

محتويات العدد

جذور

- * تأصيل وتعريف
..... بنية السرد في القصة القرآنية
- * التناص النقدي في مقامات بديع الزمان
..... الهمذاني

العنوان

- النادي الأدبي الثقافي بجدة
الإدارة: حي الشاطئ
جدة ص.ب (5919)
فاكس ميلي: 6066695
هاتف: 6066364-6066-122
- * ثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص
..... الرحلي لابن رشيد السبتي
 - * جمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي
 - * علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص
..... المفتاح للقرزوني

- * ما لازم الإفراد في النحو العربي

- * بنية سمات المصدري الموصول في بنية

- الصلة المقيدة

- * كتاب (محاولات في النقد) لمحمد محمد علي

- * في جماليات الأدب الإسلامي

JUTHOOR

Literary & Cultural

Club Jeddah

P.O. Box: 5919

Jeddah 21432

FAX : 6066695

Tel : 6066122 - 6066364

www.adabijeddah.com

المشاركون

الافتراض

عبد الله عويقل السلمي

* * *

رئيس التحرير

عبد الرحمن رجاء الله السلمي

* * *

مدير التحرير

صالح عياد الحجوري

4	
15	حميد سمير

43	مولاي يوسف الإدريسي
----------	---------------------

75	مولاي علي سليماني
----------	-------------------

99	عبدالفضيل إدراوي
----------	------------------

137	محمد بن عبدالعزيز بن عمر نصيف ...
-----------	-----------------------------------

183	محمد يوسف الحريري
-----------	-------------------

249	عبد الحق العمري
-----------	-----------------

265	أبو صباح علي الطيب
-----------	--------------------

295	عادل إبراهيم العدل عبد الله
-----------	-----------------------------

تقديم وتأصيل

تتمحور موضوعات هذا العدد من مجلة (جذور) حول مفاهيم أدبية وبلاغية ونحوية متعددة، تعالج قضايا بنية السرد في القصة القرآنية، والتناص النقدي في مقدمات بديع الزمان الهمذاني، وثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الرحلاني لابن رشيد السبتي (ت 271)، وجمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي من خلال وصية علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، لابنه الحسن، رضي الله عنه، وعلاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقرزويني دراسة في تاريخ البلاغة، ودراسة إحصائية تحليلية لما لزم الإفراد في النحو العربي، وبنية المصدر الموصول وبنية الصلة المقيدة.

كما يتضمن العدد دراستين تحليليتين الأولى لكتاب: «محاولات في النقد» للدكتور: محمد محمد علي، والثانية لكتاب: «في جماليات الأدب الإسلامي: النموذج والنظرية» للدكتور سعد أبو الرضا.

وهي مواضيع تمسُّ جوانب نقدية وبلاغية ونحوية، كان لها أثرٌ واسع على اهتمام النقاد والأدباء لصلتها المباشرة بالرؤى والمنهج في تناول الخطابين اللغوي والأدبي وتحليله وتأويله. إنها مفاهيم وأدوات يستنطق بها الدارسُ مكونات النصوص فهماً لها، واستقراءً لضمائينها، وتأويلاً لثوابتها ومتغيراتها الدلالية. فالرؤية والمنهج أمران متلازمان في الخطاب الأدبي واللغوي عموماً.

وارتباط هذه المفاهيم بالخطاب العربي التراثي النثري منه والشعري مهم جداً، يسعفنا في معرفة أشكال التلاقي بين النصوص، واستقادة بعضها من بعض، إما من أجل إعادة الإنتاج، أو لتوظيف بعض مداخل النقد الحديث. ومن أبرز هذه المداخل والأدوات التحليلية النقدية نجد التناص والتحليل السردي، والتحليل اللساني الحديث.

وأما استقادة الدرس اللغوي العربي من المناهج والرؤى الحديثة، فيتجلى على الخصوص في محاولات إعادة النظر في بعض أبواب النحو والبلاغة ومسائلهما، وفي محاولات تطبيق بعض المذاهب اللسانية الحديثة في الدراسات اللغوية العربية وتحليلها.

تتناول أبحاث هذا العدد جوانب من هذه المفاهيم وتطبيقاتها وفق رؤى ومناهج علمية في مجال الأدب والبلاغة واللغة.

يدرس البحث الأول للدكتور: حميد سمير، من كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى «بنية السرد في القصة القرآنية» حيث يرى أن القصص القرآني **أَللَّهُمَّ الأَدْبَاءِ** فكان سبباً مباشراً في نشأة جنس الحكي أو القصص وتطوره... وأن السرد يتمظهر في الخبر الأدبي وفي النوادر والحكايات والأمثال والرحلة، وهو الجنس الأدبي الذي يحمل بصمات وملامح إسلامية هي الأكثر تأثراً بالقصص القرآني التي افترنت بأحداث اجتماعية واقعية وحقيقة. وهو ما جعل العديد من الأدباء يتخدونها قاعدة ممتدة عبر الزمن نظراً لسلطانها القوي.

فيما يعالج البحث الثاني للدكتور مولاي يوسف الإدريسي، من كلية الآداب، بجامعة القاضي عياض، بمراكش. موضوع: «التناص النقدي

في مقدمات بديع الزمان الهمذاني»، حيث يشير إلى قيمة «التناسق» باعتباره موضوعاً يتبوأ مكانة هامة في حقل الممارسة النقدية، وأداة إجرائية لكشف خصائص النص الأدبي، وإبراز بنياته الناظمة التي تحقق فاعليته. وإذا كان النص في جوهره نتاج تفاعل صاحبه مع واقعه الاجتماعي، وتحاوره مع غيره من النصوص؛ فإن التناسق رؤية نظرية ومنهجية معايرة في قراءة النصوص وتأنيلها. وتمثل أهمية مقامات الهمذاني في كونها ترتبط بالنسيج الثقافي العربي القديم من شعر ولغة ونقد وبلاحة وحكى. والنظر في كيفية تفاعلها مع هذه الخطابات وغيرها يعكس أنماطها وبلوره كينونتها النصية. وبذلك فهو يقف عند علاقة مقامات الهمذاني بالخطابات اللغوية - المفهومية والمتخيلية - المعاصرة له والسابقة عليه، وينظر في طرائق تفاعلها وتعالقها أسلوباً وتعبيرًا ومضمونين.

ويناقش البحث الثالث للدكتور مولاي علي سليماني من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان المؤسس سليمان بن ملal، مسألة «ثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الرحلي لابن رشيد السبتي (ت 271)» مشيراً إلى أن الرحلة تعتبر واحدة من المصادر الجامعية للمعرفة، وخاصة تلك التي يكون الدافع إليها طلب العلم ولقاء المشايخ، إذ بذلك تكتمل شخصية الرحالة، لما تفصّله لصاحبها من مخالطة الرجال بكثرة التجوال؛ ومؤكداً على ما للرحلة الحجية من خصوصية، لما لهذه الوجهة الشريفة من مكانة وقدسيّة عند العامة به الخاصة، وخاصة الخاصة، والتي تغنى بها العلماء، فذلك موطن التقائهم، وثمة تلاقح أفكارهم وتنوع. وقد يسر الله لابن رشيد ذلك

الذى رحل من أجله، فكان كتابه: «ملء العيبة بما جمع بطول العيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة»، وهو خلاصة رحلة جمعت من الفوائد والفرائد خصوصاً ما تعلق بالشعر والنقد والأخلاق. فهو يهتم بنقد الشعر وبنقد الديني والاجتماعي والنقد الأخلاقي والسلوكي نظراً لكون الانحراف إنما يكثر عادة عند غياب الوازع الديني، أو عند سوء الفهم مع غياب القدوة الحسنة.

فيما يدرس البحث الرابع للدكتور عبد الفضيل إدراوي، من كلية الآداب، بجامعة عبدالسعدي، بتطوان «تلازم البعدين البياني والترشيدي في جمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي» من خلال وصية علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلى ولده الحسن. فبعد أن أوضح أنَّ الوصية من الأجناس التعبيرية ذات الحضور البَيْنِ في التراث العربي الإسلامي؛ وأنها وُظفت من قبل السياسيين والفقهاء والشعراء والمتصوفة والبلاغيين وكتاب الأدب العام وغيرهم؛ وأنها خطاب من وراجع، ترد في صورة النص المتكامل ذي البنية المستقلة، متخذة الصيغة النثرية أو الشعرية أو المختلطة؛ وأنها قد ترتحل فتستدعي عنصراً مكوناً لأنماطاً قولية مغايرة، قريبة منها، كالخطبة والحكمة والمثل والرسالة والكتاب والموعظة، والخطاب الديني أو بعيدة عنها، كالخطاب التاريخي والسردي والسيري، انتقل إلى تحليل الوصية وما تضمنته من توجيهات وإرشادات تخص العالم الحاضر والمستقبل الدنيا والدين بأسلوب بلاغي بديع.

ويحلل البحث الخامس للدكتور: محمد بن عبد العزيز بن عمر نصيف، من الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة «علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقرزويني» في محاولة لتأسيس منهج

للدراسة في تاريخ البلاغة. فبعد أن عرف بالعلميين: جلال الدين القزويني، وابن الشحنة الحلبي، قدّم مقارنة بين متنيهما في معالمها الرئيسية خاصة ما يتعلق بقضايا تهم المقدمة فيهما، وبمسائل تخص علوم البلاغة: المعاني، والبيان، والبديع. كما وردت في المتنين، خلص إلى أن مائة المعاني تلخيص لكتاب القزويني، حُذفت منه الأمثلة والنقاشات والاعتراضات ونحوها، مع حذف بعض الأغراض والتقسيمات حرساً على الاختصار المناسب للمبتدئ في دراسة هذا العلم. كما أشار إلى أن الجهود المسحية التي بذلت لتاريخ هذا العلم سواء كانت على شكل معاجم للمصطلحات، أو في شكل تاريخ للفن، بها قصور ظاهر، وتلافيه متيسر الآن، ومن ثم تظهر الحاجة في التاريخ للبلاغة إلى مزيد من الأبحاث والدراسات الدقيقة التي تكشف كثيراً من المسائل التي مازالت غائبة عننا، سواء كان ذلك في تاريخ المصطلحات، أو ابتكار التقسيمات، أو العلاقات بين الكتب.

ويهتم البحث السادس للدكتور: محمد يوسف الحريري، من جامعة الملك عبد العزيز، بجدة بـ «دراسة إحصائية تحليلية لما لزم الإفراد في النحو العربي» بادئاً بتعريف الإفراد، ومفهوم الإفراد عن اللغويين والنحوين، مبيناً أنواعه، ومستعرضاً بعض المسائل التي لزمت الإفراد؛ من مثل الموصولات: من، وما، وذو، وأي، وإفراد ما فقد شرط التثنية والجمع، والأسماء الستة، والوصف المغني مرفوعه عن الخبر، وغيرها من مسائل النحو المتعلقة بالموضوع مع إيراد الأمثلة وتوضيحاتها.

ويدرس البحث السابع للدكتور: عبدالحق العمري، من كلية الآداب سايس بجامعة سيدى محمد بن عبد الله، بفاس: «بنية سمات

المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة» ساعياً إلى توضيح سمات المصدر الموصول باعتباره مقوله وظيفية. عامداً إلى تحديد الموصولات في اللغة العربية ونوع الصلة، وموضحاً بنية سمات المصدر الموصول في اللغة العربية استناداً إلى البرنامج الأدنى المُتبني في تشومسكي (1995 و1998 و1999 و2001)، قصد معرفة مختلف مستويات السمات وأنماطها وكيفية تعاملها. وبعد أن عرض أنماط الموصولات ركز على الموصولات الحرة والموصولات المقيدة، سمات المصدر الموصول في بنية الصلة المقيدة في ضوء البرنامج الأدنى. وسمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة مثل الإعراب والتطابق.

أما الباحثان الثامن والتاسع فيتعلقان بقراءة تحليلية في كتابين. القراءة الأولى للدكتور: أبو صباح علي الطيب، من جامعة القصيم، لكتاب: «محاولات في النقد» لصاحبه: محمد محمد علي. والبحث عبارة عن قراءة تحليلية عَرَفَ فيه بالنافذ السوداني: محمد محمد علي، وتناول فيه آراءه النقدية، معتبراً كتابه هذا من أوائل كُتب النقد في السودان.

والقراءة الثانية للدكتور: عادل إبراهيم العدل عبدالله، لكتاب: «في جماليات الأدب الإسلامي: النموذج والنظرية» لصاحبه: سعد أبوالرضا، وهي عبارة عن عرض ورأي في الكتاب، حيث نوه بالمؤلف ومؤلفه معتبراً إياه من أهم ما أُلْفَ في حقل الأدب الإسلامي، حيث ابتكر مصطلحات جديدة تضاف إلى معجم مصطلحات الأدب الإسلامي المعاصر، ومشيداً بما قدمه من نمط فريد لتحليل النصوص الأدبية على أساس منهجي شمولي ينظر في الشكل والمضمون في تحليله

النقي، غير غافل عن علوم اللغة المعاصرة، واتجاهات النقد الأدبي العربي والغربي الحديث، فضلاً عن مناقشته لبعض القضايا النقدية المرتبطة بالأدب الإسلامي من مثل؛ الأدب الإسلامي والمذاهب الأدبية الواقفة، الأدب والأخلاق... وهو في تحليله هذا ينحو إلى صياغة جادة لنظرية الأدب الإسلامي.

وما من شك بأننا بحاجة إلى إعادة قراءة تراثنا اللغوي والأدبي ودراسته بعمق فكري ومنهج علمي؛ للاستفادة منه، والإفاداة من أدوات البحث العلمي ومفاهيمه وصطلاحاته، خدمة له، وتوظيفاً لجواهره في خدمة قضياتنا العصرية الثقافية والحضارية. وهو ما تنتظره مجلة (جذور) من المثقفين والباحثين ومن قرائهما كافة، تعاؤناً منهم جميعاً إحياء للتراث وخدمة للأمة ونهضتها الفكرية والعلمية.

هيئة التحرير

بنية السرد في القصة القرآنية

حميد سمير (*)

1. مقدمة:

يعد نزول القرآن الكريم إيزاناً ببداية عهد أدبي جديد، عرف فيه الأدب العربي ميلاد أنواع أدبية لا قبل له بها، وخاصة تلك التي أدخلها الدارسون ضمن جنس النثر الفني. أليس الخبر الأدبي والنarrative والحكاية والمثل والمقدمة والرحلة وغيرها من الأنواع الأدبية التي تعتمد السرد أسلوباً تحمل بصمات وملامح إسلامية، انتقلت إليها نتيجة تأثيرها بالقصص القرآني في أسلوب عرضه للأحداث والشخصيات؟ فعلى غرار الأسلوب القرآني الذي كان نزوله منجماً ومقترباً بوقوع الأحداث البشرية الكبرى، حاولت هذه الأنواع كذلك أن تقترب بالحدث البشري في واقعيته وحقيقة الإنسانية، بعيداً عن التهويمات الطائرة والسبحات النفسية الشاردة التي كانت تستحوذ على الشعر والشعراء، وبسببها نشأ ذلك التناحر البعيد بين الشعر والواقع. وفي هذا إشارة ودعوة للكاتب الإسلامي ليبتعد عن السبحات الطائرة التي تتأيّد عن الواقع، ويعيش «في» أحداث حياته ويستجيب لها، ويشارك فيها بالتعبير الفني. ولم تكن هذه الأحداث البشرية في غالبيتها منوطة بعصرها أو

مرتبطة بأشخاص معينين، بل اكتسبت دلالات عامة، بحيث اتخذت كقاعدة شاملة ممتدة عبر الزمن، صفتين متلازمان: الارتباط بالتجربة البشرية الواقعية وصفة العمومية والشمول»⁽¹⁾.

لقد كان القصص القرآني حافزا قويا وسببا مباشرأ، في نشأة وتكوين جنس الحكي وفن القص في الأدب العربي القديم. فبعد إشراقة الدعوة الإسلامية وجدت كثير من القصص بعقدها الدرامية وعناصرها الصراعية، وإن كانت تقترب في غالب الأحيان من السرد الخبري. ومهما يكن الأمر فإن جنس الحكي وأسلوب القصة بمعناه العام، ليس غريبا على أدبنا العربي القديم وإن تفاوتت عناصره النوعية ومكوناته الفنية. ولا غرابة في ذلك ما دام مفهوم القصة نفسه في الأدب الحديث، لم يخضع هو الآخر لقواعد قارة ومعايير ثابتة، بل إنه قد يتغير تبعاً للمدارس الأدبية، ولتوجهات الكتاب وميولهم الذاتية. فهناك القصة الكلاسيكية، والقصة التحليلية النفسية، والقصة الرمزية، والقصة الوجودية، «وهناك القصة التي تعتمد على عقدة محددة واضحة، وهناك القصة التي لا تقر بذلك، وترى أن العقدة ليست موقعاً محدوداً بذاته، وإنما قد تكون فكرة خاصة تسيطر على جو القصة من أوله إلى آخره، وليس لها تحديد زمني أو مكاني في صفحات القصة .. وهكذا»⁽²⁾.

