

مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الرابع والسبعون
محرم ١٤٤٦هـ

(الجزء الثاني)



عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail : arabicjournal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع: ٣٥٦٣ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (رمد) ٤١٩٨ - ١٦٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المشرف العام
الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري
معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام
الدكتور / نايف بن محمد العتيبي
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور / خالد بن سليمان القوسي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مدير التحرير
الأستاذ الدكتور / محمد بن سعيد بن إبراهيم اللويحي
الأستاذ في قسم الأدب والبلاغة والنقد - كلية اللغة العربية

أعضاء هيئة التحرير

- أ.د. سعد بن عبدالعزيز مصلوح
الأستاذ في قسم اللسانيات - جامعة الكويت
- أ.د. محمد بن إبراهيم القاضي
الأستاذ في قسم اللغويات العربية - جامعة تونس
- أ.د. محمد بن نافع بن بداح المضياني العنزي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- أ.د. عبد العزيز بن صالح بن عبدالله بن دجيلج
الأستاذ في قسم الأدب والبلاغة والنقد - كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- أ.د. طاهر عبدالحى شبانه
الأستاذ في قسم النحو والصرف - جامعة كفر الشيخ
- أ.د. خالد بن محمد بن سليمان الجمعة
الأستاذ في قسم اللغة العربية - جامعة القصيم
- د. عبدالرحمن بن إبراهيم الجريد
أمين تحرير مجلة العلوم العربية

قواعد النشر

مجلة العلوم العربية مجلة علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستلماً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (A 4) .
- ٣- أن يكون حجم المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً) .
- ٤- يرسل الباحث بحثه إلى منصة المجلات الإلكترونية (<https://imamjournals.org>) مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة.

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
 - ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
 - ٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
 - ٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً:** عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً:** عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً:** تُحَكِّمُ البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً:** لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢ - ص ب ٥٧٠١

هاتف: ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: Arabicjournal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	توجيه العقديّ للفنيّ في شعر الخوارج أ. د. عبدالله بن حمود الفوزان
٦٧	عمل النحويّ في اللغة د. حسن بن غرم العمري
١٧٨	المرأة بين الرّمز والحقيقة في شعر فوّاز اللّعبون (مجموعة قداميس أُمؤدجاً) د. عمر عيضة حسين الحارثي
٢٢٦	النجاح بالحجاج في أخبار الأدب القلم د. محمد بن علي بن محمد السندي
٢٧٨	القافية في ديوان (ورد أسمر يملأ رثي) للشاعر دخيل الخليفة، دراسة إيقاعية د. وليد بن خالد الحازمي



**توجيه العقديّ للفنيّ
في شعر الخوارج**

أ.د. عبد الله بن حمود الفوزان
أستاذ اللغات والثقافات والآداب الحديثة، قسم اللغة العربية وآدابها
كلية اللغات والعلوم الإنسانية، جامعة القصيم





توجيه العقديِّ للفنِّيِّ في شعر الخوارج

أ.د. عبد الله بن حمود الفوزان

أستاذ اللغات والثقافات والأداب الحديثة، قسم اللغة العربية وآدابها
كلية اللغات والعلوم الإنسانية، جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ٢٦/٣/١٤٤٥ هـ تاريخ قبول البحث: ٤/٧/١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

هذه محاولة اقتراب من شعر الخوارج في سمات فنية مخصوصة امتازت في شعرهم عما سواها، يتداخل فيها العقديّ والفنّيّ في إنشاء معمار النصّ الشعريّ. وقد بان هذا النصّ يانعا بتأملات وجدانية وثورية جامحة يصطحب فيها السيفُ المحجّج. وقد بلغنا هذا الشعر الخارجيّ بثوثا وقطعا شعرية قصيرة متناعمة، نفحة الشعر فيها تتأرجح بين الخوف والإقدام، وتتدرّج بأيدولوجية السلطة فكرية وعقدية واجتماعية. وجلّ ضوء هذا الشعر مسلّط على محورٍ مركزيّ (الإنسان في علاقته بالآنا والآخر)، وصعدت فيه المرأة عبر سلطة العقديّ حاملة راياتهم في طواحين الوغى. وقدمها شعرهم نائية - كثيرا- عن مشهد الفطرة الأنثوية، مسهمة بدور ضالع في صراع الأيدولوجية والواقع الأموي بمساربه، مبرزة أثرها عبر تشريعها القعود والخروج والقيادة، قادرة بسلطتها كسر صلافة الرجل، كما امتاز انعكاسها في تشكّل شعرهم وتظهره بجلاء البنية الحجاجية في جُلّه، مع ضمور إرثهم الأدبي إجمالا سواء بقصد سلطوي أموي أو بدونه. وقد أبانت الدراسة أيضا مشاهد شتى من توظيف تقنية السرد التخيلي لإيصال الفكرة بتقنياتها الأولى بعيدا عن تعقيد الصورة الذهنية التي تحتاج إلى إعمال ذهن فلا تتناسب وحياتهم السريعة، واتكائهم في مقابل ذلك على صور تجسدية تطفئ فيها ألوان الوغى، وهي أقرب إلى مباشرة الواقع. واستندت الدراسة أطيافا فنية متكررة الحضور إلى حد التماثل، لتؤكد إشكالية الغربة واللهفة والتسارع لتقصير المسافة بين الخالق والذات المخلوقة الناشدة لهذا التقصير، وتناثرت مشاهد السأم من الحياة الدنيا الطائلة وبرز حينئذ للحاق بالإخوان الذين سبقوا، ويزوغ مصطلحات الشهادة والفردوس والشّرية والتقى والتحكيم. كما حضر الرثاء مجللا بالزهد موشحا بالتناس مع النص المقدس عبر المقاربات الحجاجية. ومع تمظهر العاطفة فقد شخّ البكاء في شعرهم، ونأى الخمر والمجون والغزل والوقوف على الأطلال. كما كان متنا أيضا الوقوف على نبرات الانفعال وتجلي الصدق بنوعيه الاجتماعي والفني وخبوئه، وبروز التكرار الذي استوقف البعض ليدرسه كظاهرة تداولية آتت ثمارها في المتلقي، وتحولت وسيلة حجاجية إقناعية فاعلة في الخطاب بمستوياتها الصوتية، واللفظية، والاستهلاكية، والتركيبية.

الكلمات المفتاحية: شعر الخوارج، تأثير العقيدة في الفن، حضور المرأة الخارجية، سمات شعر

الخوارج. حجاجية شعر الخوارج.

The Guidance of The Belief and Technical in The Poetry of Kharijites

Prof. Abdullah Hamoud AlFauzan

Modern Languages, Cultures and Literatures, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim

tract:

This is an attempt to approach the poetry of the Kharijites through specific artistic features that distinguish their poetry from others, where doctrinal and artistic elements intertwine in constructing the architecture of the poetic text. The text has become a fully completed work and is embedded with highly emotional and revolutionary reflections, where the sword is accompanied by the shield. The Kharijites poetry conveys the spread of short poetic passages and the poetic aromatics in between fear and aggression, covered intellectually, doctrinally, and socially, as the ideology of power dissipates. Most of this poetry sheds light on a central axis: the relationship between human beings, the self and the other, and in which women rose through the authority of belief, carrying their banners in the mills of war. They were sometimes distanced from their feminine nature in the role they played in the conflict between ideology and maternal reality. Her influence is seen in her justification for sitting, leaving, and leadership, as well as her authority to break the dominance of men. Her influence is reflected in the formation of their poetry; and her clear distinction in the structure of the argument in most of the poetry, with the weakness of their literary heritage, with or without Umayyad intent. The current study examines various scenes of employing the technique of imaginative narration in order to convey the idea with its first techniques, away from the complexity of the mental image that requires the work of the mind, which is not compatible with their fast-paced lives, and their reliance on embodiment images in which the colors of war are closer to the directness of reality. The study relies on technical spectra that frequently reach the point of similarity to emphasize the issue of alienation, longing, and haste to shorten the distance between the Creator and the created self that seeks this shortening. The scenes of boredom scattered with the life of this world and the longing to catch up with the dead brothers who passed away before, and the notion of terms such as martyrdom, paradise, exchangers, godliness, and judgment, and the presence of lamentation, glorified by asceticism and covered by intertextuality with the sacred text through argumentative approximations, with the manifestation of emotion with less crying, and the shortage of wine drinking, modesty, and erotic poetry. We also had to stand on the tones of emotion, reflecting honesty with its social and artistic patterns and becoming extinct and hidden, and the notion of repetition that stopped some researchers from studying it as a deliberative phenomenon, which bore fruit in the reader and turned into an effective persuasive argumentative method in discourse with all its vocal, verbal, introductory, and structural levels

Keywords: the poetry of Kharijites, the effect of belief on art, the presence of Kharijites women, the chrematistics of the poetry of Kharijites, the argumentative of the poetry of Kharijites

المقدمة

سيكون مدار الأمر في هذا العمل على محاولة الاقتراب من شعر الخوارج الذي بلغ زُباه في العصر الأموي فنّيًا واجتماعيًا لجمعه بين حراك أيديولوجي تشكّل فكريًا وعقدّيًا واجتماعيًا، ومحور أساس هو الإنسان عامّة. وتبعًا لذلك تضافرت في هذا الشّعْر الذي نستهدف درسا ونظرا مظاهر فنية ومعطيات بيئية اجتماعية وسياسية؛ حدّدت ارتباط التجربة الشّعريّة للخوارج بتلك المعطيات المتغيّرة، وما مدى تأثير البعد العقدي في شعرهم فنّيًا، وهل انماز بسمات نتيجة للبعد العقدي.

ولن تلتفت هذه الدراسة إلى حركات الخوارج وشقّها عصا الطاعة على علي -رضي الله عنه- بعد انخراطهم عنه إلى حروراء^(١)، ولا إلى اندفاعهم وعصبيتهم الدينية كجزء من تكوينهم وطبيعتهم البدوية الحادة، ولا إلى لجأهم العقدي، وتغليبهم الدين بوصفه منظومة سلوك اجتماعي وأخلاقي وتعبدي، ولا إلى استنباطهم الفقيهية كقولهم: "إن الإمام إذا كفر كفر الرعية"^(٢)، ولا إلى استمرار قتالهم لأتفه الأسباب؛ فجلبهم عرب لم يبتعدوا عن ثقافة الثأر كما في

(١) انظر: القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز أبادي، تحقيق مكتب التراث بمؤسسة الرسالة، مادة (خ). ر. ج (ج) ١، ص ١٨ (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٥م)، ويقال لهم: هم كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفق الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم في عهد التابعين، والأئمة في كل زمان. الملل والنحل، الشهرستاني محمد بن عبد الكريم أبو الفتح، قدم له وعلق عليه: صلاح الدين الهوارى، ج ٣، ص ٢٩ (مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م).

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص: ١٤٤.

قول ابن عبد ربه: "كانت الخوارج تقاتل على السَّوط يؤخذ منها"^(١)، ولا إلى تمردهم وركوبهم الوغى حين رأوا أن الناس وخلفاءهم قد تنكبوا الطريق عن جادة العقيدة الصحيحة فجالدوهم عليها... وإنما سترکز النظر على خصائص في تجربتهم الشَّعرية فنيًا وإبداعيًا، وإبراز ما يبدو من حضور العصبية الدينية والاعتبار الفكري والإيدلوجي على الاعتبار القبلي الذي لم يروا فيه وعاء جمع لهم، وهو ما أخذ الانتماءات القبلية فيهم، وأمدَّ النسيج العرقي والجنسي بفضل سعة؛ فحضرت المرأة، والمولى، والقيئة، في مكوّنهم العرقي والعقدي المرتبط بعقيدة الحرب، كما في قول ابن مياس المرادي:

ثلاثة آلافٍ وعبْدٌ وقيئةٌ وضربٌ عليّ بالحسام
وذاك أنّ منهم عربا أقحاحا ينحدرون من قبائل محددة نأت عنهم قريش،
وسوادهم من تميم من قبائل مضر، ومن بني بكر بن وائل من قبائل ربيعة، وكثير
من بني شيبان. وفيهم عرب توطنوا المدن، واعتادوا ظهور الخيل وصحبة الرمح
والسيف، ويؤمنون بعصبة وعصبية أنهم أصحاب فكرٍ وحقٍ، ولازمٌ عليهم
إرجاعه من مغتصبيه، متكئين في ذلك على سبيل التقوى، وهو عندهم أفضل
من اصطفاء العرق لتحقيق مراد أعمّ، كقول عيسى بن فاتك:

وما حسبٌ ولو كرمت عروقٌ ولكن التقوي هو الكريم^(٢)

(١) العقد الفريد، محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ج ١ ص ١٨٠ (دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٨٣م)
(٢) شعر الخوارج، إحسان عباس، ص ٣٦ (دار الثقافة، بيروت لبنان، ١٩٧٤م).
(٣) معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، تعليق د. كرنكو، ط ٢، ص ٢٥٨ (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م).

وقد أثار هذا الاثَارُ بعض الدّراسين لإطلاق حكم عام، كقول البيضوني:
 "فهم في عموم شعرهم يخالفون معاصريهم ومن سبقوهم من الشعراء، فهم لا
 يبكون الأطلال، ولا يفاخرون بالقبيلة، ولا يتغزلون بالمرأة لذات الغزل، ولا
 يصفون الرحلة وأداواتها ... ولا يمدحون الحُكّام من أجل العطاء"^(١). ولئن
 تحقّق هذا الأمر غالباً، وشحذته بعض أبياتهم التي نأت بالقبيلة بغية تحقيق مراد
 أعمّ فإنّه لا يتأتّى بصورة مطلقة، إذ لم ينأ النَّفسُ القبلي العالق بالفطرة البدويّة،
 ولا تزال القبيلة جاثمة فاعلة ومؤثرة في التقسيمات الفكرية والاجتماعية
 والسياسية، يُسرّ جذوها -إن حَبَّتْ- بعضُ شعرائهم، كما هو عند عتبان بن
 وصيلة الشيباني:

فلا صلح ما دامت منابرُ أرضنا يقومُ عليها من تقيفٍ خطيبُ
 فإِنَّكَ إِلَّا تُرَضِ بكرِ بنِ وائلٍ يَكُنْ لك يومٌ بالعراقِ عَصيبُ^(٢)

أو عند يزيد بن حبناء حين يستعيد بالله من نفسه أن تلوم القبيلة:
 أعودُ بالله من أمرٍ يُزيِّنُ لي لومَ العَشيرةِ أو يُدني من العارِ^(٣)
 وقول شبيل بن عزرة:

(١) خصائص شعر الخواص، يوسف محمد توتو محمد علي، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، م٦،
 ٤٩٤، ص ١١١ (فبراير ٢٠١٩م).

(٢) البيان والتبيين، عثمان الجاحظ أبو عمرو، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، م١، ج١، ص ١٠٠
 (مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م)

(٣) شعراء أمويون دراسة وتحقيق، نوري حمودي القيسي، ص ٩٠ (عالم الكتب، بيروت، ط١،
 ١٩٨٥م).

ألم تر أنّ الله أنزل نَصْرَهُ وَصَلَّتْ قَرِيشٌ خَلْفَ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ (١)
وعند الأشعث بن قيس معترضاً على ابن عباس أن يكون ممثلاً لعلّي (رضي
الله عنهما) حين قال: "لا والله لا يحكم بما مُضريان حتى تقوم الساعة" (٢).
وإذا كانت المصادر القديمة عامة قد كفتنا مؤونة الحديث عن عقيدتهم،
ومعاركهم، وأصولهم، وخروجهم؛ فقد كلفتنا الوقوف على جوانب أخرى هي
ما ترومه هذه الدراسة من النظر في سمات شعرهم الفنية من خلال ملاحظة
ضمور الخصائص الفنية والاجتماعية وتباينها، وظهور المفارقة بين الأفكار والمثُل
التي شكّلت صور معاناتهم، ومظاهر غربتهم التي امتاز بها شعرهم، فهم قد
عاشوا زهو الشعر الأموي، وصار تصنيف شعرهم وتحليله، وظهور شيء من
خصائصه أئبن من ذي قبل، حين لم تكن مدونتهم الشعرية عماداً يُتكأ عليه
لورود جُلّه على شكل مقطعات "لا يرقى إلى المستوى الجمالي والفني من حيث
الغاية بقدر ما كان وسيلة للإشهار والترويج لعقيدة الخوارج وسياستهم" (٣).
وإنّ جُلّ ما وصلنا عنهم يتمثل في تلك الصورة النمطية المحكية عبر مداد
معارضيتهم، أو عبر رواية حكم سياسي قام عليهم الخوارج. وشاع أن شعرهم

(١) ديوان الخوارج، نايف محمود معروف، ص ٧٦ (دار المسيرة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣ م).
(٢) وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري، عبد السلام هارون، ط ٢، ص ٥٠٠ (المؤسسة العربية الحديثة
للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ١٣٨٢ هـ).
(٣) أنساق الخطاب في شعر الخوارج دراسة في الأنساق الأسلوبية، عيسى عيساوي، ص ١٨٥ (مركز
الكتاب الأكاديمي، ٢٠٢١ م).

"كثير جدا لكنه ورد في المصادر العربية القديمة في نتف شعرية أو أبيات، وأن بعض هذه الأبيات قد أصابها البتر"^(١).

وقد أسهم في ندرة شعرهم عدم اتخاذهم الشعر موردا للكسب المادي أو باعنا على التباهي به بين الناس، وعدم كتابتهم لتاريخهم وتراثهم بإرادتهم ويراغهم، بل لم يكن لشعرهم مجمع يضمه أو يعين الرواة على جمعه، وغلبوا بقاءهم على ظهور الخيل، وعزلة المحارب، إضافة إلى حضوره "عقديا وسياسيا لما كان يشكله من ثورة وخطر على أمن الدولة الأموية"^(٢). وربما لم ينهض مستويا إلا على أيدي بعض مدوني الأدب العباسيين كما يشير أحمد أمين في قوله: "إنّ مدوني الأدب في العصر العباسي أباحت لهم السياسة أن يرووا الأدب الخارجي الأموي لأنّ هذا الأدب خصم للدولة الأموية"^(٣)

وتأسيسا على ما تقدّم فإنّ هذه الدّراسة ستستقيم على بيان خصائص فنيّة في شعرٍ اعتبر عند أغلب الدّارسين قولاً سياسياً، واستغرقه، تبعاً لذلك، التّحليل الإيديولوجي أو المصطبغ بصبغة إيديولوجيّة. ومعلوم أنّ الإيديولوجي عامّة إذا تداخل مع الشّعْر كان جناية عليه، وتشويها لما به يكون الشّعْر شعرا باعتباره - في جوهره - قولاً فنيّاً بالكلام وفي الكلام. ولذا فإنّ إشكاليّة المقال الأساسيّة هي الطابع الإيديولوجي العقديّ لشعر الخوارج باعتبارهم (أي الخوارج) - في

(١) آثار الخوارج الشعرية: دراسة تحليلية نقدية، عاصم علي وبدري زبير، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ٢٤، ٢٦، ص ١٥٣ (٢٠١٤م).

(٢) أنساق الخطاب في شعر الخوارج، عيسى عيسوي، ص ١٨٣.

(٣) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ص: ٢٤٤ - ٢٤٥ (المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤٢٧هـ).
٢٠٠٦م.

الأصل - حزبا سياسيا، ومحاولة التّحقّق ممّا إذا كان الإيديولوجي العقديّ قد جنى على شعريّة الشعريّ ونفحته؛ ومن ثمّ كانت المقاربة شعريّة نقدية، وتوسّلت بمقولات إنشائيّة وأسلوبية، وتداوليّة -أيضا- عندما لامسنا طرائق الحجاج في هذا الشّعْر.

وقد نُهل هذا البحث من دراسات قيّمة أضاءت فجاجة وحددت سبيله حتى لامس أهدافه وبلغ غاياته، حيث تناول المهتمون زوايا عديدة من أدب الخوارج وشعرهم فجاء منها: العمل الأكاديمي والكتاب والمقال^(١)، وتقارب

(١) فكان منها مايلي:

- خصائص شعر الخوارج عمران بن حطان أمّوذجاعبد الله أبو بكر البيوضي.
- سمات شعر الخوارج (مقال) - جمانة صوان.
- آثار الخوارج الشعرية: دراسة تحليلية نقدية - عاصم شحادة علي وبدري نجيب زبير.
- صورة الشراة في شعر الخوارج - أحمد فليح وعزمي الصالحى.
- أنساق الخطاب في شعر الخوارج - دراسة في الأنساق الأسلوبية - عيسى عيساوي.
- شعر الخوارج: دراسة فنية موضوعية مقارنة - عبد الرزاق حسين.
- الظاهرة الأدبية في شعر الخوارج - عبد الله محروس.
- دلالة الصورة الشعرية في شعر الخوارج - رائية عمر بن الحصين العنبري أمّوذجًا - نورة المكيّ.
- صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأموي - محمد دوابشة.
- فلسفة الحياة والموت في شعر الخوارج منذ ظهورهم إلى نهاية العصر الأموي - مزيد ظهير.
- أنماط الصورة في شعر الخوارج - حميد فرج عيسى.
- شعر الخوارج دراسة في الرؤيّة والتشكيل الفني: "عمران بن حطّان أمّوذجًا" المعتز بالله منصور.
- شعر الخوارج خصائصه المعنوية والفنية في العصر الأموي - العيد سلطاني.

هذا البحث - في جزء من تناوله - مع بعضها فأفاد واستعان بكل ما تقاطع معه نفيًا أو إثباتًا - مثبتًا كل ذلك في حينه - ثم تجاوز هذا التقارب تجاه فكرته المحورية وتحقيق أهدافه المغايرة التي تروم الوقوف على أثر الدافع العقدي وتشكيله للفني والتي تعد نواة هذا البحث وسمه جده فيه عما سواه، إذ لم أجد دراسة سابقة تناولت إشكالية البحث من جهة (توجيه العقدي للفني في شعر الخوارج)، كما وقف على أثر المرأة الخارجية تحت سلطة العقدي؛ لينفرد بإضاءة هذه الجوانب عما سبقه من دراسات قيمة.

-
- التمرّد دلالة الاغتراب في شعر الخوارج في العصر الإسلامي دراسة في سوسولوجيا الأدب - رباب حسن وفؤاد رشيد أحمد.
 - البعد الثوري في شعر الخوارج - غانم حنّجار.
 - المراثيات في العصر الأموي: شعر الخوارج أنموذجًا - محمد الأمين.
 - بنية الحجاج في شعر الخوارج - زريقة ضافري.
 - الحجاج البلاغي في شعر الخوارج: مقارنة تداولية - سامي قديم.
 - الاستلزام الحواري في شعر الخوارج: مقارنة تداولية - سامي قديم.
 - الآفاق الموضوعية والفنية في شعر الخوارج - صابر عبد الدايم.
 - التناص القرآني في شعر الخوارج - فاضل القعود.
 - الزهد والثورة في شعر الخوارج - علي بوزيان.
- فضلاً عن بعض الكتب المؤلفة في شعر الخوارج مثل كتاب: شعر الخوارج دراسة أسلوبية لجاسم محمد الصميدعي، وكتاب: ديوان شعر الخوارج لإحسان عباس، وكتاب: أدب الخوارج في العصر الأموي لسهير قلماوي، وكتاب: الخوارج - تاريخهم وأدبهم لعلي جفال، وغير ما سبق مما نخل منه البحث وبني عليه.

مدخل

كان الخوارج في مرحلة متقدمة من تاريخهم عبارة عن فرد واحد هو ذو الخويصرة الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أثناء تقسيم الغنائم^(١). وقد تتبّع حالهم عددٌ من الأحاديث النبوية تفرّب من العشرين، وقد تناولت قضاياهم وامتيازهم عن سائر المسلمين. ثم توسعت طائفتهم، ونأوا عن المسلمين في عدد دثر مجر في عهد ابن الزبير إذ بلغت مجاميعهم عند البعض عشرين فرقة^(٢)، وإن كان عَوْدُها كلها إلى أربع فرق كبرى هي الأزارقة، والصفريّة، والنجدات، والإباضية^(٣). ويُذكر أنّ الخوارج يصادقون على اسمهم بهذا الاسم، ويظهرونه فخراً، كما ورد على لسان أحد فرسانهم وعُبادهم وقُرّائهم سميرة بن الجعد الذي حظي بمجلس الحجاج ومسامرته ولكنه قلاه بعد حين وكتب له:

(١) فعن أبي سعيد الخدري قال: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقْسِمُ قَسْمًا، أَنَاهُ دُو الْخَوِصِرَةَ - وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اغْدِلْ، فَقَالَ: وَيْلَكَ! وَمَنْ يَغْدِلُ إِذَا لَمْ أَغْدِلْ؟! قَدْ حَبِئَتْ وَحَسِرَتْ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَغْدِلْ. فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَدْنُ لِي فِيهِ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ؟ فَقَالَ: دَعُهُ، فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَفْرُؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ، يَمْزُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْزُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، يُنْظَرُ إِلَى تَصَلُّهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَمَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيْبِهِ - وَهُوَ قِدْحُهُ - فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُدْرِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، فَدُ سَبَقَ الْقَرْثُ وَالِدَمُّ، آيَتُهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ، إِحْدَى عَشْرَةَ مِثْلُ نَدْيِ الْمَرْأَةِ، أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدْرَدُرُ، وَيَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ.، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كتاب الزكاة، تسلسل الحديث ٢٣٤٥-١١٦٤ (دار الفكر للطباعة، بيروت-لبنان ٢٠١٤م).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، ص ٢٠ (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ٢٠١٩م).

(٣) انظر: الملل والنحل، م ١، ص ٣٢.

فَمَنْ مُبْلِغُ الْحَجَّاجِ أَنَّ سَمِيرَةً
عَلَى أَنَّ صَاحِبَ "مَرُوجِ الذَّهَبِ" ... "كَانَ يَرَاهُ مِنْ سَدَّاجِهِمْ وَظُرْفَائِهِمْ كَمَا
فِي قِصَّتِهِ مَعَ الْحَجَّاجِ"^(٢).

وقد قامت رؤوس الأُسنة بينهم وبين كثير من قادة العرب فكسروا وانكسروا. ومن كسرهم كسرات عظيمة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في النهروان، والمهلب بن أبي صفرة ضد الأزارقة، وعمر بن عبيد بن معمر ضد النجدات، والحجاج بن يوسف ضد الصُفْرية في أيام كان منها "يوم السَّبْخَة"، ومروان بن محمد آخر ولاية بني أمية حين لاقى الضحاك بن قيس الشيباني، وعبد الملك السعدي ضد أبي حمزة الشاري قائد الإباضية، ويزيد بن مزيد الشيباني الذي قتل الوليد بن طريف. وهم على ففتين من حيث الخروج والقعود، فمنهم الخوارج ومنهم القَعْد الذين يؤمنون بالرأي والعقيدة ولكن يرون لأنفسهم العذر ألا يخرجوا، كما أشار لهذا أبو نواس:

أَيُّهَا الرَّائِحَانِ بِاللَّوْمِ لَوْ مَا
كُتِبُ حَظِّي مِنْهَا إِذَا هِيَ دَارَتْ
لَا أَذُوقُ الْمُدَامَ إِلَّا شَمِيمًا
أَنْ أَرَاهَا وَأَنْ أَشَمَّ النَّسِيمًا

(١) أدب الخوارج في العصر الأموي، سهر القلماوي، ص ٦٧ (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥م).

(٢) انظر مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين بن علي المسعودي أبو الحسن، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٣، ص: ١٤٧ (المكتبة التجارية القاهرة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الرابعة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).

فَكَأَيِّ وَمَا أُزِينُ مِنْهَا فَعَدِيٌّ يُزِينُ التَّحْكِيمَا
كَلَّ عَنْ حَمَلِهِ السِّلَاحَ إِلَى الْحَرْبِ فَأَوْصَى الْمُطِيقَ أَلَّا يُقِيمَا^(١)

١. دور المرأة الخارجية في إخراج النصّ الشعريّ

تجدر الإشارة في هذه الملاحظات التمهيدية التي تساق إلى دور المرأة الخارجية في قضيتهم وتشكل شعرهم. وأبرز ما يُشار إليه في هذا الصدد حملها لواء عقيدتها وتناولها - من وجهة نظرها - أزمة الإنسان الأموي فلم يكن دورها حمل مشكاة الحب، وفناديل العاطفة واللهو والمُتَمَع الحسية فقط، بل كانت رُكْناً في الصراع السياسي: كانت مقاتلة، وكانت متحرّبة متعبّدة وكانت شاعرة، حتى صار الخارجيّ يباهي بحضورها قائدة ملهمة صفًا إلى صفّ مع القادة والشعراء كما عند عتبان بن وصيلة حين قال:

فَمِنَّا سُوَيْدٌ وَالْبُطَيْنُ وَقَعْنَبٌ وَمِنَّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ شَيْبٌ
غَزَالُهُ ذَاتُ النَّدْرِ مِنَّا حَمِيدَةٌ لَهَا فِي سِيَاهِ الْمُسْلِمِينَ نَصِيبٌ
فَوَارِسْنَا مَنْ يَلْفَهُمْ يَلْقُ حَتْفَهُ وَمَنْ يَنْجُ مِنْهُمْ يَنْجُ وَهُوَ سَلِيبٌ^(٢)

ويترنم الأعرج المعنّي بنفثاته حين أخرجت كنهه زوجته بالمشاكسة واللوم فيقول:

تُعِيرُنِي بِالْحَرْبِ عَرْسِي وَمَا دَرْتُ بِأَيِّ لَهَا فِي كَلِّ مَا أَمَرْتُ ضِدُّ

(١) ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، أبو نواس، ص ٣٢٥ (المطبعة العمومية، دمشق، ١٨٩٨م).

(٢) شعر الخوارج، ص ١٨٣.

لَحَى اللَّهُ قَوْمًا يَفْعُدُونَ وَعِنْدَهُمْ سَيْوفٌ وَمَ يُعَصَّبُ بِأَيْدِيهِمْ قَدْ (١)

لقد أعانت المرأة القَعْدَ وشرّعت لهم عذر البقاء، وأظهرت ما استبطن في وجدان شعريّ من بين ألوان الموت ورائحته، وشراسة الحياة، وانصراف القلوب لخلوة المحارب. فشانُ البناتِ ومكانتُهُنَّ عندهم يُشكِّلُ كسرا وانتماء نفسيا واجتماعيا هائلا، حيث يراه بعضهم سببا كافيا لعدم الخروج، كما في حال قصّة سقيا الماء لحبيبة النصري من نصر هوازن الذي خاف شأن بناته ولم يخرج رغم إلحاح فوارس قومه، إلى أن تأكد بعد حين من قدرتهن على تدبر شأنهن. وإنّ هذا ممّا يدل على علو كعب الجانب النفسي والاجتماعي حتى وإن عُرف الخارجيّ بشدته وبأسه، واتّمت صور شعره ذهنيلا "إلى مشاهد المعركة إلا أنّها تفيض بالباعث النفسي والوجداني وهي تنقل أحاسيس الخارجي إذ يحنُّ إلى بناته أو زوجه. ولربما أقعدت الخارجي حال بناته اللواتي سيعيرن من بعده أو يصيبن اليتيم" (٢). كحال أبي خالد عيسى بن فاتك الخطّي القاني الذي بعث إليه قطري بن الفجاءة أبياتا منها:

أَبَا خَالِدٍ إِنْفِرْ فَلَسْتَ بِخَالِدٍ وَمَا جَعَلَ الرَّحْمَنُ عُذْرًا لِقَاعِدِ
أَنْ تَزْعُمَ أَنَّ الْخَارِجِيَّ عَلَى الْهُدَى وَأَنْتَ مُقِيمٌ بَيْنَ لِصِّ وَجَاحِدِ (٣)

(١) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢) أنماط الصورة في شعر الخوارج، حميد فرج عيسى، مجلة جامعة ذي قار، كلية الآداب، م، ١٢، ع

٣، ص ٢٨٨ (أيلول ٢٠١٧م).

(٣) الكامل، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق، محمد أبو الفضل، ط، ٣، ص: ١٠ (دار الفكر

العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م).

فرد الخطيِّ معتذرا بحال بناته وخوفه عليهن من عاديات الزمن، وبتأثير نفسي
لَقَدْ زَادَ الْحَيَاةَ إِلَيَّ حُبًّا بِنَاتِي إِهْنَنَّ مِنْ الضَّعَافِ
فَلَوْلَا ذَاكَ قَدْ سَوَّمْتُ مُهْرِي وَفِي الرَّحْمَنِ لِلضُّعْفَاءِ كَافٍ (١)

إنّ هذا المشهد الدرامي يبدو مُتَعَدًّا لدور الرجل اجتماعيا . ولكنه يُظهِر
المساحة الإنسانية لدى الخوارج عبر توظيف تقنية السرد التخيلي لإيصال الفكرة
بعيدا عن صناعة الصورة الذهنية المعقدة التي تحتاج إلى صناعة شعرية محترفة،
وإلى تأمل وتمهل لا يتأتيان غالبا في شعر الخوارج المتسم بالشدّة والصِّلَف،
وتكون أحيانا صورة إيقاعية محملة بطاقة تعبيرية، كتلك الصورة التقليدية التي
تستدعي مشهد الطير حائمة فوق الأجساد منتظرة حينها ونصبيها كما في
قول فروة بن نوفل الأشجعي:

هُم نَصَبُوا الْأَجْسَادَ لِلنَّبْلِ وَالْقَنَا فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا الْيَوْمَ إِلَّا رَمِيمُهَا
تَظَلُّ عِتَاقُ الطَّيْرِ تَحْجُلُ حَوْكُهُمْ يُعَلِّلْنَ أَجْسَادًا قَلِيلًا نَعِيمُهَا
لِطَافًا بَرَاهَا الصَّوْمُ حَتَّى كَأَنَّهَا سُيُوفٌ إِذَا مَا الْحَيْلُ تَدْمَى كُلُّومُهَا (٢)

فحين نأت الصور المركبة والمعقدة استُدعي السردُ هنا لشحن الصورة الحربية
وجزئياتها التي امتاز بها شعرهم في إبداء محتهم وابتلاءهم، وهذا ما أبرزته الأبيات
"عبر تقنية السرد الموظف توظيفا دراميا في النص مشهد المقاتلين
الخوارج... ولعل الانتقال السريع من مشهد نصب الأجساد إلى تصويرها رميًّا

(١) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني ٢، مج ١٨، ص ١٥٠ (دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤١م).

(٢) شعر الخوارج، ص ٥٠.

هو ما أعطها صفة التصوير الذهني... لندرك حجم التخيل الذي استعمله الشاعر في خلق الصورة"^(١).

ولم تتبوء المرأة مكاناً قصياً عند الخوارج وإن أجازوا إمامة المرأة وحضورها قائدة متمكنة مشاركة للرجل بدافعين ظاهرين، أولهما إيمانها بقضيتهم التي يجب ألا يقف دون تحقيقها شيء وإن أدى بها الأمر إلى خوضها الوغى وقتلها وهي لا تتنازل عن قضية اعتقاد. وقد بان هذا في موقفها حين أدت دوراً بارزاً في مناهضة السلطة الأموية، وشكلت لونا مهيباً في نوع إعدامها ولحظته كمشهد رواية بتر أعضاء الشجاء الخارجية مع والي البصرة زيادا، وحمادة الصفرية، وقطام وكُحيلَة وغزالة الشيبانية^(٢). ومن الرجز قول مريم زوج المختار بن عوف وهي تقاتل في مكة ضد عبد الملك بن محمد بن عطية، وتبرهن على حضور المرأة في القتال ومشاركتها الرجل في ميدانه:

أنا ابنةُ الشَّيخِ الكَرِيمِ الأَعْلَمِ
مَنْ سَالَ عَنْ إِسْمِي فَاسْمِي مَرِيْمِ
بِعْتُ سَوَارِيَّ بِسَيْفِ خُدَمِ^(٣)

(١) أنماط الصورة في شعر الخوارج، ص ٢٩٣.

(٢) محمد دوابشة، صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأموي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) م، ٢١، ع، ١، ص ١٢ (٢٠٠٧م).

(٣) أنساب الأشراف، أبي الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، تحرير محمد محمد تامر، م ٦، ص ١٨٤ (دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م).

وإذا تعدّر القتال أو استحال فيزيائياً دفعت بنفسها للأسر فداء عقدياً واجتماعياً^(١)، لضمان بقاء قضية فلا يكون منها التدم عما يقترفه في شأنها أسراها كما في هذا الصوت الجمعيّ الموجه إلى رمز سلطويّ:

أَحْجَاجٌ لَوْ تَشْهَدُ مَقَامَ بِنَاتِهِ وَعَمَّاتِهِ يَنْدُبْنَ بِاللَّيْلِ أَجْمَعًا
أَحْجَاجٌ إِمَّا أَنْ تُمْنَّ بِتَرْكِهِ عَلَيْنَا وَإِمَّا أَنْ تُقَتِّلَنَا مَعَا^(٢)

وأما ثانيهما فإنّ قلة عدد الخوارج من الرجال قد أوجب ضرورة مشاركة المرأة وتحملها لهذه الأدوار. وتجلّى هذا في قبولهم لها فيما ظهر من شعرهم حتى صارت مكوّناً ذا عمق في قضيتهم فبان أثرها بنتاً، وأمّاً، وزوجة، وفارسة معتقلة للرماح، وخطيبة مؤثرة لمسار الخيل، وشاعرة حاملة لقضية، وظهرت أحياناً ملامح فحولة الأنثى وخصي الفحل، كمثل غزالة في الكوفة ودورها الاجتماعي والعاطفي، والفارعة في مقتل أخيها على يد جيش يزيد بن يزيد، ومثال أم حكيم وجهادها مع قطري بن الفجاءة. وكذلك قاومت المرأة ذاتها الأنثوية الغائرة فطرة باستبدال الضم بالدفع كحال أم كهمس بن طلق التي ضحّت بابنها قتلاً، وعمرة أم عمران الراسبي التي تُمثل عمق الإيمان بالمبدإ حين أبرزت دور الأمهات في ترسيخ عقيدتهنّ للأبناء وبدأت بابنها حتى تشكلته ثم رثته بقولها:

اللَّهُ أَيَّدَ عِمْرَانًا وَطَهَّرَهُ
وَكَانَ عِمْرَانٌ يَدْعُو اللَّهَ فِي السَّحْرِ

(١) انظر: شعر المرأة في القرن الأول الهجري، أغراضه وميزاته الفنية، شاكر محمد السعدي، جامعة

صدام للعلوم الإسلامية، ص ١٧٠٠ (٢٠٠٣م)

(٢) معجم الأديبات الشواعر، محمد الحسن سمان، ص ١٢٣ (دار الثقافة العربية، ١٩٩٦م).

يَدْعُوهُ سِرًّا وَإِعْلَانًا لِيَرْزُقَهُ شَهَادَةً بِيَدِي مِلْحَادَةٍ عُذْرٍ (١)

ويُذكر هنا أنّ أثرها اجتماعيا قد امتدّ فصارت موجّهة وراثية للبعيد أيضا كحال مليكة الشيبانية في رثاء الضحّاك بن قيس الخارجي وأصحابه من الشّرة، كما رثت أخاها وعمّها (٢).

لقد كُنَّ عموماً نساءً يترقّعن عن لذة الدنيا، ويرين أن أجسادهن لم تُخلق لسكنى الرجال حين يرومون مودة ورحمة أو نسلا وعشرة، وربما أنتج هذا تشكّل غريبة اجتماعية لدى الجنسين تطاولَ بعدها فخلق ظاهرة بيع النفس كلون ربما لم يُعرف عن نساء العرب قبل ذلك، ونأى بهن عن السمات الإنسانيّة الأثنوي ومدّ الحياة بعناصر الديمومة والبقاء. كقول أمّ حكيم وقد خطبها جماعة من أشراف الخوارج فردّتهم قائلة:

أَلَا إِنَّ وَجْهًا حَسَنَ اللَّهِ خَلَقَهُ لَأَجْدَرُ أَنْ يُلْقَى بِهِ الْحُسْنُ جَامِعًا

وَأَكْرَمُ هَذَا الْجِرْمَ عَنْ أَنْ يِنَالَهُ تَوَرُّكُ فَحَلِّ هُمُّهُ أَنْ يُجَامِعَا (٣)

وقولها أيضا:

أَحْمِلُ رَأْسًا قَدْ سَمِئَتْ حَمَلَهُ وَقَدْ مَلَلْتُ دَهْنَهُ وَعَسَلَهُ (٤)

وقول الأخرى في بَحْلٍ وَتَحْسِيدِ جَلِيَّتَيْنِ:

(١) ديوان الخوارج، ص ٢٨.

(٢) انظر: شعر الخوارج، ص ٢٥٥.

(٣) شرح المقامات الحريرية، القاسم بن علي الحريري، شرح أحمد بن عبد المؤمن "الشرطي"، ص ٧٠. المطبعة العامرة العثمانية، ١٨٩٦م.

(٤) شعر الخوارج، ص ١٥.

تَرْكُ رُمْحًا لَيْبًا مَسَّهُ وَجِئْتُ رُمْحًا مَسَّهُ قَاتِلُ
شَتَانَ هَذَا بِدِمِّ سَائِلٍ وَذَاكَ مِنْهُ عَسَلٌ سَائِلٌ^(١)

إنّ هذا التّنائي في المشهد عن ذاتية الأثني وفطرتها استوقفت -حدّته- البعض ليستوحي دلالاته وصوره عبر سياق آخر مدلّلاً على أنه نصّ "نسويّ" خارجيّ يصور لنا العضو التناسلي للرجل أدقّ تصوير، بل إنّ النصّ النسويّ يحتال في تمرير خطاب الصورة التي يريدّها عبر التماس الجوّ الحربيّ أيضاً بوصفه السائد المعرفي لدى الخوارج... ولعلّ حسية الصورة قد ذهبت أبعد من الوصف البصري... لتُدخل التلقي فيما بعد في أجواء الهمس السريّ والرفث المعلن...^(٢).

تنوّع أثر المرأة ولكنّه اجتمع في خلق مساحة إنسانية واجتماعية في حياة الرجل الخارجيّ (الجادّ) بإظهارها مكنونا لظالما أخفاه ذلك الرجل وإجباره على كسر العنف والتشبث بالحياة لأجلها حتى وصف نفسه باللئيم حين لطمها كونها أرقّ من أن تُلطم، ومن ثمّ لم يكن لهذا التأرجح العاطفي أن يظلّ كامناً لأمد أطول ممّا كان:

لَعَمْرُكَ إِنِّي فِي الْحَيَاةِ لَرَاهِدٌ وَفِي الْعَيْشِ مَا لَمْ أَلْقُ أُمَّ حَكِيمٍ
مِنَ الْحَفَرَاتِ الْبَيْضِ لَمْ يُرْ مِثْلُهَا شِفَاءً لِذِي بَثٍّ وَلَا لِسَقِيمٍ
لَعَمْرُكَ إِنِّي يَوْمَ أَلْطُمَ وَجْهَهَا عَلَى نَائِبَاتِ الدَّهْرِ جِدُّ لَيْئِيمٍ^(٣)

(١) بلاغات النساء، ابن أبي طاهر طيفور أحمد، ص ٢٤٠ (دار الأضواء، ١٩٩٩م).

(٢) أنماط الصورة في شعر الخوارج، ص ٢٩٩.

(٣) شعر الخوارج، ص ١٠٦.

ويُستحضر دور زوجة عمران بن حطان (جمرة) وفيؤها النفسي والمعنوي في توجيه شعر زوجها الذي "نسبت إليه أشعار الآخرين من الخواج" (١) لشهرته وذيوع صيته، وفي اتزان شعره الرّهدي والتأمليّ والنقدي وعدم حياده عن مبدئه. وتجلّت صورة الحبّ والفروسيّة لسلمى في شعر زوجها الطرمّاح، وإخضاع صلافة الرجل الخارجي للنسق الاجتماعي الفطري. والملاحظ أنّ الغزل عندهم كان حمّالا لأيدلوجيتهم، فحين يوجهه الشاعر فغالبه للزوجة الخارجية لا العشيقة فخرا بما حاملة لتلك العقيدة ومنتصرة لها، وليستمد منها الثبات والقوة وتحقيق البعد العاطفي والاجتماعي، كما هو في نسيب الطرمّاح لسلمى وغزل قطري بزوجه أم حكيم (٢).

إِذَا قُلْتُ تَسْلُو النَّفْسَ أَوْ تَنْتَهِي الْمُنَى أَبِي الْقَلْبِ إِلَّا حُبَّ أُمِّ حَكِيمٍ
 مُنْعِمَةً صَفْرَاءَ حُلُو دَلَاهَا أَيِّتُ بِهَا بَعْدَ الْهُدُو أَهْيَمِ
 قَطُوفُ الْخُطَى مَحْطُوطَةُ الْمُثْنِ زَاهَا مَعَ الْحُسْنِ خَلْقٌ فِي الْجَمَالِ عَمِيمِ (٣)

وكما في شعور عمران بن حطان إزاء زوجته جمرة:

يَا جَمْرُ إِنِّي عَلَى مَا كَانَ مِنْ حُلْقِي مُثْنٌ بِخَلَاتٍ صِدْقٍ كُلَّهَا فِيكَ
 اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَقُلْ كَذِبًا فِيمَا عَلِمْتُ وَأَنِّي لَا أُرْكَبُكَ (٤)

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) انظر: الموازنة بين شعر الخواج وشعر الشيعة في القرن الأول الهجري، محمد نافع المصطفى،

ص ١٩١-١٩٢ (المعارف، الإمارات، ٢٠٠١م).

(٣) شعر الخواج، ص ١٠٨.

(٤) شعر الخواج، ص ١٥٠.

يقول البهيتي: "إن الحب وسيلة من وسائل التعبير التصويرية عن مختلف الانفعالات البشرية في الشرق منذ القدم، ولا يزال كذلك إلى اليوم، وهو كذلك، لا يقصد به الشاعر إلى موضوعه، وإنما يقصد إلى غير ذلك، مما يهم الشاعر أمره ويأخذ عليه نفسه، ومن هنا يأخذ الجو ذلك الاستفتاح الغزلي للقصيد الجوهري الذي يعيش فيه الشاعر"^(١).

وينبغي ملاحظة أن حضورها في الوقائع والصدمات كَوْن لها صورة مجردة من الأحاسيس والمشاعر والعواطف الأثوية، لكن الناظر بتأمل يدرك أن الواقع لم يكن كذلك فقط، بل كانت تصل الدعاء بالدعاء علواً لعنان السماء وتبكي المهاجر كي يتخلص مجتمعا من ويلات الحروب.

مَنْ لِعَيْنِ رِيَا مِنْ الدَّمْعِ عَبْرِي وَلِنَفْسٍ مِنْ المَصَائِبِ حَرَى
أَفْسَدَتْ عَيْشَنَا صُرُوفُ اللَّيَالِي وَوَقَاعٌ مِنْ الكَتَائِبِ تَتْرَى
كُلَّمَا سَكَنْتُ حَرَارَةً وَجِدِ مِنْ فَقِيدٍ مِنَّا بَجِينًا بِأُحْرَى^(٢)

وإنَّ محصل هذا الذي ذكرنا أنَّ المرأة الخارجيّة في شعر الخوارج "لم تغب عن الأيدولوجية والواقع الأموي، بل كانت هناك مقاومة نسوية لعملية التهميش والإبعاد، وقد اشتركت النساء الخارجيات في القتال والتعبئة والإنتاج والحياة

(١) تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، نجيب محمد البهيتي، ط ٤، ص ٩٩-١٠٠

(الدار البيضاء، ١٩٨٢م)

(٢) شعر الخوارج، ص ٧٤.

الأدبية والسياسية" ^(١). ولذا استبان من نصّهم - كما سلف - ذاك الأثر
الأنثوي القائم بين الفعل والقول على أصعدة شتى.

(١) صورة المرأة في شعر الخوارج، ص ١٢.

٢. سمات فنيّة في شعر سياسيّ عقديّ:

يقف الدّارس في النّماذج الشعريّة المعتمدة في هذه الدّراسة على سمات تكفّلت بصياغتها وكثافتها إيدلوجيتهم الفكرية وانعكاساتها العقدية والاجتماعية والسياسية. وقد انبثت لوحات فنية ثابتة الحضور، مؤكدة حالة الغربة واللهفة والركض لتقصير المسافة بين الخالق والذات الخارجة الساعية إلى هذا التقصير بينها وبين الله، والسّأم من الحياة الدنيا التي كلما طالت آلتهم ونأت بهم عن اللّحاق بالخالق وبالإخوان الذين سبقوا. كما حضرت نبرة الانفعال وتجلّى الصّدق بنوعيه الاجتماعي والفني.

قَدَرُ يُجَلِّفُنِي وَمُضِيهِمْ بِهِ يَا هَـفَ كَيْفَ يَفُؤُنِي المِقْدَارُ^(١)

لذا لم يكن الموت عندهم إلا انتصارا على الزمن، وتخلّصا من غربة ذاتية غائرة أدّت "مغادرتها حيّزها أن تذوب في سلطة الجماعة"^(٢)، نتيجة انغلاقهم على ذواتهم وتهميشهم للآخر ورأيه. وإنّ ذلك ممّا أدخلهم طواحين العداة المتواصل الذي أدّى لَوْهِنِ الصلة والأواصر بينهم وبين حاضنة القوم. فقد أصروا - لفرض فرضياتهم قسرا على الجموع الأخرى - على التمسك بأحادية متطرّفة أدّت إلى افتراض "أنّ شعر الخواارج أثار نقداً اجتماعيا عند غيرهم من الفئات لأنّه زاد من حدة الشعور بالنقائض الاجتماعية"^(٣). كما أدى إلى التسويغ

(١) شعر الخواارج، ص ٨.

(٢) شعر الخواارج بين تجليات الذات وعذابات الاغتراب، عيسى عيساوي، مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر،

١٢م، ١٨ع، ص ٢٨٩ (٢٠١٦م).

(٣) شعر الخواارج، ص ١٣.

والترغيب في الموت وربط ذلك بالنص المقدس وجلب مصطلحات الشهادة والفردوس والشراية والتقى والتحكيم، وغيرها. قال العيزار بن الأخنس الطائي يوم النهروان:

يُنَادُونَ لَا لَا حُكْمَ إِلَّا لِرَبِّنَا حَنَائِكَ فَاغْفِرْ حُوبَنَا

وقال فروة بن نوفل الأشجعي:

نُقَاتِلُ مَنْ يُقَاتِلُنَا وَنَرْضَى بِحُكْمِ اللَّهِ لَا حُكْمَ الرِّجَالِ (٢)

وإنّ "الذي يروم الموت بصدق لا بدّ أنه بلغ ثمالة الاغتراب عن واقعه الاجتماعي والسياسي والديني وهذا ما حملهم على الثورة والتمرد" (٣).

ويقول الحويرث الراسبي:

أَقُولُ لِنَفْسِي فِي الْخَلَاءِ أَلُومُهَا هَبِلْتِ دَعِينِي قَدْ مَلَلْتُ مِنَ الْعُمْرِ

وَمِنْ عَيْشَةٍ لَا خَيْرَ فِيهَا دَنِيئَةٌ مُدَمَّمَةٌ عِنْدَ الْكِرَامِ ذَوِي الصَّبْرِ (٤)

وقد شكل الاغتراب الديني عندهم كما سبق "انزياحا وخروجا عن مألوف ما أقرته الخلافة الإسلامية الراشدة" (٥).

كما اتسم شعرهم بحضور قضية الشراية (وهي بيع النفس لله) حيث يقول

معاذ بن جوين:

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) أنساق الخطاب في شعر الخوارج، ص ٥٧.

(٤) شعر الخوارج، ص ٦٠.

(٥) شعر الخوارج بين تجليات الذات وعذابات الاغتراب، ص ٢٨٩.

أَلَا أَيُّهَا الشَّارُؤُنَ قَدْ حَانَ لِأَمْرِي شَرَى نَفْسَهُ لِلَّهِ أَنْ يَتَرَخَّلَا (١)

وكم حُمِلت هذه السمة وطافت بها مشاعر الوجدان والنزعة التأملية والتوق العقدي المرتبط بالجذر الديني لهم، والقائم في رأي سهير القلماوي على النغم الإيماني القوي بدلا من الجدال والحجج والبرهنة (٢). ولم تتجاوز آفاقهم الموضوعية وتجارهم الشعرية الرثاء، والهجاء، والمرامي الدينية العقديّة، والنزعة التأملية، والتمرد، والشكوى، وكلها تصدر من شربٍ واحدٍ وتدور في ذات الرّحى؛ مما أظهر أحادية الموضوع إلا ما ندر.

وهو وإن ورد شعرا وجدانيا تأمليا فقد ورد كذلك ثوريا غاضبا بصحبة السنن والرمح، حيّا منفعلا ومتفاعلا مع الحياة، وفي جُلّه نأْي عن المديح الاجتماعي المنظوم للعتاء كما في شعر عمران بن حطان الذي تتجلى فيه النزعة الإنسانية بعمق، كما يتجلى إيمانه بأنّ العطاء له مصدر واحد، وذلك حين عاب على الفرزدق استجلابه الرزق بالمديح عبر لون من النقد يرد كثيرا في شعرهم ويقصد به غير الخارجي، ومنه قوله:

أَيُّهَا الْمَادِحُ الْعِبَادَ لِيُعْطَى إِنَّ اللَّهَ مَا بَأْيِدِ الْعِبَادِ (٣)

فقال الفرزدق: لولا أن الله شغل عنا هذا برأيه للقينا منه شرا (٤). ويؤكد هذا محمد خان في قوله: "إذا كان في الشعر الخارجي نقد لأصحاب الثراء فإنه في

(١) شعر الخوارج، ص ٧٧.

(٢) انظر: أدب الخوارج في العصر الأموي، ص ٤١.

(٣) ديوان الخوارج، ص ١٠٩.

(٤) انظر: الأغاني، مج ١٨، ص ١١٩.

حقيقته موجه إلى خارج الدائرة الخارجية، ثم لاحظنا بعد ذلك أن شعر الخوارج كان عنيفا في محاربة العيوب الاجتماعية من نفاق وكبر وتملق... لأنه زاد من حدة الشعور بالنقائص الاجتماعية"^(١).

كما أن الإشارة السابقة من الفرزدق بحق شعر عمران ماثلها قول جرير بن حازم: لقد أحسن بنا ابن حطان حيث لم يأخذ فيما أخذنا فيه ولو أخذ فيما أخذنا فيه لأسقطنا، يعني لجودة شعره^(٢). وربما تنبه البعض إلى احتذاء معنى أبي تمام باعتذاره لأبي المغيث الرافعي:

أَلَيْسَ هُجَرَ الْقَوْلِ مَنْ لَوْ هَجَوْتُهُ إِذَا هُجَّيْتَنِي عَنْهُ مَعْرُوفُهُ عِنْدِي
كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحَهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِي وَمَتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدِي^(٣)

بقول عمران بن حطان في حق الحجاج:

أَقَاتِلِ الْحَجَّاجَ عَنْ سُلْطَانِهِ بِيَدٍ تُقَرُّ بِأَنَّهَا مَوْلَانَتُهُ^(٤)

وفي المقابل تقف هذه الدراسة على ما يناقض هذا من مزالق اجتماعية تناكف ترفعهم النفسي الأخلاقي بمثل قبولهم الدسيسة والغدر والخيانة، وتدبيج مبرراتها إذا كانت جالبة لمصلحة ومُحَقِّقة للمسعى، ومُعَجِّلَة في تحقيق أهدافهم. حيث يورد أدبهم ما يُنسب إلى ابن ملجم من تباهٍ وتناول بصفات مماثلة تساق

(١) نظرة عامة في شعر الخوارج، الجامعة السلفية، محمد يوسف خان، دار التأليف والترجمة، مج ٤٢، عدد ٥، ص: ٤٦ (٢٠١٠م).

(٢) انظر: الأغاني، مج، ١٨، ص ١١٧.

(٣) زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، شرح وضبط، زكي مبارك، مج، ٣، ٤، ص: ٩٢٤، ٩٢٥. (دار الجيل بيروت).

(٤) المرجع السابق، مج، ٣، ٤، ص ٩٢٥.

بصيغة قبول الجمع لها، كالظلام والدسياسة وصفات أخرى حوتها أبياتهم وتكون سلطة القدر هي المبرر:

دَسَسْنَا لَهُ تَحْتَ الظَّلَامِ إِبْنُ مُلْجَمٍ جَزَاءً إِذَا مَا جَاءَ نَفْسًا كِتَابَهَا (١)

ويعضد هذا رأي حميد بن عيسى بأن شعرهم في مجمله "نص مهزوم وإن كان يتعلل بالتضحية والفاء، خالٍ من التأمل، ظاهر الجبن والختل. لأن كثيرا من مقطوعاتهم تتحدث عن التراجع والخوف والغدر واليأس من الحياة... كل ذلك لم يمنع قطري من إرسال صورته إلى جهود التلقي النشط المخيبة للآمال، من حيث كونها تريد إثبات الشجاعة والإقدام، في حين تنجز قراءة الصورة لدينا معاني الخوف الشديد إلى حد الهلع" (٢).

وعلى مستوى المديح وندرته فقد خالطه الهجاء لخصوم الممدوح، فهو يتجلى للخارجي المجاهد فقط ولا يناله في نظرهم أمير أو خليفة أو من دُونهم ما لم يكن يعتقد مذهبهم كما في مديح عمران بن حطان لابن ملجم في دسيسته وقتله لعلي هاجيا مقتوله، ومنها:

لِلَّهِ دَرُّ الْمُرَادِيِّ الَّذِي سَفَكْتُ كَفَّاهُ مُهْجَةً شَرَّ الْخُلُقِ إِنْسَانًا (٣)

ويقول معدان بن مالك الإيادي في ذات المعنى حيث المدح للحزب:
سَلَامٌ عَلَيَّ مَنْ بَايَعَ اللَّهَ شَارِيًا وَلَيْسَ عَلَيَّ الْحِزْبِ الْمُقِيمِ سَلَامٌ (٤)

(١) الخوارج والحقيقة الغائبة، ناصر سابعي، ص: ١٦٧ (مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٣م).

(٢) أنماط الصورة في شعر الخوارج، ص ٢٩٥.

(٣) شعر الخوارج، ص ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٦.

وربما انكسر هذا المفهوم عندما تقع الضائقة عليهم حيث وجدنا لبعضهم مدحا للحجاج حينما "يقدمهم الحجاج للقتل، فيمدحونه بشعر يكون سبباً لخلاصهم أو يعلنون توبتهم وارتدادهم عن مذهبهم"^(١)، أو تخلياً عما نافحوا لأجله كقول أحدهم تحت بارقة السيف:

أَحْجَاجُ إِنِّي وَالَّذِي أَنَا عَبْدُهُ عَلَى دِينِ خَيْرِ الْعَالَمِينَ مُحَمَّدٍ
 وَدِينِ أَبِي بَكْرٍ وَصَاحِبِهِ الَّذِي مَضَى عَادِلًا فِي حُكْمِهِ لَمْ يُفْئِدِ
 وَلَسْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَلَا قَائِلًا فِيهِ مَقَالَةً مُلْحِدِ
 وَإِنْ يَكُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ فَرُبُّكَ لِلْعَبْدِ الظُّلْمِ بِمَرْصِدِ
 وَأَمَّا عَلِيُّ ذُو الْمَعَالِي فَإِنَّهُ وَصِيُّ نَبِيِّ ذِي سَنَاءٍ وَسُؤْدَدِ^(٢)

إنَّ شعرهم مُسَعَّرُ حرب، وباعث ثورات، وتمجيد شجاعة، ورصد مناسبات. إنَّه شعر قضية ترتبط بقلب الحياة والأحداث والدمويَّة، وشعر أحداث وحماسة وتمرّد لأنَّ معظم شعرائهم أهل وغي وحملة سيف ومجنّ، فتقاربت المني وتشابه البناء فتماثلت الأبيات كما في قول عمرو القنا:

فَحَسْبِي مِنَ الدُّنْيَا دِلَاصٌ حَصِينَةٌ وَأَجْرُدُ حَوَارِ الْعِنَانِ نَجِيبٌ^(٣)
 ويمثله قول عطية الليثي:
 وَحَسْبِي مِنَ الدُّنْيَا دِلَاصٌ حَصِينَةٌ وَمَعْقَرُهَا يَوْمًا وَصَدْرُ فَنَاءِ

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) شعر الخوارج، ص ٨٨.

وَأَجْرُدُ مَحْبُوكُ السَّرَاةِ مُقْلِصٌ شَدِيدٌ أَعَالِيهِ وَعَشْرُ شُرَاةِ
فَأَبْلُغُ مِنْهُ حَاجَتِي وَبَصِيرَتِي وَأَشْفِي نَفْسِي مِنْ وِلَاةِ طُعَاةِ^(١)

ويشابهه قول يزيد بن حبناء من الأزارقة:

أَيُّتُ وَسِرْبَالِي دِلَاصٌ حَصِينَةٌ وَمَعْفَرُهَا وَالسَّيْفُ فَوْقَ الْحَيَازِمِ^(٢)

وقول قطري في المعنى نفسه، على أن الذاتية بادية فيه ولا غرابة:

لَا يَرْكَنُ أَحَدٌ إِلَى الْإِحْجَامِ يَوْمَ الْوَعَى مُتَحَوِّفًا لِحِمَامِ
فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرِّمَاحِ دَرِيئَةً مِنْ عَنِّ يَمِينِي مَرَّةً وَأَمَامِي
حَتَّى حَضَبْتُ بِمَا تَحَدَّرَ مِنْ دَمِي أَكْتَفَأَ سَرَجِي أَوْ عِنَانَ لِحَامِي^(٣)

وربما أدّت وحدة الهدف في شعرهم إلى هذا التقارب في المعاني حتى كاد النص يكون مكرّراً، مما أوهم الناظر في نسبته إلى أكثر من شاعر، وربما حُكِمَ عليه بالتكرار والتناظر لأنه يدور في فلك واحد. "ومن ذلك ما أورده صاحب "الأغاني" في مقطوعة حماسية نسبها المبرد إلى قطري بن الفجاءة، ونسبها المدائني إلى صالح بن عبدالله العبشمي، وقال خالد بن خدّاش قائلها عمرو القنا، وقال وهب بن جرير بل قائلها هو حبيب بن سهم"^(٤). ويؤكد هذا شوقي ضيف بقوله: "ولعلّ وحدة موضوعهم هو السبب في ندرة تمايز وتباين

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) موسوعة شعراء العرب، شامي، يحيى عبد الأمير، م ١، ص: ٢٠٦ (دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦م).

(٣) قطري بن الفجاءة، الفارس الشاعر، هزاع بن عيد الشمري، ص ٢٨ (دار أجا، الرياض، ٢٠٠٠م).

(٤) خصائص شعر الخوارج، ص ٣٣. نقلًا عن كتاب الأغاني، مج ١٨، ص ١٤٧.

شخصياتهم الشعرية، وتتأتى كأنما هي صور متعددة من نمطٍ واحد، صور متشابهة، ولذا استصعب على الرواة نسبة كثير منها إلى أصحابها الحقيقيين، فحيناً ينسبونها إلى هذا الخارجي وحيناً إلى ذاك^(١).

وقد استوقف التكرار البعض ليدرسه بوصفه ظاهرة تداولية، أثرت في المتلقي وصارت وسيلة حجاجية إقناعية فاعلة في الخطاب، تظهرت عبر نماذج شتى من شعرهم ما بين: "صوتي، ولفظي، واستهلالي، وتركيبى"^(٢).

وربما كان الزهد أحد أسباب تقارب معانيهم؛ ف"ضيق النطاق الذي فرضه الزهد على الشاعر يزيد من ذلك التكرار والتشابه. فإذا أراد الشاعر الخارجي - وهو زاهد في الدنيا ليس له من همّ سوى الجهاد في سبيل معتقده - أن يتحدث عما يحتاجه من دنياه، لم يتذكر سوى آلة الحرب التي تمكنه من القيام بواجبه، وفي هذا يستوي حال الشعراء المجاهدين"^(٣).

واقترب الرثاء من الزهد في شعرهم حتى لا تكاد تجد نصاً رثائياً إلا وشاركته معاني الزهد والتبتل وتتابع العبادات التي أتت على أجسامهم فبرتها؛ فسيقت معاني الرثاء على مراكب الزهد. يقول فروة بن نوفل رثياً لأصحابه واستصغارهم الدنيا، واصفاً أجساداً نحيلة:

تَظَلُّ عِتَاقُ الطَّيْرِ تَحْجَلُ حَوْهْمُ يُعَلِّلْنَ أَجْسَادًا قَلِيلًا نَعِيمُهَا

(١) انظر مثلاً: تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، شوقي ضيف، ط ٢٨، ص ٣٠٦، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م).

(٢) حجاجية التكرار في شعر الخوارج (٤١ هـ - ٨٩ هـ) - مُقَارَنَةٌ تَدَاوُلِيَّةٌ -، قديم سامي، مجلة الموروث، ١٠م، ١٤، ص ٨٧ (٢٠٢٢م)

(٣) شعر الخوارج، ص ٨.

لِطَافًا بَرَاهَا الصَّوْمُ حَتَّى كَأَنَّهَا سَيْوْفٌ إِذَا مَا الْحَيْلُ تَدْمَى كُلُّوْمُهَا^(١)

ويتسامى شعر الرثاء كثرة وصدقا وحرقة، وإن قَصَرُوا سواده على رثاء الإخوان والأقارب الذين حملوا قضيتهم، وأسبغوه على من غادروا تحت ضلال السيوف؛ وهو شعر مُثَقَّلٌ بعاطفة شجية وتأسٍ بالغ كونهم يتعالقون ببعضهم بعضا إيدولوجيا وفكريا وعقديا. لذا تتمظهر في رثائهم معالم التباين عمن سواهم حين يتجلى "أن شعرهم في رثاء إخوانهم اتخذ منهاجا مختلفا عما ألفه السابقون، فهو يصور شعورًا حزينًا لفقد الأعبة ولكنك لا تجد فيه بكاءً. يعدد محامدهم التي يرونها دنيوية كالنجدة والكرم وغيرها، بل تجد لديهم ذكرًا لصفات يدعون أنما لهم من تقوى وورع وزهد في الدنيا...".^(٢) وفيما يلي بعض أبيات لعمران بن حطان يرثي قتلى يوم ميحاس (موضع بالأهواز):

وَإِحْوَةَ هُمْ طَابَتْ نُفُوسُهُمْ بِالْمَوْتِ عِنْدَ التِّقَافِ النَّاسِ
وَاللَّهِ مَا تَرَكُوا مِنْ مَنِّعٍ لِهْدَى وَلَا رَضُوا بِالْهُوَيْنَا يَوْمَ مِيحَاسِ^(٣)

ووصف التضحية والشجاعة والكر والفر لوجه الله على ما يعتقدون باد في مدحهم للشُّرَاة، وربما بنوا لأنفسهم نموذجًا يُقتدى به في هذا الأمر حيث ربط الشجاعة بتحقيق غاية العقيدة الموصلة في ذروتها إلى الموت في سبيل الله، لا بربطها بعامل دنيوي أو قبلي. فالشعور الديني "الذي تميزت به روح الخوارج لم يسمح لأي إحساس قبلي أو جنسي بالبروز إلى جواره إلا عند الطرمح

(١) العقد الفريد، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) خصائص شعر الخوارج عمران بن حطان أنموذجا، ص ١٠٩.

(٣) شعر الخوارج، ص ٥٢.

بالذات، وهو لا يصلح أن يكون نموذجاً أو مثلاً للخوارج".^(١) من هنا صار الفخر والمدح للمقتول سمة ظاهرة في شعرهم تُمنح للميت وتدعو لسباق دائم نحو الموت أو الشهادة، كما في قول من عمران بن حطان:

أَحَاذِرُ أَنْ أَمُوتَ عَلَى فِرَاشِي وَأَرْجُو الْمَوْتَ تَحْتَ ذُرَى الْعَوَالِي^(٢)

وقول أبو بلال مرداس بن أدية:

إِلَهِي هَبْ لِي زُلْفَةً وَوَسِيلَةً إِلَيْكَ فَإِنِّي قَدْ سَيِّمْتُ مِنَ الدَّهْرِ^(٣)

وقد أشار إلى هذا اللون إحسان عباس في قوله: "كل إنسان ذهب في سبيل العقيدة يُعدّ شهيداً، فهو المثلُّ الأعلى في نظر أصحابه بعد استشهاده، وهو الذي يستحق الرثاء والبكاء، مثلما أنّ الجماعة الخارجية هي العصبية المثالية التي تمثل الحق، فهي إذن تستحق المدح والثناء"^(٤). ولنا أن نتفهم هذا الرأي، فهم قومٌ محاربٍ وحُرُوبٍ حتى بلغ ببعض الواقفين على شأهم أن يصفهم بأوصاف ربما كستها المبالغة كقولهم عن عروة بن أدية بأنه لم يؤت بفراش في ليل ولا طعام في نهار، وكشجاعة شبيب الذي كسّر للحجاج عشرين جيشاً في سنتين في جيش قليل العدد^(٥)، وكأم حكيم زوجة قطري في تركها ملذات تحت يدها ونشداها الموت في سبيل الله في كثير من مقطوعاتها كما سبقت

(١) الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، النعمان القاضي، ص ٤٥٠ (دار المعارف، مصر، ١٩٧٠م).

(٢) الخوارج تاريخهم وأدبهم، سلسلة أعلام الأدباء والشعراء، علي نعيم جفال، مج ٤٦، ص ٥٧ (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م).

(٣) شعر الخوارج، ص ٦٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩.

(٥) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ٧٦.

الإشارة إليه. بل ربما بان أنين أحدهم وندب حظه حين تتخطاه المنون وتفوته الشهادة فيقول راثيا نفسه (الباقية).

قَدَّرَ يُخَلِّفُنِي وَيُخْضِيهِمْ بِهِ يَا هَلْفَ كَيْفَ يُفُوتُنِي

وشعرهم لا ترتقي فيه ميزات فنية وصورٌ أدبية لأنه أقرب إلى مباشرة الواقع من الخيال لكنه يشي بصدق ظاهر وبصور تجسدية ترى فيها ألواناً للوغى، وأصواتاً للموت، ودماءً رطبة على السرج، وأنياباً في السحر، وإن عجز أن يستوي على خط واحد في الصدق تجاه هذا الهدف، فإنه يظلّ نتاج تجربة حية تغلب عليه الصراحة والجرأة ووحدة الموضوع. وعموما فهذا شعر خبت فيه الظواهر الفنية التي تميزه عن غيره حيث جاء أغلبه "نفضات تلقائية قصيرة لا مجال فيها لكثير من التفنن أو الإبداع"^(٢). كما في قول الأعرج المعني:

وَكُنَّا نَسْتَطِبُّ إِذَا مَرَضْنَا فَصَارَ سَقَامُنَا بِيَدِ الطَّيِّبِ
فَكَيْفَ نُجِيزُ عُصَّتَنَا بِشَيْءٍ وَنَحْنُ نَعَصُّ بِالْمَاءِ الشَّرِيبِ^(٣)

ويقول إحسان عباس فإن "أكثر هؤلاء الشعراء غير محترفين إلا قطري بن الفجاءة"^(٤) الذي كان قادرا على توظيف أدواته الفنية في شعره لخدمة أهداف شاعر عقائدي وباحث اجتماعي. وربما يضاف إلى هذا ظاهر دعوة متكررة إلى أمر بمعروف ونهي عن منكر بينما تشي الأبيات بتطلع سياسي وتفتُّعٍ

(١) ديوان الخوارج، ص ٢٢٥.

