



مجلة فصلية محكمة تصدر عن جمعية اللسانيين العراقيين

رئيس التحرير

أ.د. كريم حسين ناصح

كلية الإمام الكاظم (العراق)

مدير التحرير

أ.د. مرتضى جبار كاظم

كلية الإمام الكاظم (العراق)

هيئة التحرير

أ.د. عبد القادر الفاسي المهنري

جامعة محمد الخامس سابقاً (المغرب)

أ.د. محمد غالييم

جامعة محمد الخامس (المغرب)

أ.د. سعد مصلوح

جامعة القاهرة سابقاً (مصر)

أ.د. رمزي بعلبكي

الجامعة الأمريكية في بيروت (لبنان)

أ.د. مهدي أسعد عرار

معهد الدوحة للدراسات العليا (قطر)

أ.د. عبد السلام العيسوي

الجامعة التونسية (تونس)

أ.د. حافظ إسماعيلي علوي

جامعة الشارقة (الإمارات)

أ.د. محمود عباس العامري

جامعة القيروان (تونس)

أ.د. محمد محمد يونس علي

معهد الدوحة للدراسات العليا (قطر)

د. حيدر سعيد

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (قطر)

تدقيق اللغة الإنكليزية

د. محمد رضا عباس

أ.د. مالك المطليبي

جامعة الإسماعيلية (العراق)

أ.د. مرتضى جواد باقر

جامعة البصرة سابقاً (العراق)

أ.د. محمد عبد مشكور الكعبي

جامعة بغداد (العراق)

أ.د. حيدر عبد الزهرة هادي

جامعة بغداد (العراق)

أ.د. مشتاق عباس معن

جامعة الكوفة (العراق)

أ.د. علاء جبر محمد

جامعة العميد (العراق)

أ.د. كيان أحمد حازم يحيى

جامعة بغداد (العراق)

أ. هشام عبد الله الخليفة

الجامعة العراقية سابقاً (العراق)

د. محمود حمد سماري

جامعة تكساس في أوستن (أمريكا)

أ.د. مؤيد عبيد صويبت

الجامعة المستنصرية (العراق)

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. جنان سالم البلداوي

المتابعة والتنسيق

د. رسل علي كنون

تدقيق اللغة الإنكليزية

د. محمد رضا عباس

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. جنان سالم البلداوي

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق، بغداد 2412 لسنة 2020

ISSN - الرقم الدولي: الورقي (Print): 2708-0722 | الإلكتروني (Online): 2708-0730 | السديروم (CD-ROM): 2708-0749

حقوق الطبع

حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لمجلة (أوراق لسانية)، التي تصدرها جمعية اللسانيين العراقيين، ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد المجلة أو إدخالها على الحاسوب أو برمجتها على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً، وخلاف ذلك تتم المقاضاة قانونياً أمام القضاء العراقي.

البريد الإلكتروني للمجلة: info@linguistic-papers.com
رابط المجلة: linguistic-papers.com
رقم هاتف المجلة: 07824472825

تنفيذ وتوزيع
دارقناديل للنشر والتوزيع
بغداد - شارع المتنبي
ganadel.1986@gmail.com
00964771131929





(تعهد الملكية الفكرية)

إتني الباحث:

صاحب البحث الموسوم بـ).....

.....

.....

.....

.....

أتعهد بأن البحث قد أنجزته، ولم يُنشر في مجلة أخرى في داخل العراق أو خارجه، وأرغب في نشره في مجلة (أوراق لسانية).

التوقيع:

التاريخ:



تعهد نقل حقوق الطبع والتوزيع

إتني الباحث:

صاحب البحث الموسوم بـ.....)

.....

.....

.....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والتوزيع والنشر إلى مجلة (أوراق لسانیة).

التوقيع:

التاريخ:

سياسة النشر

1. أن لا يكون البحث جزءاً من بحث سابق منشور، أو من رسالة جامعية قد نُوقِشت، ويقدم الباحث تعهداً بعدم نشر البحث أو عرضه للنشر في مجلة أخرى.
2. يشترط لنشر الأبحاث المستلة من الرسائل والأطاريح الجامعية موافقة خطية من الأستاذ المشرف وفقاً للأنموذج المعتمد في المجلة.
3. يُبلغ المؤلف بقرار صلاحية النشر أو عدمها في مدة لا تتجاوز شهراً واحداً من تاريخ وصوله الى هيئة التحرير.
4. يلتزم المؤلف بإجراء تعديلات المحكمين على بحثه وفقاً للتقارير المرسلة إليه، ومن ثم موافاة المجلة بنسخة معدلة في مدة أقصاها (15) خمسة عشر يوماً.
5. لا يحق للمؤلف المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ كتاب قبول النشر.
6. لا تُعاد البحوث الى مؤلفها، سواء قبلت أم لم تقبل.
7. يخضع البحث للتقويم السري من خبيرين لبيان صلاحيته للنشر.
8. يدفع المؤلف أجور النشر البالغة (125000) مائة وخمسة وعشرين ألف دينار عراقي من داخل العراق، و(150) دولاراً من خارج العراق.
9. يحصل المؤلف على نسخة من المجلة المنشور فيها بحثه.
10. تعتبر البحوث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.
11. لا تلتزم المجلة بنشر البحوث التي تخل بشرط من الشروط.
12. تلتزم المجلة بفهرسة ورفع البحوث التي تُنشر في المجلة في موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية www.iasj.net

دليل المُقَوِّمين

- 1 - يرجى من المقوم، قبل الشروع بالتقويم، التثبت من كون البحث المرسل إليه يقع في حقل تخصصه العلمي لتتم عملية التقويم.
- 2 - لا تتجاوز مدة التقويم (10) أيام من تاريخ تسلّم البحث.
- 3 - يذكر المقوم إذا كان البحث أصيلاً ومهمّاً لدرجة تلتزم المجلة بنشره.
- 4 - يذكر المقوم مدى توافق البحث مع سياسة المجلة وضوابط النشر فيها.
- 5 - يذكر المقوم إذا كانت فكرة البحث متناولة في دراسات سابقة، وتتم الإشارة إليها.
- 6 - يحدّد مدى مطابقة عنوان البحث لمحتواه.
- 7 - بيان مدى وضوح ملخص البحث.
- 8 - مدى إيضاح مقدّمة البحث لفكرة البحث.
- 9 - بيان مدى علميّة نتائج البحث التي توصّل إليها الباحث.
- 10 - تجري عملية التقويم بنحو سريّ.
- 11 - يُبلّغ رئيس التحرير في حال رغب المقوم في مناقشة البحث مع مقوم آخر.
- 12 - تُرسل ملاحظات المقوم إلى مدير التحرير، ولا تجري مناقشات ومخاطبات بين المقوم والمؤلف بشأن البحث خلال مدة تقويمه.
- 13 - يبلّغ المقوم رئيس التحرير في حال تبين للمقوم أنّ البحث مستل من دراسات سابقة، مع بيان تلك الدراسات.
- 14 - يُحدّد المقوم العلميّ بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.
- 15 - تعتمد ملاحظات وتوصيات المقوم العلميّ في قرار قبول النشر وعدمه.

دليل المؤلفين

1. تنشر المجلة البحوث والدراسات التي تقع ضمن مجال تخصصها العلمي.
2. أن يتسم البحث بالأصالة، والجدة، والقيمة العلمية، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق.
3. يمنح المؤلف الحقوق للمجلة بالنشر، والتوزيع الورقي والإلكتروني، والخزن، وإعادة استعمال البحث.
4. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب بنظام (2010) (office word) على قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد، وتُزوّد هيئة التحرير بثلاث نسخ ورقية، ويمكن إرسال البحوث عبر بريد المجلة الإلكتروني.
5. أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (25) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A4).
6. يُكتب في وسط الصفحة الأولى من البحث ما يأتي:
أ عنوان البحث باللغة العربية.
ب اسم المؤلف باللغة العربية، ودرجته العلمية، وشهادته، وجهة انتسابه.
ت بريد المؤلف الإلكتروني.
ث الكلمات المفتاحية.
ج ملخصان أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنكليزية، يوضعان في بدء البحث على أن لا يتجاوز الملخص الواحد (250) كلمة.
7. يُكتب عنوان البحث في وسط الصفحة بحجم خط (16) Bold.
8. يُكتب اسم المؤلف في وسط الصفحة بحجم خط (12) Bold.
9. تُكتب جهة انتساب المؤلف بحجم خط (12) Bold.
10. يُكتب عنوان البريد الإلكتروني بحجم خط (12) Bold.
11. يُكتب ملخص البحث بحجم خط (12) Bold.
12. تُكتب الكلمات المفتاحية التي لا يتجاوز عددها خمس كلمات بحجم خط (11) Bold.
13. جهات الانتساب تُثبت كالاتي: (القسم، الكلية، الجامعة، المدينة، البلد).
14. تُكتب البحوث بخط نوع (Arabic simplified) للغة العربية، وبخط نوع (Times New Roman) للغة الإنكليزية، وبحجم خط (14).
15. مسافة الحواشي الجانبية (54,2) سم، والمسافة بين الأسطر (15,1) سم.
16. على الباحث اتباع قواعد الاقتباس وتوثيق المصادر والمراجع والالتزام بأخلاقيات البحث العلمي.
17. تعتمد المجلة صيغة (ApA) في ترتيب المصادر والمراجع وتنسيقها.
18. تعتمد المجلة نظام فحص الاستلال باستعمال برنامج (Turnitin) ويرفض البحث الذي تتجاوز فيه نسبة الاستلال المقبولة عالمياً.

المحتويات

1	د. أبو بكر العزاوي	حماية اللغة العربية والأمن اللغوي
11	أ.م.د. محمود عباس العامري	نظام التكافؤ في المنطق واللسانيات
83	م.د. سعد رفعت سرح	مقاربة أنثروبولوجية لغوية في بلاغة الثمني والترجي
115	أ.م.د. ياسين طاهر عايز	تأثير المقام في ترك المضغول المنسي الكنائي في القرآن الكريم
141	م.م. هيثم عباس عودة	التأويل الفلسفي للغة: جدلية المعنى والفهم
187	م.د. حيدر إبراهيم حسن م.م. أحمد جهاد جابر	البنية المقطعية وأثرها في بعض الظواهر النحوية (مقاربة صوتية تطبيقية في كتاب الخصائص)

209	م.م. دعاء فياض خشن	أثر الصوت في التشكيل الدلالي (نونية أبي الفرج البغواء أنموذجاً)
231	م.د. ميثم صدام شاطي	خطاب واقعة الطف دراسة في حجة الآيتوس
251	م.م. أبرار طالب سلمان	تعليل الأحكام النحوية عند الجرجاني في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية
281	م.م. محمد عدنان سعود	الخلاف النحوي عند ردوسي زاده في كتابيه إيضاح الكافية
303	أ.د. ضياء حسين حميد م.م. شيرين خالد علي	آليات القراءة عند النحاة القدماء؛ بين الاستقراء والتعميم (دراسة نقدية)
325	أ.د. محمد عبد الرضا فياض م.م. حسام زيدان خلف	شرح أبي حيان الأندلسي لباب "الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين" من كتاب سيبويه (جمعاً، ودراسة)

355	م.د. زبيدة غانم عبيد العباسي	القصص في الشاهد الشعري العذري عند قيس بن ذريح وقيس بن الملوح (دراسة في أقوال النقاد القدامى)
389	أ.د. محمد عبد الرضا فياض فاطمة خضر عبدالله	أثر السياق في توجيه الجوانب النحوية كتاب تفسير عقود المرجان أنموذجاً
1	Doaa Noah	The Effect of Technology Devices on Learning ESL at the Undergraduate Stage
23	Noor Jassim Mohsin	The Speaker's State in S. T. Coleridge's Selected Poems: A Psychoanalytic Study

حماية اللغة العربية والأمن اللغوي

د. أبوبكر العزاوي

جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال / المغرب

azzaouiboubker@yahoo.fr

موضوع الحماية القانونية للغة العربية، هو موضوع الساعة، ونحن بحاجة اليوم إلى دراسته أكثر من ذي قبل. موضوع عرضي هو "الحماية القانونية للغة العربية في المغرب وعلاقتها بالأمن اللغوي"، موضوع اللغة لا أحد ينكر أهميته، اللغة هي كل شيء، بالنسبة للإنسان هي الذاكرة، هي الهوية، وهي التاريخ، وهي الوجود.

واللغة - أي لغة - لها وظائف عديدة: وظائف لغوية تواصلية، وظائف اجتماعية وسياسية ودينية وجمالية ورمزية وإيديولوجية واقتصادية وإعلامية وغيرها.

اللغة هي الهوية، أو هي ركن أساسي من أركانها، إلى جانب الدين والتراث (المعرفة)، وهي الوعاء للذاكرة، والتراث، والتاريخ، والهوية، وهي الوجود أو مسكنه كما قال هيدجر، هي كل شيء في حياة الإنسان، وبالنسبة للإنسان، وقد قال الفيلسوف المغربي المرحوم محمد عزيز الحبابي قولة دالة ومعبرة بهذا الخصوص "ويسألونك باللسان عن اللسان، قل الإنسان لسان"، فالإنسان هو اللسان، واللسان هو الإنسان، وإذا كان الشاعر الكبير حافظ إبراهيم قد قال قديما، مبينا أهمية الأخلاق:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

فإني سأقول محوِّرا البيت السابق، ومبينا أهمية اللغة ما يلي:

إنما الأمم اللغات ما بقيت

فإن هم ذهب لغاتهم ذهبوا

وكثير من الأمم والشعوب، فقدوا هويتهم وذاكرتهم، وفقدوا تراثهم وتاريخهم، ووجودهم بشكل من الأشكال، وبمعنى من المعاني، بعد أن فقدوا لغاتهم، وذاوبوا في لغة البلد المستعمر، وفي ثقافته وتراثه وهويته، وهناك أمثلة عديدة لهذه الشعوب في إفريقيا وأمريكا وغيرها. وهذا أعظم دليل على أهمية اللغة بالنسبة للإنسان، يبقى ببقائها ويزول بزوالها. والغزو اللغوي أخطر من أنواع الغزو الأخرى، ومعه الغزو الديني والروحي والثقافي، ومعظم الدول الإسلامية والعربية والإفريقية، تحررت من الاستعمار العسكري والسياسي، ولكنها لم تتحرر لحد الآن من الاستعمار اللغوي والفكري والثقافي، وهي أخطر أنواع الاستعمار، ولا يمكن التحرر منها بسهولة، وتستمر لوقت طويل.

موضوع هذه المداخلة هو "الحماية القانونية والأمن اللغوي بالمغرب" وسيتم التطرق فيها للعناصر التالية، أو سنعمل على الإجابة عن مجموعة من الأسئلة هي كالآتي:

ماذا نقصد بعبارة الحماية القانونية للغة؟

ما هي الوسائل والآليات الكفيلة لتحقيق هذه الحماية؟

ما هي القوانين والمراسيم التي وضعت لحماية اللغة العربية بالمغرب؟

هل هي كافية لتحقيق الحماية المطلوبة؟ هل تم تطبيقها أم لم تطبق؟

ما علاقة الحماية القانونية بالأمن اللغوي؟
ما الأمن اللغوي؟ وما شروط تحقيقه؟

إلى غير ذلك من الأسئلة الواردة، التي تفرض نفسها علينا عندما نفكر في تناول هذا الموضوع. لا بد أن نشير، ونحن نتحدث عن حماية اللغة، أو عن الحماية القانونية للغة بوجه خاص، إلى أن الحماية أنواع وأنماط: هناك الحماية القانونية، والحماية الاجتماعية والمجتمعية، والحماية السياسية، والحماية الفردية، وغيرها من الأنماط، ولا بد من توفر جميع هذه الأنواع من الحماية للغة العربية، حتى نصل إلى الهدف المنشود، وحتى تؤدي اللغة جميع الوظائف والأدوار المنوطة بها.

سأحاول أن أتطرق إلى هذه القضايا والأمور بشكل موجز، اللغة وسيلة للتواصل، والتواصل يمكن أن يفهم بمعان عديدة: التواصل بمعنى نقل المعلومات والأخبار إلى الآخر، والتواصل بمعنى التفاعل معه، والتواصل بمعنى التأثير والتغيير، وقد بينت في بعض كتبي وبحوثي مثل كتاب اللغة والحجاج، وكتاب الخطاب والحجاج، سلطة الكلام وسلطة اللغة وقوة الكلمات، وكما قال أستاذي أرفالد ديكر: إننا نتكلم عادة وعامة بقصد التأثير، وليس بقصد الإخبار، أو بقصد وصف الواقع.

ولكي تقوم اللغة بهذه الوظائف لا بد من توفر مجموعة من الشروط والضوابط:

أولاً: أن يكون الجميع واعياً بأهمية الحماية القانونية للغة العربية، وأيضاً الحماية السياسية والاجتماعية، ونقصد هنا الدولة والمجتمع والأفراد، وأن يساهم الجميع في تحقيق هذا الهدف المنشود.

ثانياً: لا بد من وضع نصوص قانونية، ومراسيم تنظيمية، وقرارات وزارية، من أجل تحقيق الحماية المطلوبة.

ثالثاً: أن يحرص المجتمع المدني بكل هيئاته وأحزابه وجمعياته ومؤسساته، وكذلك المثقفون ورجال التعليم وغيرهم على حماية اللغة العربية.

إذا نظرنا في الواقع اللغوي في المغرب، بخصوص موضوع حماية اللغة العربية، وبالطبع هنا نتحدث عن الحماية القانونية، وإلا فإن المطلوب هو تحقيق الحماية بجميع أنواعها.

نعم، الأمر ينبغي أن يبدأ بالقرار السياسي أولاً وقبل كل شيء، المسألة سياسية أولاً، وقانونية ثانياً، واجتماعية ثالثاً، فلا بد أن يكون هناك قرار سياسي لحماية اللغة سياسياً، بعد هذا تأتي الحماية القانونية: أي سن القوانين، وإصدار المراسيم الحكومية التنظيمية، وإصدار القرارات الوزارية، كل هذا من أجل الحماية القانونية للغة العربية.

إذا نظرنا في الواقع اللغوي بالمغرب، ماذا نجد؟ نجد أنه قد مر على استقلال المغرب أكثر من أربعين سنة، ومع ذلك فإنّ هذه الشروط والضوابط شبه غائبة، أو لم تتحقق على الوجه المطلوب: تحققت جزئياً، لكن ما هو مطلوب لم يتحقق بشكل كامل، لم يتحقق بشكل كاف ومرض لأنه كانت هناك عراقيل: عراقيل تشريعية وإدارية وقضائية ومجتمعية إلى آخره...

السؤال المهم بالنسبة إلينا: هل هناك نصوص قانونية وضعت لحماية اللغة العربية في المغرب؟ وعبارة أخرى هل تم وضع قوانين ومراسيم لتحقيق هذه الشروط والمتطلبات، ومن أجل أن تكون اللغة العربية لغة التواصل بشكل عام، وأن تكون لغة العلم والفكر والإبداع والتعليم والإعلام، وأن تكون حاضرة ومهيمنة في كل القطاعات السياسية والإدارية والاقتصادية والتعليمية والإعلامية وغير ذلك.

للأسف، هذه القوانين لم توضع، لتفرض استعمال اللغة العربية بوصفها اللغة الرسمية للبلد في جميع القطاعات وكل المجالات، لا نجد هذا مع أن الدستور المغربي منذ أن وضع أول دستور للمملكة المغربية صرح أن اللغة الرسمية للبلاد هي اللغة العربية.

إذا كانت العربية هي اللغة الرسمية والقومية للبلاد، فينبغي أن تصدر قوانين تفرض أنها هي اللغة الحاضرة والمهيمنة في جميع القطاعات، وأن يفرض استعمالها في جميع المجالات والبيادين. لقد نصت كل الدساتير التي عرفها المغرب ابتداء من دستور 1962، والدساتير اللاحقة، على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمملكة المغربية، بل إننا نجد أنه حتى قبل دستور 1962، قد تم التنصيب على رسمية اللغة العربية (المادة 3)، والدستور هو أعلى قانون في البلاد، ولا يجوز مخالفة مقتضياته، ودور التشريع بمختلف هيئاته ومؤسساته، هو تطبيق مقتضيات الدستور عن طريق فرضها وتفصيلها وترتيبها.

إذن، عندما نقول اللغة العربية هي اللغة الرسمية للبلاد، فمعلوم أن المفهوم القانوني لرسمية اللغة هو أن تصبح اللغة مستعملة في جميع مجالات الحياة التعليمية والإدارية والاقتصادية والقضائية والاجتماعية وغيرها.

والقوانين والمراسيم الحكومية التي تفرض استعمال اللغة العربية، وتنظمه وتفصل فيه، وتضع العقوبات لمن خالفها، لم تصدر بعد على شكل قانون صادر عن البرلمان، ولم تصدر على شكل مرسوم تنظيمي من قبل الحكومة، وكل المحاولات التي قيم بها في هذا المجال باءت بالفشل، مثلاً إذا أخذنا مسألة التعريب: تعريب التعليم وتعريب الإدارة وتعريب القطاعات وغير ذلك، فإننا نجد أن حزب الاستقلال قد قام في بداية الستينيات من

القرن الماضي، بإعداد قانون متعلق بالتعريب: تعريب الإدارات والمؤسسات والوظيفة العمومية والمحاكم والتشريع والتعليم، وقدمه إلى البرلمان، فاعترضت عليه الحكومة، بسبب أنّ هذا الأمر ليس من اختصاص البرلمان، وإنما يدخل في نطاق النصوص التنظيمية التي تصدرها الحكومة، ففشل هذا الاقتراح ورفض.

إذن لم يصدر أي قانون يفرض استعمال اللغة العربية في كل القطاعات، وهي اللغة الرسمية للبلاد، ولم تصدر المراسيم التنظيمية من الحكومة، وإنما صدر قانون جزئي صغير ينص على استعمال اللغة العربية لدى المحاكم، وحتى هذا القانون لا يطبق بشكل كامل، وهذه هي المفارقة الأولى بالنسبة لاستعمال اللغة العربية: يؤكد هذا النص القانوني أنّ اللغة العربية هي لغة المداولات والمرافعات والأحكام في المحاكم المغربية.

إذن استعمال اللغة العربية مقصور على المحاكم، وفي حدود ونطاق المداولات والمرافعات وتحرير الأحكام، ولذلك فإنّ المحاكم لما اطلعت على هذا القانون، وعلى رأسها المجلس الأعلى للسلطة القضائية، قالوا: إنّ أطراف الدعوى غير ملزمين بتقديم وثائقهم وحججهم باللغة العربية، إذن حتى هذا القانون هو جزئي: المرافعات والمداولات والأحكام تصدر بالعربية، أما الوثائق المقدمة فيمكن أن تكون بالفرنسية، إذن هناك مفارقة، وهناك تناقض، والمطلوب أن يكون هذا القانون عاما وشاملا، يخص كل ما له علاقة بالمحاكم بشكل عام.

وما أوردناه سابقا يتعلق بمستوى الدستور، ومستوى التشريع، وإصدار القوانين.

أما إذا ذهبنا إلى مستوى السلطة التنفيذية، أي الحكومة، فإننا نجدها تتمسك بفرض استعمال اللغة العربية في جميع المجالات، ولكنها لم تصدر

مرسوما تنظيميا واحدا، وهذا يستفاد منه أنه ليست لديها رغبة حقيقية في فرض استعمال اللغة العربية.

وحتى إذا كانت لم تصدر مرسوما في الموضوع، فإنه بإمكانها طبقا للطابع الرسمي للغة العربية، ووفقا لدستور البلاد، أن تفرض على الإدارات والمؤسسات العمومية التابعة لها استعمال اللغة العربية، وأن تضع الجزاءات والعقوبات الجزرية لكل من لم يستعمل اللغة العربية، إذن ليس هناك قانون، وليس هناك مرسوم تنظيمي، وليس هناك قرار وزاري يفرض استعمال اللغة العربية.

الوضعية إذن كالتالي: هم يتمسكون باستعمال اللغة العربية، ويدعون إلى استعمالها في جميع المجالات، ومن جهة أخرى، هم غير راغبين في ذلك، وربما يضعون العراقيل، ولهذا ليست هناك قوانين ونصوص تنظيمية، تفرض استعمال اللغة العربية، طبقا للدستور، ولم توضع عقوبات وجزاءات جزرية لمن خالف ذلك.

ونجد الشيء نفسه، أي تهميش اللغة العربية، وعدم استعمالها بالشكل المطلوب، في مجال التعليم، وفي مجال الإعلام، والإذاعة والتلفزيون، وفي مجال الإدارات المغربية، والمؤسسات العمومية، بل هناك أمر آخر، إذا كانت هناك نصوص بلغات مختلفة بخصوص مسألة من المسائل، يقدم النص الفرنسي على النص العربي.

السؤال هو كالتالي: أين هي الحماية القانونية؟ أين هي الحماية السياسية؟ أين هي الحماية الاجتماعية؟ أعتقد أنّ ما قلناه عن المملكة المغربية، موجود في البلدان العربية، مع بعض الاختلافات، وإلا فإنّ حماية اللغة العربية في الدول العربية تعاني من نفس الوضع والمشاكل والعراقيل.

أنتقل إلى مسألة أختم بها عرضي، وهي أن اللغة العربية محتاجة إلى الحماية القانونية والسياسية والاجتماعية، وأنواع أخرى من الحماية، محتاجة إلى سياسة لغوية رشيدة، محتاجة إلى تخطيط لغوي محكم، وهناك بحوث كثيرة في اللسانيات التطبيقية واللسانيات الاجتماعية ومجال السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي، يمكن أن يستفاد منها بشكل كبير.

نصل الآن إلى سؤال آخر، لا يقل أهمية عن مسألة حماية اللغة، وهو كالتالي: ما علاقة حماية اللغة بالأمن اللغوي؟ أشير في البداية إلى ما يلي: هناك أنواع من الأمن، ولا يكون الاستقرار إلا حيث يكون الأمن والأمان، ومن هنا أهمية موضوع الأمن اللغوي، ونعلم أنّ هناك أنواعا من الأمن: الأمن الديني والروحي والثقافي والسياسي والعسكري والاجتماعي والاقتصادي، ولكن الذي نحن بحاجة إليه أولا وقبل كل شيء، هما نوعان من الأمن، يسبقان باقي الأنواع، إذا تحققا، تحققت الأنواع الأخرى:

أولا: الأمن الروحي الديني

ثانيا: الأمن اللغوي

هذان النوعان مهمان للغاية، إذا تحققا، تحققت كل أنواع الأمن، ولن يتحقق الأمن اللغوي إلا إذا تحققت الحماية القانونية والسياسية والاجتماعية للغة العربية. وليبيان أهمية موضوع الأمن، بكل أنواعه وأنماطه، نشير إلى أنّ كلمة "الأمن" ذكرت معرفة في القرآن سبع مرات، وذكرت كلمة "أمن" بالتنكير عشرين مرة، وهذا دليل على أهمية الموضوع.

والأمر العجيب أنّ هناك علاقة اشتقاقية ودلالية في اللغة العربية بين كلمات: الأمن، والأمان، والإيمان، والأمانة، وكلها مشتقة من نفس الجذر اللغوي، وإذا كانت كذلك، فإنها تشترك في المعنى النووي، أو المعنى النواة. إننا إذا فقدنا الأمن اللغوي، وفقدنا الأمن الروحي، فقدنا كل أنواع

الأمن الأخرى: الأمن العسكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وغيرها، وفقدنا كل شيء، وهذا ينتج عن عدم القيام بالحماية القانونية والسياسية والاجتماعية للغة العربية.

ومن أجل تحقيق الأمن اللغوي في المغرب بشكل كامل، تم التنصيب على رسمية اللغة الأمازيغية، إلى جانب رسمية اللغة العربية، ولكن اللغة الأمازيغية، وإن كانت لغة وطنية ورسمية، فلا يمكن أن تكون لغة الدين، ولا يمكن أن تكون لغة التعليم في مجمل مناطق المغرب، يمكن أن تعتمد في بعض المناطق الجنوبية فقط، إذن هما لغتان رسميتان، ولكن اللغة العربية هي لغة القرآن، ولغة الدين والإسلام، واللغة العربية لها تاريخ طويل، ممتد في الزمان والمكان، ليس له نظير في أي لغة بشرية، خذ أي لغة من لغات العالم، فإن تاريخها لن يتجاوز مئتي أو ثلاثمئة سنة على الأكثر، وإذا وصلت إلى هذا الحد، فإنها تزول وتحل محلها لهجة من لهجاتها، ولذلك إذا درسنا تاريخ اللغة الفرنسية أو الإسبانية أو الألمانية، فإننا نجد أن فرنسية القرن السابع عشر مثلاً، لا يعرفها الفرنسيون اليوم، وهناك أيضاً الفرنسية القديمة إلى غير ذلك، وقل الشيء نفسه عن الإنجليزية، والألمانية، والإسبانية، والصينية، وغيرها من اللغات الطبيعية. وإذا رفض الأوربيون وغيرهم، أن يكون للغة العربية تاريخ قديم جداً، فلا يمكن أن يرفضوا أن يكون لها عشرون قرناً أو أكثر من ذلك بقليل، بدليل وجود النقوش الصخرية، والكتابات العربية القديمة، وأنواع من النقوش والرسوم، والخطوط، وغير ذلك، إذن ليست هناك لغة لها هذا التاريخ الطويل، ومع ذلك فمطلوب منا القيام بحماية اللغة العربية، قانونياً وسياسياً واجتماعياً، وأن نضع سياسة لغوية رشيدة، وتخطيطاً لغوياً محكماً، ليتحقق الأمن

والأمان اللغوي. وإذا تحقق الأمن اللغوي، تحققت أنواع الأمن الأخرى: الثقافي، والاجتماعي، والروحي، والسياسي.

فهرس المراجع:

- بن عمرو عبد الرحمان "الإجراءات القانونية الكفيلة بحماية اللغة العربية" ضمن كتاب "حماية اللغة"
- العزاوي أبو بكر: "قضايا اللغة العربية بين الواقع والمأمول"، مجلة عالم التربية، العدد 26، الجديدة، 2016.
- العزاوي أبو بكر: "لغات التدريس والمسألة اللغوية"، مجلة طنجة الأدبية، العدد 69، طنجة، 2019.
- العزاوي أبو بكر: "لغة الملحون وإشكالية العلاقة بين الفصحى والعامية"، ضمن كتاب: الفن المكمول، منشورات النادي الجراي، الرباط، 2020.
- الفاسي الفهري عبد القادر (تنسيق): "حماية اللغة"، منشورات معهد التعريب الرباط، 2004.
- الفاسي الفهري عبد القادر: السياسات اللغوية في البلاد العربية، دار الكتاب الجديد، لبنان.

نظام التكافؤ في المنطق واللّسانيّات

أ.م.د. محمود عباس العامريّ
تونس، جامعة القيروان، المعهد العالي
للدراسات التطبيقية في اللّسانيّات
بسيطة

elaamri.m.a@gmail.com

ملخص

ينتمي بحثنا هذا إلى نسق إبستمولوجيّ يشتمل على مجموعة من بحوثنا العلميّة، وسَميناه فلسفة التّحو. ونحن ننجز، في ما يلي، تحليلات لسانية لتعبير العربيّة عن مفهوم التّكافؤ. ونستعمل، في هذه التحليلات، حساب منطق القضايا لشروط الصّديق. ولكنّا نعالج هذا الحساب المنطقيّ، في ضوء قواعد الخطاطات اللّسانية المنتجة لصياغات التّكافؤ اللّغويّة. ولذلك، يتناول تحليلنا تعبير اللّسان العربيّ عن دلالات الاستلزام والتّكافؤ والشّروط الممتنع، باستخدام قواعد دلالية وقواعد تركيبية وبتوسيع التحليل اللّسانيّ لاستعمال القواعد المنطقية المحدّدة لشروط الصّديق.

الكلمات المفاتيح: المشارطة - التّكافؤ - الخطاطة - التحليل - حساب الصّديق.

Abstract

This research falls within an epistemological framework that encompasses a series of our scientific investigations, which we have called as the Philosophy of Grammar. Here, we undertake linguistic analyses of the ways in which Arabic articulates the concept of equivalence. Our analyses make use of propositional logic for determining truth-conditions. Yet, we approach this logical calculus through the lens of linguistic schemata that generate formulations of linguistic equivalence. Thus, our study examines the Arabic language's expression of implication, equivalence, and counterfactual conditionals, employing both semantic and syntactic rules, while extending linguistic analysis to incorporate the logical principles that define truth-conditions. Keywords: conditionality – equivalence – schema – analysis – truth-calculus.

مقدمة

يهدف هذا البحث إلى إنجاز حساب دلاليّ صوريّ لنظام استعمال الشرط في الأبنية اللسانية. ويهدف إلى استعمال القالب ((إن فقط إن))، في المهمة التحليلية التي نريد تحقيقها بإنجاز هذا البحث اللسانيّ. وسنتناول ذلك القالب الشرطيّ، في وضعين، وضع اختلاف الشرطين من جهة الدلالة ووضع اتّفاقيهما في الدلالة. ويهدف هذا البحث إلى البرهنة على أنّ القالبيين الدلاليين ((إن فقط إن)) و((فقط إن)) هما متكافئان. ويمكن تطويرهما بنوع من التعحيم الصوريّ، بالتوالي، إلى القالبيين ((ط)) إن فقط إن (ض)) و((ط)) فقط إن (ض)). ولكننا نستعمل مجموعة من المقدمات ومن الأبنية الصورية، في هذه البرهنة التي نعتزم تركيبها. هذه البرهنة قد تبدو تكلفاً

لنشاط ذهني معقد بغرض الاستدلال على بدايات أو نتائج معلومة أو مسلّمة لا حاجة إلى معالجتها بالبرهنة. ومع ذلك، فسنبتن، بالتّحليلات التي سيأتي بها هذا البحث، أنّ ثبوت تكافؤ القالين المذكورين ليس من فئة البدايات ولا يستغني عن البرهنة. ومما يستدعي جهود البرهنة أنّ القالين (إنّ فقط إنّ) و(فقط إنّ وإنّ) لا يتكافآن، مع أنّهما متّفقان في الانصباب في بنية الوصل ومتّفقان في الوحدات اللّسانية المكوّنة لهما. ففي نظام الدّلالة المنطقية، تتكافأ البنيان الشّكليتان (أ • ب) و(ب • أ). وشكل هذا التّكافؤ هو ((أ • ب) ↔ (ب • أ)). وفي نظام الدّلالة اللّسانية، ومع وضع الواو لمطلق الجمع، يتكافأ تأويلاً البنيّتين (زيد وعمرو) و(عمرو وزيد). ثمّ إنّنا نريد لتعاطي.

لكن ليس هذا البحث للاهتمام بوصف جميع مستويات التّكافؤ اللّساني. فلا يدخل في مشاغله وصف التّرادف المعجمي (la synonymie) ولا تحليل النّظام الدّلاليّ من اللّسان الطّبيعيّ إلى سمات دلالية تكوينية أو ذريّة. فهذا البحث ينتمي إلى نسق إبستمولوجي دقيق من مبادئه الأساسيّة أنّ التّحليل اللّسانيّ والتّحليل المنطقيّ متّفقان في مادّة البحث ولغة الوصف ومناهج البرهنة والقواعد المسيرة. ولذلك يهتمّ بحثنا هذا بتحليل التّشعب البنيويّ أو الصّياغات التّأليفية الممكنة في مجال النّظام الدّلاليّ الذي ينشئه رابط التّكافؤ المنطقيّ. فنهتمّ بالقالين الدّلالين (إنّ فقط إنّ) و(فقط إنّ وإنّ)، بنظام دخول الشّروط على الشّروط. ولكنّهما قالبان لا يتكافآن في كلّ السّياقات التّأويلية. فهما قالبان تمّ فيهما الوصل بين شرطين. أمّا جواب الشّروط فهو مختزل في القالين المذكورين. وسيتمّ إظهاره في التّحليلات التي سننجزها في هذا البحث. ولكنّ الشرطين المجموعين بحرف العطف أو برابط الوصل (le connecteur de la

(conjonction)، في كلّ قالب من الاثنين المذكورين، يحتملان أن يكونا متّفقّين في البنية الدّلالية وفي البنية التّركيبية، ويحتملان أن يكون شرطين مختلفين دلاليًا وتركيبيًا. ولذلك، فمع اتّفاق الشّروطين في الدّلالة، يؤوّل العطف الرّابط بينهما على عطف البيان. وعليه، فالواو أو رابط الوصل أو حرف العطف أو الجمع المتوسّط لكلّ واحد من القالين الشّروطيين ليس ممّا يوصّف بقاعدة الجمع الدّلالية ولا قاعدته التّركيبية. فلا يكون من اللّغة الموصوفة بل من اللّغة الواصفة، ومعناه إذاً معنى (بل).

سنحتاج، في هذا البحث إلى قواعد تأويل دخول الشّروط على الشّروط، نعني بنية دخول الشّروط على الشّروط. وسننظر أيكافئ دخول الشّروط على الشّروط، في النّظام الدّلالي، بنية الجمع أو العطف؟ فهل تُكافئ البنية (إنّ يفعل¹، إنّ يفعل²، يفعل³) البنية (إنّ يفعل¹، يفعل²، يفعل³)؟ هذا ويرمز اختلاف الأرقام إلى اختلاف الأحداث المعجميّة المستفادة من الأفعال أو اختلاف الفاعلين. فهي ليست فعلا واحدا بل أفعالا مختلفة. ولا تعدو الأوزان الصّرفيّة المستعملة إلّا أن تكون قالبًا صوريًا رامزا إلى مقولة الفعل الكلّية. ولذلك، استعملنا وزنا صرفيًا واحدًا بقصد رمزيّ عامّ. يستدعي الجواب تحليلًا برهانيًا مفضّلًا سنحاول إنجازه في هذا البحث. وسيكون اهتمامنا بتأثير الدّلالة اللّسانية في تأويل القوالب المذكورة معتمداً على حساب المنطق الصّوريّ لرابط التّكافؤ (le connecteur de l'équivalence).

1. تأصيل مفهوم الشّروط في النّحو والمنطق

يبدو الباب المسمّى بدخول الشّروط على الشّروط بابًا قد تفرّد الأستراباذيّ بفتحّه وضبط أحكامه. فلا نعلم غيره من النّحويّين نظر فيه أو تعرّض لشيء من تراكيبه. ولا يفيد تحليل الأستراباذيّ لبنية دخول الشّروط

على الشرط أنّ الشرطين المذكورين تنتظمهما مقولة الجمع أو ما يسمّى، في علم المنطق، بالوصل (La conjonction). بل يفيد ذلك التحليل أنّه بنية متمخّضة للمشارطة، في مستويين دلاليّين أو لتعليق رئيسيّ وتعليق فرعيّ. هذه البنية تقبل التمثيل بالخطاطة المنطقية (1) أو (2).

$$(1) \quad \dots \leftarrow (\dots \leftarrow \dots)$$

$$(2) \quad \dots \leftarrow (\dots \leftarrow \dots)$$

ولمّا كانت بنية دخول الشرط على الشرط لا تدخل، في مقولة الجمع أو في مفهوم الوصل المنطقيّ، وكان كلّ شرط منهما مؤدياً وظيفته الدلالية؛ أعني وظيفة تعليق الجزاء أو وظيفة "التوقيف" (الاستراباذيّ، 1998: 496/4)، بعبارة الاستراباذيّ، استوجب ذلك أن يكون، في جملة الأزواج الشرطيّ، ازدواج في الجواب، ليثبت تعلّق كلّ شرط من الاثنين بجواب، تعلّقاً تركيبياً دلالياً. هذا التعلّق يُفرغ في قالب خطاطة لسانية يكون فيه أحد الشرطين مشارطاً للعلاقة الشرطية الجارية بين الجواب والشرط الآخر. أو من زاوية نظر أخرى، تكون البنية المركّبة من الجواب وأحد الشرطين جواباً للشرط الآخر. لكن في تلك الخطاطة اللسانية، يمكن أن يكون أيّ واحد من الشرطين شرطاً على بنية الجواب والشرط الآخر. غير أنّ نظام العريّة اللسانيّ وضع قرينة تركيبية تفرّق بين التأويلين الدلاليّين، أي بين أن يكون الشرط الوارد في أوّل التركيب شرطاً رئيسياً على بقية الجملة، وبين أن يكون ذلك الشرط المتصدّر شرطاً فرعياً على الجواب الفرعيّ. فجملة دخول الشرط على الشرط هي صياغة مستجيبة لقواعد خطاطة لسانية متكوّنة من شرطين وجوابين.

قال الاستراباذيّ: "فإن قصدت أن يكون الشرط الثاني مع جزائه، جزاءً للأوّل، فلا بدّ من الفاء في الأداة الثانية، لما ذكرنا في الجوازم عند ذكر

مواقع دخول الفاء في الجزاء، تقول: "إن دخلت الدار فإن سلّمت فلك كذا"، و"إن سألت فإن أعطيتك فعليّ كذا"، لأنّ الإعطاء بعد السّؤال "الأستراباذيّ، 1998: 502/4-503).

فاستعمال الفاء بين الشرطين، متّصلة بحرف الشرط الثاني هو القرينة التّحويّة المنتهية إلى أنّ قصد البنية هو أن يكون الشرط الثاني فرعياً وجوابه المباشر والمجاور له، في التّركيب، جواباً فرعياً، وأنّهما معا بنية الجواب الرئيسيّ. والفاء، في هذا السّياق الشرطيّ، تفيد جزءاً من دلالتها الوضعيّة. وهي دلالة التّرتيب. أمّا دلالتها على الجمع فيعطّلها التّرابط الشرطيّ. ونحن نتجنّب أن نوسّع مفهوم الجمع أو أن نُمعن في مَقولته، حتّى يصبح الشرط داخلاً في باب مفهوم الجمع. لكن لا يفوتنا أن نشير إلى إمكان اعتبار دلالة تلك الفاء على الجمع، في مستوى لغويّ واصف. فتفيد الجمع البنيويّ المحض الذي يعتمد عليه الجوار اللّسانيّ النّسقيّ وتطوّر السّياق التّركيبيّ، بضَمّ وحدة لسانية إلى وحدة أخرى. بناء على هذا، يمكن أن نركّب خطاطة لسانية أولى تسيّر هذا التّأويل الدّلاليّ الأوّل لدخول الشرط على الشرط.

(3) إن...؛ (فإن...، ف...)

لكن لا يمكن اختزال الخطاطة (3) إلى الخطاطة (4)، لأنّ بنية دخول الشرط على الشرط ليست بنية عطف أو جمع، بل بنية تعليق دلاليّ. أو هي بنية تفيد، في النّظام الدّلاليّ، أنّ إمكاناً أوّل يعلّق تعليق إمكان ثانٍ لإمكان ثالث.

(4) (إن...، ف...؛ ف...)

فالخطاطة (3) تحقّق صّورنة لمثال الأستراباذيّ (5). ولو أفرغنا مثال الأستراباذيّ في قالب الخطاطة (4)، تحوّل إلى الصّورة التّحويّة (6).
(5) "إن دخلت الدار فإن سلّمت فلك كذا"

(6) إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَسَلِّمْتَ فَلَكَ كَذَا

ليست مهمة إبراز الفرق الدلالي بين الصورتين التحويتين (5) و(6) بالمهمة الهيئة أو التي يتناولها النظر الساذج. ولذلك، يبرز فضل الصُّورنة، عند مراجعة الخطاطين (3) و(4)، لاستنتاج الفرق بينهما ولاستعمالهما في التفريق بين (5) و(6). فالخطاطان المذكورتان تيسران لنا استعمال التَّسْوِير، في تحليلاتنا الدلالية. وبالاتماد على أنَّ دلالة (إِنَّ) الشرطية مضمَّن في أسماء الشرط، يمكن أن نستخرج، من الخطاطين اللسانيَّتين (3) و(4)، خطاطات أخرى أقلَّ تجريدا منها. هذا، وفكرة تضمَّن أسماء الشرط لدلالة (إِنَّ) هي من قواعد الشرط الدلالية في التراث النحوي. قال الأستراباذي (الأستراباذي، 1998: 271/3):

"(...) وقد يكون في المستقبل، وقد وُضعت له "إِنَّ"، ولا يكون معنى الشرط في اسم إلا بتضمَّن معناها". وقال (الأستراباذي، 1998: 272/3): "جَوَزُوا تضمين "إِذَا" معنى "إِنَّ"، كما في "متى" وسائر الأسماء الجوازم (...) لكن إضمار "إِنَّ" قبل "متى" وسائر الأسماء الجوازم، على ما هو مذهب سيويوه في أسماء الشرط، صار بعد العروض، عريقا ثابتا، إذ لم توضع في الأصل لزمان يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه".

وقد سبق سيويوه إلى صياغة هذه القاعدة الدلالية واستعمالها في تحليلاته النحوية. قال (سيويوه: 56/3): "هذا باب الجزاء فما يجازى به من الأسماء غير الظُّروف: مَنْ، وَمَا، وَأَيُّهُمْ. وما يجازى به من الظُّروف: أَيُّ حين، وَمَتَى، وَأَيْنَ، وَأَنَّى، وَحَيْثُما. وَمِنْ غيرهما: إِنَّ، وَإِذَا". وقال (سيويوه: 60/3): "وسألت الخليل عن قوله: كَيْفَ تَصْنَعُ أَصْنَعُ. فقال: هي مستكرهة وليست من حروف الجزاء، ومخرُجُها على الجزاء، لأنَّ معناها على أَيِّ حالٍ تكنُ أَكُنْ". ثم قال (سيويوه: 63/3): "وزعم الخليل أَنَّ إِنَّ هي أُمُّ

[حروف] الجزاء، فسألته: لِمَ قلتَ ذلك؟ فقال: مِن قَبْلِ أَنِّي أرى حروف الجزاء قد يتصرّفن فيكُنَّ استفهاماً ومنها ما يفارقه ما فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حال واحدة أبداً لا تفارق المجازة".

نريد، بمراجعتنا لشيء من المتون النحويّة، أن نوّمن الانتقال بين استعمال (إنّ) الشرطيّة واستعمال بعض أسماء الشرط. ولنا من وراء ذلك غرض هو أن نأتي ببعض قواعد التّسوير في التّحليلات، حتّى نبرهن على أنّ دخول الشرط على الشرط لا يسيّر بقاعدة الجمع أو الوصل الدّلالية. سنستخرج، من الخطاطين اللّسانيّتين (3) و(4)، على التّوالي، خطاطيتين أخريين هما (7) و(8). وسنصبّ، في قاليهما، مثال الأستراباذيّ (5). يُنتج ذلك الصّبّ البنيتين النّحويّتين (9) و(10)، بالتّوالي.

(7) مَنْ...؛ (فَمَنْ...، فَمَنْ...)

(8) (مَنْ...، فَمَنْ...؛ فَمَنْ...)

(9) مَنْ دخل الدّار؛ فَمَنْ سلّم، فله كذا

(10) مَنْ دخل الدّار فسَلّم، فله كذا

إذا استعملنا قواعد من نظريّة التّسوير، في تحليل (9) و(10)، على نحو شبيه لما عمل به بعض كبار الفلاسفة؛ خصوصاً رَسَل¹ وكارناب² وكواين¹؛ أدّى ذلك بتحليلاتنا إلى إنتاج البنيتين الصّوريّتين (11) و(12).

1 B., RUSSELL, (1905), 2014, De la dénotation, traduit, annoté et présenté par P. Krajewski, mis en ligne dans le cadre de l'entreprise de recensement des «introuvables de la philosophie analytique».

قال رَسَل، في الصّفحة 5، ما يلي:

««Tous les hommes sont mortels» signifie ««Si x est humain, x est mortel» est toujours vrai»».

2 R., CARNAP, (1947), tr. fr.1997, Signification et nécessité, Gallimard, p. 50 et pp. 87 – 105.

- (11) أي شيء يكن (س)، وأي شيء يكن (ش)، فإن دخل الدار (س) وإن سلم (ش)، وإن كان (س) هو (ش)، فلي (س) كذا
- (12) أي شيء يكن (س)، فإن دخل الدار (س) وإن سلم (س)، فلي (س) كذا

يمكننا هذا التحليل من أن نستنتج أن الخطاطات (3) و(7) و(11) تنتهياً للتحقق بموضوعين يتعلّقان بالخطاطة اللسانية العامة، أن الخطاطات (4) و(8) و(12) تنتهياً للتحقق بموضوع واحد يتعلّق بدالتين في سياق الخطاطة العامة أو الصورة القضية المجردة.

أما القالب الثاني لدخول الشرط على الشرط فهو قاب يجرد عن الفاء المتصلة بأداة الشرط الثانية. قال الأستراباذي (الأستراباذي، 1998: 503/4): "وإن قصدت إلغاء أداة الشرط الثاني، لتخلّلها بين أجزاء الكلام، الذي هو جزاؤها معنى، أعني الشرط الأول مع الجزء الأخير، فلا يكون في أداة الشرط الثاني فاء". والظاهر أن الإلغاء المذكور هو إلغاء الشرط الثاني في التركيب الأول في التأويل الدلالي، عن العمل في الجزء. يعني ذلك أنه متى كان فعل الجزء مضارعاً، كان مجزوماً بالشرط الأول في التركيب الثاني في الدلالة، لا مجزوماً بالشرط الآخر. ولما جرد التركيب عن الفاء التي تخلّلت بين الشرطين، في القالب الأول الذي يحقق دخول الشرط على الشرط، لم يعد من مانع دلالي يستوجب أن يكون الشرط الثاني، في

1- W.V., QUINE, (1941), 2006, Logique élémentaire, J. Vrin, Paris, ch. 3, pp. 121 – 155, et ch. 4, pp. 157 – 197.

- W.V., QUINE, (1950), 1972, méthodes de logique, Armand Colin, pp. 123 – 286.

- W.V., QUINE, (1959), 1977, Le mot et la chose, Traduit de l'américain par les professeurs Joseph Dopp et Paul Gochet, Avant-Propos de Paul Gochet, Flammarion, France, pp. 233 – 256.

التركيب، ثانياً في التأويل الدلالي. فبزوال الفاء، زال ضابط الترتيب. وصار القالب الشرطي أبعد عن الإشارة إلى دلالة الجمع أو الوصل بين الشرطين. ونمثل هذا القالب الشرطي الثاني بالخطاطة اللسانية (13).

(13) إن...؛ إن...؛ ف...

لهذه الخطاطة (13) صلاحية برهانية واسعة تمنع إثبات التكافؤ بين (3) و(4)، وتمنع إثبات التكافؤ بين (7) و(8)، وتمنع، أيضاً، إثبات التكافؤ بين (11) و(12). وذلك أنه لو كان يصح وضع أي واحدة من علاقات التكافؤ المذكورة، أو كان يصح اختزال الخطاطة الشرطية (3) إلى (4)، بحذف حرف الشرط الثاني وتعليق فعله بحرف الشرط الأول، عن طريق فاء العطف، لصح مثل ذلك في البنية (13)؛ ولأنتج الاختزال البنية (14). هذا، وننبه إلى أن الفاء الثانية هي قرينة مجال الجزاء. وقد يستغنى عنها، في السياق، إذا تبينت حدود تركيب الجزاء.

(14) إن...؛...؛ ف...

فإذا استعملنا الجملة (15) التي مثل بها الأستراباذي للقالب الشرطي الثاني، جاز تحليلها إلى البنية (16).

(15) "إن ثبت إن تذب ترحم"

(16) إن كان ذنب، فإن كانت بعده توبة، كانت بعد التوبة رحمة.

لكن إن كان ذنب، فلم تكن بعده توبة، لم تكن بعد الذنب رحمة
فإن أفرغنا مثال الأستراباذي (15) في القالب الشرطي الأول الذي مقولناه بالخطاطات اللسانية (3) و(7) و(12)، تحوّل إلى البنية (17). وهي توصف ببنية التمثيل الدلالي (16).

(17) إن تذب فإن ثبت ترحم

فإذا أفرغنا المثال (15) في الخطاطة (14)، نتجت من ذلك البنية (18).

(18) إِنْ تُبِتَ تُذْنِبُ تُرَحِمَ

فالتأويل التركيبي الممكن للفاعلين الشرطين (تُبِتَ) و(تُذْنِبُ) هو على البدلية. غير أنّ قواعد من النظام الدلالي تمنع أن يترابط هذان الفعلان بعلاقة البدلية، إلا أن يكون أحدهما بدل غلط. هذا التأويل يمثل بالبنية (19).

(19) إِنْ تُبِتَ بَلْ إِنْ تُذْنِبُ تُرَحِمَ

وعلى أنّ نظاما دلاليا قائما على أنطولوجيا أخلاقية طبيعية وعلى أعراف اجتماعية تستعمل مبدأ التناصب بين الإحسان والجزاء والتناسب بين الإساءة والعقاب هو نظام لا يستسيغ استعمال (19)، في أنشطة المجتمع اللساني المنتمي عرفانيا إلى تلك الأنطولوجيا، فإنّ البنية (19) سليمة من جهة الصّورة التركيبية. ويمكن، لتفادي الحرج الأنطولوجي، استعمال الجملة (20).

(20) إِنْ تُسَى بَلْ إِنْ تَعْتَذِرْ أَعْفُ عَنْكَ

نستنتج، من التحليلات الفائتة، أنّ استعمال الخطاطة (13)، (إنّ...؛ إنّ...؛ ف...؛) في الدلالة على المشاركة المزدوجة هو استعمال يظهر حدّا مانعا من تداخل الخطاطتين (3)، (إنّ...؛ (فإنّ...؛ ف...))، و(4)، ((إنّ...؛ ف...))؛ ف...، من طريق الاشتباه. هذا، ويمكن أن تظهر تحليلاتنا اللسانية جهة أخرى للبرهنة على أنّ (3) و(4) لا تتكافآن. لكن سنحتاج، في إنجاز هذه البرهنة، إلى استعمال قوالب لسانية معجّمة تمكّن من توظيف النظام الدلالي الطبيعي، في إبراز الفرق بين الخطاطتين المذكورتين. سنستعمل الجملتين (21) و(22)، في بعض ما يأتي من التحليل.

(21) إِنْ تَدْخُلَ الدَّارَ فَإِنْ تُسَلِّمَ أَكْرَمَكَ

(22) إِنْ تَدْخُلَ الدَّارَ فَتُسَلِّمَ أَكْرَمَكَ

إذا اعتمدنا، في تحليلاتنا اللسانية، على شيء من قواعد الاستلزام المادّي¹ (l'implication matérielle) المنطقي؛ نعني القواعد المنظّمة لشروط صدقه؛ وهي تُستخلص في قالب مقوليّ هو أنّ ذاك الاستلزام صادق، ما دام لم يجتمع، في الوضعية نفسها، صدق مقدّمه وكذب تاليه؛ فإذا اعتمدنا هذا القالب المقوليّ في تحليل (21)، استنتجنا أنّ الاستلزام المركّب (21) يظلّ صادقا، في الوضعيات الآتية:

(أ): ثبوت دخول الدار و ثبوت التسليم و ثبوت الإكرام

(ب): انتفاء دخول الدار و ثبوت التسليم و ثبوت الإكرام

(ج): انتفاء دخول الدار و انتفاء التسليم و انتفاء الإكرام

في الوضعيات الثلاث الفائتة، كان دخول الدار مضمونا للشرط المقدّم. وكان التسليم والإكرام مضمونا للجواب التالي. لكن لما كان الجواب، من الناحية التركيبية، مُفرّغا في قالب الاستلزام، كان مستجيبا لنفس قواعد الصدق أو شروطه التي حُمِل عليها الاستلزام الكبير أو الرئيسي المنجز بكلّ البنية اللسانية (21). تلك الشروط يمكن استخلاصها في وضعية مقولية هي أن لا يجتمع ثبوت التسليم و انتفاء الإكرام. ومع ذلك، فالتحليل هو أكثر تشعُّبا ممّا قد يمثله الإدراك السريع. فالوضعية (أ) هي الوضعية المثالية

1 - G., FREGE, (1879), 1999, Idéographie, J. Vrin, Paris.

- G., FREGE, (1879 – 1925), 1971, Écrits logiques et philosophiques, Seuil, Paris, pp. 63 – 79 et pp.170 – 234.

- B., RUSSELL, 1908, ««If» and «Imply»: A Reply to Maccoll», Mind, n.s. 17, n. 66.

- R., CARNAP, (1947), tr. fr.1997, Signification et nécessité, Gallimard.

- W.V., QUINE, (1941), 2006, Logique élémentaire, J. Vrin, Paris, pp. 48 – 55 et pp. 113 – 119.

- W.V., QUINE, (1950), 1972, méthodes de logique, Armand Colin, pp. 29 – 33 et pp. 49 – 54.

والأكثر مناسبة لتأمين شرطِ صدق للاستلزام (21). فهي وضعيّة ثبوت الشرطين الرئيسي والفرعي وثبوت الجوابين الرئيسي والفرعي. أمّا الوضعيّة (ب) فتُظهر أنّ الاستلزام الكبير (21) لا يتهدّم بالتكذيب، في الوضعيّة التي ينتفي فيها الشرط الرئيسي (دخول الدار). فهو شرط كافر لا ضروري. ولذلك، فمع ثبوت التسليم، ثبت الإكرام. فثبوت التسليم هو شرط كافٍ آخر لا ضروري. وأمّا الوضعيّة (ج) فهي وضعيّة تعميم الانتفاء. وهي لا تُبطل الاستلزام (21)، (إن تدخل الدار فإن تُسلم أكرمك). ويصدق الاستلزام الفرعي (23)، في الوضعيّات الآتية:

(23) فإن تُسلم أكرمك

(د): ثبوت التسليم وثبوت الإكرام

(ه): انتفاء التسليم وثبوت الإكرام

(و): انتفاء التسليم وانتفاء الإكرام

ولا يكون الاستلزام الفرعي (23) استلزاما كاذبا، إلّا في الوضعيّة (ز).

(ز): ثبوت التسليم وانتفاء الإكرام

نرجع، بعد هذا التحليل لشروط الصدق، إلى الاستلزام الكبير (21). فهو يصدق، في الوضعيّات (أ) و(ب) و(ج) التي لا يجتمع، فيها، ثبوت دخول الدار وانتفاء الجواب الفرعي أو الصّغير. وعلى أنّ الوضعيّة (د) مضمّنة في الوضعيّتين (أ) و(ب)، فإنّ الوضعيّتين (هـ) و(و) لم يتم إدراجهما في تحليل الاستلزام الكبير. وعليه، وبناء على شروط صدق الاستلزام المادّي المنطقي، ينبغي أن يصدق الاستلزام (21)، في وضعيّتين أخريين هما (ح) و(ط)، وأن لا يكون كاذبا، إلّا عند كذب الاستلزام الصّغير، أي في الوضعيّة (ي) التي تتضمّن الوضعيّة (ز).

(ي): ثبوت دخول الدار وثبوت التسليم وانتفاء الإكرام

من جدارة البرهنة أن نستنتج أن انتفاء الإكرام أو كذب الجواب الصغير أو الفرعي يستتبع كذب الاستلزامين الصغير والكبير، في الغالب. ومع ذلك، فليس هذا منتهى تشعب تحليلاتنا اللسانية. فنحن لم نأت على إحصاء الوضعيات الصّدقية كلّها التي تضبط شروط صدق الاستلزام الكبير (21).

(ك): انتفاء دخول الدّار وانتفاء التسليم وثبوت الإكرام

(ل): ثبوت دخول الدّار وانتفاء التسليم وثبوت الإكرام

(م): ثبوت دخول الدّار وانتفاء التسليم وانتفاء الإكرام

(س): انتفاء دخول الدّار وثبوت التسليم وانتفاء الإكرام

لقد ذكرنا أنه، في الوضعية (ي)، يكون الاستلزام الكبير (21) كاذبا، لأنها وضعية صدق المقدّم أو الشرط الكبير (إن تدخل الدّار)، نحويا، أو (دخول الدّار)، منطقيًا، وكذب التّالي أو الجواب الكبير (23). ولا يكون (23) كاذبا، إلّا في وضعية صدق الشرط الصغير (24)، نحويا، أو (تُسَلِّم)، منطقيًا، وكذب الجواب الفرعي أو الصغير (25). والمتأمل في متون صناعة النّحو وفي كتابات علم المنطق يتبيّن أن الشرط النّحويّ مشتمل على حرف الشرط، في عقل التّفكير النّحويّ، وأن الشرط المنطقيّ لا يشتمل على حرف الشرط. بل هو قضية متعلّقة بالحرف، لأنّ حرف الشرط، في العقلانية المنطقية، هو رابط أو عامل يؤلّف بين قضية الشرط وقضية الجواب.

(24) فإن تُسَلِّم

(25) أكرّمك

ولكن نحتاج، قبل متابعة التحليلات، إلى تصوّر الوضعيات الصّدقية الإضافية. ففي الوضعية (ك)، ينتفي الشرطان أو القضيتان المقدّمتان. ومع ذلك، يظلّ الاستلزام الكبير (21) صادقا. وذلك يستتبع أن ليس دخول الدّار، ولا التسليم شرطا ضروريا للإكرام. لكن في الوضعية (ل)، وعلى

مقتضى نظام الاستلزام المادّي، يظلّ الاستلزام (21) صادقا، في حال ثبوت دخول الدّار وثبوت الإكرام وانتفاء التّسليم. هذه الوضعيّة تبدو معطّلة لقصد الجملة اللّسانية (21) ولاستعمال فاء التّرتيب بين حرفي الشّروط. غير أنّ هذه الوضعيّة (ل) تستتبع أنّ الجواب الفرعيّ (25) ليس معلّقا بالشّروط الفرعيّ (24)، بل بالشّروط الرّئيسيّ (26).

(26) إنّ تدخل الدّار

وهذا يعني أنّ الوضعيّة (ل) مناسبة، في التّحليل، مناسبة قويّة لقواعد تأويل الاستلزام (21) وللخطاطة اللّسانية (3). وكذلك، تبدو الوضعيّة (م) مناسبة لقصد الجملة (21). فالاستلزام (21) لا يغادر الصّدق، وإن ثبت دخول الدّار مع انتفاء التّسليم وانتفاء الإكرام. فالقصد العرفانيّ المخصوص هو أن يعلّق الإكرام بثبوت التّسليم، حتّى لا تقع المشاركة بالتّسليم لغوا في بنية الاستلزام الكبير. تقع الوضعيّة (س)، أيضا، مجاريّة لقصد (21). فالاستلزام الكبير لا يبرح الصّدق، في حال انتفاء دخول الدّار، وثبت التّسليم وانتفى الإكرام. فالإكرام ليس جزاء معلّقا بمحض ثبوت التّسليم، بل بثبوته في الدّار أو مع ثبوت دخول الدّار. ومع ذلك، فالوضعيّة (س) تستحثّ إلى تركيز إضافيّ للنّظر، لتأويلها بالتمثيل الدّهنيّ المناسب. وذلك أنّ الوضعيّة (س) هي من الوضعيّات المحقّقة لصدق الاستلزام (21)، على الرّغم من أنّها تتوفّر على حال ثبوت التّسليم وحال انتفاء الإكرام. هذا يعني أنّ الوضعيّة (س) تتضمّن الوضعيّة (ز) التي تضبط محتوى الشّروط الصّوريّ والكافي لإبطال الاستلزام الصّغير (27).

(27) فإنّ تُسلّم أكرّمك

لكن إذا وافق كذب (27) حال كذب الشّروط الرّئيسيّ (26)، (إنّ تدخل الدّار)، تركّبت الوضعيّة (س)؛ ولم تُبطل الاستلزام الرّئيسيّ (21)، لأنّه إذا

اجتمع كذب الشرط الرئيسي وكذب الجواب الرئيسي، صدق الاستلزام الرئيسي أو الكبير. فمن وضعيات صدق الاستلزام المادّي أن يجتمع كذب الشرط وكذب جوابه. ولذلك، يلزم الصدق، في الوضعية التي يثبت، فيها، التسليم ويتنفي دخول الدار ويتنفي الإكرام. وهي وضعية التسليم خارج الدار وانتفاء الإكرام. هذه الوضعية تؤدي إلى نتيجة ذهبيّة هي أنّ شرط ثبوت التسليم، عندما يكون رئيسيًا في الاستلزام (27)، لو كان مستقلًا في السياق التركيبي يكون شرطًا كافياً لثبوت جوابه، ثبوت الإكرام. ولذلك، في هذا التّصوّر، إذا اجتمع انتفاء التسليم وثبوت الإكرام، كان الاستلزام (27) كاذبًا، متى اقتطع من السياق ليكون مستقلًا. غير أنّه متى استعمل ثبوت التسليم شرطًا فرعيًا، في سياق تركيبّي من فئة الاستلزام (21)، (إنّ تدخل الدار فإنّ تُسلم أكرمك)، أو على مثال الخطاطة (3)، ((إنّ...؛ فإنّ...، ف...))، لا يعود شرطًا كافياً لجوابه الفرعي. بل يضعف عن أداء ذلك الدور. ففي الوضعية (س)، يظلّ الاستلزام (21) صادقًا. ومع ذلك؛ وهذا نتيجة ذهبيّة، أيضًا، فالشرط الرئيسي (26)، (إنّ تدخل الدار)، لا يقوى على استلزام الجواب الفرعي (25)، (أكرمك). بل تُظهر الوضعية (م) أنّه يضعف عن استلزامه، مباشرة، بسبب اجتماع انتفاء دخول الدار وثبوت الإكرام. فالوضعيتان (م) و(س) تُظهران أنّ كلّ واحد من الشرطين الرئيسي (26) والفرعي (24) لم يعد شرطًا كافياً، كما كان يكون، لو استعمل شرطًا وحيدًا في بنية الاستلزام المفرغ في قالب الخطاطة اللسانية (28).

(28) إن...، ف...

هذا، وتُظهر الوضعية (ك)، مثلاً، أنّ الشرطين الرئيسي والفرعي ليسا ضروريين لاستلزام الجواب. وعليه، فبنية دخول الشرط على الشرط لا هي تفيد المشاركة الضّروريّة، ولا هي تفيد المشاركة الكافية. فهي بنية مشاركة

ضعيفة. وأقوى منها المشارطات المستخرجة على مثال الخطاطة (28) التي نُصوِّرُ بها تعليق شرط واحد لجواب واحد. وهي بنية الشرط وجواب الشرط. وهذا يعني أنَّ الاستلزام (27) هو أقوى مشاركة من الاستلزام (21)، (إن تدخل الدار؛ فإن تُسلم، أكرمك).

تجدر الإشارة إلى أنَّ الوضعيات الصَّدقية التي أوردناها، في تحليلاتنا الفائتة، تصلح لمعالجة القالب الشرطي الثاني الذي ذكره الأستراباذي. وهو القالب المستغني عن الفاء المتخللة ما بين الشرطين، في القالب الأول. لكن عند إفراغ المثال (21) في القالب الشرطي الثاني، يُنتج ذلك الإفراغ المثال (29). فالشرط الأول في التركيب هو الفرعي في التأويل الدلالي.

(29) إن تُسلم؛ إن تدخل الدار؛ أكرمك

ولا تبدو خطاطة دخول الشرط على الشرط، سواء كانت على مثال القالب الأول المستعمل للفاء أو كانت على مثال القالب الثاني المتخلى عنها، خطاطة متناهية عند حدٍّ معلوم. فكما دخل شرط على شرط، جاز أن يدخل على شرطين أو على ما لا يتناهى عند غاية من الشروط. فيكون عدد الشروط الداخلة والمدخول عليها مساويا لعدد الأجوبة. وقد أشار الأستراباذي إلى هذا الباب من إدخال الشرط على غير واحد من الشروط. قال (الأستراباذي، 1998: 503/4-504):

"وكذا إن كان أكثر من شرطين، نحو: "إن سألت إن لقيتني إن دخلت الدار، أعطيتك"، أي: إن دخلت الدار، فإن لقيتني، فإن سألتني، أعطيتك، فقولك: "إن سألتني" مع الجزاء جواب: "إن لقيتني"، وقولك: "إن لقيتني" مع جزائه جواب: "إن دخلت"، وعلى هذا فقس، إن كان أكثر."

وعليه، فكلّما تعدّدت الشّروط، ازدادت بُعداً عن دلالة المشاركة الكافية التي وُضع لها الشّروط المستعمل في الخطاطة (28) التي لا تُنتج أكثر من شرط واحد، ولا أكثر من جواب.

2. (إنّ وفقط إنّ)، مع اختلاف الشّرطين

لقد تناول المنطقة وفلاسفة المنطق الرّابط (إنّ وفقط إنّ)⁽¹⁾، بتأويله على دلالة التّكافؤ (40-41: ALLWOOD, 1997: 40-41)، (MCCAWLEY, 1981: 49-54). واستعملوا، في ذلك، تحليلاً دلاليّاً معلوماً وحساباً صدقيّاً ليس فيه اختلاف بينهم. ذلك الرّابط يجمع، في الحساب المنطقيّ، بين قضيتين منطقيّتين. ويُعرّف التّكافؤ بأنّه استلزام (une implication) مزدوج أو منعكس. فتكون كلّ واحدة من القضية المستلزمة أو المقدّمة والقضية المستلزمة، في بنية التّركيب، مستلزمةً ومستلزمةً في التّأويل الدّلاليّ. ولذلك، وضّعنا أنّ التّكافؤ، في بحثنا هذا، هو مستعمل على حدّه المنطقيّ لا على حدّه المعجميّ. فالتّكافؤ في علم المعجم، هو اتّفاق وحدتين لسانيّتين تين أو مركّبتين في السّمات الدّلالية. وهي الظّاهرة اللّسانية التي يسمّيها المعجميّون أو الدّلاليتون بالتّرادف، أحياناً. ولا يبدو الاستدلال على امتناع التّرادف الدّلاليّ التّام استدلالاً برهانيّاً. ففي نظام المعجم الطّبيعيّ، تبدو ظاهرة الاتّفاق الدّلاليّ بين وحدتين لسانيّتين ممكنة التّحقّق في النّظام اللّسانيّ. فتكون الوجدتان المترادفتان متوافقتين في سمات الجنس وسمات النّوع التي هي من نظام المعجم وأوضاعه. أمّا ما

(1) نظير هذا الرّابط من الإنجليزيّة هو (if and only if). واختصر بـ(iff). وقد عرّب جحفة، (جحفة، 2013: 65)، مختصر هذه العبارة الإنجليزيّة بـ(إذا). ونحن نفصّل (إذا) على (إذا). ومع ذلك، نختار التّعريب بـ(إنّ وفقط إنّ)، إبقاءً لـ(إذا) على معنى الوجوب الذي ألفته في عربيّة البلغاء والموصوفة به في كتب النّحو.

يجده المتخاطبون، في مقامات التداول البلاغي، من تفاوت الوحدات اللسانية المترادفة دلاليا في مناسبة السياق، فهو تفاوت خارج عن نظام المعجم وداخل في نظام البلاغة. فالسمات التي ترجح جدارة وحدة لسانية على وحدة أخرى بسياق لساني ما هي، عند بعض الدارسين، سمات سياقية. وعليه، فالتكافؤ، في بحثنا هذا، هو رابط بنيوي بين تراكيب أو قضايا. وهو ليس مستعملا على مفهومه الدلالي المعجمي بل على مفهومه الدلالي المنطقي الذي يؤول التكافؤ على الاتفاق في قيمة الصدق أو في قيمة الكذب.

البنية (إن فقط إن) جامعة لشرطين أو لرابطين شرطين، شرط كاف (une condition suffisante) وشرط كاف ضروري (une condition suffisante et nécessaire). ويجدر، لتيسير التمثيل، أن نجعلها في حال اختلاف الشرطين، بالبنية (إن يدخل زيد فقط إن يسكت عمرو). فهذا شرطان مستعملان في إفادة التكافؤ. وهما يتعلقان جوابا لتكتمل بنية الاستلزام. ويمكن تمثيل هذا التعلق أو الاكتمال بالبنية (إن يدخل زيد فقط إن يسكت عمرو، يتكلم بكر). وسنختبر البنية المجردة (إن فقط إن)، في ما يلي، بحساب آخر، هو حساب دلالي لدخول الشرط على الشرط. وهذا الاختبار وهذا الحساب هما من أبرز مهام بحثنا هذا. ونفتح حسابنا بأن نفترض أن البنية (إن فقط إن) لا تكافئ، في حسابنا النحوي، البنية (فقط إن وإن)، حتى إن تطابق الشرطان المنطقيان الواردان، بالتوالي، بعد (إن) الأولى و(إن) الثانية. وهذه البنية الثانية بنية نحوية، في مستوى النحو الصوري المجرد. فنحن نرى، أيضًا، أن اللسانيين الذين رأوا التحليل المنطقي لا يناسب نظام اللغة الطبيعية، أو تقصر كفايته التفسيرية، أحيانا، عن استيعاب بعض مظاهر ذلك النظام؛ هم لسانيون لم يزعوا مبدأ تناسب المستويات

البنويّة ومبدأ تناسب الأشكال الصوريّة. فهُم كانوا يعطلون، في الوصف اللّسانيّ، الحساب المنطقيّ الصّوريّ الغنيّ بحساب المقولات والقواعد والمسلمات والأشكال البنيويّة وتنظيمها بقانون الاستلزام، ويحاولون دحضه أو إثبات قصور به، باختباره في تحليل بنيات دلالية معجميّة ليس لها نصيب من الصّياغة الشّكلية. هذا، مع أنّها بنيات معجميّة مسيرة بأشكال نحويّة أساسيّة، ومع أنّ المنطق اختزلها في نظام صوريّ مركّز وأهمّل الاعتناء بحساب الدلالات المعجميّة معوّلاً على قدرة مجموعة من القواعد الدلالية الكليّة على تنظيمها وتحليلها. ولكنّ الأنظمة اللّسانية الصّوريّة التي اقترحناها، في بعض بحوثنا (العامريّ، 2018: 273-333)، هي أنظمة تمكّن من تحليل الأنظمة اللّسانية الطّبيعيّة ومستوياتها الدلالية والبنويّة، تحليلًا يثبت تناسُب الحساب التّحويّ الصّوريّ والحساب المنطقيّ.

بناءً على أنّ الشرط وجوابه يتبادلان بنيويًا، مع المحافظة على اتّجاه الشرط أو الاشتراط الذي هو تأليف بنيويّ ومع المحافظة على اتّجاه الاستلزام الذي هو تعلّق أو تأليف دلاليّ؛ نقدّم الشرط على جوابه في تلك البنية. وبناءً على أنّه من الثّابت في مجموعة قوانين العقلانية المنطقيّة أنّ علاقة الجمع توزيعيّة (distributive) وتبادليّة (commutative) (Blanché, 1996: 178-181)، نبسط البنية (فقط إنّ وإنّ) بالشّكل الاستلزاميّ (30)، والبنية (إنّ وفقط إنّ) بالشّكل الاستلزاميّ (31)، من غير محافظة على شرط منطقيّ واحد، بل مع اختلاف الشرطين. ونرجع إلى شيء من التعجيم، للتخفيف من استغلاق الصّورنة أو التجريد. فنمثّل هذين القالبين المختزلين، على التّوالي، بالبيتين (فقط إنّ يدخل زيد وإنّ يسكّت عمرّو، يتكلّم بكر) و(إنّ يدخل زيد وفقط إنّ يسكّت عمرّو، يتكلّم بكر).

ونمهد، بذلك، لتحليل بنية التكافؤ التي يرد فيها الشرط نفسه، في موضعين تركيبيين. وهو تحليل يرد، في قسم آتٍ من البحث.

(30) فقط إن يفعل¹؛ وإن يفعل²، يفعل³

(31) إن يفعل¹؛ فقط إن يفعل²، يفعل³

ونحن ننبه إلى أن البنية (فقط إن وإن) تتسع للبنية (فقط إن فإن) التي تتقدم عليها في الاتجاه إلى التعجيم التركيبي. وذلك دلالة الجمع التي تفيدها الواو تتسع لدلالة الفاء على الجمع والترتيب. وهذا يعني أن الفاء تختزن دلالة الواو، اختزان المركب للبسيط. وبناء على حساب كنا أنجزناه في بحث سابق وزعمنا أنه يليق بوضف بنية مشاركة المشاركة (العامري، 2018: 123-164) أو دخول الشرط على الشرط، يكون القيد الشرطي (فقط) الذي زيد إلى تلك البنية في هذا السياق تخصيصاً لذلك الحساب. فقد بزهنّا على أن الشرط الأول شرط كافٍ، هناك، لا ضروري، للمشاركة الفرعية التي تليه، وليس شرطاً كافياً ولا ضرورياً للجواب من تلك المشاركة، ولا حتى للشرط منها؛ وأن الشرط الثاني كافٍ، لا ضروري، للجواب من تلك المشاركة الفرعية. وتناسب فكرتنا هذه الجدول (33) الذي يظهر حساب شروط صدق البنية الصورية (32)، بنية أشكال الأوزان. وهي بنية شرطها الأول (إن يفعل¹) جوابه هو كل البنية المتعقبة له (فإن يفعل²، يفعل³). وهي بنية جامعة لشرط وجواب فرعيين تأليفهما هو جواب للشرط الأول. وهو تأويلها الذي أورده الأستراباذي في شرحه لكافية ابن الحاجب. غير أنه، هنالك، عندما اهتم بتحليل دخول الشرط على الشرط، لم يكن يشرح مثلاً لابن الحاجب. بل كان الأستراباذي يبتدع من عقله المنطقي ومن مذهبه في التحليل النحوي. ومذهب الأستراباذي في التفكير المنطقي والاستدلال العقلي هو مذهب واسع وآفاقه بعيدة.

(32) إن يفعل¹؛ فإن يفعل²، يفعل³

(33)

ز (إن) يفعل ⁽¹⁾	ض (فإن) يفعل ⁽²⁾	ط (يفعل ⁽³⁾)	ض ← ط (فإن يفعل ⁽²⁾ ، يفعل ⁽³⁾)	ز ← (ض ← (ط) (إن يفعل ⁽¹⁾ ؛ فإن يفعل ⁽²⁾ ، يفعل ⁽³⁾)
ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك	ك
ص	ك	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ص	ص
ك	ص	ك	ك	ص
ص	ك	ك	ص	ص
ك	ك	ص	ص	ص
ك	ص	ص	ص	ص

لكن قد يستغلق الجدول الجامع (33) على بعض جهود التأويل أو الاستنتاج، إذا لم يُستعمل إليه جدول الاستلزام المنطقي المادي (l'implication matérielle) الذي اعتمدنا عليه في بعض تحليلاتنا اللسانية التي أنجزناها في بحوث سابقة. وهو الجدول (34).

(34)

ز	ض	ز ← ض
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص

ك	ك	ص
---	---	---

فالحرف (ص) هو رمز لقيمة الصدق المنطقية، في الجدولين (33) و(34). و(ك) رمز لقيمة الكذب المنطقية. أما (ز) و(ض) و(ط) فهي رموز لقضايا. وأما السهم (←) فهو رمز لرباط الاستلزام. وإذا ورد في أثناء سياق بنيوي ما، حرف الشرط أو حرف العطف مَحْوَطاً بقوسين، فذلك للتفرقة بين شرط النحو وشرط المنطق. فالشرط النحوي يحتوي على حرف الشرط. أما الشرط المنطقي فيُخْرِج من تركيبه حرف الشرط وحرف العطف، لأنهما معدودان من فئة الروابط المنطقية المؤلفة بين القضايا لا من أبنية القضايا التي يتناولانها. فهذا فرق بنيوي أساسي بين الشرطين النحوي والمنطقي. فحرف الشرط (إن)، مثلاً، هو في النظام اللساني أو النحوي، جزء من الشرط أو من بنية الشرط. ولكنه في النظام المنطقية ليس من القضية الشرطية بل هو الرباط بين الشرط وجوابه المنطقيين، أو بين القضيتين المستلزمة والمستلزمة. وفاء العطف المستعملة في الجدول (33) هي لسانية نحوية منتهية إلى دخول شرط على شرط. وهي تفيد ترتيب الوقوع في الزمان. وليست فاءً منطقية. ولولا ذلك، لوجب بناء الجدول باستعمال حساب الصدق الثابت بجدول الوصل (la conjonction)، وإلا كان مائلاً عن ضوابط حساب الصدق. ومعنى أن تكون صفة تلك الفاء، في تصوّرنا، لسانية نحوية لا منطقية هو أنها تركيبية بنيوية خالصة وأنها فارغة من التأويل الدلالي. فيمكن حملها على حكم علامة تنقيط مستعملة لتنظيم أنساق كتابة الألفاظ. فلو كان لها تأويل دلالي، لكانت جامعة بين شرطين يتألف بهما شرط جامع يُعَلِّق الجواب دفعة واحدة؛ ولخرجت البنية إذاً عن حكم دخول الشرط على الشرط. ولذلك، نقترح الجدول (36) لحساب شروط صدق البنية الصورية (32)، (إن يفعل¹؛ فإن يفعل²، يفعل³)، مع تأويل الفاء على

دلالة الجمع. ونستعمل إليه جدول رابط الوصل المُنتَج في صناعة المنطق. وهو الجدول (35). ويرد، فيه، (ز) و(ض) رمزين لقضيتين. وتُرد النقطة (•) رمزاً لرباط الوصل، على حسب صُورته جارية في بعض أنظمة المنطق. وتتلخص شروط صدق القضية المركبة برابط الوصل، في أنها لا تصدق إلا أن تجتمع القضيتان الأوليتان المكوّنتان للمركبة على الصدق. ولذلك، فهي تصدق، في وضعية واحدة؛ وتكذب في ثلاث وضعيات (CARNAP, 1997)، (QUINE, 2006: 36-39)، (QUINE,)، (BLANCHÉ, 1996: 35-80)، 1972: 19-28.

(35)

ز	ض	ز • ض
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

(36)

ز (إن)	ض (فلان)	ط (يفعل ⁽³⁾)	ز • ض (إن) يفعل ⁽¹⁾ فلان يفعل ⁽²⁾	(ز • ض) ← ط (إن يفعل ⁽¹⁾ فلان يفعل ⁽²⁾ يفعل ⁽³⁾)	ز ← (ض) ← ط (إن يفعل ⁽¹⁾ ؛ فلان يفعل ⁽²⁾ ؛ يفعل ⁽³⁾)
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ص	ك	ك
ص	ك	ص	ك	ص	ص

ك	ك	ك	ك	ص	ص
ك	ص	ك	ك	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ص	ص
ك	ك	ص	ك	ص	ص
ك	ص	ص	ك	ص	ص

فمن أدقّ نتائج هذه التحليلات أنّ الجدولين (33) و(36) يُتّجان واديين خامسين متوافقين تمام الوفاق في قيم الصدق والكذب وفي ترتبها. فنحن قد زدنا الوادي الخامس من (33) وادياً سادساً في (36)، لتيسير معاينة الاتفاق. فمع ثبوت الاتفاق المذكور، نستنتج أنّ الشكّلين القضويّين المركّبين (ز ← (ض ← ط)) و((ز • ض) ← ط) هما شكلان متكافئان. وهو تكافؤ من النظام الدلاليّ جدير بالإظهار والتحليل. ولا يُعطّله اختلاف القالبين الصوريّين في التركيب.

ومع إرجاع النّظر إلى الجدول (33)، نعثر على البنية (إنّ يفعل¹) وقد تحوّلت عن وضع الشرط الكافي غير الضّروريّ لبنية الشرط والجواب (فإنّ يفعل²، يفعل³)، إلى وضع الشرط الكافي والضّروريّ لها، عندما تُصاغ تلك البنية كلّها بنظام البنية (فقط إنّ وإنّ). ونقترح للبنية (1)، (فقط إنّ يفعل¹؛ وإنّ يفعل²، يفعل³)، جدول الحساب (37)، مع الاستبدال بالفاء واوًا، رعاية للتّعجيم الجديد. وتأويل الرّمز (↔) هو رابط التّكافؤ أو التّلازم من صناعة المنطق.

(37)

ز	ض	ط	ض ← ط	ز ↔ (ض ←
((فقط إنّ	((إنّ	(يفعل ³)	(إنّ يفعل ² ،	(ط) (فقط إنّ
(يفعل ¹)	(يفعل ²)		(يفعل ³)	يفعل ¹ ؛ فإنّ

				يفعل ² ، يفعل ³
ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ص	ك
ص	ص	ص	ك	ص
ك	ص	ك	ك	ك
ك	ك	ك	ص	ص
ص	ص	ك	ك	ص
ك	ص	ص	ك	ك
ك	ص	ص	ص	ك

وكما نوهنا بأنّ الجدول (33) يُحلّل ويُتأوّل بنظام الجدول (34)، ننبّه إلى أنّ الجدول (37) يُتأوّل رابعٍ أوديته، بـ(34) ويُتأوّل خامسٍ أوديته بـ(38). و(38) هو جدول شروط صدق التكافؤ أو التلازم المنطقي. فالقضية المركبة برابط التكافؤ، في علم المنطق، لا تصدق، إلا أن تتفق القضيتان المكوّنتان لها في الصدق أو في الكذب. فهي تصدق، في وضعيتين، وتكذب في أخريين

(CARNAP, 1997: 56-134)، (QUINE, 2006: 71-95)، (QUINE, 1972: 61-66)، (BLANCHÉ, 1996: 48). ونحن نوظفه للتأليف بين الواديين الأوّل والرابع من الجدول (37) الفائت. وذلك لأنّ القضية (ز) التي تأويلها اللسانيّ والبلاغيّ هو (فقط إن يفعل¹)، هي قيد على كلّ القضية الصوريّة المركبة (ض ← ط). وتأويل (ض ← ط) هو (إن يفعل²، يفعل³). والجهة البلاغيّة من التأويل هي الأذنة بدخول الوحدة اللسانية (فقط) في تأويل القضية (ز). فمع المنطق، هي بعض رابط التكافؤ. ومع اللسانيات، هي مفعولٌ على حياله.

ز	ض	ز ↔ ض
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ص

ولا يوافق حسابُ الجدول (37) حساب الاستلزام المادّي المنطقيّ المستعمل في الجدول (34)، موافقة تامة. وذلك لأنّ شرط المكوّن للاستلزام المادّي هو شرط كافٍ، فقط، لا ضروريّ، والشرط (ز)، في الجدول (37)، هو شرط كافٍ وضروريّ، بسبب دلالة القصر التي أحدثها اللفظ (فقط). فلم يحافظ (37) على صدق الاستلزام في الوادي الخامس، مع كذب القضية المقدّمة وصدق القضية التالية. ففي صناعة المنطق، يظلّ الاستلزام صادقاً عندما يكون المقدّم كاذباً والتالي صادقاً. وهو يظهر من المستوى الثالث من مستويات شروط الصدق بالجدول (34) الفائت. فقد تحوّل، في الجدول (37)، حساب الاستلزام عن موافقة حساب الفصل غير الإقصائي (BLANCHÉ, 1996: 48)، (ARISTOTE, 1997) إلى (disjonction non-exclusive) - وهي مكافأة قرّرت في المنطق الصوريّ - إلى موافقة حساب التّكافؤ أو التلازم. فالتكافؤ لا يصدق إلّا عندما تجتمع القضيتان المتلازمتان أو المتكافئتان على الصدق أو على الكذب.

نقدّم الجدول (39) تتأوّل، فيه، حرف العطف من بنية الشرط (إنّ وفقط إنّ) على دلالة الجمع اللسانيّة. فنستبدل من البنية الصوريّة (ز ↔ ض) (ض ← ط) البنية ((ز • ض) ↔ ط)، متأولةً على دلالة البنية ((فقط إنّ يفعل¹

ويفعل⁽²⁾، يفعل⁽³⁾. فتكون (ز) و(ض)، جميعا ومعًا، شرطًا كافيًا وضروريًا للقضية (ط). وذلك لأنهما تقيدتا، معًا، بدلالة المفعول النحوي أو العامل الدلالي (فقط).

(39)

ز (فقط إن) يفعل ⁽¹⁾	ض (فقط إن) يفعل ⁽²⁾	ط (يفعل ⁽³⁾)	(ز • ض) ط (فقط إن يفعل ⁽¹⁾ ويفعل ⁽²⁾ ، يفعل ⁽³⁾)
ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك
ص	ك	ص	ك
ك	ك	ك	ص
ك	ص	ك	ص
ص	ك	ك	ص
ك	ك	ص	ك
ك	ص	ص	ك

وهو جدول مستلزم من إعمال (فقط) في حساب الجدول (36). فعند تقليب (39) وعرضه على الجدولين (36) أو (37)، يوقفنا العرض على أن حساب البنية ((فقط إن (ز) وفقط إن (ض) ← ط) التي تؤول، مع الاختزال، إلى دلالة البنية ((فقط إن (ز) و(ض) ← ط) غير حساب البنية (((فقط إن (ز) وإن (ض) ← ط)). فهما لا تتلازمان أو لا تتكافآن، على أن البنيتين ((ز • ض) ← ط) و((ز ← ض ← ط)) متكافئتان باتفاق الواديين الخامسين من

(33) و(36). ونستعمل، في ما يلي، شيئاً من التعجيم اللساني الطبيعي، لتقريب هذا الحساب المجرد من الأفهام.

(40) إن يخرج زيد ويخرج عمرو، يخرج بكر

(41) فقط إن يخرج زيد؛ فإن يخرج عمرو، يخرج بكر

(42) إن يخرج زيد ويخرج عمرو، يخرج بكر

(43) فقط إن يخرج زيد ويخرج عمرو، يخرج بكر

نقترح للبنية (31)، (إن يفعل¹؛ فقط إن يفعل²، يفعل³)، التي تقدم ذكرها في أول هذا البحث، جدول الحساب (44). ونتأولها، فيه، على دلالة الاستلزام المنعكس أو دلالة التكافؤ. فحرف العطف مَحْوَط في الوادي الخامس من (44) بقوسين، استثناءً له عن التأويل الدلالي. فهناك، تأويل البنية التركيبية (إن يفعل¹؛ (و) فقط إن يفعل²، يفعل³) هو البنية الدلالية (إن يفعل¹، فقط إن يفعل²، يفعل³) التي يكون شرطها الثاني هو الشرط الرئيسي، وشرطها الأول هو الشرط الفرعي، مع التأويل وتوسيع القياس على اطلعنا عليه من شرح الأستراباذي لكافية ابن الحاجب النحوي. فقد وضع أفكاراً موجزة في دخول الشرط على الشرط محذواً به حذو الاستلزام لا حذو التكافؤ. فاللفظ (إن فقط إن) لم يكن ممّا تداوله نظر النحويين. ولقد عرفوا دلالة امتناع الأول لامتناع الثاني أو امتناع الثاني لامتناع الأول في أطوار تفكيرهم في نظام حرف الشرط (لَوْ). وإنما بُقي لحرف العطف بعض الاهتمام، مع هذا التأويل على الاستلزام أو على التكافؤ لا على العطف، تعهداً للبنية (إن فقط إن) والتزاماً لِقالب لفظها المشهور.

(44)

ز (إن يفعل ⁽¹⁾)	ض (فقط إن يفعل ⁽²⁾)	ط (يفعل ⁽³⁾)	ز ← ط (إن يفعل ⁽¹⁾ يفعل ⁽³⁾)	ض ↔ (ز ← (إن يفعل ⁽¹⁾ ؛ (و) فقط إن يفعل ⁽²⁾ ، يفعل ⁽³⁾)
ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك	ك
ص	ك	ص	ص	ك
ك	ك	ك	ص	ك
ك	ص	ك	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ص
ك	ك	ص	ص	ك
ك	ص	ص	ص	ص

ففي الجدول (44)، تجري بنية الشرط والجواب الرئيسية (ض ↔ ز) على حساب التكافؤ. ولكن بنية الشرط والجواب الفرعية (ز ← ط) تجري على حساب الاستلزام المادي. ولقد رعينا، في الحساب الذي أنجزناه في (44)، الحساب المنطقي والتحليل اللساني، يحملنا افتراق اللفظ الشكلي من الحساب المنطقي واللفظ الطبيعي من هذا التحليل اللساني على التأليف بين هذا وذاك، بالنظر الإستمولوجي وب عقل العلم. فهو تأليف عالٍ عليهما، للإشراف. وهو تأليف متعرض للاستغلاق وعسر التأويل.

قبل التحول إلى القسم الثالث من هذا البحث، نمضي إلى اختبار أعمال رابط الوصل أو حرف العطف (و)، بحمله على التأويل الدلالي، لنحسب،

على دلالة الجمع، البنية اللسانية المجردة (إن يفعل¹ فقط إن يفعل²).
فسيمكننا ذلك من مراقبة حساب الوادي المستلزم الذي تنبسط على مستواه
الأعلى، هنالك، البنية ((إن يفعل¹ فقط إن يفعل²، يفعل³)). ويمكن
تعجمها بالبنية اللسانية (إن يدخل زيد فقط إن يسكت عمرو، يتكلم بكر)).
ونُنجز ذلك الحساب بالجدول (45).

(45)

ز (إن يفعل ¹)	ض ((فقط إن يفعل ²))	ط (يفعل ³)	(ز • ض) (إن يفعل ¹ و(فقط إن يفعل ²))	(ز • ض) (ز • ض) ط (إن يفعل ¹ فقط إن يفعل ² ؛ يفعل ³)	ض ↔ (ز) ← ط (إن يفعل ¹ فقط إن يفعل ² ؛ يفعل ³)
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ص	ك	ك
ص	ك	ص	ك	ك	ك
ك	ك	ك	ك	ص	ك
ك	ص	ك	ك	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ص	ص
ك	ك	ص	ك	ك	ك
ك	ص	ص	ك	ك	ص

فالحساب الناتج في الوادي الخامس من الجدول (44) وحساب نظيره
من الجدول (45) لا يتطابقان. ونحن أَلَفْنَا بينهما، في الجدول (45)، إذ قد
زدناه الوادي الخامس من (45) وادياً سادساً، حتى يثبت للنظر الاتفاق

والافتراق. ففي المستويين الرَّابِع والثَّامن من مستويات التَّقاطع المكوّنة لذينك الواديين الخامس والسادس، يظهر تَقَابُلُ بقيمتي الصَّدق والكذب. وعليه، فالبنية التركيبية (إن يفعل¹؛ فقط إن يفعل²، يفعل³) اتسعت لتأويلين دلايين مختلفين لا يتطابق حساباهما أو جدولاهما الصّديقان. ولما لم يتطابقا ذاك التّطابق، لم يكونا تأويلين متكافئين، على أنّهما صادران عن تركيب بنيوي واحد. لكنّ علام تكلف هذا التّأويل، وُزُودُ حَرْفِ العطف، هنالك، حاسمٌ يَقْضِي بالتّأويل على العطف المفيد لدلالة الجمع؟ فنقول: إن كان من تكلف، فلقد حملنا عليه، طلبنا للتأليف بين اللفظ المنطقي واللفظ التّحوي، بل بين تعجيم الشكل المنطقي واللفظ التّحوي الطّبيعي. فالشكل المنطقي ($\leftrightarrow$) أو ($\equiv$) هو، في الحساب المنطقي، عامِلٌ واحدٌ. وليس فيه اختلاف تأويل. وإن كان شيء من التّكلف، فلقد تكلفناه، لأنّ البنية (إن فقط إن) ليست، في النّظام اللّساني، قالباً لا يتبدّل لفظه. فاللفظ (فقط) هو مفعول أصل رتبته التّأخير. ويجوز، فيه، التّقديم. وحرفُ العطف (و) يُذكر ويُترك، وطرفاه، المعطوف عليه والمعطوف، يتبادلان الرّتبة، لإفادته دلالة الجمع المطلق. وبناءً على هذا، يمكن استعمال البنية (إن فقط إن) أو (فقط إن، إن) أو (إن، إن فقط) في مكان البنية (إن فقط إن).

وننبّه القارئ إلى أنّنا، في أثناء إنجاز الحساب المُثبت في الجدول (44)، اعتمدنا، مرّة، على حساب الاستلزام المادّي، ومرّة أخرى، على حساب التّكافؤ. فالحساب الذي يتبيّن فيه أنّ الاستلزام المادّي لا يكون كاذباً إلا أن يصدق شرطه المستلزم ويكذب جوابه المستلزم، هو حساب مقدّماته موزّعتان على الواديين الأوّل والثّالث ونتيجته حاصلة في الوادي الرَّابِع. وأعني بمقدّمته القيمتين الصّديقيتين اللّتين تكونان للقضيّتين طرفي الاستلزام. وأعني بنتيجته القيمة الصّديقية التي تكون للاستلزام كلّها، أي

للقضية المركبة برابط الاستلزام وبالقضيتين الأوليتين المتعلقةتين به. أما حساب التكافؤ فمقدمته في الوادين الثاني والرابع من الجدول (44)، ونتيجته حاصلة في الوادي الخامس. وعند عرض الوادي الخامس من الجدول (45) على نظيره من الجدول (39)، نبيّن أنّهما متطابقان تطابقاً يستتبع أنّ البنية الدلالية (إنّ يفعل¹ فقط إنّ يفعل²) مكافئة للبنية الدلالية (فقط إنّ يفعل¹ ويفعل²). وذلك لاتفاقهما في قيم الصّدق وترتيبها العمودي. وهما تكافئان البنية الدلالية (فقط إنّ يفعل¹ فقط إنّ يفعل²).

سيكون مفيداً أن نراقب ما ننتهي إليه، متى استعملنا الاستنتاج من مجموع الجداول المتقدمة. وهو أنّ دخول الشرط الكافي على الشرط الكافي، مع التّأويل على نظام الاستلزام أو تعلّق الشرط والجواب، هو دخول مكافئ لدخول الشرط الكافي على الشرط الكافي، مع التّأويل على نظام العطف أو الوصل. فإذا كان الشرط كافياً وضرورياً ضرورةً مستفادة من القيد النّحوي والمنطقي (فقط)، فدخل شرط كافٍ وضروريّ على شرط كافٍ وضروريّ، بنظام الاستلزام أو التكافؤ، لم يكافئ ذاك النوع من دخول الشرط على الشرط، مع قيد الكفاية والضرورة، دخول شرط كافٍ وضروريّ على شرط كافٍ وضروريّ، بتأويل الجمع أو الوصل.

في هذا القسم من البحث، ما زالت بنا حاجة إلى التّظر في البنية التركيبية (فقط إنّ يفعل²، فقط إنّ يفعل¹، يفعل³)، متأولة على التكافؤ أو التّلازم، لا على الجمع. وفيها، يكون الشرط الوارد في المحلّ الثاني هو الشرط الأوّل في التّأويل الدلالي. فيكون جوابه هو البنية المتكوّنة من الشرط المذكور في المحلّ الأوّل وجوابه الذي يليه. فهذا التّأويل جارٍ على مقتضى وصف الأسترباذي لجمل صورة قلبها هي البنية الشكلية (إنّ يفعل إنّ يفعل يفعل). فالبنية (فقط إنّ يفعل²، فقط إنّ يفعل¹، يفعل³) ينبغي أن

تكافئ البنية (فقط إن يفعل¹ وإن يفعل²، يفعل³)، متأولاً جمع شرطية على العطف، أي مع إعمال دلالة الجمع المستفادة من واو العطف الجامعة بين الشرطين. ونحسب تلك البنية التركيبية بالجدول (46). ومتى استعملنا تحليل الأسترباذي لدخول شرط على شرط، أي متى عددنا الشرط الثاني في الترتيب هو الشرط الأول والرئيسي، في التأويل الدلالي، وجوابه هو تعلق الشرط الأول في الترتيب بالجواب، فمتى استعملنا هذا التحليل الدلالي، تيسر لنا إنشاء الوادي السابع من الجدول (46)، حيث تكون القيم الصّدقية ناتجة من تعامل الوادي الأول والوادي السادس. غير أن الوادي السابع ليس ناتجاً عن تأليف برابط استلزام بل عن تأليف برابط التكافؤ. وذلك بسبب استعمال المفعول (فقط) الذي يقوّي الترابط بين الشرط وجوابه، من درجة الترابط بالاستلزام، إلى درجة الترابط بالتكافؤ بين متشارطين أو متجاوبين.

(46)

ز	ض	ط	ز • ض	ز • ض	(ز • ض)	ض ↔ ط	ض ↔ ز
((إن))	((إن))	يفعل ³	((إن))	يفعل ¹	((فقط إن))	فقط إن	فقط إن
يفعل ¹	يفعل ²	(	يفعل ¹	ويفعل ²	يفعل ¹	يفعل ²	يفعل ¹
(	(		ويفعل ²	يفعل ³	يفعل ³	يفعل ³	يفعل ³
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ص	ص	ك	ك	ك
ص	ك	ص	ك	ص	ك	ك	ك

ك	ك	ك	ك	ص	ص	ك
ك	ص	ك	ك	ص	ك	ص
ص	ك	ك	ك	ص	ص	ص
ك	ك	ص	ك	ك	ك	ص
ك	ص	ص	ك	ك	ص	ك

فمما قد يحمل على الاستغراب أن الوادين الخامس والسابع من الجدول (46) لا يتكافآن، على أنهما يشتملان على حساب لقالين من الأوزان الصّرفيّة بينهما تشابهٌ تركيبّي ظاهر. فالبنية الشّكلية المعجّمة بالأوزان (فقط إن يفعل²، فقط إن يفعل¹، يفعل³) يقبل التّأليف شرطيتها التّأويل على العطف. ولكنّا أنشأناها على مثال القالب الصّوري (إن يفعل إن يفعل يفعل). وهو القالب الذي يتوسّط، فيه، الشّرط الرّئيسي بين مكوّني جوابه. وهما الشّرط والجواب الفرعيّان. وتقبل القضيتان الصّوريّتان أو المعجّمتان بالأوزان الصّرفيّة الواردتان في المستويين الأعلىين من الوادين المذكورين، التّمثيل بالبنيتين (47) و(48).

(47) فقط إن يخرج زيد وفقط إن يخرج عمرو، يخرج بكر

(48) فقط إن يخرج زيد، فقط إن يخرج عمرو، يخرج بكر

ويمكن اختزال (47) إلى (49)، و(49) إلى (50).

(49) فقط إن يخرج زيد ويخرج عمرو، يخرج بكر

(50) فقط إن يخرج زيد وعمرو، يخرج بكر

فمع تأويل البنية الصّوريّة (فقط إن (ز) (ف(ض)) على دلالة البنية الصّوريّة (ز ↔ ض)، أي مع تأويل الشّرط الكافي والضروري على دلالة شرط مكافئ للجواب، بسبب اتّفاق هاتين البنيتين الصّوريّتين في الصّدق وفي الكذب، يكون خروج زيد وخروج عمرو جميعاً دلالةً مكافئةً لدلالة خروج

بكر. يتيسر فهم هذه الأفكار ومتابعة نسقها، متى اعتمد المتأمل على أن رابط التكافؤ، في بحثنا هذا، هو محمول على حد المنطقي لا على حد المعجمي. فيكون تحقق الخروجين المذكورين في بنية الشرط مستلزماً لتحقيق خروج بكر، أي الخروج المذكور في الجواب. ويكون تحقق خروج بكر مستلزماً لتحقيق الخروجين المتقدمين. وعليه، تكون دلالة (خروج زيد وعمرو) مكافئة لدلالة (خروج بكر). فإذا تناولنا بالتفكير البنية (48) وحملناها على وصف الأستراباذي للبنية (إن يفعل إن يفعل يفعل) بأن الشرط المذكور، في الرتبة الأولى، هو شرط للجواب وأن الشرط المذكور، في المحل الثاني، هو شرط لبنية التأليف بين الشرط الأول وجوابه جميعاً؛ وإذا وصفنا، بعد، البنية (48) بأنها تفيد دلالة التكافؤ؛ استنتجنا أن خروج زيد هو مكافئ لخروج بكر، وأن خروج بكر هو مكافئ لخروج زيد. فهما شرط وجوابه متكافئان. ثم نستنتج أن الشرط المشروط عليهما جميعاً، على جهة الضرورة وجهة الكفاية معاً، هو خروج عمرو. وعليه، ولما كان خروج عمرو شرط كفاية وضرورة لخروج زيد المكافئ لخروج بكر، كان خروج عمرو مكافئاً لخروج زيد ومكافئاً لخروج بكر. وعليه، توصف البنية (48) بتعدي الاستلزام وتعدي انعكاسه أو انعكاس تعدي، أي بتعدي التكافؤ.

ومن المناسب التأمل في الفرق بين تأويل البنية (47) وتأويل البنية (47) في النظام الدلالي الموضوعي أو العقلاني. فما أجريناه، في السياقات الفاتئة، هو حساب مادته هي من صناعة المنطق ومن صناعة النحو جميعاً. وهما صناعتان تتحصل منهما صناعة البلاغة ونظامها. فاهتمام المنطق بإحكام صياغة العلم وتركيب الاستدلالات وأعمال البرهنة وعمليات الاستنتاج والمقاييسات هو اهتمام يستتبع نتائج تستخدم منها صناعة البلاغة، كما تستخدم من تحليلات التفكير النحوي والأنظمة اللسانية. فتأويل البنية

(47) هو أنّ خروج زيد وخروج عمرو، معاً، يكافئان خروج بكر. وتأويل البنية (48) هو أنّ كلّ واحدٍ من خروج زيد وخروج عمرو هو يكافئ، على حدة، خروج بكر. وهو، في (48)، يكافئ كلّ واحدٍ من الخروجين الأولين، على حياله. وفي (47)، يكافئ خروج بكر ذينك الخروجين معاً. والوقوف على الفرق ما كان يكون، لولا استعمال طريقة الحساب والتحليلات وجهات تقليبيها. غير أننا أدمجنا التأويل المنطقي في النظام اللساني والنظام البلاغي، إدماجاً سمّيناه تحويلاً إبستمولوجياً. فقد رعيننا دخول الشرط على الشرط، على تأويل الاستلزام وعلى تأويل العطف أو الوصل. ونحن نتناوله، عمّا قليل، عند النظر في تأويل الأبنية التي يركبها حرف الشرط (لَوْ).

3. (إنّ وفقط إنّ)، مع اتفاق الشرطين

من أبرز أهدافنا التي سنبدل جهوداً تحليلية لبلوغها، في هذا القسم الثالث من البحث، استعمال شروط الصدق المناسبة لبنية التعدّد الشرطي، في حال اتفاق الشرطين في التأويل الدلالي، استعمالاً ملتفتاً إلى بعض قواعد النظام اللساني. ونعني بالاتفاق المذكور أن نستعمل القضية الشرطية نفسها في موضعين، بعد (إنّ) الأولى، وبعد (إنّ) الثانية. فيكون الشرط، في بنية التركيب، متعدّداً، وفي بنية الدلالة، متوجّداً. فنحن لسنا بخارجين، ههنا، عن وصف البنية (إنّ وفقط إنّ) وتحليل احتمالات تأويلها الدلالي بمعياري الرتب. فإذا وحدنا الشرط المنطقي من البنية (فقط إنّ وإنّ)، في المستوى الدلالي، آلت البنية الصوريّة (30)، (فقط إنّ يفعل¹؛ وإنّ يفعل²، يفعل³)، إلى شكل الاستلزام (51) الآتي. وإذا وحدنا الشرط المنطقي، دلالياً، في البنية (إنّ وفقط إنّ)، آلت البنية (31)، (إنّ يفعل¹؛ وفقط إنّ يفعل²، يفعل³)، إلى شكل الاستلزام (52) الآتي. ومن الجدير التذكير، في هذا السياق من التحليلات، بأنّ الشرط في صناعة المنطق هو القضية المتعلقة بالحرف (إنّ).