صحيح أن للعرب قبل الإسلام تراثاً قصصياً وحكائياً يغلب عليه أسلوب السرد والحوار، ولكنه لم يصل إلينا كاملاً، فقد طمست جله أمية العرب وعدم تسجيلهم له، وأن ما تبقى منه تم اختزاله في نصوص مكثفة ومحضرة سميت بالأمثال، التي تعد في حقيقة الأمر نصوصاً موازية لنصوص سردية أكبر شاعت في محيط العرب الأوائل، إضافة إلى بعض القصص التي تدور حول أيام العرب في الجاهلية كحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفجار.

وإذا ما استثنينا بعض النصوص الخرافية التي تتصل بالجن أو بالسعلة، فإن التراث القصصي عند العرب كان بعيداً عن الخيالات والرؤى، قريباً إلى القصص الواقعية الذي يستمد تجاربه ورؤيته من واقع الحياة دون أن ينقلب كالقصص اليوناني إلى ملائم تساهمن في أحداها الآلهة فتقوم بأدوار رئيسية في الهزيمة والانتصار.

ويظهر أن هذه الرؤية الواقعية التي لم تكن تحلق بعيداً في عالم الأوهام والخيال، تتلاءم وطبيعة القصص القرآني الواقعية، فكان ذلك سبباً لأن يجد فيه العربي صدى لواقعه وتلاؤماً مع مزاجه. وإذا كان البعض يعيّب على العقل العربي في مجال الحكاية والسرد أنه محدود الخيال؛ ضعيف الجناح؛ ضيق التصور للأوهام الجميلة التي تبدو في أكثر القصص الميثولوجي والأساطير الشعبية في الأمم الأخرى⁽³⁾، وأنه ليس له ما للإغريق من (الإلياذة والأوديسة) وما للروماني من (الإنيناد)، وما للفرس من (الشاهمنة)، ولا ما للهند من (المهابهارتا)، ونحو ذلك مما يعد مادة خصبة لخيال المجنح، فإن ذلك يمكنه أن يعد عاملاً أساسياً جعل العقل العربي يتلقى القصص القرآنية، ويتفاعل مع أسلوبه الجمالي؛ ويتجاوب مع رؤيته الواقعية، ثمأخذ ينشئ نصوصاً وفق الرؤية نفسها كما جسدها في بداية الأمر جنس الخبر، ثم تناست بعد ذلك الأنواع السردية تترى؛ مثل النادرة والرحلة والمقامة، وغيرها من النصوص الحكائية التي تعرض الأحداث والأشخاص في تطابق تام بين المحكي والحياة، بعيداً عن التخييل والهياكل الكاذبة، الأمر الذي جعل هذه الأنواع أقرب إلى النصوص التصديقية منها إلى النصوص التخييلية.

2. السرد القصصي في القرآن:

لما كانت فطرة الإنسان قد جبت على حب الأخبار والقصص؛ والولوع بها والتشوق إلى سماعها من أجل الإمتاع والإثارة، ولما كان

لأسلوب السرد والحكى سلطان قوي على نفس الإنسان، احتلت القصة حيزاً كبيراً في القرآن؛ حتى إنها ظهرت في ألف وخمسمائة وتسع وتسعين آية (1599)، وظفت كلها في عرض قضايا الإسلام وأغراضه المختلفة، التي تشمل موضوعات الدعوة جميعها كإثبات الوحدانية والرسالة والبعث والجزاء وبيان السنن الكونية وغير ذلك من القضايا المهمة.

ولقد اتبع القرآن في طريقة سرد القصة ما سماه الدارسون من القدماء والمحدثين تكراراً، ويقصدون به عرض القصة الواحدة في أكثر من موضوع في القرآن؛ كقصة آدم وإبليس و قصة نوح عليه السلام و قصة موسى عليه السلام⁽⁴⁾. بيد أن المتأمل في القصص القرآني لا يقف على التكرار كما يفهم من لفظ التكرار، وإنما يراد بذلك أن «تعاد القصة في سور مختلفة بأسلوب جديد لتفيد غرضاً معيناً يتلاءم مع الإطار العام للسورة، ولذلك كان الأصلح أن تسمى هذه الظاهرة التنويع وليس التكرار»⁽⁵⁾.

ويتبين من خلال التبع والاستقراء أن كل القصص القرآني هو من الحقائق الثابتة والواقعية، ولم يكن فيه نصيب من الخيال أو الوهم أو المبالغة. كما أن لا علاقة البتة بينه وبين الأساطير كما ذهب إلى ذلك محمد أحمد خلف الله في رأي شاذ وغريب عندما أشار إلى أن في القرآن أساسيات. والصواب ليس كذلك لأن الأسطورة خرافة يخترعها خيال الإنسان لتفسير العلاقة التي تربطه بالوجود، ولذلك فهي أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة الواقعية، كما أن «الأحداث فيها لا تسير سيرها الطبيعي وفق سنن الكون، ولكن تسيرها قوة جباره خفية تضع الخوارق، وتهيئ الظروف الملائمة لتمضي بها لا في المسلك الطبيعي، بل في المسلك الذي رسمه القاص إلى النهاية»⁽⁶⁾. أما القرآن فهو حقائق صادقة ترتبط بتجارببشرية وبحياة واقعية لآدميين من

لحم ودم. ومن ثم فهو كتاب «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»⁽⁷⁾.

كما أن القرآن كذلك لا يشتمل على القصة الرمزية بالمعنى المتداول في الأدب الحديث، كما حاول أن يثبت ذلك أحمد خلف الله أيضاً في مثل قصة آدم وإبليس التي عدها قصة رمزية تصور النزاع بين من آمن ومن استكبر. ويبدو أن هذا مذهب فيه شيء من المغالاة، لأن الرمزية في الأدب الحديث يراد بها مجموعة من المشاعر الذاتية تشبه الرؤى والأحلام، ولغموضها فإنها تتحول إلى ألفاز وطلasm «لا يملك مفاتيحها غير أصحابها. والناس يختلفون في فهم ما تدل عليه الرموز باختلاف مشاعرهم ونوازعهم، كما يختلفون فيما تدل وما ترمز إليه لوحة من لوحات (بيكاسو) مثلاً»⁽⁸⁾. أما الرمزية في القرآن فهي ليست من ذلك في شيء، لأنها تجمع بين الإيحاء والوضوح، أي بين الإيجاز والتعبير غير المباشر الذي قد يخفى على غير الأذكياء.

لقد انساق أحمد خلف الله مع الفن القصصي الحديث؛ ومع اتجاهاته ومدارسه الأدبية، فأخذ يوظف مقاييسه وألياته بصورة آلية على القصة القرآنية، فأوقعه ذلك في كثير من المزالق والآراء الشاذة والمتطรفة أحياناً. إن القرآن ليس كتاب أدب وقصصه ليس قصصاً أدبياً خالصاً، إنما جاء لخدمة أغراض دينية وعقدية، ولهذا لا يمكن النظر إليه من زاوية أدبية صرف. هذه واحدة، أما الثانية فإن الجانب الفني والأدبي في القصص القرآني له ميزته وخاصيته النوعية، فقد ابتدع فيه الخالق منطقه الخاص كما ابتدع فنه، ولهذا لا يمكن تفسيره بالاعتماد على نظرية واحدة، وإنما بالاعتماد على آليات ونظريات متعددة مع مراعاة خاصية القصص القرآني البنوية والنوعية وكذا أهدافه الدينية.

ينقسم القصص القرآني إلى قصص تاريخي؛ يعرض الواقع والأحداث التاريخية؛ ويصور الأشخاص في مطابقة تامة للواقع. ويتضمن هذا النوع كل قصص الأنبياء، وقصص المكذبين بالرسالات، وهي قصص تذكر بأسماء أشخاصها وأماكنها وأحداثها، منها مثلاً: قصة موسى وفرعون؛ وقصة عيسى وبني إسرائيل؛ وقصة صالح وثمود؛ وقصة هود وعاد؛ وقصة شعيب ومدين؛ وقصة لوط وقرитеه؛ وقصة نوح وقومه... إلخ. وقصص واقعي؛ يعرض نماذج بشرية مجردة عن الزمان والمكان؛ يتمثل فيهم النموذج البشري بكل أبعاده الإنسانية. ومن هذا النوع قصة بني آدم: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَبَا قُرْبًا فَتَقْبَلَ مِنْ أَهْدَهُمَا وَلَمْ يُتَقْبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لِأَقْتُلْنَاهُ كَمَا إِنَّمَا يَتَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَقْبِلِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لَتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسْطَ يَدِي إِلَيْكَ لَا أَقْتُلُكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونُ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَعَتْ لِهِ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيهِ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الغَرَابِ فَأَوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾⁽⁹⁾. وقصص تمثيلي؛ يعرض نماذجه البشرية في صورة حقيقة وصادقة، إلا أن الصدق في هذا الصنف من القصص «يلاحظ من وجهتين: موضوعية وفنية. أما الوجهة الموضوعية ففي تمثيله بأشخاص غير معينين، لم يكن لهم وجود لأسمائهم في واقع التاريخ ولكن وجود أمثالهم في واقع الحياة ممكن، وذلك من حيث موافقهم وتصرفاتهم التي تملتها نوازع نفسية راسبة في شعور الإنسان لأنها من طباعه وفي غرائزه. واما الوجهة الفنية، ففي تصويره للشخصية من خلال الحوار تصويرا حيا، وفي دقة نقله لمشاعرها وتعبيره عن مواجهتها وأحساسها، وهذه وظيفة الفن»⁽¹⁰⁾.

ومن الشواهد على هذا الصنف نذكر قصة صاحب الجن提ين:

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلًا رَجُلَيْنَ جَعَلْنَا لَأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابِ وَحَفَنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا كُلْتَاهُمَا جَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَاهُمَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا...﴾⁽¹¹⁾ ففي هذه القصة يضرب الله مثلا برجلين: أحدهما كافر بسط الله له في رزقه، وأتاه حديقتين من أعناب ونخل وثمار، فامتلأت نفسه زهوا واحتيالا وأبطرته النعمة فسي شكر المنعم. أما الآخر فهو مؤمن لكنه فقير، لم يفسد فطرته الترف والغور والكبر الذي يقطع الصلة بين الإنسان وحالقه الكريم. وهكذا يتبيّن من خلال هذه القصة أنها ترسم في الحالين؛ نموذجين لرجلين - سواء أوجدا في واقع التاريخ أم وجدا افتراضا - أحدهما يعتز بزينة الحياة، والآخر يعتز بالله فيرى «النعمة موجبة لحمده وذكره، لا لجهوده وكفره»⁽¹²⁾.

السرد القرآني وبنائه التكوينية:

تشترك القصة القرآنية مع سائر القصص الأدبي في مجموعة من العناصر البنوية المكونة لنوع الأدبي، وهي: الحدث والشخصية والسارد.

1. الحدث:

يقصد بالحدث في النص القصصي هيئة انتظام الأحداث، وترتيبها في الحكاية ترتيبا تسلسليا، والانتقال بها من حالة سردية معطاة إلى حالة سردية مختلفة، وأن هذا الانتقال قد يقوم به فاعل وقد يقع على مفعول⁽¹³⁾. ويعني الانتقال داخل القصة، التحول في مسار الأحداث من وضع مستقر إلى وضع متوتر بسبب حدث متدهور. وفي مسارات التحول من وضع إلى وضع، تتعاقب الأحداث وتتواقد فينشأ من تراكمها تشويق مثير يأخذ في التناami حتى يبلغ أوجه في العقدة، ثم تأخذ الأحداث اتجاهها تنازليا وصولا إلى لحظة الحل والانفجار. وترتبط

الأحداث فيما بينها ارتباطاً عضوياً، وهو ما عرف قدیماً بالحبكة التي هي ترتيب معین للأحداث بحسب علاقات منطقية أو سببية تحكم ذلك الترتيب.

إذا كانت الأحداث في كثير من القصص القرآني تتبع المسار نفسه كما هو في القصة الأدبية، فإن هناك نماذج أخرى لم تكن تخضع لهذا الترتيب فكانت تخرقه وتخرج عن منطقه. من ذلك مثلاً أنها تركز على الحدث وحده بعيداً عن الشخصية، إما خدمة لمقاصد دينية أو من أجل ترسیخ جو نفسي ملائم لحالة الإجلال أو الرهبة أو الخوف أو النفور أو الرغبة، كما هو حال هذه الأحداث: ﴿كَذَبْتُ ثَمُودَ وَعَادُ بِالْقَارَعَةِ فَأَمَّا ثَمُودٌ فَأَهْلَكُوا بِالْطَّاغِيَةِ وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرِصَرٍ عَاتِيَةً سَخَرُهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةً أَيَامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمُ فِيهَا صَرْعًا كَانُوكُمْ أَعْجَازٌ نَخْلٌ خَاوِيَّةٌ فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾⁽¹⁴⁾.

لقد اكتفى القرآن في هذا الشاهد بإبراز عنصر الحدث وحده، لأن الغاية منه الإنذار والترهيب؛ وهو تذكير أهل مكة وتخويفهم من عقاب تكذيبهم وإنذارهم بعذاب من سبقيهم.

كما كان الحدث أيضاً يعرض مجرداً عن الزمان والمكان، إلا إذا كان لذكرهما أبعاد وغایيات، كذكر مصر في قصة يوسف مع امرأة العزيز: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مَصْرَ لِأَمْرَاتِهِ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَخَذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْعَلَمْهُ مَنْ تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁵⁾. وذكر المدة التي نامها أهل الكهف: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةَ سَنِينَ وَازْدَادَ تِسْعَا﴾⁽¹⁶⁾.

كما أن القصص القرآني لم يكن يراعي في كثير من الأحيان تسلسل الأحداث وترتيبها ترتيباً زمنياً، من ذلك مثلاً: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا

هَذِهِ الْقُرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حِينَ شَتَّمْ رَغْدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حَطَّةً نَفَرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ وَإِذَا اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا أَضْرِبْ بَعْصَافَ الْحَجَرَ فَانْجَرَتْ مِنْهُ أَشْتَنَّا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أَنَّاسٍ مَشَرِبِهِمْ كَلَوْ وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»⁽¹⁷⁾.

إن حدث الأمر بدخول بيت المقدس كان بعد الخروج من التيه، فهو من حيث السبق الزمني يأتي بعد حدث استسقاء موسى وضرب الحجر بعصاف الذي كان قبله، أي قبل زمن التيه. ولكن القرآن هنا «لم يهتم بالزمن حتى يرتب عليه الأحداث، لأن غرضه من عرض هذه الأنباء، إنما هو إثارة الاعتبار ببيان النعم متصلة بأسبابها لتُطلب بها، وبيان النقم متصلة بعللها لتُتنقى من جهتها»⁽¹⁸⁾. كما أن القصة القرآنية لم تكن تتلزم كذلك بالعلاقة المنطقية والسببية التي تسير الأحداث وتوجهها، فكثيراً ما كانت الأحداث تخضع لعنصر المفاجأة، ولقدرة خارقة تتمثل في قدرة الله المطلقة التي لا تحتاج إلى العلة والسبب من أجل إحداث الفعل. «فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بَعْصَافَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ كُلُّ فُرْقَ كَالْطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَرْلَفْنَا ثُمَّ الْأَخْرَيْنَ وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعْهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْأَخْرَيْنَ»⁽¹⁹⁾. وقوله تعالى «أَفْ لَكُمْ وَلَمَا تَهُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ قَالُوا حَرَقُوهُ وَانْصُرُوا آلهَتُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعْلَيْنَ قُلْنَا يَا نَارُكُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ»⁽²⁰⁾.

فهذه الأحداث المعروضة هنا تخرج عن الطبيعي المألوف؛ ولا تخضع للمنطق المادي السببي، لأن قوة غيبية توجهها؛ وإرادة حكيمه مبدعة تحركها حسب نواميس خاصة، تختلف عن نواميس عالم المادة في تعليها

لله أحداث. وتجلّى الغاية من سرد هذه الأحداث في ترسیخ ثقة المؤمنين بربهم وعلمه وقدرته وإرادته.

كما أن البناء العام لقصة يوسف يقوم على حدثين متتابعين، فالحدث الأول يتمثل في الرؤيا التنبؤية التي يقصها بطل القصة (يوسف) على أبيه، وهي تنتمي إلى عالم الغيب. (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنْيَ لا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌ مُبِينٌ⁽²¹⁾). أما الحدث الثاني فيتمثل في القصة الواقعية بأحداثها وأشخاصها وهي تنتمي إلى عالم الحقيقة والواقع، وقد جاءت لتفسير الحدث الأول وتأويله، وبذلك تكون القصة قد بنيت على حدثين من جنسين مختلفين هما الرؤيا / الواقع. ولكن القصة حين تعرض التحول والانتقال من عالم الرؤيا إلى عالم الواقع تعرضه بصورة عادية، لأنّه لا تعارض في المفهوم الإسلامي بين العالمين، وبذلك يكون الحلم وتفسيره في قصة يوسف قد أسس لعلاقة جديدة ذات مغزى عميق بين عالم الحلم وعالم الحقيقة الواقعي، وأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر يتم بفعل فاعل قادر؛ وقوة مطلقة تمثل في قدرة الله تعالى التي تحول الرؤيا إلى واقع والعدم إلى الوجود، دون حاجة إلى العلل المادية والأسباب المنطقية التي يتم بها التحول والانتقال.