(٢) في الشعر الإسلامي والأموي، عبدالقادر القط، ص: ٣٧٧ (مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٠م).

(٣) البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٧١، ٣٥٩.

(٤) شعر الخوارج، ص ٨. وأنماط الصورة في شعر الخوارج، ص ٢٩٥.

لتغيب نواياهم "وغاياتهم البرغماتية، المتمثلة في القبض على السلطان" (١) حتى وهي تبدو للوهلة الأولى تساق إلى الغرض الأول كقول عبدالله بن وهب الراسبي:

نُقَاتِكُمْ كَيْ تَلْزُمُوا الْحَقَّ وَحَدَّهُ وَنَضْرِيكُمْ حَتَّى يَكُونَ لَنَا الْحُكْمُ (٢)

والناظر لا يخفى عليه بعض الهنات التي تكسر هذه الصورة الغالبة عنهم وممن تنبه لهذا حميد عيسى حين قال: "وبالفعل فإن البحث وجد في تضاعيف شعرهم صور الجبن والختل والجنس، إلى جنب صور الحنين إلى الأهل وصور الخوف من الدهر، مما لم يلحظ مثل ذلك في شعر جماعة تدّعي جهادية الحركة وتبتغي وجه الله" (٣). وبما أن الشعر من لوازمهم وهو كثير بادٍ فيهم، وقد ترجم ذلك أدبهم ترجمةً حرفيةً؛ إذ جل شعراء تلك الطائفة هم قادة وساسة وزعماء، عاشوا التجربة الشعرية بعمقها، يستصحبون فيها الشعر مع سيوفهم على نمط قطع شعرية غير طويلة تنحو بها نحو خصائص شكلية، وتعكس حال ترحالهم المستمر، وتناسب حياتهم غير المستقرة؛ لذا فقد كثر ورود الأرجاز والبيت والبيتين والمقطوعة (٤)، وظلت حيرة شتات شعرهم ناجمة بين النقاد فقد حصر محمد علي توتو شيئاً من شعرهم مُوردًا "٥٧ بيتًا يتيماً و ٤٤ أرجوزة و ٢٢٩

(١) التمرد دلالة اغتراب في شعر الخوارج في العصر الإسلامي: دراسة في سوسولوجيا الأدب، رباب حسن وفؤاد أحمد، مجلة آداب ذي قار، العراق، ع ٢٣، ص ١٨٨ (٢٠١٧م).

(٢) ديوان الخوارج، ص ٨٧.

(٣) أنماط الصورة في شعر الخوارج، ص ٢٨٨.

(٤) انظر: ديوان الخوارج، ص ٢٤٧.

قطعةً و ٥٥ قصيدةً، وقد بلغ عدد شعرائهم أكثر من خمسين شاعرًا^(١). بينما بلغوا عند عيسى عيساوي ٩٠ شاعرًا منهم ثمان نساء^(٢). وقد وافقه في هذا نايف معرف بقوله: "وعلى الرغم من كثرة شعرائهم التي تصل إلى تسعين شاعرًا، فيهم ثمان نساء، فإننا لا نجد إلا ديوانا وحيدا لشاعرهم الطرماح بن حكيم"^(٣). وعند آخرين ٩٧ شاعرا منهم عشر نساء^(٤). ولا نكاد نصل لدواوين شعرية كاملة عدا ما كان للطرماح بن حكيم، وهو الذي يعدّه إحسان عباس "قد خرج في معظم شعره عمّا أخذ الخوارج به أنفسهم، ولهذا لا نجد في ديوانه من الشعر الذي ينسجم وصرامة العقيدة الخارجية إلا الشيء اليسير"^(٥). ومرارا ما يؤكد هذا المعنى ويجيل فيه إلى ديوان الطرماح^(٦).

ولم يكن شعرهم مستوفيا جميع أغراض زمنهم، حيث شح وجود البكاء إلا ما كان داميا في تسعير حرب، كما نأى الخمر والمجون والغزل إلا ما ندر من صور سبق عرض سبب ورودها، ولم يكونوا بحاجة لهذا، إنما استعملوا منها ما يحمل مذهبهم عقديا وسياسيا؛ لهذا تجافى عن شعرهم تشتت وحدة الموضوع الذي اتسمت به القصيدة القديمة حيث "خرجوا عن هذه القيم البنيوية للقصيدة في ذلك الزمان؛ لأنهم ليسوا في حاجة إلى النسيب أو الغزل أو

(١) خصائص شعر الخوارج، ص ٣٥.

(٢) انظر: شعر الخوارج بين تجليات الذات وعذابات الاغتراب، ص ٢٧٢.

(٣) ديوان الخوارج، ص ٢٤٧.

(٤) انظر: آثار الخوارج الشعرية: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٥٥.

(٥) شعر الخوارج، ص ١٦٧.

(٦) انظر مثلا: ديوان الطرماح ص ١٩٣ لتلك القصيدة التي بلغت ٧٧ بيتا.

الوصف وقد نادى منادي الجهاد؛ فكانت قصائدهم لا تكاد تخرج عن فكرة واحدة وهي فكرة الحرب والقتال والشجاعة، فكانت الحماسة هي الصفة الملازمة لشعرهم مع التزامهم الجانب الإسلامي^(١). ونأى الوقوف على الأطلال والغزل ووصف الرحلة في مطالعهم، وهذا يظهر "انفلاتا من قوانين القصيدة الجاهلية فقد غادروا المقدمة الطللية والتزموا موضوعا واحدا"^(٢) كما أن شعرهم لم يكن استدعاء لنموذج واحد أيضا، وقد امتاز بالصراحة والجرأة والصدق والإخلاص والواقعية التي تجلت في قلوب الرواة وكان "معظمهم من البوادي ... فكان شعرهم صدّى لمزايا البدويّ في الصراحة والجرأة"^(٣). ولعل العود في هذا أيضا إلى "أنّ شعر الخوارج استمدّ مادته من حياتهم اليومية التي يعيشونها أي "واقعهم"، فجاء واضحا لا خفاء فيه، بسيطاً لا غلوّ فيه، بعيداً عن المبالغة، صادقا في تعبيراته، ينقل الوقائع نقلاً أميناً؛ خاصة عندما يرثون قتلاهم ويقرون بجزيمتهم في المواجهات غير المتكافئة"^(٤). وقد أدّت هذه التيمة الظاهرة في شعرهم إلى قول البعض: "إن شعر الخوارج يمكن إدراجه في باب الأدب الملتزم؛ لأنه تعبير عن هوية الحركة الخارجية بمذاهبها المختلفة

(١) خصائص شعر الخوارج، ص ٣٤.

(٢) آثار الخوارج الشعرية: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٤) خصائص شعر الخوارج، ص ٣٣.

والمتناقضة أحيانا، وترجمة لمكنون ضمير جمعي مبني على الرفض، وفيه بقية من عصبية الجاهلية"^(١).

وقد وصف بعض الباحثين شعرهم بأنه "قوي الايقاع، صادق العاطفة، خالٍ من العصبية لجنس أو لون أو قبيلة، لأنّ هدفهم إسلامي خالص"^(٢). ويؤكد إحسان عباس على هذا قائلا: "لون من الشعر زهدي ثوري جامع، يُكبر الإنسان الخارجي إكبارًا شديدًا، ومن ثم كان موضوع هذا الشعر هو الإنسان - الإنسان الخارجي على وجه التحديد- والمحرك الداخلي فيه هو روح التقوى المتطرفة. فهو لذلك أدب قوي يزيد في قوته شدة التلازم بين المذهب الأدبي والحياة العملية"^(٣).

وبفعل حفظهم للقرآن وتقاربهم منه، اعتمدوه مكوّنًا رئيسًا لنصهم الشعري، بل حتى في تسمية جماعتهم تحت تأثير جدلي لمصطلح الخوارج، والشُّراة، والمحكّمة، في تقارب يكاد يكون عضويًا^(٤)، تتراى للعين أشكال من التناص القرآني القصدي بامتياز؛ لتخصيب المعنى وإلباسه قداسة وتأثيرا، ولصنع الدلالة وأثرها، فورد التناص الاستشهادي، والاقتباسي، والإحالي، والتلميحي الإشاري. واعتمادا على ذاكرة المتلقي وثقافته التي يرى محمد مفتاح بأنها كفيلة

(١) الزهد والثورة في شعر الخوارج، علي بوزيان، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، م٢، ع١، ص٢٤٩ (٢٠٢٠م).

(٢) خصائص شعر الخوارج، ص٣٣.

(٣) شعر الخوارج، ص١٩.

(٤) انظر: التناص القرآني في شعر الخوارج، فاضل أحمد القعود، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع٤٥، م٨، ص١٤ (٢٠٢١م).

باستدناء التناص واعتماد الشاعر عليها،^(١) أُورِدُ بعضَ أبياتهم مختصراً قدر الإمكان ومنها على الترتيب السابق، "الاستشهادي الاقتباسي" الذي يتبدى في نصوص منها نص مليكة الشيبانية ترثي أباها الحازوق الخارجي:

وَيَحُوطُ الْمَوْلَى وَيَصْطَنِعُ فَيُجْزَى الْإِحْسَانَ بِالْإِحْسَانِ^(٢)

إنَّ العجز هنا - وإن تخلقى عن الاستفهام وجاء بالباء انزياحاً - يكاد يخلق تناسلاً مبدعاً في استلهام تام لقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^(٣). ويتبع هذا التناص، التناص الإحالي الذي لا يُظهر ذاته بصراحة؛ إنما يتكئ على ذاكرة المتلقي، كقول عمرو التميمي:

لَا حَيْرَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ اللَّهِ فِي دَارِ الْقَرَارِ نَصِيبٌ^(٤)

وهذا اتكاء كَلْبِي على قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾^(٥). حيث يروم دعوة أصحابه إلى ترك الدنيا وابتغاء الأخرى نهوضاً بأيدلوجيتهم العقدية.

ومن التناص التلميحى الإشاري الذي يقوم على استيحاء اللفظة والتركيب القرآني دون مباشرتها معتمداً على نص غائب، قول عمرو التميمي:

(١) تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، محمد مفتاح، ص ١٣١، ١٣٤ (المركز الثقافي العربي،

د ت).

(٢) ديوان الخوارج، ص ٢٠٣.

(٣) سورة الرحمن، آية: ٦٠.

(٤) شعر الخوارج، ص ٨٨.

(٥) سورة غافر، آية: ٣٩.

مَعِيَ كُلُّ أَوَاهِ بَرَى الصَّوْمِ جِسْمَهُ فَعِي الْجِسْمِ مِنْهُ نَهْكَةٌ وَشَحْوَبٌ^(١)

فهو يحيل من بعيد إلى فضل طائفته كثيرة التأوه، معتمدا على سطوع مفردة التأوه، مستندنا حال خليل الرحمن أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام في وصف الله له: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ ﴾^(٢). ومن التناص الأسلوبي الذي يحاكي نصا آخر قول مالك المزموم:

أَلَمْ يَأْنِ لِي يَا قَلْبُ أَنْ أَتْرَكَ الصَّبَا وَأَنْ أَرْجُرَ النَّفْسَ اللَّجُوجَ عَنِ الْهَوَى^(٣)

إنّ كثافة الاستفهام الوارد في رأس البيت ليبدو كأحد المنبهات الأسلوبية الحامل لدلالة ونغم مقصود لخلق بنية ناهضة بالدلالة والاستنكار والالتحاف بالآية الكريمة عن تصرف في معنيّ بذاته، وتحوير له: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾^(٤).

ويتجلى في ضوء ما تقدم تلك المساحة الهائلة التي أفاد منها الشاعر الخارجي من القرآن أسلوبا وطريقة هادفةً لتحقيق مراميه الشعرية. "ولا شك في أن هذا الشاعر أو الناثر، عندما يعمد إلى توظيف القرآن في إبداعه، تكون غايته الأساسية من وراء ذلك، الارتقاء بأسلوبه وخدمة المعنى الذي يرومه"^(٥). ومع

(١) شعر الخوارج، ص ٨٩.

(٢) سورة هود، آية: ٧٥.

(٣) شعر الخوارج، ص ١٧٤.

(٤) سورة الحديد، آية: ١٦.

(٥) تحليل الخطاب الشعري، ص ١٣.

أَنَّهُمْ "تَطَرَّفُوا كَثِيرًا فِي أَحْكَامِهِمْ وَأَرَائِهِمْ"^(١) فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفَادُوا مِنْ ذَلِكَ التَّقَارُبَ بَيْنَ الْخَطَابِينَ الدِّينِيِّ وَالشَّعْرِيِّ إِذْ يُؤَكِّدُ حَسِينُ الْوَادِ أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْخَطَابِينَ لَا تَقْتَصِرُ فِي اشْتِرَاكِهِمَا فِي الْوُرُودِ مِنَ الْمَوَارِءِ، بَلْ تَتَجَسَّمُ أَيْضًا فِي طَبِيعَةِ كُلِّ مِنْهُمَا وَالتِّي تَنْهَضُ ابْتِدَاءً عَلَى الْجَمَالِيَةِ الْعَالِيَةِ^(٢). إِنَّ هَذِهِ السَّمَاتِ تَتَدَفَّقُ فِي شَعْرِهِمْ عَامَةً، كَمَا أَنَّ امْتِدَادَهُمُ الْعِرْقِي دَنَا بِهِمْ مِنْ شَعْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالتَّقَى مَعَهُ غَالِبًا فِي غَرَابَةِ اللَّفْظِ وَإِيجَازِهِ، وَفِصَاحَةِ الْمَفْرَدَةِ الَّتِي اسْتَنْطَقَتْ الْأَبْيَاتِ وَتَنَاصَ مَعَهُ أَسْلُوبًا وَحِمَاسَةً وَعَاطِفَةً مَنفَعَلَةً، تَوْظِيفًا لِتِلْكَ النُّصُوصِ الَّتِي انبَثَقَتْ مِنْهَا الرِّثَائِيَّاتِ كَمَا فِي النَّصِّ الْجَاهِلِيِّ لِعَبْدِ يَغُوثِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ وَقَاصِ الَّذِي مَطَّلَعَهُ:

أَلَا لَا تَلُومَانِي كَفَى اللَّوْمَ مَا بِيَا وَمَا لَكُمْ فِي اللَّوْمِ حَيْرٌ وَلَا لِيَا
أَلَمْ تَعَلَّمَا أَنَّ الْمَلَامَةَ نَفَعُهَا قَلِيلٌ وَمَا لَوْمِي أَخِي مِنْ شِمَالِيَا^(٣)

وَفِي ضَوْءِ الْمَقَارِبَةِ الْحِجَاجِيَّةِ لِبَعْضِ التَّرَاكِيِبِ التَّشْبِيهِيَّةِ فِي شَعْرِهِمْ، وَرَبَّمَا اسْتِثْنَا سَا بِأَثَرِ أْبْعَادِ وَظِيفَةِ التَّشْبِيهِ الْعَابِرَةِ لِمَا وَرَاءَ الْفَنِيِّ وَالْجَمَالِيِّ -رُكُونًا عَلَى قُوَّةِ السَّبْكِ- فَإِنَّ صُورَهُمْ وَتَشْبِيهَاتِهِمْ لَمْ تَقْفِ عِنْدَ تَقْرِيْبِ الْمَعْنَى وَتَجْمِيلِهِ وَاسْتِدْنَاءِ الْبَعِيدِ فَقَطْ، بَلْ سُجِّرَتْ وَدَرَجَتْ عَلَى كَوْنِهَا آليَةً حِجَاجِيَّةً تَضَطَّلِعُ بِوِظِيفَةِ إِقْنَاعِيَّةٍ، تَرُومُ التَّأَثِيرَ فِي الْمَتَلَقِّيِّ، وَتَنْهَضُ بِإِقْنَاعِهِ بِمَدْلُولِ خَطَابِهَا التَّدَاوَلِيِّ عِبْرَ مَقَاصِدِ أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ الْكَلَامِيَّةِ حَيْثُ "الأَبْعَادُ التَّدَاوَلِيَّةُ حَاضِرَةٌ فِي تَشْبِيهَاتِ

(١) الأفاق الموضوعية والفنية في شعر الخوارج، صابر عبد الدايم، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، مؤسسة البستاني للطباعة، ١م، ١٠ع، ص ١٧٥ (١٩٩٠م).

(٢) انظر: نظر في الشعر القديم، حسين الواد، ص ٣٩ (جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٣١هـ).

(٣) المفضليات، أبي العباس المفضل بن محمد الضبي، تحرير عمر الطباع، ص ١٤٤ (دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٢٠١٦م).

الخوارج بما تضمنته من أفعال كلامية (إنجازية وتأثيرية) وأقوال مضمرة واستلزمات حوارية"^(١). كقول قطري بن الفجاءة لابن مروان:

أَلَا أَيُّهَا الْبَاغِي الْبِرَّازَ تَقَرَّبْنَ أَسَاقِيكَ بِالطَّعْنِ الْغِدَافِ الْمُقَشَّبَا
فَمَا فِي تَسَاقِي الْمَوْتِ فِي الْحَرْبِ سَبَّةٌ عَلَى شَارِبِيهِ فَاسْقِنِي مِنْهُ وَإِشْرَابًا^(٢)
ويتجلى الصراع في تداخل البقاء والفناء كعقيدة ينشدها الخارجي وحيوة
تنشدها الفطرة، عبر حوار بين قطري بن الفجاءة الناشد للقتال -عبر أبيات
ساقها البحث سابقا- وأبي خالد القاني المبرر لأمره سبب القعود حين قال:
لَقَدْ زَادَ الْحَيَاةَ إِلَيَّ حُبًّا بَنَاتِي إِهْنَنَّ مِنْ الضَّعَافِ
أَحَازِرُ أَنْ يَذُقَنَّ الْبُؤْسَ بَعْدِي وَأَنْ يَشْرَبْنَ رَنَقًا غَيْرَ صَافٍ
وَأَنْ يَعْرِينَ إِنْ كُوسِيَ الْجَوَارِي فَتَنْبُو الْعَيْنُ عَنْ كَرِيمِ عِجَافِ
وَأَنْ يَضْطَّرَّهُنَّ الدَّهْرُ بَعْدِي إِلَى جَلْفٍ مِنَ الْأَعْمَامِ جَافِ
فَلَوْلَا ذَاكَ قَدْ سَوَّمْتُ مُهْرِي وَفِي الرَّحْمَنِ لِلضُّعْفَاءِ كَافٍ^(٣)

وقد ركنا في خطابهم البلاغي لتوشيح الأسلوب باستدعاء الالتفات -ومنه
الضميري- لدفع السامة عن خطابهم الذي بدا حجاجيا بجلاء لأجل تحقيق
الْبُغْيَةِ (الخارجية).

(١) التشبيه ووظيفته الحجاجية في شعر الخوارج في العصر الأموي -مقاربة تداولية-، شعبان أمقران،
مجلة إشكالات في اللغة والأدب، الجزائر، ٨م، ٤ع، ص ٢٨٣ (٢٠١٩م).

(٢) ديوان الخوارج، ص ١٦١.

(٣) الأغاني، مج ١٨، ص ١٥٠. وديوان الخوارج، ص ١٥.

الخاتمة

إنّ الحاصل مما سبق أنّ المنظوم الشعري لشعراء الخوارج - وإن لم يكن مستوفيا جميع أغراض زمنهم - قد نهض بمراهم وتكفل بإبراز رؤيتهم السياسية وعقيدتهم، مغلبين ذلك على المادية والعصبية القومية التي يرونها لا تبني لهم أهدافا، لكن النفس القبلي العالق بالفطرة البدويّة لم يناً كلية؛ إذ يُسعره تأثير القبلية في التقسيمات الفكرية والاجتماعية والسياسية. وصار شعرهم بمثابة الوثيقة التاريخية لمنظومتهم العقيدية والسياسية.

وقد حضرت المرأة في القتال والتعبئة، وأبأنها أدبهم متحرّبة متعبدة وشاعرة. وأوحت بعض المشاهد بفوقية الأنثى ودونية الذكّر، كحال غزالة في الكوفة. مما كوّن لها صورة عامة مجردة من الأحاسيس والعواطف الأنثوية، لكنها حضرت أيضا بنسيجها الفطري الأنتوي لتجبر الرجل على كسر العنف والتشبث بالحياة لأجلها؛ فصارت مُقَعِّدة ودافعة بالباعث النفسي والوجداني المنعكس شعرا في صور الخارجي وأحاسيسه تجاهها حتى وإن ورد حمّالا لأيدلوجيتهم ومحمولا بسياق الفخر والانتصار للعقيدة، ونشدان الثبات والقوة عبر استذكارها لتحقيق البعد العاطفي والاجتماعي.

وأظهرت المباشرة في شعرهم ثنائية (الأنا/ نحن والآخر، الحياة والموت، الحضور والغياب) شعر قضية ترتبط بقلب الحياة والأحداث والدموية وتسعير حرب، وحملت بنيته العديد من المضمرات النسقية تجاه صراعاتهم مع الإنسان والزمان والمكان؛ نتيجة انغلاقهم على ذواتهم وفرض آرائهم بأحادية وإقصاء

الآخر فَوَهَّنتِ الأواصر بينهم وبين الحاضنات الأخرى وجرّتهم لطواحين العدا، فتداخل الاغتراب الديني والسياسي والنفسي والاجتماعي وكثر نقد الحياة. ولم تتجاوز آفاقهم الموضوعية وتجاربهم الشعرية الرثاء، والهجاء، والمرامي الدينية العقديّة، والنزعة التأملية، والتمرد، والشكوى، وكلها تصدر من شربٍ ومعين واحدٍ وتدور في ذات الرحي؛ مما أبان أحادية الموضوع ووحدة الهدف وتداخل الأغراض لصالح فكرتهم حتى بلغوا درجة التقارب بين نصوصهم الموهمة بالتكرار الذي استوقف البعض ليدرسه كظاهرة تداولية، أثرت في المتلقي وصارت وسيلة حجاجية إقناعية فاعلة في الخطاب، تمظهرت عبر نماذج شتى من شعرهم مابين صوتي، ولفظي، واستهلالي، وتركيب.

وجاء المديح للخارجي المجاهد ممزوجا بالهجاء لخصومه، وصار الفخر والثناء للمقتول سمة في شعرية تُمنح للميت منهم وتدعو إلى سباق دائم نحو الموت أو الشهادة.

وانبثت الحماسة في شعرهم وشاع الإقناع عبر المقاربة الحجاجية لبعض التراكيب التشبيهية التي لم تقف عند تقريب المعنى واستدناء البعيد فقط، بل درجت على كونها آلية حجاجية تضطلع بوظيفة إقناعية، تروم التأثير في المتلقي وتنهض بإقناعه بمدلول خطابها التداولي عبر مقاصد أقواله وأفعاله.

وقد عبّرت هذه التيمة الظاهرة عن شعرهم ووسمته بالأدب الملتزم لقدرته على التعبير عن هويّة الحركة ومذاهبها وتناقضاتها الباقية من عصبية الجاهلية وعزّقتها الذي دنا بهم من شعر تلك المرحلة السابقة والتقى معه غالبا في غرابة اللفظ

وإيجازه، وفصاحة المفردة التي استنطقت الأبيات وتناص معه أسلوبا وحماسة وعاطفة منفعة،

وتمظهرت العاطفة وتجلي الزهد الجامح فالتهبت المشاعر وتحكم الوجدان واقترب الرثاء من الزهد في شعرهم حتى لا تكاد تجد نصا رثائيا إلا وشاركته معاني الزهد والتبتل وتتابع العبادات، وشح البكاء إلا ما كان داميا في تسعير حرب، كما نأى الوقوف على الأطلال والخمر والمجون والغزل إلا ما ندر وكان في حق الزوجة لا العشيقة.

وشاع التناص القرآني كثيرا في شعرهم فأوحى برابط عميق بينهم وبينه، ووظفوه بنية ودلالة في خطابهم الشعري، واعتمدوا عليه مكونا رئيسا لنصهم الشعري، وكذلك في تسمية جماعتهم تحت تأثير جدلي لمصطلح الخوارج، والشُّرة، والمُحَكِّمة، في تقارب يكاد يكون عضويا بحيث تتراءى للعين أشكال من التناص القرآني القصدي - بامتياز - الذي وُظِّفَ لتخصيب المعنى وإلباسه قداسة وتأثيرا لصنع الدلالة وأثرها؛ مما استدنى التناص الاستشهادي، والاقتباسي، والإحالي، والتلميحى الإشاري.

وبيّنت الدراسة بعض المزالق الاجتماعية التي تُناكف ترفُّعهم النفسي الأخلاقي، كقبولهم في الدسيسة والغدر والخيانة وتديج مبراتها إذا كانت جالبة لمصلحة ومُحَقِّقة لمسعى، ومُعَجِّلة في تحقيق هدف. وحينما تتعدد أساليب الشرط؛ يظهر شعرهم نسيجا متلاحما. كما أظهرت الدراسة أن شعرهم لا ترتقي فيه ميزٌ فنية وصورٌ أدبية لأنه أقرب إلى مباشرة الواقع من الخيال لكنه يشي بصدق ظاهر وبصور تجسيدية ترى فيها ألواناً للوغى، وأصواتاً للموت،

ودماءٍ رطبة على السَّرح، وأنيناً في السَّحر، وإن عجز أن يستوي على خط واحد في الصدق تجاه هذا الهدف، فإنه قد بدا نتاج تجربة حيّة تغلب عليه الصراحة والجرأة ووحدة الموضوع وترابط الأفكار واتساق المعاني.

وقد خبت في شعرهم الظواهر الفنية التي تميزه عن غيره؛ حيث ورد أغلبه نثبات تلقائية قصيرة لا مجال فيها لكثير من التفنن أو الإبداع، لكنها تعكس حال ترحالهم المستمر وتناسب حياتهم غير المستقرة؛ لذا فقد كثر ورود الأرجاز والبيت والبيتين والمقطوعة.

كما نأت عن شعرهم -السريع- تلك الصورة الذهنية المعقدة التي تحتاج صناعة شعرية محترفة وتأملاً مخصوصاً، وحلّت عنها صور إيقاعية محملة بطاقة التعبير لشحذ الصورة الحربية وجزئياتها التي انماز بها شعرهم كي تُبدي محتهم وابتلاءهم وكان ذلك عبر تقنية السرد.

وصلى الله على محمد وآله وصحبه.

المصادر والمراجع:

المصادر:

١. القرآن الكريم
٢. آثار الخوارج الشعرية: دراسة تحليلية نقدية، عاصم علي وبدري زبير، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، م٢٠٢٤، ع٢٤، (٢٠١٤م).
٣. أدب الخوارج في العصر الأموي، سهير القلماوي، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥م).
٤. الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ط٢، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤١م)
٥. الآفاق الموضوعية والفنية في شعر الخوارج، صابر عبد الدايم، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، مؤسسة البستاني للطباعة، م١٠١٤، ع١٠٤، (١٩٩٠م).
٦. أنساب الأشراف، أبي الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، تحرير محمد محمد تامر، (دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م).
٧. أنساق الخطاب في شعر الخوارج، دراسة في الأنساق الأسلوبية، عيسى عيساوي، (مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠٢١م).
٨. أنماط الصورة في شعر الخوارج، حميد فرج عيسى، مجلة جامعة ذي قار، كلية الآداب، م١٢٠١٢، ع٣، (أيلول ٢٠١٧م).
٩. بلاغات النساء، ابن أبي طاهر طيفور أحمد، (دار الأضواء، ١٩٩٩م).
١٠. البيان والتبيين، عثمان الجاحظ أبو عمرو، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، (مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م).

١١. تأريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، شوقي ضيف، ط ٢٨، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م).
١٢. تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، نجيب محمد البهيتي، ط ٤، (الدار البيضاء، ١٩٨٢م).
١٣. تحليل الخطاب الشعري، استراتيجيات التناسخ، محمد مفتاح، (المركز الثقافي العربي، د ت).
١٤. التّشبيّه ووظيفته الحِجَاجِيَّة في شعر الخوارج في العصر الأموي - مقارنة تداوليّة-، شعبان أمقران، مجلة إشكالات في اللغة و الأدب، الجزائر، م ٨، ع ٤٤، (٢٠١٩م).
١٥. التمرد دلالة اغتراب في شعر الخوارج في العصر الإسلامي: دراسة في سوسيوولوجيا الأدب، رباب حسن وفؤاد أحمد، مجلة آداب ذي قار، العراق، ع ٢٣، (٢٠١٧م).
١٦. التناسخ القرآني في شعر الخوارج، فاضل أحمد القعود، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع ٤٥، م ٨، (٢٠٢١م).
١٧. حِجَاجِيَّة التّكْرَارِ في شِعْرِ الخَوَارِجِ (٤١ هـ - ٨٩ هـ) - مُقَارَبَةٌ تَدَاوُلِيَّةٌ -، قديم سامي، مجلة الموروث، م ١٠، ع ١٤، (٢٠٢٢م).
١٨. خصائص شعر الخوارج، يوسف محمد توتو محمد علي، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، م ٦، ع ٤٩٤، (فبراير ٢٠١٩م).
١٩. الخوارج - تاريخهم وأدبهم، سلسلة أعلام الأدباء والشعراء، علي نعيم جفال، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م).

٢٠. الخواجر والحقيقة الغائبة، ناصر سابعي، (مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٣م).
٢١. ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، أبو نواس، (المطبعة العمومية، دمشق، ١٨٩٨م).
٢٢. ديوان الخواجر، نايف محمود معروف، (دار المسيرة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣م).
٢٣. الزهد والثورة في شعر الخواجر، علي بوزيان، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، م٢، ١٤، (٢٠٢٠م).
٢٤. زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، شرح وضبط، زكي مبارك، (دار الجيل بيروت).
٢٥. شرح المقامات الحريرية، القاسم بن علي الحريري، شرح أحمد بن عبد المؤمن ال شريشي، (المطبعة العامرة العثمانية، ١٨٩٦م).
٢٦. شعر الخواجر بين تجليات الذات وعذابات الاغتراب، عيسى عيساوي، مجلة منتدى الأستاذ، الجزائر، م١٢، ١٨٤، (٢٠١٦م).
٢٧. شعر الخواجر، إحسان عباس، (دار الثقافة، بيروت لبنان، ١٩٧٤م).
٢٨. شعر المرأة في القرن الأول الهجري، أغراضه وميزاته الفنية، شاعر محمد السعدي، (جامعة صدام للعلوم الإسلامية، ٢٠٠٣م).
٢٩. شعراء أمويون دراسة وتحقيق، نوري حمودي القيسي، (عالم الكتب بيروت، ١٩٨٥م).

٣٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، (دار الفكر للطباعة، بيروت - لبنان، ٢٠١٤م).
٣١. صورة المرأة في شعر الخوارج في العصر الأموي، محمد دوابشة، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) م٢١، ١٤، (٢٠٠٧م).
٣٢. ضحى الإسلام، أحمد أمين، (المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ٢٠٠٦م).
٣٣. العقد الفريد، محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: مفيد محمد قميحة، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٤-١٩٨٣م).
٣٤. الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، النعمان القاضي، (دار المعارف، مصر، ١٩٧٠م).
٣٥. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ٢٠١٩م).
٣٦. في الشعر الإسلامي والأموي، عبدالقادر القط، (مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٠م).
٣٧. القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق مكتب التراث بمؤسسة الرسالة، ط٨، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ٢٠٠٥م).
٣٨. قطري بن الفجاءة، الفارس الشاعر، هزاع بن عيد الشمري، (دار أجا، الرياض، ٢٠٠٠م).
٣٩. الكامل، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق، محمد أبو الفضل، ط٣، (دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ).

٤٠. مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين بن علي المسعودي
أبو الحسن، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، (المكتبة التجارية
القاهرة، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).
٤١. معجم الأدبيات الشواعر، محمد الحسن سمان، (دار الثقافة العربية،
١٩٩٦م).
٤٢. معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، تعليق د. كرنكو، ط ٢،
(دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م).
٤٣. المفضليات، أبي العباس المفضل بن محمد الضبي، تحرير عمر الطباع،
(دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٢٠١٦م).
٤٤. الملل والنحل، الشهرستاني محمد بن عبد الكريم أبو الفتح، قدم له
وعلق عليه: صلاح الدين الهواري، (مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٨م).
٤٥. الموازنة بين شعر الخوارج وشعر الشيعة في القرن الأول الهجري، محمد
نافع المصطفى، (المعارف، الإمارات، ٢٠٠١م).
٤٦. موسوعة شعراء العرب، شامي، يحيى عبد الأمير، (دار الفكر العربي،
القاهرة، ١٩٩٦م).
٤٧. نظرٌ في الشعر القديم، حسين الواد، (جامعة الملك سعود، الرياض،
١٤٣١هـ).
٤٨. نظرة عامة في شعر الخوارج، الجامعة السلفية، محمد يوسف خان،
(دار التأليف والترجمة، مج ٤٢، عدد ٥، ٢٠١٠م).
٤٩. وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري، عبد السلام هارون، ط ٢،
(المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ١٣٨٢هـ).

References

al-Qurʿān al-Karīm

Āthār al-Khawārij al-shiʿriyah : dirāsah taḥlīliyah naqḍiyah, ʿAṣim ʿAlī wbdry Zubayr, Majallat al-Dirāsāt al-lughawīyah wa-al-adabīyah, m2, ʿ2, (2014m).

Adab al-Khawārij fī al-ʿaṣr al-Umawī, Suhayr al-Qalamawī, (Maṭbaʿat Lajnat al-Taʿlīf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 1945m).

al-Aghānī, Abū al-Faraj al-Aṣfahānī, ʿ2, (Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1941m)

al-Āfāq al-mawḍūʿiyah wa-al-fannīyah fī shiʿr al-Khawārij, Ṣābir ʿAbd al-Dāyīm, Majallat Kulliyat al-lughah al-ʿArabīyah bi-al-Minūfiyah, Muʿassasat al-Bustānī lil-Ṭibāʿah, m1, ʿ10, (1990m).

Ansāb al-ashraf, Abī al-Ḥasan Aḥmad ibn Yahyā ibn Jābir al-Balādhurī, taḥrīr Muḥammad Muḥammad Tāmīr, (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2010m).

Ansāq al-khiṭāb fī shiʿr al-Khawārij, dirāsah fī al-ansāq al-uslubīyah, ʿĪsā ʿĪsawī, (Markaz al-Kitāb al-Akādīmī, 2021m).

Anmāt al-Ṣūrah fī shiʿr al-Khawārij, Ḥamīd Faraj ʿĪsā, Majallat Jāmiʿat Dhī Qār, Kulliyat al-Ādāb, M, 12, ʿA 3, (Aylūl 2017m).

Balāghāt al-nisāʾ, Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr Aḥmad, (Dār al-Aḍwāʾ, 1999M).

al-Bayān wa-al-tabyīn, ʿUthmān al-Jāḥiẓ Abū ʿAmr, ṭaḥqīq : ʿAbd al-Sālim Hārūn, ʿ4, (Maktabat al-Khānjī bi-Miṣr, 1395h 1975m).

Taʾrīkh al-adab al-ʿArabī, al-ʿaṣr al-Islāmī, Shawqī Dayf, ʿ28, (Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, 1963M).

Tārīkh al-shiʿr al-ʿArabī ḥattā ākhir al-qarn al-thālith al-Hijrī, Najīb Muḥammad albhbyty, ʿ4, (al-Dār al-Bayḍāʾ, 1982m).

Taḥlīl al-khiṭāb al-shiʿrī, istirātījīyah al-Tanāṣṣ, Muḥammad Miftāḥ, (al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, D t).

Alttshbyh wa-wazīfatuhu alḥijājīyyh fī shiʿr al-Khawārij fī al-ʿaṣr al-Umawī-mqārbb tdāwlyyt-, Shaʿbān Amīqrān, Majallat Ishkālāt fī al-lughah wa al-adab, al-Jazāʾir, m8, ʿ4, (2019m).

al-Tamarrud Dalālat Ightirāb fī shiʿr al-Khawārij fī al-ʿaṣr al-Islāmī : dirāsah fī Sūsiyūlūjiyā al-adab, Rabāb Ḥasan wa-Fuʿād Aḥmad, Majallat ādāb Dhī Qār, al-ʿIrāq, ʿA 23, (2017m).

al-Tanāṣṣ al-Quranī fī shiʿr al-Khawārij, Fāḍil Aḥmad al-Qaʿūd, Majallat al-Andalus lil-ʿUlūm al-Insāniyah wa-al-Ijtimāʿiyah, ʿA 45, M, 8, (2021m).

Hijājīyyatu alttakrārī fī shiʿri alkhawārijī (41 h-89 H) – muqārabatan tadāwulyyatan-, qaḍīm Sāmī, Majallat al-mawrūth, m10, ʿ1, (2022m).

Khaṣāʾiṣ shiʿr al-Khawārij, Yūsuf Muḥammad twtw Muḥammad ʿAlī, Majallat jīl al-Dirāsāt al-adabīyah wa-al-fikrīyah, m6, ʿ49, (Fabrāyir 2019m).

al-Khawārij-tārykhhm wa-adabuhum, Silsilat Aʿlām al-Udabāʾ wa-al-shuʿarāʾ, ʿAlī Naʿīm Jaffāl, (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Bayrūt, 1990m).

al-Khawārij wa-al-ḥaqīqah al-ghāʾibah, Nāṣir Sābiʿī, (Maktabat al-Jīl al-Wāʾid, 2003m).

Dīwān Abī Nuwās al-Ḥasan ibn Hānī, Abū Nuwās, (al-Maṭbaʿah al-ʿUmūmiyah, Dimashq, 1898m).

Dīwān al-Khawārij, Nāyif Maḥmūd Ma‘rūf, (Dār al-Masīrah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Bayrūt, 1983m).

al-Zuhd wa-al-thawrah fī shi‘r al-Khawārij, ‘Alī Būziyān, al-Majallah al-Jazā‘irīyah lil-Dirāsāt al-Insānīyah, m2, ‘1, (2020m).

Zahr al-Ādāb wa-thamar al-albāb, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Ḥuṣarī alqyrāwny, sharḥ wa-ḍabaṭa, Zakī Mubārak, (Dār al-Jil Bayrūt).

Sharḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīriyah, al-Qāsim ibn ‘Alī al-Ḥarīrī, sharḥ Aḥmad ibn ‘Abd al-Mu‘min al Sharīshī, (al-Maṭba‘ah al-‘Āmirah al-‘Uthmānīyah, 1896m).

Shi‘r al-Khawārij bayna Tajalliyāt al-dhāt w‘dhābāt al-Ightirāb, ‘Īsā ‘Īsawī, Majallat Muntadā al-Ustādh, al-Jazā‘ir, m12, ‘18, (2016m).

Shi‘r al-Khawārij, Iḥsān ‘Abbās, (Dār al-Thaqāfah, Bayrūt Lubnān, 1974m).

Shi‘r al-mar‘ah fī al-qarn al-Awwal al-Hijrī, aghrāḍuh wa-mīzātuh al-fannīyah, Shākīr Muḥammad al-Sa‘dī, (Jāmi‘at Ṣaddām lil-‘Ulūm al-Islāmīyah, 2003m).

Shu‘arā’ Umawīyūn dirāsah wa-taḥqīq, Nūrī Ḥammūdī al-Qaysī, (‘Ālam al-Kutub Bayrūt, 1985m).

Ṣaḥīḥ Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, (Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah, Bayrūt – Lubnān, 2014m).

Ṣūrat al-mar‘ah fī shi‘r al-Khawārij fī al-‘aṣr al-Umawī, Muḥammad dwābshh, Majallat Jāmi‘at al-Najāḥ lil-Abḥāth (al-‘Ulūm al-Insānīyah) m21, ‘1, (2007m).

Duḥā al-Islām, Aḥmad Amīn, (al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Ṣaydā – Bayrūt, 2006m).

al-‘Iqd al-farīd, Muḥammad ibn ‘Abd Rabbih al-Andalusī, taḥqīq : Mufīd Muḥammad Qumayḥah, (Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt-Ibnān, 1414-1983m).

al-Firaq al-Islāmīyah fī al-shi‘r al-Umawī, al-Nu‘mān al-Qāḍī, (Dār al-Ma‘ārif, Miṣr, 1970m).

al-Firaq bayna al-firaq wa-bayān al-firqaq al-nājiyah minhum, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, (Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt, 2019m).

Fī al-shi‘r al-Islāmī wa-al-Umawī, ‘Abd-al-Qādir al-Qiṭṭ, (Maktabat al-Shabāb, al-Qāhirah, 1980m).

al-Qāmūs al-muḥīt, Majd al-Dīn al-Fayrūz Abādī, taḥqīq Maktab al-Turāth bi-Mu‘assasat al-Risālah, ṭ8, (Mu‘assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Bayrūt Lubnān, 2005m).

Qaṭrī ibn al-Fujā‘ah, al-Fāris al-shā‘ir, Hazzā‘ ibn ‘Īd al-Shammārī, (Dār Ajā, al-Riyāḍ, 2000M).

al-Kāmil, li-Abī al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mibrad, taḥqīq, Muḥammad Abū al-Faḍl, ṭ3, (Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1417h).

Murūj al-dhahab wa-ma‘ādin al-jawhar, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Mas‘ūdī Abū al-Ḥasan, al-muḥaqqiq : Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, ṭ4, (al-Maktabah al-Tijārīyah al-Qāhirah, Maṭba‘at al-Sa‘ādah bi-Miṣr, 1385h-1965m).

Mu‘jam al’dybāt al-Shawā‘ir, Muḥammad al-Ḥasan Sammān, (Dār al-Thaqāfah al-‘Arabīyah, 1996m).

Mu‘jam al-shu‘arā’, Muḥammad ibn ‘Umrān al-Marzubānī, ta‘liq D. Karankaw, ṭ2, (Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1982m).

al-Mufaḍḍalīyāt, Abī al-‘Abbās al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad al-Dabbī, taḥrīr ‘Umar al-Ṭabbā’, (Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Bayrūt, 2016m).

al-Milal wa-al-niḥal, al-Shahrastānī Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Abū al-Faṭḥ, qaḍdama la-hu wa-‘allaqa ‘alayhi : Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, (Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1998M).

al-Muwāzanah bayna shi‘r al-Khawārij wa-shi‘r al-Shi‘ah fī al-qarn al-Awwal al-Hijrī, Muḥammad Nāfi‘ al-Muṣṭafā, (al-Ma‘ārif, al-Imārāt, 2001M).

Mawsū‘at shu‘arā’ al-‘Arab, Shāmī, Yaḥyá ‘Abd al-Amīr, (Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1996m).

Nzrun fī al-shi‘r al-qaḍīm, Ḥusayn al-Wād, (Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1431h).

Nazrah ‘āmmah fī shi‘r al-Khawārij, al-Jāmi‘ah al-Salafīyah, Muḥammad Yūsuf Khān, (Dār al-Ta’līf wa-al-Tarjamah, Majj 42, ‘adad 5, 2010m).

Waq‘at Šiffīn, Naṣr ibn Muzāḥim al-Minqarī, ‘Abd al-Salām Hārūn, ʔ2, (al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah al-ḥadīthah lil-Ṭab‘ wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Miṣr, 1382h).

عمل النحويّ في اللغة

د. حسن بن غرم العمري

الأستاذ المشارك بقسم اللغة والنحو والصرف بجامعة أم القرى



عمل النحويّ في اللغة

د. حسن بن غرم العمري

الأستاذ المشارك بقسم اللغة والنحو والصرف بجامعة أم القرى

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤٥/٥/١٨ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤٥/٧/١٧ هـ

ملخص الدراسة:

يسعى البحث لبيان طبيعة عمل النحاة في اللغة العربية، والمنهج الذي اتّبعوه في دراستها، ويكشف عن حقيقة عمل النحوي من حيث عنايته بالكلام العربي الثابت، واستنباطه لأحكامه كما ورد بها اللسان العربي، لا بمقتضى الصور العقلية الذهنية المحتملة، ولا بالاعتماد على القياس النظري المجرد من الكلام العربي، كما يكشف البحث عن أن وظيفة النحوي وعمله متّجهان إلى قدر خاصّ من الكلام العربي، وهو القدر القياسي المطّرد، بحيث يمكنّ اللاحق من أن يسير على طريقة السابق، ولا يُعنى النحو بالسماع اللغويّ بإطلاق، وإنما بما ينتج عنه من أحكامها وقوانينها، ويبيّن عن الأحوال التي يتعرّض فيها النحويّ للسماع اللغويّ في ذاته، كما عُني البحث بالكلام على طبيعة عمل النحويّ في المعاني، باعتبارها جزءًا من الكلام العربي، وقد كشف البحث عن صور متعددة لمجالات النظر النحوي في المعنى، بما يتّفق مع منهج هذا العلم وطبيعته.

ويهدف البحث إلى رسم الحدود التي تضبط عمل النحوي في اللغة بما لا يختلط مع غيره من متطلّبات العلوم الأخرى، والكشف عن شيء من جهود النحاة في درسهم للغة، والانضباط المنهجي الذي ساروا عليه في عملهم، والتأكيد على أنّ علم النحو ليس علمًا لفظيًا مجردًا كما قد يُتوهم بل هو معنيّ بالمعاني وفق طبيعته.

الكلمات المفتاحية: عمل النحويّ - وظيفة النحوي - الفكر النحوي - المعاني النحوية - النحو والصرف.

The work of grammar in language

Dr. Hassan bin Gharm Al-Amri

Associate Professor in the Department of Language, Grammar and Morphology
at Umm Al-Qura University

Abstract:

This research deals with the nature of the work of grammarians in the Arabic language, and reveals the scientific method followed by advanced grammarians in their study of the language. It shows that their attention was directed to fixed Arabic speech, in general, and to steady and continuous rulings in particular. It also highlights the role of grammarians in serving meaning, and draws attention to the limits of the work of grammarians that separate them from other scholars of other sciences.

Among the most important search results:

- 1 .Grammar is a mental science based on what is transmitted from language.
- 2 .The function of grammar science is to establish linguistic laws and derive rulings.
- 3 .There are four conditions in which the grammarian investigates hearing for its own sake.
4. Grammar is concerned with meaning, but in the way that suits it, and not just a verbal science.

keywords:The work of a grammarian - the function of grammarians - grammatical thought - grammatical meanings - grammar - morpholo

المقدمة

الحمد لله، وصلى الله على نبيّه ومصطفاه، أما بعد:
فقد استفاض في كتب تاريخ النحو ونشأته وبعض تراجم متقدمي
النحاة الكلام على الغرض الذي من أجله وُضِع علم النحو، وتعددت القصص
التي ذُكرت في هذا السياق التاريخي على سبيل كونها الدافع للمبادرة للدخول
في متطلبات هذا العلم، ولست في حاجة هنا إلى عرض تلك التفاصيل، وتتبع
هذه القصص والأخبار؛ فهي من الشّيعاء بحيث لا يُجهل، وخلاصة الأمر في
هذا أنّ علم النحو نشأ لغاية جليّة جدًّا، إذ كان ذلك بغرض حفظ اللسان
العربي من أن يتعرّض لتأثير اللُّسُن الأخرى التي انتقلت من أفواه جمع ممن دخلوا
في دين الله أفواجًا إلى أهل العربية؛ فيصيبه الاضطراب والانحراف، وتفسد
العربية، فلا يتمكّن من لم يدرك أهلها من التكلّم بها أو فهم ما ورد بها من
النصوص.

كما كان تيسير تعلّم العربية لغير أهلها هدفًا نبيلًا حاملًا على وضع
هذا العلم، واستنباط أحكامه من كلام العرب؛ لأن العربية لسانُ الشريعة
الخالدة، والوعاء الحامل للرسالة العامّة للبشر جميعًا على اختلاف ألسنتهم
وألوانهم، وهي لغة خاتم الرسل ﷺ المبعوث للناس كافةً عربهم وعجمهم، فكانوا
في حاجة إلى تعلّمها لإقامة أمور دينهم، وقراءة كتاب ربهم والعمل به.

وقد اتّخذ النحاة منذ بدء العمل في هذا العلم منهجًا علميًا منضبطًا
وأدوات معرفة صارمة في سبيل تحقيق هذا الغرض، والوصول لتلك الغاية، ونيل
ذلك الهدف منذ وقت مبكّر جدًّا، حيث كانوا حين لم يكن ثمة صنعة علمية

قبلهم في تاريخ الإسلام، يشهد لانضباط ذلك المنهج وصرامة تلك الأدوات الأثر البالغ الذي أحدثه هذا العلم إن على مستوى حفظ العربية، وتمكين متعلمه من انتحاء سمت كلام العرب، وإن على مستوى حضوره البارز والكثيف في شتى علوم الإسلام، ومؤلفات علمائه على اختلاف معارفهم التي كتبوا فيها. ولم يزل النحاة على تتابع الأزمنة يكمل اللاحق مسيرة السابق في بناء صرح علم النحو، ويوفّي بعضهم عمل بعض، ويستدرّك بعضهم على بعض في سبيل تحقيق الغرض والوصول للغاية، ولم تكد تخرج طريقة النحاة في الجملة وإن تباعدت أزمانهم عن حدود المنهج الذي ساروا عليه منذ بدء هذا العلم، وإن حصل الاختلاف في المسائل الفرعية، والأحكام الجزئية، وبعض الخطوات الإجرائية، لكنّ المنهج العام لهذا العلم وطريقة تناوله بالبحث والدرس للكلام العربي تكاد تطرّد، ومن أراد نقض هذا المنهج، أو الخروج عليه، أو تجاوز حدوده، أو استبدال غيره به فقد باء عمله بالفشل، نجد ذلك في حقب تاريخية متأخرة حاول فيها بعض من كتب في النحو أن يخرج عن منهج النحاة، ويسنّ طريقاً مختلفاً في الدرس النحوي فلم يفلح، وبقي عمله وصمة تاريخية دون أن يكون لها أثر على مسيرة النحاة وعملهم، وما وصلوا إليه من نتائج عظيمة في حفظ العربية، وضبط أحكامها، وسنّ قوانينها، وتقريب تعلّمها.

إن قدرًا غير قليل مما يُكتب اليوم من أبحاث علمية ودراسات أكاديمية تنتسب للنحو خاصّة ولعلوم العربية عامّة قد خرجت عن منهج الدراسة اللغوية عند علماء العربية، المنهج الذي تحققت به الغاية السامية من هذا العلم، وهذا الخروج إمّا إلى نظريات لغوية حديثة لا تُنزل العربية منزلتها اللائقة بها، ولا

يعنيها ما اختُصَّت به من اختيار الله تعالى لها لتكون لغة كتابه ولسان رسوله ﷺ، بل قد تصادم كثيراً من متطلّبات هذه اللغة الشريفة وخصائصها، وتتعارض مع معطيات علم النحو وعلوم العربية المعيارية، وإمّا إلى الاشتغال بقضايا نظرية لا أثر كلامياً لها وإن كانت على منهج علماء العربية في التناول والبحث، لكنها أقرب للترف العلمي منها إلى المشاركة في تحقيق الهدف، مع ما يصحب ذلك من الظنّ بأن هذا المشتغل به هو من العلم النافع، وفي الحقّ أنه ضعيف الثمرة قليل الفائدة، وأن الأصل في الدراسة النحوية أن تتّجه إلى العناية بما يُحقّق لمن أراد الكلام بالعربية أن يكون على جادة العرب في كلامهم، ولمن أراد فهم نصوصها أن يتمكّن من ذلك على وفق المنقّر من الأحكام والقواعد.

ولطالما تبّه علماء النحو على كون الخلاف في مسألة فرعية ما خلافاً معنوياً تنبني عليه ثمرة، أو خلافاً لفظياً لا ثمرة له؛ للتفريق بين مستويين علميين في التعاطي مع مسائل هذا العلم، والتأكيد على فضل المسألة ذات الثمرة، التي يترتّب عليها عمل، يقول الشاطبي: ((ولا شكّ أنّ مسائل الخلاف على قسمين: قسم ينبني على الخلاف فيه حكم من الأحكام الكلامية، وقسم لا يبنّي عليه إلا أمر اصطلاحيّ وتحقيق صناعيّ لا غير... لا تنبني عليه فائدة كلامية، فالكلام في ذلك كلّّه وتسويد الأوراق به لا يُجدي في المقصود من علم النحو مزيداً، قال ابن الحاجّ فيما علّق على المقرب العصفوري: (جملة ما أقوله أنّ كلّ خلافٍ وبحثٍ في هذه الصناعة لا يؤدّي إلى الوقوف على كيفية التكلّم فهو فضلاً لا يُحتاج إليه، والاشتغال به بطالة)، قال: (وقد أُلِع المدرّسون بذلك، وإن لم يكن نافعاً في تعليم الصغار، فالاشتغال به اشتغالٌ بما لا يُغني،

وأشدُّ من نقض الاشتغال به اعتقاد أن ذلك مهمٌّ ضروريٌّ مُوصِّل إلى معرفة حقيقة، مكسبٌ علمًا بكلام العرب)))^(١) وإذا كان هذا من منهجهم في التعامل مع الخلاف اللفظي الفرعي الذي هو جزء من البحث النحويّ في الجملة وقد يعود بالنفع على التصرُّور الكليّ والأصول المترتب عليها أحكامٌ كلامية في مسائل أخرى، فلأن يكون أبعَدَ عما لا أثر له في علم العربية وتحقيق غايته أولى، وهذا المعنى من المعاني التي حققت لعلم المتقدمين سلامة المنهج الذي نَحْجوه، وصحّة الطريق الذي سلكوه، وفضل النفع الذي بلغوه.

ومن أصدق الشواهد على صحّة المنهج النحويّ العربيّ وقدرته على الوفاء بحقِّ العربية أنه استطاع الإبقاء عليها مع تتابع الأجيال والقرون، فنجد المتكلمين بالعربية اليوم يلتزمون أحكامها التي التزمها أهلها إبان فصاحتهم، بفضل الله تعالى ثم بما حقّفته قواعد العربية المعياريّة التي وضعها النحاة لتمكين متعلّميها أن يكون عربيّ اللسان رغم تطاول الزمان.

وكانت هذه القواعد المعياريّة عِوضًا حسنًا عن فوات الاكتساب الفطريّ للغة بمعاشرة أهلها، والسماع اللغويّ عنهم، فكان ما فعله النحاة من استقراء اللغة، ثم توصيفهم لها، وتعليلهم لأحكامها، وتجريدهم لقواعدها قائمًا مقام سماعها من أهلها، وأخذها عنهم حين لم يتأتّ ذلك لمن فاته إدراكهم.

هذا، وإن من حفظ حقّ النحاة وتقدير عملهم معرفة حقيقة ما قاموا به في دراستهم للعربية، وتناولهم لها بالبحث والتأليف، كما أنّ من حق العلوم على المتممين إليها مع تعدّدها بيان حدودها وطبيعتها تناولها لموضوعاتها؛ حتى

(١) المقاصد الشافية ٢/٢٠-٢١

لا تتداخل مناهج العلوم، ولا يُطالب أهل علم بما ليس من شأنهم، وحتى يعرف كلُّ أهل علم ما يلزمهم من المعرفة.

ومن هنا جاء هذا البحث ليكشف عن شيءٍ من منهج النحاة وجهودهم في دراستهم للكلام العربي، ويُبينَ عن طبيعة عملهم، ويردّ شيئاً مما نالهم من بعض من لم يحسن فهم منهجهم وحدود عملهم، فربّما طالبهم بما ليس من شأنهم، وأغضى عن جليل صنيعهم، وغفل عن الهدف المنشود من وضع علم النحو وما يتحقّق به ذلك الهدف من منهج وخطوات.

وقد جعلت هذا البحث في ثلاثة فصول يسبقها مقدمةٌ فيها بيانٌ عنه، ويعقبها خاتمةٌ فيها نتائجه، أما فصوله فعلى النحو الآتي:

الفصل الأول: في أنّ عمل النحويّ في حقيقته كان متّجهاً إلى البحث في الكلام العربيّ الثابت الذي سُمع من العرب، وحفظه الرواة والعلماء عنهم، أو ورد به النصّ اللغويّ المعتر، لا إلى ما تملّيه المقتضيات العقلية والتصورات الذهنية والاحتمالات الممكنة المجردة عن السماع اللغويّ.

الفصل الثاني: في أنّ عمل النحويّ كان قد اقتصر من مجموع المسموع اللغوي على المطرّد المقيس الذي تنتظمه علةٌ لغوية تقتضي استمرار حكمه في أمثاله، ولم يكن من همّ النحويّ في الأصل دراسة المسموع لذاته، بل لاستنباط الأحكام اللغوية المطرّدة؛ لأنّها التي يتحقّق بها اتّباع اللاحق طريقة السابق في مجاري الكلام وتصرفه.

الفصل الثالث: في أنّ المعنى لم يكن غائباً عن الدرس النحويّ كما قد يُتوهّم، بل كان حضوره قوياً من جهات متعددة، فالنحاة عُنوا في عملهم

النحويّ إلى جانب أحكام الصنعة اللفظية ببعض أنواع المعنى من جهة، وبما يتحقّق به دراسة الأنواع الأخرى من المعنى في العلوم التي عُنيّت بها من جهة ثانية، وإن لم تكن بعض تلك المعاني من اهتمام النحو بصفة مباشرة. وفيما يأتي تفصيل الكلام على هذه القضايا، والله المسؤول أن يبارك في هذا العمل، وأن يغفر ما داخله من الزلل، وأن ينفع به، وصلى الله على نبينا محمّد وآله وصحبه، والحمد لله ربّ العالمين.

الفصل الأول: عمل النحويّ متّجه إلى الكلام العربيّ المسموع

النحو واحد من مجموعة علوم تُعنى بدراسة اللسان العربي، فغاياته استقراء هذا الكلام، وتتبعه، والتنظير له، واستنباط أحكامه، وبناء قواعده، ((وانتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقيق والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك؛ ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة؛ فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شدّ بعضهم عنها رد به إليها))^(١).

ولتحقيق ذلك كان منهجه قائمًا على استقراء لغة العرب وتتبعها، واستنباط الأحكام الكلامية منها، وتجريد قواعدها اللغوية وفق الثابت في اللسان العربي، ومن هنا لم يكن صوابًا في البحث النحوي الاعتماد على القياس النظري المجرد عن كلام العرب، مما يقتضيه النظر العقلي، بافتراض أحكام لغوية، وتراكيب نحوية، وصور كلامية لا معتمد لها في كلام العرب، ولا أصل لها في لغتهم، ولم يرد السماع اللغوي يمثلها فيكون مستندًا لذلك القياس، ولا حجة في صحة الافتراضات الذهنية المجردة عن الاستعمال اللغوي في بناء الأحكام، وضبط القواعد.

ومع أن النحاة ولا سيما رؤوسهم ومقدموهم يصرّحون بـ(أنما النحو قياس يتبع) وما كان في معنى هذه العبارة إلا أنه لا بد أن يكون ذلك القياس له أصله من السماع، ومستنده الذي يعتمد عليه من الكلام العربي الثابت المنقول عن أهلها؛ ليبنى عليه، ويُنتقل منه في تتبع الأحكام واستنباطها، وفي

(١) الخصائص ٣٤/١

إجراء القياس لتلك الأحكام في الفروع المتعددة، على حدّ قول الأنباري ((النحو معقول من منقول كما أن الفقه معقول من منقول))^(١).

فكما أن الفقه إعمال للعقل في النصّ الشرعي المنقول وفق أصول منضبطة ومقرّرة لاستنباط الحكم الشرعي منه، فكذلك النحو، هو إعمال للعقل وفق أصول كتلك في النص اللغوي لاستنباط الحكم اللغوي منه، فهذا عمل عقليّ أولّ في المنقول يتحقق به معنى من معاني الشبه بين الفقه والنحو. ثم كما أن الفقه باعتباره عملاً عقلياً يُعنى بإجراء الأحكام في فروع أخرى غير تلك التي ثبت لها الحكم بالنقل نصّاً أو استنباطاً وذلك عن طريق قياس الفرع الذي لم يرد النص به على الأصل الذي ورد به النص، فيثبت للفرع ما ثبت للأصل من الحكم بهذا العمل العقليّ الفقهيّ، فكذلك النحو، هو إعمال للعقل يكون به إجراء أحكام كلامية في فروع من التراكيب والصور اللغوية التي لم تردّ النصوص فيها نفسها، بل وردت في نظائرها التي يجمعها بها جامع العلة المقتضية للحكم، فهذا عمل عقليّ ثانٍ بين الفقه والنحو.

وكما أن الفقه حين يقوم بهذا العمل العقليّ فيستنبط حكماً ويجريه في الأصل الذي ورد فيه من جهة، ثم يجريه في فروع مشاركة لذلك الأصل في العلة الجامعة من جهة أخرى = لا يصح أن يكون عمله هذا مجرداً عن الدليل النقلي بل هو صادر عنه، معتمد عليه في بناء الحكم أولاً، ثم في اعتباره الأصل الذي ورد النص فيه، ونقل حكمه إلى غيره بجامع العلة عن طريق القياس، فكذلك

(١) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ٧٦

النحو، لا بد له في ذلك كَلِّه من اعتماده على نص منقول يتم له به ما يكون من عمل عقلي يستنبط به الحكم، ثم يُجرِّبه في أمثاله.

ولهذا كان من أركان القياس؛ لإجراء الحكم في المقيس وهو الفرع، وجود المقيس عليه، وهو الأصل الذي جرى الحكم فيه أولاً، والمقيس عليه هو الذي ورد به النص المنقول، فإذا لم يوجد النص المقرّر للأصل المقيس عليه يكون قد سقط أحد أركان القياس فلم يصحّ حينئذٍ.

ومع وضوح هذا المعنى وجلائه إلا أنه يجري في تطبيقات بعض العلماء خلاف ذلك، بأن يقرر حكماً بحجة قياس نظري لا أصل له في السماع، بل بكونه مقبولاً في النظر، ومتصوراً في العقل، وهذا ما يرفضه عدد من المحققين من أهل العلم كما سيأتي في عرض الأمثلة قريباً.

وبناء على ما تقرّر آنفاً فإنه لا يتم للنحوي أن يقوم بهذه العملية العقلية التي هي صلب عمله وهي القياس ولوآزمه إلا عبر النص اللغوي، والسماع الثابت، ولا يكون ذلك بمجرد التصورات الذهنية، والاحتمالات العقلية، والصور المجردة.

ومن هنا كان هذا المعنى أصلاً من أصول عمل النحوي يعتمد عليه بعض العلماء في رفض أقوال نحوية اعتمدت على الإمكان العقلي والقبول النظري في إثبات حكم لغوي دون نقل يُرجع إليه، أو مستند يُعوّل عليه من النصوص اللغوية الثابتة، فتجد من النحاة من يضعف قولاً من الأقوال أو يخطئه، ويصرّح بأن منزع ذلك الضعف أو الخطأ إلى كون قائله قد اعتمد فيه على قياس نظري لا أصل له من السماع اللغوي، بل لا يقف عند رفض هذا

القول، وإنما يتعدّاه إلى التنكيت على صاحبه، والتعريض بطريقته في إثبات ذلك الحكم بالاعتماد على ما لا حجة فيه، وما لا يصحّ الاعتماد عليه، وإن كان ظاهره كونه من قبيل القياس.

فمن ذلك تعويل ابن ولاد على هذا المعنى في ردّه مذهب المبرد حين أجاز قياسًا الجمع بين إظهار الفعل وزيادة (ما) التي دخلت عوضًا عنه في نحو (أما أنت منطلقًا انطلقت)، بأن يقال: (أما كنت منطلقًا انطلقت)، مخالفًا بذلك مذهب سيويه الذي لا يميز الجمع بينهما، بل يوجب عدم إظهار الفعل عند ذكر (ما)؛ متبّعًا في ذلك المسموع عن العرب، فكان في ردّ ابن ولاد تعريضٌ بطريقة المبرد في إثباته ذلك الحكم واستدلّاه له، وأن ما اعتمد عليه هو من قبيل القياس النظري المبنيّ على الرأي المجرد عن السماع المنقول، وبناء عليه فلا حجة في ذلك القياس؛ لأنه إنما يكون حجة إذا كان مبنياً على سماع، أما مجرد القبول العقلي والإساعة النظرية فإن ذلك لا يعسر على أيّ أحد أن يدعيه، ويجعله في مقابل النص السماعي الثابت، لكنّه في حاقّ الأمر لا يغني شيئًا في قبول القول، وإثبات الحكم، يقول ابن ولاد: ((...فأما أن يأتي برأيه وقياسه فهذا لا يبعد على أحد أن يأتي بمثله طاعنًا بذلك على أمثال العرب، وشواذّ كلامها، وما ليس بشاذّ أيضًا... فهذه الأشياء جرت في كلامهم مجرى الأمثال، ولم يحملوها على القياس، وإنما سبيل الرادّ لها أن يأتي من كلام العرب بما يدلّ على أنّها قد حملتها على القياس في معنى الكلام من شعر أو مثل، وإن

كان إنما ردّ ذلك من جهة أنه منساغ له في القول والقياس، فالباب كله منساغ فيه ذلك...))^(١).

ويؤكد الفارسي على هذا المعنى، من جهة أن القياس لا معوّل عليه ما لم يكن له سماع يسنده، ونقل من كلام العرب يعضده، يقول: ((فأما ما ذكره أبو العباس في (الردّ) من أنه لا يرى وقوع الفعل بعد (أن) هذه ممتنعاً، وأنه جائز عنده في القياس فكالمغالطة، ألا ترى أنه قد يجوز في القياس أشياء كثيرة لا يجيء به الاستعمال، فإذا لم يستعمل له ترك، وإن أجازته القياس... وكذلك إظهار الفعل في هذا الموضع لا يجوز؛ لشذوذه عن الاستعمال، وإن أجازته القياس))^(٢).

والملاحظ في موقف ابن ولّاد والفرسيّ كليهما في ردّهما على المبرد هنا عدم اقتصارهما على تضعيف قوله في المسألة، وترجيح خلافه، بل تعدّيا ذلك إلى إنكار طريقته في الاحتجاج لرأيه، ورفض منهج الاستدلال الذي اعتمد عليه في المسألة، وأن ذلك كالمغالطة التي لا يصعب على أحد أن يأتي بمثها! وهذا واضح في بيان أن النحويّ لا يبحث في الإمكانيات الذهنية، والأقيسة العقلية المجردة ما لم يكن لها أصلها في المسموع من الكلام العربيّ الفصيح، وأن عمل النحويّ إنما يكون فيما تكلمت به العرب وما هو مبني عليه، مستندٌ إليه.

(١) الانتصار لسيبويه على المبرد لابن ولّاد ص ١٠٠

(٢) المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات ص ٣٠٥-٣٠٦

بل إن هذا المعنى - وهو كون مردّ ما يبحث فيه النحوي ويقرّره من أحكام العربية ويحتجّ به في إثبات تلك الأحكام هو ما وردَ به كلام العرب السماعي ومقتضياته العقلية القياسية المعتمدة عليه فلا يكفي صحة ذلك في النظر دون معتمد من السماع - يزداد عمقًا وإيغالًا في مواقف عدد من النحويين وتصريحاتهم، إذ لا يكفي عندهم في قبول عمل النحوي وما يقرّره من الأحكام، ويذهبه من مذاهب أن يتجنّب القياس النظري الذي لا مستند له من المنقول، بل تجاوزوا ذلك إلى منع إجراء القياس فيما ورد بأمثاله النص اللغوي إذا كان قد ظهر من طريقة العرب ومقصدهم رفض إجراء القياس في ذلك النضير.

فحين خالف المبردُ سيبويه في نحو (سقيًا ورعيًا) من المصادر التي لا تكون إلا منصوبة؛ بذهابه إلى جواز رفعها محتجًا لذلك بالقياس على المسموع من المصادر التي تأتي مبتدآتٍ من نحو (الحمد لله)، ومع أن هذا القياس الذي احتج به المبرد ليس قياسًا نظريًا مجردًا عن السماع، وقد أقرّ ابن ولاد بذلك من حيث كونه قياسًا على مسموع، إلا أنه ذكر معنى لطيفًا يكون به فرق بين النضيرين فلا يصح القياس حينئذٍ مع ذلك الفارق، وكان ردُّ ابن ولاد على المبرد مقتضيًا أن ما ظهر فيه قصد العرب إلى منع قياسه على أمثاله مما ورد به السماع فإنه يلزم اتّباعهم فيما قصدوا، كما يلزم اتّباعهم فيما قالوا، يقول ابن ولادٍ معلقًا على احتجاج المبرد بالقياس: ((أما قوله: (لا فصل بينهما في القياس) فلعمري إن الأمر كذلك، إلا أن العرب لم تتكلّم بهذين الحرفين مع الألف واللام، وكان سبيله في الردّ عليه أن يأتي بشاهد من كلام العرب يدل على خلاف قوله؛ لأن سيبويه لم يمنع الألف واللام في هذين الحرفين من طريق القياس، وإنما

منعهما كما منع أن يقال: (وَدَع) في الماضي من (يدع)، وذلك أسوغ في القياس، وأولى إن كانت المراعاة في هذا لما ينساغ في القياس فقط، دون ما تتكلم به العرب، ولكنهم يمتنعون من التكلم بالشيء وإن كان القياس يوجبه، ويتكلمون بالشيء وإن كان القياس يمنعه، كقولهم: (لم أبل) ويبتعون في الحالين؛ لأن القصد اتباعهم، وسلوك سبيلهم في كلامهم^(١)، وقوله (ولكنهم يمتنعون...) إلا آخر النص عبارة تأصيلية بدیعة في تقرير معنى اتباع طريقة العرب ومقاصدهم وكلامهم، والامتناع مما امتنعوا عنه وإن كانت داعية القياس إليه قائمة.

ويشهد لقوة هذا التأصيل، وصحة هذا التفريق في القياس أن المبرد نفسه في كتابه المقتضب كاد يصرح بالفرق الذي نفاه في مسائل الغلط والذي نقله عنه ابن ولاد في النص السابق، وفرق في الحكم بين الأمرين بما يكاد يتفق فيه مع ابن ولاد فيما قرره، يقول المبرد: ((...فإن كان مصدرًا صحيحًا يجري على فعله فالوجه نصب وذلك قولك: (تبا لزيد)... وكذلك (سقيًا، ورعيًا)، والرفع يجوز على بعد؛ لأنك تبتدئ بنكرة، وتجعل ما بعدها خبرها... فإن كانت هذه المصادرُ معارفَ فالوجه الرفع، ومعناه كمنع المنسوب، ولكن يختار الرفع؛ لأنه كالمعرفة، وحقُّ المعرفة الابتداء، وذلك قولك: (الحمد لله رب العالمين)... والنصب يجوز، وإنما تنظر في هذه المصادر إلى معانيها؛ فإن كان

(١) الانتصار ص ١٠١-١٠٢، وينظر الكتاب ٣٣٠/١

الموضع بعدها أمرًا أو دعاءً لم يكن إلا نصبًا، وإن كان لما قد استقرّ لم يكن إلا رفعًا، وإن كان يقع لهما جميعًا كان النصب والرفع^(١).