فهذا الحرف هو الرّابطة بين الشرط وجوابه أو رابط الاستلزام، وليس من مكونات القضية الشرطية. وهو أبعد من أن يكون من مكونات قضية الجواب. غير أن حرف الشرط (إن)، في صناعة النحو، حكمه أنه جزء من القضية الشرطية أو من الشرط.

(51) فقط إن يفعل¹؛ وإن يفعل¹، يفعل²

(52) إن يفعل¹؛ وفقط إن يفعل¹، يفعل²

وسيكون مناسباً لتقريب هذه الأبنية الصورية من الفهم، أن نمثلها بوحداث لسانية طبيعية مفيدة في النظام الدلالي ومتحققة إحالياً. فالأوزان الصرفية تدخل، في نظام ما سمّيناه بالصورنة الطبيعية. وهي صورة تستعمل أبنية لسانية طبيعية، غير أنها مجردة ومختزلة. فتمثل (51) بالبنية (53)، و(52) بالبنية (54).

(53) فقط إن يخرج زيد؛ وإن يخرج زيد، يخرج عمرو

(54) إن يخرج زيد؛ وفقط إن يخرج زيد، يخرج عمرو

من أبرز غاياتنا، في هذا البحث، صياغة برهنة جازمة بأن البنية (فقط إن) هي تُغني، في النظامين اللساني والمنطقي، عن البنية (إن وفقط إن) التي سيثبت الحساب الدلالي أنها لا تزيد بشيء على البنية الأولى. فكانت جداول القسم الأول من البحث صوراً أو أمثلة لما سيأتي به القسم الثاني من جداول الحساب. غير أن القسم الأول كان لتحليل بنية التعدد الشرطي، والقضيتان الشرطيتان مختلفتان في المستوى الدلالي. وفي القسم الثاني نهتم بسياق الشرطين المتفقين. ولما كان القالب الشرطي العام قالباً واحداً، كانت الأشكال التي عالجها الحساب الأول هي مادة الحساب المنجز في القسم الثاني من البحث. ويحسن أن نجد العهد بينيتين مصوغتين باستعمال الأوزان الصرفية هما (55) و(56).

(55) $\text{إن يفعل}؛ \text{فإن يفعل}، \text{يفعل}$ (56) $\text{إن يفعل}، \text{إن يفعل}، \text{يفعل}$

فبناءً على ما عثرنا عليه، في شرح رضي الدين الأستراباذي على متن كافية ابن الحاجب النحوي، تُتأَوَّل البنية (53) على أن شرطها المقدم في السياق هو شرط للبنية (فإن يفعل، يفعل). هذه البنية جامعة بين شرط آخر وجواب. وهذه البنية كلها هي جواب ذلك الشرط المقدم. وبناءً على تحليل الأستراباذي لدخول الشرط على الشرط، تُتأَوَّل البنية (54) على أن الشرط الثاني في السياق هو شرط على تأليف دلالي يجمع الشرط المقدم والجواب. وهذا التأليف الدلالي هو جواب الشرط المذكور في المحل الثاني من مجموع السياق. فلما ارتأينا أن نتأَوَّل البنية (إن فقط إن) على دلالة دخول الشرط على الشرط مع أنها مفرغة في تركيب العطف أو الجمع، كنّا نحوظ حرف العطف (و) بقوسين، نعني بهما أننا نستثنيه من التأويل الدلالي. وكنا، في أحيان غير تلك، لا نستثنيه بل نبتغيه. نهتم بتحليل تأثيره في تأويل الدلالي. وهو، في البنية التركيبية، كان يمكن إخراجه. فالبنية (إن فقط إن) هي بنية مقبولة في النظام النحوي، من غير اضطراب إلى إظهار العطف. وهي، هنالك، ومع ترك تعجيم العطف، تتسع للتأويل على دلالة الاستلزام وللتأويل على دلالة الجمع. غير أن رابط الوصل هو معدوم محذوف من الشكل الزامز (ssi) المقتضب من اللفظ الفرنسي (si et seulement si) أو من (iff) المقتضب من اللفظ الإنجليزي (if and only if)، على أنه عند قراءة البنية الرابط المعجمية، يكون رابط الوصل منطوقاً أو مقروءاً. حتّى كأنه قد أغنى عنه تراؤف (s) و (si) أو (if) و (f)، على امتداد السياق. وتبدو الصورة القضيوية (ض $\leftrightarrow$ ط) أوسع تأويلاً من الصورة القضيوية ((ط) إن فقط إن (ض)). وذلك لأنّ تلك الأولى تصرّح بدلالة

الاستلزام وبدلالة التكافؤ، دفعة واحدة، وهذه الصورة الثانية تفيد الاستلزام إفادةً صريحة وتفيد التكافؤ إفادةً ضمنيةّة.

يُرد، في ما يلي، الجدول (57). وهو جدول ننجز به حساباً لشروط صدق البنية (51). وننتبه إلى أنّه، متى اعتمدنا نظام الحساب الصّوريّ ومع ثنية الشرط، فإنّ يكون الشرط الرئيسيّ كافياً وضرورياً لترباط الشرط والجواب الفرعيّين، فذلك لا يستلزم، ضرورة، أن يكون الشرط الرئيسيّ، على حياله، كافياً وضرورياً للجواب الفرعيّ، علاوة على كونه شرطاً كافياً له، من غير توسّط الشرط الفرعيّ. ومتى استعملنا، في هذه التحليلات، شيئاً من وصف الأستراباذيّ لدخول الشرط على الشرط، يكون الشرط المذكور، في المحلّ الثاني، في الوادي الخامس من الجدول (57)، أي (ض) الثانية، هو الشرط الرئيسيّ؛ ويكون الشرط المتصدّر هو الشرط الفرعيّ. وعليه، يكون تأويل البنية التّركيبية (فقط إنّ يفعل¹؛ (و) إنّ يفعل¹، يفعل²)، مع تعطيل حرف العطف فيها عن الإفادة، هو البنية الدّلالية (إنّ يفعل¹، فقط إنّ يفعل¹، يفعل²). وقد كان يجدر بحساب الأبنية الصّورية أن نكتفي بواحدٍ نتناول، فيه، (ض)، بقيمتي الصدق والكذب. ولكنّا تناولناها، في واديين اثنين هما الواقعان في أقصى يمين الجدول، لنظهر البنية النّحوية الموافقة لكلّ استعمال للقضيّة (ض)، وحتىّ يتيسّر تعقّل الحساب المُنجز.

(57)

ض	ض	ط	ض ↔ ط	ض ←	(ض • ض)
((فقط إنّ))	((وإنّ))	(يفعل ²)	(فقط إنّ)	ض ↔	ط ↔
إنّ)	يفعل ¹ (1)		يفعل ¹ ،	ط) (فقط	(فقط إنّ
يفعل ¹ (1)			يفعل ²)	إنّ يفعل ¹ ؛	يفعل ¹ ؛ وإنّ
			(و) إنّ	إنّ	يفعل ¹ ،

يفعل ¹ ، يفعل ²					
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك	ص	ص
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ص	ك	ك	ك
ص	ص	ص	ك	ك	ك
ك	ك	ك	ك	ص	ص
ك	ص	ك	ص	ك	ك
ك	ص	ك	ص	ك	ك

لقد أبقينا، في الجدول (57)، على نفس المستويات الأفقية الواردة في بعض الجداول السابقة، (46) مثلا، كاملة العدد، لثبّت للمتأمل ما تغيّر من نتائج التآليف والحساب؛ مع أنّ بعض تلك المستويات الأفقية تطابقت شروط صدقه. وقد نتج التغيّر، لما صار الشرطان التركيبيّان شرطا واحدا في الدلالة. والوادي الخامس من (57)، الذي هو وادي النتائج المستلزمة من تعامل الأودية السابقة على جهة اليمين، هو محسوب بقانون الاستلزام الماديّ. فالتكافؤ، هنالك، هو داخليّ فرعيّ. والاستلزام الماديّ مهيمن عليه مسير له، لأنّه وقع أمام القوسين. وقد زدنا، في الجدول (57)، واديا سادسا أولنا، فيه، الدخول التركيبيّ للشرط على الشرط بدلالة الجمع، للتنبية إلى الفرق بينه وبين التأويل بالاستلزام الجاري في الوادي الخامس. فإذا استغنينا عن المستويات التي اتفقت مضامينها، قبل الجدول (57) الاختزال إلى الجدول (58).

(58)

ض	ض	ط	ض ↔ ط	ض ←	(ض • ض)
((فقط إن)) يفعل ⁽¹⁾	ض (وإن) يفعل ⁽¹⁾	ط (يفعل ⁽²⁾)	(فقط إن) يفعل ⁽¹⁾ يفعل ⁽²⁾	ض (ض) (فقط إن) يفعل ⁽¹⁾ ، (و) إن يفعل ⁽¹⁾ يفعل ⁽²⁾	↔ ط (فقط إن) يفعل ⁽¹⁾ وإن يفعل ⁽¹⁾ يفعل ⁽²⁾
ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك	ك	ك
ك	ك	ك	ص	ص	ص
ك	ك	ص	ك	ص	ك

ونستنتج، من الجدول (58)، أنه عندما يُستعمل القلب المتكوّن من رابط التكافؤ (ز ← (ض ↔ ط))، في برهنة أو استدلال يكون، فيه، شرط كافٍ رئيسي قيّدًا على بنية شرط وجوابٍ فرعيين، ويكون الشرط الفرعي كافيًا وضروريًا ويطابق، دلاليًا أو منطقيًا، ذلك الشرط الأول - (ض ← (ض ↔ ط)) -؛ فإنّ حساب ذلك القلب، عند تأويل حرف العطف الذي بين شرطيه على دلالة الجمع، هو يكافئ حساب التكافؤ المنطقي. وهو حساب يتكوّن من حالتين صدق، هما مستلزمتان، بالتوالي، من صدق القضيتين المتعلّقتين برابط التكافؤ ومن كذبهما معًا، وعلى حالتين كذبٍ مستلزمَتين من حالتين اختلاف طرفي التكافؤ، صدقًا وكذبًا. فلم نُورد حرف العطف مَحْوُطًا بقوسين في الوادي السّادس من (58)، لأنّه لا يستوي، هنالك، تأويلُ إتباع الشرط بالشرط على دلالة الاستلزام وتأويلُ ذلك الإتباع على دلالة العطف. فعند الاعتماد على جدولّي الاستلزام والتكافؤ المنطقيين

المعروضين في موضعين فارطين من هذا البحث والمضمّنين في (58)، وعندما نختبر بهما تأويل الشرطين من (فقط إن يفعل¹، وإن يفعل¹، يفعل²) على الاستلزام وعلى الوصل أو العطف، استنتجنا تأويلين اثنين مختلفين. من فوائد الجدول (57) أو الجدول (58)، أنه يمكن من دليل جازم بأن البنية (فقط إن يفعل¹، (و) إن يفعل¹، يفعل²)، عند تأويل تتابع شرطها على دلالة الاستلزام أو على دلالة الجمع، ومع حضر عمل (فقط) في شرط واحد، هي بنية لا تُجيب إلى حساب التكافؤ. هذا، على أنها تشتمل على رابط التكافؤ (↔) موسوما باللفظ (فقط إن وإن). وقد تقدّم جدول شروط التكافؤ. وهو الجدول (38).

ز	ض	ز ↔ ض
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ص

ونقترح، في ما يلي، الجدول (59)، لحساب شروط صدق البنية (52)، (إن يفعل¹؛ فقط إن يفعل¹، يفعل²)، التي يردّ، فيها، لفظ التكافؤ على صورة القلب المشهور (إن فقط إن).

(59)

ض	ض ((فقط	ط	ض	ض ↔ (ض • ض)
((إن)) يفعل ¹	إن) يفعل ¹	← ط إن) يفعل ¹	← ط إن) يفعل ¹	↔ ط إن) يفعل ¹ فقط إن يفعل ¹ ، يفعل ²

					يفعل ⁽²⁾	
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك	ك	ك	ك
ك	ك	ص	ك	ك	ك	ص
ك	ك	ص	ص	ك	ك	ك

فالجدول (59) لا يطابق الجدول (58). فحساب الوادي الخامس من (58) يجعل البنية (فقط إن يفعل¹، (و) إن يفعل¹، يفعل²)، عند تأويل تتابع شرطيتها على الاستلزام أي على تعطيل حرف العطف، بنية استلزام لا تكافؤ. فهو عطل أثر المفعول (فقط). وحساب واديه السادس يكافئ البنية (فقط إن يفعل¹؛ وإن يفعل¹، يفعل²) ببنية تكافؤ. فهو لم يُعطّل أثر المفعول (فقط). وحساب الوادي الخامس من (59) يجعل البنية (إن يفعل¹؛ (و) فقط إن يفعل¹، يفعل²)، عند تأويل تتابع شرطيتها على التكافؤ أي على تعطيل حرف العطف بين الشرطين، في حكم بنية وصل لا تكافؤ. فهو عطل أثر المفعول (فقط). وحساب واديه السادس يقضي بأن البنية (إن يفعل¹ فقط إن يفعل¹، يفعل²)، عند تأويلها على إعمال حَزَفِ العطف بين شرطيتها، هي بنية تكافؤ. فهو لم يُعطّل أثر المفعول (فقط). وبنيتها تلك متأولة على طرازها الدلالي الذي وُضعت له. وعليه، لا يكافئ الرابط (إن فقط إن) الرابط (فقط إن وإن)، عند تأويل إتباع الشرط بالشرط على دلالة الاستلزام. ولكنهما يتكافآن، عند تأويلهما على إعمال حرف العطف بين الشرطين إعمالاً دلاليًا، إذ كانا يحققان حساب التكافؤ. فكانت بنيتاهما متكافئتين، عند إعمال حرف العطف إعمالاً دلاليًا. فعلاقة الوصل هي علاقة تبادُل - ((أ) و(ب)) ↔ ((ب) و(أ))-. وكل رابطٍ منهما يخالف حمل شرطيه على دلالة الاستلزام عن حملهما على دلالة العطف. وفي ما يلي الجدول (60).

(60)

ض (إن) (يفعل ¹)	ض ((فقط إن) (يفعل ¹)	ط (يفعل ²)	ض ↔ ط (ض • ض) (إن يفعل ¹ فقط إن يفعل ¹ ، يفعل ²)
ص	ص	ص	ص
ص	ص	ك	ك
ك	ك	ص	ك
ك	ك	ك	ص

فالواديان الرَّابِعُ والخامسُ من (60) متَّفَقان في قِيَمِ الصِّدْقِ والكُذْبِ النَّاتِجَةِ فِيهِمَا. وعليه، فالبنيتان (فقط إن يفعل¹، يفعل²) و(إن يفعل¹ فقط إن يفعل¹، يفعل²) متكافئتان؛ وُصُورُتاها القُضُويَّتَانِ (ض ↔ ط) و((ض • ض) (ض ↔ ط) متكافئتان، على ما يبدو بينهما من اختلاف تركيبِيٍّ. ويمكنُ تخفيفُ التَّعْجِيمِ، بأن نَسْتَبْدِلُ بالبنية (إن فقط إن) البنيةَ (فقط إن). وعليه، فالجملتان (61) و(62) هما متكافئتان.

(61) إن يَخْرُجْ زَيْدٌ وَفَقَطْ إن يَخْرُجْ زَيْدٌ، يَخْرُجْ بَكْرٌ

(62) فَقَطْ إن يَخْرُجْ زَيْدٌ، يَخْرُجْ بَكْرٌ

4. (لَوْ) ونظام التَّكَافُؤِ

بعد التحليلات السابقة والنظر في توزيع البنية (إن فقط إن) في قوالب بنيوية مختلفة، نُفْضِي إلى النَّظَرِ في أحوال دلالية لحرف الشَّرْطِ (لَوْ) وإنجاز تحليلات لأبنيته التركيبية. ونحن نختار، حتَّى يتسنى لنا أن نستفيد من حساب البنية (إن فقط إن) أو البنية (فقط إن)، لإنجاز حساب الشَّرْطِ بـ(لَوْ)، أن نُخَلِّصَ البنيتين المذكورتين عن الاختصاص بدلالة الزَّمانِ وعن

الاختصاص بدلالة الجهات. فلا نَحْمِلُ بنية (إن) على إفادة دلالة المستقبل ولا دلالة الإمكان. ولا نَحْمِلُ بنية (لَوْ) على إفادة دلالة الزمان الماضي ولا على إفادة جهة الامتناع. ويتيسر تعطيل تلك الدلالات، عند إفراغ الوحدات اللسانية في قوالب صورية. فحينئذ، يصح تمثيل البنية (إن يفعل¹، يفعل²) بالخطاطة (ض ← ط). ومع مزيد الاختزال، تكون الخطاطة الممثلة لها هي (←). وتكون خطاطة البنية (إن يفعل¹ فقط إن يفعل¹، يفعل²) هي (ض ↔ ط). وهي تقبل الاختزال إلى الخطاطة (↔). وتكون خطاطة بنية الأوزان الصرفية (لَوْ فَعَلَ¹، لَفَعَلَ²)، عند تأويلها على التكافؤ، مجاوزة للخطاطة الصورية (ض ↔ ط). فهي أَوْسَعُ منها. فالخطاطة التي نجدها مناسبة لتمثيل البنية (لَوْ فَعَلَ¹، لَفَعَلَ²) هي ((ض ↔ ط) • ~ ض). وهي، مع الاختزال، الخطاطة الصورية ((↔) • ~). فرمز السلب أو النفي المنطقي (~) تأويله، في الخطاطة التي اقترحناها، هو امتناع إحدى القضيتين المترابطتين بالتكافؤ. وذلك، سواء كان الامتناع هو امتناع الأول لامتناع الثاني أو كان امتناع الثاني لامتناع الأول. وذاك السلب، هنالك، متقيد بزمان صياغة القالب الصوري الذي يرد فيه. فتقيرُ السلب، سلب الشرط أو سلب الجواب أو السلبين، يستلزم دلالة الامتناع. فيختص الامتناع بنية (لَوْ)، دون بنية (إن) التي لا تغادر إفادة الإمكان والمستقبل.

ولقد كان لنا تأمل في طائفة من كُتُبِ النَّحْوِ، نبتغي أن نستخرج منها أحكام حرف الشرط (لَوْ) في النظام النحوي. فتبين لنا ابن هشام الأنصاري متقدماً في دقة الضبط والتحليل. ونحن كنا أَلْمَحْنَا، في كتابنا "عقل العربية"، إلى جودة مُغْنِيهِ، "مُغْنِي اللَّيْبِ عَنْ كُتُبِ الْأَعَارِبِ". فلقد أَحَسَّنَ الْجَمْعَ. وَأَتَقَّنَ التَّنْظِيمَ وَبَسَطَ حُجَجَ النَّحَاةِ. فَعَرَضَ مَعَانِي (لَوْ). وَفَصَّلَ. وَأَيَّدَ. وَدَحَضَ. كانت مُتَوْنُ شَوَاهِدِهِ مِنْ أَبْلَغِ كَلَامٍ عِنْدَ الْعَرَبِ، مِنَ الْقُرْآنِ الْإِلَهِيِّ

والحديث النبوي. وألفينا ابن هشام لا يقول بالرأي المشهور في تعريفها بأنها موضوعة لإفادة امتناع الأول لامتناع الثاني أو امتناع الثاني لامتناع الأول. بل لقد ضعف هذا الرأي، معتمدا على شواهد من القرآن ومن غيره من مآثور الكلام. وتخيّر تعريف (لَوْ) بأنها "حَرْفٌ يقتضي في الماضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه". وعدّه "أجود العبارات" (الأنصاري، 1998: 259). وذكر من أحكام (لَوْ)، عنده وعند نحويين آخرين، أنها موضوعة لإفادة دلالة امتناع الأول لامتناع الثاني. وتأويل ذلك أنه، مع ثبوت امتناع الثاني، أي الجواب، لزِمَ ثبوتُ امتناع الأول، أي الشرط. فبناءً على هذا، تكون (لَوْ) محدّثاً بها على مثال (إِنْ)، من جهة استلزام سلب جوابها لسلب شرطها. ونحن لا نبتغي، في هذا العمل، أن نبحت مع ابن هشام دعواه، ولا أن نفحص في آراء قال بها نحاة غيره، بل أن نُحدِث نظاماً دلاليّاً للحرف (لَوْ). وعلى أن (لَوْ) تقبل الاستعمال في سياقات تُجرّيها على معنى الزمان المستقبل، فأشهر استعمالاتها لإفادة الزمان تُحمل على دلالة الماضي، وعلى أنها لإفادة امتناع كان في الماضي ويتّصل بزمان المتكلم. ونحن نطلب وصفها بالتكافؤ، نُجرّيها على أنها موضوعة لإفادة امتناع الأول لامتناع الثاني أو امتناع الثاني لامتناع الأول. ونريد أن نؤلّف بين الرأيين المختلفين في سبب الامتناع. فهي تستجيب للرأيين أو التعريفين المذكورين. وهذا التآليف يستتبع أن نضع أنها موضوعة لإفادة التكافؤ. وتبدو دلالتها الأساسية هي امتناع شرطها في الزمان الماضي وأن ذلك الامتناع في الماضي، يمكن أن يستتبع امتناع الجواب. فبناءً على تعريف (لَوْ) بأنها تفيد التكافؤ، يكون قالب تركيبها هو (← • ~). وهو قالب يجمع رابط التكافؤ وعامل السلب أو النفي. ويستوي أن يكون السلب قيّداً على الشرط وأن يكون قيّداً على الجواب. فأَيُّ السلبين هو مستلزم للسلب

الآخر، بسبب رابط التكافؤ. أمّا بناء على تعريف (لَوْ) بأنّها تفيد دلالة الاستلزام، فيكون قالب تركيبها هو (← • ~). وهو مثال يحتمل التأويل على امتناع الأوّل لامتناع الثاني، والتأويل على امتناع الثاني لامتناع الأوّل. نواصل التحليل اللساني، بالنظر في مبحثين آخرين. فالأوّل هو تمثيل ترابط التكافؤ والسلب وتمثيل ترابط الاستلزام والسلب، بمنوال المربع المنطقي. وهو مربع تقابل القضايا المنطقية، بالتضاد والتناقض والاستلزام وما تحت التضاد. وسنعرض جداول تقصينا بها أن يكون التحليل اللساني موافقا للتحليل المنطقي، فثبت التوافق، في سياقات دون أخرى. ثم تناولنا البنية (إنّ وفقط إنّ)، نريد تمثيل دلالتها على التكافؤ بنظام المربع المنطقي. أمّا المبحث الثاني فهو فكرة نقترحها قد تبلّغ، مع الاصطلاح أو التوافق، مبلّغ الوضع اللغوي أو الدلالي.

لقد عرض ابن هشام آراء النحويين في (لَوْ)، يُحصيها ويفكّر فيها. فذكر أنّ (لَوْ) تفيد "عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها"، يريد الشرط وجوابه، وتفيد "تقييد الشرطية [التي هي ذاك العقد] بالزمن الماضي"، وتفيد "الامتناع". وهو الذي اختلفت فيه النحاة. فهم من بين قائل أنكر إفادتها للامتناع وأبرأها منه البتّة، وقائل بامتناع شرطها وجوابها جميعا. وهي، عند ابن هشام، مقالة باطلة. وقد احتجّ عليها بقول الله؛ تعالى؛ "وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا" (الأنعام، من الآية 111). واحتجّ عليها، أيضا، بقول الله؛ تعالى؛ "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ" (لقمان، من الآية 27). ثم شرح فكرته. فقال:

"وبيانه أنّ كلّ شيء امتنع ثبت نقيضه، فإذا امتنع "ما قام" ثبت "قام"، وبالعكس، وعلى هذا فيلزم على هذا القول في الآية الأولى ثبوت إيمانهم

مع عدم نزول الملائكة وتكليم الموتى لهم وحشر كل شيء عليهم، وفي الثانية نفاذ كلمات الله مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاما تكتب الكلمات وكون البحر الأعظم بمنزلة الدّواة وكون السّبعة الأبحر مملوءة مدادًا وهي تمدّ ذلك البحر" (الأنصاري، 1998: 257).

فذلك التّأويل هو بخلاف القُصدِ والحقائق المقرّرة، في القرآن. فيلزمُ، من ذلك الشّرح ومن بطلان لوازم القول بإفادة (لَوْ) لامتناع شرطها وجوابه جميعاً، بطلانُ الفكرة الأولى، أي وضع (لَوْ) للدّلالة على امتناع الشرط والجواب. وقد أتينا بكلام ابن هشام مطوّلاً، ولقد أمكّن الاختصارُ، لغاية بعيدة. وهي أن تُراقب أثر المنطق في تحليلات النّحو. ولا نقفُ، عند قول ابن هشام في اقتسام النّقيضين لحكمي الصّدق والكذب. فذلك بعض مرادنا. بل نهتمّ، أيضاً، بقوله "وعلى هذا فيلزم على هذا القول"، نريد التّنبية إلى أن الاستلزام المعتمد على أن النّقيضين يقتسمان الصّدق هو، في كلام ابن هشام، من اللّغة الواصفة أو لغة التّحليل ومن لغة اللّغة الموصوفة أو لغة التّداول. ثم أتبع تعليقا له على رأي ثالث في ضبط دلالة (لَوْ). وهي دلالة امتناع شرطها خاصّة، والجواب يمكن أن يمتنع ويمكن أن يثبت، إلّا أن يكون "مساوياً للشرط في العموم كما في قولك: "لو كانت الشّمس طالعةً كان النّهارُ موجوداً"". ففي هذا السّياق، يمتنع الجواب، وقد امتنع الشرطُ، "لأنّه يلزم من انتفاء السّبب المُساوي انتفاء مسبّبه، وإن كان أعمّ كما في قولك: "لو كانت الشّمس طالعةً كان الصّوءُ موجوداً" فلا يلزم انتفاؤه وإنّما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط، وهذا قول المحقّقين" (الأنصاري، 1998: 257). ولنا من هذا غايات. فمنها أن نبيّن أن (لَوْ)، على هذا التّأويل وعند القول بأنها تفيد امتناع الشرط من غير اضطرارٍ إلى منع الجواب، تكافئ دلالة (إن) من وجه. وهو أن جواز اجتماع امتناع الشرط وثبوت

الجواب يكون، معه، الشرط على شرطاً كافياً لا ضرورياً، كشرط (إن)، يجوز أن ينتفي ويثبت الجواب. وغاية ثانية هي النظر إلى الرابط الذي يمكن أن يؤلف بين الشرط والجواب وسمّاه ابن هشام بالتساوي. وهو يريد بذلك تكافؤهما. فعند انتفاء التساوي، يكون استلزام الانتفاء على القدر المساوي من الجواب للشرط. وفي قول ابن هشام "لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه" صياغة لقانون أولي أو لقاعدة كلية. وهي صياغة تتضمن جدولاً لشروط التكافؤ. أما الغاية الثالثة فهي أن المثال الذي استعمله ابن هشام، "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً" هو يذكر مثلاً من تقاليد المنطق اليوناني مثبت في تأريخ بلانشي للمنطق (BLANCHÉ, 1984: 94-95) وذاك المثال هو: «S'il est jour, il fait clair». ولا نعني أن جماعة من النحويين قد نظروا في المنطق اليوناني، على أنها فكرة راجحة. ليس هذا قصدنا. ولا ضير في أن يكونوا اطلعوا على المنطق اليوناني. ولكننا نريد إظهار توافق النحو والمنطق. وقد يكون ابن هشام ممن اطلع منطق اليونان وعرف نظامه وقوانينه. وقد لا يكون اطلع على شيء من ذلك. بل امتنع. غير أن ابن هشام قد فاز بوصف تراواه الدارسون عن ابن خلدون "أنحى من سيبويه". وتدل تحليلاته النحوية على أنه قد أيقن استعمال بعض مهارات صناعة المنطق، وأنه قرب بينها وبين صناعة النحو. ولقد أجمل ابن هشام، في أحكام (لو). قال: "ويتلخص على هذا أن يقال: "إن" "لو" تدل على ثلاثة أمور: "عقد السببية والمسببية" و"كونها في الماضي" و"امتناع السبب".

إذا انطلقنا من تأويل (لو) على دلالة تساوي الملزوم واللازم، أي على أنها عامل للتكافؤ، في نحو اللسان العربي، لم يتيسر استعمالها رابطاً في قضايا منطقية متقابلة بنظام المربع المنطقي. فالصورة القضية (ض ← ط)،

إذا طلبنا لها صورة قضوية مضادة، وجدنا البنية (ض $\leftrightarrow$ ~ ط) موافقة للغرض. أما البنية المناقضة لها فهي (ض $\leftrightarrow$ ط). وهي بنية تفيد سلب التكافؤ. ولكن البنية التي رشحناها لتقابل التضاد لم تُجِبْ إلى جدول شروطه الصّدقية. وأجابت البنية التي رشحناها للدلالة على تقابل التناقض إلى نظام اقتسام الصدق والكذب الذي يسير ترابط القضيتين المتناقضتين. هذا النظام من حساب الصدق والكذب هو جارٍ في المنطق الثنائي. وهو المنطق الذي لا يُقَرَّر إلا قيمتين صدقيتين هما الصدق والكذب. ففي هذا المنطق، إذا صدقت القضية المقدّمة أو المستلزمة، استتبع ذلك صدق القضية التالية أو المستلزمة. فإذا تبين أنّ القضية التالية كاذبة، استتبع ذلك أنّ القضية المقدّمة كاذبة. لكن لا يمتنع أن تبين القضية المقدّمة كاذبة والقضية التالية صادقة. أما القضيتان المتضادّتان فلا تجتمعان على الصدق. وهذا يعني أنّ صدق إحدهما يستتبع كذب الأخرى. لكن قد تجتمعان على الكذب. فإذا تبينّت إحدى المتضادّتين كاذبة، لم يستتبع ذلك كذب الأخرى ولا صدقها. وأما القضيتان المتناقضتان، أبداً، فهما تقتسمان الصدق والكذب دائماً. فأيّهما كذبت، صدقت الأخرى. وأيّهما صدقت، كذبت الأخرى. وأما ما تحت التضادّ فهو تضادّ القضيتين التاليتين أو المستلزميتين من القضيتين المتضادّتين. فإحدهما قضية جزئية موجبة مستلزمة من قضية كلّية موجبة. والأخرى جزئية سالبة مستلزمة من كلّية سالبة. وهما لا تجتمعان على الكذب لكن يمكن أن تجتمعا على الصدق. ونقترح، في ما يلي، الجدول (63). وفيه، نستعمل ($\leftrightarrow$) رمزا لسلب التكافؤ. ونستعمل ($\leftrightarrow$) رمزا لسلب الاستلزام. و(ض) و(ط) رمزاً لقضيتين. و(ص) و(ك) رمزاً، بالتوالي، لقيمتي الصدق والكذب. وفي الجدول (63) مواضع مشغولة ب(Ø) تريد أن تُملأ بأشكال قضوية موافقة للحساب. فمركز التقابل

ص	ص	ص	ص	ك	ك	ك	ك	ص	ص	ص
ص	ك	ك	ص	ص	ك	ك	ص	ك	ك	ص
ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ك	ك	ص	ك
ك	ك	ص	ص	ك	ك	ك	ك	ص	ك	ك

فالجداولان (63) و(64) قائمان على بنية مركزيّة هي (ض $\leftrightarrow$ ط). وهي خطاطة صوريّة تدلّ على أنّ القضيتين (ض) و(ط) هما متكافئتان. وهذا يعني أنّ خطاطة التكافؤ تلك أو كلّ قضية مركّبة تنصبّ فيها هي تكون صادقة، عند اجتماع (ض) و(ط) أو القضيتين المكوّنتين لقضية التكافؤ المركّبة على الصدق، وعند اجتماعهما على الكذب. لكن ورد، في الجدول (63)، مواضع شاغرة. وقد كان قصدنا أن ننجز أنواعا من حساب شروط الصدق لنستنتج منها الخطاطات القضيّة المستجيبة لها. ولذلك، ملأنا مواضع الشّغور، في (64)، بخطاطات مناسبة للحساب. ويظهر الجدول (64) أنّ كلّ واحدة من الخطاطات القضيّة (ض $\leftrightarrow$ ط) و(ض $\leftrightarrow$ ط) و(ض $\leftrightarrow$ ~ض) هي خطاطة مضادّة للخطاطة المركزيّة (ض $\leftrightarrow$ ط)، لأنّ كلّ واحد منها توافق الخطاطة المركزيّة في صدق، في أيّ مستوى أفقيّ. لكنّ بعضها كان موافقا لها في الكذب. فالقضيتان المتضادّتان لا تتفقان على صدق لكن يمكن أن تتفقا على كذب. وبين هذا وذاك، يمكن أن تتقابلا بالصدق والكذب. هذا يعني أنّ الجدول أنّ الجدول (64) ليس جدولا لعقلانيّة المنطق الثنائيّ التي تستوجب أن يكون للصدّ ضدّ واحد.

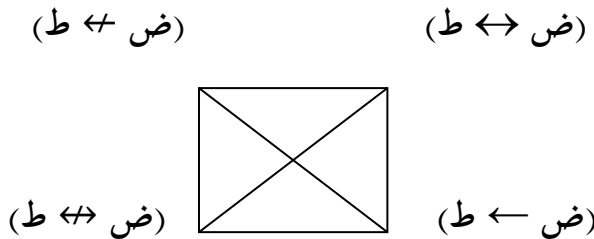
وكذلك، صُغنا أربع خطاطات قضيّة يصحّ أن تكون مستلزمة من الخطاطة المركزيّة (ض $\leftrightarrow$ ط). فمن قواعد الاستلزام المادّي، في علم المنطق، ومن قواعد الشرط الممكن في التّحوّ واللّسانيّات أنّ صدق الشرط يستلزم صدق الجواب، وأنّ كذب الجواب يستلزم كذب الجواب. لكن لا

مانع من اجتماع كذب الشرط وصدق الجواب، ولا من كذب الشرط وكذب الجواب. ففي جميع هذه الوضعيات، يظل الاستلزام صادقا. ولا يُطله إلا أن يجتمع صدق الشرط وكذب الجواب. ويظهر الجدول (64) أنَّ الشرط لا يستلزم جوابا واحدا بل أكثر من ذلك. هذا الحساب يؤيد منوالنا الذي سمّيناه بالمرّبع النّحويّ والبلاغيّ (العامريّ، 2016 ب: الباب 3)، ويستحثنا إلى إنجاز التحليلات الكافية لفكرة منوال آخر كنّا طرحناها، باختصار شديد، في بحث سابق، هي فكرة تمثيل النظام النّحويّ والعقلانية اللسانية بمنوال يرتسم برسم المكعب، على أن يتم تمثيل المكعب بخطاطة ذهنية جامعة لمرّبعات لسانية كثيرة (العامريّ، 2017: 237-238).

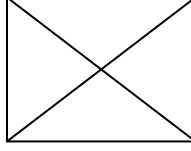
عند المقايسة بين الجدول (63) والجدول (64)، نتبين أنَّ الأودية الرّابع والخامس والسادس تليق بضبط الصّورة القضيوية المضادة للصّورة (ض ↔ ط)؛ ونتبين الوادي السّابع، وحده، ضابطا لشروط الصّورة القضيوية المناقضة للصّورة (ض ↔ ط). ونتبين أنَّ بقية الأودية كلّ واحد منها يليق بشروط القضية المستلزّمة من نفس تلك الصّورة القضيوية المركزيّة، (ض ↔ ط). ويظهر سادس الأودية عبثا من القول لا يفيّد. وهو المعروف، عند المنطقيّين، بالتناقض (la contradiction). أمّا ثامنها فيضبط ما يسمّى، في علم المنطق، بالمحصّلة أو البداهة (la tautologie). فهي صدق محض. أمّا تاسع الأودية فهو مكافئ للثالث، لأنّهما متّفقان في القيم الصّديقيّة. فطائفة من تلك الأودية هي محدّدة لشروط صدق مجموعة من الصّور القضيوية تركّبها عوامل من مجموعة ستّة عشر عاملا منطقيا (BLANCHÉ, 1996: 48)، إذ جمع بلانشي ستّة عشر عاملا مستعملا في المنطق الثنائيّ، في جدول واحد.

ينظمها المنطق الثنائي. فكل عاملٍ منها يربط بين قضيتين أو صورتين قضويتين. وعامل التَّكافؤ هو أحدها. وقد حاول المناطقة وفلاسفة المنطق ردها إلى عدد محدود من العوامل الأوليّة. ولكنهم اختلفوا في الضبط. ونحن نقترح تركيب مقابلات الصّورة القضويّة (ض $\leftrightarrow$ ط)، بالمربّع (65). ونطوّره إلى المربّع (66)، باستعمال الأوزان الصّرفيّة في قوالب الشّروط وجوابه. هذا المربّع هو الرّسم الذي يرتسم به نظام التّقابل المنطقيّ الذي أنشأه أرسطو، في منطقهِ (ARISTOTE, 1997). وقد اهتمنا بمربّع المنطق الأرسطيّ، في أكثر من واحد من بحوثنا. فالقضيتان المتقابلتان على الصّلع الأفقيّ الأعلى متضادّتان. فهما لا تجتمعان على الصّدق. والمتقابلتان على الصّلع الأفقيّ الأدنى هما تحت التّضادّ. فلا تجتمعان على كذب. والقضيتان المتقابلتان عمودياً على الصّلع الأيمن بينهما رابط الاستلزام. فصدق العليا يستلزم صدف الدنيا. وكذب الدنيا يستلزم كذب العليا. فالعليا مستلزّمة. والدنيا مستلزّمة. وكذلك تقابل اللّتين على الصّلع العموديّ الأيسر. وكلّ قضيتين متقابلتين على قُطر هما متناقضتان أو متعاندتان. فلا تجتمعان على صدق ولا على كذب. ويرمز إلى التّناقض أو متعاندتان. في المنطق الصّوريّ المعاصر، بـ(W). وتقابلات المربّعين الأساسيّين (65) و(67) هي من اختراعنا. وهي مستجيبة لحساب تقابل القضايا المنجّز في المنطق الأرسطيّ، وفي منطق القضايا المعاصر.

(65)

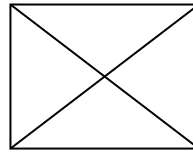


(66)

(لَوْ فَعَلَ₁ لَمَّا فَعَلَ₂)(لَوْ فَعَلَ₁ لَفَعَلَ₂)(لَوْ فَعَلَ₁ لَمَّا فَعَلَ₂)(لَوْ فَعَلَ₁ لَفَعَلَ₂)

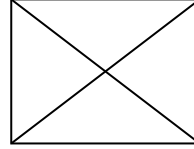
سيبدو غريبا، في المربع (66)، اتّفاق القالين الأعلىين واتّفاق القالين الأدنىين. ونفسر ذلك بأنّ (لَوْ) التي في الموضعين الأعلىين هي غير (لَوْ) التي في الموضعين الأدنىين. ففي الأعلى، هي تفيد دلالة التكافؤ. وفي الأدنى، هي تفيد دلالة الاستلزام. وهما دالتان مناسبتان، بالتوالي، لحكم امتناع الشرط والجواب جميعا، ولحكم امتناع الشرط، والجواب إمّا إلى امتناع وإمّا إلى ثبوت. ولكنّ هذا التفسير يحتاج إلى علامة أو قرينة تفرّق بين (لَوْ) المفيدة للتكافؤ و(لَوْ) المفيدة للاستلزام. ولذلك، ولمزيد التوضيح، نقترح المربع (67) والمربع (68)، على التوالي. أمّا المربع (69) فلاستعمال صياغات لسانية تفيد دلالات معجمية لتقريب الحساب من الفهم.

(67)

(ض $\leftrightarrow$ ط)(ض $\leftrightarrow$ ط)(ض $\leftrightarrow$ ط)(ض $\rightarrow$ ط)

(68)

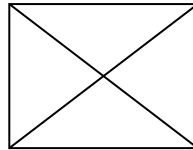
(لَوْ فَعَلَ₁ لَفَعَلَ₂) (لَوْ فَعَلَ₂ لَمَّا فَعَلَ₁)



(لَوْ فَعَلَ₂ لَفَعَلَ₁) (لَوْ فَعَلَ₁ لَمَّا فَعَلَ₂)

(69)

(لَوْ جَدَّ لَوَجَدَ) (لَوْ وَجَدَ لَمَّا جَدَّ)



(لَوْ وَجَدَ لَجَدَّ) (لَوْ جَدَّ لَمَّا وَجَدَ)

ف(لَوْ)، على هذه المربعات الثلاثة، هي موصوفة بتأويل التكافؤ. فقد وضَعْنَا، على المربع (67)، عاملين مختلفين، مع تصرّف في إعمال الإيجاب والسلب فيهما. فهما تكافؤ مع إيجاب ومع سلب، واستلزام معكوس أو مردود بتقديم القضية التالية إلى محلّ القضية المقدّمة أو المستلزمة، مع إيجاب ومع سلب. فلم يستجب نظام التقابل المنطقيّ إلى إيراد عامل التكافؤ على أطراف المربع الأربعة، مع إيجاب فقط أو مع إيجاب وسلب. فأما مع سلب فقط فيخرج عن خصوص هذا التأويل ويخرج التكافؤ عن غاية الطلب. ولقد ذكرنا، من قريب، أنّ التّضادّ والتناقض يصيران متكافئين، عند تمثيلهما، على التّوالي، بالصّورتين القضويّتين (ض $\leftrightarrow$ ط) و(ض $\leftrightarrow$ ط). وقد يمكن إتمام التّربيع مع التزام عامل التكافؤ، إذا كان عاملاً يؤلّف

بين قضايا مركبة تركيباً مديداً. وهي فكرة مرتبهة بالاختبار والبرهنة. ولا يدخل هذا، في غرضنا المطلوب بهذا البحث.

لقد هممنا بتحليل تأويل لـ (لَوْ) يفيد أنها موضوعة للدلالة على الامتناعين جميعاً، أي امتناع الشرط لامتناع الجواب وامتناع الجواب لامتناع الشرط. هذا التأويل المؤلف بين التعريفين يتهياً أن يكون أساساً لمفهوم التكافؤ. وذلك يمكننا من تركيب صور قضوية متصلة بالقلب المركزي (ض $\leftrightarrow$ ط). ونحن نسوق تلك الصور، في الجدولين (70) و(71)، لنظهر أن البنية (ض $\leftrightarrow$ ط) تحتمل أكثر من نقيض، خلافاً لما يستوجبه المنطق الثنائي، وأكثر من لازم أو قضوية مستلزمة وأكثر من مضاد بالاستلزام أو مقابل تحت التضاد الأعلى. وهذا يؤيد وجهة تطويرنا للمربع المنطقي إلى مربع نحوي بلاغي يتركب بتقابلات القضايا المنطقية وقانون الاسترسال، ويؤيد وجهة تفكيرنا في تطويره إلى مكعب يستعمل أساساً لتحليل الأنظمة اللسانية الطبيعية (العامري، 2016 ب: الباب 3).

(70)

ض	~ ط	ض	~ ط	ض	~ ط	ض	~ ط	ض	~ ط
ض	ض	ض	ض	ض	ض	ض	ض	ض	ض
ط	ط	ط	ط	ط	ط	ط	ط	ط	ط
ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص

فكل واحدة من الخططات الواردة في الأودية السادس والسابع والعاشر هي مناقضة للخططة المركزية (ض $\leftrightarrow$ ط). فعند النظر في

المستويات الأفقية الأربعة التي تُظهر الوضعيات الصّديّة للخطاطات القضويّة أو تُظهر شروط صدقها وكذبها، نبيّن أنّ كلّ واحدة من الخطاطات الثلاث المشار إليها بذكر أوديتها العموديّة هي معاندة لتلك الخطاطات المركزيّة، صدقا بكذب، وكذبا بصدق، أي متى صدقت المركزيّة كذبت الخطاطات الثلاث المشار إليها، ومتى كذبت تلك، صدقت هذه. وهو تقابل القضيتين المتعاندتين. وهذا يعني أنّ تلك الخطاطة المركزيّة أكثر من نقيض. فهي مجاوزة لعقلانيّة المنطق الثنائي. وتستوجب أن ترسم على أكثر من مربع منطقيّ. ولهذا اقترحنا التّمثيل الدّلاليّ والبنويّ بشكل المكعب الهندسيّ. وهو شكل فضائيّ. ويبدو مناسباً لأنشطة التّمثيل العرفانيّ، غير أنّه يظلّ معتمداً على عقلانيّة منطقيّة صارمة.

(71)

ض	~	ط	~	ض	~	ط	~	ض	~	ض	~
ض	ض	ط	ض	↔	↔	←	←	←	←	←	←
←	←	ط	ض	ط	~	←	~	ط	←	~	ط
ص	ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص
ص	ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص
ك	ص	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ك
ك	ص	ك	ص	ص	ك	ص	ص	ص	ك	ص	ص

وتُظهر شروط الصّديق المحصاة في الوادي السّابع من الجدول (71) أنّ الخطاطة القضويّة المترسّسة له هي مستلزمة من الخطاطة المركزيّة المترسّسة للوادي الخامس. فالصّديق في الخامس يستلزم صدقا في السّابع. والكذب في الخامس يستلزم صدقا أو كذبا في السّابع. وورد كذب وحيد في السّابع.

واستلزم كذبا في الخامس، في نفس مستواه. وخطاطة الوادي التاسع هي، أيضا، مستلزمة من خطاطة الوادي الخامس المركزية. وخطاطة السابع مكافئة لخطاطة التاسع، لاتفاقهما صدق وكذبا. وخطاطة الوادي الحادي عشر هي، أيضا، مستلزمة من الخطاطة المركزية. ولكن شروط صدقها لا توافق شرط صدق الخطاطتين الآخرين المستلزميتين من الخطاطة المركزية. وهذا يعني أنه إذا استلزم قضية ما قضيتين اثنتين، فلا يستتبع ذلك أن المستلزميتين متكافئتان. وكل واحدة من خطاطتي الواديين السادس والثامن هي مضادة بالاستلزام للخطاطة المركزية (ض $\leftrightarrow$ ط)، أو تقابلها تحت التضاد، أو برابط الفصل غير الإقصائي. فلا تجتمعان على كذب. لكن لا مانع من اجتماعهما على الصدق ولا من اختلافهما صدقا وكذبا.

لقد اهتمّ النّحاة بتعليل جزم فعل الشرط وجزم فعل الجواب. فهم من بين قائل بأنّ الجازم لهما جميعا كلمة الشرط، وقائل بعمل كلمة الشرط في الشرط وعملهما معاً في فعل الجواب، ومن بين قائل بجزم فعل الشرط بكلمة الشرط وجزم فعل الجواب بفعل الشرط، من غير أن تتوصل الأداة إليه، وقائل بجزم الشرط بالأداة وجزم الجواب بالجوار. وقد قال غير هؤلاء بغير هذا. وهي تعليقات معروضة في شرح الأستراباذي لكافية ابن الحاجب النّحوي، في باب "جوازم الفعل المضارع" (الأستراباذي، 1998: 83/4-127). فبناءً على ذلك، ومع تحليلاتنا المنجزة في هذا البحث، نقترح فكرة؛ وندعو إلى التّواضع عليها. وهي أن نتخذ بنية الشرط والجواب التي تُصاغ باستعمال الجزم في فعل الشرط وفي فعل الجواب بنيةً للتأويل على إفادة التّكافؤ، أي تكافؤ الشرط والجواب. وهي بنية تُركبها (إن) بمضارعين مجزومين وتُركبها أسماء الشرط، متأولةً على دلالة حرف الشرط (إن). وتُترك أبنية الشرط والجواب التي تستعمل، فيها، (إن) دون جزمين بل بجزم

واحد أو دون جزم. ونستثني من ذلك الجزم بحرف النفي (لم). فهو محسوب على الفئة الثانية. فيكون ترك الجزم الذي نقيم عليه مقترحنا، باستعمال صيغة الفعل الماضي أو استعمال الفاء في الجواب. ونعلّل مقترحنا هذا بأنّه لمّا أمكن أن يكون الشرط جازماً للجزاء أو مؤثراً في جزمه، لم يبعد أن يكون عمل الجزم أو المشاركة فيه مؤيداً لتأويل الشرط على الكفاية والضرورة معاً. فيكون جزم الجواب مفسّراً بإفادة دلالة التكافؤ بين الشرط والجواب. والقضيتان المتكافئتان هما متوافقتان في الصدق وفي الكذب. ونحن نجد، في التراث النحوي، حدوساً أنتجها النشاط اللساني تؤيد مقترحنا هذا. قال الأستراباذي (الأستراباذي، 1998: 113/4):

"والأجود كونهما مضارعين، تطبيقاً للفظ بالمعنى، ثم كونهما ماضيين لفظاً، نحو: "إن ضربتني ضربتك"، أو ماضيين معنى، نحو: "إن لم تضربني لم أضربك"، أو أحدهما ماضياً لفظاً والآخر معنى، نحو: "إن ضربتني لم أضربك"، و"إن لم تضربني ضربتك". وإن تخالفا ماضياً ومضارعاً، فالأولى كون الشرط ماضياً والجزاء مضارعاً، كقوله تعالى: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوفَ إِلَيْهِمْ" [هود، 15]، وعكسه أضعف الوجوه، نحو: "إن تزرني زرتك"، لأنّ الأداة إذن تؤثر في الفعل الأبعد، بنقله إلى معنى المستقبل، من غير أن تؤثر في الأقرب شيئاً يغيّر المعنى".

وإن كان الأستراباذي قد ضعف استعمال المضارع المجزوم في شرط (إن) مع صيغة ماضٍ في جوابه، فالأندلسي قد منع منه، ولم يستثن من ذلك، إلّا مع الضرورة. وهي لا تكون إلّا في الكلام المصطنع لغرض من الأغراض، غير التداول في المجتمع اللساني. قال، في سياق نظره في "الجازم لفعلين": "ولا يجيء الأوّل مضارعاً والثاني ماضياً إلّا ضرورة" (الأندلسي، 1982: 82). وعليه، ومتى تمّ إقرار مقترحنا والتّواضع

عليه، فنحن نضع البنيتين الآتيتين (72) و(73)، لتستعملا خطاطين لسانيتين لتوليد دلالة التكافؤ من النظامين التصريفي والتركيبي. ويمكن تعميمهما بوحداث لسانية إحالية، بالبنيتين اللسانيتين (74) و(75)، على التوالي.

(72) (إِنْ يَفْعَلْ¹، يَفْعَلْ²) ← (إِنْ لَمْ يَفْعَلْ¹، لَمْ يَفْعَلْ²)

(73) (مَنْ يَفْعَلْ¹، يَفْعَلْ²) ← (مَنْ لَمْ يَفْعَلْ¹، لَمْ يَفْعَلْ²)

(74) إِنْ يَخْرُجْ زَيْدٌ يَخْرُجْ عَمْرُو ← إِنْ لَمْ يَخْرُجْ زَيْدٌ لَمْ يَخْرُجْ

عَمْرُو

(75) مَنْ يَجْتَهِدُ يَفْزُ ← مَنْ لَمْ يَجْتَهِدْ لَمْ يَفْزُ

فهذه الأبنية اللغوية لا تصح في علم المنطق، لأنّ انتفاء القضية المقدّمة لا يستلزم ضرورة انتفاء القضية التالية، ولأنّ المنطق يعطل قواعد النظام الصرفي المميّزة بين الصيغ الفعلية، في تحليلاته الصورية. يستوي، في ذلك، منطق القضايا (La logique des propositions) ومنطق المحمولات (La logique des prédicats). فقد تصدق التالية من جهة قضية أخرى. لكن إذا اعتُمد مقترحنا، وأُخذ الجزم دليلاً على تكافؤ الشرط وجوابه، صار انتفاء الشرط المجزوم يستتبع انتفاء الجواب. وعليه، يصير الشرط المجزوم شرطاً ضرورة وكفاية، في نظام التكافؤ، بعد أن لم يكن الشرط إلّا شرط كفاية في نظام الاستلزام. فمقترحنا مرهّن ببنية الجزم وبتعليل جزم فعل الجواب بعمل فعل الشرط أو بمشاركته في عمل الجزم. وذلك أنّه إذا كان فعل الشرط جازماً لفعل الجواب وكان تأويل الجزم هو الإمكان، كان إعراب الجزم سبباً لتعليق الفعل عن الوقوع وسبباً لإدخاله في جهة الإمكان وإخراجه من جهة الوجوب. فإذا تعلّق جزم فعل الجواب بفعل الشرط المجزوم، كان إمكان الجواب مشروطاً، شرطاً ضرورة، بإمكان الشرط. وعليه، فمع نفي إمكان الشرط، ينتفي إمكان الجواب، ضرورةً. ومع

نفّي إمكان الجواب، ينتفي إمكان الشرط. واقترحنا هذا هو معروض للتّواضع عليه في تحليل نظام العربيّة اللّساني. أمّا إذا لم يكن فعل الشرط مجزوماً، ولا فعل الجزاء، عاد الشرط شرط كفاية لا ضرورة. فإن سلّم لنا وأجيب إلى اقتراحنا، وكلّنا إلى الشرط الذي فعله صيغة ماضٍ إفادة المشاركة على الكفاية. وحيثُ، تكون المشاركة استلزماً لا تكافؤاً. وعليه، نقترح البنّيات الأربع الآتية.

(45) (إن فعل₁، فعل₂) ↔ (إن لم يفعل₁، لم يفعل₂)

(46) (من فعل₁، فعل₂) ↔ (من لم يفعل₁، لم يفعل₂)

(47) إن خرج زيدٌ خرج عمرو ↔ إن لم يخرج زيدٌ لم يخرج عمرو

(48) من اجتهد فاز ↔ من لم يجتهد لم يفز

فقد تمّ تعطيل الاستلزام، لأنّ الشرط والجواب، في تلك البنّيات ليسا مترابطين بالتكافؤ، بل بالاستلزام. لكن، على تأويل الاستلزام، تصحّ البنّيات الأربع الآتية.

(49) (إن فعل₁، فعل₂) ← (إن لم يفعل₂، لم يفعل₁)

(50) (من فعل₁، فعل₂) ← (من لم يفعل₂، لم يفعل₁)

(51) إن خرج زيدٌ خرج عمرو ← إن لم يخرج عمرو لم يخرج زيدٌ

(52) من اجتهد فاز ← من لم يفز لم يجتهد

خاتمة

لقد كان من أغراضنا، في هذا المقال، أن نحقق شيئاً من الذي قد وعدنا به من التّحويل الإستمولوجي بين فعلمي المنطق والنحو. فما زلنا ننظر في بعض كتابات فلاسفة المنطق وبحوث المنطق الصّوريّ هذا وفي بعض الدّراسات اللّسانية والنّحويّة. نجري المقارنات والمقايسات. ونتحرّى إلى المفاهيم الأوّلية والمقدّمات الكلّية والخطاطات التي لها صلاحية التأثير في

تحليلات المنطق وتحليلات النحو وفي جهود البرهنة المنجزة، في هذين العلمين. فقد اخترنا أن يكون رابط التكافؤ المنطقي، (إن فقط إن)، موضوعا للدراسة والتفكير في بحثنا هذا. غير أننا لم نكتف بأنظمة تحليله في علم المنطق. فلم نعالجه معالجة الوحدة اللسانية الواحدة، كما استعمله المنطق في تحاليله واستدلالاته. بل تناولنا عناصره اللسانية ودلالاتها الوضعية. فنظرنا إلى حرف العطف وموضعه من بنية رابط التكافؤ. ونظرنا إلى أنه، في التحليل اللساني، يمكن أن يؤلف بين شرطين متفقين في الدلالة وأن يؤلف بين شرطين مختلفين، وبين جواب. ولكنه في التحليل المنطقي، يستعمل رابطا بين شرط واحد وجواب واحد. ويفيد التكافؤ بين طرفي الترابط.

لقد اعتمدنا، في بحثنا، على بعض من الجداول التي أحصى بها المناطق شروط صدق القضايا المنطقية. ورجعنا، في ضوءها، إلى بعض المتون النحوية. فلم نقع على أنّ التفكير النحوي العربي كان مخالفا للتفكير المنطقي. لا نريد بهذا الاستنتاج أنّ النحويين كانوا يمثلون طريقة الفلاسفة. بل نعني أنّ النحو والمنطق بينان عقلانية مشتركة ويستعملان قواعد تركيبية ودلالية تقبل الاستخلاص في خطاطات لسانية كلية وتمثيلات ذهنية عامة. وقد نوّهنّا بتفرد الأستراباذي، من بين النحويين واللّسانيين، بتحليل دخول الشرط على الشرط. واستعملنا بعض تحليلاته في تطوير تحليلات دلالية أقمناها على تفكير فلسفي ومعالجات إستمولوجية. ولذلك، بدأنا بحثنا هذا بتأصيل فكرة التكافؤ في التفكير اللساني والتفكير المنطقي. واستعملنا تحليلاتنا اللسانية في معالجة التحليل المنطقي أو الفلسفي. وجعلنا قسمين، بعد ذلك، لدراسة التكافؤ، مع اختلاف الشرطين، ومع اتفاق الشرطين. وختمنا البحث بقسم لتحليل نظام المشارطة بالحرف (لؤ). وأجريناها على

قواعد من استدلالات منطق القضايا. وقد حصّلنا، من تحليلاتنا، عددا من النتائج نكتفي بذكر بعض منها. أمّا بقيّة النتائج فهي مخالطة للتحليل المنجزة، في هذا البحث.

- عندما يعالج التحليل اللساني خطاطات بنيويّة ودلاليّة من الألسنة الطّبيعيّة، يكون محالفاً للتحليل المنطقيّ، مستفيدا منه ومفيدا له. وحينئذ، يصير التحليل اللسانيّ عظيم الجدوى في استنتاج الأوائل العرفانيّة البشريّة وصياغة خطاطات تصوّرات الذّهنيّة. ويشترك التّحو والمنطق في إنتاج نفس العقلانيّة. ولذلك، اقترحنا أطروحة الصّورنة الطّبيعيّة التي تتمثّل في قدرة النّظام اللّسانيّ الطّبيعيّ على الاختزال البنيويّ والتركيز الدّلاليّ. وهي صّورنة بينها وبين الصّورنة المنطقيّة مشابّهات. وهذا من اهتمامات ما سمّيناه بفلسفة التّحو.

- في التحليل اللّسانيّ، لا فرق بين الخطاطة (إنّ وفقط إنّ)، مع اتّفاق الشّرطين، والخطاطة (فقط إنّ). وإن بدت هذه التّيجة من البدايات، فإنّ البرهنة على البدايات هي نشاط ذهنيّ ولسانيّ متشعب ومركّب. فالبرهنة على البدايات ليست من البدايات، لأنّ البرهنة عمليّة مركّبة والبداية صياغة ساذجة وبسيطة.

- لمّا كانت بنية المشارطة بالحرف (إنّ) استدلايّة وناشئة من خطاطة رابط الاستلزام الذي يحتمل أن يصدق جوابه، مع صدق الشّروط ومع كذبه، كان هذا الشّروط أو المقدّم شرط كفاية لا ضرورة. فلو كان شرط ضرورة، وكان كاذبا، أبطل الاستلزام. وعند معالجتنا لبنية دخول الشّروط على الشّروط، استنتجنا من تحليلاتنا، أنّه كلّما تركّبت بنية الشّروط، بدخول شرط على شرط وبدخول الثّاني على ثالث إلى ما لا يبدو ذا نهاية معلومة، ضعّف الشّروط الدّاخل والشّروط المدخول عليه عن قوّة شرط الكفاية. وذلك لأنّ بنية دخول

الشَّرط على الشَّرط ليست بنية جمع بين شرطين أو أكثر. بل هي بنية تعليق تدخل على تعليق آخر. فيعمل إمكان في إمكان عملاً يُنتج دلالة البعد عن مفهوم الواجب.

- مع أنَّ استعمال (لَوْ) في صياغة المشاركة لا يجري على نظام الاستلزام المادِّي المنطقيّ، فقد اقترحنا تصوّراً لتقابل مجموعة من الخطاطات اللسانية المستخدمة لحرف الشَّرط (لَوْ)، تقابلاً مستجيباً لأنظمة استعمال فئة من روابط منطق القضايا، على مقتضى قواعد المربّع المنطقيّ. هذا، مع أنَّ المناطق لم يهتمّوا بحساب الشَّرط غير الواقعيّ، إلّا قليلاً منهم من فلاسفتهم. وقد وجدنا آراء بعض النّحاة في وصف المشاركة الممتنعة المنجزة بالحرف (لَوْ) وفي وصف المشاركة الممكنة المنجزة بالحرف (إِنْ)، آراءً ناتجة عن تحاليل واستدلالات دقيقة ومتناسكة. وهذا يدلّ على أنَّ نسق التفكير في التّراث النّحويّ لم يكن منقطعاً عن أنساق التفكير الفلسفيّ وتأصيل العلم.

قد يبدو البحث في الخطاطات اللسانية (إِنْ...، فَ...،) و(إِنْ...، فَإِنْ...، فَ...،) و(إِنْ...؛ إِنْ...؛ فَ...) و(إِنْ فقط إِنْ) و(إِنْ فقط إِنْ) و(فقط إِنْ وإِنْ) و(فقط إِنْ إِنْ) و(إِنْ إِنْ فقط) تكلفاً لإنجاز تحليلات متشعبة ولاستنتاج دلالات لا يحتاج إليها المجتمع اللسانيّ في أنشطته التّداوليّة وأنظمة تعبيره اللّغويّة وإنتاجه للتّشابه والاستعارات وغيرها من أبنية البلاغة. وقد يكون بعض هذا الرّأي قريباً من الفهم العامّ. ومع ذلك، فإنّ هذه الخطاطات اللسانية مؤثّرة بقوة في تصوّر سيناريوهات السلوك البشريّ وتوقع إمكانات الأعمال اللّغويّة والأعمال غير اللّغويّة. تلك الخطاطات، وغيرها معها، هي بالغة التأثير في تدابير معالّجة الأزمات والحروب وسيناريوهاتها المتشعبة وفي إنجاز دراسات المستقبلات. هذا، علاوة على أنَّ تلك الخطاطات

اللّسانية تبدو من أنشطة الدّماغ البشريّ ومن نتائج اشتغال وظائفه العرفانية في معالجة المعلومات وتشفيرها وإنتاجها. ولذلك، لن تبدو تلك الخطاطات اللّسانية بعيدة عن الآليات الذهنية المستعملة في التّمثّل والتّمثيل والتنظيم والتّصنيف والتّحليل والاستنتاج. وهي آليات مركزيّة في أنشطة بناء الأنطولوجيا العرفانية.

قائمة المراجع

1. المراجع العربيّة

- ابن رُشد (أبو الوليد مُحمّد)، تلخيص كتاب العبارة، حقّقه د. محمود قاسم، وراجعته وأكملته وقَدّم له وعلّق عليه د. تشارلس بترورث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1981.
- ابن رُشد، (أبو الوليد مُحمّد)، تلخيص كتاب القياس، حقّقه د. محمود قاسم، وراجعته وأكملته وقَدّم له وعلّق عليه د. تشارلس بترورث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983.
- الأنصاريّ، عبد الله جمال الدّين ابن هشام، مُغني اللّبيب عن كُتب الأعراب، حقّقه وعلّق عليه د. مازن المبارك ومُحمّد عليّ حمّد الله، وراجعته سعيد الأفغانيّ، دار الفكر، بيروت، 1998، الطّبعة 1.
- ابن يعيش، موفّق الدّين، شرح المفصّل، تحقيق وضبط وإخراج أحمد السيّد سيّد أحمد، راجعه ووضع فهارسه إسماعيل عبد الجوّاد عبد الغنيّ، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة، دون تاريخ.
- الأستراباذيّ، رضيّ الدّين، شرح كافية ابن الحاجب، قَدّم له ووضّح حواشيه وفهارسه د. إميل بديع يعقوب، منشورات مُحمّد عليّ بيضون، دار الكُتب العلميّة، بيروت، 1998، الطّبعة 1.

- الأندلسي، محمد بن يوسف بن حيّان، تقريب المقرّب، تحقيق د. عفيف عبد الرّحمان، دار المسيرة، بيروت، 1982، الطّبعة 1.
- جحفة، عبد المجيد، 2006، دلالة الزّمن في العربيّة، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، الطّبعة 1.
- جحفة، عبد المجيد، 2013، ترجمة كتاب المنطق في اللّسانيّات، دار الكتاب الجديد المتّحدة، الطّبعة 1.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1984.
- السّكاكي، (أبو يعقوب يوسف)، مفتاح العلوم، تحقيق حمدي محمّدي قابيل، وقّدّم له وراجع مجدي فتحي السيّد، المكتبة التّوفيقية القاهرة.
- سبيويه، أبو بشر عمرو، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، الطّبعة 1، دون تاريخ.
- العامري، محمود عباس، 2016 أ، الجهات في المُنطق واللّسانيّات، الدّار التّونسيّة للكتاب، نُشر في سلسلة كلام لسان، وهي سلسلة مديرها د. عبد السّلام عيساوي، تونس، الطّبعة 1.
- العامري، محمود عباس، 2016 ب، الحساب الجهيّ من المربّع المنطقيّ إلى المربّع النّحويّ، نُشر كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة ومجمّع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، الطّبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2017، عَقْلُ العربيّة بحثٌ في استلزام الأشكال العقديّة، الدّار التّونسيّة للكتاب، نُشر في سلسلة كلام لسان، وهي سلسلة مديرها د. عبد السّلام عيساوي، تونس، الطّبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2018، فنُّ الطّريقة، نُشر كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة والدّار التّونسيّة للكتاب، نُشر في سلسلة كلام لسان،

- وهي سلسلة مديرها أ. د. عبد السلام عيساوي، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2019، منهاج العربية، الدار التونسية للكتاب، نُشر في سلسلة كلام لسان، وهي سلسلة مديرها أ. د. عبد السلام عيساوي، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2021، طوبيقا¹ إبطال لدعوى عليّ عبد الرزاق، مجّمع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2023، أ، مختصرات في أنظمة الجهات مقدّمات لفلسفة النّحو، مجّمع الأطرش لنشر الكتاب المختصّ وتوزيعه، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2023، ب، نحو اليقين بحوث في فلسفة النّحو، مجّمع الأطرش لنشر الكتاب المختصّ وتوزيعه، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2023، ج، تأملات في فلسفة اللّغة اتّصال أنساق، مجّمع الأطرش لنشر الكتاب المختصّ وتوزيعه، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2024، طوبيقا² صدق القرآن وتأويله بصنائع النّحو والمنطق والبلاغة، مجّمع الأطرش لنشر الكتاب المختصّ وتوزيعه، تونس، الطبعة 1.
- العامري، (محمود عباس)، 2025، النّحو والبرهان مقارنة دلالية منطقية لنظام التّوابع النّحوية، نُشر في سلسلة لسانيات التي تُديرها جمعية اللسانيين العراقيين، دار قناديل، العراق، الطبعة 1.
- الفارابي، (أبو نصر محمّد)، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.
- القزويني الكاتب، (نجم الدّين عمر بن علي)، الرّسالة الشّمسية في القواعد المنطقية، (// http:

2. المراجع غير العربية

- ALLWOOD, J., ANDERSSON, L. G. and DAHL, O., (1971), 1997, Logic in linguistics, University Press, Cambridge.
- ARISTOTE, Organon, Catégories, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1997.
- ARISTOTE, Organon, De l'interprétation, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1997.
- ARISTOTE, Organon, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1992.
- BLANCHÉ, R., 1966, Structures intellectuelles, J. Vrin, Paris.
- BLANCHÉ, R., (1968), 1996, Introduction à la logique contemporaine, Armand Colin, Paris.
- BLANCHÉ, R., 1984, La logique et son histoire d'Aristote à Russell, Armand Colin, Paris.
- CANN, R., 1993, Formal semantics, University Press, Cambridge.
- CARNAP, R., (1947), tr. fr.1997, Signification et nécessité, Gallimard.
- DE CORNULIER, B., 1980, Le détachement du sens, Communications, n° 32, pp.125 - 182.
- DUCROT, O., 1989, Logique, structure, énonciation, Minuit, Paris.
- FREGE, G., (1879), 1999, Idéographie, J. Vrin, Paris.
- FREGE, G., (1879 – 1925), 1971, Écrits logiques et philosophiques, Seuil, Paris.
- GARDIES, J.- L., 1975, La logique du temps, P.U.F., Paris,
- GARDIES, J.- L., 1979, Essai sur la logique des modalités, P.U.F., Paris.
- GEX, M., (1956), 1968, Logique formelle, Switzerland.
- HINTIKKA, J., L'intentionnalité et les mondes possibles, tr. fr. par N. LAVAND, P. U de Lille.

- KRIPKE, S, (1970), 1982, La logique des noms propres (Naming and necessity), traduit de l'américain par Pierre Jacob et Francois Recanati, Les Éditions De Minuit, Paris.
- LAKOFF, G., 1976, Linguistique et logique naturelle, Klincksieck, Paris.
- LAPOINTE, S. 2008, Qu'est- ce que l'analyse?, J. Vrin, Paris.
- LARREYA, P., 1984, Le possible et le nécessaire, Nathan.
- LEIBNIZ, G. W., (1710), 1969, Essais de théodicée, Flammarion, Paris.
- LYONS, J., (1978), tr. fr.1980, sémantique linguistique, Larousse, Paris.
- MARTIN, R., 1981, subjonctif et vérité, in: La notion sémantico-logique de modalité, pp.117 - 122, Metz.
- MARTIN, R., 1983, Pour une logique du sens, P. U. f., Paris.
- MARTIN, R., 1987, Langage et croyance, Pierre Mardaga, Bruxelles.
- MCCAWLEY, J. D., 1981, Every thing that linguists have always wanted to know about logic but were ashamed to ask, Basil Blackwell, Oxford.
- MEYER, M., 1985, Logique, langage et argumentation, Hachette, Paris.
- PARROCHIA, D., 1992, Qu' est-ce que penser/ calculer?, J.Vrin, Paris.
- QUINE, W.V., (1941), 2006, Logique élémentaire, J. Vrin, Paris.
- QUINE, W.V., (1950), 1972, méthodes de logique, Armand Colin.
- QUINE, W.V., (1953), 2003, Du point de vue logique Neuf essais logico-philosophiques, traduit de l'anglais (USA) sous la direction de Sandra Laugier par C. Alsaleh, B. Ambroise, D. Bonnay, S. Bozon, M. Cozic, S. Laugier, Ph. De Rouilhan, J. Vidal-Rosset, J. Vrin, Paris.
- QUINE, W.V., (1959), 1977, Le mot et la chose, Traduit de l'américain par les professeurs Joseph Dopp et Paul Gochet, Avant-Propos de Paul Gochet, Flammarion, France.

- ROHRER, CH., 1981, Quelques remarques sur l'analyse des propositions conditionnelles, in: La notion sémantico-logique de modalité, pp.129 - 141, Metz.
- RUSSELL, B., (1905), 2014, De la dénotation, traduit, annoté et présenté par P. Krajewski, mis en ligne dans le cadre de l'entreprise de recensement des «introuvables de la philosophie analytique».
- RUSSELL, B., 1908, ««If» and «Imply»: A Reply to Maccoll», Mind, n.s. 17, n. 66.
- RUSSELL, B., 1947, Review of Language, Truth and Logic, 2nd ed.
- SCHMUTZ, J., 2006, Qui a inventé les mondes possibles?, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n° 42, P. U. de Caen.
- STAHL, G., 1981, Quelques caractéristiques des modalités logiques, in: La notion sémantico-logique de modalité, pp. 43 - 51, Metz.
- VON WRIGHT, G. H., 1951, An essay in modal logic, North-Holland publishing company, Amsterdam.
- VUILLEMIN, J., 1984, Nécessité ou contingence, Minuit.

مقاربة أنثروبولوجية لغوية في بلاغة التمني والترجي

م.د. سعد رفعت سرحت

مديرية تربية صلاح الدين

Srafat448@jmail.com

الملخص

تُعنى هذه دراسة بأسلوب التمني والترجي من وجهة أنثروبولوجية لغوية، من منطلق أن الأساليب البلاغية في الثقافة العربية لم تُقرأ من هذه الوجهة قراءة كافية على الرغم من الخطوات الحثيثة التي خطتها الأنثروبولوجيا في ميادين اللغة.

إن ما يدفع الدراسة إلى هذا المنظور هو أن في مواقف البلاغيين من التمني والترجي وتقسيماتهم شيئاً ما يدعو إلى التحري والبحث في جذور الثقافة، ففي مواقفهم وتقسيماتهم فيما يتعلق بهذين الفنين شيء مسكوت عنه، على خلاف ما نجده في المعجمات العربية والتفاسير والكتب الدينية. إن ثنائية التمني والترجي، وإن ارتدت لباس الفروق اللغوية الحادة، تخفي في طياتها أشياء تتعلق بالتشاؤم والتفاؤل والحسد والغبطة. وهنا تبرز فرضية الدراسة التي تذهب إلى وجود حكاية ثقافية وراء كل فن بلاغي، إذ ليست الأساليب البلاغية سوى نتائج ثقافية تعكس رؤى الجماعة ومشاعرها من خوف وقلق واستبشار وتفاؤل وتشاؤم وغير ذلك. من هذا المنطلق نرى أن ثنائية التمني والترجي ذات حمولة ثقافية عميقة تعكس شيئاً من تلك الرؤى والمشاعر في حياة العرب.

الكلمات المفتاحية: التّمني - التّرجي الأنثروبولوجيا اللغوية الثقافة -
التوقع.

A linguistic anthropological approach to the rhetoric of wishing and hoping

Assist Lec.Saad Rifaat Sarhat

Education Directorate Salahaldin

Abstract

This study examines the rhetorical devices of hope and aspiration from an anthropological perspective. Rhetorical devices in Arab culture have not been adequately examined from an anthropological perspective.

The study is premised on the premise that there is a cultural narrative behind every form of rhetoric. Rhetorical styles are nothing more than cultural products that reflect a group's visions and feelings of fear, anxiety, hope, optimism, pessimism, and so on. From this perspective, we see that the duality of wishful thinking and hopeful thinking has a profound cultural connotation, reflecting some of these visions and feelings in Arab life. Do Arabs fear wishful thinking or are they sensitive to it?

Religion doesn't prohibit it, as will become clear later. But let's leave religion aside and talk about culture—culture as a way of life, behaviors, convictions, spiritual and intellectual residues and ills.

There's something in the rhetoricians' attitudes toward wishing and hoping that doesn't inspire reassurance and comfort, as if something is out of place. The duality of wishing and hoping, even if it's disguised as linguistic differences, conceals elements related to pessimism, optimism, envy, and envy.

Keywords:Wishing_Hope_Linguistic
anthropology_Culture_Expectation

المقدمة

التَّمَنِّي والترجِّي موضوعان ملتبسان في العربيّة، فمن أهل اللغة من يعترض على استعمال (التمني) مكان (الترجي) بدعوى أنّ التمني يكون في غير الممكن، أو في ما لا يرجى حصوله، وأنّ الترجي لا يكون إلّا في الممكن أو في ما يرجى حصوله. كذا يختلف أهل اللغة حول علة خروج الترجي من أساليب الطلب في البحث البلاغي في الوقت الذي يدخل التَّمَنِّي في دائرة أساليب الطلب مع أنّه غير مرجى حصوله على الأغلب.

يبدو أنّ هذا الالتباس في فهم الأسلوبين وعدم فكّ الإدغام الحاصل بينهما يحيلنا على فكرة الرواسب الثقافية، ولا سيّما أنّ الأسلوبين داخلان فيما يسميه التداوليتون بالأفعال البوحية التي تتعلّق بالتنفيس وإبداء المشاعر، فنكون عند تحليلهما إزاء متبنيّات العرب ومعتقداتهم عن التشوّف، والتفاؤل، والتشاؤم، واليقين واليأس؛ ذلك أنّ أساليب اللغة ومفرداتها تشعّ بشكل غريب على الوجوه المادية والمعنوية في الثقافة، إذ تشكّل لغة الجماعة خبرة الآباء، والأجداد، وتحمل متبنيّاتهم، ومعتقداتهم، وطرق تفكيرهم، فيظهر ذلك في تراكيب اللغة وأعرافها في الاستعمال، ولا شيء من اللغة يعكس هذه الحقيقة مثل الفنون البلاغية التي معها يمكن القول إنّ الفنّ البلاغي إنّما هو في جذوره فكرة مستشفّة من البناء الثقافي والموقف الاجتماعي للمجتمع؛ لأنّه يحمل في طياته أحاسيس الجماعة ورؤاها ودوافعها الشعورية وغير الشعورية.

تسعى الأنثروبولوجيا اللغوية إلى البحث في العلاقة بين الثقافة واللغة، ومن أولوياتها الكشف عن هذه الدوافع والمشاعر التي لا يدركها الأفراد إدراكًا واعيًا وهم يتواصلون؛ لأنّ بيانها واستظهارها ليس بالأمر الهين، إذ

يتوقف ذلك على مدى استعدادهم للبحث والتعمق لاكتشاف جذورها في أرض الثقافة.

تحمل الأساليب البلاغية وفنونها شيئاً كثيراً من تلك الأحاسيس والمشاعر والدوافع، غير أنّ هذه الأساليب بقيت في منطقة المسكوت عنها، وإلا فإنّ لكلّ فنّ بلاغي مغزاه الثقافي الذي ينتظر الكشف.

من هنا نرى أنّ ثنائية التّمني والتّرجّي، وإن ارتدت لبوس البلاغة وألّهمت أهل اللغة عن التعمّق الثقافيّ، تخفي في طيّاتها حكاية ثقافية عميقة تعكس شيئاً من تلك الرؤى والمشاعر في حياة العرب، ولنا لزعمنا هذا ما يؤيده في القرآن الكريم وكتب التفسير والمأثورات العربية وكتب الرحالة والمبشرين.

هكذا تبرز فرضية الدراسة التي تذهب إلى وجود حكاية ثقافية وراء كلّ فنّ بلاغي، إذ ليست الأساليب البلاغية سوى نتاجات ثقافية تعكس رؤى الجماعة ومشاعرها من خوف وقلق واستبشار وتفاؤل وتشاؤم ومن غير ذلك.

جاءت الدراسة على ثلاثة مطالب، تناولنا في المطلب الأول: (التّمني والتّرجّي: ترسيّس لأصلهما في اللغة) فهذا المطلب بمنزلة مهاد للدخول إلى الموضوع ورصد دلالات خفية في المادة المعجمية وتحولاتها الدلالية. وفي المطلب الثاني تناولنا (التّمني: المذموم الذي يُخشى تمكّنه) فبدلاً من أن يكون الحديث عن التمني بين الإمكان وعدم الإمكان شاغلاً عن رصد مضمونه الثقافيّ، ينبغي أن يتّجه البحث إلى رصد ما فيه من مغزى ثقافيّ، ونرى أنّ ذمّ التّمنيّ كان متسيّداً على الذهن العربي بشهادة القرآن والحديث الشريف ومأثورات العرب.

أمّا في المطلب الثالث، فتناولنا (الرجاء: المتوقّع الذي إنّ توقّعه وقع لا محالة) إذ طغى الخلاف حول كون التّرجي طلباً أو غير طلبٍ على متضمناته الثقافيّة، وسنرى أنّ الأساس في فرزه عن التّمني يعتمد على دلالاته الإيجابية في الوعي العربي القديم.

المطلب الأول: (التّمني والتّرجي: ترسيّس لأصلهما في اللغة)
 إنّ اللجوء إلى أصل المصطلحين في اللغة لرصد تحولاتهما الدلالية في المعجم العربي ليس من موجّهات القراءة بعدّه ضرورة منهجيّة فحسب، وإنّما هو الأساس الذي تقوم عليه القراءة الأنثروبولوجيّة، فالحاجة إلى المعجم مكيّنة في البحث الأنثروبولوجيّ بعامّة وفي البحث الأنثروبولوجيّ اللغويّ بشكل خاصّ، إذ النظرة العجلى في المعجم العربيّ كفيّلة بتغيير قناعاتنا عن التّمنيّ والتّرجي، فقد كان فهم هذه الشّائبة مختزلة بما ورد عند البلاغيين، وندر أن نجد أحداً يتوسّع فيها لتكريس رؤية اجتماعية أو ثقافيّة عنها.

أ- التّمنيّ

الأشهر في التّمنيّ هو دلّالته على السّؤال والتّشهيّ، إذ المُنَى جَمْعُ المُنْيَةِ: ((مَا يَتَمَنَّى الرَّجُلُ. ومنه المَنُوءَةُ فِي بَعْضِ اللُّغَاتِ. فَالتَّمَنِّي حَدِيثُ النَّفْسِ بِمَا يَكُونُ وَبِمَا لَا يَكُونُ)). (ابن منظور: 1414هـ، 15 / 292).
 والأساس في هذه المادة هو القَدْر، فقولك ((تَمَنَيْتُ الشَّيْءَ، أَي قَدَرْتَهُ وَأَحْبَبْتُ أَنْ يَصِيرَ إِلَيَّ)). (الجوهري: 1987، 6\2498).

الأصل في المُنَى، إذن القَدْرُ، وفي التّمنيّ التّقدير، و((مَنَاءُ اللَّهِ يَمْنِيهِ: قَدَرَهُ)). (ابن منظور: 1414هـ، 15\292). ومن هذا المعنى تتحوّل هذه المادة لتعني أشياء أخرى، من ذلك:

- الموت: فالْمَنِي والمَنِيَّة: ((الْمَوْتُ لَأَنَّهُ قُدِّرَ عَلَيْنَا. وَقَدْ مَنَى اللَّهُ لَهُ الْمَوْتَ يَمْنِي، وَمُنِي لَهُ أَيُّ قُدْرٍ لَهُ)). (ابن منظور: 1414هـ، 15 \ 293).

- الاختلاق والافتعال والادّعاء: منه قولهم: ((امْتَنَيْتَ الشَّيْءَ: اخْتَلَقْتَهُ وَلَا أَصْل لَهُ)). (ابن الأثير: 1997، 4 \ 367. والعربُ تَقُولُ: أَنْتَ إِنَّمَا تَمْتَنِي هَذَا الْقَوْلَ أَيُّ تَخْتَلِفُهُ. مِنْ هُنَا أُطْلِقُ التَّمْنِيَّ عَلَى الْكَذْبِ، حَتَّى قِيلَ إِنَّ مَنِي مَقْلُوبٌ مِنَ الْمَيْنِ، وَهُوَ الْكَذِبُ. (ينظر: الجوهري: 1987، 6 \ 2498، و ابن منظور: 1414هـ، 15 \ 293). ومنه يقال لمن يكذب: ((يَمْنِي، إِذَا قَدَّرَ، لِأَنَّ الْكَاذِبَ يَقْدَرُ فِي نَفْسِهِ الْحَدِيثَ)). (الزبيدي: 1965، 39 \ 563).

ومن هذا أيضًا، أُطْلِقَ التَّمْنِي عَلَى مَنْ يَحَاوِلُ الشَّيْءَ بِلِسَانِهِ وَهُوَ عَاجِزٌ أَوْ لَمْ تَنْهَيْ لَهُ أَسْبَابُهُ كَالشَّعْرِ مَثَلًا، فَالَّذِي يَدَّعِي الشَّاعِرِيَّةَ غَيْرَ مُقْتَدِرٍ فِي صَنْعِهِ يُقَالُ عَنْهُ: إِنَّهُ يَتَمَنَّا، وَاللُّغَةُ الدَّارِجَةُ فِي الْعِرَاقِ مَا تَزَالُ تَحْتَفِظُ بِهَذِهِ الدَّلَالَةِ، إِذْ يَجُوزُ فِي (تَمْنَى) أَنْ يَنْسَبَ ((إِلَى أَنْ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ مَا لَا يَعْلَمُهُ فَكَأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَمَنَّا، وَهَذَا مُسْتَعْمَلٌ فِي كَلَامِ النَّاسِ، إِذْ يَقُولُونَ لِلَّذِي يَقُولُ مَا لَا حَقِيقَةَ لَهُ وَهُوَ يُحِبُّهُ: هَذَا مُنَى، وَهَذِهِ أُمْنِيَّةٌ)). (ابن منظور: 1414هـ، 15 \ 295).

- الابتلاء: فالْأَقْدَارُ قَدْ تَكُونُ ابْتِلَاءً، وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: ((مُنِيْتُ بِكَذَا وَكَذَا، أَيُّ ابْتُلَيْتُ بِهِ. وَمَنَاهُ اللَّهُ بِحُبِّهَا يَمْنِيهِ وَيَمْنُوهُ، أَيُّ ابْتِلَاهُ بِحُبِّهَا مَنِيًا وَمَنُوءًا. وَيُقَالُ: مُنِي بَبَلِيَّةٍ أَيُّ ابْتُلِيَ بِهَا كَأَنَّمَا قُدِّرَتْ لَهُ وَقُدِّرَ لَهَا)). (الجوهري: 1987، 6 \ 2497)، وَكَأَنَّ قَدْرَ الْإِبْتِلَاءِ غَلَبَ عَلَى التَّمْنَى.

- المحاذاة: ومنه: ((دَارِي مَنَى دَارِكُ أَيُّ إِزَاءَهَا وَقُبَالَتَهَا. وَدَارِي بِمَنَى دَارِهِ أَيُّ بِحَذَائِهَا)). (الجوهري: 1978، 6 \ 2497)، وَالْمَحَازَاةُ مُتَوَقِّفٌ عَلَى التَّقْدِيرِ لَا مُحَالَةٌ.

- الاستدعاء: يقال: ((منى الرجل واشتمنى أي استدعى خُروج المني)). (الجوهرى: 1978، 6\2497)، ومن هنا أخذت كلمة المنى.

- القراءة أو التلاوة: ومنها: تمنى الكتاب، أي قرأه وكتبه. (ابن الأثير: 1997، 4\367)، وفي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (سورة الحج: 52)، أي قرأ وتلا فألقى الشيطان في تلاوته ما ليس فيه. (ابن منظور: 1414هـ، 15\294، و ابن كثير: د.ت، 5\434)، ولعل تسمية القراءة بالأمنية نابعة من كون القارئ يقدر موضع الحروف والأصوات فيضعها في موضعها.

- المجازاة والمكافأة: ومنهما ((لأمنيك مناوتك أي لأجزيتك جزاءك. ومأنيته مماناة: كافأته، غير مهموز. ومأنيثك: كافأتك)). (ابن منظور: 1414هـ، 15\294)، إذ يبدو أن الجامع بين القدر والمجازاة هو أن الجزاء يأتي على أقدار الأفعال.

- الانتظار والملازمة: من ذلك قولهم: ((مأنيته إذا لزمته. ومأنيته: انتظرته وطاولته. والمماناة: المطاولة. والمماناة: الانتظار، يقال: مأنيثك منذ اليوم أي انتظرْتُكَ)). (ابن منظور: 1414هـ، 15\296).

وهذا المعنى ليس بعيداً عن التشوق والتشوف وما تهوى النفس، فالمنتظر متشوف إلى ما ينتظره، يلزمه في باله وفكره.

يبدو أن القدر هو المعنى المركزي في هذه المادة، غير أن مركزية هذا المعنى لا يقلل من شأن المعاني الأخرى، فلجميعها فاعلية وأثر في توجيه النظر لفهم أفضل للتمني.

ما يمكن الخروج به من هذه المادة إجمالاً هو أنها تستتر على دلالات غير سارة: (الموت والابتلاء والكذب والاختلاق والظن) على الرغم من سيادة معاني التَّشْهِي والتوقع وما تهوى النفس عليها.

ب- التَّرجِي

أصل الرَّجاء من مادة رجو، ومنها أُخذ، فمعنى رَجَا: ناحية البئر. وكلُّ شيء وكلُّ ناحية رَجَا. (الفيروزآبادي: 2005، 1278)، وجمعه أرجاء ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمَلِكُ عَلَى أَرْجَائِهَا﴾ (سورة الحاقة: 17).

والمستحصل من هذه الدلالة هو مشاركة الشيء والوقوف على مقربة منه، ولذا غلبت على هذه المادة دلالات سارة على الرغم من دخول (الخوف) ضمنها، فمما تدلُّ عليه:

- الأمل ونَقِيضُ اليأس، فيقال: ((رَجَاهُ يَرْجُوهُ رَجَوًا وَرَجَاءً وَرَجَاوَةً وَمَرْجَاةً وَرَجَاءَةً)). (ابن منظور: 1414هـ، 309\14، و الفيروزآبادي: 2005، 1278)، وكلّ ذلك دالٌّ على الأمل.

بيد أن ترجمة الرجاء بالأمل لا يدعونا إلى الإقرار بأنهما واحد، فالأمل لا يخلو من نقيصة الذم، ففي قوله تعالى: ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الحجر: 3)، جاء الأمل شاغلًا عن الطاعة وحائلاً دون الصلاح، إذ الأمل ((يوصف بمدح أو ذمّ بحسب المأمول، أما الرجاء فمحمود)). (أبو بكر: 2014: 81).

- دنو النتائج: ومنه ((أَرْجَبُ الناقَةِ - يُهْمَزُ وَلَا يُهْمَزُ - أَي دَنَا نِتَاجُهَا)). (ابن فارس: 1972، 295\2)، وهذا المعنى الحافّ يرفد المعنى المركزي للمادة، إذ يشير إلى دنو المنتظر أو تحقيق المرجو.

- الإرجاء أي التأخير: فقولهم: ((أرجيتُ الأمر: أخرتُه، يُهْمَزُ وَلَا يُهْمَزُ)) (الجوهري: 1978، 2352\6)، وهو معنى مؤتلف مع الانتظار والتشوّف والأمل.

- الخوف: ولكن شريطة أن يكون مسبوقاً بالنفي، إذ ((لَا يَجُوزُ رَجَوْتُكَ وَأَنْتَ تُرِيدُ خِفَتُكَ، وَلَا خِفَتُكَ وَأَنْتَ تُرِيدُ رَجَوْتُكَ)) (ابن منظور: 1414هـ، 310\6).

يبدو أن ظهور معنى الخوف مرتبط بطبيعة التشوّف والانتظار والترقب، فكل ذلك داع للخوف وقد يلتبس به، فالمتشوّف يعتريه الخوف لما ينتظر ويترقّب. على أن هذا المعنى لا يزاحم المعنى المركزي السارّ للرجاء، ولا سيّما هو مقيّد بالنفي وله سياق استعمال خاصّ.

المطلب الثاني: (التمنيّ: المذموم الذي يُخشى تمكّنه)

إنّ التمنيّ والترجّي موضوعان إشكاليان في الذهن العربيّ، فقد أثّرت حول شواهدهما وأمثلتهما المشكلة ضروب من التأويلات والتخريجات، فالى اليوم تذيّل أسئلة الامتحان بعبارة: (أتمنى لكم النجاح)، وكثير من أهل اللغة يعترض على استعمال التمنيّ مكان التّرجي بدعوى أنّ التمنيّ يكون في غير الممكن، أو في المستحيل الذي لا يرجى حصوله (المرداوي: 2000هـ، 4\1710)، ومنهم من لا يشترط فيه الإمكان، بل يشترط أن يكون محالاً أو ممكناً بعيد الوقوع، وأنّ التّرجي لا يكون إلّا في الممكن (القزويني: 1998، 3\53، ابن عقيل: 1\346). لكن ما صحّة هذا المذهب، أو لنقل ما صحّة هذه القناعة سارية المفعول إلى اليوم؟.

على خلاف ما يرى اللغويون ينبغي أن نميّز بين اللغة في سياق الاتصال، وبين اللغة في سياق العلوم والاصطلاحات، لأنّ الفرق بين التمنيّ والترجّي هو فرق اصطلاحي علمي تواضع عليه العلماء والمختصون، أمّا في ما تواضع عليه الناس فشأن آخر.

ثمّ من الضروري أن نميّز بين لغة الإعجاز الرباني وبين لغة التواصل الإنساني، فهناك من يرى أنّ القرآن دقيق في استعمال (التمني) في غير

الممكن، واستعمال (الترجي) في الممكن، فمثلا يقول تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ (سورة الإسراء: 57)، و لم يقل: يتمنون رحمته. ويقول تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ (سورة البقرة: 111)، والأمني لا تتحقق.

إن لغة القرآن لغة إعجاز وتحدي، أما لغتنا فلغة إنجاز وتواصل، وهناك أدلة كثيرة على جواز التمني في الممكن، من ذلك:

تقول العرب: ((منى الله لك ما يسرك. أي: قدر الله لك ما يسرك)) (الواحي: 1430هـ، 3\85)، وقد سبق أن أشرنا إلى التمني بمعنى القراءة أو التلاوة، فقد قيل عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (سورة الحج: 52) إنَّ (تمنى) بمعنى (قرأ) أو (تلا) فألقى الشيطان في تلاوته، فذهب الثعالبي إلى أنَّ سبب تسمية تلاوة القرآن بأمنية ((أنَّ تالي القرآن إذا مرَّ بآية رحمة تمنّاها، وإذا مرَّ بآية عذاب تمنى أن يُوقّاها)). (الواحي: 1430هـ، 3\85، الفيروزآبادي: 1965، 39\563).

وإذا كان التمني محدداً بغير الممكن وبما لا يؤمل حصوله، فهل يليق برب العالمين -وهو أرحم الراحمين- ألا يرجي حصول رحمته!.

ومن ذلك قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): ((إذا تمنى أحدكم فليكثر، فإنما يسأل ربّه)) (بن أبي شيبه: 1989، 6\48)، أي إذا سأل الله أحدكم فليطلب أو ليتمنّ الكثير، والرسول أفصح الخلق وأبلغهم سمي الدعاء تمنياً، ولم يسمه رجاءً، فلماذا لم يقل: إذا ترجى؟!.

يقول ابن الأثير في شرح هذا الحديث: ((التمني: هو تشهي حصول الأمر المرغوب فيه، وحديث النفس بما يكون و بما لا يكون، والمعنى: إذا سأل الله حوائجه وفضله فليكثر، فإن فضل الله كثير، وخزائنه واسعة)) (ابن الأثير: 1979، 4\367).

إنَّ الخلاف بين التَّمني والترجي إنَّما هو خلاف حول نوعين من التَّوقع، أوَّلُهما: تعلق القلب بأمرٍ على سبيل المحبة إلَّا أنَّه غير ممكن ولا يُطمع في نيِّله أو حدوثه وهو التَّمني، والآخر: تعلقه بأمرٍ محبوب أو مكروه ممكن ويطمع في نيِّله أو حدوثه وهو التَّرجي، وهنا يتَّضح الفرق بين الاثنين، فالتَّمني يدخل في المستحيلات والترجي لا يكون إلَّا في الممكنات، وهكذا يتميز التمني بما لا يُرجى حصوله، إمَّا لكونه مستحيلًا، أو لكونه غير مَطْمُوع في نيِّله، أمَّا الترجي فبخلاف ذلك يقع في الممكنات و في ما يتوقع حصوله سواء أ كان محبوبًا أم مكروها.

والسؤال الذي بقي أبيضًا على الإجابة هو: كيف يدخل توقع المستحيل في الإنشاء الطلبي على حين يدخل توقع الممكن في الإنشاء غير الطلبي؟. قدِّم هذا السؤال كثيرًا، وظلَّت الإجابات غير مقنعة، بل إنَّ السَّواد الأعظم من الأساتذة والطلبة غير مطمئنين لصنيع البلاغيين وهم يُخرجون الرِّجاء من دائرة الطلب، وظلَّت إشارة أحد شراح التلخيص هي المعتمدة للتخلُّص من هذا الادلغام، إذ يرى أنَّ الترجي هو ارتقاب الشيء وهو يشمل المحبوب والمكروه فليس من أنواع الطلب حقيقة؛ لأنَّ المكروه لا يُطلب (التفتازاني: د.ت، 2\319)، غير أنَّ هذه الإشارة تشمل الترجي في حال إذا كان خوفًا أو إشفاقًا متناسيًا حال كونه توقُّعًا لمحبوب، فما نزال نسأل: وماذا عن المحبوب أهو أيضًا لا يُطلب؟!.

تحاول الدراسة أن تدلو بدلوها في المسألة، وعلى الله قصد السبيل ومنها جائز، على أمل أن تكون بمنأى الجور والشطط.

قديمًا انبنى تقسيم الكلام على خبر وإنشاء على أسس ثقافية، ومن ذلك -إجمالًا- أنَّ الكلام الذي يُوضع للنسبة التامة بما هو حقيقة واقعة وأمر

مفروغ منه يسمى خبراً، وعلى أن الكلام الذي يوضع للنسبة التامة بما هي نسبة يراد تحقيقها ولم تتحقق بعدُ يسمى إنشاءً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر انبنى تقسيم الإنشاء عندهم على طلبي وغير طلبي، على أن الإنشاء الطلبي يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب ولو في اعتقاد المتكلم، وأن الإنشاء غير طلبي يكون فيما هو حاصل وقت الطلب (ينظر: الهاشمي: د.ت، 70، وعوني: د.ت، 88\2). والتقسيم هنا ليس ببعيد عن التقسيم المعتمد عند الوضعيين في الغرب ومن بعدهم عند التداوليين، فعند برتراند رسل تعبر اللغة عن ثلاثة أغراض:

١- لتدلّ على حقائق واقعة.

٢- لتعبر عن حالة المتكلم.

٣- لتغيّر حالة السامع.

إذ المراد بالغرض الأول الإخبار، وبالغرض الثاني البوح والتوجيه، وبالغرض الثالث التأثير. ونرى أن برتراند رسل يدرج التمني في الغرضين الأول والثاني مع الجمل الطلبية. (راسل: 2013، 309).

غير أن مفهوم (العالم) في النظرية التداولية بإمكانه توجيه قراءتنا وجهة أخرى في ضوءها تفهم ثنائية التمني والترجي فهما أفضل، إذ يتحدّث التداوليون عن صلة الكلمات بالعالم أو العكس وفق ثلاثة أغراض، أمّا الغرض الأوّل فيتمثّل بـ(ملاءمة الكلمات للعالم)، وأمّا الغرض الثاني فيتمثّل بـ(جعل العالم يلائم الكلمات) وأمّا الغرض الثالث فيتمثّل بـ(تغيير العالم بالكلمات). وهم بذلك لا يريدون بالعالم (الواقع الخارجي) أو الوقائع حصراً؛ لأنّ هذا التفسير ساذج. اللهم نعم، فهم لا يهتمون العالم الخارجي تمام الإهمال، ولكن الذي يهتم أكثر هو المعتقدات والمشاعر والرؤى الشخصية. (سرحت: 2016، 269، 270).

المراد بالعالم -فضلاً عن العالم الخارجي- هو معتقد المتكلم ومنظوره الشخصي عن العالم، وحين نقول (تغيير العالم بالكلمات) نعني بذلك التأثير في المخاطب كأن نقنعه بفعل شيء، أو نجعله منفِعاً بالقول ليدو العالم في نظره غير ما كان قبل الكلام، فالعالم، إذن، هو الواقع الخارجي والواقع الداخلي معاً، وقد يعبر عنهما بثنائية (ما في الخارج - ما في النفس) فما في الخارج مفهوم، أمّا ما في النفس فيعني (الاعتقادات والقناعات والمشاعر والأفكار) التي يحملها كلُّ منّا عن العالم وعن محيطه.

ولتوضيح ذلك نأخذ هذه الأمثلة:

أ- (الجوّ حارّ) -وصف العالم الخارجي.

ب- (القيامة حقّ) -وصف ما تعتقده.

ج- (قم يا زيد) - تريد إيجاد القيام.

د- (ليت الشباب يعود يوماً) -تصف مشاعرك.

نرى أنّ (أ) يندرج الكلام ضمن الأفعال الحكمية (=الخبرية) التي يريد بها المتكلم جعل الكلمات تلائم العالم، والمقصود بالعالم هنا الواقع الخارجي، فهو يصف حرارة الجو.

وفي (ب) يندرج الكلام -أيضاً- ضمن الأفعال الحكمية (=الخبرية) التي يسعى من خلالها المتكلم إلى جعل (الكلمات تلائم العالم) والمقصود بالعالم هنا (المعتقد الشخصي)، وهو حين يقول (القيامة حقّ) فإنه يريد أن يلائم كلامه لما يعتقد.

وفي (ج) يندرج الكلام في الأفعال الأمرية (=الموجهات) التي يسعى من خلالها المتكلم إلى (جعل العالم ملائماً للكلمات)؛ لأنّه يحمل المخاطب على فعل شيء سيلائم الواقع، فيقول لمن ليس قائماً (قم) وبقيامه يكون العالم مطابقاً للكلمة.

وفي (د) يندرج الكلام ضمن الأفعال البوحية أو التعبيرات، فالمقصود بالعالم هنا عالم الأحاسيس والمشاعر، إذ يجعل المعبر (الكلمات تلائم العالم) أي أنه ييوح بكلمات تطابق أحاسيسه، فحين يقول (ليت الشباب يعود يومًا) يريد بذلك ترجمة ما في نفسه من توق إلى أيام الشباب.

كان سيويوه دقيقًا وهو يتحدث عن (واجب)، و(غير واجب) في كتابه، فجاء حديثه على مقربة من هذا التقسيم، فالواجب لدى سيويوه ما كان واقعًا، أي المتحقق خارج النفس (=الخبر)، وأحيانًا يعبر عنه سيويوه صريحًا بـ(الواقع). وأمّا غير الواجب فيعني ما لم يقع بعد في الخارج، بل ما يزال في نفس المتكلم، ولكنه ممكن الوقوع (=الإنشاء). بهذين المصطلحين يؤسس سيويوه لشيء مهم في التداوليات وهو ثنائية (ما في الخارج/ما في النفس)، وهذا ما عرف أيضًا لدى البلاغيين والأصوليين بـ(النسبة الخارجية).

ولكن ما يهمنا هنا هو أنّ سيويوه حين يتحدث عن (ليت ولعل وكأنّ) يقول عنها إنّها غير واجبة، لأنها من صنف (التعبيرات) وحين يأتي إلى النفي يتحدث عن (نفي الواجب)؛ لأنّه داخل في (الإخباريات) وحين يأتي إلى الاستفهام يجعله كالأمر والنهي؛ لأنّها جميعًا من (التوجيهيات) (سيويوه: 1988، ١/٩٩-١٤٥، و٢/١٤٦ و٣/١٧٦).

ومهما يكن من شيء، فإنّ المعول عليه في كلّ ما تقدّم أربع نقاط نحاول أن نسترشد بها في الدراسة:

- ١- أن نتحدث عن حقيقة واقعة أو أمر مفروغ منه (=خبر).
- ٢- أن نتحدث عن شيء نريد تحقيقه (=إنشاء).
- ٣- أن نتحدث عن شيء غير حاصل وقت الكلام نريد حصوله في اعتقادنا (=إنشاء طلبّي).

٤- أن نتحدّث عن شيء حاصل في اعتقاد المتكلم، أو في حكم ما هو حاصل لا محالة (=إنشاء غير طلبيّ).

يتراوح كلّ من التّمني والترجي بين النقطتين الأخيرتين، فالتّمني إنشاء طلبيّ والترجي إنشاء غير طلبيّ، ولكنّ هذا التقسيم لا يستوي مع التّرجي دائماً، إذ يقع التّرجي في الإيجاب عند غير واحد من علماء العربيّة كما سنرى، ولكن لنرّ ما الداعي لهذا الارتباك؟.

في الوعي العربي موقف غير سارّ تجاه التّمني، فمن ذلك يرى ابن القيم أنّ الفرق بين الرّجاء والتّمني هو: ((أنّ الرّجاء يكون مع بذل الجهد واستفراغ الطّاقة في الإتيان بأسباب الظفر والفوز، والتّمني حديث النّفس بخضول ذلك مع تعطيل الأسباب الموصلة إليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: 218) فطوى سُبْحَانَهُ بِسَاطِ الرّجاء إِلَّا عَنْ هَؤُلَاءِ. وقوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (سورة الحج: 13) قالوا في تفسيرها لَا تَخَافُونَ لِلَّهِ عَظَمَةَ،... سُبْحَانَهُ طوى الرّجاء إِلَّا عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا... وَأَمَّا الْأَمَانِي فَإِنَّهَا رُءُوسُ أَمْوَالِ الْمَفَالِيسِ أَخْرَجُوهَا فِي قَالِبِ الرّجاء وتلك أمانيتهم وهي تصدر من قلب تزاحمت عليه وساوس النّفس فاظلم من دخانها، فلم يدع للرّجاء موضعاً...)) (ابن القيم: د.ت، 245-247).

والأمر كذلك في أدبيات التّصوّف، فعندهم يتّفق الرّجاء والأمنية في أنّ كلّاً منهما تعلّق القلب بالشيء من حيث يتوقّع، ويفترقان بأنّ الرّجاء ما قارنه العمل وإلا فهو أمنية، فسبب تحصيل المرجو هو الجهد والعمل إلى تحقيقه، أمّا الأمنية فلا مطمع لحصولها لافتقارها إلى سندٍ متمثّل بالعمل، ولذا كانت الأمنية موائمة لطباع الشّهوة.

ومن مؤيدات ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَغْلُمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (سورة البقرة: 78) وتفسيره أنه كان من أهل الكتاب أمّيون ليس لهم من العلم حظّ، لا يعلمون من الكتاب إلا التلاوة التي تلقوها بالتلقين والتقليد فيظنون أنها من العلم، وأساس هذا أن علماءهم وخواصهم مصرّون على الضلال (السعدي: 2000، 56)، وهؤلاء العامة يقلّدونهم ويحذون حدوهم من دون تدبّر وروية، مثل هؤلاء إن تمكّن أحدهم من إقناع الناس وجذبهم عدّ من الخواص ودخل في عداد أهل العلم.

وقد تقدم القول في تسمية التلاوة بأمنية، وثمة تعليل آخر وهو أن الأمنية من مَنِي التي تعني القدر، والأمنية هي تقدير شيء في النفس وتصويره لا عن روية ولا عن فهم دقيق، فالأمني ذو ذهن خالٍ لا تتزاحم فيه الأفكار والخواطر، وحين يتلو يقدّر مواضع الكلام، فيضع كلّ ما ينطقه موضعه الصحيح من دون تدبّر.

ويجوز أن يكون المعنى على أن الذي يتلو كلامًا من دون علم به كمن يتمناه، إذ يقال لمن يقول شيئًا لا حقيقة له: هذا مَنى فلان وهذه أمنية، على ما أشرنا إلى ذلك في التّرسيس المعجمي، وهذا وارد في كلام الناس إلى اليوم.

ومما قيل أيضًا إنّ الأمانِي هي الأكاذيب التي تلقوها من شياطينهم، بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا ضَلَّيْنَهُمْ وَلَا أَمْنِيْنَهُمْ﴾ (سورة النساء: 119)، أو التي منّاهم أحبارهم من الأمنيات الفارغة، أو هي كلّ ما يبغى المرء تحصيله بتشوّف وتشوّق من دون الأخذ بأسبابه.