2. الشخصية:

إن القصة تسرد حدثا ، فلا قصة بدون حدث، ولكن الذي يتولى القيام بالحدث هو الفاعل، وتطلق عليه لفظة الشخصية. فكما أن الفاعل المحرك للحدث يكون منتميا إلى الإنسان، يمكنه أن يكون من غيربني الإنسان؛ كأنتمائه إلى عالم الأشياء؛ أو عالم الحيوان؛ أو انتتمائه إلى

مخلوقات من العالم الآخر (الملائكة أو الجن)؛ أو إلى الأفكار المجردة (مثل الخير والشر).

إن من بين القضايا التي أثارت جدلاً لا يزال قائماً إلى الآن، هي العلاقة بين الشخصية في عالم القصة وبين الصفات التي يحملها الشخص العادي في العالم الخارجي، هل هما شيئاً متطابقان أم عنصراً مختلفان؟

يميل كثير من النقاد والدارسين إلى أن الشخصية في القصة هي غير الشخص في عالم الواقع لما بينهما من اختلاف. فإذا كانت طبيعة الشخص من لحم ودم وروح؛ وإذا كانا نعرف عنه أموراً عامة مثل تاريخ ميلاده وكيف يتنفس وماذا يأكل وما هي علاقته بالآخرين، فإن الشخصية القصصية هي كائن ورقي أو هي كيان من الكلمات متخيل نعرف عنه ما يريد الكاتب إبلاغنا به. وبهذا تكون الشخصية موجودة فقط داخل العالم القصصي ولا وجود لها في الواقع، إننا لا نراها أبداً تسير في الشارع وتتحدث مع أفراد طبيعيين؛ لأنها شبه إنسان أو هي صورة تخيلية منه، فهي ليست إنساناً ولا كائناً لغوباً بل هي حصيلة التواشج بين البشري واللغوي. إنها الإنسان وقد اكتسب جوهراً تخيليَاً باللغة، ومن هنا تصبح الاحتمالات التي تشير إلى التطابق بين ملامح الشخصية وملامح الشخص ضعيفة، والسبب الوجيه في ضعف هذا الاحتمال هو أن هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو نفسه الشخصية، لأن حياته الخاصة تظل سراً محظوظاً، أما بالنسبة للشخصية فهي مرئية بعيون السارد في عالم الإبداع، الأمر الذي يفسر أن الشخصية في عالم الفن واقعية لأن السارد يعرف عنها كل شيء. «أما الشخص العادي فهو شخص غير واقعي - من المنظور الفني - ذلك أن لا أحد يعرف عنه شيئاً»⁽²²⁾.

1. أنواع الشخصيات:

يمكن تصنيف الشخصيات إلى أنواع كثيرة ، ولكننا نركز على ثلاثة أنواع فقط:

1. الشخصيات الرئيسية والشخصيات الثانوية:

توصف الشخصية بأنها رئيسية عندما تؤدي وظائف هامة في تطوير الحدث، أما الشخصية الثانوية فهي تلك التي لا يطرأ عليها تغيير في إطار الظروف المحيطة⁽²³⁾.

2. الشخصيات الفريدة والنمطية:

عندما يتم إبراز سمات تميز الشخصية بطبع الفردية والخصوصية فإننا نكون إزاء شخصية فريدة، خلافاً للشخصية النمطية التي تتجاوز حدود السمات الخاصة بفرد معين؛ لينصب التشديد على خصائص عامة تتطابق على قطاع عريض من الطبيعة الإنسانية. ولما كانت السمة (character) هي ذات طابع فردي أكثر من النمط الذي يحمل طابعاً اجتماعياً عاماً، فإن الشخصية تكون أقل نمطية عندما تتوافر فيها السمات الفردية والعكس صحيح⁽²⁴⁾.

3. الشخصيات المسطحة والمدورة:

يميز الناقد الإنجليزي أ.م فورستر في كتابه Aspects of the novel، بين الشخصية المسطحة والشخصية الناممية (dynamique)، وقد اقتبس ميشال زيرافا المصطلحين ونقلهما إلى الفرنسية تحت عبارة (personnages plats et personnages ronds)⁽²⁵⁾. فالشخصية الأولى أي المسطحة هي التي يتم التركيز فيها على سمة واحدة تطفى عليها طوال النص، باعتبارها نموذجاً لفئة اجتماعية أو سمة أخلاقية، الأمر الذي يجعل هذه الشخصية ذات بعد واحد. أما الشخصية المدورة فهي «التي تملك سمات متعددة متعادلة، وبسبب هذا توصف

بأنها شخصية معقدة متعددة الأبعاد (...) وفي أغلب الأحيان تظاهر هذه الشخصية في بداية الحكاية بصورة معينة، ولكنها تنتهي بتحولات تجعلها تتغير بصورة جذرية، ومن هنا استمدت هذه الشخصية اسمها. فعلى النقيض من الشخصية المسطحة التي تبقى ثابتة وقاراء طوال النص، تتغير وتتموهذه الشخصية ما بين بداية النص ونهايته⁽²⁶⁾. ولهذا وصفت الشخصية بأنها نامية (dynamique) .

2.2 الشخصية في القرآن:

لا تعرض الشخصية في القصة القرآنية لذاتها، وإنما تعرض لهدف تربوي تعليمي؛ يقوم على أساس التأسي بالشخصية الخيرة والتنفير من الشخصية الشريرة.

ولقد وردت الشخصيات القرآنية في صور متنوعة ومتحدة، تتوزع ما بين شخصية فردية تحديد بسماتها الخاصة وتعين باسمها: إبراهيم وموسى وعيسى ومریم ونوح وهود وفرعون وقارون وهامان، وما بين شخصية عامة يحددها جنس بشري بأكمله؛ توحد بينه آصرة العرق والدم مثل بنى إسرائيل. وإلى جانب هذه الشخصيات تعرض القصة القرآنية شخصية الإنسان باعتباره نموذجاً أو نمطاً اجتماعياً، يجسد طبيعة الإنسان بما جُبل عليه من غرائز وما رُكب فيه من طباع ثابتة، كما يعرض الشخص القرآني أيضاً شخصيات من غير البشر، تقوم بأدوار إيجابية في سير الأحداث كإبليس في قصة آدم؛ والملائكة في قصة إبراهيم ولوط؛ والجن في قصة سليمان؛ إضافة إلى شخصيات من عالم الحيوان، كالهدد والنمل في قصة سليمان.

ويمكننا أن نصنف الشخصيات في القصص القرآني تبعاً لقدرتها الفاعلة في الحديث على النحو الآتي :

1 - باعتبارها شخصية تفوق قدرتها قدرة البشر والظروف المحيطة بهم، وفي هذه الحال تكون الشخصية مخلوقة يعيش فوق الواقع،

مثل موسى حين نجاه الله من فرعون عندما تبعه يريد قتله: **﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالْطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَزْلَفَنَا ثُمَّ الْأَخْرَينَ وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ﴾**⁽²⁷⁾. ومثل النملة في حوارها مع النمل وقدرة سليمان على التواصل معهم، **﴿وَحُشِرَ لِسْلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَخْطُمْنَكُمْ سُلَيْمَانٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبُّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرْ نَعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالَّدِي وَأَنْ أَعْمَلْ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ﴾**⁽²⁸⁾، كما يتجلى أيضاً في قدرة الجن على الإتيان بعرش بلقيس حين طلب منهم سليمان ذلك: **﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةُ إِنِّي يَا تَبَّاعِي بِعِرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عَفْرِيتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا أَتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِنْهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا أَتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفَكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقْرَأً عَنْهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبَّيْ غَنِيٌّ كَرِيمٌ قَالَ تَكْرُوا لَهَا عِرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَانَهُ هُوَ وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾**⁽²⁹⁾.

2 - باعتبارها شخصية تفوق قدرتها قدرة الآخرين، لكنها لا تفوق الظروف المحيطة بها، وفي هذه الحال تتسم الشخصية بالزعامة والبطولة، فطاقتها تفوق قدرة الناس العاديين لكنها تمثلهم وتتصرف باسمهم، ويمثل هذا النموذج شخصية موسى معبني

إِسْرَائِيلَ، حِينَ يَرْسُمُ الْقُرْآنَ لِشَخْصِيَّتِهِ سُمَاتٍ خَاصَّةً ، تَجَلَّتْ فِي طَبَيْعَتِهِ الْأَنْفُعَالِيَّةِ وَفِي مَزَاجِهِ الْعَصْبِيِّ: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبًا أَسْفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رِبِّكُمْ وَالْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجْرِهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أَمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمَتْ بِي الْأَعْدَاءِ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾⁽³¹⁾.

فَهَذِهِ الْآيَاتُ تَرْسُمُ لِمُوسَى صَفَاتٍ فَرِيْدَةً تَمِيزُهُ بِصَفَتِهِ شَخْصِيَّةً ثَابِتَةً ، تَجْعَلُ «مِنْهُ نَمُوذْجًا لِلْزَعْيمِ الْقَوِيِّ»، الْمَنْدُفُ بِحَدَّةِ الْطَّبَعِ وَالْمَزَاجِ وَسُرْعَةِ الْأَنْفُعَالِ وَحَسَاسِيَّةِ الْوَجْدَانِ. وَلَعِلَّ هَذِهِ السُّمَاتُ هِيَ الَّتِي جَعَلَتْ حَظَوْظَ نِجَاحِهِ أَقْوَى فِي قِيَادَةِ شَعْبِ صَلْبِ الْمَرَاسِ، مَعْقَدِ النَّفْسِيَّةِ، وَهُوَ شَعْبُ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِي كَانَ مِنْ طَبَعِهِ التَّكَؤُفُ فِي الطَّاعَةِ، وَالْجَمْودُ فِي الْمَشَاعِرِ، وَالْمَرَاوِغَةِ، وَالسُّخْرِيَّةِ فِي الْمَوَاقِفِ الْجَدِيَّةِ، وَمَقاوِمَةُ شَيْعِ الْفَرَاعَنَةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ أَخْلَاقِهِمُ الْبَغْيِ وَالْكَبْرِ»⁽³²⁾.

3 - باعتبارها شَخْصِيَّةً عَادِيَّةً وَنَمَطِيَّةً لَا تَكُونُ قَدْرَتِهَا أَعْلَى مِنْ الْآخَرِينَ أَوْ مِنْ الظَّرُوفِ الْمُحيَّةِ، وَإِنَّمَا تَضَافِعُ إِلَى العَدْدِ الْهَائلِ مِنَ النَّاسِ تَمَثِّلُ فِيهِمْ صَفَاتُ الْبَشَرِ الْعَادِيِّينَ، وَيَتَجَلِّي ذَلِكُواضِحاً حِينَ يَعْرُضُ الْقُرْآنُ فِي قَصْصِهِ لِشَخْصِيَّةِ الإِنْسَانِ النَّمَطِيَّةِ تِلْكَ الَّتِي نَشَأتْ مِنْ قَبْضَةِ الطَّينِ ثُمَّ تَلَبَّسَتْ بِهَا نَفْخَةُ الرُّوحِ الْعُلوِّيَّةِ: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالقُ بَشَرًا مِنْ طَينٍ فَإِذَا سَوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾⁽³³⁾. وَبِهَذِهِ الْطَّبَيْعَةِ الْمَزْدُوجَةِ يُمْكِنُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَخْضُعَ لِلضَّرُورَاتِ الْقَاهِرَةِ وَلِتَقْلِيلِ الْمَادِيَّةِ الَّتِي تَكُونُ شَقَهُ الْحُسْنِي

الظاهري؛ حين يستجيب لرغبات الجسم و حاجياته، كما يمكنه في الوقت نفسه أن يتخلص من هذه الضرورات ويرتفع عنها ليحلق بعيداً في عالم النورانية، ولكنه في الحالين معاً يكون على طبيعته المزدوجة التي تمزج بين العنصرين ولا تفصل بينهما. «ومقتضى هذا الامتزاج في مفهوم الإسلام أن الإنسان يقضي ضروراته الأرضية الحيوانية على طريقة الإنسان لا على طريقة الحيوان، ويحقق أشواقه الروحية الملائكية على طريقة الإنسان لا على طريقة الملائكة»⁽³⁴⁾.

والإسلام حين يعرض لشخصية الإنسان لا يغفل جوانب الضعف البشري ويغض عنها الطرف، بل إنه يبرزها بدقة وأمانة، فهو متلا حين يقدم شخصية يوسف يعرض لفتنة التي وقع فيها باعتبارها لحظة ضعف: «وَلَقَدْ هَمَتْ بِهِ وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَنَصْرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ»⁽³⁵⁾.

لقد حرص الأداء القرآني في هذه الصورة أن يعرض لشخصية يوسف من خلال طبيعتها البشرية الواقعية، ولذلك عرضها في لحظة من لحظات الضعف البشري على الرغم من نشأته وتربيته ودينه. فلقد ضعف حين همت به امرأة العزيز حتى هم بها، «ولكن الخيط الآخر شده وأنقذه من السقوط فعلاً. ولقد شعر بضعفه إزاء كيد النساء، ومنطق البيئة، وجو القصور، ونسوة القصور أيضاً، ولكنه تمسك بالعروة الوثقى»⁽³⁶⁾.

ففي هذه الصورة ليست هناك لمحه واحدة مزورة في واقعية الشخصية وطبيعتها. ألا تعبّر عن حقيقة الإنسان وهو يصارع بداخله إغراءات الفتنة ودعاعيها، ويحاول الارتفاع عنها بما زود به من دوافع داخلية تساعدـه على الارتفاع والتخلص من ثقل الطين ووهـته؟

والأداء القرآني - بهذا الأسلوب الواقعي في العرض - يقدم صورة نمطية عن الإنسان، قائمة على فكرة المزج بين لحظة الضعف ولحظة القوة؛ لحظة الهبوط ولحظة الارتفاع، ولهذا السبب لم يقف القرآن طويلا عند لحظة الجنس باعتبارها لحظة ضعف بشري، ولم يفصل فيها كثيرا ولم يتضمن في عرضها، لأن ذلك إسراف وتحويل للوسيلة حتى تصبح غاية، وهذه قاعدة أساسية متبعة في كل القصص القرآنية. «إن الإسلام لا يحرم وصف المشاعر الجنسية - نظيفة أو غير نظيفة - ولا يحرم وصف لحظة الهبوط والضعف، ولكنه يعرضها كما ينبغي أن تعرض لحظة ضعف لا لحظة بطوله، ولحظة عابرة يفيق منها الإنسان إلى ترفعه الواجب، ولا يظل دائرا في حلقتها المرتكسة على الدوام»⁽³⁷⁾.

إن هذه الصورة النموذجية التي قدمها القصص القرآني عن شخصية الإنسان، تختلف في جوهرها عن مفهوم النمط الاجتماعي في الواقعية الغربية الذي حل محل الشخصية، وبذلك أصبح «النمط مثلا اجتماعيا يستحق أن يحتذى في الحياة»⁽³⁸⁾. بمعنى أن في كل مجتمع أنماطا وأنواعا من الناس ، وفي كل نوع أناساً متشابهين فيما بينهم، يتحدون في أحوال ميلادهم ونشأتهم ، ويتفقون في مصالحهم و حاجاتهم وأذواقهم وعاداتهم وثقافتهم كما يتفقون في بواطنهم، فإذا رأى المرء واحدا منهم فقد رأهم جميعا.

إذا كانت فكرة النمط في المفهوم الإسلامي تقوم على أساس التوافق بين الثنائيات فتوفّق بين الواقع وما فوق الواقع وبين المادة وما وراءها، فإن فكرة النمط في الواقعية الغربية تقوم على أساس التصوير الموضوعي الذي يكتفي بتحليل الشخصية وشرح دوافعها السلوكية وفق تصورات المذهب الطبيعي الذي يقوم على «أخذ الواقع من الطبيعة، ودراسة وظيفة هذه الواقع، والتأثير فيها بتغيير الحالات والبيئات دون

الابتعاد عن قوانين الطبيعة، وبذلك تتحقق معرفة الإنسان معرفة علمية في عمله الفردي والاجتماعي⁽³⁹⁾. والمقصود بالمعرفة العلمية هو الاقتصار على التمثيل الموضوعي المحسوس للواقع، القائم على استبعاد الإغراب والتجريد، وعلى رفض الغيبيات وكل ما يمتد إلى عالم الأخلاق بصلة، وعلى «رفض المصادفات والأمور غير المحتملة والأحداث الخارقة، لأن الواقع فهم في ذلك الوقت (...) باعتباره عالم علم القرن التاسع عشر المنظم، علم العلة والنتيجة، حيث اختفت المعجزات وانتفى التعالي حتى ولو احتفظ الفرد بإيمانه الديني والشخصي»⁽⁴⁰⁾. وفي مقابل هذه الأمور المستبعدة أضافت الواقعية والطبيعة إلى اهتمامها الأمور القبيحة والمقرفة والوضيعة كمشاهد الإثارة الجنسية، وأقحمتها ضمن المواضيع الفنية. وعموماً أصبح الكشف عن جوانب السوء والشر في النفس الإنسانية من أولوياتها وأهدافها الأساسية، ومن ثم صورت المجتمعات والنفوس الإنسانية كلها باعتبارها فريسة للفساد والغرائز الحيوانية.