فالمراد في هذا النصّ يؤكد على تأثير تعريف المصادر وتنكيرها على حكم الابتداء بها وعدمه، وما يقتضيه ذلك من الرفع أو النصب، وهو المنزوع نفسه الذي صرح به ابن ولاد في التفريق بين ما كان حكمه الرفع وما كان حكمه النصب من تلك المصادر، كما أن في قول المراد هنا (والرفع يجوز على بعد) في نحو (رعيًا وسقيًا) ما يقرر الفرق الذي نفاه فيما نقله عنه ابن ولاد بقوله (لا فصل بينهما في القياس)، إذ لو لم يكن بينهما فصل في القياس ما كان جواز الرفع بعيدًا كما لم يكن بعيدًا فيما قيس عليه وهو (الحمد لله).

وهذا الرضي عند كلامه على حكم تصغير (اللاتي واللاتي) يعرض بطريقة الأخفش في اعتماده على القياس المجرد عن السماع، وذلك أن كلام الرضي هنا لم يقتصر على رأي الأخفش في المسألة نفسها، بل يشير إلى المنهج بعامة، يقول: ((وقد صغّرهما الأخفش على لفظهما قياسًا لا سماعًا، وكان لا يبالي بالقياس في غير المسموع))^(٢).

وتبّه في موضع آخر على مثل هذا حين حكى عن الأخفش أيضًا اعتماده على القياس المجرد في إجازته كسر ما ثبت فتحه في السماع: ((وأجاز

(١) المقتضب ٢٢١/٣-٢٢٢

(٢) شرح شافية ابن الحاجب للرضي ٢٨٨/١

الأخفش الكسر... قياسًا لا سماعًا، كما هو عادته في التجرد بقياساته على كلام العرب الذي أكثره مبني على السماع))^(١).

وقد تتابعت نصوص النحاة في تقرير هذا الأصل، وأن القياس لا اعتبار له إلا بما يسنده من السماع اللغوي، ويعضده من كلام العرب، ويعدون تجويز ما لم يجر به كلام العرب خروجًا عن كلامها، وإحداثًا في اللغة، يقول السيرافي: ((وليس لأحد أن يميز ما استغنت العرب عن الكلام به ببدلٍ جعلوه مكانه، فيكون خارجًا عن كلامها))^(٢).

ويؤكد الشاطبي على أن مبني كلام النحاة وعملهم على استقراءهم كلام العرب، واعتمادهم عليه في بناء القواعد وإجراء الأحكام لا على القياس النظري المجرد من السماع اللغوي، من ذلك قوله: ((...ولذلك لا تجد مسائلهم التي يحتجون بها على القاعدة إلا على مقتضى ما استقرؤوا من كلامهم لا على أمرٍ مقيس عُدم فيه السماع، فالقاعدة مبنية على التفسير بعد السماع، كما قال سيويه: ((قف حيث وقفوا ثم فسّر))^(٣)، وأما إذا لم يكن في المسألة سماع فلا يقول بالقاعدة مطلقًا أحدٌ من المحققين، وإن رأيت أحدًا منهم يُعملها في موضع فذلك اتباعٌ للسماع عنده لا إجراءٌ لمجرد القياس))^(٤).

ونلاحظ في كلام الشاطبي هذا معنىً لطيفًا فيما نحن فيه، وهو أنه يستدل بعمل النحاة المحققين في إثباتهم قاعدة من قواعد اللغة، أو حكمًا من

(١) السابق ٢٣٦-٢٣٧

(٢) شرح كتاب سيويه ١٤٨/٣

(٣) الكتاب ٢٦٦/١

(٤) المقاصد الشافية ٥٩/٣

أحكامها على ثبوت ذلك في السماع، وإن لم يظهر لنا ذلك المسموع بعينه؛ اعتمادًا على أن من شأهم وأساس عملهم ألا يتجاوزوا طريقة العرب وكلامها إلى ما ليس منه، فيثبتوا ما لم يثبت عندهم من أحكام لغتهم، وإنما ينبغي أن يُحمل كلام أولئك المحققين الذين عُرف عنهم اتّباعهم لكلام العرب، ووقوفهم عند مقاصده، وعنايتهم به، في إثباتهم شيئًا من أحكام العربية أو نفيهم له على أنهم ما قالوه إلا بأثر من استقرائهم كلام العرب، وإن لم نقف على ما وقفوا عليه، أو لم نسمع ما سمعوا.

ويكاد الشاطبي يصرّح بهذا المعنى اللطيف في موضع آخر، حيث يقول عن إمام العربية: ((...وبيان ذلك أن سيبويه تكلم في أبواب (الترخيم) على وجه القياس، وأنت تعلم شدة متابعته للسماع في وضع القياسات، فلا بد أن يكون منعه لترخيم ذي الإسناد مستندًا إلى كلام العرب، وأن أكثر العرب على منعه))^(١)، فهو إنما تقبل قول سيبويه مع أنه قياس مجرد عن السماع في الظاهر بما استقرّ لديه من أنه متّبع للسماع معنيٌّ به، وأن الظنّ به أنّه لم يقل ما قال إلا بمسندٍ من كلام العرب، وإن لم يظهر له ذلك السماع؛ لأن ذلك أمر قد فُرع منه.

وإذا كان النحاة يصرّحون في مواضع عدة بمنع القياس على ما ثبت به السماع مما لم يظهر فيه قصد العرب أن ينقاس، ولا أن يطرد في كلامها، بل يقصرونه على ما سمع، ويحفظ فلا يقاس عليه، فلأن يُرفض الحكم المبنيّ على القياس المجرد من السماع أكد وأولى.

(١) المقاصد الشافية ٤٤٢/٥

ومما يتأكد به كون عمل النحويِّ حُفَّهُ أن يكون نابغاً من اللغة نفسها، متَّجهاً إلى استنباط أحكام المسموع الثابت منها، لا بالاعتماد على القياس النظري، والإمكان العقلي المجرد من الدليل السماعي أن كثيراً من النحاة - ولا سيما متقدموهم- لم يقرّوا العمل بما يعرف بـ(باب التمارين) في الصرف؛ لاستلزامه صوغ أبنية لا نظير لها في كلام العرب، مع علمهم بأنّ ((الغرض منه رياضة النفس، وامتحان فهم الطالب، وتقوية مُنتته على القياس))^(١)، فميدانه التدريب على الملكة اللغوية، واختبار القدرة التحليلية الصرفية، وليس الغرض منه إدخال ما ليس من اللغة فيها، ولا سنّ أحكام لغوية وقوانين نحوية يُحمل المتكلمون بالعربية على الالتزام بها.

فمع علمهم بذلك إلا أن في مواقفهم ونصوصهم رفضاً له، ومطالبةً بتجنّبه، وأن يتَّجه عمل النحوي إلى الثابت من اللغة نفسها، لاستنباط أحكامها منه؛ لئلا يُتوهم من معالجة هذه التمارين والاشتغال بها إدخال ما ليس من اللغة فيها، أما مع الإقرار بأن الاشتغال بها هو لمجرد التدريب والتمرس به لإتقان الصنعة، وتقوية المُنتة وقصر تعاطي ذلك على مقام التمرين والاختبار فمن النحاة من تقبل ذلك؛ لأمن اختلاط ما ليس من العربية بها، ومنهم من أنكره، ولم يتقبل أن يتشاغل النحويِّ بما ليس من عمله؛ لأن في ما يعنيه شغلاً عن ذلك.

يصوّر الاتجاه الأول قولُ ابن جني: ((التمثيل للارتياض في الصنعة غير مكروه ولا محذور، وإنما المحذور من ذلك أن تبني مثلاً تريد استعماله في نثر أو

(١) شرح الملوكي في التصريف لابن يعيش ص ٥٠٣-٥٠٤

نظم، فحينئذٍ لا يجوز أن يكون ذلك المثال إلا مقيسًا على أحد أمثلتهم المطرّدة المشهورة^(١).

ويصوّر الاتجاه الثاني قولَ الجرمي فيما حكاه عنه السيرافي وعقب عليه بما يبيّن وظيفة النحوي على الحقيقة وما ينبغي له من توجيه جهده لعمله دون التشاغل بما ليس من عمله: ((لا نبي من الكلام شيئًا لم تبنه العرب، وذلك أنّا متى بنينا من (ضَرَب) (فَعَلَ) مثل (كَبَد)، أو (فَعَلَل) مثل (جَعَفَر) فقلنا (ضَرَب) أو (ضَرَبَب) كنا قد أتينا بما لا معنى له، ولا نتحصل به فائدة، وما لا معنى له ساقط لا وجه للتشاغل به، فسقط كثير من تعب التصريف على قول أبي عمر الجرمي^(٢).

وعلى الاتجاه الأوّل كان منهج أبي الحسن الأخفش، فإنه ((كان يبيّن جميع ما يسأل عنه، ويقول: مسألتك ليست بخطأ، وتمثيلي عنها صواب، قال: فإنّ أبي صاحبك فقل له: فلو جاء، كيف كان ينبغي أن يكون؟ فإنه لا يجد بدءًا من الرجوع إليك^(٣)، فهو لا يمانع من بناء ما لا يدخل في أبنية كلام العرب ما دام القصد التدريب والتمرين، لا الإحداث في اللغة، بحجة ((أن القائل لو قال: ابنوا لي مثل (جالينوس) من (ضرب) فهو لم يسألنا أن نجعل هذا البناء من كلام العرب، أو يُلحَق به، وإنما سألنا أن نكرر من حروف (ضرب)، ونجعل فيه من الزوائد ما يصيِّره على مثال (جالينوس)، فجاز أن

(١) المنصف ٢١٥/١

(٢) شرح كتاب سيبويه ١٣٤/٥

(٣) المنصف ١٧٦/١

نفعل ذلك وإن لم يُستعمل في الأبنية كلها؛ لقياس استعمال العرب فيها استعملت فيه))^(١).

ويرى أن ذلك ليس من تشاغل النحو بما ليس من عمله، وإنما ((كما يتشاغل بالتعليل والتوجيه فيما اعتلّ من كلامهم وما لم يعتلّ، على أن القصد من ذلك تثبيت القوانين وتأكيد تعليمها، كذلك في هذا أيضًا تثبيت القوانين الثابتة من كلامهم وتأكيده))^(٢).

وعلى الاتجاه الثاني أكثر النحاة، وهو ما قرره الخليل وسيبويه، وأكّده المازني، وارتضاه الفارسي وابن جنّي، يقول المازني بعد أن حكى مذهب الأخصّ وإجازته لهذا الباب: ((وكان الخليل وسيبويه يأبيان ذلك ويقولان: ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب فليس له معنى في كلامهم، فكيف تجعل مثلاً من كلام قوم ليس له في أمثلتهم معنى؟ وهذا هو القياس))^(٣).

ويعلّق ابن جنّي على كلام المازني هذا بقوله: ((قال أبو الفتح: القول في هذا الخلاف ما ذهب إليه سيبويه، قال أبو علي: ويلزم أبا الحسن أن يبني مثل (فَعَل) من (ضَرَبَ: ضَرَبَ)، قال: وهذا أفحش من بنائه مثل كَابُل؛ لأنه أجاز بناء الأعجميات فيلزمه هذا أيضًا، قال: والقياس ألا يجوز إلا أن تبني على أمثلة العرب؛ لأن في بنائك إياه إدخالاً له في كلام العرب))^(٤).

(١) شرح كتاب سيبويه ١٣٤/٥

(٢) المقاصد الشافية ١٧٢/٩

(٣) المنصف ١٨٠/١

(٤) المنصف ١٨٠/١

ويُلَمَح ابن السراج إلى أن إجراء باب التمارين بتوليد أبنية ليست على مقتضى أبنية كلام العرب هو مما يَأْبَاه حدّاق التصريف، ولا يُجْرُونَ منه إلا ما وافق ما نطقت به العرب، وينصّ على الامتناع من بناء ما يخرج عن الأمثلة الثابتة في السماع اللغوي^(١).

ويؤكد ابن يعيش على أن الامتناع من بناء الأمثلة التي ليست من كلام العرب هو المتعيّن، وأن ذلك مذهبُ كبار النحويين إلا ما حُكِيَ عن الأخفش، يقول: ((واعلم أن الأصل المحذوّ لا بد أن يكون من كلام العرب؛ لتبني على ما بنت العرب، وتقيس على أصل ثابت، هذا مذهب الخليل وسيبويه والمازني، وكان أبو الحسن الأخفش يميز ذلك، ويبني على أيّ مثال سألته، وإن لم يكن من كلام العرب... والصحيح الأول؛ لأنه إذا لم يجز القياس على (جَهْوَرٌ وَفَسْوَرٌ وَيَطْرٌ) مع استعمال العرب له؛ لقلته، فألا يقاس على ما لم يرد به سماع، ولا استعمل له مثال كان أولى بالامتناع))^(٢).

وعلى أية حال فإن كلا الاتجاهين على اختلاف منزلتهما يجتمعان في أنّ عمل النحوي ينبغي أن يتّجه إلى اللغة نفسها، وألا يلزم على مرانه بها إقرار ما ليس من اللغة، وإدخاله فيها، فمن أجاز باب التمارين قصد إلى أن اشتغال النحوي به يقوّي الملكة اللغوية عنده، ويمكنه من أن يحسن التعاطي مع اللغة، والتأقّي لها، وأن يكون أقدر على النفوذ إلى مقاصدها، واستنباط أحكامها، ومن منعه قصد إلى الحفاظ على مادّتها، والتحوّط لها أن يداخلها ما ليس

(١) ينظر الأصول في النحو ٣/٣٦٢-٣٦٣

(٢) شرح الملوكي في التصريف ص ٥٠٥

منها، مع اتفاقهم جميعًا على أن ذلك ليس من كلام العرب، ولا مما يصح إدخاله فيه، ولا إلحاقه به.

وقد نقل الشاطبي عن ابن الضائع تعليقًا صريحًا في هذا المعنى حول النقاش الدائر بين النحاة في هذا الباب، يقول: ((قال ابن الضائع: (وجميع هذه المذاهب صحيح)، قال: (وعندي أنه لا خلاف بينهم، وإنما هي مذاهب في زيادة التعليم)، يريد: لا أنها مذاهب في الإلحاق بكلام العرب ما لا يوجد فيه، وذكر أن وضع مثل هذا وضع لغة لم تكلم بها العرب))^(١)، أي إنه لا أحد من النحاة يقرّ هذا أو يقبله، فاستقام أنهم معنيون جميعًا بالثابت من كلام العرب، والعمل من أجله.

ومن أحسن شيء في تقرير ما تقدّم، والتأصيل لاعتماد القياس النحوي الصحيح المحتج به على السماع اللغوي، وألا يكون مجردًا عنه، وأن ليس للنحويّ إلا ما تحقّق في قياسه هذا المعنى قول أبي علي الفارسي، وهو الخبير في باب القياس النحوي، فقد عُني به، وسبر غوره حتى عُرف به: ((وهذه العلة إنما تُستخرج وتوضع بعد سماع الشيء واطّراده في الاستعمال؛ ليوصل إلى النطق بالشيء على حسب ما نطق به أهل اللغة، فإذا أدّى إلى خلافه وجب أن يشدّ ويطرح، فحكم السماع في الشيء أن يتقدّم القياس، فإذا لم يتقدّمه فلا موضع للقياس؛ لأنه حينئذٍ غير موصل إلى المراد، ولا مؤدّي إلى الغرض المطلوب، ألا ترى أن الغرض في استخراج هذا القياس إنما هو أن يتكلّم غير العربي

(١) المقاصد الشافية ٩/١٧٢-١٧٣

الفصيح بلزومه إياه، فإذا أذى إلى خلاف كلام العرب كان فاسدًا، وخلاف ما قُصد به له... فعلى هذا وضع هذه القياسات))^(١).

وبهذا يتبين مدى أثر السماع على إجراء القياس واعتباره، فلم يكن مجرد عمل النحوي بمقتضى الجواز العقلي والإمكان الذهني مع عدم مستنده من السماع كافيًا في تقرير حكم لغويّ أو نفيه، بل وإن وجد السماع من حيث الأصل فإن ذلك لا يكفي حتى يكون بين الفرع المقيس والأصل المقيس عليه اشتراك في العلة المقتضية للحكم، ولو وجد فرق مؤثر بينهما لكان مانعًا من إجراء حكم الأصل في الفرع، بصرف النظر عن قوة المقتضى العقلي، فلا بد إذًا أن يكون عمل النحويّ مضبوطًا بهذا الضابط، مراعيًا هذا الأصل؛ لئلا يخرج عمله عن البحث في اللغة إلى البحث في المتصورات العقلية، على حدّ قول سيبويه: ((فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا ثم فسر))^(٢).

يقول الشاطبي في هذا المعنى مقتبسًا كلام سيبويه هذا: ((إن القياس عند أهل اللسان تابعٌ غير متبوع، أي تابعٌ للسمع من العرب، فالسمع هو الحاكم على القياس، وليس السماع تابعًا للقياس، فلا يكون القياس حاكمًا على السماع، ولذلك قال الإمام: "قف حيث وقفوا ثم فسر" فأخذ الناس هذا منه أصلًا يرجعون إليه))^(٣).

(١) البغداديات ص ٣٠٦

(٢) الكتاب ١/٢٦٦

(٣) المقاصد الشافية ٣/٤٠١

فعمل النحوي إذًا متّجه إلى الكلام العربيّ، لتفسيره وتعليقه، واستنباط أحكامه، والوقوف عند حدوده، وليس من عمله أن يتحكّم في اللغة، ولا أن يثبت فيها من الأحكام ما لا يشهد له كلام العرب نفسه، ولا أن يقرّر لها من القواعد ما لم يجر به كلامهم، ولم تسر عليه طريقتهم.

وما أصوب توصيف شيخ النحاة الخليل بن أحمد رحمه الله لحقيقة عمل النحوي في اللغة من هذا الوجه، وجه استنباط الأحكام من اللغة الثابتة، والتعليل لكلام العرب المحفوظ عنهم، حين شبّه نفسه وعمله بوصفه نحوياً ذاك التشبيه الرائق، في نصه الفائق، فقال: ((...فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء؛ عجيبة النظم والأقسام؛ وقد صحّت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكأما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعله كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائزٌ أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائزٌ أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتملٌ أن يكون علة لذلك، فإن سنح لغيري علة لما علّته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها))^(١).

فكما أن الرجل الحكيم الذي قاس الخليلُ نفسه عليه وهو يقوم بعمله النحوي حين يعلّل حكمة الباني لتلك الدار المحكمة لم يشارك في البناء أصلاً، ولم يزد في الدار شيئاً ولم ينقصه، ولم يغيّره عن مكانه أو يبدّله، وإنما وقف بعقله

(١) نقلاً عن الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص ٦٦

على ما استقرّ أمام عينه في تلك الدار، وأخذ يتطلب التفسير له دون أن يحدث تغييراً من عنده فكذاك يكون عمل النحوي فيما يباشر من اللغة، لا يبتدع فيها أحكاماً لم يجز بها كلام العرب، ولا يتصرف فيها بما لم يثبت عنهم، ولا يدخل فيها ما ليس منها، وإنما يفسرّ الثابت، ويعلل الموجود.

وإذا كان من عمل العقل النحويّ التأمّل في بديع اللغة التي جرت بها ألسنة العرب، وجاءت بها النصوص اللغوية العالية، والتعليل لها، واستنباط الأحكام منها، فليس من عمله الخروج عن هذا القدر إلى إحداث أحكام لا مستند لها في ذلك السماع، ولا الجري وراء النظر العقليّ المجرد من تلك النصوص، ولا الاعتماد على القياس النظري في سنّ القوانين اللغوية والقواعد النحوية.

وإذا كان الخليل وسيبويه والفرسيّ وابن جنّي وأضرابهم من كبار علماء النحو، وأساتيد القياس فيه، قد قرّروا هذه المعايير وكرّروها، ونظّروا لها وأصلّوها فما الخروج عنها في البحث النحويّ إلا خروج البحث النحوي عن عمله، واشتغاله بما ليس منه، وبقدر ذلك يكون النقص فيما هو من شأنه، والتقصير فيما يعنيه، والإخلال بما هو من واجبه.

الفصل الثاني: النحويُّ معنيُّ بالكلام المقيس دون مطلق المسموع

قد يتراءى للناظر أول وهلة أن عنوان هذا الفصل ربّما يكون مناقضاً لسابقه، من جهة أن الفصل الأول كان الكلام فيه على توجّه النحوي إلى الكلام المسموع الثابت عن العرب وعنايته به دون الاعتبار بالقياس النظري المجرد عن السماع، وهذا الفصل ظاهره عناية النحوي بالقياس ومقتضياته، لا الاشتغال بالسماع في ذاته، وفيما يأتي بيان ألا تناقض بين الفصلين، بل إن الأول كالمقدمة للثاني.

فإن الفصل الأول يراد منه بيان كون مادة عمل النحوي هي الكلام المنقول من لغة العرب، وهذا الفصل يراد منه أن عنايته بنوع خاص من ذلك الكلام المنقول عن العرب، وهو الكلام المطرّد حكمه، بحيث يجري على طريقة مستمرة في الكلام العربي، فلا يختلف حكم ذلك الكلام في غالب ما نطقه العربي المعتبر كلامه في النظر النحويّ.

وفي تعريف النحو بأنه ((علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب))^(١) ما يكشف عن طبيعة علم النحو وحقيقته، وأنّ وجهته من بين علوم العربية ليست إلى كلام العرب في ذاته، وإنما إلى استنباط المقاييس منه، وتقرير الأحكام المطرّدة، فعنايته إذًا بالكلام العربي الثابت، لا بالاحتمالات العقلية، ثم تكون غايته من الكلام العربي الثابت هي الإحكام المقيسة، والقواعد المتلثّبة، والقوانين المطرّدة، لا الوقوف عند ألفاظ بعينها، ولا تراكيب في ذاتها، ولا جمليّ محفوظة.

(١) التكملة للفارسي ص ٣، ولمع الأدلة للأنباري ص ٩٥

وهذا التعريف للنحو، والفهم لطبيعته على هذه الصورة هو المتسق مع نصوص النحاة، وطريقتهم في تقرير أحكامه، وإثبات قواعده، ولذا يروى عن الكسائي قوله: ((إنما النحو قياس يتبع))^(١)، ويقول الأنباري: ((اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق؛ لأنَّ النحوَ كلُّه قياس))^(٢)، فقصر الكسائي النحوَ على كونه قياسًا متبَعًا، وتعميم الأنباري حكم القياس في النحو وأنه كلُّه من قبيله، فيهما إيدان بأن النحو غير معنيّ بالسماع في ذاته، ما لم يكن سماعًا مقيسًا ينتج عنه حكم مطرد، وأن عناية النحويّ متّجهة إلى هذا العمل العقلي، وهو القياس واستنباط المقاييس من الكلام العربي.

ومعرفة هذا الأصل - وهو كون مهمّة النحوي في اللغة هي الاشتغال بالقياس، والنفوذ من ذلك إلى ما يتطلّبه من بناء أحكام الكلام، دون الاشتغال بالسماع في ذاته- تساعد على ضبط منهجية النظر النحويّ، وتعين على فهم منازع النحاة في تقريراتهم النحوية، فمن ذلك أنه حين يصدر عن النحاة حكم مطلق محتمل لأن يكون حكمًا قياسيًا مطردًا وأن يكون حكمًا سماعيًا موقوفًا على المسموع فإنّ المعتر حمله على كونه قياسيًا، ولا يحمل على السماعي إلا بقيد يفيد ذلك، أو بدليل يدلّ عليه، أو قرينة تقتضي عدم إرادة الحكم القياسي؛ لأنه حينئذٍ خروج عن أصل عمل النحويّ، فلا يخرج إلا بدليل، والعمل بالأصل هنا يقتضي إجراء الحكم وقياسه؛ لأن هذا هو ميدان عمل النحويّ.

(١) إنباه الرواة على أنباه النحاة للفظي ٢٦٧/٢

(٢) لمع الأدلة ص ٩٥

وهذا التأصيل هو ما اعتمد عليه الشاطبي في توجيهه كلام ابن مالك في مسألة حذف المضاف وإنابة المضاف إليه مُنابه، وهي مسألة خلافية بين النحويين، منهم من ذهب إلى أن تلك الإنابة قياسية، ومنهم من ذهب إلى أنها سماعية فلا تنقاس، وابن مالك لم يقيّد مذهبه فيها بشيء من هذين الاحتمالين، فحمله الشاطبي على أن هذا الحكم مقيس عنده، وأنه من الفريق الأول القائل بالقياس، وإن لم يقيّد مذهبه بذلك، معتمداً في هذا على ((أنّ علم النحو إنما هو الكلام على قياس كلام العرب، فإذا أُطلق القول فيه فهو محمول على أصله الذي بُني عليه، وأما السماع فإنما يتكلم فيه النحوي بالانجرار، وعلى جهة ألا يقاس، فلذلك هنا لما لم يقيّد كلامه حُمل على ما هو الأصل في علم النحو، من تقرير القياس، وإذ ذاك يتبيّن أن الناظم هنا آخذٌ بمذهب من قال بالقياس في حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مُقامه))^(١).

وهذا التفرّيع للمذهب النحوي على هذا الأصل النظريّ الكلّيّ في طريقة النظر في علم النحو تفرّيع لطيف، وشاهد دقيق على أهمية ضبط حدود العلوم؛ ليُحاكم أهل كل علم إلى أصوله، وضوابطه المنهجية، ولتخرّج فروعه على أصوله تخريجاً صحيحاً، ولينفي عنه ما ليس منه، فإن دخول من لا يحسن العلم فيه، وكلامه على مسأله مضرٌّ به غير نافع؛ لأنه قد يتكلم في مسألة فرعية دون مراعاة أصولها العلمية أو المنهجية التي تقتضيها طبيعة العلم الذي تنتمي إليه، و((لو سكت من لا يدري قلّ الخلاف))^(٢)، وفي فعل الشاطبي

(١) المقاصد الشافية ١٤٩/٤

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - المجموعة السابعة تحقيق د. علي عمران ص ٣٨٩

هذا، وتخرجه مذهب ابن مالك في المسألة على كون الأصل في عمل النحوي هو الاشتغال بالقياس دون المسموع دليل على خطورة تحرير هذا الجانب من عمل النحوي، وقوة هذا المأخذ، حيث تبنى عليه المذاهب وتخرج عليه الأقوال، كما لو كان مذهباً للعالم.

وفي نص الشاطبي السابق إشارة إلى بعض الأحوال التي يتكلم فيها النحوي على السماع اللغوي، ويشغل به، وإن كان ميدانه في الأصل هو القياس، واستنباطه من السماع، لا الكلام على السماع في ذاته، وقد تبعت تلك الأحوال التي يتوجه فيها كلام النحوي إلى المسموع في ذاته، وحصرتها فوجدتها في الجملة تعود إلى أربع أحوال غالباً:

الأولى: أن يتكلم النحوي على المسموع على سبيل التبع، لا على سبيل الاستقلال، فهو لا يقصد إلى الحديث عن المسموع من كلام العرب ابتداءً، وإنما يتعرض له تبعاً لكلامه على وجه القياس فيما ينقاس، ويظهر ذلك كثيراً في كلام النحويين على ما شد من اللغة أو كان من قبيل الضرورات الشعرية، فإن كلامهم عن هذا المستوى من اللغة كلام في المسموع، لكنه متفرع عن كلامهم في أحكام القياس، فيأتي حديثهم عنه عَرَضاً، ويحققون بذلك عَرَضاً، فيكون كالتنبية على ما لم يطرد لتأكيد حال المطرد، واستمراره، والإشارة إلى ما شد عن القاعدة لتقرير شأن القاعدة، وثباتها، فإن الشذوذ مؤكّد للقاعدة، ومؤذن بصحتها، من جهة أنه لو لم تكن تلك القاعدة صحيحة ولو لم يكن المخالف لها شاذاً لانتسعت دائرة ذلك الخارج عليها، وتعددت الفروع المخالفة لها، ولو لم يكن الحكم مطرداً ما انحصر مخالفه في ذلك الشاذ الذي لا

يكاد يمثّل نسبة إذا ما قورن بالمتفق مع القاعدة، ولكثر حتى يمنع الاطراد الذي بني عليه الحكم، ولو لم يكن الكلام مقيسًا ما كان الخارج عليه مقيّدًا بالضرورة، بل كان واردًا في سعة الكلام وضيّقه، فكلام النحوي إذًا على المسموع من هذا الوجه كلام تابع لكلامه على وجه القياس، والمطرّد من الأحكام^(١)، وهو أيضًا صادر لتقرير الوجه القياسي في المسألة، والتنبيه على ضعف مخالفه أو ندرته، أو شذوذ خلافه أو قلّته.

وقد قرّر الشاطبي أن كلام النحوي على المسموع الذي هو من قبيل الكلام على الضرورات إنما هو تابع لكلامه على حكم قياسي، وليس مقصودًا لذاته، فقد توقّف عند قول ابن مالك:

((... واضطرارًا خفّفاً مّيّ وعيّي بعض من قد سلفا))^(٢)

وعلق عليه بما معناه أن ظاهر عبارة ابن مالك غير مقصودة؛ لأن هذا الظاهر يقتضي توجّه كلام النحويّ إلى الضرورات؛ لتصريحه بحكم الاضطرار والضرورة لا الحكم القياسي في المسألة، وهذا ليس عمل النحوي في الحقيقة، ونبّه على أن المقصود من تعبير الناظم هو ما يلزم على هذا الظاهر من الضدّ القياسي لا الظاهر نفسه، يقول الشاطبي: ((وقد استلزم كلامه وحكايته (أن عدم إلحاق النون لها ضرورة) أن يكون الإلحاق لهما هو اللازم في الكلام، والذي لا يعدل عنه إلى غيره، وهذا هو المقصود من كلامه، لا الإخبار عما جاء ضرورةً؛ لأنّ حكايته للضرورات ليست إلا بحكم التبع؛ لأنّ قصد النحوي

(١) ينظر المقاصد الشافية ١٤٩/٤

(٢) البيت السبعون من ألفية ابن مالك ص ٧٩

القياس، ولكنه أتى بالعبارة على غير الأسلوب المقصود؛ اتكالا على فهم المعنى^(١).

ويلاحظ هنا عناية الشاطبي بتقرير هذا المعنى، إذ اعتبر أن لازم قوله هو المقصود؛ باعتبار أنه الذي يتمشى مع طبيعة البحث النحوي وعمل النحاة، وأن ظاهر قوله من الإخبار عن المسموع ضرورة ليس هو المقصود لابن مالك بوصفه نحويًا، ثم علل ذلك بأن النحوي لا يتكلم في هذا إلا بحكم التبع لا الاستقلال، ومن المتقرر أنه يجوز تبعًا ما لا يجوز استقلالًا، ويؤكد هذا بأن مقصود النحوي هو القياس، ثم يعتذر من بعد هذا كله لابن مالك بأن عبارته جاءت في ظاهرها على مقصود البحث النحوي اتكالا على ما يفهم من لازم معناها الذي هو القياس وهو ميدان عمل النحوي على الحقيقة.

ويجدر التنبيه هنا على أن كلام النحوي في ضرورة الشعر له جانبان، جانب هو بالنظر إلى مسموع معين من الشعر قد خالف القياس في بابه فيكون كلام النحوي على ذلك المسموع في ذاته بالتبع على ما تقرر آنفًا، وجانب آخر هو من قبيل التأصيل لأحكام الضرورة، وبيان ما الذي يختص به الشعر من أحكام في العربية عما ثبت للنثر^(٢)، على حد قول سيبويه: ((اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام))^(٣)، فيكون كلام النحوي في هذا القدر مستقلًا أصيلاً؛ لأن المقصود حينئذ ليس الكلام في المسموع في ذاته، بل عمل

(١) المقاصد الشافية ١/٣٣٥

(٢) كالذي يمثله كتاب ما يحتمل الشعر من الضرورة لأبي سعيد السيرافي، وكتاب ضرائر الشعر لابن عصفور وأمثالهما.

(٣) الكتاب ١/٢٦

النحوي في ذلك متّجه إلى وضع القوانين التي تضبط لغة الشاعر في باب الضرورة، وتبيح له ما لا يباح في سعة الكلام، ويصبح الكلام في الضرورة حينئذ من قبيل الكلام على جانب من القياس النحوي، يلتزم فيه الشاعر المتأخّر بما يتاح له من مخالفةٍ على طريقة المتقدم، ولهذا قال ابن عصفور في الإشارة إلى غرضه من تأليفه في ضرائر الشعر: ((فإن أئمة النحويين كانوا يستدلون على ما يجوز في الكلام بما يوجد في النظم، والاستدلال بذلك لا يصحّ إلا بعد معرفة الأحكام التي يختصُّ بها الشعر، وتمييزها عن الأحكام التي يشركها فيها النثر))^(١)، فالكلام على أحكام الشعر النحوية ومقتضيات ضرورته وتقريرها وتمييزها عن أحكام الكلام حال السعة جزء من عمل النحوي؛ لأنه آيل إلى الكلام في القياس ومقتضياته لا في السماع في ذاته، سواء من جهة الكلام على قياس ما يباح للشاعر دون الناثر، ومن جهة ما يمتنع قياسه في سعة الكلام لاختصاصه بضيقة، مع أن من أصول النحاة في هذا الباب أنّه ((لا ينبغي أن يُجمل الكلام على الضرورة وأنت تجد إلى غيرها سبيلاً))^(٢)، فالنحاة إذن معنيّون بضبط مقتضيات الضرورة وأحكامها، وأن يُقصر القول بها على ما لا بدّ منه في بعض أحكام الشعر، وهذا من عملهم.

الثانية: وقد يكون كلام النحويّ على شيء من المسموع مما ليس مقيسًا ولا مطرّدًا في كلام العرب واشتغاله به إنما هو من جهة تأويله، وتوجيهه، وإيجاد

(١) ضرائر الشعر لابن عصفور ص ١١

(٢) الانتصار لسبويه على المبرد لابن ولاد ص ٩٤، وينظر شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي

المخرج اللغوي له وفق معايير العربية في أمثاله؛ لئلا يُفارقَ طريقة العرب من حيث الجملة، ولا يخرج عن سنن كلامها، ولئلا يُشكل على الكلام المقيس، ولينتظمه الأصل القياسي المتقرّر، فلا يُظنّ أن له قياساً معارضاً للقياس المطرّد المعتر، وإذا كان هذا هو الحامل للنحويّ على أن يتكلّم فيما كان من قبيل السماع، فهو آيل إلى الكلام على المقيس المطرّد، لا على المسموع في ذاته، وعمل النحويّ حينئذٍ في السماع إنما هو لتقوية مُنة القياس، والاحتياط له، ألا يُظنّ له معارض مقيس من جهة، وتلطف بالمسموع نفسه لإدخاله في دائرة الحكم المطرّد وجعله من بابته ولو بالتأويل من جهة أخرى، على حدّ قول ابن جنيّ: ((باب في ملاطفة الصنعة، وذلك أن ترى العرب قد غيرت شيئاً من كلامها من صورة إلى صورة فيجب حينئذٍ أن تتأتى لذلك وتلاطفه))^(١)، فاشتغال النحويّ بشيء من السماع قد خرج عن قاعدة أمثاله، وخالف نظيره الغالب وإن كان في ظاهره اشتغلاً بالمسموع في ذاته إلا أنه في حاقّ الأمر مما يعنيه في عمله؛ تلطفًا بذلك المسموع لردّه إلى المطرّد من الكلام، وصوناً للمطرّد وقوانينه مما قد يُشكلُ عليه خروج ذلك المسموع عنه.

ويتناول الحالين السابقتين معاً من أحوال ما يتكلّم فيه النحوي على السماع قول الشاطبي: ((وأما السماع فإنما يتكلّم فيه النحويّ بالانجرار، وعلى جهة الاحتراز ألا يقاس))^(٢)، فالانجرار هو التبع لا الاستقلال، إذ ينجرّ النحويّ في كلامه ذاك انجراراً دون قصد مستقل؛ إمعاناً في تقرير الوجه القياسي

(١) الخصائص ٢/٤٧٠

(٢) المقاصد الشافية ٤/١٤٩

للكلام، وعلى جهة الاحتراز أن يكون له قياس خاص، بل هو بالتأويل راجع إلى قياس الغالب المطرد.

والفرق بين الحالين - مع أنهما قد تشتركان فيما يتكلم عليه النحويّ من المسموع، ككلامه على الضرورات أو ما شدّ من كلام العرب - يكون حين التأويل أو عدمه، فإن تأوّل النحويّ ذلك المسموع، وأبان عن التقديرات والتوجيهات النحوية التي تردّه إلى المقيس وتسلّكه في سلّكه كان ذلك من قبيل الحال الثانية، وإن ترك تأويله واستطرد بذكره بعد ذكر المقيس الذي هو من شأنه فذكره من باب استكمال الكلام فيما له صلة مع بقائه على ظاهره المسموع كان ذلك من قبيل الحال الأولى.

الثالثة: وقد يتكلّم النحوي على شيء من المسموع الذي لا ينقاس، لكنّ نفسه حينئذٍ نفس اللغوي لا نفس النحويّ، وحديثه إذ ذاك حديث اللغة لا حديث النحو، ومن المعلوم أن النحاة لغويون، والنحو فرع من فروع اللغة، وعلم من علومها، ومتصوّر جدًّا أن يدرج النحويّ اللغويّ في كلامه في النحو شيئًا من اللغة - والعكس صحيح - وحينئذٍ يكون النظر إلى ذلك الكلام المدرج بوصف قائله لغويًّا، لا بوصفه نحويًّا، وباعتبار كون منطلقه في حديثه اللغة لا النحو، ويكون ذلك الكلام مادةً لغوية، لا مبحثًا نحويًّا، وهذا ما صرح به الشاطبي عند كلامه على التغييرات التي تصيب الاسم المنسوب، وأن منها القياسيّ المطرد، فهو شغل النحوي وما يعنيه، ومنها السماعي غير المطرد الذي لا يشتغل به النحوي في الأصل، وإنما هو من عمل اللغويّ؛ يقول ما نصّه: فمنها ((تغييرٌ علمٌ من استقراء كلام العرب أطراؤه وقياسه، والآخر تغييرٌ لم يُعلم

له اطراد، بل عُلم قصره على السماع، وأنّ غيره هو المطّرد، فأما الأول فهو الجزء الذي يجب على النحويّ التعرّض له من حيث هو نحويّ... وأما الثاني فليس للنحويّ من حيث هو نحويّ، وإنما هو للغويّ؛ إذ كان شأن النحوي أن يتكلّم فيما اطرّد، لا فيما خرج عن باب الاطراد... وقد تعرّض النحويون لذكر بعض هذا الذي لم يطّرد، وأولهم في ذلك سيبويه، واتّبعه أرباب المطوّلات، واقتدى بهم بعض أرباب المختصرات... وهم في ذكر ذلك لغويون لا نحويون^(١).

ففي هذا النص تأكيد على أن عمل النحوي متّجه إلى المقيس من الكلام، والمطّرد من الأحكام، وأن كلام النحوي في غير ذلك من السماعيّ غير المقيس يُخرج الكلام مخرج البحث اللغوي العامّ لا النحويّ الخاصّ، ولا يُشكل ذلك كثيراً لما بين العلمين من الصلة التي لا تخفى، إنما الشأن في أن يتبيّن هذا الوجه من التناول.

ويقول في موضع آخر مؤكّداً هذا المعنى ومؤصّلاً له بعد أن ذكر أن النحوي معنيّ بالقوانين وسنّها -على ما سيأتي بيانه-: ((...وقلّما يتكلّم النحويّ في معاني اللغة على غير هذين القصدين، إلا أن يتصدّى لغويّاً محضاً كشرّاح شواهد سيبويه، وأمثله، وما جرى مجرى ذلك، فخذ هذا أصلاً في معناه؛ تنتفع به إن شاء الله))^(٢)، فهو يقرّر بأن الكلام اللغويّ الذي يخالط البحث النحوي لا يحيل ذلك الكلام إلى مبحث نحويّ؛ لأنّ منهج النحو

(١) المقاصد الشافية ٧/٤٣٤-٤٣٥

(٢) المقاصد الشافية ١/٤٠٥

وعمدته القياس، وبناء القوانين والأحكام، لا الكلام في الأفراد اللغوية، فإذا وقع شيء من ذلك كان من قبيل الكلام اللغوي لا النحوي.

وهذه الحال تختلف عن الحال الأولى، ففي الحال الأولى يكون كلام النحوي على شيء من المسموع على سبيل التبع لا الاستقلال، وينجز لذلك انجرارًا لمزيد الإيضاح والبيان في تقرير حكم المقيس، ولا يلزم ذلك في هذه الحال الثالثة، بل قد يقصد فيها إلى الكلام على المسموع قصدًا، وعلى سبيل الاستقلال، فيكون المعول في توجيه كلامه حينئذ على معنى كونه لغويًا لا نحويًا، ويكون كلامه على المسموع على سبيل الاستقلال لا التبع، لكنه استقلال اللغوي بالحديث عن اللغة.

الرابعة: وقد يتكلم النحوي على شيء من السماع المنقول مما لا يعدّ قياسًا مطردًا وإن كان خلاف ما ينبغي له أن يشتغل به، وما ليس في الأصل من عمله؛ إلا أن مسوغ ذلك كثرة وروده في كلام العرب، وتتابع استعمالهم إيّاه على ذلك الوجه وإن لم يكن مقيسًا، حتى كأنّ له عندهم قياسًا مطردًا بما ظهر من كثرة استعمالهم له، ودورانه على ألسنتهم، فإنّ أطراد الاستعمال فيه عوضه عن بعض ما فاته من أطراد القياس، وأتاح له الدخول تحت نظر النحوي؛ لأنّ كثرة الاستعمال تعطي المسموع في العربية من الحكم والاعتبار - وإن لم يكن مطردًا في القياس - ما ليس لغيره مما لم يكثر أو لم يطرد قياسه، ولهذا قرّر ابن جني في معرض التأصيل لما كثر في الاستعمال وإن كان غيره أقوى منه في القياس أنّ الأولى الاعتداد بكثرة الاستعمال، وبناءً عليه رجّح لغة الحجازيين في إعمال (ما) النافية على لغة تميم مع أنّها عنده أقيس؛ لجريانها

على قياس كون الحرف العامل هو الحرف المختصّ، و(ما) النافية ليست مختصة، فحقّها من جهة القياس أن تكون مهملة غير عاملة، لكنه لما كثر استعمالها عاملة في لغة الحجاز، وأيدها التنزيل كان الاعتبار لها أكثر، يقول ما نصّه: ((وإن شدّ الشيء في الاستعمال وقوي في القياس كان استعمال ما أكثر استعماله أولى، وإن لم ينته قياسه إلى ما انتهى إليه استعماله، من ذلك اللغة التميمية في (ما)، هي أقوى قياساً، وإن كانت الحجازية أسير استعمالاً، وإنما كانت التميمية أقوى قياساً من حيث كانت عندهم ك(هل) في دخولها على الكلام، مباشرة كل واحد من صدري الجملتين: الفعل والمبتدأ، كما أن (هل) كذلك، إلا أنك إذا استعملت أنت شيئاً من ذلك فالوجه أن تحمله على ما كثر استعماله وهو اللغة الحجازية؛ ألا ترى أن القرآن بما نزل، وأيضاً فمتى رابك في الحجازية ريب من تقديم خبر، أو نقض النفي فرعت إذ ذاك إلى التميمية، فكأنك من الحجازية على حرد، وإن كثرت في النظم والنثر))^(١)، فتأكيده على اعتبار كثرة الاستعمال للغة الحجازية في (ما) بإعمالها عمل (ليس) مع تقريره بكون لغة تميم فيها أقيس مراعاتها الأصل في باب عمل الحروف شاهد على دخول ما كثر استعماله تحت نظر النحويّ، لكنه الدخول المقيّد ببقاء ذلك المستعمل في صورته التي كثر عليها، فإذا ما اختلّ فيه شيء عن تلك الصورة كان العمل حينئذٍ بمقتضى القياس.

ويزيد في تقرير هذا المعنى وتأكيده صحته تعلق الشاطبي به في دفاعه عما استشكل به على ابن مالك في ذكره بعض المسموعات الملحقه بالمتنى

(١) الخصائص ١/١٢٤-١٢٥

دون بعض، فالمذكور عنده من الملحقات (كلا وكلتا واثنان واثنتان)، ووجه الاستشكال أنه اقتصر من الملحق بالمتنى على هذه الألفاظ، فلا هو الذي وضع ضابطاً يُعرف به الملحق وترك المفردات، ولا هو الذي استوعب تعداد الألفاظ الملحقة بالمتنى، وإنما اكتفى بذكر هذه الأربعة دون الباقي، فقد يُظنّ بأنها الملحقة دون غيرها مع وجود غيرها قد ألحقت، وهذا مشكل، فأجاب الشاطبي بأن ابن مالك لا يلزمه تتبّع الملحقات بالمتنى وذكرها؛ لأن ذلك من عمل اللغوي لا النحويّ، إذ هو اشتغال بالمفردات دون الأحكام، والنحوي لا يشتغل إلا بالمقيس من الكلام المطرد من الأحكام، لا بما كان موقوفاً على السماع، وأما ذكره لهذه الألفاظ الأربعة وإن كانت من قبيل المسموع لا المقيس ((فإنّها كثيرة الدوران في الاستعمال، فاقصر على ذكر حكمها في النحو؛ لشدة الحاجة إليها، كما اقتصر في الجمع أيضاً على المحتاج إليه، الدائر على الألسنة، دون غيره مما له حكمه، وذلك في قوله: (وبه (عشرون) وبابه ألحق و(الأهلونا).. إلى آخرها)^(١)، ولم يتعرّض لنحو (صريفين) و(قتسرين)، و(نصييين) و(صقّين)... وما كان نحو هذا... وهو قصد صحيح بالنسبة إلى علم النحو عموماً))^(٢)، فجعل الشاطبي ما كثر استعماله مما ألحق بالمتنى والجمع وإن لم يكن مقيساً له من الحكم والحظوة في البحث النحوي ما ليس لغيره مما يشاركه في انعدام القياس منه لكنه يقصر عنه من جهة ورود في السماع، فهو

(١) من كلام ابن مالك في البيت السادس والثلاثين من ألفيته ص ٧٤

(٢) المقاصد الشافية ١/١٧٢

قليل إذا ما قيس بهذا، وظاهرٌ من طريقة الشاطبي أنه يجعل كثرة الاستعمال للفظ مسوّغاً لدخوله تحت أحكام النحو، أو التسامح في تناول النحوي له. ولهذا كان التعليل بكثرة الاستعمال مما عوّل عليه النحويون في بعض أحكام النحو التي تخالف مقتضى القياس، وكانت هذه العلة مسوّغاً نحوياً لعدد من المسموعات التي خالفت قاعدة أمثالها في العربية، وهي علة ظاهرة في كتاب سيبويه فما بعده، فلا جرم أن يتكلم النحوي في شيء من السماع إذا كان مما كثر استعماله حتى تقوّى بهذا المعنى، وأتيح له أن يكون داخلاً في عمله ولو من وجه، وإن لم يكن من المقيس المطرّد إلا أنه من الكثير المتردّد، فهي علة معتبرة عند العرب في كلامهم وعند النحاة في أحكامهم، يقول سيبويه فيما هو كالأصل في هذا الباب: ((الشيء إذا كثر في كلامهم كان له نحوٌ ليس لغيره مما هو مثله... فالعرب مما يغيّرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره))^(١).

ومن أوضح ما يقرّر هذه الحالة الرابعة من حالات كلام النحوي على المسموع، ويكشف عن أن كثرة استعمال اللفظ وشياعه مما يسوّغ به تعرّض النحوي له، وكلامه عليه، وإن لم يكن قياسه مطرّداً في أمثاله؛ لما يحصل للفظ بتلك الكثرة وذلك الشّيع من معنّى يقربه من القياس الذي هو مدار البحث النحوي وهو معنى الاطراد في الاستعمال، من جهة أن كثرة شيء من الكلام في الاستعمال واطراده فيه على نحو ما يشير إلى اعتبار العرب له، وأنّ له قياسه عندهم وإن لم يظهر مقتضاه القياسي النظري عند النحاة؛ فيكون له بذلك حظٌّ من عمل النحوي = من أوضح ما يقرر ذلك المناقشة التي أجراها الشاطبي

(١) الكتاب ١٩٦/٢

على قول ابن مالك: (ظَلْتُ وَظَلْتُ فِي ظَلَلْتُ اسْتِعْمَالًا)^(١)، وذلك أن ابن مالك قد اقتصر في هذه المسألة على ذكر هذا اللفظ دون غيره مما شاركه في أن كان مسموعًا على طريقته مع وجوده، ويعرض الشاطبي احتمالين حول موقف ابن مالك من هذا اللفظ والحكم الذي ذكره فيه:

فإنَّ أن يكون الناظم يرى أن هذا الحكم لهذا اللفظ من قبيل السماع الذي لا ينقاس في أمثاله، وإنما يوقف به على محله، ويكون تعبيره بـ(اسْتَعْمَل) في البيت مقصودًا به العرب على سبيل الاستعمال اللغوي، والسماع المحفوظ عنهم.

وإنَّ أن يكون هذا الحكم مقيسًا في هذا اللفظ وفيما كان مثله، ويكون ذكره له من باب التمثيل على الحكم لا قصر الحكم عليه، ويكون تعبيره بـ(استعمل) في البيت مرادًا به الاستعمال النحوي المقتضي للقياس والاطِّراد، والكلام فيه حينئذٍ من عمل النحويِّ على ما تقرَّر من توجه كلام النحويِّ إلى المقيس من الأحكام، ويكون هذا المعنى، وهو عدُّه من قبيل القياس الذي هو من عمل النحوي، مرجحًا لهذا الاحتمال؛ لأنَّ به يتحقَّق هذا المقصدُ النحويُّ، غير أنه يشكل عليه أمران: كون ابن مالك بهذا الاحتمال مخالفًا لجمهور النحاة، لعدِّهم إياه وأمثاله من قبيل السماع لا القياس، وكون هذا الاحتمال مخالفًا لظاهر اللفظ في البيت، فإن التعبير بالاستعمال غالبًا يكون في المسموع لا المقيس.

(١) الشطر الأول من البيت التسعين بعد المئة من ألفيته ص ١٨٧

ويكون هذان الأمران مقويين للاحتمال الأول، وهو كونه من قبيل السماع، غير أنه يشكل عليه أن ثمة ألفاظاً أخرى تشارك هذا اللفظ في هذا الحكم، لم يذكرها ابن مالك، وكان ينبغي عليه أن يذكر تلك الألفاظ كذكره لهذا اللفظ، ما دام قد تعرّض لهذا الحكم مما ليس مقيساً، ولا هو وارد على سبيل التمثيل، وألا يقتصر على هذا اللفظ دون ما يشركه في الحكم السماعي؛ فيوهم أنه مسموع مفرد في المسألة، وليس أولى بالذكر مما هو مسموع مثله مما تركه.

وفي جواب الشاطبي عن هذا الإشكال ما يؤكّد على أن ما كثر وروده وشاع استعماله من اللغة هو من القدر الذي يستحقّ أن يجري عليه عمل النحوي، ويتّجه إليه نظره، وإن كان الأصل اشتغاله بالمقيس دون المسموع، يقول: ((وقد يجاب عن هذا بأنه لم يقصد إلى نقل مجرّد السماع فقط، فإن ذلك ليس من شأن النحويّ من حيث هو نحوي... وإنما قصده نقل ما كثر استعماله من هذا الباب، فلذلك قال: (استعمل)، ولم يقل (شدّ) ولا (ندر)، ولا نحو ذلك، ولفظ الاستعمال يعطي كثرة التداول والشياع على الألسنة... وترك ما عدا هذه اللفظة؛ لأنه قليل في الاستعمال إذا اعتبرته))^(١)، فيكون قد اجتمع على غير هذا اللفظ أمران يقضيان بترك النحوي لإيراده، كونه من قبيل المنقول غير المقيس، فليس من شأن النحو التعرّض له حينئذٍ، وكونه قليل الاستعمال فلا مسوّغ لتعرّضه له أيضاً، وإن ساغ فيما كثر استعماله لكثرتة.

(١) المقاصد الشافية ٩/٢٤٤

ففي ذكر ابن مالك لهذا اللفظ دون غيره مما سُمع في مثل ما سُمع هو فيه، ثم تسويغ الشاطبي هذا الفعل بكونه قد كثر استعماله على هذه الصفة دون غيره مما شاركه ما يتقرّر به أن كثرة الاستعمال مسوّغة دخول ذلك اللفظ في حيز البحث النحوي، وإن لم يطرد قياسه.

هذا إذا قيل بالاحتمال الأول، فيكون فيما ذكره معنيّ زائد عمّا لم يذكره، مقتضاه أنّ ((الحذف في (ظَلْتُ) فصيح؛ لكثرة استعماله، بخلاف (مِسْتُ وَأَحَسْتُ)))^(١)، في (مِسْتُ) و(أَحَسْتُ) ونحوهما، وإن كانت جميعها من قبيل المسموع، وهذا المعنى الزائد - وهو كثرة الاستعمال - هو الذي سوّغ ذكر ما ذكره في هذه المسألة بخصوصها دون غيره من جهة، وهو الذي سوّغ منهج كلام النحوي على شيء سماعيّ ليس مقيسًا بصفة عامة في البحث النحوي من جهة أخرى، أما إن كان الاحتمال الثاني هو المعتمَد فيكون الكلام على هذا اللفظ مقصودًا به الحكم القياسي المطرّد، ويكون هذا اللفظ مثالًا عليه، على ما هو من أصل عمل النحويّ، وحينئذٍ فليس من باب الكلام على السماع أصلًا.

وإغفاله لغيره مما شاركه في الحكم إما لكون هذا اللفظ المذكور مثالًا يدل على جريان حكمه في أمثاله، فلا حاجة إلى الاستقصاء ولا إلى كثرة التمثيل، إذا كان من قبيل الاحتمال الثاني، وإما لأنّ هذا اللفظ قد امتاز على غيره مما شاركه بمزبئة أتاحت دخوله في كلام النحوي وعمله، وهو كثرة الاستعمال، وشياع هذا اللفظ في اللسان العربي، دون أمثاله مما سمع دون كثرة،

(١) شرح شافية ابن الحاجب لركن الدين الاسترأبادي ٩٦٧/٢

فلم يتح له ما أتىح لهذا، وما ذاك إلا لما تقتضيه كثرة الاستعمال من الدلالة على أنّ له قياسه عند العرب، ولولا ذاك ما استمرّ في كلامهم وتتابع.

وهذا هو الذي يعينني في هذا المقام من مناقشة الشاطبي لمذهب ابن مالك في المسألة من واقع عبارته في الألفية، أي إنّ الشاطبي قرّر من هذه المناقشة أن ما كثر استعماله من المسموع غير المقيس له حظوة في نظر النحويّ، وله مدخل في عمله، وإلا فإنّ الذي يظهر لي أن ابن مالك يعدّ هذا الحكم الذي ذكره لهذا اللفظ حكماً مقيساً، يجري فيه وفي أمثاله، ويكون تعبيره بـ(استعمل) في بيت الألفية مقصوداً به الاستعمال النحويّ القياسي على ما سبق بيانه عند ذكر الاحتمال الثاني الذي أشار إليه الشاطبي أنّاً لمراد ابن مالك.

وبيّنة هذا الظاهر أنّ ابن مالك عبّر في الكافية الشافية بالاطراد عمّا عبّر عنه في الألفية بالاستعمال، والتعبير بالاطراد يرفع الاحتمال الوارد في لفظ الاستعمال بكونه سماعياً، هذا من وجه، ومن وجه ثانٍ أنه في شرحه لنظم البيت في الكافية جاء بما يقتضي صياغة قانون نحويّ لهذا الحكم، وهو ما يقرّر قياسيته، ومن وجه ثالث أنّه في مقابل هذا الحكم لـ(فعل) مكسور العين وهو الذي جرت عليه مناقشة الشاطبي قد صرح بكون هذا الحكم في مفتوح العين قليلاً وغير قياسي، فكان ذلك إيذاناً بقياسيته في مكسور العين الذي هو مقصود المسألة، يقول في الكافية وشرحها فيما يُبين عن هذه الوجوه الثلاثة: (((ظَلْتُ) و(ظَلْتُ) في (ظَلْتُ) اطرّدا... كل فعل مضاعف على وزن (فعل) فإنّه في إسناده إلى تاء الضمير أو نونه يستعمل على ثلاثة أوجه... وإن كانت

العين مفتوحة فالحذف قليل، حكاه الفراء، ولا يقاس على ما ورد منه، ولا يُحمل عليه إن وجد عنه مندوحة))^(١).

ومن طريف ما وقع في كلام الشاطبي في هذه المسألة قوله عن الاحتمالين السابقين، وإمكان أن يكون أيُّ منهما صوابًا من جهة النظر النحويّ، وأنه مقصود الناظم في الألفية: ((فالأول أظهر من جهة اللفظ، والثاني أظهر من جهة القصد، وعلى هذا الثاني وقع الشرح المتقدّم))^(٢)، فجعل ظاهر اللفظ في تعبير ابن مالك عن هذا الحكم في البيت مرجحًا للاحتمال الأول، وهو كون كلامه على ذلك اللفظ من قبيل الكلام على السماع، ولا يتعارض مع ما تقرّر من كون عمل النحويّ متّجهًا إلى القياس؛ لأنه من قبيل السماع الكثير الشائع القابل لأن يتكلّم عليه النحوي لاطرّاده في الاستعمال كما مرّ، وجعل القصد النحويّ، وهو البحث في المقيس دون المسموع من اللغة، مرجحًا للاحتمال الثاني، المقتضي كون كلام الناظم على هذا اللفظ من قبيل الكلام على المقيس الذي هو مناط عمل النحوي، وقويّ عنده هذا الثاني فأجرى الشرح لهذه المسألة على مقتضاه.

وفي منهج الشاطبي في معالجة هذه المسألة وأخذها بمقتضى القصد النحوي في ترجيح أحد الاحتمالين لمذهب ابن مالك فيها وهو كونه قائلًا بالقياس في المسألة تبعًا لمقتضى كون النحوي مشتغلًا بالقياس دون السماع - مع ثبوت الاحتمال الآخر عنده لمذهب ابن مالك بمقتضى ظاهر اللفظ وهو

(١) شرح الكافية الشافية لابن مالك ٤/٢١٦٩-٢١٧٠

(٢) المقاصد الشافية ٩/٢٥٥

حملة على القول بأن هذا الحكم سماعي - وإيقاعه شرحه لهذه المسألة على هذا الاعتبار ما يؤكد أهمية معرفة ميدان عمل النحويّ، وضبط مقاصد النحو، وأنه يمكن بذلك توجيه الأقوال، وترجيح الاختيارات، وتقوية أحد الاحتمالات، وإجراء المسألة، وبناء التصوّر فيها، ولو اقتضى ذلك حمل قول النحويّ على مخالفة مذهب جمهور النحاة^(١)، وما صرّحوا به من عدم القياس فيما ثبت لهذا اللفظ وأمثاله في السماع اللغوي، يقول سيبويه بعد ذكره حكم هذا الحذف في الفعل (ظلت) وغيره: ((...وليس هذا النحو إلا شاذاً، والأصل في هذا عربيٌّ كثير))^(٢)، أي مجيء الفعل المضاعف المسند للضمير على أصله غير محذوف هو اللغة الشائعة الكثيرة المعتمدة، ويقول ابن جني في الموضوع نفسه: ((...وهذا كله لا يقاس عليه))^(٣).

هذه هي الأحوال الأربع التي يجري فيها كلام النحوي على المسموع من اللغة، على خلاف الأصل فيما هو من عمله، وقد وقعت الإشارة إلى هذه الأحوال الأربع في نصّ موجز مرّكز للشاطبي، يقول عند حديثه عن الإعلال بالحذف في الصرف: ((واعلم أن الإعلال بالحذف قليل، ولذلك لا تجده مطّرداً إلا في مواضع قليلة، وإنما الغالب وقفه على السماع؛ إذ لم يكن أكثر كثرة يسوغ فيها القياس... ولما كان هذا الحذف على قسمين، حذف قياسي، وحذف غير قياسي، وكان غير القياسي موقوفاً على النقل إنما يتلقى من أهل اللغة،

(١) ينظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٣٦٦/٥، وشرح المفصل ١٠/١٥٣، وشرح الأشموني ٤/٤٨٤

(٢) الكتاب ٤/٤٢٢

(٣) الخصائص ٢/٤٣٩

وإنما يتكلم عليه النحوي من حيث التوجيه، أو بالعرض، والقياسي هو الذي يعنيه الكلام فيه، تعرض الناظم للكلام على القياسي منه، وترك غيره، إلا ما كان له كثرة ما وشهرة، وربما قيل في مثله بالقياس^(١)، فقله (أو بالعرض) إشارة إلى الحال الأولى، وقوله (من حيث التوجيه) إشارة إلى الحال الثانية، وقوله: (إنما يتلقى من أهل اللغة) إشارة إلى الحال الثالثة، وقوله (إلا ما كان له كثرة ما وشهرة) إشارة إلى الحال الرابعة، ويؤكد في أثناء ذلك على أصل القضية، وهي أن عمل النحوي في الأصل إنما هو القدر القياسي من اللغة، فهو الذي يعنيه، ويثني ذلك بالتزام ابن مالك له في المسألة التي أورد هذا النص في أثناء مناقشتها، وتركه الكلام في القدر السماعي باعتباره نحويًا.

وفي إشارة الشاطبي هذه إلى تلك الأحوال الأربع التي يخرج فيها النحوي إلى ميدان السماع مع كون ابن مالك لم يخرج في هذه المسألة نفسها إلى أي من تلك الأحوال أصلاً، واستحضار الشاطبي لها جميعاً في هذا النص ولو بالإشارة وإن لم يكن شيء منها واقعاً في هذا الموضوع ما يزيد هذا التقرير قوة ورسوخاً، ويعمق هذين المعنيين، معنى أن النحوي معني بالقياس خاصة، وهو ميدان عمله على الحقيقة من جهة، ومعنى أنه إذا خرج عن ذلك إلى الكلام على السماع كان خروجه مضبوطاً بأربع الأحوال هذه من جهة أخرى.

وأختم هذا الفصل بالتأكيد على أن من أوضح ما يدل على كون عمل النحوي متجهًا إلى القدر القياسي من اللغة دون القدر السماعي منها عنايته بما يتحقق به القانون النحوي دون غيره من نظيره المسموع، واقتصاره في

(١) المقاصد الشافية ٣٨٧/٩-٣٨٨

تنظيره وبحته اللغوي واستقرائه للكلام العربي على ما يستقرّ به حكم مطّرد، وقانون ثابت، وقاعدة قياسية متلثبة، وتركه ما لا يتحقق به ذلك وإن كان نظيرًا للأول، ومن بابه من جهة السماع اللغوي، وهذا القدر القياسي المفضي إلى الأحكام النحوية المطّردة والقوانين اللغوية الثابتة والقواعد الكلامية القياسية هو الذي يتمكّن به المتأخّر ومن ليس من أهل العربية من لحاق المتقدم العربي عند إرادته الكلام بهذه اللغة، فهو الوسيلة التي يحصل بها انتحاء سمت كلام العرب. يتبيّن ذلك من نحو اقتصار النحاة في باب التعجب على صيغته القياسيتين المنضبطين بـ(ما أفعله، وأفعل به)، مع كثرة الألفاظ العربية التي ورد التعجب بها في اللغة، والتي تجري على السنة المتكلمين بذلك، إلا أنه لما كانت تلك الألفاظ ليست مطّردة في هذا الأسلوب، ولا تخضع لقانون لغوي يختص به باب التعجب ويمكن التعبير بها في غير مقامه لم تكن تحت نظر النحوي ولا ضمن تبويبه، ولهذا نصّ النحاة على أن الذي ييؤّب للتعجب في النحو هو هاتان الصيغتان^(١)، فنظروا لهما، واستقروا شروط صياغتهما مما اطّرد سماعه من الكلام العربي، وهكذا ما كان من هذا النحو من معاني الكلام العربي التي لها صيغ أو تراكيب خاصة بها، وثابتة لها، ومطّردة فيها، مع إمكان التعبير عنها بتراكيب أخرى عامّة تستعمل فيها وفي غيرها، فإن النحاة يخصّون النوع الأول بالبحث والتنظير؛ لأنه المقيس في ذلك المعنى والمختصّ به في كلام العرب، والذي ينتظمه قانون مطّرد.

(١) ينظر الأصول في النحو ٩٨/١، والتذليل والتكميل لأبي حيان ١٧٦/١٠

ومما يقوِّي دلالة هذا المنزِع على كون عمل النحوي إنما يكون فيما كان من اللغة خاضعًا لقانون ثابت، وقياس مطَّرد أن الشاطبيّ اعتمد عليه في الجواب عمَّا قد يورد على ابن مالك في حصره صيغ التعجب في صيغته الشهيرتين، مع أن مواردَ الإشكال والجواب عنه والنزاع العلميّ من المضائق التي لا يُقبل فيها إلا حجة قوية، وجواب كافٍ، فاعتماد الشاطبي عليه في ذلك مؤذَن بقوة هذا المعنى من جهة، وبأهميَّة مراعاته من جهة أخرى حتى لا تختلط المباحث العلمية، وتتداخل النتائج المبنيَّة عليها، يقول الشاطبي في عرض الإشكال والجواب عنه بعد أن أوضح حكم التعجب بالصيغتين الشهيرتين: ((هذا بيان ما قال، وفيه دركٌ من وجهين: أحدهما: أنه حصر صيغ التعجب في صيغتين، وهما (ما أفعله وأفعل به)... والحصر في هاتين الصيغتين باطل؛ فإن في كلام العرب صيغًا كثيرة تقتضي من معنى التعجب ما يقتضيه (ما أفعله وأفعل به)... والجواب عن الأول: أنّ ما ذُكر من الصيغ المفهوم منها التعجب غيرٌ منضبطة لقانونٍ حاصر، ولا منضمةٌ بقياس قاضٍ، من وجهين: أحدهما: أنّها إنما جاءت مؤدبةً معنى التعجب على غير اطّراد يقاس على مثله، فصارت من قبيل المسموع الذي لا يقاس عليه... والثاني: أن معنى التعجب في أكثرها ليس بالصيغة والبنية والوضع الأصلي... وإذا كانت دلالتها على التعجب من خارج، ولم تنضبط لصيغٍ معيَّنة مطَّردة لم يعتبرها، من جهة أن قصد النحوي عقْد القوانين فيما يمكن عقدها فيه، وما تقدّم ليس من ذلك إلا (ما أفعله وأفعل به)، فإنهما صيغتان مختصّتان بهذا المعنى، راجعتان إليه، فلذلك اقتصر عليهما، وضّم صيغة

(فَعُل) إلحاقًا بهما، لا أنه أصل في باب التعجب، فأتى به آخرًا، ولم يصدّر به؛ إشعارًا بعدم الأصالة، ولم يتركه لاطّراده^(١).

وبما تقرّر في هذا الفصل وسابقه يتبين أن عناية النحوي متّجهة إلى ما ثبت من النص اللغوي والكلام العربي لا إلى المتصورات العقلية والإمكانات الذهنية اللغوية، وحيث ثبت ذلك فإن عنايته مرّةً أخرى تتّجه إلى المقيس من اللغة، والمطرّد من الكلام الثابت خاصة؛ لإثبات أحكامه وبيان وجه القياس فيه لطرده، فليس من قصد النحوي البحث في المسموع اللغوي ولا الكلام على عموم ما تكلم به العرب، بل قصده إلى المقيس المطرّد من المسموع اللغوي؛ لاستنباط أحكامه، وتجريد قواعده.

(١) المقاصد الشافية ٤/٤٣٣-٤٣٤، ٤٣٧-٤٣٨

الفصل الثالث: عمل النحويّ في المعنى

المعنى في الكلام العربي ليس نوعاً واحداً، بل له أنواع من المعنى تتضافر جميعها لتفصح عن مقصود المتكلم من كلامه، ويكون بها قادراً على التعبير عما يدور في نفسه، وإيصال دقائق معانيه إلى المخاطب.

فثمة المعنى المعجمي الذي تفيده اللفظة المجردة في دلالتها اللغوية، وميدان النظر في هذا النوع من المعنى هو المعاجم العربية التي جمعت متن اللغة، وحفظت المفردات اللغوية بإزاء معانيها المفردة وأصول دلالاتها اللغوية على وفق مراد العرب.

وثمة المعنى الصرفي المستفاد من دلالة الصيغة الصرفية، حيث يتنوع بتنوع صور الأبنية للأصل اللغوي الواحد، فلكل لفظ من (ضَرَبَ وضَرْبَ وضارِبَ وتضارِبَ ويضْرِبُ وضارِبٍ وضَرَابٍ ومضروبٍ ومضْرِبٍ وضْرِبَةٍ وضْرِبَةٍ) دلالة صرفية خاصة، وإن كانت جميعها ذات أصل معجمي واحد، فالصيغة الأولى تفيد معنى الحدث المجرد، والثانية تفيد معناه مضافاً إليه دلالتها على وقوعه في الزمن الماضي، والثالثة تفيد معنى الثانية وتزيد عليها بكون الحدث واقعاً من طرفين قد اشتركا في وقوعه بما أحدثته زيادة الألف في الصيغة من معنى، إلا أنه ينسب إلى أحد الطرفين نسبة الفاعلية، وإلى الآخر نسبة المفعولية، والرابعة تفيد ما تفيده الثالثة إلا أن نسبته إلى الطرفين نسبة الفاعلية منهما على السواء، والخامسة تفيد معنى الحدث مضافاً إليه دلالتها على كونه واقعاً في الزمن الحاضر، أو أنه سيقع في زمن مستقبل، والصيغة السادسة تفيد معنى الحدث مع فاعله، والسابعة تفيد ما تفيده السادسة مع إفادة معنى التكثير والمبالغة من

الفاعل، والثامنة تفيد معنى الحدث مع مفعوله، والتاسعة تفيد الدلالة على الحدث مع مكان وقوعه أو زمانه، والعاشرة تفيد معنى الحدث في ذاته مع كونه واقعاً مرةً واحدة، والحادية عشرة تفيد معنى الحدث مع بيان الهيئة التي وقع عليها، وهكذا تتنوع الدلالات الخاصة بالبنية بحسب تنوع الصيغ الصرفية على وفق ما قرره علماء الصرف من واقع استقرار الاستعمال اللغوي، وإن كانت جميعها بالنظر إلى المعجم يجمعها جذرٌ لغويّ واحد، (هو الضاد والراء والباء) ذو الدلالة المعجمية الواحدة، ويقابل ذلك أن دلالة البنية الصرفية في نحو (ضاربٌ وعالمٌ وصادقٌ وكاتبٌ) واحدة، وهي الدلالة على الحدث مع الفاعل، وإن كانت من جهة المعجم متنوعةً بتنوع الأصل اللغوي في كلٍّ، فالضرب مغاير للعلم، وهما مغايران للصدق، ويغايرها جميعاً الكتابة، ذلك من جهة المعنى المعجمي.

فإذا ضُمَّت الكلمات إلى بعضها بما تحمله من المعنى المعجمي لكل مفردة منضافاً إليه المعنى الصرفي المتحصّل عليه من الصيغة والبنية والوزن، وجمعت في تركيب واحد جمعاً مخصوصاً تولّد معنى جديداً ناتج عن انضمام بعضها إلى بعض، وصادر عن العلاقة الحادثة بين هذه الكلمات المجتمعة وما يعرض لها داخل التركيب الواحد، وبحيث لو انضمت الكلمات نفسها بما تحمله من دلالتها المعجمية والصرفية إلى بعضها انضماماً آخر فسي تولّد معنى آخر غير المعنى السابق ناتج عن اختلاف الانضمام لتلك الكلمات داخل التركيب الواحد، وهذا ما يعرف بالمعنى النحوي، أي المعنى التركيبي الحاصل من اجتماع الكلمات وانضمامها إلى بعض داخل التركيب اللغوي الواحد، وهو المقصود

بالنظم عند عبدالقاهر الجرجاني على حد قوله: ((ومعلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض))^(١)، ويقول في موضع آخر: ((وأما (نظم الكلم) ف...لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس))^(٢).