بناءً عليه يكون الاستثناء هنا منقطعًا على الأرجح، ذلك أن جنس ما يتمنّون ليس من الكتاب في شيء، فعلم الكتاب يقين، وأمانيتهم ظنون،

ويؤيد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾. (ينظر: الألو سي: 1994، 302\1)

والتّمني من جهة أخرى جالب للخوف والحساسية، يخشى الناس تمكّنه من النّفس، فقد رأى ليفي بريل أنّ التمني ليس مجرد عاطفة أو رغبة، وإنّما هو حدث إيجابي فعلي يقوم به المُتمني؛ لأنّ للتفكير في هذه الحالة أثراً أكثر من الفعل، فتعترف الشعوب جميعها بقوته الخطيرة، وذلك من منطلق إيمانهم بأنّ مقاومة رغبات النفس الجامحة أمر مستحيل. وقد نقل عن أحد الرّحالة المبشرين أنّه لحظ اعتقاد الناس بخطورة التمني في الجزيرة العربية وحساسيتهم المفرطة تجاهه. (بريل: د.ت، 397)، فالتّمني في نظرهم صنو الحسد موافقاً بما ورد في الوصايا العشر: ((لَا تَشْتَهِيَنَّ قَرِيبَكَ. لَا تَشْتَهِيْ امْرَأَةَ قَرِيبِكَ، وَلَا عَبْدَهُ، وَلَا أُمَّتَهُ، وَلَا ثَوْرَهُ، وَلَا حِمَارَهُ، وَلَا شَيْئًا مِّمَّا لِقَرِيبِكَ)). (سفر الخروج 20: 17) وممّا يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (سورة النساء: 32).

ذهب المفسرون إلى أنّ المنهي عنه هنا التّحاسد فيما هو من الأمور الدنيوية، وكذا الدينية أيضاً، فقد نزلت في النهي عن تمنّي مال فلان أو تَتَمَنَّى نِعْمَتَهُ عَلَى أَنْ تَحْوِلَ عَنْهُ. (ابن كثير: د.ت، 287\2)

ومن ذلك، أيضاً، قوله -صلى الله عليه وسلم قال-: ((لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ يَتْلُوهُ آثَاءَ اللَّيْلِ، وَآثَاءَ النَّهَارِ، فَسَمِعَهُ جَارٌ لَهُ، فَقَالَ: لَيْتَنِي أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ فُلَانٌ، فَعَمِلْتُ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَهُوَ يُهْلِكُهُ فِي الْحَقِّ، فَقَالَ رَجُلٌ: لَيْتَنِي أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ فُلَانٌ، فَعَمِلْتُ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ)). (البخاري: 1422هـ، 191\6).

وهذا -كما تقدّم- مخالف للرجاء، فالرجاء طمع مشروع مُحَبَّب يسنده العمل والإخلاص فيتوقَّع حصوله، نعم قد يكون الرجاء من الظنّ، ولكنه ظنٌّ بوقوع الخير الذي يعتري صاحبه الشكّ إلّا أنّ ظنّه أغلب، وهنا يظهر الفرق بين الرجاء والطمع، فالأول لا يكون إلّا عن سبب يدعو إليه من كرم المرجو، والطمع يكون من غير سبب يدعو إليه، ولهذا ذمّ الطمع ولم يذمّ الرجاء (العكسري: د.ت، 244-254)، لذا يقول الإمام الرازي عن قوله تعالى: ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ (سورة يونس: 7)، أي لا يطمعون في ثوابنا، فيكون هذا الرجاء هو الذي ضده اليأس، كما قال: ﴿قَدْ يَيْسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَيْسُ الْكُفَّارُ﴾ (سورة الممتحنة: 13)؛ لأنّ كلّ أحدٍ يرجو من الله تعالى أن يوصله إلى ثوابه ومقامات رحمته، وإذا كان كذلك فكُلٌّ من آمن بالله فهو يرجو ثوابه، وكُلٌّ من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد أبطل على نفسه هذا الرجاء، فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الإيمان بالله واليوم الآخر)) (الرازي: 1420هـ، 17\210-211).

والأمر يتأكد أكثر إذا ما جذرنا ل(ليت) وهي أداة التمني المركزية في العربية، فمادتها تضمّر معنى النقص والافتقار، فهي على رأي من مادة (لوت) وتشترك مع لات يليت، وألات يليت، ولات التي من مشبّهات ليس، يقول ابن منظور: ((لاته حقه يليته ليتاً، وألاته: نقصه.))؛ لأن الشيء إن لم تفتقر إليه وإن لم ينقصك وإن لم يستحل على طموحك لا تتمناه، على أنّ المعجم العربي يشتم هذه الكلمات على مواد، مع أنّها جميعاً تضمّر معنى (النقص) فما تضمّره ليت هو عين ما تضمّره (يلتكم وألتانهم ولات).

التمني كما يبدو محاط بمحاذير كثيرة: دينية واجتماعية، ولعلّ موقف أهل المناهي اللفظية منه اليوم قابل لأن يؤخذ مثلاً عن البقايا الثقافية

المترسّبة في اللاوعي الجمعي، فضلاً على أنّ الناس ما تزال تتوجّس من التّمني خيفة.

المطلب الثالث: (الرّجاء: المتوقّع الذي إنّ توقعته وقع لا محالة)

مرّ أنّ الخلاف حول علّة خروج الترجّي من أساليب الطلب مشكل في البحث البلاغي، والسبب أنّ علماء العرب من أصوليين، وبلاغيين، وفلاسفة يختلفون في تصنيف التّمني، والترجي إلى درجة تجد من يجعلهما خبراً لا إنشاءً، ولكن إجمالاً يمكن الحديث عن المسألة عند من يجعل الرّجاء إنشاءً غير طلبيّ.

التمني والترجي كلاهما تعلّق القلب بالشيء من حيث يتّوقع، وهنا ينبغي الوقوف عند معنى التّوقّع وضعاً وإحساساً، إذ يردّ كثيراً في سياق التّمني والترجي، مع ملاحظة أنّه ألصق بالترجي منه بالتّمني، فمن معاني التّوقع:

- السقوط: ومنه ((التوقيع، ومعناه الرمي قريباً لا تباعده كأنك تريد أن توقعه على شيء)) (الفراهيدي: د.ت، 2\177) وهنا نستشفّ أنّ دلالة الواقع والوقوع التي تعني الحصول والكيونة في الحوادث الماديّة والمعنويّة أخذت من هنا.

- الإصابة وتنظر الأمر: يقال: ((توقّعت مجيئه وتنظرته. وتوقع الشيء واستوقعه: تنظره وتخوفه.)) (الفراهيدي: د.ت، 2\177)، وهذا المعنى غير بعيد عمّا تضمنه الرّجاء من الانتظار والتّشوّف، وإصابة ما هو متوقّع والنّظر إليه على أنّه واقع.

- تظنّي الشيء وتوهمه: يقال: ((وقّع، أي ألقي ظنك على شيء.)) (الفراهيدي: د.ت، 2\177) فهذا على مقربة من التّمني الترجّي في حال دلالتهما على تمثّل الشيء وتخيله عند تشهيه وإرادته في النفس.

- مقارنة الشيء والدُّنُو منه: فمن ذلك قولهم: ((واقع الأمور موقعة ووقاعاً، أي داناها.)) (ينظر: الجوهري 1987، 3\1303، وابن منظور: 1414هـ، 8\406).

ولعلّ هذا المعنى الأخير يجعل التَّوَقُّع والرَّجاء شيئاً واحداً، أو أنّ أحدهما شيء من الآخر، فالرَّجاء شيء من التَّوَقُّع، ولذا جاء مترادفين في سياقات كثيرة، وهنا تكمن خطورة مفهوم التَّوَقُّع عند الإمام الرّازي حين يقول: ((إِنَّ أَشْرَفَ أَقْسَامِ التَّوَقُّعِ هُوَ الرَّجَاءُ)) (الرازي: 1420هـ، 31\18)، ومن هنا قيل: ((الْمَشْهُورُ فِي الرَّجَاءِ هُوَ تَوَقُّعُ الْخَيْرِ لَا غَيْرِ)) (الرازي: 1420هـ، 25\28).

يضاف إلى ذلك أنّ تمييز الرَّجاء عن التمني مرتبط في الوعي العربي بقضيتين دينيتين لهما حضورهما في الوجدان العربي، وإنّ لم يُصرّح بهما في متون اللغة، ألا وهما قضيتا (حسن الظن بالله)، و(القنوط) فإذا كان تمني الأمر المحبوب مرتبطاً بالفقد واليأس وانعدام الطمع في أشياء مستحيلة أو أشياء فيها عسر طبيعة وعادة، فإنّ رجاء الأمر المحبوب والمكروه يرتبط بكلّ ما هو ممكن ومستقرّب عادة.

خذ مثلاً تمني عودة الشباب، فهو طلب من قانط فاقد لأمر محال، وخذ قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (سورة القصص: 79) فهذا طلب من آيس معدم لأمر غير مطموع في نيّله، وكلا الطلبين تعبير عن رغبة المتكلم في حصول عود الشباب، وأن يؤتى مال قارون وليس عن كونهما محققين في الواقع، ولا عن كونهما على مقربة من الوقوع، فكلتا الرغبتين ممّا لا يرجى حصولهما، لأن التمني مستبعد، الرجاء مستقرّب غير مستبعد.

إزاء ذلك خذْ مثلاً قولهم: (لعلِّي أنجح) في حال إذا كان القائل متفائلاً فيكون توقُّع محبوبٍ غير محال ولا مستبعد، وخذْ مثلاً قولهم: (لعلَّ فلاناً يرسب) حين يكون القائل يتوقع رسوبه وليس ذلك بمعجز.

عندما تنظر في المثالين تتصورهما وفق المقررات المدرسيّة طلباً، ولكنّ للبلاغيين رأياً آخر؛ لأنّ المثالين ليسا تعبيراً عن شيء غير حاصل وقت الكلام ونحن نريد حصوله [انظر النقطة الثالثة]، بل هما تعبير عن أمر ينزل منزلة ما هو حاصل لا محالة في اعتقاد المتكلم الذي ينتظر وقوعه، فمن معاني الرجاء - بل أشهر معانيه - ((التوقُّع والأمل)) أو التوقُّع الذي يعني ترقُّب شيء حاصل ولكنه مُرجأ (مؤجَّل) أو التوقُّع المشوب بالخوف؛ لأنّ الزاجي يخاف ألا يدرك ما يترجاه. ولكن ينبغي ألا يفهم الخوف هنا على أنّه عائق أو حائل دون نيلك ما ترجوه، إذ يكفي أن يكون لك توقُّع وطماعية في وقوعه، والله تعالى عند ظنّ عبده، على هذا فالترجّي ((ليس بطلب، بل هو ترقب الحصول)) (التفتازاني: د.ت، 2\312).

المعول عليه في هذا الشأن ليس الملفوظ وحده أو النسبة الكلامية، بل مراعاة الجانب العقدي والثقافي في التواصل، وإلا فمن ممّا يقنع بكلام شارح التلخيص وهو يعلّل إخراج الترجي من دائرة الطلب: ((لأنّ المكروه لا يُطلب)) (القزويني: 1998، 3\35)؟. هذا تعليل غير مقنع، ولكننا سنتقنع، بل نؤمن حين يُشفع - مثلاً - بقول الإمام علي - كرم الله وجهه - : ((وكلُّ متوقع آت، وكلُّ آت قريب دان)) (الشريف الرضي: د.ت، 1\480). فإذا حمل الناس في وجدانهم هذا المبدأ عن إيمانٍ ويقين تحقّق ما يرجون، فإنّهم إذا توقعوا الشيء فسيقع لا محالة، وعندما يفقدون إيمانهم به سيُستبعد ولا يتحقّق، ألا ترى أنّ الناس يستعملون اليوم الرجاء بمعنى

المستبعد الأبّي، فلننظر -مثلاً- في اللهجة العراقية حين يقول المترجّي: (أترجاك...) قل لي: ماذا يفهم من كلامه آمل أم الاستبعاد؟. يفهم من كلامه الاستبعاد بدليل أنه قد يشفع رجاءه بالتوسّل والتذلل، والسبب أن الناس مع تقادم الزمن والتحوّلات الثقافية وتغيّرات الأطر الاجتماعية تتغيّر قناعاتهم الدّينية، وقد تتلاشى أحاسيسهم بالمُثل، وتبدّد تصوراتهم عنها.

الرجاء إذن، سواء أكان على سبيل المحبة أم على سبيل الكراهة، فإنّه في مقام الواقع حقّاً، ونسبته الخارجية على شفا حفرة من الوقوع، فمن معاني الرجاء -كما سبق- قرب الوقوع، ومنه الرّجوة والأرجاء والأرجاء والرّجوى وهو -كما قلنا- جانبا الحفرة!.

إذ تتمثّل النسبة الخارجية للرّجاء باعتقاد المتكلم وإيمانه بتحقيق المرجو عاجلاً أم آجلاً، والقضية في رأينا لا تخرج عن التشاؤم والتفاؤل وحسن الظن بالله عزّ وجلّ.

وإذا كان وقوع الشيء المرجو متحقّق لا محالة فإنّ الترجي يكاد يقترب من (الإيقاعات) بتعبير التداولين؛ لأنّ المترجّي ((أمرٌ يُعتقد حصوله وإمكانه)) أي يستدعي مطلوباً ممكناً وحاصلاً في اعتقاد المتكلم وقت الطلب (انظر النقطة الرابعة) فالرجاء مشتمل على شرط جوهري من الإنشائيات الإيقاعية وهو الاعتقاد، وكأنّ بين الراجي ومن يرجوه عهد يبرمه في حال تلفظه، وإذا كان ذلك فالأجدر بالرجاء أن يكون ((توقع حصول الأمر)) وليس طلباً لحصوله.

ولتأكيد ذلك نقف عند أداتي الرجاء في العربيّة -لعلّ وعسى- لنرى كيف يستعملان في لغة العرب:

للعَلَّ معانٍ منسية، إذ يبدو أنَّ الانشغال بعملها ومعموليتها وبمجيئها ناصبة تارة وجارة تارة (ابن عقيل: د.ت، 4\3)، واختلافها في لغات العرب بين (لعلَّ وعلَّ)، وحركة لامها (ينظر: ابن عقيل: د.ت، 4\3)، كلُّ أولئك كان مسؤولاً عن تقليص دلالتها بالرَّجاء، وصرف النظر في معانيها التي تتعدَّى الرَّجاء والإشفاق.

لا هنا نجازف بحصر معانيها جميعاً، ولكن نستطيع -إجمالاً- الإشارة إلى الكثير منها مع سوق أمثلة بغية تسييقها:

1- التَّوَقُّع في المحبوب الممكن: مثل: (لعلَّ محمداً قادم) وهذا هو التَّرجي أصلاً و وضعاً. وقد استنكر الحريري وابن هشام قول الناس: (لعلَّه نديم)، أو (لعلَّه قد نديم) وعدداً ذلك وقوعاً في التناقض: ((وَوَجْهُ الْكَلَامِ أَنَّ يُقَالَ: لَعَلَّه يَنْدِمُ، أَوْ لَعَلَّه لَا يَنْدِمُ؛ لِأَنَّ مَعْنَى (لَعَلَّ) التَّوَقُّعَ لِمَرْجُوٍّ أَوْ مَخُوفٍ، وَالتَّوَقُّعُ إِنَّمَا يَكُونُ لِمَا يَتَجَدَّدُ وَيَتَوَلَّدُ، لَا لِمَا انْقَضَى وَانْصَرَمَ. فَإِذَا قُلْتَ: نَدِمَ، أَخْبَرْتَ عَمَّا قَضَى الْأَمْرَ فِيهِ وَاسْتَحَالَ مَعْنَى التَّوَقُّعِ لَهُ، فَلِهَذَا لَمْ يَجْزِ دُخُولُ (لَعَلَّ) (الحريري: 1998، 36، و اللخمي: 2003، 304). على حين ذهب ابن بزي إلى إمكان ذلك وصحتها، وإن كان معنى لعلَّ ما ذكر، فإنَّ مخرج الكلام المشكوك فيه والمظنون. والشكُّ والظنُّ يكونان فيما مضى (البغدادى: د.ت، 5\178).

2- التَّوَقُّع في المكروه الممكن: مثل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة الشعراء: 3)، وهذا هو الإشفاق (=الخوف)، ومعنى الآية: لعلَّك قاتل نفسك، أي أشفق على نفسك لا تقتلها حسرة عليهم.

3- التعلیل: ومنه ما ورد في القرآن مُفَسَّرًا ب (كي)، و قيل إنها للإطماع لا للتعلیل. (ابن منظور: 1414هـ، 11\473، وينظر: السامرائي: 2000، 1\306).

4- الاستفهام: بهذا فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (الطلاق: 1).

5- التَّحْقِيقُ: يستدلُّ على هذا المعنى كلُّ ما تقدم في حال كان المتكلم متيقِّناً، يتوقَّع الشيء عن إيمان.

6- بمعنى الظنِّ والاحتمال: كقولك: (لعلي أزورك اليوم إن استطعت). ومثله الظنُّ والشكُّ فيما مضى كما تبين ذلك من اعتراض ابن بري على الحريري.

7- الإطماع: مثل: (اقرأ جيِّداً لعلك تنجح)، وهذا المعنى ليس بعيداً عن التعليل، وكما يبدو أنَّ الطمع هنا محمود؛ لأنَّه مبنيٌّ على سبب، إذ يُعلِّق الناصح النَّجاح بالقراءة. (ينظر: ابن منظور: 1414هـ، 11\374)

8- التَّشْبِيهِ (الإتقان: 1\172): ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ (الشعراء: 129)، أي كأنَّكم تخلدون، ولكن الإنسان إذ يصنع ويكدِّ ويجمع يساوره الخلود، فعبر عزَّ وجلَّ عمَّا في أنفُس عباده بأداة تحمل معنى اليقين، لتكون أدلَّ على ما يجول في النَّفس.

وممَّا يلحظ أنَّ ليت تأتي بمعنى لعلَّ، لكن مجيء (لعل) بمعنى (ليت) غير مقنع، أمَّا قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ (سورة غافر: 36-37)، فليس من التَّمني في شيء؛ لأن فرعون كان يزعم أنَّ ذلك في مقدوره و ليس من المحال!.

ومن كلّ هذه الوجوه لم نعثر على دلالة سلبية لهذه الأداة، بل كانت بكلّ تحولاتها الدلالية إيجابية تبعث على التفاؤل والمسرة واليقين وقرب وقوع الشيء ودنوّه.

أمّا عن استعمال عسى، فهي ((في كلامهم رجاء و يقين)) (ابن منظور: 1414هـ، 55\15)، فمنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (سورة القصص: 22) قال ابن عباس في تفسيرها: ((خرج وليس له علم بالطريق إلا حسن ظنه برّبه)) (حموش: 2007، 5\602).

ومنه قول ابن مقبل الشهير: (ابن مقبل: 1995، 191) ظنّي بهم كعسى وهم بتنوفة يتنازعون جوائز الأمثال إذ وردت (عسى) بمعنى اليقين كما في قول الشاعر الذي يقول (ظنّي بهم كعسى) أي: ظنّي بهم يقين، فعسى تدلّ على الثبوت واليقين، لذا يقول الأصمعي في شرح البيت: إنّ ظنّي ((ليس بثبّت كعسى. يريد أنّ الظنّ هنا وإنّ كان بمعنى اليقين، فهو كعسى في كونها بمعنى الطمع والرجاء. ويقال: هو عسيّ أن يفعل كذا وعسيّ أن يفعل كذا، أي: خليق)) (ابن مقبل: 1995، 50-51). هكذا فهمت العرب معنى الرجاء، وهكذا فهمه البلغاء، فالمرجو واقع في معتقد المتكلم، وهذا سبب إخراجه من أساليب الطلب، فنحن أمة اتكالية تحسن الظنّ بالله تعالى الذي يحبّ الفأل الحسن. قفّ عند كلّ آية من القرآن فيها رجاء، وعند كلّ حديث شريف، وقفّ عند أبيات من الشعر العربي وآثار الأولين وأقوال البلغاء، وبعد هذا لا تقلّ كيف فهمت أنت معنى الرجاء، بل قل: كيف فهمت العرب قديماً معنى الرجاء، لأننا بعيدون عن الذائقة العربيّة، وبيننا وبين تلك الذائقة حجاب، فلا نفهم الرجاء إلّا على أنّه طلب.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، يمكن إجمالها في نقاط:

١- إنَّ استخبار المعجم العربي كان كافياً للحيلولة دون تقييد التمني بما لا يمكن حصوله وما لا يتوقع حصوله. كذلك الأمر مع معنى الرجاء، إذ اهتمت الدراسة من خلال تحولات مادة رجو إلى جانب مهم من المضمون الثقافي لاستعمالات العرب.

٢- إنَّ إشكالية فهم التمني والترجي وإشكالية فرزهما عن بعض، ارتبطت بعدم التمييز بين اللغة في حالة استعمالها عن اللغة في مجال الفنون والاصطلاحات من جهة، وعدم التمييز بين لغة الإعجاز الربّاني ولغة الإنجاز البشريّ من جهة أخرى، إذ الفروق الدقيقة التي أقامها اللغويون بين الاثنين كان مبنياً على فكرة الإعجاز ومدى دقة كتاب الله في استعمال المفردات.

٣- أثبتت مراجعة استعمال التمني والترجي في القرآن الكريم والأحاديث النبوية ومأثورات العرب أنَّ التمني يكون في الممكن وفي غير الممكن، وأنَّ الترجي خرج عن أساليب الطلب والبوحيات أو الإفصاحيات واقترب من الإخبار لما فيه من شحنة اعتقادية إيجابية.

٤- إنَّ تمييز الرجاء من التمني مرتبط في الوعي البلاغي بقضيتين اعتقاديتين، هما (حسن الظن بالله)، و(القنوط). لكن هذه المسألة تكاد تكون مغيبة في المأثور البلاغي، إلّا أنَّ المعجمات وكتب الفقهاء والمفسرين استطاعت استدعاءها.

٥- إنَّ الكشف عن مفهوم (التوقع) وتحولات دلالاته واحتماله معنى التحين أثر بالغ في فهم الأسلوبين؛ لأنَّ الأسلوبين كلاهما توقع، لكنَّه إلى الرِّجاء أقرب، وفي الرجاء أدخل.

٦- يعتمد فهم الأسلوبين بصورة أدق بمحاولة القارئ أن يسترد بخياله إحساس العرب في استعمالهما.

٧- لمعتقدات الناس ومبنياتهم الدينية وقناعاتهم أثر بالغ في استعمال الأولين أسلوب التمني والترجي، إذ يرتبطان أيَّما ارتباط بمشاعر الناس وعواطفهم تجاه الغيبات.

٨- المحصلة: لكي تقنع بما أثر من كلام العرب في استعمال أسلوب التمني والترجي خارج ما عهدناه في الدرس البلاغي، ينبغي أن تستردَّ إحساس العرب الأولين بالكلمة، لترى في قرارة نفسك أنهم استعملوا الرجاء لما هو مُتَحَيَّن وقوَّعه، مُراقِبٌ حصوله، بل لا نغالي إذا قلنا: كأنَّه حاصل لا محالة.

٩- كان منطلق هذه الدراسة من فرضية أنَّ كلَّ الأساليب البلاغية تضمّر حكاية ثقافية ما، جهد الباحث إلى الكشف عمَّا يضمّره أسلوب التمني والترجي من حكاية ثقافية تتعلّقان بعواطف الجماعة ورغباتهم ومخاوفهم وتصوراتهم عن الحسد والقدرة الغيبية للكلمة على التأثير في الشيء، ولكن من دون أن يدَّعي الكمال فيما زعم أو فيما ذهب إليه، أو أنَّه قال قول الفصل، إذ الموضوع في حاجة إلى قراءات أخرى.

توصیة

حاجة البلاغة العربية إلى مقارنة أنثروبولوجية تحفزها اليوم الجهود البينية التي برزت في حقول المعرفة كاللسانيات الإدراكية، وعلم اجتماع المعرفة، والأنثروبولوجيا الإدراكية والأنثروبولوجيا الرمزية وغيرها من التخصصات، وهذا يدعونا إلى قراءة البلاغة قراءة أنثروبولوجية بهدف الكشف عن مكوناتها الثقافية والاجتماعية.

مصادر الدراسة ومراجعها

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ)،
النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود
محمد الطناحي: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (المتوفى: ٧٦٩هـ)، شرح ابن
عقيل على ألفية ابن مالك، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار
التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاؤه، د-ت.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس
اللغة تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون [ت ١٤٠٨هـ]، شركة مكتبة
ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، (١٣٨٩ -
١٣٩٢هـ) (١٩٦٩ - ١٩٧٢م).
- ابن قيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، الروح في الكلام على
أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية -
بيروت.

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. د-ت.
- ابن مقبل، ديوان ابن مقبل، عني بتحقيقه الدكتور عزة شبل، دار الشرق العربي، بيروت، 1995م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر - بيروت - ١٤١٤هـ.
- أبو بكر، د. منجد محمد، الأمل والرجاء في القرآن الكريم دراسة موضوعية، دار النوادر اللبنانية، بيروت، ٢٠١٤م.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- بريل، ليفي، العقلية البدائية، ترجمة: د. محمد القصاص، مراجعة: د. حسن الساعاتي.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٠٣٠هـ - ١٠٩٣هـ)، شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت.
- بن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، دار التاج - لبنان، ومكتبة الرشد - الرياض، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

- التفتازاني، سعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني تحقيق: محمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت. د-ت.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧.
- الحريري، القاسم بن علي (ت ٥١٦هـ)، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ١٩٩٨/١٤١٨هـ.
- حموش الأستاذ مأمون، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، مركز النخب العلمية، 1428هـ-2007م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٢٠.
- رسل، برتراند ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، بحث في المعنى والصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٣م.
- الرضي، الشريف أبو الحسن محمد بن الحسن، نهج البلاغة، ضبط نصه: الدكتور: صبحي الصالح، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، ط4، 2004.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس تحقيق: جماعة من المختصين، إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٩٦٥م.
- السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- سرحت، سعد، لسانيات النص مداخل نظرية مع دراسة إسرائيل في كتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي، سلسلة منشورات نون، ٢٠١٦م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت ١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- سيويو، عمرو بن عثمان بشر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت نحو ٣٩٥هـ)، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، د.ت.
- عوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة، المكتبة الأزهرية للتراث، د-ت.
- الفاسي، العلامة أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٢م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم (ت 170هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- اللخمي، ابن هشام (ت ٥٧٧هـ)، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق: الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت ٨٨٥ هـ)،
التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن
الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية،
الرياض، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت ١٣٦٢ هـ)، جواهر البلاغة
في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي،
المكتبة العصرية، بيروت.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨ هـ)، التفسير
اليسيط، تحقيق: لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، عمادة البحث
العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠ هـ.

تأثير المقام في ترك المفعول المنسي الكنائي في القرآن الكريم

أ.م.د. ياسين طاهر عايز

كلية التربية الأساسية / جامعة واسط

ytahir@uowasit.edu.iq

ملخص البحث

حاول هذا البحث أن يثبت تأثير المقام في انتظام البنية اللغوية على نحو معين في النص القرآني. وقد أجرى تطبيقاته على مختارات من النص القرآني الشريف، ترك فيها المفعول المنسي الكنائي، في مقامات: (الخوف والقلق، التسرية، الذم، الحث على الجهاد، التكليف، التهديد، التحقير، التنبيه، التقرير)؛ فرصد الانزياحات، التي أحدثت فراغات دلالية أوجدها ترك المفعول، وتعمق في بحث دواعي إنسائه، وتقصي لوازم تكنيته، والعلل الموجبة للإعراض عن إعلام التباس الفعل به.

وخلص إلى أن الغرض من النص، المحكوم بمقامه، لا يصح إلا بترك المفعول على نحو الإنساء الكنائي؛ فالعدول بالفعل عن التعدية إلى اللزوم، يقصر العناية بالفاعل، من جهة إثبات الفعل له أو نفيه عنه. وانتهى إلى أن ترك المفعول في السياق اللغوي لتلك المقامات، جاء استجابة لمقتضيات المقام.

الكلمات المفتاحية: التأثير، المقام، المفعول المنسي الكنائي، القرآن.

The Effect of Context on the Omission of the Object in the Holy Quran

Dr. Yassin Taher Ayez

College of Basic Education/University of Wasit

Research Summary:

This research attempts to demonstrate the influence of context on the regularity of the linguistic structure in the Quranic text. It applied its findings to selected texts from the Holy Quran in which the Object was omitted, in the following contexts: (fear and anxiety, consolation, blame, exhortation to jihad, obligation, threat, contempt, warning, and reprimand). It identified the shifts that created semantic gaps created by the omission of the Object. It delved into the reasons for its omission, investigated the implications of its metaphor, and the reasons for ignoring the ambiguity of the verb.

The study concluded that the purpose of the text, given its context, is only valid by leaving out the object in a metaphorical way. Shifting the verb from transitive to intransitive means neglecting the subject, whether by affirming the action for it or denying it. It concluded that leaving out the object in the linguistic context of these situations was a response to the requirements of the situation.

Keywords: Influence, Maqam, Metaphorical Object, Quran

مقدمة:

اللغة كونه مطرد في اتساعه، خصيب في أرضه، متعال في سمائه؛ تسبح فيه تعبيرات الإنسان عما يعتمل في نفسه، ويجيش في فكره. فيتقن أنسبها لبيان مقاصده وألقها بها. والعربية لغة وسمت بكثرة دقائقها. ومن بين تلك الدقائق ما يعتري متعلقات الفعل فيها من انزياحات عن الوضع.

والمفعول به أهمّ هذه المتعلقات وأكثرها ارتباطاً بجملة الإسناد؛ فيه يُكشف عن الجهات التي يقع عليها الفعل، فلا يُستغنى عنه، إلّا مع الفعل اللازم؛ إذ هو مكتفٍ - لكمال الدلالة - بلزوم فاعله. وللمفعول أحوال من الذكر والحذف والإضمار والترك، تُستدعى رعاية للحال ومناسبة للمقام. والمقام هو الأحوال التي ينزل لأجلها اللفظ في البناء اللغوي، بكيفيات معيّنة، يتمكن بها من الوفاء بالمقاصد. وهذه الأحوال تمثلات لمؤثرات اجتماعية وثقافية ونفسية فاعلة في انتظام السياق اللغوي.

توخّى هذا البحث الإجابة عن سؤالين مهمين هما: لِمَ كان إظهار جزء لازم الظهور من البنية اللغوية مُذهّباً بدلالة النص؟؛ أي يمكن أن تكون مقتضيات المقام سبباً في ترك هذا الجزء اللازم من البنية اللغوية؟ ثم حاول الغوص على دقائق التركيب اللغوي، التي يمكن أن نجد لتترك المفعول المنسي الكنائي أثراً فيها.

وقدّم لذلك بتلمس الفروق بين المفعول المحذوف والمفعول المتروك؛ والفروق بين المفعول المتروك المنسي الكنائي، والمفعول المتروك المنسي غير الكنائي. ثم تبين تأثير المقام في ترك مفعول الفعل المتعدي، المجمعول لازماً، في مقامات: (الخوف والقلق، التسرية، الدّم، الحثّ على الجهاد، التّكليف، التّهديد، التّحقير، التّنبيه، التّفريع). واختصّ البحث بالمفعول المنسي الكنائي؛ لوعورة تلمّس أثر المفعول المنسي؛ ولدقّة الفروق بين المنسي الكنائي والمنسي غير الكنائي منه.

أولاً: الفرق بين المفعول المذكور والمفعول المتروك

المفعول به أكثر متعلقات الفعل حضوراً في التركيب اللغوي، فهو يُقَيّد دلالة جملة الإسناد، عندما يكون المسندُ فعلاً متعدياً. والمفعول به أقرب متعلقات الفعل لجملة الإسناد، حتى أنّه قد يخترق بنيتها، ويدخلها، كما في

جملة ظنّ وأخواتها، وجملة رأى وأخواتها؛ فيتحوّل، دلاليًا، من منزلة القيد إلى منزلة العمدة؛ كما في قوله تعالى: {وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا} (الكهف: 36)، ف(الساعة)، مسندٌ إليه لأنها، في الأصل، مبتدأ؛ و(قائمة) مسندٌ لأنها، في الأصل، خبر؛ ونحو ذلك قول المتنبي:

كُنَّا نَظُنُّ دِيَارَهُ مَمْلُوءَةً ذَهَبًا فَمَاتَ وَكُلُّ شَيْءٍ بَلْقُعُ
(البرقوقي، د.ت: 3/ 14)

فقد أسند الامتلاء في (مملوءة) إلى الديار.

وكذا الأمر في مفعولي رأى القلبية، الثاني والثالث، كما في قوله تعالى: {إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} (يوسف: 4)، هذا على رأى من قال: إن الرؤية الثانية (رأيتهم) قلبية وليست عينية؛ فساجدين: مفعول ثالث لرأى، وهو مسند إليه، في المعنى، ومسندُه (لي).

والمفعول به يكون للفعل المتعدي تعديًا، يُقصد به - دلاليًا - تعليق الفعل بمفعوله، من دون إثباته لفاعله، نحو قولنا: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا؛ فتعدي الفعل جاء لبيان الجهة التي وقع عليها الضرب، وليس لإثبات أن الضارب زيد، مع أن ذلك مُفاد من القول.

والأصل في هذا المفعول أنه لا يُترك، لا حذفًا ولا إضمارًا؛ إذ إنه متعلّق بتحقيق معنى الفعل وتخصيصه، وهو لازمٌ لتمام المعنى على مستوى التوصيل. أمّا إذا تُرك مع الفعل المتعدي، فإنّ المعنى ينتقل من مستوى التوصيل إلى مستوى التأثير. وهنا سيتعلّق الأمرُ بكمال المعنى لا بتمامه. فتمامُ المعنى مُحصّلٌ بالجري على قوانين اللغة، أما كماله فيُخوِج إلى مخالفة هذه القوانين أحيانًا، بما يسمّى بالانزياح أو العدول أو الخروج على

مقتضى الظاهر. ولهذا يمكن القول: إنَّ ترك المفعول لا يكون إلَّا لغرض بلاغي يرتبط بمقام القول ومقاصده. والمبدأ الذي تتفرَّع منه هذه المقاصد واحدٌ، وهو إثبات الفعل لفاعله، كأنَّه لازمٌ له لا يتعداه لمفعولٍ. وهذا من دقائق العربية، التي استعذبها أولو الذوق الرفيع.

إنَّ ترك المفعول، نيةٌ أو إنساءٌ، هو تجاوزٌ على منطق القاعدة النحويَّة، التي قررت لزوم المفعول به لجملة الإسناد ذات الفعل المتعدي؛ وهو صياغةٌ لمنطقة وسطى، تنزل فيها الجملة منزلةً بين التعدي واللزوم، فتكون أنمى للمنطق النحوي في صياغتها الشكلية، وأطوع للمنطق الدلالي في مضمونها.

إنَّ السكوت عن بنية القيد هنا، يمثل عدولاً عن النسق النحوي المتزمت، الذي يرى أنَّ القيد فضلةٌ؛ فهذه الفضلة يسعها أن تُحرَّر وتوسَّع إذا غابت، كما وسعها أن تضبط وتُخصَّص إذا حضرت.

وثمة منزلةٌ وسطى أخرى ينزل بها المفعول المتروك التركيب اللغوي، هي منزلةٌ بين الحذف والإضمار* (لا نعني بالإضمار، هنا، دلالة المصطلح النحويَّة بالعودة على الضمير، بل دلالة المصطلح البلاغيَّة، وهي الإضمار على شريطة التفسير)؛ فالمضمَّر يتَّسم بواحديَّة التقدير باعتبار قوة قرينة السياق فيه، التي تجعله محلَّ إجماع، نحو قولنا: نبه زيد القوم وأنذر؛ فمفعول أنذر مضمَّر تقديره القوم؛ ونحو إضمار مفعول (قل) في قوله تعالى: {مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى} (الضحى: 3)، لدلالة السياق عليه، في (ودَّعَكَ).

أما المحذوف فمقطوعٌ، يسمَح بتعدد التقدير، فهو أوفى لتوسَّع الدلالة. والتركيب اللغوي الذي يُترك فيه المفعول، يلوح فيه المفعول كأنَّه مضمَّر.

ويُقطع كأنّه محذوف. وبهذا يتحرر من صرامة القرينة السياقية، فينفلت من التحديد، ليهتدي بدلالة السياق إلى أقصى ما يُتصوّر له من التقدير. وأما الفرق بين المفعول المحذوف والمفعول المتروك، ففرق في الدلالة، فكلا المفعولين غير مذكور في اللفظ، لكنّ المحذوف يُراد في المعنى، فيقدّر؛ أمّا المتروك فغير مُراد في المعنى، فلا يصحّ تقديره. المحذوف في حكم المنصوص عليه، أمّا المتروك فلا يمكن النصّ عليه.

ثانيًا: أقسام المفعول المتروك

المتروك من المفعول به قسمان، الأول: المفعول المنسيّ؛ والثاني المفعول المنويّ. ولإنساء المفعول عللٌ ونكاتٌ تتعلّق بدقه الدلالة وثرائها. أمّا المنويّ فتزكّه مبنيٌّ على نيّة الإضمار، وله علل ونكات تُسوِّغ هذا الترك. يقول أحمد أمين الشيرازي في المفعول المنسيّ "هو المفعول الذي لم يُقدّر مع الفعل المتعدي، المنزل منزلة اللازم، فيثبت الفعل لفاعله أو يُنفى عنه مطلقًا، أي من غير إرادة جميع أفراد الفعل أو بعضها، ومن غير إرادة تعلّقه بمن وقع عليه" (الشيرازي، 1422هـ: 108-109)، فلا يُنصّ على المفعول في السياق اللغوي. فعندما نقول زيدٌ يعطي ويمنع، فإنّ (يعطي، يمنعه)، اكتفيا بفاعلهما، كأنهما فعلين لازمين؛ ودلالة العبارة: زيدٌ يفعلُ الاعطاء ويمنعُ الإعطاء.

والمفعول المنسيّ ضربان: منسيّ كنائيّ، ومنسيّ غير كنائيّ؛ فأما غير الكنائيّ، فلا نجد له تقديرًا مُعيّنًا، وبه يقتصر المراد على إثبات معاني الأفعال للفاعلين، من دون التعرّض لذكر المفعولين؛ فلا تعرّض فيه للجهة التي وقع عليها الفعل، ولو على نحو الكناية.

وأما المنسيّ الكنائيّ فإنّه يشترك مع غير الكنائيّ في انصراف العناية إلى إثبات الفعل للفاعل، لكنّه يفترق عنه بأنّه يُعرّض فيه بذكر المفعولين،

مع عدم إرادة الإعلام بالتباس الفعل بهم؛ وذلك لئلا يكون الانصراف لبيان التباس الفعل بمفعوله مُنْقَضًا للغرض الأساس من إنساء المفعول، وهو توفير العناية على إثبات الفعل للفاعل. وقد تابع أحد الباحثين أثر المفعول المتروك في معاني بعض الأفعال في القرآن الكريم، من دون أن يبدي عناية بتأثير ذلك التزك (ينظر: إبراهيم، 2017: 176 - 195).

معلوم أن الكناية هي السّتر والإخفاء، على نحو يُترك فيه خيطٌ يُهتدى به ليُستدلّ على المستور، وهو ما يسمى عند البيانين بالمعنى اللازم. فالكناية عند عبد القاهر الجرجاني "أن يُريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومي إليه ويجعله دليلاً عليه" (الجرجاني، 2004: 66). وقول الجرجاني بالردف والتلوّ يعني الملازمة، التي بها يومي المعنى الرديف إلى المراد، وهو معنى المعنى. وصرّح السكاكي بالتزك في تعريفه الكناية، إذ قال: "هي تزك التصريح، بذكر الشيء على ما ذكر ما يلزمه؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك" (السكاكي، 1987: 402).

وبهذا يمكن القول: إن المنسي الكنائي تلوح في سياقه لوازم تجعل الاهتداء إلى دلالة تزكه أمراً ممكناً، وهذا يُعين على تبين مقاصد النص، التي تبدو بعيدة المنال بسبب امتناع تقديره. ومن تلك اللوازم الفعل ذاته، المنصوب في السياق لدلالة تتسع لمفعول أعم وأوفى بمتعلق الفعل. فكأننا أمام فعلين لا فعل واحد، فيقتضي الثاني مفعولاً مغايراً، على سبيل التوسع أو التعميم.

وعده عبد القاهر الجرجاني من الخفي الذي تدخله الصنعة فيتفنن ويتنوع، إذ قال فيه: "فنوع منه، أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه، إمّا بجري ذكر، أو دليل حال، إلا أنك تنسبه

نفسك وتُخفيه، وتُوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن ثبتَ نفسَ معناه، من غير أن تُعديهِ إلى شيء، أو تعرض فيه لمفعولٍ" (الجرجاني، 2004: 155-156).

ثالثًا: تأثير المقام في ترك المفعول المنسي الكنائي

يرى صاحب كتاب الكليات أن المقام هو الأحوال الداعية إلى إيراد الكلام على وجه مخصوص وكيفية معينة، من حيث إنه المنزل التي حل فيها ذلك الوجه من الكلام (ينظر: الكفوي، 1998: 374). ولا شك في أن ترك المفعول وجه من تلك الوجوه المخصوصة، التي ارتضاها التركيب اللغوي، لتكون الدلالة وفيّة بالمقام. ومن الشواهد التي لقيت العناية بتقصي أثر المفعول المنسي الكنائي فيها، قول البحرّي، مادحًا المعتز بالله، ومعرّضًا بالمستعين بالله:

شجُو حُسادِه وغيْظُ عِداه أن يرى مبصرٌ ويسمع واعٍ (الصيرفي، د.ت: 1244 / 2)

قال أحمد أمين الشيرازي: "نزل (يرى) و(يسمع)، منزلة اللازم، أي: مَنْ يصدر عنه الرؤية والسماع. ثم جعلهما كنايةً عن الرؤية والسماع المتعلقين بمفعولٍ مخصوص، هو محاسنُ المعتز وأخباره؛ بادعاء الملازمة بين مُطلق الرؤية ورؤية آثاره ومحاسنه، وكذا بين مُطلق السماع وسماع أخباره؛ للدلالة على أن آثاره وأخباره بلغت من الكثرة والاشتهار إلى حيث يمتنع خفاؤها، ولا يُبصر الرائي إلا تلك الآثار، ولا يسمع الواعي إلا تلك الأخبار. ولا يخفى أنه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول أو تقديره." (الشيرازي، 1422هـ: 109).

فلقد أنسي المفعول، لأن إظهاره يُدني الدلالة عن منزلتها التي أرادها الشاعر، فهو في معرضي: مدح، وتعريض. وقد أشار من طرف خفي إلى

تَغِيْظُ المستعين بالله، تَغِيْظًا أَذْهَبَ بَصِيْرَتَهُ، حتَّى لَكَأَنَّ مَا يَغِيْضُهُ هُوَ قَابِلِيَّةُ البَصَرِ والسمع عند الناس! فجملةُ (أَنْ يَرَى مبصِرٌ ويسمع واع) كُلُّهَا خَبَرٌ للمبتدأ الأول (شَجُوْ حُسَادَه) والمبتدأ الثاني (غِيْظُ عِدَاه)؛ فَأَوْفَى بهذا الإنساء المدح والتعريض معًا، إِذْ سَمَحَ سِتْرُ المفعول (آثَارَ المَعْتَزِ بالله ومحاسنَه) بِإِثْبَاتِ الفعل لفاعله (مبصر، واع)، فَأَبْرَزَ اختصاصَ مفعولي: (يرى، يسمع) بممدوحه.

فقصدُ الشاعر: إِنَّ للمعْتَزِ بالله من الأخبار والآثار ما كَثُرَ حتَّى اشتهر، فصار لكثرتِه مما امتنع خفاؤه على الرائي والسامع، فلا يُخْطِئُهُ إِلَّا فاقْدُ للسمع والبصر. ولو ذَكَرَ المفعول فقال: أَنْ يَرَى مبصِرٌ آثَارَه ومحاسنَه، أو عدَّد بعض آثاره، لما حَقَّقَ الشاعرُ أَبْعَدَ غَايَتِيهِ بالمدح والتعريض. وأمَّا التعريض، فعلى تقدير: إِنَّ عَدَمَ تَبَيُّنِ تلك الآثار عند المستعين بالله، لا يَحْتَمِلُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ المستعين بالله غير مبصرٍ ولا واع.

وفي هذا أَوْجَزُ الجرجاني إِذْ قَالَ: "المعنى، لَا مُحَالَة: أَنْ يَرَى مبصِرٌ محاسنَه، ويسمع واع أخبارَه وأوصافَه، ولكنَّكَ تَعْلَمُ على ذلك أَنَّهُ كَأَنَّهُ يَسْرِقُ عِلْمَ ذلك من نفسه، ويدفعُ صورته عن وهْمِه، ليحصلَ له معنى شريفٌ وغرضٌ خاصٌّ. وذاك أَنَّهُ يمدحُ خليفةً، وهو المعْتَز، ويُعَرِّضُ بخليفة وهو المستعين" (الجرجاني، 2004: 156)، فليس لحساده أشجى وأغْيِظَ من العلم بأنَّ هناك من يبصر ويسمع.

وفي القرآن الكريم شواهدٌ لَا تُحْصَرُ، على هذا التزك والإنساء؛ لاختلاف التأويل والتوجيه. وسيقف الباحث على طائفة منه، مسترشداً بمقام النص، ومهتدياً بتفاعل العلاقات اللغوية في نظمه الشريف.

مقام الخوف والقلق

في مقام الخوف والقلق، جاء تركُ المفعول، على نية الإنساء، مثرياً، فقد انطوى المقام على مراجعة شفيفة بين الله تعالى ونبیه موسى عليه السلام، في قوله تعالى: {وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ} * فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ * وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَتَيْتُ الْيَمِينَ مِنْ خَيْرٍ فَقَبِلْتُ (القصص: 2-24).

لقد وَسَمَ الإيجاز التركيب اللغوي في هذه الآيات المباركة. والمناسبة هي خروج موسى عليه السلام إلى مَدْيَنَ، بعد تلقي النصيحة العاجلة بمغادرة قوم فرعون. وبُني هذا الإيجاز على تركِ المفعول، في أغلبه. فقد ترك المفعول لأفعال: (يترقب، يسقون، تذودان، لا نسقي، سقى). وهذا التركيب الكثير بإنساء المفعول ناسب مقام الخوف والقلق، الذي كان فيه موسى عليه السلام، كما ناسب خلق بيوت النُّبوة بالتحاور والمُعاملة.

ولمَّا كانت تلك المفاعيل معلومة مقصودةً بدليل سياق الحال في النص، ولمَّا كانت العناية بتعلق أفعالها بالفاعلين منشودة؛ كان التركيب لازماً. فجملته (يترقب)، حال ثانية لخروج موسى عليه السلام في جملة (فخرج)، بعد الحال الأولى (خائفاً). وترقبه عليه السلام، مقصورٌ على انتظار إنجاء الله تعالى له؛ فجملته (نَجِّنِي) بدلُ اشتغال من جملة (يترقب)، لكمال الاتصال بينهما. وليبيان شدة ترقبه عليه السلام، جُعِلَ التَّرقُّبُ لازماً لنفسه، لا يعدوها

إلى ما يترقبه، وهذا أدعى في مقام الخوف والقلق. فالمتربّ الصّق بنفسه مما يترقبه، وفي هذا عنايةً بالغةً بهواجسه عليه السلام. ولم يكن هذا ليظهر لو علّق فعل التّربّ بمفعول مذكور.

ومناسبةً لمشاعر الخوف تلك، جاء تركُ مفعول (يسقون)، ليفيد التعميم في جهات السقي، من كلّ ما يستسقي ويُسقى، وليصرف النّظر عن العناية بتلك الجهات؛ فالغرضُ يتعلّق بانزواء المرأتين عن السقي (ينظر: الآلوسي، 1994: 10/272؛ بن عاشور، 1984: 20/99؛ أبو موسى، د. ت: 349)؛ ولذا نزل الفعل (يسقون) منزلة اللّازم، حتى تكون العناية وافرةً على التّباس الفعل بالفاعل، لا تتعداه لمفعولٍ لا يُناسب المقام ذكره. ففي مقام الخوف يعتني الخائف بما يلتجئ إليه من جهات الاطمئنان، لا بما يتعلّق بها؛ ولهذا كانت العناية بمشهد انزواء المرأتين أدعى.

وتقويةً لذلك أنسي مفعول تذودان، فترك ما يقع عليه الذّود - أي: الدفع - من الماشية، أغنم هي أم إبل؟، حتى تبدو عنايةً موسى عليه السلام ثابتةً على ما يلزم من التخفيف عن نفسه، وهو فاعل الذّود (المرأتان). وترتّب على هذا الإنساء، إنساء مفعولي: (لا نسقي، سقي)؛ فالمفعول معلومٌ للأفعال الثلاثة، بدليل الحال، لكنّ التّباسه بالفعل غيرُ مناسب للمقام.

وفي هذا الإنساء لمفعول (تذودان) قال الجرجاني: "ثم إنّه لا يخفى على ذي بصر أنّه ليس في ذلك كلّهِ إلّا أن يترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً، وما ذاك إلّا أنّ الغرض في أن يُعلم أنّه كان من الناس في تلك الحال سقي، ومن المرأتين ذود، وأنهما قالتا: لا يكون منّا سقي حتى يصدر الرّعاء، وأنّه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سقي، فأما ما كان المسقي؟ أغنمًا أم إبلًا أم غير ذلك، فخرج عن الغرض، وموهّم خلافه" (الجرجاني، 2004، 161).

وبنى الجرجاني على ما سمّاه (إنكاراً) في خطاب موسى عليه السلام في قوله: (ما خطبكما)، فقد حمّل الجرجاني الاستفهام على الإنكار، وعنى به الاستغراب؛ فقال: "وذاك أنّه لو قيل: وَجَدَ من دونهم امرأتين تذودان غنمهما"، جاز أن يكون لم يُنكر الذودَ من حيث هو ذودٌ، بل من حيث هو ذودٌ غنمٍ، حتى لو كان مكانَ الغنمِ إبلٌ لم يُنكر الذودَ كما أنّك إذا قلت: ما لك تمنع أخاك؟، كنتَ منكراً المنع، لا من حيث هو منعٌ، بل من حيث هو منعٌ أخٍ، فاعرفه تعلم أنّك لم تجد لحذف المفعول في هذا النحو من الروعة والحسن ما وجدت، إلّا لأن في حذفه وترك ذكره فائدةً جليّةً، وأنّ الغرض لا يصحُّ إلّا على تركه" (الجرجاني، 2004، 161-162).

ولو اجتهد مجتهدٌ في حصر المقاصد بالتأويل، ما تأتى له ذلك على نحو، ومن هذا اجتهاد الزمخشري بتأويل المفعول المتروك (ينظر: الزمخشري، 1987: 400/3). بل إنّ مراعاة المقام بلغت كمالها بتعريض شفيّف من موسى عليه السلام لربه، وقد استشعر في نفسه الأمان الذي ترقّبه بعد خوفٍ وقلقٍ، إذ عرّض بافتقاره لما نصّب له ربّه من شأن المرأتين، في قوله تعالى: (ربي إنّني لما أنزلت إليّ من خيرٍ فقيرٌ). وهو ما ترتّب عليه لاحقاً زواجه من ابنة شعيب عليه السلام، الذي كان من مقدماته، فضلاً عمّا استشعره موسى عليه السلام، حين تولّى إلى الظل، مجيئ ابنة شعيب عليه السلام على حال من الاستحياء المُشير إلى ما وقع في نفسها من قبول بموسى عليه السلام؛ قال تعالى: {فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} (القصص: 25). وهنا كُفّ الخوف بتحقيق النّجاة.

مقام التَّسْرِية

في مقام التَّسْرِية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، استُدعى تركُ مفعول (أُمْلِيتُ) في قوله تعالى: {وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ* وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ* وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَى فَأُمْلِيتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ} (الحج: 42-44)، إذ سُترَ الإهمال، ؛ فمفعول أُمْلِيتُ هو (المُهلة)، إن افترضنا التقدير، أي أُمْلِيتُ المُهلة للكافرين.

إنَّ الغرض هو التخفيفُ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما واجه من عَنَتِ القوم. ولا يستوي معه إظهار المُهلة، ولو على نحو التقدير؛ لما في إظهارها من تأخّر عن مواساته صلى الله عليه وآله وسلم. والمفعول هنا معلوم إلّا إنَّ إظهاره يقلّ من كمال العناية بإثبات الإملاء لله تعالى؛ ومقام التَّسْرِية يقتضي إظهار كمال العناية بالمُسْرَى عنه، حتى لا يكون طريقُ لشبهة الإهمال، بموجب رحمة الله بعباده، التي قد تنال أولئك المعاندين. فجاء تناسي المفعول (المُهلة)، لبيان لزومها للفاعل (الله تعالى).

ثمَّ إنَّ النصَّ سارع لبيان ما سُتر بقوله تعالى: {فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُئِرَ مُعَظَلَةٌ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ} (الحج: 45)، إذ نصَّ على الإهلاك، بعد أن أشار إليه في قوله: (أَخَذْتُهُمْ) أي أَخَذْتُهُمْ بِالْإِهْلَاكِ. ولكمال التَّسْرِية، كرّر إنساء المفعول للفعل ذاته، فقال تعالى: {وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أُمْلِيتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ} (الحج: 48).

مقام الذم

قال تعالى في ذم الماردين على النفاق: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} (البقرة: 17)؛ فأنسى مفعول (يبصرون)، الذي عومل معاملة الفعل اللازم؛ حتى لا يلتفت إليه الفكر. والقصد من إنسائه هو عموم نفي المبصرات؛ كأنه قيل: لا إحساس بصير لهم (ينظر: الأندلسي، 2000: 129 / 1 بن عاشور، 1984: 312 / 1). والمفعول هنا، معلوم مقصود، لكنه أغفل لتوفير العناية على نفي الفعل عن الفاعل، وهو نفي إحساس البصر عنهم.

ولكي تكون هذه العناية شاملة لا يشوبها نقص، أعرض النص عن ذكر مفعول (يبصرون). ولو ذكره على تقدير (لا يبصرون الحق، أو لا يبصرون الهدى)، لكانت الدلالة مقتصرة على ما ذكر. لكن هذا التزك أعرب عن فداحة ضلالهم، إذ فقدوا القدرة على التماس سبل هدايتهم؛ وفي هذا أبلغ الذم وأوفاه بحالهم.

ولو اجتهدنا بتقدير المفعول على نحو وافٍ بالمقصود للزمنا النظر فيما يلزم نفي البصر عنهم. فلازم انتفاء إحساس البصر عندهم، هو لازم انتفاء البصر عن استوقد ناراً، يلتمس الرؤية، فإذا تمكن منها أشاح ببصره عنها؛ فهو وفاقد البصر في هذا سواء.

لقد لزم من التشبيه التمثيلي - للماردين على النفاق بعد أن أحاطهم نور القرآن، بحال من التمس الضياء من نار أوقدها ليبصر طريقه في ليل مفازة دامس، حتى إذا انكشف له طريقه أعرض عنه عناداً ومكابرة - أن يكون دالاً على تلبس هذا الفعل (عدم الإبصار) بهم. وبه اكتفى النص؛ لكي لا ينقص ذكر المفعول العناية بهذا التلبس.

وكان السياق اللغوي قدّم بوجهٍ لفاعل (لا يبصرون) بقوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} (البقرة: 16)، فأثبت عدم اهتدائهم، بدلالة الماضي في كان؛ ثم أعقب جملة (لا يبصرون)، بقوله: {صُمُّ بُكْمٌ عُُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَزِجْعُونَ} (البقرة: 18).

لقد اقتضى مقام الذمّ ألا تُذكر جهاتُ بصرهم، إمعاناً في الإعراض عن قبح صنيعهم، فقد أنزلهم النصّ منزلة البهيمية في قوله: (صمّ بكم عمي). وفي هذا وسّم لهم بالضلال، الذي لا تستقيم معه العناية بموارد بصرهم.

مقام الحثّ على الجهاد

وفي مقام الحثّ على الجهاد، تُرك مفعولاً: (جاهد، وجاهد)، بوجود لازمة تدلّ عليهما هي (لقاء الله)، في قوله تعالى: {مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَاتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} (العنكبوت: 5-6).

ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ الجهاد، هنا، جهاد النفس، واستدلّ الطاهر بن عاشور على ذلك بكون سورة العنكبوت كلّها مكّيّة، ولم يكن في مكّة جهاد قتال؛ لكنّه جوّز أنّ يكون الجهاد، هنا، قتال المشركين (ينظر: بن عاشور، 1984: 20 / 210). وهذا التوجيه أنسب للمقام؛ لقوله تعالى: (فإنّ أجل الله لآتٍ). فلقاء الله تعالى بالموت، مترتب على الجهاد في سبيله.

ولم يصح ذكر المفعول؛ لأنّ ذكره يُطيح بالغرض الذي هو بيان أنّ جهاد المؤمن إنّما يكون لنفسه، وهو ما دلّ عليه القصر بإنّما، فلو ذكر المفعول لنصّ على أنّ الجهاد لله تعالى. وفي هذا التّرك أبلغ العناية بالتّباس الفعل بالفاعل؛ كما أنّ فيه دفع التّباس الفعل بمفعوله.

مقام التكليف

وفي مقام التكليف، في قوله تعالى: {اذْهَبْ أَنْتَ وَأُخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي} * اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى * قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى * قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى { (طه: 42-46)؛ أنسي المفعول لفعل (لا تخافا)، فنزل منزلة اللازم المكتفي بفاعله (ألف الاثنين)؛ إذ جعل كنايةً عن الاطمئنان. فقد بَدَرَ من موسى وهارون عليهما السلام بيانٌ بخوفهما من فرعون، فيما قالَا: (إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى). وخوفهما بالغ، بدلالة الفَرَط، المعبر عن توقع أيّ شنيعٍ من فرعون، قولاً أو فعلاً؛ وبدلالة ترك مفعول يَطْغَى.

فطغيان فرعون في قوله تعالى: (اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى)، هو التكبر، الذي اقتضى التكليف. أمّا طغيان فرعون في (يطغى)، فهو السَّبْقُ إلى أنواع العقوبات؛ لدلالة الفَرَط على ذلك. واحتمل الطاهر بن عاشور أن يكون طغيانُ فرعون هنا، هو طغيانه بالتنقيص، على مَنْ لَا يَنَالُهُ عقابه، وهو الله تعالى (ينظر: البيضاوي، 1418هـ: 28/4؛ بن عاشور، 1984: 16/227). وهذا محتملٌ على نحوِ أَنَّهُ يَسْبِقُ إِلَى تَجَاوُزِ الْحَدِّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، حِينَ يُبْلِغُهُ الرِّسُولَانِ تَكْلِيفَهُمَا؛ وَعَلَى أَيِّ مِنَ التَّأْوِيلَيْنِ يَكُونُ مَفْعُولُ يَطْغَى مَغَايِرًا لِمَفْعُولِ طَغَى.

وبهذا يُعَيَّنُ إنْشَاءُ مَفْعُولِ يَطْغَى الْكِنَائِيَّ، عَلَى الْقَوْلِ: إِنَّ (لا تخافا) كنايةً عن الاطمئنان، كَأَنَّهُ قَالَ: (اطمئنا)؛ فَأَنْسَى مَفْعُولَهُ، أَدَّ لَا يَسْتَوِي الْغَرَضُ إِلَّا بِتَرْكِهِ. فَالْغَرَضُ، فِي هَذَا الْمَقَامِ، لَمْ يَكُنْ مُوَاجَهَةً تَعْنَتْ فِرْعَوْنَ عَلَى آيَةٍ حَالٍ، بَلْ هُوَ التَّبْلِيغُ اللَّيِّنُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَقُولَا قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

يخشى). ولو ذكر مفعول (يطغى)، لتعارض مع الدعوة إلى اللين، ومع الرجاء بالتذكر والرجوع عما هو عليه من العناد.

لقد ألزم إنساء مفعول (لا تخافا) فعل الخوف بالرسولين عليهما السلام، فأبان ما يهجنس في نفسيهما من فعل فرعون. والأمر ذاته مقترن بإلزام فعل الطغيان بفرعون. ومقام التكليف يقتضي نزاع المخاوف من المكلف، حتى تكون تأديته واضحة بالغة.

وتثبيتاً لهذه الدواعي جاء إنساء مفعولي: (أسمع، أرى)، إذ لا غرض من ذكر مفعوليهما. فالغرض في هذا المقام، هو طمأنة الرسولين عليهما السلام إلى أن الله تعالى لا يخفى عليه شيء. فلم يعد التباس الفعل بآي مفعول للسمع والرؤية صحيحاً. وفي ذلك مزيد عناية بمخاوف موسى وهارون عليهما السلام، وتثبيت لهما في مقام التكليف.

مقام التهديد

جاء ترك المفعول لافتاً في مقام التهديد، فقد أنسي في ثلاثة مواضع في قوله تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} {الأعراف: 179}.

إن سياق الحال يغلب بالمفعولات المتروكة، لكنه يثبت لها ما يشير إلى أفعال بُنيت لها. فالأفعال في قوله في أهل جهنم: إن لهم (قلوب لا يفقهون بها)، و(أعين لا يبصرون بها)، و(آذان لا يسمعون بها)؛ فيها إشارة إلى إن فقهم وبصرهم وسمعهم، في حكم المعطل، بما كذبوا وظلموا.

وفي مقام التهديد يحتاج إثبات الأفعال لفاعلها، فالتهديد عادة ما يكون من مقدمات التقرير لاحقاً؛ ولذا بدت أفعال: (يفقهون، يبصرون، يسمعون)،

أَلَزَمَ لِفَاعِلِيهَا، بَعْدَ تَرْكِ مُتَعَلِّقَاتِهَا، وَهِيَ الْجِهَاتُ الَّتِي انْتَفَى فِيهَا فَقْهُهُمْ وَبَصَرُهُمْ وَسَمْعُهُمْ. فَلَا يَنَاسِبُ، وَهُمْ يُهَدَّدُونَ، أَنْ يُكَاشِفُوا فِيمَا لَمْ يَفْقَهُوا وَيُبْصِرُوا وَيَسْمَعُوا؛ إِذْ لَا اسْتِحْقَاقَ لَهُمْ بِذَلِكَ، وَقَدْ وَرَدَتْ عَلَيْهِمُ الْبَيِّنَاتُ وَالنَّذْرُ، فَصَدَرُوا عَنْهَا صَادِّينَ مُجَانِبِينَ، فَكَانُوا كَمَا قَالَ: (كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ)، بِجَامِعِ مَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْأَنْعَامِ مِنْ غَفْلَةٍ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ، بِاعْتِبَارِ جَفَوْتِهِمْ عَمَّا مَكَّنَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ مِنْ تَحْصِيلِ سُبُلِ الْهَدَايَةِ وَالنَّجَاةِ.

وعلى هذا جرى إنساء المفعول كنايةً، في المقام ذاته في قوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلْيَوْمِئِذِ لِلْمُكَذِّبِينَ*الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ*يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَا*هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ*أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ*أَضَلُّوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} (الطور: 11-16). فقد أنسيت مفعولات: (تكذبون، لا تبصرون، اصبروا، لا تصبروا، تعملون)؛ لدلالة الحال عليها، فلا تقدير لها، إلا بما تُشير إليه أفعالها.

وأما ترك المفعول (اصبروا) ففيه نظر؛ يقول الزمخشري: "فإن قلت: لم علل استواء الصبر وعدمه، بقوله إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؟ قلت: لأنَّ الصبر إِنَّمَا يكون له مزية على الجزع، لِنفعه في العاقبة بأنَّ يُجَازَى عليه الصابرُ جزاءَ الخير، فأما الصبرُ على العذاب الذي هو الجزاء ولا عاقبة له ولا منفعة، فلا مزية له على الجزع." (الزمخشري، 1987: 409/4). ومن هنا يفهم أَنَّهُ يَسُوغُ الْقَوْلُ بِتَرْكِ الْمَفْعُولِ عَلَى تَقْدِيرِ (اصبروا نفوسكم على ما أنتم عليه من الجزاء)، وهذا لا يَنَاسِبُ مَقَامَ التَّهْدِيدِ. وما قولُ الزمخشري، إِلَّا لِأَنَّهُ حَمَلَ الْمَقَامَ عَلَى التَّقْرِيعِ وَالتَّهْكُمِ، لَا عَلَى مَقَامِ التَّهْدِيدِ. ففي مقام التهديد والعقوبة، لا تكون العناية بالتباس الفعلِ بالمفعولين حاضرة؛ إعرافاً

عَمَّن نَزَلَتْ بِهِمِ الْعُقُوبَةُ. وعلى هذا يكون القولُ بتركِ المفعول، هنا، أرجحَ من القولِ بحذفه.

مقام التَّحْقِيرِ

وفي مقام التَّحْقِيرِ، تُرك مفعولا (أبصرنا، سمعنا)، في قوله تعالى: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ* وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ* فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ { (السجدة: 12-14)؛ وقد دلَّ سياق الحال عليهما؛ فقد أُوْثِرَ التَّركُ للإشارة إلى فعلِهم من البصر والسمع في الدنيا، يوم أن كانت تأتيهم النُّذر، فيغضُّون ويصمُّون. ففعلُهم في الدنيا كان أعلَقَ بنفوسهم من موارد بصرهم وسمعهم؛ ولذلك ناسبَ مقامَ تحقيرهم أن يُعاملوا بمثل ما صنعوا.

لقد وَفَّرَ عليهم عدمُ إلباسِ فعلِهم بالمفعول، عنايةً محيطَةً بهم؛ حتى إذا جاء وصفُهم بالإجرام، جاء في أبلغ درجات التَّحْقِيرِ، لقوله: (ولو ترى)، فقد جَعَلَ رؤيتهم بعينِ راءٍ واحد، إمعاناً في تحقيرهم. فكأنَّهم لا يستحقون أن تُحيطَ بهم رؤيةُ الرائيين، لضآلة قدرهم. والحالُ أنَّهم يُرون من الجميع. فقد تناهتْ حالُهم في الظهور لأهلِ المحشر، فلا يختصُّ برؤية حالِهم مخاطبٌ معينٌ.

فأصلُ الخطاب أمرٌ للنبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بقوله تعالى: { قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ } (السجدة: 11)؛ لقطعٍ لِلجَاجِهم ومِرائِهم في قوله تعالى على لسانهم: { وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ } (السجدة: 10).

ثم والى هذا الترك ترك آخر للمفعول في قوله: (فذوقوا)، إذ حقق الإعراض عن المفعول وافر العناية بتعلق الفعل بهم، واستعار الإذاقة تشنيعاً بجرمهم. ولما كانت العاقبة ناجزة، أظهر مفعول (وذوقوا)، فقال: (ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون)، منسياً مفعول (تعملون) للدواعي ذاتها.

مقام التنبيه

وفي مقام التنبيه توالى ترك المفعول على نحو فريد، فقد بلغ السياق الذروة في الفراغات الدلالية الموحية في قوله تعالى: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ* لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (المائدة: 92-93).

وكان قد تقدّمه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*} إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} (المائدة: 90-91)؛ توطئة للتنبيه، فبه كانت دعوة المؤمنين لاجتناب ما يوقع بينهم العداوة والبغضاء، مشفوعة بحملهم على الفلاح المرجو.

لقد توالى عطف الجمل الطلبية، بعطف جملة الأمر (أطيعوا الرسول) على جملة الأمر (أطيعوا الله)، المعطوفة على جملة الاستفهام (هل أنتم منتهون). وساغ هذا العطف، بدلالة (هل) على الأمر لا على الاستفهام، بمعنى انتهوا.

ولمّا كانت معاجلة الانتهاء مأمولةً فيهم، وصَلَ بين الجُمْل، لما بينها من جمع وتشريك، لدلالة الاستفهام على الأمر؛ حتى إذا شرع بالتنبيه، قال: (احذروا)، وقد أنسى مفعوله، لدلالة الحال، المبيّنة لإرادة الشيطان، عليه. ولكي يكون فعلُ التَّحذُر ساريًا، جَعَلَهُ خُلُوعًا مما تَعَلَّقَ به (المفعول)، وفي هذا مزيدٌ تنبيهٍ على مُلازمتهُم الحذر.

ثمَّ أنسى مفعول (تولّيتُم)، باعتبار شرطية الجملة، فتولّيتهم هو فعلُ الشرط، وجوابه محذوفٌ على تقدير: (فجزاؤكم علينا)، وأمّا جملة فاعلموا، فهي عطْفٌ على الجواب المحذوف. ويحسُنُ حذفُ الجواب إنْ كان في فعله ما يدلُّ عليه.

ولأنَّ المقامَ مقامُ تنبيه حَسَنٍ فيه التَّلَطُّفُ في قوله: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحَ فيما طَعِمُوا)، فاقترضى التَّلَطُّفُ تَرْكَ متعلِّق آمنوا. فالغرضُ ليس بيانَ جهةِ الإيمان، بل الحثُّ على التّزامه. وهذا مُذهِبٌ لتخوّفهم على مَنْ قَضَوْا من إخوانهم وكانوا على حالٍ من شرب الخمر وأكل الميسر (ينظر: الماوردي، د.ت: 2 / 65؛ درويش، 1415هـ: 3 / 13). ثمَّ جاء تَرْكَ متعلِّق أفعال: (اتقوا، آمنوا) ثمَّ (اتقوا، آمنوا) ثمَّ (اتقوا، أحسنوا)، لِيُشَيِّعَ في النصِّ مزيدًا من التَّلَطُّفِ؛ المُشْعِرُ بتواري جهاتِ المفعول، على ما فيها من جهةِ اشتراكٍ بالمفعولية، وهي الله تعالى. وهذا غايةُ الحُسْنِ والإحسانِ في مقامِ التَّنْبِيهِ، فقد اشتمل على: الحُسْنِ في التَّنْبِيهِ، والإحسانِ إلى مَنْ وَقَعَ عليه التَّنْبِيهِ.

مقام التّقرّيع

تُرِكَ المفعول سبعَ عشرة مرة في سورة القلم، على قصرها. تركًا كنائيًا، وساعدَ على هذا التركُ نهايةُ الآي، إذ جاءت على زنة (يفعلون، وتفعلون).

لكنَّ النَّاظِرَ في دَلَالَاتِ النَّصِّ الشريفِ يَسْعُهُ أَنْ يُدْرِكَ بِبُيُورٍ أَنْ نِهَاجَةَ الْآيِ لَمْ تَكُنْ حَاكِمًا فِي هَذَا التَّرْكِ؛ بَلِ الْحَاكِمُ هُوَ التَّرَابُطُ الدَّلَالِي الْمُهَيْبُ، الَّذِي اكْتَنَزَ بِطَرَحِ الْقَيْدِ، فِي اسْتِغْنَاءٍ مَثِيرٍ. وَالْبَاحِثُ فِي مَقَامَاتِ النَّصِّ يَجِدُ أَنَّهُ تَوَزَّعَ عَلَى مَقَامَاتٍ: التَّعْظِيمِ؛ التَّنْبِيهِ (بِاسْتِدْعَاءِ مَقَامِ الْخَوْفِ)؛ التَّكْرِيمِ؛ التَّقْرِيعِ.

وَمِنْ هَذَا التَّرْكِ، إِنْسَاءً كُنَائِيًّا، مَا جَاءَ فِي مَقَامِ التَّقْرِيعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ * أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ * إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ * أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْعَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ * سَلِّمُوا لَهُمْ أَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ * أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ * يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ * فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ * أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّعْرَمٍ مَثْقُلُونَ * أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ { (القلم: 34-47).

لَقَدْ قَدَّمَ بِمَقَامِ التَّكْرِيمِ الْمَوْجُزِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ * أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)؛ لِمَقَامِ التَّقْرِيعِ فِيمَا تَلَا مِنْ آيَاتٍ، وَكَانَ إِنْسَاءُ الْمَفْعُولِ رَابِطًا بَيْنَ الْمَقَامَيْنِ بِلَفْظِ (تَحْكُمُونَ)، الَّذِي وَرَدَ فِي بَنِيَّةٍ تَجَاوَرَ فِيهَا اسْتِفْهَامَانِ خَرَجَا إِلَى تَعَجُّبَيْنِ بـ(مَا لَكُمْ) وَ(كَيْفَ تَحْكُمُونَ)، فَنَاسَبَ أَنْ يَكُونَ امْتِدَاخُ الْمُتَّقِينَ - بِاعْتِبَارِ الْمَوَازَنَةِ - تَوَاطُؤًا لِتَقْرِيعِ الْمُجْرِمِينَ؛ إِذْ لَا شَكَّ فِي خُلُوقِهِمْ مِنْ أَهْلِيَّةِ الْحُكْمِ، لِمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ مُجَانِبَةِ الْحَقِّ، الَّتِي أَوْجِبَتْ عَلَيْهِمُ الْعُقُوبَةَ وَالنَّدَامَةَ.

لم يُنصَّ على جهة حُكمهم (المفعول)، إذ لا يستوي مع تقرّيعهم أن يقع احتمال الحكم منهم، على وجه من الوجوه؛ فلا هم أهل لذلك، ولا هم في سعة من أمرهم وارتياح؛ ولذلك أُخرج (تحكمون) مخرج الفعل اللازم لفاعله، المكتفي به.

ثم ترك مفعول: (تخيرون)، إذ لم يرد إعلام التباس الفعل بمفعول به، بعد أن أعلم التباس (تدرسون) بمفعول، هو جملة (إن لكم فيه لما تخيرون)؛ وعلى هذا لا يصحّ الغرض إلا بتذك مفعول (تخيرون). فالتأويل: (أم أن لكم كتاباً تدرسون فيه ما تختارون)؛ ولذلك جعل تتخيرون في حكم اللازم، حتى لا يتصور مفعول، وهم في مقام التّقرّيع. فهذا المقام صيغ بنية إنشائية، استفهامية إنكارية، توالى في النصّ سبع مرات في: (أفجعل المسلمين كالمجرمين، مالكم، كيف تحكمون، أم لكم كتاب، أم لكم أيّمان، أيهم بذلك زعيم، أم لهم شركاء)، توبيخاً لهم.

ثم كرّر إنساء المفعول في (تحكمون)، وزيد بتذك مفعول (يستطيعون)، إنكاراً لأهليتهم في الحكم ولمورد استطاعتهم. وقدم بتذك مفعول يعلمون لتذك مفعول الإملاء في (أملّي)، وهو الإمهال، ففي التّركين مزيد توبيخ لهم، وتهوين لشأنهم.

خاتمة

للمقام تأثير كبير في تشكيل البنية اللغوية، فبه تهتدي وتستقرّ العلاقات اللغوية في تفاعلها ضمن نظم الكلام. وهذا النّظم يمثل الشّكل النهائي، الذي تستقرّ فيه المقاصد؛ على نحو متفاوت من القدرة على التأثير، من مبدع لآخر. وللقرآن الكريم فريدة في النّظم، لا تنبغي لغيره، تُغري بالغوص

على بنیته اللغویة؛ فیمتحُ کلُّ باحث على قدر وعائه. ولقد لامس الباحث هذا المعین، فنَدی دَلُوه بما یأتي:-

1- یؤشّر الباحث إلى شحّة التوجّه لتقصّي أثر المفعول المنسّي في الدراسات الأكاديمية والبحوث المنشورة؛ لوعورة مسالکة.

2- ثبّت لدى الباحث أنّ البحث في المفعول المتروک، لا یستوي إلا أن یكون في جوهر الدّلالة.

3- وجدَ الباحث أنّ تزک المفعول في السياق اللغوي، یعدُّ من أهم الانزیاحات في البنية اللغویة، وأجلّها شأنًا.

4- تجلّت للباحث سلطة المقام على النّسق النحويّ، في المطاوعات التي یبدیها هذا النّسق لصالح الدّلالة.

5- وقَرَّ عند الباحث أنّ لا سبیل لتقدير المفعول المنسّي کنائّي، مهما تشجّع المؤوّل في اقتراح الدّلالة.

6- ظهرَ للباحث أنّ تزک المفعول المنسّي کنائّي، یلازم المقامات التي تنطوي على المراجعة، كمقامات: الخوف، التّنبیه، التّسرية، التّکلیف، والتّقریر.

7- تبینَ للباحث أنّ إنساء المفعول کنائّي أقلُّ امتدادًا في المقامات التي تقوم على تقرير الأحوال، كمقامات: الذّم، المدح، الحثّ، التّهدید، والتّحقیر.

8- وجدَ الباحث أنّ إنساء المفعول المنسّي کنائّي مع الأفعال المضارعة هو الأكثر حضورًا، لاسیما عند بناء تلك الافعال للجمع.

9- رصدَ الباحث شیوعَ إنساء المفعول للفعل المضارع في مقامات: التّکلیف، التّقریر، والتّهدید.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- أبو موسى، محمد محمد، (د.ت)، خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ط7، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي، 1994، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، 2000، عناية: صدقي محمد جميل العطار، بيروت، دار الفكر.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، 1418هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- البرقوقي، عبد الرحمن، (د. ت)، شرح ديوان المتنبي، (د. ط)، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، 1984، التّحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، (د. ط)، تونس، الدار التونسية للنشر.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، 2004، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط3، القاهرة - جدة، دار مطبعة المدني.
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، 1415هـ، إعراب القرآن وبيانه، ط4، حمص، دار الإرشاد للشؤون الجامعية.

- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، 1987، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه وصححه ورّبه: مصطفى حسين أحمد، ط3، القاهرة- بيروت، دار الريان للتراث - دار الكتاب العربي.

- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، 1987، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.

- الشيرازي، أحمد أمين، 1422هـ، البليغ في المعاني والبيان والبديع، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

- الضيرفي، حسن كامل، (د.ت)، ديوان البحري، (د. ط)، القاهرة، دار المعارف.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، 1988، الكلّيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (د. ت)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية.

الدوريات

- إبراهيم، حمدي بدر الدين، 2017، المفعول المتروك وأثر تركه في معاني بعض الأفعال في القرآن الكريم، بحث منشور في مجلة اللسانيات العربية، مجلة محكمة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، العدد5، الرياض.

التأويل الفلسفي للغة: جدلية المعنى والفهم

م.م. هيثم عباس عودة

كلية الإمام الكاظم (عليه السلام) / أقسام
ديالى

haitham.abbas@iku.edu.iq

الملخص:

أصبحت اللغة موضوعاً محورياً في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث تم تناولها كعلم مستقل، مع تنامي دور التأويل الفلسفي للغة بآليات التحليل المنطقي، ومع ذلك، أدى تزايد النقاش حول مسألة اللغة إلى خلق حالة من القلق والتوتر بشأن جدلية المعنى والفهم، مما يستدعي البحث عن طرائق تأويلية إجرائية، بآليات علمية، وأدوات مستحدثة؛ نظراً لأنّ البحث في فلسفة اللغة يرتبط بالأدوار العامة للغة من منظور فلسفي، فإننا نسعى في هذه الورقة البحثية إلى استكشاف مفهومية التأويل الفلسفي للغة لطرح فهم للمعنى، بدءاً من التأويل المألوف إلى تأثير التأويل الفلسفي الحديث، بمدارسه ونظرياته وفلاسفته؛ بغية الوصول إلى تأويل المعنى بمعادل فهم أمثل، يحاول البحث أن يوضح في دراسة التأويل الفلسفي للغة، وكذلك الجدلية المعرفية بين المعنى والفهم في سياق مفاهيمي معاصر، يتماهى مع الحدود والتعريفات والتصنيفات والطروحات الفلسفية لمجموعة من الدارسين لفلسفة التأويل بين المنهج والإحالات الفلسفية المرتبطة بالدراسات والبحوث الفلسفية الغربية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، اللغة، التأويل، المعنى والفهم.

Philosophical Hermeneutics of Language
The Dialectics of Meaning and Understanding
Asst. Lecturer Haitham Abbas Uda
Imam Al-Kadhimi University College/ Diyala Departments

Abstract:

Language has become a pivotal topic in modern and contemporary philosophy, as it has been addressed as an independent science, with the growing role of philosophical interpretation of language with mechanisms of logical analysis. However, the increasing discussion on the issue of language has created a state of anxiety and tension regarding the dialectic of meaning and understanding, which calls for the search for procedural interpretive methods, scientific mechanisms, and tools. Since research in the philosophy of language is related to the general roles of language from a philosophical perspective, we seek in this paper to explore the concept of philosophical hermeneutics of language to put forward an understanding of meaning, starting from the familiar hermeneutics to the impact of modern philosophical hermeneutics, with its schools, theories and philosophers; in order to reach the interpretation of meaning with an optimal understanding equation. This research attempts to clarify the study of the philosophical interpretation of language, as well as the cognitive dialectic between meaning and understanding in a contemporary conceptual context, in line with the boundaries, definitions, classifications, and philosophical propositions of a group of scholars of the philosophy of interpretation, between the method and philosophical references associated with Western philosophical studies and research.

Keywords: Philosophy, Language, Hermeneutics, Meaning, Understanding.

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمدٍ وأهل بيته الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين، أمّا بعد:

فإنّ التأويل واحدٌ من تلك المناهج، بل أهمّها لما وجده من اهتمام قديماً وحديثاً بالدراسة والتحليل، ولذلك جاءت هذه الدراسة لتبحث ذلك الإشكال المفاهيمي في مجال الفلسفة، ويقدم الأجوبة التي تؤسس لانشغالات قد تنبني في ضوئها مناهج للفهم وإعادة قراءة النصوص الدينية والأدبية على حدٍ سواء، قراءة تأصيلية من جانب وتجديدية من جانب آخر، دارساً بذلك البعد الفلسفي للغة بمعادل يجمع بين المعنى والفهم، ووفقاً لذلك جرت الدراسة الموسومة: بـ(التأويل الفلسفي للغة.. جدلية المعنى والفهم)؛ ليعطي تلك الشمولية في الطرح، وعرضاً للنظريات الفلسفية التي تناولت اللغة، وتحليل وقائع المعنى والفهم في الموقف التأويلي.

نتيجة للتطورات الخاصة في حقيقة اللغة وفلسفتها، والتأويل وفلسفته، أصبح المعنى، ضمن إطار النسق الفلسفي، ذات قيمة وفكرٍ معيارين تنظم حركة اللغة في اتجاهاتها المختلفة، كما أصبح فهم الفهم، الذي يُعد مجال التأويل في الفلسفة، عملية مراجعة مستمرة تتماشى مع كفايات المعنى، وترفض المنهج المؤدلج الذي يتسم بإسقاطات كاتبه، وبفضل هذين التحوّلين، ونتيجة لتلاقي الفلسفتين على أساس منطقي مشترك، ظهرت فلسفة اللغة والتأويل كمبادرة متقدمة تهدف إلى الربط بين المعنى والفهم.

يهدف تحول الفلسفة من علم يعالج وجود الإنسان وعلاقته بالكون، إلى الكشف عن موضوعات أكثر حداثة وفعالية، مما يسهم في تعميق وتجديد الفهم المعرفي للإنسان تجاه الحياة والعالم؛ إذ تنطلق هذه الرؤية

من فلسفة اللغة وفكرة التأويل؛ إذ تتخلى اللغة عن حقيقتها الآلية والإجرائية المألوفة؛ لتتجه نحو ماهية غائية تعكس الفكر والواقع في آنٍ معاً، وفي الإطار ذاته، يتخلى التأويل عن منهجيته التفسيرية التقليدية لفهم النصوص اللغوية، ويتحول إلى قراءة فلسفية تتجاوز المنهج، مما يجعل الوجود نصاً يستدعي فهماً جديداً لكل ما يتعلق بالكون وتنوع ظواهره وتجلياته.

أهداف الدراسة:

رصد الإشكاليات المفاهيمية للتأويل ومعالجتها؛ وذلك بعرض النظريات الفلسفية التي تختلف من مدرسة لأخرى بطرح موضوعي يحاول أن يستنطق اللغة، ويعاين المعنى، ويبحث في روائرها، ويزيل الحجب والأغطية عن نسيج النص، ويستخلص فهماً على نحو أمثل وفق رؤية منطقية في المعالجة، والتأويل ما بين المنهج والحقيقة التي تفرزها الدراسات الفلسفية الحديثة.

منهجية الدراسة:

حاول الباحث أن يوفق بين المنهج التاريخي والمنهج التحليلي الوصفي، عن طريق جمع تلك المعلومات التاريخية، والعمل على عرضها ووصفها وتحليلها ليتسنى للباحث طرح مفرداته المنهجية التي تسهم في تسهيل الفهم والاستيعاب.

المبحث الأول: فلسفة اللغة

المطلب الأول: السياقات التاريخية لفلسفة اللغة

تعدُّ اللغة نشاطاً اجتماعياً، بينما المجتمع يُمثل خطاباً لغوياً، لا يمكن دمجهما في إطار معرفي واحد إلا عن طريق فلسفة اللغة، وإخضاع النص لعملية التأويل، الذي يعيد صياغة منطق اللغة الرمزية عبر تحريك المركز

وزحزحة الهامش، ويهدف هذا إلى تحويل النص إلى منهج نقدي مستمر، وتحويل الواقع إلى عملية تحليل واستخلاص واستنتاج تأويلي دائم، وهذا يؤدي إلى تفسير المرجعيات الفكرية ضمن سياقاتها التاريخية والحضارية، وتمييز الأنساق الثقافية المسيطرة عن تلك المهمشة، وكذلك تمييز الوعي الاجتماعي الحاضر عن المغيب.

نالت اللغة الاهتمام البالغ، وصارت موضوعاً للبحث والدراسة منذ العصور القديمة، ويمكننا ملاحظة هذا الاهتمام عن طريق تتبع تطور اللغة عبر الزمن، حتى وصلنا إلى ظهور علم اللغة العام وفروعه المختلفة، فاللغة عند فرديناند دي سوسور هي ((نتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع يساعد أفرادها على ممارسة هذه الملكة)) (دي سوسور، فردينان؛، 1985، صفحة 27)، يجب ألا تُعد كلمة (اللغة) شيئاً ثابتاً أو جوهرياً في حد ذاتها؛ بل ينبغي دراستها كاختصار لمجموعة من التفاعلات المعقدة بين الإنسان وبيئته، وبالتالي، تُعدُّ اللغة ظاهرة اجتماعية تتسم بتنوع الأنماط، حيث يشارك فيها مجموعة من الأفراد لفترة زمنية معينة.

أما ما يتعلق بعلاقة اللغة بالكلام، فقد قام فرديناند دي سوسور بتحديد الفرق بينهما، فاللغة، وفقاً لسوسور، تُعد نظاماً من العلاقات؛ وبعبارة أخرى، هي مجموعة من الأنظمة المترابطة، حيث لا تمتلك عناصر اللغة أي دلالة ما لم ترتبط بعلاقات مع العناصر الأخرى، سواء كانت علاقات تعارض أو تساوي، ينظر: (رافيندان، 2002، صفحة 42).

ما العلاقة بين اللغة والفلسفة؟ وهل توجد صلة تربط بين اللغة والفكر من ناحية، وبين اللغة والواقع من ناحية أخرى، إذ تُعدُّ اللغة تجسيداً وصياغة موازية للواقع؟.

استنادًا إلى هذه التساؤلات، يمكننا استكشاف العلاقة بين اللغة والفلسفة بدءًا من التفكير في معاني كلماتها ودلالاتها، عند تناول هذه العلاقة، يجب أن نبدأ من الفلسفة اليونانية القديمة، التي أولت اهتمامًا كبيرًا باللغة ووظيفتها ووضوحها.

إنّ البداية الحقيقية للفلسفة تعود إلى الإغريق، الذين كانوا أول من أكد استقلال الفكر عن أي مؤثرات خارجية، واستطاع سقراط أن يقرن بداية الفلسفة ببداية تفهم المظهر الدلالي للغة، ينظر: (روبنز، ر، ه، 1997، صفحة 34)؛ إذ إنّ مصطلح (اللوجوس) عند الإغريق يمثل دلالة فلسفية جديدة تُعد الأولى من نوعها في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد جمع هذا المصطلح القوة التي تتحكم في معنى الوجود في كلمة واحدة، وأول من قال بفكرة اللوجوس الفيلسوف هيرقليطس، ينظر: (محمد بن أحمد، اللوجوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة، 2014، صفحة 8)

بعد ذلك، برز السوفسطائيون بنظرتهم النسبية، ليحلوا محل هيرقليطس، ممّا أدّى إلى تغيير العلاقة بين اللغة والوجود إلى شكل جديد يتمثل في علاقة اللغة بمجالات الحياة عمومًا، إذ لم تعد أهمية اللغة تقتصر على الوصف أو التحليل؛ بل أصبحت تهدف إلى إثارة حاجات الإنسان، وتوجيهه نحو ما يعود عليه بالنفع، وصار التأكيد بشكل جديد على عنصر الغموض والعرضية في الكلمات، ينظر: (ولاء، 2015، صفحة 625)

أفلاطون هو أول من حاول بشكل منهجي تحديد القيمة المعرفية للغة، حيث تعد اللغة نقطة انطلاق المعرفة، فهي ليست مجرد وسيلة للتعبير والتواصل، بل أداة تعكس الفهم، ومع ذلك، فإن الصورة الصوتية للكلمة أو الجملة، مثل النموذج أو الصورة، لا تستطيع أن تعبر عن المعنى الحقيقي للفكرة، ومن الآراء القديمة التي نجدها في محاوره أفلاطون (كراتيلوس)

الإشارة إلى أن الدال في اللغة هو الكلمة، بينما المدلول هو الشيء في الحياة الذي ترمز إليه هذه الكلمة، ينظر: (الكسندر كواريه، د.ت، صفحة 49)، وقد أُشير لاحقاً إلى هذا المفهوم عن طريق ما يسمى (العلامة اللغوية)، التي تتكون من الدال والمدلول، وهما صورة صوتية وتصور وكل منهما يرتبط برباط نفسي متعلق بتداعي المعاني، بمعنى أن كلا من الأصوات التي نطلقها والأشياء التي توجد في الحياة ونتحدث عنها، تعكسها - على نحو ما - كيانات تصورية. ينظر: (ولاء، 2015، صفحة 46)، إذ يتبين من ذلك أن الكلمة أو اللغة كانت محور اهتمام الفكر الفلسفي اليوناني، حيث تم تناولها بعمق، من ناحية أخرى، كان الموقف من اللغة في اللاهوت الديني متوافقاً ومتناسقاً مع ما ورد في الكتب السماوية والآراء الدينية ذات الصلة.

أما ليبنتز، فقد قام بتمييز ما أسماه (حقائق العقل) و(حقائق الواقع)، حيث تُعد الحقائق الأولى أزلية وضرورية في صدقها، بينما يعتمد صدق الحقائق الثانية أو كذبها على فهمنا وإدراكنا لها واختزل ذلك بنوعين من القضايا؛ النوع الأول، يتطلب التحقق من صحته الرجوع إلى عالم الوقائع، بينما النوع الثاني، يحتاج فقط إلى مراجعة النص أو الجملة نفسها للتأكد من اتساقها مع ذاتها، من هنا، وبهذا، وضع ليبنتز الأساس للتفريق الذي ظهر لاحقاً بين غاية التحليل وغاية التركيب، وبعد التحليل بنتائج يقينية، بينما يعد الإخبار، مجرد معلومات جديدة احتمالية، وتشكل هذه التفرقة الأساس الذي بُنيت عليه الفلسفة التحليلية فيما بعد، ينظر: (جوتفريد فيلهلم، 1978، صفحة 75) وقد أسس (فريجه) هذه الفلسفة، مُحدثاً ثورة في الفكر الفلسفي عن طريق استبدال الدور التقليدي للإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، بفلسفة اللغة أو نظرية المعنى، ينظر: (عبد الحق صلاح اسماعيل، 2017، صفحة 15)

كان بيرس من أبرز الباحثين في (السيميوطيقا)؛ وهو علم العلامات، ويرى بيرس أنّ الإنسان واللغة يتتمان إلى فئة واحدة، فالكلمة تمثل علامة يستخدمها الإنسان عندما يفكر في الموجودات من حوله، وتتحول هذه الأشياء مجموعة من العلامات، وبالتالي، فإنّ الإنسان بحد ذاته يعد علامة. ينظر: (سيزا، 1986، صفحة 16)

وللتحليل اللغوي في الفلسفة وظائف كثيرة، أهمها: ينظر: (صلاح، 1993، صفحة 6)

- تحليل المفاهيم والأفكار بهدف الكشف عن المبدأ الأساسي الذي يوجهها، كما فعل سقراط وأفلاطون وأرسطو.
- تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسية الأساسية، كما قام بذلك الفلاسفة التجريبيون مثل جون لوك، وبركلي، وهيوم.
- يتناول تحليل اللغة دلالتها وتركيبها، كما يتضح في أعمال فلاسفة التحليل المعاصرين مثل مور وراسل وفتجنشتين، فضلاً عن فلاسفة الوضعية المنطقية وفلاسفة كامبريدج وأكسفورد.
- يُعدُّ التحليل، كطريقة في التفلسف أو كمنهج فلسفي، ليس بالأمر الجديد، إذ لم يظهر مع الفلسفة التحليلية فقط؛ بل يمكن تتبع جذور التحليل الفلسفي مع فلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو، فضلاً عن بعض فلاسفة العصور الوسطى والعديد من الفلاسفة المحدثين مثل جون لوك وبركلي وهيوم وكانط، ومن الواضح أنّ فلاسفة التحليل قد استوعبوا هذا التراث الفلسفي، مما أثر في توجهاتهم، ويشير راسل إلى أنّ حركة التحليل تستمد جذورها من إنجازات علماء الرياضيات مثل فريجه وآخرين، الذين أسهموا في تصحيح المفاهيم الرياضية من المغالطات والتفكير المتسرع، ينظر: (محمد رشوان وعصام جميل، 2012، الصفحات 25 - 26).

استمرت اللغة لفترة طويلة في الارتباط بمجالات دراسية أخرى مثل المنطق والفلسفة والتاريخ، مما جعل معظم الدراسات اللغوية تأتي من خارج اللغة كتخصص مستقل، وبهذا، تحولت وظيفة هذا التخصص من البحث في وظيفة اللغة إلى فلسفتها، وتأويلها فلسفياً، إذ يتناولها الفكر الفلسفي، متمعناً بعمل اللغة، وعالم اللغة يهدف إلى الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة، وتشير الرغبة في تحقيق استقلال منهجي وإبستمولوجي (معرفي) إلى أحد المحاور الرئيسة في الدراسات اللغوية الحديثة، ومنذ ذلك الحين، أصبحت اللغة تعبيراً عن نظام مثالي، كما أوضح كل من فرديناند دي سوسور وتشومسكي، ينظر: (دبه، 2019، صفحة 82) فلا يمكن الاعتماد على أسس تجريبية في تناول اللغة أو تفسيرها أو تعريفها، كما أنها لا تستند إلى تصورات فلسفية تأملية بعيدة عن مجال البحث التجريبي، فاللغة ثابتة لصلتها بالفرد، ومتغيرة لأنّها لها صلة بالجماعة اللغوية. بناءً على ما تمّ الإشارة إليه، ما فلسفة اللغة؟ وما القضايا والمشكلات التي تثيرها وتعالجها؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تمثل جوهر مفهوم فلسفة اللغة في الإطار الفلسفي.

تُعَدُّ فلسفة اللغة ذات قيمة وأهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فقد شهد القرن العشرين تحولاً ملحوظاً نحو التركيز على اللغة، مما جعل الفلسفة تتبنى طابعاً لغوياً، ومع ذلك، لا يعني ذلك أن الفلاسفة لم يهتموا باللغة منذ بدايات الفلسفة وتاريخها الطويل، فقد أبدى الفلاسفة الإغريق الأوائل اهتماماً واضحاً بدراسة اللغة، إلى درجة أنّ بعض الآراء المعاصرة تصنّف الموضوعات التي تناولتها محاوراة أفلاطون المعنونة (محاورة كراتيلوس) تنتمي بشكل أساسي إلى مبحث فلسفة اللغة، ينظر: (عزمي، 2015، صفحة 19).

ومع ذلك، يمكننا ملاحظة التحول الكبير الذي طرأ على الفلسفة المعاصرة نحو اللغة، حيث أصبحت محوراً رئيساً للنقاش الفلسفي، وتتفق مع ما ذهب إليه محمود فهمي زيدان؛ بأن اللغة مجموعة مترابطة من الدراسات، يعكف عليها المناطق والفلاسفة، تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة، ينظر: (زيدان، 1985، صفحة 5).

المطلب الثاني: اللغة مشكلة فلسفية

تُعدُّ اللغة - وفقاً للتأويل الحديث - موطن وجودنا، فهي ليست مجرد وسيلة لفهم الأشياء، بل هي أيضاً من أخطر ما يمتلكه الإنسان كراعٍ لهذا الوجود، في جوهرها، تضمن اللغة أن يكون هذا الوجود مكشوفاً، مما يعني أنه حيث توجد اللغة، يوجد العالم، وحيث يوجد العالم، يوجد التاريخ، من هذا المنظور، تُعد اللغة نعمة حقيقية، لأنها تضمن وجود هذا العالم وتاريخه، مما يمكن الإنسان من الوجود ككائن تاريخي؛ وبالتالي، فإن اللغة تتجاوز كونها وسيلة للتواصل والتعبير، إذ إنها تتيح انكشاف الكينونة في العالم، وانطلاقاً من التأسيس؛ فإن ((اللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، وإنما هي ما يضمن إمكان ظهور الوجود وانكشافه بعد أن كان مستتراً، إنها الوجودي للعالم)) (رجى محمود، 1947، الصفحات 65-66)

إذا كانت هناك علاقة تاريخية قديمة تربط بين الفلسفة والدين والعلم، فإن هناك أيضاً علاقة قديمة بين الفلسفة واللغة، فقد عُدت اللغة موضوعاً قديماً بقدم الفلسفة نفسها، ومن بين أبرز الفلاسفة اليونانيين، نجد سقراط وأفلاطون وأرسطو في مقدمة من اعتنوا بدراسة اللغة، سواء بشكل عرضي أو جوهري، بوصفهما قضية فلسفية، ينظر: (السيد جاب الله، 2014، صفحة 10)

إذا كان الهدف من الفلسفة هو السعي لتحقيق الغاية من البحث النظري الخالص الذي يهدف إلى كشف الحقيقة فقط، دون النظر إلى الظروف الخاصة المرتبطة بالزمان والمكان، فإنّ استكشاف حقيقة اللغة كظاهرة إنسانية قد دفع الفلاسفة منذ العصور القديمة إلى التساؤل عن أصل نشأتها، وكيفية تكوينها وتعبيرها عن الفكر والواقع، كما تساءلوا عما يميزها عن أنظمة التواصل الأخرى لدى الكائنات الحية، وما خصائصها المنطقية، التبليغية، الشعرية، والخطابية؟ ينظر: (عبد الرحمن بدوي، د.ت، صفحة 12). في سياق الفهم الفلسفي للغة، تُعد اللغة أكثر من مجرد وسيلة لنقل أفكار المتحدث إلى المستمع؛ فهي هدف قائم بذاته، بدلاً من أن تكون أداة للتواصل والإبلاغ، تصبح اللغة شيئاً يُراد الوصول إليه والتعبير عنه، كما يشير تشومسكي، إذ يعتقد أنّ اللغة هي قبل كل شيء وسيلة لإبداع الفكر، ينظر: (برتيل مالبرج، 2010، الصفحات 304-305)، من جهة أخرى، يرى فتغنشتين أنّ اللغة والفكر هما وجهان لعملة واحدة، حيث لا تقتصر وظيفة اللغة على التعبير عن الذات أو نقل المعلومات، بل إنّ التفكير والتعبير متلازمان؛ فلا يمكن إدراك أو تصور أي شيء دون إطار لغوي، ينظر: (لودفيج، 1986، صفحة 83) فضلاً عن ذلك، يشير هايدغر إلى العلاقة بين اللغة والوجود، حيث لا يمكن أن يكون الواقع كما هو إلا عن طريق اللغة، التي لا ترتبط به فحسب، بل تُشكل الواقع ذاته، وبالتالي، تُعد اللغة ذات طبيعة غائية وموضوعية، وتُستخدم كموضوع للفلسفة لاستكشاف خصائصها الذاتية، ينظر: (بشير، 2010، الصفحات 13-14) وخلاصة ما ذهب إليه هايدغر في مجال اللغة بمعادل الوجود؛ قوله الشهير: ((إن اللغة منزل الوجود)) (ناصف، 2000، صفحة 80)؛ لذلك فإنّ أيّ تلاعب بها هو تلاعب بالوجود ذاته.

مرت اللغة - كظاهرة فلسفية - بتغيرات جذرية في خصائصها وأبعادها، مما أسفر عن اختلافها فلسفيًا من حيث البنية والجوهر والوظيفة. تتطلب المنهجية التمييز بين الفلسفة وفلسفة اللغة، وإزالة اللبس بينهما؛ وتتعلق بمحاولات الفلاسفة اللغويين، الذين اعتمدوا المنهج التحليلي، لإصلاح لغة الفلسفة وتوضيحها، وبهدف جعلها أكثر ملاءمة للبحث الفلسفي، وقد تم ذلك عن طريق ربط مصطلحات هذه اللغة وتعبيراتها بمسمياتها ومصاديقها الحقيقية، والنظر إلى الكلمات التي تحمل معنى، وتلك التي لا تحمل معنى، وعدّوا أنّ المشكلة الأساسية في الفلسفة هي في جوهرها لغوية؛ لذا فإنّ أيّ جهد فلسفي لا يُرافقه إصلاح لغوي يُعدّ بلا جدوى، ينظر: (مهران رشوان، 1984) ونرى أنّ فلسفة اللغة، فلسفة لغوية تستند إلى اللغة نفسها من أجل استنباط نظام فلسفي متكامل، وتشكيل رؤية شاملة للحياة والإنسان والوجود، في هذا الإطار، لا يقتصر البحث على دراسة اللغة من منظور فلسفي كما هو الحال في الفلسفات الفرعية مثل الأخلاق والعلم والتاريخ، بل تُعدّ اللغة مجالًا معرفيًا أوسع وأعمق، حيث تُشكل الإنسان وتمثل وجوده.

ثمة ارتباط وثيق بين الفلسفة المعاصرة وفلسفة اللغة، مما يبرز الدور الفاعل الذي تلعبه فلسفة اللغة في تاريخ الفلسفة الحديثة، ويمكننا أن نستنتج من ذلك حقيقة مهمة: لا يمكن لأي شخص، مهما كان، أن يفهم أو يناقش المبادئ الأساسية للمشاريع الحديثة وما بعد الحديثة دون أن يمتلك فهمًا عميقًا للإمكانات المفاهيمية والنقدية التي تقدمها فلسفة اللغة.

إذا كانت الفلسفة الحديثة قد تطورت بناءً على آخر ما حققته العلوم الطبيعية، وخاصة الفيزياء، فإنّ هذا يعود إلى أنّ فلاسفة تلك الحقبة شهدوا طفرة علمية وتقدمًا كبيرًا في مجالات العلوم الطبيعية، وقد تركت إنجازات

هذه العلوم أثراً كبيراً وجاذباً للعديد من فلاسفة العصر الحديث، ممّا دفعهم إلى التفكير في تأسيس جميع معارف الإنسان على أسس يقينية وثابتة، مثلما هو الحال في العلوم الطبيعية والرياضيات، ينظر: (هادي أحمد، 1986، صفحة 167)

على النقيض من ذلك، تميزت الفلسفة المعاصرة عن سابقتها عن طريق اعتمادها على فرضيات علم اللسان وفقه اللغة، والتأويل الفلسفي، وقد نتج عن هذا تأثير كبير على الفلاسفة المعاصرين، الذين أصبحوا أكثر تواضعاً وأعمق إيماناً بنسبية واحتمالية الحقيقة الإنسانية، وضرورة ممارسة التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص، ينظر: (مجموعة من المؤلفين، 2011، صفحة 116)

المطلب الثالث: مباحث فلسفة اللغة

من المناسب أن تحل فلسفة اللغة محل اللغة ذات الحدود المألوفة، وهو ما يتضح بشكل خاص مع فلاسفة التحليل اللغوي، بدءاً من جورج مور وبرتراند راسل، مروراً بفتغنشتين، والتطورات اللاحقة التي تمثلت في فلاسفة الوضعية المنطقية، ينظر: (فؤاد، 1993، صفحة 197) بعد ذلك، أصبحت فلسفة اللغة مجالاً دراسياً مستقلاً، يتناول الإشكاليات اللغوية التي طرحتها الفلسفة المعاصرة بمختلف تياراتها.

يُعدُّ الفيلسوف البولندي هوين فرونسكي (1778 – 1853) أول من استعمل مصطلح (فلسفة اللغة) حيث جعله عنواناً لمقالته الثانية ضمن كتابه المخطوط بسبع مقالات كتبها في فرنسا ما بين (1803 – 1806):
HOENE WRONSKI; SEPT MANUSCRITS
(INEDITS) الصادر في فرنسا عام (1879)، على خلاف ما ذكره

الزواوي بغورة في كتابه (الفلسفة واللغة)، ينظر: (الزواوي، 2005، صفحة 62) من أن الإيطالي بندتو كروتشه (ت1952) أول من استعمل مصطلح (فلسفة اللغة) الذي أطلق هذا المصطلح على أحد فصول كتابه (محاولات في الاستيقا) الذي صدر عام 1919، ينظر: (عبد الرحمن الحاج، 2007، صفحة 142) ويعود عدم دقة هذه المعلومة ربما لعدم اطلاع الدكتور بغورة على كتاب هوين فرونسكي، وكان كروتشه يرى أن دراسة اللغة ينبغي أن تتم في إطار علم الجمال، مما يعني أنه حصر فلسفة اللغة في المجال الفني أو الجمالي، وقد نظر إلى اللغة كفعل فكري وإبداعي.

أول كتاب شامل في فلسفة اللغة صدر عام 1920 من تأليف ألبرت دوزيه، حيث قام فيه بتحليل الخصائص العامة للغة وقوانين تطورها ومناهجها المتنوعة، وعلى الرغم من أن فرونسكي هو من استعمل مصطلح (فلسفة اللغة) لأول مرة، إلا أن مفهومه قد تشكل في إطار الفلسفة التحليلية، عن طريق أعمال فريجه في المنطق، وفلسفة نيتشه، فضلا عن التحولات التي شهدتها مجالات الوجودية والتأويلية واللسانيات، ينظر: (زيدان، 1985، صفحة 98 وما بعدها)

تباين الآراء حول نطاق مبحث فلسفة اللغة، وقد شغلت هذه القضية اهتمام الفلاسفة والمفكرين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع، فاختلقت آراءهم، وتباينت حججهم، وتنوعت فرضياتهم، ينظر: (زينب عفيفي، 1997، الصفحات 139-140) ويمكن تلخيصها في أربعة اتجاهات رئيسية:

1- يُعدُّ مبحث فلسفة اللغة حديثًا، حيث نشأ في بداية القرن العشرين، ومع ذلك، يعتقد بعضهم أن فلسفة اللغة تعود إلى جذور قديمة، مرتبطة

بمختلف الآراء الفلسفية التي تناولت طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، هذه الآراء يمكن العثور عليها في كتابات الفلاسفة القدامى والمحدثين، وبعبارة أخرى، يُنظر إلى فلسفة اللغة كجزء من الفلسفة العامة للفيلسوف، مما يقلل من مكانتها الخاصة التي اكتسبتها في الدراسات الفلسفية المعاصرة.