فانطلاقاً من هذه النظرة رفضت الواقعية إعطاء صورة للإنسان قائمة على الفضيلة، بل إنها أخذت تصوره على حقيقته الحيوانية وحدها ، تلك التي تجمع بين تركيب جسم الإنسان وجسم الحيوان كما نادت بذلك النظرية الداروينية. وفي ظل هذا المفهوم تتبدل صورة البطل القائمة على الفضائل المثلالية لتعوض بصورة البطل العادي «لا في حالات ارتفاعه، ولا في جميع حالاته مع التسوية النزية في إبراز مكامن الضعف ومكامن القوة ، وإنما هو الشخص العادي معروضاً في الغالب من نقطة الضعف المسيطرة عليه؛ ومرسوماً لوحاته من هذه الزاوية وحدها»⁽⁴¹⁾.

3. السارد:

إن السارد كائن أدبي لا يعيش إلا في النص وبه ، شأنه شأن المؤلف الضمني الذي يكون موجوداً في النص بفعل الكتابة، ولكن الفرق بينهما هو أن السارد ذو هوية أدبية، يوجد وراء الحكاية أو أمامها ليسردتها، ومن ثم فوظيفته حكاية أو سردية محضره. إنه يتوسط بين القارئ والحكاية ليصف الإطار الذي تدور فيه الحكاية، ويقدم الشخصيات ويحدد أسماءهم وأعمارهم وبعض ملامحهم، كما يقوم أيضاً بوظيفة التلخيص الزمني حيث يرتب الأزمنة للقارئ فيشير إلى مرور الزمن والعودة إلى زمن سابق أو القفز إلى آخر لاحق.

أما المؤلف الضمني فهو ذو هوية اجتماعية وإيديولوجية، يكون هو الآخر موجوداً داخل النص ولكن من خلال التصميم العام للحكاية. إن المؤلف الضمني حين يدخل إلى عالم النص «يتحاشى أن يسمعنا صوته بصورة صريحة، وإنما يقوم بتوجيه القارئ بطريقة صامتة عبر تصميمه للعمل الأدبي بصورة كلية، وعن طريق الأصوات والوسائل ووجهات النظر التي تظهر في ذلك التصميم، وهو في كل هذا يصدر عن فلسفة الفنية والأخلاقية التي تحكمه في وقت كتابته لذلك النص»⁽⁴²⁾.

لقد دأب النقاد عند حديثهم عن السارد أن يصنفوه ضمن أنواع وطبقات يأتي على رأسها نوعان بارزان هما: السارد الغيري والسا رد الذاتي.

1.3. السارد الغيري:

يوجد هذا السارد في نمط حكائي يكون فيه السارد غائباً عن القصة التي يرويها، ويدعوه جيرار جنيت غيري القصة (*hétero*) (*diégétique*). ولقد سمي السارد بهذا الاسم لأن له وجوداً متميزاً في الخطاب السردي، فهو كيان أدبي مجرد من العنصر النفسي والانتماء الاجتماعي يكاد يغيب من الحكاية. أو نقول بتعبير آخر: إنه كائن

مستتر، يوجد خارج دائرة القصة، إذ إنه يقدم الشخصيات دون أن يكون واحداً منها؛ ويعرض الأحداث دون أن يكون طرفاً فيها. بمعنى أنه يحرض على أن يجعل بينه وبين الأحداث والشخصيات مسافة، إذ يكتفي بالنظر إليها من الخلف دون تدخل في مجريها أو في وجهة نظر شخصها، وهو بهذا يقوم برصد الأحداث مثله كمثل كاميلا سينمائية تعمل بمفرداتها لنقل الواقع والأحداث فيراها القارئ كما يرى أحداث شريط سينمائي.

إن هذه الرؤية من الخلف التي يمارسها السارد الغيري تجعل منه «أنا» محايده ومتعبلياً تفوق منزلته منزلة «أنا» الشخصية، لما يتمتع به من معرفة شمولية لا تفوتها شاردة ولا واردة، كما تكون له القدرة على فضح سرائر النفوس ومعرفة مكنون العقول. من أجل ذلك وصف هذا السارد بأنه عالم بخبايا الأمور، لكونه يعلم بخبايا شخصياته ويعرف عنها كل شيء، كما أنه ينفذ إلى عمق وعي شخصياته ليجد ذلك الذي تجهله الشخصيات ذاتها عن نفسها، بل إن بمقدور هذا السارد أن يصل كذلك إلى منطقة اللاوعي فيستخرج خباياها.

إلى جانب هذا السارد يوجد آخر يوصف بأنه شبه عليم، وهو يكون أقل مرتبة من الأول، لأنه لا يدخل عقول شخصياته، إنه مراقب عادي يكتفي بالمراقبة من بعيد ومن الخارج. «ورغم أنه قد يتخيّل ما يدور في ذهن شخصيته، فإن هذا التخيّل لا يرقى إلى درجة اليقين، وبالتالي يفضل أن يصف لنا البوادر الظاهرة التي تخول له تصور الحالة المعنوية التي عليها الشخصية»⁽⁴³⁾.

- السارد الذاتي:

نضفي على السارد صفة الذاتية عندما يحضر باعتباره شخصية في القصة التي يرويها. ويطلق جيرار جنيت على هذا النمط الحكائي

الذي يحضر فيه السارد «مثلي القصة» (*Homo diégétique*) . ولما كان هذا السارد يتحرك داخل القصة، فهو يقوم باستخدام ضمير المتكلم (الأننا) الذي يمنحه صفة المشاركة في الحدث، إلا أننا يجب أن نميز بين صنف حكائي يكون فيه السارد بطل حكايته ويطلق عليه جيرار جنيت صفة ذاتي القصة (*auto diégétique*) ، وبين صنف لا يؤدي فيه السارد دور البطل؛ وإنما يقوم بدور ثانوي وهامشي إنه دور الملاحظ؛ ولهذا سمي بالسارد / الشاهد⁽⁴⁴⁾.

وهكذا يظهر أن السارد الغيري والسارد الذاتي عنصران متبايانان من حيث الخصائص التيمية والمميزات الشكلية المتمثلة في الرؤية والضمير والموقع. والخطاطة أدناه تجمل هذه الأمور على النحو الآتي:

الذاتي	الغيري	السارد القرائية
= السارد البطل	/	الشخصية
= السارد الشاهد	/	
المتكلم	الغائب	الضمير
داخلي	خارجي	الموقع
مع	من خلف	الرؤبة
- الظهور	الاختفاء	الخصائص
- معرفة ببرأة	العلم بمواطن الأمور	

2.3 السارد في القصة القرائية :

حينما وصفنا السارد بأنه عليم بمواطن الأمور كنا نتحدث عن سارد إنساني، استعيرت له هذه الصفة الإلهية في عالم الخيال الأدبي الذي هو من صنعه وإنشائه؛ مما يجعله قادراً على معرفة شخصوص هذا

العالم وكل شيء عنه. أما حين نتحدث عن السارد في القصة القرآنية فإننا نتحدثحقيقة عن سارد علیم وقدیر، يحمل صفة الخلود والوجود؛ ويعلم كل شيء، وهوالله تعالى الذي أبعـعـ هذا الكون، وهوال قادر على معرفة خلقه ومخلوقاته والاطلاع على مكنون سرائرهم.

إذا كان هذا السارد يتـخذـ موقعـهـ خارـجـ دائـرةـ القـصـةـ، فإـنـهـ قادرـ علىـ تـحـلـيـلـ كـلـ ماـ يـحـدـثـ فـيـ الدـاـخـلـ، لاـ يـحـدـهـ فـيـ ذـلـكـ الزـمـانـ وـالـمـكـانـ، فـيـلـتـقـطـ ماـ هـوـ آـتـ وـبـرـوـيـ ماـ هـوـ مـاـ مـاضـ وـمـاـ هـوـاتـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ، فـلـاـ تـخـفـىـ عـلـيـهـ خـافـيـةـ وـلـاـ يـعـزـزـ شـيـءـ وـلـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـعـلـةـ وـالـسـبـبـ، وـلـذـلـكـ يـكـوـنـ سـرـدـهـ يـقـيـنـاـ مـطـلـقاـ وـلـاـ يـتـسـرـبـ إـلـيـهـ الشـكـ بـتـاتـاـ.

ومن هنا وجدنا أن القصة في القرآن تعتمد إلى جانب تقنية السرد اللاحق الذي يقوم فيه السارد بتقديم الحكاية بعد وقوعها في الزمن الماضي؛ تقنية السرد السابق الذي يستبق فيه «السارد الحكاية قبل وقوعها، وفي هذه الحالة يستبق الخطاب الحكاية»⁽⁴⁵⁾، ويمكن أن تعد النبوة أو الرؤيا التي وردت في مطلع قصة يوسف نموذجاً لهذا النوع من السرد. (إذ قال يوسف لأبيه يا أبتي إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيـهـمـ لـيـ سـاجـدـينـ).

إن هذه النبوة هي سرد سابق للحدث قبل وقوعه، ثم تأتي بعد ذلك القصة التي تمثل السرد اللاحق لتفصل هذا الحدث بعد أن تحول إلى حقيقة، وبذلك يكون هذا الحدث تأويلاً وتفسيراً للرؤيا الغيبية وتحقيقاً لها على أرض الواقع.

كما نجد أيضاً في قصة آدم وابليس حضور هذا النوع من السرد السابق، فالسارد يروي الحدث للملائكة في بداية القصة وهو لازال في ظهر الغيب لم يحدث بعد. (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَتَحْنَنُ نُسُبْحَ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلِمَ آدَمَ

الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضُوهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِاسْمَاءِ هُؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا يَعْلَمُ لَنَا إِلَّا مَا عَلِمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدُمُ أَنْبِئْهُمْ بِاسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَاهُمْ بِاسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقْلِكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تَبْدِيُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لَآدُمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسُ أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شَتَّمَا وَلَا تَقْرِبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مَمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينَ * فَتَلَقَّى آدُمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ هَذِهِ فَمَنْ تَبْعَدْ هُدَى يَفْلَاحُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (46).

ت تكون هذه القصة من تسعة آيات (من الآية 30 إلى الآية 39)، فالآلية الأولى (الآية 30) تلخص حدث خلافة الإنسان في الأرض قبل حدوثه، ولئن كان هذا الحدث مرتبطة بالزمن المستقبل فإن السارد وهو والله تعالى الفاعل الحقيقي للحدث قد أخبر عنه قبل وقوعه، وهذا ما يسمى بالسرد السابق، ثم يتحول إلى سرد لاحق يروي الأحداث بعد وقوعها في تسلسل وفق الترتيب الآتي: (التعليم / السجود / السكن / الخطيئة / التوبة / الهبوط).

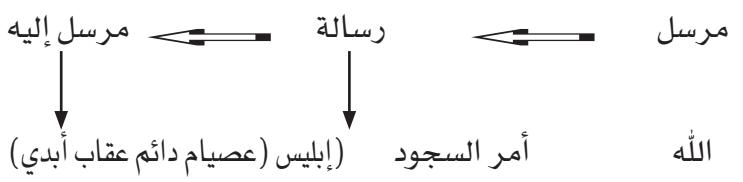
إن هذه الأحداث قد تنوّعت طرق سردها ما بين سرد يعتمد ضمير الغائب يجسد حادث التعليم (من الآية 31 إلى الآية 33) وحدثا الخطيئة والتوبة (الآية 37)، وسرد يعتمد ضمير المتكلم ويجسد حادث السجود (الآية 34) وحدث السكن (الآية 35) وحدث الهبوط (الآية 38).

ويظهر من خلال هذا التنوع أن التحولات في الضمائر تختص بالسارد، فضمير الغائب يتحول إلى ضمير المتكلم الذي يتحول بدوره إلى ضمير الغائب ثم إلى ضمير المتكلم. بيد أن هذه التحولات في ضمير السارد تكشف وظائف دلالية ونحوية لا حصر لها، منها على سبيل المثال أن السرد بضمير المتكلم يرتبط بأفعال القدرة المطلقة التي يتمتع بها السارد - الفاعل وهو الله تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة»؛ «إني أعلم غيب السماوات والأرض»، ويرتبط أيضاً بأفعال الأمر التي تملك أفقاً زمنياً مفتوحاً على المستقبل، «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم»؛ «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة»؛ «قلنا اهبطوا منها جميعاً»، وكما هو معلوم فإن أفعال الأمر هنا ينشأ عنها عقدان بين المرسل والمرسل إليه، نسمى الأول بالعقد الأمري الإخباري؛ وفيه نميز بين حالة يوجه فيها المرسل أمراً إلى المرسل إليه يرغم على قبوله لأن علاقته بالمرسل قائمة على الطاعة والامتثال:

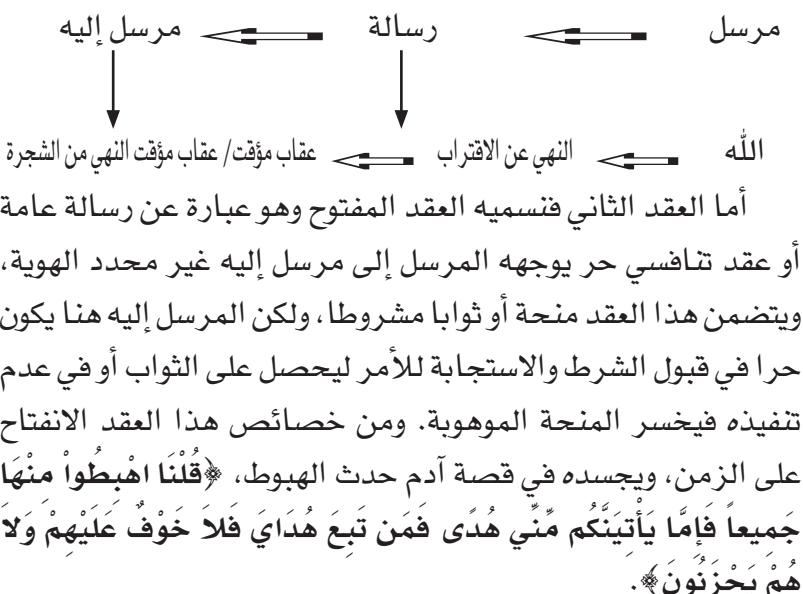


وبين حالة يكون فيها فعل الأمر قائماً على ثنائية الطاعة / العصيان والثواب / العقاب، ويسمى فعلاً مشروطاً.

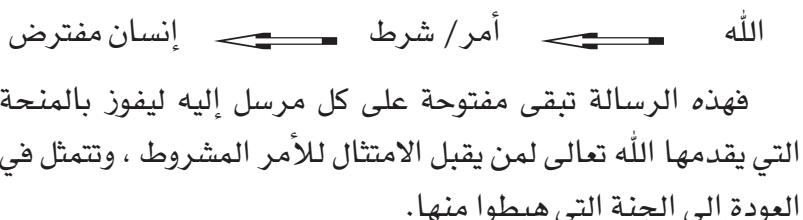
1 - الموقف الأول: الله - إبليس



2 - الموقف الثاني: الله - آدم



إن هذا العقد يفتح على الإنسان في جميع الحقب والأزمان إلى يوم القيمة، ولهذا جاء الأمر بصيغة الجمع في رسالة مفتوحة دون تحديد هوية المرسل إليه، لأن المقصود بذلك هو والإنسان المفترض غير المحدد.



أما السرد بضمير الغائب فهو مرتبط بالحدث الخبري الذي وقع في الزمن الماضي، يرويه السارد قصد الإخبار به ولا يتربّع عنه فعل أمر ﴿وَعَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾، ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلْمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾.

وهكذا يتبيّن أن تحولات الضمائر في قصة آدم خاضعة لتحولات في الوظيفة النحوية والدلالية، فضمير المتكلّم يرتبط بأفعال القدرة وبالافتتاح على الزمن، أي أن هذا الضمير؛ يوجد في العقد الأمرى الإخباري وفي العقد المفتوح ، أما استخدام ضمير الغائب فإنه يكون مرتبطاً بعنصر الإخبار وعلاقته بالزمن الماضي زمن حدوث الفعل. «وبذلك نكتشف أن تحولات الضمائر تعطي للسارد موقع متعددة بالنسبة للقصة. فالله سبحانه يخبر حين لا يتعلق الأمر بالفعل الأمرى، ويستخدم لذلك ضمير الغائب (ذلك النمط الكلاسيكي لرواية الحدث التاريخي)، بينما يستخدم ضمير المتكلّم (للذات الإلهية - المفخمة) ليهب لفعل الأمر سمة الخلود. فتكريم الإنسان بسجود الملائكة لحظة خالدة ليست فقط في مستوى الوعي الديني، بل لحظة خالدة للقصة أيضاً لأنها في النهاية تشير إلى خلافة آدم ونزوله إلى الأرض، بينما تلقي آدم لكلمات التوبة أو الأسماء لحظات تاريخية بالنسبة لرواية القصة. أي أنها لحظة تنتهي بعد أن تبدأ، على عكس التكريم والعقد المفتوح اللذين استمرا حتى نهاية القصة بل تجاوزاً النهاية»⁽⁴⁷⁾.