وإنما ينظر إلى هذه الأنواع من المعاني على هذا النحو من التنوع عند الدرس اللغوي، وما في حكمه من التحليل الكلامي، وإلا فهي متكاملة آخذ بعضها بحجز بعض، لا يغني واحد منها بالدلالة على مقصود المتكلم عن غيره. وفي هذا الفصل أحاول أن أكشف عن جوانب متعدّدة مما يعني النحوي من المعنى في دراسته للغة، وأن أعرض شيئاً من جهود النحاة في عنايتهم بالمعنى من جهات مختلفة، ورعايتهم لحقه، ومشاركتهم في متطلّباته العلمية، وأبين ما استطعتُ القدرَ الذي قدّموه في خدمته، ومدى تأثير عملهم من جهته في العلوم المعنوية بدراسة المعنى على اختلاف جهاتها.

ومما ينبغي أن يُعلم أنّ الحديث عن دور النحاة وعملهم في خدمة المعنى الكلامي يتسع لأفكار متعددة، وصور متكاثرة ذات أثر ظاهر على المعنى واختلافاته من جهة طبيعة علم النحو ومقتضيات معياره القياسي الذي سبق الكلام عليه، وليس من المنطق العلمي أن نحصر المعنى في نوع منه قد تناوله علم من العلوم المعتبرة بالدرس والتحريّر والتتبّع، ثم نلوم النحاة ألا يكونوا شاركوا في دراسة المعنى من تلك الجهة، أو كان له حظ من نصيب دراستهم وبحوثهم

(١) دلائل الإعجاز للجرجاني بتحقيق محمود شاكر - المدخل ص ٤

(٢) السابق ص ٤٩

النحوية، كما قد يقع لبعض من يتكلم في هذا الباب ممن لم يحقق غرض النحويين من دراستهم النحوية.

فإننا حين نطالب بذلك لا نراعي تخصصات العلوم ومجالات النظر والبحث فيها، وذلك أنّ المعاني الكلامية متنوعة، ومنها ما تُعنى به فروع علم اللغة المتعددة كلٌّ في مجاله، ومنها ما يُعنى به علوم عقلية أخرى، كالمنطق وأصول الفقه وغير ذلك، ولهذا فإن الحديث في هذا الفصل سيكون لجهات عدّة من التناول النحوي للمعنى، وعرض صور متعددة من مشاركته في حفظ جوانبه، ورعاية جنباه، أو تأسيسه لعلوم عُنت بالمعنى بناءً على معطياته وتقاريراته.

وقبل أن أعرض تلك الصور الإجرائية التي كانت جزءًا من عمل النحاة في اللغة فخدموا بها جهات من المعنى في الكلام العربي، وحقّقوا بها قدرًا من متطلّباته، وأفادوا بها الدراسات المعنوية المتنوّعة لتحقيق قدرٍ وجهاتٍ أخرى من المعنى = أبين أن تفسير النحاة للظاهرة اللغوية العربية على ما فسروها عليه هو عمل معنويّ عقليّ محكم، في الغاية من العمق والضبط، كما أنه عمل لفظيّ صناعيّ متقن.

فالعربي يتكلم فيعرب كلامه، ويرفع بعضه وينصب بعضه ويجر بعضه ويجزم بعضه تبعًا للمعنى الذي يقصد إلى التعبير عنه، ويأتي من المقتضيات الكلامية المعيارية بما يعبر عن معاني نفسه، ويكشف عن مكنون فؤاده دون أن يصحّح يومًا بقاعدة من قواعد هذه اللغة التي يتكلم بها، ولا أن يذكر ضابطًا من ضوابطها التي يراعيها في كلامه، ولا أن ينصّ على علة من علل أحكامها حملته على أن يقول ما قال، ولا أن يفرّق بين اللفظ ومعناه فيما يتفوّه به، وإنما

ينطق بذلك جملة واحدة، ثم يأتي النحاة فينفذون إلى ذلك العقل العربي وتركيبته اللغوية، ويحللون تلك اللغة اللسانية النابعة منه والمعبرة عنه، ويجردون مقتضياتها وأحكامها وقواعدها فيما نقرؤه في كتبهم بما يتمكن به اللاحق من انتحاء سمت كلام السابق، حتى لا يندد عن تقريراتهم كلمة في أي تركيب من تراكيب العربية إلا وله تفسيره عندهم، ولو تعددت المعاني التي يحتملها التركيب لتعددت معها وجوه التفسير النحوي لذلك التركيب وألفاظه، وحتى لا تخرج مفردة من مفردات العربية عما قرّره من صيغ وأوزان صرفية، وحتى لا يكون تغيير يصيب البنية لأي لفظة إلا وله تفسيره الصرفي المنضبط.

ويطرّد ذلك فلا يختلف في ألسنة العرب عبر الحدود التي قرّرها النحويون لما يحتجّون به من الكلام العربي منذ وقت مبكر، حدود الزمان التي تبلغ أكثر من ثلاثة قرون، وحدود المكان التي تأتي على غالب جزيرة العرب، وحدود الأحوال التي تتنوع بتنوع الأفراد المتكلمين بهذه اللغة، فلسان كل واحد منهم حجة، وكلامه معتبر إلا من خرج عن تلك الحدود، مع هذا كله تطرّد تلك الأحكام المعيارية التي استنبطها النحاة دون أن يكون أمامهم كتاب مكتوب ولا قول مأثور في تقرير حكم أو صياغة قاعدة، تطرّد تلك الأحكام في كلام العرب فلا يكاد يخالفها شيء إلا في شذوذات من شأنها أن تقوّي تلك القواعد والأحكام لا أن تطعن فيها، إذ لو لم تكن من قبيل الشاذ الذي لا عبرة به ولا تأثير له على المطرّد لكثرت واستمرت في ألسنة العرب المتسعة باتّساع الزمان والمكان والأحوال حتى تزامم القدر اللغوي الذي بنيت عليه الأحكام، وأقيمت عليه القواعد؛ فتنقضه أو تشكل عليه.

وحين يمتلك متعلم اللغة من غير أهلها والمتأخر في الزمن إلى قيام الساعة تلك القواعد التي جردتها النحاة من أذهان العرب والأحكام التي استنبطوها من كلامهم فإنه لن يجد ما يحول بينه وبين فهم معاني الكلام العربي في عصور فصاحته، ولن يعجز عن صوغ كلامه على طريقته، حتى لكأنه من أولئك العرب الذين أخذت عنهم اللغة؛ مع أنه لم ير بعينه منهم أحداً، لكنه وجد عمل النحاة أمامه فكان له به العوض الحسن عما فاته من ذلك.

وهذا المعنى قدّمت الحديث عنه بين يدي الصور الآتية الدالة على الأعمال الإجرائية التي قام بها النحاة في عملهم النحوي وبحثهم اللغوي ولم أوردته ضمن تلك الصور؛ لأنه يمثل الفكر الكلي لطبيعة علم النحو وعمل النحاة، والنتيجة التي وصل إليها عملهم، والغرض الذي حققته جهودهم، وفيما يلي أعرض صوراً من الجهود التي بذلها النحاة في خدمة المعنى، أو ترتبت الدراسات المعنوية عليها:

تأثير النحو في ضبط المصطلحات واللغة العلمية في العلوم المختلفة وأثر ذلك في المعاني:

فمن تلك الصور المبيّنة عن عناية النحاة بالمعنى مشاركتهم الظاهرة في العناية باللغة العلمية المعبرة عن أدقّ المعاني، وإسهامهم الكبير في شقّ الطريق لأرباب العلوم المعنوية ليسلكوا سبيلاً متلبّاً من اللغة المعبرة عن المعاني التي تعنيهم في علومهم.

فقد وضع النحاة المصطلحات التي تعالج الدلالات اللغوية، وتتيح للمتكلم والكاتب عند التعبير عن قضايا المعنى التي يشتغل بها في أي علم كان أن يستعملها في مظاهرها بصورة دقيقة معبرة منضبطة مطّردة.

وهذا الاطراد في تحديد المفاهيم المعنوية لتلك المصطلحات اللغوية هو فرع عن الاطراد النحوي الكلّي الذي يمثل ركيزة أساسية من ركائز المنهج النحوي في تعاطيه مع اللغة، ودراسته لأحكامها، وقد سبق الكلام على عمل النحاة في اللغة من جهة الاطراد.

ولأن النحو علمٌ آلة لكافة العلوم العربية، وهذا من مزاياه التي يفارق بها علوم الآلة الأخرى، وذلك أنّ أيّ علمٍ آلة آخر مرتبطٌ بعلم الغاية المقصود منه، فأصول الفقه علم آلة للفقه، ومصطلح الحديث علم آلة لعلم الحديث، وأصول التفسير وقواعده علم آلة للتفسير، وهكذا، بحيث لا يحتاج غير المشتغل بعلوم الغايات تلك إلى علوم آلاتها غالبًا، أما علم النحو وما في حكمه من علوم العربية المعيارية فهي علم آلة لكل علم كتب باللسان العربي على اختلاف مجالات البحث وجهات النظر في ذلك العلم.

فلما كان علم النحو بهذه المنزلة من تلك العلوم كانت المصطلحات التي يصوغها النحاة ويضعونها بإزاء مفاهيمها العقلية والمعنوية التي تتعاورها العلوم المختلفة من أوضح صور الاهتمام بالمعنى، وأدقّها، وأكثرها أثرًا ونفعًا، وكانت هي السبيل الأقرب والأدلّ على المعاني المقصودة منها، ويتحقق بها الاختصار في التعبير، والاقتصاد في الألفاظ مع إصابة المحرّ للمعنى المراد، ولا سيما في أثناء التحليل المعنوي في أي علم من العلوم المعنية بالمعنى، ولهذا التزمها

أهل تلك العلوم على اختلاف جهات النظر، وتنوع المعاني فيها، وكانت في جميع تلك العلوم بمعناها المتواضع عليه في علم النحو.

فنجد أهل العلوم المختلفة يستعملون في دراساتهم التحليلية المعنوية مصطلحاتٍ مثل: النكرة، والمعرفة، وأل العهدية، والجنسية، والاستغرافية، ومعاني الحروف، واسم الجنس، وعلم الجنس، وعلم الشخص^(١). وغير ذلك مما أثبتته النحاة وقرروه من المصطلحات المعبّرة تعبيراً عميقاً عن مفاهيم لغوية ومعان عقلية دوّارة ومحتاج إليها في شتى العلوم.

ومن ينظر في كتب علم التفسير على سبيل المثال باعتباره من أوضح علوم المعاني عنايةً بالمعنى، وتحليلاً له، وتحقيقاً لمقاصد الكلام في القرآن الكريم يجد حضوراً كثيفاً لتلك المصطلحات، وقوة وعمقاً في دلالاتها وقدرتها على الوفاء بمتطلبات التفسير، والتعبير عن مقاصد الكلام، والكشف عن المعاني التي يتطلع المفسر للإبانة عنها، بما لا يمكن تحقيقه لو استبعدت واستعيض عن تلك المصطلحات بملق التعبيرات اللغوية.

ويشبه هذا وينحو منحى آخر في بيان جهود النحاة في خدمة المعنى والمشاركة في وضع اللغة العلمية المعبرة عنه تلك المصطلحات النحوية الخاصة التي تفرّد النحاة بوضعها في علم النحو وأبوابه ومسائله وتفريعاته في أثناء عملهم النحوي واشتغالهم بدراسة اللغة وأحكامها، للتعبير عن مفاهيم نحوية خاصة، أعني المصطلحات النحوية من نحو (الرفع، والنصب، والجر، والجرم، والضمائر بأنواعها المتصلة والمنفصلة، والعلم، وأسماء الإشارة، والموصولة وصلتها، والمبتدأ،

(١) ينظر المجموع شرح المهذب للنووي ٤٣٢/١، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٩١/١

والخبر، والفاعل، ونائبه، والمفاعيل بأنواعها، والاستثناء بأنواعه، ما بين متصل ومنقطع، وتامّ ومفترغ، والحال، والتمييز، والنعته، والتوكيد، والبدل، والعطف، والمضاف، والمضاف إليه، والمصدر، والمشتقات منه بأنواعها، وأساليب التعجب، والتفضيل، والنداء، والاختصاص، والتحذير والإغراء) وغير ذلك من مصطلحات أبواب النحو وعلوم العربية المعيارية عامة، ومسائلها وأحكامها وتفريعاتها وأجزائها، ما صغر منها وما كبر مما أصبح جزءاً من اللغة العلميّة التي لا غناء عنها لأيّ علم يُكتب باللسان العربي، أو يُتكلّم على مسأله به، ولا سيما العلوم المعنية بدراسة المعنى على اختلاف جهاته.

فما أكثر دوران هذا النوع من المصطلحات في علوم المعاني المختلفة، وهي مصطلحات نحوية خاصة، ابتدأها النحاة فلم يكد يشاركونهم في تقريرها ووضعها بإزاء معانيها غيرهم من أهل العلوم التي اعتمدوا عليها، ولم يجدوا بداً من التعبير بما عما يريدون في أثناء تحليل النصوص تحليلاً معنوياً، وشرح معانيها، وما استعملها لها في علومهم المتعددة بمعانيها النحوية الخاصة والتزامهم بذلك إلا اعتراف منهم على اختلاف تخصصات علومهم بجهود النحاة في هذا الجانب من خدمة المعنى، وحضوره في شتى العلوم المكتوبة باللسان العربي، ووجدانهم تلك المصطلحات لغةً علمية دقيقة قادرة على التعبير عن مرادهم في تلك العلوم مهما غاصوا فيها وتعمّقوا في معانيها.

ومما يوضّح اهتمام أرباب علوم المعاني المختلفة بهذه المصطلحات وتوظيفهم لها على طريقة الإعراب النحوي في الكشف عن المعاني التي تُعنى تلك العلوم بالكشف عنها، فما أكثر أن يقول المفسّر أو شارح الحديث أو الفقيه

أو البلاغي أو شارح الشعر أو غيرهم عن لفظة ما في نصّ يعالجه إنما حال، أو خبر، أو صفة، أو مفعول مطلق أو لأجله أو غير ذلك من مصطلحات النحو في باب الإعراب ليكشف بذلك عن معنى عميق أراده في النص الذي يدرسه ويحلّله، ويكون إعرابه لتلك اللفظة بذلك المصطلح النحوي فحسب كافيًا في إيصال المعنى إلى القارئ، ومقنعا لكلا الطرفين في فهم المعنى وإفهامه. وكما كانت هذه المصطلحات النحوية دقيقة ومعبرة تمام التعبير عن مفاهيمها الموضوعية بإزائها فقد ساعدت على الاختصار الشديد في اللغة العلمية، بحيث يُعبّر عن المعنى العميق، والمفهوم الواسع بلفظة من تلك الألفاظ التي اكتسبت صفة الاصطلاح بما تحقق لها من التواضع عند النحاة وأخذها عنهم بذلك المفهوم سائر أهل العلوم المكتوبة باللسان العربي، فكانت بذلك ألفاظًا وجيزة حاملة لمعانٍ غزيرة عزيزة.

ويشبه هذا أيضًا وينحو منحى ثالثًا في بيان خطر عمل النحاة على المعاني عند المفسرين وغيرهم من أهل العلوم المعنوية بالمعنى أن قواعد النحو وأحكامه وتقريراته التي استنبطها النحاة من لغة العرب هي معتمدٌ توجيه المعاني عن أولئك المفسرين وأمثالهم، ولا يستقيم لهم بيان المعنى من النص الذي يقصدون إلا بمراعاة أصول الصنعة النحوية ومقتضياتها، فإذا وضع النحاة شرطًا من الشروط أو ضابطًا من الضوابط أو شيئًا من أحكام الصنعة لتركيب ما وفق ما استنبطوه من استقراءهم للكلام العربي كان مراعىً عند أهل العلوم الأخرى في بيان المعاني، يوضح ذلك اشتراط النحاة لعمل الأفعال الناقصة (زال وفتى

وبرح وانفك) أن يسبقها نفي أو شبه نفي^(١)، ولما جاء ظاهر القرآن باستعمال مضارع (فتى) غير مسبوق بالنفي في قول الله تعالى: قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ^(٢) خرّجه المفسرون على مقتضى شرط النحاة؛ فقدّروا النفي؛ لأن المعنى لا يستقيم إلا بتقديره، إذ لو أخذ الكلام على ظاهره دون اعتبار بالمقتضى النحويّ في نوع الفعل (فتى) وشرط عمله لتناقض مع الواقع؛ فكان يكون المعنى (أنك نسيت يوسف)، وهذا ما لم يكن، وتعيّن في المعنى تبعاً للصنعة تقدير نفي نافي للنفي الذي في (تفتأ)؛ لأن نفي النفي إثبات كما هو متقرّر، فيصبح الكلام مثبتاً عند اعتبار المقدّر؛ يتحقق به معنى بقاء يعقوب على حال تذكّره لابنه يوسف عليهما السلام.

يقول الفراء: (((قالوا تالله تفتأ) معناه لا تزال تذكر يوسف، و(لا) قد تضمّر مع الأيمان؛ لأنها إذا كانت خبراً لا يضمّر فيها (لا) لم تكن إلا بلام، ألا ترى أنك تقول: (والله لآتينك)، ولا يجوز أن تقول: (والله آتيك) إلا أن تكون تريد (لا)، فلمّا تبين موضعها وقد فارقت الخبر أضمرت))^(٣).

وفي التزام المفسرين عند بيان معنى آيات القرآن - كهذه الآية - بالتحليل النحوي للتركيب اللغوي دليل على أثر مقتضيات الصنعة النحوية^(٤) على المعنى التفسيري، وأنه لا غناء لعمل المفسرين في بيان معنى الآية عمّا قرّره

(١) ينظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢٩٩/١

(٢) سورة يوسف آية ٨٥

(٣) معاني القرآن ٥٤/٢

(٤) ينظر الكتاب لسيبويه ١٠٥/٣

عمل النحويين في استنباطهم أحكام العربية، يقول القرطبي عند هذه الآية: ((وزعم الفراء أن (لا) مضمرّة، أي: (لا تفتأ)... قال النحاس: (والذي قال حسن صحيح)، وزعم الخليل وسيبويه أن (لا) تُضمّر في القسم؛ لأنه ليس فيه إشكال، ولو كان واجبًا لكان باللام والنون))^(١).

ويلاحظ في هذا النص مع اختصاره أمر آخر يبيّن عن حظوة النحو عند المفسرين وأثره في الكشف عن المعاني التي يرومون الكشف عنها وهو حشد القرطبي لجمع من أعلام النحو الكبار لتقرير معنى الآية بناءً على تقرير جانب الصنعة النحوية، وليس هذا الموضوع إلا مثالاً على احتفاء المفسرين بكلام النحاة، وعنايتهم بتقريراتهم النحوية، وبنائهم عملهم في التفسير على عمل النحويين في اللغة، وكتبُ التفسير تفيض بأمثاله، وبها ينكشف جانب من جوانب حاجة المعنى لتنظيرات النحاة، وترتبه على التأويل النحوي الصناعي ليستقيم وإلا فسد، وهذا شيء ظاهر لا يستنكر، وإنما أذكره في سياق الحديث عن دور النحاة في صيانة المعنى الكلامي تأكيداً على عملهم في هذا الاتجاه ألا يُجهل، فليس عملهم وإن كان في ظاهره متّجهاً إلى الصنعة النحوية والعناية بألفاظ الكلام وعوارض التراكيب إلا خدمةً للمعنى، واحتياطاً له، وحفاظاً على جنابه، فهم في اعتنائهم بالمعنى في نحوهم وصنعتهم نظيرُ العرب في عنايتهم بألفاظ لغتهم مع قصدهم إلى المعاني في المقام الأول كما يقول ابن جني: ((فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها، وحموا حواشيتها وهذبوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا تریَنَّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمةً

(١) الجامع لأحكام القرآن ٤٣٣/١١

منهم للمعاني، وتنويه بها، وتشريف منها، ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحسينه وتزكيته وتقديسه، وإنما المَبْغِيُّ بذلك منه الاحتياطُ للموعَى عليه... فكأنَّ العرب إنما تُحَلِّي ألفاظها وتدبِّجها وتَشِيها وتزخرُفها عنايةً بالمعاني التي وراءها، وتوصلاً بها إلى إدراك مطالبها))^(١)، فكذلك النحاة، ما يظهر في عملهم من عنايتهم بمقتضيات الصنعة اللفظية عائد أثره إلى المعنى، وكلامهم فيها هو المعوّل عليه عند أرباب العلوم المعنوية به، فالأمر أن يكون عملهم خدمةً للمعاني، وبياناً لها، وكشفاً عنها.

وهذا التنظير للنحاة بالعرب ولعملهم بعملهم أمر معتبر صحيح، وقد اعتمده ابن جني نفسه وبنى عليه شيئاً من اعتبار قول سيبويه ومتقدّمي النحويين في اللغة بما لم يرد به نصٌّ عن أهلها، فنَبّه على أن أولئك النحاة مقتفون منهج العرب، متّبعون طريقتهم، فتنظيرهم بهم مقبول سائغ، وما أحسن عبارته عن ذلك في قوله: ((ولما كان النحويّون بالعرب للاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلين، ولمعانيهم وقصودهم آمين جاز لصاحب هذا العلم الذي جمع شجاعه، وشرع أوضاعه، ورسم أشكاله، ووسم أغفاله، وخلج أشطانه، وبعج أحضانه، وزم شوارده، وأفاء فوارده أن يرى فيه نحوًا مما رأوا، ويحذوه على أمثلتهم التي حذوا، وأن يعتقد في هذا الموضوع نحوًا مما اعتقدوا في أمثاله، لا سيما والقياس إليه مصغٍ، وله قابل، وعنه غير متناقل، فاعرف إذا ما نحن عليه

(١) الخصائص ٢١٧/١، ٢٢٠

للعرب مذهباً، ولمن شرح لغاتها مضطرباً، وأن سيبويه لاحق بهم، وغير بعيد فيه عنهم^(١).

وخلاصة القول في هذه الأنحاء من صور اهتمام النحاة بالمعنى - سواء من جهة المصطلحات العقلية العامة التي شارك النحاة في تقرير معانيها وكان لهم قصب السبق في ذلك كما هو واضح من تقاريرهم في كتبهم وما حفظه لهم العلماء في العلوم كافة والمعنيون بكتب المصطلحات والتعريفات خاصة كالنوع الأول من المصطلحات المذكورة آنفاً، أم من جهة المصطلحات النحوية الخاصة التي ابتكرها النحاة وابتدئوها وتتابع على التعبير بها أهل العلوم الأخرى وهو النوع الثاني من المصطلحات المذكورة قريباً، أم من جهة ضوابط الصنعة النحوية ومقتضياتها التي هي خادمة للمعنى في حاقِّ الأمر، فلا يستقيم لأهل العلوم المعنية بالمعاني الكلام في معانيها إلا بتحقيق معطيات علم النحو وتقاريراته - أنها صور تكشف بجلاء عن جانب مهم من جهود النحاة في خدمة المعنى، وفضل كبير وعمّ لهم فيما قدّموه في هذا الاتجاه، ونكران ذلك أو مطالبة النحاة بالاشتغال بمعانٍ هي من شأن غيرهم من أهل العلوم المعنيّة بدراسة المعنى هو قصور في تصوّر ما ينبغي أن يُخدم به المعنى، لا أن النحاة قصّروا في خدمته، ولو اشتغل النحاة بجهات أخرى من المعنى مما يطالبهم به من لم يعرف حقيقة عملهم والحاجة إليه لكانوا قد دخلوا فيما ليس من شأنهم، وقصّروا عما يعينهم، وقصّروا فيما وجب عليهم من جوانب رعاية المعنى التي تعينهم قصوراً ظاهراً،

(١) السابق ٣٠٨/١ - ٣٠٩

ولأخلّوا بما هو من عملهم خللاً كبيراً، يصل أثره وضرره إلى علوم اللسان العربي
كافة، فرحمة الله عليهم ورضوانه، وشكر الله سعيهم!

كتب إعراب القرآن ومعانيه وموقعها من دراسة المعنى:

وإذا ما التفتنا إلى جهة ثانية من جهات اشتغال النحاة بالمعنى وجدنا صورة من صور عنايتهم به ودراساتهم له وقيامهم بحقه تتمثل فيما أَلْفَوْه من كتب كثيرة وجلييلة في معاني القرآن وإعرابه، كان لها أثر ظاهر في الكشف عن معاني آيات القرآن وتفسيرها من جهة إعراب ألفاظها وبيان الأوجه النحوية للتراكيب القرآنية.

بل إن كتب معاني القرآن ككتب الفراء والأخفش والزجاج ونحوها كانت النواة الأولى لكتب التفسير والتأليف فيه^(١)، كما أن التأليف في إعراب القرآن ومعانيه أصبح من بعدُ علمًا قائمًا بذاته معدودًا في علوم القرآن ونوعًا من أنواعه^(٢).

ولست هنا في مقام الكلام على جهود اللغويين بصفة عامة في تفسير القرآن وبيان غريبه ونحو ذلك، وإنما أتحدّث عن النحويين خاصة وأعرّف بشيء من جهودهم العلمية، وعملهم النحوي فيما يتّصل بالمعنى، ولا سيما معاني القرآن الكريم.

فهذا السبق للنحاة في ميدان الكشف عن معاني القرآن أولاً ثم تمهيدهم الطريق لمن بعدهم في توسيع دائرة البحث والتأليف في تفسير القرآن حتى آل إلى ما آل إليه من السعة والشمول، ومن العمق والتحقيق في تفسير معاني

(١) ينظر المعجم العربي للدكتور حسين نصار ص ٤٢

(٢) ينظر البرهان للزركشي ١/٢٩١، ٣٠١، والإتقان للسيوطي ٣/٧٢٨، و٤/١٢١٩، وأنواع

التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن للدكتور مساعد الطيار ص ٤٥، ٧٣

القرآن لا يصحّ كفرانه، ولا يليق نكرانه، ولا ينبغي نسيانه، بل هو جهد ظاهر مبكّر في البحث المعنويّ عند النحويين.

ثم إنه لم يقف دور النحاة عند هذا الأمر بل كان لهم مشاركتهم المتعددة في تفسير القرآن والتأليف فيه فيما بعد بنفس نحويّ، كما نجد في الكشاف للزمخشري، والبحر المحييط لأبي حيان، والدر المصون للسمين الحلبي، وغيرها من كتب التفسير المبنية على التنظير النحويّ.

فقد كان للنحاة فضل السبق والتتميم بدراسة هذا الجانب من جوانب المعنى، وكان ما ألفوه في هذا الاتجاه من التفسير اللغويّ والإعرابيّ والكلام في معاني القرآن من جهة النحو معتمداً كثير من كتب التفسير وعلوم القرآن، وقواعد الاستنباط.

وإذا كان من المتقرّر أن الإعراب فرع المعنى، فإن لازم ذلك أن وجوه الإعراب التي أخذ بها النحاة المعربون هي تقرير لوجوه من المعاني التفسيرية لما يعربونه، ومشاركة ظاهرة منهم لبيان معاني القرآن وتفسيره، يقول العكبري عند حديثه عن القرآن والعناية بمعانيه وارتباطها بإعرابه: ((وأقوم طريق يسلك في الوقوف على معناه، ويتوصل به إلى تبين أغراضه ومغزاه، معرفة إعرابه واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه...))^(١).

ولا غناء في تفسير القرآن عن مراعاة الوجوه النحوية الإعرابية التي قال بها النحاة المعربون، وبنوا عليها المعنى التفسيري للآية أو بنوها عليه، ((فإن الاهتمام بمسائل النحو التي لها أثر في المعنى واختلافه مطلب مهمّ لمفسّر

(١) إملاء ما مرّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ٣/١

القرآن))^(١)، ومن نظر في كتب تفسير القرآن الكريم، جامع البيان للطبري فما بعده، وجد حضورًا كثيفًا للأوجه النحوية، وأعراب النحاة لما لها من أثر في الكشف عن مراد الآية، والترجيح بين المعاني بوجوه الإعراب المختلفة، فقد كانت كتب النحاة ولا سيما كتب معاني القرآن وإعرابه عمدة لكتب التفسير في إيضاح المعنى، يقول الطبري في تفسيره: ((...فهذه أوجه تأويل "غير المغضوب عليهم"، باختلاف أوجه إعراب ذلك، وإنما اعتراضنا بما اعتراضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه - وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطررنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله، على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته))^(٢).

وفي هذا النص تأصيل واضح من شيخ المفسرين لحاجة المفسر واضطراره في بيان المعنى إلى الكشف عن وجوه الإعراب، وأن توظيف المفسرين للإعراب النحوي في أثناء عملهم في التفسير ليس ترفًا علميًا، وإنما هو ضرورة علمية من شأنها أن تفصح عن وجوه تأويل الآية ومعانيها، أو تساعد على ذلك، ووجوه الإعراب تلك التي تدعو الحاجة المفسر إلى الوقوف عليها والكشف عنها هي جزء أساسي من جهد النحاة وعملهم وما حفظوه في كتبهم ودراساتهم النحوية حيال المعنى.

(١) أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن ص ٥٨

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) ١/١٨٥

ولا يقف الأمر في بيان أهمية الإعراب ومصطلحاته على بيان المعنى التفسيري للآية، بل يتعدى ذلك إلى التأثير على الوقف والوصل عند قراءتها، فلطالما رُتّب حكم الوقف والابتداء على الوجه الإعرابي لما يوقف عليه أو يبدأ به، ثم يختلف ذلك الحكم باختلاف وجه الإعراب من نظير إلى آخر، يقول أحمد الأشموني المقرئ في معرض حديثه عن موضع من مواضع الاحتمال للوقف والوصل بناء على اختلاف وجه الإعراب: ((بيني الوقف والوصل على اختلاف مذاهب المعربين))^(١)، وهذه العبارة وأمثالها مما يرتّب حكم الوقف أو الابتداء على الإعراب ومقتضيات النحو متكررة في الكتب المعنيّة بهما.

والأمثلة على تعلق حكم الوقف والابتداء والاختلاف فيهما بتنوع الوجه الإعرابي المحتمل متظاهرة متضافرة، من ذلك ما ذكره أبو عمرو الداني عند ذكر قصة الهدهد وبلقيس من سورة النمل في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾^(٢) قال: ((عن بعض أهل العلم أنه قال: الوقف (ولها عرش) والابتداء (عظيم)، على معنى: عظيمٌ عبادتُهم للشمس، قال: وقد سمعت من يؤيد هذا المذهب ويحتج بأن عرشها أحقر وأدق شأنًا من أن يصفه الله عز وجلّ بالتعظيم، قال المقرئ أبو عمرو: فيرتفع قوله: (عظيم) على هذا المذهب بالابتداء، والخبر في قوله: (وجدتها)، والتقدير: عظيم وجوده إيّاها وقومها

(١) منار الهدى في بيان الوقف والابتداء ص ٧١

(٢) من الآيتين ٢٣-٢٤

ساجدين للشمس من دون الله، لأن الذي استعظم سجودهم لغير الله، لا العرش؛ لعلمه بما آتى الله نبيه سليمان عليه السلام من الملك العظيم والأمر الجسيم الذي لم يؤتّه أحدٌ، والأوجه في ذلك عند أهل التمام أن يكون (عظيم) تابعًا للـ(عرش) وصفةً له، إذ غير مستنكر أن يصفه الهدهد بذلك لما رأى من تناهي طولهِ وعرضه وما كان فيه من كل الزينة، وإن كان قد شاهد من ملك سليمان ما يدقّ ذلك عنده، والله أعلم، والوجه الأول جيد بالغ، وإن كان التفسير يؤيد الوجه الثاني^(١)، فواضح من هذا النص الارتباط بين المعنى والإعراب وما ينتج عن تنوع النظر فيهما من تنوع حكم الوقف والابتداء، وواضح أيضًا من تعبير الداني عن المذهبين في موضع الوقف والابتداء وتوظيفه للإعراب ومصطلحاته في الكشف عن المعنى المستتبع لهما اعتمادًا علماء الوقف والابتداء على النحو ومقتضياته في التعبير عن مسائلهم العلمية، ومعاني ما يبحثون فيه.

والكلام في الإعراب النحوي وارتباطه بالمعنى المتحصّل عليه من التراكيب باب واسع ومفروق منه، وبينهما من التلازم ما لا ينبغي خفاؤه على متعاطي هذا العلم أو من يتكلم فيه، وبعض من لا يُحسن ذلك قد يردّد أن النحو علم لفظي، وأن النحاة لم يعنوا بالمعاني، وهذا إساءة لهم ولعلمهم وسوء فهم منه، ومن أدلّ شيء على ذلك أن السبب الأول المقتضي لتوجّه الأمة إلى علم النحو ووضع أحكامه منذ وقت مبكّر جدًّا سبق فيه غيره من العلوم، وكان مفتتح التنظير العملي في هذه الأمة كان مردّه إلى علاقة الإعراب بالمعنى وأثر

(١) المكنتى في الوقف والابتداء للداني ص ٤٢٨

النحو في ضبط ذلك، فقد روى أبو بكر بن الأنباري قال: ((حدثني بعض أصحابنا، قال: قال أبو عبد الله محمد بن يحيى القطعي قال: حدثني محمد بن عيسى عن يزيد قال: حدثني أبو توبة الربيع بن نافع الحلبي قال: حدثنا عيسى بن يونس عن ابن جريج عن ابن أبي مُليكة قال: قدم أعرابي في زمان عمر فقال: من يقرئني مما أنزل الله على محمد؟ قال: فأقرأه رجل (براءة) فقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ بالجر، فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمرَ مقالته الأعرابي فدعاه، فقال: يا أعرابي، أتبرأ من رسول الله؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن فسألت: من يقرئني؟ فأقرأني هذا سورة (براءة)، فقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾، فقلت: أو قد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، قال عمر: ليس هكذا يا أعرابي، قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾^(١)، فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن برئ الله ورسوله منه، فأمر عمر بن الخطاب ألا يُقرئ القرآنَ إلا عالمٌ باللغة، وأمر أبا الأسود فوضع النحو^(٢)، وسواء أكان الأمر بوضع علم النحو هو عمر أم علياً رضي الله عنهما أم زياداً أم غيرهم — على اختلاف الروايات في هذا المعنى — فإن تلك الروايات بمجموعها صريحة في أنّ النحو هو أول العلوم التي وضعت لضبط الكلام على مقتضيات

(١) سورة التوبة آية ٣

(٢) إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري ١/٣٧-٣٩

المعاني المقصودة منه، وأن إعرابه وثيق الصلة بمعانيه، ففساد المعنى أو صحته في الآية السابقة مرتّب على مقتضيات الإعراب النحويّ.

ولا يقف الأمر في نحو هذا عند مجرد اللحن والخطأ، بل لقد كان تغيير الإعراب لتغيير المعنى في بعض آيات القرآن، وحرّفها عن وجهها مدخلاً لتسويغ شيء من الاعتقاد الفاسد، والاستدلال على صحته بذلك الإعراب، يذكر في ذلك أنّ جهميًّا جاء لقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ فنصّب اللفظ الكريم (الله) بتغيير العلامة الإعرابية؛ ليكون موسى هو الفاعل مؤخرًا؛ وليتمّ له معتقده في نفي صفة الكلام عن الله تعالى، فقال له أبو عمرو بن العلاء: وما تصنع بقول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾^(١) فما أحرّج جوابًا^(٢)؛ لأن الضمير في الآية الثانية العائد إلى موسى لا احتمال في إعرابه، ولا إمكان لجعله فاعلاً، فلا وجه له إلا أن يكون في موضع المفعول به، ففسد معتقد الجهمي، وثبت كلام الله تعالى صفة له.

وهذا الجدل الكلامي وما يتضمّنه من عظيم خطر القضية التي يعبر عنها مبناه على مقتضيات النحو، والأوجه الإعرابية المحتملة من التركيب، فإن ذاك الجهمي لم يزد على أن حمل الآية الأولى صورة إعرابية يحتملها بناء التركيب فيها وإن لم يثبت قراءة ليصل بذلك الوجه الإعرابي إلى تقرير معتقده، وإن أبا عمرو لم يزد في الردّ عليه على أن أورد عليه آية أخرى تحمل تركيباً نحوياً فاصلاً غير محتمل، من شأنه أن يبطل ما ادّعاه الجهمي في التركيب الأول، ويلزمه من

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣

(٢) الصواعق المرسلّة في الردّ على الجهمية والمعطلة لابن القيم ١٠٣٧/٣

واقع مقتضى الصنعة النحوية والوجه الإعرابي أيضاً بالمعنى الحقّ، والنحو كفيل بإحقاق الحق وإبطال الباطل في مثل هذا!

وفي نحو ما تقدّم من كون المصطلحات النحوية الإعرابية ذات تأثير ظاهر على توجيه المعاني التفسيرية، وأن مجرد الإعراب دون تفرّيع له على المعاني الصحيحة المقصودة ينتج معاني لا تليق بكتاب الله تعالى ينبّه ابن القيم رحمه الله تعالى بقوله: ((وينبغي أن يُتفطن ههنا لأمر لا بد منه، وهو أنه لا يجوز أن يُحمل كلام الله عزّ وجلّ ويفسّر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون به الكلام له معنًى ما، فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسّرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أيّ معنًى اتفق، وهذا غلط عظيم، يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن))^(١)، ثم أورد ابن القيم أمثلة لفساد المعاني التفسيرية تبعاً لفساد الإعراب النحوي، وهو بهذا القول قد عدّ الإعراب النحوي ضرباً من التفسير، وإذا كان الغلط في الإعراب ينتج غلطاً في المعاني التي يحمل عليها القرآن، فإن الصواب في الإعراب جزء من تفسير القرآن على وجهه، وهذا من أهمّ أوجه العناية بالمعنى، ورعايته وأظهرها، وهو من عمل النحاة تأصيلاً وتفرّيعاً، فقد أصلوا للإعراب بما قرّروه من قواعد الصنعة وأصول الصناعة على المستوى النظري في كتب النحو، وفرّعوا على ذلك التأصيل مؤلفاتهم المذكورة في إعراب القرآن ومعانيه وتفسيره.

(١) بدائع الفوائد ٣/٨٧٦

وكذلك كانت مصطلحات الإعراب ومواقعه التي قرّرها النحاة وأصلوا أصولها وطبقوها على النصوص وسيلة من وسائل المفسّر للترجيح بين المعاني المحتملة في الآية، وهذا معنى مهمّ في بيان حاجة التفسير إلى العمل النحوي، يقول الزركشي: ((وعلى الناظر في كتاب الله الكاشف عن أسراره النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلّها، ككونها مبتدأً أو خبراً أو فاعلة أو مفعولة، أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير، أو جمع قلة أو كثرة))^(١).

فلم يكن تفسير القرآن الذي هو أشرف العلوم المعنيّة بالمعنى بمنأى عن تقريرات النحاة، ولا مستغنياً عن عملهم النحوي في أصوله وفروعه لبيان المعاني العميقة للآيات القرآنية، فضلاً عما سبق الكلام عليه من تأليفهم في خدمة القرآن الكريم ومعانيه ومشاركاتهم التفسيرية.

(١) البرهان في علوم القرآن ١/٣٠٢

عناية النحاة بالحديث النبوي وأثر ذلك في المعنى:

ويشبه ذلك - وإن لم يكن بالمستوى نفسه من الحظوة والكثرة - جهود بعض النحاة في خدمة الحديث النبويّ، سواء على مستوى التأليف في إعراب ألفاظ الأحاديث النبوية، والكشف عن معانيها من جهة أوجه الإعراب التي يتحقق بها وجه المعنى على غرار ما ذكره الطبري آنفًا في انكشاف وجوه من معنى الآية بما تدل عليه وجوه إعرابها، أم على مستوى اعتماد شراح الحديث على تقارير النحاة وتوجيهاتهم النحوية ووجوه الإعراب المختلفة، وقواعد النحو وأصوله الكلية في توجيه معاني الأحاديث النبوية، والاستنباط منها، والترجيح بين الأنظار المتنوعة في فهم الحديث الشريف، وحاجة شارح الحديث النبوي ودارس أحكامه إلى معرفة المقتضيات النحوية المؤثرة في فهم معنى النص النبويّ.

فقد ألّف أبو البقاء العكبري كتابه في إعراب الحديث النبوي، وكتب ابن مالك كتابه (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح) في هذا السياق، وللسيوطي عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي^(١)، وثمة عدد من الرسائل التي تناولت بالإعراب أحاديث بعينها، ذكرها السيوطي في كتابه الأنف ذكره، وجمعها محقق كتابه في مقدمة تحقيقه^(٢).

ومن نماذج عناية كتب إعراب الحديث النبوي بمعنى الحديث وإسهامه في تقرير معنى أو نفيه أن جمع العكبري إلى إعراب ألفاظ الحديث التنبيه على بعض ما يتأثر به المعنى من أوجه الإعراب، وما يجوز من أوجه الإعراب أو يمتنع تبعًا للمعنى صحةً وفسادًا، ففي قول النبي ﷺ حين سمع حطمة الناس خلفه:

(١) ينظر عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد ص ٦٧

(٢) ينظر ص ٤٨ - ٥٠

((...رويدًا أيها الناس؛ عليكم السكينة))^(١) يقول العكبري: ((الوجه أن تنصب (السكينة) على الإغراء، أي: (الزموا السكينة)... ولا يجوز الرفع؛ لأنه يصير خبرًا، وعند ذلك لا يحسن أن يقول: (رويدًا أيها الناس)؛ لأنه لا فائدة فيه))^(٢)، ومعنى هذا أن رفع (السكينة) في الحديث يقتضي كون جملة (عليكم السكينة) جملةً خبرية تفيد حصول السكينة عليهم، وتحققها لهم، وفي هذا نقض لأول الكلام، إذ لو تحققت السكينة على المخاطبين لكان لازم ذلك أن لا معنى للأمر بالرؤود في الجملة الأمرية الأولى، أما على معنى الإغراء فالكلام في الجملتين متفق، يؤكّد بعضه بعضًا.

ثم إن شراح الحديث النبوي قد أولوا إعراب تلك الأحاديث عنايةً خاصة؛ لما رأوا من أثره في بيان معاني الحديث وتقريرها، ولا سيما بدر الدين العيني في شرحه للبخاري، فقد عُني به، إذ جعل عنوانًا متكررًا في شرحه للأحاديث بلفظ (بيان الإعراب)، يذكر فيه إعراب اللفظة وما يترتب على ذلك من المعنى، ويبين اختلاف المعاني باختلاف أوجه الإعراب، فكان الإعراب وسيلته لبيان ما يحتمله الحديث من المعاني، من ذلك حين تعرّض لإعراب حديث بدء الوحي وفيه: ((فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح))^(٣) قوله في إعراب كلمة (مثل): ((منصوب على أنه صفة لمصدر محذوف، والتقدير (إلا جاءت مجيئًا مثل فلق الصبح أي شبيهة لضياء الصبح)، وقال أكثر الشراح إنه منصوب على الحال،

(١) مسند الإمام أحمد بالرقم (٢١٧٦٠، و٢١٧٦١) ٣٦/٩٣، ٩٤

(٢) إعراب الحديث النبوي ص ٦٩

(٣) صحيح البخاري بالرقم (٣) ٨/١

وما قلنا أولى؛ لأن الحال مقيدة، وما ذكرنا مطلق، فهو أولى على ما لا يخفى على النابغة من التراكيب))^(١).

وفي الحديث نفسه ينبه على أن لفظ (الليالي) في قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: ((وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد)): ((منصوب على الظرف، والعامل فيه (يتحنث) لا قوله (التعبد) وإلا يفسد المعنى؛ فإن التحنث لا يشترط فيه الليالي بل هو مطلق التعبد))^(٢)، وهذا واضح في الارتباط الوثيق بين الإعراب والمعنى، وأنه فرع عنه، فإن تعليق اسم الزمان (الليالي) بلفظ (التعبد) يُحدث معنى يختلف عن تعليقه ب(يتحنث)، وذاك المعنى غير صحيح، وهذا التعليق للظرف إجراء نحوي، وعمل من أعمال النحاة وثيق الصلة بالمعنى، ذو أثر ظاهر فيه.

وهذا نظير جعل المفسرين العامل في لفظ (يوم) في قول الله تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ﴾^(٣) هو الفعل (اذكر) مقدراً، أو الفعل (يخرجون) مؤخرًا، أو أشياء أخرى ليس منها الفعل (تولّ) مع قرينه^(٤)؛ لأن في تعليقه ب(تولّ) قبله فسادًا في المعنى أو ضعفًا، فالتعليق النحوي للظروف لا يكون إلا بما يقبله المعنى ويؤيده، وعند فساد المعنى يمتنع التعليق، ومن هنا يتبين التكامل بين التنظير النحوي والاقتضاء المعنوي للتراكيب اللغوية.

(١) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ٥٦/١

(٢) السابق

(٣) سورة القمر آية ٦

(٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧٧/٢٠

ومن نظر في تردّد ذكر النحاة وحضورهم العلميّ في كتب شروح الحديث واعتماد شراحه على أصول النحاة وتقريراتهم ومذاهبهم وأعاريبهم في الكشف عن معاني الحديث النبويّ تبين له مكانة عمل النحاة من هذا العمل العلميّ المعنويّ الهادف إلى بيان معاني كلام النبوة الذي هو وحيّ يوحى من الله تعالى إلى نبيّه الكريم صلوات الله وسلامه عليه، وهذا القدر من تفسير شراح الحديث النبويّ لمعانيه وإن كان العمل المباشر فيه لعلماء الحديث، فإنّ دور النحاة فيه من ورائهم لا ينكر، وأثرهم في التمهيد له بما قرّروه من قواعد العربية وأحكام اللسان العربيّ وأصول الكلام وقوانينه عمل ظاهر يُشكر.

وهذا المعنى ظاهر في علوم الإسلام بعامة، علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله والعقيدة والبلاغة وشرح الشعر وتحليل النصوص وغير ذلك، فإن للنحو والنحاة حظوةً في العلوم المكتوبة باللسان العربيّ كافةً بما لا يكون مثله لغيرهم، وهذا دالٌّ على مكان علم النحو وعمل النحاة فيه من العلوم المتنوعة، وأنه لا غناء لشيء منها عنه، وأن أثره ليس مقصوراً على الجانب اللفظي من اللغة كما قد يُتصوّر، بل إن قوانين النحو وأصوله وقواعده وأحكامه وتقريراته وأعاريبه ومصطلحاته ذات أثر ظاهر في أيّ علم من تلك العلوم، ولا قوام للمعنى المنشود من ورائها إلا به، ما دام أن لسان ذلك العلم هو اللسان العربيّ، ولم تنزل أسماء علماء النحو وألقابهم وكناهم دوّارةً في مؤلّفات علوم الإسلام كافة.

علم المعاني ثمرة من ثمار علم النحو:

وإذا ما نظرنا إلى علم المعاني الذي ميدانه بيان الفروق والوجوه بين التراكيب واختلاف معانيها باختلافها وجدنا أن أستاذ هذا العلم وشيخ البلاغيين فيه لطالما صرح بأثر أحكام النحو وقوانينه ومعاني تراكيبه المستفادة مما قرره النحاة من الكلام العربي واستنبطه منه، وأنها معدن النظم^(١) الذي هو أساس علم المعاني، والذي به يتفاضل الكلام؛ فلا مزية لبعضه على بعض إلا به، وذلك النظم ((إنما هو توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه، والعمل بقوانينه وأصوله))^(٢).

وفي مقام توضيح عبد القاهر لمراده من فكرة النظم التي بنى عليها علم المعاني وتعبيره عن ذلك بالمصطلحات النحوية والإعرابية ما يكشف بصريح العبارة عن كونها فرعاً من فروع النحو ومقتضياته الإعرابية، يقول: ((وجملة الأمر أن النظم إنما هو أن (الحمد) من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣) الرِّحْمَنِ (٤) الرِّحِيمِ (٥) مبتدأ، و(الله) خبره، و(رب) صفة لاسم الله تعالى، ومضاف إلى (العالمين)، و(العالمين) مضاف إليه، و(الرحمن الرحيم) صفتان كالرب...))^(٤)، ويستمرّ عبد القاهر في إعراب سورة الفاتحة ولم يزد في ذلك على طريقة النحو ومصطلحاته الإعرابية لبيان كيف يكون النظم الذي ذكر منزلته من الكلام.

(١) ينظر دلائل الإعجاز ص ٥٢٦

(٢) السابق ص ٤٥٢

(٣) سورة الفاتحة الآيتان ١-٢

(٤) دلائل الإعجاز ص ٤٥٢

ويؤكد الجرجاني على أن النحو بمصطلحاته وما تقرّر به من أحكام عند النحاة هو عمدة علم المعاني، سواء كان على مستوى النظم الذي ليس إلا توخي أحكام النحو على ما سبق ذكره، أم على مستوى مباحث البلاغة الخاصة كالاستعارة والتمثيل والكناية وأنواع المجاز، وأنه لا قوام للبحث في الإعجاز ولا الكلام على المباحث البلاغية إلا بمراعاة أحكام النحو، وما ثبت من تفرقاته، وأنقل هنا كلامه بنصّه وإن طال؛ ليكون أدلّ على المقصود، وأدعى للقبول، وأكشف لهذا المعنى، وأظهر لأثر النحو وعمل النحاة، يقول: ((... فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددها، لم يبق إلا أن يكون في النظم؛ لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم والاستعارة، ولا يمكن أن تُجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن النظم مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهر نُجهد أفكارنا حتى نعلم، للكلم المفردة سلماً ينظمها، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كلِّ محالٍ دونه، فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في النظم، والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه، وهو لا يعرض فيما يعيده ويديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهنأها، في عمياء من أمره، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل؛ ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية

في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توحيها فيما بين الكلم، فإن قيل: قولك (إلا النظم) يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز؛ وذلك ما لا مساغ له، قيل: ليس الأمر كما ظننت؛ بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو به معجز؛ وذلك لأن هذه المعاني التي هي (الاستعارة) و(الكناية) و(التمثيل) وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم، وعنه يحدث، وبه يكون؛ لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخَّ فيما بينها حكم من أحكام النحو؛ فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة، من دون أن يكون قد أُلِّف مع غيره، أفلا ترى أنه إن قُدِّر في (اشتعل) من قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾^(١) أن لا يكون (الرأس) فاعلاً له، ويكون (شيباً) منصوباً عنه على التمييز، لم يتصور أن يكون مستعاراً؟ وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة، فاعرف ذلك^(٢)، وإذا كان كلامه في مجمل هذا النص تأكيداً على أثر معاني النحو وأصوله وقوانينه وأحكام التراكيب على النظم وعلم المعاني فإن في ختام قوله هذا تصريحاً أكيداً على أثر النحو وما يتفرع عنه من الإعراب في تقرير أخص صور المعاني وتفرعها عليه، وأن لا قوام لها إلا بأحكامه ومعانيه.

فإذا كان كذلك استبان مكان علم النحو من علم المعاني، وتبين أثر مقوماته التي يمثلها عمل النحاة في استنباطهم أحكام التراكيب، وسنهم قوانينها، وما يستتبع ذلك من الخصائص المعنوية للتراكيب النحوية، واختلافها باختلافها،

(١) سورة مريم آية ٤

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٩١-٣٩٣

والمنهج الذي سار عليه النحاة لهذا الغرض واعتمدوه حتى استقام لهم بناء النحو على ما هو عليه = تبين أثر ذلك في سبيل رعاية المعاني، ونهج الطريق للبلاغيين ليتعمقوا في كشف تلك الخصائص المعنوية، وربطها بمقتضيات الأحوال.

وبهذا يكون عمل النحاة قد أمكن ناظم الكلام المقتفي سمت كلام العرب من جهةٍ ومتعرفٍ معانيه والكاشفَ لأسراره والباحث عن خصائصه من جهةٍ أخرى من بلوغ هاتين الغايتين، غاية صوغ الكلام على مقتضيات أحكام التراكيب العربية مع مراعاة خصائصها التركيبية والمعنوية في أعماق صورها وأدقها، وغاية شرع باب التحليل البلاغي للنصوص اللغوية، والتعمق في أسرار بلاغتها، واستكناه دلائل الإعجاز البياني، وانكشف بهذا جانبٌ شريفٌ من جوانب خدمة النحاة للمعنى من خلال عملهم النحويّ الجليل، وبنائهم لصرحه الشامخ، فكان عملهم من هذا الوجه أساسَ علم المعاني، ومقدمة البحث البلاغي، ورحم الله عبدالقاهر الذي عرف للنحاة قدرهم، واعترف بالفضل لعملهم في بيان منزع أصل المزية التي يتفاضل بها الكلام، وبها حصل الإعجاز، وما هو إلا نحويٌّ من النحاة، كتب في النحو على المنهج النحويّ المعتبر، ثم فرّع عليه ما كتبه في المعاني.

اختصاص النحاة بدراسة نوع من معاني الكلم:

ومن صور عناية النحاة بالمعنى وخدمتهم له اختصاصهم بنوع من المعاني، واشتغالهم به، ووفائهم بحقّه، حتى لم يشاركهم فيه أحد من أهل علوم المعاني المتعدّدة مع احتياجهم الكبير إليه في معاني علومهم؛ اكتفاءً بما قام به النحاة في ذلك؛ لَمَّا كان جزءًا من عملهم، وهو دراسة معاني الحروف وتحريرها، وبذلك تكون الدراسة المباشرة للمعنى في ذاته جزءًا من البحث النحوي، ومبحثًا من مباحثه، ومن أدلّ شيء على ذلك قول سيبويه في تعداد أقسام الكلم ((...وحرّف جاء لمعنى))^(١)، والمعنى الذي جاء الحرف له ليس من قبيل المعنى المعجمي، ولا هو من قبيل المعنى الصرّفي؛ لأن الحرف وشبهه من الصرّف بريء، كما أنه لا معنى للحرف في نفسه وإنما معناه في غيره، وقد صرّح بذلك السيرافي عند قول سيبويه السابق، فالمعنى المدلول عليه بالحرف هو معنى تركيب لا يختص بلفظة بعينها، وإنما يلقي بظلاله على التركيب بكليّته، كأن يضيفي على الخبر المجرّد توكيدًا، كدلالة (إنّ) في نحو (إن زيدًا قائمًا)، أو يحيل الكلام المثبت إلى منفي، ك(ما) في نحو (ما قام زيدًا)، ((وإنما تجيء الحروف مؤثّرةً في غيرها بالنفي والإثبات، والجمع والتفريق، وغير ذلك من المعاني، والأسماء والأفعال معانيها في أنفسها، قائمة صحيحة))^(٢).

ولما كانت معاني هذه الحروف معاني تركيبية بما يحدثه دخولها من أثر معنويّ على التركيب بكليّته وكانت تلك الحروف مستقرة متّسمة بصفة

(١) الكتاب ١٢/١

(٢) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ١٤/١

الاطراد التي هي جزء من منهج النظر النحوي بادر النحاة إلى التأليف فيها في كتب خاصة بها منذ وقت مبكر، فالزجاجي المتوفى قريباً من منتصف القرن الرابع الهجري يكاد يكون أول من ألف في هذا الباب، فكتاب (حروف المعاني) المنسوب إليه بصفة عامّة، وكتابه (اللامات) بصفة خاصة يكادان يكونان باكورةً هذا العمل^(١)، ثم تتابع جمع من النحويين بعده على العناية بحروف المعاني في كتب خاصة بها، هذا من جهة تخصيصها بمؤلف، أما من جهة الكلام عليها ضمن كلامهم النحوي وتأليفهم النحوية فذاك شيء متقدّم منذ سبويه فمن بعده، فقد عقدوا لها أبواباً فيما ألفوه من كتب النحو العامة؛ لما رأوا أن هذا المبحث المعنوي هو جزء من عملهم، فخصّوا معانيها بالتأليف والعرض والمناقشة دون معاني الأسماء والأفعال إلا ما كان بالتبع؛ لما لم يكن ذلك من شأنهم.

وقد صرّح بعض رواد هذا الفرع النحوي بأن معاني الحروف من أعمق المعاني وأغمضها، وأن ذلك دافع إلى التوجّه نحو البحث فيها والتعمّق في بيانها، يقول المالقي: ((لما... كانت الحروف أكثر دَوْرًا، ومعاني معظمها أشدّ غورًا، وتركيب أكثر الكلام عليها، ورجوعه في فوائده إليها، اقتضى ما خطر من النظر أن أبحث على معانيها...))^(٢).

والناظر في كلام من عني من النحاة بالتأليف في حروف المعاني يجد التنبيه على توجّه البحث النحوي لمعاني الحروف، ففي كلام المرادي عن دلالة

(١) ينظر مقدمة تحقيق حروف المعاني للزجاجي للدكتور علي توفيق الحمد ص ١٩-٢٠

(٢) رصف المباني في شرح حروف المعاني ص ٩٧

الكلمة على معنى في نفسها أو في غيرها ما يشير إلى التفريق بين المعنى الذي يعني النحوي والمعنى الذي لا يعنيه، فإنه حين عرف حرف المعنى بأنه (كلمة تدل على معنى في غيرها فقط)، ذكر في شرح التعريف أن قيد (تدل على معنى في غيرها) فصل يُخرج الأفعال وأكثر الأسماء، من جهة أن دلالتها على معانيها من قبيل الدلالة الوضعية المعجمية، ومن هنا لم تكن تلك الدلالة من عناية النحوي، ولا ضمن مباحثه.

وفي كلامه على قيد (فقط) في التعريف ما يزيد هذا المعنى وضوحاً، ويؤكد على تفريق النحاة بين المعاني وإن كانت قد تشترك في صدورها عن لفظ واحد، وعنايتهم بما هو من شأنهم دون غيره، يقول في هذا الموضوع: ((وقوله (فقط) فصل ثان، يخرج به من الأسماء ما يدل على معنى في غيره، ومعنى في نفسه، فإن الأسماء قسمان: قسم يدل على معنى في نفسه، ولا يدل على معنى في غيره، وهو الأكثر، وقسم يدل على معنيين: معنى في نفسه، ومعنى في غيره، كأسماء الاستفهام والشرط، فإن كل واحد منها يدل - بسبب تضمّنه معنى الحرف - على معنى في غيره، مع دلالاته على المعنى الذي وضع له، فإذا قلت مثلاً: (من يقيم أقمّ معه)، فقد دلّت (مَنْ) على شخص عاقل بالوضع، ودلّت مع ذلك على ارتباط جملة الجزء بجملة الشرط؛ لتضمّنها معنى (إن) الشرطية، فلذلك زيد في الحد (فقط) ليخرج به هذا القسم))^(١).

ومن هنا فإن المنهج النحوي، ووضوح منزع المعنى الذي يعني النحاة فيما هو من عملهم جعلهم يفرّقون بين المعاني وإن كان اللفظ الذي تصدر

(١) الجني الداني في حروف المعاني ص ٢١

عنه واحداً، فيأخذون ما يعينهم، وهو المعنى النحوي الناتج عن التركيب، حين انضمام الحرف -أو الأداة التي تؤدّي مؤداه- إلى غيره في الجملة؛ إذ لا يتأتّى المعنى النحوي التركيبي إلا بذلك، ويدعون ما كان من قبيل المعنى اللغوي للمفردات أسماءً كانت أم أفعالاً؛ لأنه ليس مما يعني البحث النحوي، ولهذا اتجهت عناية النحاة بالكلام والبحث والتأليف في المعاني من هذه الجهة إلى معاني الأدوات والحروف، وتعدّدت كتبهم في ذلك؛ لأنها جزء من عمل النحوي، ولم يكن تأليفهم في هذا الصدد خروجاً عما ينبغي لهم، ولم يكن تركهم للتأليف في غير ذلك من ضروب المعاني التي هي من شأن غيرهم من أهل العلوم الأخرى تقصيراً منهم عما هو من عملهم، وهذا واضح في بيان ما هم معنيون به من المعاني.

وحين يتكلّمون عن معاني الحروف والأدوات فإنهم يتبعونها، ويكادون يستقصون معانيها النحوية، وربما ذكروا للحرف الواحد معاني عدة قد تصل إلى ثلاثين معنى أو تزيد^(١)، ينبّهون على ما كان أصلاً منها لذلك الحرف، وكذلك ما خرج عنه إلى معانٍ أخرى يكون أثره بها ظاهراً على مجمل التركيب الذي هو فيه، وهذا مما يؤكّد على عنايتهم بما هو من شأنهم، وأنهم لم يتركوا ما تركوه من البحث في ضروب معاني الكلام الأخرى مع هذا التقصّي الشديد في دراسة معاني الحروف تماوناً أو إغفالاً كما قد يظنّ من لم يع طريقة النحاة، أو لم يحسن فهم منهجهم البحثي، وفي تتابعهم على التأليف في حروف المعاني وإحجام أهل العلوم الأخرى عن ذلك بيّنة على منهج منضبط، وطريق متلقّب

(١) كمعاني اللام التي أحصاها الزجاجي في كتاب اللامات.

إن من النحاة وإن من غيرهم، فلا تزاحم بين أعمالهم، ولا تداخل في واجباتهم البحثية، كلٌّ منهم يعمل على شاكلته، وقد علم ميدان عمله، وأدواته البحثية. وإمعاناً من النحاة في العناية بعملهم في حروف المعاني وأدواتها وضعوا لها المصطلحات والتسميات الدالة على معانيها التي يتأثر بها مجموع التركيب، وتختلف أحكامه باختلافها، ((فمنها نوع يسمى حروف الكفّ...، ونوع يسمى حروف التأنيث... ونوع يسمى حروف الندبة والفصل... ونوع يسمى حرف تقرير، وحرف توييح... ونوع يسمى حروف تنبيه... ونوع يسمى حروف شرط وجزاء... ونوع يسمى حروف جواب... ونوع يسمى حرف مفاجأة... ونوع يسمى حرف تعريف... ونوع يسمى حرف غاية... ونوع يسمى حروف تحضيض... ونوع يسمى حروف توكيد... ونوع يسمى حروف قسم... ونوع يسمى حروف نفي... ونوع يسمى حرف تشبيه))^(١)، إلى غير ذلك من المعاني المدلول عليها بتلك الأدوات والحروف، وهي كلها معانٍ نحويةً تركيبية، يُحصّل عليها من دخول ذلك الحرف في تركيبٍ ما.

وقد تكون تأدية الحرف للمعنى النحويّ حاصلة بانضمامه إلى الاسم وحده كما في أل التعريف داخلة على الأسماء، أو بانضمامه إلى الفعل وحده كحروف التنفيس داخلة على المضارع، أو بانضمامه إلى الجملة بكليّتها، كحروف النفي والتوكيد، أو بالربط بين أجزاء الجملة، كحروف العطف، وكل

(١) رصف المباني في شرح حروف المعاني ص ١٠١-١٠٣

ذلك مؤثّر على أحكام التركيب، ومتحقّق فيه كونه معنّى نحوياً يدخل ضمن العمل النحوي^(١).

وإن يكن حرف المعنى أضعف من الاسم والفعل من جهة المعنى المعجمي في عدم دلالة على معنى في نفسه، واحتياجه إلى غيره ليقوم به معناه، إذ لا يفهم منه مجرداً معنّى لغويّاً محدّد، حتى وصل تأثير هذه الحقيقة إلى الأسماء المشبهة للحروف من هذا الوجه فاقترضى بناءها وخروجها عن أصل إعرابها للشبه الافتقاري = إن يكن الحرف أضعف من قسيميه من هذه الجهة فإنه أقوى منهما من جهة المعنى التركيبي النحوي؛ لأن تأثيره حينئذٍ يعمّ التركيب كله، ويكون أثره واقعاً على مجموعه، بما فيه أسماء ذلك التركيب وأفعاله، ولهذا تختلف دلالة مجمل التركيبين في نحو قولنا: (وقف الرجل في المسجد) و(وقف الرجل على المسجد) بما أحدثه اختلاف حرف المعنى فيهما.

بل إن الحرف الواحد يكون لتعدّد معناه أثر على تغيير دلالة التركيب، ويدلّ على خطورة ذلك ما يترتب عليه من خلاف في فهم معاني النصوص الشرعية، واختلاف في المذاهب الفقهية بناء عليه، كاختلاف الفقهاء في القدر الواجب المجزئ في مسح الرأس في الوضوء بناء على اختلافهم في معنى الباء في قوله تعالى: {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} ^(٢)، فمن قال بأنها للإصاق أوجب تعميم

(١) ينظر الجني الداني في حروف المعاني ص ٢٥

(٢) سورة المائدة آية ٦

الرأس بالمسح، ومن قال بأنها تبعيضية أجاز الاقتصار في مسح الرأس على بعضه^(١).

ولأن الحروف بهذه المنزلة من الأثر على مجمل التركيب وحملها المعاني النحوية العامة فقد تقرّر في الأصول النحوية كون المعنى النحوي المؤدّي بأداةٍ حقّه أن يؤدّيه الحرف، وكانت أمّ أدوات المعاني حروفًا، ما ترتّب عليه بعض الأحكام النحوية الفرعية، كبناء الاسم إذا أشبه الحرف شبهًا معنويًا، والمقصود بالمعنويّ هنا المعنى النحوي المدلول عليه بحروف المعاني في الأصل، فأسماء الاستفهام مثلًا مبنية لأنها دالة على معنى نحويّ، وهو معنى الاستفهام الذي الأصل فيه أن يدلّ عليه بحرف من حروف المعنى، وهو همزة الاستفهام، ومثل ذلك يقال في أسماء الشرط الدالة على ما يدلّ عليه حرف (إن) الشرطية من معنى نحوي، وهكذا، ولما تقرّر هذا لدى النحاة واطّرد فأصبح أصلًا نحويًا فسروا بناء أسماء الإشارة بكونها دالة على معنى نحويّ كان حقّه أن يؤدّي بالحرف، ولم يكن انعدام حرف الإشارة من جهة الاستعمال مانعًا من جريان هذا الأصل وتأثيره بعد تحقيقه من هذه الجهة المعنوية.

ومن هنا فإن النحاة قد عنوا باستقراء معاني الحروف في كلام العرب، وتتبعها، وقصدوا استقصاءها حتى لا يندّ شيءٌ منها، فأصبح عملهم في هذا الجانب مادةً أساسيةً لعلوم المعنى على اختلاف مجالاتها عند تفسير معنى حرف من حروف المعاني في أيّ تركيب من التراكيب، بحيث يفسرونه بإنزال أحد المعاني التي حفظها النحاة لتلك الحروف على ذلك التركيب، وقد يختلفون في

(١) ينظر المغني لابن قدامة ١/١٧٦، والمجموع شرح المهذب للنووي ١/٤٣١، ٤٣٢

معنى الحرف بناء على اختلافهم في المقصود العام من الكلام، لكنهم لا يخرجون عمّا تقرّر عند النحاة من معاني الأدوات.

ولهذا كان مما رُدّ به قول القائلين بجواز مسح بعض الرأس بناء على كون الباء في آية الوضوء الأنف ذكرها للتبويض أن هذا المعنى لا يعرفه النحاة لحرف الباء، فقد نقل ابن قدامة في ردّ ذلك قول ابن برهان العكبري: ((من زعم أن الباء تفيد التبويض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه))^(١)، ويقول أبو البقاء العكبري في هذا المعنى: ((وقال من لا خبرة له بالعربية: (الباء في مثل هذا للتبويض)، وليس بشيء يعرفه أهل النحو))^(٢)، ويقول أبو العباس القرطبي: ((ولا يصحّ أن تكون للتبويض، خلافاً للشافعي؛ لأنّ المحققين من أئمة النحويين البصريين وأكثر الكوفيين أنكروا ذلك))^(٣)، وفي هذا ما يؤكّد على أن كلام النحاة في معاني الحروف وما قرّروه فيها بناءً على ما استقرّوه منها في كلام العرب هو العمدة في ذلك، وعليه المعوّل عند أرباب العلوم الأخرى، ولهذا اعتمده بعض الفقهاء في الردّ على مخالفينهم.

وخاتمة القول أن فيما عرضته في هذا الفصل ما يدلّ على أنّ للنحوي عناية خاصة بالمعنى، واشتغالاً به من جهات عدة، وهي الجهات التي تعنيه في دراسة المعنى، وتتفق مع مقتضيات هذا العلم وطبيعته، فلم تكن عناية النحاة ولا عملهم متّجهين إلى أحكام الصنعة اللفظية فحسب، ولم يقتصر عملهم

(١) المغني ١/١٧٦

(٢) إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ١/٢٠٨

(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ١/٤٨٧

على أحكام أواخر الكلم إعرابًا وبناءً كما قد يتوهم بعض من تكلم فيما لا يحسن، بل إن جهودهم تناولت مع ذلك ما يفى بحق المعاني، لكنها المعاني التي تدخل تحت نظر النحو ومنهجه، وتتفرع على قواعده، وتتأثر بأحكامه، وتتماشى مع أصول صنعته، كما كانت عنايتهم من قبل بالقواعد والأصول والأحكام والمصطلحات ذات الأثر البالغ في ميادين العلوم المعنيّة بالمعنى على اختلاف جهاتها، وحقُّهم أن يُعرف لهم ذلك فلا يُنكر، وأن يُتمم اللاحقُ عمل السابقين فلا يتراخى ولا يَقصُر.

أحمد الله تعالى وأشكره، على ما منّ به عليّ في هذا البحث من بيان عمل النحاة وما كان يلزمهم في دراساتهم اللغوية، وما يسّره سبحانه من التعريف بشيء من فضلهم في حفظ هذه اللغة، وتيسير تعلّمها لمن شاء ممن لم يدرك أهلها الأولين، والذي عرضته في هذا البحث من ذلك هو ما علمته عنهم، وفهمته من طريقتهم، والله المسؤول أن يلهمنا رشدنا، ويعلمنا ما ينفعنا، ويدلّنا على الصواب. وإنني في ختام هذه البحث أوّكد على أهم نتائجها العلمية، سائلًا الله تعالى أن ينفع به، وأن يجمعنا بعلمائنا في جناته جنات النعيم، إنه جواد كريم.

١. النحو وإن كانت طبيعته قائمة على القياس وإعمال العقل إلا أن عمدته السماع اللغوي الثابت، فلا يصحُّ فيه القياسُ النظري المجرد عن المسموع، وهذا موقف كبار النحويين وأساتيد القياس النحوي، كالخليل وسيبويه وابن السراج والفارسي وابن جني، وغيرهم.

٢. اتّخذ بعض النحاة القاعدة السابقة، وهي كون القياس النحوي لا يصحُّ إلا بأن يكون له مستنده من السماع وإلا كان قياسًا نظريًا ورأيًا عقليًا لا عبرة به في بناء الأحكام اللغوية، في ردّ بعض الأقوال النحوية، وترجيح كفة الرأي المبني على سماع لغوي، واعتبار هذا الأمر فيصلاً بين الأقوال.