2- يعتقد بعضهم أنّ فلسفة اللغة تقتصر على تحليل اللغة فلسفياً، وقد بدأ هذا الاتجاه مع برتراند راسل، وفتجنشتاين، وقد تعززت هذه الفلسفة في إطار التيار الوضعي المنطقي ومدرسة أكسفورد.

3- يعد التيار التأويلي نقطة انطلاقه من شلايرماخر، الذي يُعد مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، ويستمر هذا الاتجاه مع شخصيات مثل دلتاي، وهوسرل، وهايدغر، وغادامير، وبول ريكور، ودريدا، يركز هذا التوجه على فلسفة اللغة من خلال عمليات الفهم، والشرح، والتأويل، والمعنى.

4- يوجد اتجاه رابع يقتصر على فلسفة اللغة في مجال علم اللسان، يتبناه كل من فرديناند دي سوسير، مروراً بينفيست، وانتهاءً بنعوم تشومسكي، مع التركيز على المناهج والمفاهيم الألسنية.

يمكننا حصر مفهوم (فلسفة اللغة) بمعنيين: الأول معنى خارجي، إذ تُعدّ اللغة موضوعاً معروفاً يُركز على دراسة علاقاتها مع مواضيع أخرى، مثل العلاقة بين اللغة والفكر، والعالم، والواقع، الوجود، والمجتمع، والسلطة، والدين، وغيرها، أما المعنى الثاني فهو داخلي، وفيه تُعدّ اللغة مجالاً للبحث أو موضوعاً للدراسة.

استناداً إلى ما تمّ ذكره، يتضح أنّ دور اللغة، وفقاً للفلاسفة اللغويين، يتجاوز حدود الاتصال ليشمل أيضاً مجال الإبداع، وهذا يشير إلى أنّها

حاجة تستدعي استكشاف جوانبها الإبداعية، بعيدًا عن كونها مجرد أداة للتواصل.

المبحث الثاني: التأويل الفلسفي للغة

المطلب الأول: مفهومية التأويل

يعدُّ التأويل أحد المقاربات النقدية السياقية المعاصرة، وله تمثُّلات وإرهاصات ضاربة في عمق المعنى الباطني الذي ينطوي عليه النص، وقد ارتبط في الماضي بالنصوص الدينية التي اكتنفها الغموض في الفهم بسبب قدمها، وتغير نواميس اللغة، أما في الفترة المعاصرة فقط ارتبط التأويل بالأدب؛ بسبب الغموض الذي يحيط بالنصوص الأدبية، من الرمزية، والمجازية، والتكثيف الدلالي.

يعود مصطلح التأويل إلى التراث اليوناني، حيث يرتبط بأفكار أفلاطون وأرسطو، فضلا عن كتاب آخرين، ويتصل التأويل بتفسير ما يتجاوز قدرة الإنسان وتحويله إلى صورة مفهومة، في التراث القديم، نجد فكرة الأداء البشري لرسالة الآلهة، هذه الأصداء تتجمع حول حاسة واحدة تتمثل في تقريب البعيد وتحويل غير المألوف إلى مألوف، وإعادة الأبد إلى حاضر يمكن للعقل استيعابه، يسهم المنطق في هذه الوظائف، وقد كانت الأعمال العظيمة منذ العصور القديمة تُنطق أو يُراد لها أن تكون كذلك، بعبارة أخرى، لوحظ أنَّ الكلمة المكتوبة غالبًا ما تكون أضعف وأقل قدرة على التعبير مقارنةً بالكلمة المنطوقة؛ لذا، فإنَّ التأويل قديم في وجوده، وقد استُدعي ليكون ردًّا مفسرًا للنصوص الدينية الغامضة التي تحتمل معاني ودلالات متعددة، ينظر: (ناصر، 2000، صفحة 22)

يواجه الباحث في مفهوم التأويل تحديات كبيرة في استيعاب جوانبه المتعددة، نظرًا لتنوع دلالاته. فقد كانت وظيفة التأويل في البداية تقتصر

على استكشاف المعاني الكامنة في الأعمال الأدبية، لكنها تطورت لتصبح شريكاً في إنتاج وتفعيل المعنى، ويُعرّف التأويل بدقة على أنه وجود تكويني، غريزي، وظاهرة فكرية ذات تاريخ بعيد في الفكر الإنساني، تتساوى فيه سائر المجتمعات،، مهمته إنتاج وتفعيل المعنى وصولاً إلى فهم قد يقترب أو يبتعد عن الحقيقة، ينظر: (خشان، 2021، صفحة 11) ومارس الإنسان التأويل منذ القدم، ينظر: (السعيداني، 1998، صفحة 72) إذ نشأ بوصفه منهجاً عقلياً ((في التحليل والاستنتاج، والفهم والاستنباط، وهو لا يقتصر على مجتمع دون آخر)) (خشان، 2021، صفحة 11)، ونظرية التأويل ((هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص)) (عادل، 2007، صفحة 12)، فالتأويل أسلوب معرفي شائع يستخدمه العقل البشري لاستكشاف المعاني الخفية التي تشير إليها الكلمات أو الأحداث أو الرموز، وقد اعتاد الناس، لأسباب فنية، على التعبير عن مقاصدهم أحياناً بطريقة لا يمكن فهمها إلا عن طريق التأويل، ويتم عن طريقه تحديد المعاني اللغوية في النص بآليات التحليل وإعادة صياغة المفردات والتركيبات، فضلاً عن التعليق على النص، وغالباً ما يركز هذا النوع من التأويل على المقاطع الغامضة أو المجازية التي يصعب فهمها، وفي أوسع معانيه، يُعد التأويل وسيلة لتوضيح أهداف العمل الفني ككل، مستخدماً اللغة كأداة، وبالتالي، يتضمن التأويل شرح خصائص العمل وسماته، مثل نوعه، وبنيته، وغرضه، وعناصره، وتأثيراته؛ ((لذا فالوجود البشري وجود تأويلي بامتياز)) (مجدي، 2014، صفحة 99)

تُعدُّ عملية التأويل نشاطاً يتطلب جهداً وتأنياً ونظرة فاحصة، فالدائرة التأويلية تعني فهم النص، وهي ليست مهمة سهلة، بل هي عملية معقدة تتطلب من المفسر أن يبدأ من أي نقطة يختارها، مع ضرورة أن يكون

مستعداً لتعديل فهمه بناءً على ما يكشفه من تفاصيل وجوانب النص المتعددة، إذ ((يصب التأويل جل اهتمامه على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أياً كانت هذه النصوص في تحققها الملموس)) (عبد الكريم، 2007، صفحة 24)، ومع أنّ مهمة الهرمنيوطيقا تتمثل في وضع هذه المعايير والقواعد الضرورية لتفادي سوء الفهم؛ ولكن نظرية التأويل وبحسب شلايرماخر، على الرغم من التقدم الذي حققته، ((ما تزال بعيدة عن أن تكون فناً مكتملاً)) (نصر، 2005، الصفحات 22-23)، وهناك تأكيد على صعوبة أن يتمكن أي تفسير لعمل ما من استنفاد جميع إمكانيات معناه؛ بسبب بقاء النص عاجزاً عن استنفاد جميع دلالاته ومعانيه الخفية، مما يجعل الوصول إلى تأويل نهائي أمراً صعباً؛ لذا، من الضروري العمل على تطوير آليات التأويل بشكل مستمر ليصبح أكثر فعالية في الكشف عن المعاني وإظهارها.

تتعدد مواقف نظرية التأويل؛ إذ إنّ الهرمنيوطيقا لم تمتلك قاعدة ثابتة خاصة بها، بل تابعت المعنى وإدراكه أينما وُجد، وفيما يتعلق بالنقد الأدبي لدى من تبنوا نتائجها ومنهجياتها المختلفة، فقد ركزت الهرمنيوطيقا على المؤلف كمصدر للمعنى، وهو ما تبناه النقاد التقليديون، بما في ذلك رواد النقد الجديد وفلاسفة اللغة، الذين لم يكونوا من أنصار ما بعد البنيوية، ومع ذلك، تعرضت فرضية تحكم المؤلف بالمعنى مؤخراً لتغيير جذري، حيث تم إرساء المعنى على النص أو على القارئ أو على كليهما، مما ألغى دور المؤلف، إذ نجد هذا الاتجاه لدى معظم ممارسي النظريات الحديثة التي تدعو إلى إقصاء المؤلف، مثل نظرية الاستقبال ونظرية التقويض، التي ترفض الربط بين النص أو معناه والمؤلف أو قصده، تتجاهل هذه النظرية مفهوم المعنى المحدد والتأويل الصحيح، وتؤكد على محدودية المعنى،

فقد استقرت نظرية التأويل مؤخرًا على النص والقارئ، ينظر: (عبد الواحد، 1996، صفحة 5).

في ظل الفلسفة المعاصرة وما شهدته من تطورات، أصبح الحديث عن احتمالية التأويل ونسبته لا يقينته، في إنتاج الفهم، ومن الممكن تطويره وتعديله وحذفه وإضافته، وباختصار، هو (فهم) لا يزعم (القدسية)، بل يظل دائمًا مفتوحًا للتأويل وإعادة التأويل، ينظر: (محمد عزام، 2008، الصفحات 226 - 227)

حققت اللسانيات إنجازات نظرية وإبستمولوجية بارزة في المنهج والرؤية، فضلًا عن الإجراءات ونماذج التحليل المستمدة منها، والتي أثرت بشكل كبير في جميع مجالات البحث اللساني، وفي اللسانيات البنيوية، يتم تصور الدلالة استنادًا إلى مفهومي النسق والاعتباطية والقيمة؛ ووفقًا لهذا الإطار المفهومي، لم تعد اللغة مجرد وعاء يحمل الفكر ويعبر مباشرة عن الواقع، فهي لا ترتبط بالعالم الخارجي بعلاقة طبيعية، بل تشير إلى الواقع عبر وسيط لغوي تصوري، وهو ناتج العلاقة بين الدال والمدلول، ينظر: (امبرتو، 2005، صفحة 13)

إنَّ أيَّ فعل للقراءة هو تعاقد مركب بين قدرة القارئ ونوع القدرة التي يسلم بها نص معين كي يقرأ بطريقة اقتصادية، ينظر: (امبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيك، 2004، صفحة 42) تتطلب القراءة والتأويل مستوى كافيًا من المعرفة اللغوية كجزء من الإرث الاجتماعي، حيث لا تقتصر اللغة على كونها مجموعة من القواعد النحوية فحسب، بل تشمل أيضًا فهم الأنساق الثقافية التي نشأت في سياق تلك اللغة، فضلًا عن الاطلاع على تاريخ التأويلات السابقة للنص الذي يتم قراءته حاليًا.

وهذا الجدل النظري للتأويل يبين أنه التعارض بين نهجين:

1-التأويل الذي يحاول الكشف عن قصد الكاتب.

2-التأويل الذي يحاول الكشف عن قصد النص.

يرفض إيكو البرنامج الأول (المعارضة القصصية)، ويعد الثاني مصنفًا على اتجاهين:

1-الكشف عن قصد النص بالرجوع إلى انسجامه السياقي الخاص.

2-الكشف عن احتياجات القارئ من النص يتطلب العودة إلى الأنظمة الدلالية الخاصة به، فضلًا عن رغباته وغرائزه وأهدافه، في هذا السياق يدمج أمبرتو إيكو بين نية القارئ ونية النص في إطار تفاعلي، وهو ما يُعرف بالتعاقد النصي، ينظر: (امبرتو، القارئ في الحكاية، 1996، صفحة 15)

بناءً على هذا السياق، يُعدُّ النصُّ استراتيجية نصية، إذ يتنبأ بمختلف الاحتمالات التي يطرحها الآخر (القارئ)؛ إذ إنه يتوقع وجود قارئ نموذجي، الذي يُعدُّ شرطًا أساسيًا لفهم النص.

يميز إيكو بين نوعين من التأويل: (وحيد، 2008، صفحة 102)

التأويل النقدي: يسعى إلى توضيح الاستراتيجية النصية التي تؤثر في عملية التوليد والفهم.

التأويل الدلالي: إسقاط معانٍ على النص دون توضيح الأسباب الهيكلية التي تدعم التفسير.

المطلب الثاني: التأويل والفلسفة

اتَّخذ التأويل مسارًا فلسفيًا يتماشى مع الاتجاه اللغوي نحو التفلسف، ممَّا أدَّى إلى تحولات مفهومية كبيرة في التأريخ التأويلي، وبدأ ذلك مع الحكمة اليونانية التي اشتق منها مصطلح (هرمنيوطيقا) (التأويل)، مرورًا بالتراث الفلسفي الإسلامي والمسيحي الذي شهد جهودًا عميقة لفهم

النصوص الدينية وعقلنتها، ويُعد هذا الأمر انقلاباً على جوهر الفلسفة التي تسعى إلى تشكيل رؤية شاملة للكون والوجود، متجاهلاً الهوية المنهجية التي يعتمد عليها الفهم التقليدي للهرمنيوطيقا، ومع ذلك، أصبح التأويل بصيغته الجديدة ضرورة لا غنى عنها في حياتنا الفكرية الحالية، نظراً لتزايد الالتباسات والتعقيدات في الفهم، والاختلافات المفهومية في بنية النصوص ودلالاتها، وهذا ما جعل التأويل، كما يشير غادامير، عرفاً متبعاً في الفلسفة المعاصرة، حيث تتبناه جميع الاتجاهات الفلسفية السائدة، ((وهكذا يتحرك الفهم بثبات من الكل إلى الجزء ليعود من الجزء إلى الكل (...)) ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع هذه الأجزاء مع الكل، فإذا ما أخفق القارئ في هذا التناغم فهذا يعني أن الفهم قد أخفق)) (غادامير، 2007، صفحة 402)

التأويل فلسفة تهدف إلى فهم وجه الإنسان بدلاً من مجرد تحليل الظواهر، و((إنّ الدائرة التأويلية ليست دائرة مفرغة، حيث إنّ الدائرة الهرمنيوطيقية تكشف عن حقيقة العمل الفني)) (سلفرمان، 2002، صفحة 50)، إذ يتمتع العلم الطبيعي بأساليب محددة لفهم الموضوعات أو الظواهر الطبيعية، بينما تتطلب الأعمال تأويلاً أو معرفة تتناسب مع النصوص المتعلقة بالأنشطة الإنسانية، ومن الواضح أنّ أساليب التحليل العلمي تحول الأعمال إلى موضوعات طبيعية صامتة، مما يستدعي استعمال وسائل أخرى أكثر شمولاً وقدرة على التعبير عن الجوانب الإنسانية والتاريخية.

هذا هو الاعتراض الذي تقدمه الفيومينولوجيا على بعض تحليلات النقد الجديد والبنائية والتفكيك، فضلاً عن تطبيق مفهوم العلامات، وقد انتقد الفيومينولوجيون الاعتماد على الحيل والتقنيات في تفسير النصوص.

لذا ينبغي اعتماد مفهوم أوسع يتيح تفسير النصوص بشكل أعمق، ومن هنا، ظهرت نظرية التأويل لتجاوز جميع الآراء التي تتناول النصوص بشكل مباشر، فالنص الإنساني يمثل نشاطاً مفتوحاً ومعقداً يعكس تنوعاً كبيراً من التجارب والتاريخ والخبرات الإنسانية المتراكمة، وعلى الرغم من الجهود المبذولة في تأويل النصوص بعد مرحلة البنيوية، إلا أنّ نظرية التأويل تعد هذه المحاولات غير كافية ولا تعكس الحقيقة الفعلية للنصوص، فالفهم هو جوهر التأويل، ولا يمكن تحقيقه إلا عن طريق تفسير يتضمن مسارات متعددة مفتوحة على الوجود والعناصر المحيطة بالنص، وهذا يخلق فضاءً ديناميكياً، حيث لا تقتصر القراءة على التقنيات فقط؛ بل يجب أن تشمل العناصر الحقيقية للنشاط النصي، ينظر: (عمر، 2001، صفحة 151)

قدمت التأويلية الغربية، وخاصة عند غادامير وهيدغر، مفاهيم جديدة حول الفهم، مثل الأفق التاريخي والحوار، والتي أثرت بشكل كبير في الفلاسفة العرب المحدثين، فغادامير، على سبيل المثال، اقترح أنّ الفهم ليس موضوعياً، بل هو نتيجة تفاعل بين النص والقارئ في سياق تاريخي وثقافي محدد، وهذه الفلسفة وجدت صدى في العالم العربي، وإن كان ذلك بحذر، أو لنقل بنوع من التكييف، حيث يسعى المفكرون إلى التوفيق بين التراث والفلسفة الغربية، ينظر: (خشان، تأويل النص القرآني في القراءات العربية المعاصرة، 2017، صفحة 87 وما بعدها)، يقول حسن حنفي: ((التأويل هو المفتاح الأساسي لفهم التراث وتجديده، فإذا كان النص الديني ثابتاً، فإنّ تأويله يمكن أن يكون متعددًا ومفتوحًا، يُخضع للواقع والتطور)) (حسن، 2019، صفحة 17) وفي أحيان أخرى، تم تبني النظريات الغربية بشكل كامل، وكان نصر حامد أبو زيد من أبرز الشخصيات في هذا السياق، فقد كان أبو زيد يؤكد أن النصوص ليست ثابتة في معانيها، بل تتغير دلالاتها

وفقاً للسياق التاريخي والاجتماعي، وبالتالي، فإنّ التأويل، في نظره، ليس مجرد بحث عن معنى مخفي، بل هو حوار مستمر بين النص والقارئ ضمن إطار التاريخ والثقافة، يقول: ((إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك؛ إنّهُ تشكّل في الواقع والثقافة)) (نصر، مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، 2014، صفحة 97)، يتفاعل التأويل مع الواقعين الاجتماعي والسياسي، ويجب أن يكون مرتبطاً بالتاريخ والظروف المعاشة. يتناول التأويل الفلسفي أساليب التحليل المنطقي؛ وذلك لتفادي سوء الفهم، فهو آلة تهدف إلى فهم يستوفي جميع شروط القراءة على منهج فلسفي واضح، وبذلك يكون الفهم واضحاً عن طريق الرابط بين طبيعته المتغيرة وفقاً لتغير التجارب وثبات النص من حيث شكله، ينظر: (محمد، 1994، صفحة 218) وفي هذه الحالة، يتطلب الفهم الوصول إلى المعنى بتفاعل مشترك بين الذات والموضوع، فالتأويل يعتمد على الجمع بين إمكانية الفهم وكيفية حدوثه، وهذه الإمكانية تتوقف على فكرة وجود شيء يتحدث أو يقترب إلينا، بينما ترتبط الكيفية بوجود شيء يقترب منا أو نتحدث عنه؛ لذا، فإنّ التأويل هو تفاعل بين روايتنا عن الشيء وروايته لنا، وعلى هذا الأساس ((فإنّ الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا يرجع إلى أمرين اثنين أحدهما غرابة المعنى عن الأنساق والقيم السائدة، وثانيهما إيجاد قيم عديدة عبر تأويلات متجددة في مسعى لتحويل الغرابة ملائمة)) (محمد، 1994، صفحة 219).

المطلب الثالث: التأويل الفلسفي للغة

يرفض التأويل الفلسفي الوظيفة الدلالية للغة؛ إذ تعد اللغة أكثر من مجرد أداة للتواصل والإبلاغ؛ بل أنّ العالم بأسره يتسم ببنية لغوية، وأنّ ((فلسفة التأويل التي تتجاوز المنظور الميتودولوجي لتصعد إلى شروط

إمكانه، والتي تتناول الطابع اللغوي للتجربة البشرية من جهة ما هو محايث لها وللوجود في العالم من جهة أخرى)) (حسن، 2003، صفحة 14)

هذا الأمر يقودنا في إطار التأويل الفلسفي إلى رفض المنهج التقليدي، والتمسك بتحليل الفهم ذاته، وذلك لضمان عدم تأثير إسقاطاتنا الذاتية، كما يشير ريكور، علينا من الخارج وكأنها شيء آخر، ويؤكد غادامير أنه لا يمكننا قراءة النص إلا عبر توقعات مسبقة، وهنا يمارس التأويل الفلسفي وظيفته في التحليل والاستقراء بشكل مستمر وفقاً لما يظهر أمامنا، ينظر: (غادامير، 2002، صفحة 38)

إذا كان الفهم في سياق التأويل الكلاسيكي يُعنى بتفسير النصوص، فإنّ التأويل الفلسفي يذهب بعيداً حيث فهم الفهم نفسه، ويهدف هذا التركيب (فهم الفهم) إلى استبدال العقل القديم بعقل جديد يتسم بالقدرة على التكيف مع روح العصر، ويعمل على تمحيص اليقينيات والتحقق من المسلّمات، مع الحفاظ على حالة من المراجعة المستمرة للنتائج التي لا تنتهي، وقد عبّر نيتشه عن هذا المعنى بشكل واضح، بقوله: ((ليس هناك حقائق، هنالك فقط تأويلات)) (عادل، 2007، صفحة 15) إنّ طبيعة التماثل الجذري بين اللغة والعالم تتسم بالتغير المستمر، مما يوضح أنّ المعنى، نظراً لارتباطه بالفهم، يمتلك طبيعة متغيرة جوهرياً رغم احتفاظه بوحدة هويته.

عادةً ما يقودنا المنهج إلى ما يريده واضعه، بدلاً من الوصول إلى حقيقة موضوعية ومستقلة عنه، وهذا ما يفسر تفضيل غادامير للحقيقة على المنهج في مؤلفه المعروف، بشكل عام، يمكننا تأكيد ما ذهب إليه غادامير بأنّ التأويل الفلسفي يعد المنهج في مرتبة مشابهة للنزعة الأيديولوجية، حيث يبدأ أولاً من معتقدات مسبقة راسخة، ثم يسعى ثانياً للبحث عن الأدلة

والمقدمات التي تدعم تلك المعتقدات، ينظر: (غادامير، 2002، صفحة 26).

إنّ تلاقي اللغة والتأويل في إطار فلسفي يؤدي إلى ظهور فلسفة متكاملة قد تكون موازية أو حتى بديلة للفلسفة التقليدية، فالهرمنيوطيقا ليست مجرد فرع من فروع العلوم الإنسانية، بل هي وسيلة لفهم الكينونة الإنسانية والعالم من حولنا، هنا، الفهم ليس مجرد فعل يقوم به الإنسان؛ بل هو عملية تتشكل بواسطتها، وهي ضرورية وممكنة من خلال اللغة التي تعبر عن الفهم الإنساني ولغة الوجود ذاته، ينظر: (سعيد، 1993، صفحة 126)

وبناءً على ذلك نرى أنّ اللغة تمثل رابطاً مشتركاً بين الفهم والعالم، فلا يمكن بأي حال من الأحوال فصل اللغة عن الفكر، تم تصميم اللغة لتناسب مع العالم وتعبر عنه، رغم أنّها تعكس أيضاً ذاتنا وتنسجم معها، فاللغة في الخارج تعبر عن وجودات معينة، بينما في داخلنا تُعدّ تعبيرات عن وجودنا. تتمثل النتيجة في أنّ كل موضوع معرفي يتضمن اللغة، كما أنّ كل موضوع خارجي له طبيعة لغوية، ومن هنا، يتمكن الإنسان عن طريق اللغة من امتلاك عالم شامل، فالحديث عن اللغة يكشف عن العالم، وقد يسهم في خلقه، بينما يتيح شمولها فهم العوالم والوجودات المختلفة، ينظر: (سعيد، 2005، صفحة 72).

من ذلك يمكننا القول بشكل عام إنّّه إذا كانت فكرة موضوع التأويل هي الفهم، فإنّ فلسفة ذلك التأويل تتناول مقصدية ذلك الفهم ذاته، وإذا كان حقل اللغة يسعى إلى الوصول للمعنى، فإنّ فلسفة اللغة تستكشف ذلك المعنى، ومن ذينك الفلسفتين انبثقت فلسفة اللغة والتأويل، التي تتميز بمسالكها الوعرة واتجاهاتها المتفرعة، وعلى الرغم من ذلك، فإنّها تشي بتشكيل فهم ومعنى متجددين للإنسان والعالم، عن طريق التفكير في طبيعة

فهمنا لكل فهم، وسعينا المستمر لاكتشاف المعاني العميقة المتجذرة فينا والمحيط بنا.

نخلص من ذلك إلى القول؛ بأن فلسفة اللغة وحقل التأويل، هي عقلنة تأويلية يسعى إلى فهم عالمنا ككيان لغوي، ويعتمد الفهم بشكل كبير على انصياعه للكلمات، بدلاً من أن يكون خاضعاً لنا، وقد يكون هذا هو الفارق الجوهرى بين فلسفة اللغة والتأويل، وبين الفلسفات التقليدية الأخرى.

المبحث الثالث: التأويل وجدلية المعنى والفهم

المطلب الأول: التأويل والاحتكام إلى اللغة

التأويل عملية تتطلع إلى فهم النصوص، يستند إلى نماذج معينة أو أشكال متنوعة لتأويلها، ويتداخل التأويل، في هذا السياق، بشكل كبير مع التفسير، إذ يشتركان في الهدف العام المتمثل في الفهم والإفهام، وكذلك في الوظيفة المتمثلة في البحث عن معاني الأشياء، مما يجعل المجهول معروفاً والخفي واضحاً، ينظر: (علي، 2007، صفحة 17) ومع ذلك، يركز التفسير بشكل أكبر على المعاني الظاهرة والمفهومة، بينما يتجه التأويل نحو المعاني الباطنية والمصداق وطبقات المعنى، تعكس هذه الرؤية التقليدية للتأويل آراء العديد من فلاسفة ومفكرين قدامى ومحدثين تناولوا هذا الموضوع، ويُعد شلايرماخر من أوائل من فتحوا المجال للتحويل الجوهري في التأويل، عبر نقده لحقيقة التأويل المنهجي وممارسته لتوسيع نطاق الجهد التأويلي ليشمل نصوص غير دينية، فضلاً عن تقسيم الهرمنيوطيقا إلى هرمنيوطيقا تهتم بدراسة اللغة عبر نصوص تاريخية وأخرى لاهوتية، قانونية، وهذا ما يدعى بفن التأويل، ينظر: (الزين، 2002، صفحة 29 وما بعدها).

يأتي هذا النص في إطار تعزيز وتطوير الفهم التأويلي، مع السعي لنقله من الإطار المنهجي إلى المجال الفلسفي، ويتم ذلك من خلال ربط

المفاهيم المجردة بالعالم المحسوس، ومحاولة حل التناقض بين العقل الاستدلالي والحدس التعاطفي، فضلاً عن ذلك، يتطلب الارتقاء بموضوع الفهم تجاوزاً كونه مجرد شرط لازم للتأويل، إذ يجب أن يتبعه خطوتان أساسيتان: التحقق من صدق القضية وتقديم تبرير لها، ويُعد الفيلسوف الألماني فلهالم دلتاي من أوائل من أسس لفكرة التأويل المعرفي، حيث وسع نطاق التأويل ليشمل العديد من العلوم الإنسانية، محاولاً إقامة رابط معرفي بين التأويل من جهة والعلوم الإنسانية من جهة أخرى تشبه تلك العلاقة بين التفسير بعنوانه العلمي، والعلوم ذات الصبغة الطبيعية، ينظر: (سعيد، 1993، صفحة 88) ؛ بغية الوصول إلى فضاءات دقيقة ويقينية في مجالات العلوم الإنسانية التي توازي دقة النتائج العلمية والمادية؛ أي أنه استطاع جعل أساس معرفي للعلوم الروحية والإنسانية عن طريق التأويل، ينظر: (الحسيني، 2016، صفحة 106) بهذا الشكل، أصبح التأويل لدى دلتاي مرتبطاً بجميع اهتمامات الإنسان الفكرية، حيث أدخل مفهوم المعنى في مجالات الإنسانيات بشكل عام، دون أن يقتصر فقط على الجانب اللغوي، وعلى الرغم من ذلك، يُعد التأويل في حقل المعرفة متقدماً على التأويل في حقل المنهج؛ لأنه يمثل طريقة تفكير يقوم بمراقبة مناهج التأويلي بهدف بنائها وتبريرها وتشخيص مبادئها العامة، ومن ناحية أخرى، يُعد التأويل المعرفي متأخراً عن التأويل في مجال الفلسفة، إذ إنَّ في عمومته يتعلق بالإنسان دون التطرق إلى الموجودات وما وراءها، ينظر: (أسعد، 2011، صفحة 45).

التأويل الفلسفي تطور عبر مسار طويل من الفكر الفلسفي، وقد بلغ ذروته بفضل الجهود المتكاملة لكل من الفيلسوف مارتن هايدغر وتلميذه جورج غادامير، فقد سعى هايدغر إلى صدع الثنائية التقليدية بين الوجود

والماهية، واستبدالها بثنائية الوجود واللغة، إذ عدَّ أنَّ اللغة، وليس الكون، هي الرابط الحقيقي بين الذات والموضوع؛ إذ إنَّ اللغة تمثل بعدًا وجوديًا والماهية تُعد حدًا عدميًا، ومهما يكن من شيء، فإن اللغة تشكّل جوهر العالم في رؤية الواقع، وقد أشار هايدغر عن هذا المفهوم بأنَّ اللغة تنطق الوجود، وحيث توجد لغة يوجد عالم، وبهذا حاول غادмир ((أن يقيم توازنًا بين الكائن وكيونته، إذ الحد الأوسط في هذه المعادلة هو اللغة)) (إبراهيم، 2008، صفحة 10)

ومن الممكن القول إنَّ هايدغر نقل مسألة الأصالة من نطاق الوجود والماهية إلى مجال الوجود واللغة، فهو يشير إلى أنَّ اللغة لا تقتصر على الإشارة إلى الأشياء؛ بل إنَّ الأشياء تعبر عن نفسها باللغة، بالنسبة له، كل ما يُشاهد يعبر عن ذاته لسانيًا، وكل ما هو لساني يعكس وجودًا ما، ويتضح أن وجهة نظر هايدغر اللغوية تقودنا إلى أصالة اللغة لديه، إذ يعتقد أنَّ دورها يتجاوز مجرد تسمية الأشياء والموجودات، إذ تمنحها هويتها ومكانها في الوجود، وهذا يبيّن أنَّ العالم كاشف عن ذاته عن طريق اللغة وينكشف عبرها، بل يتضح من حديثه أن الإنسان يتأثر بشكل كبير باللغة الفاعلة، فالإنسان لا يحرك اللغة وينطقها؛ بل اللغة هي التي تنطق وتتحرك عن طريقه، ينظر: (سعيد، 1993، صفحة 150).

انطلق غادмир من معادلة أستاذه هايدغر التي تعتمد على ثنائية اللغة والوجود، ليطور التأويل الفلسفي أو فلسفة التأويل ضمن إطار نظري متكامل، فإذا كانت دراسة الوجود تتطلب فلسفة، باعتباره موضوعًا فلسفيًا، فلا يمكن فهم الوجود دون اللغة، حيث تُعد اللغة بديلًا عن الماهية لفهم الوجود، وأنَّ الماهية التي نتحدث عنها هنا هي ماهية اللغة، التي تتطلب بدورها جهدًا فلسفيًا تأويليًا لتحقيق الهدف المنشود، وهو الوجود، بناءً على

ذلك، ترتبط اللغة بثلاثة مجالات رئيسية: مسألة الكينونة وعلاقتها باللغة، مسألة العدم وعلاقتها به، وأخيراً مسألة وجود اللغة نفسها وعلاقتها بكينونة الذات الإنسانية، وأنّ اللغة ((لا تنشأ من فراغ، وإنما تنبع من إنسان ناطق أو متكلم، الشيء الذي يجعلها في نفسها ممكنة عن طريق اللغة)) (جون، 1982، صفحة 163)، فعن طريق اللغة (يرتحل الإنسان في حالة من التجاوز من المألوف إلى الجمالي ومن الثرثرة إلى الإبداع)) (علي، 2007، صفحة 24)

إنّ تلاقي اللغة والتأويل في إطار فلسفي يؤدي إلى ظهور فلسفة متكاملة قد تكون موازية أو حتى بديلة للفلسفة التقليدية، فالهرمنيوطيقا ليست مجرد فرع من فروع العلوم الإنسانية؛ بل هي وسيلة لفهم الوجود الإنساني والعالم من حوله، هنا، الفهم ليس مجرد فعل يقوم به الإنسان؛ بل هو عملية تتشكل عن طريقها، وأنّ اللغة هي إحدى أهم الوسائل التي يمتلكها العقل الإنساني في تعيين الوجود الفاعل والحيوي للأشياء في الطبيعة، ينظر: (بتراند، 2003، صفحة ج 1/ 100)

تُعدّ اللغة رابطاً مشتركاً بين الفهم والوجود، حيث لا يمكن فصلها عن الفكر، فهي مصممة لتناسب العالم وتعبر عنه، رغم أنّها تعكس أيضاً ذاتنا وتنسجم معها، فاللغة في الخارج تمثل وجودات تعبر عن نفسها، بينما في الداخل تُعد تعبيرات عن وجود؛ لذا يدعو التأويل الفلسفي إلى الانفتاح على النص دون الاعتماد على منهج مسبق، ليتيح له أن يعبر عن ذاته بعيداً عن أي سوء فهم، ينظر: (غادمير، 2007، صفحة 506) وبهذا، نتخلص من الأفكار المسبقة ونستبدلها بالاستماع إلى صوت الآخر، في هذا السياق، يُعد النص في الفلسفة كياناً متافيزيقياً، والعكس صحيح أيضاً، حيث إنّ جميع المتافيزيقيات تُعد نصوصاً، إنّ التداخل بين النص والمتافيزيقا يمنحن القدرة

على تجديد الرؤية للأشياء؛ مما يجعلنا نكتشفها وكأننا نراها للمرة الأولى، حتى وإن كنا قد شهدناها سابقاً.

تتمثل أبرز جوانب فلسفة التأويل في تجاوز المعنى المطروح للنص، والتوسع في مفهومه ليشمل الوجود بأسره، إذ يُنظر إلى النص ككيان متحرك ومتغير، مما يستدعي فهماً مستمراً يستند إلى ما يحتويه من أبعاد وطبقات متعددة، فإدراك هذه التجربة كما نعيشها هو أساس الفهم، ينظر: (الأمين، 2004، الصفحات 28-29) على عكس النظرة الأحادية التي تعكس ثبات النص وجموده، فإن هذا التوجه المتعدد يفتح المجال للتناسخ عن طريق التفاعل بين أفق القارئ وأفق النص، مما يؤدي إلى فهم يتطور تدريجياً، ويحول كل قراءة إلى تأويل، أي معنى قد يظهر في مثل هذه الحالة سيكون تجلياً وجودياً للشيء، ينظر: (عامر، 2012، صفحة 108) وهو تجلٍ يقترب أكثر من الحقيقة التي لا تتقيد بنهاية دائمة، نظراً لضرورة الترابط بين الصيرورة كبديل عن الماهيات وحدودها العدمية، والوجود كحالة ثابتة تمنح كل معنى تحققه، بهذا الإطار، يمكن للتأويل الفلسفي أن يتجه إلى كليات النص، كما هو الحال مع كل فلسفة عقلانية، لفهم الطبيعة اللغوية لوجود ما، فالفلسفة، في كل مفرداتها، تتخطى النسبي؛ لتصل إلى الكلي والإنساني؛ لتحقيق الفهم الكامل، ينظر: (جاسبر، 2007، صفحة 95)

المطلب الثاني: القراءة التأويلية وسيولة المعنى

في مجال المباحث اللغوية، يُعد (المعنى) أحد طرفي المعادلة، بينما يمثل اللفظ الطرف الآخر، وفي سياق فلسفة اللغة، يُعد (المعنى) من أكثر الموضوعات تداولاً وأهمية، إذ عدّه بعض الفلاسفة محاور القضايا التي تتناولها هذه الفلسفة، ينظر: (ميشال، 1986، الصفحات 73-74)، وقد

أتاح هذا الأمر الفرصة لاستكشاف مفهوم المعنى وطبيعته، مما جعله يحتل مكانة بارزة في دراسات الفلسفة اللغوية عبر التاريخ وحتى الوقت الحاضر. بدأت هذه النقاشات مع أفلاطون الذي عدَّ أنَّ المعاني تمثل نماذج خالدة، ثم جاء جون لوك الذي رأى أنَّ المعاني هي الأفكار التي تشير إليها الكلمات، تلاه مور الذي عدَّ المعنى تصورات مترادفة، وصولاً إلى فتغنشتين الذي أكد أنَّ معنى الكلمة يتحدد عن طريق استخدامها؛ بقوله: ((لا يمكن للفلسفة بأي حال من الأحوال أن تتدخل في الاستعمال الحقيقي للغة، بل لا يسعها في آخر المطاف إلا أن تصفه فقط)) (لودفيغ، 2007، صفحة 124، 200)، فإنَّ التحول الذي طرأ على مفهوم (المعنى) في إطار الفهم الفلسفي للغة، من حيث دلالاته ووظائفه، قد جعله يتجاوز كونه مجرد جزء من اللغة ليصبح معياراً وضابطاً لحركة اللغة في مختلف اتجاهاتها وسياقاتها، أصبح (المعنى) بالتالي حالة قيمية ومعارية تؤثر في معايير الصدق والكذب، ومع ذلك، في إطار البحث الفلسفي اللغوي، يتحول (المعنى) إلى معيار يحدد قدرة الجملة أو القضية على أن تكون صادقة أو كاذبة، إذ يعتمد إصدار حكم الصدق أو الكذب على ما إذا كانت الجملة تحمل معنى، بمعنى آخر، فإنَّ افتقار الجملة للمعنى يعادل عدم وجودها، مما يجعل أي نقاش حول الصدق والكذب في هذا السياق مجرد عبث، وبدلاً من أن يرشدنا مفهوم الصدق إلى صحة المعنى، أصبح مفهوم المعنى هو الذي يوجهنا نحو صحة الصدق، ينظر: (لودفيغ، رسالة منطقية فلسفية، 2019، صفحة 83)

التأويل مجال معرفي يسعى لفهم حياة البشر وأفكارهم وتاريخهم ولغتهم، بعيداً عن الأساليب التقليدية مثل الاستقراء والتجارب والملاحظات والفرضيات، التي حققت نجاحاً كبيراً في تفسير الظواهر

الفيزيائية للطبيعة والكون، ومن منظور التأويل، فإنّ هذه المناهج الطبيعية قد حولت الإنسان إلى مجرد ذرة فيزيائية أو عنصر كيميائي أو معادلة اقتصادية، دون أن تعطي أهمية لحياته الخاصة واحتياجاته الروحية، ودون أن تأخذ في الاعتبار خصوصية تراثه ولغته وروحه وأدبه، والتأويل بوصفه فناً يراد منه ((امتلاك الشروط الضرورية للفهم كلها)) (عبد الكريم، 2007، صفحة 17)

أوضحت القراءة التأويلية فناً يتطلب من القارئ أن يتمتع بمهارات فنية تعادل تلك التي يمتلكها المؤلف، وقد أصبح التأويل فعلاً إبداعياً لا يقل أهمية عن عملية الكتابة نفسها، وعلى الرغم من أهمية أن يتحلى المؤول بالإبداع وحساسية عالية، إلا أنّه ليس مطلوباً منه الوصول إلى استنتاجات نهائية تُشير إلى انتهاء عملية القراءة؛ بل، يدعو شلايرماخر إلى إبقاء أفق التأويل مفتوحاً ومتغيراً، مما يتيح للمؤول إعادة استكشاف النص بشكل جديد ومختلف في كل مرة؛ لذا، يبقى كل ((فهم نسبياً وغير مكتمل)) (عبد الغني، 2007، صفحة 182)

يؤكد شلايرماخر على ضرورة أن يفهم المفسر النص بالطريقة التي يفهم بها مؤلفه، ثم يسعى بعد ذلك لفهمه بشكل أعمق من المؤلف نفسه، بالتفاعل الحاصل بين القارئ المؤول والنص، ينظر: (جاسبر، 2007، صفحة 120)، وهذا يشير إلى أنّ المعاصرين قد يتمكنون من التعمق في النصوص التراثية واستخراج معانٍ ومقاصد لم تكن تخطر ببال مؤلفيها، بسبب قرب هؤلاء المؤلفين من نصوصهم وارتباطهم الوثيق بها، مما يمنعهم من رؤيتها من منظور خارجي يتجاوز ظروفهم وأحوالهم، في هذا السياق، يقوم المفسر بإعادة تشكيل تجربة معرفية لشخص آخر، متوغلاً في أعماقه لاستكشاف ذاته وكشف مكنوناتها، مما يمكن القارئ من استعادة التجربة الفكرية لصاحب النص؛ لذا يعد التأويل عملية جدلية تفاعلية تأخذ

بالحسبان ظروف تجربة المؤلف من جهة، وظروف الحالة النفسية والمعرفية للقارئ المؤول من جهة أخرى، ينظر: (عبد الكريم، 2007، صفحة 27)

يسلط شلايرماخر الضوء على عملية الفهم نفسها، عاذاً إياها أساساً لتقييم الأمور على وفق معايير جديدة، بينما كانت القاعدة السائدة قبل ذلك تفيد بأننا نفهم كل شيء حتى نصل إلى نص لا نستطيع فهمه، مما يدفعنا إلى تأويله، وهذه رؤية جديدة للتأويل تنطلق من فكرة أننا نكون أكثر عرضة لسوء فهم النصوص بدلاً من فهمها بشكل صحيح، وبالتالي، فإن جوهر التأويل يكمن في الخوف من سوء الفهم، مما يستدعي وضع مبادئ وقواعد لعملية الفهم تساعدنا على تجنب هذا الخلط، ينظر: (عبد الكريم، 2007، صفحة 25)؛ لذا لا يمكن عدّ النص مفهوماً ما لم نتمكن من استيعاب معناه العام، وفهم أهميته، والتعرف على السياق التاريخي والاجتماعي والنفسي للمؤلف، فضلاً عن إدراك الوضعية المعاصرة للقارئ وأهدافه البعيدة من تأويل النص، وإنّ التعرف على الوضع الشامل وإدراكه هو ((المفتاح لتجنب سوء الفهم)) (نبهة، 1998، صفحة 47)

استناداً إلى هذا الفهم، يبدأ المؤول في تقديم قراءاته عبر استدراقات تبرز رؤيته، حيث يسعى إلى طرح أفكار افتراضية تتقارب في جوهرها مع نظريات قائمة في مجال النقد الغربي، وهو يدرك أنّ النص لا يُعدّ مجرد مجموعة من المفردات، بل هو مجموعة من العناصر التي تشكل علاقات أو تتشكل عن طريقها، بناءً على ذلك، وضع المؤول قائمة من التوقعات الحدسية التي غالباً ما تستند إلى دحض القصدية وكشف الخلفيات المخبأة وراء الحجب، كما يسعى إلى إزالة الغموض وتصحيح الفهم بعد إجراء قراءة تأويلية مدعومة بالقرائن والاستدلالات.

ومما تقدم نرى أنَّ إحساس المؤول بسلطة النص القوية عليه، كان السبب وراء تغليب الرؤية التطبيقية على التنظير المجرد، فهذا الوجود القوي للنص يظل بعيداً حتى تمتد إليه القراءة التأويلية لتبث فيه الحياة، فكأنه ينبعث ليكتب نفسه عن طريق هذه القراءة كتابة جديدة؛ وعن طريق الإضافة المعرفية لموارده الدلالية سياقاً جديداً، يمنحه الحياة ويسير به صوب التحقق بعد أن ظل كامناً متكلساً في حدود ضيقة.

المطلب الثالث: الفهم في السياق التأويلي

في الفهم اللغوي التقليدي، تُعد العلامة نتيجة العلاقة بين اللفظ والمعنى، ومن منظور فلسفي، تُفهم العلامة اللغوية على أنها الارتباط الشامل بين الدال والمدلول، هنا، يُعد الدال أوسع من مجرد اللفظ، والمدلول أوسع من المعنى، ينظر: (أحمد، 2005، صفحة 1)، فلا تقتصر العلامة على كونها مفروز معجمي يشير إلى معنى بعينه، أو عرض لجذر لغوي بتدرج صرفي، أو حالة نحوية معينة، بل تتخطى ذلك إلى الاستنتاج الدلالي، حيث تشير إلى روائز تتخطى اللغة، مثل التداعيات الذهنية، والانعكاسات النفسية، والرموز الإيحائية، والاستكمالات التي تبدأ مع المعنى ولا تنتهي عنده، ينظر: (يونس علي، 2004، صفحة 27) في هذا السياق، تتحرك العلامات نحو ما يتجاوز ذاتها، ولها وجهان: فهي تعبر عن نفسها وفي الوقت ذاته تشير إلى شيء آخر، مما يجعلها إحالة مؤكدة لا يمكن التشكيك فيها، كما تسهم في معالجة إشكالية العلاقة بين اللغة والعالم، مع الأخذ بنظر الاعتبار المشترك بينهما وهو الإنسان، ذلك أنَّ الإنسان الأكسير الذي يربط اللغة والعالم، بوصف الإنسان وجوداً لغوياً، والعالم وجود كلي؛ لذا يعتقد فرديناند دي سوسور أنَّ العلامة اللغوية لا ترتبط بشيء معين عن طريق اسم محدد، ينظر: (شنوقة، 2008، الصفحات

46- 47)، فهي ليست مجرد نقل أو تحويل للواقع؛ بل هي ظاهرة مزدوجة تتألف من وجهين يتواجدان بين الإنسان وفكره، هذان الوجهان هما الدال، الذي يمثل كينونة الصورة المصوتة، والمدلول، الذي يمثل الصورة الخلاقة، ولا يمكن بحال الفصل بين هذين الوجهين، وأن العملية التوليدية في الدال والمدلول لا تتم إلا داخل النطاق النفسي، ينظر: (حنيفي بن ناصر، و مختار الزعر، 2003، صفحة 46)

من ناحية أخرى، تركز فينمولوجيا اللغة على دور العلامة عن طريق الربط بين اللغة مع الواقع، والعلامة وسيلة تتيح للذات التواصل مع العالم، على عكس كونها علامة مغلقة على الذات كما في البنيوية، وبالتالي، يتعزز ارتباط العلامة بالوجود، وتصبح اللغة تجسيداً للذات والعالم، مما يعني أنه لا يمكن تصور وجود بعيد عن اللغة، ولا يوجد فاصل بين العلامة والمحيط الذي نشأت فيه، ينظر: (سميرة، 2000، صفحة 46)

ما طبيعة إشكالية الفهم؟ أهى مسألة نفسية؟ أم أنها تتعلق بالمنطق؟ أم أنها في جوهرها قضية فلسفية؟ هذه الأسئلة تتعلق بجوهر الموضوع، ونعتقد أننا نستطيع توضيح آليات الفهم عن طريق دراسة العمليات النفسية التي تؤثر عليه، كما نرى أنه من الضروري التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ، مستنديين إلى بعض القواعد المنطقية التي تربط بين القول والمقول، وبين الشكل والمضمون، ومع ذلك، يجب علينا أولاً تحديد منزلة الفهم: ما الأمور التي يمكن فهمها بسهولة؟ وما الأمور التي تتطلب جهداً إضافياً؟ وما الأمور التي لا تصلح للفهم على الإطلاق؟

نستبعد العلاقة بين الفهم والتفسير لتركز على الفهم كظاهرة قائمة بذاتها، نعد الفهم وسيلة جديدة للتعرف على الآخر، حيث يرتبط هذا الفهم بالتفاعل المجتمعي في الواقع، وذلك عند محاولة استكشاف المكونات

الداخلية العميقة، من دون الاعتماد بسذاجة على أنظمة تفسيرية سطحية، إذ يتجلى هذا الفهم عن طريق ((امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم)) (عبد الكريم، 2007، صفحة 17)، ويتحقق الفهم عن طريق الدخول إلى عالم الآخر والإحساس بمشاعره، حيث يظهر الفهم بشكل خاص في الأعمال الأدبية، إذ ينتج المبدع أعماله الإبداعية غالبًا بشكل لا شعوري؛ لذا، فإنّ دور القارئ المؤول يتمثل في فهم المبدع بشكل أعمق مما فهمه المبدع نفسه، ينظر: (عبد الكريم، 2007، صفحة 29) وقد تكرر هذا المفهوم بشكل ملحوظ في الكتابات الفلسفية والنقدية، ومع ذلك، يصعب التأكيد على نجاح المشاركة الوجدانية دون أن يتحول الفهم إلى إسقاط نفسي غير مجدٍ أثناء تأويل النصوص، في هذه الحالة، يصبح الفهم عملية نفسية وأسلوب قراءة عاطفية قد تخل بالموضوعية العلمية المطلوبة في التأويل، ينظر: (غادامير، 2006، صفحة 72)، وأنّ الفهم قد يفشل في إطار المشاركة الوجدانية، خاصة عند محاولة المطابقة الهرمينوطيقية، خصوصًا ((إذا تقدم النص في الزمن وصار أكثر غموضًا والتباسًا)) (عبد الكريم، 2007، صفحة 25)؛ لذا، لا يكفي لتحقيق الفهم -حتى لو تمكنا من فهم الكاتب بشكل أفضل مما فهم هو نفسه- أن نعيش تجاربه الداخلية؛ بل يتطلب الأمر تجاوز الكاتب فكريًا وتجاوز رؤيته لعالمه ولذاته، وأنّ فهم الكاتب يعني أن يصبح الفهم عملية واعية تعيد إنتاج الصيرورة التي حدثت بشكل غير واع لدى المؤلف، هنا، يتحول الإنتاج غير الواعي إلى مادة جديدة أثناء عملية الفهم، ويعد غادامير أنّ هذا المفهوم للفهم هو ما قام شلايرماخر بتطبيقه على نظريته العامة في الهرمينوطيقا، ينظر: (غادامير، 2006، صفحة 41)

ليس الفهم مجرد انتقال من المعلول إلى العلة، أو من المفعول إلى الفاعل، أو من الظواهر الخارجية إلى الباطن، فهو ليس عملية تدريجية زمنية

تبدأ بملاحظة الظواهر الخارجية ثم تنتقل إلى فهم الظواهر الداخلية، يعتمد تصور الفهم على القراءة التأويلية؛ إذ كل قراءة هي تأويل إنساني يختلف عن النص المكتوب، ويرتبط بالفعل التاريخي الراهن لعملية الفهم، ينظر: (أحمد، 2023، صفحة ع/8، 48) بمعنى؛ إنّ هذه العملية ((تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية؛ لذا تحتاج إلى أن تُقرأ بقصد الفهم والتأويل والتفسير)) (عمارة، 2007، الصفحات 78-79) يعني أنّ الفهم يتطلب إسقاط التجارب الذاتية الداخلية على أفعال الآخرين، أفهم كيف يربط المتحدث بين اللفظ والمعنى بذات الطريقة التي أرتبط بها أنا شخصيًا بين اللفظ والمعنى؛ لذا يمكن القول إنّ الفهم هو عملية التعرف على التحولات السيكلولوجية والفيزيائية، إذ تظهر صعوبة ربط عملية الفهم بعملية الإسقاط عندما تنتقل إلى الفهم التاريخي: كيف يستفيد المؤرخ من عملية الفهم؟ في البداية، يجد المؤرخ أمامه مجموعة من المعطيات التي تنتمي إلى العالم المادي الموضوعي، في المرحلة الثانية، عندما يبدأ الشخص في إعادة صياغة الروابط الذهنية استنادًا إلى هذه المعطيات، التي توجد في أعماق النفس، فإنّه يستمد معلوماته من مصدر غير موثوق، وغالبًا ما نميل إلى أنّ هذا المصدر هو مجموعة الخبرات النفسية التي يحملها الشخص نفسه، ومع ذلك، فإنّ هذا التصور ليس دقيقًا تمامًا، إذ تبقى الخبرات الحياتية الواقعية في ذهن الفرد منفصلة تمامًا عن المحتويات الذهنية الخارجية، خاصة عندما يتعلق الأمر بفهم أشخاص من الماضي، عن طريق ((فعل كممارسة تأويلية)) (عبد العزيز، 2011، صفحة 148)

الخاتمة

وختامًا، يمكن القول بشكل عام: إنَّ التأويل يتغيًا الفهم، ويتطلع إلى إيجاد آليات وأدوات معرفية من الممكن الاشتغال بها على موضوع اللغة، والوصول إلى فهم مقبول، أمّا فلسفة التأويل فإنّها تركز على فهم متقدم متعلق بالفهم نفسه، وإذا كانت وظيفة اللغة هي التعبير عن المعنى، فإنّ فلسفة اللغة تستكشف طبيعة هذا المعنى، وتنبثق عن هاتين الفلسفتين (فلسفة اللغة وفلسفة التأويل)، التي تتميز بتعقيدها وتعدد اتجاهاتها.

تعد فلسفة اللغة والتأويل محاولة متقدمة لربط الفهم بالمعنى، وإدراجهما في إطار وجودي واحد، في هذا السياق، يصبح الفهم منسجمًا مع وجود الإنسان، وليس مجرد نتاج لها، كما إنَّ المعنى يمثل أرقى سمات التجلّي للموجودات عن طريق وجودها اللغوي، وليس عن طريق عدم وجودها الماهوي. وبعد استعراض موضوع التأويل الفلسفي والعناصر الأساسية المرتبطة بنظريته مقابل المعنى والفهم، يمكننا تلخيص بعض النتائج كما يأتي:

- التأويل مرتبط بالفلسفة منذ القدم وحتى العصر الحديث، حيث يُعد نظامًا قياسيًا رياضيًا يتطلب استخدام المنطق والتحديدات الحسابية الفلسفية.

- تُعد نظرية التأويل من أبرز أساليب التحليل والكشف، حيث تسعى إلى استكشاف مغزى النص وتفكيك رموزه وأسراره، وتعتمد على عناصر محيطية بالنص لاستنطاقه وكشف ما يختبئ وراءه.

- تتمثل النتيجة في أنّ كل موضوع معرفي يتضمن اللغة، وأنّ كل موضوع خارجي يحمل طابعًا لغويًا، ومن هنا، يستطيع الإنسان عن طريق

اللغة أن يمتلك عالمًا متكاملًا، فالتحدث عن اللغة يكشف عن العالم، وقد يسهم في تشكيله، بينما تتيح شمولية اللغة فهم العوالم والوجودات.

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم أحمد. (2008). أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم.
- أحمد مؤمن. (2005). اللسانيات (النشأة والتطور) (ط5). الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- أحمد أبو زيد. (2023). بول ريكور وفن القراءة. مجلة أوراق فلسفية.
- أحمد حسين خشان. (2017). تأويل النص القرآني في القراءات العربية المعاصرة (ط1). بغداد: دار مصادر.
- أحمد حسين خشان. (2021). إشكاليات التأويل الغربي والمعنى القرآني (ط1). بغداد: دار مصادر.
- أسعد قحطان. (2011). الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص (ط1). بيروت: منشورات مركز الحضارة.
- الزواوي بغورة. (2005). الفلسفة واللغة (ط1). بيروت: دار الطليعة.
- السيد جاب الله. (2014). فلسفة اللغة والمنطق (ط1). الأردن: الوراق للنشر والتوزيع.
- الطيب دبه. (2019). مبادئ اللسانيات البنوية (دراسة تحليلية إبستمولوجية) (ط1). الجزائر: دار الكتب.
- الكسندر كواريه. (د.ت). مدخل لقراءة أفلاطون (ط1). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

- امبرتو ايكو. (1996). القارئ في الحكاية (ط1). (تر: أنطوان أبو زيد) المغرب: المركز الثقافي العربي.
- امبرتو ايكو. (2004). التأويل بين السيميائية والتفكيك (ط1). (تر: سعيح بنكراد) المغرب: المركز الثقافي العربي.
- امبرتو ايكو. (2005). السيميائية وفلسفة اللغة (ط1). (تر: أحمد الصمعي) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بتراند رسل. (2003). تاريخ الفلسفة الغربية (ط1). (زكي نجيب محمود) المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.
- برتيل مالبرج. (2010). مدخل إلى اللسانيات (ط1). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- بشير خليف. (2010). الفلسفة وقضايا اللغة (ط1). بيروت: الدار العربية ومنشورات الاختلاف.
- بول ريكور. (2001). من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل. (ط1). (تر: محمد برادة) مصر: عين للدراسات والبحوث.
- جاسبر ديفيد. (2007). مقدمة في الهرمنيوطيقا (ط1). (تر: وجيه قانصو) الجزائر: منشورات الاختلاف.
- جون ماكوري. (1982). الوجودية. (د.ط). الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني الثقافي.
- حسن بن حسن. (2003). التأويلية عند بول ريكور (ط2). الجزائر: منشورات الاختلاف.
- حسن حنفي. (2019). التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) (ط2). المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

- حنيفي بن ناصر، ومختار الزعر. (2003). اللسانيات ومنطلقاتها النظرية (ط1). الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- خالد السعيداني. (1998). إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. تونس: الجامعة التونسية.
- دي سوسور، فردينان. (1985). علم اللغة العام. بغداد، العراق: دار آفاق عربية.
- رجى محمود. (1947). لمحات من فلسفة هيدغر (ط1). القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.
- روبنز، ر، هـ. (1997). موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب). (تر: أحمد عوض) الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
- زينب عفيفي. (1997). فلسفة اللغة عند الفارابي (ط1). مصر: دار قباء للطباعة والنشر.
- س رافيندان. (2002). البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي (ط1). (تر: خالدة أحمد) بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- سعيد بركراد. (2005). السميائيات والتأويل (ط1). المغرب / الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- سعيد توفيق. (1993). في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (ط1). بيروت: دار النهضة العربية.
- سلفرمان. (2002). نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية (ط1). (تر: حسن ناظم) ليبيا: المركز الثقافي العربي.
- سميرة بن مالكن. (2000). اللسانيات الحديثة في المغرب العربي. تلمسان: رسالة ماجستير.

- سيزا قاسم. (1986). نصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السيموطيقا (ط1). القاهرة: دار الياس العصرية.
- شنوقة السعيد. (2008). مدخل إلى المدارس اللسانية (ط1). القاهرة: المكتبة الأزهرية.
- صالح عبد الرحمن الحاج. (2007). بحوث ودراسات في علم اللسان (ط1). الجزائر: موفم للنشر.
- صلاح إسماعيل عبد الحق. (1993). التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد (ط1). بيروت: دار التنوير.
- صلاح فضل. (1998). نظرية البنائية في النقد الأدبي (ط1). القاهرة: دار الشروق.
- عادل مصطفى. (2007). فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا) (اط1). القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- عامر بن زيد. (2012). قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي (ط1). الجزائر: ابن النديم للنشر.
- عبد الحق صلاح اسماعيل. (2017). فلسفة اللغة (ط1). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- عبد الرحمن بدوي. (د.ت). ربيع الفكر اليوناني (ط3). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- عبد العزيز أبو الشعير. (2011). غادير من فهم الوجود إلى فهم الفهم (ط1). الجزائر: منشورات الاختلاف.
- عبد الغني بارة. (2007). الهرمنيوطيقا والفلسفة (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم.

- عبد الكريم شرفي. (2007). من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة (ط1). بيروت: الدار العربية للنشر.
- عزمي طه. (2015). فلسفة اللغة عند أفلاطون (ط1). عمان/ الأردن: عالم الكتب الحديث.
- علي حرب. (2007). التأويل والحقيقة (ط2). بيروت: دار التنوير للنشر.
- عمارة ناصر. (2007). اللغة والتأويل (ط1). بيروت/ الجزائر: الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف.
- عمر مهيل. (2001). من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر (ط1). الجزائر: منشورات الاختلاف.
- غادامير جورج هانز. (2002). بداية الفلسفة (ط1). (تر: علي حاكم) بيروت: دار الكتاب الجديد.
- غادامير هانس غيورغ. (2006). فلسفة التأويل (ط1). (تر: محمد شوقي الزين) الجزائر: منشورات الاختلاف.
- غادامير هانز جورج. (2007). الحقيقة والمنهج (ط1). (تر: حسن ناظم ليبيا: دار أويا للنشر.
- فؤاد كامل. (1993). أعلام الفكر الفلسفي المعاصر (ط1). بيروت: دار الجبل.
- فينغشتين لودفيج. (1986). رسالة منطقية فلسفية (د.ط). (تر: عزمي إسلام) القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- قيس هادي أحمد. (1986). نظرية العلم عند فرنسيس بيكون (ط2). بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- كارل بوبر. (1992). بؤس الأيديولوجيا (ط1). (تر: عبد الحميد صبرة) بيروت: دار الساقى.

- لودفيغ فنيغشتاين. (2007). تحقيقات فلسفية (ط1). (تر: عبد الرزاق بنور) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- لودفيغ فنيغشتاين. (2019). رسالة منطقية فلسفية. (ترجمة: حامد أكرديا، المترجمون)
- ليبتيز جوتفريد فيلهلم. (1978). المونادولوجيا (د.ط.). (تر: عبد الغفار مكاوي) القاهرة: دار الثقافة.
- مجدي عز الدين حسن. (2014). من نظرية المعرفة إلى الهرميو طيقا. العراق: دار نيور للطباعة والنشر.
- مجموعة من المؤلفين. (2011). التأويل والهرميو طيقا (ط1). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر.
- محمد بن أحمد. (2014). اللوجوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة. الجزائر: جامعة وهران، أطروحة دكتوراه.
- محمد بن أحمد. (2014). اللوجوس في الفلسفة اليونانية المعاصرة. الجزائر: جامعة وهران، أطروحة دكتوراه.
- محمد بن أحمد. (2014). اللوجوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة. الجزائر: جامعة وهران، أطروحة دكتوراه.
- محمد بن سالم الأمين. (2004). حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة (ط1). طرابلس: منشورات المركز العلمي.
- محمد بو عزة. (2011). استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية (ط1). الرباط: دار الأمان.
- محمد رشوان وعصام جميل. (2012). فلسفة اللغة (ط1). عمان/الأردن: دار المسيرة.

- محمد شوقي الزين. (2002). تأويلات وتفكيكات (ط1). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- محمد عزام. (2008). التلقي والتأويل (ط1). دمشق: دار الينابيع.
- محمد علي حسين الحسيني. (2016). أبحاث إبستمولوجيا التأويل (ط1). تونس: وزارة الثقافة.
- محمد محمد يونس علي. (2004). مدخل إلى اللسانيات (ط1). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- محمد مفتاح. (1994). التلقي والتأويل (ط1). المغرب: المركز الثقافي العربي.
- محمد مهران رشوان. (1984). مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة (ط2). القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- محمود عباس عبد الواحد. (1996). قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية (ط1). القاهرة: دار الفكر العربي.
- محمود فهمي زيدان. (1985). في فلسفة اللغة (ط1). بيروت: دار النهضة العربية للطباعة.
- مصطفى ناصف. (2000). نظرية التأويل (ط1). جدة: النادي الثقافي.
- ميشال زكريا. (1986). الألسنية (ط1). بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر.
- نبيهة قارة. (1998). الفلسفة والتأويل (ط1). بيروت: دار الطليعة.
- نصر حامد أبو زيد. (2005). إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ط7). المغرب: المركز الثقافي العربي.
- نصر حامد أبو زيد. (2014). مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن). المغرب: الدار البيضاء.

وحيد بن بو عزيز. (2008). حدود التأويل (ط1). الجزائر: منشورات الاختلاف.

ولاء توفيق فرح. (2015). طبعة اللغة عند السوفسطائيين. صفحة العدد/12.

البنية المقطعية وأثرها في بعض الظواهر النحوية (مقاربة صوتية تطبيقية في كتاب الخصائص)

م.د. حيدر إبراهيم حسن

جامعة سامراء / كلية الآداب
cor.haedr@uosamarra.edu.iq

م.م. أحمد جهاد جابر

جامعة سامراء / كلية الآداب
Ahmed.j.j@uosamarra.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الصوت، المقطع، المقاطع الصوتية، الظاهرة النحوية.

Abstract

The core idea of this study is based on examining linguists' descriptions of the phonological system of the Arabic language. The study identifies only five types of syllabic structures in Arabic, which we have diligently applied to select phonological phenomena. This application aims to provide a wealth of practical examples, particularly beneficial for readers and especially for primary school teachers. Additionally, certain syntactic phenomena were selected and analyzed through the lens of syllabic structure, as these received the greatest focus within the research. The study comprises an introduction, two chapters, a conclusion, followed by a list of sources and references, and a research index

Keywords: phoneme, syllable, syllabic structures, syntactic phenomenon.

ملخص البحث

إنّ هذا البحث يحمل طبيعة تطبيقية صوتية صريحة، ويجمع بين علمي الصوت والنحو، ويلائم تخصص اللغة من حيث التحليل الصوتي البنيوي، كما يلائم تخصص الأدب باعتبار أن الظواهر النحوية المدروسة يمكن أن تُستثمر في تحليل النصوص، والأسلوب، والبنية الجمالية، ولا يشترط وجود نص أدبي مباشر، ما دام المنهج مقبولاً في تحليل اللغة العربية. كما يبين أهمية القراءة المقطعية وسهولتها بعد التعرف على أصولها، ومصطلحات أصواتها، التي يعزف عنها بعضٌ معلمي المراحل الابتدائية. وكانت انطلاقته من كتاب ابن جني، الذي أردفته بمصادر لغوية مهمة من الجانبين الصوتي والنحوي مثل كتاب العين وسيبويه وأصول ابن السراج وغيرها. وإنّ فكرة البحث قد ارتكزت على النظر في وصف اللغوين للنظام الصوتي للغة العربية. وإنّ أنواع النسخ في المقاطع العربية خمسة فقط، سعينا جاهدين إلى تطبيقها على بعض الظواهر الصوتية؛ ليكون بين أيدينا ثروة من التطبيقات تغني قارئها وأخصّ معلمي المراحل الابتدائية، كذلك انتقينا بعضاً من الظواهر النحوية وأجرينا عليها تطبيق المقاطع الصوتية، إذ كان لها الحظ الأكبر والأوفر من البحث، الذي تضمن مقدمة وفصلين وخاتمة ومن ثمّ قائمة بالمصادر والمراجع، وفهرساً للبحث.

المقدمة

الحمد لله على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، والثناء بما قدّم، من عموم نِعَم ابتدأها، وسبوغ آلاء أسداها، وتمام مَنّ أولأها، جمّ عن الإحصاء عدّها، ونأى عن الجزاء أمدها، وتفاوت عن الإدراك أبدّها، وصلّ على نبيه وأمينه وخيرته من الخلق وصفته، هادي الأمم بعد أن رآها فرقا في أديانها، عكفا على نيرانها، عابدة لأوثانها، فأنقذهم من الغواية، وبصرهم من العمية، وهداهم إلى الدين القويم، ودعاهم إلى الطريق المستقيم، ثم قبضة الله إليه قبض رافة واختيار، ورغبة وإيثار، قد حفّ بالملائكة الأبرار، ورضوان الرب الغفار، ومجاورة الملك الجبار، وعلى آله الطيبين الأطهار، وصحبه الأخيار. أمّا بعد،

فإنّ علم اللغة تقدّم في النصف الثاني من القرن العشرين خطوات واسعة، إذ غدا علما جديدا له طرائقه العلمية التي ابتعدت عن التأمل الذاتي، كما كان علم اللغة عند القدماء (الفراهيدي، د.ت، 5/1)؛ إذ أصبح مادة منهجية يدرسها الطلاب في مرحلتهم الجامعية في الأقسام اللغوية، كما يدرسها غيرهم من طلاب علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة في سني تخصّصهم.

كما إنّ في عصرنا كسائر العلوم الإنسانية التي أفادت التقدّم العلمي، ومما يُدعى بـ(التكنولوجيا) الحديثة. وإنّ الآلة الجديدة الدقيقة قد غزت ميدان هذا العلم، لا سيّما ما كان متصلا بـ(الأصوات)، ثم إنّنا واجدون كل يوم نمطا جديدا من الغزو العلمي الذي استعان به اللغويون في العصر الحاضر.

إنّ اللغويين العرب القدامى قد اهتموا بالنظام الصوتي للغة العربية من خلال تحديدهم مخارج الأصوات وصفاتها، معتمدين في ذلك على الملاحظة الذاتية والحس المرهف.

وإنّ أوّل ملاحظة في الدراسات اللغوية هي ملاحظة صوتية انطلقت من أبي الأسود الدؤلي ذلك العالم الفاضل الذي كان ذا ذكاء نادر وجواب حاضر، وبديهة نيرة، ثم هو بعدُ بليغ أريب مرن الذهن، إذ بناها على الملاحظة المباشرة حينما سمع قارئاً يقرأ قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ)) التوبة/3 بكسر لام (رسوله)، حينها أدرك خطورة اللحن وما آل إليه أمرُ المسلمين، فطلب كاتباً يقوم بما يطلبه منه فقال له: ((إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، فإن ضمنت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبت شيئاً من ذلك غنة فاجعل مكان النقطة نقطتين)) (الوراق، د.ت، 1/ 45)

في حين يعتمد هذا التحديد في الوقت الراهن على الاختبار والتجربة التي تمكن من إعطاء نتائج أكثر دقة وضبطاً بسبب استعانتها بالآلات. كما إنّ فكرة الموضوع قد ارتكزت على النظر في وصف اللغويين للنظام الصوتي للغة العربية.

وإنّ أنواع النسيج في المقاطع العربية خمسة فقط، سعيًا جاهدين إلى تطبيقها على بعض الظواهر الصوتية؛ ليكون بين أيدينا ثروة من التطبيقات تغني قارئها، كذلك انتقينا بعضًا من الظواهر النحوية وأجرينا عليها تطبيق المقاطع الصوتية، إذ كان لها الحظ الأكبر والأوفر من البحث، الذي تضمن مقدمة وفصلين وخاتمة ومن ثمّ قائمة بالمصادر والمراجع. فالمقدمة تناولت أهمية علم اللغة في العصر الحديث، ومكانته عند القدماء. والفصل الأول

تضمّن ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول الدراسة الصوتية عند النحويين، والمبحث الثاني تناول مصطلح الصوت ومفرداته، والمبحث الثالث تناول المقاطع الصوتية وأنواعها ونسجها.

أمّا الفصل الثاني فجاء على مبحثين، فالأول منهما تضمّن الظواهر الصوتية وتطبيق المقاطع عليها، كظاهرة الاشتقاق، وتصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، وإساس الألفاظ أشباه المعاني؛ لما فيها من تغيّرات تحدث في بنية الكلمة وعدد مقاطعها الذي يؤدّي إلى انتقال النبر من مقطع لآخر في حال تصريحها. والمبحث الثاني تناول الظواهر النحوية وتطبيق المقاطع عليها كظاهرة الحذف، التي انتقينا بعضاً منها كحذف الجملة، وحذف الفعل، وحذف الاسم وأضرابه.

إنّ هذا البحث الذي اتسم بـ(البنية المقطعية وأثرها في بعض الظواهر النحوية، مقارنة صوتية تطبيقية في كتاب الخصائص) يُعبّر بدقة عن مضمون البحث، خاصة في مضمون المصطلحات الآتية: (البنية المقطعية - الظواهر النحوية - مقارنة صوتية - تطبيقية)، إذ يحمل طبيعة تطبيقية صوتية صريحة، ويجمع بين علمي الصوت والنحو، ويلائم تخصص اللغة من حيث التحليل الصوتي البنيوي، كما يلئم تخصص الأدب باعتبار أن الظواهر النحوية المدروسة يمكن أن تُستثمر في تحليل النصوص، والأسلوب، والبنية الجمالية، ولا يشترط وجود نص أدبي مُباشر، ما دام المنهج مقبولاً في تحليل اللغة العربية. كما يبين أهمية القراءة المقطعية وسهولتها بعد التعرف على أصولها، ومصطلحات أصواتها، التي يعزف عنها بعضٌ معلمي المراحل الابتدائية. وكانت انطلاقة من كتاب ابن جني، الذي أردفته بمصادر لغوية مهمة من الجانبين الصوتي والنحوي مثل كتاب العين وسيبويه وأصول ابن السراج وغيرها. فإن نجحت ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ

يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿ (سورة المائدة: 54)، وان كان في البحث هَنَات وهفوات فمن نفسي وتقصيري، وليس لي الا ان أقول ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (سورة هود: 88)، واستغفر الله أولاً وآخراً، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

المبحث الأول: الدراسة الصوتية عند النحويين

لم تأخذ الدراسة الصوتية الحيز الذي أخذته الدراسات النحوية عند العرب، إنما تأتي بين ثنايا المؤلفات اللغوية، فنجدها في مقدمات المعاجم أو بين طياتها، كـ (باب الإدغام) عند النحويين، كما ذكر ذلك سيبويه في قوله: ((هذا باب عدد الحروف العربية، ومخارجها، ومهموسها ومجهورها، وأحوال مجهورها ومهموسها، واختلافها. فأصل حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً)) (بن قنبر، 1988، 4/ 429). وابن السراج الذي قال: ((اعلم: أن أحسن الإدغام أن يكون في حروف الفم وأبعد ما يكون في حروف الحلق فكلما قرب من الفم فالإدغام فيه أحسن من الإدغام فيما لا يقرب والبيان في حروف الحلق. وما قرب منها أحسن وما قرب من الفم لا يدغم في الذي قبله)) (بن السراج، 1996، 3/ 413)

وابن يعيش الذي قال: ((لما كان الغرض من الإدغام تقريب الأصوات بعضها من بعض وتداخلها، والحرف إنما هو صوتٌ مقروءٌ في مخرج معلوم، وجب معرفة مخارج الحروف ليُعلم المتقارب من المتباعد. وجملة مخارج الحروف ستة عشر مخرجاً، والمخرج هو المقطع الذي ينتهي الصوت عنده)) (بن قنبر، 1988، 4/ 433) وغيرهم من علماء النحو.

(السيوطي، 1998، 450/3. والمرادي، 2001، 109/1). إلى أن ينبري لها ابن جني ويفرد لها مؤلفاً في سر صناعة الإعراب، وإنّ طبيعة الصوت اللغوي عنده يتضح من قوله: ((اعلم أنّ الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفيتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، وإذا تفتنت لذلك وجدته على ما ذكرته لك. ألا ترى أنّك تبتدئ الصوت من أقصى حلقك. ثم تبلغ به أي المقاطع شئت فتجد له جرّساً ما، فإن انتقلت منه راجعاً عنه أو متجاوزاً له، ثم قطعت، أحسست عند ذلك صدئاً غير الصدى الأول)) (ابن جني، 1993، سر صناعة الإعراب 6/1) وغيرهم.

المبحث الثاني: مصطلح الصوت ومفرداته

إنّ مفردة الصوت لم ترد عند القدماء بلفظها، إنّما جاءت في ثنايا الشروح لبعض المفردات التي تدل عليها، مثل (الهِت)، وهو شبيه العصر للصوت، يقال للبكر: يهتُّ هتيتاً، ثم يكشُّ كشيئاً، ثم يهدر إذا بزل هديرًا. ويُقال: الهمز صوت مهتوت في أقصى الحلق، فإذا رُفِّه عن الهمز صار نَفْسًا وتحول إلى مخرج الهاء. والتهته والتهته تقال في التواء اللسان (الفراهيدي، د.ت، 349/3). و(الهمُّ) ما هممت به نفسك. والهميم: ديب هوام الأرض. والهمهمة: نحو أصوات البقر والفيلة وأشباه ذلك (الفراهيدي، د.ت، 357/3-358) و(الهمس): حسّ الصوت في الفم ممّا لا إشراب له من صوت الصدر، ولا جهازة في المنطق، ولكنّه كلامٌ مهموس في الفم كالسّر. وهمس الأقدام: أخفى ما يكون من صوت الوطء، وعن ابن عباس (رضي الله عنه): (ابن الحداد، 1975، كتاب الأفعال. والازهري، 1964، 6/ ١٤٢-١٤٣)

وهنّ يهوينَ بنا هميسا

ومما ورد ذكره شرحه لمعنى (الجرس). والجرس: مصدر الصوت المجروس، والجرس: الصوت نفسه، وجرست الكلام: تكلمت به. وجرس الحرف: نغمة الصوت. والحروف الثلاثة الجوف لا صوت لها ولا جزس، وهي الواو والياء والألف اللينة، وسائر الحروف مجروسة. (الفراهيدي، د.ت، 51/6).

إنّ الخلاف بين القدماء والمحدثين هو خلاف المصطلح، وإنّ ذلك لا يؤثّر في وصف الأصوات اللغوية، فكلّ من مفردة الحرف والصوت عندهم قد استقر معناها بين مستعمليها.

المبحث الثالث: المقاطع الصوتية وأنواعها

المقطع في اللغة اسم مكان على وزن (مَفْعَل) من الفعل (قطع). والمقطع: ((وحدة صوتية تبدأ بصامت يتبعه صائت، وينتهي قبل أول صامت يرد متبوعا بصائت، أو حيث تنتهي السلسلة المنطوقة قبل مجيء القيد)). (النعيمي، 1998، 8)

فالصامت جميع الحروف (الأصوات) عدا الألف الساكنة المفتوح ما قبلها، والواو الساكنة المضموم ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها فهي حروف (أصوات) صائتة طويلة.

والصائتة نوعان طويلة كما ذكرنا، وقصيرة وهي الحركات (الفتحة والضمة والكسرة).

وإذا أردنا أن نحدد المقاطع، نرّمز للصامت (ص). وللصائت القصير (ح) وللصائت الطويل (ح ح) وأنواع النسخ في المقاطع العربية خمسة فقط: (أنيس، 2007، 153)

1- مقطع قصير مفتوح: يبدأ بصوت صامت مع صائت قصير (حركة)، مثل: ضَرَبَ. ففي الفعل ثلاثة مقاطع قصيرة، وهي: ضَ، رَ، بَ. ويُرمز له (ص ح).

2- مقطع طويل مفتوح: يبدأ بصامت مع صوت صائت طويل، مثل: دَأْ، دُوْ، دِيْ. ويرمز له (ص ح ح).

3- مقطع قصير مغلق: يتكون هذا المقطع من صامت وصائت قصير وصامت مثل: لَمْ، مَنْ، لَنْ، قُمْ. ويرمز له (ص ح ص).

4- مقطع طويل مغلق بصامت: يتكون هذا المقطع من صامت يتبعه صائت طويل مع صامت، مثل: كان، دار، دور. ويرمز له (ص ح ح ص).

5- مقطع قصير مغلق بصامتين: يتكون من صامت مع صائت قصير مع صامتين، ويكثر في حالة الوقف، مثل: نَهَزْ، بَخَزْ، هِنْدَ. ويرمز له (ص ح ص ص).

على الرغم من أن أنواع النسيج الممكن تكونها من الأصوات الثلاثة: الصوت الساكن وصوت اللين القصير وصوت اللين الطويل، كثيرة جدا، فإن ما عدا الأنواع السابقة لا يُعدّ نسجا عربيا لمقاطع اللغة العربية. لمعرفة أكثر المقاطع استعمالا وأقلها، والمكروه منها والمهمل والمستعمل راجع كتاب الأصوات اللغوية (أنيس، 2007،: 153).

الفصل الثاني

المبحث الأول: الظواهر الصوتية (اللفظية).

لو تأملنا وقبل اتساع علم اللسانيات الحديث نجد أنّ ابن جني كان الرائد الأساس في دراسة الظاهرة الصوتية، حيث فطن لهذه الظاهرة في كتابه ابن جني، د.ت، فوجدناه يولي اهتماماً كبيراً لها، كما إنّ الدلالة اللفظية عنده تعدّ أقوى من الدالتين الصناعية (الصرفية) والمعنوية (النحوية)؛ والدلالة الصوتية التحليلية التي تستنبط من:

1- دلالة الحروف (الصوامت) والحركات (الصوائت).

2- دلالة الفونيمات غير التركيبية، مثل النبر والتنغيم وغيرها من الأداءات الصوتية المختلفة.

قد يطراً على الكلمة من الأحكام اللغوية ما يستوجب انتقال النبر من موضعه إلى مقطع قبله، أو آخر بعده من الكلمة. (أنيس، 2007، 164)

نجد أنّ ابن جني قد خصّص حيزاً واسعاً فيه، من هذه الظواهر، منها:

أ- الاشتقاق

قال عن هذا الباب: ((هذا موضع لم يسمّه أحد من أصحابنا غير أنّ أبا علي -رحمه الله- كان يستعين به ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر. لكنه مع هذا لم يسمّه، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستروح إليه ويتعلل به. وإنما هذا التلقيب لنا نحن، وستراه فتعلم أنه لقب مستحسن. وذلك أنّ الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير)) (ابن جني، د.ت، 133/2).

((فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقرّاه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه. وذلك كتركيب "س ل م"، فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم

وسلمان وسلمى والسلامة والسليم: اللديغ، أطلق عليه تفاعلاً بالسلامة. وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته، وبقية الأصول غيره كتركيب "ض ر ب" و"ج ل س" و"ز ب ل" على ما في أيدي الناس من ذلك)). (ابن جني، د.ت، 133/2)

ف (جَلَسَ) من ثلاثة مقاطع قصيرة، وكلها مقطع قصير مفتوح.

ج/ ص ح. ل/ ص ح. س/ ص ح.

((وأمّا الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد

عليه وعلى تقاليبه الستة معنًى واحداً، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك "عنه" رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد. والقول وما يجيء من قلب تراكيبهما نحو: "ك ل م" "ك م ل" "م ك ل" "م ل ك" "ل ك م" "ل م ك" وكذلك "ق ول" "ق ل و" "وق ل" "ول ق" "ل ق و" "ل وق" وهذا أعوص مذهباً، وأحزن مضطرباً. وذلك أننا عقدنا تقاليب الكلام الستة على القوة والشدة، وتقاليب القول الستة على الإسراع والخفة)). (ابن جني، د.ت، 136/2)

فإذا صرّفنا أحد الأفعال تغيرت المقاطع وانتقل النبر، مثل: قَوْل: يتكون من ثلاثة مقاطع صغيرة كما ذكرنا. ويُقَوْل: يتكون من مقطعين، مقطع قصير مفتوح: ي/ ص ح.

ومقطع طويل مغلق بصامت: قَوْل/ ص ح ح ص.

وقَوْلًا: من مقطعين قصيرين مغلقين في الدرج:

قَوْل/ ص ح ص. لَنْ/ ص ح ص.

أو مقطعين، الأول مقطع قصير: قَوْل/ ص ح ص.

والثاني مقطع طويل مفتوح عند الوقف، لَا/ ص ح ح.

فمن ذلك تقلاب "ج ب ر" فهي -أين وقعت- للقوة والشدة، منها: "جبرت العظم والفقير" إذا قويتها وشدت منهما، والجبر: الملك لقوته وتقويته لغيره، ومنها: "رجل مجرب" إذا جرّسته الأمور ونجذته، فقويت منته واشتدت شكيמתه، ومنه الجراب؛ لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حفظ الشيء وروعي اشتدّ وقوي، وإذا أغفل وأهمل تساقط ورذي. ومنها: "الأبجر والبحرة" وهو القوي السرة. ومنه قول علي - صلوات الله عليه -: (الإمام علي، الديوان، د.ت 70).

إلى الله أشكو عُجري وبُجري و معشرًا غشوا عليّ بصري.
أي: همومي وأحزاني.

فإذا طبقنا المقاطع على الفعل (جَبَرَ أو بَجَرَ) واشتقاقاته وما أسند إليه تغير عددها ونوعها، نحو:

بَجَرَ: بـ، جـ، رَ: كلٌّ منها من مقطع قصير مفتوح/ ص ح.
وإذا أسند إلى ضمير الفاعل تغيّرت مقاطعه، نحو:

بَجَرْتُ: بـ/ ص ح. جَزَ/ ص ح ص. ثُ/ ص ح. نجدها أصبحت ثلاثة مقاطع، الأول قصير مفتوح، والثاني مقطع قصير مغلق، والثالث قصير مفتوح.

ومصدره المضاف إلى ياء المتكلم (بَجَرِي)، يتكون من ثلاثة مقاطع، فالأوّل والثاني مقطعان قصيران مفتوحان، نحو:

بـ/ ص ح. جـ/ ص ح. ري/ ص ح ح.

ب- تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني (ابن جني، د.ت، 147/2)

قال فيه ابن جني: ((وهذا باب واسع)) (المصدر نفسه 145/2)، من ذلك قوله الله سبحانه: ((أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَزُّهُمْ أَزًّا)) (سورة مريم: 83) أي: تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزهم هزًّا،

والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز؛ لأنك قد تهز ما لا بال له؛ كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك، ومنه العسف والأسف، والعين أخت الهمزة؛ فقد ترى تصاقب اللفظين لتصاقب المعنيين، ومنه القزمة وهي الفقرة تُحز على أنف البعير، وقريب منه قلمت أظفاري؛ لأن هذا انتقاص للظفر، وذلك انتقاص للجلد، فالراء أخت اللام، والعملان متقاربان، وعليه قالوا فيه الجَزْفَة وهي من "ج ر ف"، وقريب منه الجَنَف وهو الميل، وإذا جلفت الشيء أو جرفته، فقد أملتة عما كان عليه، وهذا من "ج ن ف". (ابن جني، د.ت،: 145/2).

فمقاطع الفعل (تَوَزُّهُمْ) أربعة كآلاتي:

تَ/ ص ح. وُزَ/ ص ح ص. زُ/ ص ح. هُم/ ص ح ص.

ومقاطع مصدره (أَزَا) كآلاتي:

أَزَ/ ص ح ص. زَنَ/ ص ح ص (في الدَّرَج). زَا/ ص ح ح (عند

الوقف).

ت- إمساس الألفاظ أشباه المعاني (ابن جني، د.ت، 152/2) إذ قال فيه: ((اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته.

قال الخليل: (الفراهيدي، د.ت، 1/ 56) كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومداً فقالوا: صَرَّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صرصر.

وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقران والغلبان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال)) (بن قنبر، 1988، 4/ 15. وابن جني، د.ت،

152/2). ذكر فيه ألفاظا كثيرة من اللغة العربية، تؤكد كلها نظريته في مناسبة الصوت للمعنى الدال عليه.

وأغلب الظن أن بذرة هذه الفكرة، قد وجدت عند قدامى النحويين واللغويين، قبل ابن جني؛ لأنه يرجع في هذا الباب إلى بعض آراء الخليل وسيبويه. (رمضان عبد التواب، 1995، بحوث ومقالات في اللغة 19/1. وينظر البلغة إلى أصول اللغة 80/1)

المبحث الثاني: الظواهر النحوية:

تُعَدُّ الظواهر النحوية في الدرس النحوي من الأمور التي أولاهما النحاة الأوائل اهتمامًا واسعًا على اختلافهم، والتي جعلها ابن جني تحت (باب في شجاعة العربية) (ابن جني، د.ت، 360/2)

متمثلة بـ (الحذف، والتقديم والتأخير، وتغيُّر العلامة الإعرابية، والشرط وغيرها). اخترنا بعضا منها وتطبيق المقاطع الصوتية على جملها، منها:
أ- الحذف:

يقول ابن جني: ((قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه. وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته)) (ابن جني، د.ت، 360/2)، ومن الحذف:
1- حذف الجملة

فأما الجملة فنحو قولهم في القسم: والله لا فعلت، إنما المعنى: لا أفعل؛ لأن قولك في القسم: لا أفعل إنما هو لما يقع. (بن السراج، 1996، 400/1) وتالله لقد فعلت. وأصله: أقسم بالله فحذف الفعل والفاعل وبقيت الحال - من الجار والجواب - دليلاً على الجملة المحذوفة.

المقاطع بعد حذف الفعل: والله:

وَل/ ص ح ص. لاه/ ص ح ح ص.

أما المقاطع على الأصل فهي كالآتي: أُقسِم والله:

أق/ ص ح ص. سِم/ ص ح ص. ول/ ص ح ص. لاه/ ص ح ص.
والشرط في نحو قولهم: ((الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير، وإن شراً فشر))، أي: إن كان عملهم خيراً فجزاؤهم خير، ويجوز "إن خيراً فخييراً" بتقدير: إن كان في عملهم خير فيجزون خيراً. (ابن هشام، د.ت، 254/1) ويجوز: "إن خيرٌ فخيرٌ" على أن تضمّر "كانَ" التي لها خبر وتضمّر خبرها (أبو حيان الأندلسي ط1، د.ت 229/4). فالمقاطع في جملة: إن خَيْرًا فَخَيْرٌ، هي:

إن/ ص ح ص. خي/ ص ح ص. رن/ ص ح ص (في الدرج). را/ ص ح ح (عند الوقف).

وعليه قول الله سبحانه: ((فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)) (سورة البقرة/ 60). أي: فضرب فانفجرت. (الثعالبي، 2002، 238/1).

مقاطع: فانفجرت:

فان/ ص ح ص. لأنّ الهمزة همزة وصل. ف/ ص ح. ج/ ص ح. رت/ ص ح ص.

ومقاطعها على الأصل: فَضْرَبَ فَانْفَجَرَتْ:

ف/ ص ح. ض/ ص ح. ر/ ص ح. ب/ ص ح. فان/ ص ح ص. لأنّ الهمزة همزة وصل. ف/ ص ح. ج/ ص ح. رت/ ص ح ص.

2- حذف الفعل

حذف الفعل على ضربين:

أحدهما: أن تحذفه والفاعل فيه. فإذا وقع ذلك فهو حذف جملة، وذلك نحو: زيداً ضربته؛ لأنك أردت: ضربت زيداً، فلمّا أضمرت "ضربت" فسّرتّه

بقولك: ضربته والآخر: أن تحذف الفعل وحده، وذلك أن يكون الفاعل مفصلاً عنه مرفوعاً به، نحو قوله تعالى: ((إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ)) (سورة الانشقاق / 1) و ((إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ)) (سورة التكوير / 1)، أي: إذا انشَقَّت السماء، وإذا كورت الشمس. (ينظر: المبرد 1994، 79/2).

عدد المقاطع بعد الحذف خمسة كالآتي: إذا السَّمَاءُ:

إِ / ص ح. ذُسْ / ص ح ص. سَ / ص ح. ما / ص ح ح. ءَ / ص ح.

وعدها على الأصل كالآتي: إذا انشَقَّت السَّمَاءُ:

إِ / ص ح. ذُنْ / ص ح ص. شَقْ / ص ح ص. قَتْ / ص ح ص (عند الوقف). قَ / ص ح. تَسْ / ص ح ص (في الدّرج). سَ / ص ح. ما / ص ح ح. ءَ / ص ح.

وعليه قولُ ذي الرُّمة: (ذي الرمة، 1995، 19)

إذا ابنُ أبي موسى بلالٌ بلغَتْهفقام بفأسٍ بين وِضْلَيْكَ جَازِرُ.

أي: إذا بلغ ابن أبي موسى. ومعنى هذا أن الفعل المضمَر إذا كان بعده اسم منصوب به ففيه فاعله مضمراً. وإن كان بعده المرفوع به فهو مضمَر مجرداً من الفاعل. (ابن جني، د.ت، 380/2) أي: (ابن) مفعول به لفعل محذوف مع فاعله المضمَر فيه، ونائب فاعل، على رواية رفعه. (بن يعيش، 2001، 400/1)

3- حذف الاسم

فهو على أَضْرَب، منها:

أ- حذف المبتدأ

قد حذف المبتدأ تارة؛ نحو: هل لك في كذا وكذا؛ أي: هل لك فيه حاجة أو أرب، وكذلك قوله -عز وجل: ((كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ

يَلْبِثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ)) (سورة الأحقاف / 35) أي: ذلك أو هذا بلاغ. وهو كثير (ابن جني، د.ت، 362/2).

مقاطع: بلاغ:

ب/ ص ح. لاغ/ ص ح ح ص.

أما مقاطعها على الأصل:

(هذا بلاغ) فهي:

ها/ ص ح ح. ذا/ ص ح ح.

بلاغ: ب/ ص ح. لاغ/ ص ح ح ص.

ب- حذف الخبر

وقد حذف الخبر (ابن جني، د.ت، 362/2) نحو قولهم في جواب (من عندك؟): زيد، أي: زيد عندي، وكذا قوله تعالى: ((طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ)) (سورة محمد/ 21) وإن شئت كان على: طاعة وقول معروف أمثل من غيرهما، وإن شئت كان على: أمرنا طاعة وقول معروف، وعليه قول عمر بن أبي ربيعة: (بن أبي ربيعة، 1996، 116)

فَقَالَتْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ أَمْرُكَ طَاعَةٌ وَإِنْ كُنْتُ قَدْ كُفِّتُ مَا لَمْ أَعُودَ.

مقاطع: طاعة: طا/ ص ح ح. ع/ ص ح. ثن/ ص ح ص.

وعلى الأصل: أمرنا طاعة. فمقاطعها:

أم/ ص ح ص. ر/ ص ح. نا/ ص ح ح. طا/ ص ح ح. ع/ ص ح. ثن/

ص ح ص.

ت- حذف المضاف

قد حذف المضاف، وذلك كثير واسع، نحو قول الله سبحانه: ((وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى)) (سورة البقرة/ 177) أي: بر من اتقى، وإن شئت كان تقديره: ولكن ذا البر من اتقى. والأول أجود؛ لأن حذف المضاف ضرب من

الاتساع، والخبر أولى بذلك من المبتدأ؛ لأن الاتساع بالأعجاز أولى منه بالصدور، ومنه قوله تعالى: ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)) (سورة يوسف / 82)، أي: أهلها.

فالمقاطع في (مَنْ اتَّقَى):

مَنْ / ص ح ص (عند الوقف). و: م / ص ح. نِتْ / (في الدّرج).

تْ / ص ح. قَا / ص ح ح.

ومقاطعها قبل حذف المضاف:

بِرُّ مَنْ اتَّقَى: بِزْ / ص ح ص. رُ / ص ح. مْ / ص ح. نِتْ / (في الدّرج).

تْ / ص ح. قَا / ص ح ح.

أما في الآية الثانية: واسأل القرية، فهي:

وَسْ / ص ح ص. أَلْ / ص ح ص (في حالة الوقف). و: أْ / ص ح. لِّلْ /

ص ح ص (في الدّرج). قَزْ / ص ح ص. يَ / ص ح. ةَ / ص ح.

ومقاطع الجملة قبل حذف المضاف: واسأل أهل القرية:

وَسْ / ص ح ص. أَلْ / ص ح ص. أَهْ / ص ح ص. لِّلْ / ص ح ص. قَزْ /

ص ح ص. يَ / ص ح. ةَ / ص ح.

ث - حذف المضاف إليه

قال تعالى: ((لِلَّهِ الْأُمُورُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ)) (سورة الروم / 4)؛ أي: من

قبل ذلك ومن بعده. (ابن هشام، د.ت، 132/3). وتقدير ابن هشام: من قبل

الغلب ومن بعده.

عدد المقاطع بعد حذف المضاف إليه ثلاثة، وهي كالاتي:

مِنْ / ص ح ص. قَبْ / ص ح ص. لْ / ص ح. وعددها على الأصل؛

أي: على تقدير: مِنْ قَبْلِ الْعَلْبِ. سبعة، كالاتي:

مِنْ/ ص ح ص. قَبْ/ ص ح ص. لِّل/ ص ح ص. غَا/ ص ح. لَ/ ص ح. يَ/ ص ح (في الدّرج). و: لَبْ/ ص ح ص (عند الوقف).

الخاتمة

يُبيّن البحث الموسوم بـ البنية المقطعية وأثرها في بعض الظواهر النحوية (مقاربة صوتية تطبيقية في كتاب الخصائص):

1- إنّ اللغويين العرب القدامى قد اهتموا بالنظام الصوتي للغة العربية من خلال تحديدهم مخارج الأصوات وصفاتها، معتمدين في ذلك على الملاحظة الذاتية والحس المرهف.

2- كما لم تأخذ الدراسة الصوتية الحيّز الذي أخذته الدراسات النحوية عند العرب، إنّما تأتي بين ثنايا المؤلفات اللغوية، فنجدها في مقدمات المعاجم أو بين طياتها، كـ (باب الإدغام) عند النحويين وغيرها.

3- إنّ مفردة الصوت لم ترد عند القدماء بلفظها، إنّما جاءت في ثنايا الشروح لبعض المفردات التي تدل عليها، مثل (الهِت).

4- أنّ المسائل اللغوية مرتبطة بعضها ببعض نبزاً وتنغيماً ودلالة.

5- أنّ القراءة المقطعية أيسر من غيرها، وتعليمها ليس بالشيء الصعب.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن الحداد، سعيد بن محمد المعافري القرطبي ثم السرقسطي، أبو عثمان. (1975). كتاب الأفعال (تحقيق حسين محمد محمد شرف، مراجعة محمد مهدي علام). مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر.

2. ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي. (1996). الأصول في النحو (تحقيق عبد الحسين الفتلي، الطبعة الثالثة). مؤسسة الرسالة.
3. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. (1993). سر صناعة الإعراب (دراسة وتحقيق حسن هندراوي، الطبعة الثانية). دار القلم.
4. ابن جني، عثمان بن جني، أبو الفتح. (دون تاريخ). الخصائص (الطبعة الرابعة). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
5. ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام. (د.ت). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك (تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
6. ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، موفق الدين أبو البقاء. (2001). شرح المفصل (تقديم ووضع الهوامش والفهارس إميل بديع يعقوب، الطبعة الأولى). دار الكتب العلمية.
7. أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: د. حسن هندراوي، دار القلم - دمشق -، الطبعة: الأولى
8. الأزهري، محمد بن أحمد، أبو منصور. (1964). تهذيب اللغة (تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ومحمود فرج العقدة). دار القومية العربية للطباعة.
9. الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ديوانه. تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، دار ابن زيدون/ مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ط، د.ت)

10. أنيس، إبراهيم. (2007). الأصوات اللغوية. مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم حسان.
11. بسج، أحمد حسن. (1995). ديوان ذي الرمة (تقديم وشرح). دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
12. البلغة إلى أصول اللغة ١/٨٠ المؤلف: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي.
13. الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور. (2002). فقه اللغة وسر العربية (تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى). إحياء التراث العربي.
14. رمضان عبد التواب 1995 بحوث ومقالات في اللغة 19/1. مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3.
15. السامرائي، إبراهيم، & المخزومي، مهدي. (د.ت). العين (تحقيق مشترك). دار ومكتبة الهلال.
16. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1998). همع الهوامع في شرح جمع الجوامع (تحقيق أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى). دار الكتب العلمية.
17. عمر بن أبي ربيعة. ديوانه (1996)، الدكتور فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2.
18. العين. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠ هـ). تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال. د. ت.

19. فايز، محمد. (1996). ديوان عمر بن أبي ربيعة (تقديم، هوامش، فهارس). دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
20. المبرد، محمد بن يزيد. (1994). المقتضب (تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، الطبعة الثالثة). القاهرة.
21. المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم المعروف بابن أم قاسم. (2001). توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (شرح وتحقيق عبد الرحمن علي سليمان، الطبعة الأولى). دار الفكر العربي للطبع والنشر.
22. النديم، محمد بن إسحاق، أبو الفرج، المعروف بأبي يعقوب الوراق. (د.ت). الفهرست تحقيق رضا تجدد.
23. النعيمي، حسام سعيد. (1998). أبحاث في أصوات العربية. دار الشؤون الثقافية العامة.
24. هارون، عبد السلام محمد. (1988). الكتاب (تأليف عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة). مكتبة الخانجي، القاهرة.

أثر الصوت في التشكيل الدلالي (نونية أبي الفرج الببغاء أنموذجاً)

جامعة النهرين / كلية هندسة المعلومات

م.م. دعاء فياض خشن

Daalghrawy610@gmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث أثر الصوت في التشكيل الدلالي لدى الشاعر أبي الفرج الببغاء، وذلك من خلال نماذج تطبيقية تدرس الظواهر الصوتية وأثرها في تشكيل الدلالة في قصائده، وقد تم ذلك من خلال مبحثين: الأول نظري يبين مفاهيم البحث، والثاني تطبيقي يوضح أهم الظواهر وتجلياتها في القصائد التي نظمها الشاعر على قافية النون؛ معتمدين في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي، وقد بينت الدراسة أهمية الظواهر الصوتية في شعر الببغاء، وقدرته على تطويع الصوت لخدمة معانيه، وقد تجلّى ذلك من خلال تنوع الظواهر الصوتية ذات الأثر الإيقاعي والدلالي في مجموعة من القصائد التي تناول موضوعات مختلفة كالرثاء والوصف. الكلمات المفتاحية: الصوت، الدلالة، الجرس، التكرار، أبو الفرج.

The Impact of Sound on Semantic Formation: A Study of Abū al-Faraj al-Babbaghā's Nūniyyah as a Model

DUAA FAIADH KHASHEN

Al-Nahrain University/ College of Information Engineering

Abstract:

This research investigates the role of sound in shaping meaning in the poetry of Abū al-Faraj al-Babbaghā'. It analyzes selected poems with a focus on phonetic phenomena and their semantic impact. The study is structured in two parts: the first outlines the theoretical framework and key concepts, while the second provides an applied analysis of the most prominent sound features as manifested in poems composed with the nūn rhyme. Employing a descriptive-analytical methodology, the research highlights the significance of phonetic devices in al-Babbaghā''s verse and his skill in harnessing sound to reinforce meaning. This is reflected in the variety of sound patterns with both rhythmic and semantic functions across poems addressing diverse themes such as elegy and description.

Keywords: sound, semantics, resonance, repetition, Abū al-Faraj al-Babbaghā'.

المقدمة:

إنّ البنية اللغوية لأي نص تتكوّن من أربعة مستويات متلاحمة بعضها مع بعض، تبدأ بالمستوى الصوتي، ثمّ المستويين الصرفي والتركيبّي، وهذه المستويات جميعها تتعاوض لتشكيل المستوى الأخير وهو المستوى الدلالي. وقد كانت البداية بالمستوى الصوتي الذي يهتم بالصوت الذي يعد أصغر وحدة لغوية تتشكّل منها الدلالة؛ "مما يدلّ على أنّ كل لغة من اللغات الإنسانية يتحكّم بها ضابط يشمل جميع مستوياتها؛ صوتاً وصرفاً وتركيباً ودلالة، وهو يتكوّن من عناصر مترابطة، تبدأ بالمستوى الصوتي الذي يشكّل أساسها، والمنطلق للمستويات الأخرى. إذ يمثل الصوت اللغوي البنية الأولى التي تأسست عليها المستويات اللغوية، وذلك انطلاقاً من الكلمة ووصولاً إلى الجملة" (بصل، 2009: 127).

و في الشعر، يكتسب الصوت أهمية مضاعفة في تشكيل الدلالة؛ نظراً لارتباطه بالمستوى الإيقاعي الذي يعدّ من أهم خصائص الشعر، فيكون ذا صلة وطيدة بالمعنى؛ وقد اعتنى الشعراء باختيار أصوات قصائدهم وتوظيفها بما يخدم الدلالة المقصودة وإضفاء الجمالية عليها.

و"أبو الفرج البيغاء عبد الواحد بن نصر المخزومي شاعر مجيد وكاتب مترسّل، وأحد الشعراء الأعلام في القرن الرابع للهجرة. وهو من شعراء سيف الدولة، ووفد عليه وهو في ريعان شبابه، وأقام في بلاطه أكثر من عشرين عاماً" (المخزومي، 2004: 5).

ويمتاز شعره بـ "جمال التعبير، وجودة المعنى، وقوة السبك. هذا بالإضافة إلى أنّه حافل بالأحداث التاريخية وذكر المواضع والمواقع. فهو ثروة تاريخية وذخيرة فنيّة وأدبيّة" (المخزومي، 2004: 5). وقد لُقّب بالبيغاء "لفصاحته، وقيل للثغة كانت في لسانه" (ابن خلكان: 203).

وهو من الشعراء الذين لم ينل شعرهم حقّه من الدراسة والبحث. وبناء على كلّ هذه المقدمات، فقد اخترنا هذا البحث في محاولة لإلقاء الضوء على شعره، وبيان أثر الصوت في تحقيق المعنى المقصود، ومدى مساهمته في تشكيل الدلالة من خلال دراسة الظواهر الصوتية.

أهمية البحث:

تتأتى أهمية هذا البحث من جدّته وأهميّة المستوى الصوتي في أداء المعاني، والشاعر البيغاء شاعر مجيد ودراسة شعره ستشكّل إضافة مهمّة في حقل الدّراسات اللغويّة المهمة بدراسة الصوت اللغوي وأثره في المعنى.

الإشكالية:

تنطلق هذه الدّراسة من إشكاليّة رئيسة مفادها:

كيف أثر الصوت في إنتاج الدّلالة في شعر أبي الفرج؟

و قد تفرّع من هذا التّساؤل جملة من الأسئلة الفرعية، منها:
 ما علاقة الصّوت بالمعنى وكيف تجلّت هذه العلاقة في شعر البيغاء؟
 ما أثر الظواهر الصوتية في المعنى في شعر البيغاء؟
 كيف ساهمت الظواهر الصّوتية المتعلّقة بجرس الأصوات وتكرارها في
 تشكيل الدّلالة في شعر البيغاء؟

منهج البحث:

سينهج البحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على رصد موضوع الدّراسة المتمثّل بأثر الصّوت في شعر البيغاء، وذلك من خلال التّركيز على تجلّيات الظواهر الصّوتية وأثرها في تشكيل الدّلالة في شعره، وهذا يقتضي البحث حول الأبعاد الجماليّة والدلاليّة التي تؤدّيها كلّ ظاهرة في خلق المعنى، ومدى قصديّة الشاعر في اختيارها.

خطة البحث:

إنّ طبيعة الدّراسة تتطلّب توزيع مادّة البحث على مبحثين، سيختصّ المبحث الأوّل ببيان مفاهيم البحث، بينما سيختصّ المبحث الثاني بالدراسة التّطبيقية للمستوى الصّوتي في شعر البيغاء، وستضم الخاتمة أهم نتائج البحث.

المبحث الأوّل: حول مفاهيم البحث:

يختصّ المستوى الصّوتي في اللغة بدراسة أصواتها، وقد عرّف ابن جنّي اللغة على أنّها "أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم" (ابن جنّي، 1955: 33/1)؛ أي إنّ الأصوات هي البنية الأساسيّة التي يقوم عليها أي نص لغوي، وانطلاقاً من ذلك فإنّنا سنقف أولاً عند مفهوم الصّوت، كما سنوضّح مفهوم الدّلالة، ونبيّن علاقة الصّوت بها.

