التمثيل المعرفي هو أن يدمج القضايا المفردة المعبر عنها في النص في كل أكبر والحبك بذلك شيء يقيمه القارئ في عملية قراءة خطاب متراوط اعتماداً على قاعدة الاستنتاج فالحبك ظاهرة مرتبطة بالنص والقارئ معاً.

لقد قدم الشاعر قضية نواة هي عرس القدس أو (احتفالية القدس عاصمة الثقافة العربية) وكانت قضيتها أن ييرهن على (عروبة القدس) في قصيدة قوامها واحد وخمسون بيتاً من الشعر تشكل نصاً له بداية ونهاية واضحة. فالبداية تتجلى في العنوان (القدس عاصمة الثقافة العربية) والنهاية تتبدى في توكييد البداية بأكثر من وسيلة في قوله: أقسمت أنت أنت شمس عروبيتي وبدون ضوئك يستحيل بقاء

ج. البنية الدلالية للنص:

ج 1. بنية المعلومات في القصيدة:

في القصيدة نوعان من المعلومات هما المعلومات المسلمة والمعلومات الجديدة.

و(المعلومة المسلمة) «هي التي يعتبرها المتكلم قابلة لأن يحصل عليها إما بالإحاللة إلى ما سبق من النص، أو بالعودة إلى المقام وفقاً لما يعتقد هاليداي»⁽²¹⁾.

أما المعلومة الجديدة فهي معلومة لا يعرفها المتلقى ويقدمها الخطاب، وهي المعلومة التي يبحث عنها القارئ [هاليداي] يراها رئيسة لا بمعنى أنها لا يمكن أن تكون قد سبق ذكرها، وإن كان هذا

هو الغالب بل بمعنى أن المتكلم يقدمها و كأنها غير قابلة لأن نحصل عليها من الخطاب السابق» ويضيف هاليداي «ينبغي أن تكون المعلومة المسلمة قابلة للمعرفة، وأن تكون المعلومة الجديدة مجهولة (...) ينبغي أن يكون المستمعون على ثقة بأن المعلومة المسلمة تعطينا معلومات يمكننا التعرف عليها بعينها دون أن نخطئها، فالمستمعون يفترضون أنها معلومات يعتقد المتكلم أنهم يتلقون عليها، وأن المستمعين بصدق تأكيد قناعاته حولها»⁽²²⁾.

والمعلومات المسلمة في النص هي: القدس عربية، القدس مفتيبة، القدس مهوى المسيح العرس فرح، العرس حفل للبشر، العروس تتجلب في عرسها، السجن عذاب، في السجن تعذيب، في السجن سجان، العرب اليوم في حالة عجز هذه المعلومات المسلمة تتنظم في البنية الذهنية الخاصة بحقل المفاهيم المتعلقة بالعرس، والبنية الذهنية الخاصة بحقل المفاهيم المتعلقة بالسجن والبنية الذهنية الخاصة بحقل القدس الدلالي.

أما المعلومات الجديدة فأتت من شيئين:

- 1 - بناء ذهني أنشأ علاقات جديدة بين مفاهيم تنتمي إلى حقول متنافرة: فالقدس عروس تزف، والعرس في السجن، والشراب دماء، والعروس أثوابها سوداء.
- 2 - كما قدم الحجاج معلومات جديدة: أتنا خطباء، أن السياسة قد غيبتنا، أن استعادة القدس تتطلب التحدي، الفداء، أن القدس مصدرعروبة و الحفاظ عليها حفاظ على الهوية القومية.

ج 2. كيف بنى الشاعر نصه؟

للإجابة عن هذا السؤال رأينا أن ننطلق بناء على فرضية جولوكوفسكي وشيشيكوف الملخصة في المعادلة التالية:

[النص = موضوع النص + توسيع موضوع النص] وهنا نجد أنفسنا أمام مصطلح (التوسيع) الذي يقصد به أن «المتكلم ينطلق عند تشكيل النص من موضوع يكون قاعد لبرمجة النصوص بمعنى توسيع موضوع النص. وعند عملية تلقي النص لدى السامع يُشكّل موضوع النص مرة أخرى نتيجة لعملية الفهم، لأن سامع النص لا يفهم فعلاً إلا عندما يفهم بشكل كامل علاوة عن المعلومات المفردة المتعددة موضوع النص على وجه الخصوص، وما يتعلق بذلك من مقصد المتكلم. أي يعيد بناءها من معلومات النص»⁽²³⁾.

فمن قضية صغيرة نصوغها بطريقة أخرى أرادها الشاعر (القدس عربية) تتواتد مجموعة من القضايا وتتركب هذه القضايا لتشكل نصوصاً صغيراً ذات موضوعات فرعية (العرس في السجن) من 21-1 و(مخاطبة القدس) من 22-24 و(الاستهجان) في 25 و 26 و(مواجهة التاريخ) من 27-40 و(تمجيد القدس والاعتذار منها) من 41-45 ثم نص (التحريض على الثورة والتحدي) من 46-50 وختم بنص (تأكيد العروبة) في 51.

تاتح هذه النصوص في قضية كبرى ذات بنية مميزة لتوصل خطاباً في سياق تاريخي واجتماعي يعيشها صاحب الخطاب والمتألق يلخص في انتماء الاثنين إلى عرق واحد، تعرض إلى استลاب الماهية في أقدس مقدساته، ضمن سياق يهدد بالفناء. إنه يتحدث في ظل سياقين أحدهما يضرب في أعماق التاريخ يذخر بقوة العرب والعروبة والمجد والفحار، والثاني آني فقد فيه العرب القوة ولم يبق لهم غير الشرارة وذكرى الأمجاد على حين تئن القدس من الأسر. وتذكر احتفالية القدس عاصمة الثقافة العربية التي أقيمت في 2005م أن الاحتفالية ليست أكثر من ثرثرة خطباء وساسة لا تسمن ولا تغنى من جوع. وأنه

لا بد من التحدي و الفعل المؤثر مهما كان الثمن. لأن القضية قضية عروبة وهوية، و خسرانها يعني الفناء.

ومن أجل إيضاح الانتشار الدلالي أو التوسع وكيفية انتظام القضايا في بنية كبرى سنستعين بالرسم الذي يقطع جزءاً من الشبكة الدلالية، لأن تمثيل بنية النص كاملة لا يمكن أن يتم في صفحة واحدة. وقد عزفنا عن التمثيل الشجري لأن سيضطررنا إلى الترميز مما يضفي غموضاً على فهم البنية وأثرنا بناء مخطط يوضح أهم الحقول الدلالية والروابط القضية التي تبرز نصوصية النص.

يبين الشكل الانتشار الدلالي الذي نشأ من توليد القضايا التي تحمل ذات الجين القدس: القدس مهوى المسيح. القدس موطن السيدة البطل، القدس موطن السيدة العفيفة، القدس موطن السيدة العذراء = القدس المقدسة.

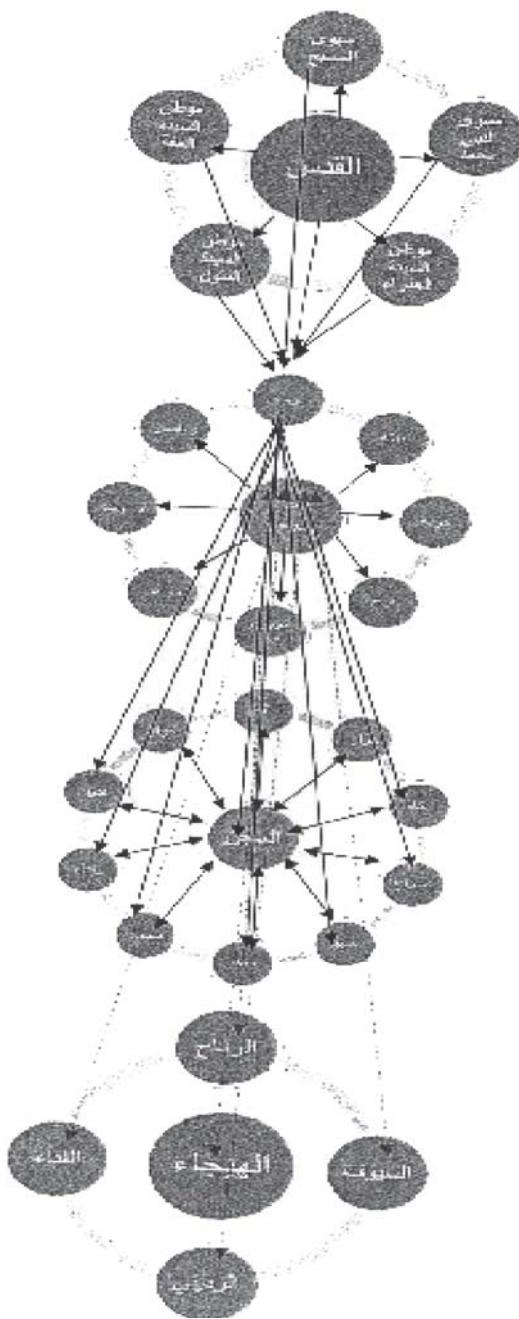
ومن (القدس مهوى المسيح) ستنشأ مجموعة من القضايا بارتباطها بمفاهيم من حقل السجن.

ومن (القدس مسرى النبي محمد) ستنشأ مجموعة من القضايا بارتباطها بمفاهيم من حقل السجن.

ومن (القدس موطن العذراء) ستنشأ مجموعة من القضايا بارتباطها بمفاهيم من حقل السجن.

ومن (القدس موطن البطل) ستنشأ مجموعة من القضايا بارتباطها بمفاهيم من حقل السجن.

وهكذا (...) وعنصر التكرار هذا أداة إستراتيجية قوية تؤدي إلى التنبئي الذي يعرف بأنه «تركيز الجهد العقلي في الأحداث العقلية أو الحاسية»⁽²⁴⁾ ومن ثم إدراك المتلقى لضياع المقدسات أو الإدراك عملية معرفية مهمة لمعالجة وتجهيز المعلومات لأنها (العملية التي يتم من خلالها تحديد معاني المعلومات)⁽²⁵⁾ ومن ثم التفاعل معها.



وكذلك يحدث انتشار دلالي من توليد القضايا التي تحمل جين الحفل: الحفل عرس، في الحفل رواقص ، في الحفل مزاهر، في الحفل كؤوس شراب، في الحفل دبكة.

وكذلك يحدث انتشار دلالي من توليد القضايا التي تحمل جين السجن: السجن ألم، السجن قيد، في السجن رقباء، في السجن صراخ، في السجن جراح.

وقد أقام الشاعر الحفل في السجن فأنشأ تفاعلات بين المفاهيم المتعلقة بين الحقول الدلالية الثلاثة نتج عنه صورة مؤلمة عرس مشوهٌ فستان عرس أسود أصوات عويل إنه حفل بشع للقدس المقدسة الطاهرة مهوى المسيح ومسرى النبي محمد.

لكن الحديث عن هذا الحفل لا يمثل إلا جزءاً من الخطاب لأن الخطاب هدفاً هو الوصول إلى تأكيد عروبة القدس وحمايتها من التهويد وتحريرها من الأسر، لذا بعد تصوير الحفل يشعر بالضعف فهو لا يملك إلا الحسرة إنها ذات الحسارة المخنوقة في نفس القدس الأسيرة في البيت (21)، فقد طرد أهلها وعمد اليهود إلى تهويدها، يواجه التاريخ فيدخل من الواقع ويلجأ إلى تعداد الأسباب التي أدت إلى أسر القدس: الإعياء، والعجز، والકاداء، والخطب والقصائد العصماء، والأئمة والسياسة الجوفاء، تومض في البيت (36)، حطين بمجد العرب فتؤدي وظيفتها: تذكير العرب بقدرتهم التي سمح لها بالانتصار على أعتى القوى، يواجه عمر بن الخطاب هذه الشخصية التاريخية الخامسة ويضع نفسه أمامه في موقع المتهم ليتلقى من الفاروق ما صبه من جام غضبه على من ضيع القدس في الأبيات (38-39-40).

يلتقت إلى القدس فيخاطبها بيدي مشاركتها الأسى يمجدها يحكى لها عن واقع العرب الذين لا يملكون إلا الكلام وقد فقدوا القدرة على الفعل.

ثم يلتقيت إلى مخاطبة العرب وشحد الهمم لحمل السلاح وتحرير القدس (45-50) ورفع الثقة بالنفس:

وهج الرماح البيض في غسق الدجى قد غيبته سياسة جوفاء
 عهد المغيب بـأن تعود ذكاء ما ضر مطلعها المغيب وإنما
 إن التحدي أن نحطم عجزنا ويمزق الليل البهيم ضياء
 ويختتم القصيدة بالتأكيد على القضية التي انطلق منها (القدس
 عاصمة الثقافة العربية) بأكثر من وسيلة، ففي قوله:
 أقسمت أنت أنت شمس عروبتي وبدون ضئوك يستحيل بقاء
 قد استخدم القسم وحرف التوكيد بـ(أنّ) للتوكيد على كون القدس
 مصدر العروبة التي تمثل ماهية الشاعر ولا يمكن أن يبقى دونها.

كما أن الشاعر بنى القضية الكبرى من قضايا صغيرة عبر نصوص جزئية تشكل مرکبات قصوية متواشجة محددة بأسلوب الالتفات الذي ينتقل فيه من نص العرس في السجن = (هو) إلى المخاطب (أنت) :
 من عَهْدِ بَابِ نَصْبُوكِ أَسِيرَةً وَيَهَابُ نَبْرَةً صوتَكِ الْأَعْدَاءُ
 مازَلتِ فِي الْأَسْرِ الْمَرِيرِ عَزِيزَةً وَتَذَلُّلَ فِي إِطْلَاقَهَا الْعَنْقَاءُ
 قد أَنْشَدَ الشُّعْرَاءَ فِيكِ قَصَائِدًا وَمِنَ الْجِرَاحِ اسْتَلَّهُمُ الشُّعْرَاءُ
 (نصبُوكِ، صوتَكِ، مَا زَلتِ، فِيكِ).

ثم الالتفات إلى (هي) في نص الاستهجان في 25 - 26 :
 أَيَّئُنْ أَهْلُوهَا عَلَى أَبْوَابِهَا وَيُعيَثُ فِي أَرْجَائِهَا غُرَبَاءُ
 وَيَهُودُ قَدْ عَمَدُوا إِلَى تَهْوِيَدِهَا وَيُرَدُّ عَنْ أَعْتَابِهَا الْأَبْنَاءُ
 ثم الالتفات إلى (أنت) التاريخ في (41-45) حيث أنسنه ليكون متلقياً خطابه. ثم العودة إلى القدس لتمجيدها والاعتذار منها (41-45). ثم الالتفات إلى العرب (نون نحن) لتحريض العرب على الثورة والتحرر وإيقاعهم بختامية تبين كيف يكون التحدي ولم يكن التحدي،

الذي هو ضرورة حتمية للحياة التي يستحيل بقاوها دون تحطيم العجز والمواجهة.

هذه القضايا المركبة المشمولة بالخصوص تتضام وتتوحد في النص الكبير الكلي في علاقات واضحة أهمها الربط المعجمي الذي يكرر المفاهيم بأشكال متعددة ويفيد مفهوماً القدس والعروبة من أكثر الروابط المعجمية قوة بين القضايا المركبة في النص.

وتتعدد أنواع الروابط بين القضايا التي تحدث عنها الباحثون في لسانيات النص ونختار منها أبرز الروابط الواردة في القضايا المؤلفة للقصيدة:

العلاقة المكانية: يشكل المكان القاعدة الدلالية التي بني عليها الموضوع كما يسيطر على كثير من العلاقات الرابطة بين المفاهيم ونذكر من القضايا الصغرى: القدس مهوى المسيح، القدس مسرى النبي ، العرس في السجن، في السجن حراب، في السجن أشلاء، في السجن رقباء. فمفهوم السجن كان حاضراً وإن كان عبر المورفيم الصغرى.

علاقة التضاد: وهي واضحة في القضايا المكونة من مفاهيم تتسمى إلى حقل السجن والحفل.

علاقة السببية: ومنها: الحسرة بسبب الأسر، الأسر بسبب الإعياء، العجز، الكداء، الخطب العصباء، الأئمة، السياسة الجوفاء. ومن القضايا الأعقد تركيباً: اتقدت حروفي في فمي بسبب الرمضاء التي قست في حرها.

العلاقة الزمنية: الأربعون مضت، حطين تحكي مجدها، أتاني الفاروق.

علاقة تعاقبية: عهد المغيب بأن تعود ذكاء.

علاقة إضافة: القدس الشريفة، الأبية، الشماء وهي: العفة، العذراء،
البتول.

هذه العلاقات هي التي سمحت بإقامة علاقات ثابتة بين موضوع
النص والنص عندما أخذ في التوسيع وكذلك ستساعد المتلقي على
تكثيف النص واستنتاج الموضوع.

ويمكن للمتلقي أن يجد علاقة منطقية قوية بين النصوص الصغرى
المكونة للبنية النصية الكبرى:

الضعفاء أسرى	نحو ضعفاء	نحن أسرى
السيف حرية	السيف قوة	القوة حرية
القدس عربية	نحو عرب	القدس لنا

وهكذا يكشف المتلقي القضايا الصغرى و يضمها فتكتمل له البنية
الحجاجية التي يستنتج منها الحقيقة التي أراد أن يؤكدها الشاعر
ينجح في الإقناع ومن ثم يبدأ تفعيل الموضوع في المتلقي.

ومما يساعد على وصول صاحب الخطاب إلى المتلقي اشتراك
الشاعر مع المتلقي في امتلاك الحقول الدلالية، مما يسمح بتجسيس
العلاقة بينهما ووصول المعلومات الجديدة المبنية من مفاهيم تنتهي
إلى حقل الاحتفال والسجن، دون أن تغيب القضايا المسلمة المتعلقة
بماهية القدس.

كما نشهد في عالم النص محاولة العبور إلى حقل دلالي جديد هو
حقل الحرية عبر الهيجة، وفيه من التحديات ما فيه، وينجح في زرع
الإيمان بكون الحرية ممكنة التحقيق بشرط الفداء، ويقدم برهانه:
(عهد المغريب بأن تعود ذكاء).

ونصل إلى كون النص قد حقق معيار الحبك (coherence) أحد
أهم معايير النصية السبعة، إذ يمكن أن يتواافق النص هنا مع تعريف

برنكر «كمية منتظمة من القضايا (...) تربط بخلفية قاعدة النص الموضوعية بواسطة علاقات دلالية موضوعية»⁽²⁷⁾.

فالحبك يدرس ما تتصف به مكونات عالم النص (أي تشكيلة المفاهيم و العلاقات التي يستند إليها ظاهر النص) من وثافة صلة وسهولة تواصل فيما بينها.

البنية الشكلية للنص:

وفي تحليل البنية الشكلية نبحث عن عناصر التماسك في مستوى البنية السطحية النحوية للنص ومدى تحقق معيار السبك⁽²⁸⁾ (cohesion)، أو نظم الكلم وفقاً لتعبير الجرجاني⁽²⁹⁾ الذي يلخص فكرته بقوله: «معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»⁽³⁰⁾ ونتساءل هل استخدم عناصر ربط قوية كما فعل فيربط القضايا وحبكها لتشكيل البنية الدلالية المتماسكة للنص.

إذا عدنا إلى الأبيات وجدنا التكرار من أكثر الروابط المعجمية استخداماً:

التكرار باللفظ، ونمثّل له بالقدس التي وردت بلفظها في 3 و11 و13 و30 و38 و41 و45، والسجن (سجناها ، سجنهم، سجان) في 1 و2 و6 والعرس (عرس، عروس) في 1 و4 و12، والأسر (أسرها، أسيرة) في 11 و22 و2.22.

والتكرار بذكر المرادف، مثل: الأسر في 11 والقيد 31 ومثل: الإعباء في 27 والعجز في 28.

وذكر الأضداد: الهناء في 1 في مقابل المراارة و الحزن في 14 و15 والأبيض في مقابل الأسود في 4.

التكرار بالوصف نجده في: مهوى المسيح في 17 ومسرى النبي محمد في 18، مسراه في 19، الشريفة، في 3، والأية الشماء في 12 وهي: الغفة، البتول، العذراء في 17.

الروابط الضميرية

نوع الإحالات	المراجع	الضمير	نوع الإحالات	المراجع	الضمير
			خارجية	الاستفالية	هي المذوق
قبلية	عرسها	(ها) في سخنها	قبلية	عرس	الباء في عروسه
قبلية	الختنون	(هم) في سخنهم	قبلية	حرس	شماء في (4) انخلوفة
قبلية	الختنون	(هم) في دارهم	قبلية	الختنون	هم
قبلية	القدس	(ها) في جلتها انخلوفة	قبلية	القدس	(ها) في جلتها
قبلية	عروستنا	(ها) في أثوابها	قبلية	العروس	(ها) في زفافها
قبلية	العارف	(ها) في رجعها	قبلية	العروس	(ها) في أهلها
قبلية	العروس	(ها) في حفلها	قبلية	العروس	(ها) في خبادها
			كuros المخل	كuros المخل	(ها) في يملوها
					.8
			بعدية	الرمضاء	(ها) في حرها
قبلية	الباء في بيرته	الخرج	قبلية	الدماء في دمه	الباء في دمائه
			بعدية +قبلية	البرقاء-انقدر	(ها) في أسرها
قبلية	القدس	(ها) في عرسها	قبلية	القدس	(ها) في قبورها
قبلية	القدس	(ها) في إغنا	قبلية	القدس	هي

						-
						.13
			قبلية	القدس	(ها) في حزفها	.14
			قبلية	ذاتي	(ها) في حزفها	.15
قبلية	الكي	الماء في فيه	قبلية	القدس	(ها) في بما	.16
قبلية	في المسيح	الماء في المسيح	قبلية	القدس	(ها) في أنها	.17
		تضمه	قبلية	القدس	(ها) في فيها	.17
			قبلية	القدس	(ها) في أنها	.18
قبلية	القدس	(ها) في رحابها	قبلية	القدس	اهاء في مسراه	.19
قبلية	محمد	اهاء في به	قبلية	محمد	اهاء في قبه	.20
قبلية	المسجد الأقصى	اهاء في به	قبلية	المسجد الأقصى	(ها) في أنها	.21
			قبلية	نفس أسرة القدس	الكاف في تصويبك	.22
قبلية	القدس	الكاف في صوتك	قبلية	القدس	الباء في زلت	.23
			قبلية	القدس	الكاف في فيك	.24
قبلية	القدس	(ها) في ألواما	قبلية	القدس	(ها) في أهلوها	.25
			قبلية	القدس	(ها) في أرجائها	.25
قبلية	القدس	(ها) في اعتابها	قبلية	القدس	(ها) في تمودها	.26
خارجية	عن	(نا) في هدنا	خارجية	عن	(نا) في بنا	.27

استخدام لسانيات النص في خليل الخطاب اللغوي

			خارجية	نحو	(نا) في درينا	27
			خارجية	نحو	(نا) في بيتنا	-
			خارجية	نحو	(نا) في لنا	.28
			خارجية	نحو	(نا) في يجلّها	.29
قبيلية	سور	الباء في خلفه	قبيلية	النفس	(ها) في قيدهم	.30
			قبيلية	الجبناء	هم في قيدهم	.31
خارجية		(نا) في عزننا	خارجية	نحو	(نا) في غيتنا	.32
			قبيلية	عيوب	(هن) في هن	-32
قبيلية	قبيلية	(ها) في ما يحاط	خارجية	نحو	(نا) في لنا	.33
						.34
			قبيلية	عربيّة	(ها) في لكها	.35
قبيلية	خطيب	(ها) في فخارها	قبيلية	خطيب	(ها) في يحدّها	.36
بعضية	بعضية	(ها) في طريقها	خارجية	المستوى	الباء في توجهه	.37
خارجية	الكلام	الباء في بسالي	خارجية	الكلام	الباء في أتاني	.38
			خارجية	الكلام	الباء في فلث	38
						-
بعضية	الخلافاء	هم	خارجية	هو	هاء في صلاته	.39
قبيلية	الفاروق	الباء في أحبّيه	خارجية	الكلام	الباء في بسالي	.40
قبيلية	قدس	الباء في علمتي	خارجية	نحو	(نا) في أحوالنا	.41
			خارجية	نحو	(نا) في أنا	41

							-
خارجية	نحن	(نا) في لبنان	قبلية	قدس	أنت	42	
خارجية	نحن	(نا) في نماراتنا	خارجية	نحن	(نا) في تلفتنا	42	-
			قبلية	حططين	(ها) في مجدها	43	
قبلية	(ها) في الحقيقة	منها	قبلية	قدس	أنت (فاعل مستتر)	44	
			خارجية	نحن	(نا) في أنا	44	-
قبلية	القدس	(ها) في نجيبتها	خارجية	نحن	(نا) في تدعونا	45	
			قبلية	وهج	اهاء في غيته	46	
			قبلية	وهج	(ها) في مطلعها	47	
			خارجية	نحن	(نا) في عجزنا	48	
			قبلية	الرديني	اهاء في (حده)	49	
قبلية	قدس	الكاف في جيبيك	خارجية	نحن	(نا) في شمسنا	50	
قبلية	قدس	الكاف في أنتك	خارجية	المتكلم	الناء في أقسمت	51	
خارجية	المتكلم	الياء في عرواتي	قبلية	قدس	أنت	51	-
			قبلية	قدس	الكاف في ضولك	51	-

1 - وأول الملاحظات تمثل في أن الضمائر تقييد في التكرار عبر مرجعياتها.