٣. النحو نظير الفقه، يلخص ذلك قول الأنباري كما مرّ في البحث: ((النحو معقول من منقول كما أن الفقه معقول من منقول))، فكما أن الفقيه ليس من حقه أن يحلّل أو يحرم إلا بدليل من المنقول، وإن كان يجري القياس في أحكام الفقه إلا أن ذلك بشروطه التي أهمها وجود الأصل المقيس عليه الثابت بالنص الشرعي، فكذلك النحويّ ليس له أن يحدث حكمًا

لغويًا بمجرد الاقتضاء العقلي، بل يستنبط الحكم بعقله من النص اللغوي الثابت، ويجرّد القواعدَ الذهنيةَ الحاملةَ للعربي الأول على أن يتكلم بما تكلم به؛ ليتبعه فيها المتأخر، وعمل النحوي حينئذٍ متّجه إلى التعليل والتفسير لما هو مسموع، على حد قول سيبويه: ((فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا ثم فسّر)).

٤. تقرّر عند النحاة أن المسموع عن العرب الذي ظهر قصدهم عدم إجراء القياس فيه وإنما قصره على السماع يمتنع إجراء القياس فيه، ومن باب أولى الامتناع عن إجراء القياس فيما لم يرد به سماعٌ أصلاً وإن دعا إليه القياس.

٥. باب التمارين في علم الصرف بين متقبّلٍ له بغرض التمرين والتدريب على الأحكام القياسية وتقوية القدرة الذهنية فحسب عند متعاطي التصريف، ورافضٍ له باعتبار أنه اشتغال بما ليس من كلام العرب، ومنزع ذلك ألاّ يبتدع في اللغة ما ليس منها، وعلى هذا أكثر النحاة ومحققوهم، ويتفق كلا الطرفين على منع دخول الأبنية التي من قبيل التمارين في كلام العرب.

٦. النحوي لا يعنيه من السماع اللغوي إلا ما يتحقّق به استنباط الأحكام المطّردة على ما تقرّر في النتيجة السابقة، وليس اشتغاله بالمنقول عن العرب والمسموع من كلامهم لذاته، بل لما سيستخرج منه من مقاييس وأحكام، إلا فيما استثنى، كما في النتيجة التالية.

٧. قد يتكلم النحوي على السماع اللغوي في غير مقام استنباط الأحكام وإجراء القياس الذي هو الأصل في عمله النحوي، فيكون كلامه عن المسموع في ذاته، وذلك منحصر في أربع أحوال:

أ. أن يكون كلامه فيه على سبيل التّبع، لا على سبيل الاستقلال،
ومتقرر أنه يجوز تبعًا ما لا يجوز استقلالًا.

ب. أن يكون كلامه فيه على سبيل تأويله، وتوجيهه، وإيجاد المخرج
اللغوي له وفق معايير العربية في أمثاله؛ لئلا يفارق طريقة العرب في
الجملة.

ج. أن يكون كلامه فيه على سبيل الكلام اللغوي لا النحويّ،
فيكون حديثه حينئذٍ حديث اللغة لا حديث النحو، لأن النحاة
لغويون.

د. أن يكون كلامه فيه لكثرة استعماله، وإن لم يكن على مقتضى
القياس؛ فإنّ في اطّراد الاستعمال فيه أو كثرته تعويضًا عن بعض ما
فاته من اطّراد القياس، وإشارةً إلى أن له وجهًا قياسيًا ما اقتضى كثرته.

٨. كلام النحويّ في الضرورة الشعرية له جانبان، الأول: الكلام على
المسموع في ذاته، وهذا يكون بالتبع لا بالاستقلال؛ لأن الكلام على المسموع
ليس من عمل النحوي في الأصل على ما تقرّر في البحث، والآخر يقصد
منه استنباط أحكام الضرورة الشعرية، ووضع القواعد القياسية التي تضبط
القدر الذي يباح للشاعر المخالفةً فيه، فهذا ضرب من القياس، وهو من
عمل النحويّ، مع تأكيدهم على أنّ ما أمكن حمله على غير الضرورة فهو
أولى.

٩. النحاة المحققون يُحمل إثباتهم قاعدة من قواعد اللغة، أو حكمًا من
أحكامها على ثبوت ذلك في السماع، وإن لم يظهر لنا ذلك المسموع بعينه؛

لأن من شأنهم وأساس عملهم ألا يتجاوزوا طريقة العرب وكلامها إلى ما ليس منه، وألا يثبتوا فيه شيئاً بالقياس النظري المجرد عن السماع.

١٠. حين يصدر عن النحاة حكمٌ مطلقٍ محتملٍ لأن يكون حكماً قياسيًّا مطرّداً وأن يكون حكماً سماعياً موقفاً على المسموع فإن المعتبر حملة على كونه قياسيًّا، ولا يحمل على السماعي إلا بقيد يفيد ذلك، أو بدليل يدلّ عليه، أو قرينة تقتضي عدم إرادة الحكم القياسي؛ لأنه حينئذٍ إخراج للنحوي عن أصل عمله، فلا يخرج إلا بدليل، والعمل بالأصل هنا يقتضي إجراء الحكم وقياسه؛ لأن هذا مقتضى عمل النحوي في اللغة.

١١. تفسير النحاة للظاهرة اللغوية بما استنبطوه من أحكام الكلام العربي وتحقق بذلك فهم اللغة بمجموع مكوناتهما المعنوية العقلية واللفظية الصناعية هو أصل من أصول عناية النحاة بالمعنى.

١٢. الحديث عن دور النحاة وعملهم الإجرائي في خدمة المعنى الكلامي يتسع لأفكار متعددة، وصور متكاثرة ذات أثر ظاهر على المعنى واختلافاته من جهة طبيعة علم النحو ومقتضيات معياره القياسي، وقد كان لهم مجالات البحث المعنوي التي تناسب طبيعة هذا العلم.

١٣. من صور عناية النحاة بالمعنى مشاركتهم الظاهرة في بناء لغة علمية معبرة عن أدقّ المعاني، لا يستغني عنها علم من العلوم المدوّنة بالعربية، وذلك بما وضعوه من مصطلحات تعبّر عن مفاهيم عقلية وتصورات ذهنية، لا يسهل التعبير عنها في العلوم المعنوية والمعارف العقلية إلا بتلك المصطلحات.

١٤. ومن صور عناية النحاة بالمعنى صوغهم لمصطلحات نحوية خاصة معبرة تعبيراً دقيقاً عن مفاهيمها المعنوية المؤثرة في العلوم كافة، واغتنام العلوم المختلفة

لتلك المصطلحات، ولا سيما في باب الإعراب، للكشف عن المعاني العميقة للنصوص.

١٥. نظريات النحاة وما استنبطوه من ضوابط وأحكام ومقتضيات نحويّة صناعية هي خادمة للمعنى في حاقّ الأمر، وتعود عليه بالصحة ودرء الفساد، وهي معتمد المفسّرين وغيرهم من أهل العلوم المعنية بالمعنى في بيان المعاني المنشودة من النصوص التي يعالجونها.

١٦. كتب معاني القرآن كانت النواة الأولى لعلم التفسير، وتُمثّل هي وكتب إعراب القرآن صورة جلية من صور عناية النحاة بالمعنى، إضافة إلى المشاركة البارزة لبعض النحاة في التأليف في التفسير بنقّس نحوي، مما يؤكد على حضور النحو في الدراسات المعنوية.

١٧. من صور عناية النحاة بالمعنى كتب إعراب الحديث النبوي، وانكشاف معاني بعض التراكيب النبوية بوجوه التأويل والإعراب النحوي لها، وهذا شائع في كتب شروح الحديث، وكتب إعرابه.

١٨. علم المعاني ثمرة من ثمار علم النحو، فإن أهم ركيزة فيه وهي النظم ليس إلا تواخي معاني النحو وأحكامه، ونصوص أستاذ علم المعاني وهو عبدالقاهر الجرجاني صريحة في خطر النحو وأحكامه على هذا الجانب من المعنى.

١٩. ومن صور عناية النحاة بالمعنى اختصاصهم بنوع من المعاني لم يكد يشاركونهم في تتبّعه وتقريره غيرهم، وهو معاني الحروف والأدوات، باعتبارها معاني إجمالية تختلف دلالات التراكيب بعامة باختلافها، وهي كذلك معاني ينتظمها الضابط الكلّي في منهج النحو، وهو ضابط الاطرّاد، وقد تتابع النحويون على

التأليف في هذا القدر من المعنى، في كتب خاصة، وفي مباحث ضمن أبواب النحو العامة.

٢٠. معاني الحروف من أعمق المعاني وأعمضاها، ومن أخطرهما في تنوع الدلالات التركيبية، يشهد لذلك الاختلافات الفقهية والتفسيرية ونحوها المبنية على اختلاف معاني الحروف، واحتمال تلك التراكيب لأكثر من معنى من معاني الحروف التي قررها النحاة لها.

هذا ما تيسر عرضه من نتائج علمية وقف عليها البحث، وأصل لها، كما أن فيه غيرها مما لم يبلغ مبلغها من الأهمية والوضوح. وأسأل الله أن يوفقنا للعلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- الإِتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج، المتوفى سنة ٣١٦هـ، تحقيق الدكتور عبدالحسين الفتلي، طبعة مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثالثة، عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- إعراب الحديث النبوي لأبي البقاء العكبري، المتوفى سنة ٦١٦هـ، تحقيق عبدالإله نبهان، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ألفية ابن مالك في النحو والتصريف، المسماة الخلاصة في النحو، حَقَّقها وخدمها الدكتور سليمان العيوي، طبعة مكتبة دار المنهاج بالرياض.
- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن لأبي البقاء العكبري، المتوفى سنة ٦١٦هـ، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة لأبي الحسن القفطي، المتوفى سنة ٦٢٤هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الانتصار لسيبويه على المبرد لأبي العباس أحمد بن محمد بن ولاد، المتوفى سنة ٣٣٢هـ، تحقيق الدكتور زهير عبدالحسن سلطان، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم للدكتور مساعد الطيار، طبعة دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٣هـ.

- الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي، المتوفى سنة ٣٣٧ هـ، تحقيق الدكتور مازن المبارك، طبعة دار النفائس ببيروت، الطبعة السادسة، عام ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م.
- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ لأبي بكر بن الأنباري، المتوفى سنة ٣٢٨ هـ، تحقيق محيي الدين عبدالرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، عام ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م.
- بدائع الفوائد لابن القيم، المتوفى سنة ٧٥١ هـ، تحقيق علي العمران، طبعة دار عالم الفوائد، من مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدّة.
- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- التذيل والتكميل في شرح كاب التسهيل لأبي حيان الأندلسي، المتوفى سنة ٧٤٥ هـ، تحقيق الدكتور حسن هندراوي، طبعة دار كنوز إشبيليا بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- التكملة وهي الجزء الثاني من الإيضاح العضدي لأبي علي الفارسي، المتوفى سنة ٣٧٧ هـ، تحقيق الدكتور كاظم بحر المرجان، طبعة عالم الكتب، الطبعة الثانية، عام ١٤١٩ هـ-١٩٩٩ م.
- الجنى الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣ هـ-١٩٩٢ م.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وهو تفسير أبي جعفر الطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، طبعة دار هجر.
- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان لأبي عبدالله القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١هـ، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي وآخرين، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- جامع المسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨هـ، المجموعة السابعة، تحقيق علي العمران، طبعة دار عالم الفوائد بمكة، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٢هـ.
- حروف المعاني لأبي القاسم الزجاجي، المتوفى سنة ٣٤٠هـ، تحقيق الدكتور علي توفيق الحمد، طبعة مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيني، تحقيق طه عبدالرؤوف، طبعة المكتبة التوفيقية.
- الخصائص، لأبي الفتح ابن جني، المتوفى سنة ٣٩٢هـ، تحقيق محمد علي النجار، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، عام ١٩٩٩م.
- دستور العلماء، أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي نكري، عرب عباراته الفارسية حسن هاني فحص، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- دلائل الإعجاز لأبي بكر عبدالقاهر الجرجاني، المتوفى سنة ٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ، تعليق محمود شاكر، طبعة مكتبة الخانجي بالقاهرة.

- رسالتان لابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلة، لأبي البركات الأنباري، المتوفى سنة ٥٧٧هـ، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، عام ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني لأحمد المالقي، المتوفى سنة ٧٠٢هـ، تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد الخراط، طبعة دار القلم بدمشق.
- شرح أبيات مغني اللبيب لعبدالقادر بن عمر البغدادي، المتوفى سنة ١٠٩٣هـ، تحقيق عبدالعزيز رباح، وأحمد يوسف دقاق، طبعة دار المأمون للتراث بدمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م.
- شرح شافية ابن الحاجب لرضي الدين الإستراباذي، المتوفى سنة ٦٨٦هـ، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبدالحמיד، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت، عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- شرح شافية ابن الحاجب لركن الدين الإستراباذي، المتوفى سنة ٧١٥هـ، تحقيق الدكتور عبدالمقصود محمد عبدالمقصود، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي، المتوفى سنة ٣٦٨هـ، تحقيق أحمد حسن مهدي، وعلي سيّد علي، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- شرح المفصل لابن يعيش، المتوفى سنة ٦٤٣هـ، بإشراف مشيخة الأزهر، طبعة إدارة الطبعة المنيرية.
- شرح الملوكي في التصريف لابن يعيش، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، طبعة المكتبة العربية بحلب، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- صحيح البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، طبعة دار ابن كثير بدمشق وبيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور علي بن محمد الدخيل الله، طبعة دار العاصمة بالرياض.
- ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق السيّد إبراهيم محمد، طبعة دار الأندلس، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٠م.
- عقود الزبرجد في إعراب الحديث النبوي لجلال الدين السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، تحقيق الدكتور سلمان القضاة، طبعة دار الجيل ببيروت، عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، المتوفى سنة ٨٥٥هـ، عنيت بنشره جماعة من العلماء بمساعدة إدارة المطبعة المنيرية.
- الكتاب لسبويه، المتوفى سنة ١٨٠هـ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، تحقيق الدكتور علي دحروج، طبعة مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٦م.
- شرح الكافية الشافية لابن مالك الجبائي، تحقيق الدكتور عبد المنعم هريدي، طبعة دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- اللامات لأبي القاسم عبدالرحمن الزجاجي، المتوفى سنة ٣٣٧، تحقيق مازن المبارك، طبعة دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المجموع شرح المهذب للشيرازي، للإمام أبي زكريا النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، طبعة مكتبة الإرشاد بجدة.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وجمال عبداللطيف، وعبداللطيف حرز الله، طبعة مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات لأبي علي الفارسي، المتوفى سنة ٣٧٧هـ، تحقيق صلاح الدين السنكاوي، طبعة مطبعة العاني ببغداد.
- المعجم العربي نشأته وتطوره، للدكتور حسين نصّار، طبعة دار مصر، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، المتوفى سنة ٢٠٧هـ، طبعة عالم الكتب، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- المغني شرح مختصر الخرقى لموفق الدين بن قدامة، المتوفى سنة ٦٢٠هـ، تحقيق الدكتور عبدالله التركي، والدكتور عبدالفتاح الحلو.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي، المتوفى سنة ٦٥٦هـ، تحقيق محيي الدين مستو وأحمد السيد ويوسف بديوي ومحمود بزال، طبعة دار ابن كثير ودار الكلم الطيب بدمشق وبيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، المتوفى سنة ٢٨٥هـ، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، طبعة وزارة الأوقاف المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، تحقيق مجموعة من أساتذة جامعة أم القرى، طبعة جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله عزّ وجلّ لأبي عمرو الداني، المتوفى سنة ٤٤٤هـ، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- المنصف شرح ابن جني لكتاب تصريف المازني، تحقيق إبراهيم مصطفى،
وعبد الله أمين، طبعة دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، عام
١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- منار الهدى في بيان الوقف والابتدا لأحمد بن محمد الأشموني، طبعة مكتبة
مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣هـ -
١٩٧٣م.
- ما يحتمل الشعر من الضرورة لأبي سعيد السيرافي، المتوفى سنة ٣٦٨هـ،
تحقيق الدكتور عوض القوزي، الطبعة الثانية، عام ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات الأنباري، المتوفى سنة
٥٧٧هـ، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، طبعة مكتبة المنار بالأردن،
الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

References

- al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān li-Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-mutawaffā sanat 911h, taḥqīq Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyah, Ṭab'ah Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- al-uṣūl fī al-naḥw li-Abī Bakr ibn al-Sarrāj, al-mutawaffā sanat 316h, taḥqīq al-Duktūr 'bdālḥsyn al-Fatī, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-thālithah, 'ām 1417h – 1996m.
- i'rāb al-ḥadīth al-Nabawī li-Abī al-Baqā' al-'Ukbarī, al-mutawaffā sanat 616h, taḥqīq 'bdāl'lh Nabhān, min Maṭbū'āt Majma' al-lughah al-'Arabīyah bi-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1407h – 1986m.
- Alfīyat Ibn Mālik fī al-naḥw wa-al-taṣrīf, al-musammāh al-Khulāṣah fī al-naḥw, ḥqqqhā wkhdmhā al-Duktūr Sulaymān al-'Uyūnī, Ṭab'ah Maktabat Dār al-Minhāj bi-al-Riyād.
- imlā' mā mnn bi-hi al-Raḥmān min Wujūh al-i'rāb wa-al-qirā'āt fī jamī' al-Qur'ān li-Abī al-Baqā' al-'Ukbarī, al-mutawaffā sanat 616h, Ṭab'ah Dār al-Kutub al-'Ilmiyah bi-Bayrūt.
- Inbāh al-ruwāh 'alā anbāh al-nuḥāh li-Abī al-Ḥasan al-Qifṭī, al-mutawaffā sanat 624h, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ṭab'ah Dār al-Fikr al-'Arabī bi-al-Qāhirah, wa-Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlā 1406h-1986m.
- al-Intiṣār li-Sībawayh 'alā al-Mibrad li-Abī al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Wallād, al-mutawaffā sanat 332h, taḥqīq al-Duktūr Zuhayr 'bdālmḥsn Sulṭān, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah, al-Ṭab'ah al-ūlā 1416h-1996m.
- Anwā' al-taṣnīf al-muta'alliqah bi-tafsīr al-Qur'ān al-Karīm lil-Duktūr Musā'id al-Ṭayyār, Ṭab'ah Dār Ibn al-Jawzī, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1423h.
- al-Ṭdāḥ fī 'llal al-naḥw li-Abī al-Qāsim al-Zajjājī, al-mutawaffā sanat 337 H, taḥqīq al-Duktūr Māzin al-Mubārak, Ṭab'ah Dār al-Nafā'is bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-sādisah, 'ām 1416 h-1996 M.
- Ṭdāḥ al-Waqf wa-al-ibtidā' fī Kitāb Allāh 'zz wajll li-Abī Bakr ibn al-Anbārī, al-mutawaffā sanat 328h, taḥqīq Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Raḥmān Ramaḍān, Maṭbū'āt Majma' al-lughah al-'Arabīyah bi-Dimashq, 'ām 1390h – 1971m.
- Badā'i' al-Fawā'id li-Ibn al-Qayyim, al-mutawaffā sanat 751h, taḥqīq 'Alī al-'umrān, Ṭab'ah Dār 'Ālam al-Fawā'id, min Maṭbū'āt Majma' al-fiqh al-Islāmī bi-Jiddah.

- al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān li-Badr al-Dīn al-Zarkashī, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ṭab'ah Maktabat Dār al-Turāth bi-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thālithah, 'ām 1404h – 1984m..
- al-Tadhyl wa-al-takmil fī sharḥ kāb al-Tas'hīl li-Abī Ḥayyān al-Andalusī, al-mutawaffā sanat 745h, taḥqīq al-Duktūr Ḥasan Hindāwī, Ṭab'ah Dār Kunūz Ishbīliyā bi-al-Riyāḍ, al-Ṭab'ah al-ūlā, 1432h – 2011M.
- al-Takmilah wa-hiya al-juz' al-Thānī min al-Īdāh al'ddy li-Abī 'Alī al-Fārisī, al-mutawaffā sanat 377 H, taḥqīq al-Duktūr Kāzīm Baḥr al-marjān, Ṭab'ah 'Ālam al-Kutub, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1419 h-1999 M.
- al-Janā al-Dānī fī ḥurūf al-ma'ānī lil-Ḥasan ibn Qāsim al-Murādī, taḥqīq al-Duktūr Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-Muḥammad Nadīm Fāḍil, Ṭab'ah Dār al-Kutub al-'Ilmiyah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlā, 'ām 1413h-1992m.
- Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān, wa-huwa tafsīr Abī Ja'far al-Ṭabarī, al-mutawaffā sanat 310h, taḥqīq al-Duktūr Allāh ibn 'bdālmḥsn al-Turkī, Ṭab'ah Dār Hajar.
- al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān wālmbyyn li-mā tḍmmnh min al-Sunnah w'āy al-Furqān li-Abī Allāh al-Qurṭubī, al-mutawaffā sanat 671h, taḥqīq al-Duktūr Allāh ibn 'bdālmḥsn al-Turkī w'ākhrayni, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah, al-Ṭab'ah al-ūlā, sanat 1427h – 2006m.
- Jāmi' al-mas'ā'il li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, al-mutawaffā sanat 728h, al-Majmū'ah al-sābi'ah, taḥqīq 'Alī al-'umrān, Ṭab'ah Dār 'Ālam al-Fawā'id bi-Makkah, al-Ṭab'ah al-ūlā, 'ām 1432h.
- Ḥurūf al-ma'ānī li-Abī al-Qāsim al-Zajjājī, al-mutawaffā sanat 340h, taḥqīq al-Duktūr 'Alī Tawfīq al-Ḥamad, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1406h – 1986m.
- Ḥāshiyat al-Ṣabbān 'alā sharḥ al-Ushmūnī 'alā Alfīyat Ibn Mālik, wa-ma'ahu sharḥ al-shawāhid ll'yny, taḥqīq Ṭāhā 'bdāl'wf, Ṭab'ah al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
- al-Khaṣā'iṣ, li-Abī al-Faṭḥ Ibn Jinnī, al-mutawaffā sanat 392 H, taḥqīq Muḥammad 'Alī al-Najjār, Ṭab'ah al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Ṭab'ah al-rābi'ah, 'ām 1999 M.

- Dustūr al-'ulamā', aw Jāmi' al-'Ulūm fī iṣṭilāḥāt al-Funūn, lil-Qāḍī nkry, 'Arab 'ibārātihi al-Fārisiyah Ḥasan Hānī Faḥṣ, Ṭab'ah Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, al-Ṭab'ah al-ūlá, 1421h – 2000M.
- Dalā'il al-i'jāz li-Abī Bakr 'bdālqāhr al-Jurjānī, al-mutawaffá sanat 471 aw 474h, ta'līq Maḥmūd Shākir, Ṭab'ah Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhirah.
- Risālatān li-Ibn al-Anbārī, al-ighrāb fī jadal al-i'rāb, wa-Lam' al-adillah, li-Abī al-Barakāt al-Anbārī, al-mutawaffá sanat 577h, taḥqīq Sa'īd al-Afghānī, Maṭba'at al-Jāmi'ah al-Sūriyah, 'ām 1377h – 1957m.
- Raṣf al-mabānī fī sharḥ ḥurūf al-ma'ānī li-Aḥmad al-Māliqī, al-mutawaffá sanat 702h, taḥqīq al-Ustādh al-Duktūr Aḥmad al-Kharrāṭ, Ṭab'ah Dār al-Qalam bi-Dimashq.
- Sharḥ abyāt Mughnī al-labīb l'bdālqādr ibn 'Umar al-Baghdādī, al-mutawaffá sanat 1093h, taḥqīq 'Abd-al-'Azīz Rabāh, wa-Aḥmad Yūsuf Daqqāq, Ṭab'ah Dār al-Ma'mūn lil-Turāth bi-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thānīyah, 1407h – 1988m.
- Sharḥ Shāfiyah Ibn al-Ḥājib li-Raḍī al-Dīn al-Astarābādhī, al-mutawaffá sanat 686h, taḥqīq Muḥammad Nūr al-Ḥasan, wa-Muḥammad alzfzāf, wa-Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, Ṭab'ah Dār al-Kutub al-'Ilmīyah bi-Bayrūt, 'ām 1402h – 1982m.
- Sharḥ Shāfiyah Ibn al-Ḥājib li-Rukn al-Dīn al-Astarābādhī, al-mutawaffá sanat 715h, taḥqīq al-Duktūr 'bdālmqswd Muḥammad 'bdālmqswd, Ṭab'ah Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1425h – 2004m.
- Sharḥ Kitāb Sībawayh li-Abī Sa'īd al-Sīrāfī, al-mutawaffá sanat 368h, taḥqīq Aḥmad Ḥasan Mahdalī, wa-'Alī Sayyid 'Alī, Ṭab'ah Dār al-Kutub al-'Ilmīyah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1429h – 2008M.
- Sharḥ al-Mufaṣṣal li-Ibn Ya'īsh, al-mutawaffá sanat 643h, bi-ishrāf Mashyakhat al-Azhar, Ṭab'ah Idārat al-Ṭab'ah al-Munīriyah.
- Sharḥ al-mulūkī fī al-taṣrīf li-Ibn Ya'īsh, taḥqīq al-Duktūr Fakhr al-Dīn Qabāwah, Ṭab'ah al-Maktabah al-'Arabīyah bi-Ḥalab, al-Ṭab'ah al-ūlá, sanat 1393h – 1973m.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-mutawaffá sanat 256h, Ṭab'ah Dār Ibn Kathīr bi-Dimashq wa-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1423h – 2002M.

- al-Şawā'iq al-mursalāh 'alā al-Jahmīyah wa-al-Mu'aṭṭilah li-Ibn Qayyim al-Jawzīyah, taḥqīq al-Duktūr 'Alī ibn Muḥammad al-Dukhayyil Allāh, Ṭab'ah Dār al-'Āşimah bi-al-Riyād.
- Ḍrār al-shī'r li-Ibn 'Uşfür al-Ishbīlī, taḥqīq al-Sayyid Ibrāhīm Muḥammad, Ṭab'ah Dār al-Andalus, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1980m.
- 'Uqūd al-zabarjad fī i'rāb al-ḥadīth al-Nabawī li-Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-mutawaffá sanat 911h, taḥqīq al-Duktūr Salmān al-Quḍāh, Ṭab'ah Dār al-Jīl bi-Bayrūt, 'ām 1414h – 1994m.
- 'Umdat al-qārī' sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī li-Badr al-Dīn al-'Aynī, al-mutawaffá sanat 855h, 'uniyat bi-nashrihi Jamā'at min al-'ulamā' bi-musā'adat Idārat al-Maṭba'ah al-Munīriyah.
- al-Kitāb li-Sībawayh, al-mutawaffá sanat 180 H, taḥqīq 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ṭab'ah Maktabat al-Khānjī, al-Ṭab'ah al-thālihah, 'ām 1408 h-1988 M.
- Kashshāf iştilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm lthānwy, taḥqīq al-Duktūr 'Alī Daḥrūj, Ṭab'ah Maktabat Lubnān Nāshirūn, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1996m.
- Sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah li-Ibn Mālik al-Jayyānī, taḥqīq al-Duktūr 'bdālmn'm Harīdī, Ṭab'ah Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, al-Ṭab'ah al-ūlá, 1402h – 1982m.
- Allāmāt li-Abī al-Qāsim 'Abd-al-Raḥmān al-Zajjājī, al-mutawaffá sanat 337, taḥqīq Māzin al-Mubārak, Ṭab'ah Dār al-Fikr bi-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thāniyah 1405h-1985m.
- al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab lil-Shirāzī, lil-Imām Abī Zakarīyā al-Nawawī, taḥqīq Muḥammad Najīb al-Muṭṭī, Ṭab'ah Maktabat al-Irshād bi-Jiddah.
- Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, al-mutawaffá sanat 241h, taḥqīq Shu'ayb al-Arna'ūt, wa-'Ādil Murshid, wa-Jamāl Latif, w'bdāllṭyf ḥrzāllh, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah bi-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1421h – 2001M.
- al-Masā'il al-mushkilah al-ma'rūfah bālbghdādyāt li-Abī 'Alī al-Fārisī, al-mutawaffá sanat 377h, taḥqīq Şalāh al-Dīn alsnkāwy, Ṭab'ah Maṭba'at al-'Ānī bi-Baghdād.
- al-Mu'jam al-'Arabī nash'atuhu wa-taṭawwuruh, lil-Duktūr Ḥusayn Naşşār, Ṭab'ah Dār Mişr, al-Ṭab'ah al-rābī'ah, 'ām 1408h – 1988m.

- Ma'ānī al-Qur'ān li-Abī Zakariyā al-Farrā', al-mutawaffá sanat 207h, Ṭab'ah 'Ālam al-Kutub, al-Ṭab'ah al-thāliṭhah, 'ām 1403h – 1983m.
- al-Mughnī sharḥ Mukhtaṣar al-Khiraqī Imwffq al-Dīn ibn Qudāmah, al-mutawaffá sanat 620h, taḥqīq al-Duktūr Allāh al-Turkī, wa-al-Duktūr 'bdālfṭāḥ al-Ḥulw.
- al-Mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Kitāb Muslim li-Abī al-'Abbās al-Qurṭubī, al-mutawaffá sanat 656h, taḥqīq Muḥyī al-Dīn Mastū wa-Aḥmad al-Sayyid wa-Yūsuf Budaywī wa-Maḥmūd bzāl, Ṭab'ah Dār Ibn Kathīr wa-Dār al-Kalim al-Ṭayyib bi-Dimashq wa-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1417h – 1996m.
- al-Muqtaḍab li-Abī al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mibrad, al-mutawaffá sanat 285h, taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Uḍaymah, Ṭab'ah Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyah bi-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1399h.
- al-Maqāsid al-shāfiyah fī sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah li-Abī Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsá al-Shātibī, al-mutawaffá sanat 790 H, taḥqīq majmū'ah min asātidhat Jāmi'at Umm al-Qurá, Ṭab'ah Jāmi'at Umm al-Qurá, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1428 h-2007 M.
- Almkṭfá fī al-Waqf wālābtdā fī Kitāb Allāh 'zz wajll li-Abī 'Amr al-Dānī, al-mutawaffá sanat 444h, taḥqīq al-Duktūr Yūsuf al-Mar'ashlī, Ṭab'ah Mu'assasat al-Risālah, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1407h – 1987m.
- al-Munṣif sharḥ Ibn Jinnī li-kitāb taṣrīf al-Māzinī, taḥqīq Ibrāhīm Muṣṭafá, wa-'Abd Allāh Amīn, Ṭab'ah Dār Iḥyá' al-Turāth al-qadīm, al-Ṭab'ah al-ūlá, 'ām 1373h-1954m.
- Manār al-Hudá fī bayān al-Waqf wa-al-ibtidā' li-Aḥmad ibn Muḥammad al-Ushmūnī, Ṭab'ah Maktabat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh bi-Miṣr, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1393h – 1973m.
- Mā yḥtml al-shi'r min al-ḍarūrah li-Abī Sa'īd al-Sīrāfi, al-mutawaffá sanat 368h, taḥqīq al-Duktūr 'Awaḍ al-Qawzī, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 'ām 1412h – 1991m.
- Nuzhat al-alibbā' fī Ṭabaqāt al-Udabā' li-Abī al-Barakāt al-Anbārī, al-mutawaffá sanat 577h, taḥqīq al-Duktūr Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Ṭab'ah Maktabat al-Manār bi-al-Urdun, al-Ṭab'ah al-thāliṭhah, 'ām 1405h – 1985m

المراة بين الرمز والحقيقة
في شعر فواز اللبون
(مجموعة قداميس أنموذجا)

د. عمر عيضة حسين العارثي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية - (الآداب والنقد)
جامعة الملك خالد .



المرأة بين الرّمز والحقيّة في شعر فوّاز اللّعبون (مجموعة قداميس أنموذجاً)

د. عمر عيضة جسين الحارثي
كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم اللّغة العربيّة، (الأدب والنقد)
جامعة الملك خالد

تاريخ تقديم البحث: ٢٧/٥/١٤٤٥ هـ تاريخ قبول البحث: ١٨/٧/١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

يسعى هذا البحث إلى دراسة المرأة في شعر الشّاعر السّعوديِّ الدّكتور فوّاز اللّعبون بين الرّمز والحقيّة؛ إذ يمثّل الرّمز أداة مهمّة من أدوات تحليل النّصوص، وقد عمد الشّاعر إلى استخدام المرأة مرّواً بين حضورها رمزاً في بعض الأحيان، وحقيّة في أحيانٍ أخرى معبراً عن آرائه وتصوّراته في قصائد مجموعته الشّعريّة، ويتّكئ البحث في منهجه على المنهج الوصفي التحليلي، ويستعين بمعطيات المذهب الرّمزيّ؛ بخاصّة التّأويل، والتّركيز على الجوانب العاطفيّة والإيحائيّة، والتّناسل الدّلاليّ المحتمل من تفكيك اللّغة بحيث تنسجم في بنية النّص الكليّة؛ مع الاستعانة ببعض معطيات السّيميائيّات الحديثة في بحثها العلائق بين الدّالّ والمدلول وعناوين القصائد والتّناسل، وهو يقوم على استقراء النّصوص واستكناها وتحويل الرموز، وفك شفراتها، ما أمكن وصولاً إلى رؤية الشّاعر وتجربته.

وقد جاء في مبحثين، يسبقهما مقدّمة، وتمهيد، ويتبعهما خاتمة، وثبت للمصادر والمراجع، ويأتي التّمهيد معرّفًا بالرّمز لغةً واصطلاحاً، مُتضمّنًا رؤية الشّاعر من خلال نتاجه محلّ الدّراسة، وقُسّم المبحث الأوّل إلى مطلبين؛ تناول الأوّل المرأة رمزاً سلبياً، في حين تناول المطلب الثّاني المرأة رمزاً إيجابياً، فيما جاء المبحث الثّاني متناولاً للمرأة على الحقيّة، وأثر ذلك في تشكّل النّص الشّعريّ لدى الشّاعر واستقراء مواقفه، وآرائه من خلال محاولة قراءة القصائد الدّالّة على الرّمز في المجموعة الشّعريّة "قداميس".

الكلمات المفتاحية: المرأة، الرّمز، الحقيّة، فوّاز اللّعبون



**Women between Symbol and Reality in the Poetry of Fawaz Al-Laaboun
(Qadami Collection as a Case Study)**

Dr. Omar Eidah Hussein Al-Harthy

King Khalid University – College of Arts and Humanities – Department of
Arabic Language – (Literature and Criticism)

Abstract:

This research aims to study the portrayal of women in the poetry of the Saudi poet Dr. Fawaz, focusing on the interplay between symbol and reality. Symbolism is an important tool of text analysis, and the poet deliberately uses women both as symbols and as real characters, expressing his opinions and perceptions through the poems in his collection. The research employs descriptive-analytical approach informed by modern semiotics, emphasizing interpretation, emotional and suggestive aspects, and potential semantic development through deconstructing language to align with the overall structure of the text .

The research is divided into two main sections, preceded by an introduction and a preamble, and followed by a conclusion and a bibliography. The preamble defines symbolism both linguistically and terminologically, including the poet's perspective through his work. The first section is divided into two subsections: the first examines women as a negative symbol, while the second examines women as a positive symbol. The second main section explores the representation of women in reality and how this influences the formation of the poet's poetic text, analyzing his positions and opinions through a reading of the poems that illustrate symbolism in the poetry collection "Qadami".

Keywords: Woman, symbol, truth, Fawaz Al-Laaboun.



مقدمة:

اهتمَّ الشعراء المعاصرون بالرمز؛ إذ شكّل أساساً مهمّاً في بنية الشعر الحديث، وقد ظهر دوره جليّاً للارتقاء بشعر الشّاعر وصولاً به لمرحلة متميّزة؛ وهو ما أثر بدوره في تميّز الرؤية الإبداعية؛ ممّا جعله مكوّناً إبداعياً، تنبثق عن رؤية الشّاعر للواقع المعيش، وانعكاسات ذاته الأثرولوجية والسيكولوجية والإبستمولوجية والسوسولوجية، والثّقافية عامّة على إبداعه، وكيفية انعكاسه على رمزه، وتوظيفه إيّاه هدفاً فنياً لما يُوحيه الرّمز من فيوضٍ دلاليّة لا حدود لها، أو فراراً من مواجهة ضغوطٍ سياسيّة، أو حُصُر ثقافيّة أو دينيّة أو أيديولوجيّة تمنعه من التّصريح والوضوح والتّعبير المباشر الذي يعتمل في وجدانه؛ لذا كثر دورانه في الشعر الحديث عامّة، والمعاصر خاصّة.

والشّاعر الدكتور فوّاز اللّعبون من الشّعراء المعاصرين الذين اتّخذوا من الرّمز وسيلة للوصول إلى فضاءات أرحب، ولفت انتباه المتلقّي إلى الفكرة التي يُريد طرحها، وقد يشي اختيار اللّعبون لفظ "قَدَاميس" الثّرائية عنواناً لديوانه بفكرته التي ارتسمت في ذهنه، ورمزيّة أرادها لمجموعته الشّعريّة؛ وهو ما يحاول هذا البحث استكناهه من خلال تتبّع إichاءات الرّمز ودلّالاته التي يمكننا الوصول إليها من خلال التّأويل المتسق مع بنية القصيدة الكليّة، وسياقاتها الحافّة؛ لأنّ الرّمزيّة؛ بوصفها مذهباً ولد في أحضان سياقات ما بعد الرّومانسيّة التي أعادت الاعتبار للعاطفة والخيال والأوعي والباطن في مقابل الاتّجاهات التي ذهبت مذهباً علمياً مسرفاً في نظرتها للحياة والتّصوّص، وقد كانت المرأة منذ البداية أكثر الرّموز إغراءً وتداولاً بين الشّعراء لما تمثّله من فيوضاتٍ دلاليّة

خصبةً متناسلةً، تنداح بين الغموض الشَّفيف والغموض الملغز، المرتكزين في طبيعتها الجبليَّة والإيحائيَّة والأنثربولوجيَّة، بما تخفيه من دلالات وإشارات؛ وهو ما لا يحول دون ظهورها بصورٍ مباشرةٍ أقرب إلى الحقيقة والواقع المشاهد في قصائد أخرى.

أهميَّة الدِّراسَةِ:

١. يحاول البحث فك رموز قصائد المجموعة الشِّعرية "قداميس" التي تتجلى فيها صورة المرأة، وتمثيلاتها، في الديوان ما بين الرَّمز والحقيقة.
٢. معرفة الكيفيَّة التي ظهرت بها هذه الرُّموز التَّسويُّة المعبرة عن رؤية الشَّاعر ورؤياه؛ سواء من وجهة نظر ذاتيَّة، أم موضوعيَّة اجتماعيَّة بتأثير التَّواطؤ الجمعيِّ على هذه التَّمثيلات الموروثة التي يختزنها وعي الجماعة الإنسانيَّة عامَّةً، أو المجتمعات التي تنظمها مكوِّنات ثقافيَّة خاصَّةً؛ وهو ما يجعلنا أمام صورتين للرَّمز؛ أعني التَّصوُّر الرَّمزيَّ الجزئيِّ الذي قد يسيطر على صورة جزئيَّة في القصيدة، أو مقطع واحدٍ من مقاطعها، أم التَّصوُّر الرَّمزيَّ الكلِّي الذي ينتظم القصيدة كاملة، أو الديوان كلِّه.

أَسْئَلَةُ الْبَحْثِ وَمَشْكَالَةُ الدَّرَاسَةِ:

- يحاول البحث إجابة التساؤلات الآتية:
- لم شكّلت المرأة الرّمز هاجسًا للشاعر في جلّ شعره؟
- ما أهميّة الرّمز في شعر اللّعبون وفق المجموعة محلّ الدّراسة؟
- كيف تشكّلت تمثيلات المرأة بين الرّمز والحقيقة في مجموعته "قدّاميس"؟
- إلى أيّ مدى ذهبت المرأة رمزًا في ديوانه؟

أَسْبَابُ اخْتِيَارِ الْمَوْضُوعِ:

- من أهمّ الأسباب التي دعت إلى اختيار الموضوع، محاولة استكناه رؤية اللّعبون للمرأة، من خلال توظيفه تمثيلاتهما بين الرّمز والحقيقة، وبيان قيمها الفنيّة، والجماليّة والإيحائيّة والسّيكولوجيّة من خلال اختيار عيّنة صالحة لتحقيق هذه الطّمّوحات؛ فاخترت مجموعته "قدّاميس".
- ثمة رغبة لدى الباحث في إعادة قراءة أشعار بعض المعاصرين بمزيد من العناية والقراءة الكاشفة، التي تمكّننا من تمثّل صورة حيّة، يمكن عدّها إحدى تجلّيات الواقع المعيش في الإبداع الشعريّ.

منهج الدّراسة:

تقوم الدّراسة على المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستعانة بمعطيات المذهب الرّمزيّ؛ بخاصّة التّأويل، والتّركيز على الجوانب العاطفيّة والإيحائيّة، والتّناسل الدّلاليّ المحتمل من تفكيك اللّغة بحيث تنسجم في بنية النّص الكليّة؛ مع الاستعانة ببعض معطيات السّيميائيّات الحديثة في بحثها العلائق بين الدّالّ والمدلول وعناوين القصائد والتّناصّ نظرًا لطبيعة الدّراسة، وأسئلتها، وأهدافها.

الدِّراساتُ السَّابِقَةُ:

ثمة دراساتٌ كثيرةٌ نسبياً تناولت الرَّمز والرَّمزيَّة في الشَّعر العربيِّ القديم والحديث والمعاصر، بل مسَّ بعضها تمثيلاتِ المرأة؛ بوصفها رمزاً شعريّاً، ولكن ندرة الدِّراسات التي تناولت المرأة رمزاً شعريّاً في الشَّعر المعاصر، وبخاصَّة الشَّعر السُّعويِّ. ومن ثمَّ؛ جاءت فكرةُ هذه الدِّراسة، لكونها متَّصفةً بالجدَّة في قراءة شعر الشَّاعر خاصَّةً؛ لما تتَّسمُ به مجموعتهُ الشَّعريَّة من حداثةٍ، كما أنَّها من أحدث تجاربه الشعريَّة؛ إذ إنَّها مطبوعةٌ عام ١٤٤٣ هـ؛ لذا أحسبُ هذه الدِّراسة هي الأولى، بحسب علمي، في قراءة هذه المجموعة الجديدة اللَّافتة، ولكنَّ هذا لا يعني من الاستئناس ببعض الدِّراسات التي تتماشى معنا هنا؛ أخصُّ منها الدِّراسات الآتية، بحسب أهميَّتها واقترابها مع دراستي :

- رمز المرأة في الشَّعر الصُّوفيِّ، عاطف جودة نصر، ويُعدُّ هذا البحث من الأبحاث المؤسَّسة لأبحاث عديدة تترا حول رمزيَّة المرأة في الشَّعر، مطبوعات كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٢م، وهو جزء من كتابه الرَّمز الشَّعريُّ عند الصُّوفيَّة الذي هو بالأساس رسالته للدُّكتوراه ١٩٧٨م، وأهم ما يميِّزه الفصل الأوَّل من الباب الثَّاني الذي أصَّل فيه لرمزيَّة المرأة في الشَّعر. (١)

- أنماط المرأة الرَّمز في شعر عبدالوهاب البيَّاتي، للباحث: رائد خليل جيايد، وقد خصَّصتِ الدِّراسة الرَّمز الأسطوريِّ، كما تناولت الرَّمزين الدينيِّ، والشَّعبيِّ، وهو بحث منشور بمجلة الجامعة العراقيَّة، مركز البحوث والدِّراسات الإسلاميَّة، مجلد ٢، العدد ٤٠ (٣٠ إبريل/نيسان ٢٠١٨م)، وقد ركَّز فيه

(١) الرَّمز الشَّعريُّ عند الصُّوفيَّة، عاطف جودة نصر.

الباحث على ترميز البياتيِّ بالمرأة فيما يخصّ الدلالات الصُّوفيَّة والشَّعبية المستمدَّة من الأساطير البابليَّة والفينيقيَّة القديمة وغيرها.

- المرأة الرمز في شعر رشيد العامل، للباحثين علي إبراهيم محمد، ورسم أحمد عبيس، بحث منشور بمجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية م. ٢٣، ع. ٣، ٢٠١٥م، وقد تناول البحث المرأة رمزاً للأرض، والوطن، وهي دراسة تتفق في الإطار العام لفكرة بحثنا، ولكنها تختلف عنها بنسبة واضحة؛ من حيث المنهجية المتبعة في المعالجة، وتختلف تماماً بالقطع، في مدونة الدراسة.

هَيْكَلُ الدِّرَاسَةِ: تتكوّن هذه الدِّرَاسة وفقاً لمنهجيتها إلى:

مُقَدِّمَةٌ: اشتملت على أهميّة الدِّرَاسة، وتساؤلاتها، وأسباب اختيار الموضوع، ومنهج الدِّرَاسة، والدِّرَاسات السَّابِقَة، وهيكَل الدِّرَاسة. تمهيدٌ: تناولت فيه بإيجاز أهمّ التعريفات الخاصّة بالرمز، وأسباب لجوء بعض الشعراء إليه، وأهم آراء النقاد حوله، مُعَرِّجاً على دور الشاعر في إيصال تجربته الشعريّة، ودور المتلقّي لفكّ شفرات الرُّموز الماثوثة في طيّات قصائده ونصوصه؛ بما يكفل إيصال عاطفة الشاعر ورؤاه المختلفة أو المتسقة، وقدرته في التعبير عنها.

المَبْحَثُ الأوّل: لما كانت دراسة الرّمز هي المستهدفة في هذه الدِّرَاسة فقد خصصته لتمثيلات المرأة رمزاً؛ وقسمته قسمين؛ أوّلها خاص بتمثيلات المرأة رمزاً سلبيّاً، والآخر اختصّ بتمثيلات رمزاً إيجابيّاً.

المَبْحَثُ الثَّاني: بدأت من الأهمّ؛ فالمهمّ، ومن المقصد فالمؤكّد؛ كما جرى منطوق البحث العلميّ؛ فتناولت تمثيلات المرأة على الوجه الأقرب للحقيقة؛ بمعناها المتعارف عليه وسط البيئات اللُّغويّة المستخدمة للغة بمجازاتها وحققيتها؛ مع الاعتراف أنّ بعض مجازاتها يصير حقيقةً ناصعةً بالابتدال وألفة الاستعمال، وجعلتها نموذجاً حيّاً لبنات جنسها.

ثمّ حُتِمَ البَحْثُ بِحَاثِمَةٍ شَمِلَتْ نَتَائِجَ البَحْثِ، تَبَعَهَا ثَبْتُ المَصَادِرِ والمراجِع.

التَّمهيدُ

جاءت مجموعة قداميس مَبوَّبة وفق ستة موضوعات (اجتماعيات، إيمانيات، الدِّيَّات، إشراقات، صداقات، لُطْفِيَّات) وكل موضوع جاءت مقطوعاته مرتبة هجائياً وفق حروف رويِّها، وقد ظهرت المرأة في أربعين قصيدة من قصائد المجموعة التي بلغ عددها خمسين ومائتي قصيدة، حيث تشكّل ظهور المرأة فيها بين الرمز والحقيقة بحسب رؤية الشاعر.

نقف أوَّلًا عند عتبي الإهداء والتَّصدير؛ بوصفهما مدخلين يمثِّلان عقداً قرائياً، يحدِّدان عمليَّة التَّلقي، وبيلوِّرائها، ويفرضانها على كلِّ نصوص ديوانه، بل يهيِّبان آليَّات الاستقبال من اللَّحظة الأولى، وإلَّا فوجودهما في عتبة الدِّيوان عبثٌ. (١) ومن ثمَّ؛ فَمَنْ يقرأ إهداء اللُّعبون لمجموعته التي يهديها إلى شُداة الأدب "إليهم هذه القداميس التي هندستُها على مِقالِ ذائقتهم العربيَّة؛ لتعبِّر عن بعض ما يشعرون به (٢)؛" وكأنَّه يشير إلى مذهب العرب في تلقِّيهم وتقبُّلهم حين يشير عبدالقاهر إلى "أنَّ المعاني الشَّريفة اللَّطيفة لا بُدَّ فيها من بناءٍ ثانٍ على أوَّل، وردِّ تالٍ على سابق (٣)" وهي الآليَّة التي يعتمدُ عليها الرَّمز الذي يبنى على هذه الهيئَة أيضاً، ولنعمق رؤيتنا لمتلقِّي شعره الذين يصفهم بشدَّة الأدب

(١) عتبات النصِّ الشعريِّ الحديث — في شعريَّة المعاصرة ومعاصرة الشُّعر —، صادق القاضي، ص ٣٣٣.

(٢) قداميس، فواز اللُّعبون، ص ٤.

(٣) أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، ص ١٤٤.

من ذوي الذائقة العربية المهندسة وفق ميراثٍ شعريٍّ راسخٍ ومحدّد المعالم، نقرأ تصديره .

يؤكد التصدير ما وشتت به عتبة الإهداء بأنه أراد لمجموعته الشعريّة أن تتحلّى بالرّمزيّة لأوّل وهلة؛ فيكشف بنفسه عن رمزيّة العنوّان، ويساعد قارئه على تأويلها، وكأنّه يعطيه مفتاح قراءة المجموعة الشعرية، التي أسماها: " قداميس"؛ فهو لفظٌ مشتقٌّ؛ كما يذكر، من قُدُموس (بضمّ القاف) "والقُدُموس القديم، والعظيم، والصخرة...؛ وهو لقبٌ قديمٌ، كان الشّاعر يتوارى به، ولا علاقة له بالاسم الأعجمي قُدُموس (بفتح القاف) الذي يجيل إلى قلعة بالشّام منسوبة إلى ملك فينيقيّ" (١).

وربط المكان بالوضوح والتّرميز من سنن العرب؛ هكذا جرى في كلامهم، ونجده في أمثالهم؛ كما في قولهم: " قَدْ صرّحتْ بِجِلْدَانٍ؛ وهو جمى قريبٌ من الطّائف لِيَن مُستَوٍ كالرّاحة لا حَمَر (الخمرة، بالتّحريك، ما وارك من شجر أو غيره) فيه يُتوارى به. يُضرب للأمر الواضح البين الذي لا يخفى على أحد" (٢).

ولعلّ دافع هذه المفاتيح التي يمنحها اللّعبون، حرصه على تلقّي نصّه على الوجه الأقرب لتصوّره، كما أنّ تخصّصه الأكاديمي له دورٌ واضحٌ في هذا الصّدّد.

(١) قداميس، ص ٦.

(٢) مجمع الأمثال، أحمد الميداني، ٩٩/٢.

وإذا أردنا أن نتتبع بإيجازٍ مكثفٍ دلالة مصطلح الرَّمز في الذّائقة العربيّة المثقّفة شعريّاً وفق ما رصدته المدوّنة التراثيّة أوّلاً؛ فإنّ دالّ الرّمز كثير الدّوران في المعاجم العربيّة؛ فقد أورده ابن منظور، ووصف هيئته، وطرائق التعبير عنه حين رآه تصويّاً خفياً باللّسان؛ كالهَمس ، وقد يأتي بتحريك الشّفتين بكلامٍ غير مفهومٍ باللفظ، من غير إبانة بالصّوت، بمعنى أنّه إشارةٌ بالشّفتين، وقد تحصل هذه الإشارة الرّامزة بإمءاءة العينين، أو الحاجبين، وما إلى ذلك^(١)، وهذه الآليات مستقرّة في الثقافة العربيّة، أشار إليها الجوهريُّ (ت ٣٩٣هـ) منذ القدم.

(٢)

ويرى فنديس (Vendryes) أنّ هذا التّرميز العربيّ يشي بدكاء الباتّ والمستقبل، وتفاههما الضّمنيّ بأنّ الدّلالة غير المباشرة هي المقصودة^(٣)؛ وهو ما يدفعنا إلى مدى اصطلاحهم عليه.

وتعدّد معناه الاصطلاحيّ عند القدماء، كل بحسب منظوره ، فيرى ابن رشيق الرّمز لمحّة دالّةً مختصرةً، تحمل معنًى خفياً بعيداً عن الظّاهر^(٤)، ولعلّ ظهور مدرسة أبي تمام شحذت أذهان النّقّاد القدماء للبحث وراء المعاني الظّاهرة، والغوص وراء ما ترمز إليه الألفاظ، أو تركن إلى دلالاتها الأولى المباشرة القريبة.^(٥)

(١) لسان العرب، ٣١٢/٥.

(٢) الصّحاح، ٧٠/١.

(٣) اللّغة، جوزيف فنديس، ص ٥.

(٤) العمدة في صناعة الشعر، ابن رشيق القيرواني، ٢٠٦/١.

(٥) الفنّ ومذاهبه في الشّعر العربيّ، شوقي ضيف، ص ٢٤٨.

وإن كان فهم النُّقاد القدماء للرَّمز قد تطوَّر وتعمَّق بفعل تأثرهم بالثقافة العربيِّ الهنديِّ واليونانيِّ؛ فإنَّ النُّقاد المعاصرين اقتربوا أكثر من تحديده مصطلحًا نقديًّا بفعل تأثرهم بالنظرية الأدبيَّة الغربيَّة؛ منذ القرن التَّاسع عشر، وشيوع مصطلحات ما بعد الرُّومانيَّة؛ "فقد كان البرناسيون والرَّمزيُّون؛ كمدارسٍ شعريَّة، أوَّل من ثاروا على العاطفة المسرفة عند الرُّومانيِّين" (١)؛ فاحتذى الشعراء العرب نهجهم في شعريَّةٍ عربيَّةٍ تُشبهها، وتمثِّل ما بعدها من الرَّمزيَّة (٢)، التي نشأت في الغرب، أيضًا، ثمرةً لتثاقفهم مع الثقافة المشرقيَّة الهنديَّة. (٣)

فقد رأى نقادنا المعاصرون المشبَّعون بالثقافتين بأنَّ الرَّمز اقتصادٌ لغويٌّ مكثَّف، ينتقل من الصُّور الحسيَّة المباشرة، إلى المجرَّد المعنويِّ، الذي لا يخضع للحواسِّ؛ لذا يقوم على ركنين؛ أحدهما حسيٌّ، والآخر معنويٌّ، وباندماجهما يتشكَّل الرَّمز. (٤)

تدلُّ رحلة المصطلح هذه على نضوج الوعي الشعريِّ على مستويي: الإبداع، والتلقِّي، لدى كلِّ من الشَّاعر والمتلقِّين على مدى فهمهم للحياة؛ بناءً على تجاربٍ سابقة؛ فحينما يتأتَّى الرَّمز فإنَّنا إزاء عالمٍ مفعم بالحياة، بمنحنا أبعادًا جديدةً للقضايا التي يبيِّتها الرَّمز في عالم القصيدة.

(١) الأسطورة في الشعر العربي الحديث، أنس داود، ص ١٨١.

(٢) الرَّمز في الشعر العربيِّ، جلال عبد الله خلف، ص ١٢٣.

(٣) الرمزية (دراسة تقويمية)، أنا بلكيان، ص ٢٣-٢٤.

(٤) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، محمد فتوح أحمد، ص ٣٨٠.

أسباب لجوء الشعراء للرَّمز:

الرَّمز ؛ كما أسلفنا، إشارةٌ حسيَّةٌ لدلالةٍ خفيَّةٍ، يلجأ إليها الشَّاعر حينَ يرى اللُّغة العاديَّة عاجزة عن التَّعبير عمَّا يختلج داخله من شعور؛ فيعبِّر عنه بطريقةٍ غير مباشرةٍ؛ والشعرية لا تتحقق في أحضان المباشرة، والسطحية، والوضوح، وربما كان الرمز من الطرق الموصلة للشعرية^(١) وهو ما أشار إليه ت.س. إليوت حينَ رأى وقوع الرَّمز يصنع مسافةً بين المبدع والمتلقِّي " لكن صلته بأحدهما ليست بالضرورية من نوع صلته بالآخر؛ إذ الرَّمز بالنسبة للشَّاعر محاولةٌ للتَّعبير، ولكنَّه بالنسبة للمتلقِّي منبع إيجاء.^(٢)

فالرَّمز يعيد الشَّعر إلى طبيعته الإيحائيَّة بعيدًا عن المباشرة والدَّلالات النَّهائيَّة والزَّوايا الغامضة في النَّفس الإنسانيَّة^(٣)، بل إنَّ إليوت نفسه في الأرض اليباب لم يبرح الرَّمز ولا يعبِّر عن المشاهد والصُّور إلَّا بشكلٍ تجريديٍّ ينقل فيه قارئه إلى خيالٍ شعريٍّ يندمج فيه ويولِّد دلالاته بنفسه^(٤)؛ ممَّا يولِّد ألفةً واتِّحادًا واندماجًا في النَّصِّ^(٥)، ومن ثمَّ تأثَّر نقادنا في القرن العشرين بهذه الآراء التي بثَّها ت.س. إليوت وغيره ممَّن اهتمُّوا بالدُّوق المتقف الذي كان قريبًا من الطَّرح العربيِّ القديم؛ ممَّا جعل مندور يرى أنَّ من أسباب لجوء الشعراء للرَّمز ليس "الرَّغبة في الغموض والإيهام أو العجز عن الإيضاح، وإمَّا مردُّه إلى إيمانهم بعجز

(١) الغموض والإيهام في شعر المرأة السعودية، منى صالح الرشادة، ص ٢٠١.

(٢) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص ١٤٠.

(٣) الرمزية في الأدب العربي الحديث، أنطون غطاس كرم، ص ١٢.

(٤) أرض الضياع، ت.س. إليوت، ص ٧٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٣.

العقل الواعي عن إدراك الحقائق النَّفسية التي يستطيع أن يردّها إلى عواملها الأولى؛ وذلك لأنّه لو وُفق في التّحليل؛ فإنّه لن يستطيع بفضل هذا التّحليل أن يعطينا فكرة واضحة عن الحالة النَّفسية المركّبة" (١). وقريبٌ منه ما ذهب إليه غنيمي هلال حين يرى الرّمز إجماعاً وتعبيراً غير مباشرٍ عن نواحٍ نفسيةٍ مستترةٍ: "لا تقوى على أدائها اللّعة، في دلالتها الوضعيّة، والرّمز هو الصّلة بين الذات والأشياء؛ بحيثُ تتولّد المشاعر عن طريق الإثارة النَّفسية لا عن طريق التّسمية والتّصريح" (٢)، ويكاد يتطابق مع هذا الفهم لفظاً ومعنى ما يراه ويتفق معه نسيب الشّناوي (٣)، ويزيد حمد الله المناصير بأنّ يجعل من بين الأسباب التي قد تُلجئ الشّاعر للرّمز غير التّمنيق والتّجميل "أسبابٌ نفسيةٌ متعلّقةٌ بالشّاعر، وهناك أسبابٌ متعلّقةٌ بوضعٍ سياسيٍّ معيّنٍ" (٤). ومن ثمّ؛ فالرّمز تعبيريٌّ غيرٌ مباشرٌ عن النّواحي الثّقافيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة في مواجهة الضّعوف الخارجيّة، كما قد يلجأ الشّاعر للرّمز لبلورة رؤيةٍ خاصّةٍ، أو لخوفٍ من سُلطةٍ ما، أو مسؤوليّةٍ، أو مساءلةٍ من نظامٍ ما، فيستخدم الرّمز للإيجاء بدلاً من المباشرة (٥)؛ وحتى لا يتعرّض للاضطهاد أو العقاب

(١) الأدب ومذاهبه، محمد مندور، ص ١٢٣.

(٢) الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، ص ٣٩٨.

(٣) مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي، نسيب الشّناوي، ص ٤٦٠.

(٤) المرأة في الشعر الأردني من ١٩٢١ - ٢٠٠٠م، حمد الله المناصير، ص ٥٩.

(٥) الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، عز الدين إسماعيل، ص ٢٣٢.

المبحث الأول: المرأة رمزًا المطلب الأول: المرأة رمزًا سلبياً

• المرأة الشوهاء ورمزية تحولات القيم:

قبل أن نناقش هذه الرمزية يجدر بنا أن نوضح أن تبني الشعراء موقفًا أخلاقيًا لا ينتقص من شعريتهم ولا شاعريتهم؛ فالشاعر مُحسّ بنفسه، ومجتمعه، مشبّع بقيمه الذاتية والاجتماعية التي صاغته قبل أن يصوغ القصيدة، وقديماً رأى الشاعر الإنجليزي الرومانتيكي شيلي (ت 1822م) للشعر آثارًا خلقية، وإن لم يُنادِ بنوعٍ محددٍ منها؛ لأن أخلاق الأمم هي خلاصة حياتها الفكرية في أسمى معانيها؛ فالعواطف السامية وإن عبرت عن خير الحياة وشرها فإنها تنشد في النهاية عالم الخير والجمال والرقي. (١)

تطلعننا أول قصيدة في الديوان بعنوان: "أمساخ"؛ وأمساخ جمع مسخ؛ والمسخ تحويل صورة إلى صورة أفتح منها وتحويل خلق إلى صورة أخرى، وكذلك المشوه الخلق (٢). وحينما يصدمنا الشاعر بهذا العنوان المقزز الذي عنون به قصيدته، مع ما يُوحى به من التعبير في الخلق على غير ما هو معروف عنها؛ وهو ما يصدم المتلقي، ثم يكتف هذه الصدمة بكلمة البدء التي يفتتح بها قصيدته؛ وهي كلمة لا تقل شحداً للطاقة السلبية التي بثها العنوان، ورشحت له الكلمة التي آثر أن تكون البداية، بعدما حذف المسند إليه؛ ليبتدنا بها:

(١) المذاهب النقدية - دراسة منهجية مقارنة، ماهر حسن فهمي، ص ٢١.

(٢) لسان العرب، ٧١/١٤

شَوْهَاءُ فِي الزَّمَنِ الْجَدِيدِ مَرِيدَةٌ ضَاعَتْ أَنْوَتْهُهَا وَمَاتَ حَيَاؤُهَا^(١)
 والشَّوَهَاءُ لها مجموعةٌ من الدَّلالاتِ التي تُرَشِّحُها المعاجمُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ؛
 منها: القبيحةُ، والعباسةُ، والمشؤومةُ، والقبيحةُ الوجهَ والحلقةُ^(٢)؛ فالمرأةُ
 الشَّوَهَاءُ ليست قبيحةً بذاتها، بل تشوَّهَتْ بفعلِ فاعلٍ؛ وهو ما ينقلها من
 المباشرةِ إلى رمزيَّةٍ عامَّةٍ للقبح والنُّكر، والتَّزْييف، والتَّحَوُّل؛ فالشَّاعرُ أراد لها
 ذلك من خلال ما لحقَ بها من صفاتٍ شوَّهتها؛ ممَّا يصرفنا عن الصِّفاتِ التي
 أوضَحها في البيت ذاته، ووضعها في صدارةِ بابِ الاجتماعيَّاتِ؛ إذ وصفَ
 الشَّوَهَاءُ بأنَّه طرأ على هذه المرأةِ في الزَّمَنِ الجَدِيدِ، وهذا القيدُ يشبه الجملةَ يصرفنا
 عن المشوَّه إلى مَنْ شوَّهَهُ وسيافات التَّشويه، ودوافعه، ومسبباته، وكأنَّه يريد أن
 يبيِّن أنَّها لم تكن كذلك قبل هذا الزَّمَنِ، ثمَّ أعقب ذلك بوصفها مَرِيدَةً، والمَرِيدَةُ
 المتمرِّدةُ الشَّريَّةُ^(٣)،

ولكنَّ صيغَةَ (مَرِيدَةٌ) وإن كانت على وزن فعيلة؛ بمعنى مفعول،
 وبالارتكاز على الدلالة لا الصيغَةَ فهي غير اسم الفاعل (متمرِّدة)، صيغَةَ
 ودلالةً؛ ممَّا يشي بأنَّها ضحيَّة لا جانية؛ لأنَّها مفعولٌ به لا فاعلٌ؛ فثمة من أراد
 لها التَّمَرُّدَ على قيمِ المجتمعِ ومبادئه، متَّكئًا على الإشارةِ إلى الزَّمَنِ الجَدِيدِ، ثمَّ
 معقبًا أنَّ هذا الزَّمَنِ أريد للمرأةِ فيه أن تُضَيِّعَ أنوَّتَها، ليس هذا فحسبُ، بل

(١) قداميس، ص ٩.

(٢) لسان العرب، ١٦٦/٨.

(٣) لسان العرب، ٤٩/١٤.

هي في مأزقٍ أكبر حين ضاع حياؤها، وأيُّ شيءٍ يبقى للمرأة إذا ذهب الحياء؟! وهي أحقُّ به من غيرها.

ثم يوضح الشاعر أنَّ هذه المرأة التي رمز لها بالشَّهواء التي تغيَّر ولاؤها ووفائها؛ فهي مواليةٌ لفئةٍ متمرِّدة، لقد أضاعت القيم التي عاش عليها أهلها ومجتمعها، واستبدلت بها قيمًا دخيلةً :

تَأْتِي الْوَفَاءَ لِأَهْلِهَا وَبِلَادِهَا وَلِثَلَاثَةِ الْمَتَمَرِّدِينَ وَفَأُوهَا^(١)

يأتي هذا البيت نتيجةً لسابقه، ولأوَّل مرَّةٍ يسند لها الفعل؛ فهي التي تأتَّى الوفاء للأهل والوطن؛ ولكنَّ المتمرِّدين قد حوَّلوها من مفعولٍ بها إلى فاعلٍ بحكم استبدال الولاءات؛ فقد استبدلت وفاءً بوفاءٍ، ولعلنا نلاحظ أنَّ الوفاء المطلق يكون للأهل والبلد؛ وهذا هو الطَّبَعِيُّ المنطقيُّ، أمَّا الوفاء الغريب فهو وفاءها البديل، وإسناده إلى ضمير الغائب يعني غرابته، وتعلُّقه بالمتمرِّدين يفسِّر غرابته، وأسباب انحرافه عن الأصل الطَّبَعِيِّ المنطقيِّ.

ويؤكِّد ما ذهب إليه في البيت الأوَّل برمزية الشَّهواء لينتقل بنا من الفرديَّة المحتملة التي يرشِّحها الأفراد في البيت الأوَّل (شَّهَوَاءُ) إلى الجمع (النِّسَاءُ) لفارق المعنى الظاهر رويدًا رويدًا ناحية الرَّمْزيَّة؛ فالتمثيلات تتبدَّل وتحوَّل؛ فالزمن الذي كان فاعلاً وموجَّها صار مفعولاً مملوكًا لهنَّ بفعل الإضافة، ويتحوَّل ضمير المذكر الفاعل المضمر في (المتمرِّدين) في البيت السَّابق؛ ليصير مفعولاً به بحكم إضافته إليه، في الشَّطر الأوَّل، ووقوعها مفعولاً به في الشَّطر الثَّاني من البيت الثَّالث:

(١) قداميس، ص ٩.

زَمَنُ النِّسَاءِ الشَّائِهَاتِ أَظْلَكُكُمْ وَعَدَتْ تُسَيِّرُكُمْ بِهِ أَهْوَاؤُهَا^(١)

مما يجعل التحذير الذي كان يجدر أن يوجهه الشاعر للنساء صار قميناً بالرجال؛ لذا يتحوّل من تمثّلات الرّاصد المصوّر المحايد الذي يقع عليه فعل الفاعلين من الجنسين إلى صورة المنذر المحذّر لبني جنسه من الرجال في زمنٍ غداً زمنَ النساءِ الشائِهاتِ الذي خيّم عليهم ، والإخبار بالفعل (أظلكم) عن المبتدأ (زمنُ النساءِ) يشي باقتراب الكارثة اقتراباً مفرعاً، لاسيّما أنّ ما يجرك هؤلاء الشائِهاتِ الأهواء، والتّحوّل من الأفراد في البيت الأوّل والثّاني في هذه الدّوال: (أوثتها وحيأؤها ووفأؤها) إلى دالّ الجمع في: (أهواؤها)؛ هو ما يشي بأنّ طغيان التّحوّل قد شوّه في طريقه كلّ قيم الأنوثة والفطرة، وهو ما يحوّل إلى ماردٍ لا يمكن مواجهته؛ فإنّ لم يكن لمعاشر الرجال موقفٌ يكافئ هذا التّحوّل ضدّ هذا التّيّار العاتي؛ فالأحرى بهم أن يجزّوا الشّوارب؛ فلم يعودوا أهلاً لصفات الرّجولة:

جُزُوا الشّوَارِبَ يَا رِجَالَ وَأَطْرَفُوا وَوَيْدَتْ رُجُولَتُكُمْ وَأَهْرَقَ مَآؤُهَا^(٢)

والختام ببني الأفعال لما لم يسمّ فاعله إمعانٌ في ضياع قدرة الرجال على الفاعليّة وتحوّلهم إلى المفعوليّة في المعنى، ليس بفعل المرأة فحسب، بل بفعل التّحوّل في القيم.

(١) قداميس، ص ٩.

(٢) قداميس، ص ٩.

ومن ثمّ؛ فنحن أمام صورة للتحوّل الدُّكُوريّ من الفحولة إلى غيرها،
ومن الوفاء للقيم والأخلاق الأصيلة الموروثة والمبادئ الوطنيّة الدّاعية لحماية
الأرض والعرض والشرف وقيم البلد؛ وبذا فنحن أمام رمزيّة للتحوّل القيميّ عبر
تمثيلات التحوّل النِّسائيّ الذي جاء مخالفاً لسُنّة التطوُّر وموافقاً للأهواء والميول
العشوائيّة من هوة الفوضى والتّمرد.

• المرأة المؤدّجة ورمزيّة مُعاداةِ المروءة:

وفي قصيدةٍ عنونها اللّعبون بـ "اكتمال" نراه يبدأ برسم ملامح صورةٍ
لرجلٍ مكتمل الرُّجولة؛ و يرى أنّ أماراتِ هذا الاكتمال باديةٌ في مروءته
الفيّاضة؛ والمروءة جامعةٌ لكلِّ خِصالِ الخير؛ لذا فهو بمنجاةٍ ممّا ينكس هذه
الرُّجولة، ولكِنَّه سرعانَ ما يصدمنّا بأنّ هذا الاكتمال يبرّئه من أن يرى قذى
النِّساء، وتعمّق الصّدمة حين يعيد المعنى بطريقةٍ أكثر حسماً، بل يجعل الدّافع
في ذلك هو (نقاؤه)، فقد سلم من انتكاسات الرجولة بتغافله عن تسلُّط
المرأة، وقدرتها على إضعافِ هيبة الرّجل:

رَجُلٌ حَبَاهُ اللهُ فَيُضِرُّ مُرْوَةً وَمِنْ انْتِكَاسَاتِ الرُّجُولَةِ بَرَّاهُ
حَاشَاهُ لَمْ يَفْرَأْ قَدَى نِسْوِيَّةٍ يَأْتِي عَلَيْهِ نَقَاؤُهُ أَنْ يَفْرَأَهُ (١)

ولعلّ الكلمة النّوأة في هذا المقطع هي "قَدَى نِسْوِيَّةٍ" التي تنقلنا من
مجرّد مضاف ومضاف إليه لكلمتين عربيّتين إلى تناقض وتنافر بين مضاف
"قَدَى"؛ وهو لفظٌ عربيٌّ أصيل، يدلُّ على توافه الأمور، ومضافٍ إليه "نِسْوِيَّةٍ"
وهي نزعةٌ معاصرة، أخذت مراحل متعدّدة، وفي موجتها الوافدة علينا احتفظت

(١) قداميس، ص ١١.