مفهوم الصّوت:

يمثل الجذر اللغوي (ص / و / ت) جنساً "لكلّ ما وقر في أذن السّامع" (ابن فارس، 1979: 318/3)، فهو "الجرس" (ابن منظور: 28 / مادة صوت) الذي يتم إصداره.

أمّا المعنى الاصطلاحي فإنّه يمثل "عمليةً نطقيةً تدخل في تجارب الحواس وعلى الأخص السّمع والبصر، يؤدّيه الجهاز النّطقيّ حركة، وتسمعه الأذن وترى العين بعض حركات الجهاز النّطقيّ حين أدائه. أمّا الحرف فهو عنوان مجموعة من الأصوات يجمعها نسب معيّن فهو فكرة عقلية لا عملية عضلية. وإذا كان الصّوت ممّا يوجد المتكلّم، فإنّ الحرف ممّا يوجد الباحث" (حسّان، 2008: 129). أي إنّ الصّوت نتاج لنشاط الحواس جميعها، فهي تدخل في إنتاجه وإدراكه، وهذا ما يميزه من رسمه الكتابي الاصطلاحي، فالنّون مثلاً هو اصطلاح لجملّة من الأصوات التي ينتجها جهاز النّطق. وأمّا صوت ال (ن) - الذي يتم إنتاجه بإضافة همزة مكسورة قبل الحرف - فإنّه الإنتاج المنطوق بوساطة جهاز النّطق؛ أي إنّ "الطّاقة المنقولة عبر الوسط الهوائي إلى أسمعنا وأحاسيسنا حاملة صورة الحرف إلى أذهاننا عبر ذبذباته الصّوتية" (عبد الجليل، 2010: 114).

مفهوم الدّلالة:

يدلّ المعنى اللغوي لمفهوم الدّلالة على معنى التّعريف، يقال: "دلّلتُ به أدلّ دلالَةً، وأدلّلتُ بالطّريق إدلالاً.." (ابن منظور: 26 / مادة دلل). ويقال: "ويُثَلّثُ، ودُلّولة فاندلّ: سدّده إليه" (الفيروزأبادي، 2008: مادة دلل)، وفي الاصطلاح، فإنّ آراء اللغويين تتشعب إلى أقوال ثلاثة:

"القول الأوّل: يذهب بعض علماء اللغة إلى أنّ العلاقة بين مصطلحي المعنى والدّلالة هي علاقة ترادفية.

القول الثاني: يذهب أصحاب هذا الرّأي إلى أنّ المعنى أشمل من الدّلالة، إذ إنّّه يهتم بالقول كلّّه وبالتركيب، بينما تختص الدّلالة بالكلمة.

القول الثالث: وهو عكس سابقه، إذ إنّ الدّلالة أشمل من المعنى، فهي عامّة والمعنى خاص، وهي شاملة للدّال والمدلول والرّابطة بينهما، أمّا المعنى فهو مرادف المدلول فحسب" (العبود، 2007: 42).

وهذه الآراء جميعها تؤكد بشكل أو بآخر العلاقة الوطيدة بين مصطلحي المعنى والدّلالة؛ وقد درس اللغويّون قديماً وحديثاً العلاقة التي تجمع بين الصّوت ودلالته، وانطلقوا من فكرة "المناسبة الطّبيعيّة بين الصّوت والمعنى، وإن الكلمة تكتسب محتواها وقيمتها من خلال رمزيّة صوت معيّنة كانت لها دائماً الأفضليّة في الاهتمام اللغوي" (مبروك، 2002: 21).

فكثيراً ما أشاروا إلى دلالة اللفظ على المعنى من خلال صياغة أصواته، وطريقة ترتيبها ونغمتها، يقول الخليل: "كأنّهم توهّموا في صوت الجُنْدُب استطالة ومدّاً فقالوا: صرّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صرصر" (الخليل، 1988: 56/1). فهو يشير إلى دلالة الصّوت على المعنى، فتكرار صوت الرّاء مضجعاً دلّ على مد صوت الجندب، بينما عبّروا عن تقطيع الصّوت بتكراره.

وقد أشار المحدثون إلى هذه العلاقة، وأكّدوها، فكان "الاعتداد بوظيفة الصّوت هو صدى لما أكّده دي سوسير من أنّ مدار الاهتمام ليس الصّوت في ذاته، ولكن ما ينشأ من اختلافات صوتيّة تميّز الكلمة في ضوئها عن سواها باعتبار أنّ تلك الاختلافات هي الحاملة للدّلالة" (الودرني، 2004، 125). فهو يشير إلى التّنوّعات الصّوتيّة التي يمكن أن تؤدّي بتوظيف مجموعة معيّنة من الأصوات، ولكنّها تحدث اختلافاً كبيراً في المعنى. ولعلّ هذه التّنويعات الصّوتيّة ذات أثر إيقاعي لا يدلّ عن الأثر المعنوي، إذ "يمثّل

المكوّن الصّوتي اللبنة الأساسيّة لتكوين إيقاع اللغة؛ انطلاقاً ممّا يتضمّنهُ الصّوت المفرد من خصائص تنغيميّة ترتبط بطريقة القول ومواقع نطقه" (جبالي، 2020، 116). وهذا يعني أنّ المستوى الصّوتي يَجْمَلُ أبعاداً دلاليّة وإيقاعيّة في الآن ذاته، ف"الجانب الصّوتي يشمل في أثناءه القوّة المعنويّة ذات البعدين العقلي والنّفسي، وعندما تنسجم المكوّنات الصّوتيّة مع المعاني النّفسيّة التي تنبعث من مكان الذات لتظهر على سطح الكلمة، ولتناسب مع المكونات اللغويّة في الجملة اللغويّة، فإنّ فاعليّة العمل الأسلوبي للقول الساكن ترتفع لتضمّن مساحة أكبر تشمل إعطاء القيمة بالإضافة إلى العمل الوصفي" (أبو العدوس، 2010: 51).

ولعلّ الوظائف المتنوّعة للصّوت تظهر بشكل لافت في التّصوص الشعريّة، وذلك من خلال الظّواهر الصّوتيّة القائمة على تكرار الأصوات التي تتجلّى في جملة من التّشكيلات البديعيّة القائمة على التّكرار مثل السّجع وردّ العجز على الصّدر، فضلاً عن خصائص الأصوات وجرسها الإيقاعي وما لذلك من دلالات وإيحاءات تساهم في بيان المعنى الشعري.

المبحث الثّاني: أثر الظّواهر الصّوتيّة في تشكيل الدّلالة؛

إنّ "كلّ كلمة في لغتنا تحمل مجموعة كبيرة من الإيحاءات، ويتم استعمال اللفظ أو التّركيب الواحد في سياقات متنوّعة، وبأنماط مختلفة، ممّا يمنحه دلالات ومعان تتراوح بين عبارة أخرى، يضاف إلى ذلك ما تضمّنه هذه اللغة من المفردات التي تحمل دلالات عدّة، انطلاقاً من تعدد الجماعات القبائليّة التي نطقت بها" (هلال، 1986: 13).

وهذه الإيحاءات مكتسبة من مجموعة الأصوات التي تكوّن كلّ لفظ، بالإضافة إلى طريقة توظيفه في النّص وما ينتج من تكراره من دلالات وإيحاءات، ويمكن بيان أثر الصّوت في التّشكيل الدّلالي من خلال دراسة

أثر جرس الأصوات في تشكيل الدلالة، وأثر تكرار الأصوات وما يتولد من كل ذلك من إيقاع، وذلك من خلال ما يأتي:

أثر الجرس الصوتي في تشكيل الدلالة:

تناول النقاد القدماء الجرس الصوتي في سياق حديثهم عن فصاحة اللفظ، واختلفوا عندما حاولوا أن يكشفوا لنا عن السرّ الكامن وراء استحسان السّمع لإيقاع بعض الألفاظ ونفوره من الآخر، فقد وجدوا أنّ كلّ حرف من حروف اللفظ يحمل صوتاً ذا طبيعة موسيقية، لذا يجد المرء ألفة بينه وبين بعض الحروف ولا يلمس مثل هذه الألفة مع بعض آخر (أبو حمدان، 1991: 76)، فقرّروا أنّ الكلمة العربية إذا أريد لها أن تكون فصيحة مقبولة فإنّها تتطلّب في مخارج حروفها أن تكون متناسقة (حسان، 1998: 265)، أي أن تكون خالية من تنافر الحروف.

ولعلّ الخليل بن أحمد أوّل من بنى تصنيفه على ذوق أصوات الحروف وتمييزها بأجراسها، قال: " العين والقاف لا تدخلان في بناء إلاّ حسّته، لأنّهما أطلقا الحروف، وأضخمها جرساً" (الخليل، 1988: 53/1). كما أنّه وجد بعد أن ذاق الحروف الدلّية والشّفوية الستّة (اللام - النّون - الرّاء - الفاء - الميم - الباء) أنّها " لمّا مذل بهنّ اللسان وسهلت عليه في المنطق كثرت في أبنية الكلام" (الخليل، 1988: 52/1)، ولخفّة هذه الحروف وحسن جرسها حسن امتزاجها بغيرها.

أمّا المحدثون فقد درسوه تحت عنوان الإيقاع الداخلي، أي "جرس اللفظ ووقعه في النّفس ومدى التّوافق بين هذا الإيقاع وما ينطوي عليه اللفظ من دلالة وإيقاع" (أبو حمدان، 1991: 68)، فهو أشبه بالصّورة المسموعة للفظ، و"يندر أن تحدث الإحساسات المرئية للكلمات بمفردها، إذ تصحبها عادة أشياء ذات علاقة وثيقة بها، بحيث لا يمكن فصلها عنها

بسهولة، وأهمّ هذه الأشياء (الصّورة السّمعية) أي وقع جرس الكلمة على الأذن الباطنية أو أذن العقل" (ريتشاردز، 2005: 170). ويبرز أثره في تشكيل الدّلالة انطلاقاً من "إنّه حتّى قبل أن نفهم الألفاظ فهماً عقلياً، وقبل أن نكوّن الأفكار التي تحدثها هذه الألفاظ ونتابعها نجد أنّ حركة الألفاظ وجرسها تؤثّران تأثيراً عميقاً مباشراً في نزعاتنا، أمّا عن كيفية حدوث ذلك، فهذه مسألة لم تبحث حتّى الآن بنجاح..." (ريتشاردز، 2005: 377).

وقد عني البغاء بجرس أصواته ومناسبتها لموضوعاته، من ذلك قوله في رثاء سيف الدّولة (المخزومي، 2004، 155): (من البحر الكامل)
 خلف المدائح بعدك التّأينُ عن أيّ حادثةٍ يعزّي الدّينُ
 ما كان في الدّنيا كيومك مشهّدٌ بهرّ العقول ولا نراه يكوّن
 يبني البغاء رثاءه على قافية التّون، والتّون صوت مجهور، متوسط، لثوي (أنيس: 58)؛ وهذا يعطيه وضوحاً في السّمع، كما أنّه يرفع من مستوى تأثيره في المعنى، ولعلّ موقعه في آخر البيت يزيد من هذا الأثر، إذ أنّه يبدو أنيناً وحنناً يعبر عن حرقة قلب الشّاعر وفقده، فالنون "مستمدة أصلاً من كونها صوتاً هيجانياً ينبعث من الصميم للتعبير عفو القطرة عن الألم العميق" (عبّاس، 1998: 160)، ويمكن ملاحظة الكلمات التي جاءت قافية فهي تتنوّع بين الاسميّة (الدّين)، والفعليّة (يكون)، فهي تشي بحالة التّراوح بين الاستقرار الذي يعبر عنه الاسم والاضطراب الذي يعبر عنه الفعل، وكأنّ الشّاعر ينوّع طبيعة تراكيبه ليصوّر من خلالها توتره وارتبাকে في ذلك المشهد المهيّب، وقد عاضدها مجيء صوت التّون في حشو الأبيات كما في الكلمات: (التّأينُ/ كان/ الدّنيا/ نراه، فقد لفّ هذين البيتين جرسُ التّون الذي جاء محمّلاً بزفيره وبثّ شكواه، فيشعر القارئ ببكاء الشّاعر وعويله وهو يقرأ أبياته التي تسيطر عليها نغمة صوت التّون الحزينة.

وفي قوله (المخزومي، 2004، 157): (من البحر الوافر)

صَحَبْتُ الدَّهْرَ فِي سَهْلٍ وَحَزَنٍ وَجَرَّبْتُ الْأُمُورَ وَجَرَّبْتُني
فَلَمْ أَرْ مَذْ عَرَفْتُ مَحَلَّ نَفْسِي بَلُوغَ غِنَى يُسَاوِي حَمْلَ مَنْ
وَلَمْ تَتَضَمَّنِ الدُّنْيَا لِحَظِّي مَنَالَ مَسْرَّةٍ إِلَّا بِحُزْنٍ

هذه الأبيات تتضمن حكمة البغاء، وخلاصة تجربته في الحياة، وقد نظمها على قافية النون المكسورة، وقد جاءت أجراس أصواته معبرة عن معاني البوح والزفرة المحملة بأشجان التعب، يظهر ذلك في جرس القافية المتمثلة بصوت النون، كما يظهر ذلك في جرس الأصوات المجهورة التي غلبت على ألفاظه، والصوت المجهور هو "حرف أشبع الاعتماد) عبد الجليل، 2010: 119) في موضعه، ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت" (ابن جني، 1993: 63/1). ومن أبرز الأصوات المجهور صوت النون والراء والباء والميم والجيم... وقد تألفت ألفاظ الشاعر منها، ولعلّ الجهر هنا يشي بصراحة الشاعر وصدقه في تلخيص حكمته ورغبته في إفادة الناس منها، فقد طالت رحلته، وتنوعت القصص التي عاشها والأحوال التي مرّ بها، وقد توصل إلى حكمة مفادها؛ أنّ المنّ آفة العطاء، ولا يحمد الغنى الذي يتوصل إليه المرء بمن الغير، فقد كانت أطماع هذا الشاعر من الاتصال بالملوك "طفيفة، لا تعدو مطالب الرزق" (مبارك، 2017: 585)، وقد شحن الشاعر ألفاظه بنغمة تنسجم مع معانيه وتعبّر عنها، وكانت نغمة الحزن تلف أبياته، وقد ظهر ذلك من خلال صوت النون الذي جاء قافية، فعمّق هذه الدلالات والمعاني. ويقول في وصف الجلاهي¹ (المخزومي، 2004، 159): (من البحر الوافر)

(1) وهو قوس من القنا ويلفّ عليها الحرير وتغرى، وفي وسط وترها قطعة دائرية تسمى الجوزة توضع فيها البندقة عند الرمي.

وَمِرْنَانٍ مُعَبَّسَةٍ ضَحُوكُ مُهَذَّبَةِ الطَّبَائِعِ وَالْكِانِ
مُغَالِبَةٍ وَلَيْسَ بِهَا حَرَكٌَ وَبَاطِشَةٌ وَلَيْسَ لَهَا يَدَانِ
يصف الشاعر قوسه وصفاً مفضلاً، ويوظف في هذا السياق مجموعة
من الأصوات ذات الأجراس المتناغمة، وهي بمجملها أصوات مجهورة
تمتاز بوضوحها السمعي، مثل أصوات النون والضاد والراء والأصوات
الصائتة مثل ألف المد وواو المد والحركات... وقد شكّلت الأصوات اللينة
(النون والميم والراء) علامة أسلوبية صوتية، فكانت ذات أثر في تشكيل
الدلالة الوصفية؛ نظراً لسهولةها؛ فهي من "أصوات الذلاقة" (بشر، 1985:
360) التي تمتاز بانسيابها ومرونتها، وهذه الأصوات تشبه الصوائت في
خاصية سمعية مهمة تتمثل فيما يعرف بـ "الوضوح السمعي" (بشر، 1985:
358)؛ ولعلّ هذه الخواص ساعدت الشاعر في رسم صورة طبق الأصل
لموصوفه، فقد وظّف الشاعر خصائص هذه الأصوات في أداء معانيه، فهو
في البيت الأول يعدّد صفات تلك القوس، ويبدأ بأبرز تلك الصفات، فهي
(مِرْنَان)؛ وهي صيغة مبالغة اسم فاعل تشي بكثرة رنينها، ولعلّ أثر الصوت
في الدلالة قد تجلّى من خلال الأصوات البيئية والصائتة؛ أي إنّ جرس
أصوات هذه اللفظة يشي بمعناها، فأصواتها (الميم/ النون/ الراء) وألف المد
جميعها مجهورة، فجرس الألفاظ كان رناناً واضحاً في السمع يشي بدلالة
اللفظة التي تحمل هذا المعنى.

أثر التكرار الصوتي في تشكيل الدلالة:

يعدّ التكرار من أهم الظواهر الإيقاعية المرتبطة بالمستوى الصوتي،
فالتكرار "إعادة اللفظ الواحد بالعدد أو بالنوع (أو المعنى الواحد بالعدد أو
بالنوع) في القول مرتين فصاعداً" (السجلماسي، 1980: 476).

وللتكرار قيمة صوتية واضحة، "لأنه يبقينا في إطار إعادة بعض الألفاظ بعينها، وما يصحبها من جرس وتناسب نغمي موسيقي" (عبد العظيم، 1994: 14). أي إنَّ التكرار يحقق غايتين في الكلام، أولاهما: تنبيه المتلقي على دلالات معينة، وثانيهما: تقوية جرس الكلام وإظهار شحناته الموسيقية" (لكرد، 2008: 88).

ويتخذ التكرار أشكال عدّة في شعر البيغاء، ومن أبرزها:

التكرار البديعي:

وهو التكرار المتولّد من توظيف البنى البديعية في النصّ الشعري، ومن تلك البنى بنية التصريع التي يقصد بها "تصيير مقطع المصراع الأوّل في البيت الأوّل من القصيدة مثل قافيتها" (ابن جعفر: 14).

وقد عني البيغاء بهذه البنية البديعية القائمة على التكرار، وهي ذات أثر صوتي يبيّن، من ذلك قوله (المخزومي، 2004، 158): (من مخلّع البسيط)
 ما الذلّ إلّا تحمّل المنن فكُن عزيزاً إن شئت أو فهن
 إذا اقتصرنا على السير فما العلة في عثنا على الزمن
 يصرع الشاعر مطلع مقطّعه من خلال توحيد قافية الشطرين في البيت الأوّل (المنن/ فهن)، ومما يشكّل ظاهر صوتية بارزة ذات بعد دلالي يتجلّى في محاولة لفت المتلقي إلى أنّ مصير من يقبل الذلّ ويتحمّل المنن سيكون الإهانة، وفي المقابل فإنّه يؤكد معاني عزّة النفس وتكريمها، فهي أعلى ما يملك المرء، ويؤثر القلّة بعزّة نفس على الغنى الآتي من حاجة الغير والتذلّل لهم. فالتصريع يخلق إيقاعاً خاصاً قائماً على صوت التون الذي أضفى على الأبيات نغمة هادئة سلسلة؛ عزّزها تكراره التصريعي الذي "يشبه مقدّمة موسيقى خفيفة قصيرة تهيتنا لسماع القصيدة وتدلّنا على القافية التي اختارها الشاعر" (عبد المطلب، 2007: 402).

و من البنى البديعية أيضاً بنية ردّ العجز على الصدر التي تقوم أيضاً على تكرار الصّوت من خلال تكرار الكلمات، فردّ العجز على الصدر هو "كلّ كلام منشور أو منظوم يلاقي آخره أوله بوجه من الوجوه" (النّويري، 2004: 91). وقد برز في شعر البغاء في مواضع عدّة، منها قوله واصفاً قوسه يقول (المخزومي، 2004، 160): (من البحر الوافر)

كَأَنَّ اللَّهَ ضَمَّنَهَا فَبَانَتْ لَنَا فِي الرَّزْقِ عَنْ أَوْفَى ضَمَانٍ
إِذَا مَا اسْتَوْتَنْتَ يَوْمًا مَكَانًا تَوَلَّى الْجَذْبُ عَنْ ذَاكَ الْمَكَانِ
يوظّف الشّاعر فنّ ردّ العجز على الصدر في هذه الأبيات، وهو من الفنون التي يتحقّق أثرها الإيقاعي والدّلالي من خلال تكرار كلمة القافية، ممّا يعمّق أثر أصواتها في تشكيل الدّلالة، وذلك من خلال إعادة اللفظ صوتاً ومعنى، فالشّاعر هنا كرر الجذر (ض/ م/ ن) مرّة في حشو الشّطر الأوّل (ضمنها)، وأخرى في القافية (ضمان). وكذلك يفعل في البيت الأخير، من خلال تكرار كلمة (مكان) مرّة في نهاية الشّطر الأوّل، ومرّة في القافية، ولا يخفى على المتلقّي الشّحنة الصّوتية الدّلالية التي يشحن بها هذا التكرار دلالات الأبيات، من خلال التّركيز على دلالة الكلمة المكرّرة.

ومن البنى البديعية أيضاً بنية الطّباق التي تقوم على بعد تكراري صوتي من خلال علاقة الحضور والغياب، فهو "الجمع بين متضادين، أي معنيين متقابلين في الجملة" (طبانة، 1988: 363).

ويقوم الطّباق "على عنصر إيقاعي رئيس وهو عنصر التّضاد من خلال المعاني المتضادة" (عبد المجيد، 1998: 110)، وهذه المعاني تخلق عنصراً إيقاعياً يتمثّل في التكرار من خلال "علاقة الحضور والغياب" (عبد المطّلب، 2007: 355)، ف"الكلمة الحاضرة في النّص تستدعي في الدّهن نقيضها، ممّا يشكّل دائرة تكرارية بين المعاني الحاضرة في النّص والمعاني الغائبة

عنه والحاضرة في الذهن" (عبد المطلب، 2007: 354). فتكرار الكلمة بين الحضور والغياب يمثل نمطاً من أنماط التكرار الصوتي الذي يكون ذا أثر بين في الدلالة، ويمكن بيان هذا الأثر من خلال قول البيغاء (المخزومي، 2004، 165): (من البحر البسيط)

عَلِمْتُ طَيْفَكَ إِسْعَافِي فَمَا هَجَعْتُ عَيْنَايَ إِلَّا وَطِيفُ مَنْكَ يَطْرُقُنِي
فَكَيْفَ أَشْكُرُ مَنْ إِنْ نَمْتُ وَاصِلَنِي بِالطَّيْفِ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ أَغْفُ قَاطِعُنِي
تغلب النزعة الغزلية على هذه الأبيات، إذ يبدو الشاعر عاشقاً متوسلاً طيف الحبيب لإنقاذه من وحدته وقلقه، وإنه يطلب النوم في سبيل رؤية ذلك الطيف. وهو في هذه الأبيات يوظف الطباق من خلال ذكر (النوم)، ونقيضه (لم أغف)، وذلك ذكر الوصال (واصلني) والمقاطعة (قاطعني). وكأنه يعقد مقارنة بين حاله في الوصال وحاله في المقاطعة بين النوم واليقظة، إنه يتمنى أن يبقى نائماً ليرى طيف محبوبته الغائبة، وتأتي بنية الطباق مناسبة لمعنى المقارنة بين الحضور والغياب، ويظهر التكرار الصوتي من خلال علاقة الحضور والغياب بين لفظتي (نمتُ) / (لم أغف):

الحضور الغياب

(نمتُ) (لم أغفُ)

(لم أغفُ) (نمتُ)

وكذلك بين لفظتي (واصلني) / قاطعني:

الحضور الغياب

(واصلني) (قاطعني)

(قاطعني) (واصلني)

فالكلمة الحاضرة في النص (نمتُ / لم أغفُ) تستدعي نقيضها في الذهن؛ مما يكمل البنية التكرارية التي تشكل ظاهرة صوتية ذات أثر في

الدلالة من خلال التركيز على المعنى المكرر، وهي بنية تناسب المقارنة بين وجود الشيء وعدمه. ويمكن القول مثل ذلك حول لفظتي (واصلني)/ (قاطعي) اللتين تؤديان الوظيفة ذاتها في معنى المقارنة.

ويقول أيضاً (المخزومي، 2004، 164): (من البحر السريع)

مَنْ سَرَّهُ العَيْدُ فَمَا سَرَّنِي بَلْ زَادَ فِي هَمِّي وَأَشْجَانِي
لأنَّه ذَكَرَنِي مَا مَضَى مِنْ عَهْدِ أَحِبَّابِي وَإِخْوَانِي
يبوح الشاعر بأحزانه وهمومه حتّى في أشد لحظات الفرح، فأيام العيد لا تجلب السعادة إلى قلبه، بل إنّها تزيد حزنه وشجنه، لأنّها تعيد إليه ذكرى الأيام الماضية عندما كان بين أهله وإخوانه. وقد وظّف الشاعر بنية الطباق ذات البعد التكراري من خلال ذكر المعنى ونقيضه إثباتاً ونفيّاً: (سرّه)/ (ما سرّني)؛ ممّا أضفى على المعنى بعداً صوتياً ذا أثر في تأكيد الدلالة وبيانها من خلال الحديث عن الشيء ونقيضه، فهو يؤكّد أنّ السرور لا يدخل إلى قلبه حتّى في أكثر الأوقات سعادة، فالعيد يُسرّ به كلّ الناس، ولكنّ الشاعر يبقى حزيناً؛ لأنّه يتذكر الأيام الماضية يوم كان بين أهله وإخوانه.

وقد يوظّف الشاعر بنية السجع كما في قوله (المخزومي، 2004، 163): (من البحر الخفيف)

واختدعها عند البُزَالِ بِالْفَاطِ المِثَانِي وَمُطَرِبَاتِ الْأَغَانِي
فالشاعر يصف الخمر ومجالسها، وفي هذا البيت يعزز الشاعر إيقاع قافية النون من خلال ربطها بحشو البيت من خلال إيقاع السجع وهو " فهو اتّفاق الفواصل في الكلام المنشور في الحرف، أو في الوزن، أو في مجموعها" (طبانة، 1988: 373). وذلك في قوله (بالفَاطِ المِثَانِي ومطربَاتِ الأغاني)؛ ممّا يقوّي الأثر الصوتي للقافية، ويعمل على خلق نغمة تطرب

المتلقي وترفع من أثر المستوى الصوتي في بيان المعاني وإضفاء مسحة جمالية صوتية عليها.

تكرار الكلمة:

إن تكرار الكلمة "يحدث نغماً موسيقياً داخلياً، كما يقوم التكرار الصوتي والتأثر الإيقاعي بمهمة الكشف عن القوة الخفية في الكلمة" (ربابعة، 1990: 170)، إذ يمثل تكرارها ظاهرة صوتية ذات بعد دلالي من خلال تكرار الكلمة ذاتها، أو تكرار الكلمة من خلال إعادة جذرها، أي تكرارها تكراراً اشتقاقياً، من ذلك نقرأ قول البيغاء (المخزومي، 2004، 163): (من البحر الخفيف)

زمنُ الوزدِ أظرفُ الأزمانِ وأوانُ الرّبيعِ خيرُ أوانِ
أدرَكَ النّرجسُ الجنّي وفُزنا منهما بالحدودِ والأجفانِ
أشرفُ الزّهرِ زارَ في أشرف الدهرِ فصلٌ فيه أشرفُ الإخوانِ
ففي هذه الأبيات يصف الشاعر جمال الربيع وردوده وجلسات الإخوان في ظلاله، والشاعر هنا يستمد إيقاعه من تكرار الكلمات، مرّة بتكرارها تكراراً لفظياً تاماً مثل تكرار (أوان/ أوان)/ (أشرفُ الزّهر/ أشرفُ الدهر/ أشرفُ الإخوان)..
وقد أضفى هذا التكرار الصوتي الناتج من تكرار الكلمة أثراً دلالياً بارزاً في تأكيد معاني الكلمات المكررة، كما أنه منح الأبيات إيقاعاً داخلياً خاصاً، وقد عاضد ذلك تكرار الكلمات المختلفة في اشتقاقها مثل تكرار الجذر (ز/ م/ ن) في كلمتي (زمن/ الأزمان). فهو يصف جلسات إخوانه والجو الربيعي الذي يجمعهم، موظفاً في ذلك التكرار الصوتي من خلال تكرار الكلمات.

وهو يكثر من الوصف في شعره؛ "وذلك يتصل بمذهبه في النثر أشدّ اتّصال" (مبارك، 2017: 588)، ومن وصفه أيضاً قوله (المخزومي، 2004، 161): (من البحر البسيط)

وأعفر المسك تلقاه فتحسبه من أدكن الخز مخبوء بخيفان¹
 كأن أذنيه في حُسن انتصابهما إذا هما انتصبا للحس زُجان²
 فهو يصف الثعلب في هذه الأبيات، ويوظف تكرار الكلمة من خلال تكرار الجذر (ن/ ص/ ب) في البيت الثاني بين الكلمتين (انتصابهما/ انتصبا)، فهو يكرر هذه الأصوات من خلال تكرار كلمتين مشتركين في هذا الجذر، ممّا يضيف أثراً إيقاعياً بيناً من خلال التكرار الصوتي، وكذلك أثر دلالي من خلال تكرار المعنى فيهما، وكأنّه يحاول رسم صورة لفظية صوتية لمشهد انتصابهما.

وفي مقطّعة له من بيتين يقول (المخزومي، 2004، 164): (من البحر الخفيف)

فليالي الصبا أسر ليالٍ وزمنُ الهوى ألدُّ زمانٍ
 وأسرُّ البلادٍ مت حمداً الساكنُ فيها خلّاق الجيرانِ
 فقد وقع تكرار الكلمة في البيت الأوّل من خلال تكرار الكلمة ذاتها في لفظتي (ليالي/ ليالٍ)، وتكرار الجذر في لفظتي (زمن/ زمان). وهذا التكرار الصوتي الناتج من تكرار الكلمات حمل أثراً دلالياً تمثّل في تأكيد المعاني المكررة، فهو يحنّ لذلك الزمن الماضي، وإلى تلك الليالي التي انقضت، فيكرر ذكرها؛ ليطيل تذكّره لها، وذلك من خلال تكرار الكلمة الذي جاء محمّلاً بهذه الدلالات.

(1) الأدكن: لونه يميل إلى الغبرة بين الحمرة والسّواد. الخيفان: نوع من العشب.

(2) زجان: تشية زج؛ الحديدية التي تركب في أسفل الرّمح.

التكرار التركيبي:

يتمثل التكرار التركيبي من خلال التوازي؛ إذ يمكن اعتبار "كلّ شطرين في البيت متوازيين إذا كانا متطابقين فيما عدا جزءاً واحداً يشغل في كلّ منهما الموقع نفسه تقريباً، أي يمكن النظر إلى التوازي على أنّه ضرب من التكرار، وإن يكن تكراراً غير كامل" (لوتمان: 129)، ومن ذلك قول البغاء (المخزومي، 2004، 160): (من البحر الوافر)

أعزّ على العيون من المآقي وأحلّ في النفوس من الأمانى
نلاحظ التكرار التركيبي بين هذين الشطرين، من خلال تكرار الألفاظ تركيباً، فكل شطر يتكوّن من: خبر لمبتدأ محذوف + شبه جملة معلقة بوصف محذوف + شبه جملة معلقة بوصف ثانٍ محذوف:

أعزّ + على العيون + من المآقي

أحلّ + في النفوس + من الأمانى

وقد شكّل هذا التكرار التركيبي بين الشطرين ظاهرة صوتية مؤثرة في تشكيل الدلالة من خلال التعبير عن وحدة المعنى بين الشطرين، فكلّ شطر يقول الفكرة ذاتها، بتراكيب متوازية، ومن ثمّ فإنّها تؤكد الدلالة وتزيدها بياناً ووضوحاً.

الخاتمة:

هكذا نرى من خلال كلّ ما تقدّم أنّ الصّوت في شعر البغاء كان أداة من أدواته الشعريّة التي عبّر من خلالها عن معانيه، وقد ظهر ذلك جلياً من خلال قصائده التي بناها على قافية النّون، ويمكن ذكر الخلاصات التي انتهت إليها الدّراسة من خلال ما يأتي:

. استطاع الشاعر أبو الفرج توظيف الصوت في خدمة معانيه، وقد برز ذلك من خلال توظيفه لظواهر صوتية متنوعة في قصائده النونية التي جاءت في أغراض متنوعة كالرثاء والوصف والغزل...

. طوّع الشاعر البيغاء مجموعة من الظواهر الصوتية لخدمة معانيه، وكان من أبرزها جرس الأصوات، فقد اختار ألفاظاً مكوّنة من أصوات ذات إيحاءات منسجمة مع معانيه، من ذلك توظيف صوت النون في أغراض الرثاء، وتوظيف الأصوات البيئية ذات الوضوح السمعي في الكلمات الدالة على الصوت الزنان مثل كلمة (مرنان).

. شكّل التكرار في شعر البيغاء ظاهرة صوتية ذات أثر دلالي؛ وذلك من خلال أنماطه المتنوعة، وكان من أبرزها التكرار البديعي الذي تمثّل في التصريع، وردّ العجز على الصدر، والطباق، والسجع. وكذلك تكرار الكلمة الذي تمثّل في إعادة اللفظة بجذرها، أو بتكرارها ذاتها. وهناك أيضاً التكرار التركيبي الذي برز من خلال التوازي في تركيب شطري البيت الشعري الواحد.

المصادر والمراجع:

- أ.أ. ريتشاردز، مبادئ النقد الأدبي، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2005م.
- ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت.
- ابن جنّي، سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط 2، 1993، ج 1.

- ابن جنّي، الخصائص، تحقيق: محمّد علي النّجار، دار الكتب المصرية، 1955م، ج 1.
- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، ط 1، د. ت، ج 3.
- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، ج 3.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، ط 2، د. ت، ج 28.
- أبو العدوس، يوسف، الأسلوبية (الرؤية والتّطبيق)، دار المسيرة للطباعة والنّشر، ط 2، 2010م.
- أبو حمدان، سمير، الإبلاغيّة في البلاغة العربيّة، منشورات عويدات الدّولية، بيروت، ط 1، 1991م.
- أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو، مصر، د. ت.
- بشر، كمال، علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنشر والتّوزيع، مكتبة المنار، الزّرقاء، الأردن، ط 1، 1985م.
- بصل، محمد، أثر الأصوات الصّائتة في المستويين اللغويين (الصّرفي والتّحوي)، مجلّة جامعة تشرين، مج 31، ع 2، 2009م.
- جبالي، الطّيب، مستويات التّحليل الأسلوبي، مجلّة أبوليوس، مج 7، ع 1، 2020م.
- حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط 3، 1998م.
- حسان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب - القاهرة، ط، 2008م.

- الخليل، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط 1، 1988م، ج 1.
- ربابعة، التكرار في الشعر الجاهلي، مؤتة للبحوث والدراسات، جامعة مؤتة، مج 5، ع 1، 1990م.
- السجلмасي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1980.
- طبانة، بدوي، معجم البلاغة العربية، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدّة، دار الرفاعي، الرياض، ط 3، 1988م.
- عباس، حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق - سوريا، 1998م.
- عبد الجليل، عبد القادر، الأصوات اللغوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 2010م.
- عبد العظيم، محمّد، في ماهية النصّ الشعري (إطلالة أسلوبيّة من نافذة التراث النّقدي)، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
- عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربيّة واللسانيات النصيّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1998م.
- عبد المطلّب، محمد، البلاغة العربيّة: قراءة أخرى، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط 2، 2007م.
- العبود، جاسم، مصطلحات الدّلالة العربيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 2007م.
- الفيروزأبادي، القاموس المحيط، راجعه واعتنى به: أنس الشّامي وزكريّا أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008م.

- لكرد، عبد الفتاح، مكونات البنية الإيقاعية في القصيدة العربية القديمة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الجولية 28، 2008م.
- لوتمان، يوري، تحليل النص الشعري (بنية القصيدة)، ترجمة: محمد أحمد، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- مبارك، زكي، النشر الفني في القرن الرابع الهجري، مؤسسة هنداوي، مصر، د. ط، 2017م.
- مبروك، مراد، من الصوت إلى النص، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2002م
- المخزومي، عبد الواحد (أبو الفرج البغاء)، الديوان، تحقيق: سعود الجابر، دار الحامد، عمان، الأردن، ط 1، 2004م.
- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: علي بو ملح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2004م، ج 7.
- هلال، عبد الغفار، علم اللغة بين القديم والحديث، مطبعة الجبلاوي، مصر، ط 1، 1986م.
- الودرني، أحمد، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2004م، ج1.

خطابُ واقعةِ الطّفِ دراسةً في حُجّةِ الإيتوس

م.د. ميثم صدام شاطي

قسم اللغة العربيّة/كلية التربية الأساسيّة/

الجامعة المستنصرية/ بغداد/ العراق

maethm.sh@uomustansiriyah.edu.iq

المخلص:

(سعى هذا البحث إلى اكتشاف أثر الإيتوس في خطاب واقعة الطف، لما له من أهميّة كبيرة في التأثير في المتلقي، ويكشف استعمال الباحث خطابات مختلفة بحسب اختلاف الجمهور، سواء كان هذا الجمهور موافقاً للباط أو مخالفاً له، أو له معرفة جيدة بالباط وله أيتوس مؤثر فيهم، أو كانوا يجهلون أيتوسه قبل الخطاب فبنى أيتوسه في أثناء خطابه، وقبل هذا عرفت بالآيتوس وأثره في الخطاب، وذكرت أنواعه التي من أهمها أيتوس الخطاب وأيتوس ما قبل الخطاب، ووقفت على تعريف أرسطو للآيتوس وخلصت إلى أنّه عني بإيتوس الخطاب وأيتوس ما قبل الخطاب خلافاً لما وسم به أرسطو من عدم عنايته بإيتوس ما قبل الخطاب)

الكلمات المفتاحية (خطاب/ واقعة الطف/ حجة الإيتوس/ إيتوس خطابي/ إيتوس قبلي).

The Discourse of the Karbala Tragedy: An Ethos-Based Analysis

Dr. Maitham Saddam Shati

Department of Arabic Language, College of Basic Education,
Al-Mustansiriyah University, Baghdad, Iraq.

Abstract

This study sought to explore the impact of ethos in the discourse of the Battle of Karbala, given its significant influence on the audience. It reveals how the speaker employed different forms of discourse depending on the nature of the audience—whether the audience was supportive of the speaker, opposed to him, well-acquainted with him and his influential ethos, or unfamiliar with his ethos prior to the speech, in which case he constructed his ethos during the discourse. Prior to this, ethos and its rhetorical effect were defined, and its types were outlined—most notably, discursive ethos and pre-discursive ethos. The study also examined Aristotle's definition of ethos, concluding that he addressed both discursive and pre-discursive ethos.

المقدمة

اقصد بخطاب واقعة الطف ما تعلق بالواقعة من بداية رحلة الواقعة مروراً بالمعركة، وما تبعها من خطابات متنوعة في مسير أهل بيت الإمام الحسين عليه السلام وما لاقوه في الكوفة والشام. وستكون دراستنا هذه لحجة الإيتوس وأثرها في المتلقي سواء كان هذا الإيتوس يتعلق بالخطاب أو ما قبل الخطاب، وسواء كان المتلقي للخطاب ممن يوافق الخطيب وهو في صفه، أو ممن يخالفه، وبالضد منه.

تمهيد

الحجاج بالإيتوس أقصد بها ما يصطلح عليها أرسطو حجة الإيتوس التي يجند المحاجج كل ما يساهم داخل التلفظ الخطابي في إرسال صورة عن الخطيب في اتجاه المخاطب من مثل: الانتقالات الصوتية واختيار الكلمات والحجج والحركات والایماءات أو ما تسمى بلغة الجسد والتي عن طريقها يعطي مبدع النص صورة سيكلولوجية وسوسيولوجية عن نفسه. والإيتوس له أكثر من معنى في الترجمة، فهو عند بعضهم أخلاق الخطيب، ويدلُّ عند بعضهم على الوصف الخلقي، وله عند فريق ثالث بمعنى الصورة، وله معنى أيضًا هو العادات الخطابية ويستعمل بمعنى السمت واللهجة والنبرة (د. حاتم عبيد، في تحليل الخطاب: 117).

ولا شك أنَّ ترجمة الإيتوس بهذا المصطلح أو ذاك ليست مسألة شكلية بل هي تعكس اختلافًا في جهات النظر وأبعادًا متعددة وهذا يعني أنَّ الإيتوس ظاهرة مركبة وتحمل أكثر من دلالة، فقد يشدُّ الباثُ السامعين بنبرة بصوته يتميز بها وبإيقاع في جملة لا توجد عند غيره.

الاقناع بحجة الإيتوس؛

قسّم أرسطو كما هو معروف الحجج على ثلاث (أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة: 76-77):

الأول: حجة الإيتوس، وهي حجة تعبر عن صورة المتكلم لدى المتلقي، وتمثل مجموعة الخصال المؤدية إلى تعزيز ثقة السامع بالمتكلم. الثاني: حجة الباتوس: تعبر عن الانفعالات والمشاعر التي يرغب الباثُ في إثارتها لدى متلقي الخطاب.

الثالث: حجة اللوغوس: ترتبط بالخطاب اللغوي نفسه، وما يحمل من قيم لغوية، من مثل القياس والحجج، التي تؤدي إلى الإقناع للمتلقي. الحجاج بالإيتوس هو ترك "انطباع حسن عند المخاطب، وذلك بواسطة الطريقة التي يُبنى بها الخطاب، ومن خلال تقديم صورة عن الذات قادرة على إقناع المخاطب والفوز بثقته" (حسن المودن بلاغة الحجاج بالأيتوس والباطوس بحوث وترجمات بلاغة الحجاج: 85). وربما أعجبهم منه مظهر لائق وهياة تبعث على الارتياح، أو أخلاق يتحلى بها ترفعه في أعينهم وتجعله موضع ثقة عندهم. (د. حاتم عبيد، في تحليل الخطاب: 117).

وقد حصر أرسطو الخصال التي يجب أن يتحلى بها الخطيب لكي يتحقق الإقناع، وهي: "اللب، والفضيلة، والبر؛ لأنَّ الخطباء إنما يخطئون بينما يقولون النصيحة التي يسدونها إذا فقدوا هذه الخصال الثلاث كلها أو واحدة منها، فإنهم إذا فقدوا اللب كانت ظنونهم فاسدة، وآرائهم غير سديدة، وإذا كانت آراؤهم صحيحة فإنَّ شرارتهم تحملهم على ألا يقولوا ما يعتقدون، أو إذا كانوا ذوي لبٍّ وخير، فإنهم قد يعوزهم البر (حبُّ الخير) ومن هنا فقد يحدث ألا يسدوا خير النصائح". (أرسطو، الخطابة: 103).

1- الفطنة: أن يكون الخطيب فطنًا يشاور العقلاء، ويزن الأمور جيدًا، وينماز بالحكمة.

2- الاستقامة: إنَّها صراحة لا ترهب تبعاتها.

3- اللطافة: يتعلق الأمر بعدم تهيج الجمهور وعدم اربابهم، وأن يكون الخطيب ودودًا وجذابًا.

فهذه الخصال التي ذكرها أرسطو تزيد من مكانة الخطيب عند جمهوره، وتوسع مجال قبولهم لما يطرحه الباث عليهم، وتزيد من تسليمهم بها،

وتعصبهم لها، ويقول بلسان حاله " اتبعوني (الفطنة)، واحترموني (الاستقامة) وأحبوني (اللطافة) " (د. كمال الزماني الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 28).

ويرى شارودو أن كل فعل يسهم في بناء صورة للذات المتكلمة، فمنذ لحظة شروعنا في الكلام، فما نقوله يظهر جزءاً من كينونتنا وما نحن عليه سواء أكان هذا تم بإرادتنا أم تم بطريقة عفوية، وهذا الأمر يحمل الباث على أن يكون حريصاً في تقديم صورة عن ذاته قادرة على التأثير في المتلقين. (د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 51).

والإيتوس يمكن أن يقسم على قسمين هما:

1- إيتوس ما قبل الخطاب.

2- إيتوس الخطاب.

قبل أن نفصل في حجة الإيتوس نرى أن عبارة أرسطو في كتابه الخطابة في حديثه في الأيتوس فيها لبس كبير، وقد اختلف الباحثون في تفسيرها، نلاحظ ذلك في عبارته الآتية: "والخطيب يقنع بالأخلاق إذا كان خليفاً بالثقة؛ لأننا سنستشعر الثقة على درجة أكبر وباستعداد أوسع، بأشخاص معتبرين في كل الأمور بوجه عام". (أرسطو، الخطابة: 29-30).

فهو في هذا الموضع يؤكد على أهمية أخلاق الخطيب التي تسبق الخطاب، ثم يؤكد أن التأثير "ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلم لا عن طريق ما تظنه الناس عن خلقه قبل أن يتكلم". (أرسطو، الخطابة: 30).

ثم يرد أرسطو على من ينكر أن الطيبة الشخصية التي يظهرها الخطيب لا تسهم في الإقناع "بل العكس ينبغي أن يعد خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه". (أرسطو، الخطابة: 30)، فهو هنا ربما يقصد أن المتلقين للخطاب يتأثرون في أخلاق الخطيب ساعة الخطاب وليس لهم شأن في حال

الخطيب خارج الخطاب. ثم يجزم بأن الإقناع ينبغي أن يقع بسبب الكلام نفسه لا غير.

ويرى جان بيير روسينول "أنه من المثير للاشمئزاز أن ينسب إلى هذا الفيلسوف أنه يعتبر أن نزاهة الخطيب وسمعته الطيبة لا أثر لها في إعطاء مصداقية ووزن لكلامه. (د. الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية: 213).

وهذا الأمر جعل بيير يلجأ إلى إعادة قراءة نصّ أرسطو فيما يخصّ الايتوس إذ يقرأ النص بهذه الصورة: "يكون هناك دليل بواسطة أخلاق الخطيب، حين يقدم الخطاب خلقاً يجعل من ينطق جديراً بالثقة، وينبغي مع ذلك أن تكون مستوحاة ليس من الخطاب فقط، بل كذلك من سمعة النزاهة عند من يتكلم، وبالفعل فأنا لا أقاسم بعض معلمي الخطابة رأيهم، فهم يؤكدون أن نزاهة الخطيب لا تسهم في شيء من الإقناع، إن النزاهة الأخلاقية على العكس من ذلك، هي الوسيلة الأكثر نجاعة للإقناع تقريباً. (د. الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية: 214).

والذي أميل إليه هذا التوجيه الذي ذكره (بيير) في قراءته لنصّ أرسطو لكي يستقيم الكلام ويتم المعنى ويعالج هذا الاضطراب في النص، فيما ذكر في أول النص وآخره في موضوع الإيتوس الخطابي وإيتوس ما قبل الخطاب (الإيتوس القبلي).

الاييتوس المنتج والاييتوس المستهدف:

قد يعتمد منتج الخطاب إلى رسم صورة مميزة له لدى متلقي الخطاب، لكن الجمهور قد يبني له صورة أخرى مغايرة لما أردّها الخطيب الباث، فالخطيب أو الباث قد يفعل كل ما في وسعه من أجل نقل صورة إيجابية لدى المتلقين، لكن تبني له صورة مغايرة تماماً لما أراده، فالمدرس مثلاً

الذي يريد أن يقدم صورة الجاد عن نفسه قد ينظر إليه على أنه ممل، ومتسلط، والإنسان الذي يريد أن يقدم نفسه بصورة المنفتح واللطيف قد ينظر إليه بأنه متملق براغماتي، والشخص الذي يقدم نفسه بصورة الإنسان الإعتيادي والمتسامح أو المتفهم قد تنظر إليه بأنه ضعيف الشخصية. (د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 40-41).

المبحث الأول:

إيتوس ما قبل الخطاب (الإيتوس القبلي): ويقصد به ما يحمله متلقي الخطاب من معلومات سابقة تشكلت لدى الجمهور عن الخطيب من قبيل أخلاقه وسماته ومعارفه وعلومه، وهذه جميعها تسهم في إيتوس المتكلم، بمعنى يشمل كل المعطيات التي يملكها الجمهور عن الباث "كدوره في الفضاء الاجتماعي ووظائفه المؤسسية ووضعه الاعتباري، وسلطته وأيضاً التمثيل الجماعي والصورة النمطية للذين يرتبطان بشخصيته". (د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 37).

وترى روث آموسي أن إيتوس ما قبل الخطاب يتعلق بجملة من العوامل من أهمها (د. علي الشعبان، الحجاج في الخطاب، ضمن مؤلف الحجاج مفهومه ومجالاته: 543):

1- الدور الاجتماعي للخطيب (الوظائف المؤسسية/ الموقع والسلطة).

2- ما يشاع عن الخطيب من ادعاءات سلبية كانت أو إيجابية. إن تقديم صورة الذات في تحليل الخطاب أصبح مشروطاً بإكراهات سابقة على ما هو خطابي، وهي تتعلق بالإطار الاجتماعي والمؤسسي للخطيب، فما يؤديه الخطيب من أدوار صار لازماً أن يتوافق مع النماذج

الثقافية المجموعة التي يوجه لها بكلامه، وأن تشير إلى تمثالاتها الجماعية. (د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 37).

وبالإمكان البحث في أيتوس ما قبل الخطاب بحسب الجمهور المتلقي للخطاب:

• المتلقون للخطاب ممن يتوافقون مع الخطيب أو الباث في الاتجاه أو الرؤية، ولم نقف عليه فآثر هذا الإيتوس واضح فيمن نصر الحسين واستشهد معه.

• المتلقون للخطاب غير المتوافقين مع الخطيب أو الباث، ويحملون أفكارًا سلبية عن الخطيب الباث.

ومما جاء في أثر أيتوس الإمام الحسين عليه السلام على لسان أعدائه قال أحدهم: "حملت على حسين بالرمح فأنتهيتُ إليه، فوالله لو شئت لطعنته، ثم انصرفت عنه غير بعيد، وقلت: ما أسع بأن أتولى قتله: يقتله غيري، ... قال: فوالله ما رأيتُ مكسورًا [مكثورًا] قط قد قتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشًا، ولا أمضى جناحًا ولا أجرأ مقدمًا منه، والله ما رأيت قبله ولا بعده مثله. (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك: 543/5).

نلاحظ أن أثر الإمام الحسين شمل حتى من يقاتلونه ومن هم في معسكر عبيد الله ابن زياد، ويبدو أثر أيتوس الإمام واضحًا في قول أعدائه (ما رأيتُ مكسورًا) ووردت أيضًا مكثورًا أي قد أحيط به بكثرة من كل جانب، وأراها أولى بسياق الحديث والفعل الصادر من أعدائه فرغم كثرتهم واحاطتهم بالحسين عليه السلام، كانوا لا يقدمون على قتله، وقد أخذته الجراحات والتزف الكثير في المعركة، وعلى الرغم من ذلك لم يقدموا على الإجهاز عليه (وقتلها)، لما له من سؤدد وهيبة في نفوسهم.

ومما ورد عن عمر بن سعد قائد جيش الأمويين بعد أن أرسل له عبيد الله بن زياد بكتاب بيد شمر بن ذي الجوشن قال فيه: "لا قرب الله دارك وقبح والله ما قدمت به عليّ، والله إنّي لأظنّك أنت ثنيته أن يقبل ما كتبتُ به إليه، أفسدت علينا أمرًا كنا رجونا أن يصلح، لا يستسلم والله حسين، إنّ نفساً أبيتةً كبين جنبه". (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك -: 280/5).

فعمر ابن سعد متأثرٌ بإيتوس الحسين عليه السلام، ويعرفه ويعرف حاله ونفسه الأبيّة التي لا تقبل الظلم، نرى ذلك جليّاً في قوله الذي جعلته مائلاً، كيف لا وهو سليل النبوة، فهو سبط النبيّ وأمه سيدة النساء وأبوه سيد الأوصياء، وهو أبيّ الضيم.

وكان شبت بن ربعي يكره قتال الحسين وأصحابه، سُمِعَ شبت بن ربعي يقول: "لا يعطي الله أهل هذا المصر خيراً أبداً، ولا يسدهم لرشد إلا تعجبون أنا قاتلنا مع عليّ بن أبي طالب ومع ابنه من بعد آل أبي سفيان خمس سنين، ثمّ عدونا على ابنه، وهو خير أهل الأرض نقاتله مع آل معاوية وابن سمية الزانية، ضلال يا لك من ضلال" (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك -: 437/5).

فشبت بن ربعي يعرف من هو الحسين جيّداً ويعرف أباه، فهو كان في جيش أمير المؤمنين وممن قاتل معه جيش الشام، وكان في جيش الإمام الحسن وقاتل معه، ثمّ وقف بالضد من الحسين، وقاتله، فهو يلوم الزمان ويلوم أهل الكوفة الذي هو منهم، فعلى الرغم من معرفته بأحقية الحسين وموقفه الصريح في مواجهة يزيد، إلّا أنّه لم يكن على استعداد للتضحية، والوقوف مع الحقّ وأهله.

وما جاء في مجلس يزيد بن معاوية - الذي يعدُّ العدو الأول للإمام الحسين وآله-، أنَّ عليًّا بن الحسين السجاد، قال ليزيد: "أتأذن لي أن أرقى هذه الأعواد فأتكلم بكلام فيه لله تعالى رضا ولهؤلاء أجر وثواب، فأبي يزيد، وألح الناس عليه فلم يقبل، فقال ابنه معاوية: إئذن له ما قدر أن يأتي به؟ فقال يزيد: إن هؤلاء ورثوا العلم والفصاحة، وزقوا العلم زقا، وما زالوا به حتى أذن له". (السيد عبد الرزاق المقرم، مقتل الحسين عليه السلام: 371).

إنَّ (لإيتوس) الإمام السجاد عليه السلام أثر مهم في عدوه المباشر وهو يزيد بن معاوية، فيزيد يعرف خصائص الباث وسماته ووظائفه الاجتماعية نلحظ ذلك في قوله: (ورثوا العلم والفصاحة، وزقوا العلم زقا)، فعلي بن الحسين بنى صورة ذاته لدى المتلقين، تقول آموسي: "إنَّ الكلمات تنبع من الملائمة بين الوظيفة الاجتماعية للمتكلم وبين خطابه، فالخطاب لا يمكن أن تكون له سلطة إذا لم يكن صادرا عن شخص له مشروعية قوله في وضعية مشروعة". (د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي: 38).

ومما جاء في نسوة أهل البيت على لسان أعدائهم " عن قرّة بن قيس التميمي قال: نظرتُ إلى تلك النسوة لَمّا مررنَ بحسين وأهله وولده صحنَ ولطننَ وجوههن، قال: فاعترضتُهنَّ على فرس، فما رأيتُ منظرًا من نسوة قط كان أحسن من منظر رأيتُه منهنَّ ذلك اليوم، والله لهنَّ أحسن من مها يبرين" (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري- تاريخ الرسل والملوك-: 456/5).

فعلى الرغم ما بهنَّ من الشكل والمصائب العظيمة التي حلّت بهنَّ إلاَّ أنهنَّ بقينَ محافظات على عفتهنَّ ورباطة جأشهنَّ، و(يبرين) منطقة في

جزيرة العرب كثيرة النخل العيون العذبة ومعروفة بال(مها) (ياقوت الحموي، معجم البلدان: 71/1)، ف(مها يبرين) تُجسد مفارقة بين الجمال الحي ("مها يبرين") وخراب الأماكن بعد قتل أهلها، كتعبير عن الحنين والحزن والفقد مع العفة ورباطة الجأش.

وقد كان لأيتوس أصحاب الإمام الحسين الأثر الكبير في أعدائهم فقد ورد أن عمرو بن الحجاج صاح بأصحابه في يوم الطف "أتدرون من تقاتلون؟ تقاتلون فرسان المصّر، وأهل البصائر، وقومًا مستميتين لا يبرز إليهم أحد إلا منكم إلا قتلوه على قلتهم، والله لو لم ترموهم إلا بالحجارة لقتلتموهم" (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك -: 436/5).

فأصحاب الحسين عليه السلام أهل البصائر، وأشجع الفرسان نفوسهم طاهرة، وقلوبهم خاشعة، وعيونهم دامعة من خشية الله، ورباطة جأش، وعزيمة لا تلين وثبات على الحق، وصدق وأخلاص ووفاء، وهذه السمائل والصفات الكريمة زادت من إيتوسهم في أعدائهم قبل أصحابهم.

فهم الأبرار الأخيار وقد وصفهم الإمام الحسين بنفسه إذ يقول فيهم وفي أهل بيته: "فإنّي لا أعلم أصحابًا أوفى ولا خيرًا من أصحابي، ولا أهل بيت أبر وأوصل من أهل بيتي". (ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 166/3).

فهذه شهادة من أمام عصرهم ووراث الرسول الأعظم، فهي أعظم شهادة لهم بالفاء والنصيحة والصدق والبر وصلة الأرحام.

المبحث الثاني:

الثاني الإيتوس الخطابي: وهو ما ينشأ داخل النص وما يتعلق بصورة مبدع الخطاب ويتجلى الإيتوس الخطابي عند أرسطو من الحجة التي تستمد قوتها من الصورة التي تكون للمتكلم لدى المتلقي " فعلى قدر

نصاعة تلك الصورة وحسن هذا الأثر تتهيأ للخطيب فرص الفوز بإعجاب الجمهور وكسب ثقتهم وتيسر له سبل استمالتهم واقتناعهم". (د. حاتم عبيد، في تحليل الخطاب: 97)

فالإيتوس على وفق هذا التصور متعلق بالتلفظ نفسه، وليس بمعرفة خارجة عن الخطاب، فلكل تلفظ يمنح ضمناً صورة لذات ملقي الخطاب، لهذا فإنّ الخطيب بمجرد شروعه في الكلام يترك انطباعاً عن ذاته. (الحجاج بالإيتوس في الخطاب الساسي: 40).

ويرى شارودود ومانغينو أنّ كل فعل لغويّ يسهم في بناء صورة للذات المتكلمة، فمنذ شروع المتكلم بالحديث فإنّ ما نقوله يظهر جزءاً من كينونة المتكلم وما هو عليه سواء تم ذلك بإرادة المتحدث أم تمّ ذلك بطريقة عفوية. (باتريك شارودو - دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب: 231)

والإيتوس الخطابيّ هو الذي عني به أرسطو ولا يعتد بالإيتوس غير الخطابي (الإيتوس القبلي)، فالإيتوس على وفق هذا التصور متعلق بالخطاب نفسه.

ولهيأة الخطيب أمر بالغ في الإيتوس والتأثير فقد خطب الحسين عليه السلام وعليه إزار، ورداء، ونعلين، وخطب راجلاً، وراكباً، ومتكئاً على قائم سيفه (أبو جعفر الطبري - تاريخ الرسل والملوك - 440/5)، ولل سيف دلالة مهمة على التأهب والعزم على المواجهة والثبات في الموقف وعدم التراجع.

وقد وظف الإمام الحسين عليه السلام الإيتوس الخطابي مع الهيأة والشكل من أجل الإبلاغ وإلقاء الحجة على أعدائه، بل هي رسائل للأجيال القادمة، وفيه توجيه مهم لهذا الفعل فالإيتوس الآن نرى أثر الحسين في مختلف الشعوب والمفكرين حتى من غير المسلمين، فهو حامل القرآن الكريم، وهو

من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فقد ورد " أنَّ الحسين عليه السلام ركب فرسه وأخذ مصحفاً ونشره على رأسه ووقف بإزاء القوم وقال: يا قوم إنَّ بيني وبينكم كتاب الله وسنة جدي رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم استشهدهم عن نفسه المقدسة وما عليه من سيف النبي ولامته وعمامته فأجابوه بالتصديق". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 243).

على الرغم من الهيئة التي كان الحسين عليه السلام عليها ونشره المصحف على رأسه ونسبته إلى جده المصطفى صلى الله عليه وآله إلى أنَّ القوم قد طبع الله على قلوبهم ووقفوا ضد الحسين وأهل بيته وأصحابه، ولم يكونوا مستعدين لترك يزيد واللجوء في صف الإمام الحسين عليه السلام.

والأيتوس الخطابي، ويقسم على قسمين أيضاً:

1- أثر إيتوس الخطاب في الموافق للباط:

مما جاء من أثر إيتوس الحسين عليه السلام، في خطبة له في أصحابه بعد نزولهم في أرض كربلاء قال: " أمّا بعد فقد نزل بنا من الأمر ما قد ترون، وإنَّ الدنيا قد تغيرت وتنكرت وأدبر معروفها، ولم يبقَ منها إلا صباغة كصبابة الماء وخسيس عيش كالمرعى الويل ألا ترون إلى الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإنّي لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 200).

ومما ورد عن زهير بن القين من كلام قاله بعد الاستماع إلى الحسين عليه السلام الذي قال فيه " إذ قام زهير فقال: " سمعنا يا ابن رسول الله مقالتك ولو كانت الدنيا لنا باقية وكنا فيها مخلدين لأثرنا النهوض معك

على الإقامة فيها". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 200)

فقد أثر إيتوس الخطاب الحسيني في زهير بن القين، الذي يرى أنّه لو كان في الدنيا خلود لما تأخر عن نصره سيد الشهداء والنهوض معه والاستشهاد بين يديه، كيف وهي حياة واحدة نهايتها بموت الإنسان والخلود إمّا في الجنة وإمّا في النار.

وقال برير بن خضير " يا ابن رسول الله لقد منّ الله بك علينا أن نقاتل بين يديك، تقطّع فيك أعضاؤنا، ثمّ يكون جدّك شفيعنا يوم القيامة". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 200).

الله تبارك وتعالى شرفهم ومنّ عليهم إذ جعلهم من أنصار الحسين ابن رسول الله وابن عليّ وفاطمة، فهذا كله من أثر إيتوس الحسين في أصحابه وأهل بيته، فلم يكن أحدٌ منهم يرغب في ترك الحسين على الرغم من أنّه أباح لهم ذلك وقال اتخذوا هذا الليل جملاً، وهو تعبير مجازي عن الستر، حتى لا يعرف من يترك الحسين.

2- أثر إيتوس الخطاب في المخالف للباط:

ومما ورد في خطبة الإمام الحسين عليه السلام في الحر الرياحي وجيشه " قال أبو مخنف: عن عقبة بن أبي العيزار، إنّ الحسين خطب أصحابه وأصحاب الحر بالبيضة، فحمد الله وأثنى عليه... فأنا الحسين بن علي، وابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، نفسي مع أنفسكم، وأهلي مع أهليكم، فلکم في أسوة، وإنّ لم تفعلوا ونقضتم عهدكم وخلعتم بيعتي من أعناقكم، فلعمري ما هي لكم بنكر، لقد فعلتموها مع أخي وابن عمي مسلم، والمغرور من اغتر بكم، فحظكم أخطأتم ونصيبكم ضيعتم، ومن بنكث فإنما ينكث على نفسه، وسيغنى الله عنكم والسلام عليكم

ورحمة الله وبركاته". (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك -: 5 / 403).

وتميز الإمام الحسين عليه السلام بجهارة الصوت، قال الطبري " ثم نادى بأعلى صوته دعاءً يُسمع جلّ الناس". (أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك -: 5 / 424).

وعدّ جهارة الصوت من أخطر أدوات الخطيب وتدخل في حجة الإيتوس، لما لها من أثر في متلقي الخطاب، وقد كانوا يمدحون جهارة الصوت، إذ هو مما يزيد في حسن الخطابة وجلالة الموقف (ابن وهب الكاتب (ت337هـ) البرهان في وجوه البيان: 211).

فالسینوغرافيا ترتبط بالمكان والإضاءة والموسيقى والمؤثرات الخاصة وهي تدخل في إطار تأييد الفضاء على نحو يجعله ظاهرًا على وفق ما يطرحه المشهد في المواقف والمضامين، بيد أنّ السینوغرافيا في الإيتوس تتعلق بما ينشئه المتلفظ في حال الخطاب مثل جهارة الصوت والرداء الذي يرتديه الباث أو الخطيب. (د. علي الشعبان، الحجاج في الخطاب، ضمن مؤلف الحجاج مفهومه ومجالاته: 27-28).

والذي نلاحظه في هذه الخطبة الحسينية أنها كانت في جيش الحر بن يزيد الرياحي، وقد عمد الحسين عليه السلام على التعريف بنفسه وأنه ابن رسول وابن فاطمة، وهذه التلغظات تعطي انطباعًا عن ذات الباث، فهو جاء بأهله وأصحابه، ولحظة الخطاب هنا تمنح إمكانية تغيير الصورة التي شكلها متلقي الخطاب وهم هنا (جيش الحر)، عن الصورة المسبقة النمطية التي تبنتها السلطة، فالحسين جاء بأهله وأصحابه، هذا الأمر جعل إيتوس الحسين مؤثرًا وبالأخص في الحر الرياحي أذ نصر الحسين واستشهد بين يديه على الرغم من أنه كان قائدًا في جيش عبيد الله بن زياد.

ويمكن أن نلمح هذا الأيتوس في خطبة علي بن الحسين السجاد عليه السلام في مجلس عبيد الله بن زياد في الكوفة فقد " أوماً إلى الناس أن اسكتوا فلما سكتوا حمد الله وأثنى عليه وذكر النبي صلى عليه، ثم قال:

أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أنا ابن من انتهكت حرمة، وسلبت نعمته وانتهب ماله وسبي عياله... فارتفعت الأصوات، وقالوا: هلكتم وما تعلمون". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 333).

فالذي نلاحظه أن الأثر الذي تركه علي بن الحسين وايتوسه تولد من خطابه بعد تعريفه بنفسه ونسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ قالوا بعد أن سمعوا خطابه " نحن يا ابن رسول الله سامعون مطيعون حافظون لذمامك، غير زاهدين فيك ولا راغبين عنك فمرنا بأمرك يرحمك الله فإنا حرب لحربك وسلم لسلمك". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 333).

لكنّ هذا التأثير آني في ساعة الخطاب فهم كانوا فاقدين للإرادة وغير مستعدين للتضحية ومواجهة جيش يزيد بن معاوية.

والذي نلاحظه أن علياً السجاد عليه السلام، لم يطل في التعريف بنفسه ونسبه في مجلس عبيد الله بن زياد، فهو معروف بالكوفة، فجده أمير المؤمنين كان حاكماً لها، ويعرف الناس فضله وقدمه في الإسلام، وعكس هذا الأمر حصل في الشام إذ نلاحظ أن السجاد عليه السلام اعتمد على إيتوس الخطاب والتفصيل في نسبه، نلمح ذلك من خطبته في مجلس يزيد الخليفة الأمويّ، فقال علي بن الحسين بعد أن حمد الله وأثنى عليه: "أيها الناس أعطينا ستاً، وفضلنا بسبع أعطينا العلم والحلم والسماحة والفصاحة والشجاعة والمحبة في قلوب المؤمنين، وفضلنا بأنّ منا النبي الصديق

والطيار وأسد الله وأسد رسوله وسبطا هذه الأمة، أيها الناس من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنبأته بحسبي ونسبي أيها الناس أنا ابن مكة ومنى أنا ابن زمزم والصفاء". (السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام: 372).

الذي نلاحظه أنّ عليّاً ابن الحسين أطال في التعريف بنفسه في مجلس يزيد ابن معاوية، وذلك لأنّ الكثير من أهل الشام لا يعرفون من هو ولا من أبوه، فقد مورس ضدهم التضليل الإعلامي، بأنّ هؤلاء خوارج قد مكن الله الخليفة منهم، فقد كانوا في فرح وسرور.

فقد أنشأ عليّ السجاد عليه السلام صورة جديدة مخالفة للصورة النمطية السابقة التي كان يحملها المتلقون عنه وعن أبيه وأهل بيته، فقد أعاد بناء صورة جديدة ناصعة مخالفة للصورة النمطية السابقة للخطاب، فقد أوضح من هو، ومن الحسين وأهل بيته، فكوّن ايتوساً جديداً.
الخاتمة:

بحمد الله ومنّه وصلنا إلى ختام هذا البحث وحرّينا بنا أن نذكر بعض النتائج التي وصل إليها البحث:

1- الايتوس من الوسائل المهمة في الإقناع، فهو القسم الثالث للباتوس واللغوس.

2- إنّ أثر حجة الايتوس واضح وجليّ في الخطابات والنزاعات سواء كان على مستوى الموافق أو المخالف.

3- أثر ايتوس الإمام الحسين عليه السلام في مخالفته ومن هو ضده، فقد ترك (الحر الرياحي) وهو قائد في جيش (عبيد الله بن زياد) جيش الشام ولحق بمعسكر الحسين بل واستشهد معه.

- 4- لاحظنا اختلاف خطاب الإمام علي بن الحسين في الكوفة فلم يطل في التعريف بنفسه ونسبه، فهو معروف لدى أهل الكوفة، في حين أطل في التعريف بنفسه ونسبه في مجلس يزيد في الشام، فقد مورس التضليل ضد الحسين وأهل بيته فقد قيل أنَّ هؤلاء خوارج مكن الله الأمير منهم.
- 5- لاحظنا أثر إيتوس نسوة أهل بيت الحسين فعلى الرغم ما بهنَّ من الشكل وما لحقهنَّ في واقعة الطف لم يكن يبدو عليهن الانكسار بل هنَّ بغاية الشموخ والرفعة، فالعزة لله ولرسوله وللمؤمنين.
- 6- لاحظنا أثر أصحاب الإمام الحسين، فقد كان لهم إيتوساً مؤثراً فقد وصفهم عمرو بن الحجاج بأنهم (أهل البصائر، وقوم مستميتون في نصرة الحسين عليه السلام)، وهذا يدلُّ على منزلتهم الرفيعة وأثر هذه المنزلة في أعدائهم قبل أصحابهم.

ثبت المظان:

1. ابن وهب الكاتب (ت337هـ) البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1967.
2. د. الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2014.
3. حسن المودن بلاغة الحجاج بالأيتوس والباطوس بحوث وترجمات، دار كنوز المعرفة، عمان- الأردن، 2021.
4. أبو جعفر الطبري تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق محمد أبو الفضل، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر.
5. د. كمال الزماني، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي، عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2019.

6. د. علي الشعبان، الحجاج في الخطاب، ضمن مؤلف الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتاب الحديث - عمان الأردن، 2010
7. د. كريم الباسطي، الحجاج في الخطاب الوعظي دراسة وتحليل لبلاغة خطاب الوعظ عند الحسن البصري، دار ركاز - الأردن، الطبعة الأولى، 2023.
8. أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد، العراق، 1980.
9. د. حاتم عبيد، في تحليل الخطاب، دار ورود، الأردن، الطبعة الأولى، 2013.
10. مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة، 2005.
11. ابن الأثير، الكامل في التاريخ (ت 630هـ)، تحقيق عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1997.
12. أوليفي روبرول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة رضوان العصبية، دار أفريقيا الشرق - المغرب، 2017.
13. ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت - لبنان، 1977.
14. باتريك شارودو - دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري - وحمادي صمود، دار سيناترا تونس، 2008.
15. السيد عبد الرزاق المقرّم، مقتل الحسين عليه السلام، منشورات مؤسسة الخرسان، بيروت - لبنان، 2005.

تعلييل الأحكام النحوية عند الجرجاني في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية

الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية
AbrarTalib70@gmail.Com

م.م. أبرار طالب سلمان

الملخص

يُعَدُّ ركن الدين الجرجاني (730هـ) من أعلام النحاة في القرن الثامن الهجري، وواحدًا من أهم علماء المدرسة النحوية المتأخرة التي حاولت شرح المتون النحوية، وتقعيد مسائلها، وبيان أحكامها، وعللها، وقد تأثر الجرجاني، بشكل واضح، بعلماء المدرسة البصرية في التعلييل والقياس، من خلال بيانه للمسائل وتعلييل الحكم النحوي، وفق الأدلة القياسية، وهي السمة الأبرز في مذهب البصريين، وعلى الرغم من انتمائه للمدرسة البصرية؛ إلا أن ذلك لم يجعله متعصبًا لمذهب دون آخر، بل وقف على رأي الكوفيين في كثير من المواضع فيناقشها، ويوازن بينها وبين رأي البصريين، ويختار الرأي الأقرب إلى القياس، وقد كشف هذا البحث عن تعلييل الأحكام النحوية عند الجرجاني في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية؛ للوقوف على ملامح التفكير النحوي المتأخر، وطرائق الاستدلال والتعلييل التي اعتمدها الجرجاني في تفسير القواعد وترجيح الأقوال.

الكلمات مفتاحية: التعليل، الأحكام النحوية، ركن الدين الجرجاني،

سرائر العربية

Abstract

Rukn al-Din al-Jurjani (730 AH) is considered one of the most prominent grammarians of the eighth century AH, and one of the most important scholars of the late grammatical school that attempted to explain grammatical texts, establish their issues, and clarify their rulings and reasons. Al-Jurjani was clearly influenced by the scholars of the Basra school in reasoning and analogy through his clarification of issues and reasoning of rulings. The grammarian according to the standard evidence, which is the most prominent feature of the Basran school of thought. Despite his belonging to the Basran school, this did not make him a fanatic for one school of thought over another. Rather, he adhered to the opinion of the Kufians in many places. He discusses it and compares it with the opinion of the Basrans and chooses the opinion closest to analogy. This research has revealed the justification of grammatical rulings according to Al-Jurjani in his book “Sara’ir Al-Arabiyyah fi Sharh Al-Wafiya Al-Hajibiya”, to understand the features of later grammatical thinking and the methods of reasoning and justification that Al-Jurjani relied on in interpreting the rules and preferring opinions.

Keywords: reasoning, grammatical rules, Rukn al-Din al-Jurjani, secrets of Arabic

المقدمة:

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه المنتجبين، وبعد:

يُعَدُّ التعليل النحوي من الموضوعات المهمة التي شغلت علماء النحو قديماً وحديثاً؛ إذ سعى النحويون إلى الكشف عن العلل والدواعي التي تقف وراء الأحكام النحوية، سواء ما تعلق منها بالإعراب أو البناء أو غيرهما، وقد اختلف منهج النحويين في ذلك، بين من يكتفي بالسماع والرواية، ومن يميل إلى التعليل العقلي والقياس، ويُعد ركن الدين الجرجاني من أبرز علماء النحو، الذين عنوا بتعليل الأحكام النحوية في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية، إذ أمتاز كتابه بكثرة علله واهتمام مؤلفه بتوضيح الأصول النحوية، وعلى الرغم من هذا إلا أن الجرجاني لم يحظَ بعناية وافية من مؤرخي التراجم، فنزرت المصادر التي ترجمة لحياته، ولم تفصل في أخباره من حيث ولادته ونشأته وحتى سنة وفاته.

ويأتي هذا البحث ليرز منهج ركن الدين الجرجاني في تعليل الأحكام النحوية، فكان بعنوان (تعليل الأحكام النحوية عند الجرجاني في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية)، وجاء على مبحثين، مسبقين بتمهيد، ومتلوين بخاتمة.

التمهيد:

أولاً: ركن الدين الجرجاني (نتاجه الفكري - منهجه النحوي)

هو ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني الإستراباذي، الحلبي منشأً، الغروي مسكنًا (الأمين، 1983م، صفحة 425/9) (الحسيني، 1414هـ، صفحة 532/1) (كحالة، 1961م، صفحة 46/11)، ولا يُعرف على وجه التحديد تأريخ ولادته، ولكن هنالك إشارات واردة في المصادر إنه ولد في القرن السابع الهجري؛ كونه كان أحد تلاميذ العلامة ابن المطهر الحلبي (ت 726هـ)، وقد شرح كتابه (مبادئ الأصول)، وفرغ منه سنة (697هـ) (الجرجاني، 2023م، الصفحات 22/1-24).

كتب ركن الدين في الكثير من المؤلفات المختلفة كالنحو، والبلاغة، والمنطق، والأصول، والفقه، والتفسير، وعلم الكلام، والأخلاق، والزهد، ولم يكتفِ بهذا بل كان يعرّب ما وقع تحت يده من مصنفات غير عربية منها رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، ومن أشهر مؤلفاته (الأمين، 1983م، صفحة 426/9) (الجرجاني، 2023م، الصفحات 29/1-30-34):

1- الأبحاث في تقويم الأحداث

2- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة

3- سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية، وغيرها كثير.

أما كتبه المعرّبة، فهي:

1- الأخلاق النُصيرية في تعريب الأخلاق الناصرية: وهو ترجمة لكتاب

الأخلاق الناصرية لنصير الدين الطوسي، الذي عُني ركن الدين برسائله وكتبه عناية خاصة، وقد قال السيد أحمد الحسيني في ذلك: "ترجم أكثر

رسائل نصير الدين الطوسي إلى العربية لاستفادة طلبة العراق، غيرة عليها من الضياع، وترجماته التي رأيناها جيدة التعبير رصينة الألفاظ، ... " (الجرجاني، 2023م، الصفحات 33/1-34) (الحسيني، 1414هـ، صفحة 532/1)، وهذا يعني أن ركن الدين كان مهتمًا بمتطلبات عصره، إذ إنه يترجم الكلام من الفارسية إلى العربية؛ من أجل إفادة الطلبة.

2- تعريب أساس الاقتباس في الميزان.

3- تعريب أوصاف الأشراف، وغيرها.

لم تذكر كتب التراجم تأريخ وفاته؛ إلا أنه يمكن تحديد ذلك على وجه التقريب؛ وذلك بالنظر إلى تأريخ فراغه من تصنيف كتابه (الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة) سنة (729هـ)، كما نص هو رحمه الله بخط يمينه في نهاية الكتاب، فضلاً عن أنه وقف على نسخة مخطوطة من المجلد الرابع من كتاب (التحفة السعدية) لقطب الدين الشيرازي (ت710هـ)، كان الشيخ ركن الدين الجرجاني قد نسخها سنة (730هـ)، وهذا

يعني أن الجرجاني كان حيًا سنة (730هـ) على وجه اليقين (الأمين، 1983م، صفحة 426/9) (الجرجاني، 2023م، صفحة 35/1)، والله أعلم.

واعتمد في منهجه النحوي على الاستيعاب لآراء البصريين والكوفيين، ثم بيان حجج كل منهما، وبعدها يرجح الرأي الأقوى حجةً عنده، ولم يكن اختياره لرأيه مبنياً على منزلة القائل بين النحاة وإنما بقوة الحجة واستحكامها عنده، فضلاً عن ذاك فقد وَهَنَ آراء بعض كبار العلماء من خلال الأدلة، وكذلك تفرّد الجرجاني في نظره النحوي الذي خالف فيه كبار علماء النحو (الجرجاني، 2023م، صفحة 59/1).

ثانيًا: قيمة الكتاب العلمية:

يعد كتاب سرائر العربية من أوائل الشروح لمنظومة ابن الحاجب بعد شرح ابن الحاجب نفسه على منظومته، ثم يأتي بعده شرح الملك المؤيد (ت732هـ) وهو قيد التحقيق، لهذا يُعد شرح ركن الدين الجرجاني خدمة لكافية ابن الحاجب التي هي أصل هذه المنظومة المشروحة، فضلاً عن أنه يعد الكتاب الرابع من بين الكتب التي عنيت ببيان حكمة العربية وأسرارها؛ فهو ينطلق من عنوانه للدلالة على هذا البيان في الكلام على أسرار العربية وبيان حكمتها (الجرجاني، 2023م، الصفحات 59/1-60).

ثالثًا: التعليل النحوي:

لقد بدأ التعليل النحوي في القرن الثاني الهجري على يد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ)، قال ابن سلام (ت231هـ): "فكان أول من بعّج النحو ومدّ القياس والعلل" (الجمحي، 1431هـ، صفحة 14/1)، وتابعه في الاهتمام بموضوع التعليل الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، إذ يعد من أوائل العلماء الذين استنبطوا القواعد والأحكام اللغوية وأسندوها بالعلل، إذ ذكر الزبيدي (ت379هـ) إن الخليل استنبط من علل النحو مالم يستنبط أحد، ومالم يسبقه إلى مثله أحد (الأندلسي م.، 1435هـ، صفحة 47)، وقد سئل الخليل عن مصدر العلل، فقال: "إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت فهو الذي التمس، وإن لم تكن هناك علة غير ما ذكرت فالذي ذكرته محتمل أن يكون علمًا" (المبارك، 1965م)، وتابعه تلميذه سيويه (ت180هـ) بقوله:

"وليس شيء يضطرون إليه، إلا وهم يحاولون به وجهًا" (سيبويه، 1988م، صفحة 32/1).

والمراد بالعلة النحوية: "تفسير الظاهرة اللغوية، والنفوذ إلى ما وراءها وشرح الأسباب التي جعلتها على ما هي عليه، وكثيرًا ما يتجاوز الأمر الحقائق اللغوية، ويصل إلى المحاكمة الذهنية الصرّف" (الحلواني، 2011م، صفحة 105)، وهذا يعني أنّ مهمة العالم لا تقتصر على الظاهرة اللغوية عند تعييدها، بل تمتد إلى الحكمة التي هدفت إليها تلك الظاهرة.

فإذا كانت الظاهرة مبنية على استقرار جزئي للقاعدة النحوية؛ فالتعليل هو تعويض عن نقص الاستقراء من جهة، وبرهنة على صحة القاعدة من جهة أخرى، وهذه هي الغاية من التعليل عند النحويين.

المطلب الأول: التعليل النحوي في باب الأسماء

أولًا: العلة النحوية في إعراب الأسماء الستة بالحروف؛

اختلفت آراء النحويين في إعراب الأسماء الستة أو الخمسة كما اسمها بعضهم بإسقاط (هَنْ)، فيرى الجرجاني (730هـ) أنها معربة بالحروف موافقًا بذلك ابن الحاجب (646هـ)، الذي قال: "وهو أنّ هذه الأسماء لمّا تكثرت لفظًا ومعنى وكانت أواخرها حروفًا تقبل التغيير جعلوا إعرابها بالحروف طلبًا للخفة إذ هو اكتفاءً بالحروف الموجودة" (الجرجاني، 2023م، صفحة 157/1)، فالتكثير اللفظي يكون في هذه الأسماء عندما تكون مضافة، والمعنوي بزيادة معناها عند إضافتها أو عندما تكون دالة على التثنية والجمع، وعبر الجرجاني بموافقة فقال: "والأقرب ما أشار إليه المصنف" (الجرجاني، 2023م، صفحة 156/1)، ويرى ابن الخشاب سبب إعراب هذه الأسماء بالحروف؛ هو توطئة لها في التثنية والجمع؛ وذلك لأن جمهور

النحويين توهموا بأن إعراب التثنية والجمع بالحروف سيولد نفور النفوس عند سماعها ذلك؛ لأن المألوف في الإعراب هو الحركات فعمدوا إلى تغيير جزءاً من الأسماء المفردة، وكانت أحداها هذه الأسماء فأعربوها بالحروف، لتقع الأنسة بها كون قد استقر مثل هذا الإعراب في جزء من المفردات (ابن الخشاب أ.، 1972م، صفحة 55)، وقد استقر على هذا الرأي أغلب النحويين أمثال قطرب (العكبري، 1995م، صفحة 90/1)، وأبو إسحاق الزيادي (العكبري، 1995م، صفحة 90/1)، وابن جنبي (ابن جنبي، الخصائص، 1952م، صفحة 318/2)، وغيرهم كثير (ابن الخباز، 2007م، صفحة 42) (ابن يعيش، 2001م، صفحة 152/1) (صاحب حماة، 2000م، صفحة 120/1) (الجواري، 2004م، صفحة 51) (السيوطي، 1431هـ، صفحة 135/1)، أما سيبويه والأخفش وأبو علي فيرون أنّ حروف العلة في الأسماء الستة، هي حروف إعراب دالة على الإعراب كالواو والياء والألف في التثنية والجمع، والإعراب مقدر فيها (العكبري، 1995م، صفحة 90/1)، والكوفيون ومنهم الفراء ذهبوا إلى أن هذه الأسماء معربة من مكانين؛ فهي معربة بالحركات والحروف (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 17/1) (العكبري، 1995م، صفحة 90/1)، وذهب أبو الحسن الربيعي إلى أنها حروف إعلال حصل فيها نقل وقلب، إن الحركات منقولة إلى ما قبلها في الرفع والجبر، والفتحة غير منقولة لخفتها، ويرى المازني أنّ هذه الأسماء معربة بالحركات وأنّ هذه الحروف ناشئة عن إشباع الحركات (العكبري، 1995م، صفحة 92/1).

يتضح مما سبق أنّ المذهب الراجح هو ما ذهب إليه ركن الدين الجرجاني، وهو أنّ هذه الأسماء معربة بالحروف؛ لأنّ الإضافة تغلب عليها، وأحياناً تلازمها كما هو الحال مع (فوك، وذو مال)، والإضافة فرع على

الإفراد كما أن التثنية والجمع فرعان عليه، وأعربت بحروف العلة لأنها مشابهة الحركات (ابن الخباز، 2007م، صفحة 42).

ثانيًا: العلة النحوية في إعراب المثنى بالحروف:

يرى أغلب النحويين ومنهم الجرجاني أن المثنى يعرب بالحروف وحدّ سبب ذلك؛ بقوله: "اعلم أنهم لما عدلوا عن التكرار احتاجوا إلى علامة دالة عليه، وهي إما حركة أو حرف والحركة لا تليق للعلامة؛ إذ الاسم حيثئذٍ يستحق حركة أخرى للإعراب فيؤدي إلى الجمع بين حركتين على حرف واحد فبقي الحرف، ثم أولى الحروف بذلك حروف المد واللين لكثرة دورانها في الكلام فخصّ الألف بالمثنى حالة الرفع؛ لأنه قبل الجمع والرفع أقدم من الباقيين والألف أخف أخيه فكان رفع المثنى أولى بها، أو لأن المثنى أكثر من الجمع والألف أخف من الواو فأعطي الأخف للأكثر أو الأثقل للأقل معادلة بينهما" (الجرجاني، 2023م، صفحة 157/1)، فالحرف أولى من الحركة بأن يكون علامة للتثنية؛ لأن وضع الحركة سيؤدي إلى اجتماع حركتين على حرف واحد، حركة إعراب وحركة علامة دالة على التثنية وهذا غير جائز، ومن العرب من يجعله بالألف مطلقاً رفعا ونصباً وجراً (ابن مالك ج.، 1982م، صفحة 188/1) (ابن الصائغ، 2004م، صفحة 194/1).

وقد اختلف العلماء في ماهية هذه الحروف، فذهب الجرجاني إلى أن هذه الحروف نفسها إعراب، إذ يقول: "الإعراب نفس هذه الحروف وأنها هي الموضوعة للمعاني المعتبرة على الاسم؛ مذهب قطرب والفراء، وأنها مع النون علامة للتثنية والجمع" (الجرجاني، 2023م، صفحة 159/1)، وهذا هو مذهب الكوفيين ومعهم الفراء وقطرب، محتجين بذلك على أن هذه الحروف كالحركات تتغير بتغير الموقع الإعرابي، فلما تغيرت كتغير

الحركات دلت على أنها إعراب بمنزلة الحركات فلو كانت حروف إعراب لما تغيرت ذواتها عن حالها (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 29/1)، وعلل أبو حيان ذلك بقوله: "ولما كان الإعراب بالحروف فرعاً عن الإعراب بالحركات، والإضافة إلى المضمر فرعاً عن الإضافة إلى المظهر، جعل الفرع مع الفرع والأصل مع الأصل تحصيلاً لكمال المناسبة" (الأندلسي أ.، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 220/1).

ويرى البصريون أنها حروف إعراب، وذهب الأخفش، والمبرد، وأبو عثمان المازني، إلى أنها ليست بإعراب ولا حروف إعراب، ولكنها تدل على الإعراب، وذهب أبو عمر الجزمي إلى أن انقلابها هو الإعراب، وحكي عن أبي إسحاق الزجاج أن الثنية والجمع مبيان، وهو خلاف المشهور (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 29/1).

ومما سبق يتبين أن المذهب الراجح هو ما ذهب إليه الجرجاني وجمهور الكوفيين؛ وذلك لأن الحروف تتغير بتغير الموقع الإعرابي شأنها في ذلك شأن الحركات.

ثالثاً: العلة النحوية في اختصاص اللام بالاسم:

تعد اللام إحدى الخصائص التي تميز الاسم، ويقول الجرجاني في علة تخصيص اللام بالاسم: "إن اللام وضعت لتعين ما شاع وتخصيص ما عم، وذلك لا يمكن في الأفعال؛ لأن الفعل من حيث هو لا شياع فيه؛ إذ هو دال على مجرد الحقيقة، والحقيقة الواحدة لا يتصور فيها الشياع، وأمّا إذا نُظر إلى متعلقاتها فإنه وإن وجد فيها الشياع بالنظر إلى المتعلقات لكن استغنوا عنها بذكر المتعلقات؛ لأنها إذا ذكرت ارتفع الشياع لأن الضرب المسند إلى

زيد مثلاً لا يشمل ضرب عمرو ولا غيره" (الجرجاني، 2023م، صفحة 127/1).

وهذا هو مذهب جمهور النحويين، فيرى أبو علي الفارسي أنّ اللام عندما تدخل على الاسم تخصه بغير ما كان يقع عليه وتزيل عنه الإشاعة التي كانت قبل دخول الحرف (الفارسي، المسائل العسكرية في النحو العربي، 2002م، صفحة 120) (الفارسي، الإيضاح العضدي، 1969م، صفحة 14)، ووافقه ابن الخشاب في ذلك، إذ يرى أنّ اللام عندما تتصل بالاسم تصبح كالجاء منه؛ فهي تغير طبيعة الاسم فتجعله شيئاً آخر بنقله من العموم إلى الخصوص، لأن قبل دخولها-اللام- كان الاسم نكرة شائعة فصار بها معرفة مختصة مقصورة على شخص معين، وكذلك فهي تعدل عن الاسم فيه كما يعدل عن الاسم الذي ليست فيه، إذ يقولون: (جاءنا سحريا هذا)، يريدون سحرًا بعينه، فيمنعونه من الصرف؛ لكونه معرفة معدولاً عن السحر المستعمل بالألف واللام، وهذا يدل على أنّ اللام تنزل منزلة الاسم إذا عدل عنه (ابن الخشاب م.، 1972م، صفحة 227).

وتابعه في ذلك أبو البقاء البغدادي (العكبري، 1995م، صفحة 207/1)، وابن يعيش الذي علل ذلك بقوله: " وإنما كان التعريف مختصاً بالاسم، لأنّ الاسم يُحدّث عنه، والمحدّث عنه لا يكون إلا معرفة، والفعل خبرٌ، وقد ذكرنا أنّ حقيقة الخبر أن يكون نكرةً، ولا يصحّ أيضاً تعريف الحرف، لأنّه لما كان معناه في الاسم والفعل، صار كالجاء منهما، وجزء الشيء لا يُوصف بكونه معرفة ولا نكرةً، فلذلك كانت أداة التعريف مختصة بالاسم" (ابن يعيش، 2001م، صفحة 87/1).

یتضح مما سبق أن العلماء اتفقوا على أن العلة في اختصاص اللام بالاسم هي نقله من كونه نكرة شائعة إلى معرفة، وكذلك نقله من العموم إلى الخصوص.

رابعاً: العلة النحوية في إعمال المصدر عمل الفعل:

لم يذكر أغلب النحويين علة إعمال المصدر؛ بسبب انشغالهم بشروطه أكثر من انشغالهم بعلة إعماله، لاسيما أن كان المصدر مضافاً فبعضهم يعمل على إضمار (أن) والفعل، فنقول في: (أعجبنى ضرب زيد عمراً)، (أن ضرب زيد عمراً)، وكذلك اختلافهم في إعماله معرفاً فمنهم من يجعله على إضمار فعل أو على تقدير مصدر ليس فيه الالف واللام.

أما الجرجاني فيقول في علة اعمال المصدر: "تعمل عمل الأفعال لدلالاتها على معانيها" (الجرجاني، 2023م، صفحة 215/2) بمعنى أن المصدر يعمل عمل الفعل؛ لأنه يدل على معناه.

وذهب ابن مالك إلى إيراد علة أخرى، إذ يرى أن المصدر يعمل عمل فعله؛ لأنه أصل والفعل فرعه، وليس لشبهه بالفعل فلم يتقيد عمله بزمان دون زمان، بل يعمل عمل الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنه أصل لكل واحد منها فهو عمل من باب الحاق الفرع في العمل - الفعل - بالأصل فيه لا من إلحاق المشبه بالمشبه به (ابن مالك ج. 1، 1982م، صفحة 1011/2) (الصبان، 1997م، صفحة 427/2).

وذكر الدماميني أن المصدر قد عمل؛ بسبب قوة مشابهته للفعل (الصبان، 1997م، صفحة 427/2)، وزعم بعضهم أن العلة في إعمال المصدر ليس شبهه بالفعل؛ وإنما لوضعه موضع الفعل (الأندلسي أ.، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 11/11).

يتضح مما سبق أنّ ما ذهب إليه ابن مالك أقوى من جهة القياس؛ إذ علّل إعمال المصدر بكونها أصلاً في الاشتقاق، وأن الفعل فرغ عنه؛ وليس لكونه مشبهاً بالفعل في الدلالة الزمنية أو التصريفية كما عند الجرجاني؛ لذلك فإنني أميل إلى ترجيح رأي ابن مالك؛ لكونه أدق في التقعيد وأوضح في تأسيس العلة النحوية.

خامساً: العلة النحوية في حذف المنادى:

الأصل في الاسم المنادى أن يكون موجوداً، وقد ورد محذوفاً في بعض كلام العرب، وانقسم النحويين في جواز حذفه على مذهبين:

الأول: جواز الحذف مطلقاً دون شرط أو قيد وهو رأي أغلب النحويين (السيرافي، شرح أبيات سيبويه، 1974م، صفحة 44/2) (الزمخشري، 1993م، صفحة 79) (ابن الشجري، 1991م، صفحة 410/2) (ابن يعيش، 2001م، صفحة 385/1)، ومنهم من قيّد حذف المنادى بمجيء فعل أمر، أو دعاء بعد الأداة (يا) وهو رأي ابن مالك، إذ يقول: "والتزمت في حذفه بقاء (يا) دليلاً عليه، وكون ما بعده أمراً أو دعاء، لأن الأمر والداعي محتاجان إلى توكيد اسم المأمور والمدعو بتقديمه على الأمر والدعاء، فاستعمل النداء قبلهما كثيراً، حتى صار الموضع منبهاً على المنادى إذا حذف وبقيت (يا) فحسن حذفه لذلك" (ابن مالك ج.، 1990م، صفحة 388/3)، وهذا الرأي غير دقيق؛ "لأنه لا فرق بين الفعل الأمري والخبري في امتناع مجيء كل واحد منهما بعد حرف النداء، إلا أنّ يقدر بينهما اسم يتوجه النداء إليه، والذي يدل على أنه لا فرق بينهما مجيء الجملة الخبرية بعد حرف النداء بتقدير حذف المنادى كما تجيء الجملة الأمرية بعد حرف النداء بتقدير حذف المنادى، قال الشاعر:

يا لعنة الله والأقوام كلهم والصالحين على سمعان من جار

أراد: يا هؤلاء لعنة الله على سمعان" (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، الصفحات 96/1-97).

الثاني: منع الحذف وهو رأي ابن جني (ابن جني، الخصائص، 1952م، صفحة 378/2)، وأبو حيان الأندلسي، على جعل الأداة (يا) للتنبيه لا للنداء، إذ يرى أبو حيان أن حذف عامل النداء مع المنادى، وإبقاء أداة النداء فيه، إجحاف كبير (الأندلسي أ.، ارتشاف الضرب من لسان العرب، 1998م، صفحة 2181/4).

أما السبب في حذف المنادى؛ هو وجود قرينة تدل عليه وهي الأداة (يا)، إذ يقول الجرجاني: "لما جاز حذف المفعول به للقرينة الدالة عليه كذلك جاز حذف المنادى؛ لأنه مفعول به أيضاً، والقرينة دلالة (يا) على مطلق المنادى وسياق الكلام على خصوصيته" (الجرجاني، 2023م، صفحة 381/1)، وإليه ذهب أغلب النحويين (الزمخشري، 1993م، صفحة 79) (ابن الشجري، 1991م، صفحة 410/2) (ابن يعيش، 2001م، صفحة 386/1)، ويرى أبو البركات الأنباري أنّ المنادى يحذف للعلم به (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 96/1).

يتضح مما سبق أن ركن الدين الجرجاني، قد علل جواز حذف المنادى بوجود قرينة دالة عليه وهي أداة النداء (يا)، وهذا التعليل لا يخلو من نظر، إذ إن الإقتصار على الأداة دون اعتبار السياق لا يكفي لرفع اللبس في جميع الأحوال، ولهذا فأنّ ما ذهب إليه أبو البركات الأنباري أقرب إلى الصواب، إذ علل الحذف للعلم بالمنادى، وهو تعليل أعم وأدق؛ لأنه يراعي المقام وسياق الخطاب، لا مجرد القرينة.

المطلب الثاني: التعليل النحوي في باب النواسخ

أولاً: العلة النحوية في إهمال (إن) المكسورة المخففة:

اختلفت آراء النحويين في (إنَّ) الناسخة، ما بين الإعمال والإهمال، وما بين السبب في إهمال (إن) المخففة، فيرى الجرجاني أنَّ (إنَّ) إذا خففت تبقى عاملة؛ لأن العمل واجب بها وهو باقٍ، وهو أن تنصب الاسم وترفع الخبر وإن خففت، إذ يقول: "يجوز أن تخفف (إنَّ) وحيثُ يجوز أن تعمل وأن تُلغى؛ أما الإعمال فلأن الذي لأجله العمل وهو الاقتضاء باقٍ لم يزل بالتخفيف، وأما الإلغاء فقالوا: لزوال المشابهة اللفظية بسبب التخفيف؛ مثال الإعمال قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُؤْفَيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (هود: 111)، ومثال الإلغاء قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ﴾ (يس: 32)، والحق عندي: أنها عاملة مطلقاً؛ تارةً في الظاهر وتارةً في ضمير الشأن كما قالوه في المفتوحة ولا أرى بينهما فرقاً، وذلك لأن اللفظ لا تأثير له في العمل أصلاً وإنما المقتضي للعمل هو المعنى وهو باقٍ، فانظر إلى عمل الفعل ولو بقي منه حرف واحد، بل ولو لم يبق منه شيء أصلاً إذا كان المعنى مراداً" (الجرجاني، 2023م، صفحة 415/2).

وقد اختلفت آراء العلماء في إعمال (إن) وإهمالها، على ثلاثة مذاهب: الأول: إعمال (إن) المكسورة المخففة، وهو رأي جمهور البصريين (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 159/1) (ابن عقيل ع.، 1429هـ، صفحة 378/1)، قال سيبويه: "وأهل المدينة يقرءون: "وَإِنْ كُلًّا لَّمَّا لَيُؤْفَيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ" يخففون وينصبون، كما قالوا: كأنْ تُذْيِيَةُ حُقَّانٍ وذلك لأن الحرف بمنزلة الفعل، فلما حُذِف من نفسه شيء لم يغيّر عمله كما لم يغيّر عمل لم يكُ

ولم أبل حين حذف" (سيبويه، 1988م، صفحة 140/2)، فيرى سيبويه أنَّ (إنَّ) الثقيلة مشبهة بالفعل فتعمل، وإن خفت تشبيهاً لها بفعل قد حذف بعض حروفه وبقي عمله نحو: (لم يكُ زيدٌ منطلقاً)، وكذلك منع البصريون أن تكون (كلاً منصوبة بليوفينهم)؛ لأنَّ لام القسم تمنع ما بعدها أن يعمل فيما قبلها فلما نُصب بها دلٌّ على أنها بمنزلة فعل قد حذف بعض حروفه.

الثاني: الإهمال، وهو رأي الكوفيين (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 129/1)، وابن هشام (الأنصاري، تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، 1986م، صفحة 378)، لزوال المشابهة بين (إن) والفعل من حيث اللفظ؛ لأن (إن) على ثلاثة أحرف كما أن الفعل على ثلاثة أحرف، وإنها مبنية على الفتح كما أنَّ الفعل مبني على الفتح، فإذا خفت فقد زال شَبْهُهَا به؛ فوجب أن يبطل عملها.

الثالث: الإعمال على قلة، وهو رأي جماعة من النحويين، وعلتهم في ذلك إذا أهملت لزوال المشابهة اللفظية عن الفعل، أو لزوال اختصاصها بالأسماء، وإذا عملت كانت بمنزلة فعل سقط بعض حروفه وبقي عمله (ابن السراج، الأصول في النحو، صفحة 235/1) (السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 2008م، صفحة 468/2) (ابن القيم، 1954م، صفحة 249/1) (الجوهرى، 2004م، صفحة 509/2).

وبعد عرض الآراء السابقة للنحويين، يتضح لي أنَّ القول بإعمال (إن) المخففة على قلة، كما ذهب إليه بعض النحويين، أولى بالقبول من القول بإعمالها مطلقاً كما يرى ركن الدين الجرجاني، وذلك أنَّ الأصل في التخفيف أن يُضعف قوة العمل، لا أن يُبقيها على إطلاقها، كما أنَّ تعليلهم لإهمالها بزوال المشابهة اللفظية بالفعل، أو بزوال اختصاصها بالأسماء، تعليل يستند إلى مبدأ نحوي دقيق، ويُفسر تفاوت أحوال (إن) المخففة في

السياقات المختلفة، بخلاف رأي الجرجاني الذي يبقى العمل دون تفصيل أو تقييد.

ثانيًا: العلة النحوية في لزوم اللام الفارقة لخبر (إن) المكسورة المخففة المهملة:

إذا خففت (إن) المكسورة جيء باللام في خبرها، للفرق بينها وبين إن النافية، وإذا عملت (إن) المخففة لم تلزم اللام في خبرها؛ لأنه قد ظهر المقصود، وهي (إن) المخففة من الثقيلة وليست (إن) النافية، إلا أن ابن الحاجب يرى أن دخول اللام في خبر (إن) المخففة واجبًا سواء أكانت عاملة أم مهملة، ويعقب ركن الدين الجرجاني على هذا الكلام؛ بأنه أن كان من باب السماع فلا كلام فيه، أما إن كان من باب القياس فلا يجب دخول اللام؛ لأن دخول اللام إنما كان واجبًا لرفع اللبس، فإذا رفع اللبس سقطت اللام.

يقول الجرجاني: "وإذا خففت لزمت اللام لئلا تلتبس بـ(إن) النافية؛ لأنك إذا قلت: ((إن زيدًا قائمًا)) بغير اللام لم تدرك أنك: أمثبت لقيام زيد أم نافي له. واعلم أن المصنف قد عمم الحكم في لزوم اللام لـ(إن) المخففة مع الإلغاء والإعمال وكذا جار الله وابن معطٍ، وذلك إن كان من الاستقراء فلا كلام فيه وإلا فالقياس لا يوجب ذلك؛ لأن لزوم اللام لا وجه له إلا رفع الالتباس بـ(إن) النافية، وإذا أعملت احتمل الإعمال مؤونة الالتباس فلا وجه للزومها. وعبرة الجزولي فيه هكذا: "(إن) المكسورة متى خففت وأعملت فحكمها حكم الثقيلة" (الجرجاني، 2023م، صفحة 415/2).

وذهب أغلب النحويين إلى أن دخول اللام في خبر (إن) المخففة المهملة واجبًا؛ لكيلا تلتبس بأن النافية فأن زال اللبس جاز تركها ويزول اللبس، أما بقرينة لفظية، نحو: (إن زيدًا قائمًا) فهنا عملت إن النصب في

الاسم وهذا يدل على أنها المخففة من الثقيلة وليست النافية، أو بقرينة معنوية، نحو قول الشاعر:

أنا ابنُ أباةِ الضَّيِّمِ مِنْ آلِ مالِكٍ وإنَّ مالِكٌ كانَتْ كرامَ المعادنِ
(الطرماح بن حكيم، 1994م، صفحة 280)

فالمقام هنا مدح فيمتنع أن تكون (إن) نافية وإلا أنقلب المدح ذمًا (ابن السراج، الأصول في النحو، صفحة 235/1) (السيرافي، شرح كتاب سيويه، 2008م، صفحة 468/2) (الأنصاري، تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، 1986م، صفحة 378) (ابن القيم، 1954م، صفحة 250/1) (الغلاييني، 1993م، صفحة 322/2).

وقد جعل ابن يعيش (ابن يعيش، 2001م، الصفحات 548-549)، وأبو حيان (الأندلسي أ.، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 132/5)، دخول اللام على خبر (إن) جائزًا، سواء أكانت عاملة أم مهملة فيجوز عندهم أن نقول: (إن زيدًا لقائم)، في حين جعل أبو الفداء (732هـ) دخول اللام على خبر (إن) العاملة واجبًا، إذ يقول: "ويلزمها أيضًا هذه اللام عند عملها، وإن لم تشبه بالنافية حينئذ طردًا للباب نحو: إن زيدًا لقائم" (صاحب حماة، 2000م، صفحة 97/2).

أما الكوفيون؛ فيرون أن اللام بمعنى (إلا)؛ لأن (إن) عندهم نافية، وليست مخففة فالتقدير عندهم في جملة (إن زيدًا قائم) هو (ما زيدًا إلا قائم)، ويرى ابن يعيش أن هذا الكلام غير صحيح؛ لكون اللام لا تكون بمعنى (إلا) فكما لا يصح أن نقول: (قام القوم لزيدًا) فكذلك هنا؛ فاللام عنده مؤكدة دخلت لمعنى التأكيد ولزمت للفصل بينها وبين (أن) النافية (ابن يعيش، 2001م، صفحة 549/4)، ووافقه في ذلك ابن مالك فيرى أن اللام لو كانت بمعنى (إلا) لكان استعمالها بعد غير (إن) من حروف النفي أولى؛

لأنها أنص على النفي من (إن) فكان يقال: لم يقم لزيد، بمعنى لم يقم إلا زيد، وفي عدم ذلك دليل على أنّ اللام لم يقصد بها إيجاب، وإنما قصد بها التوكيد، كما قصد مع التشديد (ابن مالك ج.، 1990م، صفحة 35/2).

وبعد تتبع آراء العلماء، يتبين إلى أنّ ما ذهب إليه ركن الدين الجرجاني، وأغلب جمهور النحويين هو الصواب، إذ أن اللام تدخل على خبر (إن) المخففة إذا وقع لبس في الجملة، أما إذا رفع اللبس وظهر المقصود فلا يلزم عندئذ دخولها - اللام -، وأما من قال بوجوب دخول اللام على خبر (إن) سواء أكانت عاملة أم مهملة؛ فلا داعي له لظهور المقصود عند إعمالها فلا تلبس بأن النافية، وأما توجيه الكوفيين بأن اللام بمعنى (إلا) فهو غلط، بشهادة الفراء وهو إمام أهل الكوفة (ابن مالك ج.، 1990م، صفحة 35/2).