ويمكننا أن نجمل ذلك كله في الخطاطة الآتية:

ضمير الغائب	ضمير المتكلّم	السارد
التعليم - الخطيئة - التوبة	السجود - السكن - الهبوط	الحدث
الإخبار	الأمرى الإخباري	ال فعل
تاريخي	- خالد - مفتوح	الزمن

الهوا متش

- (1) الكيلاني نجيب ، الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص: 81.
- (2) نفسه، ص: 92.
- (3) يمكن الإحالة مثلاً على ما كتبه أبو القاسم الشابي عن افتقار التصص عند العرب إلى نصارة الخيال كما عند الأمم الأخرى وعلى رأسها اليونان . «لقد كانت أساطير العرب وثيبة جامدة جافية لم تتفقه الحقيقة، ولا تذوقت لذة الخيال، وأوهاماً معتبردة شاردة ، لا تعرف الفكر ولا اشتغلت على شيء من فلسفة الحياة... أما أساطير الأمم الأخرى، فقد كانت مشبعة بالروح الشعرية الجميلة، زاخرة بفلسفة الحياة الفنية الراقصة في ظل الخيال...» الخيال الشعري عند العرب، أبوالقاسم الشابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 45.
- (4) ينظر البرهان في علوم القرآن للزرκشي، ج 3، ص: 26-27.
- (5) ابن عيسى باطاهر، طرق العرض في القرآن الأهداف والخصائص الأسلوبية، ص: 156.
- (6) نقرة التهامي ، سيكولوجية القصة في القرآن، ص: 259-160.
- (7) فصل: الآية 42.
- (8) نقرة التهامي، ص: 156.
- (9) المائدة: الآية 27-30.
- (10) نقرة التهامي، ص: 247-248.
- (11) سورة الكهف: الآية 32-43.
- (12) نقرة التهامي، ص: 251.
- (13) مرسل فالح العجمي، السرديةات مقدمة نظرية، ص: 33.
- (14) سورة الحاقة: الآية 8-4.
- (15) سورة يوسف: الآية 21.
- (16) سورة الكهف: الآية 25.
- (17) سورة البقرة: الآية 58-60.
- (18) نقرة التهامي، ص: 98.
- (19) سورة الشعراء: الآية 63-66.
- (20) سورة الأنبياء: الآية 67-69.
- (21) سورة يوسف: الآية 4-5.

- (22) إيزيكى أندرسون إمبرت، القصة القصيرة النظرية والتقنية ترجمة على إبراهيم علي منوفي، ص: 330.
- (23) نفسه ، ص: 339 .
- (24) نفسه ، ص: 341 .
- (25) Michel zéraffa. in la littérature et genres littéraire. p.102.
- (26) مرسل فالح العجمي، السرديةات ، ص: 42
- (27) سورة الشعراء: الآية 63-66.
- (28) سورة النمل: الآية 17-19.
- (29) سورة النمل: الآية 38-42.
- (30) سورة الأعراف: الآية 150.
- (31) سورة الأعراف: الآية 154.
- (32) نقرة التهامي، سيكولوجية القصة في القرآن، ص: 366.
- (33) سورة ص: الآية 71-72.
- (34) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص: 49.
- (35) سورة يوسف: الآية 24.
- (36) سيد قطب، في ضلال القرآن، 12/ 1954-1955.
- (37) محمد قطب، ص: 236.
- (38) ويليك، مفاهيم نقدية ، ص: 199.
- (39) نقلًا عن محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص: 595. E. zolla. le roman expérimentale. P. 16-17
- (40) ويليك، ص: 197.
- (41) محمد قطب، ص: 74.
- (42) مرسل فالح العجمي، ص: 54.
- (43) إيزيكى أندرسون إمبرت، ص: 82.
- (44) Genette . discours du récit . P. 254.
- (45) مرسل فالح العجمي، ص: 63.
- (46) سورة البقرة: الآية 30-39.
- (47) عبدالرسول عدai، تحولات الضمائر النص/ قصة السجود، المشكاة ع 31 س 1999م/ 1420، ص 56.

التناص النقدي في مقامات بديع الزمان الهمذاني

مولاي يوسف الإدريسي^(*)

تقديم:

المقامة نص إبداعي فريد في الثقافة العربية الإسلامية ووليد شرعي خالص لها ومقصور عليها، ومن الممكن إبراز اختلافاتها البنوية والأسلوبية والموضوعية عن غيرها من النصوص، ورصد تطوراتها، إلا أنه من المتعدد تبين طفولتها والوقوف عند النواة النصية الأولى التي انبثقت منها ويسرت لها سبل النشأة والتشكل، ولا ترجع هذه الصعوبة إلى ضياع ملامحها الطفولية المبكرة، وإنما تعود إلى أن المقامة ولدت كاملة وناضجة، وصارت «زهرة بربة لا يُدرى كيف تفتقت»⁽¹⁾.

وبقدر ما تشير المقامة أسئلة متعددة تتعلق بمصادرها وأصولها وخصائصها الجمالية ومميزاتها التعبيرية، تطرح كذلك أسئلة أخرى تتصل بالبحث عن الأسباب الذاتية والاعتبارات الفنية التي دفعت بديع الزمان الهمذاني (ت 398هـ) إلى ابتداع نص تخيلي مفارق - في شكله الفني وموضوعه الجمالي - لكل النماذج الأدبية المألوفة في المشهد الثقافي العربي التي ترسخت قبله في الذاكرة الإبداعية على امتداد

(*) أستاذ بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش - المغرب.

ستة قرون على الأقل؛ وهي أسئلة تهم في المقام الأول النظر في طبيعة الموقف الفكري والرؤية الجمالية للذين حملوا على إنتاج شكل أدبي جديد يستثمر أسلوبي الشعر والسرد وتقنياتهما التخييلية ويقف في حدودهما المتتجاوزة، فهل ذلك راجع إلى الرغبة فعلاً في التمرد على نموذج نصي سائد ورفض طريقة تقليدية مهيمنة في صناعة الأدب؟ أم هو الوعي المُبكر بأن من الرؤى الجمالية ما لا يمكن التعبير عنه بأسلوب واحد وطريقة متجانسة في القول؟ ولذلك كان لابد من ابتداع نص أدبي جديد وصوغ أسلوب تعبيري بديع لقول أشياء مختلفة ظلت خارج مدار التمثيل الجمالي والتعبير الفني، لأن لغة الشعر لم تتسع لها، ولأن لغة السرد لم تمتد إليها؟

لعل المدخل الملائم للإجابة عن هذه الأسئلة وكثير غيرها يتمثل في ربط مقامات الهمذاني بالنسيج الثقافي العربي القديم من شعر ولغة ونقد وبلاغة وحكي، والنظر في كيفية تفاعلها مع هذه الخطابات وغيرها لبلورة كينونتها النصية، ولئن كان هذا الأمر يجد مبرره في خصوصية اللحظة التاريخية والمعرفية التي انبثقت فيها، أي النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، والتي اتسمت برقي الدرس اللغوي والبلاغي والنقطي عند العرب ونضج مباحثه، فإن الحاجة إليه تزداد قوة حين نعلم أنه كان شاعراً مجيداً وأن القدماء اعتبروه إماماً في البلاغة، وأن عنايته بقضايا الشعر والبلاغة وأسئلتهما الإبداعية والجمالية جعلته يستهل مقاماته بـ«المقامة القرىضية»، ويعيد طرق الموضوع ذاته في أربع مقامات أخرى، هي: «الجاحظية» و«العراقية» و«الإبليسية» ثم «الشعرية».

من ثم، يقترح البحث الراهن الوقوف عند علاقة مقامات الهمذاني بالخطابات اللغوية - المفهومة والمتخيّلة - المعاصرة له والسابقة عليه، والنظر في طرائق تفاعله وتعاقبه معها، والبحث في الأمشاج

التعبيرية والفكيرية الرابطة بينها وبين مقاماته، ثم الوقوف بعد ذلك عند خصوصية بنائه النصي وفرادة أسلوبه التعبيري.

١- التناص: المصطلح والإجراء:

يشير التناص *intertextualité* إلى حضور نص سابق الوجود في نص لاحق الوجود. وهو من المصطلحات التي احتلت مركز الصدارة في الشعريات المعاصرة عامة، والسرديات خاصة، ويعود الفضل في ذلك إلى الإنجازات النظرية والتطبيقية الهامة التي حققتها على صعيد تحليل النص الأدبي، والتي مكنت من استكناه أبعاده وكشف آلياته الفاعلة وحركيته الخصبة، وأفادت في فهم أعمق لطبيعة العمل الأدبي من خلال فض مغاليق نظامه وكشف خريطة علاقاته^(٢).

وبغض النظر عن النقاش الذي دار بين الباحثين حول أصوله^(٣)، يلاحظ أنه تبوأ مكانة هامة في حقل الممارسة النقدية، فصار أداة إجرائية لكشف خصائص النص الأدبي وإبراز بنياته الناظمة التي تتحقق له تفاعليته، فأجمع الدارسون على أنه شيء لا مناص له^(٤)، واقتنعوا أن أي نص مهما اختلف شكله ونوعه «لا ينشأ من فراغ ولا يظهر في فراغ، إنه يظهر في عالم مليء بالنصوص»^(٥)، ويقع في ملقي نصوص سابقة له أو متزامنة معه^(٦)، الأمر الذي يفتد وهم انغلاق النص واستقلاله، فخارج كل نص لا توجد إلا نصوص أخرى^(٧).

وإذاء اهتمام الحقل التناصي بكل النصوص المودعة في رحم نص مرکزي ما، باعتبارها متضمنة لخطابات اجتماعية مختلفة، اتسع مجال اشتغاله، فلم يعد يعني بالنظر في كيفية إعادة كتابة نص لاحق لنص آخر سابق أو متزامن معه، بل أصبح يهتم بكل ما يتشكل كنص وما هو خارج عنه، شاملًا بذلك كل نتاجات الإنسان التي يمكن تحليلها باعتبارها ظاهرة تناصية ودليلاً إيديولوجياً.

وبناء على ذلك، يتضح أن منتج النص لا يكتب تلقائياً من ذاته واعتماداً على فردانيته وطاقاته الإبداعية، ولكنه يستفهم - بوعي أو بدون وعي - وسائل أسلافه، محولاً الواقع من واقعيته ليعكسه على مستوى النص انعكاساً تغدو مرآته مكسورة⁽⁸⁾، وهو في ذلك يوظف خريطة موروثه الثقافي والاجتماعي لأنّه: «لا فكاك للإنسان من شروطه الزمنية والمكانية ومحفوبياتها، ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرته»⁽⁹⁾. ومن ثم، فالنص لا يمكن النظر إليه باعتباره كائناً مستقلاً بذاته، أو إنتاجاً مغلقاً، بل هو سلسلة من العلاقات التي ينسجها مع نصوص أخرى سابقة أو متزامنة معه، في ظل جدلية المناخ السوسيوثقافي، وهذا ما ذهب إليه أندريل مالرو A.Malraux في قوله: «إن العمل الفني لا يتم بإبداعه انطلاقاً من منظور الفنان، ولكن انطلاقاً من أعمال أخرى تسمح مسبقاً بإدراك ظاهرة التناص في أحسن وجه»⁽¹⁰⁾، وهو ما أكدته أيضاً ماريوفي قوله: «إن العمل الفني لا يتحقق ابتداءً من رؤية الفنان، وإنما من أعمال أخرى تسمح بإدراك أفضل لظاهرة التناص»⁽¹¹⁾.

يتبيّن من ذلك إذن أن رؤية الفنان تظل عاجزة بمفردها عن إنتاج أي عمل فني، بل لابد له من أن يربط علاقة معينة - مفردة أو متعددة - مع الأعمال الفنية الأخرى التي تحكم في النص المنتج وتحده، وفي هذا السياق يقول تودوروف: «إن العمل الفني يدرك في علاقته بالأعمال الفنية الأخرى بالاستناد إلى الترابطات التي تقيّمها فيما بينها، وليس النص المعارض وحده الذي يبيّع في توازن وتقابل مع نموذج معين، بل إن كل عمل فني يبيّع على هذا النحو»⁽¹²⁾.

وتتمثل الترابطات التي تمكن من إعادة إنتاج النصوص في آليات التناص من قبيل ثنائيات: التمطيط/ الإيجاز⁽¹³⁾، والامتصاص/

الهدم⁽¹⁴⁾، والإحلال/ الإزاحة⁽¹⁵⁾، والتشرب/ التحويل⁽¹⁶⁾، وغيرها من الإواليات التي تطرحها الواقعة التناسية، والتي لا تعني بأي شكل من الأشكال التقليد والاجترار أو الاستعادة السطحية البسيطة لنصوص سابقة⁽¹⁷⁾، بل على العكس من ذلك، فعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج هاته لا تنفصل عن نظرة نقدية خاصة يمارسها المنتج وهو ينتهك قوانين الأدب الثابتة ليخلق قوانين جديدة على أنقاضها، دون أن يتخلص منها ومن صداتها⁽¹⁸⁾.

إذا كان ذلك يعني أن النص الأدبي إنما هو نتاج تفاعل صاحبه مع واقعه الاجتماعي وتحاوره مع غيره من النصوص، فإننا نتساءل هنا ما هو هذا النص المنتج؟ وما طبيعة العلاقات الفاعلة فيه؟

يعتبر رولان بارت النص «جيولوجيا كتابات»⁽¹⁹⁾، لكونه ينطوي على طبقات أركيولوجية مختلفة تترسب فيها نصوص سابقة في نص مركري يجمع بين الحاضر والماضي، وهي طبقات تدل على أن «النص ينطوي دائماً على عدة عصور، ولا بد أن تتقبل أي قراءة له هذه الحقيقة وتتطلّق منها»⁽²⁰⁾، الأمر الذي يتطلب من أية قراءة أن تأخذ بعين الاعتبار خاصية تقطّع كل نص مع غيره من النصوص السابقة أو المتزامنة معه، وأن تدخله ضمن شبكتها طالما أنه: «يقع في مفترق طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها، واحتذاء، ونكتيفا ونقلًا ونعميقا»⁽²¹⁾.

يصب القول الأخير في أفق تأكيد أحد المبادئ الأساسية التي عرفت ذيوعاً كبيراً في النقد الحديث والمعاصر لأنّها ظاهرة تعدد المعنى، وهي ظاهرة تنتج عن طابعه الانفجاري المميز له الذي يجعله: «إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين مطوية على تعدديّة المعنى الذي لا يمكن أن تقتصره شبكة التفسيرات نظراً لطابعه

الانفجاري، فكل نص يتفاعل مع غيره من النصوص إذ ينتمي إلى مجال تناسي»⁽²²⁾، ولعل هذا ما جعل رولان بارط يذهب إلى حد تشبيه النص بفص البصل في تداخله وتشابك أغشيته: «فالبصلة تكون من أغشية متتالية، بعضها فوق بعض، حيث لا لب ولا نواة ولا قلب، وإنما هناك أغشية متشابكة ونزع غشاء يكشف عن غشاء آخر مماثل حتى النهاية، حيث لا نهاية ولا بداية فكلها أغشية»⁽²³⁾.

يستمد هذا التشبيه قيمته من دلالة محتواه الذي يلزم منا النظر إلى النص: «في علاقته التواردية القائمة بين بنية الداخلية وبينية الخارجية، باعتباره حديثاً يحيل على أحداث سابقة عليه»⁽²⁴⁾، وهو ما أكدته يوري لوتمان من جهتين: تمثل الأولى في تمييزه بين مصطلحي خارج النص Extra-textuel وداخل النص Intra-textuel، ويقصد بخارج النص: «كل العلاقات الخارجية على النص أو الواقعة فيما وراء بنية الداخلية، والتي تهب النص معناه ضمن السياق العام المتحكم في حل شفترها الخاصة وفق مكونات نظام بنية «عالم النص الداخلي»⁽²⁵⁾؛ وتتحدد الجهة الثانية في اعتباره التناص المدخل الرئيس لتحليل النصوص، لأن «كل ملفوظ يتكون من تداخل وتقاطع ملفوظات أخرى مقروءة أو مسموعة. لذا فإن تحليل النصوص يستدعي افتراض وجود تناص بينها من خلال علاقة متعددة، أهمها ثلاثة أنواع: علاقة صراعية، وعلاقة نفي، وعلاقة توكيـد»⁽²⁶⁾.