بما يحدث هذا القذى من حيث التقليد في التَّمييق والتَّجْمُل والتَّصْنَع وإِدْعَاء الفهم ومواجهة الرَّجل بالقدرة المتزايدة على الجدل والحجاج^(١) ففي إضافة الشَّاعر للقذى بالنِّسويَّة تمثيلٌ للمرأة في عصر التَّثاقف الواضح من (يُقْرَأُ، يُقْرَأُ)؛ إذ تطالب بأن تكونَ مِثْلَةً للرَّجل في كل مناحي الحياة، وربما طالبت بنبذ القوامة الرُّجوليَّة على النِّساء، وهذا ما يخالف توجُّه المجتمعات المحافظة؛ لذا فاللَّعبون يربأ بالرَّجل المحافظ أن يقرأ ما كتبه تلك الأقلام النِّسويَّة، إضافة إلى أن يرضخ لسلطة امرأة نسويَّة؛ لأنَّ مبادئه وقيمه تمنعه من ذلك؛ وهو ما يحدوه أن يُنَيِّح على ذلك الرَّجل الذي تحلَّى بالعديد من صفات اكتمال المروءة:

هَذَا امْرُؤٌ شَرِبَ الرُّجُولَةَ فِطْرَةً فَجَرَى الهَوَى فِي قَلْبِهِ مَا أَمْرَأَهُ
وَوَعَى بِأَنَّ النُّبْلَ أَعْظَمُ سُلْطَةً وَبِأَنَّ سَيِّدَةَ الْعَظِيمِينَ امْرَأَةٌ^(٢)

يوضِّح أسباب هذه المروءة المكتملة بأنَّه رضع الرُّجولة؛ كما يرضع الطِّفل الحليب حتى يشبَّ ويقوى عودُه؛ لذا فلا يمكنه أن يتخلَّى عن قيمه ومبادئه التي تربيَّ عليها، ومن تمام هذه المروءة التي تعجَّب من اكتمالها باشتقاق فعل منها بتلطفٍ لغويٍّ في أسلوب التَّعجُّب: "ما أمرأه!" ألا يهضم حقَّ المرأة، بل يشير إلى أهميَّة ذلك في ختام قصيدته مستحضراً المثل الشَّهير: "وراء كلِّ عظيم امرأة ."

ومن هنا يتضح جلياً أنَّ الرَّجل ذا المروءة يقيم للمرأة الحقيقيَّة حقَّها الذي كفلهُ لها الدِّين، و قيم المجتمع الأصيله بوصفها زوجة رجلٍ وأمِّ رجلٍ،

(١) النسوية وما بعد النسوية، سارة جاميل، ص ٩١.

(٢) قداميس، ص ١١.

وهي سبب نجاحهما وعظمتهما باكتمال مروءتهما؛ لذا فهي (سيِّدة العظيمين).

ومن ثمَّ؛ فصورة المرأة السَّليبيَّة المقصودة، هُنا، من تتشَدَّق بما تقرُّوه من إغواءات النَّسويَّة المعاصرة التي تكسر بها القيم الأصيلَّة بالخروج عن الدين، والقيم، والتَّخَلِّي عن دورها أمًّا وزوجة لتخرج للمجتمع العظماء دائماً. فهذه التَّمثيلات المتناقضة تحيل إلى رمزيَّة المرأة المؤدَّجة إلى مُعاداة المروءة والرُّجولة.

• المرأة السَّافِرةُ المبتدلةُ ورمزيَّةُ تحوُّلِ القيم:

وفي قصيدته: "بهاء" يوضِّح اللَّعبون نموذج المرأة التي تتيمُّه، وتستحقُّ محبته وهيامه بها؛ فيؤكِّد أنَّ طبيعته الأصيلَّة تنفِّره من أن تشغله امرأةٌ سافرةٌ؛ أي التي تكشف عن وجهها حين ترفع نقابها^(١)، ولم تُلفِّته آيات جمالها التي تغري الشُّعراء عادة بقول الشُّعر فيها، وبخاصَّة جمال شَعرها كما يفعل غيره من الشُّعراء والرِّجال الذين يغريهم الجمال السَّافر ويُغويهم بسحره، ولكنَّه يرمز لسمة مكروهة محرَّمة؛ ففخامة الشُّعر تعني ضخامته، وإبرازه والرَّهو به^(٢)؛ أي إنَّها واصلَّة مستوصلة، إنَّما يهيم بالحَيَّة المستترة، بل إنَّ الحياء هو الصِّفة التي تسحره في محبوبته، ويجعل من الحياء حكاية عن الجمال في مقابل الشُّفور الذي يصير بدوره رمزاً للابتدال والتَّفَسُّخ وانعدام القيم، وفقدان آيات الأنوثة الحقيقيَّة:

(١) لسان العرب، ١٩٧/٧.

(٢) ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ص ٣٩٧-٤٤٦.

ما تَيْمَنِي قَطُّ سَافِرَةٌ وَلَا
 أَنْشَدْتُ شِعْرِي فِي فَحَامَةِ شَعْرِهَا
 إِنْ هَامَ قَلْبُ مُحِبِّهَا بِسُفُورِهَا
 فَأَنَا إِمْرُؤُ قَلْبِي يَهِيمُ بِسِتْرِهَا
 أَهْوَى بِحَسَنَائِي الْحَيَاءَ لِأَنَّ فِي
 سِحْرِ الْحَيَاءِ حِكَايَةً عَنِ سِحْرِهَا^(١)
 ثُمَّ يَثْنِي بِأَنَّهُ يَعْضُّ الطَّرْفَ عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَزْهُو بِزِينَتِهَا، وَتَلْفَتِ الْأَنْظَارَ
 إِلَيْهَا بِرَائِحَةِ عَطْرِهَا؛ مَعْتَقِدًا أَنَّ هَذِهِ الْمَرْأَةَ الَّتِي تَتَزَيَّنُ بِطِيَشِ لُبِّهَا كَمَا يَطِيَشُ
 عَطْرِهَا؛ وَعَلَامَةُ طِيَشِ عَقْلِهَا أَنَّهَا تَخْفِي بِقَشْرَةِ زِينَتِهَا الظَّاهِرَةِ مَنْ يَسْتَحْفُهُ وَمَنْ
 لَا حَقَّ لَهُ فِيهَا فَقْدَانٌ ثَقَّتْهَا بِنَفْسِهَا وَبِجَمَالِهَا وَفَسَادَ طَوِيَّتِهَا وَأَخْلَقَهَا الدَّاخِلِيَّةُ
 الَّتِي تَسْتَبْطِنُهَا الْأُنْثَى الَّتِي تَرَى جَوْهَرَ مَلَاخِطِهَا فِي الْحَيَاءِ؛ فَتَخْرُجُ فِي النَّهْيَةِ
 مَغْوِيَّةً لِلرِّجَالِ بِجَمَالِ مَزِيْفٍ، وَقَشْرَةِ زَائِفَةٍ، وَأَنْوِثَةً مَبْتَدَلَةً لِلجَمِيعِ:
 وَأَعْضُ طَرْفِي عَنِ جَمَالِ مَلِيحَةٍ
 وَأَعْضُ طَرْفِي عَنِ جَمَالِ مَلِيحَةٍ
 تَزْهُو بِزِينَتِهَا وَطَائِشِ عَطْرِهَا
 لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي حُسْنِهَا مُرْتَابَةً
 مَا زَحْرَفْتُ لِلنَّاسِ ظَاهِرَ قَشْرِهَا^(٢)

وهكذا تتحوَّل صورة المرأة السَّافرة المعطرَّة المهتمَّة بآيات جمالها رمزًا
 لابتنال الأنوثة وإهدارها، وفقدان قيمتها الثَّمينة .
 وممَّا يُوَكِّد هذه الرَّمِيزِيَّة ما نجدُه في قصيدةٍ أخرى للشَّاعر بَعْنَان: " بنت
 بلدي " يتضح من عنوانها الإضائي أَنَّهُ يقصد نموذجًا لامرأةٍ بعينها، بما تحمله
 الإضافة من قيم الوطن ومعتقداته وموروثاته التي تميِّزه عن غيره؛ وهو ما جعله

(١) قداميس، ص ٦٨ .

(٢) قداميس، ص ٦٨ .

ينصُّ أبناء جنسه، محذِّراً إيَّاهم من الانسياق وراء نموذج المرأة المزيفة التي تخدع البسطاء بزينةٍ تحيلها إلى امرأةٍ أخرى، فتستدعي هذه الصُّورة الزائفة لابنة وطنه الشَّرقيَّة المحافظة صورة المرأة الغربيَّة الفاتنة المتكشِّفة التي لا تتخذ حجاباً ولا تتمسِّك بالحياء سترًا لها، بل تبدو على النقيض هي مبدية لمحاسنها المزيفة، التي تسخرها لخداع الرِّجل بالتزييف والتَّغيير للحقيقة بل طمسها بقناع الفتنة؛ فمتى خلعتَه ظهرت على حقيقتها في صورة جنيَّةٍ بشعةٍ، تستدعي النُّفور لا الفتنة. وتبدو المفارقة بالتضادِّ بين زينة الوجه، وحقيقة الرُّوح، وأخلاق الأثني التي تجذب الرِّجل بسترها؛ ممَّا يحفزُه للإمعان في تحذير الرِّجال، وكشف هذا الرِّيف الذي يحيل ابنة وطنه إلى مغتربة غربية مقرَّرة على خلاف طبيعتها حين تستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير؛ أي تستبدل بجمال الرُّوح الحقيقي الثَّابت تجسُّد الجسد الزائل الزائف المتحوِّل من خِلقة لخلقة، بل من إنسٍ لجنِّ:

لا تَنخَدِعْ بِالتي تُبدي مَحاسِنَها فَكَمَ عُيُونٍ بِهَذَا الرِّيفِ مُنخَدِعَةٌ
 فَلَوْ رَأَها شَقِيٌّ بَعَدَ يَفْظَتِها مِنْ نَوْمِها لَرَأى جَنِيَّةً بِشَعَةٌ
 لَمْ تُعْريني مِنْ بَناتِ العَرَبِ فَاتِنَةٌ وَلَا وَجَدْتُ إِلَيْها الرُّوحَ مُنْذِفَةٌ^(١)

إنَّ تصويرها بالجنِّيَّة في تحوُّل الجسد من خِلقة إلى خِلقة، يحيلنا إلى سلطة الصُّورة في النَّصِّ، وعدم حياديَّتها وترميزها بحيث تحمل قيمًا مقصودة تندمج مع النِّظام العام المشكَّل للوعي، أو تنتقده بإثارة المتلقِّي إلى الانتباه إلى

(١) قداميس، ص ٩٦.

خلل قيمي يفسد هذا النظام، فتضحى بلاغة الجسد تعبيراً عمّا يعترى البناء الاجتماعي العام، ومن هنا؛ فالصورة كأى منتج يخضع لصيرورة الخلق، والتّوسّع والتّبلّغ، قد تحكمه ضوابط تقنية، لكنّها غير محايدة، على المستهلك والمستقبل لها أن يكون في مستوى تلقّي وقراءة هاته الصّورة؛ باعتبارها مندجّة في نظام من القيم ذي امتداداتٍ تجد ارتداداً لها في البنية الوجدانيّة للمتلقّي" (١) ومن ثمّ؛ فلا غرو أن يمنح قلبه وهواه لبنت بلده التي خلّقها الحياء، والحشمة وجمال الرّوح، والتّمسك بالمبادئ والقيم والأخلاق الحميدة التي تميّزها. ويستمرّ في هذا التّرميز في قصيدة بعنوان: "تبارك الخلاق" فنجده يُبرز هذه الصّورة السّلبية بمقابلةٍ حادّةٍ بين نموذجين من النّساء ابنة وطنه الأصيلة، والمتغرّبة؛ الأوّل هو النّمودج المحتشم، الملتزم بالقيم والأخلاق، الذي تتّصف فيه المرأة بالجمال والحسنِ الفطريّ والحياء، حتّى في خلواتها، التي هي مظنة التّغّيّر لبعدها عن أنظار الرّجال، ومع ذلك تلتزم بالحياء والحشمة، والأخلاق الفاضلة، التي تفخر بها وتفاخر؛ لذا يطلّ الشّاعر بيّن إعجابه بها من خلال تمّنيه أن يكون زوجاً لها:

حَسَنَاءُ تَحْشَى اللَّهَ فِي خَلَوَاتِهَا وَبَصِيَّتَهَا تَتَفَاخَرُ الْأَخْلَاقُ
مَا حَدَّثُونِي عَنْ جَمِيلِ صِفَاتِهَا إِلَّا وَقُلْتُ تَبَارَكَ الْخَلَّاقُ
أَشْتَاقُهَا وَأَوْدُ لَوْ أَيْتِي لَهَا زَوْجٌ وَلَسْتُ لِغَيْرِهَا أَشْتَاقُ (٢)

(١) سلطة الصورة وبلاغة الجسد، عز الدين الوافي، ص ٢٩.

(٢) قداميس، ص ١٠٣.

ويأتي النموذج الثاني على النقيض من الأوّل، وفي حين أحرّ موقفه في النموذج الأوّل بادر بإظهار موقفه منه بالصّدود عنه:

وَيَصُدُّ قَلْبِي عَنْ سَلِيْطَةِ مَنْطِقٍ وَكَأَمَّا هِيَ ضِفْدَعٌ نَقَّاقٌ
يَطْعَى عَلَى اسْتِمْنَانِهَا اسْتِرْجَاهَا وَغَرَامُهَا الْحَفَلَاتُ وَالْأَسْوَأُ^(١)

فهذه امرأةٌ أخرى، تتّصفُ بسلاطةِ المنطق، وامرأةٌ سليطةٌ طويلةُ اللِّسانِ^(٢) صحّابةٌ؛ وهي صفةٌ تشارك فيها المرأةُ حادّةَ اللِّسانِ الرّجلِ حديد اللِّسانِ^(٣)؛ ممّا يقرّبها من التّدكير، وينأى بها عن التّأنيث؛ فحدّةُ لسانِ المرأةِ قرينٌ نصّفها؛ أي بلوغها السنّ الذي يعقم فيه رحمها، وتنقطع رغبة الرّجال فيها^(٤)؛ لذا فقلبه يصدُّ عنها، لا يريدّها، لا يرغب في الحديث إليها، فضلاً عن الاقتران بها، ثم يتمثلها ضفدعاً، ومن اللافت أن يذكر لفظها؛ لأنّه "يقال للدّكر: ضفدعٌ وعلجومٌ، والأنثى ضفدعةٌ، ومع أنّها حيوانٌ بحريٌّ؛ فإنّ من أعاجيبِ خلقها أنّنا نجدّها في المواضع التي ليس بقرّبها بحرٌ، ولا نهرٌ، ولا حوضٌ، ولا غديرٌ، ولا وادٍ، ولا بئرٌ، ونجدّها في الصّحاحِ الأماليس ... ولا يكونُ نقيفها إلاّ باللّيل، ولا تسكّثُ إلاّ عندَ الفجرِ"^(٥)؛ فهذه المرأةُ تشبه الضفدعَ الدّكر لا الأنثى مع أنّها تلزم صفة الأنثى في الصّخب الصّوّتيّ بسلاطتها طوال

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) لسان العرب، ٢٣٠/٧.

(٣) تاج الحرة - معجم ألفاظ وأوصاف النّساء زياد محمود الفياض، ص ٣٩٦.

(٤) عيون الأخبار ابن قتيبة الدينوري، ٤/٤٤.

(٥) شعر الطّبيعة النجدية الأنساق الثّقافية والتشكيلات الجماليّة محمد سيد علي عبدالعال، ص ٢٨٣.

ليلها بدلاً من أن تكون لباساً وسكينةً لزوجها؛ لذا فالعرب تتخذُ من تمثيلاتِ الضفدع كنايةً عن قبحِ صوتهِ المزعج المنكر في أماكن الهدوء وأوقاته، وقد امتدح العرب المرأةَ قصيرة اللسان قليلة الكلام واستقبحوا المكثرة طويلة اللسان، وحذروا من الاقتران بها، ووصفوها بالنسناس لكثرة حركتها وكلامها^(١)؛ كما أنَّ هذا التمثيل يستدعي بدوره مجازي المياه، وتجمعات المستنقعات؛ وهو ما يبعث على الاستقبح والتفور، ومما يزيد نفوراً كونها غير مستقرّة في بيتها، لعشقها الحفلات والأسواق.

وعلى ذكر استهجانِ عشق النساء للأسواق، نجدُه في قصيدته:
 "نكسة" يسرد انتكاسة عايشها بنفسه؛ فكتب فيها:

أَبْصَرْتُ فِي سُوقٍ فَتَاءَ جِلْفَةٍ تَمْشِي وَتَلْهُو فِي الدُّرُوبِ بِسِلْسِلَةٍ!
 رَفَعَتْ عَقِيرَتَهَا وَقَصَّتْ شَعْرَهَا وَبَدَتْ قَبِيحَةً خِلْفَةً مُسْتَرْجَلَةً!^(٢)

وفي هذا المقطع تمثيلٌ لامرأة متغربة كلِّ التغريب من خلال صورتها المسترجلة من قص الشعر، ورفع العقيرة بالصوت، واصطحابها حيواناً أليفاً خلفها بسلسلة، والتناقض يتأتى من كونها جلفة قبيحة؛ مما يزيد المشهد نفوراً ونكراناً.

والبداء بالفعل المسند لتاء الفاعل "أبصرت" يضعنا في قلب مشهدٍ واقعيٍّ مستحدثٍ وغريبٍ على أسواقنا.

(١) دولة النساء، معجم ثقافي اجتماعي لغوي عن المرأة عبدالرحمن البرقوقي، ص ٢٥٦.

(٢) قداميس، ص ١٢٣.

أمّا الموروث فالخفر والحياء والرفقة من صفات المرأة الممدوحة^(١) أمّا أن تظهر جلفاً جافيةً في خَلْقِها وخُلُقِها فهذا تشويهٌ لطبيعتها الأنثويّة^(٢)، وهي تمشي وتلهو بتسكّع لا تبالي، بصوت مرتفع بعقيرتها التي ارتبط دأؤها بدلالة الغناء^(٣)، ويرمز هنا بالمرأة التي ذهبَ حياؤها وأهدرت أنوثتها التي وهبها الله إيّاها، ورفع الصّوت وقصّ الشّعْر ومن قبلها الجلافة كلّها ترمز للخروج عن المألوف و أصل الفطرة، والتركيز على تمثيل المرأة المسترجلة ترميزٌ للتشوه الاجتماعيّ الذي أصاب أخلاقنا وقيمنا مفصّلاً دوافعه ومظاهره ونتائجه من خلال رمزيّة المرأة.

(١) كفاية المتحفظ في اللغة، ابن الأجدابي، ص ٤٩.

(٢) لسان العرب، ١٣٠/٣.

(٣) لسان العرب، ٢٢٥/١٠.

المطلب الثاني: المرأة رمزًا إيجابيًا:

تشبع الشاعر بالتراث الغزليّ العربيّ، وبخاصّة العذريّ، الذي رفع المرأة مرتبة عليا؛ فارتبطت العفة عند هؤلاء الشعراء العذريين بالمشاعر الدينيّة ووصل تقديريهم لجمال المرأة إلى مرتبة الحلم واليوتوبيا والجمال الخالص الذي تلتئم به الرّوح وتسمو وتحلّق^(١)؛ وهو ما نجده للشاعر في تشابه واضح مع رؤية العذريين؛ ففي قصيدته: "أمنية بريئة" يقول:

أَلَا لَيْتَ لَيْلَى فِي الْفَلَاةِ حَمَامَةٌ وَيَا لَيْتَ أَيِّي فِي الْفَلَاةِ هَدَيْلَهَا
نَحُطُّ عَلَى الْأَغْصَانِ كُلِّ هُنَيْهَةٍ وَنُطْفِئُ أَشْوَاقًا كِلَانًا قَتِيلَهَا
فَلَا رَاصِدٌ فَطُّ الْفُؤَادِ يَيْشِي بِنَا وَلَا عَثْرَةٌ بَعْدَ الْوِصَالِ نُقِيلَهَا
قَلِيلٌ مِنَ الْأَمَالِ يَشْفِي قُلُوبَنَا وَأَعْدَبُ أَمَالِ الْقُلُوبِ قَلِيلَهَا^(٢)

وهو ما يحيلنا تلقائيًا إلى قصيدة المجنون:

أَلَا لَيْتَ لَيْلَى أَطْفَأَتْ حَرَّ زَفْرَةٍ أَعَالِجُهَا لَا أَسْتَطِيعُ لَهَا رَدًّا
إِذَا الرِّيحُ مِنْ نَحْوِ الْحِمَى نَسَمَتْ لَنَا وَجَدْتُ لِمَسْرَاهَا وَمَنْسَمِهَا بَرْدًا
عَلَى كَبِدٍ قَدْ كَادَ يُيْدِي بِهَا اهُوَى نُذُوبًا وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَحْسَبُنِي جَلْدًا^(٣)

وإذا كان بعض النقاد يستبعدون سيطرة الفلسفة الأفلاطونيّة على الشاعر العربيّ العذريّ القديم^(٤) فإننا لا نستبعد على شاعرنا المعاصر التّأثر

(١) يُنظر: سوسيلوجيا الغزل العربي - الشعر العذري نموذجًا، الطاهر لبيب، ص ٧٩-٨٠.

(٢) قداميس، ص ١٣٩.

(٣) ديوان قيس الملوّح، ص ٩٣.

(٤) جميل بئينة والحب العذري، خريستو نجم، ص ق.

بها، بل نزع أن تأثر بها واضح؛ فموت الحبيب، هنا، ووصوله إلى مرحلة القتل عشقًا تجعلنا إلى مرحلة ثقة كل حبيب في الآخر حتى لكأنما يرضيان القتل والفناء معًا في مقابل لحظة لقاء. (١)

أراد الشاعر للمرأة الرمز في قصائد من ديوانه أن تظهر برمزية إيجابية على التقيض من الظهور الذي ظهرت عليه في بعض قصائد الديوان، وقد يكون الشاعر قد قصد إلى ذلك من خلال ترتيب القصائد؛ فقد ظهرت المرأة رمزًا سلبيًا في القصائد التي أوردها الشاعر في بداية ديوانه، ثم أعقبها رمزًا إيجابيًا في القصائد التالية؛ لأن الوجه الناقد هو ما يحمل وجهة نظره الغالبة، وتوجهه العاطفي وأيدولوجيته الفكرية، وموقفه القيمي؛ لأن الفن اختيار ووعي لمن يرى له رسالة وهدفًا براجمانيًا.

• المرأة رمزًا للوفاء والإخلاص:

كما ظهر في قصيدته المعنونة بـ: "بين حُسنيين"؛ التي يفصل فيها رأيه في الحب المتعدد:

يَكْفِيكَ فِي الْحُبِّ قَلْبٌ لَا شَرِيكَ مَا فِي التَّعَدُّدِ خَيْرٌ لِلْحَبِيبَيْنِ
الْحُبُّ كَالنَّهْرِ يَجْرِي وَائْتًا وَمَتَى فَرَعَتْ مَجْرَاهُ أَضْعَفَتِ الْمَسَارَيْنِ (٢)

وَاضِحٌ مِنْ ضَمِيرِ الْمَذْكُورِ فِي كَافِ الْخَطَابِ أَنَّ اللَّعْبُونَ يَخَاطَبُ الذُّكُورَ،
وَيَنَاجِي نَفْسَهُ أَيْضًا، فِي دَعْوَةٍ إِلَى الْإِخْلَاصِ فِي الْحُبِّ وَالتَّفَانِي فِي الْحُبُوبِ الْوَاحِدِ،

(١) الغزل العذري: دراسة في الحب المقموع، يوسف اليوسف، ص ٢٤. وفي الحب والحب العذري، صادق جلال العظم، ٨٨/٢.

(٢) قداميس، ص ١٤٠.

الذي قد يكون الزوجة؛ لكونها موطن الحب الطاهر الشريف، وهذه المرأة لا ترضى بأن يكون لها شريك في حبيبها، فلا تقبله معدداً؛ لذا فأحرى به أن يستحق هذا الحب، ويبدله وفاءً بوفاءً؛ فيبحث عن مواطن حبها ورضاها، ويتعد عمّا يثير غضبها، بإشراك غيرها في قلبه؛ لأنه بذلك يصرف حبها الذي يشبه النهر المتدفق، الذي يجري بسلاسة واندفاع وقوة، فإذا تفرّج ضعف، وكذلك الحب الواحد "فالحب لا يرى في الوجود غير محبوبه، ولا يدرك سواه، يراه في كل شيء، ويسمع كلامه من كل شيء، ويصر ويدرك"^(١).

ومع أننا يمكن أن نقرأ القصيدة على ظاهرها بهذه القراءة السطحية فإننا بميثاق القراءة نرى المرأة هنا رمزاً للإخلاص والوفاء المطلقين في المحبة لله والوطن وقيم الدين ومقدساته، وأنه اتخذ من المرأة رمزاً ليعيد عن الخطيئة والتوجيه المباشر. ويستمرُّ باتخاذ المرأة رمزاً إيجابياً؛ فيطالعنا في قصيدته المعنونة بـ: "المليكات" فمن خلال هذا العنوان الناطق بكل صفات الكمال الأنثوي يتشوّف القارئ لمعرفة صفات تلك الملوكات اللاتي فذهن الشاعر بنفسه؛ لا لشيء إلا لآتصافهنَّ بصفات النقاء، والبهاء، والحسن، والعزة، وما شئنا من صفات الحسن اللطيفة وعلى النقيض ممن وصفها لنا آنفاً برافعة العقيرة سليطة اللسان طويلته في حدة ولجاجة، تأتينا هنا ذات الصمت بسمتٍ إيجابيّ أقرب إلى ما فطرت عليه المرأة، ثم يتخذ من الطهر لباساً لها؛ لذا تغدو من كاتمات الهوى، وهي الصفة التي لزمها النساء العربيات، وميّزت حبهنَّ العفيف على مرّ العصور، وتمثيلاتهنَّ

(١) الحب والفاء - المرأة/السكينة/العداوة، علي حرب، ص ١٦٣.

عاطفِيَّاتٍ رَقِيقَاتٍ مَحْجَبَاتٍ؛ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ مِنْ إِظْهَارِ لَوَاعِجِ الْحَبِّ وَالْهُوَى، عَلَى عَكْسِ الْمَتَبَدَّلَاتِ الْمُنْتَكِسَاتِ:

أَفْءِدِي اللَّوَاتِي سَمَتْ فِيهِنَّ عَاطِفَةٌ لَكِنَّهُنَّ اِزْدَدَيْنَ الصَّمْتِ تَيْجَانًا
اللَّابِسَاتِ ثِيَابِ الطُّهْرِ ضَافِيَةً وَالسَّاحِبَاتِ ذُيُولَ الْحُسْنِ أَلْوَانًا
الْمُضْمِرَاتِ الْهُوَى عَنَّا مُكَابِرَةً وَهِنَّ أَرْهَفُ خَلْقِ اللَّهِ وَجَدَانًا
لَوْلَا الْحَيَاءُ لَصَيْرِنَ الْهُوَى مَطْرًا وَأَعْرَفَتْ كَلِمَاتُ الْحَبِّ دُنْيَانًا (١)

والبیت قبل الأخير يستدعي على الفور بيت جرير الشهير :
يَصْرَعَنَّ ذَا اللَّبِّ حَتَّى لَا صِرَاعَ بِهِ وَهِنَّ أَضْعَفُ خَلْقِ اللَّهِ أَرْكَانًا (٢)

كما أنَّ البيت الأخير يستدعي قول عفيف التلمساني:

لَوْلَا الْحَيَاءُ وَأَنْ يُقَالَ صَبَا لَصَرَخْتُ مِلْءَ السَّمْعِ وَاطْرَبَا (٣)
وأظنُّ أنَّ الاستدعاء هنا مقصودٌ وفيه ترميزٌ إلى عودة القيم العربية الأصيلة في العفة والكنمان والسَّتر في الهوى، وفيه انتقالٌ وكشفٌ عن رمزيَّة المرأة الفاضلة. وفي قصيدته: "فتنة الحسن" نجده يضيف على المرأة من صفات الحسن المحببة ما يرعبُ فيها النفس السَّويَّة؛ كالبهاء، والطُّهر، وغيرها من الصِّفات الإيجابية، بعيدًا عن التبدُّل والترخُّص والإباحة مما يتَّصف به غيرها:
هَذَا الْبَهَاءُ الَّذِي يَزِدَانُ رَوْنَقُهُ فَيَكُنُّ مَنْ يَا تُرَى بِالطُّهْرِ حَلَاةُ؟
هَلْ مِنْتُكُنُّ نِسَاءَ الْأَرْضِ قَاطِبَةً أَمْ خَصَّكُنَّ بِهَذَا الْفِتْنَةِ اللَّهُ؟

(١) قداميس، ص ١٤٣.

(٢) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، ١/١٦٣.

(٣) ديوان عفيف الدين التلمساني، ١/١٢٢.

لَا رَيْبَ أَنَّ جَلَالَ الْحُسْنِ يَفْتِنُنَا ولو تَبَدَّلَ لِلْأَنْظَارِ عِفْنَاهُ^(١)
 وفي هذه القصيدة ترشيحٌ لتمثيلات المرأة العربيَّة التي حباها الله بمظاهر
 حسنٍ خاصَّة من العفَّة والطَّهارة والسَّتْر تفتن ذوي المروءة والرُّجولة من الرِّجال،
 وفيه تعميق لرمزيَّة المرأة على الخصوصيَّة العربيَّة المحافظة في دينها وأخلاقها.
 وممَّا يؤكِّد ذلك ما نجده في قصيدته: "مليكات الأرض"؛ إذ تُظهر المرأة
 ملكًا ليس كالملك؛ فهي تسبي القلوب بطهارتها، وتملك قلب حبيبها، وتأسره
 بعفَّتِها؛ لذا تغدو رمزًا للوفاء بالعهد:

أَفْدِي المَلِيحَاتِ كَمَ جَاهِدَنَ قَسَوَتَنَا وَكَمَ رَعَيْنَ عُهُودًا مَا رَعَيْنَاهَا
 لَوْ نَقْتَدِي نَحْنُ، أَهْلُ الأَرْضِ، وَاحِدَةً مِنْهُنَّ عَن طُهْرِ قَلْبٍ مَا وَفَيْنَاهَا^(٢)

ونمضي مع اللُّعبون في هذه التَّمثيلات الإيجابِيَّة للمرأة التي تحيلها رمزًا
 للقيم المثاليَّة النَّبيلة؛ ففي قصيدة: "جنان الأرض" تطالعنا تمثيلاتٌ خلَّقتها الأوَّل
 "من ضلع آدم"؛ فهي قرينة الرِّجل، وجزءٌ منه، وشريكته في كلِّ معاني الشَّرَف
 والجاه، إشارة إلى ما يجب أن تكون عليه، وإدراكها ما خلقت له، ثمَّ يثني بجيائها
 الذي يركِّز عليه آيةٌ لأنوثتها، ولكونها منبع الحياة، ولا يفوته في ذلك أن يحفظ لها
 حقَّها؛ كما أوصى بها الحبيب ﷺ خيرًا:

مِن ضَلَعِ آدَمَ صَاغَهَا الخَلْقُ فِي فَرَدَّوْسِهِ بِجَمَاهَا التِّيَّاهِ
 لَمَّا هَبَطْنَا تَارِكِينَ نَعِيمَنَا لَمْ يَبْقَ مِنْ نَعْمَائِهِ إِلَّا هِيَ

(١) قداميس، ص ١٥٦.

(٢) قداميس، ص ١٦٠.

مَا قِيمَةُ الدُّنْيَا وَمَا أَفْرَاحُهَا لَوْلَا شَرِيفَاتُ الْهُوَى وَالْجَاهِ
 هُنَّ الْحَيَاةُ وَهُنَّ مَعْسُورُ الْمُنَى وَيَهِنَّ أَوْصَانَا رَسُولُ اللَّهِ
 أَمْدُ هُنَّ يَدُ الْمَحَبَّةِ صَادِقًا وَاعْنَمَ بِهِنَّ نَعِيمَكَ الْمُمْتَنَاهِي (١)

ورمزية المرأة على طيب الحياة الفاضلة التي قوامها الخلق القويم والدين الحنيف واضحة، ولعلَّ التَّنَاصُّ مع الحديث الشريف عن طريق التَّلْمِيح مقصودٌ ليس للمعنى الجزئي الخاصِّ بمعاملة المرأة، بل بمعايشة الحياة نفسها؛ لأنه جعل من المرأة رمزًا للحياة كلها في كلِّ تجلياتها وتمثلاتها.

ومن ثمَّ؛ فالتَّلْمِيح في الحديث الشريف قَالَ ﷺ: "تَوَضُّوا بِالنِّسَاءِ حَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوَضُّوا بِالنِّسَاءِ حَيْرًا" (٢).

يشير إلى الجانبين: السَّلْبِيَّ والإيجابيَّ، وإن ركَّز على الإيجابيِّ فهو يُوَكِّد على مسؤوليَّة الرَّجُل، وقدرته على تقويم أمورها؛ فكما تقوم أمورها به تقوم أمور الحياة.

(١) قداميس، ص ١٥٧.

(٢) المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، ٧/٢١٢.

المَبْحَثُ الثَّانِي: المَرَأَةُ حَقِيقَةٌ

ظهرت المرأة صورةً حيَّةً حقيقيَّةً في كثير من قصائد الديوان؛ بمعنى أنَّه يبتُّ من خلالها مشاعره الحقيقيَّة بصورةٍ مباشرة، ترادُّ لذاتها، دونِ إحالةٍ على رمزٍ آخر؛ كتعبيره عن مشاعره بُجَاهِ نساءِ أُسرتِه؛ كما نجدُ في صورهِ المباشرة عن أمِّه، أو أخته، أو زوجته، أو بنته، وهكذا؛ ففي قصيدته: "كرامات مقدَّسة" يرسمُ اللُّعبونُ صورةً للمرأة، أرادها أن تكون أُمُودَجًا حيًّا لبنات جنسها، وواضحٌ من اختيارهِ عنوانًا يتَّصفُ بالروحيَّة، ويرتبطُ بالطَّهارة أنَّها صورةٌ مثاليَّةٌ للأُمِّ؛ فالكرامات نادرة الحصول مرتبطةٌ بصورتها، وهي الصُّورة المُختارة المُصطفاه، التي تحيِّطُ بها القداسة، وتستحقُّ الاحترام والتَّفاني، ومَنْ أحقُّ بذلك من الأُمِّ في نظر الشَّاعر؛ لذا يلحقُ بها الزَّوجةَ فالأخت، وكلَّ مَنْ تتخلَّقُ بأخلاقهما، وأولهنَّ ابنته:

أُمِّي هِيَ الشَّمْسُ تَحْوِينِي أَشَعَّتْهَا
وَزَوْجَتِي القَمَرُ إِنزَاحَتْ بِهِ ظَلْمِي
وَأُخْتِي النَّجْمَةُ الزَّاهِي تَأَلَّفَهَا
وَكُلُّ أَنْثَى نُحِبُّ اللهُ سَيِّدَتِي
وَدَفْءُ قَلْبِي فِي مَاضِيٍّ وَالْآتِي
وَأُنْسُ رُوحِي فِي لَيْلِ المَعَانَةِ
وَبِنْتِي الكَوَكَبُ الدَّوَّارُ فِي ذَاتِي
وَتَاجُ رَأْسِي وَإِشْرَاقُ ابْتِسَامَاتِي
لَوْلَا سَنَاهُنَّ مَا اِزْدَانَتْ سَمَاوَاتِي (١)

فقد جعلَ اللُّعبونُ الأُمَّ، والزَّوجةَ، والأختَ، والبنتَ، في مقامٍ سامٍ مرتفع، فهنَّ مصابيح الحياة؛ لكونهنَّ في مكانة مرتفع عن النِّساءِ، بل عن

(١) قداميس، ص ٢٩.

النَّاسَ جَمِيعًا، فَأُمُّهُ هِيَ الشَّمْسُ، وَزَوْجَتُهُ الْقَمَرُ، وَأُخْتُهُ النَّجْمَةُ، وَبِنْتُهُ
 الْكَوْكَبُ؛ لَقَدْ جَمَعْتَهُنَّ الْإِضَاءَةَ وَالْبُعْدَ، وَالْعُلُوَّ، لِمَكَانَتِهِنَّ لَدَيْهِ، "وَإِذَا مَا
 نَظَرْنَا لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجْمِ وَجَدْنَاهَا تَمَثَّلُ حُضُورًا قَصْدِيًّا فَقَدْ اقْتَنَصَتْ
 مِنَ الْعَالَمِ الْعُلُويِّ كَثِيرًا مِنْ مَرْمُوزَاتِهَا وَمُضْمُونَاتِهَا وَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ إِعْلَاءِ
 الشَّأْنِ"^(١)، وَاللَّعْبُونَ يَجْعَلُ مِنْ كُلِّ امْرَأَةٍ مُسَلِّمَةً مَحَبَّةً لِلَّهِ، مَتَمَسِّكَةً بِدِينِهَا،
 وَعَزَّتْهَا، وَعَفَّتْهَا، وَطَهَّرَهَا، تَاجًا يُوَضَعُ عَلَى رُؤُوسِ الرِّجَالِ، وَهُوَ أَوْلَهُمْ؛ مِمَّا
 يَبْعَثُ الشُّعُورَ بِالسَّعَادَةِ لِكُونِهَا كِرَامَاتٍ مُقَدَّسَةً، يَجِبُ عَلَيْهِ وَعَلَى مَنْ يَرَى
 أَمْثَالَهُنَّ الشُّكْرَ لِلَّهِ عَلَى نِعْمَتِهِنَّ؛ فَهِنَّ الضَّوُّ الَّذِي يَضِيءُ لَهُ الظُّلُمَاتُ، وَكَذَا
 كُلَّ مُسَلِّمَةٍ تَقِيَّةٍ، نَقِيَّةٍ .

وتظهر المرأة حقيقةً في قصيدته: "رُعب" ذلك الرُّعب من المصير المحتوم الذي
 لا بدَّ منه؛ فالموت والفناء آتيان لا محالة، والشاعر هنا يخشى الموت خوفًا
 على ابنته وألمها لفراقه، يقول:

مَا هَذِهِ الدُّنْيَا وَمَا لَدَاتُهَا؟ إِيَّيَّ بَدُنِيَاكُمْ لِأَزْهَدُ زَاهِدًا!
 لَوْلَاكِ يَا بِنْتِي لَمَا خِفْتُ الرَّدَى وَلَمَا شَكَّوْتُ مِنَ الرَّحِيلِ مَوَاجِدِي
 لَكِنَّ أَحَافَ عَلَيْكَ قَسْوَةَ دَمْعَةٍ وَجَفَاءَ أَرْحَامٍ وَظُلْمَ أَبَاعِدِ^(٢)

(١) النجوم والكواكب في شعر المتنبي دراسة موضوعية فنية، إبراهيم مصطفى الدهون، وفاطمة حسن
 السراخة، ص ٨.

(٢) قداميس، ص ٤٩.

وهو ما يذكّرنا بقول حطّان بن المعلّى الطائيّ في حذره من الموت
والمغامرة حرصاً على بناته، وإن كان اللّعبون يزيد معنيّ اجتماعيًّا مهمًّا هو
خوفه على ابنته جفاء ذوي الرّحم، وظلم الأبعد:

لَوْلَا بُنَيَاتُ كَرْعِبِ الْقَطَا رُودَدَنْ مِنْ بَعْضِ إِلَى بَعْضِ
لَكَانَ لِي مُضْطَرَبٌ وَاسِعٌ فِي الْأَرْضِ ذَاتُ الطُّولِ وَالْعَرْضِ (١)

وهذه المعرفة العميقة بطبيعة المرأة تؤهّله أن يظهر بصورة الناصح
المحبّ في قصيدته: "معجزة كبرى"؛ فنجده ينصح بني جنسه أن يكتفوا من
النساء بواحدةٍ فحسب؛ فمن كانت له زوجةٌ واحدةٌ أحسّ بالراحة في قربها،
وذهبت عنه الهموم، والمتاعب، والنصب، حال لقائه بها يقول:

تَزَوَّجْ بِأُنْثَى تَمَلَأُ الرُّوحَ فَرَحَةً وَتَحْيَا بِهَا مِنْ سِحْرِ نَظَرِهَا سِحْرًا
مُنْزَهَةً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَهَا مَلَائِكُ سَمَاوِيٍّ وَمُعْجِزَةٌ كُنْبَرِي
إِذَا جِئْتَهَا مَهْمُومٌ قَلْبٍ تَبَسَّمتْ وَضَمَّتْكَ نَحْوَ الصِّدْرِ أَنْعَمَ بِهِ صَدْرًا
فَقَبْلِكَ بِلَا رَبِّبٍ تُعَادِلُ أَرْبَعًا وَلَمْ تُبْقِ عُذْرًا فِي زَوَاجِكَ مِنْ أُخْرَى (٢)

وتظهر المرأة الحقيقة في قصيدة: "جمع المؤنث المسالم"؛ فالمسالمة صفةٌ
محبّبةٌ لدى الجميع، والشاعر يجعل من النساء السبب الأوّل في شاعريّته؛
فالمرأة ملهمته، ومصدر إبداعه، وغايته، في نظم القصائد، إنّها المرأة الأمُّ

(١) العقد الفريد، أحمد بن عبد ربه، ٢/٢٧٤.

(٢) قداميس، ص ٧٣.

الرَّءُومُ التي منحته عاطفة الحبِّ والشَّفقة، وكذا ابنته التي منحته الحنان والرَّحمة،
وزوجته منهل الرَّأفة، فهُنَّ ملتجأُ الشَّاعر عند شكواه يقول:

لَوْلَا النِّسَاءُ لَمَا كَتَبْتُ قَصِيدَةً وَلَمَا سَمَوْتُ طَهَارَةً وَجَلَالًا
مِنْهُنَّ أُمِّي وَابْنَتَايَ وَزَوْجَتِي حَسْبِي بِذَلِكَ رِفْعَةً وَكَمَالًا
هُنَّ اللَّوَاتِي إِنْ شَكَّوْتُ رَأْفَنَ بِي وَمَسَحَنَ دَمْعَ مَوَاجِعِي الْمِنْهَالَا^(١)
وهكذا نرى الصُّورة الإيجابية الحقيقية وهي التي ترشَّح للصُّور السَّلبية،
كما ترشَّح أيضًا للتَّمثيلات الرَّمزيَّة؛ فبضدِّها تتميِّزُ الأشياءُ.

(١) قداميس، ص ١٢٢.

الختام:

سَعَتِ هذه الدِّراسةُ إلى قراءة تمثيلات المرأة بين الرَّمز والحقيقة في شعر الشَّاعر السُّعوديِّ فَوَاز اللَّعبون من خلال مجموعته الشَّعريَّة الأخيرة في النَّشرِ: "قداميس"، وقد دفعتني طبيعة هذه الفكرة أن أفسِّم هذه التَّمثيلات ما بين صورتها الرمزية والحقيقيَّة في ضوء موقف الشَّاعر من التَّحوُّلات السُّوسولوجيَّة والأيدولوجيَّة والسَّيكولوجيَّة والسُّوسيو ثقافيَّة، سواءً على مستوى ترميزها إلى القيم السَّليبيَّة، أو ترميزها إلى القيم الإيجابيَّة، ولتأكيد هذا التَّرميز تتبَّعت ورود صورتها الواقعيَّة على وجهها الحقيقيِّ المعاش، وخلصت إلى مجموعة من النَّائج؛ أهمُّها ما يأتي:

- راح الشَّاعر بين تمثيلات المرأة رمزًا سلبيًّا وآخر إيجابيًا؛ ممَّا يدلُّ على أنَّه اتخذ منها رمزًا طيِّعًا لمواقفه وأفكاره التي رأى أنَّها تفقد قيمتها الفنيَّة بتحوُّلها إلى إشهار زاعق أو حُطب رنانة؛ لذا حملت رموزه مقارنةً مضمرَّة بين ما عليه المرأة المعاصرة بفعل التَّسويَّة المعاصرة، والتَّشدُّق بالشَّعارات الرِّثاءة ومفارقة الأخلاق الحميدة والقيم الأصليَّة، وما يجب أن تكون عليه من العودة إلى اليانبيع والتَّمسُّك بقيم الدِّين والأخلاق الفاضلة.

- ظهرت المرأة رمزًا سلبيًّا من خلال اختيار مجموعةٍ من التَّمثيلات المنقَّرة المستبشعة للتهويل من الآثار السَّليبيَّة لبعض القيم الطارئة الوافدة المستقبحة وبيان خطرهما على المجتمع، والتحذير من آثارها الضَّارة على

المجتمع العربيّ المسلم المحافظ، والأمن الاجتماعيّ، والسّلام النّفسيّ؛
كتمثيلات " الشّوّهاء ، والمريدة، والمسترجلة، والنّسويّة المنحلّة، والسّافرة
المتبرّجة، والجلفة سليطة اللّسان، ... إلخ.

- حفظ اللّعبون للمرأة العربيّة الأصيلة التي تحفظ حقّ الله والوطن والقيم
حقّها، بل حتّى على الوفاء بكلّ ما كفله لها الدّين الحنيف، ووصايا النّبّي
ﷺ بها؛ كما أوضح بصورتها الإيجابيّة بالمفارقة التّمثليّة رمزيّة المرأة الخارجة
على النّظام، والدّين، والمجتمع، ترميزًا لكلّ من أراد أن ينال من ثوابت
الدّولة وهويّتها الإسلاميّة المميّزة لها.

- ظهرت المرأة رمزًا إيجابيًا دالًّا على تقدير الشّاعر لها، واختار لها
الشاعر المفردات الموحية بالرشد والاتزان كما هو في قوله (حسنا، تخشى
الله، المليكات، الطهر، البهاء، شريفات ... إلخ.

- جاءت المرأة حقيقةً في كثير من قصائد الدّيون، وخصّص للمرأة
الحقيقة تمثيلات المرأة المثال التي وجدها في أمّه، وزوجها، وابنتها، وأختها، وكلّ
امرأة مسلمة، تتمسك بحبّة الله ﷻ؛ لذا رآهن كلّ مصادر النور من شمس
وقمر ونجوم وكواكب.

- بدت تمثيلات المرأة الحقيقة في أبعى حلّة؛ كما أسلفت؛ لأمرين: أن
يؤكد رسالته وغاياته؛ على طريقة بضدها تتميّز الأشياء، ولتحظى المرأة

المثال بحظّها من الثناء والإشادة؛ كما نالت التمثيلات الرّامزة للمرأة السّليبيّة بالذّم والتّقييح والانتقاد، واتّخاذها رمزًا لتحوّل القيم الدّينيّة والاجتماعيّة السّويّة المميّزة للهويّة الوطنيّة.

- استعان الشّاعر بتقنياتٍ أسهمت في إبراز قوة رموزه كتوفيقه في اختيار عناوين قصائده، والألفاظ التّراثيّة المشحونة بدلالاتها عبر التّناسّ من الشّعر العربيّ القديم.

المصادر والمراجع:

- الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، ط٣، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الأدب ومذاهبه، محمد مندور، دار النهضة، ط٢، القاهرة، ١٩٩٨م.
- أرض الضياع، ت.س إليوت، ترجمة: نبيل راغب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني، جدة، ١٩٨٠م.
- الأسطورة في الشعر العربي الحديث، أنس داود، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٩٢م.
- تاج الحرة (معجم ألفاظ وأوصاف النساء)، زياد محمود الفياض، دار سعد الدين للطباعة والنشر ودار كنان للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠١٥م.
- جميل بثينة والحب العذري، خريستو نجم، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
- الحب والفناء (المرأة/السكينة/العداوة)، علي حرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط٣، بيروت، ٢٠١٤م.
- دولة النساء (معجم ثقافي اجتماعي لغوي عن المرأة)، عبدالرحمن البرقوقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر. مراجعة: إبراهيم أنيس، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٨٦م.

- ديوان عَفِيفِ الدِّينِ التِّلْمِسَانِيِّ، تحقيق: يوسف زيدان، طبعة أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٠م.
- ديوان قيس بن الملوّح، تحقيق: عبدالستار فراج، مطبوعات مكتبة مصر، ١٩٧٩م.
- الرَّمز الشِّعريّ عند الصُّوفيّة، عاطف جودة نصر، دار الأندلس ودار الكنديّ، بيروت، ١٩٧٨م.
- الرَّمز في الشِّعر العربيّ، جلال عبدالله خلف، مجلة الآداب بجامعة بغداد، ع(٩٧)، ٢٠١١م.
- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، محمد فتوح أحمد، دار المعارف، ط ٢ القاهرة، ١٩٩١م.
- الرمزية (دراسة تقويمية)، أنا بلكيان، ترجمة: الطاهر مكّي، وغادة الحفني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥م.
- الرمزية في الأدب العربي الحديث، أنطون غطاس كرم، دار الكشاف، بيروت، ١٩٤٩م.
- سلطة الصورة وبلاغة الجسد، عز الدين الوافي، كتاب الرافد، ع. (١٠٢)، الشارقة، ٢٠١٥م.
- سوسولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجًا)، الطاهر لبيب، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤م.
- شعر الطَّبِيعَةِ النجدية (الأنساق الثقافيّة والتشكيلات الجماليّة)، محمد سيد علي عبدالعال، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٢٠م.

- الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، عز الدين إسماعيل، دار العودة، ط ٢، بيروت، ١٩٨٤م.
- الصحاح، الجوهري، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- عتبات النص الشعري الحديث (في شعريّة المعاصرة ومعاصرة الشعر)، صادق القاضي، أروقة للدراسات والترجمة والنشر، نجران، ٢٠١٤م.
- العقد الفريد، أحمد بن محمد ابن عبد ربه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- العمدة في صناعة الشعر، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط ٤، بيروت، ١٩٨٨م.
- عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- الغزل العذري: دراسة في الحب المقموع، يوسف اليوسف، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٧٨م.
- الغموض والإبهام في شعر المرأة السعودية، منى صالح الرشادة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، م. (١٧)، ع. (٢٢)، (ديسمبر ٢٠٢٠م)
- الفنّ ومذاهبه في الشعر العربيّ، شوقي ضيف، دار المعارف، ط ١٢، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- في الحب والحب العذري، صادق جلال العظم، دار الكتاب العربي، طرابلس، ١٩٨٦م.
- قداميس، فواز اللعبون، دار أثر للنشر، الدمام، ١٤٤٣هـ.
- كفاية المتحفظ في اللغة، ابن الأجدابي، تحقيق: السائح علي حسين. دار اقرأ للطباعة والنشر، طرابلس، ١٩٨٩م.

- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- اللُّغة، جوزيف فندريس، تعريب: عبدالحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.
- مجمع الأمثال، أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.
- مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي، نسيب الشناوي، ١٩٨٤م.
- المذاهب النقدية (دراسة منهجية مقارنة)، ماهر حسن فهمي، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م.
- المرأة في الشعر الأردني من ١٩٢١ - ٢٠٠٠م، حمد الله المناصير، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٢م.
- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣٢هـ.
- النجوم والكواكب في شعر المتنبي دراسة موضوعية فنية، إبراهيم مصطفى الدهون، وفاطمة حسن السراخة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، م. (١٨)، ع. (٢٠B).
- النسوية وما بعد النسوية، سارة جاميل، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

References

- aladb almqarn, mhmd ghnymy hlal, t3, alqahrh, 1998m.
-aladb wmdahbh, mhmd mndwr, dar alnhdh, t2, alqahrh, 1998m.
-ard aldyae, t.s elywt, trjmh: nbyl raghb, almshrw'e alqwmy lltrjmh, alqahrh, 2011m.
-asrar ablaghh, 'ebd alqahr bn 'ebd alrhmn aljrjany, t'elyq: mhmwd mhmd shakr, mtb'eh almdny, alqahrh, wdar almdny, jd, 1980m.
-alastwrh fy alsh'er al'erby alhdyth, ans dawd, dar alm'earf, t3, alqahrh, 1992m.
-taj alhrh (m'ejm alfaz wawsaf alnsa'), zyad mhmwd alfyad, dar s'ed aldyn lltba'eh walnshr wdar knan lltba'eh walnshr, dmshq, 2015m.
-jmyl bthynh walhb al'edry, khrystw njm, dar alra'ed al'erby, byrwt, 1982m.
-alhb walfna' (almrah /alskynh/ al'edawh), 'ely hrb, aldar al'erbyh ll'elwm nashrwn, t3, byrwt, 2014m.
-dwlh alnsa'(m'ejm thqafy ajtma'ey lghwy 'en almrah), 'ebdalrhmn albrqwqy, mktbh althqafh aldynyh, alqahrh, 1987m.
-dywan aladb, eshaq bn ebrahym alfaraby, thqyq: ahmd mkhtar 'emr. mraj'eh: ebrahym anys, alshrk almsryh al'ealmyh lwnjman, alqahrh, 2003m.
-dywan jryr bshrh mhmd bn hbyb, thqyq: n'eman amyn th, dar alm'earf, t3, alqahrh, 1986m.
-dywan 'efyf aldyn altlms'any, thqyq: ywsf zydan, tb'eh akhbar alywm, alqahrh 1990m.
-dywan qys bn almlwh, thqyq: 'ebdalstar fraj, mtbw'eat mktbh msr, 1979m.
-alrmz alsh'ery 'end alsuwfyh, 'eatf jwdh nsr, dar alandls wdar alkdny, byrwt, 1978m.
-alrmz fy alsh'er alghrby, jlal 'ebdallah khlf, mjhl aladab bjam'eh bghdad, 'e(97), 2011m.
-alrmz walrmzyh fy alsh'er alm'ear, mhmd ftwh ahmd, dar alm'earf, t2 alqahrh, 1991m.
-alrmzyh (drash tqwmyh), ana blkyan, trjmh: altahr mky, wghadh alhfny, dar alm'earf, alqahrh, 1995m.
-alrmzyh fy aladb al'erby alhdyth, antwn ghtas krm, dar alkshaf, byrwt, 1949m.
-slth alswrh wblagh aljds, 'ez aldyn alwafy, ktav alraf, 'e. (102), alsharqh, 2015m.
-swsywlwja alghzl al'erby(alsh'er al'edry nmwdjana), altahr lbyb, syna llnshr, alqahrh, 1994m.
-sh'er altby'eh alnjdyh (alansa althqafy waltshkylat aljmalyh), mhmd syd 'ely 'ebdal'eal, mktbh aladab, alqahrh, 2020m.
-alsh'er al'erby alm'ear qdayah wzwahrh alfnyh walm'enwyh, 'ez aldyn esma'eyl, dar al'ewdh, t2, byrwt, 1984m.
-alshah, aljwhry, byrwt: dar alfkr, d.t.
-'etbat alns alsh'ery alhdyth(fy sh'eryh alm'earsh wm'earsh alsh'er, sadq alqady, arwqh lldrasat waltrjmh walnshr, njran, 2014m.
-al'eqd alfryd, ahmd bn mhmd abn 'ebd rbh, dar alktb al'elmyh, byrwt, 1404h.
-al'emdh fy sna'eh alsh'er, abn rshyq alqyrwany, thqyq: mhmd mhy aldyn 'ebdalhmyd, dar aljyl, t4, byrwt, 1988m.

- 'eywn alakhbar, abn qtybh aldynwry, dar alktb al'elmyh, byrwt, 1418h.
- alghzl al'edry: drash fy alhb almqmw'e, ywsf alywsf, athad alktab al'erb, dmshq, 1978m.
- alghmwd walebham fy sh'er almrah als'ewdyh, mna salh alrshadh, mjlh jam'eh alsharqh ll'elwm alensanyh walajtma'eyh, m.(17), 'e.(2A), (dysmbr 2020m)
- alfn wmdahbh fy alsh'er al'erby, shwqy dyf, dar alm'earf, t12, alqahrh, 2004m.
- fy alhb walhb al'edry, sadq jlal al'ezm, dar alktab al'erby, trabls, 1986m.
- qdamys, fwaz all'ebwn, dar athr llnshr, aldmam, 1443h.
- kfayh almthfz fy allghh, abn alajdaby, thqyq: als'a'eh 'ely hsyn. dar aqra lltba'eh walnshr, trabls, 1989m.
- lsan al'erb, abn mnzwr, dar sadr, byrwt.
- allughh, jwzyf fndrys, t'eryb: 'ebdalhmyd aldawkhly, wmhmd alqsas, mktbh alanjlw almsryh, alqahrh, 1950m.
- mjm'e alamthal, ahmd bn mhmd bn ebrahym almydany, thqyq: mhmd mhy aldyn 'ebdalhmyd, dar alm'erfh, byrwt, 1986m.
- mdkhl ela drash almdars aladbyh fy alsh'er al'erby, nsyb alshnawy, 1984m.
- almdahb alnqdyh(drash mnhjyh mqarnh), mahr hsn fhmy, mnshwrat albndqyh llnshr waltwzy'e, alqahrh, 2017m.
- almrah fy alsh'er alardny mn 1921- 2000m, hmd allh almnsyr, rsalh majstyr ghyr mnshwrh, jam'eh alyrmwk, alardn, 2002m.
- almntqa shrh almwta, slyman bn khlf albajy, mtb'eh als'eadh, msr, 1332h.
- alnjwm walkwakb fy sh'er almtnby drash mwdw'eyh fnyh, ebrahym mstfa aldwn, wfatmh hsn alsrakh, mjlh jam'eh alsharqh ll'elwm alensanyh walajtma'eyh, m. (18), 'e. (2B).
- alnswyh wma b'ed alnswyh, sarh jamily, trjmh: ahmd alshamy, almjls ala'ela llthqafh, almrkz alqwmy lltrjmh, alqahrh, 2002m.



**النجاة بالحجاج
في أخبار الأدب القديم**

**د . محمد بن علي بن محمد السنيدي
أستاذ الأدب والنقد المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية اللغات والعلوم
الإنسانية بجامعة القصيم**





النجاة بالحجاج في أخبار الأدب القديم

د. محمد بن علي بن محمد السندي

أستاذ الأدب والتقدّم المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية اللغات والعلوم الإنسانية بجامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ٢٧/٥/١٤٤٥ هـ تاريخ قبول البحث: ١٨/٧/١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

يهدف البحث إلى دراسة أخبارٍ في الأدب القديم، فيها نجاة لشخصية بحجة قولية، ويهدف أيضاً إلى الكشف عن طرائق هذه الحجج. وافترض البحث أن هذه الأخبار لها مصنفات تحتويها، تدل عليها عناوينها، ككتاب (العفو والاعتذار) للرقّام البصري (حيّ أول القرن الرابع هـ)، و(الفرج بعد الشدة) للتّنوّخي (ت ٣٨٤هـ)، و(لطف التدبير) للخطيب الإسكافي (ت ٤٢١هـ)، و(أخبار الأذكياء) لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، وأنّ لها فصولاً في بعض الكتب، تهم بتلطف القول وبالعفو وبالتخلّص من العقاب، وهي (عيون الأخبار) لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، و(العقد الفريد) لابن عبدبره (ت ٣٢٨هـ)، و(نخاية الأرب في فنون الأدب) للنويري (ت ٧٣٢هـ)، وافترض البحث أن الحجج في هذه الأخبار ستكون على منوال ما زامنها من حُجج في مؤلفات المنطق والجدل والبلاغة. وقد استقرّيت الأخبار في هذه المصادر، فوجدت فيها أمثلة على: الاعتراضات الجدلية، وعلى الإيهامات المغالطية، وعلى المُقنّعات الخطائية، وعلى التخبيلات الشعرية، ولاحظت أن بعض الحجج توافق تقنيات شاييم برلمان صاحب كتاب (الإمبراطورية الخطابية) الذي جدّد البلاغة من جذورها الأرسطية؛ لذلك نُحجّت بالحجاج على نهج التصور البلاغي المتأصل من المنطق، وقسمت البحث إلى انقيادات ذهنية تبه عليها الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، منها: الجدل، والمغالطة، والخطابة، والشعر، ثم إلى فروع تذكرها العلوم العقلية والبلاغية، واجتهدت في ذكر ما يقابلها من التقنيات الحجاجية في نظرية برلمان. وتوصلت إلى أن الخبر في الأدب العربي حقيقٌ أنه موسوعة معارف وآداب، وأن الحجج التي وعّتها علومُ ذلك الزمان لها نصيبٌ من حوارات الأخبار. ويوصي البحث بالاهتمام بالخصائص الحجاجية للأجناس القولية وأن تقارب الأقوال الأدبية على وفقها.

الكلمات المفتاحية: الاعتراض، الإيهام، الإقناع، التخيل، التقنيات الحجاجية.

Salvation through Argumentation in the Narratives of Ancient Literature

Dr. Mohammad ibn Ali Alsonaidi

Associate Professor in Literature and Criticism At the College of
Languages and Humanities, Qassim University

Abstract:

The research aims to study narratives in ancient literature featuring the salvation of a character based on verbal argumentation. Additionally, it seeks to uncover the methods employed in these arguments. The assumption underlying the investigation is that these narratives are categorized within specific works, such as (Al-'Afu wa al-I'tizar) by Al-Raqqam Al-Basri (Hayyun Awal Al Qaran Al Rabie), (Al-Faraj Ba'da al-Shiddah) by Al-Tanukhi (d. 384 CE), (Lutf al-Tadbir) by Al-Khatib Al-Iskafi (421 CE), and (Akhbar al-Azkiya) by Ibn al-Jawzi (597 CE). It is presumed that these narratives have chapters within certain books dedicated to gentle discourse, forgiveness, and the avoidance of punishment. Examples include (Uyun al-Akhbar) by Ibn Qutaybah (276 CE), (Al-'Uqd al-Farid) by Ibn Abo Rabbih (328 CE), and (Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab) by Al-Nuwayri (732 CE). The research posits that the arguments in these narratives follow the type of contemporaneous arguments found in logical, dialectical, and rhetorical compositions. Through a comprehensive examination of these sources, instances of dialectical objections, fallacious implications, persuasive discourses, and poetic imaginations were identified. The research observed that some arguments align with the techniques delineated by Chaim Perelman in his work "The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation," which revitalized rhetoric from its Aristotelian roots. Accordingly, the research adopted an argumentative approach grounded in rhetorical conceptualization derived from logic. The study categorizes the research into mental inclinations highlighted by Al-Farabi (d. 339 CE), encompassing dialectics, sophistic, rhetoric, and poetics. It then delves into branches referenced by intellectual and rhetorical sciences, diligently highlighting corresponding argumentative techniques in Perelman's theory. The findings indicate that narrative in Arabic literature is indeed an encyclopedic repository of knowledge and manners, with the arguments endorsed by the sciences of that era contributing to the discourse within these narratives. The research recommends focusing on the argumentative characteristics of literary genres and encouraging literary expressions to align with them. adopted an argumentative approach grounded in rhetorical conceptualization derived from logic.

Keywords: Objection, Fallacy, Persuasion, Imagination, Argumentative Techniques.

المقدمة

يجيء في أخبار الأوائل أن يُتَّهَم أحدهم بجناية؛ وتُوقَع عليه عقوبة، لولا ما جاد به هو أو شفيعه بقول يردّ العقوبة إلى براءة أو صفح، وقد دلّني على هذه الأخبار عناوين كتبٍ وفصولها، وهي:

- في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، في: "كتاب السلطان" عنوانٌ، هو: "التلطّف في مسألة [كذا] السلطان"^(١).

- في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ)، من إحدى جواهره: "المرجانة في مخاطبة الملوك"، فيها أخبار بعنوان: "الاستعطاف والاعتراف"^(٢)، وأخبار بعنوان: "حسن التخلّص من السلطان"^(٣)، وأخبار بعنوان "فضيلة العفو والترغيب فيه"^(٤).

- في كتاب العفو والاعتذار للرقم البصري (حيّ أول القرن الرابع هـ) بابٌ عنوانه: "تلطّف الجناة في طلب العفو"^(٥).

- في كتاب الفرّج بعد الشدة للتّوخي (ت ٣٨٤هـ)، بابٌ عنوانه: "من استعطفَ غضبَ السلطانِ بصادقٍ لفظ، واستوقفَ مكروهاً بمؤقّظٍ بيانٍ أو وعظ"^(٦).

(١) عيون الأخبار، ٩٨/١.

(٢) العقد الفريد، ١٤٧/٢.

(٣) السابق، ١٦٨/٢.

(٤) السابق، ١٨٧/٢.

(٥) العفو والاعتذار، ١٧٣/١.

(٦) الفرّج بعد الشدة، ٣١١/١.

- في كتاب لطف التدبير للخطيب الإسكافي (ت ٤٢١هـ)، بابٌ عنوانه: "في دفع مكروهٍ يَقُول" (١).

- في كتاب أخبار الأذكياء لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) بابٌ عنوانه: "في ذكر من وقع في آفة فتخلَّص منها بالحيلة" (٢)، ويليه بابٌ عنوانه: "في ذكر من استعمل بذكائه المعارض" (٣).

- في كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري (ت ٧٣٢هـ)، أخبار بعنوان: "ذكر ما قيل في العفو" (٤).

ولو كانت العناوين من إدراج التُّسَاخ أو المحقِّقين ما غيَّر هذا من قيمة الأخبار شيئاً، فهي شهادةٌ ممَّن وعى الكتاب وأسهم في نشره، ومعدودٌ عملهم من النصوص الموازية المنبهة على مضمون اتحاد الأخبار في الموضوع، وجلَّهم التزموا تمييز المدرج من غيره بحاصرتي الإدراج.

وفكرة البحث وعنوانه مأخوذان من نصوص تلك المصادر الموازية لأخبار النجاة؛ كقول ابن قتيبة في الغرض من أخبار كتابه: "تَسْتَنْجِحُ بِهَا حَاجَتَكَ إِذَا سَأَلْتَ، وَتَتَلَطَّفُ فِي الْقَوْلِ إِنْ شَفَعْتَ، وَتَخْرُجُ مِنَ اللَّوْمِ بِأَحْسَنِ الْعُذْرِ إِذَا اعْتَذَرْتَ" (٥)، وقول الرِّقَام في صدر أحد أخباره: "ومن الاحتيال في طلب العفو

(١) لطف التدبير، ص ١١٧.

(٢) أخبار الأذكياء، ص ١٥٦.

(٣) السابق، ص ١٦٨.

(٤) نهاية الأرب، ٥٧/٦.

(٥) عيون الأخبار، ١/ك.

رجاءً للنجاة من القتل"^(١)، وقول التنوخي في مقدمته: "وجدتُ من أقوى ما يَفْرَعُ إليه مَنْ أناخ الدهر بمكروهه عليه قراءة الأخبار، التي تُنبي عن تفضّل الله عز وجل على مَنْ حَصَلَ قَبْلَهُ في مُحَصَّلِهِ، ونزل به مثل بلائه ومُعْضِلِهِ، بما أتاحه الله تعالى له مِنْ صِنْعٍ أَمْسَكَ به الأرماق، ومعوْنَةٍ حَلَّ بها من الحنّاق، ولفظٍ غريبٍ نَجَاه، وفَرَجٍ عَجيبٍ أنقذه وتلافاه"^(٢)، وقول الإسكافي في مقدمته: "في الناس مَنْ يُوَيِّدُهُ اللهُ مِنْ صَوَابِ الرَّأْيِ؛ بما يُعْنِيهِ عن استمداد، ويوقِّقه حتى لا يحتاج في قِراع الخطوب إلى استعداد"^(٣).

فاخترتُ الأخبار التي أرشد وُعَاثُهَا ونَقَلْتُهَا إلى موضوعاتها الحجاجية، كالاستعطاف والتخلص بالحيلة وسؤال العفو ودفع المكروه؛ وكانوا شهودًا على أن هذه الأخبار ميدان اختصاص، ومقام احتجاج.

وكل الأخبار التي في البحث من تلك المصادر، وعند تكرار الخبر بين المصادر أكتفي بأقدمها، ولم أتتبع ذكرها في مصادر أخرى، والطويل من الأخبار أقتبس منه ما يُهِمُّ البحث، وأوجز ما بين اقتباساته، وأحيل إلى مصدره في أول ذكره، حتى لا تكثر الحواشي.

وتُقَارَب أخبار النجاة بنظريات الحجاج الذي تأصّل من علم المنطق، وأثر فيه المؤلفون في الخطابة والشعر كالفارابي، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وحازم (ت ٦٨٤هـ)، وظهر في البلاغة الجديدة عند شاييم برلمان (C.)

(١) العفو والاعتذار، ١/٢٢٣.

(٢) الفرج بعد الشدة، ١/٥٠.

(٣) لطف التدبير، ص ١.

(Perelman)، وآثرث منطلقات الأوائل على منطلقات برلمان؛ لأنها مزامنة للنصوص المدروسة، ومدركة في الثقافة التي استوعبت هذه الأخبار، وقد كانت منطلقات الأوائل من أجناس القول: البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر، التي ينفرد كل واحد منها بانقياد ذهني^(١)، وامتازت أواخرها بأن ميدانها المخاطبات، وأما أولها -وهو البرهان- فمجاله الأساس: العلوم، ولا يُظنّ أن الخطابة والشعر وما معهما قوالب أنواعية للقول لا صلة لها بالحجاج، بل هي انقيادات ذهنية، تتباين في الحجج، وسيفيد البحث من تقنيات برلمان ضمن هذه الأنواع.

وإيراد هذه الأخبار والاكتفاء باستخراج حججها لا يعني تأييد ما فيها؛ مما قد يظهر من إخلالٍ بحقوق المتهم، أو اختلافٍ عما في الشريعة؛ فالأخبار لم تكن من محاضر قضاة ذلك الزمان؛ بل هي من رواية نديم مسامر، أو من تدوين متأدّب متخبر للكلام البليغ، ففيها ما زاد وما نقص عما في الواقع؛ إن كان الخبر واقعًا.

وليس البحث في صحة الأخبار، ولا في تحقيق نسبة أقوالها وأفعالها؛ فالفحص في إسنادها غير متوخّى، ورمي الخلفاء والأمراء بالجور تعصّبًا من الراوي أو المؤلّف غير مستبعد، وتبديل الأسماء المتخاصمة بين رواية وأخرى ملحوظ، منها أن السيد الذي عفا عن خادمه المسيء إليه قد روي أنه الحسن بن علي

(١) الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٩٦-١٠٠.

(ت ٥٠هـ) (١) (رضي الله عنهما)، وأنه المأمون (ت ٢١٨هـ) (٢)، وفي كلا الخبرين أهرق الخادم الماء على سيده، فأغضبه، وأراد عقابه، فذكره الخادم بآية: {وَالْكُفَّارِينَ أَلْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} [آل عمران: ١٣٤] ؛ فسكن غضب السيد، وعفا عن خادمه، وأعتقه. وقصارى البحث هو الكشف عن طرائق الحجاج في مدونة عربية مختارة، ومرجعياته في نبذ التهمة وإدارة التخاصم، والوصول إلى ما بين الثقافة والأعراف والأدب من صلة.

(١) الفرج بعد الشدة، ١/٣٧٤.

(٢) العقد الفريد، ٢/١٨٧.

المبحث الأول: النجاة بالجدل

يُعرّف الجدل بأنه: "دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة"^(١)، وله متناظران، أحدهما يدّعي، والآخر يعترض، ولا يلزم في الجدل أن يكتر تردّد الكلام بينهما، فلنا أن نحكم على قول بعينه أنه جدلي؛ إذا سلك فيه قائله مسالك الاعتراض.