2 - خلو الأبيات من (32) إلى (37) من الروابط المعجمية.

3 - خلو الأبيات من (32) إلى (37) من الروابط الضميرية.

لكن غياب الروابط الضميرية والمعجمية لا يؤدي إلى هلهلة البناء لأن النص محبوك بقوة مع ما سبقه وما يليه، لكن تغيرت الإستراتيجية المتبعة في بناء الخطاب.

إستراتيجية الخطاب:

تعرف الإستراتيجية بأنها «طرق محددة لتناول مشكلة ما، أو القيام بهمة من المهامات أو هي مجموعة عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محددة والتحكم بها»⁽³¹⁾ وللإستراتيجية بعدها:

أ - البعد التخطيطي وهذا البعد في المستوى الذهني.

ب - البعد المادي الذي يجسد الإستراتيجية لتبلور فعلاً.

يتضمن هذا التعريف عناصر عديدة هي: الفاعل الرئيس الذي يقوم بوضع هذه الإستراتيجية، والهدف من هذه الإستراتيجية، والظروف المحيطة مما يسمى السياق، والأدوات، وقواعد العمل.

فالفاعل الرئيس ينبغي تصوراً ذهنياً لتحقيق هدفه هذا التصور يعتمد على معرفة المرسل إليه وما يملكه من نقاط تسمح بتجسير العلاقة بين المرسل والمرسل إليه لينتقل المرسل إلى المناطق التي تسمح له بالتأثير في المرسل إليه. إن للمرسل هدفاً محدداً هو التأثير في الآخر ولابد له من معرفة إمكانات الآخر التي تحدد توقعاته من ثم تفرض عليه اختيار الأدوات المناسبة لتنفيذ هذه الإستراتيجية في ظل

بيئة واضحة بالنسبة إليه، أي لابد من تسلیط الضوء على السياق الذي يتم فيه وضع الإستراتيجية. فمعرفة هذا السياق وإمكانات الآخر تحدد المنظور الذي ينطلق منه صاحب الإستراتيجية.

كما أن إستراتيجيات الخطاب تأخذ بعين الاعتبار الطرف الآخر باعتباره عضواً ضمن مجتمع له سماته المعرفية، وخصائصه الاجتماعية، وثقافته التي لا يمكن تجاهلها. وكلما زادت الهوة الثقافية بين الطرفين زادت الحاجة إلى تشغيل الحواس المختلفة لإدراك الخطاب، و الحصول على ردة الفعل المنشودة في المخاطب. ففي بعض الأحيان نعتمد على تشغيل الحواس الخمس: السمع والبصر واللمس والذوق والشم، وفي أحيان أخرى لا تحتاج إلا إلى حاستين أو حاسة واحدة أو غير ذلك. وفي أحيان أخرى يعتمد على تشغيل المعاني الذهنية المجردة والمعرفة غير الحسية واستنباط النتائج من العلاقات القائمة بين المفاهيم والتي يفضي بعضها إلى الآخر ويقود إلى نتائج منطقية تبرهن على وجود حقيقة ما.

يضع الدارسون معايير لتصنيف الإستراتيجيات أجملها عبد الهادي ابن ظافر الشهري⁽³²⁾ في ثلاثة معايير عامة هي: المعيار الاجتماعي، وهو معيار العلاقات التخاطبية، والمعيار اللغوي، وهو معيار شكل لغة الخطاب، ومعيار ثالث هو معيار هدف الخطاب.

فمعيار العلاقة التخاطبية ينتج الإستراتيجية التضامنية ففيها يصبح طرفا الخطاب وكأنهما من الأقران لغة، ويمكن أن يُعبر المرسل عن تلك العلاقة بأدوات لغوية كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر، الأدوات الإشارية اللغوية التي تقرب البعيد أو تقترب منه، وتجمع الأطراف التخاطبية، مثل الضمير (نحن) الذي يدل على الجمع بين طرفي الخطاب، ونجد هذا النوع من الإستراتيجية في قول الشاعر:

القدس تدعونا فكيف نجيئها
وهج الرماح البيض في غسل الدجى
ما ضر مطلعها المغيب وإنما
إن التحدى أن نحطّم عجزنا
ونعيذ للكف الرديني الذي
في موضع الإباحة تبغش شمسنا

أما المعيار الثاني لتصنيف إستراتيجيات الخطاب، فهو معيار دلالة
الشكل اللغوي، إذ يكون واحداً من صنفين، إما قصداً مباشراً، أي أن
القصد يتضح في الخطاب مباشرة، وإما قصداً غير مباشر، بأن يكون
المعنى مستلزمًا من شكل الخطاب، وبالتالي يصبح شكلاً يستلزم
قصداً غير المعنى الذي يدل عليه ظاهر القول أو الكلام، فقد يستخدم
المرسل شكلاً ما بقصد تبطين مقاصده ومعانيه، ويرمي من خلاله
إلى أمور يتدخل سياق الخطاب في كشفها وتحديدتها، وقد اصطلاح
على تسمية هذا الضرب من الإستراتيجيات بالإستراتيجية التلميحية.
ونحن نجده يلغاً إلى هذه الإستراتيجية في موضع كثيرة كالتمثيل إلى
معاناً أهل القدس في قوله:

والصبح ينهض مُتقلاً من قيدهم ويَئِنْ من جَوْرِ الْغُزَاةِ مَسَاءٌ
والتمثيل إلى قوة العرب الكامنة في قوله:
حِطْيُنْ تحكي مجدها وفخارها ويُطَيِّبُ في سمع الدُّنْـا الإِصْفَـاءِ
والمعيار الثالث لتصنيف الإستراتيجيات هو: معيار الهدف من
الخطاب، المكتوب والشفهي، وبعد الهدف الاقتصادي من أهم الأهداف
التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، وبذلك يمكننا أن نصنف استراتيجية
تسميتها إستراتيجية الإقناع، وهذه الإستراتيجية هي الخطة الأساس
التيبني عليها الخطاب في القصيدة وقد استخدم لذلك آليات متعددة،

و«حيلًا» لغوية مختلفة، منها ما يخاطب العواطف، ومنها ما يتعامل مع عقل المرسل إليه، مثل الآليات الحجاجية التي يمكنه عن طريق البراعة فيها أن يتخذ الأقوال أدلة تساق أمام المرسل إليه حتى يقنعه ويمكن أن تلخص الإستراتيجية المتبعة بما يلي:

- 1 - استخدام النمط الشعري الخليلي
- 2 - استخدام اللغة الفصحى الجزلة القوية والتراتيب المحكمة السبك المناسبة لسمو مكانة موضوع القصيدة
- 3 - توظيف الخصائص الصوتية، ومن أبرز العناصر الصوتية انتهاء البيت بقافية تحمل مقطعاً ممتدأ (ءو) وهذا المقطع بمثابة اسم فعل بمعنى أتوجع حيث نجد صرخة فطرية تخرج في حالة الألم.
- 4 - التصوير المبني على الصدمة الدرامية فالعروس بثوب أسود والأصوات عويل وبكاء في جو يتوقع فيه المتلقى الفرح والهباء.
- 5 - الحجاج وقد اعتمد على الاستشهاد بالتاريخ والاستنتاج المنطقي.
- 6 - تشغيل الحواس وقد شغل أربع حواس: حاسة السمع في (معزف، مظاهر، صرخ، أنين) وحاسة البصر في مثل (أبيض، أسود، نهار، ظلماء، شمعة شمس)، وتنشير الحاسة البصرية ثلاثة ألوان فقط الأبيض والأسود والأحمر حيث يضعف الأبيض ويسيطر الأسود، وحاسة الذوق في (الشراب، اتقدت حروفي في فمي ، المراقة)، وحاسة اللمس في مثل (الحرارة، الكي..) و تمثل المستقبلات الحاسية أولى عمليات الاتصال المباشر بالبيئة المحيطة بالفرد وبالتأثيرات من حوله، وهي على هذا تمثل مصدراً مباشرًا للمعلومات و«يعد الإدراك الحسي واحداً من أكثر العمليات المعرفية أهمية في معالجة وتجهيز المعلومات»⁽³³⁾.
- 7 - جلد الذات، وهو عندما يجلد ذاته يجلد الذات المتخاذلة لكل عربي.
- 8 - صرخة الألم المنبهة.

وقد استطاع الشاعر بهذه الاستراتيجية المحكمة أن يبهر المتلقى بحقيقة المأساة وأن يحرك حواسه ووجوده وأن ينفع فيه روح المقاومة للحفاظ على الذات واستعادة المجد المفقود.

ونصل إلى نتيجة مؤداها:

- أن النص لا يمكن عزله عن السياق التاريخي والاجتماعي لأن خطاب يهدف إلى التأثير بالمتلقى وإقناعه بأنه يجب أن يتحدى، ويتحرك لإنقاذ القدس وتحريرها ودفع ثمن الحرية.
- وقد حقق صاحب الخطاب معايير النصية حيث يستنتج قارئ التحليل هذا، وإن لم نشر إلى ذلك صراحة إلا في معيارين يتحققان التماسك النصي هما السبك والحبك.
- أن الشاعر اتبع إستراتيجية محكمة لتحقيق هدفه المرجوّ.

الهوامش

- (1) تحليل الخطاب ج. ب براون وج. يول، ترجمة وتعليق د. لطفي الزليطني ود. منير التريكي، جامعة الملك سعود / الرياض، 1997م، ص 83.
- (2) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء، القاهرة 2000م، ج 1، 35.
- (3) السابق.
- (4) السابق.
- (5) David Crystal: A Dictionary of Linguistics and Phonetics. Basil Blackwell . Oxford . P 350.
- (6) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، دومينيك مانغونو ، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر، 1428هـ - 2008م. ص 129.
- (7) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم نашرون منشورات الاختلاف، الجزائر / بيروت 2008م، ص 61.

- (8) النص والخطاب والإجراء ، روبرت دي بوجراند، ترجمة د. تمام حسان ، عالم الكتب، القاهرة، 1980 ، ص 4.
- (9) افتتاح النص الروائي، سعيد يقطين ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب و بيروت/لبنان، 1988 ، ص 16.
- (10) مدخل إلى علم النص و مجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي ، ص 65.
- (11) تحليل الخطاب، ج.ب براون وج. يول، ترجمة وتعليق د. محمد لطفي الزليطني ود. منير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997 ، ص 2.
- (12) تحليل الخطاب، براون و يول، ص 2.
- (13) تحليل الخطاب، براون و يول، ص 2.
- (14) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، 2000 ، ج 1/55.
- (15) تحليل الخطاب ج. ب براون وج. يول، ترجمة وتعليق د. لطفي الزليطني ود. منير التريكي، جامعة الملك سعود / الرياض، 1997 ، ص 83.
- (16) تصريح على جيد الشمس، فواز غالب عابدون، دار نينوى، دمشق ، 2009م ، ص 3.
- (17) ماكس بفوتسة وجمار بلاي ضمن مجموعة مقالات (علم لغة النص نحو آفاق جديدة) ترجمة د. سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007 ، ص 121.
- (18) مدخل إلى علم اللغة النصي ، فولفجانج هاينة من و ديتير فيهفيجر ، ص 50.
- (19) تحليل الخطاب ج. ب براون وج. يول، ص 87.
- (20) تحليل الخطاب ج. ب براون وج. يول، ص 106.
- (21) تحليل الخطاب ج. ب براون وج. يول، ص 214.
- (22) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (23) مدخل إلى علم اللغة النصي ، فولفجانج هاينة من و ديتير فيهفيجر ترجمة د. فالح ابن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود ، الرياض ص 51.
- (24) الأساس المعرفية للتقويم العقلي و تجهيز المعلومات ، د. فتحي مصطفى الزيارات ، سلسلة علم النفس المعرفي-1، 1995 ، ص 221.
- (25) السابق، ص 214.
- (26) وقد ترجم هذا المعيار بالالتحام والانسجام «وهو يتطلب من الإجراءات ما تتشطط به عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي واسترجاعه، وتشتمل وسائل الالتحام على: 1 - العناصر المنطقية كالسببية و العموم و الخصوص ، 2 - معلومات عن تنظيم الأحداث والأعمال و الموضوعات والمواضف ، 3 - السعي إلى التماسك فيما

- يتصل بالتجربة الإنسانية. ويتدعم الاتجاه بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعالم» النص والخطاب والإجراء، دي بوغراند 103.
- (27) مدخل إلى علم اللغة النصي ، فولفجانج هاينه من و ديتير فيهفيجر، ص 50.
- (28) وقد ترجم بالاتساق والسبك والرصف، وهو يتعلق بالتماسك بين العناصر الشكلية المكونة للخطاب لذلك نجده موضوع النحو ، لكنه يفترق عن نحو الجمل لأنّه يبحث عن تماسك الجمل بعضها ببعض. و هو ما اهتم به النحويون في إطار إعراب الجمل كما يلعب فيه التكرار دوراً مهماً وقد حدد هاليداي ورقية حسن عناصر الاتساق بالإحالة والاستبدال، والحدف والوصل والاتساق المعجمي، لسانيات النص، محمد خطابي، أدوات الاتساق، ص 16. النص والخطاب والإجراء، دي بوغراند، 103.
- (29) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة خانجي، القاهرة، 2004م، ص 49.
- (30) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، ص 4.
- (31) استراتيجيات الخطاب مقاربة لفوية تداولية، عبدالهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، طرابلس ليبا، 2004م، ص 53.
- (32) تناول الشهري هذا الموضوع في الفصل الثاني من كتابه المذكور سابقاً، ص 86.
- (33) الأسس المعرفية للتكوين العقلي وتجهيز المعلومات ، 221.

البعد الجمالي والجاجي للظاهرة البلاغية (التمثيل أنموذجاً)

مصطفاوي جلال^(*)

تمهيد:

لقد أفرز المناخ الثقافي الغربي المعاصر حياة معقدة، تتسم بالتعدد والاختلاف في كافة الجوانب التي تكتنف حياة الإنسان فكرية كانت أو اجتماعية أو سياسية. وفي ظل هذا الوضع ظهرت جملة من الاتجاهات والأحزاب، والتيارات المختلفة، بل والمتضادرة في أغلب الأحيان، كل تيار يسعى جاهداً إلى الدعوة لنسقه الفكري، ومعتقده الوجودي، في جو تسوده الحرية، وشعاره: «الخطاب أصدق إبناء من السيف» والمقصود بالخطاب في هذا السياق هو خطاب التأثير والاستعمال والإقناع، وهو خطاب ضارب في أعماق التاريخ في التراث البلاغي العربي والغربي، إلا أنه تم استحضاره بشكل متتطور ومزدهر مع «شایم بيرلمان» Chaïm perelman الذي اعتبر القرن العشرين قرن الترويج والدعاية. ويقدم «بيرلمان» بطاقة تعريفية لنظرية الحجاج من خلال تحديد موضوعها بقوله: «موضوع نظرية الحجاج هو دراسة التقنيات الخطابية الهدافـة

إلى حد النفوس على التسليم بالأطروحات المعروضة عليها، أو تقوية ذلك التسليم، كما تفحص أيضاً الشروط التي تسمح بانطلاق الحجاج ونمه، وكذا الآثار المترتبة عنه⁽¹⁾.

فالحجاج بهذا المعنى هو عملية اتصالية، قوامها الحجة المنطقية، وغايتها إقناع الآخر، والتأثير في حياته السلوكية. ويعتبر هذا التحديد امتداداً لمفهوم الخطابية (الريطيورية) عند (أرسطو) الذي يعرفها بقوله: «الريطيورية قوة تتكلف الإقناع في كل واحد من الأمور المفردة»⁽²⁾.

والجدير بالذكر أن اللغة تشغل حيزاً بارزاً وفاعلاً في الخطاب الحجاجي، حيث لا يتوقف مفعولها عند حد إثارة المشاعر والانفعالات، بل يتعدى ذلك لتسريح اللغة إلى نسق من الحجج المنطقية المعقولة التي تحتوي عقل المتلقى. ولعل «التمثيل» أو قياس التمثيل: (analogie) من أبرز التقنيات المعتمدة في اللغة الحجاجية، وهو تقنية تربتها الأصلية هي البيان بتجلياته المختلفة [التشبيه - الاستعارة - المجاز...] لأن جوهرها الأساس هو علاقة المشابهة، لكن حيويتها وفاعليتها منحتها القدرة على الامتداد إلى الخطاب الحجاجي الفلسفى، حيث أصبحت تعالج في ظل أفق تأملي جديد، قوامه المقارنة بين القضايا في سبيل إدراك التشابه الكفيل بإقامة الحجة وتحقيق الإقناع. يقول «ميشال فوكو»: «إن للتمثيل قدرة لاحد لها على ربط العلاقات، وإقامة التشابهات، فمن نقطة واحدة يمكن إنشاء عدد لا يحصى من العلاقات وأشكال غير مرئية من التقارب. وعن طريق التمثيل يمكن أيضاً أن تقارب بين جميع الأشكال والأشياء في العالم مهما بلغت اختلافاتها»⁽³⁾. ويقول «فريدرريك نيتše»: «كلما كانت الحقيقة التي تريد تعليمها أكثر تجريداً كلما وجب عليك أن تزيينها لإغواء الحواس...»⁽⁴⁾ ولما كان للتمثيل وجهان (تخيلي وعقلي)، فإن محاولة مواجهته بالبحث تفرض علينا أن

نتساءل عن حدود العلاقة بينهما وأداتها. فما الفرق القائم بين التمثيل في الخطاب البلاغي الأدبي والتمثيل في الخطاب الحجاجي الفلسفى؟ وهل من الممكن أن تنسجم جمالية التمثيل - الوظيفة التخييلية في الخطاب الأدبي - مع دوره الحجاجي التواصلى - الوظيفة العقلية في الخطاب الفلسفى؟

١. الوجه الجمالى للتمثيل:

لقد صنف الدكتور «جميل عبد المجيد»^(**) - من خلال قراءته التفكيكية **البناءة للبلاغة العربية**- اتجاهات البحث في البيان إلى ثلاثة وهي:

أ. الاتجاه الأدبي الخطابي: يمثله «الجاحظ» في كتابه (البيان والتبين) الذي يرى أن المعانى موجودة بالقوة في شكل تصورات في الذهن، مستقرة في القلب، و«البيان» هو الكفيل بالإفصاح عنها وإخراجها من ذات مبنية إلى أخرى تتلقاها. ولقد كان سؤاله الجوهرى هو: كيف يبين المرء؟ المرء يبين - في عرفة - عن طريق وسائلتين بيانيتين، هما: الصوت والإشارة. وقد فرضتهما طبيعة الخطاب الشفاهي المهيمنة آنذاك. ثم إن لغة الخطاب في نسق الجاحظ تهدف أساساً إلى استئصال القلوب ويعزز ذلك قول «الجاحظ» في سياق الحديث عن واصل بن عطاء: «إن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاؤ كحاجته إلى الجزالة والفخامة وأن ذلك من أكبر ما تستعمال به القلوب وتننى إليه الأعناق»⁽⁵⁾.

كما يروى الجاحظ عن بعض الربانيين قولهم: «أندركم حسن الألفاظ وحلاوة مخارج الكلام فإن المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً ومنح المتكلم قوله متعشاً صار في قلبك أحلى ولصدرك أملأ»⁽⁶⁾.

وصحفة القول: يمكن أن نخلص بأن الجاحظ قد اعتمد على المنطوق الذي يفصح عنه بالصوت والإشارة. أما الهدف المنشود، فيتمثل في التمكن من نفس المتألق واستمالة قلبه: «هكذا يبدو حال الخطابة العربية القديمة، فهي في الغالب الأعم - خطابة تحسين وتبني، معتمدتها الأول المبالغة والطلاؤة والحلاؤة والجلالة والفحامة، وهو معتمد كان يأخذ بلب المتألق، يقيمه ويقعده، يرغبه وينفره، يدفعه ويمعنعه، وبالجملة يفعل فيه فعل السحر»⁽⁷⁾.

ولعل ما يعنى هذا المعنى ويدعمه بحث الأستاذ (حمادي صمود) الذي أقام تفرقة وجيهة بين البلاغة عند العرب والخطابة عند الغرب من حيث دواعي النشأة والهدف، حيث يصرح بأن البلاغة العربية «ظهرت تباشيرها في أحضان الشعر، والشعر وقعه من إيقاعه وفضله من هيئة القول فيه. ولم يكن يفوق شاعر على شاعر إلا بما يقع له من نهج في تصوير المعاني وإخراجها رائقة عذبة تسر الناظر وتخلب لب المستمع»⁽⁸⁾.

ب. الاتجاه المنطقي الفقهي: يمثله إسحاق بن وهب في كتابه: «البرهان في وجوه البيان». فإذا كان الجاحظ قد أثار السؤال: كيف بين المرء؟ وحاول الإجابة عنه بفكرة مسبقة وهي أن المعاني قائمة في صدور العباد، متصورة في أذهانهم، متخلجة في نفوسهم، فإن «ابن وهب» انطلق من إشكال أعمق من ذلك، وهو: كيف تقوم المعاني في النفس؟ أو كيف تقيمها النفس؟ وخلص إلى أن البيان يكون على أربعة أوجه «فمنه بيان الأشياء بذواتها (بيان اعتبار)، ومنه بيان يحصل في القلب عند إعمال الفكر (بيان اعتقاد)، ومنه بيان لسان، وبيان كتاب»⁽⁹⁾، ثم انتقل بعد ذلك إلى البحث عن الكيفية المناسبة لإدراك المعاني، فقسم البيان إلى ظاهر وباطن، حيث إن الباطن من البيان

في وجهه الأربعة هو المحتمل والمفتوح الدلالات. وللوصول إلى معرفة الباطن سبيلان أساسيان، هما: القياس والخبر: «... والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها من جنسين: القياس والخبر»⁽¹⁰⁾. وعن «القياس» يقول «ابن وهب»: «القياس في اللغة التمثيل والتشبّيّه، وهو ما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرها...»⁽¹¹⁾ وفي نقهه لاتجاه «ابن وهب» يقول د/ جميل عبد المجيد: «لا نجد لحديث ابن وهب عن (القياس) أي صدى في تناوله لأقسام العبارة العربية، باستثناء قسم (الأمثال)، إذ كشف عن قيمتها الاستدلالية ووظيفتها الإقناعية»⁽¹²⁾.

وجملة القول: إنَّ البيان قضية بلاغية ومنطقية أيضًا، وهناك تكامل بين البلاغة والمنطق في الخطاب الحجاجي «البيان ليس قضية بلاغية فحسب، بل هو قضية منطقية أيضًا، وأن حاجة البلاغة إلى المنطق في الخطاب الحجاجي إنتاجاً وتحليلًا حاجة طبيعية وضرورية. ولعل هذا ما يضفي شرعية على اعتماد الاستدلال وإقامة الحجة المعقوله ركناً أساسياً في دراسة بلاغية عربية منشودة لذلك النوع من الخطاب»⁽¹³⁾.

ب. الاتجاه البلاغي المنطقي: يمثله السكاكي في كتابه: مفتاح العلوم، الذي يؤكد فيه بأن «تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال»⁽¹⁴⁾. إن المعاني التي كانت موضوع دراسة (ابن وهب) هي التي حاول أبو يعقوب السكاكي تقييد منطقها، وذلك بأن أضفى عليها سلطة الاستدلال المؤطرة لعلم المعنى والبيان.

يقول الباحث (شكري المبحوت) عن كتاب (مفتاح العلوم): «... إن هندسة مفتاح العلوم»، واهتمام من جاء بعد السكاكي بالقسم البلاغي من الكتاب يكشفان عن أمرتين: أحدهما أنه ليس لاعتباره كتاباً بلاغياً مسوغات ترتبط بمشروع السكاكي نفسه، وبمادته الكتاب وبمنزلته

من تاريخ البلاغة العربية، والآخر أن وجود باب للاستدلال في كتاب للبلاغة مثير للانتباه دافع إلى التساؤل عن علاقته بمشروع علم الأدب ومدى الحاجة إليه في بناء موضوع البلاغة⁽¹⁵⁾. والجدير بالذكر أننا نجد في نسق السكاكي البلاغي اتفاقاً مع البلاغة الجديدة عند «بيرلمان» في هيكلها العام، حيث إن معتمد الخطاب في كلا الكتابين هو [البينة] ومحور الخطاب ومرتكزه هو [المتلقى]، وغاية الخطاب واحدة وهي [الإيقاع]. إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما، يتمثل في طبيعة البينة، فهي عقلية بحثه، تستهدف عقل المتلقى عند (بيرلمان) ومحض تخيلية تستهدف خيال المتلقى ووجوده عند السكاكي.