ثالثاً: العلة النحوية في عمل (كأن) المخففة:

ذهب البصريون وأغلب النحويين إلى أن (كأن) المخففة تكون عاملة؛ وذلك تشبيهاً لها بفعل قد حذف بعض حروفه، ويكون اسمها ضمير الشأن محذوفاً على الأكثر، وقد يكون ظاهراً لكن على قلة (سيبويه، 1988م، صفحة 164/3) (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003م، صفحة 161/1) (ابن مالك ج.، 1990م، صفحة 45/2) (المرادي، 1992م، صفحة 574) (الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، 1433هـ، صفحة 157)، نحو قول الشاعر:

كأن وريديه رشاء خُلبٍ (العجاج، 1995م، صفحة 169)

ويقول بعضهم أنّ سبب عملها هو: "وأما (كأن) فإنما لزم عملها لأنه لم يحفظ ولايتها للفعل في موضع، وهي تعمل في الظاهر والمضمر مضمّر الشأن وغيره؛ لأنها أقوى من (إن) في العمل لتغييرها معنى الابتداء،

وإحداثها معنى لم يكن، وأشبهت الأفعال، فلهذا أعلموها، وأيضًا فإنها وإن اختلت بالحذف فالكاف زائدة فيها، كأنها عوض، فلم تختل بالجملة" (الأندلسي أ.، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 173/5)، وقال آخر: "وأما إعمالها فلبقاء ثلاثة أحرف وَالْمَعْنَى الْمُقْتَضَى للاسم وهو التشبيه" (البغدادي، 1997م، صفحة 392/10).

أما الكوفيون (الأندلسي أ.، ارتشاف الضرب من لسان العرب، 1998م، صفحة 1278/3) (السيوطي، 1431هـ، صفحة 516/1)، والزمخشري (الزمخشري، 1993م، صفحة 398)، وأبو الفداء (صاحب حماة، 2000م، صفحة 99/2)، وغيرهم (الغلاييني، 1993م، صفحة 327/2)، ذهبوا إلى عدم إعمالها؛ لزوال مشابهتها للفعل، وحمل ابن يعيش، قول الزمخشري على عدم إعمالها ظاهرًا؛ وذلك لنقص لفظها بالتخفيف، ويكون اسمها مضمراً لذلك لم يظهر عملها (ابن يعيش، 2001م، صفحة 567/4)، ويقول أبو الفداء: "وتخفف فتلغى على الافصح لكونها أضعف من أن" (صاحب حماة، 2000م، صفحة 99/2)، ويرى الجرجاني أن (كأن) تأتي على وجهين:

الوجه الأول: أنها مركبة من الكاف + أن المخففة، والعمل مسندٌ لـ(أن) المخففة) ففي هذه الحالة تلغى - كأن - لضعف دلالتها ولفظها؛ وذلك لأنها قد امتزجت بمعنى الكاف ولفظها.

والآخر: أنها تكون كلمة واحدة (كأن) وحينئذ تكون عاملة، لسببين؛ الأول: أنها وضعت للتشبيه والتشبيه يقتضي وجود طرفين، فعملت فيهما على أن يكون اسمها ضمير الشأن، والآخر: بقاء دلالتها واستناد العمل إليها، يقول الجرجاني: " وإنما كثر الإلغاء فيها لضعف مدلولها ولفظها بسبب امتزاجهما بمدلول الكاف ولفظها؛ هذا إن قلنا: إن العمل مسندٌ إلى (أن)،

وأما إذا قلنا: إن العمل ل(كأن) المركبة وإنما عملت لكونها للتشبيه والتشبيه اقتضاء طرفين فعملت فيهما، لم نقل بإلغائها بل بعملها في ضمير الشأن؛ كما قلنا في (أن) لبقاء مدلولها، الذي استند العمل إليه" (الجرجاني، 2023م، صفحة 420/2).

ومما سبق يتبين أن (كأن) تكون عاملة وأسمها لا يكون إلا ضمير الشأن، إلا أنني أرى أن علة العمل لا تعود إلى كونها أداة تشبيه فحسب، كما قال الجرجاني، بل إلى ما ذهب إليه البصريون من كونها تشبه فعلاً حُذف بعض حروفه، فتوافرت فيها شروط العمل من جهة اللفظ والتركيب، لا من جهة المعنى وحده، وهذا التعليل أدق؛ لأنه يراعي الجانب التركيبي، بخلاف تعليل الجرجاني الذي بنى الإعمال على دلالة التشبيه وحدها، وهو ما لا يكفي لتفسير استمرار العمل بعد التخفيف.

المسألة الرابعة: العلة النحوية في جواز إلغاء (ظن) عند التوسط أو التأخير:

ذهب جمهور النحويين إلى أن الأولى إلغاء الفعل (ظن) عند التأخر؛ وعلتهم جميعاً في ذلك أن الفعل ازداد ضعفاً في التسلط على معموليه في التأخير، وأما علتهم في إلغائه متوسطاً - الفعل ظن -؛ لأن الكلام في الجملة بدأ بالاسم، فحمل من أول الأمر على أنه يقين، ولم يكن في الكلام لفظ الشك، فبقيت الجملة على لفظها قبل دخول الشك، لتراخي الفعل عن أقوى أماكنه وهو صدر الجملة، وضعفه لوقوعه في وسطها، فضعف معنى الفعلية، وقوي معنى الابتداء (السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 2008م، صفحة 453/1) (ابن يعيش، 2001م، صفحة 329/4) (ابن الوراق، 1999م، صفحة 287) (الأنباري، أسرار العربية، 1999م، صفحة 130)

(العكبري، 1995م، صفحة 249/1) (ابن الخشاب م.، 1972م، صفحة 154).

ويرى الأخفش أنّ إلغاء الفعل (ظنّ) عند التوسط أو التأخر، يكون بحسب قصد المتكلم، بمعنى إذا ابتدأت الجملة لتخبر بالشك أعملت الفعل سواء أكان متقدماً، أم متوسطاً، أم متأخراً، وإذا بدأت الجملة وأنت تريد اليقين، ثم يدركك الشك بعد ما مضى كلامك على اليقين، رفعت وابتدأت (الأندلسي أ.، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 54/6)، وتابعه في ذلك ابن درستويه، وابن كيسان (الأندلسي أ.، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، صفحة 54/6).

أما الجرجاني فيرى أنّ (ظنّ) إذا توسطت أو تأخرت ألغي ما كان لها من العمل - نصب مفعولين -؛ لضعف عمل الفعل عند تأخره أو توسطه، لذلك جاز رفع معمولي (ظنّ) على الأصل من كونهما مبتدأ وخبر، والدليل على ضعف عمل الفعل إذا تأخر، هو جواز تقوية المفعول بحرف الجر، وإعمال (ظنّ) عند التوسط أحسن من الإلغاء؛ لكون الفعل يبقى متعلقاً بالمعمول الثاني؛ لكن لا يجوز إعمال الثاني دون الأول؛ لئلا يبقى الفعل بدون مفعوله الأول وهذا ممتنع، فيقول: "أن مفعوليه هما المقصودان بالذات وعمدتان فاقتضيا الرفع بذلك إلا أنه لما اقتضاهما الفعل وتعلق بهما عمل فيهما لحصول مقتضى العمل، وحيث ضعف التعلق بالتأخر أو التوسط جاز ترجّح جانب الرفع، ومما يدلّك على أن الفعل يضعف عمله بالتأخر أنه إذا أحر عن مفعوله جوّز تقويته بحرف الجرّ؛ كقولهم: (لزيد ضربت)...، قال الشاعر في الإلغاء:

أبالأراجيز يا بن اللؤم توعدني وفي الأراجيز - خلّت - اللؤم والخور
وتقول: (زيدٌ مقيمٌ ظننتُ) بالإلغاء والإعمال.

واعلم أن الأعمال عند التوسيط أحسن من الإلغاء؛ لأن الفعل وإن ضُغف بالنسبة إلى مفعوله الأول لكن بقي تعلّقه كما كان بالنسبة إلى الثاني، فأن قلت: فهلاً يجوز إلغاؤه بالنسبة إلى الأول دون الثاني؟ قلت لا يجوز لئلا يبقى الفعل بلا مفعوله الأول، وذا ممتنع " (الجرجاني، 2023م، صفحة 320/2).

يتضح مما سبق إن الفعل (ظنّ) يجوز أن يلغى إذا توسط أو تأخر؛ وذلك لأنّ الجملة مبدوءة بالاسم وهذا يدل على اليقين ولا مجال للشك، وكان الفعل ضعيف في العمل لتأخره عن معموله.

المسألة الخامسة: العلة النحوية في عدم جواز دخول اللام على خبر (لكنّ):

يرى جمهور النحويين عدم جواز دخول اللام على خبر (لكنّ)، وعلتهم في ذلك؛ أنّ اللام تتنافر مع (لكن) من ناحية المعنى؛ إذ (اللام) للابتداء ولها الصدارة في الكلام ولا تفتقر إلى كلام قبلها، و(لكن) للاستدراك وتفتقر إلى كلام قبلها فلا ابتداء فيها هذا من جهة القياس، وأما السماع فلم يرد إلا في بيت واحد لم ينسب إلى قائل معين ولا يعرف حتى أوله فيحكم بشذوذه وندرته (ابن جني، سر صناعة الإعراب، 2000م، صفحة 55/2) (الزمخشري، 1993م، صفحة 392) (ابن الأثير، 1420هـ، صفحة 544/1) (العكبري، 1995م، صفحة 217/1)، وتابعهم في ذلك ركن الدين الجرجاني بأن لام الابتداء لا تدخل على خبر (لكنّ)؛ لتنافي دلالتها، فاللام تفيد انفصال الكلام عما قبلها، و(لكنّ) عكسها، إذ يقول: "أنّ اللام تستدعي انفصال الكلام عما قبله و"لكن" تستدعي اتصاله بما قبله وهما يتنافيان فوجب ألا يجامعا أيضاً، لكن ورد ذلك من قوله:

ولكنّني من حبّها لعميد

فوجب أن يؤول؛ وأولوه بأن أصله: (لكن إنني) ثم نقلت حركة الهمزة إلى نون (لكن)، وحذفت الهمزة فاجتمعت ثلاث نونات فحذفت إحداها وأدغمت الأولى في الثانية، ويجوز ذلك لأنهم اتفقوا على أن قوله تعالى في الكهف: (لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ)؛ أصله: ((لكن أنا هو الله)) فخفف كما قلناه" (الجرجاني، 2023، صفحة 414/2).

أما الكوفيون فذهبوا إلى جواز دخول اللام على خبر لكن؛ لأن (لكن) عندهم مركبة من (لا وإن) زيدت عليهما (الكاف)، وكذلك لوروده في السماع كالبيت السابق (العكبري، 1995م، صفحة 217/1) (ابن يعيش، 2001م، صفحة 534/4) (ابن عقيل ب.، 1980م، صفحة 322/1).

يتضح مما سبق أن ما ذهب إليه ركن الدين الجرجاني وجمهور النحويين هو الراجح والأولى؛ لأن دخول اللام على خبر (لكن) نادر وشاذ سماعاً وقياساً؛ لأنه لو كان قياساً لوجد في السماع كثيراً لكنه لم يرد إلا في هذا البيت الشعري (سلمان، 2019، صفحة 194)، "وذلك لأن القلة والكثرة لا تُعد في السماع إلا إذا كان القياس يدفعه ويعارضه؛ فأما إذا كان جاريًا على القياس ولم يكن له معارض؛ فلا يندفع بالقلة والعكس صحيح" (الشاطبي، 2007م، صفحة 346/2) (سلمان، 2019، صفحة 194).

الخاتمة:

بعد تتبع آراء ركن الدين الجرجاني في كتابه سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية، يتضح لنا مدى الفكر اللغوي والنحوي الذي امتاز به الجرجاني، وحرصه على ربط القواعد النحوية بأصولها المنطقية واللغوية، ولم يكن رأيه مجرد نقل عما سبقه من النحويين بل تعدى ذلك إلى إبداء رأيه والاجتهاد في تفسير القاعدة النحوية وما تقتضيه الحكمة العقلية، إذ

اعتمد الجرجاني في تعليلاته على منهج عقلي دقيق، إذ يربط بيان القاعدة النحوية بما يتفق مع العقل وما يرتضيه، وأنه لم يكن يرجح رأي أحدًا من العلماء إلا إذا صح عنده واختاره بعد تقديمه للأدلة السماعية والقياسية لكل حكم نحوي، وبهذا يكون الجرجاني قد جعل النحو قريبًا إلى أذهان المتعلمين، ويؤكد أن القواعد النحوية ليست اعتباطية، بل نابعة من طبيعة اللغة العربية نفسها، وبذلك يمكن القول إن الجرجاني قدّم نموذجًا مميزًا لفهم النحو العربي القائم على التعليل والتفسير، مما يعكس مكانته في تأريخ الدرس النحوي.

المصادر والمراجع

- أبرار طالب سلمان. (2019). النادر من الوجوه النحوية عند ابن هشام الأنصاري. بغداد: كلية التربية ابن رشد/ جامعة بغداد.
- ابن هشام الأنصاري. (1433هـ). شرح قطر الندى وبل الصدى (المجلد 6). (محمد جعفر الشيخ إبراهيم الكرباسي، المحرر) قم - إيران.
- ابن هشام الأنصاري. (1986م). تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد (المجلد 1). (عباس مصطفى الصالحي، المحرر) دار الكتاب العربي.
- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي. (2007م). المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك) (المجلد 1). (عبد المجيد قطامش، المحرر) مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.
- أبو البركات الأنباري. (2003م). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (المجلد 1). المكتبة العصرية.

أبو البركات الأنباري. (1999م). أسرار العربية. دار الأرقم بن أبي الأرقم.

أبو البقاء العكبري. (1995م). اللباب في علل البناء والإعراب. (عبد الإله النبهان، المحرر) دمشق: دار الفكر.

أبو الحسن علي ابن الوراق. (1999م). علل النحو (المجلد 1). (محمود جاسم محمد الدرويش، المحرر) السعودية: مكتبة الرشد.

أبو العرفان محمد الصبان. (1997م). حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (المجلد 1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو الفتح عثمان ابن جني. (2000م). سر صناعة الإعراب. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو الفتح عثمان ابن جني. (1952م). الخصائص. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أبو الفداء عماد الدين صاحب حماة. (2000م). الكناش في فني النحو والصرف. (رياض بن حسن الخوام، المحرر) بيروت - لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

أبو بكر محمد ابن السراج. (بلا تاريخ). الأصول في النحو. (عبد الحسين الفتلي، المحرر) لبنان: مؤسسة الرسالة.

أبو حيان الأندلسي. (1998م). ارتشاف الضرب من لسان العرب (المجلد 1). (رجب عثمان محمد، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

أبو حيان الأندلسي. (بلا تاريخ). التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (المجلد 1). (حسن هندراوي، المحرر) دمشق: دار القلم.

أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي. (1974م). شرح أبيات سيويه. (محمد علي الريح هاشم، المحرر) القاهرة - مصر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي. (2008م). شرح كتاب سيويه (المجلد 1). (أحمد محسن مهدي، وعلي سيد علي، المحرر) بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو علي الفارسي. (1969م). الإيضاح العضدي (المجلد 1). (حسن شاذلي فرهود، المحرر) الرياض.

أبو علي الفارسي. (2002م). المسائل العسكرية في النحو العربي. (علي جابر المنصوري، المحرر) الأردن: الدار العلمية الدولية للنشر والتوزيع ودار الثقافة للنشر والتوزيع.

أبو محمد عبد الله ابن الخشاب. (1972م). المرتجل في شرح الجمل. (علي حيدر، المحرر) دمشق.

أحمد بن الحسين ابن الخباز. (2007م). توجيه اللمع. (فايز زكي محمد دياب، المحرر) مصر: دار السلام.

الحسن بن قاسم المرادي. (1992م). الجنى الداني في حروف المعاني (المجلد 1). (فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، المحرر) بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.

السيد أحمد الحسيني. (1414هـ). تراجم الرجال. قم - إيران: مجمع البحوث الإسلامية.

السيد محسن الأمين. (1983م). أعيان الشيعة. (حسن الأمين، المحرر) بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

- الطرماح الطرماح بن حكيم. (1994م). ديوان الطرماح (المجلد 2).
 (عزة حسن، المحرر) بيروت - لبنان: دار الشرق العربي.
- بهاء الدين ابن عقيل. (1980م). المساعد على تسهيل الفوائد. (محمد
 كامل بركات، المحرر) دمشق: دار الفكر.
- جلال الدين السيوطي. (1431هـ). همع الهوامع في شرح جمع
 الجوامع. (عبد الحميد هنداوي، المحرر) مصر: المكتبة الوقفية.
- جمال الدين ابن مالك. (1990م). شرح تسهيل الفوائد. (عبد الرحمن
 السيد، محمد بدوي المختون، المحرر) هجر للطباعة والنشر والتوزيع
 والاعلان.
- جمال الدين محمد ابن مالك. (1982م). شرح الكافية الشافية. (عبد
 المنعم أحمد هريدي، المحرر) مكة المكرمة: جامعة أم القرى مركز البحث
 العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- رؤية العجاج. (1995م). ديوان العجاج (المجلد 2). (عزة حسن،
 المحرر) بيروت - لبنان: دار الشرق العربي.
- شمس الدين ابن الصائغ. (2004م). اللمحة في شرح الملح. (إبراهيم
 بن سالم الصاعدي، المحرر) السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة
 الإسلامية.
- ضياء الدين ابن الأثير. (1420هـ). البديع في علم العربية (المجلد 1).
 (فتحي أحمد علي الدين، المحرر) السعودية: جامعة أم القرى.
- عبد القادر البغدادى. (1997م). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب
 (المجلد 4). (عبد السلام محمد هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

عبد الله ابن عقيل. (1429هـ). شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (المجلد 1). (محمد محي الدين عبد الحميد، المحرر) قم - إيران: دار الغدير للطباعة والنشر.

عبد الله بن يوسف الجوجري. (2004م). شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب (المجلد 1). (نواف بن جزاء الحارثي، المحرر) المدينة المنورة - السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. عمر رضا كحالة. (1961م). معجم المؤلفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

عمرو بن عثمان سيوييه. (1988م). الكتاب. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي. مازن المبارك. (1965م). النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها. المكتبة الحديثة. محمد خير الحلواني. (2011م). أصول النحو العربي. المغرب: أفريقيا الشرق.

محمد بن أبي بكر ابن القيم. (1954م). إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك. (محمد بن عوض السهلي، المحرر) الرياض: أضواء السلف. محمد بن الحسن الأندلسي. (1435هـ). طبقات النحويين واللغويين (المجلد 2). (محمد أبو الفضل إبراهيم، المحرر) دار المعارف. محمد بن سلام الجمحي. (1431هـ). طبقات فحول الشعراء. (محمود محمد شاكر، المحرر) جدة: دار المدني.

محمد بن علي الجرجاني الجرجاني. (2023م). سرائر العربية في شرح الوافية الحاجبية. (مصطفى محمود أبو السعود، المحرر) القاهرة - مصر: المكتبة الخيرية.

- محمد بن عمر الزمخشري. (1993م). المفصل في صناعة الإعراب (المجلد 1). (علي بو ملح، المحرر) بيروت: مكتبة الهلال.
- مصطفى الغلاييني. (1993م). جامع الدروس العربية (المجلد 28). بيروت: المكتبة العصرية.
- موفق الدين عبد الله ابن الخشاب. (1972م). المرتجل في شرح الجمل. (علي حيدر، المحرر) دمشق.
- هبة الله بن علي ابن الشجري. (1991م). أمالي ابن الشجري. (محمود محمد الطناحي، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.
- يعيش بن علي ابن يعيش. (2001م). شرح المفصل للزمخشري. (إميل بديع يعقوب، المحرر) لبنان: دار الكتب العلمية.

الخلافاُ النَّحويُّ عندَ ردوسي زاده في كتابه إيضاح الكافية

م. م. محمد عدنان سعود

Mohammed saud250@gmail.com.

الملخص

ناقش المؤلف ردوسي زادة العديد من المسائل الخلافية في المسائل النحوية، عارضاً آراء العلماء، مبدياً رأيه رفضاً أو قبولاً أو ترجيحاً بينها، ومن الأمثلة التي ذكرها، مسألة جواز مجيء الحال جامدة، وحكم فعل الأمر (معرب أم مبني)، والعطف على اسم "إن" بالرفع قبل مجيء الخبر، ومسألة ضمير الفصل، وتقديم التمييز على عامله الفعل، وإلحاق الألف بصفة الاسم المندوب، وحكم الاسم الواقع بعد "غير وسوى وسواء"، والعطف على معمولي عاملين مختلفين، ووجوب إضافة اسم الفاعل معنوياً، وتقدير "إن" الشرطية في مواطن مختلفة، وقد وافق المؤلف في بعض الأحيان البصريين، وفي أحيان أخرى الكوفيين، مع إبداء رأيه الخاص في بعض المسائل. كما نقل عن البصريين والكوفيين، ووافق في بعض الأحيان الجمهور، وفي أحيان أخرى خالفهم، فكتاب ردوسي زاده يعكس الخلافات النحوية بين المدارس النحوية، ويقدم تحليلاً مفصلاً لآراء العلماء مع إبداء رأي المؤلف في العديد من المسائل الخلافية.

الكلمات المفتاحية: الخلافاُ / ردوسي زاده / إيضاح الكافية.

The Grammatical Disagreement in Radusi Zadeh's Book "Idah al-Kafiyah"

Author: Muhammad Adnan Saud

Ministry of Education/Anbar Governorate Education Directorate

Abstract

The author Radusi Zadeh's discusses many controversial issues in grammar, and presents the opinions of scholars while expressing his opinion of rejection or acceptance. Examples he mentioned include: the issue of the permissibility of the adverb being rigid. The ruling on the imperative verb (inflected or inflected), the conjunction of the nominative noun “inna إِنَّ” before the predicate comes, the issue of the disjunctive pronoun, prioritizing the distinction over its agent, the verb, appending the “alif” to the attribute of the delegated noun, and the ruling on the situated noun after “gir, غير, and siwa سوى”. The conjunction of two different agents, the necessity of adding the active participle morally, and the evaluation of the conditional “إنَّ” in different contexts. The author sometimes agreed with the Basrans, and at other times the Kufans, while expressing his own opinion on some issues. As it was reported from the Basrans and Kufans. He also quoted from the Basrans and Kufans, and sometimes the public agreed with them, and at other times he disagreed with them. Radousizadeh’s book reflects the grammatical differences between the grammatical schools, and provides a detailed analysis of the opinions of the scholars while expressing the author’s opinion on many controversial issues.

Keywords: Disagreement, Radusi Zadeh, Idah al-Kafiyah

بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، وأفضلُ الصَّلَاةِ والتَّسْلِيمِ على سَيِّدِ الأوَّلِينَ والآخرينَ، وعلى آلِ بيته وأصحابه الطيبينَ الطاهرينَ، أمَّا بعدُ.

فقد أعرضت كثيرٌ من الدِّراسات اللغويَّة والنَّحويَّة عن تناول المغمورين من النحاة، وتسليط الضوء على جهودهم، ولا ذنب لهم سوى أنَّهم جاءوا في زمان ما ترك الأوَّل فيه شيئاً للآخر، فتنوسيت جهودهم وإسهاماتهم في الدرس النحوي واللغوي؛ فارتأينا من باب الإنصاف كشفَ جهودهم وإسهاماتهم في تراثهم المجيد، وكان من هؤلاء العلماء ردوسي زادة، وقد أثرت تناول موضوعة الخلاف النحوي في كتابه، لذا جاء البحث في مقدمة وقسمين وخاتمة، فكان القسم الأوَّل تعريفاً بالمؤلف، ثمَّ ماهيَّة الخلاف، والمدارس النحوية وخصائصها، متناوِلاً لأهم مدرستين نحويتين لعظم خطرهما في الدرس النحوي والخلاف فيه، وهما مدرستا البصرة والكوفة.

أما القسم الثاني فكان في الخلاف النحوي في كتاب إيضاح الكافية، وهو موضوع دراستنا وسبب اجتماعنا، مشتملاً على: موافقته للجُمهور عند الخلاف، وموافقته للبصريين عند الخلاف، نقله عن البصريين على الخلاف، نقله عن الكوفيين على الخلاف، عارضاً في كل ذلك لجملة من المسائل التي تناولها كتاب المؤلف، ومتتبعا لها بالدراسة والشرح والتبيين. ثم خاتمة جاءت بأهم النتائج المتحققة من البحث، يليها ثبتُ بالمصادر والمراجع التي استند عليها هذا البحث.

القسم الأول:

أولاً: التعريف بالمؤلف "ردوسي زادة"

قبل الحديث عن الخلاف النحوي في كتاب إيضاح الكافية لا بدّ من تعريف موجز بـ--ردوسي زاده-- صاحب الكتاب، فهو محمد بن عبد الله المدرس الرومي الحنفي المعروف بـ(ردوسي زاده)، كان فاضلاً مُتقناً للأدب من أهل القلم، عَمِلَ قاضياً ومدرساً في إسطنبول، ومن آثاره: كتاب إيضاح الكافية التي شرح فيها كتاب الكافية لابن الحاجب، كما ترجم كتباً إلى التُركيَّة، حيث كان له ترجمة لكتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب الإمام أبي حنيفة، وترجمة لكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وهو كتاب مطبوع، كما له ترجمة لكتاب عجائب المخلوقات، وله شرح القصائد من ديوان العرفي وغير ذلك، توفي سنة 1113هـ (البغدادی)، 1333هـ، ج 1/ ص 315).

ثانياً: ماهيَّة الخلاف:

الخلاف لغة: من "خلف"، وإنَّ الخاء واللام والفاء أصلٌ لمجيء شيءٍ بعد شيءٍ يقوم مقامه، والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغيُّر، ومنه قولنا: اختلف النَّاسُ في كذا، والنَّاسُ خلفٌ بمعنى: مختلفون (ينظر: ابن فارس، 1979م، ج 2/ ص 210-213)، والخلاف هو مضمون هذا المعنى لا يخرج عنه؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم يُنحِّي قولَ صاحبه، ويُقيِّمُ نفسه مقامَ الذي نَحَاهُ. واصطلاحاً: هو منازعةٌ تجري بين المتعارضين لتحقيق حقٍّ أو لإبطال

باطل (ينظر: الشريف الجرجاني، 1983م، ص 101)؛ أو هو منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق جواز إبطال باطل (المنائي، 1990م، ص 158)، ولعل بداية ظهور الخلاف النحوي جلياً كان مع بداية تكوّن المدارس النحوية.

ثالثاً: المدارس النحوية وخصائصها:

أ. المدارس النحوية: عند ذكر كلمة الخلاف في النحو تبادر إلى الأذهان مدرستا البصرة والكوفة؛ لدورهما في نشأة النحو، ولاسيما البصرية، إذ بذل أصحاب المدرستين في مشافهة أعراب بوادي الجزيرة جهداً عظيماً؛ حفاظاً على كلام الله المنزه من التحريف، ولا سيما بعد تفشي اللحن على الألسنة، وهو ما يمكن عدّه باعثاً دينياً لوضع النحو، وهناك باعثٌ قوميّ هو اعتزاز العرب بلغتهم، هذا الاعتزاز الذي جعلهم يخشون عليها من الفساد حين اختلطوا بالأعاجم، فحرصوا على رسم أوضاعها؛ خوفاً عليها من الفناء والذوبان في اللغات الأعجمية، ثم إن الشعوب المستعربة أحسّت الحاجة الشديدة لمن يرسم لها أوضاع العربية في إعرابها وتصريفها حتى تحسن النطق بأساليبها نطقاً سليماً، وهذه الأسباب مجتمعة دفعت إلى التفكير في وضع النحو، فضلاً عن رقيّ العقل العربي ونمو طاقته الذهنية نموّاً أعدّه للنهوض برصد الظواهر اللغوية، وتسجيل الرسوم النحوية تسجيلاً تطرّد فيه القواعد، وتنظم الأقيسة انتظاماً، كذا كان لنزول القرآن بلهجات العرب المختلفة أدّى إلى نشأة الخلاف في مسائل النحو المتشعبة؛ وذلك لاعتماد العلماء على المسموع من كلامهم الذي كان بلهجات مختلفة، ذلك الخلاف الذي استمرّ إلى أواخر القرن الثالث الهجري (ينظر: النجار، 2001م، ج 1 / ص 7).

وبناءً على ما تقدّم، فلا غرابة في نشوء خلاف بين أصحاب المدرستين ولا سيّما إذا علمنا أنّ بين البصريين والكوفيين تعصّباً قبليّاً، استحال فيما بعد إلى تعصّب سياسيّ، ثمّ علميّ.

ب: خصائص المدارس النحويّة:

1. خصائص مدرسة البصرة:

تميّزت المدرسة البصريّة بخصائص ميّزتها عن غيرها منها: أنّها كانت تهتمّ بـ"المادّة العلميّة"، فقد كان البصريون يعتمدون في منهجهم على سلامة اللسان وفصاحته؛ إذ وجدوا أنّهم كانوا لا يعتمدون إلّا على لغات القبائل المعترف بأصالتها، أمثال: "أسد وقيس" وغيرهم ممّن قطنوا الجزيرة العربيّة (ينظر: ابن جني، ج 1/ ص 413) فضلاً عن حرصهم هذا دفعهم إلى التّطوّل في جزيرة العرب؛ لعدم قناعتهم بما بين أظهرهم من رواة، فالخليل ويونس وأبو عبيدة والأصمعيّ كانوا يخرجون لتلقّف اللّغة من أفواه أهل تلك القبائل البعيدة من أطراف الجزيرة المحافضة على سلامة لغتها، من جفّة الأعراب (ينظر: الطنطاوي، 2005م، ص 106). كذا كان من خصائصها الأخذ بالكثير الفائض من المسموع، الذي يسلم للاطمئنان إليه؛ لذلك وافق العلماء رأي سيّويه بل احترامه، وذلك في إلحاقه فعولةً بفعيلة في النّسب، بحذف حرف المدّ وقلب الحركة فتحةً اعتماداً على سماعه في النّسب إلى "شنوءة": "شنيّاً"، وعدم سماع ما يخالفه نسباً من هذه الزّنة، وقيل في رأي سيّويه: "فصار أصلاً يقاس عليه"، تلك حالة البصريين الأوائل، فهم بذلك خطّوا المسار الذي ترسّمه من جاء بعدهم (ينظر: الطنطاوي، 2005م، ص 105-106).

كما استقوا مادّتهم العلميّة من مصدرين هما: القرآن الكريم والشّعْر. وأمّا عن عصور الاحتجاج فكان من عصر ما قبل الإسلام إلى منتصف

القرن الثاني الهجري، أي إلى زمن إبراهيم بن هرمة (ينظر: الذهبي، 2006، ج6/ ص361)، وعلى ما تقدّم فمادّة البصريين التي اعتمدها هي القرآن، ثمّ كلام العرب منذ عصر ما قبل الإسلام مروراً بالعصر الإسلامي شعراً ونثراً. كذا ردّ البصريون بعض القراءات التي خالفت أقيستهم، فقد ردّوا الكثير من الروايات الشعرية، من ذلك اعتراض ابن أبي إسحاق على قولهم: وَعَصُ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدْعُ مِنْ الْمَالِ إِلَّا مُسَحَّتًا أَوْ مُجَلَّفُ (ينظر: ديوان الفرزدق، 1987م، ج2/ ص26).

ولمّا اعترضه؛ لرفعهِ قافية البيت بعد أن كان حقّها النّصب؛ لأنّها معطوفة (ينظر: شوقي ضيف، 23).
2. خصائص مدرسة الكوفة:

إنّ النّحو الكوفيّ ما هو إلّا امتدادٌ للمدرسة البصرية، وإنّ من سماتها أنّها لم تتوقّف عند ما ينطق به أهل البوادي، بل تعدّته وصولاً إلى ما ينطق به أصحاب المدن من أهل الحضر، الذين هم في نظر البصريين قد يكون اللحن أفسد ألسنتهم هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان من سماتها أيضاً عدم التّوقّف عند الشّائع المطرّد، بل توسّعت في مجال النّحو وصولاً إلى الأخذ بالشاذّ والنادر من لغات العرب، تلك اللغة التي لم يكن الخليل وسيبويه يولونها قدراً؛ وذلك لحزمهم وتشدّدهم في أخذهم بالمسموع عن العرب (ينظر: شوقي ضيف، 175).

كما أنّ من سمات المدرسة الكوفية الأخذ بالقراءات بصورة عامّة، تلك القراءات المروية عن الرّسول ﷺ، بغضّ النّظر عن متواترها وهي السّبع، وغير متواترها، فهم يرون أنّ جميع القراءات صحيحة، لذلك توسّعوا بها في قواعد النّحو والصّرف، والجدير بالذّكر أنّ سيبويه والخليل لم يضعفا من القراءة، بل قال سيبويه: إنّ القراءة سنّة، إشارة منه إلى عدم التّعريض لها

بتصويب أو تخطئة، ودليل ذلك أن سيويه احتفظ في كتابه بمادة ليست بالقليلة من الأشعار والأقوال الشاذة على أقيسته، يريد أن ينص على أنها جرت على ألسنة بعض الأعراب الفصحاء، ولكنها لا تجري على القواعد (ينظر: شوقي ضيف، 175).

القسم الثاني:

الخلاف النحوي في إيضاح الكافية:

إن المطلع على كتاب إيضاح الكافية لـ "ردوسي زاده" يجد فيه كثيرًا من المسائل الخلافية، فهو كسائر الكتب النحوية التي لا تكاد تخلو من هذه المسائل، وكانت شغل الباحثين في مجال اللغة على وجه العموم، والنحو على وجه الخصوص، ففي كتابه كثير من المسائل الخلافية التي ناقشها عن طريق عرض آراء العلماء فيها، مع إبداء رأيه بالرّفض أو القبول، فالخلاف في علم النحو قائم على أساس اختلاف العلماء في المسائل التي فيها أكثر من وجه، والخلاف النحوي جزء من اللغة العربية نفسها؛ وذلك لغناها بتلك المفردات والجمال والقواعد والقراءات القرآنية وأقوال العرب نظمًا ونثرًا، وما تحتمله من وجوه ومن الأمثلة التي جاءت في كتاب ردوسي زاده:

موافقته الجمهور عند الخلاف:

ومن مواطن موافقته للمؤلف قوله: قال الجمهور من شروط صحة الحال الاشتقاق، وتكلفوا بتأويل الجامد المشتق في مواضع كثيرة، وقال ابن الحاجب ردًا لهم: وكل ما دلّ على هيئة -أي صفة- سواء كان ذلك الدال مشتقًا أو جامدًا صحّ أن يقع حالًا من غير تأويل، ومن أمثلته على هذا قولهم: هذا بُسْرًا أطيب منه رطبًا، ففي المثال السابق "بُسْرًا" حال من "هذا"

و"رُطْبًا" حال من "الضَّمير" المجرور بـ"منه" مع كونهما جامدين (ينظر: ردوسي زادة، ص 34). وعلى ما سبق فردوسي زاده يتفق مع ابن الحاجب في جواز مجيء الحال جامدة وعدم تكلف تأويله، وهذا ما يوحى به كلامه.

موافقته للبصريين عند الخلاف:

وافق المؤلف البصريين في حكم فعل الأمر أهو معرب أم مبني؟ فهو بحسب الصورة حكم المضارع المجزوم في إسكان الصحيح وسقوط نون الإعراب وحرف العلة، وأمّا حكم آخره فبحسب حقيقة الوقف والبناء على الشكون وهو مذهب البصريين (ينظر: ردوسي زادة، ص 87)، الذين احتجوا بقولهم: إنَّ الأصل في الأفعال أن تكون مبنية، والأصل في البناء أن يكون على الشكون، وإنما أعرب ما أعرب من الأفعال أو بُني منها على فتحة لمشابهة ما بالأسماء، ولا مشابهة بوجه ما بين فعل الأمر والأسماء، فكان باقياً على أصله في البناء. ومنهم من قال: إنَّ الدليل على أنه مبني إجماعنا على أن ما كان على وزن فعالٍ من أسماء الأفعال نحو: "نزال، وتراك" هو مبني؛ لأنَّه ناب عن فعل الأمر، فنزال ناب عن انزل، وتراك ناب عن اترك، فلو لم يكن فعل الأمر مبنيًا وإلا لما بني ما ناب منابَه (ينظر: الأنباري، 2003م، ج 2/ ص 430).

أمّا الكوفيون فقد ذهبوا إلى أنه معرب مجزوم بلام مقدرة، فإن كان بعده -أي بعد حرف المضارعة- حرف ساكن وليس المضارع رباعي زدت همزة وصل مضمومة، وإن كان بعد الحرف الساكن ضمة ومكسورة فيما سواه، أي فيما سوى لفظ فيه بعد الساكن ضمة نحو: "اقتل، مثال لما كان فيه بعد الساكن ضمة، و"اضرب"، مثال لما كان فيه بعد الساكن كسرة، و"اعلم" مثال لما كان فيه بعد الساكن فتحة، واحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا: إنه معرب مجزوم؛ لأنَّ الأصل في الأمر للمواجه في نحو: "افعل"، والمراد منه

"لتفعل"، وذلك كقولهم في الأمر للغائب: "ليفعل"، فهو عندهم محمولٌ على النَّهيِ المعربِ المجزوم، فقيس الأمرُ على النَّهيِ نحو: "افعل" على "لا تفعل"؛ لأنَّ الأمرَ ضدُّ النَّهيِ، وهم يحملون الشيءَ على ضِدِّه كما يحملونه على نظيره، فكما أنَّ فعلَ النَّهيِ معربٌ مجزومٌ، فكذلك فعلُ الأمرِ (ينظر: الأنباري، 2003م، ج 2/ ص 430)، واستدلُّوا بقوله تعالى: **چگچگچ** (سورة يونس، من الآية 58) على قراءةٍ من قرأ بالتاء من أئمة القراء (ينظر: الأنباري، 2003م، ج 2/ ص 430) والذي سلَّم له الشَّارحُ هو مذهب البصريين، الذي اختاره ابنُ الحاجبِ، فالمؤلفُ يوافقُ صاحبَ كتابه الذي مالَ إلَّايَ الجمهورِ، القائِلينَ إنَّ فعلَ الأمرِ مبنيٌّ لا مجزومٌ.

ومن تلكِ المواقِفِ العطفُ على اسمٍ "إنَّ" بالرفعِ قبلَ مجيءِ الخبرِ، فالبصريُّونَ اشترطوا في العطفِ على اسمٍ إنَّ المكسورة بالرفعِ مُضَيِّ الخبرِ، والمعنى ذكرُ خبرها قبلَ المعطوفِ لفظاً نحو: **إنَّ زيِّداً قائمٌ وعمرو، أو** تقديرًا مثل: **إنَّ زيِّداً وعمرو قائمٌ؛ لأنَّ التَّقديرَ: إنَّ زيِّداً قائمٌ وعمرو قائمٌ، ولا يلزم أن يكونَ الخبرُ "قائمٌ" فلا يجوزُ العطفُ بالرفعِ ولا يُقالُ: إنَّ زيِّداً وعمرو قائمٌ، سواء كان اسمُ "إنَّ" معرباً كما مثَّلنا، أو مبنيّاً كقولنا: إنَّك وزيدٌ ذاهبان، فكون اسمُ إنَّ مبنيّاً لا يقتضي جوازَ العطفِ على محلِّ اسمٍ إنَّ قبلَ مُضَيِّ الخبرِ عند جمهورِ البصريين، خلافاً للكوفيين الذين لا يشترطون في صحَّةِ هذا مُضَيِّ الخبرِ (ينظر: ردوسي زادة، ص 98، والأنباري، 2003م، ج 1/ ص 151).**

أمَّا دليلُ الكوفيين على ما أقروا في هذه المسألةِ فقوله تعالى: **(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)** (سورة المائدة، الآية 69)، ووجه الدَّلِيلِ عطفُ "الصَّابِئُونَ" على موضعٍ "إنَّ" مع اسمها قبل تمام الخبر؛ وهو

قوله: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا). وكذا جاء في كلام العرب: إِنَّكَ وزيدٌ ذاهبان، حيث عطفوا "زيد" على اسم "إِنَّ" المبني؛ وهو الكاف، وهذا قول أورده سيبويه في كتابه. فهذا دليلهم من الثقل، أمّا دليلهم من القياس فهو: حملهم "إِنَّ" قياساً في جواز العطف على الموضع قبل تمام الخبر قياساً على "لا" نحو: "لا رجل وامرأة أفضل منك"، فهم يحملونها على "لا"؛ لأنها بمنزلة، وإن كانت "إِنَّ" للإثبات ولا للنفي؛ فالقياس لديهم حمل الشيء على ضده كما يُحمل على نظيره. كما أن الإجماع حاصل على أنه يجوز العطف على الاسم بعد تمام الخبر، فكذلك قبل تمام الخبر؛ إذ لا فرق بينهما عند الكوفيين (ينظر: الأنباري، 2003م، ج 1/ ص 151 - 152).

وفي مسألتنا هذه اختار المؤلف ما اختاره ابن الحاجب، وهو اختيار البصريين، فالمؤلف يردُّ على الكوفيين صراحةً ويوافق البصريين، فهو يرى أنهم أصحاب الحجة الأقوى لقوله: "ولكون اسم "إِنَّ" مبنيًا لا يقتضي جواز العطف على محل اسم "إِنَّ" قبل مضي الخبر" (ينظر: ردوسي زادة، ص 98 - 99).

ومن تلك المواقف ما أيد فيه اختيار الخليل الفراهيدي في حكم ضمير الفصل، ذلك الضمير الذي لا محل له من الإعراب عند الخليل، لقوله: ولا محلّ لضمير الفصل من الإعراب عند الخليل؛ لاعتباره حرفاً على صيغة الضمير هذا عند الخليل، علماً أنه عند بعض العرب هو مبتدأ وما بعده خبره، ومثاله: زيدٌ هو قائم، مثلاً للمذكر، وهندٌ هي قائمة، للمؤنث (ينظر: ردوسي زادة، ص 57، والأسترابادي، 1978م، ج 2/ ص 456).

نقله عن البصريين على الخلاف:

يوافق المؤلف في بعض الأحيان البصريين على الأكثر، ويخطئ بعضاً منهم على قلة؛ إن كان يرى أن في مخالفته لبعضهم صواباً، فالمؤلف لم

ينقل ما اتفقوا عليه فحسب، وإنما نقل عنهم ما اتفقوا عليه، وما لم يتفقوا، ومما نُقل عنهم على خلافٍ، مسألة تقدُّم التَّمييز على عامله الفعل، فهو يرى أنَّ التَّمييز لا يتقدَّم على عامله الفعل كما هو الحال في منع تقدُّمه على ما ليس بفعلٍ، وهو بهذا يختلف مع المازني والمبرد، فالتَّمييز عندهما يتقدَّم الفعل (ينظر: ردوسي زادة، ص 37، والمبرد، ج 4/ ص 422، وابن السراج، 1988م، ج 1/ ص 281).

ومن موافقاته للبصريين منع إلحاق الألف بصفة الاسم المندوب، نحو: وازيد الطويل، وإنما كان حق ذلك الألف أن يلحق بالاسم الموصوف لا بصفته، مثل: وازيد الطويل، خلافاً ليونس الذي أجاز لحاق الألف بآخر الصفة كما في المثال الأول (ينظر: ردوسي زادة، 27-28).

نقله عن العلماء عند الخلاف:

ومن نقل المؤلف عن البصريين ما نقله عن سيبويه في باب المستثنى، وهو أن حكم الاسم الواقع بعد "غير وسوى وسواء" مجرورٌ بالإضافة تقول: جاءني القوم غير زيد، وسوى زيد، وسواء زيد، أمّا حكم الاسم التالي لـ "حاشا"، ففي الأكثر حكمه كحكم سابقه على الأعم الأغلب، فقد حمل سيبويه وتابعه في ذلك المؤلف "حاشا" على "غير، وسوى، وسواء"؛ لكونها حرف جرّ في أكثر استعمالاتها. كما نقل عن بعضهم -وهم الكوفيون والمبرد من البصريين (ينظر: العكبري، 1995م، ج 1/ 309)- النصب بها؛ أي: بـ "حاشا"، بعدها من الأفعال المتعدية إلى مفعول، إلا أن فاعلها مضمّر (ينظر: ردوسي زادة، ص 39). فـ "حاشا" عند سيبويه هي حرف جرّ، وهي ممّا جاء من الحروف محمولاً على "إلا" في باب الاستثناء: "حاشا"، والاسم بعدها يكون مجروراً بها، كما ذكر أن بعض العرب تقول: ما أثناني القوم خلا عبد الله، فيجعل "خلا" بمنزلة حاشا؛ أي: جارة لما بعدها، فإذا دخلت "ما"

عليها نحو قولنا: "ما خلا" فليس فيه إِلَّا النَّصْبُ؛ لأنَّ "ما" اسمٌ ولا يكونُ صلتهَا إِلَّا الفعلُ، وهي "ما" التي في قولك: أَفْعَلُ ما فَعَلْتُ. وحكى أبو عثمان المازني نقلًا عن أحدهم: قال: سمعتُ أعرابيًا يقول: اللهم اغفر لي ولمن سَمِعَ حاشا الشَّيْطَانَ وأبا الأصبع، فنصب بـ"حاشا" (ينظر: ابن السراج، 1988م، ج 1/ ص 288).

نقله عن الكوفيين عند الخلاف:

ومما نقله عن الكوفيين قولُ الفراء في العطفِ على معمولي عاملين مختلفين، فالفراء يُجيزُ ذلك خلافاً للجمهور الذين قالوا بالمنع، لقول المؤلف: لم يُجْزَ عند الجمهورِ خلافاً للفراء، الذي يجيز مثل هكذا عطف مطلقاً، إلا في حال تقديم الاسم المجرور حيث يُجيز الجمهور العطف، خلافاً لسيبويه الذي يرى المنع سواءً تقدّم المجرور أم تأخّر، ومثالنا على هذا الخلاف: في الدارِ زيدٌ والحجرة عمرو، فسيبويه يحملها على حذف الجارِ، والتّقديرُ الكائن لديه: وفي الحجرة عمرو، وأمّا على رأي الجمهور فـ "الحجرة" معطوفة على "الدار"، والعامل في "الدار" لفظة "في"، و"عمرو" معطوف على "زيد"، والعامل فيه الابتداء، والمجرور متقدّم على المرفوع في المعطوف والمعطوف عليه (ينظر: ردوسي زادة، ص 51، والملك المؤيد، 2000م، ج 1/ ص 231). أمّا على تقدير الفراء ومن وافقه -منهم الأخفش والكسائي والزجاج- فهو من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين (ينظر: الأنصاري، 1985م، ج 2/ ص 632). فمن قال بمنع العطف في هذه الحالة حجّته في ذلك أنّ العاطفَ حرفٌ ضعيفٌ لا ينوبُ عن عاملين، وقد ذكرَ صاحبُ كتابِ المغني ما يخالفُ هذا الرأيَ لقوله: "والحقُّ جوازُ العطفِ على معمولي عاملين في نحو: في الدار زيدٌ، والحجرة عمرو" (ينظر: الأنصاري، 1985م، ج 2/ ص 488). وفي هذه المسألة يوافقُ

المؤلف ابن الحاجب مخالفًا للفراء ومن تابعه، وإن لم يرد عليه صراحة؛ لأنَّ المؤلف يوافق ابن الحاجب الذي يميل دائمًا إلى رأي الجمهور، أمَّا عن ذكره رأي الفراء، فهو لم يكن عامدًا إليه، وإنَّما هو تأييدٌ لرأي صاحب كتابه -ابن الحاجب-، كما أنَّ من سمات منهج المؤلف أنَّه كان لا يعمدُ إلى تخطئة أحدٍ إلَّا إذا تيقَّن عين اليقين من صواب اختياره.

وممَّا جاء في كتابه نقلًا عن العلماء الكوفيين إيرادُه قولًا للكسائي عند حديثه عن مسألة وجوب إضافة اسم الفاعل معنويًا في نحو: زيدٌ ضاربٌ عمرو أميس، فقد ذكر المؤلف رأي الكسائي في هذه المسألة، وهو أنَّ اسمَ الفاعل لا يجبُ إضافتهُ إلى مفعوله معنويًا، بل يجوزُ عنده أن يكونَ المذكورُ بعده منصوبًا على المفعولية أو على تقديرِ إضافته إضافةً لفظيةً؛ لأنَّها عنده من قبيل إضافة الصفة إلى معمولها، فإنَّ كان له -أي لاسم الفاعل الذي بمعنى الماضي- معمولٌ آخرٌ غير ما أُضيفَ إليه اسم الفاعل فانتصابه بفعلٍ مقدَّر لا باسم الفاعل، نحو: زيدٌ مُعطي عمرو درهمًا أميس؛ أي: أعطاه. فالكسائي بهذا يخالف من قال بوجوب الإضافة في مثل: زيدٌ ضاربٌ عمرو أميس؛ وذلك لأنَّ شبه الإجماع حاصلٌ على أنَّ من شروط إعمال اسم الفاعل عمل الفعل أن يدلَّ على الحال أو الاستقبال دون الماضي، أمَّا الكسائي فقد ذهب إلى أنَّ اسم الفاعل يعمل سواءً كانَ بمعنى الماضي أو الحال أو الاستقبال، وهذا سبب الخلاف (ينظر: ردوسي زادة، ص 75، والأسترباذي، 1978م، ج 3/ ص 416، والأنصاري، 1383هـ، ج 1/ ص 254).

وممَّا جاء في كتابه القولُ بتقدير "إن" الشرطية في مواطن منها: تقديرها في الكلام بعد الأمر نحو: زُرني أكرمك، وبعد النهي نحو: لا تفعل الشرَّ يكنَّ خيرًا لك، وكذلك بعد الاستفهام مثل: هل عندكم ماء أشربه؟، والتَّمني

نحو: ليت لي مالا أنفقه، والعرض مثل: ألا تنزل تُصب خيراً، فـ"إن" تقدّر في المواضع السابقة إذا قصدنا السببية؛ أي: كون الأمر وأخواته اللّاتي ذكرنا سبباً لمضمون الفعل (ينظر: ردوسي زادة، 86).

وموطنُ شاهدنا أنّ المؤلف نقل قولاً للكسائيّ خالف فيه الجمهور، تعقياً لما بيننا؛ وهو إيراد المؤلف قولاً عن ابن الحاجب من أنّه يجوز أن يُقال: "أسلم تدخل الجنة" بالجزم لأنّ التّقدير: إنّ أسلم تدخل الجنة، وكذلك: "لا تكفر تدخل الجنة" وتقديره: إنّ لا تكفر تدخل الجنة، فالمؤلف يوافق الجمهور وابن الحاجب في جواز هذا التعبير الذي تُقدّر فيه "إن" الشرطية لوجود قصد السببية، إذ إنّ الإسلام سبب في دخول الجنة، وترك الكفر من موجبات دخول الجنة؛ أي: هو سبب في دخولها. (ينظر: ردوسي زادة، ص 87).

على عكس: "لا تكفر تدخل النار"، فهو ممتنع عند الجمهور خلافاً للكسائيّ، الذي أجاز التركيب الأخير، وإنّما منع الجمهور هذا التركيب؛ لأنّ تقدير الكلام عندهم: "إنّ لا تكفر" بتقدير الشرط منفياً على وفق اللفظ، وهذا فاسدٌ، وهو ما لم يمتنع عند الكسائيّ؛ لأنّه قد أجاز الإثبات في الشرط بعد النّهي، بقرينة ترتب المسبب، فالتّقدير عنده: إنّ تكفر تدخل النار. (ينظر: ردوسي زادة، ص 87).

الخاتمة

يُظهر كتاب "إيضاح الكافية" لردوسي زاده ثراء ملحوظاً في تناول المسائل الخلافية النحوية، ما يجعله مرآة عاكسة للمناهج والأدلة التي استند إليها النحويون عبر العصور. وقد تمحور هذا القسم حول تحليل مواقف المؤلف من هذه الخلافات، فتبين منها:

أولاً: الانحياز الواضح لمنهج البصريين: حيث مال المؤلف في جلّ مسائل الخلاف إلى تبني آراء البصريين، متأثراً في ذلك بصاحب المتن (ابن الحاجب)، وهو ما تجلّى في مسائل جواز مجيء الحال جامدة، وبناء فعل الأمر، ومنع العطف على اسم "إنّ" قبل مجيء الخبر. وقد حرص على تدعيم موقفه بالأدلة النقلية من القرآن والشعر، والمنطقية القائمة على القياس والأصول النحوية المتعارف عليها.

ثانياً: الموازنة والانتقائية في النقل: على الرغم من ميله للبصريين، لم يكن المؤلف مغلقاً على آراء المذاهب الأخرى، بل نقل بأمانة عن الكوفيين وعلماء آخرين، وعرض أدلتهم بقوة ووضوح، كما في مسألة العطف على معمولي عاملين مختلفين، وإضافة اسم الفاعل، وتقدير "إنّ" الشرطية. وهذا يدل على سعة اطلاعه ورغبته في تقديم صورة متكاملة للخلاف.

ثالثاً: الاستقلالية في الترجيح: لم يكن نقل المؤلف مجرد سرد تاريخي للآراء، بل كان مقترناً بموقف نقدي واضح؛ حيث لم يتردد في تخطئة بعض البصريين أنفسهم إذا ثبت لديه ضعف رأيهم، كما في مسألة تقديم التمييز على عامله، ما يشير إلى منهجية موضوعية تقوم على وزن الأدلة وليس الانتماء المذهبي لمدرسة معينة فحسب.

رابعاً: منهجية واضحة في العرض: اتبع المؤلف أسلوباً منهجياً في تناول الخلاف، فكان يعرض المسألة، ويذكر آراء العلماء فيها مع أدلتهم، ثم يبدي رأيه مدعماً بالحجة، منسجماً في الغالب مع ترجيحات ابن الحاجب، ما يعزز قيمة الكتاب كشرح متمم وموضح لمتن الكافية.

وفي الختام، يمكن القول إن كتاب "إيضاح الكافية" لردوسي زاده ليس مجرد شرح تقليدي، بل هو إضافة قيمة لتاريخ النحو العربي، تبرز مهارة

المؤلف في الجمع بين النقل الأمين للمذاهب النحوية، والتحليل النقدي، والترجيح المستند إلى الدليل، ما يجعله مصدرًا مهمًا لفهم تطور الفكر النحوي والخلافات التي شكّلت قواعده.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن السَّراج، أبو بكر محمد بن السري النحوي (ت316هـ)، 1408هـ - 1988م، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
2. ابن تاج العارفين محمد عبد الرؤوف بن علي الحدادي (ت1031هـ)، 1410هـ - 1990م، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الخالق ثروت، ط1/ القاهرة، عالم الكتب.
3. ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت392هـ)، الخصائص، ط4/ القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
4. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (ت395هـ)، 1399هـ - 1979م، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر.
5. ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، جمال الدين (ت761هـ)، 1383هـ، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط11/ القاهرة.
6. ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، جمال الدين (ت761هـ)، 1985م، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط6/ دمشق، دار الفكر.

7. أبو البركات الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري (ت 577هـ)، 1424هـ - 2003م، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ط1/ بيروت، المكتبة العصرية.
8. الأستراباذي رضي الدين الأستراباذي، 1398هـ - 1978م، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، 9. بروسه لي محمد طاهر، 1333هـ، عثمانلي مؤلفري، استانبول.
10. البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي (ت 1399هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت، طبع بعناية وكالة المعارف الجلية بإستانبول، دار إحياء التراث العربي، (د. ط، ت).
11. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ)، 1427هـ - 2006م، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد الشبراوي، القاهرة، دار الحديث.
12. ردوسي زاده، محمد بن عبد الله الرومي المدرس (ت 1113هـ)، إيضاح الكافية، مخطوط في مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
13. الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت 816هـ)، 1403هـ - 1983م، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، ط1/ بيروت، دار الكتب العلمية.
14. ضيف، شوقي ضيف أحمد شوقي عبد السلام ضيف، المدارس النحوية، ط1/ مصر، دار المعارف.
15. الطنطاوي، محمد الطنطاوي، 2005م - 1426هـ، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل، ط1/ القاهرة، مكتبة إحياء التراث الإسلامي،

16. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين البغدادي (ت 616هـ)،
1416هـ - 1995م، الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: عبد الإله
النبهان، ط1/ دمشق، دار الفكر.
17. الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة، 1407هـ - 1987م، ديوان
الفرزدق، تحقيق وشرح: علي فاعور، ط1/ بيروت، دار الكتب العلمية.
18. المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر (ت 285هـ)،
المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب، (د.
ط، ت).
19. الملك المؤيد أبو الفداء إسماعيل بن علي بن محمود (ت 732هـ)،
2000م، الكناش في فني النحو والصرف، تحقيق: رياض بن حسن الخوام،
بيروت، المكتبة العصرية.
20. النجار، محمد عبد العزيز النجار، 1422هـ - 2001م، ضياء
السالك إلى أوضح المسالك، ط1/ بيروت، مؤسسة الرسالة.

Sources and References

The Holy Qur'an.

1. Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Sarī al-Naḥwī (d. 316 AH). (1988). *Al-Uṣūl fī al-Naḥw* [The Foundations of Grammar]. (ʿAbd al-Ḥusayn al-Fatḥī, Ed.). Beirut: Muʿassasat al-Risālah.
2. Ibn Tāj al-ʿĀrifīn, Muḥammad ʿAbd al-Raʿūf ibn ʿAlī al-Ḥaddādī (d. 1031 AH). (1990). *Al-Tawqīf ʿalā Muḥimmāt al-Taʿārif* [Instruction on Important Definitions]. (ʿAbd al-Khāliq Tharwat, Ed., 1st ed.). Cairo: ʿĀlam al-Kutub.
3. Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ʿUthmān al-Mawṣilī (d. 392 AH). *Al-Khaṣāʾiṣ* [The Characteristics]. (4th ed.). Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb.

- .4 Ibn Hishām al-Anṣārī. (1963 CE/1383 AH). *Sharḥ Qaṭr al-Nadā wa-Ball al-Ṣadā* [Explanation of 'Qaṭr al-Nada']. (Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed., 11th ed.). Cairo.
- .5 Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn 'Abd Allāh ibn Yūsuf (d. 761 AH). (1985). *Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'ārīb* [The Intelligent's Guide, Dispensing with Other Grammatical Books]. (Māzin al-Mubārak & Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh, Eds., 6th ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- .6 Abū al-Barakāt al-Anbārī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (d. 577 AH). (2003/1424 AH). *Al-Inṣāf fī Masā'il al-Khilāf bayn al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn wa-al-Kūfiyyīn* [The Arbitration of Disputes Between Basran and Kufan Grammarians]. (1st ed.). Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- .7 Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā al-Qazwīnī (d. 395 AH). (1979/1399 AH). *Maqāyīs al-Lughah* [The Standards of Language]. ('Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- .8 Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī (d. 1399 AH). *Hadiyyat al-'Ārifīn: Asmā' al-Mu'allifīn wa-Āthār al-Muṣannifīn* [The Gift of the Cognoscenti: Names of Authors and Their Works]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (No edition, date, or editor listed in original.)
- .9 Bursalı Mehmed Tahir (1333 AH). *'Osmânlı Müellifleri* [Ottoman Authors]. Istanbul.
- .10 Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān (d. 748 AH). (2006/1427 AH). *Siyar A'lām al-Nubalā'* [The Lives of Noble Figures]. (Muḥammad al-Shubrawī, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- .11 Rodosizāde, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Rūmī al-Mudarris (d. 1113 AH). *Īdāḥ al-Kāfiyah* [The Clarification of al-Kāfiyah]. Manuscript held at the 'Ārif Ḥikmet Library, Medina, Kingdom of Saudi Arabia.
- .12 Raḍī al-Dīn al-Astarābādhī. (1978/1398 AH). *Sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiyah* [Al-Raḍī's Commentary on al-Kāfiyah]. (Yūsuf Ḥasan 'Umar, Ed.). University of Qāryūnis.

- .13 Al-Sharīf al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad (d. 816 AH). (1983/1403 AH). *Kitāb al-Ta‘rīfāt* [The Book of Definitions]. (Checked and corrected by a group of scholars, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- .14 Shawqī Ḍayf, Aḥmad. *Al-Madāris al-Naḥwiyyah* [The Schools of Grammar]. (1st ed.). Egypt: Dār al-Ma‘ārif.
- .15 Al-‘Ukbarī, Abū al-Baqā’ ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn al-Baghdādī (d. 616 AH). (1995/1416 AH). *Al-Lubāb fī ‘Ilal al-Binā’ wa-al-I‘rāb* [The Core: On the Reasons for Inflection and Declension]. (‘Abd al-Ilāh al-Nabbāh, Ed., 1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- .16 Al-Mubarrad, Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd (d. 285 AH). *Al-Muqtaḍab* [The Compendium]. (Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Uḍaymah, Ed.). Beirut: ‘Ālam al-Kutub. (No edition or date listed in original.)
- .17 Muḥammad al-Ṭanṭāwī. (2005/1426 AH). *Nash’at al-Naḥw wa-Tārīkh Ashhar al-Nuḥāh* [The Genesis of Grammar and the History of its Most Famous Scholars]. (‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ismā‘īl, Ed., 1st ed.). Cairo: Maktabat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī.
- .18 Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Najjār. (2001/1422 AH). *Ḍiyā’ al-Sālik ilā Awḍaḥ al-Masālik* [The Illumination for the Seeker to the Clearest Paths]. (1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
- .19 Al-Malik al-Mu’ayyad, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Alī (d. 732 AH). (2000). *Al-Kunnāsh fī Fannay al-Naḥw wa-al-Ṣarf* [The Handbook on the Two Arts of Syntax and Morphology]. (Riyāḍ ibn Ḥasan al-Khawwām, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.
- .20 Hammām ibn Ghālib ibn Ṣa‘ṣa‘ah (al-Farazdaq). (1987/1407 AH). *Dīwān al-Farazdaq* [The Anthology of al-Farazdaq]. (Explained and edited by ‘Alī Fā‘ūr, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

آليات القراءة عند النحاة القدماء: بين الاستقراء والتعميم (دراسة نقدية)

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة
shalecnjf4@alkadhumi-col.edu.iq

أ.د. ضياء حسين حميد

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة
Shireen.kh.ali@aliraqia.edu.iq

م.م. شيرين خالد علي

ملخص البحث:

تتلخص فكرة البحث في كيفية توظيف النحوي للنصوص في تقرير القاعدة النحوية، فيسير البحث في مسارين:

- مسار النص
- مسار القراءة
- ويقف عند إشكاليتين مهمتين:
- إشكالية الاستقراء
- إشكالية التعميم

إذ يلجأ النحاة إلى استقراء النصوص؛ لاستخراج القاعدة النحوية، وتعميمها على مثيلاتها من التراكيب النحوية، لكن بعض النحاة عمل على تقرير قاعدة نحوية خلاف الضوابط التي أقرها علماؤنا الأوائل فيما يخص الاستقراء النحوي؛ لاختلاف المتبنيات الفكرية التي يعتمدها النحوي، فضلاً

عن اختلاف البيئات الثقافية من حقبة إلى أخرى، هذا ما أنتج تغيّراً كبيراً في آليات القراءة النحوية.

الكلمات المفتاحية: (قواعد التوجيه، القراءة، النص، الاستقراء، التعميم).

Mechanisms of Reading Among Classical Grammarians: Between Induction and Generalization (A Critical Study)

Ms. Shireen Khalid Ali Prof. Dr. Daa Hussein Hameed

Al-Imam Al-Kadhim University College for Islamic Sciences

Shireen.kh.ali@aliraqia.edu.iqshalecnjf4@alkadhum-col.edu.iq

Abstract:

This study explores how classical Arabic grammarians employed texts in formulating grammatical rules. The research proceeds along two main trajectories:

- the trajectory of the text, and
- the trajectory of reading.

It addresses two central issues:

- the issue of induction, and
- the issue of generalization.

Grammarians often resorted to inductive analysis of linguistic texts to derive grammatical rules, subsequently applying these rules to analogous syntactic structures. However, some grammarians formulated rules that deviated from the methodological principles established by early scholars regarding inductive reasoning. This divergence is attributed to differences in intellectual frameworks adopted by individual grammarians, in addition to the varying cultural contexts across historical periods. These factors led to significant variations in the mechanisms of grammatical reading.

Keywords: (Grammatical reasoning, reading, text, induction, generalization).

المقدمة:

يشكّل النصّ محوراً أساسياً تقوم عليه عملية التواصل بين الأفراد؛ لكونه مزيجاً من عدّة عناصر تتمثّل من حيث بنيّة النصّ -عناصر النصّ الأولية- المتّصلة بالمعنى، وعناصر خارج النصّ تتمثّل في السياق، والاستعمال اللغوي، والظروف المحيطة بالنصّ؛ ليخرج للقارئ بهيئته النهائية، فلا يمكن أن يُعدّ الكلام الملفوظ نصّاً من دون إمراره بضوابط كتابيّة، ويروم مصطلح النصّ في اللغة لعدّة مفاهيم أعمّها: الرفع، وبلوغ منتهى الشيء، إذ قيل: ((النصّ: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصّاً. وكلّ ما أظهر، فقد نصّ)) (ابن منظور، (نصص): 97/7)، و((أصل النصّ أقصى الشيء وغايته)) (ابن منظور، (نصص): 98/7)، وفي الاصطلاح: هو كلّ تعبير لغويّ مكتوب يهدف إلى تحقيق تواصل مع المتلقّي، وإفهام لديه، وقد يكون النصّ كلمة أو جملة أو أكثر من جملة متّصلة بعضها ببعض (ينظر: ديوغراندي، ودريسلر: 9)، وقيل إن: ((كلمة النصّ تستخدم في علم اللغويات لتشير إلى أي فقرة مكتوبة أو منطوقة، مهما كان طولها شريطة أن تكون وحدة متكاملة، ويظهر واضحاً هذا التركيز على أن النصّ يتضمّن المكتوب والمنطوق على أن يكون وحدة متكاملة دون تحديد حجمه طولاً أو قصراً)) (أحمد عفيفي: 22).

بينما اشتقت القراءة من مادة (قرأ)، وردت في المعاجم من: ((قرأت الكتاب قراءة وقرأنا)) (ابن منظور، (قرأ): 129/1)، و((تكرّر في الحديث ذكر القراءة، والاقتراء، والقارئ، والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكلّ شيء جمعتّه فقد قرأته، وسُمّي القرآن؛ لأنّه جمع القصص، والأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والآيات، والسور بعضها إلى بعض)) (ابن منظور،

(قرأ: 129/1)، كما جاءت بمعنى: التَّبَع، قرأ الكتاب - قراءة، أي: تَتَبَعَ (ينظر: مجمع اللغة العربية، (قرأ: 722 / 2)، وفي الاصطلاح: هي عملية فك رموز الأحرف المكتوبة واستنتاج المعاني بناءً عن عقلية القارئ في الفهم، والربط بين المكتوب وما يتمثل له في العقل (ينظر: ديوغراندي، ودريسلر: 24-26، وستار شمس:

[https://www.starshams.com/2022/06/blog-post-](https://www.starshams.com/2022/06/blog-post-22.html)

22.html)، وقيل إنها: ((عمليات معرفية فردية حيث أنها تقتضي أموراً شتى، مثل: فهم المفردات، والمقاطع، والتركيب النحوي، وفهم الجمل، وتوجهات الكاتب)) (السرطاوي، ورواش، 2016: 31)، وتكون على جانبيين: (ينظر: السرطاوي، ورواش، 2016: 30، 31).

الجانب الأول: القراءة بوصفها عملية، والمقصود من العملية: هو التفاعل الحاصل بين القارئ والنص من فك الرموز، وما تعنيه من معانٍ، وكيفية ارتباطها مع بعضها البعض في سياق واحد، وعلاقة النص المقروء بما سبقه من النصوص، ومع ما يمتلكه القارئ من خلفية معرفية حول النص، وما يتوقعه في نصوص مشابهة لما يقرأ، وغيرها من تفصيلات أخرى.

والجانب الثاني: القراءة بوصفها نتاجاً أو منتجاً، أي: الاستيعاب والفهم الناتج عن القارئ، وهذا الجانب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب الأول، إذ يمهّد إلى دراسته مؤشرات لتفسير الجانب الأول من القراءة.

فكل النصوص التي جاءتنا على مرّ العصور، توارثوا قراءتها حقبة بعد حقبة وعصراً بعد عصر أدّت لتكوين مواريث جديدة في الفهم واستيعاب المادة.

ويخضع النص لمجموعة من قواعد كلية وأخرى جزئية هدفها الوصول إلى فائدة عامة لا خطأ أو لبس فيها، أي يعمل على ((تمييز العناصر اللفظية للعبارة، وتحديد صيغها، ووظائفها، والعلاقات التركيبية بينها، بدلالة المقام والمقال)) (قباوة، 2002م: 315)، فقواعد تحليل النص سماها د. تمام حسان (بقواعد التوجيه)، إذ يقول: ((والمقصود بقواعد التوجيه تلك الضوابط المنهجية التي وضعها النحاة ليلتزموا بها عند النظر في المادة اللغوية سماعاً كانت أم استصحاباً أم قياساً التي تستعمل لاستنباط الحكم)) (حسان، 2000م: 189، 190)؛ وجعلها على ثلاثة أنواع رئيسة: القواعد الاستدلالية التي تتعلق باستدلال القواعد، والقواعد المعنوية التي تتعلق بالمعاني، والقواعد المبنوية التي تتعلق بقواعد تحليل النص، والتركيب (ينظر: حسان، 2000م: 191)، ويضم القواعد المبنوية القواعد الجزئية أيضاً.

ولجأ النحويون القدامى إلى اتباع المنهج الاستقرائي في استخلاص المادة النحوية، ((وهو منهج قويم يعتمد على تتبع كلام العرب من منابعه الأصلية، وتسجيل القوانين النحوية التي يخضع لها نظام العربية في تراكيبها المختلفة. وكان للجهد العظيم الذي بذله العلماء، وهم يدونون اللغة ويجمعون نصوصها، أثر كبير في تذليل سبل استقراءهم اللغة، ومن ثم تيسر لهم استنباط أحكامها، وضبط قواعدها، واستخلاص أوضاع نظمها، وبيان العلاقة القائمة بين مفرداتها في تراكيبها المختلفة، وسمات تلك المفردات، وأنواعها، وخصائص كل نوع منها، وما يطرأ عليها من تغيير بسبب المعاني المختلفة التي تعترضها في الكلام)) (سلمان، 1984م: 132).

وما هو متعارف عند وضع قاعدة نحوية معينة بناءً عن الاستقراء، فلا بد من سماع الشاهد بكثرة ليتحقق شرط تعميم القاعدة، وأن لا يكتفي النحوي

بشاهدٍ شعريٍّ أو نثريٍّ واحد، لكنّ بعض النحاة اعتمد شاهدًا واحدًا في تقرير القاعدة النحوية، وعدّه قاعدة أصيلة، أو رفض بناء قاعدة نحوية مبنية على اختلاف لهجات العرب، وهذا ممّا يدعو إلى مساءلة المنهج، ومدى صحّة الاعتماد على شاهدٍ منفردٍ، أو رفض قاعدة في تأسيس الأحكام النحوية، وتعميمها، أو المبالغة في الاعتماد على لهجاتٍ محدّدة، نحو بني تميم أو هذيل، أو تجاهل التطوّر الزمنيّ للغة، وتهميش اللغة المتأخّرة؛ لأنّها دون الفصحى، ويمكن تقسيمها كالآتي:

المبحث الأول: تعميم قاعدة نحوية بناءً على شاهدٍ واحد

اعتمد النحويّون قديمًا على تعميم قاعدة مستدلّين في ذلك على شاهدٍ واحد، وينافي هذا الأمر أصول الدرس النحويّ، نحو: بناء قاعدة حذف حرف النداء مع اسم الإشارة، واسم الجنس المبني للنداء، والنكرة غير المقصودة، إذ تنصّ القاعدة الأصليّة على أنّ جواز حذف حرف النداء اختصارًا، إذ كان المنادى الله (سبحانه وتعالى)، والمستغاث، نحو: يا لزيد، والمتعجب منه، نحو: يا للّماء، والمندوب، نحو: يا زيدا، وهذا مذهب البصريين الأوائل ومن تبعهم من العلماء أيضًا، وعدّوه شذوذًا أو ضرورة إذا حذف مع اسم الإشارة، أو اسم الجنس، أو النكرة غير المقصودة. (ينظر: السيوطي، 1992م: 3/ 43-44).

بينما ذهب طائفة أخرى من العلماء أمثال: ابن عصفور الإشبيلي (ت 669هـ) وابن مالك (ت 672هـ) إلى جواز حذفه دون ذلك، يقول ابن عصفور: ((وقد يحذف من النكرة المقبل عليها في ضرورة؛ نحو قوله من الرجز (ديوان العجاج، 1995م: 19):

جاري، لا تستنكري عذيري.....

أو الشاذ من الكلام، نحو، قولهم: (افتد مخنوق)، و(أطرق كِراً)، و(ثوبي حِجر)، ولا يحذف مع اسم الإشارة أصلاً؛ ولذلك لُحِنَ المتنبي في قوله من الكامل (المتنبي: 85، وفيه: انثنت بدلاً من: انصرفت):
هذي برزت لنا فهجت رسيسا ثم انصرفت وما شفيت نسيسا (ابن عصفور: 244).

وقال ابن مالك: ((... ويقل حذفه مع اسم الإشارة واسم الجنس المبني للنداء، ...، ومن شواهد الحذف مع اسم الإشارة قول ذي الرمة (ديوان ذي الرمة، 1995م: 220):

إذا هملت عيني لها قال صاحبي بمثلِكَ هذا لوعةً وغراماً
أراد بمثلِكَ يا هذا، ... ومن شواهد الحذف مع اسم الجنس المبني للنداء قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((اشتدي أزمة تنفرجي)) (العجلوني: 127/1)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) مترحماً على موسى (عليه السلام): ((ثوبي حِجر، ثوبي حِجر)) (البخاري: 654)، أراد: يا أزمة، ويا حِجر، وكلامه أفصح الكلام)) (ابن مالك، 1982م، 376/3، 378، وناظر الجيش، 1983م: 7/ 3526، 3527)، وورد في القرآن الكريم أيضاً حذف النداء مع اسم الإشارة في قوله تعالى: (ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتِوكُمُ اسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) [البقرة: 85]، أي: يا هؤلاء (ينظر: ابن هشام: 14/4، وابن عقيل، 1982م: 234، 235).

عمل كل من ابن عصفور وابن مالك في بناء قاعدة جديدة وفق الشاذ أو الضرورة في الشعر الذي منعه من سبقهم من النحاة، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم، فابن عصفور لم يجوز اسم الإشارة، بينما جَوَّز ابن مالك ذلك على القلة في الاستعمال، فإن في هذا الطرح مسألة للقاعدة النحوية التي وضعها النحاة منذ بدايات التنظير، ومن هنا، يظهر أن أصل القاعدة التي بناها الأوائل لا يخلو من إشكالية في الأسس التي استند إليها، فهم منعوا التوسع بالقياس وفق ضوابطهم الخاصة في حصر الاحتجاج بما يقارب مئتين وخمسين عاماً، واختلف الأمر في الاجيال اللاحقة من العلماء، فتوسّعوا في القياس، ومدّ عصر الاحتجاج، بل عمل بعضهم فيما بعد على بناء قواعد جديدة على وفق التراكيب الخاصة التي تميزت بالندرة أو الشذوذ، وما إلى ذلك (ينظر: حميد، 2014م: 6)، لكن ما أوقعهم في موضع مسألة القاعدة هو ورود الشاذ أو الضرورة على لسان العرب، فاليست الشعري الذي أورده العجاج يعدّ من عصر الاحتجاج؛ لكونه من علماء العصر الجاهلي (ينظر: ديوان العجاج، 1995م: 5)، والحجة الأقوى هو ورود مثل هذا الحذف في القرآن الكريم، فكيف يكون تركيباً شاذاً واستعمل في القرآن الكريم! فالمعيار الزمني للاحتجاج يُجيز الأخذ به وعده تركيباً أصيلاً، كغيره من نظائر الحذف، إذ تتعدّد الشواهد بين الشعر والنثر، وإن لم تكن كثيرة، غير أن ورود هذا التركيب في القرآن الكريم يمنحه مشروعية في الاستعمال والقبول، لا أن يُعدّ من قبيل الشذوذ أو الضرورة.

وذهبت جماعة من العلماء في تأويل النص القرآني على أن (هؤلاء) تنبيه وتوكيد لـ(أنتم)، ((وزعم أن (أنتم) وإن كانت كناية أسماء جماع المخاطبين، فإنما جاز أن يؤكّدوا بـ(هؤلاء)، و(هؤلاء) لا يؤكّد بها عن مخاطبين...)) (الطبري: 206 / 2).

وكذلك نحو: بناء قاعدة جواز التعجب أو أفعل التفضيل من البياض والسواد، دون غيرهما من الألوان، وتنص قاعدة التعجب أو أفعل التفضيل من الألوان أن يصاغ من فعل ثلاثي غير مزيد ليس بلون ولا عيب، تقول: ما أشد حمرة، وما أحسن بياضه، وتقول على هذا: أشد بياضاً، وأشد حمرةً (ينظر: ابن يعيش: 91/5، وابن مالك: 1125/2، الحريري، 1432هـ: 70، 71).

قال أبو البركات الأنباري (ت 577هـ): ((ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز أن يستعمل (ما أفعله) في التعجب من البياض والسواد خاصة من بين سائر الألوان، نحو أن تقول: (هذا الثوب ما أبيضه)، و(هذا الشعر ما أسوده). وذهب البصريون إلى أن ذلك لا يجوز فيهما كغيرهما من سائر الألوان. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما جوزنا ذلك للنقل، والقياس: أما النقل فقد قال الشاعر (الميداني، 1983م: 78/1، وفيه: أما الملوك فانت اليوم الأئمة ملؤماً وأبيضهم سربال طبّاخ):

إذا الرجال شتوا واشتدّ أكلهم فانت أبيضهم سربال طبّاخ
وجه الاحتجاج أنه قال: (أبيضهم)، وإذا جاز ذلك في (أفعلهم) جاز في (ما أفعله)، و(أفعل به)؛ لأنهما بمنزلة واحدة في هذا الباب... وأما القياس، فقالوا: إنما جوزنا ذلك من السواد والبياض دون سائر الألوان؛ لأنهما أصلاً الألوان، ومنهما يتركب سائرهما من الحمرة، والصفرة، والخضرة،... إلى غير ذلك، فإذا كانا هما الأصلين للألوان كلّها جاز أن يثبت لهما ما لا يثبت لسائر الألوان؛ إذ كانا أصلين لها ومتقدمين عليها)) (ابن الأنباري، 1998م: 148-151).

ويرفض البصريون هذه الحجة لسببين، منهم قال: منع صياغة أفعل التفضيل والتعجب من الألوان؛ لأنّ الألوان من المعاني التي تشبه أن تكون

خلقة كاليّد والرجل، أي: ملازمة للإنسان، وبعضهم قال: أفعال الألوان ليست ثلاثية مجرّدة، وإنّما يأتي على صيغتين: أفعّل، بالتشديد: كأبيض، وأسودّ، وعلى صيغة أفعال، بزيادة الألف بعد العين، وتشديد اللام: كأبيض، وأسودّ. (ينظر: ابن الأنباريّ، 1998م، الهامش: 149/1).

وردّ ابن السّراج لمن يدّعي جواز ذلك من العلماء: ((هذا معمول على فساد وليس البيت الشاذ، والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجة على الأصل المجمع عليه في كلام، ولا نحو، ولا فقه، وإنّما يركن إلى هذا ضعفة أهل النحو، ومن لا حجة معه، وتأويل هذا أشبهه وما أشبهه في الإعراب كتأويل ضعفة أصحاب الحديث، وأتباع القصاص في الفقه. فإنّ قال قائل فقد جاء في القرآن: (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا) [الإسراء: ٧٢]. قيل له في هذا جوابان: أحدهما: أن يكون من عمى القلب، ... فعلى هذا تقول: ما أعماه، كما تقول: ما أحمقه. الوجه الآخر: أن يكون من عمى العين. فيكون قوله: (فهو في الآخرة أعمى) لا يراد به: أنّه أعمى من كذا وكذا، ولكنّه فيها أعمى كما كان في الدنيا أعمى، وهو في الآخرة أضل سبيلاً)) (ابن السّراج، 1996م: 105/1).

على الرغم من استعمال هذا التركيب عند العرب، إلّا أن استعماله ليس بالقدر الكافي للأخذ به، وعُدّ شاذاً قياساً واستعمالاً (ينظر: ابن يعيش: 93/5)، فابن السّراج يبيّن لنا من كلامه أنّ التركيب لم يردّ بهذه الشاكلة في القرآن الكريم نحو ما جاء به علماء الكوفة، وما لم يكن في القرآن الكريم هو حجة في التشكيك بالقاعدة النحوية الموضوعة.

يلاحظ ممّا سبق تقديم النصّ الشعريّ على نصّ القرآن الكريم، مع أنّ القرآن الكريم يمتلك سلطة أعلى، فالقاعدة يجب أن تخضع له، لا العكس، بعدّه المنبع الأساس للنحو. وترى الباحثة أنّ الالتزام بالتركيب القرآنية

وبناء النحو على أثرها، ثمَّ اعتماد الشواهد النثرية من بعده، كان أجدر وأقرب إلى وضوح المنهج، والحافظ على التراث من الوقوع في هذا التعقيد.

المبحث الثاني: المبالغة في الاعتماد على لهجات قبائل محدّدة

اعتمد النحاة في تقرير القاعدة النحوية على مجموعة من لهجات محدّدة لقبائل معيّنة كانوا أكثر إيراداً في الكتب النحوية، هم: (قيس، وتميم، وأسد)، وفي المرتبة الثانية، هم: (هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين)، ولم يؤخذ النحاة البصريين عن غيرهم قط (ينظر: السيوطي، 1982م: 47، وعبد الرحمن السيّد: 238)، ((فالعربية الفصيحة عندهم هي لغة البدو؛ فالعربي البدوي هو الحكم الفصل في العربية الصحيحة، وهو لا يخطئ في التحدّث بها عندهم، ولا يطاوعه لسانه - إن أراد - على الخطأ)) (نقلاً عن: عبد التّوّاب، 1999م: 77).

وقيل إن ((هذه نظرتهم إلى اللغة، وتلك طريقتهم في اعتمادها، سعي جاد وراء صحيحها، ونقد واع لأساليبها، واعتماد دقيق لخالصها وصافيتها، وحرص بالغ على أن يكون من تؤخذ عنه اللغة أهلاً للأخذ عنه)) (السيّد: 240).

ولكن في حقيقة الأمر لم تكن نظرتهم للغة مثالية نحو ما وصفوها عنهم، فما تداعيّات ذلك على الدرس النحوي؟

داهم هذا الأسلوب أن يهملوا الكثير من اللهجات كانت أيضاً في عصر الاحتجاج، كما هملوا الكثير من لغة الاستعمال اليومي، وارتكزوا على بقية القبائل المذكورة في التعقيد النحوي، ولعلّ ذلك يعود لطبيعة جمع المادة التي قام بها الخليل، فمنهج الخليل المعجمي يختلف عن المنهج النحوي،

فعند جمعه المادة من الناطقين باللغة الصافية لأجل وضع مدونة لفظية - معجم العين - تعتمد على دلالة الألفاظ المفردة أو دلالاتها المتجددة داخل التركيب، فلم يكن هدفه وضع قوانين تحكم عملية الكلام من حيث الصواب والخطأ، أو الفصاحة وعدمها، أو الكثرة والقلّة، وغيرها من الضوابط التي اعتمدها النحويون من بعده، هذا يعني أنّ هدف الخليل لم يكن التركيز المباشر بالأخذ عن جميع القبائل، والإحاطة بكلّ الألفاظ المستعملة في حياتهم اليومية، بل اعتمد على من جالسه واستمع منه اللغة الفصيحة من القبائل؛ لصناعة اللغة - الألفاظ - قدر الأماكن وفق تقليات الكلمات، ومن خلال العملية التي اتبّعها يستطيع أن يستخرج منها المهمل، ويطرّحه خارج الاستعمال (ينظر: الفراهيدي: 1/ 3-7)، فعندما طبّق النحويون أسلوبه على الدرس النحوي، خلق فجوة كبيرة، ذلك لأنّ الدرس النحوي يركّز على التراكيب، وهذه التراكيب لا يمكن تحديدها في بيئة لغوية محدّدة نحو ما ثبتوها في القبائل، لأنّ ظروف إنتاج الكلام متجدّدة بشكل مستمر، ولا ينطبق عليه جميع الضوابط النحوية، فلجأوا إلى التأويل، والتعليل، وما إلى ذلك، كما أنّهم وضعوا القواعد بشكل ذاتي خدمة للدرس النحوي، لا أن يحكموا به كلام العربي، ورصد الأخطاء الناجمة في عملية الكلام، كما جعلوها مادة تخضع لمبدأ المفاضلة فيما بينهم، قال سيبويه في موضع الإمالة، ((فأما ما كان آخره راء فإنّ أهل الحجاز وبني تميم فيه متفقون، ويختار بنو تميم فيه لغة أهل الحجاز كما اتفقوا في يرى، والحجازية هي اللغة الأولى القدّامي)) (سيبويه: 278/3، ينظر: حميد، 2022م: 143-151).

ولحلّ هذه الإشكالية كان لا بدّ من أن يأخذوا بالقبائل في عصر الاحتجاج، ولا يحكموا لفئة معيّنة أنّ لغتها هي الأصح، فلو كان كذلك

كان الأجداد بهم أن يأخذوا من جميع القبائل كقبائل (عجز بن هوازن)، وهم: (قبيلة سعد بن بكر، وقبيلة حُشم بن بكر، وقبيلة نصر بن معاوية، وقبيلة ثقيف)، إذ قيل إن أفصحهم: بني سعد بن بكر، وذلك لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (أنا أفصح العرب بيد أني من قريش، وأنّي نشأت في بني سعد بن بكر) (ينظر: السيوطي، 1982: 210/1، 211، وعبد الرحمن السيد: 238، 239)، أي: أن العرب استعملتها، وأخذت بها، بيد أن هذه القبائل هم أعلى فصاحة من قيس، وتميم، وأسد (ينظر: حميد، 2022م: 143).

ولعل الأمر الذي دعاهم إلى ترك قبيلة سعد بن بكر وهم أفصح القبائل كما أشير آنفاً؛ لاختلاطهم بسعود جذام، وجذام من القبائل التي كانت مجاورة لأهل مصر، ولم يأخذ النحاة عنهم في الاستدلال النحوي، ومن جهة أخرى كانت هذه القبيلة قريبة من مكة، ولغة أهل مكة قد فسدت بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): لكثرة من خالطوهم من العجم، ومن تردّد إليهم من تجّارهم (ينظر: السيوطي، 2006م: 47، 48، والبلادي، 1983م: 217، والرافعي، 2013م: 296/1).

المبحث الثالث: تجاهل التطور الزمني للغة

عمل النحاة الأوائل على الاهتمام المبالغ باللغة المتأخرة في الاستدلال النحوي، فألزموا ((... أنفسهم بالقاعدة، ورسوموا صورة للغة لا يحيدون عنها، وحملوا ما خالف ذلك المرسوم المتفق عليه على الخطأ واللعن، وكان من نتيجة ذلك، أن خسر التراث اللغوي أساليب كثيرة هي من وحي اللغة، ...)) (بوقانون، 1996-1997م: 6)؛ لأنهم لم يعنوا بالتطور التاريخي للغة، والعمل على وصفها وتحليلها، بل اعتنوا بتقنين اللغة،

وبمرور الزمن، تحوّل الأمر إلى سلطةٍ معياريةٍ جامدة تجاه أيّ تغيير لغويّ، وظهر ما يُعرف بإشكالية: (تجاهل التطوّر الزمنيّ للغة)؛ لأنها بنظر النحاة دون الفصحى، ويعود ذلك لأمرين: انتقاء المكان، وانتقاء الزمان (ينظر: حسان، 2000م: 89).

إنّ انتقاء المكان لعددٍ من القبائل وسط الجزيرة العربية بناء النحاة على معيار الفصاحة، واعتمد النحاة مفهوم اللغة النموذجية المتمثلة بلغة البدو، فرسموا حدود الاحتجاج بقبائل الحجاز بالدرجة الأولى، ظناً أنّ ألسنتهم لم تُفسد بعد، وجعلوا لغتهم معياراً للفصاحة اللغوية، لكنّ هذا خطأ لا شكّ فيه، ودليل ذلك أنّ القرآن الكريم فيه كلمات ذات أصل روميّ أو فارسيّ ما يدلّ أنّ هذه الكلمات قد دخلت لغة العرب قبل الإسلام، ونزل القرآن الكريم بلسانهم (ينظر: حسان أ، 2000م: 88، وحسان ب، 2000م: 77)، وهذا يعني أنّ النحاة قد حولوا اللغة إلى لغةٍ معياريةٍ تعتمد على أفصح القبائل، مقدّسين اللغة التي تكلمت بها هذه القبائل، وعدّوا ما جاء بعد هذه اللغة موضع ريبة، لأنّ هدف النحاة الأوائل ضبط قواعد العربية -تقنين اللغة-، فكان اهتمامهم بالقواعد التي تحكم الاستعمال اللغويّ؛ لذلك ضيقوا دائرة الاحتجاج، ومنعوا الأخذ عن الحضريّين.

أمّا انتقاء الزمان واستنباط القواعد من شعر امرئ القيس وما بعده إلى ابن هرمة (ت 176هـ) في نهاية القرن الثاني للهجرة، فهو يمثّل عاملاً من عوامل تجاهل التطوّر الزمنيّ؛ لأنّهم لم يفرّقوا بين شاعرٍ وشاعر، ولا بين قرنٍ سابق وآخر لاحق تقارب أربعة قرون، وخلال هذه الفترة شهدت اللغة تطوراً في مفرداتها، وتراكيبها، ودلالاتها، وسياقها، فموضوعات المولّد، والدخيل، والأضداد، والمشارك اللفظي، والقلب، والنحت، وغيرها من القضايا التي تناولها النحاة في مراحل لاحقة، ليست إلّا تجلّيات للتطوّر

اللغوي (ينظر: حسان، 2000م: 101)، قال الدكتور مصطفى الرافي في هذه الموضوعات: ((تلك هي طرق الوضع التي سلكوا منها إلى اللغة في كل أطوارها، حتى أصبحت من الاتساع والنمو ما هي، ولكن لهذا النمو أنواعاً تحدّد في جملتها أجزاء هذه اللغة، وتصف تاريخ اتساعهم فيها، وهي من هذه الجهة تعبّر تماماً على الذي تقدّم وتفصيلاً له؛ وتلك هي: الإبدال، والقلب، والنحت، والترادف، والاشتراك، والتضاد، والمداخلة بالتعريب، والتوليد...)) (الرافي، 2013م: 165/1).

بينما انصبّ اهتمام النخّاة في المراحل اللاحقة نحو التطوّر بعد أن تخلّصوا من القيود المعيارية، أمثال: ابن جنّي، وابن فارس، وابن عقيل (ت 769هـ)، والسيوطي، وغيرهم الكثير، قال الدكتور إبراهيم أنيس: ((عقد القدماء من علماء العربية فصولاً مستفيضة في كتبهم لبحث عدّة مسائل من اللغة تدور حول ظاهرة واحدة، هي نمو اللغة في ألفاظها، وأساليبها، ووسائل هذا النمو، وهم في علاجهم لتلك المسائل لا يكادون يربطون بينها، ولا نكاد نلاحظ في كلامهم أنّهم نظروا إلى كلّ تلك المسائل على أنّها المنابع أو الروافد التي تمثّل اللغة بكلّ جديدٍ مستحدث من الكلمات أو الأساليب)) (أنيس، 1966م: 7)، وقال أيضاً الدكتور تمام حسان: ((والذي لا شكّ فيه أنّ الإسلام أبطل بعض المسمّيات فأبطل معها أسماءها، ...، وأنّه حوّل الكثير من دلالات الألفاظ عمّا كانت عليه وأوّل ما حوّل من ذلك معاني كلمات مثل (الإسلام)، و(الكفر)، و(النفاق) إلخ..، ولا شكّ أنّ الكثير من التراكيب الجاهلية قد بطل استعماله، نحو: (عمّ صباحاً)، و(أبيت اللعن) إلخ، وأنّ صيغاً كانت تردّ في الشعر الجاهليّ قد عدل عنها نحو (مهراقة)، وأنّ القرآن قد استعمل صيغاً لا نعلم أنّها وردت في شعر الجاهليين مثل: (كبار)، و(عجاب)، و(يخصمون)، و(يهدي) إلخ..، وهذه الأمثلة تشتير إلى

تغیّراتٍ من المرجّح أنّ النحاة كانوا على علمٍ بها ولكنهم لم يروا الالتفات إليها أمراً ضرورياً)) (حسنان، 2000م: 102)، ممّا يدلّ من كلام النقاد على أنّ النحاة الأوائل لم يلتفتوا لمفهوم التطوّر اللغويّ بالقدر الكافي، إذ كانوا يرونه أمراً غير ضروريّ، مقارنة باهتماماتهم القائمة آنذاك على تثبيت الحجج، والآراء الخاصّة حول ميدان الدرس النحويّ.

الخاتمة:

- 1- إعطاء أولويّة للنصّ الشعريّ في وضع القواعد النحويّة، وتقديم تبريرات نحويّة فيما جاء مخالفاً للقاعدة من النصوص النثرية: (القرآن الكريم، والحديث النبويّ، وكلام العرب)، بينما الأصل هو لزوم تقديم النصّ النثريّ؛ لأنّه أكثر استعمالاً من النصّ الشعريّ ولغة الاستعمال اليوميّ.
 - 2- ترك بعض القبائل الفصيحة أمثال قبيلة سعد بن بكر، ولعلّ تركهم هذه القبائل؛ لاختلاطهم بأقوام أقلّ فصاحة.
 - 3- لم يلتفت النحاة الأوائل صوب مفهوم التطوّر؛ لاهتمامهم بتقنين اللغة، فلم يروا الاهتمام بمثل هذه القضايا أمراً ضرورياً آنذاك.
- قائمة المصادر، والمراجع:

- القرآن الكريم، رواية حفص بن عاصم.

1- الكتب المطبوعة:

- ابن السراج (ت 316هـ)، أبو بكر محمّد بن سهل النحويّ البغداديّ، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتليّ، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1996م.

- ابن مالك (ت 672هـ)، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الطائفي الجياني، شرح الكافية الشافية، حققه، وقدم له: د. عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط 1، 1982م.
- ابن منظور (ت 711هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.).
- ابن يعيش (ت 643هـ)، الشيخ موفق الدين يعيش ابن علي النحوي، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرة، مصر، (د.ط.)، (د.ت.).
- الإشبيلي (ت 669هـ)، أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي ابن عصفور الحضرمي، المقرّب ومعه مُثْل المقرّب، تحقيق، وتعليق، ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1998م.
- الأنباري (ت 577هـ)، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين، والكوفيين، تحقيق: جودة مبروك محمد مبروك، (د.ن.)، ط 1، 2002م.
- الأندلسي (ت 745هـ)، أبو حيّان، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: د. حسن هندايي، دار القلم، دمشق، (د.ط.)، (د.ت.).
- الأنصاري (ت 761هـ)، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام المصري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، (د.ط.)، (د.ت.).
- أنيس، إبراهيم، من أسرار العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1966م.

- البخاريّ (256هـ)، أبو عبد الله بن إسماعيل ابن إبراهيم، صحيح البخاريّ، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، (د.ط)، 1998م.
- البلاديّ، عاتق بن غيث، معجم قبائل الحجاز، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1983م.
- الجراحيّ (ت 1162هـ)، الشيخ إسماعيل بن محمّد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط2، 1351هـ.
- حسان، تَمَام، الأصول دراسة إستيمولوجيّة للفكر اللغويّ عند العرب النحو- فقه اللغة- البلاغة، ط1، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، 2000م.
- حسان، تَمَام، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2000م.
- د. رمضان عبد التّوّاب، فصول في فقه العريّة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، 1999م.
- ذو الرمة (117هـ)، ديوان ذي الرمة، قدّم له، وشرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1995م.
- الرافعيّ، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب مؤسّسة هنداويّ، (د.ط)، 2013م.
- السرطاويّ، د. عمران بن أحمد، القراءة- مفهومها- مهارتها- تدريسها- تقويمها، ود. فؤاد محمود رواش، (د. ن)، ط1، 2016م.
- سيبويه (ت 180هـ)، كتاب سيبويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق، وشرح: عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، (د.ت).

- السيد، عبد الرحمن، مدرسة البصرة النحوية نشأتها وتطورها، دار المعارف، مصر، ط1، د.ت.
- السيوطي (ت 911هـ)، جلال الدين، الاقتراح في أصول النحو، ضبطه، وعلّق عليه: عبد الحكيم عطية، راجعه، وقدم له: علاء الدين عطية، دار البيروتي، ط2، 2006م.
- السيوطي (ت 911هـ)، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق، وشرح: د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1992م.
- السيوطي (ت 911هـ)، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه، وضبطه، وصحّحه، عنون موضوعاته، وعلّق حواشيه: محمّد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمّد النجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (د.ط)، 1986م.
- الصبيحي، محمّد الأخضر، مدخل إلى علم النّصّ ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، د. ط، د. ت.
- الطبري (ت 310هـ)، أبو جعفر محمّد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والإعلان، ط1، 2001م.
- العجاج (ت 145هـ)، ديوان العجاج، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت 216هـ)، تحقيق: د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1995م.
- عفيفي، أحمد، نحو النّصّ اتّجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرف، القاهرة، ط1، 2001م.

- بوقانون، عيسى، نقد الفكر النحويّ عند مهدي المخزوميّ قراءة في المنهج، جامعة الجزائر، الجزائر، 1996-1997م.
- الفراهيديّ (ت 175هـ)، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين، ترتيب، تحقيق: د. عبد الحميد هنداويّ، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 2003م.
- قباوة، فخر الدين، التحليل النحويّ أصوله وأدلّته، الشركة المصريّة العالميّة للنشر، القاهرة، ط1، 2002م.
- المتنبّيّ (ت 354هـ)، ديوان المتنبّيّ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1983م.
- الميدانيّ (ت 518هـ)، أبو الفضل أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوريّ، مجمع الأمثال، تحقيق: محمّد محيّي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- ناظر الجيش (ت 778هـ)، محبّ الدين محمّد بن يوسف بن أحمد، شرح التسهيل المسمّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، دراسة، وتحقيق: د. عليّ محمّد فاخر، ود. جابر محمّد البراجة، ود. إبراهيم جمعة العجميّ، وغيرهم، دار السلام للطباعة، والنشر، والتوزيع، والترجمة، القاهرة- مصر، ط1، 2007م.
- نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربيّة، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، القاهرة، ط2، 1972م.
- 2- الرسائل، والأطاريح:
- الحربيّ، نورة ناهر ضيف الله، الشذوذ في الشاهد الشعريّ بين الدلالة والاستعمال: شواهد سيبويه نموذجًا، جامعة الملك عبد العزيز، جدة- المملكة العربيّة السعوديّة، 1432هـ. (رسالة ماجستير).

3- المجلات:

- حميد، ضياء حسين، الإشكاليات النسقية للشخصية النحوية: دراسة تحليلية، أوراق لسانية، المجلد: 2، العدد: 5، 2022م.

- حميد، ضياء حسين، التقعيد النحوي، ومعارية الكم والزمن بين جواز التركيب وصحة القاعدة، مجلة نسق، المجلد: 41، العدد: 2، 2014م.

- سلمان، عدنان محمد، الاستقرار في النحو، مجلة مجمع العلمي العراقي، المجلد: 35، العدد: 3، 1984م.

4- الروابط الإلكترونية:

- ستار شمس: بحث عن القراءة وأنواعها:
<https://www.starshams.com/2022/06/blog-post-22.html>

شرح أبي حيان الأندلسي لباب "الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين" من كتاب سيبويه (جمعاً، ودراسة)

كلية الإمام الكاظم للعلوم الإسلامية الجامعة

أ.د. محمد عبد الرضا فياض

Fayadh.dr@gmail.com

وزارة التربية/مديرية تربية الرصافة الأولى

م.م. حسام زيدان خلف

husam-zaidan@iku.edu.iq

الملخص:

يعدُّ كتاب سيبويه من أهمِّ المراجع النحويَّة في اللغة العربيَّة؛ كونه أوَّل كتابٍ نحويٍّ وصل إلينا من المتقدِّمين، فضلاً عن أنَّه صيغَ بفكرٍ ابتكاريٍّ من مؤلِّفه، إيَّ أنَّه جاء على غير مثالٍ سابقٍ له في التحليل، والتدقيق، والتصنيف، والنَّظر النحويِّ؛ ولذا لقيَ اهتماماً كبيراً من علماء النحو على مرِّ العصور، وقد شرَّحه جملة من علماء النحو العربيِّ، وقد وجدتُ أبا حيان الأندلسيَّ يُبرزُ اهتماماً واضحاً بأقوال سيبويه، ونصوصه؛ ويوليها عنايةً كبيرةً؛ إذ ورد ذلك في غالبِ مصنَّفاتِه النحويَّة، حيث إنَّه يعمِّق النَّظر، والتدقيق في أقوال سيبويه بإسلوبٍ يدلُّ على تبخُّره، وتفنُّنه بمسائل الكتاب، وجاء ذلك في جلِّ شروحاته، وتعليقاته، وتحليلاته للمسائل النحويَّة في مؤلِّفاته، وبعدَ مطالعتي لبعضِ مؤلِّفات أبي حيان، وتدقيقِ النَّظر، والفحص، والتَّنقيب فيها وجدتُ أنَّ أبا حيان في الغالب يستشهدُ بنصوصٍ من كتاب سيبويه. ويجعلُ هذه النصوص هي محورُ كلامه، وعمودِ استدلالاته

النحويّة، ثمّ يحلّلها تحليلًا معمّقًا معتمدًا على فهمه لهذه النصوص، ومستنتجًا منها أحكامه القطعيّة على المسائل النحويّة التي يناقشها، ثمّ كرّرت القراءة، والمطالعة في مؤلّفات أبي حيّان الأخرى؛ بهدف التحقّق، والتّثبت من الموضوع، فوجدته يتّخذ نفس الأسلوب فيها، وأعني في ذلك الارتكاز على نصوص سيّويه في التّحليل، والاستنتاج، فقدحت في ذهني فكرة على إثر ذلك أن أجمع بعض تعليقات، وإشارات، وتحليلات أبي حيّان على نصوص سيّويه، ثمّ أرتبها ترتيبًا نموذجيًا؛ بغرض إخراجها شرحًا لنصوص سيّويه، فيهدف هذا البحث إلى دراسة آراء أبي حيّان، وتحليلاته النحويّة المتعلّقة بنصوص كتاب سيّويه، وتسلّط الضوء على منهج أبي حيّان في شرحه لتلك النصوص، فشرعت أجمع النّصّ إلى النّصّ، والرأي إلى الرأي، حتى استوت لي بعض الفقرات، فأسميته بـ"شرح أبي حيّان الأندلسي لباب الفاعل الذي يتعداه فعله الى مفعولين من كتاب سيّويه، جمعًا ودراسة"، وكان عملي فيه جمع النصوص، والآراء، واستنباطها، واستجلاءها، وترتيبها، متوخّي الدقّة، ومستثبًا لها؛ ليكون العمل أقرب إلى الصّواب، والرّشاد، والنّظر العلميّ، فصارت محور عملي في هذا البحث هو الجمع، والتنظيم، والترتيب، والمقارنة مع الشّروح الأخرى للكتاب، فضلًا عن إيعاز النصوص إلى مؤلّفيها، وتخريج الأبيات الشعريّة؛ بغرض إخراج النّصّ المشروح إخراجًا لا ثقلًا بصاحب المتن، وصاحب الشّرح؛ فصرت أعرض نصّ سيّويه أولاً مُشيرًا إليه بالحرف "س"، ثمّ أورد عليه تعليقات أبي حيّان، وتحليلاته، واستشهاداته لهذا النّصّ، مُشيرًا إليه بالحرف "ش"، وهذه الطريقة كنت قد تعلّمتها من شَيْخِي أَبِي حَيَّان فِي كِتَابِهِ "التّذيل، والتكميل في شرح كتاب التسهيل"؛ إذ كان يورد نصّ ابن مالك فيه، مُشيرًا إليه بالحرف "ص"، ثمّ يورد تعليقه عليه مُشيرًا له بالحرف "ش"، فصار كلُّ

جهدي في هذه الدراسة منصباً في جمع ما تشئت، أو تفرّق من عبارات أبي حيان، وإشاراته، وتعليقاته في توضيح مراد سيويه من نصّه، وتبيين ما كان مخفياً، أو دفيناً، والملائمة بين العبارات المفكّكة، والمتناثرة هنا وهناك، وإعادة صياغته، وترتيبه، وتنظيمه، حتّى صار ذلك منهجاً قد التزمْتُ به في مجرى هذه الدراسة.

ولابدّ هنا من الإشارة إلى أنّ ما جاء به هذه الدراسة من شرح لمسائل سيويه لأبي حيان هو القليل النزر، وما تبقى من تعليقات، وتعليقات، وشرح للمسائل المتبقية من كتاب سيويه هو كثير زاح يصلح أن يكون مشاريع بحث للطلبة الراغبين الجادين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، أبي القاسم محمد، وآله وأصحابه المنتجبين.