وستأخذ هذه العلاقات التناسية دلالات مغایرة مع لوران جيني، بحيث سيحدد المتناص Inter-texte بوصفه: «نصاً يستوعب عدداً من النصوص ويظل متمركزاً من خلال المعنى»⁽²⁷⁾. وقد أوضح عملية الاستيعاب هاته من خلال ثلاثة قواعد أساس، هي: «التلقيظ

حيث يتم فيه اختزال النصوص غير اللفظية وتقديمها Verbalisation من خلال الفظ في النص، والخطية التي تبدو من خلالها عملية الاستيعاب مدمجة في خطية النص، وأخيرا التضمين»⁽²⁸⁾. أما فيما يتعلق بالتناسق فقد نظر إليه باعتباره: «تحويلا ثقافيا وتجديدا لفاعلية المعنى، إذ إن العمل الأدبي خارج التناسق يصبح ببساطة غير قابل للإدراك، لأننا لا ندرك المعنى أو البنية في عمل ما إلا في علاقته بأنماط علينا (...) يدخل العمل الأدبي معها في علاقة تحقق أو تحويل أو خرق»⁽²⁹⁾.

من هذا المنظور يغدو التناسق رؤية نظرية ومنهجية مغايرة في قراءة النصوص وتأويلها، تخلص من التعامل معه في انغلاقه اللغوي وانتظامه الخططي بوصفه سلسلة متواصلة من الأحداث المتمامية، لتتظر إليه بدل ذلك في تعاقبه مع نصوص سابقة له أو متزامنة معه، وتعي في الوقت ذاته دوره وفاعليته في توجيه فعل القراءة والتحكم في عملياتها التأويلية. وهذا ما سيعلن بول زيمتور في مشروعه النقي الذي يبحث في كيفية اشتغال التناسق انطلاقا من دراسة النماذج والمتغيرات أو ما يسميه بالحركية Mouvance، بحيث يعتبر أن كل نص يمتلك جينيالوجيا خاصة (علاقة نسب)، وأنه يقع في مكان محدد نسبيا في شبكة العلاقات النسبية. وقد انتهى إلى ذلك استنادا إلى دراسته للنص الوسيطي، وهو النص الذي لاحظ أن التناسق يتمظهر فيه من خلال ثلاثة فضاءات: يتحدد أولها باعتباره مكانا لتحويل الملفوظات الآتية من مكان آخر؛ ويتمثل ثانهما في «فضاء الفهم الذي يتحرك بحسب شفرة جديدة، وهو نتاج اللقاء بين خطابين أو أكثر في ملفوظ واحد، ويتجسد الثالث في الفضاء الداخلي للنص، حيث يشي النص مباشرة بالعلاقات التي تدخل مختلف أجزائه المكونة له»⁽³⁰⁾.

واستناداً إلى ما سلف يلاحظ أن طبيعة العلاقات المتحكمة في أغلب النصوص تظل متارجحة - كما طرح ذلك لوسيان ديلنباخ - بين قطبين رئيسيين: خارجي وداخلي. فالتناص الخارجي أو العام تتحقق فيه علاقة نص الكاتب بنصوص غيره من الكتاب، فيستوعب فيه أبنية خارجية تطبعها أحداث سياسية واجتماعية وتاريخية وغيرها، ويشغلها لحسابه الخاص، في حين أن التناص الداخلي أو المقيد فهو علاقة نصوص الكاتب بعضها ببعض⁽³¹⁾.

وبالرغم من اختلاف التخريجات التناصية وتبادر المواقف التي تحكمها والخلفيات التي توجهها يلاحظ أنها تجمع على نوعين من التناص: داخلي وخارجي، يتم عبرهما رصد العلاقات بين النصوص. وهو تصور صاحب مفهوم التناص حتى أواخر السبعينيات من القرن الماضي، إلا أنه ومنذ الثمانينيات ستسقط علاقات متعددة تأخذها النصوص بعضها ببعض، وسيوسم كل واحد منها بمصطلح خاص ومميز، وهو ما سيتجسد في كتاب جيرار جنيت: طروس⁽³²⁾ *Palimpsestes*. فما خصوصية طرحوه وقيمة إسهامه بهذا الخصوص؟

إذا كان جنيت قد اعتبر كتابه: مدخل لجامع النص حسب ترجمة عبد الرحمن أيوب، أو معمار النص حسب ترجمة سعيد يقطين موضوعاً للشعرية، فإنه قد عدل من رأيه هذا في كتابه طروس، الذي بحث فيه عن المتعاليات النصية *Transtextualités*، بحيث اعتبرها موضوعاً للشعرية، كما يعبر عن ذلك بقوله: «لا يهمني النص حالياً إلا من حيث تعاليه النصي» أي أن أعرف ما يجعله في علاقة، خفية أم جلية، مع غيره من النصوص: هذا ما أطلق عليه «التعالي النصي» وأضمنه «التدخل النصي» بالمعنى الدقيق (والكلاسي منذ جوليا كريستيفا) ... وهو التواجد اللغوي (سواء أكان نسبياً أم كاملاً أم ناقضاً) لنص في

نص آخر»⁽³³⁾. وبهذا الاعتبار يبدو أن التناص لم يعد إلا نمطاً ضمن المتعاليات النصية، والتي يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

- **المناص Paratexte**: ويكون في عناوين الكتب وأيقوناتها ومقدماتها وكلمات الناشرين وغيرها. وتتخد المناصات طابعاً شكلياً من حيث برمجة العمل الأدبي ومرفوقياته في التكون الظاهري، وقد خصها جنئت بكتاب خاص هو: عتبات⁽³⁴⁾.

- **الميتانص أو الماوراء نصية Metatexte**: وهو علاقة تربط نصاً بآخر دون أن يذكره ويستدعيه.

- **النص اللاحق**: ويتحدد في العلاقة التي تربط النص «ب» باعتباره نصاً لاحقاً Hypertexte بالنص «أ» بوصفه نصاً سابقاً⁽³⁵⁾ Hypotexte، وهي «علاقة محاكاة أو تغيير، وتعطينا المعارضة والمحاكاة الساخرة فكرة عنها»⁽³⁶⁾.

- **معمارية النص**: وهو «النمط الأكثر تجريداً وتضمناً، إنه علاقة صماء، تأخذ بعداً مناصياً، وتتصل بال النوع: شعر، رواية، بحث...»⁽³⁷⁾.

وبالرغم من تداخل هذه الأنماط وتقاطعها إلا أن جنئت يميز بين معمارية النص والتغلق باعتبارهما يتميزان بطبيعة كلية مختلفة عن باقي الأنماط الثلاثة: التناص والمناص والمتناص، مادام أنهما ينبعان بوصفهما علاقة بين نصين محددين تستوعب فيها باقي الأصناف الآخريات ذات الطبيعة الجزئية⁽³⁸⁾.

لقد استطاعت مقاربة جيرار جنئت للتناص أن تجعله يتميز عن غيره من الباحثين والمنظرين، وذلك لأنّه استنبط الأشكال والأنماط المتحكمّة في أنواع العلاقات النصية داخل النص، فأوضح نقط تداخلها وتقاطعها ولم يعد بذلك التناص في تصوّره سوى أحد مستويات التعالي

النصي الذي اعتمد لتشييد صرح نظرية عامة متماسكة نسقياً من شأنها إضاءة مختلف أوجه آليات التفاعل النصي.

إذا كان النص - أي نص - صياغة مغايرة لخطابات لغوية مختلفة، سابقة أو متزامنة معه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بإلحاح : ما تجليات الفعل التنافي في مقامات الهمذاني؟ وما العلاقة التناصية بين المقامة من جهة والنصوص الأدبية والعلمية والثقافية من جهة أخرى؟

2 - شعرية البلاغة في مقامات الهمذاني :

يبدو في مقامات الهمذاني أن تذكرة الشعر والبلاغة كان سلوكاً مهيمناً على أبرز الأنشطة اليومية لعيسي بن هشام؛ إذ كثيراً ما كان يجتمع بصحبه في حلقة علمية للمذاكرة فيما وطّرّ قضاياهما وإشكالاتهما، وهي مذاكرة لم تكن مخصوصة بزمان ولا مكان محددين، فقد كانت تتم بالليل والنهار، وتجري في كل تخوم الجانب الشرقي من بلاد الإسلام: من جرجان الأقصى (ص 108-118) إلى العراق (ص 91-130)؛ ومن الشام (ص 300) إلى البصرة (ص 174)⁽³⁹⁾، فحيثما طرحت الغربة ابن هشام، ومتى ما تهيات أسباب المذاكرة وشروطها إلا وأثير سؤال الشعر والبلاغة وطرح دوافع قولهما، وخصائصهما الجمالية ومراقب الإبداع فيهما.

وإذا كان ذلك يعود إلى قيمة البيان ومكانته المتميزة في الثقافة العربية الإسلامية، فإنه يندرج أيضاً في سياق تقديم الشخصية الثانية في مقامات الهمذاني، ألا وهي أبوالفتح الإسكندرى الذي يبدو عالماً بكل الأسرار الجمالية والإبداعية للشعر والبلاغة، مالكاً لكل مفاتيحهما؛ إنه بعبارة مختصرة ودقيقة نموذج متألق من أرقى لحظات التميز الجمالي والأدبي للبيان العربي، وعلامة حية تغالب التردي الثقافي لتظل شاهدة

على روعة الشعرية العربية وبراعتها، ولتهاض كل أشكال الجهل والاندحار الثقافي والعلمي والأدبي.

وليس غريباً والأمر كذلك أن ترتسم ملامح تلك الشخصية بتقاسيم التفوق والبراعة في القول، واحتكار كل مظاهره وفنونه، سواء على لسانه أم على لسان ابن هشام، فهذا الأخير يقول عنه: «كنت بالبصرة ومعي أبو الفتح الإسكندرى رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه، والبلاغة يأمرها فتطيعه» (ص 174)، ويقول عنه أيضاً: «كان يبلغني من مقامات الإسكندرى ومقالاته ما يصفى إليه النفور، وينتفض له العصفور، ويروى لنا من شعره ما يمترز بأجزاء النفس رقة، ويفمض عن أوهام الكهنة دقة» (ص 102)، وكان «ينطق ففتنتنا ألفاظه». (ص 103)؛ أما الإسكندرى فيصف نفسه بقوله: «لو شئت للفظت وأفضت. ولو قلت لأصدرت وأوردت. ولجلوت الحق في معرض بيان يسمع الصم. وينزل العُصم» (ص 80).

ولا يكتفى الإسكندرى بالقول إنه يجمع إلى الفصاحة حسن البيان، بل يردف ذلك بصفات أخرى تدل على موسوعية علمه وإحاطته بكل أفنين المعرفة، وهذا ما يصرح به بعبارة لا تخلو من وثوقية واعتداد بالنفس، بحيث يقول: «سلوني أجبكم، واسمعوا أعجبكم» (ص 80).

ومما لا شك فيه أن الصورة التي يرتسم بها أبو الفتح الإسكندرى في متخيل الهمذاني لاتعدو أن تكون صورته هو ذاته باللامح والمميزات التي يريد أن يرسخها في ذهن قراء مقاماته، وهي صورة ترسخت فعلاً لدى القدامى الذين أقرروا له بالسبق في إبداع المقامة، وشهدوا له ببراعة الخطاب وفصاحة اللسان. ولعل من أبرز ما يبين ذلك قول الحريري (ت 510هـ): «(...) إن البديع رحمه الله سباق غaiات، وصاحب آيات، وأن المتتصدى بعده لإنشاء مقامة، ولو أتوى بلاغة قدامة؛ لا يفترف إلا من فضالته، ولا يسرى ذلك المسرى إلا

بدلالته»⁽⁴⁰⁾، وقول ابن حزم (ت 463هـ) أيضاً: «وأما المتأخرن فإننا نقول: إنهم مبعدون عن البلاغة ومقربون من الصلف والتزيد، حاشا العحاتمي وبديع الزمان»⁽⁴¹⁾.

يكتسى ما يشير إليه الحريري وابن حزم هنا أهمية بالغة لكونه يؤكد أن علو شأن جمالية مقامات الهمذاني وقيمتها البلاغية تدرك في علاقتها بالموروث النقدي والبلاغي عند العرب، ومن ثم يبرزان أن لاسيبل إلى فصل مقاماته عن ذلك الموروث.

إلا أن قيمة مقامات الهمذاني لا تنحصر في هذا الإطار، بل تتجاوزه إلى ما هو أعمق منه، بحيث إذا رجعنا إلى نصوصه السالفة نلاحظ أنه يحاور بها الذاكرة الجمالية للعرب، فيرى أن الفصاحة والبلاغة صفتان ضروريتان في كل خطاب أدبي، وأن الشاعرية لا تتحقق عند المبدع بمجرد ابتكار معانٍ جميلة وعوالم جديدة، بل وأيضاً بقدرته على التعبير عنها لغة وإنجازاً، فيتعالق الصوت مع الدلالة ويتنا GAMMA عن فهمه وتمثله، بل ويسمع بيانه وكلماته من به صمم، وهي وإن كانت قدرات خارقة تؤكّد سحر كلامه وبراعة مقاماته، فإنها ولاشك تتناص مع كثير من العبارات الشعرية المشهورة في قصائد المتنبي أو غيره.

والواقع أن قارئ المقامات يلاحظ أنها تعالق من عناوينها وبنياتها الاستهلاكية إلى آخر عبارة وجملة وكلمة فيها مع نص أدبي أو حديثي أو فقهي أو تاريخي أو نقدي، فأحكام هذه الخطابات وتصوراتها وعباراتها ظلت حاضرة بقوة في المقامات، لكن بأسلوب بلاغي يمزج بين دقة التعبير وجماليته، ويبين الحديث عن شعرية التاريخ والفقه والحديث وغير ذلك انطلاقاً من الأسلوب الذي عبر به عن تلك العلوم. ولئن

كانت بلاغة الصورة الشعرية وجمالية العبارة البينانية ظلت حاضرة في تشكيل خطاب المقامات وموجهة لها في بناء عباراتها وصياغة أساليبها، فإن الأمر يجد تقسيمه في انشغال الهمذاني بالقضايا التي كانت موضوعاً للدرسین البلاغي والنقدی القديمین، والتي مثلت أبرز أسئلتهما الجمالية وانشغالاتهما النظرية حتى أواخر القرن الثالث للهجرة؛ ومن أهمها: قضية مصدر الشعر وبواعثه، وقضية الموازنة بين الشعراء، وقضية القديم والمحدث في الشعر، وغيرها من القضايا النقدية والبلاغية المختلفة، التي لم يكتف بترديدها، بل تناص معها وحاور أصحابها بلغة جمالية تجمع بين دقة النقد وبراعة الإيحاء وعمق التعبير.

3 - في خطاب البلاغة وبلاحة الخطاب:

احتل سؤال البلاغة في مقامات الهمذاني درجة هامة، وقد تفرد بموقف خاص في تصور خصائصها ومميزاتها وشرائط تتحققها، فرأى أنها صفة جمالية خاصة بالخطاب والخطيب معاً، وأنها لا تتحقق ببلوغ الكلام درجة علياً من الصياغة الجمالية والأداء التلفظي، بل وأيضاً وأساساً بقدرة صاحبه على الجمع بين القدرة على نظم الشعر البديع والمهارة في صناعة النثر، أما إذا اقتصر البليغ على الشعر دون النثر، فإنه يظل في تصوره غير مستحق لها، بل ومجرد مدع لها، يقول موضحاً ذلك: «إن الجاحظ في أحد شقي البلاغة يقطف، وفي الآخر يقف. والبليغ من لم يقصر نظمه عن نثره، ولم يزر كلامه بشعره. فهل تروون للجاحظ شعراً رائعاً (...)» فهلمنوا إلى كلامه فهو بعيد الإشارات، قليل الاستعارات، قريب العبارات، منقاد لعريان الكلام يستعمله. نفور من معتاقه ^{يُهمله}، فهل سمعتم له لفظة مصنوعة، أم كلمة غير مسموعة؟» (ص 145).

تتحدد البلاغة عند الهمذاني بوصفها طريقة خاصة وأسلوباً متميزاً في تشكيل الخطاب وصياغة الأساليب وبناء التراكيب، وهي في رأيه صفة خاصة بالأسلوب التعبيري لا بالجنس الأدبي، لأنها مثلاً تتحقق في الشعر، تتحقق أيضاً في النثر، إلا أنها تختلف من خطاب إلى آخر، فالسمات التمييزية للشعر مغایرة للسمات التمييزية للخطابة، وكل واحد منها يحقق بلاغته بمكونات وعنابر خاصة.

ولئن كان الهمذاني يرى أن بلاغة الخطاب - سواء كان شعراً أم خطابة - تتحقق بواسطة عدة خصائص أسلوبية ومميزات تركيبية من قبيل الإيحاء والتصوير الفنيين والتناغم التركيبي والترابط النصي وغير ذلك من السمات التي يشير إليها في نصه السابق صراحة أو ضمناً عبر الإحالات إلى نقايضها، فإنه يرى أن البليغ لا يستحق فعلياً هذه التسمية إلا إذا كانت قدرته على قول الشعر في منزلة قوته على صناعة الكلام المرسل. ولا شك أنه ينطلق هنا من تصورات كثير من النقاد والبلغيين العرب الذين قسموا البلاغة إلى شقين: الشعر والنثر، إلا أنه يختلف معهم جميعهم في اعتقادهم صعوبة الجمع بينهما والبراعة فيهما بالدرجة نفسها، خاصة ما رواه الجاحظ عن مجموعة من الخطباء والشعراء والذي انتهى فيه إلى صعوبة جمعهم بين الخطابين معاً⁽⁴²⁾. بحيث رأى أن لا شيء يمكن للإنسان من البراعة في الشعر والنثر معاً، ولعله بذلك كان يفخر بشكل غير معلن بمقاماته التي وصلت أعلى درجات الجمالية، وحققت ما عجز الآخرون عن تضمينه في خطاباتهم، وهو فخر يتضح بصورة جلية من خلال مقارنته لسؤال الشاعرية.