والخلاصة، إن بيان السكاكي بيان خيالي يختص بالخطاب الأدبي الشعري، وبينان بيرلمان بيان عقلي يختص بالخطاب الحجاجي.

• - التمثيل من منظور عبد القاهر الجرجاني:

عالج الجرجاني فن التمثيل (التشبيه التمثيلي) في كتابه «أسرار البلاغة»، وسلط الضوء على الأثر العميق الذي يحدثه في نفس المتلقى إيقاعاً وإمتاعاً، ويدعو الجرجاني «أول من أفرد التمثيل من التشبيه، وجعله قسماً منه، ومازه عن التشبيه الصرير، وأبرز خصوصيته في الدلالة، واهتم ببيان هذه الخصوصية، وأنها تدور حول إعمال العقل والتفضيش في الطرفين، والنفاذ إلى الشبه الخفي، الذي لا تراه في المشبه على حد رؤيتك له في المشبه به. وهذا بخلاف التشبيه الصرير الذي ترى فيه الوجه قائماً في الطرفين على حد واحد، كالجمرة التي تراها في الورد وتراها في الخد»⁽¹⁶⁾، وقد حاول الجرجاني أن يعلل سر المتعة الناجمة عن التمثيل، فأنس النفوس - كما يراه عبد القاهر الجرجاني - «موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأنتها بصريح بعد مكни، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر،

هي شأنه أعلم وثقتها به في المعرفة حكم⁽¹⁷⁾ ومرد أنس النفوس بالتمثيل في رأيه إلى:

1. إقامة الحجة:

حيث يكون التمثيل حجة تثبت صحة المعنى إذا كان في أعقاب المعاني الغريبة (في مظنة شك من قبل المتلقى) ويمثل لذلك بقول المتتبى:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

«وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام وفانهم، إلى حد بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة، بل صار كأنه أصل بنفسه، وجنس برأسه، وهذا أمر غريب (...) وبالمعنى له حاجة إلى أن يصح دعوه في جواز وجوده على الجملة، إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح، فإذا قال: (فإن المسك بعض دم الغزال)، فقد احتاج لدعوه، وأبان أن لما ادعاه أصلاً في الوجود، فمثل هذا التمثيل ينفي الريب والشك، ويؤمن من صاحبه من تكذيب المخالف وتهجم المنكر وتهكم المعترض»⁽¹⁸⁾.

2. المشاهدة:

يكتسي التمثيل قيمة أيضاً إذا ورد في أعقاب المعاني التي تكون مظنة تصديق المتلقى لها، ومرد ذلك إلى ما يعكسه التمثيل من مشاهدة، هي بمثابة الاختبار العملي للفرضية أو الادعاء. «يبين ذلك أنه لو كان الرجل مثلاً على طرف نهر في وقت مخاطبة صاحبه وإخباره له بأنه لا يحصل من سعيه على شيء؟ فأدخل يده في الماء وقال: انظر هل حصل في كفي من الماء، شيء؟ فكذلك أنت في أمرك، كان لذلك ضرب من التأثير زائد على القول والنطق بذلك دون الفعل. ولو أن رجلاً أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي الشيئين، فقال: هذا وذاك هل يجتمعان؟ وأشار إلى ماء ونار حاضرين؛ وجدت لتمثيله من التأثير ما لا تجده، إذا أخبرك بالقول، فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ وذلك الذي تفعل

المشاهدة من التحرير للنفس، والذي يجب بها من تمكين المعنى في القلب، إذا كانت مستفادة من العيان ومتصرفة حيث تصرف العينان، وإلا فلا حاجة بنا في أن الماء والنار لا يجتمعان إلى ما يؤكده من رجوع إلى مشاهدة واستيثاق بتجربة»⁽¹⁹⁾.

3. إبداع الخيال:

قد يكون سر المتعة في تلقي التمثيل، اكتشافنا لفطنة الشاعر، هذه الفطنة التي تخول له القبض بإحكام على خواطر دقيقة وعلى علاقات غامضة بين الأشياء، فالشعر وثبة في الظلام، ورقص مجنون باللغة. إن الجمع بين شيئين متباعدتين متناقضين حتى ليظهران متعانقين في اتساق وانسجام بفعل تمثيل الشاعر، يولد فيما متعة تبهرنا. وكلما كان التباعد بين طرفي التمثيل أشد، كان إلى النفوس أعجب. يقول الجرجاني: «إن موضوع الاستحسان، ومكان الاستظراف، والمثير للدفين من الارتياح والمتألف للنافر من المسرة، والمؤلف لأطراف البهجة، أنك ترى الشيئين مثليين متبابعين، ومؤلفين مختلفين»⁽²⁰⁾.

2. الوجه العقلي للتمثيل:

تُعدّ آليات القراءة التفكيكية البناءة (الهدم والبناء) للنتاج المعرفي الإنساني، الجوهر الأساس في توليد التحديات الخلاقية، وإفراز الوجوه المبتكرة للحضارة الإنسانية، في كافة الحقول المعرفية. وفي مجال الدرس البلاغي الغربي تتجلى القراءة البناءة في شخص الفيلسوف أرسطوطاليس Aristoteles (٣٢٢-٣٨٤ ق.م.) الذي اقترح أنموذجًا Paradigme (جديداً) في سبيل تشخيص الظاهرة الخطابية ووصفها، أنموذجًا أعاد صياغة وهندسة التصورات والإجراءات الأساسية للصناعة الخطابية الأولى (une protorhetorique)، التي أغفلت الجانب العقلاني في الخطابة والممثل في جملة الحجج

المنطقية المنظمة، على حين تركز اهتمامها على الزاوية الوجданية والانفعالية في الخطابة أي احتضان وسائل التأثير في عواطف المتلقى وخيالاته ولذلك عدت هذه الخطابة، خطابة تأثير بل تضليل في أغلب تمفصلاتها (المنشأ السوفسطائي) طفت عليها صفات الاعتباطية، واللامعقولة والمغالطة. وقد أولى «أرسطو» في نسقه الجديد اهتماماً واضحاً بالناحيتين العقلية والنفسية، وسعى جاهداً إلى تحقيق التعادل بين وسائل الإقناع وأدبيات التأثير، وجعل من الأولى الجوهر الأساس ومن الثانية العرض المعين والمدعم للأولى.

وقد ميز «أرسطو» بين نمطين من الحجج (= التصديقات) هما: التصديقات غير الصناعية، والتصديقات الصناعية، ويعرف الأولى بقوله: «تلك اللاتي ليست تكون بحيلة منا لكن بأمور متقدمة، كمثل الشهدود، والعذاب، والكتب، والصراك، وما أشبه ذلك»⁽²¹⁾، وعرف الثانية بقوله: «ما أمكن إعداده وتبنته على ما ينبعي بالحيلة وبأنفسنا»⁽²²⁾. وقد عمد إلى تقسيم الحجج الصناعية إلى ثلاثة أنواع: ما يختص بأخلاق الخطيب، وهيئته، وهيبيته (Ethos)، وما يختص بالتأثير في المتلقى ونفسيته وعواطفه (pathos)، وما يختص بالخطاب في حد ذاته (logos).

يقول الباحث «هشام الريفي» تعليقاً على أنموذج أرسطو: «خرج أرسطو عن سنة التأليف في صناعة الخطابة حينئذ، لكنه لم يطرح كل ما ذكره المؤلفون السابقون له (...) أخذ عنهم أهم ما ذكروه في أقسام الخطبة وما تأثر بالقول وأدرجه في مشروع أشمل ومحظف، وبمشروعه حول مركز الثقل في هذه الصناعة من التأثير إلى الإقناع، وأراد أن يقيم بين هذين الطرفين توازناً يكون التأثير بمقتضاه خادماً للإقناع وتابعاً له»⁽²³⁾.

أما عن «بيرلمان» (Ch. perelman) ، فإن تفاعله مع أنموذج أرسسطو أفرز أنموذجاً جديداً أيضاً، أكد فيه على الوجه المعقول (وليس الوجه الوجداني) فيما يخص بناء اللغة المحجاجية، حيث رأى أن الاستمالة تتحقق بفعل استدلالي منطقي قابل للاختبار والتمحيص من قبل المتلقي ليأتي اختياره عاكساً لوعيه واقتناعه. «إن تأكيد (بيرلمان) على ضرورة قيام الحجاج على مبدأي المعقولة والاقتناع مرتبط لديه بغاية إنسانية أخرى، وهي تحقيق الحرية الإنسانية، من حيث هي اختيار عاقل. إن الحجاج غير الملزم وغير الاعتباطي - في عرف بيرلمان - هو وحده القمين بأن يحقق الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل»⁽²⁴⁾.

وانطلاقاً من معطيات أنموذج بيرلمان في البلاغة الجديدة، يمكننا أن نقارن بين نظرة الجاحظ ونظرية بيرلمان. فإذا كان الجاحظ قد اعتمد أساساً على المنطق، فإن بيرلمان جعل - الخطاب المكتوب موضوعاً له، وإذا كانت غاية الجاحظ هي استمالة القلوب، فإن غاية بيرلمان هي استمالة العقول، وإذا كانت السبيل إلى ذلك عند الجاحظ هي الصوت والإشارة، فإن بيرلمان قد اختار الحجة المعقولة.

وقد صنف (بيرلمان CH. perelman) و(تيтика tytica) - في كتابهما: مصنف في المحجاج - الخطابة الجديدة - الاستدلال بواسطة التمثيل (Analogie) ضمن المحاجج القائمة على الاتصال المؤسس لبنيّة الواقع، حيث يرى المؤلفان أن «التمثيل في المحجاج ينبغي أن تكون له مكانته باعتباره أداة برهنة فهو ذو قيمة محجاجية و تظهر قيمته المحجاجية هذه حين تنظر إليه، على أنه تماثل قائم بين البني وصيغة هذا التماثل العامة هي: إن العنصر [أ] يمثل بالنسبة إلى العنصر [ب] ما يمثله العنصر [ج] بالنسبة إلى العنصر [د] وهو ما يوضحه قول بعضهم: ما

يؤسس أصلة التمثيل، وما يميزه من التماثل الجزئي أي ما يميزه من مفهوم المشابهة المبتدل على نحو ما، إنه ليس علاقة مشابهة، وإنما هو تشابه علاقة⁽²⁵⁾.

ويطرح المؤلفان سؤالاً وجيهاً يقع في صلب هذا البحث، وهو: كيف ينبغي أن نستخدم التمثيل في الحجاج؟ ويكشف جوابهما عن هذا السؤال عن اعتراف ضمني بوجود تداخل بين التمثيل في الخطاب الحجاجي (الفلسفي مثلاً)، والتمثيل في الخطاب الإبداعي (الأدبي والشعري) حيث يتصرف الثاني منها بالاتساع والشمول، أما الأول فيتوجب الاحتراس في تحديده، حفاظاً على طاقته، وقوته الإفحامية والحجاجية، ثم إن «التمثيل في مجال الإبداع يختلف عنه في مجال البرهنة والحجاج، من حيث اتساع مدى هذا التمثيل، أو عدم اتساعه. ففي حين أنه لا شيء يمنع من أن يطول التمثيل ويمتد في مجال الإبداع، يطلب من التمثيل في مجال الحجاج أن يتلزم بحد معين وإلا فقد طاقته الإقتصادية، إن إطالة التمثيل تكون أحياناً لغاية أن تثبت صحته لكن تلك الإطالة قد تجعله عرضة لتجريح المخاطب»⁽²⁶⁾.

الخاتمة:

على ضوء ما سبق نخلص إلى أن (ظاهرة التمثيل) تطرح إشكالاً بحكم أنها تشغل حيزاً جمالياً وآخر عقلياً، وانعكاس ذلك على كيفية توظيف هذه التقنية في الخطابات المتباعدة. إن التمثيل الذي تناوله عبد القاهر والبلاغيون العرب «إنما يقوم على المشابهة التخييلية التي تكسب النص أدبية أو شعرية و تكون تقنية إمتاع أكثر منها إقناع. أما التمثيل في الخطاب الحجاجي، فإنما يقوم على المشابهة العقلية التي تكسب المشبه حكم المشبه به لتحقيق العلة الحقيقية للحكم فيه، ومن ثم وجب أن نلتقط إلى ذلك النوع من التمثيل العقلية»⁽²⁷⁾.

إن الاستدلال بالتمثيل في الحقيقة ذو أهمية بالغة في كافة حقول المعرفة، فهو من القدرات والآليات الذهنية عند الإنسان يتخذها أداة للمقاربة وللأستكشاف ولربط العلاقات بين الظواهر والأشياء من زوايا متعددة، «بل إن مقوله التمثيل، كما يذهب إلى ذلك المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» قد هيمنت، في الثقافة الغربية على نظام معرفي بكامله، هو النظام الذي ساد في العصر الوسيط، واستمر حتى عصر النهضة»⁽²⁸⁾.

ويمكن أن نقول في الإجابة عن الإشكال المطروح في المقدمة: ما الفرق بين التمثيل في الخطاب الحجاجي والتمثيل في الخطاب الأدبي؟ إن التأثير الجمالي يشغل الأولوية في التمثيل الشعري الأدبي، وهذا لا يلغى دوره الإقتصادي. بينما في الخطاب الحجاجي والفلسفى يأخذ الإقتصاد في التمثيل الأولوية مع جواز اقتراحه بالتأثير في النفس والوجودان. لكن إذا كانت موضعية وظيفة التمثيل تؤثر وتتأثر بطبيعة الخطاب ونوعيته (مقوله الأجناس الخطابية). فكيف نموذج الغاية من التمثيل إذا كان الخطاب ينتمي إلى الشعر الصوفي أو الشعر الفلسفى، و هما نوعان اعترف التاريخ الأدبي بحضورهما؟.

الهوا مش

- (1) د/ محمد العمري - البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 27.
- (2) أرسطو - الخطابة - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - وزارة الثقافة - 1959، ص 9.
- (3) نقلًا عن د/ عبدالرزاق الدواي - التخييل والتّمثيل في الخطاب الفلسفى - ص 127.
- (4) المرجع نفسه - ص 124.
- (**) انظرد/ جميل عبد المجيد : البلاغة والاتصال - دار غريب - القاهرة - ط 1، 2000، ص 143-177.
- (5) الجاحظ-البيان و التبيين-تحقيق: عبد السلام هارون ط 4 - مكتبة الخانجي- القاهرة - ج 1، ص 14 و 15.
- (6) المرجع نفسه - ج 1، ص 254.
- (7) جميل عبد المجيد - البلاغة والاتصال - ص 149.
- (8) حمادي صمود - مقدمة في الخلية النظرية للمصطلح - ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج - ص 19.
- (9) اسحاق بن وهب - البرهان - ص 10-11.
- (10) ابن وهب - البرهان في وجوه البيان - ص 17.
- (11) المرجع نفسه-ص 19. 20.
- (12) جميل عبد المجيد-مرجع سابق - ص 158.
- (13) المرجع نفسه-ص 159.
- (14) السكاكي - مفتاح العلوم - ص 6.
- (15) شكري المبخوت - الاستدلال البلاغي - دار الكتاب الجديد - بيروت - لبنان - ص 66.
- (16) محمد محمد أبو موسى - مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني - ص 371.
- (17) الجرجاني - أسرار البلاغة - ص 102.
- (18) نقلًا عن د/ جميل عبد المجيد - البلاغة والاتصال - ص 172.
- (19) الجرجاني - أسرار البلاغة 106-107.
- (20) المرجع نفسه - ص 109.
- (21) أرسطو - الخطابة - ص 9.

- (22) المرجع نفسه - ص 9.
- (23) هشام الريفي - الحجاج عند أرسسطو - ضمن المصنف الجماعي: أهم نظريات الحجاج - ص 118.
- (24) جميل عبدالمجيد - البلاغة والاتصال - ص 110-111.
- (25) عبد الله صولة - الحجاج: أطروه ومنظقه وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج - ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج - ص 339.
- (26) المرجع نفسه - ص 34.
- (27) جميل عبدالمجيد - البلاغة والاتصال - ص 174.
- (28) عبد الرزاق الدواي - التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفى - ضمن كتاب: تكون المعارف - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - ص 127.

التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتلقي

قصة السيدة مريم العذراء في سورة مريم أنموذجاً

أيسر محمد فاضل الدبو^(*)

يشكل النص القرآني مساحة واسعة من الدرس المعاصر تأويلاً وبلاجةً وتحليلاً، فقد شكل إحدى من أهم الدراسات التطبيقية التي عكست لدى الباحثين رغبة واعية في تطبيق الطروحات المنهجية المعاصرة للنقد الحديث ومدى مواكبة هذا النص المعجز للغة العصر، كيف لا وقد تحدى الله عز وجل أهل العلم والمعرفة الفكر بأنهم مهما وصلوا من مراتب المعرفة والتأمل والتحليل والتدقيق وما حققوه من نتائج مبهرة في هذا المضمار تبقى تلك المعرفة البشرية غير دقيقة و沐قة بكمال الله تعالى، وهو القائل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]، فما زال الدارسون بمختلف مشاربهم وأفكارهم يحللون ويقفون عند الكثير من المفاصل القرآنية والمعرفية والبرهانية والإعجازية، فهو كتاب الله المعجز على مر العصور، وسر إعجازه ينجلب يوماً بعد آخر في كل العلوم ولا سيما العلوم اللغوية سر إعجازه الأول.

التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتلقي - قصة السبة مرم العذراء في سورة مرثى أنبودجاً

جاءت هذه الدراسة في سياق الكشف عن التأثير البلاغي من حيث اختيار الأسلوب البلاغي المناسب والصورة المترافقه مع السياق؛ لتشكيل الأثر النفسي عند القارئ بوصفه محوراً مهماً في الخطاب الديني، بل هو غاية الشريعة ومقصدها، فإليه توجه التشريعات والتكميلات، «أعطي المخاطب في القرآن الكريم أهمية خاصة لإكساب النص دلالة متفاصلة؛ ذلك أن شكل الاتصال بالناس - على اختلاف مستوياتهم، وتحقيق تفاعلهم مع المعطيات الجديدة - يتطلب إستراتيجية خاصة يتحول بموجبها الخطاب إلى علم يحمل دلالات مزدوجة»⁽¹⁾، لقد أكد البلاطيون على المخاطب / المتلقي بل وصنفوا الخطاب بناءً على الأثر الذي يتركه النص فيه من «خطاب تهبيج وإغضاب وتشجيع وتحريض وتنفير وتحبيب وتعجيز وتحسیر وتكذيب وتشريف»⁽²⁾، فالقارئ له إستراتيجية في الحضور والتفاعل داخل النص يعتمد على ما بيشه في النص من أسلوب لغوي بلاغي وسياق مسبك منسجم بين المفردات والذي يوقع في نهاية المطاف غاية التأثير النفسي ويحقق الوصول إلى شفرات النص المعرفية والفكرية والتأويلية، من هنا تطلب البحث توزيعه على منعطفات ثلاثة شهدتها أحداث القصة نفسها مشفوعة بمقدمة تبين دور القارئ وأهميته بكونه عاملاً مهماً في المعادلة الدينية وكيف استطاع القرآن الكريم بوسائل مختلفة كانت البلاغية - محور عملنا - واحدة منها في إيقاع هذا التأثير النفسي بنقل القارئ إلى الحدث لحظة بلحظة فضلاً عن البحث عن المثير الذي تمثله أساليب البلاغة في إحداث هذا التأثير، فكان المنعطف الأول لحظة الصدمة الذهول (البشارة) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذْ انْتَبَذْتَ... قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ [مريم: 16-18]، وهي لحظة تجسدت بحوار بين السيدة مريم العذراء ورسول الوحي (جبريل عليه السلام) وقد كان أصعب ما فيها لحظة (البشارة

بالحمل) وهي مرحلة بحاجة إلى قلب إيماني وعقل مدرك لاستيعابها، وفعلاً تم تجاوزها إلى المنعطف الثاني الأهم وهو ما بعد البشارة الذي تمثل في قوله تعالى ﴿فَحَمَّلْتُهُ فَانْبَيَّتْ بِهِ... فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِرَحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكُلَّ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: 22-26]، وهي مرحلة العودة إلى الإدراك والاطمئنان النفسي من خلال رسائل التأكيد والإشارات الإلهية التي صورت - من خلال الأساليب البلاغية الصور المطمئنة لمريم عليها السلام وهي بأمس الحاجة إليها؛ لتضع ولیدها سلام، في حين شهد المنعطف الأخير تحولاً مهما يدرك القارئ خطورته ويفاعل بمشاعر حية مع ذلك مشهد المؤرق والمتعب لمريم البتول - والمحزن للقارئ.

المتأمل للموقف الذي تمر به السيدة مريم الطاهرة (عليها السلام) - في تلك اللحظات - بل لكل امرأة مررت بهذه المراحل يدرك خطورته وأهميته، فجاء السياق القرآني بأساليب بلاغية مؤثرة للقارئ ورسائل يستشعر من خلالها المتلقى الموقف العصيب الذي ستمر به مريم العذراء، موقف المرأة التي تأتي بوليدها من غير أب، وهو موقف يطلق عليه المعاصرون (القلق من الواقع) وهو واحد من أنواع القلق الذي يصيب الإنسان «القلق الواقعي أو الموضوعي ومصدره العالم الخارجي»⁽³⁾ وهذا ما يمثل قوله تعالى ﴿فَأَقْتَلْتُ بِهِ قَوْمًا تَحْمَلُهُ... وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أَبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: 27-33] في إشارة واضحة إلى مبعث السلام.. والاطمئنان الذي تمثله الرعاية الإلهية الذي لولاه لما كان لمريم (عليها السلام) أن تصمد في وجه هذه الهزات الثلاث، وهو شعور يدركه القارئ من خلال أرضية القصة، ثم شفع البحث بخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.

المقدمة:

يؤدي القارئ دوراً مهماً في المعادلة الأدبية وهو يشكل الركن الثالث من العملية النقدية، ففهم وظيفة اللغة يتطلب أمرين أولهما تأكيد أهمية الموقف الكلامي أو السياق الذي تؤدي فيه اللغة وظيفتها، والآخر النظر إلى العوامل الرئيسية التي ينتظمها هذا الموقف وهي (المتكلم) أو (الباث) و(المستمع) أو (المستقبل) والأشياء⁽⁴⁾. فالقارئ عنصر فعال في فهم السياق وتغييره عن قصد القارئ من خلال التأويل والتحليل، فكان من المهم التوجّه إليه بالتأثير ولاسيما مع النص القرآني والله تعالى القائل «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْفَالُهَا» [محمد: 24]، ويتفق القارئ على أنَّ من أهم وسائل التأثير القرآني على نفوس المتكلمين هي البلاغة، التي أسهمت بشكل فعال في خلق التأثير المنشود لنقل المتكلّي إلى عالم اللحظة وكأنه في قلب الحدث يعيش المعاناة والألام، ولعلَّ كثيراً من مباحث البلاغة لا يمكن تجاهل دورها ونحن نفتّش عن خلق صورة نفسية للقارئ وهو يقرأ النص القرآني ونصلّى المعايشة لحظة بلحظة ولاسيما أنَّ ما نقف اليوم على تحليله يعدُّ الأنموذج الحي للمعاناة النفسية لمرأة جسّدت الرمز الأمثل للنساء وهي تكابد طوال مسيرة حياتها فكانت المرأة الحامل أقرب إلى الإحساس بهذه المعاناة؛ لأنها الأقرب إلى معايشة تلك اللحظات بشكل عملي وليس بشكل تصويري تقريري فكانت الرسالة - ومن خلال صور البلاغة - لها التأثير البالغ في المتكلمين وهم يعيشون تلك الأحساس والمشاعر وإبراز إلى أيِّ مدى أسهمت البلاغة في الوصول بنقل لحظات الأمل والألم إلى الطاهرة لحظة بلحظة بشكل فتني وأسلوب جميل، وقد كان الاهتمام بالاختيار اللغوي المناسب غاية مهمة في تشكيل معنى نفسي؛ لتسويق الأفكار والرؤى للمتكلم، فالمعنى (العاطفي / النفسي) ينشأ استجابة «لما يمثله اللفظ من مثير يلقى أثراً انفعالياً معيناً عند

الفرد، فيعكس هذا المعنى جانباً من اهتمامات هذا الفرد وتطلعاته وانفعالاته، فيحاول التعبير عنها، أو إخراجها على هيئة استجابة انفعالية يحملها المعنى⁽⁵⁾. هذا المثير هو ما سيكون محور دراستنا من خلال توظيف البلاغة لإثارة المتلقي، ومن ثم تشكيل صورة نفسية أو نقل هذه العاطفة أو ما يريد المتكلم إيصاله إلى القارئ، فمن خلال البلاغة يكون البحث في ما وراء المستوى الدلالي الظاهر «بحيث يقف على المستوى الجمالي أو النفسي أو الحضاري أو ما إلى ذلك مما يمكن وراء المعنى الجزئي الصوري»⁽⁶⁾. ومن يفتح في التراث يجد أن من البلاغيين من وقف عند ذلك ولم يصرّح به، فقد ألح الخطابي إلى الإعجاز النفسي للقرآن الكريم وسماه (تأثير القرآن في القلوب) قائلاً: «وفي إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم وذلك صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً أو منثوراً إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلو في حالة من الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عرها الوحيب والقلق وتفشاها من الخوف والتعرّق ما تقشعرُ منه الجلود...»⁽⁷⁾ ولعل في كلام الخطابي إشارات واضحة على التأثير القرآني في المتلقي (تستبشر به النفوس، تنشرح له الصدور، عرها الوحيب والقلق...) وتبينه المعاصرون على العامل النفسي للقرآن فهو (التأثير البليغ) الذي يُعدُّ مظهراً النماذج الرائعة المؤثرة على النفس الإنسانية، فالقرآن مزقَ حاجز القلب⁽⁸⁾، وحاكي العواطف والمشاعر تحقيقاً للتأثير على الشعور النفسي للمتلقي، هذا التأثير الذي أدىّت البلاغة دوراً مهماً في تحقيقه على أرضية مشاعر القارئ وعواطفه، وهذا النوع من الإعجاز له أثره الذي يصعب تحديده إلا بعد الوقوف على بلاغته «بياناً ومعانٍ وبديعاً»⁽⁹⁾.