ومسالك الاعتراض، أشهرها: المنع والمعارضة والنقض^(٢)، فالمنع: منع الحكم لعدم الدليل، والنقض: رفض الدليل، والمعارضة: إعادة الاستدلال بالدليل، أو بمثيله، أو بغيره استدلالاً يخالف الحكم^(٣)؛ لأن للمعارض أن يقول بمنع الحكم إذ لا دليل عليه، وله - إن كان للحكم دليل - أن ينقض الدليل نفسه، أو يُعارض هذا الدليل بدليل آخر، والذي يظهر من تقنيات برلمان أنه يوافق أحد هذه المسالك هو حجة التعارض^(٤)؛ فهي تشمل مسلك المعارضة، ولهذه المسالك من أخبار النجاة أمثلة.

(١) التعريفات، ص ٥١.

(٢) التعريفات، ص ١٥٠، رسالة الآداب، ص ٨٦، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٧٩-٨٣، ومن الدراسات الحجاجية التي قاربت قولاً أدبيّاً، واستخرجت منه مسالك الاعتراض هذه الدراسة: "الآليات الحجاجية في نقائص جرير والفرزدق من خلال نقيضتيهما (سم ناقع) و(إن الذي سمك السماء)"، ص ٤٠٣-٤٣١.

(٣) التعريفات، ص ١٥٠.

(٤) الإمبراطورية الخطائية، ص ١٣٠.

١ . المنع .

أ . ومنه المنع بالبراءة في خبر عمرو بن معاوية بن عمرو الأموي^(١)، زُوي أنه أدرك ثورة العباسيين وظهور دولتهم؛ فاستتر خشية أن يصير إلى ما صار إليه بنو أمية، وفتن من كتمان حاله، وعلم أنّ تحقّيه لن يدوم، فأتى سليمان بن علي (ت ١٤٢هـ) عمّ السفّاح (ت ١٣٦هـ)، واستأمنه، فأمنه، وقال: "يا بن أخي، يحقن الله دمك، ويستر حرّمك، ويُسَلِّم مالك إن شاء الله؛ ولو أمكنني ذلك في جميع قومك لفعلت"، ثم كتب سليمان إلى الخليفة أبي العباس السفّاح: "أما بعد. يا أمير المؤمنين، فإنما حاربنا بني أمية على عقوقهم، ولم نحاربهم على أرحامهم، وقد دقّت [أقبلت] إليّ منهم داقّة لم يُشهرها سلاحا، ولم يُكثروا جمعا، وقد أحسن الله إليك؛ فأحسن، فإن رأى أمير المؤمنين أن يكتب لهم أمانا، ويأمر بإنفاذه إليّ، فليفعل". فلبّي السفّاح طلبه، وأرسل "كتابا منشورا، وأنفذه إلى سليمان بن علي في كل من لجأ إليه من بني أمية؛ فكان يسميه أبو مسلم [الخراساني]: كهف الأُتّاق".

إن استتار عمرو بن معاوية، وعده من "الأُتّاق" يدل على أنه محكوم عليه بالقتل، لكن سليمان منع هذا الحكم عليه وعلى تلك (الداقّة) من بني أمية؛ لعدم الدليل على عقوقهم (آل محمد) بحسب دعوة بني العباس، فلا عقوق من الذين "لم يُشهرها سلاحا، ولم يكثروا جمعا"، والقصر في قوله: "إنما حاربنا بني أمية على عقوقهم" يمنع من القول بأن (أموية النسب) دليل على العقوق، وسليمان لم يخص اللاجئ إليه بطلب الأمان، بل عممه على نظرائه من قومه.

(١) العقد الفريد، ١٥١/٢-١٥٢.

ب . ومما يُمنع به الحكم: أن يدّعي المتهم الجنون؛ فلا يكون أهلاً لأن يُؤخذ بما قال، ولا يكون قوله دليلاً في الحكم عليه، فهذا الادّعاء يمنع مقدمة الدليل الصغرى، وهي حمل التهمة على المدّعي، وله أخبار متوالية للحجّاج بن يوسف (ت ٩٥ هـ) مع رعيته، أوردها ابن الجوزي، منها أنه: "قال لغلام له: تعالَ نتنكّر وننظرُ ما لنا عند الناس. فتنكروا، وخرجا، فمرا على المطلب غلام أبي لهب، فقالا: يا هذا، أيُّ شيء خبرُ الحجّاج؟ قال: على الحجّاج لعنة الله! قال: فمتى يخرج؟ قال: أخرج الله روحه من بين جنبيّهِ، ما يدريني. قال: أتعرفني؟ قال: لا. قال: أنا الحجّاج بن يوسف. قال المطلب: أتعرفني أنت؟ قال: لا. قال أنا المطلب غلام أبي لهب مصروعٌ؛ أُصرعُ في كلّ شهرٍ ثلاثة أيام، أولها اليوم. فتركه، ومضى"^(١)، والظاهر من هذا الخبر أن راويه لم يع أن: (المطلب غلام أبي لهب) تعريفٌ ادّعه الغلام؛ للدلالة على جنونه، الذي من علاماته الهذيان في الأخبار والأعلام، فمن المشهور أن المطلب أخٌ لهاشم^(٢) جد أبي لهب، فالتقط الغلام في خبر الحجّاج أعلامًا بعدتْ زمنًا، وتجاوزت فيما مضى. وقوله للحجّاج: "أتعرفني أنت؟" تمهيد لحجة العالم على الجاهل الذي ليس له أن يُنكر ما يجهل، وتوقيته للجنون بأنه: "في كلّ شهرٍ ثلاثة أيام، أولها اليوم" حتى لا يُحتج عليه بشهادة أحد على تعقله، فالشاهد قد تكون شهادته على أيام مختلفة عن أيام الجنون القليلة.

(١) أخبار الأذكياء، ١٦٣-١٦٤.

(٢) السيرة النبوية، ١٣٨/١.

وَرُوِيَ أَنَّ الْحِجَّاجَ: "انفرد يوماً من عسكره، فمر ببستاني، يسقي ضيعته، فقال: كيف حالكم مع الحجاج؟ فقال: لعنه الله! المبيد المبير الحقود، عجل الله الانتقام منه. فقال له: أتعرفني؟ قال: لا. قال: أنا الحجاج. فرأى أن دمه قد طاح، فرفع عصا، كانت معه، فقال: أتعرفني؟ قال: لا. قال: أنا أبو ثور المجنون، وهذا يوم صرعي. وأزيد، وأرغى، وهاج، وأراد أن يضرب رأسه بالعصا، فضحك منه، وانصرف"^(١)، وتوالي الأوصاف: "المبيد، المبير، الحقود" يمنع معنى غير مراد؛ فقد يُقال إنه: "مبيد" للشر، ويستأصل الفساد، فهو مُصلح، فجاء الوصف بأنه: "مبير"، أي مفسد، ليمنع هذا الاستدراك، وقد يُقال: إنه "مبيد مبير"؛ لعصيان الناس له، وتمردهم على حكمه، وخوضهم في الفتن، فيرد هذا التعليل بأنه يفعل ما يفعل لا عن اضطرار أو ردع أو لمجازاة السيئة بمثلهما، بل يفعله؛ لأنه "حقود".

والمجنون لا يؤخذ بقوله، فكيف يُصدّق ادّعاؤه؛ لهذا استعان بعلم سابق، وهو: "أبو ثور المجنون"، والكنية واللقب شهرة، والشهرة حجة، واستعان معها بفعل حاضر: (الإزباد والإرغاء والهيجان وضرب الرأس بالعصا)؛ فعضد العلم والفعل الادّعاء.

٢ . المعارضة.

من أخبار النجاة أن يُذكر فيها دليل العقاب؛ فيردّ المتوعّد به بدليل يعارضه.

(١) أخبار الأذكياء، ص ١٦٤.

أ . وقد تكون المعارضة بحجة العقاب نفسه، وتُسمى المعارضة بالقلب، ومنه خبر كسرى والمغني ليوشت^(١)، ذلك أن كسرى كان يتعاقب على إطرابه مغنيان، هما: ليوشت، وتلميذه فهلود، فقتلَ أولهما الآخر؛ فحبسه كسرى طويلا، ثم أراد قتله دوسًا بأرجل الفيلة، وقال له: "كنتُ أستريحُ منه إليك، ومنك إليه، فأذهبَ شطرَ تمتعي حسدك ونغلُ صدرك!" فرد ليوشت: "أيها الملك! إذا قتلتُ أنا شطرَ طربك، وأبطلته، وقاتلت أنت شطره الآخر، وأبطلته، أليس تكون جنائتك على طربك كجنائتي عليه؟!" فتركه كسرى، وقال: "دعوه، ما دلّه على هذا الكلام إلا ما جعل له من طول المدّة".

فالحجة لقتل ليوشت: (إذهاب شطر متعة كسرى)، فاستعمل ليوشت الحجة نفسها، وعارض بها قتله؛ لأن في قتله: (إذهاب لشطر متعة كسرى)، وتسمى هذه المعارضة: معارضة بالقلب، أي قلب الدليل على صاحبه؛ فبدلا من أن يكون الدليل له صار دليلا عليه^(٢).

وليرلمان عناية بهذه الحجة، وهي المسماة بحجة التعارض والتناقض، واهتم بنوع منها سماه: "التآكل الذاتي"، وهي الحجة التي تبطل نفسها بنفسها^(٣). وصدّر ابن قتيبة هذا الخبر على أخبار "التلطف في مسألة السلطان" مع أنه من أخبار العجم؛ ويظهر أن التصدير لغرابة الحجة، ولم يظهر لها نظير سوى معارضة الشعراء الدليل الذي أسخط الحكّام عليهم بدليل يرضيهم، والدليلان

(١) عيون الأخبار: ٩٨/١.

(٢) التعريفات، ص ١٥٠.

(٣) الإمبراطورية الخطائية، ص ١٣٤-١٣٧.

شعران، فالشعر المتهم به هجاء للحاكم أو مدح لمنافسه، والشعر الذي يُنجيه مدحة له، وستأتي مناقشته واستخلاصه في النجاة بالشعر.

٣. النقض.

وقد يُردُّ الحكمُ بنقض دليله، كما في نقض عمرو بن تميم حجة سابور ذي الأكتاف (ت ٢٣٣ ق.هـ) في قتل العرب^(١)، الذي أكثر من غزو العرب، وقتلهم، فعزا ديار تميم، فلقي عمرو بن تميم وحده، وقد عمّر إلى المئة والعشرين، وتركه قومه بأمره معلّقاً في زنبيل في شجرة، حتى لا تفترسه السباع، ومعه زاد، فلما وصل سابور أنزله، وسأله عن اسمه وحاله وُغيته، فأجاب، وذكر أنه أراد سؤاله عن فعله بالعرب، فقال سابور: "لأنه بلغني أنه يخرج منكم رجل، يكون زوال ملكنا على يده. فقال له عمرو: والله لئن كنت على يقين من ذلك، وكان ما أخبرت به حقاً؛ إنه لينبغي لك أن تعلم أنه لو لم يبق من العرب إلا رجل واحد، لما قدرت على ذلك الواحد، حتى ينتهي الله فيه إلى ما تتخوّف وقوعه، ولئن كان هذا شيء تظنه ظناً؛ فما ينبغي لك أن تقتل على الظنّ قوماً براء، لا ذنب لهم إليك. فقال سابور: ويحكم! أين كنتم عن هذا الرأي قبل اليوم؟! فوالله لو علمتُ به ما غزوتكم. ثم انصرف بجيشه عنهم، ولم يعد إلى غزوهم مرة أخرى".

وقد أدلى عمرو بحجتين من يقين وظن بحسب اعتقاد سابور، فإنه إن كان موقناً بخبر الرجل العربي الذي يزيل مُلك فارس فلن يصل إليه؛ لأن المستقبل آتٍ لا يُردّ، وإن كان الأمر ظناً وحسب؛ فما ينبغي له أن يُفني أُمَّةً بالظنّة.

(١) لطف التدبير، ص ١٨٨-١١٩.

وإذا انتقض اليقين انتقض ما دونه، ولم يعد في نقض الظن مزيد حجاج، وكان الأولى بعمرو أن ينقض الظن أولاً، ثم ينتقل إلى اليقين؛ فلا يكون حينئذٍ في حجاجه حشوٌ لا يُحتاج إليه، ولعل الراوي رتب الحجتين على وفق الأقوى، أو أن المعارض ابتداءً بمحاجة الحجة المنقولة؛ لأنها لا تُنسب إلى سابور، ثم انتقل إلى الحجة التي أنشأها ظنه؛ تدرجاً معه، وتلطفاً في خطابه.

ومن أخبار النجاة بنقض حجة العقاب: خير الخليفة المهدي (ت ١٦٩هـ) وشريك القاضي (ت ١٧٧هـ)^(١)؛ إذ رأى المهدي في المنام شريكاً القاضي يصرف وجهه عنه، ورأى أنه يقتل زنديقاً، فسأل وزيره الربيع عنه، فحرضه عليه، ووصفه بأنه: "فاطمي محض"، فاستدعاه المهدي، وقال له: "إني رأيتك في منامي، كأن وجهك مصروفٌ عني، وفتاك إليّ، وما ذلك إلا بخلافك عليّ، ورأيتُ في منامي كأنني أقتل زنديقاً. قال شريك: إن رؤياك - يا أمير المؤمنين - ليست برؤيا يوسف الصديق - صلوات الله على محمد وعليه - وإنّ الدماء لا تُستحلّ بالأحلام، وإنّ علامة الزندقة بيّنة. قال: وما هي؟ قال: شرب الخمر، والرّشا في الحكم، ومهر البغي. قال: صدقت - والله - أبا عبد الله، أنت - والله - خيرٌ من الذي حملني عليك"، فنقض القاضي الدليل على مخالفته للخليفة في السياسة والمعتقد، بأنه رؤيا، لا تؤخذ مأخذ رؤيا الأنبياء، والدماء لا تسفك بالأحلام، إنما تسفك في حدود منصوطة في الدين، والزنادقة لهم علامات ظاهرة تدل عليهم تغني عن الظنّة والأحلام.

(١) العقد الفريد، ١٧٨/٢ - ١٧٩.

المبحث الثاني: النجاة بالإيهام.

الوهيماتُ نَبّهتُ عليها صناعة المغالطة، فهي جوهر القول المغالطي، وفيه يصل الوهمُ بين مقدمة ونتيجة، مستغلاً تماثلاً أو تقارباً لا يلزم منه هذه الصلة^(١)، كأن تقول: (الثلاثة وتر، والخمسة وتر؛ فمجموعهما وتر!)، أو أن يُقال: (الحنيفة ملة الأنبياء، فكن حنيفياً في مذهبك الفقهي!)، والمغلّطات ثلاث عشرة، منها ما هو أخفى من هذه الأمثلة، ويغيب عن الأذهان.

واستعمال هذه المواضع مزيف للحق، ومزِين للباطل إذا كانت في العلوم، لكن بعضها مستملحٌ في الأدب، وجارٍ به العُرف، ويُروى في النوادر والطرائف، ومنه أمثلة التورية وحسن التعليل^(٢)؛ فالاصطلاح لها بالمغالطة لا يناسب المقولات الأدبية؛ فآثرتُ تسميته بمادته: (الإيهام)، على تسميته بآثره في العلوم: (المغالطة).

وتنقسم المغلّطات/الوهيمات في علم المنطق إلى ست سببها اللفظ^(٣)، وأخرى سبع سببها المعنى^(٤)، ولن تُستقصى كلها، بل يُنظر في بعض اللفظي منها وبعض المعنوي.

١. الإيهام باللفظ.

(١) الشمسية، ص ٢٣٢.

(٢) دراسات منهجية في علم البديع، ص ١٢٧ - ٢٢٠.

(٣) الشفاء، المنطق، ٧ السفسة، ص ٩.

(٤) السابق، ص ٢٠.

أ . منه الإيهام استغلالاً لـ(اشتراك الاسم)^(١)، ومنه من أخبار النجاة: خبر نجاة المؤمن من فرعون، ففيه اغتنام لتباين اللفظ بين الحقيقة والادّعاء، فقد روي: "أن رجلين من آل فرعون سعيا برجل مؤمن إلى فرعون، فأحضره فرعون وأحضرهما، وقال للساعيين: مَنْ رَبُّكُما؟ قالوا: أنت. فقال للمؤمن: مَنْ رَبُّكَ؟ قال: رَبِّي ربهما. فقال فرعون: سعيتما برجل على ديني؛ لأقتله! فَفَقَتَهُمَا"^(٢)، فالربوبية لله تعالى، وهو اعتقاد المؤمن، وأوهم فرعون أنه يريد الربوبية المدعاة التي نطق بها الساعيان.

ومن أمثلته: خبر الحنفي وخالد بن الوليد (ت ٢١هـ) (رضي الله عنه)^(٣)، إذ: "حُكِيَ أن خالد بن الوليد لما حارب حنيفة بأرض اليمامة، وقتل مسيلمة الكذاب، حتى صار إلى حصنٍ لبني حنيفة، فخرَجَ إلى خالد رجلٌ من الحصن، فأسلم على يده، ثم قال له: إنَّ في الحصن ضعفاء ونساء وصبية؛ فأعطهم أماناً؛ ليخرجوا إليك، فليس فيهم ذرٌّكَ [مَطْلَب]. فأخذ أماناً من خالد للجميع، ثم أخرجهم، فخرج فيهم رجال؛ كأنهم الأُسْد! فقال خالد: لم أعطك لهؤلاء أماناً، إنما أعطيتك للضعيف. قال الرجل: فهم كلهم ضعيف؛ لأن الله عز وجل يقول: { وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا } [النساء: ٢٨]. فكتب في ذلك إلى أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) فأجاز الأمان على خالد"، فالإيهام في هذا الخبر كان بضعف الإنسان، الذي منه ضعف نفسه في الميل إلى النساء، وهو

(١) السابق، ص ٩.

(٢) أخبار الأذكىاء، ص ١٧٣.

(٣) لطف التدبير، ص ١١٧-١١٨.

في الرجال خاصة، وهو مراد الآية^(١)، ومنه ضعف بدني عن القتال، خاص بالنساء والصبية، فحمل الحنفي قوله على الأول بعد أن أوهم أنه يريد الثاني، والثاني هو القريب لأن المقام قتال، ويحتمل أن العطف في قوله: "في الحصن ضعفاء ونساء وصبية" على أصله، وهو تغاير المعطوفات، وهو حجة للحنفي، ويحتمل أنه من عطف الخاص (النساء والصبية) على العام (الضعفاء)، وهو الذي أوهم به.

ب . ومن إيهامات اللفظ: استغلال ما في التركيب من احتمالات المعهود في الاسم الموصول والمرجع في اسمي الإشارة والضمير^(٢).

فمن الإيهام بالاسم الموصول خبر أسارى الجماعم^(٣)، وهي وقعة بين الحجاج وابن الأشعث (ت ٨٥هـ) عند دير الجماعم، كان فيها بعض التابعين، ومنهم مطرف بن عبد الله (ت ٨٦هـ)، وقد أمر عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ) في شأن الأسارى "أن يعرضهم على السيف، فمن أقرّ منهم بالكفر في خروجهم علينا؛ فيخلى سبيله، ومن زعم أنه مؤمن؛ فيضرب عنقه"، فقال الحجاج لمطرف: "أتقر على نفسك بالكفر؟ قال: أصلح الله الأمير، إن من شق العصا وسفك الدماء، ونكث البيعة، وفارق الجماعة، وأخاف المسلمين لجديراً بالكفر. فخلى سبيله"، وقد أراد مطرف بالمعهود من الموصول وصلته (من شق العصا، وسفك الدماء، ونكث البيعة، وفارق الجماعة، وأخاف المسلمين لجدير

(١) جامع البيان، ٦/٦٢٤.

(٢) الشفاء، المنطق، ٧ السفسة، ص ١٢-١٤.

(٣) العقد الفريد، ٢/١٧٧.

بالكفر) الحجاج نفسه؛ لما حَرَجَ على خلافة عبد الله بن الزبير (ت ٧٣هـ)،
وظنَّ الحجاج أنه أراد من خرج مع ابن الأشعث عليه.

ومن الإيهام باسم الإشارة: خبرٌ في محنة القول بخلق القرآن بين ابن أبي دؤاد
(ت ٢٤٠هـ) والحارث بن مسكين (ت ٢٥٠هـ)، إذ كان "ابن أبي دؤاد يمتحن
الناس بخلق القرآن، فقال للحارث: اشْهَدْ أَنَّ القرآن مخلوق. فقال: أشهدُ أنَّ
هذه الأربعة مخلوقة. وبسط أصابعه الأربع، فقال: التوراة والإنجيل والزبور
والفرقان. فعرض وكفى وتخلص من القتل"^(١)، فكان يشير إلى الأصابع، لا يريد
غيرها، ويوهم أنه يريد المعدود بها من الكتب المنزلة.

وكان الامتحانُ في القرآن وحده، والجواب شمله وغيره من الكتب المنزلة؛ لأنها
سبيل إلى العدِّ بالأصابع، ولا عدَّ إلا المتعدد.

ومن الإيهام بالضمير: خبر شائع المقولة مختلف القائلين والسامعين، فيه أن
أميراً لبني أمية أمر سيدا هاشمي الهوى أن يلعن علياً (ت ٤٠هـ) - حاشاه رضي
الله عنه - على ملاء، وهدده، فخرج المأمور قائلاً: "إنَّ فلاناً" أمرني أن ألعن علياً؛
فالعنوه!"^(٢).

وليس ببعيد أن المموه عليه في بعض تلك الأخبار عالمٌ بالإيهام، لكنه أمضاه؛
لأن لجوء خصمه إليه ارتداداً منه عن المواجهة، ورضاً بتسليم الظاهر الذي قد
يظنه أتباعه أنه تسليم تام.

(١) أخبار الأذكياء، ص ١٧٤.

(٢) لطف التدبير، ص ١١٩-١٢٠. أخبار الأذكياء، ص ١٦٩-١٧٠.

٢. الإيهام بالمعنى.

أ. منه الإيهام بالعرض الذي يُظن لازماً^(١).

اللازم الذي يبين العرض هنا هو اللازم المنطقي، وليس اللازم العادي الاعتقادي الذي اعتاده الناس واعتقده المخاطب، وهذا اللازم الثاني معتبرٌ في البلاغة، وعليه تُبنى الكناية، وإلا ففي المنطق لا تلازم بين نوم الضحى وكثرة الخدم، ولا بين طول النجاد وطول القامة^(٢)، لكن الموهم يستغل لازم العادة واعتقاد المخاطب؛ فيمؤّه به، حتى إذا ظنه المخاطب تحلّل منه؛ لأنه غير لازم في الحقيقة، ويكون بين أشياء توافقت في الوقوع عُرفاً، كالفورية في ري الظامئ وفي لبس العاري؛ إذا تمكنا من الشرب والستر، إذ يجري في العادة أن الفورية بهما لازمة، فالظامئ إذا وجد الماء أسرع إلى شربه، وكذلك العاري إذا ظفر بالثياب.

وفيهما خبران، أولهما: خبر عُمَر (ت ٢٣هـ) (رضي الله عنه) والهَرْمُزَان (ت ٢٣هـ) أحد قادة الفرس، وهو: "لما أتى عمر بن الخطاب بالهرمزان أسيراً، دعاه إلى الإسلام، فأبى عليه. فأمر قتله، فلما عرض عليه السيف قال: لو أمرت لي يا أمير المؤمنين بشربة من ماء، فهو خير من قتلي على الظمأ. فأمر له بها؛ فلما صار الإناء بيده قال: أنا آمن حتى أشرب؟ قال: نعم. فألقى الإناء من يده وقال: الوفاء يا أمير المؤمنين نور أبلج. قال: لك التوقف حتى أنظر في أمرك، ارفعا عنه السيف. فلما رفع عنه قال: الآن أشهد أن لا إله إلا الله وحده

(١) الشفاء، المنطق، ٧ السفسة، ص ٢٠.

(٢) شرح مفتاح العلوم، ٢٠/٣، ٤٣٨.

لا شريك له، وأنّ محمدا عبده ورسوله. فقال له عمر: ويحك! أسلمت خير إسلام، فما أحرّك؟ قال: خشيت يا أمير المؤمنين أن يقال إن إسلامي إنما كان جزعا من الموت. فقال عمر: إن لفارسَ حلومًا؛ بما استحقت ما كانت فيه من الملك. ثم كان عمر يشاوره بعد ذلك في إخراج الجيوش إلى أرض فارس، ويعمل برأيه^(١).

فالأمان الذي ناله الهرمزان مؤقت بالشرب، ولُعْمَرَ أن يجسه، فإذا شرب قتله، وإن لم يشرب قتله العطش، وإنما نجا الهرمزان من ظنّة النفاق؛ إذ أسلم على السعة.

والخبر الثاني: أن شبيبًا الخارجي (ت ٧٧هـ) قتل عتّاب بن ورقاء (ت ٧٧هـ) - من قادة الحجاج - وتتبع عسكره، فأدرك أحدهم، وهو يسبح في الفرات، فقال شبيب: "اخرج إليّ. فقال: إني أخاف أن تقتلني قبل أن ألبس ثيابي. قال له: فأنت آمنٌ إلى أن تلبس ثيابك. فقال: والله لا ألبسها أبدًا. وانصرف عنه شبيب^(٢)، ولشبيب أن يقيم على السابح من ينتظره، فإما أن تضعف قواه فيغرق، وإما أن يخرج فيُستتر، ويُقتل، ولعله تركه؛ تورعًا منه ومن أصحابه عن مرأى لا يجلّ، وربما كان هذا في علم السابح.

ب . ومنه إبهام العكس، ويجري في اللزوم المنطقي بأن تعكس العلاقة بين اللازم والملزوم^(٣)، ويأتي في اللزوم العادي الاعتقادي أيضًا، فالأصل أن الملزوم

(١) العقد الفريد، ١٧١/٢.

(٢) العفو والاعتذار، ٢٢٦/١.

(٣) الشفاء، المنطق، ٧ السفسطة، ص ٢٣-٢٤.

هو الذي يدل على اللازم، ويوصل إليه، فالرماد بكثرته - عند الأوائل - يوصل إلى الجواد، لكن ما كلُّ جواد سيوصلك إلى رماد كثير حول بيته، فمن الناس مَنْ بَدَّلَهُ بنقوده لا بوقوده، بَيَّدَ أَنَّ الموهَم يعكس.

ومن أمثلة هذا الإيهام: خبر معن بن زائدة وأسراه: "كان معن بن زائدة (ت ١٥٢ هـ) قد أمر بقتل جماعة من الأسرى، فقام إليه أصغر القوم، فقال له: يا معن، أتقتل الأسرى عطاشاً؟ فأمر لهم بالماء؛ فلما سقوا قال: يا معن: أتقتل ضيفانك؟ فأمر معن بإطلاقهم"^(١)، فَمِنْ لوازم الضيافة أن تَرَوِي ضيفك، فكلُّ ضيفٍ مروِيٌّ، لكن الأسير عكس، وجعل كلَّ مروِيٍّ ضيفاً، بيد أن مَعْنًا قَبْلَهَا منه؛ صوتاً لصيته عن وهم يكدره، فالذي مَوَّه به الأسيرُ قد يَتَمَوَّه على الأفهام، ويروج على الألسن.

(١) العقد الفريد، ١٧١/٢.

المبحث الثالث: النجاة بالخطابة.

لا تُحَدُّ الخطابة بالمنبرية، بل هي قولٌ إقناعيٌّ، سواء أُقيل على منبر أم قيل على غيره، والإقناع ليس كل انقياد ذهني، بل هو نوع منه، يختص بفئة يدين بها جمهور البليغ عامة^(١)، ولا يفحصون عنها، كمكارم الأخلاق، وموارد الأمثال، وفضيلة القائل، وانفعاله؛ فيتأثرون بها، ويُرجى أنهم يأخذون بنتائجها؛ فالإقناع فيه معنى القناعة، أي الرضا ببعض الأدلة^(٢)، ولا سيما المشهور منها الذي يألفه قوم البليغ بحسب أعرافهم وخصالهم وقُدواتهم.

وتنقسم المقنعات إلى مقنعات أولى، وأخرى خارجة^(٣)، والفرق أن الأولى للقول القياسي الذي ينشئه البليغ، وفيه تلازم بين مقدمة ونتيجة^(٤)، وأما تنميته لقلوله، والقول الذي لغيره ويستشهد به، والأحوال التي يتصف بها، فهي إقناعات خارجية.

١. الضمير الخطابي:

هو قياس أضر فيه شيء من مقدماته ونتيجته؛ لذيوعه، وقبوله الناس له، وخاصة مكارم الأخلاق^(٥)، كقولنا: حاتم جواد نجده مغنياً عن أن يُفصّل قياسه هكذا: (حاتم جواد وكل جواد محمود؛ فحاتم محمود)؛ فحَمَدُ الجود مشهور، وليس من البلاغة التصريح بمثل هذا الذي يعده الناس كالبديهي، قال حازم:

(١) ينظر الشفاء، المنطق، ٨ الخطابة، ص ٣٩

(٢) الخطابة، ص ٩.

(٣) السابق، ص ٣٩.

(٤) السابق، ص ٢٧، ٣٩-٤١.

(٥) النجاة، ٨٢/١.

"لما كان القول القياسي قد لزمه الطول والتكرار لم يكن لهم بُدّ فيما قصدوا به البلاغة من كلامهم من أن يُعدّلوا مقدارَه، ويُميطوا تكرارَه؛ فإن الكلام إذا خفّ واعتدل حَسُنَ موقعُه من النفس، وإذا طال اشتدتْ كراهةُ النفس له"^(١).
ولأجل الحمد دعا المتّهمون أو شفعاؤهم أصحاب العقاب أن يتخلّقوا بالعفو، وما ذلك إلا لأنه خلق كريم، وامتاز بغلبته على أخبار النجاة، حتى تعنوت به فصول وإضمامات في المصادر، كما مر في المقدمة.

ومن أخباره: أن المأمون كان: "مؤثرا للعفو؛ كأنه غريزة له، وهو الذي يقول: لقد حُبّب إليّ العفو حتى إني أظنّ أني لا أتاب عليه. وأحضر إلى المأمون رجلاً قد أذنب، فقال له المأمون: أنت الذي فعلتَ كذا وكذا؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، أنا الذي أسرف على نفسه، واتكل على عفوكم. فعفا عنه"^(٢)، والخبر يُميّز العفو من الغرائز، ويبين أنه مكتسب، يشعر بهذا تصدير الخبر بأن العفو: "كأنه غريزة"، فليس هو بغريزة، لكنّ التزام المأمون التخلّق به قد أشبه الغرائز التي تلازم الحيّ، والخبر متجه إلى هذا، أي إلى ملازمة العفو، وألا يكون خاصّاً بساعة ارتياح، ولحظات سرور سرعان ما تذهب، والمأمون نموذجٌ شَهِدَ به الراوي، والمأمون نفسه، والمذنب؛ فالراوي يذكر أنه كان "مؤثراً للعفو"، وأنه كالـ"غريزة"، ولا يُفصّل الراوي في الجناية التي في الخبر، ويقتصر على أن الجاني "قد أذنب"، ولو فصلّ في الذنب لعُوند في استحقاقه العقاب، أو العفو، ولقيل: (إن مثل هذا لا يُجاسب، واتّهامه ظلم)، أو قيل: (إن مثل هذا لا

(١) منهاج البلغاء، ص ٦٥.

(٢) نهاية الأرب، ٦/٦٠.

يُغْفَى عنها، والعفو عنه تفريط)، فيضعف التوجيه الذي سيق إليه الخبر، بل الباب الذي سيق فيه، وهو: "حسن السياسة وإقامة المملكة"^(١) من قسم "المُلْك"؛ وهو باب تهذيبي؛ لا يحسن أن يجعل فيه ما يتعقبه المتلقي بالمعاندة. ومن أخباره: خبر جانٍ موثَّق بالحديد اقتيد إلى دار الأمير محمد بن حميد الطوسي (ت ٢١٤هـ)^(٢)، وكان الأمير يتغذى مع جلسائه، فقال أحدهم: "الحمد لله الذي أمكنك من عدوك؛ فسبيله أن تُسقى الأرض من دمه"، ووافقه الجلساء كلهم، وأشاروا بطرائق مختلفة في قتل الرجل، فقال محمد: "يا غلام، فُكِّ عنه وثاقه، ويُدخَل إلينا مكرِّمًا"، فجيء بالرجل، فهشَّ له محمد، ورحَّب به، وأشركه في المائدة، وجدَّد له الطعام، وآنسه في المؤاكلة، ثم أعاده إلى أهله موصولاً بالإحسان والتكريم، ولم يذكره بجنائته ثم قال لجلسائه: "إنَّ أفضل الأصحاب من حضَّ الصاحب على المكارم، ونهاه عن ارتكاب المآثم؛ وحسَّن لصاحبه أن يجازي الإحسان بضعفه، والإساءة بصفحه؛ إنَّا إذا جازينا مَنْ أساء إلينا بمثل ما أساء، فأين موقع الشكر على النعمة فيما أتىح من الظفر! إنه ينبغي لمن حضر مجالس الملوك أن يمسك إلا عن قولٍ سديد، وأمرٍ رشيد، فإنَّ ذاك أدوم للنعمة، وأجمع للألفة؛ إن الله تعالى يقول: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} [الأحزاب: ٧٠، ٧١]."

(١) السابق، ٤٣/٦.

(٢) السابق، ٦٣/٦.

وفي الخبر ما يميزه، وهو أن العفو مذكور بأحد متوارداته، وهو الصفح، وأن مقولة محمد مطوّلة كأنها خطبة منبرية، والأميز أن المُنَجِّي والمَنْجُو من عقابه واحد، فهو صاحب العقاب وصاحب الحجّة في خلاص الجاني، ويميّز الخبر امتزاجه بمقنعين خارجيين، هما: تحسين القول بالسجع، والاستشهاد بقول يؤيده، وهو آية من القرآن، وليس التفريق بين الإقناع الأَوِّيِّ والخارجيِّ مفاضلةً تُرَجِّحُ الأَوِّيَّ في الحجّة، فما هو إلا تفريق بين ما يُنشئه البليغ وما يستعين به، وكم من استشهادٍ أمضى حجاجًا من أقيسة اصطنعها البليغ.

٢ . التمثيل الخطابي.

وهو: "الحكم على جزئيِّ بحكمٍ موجودٍ في جزئيِّ آخر ماثله" ^(١)، ولم تظهر له أمثلة تامة من أخبار النجاة؛ إلا ما جرى مجرى الحجاج بالقدوة، ومنه حجاج جعفر بن محمد (ت ٤٨١هـ) بعمل الأنبياء: سليمان وأيوب ويوسف (عليهم السلام)، إذ روي أن أبا جعفر المنصور (ت ١٥٨هـ) مر بالمدينة النبوية، وكان فيها أبو عبد الله جعفر بن محمد من ذرية الحسين بن علي (رضي الله عنهما)، وكان المنصور مُعْضَبًا عليه، فاستدعاه، فلما جاءه جعفر، سلّم عليه، فقال المنصور: "لا سلّم الله عليك، يا عدوّ الله! تعمل عليّ الغوائل في مُلْكِي، قتلتني الله إن لم أقتلك. قال: يا أمير المؤمنين، إنّ سليمان -صلى الله على محمد وعليه- أُعْطِيَ فشكر، وإن أيوب ابتلي فصبر، وإن يوسف ظلّم فغفر؛ وأنت على إرثٍ منهم، وأحقُّ من تأسى بهم. فنكس أبو جعفر رأسه مَلِيًّا، وجعفر واقف، ثم رفع رأسه، فقال: إليّ أبا عبد الله، فأنت القريب القرابة، وذو الرّحم

(١) منهج البلغاء، ص ٦٧.

الواشجة، السليم الناحية، القليل الغائلة. ثم صافحه بيمينه، وعانقه بشماله، وأجلسه معه على فراشه، وانحرف له عن بعضه، وأقبل عليه بوجهه؛ يحدثه ويسأله، ثم قال: يا ربيع، عَجَّلْ لأبي عبد الله كُسوته وجائزته وإذنه" (١).

وهؤلاء الأنبياء منهم من اختُبر بالنعماء، وهو سليمان؛ إذ آتاه الله الملك، وسخَّر له الجن والريح، ومنهم من اختُبر بالبأساء، وهو أيوب، فمسه النُصب والعذاب، ومنهم من اختُبر بهما؛ بالبأساء والنعماء، فاغترب عن أبيه، وألقي في غيابة الجب، ولبث في السجن بضع سنين، ثم صار عزيز مصر وملكها، وهو يوسف، فإن كنتَ في امتحان، فاشكر كما شكر سليمان، ولا تطع وتساهل في دماء الناس، واصبر كما صبر أيوب، ولا يطمس عقلك، وتجازف في خصومة الناس، وإن تبينت لك خصومتهم واستحقاقهم العقاب فاغفر كما غفر يوسف.

ومن طريف الأخبار: أن حُرورية (خارجية) دعت وزراء الحجاج أن يقتدوا بوزراء فرعون، إذ: "أُتي الحجاج بحرورية، فقال لأصحابه: ما تقولون في هذه؟ قالوا: اقتلها - أصلح الله الأمير - ونكل بها غيرها! فتبستمت الحرورية. فقال لها: لم تبستمت؟ فقالت: لقد كان وزراء أخيك فرعون خيراً من وزرائك يا حجاج؛ استشارهم في قتل موسى فقالوا: {أَرْجِهْ وَأَخَاهُ} [الأعراف: ١١١]، وهؤلاء يأمرونك بتعجيل قتلي. فضحك الحجاج، وأمر بإطلاقها" (٢).

(١) العقد الفريد، ١٥٩/٢ - ١٦٠.

(٢) السابق، ١٧٤/٢.

يحتمل أن الحرورية طلبت أن يؤجل قتلها؛ لعلها تظفر بعفو أو هرب؛ وأوجبهته على الحجاج؛ لأن هذا فعل قدوته، الذي وصفته بـ"أخيك"، وأن وزراءه خالفوا ووزراء القدوة، ولا يحمل هذا على الاستهزاء؛ لأن هذا من مذهب الخوارج في مخالفيهم؛ أتهم والكفار سواء، فتخلص منه الحجاج، وحوّل القدوة الذي زعمته الحرورية إلى قدوة مضادة؛ يعامله معاملة الضد لا المثال، وهذا سلوك لاحظته برلمان، وهو الهرب من الاقتداء؛ يتحیی في الهارب المخالفة؛ ترفعاً عن هذه العلاقة^(١).

ويحتمل أنها أرادت السخرية؛ وسيان عندها تعجيل القتل وإرجاؤه؛ لأنها "نسبت"، و"ضحك"، وهو الأقرب؛ لأن تعبيرات المتخاطبين هي الأولى في تفسير كلامهم، وحينئذ لا يعد حجاجها من التخلص من العقاب بتأخيره، بل يعد ذكر فرعون ومشورة وزرائه حجة في أن خصمها أسوأ منه، وأنه جدير بالمقاتلة.

٣. فضيلة القائل/الإيتوس.

يجيء في بعض أخبار النجاة أنها بوسيط بين المتهم وصاحب العقاب، ولهذا الوسيط شرف، يجعله مسموع القول، مقبول الرأي.

فإذا كان لسمت صاحب الحجة شأن في الأخذ بها عند هذا من الحجاج بـ(فضيلة القائل)^(٢)، وهو ترجمة الأوائل لـ(Ethos)، أما المعاصرون فاستعملوا أعجميّه، وله أضرب، فمنه السابق على الخبر، ومنه المزامن له، أو: ما قبل

(١) الإمبراطورية الخطابية، ص ١٩٣-١٩٥.

(٢) الخطابة، ص ٣٢-٣٣.

الخطابي، والخطابي^(١)، لأن المتلقي قد يدرك أن للقائل شرفاً قبل قوله، وقد يدرك شرفه من كلامه، ومن قبل قسم ابن سينا الخطابة إلى عمود وأعوان وحيل، وفضيلة القائل/الإيتوس تأتي عوناً إذا علم المتلقي من القائل "اشتهاره بالصدق والتمييز"^(٢)، وتأتي حيلة من القائل "بأن يتكلف الدلالة على فضيلة نفسه"^(٣).

أ. فضيلة القائل السابقة/الإيتوس قبل الخطابي.

من أخبار النجاة التي يظهر أنها من منزلة الشافع، خبر الأحنف بن قيس (ت ٧٢هـ) أنه كلم مصعب بن الزبير (ت ٧٢هـ) "في قوم حبسهم، فقال: أصلح الله الأمير! إن كانوا حُبسوا في باطلٍ فالحقُّ يُخرجهم، وإن كانوا حُبسوا في حقٍّ فالعفو يسعهم. فخلاهم"^(٤)، فالقائلُ سيدُّ قومه، ومضربُ المثل في الحلم، ولولا فضيلته ما جَسَرَ على هذا التفصيل، وعلى ذكر احتمال الظلم بقوله: "حبسوا في باطل"، وعلى نسبة إطلاقهم إلى الحق والعفو بقوله: "الحق يخرجهم... العفو يسعهم"، وليس إلى تكريم الأمير.

ب. فضيلة القائل المزامنة/الإيتوس الخطابي.

منها ما أدركه الحجاج في أسير من أتباع عبد الرحمن بن الأشعث، أنه أطلقه لصدقه، إذ: "جلس الحجاج يقتل أصحاب عبد الرحمن، فقام إليه رجل منهم، فقال: أيها الأمير! إنَّ لي عليك حقاً. قال: وما حقك عليّ؟ قال: سبَّك عبد

(١) مشكلات الحجاج بالإيتوس من البلاغة إلى تحليل الخطاب، ص ١٠٤.

(٢) الشفاء، المنطق، ٨ الخطابة، ص ٩.

(٣) السابق، ص ١٠.

(٤) عيون الأخبار، ١/١٠٢.

الرحمن يوماً، فرددتُ عنك. قال: ومن يعلم ذلك؟ فقال الرجل: أنشد الله رجلاً سمع ذلك إلا شهد به. فقام رجل من الأسرى فقال: قد كان ذلك أيها الأمير. فقال: خلّوا عنه. ثم قال للشاهد: فما منعك أن تنكر كما أنكروا؟ قال: لتقديم بغضي إياك. قال: ويحلّي هذا لصدقه" (١).

والشاهد من هذا الخبر: تخلية الثاني؛ لما ظهر للحجاج صدقته، وقول الحجاج: "ويحلّي عنه"، يُلاحظ فيه صيغة الخبر، وأما الأسير الأول فقال فيه: "خلّوا عنه"، بصيغة الإنشاء الطلبي؛ فالأول أنشأ الحجاج التخلية بنفسه، إذ أمر بها، والثاني أخبر بتخليته؛ كأن الذي أطلقه فضيلة القائل التي ظهرت من الأسير الصادق، ولو أطاع الحجاج هواه لما ترك هذا الأسير، فقد أبان عن تأصل كرهه له، لكنّ الصدق فرض نفسه.

(١) السابق، ٩٨/١-٩٩.

المبحث الرابع. النجاة بالشعر.

يُراد بالشعر -إذا كان قسيما للصناعات المنطقية- ما يكون به الكلام شعراً، وهو التخيل عند المنطقيين، وأما حدّه بالوزن فهو عند الجمهور^(١)، قال حازم مُعرِّفاً بالتخيل: "أن تتمثّل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه أو نظامه، وتقوم في خياله، صورةً أو صوراً، ينفعل لتخيّلها أو تصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة الانبساط أو الانقباض"^(٢).

ويُفضّل التخيل على الوزن بأنّ الذهن ينقاد به؛ فالتخيل أن يُصنَعَ في ذهن المخاطب بالشعر خيالاً يفضي به إلى انبساط أو انقباض، وإن لم يتأثر الفكر، قال ابن سينا: "التخيلُ إذعانٌ، والتصديقُ إذعانٌ، لكنّ التخيلُ إذعانٌ للتعجب والالتذاذ بنفس القول، والتصديقُ إذعانٌ لقبول أن الشيء على ما قيل فيه"^(٣). وقال ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) في أثر المجاز -وهو بعضٌ من التخيل- ذاكراً أن من آثاره في نفس السامع تركه العقاب: "أعجب ما في العبارة المجازية أنّها تنقل السامع عن خُلُقهِ الطبيعي في بعض الأحوال، حتى أنّها ليسمح بها البخيل، ويشجع بها الجبان، ويحكّم بها الطائش المتسرع [يكون حكيماً]، ويجد المخاطب عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قُطع عنه ذلك الكلام؛ أفاق، وندم على ما كان منه من بذل، أو ترك عقوبة، أو إقدام على أمر مهول"^(٤).

(١) شرح الإمام السعد التفتزاني على الشمسية، ص ٣٧٥.

(٢) منهاج البلغاء، ص ٨٩.

(٣) فن الشعر من كتاب الشفاء، ص ١٦٢.

(٤) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ١/٨٩.

كأن يُقال في العسل إنه رجيع حشرة؛ فينقبض شاربه، وإن لم يتغير اعتقاده في طيب العسل ونفعه، أو أن يُقال في شراب محرّم إنه ياقوت أحمر سيّال أو حجر أصفر متلألئ كما في أشعار أبي نواس؛ فيعجب السامع البرّ بهذا، وإن لم يتغير اعتقاده في خبثه وحرمته.

وأخبار النجاة ذات الأشعار تختلف في نصيبها من التخييل، وسيناقش هذا في الأضراب الآتية:

١. ما كان في الخبر شعراً واحداً للنجاة فقط.

وفيه يحيل الشاعر صورة تتحرك لها نفس صاحب العقاب، تُصنع بوصف أو بمحاكاة، كما في تعريف حازم:

أ . فقد تكون الصورة وصفاً للشيء على ما هو عليه، مثل خبر تميم بن جميل الذي جيء به إلى المعتصم (ت ٢٢٧هـ) بعد تغلبه على شاطئ الفرات^(١)، فأحضر السيف والنطع، وقال المعتصم: "يا تميم، إن كان لك عذرٌ فأتِ [كذا] به، أو حجةٌ فادلِ بها"، فتكلم تميم بكلام كالخطبة، حمد الله، وسأل العفو، ثم أنشأ أبياتاً تسعة، كان منها أربعة في صبيته، وهي:

"وما جَزَعِي مِنْ أَنْ أَمُوتَ وَإِنِّي
ولَكِنَّ حَلْفِي صَبِيَّةٌ قَدْ تَرَكْتَهُمْ
لَأَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ شَيْءٌ مُؤَقَّتٌ
وَأَكْبَادُهُمْ مِنْ حَسْرَةٍ تَتَفَتَّتُ
كَأَنِّي أَرَاهُمْ حِينَ أُنْعَى إِلَيْهِمْ
وَقَدْ حَمَشُوا تِلْكَ الْوَجُوهَ وَصَوَّتُوا
فَإِنْ عِشْتُ عَاشُوا خَافِضِينَ بَغْبَطَةً
أَذُودُ الرَّدَى عَنْهُمْ وَإِنْ مِتُّ مُوتُوا"

(١) العقد الفريد، ٢/١٥٨-١٥٩.

هي التي جعلت المعتصم يغفر له جنايته؛ إذ قال: "كاد -والله يا تميم- أن يسبق السيف العذل، اذهب؛ فقد غفرت لك الصبوة، وتركتك للصبيبة"، والصورة واصفة لا محاكية، فنصّ على أنّهم صبية -ولم يُشبههم تشبيه الحطيئة صبيته بأفراخ- وأنهم في حسرة، وأنهم سيجزعون عند موته بخمش الوجه ورفع الصوت، فلم يجاوز الحقيقة إلا بالمبالغة في تفتت الكبد، فالصورة غيّرت حكم المعتصم، ولم تغيّر اعتقاده بجناية تميم، فهي "صبوة"، وحكمه "مغفرة"، ولا غفران إلا للذنب.

ومع أن تميمًا قال في كلامه قبل الأبيات: "لم يبقَ إلا عفوك أو انتقامك، وأرجو أن يكون أقربهما منك وأسرعهما إليك أولاهما بإمامتك، وأشبههما بخلافتك"، إلا أن المعتصم أثر صورة الصبية وتأثر بها، وقدمها على المحامد الإقناعية.

ب. وقد تكون الصورة بالمحاكاة كخبر أبي ذؤلف (ت ٢٢٦هـ) أنه كان قاطع طريق، يلوذ بالجبال، ولما ظفر به المأمون، "أمر بضرب عنقه؛ فقال: يا أمير المؤمنين دعني أركع ركعتين. قال: افعل. فركع، وحرّ أبياتًا، ثم وقف بين يديه، فقال:

بع بي الناس فإني	خلف من تبغ
واتخذني لك درعًا	قلصت عنه الدروع
وارم بي كل عدو	فأنا السهم السريع

فأطلقه، وولاه تلك الناحية، فأصلحها"^(١)، وكان لأولي القوة والبأس الشديد من الرجال قدرًا عند أهل السياسة في القديم؛ لأن قوة السلاح بقوة حامله، وليس بتقنيته كما في زمننا، فلما خيل أبو دلف قوته، وأنه درع لا يُضاهى، وسهم سريع؛ استحسِن المأمون أن يدخره لأعدائه.

وهكذا صوّر الخبران؛ أن عصيان تميم بن جميل وأبي دلف المقلق لهيبة المُلْك قد عُفِرَ بتخييل أثر في المعتصم والمأمون، وقد يظهر أن فيه مجازفة، لا يستسيغها المقام، الذي فيه مستشارون مؤثرون، وقلبٌ مشحونٌ بالغيظ، متشوّفٌ إلى النقمة، وفيه مهلةٌ يفيق فيها الحاكم من غشاوة الصورة، إن كان واقعًا في غوايتها.

والرأي أن التخييل بطأ الحكم، وخفّف سَوْرَةَ الغضب، فكان للتأني موضع، يقلّب فيه الحاكم النظر، ويداول الرأي، ويوازن المصالح والمفاسد، حتى انتهى إلى تخلية الجاني، واصطناعه لخدمته، بيد أن الراوي المتأدب اقتصر على الحوارات ذات البلاغة، ولو لم يفعل لكانت أخبار الأدب كمحاضر القضاة.

٢. ما كان في الخبر شعر جناية وشعر نجاة، فتكون جناية الشاعر من شعره، وللشاعر سبيلان للنجاة:

أ. إما أن ينكر هذه الجناية، ويزعم أن شعره مروّيٌّ روايةً خاطئةً، اختلف فيها إعرابٌ أو حرفٌ.

(١) السابق، ١٧٢/٢.

فمما صحَّح الشاعر إعراب بيته: خبر عَتَبان البكري الشيباني^(١)، لما حبس الحجاج مسمَع بن مالك من بكر بن وائل؛ قال عَتَبان أحياناً حميَّةً لبكر، يذكر فيها الخوارج من قومه، ومنهم شبيب الخارجي، قال فيه:

" . . . ومنا أمير المؤمنين شبيب "

فصار عبد الملك يطلبه، ففر عَتَبان، ثم جاء عبد الملك بعد أن استأمنه، فذكر عبد الملك له البيت: "... ومنا أمير المؤمنين شبيب، فقال: ما قلتُ كذا، إنما قلتُ: ومنا أمير المؤمنين شبيب"، فعفا عنه عبد الملك، وتأويلها كما في آخر الخبر: "ومنا يا أمير المؤمنين".

ومما استدرك الشاعر تغيير حرف من بيته: أن عدي بن الرِّقاع (ت ٩٦هـ) جيء به موثَّقًا إلى سليمان بن عبد الملك (ت ٩٩هـ)، وقال: "إن كنتَ لكارهًا لولائتي! قال: وكيف ذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: حين تقول في مديحك الوليد: عُدْنَا بذِي العرش أن نبقي وأن نكون لراعٍ بعده تبعًا ونفقده

فقال ابن الرقاع: والله، ما هكذا قلتُ، يا أمير المؤمنين! ولكني قلتُ: عُدْنَا بذِي العرش أن نبقي وأن نكون لراعٍ بعدهم تبعًا ونفقدهم

(١) العفو والاعتذار، ١/١٨٤-١٨٨.

قال: أفكذلك؟ قال: نعم. قال: فكّوا حديده، وردّوه على موكبه إلى أهله"، وعلّق الراوي على الخبر: "وإنما خصّ بتلك المِدْحَة الوليد"^(١)، فليست لبني أمية كما في البيت المعدّل، ولا تحسب الميم مزيدة على (نفقده، بعده)، بل أبدلها الشاعر من الواو المشبعة من الضم، التي تعد حرفا عروضيا، لا تلتزم بعض الإملاءات كتابته، والتواصل آنذاك شفوي، ولم يشع فيه أن تتناقل الأشعار كتابة.

وتعد هذه السبيل من الجدل نقضًا للدليل؛ لأنها إبطال له، ولا تعد نجاة بالتخييل.

ب. وإما أن يرتجل الشاعر شعراً يُرضي به من أتممه، فيجعل للنجاة شعرا كما أنّ للجناية شعرا، فيتعارضان، ويتساقطان، ويتخلص من العقاب، ومنه خبر هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ) ومسلم بن الوليد (ت ١٩٥هـ)^(٢) الذي: "رُمي عنده بالتشيع، فأمر بطلبه، فهرب منه، ثم أمر بطلب أنس بن شيخ كاتب البرامكة فهرب منه، ثم وجده هو ومسلم بن الوليد عند قينة ببغداد، فلما أتى بهما، قيل له: يا أمير المؤمنين، قد أتى بالرجلين. قال: أيّ الرجلين؟ قيل: أنس بن أبي شيخ، ومسلم بن الوليد. فقال: الحمد لله الذي أظفرتي بهما! يا غلام. أحضرهما. فلما دخلا عليه، نظر إلى مسلم، وقد تغيّر لونه؛ فرق له، وقال: إيه يا مسلم، أنت القائل:

(١) السابق، ٢٣٧/١-٢٣٨.

(٢) العقد الفريد، ١٨٠/٢-١٨٢.

أَنَسَ الهوى ببني عليٍّ في الحشا وأراه يطمخ عن بني العباسِ

قال: بل أنا الذي أقول يا أمير المؤمنين.

أَنَسَ الهوى ببني العمومة في الحشا مستوحشًا من سائر الإيناسِ
وإذا تكاملت الفضائلُ كنتم أولى بذلك يا بني العباسِ

قال: فعجب هارون من سرعة بديهته، وقال له بعض جلسائه: استبقي يا أمير المؤمنين؛ فإنه من أشعر الناس، وامتحنه؛ فسترى منه عجباً، وآخر الخبر استنشده من شعره، ثم وصله، وخلي سبيله.

ولولا أن في الخبر تعجباً من بديهة مسلم لكان ذكره في الضرب السابق أولى؛ لأن شعره في النجاة مبني على شعر الجنابة إيقاعاً ولفظاً؛ فالقافية والوزن والكلمات الأولى والأخيرة "أنس الهوى ببني... بني العباس" متفقة في الشّعْرَيْن. وروي أن علي بن جبلة (ت ٢١٣هـ) دخل على الأمير حميد الطوسي (ت ٢١٠هـ)، فأمر بوجء رقبته، وطرده؛ لأنه قال في أبي دُلف:

"إنما الدنيا أبو دلفٍ بين مبداه ومحتضره
فإذا وليّ أبو دلفٍ ولّت الدنيا على أثره

فقال في وقته: فإني قد قلت في الأمير. قال: وما قلت؟ قال:

إنما الدنيا حُميدٌ وعطاياه الجِسَامُ
فإذا ولى حميدٌ فعلى الدنيا السلام

فرضي عنه حميد، وأدناه، وأمر له بجائزة^(١).

والشعران متقاربان في تخييل أن الدنيا مساوية للممدوح، وببحرين مجزوءين من المديد والرمل، فيهما تفعيلة (فاعلاتن)، وَحَدَّهَا فِي الرَّمْلِ، وَمَعَهَا (فَاعْلَن) فِي الْمَدِيدِ.

وخبرنا مسلم بن الوليد وعلي بن جبلة من رد حجة العقاب بحجة توجب الثواب أو تسقط العقاب؛ فيعدان من الجدل بالمعارضة بين حجتين، ولا يمتنع أن يكون في الشعر الذي عارض به الشاعر تهمته مزيد تخييل؛ فالتخييل لا يمتنع أن يجتمع بغيره؛ فيكون للقول تأثير انفعالي وفكري معًا، ولحظ هذا حازم القرطاجني؛ فقال: "وظنوا ما وقع من الشعر مؤتلفا من المقدمات الصادقة فهو قول برهاني، وما ائتلف من المشهورات فهو قول جدلي، وما ائتلف من المظنونات الراجحة فهو قول خطبي، ولم يعلموا أن هذه المقدمات كلها إذا وقع فيها التخييل والمحاكاة كان الكلام قولاً شعرياً"^(٢).

ومما يحتمل هذا السبيل من المعارضة: خبر القرشي وعمر^(٣)، وهو أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) استعمل قرشيًا على عمل، ثم استدعاه لما بلغه أنه

(١) العفو والاعتذار، ١/١٩٧-١٩٨.

(٢) منهاج البلغاء، ص ٨٣.

(٣) أخبار الأذكىء، ١٥٦.

قال بيتًا في لذة شراب وتساقيه، "فأشخصه إليه، وذكر أنه إنما أشخصه من أجل البيت، فضم إليه آخر، فلما قدم عليه، قال: ألت القائل:

اسْقِنِي شُرْبَةً أَلَذَّ عَلَيْهَا واسقِ بالله مثلها ابنَ هشامٍ

قال: نعم، يا أمير المؤمنين،

لَعَلَّه عَسَلٌ بَارِدٌ بِمَاءِ سَحَابٍ إِنِّي لَا أَحِبُّ شُرْبَ الْمَدَامِ

قال: الله؟ قال: الله! قال: ارجع إلى عملك"، ورواية الخبر تجعل بيت النجاة مخزومًا؛ ف"لعله" زائدة، ووزن البيت يبدأ ب"عسل"، ويحتمل أنها ليست من البيت، وأنه الخبر هكذا:

"... قال: نعم يا أمير المؤمنين، لعله:

عَسَلٌ بَارِدٌ بِمَاءِ سَحَابٍ إِنِّي لَا أَحِبُّ شُرْبَ الْمَدَامِ"

وبالخرم يكون الخطاب ب"لعله" للساقى، فهو المخاطب بالشعر، ولعل للترجي، والمعنى: (أرجو أيها الساقى أن الشربة عسل...). فهو مزامن لبيت التهمة؛ فيكون دليل الجناية ناقصًا، وهذا نقض للدليل؛ لفساده وبتره.

وبلا خزم يكون الخطاب لعمر (رضي الله عنه)، والمعنى: (أرجو يا عمر أن الشربة عسل...).؛ فهو يثبت البيت الذي اتهم به، ويذكر أنه يرجو له تأويلًا، ولم يكن هذا الرجاء قبل لقيا عمر، فهو تنبيه على تأويل لا على بيت ناقص،

وهذا من المعارضة بالقلب، وهو إثبات الدليل وتغيير المدلول من مدام إلى عسل؛ فالشعر الذي وصل أمير المؤمنين صحيح؛ لكن معناه مختلف. وجَعَلَ التَّأْوِيلَ شعراً؛ حتى يُقْرَنَ ببيت التهمة أينما رُوي، فلا تأتيه مساءلة أخرى، وهذا أقرب؛ بشهادة الراوي أنّ البيتَ صَنَعَهُ الشاعرُ بعد استدعائه، ولأنّ العرب لا تحزم بأكثر من أربعة أحرف^(١)، ولأنّ الوزن من جوهر الشعر، والوزن تساوٍ في الحركات والسكنات وترتيبها، والخزم يبعد هذا التساوي إبعاداً شديداً^(٢)؛ فكيف إذا تجاوزت أحرفه المعهود.

٣. ومن الشعراء من يقر بشعر الجنائية؛ لكنه يمنعه أن يكون دليلاً على استحقاق الحكم عليه؛ لأنه عن انفعال غلب عليه لا يدل على حقيقة رأيه، أي أنه واقع في التخيل، وهذه حجة الحسين بن الضحاك (ت ٢٥٠هـ)، وكان مقرّباً إلى الأمين (ت ١٩٨هـ)، ومناصراً له بشعره على أخيه، فلما انتزع المأمون الخلافة؛ جاء الشاعر إلى المأمون، فغضب عليه، ولم يرحّب به، وذكر له أشعاره، وقال: "هل عرفت - يوم قُتِلَ أخي - هاشمياً قُتِلت، أو هُتكت؟ قال: لا. قال: فما معنى قولك؟

ومّا شجى قلبي وكفكفَ عبرتي
ومهتوكة بالخلد عنها سُجوفُها
إذا حَفَرَتْها روعةٌ من مُنازِعِ
محارمٍ من آل النبي استُحِلَّتِ
كعابٍ كقرن الشَّمس حين تَبَدَّتِ
لها المُرْطُ عاذت بالخضوع ورَّتِ

(١) العمدة، ١٤١/١.

(٢) منهاج البلغاء، ص ٢٦٣.

... فقال: يا أمير المؤمنين، لوعةٌ غلبتني، وروعةٌ فاجأتني، ونعمةٌ فقدتها بعد أن غمرتني، وإحسان شكرته فأنطقني. فدمعتُ عينا المأمون، وقال: قد عفوتُ عنك وأمرت لك بإدراك أرزاقك عليك، وإعطائك ما فات منها، وجعلتُ عقوبة ذنبك امتناعي عن استخدامك"^(١).

فاللوعة والروعة خيلتا في اقتحام قصر الخُلد ببغداد الذي فيه الأمينُ ومحارمُه^(٢) انتهأً لحُرْم الحرائر فيه، فتخيّل فتاةً حسناء في القصر، أزال المقتحمون أستار غرفتها، وانتزعوا مُرطها الذي تتحبّب به، فتُطرق رأسها كالخاضعة؛ لتخفي وجهها، وهي باكية، ولبكائها رنين، ففاضت مخيلته بالشعر في هذا، وإلا فمشاهداته خالية منه، وفكره بريء من اعتقاده، والشعر انفعال نفساني لا فكري، مؤقت لا روية فيه، كما قال ابن سينا^(٣)، فلا يُبنى عليه المفارقة في الاعتقاد والسياسة، وهذه حجة الشاعر.

(١) الفرج بعد الشدة، ١/٣٣٠.

(٢) تاريخ الرسل والملوك، ٨/٤٢٩.

(٣) فن الشعر من كتاب الشفاء، ص ١٦١.

الخاتمة

أورد البحث أخبارًا في المنع والمعارضة والنقض، وفي الإيهام باللفظ، وفي الإيهام بالمعنى، وفي ضمير الخطابة، وفي التمثيل، وفي التخييل، قد استعملت سُبُلًا للخلاص.

وطرائق الحجاج متنوعة، والغالب أنه يُحاجّ بمكارم الأخلاق، ومنها سؤال العفو، وهو من المقنعات الخطابية، وتجيء لطائف أخبار بحجج جدلية وإيهامية؛ فيها ذكاء وطرافة وسرعة بديهة، وأما الحجاج بالشعر، فمنه ما كان تخييلًا استدر رغبة أو شفقة من المخاطب، ومنه ما هو من الجدل؛ فينقض الشاعر جنابة شعره برواية أخرى معدّلة، أو يعارضه بشعر يُطفئ غضب صاحب العقاب.

وإن الذي نوع الحجاج الانقياد الذي يرجوه المتهم في صاحب العقاب؛ فإما أن يكون انقيادا انفعاليا، فسبيله الشعر، وإما أن يكون انقيادا فكريًا فسبيله المغالطة إن يئس من التصريح، وإن لم يئس منه فسبيله الخطابة إن كان مُقرًّا بالذنب، أو الجدل إن كان منكرًا له، وهذه القسمة بين الانفعال والفكر، واختصاص الشعر بالأول من قول ابن سينا المتقدم.

وأكثر العقوبات في تلك الأخبار: القتل، وأقل منها: الحبس، والطرْد، والغالب أن المتهم يحاج عن نفسه، ولا يتحامى بشفيح، والمخاطبون بحجج النجاة ساسة، وأغلب الأخبار في بني مروان وولاتهم، وفي بني العباس وولاتهم

في أوائل دولتهم، وللحجاج بن يوسف الثقفي من بين أولاء الساسة النصيب الأوفر، فبدا بين الحجاج والحجاج صلة أخبارية، وليس تقاربًا صوتيًا فقط. والذي لم يُذكر من هذه الأخبار كثير، يشير إلى أن مدونة العفو والاعتذار والتخاصم في العقاب تستحق دراسة بقيتها، خاصة ما خرج عن موضوع النجاة، مما غلبت فيه حجة العقاب حجة النجاة.

المصادر والمراجع:

المصادر:

أولاً، الكتب:

- ١- أخبار الأذكياء، ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، عناية: بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٢- الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ): محمد بن محمد، حققه وقدم له وعلق عليه: محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦.
- ٣- الإمبراطورية الخطابية، شايم بيرلمان، ترجمة: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط ١، ٢٠٢٢.
- ٤- تاريخ الرسل والملوك، الطبري (ت ٣١٠هـ): أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٧٦.
- ٥- التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، طبع: مصطفى أفندي فهمي الكتي، المطبعة الحميدية المصرية، ١٩٠٤.
- ٦- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، ط ١، ٢٠٠١.
- ٧- الخطابة، أبو نصر الفارابي، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٦.

- ٨- دراسات منهجية في علم البديع، الشحات محمد أبو ستيت، دار خفاجي للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٤.
- ٩- رسالة الآداب في آداب البحث والمناظرة، محمد محيي الدين عبد الحميد (ت ١٣٩٣هـ)، المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥.
- ١٠- السيرة النبوية، ابن هشام (ت ٢١٣هـ): أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الإيباري، وعبد الحفيظ الشلبي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ٢، ١٩٥٥.
- ١١- شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية، التفتازاني (ت ٧٩٢هـ): سعد الدين مسعود بن عمر، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين، عمان، ٢٠١١.
- ١٢- شرح الوريقات في المنطق، ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ): علاء الدين علي بن أبي الحزم الدمشقي، حققه وعلّق عليه: عمار طالبي، وفريد زيداني، وفؤاد مليت، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط ١، ٢٠٠٩.
- ١٣- شرح مفتاح العلوم، التفتازاني، تحقيق: عجاج عودة برغش، دار التقوى، دمشق، ط ١، ٢٠٢٢.
- ١٤- الشفاء، المنطق، ٧ السفسطة، ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): أبو علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤.

- ١٥- الشفاء، المنطق، ٨ الخطابة، ابن سينا، تحقيق: محمد سليم سالم،
المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤.
- ١٦- الشمسية في القواعد المنطقية، نجم الدين القزويني (ت ٦٧٥هـ): أبو
الحسن بن عمر، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق: مهدي فضل الله، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ١٧- العفو والاعتذار، الرقام (القرن الرابع هـ): أبو الحسن محمد بن
عمران البصري، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، جامعة الإمام محمد بن
سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٨١.
- ١٨- العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ): أبو عمر أحمد
بن محمد، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، لجنة التأليف
والمراجعة والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩.
- ١٩- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، حققه
وفصله وعلق عليه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، سوريا،
ط ٥، ١٩٨١.
- ٢٠- عيون الأخبار، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري،
مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٢١- الفرج بعد الشدة، التنوخي (ت ٣٨٤هـ): أبو علي المحسن بن
علي، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨.

٢٢- فن الشعر من كتاب الشفاء، ابن سينا، ملحق بكتاب: فن الشعر،
أرسطوطاليس (ت ٣٢٢ ق.م)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة
المصرية.

٢٣- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٥، ٢٠١٤.

٢٤- الكليات، الكَفَوِي (ت ١٠٩٤هـ): أبو البقاء أيوب بن موسى
الحسيني، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت،
ط ٢، ١٩٩٨.

٢٥- لطف التدبير، الخطيب الإسكافي (ت ٤٢١هـ): أبو عبد الله محمد
بن عبد الله، تحقيق: أحمد عبد الباقي، مكتبة المثنى، بغداد، مكتبة
الخانجي، مصر، ١٩٦٤.

٢٦- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير (ت
٦٣٧هـ): أبو الفتح نصر الله بن محمد، قدمه وعلّق عليه: أحمد الحوفي،
بدوي طبانة، دار نهضة، مصر.

٢٧- مشكلات الحجاج بالإيطوس من البلاغة إلى تحليل الخطاب،
دومينييك مانغينو، ضمن: بلاغة الحجاج بالإيطوس والباطوس، بحوث
وترجمات: حسن المودن، كنوز المعرفة، عمّان، ط ١، ٢٠٢٢.

٢٨- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم (ت ٦٨٤هـ): أبو الحسن بن
محمد القرطاجني، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب
الشرقية.

٢٩- النجاة في المنطق والإلهيات، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢.

٣٠- نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري (ت ٧٣٢هـ): شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر. ثانياً، المجالات:

٣١- الآليات الحجاجية في نقائص جرير والفرزدق من خلال نقيضتيهما (سم ناقع) و(إن الذي سمك السماء)"، مكلي شامة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، الجزائر، عدد ٤، جانفي ٢٠٠٩..

References

books:

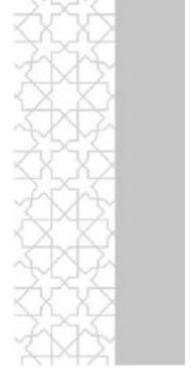
1. 'akhbar al'adhkia'i, aibn aljawzi (t 597h): 'abu alfaraj eabd alrahman bin eulay, einayat: basaam aljabi, dar aibn hazma, birut, 2003.
2. al'alfaz almustaemalat fi almantiqa, 'abu nasr alfarabi (t 339hi): muhamad bin muhamad, haqaqah waqadam lah waealaq ealayhi: muhsin mahdi, dar almashriqa, almatbaeat alkathulikiati, bayrut, ta2, 1986m.
3. al'iimbiraturiat alkhatabiatu, shayim birliman, tarjamatu: alhusayn binuhashimi, dar alkitaab aljadidi, libya, ta1, 2022.
4. tarikh alrusul walmuluki, altabarii (t310h): 'abu jaefar muhamad bin jrir, tahqiq: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, dar almaearifi, masr, ta2, 1976.
5. altaerifati, alsayid alsharif aljirjani, tabea: mustafaa 'afandi fahmi alkatbi, almatbaeat alhumaydiat almisriatu, 1904.
6. jamie al bayan ean tawil ay alquran, altabri, tahqiq: d eabd allah bin eabd almuhsin alturki, bialtaeawun mae markaz albu huth waldirasat al'iislatmiat bidar hijar, dar hajr liltibaeat walnashri, masr, ta1, 2001.
7. alkhataabatu, 'abu nasr alfarabi, tahqiq wataeliq: muhamad salim salima, alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, matbaeat dar al kutub, 1976.
8. dirasat manhajiat fi eilm albadiei, alshahaat muhamad 'abu stit, dar khafajiun liltibaeat walnashri, ta1, 1994.
9. risalat aladab fi adab albahth walmunazaratu, muhamad muhi aldiyn eabd alhamayd (t1393hi), al maktabat alhashimiati, bayrut, 2015.
10. alsiyrat alnabawiatu, aibn hisham (t213h): 'abu muhamad eabd almalik bin hisham bin 'ayuw b alhimyri almueafiri, tahqiq: mustafaa alsaqaa, wa'iibrahim al'iibyari, waeabd alhafiz alshalabi, maktabat wamatbaeat mustafaa albabi alhalabi wa'awladuhu, masr, ta2, 1955.
11. sharah al'iimam alsaed altaftizani ealaa alshamsiati, altaftazany (t792hi): saed aldiyn maseud bn eumr, tahqiq: jad allah basaam salih, dar alnuwr almubini, emman, 2011.