4 - قضية الإبداع الشعري:

مثل التساؤل حول مصدر الشعر وبواعثه أحد أكبر القضايا التي استأثرت باهتمام القدامي؛ إذ كيف يتأتى لفئة معدودة من الناس أن

تبهر الأسماع وتسحر الألباب وأن تملك طاقة غريبة على الإبداع وقدرة فائقة على تصريف الكلام وصياغته بأساليب إيحائية وتصويرية بدعة؟ ولماذا ليس في متناول كل الناس أن يضربوا بسهام من الشعر ويقولوا مثل ما يقوله الآخرون مع أنهم لا يختلفون عنهم ظاهريا بشيء؟ ثم لماذا يستعصي حتى على أولئك الممتلكين لتلك القوة الغامضة قول الشعر في كثير من الأوقات، فيغرقون في صمت كئيب وحارق؟!

لقد شكلت هذه الأسئلة وغيرها أبرز القضايا التي شغلت عقول النقاد القدامي. وإذا كانت إجاباتهم عنها ومقارباتهم لها قد تنوعت وتطورت في لحظات مختلفة من سيرورة تفكيرهم النظري في الظاهرة الإبداعية وناتجاتها الفنية، فإن الصيغة الأولى للجواب كان يتنازعها تفسيران متبانيان: كان يرجع الأول الشاعرية إلى مصادر غيبية وقوى خارجية؛ بينما كان يربطها الثاني ببواطنها نفسية ويردها إلى طاقات إدراكية ووجودانية خاصة.

ومن ثم لم يكن الشعر حسب التفسير الأول إلا صوت كائن غيببي (جن أو شيطان) يبته في نفس الشاعر وينفتح في لسانه، ويظل يجدبه ويصرعه حتى ينتقض صادحا به. وبعد الشعر حسب التفسير الثاني نتاج انفعالات نفسية وتجارب عاطفية تحتاج إلى مثيرات خارجية وبواطنها موضوعية لتشكل في قالب فتني وبأسلوب جمالي.

وقد ظلت مقاربة الهمذاني للشاعرية - باعتبارها نشاطا إدراكيا وتعبيريا غريبا - تترواح بين التفسير الغيبي والعلمي؛ فذهب في سياق التفسير الأول إلى أن الشعر حالة إبداعية تتصل فيها نفس الشاعر بصوت شيطان من الجن وتتلقاء منه، ولذلك فكل القصائد العربية الخالدة أملاها أحد شياطين وادي عبقر، وأوحى بها إلى الشاعر المنسوبة إليه، يقول أبو الفتح الإسكندرى:

فإن شيطاني أمير الجن يذهب بي في الشعر كل فن

(ص 210)

وفي السياق نفسه يقول أحد شياطين الجن: «ما أحد من الشعراء إلا ومعه مُعين منا» (ص 255).

ويبدو أن استحضار الهمذاني لخرافة شياطين الشعر لم يكن يروم تفسير الظاهرة الشعرية وبيان مصدرها، بقدر ما كان ينشد إثراء حكاياته القصصية بمادة تخيلية مستمدة من صميم الموروث النقدي القديم، وذلك حتى يزداد سرده جمالية، فيؤكد بدوره ما كان يسعى الشعراء الذين يوظفون هذه الحكاية إلى تأكيده من إيهام بأن سر البراعة وغرابة النص الجديد إنما كانت بفضل اللقاء مع الجن والشياطين، وهو لقاء كان يروم الأقدمون - كما هو شأن بالنسبة إلى الهمذاني - تأكيد مزية وفضل على بقية الناس الآخرين. أما عن حقيقة الموقف من فكرة وجود مصادر غريبة للشعر فيبدو أنه لم يكن يؤمن بها.

ولعل مما يؤكد ذلك حديثه عن مصدر الشعر وبواعث قوله انطلاقاً من مقاربة تفوت درجات الشاعرية وعلل استعصائهما على القول في لحظات زمنية وحالات نفسية مختلفة؛ فقد أرجع ذلك إلى تفاعل عدد من العوامل النفسية والمعطيات الموضوعية، معتبراً أن الشعر تجربة إبداعية تحتاج لتخلقها إلى العديد من المثيرات والمهارات التي تخرج النفس من حالات الإضطراب والتشویش التي تعوق العملية الإبداعية، فتوصلاها إلى درجة الصفاء ولحظة تحرر النفس و«الخيال الشاعري»، وهو ما يتحقق في الفضاءات الطبيعية الجميلة والأماكن الساحرة، يقول في هذا الإطار: «كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز، وقصاري لفظة شرود أصيدها وكلمة بليغة أستزيدها» (ص 148).

فالخروج إلى أرض الأهواز، وهي منطقة بين البصرة وفارس مشهورة بمائها العذب والغزير وبطبيعتها الخلابة⁽⁴³⁾، يروم أساساً التخلص من

لحظة إدراكية مضطربة والحلول في أخرى شاعرية تذوب فيها الذات وتندمج في إيقاعات خرير المياه (مياه الأودية والسوقي) وسكون الطبيعة وجمالها الأسر، ل تستكشف أسرار العالم والنفس وتتفد إلى بواطن الأشياء فتبرز تناغماتها الخفية التي تحجب وراء تنافرها الظاهري.

ويتناص النص السالف مع تصورات عربية قديمة كان يعتبر فيها بعض الشعراء والعلماء خلال القرن الثاني للهجرة الاختلاء بالنفس والخروج إلى الفضاءات الطبيعية الهدائة والساخنة من المثيرات الهامة التي يستعان بها على قول الشعر، من ضمنها ما جاء في العمدة: «(...) قيل لكثير: كيف تصنع إذا عسر عليك الشعر؟ قال: أطوف في الرابع المحيلة، والرياض المعشبة، فيسهل علي أرْضُنَهُ، ويسرع إلي أحسنَهُ. وقال الأصممي: ما استدعي شارد بمثل الماء الجاري، والشرف العالي، والمكان الخالي (...) وروي أن الفرزدق كان إذا صعبت عليه صنعة الشعر ركب ناقته، وطاف حالياً منفرداً وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية، فيعطيه الكلام قياده»⁽⁴⁴⁾.

وإذا كان واضحاً من خلال مقارنة قول الهمذاني السالف بهذه النصوص أنه ينطلق منها ويتبني التصور الذي تتطوّي عليه، فمن المؤكد أنه ينشد بذلك التنبية على أن القول الشعري لا يتأتى بحصول الاستعداد الغريزي في النفس أو بامتلاك المهارات الفنية والأسلوبية فقط، بل لابد إلى جانب ذلك من إحاطة النفس بطقوس إبداعية تثير القوى الشاعرة وتطلق عنان تخايلها.

5 - قضية الموازنة بين الشعراء:

يعتبر التمييز بين الشعراء - من حيث قدراتهم الإبداعية وطبقاتهم في سلم الشاعرية وأثر أشعارهم في الذوق الجمالي العام فضلاً عن الخصائص الفنية والأسلوبية التي تميز شعر كل واحد منهم - من أبرز القضايا التي كانت موضوع تفكير النقاد العرب القدامى واستغفالهم.

وإذا كانت كثير من المصادر النقدية قامت على تصنيف الشعراء إلى طبقات، والتمييز بين أشعارهم والموازنة بين تجاربهم الإبداعية، فإن ذاكرة الرواة قد نقلت نصوصا كثيرة تبين أن تلك القضايا كانت موضوع نقاش منتديات الأدب ومجالسه منذ الجاهلية وصدر الإسلام؛ إذ كانت صيغة سؤال: ما تقول في امرئ القيس؟ وما تقول في النابغة؟ وما تقول في زهير؟ هي الخيط الناظم بين الأزمنة الثقافية العربية آنئذ، وقد طرح السؤال ذاته وبالصيغة نفسها على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه وأم جندب زوج امرئ القيس⁽⁴⁵⁾، كما أن أول كتاب نceği عربى قديم قام على أساس الموازنة بين الشعراء المجيدين في أزمنة ثقافية محددة، ونعني به كتاب ابن سلام الجمحي (ت 231هـ) : طبقات فحول الشعراء.

وقد أعاد الهمذاني في مقاماته طرح الأسئلة ذاتها التي ترددت قبله بأربعة قرون دون أن يجتر الانطباعات الجمالية والأحكام النقدية التي سادت قبله، أو يكررها بلغة حرفية، بل صاغها بأسلوب جديد وضمنها تصورات أخرى. ويستشف من طريقة عرضه لها أنه استقرأ كل الأحكام السابقة فاحتفظ بتلك التي تبدو أكثر إحاطة بالموضوع ووصفا له، وأغناها بملحوظات دقيقة نابعة من تأمله العميق لطبيعة الشعر العربي وتفكيره في قضاياه، فصاغ كل ذلك في عبارات مختزلة تجمع إلى شمولية الحكم براعة الأسلوب وجمالية التعبير.

ويعتبر امرؤ القيس (ت حوالي 540م) أول شاعر عربي حكم الهمذاني على شاعريته وقيمها، وذلك في قوله على لسان أبي الفتح الإسكندرى: «هو أول من وقف بالديار وعرصاتها. واغتنى والطير في وكاتها. ووصف الخيل بصفاتها. ولم يقل الشعر كاسبا. ولم يجد القول راغبا. ففضل من تفق للحيلة لسانه. وانتفع للرغبة بنانه»(ص 80).

يكتسب استهلال الهمذاني حديثه عن الشعر بامرئ القيس دلالته الخاصة وقيمة المتميزة من رمزيته في الذاكرة الجمالية للشعر العربي، التي تشير إلى السبق والتقدم على كل المستويات: الزمنية والإبداعية والفنية؛ فهو أول شاعر بدأ به الشعر، وفاق كل الشعراء حتى صارت «له الحظوة والسبق، وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبة»⁽⁴⁶⁾.

ويلاحظ أن حكم الهمذاني ينقسم في العمق إلى ثلاثة مستويات كل واحد منها يلامس جانباً خاصاً من شاعرية امرئ القيس: يهم المستوى الأول الخصائص الشكلية والبنيوية التي تسم قصائده، والتي تعد نموذجاً فنياً لطريقة بناء القصيدة العربية القديمة، وتمثل في افتتاح القول الشعري بذكر الديار والدمن والآثار والبكاء على أهلها الطاغين عنها ونحو ذلك من عناصر المقدمة الطللية في شعر امرئ القيس وما يعقبها من عناصر ومواضيع⁽⁴⁷⁾، ويشير الهمذاني إلى هذا المستوى بقوله في النص أعلاه: «هو أول من وقف بالديار وعرضاتها».

ويتعلق المستوى الثاني بالخصائص المميزة لشاعرية امرئ القيس، وتتجلى أساساً في قدرته الإبداعية على إدراك جهات تقارب الظواهر المادية المتباudeة في الحس، وكشف عناصر تشابهها وتناغمها التي لم تخطر على أي أحد من قبل. ويستمد الهمذاني هذا الرأي من الحكم النقدي الذي ساد قبله، ويجمع فيه النقاد القدامى على أن العلامة الفارقة لشاعرية امرئ القيس براعة أوصافه، فقد «كان أحسن أهل طبقة تشبهها»⁽⁴⁸⁾. ويبدو أن قوله في النص أعلاه: «ووصف الخيل بصفاتها» إنما يحيل إلى هذا الحكم ويعيد صياغته وتأكيده بأسلوبه الخاص.

أما المستوى الثالث والخير فيهم العامل الحاسم في تفوق امرئ القيس وتقدمته، ويتميز هذا المستوى عن المستويين السابقين باعتباره

عنصرا خارجيا لا علاقة له بالبنيات اللغوية والموضوعية لقصائده الشعرية. ويتعلق بيواenth قول الشعر وإبداعه لدى امرئ القيس؛ ذلك أنه - وخلافاً لغيره من الشعراء المتقدمين - لم يقل الشعر طمعاً في مال أو رغبة في جاه أو رهبة من م Kroه، بل كان الدافع إليه عنده ميل غريزي خالص وافتتان وجداً عميق، ويبدو أن صفاء شعره وخلوه من أي دافع مادي هو ما جعله يتقدم كل الشعراء السابقين، ولئن كان الهمذاني قد عبر عن ذلك بقوله: «ففضل من تفتت للحيلة لسانه، وانتفع للرغبة بنانه» كما تشير الجملة الأخيرة من النص أعلاه، فإنه هنا إنما يستثمر الآراء والأحكام النقدية السابقة التي أكدت الفكرة، فيعيد صياغتها وبلورتها بأسلوب جمالي يجمع بين عمق الفكرة ودقة العبارة وبراعة الأسلوب.

ووقف الهمذاني بعد ذلك عند النابغة الذبياني (ت حوالي 604م)، فلخص أبرز مميزات شاعريته في قوله: «إنه يثبت إذا حنق، ويمدح إذا رغب، ويعذر إذا رهب، ولا يرمي إلا صائب» (ص 80).

من الملاحظ في هذا الحكم أنه يقوم على أساس التمييز بين الثابت في شاعرية الشاعر والمتغير فيها، فالخصائص الثابتة تكمن في وصفه له بأنه «لا يرمي إلا صائب»، أما الخصائص المتغيرة فتبرزها الجمل الثلاث الأولى التي تسبق هذا القول، والتي تربط بين أسلوبه الشعري وحالاته النفسية والوجدانية، معتبراً اختلاف مضامين قوله الشعري رهين تغير حالاته النفسية ومطبوعاً بانفعالاتها.

فالذبياني مشهود له ببراعة الوصف ودقة التصوير، ومعترف له بعلمه بالشعر ونقده، ولذلك كانت العرب تضرب له «قبة حمراء من أدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليهم أشعارها»⁽⁴⁹⁾، وتلتمس منه النظر فيها والحكم عليها والتنبيه على مواطن الخلل والضعف في بنياتها التركيبية والأسلوبية.

وقد مكنته موهبته في اختراع المشابهات وتشخيص الصور المعنوية والتدقيق فيها من تشكيل تمثيلات شعرية بدعة تعكس حالاته النفسية والعاطفية وتتناغم معها. ويكتفي لبيان ذلك الوقوف عند وصف الهمذاني له بأنه «يعتذر إذا رهب»، وهو وصف يختصر ما يمكن تسميته بـ«شعرية الاعتذار» عند النابغة، وتشير إلى حالات الخوف والرعب والذعر التي سكنته وجعلته يبدع في تصوير الحالة النفسية الرهيبة للإنسان المرعوب. ويبدو أن الهمذاني يحيل بذلك إلى أشعاره في النعمان بن المنذر (تـ 595 م) أمير الحيرة لما بلغه وعيده، فتمكن الرعب من نفسه وضاق به طول هروبه منه. وهي أشعار مطبوعة برقة الاعتذار وصدق في التعبير وبراعة في تصوير الحالة النفسية لخائف من بطش لا محالة واقع، والهارب من ذنب لم يقترف، يقول معبرا عن ذلك في قصidته العينية⁽⁵⁰⁾:

وعيد أبي قابوس في غير كنهه أتاني ودوني راكس فالضواجع
 فبت كأني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم ناقع
 يسهد من ليـل التمام سليمها لـحلـى النساء في يـديه قـعـاقـع
 تنـاذـرـهـاـ الرـاقـونـ منـ سـوءـ سـمـها تـطـلـقـهـ طـورـاـ، وـطـورـاـ تـرـاجـع
 تـكـمـنـ بـرـاءـةـ الـذـيـانـيـ فيـ اـعـتـذـارـهـ وـتـصـوـيرـ حـالـتـهـ النـفـسـيـةـ فيـ أـنـهـ
 شـبـهـ حـالـتـهـ لـماـ بـلـغـهـ عـيـدـ أـمـيـرـ الـحـيـرـةـ بـمـنـ لـذـغـتـهـ أـفـعـىـ مـنـ الرـقـشـ -
 وـهـيـ أـخـطـرـ الـأـفـاعـيـ سـماـ وـأـسـرـعـهـاـ قـتـلاـ - دـلـالـةـ عـلـىـ أـنـ وـجـعـ الـأـلـمـ وـصـلـ
 بـهـ إـلـىـ أـبـعـدـ مـدـىـ، فـأـفـقـدـهـ طـعـمـ الـهـنـاءـ وـالـأـطـمـئـنـانـ، فـأـخـذـ يـتـقـلـبـ بـيـنـ
 الـحـيـاةـ وـالـمـوـتـ. وـسـتـزـدـادـ الـبـنـيـةـ التـخـيـلـيـةـ لـلـصـورـ جـمـالـيـةـ حـينـ يـشـبـهـ
 حـالـتـهـ النـفـسـيـةـ بـالـلـيـلـ وـذـلـكـ فـيـ قـوـلـهـ:

فـإـنـكـ كـالـلـيـلـ الـذـيـ هوـ مـدـركـيـ وـانـ خـلـتـ أـنـ الـمـنـتـأـيـ عـنـكـ وـاسـعـ⁽⁵¹⁾
 فـقـدـ قـرـنـ خـوـفـهـ مـنـ بـطـشـ الـنـعـمـانـ وـهـرـوـبـهـ مـنـهـ بـالـلـيـلـ الـذـيـ يـرـمزـ
 فـيـ الـمـتـخـيـلـ الـإـنـسـانـيـ إـلـىـ الـمـصـيـرـ السـوـدـاوـيـ الـمـرـعـبـ الـذـيـ يـتـرـبـصـ

بالإنسان، ويدركه باقتراب ساعة النهاية الحتمية. وبذلك خيل أن رهبة وخوفه من وعيه يتضاعفان ويحتدان كلما طال هروبه، لأنّه يعي أن بقدر ما يبتعد عن قدره المحتوم إلا ويزداد دنوا منه.