من هنا جاءت هذه الدراسة لعلاج هذه القضايا، فضلاً عن الوقوف على كيفية إسهام البلاغة في تشكيل صورة نفسية عند القارئ من خلال نموذج قصصي قرآني رائع هو قصة السيدة مريم العذراء التي تتجلى فيها المشاهد النفسية المؤثرة والمواقف التي يقف القارئ عندها كثيراً ليقارن؛ ويبصر ويوازن منطلقات العرض القرآني لها مشفوعاً بأساليب بلاغية صورٌ ونقلت العبر والعظات وأعطت الدروس المتواخدة، ولعل قارئ قصة مريم يلاحظ وهي تعيش تلك الأجراء الدور المهم الذي أدته على مدى مدة العرض القرآني، هذا العرض الذي يحسُّ القارئ معه بتصوير دقيق للحظات التأزُّم والقلق النفسيين اللذين تمرُّ بهما السيدة وأحياناً تصل حد الشروق بالذهن للتأمل في الموقف. «لقد بلغ الحزن مداه عند مريم - عليها السلام - إنها الآلام الجسدية والوخز النفسي يخترق العذراء الباردة الطاهرة، وتبلغ المعاناة مداها حين تقول ﴿يَا يَتَّنِي مَتْ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا...﴾⁽¹⁰⁾ [مريم: 23] هذه الصورة المؤلمة لا بد أن تترك أثراً على القارئ، هذا الأثر كان محور الدراسة التي تمثل تقسيمها على وفق تقسيم مشاهد العرض التي صورها القرآن الكريم لمريم العذراء.

المنعطف الأول:

مع اللحظة الأولى يبدأ العطف الذي يُعدُّ أسلوبًا من أساليب علم المعاني وهو يداعب أحاسيس القارئ بإيقاظ مخيلته وتأويلاته باختيار حرف العطف (الواو) متسائلاً عن الغاية من وجود حرف (الواو) دون غيره، ولكن ما إن نعود إلى قصة يحيى (عليه السلام) حتى ندرك قيمة العطف الذي يستدعي من القارئ حضوره الذهني للربط بين قصتين غايتين في جعل القارئ يعقد مقارنة بين مواطن الاختلاف والاتفاق بينهما وأثر ذلك عليه، فـ«جملة ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرِيمَ إِذِ﴾

انتَبَدْتُ» عطف على جملة «ذَكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَاً» [مريم: 2] عطف القصة على القصة⁽¹¹⁾ وفي هذا إشارة مهمة؛ ليستأنس القارئ وهو يربط ويتأمل معجزات الخالق ويتمثل قدرته؛ لأنَّ في هذا العطف شبهًا بين ولادة يحيى وولادة عيسى عليهما السلام، وهو انتقال «من قصة يحيى إلى قصة عيسى عليهما السلام، لما للقصتين من شبه تمام فولادتهما على خرق العادة. وقد أُوتِي عيسى الرشد والنبوة وهو صبي كيحيى، وقد أخْبَرَ أَنَّهُ بْرُ بوالدته وليس بجبار شقي، وأنَّ السلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيًّا، كما أَخْبَرَ اللَّهُ عن يحيى (عليه السلام) بذلك، إلى غير ذلك من الشبه. وقد صدق يحيى بعيسى وأمن به»⁽¹²⁾، ومما لا يختلف فيه النحويون أن العطف بالحرف (الواو) لا يفيد إلا الإشراك والمغايرة⁽¹³⁾. ومن هنا شارك الخرق في العادة بين القصتين، وغايره في وصف حالة (الخرق)، فوجود مولود بلا أب وأم أكثر استغراباً وعجبًا من يأتيه مولود وهو كبير السن وامرأته عاقر، وهي مناسبة تعزز الجانب الإيماني والوحданى للذات الإلهية من خلال التدرج في الخلق من الغريب إلى الأغرب لذلك قيل إنَّ «مناسبة هذه الآية لما قبلها أَنَّه تعالى لما ذكر قصة زكريا وطلب الولد وأجابه اللَّهُ إِيَاهُ فولد له من شيخ فان وعجز له عاقر وكان ذلك مما يتعجب منه، أَرْدَفَهُ بما هو أَعْظَمُ في الغرابة والعجب وهو وجود ولد من غير ذكر»⁽¹⁴⁾.

إنَّها صورة التراسل بين ذاكرة القارئ وسياق الموقف في القصتين مما يعطي أثراً وزخماً بضرورة التوقف للوصول إلى الغاية من هذا الربط، وهي غاية نفسية كان القارئ حاضراً معها وبقوه، فقوله تعالى «وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرِيمَ» أي «في كتابك هذا وهو القرآن (مريم) أي حديث مريم ولادتها؛ ليقتدي الناس بها ولتكون معجزة لك...»⁽¹⁵⁾ وهذا الربط النفسي ما كان له أن يتحقق للقارئ لو كان الرابط حرف

(الفاء) التي تقيد المتابعة والترتيب، وهو غير مطلوب في هذا الموقف، على العكس من الواو التي تقيد الإشراك المطلق والجمع المطلق، فهي «لا تقيد الدلالة على ترتيب زمني بين المتعاطفين (...) ولا على المصاحبة ولا على التعقيب»⁽¹⁶⁾ من هنا كان للربط بالواو الدور الأبرز في تشكيل الصورة عند المتلقي عن طريق المقارنة بين القصتين بغية الوصول إلى الإيمان المنشود بقدرة الخالق وكمال عظمته، وهذا كان دون الالتفات إلى زمن العرض من حيث السبق والتأخر؛ لأنَّ الغاية أثُرٌ نفسي مسوق من خلال المقارنة بين المشهددين، وهذه المواقف المتأملة من خلال أسلوب العطف بحاجة إلى قراءة متأنية... فعالة منتجة تعيد ربط وتحليل النص وتحليل جمله بحثاً عن الترابط والانسجام والتماسك الذي تسهم مجتمعة في تشكيل الصورة المعنوية عند القارئ. فهذا النوع من القراءة يمنح النص «قيمة دلالية وبعداً معرفياً وأيدلوجياً...»⁽¹⁷⁾ من خلال زرع بعض المنبهات الأسلوبية التي تمثل انتقالات تجعل القارئ على يقظة ودؤام مراقبة للنص، وهذا ما يمثله الالتفاتات الذي جاء في الآية نفسها عن طريق الانتقال من الخطاب إلى الغيبة في قوله تعالى «وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ... إِذَا انْتَبَدْتُ» وهو ما أشار إليه د. فيصل حسين دون الإفصاح عن الغاية مكتفياً بأنه أسلوب انتقال من الخطاب إلى الغيبة⁽¹⁸⁾، والزمخشري يبيّن الدور النفسي للالتفاتات الذي يرى فيه أن «الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطريدة لنشاط السامع وإيقاظه للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد...»⁽¹⁹⁾ فالغاية منه إيقاع التأثير على المتلقي ونقل الشعور وجذب الانتباه للمقول من خلال التحوّلات التي لا يتوقعها في نسق التعبير⁽²⁰⁾، وهو ما يُعدُّ مقارباً من دراسات المعاصررين كون الأسلوب مؤثراً في القارئ/ المستمع. وهذا «ناتجٌ عن الخصائص الداخلية للنص: المفهوم التأثري والعاطفي للأسلوب»⁽²¹⁾ فالالتفاتات يعدُّ أسلوباً بلاغياً مهماً في التأثير

على نفسية القارئ ليجعله ذا همة ونشاط في فالالتفات يعد أسلوباً بلا غيرها مهماً في التأثير على نفسية القارئ ليجعله ذا همة ونشاط في متابعة وقراءة النص وقراءته، فمن خلال الالتفات تكسر حالة الرتابة التي قد تمر بالمتلقى؛ لأنَّ الكلام المتوالي على نسق واحد لا يدخل القلب، فهو غير مستحب ولا مستطاب، من هنا يعدُّ الالتفات واحداً من الأساليب المؤثرة على المتلقى، فالنفوس تأنس وتتجدد نشاطها مع التغير في الأسلوب والتنوع في الفنون البلاغية واللغوية، فلو لم يكن الالتفات لكان النص مسؤولاً (وادعوه في الكتاب مريم، إذ قلنا لها انتبذ مكاناً)، ومن ثمْ سنقطع المعنى عن الفائدة المتواخة من عنصر (الاختيار)، فهي من انتبذ، وفعلها فعل اختياري «لأجل أن تعبد الله سبحانه وقيل لتطهر من حيضها»⁽²²⁾ فلو كان الفعل على صيغة الخطاب (انتبذ)، لانتفى الاختيار ولادرك القارئ أنَّ الانتباذ جاء مفروضاً على سيدتنا الطاهرة، وليس من اختيارها، وهذا يولد قناعةً وشعوراً لدى القارئ بأنَّ الاختيار قيد وشرط وجب تطبيقه وإلا لما تحقق الانتباذ في الأصل، الذي هو «الانفراد والاعتزال؛ لأنَّ النبذ: الإبعاد والطرح، فالانتباذ في الأصل افتعال مطابعٌ نبذه، ثم أطلق على الفعل الحاصل بدون سبق فاعل...»⁽²³⁾ فضلاً عما مضى فالانتباذ يمثل عنصر المفاجأة في التصوير القرآني، أي اذهبى، وتقاچأت هناك الهزات التي يتلمس القارئ أثرها النفسي العنيف والتي ستتوالى على السيدة الطاهرة من البشاراة إلى الحمل إلى لقاء قومها مع المولود.

ويتلمس القارئ مع سياق الآية نفسها الانطباع الذي يجسده المكان عن طريق اختيار التكير لكلمة (مكاناً) فهي سواء جاء على الظرفية بتقدير (ابعدت عن أهلها في مكان شرقي) أو على أنه مفعول به للفعل (انتبذت)؛ لتضمنه معنى حلت، تبقى الغاية تكير المكان دون تعريفه. وهذا التكير يقود مخيلاً القارئ إلى إبهام المكان دون تحديد

معالمه وشكله؛ «لعدم تعلق الغرض بتعيين نوعه إذ لا يفيد كمالاً في المقصود»⁽²⁴⁾ لقد أسمى الإبهام بدور مهم في لفّ المكان بالعمومية دون التخصيص؛ لأنَّ تحديده ينفي التنقلات المكانية التي ستحدث للسيدة مريم، مما يعطي للقارئ رسالة بضرورة البحث عن الصور الحركية التي تنشأ من مواطن انتقالاتها منذ بشارتها - وهي بحاجة إلى الولادة والتحرّي عن موطن تضع فيه ولیدها - حتى لحظة اللقاء مع الكهنة؛ ولذلك كان المكان مبهماً؛ ليبقى عنصر الحركة فعالاً وهذا ما يبرهن عليه مجيء الاسم (مكاناً) منصوباً نكرة، فالنصب يدل على الفعلية؛ لأنَّ العامل فيه الفعل بخلاف الرفع الدال على الثبوت⁽²⁵⁾. ومن هنا أسمى الإبهام بوصفه محفزاً مهماً في تشكيل هذه الصورة النفسية التي رافقت تحركات السيدة مريم العذراء عليها السلام. فقد يأتي الإبهام «في مواطن خليق، وأن سلوك الإيضاح ليس بسلوك للطريق؛ خصوصاً في موارد الوعيد والوعيد والمدح والذم (...) والنكرة متکثرة الأشخاص يتقدّم الذهن من مطالعها إلى مغاربها، وينظرها بال بصيرة من منسماها إلى غاربها فيحصل في النفس لها فخامة وتكسي منها وسامه»⁽²⁶⁾ فالإبهام هنا أسمى في تحريك ذهنية القارئ وارتباطه بالسياق فضلاً عن الوصول به إلى الغاية دون إثارة عواطفه وعقله بأمور لا يريدها المتكلم، فلو جاء المكان بالتعريف (المكان) لزالت الجمالية ولا تكشف الغموض والإبهام دون مداعبة النفس وطول تأمل الفكر «فالوظيفة التي يقوم الاسم النكرة بها سواءً أوقع مسندأ إليه أم مسندأ في الجملة أو النّص اللغوي لا يمكن أن يقوم بها الاسم المعرفة؛ فهي تنفرد بخصائص تنبثق من مفهوم التكير ذاته (...) ومن طبيعته الجمالية»⁽²⁷⁾.

لقد شاهد القارئ المتأمل ما أفاده العطف بحرف (الواو) في سياق الآية من تغير وتشاكل في ذهنية القارئ هنا وفي الآية الكريمة

اللاحقة، ثم أثر حرف (الفاء) في بناء تصور نفسي رائع عن طريق تحريك مشاعر المتلقى بسرعة الإنجاز وإيقاع الحدث ونقله من الاتخاذ للحجاب، فالإرسال إلى الوحي وصيروة هذا الوحي بشراً جاء مُجسداً في قوله تعالى «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» [مريم: 17]، وهو يشكل عند القارئ إحدى تجليات القدرة الإلهية حين صار جبريل - عليه السلام - وهيئة البشر كالشيء الواحد فغدا في صورة إنسان تام الخلق سوي الشكل ظاهره بشر وجوهره ملك...»⁽²⁸⁾ إنها مراحل انتقالية سريعة؛ لأنَّ مراحل التراخي في هذه المواطن غير مجدهية، ويجب إيقاع السرعة لإيصال المخاطب إلى الحقيقة مرة واحدة، ثم إدراكها كاملة مراعاة لنفسيته وللمحافظة على صيروة القدرة فلو جيء بالواو هنا لما اكتمل العامل النفسي؛ لأنَّ الواو تفيد الربط ولا تفيد التعقيب والترتيب الزمني الأسبق ثم الذي يليه، ومن ثم تكون صيروة جبريل (عليه السلام) بشراً عملية منفصلة واحدة تلو الأخرى وهي ما يصعب حمله أساساً على العقل في كيفية وأدبيات هذه الصيروة دون الإشارة إلى المراحل بالتفصيل، فمع الفاء تتجسد عدم المهلة - ويتتحقق بقصر المدة الزمنية التي تتضمن بين وقوع المعنى على المعطوف عليه ووقوعه على المعطوف»⁽²⁹⁾. وهذا التتحقق السريع رسالة واضحة للسيدة مريم يستشعر القارئ من خلالها ببواعث التطمئن الإلهية، وهي في الوقت نفسه مراعاة في التصور والإدراك لأمر الملك (جبريل عليه السلام) من لدن السيدة مريم غايتها بث الأنس والطمأنينة في نفسها، إذ إنه لو ظهر على حقيقته لفزعـتـ من صورـتـهـ وبالتاليـ لنـ تـقدرـ عـلـىـ الاستـمـاعـ إـلـيـهـ لـلـخـوفـ مـنـهـ»⁽³⁰⁾، وللتقليل من الصدمة وهول الموقف ثم لمعالجة الحالة النفسية للطاهرة جاءت الاستعانة ببرقيات الاطمئنان في سياق ذلك كلـهـ أمـرـاـ بـدـيـهـاـ وـهـوـ الـخـالـقـ الرحيم بعبادـهـ، فـجـاءـ التـخـصـيـصـ وـالتـشـرـيفـ فيـ لـفـظـةـ (ـرـوـحـنـاـ)`⁽³¹⁾؛

لكي تطمئن الطاهرة أنَّ الامر برمته من الذي ربَّاه وتولَّ رعايته، ولو جيء بالروح بلا تخصيص لأدرك القارئ بأنَّ الأمر جدُّ صعب وأنَّ الضغط قد لا يطيقه بشر، ولا سيما بظهور السيدة العذراء وعفافها وهي مرحلة بلغت أوجها في ظهور رجل بعزلة امرأة طاهرة مثل السيدة مريم، وما إلى ذلك من تخوفات القلب الطاهر لمريم، ولكن مع إضافة الضمير جاء الإحساس والاستشعار بالقرب والقرب هو الأمان والأطمئنان النفسي. ويدرك القارئ جمالية التشبيه البليغ في قوله **(فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشِّرًا سَوِيًّا)**⁽³²⁾ إذ يفتح الآفاق ويحلق الخيال بالتأمل في صورة هذا المثل، ومن هنا يمكن القول إنَّ احتساب التشبيه البليغ من المجاز هو «محاولة لبعث الإحساس عن طريق الإدراك الموضوعي مadam المعنى الأول ذهنياً والثاني يجسده في الواقع فال فكرة الذهنية أصبحت شيئاً ملمساً لنقل الفكرة بشكل أكثر حيوية، وتأثيراً في الفكر الأول»⁽³³⁾ فوجه الشبه إذا ما حذف - كما في التشبيه البليغ - «ذهب الظل فيه كل مذهب وفتح باب التأويل»⁽³⁴⁾، وهو ما يترك تأثيراً على القارئ في تمثيل ذلك عقلاً، فهو يتعامل مع قارئ فطن؛ لأنَّ التمثيل يحتاج إلى أن يكون «المخاطب ذكياً متقدماً، وترى أن تسبر غور فهمه وذكائه أو تشير إلى إعجابه وتحسنه، فتأتي له بتشبثه يحتاج إلى التأول الذي يتطلب تأمل المخاطب ودقته وهو ما يسمى بالتمثيل»⁽³⁵⁾.

فالصورة هنا لا تأتي إلا بعد اشتياق وطول تأمل وهو ما أوجده هذا النوع من التشبيه؛ لأنَّ الشيء إذا وصل إليه القارئ بعد الطلب له والاشتياق إليه كان نيله أحلى وأثره في النفس أذن⁽³⁶⁾. في هذه اللحظات وفي العزلة التي فيها السيدة مريم العذراء يستشعر القارئ مدى صعوبة الموقف النفسي والصراع الداخلي الذي تتعرض له السيدة الطاهرة وهو ما يمكن أن نطلق عليه وفقاً لدراسات المعاصرین لحظة (القلق anxiety) الذي هو عبارة عن نوبات من الفزع Panicoisorder والخوف

الاجتماعي (Social Phobia)⁽³⁷⁾. من هنا كان الرد يمثل لحظة، رفض الموقف والحالة المختلطة بالخوف والألم «قَاتُ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقْبِي» [مريم: 18] لقد بدأت الآية الكريمة بحرف التوكيد (إنّ) وهو من أساليب المعاني، وخصت لفظة الرحمن بالذكر لأنّه عنصر الرحمة في موطن القوة وهي الضعيفة التي أرادت تذكيره بهذه الخصلة التي امتاز بها رب الرحمة. ومن هذا المنطلق عدّ بعض المفسرين لفظة (الرحمن) «للمبالغة في العيادة به تعالى، واستجلاب آثار الرحمة الخاصة، التي هي العصمة مما دهمها»⁽³⁸⁾ وهذه صورة تقابل شدة الموقف في تمثيل البشر ووقوفه أمامها؛ لأنّ الأمر غاية في الأهمية فجاءت هذه الصفة (الرحمن) معادلاً موضوعياً - محاولة من مريم - لنقل الموقف إلى الاستقرار وبناء الثقة بين المتحادثين فقد أسلّمت لفظة (الرحمن) في تعزيز دعائم بناء الثقة وإراسئها وهو ما يستشعر القارئ بأنّها صفة النفس الإنسانية التي تخاف الله سبحانه تعالى «وَخَصَّتِ الرَّحْمَنُ بِالذِّكْرِ؛ لِتَشْيرِ مُشَاعِرِ التَّقوِيَّةِ فِي نَفْسِهِ»⁽³⁹⁾. ولا يخفى علينا ما تؤديه المبالغة من استفزاز للمتلقي فضلاً عن أنها تجعله محاوراً مهمّاً للنص من خلال التأويل وتعدد الاحتمالات، كما يستشعر القارئ في هذا التخصيص أيضاً الرسالة المتواحة لتذكيره بصفة (الرحمة) الإلهية في كل موقف يكون فيه هو القوي، فالله الرحمن الرحيم وهو القوي ذو القوة المتين، إذن في صفة (الرحمن) تذكير من السيدة الطاهرة لجبريل (عليه السلام) ودعم للنفس الإنسانية عملاً لتعزيز بواعث الاطمئنان والاستقرار في الحوار. إنها مبادرة الخائف المرتقب من الآخر بالكلام وهي مرحلة عصيبة على السيدة إذ يتبع القارئ ذلك عن من خلال المبالغة في لفظة (الرحمن) دون غيرها من الصفات والموضع موضع شدة ويشعر القارئ بأن الموضع لمريم موضع إشراق ورحمة وهي تجهل المبعوث جبريل (عليه السلام)،

ويتأمل القارئ دور المبالغة في خلق الجو النفسي الذي شحنته بنقل تلك المعاناة وتصويرها بما يتناسب والموقف الذي تمر به الطاهرة، جاء موقف الفزع والخوف الذي لا يخفى على من يتبع المشهد منذ البداية وهي المؤمنة الطاهرة «ابتدرت إلى تكليمه لما أدهشها حضوره عندها وهي تحسب أنه بشر هاجم عليها لأمر يسوؤها ...»⁽⁴⁰⁾ وكان ذلك دافعاً ليحفزها على الكلام بتوكيد وتحصيص لا يمكن أن يغنى عنهما بديل، بل عزز ذلك كله بالحذف الذي يحرك مخيلته القارئ في تقدير جواب الشرط المحنوف⁽⁴¹⁾ من قوله تعالى «إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا» [مريم: 18] الذي دل عليه ما قبله أي «إِنْي عائذة منك أو فتتعظ بتعودني أو فلا تتعرض لي ويجوز أن يكون للمبالغة أي إن كنت تقينا متورعاً إِنْي أتعوذ منك فكيف إذا لم تكن كذلك»⁽⁴²⁾، فالسر هنا في الحذف الذي أحدهه السياق منبهاً للقارئ وجعله يبحث عن فكرة وإحساس قبل انتفاء نشاطه، فهو (القارئ) يقوم بجمع الصور والأختيارات ممزوجاً مع العاطفة، وهذا كله جاء من وجود الحذف الذي تنبأ به الرّوماني لدوره المهم في تحريك مخيلته القارئ، مؤكداً أنه لا يُعد اختصاراً بقدر ما يمثل أمراً نفسياً يجعل القارئ في اتصال دائم بالعناصر المؤلفة للجملة، فيتصور كثيراً من الأشياء التي يحتمل أن يحمل معانيها اللفظ المحنوف⁽⁴³⁾.