الكلمات المفتاحية: (أبو حيان، كتاب سيويه، باب الفاعل، التعدي، مفعولين)

Abu Hayyan al-Andalusi's explanation of the chapter "The subject whose verb takes two objects" from the book of Sibawayh (collection and study)

Summary:

Sibawayh's book is considered one of the most important grammatical references in the Arabic language, as it is the first grammar book to reach us from the ancients. Moreover, it was formulated with an innovative mind from its author, meaning that it was unprecedented in its analysis, scrutiny, classification, and grammatical consideration. Therefore, it has received great attention from grammarians throughout the ages, and has been explained by a number of Arabic grammarians. I found Abu Hayyan al-Andalusi demonstrating a clear interest in Sibawayh's sayings and texts, devoting great attention to them. This is

mentioned in most of his grammatical works, as he delves deeply into and scrutinizes Sibawayh's statements in a style that demonstrates his erudition and mastery of the book's issues. This is found in most of his explanations, comments, and analyses of grammatical issues in his works. After I perused some of Abu Hayyan's works, and carefully examined, examined, and investigated them, I found that Abu Hayyan, in most cases, cites texts from Sibawayh's book. He makes these texts the focus of his speech and the pillar of his grammatical inferences. Then he analyzes them in-depth, relying on his understanding of these texts and deducing from them his definitive rulings on the grammatical issues he discusses. Then I repeated the reading and perusal of Abu Hayyan's other works, with the aim of verifying and ascertaining the subject. I found that he adopts the same approach in them, and I mean in that relying on Sibawayh's texts in analysis and deduction. An idea sparked in my mind as a result of that, to collect some of Abu Hayyan's comments, references, and analyses on Sibawayh's texts, then arrange them in a typical order. In order to produce an explanation of Sibawayh's texts, this research aims to study Abu Hayyan's opinions and his grammatical analyses related to the texts of Sibawayh's book, and to shed light on Abu Hayyan's method in his explanation of those texts. So I began to collect text to text, and opinion to opinion, until I had some paragraphs, so I named it "Abu Hayyan al-Andalusi's explanation of the chapter on the agent whose verb extends to two objects from Sibawayh's book, collection and study". So my work in it was to collect texts and opinions, and to derive, clarify, and arrange them, aiming for accuracy and verifying them. In order for the work to be closer to correctness, rationality, and scientific consideration, the focus of my work in this research became collection, organization, arrangement, and comparison with other commentaries on the book, in addition to referring the texts to their authors, and graduating the poetic verses; with the aim of producing the explained text in a manner befitting the author of the text and the author of the commentary;

So I began to present Sibawayh's text first, indicating it with the letter "S," then I would cite Abu Hayyan's comments, analyses, and citations for this text, indicating it with the letter "Sh." This method I had learned from my teacher Abu Hayyan in his book "Al-Tadheel and Al-Takmil fi Sharh Kitab Al-Tashil." Since he cited Ibn Malik's text, indicating it with the letter "S," then he cited his commentary on it, indicating it with the letter "Sh," all my efforts in this study were focused on gathering what was scattered or dispersed from Abu Hayyan's expressions, references, and comments in clarifying Sibawayh's meaning in his text, clarifying what was hidden or buried, and reconciling the disjointed expressions, scattered here and there, and reformulating, arranging, and organizing it, until this became a method that I adhered to in the course of this study. It is necessary here to point out that what this study has provided in terms of an explanation of Sibawayh's issues by Abu Hayyan is very little, and what remains of comments, feedback, and explanation of the remaining issues of Sibawayh's book is abundant and suitable to be research projects for serious and desirous students. Our final supplication is that all praise is due to God, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the trustworthy Prophet, Abu al-Qasim Muhammad, and his chosen family and companions.

Keywords: (Abu Hayyan, Sibawayh's book, subject, transitivity, two objects)

س: "هَذَا بَابُ الْفَاعِلِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ" (سيبويه، الكتاب، 37/1:1988).

ش: يريدُ سيبويه بهذا الباب بيانُ أحكامِ الأفعالِ التي تتعدَّى إلى نصبِ مفعولينِ لَيْسَ أَصْلُهُمَا مَبْتَدَأٌ، وَخَبَرٌ، نَحْوُ: أُعْطِيتُ زَيْدًا دِرْهَمًا، وَكَسَوْتُ بَشْرًا الثِّيَابَ؛ إِذْ إِنَّ الْمَفْعُولَ الْأَوَّلَ مِنْ بَابِ "أَعْطَى، وَكَسَا" فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ مَفْعُولٌ فِي اللَّفْظِ، فاعِلٌ فِي الْمَعْنَى؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ هُوَ الْآخِذُ لِمَا أُعْطِيَ، وَهُوَ اللَّابِسُ لِمَا كُسِيَ بِهِ، وَالْأَصْلُ: أَخَذَ زَيْدٌ دِرْهَمًا، وَلَبَسَ بَشْرٌ الثِّيَابَ (الاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013 ينظر: 96/2).

وَأَمَّا الثَّانِي: فَهُوَ الْمَفْعُولُ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَى مَعًا؛ وَلِذَا صَارَ أَضْلُهُ التَّأْخِيرُ عَنِ الْأَوَّلِ (الاندلسي، ابوحيان، التذييل والتكميل: 30/7، والاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013 ينظر: 96/2، والاندلسي، ابوحيان، الموفور، 205:2017).

و"يَزْعُمُ الْكُوفِيُّونَ (الأبدي، شرح المقدمة، 2003، ينظر: 761/1) أَنَّ "أُعْطِيتُ"، وَأَمْثَالَهَا تَتَعَدَّى إِلَى وَاحِدٍ، وَالثَّانِي مَنْصُوبٌ بِفِعْلِ مُضْمَرٍ، وَالْجَوَابُ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ فَاسِدٌ" (الاندلسي، ابوحيان، التذييل والتكميل: 7/6).

س: "فَإِنْ شِئْتَ إِفْتَصَرْتَ عَلَى الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ، وَإِنْ شِئْتَ تَعَدَّى إِلَى الثَّانِي، كَمَا تَعَدَّى إِلَى الْأَوَّلِ" (سيبويه، الكتاب، 37/1:1988).

ش: يَقْصِدُ أَنَّ الْمَفْعُولَ الثَّانِي فِي هَذَا الْبَابِ مِمَّا يَجُوزُ حَذْفُهُ، وَإِبْقَاءُ الْأَوَّلِ، وَالْحَذْفُ يَكُونُ عَلَى نَوْعَيْنِ: حَذْفُ إِفْتِصَارٍ، وَحَذْفُ إِخْتِصَارٍ، فَأَمَّا الْإِفْتِصَارُ؛ فَالْحَذْفُ لِغَيْرِ دَلِيلٍ، وَأَمَّا الْإِخْتِصَارُ؛ فَهُوَ الْحَذْفُ لِدَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَحْذُوفِ (الاندلسي، ابوحيان، التذييل والتكميل، ينظر: 8/6، والاندلسي،

ابو حيان، منهج السالك، 12013، ينظر: 437/1، والموفور، 2017، ينظر: 206-207).

فَجَوَزَ سَيُوبِيهِ حَذْفَ الْمَفْعُولِ الثَّانِي لِأَعْطَى، وَكَسَى إِيْخْتِصَارًا عَلَى الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ فَقَطْ (الاندلسي، ابو حيان، الموفور، 2017، ينظر: 206)، وَإِنَّمَا جَازَ الْحَذْفُ هُنَا إِيْخْتِصَارًا؛ لِأَنَّ أَصْلَ الْمَفْعُولَيْنِ -كَمَا قَدَّمْنَا- فَاعِلٌ، وَمَفْعُولٌ؛ فَجَازَ حَذْفَ الثَّانِي؛ لِأَنَّهُ مَفْعُولٌ فِي الْأَصْلِ، فَصَارَ فَضْلَةً قَدْ يُسْتَعْنَى عَنْهَا (الاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013 ينظر: 99/2-100). وَأَمَّا الْأَوَّلُ، وَهُوَ الْفَاعِلُ؛ فَلَا يَجُوزُ حَذْفُهُ؛ وَلِذَا قَالَ: "فِي إِنْ شِئْتَ إِيْخْتِصَرْتَ عَلَى الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ"؛ لِأَنَّهُ فَاعِلٌ فِي الْحَقِيقَةِ، وَالْفَاعِلُ لَا يَجُوزُ حَذْفُهُ، فَإِنْ كَانَ مِنْ بَابِ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَنْصِبُ مَفْعُولَيْنِ أَصْلَهُمَا مُبْتَدَأً، وَخَبَرٌ؛ فَلَا يَجُوزُ الْحَذْفُ فِيهَا إِيْخْتِصَارًا؛ لِأَنَّ الْمُبْتَدَأَ، وَالْخَبَرَ لَا يُحذفُ أَحَدُهُمَا فَيَبْقَى ثَانِي طَرَفِي الْإِسْنَادِ فَقَطْ دُونَ الْآخَرِ، فَهَذَا لَا يَجُوزُ، وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ (الاندلسي، ابو حيان، النكت الحسان، 1985، ينظر: 91، والاندلسي، ابو حيان، التذيل والتكميل، ينظر: 14/6، والاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013 ينظر: 394/1، والاندلسي، ابو حيان، الموفور، 2017، ينظر: 203-205).

س: "وَذَلِكَ قَوْلُكَ: أَعْطَى عَبْدُ اللَّهِ زَيْدًا دِرْهَمًا، وَكَسَتْ بَشْرًا الثِّيَابَ الْجَيَادَ" (سَيُوبِيهِ، الْكِتَاب، 1988: 37/1).

ش: مَثَلُ سَيُوبِيهِ هُنَا لِمَا قَدَّمْنَا مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِّيَةِ إِلَى مَفْعُولَيْنِ بِهَذِهِ الْأَمْثَلَةِ، ثُمَّ قَالَ: "وَمِنْ ذَلِكَ: إِيْخْتَرْتُ الرِّجَالَ عَبْدَ اللَّهِ، وَمَثَلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ، وَجَلَّ: "وَإِيْخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا" (الاعراف 155)، وَسَمَّيْتُهُ زَيْدًا، وَكُنَّيْتُ زَيْدًا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، وَدَعَوْتُهُ زَيْدًا، إِذَا أَرَدْتُ دَعْوَتَهُ الَّتِي تَجْرِي مَجْرَى: سَمَّيْتُهُ، وَإِنْ عَنَيْتِ الدُّعَاءَ إِلَى أَمْرٍ لَمْ يُجَاوِزْ مَفْعُولًا وَاحِدًا" (سَيُوبِيهِ،

الكتاب، 1988:37/1)، ويقصد أن من هذه الأفعال التي تنصبُ مفعولين ليس أصلهما مبتدأ، وخبراً ما ذكر، أي: اخْتَرْتُ، وَسَمَّيْتُهُ، وَكَنَيْتُ، وَدَعَوْتُ، ونقول: الأفعال المتعدية إلى مفعولين ليس أصلهما مبتدأ، وخبراً على قسمين، أحدهما: ما يتعدى إلى المفعولين بنفسه دون وساطة حرف جر، وهي: "كَسَى، وَأَعْطَى" -وقد مثل لها سيويه أولاً- ولا يجوزُ في هذه دخول حرف الجرِّ على أحدِ مفعولَيْها، والآخر: ما ينصبُ مفعولين أحدهما بنفسه، والآخرُ بحرف جرٍّ، وهي بابُ "اخْتَارَ، وَأَخَوَاتُهَا" (الأندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 27/7، والاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 12013: 86/2، والاندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب: 2095/4).

فأما كَسَى؛ فتعدِّيها لاثنينِ بحقِّ أصالةِ الوضع. وذهب الكوفيون (التبريزي، الملخص: 361/1) إلى أنها تعدَّتْ بالحركةِ إلى اثنين، والأصلُ فيها: كَسَى زَيْدٌ الثَّوبَ. كما تقول: لَبَسَ زَيْدٌ الثَّوبَ. ثُمَّ أَنَّهَا عُدِّتْ بالحركةِ إلى اثنين، كما قالوا: شَتَرْتُ عَيْنُ الرَّجُلِ، وَشَتَرَهَا اللَّهُ، فَالنَّقْلُ وقع بالتغيير من "فَعَلَ" إلى "فَعَلْ"، والصَّحِيحُ إِنَّ "كَسَى"، و"شَتَرَهَا اللَّهُ" أصلٌ، وإنَّ النُّقْلَ لا يكونُ بتغييرِ الحركةِ، وَمِمَّا جَاءَ فِي "كَسَى" بكسرِ السِّينِ قولُ الشَّاعرِ (المبرد، ابوالعباس، الكامل: 1082، وابن عصفور، ضرائر الشعر، 1980: 90):

وَأَنْ يَعْرِينَ إِنْ كَسَى الْجَوَارِي فَتَنْبُو الْعَيْنُ عَنْ كَرَمِ عَجَافٍ (الأندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل: 27/7).

فأما ما تعدَّى إلى مفعولين أحدهما بنفسه، والآخرُ بحرف جرٍّ؛ فنحو: "اخْتَرْتُ زَيْدًا مِنَ الرِّجَالِ، وَاسْتَعْفَرْتُ اللَّهَ مِنَ الذَّنْبِ، وَأَمَرْتُ زَيْدًا بِالْخَيْرِ، وَسَمَّيْتُ وَلَدِي بِأَحْمَدَ، وَدَعَوْتُ وَلَدِي بِزَيْدٍ، وَكَنَيْتُهُ بِأَبِي الْحَسَنِ، وَزَوَّجْتُهُ بِامْرَأَةٍ، وَصَدَقْتُ زَيْدًا فِي الْحَدِيثِ، أَوْ فِي الْقِتَالِ، أَوْ فِي ظَنِّي، وَعَيَّرْتُ زَيْدًا

بِسَوَادِهِ، وَهَدَيْتُ زَيْدًا إِلَى الطَّرِيقِ" (الاندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب: 2091/4).

وَهَذَا التَّنُوعُ مِنَ الْأَفْعَالِ لَا يَجُوزُ حَذْفُ حَرْفِ الْجَرِّ مِنْهُ، وَإِصَالُ الْفِعْلِ إِلَى مَفْعُولِيهِ بِنَفْسِهِ إِلَّا مَعَ "أَنْ، وَأَنَّ" (الاندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 19/7، والاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 93/2، والاندلسي، ابو حيان، النكت الحسان، 1985، ينظر: 89).

"وَأِنَّمَا اطَّرَدَ ذَلِكَ فِي: "أَنْ، وَأَنَّ"؛ لِطَوْلِهِمَا بِصِلَتَيْهِمَا؛ وَلِأَنَّ حَرْفَ الْجَرِّ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي الْعَمَلِ؛ فَصَارَ دُخُولُهُ، وَحَذْفُهُ سَيِّئًا، وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْمَصْدَرِ؛ لِأَنَّهُ لَا طَوْلَ فِيهِ، فَلَا يَجُوزُ فِي: عَجِبْتُ مِنْ قِيَامِكَ. أَنْ تَقُولَ: عَجِبْتُ قِيَامَكَ" (الاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 93/2-94).

وَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ -أَيْضًا- حَذْفُ حَرْفِ الْجَرِّ إِلَّا فِيمَا سُمِعَ مِنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَحْفَظُ، وَلَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا، وَهِيَ: "إِخْتَارَ، وَاسْتَعْفَرَ، وَأَمَرَ، وَسَمَّى، وَدَعَا، وَكَنَّى، وَزَوَّجَ، وَصَدَّقَ، وَمِنْهَا عَيْرَ، تَقُولُ: إِخْتَرْتُ زَيْدًا مِنْ أَلْرِجَالِ، وَأَلْرِجَالِ" (الاندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 19/7، والاندلسي، ابو حيان، النكت الحسان، 1985، ينظر: 89).

قال تعالى: "وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا" (الاعراف: 155)، أَيْ: إِخْتَارَ مِنْ قَوْمِهِ سَبْعِينَ. فَحَذَفَ حَرْفَ الْجَرِّ، وَعَدَّى الْفِعْلَ إِلَى "قَوْمِهِ" بِنَفْسِهِ؛ فَنَصَبَ، كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ (النميري، الراعي، ديوانه، 1980: 194، والازهري، ابو منصور، تهذيب اللغة: 67/13، وابن منظور، لسان العرب: 350/11).

إِخْتَرْتُكَ النَّاسَ إِذْ رَأَيْتُ خَلَائِقَهُمْ وَأَعْتَلَّ مَنْ كَانَ يُرْجَى عِنْدَهُ الشُّؤْلُ. أَيْ: إِخْتَرْتُكَ مِنَ النَّاسِ. وَ"قَوْمَهُ" فِي الْآيَةِ مَفْعُولٌ ثَانٍ، وَ"سَبْعِينَ" مَفْعُولٌ

أوّل (الاندلسي، ابوحيان، البحر، 2010، ينظر: 186/5-187، والندلسي، ابوحيان، النهر، 1995: 627/2).

س: "وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ (البغدادي، عبد القادر، خزانة الادب: 486/1):

اسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيهِ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ، وَالْعَمَلُ.

قال عمرو بن معدّي يكرب الزبيدي (البغدادي، عبد القادر، خزانة الادب: 164/1-166):

أَمَرْتُكَ الْخَيْرَ؛ فَأَفْعَلُ مَا أَمَرْتَ بِهِ فَقَدْ تَرَكْتُكَ ذَا مَالٍ، وَذَا نَشَبٍ" (سيبويه، الكتاب، 1988: 37/1).

ش: يقصد أن من هذه الأفعال التي تنصب مفعولين بحذف حرف الجر من أحدهما قوله: "اسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا"، أي: "مِنَ الذَّنْبِ، والذَّنْبُ"، فـ"اسْتَغْفِرُ" عند سيبويه من الأفعال التي تنصب مفعولين أحدهما بنفسه، والآخر بحرف جرٍّ، وهو "مِنْ"، وأصله أن يُذكر الحرف، ويجوز أن يُحذف، كما قال الشاعر، ونصب بعد الحذف، ومن ذلك قوله تعالى: "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ" (البقرة 199)، والاندلسي، ابو حيان، البحر، 2010، ينظر: 304/2).

وجاء منه -أيضا- في كلام الله قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً" (البقرة 67)، أي: بأن تذبحوا (الاندلسي، ابو حيان، البحر، 2010، ينظر: 403/1).

وكذلك قوله: "أَمَرْتُكَ الْخَيْرَ"، أي: بِالْخَيْرِ، وَالْخَيْرُ، "فتقدّر حرف الجرّ، ثُمَّ تَحذفه، فَيَصِلُ الفعل" (الاندلسي، ابو حيان، تذكرة النحاة، 1986: 237).

وكذلك قولك: "سَمِيتُ وَلَدِي بِمُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدًا، وَدَعَوْتُهُ بِمُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدًا، وَكَنَيْتُهُ بِأَبِي الْحَسَنِ، وَأَبَا الْحَسَنِ، وَزَوَّجْتُهُ بِامْرَأَةٍ، وَامْرَأَةً، وَصَدَقْتُ زَيْدًا فِي الْحَدِيثِ، وَالْحَدِيثِ، وَعَيَّرْتُ زَيْدًا بِسَوَادِهِ، وَسَوَادَةً. فَهَذِهِ الْأَفْعَالُ

سَمِعَ حَذْفَ حَرْفِ الْجَرِّ مِنْهَا، قَالَ الشَّاعِرُ (المبرد، ابوالعباس، الكامل: 48، وسيبويه، الكتاب، 1988: 39/1، والبغداديّ، عبد القادر، خزانة الادب: 123/9، والفرزدق، ديوانه، 1936: 516):

وَمِمَّا الَّذِي أُخْتِيرَ الرِّجَالُ سَمَاحَةً وَجُودًا إِذَا هَبَّ الرِّيحُ الزَّرْعَازُغُ... وقال (البغداديّ، عبد القادر، خزانة الادب، ينظر: 460/1، و3/49-50، والجمحيّ، ابن سلام، طبقات فحول، 1980: 462):

وُسُمِّيتَ بِشَرًّا بِشَرِّ الْعِظَامِ وَكَانَ أَبُوكَ يُسَمِّي الْجُعْلُ.
وقال (المبرد، ابوالعباس، الكامل: 161، وابن عصفور، شرح الجمل، 1982: 306/1):

دَعَنْتَنِي أَخَاهَا أُمُّ عَمْرٍو، وَلَمْ أَكُنْ أَخَاهَا، وَلَمْ أَرْضَعْ لَهَا بِلْبَانٍ.
وقال (البغداديّ، عبد القادر، خزانة الادب، ينظر: 62/6، و72، وابن عصفور، شرح الجمل، 1982: 89/1، وابن الحجاج، مسلم، صحيحه، باب 45، ص 1441):

أَنَا الَّذِي سَمَّيْتُ أُمِّي حَيْدَرَهُ أَضْرِبُ بِالسَّيْفِ رُؤُوسَ الْكَفَرَةِ.
وقال (الدينوريّ، ابومحمد، الشعر والشعراء، ينظر: 767، البغداديّ، عبد القادر، خزانة الادب، ينظر: 546/9،، وابن عصفور، شرح الجمل، 1982: 305/1):

وَمَا صَفْرَاءُ تُكْنَى أُمَّ عَوْفٍ كَأَنَّ سُوءَ يَقْتِنَهَا مِنْجَلَانٍ.
وقال (الذبيانيّ، النابعة، ديوانه، 1984، ينظر: 78):

وَعَيَّرْتَنِي بَنُو دُبْيَانَ خَشِيَّتَهُ وَهَلْ عَلَيْكَ بِأَنْ أَخْشَاكَ مِنْ عَارٍ.
وقال تعالى: "زَوْجُنَاكِهَا" (الاحزاب 37)... " (الأندلسيّ، ابو حيان، التذييل والتكميل: 19/7-20).

و"ذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ طَاهِرُ بْنُ بَابِشَاذٍ إِلَى أَنَّهُ إِذَا وُجِدَ فَعْلٌ يَتَعَدَّى تَارَةً بِنَفْسِهِ، وَتَارَةً بِحَرْفٍ جَرٍّ فَالْأَصْلُ التَّعَدِّيُّ بِحَرْفٍ جَرٍّ؛ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ لَا يُقَدَّمُ عَلَيْهَا إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلِذَلِكَ اعْتَقَدْنَا أَنَّ الْحَرْفَ دَخَلَ لِمَعْنَى التَّعَدِيَةِ، ثُمَّ اتَّسَعَ فِي الْجَارِ؛ فَحُذِفَ. انْتَهَى" (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل: 9/7)، وَهَذَا النَّوعُ مِنَ الْأَفْعَالِ لَا يَجُوزُ قِيَاسُ غَيْرِهِ عَلَيْهِ، فَلَا تَقُولُ: "ضَرَبَ زَيْدٌ يَدَهُ، وَرَجَلَهُ، عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ، كَمَا لَا يَجُوزُ: مَرَزْتُ زَيْدًا، قِيَاسًا عَلَى: أَمَرْتُكَ الْخَيْرَ، كَمَا لَا يَجُوزُ: أَخَذْتُ زَيْدًا ثَوْبًا، عَلَى مَعْنَى: مِنْ زَيْدٍ، قِيَاسًا عَلَى الْآيَةِ (يريد: واختار موسى قومه)... " (الأندلسي، أبو حيان، تذكرة النحاة، 1986: 237).

وأيضًا "لَا يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى هَذِهِ الْأَفْعَالِ، غَيْرُهَا، وَإِنْ تَعَيَّنَ الْحَرْفُ مَحَلُّهُ؛ فَلَا يُقَالُ: بَرَيْتُ الْقَلَمَ السَّكِينِ، أَيْ: بِالسَّكِينِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ تَعَيَّنَ أَنَّ الْمَحذُوفَ هُوَ "الْبَاءُ"، وَتَعَيَّنَ مَحَلُّ حَذْفِهِ، وَهُوَ السَّكِينُ؛ إِذْ لَا يُعْقَلُ: بَرَيْتُ بِالْقَلَمِ السَّكِينِ" (الأندلسي، أبو حيان، منهج السالك، 2013: 92/2-93).

و"زَعَمَ الْجُرْجَانِيُّ (الجرجاني، عبد القاهر، المقتصد 1982، ينظر: 616) أَنَّ "مِنْ بَابِ "اخْتَارَ" قَوْلُهُمْ: كَلْتُهُ كَذَا، وَكَذَا جَرِيًّا، وَوَزَنْتُهُ كَذَا دِرْهَمًا، وَالْأَصْلُ: كَلْتُ لَهُ، وَوَزَنْتُ لَهُ، ثُمَّ حُذِفَتِ اللَّامُ، كَمَا حُذِفَتْ "مِنْ، وَالْبَاءُ"، فِي: اخْتَرْتُ، وَأَمَرْتُ، فَتَعَدَّى الْفَعْلُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ، وَجَرَى مَجْرَى: أُعْطِيتُ فِي الظَّاهِرِ، قَالَ تَعَالَى: "وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ" (المطففين: 3)، وَالْمَعْنَى: كَالُوا لَهُمْ، أَوْ: وَزَنُوا لَهُمْ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَكِيلُ، وَالْمَوْزُونُ". انْتَهَى (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل: 21/7).

وَالصَّحِيحُ أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ مُوقُوفَةٌ عَلَى السَّمَاعِ (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 10/7)، وَ"زَعَمَ ابْنُ الطَّرَاوَةِ، وَتَلْمِيزُهُ الشَّهْلِيُّ (الشَّهْلِيُّ، نَتَائِجُ الْفِكْرِ، 1984، ينظر: 232-233)... " (الأندلسي، أبو حيان،

ارتشاف الضرب: 4/2091)، "أَنَّ: "إِسْتَعْفَرَ" أَضْلُهُ أَنْ يَتَعَدَّى لاثْنَيْنِ بِنَفْسِهِ، وَأَنَّ: إِسْتَعْفَرْتُ اللَّهَ الذَّنْبَ، هُوَ الْأَصْلُ، وَأَنَّ تَعَدَّيْهِ بِـ"مِنْ" إِنَّمَا كَانَ لِتَضْمِينِهِ معنى: ثُبُتْ" (الاندلسي، أبو حيان، منهج السالك، 2013: 92/2).

أي: "التَّوْبَةُ مِنَ الذَّنْبِ، والخروجُ مِنْهُ، والأصلُ: اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ الذَّنْبَ؛ لِأَنَّهُ مِنْ: غَفَرَ، إِذَا سَتَرَ، وتقول: غَفَرَ اللَّهُ ذُنُوبَنَا، وَلَا تَقُلْ: مِنْ ذُنُوبِنَا، إِلَّا أَنْ تُرِيدَ بَعْضَهَا، ومعنى "إِسْتَعْفَرَ": طَلَبَ أَنْ يُغْفَرَ لَهُ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ: اسْتَشْقَيْتُ زَيْدًا الْمَاءَ، وَاسْتَطَعَمْتُ عَمْرًا الْخُبْزَ، أَصْلُهُ: سَقَانِي زَيْدُ الْمَاءِ، وَأَطْعَمَنِي عَمْرُو الْخُبْزِ، فَكَمَا أَنَّ الْمَاءَ، وَالْخُبْزَ، فِي الْمَثَالَيْنِ مَنْصُوبَانِ فِي الْحَالَتَيْنِ، كَذَلِكَ يَكُونُ الذَّنْبُ فِي الْحَالَتَيْنِ مَنْصُوبًا، وَلَا يَكُونُ مَنْصُوبًا فِي أَحَدِهِمَا، مَجْرُورًا فِي الْآخَرِ، فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْجَرِّ دَلَّ عَلَى تَضْمِينِهِ معنى مَا تَعَدَّى بِحَرْفِ الْجَرِّ، فَكَأَنَّكَ قُلْتَ: اسْتَبْتَبْتُ اللَّهَ مِنْ ذَنْبِي، أَوْ: سَأَلْتُهُ النِّجَاةَ مِنْهُ، قَالَ الشَّهْلِيُّ: وَلِذَلِكَ لَا يَجُوزُ الْإِقْتِصَارُ عَلَى الْاسْمِ الْمَنْصُوبِ بَعْدَ إِسْقَاطِ "مِنْ"، لَا تَقُلْ: اسْتَغْفَرْتُ ذَنْبِي، حَتَّى تَذْكُرَ الْمُسْتَعْفَرَ الْمَسْئُولَ مِنْهُ التَّوْبَةَ، وَالنِّجَاةَ مِنَ الذَّنْبِ، وَهَذَا الَّذِي ذَهَبَا إِلَيْهِ لَا يَلْزَمُ؛ إِذْ الْعَرَبُ تَقُولُ: اسْتَغْفَمْتُ زَيْدًا عَنِ الْمَسْأَلَةِ، وَتَقُولُ: فَهَمَّنِي زَيْدُ الْمَسْأَلَةِ، وَاسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ مِنَ الذَّنْبِ، كَأَسْتَغْفَمْتُ زَيْدًا عَنِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَمْ يَجِئْ مَجِيءَ اسْتَطَعَمْتُ؛ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ سَيْنِ الْإِسْتِفْعَالِ أَنْ يَتَعَدَّى الْفِعْلُ بِهَا إِلَى مَا كَانَ يَتَعَدَّى إِلَيْهِ قَبْلَ دَخُولِهَا. وَيَقْطَعُ بِبُطْلَانِ مَذْهَبِهِ أَنَّ سَيَبَوِيهَ نَقَلَ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ يَقُولُونَ: اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ ذَنْبِي (سَيَبَوِيه، الكتاب، 1988: 38/1)، وَالْجَمِيعُ يَقُولُونَ: اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ مِنْ ذَنْبِي، فَلَوْ كَانَ الْأَصْلُ أَنْ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ؛ لَكَثُرَ، وَلَقَلَّ تَعَدَّيْهِ بِـ"مِنْ". فَهَذِهِ الْأَفْعَالُ الَّتِي حُذِفَ مِنْ مَفْعُولِهَا حَرْفُ الْجَرِّ لَا يُقَاسُ عَلَيْهَا غَيْرُهَا، وَجَازَ ذَلِكَ فِيهَا؛ لِأَنَّ حَرْفَ الْجَرِّ مُتَعَيِّنٌ، وَمَوْضِعُ الْحَذْفِ مُتَعَيِّنٌ، وَهَذِهِ عِلَّةٌ قَاصِرَةٌ، لَا تَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْأَفْعَالِ" (الاندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل: 21/7-22).

و"زَعَمَ عَلِيٌّ بْنُ سُلَيْمَانَ الْأَخْفَشُ (الاسترابادي، الرضي، شرح الكافية: 237/2، وابن عقيل، المساعد، 1984: 430/1، والطائي، ابن مالك، شرح التسهيل، 1990: 150/2)، وَتَبِعَهُ ابْنُ الطَّرَاوَةِ أَنَّهُ يَجُوزُ حَذْفُ الْحَرْفِ إِذَا تَعَيَّنَ، وَتَعَيَّنَ مَكَانُهُ قِيَاسًا عَلَى تِلْكَ الْأَفْعَالِ، فَأَجَازَ" (الاندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب: 2091/4): "أَنْ تَقُولَ: بَرَيْتُ الْقَلَمَ السَّكِينِ، أَيْ: بِالسَّكِينِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ تَعَيَّنَ الْمَحذُوفُ، وَهُوَ "الباء"، وَمَكَانُ الْحَذْفِ، وَهُوَ "السَّكِينِ"، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ زُهَيْرِ (ابن ابي سلمى، زهير، ديوانه، 2005: 49): الْقَائِدُ الْخَيْلَ مَنكُوبًا دَوَابِرَهَا قَدْ أَحْكَمْتَ حَكَمَاتِ الْقِدِّ، وَالْأَبْقَا. أَيْ: أَحْكَمْتَ بِحَكَمَاتِ الْقِدِّ، وَبِحَكَمَاتِ الْأَبْقَى. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: "أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ" (البقرة: 233)، أَيْ: لِأَوْلَادِكُمْ، دَلٌّ عَلَى ذَلِكَ الْإِسْتِزْعَاعِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا لِأَوْلَادٍ" (الاندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل: 22/7).

"فَإِنْ اخْتَلَّ الشَّرْطَانِ، أَوْ أَحَدُهُمَا مُنِعَ، نَحْوُ: رَغِبْتُ الْأَمْرَ. لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّهُ لَا يُعْلَمُ هَلْ أَرَدْتُ: رَغِبْتُ فِي الْأَمْرِ، أَوْ رَغِبْتُ عَنِ الْأَمْرِ. وَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ: اخْتَرْتُ إِخْوَتَكَ الزَّيْدِينَ؛ لِأَنَّ كُلَّ مِنْهُمَا يَصْلُحُ لِدُخُولِ "مِنْ" عَلَيْهِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ، وَإِنْ وَجَدَ الشَّرْطَانِ فَلَا يُقَالُ: أَحْبَبْتُ الرِّجَالَ زَيْدًا، وَلَا اضْطَفَيْتُ الرِّجَالَ عَمْرًا، تُرِيدُ مِنَ الرِّجَالِ" (الاندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب: 2091/4)، "لِقِلَّةِ مَا وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ؛ إِذْ لَا يُحْفَظُ إِلَّا تِلْكَ الْأَفْعَالُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا" (الاندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل: 23/7).

قَالَ سَيَبَوِيه: "بَعْدَ أَنْ حَكَى: عَدَدْتُكَ، وَوزَنْتُكَ، وَكَلْتُكَ: "وَلَا تَقُولُ: وَهَبْتُكَ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يُعَدُّوهُ، وَلَكِنْ: وَهَبْتُ لَكَ" (سَيَبَوِيه، الكتاب، 1988: 318/1)، قَالَ الْمَبْرِدُ: لَا يُقَالُ: وَهَبْتُكَ؛ لِئَلَّا يُوْهَمَ كَوْنُ الْمُخَاطَبِ مُوْهُوبًا، فَإِذَا زَالَ الْإِشْكَالُ، نَحْوُ: وَهَبْتُكَ الْغُلَامَ، جَازَ. وَحَكَى أَبُو عَمْرٍ الشَّيْبَانِي:

انْطَلِقْ مَعِيَ أَهْبَكَ نَبَلًا، يُرِيدُ: أَهْبَ لَكَ" (الأندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل: 18/7).

و"ذَهَبَ السُّهَيْلِي (السُهَيْلِي، ابوالقاسم، نتائج الفكر، 1984، ينظر: 336-337، والسُهَيْلِي، ابوالقاسم، الروض الأنف، 1971، ينظر: 139/6-140) إلى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الحذف إِلَّا إِذَا تُؤَوَّلَ فِي الْأَوَّلِ معنى فعل يَصِلُ بِنَفْسِهِ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا بِشَرَطٍ، وَهُوَ أَنْ لَا يُفْصَلُ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الفعلِ؛ لِأَنَّ عَامِلَهُ معنويٌّ، فَلَا يَقْوَى عَلَى الفَصْلِ، فَلَا تَقُولُ: أَمَرْتُكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْخَيْرِ. وَكَذَلِكَ لَا يَكُونُ عَلَى حذفٍ، فَلَا تَقُولُ: أَمَرْتُكَ زَيْدًا، تُرِيدُ: بَزَيْدٍ، أَيْ: بِأَمْرِهِ، وَشَأْنِهِ؛ لِضَعْفِ المعنى، فَلَمَّا كَانَ معنى أَمَرْتُكَ: كَلَّفْتُكَ، جازَ. انتهى.

وأصحابنا لَمْ يَشْتَرطُوا مَا شَرَطَهُ السُّهَيْلِي، بَلْ يُجِيزُونَ حذفَ الحرفِ فِي تِلْكَ الْأَفْعَالِ -مَعَ الْفَصْلِ- كَمَا يُجِيزُونَهُ مَعَ عَدَمِهِ" (الأندلسي، ابو حيان، التذييل والتكميل: 24/7، والأندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب: 2092/4).
س: "وَأِنَّمَا فُصِّلَ هَذَا إِنَّهَا أَفْعَالٌ تُؤَوَّلُ بِحُرُوفٍ الْإِضَافَةِ، فَتَقُولُ: اخْتَرْتُ فُلَانًا مِنَ الرِّجَالِ، وَسَمَّيْتُهُ بِفُلَانٍ، كَمَا تَقُولُ: عَرَفْتُهُ بِهَذِهِ الْعَلَامَةِ، وَأَوْضَحْتُهُ بِهَا، وَاسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ ذَلِكَ، فَلَمَّا حَذَفُوا حَرْفَ الْجَرِّ عَمِلَ الْفِعْلُ" (سبيويه، الكتاب، 1988: 38/1).

ش: يَقْصِدُ إِنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَنْصِبُ مَفْعُولِينَ لَيْسَ أَصْلُهُمَا مَبْتَدَأً، وَخَبَرٌ، وَأَعْنِي بِهَذَا النَّوعِ مَا يَتَعَدَّى إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي بِحَرْفٍ، قَدْ انْفَصَلَ، وَاخْتَلَفَ عَنِ النَّوعِ الْأَوَّلِ، وَالْمَقْصُودُ بِالنَّوعِ الْأَوَّلِ هُوَ بَابُ "كَسَى، وَأَعْطَى"؛ لِأَنَّهُ تَقَدَّمَ لَنَا أَنَّ "كَسَى، وَأَعْطَى" تَنْصِبُ الْمَفْعُولِينَ بِنَفْسِهَا دُونَ حَرْفِ جَرٍّ. وَأَمَّا بَابُ "اخْتَارَ، وَأَخَوَّاهَا" مِمَّا يَنْصِبُ مَفْعُولِينَ؛ فَلَا تَتَعَدَّى إِلَى نَصْبِ مَفْعُولِينَ بِنَفْسِهَا، بَلْ تَتَعَدَّى إِلَى الثَّانِي بِحَرْفِ الْجَرِّ؛ وَلِذَا صَارَ بِذَلِكَ الْإِخْتِلَافِ، وَالْإِنْفِصَالِ (الأندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013، ينظر:

86/2، والأندلسي، ابو حيان، ارتشاف الضرب، ينظر: 2095/4، والأندلسي، ابو حيان، التذيل والتكميل، ينظر: 27/7).

فَأَمَّا قَوْلُهُ: "فَلَمَّا حَذَفُوا حَرْفَ الْجَرِّ عَمِلَ الْفِعْلُ؛ فَمَعْنَاهُ: إِنَّهُمْ لَمَّا حَذَفُوا حَرْفَ الْجَرِّ، وَقَدَّرُوهُ فِي النِّتَةِ؛ وَصَلَ الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ إِلَى نَصْبِ الْمَفْعُولِ الثَّانِي؛ فَعَمِلَ فِيهِ النِّصْبُ (الأندلسي، ابو حيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 237).

س: "وَمِثْلُ ذَلِكَ قَوْلُ الْمُتَلَمِّسِ (الضبي، المتلمس، ديوانه، 1968، ينظر: 5):

أَلَيْتُ حَبَّ الْعِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمُهُ وَالْحَبُّ يَأْكُلُهُ فِي الْقَرْيَةِ السُّوسِ. يُرِيدُ: عَلَى حَبِّ الْعِرَاقِ" (سيبويه، الكتاب، 1988: 38/1).

ش: لَمَّا ذَكَرَ سيبويه قَبْلَ هَذَا النَّصِّ التَّفَرُّقَ بَيْنَ نَوْعِي الْأَفْعَالِ الَّتِي تَنْصُبُ مَفْعُولِينَ لَيْسَ أَصْلُهُمَا مَبْتَدَأً، وَخَبَرٌ، فَبَيَّنَّ أَنَّ مِنْهَا مَا يَنْصُبُ الْمَفْعُولِينَ، وَيَصِلُ إِلَيْهِمَا بِنَفْسِهِ، وَمِنْهَا مَا يَصِلُ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي بِحَرْفٍ، ثُمَّ يُحذفُ ذَلِكَ الْحَرْفُ، فَيَصِلُ الْفِعْلُ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي بِنَفْسِهِ بَعْدَ الْحذفِ؛ اسْتَشْهَدَ بَيِّنَاتِ الْمُتَلَمِّسِ عَلَى حذفِ حَرْفِ الْجَرِّ، وَإِصْالِ الْفِعْلِ إِلَى الْمَفْعُولِ بَعْدَ الْحذفِ بِنَفْسِهِ، فَهَذَا الْبَيِّنُ شَاهِدٌ عَلَى جَوَازِ نَصْبِ الْفِعْلِ لِلْمَفْعُولِ بِنَفْسِهِ بَعْدَ الْحذفِ، وَلَيْسَ شَاهِدًا عَلَى نَصْبِ مَفْعُولِينَ، وَقَدْ تَأَوَّلَ الْأَسْتَاذُ أَبُو عَلِيٍّ الشُّلُوبِينَ (الشلوبين، ابوعلي، التوطئة، 1981، ينظر: 249، والمرادي، الحسن، الجنى الداني، 1983، ينظر: 473) مَا ذَكَرَهُ سيبويه مِنْ بَيِّنَاتِ الْمُتَلَمِّسِ عَلَى أَنَّ سيبويه أَرَادَ حذفَ حَرْفِ الْجَرِّ "عَلَى" وَإِرَادَتَهُ فِي الْمَعْنَى، وَلَيْسَ فِي اللَّفْظِ، وَذَلِكَ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنَّ "عَلَى" إِسْمًا، وَلَيْسَتْ حَرْفًا، أَيْ: إِنَّهَا ظَرْفٌ، فَحَمَلَ الشُّلُوبِينَ قَوْلَ الْمُتَلَمِّسِ: "عَلَى حَبِّ الْعِرَاقِ" عَلَى تَقْدِيرِ الْمَعْنَى، وَالْمُرَادُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ: فِي حَبِّ الْعِرَاقِ. وَهَذَا كُلُّهُ تَكْلُفٌ مِنْ

الشّلويين، وتحريف لقول سيبويه عن ظاهره من غير ضرورة تدعو إلى ذلك، وقد رجع الشّلويين عن ذلك فيما بعد، وذكر خلافه؛ إذ التزم الحرفيّة في "على"، إلا حيث يستلزم القول باسميّتها (الاندلسي، ابو حيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 331-333).

س: "وَكَمَا تَقُولُ: بُنِيتُ زَيْدًا يَقُولُ ذَاكَ، أَي: عَنْ زَيْدٍ" (سيبويه، الكتاب، 1988، 38/1).

ش: يريد سيبويه أن قولهم: "بُنِيتُ زَيْدًا يَقُولُ ذَاكَ"، مثل قول المتلمّس: "آلَيْتَ حَبَّ الْعِرَاقِ" في حذف حرف الجرّ، وإيصال الفعل إلى المفعول به دون حرف، والمحذوف مع "بُنِيتُ" هو "عَنْ"؛ ولذا قال: "أَي: عَنْ زَيْدٍ"، وأضل "نَبَأً" مبني للمعلوم، والتقدير: نَبَأَنِي فَلَانٌ عَنْ زَيْدٍ، فلمّا غيّر عن المعلوم للمجهول؛ حذف الفاعل، وأقام المفعول الأوّل مقامه نائباً عنه، فصار الكلام: بُنِيتُ عَنْ زَيْدٍ يَقُولُ كَذَا، ثم حذف حرف الجرّ جوازاً؛ فنصب، ومثله قول الشاعر:

"وَمِنَّا الَّذِي أُخْتِيرَ الرِّجَالُ سَمَاحَةً وَجُودًا إِذَا هَبَّ الرِّيحُ الزَّعَازُعُ".
والتقدير: الَّذِي أُخْتِيرَ هُوَ مِنَ الرِّجَالِ (الندلسي، ابو حيان، البحر، 2010، ينظر: 82/8-83).

فتقدير حرف الجرّ المحذوف عند سيبويه على حسب ما يقتضيه معنى الفعل؛ إذ قدّر مع "ضرب" في: ضَرَبَ زَيْدٌ الظَّهْرَ، وَالْبَطْنَ "على"، ومع "مطرنا" في: مُطَرْنَا السَّهْلَ، وَالْجَبَلَ "في"، ومع "بُنِيتُ" في: بُنِيتُ زَيْدًا يَقُولُ ذَاكَ "عَنْ"، وحاصل ذلك أن تقدير حرف الجرّ المحذوف عند سيبويه يكون على حسب ما يقتضيه المعنى، وليس كالمقدّر مع الظرف المنصوب على المفعول فيه؛ فإنه لا يكون تقديره إلا "في"، وأيضاً ما يجوز إظهار حرف

الجرّ معه، ليس بظرف (الاندلسي، ابو حيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 239).

"فَأَمَّا 'أَنْبَأٌ' وَتَبَأٌ؛ فَإِلَى وَاحِدٍ بِنَفْسِهِ، وَإِلَى آخَرٍ بِحَرْفِ الْجَرِّ، وَ'خَبَرٌ' وَحَدَّثَ" كَتَبَأً، وَإِنَّمَا تَعَدَّتْ إِلَى ثَلَاثَةٍ -عِنْدَ مَنْ رَأَى ذَلِكَ- لِتَضْمُنِهَا مَعْنَى: "أَعْلَمَ"، وَالتَّضْمِينُ لَا يَنْقَاسُ (المرادي، الحسن، شرح التسهيل، 2006-2007، ينظر: 506/1)، وَذَهَبَ بَعْضُ النُّحَوِيِّينَ إِلَى أَنَّ: "أَنْبَأٌ، وَتَبَأٌ" مَتَّعَدَي بِنَفْسِهَا إِلَى اثْنَيْنِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَهُ بِحَرْفِ الْجَرِّ أَكْثَرُ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ دُونَهُ (الفارسي، ابو علي، الإيضاح، 1999، ينظر: 175/1)، قَالَ تَعَالَى: "هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" (الكهف 103)، وَقَالَ تَعَالَى: "يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ" (البقرة 33)، وَقَالَ تَعَالَى: "أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى" (النجم 36)، وَقَالَ الشَّاعِرُ (البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، ينظر: 554/2، والمرادي، الحسن، توضيح المقاصد، 1976، ينظر: 231/1):

دَعِيَ مَاذَا عَلِمْتُ سَأَتَّقِيهِ، وَلَكِنَّ بِالْمُعْغِبِ بَيِّنِي.

وَمِمَّا جَاءَ مَحْذُوفًا مِنْهُ حَرْفُ الْجَرِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: "مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا" (التحریم 3)، وَأَصْلُهُ بِهِذَا" (الاندلسي، ابو حيان، منهج السالك، 2013: 356/1-357، والاندلسي، ابو حيان، التذليل والتكميل: 163/6، والعكبري، ابو البقاء، اللباب، 2001: 256/1-257).

وَكَانَ الْأُسْتَاذُ أَبُو عَلِيٍّ يَقُولُ فِي بَعْضِ إِقْرَاءَاتِهِ بِالثَّلَاثَةِ الَّتِي ذَكَرَ سَبِيوِيهِ، وَهِيَ: أَعْلَمَ، وَأَرَى، وَتَبَأٌ، وَيَقُولُ فِي: "أَنْبَأٌ، وَخَبَرٌ، وَأَخْبَرٌ، وَحَدَّثَ": إِنَّ الْأَصْلَ تَعْدِيَّتُهَا بِحَرْفِ الْجَرِّ، فَإِنْ سُمِعَ تَعْدِيَّتُهَا صَرِيحًا، فَاتَّسَاعٌ، وَزَعَمَ أَنَّ "حَدَّثَ" إِنَّمَا سَمِعُوا تَعْدِيَّتَهَا إِلَى ثَلَاثَةٍ فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ (التبريزي، شرح القصائد العشر، 1933: 387):

أَوْ مَنَعْتُمْ مَا تُسْأَلُونَ، فَمَنْ حُرِّدْتُمُوهُ، لَهُ عَلَيْنَا الْوَلَاءُ.

قال: وَلَا دَلِيلَ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَصَلَ بِالتَّضْمِينِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ يَصِلُ بِنَفْسِهِ إِلَّا فِي هَذَا، فَلَا دَلِيلَ فِيهِ... وَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِ سَيُوبَةَ أَنَّ "نَبَأًا" يَتَعَدَّى إِلَى اثْنَيْنِ ثَانِيَهُمَا بِحَرْفِ جَرٍّ، قَالَ سَيُوبَةُ: "وَكَمَا قَالَ: نُبِئْتُ زَيْدًا، يُرِيدُ: عَنْ زَيْدٍ..." (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل: 163/6-164).

فالتعديّة في "نَبَأًا" وَخَبَرٌ لَمْ تَنْقُلْهُمَا مِنَ التَّعَدِّي إِلَى اثْنَيْنِ، إِلَى التَّعَدِّي إِلَى ثَلَاثَةٍ، كَمَا نَقَلْتُ الهمزة "أَعْلَمَ، وَأَرَى" (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل: 62/7).

س: "وَلَيْسَتْ" عَنْ، وَعَلَى "هَا هُنَا بِمَنْزِلَةِ "الْبَاءِ" فِي قَوْلِهِ: "كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" (النساء 166، 79، والفتح 48، والرعد 43)، وَلَيْسَ بِزَيْدٍ؛ لِأَنَّ "عَنْ، وَعَلَى" لَا يُفْعَلُ بِهَا ذَلِكَ، وَلَا بِ"مَنْ" فِي الْوَاجِبِ (سَيُوبَةُ، الْكِتَاب، 1988: 38/1).

ش: يَرِيدُ أَنَّ "عَنْ" فِي: نُبِئْتُ زَيْدًا. وَ"عَلَى" فِي قَوْلِ الْمُتَلَمِّسِ: عَلَى حَبِّ الْعِرَاقِ. لَيْسَتْ زَائِدَتَيْنِ، كَمَا زِيدَتْ "الْبَاءُ" فِي: "كَفَى بِاللَّهِ" (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 200/11)، وَفِي: لَيْسَ بِزَيْدٍ (الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 307/4).

وهَذَا نَصٌّ مِنْ سَيُوبَةَ عَلَى أَنَّ "عَنْ، وَعَلَى" لَا يُزَادَانِ فِي الْكَلَامِ (الأندلسي، أبو حيان، ارتشاف الضرب، ينظر: 1729/4، و1736، والأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ينظر: 229/11، و239)، خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَ ذَلِكَ (الأندلسي، أبو حيان، ارتشاف الضرب، ينظر: 1729/4، وابن جني، الخصائص، ينظر: 306/2، والمحتسب، 1969، ينظر: 281/1، والطائي، ابن مالك، شرح التسهيل، 1990، ينظر: 161/3-165).

وحرف الجر الزائد ليس له شيء يتعلق به، وإذا حذف لا يؤثر على معنى الكلام، فيبقى الكلام على معناه بعد حذفه، ولا يتغير (الاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 83/3، والاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل، ينظر: 138/11)، وأما غير الزائد؛ فلا بد له من شيء يتعلق به، وبهذا يستبين الفرق في مراد سيويه (الاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 79/3).

فمذهب سيويه أن الباء من قوله تعالى: "كفى بالله زائدة"، وكذلك ابن السراج في أحد قوليه (ابن السراج، ابوبكر، الاصول، 2009، ينظر: 101/1، و314)، وزعم في قوله الآخر (ابن السراج، ابوبكر، الاصول، 2009، ينظر: 101/1، و314، وابن جني، سر صناعة، 1985، ينظر: 142)، أنها غير زائدة، وفاعل "كفى" ضمير مستكن - أعني مستتر - عائد على المصدر المفهوم من الفعل "كفى"، وهو: الاكتفاء، والتقدير: "كفى هو بالله. أي: كفى اكتفاؤك بالله". وهذا لا يجوز؛ لأن الباء هنا ليست لها ما تتعلق به إلا الضمير، والضمير لا يجوز أن يكون عاملاً (الاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل، ينظر: 202/11-203).

ثم قال سيويه: "ولا بمن في الواجب". يريد أن "من" في قوله: "اخرت فلاناً من الرجال" ليست بزائدة؛ لأن "من" لا تزداد في الواجب عند سيويه، وجمهور البصريين (الاندلسي، ابوحيان، ارتشاف الضرب، ينظر: 1723/4، والاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 34/3، والاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل، ينظر: 139/11).

وزعم الأخفش أنها تزداد في الواجب (الأخفش، ابي الحسن، معاني القرآن، 1990، ينظر: 260/2، و274، وابن عصفور، شرح الجمل، 1982، ينظر: 485/1)، ووافق ذلك الكسائي، وهشام من الكوفيين،

والفارسيّ (الفارسيّ، ابو علي، البغداديات، 1983، ينظر: 241)، وابن جني (ابن جني، المحتسب، 1969، ينظر: 164/1)، واختار ذلك الرأي (الطائيّ، ابن مالك، شرح التسهيل، 1990، ينظر: 138/3) ابن مالك (الاندلسيّ، ابوحيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 33-34).

س: "وَلَيْسَتْ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا، وَأَمَرْتُكَ الْخَيْرَ، أَكْثَرَ فِي كَلَامِهِمْ جَمِيعًا، وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِهَا بَعْضُهُمْ" (سيبويه، الكتاب، 1988: 38/1).

ش: يقصدُ سيبويه بِنَقْلِهِ هَذَا أَنَّ الْبَعْضَ الْقَلِيلَ مِنَ الْعَرَبِ يَقُولُ: اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ ذَنْبِي، وَالكَثِيرُ مِنْهُمْ يَقُولُ: اسْتَغْفَرْتُ اللَّهَ مِنْ ذَنْبِي؛ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي هَذَا الْبَابِ أَنْ يَتَعَدَّى الْفِعْلُ إِلَى مَفْعُولِهِ الثَّانِي بِحَرْفِ جَرٍّ؛ لِكَثْرَةِ مَا جَاءَ مِنْهُ، وَلَوْ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ، كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النُّحَوِيِّينَ (كالسهيلى، ابوالقاسم، نتائج الفكر، 1984، ينظر: 332-344، وابن الطراوة، كما نقله التبريزي، الملخص: 360/1) بِأَنَّ أَصْلَهُ أَنْ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ؛ لَكَثَرِ تَعَدِّيهِ بِنَفْسِهِ، وَلَقَلَّتْ تَعَدِّيَتُهُ بِوَسْاطَةِ حَرْفِ (الاندلسيّ، ابوحيان، التذييل والتكميل، ينظر: 22/7).

س: "فَأَمَّا سَمَّيْتُ، وَكَنَيْتُ؛ فَإِنَّمَا دَخَلَتْهَا الْبَاءُ عَلَى حَدِّ مَا دَخَلَتْ فِي عَرَفْتُ، تَقُولُ: عَرَفْتُهُ زَيْدًا، ثُمَّ تَقُولُ: عَرَفْتُهُ بَزِيدٍ، فَهُوَ سِوَى ذَلِكَ الْمَعْنَى، فَإِنَّمَا تَدْخُلُ فِي: سَمَّيْتُ، وَكَنَيْتُ عَلَى حَدِّ مَا دَخَلَتْ فِي: عَرَفْتُهُ بَزِيدٍ. فَهَذِهِ الْحُرُوفُ كَانَ أَصْلُهَا فِي الْأَسْتِعْمَالِ أَنْ تُوَصَلَ بِحَرْفِ الْإِضَافَةِ" (سيبويه، الكتاب، 1988: 38/1-39).

ش: يريدُ سيبويه أَنَّ أَصْلَ هَذِهِ الْأَفْعَالِ -إِخْتَارَ، وَأَخَوَاتُهَا، مِمَّا يَتَعَدَّى إِلَى الثَّانِي بِحَرْفِ- (الاندلسيّ، ابوحيان، منهج السالك، 2013، ينظر: 86/2، والاندلسيّ، ابوحيان، ارتشاف الضرب، ينظر: 2095/4، والاندلسيّ، ابوحيان، التذييل والتكميل، ينظر: 27/7)، أَنْ تَتَعَدَّى بِحَرْفِ الْجَرِّ، فَتَقُولُ:

سَمَّيْتُهُ بِفُلَانٍ، وَكَنَيْتُهُ بِأَبِي فُلَانٍ، ثُمَّ يُحذفُ حَرْفُ الجَرِّ مِنْهَا، وَيُرَادُ فِي النَّيَّةِ تَقْدِيرًا؛ فَيَنْصَبُ مَا كَانَ مَجْرورًا عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ بَعْدَ الحذفِ للحرفِ، فتَقُولُ: سَمَّيْتُهُ فُلَانًا، وَكَنَيْتُهُ فُلَانًا، وَأَمَّا عَرَفْتُهُ بِفُلَانٍ؛ فَدَخَلَتْ فِيهِ الْبَاءُ، كَمَا دَخَلَتْ فِي: كَنَيْتُهُ، وَسَمَّيْتُهُ، أَي: إِنَّ الْأَصْلَ فِيهَا أَنْ تَقُولَ: عَرَفْتُهُ بِفُلَانٍ، ثُمَّ تَحذفُ حَرْفَ الجَرِّ، وَتُرِيدُهُ فِي النَّيَّةِ، وَالتَّقْدِيرِ؛ فتَقُولُ: عَرَفْتُهُ زَيْدًا، فَحَرْفُ الجَرِّ فِيهَا بَعْدَ الحذفِ مُرَادٌ فِي النَّيَّةِ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى (الاندلسي، ابوحيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 237، والاندلسي، ابوحيان، التذييل والتكميل، ينظر: 219/7).

فَعَرَفْتُهُ عِنْدَ سَيَبَوِيهِ كَسَمَّيْتُهُ، وَكَنَيْتُهُ مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا يُحذفُ مِنْهَا حَرْفُ الجَرِّ، وَهُوَ مُرَادٌ فِي النَّيَّةِ، وَالْأَصْلُ فِيهَا أَنْ يُذَكَّرَ حَرْفُ الجَرِّ؛ "لأنَّ مَا يَتَعَدَّى بِحَرْفِ الجَرِّ إِذَا غُلِقَ؛ صَارَ يَتَعَدَّى لِمَفْعُولٍ، تَقُولُ: فَكَّرْتُ فِي أَمْرِ زَيْدٍ. ثُمَّ تَقُولُ: هَلْ يَجِيءُ زَيْدٌ؟ فَيَكُونُ: هَلْ يَجِيءُ زَيْدٌ، فِي مَوْضِعِ نَصَبٍ عَلَى الْمَفْعُولِ بِ"فَكَّرْتُ"... (الاندلسي، ابوحيان، البحر، 2010: 638/2).

س: "وَلَيْسَ كُلُّ الْفِعْلِ يُفَعَّلُ بِهِ هَذَا، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ يَتَعَدَّى الْفَاعِلَ، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ" (سيبويه، الكتاب، 1988: 39/1).

ش: يعني سيبويه أَنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْأَفْعَالِ الَّتِي يُحذفُ مِنْهَا حَرْفُ الجَرِّ مَخْصُوصٌ بِالسَّمَاعِ، وَلَيْسَ كُلُّ الْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِّيَةِ بِحَرْفٍ يَجُوزُ فِيهَا حَذْفُ حَرْفِ الجَرِّ، كَمَا جَازَ فِي: "اخْتَارَ، وَأَخَوَاتُهَا؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَاسَ غَيْرُهَا عَلَيْهَا، فَلَا تَقُولُ: ضَرَبَ زَيْدٌ يَدَهُ، وَرَجَلَهُ، عَلَى تَقْدِيرِ: عَلَى رِجْلِهِ، وَيَدِهِ. وَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ: مَرَزْتُ زَيْدًا، عَلَى تَقْدِيرِ: بَرَزْتُ. قِيَاسًا عَلَى: أَمَرْتُكَ الْخَيْرَ، وَكَذَلِكَ لَا تَقُولُ: أَخَذْتُ زَيْدًا ثَوْبًا، عَلَى تَقْدِيرِ: مِنْ زَيْدٍ. قِيَاسًا عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ" (الاعراف 155)، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ الْأَفْعَالِ مُتَعَدِّيَةً، وَلَيْسَ كُلُّ مُتَعَدٍّ يَتَعَدَّى إِلَى اثْنَيْنِ (الاندلسي، ابوحيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 237، والاندلسي، ابوحيان، منهج السالك، 2013،

ينظر: 92/2-93، والاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل، ينظر: 19/7، والاندلسي، ابوحيان، النكت الحسان، 1985، ينظر: 89).

س: "وَمِنْهُ قَوْلُ الْفَرَزْدَقِ (الفرزدق، ديوانه، 1936: 516، وسيويه، الكتاب، 1988: 39/1، والبغدادى، عبدالقادر، خزانة الادب: 123/9، والمبرد، ابوالعباس، الكامل: 48):

وَمِنَّا الَّذِي أُخْتِيرَ الرِّجَالُ سَمَاحَةً وَجُودًا إِذَا هَبَّ الرِّيحُ الزَّعَازِعِ.
وَقَالَ الْفَرَزْدَقُ أَيضًا (سيويه، الكتاب، 1988: 39/1):

نُبِئْتُ عَبْدَ اللَّهِ بِالْجَوْرِ أَصْبَحْتُ كِرَامًا مَوَالِيهَا لَيْئِمًا صَمِيمُهَا" (سيويه، الكتاب، 1988: 39/1).

ش: يريد سيويه أن من باب "اخْتَارَ، وَأَخَوَاتِهَا" ما ذَكَرَهُ مِنْ أَيْبَاتٍ، والمعنى: أُخْتِيرَ هُوَ مِنَ الرِّجَالِ (الاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل، ينظر: 19/7-20، والاندلسي، ابوحيان، البحر، 2010، ينظر: 83/8)، وَنُبِئْتُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ (الاندلسي، ابوحيان، تذكرة النحاة، 1986، ينظر: 239).

"وظاهر كلام سيويه أن "نَبَأَ" يتعدى إلى اثنين ثانيهما بحرف جر، قال: "وَكَمَا قَالَ: نُبِئْتُ زَيْدًا. يُرِيدُ: عَنْ زَيْدٍ" (سيويه، الكتاب، 1988: 38/1)..."
(الاندلسي، ابوحيان، التذيل والتكميل: 164/6).

الخاتمة، وأهم النتائج

في ختام هذا التطواف من البحث، والدراسة نجد أن أبا حيان الأندلسي قد قدّم في شرحه هذا نظرةً فاحصةً معمّقةً، ورؤيةً فريدةً في منهجها؛ لتفكيك، وشرح أحكام سيويه، وقواعده في كتابه، حيث جمع أبو حيان في منهجه النحوي بين التحليل النقدي، والرؤية المعمّقة المعتمدة على فهمه للنصوص، من خلال ما تعرّض له البحث من مسائل، إذ سلّط البحث

الضوء على كثير من المفاهيم النحويّة التي جاء بها سيويه في كتابه، فوقف على ما كان خفيًا محاولًا إظهاره، ودفنًا هادفًا لاستنباطه، ومشتّتًا، وغرضه جمعه، ومفكّكًا عامدًا إلى الملائمة بين أوصاله، وصيّر البحث ذلك منهجًا واضح المعالم قد التزم به في خلال طيّاته، وبَيّن أهميّة ما جاء به عن طريق فهم أبي حيان لهذه النصوص النحويّة، وتفكيكها تفكيكًا خاضعًا للنظرة العميقة التي تدلّ على مكنة أبي حيان، وتفنّنه في تحليله للمسائل النحويّة من كتاب سيويه؛ إذ إنّ دراسة أبي حيان الأندلسي لكتاب سيويه لا تعكس فقط - إسهاماته في علم اللغة العربيّة، بل أيضًا تبين مدى الأثر العميق الذي تركه الفكر الأندلسي في التحليل اللغوي بصورة عامّة، والنحوي بصورة خاصّة، ولذا تؤكد هذه الدراسة على أهميّة التفاعل بين الأجيال، والمناهج المختلفة في دراسة اللغة، والنحو، بصورة عامّة، وبهذا يكون البحث قد ألقى الضوء على جزئية مهمّة تتعلّق بدراسة التراث اللغوي العربي، وتأمل هذه الدراسة أن تكون قد أَسْتَطَاعَتْ أن تحقّق ما تصبو إليه المعرفة النحويّة لدى القراء، وبعد هذا يمكن أن يستعرض البحث أهم النتائج التي توصل إليها، وهي:

- أظهرت الدراسة أنّ أبو حيان الأندلسي قد حاز على فهمًا عميقًا لكتاب سيويه، بنحوه، ومسائله، ممّا يدل على تبخّره، وتفنّنه فيه.
- ساهم أبو حيان الأندلسي في توضيح المفاهيم النحويّة المعقّدة في كتاب سيويه، وتبسيطها للقارئ.
- أبرز الشّرح أهميّة التفاعل بين الأفكار اللغويّة القديمة من جهة، والأفكار اللغويّة عند المتأخرين من جهة أخرى.
- قدّم أبو حيان الأندلسي رؤية نقدية نحويّة بنّاءة، ساعدت في تعزيز الفهم المعقّد المحقّق لنصوص كتاب سيويه.

- أبان البحث عن قدرة أبي حيان على الجمع بين المنهج النظري من جهة، والتطبيقي العملي من جهة أخرى في تحليل النصوص النحويّة، عن طريق ربط الشرح بأمثلة قرآنية تطبيقية من كتابي البحر المحيط في التفسير، والنهر الماد من البحر المحيط.
- أبرز البحث أهميّة دراسة التراث اللغوي العربي، وفهم تطوّراته اللاحقة، والكشف عن مباني الاختلاف، والافتراق في ما بينها، وعللها.
- أبانت الدراسة عن دقّة سيويه في التعبير عن المفاهيم النحويّة، والتراكيب اللغويّة، وفهم أبي حيان الأندلسي لها، وطريقته في الدفاع عن سيويه في ذلك.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وآله الطاهرين، وأصحابه المنتجبين.

ثبت المصادر، والمراجع

- القرآن الكريم.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دت)، (دط).
- الأصول في النحو، لابن السّراج، تحقيق محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.
- الإيضاح، لأبي علي الفارسي، تحقيق ودراسة كاظم بحر المرجان، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 1999م.
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي الغرناطي، طبعة جديدة بعناية صدقي جميل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2010م.

-تذكرة النحاة، لأبي حيان الأندلسيِّ الغرناطيِّ، تحقيق عفيف عبد الرحمن، نُشرَ بدعم من جامعة اليرموك، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م.

-التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسيِّ الغرناطيِّ، تحقيق حسن هنداوِيّ، دار القلم، دمشق سوريا، (دت).
-تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهريِّ، تحقيق عبد السلام محمد هارون وآخرون، المؤسَّسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب (9)، عماد الدين بستان الدكة القاهرة، (دت).

-توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، للمراديِّ، شرح وتحقيق عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط1، 1976م.

-التوطئة، للشلوبين، دراسة وتحقيق يوسف أحمد المطوع، الكويت، ط2، 1981م.

-الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة الحسن بن قاسم المراديِّ، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1983م.

-خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغداديِّ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دت).
-الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجَّار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، (دت).

-ديوان الراعي النميريِّ، جمعه وحققه راين هرت فايرت، بيروت، 1980م.

- ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به وشرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2005م.
- ديوان شعر المتلمّس الضُّبُعِيّ، تحقيق حسن كامل الصيرفيّ، 1968م، (نُشرَ في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الرابع عشر).
- ديوان الفرزدق، نشر عبد الله اسماعيل الصاويّ، القاهرة، ط1، 1936م.
- ديوان النابغة الذبيانيّ، شرح وتقديم عبّاس عبد الستار، بيروت، 1984م.
- الروض الآنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، لعبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعميّ السهيليّ، ومعه السيرة النبوية لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافريّ، قدّم له وعلّق عليه وضبطه طه عبد الرؤوف سعيد، مطبوعات مكتبة ومطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون، 1971م.
- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق حسن هنداوويّ، دار القلم، دمشق، ط1، 1985م.
- شرح التسهيل، لابن مالك الطائيّ الجيانيّ الأندلسيّ، تحقيق عبد الرحمن السيد محمد بدويّ المختون، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط1، 1990م.
- شرح التسهيل، للمراذّيّ، تحقيق ودراسة محمد عبد النبي محمد أحمد عبيد، مكتبة جزيرة الورد، ومكتبة الإيمان، القاهرة، ط1، 2006-2007م.
- شرح الجمل، لابن عصفور، تحقيق صاحب أبو جناح، العراق، 1982م.

- شرح القصائد العشر، للتبريزي، عُيِّنَتْ بتصحيحها وضبطها والتعليق عليها للمرة الثانية إدارة المطبعة المنيرية، 1933م.
- شرح الكافية للرضي، نشره يوسف حسن عمر، ليبيا، (دت).
- شرح المقدِّمة الجزولية، للأُبْذِي، دراسة وتحقيق معتاد بن معتق بن عاقل الحربي، (رساله ماجستير)، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، 2003-2004م.
- الشعر والشعراء، للدينوري، بيروت، (دت).
- صحيح مسلم، بشرح النووي، القاهرة، (دت).
- ضرائر الشعر، لابن عصفور، تحقيق السيد ابراهيم محمد، القاهرة، 1980م.
- طبقات فحول الشعراء، لابن سَلَام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة، 1980م.
- الكامل في اللغة والأدب، للمبرِّد، عارضه بأصوله وعلَّق عليه محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، (دت).
- الكتاب، سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، 1988م.
- اللباب في علل البناء والإعراب، للعكبري، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق سوريا، 2001م.
- لسان العرب، لابن منظور، القاهرة، طبعة دار المعارف، (دت).
- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الفتاح شلبي، القاهرة، 1969م.

-المسائل البغداديات، للفارسي، دراسة وتحقيق صلاح الدين عبد الله السنكاوي، بغداد، 1983م.

-المساعد على تسهيل الفوائد، شرح ابن عقيل على كتاب التسهيل لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات، دار المدني، 1984م.

-معاني القرآن، للأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، القاهرة، 1990م.

-المقتصد في شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1982م.

-الملخص في إعراب القرآن للتبريزي، تحقيق يحيى مراد الناشر، كتب عربية، (دت).

-منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، لأبي حيان الأندلسي الغرناطي، تحقيق علي محمد فاخر وأحمد محمد السوداني وعبد العزيز محمد فاخر، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، مصر، ط1، 2013م.

-الموفور من شرح ابن عصفور، لأبي حيان الأندلسي الغرناطي، تحقيق ودراسة أحمد محمد الجندي وعبد الملك أحمد شتيوي، حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية، العدد الثاني والثلاثين، إصدار 2017م.

-نتائج الفكر في النحو، للسهيلى، تحقيق محمد ابراهيم البناء، مكة المكرمة، 1984م.

-النكت الحسان في شرح غاية الإحسان لأبي حيان الأندلسي الغرناطي، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسه الرسالة، بيروت، ط1، 1985م.

-النهر الماد من البحر المحيط، لأبي حیان الأندلسي الغرناطي، تحقيق
عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995م.

القصص في الشاهد الشعري العذري عند قيس بن ذريح وقيس بن الملوح (دراسة في أقوال النقاد القدامى)

م.د. زبيدة غانم عبيد العباسي

كلية الآداب / جامعة سامراء

zubaidahgh@gmail.com

الملخص:

يتناول هذا البحث ظاهرة التداخل بين القصص والشواهد الشعرية المنسوبة إلى قيس بن ذريح (قيس لبنى) وقيس بن الملوح (مجنون ليلى)، بتتبع أقوال النقاد القدامى وتحليل طرائق تعاملهم مع هذه الأشعار. ويهدف إلى الكشف عن الدور الذي أدته الروايات النقدية القديمة في تشكيل صورة كل من الشاعرين، وإلى أي مدى ساهم الرواة والنقاد في صياغة الملامح العاطفية والأسطورية لهذين العاشقين ضمن إطار شعري محكوم بسياقات اجتماعية وثقافية ودينية. ويركز البحث على فكرة أن كثيراً من الشواهد الشعرية التي ترد في كتب النقد والسير لا يمكن فصلها عن القصة التي تُروى حولها، ما يجعل من الشعر أداة للسرد، لا مجرد تعبير فني مستقل. وقد لاحظ النقاد الأوائل هذا الارتباط، فمنهم من شكك في صحة نسبة الأشعار، ومنهم من تعامل معها بوصفها وثائق وجدانية تعبّر عن حال العاشقين، متأثرين في ذلك بالخطاب العام حول الحب العذري. ويتتبع البحث أقوال أبرز النقاد والرواة، مثل: الأصمعي، والجاحظ، وابن قتيبة، وأبو الفرج الأصفهاني، مسلطاً الضوء على معاييرهم في قبول

الشعر أو ردّه، من حيث السند والمتن، واللغة والمضمون، ومدى توافقه مع القصة. ويستعرض أثر هذه الشواهد في تكريس صورة مثالية للحب العذري، وميل النقاد إلى تطعيم النقد الأدبي بعناصر سردية تخلق نوعاً من التماهي بين النص والمتلقي.

ويخلص البحث إلى أنّ الشاهد الشعري لم يكن مجرد دليل لغوي أو فني، بل كان محمّلاً بحمولة قصصية تعكس رؤية ثقافية وعاطفية أعمق، وأنّ النقاد القدماء مارسوا دوراً مزدوجاً بين النقل والتأويل، مما أسهم في صوغ ذاكرة أدبية تتجاوز حدود الواقع.

الكلمات المفتاحية: الرواية النقدية القديمة، الرواة، الشواهد السيرية، السند، المتن.

The Narrative in Poetic Evidence in the Works of Qays ibn al-Dharīḥ and Qays ibn al-Mulawwah: A Study of the Opinions of Classical Critics

Dr. Zubaida Ghanem Obaid Al-Abbasi

Summary:

This study explores the phenomenon of the interplay between narrative and poetic evidence attributed to Qays ibn al-Dharīḥ (Qays Lubna) and Qays ibn al-Mulawwah (Majnun Layla), by tracing the views of classical critics and analyzing their approaches to these poems. It aims to reveal the role that early critical narratives played in shaping the image of these two poets, and the extent to which transmitters and critics contributed to the construction of their emotional and mythical portrayals within a poetic framework governed by social, cultural, and religious contexts.

The study focuses on the idea that many poetic excerpts cited in books of criticism and biography cannot be separated from the

stories that accompany them. This interrelation turns poetry into a tool for narration, not merely an independent artistic expression. Early critics were aware of this connection—some doubted the authenticity of the attributed verses, while others treated them as emotional documents reflecting the lovers' states, influenced by the broader discourse surrounding chaste love.

The research traces the opinions of major critics and narrators, such as al-Asma'i, Abu al-Faraj al-Isfahani, and al-Jahiz, shedding light on their criteria for accepting or rejecting poetry in terms of chain of transmission (isnād), textual content (matn), language, meaning, and its alignment with the accompanying story. It also examines the impact of these poetic references in reinforcing the idealized image of 'udhrī (chaste) love, and the tendency of critics to infuse literary criticism with narrative elements that foster a deeper identification between the text and the reader.

The study concludes that poetic evidence was not merely linguistic or artistic proof but carried a narrative weight reflecting a deeper cultural and emotional perspective. Classical critics played a dual role—both transmitters and interpreters—which contributed to shaping a literary memory that transcended historical reality.

Keywords: classical critical narrative, transmitters, biographical evidence, chain of transmission (isnād), text matn

المقدمة:

يُعدُّ الشاهد الشعري عنصراً أساساً في المدونة النقدية العربية القديمة، إذ لم يُستعمل لأغراض الاستشهاد اللغوي أو البلاغي فحسب، بل جاء مشحوناً في كثير من الأحيان بمضامين قصصية تسهم في تأطير تجربة الشاعر وشرح السياق الذي قيل فيه البيت أو القصيدة. ومن أبرز النماذج الشعرية التي حظيت بعناية النقاد والرواة في هذا السياق، شعر قيس بن

ذريح وقيس بن الملوّح، اللذين اقترن اسماهما بروايات غرامية ذاع صيتها في كتب الأدب والسير والمجاميع النقدية.

وينطلق هذا البحث من فرضية مفادها أنّ الروايات النقدية القديمة لم تكتفِ بنقل الشواهد الشعرية لغرض التوثيق أو الاستدلال، بل مارست دوراً تأويلياً أسهم في بناء قصة حول تجربة الشاعر، بحيث أصبح البيت الشعري يُروى مقروناً بقصة أو حادثة تمنحه بعداً عاطفياً وسيرياً يتجاوز قيمته الفنية المجردة. ومن هنا، يسعى هذا البحث إلى دراسة الأبعاد القصصية المضمّنة في الشواهد الشعرية المنسوبة إلى قيس بن ذريح وقيس بن الملوّح، وذلك بتحليل أقوال النقاد القدامى، والكشف عن طبيعة العلاقة بين المتن الشعري والسياق السردي المرافق له، ومدى تأثير ذلك في تشكيل الذائقة النقدية والأدبية في التراث العربي.

أهمية الموضوع: تبرز أهمية هذا البحث في استكشافه الطابع القصصي المصاحب للشواهد الشعرية في النقد العربي القديم، من دراسة شعر قيس بن ذريح وقيس بن الملوّح. ويسعى إلى الكشف عن دور الرواة والنقاد في تشكيل قصص الشاعر، وتحليل العلاقة بين المتن الشعري والسياق القصصي، بما يسهم في إعادة قراءة التراث النقدي بمنهج يكشف الخلافات حول وجود الشاعرين العذريين.

سبب اختيار الموضوع: تم اختيار هذا العنوان "القصص في الشاهد الشعري العذري عند قيس بن ذريح وقيس بن الملوّح (دراسة في أقوال النقاد القدامى)؛ "لكونه يسلط الضوء على ظاهرة نقدية وأدبية نادرة تتمثل في التداخل بين القصة والشواهد الشعرية، ولأهمية الشاعرين قيس بن ذريح وقيس بن الملوّح بوصفهما أنموذجين بارزين في تشكيل صورة العاشق في النقد القديم.

دراسات سابقة ذات صلة: لا توجد دراسة أكاديمية تحمل العنوان المحدد الذي ذكرته، إلا أنَّ هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوعات قريبة مثل: "حديث الأربعاء" لطفه حسين الذي شكك في وجود هذين الشاعرين، وبعض الدراسات التي حللت الشعر العذري. لذا سنعمل دراسة واسعة حول شعراء الغزل العذري والإفادة من هذه الدراسات كمرجع لتوسيع البحث في موضوع القصص في الشاهد الشعري عند جميع الشعراء.

خطة البحث: ضمَّ البحثُ تعريفًا للقصة من حيث اللغة والاصطلاح، وتناول مفهوم الشاهد الشعري، ثم خُصِّص محور لعرض آراء النقاد القدماء في كلِّ من قيس بن ذريح وقيس بن الملوح. وتناول محور آخر دور القصة في الشاهد الشعري بوصفها وسيلة للتعبير عن المعاناة والحرمان. وخُتم البحث بالنتائج، وأُرفق بقائمة وافية من المصادر والمراجع التي دعمت مادته العلمية.

أولاً: القصة في اللغة والاصطلاح:

جاء في مقاييس اللغة لابن فارس (395هـ) أنَّ القصة في اللغة مأخوذة من الفعل قَصَّ، يقال: قَصَّ أثره: تتبعه وذلك من قولهم: أقصصت الأثر إذا تتبعته... ومن ذلك اشتقَّ القصاص في الجراح وذلك أنه فعل به مثل فعله الأول، فكأنه اقتَصَّ أثره، ومن الباب القصة والقصص، كلٌّ يتبع فيذكر. (ابن فارس، 1979، مادة "قص"). وقد وردت القصة بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَارْتَبْنَا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا) (الكهف: 14).

أما معناها في الاصطلاح: فقد استعملها العرب وأرادوا بها الأمر والحديث والأخبار يقال في رأسه قصة، أي: جملة من الكلام، وقيل للقصص: يقصُّ القصص لإتباعه خبراً بعد خبرٍ، وسوقه الكلام سوقاً،

والقاص من يأتي بالقصة على وجهها، كأنه يتبع معانيها وألفاظها (الأزدي، 1987، مادة "قص"). وقد ورد معناها الاصطلاحي في القرآن الكريم، في قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ) (القصص: 28)، وقوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ) (غافر: 40)، وقوله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ) (يوسف: 3).

ووردت القصة بهذا المعنى الاصطلاحي في الحديث الشريف في قوله: حول الرؤيا: ((تقصها إلا على واد)) (ابن الأثير، 1979، 70/4)، وقد جاءت في الشعر أيضًا بالمعنى نفسه في قول عمر بن أبي ربيعة: (عمر بن أبي ربيعة، 1952، 99).

أَقْصُ عَلَى أَخْتِي بَدْءَ حَدِيثِنَا وَمَا لِي مِنْ أَنْ تَعْلَمَا مُتَأَخَّرُ
وبناءً على ما سبق، يُستنبط المفهوم العربي للقصة من طبيعتها القائمة على سرد الأخبار وروايتها، إذ نجد أن معظم القصص العربية تركز على نقل الأحداث وتوثيقها.

أما في السياق النقدي المعاصر، فلم يتوصل الباحثون إلى تعريف موحد وشامل للقصة (سلام، 1981، 108)، إذ يرتبط كل تعريف بنوع القصة، واتجاه كاتبها، وميوله الشخصية. ومع ذلك، يمكن تقديم تعريف تقريبي يجمع بين مختلف الرؤى، فنقول: إنَّ القصة هي: ((حادثة أو مجموعة حوادث محتملة الوقوع في الحياة، تتعلق بشخصيات مختلفة، تجري ضمن زمان ومكان محددين، وفق بناء فني معين.)) (اسماعيل، 1973، 179).

ثانيًا: مفهوم الشاهد الشعري؛

يعدّ الشاهد الركيزة الأساسية التي تقوم عليها العلوم النظرية، وهذا ما أشار إليه الجاحظ (ت 255هـ) حينما قال: ((إنَّ مدار العلم على الشاهد

والمثل)) (الجاحظ، 1968، 223/1)، ويستحضر الشاهد لتدعيم القاعدة النظرية، كما يظهر في قوله: (انشدوا مع هذا الخبر شاهداً من الشعر...) (الجاحظ، 1968، 252/1). كذلك فإنَّ إيراد الشواهد يُعدّ من أركان علم الأدب ومقوماته، ويتضح ذلك في قوله: ((وكفاك من علم الأدب أنْ تروي الشاهد والمثل)). (الجاحظ، 1968، 61/1). وجاءت لفظة الشاهد عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) لتعني الكلام الذي تقاس عليه صحة القاعدة النظرية، إذ قال: ((ومن الشواهد في ذلك قول الشاعر...)) (الجرجاني، 1992، 555).

ويقصد بالشاهد الشعري هو قول عربي شعراً أو نثراً قيل في عصر الاحتجاج، بعبارة أخرى جملة من كلام العرب أو ما جرى بحران كالقرآن الكريم، تتسم بمواصفات معينة... وتقوم دليلاً على استعمال العرب لفظاً أو معنى أو نسقاً في نظم أو كلام (الزمخشري، 1979، 243). أي أن الشاهد يستشهد به لتوضيح فكرة، أو لدعم رأي، أو إثبات قاعدة لغوية، بلاغية، نقدية.

أما الشريف الجرجاني فقال إنَّ الشاهد: ((في اصطلاح القوم عبارة عما كان حاضراً في قلب الإنسان وغلب عليه ذكره، فإن كان الغالب عليه فهو شاهد العلم، وإن كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد، وإن كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق)) (الجرجاني، 1983، 124) ويعرف الشاهد أيضاً بوصفه ((قصة موجهة استخدامها كدعامة تبريرية)) (الأسعد، د.ت، 41). أما السيوطي (911هـ) فيبرز أن الشواهد تتمثل في الأبيات التي تُعتمد معياراً للقياس (حمودة، 1989، 69).

ويعدّ الشاهد الشعري هو الأكثر استعمالاً ولا سيما في النحو، والبلاغة، والنقد. فهو يستدل به على ظاهرة أو قيمة أدبية، لتوضيح جماليات النص

الأدبی بصورة عامة والشعري بصورة خاصة مثل: بیان التصوير الفني والخیال، أو إبراز نمط معین من الأسالیب الأدبیة، أما فی البلاغة فهو الذي يستدل به لإیضاح قاعدة بلاغیة مثل: الاستعارة، والتشبیه، والكنایة، أو الجنس، ویستعمل لإظهار أثر البلاغة فی النصوص، وشرح کیفیة تحقیق الجمال الفني بالأسالیب البلاغیة. وهناك شواهد سیریة وهي تأتي لتساعد على الإخبار عن الشاعر ووضع الأخبار والحوادث مواضعها وزمان وقوعها ومكانها وهي ما اصطلحنا على تسميتها بالشواهد السیریة (شهاب، 2011، 21).

المحور الأول: آراء النقاد القدامی فی (قیس بن ذریح، وقیس بن الملوح):

لقد نال شعر الشعراء العذریین عناية النقاد القدامی، ووردت إشارات نقدیة فی كتب التراث القدیـم نقلت أخبارهم، وقد ذكر الأصفهانی بعض الآراء التي قیلت بحق قیس بن ذریح (356هـ) منها: ((قال الجاحظ: ما ترك الناس شعراً مجهول القائل قیل فی لیلی إلا نسبوه إلى المجنون، ولا شعراً هذه سبیله قیل فی لبنی إلا نسبوه إلى قیس بن ذریح.)) (الأصفهانی، د.ت، 238/1) (البغدادی، 1997، 229/4)، وهذه الروایة تسلط الضوء على ظاهرة أدبیة وهي نسبة بعض الآیات الشعریة إلى شخصیات مشهورة، ولابد لنا من توضیح مسألة مهمة وهي أنه بعد البحث والاستقصاء لم نجد هذا القول قد ورد فی كتب الجاحظ وهذا یحیلنا إلى مسائل مهمة ستطرق لها فی الأقوال الأخری. ثم ذكر كذلك الزركلی (1396هـ) صاحب الأعلام رأیه فی قیس بن ذریح قائلاً: ((وشعره عالی الطبقة فی التشبیب ووصف الشوق والحنین (الزركلی، 2002، 206/5)).

وتحدثت عن أشعارهم لذا ذكر الأصفهاني عن الرياشي قال: سمعت الأصمعي قال: ((رجلان ما عُرفا في الدنيا قط إلا بالاسم: مجنون بني عامر، وابن القرية، وإنما وضعهما الرواة)) (الأصفهاني، د.ت، 6/2)، ثم نراه بعد ذلك قد ذكر في موضع آخر من كتاب الأغاني قولاً مخالفاً للقول الأول، إذ قال: ((سمعت الأصمعي يقول: الذي ألقى على المجنون من الشعر وأضيف إليه أكثر مما قاله هو)) (الأصفهاني، د.ت، 9/2)، ففي رأيه الأول نجده قد نفى نفياً قاطعاً الوجود التاريخي لقيس بن الملوح، إلا أنه في الرأي الثاني يعترف بوجود المجنون، ولكنه يشكك في نسبة الشعر كاملاً إليه، وهذا تناقض واضح في آراء الأصمعي، والتناقض بين الرأيين يُضعف مصداقية موقفه النقدي، ويجعلنا نميل إلى أحد أمرين: إمّا أنَّ القول الأول نُسب إليه ولم يكن بدقة لفظه (وهذا محتمل في الرواية الشفوية)، أو أنه غير موقفه لاحقاً، وهو الأرجح، ويعني أنه تراجع من موقفه المتشدد. أما من جانب آخر فنحن نلاحظ غياب التعليل والتأصيل النقدي، فالأصمعي لا يقدم مبررات نقدية موضوعية لنفيه وجود قيس أو شعره، ولم يناقش اللغة، أو الأسلوب، أو السياق الزمني الذي يمكن أن يستند إليه في نسبة الشعر أو نفيه، ممّا يجعل حكمه مجرد رأي ذوقي أو انطباعي، لا يمكن الاعتماد عليه كمرجع حاسم. ونحن نرى هناك ضعف الحجة في نفي الوجود، فالمجنون ورد ذكره في عدّة مصادر، وليس في الأغاني فقط، بل في (الشعر والشعراء لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وعيون الأخبار لابن قتيبة)، وتكاد الروايات تجمع على قصة حبّه لليلي، ومجتمعه القبلي، بل ونُسبت إليه أبيات تتفق في الطابع والموضوع، ممّا يجعل نفي وجوده غير منطقي. ثم لا بدّ لنا أن نبيّن مسألة مهمة للغاية وهي أنَّ الأصمعي قد يكون اعتمد على

معايير مفردة في الصرامة، أو شكك في كثرة ما نُسب للمجنون، وهذا لا يلغي وجوده، بل يشير إلى وجود انتحال جزئي في شعره. ثم نرى الأصفهاني يرد قولاً مشابهاً للرواية الأولى لكنه يختلف عنها بالسند وبعض التفصيل في متن الرواية، إذ نجده قائلاً: ((أخبرني أحمد بن عبيد الله بن عمار قال حدثني أحمد بن سليمان بن أبي شيخ عن أبيه عن محمد ابن الحكم عن عوانة قال: ثلاثة لم يكونوا قط ولا عرفوا: ابن أبي العقب صاحب قصيدة الملاحم، وابن القرية، ومجنون بني عامر.)) (الأصفهاني، د.ت، 235/1)، وهذا أيضاً يضعنا في إطار القصص التي يكاد جمع أهل البحث والنظر على أنها مصطنعة ولا أصل لها (بروكلمان، 1959، 200/1).

وذكر الأصفهاني أيضاً: ((ذكر إبراهيم بن المنذر الحزامي عن أيوب بن عباية: أن فتى من بني مروان كان يهوى امرأة منهم فيقول فيها الشعر وينسبه إلى المجنون، وأنه عمل له أخباراً وأضاف إليها ذلك الشعر، فحمله الناس وزادوا فيه)) (الأصفهاني، د.ت، 238/1)، إذا أردنا نقد سند الرواية يتبين لنا أنَّ السند غير قوي كفاية من الناحية الحديثية حتى وإن كان إبراهيم بن المنذر الحزامي (236هـ) من الرواة الثقات، أما المتن فيشير إلى أنَّ شخصية المجنون شخصية مختلقة، وأنَّ الشعر من إنشاء فتى مرواني نسبه إلى المجنون لأسباب ربما تتعلق بإخفاء هويته أو لإضفاء طابع أسطوري على القصة، هذا الاحتمال ليس بعيداً، ولا سيما في ظل غياب أي وثائق تاريخية مؤكدة عن المجنون كشخص حقيقي، ومع تداول الحكاية في أطر أدبية يغلب عليها الطابع الخيالي. ومع ذلك، يظل هذا الرأي احتمالاً لا قطعاً.

ثم يرد لدى الأصفهاني قول آخر عن: ((العمرى عن العتبي عن عوانة أنه قال: المجنون اسم مستعار لا حقيقة له، وليس له في بني عامر أصل ولا

نسب، فسئل من قال هذه الأشعار؟ فقال: فتى من بني أمية.)) (الأصفهاني، د.ت، 238/1). وهذه الرواية تفتقر إلى التوثيق الكامل، ولا تسلم من احتمالية الانقطاع في السند، فضلاً عن أنها تشير إلى إنكار تام لوجود (المجنون)، وتعدّه أسماً أدبياً فقط، وتؤكد أنّ الأشعار نُسبت إلى فتى من بني أمية، مما يتفق مع الرواية الأولى في نفي الأصل القيسي ويدعم فرضية الوضع الأدبي المتعمّد، وكل هذا يُحيلنا إلى مسألة مهمة؛ فكون القائل فتى أمويًا قد يشير إلى غرض سياسي أو اجتماعي، كأن يُخفي هويته خوفاً من الفضيحة أو رغبة في الشهرة، ويؤكد الطابع الصناعي للأسطورة العشقية، الذي بدوره يشير إلى محاولتهم في الإسهام بالإنتاج الأدبي. مع ذلك، لا يوجد دليل قاطع على أنّ (فتى من بني أمية) هو من قال هذه الأشعار، فضلاً عن أنّ أسلوبها يدل على معاناة وجدانية حقيقية، لا تتماشى مع المجاملة أو التصنع في بلاط الأمويين.

المحور الثاني: القصص في الشاهد الشعري وسيلة للتعبير عن المعاناة والحرمان؛

تعدّ القصص في الشاهد الشعري عند الشعراء العذريين، ولاسيما قيس بن ذريح (ت 68هـ) صاحب لبني (الدينوري، 1982، 612/2) (الأصفهاني، د.ت، 228/17) (الأمدي، 1991، 152/1) (صلاح الدين، 1974، 204/3)، وقيس بن الملوّح (68هـ) مجنون ليلي (الدينوري، 1982، 549/2) (الأصفهاني، د.ت، 234/1) (الأمدي، 1991، 250/1) (صلاح الدين، 1974، 208/3) (المرزباني، 1982، 381) (الجاحظ، 1968، 822/2)، وسيلةً فنيةً فاعلةً للإفصاح عن المعاناة والحرمان العاطفي، الذي كان سببه عمق الروح الوجدانية وانفعال النفس الإنسانية. فالشاهد الشعري عند هؤلاء الشعراء أكثر التصاقاً بالروح، لذا نجده تعبيراً إنسانياً فجرّ ألم

الحب بغزلٍ صادقٍ عفيفٍ، إذ صوّروا فيه لوعتهم ممّا يلاقوه من شوقٍ وحنينٍ إلى المحبوبة التي جعلتهم يعيشون في عالمٍ ثابتٍ خلقوه لأنفسهم واستولى عليهم، فلم يكن الشاهد مجرد بوحٍ، بل حوى في بنيته قصصاً سردت تفاصيل دقيقة من تجارب الحب المستحيل، مثل: التلاقي الخاطف، والوداع الحزين، والتذكر المؤلم.

فالشاهد الشعري جسّد المشاهد كلّها، فهو لا يستعمل لمجرد التزيين الفني، وإنما هو أداة محورية كشفت مأساة العاشق وصراعه المستمر بين الحب والحرمان، لذا نجد هناك تطابقاً كبيراً بين القصص والشاهد الشعري في الغزل العذري، فالشعر العذري في الغالب لم يكن من وحي الخيال فقط، بل كان امتداداً لقصص حبٍ حقيقية عاشها الشعراء، وتمّ تحويلها إلى شهاداتٍ شعريةٍ تعبّر عن تفاصيل تلك المعاناة العاطفية بشكلٍ صادقٍ ومباشرٍ. ووجدنا أدلة على هذا التطابق وهي واقعية التجربة، إذ إنّ الشاهد الشعري لم يكن مفصّلاً عن القصة، بل هو مرآة لما حدث فعلاً؛ يصف تفاصيل الحدث الواقعي، أو الحدث المتخيّل بناءً على قصةٍ موجودةٍ بالفعل، فضلاً عن ذلك، نجده قد حوى الصدق العاطفي والاتساق والتناسق في الانفعال بين ما يروى من قصةٍ وبين ما يُقال في الشعر، ممّا يعزز أنّ الشاعر لم يكن يمثّل أو يتصنّع، بل كان يعبّر عن قصةٍ عاشها بكلّ جوارحه.

وقد تجلّى هذا التّطابق بين القصة والشاهد الشعري عند قيس بن ذريح، إذ ((قال خالد بن كلثوم مرض قيس، فسأل أبوه فتيات الحي أن يعدنه ويحدثنه لعله أن يتسلى أو يعلق بعضهن، ففعلن ذلك. ودخل إليه طيب ليداويه والفتيات معه، فلما اجتمعن عنده جعلن يحادثنه وأُظِّلن السؤال عن سبب علته، فقال: (المصطاوي، 2004، 24) (الأصفهاني، د.ت، 226/9).

عَيْدَ قَيْسٍ مِنْ حُبِّ لُبْنَى وَلُبْنَى دَاءُ قَيْسٍ وَالْحُبُّ دَاءٌ شَدِيدٌ

وَإِذَا عَادَنِي الْعَوَائِدُ يَوْمًا قَالَتِ الْعَيْنُ لَا أَرَى مَنْ أُرِيدُ
لَيْتَ لُبْنَى تَعُودَنِي ثُمَّ أَقْضِي أَنَّهُ لَا تَعُودُ فَيَمْنُ يَعُودُ
وَيَحْ قَيْسٍ لَقَدْ تَضَمَّنَ مِنْهَا دَاءَ خَبَلٍ فَالْقَلْبُ مِنْهُ عَمِيدُ
فقال له الطبيب: منذ كم هذه العلة؟ ومنذ كم وجدت بهذه المرأة ما
وجدت؟ فقال: (المصطاوي، 2004، 25.24) (الأصفهاني، د.ت، 226/9).

تَعَلَّقُ رَوْحِي رَوْحَهَا قَبْلَ خَلْقِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا كُنَّا نَطَافَا وَفِي الْمَهْدِ
فَزَادَ كَمَا زِدْنَا فَأَصْبَحَ نَامِيَا فَلَيْسَ وَإِنْ مُتْنَا بِمُنْفَصِمِ الْعَهْدِ
وَلَكِنَّهُ بَاقٍ عَلَى كُلِّ حَادِثٍ وَزَائِرُنَا فِي ظَلَمَةِ الْقَبْرِ وَاللَّحْدِ
فقال له الطبيب: إِنَّ مِمَّا يُسْلِكُ عَنْهَا أَنْ تَتَذَكَّرَ مَا فِيهَا مِنَ الْمَسَاوِي
والمعائب وما تعافه النفس من أقدار بني آدم: فَإِنَّ النَّفْسَ تَبُو حَيْثُذُ وَتَسْلُو
ويخف ما بها. فقال: (المصطاوي، 2004، 25) (الأصفهاني، د.ت،
227/9).

إِذَا عِبْتُهَا شَبَّهْتُهَا الْبَدْرَ طَالِعًا وَحَسْبُكَ مِنْ عَيْبٍ لَهَا شَبَهُ الْبَدْرِ
لَقَدْ فَضِّلْتُ لُبْنَى عَلَى النَّاسِ مِثْلَ مَا عَلَى أَلْفِ شَهْرٍ فَضِّلْتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ
إِذَا مَا مَشَتْ شَبْرًا مِنَ الْأَرْضِ أَرْجَفَتْ مِنَ الْبُهِرِ حَتَّى مَا تَزِيدُ عَلَى شَبْرِ
لَهَا كَفَلْ يَرْتَجُّ مِنْهَا إِذَا مَشَتْ وَمَتْنٌ كَغَصْنِ الْبَانِ مُضْطَمَّرُ الْخَصْرِ
قالوا: ودخل أبوه وهو يخاطب الطبيب بهذه المخاطبة، فأنبه ولامه
وقال له: يا بني! الله الله في نفسك! فإنك ميت إن دمت على هذا! فقال:
(المصطاوي، 2004، 26.25) (الأصفهاني، د.ت، 227/9).

وَفِي غُرُورَةِ الْعُذْرِيِّ إِنَّ مِثُّ أَسْوَةٍ وَعَمْرُو بْنُ عَجَلَانَ الَّذِي قَتَلَتْ هِنْدُ
وَبِي مِثْلُ مَا مَاتَا بِهِ غَيْرَ أَنْنِي إِلَى أَجَلٍ لَمْ يَأْتِنِي وَقْتُهُ بَعْدُ
هَلِ الْخُبُّ إِلَّا عَبْرَةٌ بَعْدَ عَبْرَةٍ وَحَرٌّ عَلَى الْأَحْشَاءِ لَيْسَ لَهُ بَرْدُ

وَفِيضُ دُمُوعِ الْعَيْنِ بِاللَّيْلِ كُلِّمَا بَدَا عَلَمًا مِنْ أَرْضِكُمْ لَمْ يَكُنْ يَدُو
 إِنَّ السرد القصصي في هذه الرواية يعكس بشكل وثيق مضمون الأشعار
 المنسوبة إلى قيس بن ذريح، ويبدو أَنَّ القصة صيغت أو رُويت لتعزيز
 الشواهد الشعرية وربطها بسياق درامي مؤثر. إذ نجد تطابقًا في المضمون
 وانسجامًا نفسيًا في كل مقطع من مقاطع القصة، وهو ما عبّرت عنه الشواهد
 الشعرية؛ حيث بدت المعاناة والحرمان واضحة، ولا سيما عندما تجمّعت
 الفتيات حوله لغرض تسليته. وقد ظهر في شعره اليأس، بحيث لا تُجدي
 نفعًا أي مواساة، ويصرّ على أَنَّ “لبنى” هي الداء والدواء في آنٍ واحد.
 ونرى ذلك في قوله: (عَيْدَ قَيْسٍ مِنْ حُبِّ لُبْنَى، وَلُبْنَى دَاءٌ قَيْسٍ، وَالْحُبُّ دَاءٌ
 شَدِيدٌ) ويعزّز هذا البيت القصة بربطه المباشر بين حالته المرضية وسببها
 العاطفي. وعندما يحاول الطبيب صرفه عنها بذكر المساوي، يردّ عليه قيس
 شعراً بما يضادّ الحيلة الطبية نفسها، إذ يقول: (إِذَا عِبْتُهَا شَبَّهْتُهَا الْبَدْرَ طَالِعًا
 وَحَسْبُكَ مِنْ عَيْبٍ لَهَا شَبُّ الْبَدْرِ)، مما يدلّ على أَنَّ الحب قد طغى على
 العقل فأنكر كلّ نقدٍ. فالشاعر ماضٍ في الرفض، فضلًا عن أنه يرفض الزواج
 من أخرى، كما ورد في القصة، ويجد هذا الموقف صداه في قوله: (لَقَدْ
 خِفْتُ أَنْ لَا تَقْنَعَ النَّفْسُ بَعْدَهَا بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِنْ كَانَ مَقْنَعًا) وهو بذلك
 يميل إلى الإعلاء من قيمة الحب العذري؛ إذ يحاكي النصّ الأنموذج
 المثالي للعاشق الذي يرفض البدائل، ويرى في المعشوقة كمالًا لا يُضاهى.
 وهذا الأسلوب يخدم غرضًا أدبيًا وشعبيًا أكثر ممّا يخدم غرضًا تاريخيًا. وأنَّ
 الشاعر (يطرح الغزل العفيف الذي أخرجه ترانيم صادقة يشكو فيها هواه،
 ولا يكاد يرى الحياة إلا من خلال أمنية لقاء يعيش لها ويكتفى بها، لينطلق
 بعدها إلى تصوير مكنونات نفسه وعواطفه وبواعث شعوره)) (خليف،
 2016، 13)، ولا بدّ من توضيح مسألة في غاية الأهمية، وهي أَنَّ القصة

صيغت لإبراز الشعر أكثر من كونها نصًا مستقلًا. فالشخصيات، مثل: الأب والطبيب والفتيات، تظهر بوصفها شخصيات وظيفية هدفها تحفيز قيس على قول الشعر، مما يجعل القصة تابعة للقصيدة لا العكس. ووجود هذه السردية الدرامية ذات النمط المتكرر في أدب العشاق - أي: الفكرة العامة: (العاشق المريض، محاولات علاجه بالفتيات، فشل الخطبة، رفض الطبيب، عتاب الأب...) يتكرر في سير مجنون ليلى وجميل بثينة وغيرهما، مما يشير إلى أن النص قد ينتمي إلى "السرد التمثيلي" الذي يخدم الأغراض البلاغية لا التوثيق التاريخي. فالقصة تتطابق إلى حد كبير مع الشواهد الشعرية من حيث الفكرة والانفعال، ويمكن القول: إنها صيغت لتكون سياقًا مفسرًا للأشعار، لا مصدرًا مستقلًا لها، وقدّمت هذه الرواية أنموذجًا للحب العذري من استثمار فني للشعر، عبر شخصيات وأحداث تعزز قيم الفداء والثبات والتطهر العاطفي.

ومن النصوص القصصية الروائية التي تكشف لنا التطابق الواضح والمدرّوس بين القصة والسياق الشعري المنسوب إلى قيس بن ذريح، رواية خالد بن جمل التي قال فيها: ((فلما طال على قيس ما به أشار قومه على أبيه بأن يزوجه امرأة جميلة فلعله أن يسلبها عن لبنى. فدعاه إلى ذلك فأباه وقال: (المصطاوي، 2004، 26-27-28) (الاصفهاني، د.ت، 9/ 228-229-230).

لَقَدْ خِفْتُ أَنْ لَا تَقْنَعَ النَّفْسُ بَعْدَهَا بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإِنْ كَانَ مَقْنَعًا
وَأَزْجُرُ عَنْهَا النَّفْسَ إِذْ حِيلَ دُونَهَا وَتَأْبَى إِلَيْهَا النَّفْسُ إِلَّا تَطْلُعَا
فأعلمهم أبوه بما ردّ عليه. قالوا: فمره بالمسير في أحياء العرب والنزول عليهم فلعل عينه أن تقع على امرأة تُعجبه، فأقسم عليه أبوه أن يفعل، فسار حتى نزل بحي من فزارة، فرأى جارية حسناء قد حسرت برقع خَز عن

وجهها وهي كالبدر ليلة تمامه، فقال لها: ما اسمك يا جارية؟ قالت: لبنى. فسقط على وجهه مغشيًا عليه، فنضحت على وجهه ماء وارتاعت لما عراه، ثم قالت: إن لم يكن هذا قيس بن ذريح إنّه لمجنون فأفاق فنسبته فانتسب. فقالت: قد علمت أنك قيس، ولكن نشدتك بالله ويحق لبنى إلا أصبت من طعامنا. وقدمت إليه طعامًا، فأصاب منه بإصبعه وركب فأتى على أثره أخ لها كان غائبًا، فرأى مناخ ناقتة، فسألهم عنه فأخبروه، فركب حتى رده إلى منزله، وحلف عليه ليقيمن عنده شهرًا. فقال له: لقد شفقت عليّ، ولكنني سأتابع هواك، والفزاري يزداد إعجابًا بحديثه وعقله وروايته، فعرض عليه الصهر. فقال له: يا هذا إن فيك الرغبة، ولكنني في شغل لا ينتفع بي معه. فلم يزل يعاوده والحي يلومونه ويقولون له: قد خشينا أن يصير علينا فعلك سنة. فقال: دعوني، ففي مثل هذا الفتى يرغب الكرام. فلم يزل به حتى أجابه وعقد الصهر بينه وبينه على أخته المسماة لبنى، وقال له: أنا أسوق عنك صداقها. فقال: أنا والله يا أخي أكثر قومي مالا، فما حاجتك إلى تكلف هذا؟ أنا سائر إلى قومي وسائق إليها المهر. ففعل وأعلم أباه الذي كان منه، فسرّه وساق المهر عنه. ورجع إلى الفزاريين حتى أدخلت عليه زوجته، فلم يروه هس إليها ولا دنا منها ولا خاطبها بحرف ولا نظر إليها. وأقام على ذلك أيامًا كثيرة. ثم أعلمهم أنه يريد الخروج إلى قومه أيامًا فأذنوا له في ذلك، فمضى لوجهه إلى المدينة. وكان له صديق من الأنصار بها، فأتاه فأعلمه الأنصاري أن خبر تزويجه بلغ لبنى فغمّها وقالت: إنه لغدار! ولقد كنت أمتنع من إجابة قومي إلى التزويج فأنا الآن أجيبهم، وقد كان أبوها شكا قيسًا إلى معاوية وأعلمه تعرضه لها بعد الطلاق. فكتب إلى مروان بن الحكم يهدر دمه إن تعرض لها، وأمر أباه أن يزوجه رجلًا يعرف بخالد بن حلزة من بني عبد الله بن غطفان. ويقال: بل أمره بتزويجها رجلًا من آل كثير

بن الصلت الكندي حليف قريش. فزوجهها أبوها منه. قال: فجعل نساء الحي يقلن ليلة زفافها: (المصطاوي، 2004، 26_27_28) (الاصفهاني، د.ت، 9/ 230.229.228).

لبنى زوجها أصبح لا حرّ بواديه له فضل على الناس وقد باتت تُناجيه وقيس ميتٌ حيٌّ صريعٌ في بواكيه فلا يُعده اللهو بُعداً لنواعيه قال: فجزع قيس جزعاً شديداً وجعل ينشج أحرّ نشيج ويبكي أحرّ بكاء. ثم ركب من فوره حتى أتى محلة قومها، فنادته النساء: ما تصنع الآن ها هنا ! قد نقلت لبنى إلى زوجها وجعل الفتیان يعارضونه بهذه المقالة وما أشبهها وهو لا يجيبهم، حتى أتى موضع خبائها فنزل عن راحلته وجعل يتمعك في موضعها ويُمِرغ خذه على ترابها ويبكي أحرّ بكاء. ثم قال: (((المصطاوي، 2004، 26_27_28) (الاصفهاني، د.ت، 9/ 230.229.228).