12. sharh alwariqat fi almantiqa, abn alnafis (t 687hi): eala' aldiyn eali bin 'abi alhazm aldimashqi, haqaqah wellq ealayhi: eamaar talbi, wafarid zidani, wafuad milit, dar algharb al'iislami, tunis, ta1, 2009.
13. sharh miftah aleulumi, altaftazany, tahqiqu: eujaj eawdat barghash, dar altaqwaa, dimashqa, ta1, 2022.
14. alshafa'i, almantiqa, 7 alsafsatu, aibn sina (t 428h): 'abu eali alhusayn bin eabd allah, tahqiqu: muhamad salim salim, almatbaeat al'amiriatu, alqahirati, , 1954.
15. alshifa'i, almantiqa, 8 alkhatabatu, aibn sina, tahqiqu: muhamad salim salim, almatbaeat al'amiriatu, alqahirati, , 1954.
16. alshamsiat fi alqawaeid almantiqati, najm aldiyn alqizwini (t 675hi): 'abu alhasan bin eumr, taqdim watahlil wataeliq watahqiqu: mahdi fadl allah, almarkaz althaqafiu alearabia, aldaar albayda', bayrut, ta1, 1998.
17. aleafw walaietidhari, alrqqam (alqarn alraabie ha): 'abu alhasan muhamad bin eimran albasari, tahqiqu: eabd alquduws 'abu salih, jamieat al'iimam muhamad bin sued al'iislamiatu, alrayad, 1981.
18. aleaqd alfaridi, aibn eabd rabih al'andalusiu (t 328hi): 'abu eumar 'ahmad bin muhamad, tahqiqu: 'ahmad 'amin, wa'ahmad alzayn, wa'iibrahim al'abyari, lajnat altaalif walmurajaeat waltarjamat walnashri, alqahirati, 1969.
19. aleumdat fi mahasin alshier wadabih wanaqdihu, abn rashiq alqayrawani, haqaqah wafasalah waealaq ealayhi: muhamad muhyi aldiyn eabd alhamidi, dar aljili, surya, ta5, 1981.
20. euyun al'akhbari, abn qutaybata, 'abu muhamad eabd allh bin muslim aldiynuri, matbaeat dar alkutub almisriati, alqahirati, 1996.
21. alfaraj baed alshddt, altanukhii (t 384h): 'abu eali almuhsin bin eulay, tahqiqu: eabuw alshaalji, dar sadir, birut, 1978.
22. fanu alshier min kitab alshafa'i, abn sina, mulhaq bikitabi: fani alshiera, 'aristutalis (t 322 qa.mi), tarjamatu: eabd alrahman badwi, maktabat alnahdat almisriati.
23. fi 'usul alhiwar watajdid eilm alkalami, tah eabd alrahman, almarkaz althaqafiu alearabii, aldaar albayda', bayrut, ta5, 2014.

24. alkilyati, alkafawi (t 1094h): 'abu albaqa' 'ayuwb bin musaa alhusayni, tahqiq: eadnan darwish wamuhamad almasri, muasat alrisalati, bayrut, ta2, 1998m.
25. lutf altadbir, alkhatib al'iiskafiu (t 421hi): 'abu eabd allah muhamad bin eabd allah, tahqiq: 'ahmad eabd albaqi, maktabat almuthanaa, baghdadu, maktabat alkhajji, masr, 1964.
26. .
27. almatalh alsaayir fi 'adab alkatib walshaaeiri, dia' aldiyn bin al'uthir (t 637hi): 'abu alfath nasr allh bin muhamadi, qddmh wellq ealayhi: 'ahmad alhufi, badawi tabaanata, dar nahdati, masr.
28. mushkilat alhujaaj bial'iitus min albalaghat 'ilaa tahlil alkhatibi, duminik manghinu, damna: balaghat alhujaaj bial'iitus walbatus, buhuth watarjamati: hasan almudun, kunuz almaerifati, emman, ta1, 2022
29. minhaj albulagha' wasiraj al'udaba'i, hazim (t 684ha): 'abu alhasan bin muhamad alqartajini, taqdim watahqiq: muhamad alhabib abn alkhawjati, dar alkutub alsharqiati.
30. alnajat fi almantiq wal'ilhyat, abn sina, tahqiq: eabd alrahman eumayrata, dar aljili, birut, 1992.
31. nihayat al'arab fi funun al'adbi, alnuwirii (t 732h): shihab aldiyn 'ahmad bin eabd alwahaabi, wizarat althaqafat wal'iirshad alqawmi, masr.
32. Journal:
33. alaliat alhujajiat fi naqayid jarir walfirzadaq min khilal naqidatayhima (sm naqie) wa('iina aladhi samak alsama'a)", makaliy shamati, majalat alkhatibi, jamieat mawlud maemiri, aljazayar, eadad 4, janfi 2009.

**القافية في ديوان (ورد أسمر يملأ رنتي)
للشاعر دخيل الخليفة، دراسة إيقاعية**

د. وليد بن خالد العازمي
كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة



القافية في ديوان (ورد أسمر يملأ رثتي) للشاعر دخيل الخليفة، دراسة إيقاعية

د. وليد بن خالد الحازمي

كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية

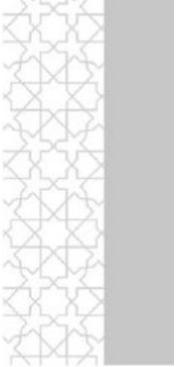
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

تاريخ تقديم البحث: ٢٥/٥/١٤٤٥ هـ تاريخ قبول البحث: ١/٨/١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

تباين الموقف النقدي تجاه القافية من جهة مستويات حضورها وقيمتها في القصيدة التفعيلية إلى رأيين متباينين، ومع قلة الدراسات النقدية التي تبحث القافية في إطار تشكلها في الشعر التفعيلي تبرز أهمية الموضوع؛ لذلك يسعى البحث إلى استجلاء مظاهر تشكل القافية في ديوان (ورد أسمر يملأ رثتي) -الصادر في يوليو ٢٠٢٣م- للشاعر دخيل الخليفة بوصفه أحد أحدث دواوين القصيدة التفعيلية المعاصرة؛ إذ يُعد الشاعر دخيل الخليفة أحد شعراء القصيدة الحديثة المخلصين لتجربتهم الشعرية، الذي سبق له نظم الشعر بأشكاله المتنوعة: التناظري، والتفعيلي، وقصيدة النثر المتخلية عن القافية كلياً، ومع ذلك التزم الشاعر في هذا الديوان التفعيلي بالقافية، وهو ما يستدعي أهمية دراسة تشكيلات القافية وتحليلها بكافة عناصرها الإيقاعية في قصائده، ورصد الموقف النقدي للشاعر تجاه القافية، وقد انتهى البحث إلى نتائج منها: شيوع القافية الموحدة في قصائد الديوان بما نسبته (٩٥%)، إضافة إلى بروز قيمتها الفنية خلال عدّها عنصراً بارزاً في بناء ورسم أبعاد الصورة الشعرية.

الكلمات المفتاحية: دخيل الخليفة، ورد أسمر يملأ رثتي، القافية، الشعر التفعيلي.



**The Rhythm in Ward Asmar Yamla Riati Anthology by Dakhel
ALKhalifah, Rhythmic Study**

Prof. Waleed Khalid Alhazmi

College of Arabic Language and Humanities
Islamicm University of Madinah

Abstract:

The critical stance regarding the existence and significance of rhyme in metered poems was polarized between two different opinions, and the paucity of critical studies on rhyme in the metered poem illuminates the topic's significance. Hence, the research aims to elucidate the manifestations of rhyme in the anthology (Ward Asmar Yamla' Riati) by Dakhel Khalifah, which confirms the significance of the study and analysis of the patterns of rhythm in all its poetic components. The research tracked the poet's perspective towards rhyme, and the findings include: widespread of the unified rhyme reaching 95% in the anthology, and the artistic value significantly contributes to the construction and delineation of the poetic image.

Keywords: Dakhel Khalifah, Ward Asmar Yamla Riati, The Rhythm, free verse poems.



المقدمة:

تميّزت البنية الإيقاعية للقصيدّة العربيّة بتعدد مستوياتها الصوتية، سواء ما تعلّق منها بالأوزان الشعريّة، أو بتغيير تفعيلات حشو البيت وما ينوبها من زحافات وعلل، أو بتنوع أنساق تفعيلتي العروض والضرب، أو بالإيقاع الصوتي للقافية التي تحمل قيمة صوتية بارزة في إفعال التدفق الشعري لهاية البيت.

لقد اهتمت الدراسات النقدية بتتبّع تكوينات البنية الإيقاعية للقصيدّة المعاصرة، لكن القافية لم تنل نصيبها الوافر والمستحق بعد، وبخاصة أن المصادر النقدية اختلفت في تقدير القيمة الفنية للقافية -على النحو الذي سيتم بيانه في أسباب اختيار الموضوع-، وفي دواعي وجودها في القصيدة التفعيلية، حين رأى بعض النقاد في الشعر التفعيلي تحرراً من التزام القافية، فحفّت الدراسات النقدية من تتبع مقدار تشكل القافية في بنية القصيدة المعاصرة، لذلك تبرز أهمية متابعة جديد النتاج الشعري المعاصر المنظوم على الشكل التفعيلي بغيّة تتبع واقع القافية فيه، وعند اطلاعي على أحدث دواوين الشاعر دخيل الخليفة وهو ديوان (ورد أسمر يملاً رثي) المنظومة قصائده وفق الشكل التفعيلي، الذي تجلّى فيه التزام الشاعر بالقافية في جميع قصائد الديوان؛ لذلك عزمْتُ على رصد واقع تشكيل القافية في هذا الديوان؛ خاصة وأنّ الشاعر دخيل الخليفة أحد الشعراء الذين نظموا قصيدة النثر المتخلية عن القافية كلياً، ومع تخلّيه عن القافية في قصيدة النثر إلا أنه في ديوانه الصادر هذا العام ٢٠٢٣م قد التزم فيه بالقافية، مما يستدعي أهمية

عرض تشكلات القافية في قصائد الديوان وتحليلها ، وإبراز جوانب رؤية الشاعر لها.

أسباب اختيار الموضوع:

يكتسب الموضوع أهميته خلال بُعْدَيْنِ اثْنَيْنِ، أولهما مرتبط بتساؤل نقدي محوري حول مدى التزام الشعر التفعيلي المعاصر بالقافية، ومقدار حضور القافية بقيمتها الصوتية في القصيدة التفعيلية المعاصرة، خاصة مع تباين توصيف الدراسات النقدية لواقع مدى التزام الشعر التفعيلي بالقافية؛ إذ رأت طائفةً من النقاد أن القافية في الشعر التفعيلي هي عنصرٌ مُسْتَجَلَبٌ يثقل الإيقاع، فهي "ليست عنصراً أساسياً من عناصر الشعر الحر؛ ... لأن الشعر الحرّ قام على أساس التخفّف والتحرّر من القافية"^(١)، مما دفع القصيدة التفعيلية -وفق رؤية هؤلاء النقاد- إلى التخلي عن القافية "فأخيراً عرّف الشعر العربي القصيدة التي تخلّصت من نظام التقفية، كالشعر المرسل والحر"^(٢)، "والشعر التفعيلي في جُلِّ أحواله يتعدّد عن القافية التي لها دور المُكْمَل للوزن في ضبط الإيقاع النغمي"^(٣)، وقد واجه تلك الآراء موقف نقدي رأى ضرورة اعتماد الشعر التفعيلي على القافية بوصفها ركيزة صوتية رئيسة في ضبط إيقاع القصيدة التفعيلية، كما هو موقف نازك الملائكة؛ إذ قالت: "إن الشعر الحرّ بالذات يحتاج إلى القافية

(١) العروض الجديد أوزان الشعر الحر وقوافيه، ص ١٠٦

(٢) القافية في العروض والأدب، ص ١٨٠

(٣) الإيقاع في الشعر العربي، ص ١٠٣

احتياجاً خاصاً، وذلك لأنه شعر يفتقد بعض المزايا الموسيقية المتوافرة في شعر الشطرين الشائع"^(١)، وقد أشار عددٌ من الباحثين إلى توافر القافية في الشعر التفعيلي، معرفين ببعض أنواعها"^(٢)، وهو الأمر الذي يهدف هذا البحث إلى دراسته خلال رصد تشكّل القافية في قصائد ديوان (ورد أسمر يملاً رثي). أما البُعد الآخر لأهمية الموضوع وسبب اختياره فمرتبطٌ بالتجربة الشعرية المتميزة للشاعر دخيل الخليفة؛ إذ "ما تزال مدونة الخليفة بكثافتها الشعرية منجماً للعديد من الدراسات، فهو من شعراء القصيدة الحديثة المجددين، المخلصين لتجربتهم الشعرية"^(٣)، خاصة أن الديوان الشعري مجال الدراسة هو أحدث دواوين الشاعر؛ إذ صدر في يوليو ٢٠٢٣م، مُتضمناً عدد (٢٢) قصيدة، نُظمت جميعها بالشكل التفعيلي، وقد حضرت فيها القافية بوصفها ركيزة أساسية مهمة، وهو ما دفعني إلى دراسة مستويات تشكّل القافية في الديوان.

منهج البحث:

اعتمدَ البحثُ من أجل استجلاء تشكّل القافية في قصائد الديوان على المنهج الأسلوبى الإحصائي، الذي "يهدف إلى تمييز السمات اللغوية في النص الأدبي، وذلك بإظهار معدلات تكرارها، ونسب هذا التكرار، ولهذه الطريقة

(١) قضايا الشعر المعاصر، ص ١٩٠

(٢) يُنظر: موسيقا العروض والقافية والشعر الحر، ص ٢١٥، والقافية في الشعر التفعيلي دراسة

إحصائية تحليلية، ص ١٥٤٣

(٣) ثيمة الجسد بين النقص والفناء في شعر دخيل الخليفة، ص ٥٦٧

في التحليل أهمية خاصة في تشخيص الاستخدام اللغوي عند المبدع^(١)، وسيختص البحث في دراسته لأنواع المتغيرات الأسلوبية بدراسة المتغيرات الصوتية، وتحديدًا (نُظْمُ التَّقْفِيَةِ)^(٢)، وفي مجال الإحصاء سيتم الاعتماد في مقاييس الوصف الإحصائي على (قياس كثافة المتغير الأسلوبي) الذي يتحقق "بقسمة عدد الجمل من النوع المراد قياسه على المجموع الكلي لعدد الجمل المكوّنة للنص"^(٣).

وبهدف تحقيق هذا المنهج اتبعت الخطوات الإجرائية التالية:

أولاً: قمتُ باستقراء قصائد الديوان، وحصر جميع القوافي.

ثانياً: قمتُ بتقسيم القوافي بحسب حرف الروي، وترتيبها كثرة وقلة.

ثالثاً: قمتُ بتقسيم القوافي بحسب الأوزان الشعرية للقصائد الواردة فيها؛

بغية رصد مقدار تنوع تفعيلات الضرب لكل وزن.

رابعاً: قمتُ بتقسيم القوافي بحسب أجزاء القافية؛ بهدف رصد حركات

الروي، وعناصر القافية الأخرى كالوصل، والرّدْف.

وفي جميع الخطوات الإجرائية حرصتُ على قياس مقدار الشبوع كثرة

وقلة خلال عرض النسبة المئوية للدلالة على مقدار الشبوع أو القلّة.

وقسّم البحث إلى مقدمة، ومبحثين، تضمنت المقدمة: أسباب اختيار

الموضوع، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، والتعريف بالديوان. وتضمن

(١) الأسلوبية وتحليل الخطاب دراسة في النقد العربي الحديث، (١١٢/١).

(٢) ينظر: في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، ص ٣٠.

(٣) في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، ص ٤٨.

المبحث الأول: أنواع القافية في ثلاثة محاور، هي: القافية الموحدة، والقافية المتنوعة، والفاصلة الصوتية. تبعتها المبحث الثاني: رؤية الشاعر للقافية في محورين اثنين، هما: الدلالة المباشرة، والدلالة غير المباشرة، وانتهت الدراسة بخاتمة تضمنت أبرز نتائج البحث.

الدراسات السابقة:

عند البحث عن الدراسات التي تناولت تجربة الشاعر دخيل الخليفة فإنني لم أقف على دراسة اعتنت بالبنية الإيقاعية عموماً أو القافية تحديداً تجربة الشاعر، وهو ما يُكسبُ موضوع هذا البحث أهمية في ارتياد ركيزة محورية للبنية الإيقاعية هي القافية في تجربة الشاعر دخيل الخليفة خلال أحدث دواوينه الشعرية (ورد أسمر يملأ رثي).

التعريف بالديوان:

صدر ديوان (ورد أسمر يملأ رثي) عام ٢٠٢٣م، للشاعر دخيل الخليفة، الذي وُلِدَ بالكويت عام ١٩٦٤م، وقد عمل في الشأن الثقافي والصحفي في عددٍ من الصحف والمجلات، صدرت له دواوين شعرية، هي: (عيون على بوابة المنفى) ١٩٩٣م، (بجر يجلس القرفصاء) ٢٠٠٠م، (صحراء تخرج من فضاء القميص) ٢٠١١م، (يد مقطوعة تطرق الباب) ٢٠١١م، (صاعداً إلى أسفل البئر) ٢٠١٤م، (أعيدوا النظر في تلك المقبرة) ٢٠١٧م، (ما يكفي

لتأيين طائر، مختارات شعرية) ٢٠١٨م، (أنام لأتذكر أصحو لأنسى) ٢٠٢٢م^(١).

تراوح نظمُ الشاعر لقصائد الديوان في الأعوام من (٢٠١٨م) إلى (٢٠٢٣م)، وقد تضمن ديوان (وردٌ أسمرٌ يملأ رثي) (٢٢) قصيدة، نُظِمَتْ جميعها وفق الشكل التفعيلي، وقد نُظِمَ ما نسبته (٥٠%) من قصائد الديوان على تفعيلة وزن الكامل، وما نسبته (٣٢%) على تفعيلة وزن المتدارك، وما نسبته (١٤%) على تفعيلة وزن المتقارب، وما نسبته (٥٤%) على تفعيلة وزن الوافر، وقد اعتمد الشاعر على (الشكل الرباعي) تشكيلاً بصرياً في كتابة أكثر قصائد الديوان، ويُعرف الشكل الرباعي بأنه: "كل شكل هندسي يتكون من أربعة أضلاع، مثل: المربع والمستطيل"^(٢)؛ إذ يحصرُ الشاعرُ امتداد أسطره الشعرية بحدود الشكل المستطيل أو المربع، فلا تتفاوت أطوال الأسطر الشعرية على امتداد الصفحة كاملة أو المقطع الشعري الواحد.

(١) يُنظر للمزيد عن ترجمة الشاعر دخيل الخليفة: ثمرة الجسد بين النقص والفناء في شعر دخيل الخليفة، ص ٥٤١

(٢) التشكيل البصري في الشعر العربي الحديث، ص ٤٨

المبحث الأول: أنواع القافية

تُعرف القافية بأنها: الحروف "من آخر البيت إلى أول ساكن يليه مع المتحرك الذي قبل الساكن"^(١)، وتكتسب القافية مكانةً رئيسةً في البنية الإيقاعية للقصيدة العربية، كما أبان ذلك ابن جني بقوله: "ألا ترى أن العناية في الشعر إنما هي بالقوافي؛ لأنها المقاطع، والقافية عندهم أشرف من أولها، والعناية بها أمسّ، والحشدُ عليها أوفى وأهم"^(٢).

وتنقسم القافية باعتبار التزامها بحرف روي واحد أو عدم التزامها به إلى قسمين، هما: القافية الموحدة، والقافية المتنوعة، وباستقراء قوافي قصائد الديوان ظهر تنوعها بين التزام قافية موحدة في كامل القصيدة، أو التنوع بين قافيتين في القصيدة كما في الجدول رقم (١)

الجدول رقم (١)

نوع القافية	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
القافية الموحدة	٢١	٩٥%
القافية المتنوعة	١	٥%

اتضح من خلال الجدول السابق رقم (١) التزام الشاعر بالقافية الموحدة في قصائد الديوان بما نسبته (٩٥%)، أما القافية المتنوعة فلم ترد سوى في قصيدة واحدة، أي بما نسبته (٥%) من قصائد الديوان، لذا ستم دراسة القافية الموحدة، ثم القافية المتنوعة، ثم الفاصلة الصوتية، كما يأتي:

(١) الكافي في العروض والقوافي، ص ١٤٩.

(٢) الخصائص، (١/٨٦-٨٧).

المطلب الأول: القافية الموحدة:

هي القافية التي يلتزم الشاعر فيها حرف روي واحد في جميع أضرب القصيدة، وقد بلغت نسبة القافية الموحدة (٩٥%) في ديوان (ورد أسمر يماً رثي)، وهذه الغلبة للقافية الموحدة في الديوان تتناسب مع كثرة القافية الموحدة وشيوعها في عموم الشعر التفعيلي المعاصر^(١)، وستتم دراسة القافية الموحدة وفق خمسة محاور، هي: حروف الروي، وحركة الروي، والوصل، والردف، وتفعيله الضرب، كما يأتي:

١-حروف الروي:

تم استقراء جميع قوافي الديوان لاستظهار حروف الروي، وتحليلها حسب شيوعها إلى فئات ثلاث، كما في الجدول رقم (٢)

الجدول رقم (٢)

الفئة	الحرف	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
حروف الروي كثيرة الشيوع	ن	٤	١٩%
	ر	٤	١٩%
	ل	٣	١٤%
حروف الروي متوسطة الشيوع	ب	٢	٩,٥%
	ت	٢	٩,٥%
	ف	٢	٩,٥%
حروف الروي قليلة الشيوع	د	١	٤,٥%
	م	١	٤,٥%
	ح	١	٤,٥%
	ع	١	٤,٥%

(١) يُنظر: القافية في الشعر التفعيلي دراسة إحصائية تحليلية، ص ١٥٤٣

اتضح خلال الدراسة الإحصائية في الجدول رقم (٢) تنوع حروف الروي من حيث الشيوخ إلى ثلاث فئات، هي: حروف الروي كثيرة الشيوخ، وحروف الروي متوسطة الشيوخ، وحروف الروي قليلة الشيوخ، وبيان هذه الفئات الثلاث على النحو الآتي:

حروف الروي كثيرة الشيوخ، وعددها ثلاثة أحرف هي: (ن، ر، ل)؛ إذ وردت هذه الحروف مجتمعة بما نسبته (٥٢%) بين حروف القافية الأخرى، فورد حرف النون رويًا بما نسبته (١٩%)، وورد حرف الراء رويًا بما نسبته (١٩%)، وورد حرف اللام رويًا بما نسبته (١٤%)، وهذه الحروف الثلاثة تتوافق مع حروف الروي كثيرة الشيوخ في الشعر التفعيلي^(١)، إضافة لكونها من حروف القوافي الذُّلُّ، التي هي "ما كُثِرَ على الألسُن"^(٢). ومن شواهد التزام الشاعر دخيل الخليفة بحرف (ن) رويًا في القافية قصيدة (حكاية عقد الرواة خيوطها)^(٣) التي تضمنت القوافي التالية: (الزعفران، قصيرتان، الرهان، الزمان، يدان، حصان، الصولجان، دخان، محاصران)، ومن أمثلة التزام الشاعر دخيل الخليفة بحرف (ل) رويًا في القافية قصيدة (أخون وعدي كي أحبك)^(٤) التي تضمنت القوافي التالية: (الخجول، الطويل، الصهيل، الدليل، يميل، نحيل، رحيل، زنجبيل، نزيل).

(١) يُنظر: القافية في الشعر التفعيلي دراسة إحصائية تحليلية، ١٥٤٣

(٢) اللزوميات، (٣٠/١).

(٣) ورد أسمر يملأ رئتي، ص ٦٧

(٤) ورد أسمر يملأ رئتي، ص ١٥

حروف الروي متوسطة الشيوخ، وعددها ثلاثة أحرف، هي: (ب، ت، ف)؛ إذ وردت قافيةً بما نسبته (٥, ٢٨%) بين حروف القافية الأخرى، وكل حرف منها ورد رويًا في قصيدتين، أي بما نسبته (٦, ٩%) لكل حرف، ومن شواهد التزام الشاعر دخيل الخليفة بحرف (ب) رويًا في القافية قصيدة (اتركونا نعدّ مقابر أيامنا)^(١) التي تضمنت القوافي التالية: (آب، ناب، كتاب، تراب، السراب، الخراب، غراب، الذباب، الغياب، الذئب، عتاب، حراب، ضباب).

حروف الروي قليلة الشيوخ، وعددها أربعة أحرف، هي: (د، م، ح، ع)؛ إذ وردت قافيةً بما نسبته (٩, ١٩%) بين حروف القافية الأخرى، وكل حرف منها ورد رويًا في قصيدة واحدة، أي بما نسبته (٨, ٤%) لكل حرف، ومن شواهد التزام الشاعر دخيل الخليفة بحرف (ح) رويًا في قافية قصيدة (ربابة يعوي بما ذئب جريح)^(٢) التي تضمنت القوافي التالية: (شبح، الفسيح، الشحيح، يطيح، جريح، الضريح، الصفيح، تستريح).

في سياق دراسة حروف الروي في القافية الموحدة ثمة تساؤل نقدي يتمحور حول مدى تكرار الشعراء لكلمة القافية أكثر من مرة سواء أفي ذات القصيدة أم في غيرها من القصائد التي تجيء على نفس الروي، ويمكن الإجابة عن التساؤل خلال رصد تجربة الشاعر دخيل الخليفة في ديوانه (ورد أسمر

(١) ورد أسمر يملأ رئتي، ص، ٨٩

(٢) ورد أسمر يملأ رئتي، ص ٥٧

بملاً رئي)؛ إذ تبين ورود تكرار رويّ ثلاثة حروف، هي: (ن، ل، ب)،
وبيان تكرارها كما يأتي:

١- تكرار القوافي في روي النون: تكررت كلمات بعض القوافي في ثلاث قصائد، هي: (حكايّة عقد الرواة خيوطها، ما يستوي البحران، وطن يتلهّى بأوجاعه)، ومع اختلاف أوزان هذه القصائد؛ إذ نُظمت في وزني (الكامل، والمتقارب) إلا أنّها اشتركت في حرف روي واحد هو النون، وورد فيها تكرار ثلاثة قوافٍ هي: (الرهان، دخان، رافدان)؛ إذ وردت كل قافية منها مرتين في قصيدتين مختلفتين، مع ملاحظة تنوع حركة الروي في كل قصيدة؛ إذ وردت مقيدة بالسكون مرّة، ومُطلقةً بالكسر مرّة (الرهان، الرهان)، (دخان، الدخان)، أما كلمة (رافدان) فقد وردت متحركة بالكسر مرتين، (الرافدين، رافدان) إلا أنّ حرف الرّدْف جاء مختلفاً فيهما؛ إذ وردت مردوفة بالياء (الرافدين) مرّة، ومردوفة بالألف (رافدان) مرّة، بذلك يتضح مقدراً عناية الشاعر بكلمات القوافي، وتجنّب تكرارها، وإن تكرّرت القافية في قصيدة أخرى على ذات الروي فإنه يعتمد على تنويع حركة الروي أو حرف الرّدْف كما في الأمثلة السابقة.

٢- تكرار القوافي في روي اللام: تكرّرت كلمات القوافي في قصيدتين هما: (لي نخلة تبكي بلا معنى، ولا تسألني كيف طار)، المنظومتين على وزنين مختلفين هما: (الكامل والمتقارب)، لكنهما اشتركا في حرف اللام المكسورة رويًا، فتكرّرت الكلمتان (السؤال، الرمال) كل منهما ورد مرة واحدة في

كل قصيدة، وفي هذا التكرار لم يلجأ الشاعر مع تكرار القافية إلى تنويع حركتها - كما فعل عند تكرار روي النون-.

٣- تكرار القوافي في روي الباء: تكررت كلمات بعض القوافي في قصيدتين، هما: (اتركونا نعدّ مقابر أيامنا، وأصبح يا بدو الشمال) المنظومتين على وزني (الكامل والمتدارك)، المُشتركتين في حرف الروي، إلا أنّهما مختلفين في نوع حركة الروي؛ إذ وردت الأولى مقيدة بالسكون، والأخرى مطلقة الروي بحركة الكسرة، وكلمات القافية المتكررة هي: (كتاب، تراب، سراب، خراب، غراب)؛ إذ ورد كل منهما مرةً واحدةً في كل قصيدة.

وبتأمل تكرار كلمات القافية المتكررة وفق العرض الاستقرائي الإحصائي السابق أمكن استخلاص نتائج، أولها: لم يرد في الديوان تكرار كلمة القافية مرتين في قصيدة واحدة، وإنما وقع التكرار في قصيدتين، ومعلوم ما قد يكون بين نظم القصيدتين من مُدَدٍ زمنية متباينة قد تمتد لسنوات. ثانيها: قلة ورود التكرار بين عموم حروف الروي؛ إذ لم يرد التكرار إلا في ثلاثة أحرف فقط بين بقية حروف الروي، وبلغ عدد كلمات القوافي المتكررة (١٠) كلمات، أي بما نسبته (٦%) من مجموع كلمات قوافي الديوان البالغ عددها (١٥٩) كلمة قافية، وبهذه النتيجة يتضح مقدار عناية الشاعر دخيل الخليفة بالقافية الموحدة في قصائده التفعيلية، ودلّ على أنّ الشاعر المُجيد لن تضطره القافية الموحدة إلى إشاعة تكرار قوافٍ محدّدة؛ اعتماداً على ثراء المعجم اللغوي العربي.

وثمة تساؤل نقدي آخر يتصل بالقافية الموحدة من جهة استجلاب الشعراء لها وعدم ارتباطها بدلالات مضمون القصيدة، أشيرُ على سبيل التمثيل إلى قصيدة (اتركونا نعدّ مقابر أيامنا^(١)) التي كتبها الشاعر لصديقه (ناصر الظفيري - رحمه الله-)، المُتمحورة حول موضوع الفقد ورصد ملامح واقع اجتماعي موجع؛ إذ تلاءمت كلمات القافية مع مضمون القصيدة، فشملت قافية القصيدة الكلمات الآتية: (نَابُ، كُتَابُ، تُرَابُ، سَرَابُ، خَرَابُ، غُرَابُ، ذُبَابُ، غِيَابُ، ذِئَابُ، عِتَابُ، حِرَابُ، ضَبَابُ)، وتشارك هذه الكلمات في استمدادها من حقل دلالي مخلال عن مقدار ألم الشاعر ووجعه تجاه واقع الحياة، ومثلت القافية الموحدة بصوت رويّ الباء المقيد بالسكون، المردوف بالألف نهايةً إيقاعية متكررة، وخاتمةً للجمل الشعرية في القصيدة.

٢- حركة الروي:

تنقسم حركة الروي باعتبار الحركة والسكون إلى نوعين، هما: الروي المطلق، والروي المُقيد، وتم إحصاؤها حسب ورودها كثرة وقلة في قصائد الديوان حسب الجدول رقم (٣)

الجدول رقم (٣)

نوع حركة الروي	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
الروي المطلق	١٣	%٦٢
الروي المُقيد	٨	%٣٨

(١) ورد أسمر يملاً رئي، ص ٨٩

اتضح خلال الجدول رقم (٣) شيوع الروي المطلق بما نسبته (٦٢%) في الديوان، بينما بلغ ورود الروي المقيّد ما نسبته (٣٨%)، وبيّناهما كما يأتي:

يُعرّف الروي المُطلق بأنه: "الروي المتحرك الموصول، سُمّي بذلك؛ لإطلاق الصوت به"^(١)، وفيه يرد حرف الروي مُتحرّكاً بأحد الحركات الثلاث (الكسرة، والضمة، والفتحة)، وتعدّ القوافي المطلقة هي الأكثر شيوعاً في ديوان (ورد أسمر يملأ رثي)؛ إذ بلغت القوافي المطلقة ما نسبته (٦٢%)، وقد تمّ إحصاء أكثر حركات الروي شيوعاً في قوافي الديوان حسب الجدول رقم (٤)

الجدول رقم (٤)

النسبة المئوية للتكرار	عدد التكرار	الحركة
٤٦%	٦	الضمة
٤٦%	٦	الكسرة
٨%	١	الفتحة

أظهر الإحصاء السابق في الجدول رقم (٤) شيوع حركتي (الضمة والكسرة)؛ إذ ورد كل منهما بما نسبته (٤٦%) من عموم القصائد مطلقة الروي، خلافاً لحركة (الفتحة) التي وردت في قصيدة واحدة، أي بما نسبته (٨%).

(١) القافية في العروض والأدب، ص ٦٠

من شواهد القافية المطلقة المتحركِ رويها بالضمة قصيدة (أدرَكَكَ المغيَّبُ
بخطوة الخمسين)^(١)، التي تضمنت القوافي التالية: (الخريفُ، الرصيفُ،
كفيفُ، الحروفُ، الخسوفُ، ضيوفُ).

ومن شواهد القافية المطلقة المتحركِ رويها بالكسرة قصيدة (وأصبح يا
بدو الشمال)^(٢)، التي تضمنت القوافي التالية: (السحابُ، بابي، اغترابي،
السرابُ، الضبابي، ثيابي، كتابي، غرابي، عذابي، الترابُ،
خرابي).

أما القافية المطلقة المتحركِ رويها بالفتحة فقد وردت في قصيدة
واحدة، هي (أنسي حين أمشي)^(٣)، التي تضمنت القوافي التالية: (صغيراً،
قصيراً، عطوراً، كسيراً، سطوراً، لوراً، كثيراً).

أما الروي المقيّد فهو: "الروي الساكن، وسُمِّي بذلك لتقيده عن
انطلاق الصوت به"^(٤)، وقد مثل الروي المقيّد ما نسبته (٣٨%) في
قصائد ديوان (ورد أسمر يملأ رثي)، ومن شواهد القافية المقيّدة قصيدة (بيوت
مستأجرة)^(٥)، التي تضمنت القوافي التالية: (السكوتُ، بيوتُ، كوتُ، يموتُ،
حوتُ، صموتُ، قوتُ).

٣-الوصل:

(١) ورد أسمر يملأ رثي، ص ٧٣

(٢) ورد أسمر يملأ رثي، ص ٥٣

(٣) ورد أسمر يملأ رثي، ص ٣٧

(٤) القافية في العروض والأدب، ص ٥٩

(٥) ورد أسمر يملأ رثي، ص ٨١

يُعرف الوصل بأنه: "الحرف الذي يلي الرّوي المتحرك، وسمّي بذلك لأنه وصلَ حركة الروي، أي: أشبعها"^(١)، وقد تمّ إحصاء مواضع ورود الوصل في قوافي الديوان كما في الجدول رقم (٥)

الجدول رقم (٥)

نوع القافية حسب الوصل	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
القوافي الموصولة	١٣	٦٢%
القوافي غير الموصولة	٨	٣٨%

شكّلت القوافي الموصولة في الديوان ما نسبته (٦٢%)، وهي نتيجة تدلّ على كثرة شيوعه في قوافي الديوان؛ إذ هو تابع وامتداد للقوافي المطلقة، يزيد بزيادتها، ويقلّ بقلّتها، وقد تمّ إحصاء حروف الوصل كثرةً وقلةً حسب الجدول رقم (٦)

الجدول رقم (٦)

حرف الوصل	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
الواو	٦	٤٦%
الياء	٦	٤٦%
الألف	١	٨%

أتضح خلال الجدول رقم (٦) أن أكثر حروف الوصل وروداً في قوافي الديوان هما حرفا: (الواو، والياء) إذ تكرر كل منهما بما نسبته (٤٦%)، أما

(١) المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص ٣٥٢

حرف (الألف) فلم يرد وصلًا إلا في قصيدة واحدة فقط، أي بما نسبته (٥٨٪).

ومن شواهد القافية الموصولة بالواو قصيدة (فاصلة من قميص تمذل) (١)، التي تضمنت القوافي التالية: (هَامُوا، نِيَامُ، مُسْتَهَامُ، غَامُوا، الْحَمَامُ، الْكَلَامُ، الرَّخَامُ، الْغَرَامُ، السَّلَامُ).

ومن شواهد القافية الموصولة بالياء قصيدة (أودعت في دمها خزامي الحب) (٢) التي تضمنت القوافي التالية: (شَغَافِي، ضِنَافِي، ارْتِجَافِي، اعْتِرَافِي، الْخُرَافِي، الْمَنَافِي، الْقَطَافِ، اخْتِلَافِي، الْقَوَافِي).

أما القصيدة الوحيدة التي وردت قافيتها موصولة بالألف فهي قصيدة (انسني حين أمشي) (٣)، التي تضمنت القوافي التالية: (صَغِيرًا، قَصِيرًا، عَطُورًا، كَسِيرًا، سَطُورًا، لُورًا، كَثِيرًا).

٤- الردف:

يُعرف الردف بأنه: "حرفٌ مدٌّ أو لين يقع قبل الروي، دون فاصل بينهما، سواء أكان الروي مطلقاً أم مقيداً" (٤)، وقد تم إحصاء مواضع ورود الردف في قوافي الديوان كما في الجدول رقم (٧) الجدول رقم (٧)

(١) ورد أسمر بملأ رئتي، ص ١١

(٢) ورد أسمر بملأ رئتي، ص ١٩

(٣) ورد أسمر بملأ رئتي، ص ٣٧

(٤) المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص ٣٥١

النسبة المئوية للتكرار	عدد التكرار	نوع القافية حسب الرّدْف
٨١%	١٧	القوافي المردوفة
١٩%	٤	القوافي غير المردوفة

لقد ورد الرّدْفُ في قوافي الديوان بما نسبته (٨١%)، وهي نتيجة تدلّ على شيوعه وغلبته، وأكثر مجيء الردف مع القوافي المطلقة؛ إذ ورد معها بما نسبته (٧١%)، وورد مع القوافي المقيّدة بما نسبته (٢٩%). وقد تم إحصاء حروف الرّدْف من حيث كثرة ورودها في قوافي الديوان وقلّتها كما في الجدول رقم (٨)

الجدول رقم (٨)

النسبة المئوية للتكرار	عدد التكرار	حرف الرّدْف
٦٤,٧٠%	١١	الألف
١٧,٦٤%	٣	المُراوِحة بين الواو والياء
١١,٧٦%	٢	الياء
٥,٨٨%	١	الواو

أظهرت النتائج الإحصائية التي تضمنها الجدول رقم (٨) أن أكثر حروف الرّدْف شيوعاً في قوافي الديوان هو حرف (الألف) إذ ورد ردفًا للروي بما

نسبته (٦٤,٧٠%)، ثم المراوحة بين حرفي (الواو، والياء) في قافية القصيدة الواحدة؛ إذ وردت بما نسبته (١٧,٦٤%)، ثم حرف (الياء) بما نسبته (١١,٧٦%)، ثم حرف (الواو) بما نسبته (٥,٨٨%).

من شواهد الروي المطلق المردوف بالألف قصيدة (لي نخلة تبكي بلا معنى^(١)) التي وردت فيها القوافي التالية: (سؤالِي، ظلالِي، الخوالِي، الرمال، خيالِي، الليالي)، ويعزى شيوع الردف بحرف الألف إلى "أنها أوضح كل الحركات في السمع"^(٢).

ومن شواهد الروي المطلق المردوف بالمراوحة بين حرفي (الواو، والياء) قصيدة (أدركك المغيب بخطوة الخمسين)^(٣)؛ إذ اشتملت على ثلاث قوافٍ مردوفة بالياء، هي: (الخريف، الرصيف، كفيف)، واشتملت كذلك على ثلاث قوافٍ مردوفة بالواو، هي: (الحروف، الخسوف، ضيوف).

ومن شواهد الروي المطلق المردوف بالياء قصيدة (ربابة يعوي بما ذئب جريح)^(٤) التي وردت فيها القوافي التالية: (شبح، الفسيح، الشحيح، يطيح، جريح، الضريح، الصفيح، تستريح).

(١) ورد أسمر بملاً رئتي، ص ٣٣

(٢) موسيقى الشعر، ص ٢٦٥

(٣) ورد أسمر بملاً رئتي، ص ٧٣

(٤) ورد أسمر بملاً رئتي، ص ٥٧

أما الروي المطلق المردوف بالواو فقد ورد في قصيدة وحيدة هي:
(بيوت مستأجرة)^(١) التي وردت فيها القوافي التالية: (السكوت، بيوت،
كوت، يموت، حوت، صموت، قوت).

ومن شواهد الروي المقيّد المردوف بالألف قصيدة (اتركونا نعدّ
مقابر أيامنا)^(٢) التي وردت فيها القوافي التالية: (آب، ناب، كتاب، تراب،
سراب، حراب، غراب، ذباب، غياب، ذئاب، عتاب، حراب، ضباب)،
ويكتسب الرّدْف بحركته الطويلة قبل الوقوف على الروي المقيّد
بالسكون سمةً نغميةً تؤثر في سمع المتلقي؛ "إذ يجعل الرّدْف القافية المقيّدة
أوضح في السمع"^(٣).

٥-تفعيلة الضرب:

امتاز الشعر العربي بجودة بنيته الإيقاعية، وقد توزّعت تفعيلات البيت
الشعري حسب موضعها إلى ثلاثة أقسام، هي: تفعيلات حشو البيت،
وتفعيلات العروض، وتفعيلات الضرب، وقد اعتنى النقاد ببيان أحوال
تفعيلات كل قسم منها، ومن ذلك عنايتهم بتفعيلات الضرب المرتبطة
بالقافية -مجال هذا البحث-، فرصدوا التفاعيل التي تقع ضرباً مع كل وزنٍ
من الأوزان الشعرية؛ لذا قمتُ باستقراء كامل تفعيلات الضرب الواردة في
جميع قوافي الديوان، وبيّنتها حسب الوزن كما في الجدول رقم (٩):

(١) ورد أسمر يملأ رئتي، ص ٨١

(٢) ورد أسمر يملأ رئتي، ص ٨٩

(٣) الجملة في الشعر العربي، ص ١٠٩

الجدول رقم (٩)

الوزن	تفعيله الضرب	عدد التكرار	النسبة المئوية للتكرار
الكامل	مُتَفَاعِلَاتُنْ	٨	٧٣%
	مُتَفَاعِلُنْ	١	٩%
	مُتَفَاعِلَانْ	١	٩%
	مُتَفَاعْ	١	٩%
المتدارك	فَاعِلَاتُنْ	٣	٥٠%
	فَاعِلَانْ	٢	٣٣%
	فَاعِلُنْ	١	١٧%
المتقارب	فَعُولُنْ	٣	١٠٠%
الوافر	فَعُولُنْ	١	١٠٠%

لقد أظهرت الدراسة الإحصائية في الجدول رقم (٩) مقدار شيوع وزن الكامل، وتعدّد تفعيلات أضربِه، تلاه وزنُ المتدارك، ثم المتقارب، ثم الوافر، وبيان أضربِها كما يأتي:

أضربُ وزن الكامل: بلغ عدد القصائد المنظومة على تفعيله وزن الكامل (١١) قصيدة، أي بما نسبته (٥٢%) من قصائد الديوان، وقد وردت تفعيله الضرب فيه على أربعة أضرب، هي:

(مُتَفَاعِلَاتُنْ) ضربٌ مُرْفَلٌّ، وردَّ بما نسبته (٧٣%) من قصائد

الكامل

(مُتَفَاعِلُنْ) ضربٌ صحيحٌ، وَرَدَّ بما نسبته (٩٠%) من قصائد

الكامل

(مُتَفَاعِلَانْ) ضربٌ مُذِيلٌ، وَرَدَّ بما نسبته (٩٠%) من قصائد الكامل

(مُتَفَاعٍ) وَرَدَّ بما نسبته (٩٠%)، وهو ضربٌ لم أقف له في

كتب الأوزان والقوافي على صورةٍ مقررةٍ لمثله، إلا أنه وَرَدَ تفعيلةً للضرب

في قصائد الشعر التفعيلي^(١)، وقد ورد في قصيدة واحدة من قصائد الديوان،

هي (لعنة الشيطان)^(٢)، في الكلمات الآتية: (نَسِيَانْ، رِيحَانْ،

عُنْوَانْ، رُمَّانْ، شَيْطَانْ، نَسِيَانْ)، والسبب في مجيء هذه التفعيلة

ضرباً يعودُ إلى تسكين الشاعر لحرف الروي؛ إذ يستقيم الوزنُ بتحريك

الروي، فتصبح تفعيلة الضرب بعد التحريك والوصل الناتج عن إشباع حركة

الروي (مُتَفَاعِلْ)، كما في كلمة (نَسِيَانْ) ووزنها

(مُتَفَاعِلْ) وهو ضربٌ مقطوعٌ، وهو أحد الأضرب المألوفة لوزن

الكامل في الشعر العربي.

أضربُ وزن المتدارك: بلغ عدد القصائد المنظومة على تفعيلة وزن

المتدارك (٦) قصائد، أي بما نسبته (٢٦%) من قصائد الديوان، وقد وردت

تفعيلة الضرب فيه على ثلاثة أضرب، هي:

(فَاعِلَاتُنْ) ضربٌ مُرْفَلٌ، وقد ورد بما نسبته (٥٠%) من قصائد

المتدارك

(١) يُنظر: نقض أصول الشعر الحر، ص ١٣٣

(٢) ورد أسمر يملاً رثي، ص ٢٥

(فَاعِلَانٌ) ضربٌ مُدْبِلٌ، ووقد ورد بما نسبته (33%) من قصائد المتدارك

(فَاعِلُنْ) ضربٌ صحيحٌ، وقد ورد بما نسبته (17%) من قصائد المتدارك

ضَرْبُ وزن المتقارب: بلغ عدد القصائد المنظومة على تفعيلة وزن المتقارب (3) قصائد، أي بما نسبته (4%) من قصائد الديوان، وقد وردت فيها تفعيلة ضرب واحدة، هي: (فَعُولُنْ)، وهو ضربٌ صحيحٌ، وردَ بما نسبته (100%) من قصائد المتقارب

ضَرْبُ وزن الوافر: نُظِمَت قصيدةٌ واحدةٌ من قصائد الديوان على تفعيلة وزن الوافر، أي بما نسبته (5%) من قصائد الديوان، وقد وردت فيها تفعيلة ضرب واحدة، هي: (فَعُولُنْ)، وهو ضربٌ مقطوفٌ، وردَ بما نسبته (100%) من قصائد الوافر

بذلك يمكن استنتاج وتقرير درجة الانضباط الإيقاعي للقافية خلال انتظام تفعيلة الضرب في جميع قصائد الديوان، كما يبرز بُعد صوتي رئيس للقافية تستمدّه من إيقاع تفعيلة الضرب التي تقدم مستويات صوتية متنوعة لكل وزن.

المطلب الثاني: القافية المتنوعة:

وردت القافية المتنوعة في قصيدة واحدة من الديوان، هي قصيدة (بيعون نخوتهم بعباء الممتيم بالحرب)^(١)، التي استعان الشاعر فيها بقافيتين، الأولى اعتمدت على الجيم الساكنة رويًا، في الكلمات: (العجاج، السياج، الخراج، السراج)، والقافية الأخرى اعتمدت على تاء التأنيث الساكنة رويًا في الكلمات (الحياة، الوشاة، العرأة، الجهات)، ومع تنوع حرف الروي في قافية القصيدة إلا أن الشاعر قد التزم سَمَتَيْن صوتيَّتين مشتركتين بينهما، وهي: تقييد الروي، والردف بالألف، إسهامًا في تعويض اختلاف حرف الروي بينهما، إضافة إلى تكرار كل روي في أربع قواف فقط، مما جعلهما قسيمين متوازيين، ومنح القافية انسجامًا إيقاعيًا، وتنوع القافية في القصيدة يؤكد القيمة الفنية للقافية بوصفها ركيزة صوتية هامة في تعزيز المستوى الإيقاعي للقصيدة التفعيلية.

المطلب الثالث: الفاصلة الصوتية:

تُعرف الفاصلة الصوتية بأنها: "الكلمات المتجانسة التي ترد في نهايات الأسطر داخل الجملة الشعرية الواحدة"^(٢)، كما في قصيدة (ولا تسألني كيف طار الحمام)^(٣) التي اعتمد الشاعر في قافيتها على روي اللام

(١) ورد أسمر بملأ رثي، ص ٦١

(٢) القافية في الشعر التفعيلي دراسة إحصائية تحليلية، ص ١٥٤٠

(٣) ورد أسمر بملأ رثي، ص ٢٧

المكسورة، المردوفة بالألف، كما في الكلمات (السُّؤَالِ، الشَّمَالِ، خَالِ، احْتِلَالِ، الْجَمَالِ، الرَّمَالِ، النَّبَالِ)، ومع ذلك فقد استعان الشاعرُ بالفاصلة الصوتية داخل بنية القصيدة لتحقيق إيقاعٍ داخلي متنوع؛ إذ وردت الكلمات (ينامُ، الحَمَامُ، الغَمَامُ، الغَرَامُ، الوَثَامُ، يُقَامُ، الكلامُ، الهيامُ، السَّلامُ) وقد ارتكزت الفواصل الصوتية على رويِّ الميم المضمومة، المردوفة بالألف، ومع تباين الروي بين كلمات القافية والفاصلة الصوتية داخل بنية القصيدة إلا أن الشاعر حرص على تحقيق قدرٍ من التجانس الصوتي بينهما خلال الاعتماد على صوت الرفع بالألف، مما أسهم في تدعيم البنية الإيقاعية للقصيدة.

وقد يستعين الشاعر بالفواصل الصوتية لتحقيق إيقاعٍ صوتي داخل الجملة الشعرية الواحدة، فتتابع الكلمات المتجانسة صوتياً لتشكيل بنية إيقاعية صوتية داخلية متجانسة، كما في الجملة الشعرية الثانية من قصيدة (انسَني حين أمشي!)؛ إذ قال الشاعر دخيل الخليفة:

"طويلٌ -تقولُ- الطريقُ إلى الروح، خُذني بحضنِكَ كي أستردَّ
دمي، أرتمي، أنتمي، أحتمي، من حصانٍ سريعٍ يدوسُ على فتنتي
في غدٍ مظلمٍ؛ كُنْ سريري وكنْ سيدي، بل وكنْ في الدُّجى خادمي!"^(١)

(١) ورد أسمر بملاً رثي، ص ٣٧

فالأسطر الشعرية الثلاثة السابقة شكّلت جُملةً شعريةً واحدة، واستعان الشاعر فيها بتتابع الألفاظ المنتهية بصوتٍ واحد، مثل: (دمي، أرتمّي، أنتمّي، أحتمّي) لتعزيز البنية الإيقاعية الداخلية للجُملة الشعرية. ولأن الشاعر اعتمد في نسق كتابة قصائد الديوان على (التشكيل البصري الرباعي) حيث تتشكل كتابة القصيدة من أربعة أضلاع متوازية كالمستطيل والمربع، مما قد يؤدي إلى امتداد الجُملة الشعرية الواحدة أحياناً على مدار صفحة كاملة، كما في قصيدة (لي نخله تبكي بلا معنى)^(١) حين امتدت الجُملة الشعرية الرابعة على مدى صفحة كاملة، واستغرقت عدد (١٥) سطراً شعرياً، استعان الشاعر خلالها بتوظيف إيقاع الفاصلة الصوتية خلال تكرار علامة الكسرة في آخر الكلمات، وذلك في (١٧) كلمة، هي: (يعلّكني، الفقير، قافيتي، كفن، البدو، النوق، البيت، الجنّد، بلادان، الغياب، أمضي، البحر، الورد، الغيم، العشاق، ناقتي، الرمال)، وإشاعة علامة الكسرة في نهاية الكلمات أسهم في تعزيز البنية الإيقاعية لصوت القافية؛ إذ اعتمدت هذه القصيدة على روي اللام المكسورة، الموصولة بالياء.

اتضح خلال دراسة الفاصلة الصوتية مقدار القيمة الفنية التي تحقّقها، وبما يُعزّز الشاعر البنية الصوتية الإيقاعية للقصيدة؛ لما تُحدثه الفواصل الصوتية من تجانس صوتي.

(١) ورد أسمر يملاً رثي، ص ٣٣

المبحث الثاني: رؤية الشاعر للقافية:

تستدعي دراسة القافية في ديوان (ورد أسمر يملأ رثي) للشاعر دخيل الخليفة الوقوف على رؤية الشاعر تجاه القافية، ويمكن تبين رؤية الشاعر للقافية خلال دالتين، الأولى: مباشرة، والأخرى غير مباشرة، وبيانهما كما يأتي:

المطلب الأول: الدلالة المباشرة:

يمكن رصد أبعاد الدلالة المباشرة خلال تتبع أقوال الشاعر التي تُبرز مقدار إدراك الشاعر للقيمة الفنية للقافية، وأهمية الاعتناء باختيارها، كقوله: "اختيار القافية في العمودي أو التفعيلة أمر في غاية الأهمية، ويفترض أنها تترك أثرها في نفس المتلقي، وأستغرب اختيار قوافٍ مستهلكة، أو تنتهي بأحرف مزعجة"، ويمكن استخلاص رؤية الشاعر تجاه القافية من قوله السابق خلال ثلاثة جوانب: أولها: أهمية القافية في القصيدة، سواء أفي الشكل الشعري التناظري أم التفعيلي، ثانيها: إدراكه للجانب التأثيري للقافية في نفس المتلقي، ثالثها: أهمية اعتناء الشعراء باختيار قوافي القصيدة، وتجنب القوافي المستهلكة، أو المنتهية بأحرف مزعجة، وقد أشار إلى تعسف بعض الشعراء في استحلاب القوافي في قصائدهم، حين قال: "هناك قوافٍ لا تضيف بقدر ما تكون ملوية العنق لإدخالها عنوة في النص؛ نتيجة انسياق الشاعر وراء قافيته الأولى دون التركيز على المعنى...".

وبتأمل الرؤية النقدية للشاعر تجاه القافية ومطابقتها مع إبداعه الشعري المُمتمثل في ديوانه (ورد أسمر يملأ رثي) أمكن ملاحظة مدى الاتساق

بينهما؛ إذ دلّ التزام الشاعر بالقافية في جميع قصائد الديوان على إدراكه لأهميتها في تعزيز البنية الإيقاعية، ودلّ تنوع القوافي باختلاف رويّها، وأنساقها إذ جاءت موصولة بالياء والواء والألف، وجاءت مردوفة بالياء، والواو والألف، وجاءت متنوعة من حيث حركة الروي بين الإطلاق والتقييد، إضافة إلى ملائمة كلمات القافية وأنساقها مع مضمون القصيدة كلّها أسهمت في تحقيق الجانب التأثيري على المتلقي، كما لم ترصد الدراسة وجود قوافٍ مستهلكة -أي تكرر ورودها بكثرة في قصائد الشاعر-، ولم ترصد وجود حروف روي مزعجة أو ما يُعرف بالقوافي النُّفُـر؛ إذ سبق إيضاح جميع حروف الروي الواردة في قوافي الديوان، وبيان تنوعها إلى فئاتٍ ثلاث حسب شيوعها، بهذا يظهر بُعدٌ مهم من أبعاد دراسة الرؤية النقدية للشاعر ومطابقتها مع إبداعه الشعري، بهدف تقديم رؤية أفقية شمولية للعمل الأدبي وللأديب.

المطلب الثاني: الدلالة غير المباشرة:

وهي التي يتم استمدادها من نصوص الديوان، حيث برزت القافية باعتبارها كلمة محورية منذ العتبة النصية للديوان؛ إذ قال الشاعر دخيل الخليفة في كلمة (الإهداء): "إلى محمد العتّابي وبثينة العيسى (حيث تكون القوافي قنطرةً إلى ضفةٍ أكثر سمواً)"^(١)، فخلال الشاعر عن القصيدة بالقافية، التي هي أبرز ركائز البنية الإيقاعية للشعر، تعزيزاً من الشاعر للقيمة الفنية للقافية.

(١) ورد أسمر يملاً رثي، ص ٧

لم يكتفِ الشاعرُ بتوظيف كلمة (القوافي) في العتبة النصية للديوان وإنما سعى لتوظيفها داخل قصائده، حيث وردت هذه الكلمة (١١) مرة في ثنايا قصائد الديوان، مما يدلُّ على اهتمام الشاعر بها، واعتبارها كلمة محورية في الديوان.

وقد صاغ الشاعرُ هذه الكلمة ضمن نسيج الصور الشعرية للقصائد، فوردت في قصيدة (لي نخلة تبكي بلا معنى)^(١)؛ لإفادة دلالة النهاية المحتومة؛ إذ حضرت القافية بوصفها النهاية الحتمية للبيت الشعري، وكذلك مصيرُ عُمَرُ الشاعر الذي يتطلع إلى انتهائه بالحب، في قوله:

"نسيتُ وعدَ العُمَرُ أنَّ الحبَّ قافيتي..."^(٢).

فالقافيةُ مثَّلتُ مُعادلاً موضوعياً للنهاية المأمول تحقيقها، ويستعمل الشاعر كلمة (القوافي) مُريداً بها القصائد، مُخللاً بالجزء عن الكل، كما في قصيدة (ما يستوي البحرين) حين قال الخليفة:

"وَبَحَثْتُ عَنِّي فِي سَرَابِكَ، خَلَّتْني مَجْنُونٌ لَيْلى هَائِماً بَيْنَ الْقَوَافِي،"^(٣).

إذ يرسمُ صورةً مُخلَّلةً عن مقدار التباس القوافي مع واقع الحياة، وتعبيرُ الشاعر بالقوافي عن القصائد دلالةً على أهميتها، ودورها الرئيس في ضبط إيقاع القصيدة.

(١) ورد أسمر بملأ رثي، ص ٣٣

(٢) ورد أسمر بملأ رثي، ص ٣٥

(٣) ورد أسمر بملأ رثي، ص ٤١

وفي سياق وصف الشاعر لمقدار شاعريته قال في قصيدة (أودعتُ في دمها خزامى الحب):

"وحدي أُلْمُ حصادَ ذاكرتي، يَتَوَّهُ بِسَكْرَتِي المعنى وتَسْبِقُنِي القوافي"^(١).

فَوَصَفَ بصورةً خياليةً لحظةَ استمطار الشعر، حين يمتاحُ من حصاد ذاكرته معاني، تطيعه فيها قريحته الشعرية وقدرته اللغوية، فتسبقه القوافي؛ لقوة تدفقه المعاني، ولقوة الاكتناز اللغوي لدى الشاعر، ولذلك قال في قصيدة (حكايةُ عقدِ الرواةِ حيوطها):

"قَلِقٌ من المعنى، أُرَاوِغُهُ لِأُنْتَجَ فِخَّ أسئلتي على قَدْرِ الهباءِ، وَأُسْرِحُ الماضي بقافيةٍ تُمارِسُ مكرها في نزعةِ الدِّيَجور..."^(٢).

فاقتزان قول الشعر بلحظة الماضي وحصاد الذاكرة بوصفها المعنى الذي يشكل جانباً من الشعر، مع القافية التي تمثل الصياغة وترمز للإيقاع، تأكيداً من الشاعر لأهمية القافية وقيمتها الفنية.

وقد استعان الشاعر دخيل الخليفة بكلمة (القافية) في تشكيل أبعاد إحدى الصور الشعرية في قصيدة (كم صيغة للحب تكتبها الرموش)، حين قال:

"... بين قصيدتين لشاعرٍ ماتت حبيبته، وراح يعيد ترتيبَ الحكايةِ من جديدٍ، ثم علقَ بين قافيتينِ حبلاً وانتحراً!"^(٣)

(١) ورد أسمر بملاً رئي، ص ٢١

(٢) ورد أسمر بملاً رئي، ص ٦٨

(٣) ورد أسمر بملاً رئي، ص ٢٤

حيثُ رسَمَ مشهداً لنهايةٍ دراميةٍ لشاعرٍ ماتت حبيبتهُ بين قصيدتين له،
فسارع الشاعرُ المَكْلُومُ إلى تعليقِ حبلٍ بين قافيتين وانتحر، ومع ما لهذا
التوظيف من أبعادٍ مأساويةٍ إلا أن البُعدَ الأساس هو قيمة القافية في وجدان
الشاعر دحيل الخليفة، فالقافية ليست مجرد عنصر خارجي لتحقيق إيقاعٍ
وجرسٍ ختامي يضبطُ به دَوْنَةَ القصيدة، وإنما هي ذاتُ وجودٍ حقيقي مرئي
ألفه الشاعرُ، واتخذ منه عناصر لبناء ورسم أبعاد صورهِ الشعرية.

الخاتمة:

سعى البحثُ إلى استجلاء تشكّل القافية وتبّعها في قصائد ديوان (وردُ أسمر) بملأ رثيًّا) للشاعر دخيل الخليفة، الذي نظمت جميع قصائده وفق الشكل التفعيلي، خلال دراسة عناصر البنية الإيقاعية للقافية، كحروف الروي، وحركتها، والوصل، والردف، وتفعيلة الضرب، إضافة إلى دراسة الفاصلة الصوتية، ورصد موقف الشاعر ورؤيته تجاه القافية، وقد انتهى البحثُ بنتائج، منها:

مثّلت القافيةُ دوراً محورياً باعتبارها ركيزة إيقاعية في بنية قصائد الديوان، بما يؤكد مقدار انسجامها وتجانسها مع شكل القصيدة التفعيلي، كما تأكّد خلال الدراسة مقدار عناية الشاعر دخيل الخليفة بالقافية خلال التزامه بها، ودقة اختياره لحروف الروي.

ظهر خلال الدراسة مقدار انسجام الرؤية النقدية التنظيرية مع التطبيق الإبداعي لدى الشاعر دخيل الخليفة، الذي أكّد أهمية القافية، وضرورة اعتناء الشاعر باختيار حروفها، وقد تمثّل ذلك في قصائد الديوان.

شاعت القافية الموحدة في قصائد الديوان؛ إذ بلغت ما نسبته (95%)، وهذه الغلبة للقافية الموحدة في الديوان تتناسب مع كثرة وشيوع القافية الموحدة في عموم الشعر التفعيلي المعاصر، وتنوعت حروف الروي حسب الشيوخ إلى ثلاث فئات، أولها: حروف الروي كثيرة الشيوخ، وهي: (ن، ر، ل)، وثانيها: حروف الروي متوسطة الشيوخ، وهي (ب، ت، ف)، وثالثها: حروف الروي قليلة الشيوخ، وهي (د، م، ح، ع)، واشتركت عموم حروف الروي باتصافها بسمة السهولة؛ إذ ليس بينها حرف من حروف القوافي النفر.

تعدّ القوافي المطلقة أكثر شيوعاً في الديوان؛ إذ بلغت ما نسبته (٦٢%)، أما القوافي المُقيّدة فقد مثّلت ما نسبته (٣٨%)، وبدراسة حركة الروي لاحظت الدراسة ندرة وقوع الأخطاء الوزنية المرتبطة بإطلاق الروي أو تقييده، مما دلّ على مستوى إجادة الشاعر وتمكنه من إيقاع القافية.

شكّلت القوافي الموصولة في الديوان ما نسبته (٦٢%)، كما شكّلت القوافي المردوفة ما نسبته (٨١%)، وهي نتيجة تدلّ على شيوع الوصل والرّدف لما يحدثانه من نغمٍ ناتج عن إطالة الصوت وامتداد الحركة قبل حرف الروي وبعده، ما يجعل الروي أوضح في سمع المتلقي.

وردت القافية المتنوعة في قصيدة واحدة من الديوان، وقد أثرى هذا التنوع القيمة الفنية للقافية باعتبارها ركيزة صوتية مهمة في تعزيز المستوى الإيقاعي للقصيدة التفعيلية.

اتّضح خلال دراسة الفاصلة الصوتية مقدار القيمة الفنية التي تحقّقها؛ إذ بها يُعزّز الشاعر البنية الصوتية الإيقاعية لنهايات الجمل والأسطر الشعرية للقصيدة؛ لما تحدّثه الفواصل الصوتية من تجانس صوتي.

برزت القافية باعتبارها كلمة محورية منذ العتبة النصية للديوان، وامتدت إلى البنية النصية في قصائد الديوان خلال استعانة الشاعر بها في تشكيل المعاني، مما أكّد أن القافية في هذا الديوان لم تكن مجرد عنصر خارجي لتحقيق إيقاعٍ وجرسٍ ختامي يضبطُ به الشاعر دَوْنَةَ القصيدة، وإنما هي ذات وجودٍ حقيقي مرئي ألفه الشاعر، واتخذ منه عنصراً بارزاً في بناء أبعاد صورته الشعرية ورسمها.

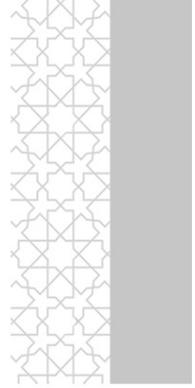
المصادر والمراجع:

١. الأسلوبية وتحليل الخطاب دراسة في النقد العربي الحديث، نور الدين السد، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٠م.
٢. الإيقاع في الشعر العربي، سلامة أبو السعود، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣. التشكيل البصري في الشعر العربي الحديث، محمد الصفرائي، النادي الأدبي، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٤. ثيمة الجسد بين النقص والفناء في شعر دخيل الخليفة، أحمد عيسى الهلالي، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية بجامعة تعز، العدد ٣٢، يوليو ٢٠٢٣.
٥. الجملة في الشعر العربي، محمد حماسة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٦. الخصائص، ابن جني، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٧. العروض الجديد أوزان الشعر الحر وقوافيه، محمود سمان، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٨. في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، سعد مصلوح، دار عالم الكتب للنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.
٩. القافية في الشعر التفعيلي دراسة إحصائية تحليلية، وليد خالد الحازمي، مجلة العلوم العربية والإنسانية بجامعة القصيم، المجلد ١٥، العدد ٤، مايو ٢٠٢٢م.
١٠. القافية في العروض والأدب، حسين نصار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
١١. قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٠م.
١٢. الكافي في العروض والقوافي، الخطيب التبريزي، تحقيق: الحساني حسن عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.

١٣. اللزوميات، أبو العلاء المعري، تحقيق: أمين الخانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٤م.
١٤. المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٥. موسيقا العروض والقافية والشعر الحر، صالح الدوش، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٦. موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م.
١٧. نقض أصول الشعر الحر دراسة نقدية في العروض وأوزان الشعر الحر، إسماعيل العيسى، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١٨. ورد أسمر يملاً رئتي، دخيل الخليفة، منشورات تكوين، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٣م.

References

1. alearud aljaded 'awzan alshier alhuri waqawafih, mahmud saman, dar almaearifi, Cairo, 1st, 1983.
2. al'iique fi alshier alearabii, salamat 'abu alsaed, dar alwafa' lidunya altibaeat walnashri, Alexandria, 1st, 2002.
3. aljumat fi alshier alearabii, muhamad hamasata, maktabat alkhanji, Cairo, 1st, 1990.
4. alkafi fi aleurud walqawafi, alkhatib altabrizi, ed. alhasaani hasan eabd allah, maktabat alkhanji, Cairo, 4st, 2001.
5. alkhayis, abn jini, Ed: eabd alhakim bin muhamadi, almaktabat altawfiqiyati, Cairo, (du.ta), (da.t).
6. alluzumiati, 'abu aleala' almaeari, tahqiq: 'amin alkhanji, maktabat alkhanji, Cairo, 1st, 1924.
7. almuejam almufasal fi eilm alearud walqafiat wafunun alshieri, 'iimil badie yaequba, dar alktub aleilmia, Beirut, 1st, 1991.
8. alqafiat fi aleurud wal'adabi, husayn nasar, maktabat althaqafat aldiyniati, Cairo, 1st, 2002.
9. Rhyming in Free-Verse (Taf'ili) Poetry, An Analytical Statistical study, Waleed Khalid Alhazmi, Journal of Arabic Sciences & Humanities Qassim University, Vol 15, issue 4, may 2022.
10. altashkil albasariu fi alshier alearabii alhadithi, muhamad alsafrani,alnaadi al'adbi, Riyadh, 1st, 2008.
11. al'uslubiat watahlil alkhatab dirasat fi alnaqd alearabii alhadithi, nur aldiyn alsad, dar humat, Algeria, 2010.
12. fi alnasu al'adabi dirasat 'uslubiat 'ihsayiyatun, saed masluh, dar ealam alktub, Cairo, 4st, 2010.
13. musiqaa alearud walqafiat walshier alhar, salih alduwsh, maktabat alrushd, Riyadh, 1st, 2006.
14. musiqaa alshiera, 'iibrahim 'anis, maktabat al'anjilu almisriatu, Cairo, 4st, 1997.
15. naqd 'usul alshier alhuri dirasat naqdiat fi aleurud wa'awzan alshier alhar, 'iismaeil aleisaa, dar alfurqan lilnashr waltawziei, Amman, 1st, 1986.
16. qadaya alshier almueasiru, nazik almalayikatu, dar aleilm lilmalayini, Beirut, 11st, 2000.
17. The Theme of the Body between Deficiency and Annihilation in Dakhil Al-Khalifa's Poetry: A Thematic Study, Ahmed bin Issa Al-Hilali, humanities and sciences journal at Taiz University, issue 32, July 2023.
18. Ward Asmar Yamla Riati, Dakhel ALKhalifah, manshurat takwini, Kuwait, 1st, 2023.



Chief Administrator

Prof. Ahmad Ibn Salem AL-Ameri

His High Excellency, President of the University

Deputy Chief Administrator

Dr. Dr. Naif bin Mohammed Al-Otaibi

Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief

Prof. Khalid suliman algossy

Professor in the Department of Applied Linguistics - Imam
Mohammad Ibn Saud Islamic University

Managing Editor

Dr. Mohammed Saeed Ibraheem Allowaimi

Associate Professor, Department of Literature, Rhetoric and
Criticism - College of Arabic Language





Editorial board members

- **Prof. Saad Ibn Abd ul Aziz Maslouh**
Professor in the Department of Linguistics - Kuwait University
 - **Prof. Mohammad Ibn Ibrahim Al-Qadi**
Professor at the Department of Arabic Linguistics - Tunis University
 - **Dr. Mohammed N. Al-Anazi**
Professor in the Department of Applied Linguistics - Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University
 - **Prof. Abdulaziz Saleh Abdullah Bin Deailij**
Professor in the Department of Literature, Rhetoric and Criticism - College of Arabic Language - Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University
 - **Prof. Taher Abdel-Hay Shabaneh**
Professor in the Department of Syntax and Morphology - Kafrelsheikh University
 - **Prof. khaled mohammed s aljumah**
Professor in the Department of Syntax and Morphology - Kafrelsheikh University

 - **Editorial-secretary**
Prof. Abdul Rahman bin Ibrahim Al-gerid
Editor-in-Chief, Journal of Arabic Sciences
- 
- 

Criteria of Publishing

The Arab Science Journal is a refereed scientific journal; issued by the Deanship of Scientific Research, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.
4. The researcher sends his research to the electronic journal's platform (<https://imamjournals.org>) with a summary in Arabic and English, not exceeding two hundred words.



III. Documentation:

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..
2. Sources and references must be listed at the end.
3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of the research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI: Submitted research papers for publication in the journal are refereed by two referees, at least.

VII. Rejected research papers will not be returned to their authors.

Address of the Journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh,11432 P.O. Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

E.mail: arabicjournal@imamu.edu.sa