هنا أصبح أمام سيدنا جبريل (عليه السلام) صورة لامرأة خائفة قلقة من الموقف ومن المشهد برمته، وشاهد القارئ كيف تلمستنا تلك المواقف المتسمة بالفزع والخوف والقلق من خلال التنوع في عرض ذلك كله باستخدام الأساليب البلاغية، فكان لا بد من العودة إلى رسائل الاطمئنان؛ لبناء الثقة ثم المواصلة معه (عليه السلام) فقال مخاطباً إياها بشتى المؤكدات «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لَأَهِبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا» [مريم: 19] ولعل ما يلوح للقارئ في أول وهلة هو قوة هذه الصور المطمئنة التي تعكس استمرارية الرعاية الإلهية لهذه المرأة

المؤمنة ولوليدتها عيسى (عليه السلام). فالقصر بـ(إنما) يُعدُّ أولَ تلك المطمئنات المزروحة بـ(أن) توكيد سياق المتكلم نفسه فضلاً عن قوله «رسُولُ رَبِّكَ» الذي يُعدُّ عند المفسرين قصراً إضافياً أي ليس بيشر كما تظنين⁽⁴⁴⁾ وهذا يمثل قمة التأكيد لطمأنتها (عليها السلام) ومواصلة ما جاء إليه، مؤكداً من خلال ذلك كله بأنَّ التقوى هي محله ومقصده وبأنَّه مبعوث من ربٍّ رحيم، فلفظة (رب) إشارة إلى تذكيرها منبهَا على طمأنتها وبث الاستقرار والسكينة على روحها الخائفة القلقة «والعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرها؛ لتشريفها وتسليتها والإشعار بعلية الحكم»⁽⁴⁵⁾، وهي صورة لا تخرج عما تنبه إليه السيد الطنطاوي من قول جبريل (عليه السلام): «قال لها جبريل؛ ليدخل السكون والاطمئنان على قلبها»⁽⁴⁶⁾ ثم جاء ذلك الاطمئنان ممزوجاً بما هو أكثر شوقاً وأحلى للنفس من خلال تقديم الجار وال مجرور (لأهب لك غلاماً)، فالتقديم يعطي الصورة الكاملة التي يدرك من خلالها القارئ الميزة التي خصَّها الله سبحانه وتعالى مريم دون نساء العالمين، وهي صورة تتجلّى فيها أسمى معاني الإخلاص بين العبد وربِّه مزيداً إلى ذلك ما قدَّمه التقديم في خلق الصورة لمعرفة ما تميزت به الطاهرة، فالتقديم المتعلّق جاء «تشويناً إلى المفعول ليكون أوقع في النفس»⁽⁴⁷⁾ وهنا بدأ القبض والقلق بالانبساط والافتتاح، وكأنَّ دقات القلب بدأت تعاود طبيعتها، ولكن يبقى هاجس المجتمع والقوم في تقبل تلك الحقيقة، وهذا ما يستشعره القارئ من قوله في كتاب الله «أَنَّ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسِسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَعِيْدًا» [مريم: 20] فصورة التعجب والإنكा�ر المزروحة بطلب الفهم «أَنَّ يَكُونُ لِي غُلَامٌ» استفهام إنكاري يحمل في مأثور العادة الاستنكار والرفض وهو ما يدل على نفسية الشخصية وقلتها الداخلي إذ كيف يحدث هذا في قوانين أرضية لا تسمح بذلك، فالسيدة مريم تعيش في مجتمع فيه أجناسٌ من

ديانات ولا سيما الديانة اليهودية، وهو ما ولد لديها القناعات بالبحث عن القرائن المادية التي تكشف وتبين للمجتمع على أنَّ ما حصل لها من حمل وولادة ليس بيدها وإنَّما هو أمر من الله ومتعبده (جلَّ جلاله) وسيتم خلافاً لقوانين الأرض. فإنكارها «من إنجابها الولد والحمل به؛ لأنَّها لم تتزوج...»⁽⁴⁸⁾. مرحلة الهاجس الذي تتخوف منه مريم من المجتمع الذي تعيش فيه على الرغم من استشعار استقرارها النفسي والاطمئنان إلى المتكلم (جبريل عليه السلام) إنه «استفهام للتعجب والتحير من غلام من غير أسباب التولد مورث للوم والتهم»⁽⁴⁹⁾ وهاتان الصفتان هما ما يشكلان هاجس الخوف والقلق عند السيدة الطاهرة. ويلمس القارئ الدور الذي أدَّاه الاستفهام في مدى نقل الصورة الحية إلينا نحن القراء ومدى خوفها وقلقها والبحث لتعزيز جوانب الاطمئنان بتوفير القناعات لآخر، من هنا فإن إعادة إثارة عدم مسها لفتر حيرتها هذه وهي رسالة أدرك القارئ مضمونها من خلال حذف النون في (ولم أك)؛ لسرعة الوصول إلى الغاية وهي (بغياً) أي إنني لم أتزوج (ولم أكُ بغيَا)، فالحذف «سهل الانتقال إلى الكلمة التي تليها (بغياً). ولو قالت (ولم أكن بغيَا) لشعرنا ببعض التعويق في الكلام. أمَّا (أكُّ) بحذف النون فقد شكل نقطة قفز سريعة إلى الكلمة التي بعدها...»⁽⁵⁰⁾، في خضم هذه الأجراء التي تمثل صورة نفسية يستشعر قارئها الخوف والقلق على مصير السيدة مريم، تأتي الكناية لتصور موقف الزنا بعبارات لا تخدش حياء الملتقي وتنتهك عواطفه ومشاعره، فهي أسلوب بياني يؤتى «عن كل شيء قبيح»⁽⁵¹⁾. فتوظيف الكناية - في هذا المقام - يعد «تعبيرًا عن أدب الخطاب وهي طريقة القرآن الكريم في التعبير، إذ يبتعد عن استعمال الألفاظ البذيئة والفاحشة»⁽⁴⁷⁾ هذا فضلاً عن حمل الكناية تباشير المبالغة، ففي الكناية «إفادة المبالغة في المعنى؛ لأنَّ التعبير عن المعنى الكنائي بروادفه وتوابعه له من القوة

والتأكيد ما ليس في التعبير عنه باللفظ الموضوع له⁽⁴⁸⁾ وهي إشارة قرآنية تقرب القارئ من الحديث، بل تصوره من جوانب عدّة، وهي تحمل هم العفة والطهر، هذا ما يُنفهم من خلال قوله تعالى ﴿وَلَمْ أَكُ بِغَيْرِهِ﴾ «كتابية عن التنزه عن الوهم بالباء بقاعدة الاستصحاب والمعنى: ما كنت بغيرها فيما مضى فأعده بغيرها فيما يستقبل»⁽⁵⁴⁾. وفي مدار الذم والسلبية تحصل للقارئ «المقارنة والربط بين فعل الزنا من ناحية، وبين الأفعال السلبية المذمومة والمنهي عنها»⁽⁵⁵⁾ صور أسهمت الكتابية وبشكل واضح في تصويرها وتقريبها إلى ذهن المتلقى، بل واستشعارها وكأنها الصورة اللحظة، فما تحمله من طهر وخلق وعفة كلّها ولدت الخوف والقلق من هذا الوجود المفاجئ المذهل في رسالة عبر عنها القرآن على لسان مريم العذراء من خلال استفهام إنكارى وتعجب، فضلاً عن الحذف وختاماً بالكتابية التي بعثت بإشارات عاجلة للقارئ عن مخاوف هذه الطاهرة وأعطت الصورة في وجوب الالتزام بأدب الخطاب كما لاحظنا سابقاً.

وفي السياق نفسه يعطي الحذف دوراً أساسياً في تصوير الأفكار وإيصالها والتأثر بالمشاعر والأحساس ففي قوله تعالى ﴿قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبِّكُ هُوَ عَلَيَّ هَيْنَ وَلَنْجَعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مُؤْكِدًا﴾ [مريم: 21] يدرك القارئ الحذف في قوله (قال كذلك) وتقديره (كذلك القول قال ربك) وهو اقتصار لذكره فيما سبق، وهو أسلوب يكشف المعنى الذي يصل إلى المتلقى ويبعد التكرار الذي لا طائل منه ولا نفع للقارئ به، وهذا الحذف إشارة إلى حضور المتلقى، من خلال الاكتفاء بالسياق الذي يوضح دلالة الحذف فضلاً عن كونه إيجازاً في إيصال ما هو الأهم، ولا يمكن للقارئ أن يغفل الصورة التي تشكلت من الحذف الذي جاء بعد عطف في قوله تعالى ﴿وَلَنْجَعَلَهُ﴾، وهو «عطف على تعليل محنوف تقديره لنبين به قدرتنا ﴿وَلَنْجَعَلَهُ﴾ أو محنوف

متاخر أي فعلنا ذلك»⁽⁵⁶⁾ وهو ما ذهب إليه معظم المفسرين⁽⁵⁷⁾. وهي قراءة مقدرة يحكمها السياق وتفتح باب التأويل للقارئ، تأويل على اختلاف مشاربه واتجاهاته يدرك المتأني بتأمله قدرة الله تعالى وعظمته تاركاً تحديد تلك القدرة وفقاً لإمكانية القارئ وتخيله لها، وغير بعيد عن تلك الخواج النفسيّة لعلم المعاني يأتي الالتفات من خلال نقل الضمير من الغيبة إلى المتكلم في قوله تعالى «قالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيْنَ»⁽⁵⁸⁾ وكان «مقتضى الظاهر أن يقول (هو عليه هين)»⁽⁵⁹⁾ ولكن أراد الله سبحانه أن يلفت من خلال هذه الصورة عناية المتلقي وينبهه على هذا الأمر المهم، ففي النص توجيه «بأن ما اشتكته من توقع ضد قولها وطعنهم في عرضها ليس بأمر عظيم في ما أراد الله من هدي الناس لرسالة عيسى - عليه السلام - بأن الله تعالى لا يصرفه عن إنفاذ مراده ما عسى أن يعرض من ضرر في ذلك البعض عبيده ...»⁽⁵⁹⁾ فالالتفات أيقظ ذهن القارئ بتحويل الخطاب من الغيبة إلى الحضور وعمل منها نسبياً لبناء عقيدة مؤمنة تماماً لا تشک بأن العمل الذي سيكون كأنه كائن وانتهى الأمر. فمجيء الكلام بصيغة المتكلم «على لسان صاحبه أقوى في الدلالة والتوكييد من مجئه بصيغة الغائب على لسان غيره وهذا مما يزيد في اطمئنان المتلقين، فالله نفسه - جل جلاله - هوان هذا الأمر عليه»⁽⁶⁰⁾. مع كل هذه المواطن والأساليب البلاغية التي ترسخ العقيدة المؤمنة الصادقة التي يجب أن تتمتع بها نفسية المؤمن. ولا يفوتنا أن نذكر الدور الذي أدّاه الحذف هنا بمخلية القارئ الذي دعاه قوله (كذلك قال ربك) والتقدير (كذلك القول قال ربك) فالقول هنا هو (الغلام)، وهو بيان للمتلقي في غاية الوضوح وتذكير بالذى سبق⁽⁶¹⁾ تاركاً للمتلقي تحريك عوامل الربط بين ما هو محذوف القول / الغلام وبين ما هو مقصود (لأنه

لك غلاماً زكيأً) مما يبعد القارئ الساهي عن الاندماج النفسي مع ما تمرُّ به السيدة الطاهرة، ثم يأتي التقديم والتأخير هو الآخر مؤدياً دوراً مهماً لمحاكاة المتنقى ومخيلته وفكره وذلك من خلال قوله تعالى «عليَّ هينٌ» وهو تصور يفهم منه القارئ أنَّ الجبار لا يستعصي عليه شيء، بل إنَّ العظام صفائر أمام قدرته، فلقد شُكِّل التقديم والتأخير إشارة مهمة للقارئ وهو يستكنته معاني الآية دلالاتها، فالخرق والانزياح في الربِّ أسمهم في حصول «بالغ الظهور والأدهاش»⁽⁶²⁾. وفي هذا رسالة للقارئ أن عليه التدبر بأنَّ الله أمره كلمح بالبصر، وأنه إذا أراد شيئاً أنْ يقول (كن فيكون)، فضلاً عن استشعار القارئ بوعاث التطمئن للعفيفة مريم العذراء، وفي السياق نفسه إشارة إلى مخاطبة العقل البشري وما يتنااسب مع تفكيرهم فجاء الإفراد في قوله تعالى «عليَّ هينٌ دون الجمع (علينا)؛ ليتمثل «تجسيد سهولة إعادة الخلق على الله سبحانه بعد الخلق الأول؛ ولذا ترك ضمير الجمع لما قد يوحي به من الحاجة إلى قوة أكبر، وجهد أكثر، وكأنَّ هذه الإعادة عند الله أهون من أن يسوق لها ضمير الجمع الموحي بالقوة ، وإنما يكفيها ضمير المفرد (علي، خلقتك) وليس على الله صعب ولا سهل، وإنما جاءت الآية لتخاطب الناس على حسب عقولهم وتراعي طريقة تفكيرهم⁽⁶³⁾ هذه الصورة التي يستشعر القارئ مدى أهميتها لمريم وهي تشكل تجاهًا مهمًا في بث الطمأنينة واستقرارها كيف لا، والله قادر على كل شيء وهو اللطيف بعباده الخبير بأحوالهم ونفوسهم. وبهذا الرخم المكثف لعلم المعاني وانتهاء الأمر وصدور القرار بإكمال المسيرة قررت السيدة مريم المواصلة وبصورة رائعة تمثل صورة المرأة المؤمنة الصابرة المحتسبة يودعنا المشهد الأول.

المنعطف الثاني:

تبدأ مسيرة المشهد الثاني من مرحلة الولادة والماضي إلى وضع الوليد، وهي لحظة الحيرة والهم، مرحلة عصبية ومشهد يحس فيه القارئ بموقفه مع كل حرف ونبرة، ويستشعر القارئ تعابير السيدة الخائفة من الموقف إنه (الخوف الاجتماعي Social phobia) الذي بدأ مع محاولات السيدة الاختفاء السريع والبعيد عن أعين الناس «فَحَمَلْتُهُ فَانْتَبَذْتُ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا» [مرثى: 22] سرعة في التنقل يجسدها (فاء) التعقيب خشية الحرج العظيم الذي كانت تشعر به حين حملت بعيسى - عليه السلام - إذ خشيته أن تتهم في عرضها؛ ولذلك فهي «إِنَّمَا اتَّخَذَتِ الْمَكَانَ الْبَعِيدَ حَيَاءً مِّنْ قَوْمِهَا، وَهِيَ مِنْ سَلَائِلِ بَيْتِ النَّبِيِّ»⁽⁶⁴⁾ ومن هنا يدرك القارئ سرعة المنجز الذي يمثل محاولات التواري والاختفاء عن أعين الناس، وهو ما تصوره الفاء التي ورد ذكرها في الآية الكريمة، ثم لا يخفى لدى القارئ ما تركته لفظة (قصيا) من دور في إيقاظ مشاعر الحزن والألم على السيدة مريم، فلفظة (قصيا) التي وزنها «فعيلاً» هي «مبالغة قاص»⁽⁶⁵⁾ وهي صورة تحاكى تصور الاختفاء تماماً؛ لكن لا تصطدم بما لا يُحَمِّدُ عقباه في نظرها، وما قد تسمعه من أقاويل من بعض الناس الذين يعيشون معها، فتلك المبالغة تصور اللمحات السريعة للتخلص من العيون التي يجعل - نتيجة هذا الزخم النفسي - مريم تحس وكأنها عيون متلاصصة تحاول أن تناول منها ومن وليدها بأي شكل من الأشكال، وهي صورة تتلمس شكلها الذي أعطته المبالغة للقارئ. ذلك أن المبالغة هي أشد شأنًا وتجسيداً للموقف الذي تمر به مريم. وهذا ما يفهم سياق الآية، وقد أشار الطنطاوي إلى ذلك المفهوم قائلاً: ««مَكَانًا قَصِيًّا» أي: إلى مكان بعيد عن المكان الذي يسكنه أهلها»⁽⁶⁶⁾، ويدرك القارئ ما أدّاه التماثل بين اختيار اللحظة ودلائلها الصوتية، فكلمة (قصيا) تدل «على بعد المسافة بين مريم وقومها -

وبين الإيقاع الصوتي الذي يجسّده طول الصوت في حرف المد⁽⁶⁷⁾. هذه الصور البلاغية التي تشكل عند القارئ قناعات بأن مريم (عليها السلام) الآن يعاورها القلق وتتلوّن يميناً ويساراً، لكي تخفي ما كتب الله له أن يكون وهي تحمل ولديها وقد أعيتها التعب وهي مقبلة على مرحلة عصيبة وصعبة، إنّها مرحلة الألم ومرحلة تمني فيها مريم أن تكون منسيّةٌ ويطوي الزمن ما أراد الله أن يكون جلياً فتجلت قدرته في تذكيرها بربها وتوصيها بالصبر كما صبرت عمتنا النخلة «فَاجاءُهَا الْمَحَاضُ إِلَى جَنْدُ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مُتَ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا» [مريم: 23] المرأة في هذا المقام أكثر إدراكاً لكاهم هذه المرحلة فكيف بالسيدة الطاهرة التي تعيش المرحلة وحيدةً فضلاً عما سبقته من زخم نفسي وخوف مع من قابله وتحاور معها. في هذه اللحظات (فاجاءها) المخاض حروف تصعب عن النطق كصعوبة المرحلة والموقف والهم والحزن «ولا تخفي صعوبة نطق (فاجاءها) الآتية من كثرة حروفها ومن تكرار صوت الهمزة لمرتين فيها (...) يجسد شيئاً من الهم النفسي الثقيل الذي ترنح تحت وطأته مريم ويصور صعوبة حالها»⁽⁶⁸⁾ فالتكرار الحرفي فضلاً عما ولد التقارب لخارج الأحرف من صورة ثقيلة في اللفظ تناسب وسياق الهم الثقيل الذي تحمله الطاهرة ويشعره القارئ. وهنا ألقى هذا التكرار بكاهله على البناء النفسي للمتلقي في تصوير الحالة التي تمرّ بها السيدة وهي أقل ما توصف بأنّها مؤلمة وحزينة، هذا الحزن الذي يجب أن لا ينافي عن المرأة التي تدخل مخاض الولادة فجاءت الآية بقرائن حسية؛ لتبرهن للسيدة وللقارئ قدرة الخالق وهوان الموقف عليه (جل جلاله)، وأنّ الأمر ليس كما تتصور السيدة من الصعوبة والشدة وهو ما برهن عنه التعريف في قوله تعالى «إِلَى جَنْدُ النَّخْلَةِ»، التي تمثل نخلة يابسة كالحالها، ولكن شاء الله أن تكون رطباً جنّياً «وكانت نخلة يابسة لا رأس

لها ولا خضرة وكان الوقت شتاءً⁽⁶⁹⁾ إنّها رسالة علاجية سريعة؛ لتهادأ وليستقرّ روحُ السيدة العفيفة بقرائن حسية «وهي الوحيدة الفريدة التي تعاني حيرة العذراء في أول مخاض ولا علم لها بشيءٍ ولا معين لها في شيءٍ»⁽⁷⁰⁾ فلابدّ أنْ ينشئ القلق ويولد الخوف⁽⁷¹⁾ في مثل هذه الموضع فالقلق «شعور متوقع وطبيعي في ظروف الحمل إلا أن علاقته به علاقة معقدة. فقد يكون القلق بسبب مخاوف حقيقة من حدوث مضاعفات للألم في أثناء الحمل والولادة»⁽⁷²⁾ في خضم هذه اللحظات التي يتلمس القارئ، ولاسيما المرأة معاناتها وألمها تمنت الموت خوفاً مما قد يقال عنها بعد أن أصبحت الولادة قاب قوسين أو أدنى فنطقت «قالت يالبيتني» استئناف نبه المتلقى على القول؛ لأنَّ السامع يتشوق إلى معرفة حالها إبان وضع حملها بعد ما كان أمرها مستتراً غير مكشوف بين الناس وقد آن ينكشف»⁽⁷³⁾ من هنا تبدو الصورة للقارئ واضحة البيان وتبدو معها النفس متألمة تتظر بشفقة في سير تلك الصور والأحداث التي باتت عليه السيدة مريم، وهي صورة لعب بها التعريف والاستئناف دوراً مهماً من خلال رسم صورة النخلة اليابسة التي أحياها الله بقدرته وصورة الاستئناف التي حاكت مشاعر المتلقى، وهو يتلهف لمعرفة حالها ساعة الولادة فكان لا عجب أن يأتي قوله «وكنت نسيماً منسيّاً» مبالغة ترسم للقارئ صورة الاختفاء والتلاشي للأبد «لا يخطر ببال أحد من الناس»⁽⁷⁴⁾ فإننا بقولها هذا نكاد نرى ملامحها ونحس اضطراب خواطرها وتلمس موقع الألم فيها»⁽⁷⁵⁾ هذا الموقف الذي صُور من خلال الأساليب البلاغية التي ولدت عند المتلقى المشاعر والأحساس في لمس تلك المعاناة والآنين التي أسامم الجناس بشكل فعال في تشكيالها عن طريق «نسيماً منسيّاً» وهو جناس غير تمام وكلتا الكلمتين «تدلان على النسيان ، ولكن دلالة الثانية على النسيان كانت أعمق وأبعد وزيادة في التأكيد على حدوث عملية النسيان لدرجة

أنَّ الناس قد نسوها وليس تناسوها⁽⁷⁶⁾. وهي صورة جناسية تترك للقارئ تخيل ذلك، فالسامع «يُخَيِّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ أَمَامَ كَلْمَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَكَرِّرَةٍ إِذَا هَمَا كَلَمَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ فِي مَعْنَاهُمَا، مُتَحْدَتَانِ فِي مَبْنَاهُمَا»⁽⁷⁷⁾. وفي وحدة الألم وغمرة الهول وصعوبة الموقف تقع المفاجأة الكبرى «فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزُنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتَكَ سَرِيًّا» [مريم: 24] تأتي صورة التقييد (من تحتها) تحاكى فكر القارئ وتصور تلك اللحظات التي تمرُّ بها مريم. لحظات الولادة فكان هذا التقييد بمثابة المحرك لكل تدهور نفسي ومبعد للاطمئنان وصحة ما تسير عليه؛ لأنَّ الأمر كله يسير على وفق عنایة ربانية. من هنا شكل التقييد: «إِلَاقَادَةٌ أَنَّهُ نَادَاهَا عِنْدَ وَضْعِهِ قَبْلَ أَنْ تَرْفَعَهُ مِبَادِرَةً لِلتَّسْلِيَةِ وَالبِشَارَةِ وَتَصْوِيرًا لِتَلْكَ الْحَالَةِ الَّتِي هِيَ حَالَةُ تَمَامِ اتِّصَالِ الصَّبِيِّ بِأَمِّهِ»⁽⁷⁸⁾ إنَّ التقييد بوصفه فتاً يعمل في إطار المعاني فيأتي مع الطرف ليفيد المحدودية⁽⁷⁹⁾ ولربما يتافق القارئ في أنَّ الذي ناداها (عيسى) - وهو الأشهر عند معظم المفسرين - غاية في طمانتها⁽⁸⁰⁾؛ لأنَّ الذي كلامها من صلبها ودمها، فكان الاطمئنان هنا أكثر إيقاعاً من غيره لو جاء بدون تقييد⁽⁸¹⁾؛ ثم يأتي دور أسلوب النهي؛ ليُكمل مسيرة هذا الاستقرار الذي يخالج مشاعر القارئ وأحساسه وهو يلاحظ لحظة تفتق بوادر الانفراج وإشارات الطمأنينة التي تحتاج إليها المرأة في المخاض، فيأتي قوله تعالى «أَلَا تَحْزُنِي» جازماً في وجوب رفع الحزن عنها؛ لأنَّ الأمر في غاية الأهمية ففي اللفظ «تعليل لانفاء الحزن المفهوم من النهي»⁽⁸²⁾، ومن هنا جاءت لفظة (رب) مضافة إلى ضمير المخاطبة؛ دلالة على شدة الاتصال والقرب من رب السموات والأرض (الله) جل جلاله، ثم إنَّ في الإضافة صورة تتجلى فيها مكانة الطاهرة عند الخالق وهو الله سبحانه تعالى تمثل في «تشريفها وتأكيد التعليل وتمكيل التسلية»⁽⁸³⁾ وهي صورة تتجلى أكثر وضوحاً لعيان القارئ من خلال تخصيص بالذكر لفظة (رب) التي

أضافت الدعم النفسي المطلوب لاستقرار وتهيئة السيدة مريم من مخاوفها بقرائين عملية تلمّس القارئ صورها. ولعلَّ في التعبير المجازي بلفظة (السري) يوحي بـ«جدول وهي ساقية من ماء كان قريباً من جذع النخلة»⁽⁸⁴⁾ هذا السري مثل تعزيز آخر لدافع عَدَّة تجعل هذا الاتجاه يجد طريقه إلى القارئ وهو يتلمس بوضوح تلك العناية الربانية والمتابعة الإلهية، من خلال بوادر دوافع الاستقرار يرشدنا سبحانه تعالى ومن خلال قوله **﴿وَهُزِي إِلَيْكَ بِجَدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾** [مريم: 25] إلى أهمية التوكل ومبشرة الأسباب ففي قوله تعالى (هزى) إشارة إلى أن السعي في الرزق مطلوب وهو لا يعارض التوكل وما أحسن ما قيل⁽⁸⁵⁾:

أَلْمَ تَرَأَنَ اللَّهُ أَوْحَى لَرِيمَ
وَهُزِي إِلَيْكَ الْجَدْعُ يَسَاقِطُ الرَّطْبُ
وَلَوْ شَاءَ أَحْنَى الْجَدْعَ مِنْ غَيْرِ هَرَزَهُ
إِلَيْهَا وَلَكِنْ كُلُّ شَيْءٍ لَهُ سَبَبُ⁽⁸⁶⁾