إلى الله أشكو فقد لبني كما شكا إلى الله فقد الوالدين يتيم
يتيم جفاه الأقربون فجسمه نحيلٌ وعهد الوالدين قديم
بكت دارهم من نأيهم فتهللت دموع فأبي الجازعين ألوم
أُستعبراً يبكي من الشوق والهوى أما خرّ يبكي شجوهً وبهيم

وفي هذا الموضع، يبدو أن القصة قد صيغت أو جُمعت لتكون تفسيراً درامياً للشواهد الشعرية المرفقة بها، إذ إنَّ الحدث القصصي الذي يتحدث عن اقتراح قوم قيس على أبيه أن يزوجه امرأة غير لبني يدل على استحالة استبدال لبني بغيرها في وجدانه. وهذا ما نجده في قوله: (لقد خفتُ أن لا تُقنَع النفس بعدها...)، إذ يُعبّر هذا الشاهد عن الرفض القاطع لأي بديل عاطفي، وهو ما يُجسّده الموقف السردي. ويُستثمر هنا الشعر لإضفاء شرعية وجدانية على قرار قيس، إذ تُستعمل القصيدة كدليل حاسم في السياق الدرامي. ثم نرى تفاعلاً رمزياً مع اسم (لبنى) في موضع آخر من

القصّة، حين يلتقي قيس بجارية من فزارة ويُغمر عليه عندما تذكر أنّ اسمها لبنى. يُجسّد هذا المشهد هيمنة الحب العذري على العقل والنفس، إذ يتحوّل الاسم وحده إلى محرّك جسدي وعاطفي، ويظهر ذلك مدى التعلّق الروحي الذي تُبرزه الشواهد الشعرية. وفضلاً عن ذلك، فقد جسّدت القصّة موقفه من الزواج بغير لبنى، فعلى الرغم من إتمام زواجه من الفزارية المسماة بـ"لبنى"، إلا أنه لم يقترب منها، ولم يُخاطبها، ثم غادرها إلى المدينة. ويُعدّ هذا السلوك السردّي تجسيداً فعلياً لمضمون البيت الشعري الذي قال فيه: (لقد خِفْتُ أن لا تَقْنَعَ النفس بعدها...)، ممّا يُعزّز التفسير بأنّ حبّ لبنى ليس مجرد نزوة، بل ولاء عاطفي لا يقبل بديلاً، حتى في الاسم فقط. ونلتمس في هذا الموضع من القصص المدعومة بالشواهد الشعرية كثيراً من الشكوى الصارخة بالأحزان، تلك التي يعجز قيس بن ذريح وبقية شعراء الغزل العذري عن إخفائها: ((والدموع التي لا يملكون لها كتماناً، والسخط الذي لا يقدرّون على التخلص منه، وشعر العذريين جميعاً مطبوع كله بهذا الطابع الحزين الباكي، حتى ليعد هذا الطابع من أقوى طوابعه المميزة وأعمقها)) (خليف، 1991، 190). وتُعبّر الشواهد الشعرية التي تتحدث عن زواج لبنى من رجل آخر عن الإغماء والحالة النفسية، مثل قوله: (إلى الله أشكو فقد لبني كما شكّا...)، فهي تصوغ حدثاً واقعياً يُفسّر هذا المعنى المجازي. ممّا يؤكد أنّ السرد خادم للشعر لا العكس.

أما قصّة موقف النساء في ليلة زفاف لبنى، التي تطابقت مع الشواهد الشعرية التي قال فيها: (وقيس ميتٌ حيٌّ...)، فإنها تعكس تعبير "الميت الحي" الشائع في الشعر العذري، الذي يُجسّد فكرة الموت الرمزي للعاشق المحروم. ويتكامل هذا البيت مع السرد الذي يُصوّر في انهيار عاطفي

كامل، ويُضيف منظور المجتمع لمأساته. وتحيلنا القصة وشواهد الشعرية إلى تطابق شبه تام من حيث الفكرة والانفعال، ممّا يؤكد مرة أخرى أنّ السرد يخدم الشعر، وليس العكس. إذ تظهر الشخصيات والحبكة كمبررات درامية لإبراز مضمون القصائد، لا كوقائع تاريخية مستقلة، وأنّ البنية النمطية للقصة (العاشق المريض، الزواج القسري، الفشل، العودة، الفقد) تتكرر في قصص العشاق العذريين الآخرين، مما يرجّح أنّ النص ينتمي إلى "السرد التمثيلي البلاغي" كما ذكرنا سابقاً، الذي يسعى لتوضيح المشاعر الشعرية من مواقف متخيلة، فالقصيدة تتحكم في السرد، إذ إنّ كلّ منعطف في القصة يهدف إلى إبراز بيت شعري معين، ممّا يدل على أنّ الرواية بُنيت على أساس القصائد لا العكس.

ومن القصص التي تحدثت عن قيس بن ذريح ولبنى، ومثلت مزيجاً ثرياً بين الروايات السردية، والشاهد الشعري الذي عبّر فيها عن التجربة العاطفية والنفسية، ما قاله الحرمازي وخالد بن جَمَل: ((كانت امرأة من موالي بني زهرة يقال لها: بريكة من أطرف النساء وأكرمهن، وكان لها زوج من قريش له دار ضيافة. فلما طالت علّة قيس قال له أبوه: إني لأعلم أنّ شفاءك في القرب من لبني فأرحل إلى المدينة. فرحل إليها حتى أتى دار الضيافة التي لزوج بريكة. فوثب علمائه إلى رحل قيس ليحطوه فقال: لا تفعلوا فلست نازلاً أو ألقى بريكة فإني قصدتها في حاجة؛ فإن وجدت لها عندها موضعاً نزلت بكم وإلا رحلت فأتوها فأخبروها. فخرجت إليه فسلمت عليه ورحبت به وقالت: حاجتك مقضية كائنة ما كانت فأنزل. فنزل ودنا منها فقال: أذكر حاجتي؟ قالت: إنّ شئت. قال: أنا قيس بن ذريح. قالت: حياك الله وقربك! إنّ ذكرك لجديد عندنا في كل وقت. قال: وحاجتي أنّ أرى لبني نظرة واحدة كيف شئت. قالت: ذلك لك علي. فنزل بهم وأقام

عندها وأخفت أمره، ثم أهدي لها هدايا كثيرة وقال: لاطفيها وزوجها بهذا حتى يأنس بك. ففعلت وزارتها مرارًا، ثم قالت لزوجها: أخبرني عنك أنت خير من زوجي؟ قال: لا. قالت: فلبني خير مني؟ قال: لا. قالت: فما بالي أزورها ولا تزورني؟ قال: ذلك إليها. فأتتها وسألها الزيارة وأعلمتها أن قيسًا عندها. فتسارعت إلى ذلك وأتتها. فلما رآها ورأته بكيا حتى كادا يتلفان. ثم جعلت تسأله عن خبره وعلته فيخبرها، ويسألها فتخبره ثم قالت: أنشدني ما قلت في علتك؛ فأنشدها قوله: (المصطاوي، 2004، 38-39-40).

أَعَالِجُ مِنْ نَفْسِي بَقَايَا حُشَاشَةٍ
فَإِنْ ذُكِرَتْ لُبْنَى هَشِشْتُ لِذِكْرِهَا
أَجِيبُ لِبُنَى مَنْ دَعَانِي تَجَلُّدًا
نُعِيدُ إِلَى رُوحِ الْحَيَاةِ وَإِنِّي
وقال في هذه القصيدة:

أَلَا لَيْتَ أَيَّامَ مَضَيْنَ تَعُودُ
سَقَى دَارَ لُبْنَى حَيْثُ حَلَّتْ
عَلَى كُلِّ حَالٍ إِنْ دَنَتْ أَوْ تَبَاعَدَتْ
فَلَا الْيَأْسُ يُسْلِينِي وَلَا الْقُرْبُ
كَأَنِّي مِنْ لُبْنَى سَلِيمٌ مُسَهَّدٌ
رَمَتْنِي لُبْنَى فِي الْفُؤَادِ بِسَهْمِهَا
سَلَا كُلُّ ذِي شَجْوٍ عَلِمْتُ مَكَانَهُ
وَقَائِلَةٌ قَدْ مَاتَ أَوْ هُوَ مَيِّتٌ
أَعَالِجُ مِنْ نَفْسِي بَقَايَا حُشَاشَةٍ
فَإِنْ غُدْنَ يَوْمًا إِنِّي لَسَعِيدٌ
مِنْ الْأَرْضِ مُنْهَلُ الْغَمَامِ رَعُودٌ
فَإِنْ تَدُنْ مِنَّا فَالْدُنُّ مَزِيدٌ
نَافِعِي وَلِبْنَى مَنْوَعٌ مَا تَكَادُ تَجُودُ
يَظَلُّ عَلَى أَيْدِي الرِّجَالِ يَمِيدُ
وَسَهْمٌ لِبُنَى لِلْفُؤَادِ صَيُودُ
وَقَلْبِي لِلْبُنَى مَا حَيِّتُ وَدُودُ
وَلِلنَّفْسِ مِنِّي أَنْ تَفِيضَ رَصِيدُ
عَلَى رَمَقٍ وَالْعَائِدَاتُ تَعُودُ

فَإِنْ ذُكِرَتْ لُبْنَى هَشِشْتُ لِذِكْرِهَا كَمَا هَشَّ لِلثَدْيِ الدَّرُورِ وَلَيْدُ
أَجِيبُ لِبُنَى مَنْ دَعَانِي تَجَلُّدًا وَبِي زَفَرَاتُ تَنْجَلِي وَتَعُودُ
وقال الحرمازي في خبره خاصة وعابته على تزوجه؛ فحلف أنه لم
ينظر إليها ملء عينيه ولا دنا منها، فصدقته. وقال: ((المصطاوي، 2004،
39.38-40).

وَلَقَدْ أَرَدْتُ الصَّبْرَ عَنْكَ فَعَاقَنِي عَلَّقُ بِقَلْبِي مِنْ هَوَاكِ قَدِيمٍ
يَبْقَى عَلَى حَدَثِ الزَّمَانِ وَرَبِيهِ وَعَلَى جَفَائِكَ إِنَّهُ لَكَرِيمٍ
فَصَرَمَتِهِ وَصَحَحَتْ وَهُوَ بِدَائِهِ شَتَّانَ بَيْنَ مُصَحَّحٍ وَسَقِيمٍ
وَارَبَّتِهِ زَمَنًا فَعَاذَ بِحِلْمِهِ إِنَّ الْمُحِبَّ عَنِ الْحَبِيبِ حَلِيمٍ
وقد اختلف في آخر أمر قيس ولبنى، فذكر غالب الرواة أنهما ماتا على
افتراقهما، فمنهم من قال: إنه مات قبلها وبلغها ذلك فماتت أسفاً عليه.
ومنهم من قال: بل ماتت قبله ومات بعدها أسفاً عليها، وممن ذكر ذلك
اليوسفي عن علي بن صالح صاحب المصلى، قال: قال لي أبو عمرو
المدني: ماتت لبنى، فخرج قيس ومعه جماعة من أهله فوقف على قبرها
فقال: ((المصطاوي، 2004، 47.48).

مَاتَتْ لُبْنَى فَمَوْتُهَا مَوْتِي هَلْ تَنْفَعُنِ حَسْرَةُ عَلَى الْفَوْتِ
وَسَوْفَ أَبْكِي بُكَاءَ مُكْتَابٍ قَضَى حَيَاةً وَجَدًّا عَلَى مَيِّتِ
ثم أكب على القبر يبكي حتى أغمي عليه، فرفعه أهله إلى منزله وهو لا
يعقل، فلم يزل عليلاً لا يفيق ولا يجيب مكلماً ثلاثاً حتى مات فدفن إلى
جنبها.

وإذا أردنا أن نُجري نقدًا للقصص ومدى موثوقيتها كما وردت مقرونةً
بالشواهد الشعرية المنسوبة إلى الحرمازي وخالد بن جمل، فإننا نلاحظ أن
طابعها القصصي التقليدي يحمل ملامح القص العربي الكلاسيكي. ولا

غرابة في ذلك، فالشعر العذري كثيرًا ما يميل إلى الجانب القصصي، ويؤسس لحكاية شعرية تتخللها عناصر درامية، كما أشار حسيب: ((الجانب القصصي، ويبني قصة شعرية يتخللها بعض المكونات الدرامية)) (حسيب، د.ت، 103).

ف نجد الشخصيات (قيس، لبنى، بركة)، والأحداث (المرض، الزيارة، اللقاء)، والصراع العاطفي (الزواج، الشوق، الموت) كلها تشكل بنية حكاية تبدأ بتمهيد، ثم تعقيد، فذروة، وأخيرًا حل. وقد استعمل الشاعر عناصر القصة ومواد بنائها وأدوات تعبيرها، لكنه لم يكن بصدد نظم شعر قصصي، بل سعى إلى سرد حكاية عشقه ومعاناته عبر وسيلة الشعر. لذا، استعار بعض أدوات القصة وأسلوب بنائها وبعضًا من لغتها، ((الشاعر هنا لا ينسج شعرًا قصصيًا أو قصة شعرية بمفهومها المتعارف عليه من خلال المقاييس النقدية الحديثة)) (عمارة، 1993، 15).

أما الطابع الأسطوري، فتجلى في مشاهد مثل: كثرة البكاء حتى الإغماء، الموت من الحب، البكاء على القبر حتى الموت، وامتناع قيس عن النظر إلى زوجه الجديدة؛ وهي كلها عناصر تنتمي إلى أنموذج الطابع الأسطوري والعاطفي المثالي، الذي قد يُشكك في مصداقيته التاريخية. إلا أنها مهمة لفهم التصور الثقافي للحب والمثالية العاطفية في التراث العربي. ومن التناقضات المتكررة في الروايات المصاحبة للشواهد الشعرية، اختلافها في تحديد من مات أولاً: قيس أم لبنى؟ وهو تناقض شائع في أخبار العشاق العرب، مما يدل على تداخل التخيل الشعبي مع التاريخي. ولابد من الإشارة إلى تطابق الشعر مع القصة في عدة جوانب، منها: تصوير المرض والعلة العاطفية في قول الشاعر: (أُعَالِجُ مِنْ نَفْسِي بِقَايَا حُشَاةٍ...)، وأيضًا في شدة الارتباط بلبنى: (فَإِنْ ذُكِرْتُ لِبْنَى هَشِشْتُ لِذِكْرِهَا...)،

وكذلك في التعبير عن اليأس واللوعة: (فَلا اليأسُ يُسليني ولا القُربُ نافعي...) ويُعدّ اليأس من أبرز سمات شعر العذريين؛ فالشاعر يظهر كشخص ذليل بائس، تؤنبه الذات الشاعرة وتطالبه بالكفّ عن التماادي في حب من لا سبيل إليها، إذ هي متمنعة بعيدة المنال. والواقع أنّ هذا "القلب" الذي يخاطبه ليس سوى معادل رمزي للذات الشاعرة نفسها؛ فالشاعر لا يخاطب قلبه إلا لأنّه موطن الحب والعشق، ومصدر الألم والعذاب. وهكذا تندمج الذات بالآخر إلى الأبد (القعود، 2012، 198).

وتتجلى أيضًا ثنائية المرض والموت في قوله: (ماتت لُبيني فموتُها موتي...). فكل هذه الأبيات تضيف أبعادًا من الحنين والندم والرغبة في استعادة الماضي، وهو ما يتلاءم تمامًا مع المشهد الوجداني بين قيس ولبنى بعد الفراق الطويل، ويكشف عن تمزق النفس بين الأمل واليأس. ويُبرز العبثية في حالته: لا القرب يخفف ألمه، ولا اليأس ينهي عذابه، وهو ما يجسد تجربته بعد اللقاء ثم الافتراق.

كلّ هذا يقودنا إلى استنتاج مهم، وهو أنّ الشعر أعمق شعوريًا من القصة؛ فبينما تكتفي القصة برواية الحدث وترك القارئ أمام صورة خارجية، ينقل الشعر معاناة الشاعر النفسية: من حزن وتردد وألم وتوق، وهي عناصر تجعل الشعر أكثر قدرة على التعبير عن التجربة الإنسانية من السرد وحده.

ويمكننا القول في الختام إنّ هناك انسجامًا جوهريًا بين القصص والشواهد الشعرية من حيث الموضوع والمحتوى. غير أنّ الاختلاف بينهما يظهر في عدة جوانب: منها: الوسيلة، فالقصة سرد خبري، في حين أنّ الشعر تعبير وجداني. والطابع: القصة ذات طابع وصفي، أما الشعر فطابعه تأملي. وجانب المرجعية: فالقصة قابلة للتشكيك من حيث الدقة التاريخية، في حين أنّ الشعر صادق عاطفيًا حتى وإن بالغ في التصوير. ومن حيث

الأثر: فالقصة تنقل مأساة، أما الشعر فيُشعر المتلقي بانكسارات التجربة ويجعله يتماهى معها.

ومن هنا نستنتج أنَّ الروايات حول قيس ولبنى توفر إطارًا قصصيًا فيه شيء من التخيل والتقليد الحكائي، في حين يمثل الشعر وثيقة وجدانية صادقة، تُعبر بعمق عن التجربة العاطفية، وتُبرز تمسك قيس بمحبوبته. فالتطابق بين الشعر والقصص قائم من حيث الموضوع، لكنه غير متماثل من حيث العمق، إذ يظل الشعر أقرب إلى جوهر التجربة الشعورية، في حين تنقل القصة الحدث في بعده الخارجي

أما التطابق بين القصة والشاهد الشعري عند قيس بن الملوح في أحد المواقف التي رواها الوالبي، إذ ورد: ((خرج الملوح أبو المجنون في عدة من عشيرته ومعه المجنون وذلك قبل أن يفشو أمره، فمرّ بواد يقال له (البلاكث) فبينما هم في سيرهم إذ قال المجنون لفتى منهم كان يأنس به ويفشي سره إليه ويحك إني ذكرت ليلي ولا بدّ والله من الانصراف فإنّ نفسي تكاد تهلك شوقاً إليها، فناشده، فأبى، فقال واستأذن أباك" فقال "إذا لا يأذن لي ولكن أنا منصرف وحدي قال وأنا معك ولكني أعلم أخي، فأعلمه فقال وأنا معكم. فتخلفوا كأنهم يقضون حاجة ثم عبروا وحولوا رؤوس إبلهم. وقال:)) (الوالبي، 1999، 92) (الدينوري، 1982، 2/ 550) (فراج، 1979، 225) (الأصفهاني، 1420، 76/2).

بينما نحن بالبلاكث بالقاع
سراعاً والعيس تهوي هويًا
خطرت خطرة على القلب من ذك
راك وهنًا فما استطعت مضيا
قلتُ لبيك إذ دعاني لك
الشوق وللحاديتين كرا المطيا

ويتجلى في هذه الأبيات التطابق التام بين الحدث الشعوري والحدث السردى، فالشاعر لم يكتفِ بالتعبير عن مشاعره بل وثق واقعة عاطفية

خاضها بنفسه، ممّا يجعل من الشاهد الشعري امتداداً حيّاً لتجربته العاطفية، لا مجرد زخرفة فنية. فقد عبّر البيت عن لحظة انفعال وجداني حاد، حين سيطر عليه الشوق إلى ليلي فجأة، فلم يستطع مواصلة السير، بل لبّى نداء القلب كما يقول: "قلت لبيك إذ دعاني لك الشوق"، وكأنّه يسمع نداءها من بعيد. هذا المشهد يثبت أنّ الشاهد الشعري العذري لم يكن مفصّلاً عن القصة، بل كان مرآة صادقة لما جرى، ووسيلة فنية لتجسيد مشاعر الحرمان والمعاناة التي تملكت العاشق. وقد دلّ ذلك على الصدق العاطفي في الغزل العذري، الذي يتّسم بتوافق بين ما يُروى في القصص وما يُقال في الشعر، ليشكّل بذلك تجربة شعورية متكاملة بين الواقع والتعبير الأدبي.

ومن القصص التي كانت الأبيات الشعرية امتداداً لها، قصة ذكرها الوالبي قائلاً: ((وذكر أبو بكر قال: من بعض الأطباء بحيمهم، فسأله أبو المجنون ما تعالج؟ قال: أعالج كل مسحور مجنون قال: مكانك لآتيك بابن لي يهيم في الصحراء. فخرجوا في طلبه فما زالوا يطلبونه حتى قدروا عليه وأدخلوه إلى الطبيب، وأقبل يسقيه، فلما أكثر عليه المعالجة أنشأ يقول: (الأصفهاني، 1420، 92/2) (فراج، 1979، 73، 237) (الوالبي، 1999، 113.114).

أَلا يَا طَبِيبَ الْجَنِّ وَيَحَكَ دَاوَنِي	فَإِنَّ طَبِيبَ الْإِنْسِ أَعْيَاهُ دَائِيَا
أَتَيْتُ طَبِيبَ الْإِنْسِ شَيْخًا مُدَاوِيَا	بِمَكَّةَ يُعْطِي فِي الدَّوَاءِ الْأَمَانِيَا
فَقُلْتُ لَهُ يَا عَمُّ حُكْمُكَ فَاحْتَكِمِ	إِذَا مَا كَشَفْتَ الْيَوْمَ يَا عَمِّ مَا بِيَا
فَخَاضَ شَرَابًا بَارِدًا فِي زُجَاجَةٍ	وَطَرَحَ فِيهِ سَلَوَةً وَسَقَانِيَا
فَقُلْتُ وَمَرْضَى النَّاسِ يَسْعَوْنَ حَوْلَهُ	أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مِنْكَ مُدَاوِيَا
فَقَالَ شِفَاءُ الْحُبِّ أَنْ تُلْصِقَ الْحَشَا	بِأَحْشَاءِ مَنْ تَهْوَى إِذَا كُنْتَ خَالِيَا

فقال: وايم الله عاشق، ودواؤها أن يلصق الحشا بأحشاء من يهوى،
والمجنون يعرض شفثيه ولسانه حتى خلوه، ثم نهض فمضى على وجهه،
فبينما هو يدور إذ رأى ناراً في سفح أكمة فدنا منه فإذا هم قوم رعاة فقال :
« (الأصفهاني، 1420، 92/2) (فراج، 1979، 73، 237) (الوالي، 1999، 113.114).

رُعاة اللَّيْلِ ما فَعَلَ الصَّبَاحُ	وَمَا فَعَلْتَ أَوَائِلُهُ الْمَلِاحُ
وَمَا بِالِ الَّذِينَ سَبَوْا فُؤَادِي	أَقَامُوا أَمْ أَجَدَّ بِهِمْ رَوَاحُ
وَمَا بِالِ النُّجُومِ مُعَلِّقَاتُ	بِقَلْبِ الصَّبِّ لَيْسَ لَهَا بَرَاخُ
كَأَنَّ الْقَلْبَ لَيْلَةً قِيلَ يُغْدِي	بِلَيْلى العَامِرِيَّةِ أَوْ يُرَاحُ
قَطَاةٌ عَزَّهَا شَرَكُ فَبَاتَتْ	تُجَادِبُهُ وَقَدْ عَلِقَ الْجَنَاحُ
لَهَا فَرَحَانٍ قَدْ تُرِكَ بِقَفْرِ	وَعُشُّهُمَا تُصَفِّقُهُ الرِّيحُ
إِذَا سَمِعَا هُبُوبَ الرِّيحِ هَبَّا	وَقَالَا أَمْنًا تَأْتِي الرِّوَاخُ
فَلَا بَلِيلٍ نَأَلَتْ مَا تُرَجِّي	وَلَا فِي الصُّبْحِ كَانَ لَهَا بَرَاخُ
رُعاة اللَّيْلِ كُونُوا كَيْفَ شِئْتُمْ	فَقَدْ أودى بِى الحُبُّ الْمُتَاحُ

ونجد تطابقاً تاماً بين القصتين المترابطتين والشواهد الشعرية؛ إذ يظهر
كلُّ منهما أنَّ المجنون ليس مجنوناً بالمعنى المرضي، بل هو شاعر عاشق
يرى أنَّ (الدواء الحقيقي) لا يكون بيد الأطباء، بل بيد المحبوبة. فالشواهد
الشعرية ليست مجرد زخرفة سردية، بل تمثل لسان الحال الذي يعبر عن
الحالة النفسية والروحية، وتُعدّ جزءاً من تطور الشخصية نتيجة الحب،
وتُروى القصة في قالب حكائي شعري يحمل عناصر الدهشة، والعاطفة،
والرمز الصوفي. لا بدّ من ذكر مسألة مهمة هي أنَّ الشاعر قد توجّه بملفوظ
خطابه في نصّ القصيدة إلى متكلم إليه (مُتلقٍ فعليٍّ أو حقيقيٍّ) هم رعاة
الليل، والمناسبة هي محاولة السؤال والبحث عمّا عندهم من أخبار تهمه

عن المحبوبة... إلخ، وهذا يقتضي أن راوي القصيدة (القديمة) قد قيد إنتاجها بزمان ومكان محددين، وحدث، وشخصيات معلومة (موثوقة)، بحيث وضع لكل قصيدة (ملف خاص) يساعد على فهمها، (الحميري، 2009، 50)، فالملف يحوي معلومات عن السياق العام للقصيدة أي: بناء الشاهد الشعري وهذا بدوره يعطي القصة طابعاً واقعياً واضحاً.

وتدور القصة حول شخصية (عاشق مجنون) يهيم في البراري، في محاولة من أهله لعلاجهم على يد طبيب، لكنه يفاجئ الجميع بشعر يتجاوز حدود الجنون، ويعتبر بعمق عن داء الحب الذي لا شفاء له في علم الطب. وتبرز الشواهد الشعرية التحولات اللحظية في مسار القصة، إذ تتحول لحظة المعالجة إلى لحظة شعرية تكشف المعنى الحقيقي للداء، وتؤكد أنه حب لا يُداوى على يد طبيب الإنس، كما يقول: (أَلَا يَا طَبِيبَ الْجِنِّ وَيَحْكُ دَاوْنِي) في شطر هذا البيت، يتحول المجنون من مريض إلى شاعر متكلم، ومن حالة عجز إلى وعي بلاغي حادّ، فالعشق في نظره هو المرض والدواء في آنٍ واحدٍ، والشاعر يحاور نفسه مؤكداً بذلك وصوله لليأس والإحباط وانعدام فرصة التواصل مع المحبوبة وهذا كله جعله يقع في حضرة التسليم للعذاب والمعاناة النفسية، لأن المحبوبة تسكن النفس وتقر فيها لكنه عاجز عن نسيانها والعيش من دونها (عبده، 2016، 374). وفي القصة الثانية، نجد أن الحب يُصوّر كحالة روحية لا تُفهم ولا تُعالج إلا بالوصال أو الفناء. فالشاهد الشعري يعكس حالة من التساؤل الملازمة لحالة الهيام، ويتضح ذلك من تكرار الأسئلة، مثل: (رُعَاةَ اللَّيْلِ مَا فَعَلَ الصَّبَاحُ؟) هنا يتحدث المجنون لا عن الحب وحده، بل عن الزمان والمكان والمصير، في إشارة إلى شمولية الألم العشقي واتساع دلالاته، وهذه التساؤلات التي طرحها

الشاعر ما هي إلا تفجير للألم والعذابات التي تنال من ذات الشاعر الضعيفة. (القيود، 2012، 187).

وقال أبو بكر: إِنَّ المجنون بينما هو ذات يوم في أودية مصلة، قد أسند ظهره إلى بعض الصوى حزينا كثيرا، إذ مرّ به فارسان فنعيا إليه ليلي وقالوا: مضت لسبيلها فخر المجنون مغشيا عليه، فلما أفاق أنشأ يقول: (الوالي، 1999، 115) (فراج، 1979، 202).

أَيَا نَاعِي لَيْلَى بِجَانِبِ هَضْبَةٍ	أَمَا كَانَ يَنْعَاهَا إِلَيَّ سَوَاكُمَا
وَيَا نَاعِي لَيْلَى بِجَانِبِ هَضْبَةٍ	فَمَنْ بَعْدَ لَيْلَى لَا أَمَرْتُ قُورَاكُمَا
وَيَا نَاعِي لَيْلَى لَقَدْ هَجْتُمَا لَنَا	تَبَارِيحَ نَوْحٍ فِي الدِّيارِ كِلَاكُمَا
فَلَا عَشْتُمَا إِلَّا خَلِيفِي مُصِيبَةٍ	وَلَا مَثْمَا حَتَّى يَطُولَ بَلَاكُمَا
وَأَسْلَمْتُ الْأَيَّامَ فِيهَا عَجَائِبَا	بِمَوْتِكُمَا إِنِّي أَحِبُّ رِدَاكُمَا
أَظُنُّكُمَا لَا تَعْلَمَانِ مُصِيبَتِي لَقَدْ	حَلَّ بَيْنَ الْوَصْلِ فِيمَا أَرَاكُمَا

قال: ثم مضى حتى دخل الحي بعدما لم يكن يمرّ به إلا من بعيد، فأتى أهل بيتها فعزاهم فعزوه، فقال: دلوني على قبرها، فلما عرفه رمى بنفسه على القبر والتزمه، وأنشأ يقول: (الوالي، 1999، 115) (فراج، 1979، 198).

أَيَا قَبْرِ لَيْلَى لَوْ شَهِدْنَاكَ أَعُولَتْ	عَلَيْكَ نِسَاءً مِنْ فَصِيحٍ وَمِنْ عَجَمٍ
وَيَا قَبْرِ لَيْلَى أَكْرَمَنَّ مَحَلَّهَا	يَكُنْ لَكَ مَا عَشْنَا عَلَيْنَا بِهَا نَعَمٍ
وَيَا قَبْرِ لَيْلَى إِنَّ لَيْلَى غَرِيبَةٌ	بِأَرْضِكَ لَا خَالَ لَدَيْهَا وَلَا ابْنُ عَمٍ
وَيَا قَبْرِ لَيْلَى مَا تَضَمَّنَتْ قَبْلَهَا	شَبِيهَاً لِلَّيْلِ ذَا عَفَافٍ وَذَا كَرَمٍ
وَيَا قَبْرِ لَيْلَى غَابَتْ الْيَوْمَ أُمُّهَا	وَخَالَتُهَا وَالْحَافِظُونَ لَهَا الذِّمَمَ

ونجد تطابقاً في هذه القصة مع الشواهد الشعرية، وهذا التطابق يتضح بوجود شخصين يعنيا ليلي، بعد أن سمع المجنون بخبر موتها من فارسين غرباء، فسقط مغشياً عليه، ثم قال أبياتاً يرثيها فيها والأبيات الأولى (ابتداءً بـ أيا ناعبي ليلي)، تتوافق مع مضمون القصة وردّ الفعل العاطفي العنيف الذي أعطى تدفقاً شعورياً في الرثاء الحزين والغضب تجاه الناعيين، أما في الأبيات الثانية عند القبر فاتضح لنا تطابقاً ثانياً مع القصة أيضاً، فقد صور الشاعر التحامه بالقبر، وحديثه العاطفي الحزين مع القبر الذي ذكر فيه الحضور النسوي الحزين المفترض، وذلك في قوله: (نساء من فصيح ومن عجم)، ومن جانب آخر ينبغي أن نبين أن هذا التطابق ما هو إلا تطابق روائي لا تاريخي؛ لأنها روايات صيغت لاحقاً في العصر العباسي بنفس رومانسي وأسطوري، ممّا يجعل القصة مجرد إطار يُنسب إليه شعر يُؤلف على لسانه، والراوي (أبو بكر الوبلي) لم يُذكر له توثيق دقيق أو مصدر يعتمد عليه في النقل، مما يزيد الشك في صحة الحكاية، ومما لاشك فيه أن الشعر نفسه يحتمل الوضع، وهذا ما اتضح في بعض الألفاظ والتراكيب في الأبيات (نساء من فصيح ومن عجم) توحى بأسلوب متأخر، وربما تكون مضافة لاحقاً لتدعيم القصة، ثم ليس هناك دليل قاطع أن قيس قال هذه الأبيات في لحظتها؛ بل قد تكون وضعت لاحقاً وأسندت إليه، والعلاقة العاطفية والمشهدية بين القصة والشعر مقنعة أدبياً لكنها ضعيفة توثيقياً؛ لأنّ المشهد درامي، يحاكي الحكايات الرومانسية الغربية (مشهد النحيب عند القبر)، وهذا لا يتماشى بالضرورة مع طبيعة الشعر الجاهلي أو الأموي في صدقه العاطفي الخالي من التكلف، فالقصة تحتمل الاختلاق أو الإضافة الأدبية المتأخرة، ولا سيما أن كثيراً من شعر قيس نُسب إليه دون توثيق، فضلاً عن أن الطابع المسرحي لبعض الأبيات يوحي بلمسات روائية لاحقة.

ويلخص الشاعر معاناته وحرمانه باستعمال ظاهرة التكرار، فالناعي كان حاضراً كمخاطب ((لكنه ليس الموضوع الأساس، فشغل الشاعر هو ليلي وما عداها هامشي وإن تكرر ذكره في القصيدة)) (مصلح، 2020، 62)، فهي ركيزة الشاهد الشعري والقصة، وما سواها كان أداة استعملها الشاعر للدلالة على شدة حبه، لذا كانت ليلي غايته في البوح الشعري.

النتائج: يتضح من نتائج الدراسة أن الشواهد الشعرية تتضمن:

- حضور العنصر القصصي في الشواهد الشعرية، تبين من التحليل أن الشواهد الشعرية المنسوبة إلى قيس بن ذريح وقيس بن الملوح تتضمن بنية قصصية، مما يدل على أن القصيدة الغزلية لم تكن مجرد تعبير وجداني، بل كانت تحمل في طياتها قصصاً ضمنية.
- تأثير الرواية النقدية القديمة في تشكيل صورة الشاعر، إذ أدى النقد والرواية القدامى دوراً كبيراً في ترسيخ البعد القصصي في أشعار المجنون وقيس لبنى، فقد اعتمدوا على القصص السيري المرتبط بالشاعر لتأويل أبياته الغزلية ومنحها طابعاً درامياً أو مأساوياً.
- التفاعل بين المتن والسند في الشواهد، كشفت الدراسة عن وجود ارتباط وثيق بين المتن الشعري (النص) والسند السيري أو القصصي الذي يقدمه النقد والرواية، مما يشير إلى أن المعنى الشعري لا يفهم خارج الإطار الحياتي والسرد المنسوب إلى الشاعر، وذلك وفقاً لمنهج النقد القديم.
- الاستغلال التفسيري للنصوص في ضوء السرد، فقد اعتمد النقد القدامى على البعد القصصي ليس بوصفه إطاراً مرجعياً فحسب، بل بوصفه وسيلة تفسيرية تعزز من صدق التجربة الشعرية. فالنقد لديهم لم يكن محايداً، بل موجّهاً لتأكيد صورة الشاعر العاشق التراجيدي.

• التباس الحدّ بين الشعر والسيرة، أدّت كثافة الشواهد القصصية في النقد القديم إلى طمس الفارق بين الواقع والتخيّل، إذ امتزج النص الشعري بالسيرة المفترضة للشاعر، مما جعل من الصعب التمييز بين ما هو فني، وما هو تاريخي أو أسطوري.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (502هـ). 1420. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. ط1. بيروت. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني (ت471هـ). 1992. دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط3، تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة. مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني، جدة.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت816هـ). د.ت. معجم التعريفات. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. القاهرة. دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. (1982). الشعر والشعراء. (تحقيق أحمد محمد شاكر). القاهرة: دار الحديث.
- عمارة، أحمد. 1993. الحوار في القصيدة العربية الى نهاية العصر الأموي. ط1. التركي بطنطا.
- مصلح، رسل صالح. 2020. جماليات العلاقة - رؤية في شعر مجنون ليلى. دار غيداء للنشر والتوزيع.

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (606هـ). 1979. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي. بيروت. المكتبة العلمية.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد القزويني الرازي (395هـ). 1979. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر.
- إسماعيل، عز الدين. 1973. الأدب وفنونه، دراسة ونقد. ط5. دار الفكر العربي.
- الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (321هـ). 1987. جمهرة اللغة. ط1. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت. دار العلم للملايين.
- الأسعد، عبد الكريم محمد. د.ت. أحاديث في تاريخ البلاغة. ط1. الرياض. دار العلوم.
- الأصفهاني، أبي الفرج علي بن الحسين. (د.ت). كتاب الأغاني. (تحقيق سمير جابر، ط2). بيروت. دار الفكر.
- الأمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر (370هـ). 1991. المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم. ط1. تحقيق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو. بيروت. دار الجيل.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر (1093هـ). 1997. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. ط4. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة. مكتبة الخانجي.
- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر. (1998). البيان والتبيين. (تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط7). القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

- الحميري، عبد الواسع. 2023. في انساق الكلام وتكلم النص. ط1. دار عناوين بوكس.
- الزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت 1396هـ). 2002. الأعلام، ط15. دار العلم للملايين.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. 1979. أساس البلاغة. تحقيق: عبد الرحيم محمود. بيروت. المعرفة للطباعة والنشر.
- القعود، فاضل أحمد. 2012. لغة الخطاب الشعري عند جميل بثينة- دراسة اسلوبية بنائية. ط1. دار غيداء للنشر والتوزيع.
- المرزباني. 1995. الموشح في مآخذ العلماء على الأدباء. ط1. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
- المرزباني، أبي عبيد الله محمد بن عمران (384 هـ). 1982. معجم الشعراء. ط2. بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كركو. بيروت. لبنان. مكتبة القدسي. دار الكتب العلمية.
- المصطاوي، عبد الرحمن. 2004. ديوان قيس بن ذريح (قيس لبنى). ط2. بيروت. لبنان. دار المعرفة.
- الوالبي، أبو بكر. 1999. ديوان قيس بن الملوّح مجنون ليلي. ط1. بيروت. لبنان. دار الكتب العلمية.
- بروكلمان، كارل. 1956. تاريخ الأدب العربي. ط5. نقله: الدكتور عبد الحليم النجار. القاهرة. دار المعارف.
- بن أبي ربيعة، عمر بن أبي ربيعة. 1952. شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة. ط1. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر. مطبعة السعادة.
- حسيب، عماد. د.ت. البناء الدرامي في الشعر العربي القديم. ط1. دار شمس للنشر والتوزيع.

- حمودة، طاهر سليمان. 1989. جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي. ط1. بيروت. المكتب الإسلامي.
- خليف، مي يوسف. 2016. تجديد الشاعر الأموي قراءات نصية. ط1، دار غريب.
- خليف، يوسف. 1991. في الشعر الأموي دراسة في البيئات. ط1. دار غريب.
- سلام. محمد زغلول. 1981. النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهات رواده. الإسكندرية. منشأة المعارف.
- شهاب، محمد أحمد. 2011. الشاهد الشعري عند النقاد العرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة. ط1. اللاذقية. دار الحوار.
- صلاح الدين، محمد بن شاعر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاعر بن هارون بن شاعر (764هـ). 1973-1974. فوات الوفيات. ط1. تحقيق: إحسان عباس. بيروت. دار صادر.
- فراج، عبد الستار أحمد. 1979. ديوان مجنون ليلى. دار مصر للطباعة.

أثر السياق في توجيه الجوانب النحوية كتاب تفسير عقود المرجان أنموذجاً

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة

أ.د. محمد عبد الرضا فياض

fayadh.dr@gmail.com

كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة

فاطمة خضر عبدالله

fatima_khudr@iku.edu.iq

المخلص:

يستعرض هذا البحث دراسة أثر السياق النحوي في توجيه القراءات القرآنية، من خلال دراسة تطبيقية لنماذج من القرآن الكريم في تفسير عقود المرجان للسيد نعمة الله الجزائري. وقد ركّز البحث على جوانب مختلفة بالنحو، مثل الرفع والنصب، والجبر، والجزم، موضحاً كيف أسهم السياق في تفسير أوجه القراءة وتوجيهها. وأظهر البحث أن السياق النحوي يلعب دوراً حاسماً في الكشف عن مراد القارئ، وتحديد الوجه الأنسب للقراءة من حيث المعنى والتركيب. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي، والمقارنة بين القراءات، في ضوء ما ورد في تفسير عقود المرجان، مع الإشارة إلى أوجه الدلالة التي يدعمها السياق.

الكلمات المفتاحية: السياق، الجوانب النحوية، القراءات القرآنية، السيد نعمة الله الجزائري، الرفع والنصب، الجبر، والجزم.

The Impact of Context on Directing Grammatical Aspects in the Book Tafsir Uqūd al-Marjan: A Case Study

**Prof. Dr. Mohammed Abdul Ridha Fayyadh Researcher:
Fatima Khudhur Abdullah
Imam Al-Kadhim College for Islamic Sciences – University**

Abstract

This study explores the integration of grammatical context in guiding Quranic readings, through an applied study of Quranic examples found in Sayyid Ni'matullah al-Jaza'iri's interpretation of Aqūd al-Marjan. The study focuses on various aspects of grammar, such as nominative and accusative, genitive, and jussive, explaining how the contextual context can be mapped to interpret the reading. The research demonstrated that grammatical context plays a crucial role in revealing the reader's intent and determining the most appropriate reading in terms of meaning and structure. The study relied on an analytical approach and a comparison between readings, in light of what was stated in the interpretation of Aqūd Al-Marjan, with reference to the aspects of meaning supported by the context.

Keywords: context, grammatical aspects, Quranic readings, Sayyid Nimatullah al-Jaza'iri, nominative and accusative, genitive, and jussive.

المقدمة:

تُعَدُّ القراءات القرآنية مظهرًا من مظاهر الإعجاز اللغوي والدلالي في القرآن الكريم، فهي تبين ثراء النص وتعدد دلالاته ضمن حدود اللغة والسياق. وقد ازداد اهتمام علماء التفسير واللغة بتوجيه هذه القراءات من خلال قواعد النحو والصرف، إلا أنَّ السياق وخاصة السياق النحوي – ظل

عاملاً حاسماً في ترجيح بعض الأوجه على بعض، بما يتوافق مع انسجام النص القرآني ودقته البيانية. وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على أثر السياق في توجيه الظواهر النحوية وارتباطها بالقراءات القرآنية، ويتضح ذلك من خلال نماذج تطبيقية في تفسير عقود المرجان للسيد نعمة الله الجزائري.

ركزت هذه الدراسة على ثلاثة مباحث رئيسة تتناول أبرز الجوانب النحوية المتأثرة بالسياق: المبحث الأول تناول ظاهرة الرفع والنصب، من خلال نماذج قرآنية تتعدّد فيها أوجه الإعراب، ويُبرز كيف أنّ السياق اللغوي والسياق العام للسورة يوجّه اختيار القارئ للوجه النحوي المناسب. أما المبحث الثاني فيتعلّق بـ الجرّ، ويبيّن كيف أنّ السياق يلعب دوراً في تحديد العلاقة الإعرابية بين الكلمات، خاصة في المواضع التي ترد فيها القراءات على أوجه مختلفة بين الجرّ ووجوه نحوية أخرى، مما يؤثر في البنية التركيبية والمعنى العام. ويُختص المبحث الثالث بـ الجزم، وما يرتبط به من أدوات وأفعال، وكيف أنّ اختلاف الأدوات، ومواقعها في السياق، يؤثر على توجيه القراءة في هذا الجانب، ويُظهر فهماً أعمق للعلاقات النحوية في ضوء السياق.

ونسعى في هذه الدراسة إلى بيان الدور الحيوي للسياق النحوي في التفسير، وكيف أنّ اعتماد القارئ أو المفسّر على السياق لا يمنحه فقط فهماً أدقّ للآية، بل يُسهم كذلك في الكشف عن أوجه الإعجاز البياني للقرآن الكريم، عبر القراءات المختلفة، التي تظل جميعها تحت مظلة التواتر والقبول.

أولاً: قراءات الرفع والنصب

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاةً﴾ [البقرة/7]

اختلف القراء في قوله تعالى (غِشَاوَةً) بالرفع والنصب، فقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر (غِشَاوَةً) نصباً بألف وكسر الغين، وقرأ حمزة والكسائي (غِشَاوَةً) بفتح الغين بغير ألف. (ينظر: الزمخشري: 1987م، 35/1، الجزائري: 1388هـ: 41/1، الأزهرى: 1412هـ، 132/1) والغشاوة في اللغة: بمعنى الغطاء (ابن منظور: 1414هـ، 54/11)

فالحجة لمن رفع (غشاوة) أنه لم يحمله على (ختم) وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة. فإذا لم يحملها عليه، قطعها عنه، فكانت مرفوعة إمّا بالظرف، وإمّا بالابتداء، فكأنه قال غشاوة على أبصارهم. (الطبرسي: 1995م، 94/1-95، ابن خالويه: 1401هـ، 67).

وحجة من نصب (غشاوة) على إضمار فعل (وجعل)، كأنه قال: وجعل على أبصارهم غشاوة، كما قال عبد الله بن الزبيري: يَا لَيْتَ زَوْجَكَ قَدْ غَدَا ... مَتَقَلِّداً سَيْفاً وَرُمَحاً

أراد: متقلداً سيفاً وحاملاً رمحاً؛ لأنّ الرمح لا يتقلد. (الأزهرى: 1412هـ، 132/1، الطبرسي: 1995م، 95/1)

بين السيد نعمة الله المعنى العام لقوله تعالى "وسمها بسمة يعرفها من يشاء من ملائكته إذا نظروا إليها بأنهم الذين لا يؤمنون. (وَعَلَى سَمْعِهِمْ) كذلك بسمات (وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً) وذلك بأنهم لما أعرضوا عن النظر فيما كلفوه وجهلوا ما لزمهم من الإيمان، فصاروا كمن على عينيه غشاوة لا يبصر". (الجزائري: 1388هـ، 41/1)

والختم: في اللغة يراد منه الطبع والختم من الباب الثاني، أو هو كما قال الزجاج (ت311هـ: ("معنى ختم وطبع في اللغة معنى واحد، وهو التغطية على الشيء، والاستيثاق من ألا يدخله شيء، كما قال الله تعالى (أم على قلوب أقفالها) [محمد:24] (الزجاج:1988م، 82/1)

وذكر السيد معنى آخر وهو: شهد عليها بأنها لا تقبل الحق كقولك: قد ختمت عليك بأنك لا تعلم أي: شهدت. وقال قوم: إن ذلك على وجه الدعاء عليهم لا الإخبار عنهم. (الجزائري: 1388هـ، 41/1، وينظر: الطوسي: 1409هـ، 36/1).

وذكر الطوسي (460هـ): "في معنى الختم وجوهاً أحدها: إن المراد بالختم العلامة، وإذا انتهى الكافر من كفره إلى حالة يعلم الله تعالى أنه لا يؤمن، فإنه يعلم على قلبه علامة. وثانيها: إن المراد بالختم على القلوب أن الله شهد عليها، وحكم بأنها لا تقبل الحق، وثالثها: إن المراد بذلك أنه تعالى ذمهم بأنها كالمختوم عليها في أنه لا يدخلها الإيمان، ولا يخرج عنها الكفر". (ينظر: الطبرسي: 1995م، 96/1-97)

فسر العكبري (616هـ) قوله تعالى (وعلى سمعهم): "إن السَّمْعَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ سَمِعَ، وَفِي تَقْدِيرِهِ هُنَا وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ مَصْدَرًا عَلَى أَصْلِهِ، وَفِي الْكَلَامِ حَذْفُ تَقْدِيرِهِ: عَلَى مَوَاضِعِ سَمْعِهِمْ؛ لِأَنَّ نَفْسَ السَّمْعِ لَا يُخْتَمُ عَلَيْهِ. وَالثَّانِي: إِنَّ السَّمْعَ هُنَا اسْتُعْمِلَ بِمَعْنَى السَّامِعَةِ، وَهِيَ الْأُذُنُ" (العكبري: 23/1)

هذه الآية تأتي في سياق الحديث عن الذين كفروا فتصف حالهم من الإعراض والصد عن الإيمان. فالدلالة السياقية لقوله تعالى تشير إلى الطبع والإغلاق الكامل، أي إن قلوبهم لم تعد قابلة لاستقبال الإيمان، لا من جهة الفهم ولا من جهة التأثير، والختم هنا عقوبة على إصرارهم على الكفر،

وليس ابتداءً. والسمع قد تعطل عن أداء وظيفته؛ لأنهم لا ينصتون للحق أو لا يتأثرون به، رغم سماعهم، والغشاوة على الأبصار هي تعبير مجازي يدل على العمى الباطني، أي إنهم لا يبصرون دلائل الإيمان وآيات الله، فهم غارقون في العمى القلبي والروحي، وإن كانت أعينهم تعمل جسدياً.

﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ [طه:59]

قرأ هبيرة عن حفص والحسن، ومجاهد، وقتادة، وابن أبي عبله (قال مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ) بالنصب، وقرأ الباقر (يَوْمَ) بالرفع (ينظر: ابن مهران، 1981م، 295، الجزائري: 1388هـ، 250/3)

من قرأ (يوم الزينة) بالرفع، فالرفع على خبر الابتداء، والمعنى وقت موعدكم يوم الزينة، فتاب الموعد عن الوقت. ومن قرأ (يوم) بالنصب، فمنصوبٌ على الظرف، المعنى يقع يوم الزينة. (الزجاج: 1988م، 360/3، ابن الجوزي: 1422هـ، 163/3، الرازي: 1420هـ، 72/22) فمن رفع جعل الموعد هو اليوم، ومن نصب جعل الموعد في اليوم.

(قال موعدكم يوم الزينة) أي: وقت موعدكم يوم الزينة. ويوم الزينة: قيل: يوم النوروز، وقيل: يوم عاشوراء، وقيل: يوم عيد لهم كل سنة يتزينون ويجتمعون فيه. (الزجاج: 1988م، 360/3، السجستاني: 1995م، 275، الجزائري: 1388هـ، 250/3) وقوله: (وأن يحشر الناس ضحى) معطوف على الزينة أو على يوم بتقدير اليوم أو الوقت ونحوه والمعنى قال موسى موعدكم يوم الزينة ويوم حشر الناس في الضحى، وليس من البعيد أن يكون مفعولاً معه والمعنى موعدكم يوم الزينة مع حشر الناس في الضحى ويرجع إلى الاشتراط. وإنما اشترط ذلك ليكون ما يأتي به ويأتون به على أعين الناس في ساعة مبصرة. (الطباطبائي: 173/14، الطبري: 2001م، 323/18) ويريد بالناس أهل مصر. (الطبرسي: 1995م، 34/7) وعين موسى ذلك اليوم

ليظهر الحقّ وليزهق الباطل على رؤوس الأشهاد ويشيع ذلك في الأقطار. (الجزائري: 1388هـ، 250/3)

الآية تأتي في سياق الحديث قصة موسى (عليه السلام) مع فرعون، وتحديدًا حين تحدّاه فرعون علنًا، وأراد أن يُظهر كذبه للناس، فطلب أن يُؤجّل اللقاء ليجمع السحرة. وتحدد هذه الآية موعد المواجهة وهو في يوم عيد، وفي وقت الضحى، وأمام جمع من الناس. وهذا يدل سياقًا على أنّ دعوة الحق لا تخشى المواجهة العلنية، وأنّ موسى أراد للآية أن تظهر أمام الجميع، في وقت الصفاء والرؤية الكاملة، حتى لا يكون للباطل حجة.

ثانيًا: قراءات الجر

﴿وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلِ إِنْهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الذاريات: 46]

اختلفت القراء في قراءة قوله تعالى (وَقَوْمَ نُوحٍ). فقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وعاصم (وقوم نوح) بالنصب، وقرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي (وقوم نوح) خفضًا. (الجزائري: 1388هـ، 595/4، الزجاج: 1988م، 57/5، ابن زنجلة: 680) فمن خفض عطفًا على (وَفِي مُوسَى) أي: وفي قوم نوح آية وعبرة. ومن نصب فهو عطف على معنى قوله: (فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ وَهُمْ يَنْظُرُونَ). ومعنى أخذتهم الصاعقة أهلكناهم -أي: وأهلكنا قوم نوح من قبل عاد وثمود. (الزجاج: 1988م، 57/5، الجزائري: 1388هـ، 595/4، النحاس: 1421هـ، 166/4)

معنى قوله تعالى (وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلِ إِنْهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) (أي أهلكنا قوم نوح من قبل عاد وثمود إنهم كانوا هم أظلم وأطغى يعني: أشد في كفرهم، وطغيانهم؛ لأنّه لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا، فدعاهم، فلم يجيبوا، وكان الآباء يوصون الأبناء بتكذيبه) (السمرقندي: 1993م، 367/3) (فاسقين) أي: خارجين عن الإيمان إلى الكفر (الجزائري: 1388هـ، 595/4)

السياق العام لسورة الذاريات يسرد نماذج من الأمم السابقة التي كذبت الرسل، ابتداءً من قوم إبراهيم، ثم قوم لوط، ثم عاد، ثم ثمود، ثم فرعون، حتى يصل إلى قوم نوح. وإنّ الفسق هو العلة الجامعة لهلاكهم.

﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الاعراف: 59]

اختلفت القراء في قراءة قوله: (غيره) بالرفع والجرح.

فقرأ الكسائي وحده (غَيْرِهِ) خفضاً، وقرأ الباكون (غَيْرُهُ) رفعاً في كل القرآن (ينظر: ابن مجاهد: 284، النحاس: 1421 هـ، 59/2، ابن مهران: 210، الجزائري: 1388 هـ، 159/2)

فالحجة لمن رفع: إنّه جعله حرف استثناء، فالمعنى ما لكم إله غيرُهُ، ودخلت (مِنْ) مؤكدةً. والحجة لمن خفض: إنّه جعله وصفاً لإله، ولموافقة اللفظ المعنى، ولم يجعله استثناءً. (الفارسي: 1993 م، 40/4، الزجاج: 1988 م، 348/2، الازهري: 1421 هـ، 410/1) ومعنى (ما لكم من إله غيره) أي: ما لكم من معبود يجوز لكم أن تعبدوه غيره؛ لأنّه لا رب غيره يدبر أمركم حتى تعبدوه رجاء لرحمته أو خوفاً من سخطه. (الطبري: 2001 م، 34/17)

هذه الآية تأتي في سياق الحديث عن تحذير المشركين من الاستمرار في شركهم، وتؤكد على وحدانية الله وملكوته. الآية تُستخدم في القرآن الكريم لتأكيد حقيقة أنّ الله هو الإله الواحد الذي لا شريك له، وأنّ الآلهة التي يعبدونها المشركون لا تملك أي قدرة أو سلطان.

ثالثاً: قراءات الجزم

﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

[الاعراف: 186]

فسر معنى قوله تعالى: "(مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ) أي: من يخذله الله عن دين الإسلام فلا هادي له إلى الهدى (وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) أي: يتركهم في ضلالتهم يترددون (السمرقندي: 572/1، الجزائري: 1388هـ، 230/2) وَعَظُفُ جُمْلَةٍ: (وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) عَلَى جُمْلَةٍ: (مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ) لِلإِشَارَةِ إِلَى اسْتِمْرَارِ ضَلَالِهِمْ وَانْتِفَاءِ هَدْيِهِمْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ كَمَا وَقَعَ فِي الْمَاضِي (ابن عاشور: 1997م، 199/9)

جاء في قوله تعالى (وَيَذَرُهُمْ) قراءات مختلفة منها: (الجزائري: 1388هـ، 230/2، الزمخشري: 1987م، 183/2، الازهري: 1412م، 431/1)

قرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر: (وَنَذَرُهُمْ) بالنون وبالرفع، على أنه عطف جملة على جملة: من يضل الله على طريقة الالتفات من الغيبة إلى التكلم.

وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف: (وَيَذَرُهُمْ) بالياء والجرم، على أنه عطف على موضع فلا هادي له وهو جواب الشرط.

وقرأ أبو عمرو، وعاصم، ويعقوب: (وَيَذَرُهُمْ) بالياء وبالرفع. وقال أبو منصور (370هـ): "مَنْ قَرَأَ (وَنَذَرُهُمْ) بالنون فالنون لا يجوز فيه غير الرفع، يقول الله جَلَّ وَعَزَّ: وَنَذَرُهُمْ نحن، مستأنفاً". (الازهري: 1412هـ، 431/1)

وقال أبو علي الفارسي (377هـ): "حجة من رفع أنه قطعه مما قبله؛ فإما أن يكون أضمر المبتدأ فصار ويذرهم في موضع خبر المبتدأ المحذوف، وإما أن يكون استأنف الفعل فرفعه" (الفارسي: 1993م، 109/4، الزجاج: 1988م، 393/2). وأما من جزم "فحجته فيما يقول سيبويه أنه عطف على موضع الفاء، وما بعدها من قوله (فلا هادي له)؛ لأن موضع الفاء مع ما

بعدها جزم؛ فحمل ويذرهم على الموضع، والموضع جزم" (الفارسي: 1993م، 4/110).

فالسباق العام لهذا الآية الكريمة يتحدث عن قوم تبين لهم الحق، ثم انصرفوا عنه باختيارهم، فكان نتيجة ذلك أن أضلهم الله جزاءً على إعراضهم، وهم المكذبين بالرسول. فالآية الكريمة تُبرز في سياقها أن الضلال الذي يُحكم به على بعض الناس هو جزاء عدلٍ على اختيارهم للباطل وإعراضهم عن الحق رغم وضوحه، وأن من يصل إلى هذه المرحلة، فإن الله يتركه في ضلاله يتحير ويضطرب، فلا عقل يهتدي، ولا قلب يبصر، ولا وحي ينفعه.

﴿يُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 271]
أورد السيد قراءتين في (نكفر) هما: الرفع والجزم (الجزائري: 1388هـ، 261/1). وجاء ذكر هذه القراءات في مصادر مختلفة (ينظر: الطوسي: 1409هـ، 351/2، الطبرسي 198/2، الطبري: 584/5، الزجاج: 1988م، 356/1).

فقرأ نافع، وحمزة، وخلف، والكسائي، وأبو جعفر، بالنون وجزم الراء. (وَنُكْفِرُ)

وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وعاصم، بالنون ورفع الراء. (وَنُكْفِرُ)

وقرأ ابن عامر الدمشقي، وعاصم الكوفي، بالياء ورفع الراء. (وَيُكْفِرُ)
من قرأ (ونكفر عنكم من سيئاتكم) فرفع، كان رفعه من وجهين:
أحدهما: أن يجعله خبر مبتدأ محذوف تقديره: (ونحن نكفر عنكم سيئاتكم). والآخر: أن يستأنف الكلام ويقطعه مما قبله، فلا يجعل الحرف العاطف للاشتراك ولكن لعطف جملة على جملة.

وأما من جزم فقال: ونكفر عنكم فإنه حمل الكلام على موضع قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ)؛ لأنّ قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) في موضع جزم، ألا ترى أنّه لو قال: وإن تخفوها يكن أعظم لأجركم، لجزم.

فقد علمت أنّ قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) في موضع جزم فحمل قوله: ويكفر على الموضع. ومثل هذا في الحمل على الموضع أن سيويه زعم أنّ بعض القراء (مَنْ يُضِلِّلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ) [الأعراف / 186]؛ لأنّ قوله: (فَلَا هَادِيَ لَهُ): (في أنّه في موضع جزم مثل قوله: (فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ)).

فأما النون والياء في قوله: نكفر، ويكفر، فمن قال: ويكفر فلأن ما بعده على لفظ الإفراد، فيكفر أشبه بما بعده من الإفراد منه بالجمع. وأما من قال: (نكفر) على لفظ الجمع، فإنه أتى بلفظ الجمع، ثم أفرد بعد كما أتى بلفظ الإفراد ثم جمع في قوله تعالى: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ) [الإسراء / 1] ثم قال: (وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) [الإسراء / 2] [ينظر: الفارسي: 1993م، 401/2، الزجاج: 1988م، 355-356، الطوسي: 1409هـ، 352/2]

(والله بما تعملون خبير) معناه أنّه تعالى بما تعملونه في صدقاتكم من إخفائها وإعلانها عالم خبير به لا يخفى عليه شئمن ذلك فيجازي على جميعه بحسبها. (الطوسي: 1409هـ، 353/2، الطبرسي: 199/2)

هذه الآيات في المجمع تتحدث عن الإنفاق في سبيل الله، وتحفز على الصدقة وتبين أحكامها وآدابها. فذكر الله تعالى في الآية السابقة (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه) فيبين أنّ النية والمقصد في الإنفاق مرعية عند الله. السياق العام هنا يدل على أنّ إخفاء الصدقة مع إخلاص النية هو عمل راقٍ في سلم الإيمان، لا تقتصر بركته على نفع المحتاج، بل تمتد لتشمل تطهير النفس ومحو الذنوب. والتكفير هنا ليس جزاءً آلياً، بل مرتبط بالنية والإخلاص، بدليل ختم الآية بـ"والله بما تعملون خبير".

﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم:6]

اختلفوا في الجزم والرفع في قوله تعالى (يَرِثُنِي وَيَرِثُ) فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحَمْزَةُ (يَرِثُنِي وَيَرِثُ) برفعهما، وقرأ أبو عمرو والكسائي (يَرِثُنِي وَيَرِثُ) بالجزم فيهما. (النحاس: 1421هـ، 5/3، الجزائري: 1388هـ، 191/3، ابن الجوزي: 1422هـ، 118/3)

من قرأهما بالجزم فإنهما جواب الأمر، وإنما صار جواب الأمر مجزوما؛ لأن الأمر مع جوابه بمنزلة الشرط، والجزاء، أي: هب لي وليا، فإنك إن وهبته لي ورثني. ومن رفعهما فلأنه صفة للولي، معناه هب لي الذي هذه حاله وصفته؛ لأن الأولياء قد يكون منهم الوراثة وغيرهم، فيقول: هب لي الذي يكون ورائي وارث النبوة. إنه سأل وليا وارثا علمه ونبوته. ثم قال: وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا، يعني: صالحاً زكياً. (الازهري: 1412هـ، 130/2، ابن خالويه: 2006م، 247).

واختلف المفسرون في أنّ المراد بالميراث العلم أو المال في قوله تعالى (يَرِثُنِي وَيَرِثُ) فقالوا معناه يرثني مالي، ويرث من آل يعقوب النبوة. وقالوا يرثني العلم والنبوة، وقالوا يرث علمه. وقالوا يرث نبوته ونبوة آل يعقوب. (الطوسي: 1409هـ، 106/7)

قوله تعالى: (من آل يعقوب) قيل: هو يعقوب بن إسرائيل، وكان زكريا متزوجا بأخت مريم بنت عمران، ويرجع نسبها إلى يعقوب؛ لأنها من ولد سليمان بن داود وهو من ولد يهوذا بن يعقوب، وزكريا من ولد هارون أخي موسى، وهرون وموسى من ولد لاوي بن يعقوب، وكانت النبوة في سبط يعقوب بن إسحاق. وقيل: المعنى بيعقوبها هنا يعقوب بن ما ثان أخو عمران بن ما ثان أبي مريم أخوان من نسل سليمان بن داود عليهما السلام؛

لأنَّ يعقوب وعمران ابنا ما ثان، وبنو ما ثان رؤساء بني إسرائيل، قاله مقاتل وغيره. (القرطبي: 1964م، 82/11)

ورد هذا النص القرآني في مطلع سورة مريم، وهو يتحدث عن دعاء زكريا (عليه السلام) وهو شيخ كبير وامرأته عاقر، يسأل الله أن يرزقه ولدًا صالحًا يرثه. السياق العام للآية الكريمة يدل على أنَّ زكريا خائف من ضياع الرسالة والحق بعد موته: "إنِّي خفت الموالى من ورائي". لذلك طلب وليًا يكون وارثًا شرعيًا لحمل الرسالة، الوراثة هنا هي استمرارية للمنهج الإلهي، وضمنان عدم انقطاع النور الرباني في بني إسرائيل وليس وراثة المال؛ لأنَّ الأنبياء لا يرثون المال. الوراثة من آل يعقوب هنا تأكيدٌ على أن الولد يكون وارثًا للميراث المعنوي النبوي الذي يشمل (العلم النبوي والمنزلة بين الناس والرسالة والدعوة) في هذا البيت المبارك.

الخاتمة:

ومن جملة النتائج التي توصل إليها البحث هي:

1- من خلال هذه الدراسة تبين أنَّ السياق يلعب دورًا محوريًا في ترجيح دلالة معينة دون غيرها، خاصة في المواضع التي تتعدد فيها القراءات القرآني، وهذا يعني أنَّ الدلالة السياقية أداة حاسمة في توجيه المعنى القرآني.

2- اعتمد السيد نعمة الله الجزائري على السياق بشكل واضح في تفسيره من خلال تحليل بعض العينات في تفسير "عقود المرجان"، تبين أنَّ المؤلف يولي السياق عناية كبيرة عند ترجيح قراءة معينة أو شرح المعنى، وهذا يدل على وعي دلالي عميق في منهجه التفسيري.

3- السياق النحوي يُعدّ من أهم أدوات التفسير والتوجيه في القراءات القرآنية، إذ يُسهّم بشكل مباشر في تحديد البنية الإعرابية التي تنسجم مع المعنى المراد.

4- في الجانب النحوي، فبرز أثر السياق في الرفع والنصب والجر والجزم، لا سيما حين تتغير مواقع الإعراب تبعاً للقراءة، فيُعاد بناء المعنى وفق مقتضى السياق.

5- أظهرت الدراسة أنّ التوجيه النحوي للقراءات لا ينفصل عن البعد الدلالي، وأنّ السياق يمثل جسراً يربط بين البنية النحوية والمعنى المقصود.

6- ظهر أنّ السياق لا يقتصر على حدود الجملة، بل يمتد أحياناً إلى السياق النصي الكامل، أو حتى إلى السياق الثقافي والديني، مما يجعل التفسير عملاً تأويلياً مركباً.

قائمة المصادر والمراجع:

-الجزائري، نعمة الله، عقود المرجان في تفسير القرآن، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، إيران -قم، ط1، 1388هـ.

-ابن مجاهد (324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، ط2، 1400هـ.

-الأصبهاني (ت 603هـ)، ابن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللها، ضبط نصه وعلق عليه: أبو محمد الأسيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1327هـ - 2006م.

-ابن زنجلة (403هـ)، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، الناشر: دار الرسالة.

-ابن خالويه (370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط4، 1401هـ.

- الفارسي (377هـ)، أبو علي، الحجة للقراء السبعة ، المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجاني ، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار المأمون للتراث ، دمشق/ بيروت، ط2، 1993م.
- السمرقندي (375هـ)، أبو الليث، بحر العلوم، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد علي معوض - الشيخ عادل احمد عبد الموجود - الدكتور زكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1993م.
- الطوسي (460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1409.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: احمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- الأزهري (370هـ)، ابو منصور، معاني القراءات، الناشر: مركز البحوث في كلية الآداب - السعودية، ط1، 1991م - 1412هـ.
- ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، الحواشي: اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
- الطبرسي (548هـ)، تفسير مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، الناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1995م.
- الزمخشري (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، ط3، 1407هـ - 1987م.
- الزجاج (311هـ)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط1، 1988م.

- العكبري (616هـ)، التبيان في إعراب القرآن ، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ابن مهران (381هـ)، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي، الناشر: مجمع اللغة العربية - دمشق، 1981م .
- ابن الجوزي (597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ.
- الرازي (606هـ)، فخر، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ.
- السجستاني، أبو بكر الغزيري (330هـ)، غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، المؤلف: المحقق: محمد أديب عبد الواحد جمران، الناشر: دار قتيبة - سوريا، ط1، 1995م.
- الطبطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- الطبري (310هـ)، تفسير الطبري جامع البيان، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 2001م
- النَّحَّاس (ت 338هـ)، أبو جعفر، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي ييضمون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن عاشور (393هـ)، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، النشر: دار سجنون تونس، 1997.

- Watson, J. R. (1988). English Poetry of the Romantic Period 1789-1830 (London: Longman Group UK Limited .
- Woudenberg, V. M. (2018). Coleridge and Cosmopolitan Intellectualism 1794–1804. The Legacy of Göttingen University. London: Routledge. pp. 93–103 .

on the other deepen the sense of alienation in him and draws him far from the busy life in which man should be involved.

6. Reference

- Abrams, M. H. (1960). (ed.), English Romantic Poets, Modern Essays in Criticism,(Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Berkoben, L. D. (1975). Coleridge's Decline As A Poet, (Netherlands: Mouton and Co.(.
- Bowra, C. M. (1976). The Romantic Imagination,(Oxford: Oxford University Press
- Christopher C. (1973). Illusion and Reality: A Study of the Source of Poetry,(London: Lawrence and Wishart.(
- Coleridge, S. T. (1985). Biographia Literaria. Princeton UP ،
- Coleridge, S.T. Joseph N. P., Katharine L. B. (1889). Coleridge's Ancient Mariner. Ed Katharine Lee Bates. Shewell, & Sanborn
- Dickins, Gordon (1987). An Illustrated Literary Guide to Shropshire. Shropshire Libraries.
- Harry S. (1972). Dictionary of Literary Terms,(New York, McGraw Hill, Inc.
- James G. (2008) The Life of Samuel Taylor Coleridge. Bastion Books
- Jamison, Kay Redfield. (1994). Touched with Fire: Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament. Free Press
- McKusick, J C. (1992). "'Living Words": Samuel Taylor Coleridge and the Genesis of the OED', Modern Philology, 90.1 which notes that the OED first edition (1884–1928) cites Coleridge for 3,569 words, many of which he coins.
- Morley, H. (1884). Table Talk of Samuel Taylor Coleridge and The Rime of the Ancient Mariner, Christabel, &c. New York: Routledge.
- Unsworth, J. (1988). The Early Background of S.T. Coleridge, published in The Coleridge Bulletin, No 1, Summer pp 16–25.

alienated from his group. He also eats, drinks and stays with them and this is an unusual behaviour for a bird. In fact, this bird, albatross, comes from (fog) and this word refers to the mystery enfolding him. Hence, alienation is shown indirectly here through the place or environment to which the bird frequently comes which definitely does not suit him.

Though in "Kubla Khan" alienation appears in a different way and somehow far from death, yet to be unusual and apart from society it means death. A close reading of the last stanza of "Kubla Khan" and a return to some religious and mythical narratives make the relationship between death and alienation quite possible:

A damse with a dulcimer

In a vision once I saw:

It was an Abyssinian maid,

And on her dulcimer she played,

Singing of Mount Abora.

(Kubla Khan, ll.37-41)

There is an aspect of similarity between the poet and this lonely African lady. Both suffer from sense of alienation. She is singing alone in a place far from man's habitations so is the poet who is wholly alienated at home when he wrote this dreamful poem.

5. Conclusion

According to what has been mentioned and discussed, alienation can be looked upon as an aspect of death; psychological death of course. Death, in its simple meaning, refers to be parted or separated from others. Alienation in its turn is a state of being alienated from others either physically or spiritually. However, the two aspects: loneliness and alienation are twin, initially associated to each other, though one might lead to the other, yet they spring from the same source and lead finally to be some aspects of death, in the psychological sense.

The poet's fondness to the past and the state of nostalgia to the days that will never come back on one hand and his drab present

The poem opens with a scene of alienation. The ancient mariner stops one of the wedding guests and alienates him from his fellows. With his skinny hand and glittering eye, he stops by force that young man and prevents him from attending the celebration of marriage, (Christopher 1973).

From the very beginning, the sense of alienation is quite clear. The mariner is alone, alienated from people and from the atmosphere around him as if he belonged to another time and world, while the people, as a group, celebrate the renewal of life, represented by marriage. He is old and they are young. He is carrying a sad terrifying story, and thinking of death; the people are happy, full of life and enjoying the wedding celebration. In addition, the story of the ancient mariner, the way through which he narrates the story, and the setting of the recitation all foreshadow the atmosphere of alienation which dominates the story.

In the second stanza, part one, the young man still thinks of happiness in the bridegroom's doors:

The Bridegroom's doors are opened wide,

And I am next to kin:

The guests are met, the feast is set:

May'st hear the merry din. (ll.5-8)

The happiness represented by the ritual of celebration contrasts with what the ancient mariner is going to tell concerning his terrible voyage, a matter which evokes the sense of alienation.

Alienation, as it is mentioned previously, can be expressed in different ways: directly and indirectly. In stanzas number 16 and 17 alienation appears in more than an aspect:

At length did cross an Albatross,

Through the fog it came;

As if it had been a Christian soul,

We hailed it in God's name,

It ate the food it ne'er had eat, (ll.63-67)

In these lines, there are two or more aspects of alienation. The albatross for instance, is alienated; he comes alone as if he were

directly and indirectly by the majority of romantic poets. Secondly, it is focused on his personal life. He endures a lot of suffering throughout his life. His home life is erratic. His dissatisfied love for Sara Hutchinson is dealt with by the lack of understanding between him and his wife (John 1985). His condition, which made his already troubled life even more agonizing, was a major factor in his separation from everyday life. These issues cause him to reflect extensively on his existential worth, which undoubtedly results in alienation. He lives this state of alienation and expresses it in his wistful call to Wordsworths when he was in Germany:

***William, my head and my heart,
dear William and Dear Dorothea!
You have all in each other; but I am
Lonely and want you!(14)***

It is a wish of being alone as the following narrative tells us about his running away from the Wordsworths: (George 1988)

***To be beloved is all I need,
And whom I love I love indeed***

Coleridge left Scotland, but his sense of alienation is heightened by being separated from his closest loved ones. He is homeless and travels from place to place while bringing his ailments and pains with him. His anguish intensifies his sense of estrangement, which becomes an inseparable aspect of him (Berkoben 1975). Because of his talent, he is able to write about his estrangement in a variety of ways. He discusses estrangement explicitly at times, symbolically at others, or through his characters. The first lines of "The Rime of the Ancient Mariner" contain instances of alienation:

***It is an ancient Mariner,
And he stoppeth one of three.
— "By they long grey beard and glittering eye,
Now wherefore stopp'st thou me?
(Ancient Mariner, ll.1-4)***

***In a vision once I saw:
It was an Abyssinian maid,
And on her dulcimer she played
Singing of Mount Abora. (ll.37-41)***

The speaker sings about Mount Abora, a mountain or lofty place of God, and recalls seeing a damsel from Abyssinia. She plays a dulcimer to accompany herself (Abrams 1966). The collective existence is actually not suited to this image. There is a subliminal sense of superiority or sacredness in her alone as she sings to the mountain of God. In this way, the poet exalts loneliness and conveys a subliminal message that is initially connected to his own predicament—that of loneliness.

The presence of the poet, who was believed to be from a different world and era, demonstrates the alternative image of loneliness:

***And all who heard should see them there,
And all should cry, Beware! Beware!
His flashing eyes, his floating hair!
Weave a circle round him thrice,
And close your eyes with holy dread,
For he on honey-dew hath fed,
And drunk the milk of Paradise. (ll.48-54)***

Here, the poet appears to be a primitive person who needs to be kept out of society. Inspired by a paradisaical vision that would be both beautiful and frightening, he appears dangerous in his solitude and spiritual inspiration (Harry 1972).

4. The Use of Alienation in Coleridge's Selected Poems

It is reasonable to assume that the dilemma of dying may include feelings of isolation. They have a close relationship since one of the effects of death is a sense of estrangement. However, since loneliness and alienation are essentially related, it is challenging to draw a clear separation between them. In essence, both are predicated on social disengagement or detachment from peers and society.

For two reasons, Coleridge is an alienated man. First, alienation is a prominent theme in Romanticism, and it is expressed both

Though the scene of “Kubla Khan” in general is that of death, yet one can handle it with loneliness. In fact, its interpretations are varied, yet they should be pressed into any specific meaning. “Kubla Khan” is full of images and symbols, whose meaning is elusive and whose presence in the poem abides beyond any thematic meaning, (Watson 1988). In this respect, it is not unusual to find out the theme of loneliness in the poem besides other main themes. Loneliness appears through the four major images that are presented in the poem. From the very beginning, the image of the dome of the palace shows the theme of loneliness:

IN Xandu did Kubla Khan’

A stately pleasure-dome decree:

(Kubla Khan, ll.1-2)

Coleridge presents a picture of that lonesome dome without explaining its surroundings. Finding a palace is a very strange sight, as though the location were ripped from its surroundings and placed in a strange location where life has never known how to get there. The description of that enigmatic river, Alph, likewise deviates greatly from its natural surroundings:

Where Alph, the sacred river, ran

Through caverns measureless to man

Down to a sunless sea. (ll.3-5)

There are romantic overtones to the river's image in this remote location. It is violent and full of mystery. Typically, rivers are encircled by picturesque landscapes with space for various natural elements like animals and birds. However, Coleridge creates a feeling of isolation here by using the fictitious image of that enigmatic river that rushes and wastes its beauty and waters in a barren area. As though water were not one of the primary components of existence, there is no indication of life within or surrounding it. The image of a damsel with a dulcimer then appears, further elaborating on the theme of loneliness. Instead of focusing on inanimate objects, it now addresses a human:

A damsel with a dulcimer

The repetition of the word ‘alone’ emphasizes the state of loneliness which is as harsh as travelling alone on a ship, surrounded by the dead bodies of the crew. His state is the state of helplessness and solitude, (Bowra 1976).

The mariner’s sense of loneliness and helplessness develops. His anguished soul is punished by ‘Life-in-Death’. His shipmates die one by one and, he, just like slimy creatures, lives alone surrounded by death and fear:

The many men, so beautiful!

And they all dead did lie:

And a thousand thousand slimy things

Lived on; and so did I. (ll.236-239)

The guilty soul becomes conscious of what it has done and of its isolation in the world. The mariner begins to realize the consequences of his action for the first time when he sees the phantom ship which decides his fate:

The Night-mare LIFE-IN-DEATH was she,

Who thicks man’s blood with cold. (ll.193-194)

The night at which the mariner’s companions die can stand for the darkness of the soul when it suddenly finds itself alone, robbed of familiar ties, (J. R. Watson 1988). That lonely soul culminates in the horror of utter solitude:

O Wedding-Guest! this soul hath been

Alone on a wide wide sea:

So lonely’t was, that God himself

Scarce seemed there to be. (ll.597-600)

Here, the mariner’s loneliness reaches its highest peak. He is alone surrounded by dead bodies in the empty sea as if the grace of God had departed the world. In such a state man’s faith in God is shaken.

The ancient mariner shoots the harmless albatross, and hospitably killeth the pious bird of good omen. By this action, he commits an unforgivable sin. As a result, he suffers from loneliness, alienation and agony.

Matthew Arnold, Walt Whitman, Wallace Stevens, and W. H. Auden." (Dickins 1989)

3. The speaker state in Selected Coleridge's Poems

Everyone experiences loneliness. Man has experienced a terrible sense of loneliness due to certain issues in each culture, in addition to the unsolvable issues in his mind about God, nature, and the mystery of life and death. It states that "standing alone or separation from other things or persons" is the definition of isolation (Bowra 1976). This sensation, then, is one way to experience the soul's sense of homelessness and alienation in one's own domain.

Since man is a social creature by nature and existence depends on social ties, loneliness and solitude are actually similar to death in life; Coleridge typically addresses this theme in his poetry. In the state of isolation, two forces are at odds: the external force, which is represented by societal obligations, and the internal force, which is represented by man's own wishes.

Poetry is mostly a way to decompress from stresses and worries, which ultimately lead to loneliness. Therefore, loneliness is largely to blame for the creation of great literature. Therefore, it is impossible to declare with certainty that Coleridge discusses loneliness in every poem, but his poetry does convey his pain and suffering, whether he does it directly, through his characters, or through symbols and imagery. As a result, his poetry's themes of loneliness and dissatisfaction are instantly relatable. There are sporadic instances of loneliness throughout "The Rime of the Ancient Mariner." Coleridge publicly acknowledges the mariner's loneliness in section 4, stanza 3:

*Alone, alone, all, all Alone,
Alone on a wide wide sea!
And never a saint took pity on
My soul in agony
(Ancient Mariner, ll.232-235)*

At Watchet Harbour in Somerset, England, there is a statue of the Ancient Mariner. Harper selected the final ten lines of Frost at Midnight as the "best example of the peculiar kind of blank verse Coleridge had evolved, as exquisitely artistic as the most complicated sonnet, but as natural-seeming as prose." The poem's narrator is speaking to his sleeping infant son:

Therefore all seasons shall be sweet to thee,
Whether the summer clothe the general earth
With greenness, or the redbreast sit and sing
Betwixt the tufts of snow on the bare branch
Of mossy apple-tree, while the night thatch
Smokes in the sun-thaw; whether the eave-drops fall
Heard only in the trances of the blast,
Or if the secret ministry of frost
Shall hang them up in silent icicles,
Quietly shining to the quiet Moon.

In 1965, M. H. Abrams wrote a broad description that applies to the Conversation poems: "The speaker begins with a description of the landscape; an aspect or change of aspect in the landscape evokes a varied by integral process of memory, thought, anticipation, and feeling which remains closely involved with the outer scene. In the course of this meditation the lyric speaker achieves an insight, faces up to a tragic loss, comes to a moral decision, or resolves an emotional problem. Often the poem rounds itself to end where it began, at the outer scene, but with an altered mood and deepened understanding which is the result of the intervening meditation. Actually, Abrams was discussing the Conversation poems as well as other works that were impacted by them. One "touchstone of literary criticism" is Abrams' essay. As Paul Magnuson described it in 2002, "Abrams credited Coleridge with originating what Abrams called the 'greater Romantic lyric', a genre that began with Coleridge's 'Conversation' poems, and included Wordsworth's *Tintern Abbey*, Shelley's *Stanzas Written in Dejection* and Keats's *Ode to a Nightingale*, and was a major influence on more modern lyrics by

albatross around one's neck are all examples of how the Rime has influenced even people who have never read it.

The line "All creatures great and small" may have been inspired by The Rime: "He prayeth best, who loveth best;/ All things both great and small;/ For the dear God who loveth us;/ He made and loveth all." Millions more people who have never read the poem are now aware of its plot because to the 1984 song "Rime of the Ancient Mariner" by the English heavy metal band Iron Maiden. Christabel's Gothic narrative, vocabulary, and rhythm are all well-known. (Coleridge 1989).

Although it is shorter, Kubla Khan, also known as A Vision in a Dream, A Fragment, is as well-known. The fact that Christabel and Kubla Khan were never completed lends them both an extra "Romantic" feel. According to Stopford Brooke, both poems' "exquisite metrical movement" and "imaginative phrasing" make them unmatched.

2.2 Conversation poems

A Conversation Poem (1798) to refer to the seven other poems as well (Morley 1984). Harold Bloom has stated that "With Dejection, The Ancient Mariner, and Kubla Khan, Frost at Midnight shows Coleridge at his most impressive." This is because many commentators believe that the poems are among Coleridge's best verses. And, as we'll see later, these are some of his most influential poems.

"...more fluent and easy than Milton's, or any that had been written since Milton," Harper thought the eight poems exemplified a type of blank verse. Robert Koelzer discussed another facet of this seeming "easiness" in a 2006 article, pointing out that conversation poems like "Coleridge's *The Eolian Harp* and *The Nightingale* maintain a middle register of speech, employing an idiomatic language that is capable of being construed as un-symbolic and un-musical: language that lets itself be taken as 'merely talk' rather than rapturous 'song'." (Coleridge 1985)

and decline of literature. Most powerful stimulants, they can never be required except by the torpor of an unawakened, or the languor of an exhausted, appetite...We trust, however, that satiety will banish what good sense should have prevented; and that, wearied with fiends, incomprehensible characters, with shrieks, murders, and subterraneous dungeons, the public will learn, by the multitude of the manufacturers, with how little expense of thought or imagination this species of composition is manufactured." Nonetheless, Coleridge employed similar ideas in poems like *Christabel*, *Kubla Khan* (published in 1816, but already known in draft form), and *The Rime of the Ancient Mariner* (1798), and he undoubtedly had an impact on other poets and authors of the day. Poems such as these were both influenced by and contributed to the Gothic romance fad. In his commercially successful play *Remorse*, Coleridge also heavily referenced Gothic motifs (van Woudenberg, 2018).

The Rime of the Ancient Mariner is mentioned twice in *Frankenstein* by Mary Shelley, who was close to Coleridge, and it is indirectly referenced in a few of the novel's descriptions. Her father, William Godwin, respected Coleridge's views and frequently visited the Godwins, despite the fact that they disagreed on numerous significant matters. Later, Mary Shelley remembers hearing his voice singing *The Rime of the Ancient Mariner* while she was cowering behind the sofa. (van Woudenberg 2008)

2.1 The Rime of the Ancient Mariner, Christabel, and Kubla Khan

Coleridge's larger poems, especially *Christabel* and *The Rime of the Ancient Mariner*, are undoubtedly his most well-known works. The quote "water, water everywhere, nor any drop to drink" (which is almost always translated as "but not a drop to drink"), the phrase "a sadder and a wiser man" (which is typically translated as "a sadder but wiser man"), and the metaphor of an

1. Introduction

One of the most significant figures in English poetry is Coleridge. All of the great poets of the day were greatly and directly impacted by his poetry. Southey and Wordsworth relied on his expert guidance because he was regarded by his peers as a painstaking craftsman who was more rigorous in his diligent reworking of his poetry than any other poet. With many critics attributing the concept of "Conversational Poetry" to Coleridge, his impact on Wordsworth is especially significant. It's possible that Coleridge had the concept for Wordsworth's famed use of commonplace language to convey profound poetic imagery and thoughts nearly totally. It is hard to picture Wordsworth's masterpieces, such as *The Excursion* and *The Prelude*, ever having been composed without Coleridge's inventiveness as a direct influence. (Unsworth, 1988)

Coleridge's contribution to poetry as a critic was just as significant as his contribution as a poet. He spent many years developing his philosophy of poetry, which has had a significant impact on literary criticism. Critics like I. A. Richards and A. O. Lovejoy exhibit this influence. (Unsworth, 1988)

2. Coleridge and the influence of the Gothic

Coleridge wrote reviews of Ann Radcliffe's books and *The Mad Monk*, among others. He comments in his reviews: "Situations of torment, and images of naked horror, are easily conceived; and a writer in whose works they abound, deserves our gratitude almost equally with him who should drag us by way of sport through a military hospital, or force us to sit at the dissecting-table of a natural philosopher. To trace the nice boundaries, beyond which terror and sympathy are deserted by the pleasurable emotions, – to reach those limits, yet never to pass them, hic labor, hic opus est." and "The horrible and the preternatural have usually seized on the popular taste, at the rise

الملخص

في الرومانسية، يدفع استياء الشاعر الرومانسي من كل ما يحيط به إلى العزلة والاعتراب عن مجتمعه. بعبارة أخرى، تُعدّ غموض الحياة ومصير الإنسان من المواضيع الرئيسية التي يُعالجها الشعر الرومانسي على نطاق واسع، وهو أمرٌ يسهل تناوله في قصائد معظم الشعراء الرومانسيين. ومع ذلك، تُعدّ حالات المتكلم وما يرتبط بها من جوانب، كالوحدة، والاعتراب، والكآبة، والألم، وغياب الفرح، واليأس، من المواضيع الرئيسية في الأدب القصصي والشعري والمسرحي خلال العصر الرومانسي. بناءً على ما سبق، يتضح أن شعر كولريدج زاخرٌ بالمواضيع والرموز، مما يجعله من الشعراء النادرين الذين يكتبون ويتناولون هذا الموضوع المجرد. وترتبط هذه المسألة بشعر كولريدج بعلاقة السبب والنتيجة. فالسبب (السبب) يتجسد في المعاناة، ويتمثل في جوانب عديدة، كالوحدة، والغربة، والألم، وفقدان الفرح، واليأس، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: الوحدة، الاعتراب، القوطية، قصيدة البحار القديم، كريستابل، كوبلا خان.

The Speaker's State in S. T. Coleridge's Selected Poems: A Psychoanalytic Study

Noor Jassim Mohsin

mjtbyalbazy@gmail.com

Abstract

The romantic poet in Romanticism lives alone and is estranged from his society because he is unhappy with everything around him. The mystery of life and the fate of man, in other words, are the main topics that are frequently addressed in romantic poetry and are readily addressed in the works of the majority of romantic poets. However, during the romantic era, the speaker's states and related elements—such as loneliness, alienation, sadness, misery, loss of joy, despair—were important topics in play, poetry, and fiction. Based on the aforementioned, it is evident that Coleridge is one of the few poets that writes about this abstract topic because his poetry is full of ideas and symbolism. There is a cause-and-effect connection between this issue and Coleridge's poetry. Suffering is a manifestation of the former (the cause), which can take many forms, including loneliness, alienation, pain, loss of joy, despair...etc.

Key Words: Loneliness, Alienation, Gothic, The Rime of the Ancient Mariner, Christabel, Kubla Khan

ACTFL. (n.d.). The role of technology in language learning.

<https://www.actfl.org/news/the-role-of-technology-in-language-learning#:~:text=Role%20of%20Technology%20for%20Learners&text=Through%20the%20purposeful%20use%20of,speakers%20of%20the%20target%20language>

TextInspector. (n.d.). How technology can help language

learners. <https://textinspector.com/how-technology-can-help-language-learners/>

Robotel. (n.d.). The importance of technology in language

education. <https://blog.robotel.com/importance-of-technology-in-language-education>

study. *Journal of Educational Technology and Online Learning*, 5(1), 204-222.

Chen, L., & Lee, K. (2020). Enhancing ESL speaking skills through AI chatbots: A longitudinal study. *Language Learning and Technology*, 24(2), 58-73.

Johnson, A., & Smith, B. (2017). Mobile language learning apps and ESL proficiency: A comparative study. *Journal of Language Education Technology*, 12(2), 45-58.

Rodriguez, M., et al. (2018). Artificial intelligence in ESL classrooms: Opportunities and challenges. *International Journal of Applied Linguistics*, 41(4), 321-335.

Smith, C., et al. (2019). Virtual classrooms in ESL education: A longitudinal analysis of student engagement and communication skills. *TESOL Journal*, 27(3), 321-336.

Warschauer, M. (2002). A developmental perspective on technology in language education. *TESOL Quarterly*, 36(3), 453-475.

application of conversational skills or a preference for passive consumption. The primary challenges are not pedagogical but technical, including issues like software malfunctions and a lack of face-to-face interaction. These technical barriers must be addressed by developers and educators to fully optimise technology's potential for enhancing comprehensive language proficiency, particularly in productive skills like speaking and writing.

References:

Ahmadi, D. M. R. (2018). The use of technology in English language learning: A literature review. *International Journal of Research in English Education*, 3(2), 115-125.

Amin, M. R. (2019). The Role of Educational Technology in the ESL Classroom. *Global Journal of Archaeology & Anthropology*, 11(1).

Başar, T., & Şahin, L. (2021). Technology integration in teaching English as a foreign language: A content analysis

1. Technology is deeply and extensively integrated into the current ESL learning practices of undergraduate students. A significant majority (88%) of respondents agree or strongly agree that they use technology to learn English, with over half (54%) engaging with technological tools daily. YouTube emerged as the dominant platform, used by 80% of participants, indicating its central role in the self-directed language acquisition process.

2. Undergraduate ESL learners perceive technology as a highly effective and engaging tool that significantly aids their language development. An overwhelming 77% of candidates agree or strongly agree that technology increases their effectiveness and interest. Their preferences are clearly oriented towards accessible and versatile tools, such as YouTube and Google Translate. Furthermore, they report that technology contributes most notably to improving vocabulary (32%) and pronunciation (30%), highlighting a preference for skills developed through audiovisual and interactive media.

3. While technology positively influences outcomes by providing access to authentic language input and interactive practice, learners encounter significant challenges. Half of the respondents do not use language exchange apps to practice speaking, potentially indicating a gap in the practical

8. Online Writing Tools: make them accessible and utilise online tools like Grammarly to improve the writing and grammar of candidates.
9. Digital Assessment Support Use of online tools for quizzes and tests, student assignments enabling immediate feedback, and monitoring student progress.
10. Digital Reading Resources: Accessing e-books, online articles, and blogs on topics of interest and at an appropriate level of difficulty and proficiency.
11. Group Projects: Give projects that the candidates must undertake collaboratively, like using Google Docs, Slides, or Sheets.
12. Professional Development Conduct large/small group workshops/training sessions that will see most instructors gain knowledge of the new technologies of education, as well as fresh teaching methods.
14. Accessibility: Allow equal access to the digital diversity of resources and technology for each candidate, including those with disabilities.

Conclusion

Based on the findings of this study, the following conclusions are drawn to answer the research questions:

1. Multimedia: This includes videos, podcasts, and even interactive sites that immediately put candidates in contact with real content in English.
2. Language Learning Apps: Duolingo, Babbel, or Rosetta Stone can be recommended to complement their practice outside of the classroom.
3. Web-based language labs: These are online language tasks containing exercises designed to practice in the areas of pronunciation, grammar, and vocabulary.
4. Sites of Language Exchange: One may request candidates to join some language exchange apps or platforms for conversational practice with native-speaking interlocutors.
5. Flashcards Digitally: Recommend they leverage tools like Anki and Quizlet to create and exchange flashcards for expanding vocabulary.
6. Gamification: With Kahoot! or Quizizz, initiate more quizzes and games in the process of language learning to make it all the more fun and interesting.
7. Online Discussion Forums-Create online forums or social media groupings where candidates can discuss desired topics in English.

Response	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
A: Strongly Agree	36	36.0%	36.0%	36.0%
B: Agree	41	41.0%	41.0%	86.0%
C: Neutral	10	10.0%	10.0%	97.0%
D: Disagree	2	2.0%	2.0%	99.0%
E: Strongly Disagree	1	1.0%	1.0%	100.0%
Total	90	100.0%	100.0%	100.0%

A significant portion of respondents, around 36%, strongly agree that using technology improves their effectiveness and interest in learning English as a second language. An additional 41% agree, which is also a notable percentage. Approximately 10% remain neutral, indicating they neither agree nor disagree, while the remaining few expressed disagreement.

C. Comment on The Results:

Enhancing the use of technology in undergraduate ESL (English as a Second Language) classrooms can significantly boost student engagement and improve learning outcomes. Following are some strategies that ESL candidates can employ to make the most out of their learning through technology:

Response	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
A: Increased vocabulary	32	32.0%	32.0%	40.0%
Above All	1	1.0%	1.0%	38.0%
All these skills	1	1.0%	1.0%	40.0%
B: Improved pronunciation	30	30.0%	30.0%	71.0%
C: Enhanced listening comprehension	20	20.0%	20.0%	93.0%
D: Better writing skills	6	6.0%	6.0%	100.0%
Total	90	100.0%	100.0%	100.0%

This visual representation indicates that 30% of respondents chose increased vocabulary, 30% opted for improved pronunciation, 20% stated it enhanced their listening comprehension, and 6% believed it improved their writing skills. Additionally, only 2% of responses favoured the "above all these skills" option.

Table 6: Do you believe that using technology increases your effectiveness and interest in learning English as a second language?

Table 4: Do you use language exchange or conversation partner apps to practice speaking English with native speakers or other learners?

Response	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
No	40	40.0%	40.0%	40.0%
Yes	50	50.0%	50.0%	100.0%
Total	100	100.0%	100.0%	100.0%

This visual representation indicates that 50% of respondents use conversation partner apps to practice speaking English with native speakers, while 40% do not utilise any language exchange applications.

B. Detect Observation and Favorites

Collect data on candidates' views regarding the effectiveness of technology in supporting their English language learning journey, while also identifying their preferred technological tools or methods. This objective aims to assess candidates' attitudes and preferences toward technology-driven language learning. The paper poses four questions to respondents related to this objective, with their responses provided below.

Table 5: In what ways has technology contributed to improving your English language skills?

Based on the responses, it appears that 80% of participants are using YouTube for language learning. Additionally, 33% are utilising Google Translator, while a smaller portion, 5%, are using Duolingo. It is noteworthy to observe the diverse range of platforms being used, including ChatGPT, Twitter, Netflix, short courses, and Facebook.

Table 3: How often do you use technology for learning English?

Response	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
A: Daily	50	54.0%	54.0%	54.0%
B: Weekly	27	29.0%	29.0%	83.0%
C: Monthly	2	2.0%	2.0%	85.0%
D: Rarely	10	13.0%	13.0%	98.0%
E: Never	2	2.0%	2.0%	100.0%
Total	90	100.0%	100.0%	100.0%

Based on the responses, 50% of participants use technology daily, while 27% utilise it every week. A smaller portion, 10%, reported using it rarely, with a few respondents indicating they use it monthly.

Platform/Tool	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Google Translator;	1	1.0%	1.0%	17.0%
Netflix	1	1.0%	1.0%	18.0%
Short courses	1	1.0%	1.0%	19.0%
Ted	1	1.0%	1.0%	20.0%
YouTube	50	56.0%	56.0%	76.0%
YouTube;	1	1.0%	1.0%	77.0%
YouTube; ChatGPT	1	1.0%	1.0%	78.0%
YouTube; ChatGPT and others	1	1.0%	1.0%	79.0%
YouTube; Duolingo	3	3.0%	3.0%	82.0%
YouTube; Google Translator	15	15.0%	15.0%	97.0%
YouTube; Google Translator;	1	1.0%	1.0%	98.0%
YouTube; Google Translator; ChatGPT	1	1.0%	1.0%	99.0%
YouTube; Google Translator; Duolingo; Twitter	1	1.0%	1.0%	100.0%
Total	90	100.0%	100.0%	100.0%

Table 1: Are you presently employing technology to aid in learning English as a second language?

Response	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
A: Strongly Agree	41	43.0%	42.0%	43.0%
B: Agree	45	45.0%	46.0%	87.0%
C: Neutral	8	7.0%	8.0%	97.0%
D: Disagree	3	2.0%	3.0%	98.0%
E: Strongly Disagree	1	1.0%	1.0%	100.0%
Total	90	100.0%	100.0%	100.0%

It appears that 41% of respondents strongly believe that technology is beneficial for learning English, while 45% agree with this view. Furthermore, 8% of the respondents are neutral, and the remaining participants disagree with the statement.

Table 2: What apps or learning platforms do you employ for studying English?

Platform/Tool	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Duolingo	1	1.0%	1.0%	1.0%
Facebook	1	1.0%	1.0%	2.0%
Google Translator	11	14.0%	14.0%	16.0%

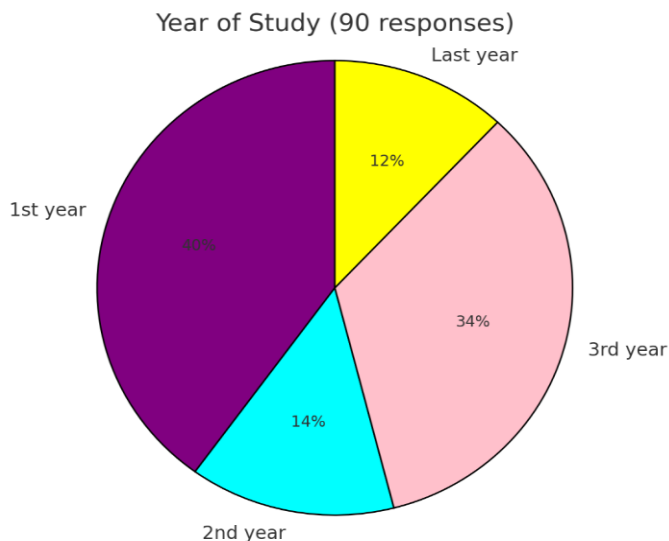


Figure (2) Percentage of academic-related

In Figure 2, the visual representation depicts the distribution of one hundred responses, illustrating the breakdown of candidates across various years of study: 40% are first-year candidates, and 14% are second-year candidates.

A. Evaluating Technology Addition

Assess the current level of technology integration in English language learning at the undergraduate level. This objective aims to assess the current use of technology in language education. The paper poses five questions to respondents regarding this objective, and their responses are provided below.

responses, from which we selected 90 candidates-45 male and 45 female- to ensure gender balance and assess their educational and social awareness regarding the use of technology.

9. Findings and Discussion

The findings of this paper, based on the three main research objectives, are presented below in the form of graphs, charts, and tables. These visual representations provide readers with a clear and concise overview of the study's results.

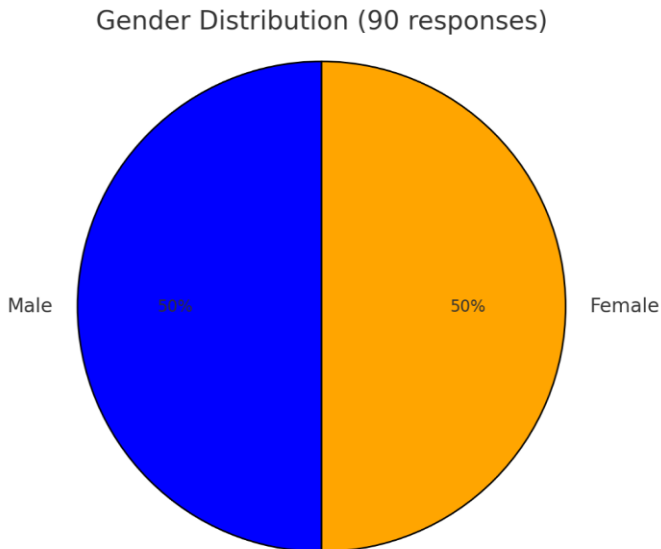


Figure (1) The Percentage of Gender

In Figure 1, the visual representation illustrates the responses from 100 participants, showing an equal distribution of male and female respondents, with each group accounting for approximately half of the total.

3. What challenges do learners encounter in ESL learning, and how does technology influence them?

7. Aims of the study

1. To assess the degree of integration of English language learning at the undergraduate level.
2. To enhance candidates' understanding of the effectiveness of technology in supporting their English language learning journey and to identify their preferred technological tools or methods.
3. To investigate the challenges learners face in ESL learning and examine the impact of technology on language learning outcomes.

8. Methodology

This research was conducted using a quantitative method, where we distributed a questionnaire to undergraduate candidates at Basic Education, ensuring our physical presence during the process. We asked each respondent twelve questions, using a close-ended questionnaire format that allowed them to select from predetermined options. The questionnaire was created using Google Forms, and we ensured that only university undergraduate candidates participated. The English department candidates are our target population. We received over 90

will equip them with procedures on how to effectively utilise technology and identify areas of technology and applications that are known to significantly aid in learning English. The paper, therefore, presents a systematic framework that enables candidates to evaluate their own academic needs and enhance their proficiency in the English language. Moreover, it sheds light on the technical and qualitative challenges that experts must address to make such tools more user-friendly and helpful in the future. Technology enables candidates to move beyond the textbook and interact with authentic English materials relevant to their interests, thereby optimising their language acquisition. Moreover, with the use of technology in teaching, candidates become more interactive and interested, as activities are conducted engagingly compared to traditional methods. In this respect, it has made learning a very enriching experience.

5. Questions of the Study

1. How extensively is technology being utilised in current undergraduate English language learning programs?
2. What are the perceptions of undergraduate English language learners regarding the impact of technology, and which technological tools or methods do they prefer as ESL learners?

a longitudinal research study, aimed to investigate how the use of virtual classrooms enhances interactive ESL learning. The report highlighted a positive relationship between participation in virtual classrooms and the development of oral communicative proficiency. Another field where the use of AI in language tutoring has recently gained popularity is the use of AI-driven language tutors. Chen and Lee (2020) reported that using AI chatbots in ESL conversation practice increases learners' feelings of confidence in speaking after interacting frequently with AI language partners, as noted by Rodriguez et al. (2018).

4. Study Gap

Although these studies illustrate the vast potential of technology in ESL learning, various limitations and gaps in existing research need to be identified and addressed. In this regard, this review aims to provide an inclusive framework for understanding the complex relationship between technology and ESL learning in academic settings, as well as to guide the investigation into this emerging field.

5. Scope of the Study

This research will be particularly important for undergraduate candidates who face difficulties in their academic pursuits, as it

communications with a native speaker in real-time (Başar, 2021). Furthermore, the researcher discusses how technology is changing the face of ESL education at the undergraduate level, making language proficiency both achievable and enjoyable.

2. Literature Review

The convergence of technology with ESL learning has undoubtedly garnered significant attention in both educational and linguistic research fields. Over the last decade, the adoption of digital tools and platforms in ESL has been skyrocketing, opening up new horizons for both educators and learners (Smith, 2019). Numerous studies have focused on integrating technology, including language learning apps, online classrooms, and artificial intelligence, in language teaching. Several studies will provide a clear understanding of the diverse impacts of technology on undergraduate ESL learning, encompassing language acquisition, motivation, engagement, and the development of key communication skills. By way of illustration, the work by Johnson and Smith (2017) evaluated the efficacy of mobile phone language learning applications in enhancing the proficiency of ESL students. Their results showed that such applications lead to significant development in language vocabulary learning among undergraduate ESL learners through autonomous learning. Similarly, Smith et al., in

technology plays in assisting undergraduate candidates in mastering ESL, supported by several insightful studies. Candidates must develop a certain level of technological competence to utilise various learning environments (Ibid) fully. The integration of technology has driven innovation and brought significant changes to social, cultural, and economic spheres. Lee and Kim (2020) explore the engaging world of virtual reality, demonstrating how it captivates candidates and enhances their language learning experiences (Warschauer,2002). Modern candidates need to acquire technological skills to maximise their benefits from different educational settings (Amin,2019). One study highlights that candidates in technology-rich language classrooms not only developed language skills but also gained essential information and communication literacies simultaneously (Ibid).

As researchers explore the intersection of ESL and technology, they discover how these advancements not only enhance accessibility to language learning but also transform it into an engaging and dynamic experience. With the intentional integration of technology, candidates have the opportunity to read, listen to, and view authentic, captivating, and relevant materials from the target culture. In addition, applicants can develop interpersonal skills through video, audio, or text-based

However, they also reported technical challenges that need to be addressed by technology experts and developers to enhance this collaborative tool in the future. This research will be beneficial for undergraduate candidates who encounter difficulties with technology or are unsure of which tools are most effective at this level of study. Particularly for those pursuing English as their academic and career path, the strategies outlined in this paper will assist not only candidates and teachers but also guide technology developers in creating more supportive tools that enhance candidates' knowledge and confidence.

Keywords: Second Language, Technology, Candidates and Knowledge.

1. Introduction

Technology has a significant influence on learning ESL at the undergraduate level. In the current fast-paced world, mastery of ESL has become an added advantage for undergraduate candidates. Technology has long been regarded as an integral part of the teaching and learning process; it has provided teachers with a plethora of tools for facilitating student learning (Ahmadi, 2018). Proficiency in English enables access to a wide range of academic and professional opportunities. As candidates embark on their linguistic journey, technology has proven to be a reliable partner. This article delves into the crucial role that

The Effect of Technology Devices on Learning ESL at the Undergraduate Stage

Doaa Noah

Directorate General of Education Diyala

duaanoah90@gmail.com

Abstract

This paper aims to emphasise the academic role of technology in enhancing learning within ESL classrooms for undergraduate candidates. It highlights the prevalent use of technology in the educational field, making it essential for every undergraduate candidate to have access to technology for their studies. The research employs a quantitative method using SPSS software to analyse responses from an equal number of male and female candidates (50-50%) from the English Department/ at the College of Basic Education/ University of Diyala. Many questions were posed to the participants, exploring the role, value, progress, and various applications of technology in education, with the results presented through graphs and tables. A majority of respondents agreed that technology plays a significant role in learning English as a second language.