ويؤمن القارئ بقوة التوكيد في لفظة (هزى) التي تبرهن على مدى القرب الإلهي وأن الله قريب من مريم بكل شيء بالمحسوسات والمعنويات «الباء» مزيدة للتوكيد؛ لأن فعل الهز يتعدى بنفسه، وزيادة حرف الباء للتوكيد قبل مفعول الفعل المتعدد بنفسه كثيرة في القرآن وفي كلام العرب، فمنه في القرآن قوله هنا **﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾** [مريم: 195]⁽⁸⁷⁾ هذا فضلاً عما يتربكه التوكيد عند القارئ في قوله تعالى **﴿بِجَدْعِ النَّخْلَةِ﴾** من قناعات ذهنيه تبرهن على ما قيل سابقاً من العناية الربانية لمريم. فمن خلال التأكيد بحرف الباء تتّأتى صفة الالتصاق بالنخلة، وهو ما تحتاجه الحامل للتمسك به عند المخاض؛ لصعوبة حاجتها إلى ذلك، وأي نخلة تلك التي تلتّصق بها السيدة إنَّها «نخلة معروفة لدى الناس في تلك المنطقة»⁽⁸⁸⁾، فهي صحراء بجذع معروف «تلك الصحراء كان فيها جذع نخلة متعالٍ عند الناس»⁽⁸⁹⁾ وهذا التعريف بـ(أَلْ) للفظة (النخلة)؛ لتكون النخلة

واضحة لها وبالتالي تعينها على إتمام أمر الولادة، إنَّ الدليل الملموس لمريم وللقارئ على حد سواء حتى «تساقط عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا» ويستشعر القارئ مدى هذه الصورة الرائعة والثمر يسقط عليها وفي التقىدِ فضل للسيدة الطاهرة وعامل لبعث الاطمئنان، ومؤكداً على مشاعر القارئ في الوقت نفسه من خلال الصورة الكناية في قوله تعالى «جَنِيًّا» بأنَّه ليس فقط ثمر، بل جني طازج وطري، وهي كمال العناية التي تمثل قدرة الله وتهيئة الأسباب؛ لأنَّه إذا أراد شيئاً أنْ يقول له كن فيكون، فالرطب الجنبي دلالة «على طراوته وأنَّه شهي غير يابس، فالجنبي فعال بمعنى مفعول أي مجني، وهو كناية عن حدثان سقوطه أي طراوته»⁽⁹⁰⁾. لقد شكلت الكناية صورة للقارئ يسبح في تأملاتها وهو يدرك ويتصور سقوط الثمر النضر لا يبس فيه ويدرك تماماً كيف أنَّ الله إذا تولى أحداً برعايته فلا يحزن، وهو - القارئ - يطمئن على مريم (عليها السلام)؛ لأنَّ العناية وفَرت لها كل الأسباب للولادة الناجحة والمضي فيما أراد الله تحقيقه. ولا يفوتنا أنَّ نذكر أنَّ طراوة الرطب تمثل مرحلة دواء مهم للنساء فهو خرسة «لها ولظهور تلك الآيات منها فتستقر نفسها وتقرّ عينها»⁽⁹¹⁾؛ ليدرك القارئ الآن لماذا هذا التصوير الرائع والبواعث التي تُطمئن السيدة الطاهرة بعد أن توصل أطباء القرن العشرين إلى أنَّ الرطب/ التمر يساعد على تيسير الولادة وإخراج الطفل بسهولة فضلاً عن احتوائه على مادة شبيهة بمادة (Oxytocin) وهي تساعد على بث الطمأنينة والتسرع بعملية الولادة من خلال انقباض الرحم ووقف النزيف ما بعد الولادة، فضلاً عن ذر الحليب⁽⁹²⁾، كما أشار بعض من المفسرين إلى ذلك بقوله «ما للنساء خير من الرطب»⁽⁹³⁾ فضلاً عن هذا شكلت الأصوات (الخاء والكاف والطاء) في الكلمات (النخلة - تساقط - رطباً) «صورة الانهيار الشديد للرطب وفخامتها؛ لطمئن (عليها السلام) وتشعر

بالسكينة حين ترى كرامات الله تترى وتتابع⁽⁹⁴⁾ ولا يفوتنا في هذا المقام أن نسجل الصور الرائعة التي أحدثها الطلاق في الآية الكريمة من خلال قوله تعالى «وَهُزِي إِلَيْكَ... تُساقطْ عَلَيْكَ» وهي صور تمثل مرحلتي العمل والجني بما عملت إن كان خيراً فخيرا وإن كان شراً فشراً فانتبه أيها القارئ فالله تعالى بين خلال الهز أي العمل «إشعار ببذل الجهد والحركة نحو جذع النخلة»⁽⁹⁵⁾ في حين بين من خلال قوله «تُساقطْ عَلَيْكَ» مرحلة الجني «فالجني سيسقط عليها وبين يديها وما عليها إلا أن تأكل دونما جهد أو مشقة»⁽⁹⁶⁾ وهذا إشعار للقارئ لاستيعاب الصورة المتولدة من خلال الطلاق؛ لكي تكون قرير العين مطمئن النفس لا بد من العمل والمثابرة سواء في أمور الدنيا أو أمور الدين ثم ستجد بعد ذلك راحة أو خلوداً، راحة في الدنيا من خلال العمل والجني بالحلال أو بالأخرة من خلال الظفر بجنة الخلود، لقد حركت المقابلة هنا مخيلاً القارئ؛ لكي يقارن ويصل بنفسه إلى ما هو الطريق الذي يسلكه للنجاة إما طريق العمل والمثابرة وإما طريق التواكل والاعتماد على الغير وبالتالي الندم والخسران، كل هذه صورة وغيرها يستطيع القارئ أن يولدها من خلال المقابلة وأن يبني من خلالها حياة استقرار ونسية إيمانية وهذا ما أحدثه الأسلوب البديعي هو المقابلة، فهي «التي تعطي الكلام نوعاً من القوة والتأثير في النفس وتضفي على القول رونقاً وبهاءً...»⁽⁹⁷⁾، ومن بواعث سقوط الرطب الأكل، فمرحلة المخاض والولادة تمثل أهم مرحلة تحتاج فيها المرأة النساء إلى الأكل والشرب فهما أساساً قوام جسم الإنسان واستقرار حالته النفسية ف يأتي الإعجاز من خلال تقديم الأكل على الشرب في قوله تعالى «فَكُلْي وَاشْرَبِي» وهو مقدمة من النصائح الربانية التي تسهم في تعزيز الأمان النفسي للمرأة التي أعيتها وأرقها آلم الولادة ومدة الحمل وهي الآن بحاجة أن تؤمن ولادة سريعة وسهلة، فتقديم

الأكل؛ «لأن احتياج النساء إلى أكل الرطب أشد من احتياجها إلى شرب الماء...»⁽⁹⁸⁾. وهذه صورة للقارئ تفاعلية وخاصة للمرأة الحامل فضلاً عن كونها نصائح طيبة موجودة في الرطب، وهذا ما يسهم أيضاً في تعزيز استقرار لحالة السيدة الطاهرة وما هو عليه. ثم تأتي النصيحة الطيبة الثانية التي يجب على القارئ - المرأة الحامل - فهمها والعمل بها وهي (قرة العين) السرور الذي صنعته الكناية عن طريق قوله تعالى **﴿وَقَرِي عَيْنَا﴾** فقرار العين «كتاب عن المسرة»⁽⁹⁹⁾ أي ارضي عنك «ما أحزنك وأهلك فإنه تعالى قد نزع ساحتك عن التهم»⁽¹⁰⁰⁾ رسائل الهدوء والسكينة يتلمس المتلقى مشاعرها بنصائح طيبة ربانية وبصورة رائعة تداعب لحظات الألم والأمل... ألم الولادة والمخاض وأمل الغد المشرق الذي تولي الله رعايته مريم وابنها وهي جزء من رسالة تساعد على الاستقرار والطمأنينة، تلك النفوس الوجلة الخائفة بأنّ عليها بقرار العين وأن لا تحزن؛ لأنّه ليس في الولادة من أمر يحزن ولا هم مقلق. ومن هنا جاءت مخارج الحروف في الآيات **﴿فَكُلِي وَاشْرِبِي وَقَرِي عَيْنَا﴾** تشير إلى السكينة والهدوء «فلمريم أن تطمئن وتقرّ عيناً بهذه الكرامات كما لها أن تطمئن وتقرّ عيناً بهذه الكلمات التي تفيض ليونة وسكنة»⁽¹⁰¹⁾ مشاعر يفرح قلب القارئ لسماعها قبل مريم وهو يخاف على مصير البطلة وكيفية مواجهة هذه الرياح العاتية من قومها ثم ليخلص بعد هذا الموقف إلى الشرط الذي طالما انتظره القارئ ومريم بشغف **﴿فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صُومًا فَلَنْ أَكُلَّ الْيَوْمَ إِنْسِيًا﴾** [مريم: 26]، فيا أيها القوم إنّي أنا مريم لا أكلم اليوم إنسياً، إنّها اللحظات الأخيرة التي ستودع فيها مريم (عليها السلام) الكلام. هذه الصورة ودعتنا مريم فيها من خلال أسلوب بلاغي رائع عبر عن الموقف ونقل المشهد وكأنّ الحركة مازالت قائمة، فقوله **﴿فَإِمَّا تَرَيْنَ﴾** تفريع يقصد به «لا تكلمي بشراً

ولا تجبنَ أحداً سألك عن شأني، بل ردِّي الأمر لدِي فأنَا أكفيك جواب سؤالهم وأدفع خصامهم»⁽¹⁰²⁾ والتفریع واحدٌ من المؤكّدات⁽¹⁰³⁾ التي تضاف مع (أنَّ ، لن) و(ما) الزائدة، وكأنَّ السامِع يُكُون بين مشهدين الرؤية/ الصمت، ويُلمس القارئ وضوح تلك الصورة من خلال تكرار حرف النون الذي منح هو الآخر «درجة عالية من الثقة في النفس»⁽¹⁰⁴⁾. وهذا الکم من المؤكّدات فيه غاية لطمئنة مريم العذراء؛ لأنَّ ما يليها من الآيات تمثل مرحلة اللقاء بين المولود والأم مريم وبين القوم من اليهود والنصارى، ثم يؤدي التقديم في قوله ﴿لِرَحْمَنْ صَوْمًا﴾ دوراً رئيساً في تعزيز ذلك الرصيد لمريم الذي يُلمس القارئ أثره من الاستقرار في تخصيص الصوم غاية في دفع الأقاويل ودرئها والدال «هذا الصوم لله وإنَّه خالص لوجهه الكريم، وليس عن هوى أو رياء وفيه إيحاء بتعظيم هذا الصوم لكونه خالصاً للرحمٍ وبأمر منه»⁽¹⁰⁵⁾ إنه صوم الأم وكلام الرضيع إعجاز تكون فيه القضية للرحمٍ بلا منازع ومنها كان كلام الرضيع حجة أقوى لإزالة الشكوك والظنون التي جاءت من قومها على مريم (عليها السلام) متمثلة بطريقـة الحمل والولادة إنها لن تكلم اليوم إنسياً تعـبر فيه «بالـغة في نـفي الكلام ...»⁽¹⁰⁶⁾ كصورة ودليل يستقر معها القارئ على ما آلت إليه الطاهرة، ويصدق ما جاء من إشارات سابقة تؤكـد العناية الربانية وأنـها تسـير بمشـيـة ربـانـية ودرـ محـتـوم لا يمكنـ الخـلاـصـ مـنـهـ، ولا يـفـوتـ لـلـنـاظـرـ تـمعـنـهـ وـفـيهـ الـكـثـيرـ مـنـ الإـشـارـاتـ الـبـلـاغـيـةـ التـيـ تـتـرـكـ تـلـكـ الـقـنـاعـاتـ، ولا يـفـوتـ تـهـنـيـةـ هـنـاـ أـنـ ذـكـرـ بـمـاـ جـاءـ فيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ ﴿فـلـنـ أـكـلـمـ الـيـوـمـ إـنـسـيـاـ﴾ـ نـكـتـةـ، فـفـيـ الـآـيـةـ اـشـارـةـ إـلـىـ كـلـامـ إـلـيـنسـ وـلـيـسـ كـلـامـاـ مـعـ أـيـ أـحـدـ وـإـلـاـ سـيـكـونـ الـكـلـامـ مـتـنـاقـضاـ؛ـ لـأـنـهـ تـكـلـمـ مـعـ جـبـرـيلـ (ـعـلـيـهـ السـلـامـ)ـ وـهـوـ رـوـحـ،ـ وـفـيـ هـذـاـ بـيـانـ لـلـنـاسـ وـحـجـةـ أـخـرىـ عـلـىـ بـرـاءـتـهـ وـصـدـقـ دـلـيـلـهـ.

المنعطف الثالث:

بلغمات الصمت التي استقرت عليها السيدة مريم يودعنا المشهد الثاني وتتقن مريم (عليها السلام) كما يتيقن القارئ بأنّ حجتها وثقتها بنفسها قويتان، فذهبت بقدميها إليهم بعد كل ما جاء من التطمينات والبواعث الاستقرارية لنفسيتها فهي تسير إليهم الآن وكأنّنا نحسُّ ذلك من خلال ما عَبَرَ عنه القرآنُ الكريم قائلاً «فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرِيمُ لَقَدْ جَئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا» [مريم: 27] فيأتي التكرار في قوله «فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ» محاكيًّا المتلقى موقظاً، سمعه، ولافتَّ الانتباه إلى ضرورة أن يستوعب القارئ بأنّ عيسى طفل وأنّه كسائر الأطفال؛ لأنَّ القارئ قد أيقن بالمعجزات الإلهية التي رافقت الطاهرة فأراد التأكيد من إنه محمول من أمه وليس مشياً على الأقدام، إذ نبهَ ابن الجوزي على ذلك قائلاً: «إِنْ قِيلَ: (أَتَتْ بِهِ) يَغْنِي عَنْ (تَحْمِلِهِ) فَلَا فَائِدَةٌ لِلتَّكْرِيرِ فَالجَوابُ: إِنَّهُ لَمَ ظَهَرَ مِنْهُ آيَاتٌ أَنْ يَتَوَهَّمَ السَّامِعُ (فَأَتَتْ بِهِ) أَنْ يَكُونَ سَاعِيًّا عَلَى قَدْمِيهِ، فَيَكُونُ سَعِيهُ آيَةً كَنْطِقَهُ، فَقُطِعَ ذَلِكُ التَّوْهُمُ، وَأَعْلَمُ أَنَّهُ كَسَّارُ الْأَطْفَالِ...»⁽¹⁰⁷⁾ وهنا يطرق ذهن القارئ إلى ربط الموقف بين مقابلتين هناك، حيث مريم الخائفة الوجلة من مقابلة هذا الرجل الذي أتاهَا في تعبيدها وانقطاعها عن العالم الخارجي، بل في اختفائها تماماً عن أعين الناس «فَأَنْتَبَذْتِ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا» موقف الإحجام والابتعاد إلى موقف المرأة الواثقة «فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ» فالمقابلة هنا «عاملان من عوامل الحيوية بما حوتَهُ من حالات الصراع النفسي التي كانت نتيجتها تغلُّبُ الإقدام والإيمان على الإحجام والتردد بما أشعر المتلقى بالرضا والراحة لجرأة صاحب الحق وتغلبه على مخاوفه والألم...»⁽¹⁰⁸⁾، قال تعالى «إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [مريم: 35]. ولعلَّ ما يزيد هذه الثقة التي استشعرها القارئ بقلبه وعقله هو ذاك التقديم

في قوله ﴿فَأَنْتَ بِهِ قَوْمًا تَحْمِلُهُ﴾ انطلاقـة لا لبس فيها وهي حاملـة له (عليـه السلام) تـسـير بلا خـوف ولا وجـل، التـقـديـم أـسـهم بـوضـوح بـتـوجـيه بـصـيرـة وبـصـر القـارـئ إـلـى الـمـولـود بـعـد أـنـ كـانـتـ مـوجـهـة إـلـى الأم مـريـم؛ لأنـ ما سـيـحـدـثـ من تصـوـيرـ مـسـتـقـبـليـ يـنـقلـ التـركـيزـ إـلـى الرـضـيعـ بـعـدـ أـنـ كـانـ عـلـىـ أـمـ الرـضـيعـ وـهـذـاـ يـنـشـأـ مـنـ تـخـيـلـ وـتـأـمـلـ بالـأـسـلـوبـ الـذـيـ عـبـرـ عـنـهـ القرآنـ الـكـرـيمـ، فـالـتـقـديـمـ عـمـلـ عـلـىـ «ـتـركـيزـ الـأـنـظـارـ نـحـوـ عـيـسـيـ (عليـه السلام)؛ لـكـونـهـ مـعـجـزـةـ يـفـيـ ذـاتـهـ عـلـىـ قـدـرـةـ اللهـ تـعـالـىـ»⁽¹⁰⁹⁾ ﴿يـأـيـهـاـ الـذـينـ آـمـنـواـ إـنـ تـنـصـرـوـ اللهـ يـنـصـرـكـمـ وـيـثـبـتـ أـقـدـامـكـمـ﴾ [محمد: 7] نـصـرـةـ الـدـيـنـ يـقـابـلـهاـ نـصـرـةـ الـخـالـقـ لـعـبـدـ الـمـؤـمـنـ الصـابـرـ... انـطـلـقـتـ وـهـيـ مـؤـمـنـةـ بـالـأـمـلـ يـفـيـ عـيـسـيـ (عليـه السلام)؛ لـكـيـ يـفـكـ ماـ تـلـوـ بـهـ الـأـنـظـارـ وـتـوـسـوسـ بـهـ الـصـدـورـ فـمـاـذـاـ كـانـ الرـدـ وـالـقـارـئـ يـنـتـظـرـ ثـمـ مـرـيمـ وـقـبـلـهـ الشـهـوـدـ الـحـضـورـ يـنـتـظـرـوـنـ مـاـذـاـ سـيـقـوـلـ الـكـهـنـةـ؟ مـاـذـاـ يـقـوـلـ عـلـيـهـ الـقـوـمـ؟ يـفـيـ هـذـهـ الـلـحـظـاتـ وـالـصـمـتـ يـخـيمـ عـلـيـهـاـ، فـيـنـكـسـرـ ذـلـكـ بـصـوـتـ السـؤـالـ الـمـنـكـرـ الـمـتـعـجـبـ مـاـ يـرـىـ﴾ ﴿قـالـوـاـ يـاـ مـرـيمـ لـقـدـ جـئـتـ شـيـئـاـ فـرـيـاـ﴾ [مرـيم: 27] إـنـهـ جـملـةـ «ـمـسـتـأـنـفـةـ اـسـتـئـنـافـاـ بـيـانـيـاـ وـقـالـ قـومـهاـ هـذـهـ الـمـقـاـلـةـ توـبـيـخـاـ لـهـاـ»⁽¹¹⁰⁾. وـهـذـاـ مـاـ يـتـوـعـعـ الـقـارـئـ حـصـولـهـ فـالـقـوـمـ مـنـكـرـوـنـ هـذـاـ عـلـمـ الشـنـيـعـ يـفـيـ رـأـيـهـمـ وـأـنـهـ فـعـلـتـ عـمـلاـ مـنـكـراـ وـمـرـفـوضـاـ⁽¹¹¹⁾، يـفـيـ لـحـظـاتـ الـصـمـتـ... صـمـتـ الـطـاهـرـةـ وـتـأـنـيـبـ قـومـهاـ لـهـاـ يـدـرـكـ الـقـارـئـ وـمـنـ خـلـالـ هـذـاـ اـسـتـئـنـافـ التـقـرـيـعـ عـلـىـ فـعـلـهـاـ، وـيـتـأـلـمـ وـهـوـ يـحـسـ يـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ مـرـارـةـ الـأـلـمـ الـذـيـ تـمـرـ بـهـ الـطـاهـرـةـ وـالـتـيـ سـاـهـمـ بـشـكـلـ وـاـضـحـ الـاستـئـنـافـ يـفـيـ تـصـوـيرـهـ، تـلـكـ الـمـرـأـةـ الـتـيـ تـسـتـنـظـرـ النـصـرـةـ الـمـوـعـدـةـ مـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ الـعـيـونـ تـرـقـبـ وـالـأـنـفـسـ تـسـارـعـ يـفـيـ زـفـيرـهـاـ وـشـهـيقـهـاـ لـهـوـلـ الـمـوـقـفـ وـوـجـلـهـ وـمـرـيمـ لـاـ يـسـمـحـ لـهـاـ بـالـكـلـامـ لـلـدـفـاعـ عـنـ نـفـسـهـاـ؛ لـأـنـ اللهـ قـدـ وـكـلـ مـنـ يـدـافـعـ عـنـهـاـ وـهـؤـلـاءـ يـرـدـادـونـ إـيـلـامـاـ عـلـيـهـاـ بـأـلـفـاظـ تـصـوـرـ مـدـىـ مـحاـوـلـاتـهـمـ لـاـسـتـغـلـالـ تـلـكـ الـفـرـصـةـ وـهـوـ

دين اهل الكتاب (اليهود والنصارى) ف يأتي وصفها بالفري ﴿قد جئت شيئاً فرياً﴾ [مريم: 27] استعارة وظفها السياق القرآني بُغية الدلالة المقصودة في تجسيد الموقف أروع تصوير وهي نعتها بهذه الصفة غاية في تجسيد استغراب ودهشة القوم من عملها⁽¹¹²⁾ وهو ما تقصد هذه اللفظة من الفعل العظيم البديع⁽¹¹³⁾ فهو «من الافتراء بمعنى الكذب كنایة عن القبيح المنكر»⁽¹¹⁴⁾ وهنا قد يتساءل القارئ لماذا لم يأت التعبير بلفظ (العظيم) بدلاً من فرياً؟ والجواب أنَّ العظيم من الممكن وقوعه، ولكن - كما أسلفنا القول - إنَّ الفري هو العمل الذي لا مثيل له الذي يأتي بالعجب، فعملها هنا في «نظر القوم لا مثيل له، ففيه جلبة تزيد من بشاعته»⁽¹¹⁵⁾ فالاستعارة فلت مشارب الخيال عند المتلقى غاية بالشعور والإحساس بالمرحلة العصبية التي تمر هذه اللحظات، فالاستعارة «خطوة أبعد في التخييل، الذي يعبر عن تأثيرها بمظاهر الحياة والأحياء تعبيراً حافلاً بمختلف المشاعر والأحساس، وما ذاك إلا لأنَّها من ذلك النوع الموحي الذي يجعل القارئ أو السامع يحس بالمعنى أكمل إحساس وأوفاه وتصور للعين وتنقل الصوت للأذن...»⁽¹¹⁶⁾ وهذا كلُّه لتحقيق الاستعظام والاستغراب ويلمّوس القارئ ذلك من قولهم ﴿قالوا يا ماريٌّ لقد جئت شيئاً فرياً﴾، فالصور الاستعارية من محاسن الكلام «إذا وقعت موقعها ونزلت موضعها»⁽¹¹⁷⁾، وهي أحسن موقعاً في قلب وسمع القارئ⁽¹¹⁸⁾، وهي تقوم بتحريك همة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها، فالاستعارة «تشجع المتلقى على التركيز والمغامرة في كشف الستائر الدلالية عن الخبراء المدلولية»⁽¹¹⁹⁾ فضلاً عن دورها في إنتاجها «التاويلات التي يمكن أن يقدمها للقارئ»⁽¹²⁰⁾ وهذا الهجوم كلُّه يُجسد غاية في إيدائها من خلال تصعيد وتيرة العنف اللفظي الذي يجعل القارئ يتبع الموقف والهجوم الذي تزايد على مريم العذراء، فمن خلال قوله تعالى ﴿يا أخت هارون﴾ [مريم: 28] يتجسد؛ أسلوب

النداء ليتحول إلى تهكم وتوبيخ⁽¹²¹⁾، وهذا التوبيخ ما هو إلا «استئناف لتجديد التعبير وتأكيد التوبيخ»⁽¹²²⁾ ومع كل هذا تبقى السيدة مريم (عليها السلام) صامدة وينتظر القارئ بالصبر الطويل قرائنا النصر التي وعدت به من الله سبحانه وتعالى، وأنّها يجب أن لا تهن وأن لا تحزن... تقابل كل ذلك بقلب الإيمان الذي يعلّمنا من خلاله جل جلاله أنّ على المؤمن الصبر على المحن والثبات في الابتلاءات حتى يأتي النصر والنصرة منه تعالى، ويواصل قومها الهجوم مستغلين ما تمر به مريم في هذه اللحظات وهي صامدة محتسبة فجأة التعرض في قوله ﴿... مَا كَانَ أَبُوكَ امْرًا سُوءٌ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ [مريم: 28] يصور للقارئ وهو يتآلم ويشعر بألمها من خلال الاستثمار الأمثل للأساليب البلاغية، فالعرض هنا يعكس صوراً تبدو للعيان من أول وهلة أنها قد كانت «مدحًا لكليهما، ولكنه جاء في سياق أقصى أنواع الذم لمريم عليها السلام»⁽¹²³⁾ مما هو مبطن يختلف وهو تكريعها وزيادتها عن طريق لومها بكلمات توهם المتألقي أنها مدح، صورة تشكل للقارئ ما تمر به الطاهرة من المرارة والأسى نفسيًا صورة كشف عنها التعرض الذي له أسلوب يداعب مشاعر المتألقي وهو «إثباتك الصفة للشيء تثبتها إذا لم تلقه إلى السامع صريحاً وجئت إليه من جانب التعرض والكتابية والرمز والإشارة، كان له الفضل والمزيدية، ومن الحسن والرونق، ما لا يقل قليلاً، ولا يجعل موضع الفضيلة فيه»⁽¹²⁴⁾ وكان لا بدّ بعد كل هذا الإيذاء من النصرة التي يتلهف القارئ للوصول إليها ومعرفة طبيعتها وصورها، فيكون الرد مزلزاً وعنيفاً على عقولهم وأفكارهم من خلال الإشارة قائلة «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ تُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: 29] إنه الرد الذي صعق به المترخصون والمتفقهون بالعلم، فبالاعطف التعقيبي من خلال حرف الفاء يدرك القارئ سرعة الإجابة والثقة العالية بالنفس، إنّها ثقة التربية الإلهية والعنابة السماوية

فكان ردّها بالإشارة صاعقةً ومساويةً لتوقيفهم وتهكمهم منها (عليها السلام) «إنَّهُمْ لِمَا بَالْغُوا فِي تَوْبِخَهُمْ سَكَتْ وَأَشَارَتْ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى عِيسَى (علیه السلام) أَيْ هُوَ الَّذِي يَحِيِّكُمْ إِذَا نَاطَقْتُمُوهُ»⁽¹²⁵⁾، إِنَّ وجود حرف العطف التعقيبي أَسْهَمْ بشكْلٍ فَعَالٍ في رسم الصورة المطمئنة على مريم من خلل اقتصار جوابها بالإشارة وهي «مبالغةٌ في إظهار الآية العظيمة وأَنَّ هَذَا الْمَوْلُود يَفْهُمُ الإِشارة وَيَقْدِرُ عَلَى الْعِبَارَةِ»⁽¹²⁶⁾ وشدة هذا الموقف يُستشعرها القارئ ويُستبين اللحظات التي مرَّت قبل قليل على مريم تعاود تعاستها وحزنها على القوم ومن هم؟ إنَّهُمْ كبار القوم من السادة والحاخامات مما يعُدُّ في تقديرنا نكسة باستخدام هذه الإشارة؛ لأنَّها تعدُّ كبيرة عند هؤلاء القوم، فهي تشير لديهم مشاعر الغضب التي لا تثار عند غيرهم لو استعملت في موقف وسياق آخر، فهناك خاصية دلالية للألفاظ «عند أفراد معينين، إذ قد تشير لفظة ما معنى نفسياً عند فرد لا يشارك فرد آخر معه في هذا المعنى»⁽¹²⁷⁾ ومن هنا كان الموقف في نظرهم يزداد استهزاً وتهكمًا بهم ففضبوا لقولها «غَضَبًا شَدِيدًا وَقَالُوا لِسَخْرِيَّتِهَا بَنًا أَشَدَّ مِنْ زَنَاهَا»⁽¹²⁸⁾، إذ تمرُّ اللحظات التي صورَها القرآن للقارئ الذي يمُرُّ معها وهو يتبع الموقف بحذر وشدة وقلق امرأة مع وليد وقفا أمام جبروت وظلم هؤلاء السادة وعليه القوم كيف تكون لو لم يكن الله معها.

في خضمٍ هذَا كَلَّهُ يأتِي التَّعْجُبُ بِنَهْكَةِ الظَّرْفِ مِنْ خَلَالِ فعل الكون «مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» جوابٌ يُشيرُ شدة المبالغة من هذا الإنكار⁽¹²⁹⁾ ويبين للقارئ المتأمل «تمكُّن المظروفة في المهد من هذا الذي أحيل إلى مكالمته»⁽¹³⁰⁾ إنها مرحلة الذهول والصدمة، وكأنَّ بالقارئ يقارن بين صورتين أَسْهَمَتِ الْبَلَاغَةَ في خلق أجواءهما وانعكاس تلك الأجواء على القارئ وتأمله وتصاعد وتيرة مشاعره تجاه الموقف الذي تمرُّ به سيدتنا مريم العذراء. صورة الضفت النفسي الذي تصاعدت وتيرته على مريم

من خلال الهجوم الكاسح لهؤلاء عليه القوم وبالمقابل صورة المرأة المنتصرة على هؤلاء العلية مما يجعل الحط من القيمة الدينية والاجتماعية التي يتمتعون بها في مجتمعاتهم وأنّ مصالحهم وتسويق أفكارهم سيكون أمراً صعب المنال لتحقيق منافعهم الشخصية؛ لذلك جاء الإنكار هنا؛ ليصور كل تلك المعاني في خلد القارئ؛ وليخرjaw الأمـر إلى دائرة المراوغة وعدم الوضوح «إنكاراً أنكروا أنْ يكلـموا مـن ليس من شأنه أنْ يتـكلـم، وأنـكروا أنْ تـحـيلـهم على مـكـالـتهـ أيـ كـيفـ تـترـقبـ منهـ الجـوابـ أوـ كـيفـ نـلـقـيـ عـلـيـهـ السـؤـالـ؛ لأنـ الـحـالـتـيـنـ تـقـضـيـانـ الكلـامـ»⁽¹³¹⁾ هذا التـنـقلـ بـينـ الـحـاضـرـ وـالـاسـتـفـهـامـ الـذـيـ يـخـرـجـ إـلـىـ التـعـجـبـ أـعـطـىـ الـحـيـوـيـةـ لـلـقـارـئـ أـنـ يـكـونـ مـتـابـعاـ وـمـتـأـثـراـ بـمـاـ يـحـدـثـ عـلـىـ أـرـضـ الـوـاقـعـ هـنـاكـ فـيـ هـذـهـ الـلحـظـةـ لـتـبـقـيـ الـقـارـئـ عـلـىـ وـعـيـ وـيـقـظـةـ دـائـمـيـنـ وـاهـتـمـاـنـ بـمـاـ يـجـريـ مـنـ أـحـدـاثـ فـيـ السـيـاقـ الـقـرـآنـيـ،ـ تـعـجـبـ يـحـسـ الـقـارـئـ آـثـارـهـ النـفـسـيـةـ عـنـ هـؤـلـاءـ عـلـيـهـ الـقـومـ فـالـتـعـجـبـ لـهـ دـلـالـةـ نـفـسـيـةـ تـتـأـتـيـ مـنـ التـأـثـرـ الـحـاـصـلـ لـلـنـفـسـ عـنـ مـشـاهـدـةـ لـأـمـرـ خـارـجـ عـمـاـ هـوـ طـبـيعـيـ،ـ فـيـأـتـيـ الرـدـ بـيـاءـ الـمـخـاطـبـةـ الـتـيـ تـصـورـ لـلـقـارـئـ ثـقـةـ الـمـتـكـلـمـ وـشـعـورـ بـالـطـمـانـيـنـةـ؛ـ لـكـيـ يـخـرـسـ وـيـسـكـتـ مـنـ يـجـادـلـ بـغـيرـ حـقـ،ـ يـأـتـيـ الرـدـ الـمـزـلـلـ مـنـ خـلـالـ قـولـهـ تـعـالـىـ عـلـىـ لـسـانـ عـيـسـىـ (عـلـيـهـ السـلامـ)ـ وـبـالـدـلـالـةـ الـزـمـنـيـةـ نـفـسـهـاـ لـاغـيـاـ كـلـ الـمـسـافـاتـ الـزـمـنـيـةـ الـتـيـ قـدـ تـصـوـرـ بـرـهـةـ مـنـ تـأـخـرـ الإـجـابـةـ لـلـطـفـلـ الرـضـيـعـ فـقـالـ بـلـغـةـ التـوـكـيدـ «قـالـ إـنـيـ عـبـدـ اللـهـ آـتـيـ الـكـتـابـ وـجـعـلـنـيـ نـبـيـاـ»ـ [مـرـيمـ: 30]ـ مـاضـ يـفـيدـ تـحـقـقـ وـقـوعـ الـفـعـلـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ أـنـ فـعـلـ الـعـبـودـيـةـ مـتـصـلـ بـتـوـكـيدـ يـخـرـجـ مـنـ الـقـارـئـ بـصـورـةـ الـحـجـةـ الـواـثـقـةـ الـتـيـ تـلـزـمـ الـمـقـابـلـ وـتـجـعـلـ الـأـمـرـ لـأـمـاـجـالـ فـيـ لـلـشـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـتـابـعـ لـشـأنـ مـرـيمـ وـرـضـيـعـهـاـ (عـلـيـهـماـ السـلامـ)،ـ وـهـنـاـ يـتـمـمـ الـقـارـئـ بـقـنـاعـاتـ يـسـتـوـحـيـهـاـ مـنـ النـصـ مـرـدـداـ (نـعـمـ)ـ إـنـ الـذـيـ تـوـلـيـ رـعـاـيـتـهـ اللـهـ،ـ فـكـيـفـ لـاـ يـكـوـنـ عـبـدـاـ لـهـ وـهـوـ الـذـيـ تـوـلـيـ أـمـرـهـ وـوـقـفـ مـعـ أـمـهـ فـيـ كـلـ هـذـهـ

الأزمات والمحن التي مرت بها، جاء الماضي هنا غاية في تحقيق وقوع الامر فالله (جل جلاله) «عبر بالماضي عما سيقع في المستقبل تزيلاً لتحقيق الواقع منزلة الواقع»⁽¹³²⁾ منزلة النصرة التي يستشعرها القارئ للسيدة مريم (عليها السلام)، ويدوّق طعمها من ارتشف من معانها وأفاظها صوراً وأخيلة... عبر، فكلام سيدنا عيسى (عليه السلام) أخرسهم وأسكت حكماءهم عن الكلام. ولا يفوتنا في هذا المقام التذكير بما يكشف السياق القرآني عن معجزة تجلّى من خلال العطف الذي أفاد المغايرة والتشريك في قوله ﴿أَتَانِي الْكِتَابُ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾، إذ ربط الحالة بشخص سيدنا عيسى (عليه السلام)؛ لأنّه هونبي وهو الذي أوتي الكتاب، ولكن لا يمكن أن يتصور القارئ بأنّ الطفل يكوننبياً ومن هنا غابت الفاء التعقيبية الزمنية؛ لأنّ السياق لا يحتاجه ولا يمكن أن يكون لها دور هنا بل كان لابدّ أن يأتي الواو؛ ليرسم صورة النبوة لعيسى المطلقة، فهو حرف العطف الوحيد الذي يفيد «الجمع فقط أي مطلق الجمع»⁽¹³³⁾ وتستمر الصور المتحققة التي تسرد بصيغة الماضي وهي صفات خص بهانبي الله عيسى (عليه السلام) من قوله تعالى ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: 31] ويؤدي الخصوص والعموم هنا أسلوباً مختلفاً في تشكيل الصور المتلاحقة للمتلقى، فللخصوص أثرٌ فعال على نفسية القارئ متلقياً رسالة مفادها: إن العبودية المطلقة لله (جل جلاله) وهي رد على من اعتقد بألوهية عيسى (عليه السلام)، فالمراد «أن يصلّي ويزكي وهذا أمر خاص كما أمر نبينا صلى الله عليه وسلم بقيام الليل وقرينة الخصوص ﴿مَا دُمْتُ حَيًّا﴾»⁽¹³⁴⁾ فالتحصيص أنه مبارك مرحلة تميز بها عيسى دون غيره؛ لأنّهنبي، وهذا فخر لعيسى قد يفهمه القارئ من خلال التحصيص⁽¹³⁵⁾؛ ليأتي التعميم من خلال المكان الذي يصبح مباركة ببركة عيسى نفسه عليه السلام وهو تعميم

بعد خطوة يفهم القارئ منه مدى العناية التي تولاهما رب العزة لعبدة عيسى (عليه السلام) والتي تجسدت من خلال أسلوب التخصيص والعميم «والعميم الذي في قوله **﴿أَيْنَ مَا كُنْتُ﴾** تعليم للأمكنة أي لا تقتصر بركته على كونه في الهيكل المقدس أو في مجمع أهل بلده، بل هو حيثما حل تحل معه البركة»⁽¹³⁶⁾ وفي السياق نفسه ومن خلال مراعاة الحالة النفسية للمتألق يتشكل قوله تعالى **﴿وَبِرًا بِوَالدَّتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَارًا شَقِيًّا﴾** [مريم: 32] متنقلًا بأساليب بلاغية متنوعة بين العطف والمبالغة والتخييم التي أسهمت جميعها بتأثير مباشر على رسم الموقف في مخيلة المتألق وبالتالي انعكاس تلك الصورة على مشاعره ووضعه النفسي وهو يراقب عن كثب تلك الصور المتلاحقة التي وصلت إلى قمتها في الزخم النفسي لحظة وصول السيدة العذراء مع ولیدها إلى قومها مما كان من الضروري البث بهذه الكمية من الأساليب المتنوعة لتناسب الموقف الذي تمر به ومدى نقل ذلك الموقف إلى المتألق، ففي العطف تجلی المعانی السامیة التي لا بد أن يتسم بها الولد وفأء للمرأة التي حملته تسعة أشهر وتضورت ألمًا؛ لكي يحيا ابنها ويصبح شاباً يافعاً، فبعطف (براً) على (مبراكاً) يفهم القارئ معنى الولد الصالح وال التربية الإيمانية، بل ذهب بعضهم إلى عدد الكلمة (براً) بالكسر بأنه «مصدر وصف به المبالغة»⁽¹³⁷⁾ وكيف لا يتم تغليظ التصوير والتشديد على الموقف؛ ليفهم القارئ ويتأمل معنى الأمومة وما يجب عليه فعله تجاه والديه، ومن هنا شدد السياق بأسلوب بلاغي رائع وهو التنکير الذي جاء لتصوير الاهمية والتخييم للبر والإحسان بالأم⁽¹³⁸⁾ وهذا جزء من دین الابن لأمّه، التي يجب أن يبرّها ويحسن إليها، ولا يفوت القارئ الناظر والمتابع للموقف ما تلوح به الآية من إشارات مهمة في بيان دور النفي بـ (لم) وهي الأداة الجازمة التي تفيد النفي والقلب والجزم⁽¹³⁹⁾ وهي صورة للخطاب الإنسائي الذي لا يقبل

الهزل، ويأتي بموقف الحزم والجزم بأن لا يكون جباراً ظالماً وهي معانٍ تسهم في تعزيز معنى البرّ وصفاته ويطمئن إليها القارئ عند تلاوته قوله تعالى «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا» من خلال السرد بالماضي، مما يعني للمتلقي أنّ الأمر قد وقع فعلًا «ويجعل المحقق وقوعه كالواقع»⁽¹⁴⁰⁾ تلك الصورة ختمت برسالة مطمئنة تماماً لجسم الموقف لصالح السيدة الطاهرة وتسيجّيل أروع معاني الانتصار على القوم الذين أرادوا النيل منها، ولا سيما أولئك السدنة من اليهود وعليه القوم وهذا ما يلمسه القارئ ويستشعر فحواه بقوله تعالى «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُبَعْثَرُ حَيَاً» [مريم: 33] فلفظة (السلام) جاء معرفة وهي لا تعني إلا طريق الخير والعفة والبر والإحسان معرفة فتحت الأفاق للتخيّل بكل دلالات اللفظة، سلام حمل براءة السيدة الطاهرة مريم العذراء ففي السلام يستشعر القارئ بأسلوب التعریض الذي يفهم منه اللعنة على «متهمي مريم وأعدائها عليها السلام من اليهود...»⁽¹⁴¹⁾ ذلك السلام الذي يمثل الاطمئنان ويمثل الأمان ويمثل الحجج الدامغة لبراءة الطاهرة، جاءت هذه اللفظة لتعني كل ذلك ولعل القارئ يطير قلبه فرحاً وهو يلمس نصرة الله لمريم والانتصارات المتلاحقة على القوم الكافرين (...) إنَّه السلام لعيسى ومريم والعداب على من كذب وتولى⁽¹⁴²⁾، ولا يفوتنا هنا أنَّ نذكر أنَّ تعريف السلام هنا «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ» وتنكيره مع يحيى «وَسَلَامٌ عَلَيَّ» هو إيقاظ للمتلقي في ربط الصور والمقارنة ومن ثم الوصول إلى أنَّ «سلام يحيى سلام تخصيص الربوبية على العبودية». ثم قال: «وَسَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ عَيْنِ الْجَمْعِ، سَلَامٌ فِيهِ مِزْيَةٌ ظُهُورُ الْرَّبُوبِيَّةِ فِي مَعْدَنِ الْعَبُودِيَّةِ»⁽¹⁴³⁾. وتنبه الأستاذ فضل حسن إلى ذلك مؤكداً أنَّ تعريف لفظة (السلام) فائدته «العموم، فلذلك كان لا بدَّ في غنية من تعريف بأُلُّ الجنسية، التي تفيد الاستغراق والعموم، وعلى هذا يكون معنى تسليم عيسى (عليه

السلام) على نفسه: السلام كله عليّ خاصة، أي: جنس السلام وإذا كان كذلك فلم يبق لأعدائها إلا اللعنة»⁽¹⁴⁴⁾، إنه السلام كله «والسلام على يوم ولدت و يوم أموت و يوم أبعث حيًّا» [مريم: 34] إشارات الصلاح في مراحل (الولادة والموت والبعث) يصل القارئ من خلالها إلى قناعات التوصيف التي تعد بمثابة إشارات يفهمها القارئ من خلال هذا التعريف في مراحله الثلاث وبتقديره معجزة الولادة التي تطمئن القارئ على تواصل العناية الربانية وتسلسل انتقالها في المراحل الثلاث، فالتقدير جاء لدرء ما لحق بالسيدة مريم العذراء من عناء ونصب، وهي النساء الوحيدة، هذا من جهة، وفيه دليل حجة على صعوبة الموقف الذي مررت به والدته وهو موقف البشارة والحمل، ثم موقف المواجهة الكبرى مع السيدة وعليّة القوم فكان لا بد للقارئ هنا أن يعود إلى تلك الصور؛ ليربط بدلالة السلام ويهوكل المخاوف والهواجس؛ ولطمئن النفوس وتستقر، هذا ما يعرف عند المعاصرين في نظرية القراءة والتلقي (السجل النصي) إنها «المنطقة التي يلتقي فيها النص بالقارئ من أجل الشروع في التواصل»⁽¹⁴⁵⁾ إنه الرجوع إلى النصوص السابقة⁽¹⁴⁶⁾، ولا يمكن أن يخفى مع كل ما مضى من تشكيل التعريف بـ (أل) الجنسية مبالغة يتجسد بدلالة وهب التي تقييد «الإحاطة والشمول (...) وذلك على سبيل المجاز والبالغة» فكل السلام هو وكله هو السلام بِرٌّ وإحسانٌ وصدقٌ ونجاةٌ حتى جمع «جنس السلام بأجمعه عليه»⁽¹⁴⁷⁾ ثم لا يفوتو في تسلسل هذه المراحل ما يعطي القارئ سلسلة الإنسان في الكون فتحتتحقق «هذه الألفاظ في الآية الواحدة فيه عبرة واعتبار للجنس البشري، وفيه ذكرى وتنذر لأصحاب العقول، فالتدريج اللغطي أتبعه ترتيب لمعنى الحياة، فالموت ثم البعث، كل ذلك في أقصر العبارات وأكثراها إيجازاً بين الله تعالى فيها السنة الكونية التي لا تتغير ولا تتبدل في هذا الوجود...»⁽¹⁴⁸⁾.

ينقل أخيراً النَّص إلى العبر ويكون هذا من خلال سرد بعض الحقائق المهمة التي يجب تأملها واستيعابها بشكل صحيح من قبل القارئ ومن خلال أسلوب الإشارة الذي يمثل برقيات التبليغ للمتلقي وحالته النفسية من خلال وجوب العطة والاستقامة إذا ما أراد النجاة والصلاح **﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلُ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾** [مريم: 34] إنَّ الاشارة تمثل منبهًا مهمًا في رفد سلسلة الأحداث وصولاً إلى نصرة سيدتنا مريم (عليها السلام) من خلال نطق ولیدها بكلمات العبودية الحق لله تعالى، واللجوء للإشارة من لدن المتكلم وتكون: «لتميز المشار إليه وإحضاره في ذهن السامع؛ ليكونوا أكثر تصوراً له...»⁽¹⁴⁹⁾ وكيف لا يكون ذلك وهو (قول الحق) صورة المجاز المرسل التي تخاطب عواطف ومشاعر القارئ في قوله تعالى **«قول الحق»** إضافة دلالات ومعانٍ أخرى إلى التراكيب أكثر مما ينطوي عليها في الأصل...»⁽¹⁵⁰⁾ فمن خلال هذه الصورة المجازية يدخل القلب بلا استئذان ويحاكي العاطفة الإنسانية من خلال إثارة مشاعر القوة لأنَّه عيسى (عليه السلام) هو (قول الحق)، ومَهْنَا لا نتفق مع من يرى في المجاز المرسل ضعفاً في القيمة الجمالية⁽¹⁵¹⁾ على حجة أنَّ الجمع بين الطرفين «طبيعة و مباشرة لا تحتاج إلى جهد»⁽¹⁵²⁾ وقد نتفق مع الباحث في بيان كثرة العلاقات المسببة للمجاز ولكن هذا الإطلاق العام على المجاز المرسل أمرٌ مرفوض ففي هذا المختلط البياني «بيان وبلاهة، إذا تطلبها الموقف، ويعني ذلك أن مستوى المتكلقي هو الذي يحدد استخدام المتقن لمستوى معين من المجاز»⁽¹⁵³⁾، ومن هنا يبرز دور المجاز المرسل بوصفه واحداً من الخيارات التي يستعملها المتكلم لنقل شعوره أو إثارة لأمر ما، ولكن دقة المجاز وأسلوبه ووجهة الأسلوب المناسب للسياق لها دورٌ فعالٌ وفقاً لعقلية وحالة المتكلقي، فالمجاز المرسل لا يخلو «من خيال

يعرض للسامع عندما تمرُّ بذهنه المعاني الحقيقة لتلك الألفاظ التي سرعان ما تتلاشى أمام المعاني المجازية المقصودة... هذا الخيال يحقق الجمال وإمتاع النفس... إلى غير ذلك من الأغراض البلاغية والأسرار واللطائف التي تكمن وراء أساليب المجاز المرسل⁽¹⁵⁴⁾ وعليه لا يمكن إغفال القيمة الفنية للمجاز المرسل وما يشكله من أثر نفسي عاطفي على المتلقى؛ ليتأمل الصورة الحية الناطقة على قدرة الله ومعجزاته فهو من خلق الله فكيف يكون إلهًا بل هو عبد الله يبتعد كل البعد عن صفة الألوهية⁽¹⁵⁵⁾، فهو ولد «بقول من الحق سبحانه وبكلمة منه حين قال: كن فيكون فالقول: عيسى نفسه»⁽¹⁵⁶⁾ أنه المجاز الذي يوصل القارئ إلى أهمية تصور الموقف الذي يتجلّى في مخيلة ونفسية القارئ صورةً في هذه الأساليب الرائعة التي تصور أهمية الحديث والشخصية.

الخاتمة:

يستشعر الباحث ونحن في ختام هذا البحث أنَّ قصة السيدة مريم العذراء مررت بلوحات ثلاثة: - لحظة الصدمة المتمثلة بلقاء سيدنا جبريل (عليه السلام) وهي لحظة إدراك القارئ مدى خطورتها في المشهد والحوار اللذين جرى بينهما، والذي أدى فيه العطف دوراً بارزاً من خلال تصوير الانتقالات السريعة التي يحتم الموقف فيها الانتقال مع إرسال برقيات الطمأنينة التي تلمس القارئ أهميتها من خلال أساليب التخييص والتبيه البليغ والتأكيد الذي رافق المشهد في حواراته الأخيرة «قالت إني أَعُوذ بالرَّحْمَنِ مِنْكَ» ثم أثر الحذف الذي يداعب مشاعر المتلقى من خلال فتح مجال التأمل في «إنْ كُنْتَ تَقِيًّا» قوله تعالى «قال كذلك». أما لحظة وعي صورة الصدمة بظهور بشرٍ لها وهي لحظة البشارة بالحمل مرحلة تصدر فيها أسلوب

المبالغة والتكرار والتوكيد والشخصيّص ثم الكنية التي تصور مصادر الهدوء ومشاربها متمثلاً بـإقرار العين والأكل والشرب وهي حالات لا بد أن تكون فيها النفس مستقرة وغير مضطربة؛ لكي يستطيع الفرد الافادة مما يأكل ويشرب ولا سيما في مرحلة عصبية مثل مرحلة الحمل والولادة، كلها أساليب بلا غية تصور المشاعر المتعبّة التي عاشتها السيدة مريم العذراء خطورة المرحلة، واستشعر القارئ دلالاتها من خلال الوصف القرآني الممزوج بعلم المعاني على وجه الخصوص؛ وتلمّس القارئ الموقف في دور بواعث الطمأنينة من خلال التوكيد وغيره من أساليب علم المعاني بقلوب ومشاعر جياشة مستشعراً بذلك لحظة بالحظة واستقر في ذهنه بأنك يا أيتها السيدة الطاهرة لست وحيدة بل الله (جل جلاله) يتبع بعناته الأمر بدقة ورعاية إلهية، مع هذا كله القارئ يتبع متاثرةً عاطفته على الطاهرة وهي تتألم وتتضرّر معاناة النّفسيّاء مراقباً الحدث عن كثب، وهي بلا ريب صور أسهمت البلاغة وعلى مدى عرضها بتجسيده تفاصيلها بشكل جعلت القارئ متاثراً ومستشعراً بكل ما مررت به السيدة الطاهرة، ولعل ما تتسمّه تتوّج ذلك كله بلحظة اللقاء بين مريم وقومها، امرأة تحمل وليداً لا أب له فكيف يكون القبول من مجتمع عرف الجهل ولا يقنع بالروحانية وبالربوبية الحقة؟ موقف تطلب توظيفاً بلا غيّاً كاملاً في تنوع أساليبه من خلال توظيف التكرار والمقابلة والاستعارة وغيرها من الأساليب التي أسهمت وبشكل مهم في إيصال الصورة عمّا يحدث للسيدة مريم العذراء في لحظة بالحظة وتصوير ذلك المشهد الذي زلزل رجال الكنيسة وهو يتحدث ويدافع عن أمّه يتلمس الباحث كيف تامتّ أساليب المعاني بكل اتجاهاته في تصوير وتنامي الموقف من خلال المشاهد الثلاثة الذي بدأت بالهم الواحد وهي لحظة اللقاء برجل أجنبي وهو جبريل (عليه السلام)، ثم الموقف بالهم الثاني (الحمل والولادة) الذي احتاج إلى

رفع مستوى التوظيف البلاغي لخلق صورة من الاطمئنان وإقناع المتألقي بما يدور من التأزم النفسي ونقل تلك المعايشة له ثم نقل المتألقي للحدث وهي تمرُّ بلحظات المخاض، ويكتمل الموقف بهم الثالث الذي - كما قلنا - تطلب توظيفاً بلاغياً لأساليب البلاغة متناسباً وخطورة المشهد الذي تمرُّ به السيدة مريم لقاءه العصيب مع سدنة المعبد وكهانه، كل هذا جرى في أجواء نفسية صورت للقارئ من خلال التنوع في استعمال تقنيات الأساليب البلاغية التي كان جانب المعاني من خلال الخطاب الإنسائي وهو ما كان جلياً في كل مرحلة يbedo عليه الشك وكان لا بدَّ الإتيان بالبراهين ولاسيما في مرحلة اللقاء بجبريل (عليه السلام) والإشارة ثم مرحلة اللقاء مع القوم من اليهود؛ لأنَّ الجدل والحوار كان على أوجه حتى في استخدام البديع كان التفريع سيداً لفنونه؛ لأنَّ فيه غاية التأكيد وهو ما يحتاج إليه الفريقيان لإثبات ما يدعيانه، وممَّا قلناه يتبيَّنَ كيف أنَّ البلاغة أسهمت وبدور فعال في إقناع المتألقي بوصفها وسيلة من الوسائل التي نقلت القارئ للنص القرآني من لحظات التأمل إلى لحظات التعايش مع الحدث بأساليب بلاغية وُظفت في غاية الروعة، كيف لا، والله جل جلاله جعل القرآن الكريم عربياً، ومفتاحاً للتقوى واصفاً إياها بأنه الأكمل والطريق إلى التقوى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرُ ذِي عَوْجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقَوْنَ﴾ [الزمر: 28].

الهوا مش

- (1) التفسير البياني للتركيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية نوار محمد إسماعيل الحيالي: 18. (دكتوراه)، جامعة الموصى - كلية الآداب، 2004م.
- (2) البرهان في علوم القرآن: بدر الدين بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ) : 217هـ. جزءان، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1، 1408هـ/1988م.
- (3) علم النفس في القرن العشرين: د. بدر الدين عامود: 238. منشورات اتحاد كتاب العرب - دمشق ، 2001م.
- (4) ينظر: نظرية السياق المقام والموقف الكلامي بين اللغويين العرب والأجانب: د. هادي النهر: 68. مجلة آداب المستنصرية، العدد 24-25، 1994، وينظر: البنية في اللسانيات: محمد الحناش: 49. دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1980م .
- (5) الدلالة النفسية في القرآن الكريم (أطروحة دكتوراه): محمد جعفر محسن العارضي: 19 كلية الآداب - جامعة القادسية (2002م).
- (6) أثر المنطق في البلاغة العربية: محمد الواسطي: العدد 41 (12) سبتمبر 2001 مجلة فكر ونقد <http://www.aljabriabed.net/n41-06alwasati.htm>
- (7) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: الخطابي: 70 تحقيق: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر، ط3، 1976م .
- (8) إعجاز القرآن البياني ودلائل مصادره الرباني: صلاح عبد الفتاح الخالدي: 491. دار عمار - عمان. ط1، 1421هـ/2000م.
- (9) ينظر: إعجاز القرآن - دراسة تحليلية تقديرية :- د. عبد الرؤوف مخلوف: 52. منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، 1978م.
- (10) المرأة في القصص القرآني (رسالة ماجستير) : هداب محمد أحمد الحاج حسن: 76. جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا (1424هـ/2003م).
- (11) تفسير التحرير والتبيير: محمد الطاهر ابن عاشور: ج 16 / 169. الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- (12) تفسير الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي: ج 14 / 33. (20) جزءاً، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - بيروت، لبنان ، ط1، 1417هـ - 1197م، وينظر تفسير البحر المحيط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسى المتوفى سنة 745هـ: ج 6/169. (8) أجزاء، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل احمد

لتأثيرات البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتألفي - قصة السيدة مريم العذراء في سور مريم ألمودجاً

عبدالموجود والشيخ علي محمد معاوض، شارك في تحقيقه: د. ذكرياء عبدالمجيد النوتري وأحمد النجولى الجمل، قرظه: الأستاذ الدكتور: عبدالحفيظ الفرماوي، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1، 1413هـ - 1993م، وينظر: صفة التقاسير: محمد علي الصابوني: مجلد 2/ 213. 3 (مجلدات)، دار القران الكريم - بيروت، ط2، 1402هـ - 1985م.

(13) ينظر: الأصول في النحو: أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي ت 316هـ؛ ج 1/ 55. مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط 2، 1417هـ - 1996م.

(14) تفسير البحر المحيط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسى: ج 6 / 169.

(15) مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج 6 / 410 تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت - لبنان ، ط 1، 1415هـ - 1995م.

(16) النحو الوافي: عباس حسن: ج3/558. دار المعارف، مصر، ط.3. 1974م.

(17) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: محمد بن أحمد بن جهان: 51 صفحات للدراسات والنشر - سوريا: دمشق، ط1. 2008م.

(18) ينظر: المستوى البلاجي في سورة مريم: د. فيصل حسين طحيمير غوادره: 649 (مجلة الجامعة الإسلامية) (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السابع عشر، العدد الأول، يناير 2009.

(19) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (467-538هـ): ج 1/120، ترجمة الشيخ عادل أحمد عيد الموجود والشيخ علي محمد المعاوض ود. فتحي عبدالرحمن أحمد، مكتبة العبيكان - الرياض، ط 1، 1418هـ - 1998م.

- (20) ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة العربية: د. حسن طبل: 26. دار الفكر العربي - القاهرة، 1418هـ/1988م.

(21) البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص: هنريش بليت : 53 ترجمة وتقديم وتعليق: د. محمد العمري، أفرقيا الشرق - المغرب ، 1999م.

(22) فتح القدير الجامع بين فتاوى الرواية والدررية من علم التفسير: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت (1250هـ): ج 3/ 451. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء - المنصورة، دار ابن حزم - بيروت، ط 3، 1426هـ - 2005م.

(23) تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر ابن عاشر: ج 16/79.

(24) المصدر السابق: ج 16/80.

- (25) دلالة المعنى موقع المنشاوي للدراسات والبحوث: د. عبدالوهاب حسن حمد. موقع المنشاوي <http://www.minshawi.com/other/abdwalwahab10.htm>.
- (26) في جمالية الكلمة (دراسة جمالية بلاغية نقدية): أ. د. حسين جمعة: 159. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، 2002م. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن 136.
- (27) المصدر نفسه: 159.
- (28) دراسة أسلوبية في سورة مریم (ماجستير): معن رفيق أحمد صالح: 171 جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا (2003م).
- (29) النحو الوايي: عباس حسن: ج 3/573.
- (30) ينظر: تفسير الكشاف: ج 4/11.
- (31) ينظر: تفسير الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري: ج 6/209، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (10) أجزاء، ط1، 1422هـ - 2002م، وينظر: تفسير الوسيط في تفسير القرآن الكريم (1928م) : محمد سيد الطنطاوي: ج 9/24. (15) جزءاً، دار النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - الفجالة، القاهرة، ط 1، 1988م. وينظر: القمي النيسابوري: غرائب القرآن ورغمات الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين: ج 8/386. دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، (6) أجزاء، ط 1، 1416هـ - 1996م.
- (32) ينظر: التحرير والتوثیر: محمد الطاهر بن عاشور: ج 16/80.
- (33) الدلالة المركزية والدلالة الهمashية بين اللغويين والبلاغيين: رنا طه رؤوف: 198 (ماجستير)، كلية التربية للبنات - جامعة بغداد، 2002م.
- (34) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب: ج 2/180. الدار العربية للموسوعات - بيروت ، لبنان، ط 1، 1427هـ - 2006م.
- (35) د. عليمیرلوجیفلاورجانی: بلاغة التشبيه في القرآن الكريم. مجلة التراث العربي العدد : 54 - السنة 14 - كانون الثاني «يناير» 1994 - شعبان 1414 . <http://www.awu-dam.org/trath/ind-turath54.htm>
- (36) ينظر : التلخيص في علوم البلاغة: الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني: 285. ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، ط 1، 1904م.
- (37) ينظر: فلق المستقبل وعلاقته ببعض المتغيرات لدى عينة من طلاب كلية التربية جامعة الإسكندرية: إبراهيم انور محمد فراج: 216. (ماجستير)، جامعة الإسكندرية، كلية التربية.. (2006).
- (38) تفسير المديد في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدى بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس: ج 3/325. (6) أجزاء، تلح أحمد عبد الله قرشى رسلان، الناشر : الدكتور : حسن عباس زكي، القاهرة، 1419هـ.

التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتألف - قصة السبة مرم العذراء في سور مرثى أنموذجاً

- (39) محمد سيد الطنطاوي: التفسير الوسيط للقرآن الكريم : مج 24/9.
- (40) تفسير الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي: ج 40/14، وينظر: تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور: ج 81/16.
- (41) ينظر : صفة التقاسير: محمد علي الصابوني: مج 2/214.
- (42) تفسير أنوار التنزيل واسرار التأويل: القاضي ناصر الدين أبوسعید عبد الله بن عمر ابن محمد الشهرازي البيضاوي : ج 9/4. (5) أجزاء ، دار الفكر - بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م.
- (43) ينظر: فن البلاغة: عبد القادر حسن: 178. دار الكتب - بيروت، ط 2. 1984م.
- (44) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور: ج 81/16.
- (45) تفسير المدید في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدی بن عجيبة: ج 3/326.
- (46) محمد سيد الطنطاوي: الوسيط في تفسير القرآن: مج 9/25.
- (47) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885هـ) : ج 4/527. تحقيق: عبدالرازاق غالب المهدی، (8) أجزاء، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415هـ - 1995م.
- (48) دراسة أسلوبية في سورة مریم (ماجستير): معین رفیق احمد صالح: 26.
- (49) الشهید السلطان محمد الجناباذهی الملقب بسلطان علی شاه (ت 14) : تفسیر بیان السعادۃ في مقامات العبادۃ: ج 3/5. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - بيروت ط 2، 1408هـ.
- (50) دراسة أسلوبية في سورة مریم (ماجستير): معین رفیق احمد صالح: 47.
- (51) أوساط البلاغة العربية 189. أ. د. مصطفی الجوینی، دار المعرفة الجامعیة، 1999م.
- (52) المصدر نفسه: 181.
- (53) د. بسیونی عبد الفتاح فیود : علم البیان: دراسة تحلیلیة لمسائل علم البیان: 265. مؤسسة المختار للنشر والتوزیع، دار المعالم الثقافية للنشر والتوزیع -السعودیة، ط 2، 1418هـ - 1998م.
- (54) تفسیر التحریر والتنوير : محمد الطاهر بن عاشور: ج 16/82.
- (55) المصدر نفسه: 66.
- (56) تفسیر البحر المحيط: محمد بن یوسف الشهیر بابی حیان الاندلسی: ج 6/171.
- (57) ينظر: أصوات البیان في إیاضح القرآن بالقرآن: محمد الأمین بن المختار الحیکنی الشنقطی المتویی 1393هـ: ج 4/302. (9) أجزاء، دار عالم الفوائد للنشر والتوزیع،

- مطبعة مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ط1 / 1426هـ. وينظر: الوسيط في تفسير القرآن: محمد سيد الطنطاوي: مج 9/26. وينظر: تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة: الجنابادي: ج 3/3، وينظر: تفسير المديد في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدى بن عجيبة: ج 3/325.
- (58) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق أحمد صالح: 141.
- (59) تفسير التحرير والتتوير: محمد الطاهر بن عاشور: ج 16/83.
- (60) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق أحمد صالح: 141.
- (61) ينظر: المصدر نفسه: 170.
- (62) الانزياح في التراث النبدي والبلاغي: د. أحمد محمد ويس: 165. منشورات اتحاد الكتاب العربي - دمشق، 2002م.
- (63) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق احمد صالح: 129.
- (64) تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي: ج 44/16. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1365هـ.
- (65) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري: ج 9/389.
- (66) الوسيط في تفسير القرآن: محمد سيد الطنطاوى : مج 9/27.
- (67) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق احمد صالح: 27.
- (68) المصدر نفسه: 40.
- (69) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: محمد بن محمد العمادي أبوالسعود: ج 3/523. (5) أجزاء، دار الفكر العربي - بيروت، د.ط.
- (70) في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم: ج 4/2307. (6) أجزاء، دار الشروق - بيروت، القاهرة ، ط 17، 1412هـ .
- (71) ينظر: هموم المرأة (تحليل شامل لمشاكل المرأة النفسية): د. مرفت عبد الناصر: 132. مطبع ستار برس للطباعة والنشر - القاهرة، د.ت.
- (72) هموم المرأة (تحليل شامل لمشاكل المرأة النفسية) : 132.
- (73) تفسير التحرير والتتوير: محمد الطاهر بن عاشور : ج 16/85.
- (74) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: محمد بن محمد العمادي أبوالسعود: ج 3/423، وينظر: الدر المصنون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسفالمعروف بالسمين الحلبي: ج 7/582. (11) جزءاً، دار القلم - دمشق، ط2، 1429هـ - 2008م.

التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتألف - قصة السبة مرم العذراء في سورة مرمر أنموذجًا

- (75) في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم: ج 4/2307.
- (76) المستوى البلاغي في سورة مرمر (بحث): د. فيصل حسين طحيم: 651.
- (77) د. إبراهيم علي أبو الخشب: الأدب والبلاغة : 213. مطبعة المعرفة - القاهرة، 1959م.
- (78) تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور : ج 16/87.
- (79) ينظر: تفسير الميزان في تفسير القرآن: الطباطباني: ج 5/206.
- (80) ينظر: أضواع البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن المختار الحيكني الشنقيطي المتوفى 1393هـ: 4/302. (9) أجزاء، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، مطبعة مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ط1، 1426هـ، الوسيط في تفسير القرآن: محمد سيد الطنطاوي: مج 9/26. وينظر: تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة: الجنابادي: ج 3/3 وتفسير المديد في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدى بن عجيبة: ج 3/325.
- (81) ينظر: تفسير البحر المحيط : أبو حيان الاندلسي: ج 6/173. ينظر : تفسير أضواء البيان في تفسير القرآن: الشنقيطي: مجلد 4/310، وينظر: تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور: ج 16/87، محمد سيد الطنطاوي: الوسيط في تفسير القرآن: مج 9/30.
- (82) تفسير الميزان في تفسير القرآن : الطباطباني: ج 14/42.
- (83) تفسير المديد في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدى بن عجيبة: ج 3/328.
- (84) المصدر نفسه: ج 3/328.
- (85) تفسير التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزي الغرناطي (ت 741هـ): ج 2/156. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1995م.
- (86) لم أُثر على قائله على حسب ما اطلعت.
- (87) ينظر: تفسير أضواء البيان في تفسير القرآن: الشنقيطي: مجلد 4/17، وينظر: محمد سيد الطنطاوي: الوسيط في تفسير القرآن: مج 9/31.
- (88) ينظر: المصدر نفسه: مج 9/31.
- (89) دراسة أسلوبية في سورة مرمر (ماجستير): معين رفيق أحمد صالح: 139.
- (90) تفسير الكشاف : ج 4/13.
- (91) تفسير التحرير والتنوير : محمد الطاهر بن عاشور : ج 16/188.
- (92) ينظر : تفسير البحر المحيط : محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي: ج 6/172.

- (93) Khadem N "Comparing the Efficacy of Dates and Oxytocin in the Management of Postpartum Hemorrhage" research publish Department of Internal Medicine. Shiraz E-Medical Journal .Vol. 8. No.2. April 2007.
- (94) تفسير البحر المحيط: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسى: ج 176/6.
- (95) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير) : معين رفيق احمد صالح: 36.
- (96) المستوى البلاجي في سورة مريم (بحث) : د. فيصل حسين طحيمير غوداره: 645.
- (97) المصدر نفسه: 645.
- (98) في البلاغة العربية (علم البديع) : د. محمود أحمد حسن المراغي: 71. دار العلوم العربية - بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- (99) تفسير فتح القدير: الشوكاني: ج 454/3.
- (100) تفسير الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي: ج 43/14.
- (101) تفسير المديد في تفسير القرآن المجيد: أحمد بن محمد بن المهدى بن عجبية: ج 329/3.
- (102) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير) : معين رفيق احمد صالح : 27.
- (103) تفسير الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي: ج 43/14.
- (104) ينظر: العمدة في محسن الشعر وأدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القميرواني الأزدي (ت 390 - 456هـ): ج 2/42. حققه : محمد محبي الدين عبد الحميد، دار الجيل - بيروت لبنان، ط 4، 1972م. وينظر: المنزع البديع: أبو محمد القاسم الانصاري السجلامي: 466. تقديم وتحقيق علال الغازى، مكتبة المعارف - الرباط، المغرب، ط1، 1401هـ - 1980م.
- (105) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير) : معين رفيق احمد صالح: 29.
- (106) المصدر نفسه: 155.
- (107) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري: ج 394/3.
- (108) زاد المسير في علم التفسير: أبو فرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت 597هـ) : ج 3/128. (4) أجزاء، تحر: عبد الرزاق المهدى، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- (109) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير) : معين رفيق احمد صالح: 97.
- (110) المصدر نفسه: 157.

التأثير البلاغي في تشكيل الصورة النفسية عند المتألف - قصة السبة مرم العذراء في سورة مرثى أنمودجاً

- (111) تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور: ج 16/95.
- (112) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885هـ): ج 3/14.
- (113) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى: شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادى: مج: 8، ج 16/409. (16) جزءاً، ضبطه وصححه: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ - 2001م.
- (114) ينظر: تفسير الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائى: ج 14/44.
- (115) المصدر نفسه: ج 14/44.
- (116) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق أحمد صالح: 83. وينظر: أبو منصور بن أحمد الأزهري (ت 370هـ): تهذيب اللغة: ج 15/173، تحقيق: محمد عوض مรعي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، 2001م.
- (117) وينظر: مقاييس اللغة: أبو الحسن أحمد بن فارس (ت 395هـ): ج 4/497. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل - بيروت، ط 2، 1402هـ - 1991م.
- (118) الصورة الأدبية في القرآن الكريم: د. صلاح الدين عبد التواب: 59. أدبيات الشركة المصرية للنشر، لونجمان - القاهرة، ط 1، 1995م.
- (119) ينظر: العمدة: أبو علي الحسن بن رشيق القيررواني: ج 1/268.
- (120) ينظر: المصدر نفسه ج 1/266.
- (121) ترجمة الاستعارة في النص الأدبي من الفرنسية إلى العربية: الدروب الوعرة والدروب الشاقة أنمودجاً: لعداوي نسمة: 60. (ماجستير)، الجزائر، جامعة مولود معمرى - كلية الآداب، 2010/2011م.
- (122) المصدر نفسه: 60.
- (123) ينظر: في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم: ج 4/2307.
- (124) التفسير الوسيط للقرآن الكريم: محمد سيد الطنطاوى: مج 9/33.
- (125) دراسة أسلوبية في سورة مريم (ماجستير): معين رفيق احمد صالح : 1859.
- (126) دلائل الاعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني التحوي (أو 471هـ): 306. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط 5، 2004م.
- (127) تفسير الفخر الرازي: محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري: ج 21/209. (32) جزءاً، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 1401هـ 1981م.

- (128) دراسة أسلوبية في سورة مریم (ماجستير): معین رفیق احمد صالح: 197.
- (129) الدلالة النفسية في القرآن الكريم (أطروحة دكتوراه): محمد جعفر محبس العارضي: 13.
- (130) مختصر تفسیر ابن کثیر: محمد بن علی الصابوونی: ج 2/ 450. (3) مجلدات، دار الرشاد، 1408ھ - 1988م.
- (131) تفسیر التحریر والتّویر: محمد الطاھر بن عاشور: ج 16/ 97.
- (132) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار الجكنى الشنقيطي: ج 4/ 344. وينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم: محمد سيد الطنطاوي: مج 9/ 34.
- (133) البلاغة الاصطلاحية: عبد العزیز قلقیلة: 251. دار الفکر العربی - القاهره، ط 3. 1412ھ - 1992م.
- (134) تفسیر التحریر والتّویر: محمد الطاھر بن عاشور: ج 16/ 99/ 100.
- (135) ينظر: النحو الوایی: عباس حسن: ج 4/ 120.
- (136) تفسیر التحریر والتّویر: محمد الطاھر ابن عاشور: ج 99/ 16.
- (137) تفسیر المدید في تفسیر القرآن المجید: احمد بن محمد بن المھدی بن عجیبة: ج 3/ 330. وینظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: محمد بن محمد العمادی أبو السعود: ج 3/ 426.
- (138) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: محمد بن محمد العمادی أبو السعود: ج 3/ 426.
- (139) عباس حسن: النحو الوایی: ج 4/ 413.
- (140) تفسیر أنوار التنزیل وأسرار التأویل: البيضاوی: ج 4/ 14.
- (141) روح المعانی في تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی: شهاب الدین السيد محمود الالوسي البغدادی: مج: 8، ج 16/ 409.
- (142) تفسیر أنوار التنزیل وأسرار التأویل: البيضاوی: ج 4/ 15.
- (143) تفسیر المدید في تفسیر القرآن المجید: احمد بن محمد بن المھدی بن عجیبة: ج 3/ 331.
- (144) تأملات في القصص القرآني: د. فضل حسن عباس: 354/ 360. دار الفکر - دمشق، 2001م.
- (145) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: محمد بن أحمد بن جهلان: 80.

- (146) ينظر : المصدر نفسه: 80.
- (147) تفسير التحرير والتنوير : محمد الطاهر بن عاشر: ج 16/100.
- (148) المستوى البلاغي في سورة مرثى (بحث): د. فيصل حسين طحيم غوادره: 643-644.
- (149) دراسة أسلوبية في سورة مرثى (ماجستير) : معين رفيق أحمد صالح: 145.
- (150) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885هـ) : ج 4/532.
- (151) دراسة أسلوبية في سورة مرثى (ماجستير) : معين رفيق أحمد صالح: 179.
- (152) الخطاب النبوي عند المعنزة (قراءة مفصلة للمقياس النبوي): د. كريم الوائلي: 153. مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1. 1997م.
- (153) ينظر: الانزياح في التراث النبوي والبلاغي: د. أحمد محمد ويس: 9124.
- (154) مدخل للتحليل اللساني للشعر: مولينو، جان وتامين، جوئيل: 9152. نقلأ عن الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنبوى: محمد الولى: 17. المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء، 1990م.
- (155) البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل: د. محمد بركات حمدي أبو علي : 28. دار البشير - عمان، الأردن، ط1، 1412هـ - 1992م.
- (156) علم البيان: دراسة تحليلية لمسائل علم البيان: د. بسيونى عبد الفتاح فيدود: 167/168.