وتناول الهمذاني بعد ذلك شاعرية زهير بن أبي سلمى (ت 609م) فقال عنه إنه: «يذيب الشعر والشعر يذيبه، ويدعوا القول والسر يجبيه». (ص 81). وتتأتى أهمية هذا الحكم من كونه يكاد يختصر رأي العرب قديماً في شاعرية الرجل وشعرية قصائده. ذلك أنه «عاش للشعر يرويه ويعلمه»⁽⁵²⁾، فكان مفتناً بقول الشعر منصهراً كلياً في تجاربه الإبداعية، واستهر بعنایته القوية والعميقة بقصائده وبكثرة تنقيحه لها، وطول نظره فيها قبل أن ينشرها بين الناس، وقد انعكست علاقته بقصائده على أساليبه التمثيلية والإيحائية، فصارت نموذجاً لبراعة التعبير ودقة التصوير، فشهدت له العرب بأنه كان أبعد الشعراء عن السخف «وأجمعهم لكثير من المعنى في قليل من المنطق، وأشهدهم مبالغة في المدح، وأكثرهم أمثلاً في شعره»⁽⁵³⁾.

وإذا كانت كلمة «السحر» في حكمه تدل على طبيعة الإثارة الجمالية التي تحدثها أشعاره في النفس، فإن توظيفها يحيل إلى تصور راسخ في التفكير الجمالي عند العرب منذ عهود بعيدة مؤداه: أن للشعر وقعاً عميقاً في النفس يماثل فعل السحر، لأنّه يحمل الإنسان على التسلیم بحكم ما أو إنكاره ، والقيام بفعل معين أو التخلّي عنه بالرغم من أن ذلك قد يتنافى مع أحکام ومقتضيات العقل. وثمة شواهد كثيرة تشير إلى هذا التصور من ذلك مثلاً قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً»⁽⁵⁴⁾، وقول ابن الرومي (ت 284هـ) :

في زخرف القول ترجيح لباطله
والحق قد يعتريه بعض تغيير
تقول: هذا مجاج النحل تمدحه
 وإن تعب قلت: ذا قيء الزنابير
مدحاً وذماً، وما جاوزت وصفهما
سحر البيان يري الظلماء كالنور

وقد أولى الهمذاني هذا التصور عناء خاصة، فأحال إليه واستثمره غير مرة في مقاماته، ويستشف ذلك من قوله: « كان ينطق ففتتنا أفالظه» (ص 103)، و قوله كذلك: «فاستفزني رائع الفاظه». (ص 157).
 ولا تكمن قيمة ما يشير إليه الهمذاني هنا في كونه يستعيد الأحكام النقدية فيردها، فكتابه - وإن كان يتناول قضايا الشعر والشعرية، ويعنى بالحكم على الشعراء وتقييم تجاربهم الإبداعية وقصائدهم - فهو ليس كتاباً نقدياً محضاً، بل نص جمالي يجعل من أحكام النقاد وأراءهم مادة لبناء نصه وصياغته الجمالية، ولذلك نلاحظ أن توظيفه لآراء السابقين كان يصاغ في بنية لغوية جميلة تستثمر المحسنات البدعية بصنفيها المعنوي واللفظي لإضفاء قيمة جمالية على الحكي المقامي، ولئن كان قد اتضح ذلك فيما سبق ، فإنه يبرز جلياً في حديثه عن طرفة بن العبد (ت نحو 564م) حيث يقول عنه: « هو ماء الأشعار وطينتها. وكنز القواطي ومدينتها. مات ولم تظهر أسرار دفائنها. ولم تفتح أغلاق خزائنه» (ص 81).

يستثمر الهمذاني في حكمه هذا الصورة التي ترسخت في ذاكرة الشعر العربي القديم عن الشاعر، وهي صورة تشير إلى تفتق لسانه بقول الشعر وهو لا يزال صغيراً، وأنه استطاع - بالرغم من موته المبكر- أن يخلد اسمه في ديوان الشعر العربي بقصائد بدعة وجميلة، ولهذا فهو يحضر في تخيل الهمذاني بوصفه رمزاً يحيل إلى الخصوبة ويقترن بها (الماء والطين).

ومن الشعراء الذين يستحضرهم أيضاً في محكيه التخييلي الفرزدق (ت 110هـ) وجرير (ت 110هـ)، معتمداً على إبراز التصورات والأحكام النقدية التي تداولها الرواة خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، معيناً بلورتها في عبارات مختصرة وبأسلوب بلigh ومكثف.

ويلاحظ أن الهمذاني يتبع طريقة مغايرة لتلك التي ميزت تعامله مع الشعراء الجاهليين الأربعة، إذ ستنضاف إلى صيغة السؤال المعهود: «ما تقول في...؟» صيغة أخرى كما يتضح من التساؤل الآتي: «فما تقول في جرير والفرزدق وأيهما أسبق؟» (ص 81). فهذا السؤال يتضمن مطلبين متراابطين هما تقدير شاعريتين متزامنتين ومختلفتين والحكم على أسبقيتهما الشعرية، وليس الزمنية، ثم الموازنة بين أساليبهما الفنية استناداً إلى طبيعة المواضيع الشعرية التي تفرداً بها، والأغراض المقدمة؛ بحيث يقول الهمذاني على لسان أبي الفتح الإسكندرى: «جرير أرق شعراً، وأغزر غزراً، والفرزدق أمنن صخراً، وأكثر فخراً، وجرير أوجع هجواً، وأشرف يوماً، والفرزدق أكثر روماً، وأكرم قوماً، وجرير إذا نسب أشجى، وإذا ثلب أردى، وإذا مدح أنسى، والفرزدق إذا افتخر أجزى، وإذا احتقر أزرى، وإذا وصف أوفى» (ص 81).

تمثل أغراض المديح والهجاء والفخر والنسيب أبرز المقاييس المعتمدة في الحكم على أسلوبي الشاعرين والتمييز بينهما، ويلاحظ أن الشاعرين يمثلان علامتين متقابلتين عند الهمذاني كما عند النقاد السابقين، فكل واحد منهمما يتفوق في أغراض معينة ويتميز بأسلوب مختلف، ذلك أن ما يتفوق فيه جرير هو الهجاء والنسيب والمديح، بينما يتفوق الفرزدق في الفخر والوصف، وأسلوب جرير رقيق وغزير، أما أسلوب الفرزدق فخشون وصلب.

وبعودنا إلى المدونة النقدية القديمة نلاحظ أن الهمذاني يستثمر الأحكام النقدية التي شاعت قبله، والتي كانت نتيجة تأمل أسلوب الشاعرين ومقارنته بطبعهما الشعري وطبعيتهما النفسية والإبداعية، فالقول إن «جريراً أرق شعراً وأغزر غزراً، وإن الفرزدق أمنن صخراً»

يتناص مع حكم سابق للأختطل (ت 90هـ) بين الشاعرين مؤداه: «جرير يغرف من بحر، والفرزدق ينحت من صخر»⁽⁵⁵⁾، ومع قول الفرزدق عن غريميه جرير: «ما أحوجه مع عفته إلى صلابة شعري، وما أحوجني إلى رقة شعره لما ترون»⁽⁵⁶⁾: فالصلابة والقوه والشدة خصائص تطبع البنيات الأسلوبية لشعر الفرزدق، بينما الرقة والعفة والغزاره فهي مميزات تسم شعر جرير وتميز أسلوبه.

وإضافة إلى ذلك، حدد الهمذاني مواطن اختلاف أشعار الرجلين على مستوى الأغراض، فرأى كل واحد منهما تفوق على صاحبه - نتيجة أسباب نفسية وموضوعية - في أغراض خاصة؛ فالفرزدق تفوق في الفخر وتميزت صوره الشعرية بدقة الوصف، بينما تفوق جرير في الهجاء والنسيب، ومرد ذلك إلى أن الفرزدق «نشأ في بيت كريم، مأثره ومفاخره لا تدفع»⁽⁵⁷⁾، فـ«كان يعتد بآبائه وقبيلته اعتدادا لا حد له»⁽⁵⁸⁾، ولذلك بلغ في الافتخار بنفسه ونسبة الغاية القصوى، وهذا ما كان يحيل إليه الهمذاني بقوله: «إنه أكرم قوماً، وإنه إذا افتخر أجزى»؛ أما جرير فلم ينشأ في بيت مجد، وكان إذا أراد الافتخار يرتفع بفخره إلى أيام يربوع أو إلى قبيلة تميم عامرة⁽⁵⁹⁾، إلا أنه برع مقابل ذلك في الهجاء والنسيب، فكان لما يهجي «يريش سهامه ويسددها إلى نحور خصومه، محملا لها كل ما يمكن من سمو»⁽⁶⁰⁾، وكفى شاهدا على ذلك بيته المشهور الذي صار في كتب النقد والبلاغة مثلا للهجاء المدقع، والذي يقول فيه مخاطبا الشاعر الرايعي (ت 90هـ):

غض النظر إنك من نمير فلا كعبا بلغت ولا كلابا
ذلك أن الشاعر ما لبث أن انصرف من المجلس بعد سماع هجاء
جرير له ولقبيلته وهو يردد: «فضحنا والله جرير»⁽⁶¹⁾.

ومثلكما برع في الهجاء وتفوق فيه أجاد أيضا في النسيب وأحسن، وقد كانت رقة نفسه وحرارة عاطفته وعفة أخلاقه سببا لتميز شعره في

التصابي بالنساء وبلاحة تصوير وجده ولوعته بهن. وإذا كان الهمذاني قد قرن صفة الشجن بأسلوبه في قوله: «إذا نسب أشجى»، فذلك لأن نسيبه الشعري يصور بدقة حالات الوجد والصباة التي يستشعرها العاشق وما يصاحب ذلك من إحساس عميق بالشقاء والحرمان بفعل إمساك الحبيبة عن لقائه تدللا منها أو إكراها من أهلها أو رحيلها بعيدا عنه. ومما يدل على تفوق شعر جرير في النسيب أن أصحاب الفرزدق قاموا ينعون «النوار»، لما ماتت بـشعر جرير، لأنهم لم يجدوا لزوجها الفرزدق شعرا صالحـا لهذا الغرض⁽⁶²⁾.

6 - القديم والمحدث في الشعر العربي:

يعتبر الصراع بين مناصري الشعر القديم والمحدث من أبرز القضايا النقدية التي أثارت نقاشات واسعة وعميقة بين الشعراء واللغويين والنقاد العرب القدماء، وقد مثلت مدخلا هاما للتفكير في طرق تطور الشعر وبحث الأسباب الطبيعية والموضوعية لاختلاف مضمونيه وأساليبه من زمن ثقافي إلى آخر، كما كانت أساسا للموازنة بين الشعراء القدماء والمحدثين وتعيين الخصائص الجمالية والأسلوبية التي تسمّ نصوص كل فريق منهم. ولعل أهم ما أثمرته تلك القضية صياغة أدلة نظرية محددة وحقيقة لقياس الشعر العربي والحكم على أدبيّة نصوصه وفقاً لمدى ملاءمتها للنموذج العربي الأصيل في كتابة الشعر وبناء القصيدة، لا وهي : نظرية عمود الشعر العربي.

ولم يخرج تفكير الهمذاني في قضية الحداثة والتقليد في الشعر عن الإطار النظري الذي طرحت فيه قبله، ولا عن التصورات والأحكام التي سادت بين العلماء الرواة والنقاد العرب الأوائل، والتي تقصر الشرف والفضل على المتقدمين ولا تبقي للمحدثين إلا بعض المزايا الشكلية. ذلك أنه يجيب على سؤال: «فما تقول في المحدثين من الشعراء

والمتقدمين منهم؟» (ص 81) بقوله على لسان أبي الفتح الإسكندرى: «المتقدمون أشرف لفظا، وأكثر من المعانى حظا، والمتأخرون ألطف صنعا وأرق نسجا» (ص 81).

ومن الملاحظ هنا أنه يميز بين شعر المتقدمين والمتاخرين من جانبيه: يتعلق الأول بالمستوى الدلالي والتعبيرى في القول الشعري، ويتصل الثاني بالمستوى الشكلى. ويبدو أنه يرجع كفة المستوى الأول على حساب كفة المستوى الثاني، ولعل السبب في ذلك يعود إلى تصوره أن الشعر ليس مجرد صناعة لطيفة ونسج رقيق فحسب، وإنما هو قبل ذلك تمثيل فنى لمواضيع جمالية بلغة إيحائية وأساليب تصويرية، وهو شرط يسبق في حكم الشعر - منطقيا وليس زمنيا - عناصر البناء والصنعة والنسيج.

ولاغروا أن التصور الذى يعبر عنه الهمذانى هنا مستمد من حكم النقاد قبله الذى يذهبون فيه إلى أن سبب تفوق الشعراء المتقدمين على المحدثين يعود أساسا إلى أنهم «قد سبقوا إلى كل معنى بديع ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة، وخلابة ساحرة»⁽⁶³⁾. ولذلك فالصور الفنية والمعانى الشعرية التي يطرقها المحدثون سبقهم إليها - ببراعة وتفوق - القدماء، فلم يبق أمامهم من مجال إلا إعادة صوغها في صنعة لطيفة وبأسلوب رقيق وبديع.

ويبدو أن الهمذانى كان يميل إلى شعر الرعيل الأول من الشعراء الجاهلين والإسلاميين ويفضلاته على شعر المحدثين أمثال أبي نواس (ت 198هـ) وأبي تمام (ت 231هـ) والمتنبي (ت 354هـ) الذين اشتهروا بتوعير الألفاظ وإغماض المعانى واستكرار الأوصاف الفنية وغير ذلك من الخصائص الأسلوبية التي خرقوا بها عمود الشعر، ولعل أبرز ما يؤكّد ذلك وصفه لأشعار المتنبي بالحمامة، واتهامه لأبي نواس بأنه: «(...) فويسق عيار» (ص 255).

وإذا كان الهمذاني يختزل هنا أبرز الأحكام والأراء التي واجهه بها النقاد السابقون شعر الرجلين، ويعيد صياغتها بأساليب تعبيرية جميلة وبديعة، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه بإلحاح: كيف أمكن له أن يتبنى ذلك الموقف بالرغم من أن أساس بناء مقاماته خرق تقاليد القول الجميل وأشكاله التعبيرية المألوفة؟

يبدو أن الأمر له علاقة بالأفق النظري الذي كان يحكم النقاد ككل، والذي كان تحكمه المحددات الجمالية والرؤى النقدية ذاتها والمتمثلة في ضبط القصيدة والتحكم في حركة الإبداع الشعري بما يتواافق مع الموروث الشعري القديم، وهو أمر لم يحكم المشاريع النظرية للنقد العربي القدامي فحسب، بل ضبط حتى حركة النقد عند الشعراء المبدعين الذين عرّفوا بخروجهم عن عمود الشعر العربي، والمثال البارز في هذا الإطار وصية أبي تمام للبحتري التي تضمنت من الأحكام والتوجيهات ما يتبعه جماليات ورؤىًّاً مع مذهبها الشعري ...

خاتمة:

اتضح مما سبق أن مقامات بديع الزمان الهمذاني نص يقع في ملقي نصوص شعرية ودينية ونقدية وغيرها، وأن نسيجه النصي وبناءه الفني والدلالي يقوم على استثمار مكوناتها وخصائصها وتحويلها إلى حسابه الخاص ضمن رؤية جمالية فريدة تتطرق من المألف والمداول لتعديل صياغته على نحو جديد وبديع.

ولئن كانت مقامات بديع الزمان تتسجّع علاقات حوارية متنوعة ومختلفة مع العديد من الخطابات المكتوبة والشفوية، المفهومة والمتخيّلة، فإنها لا تسعى بذلك إلى الوقوف في الحدود المتจำกّرة معها فحسب، ولكنها تروم أيضاً تمرير خطاب متعال، مؤدّاه القدرة على صياغة نص عبارة عن فسيفساء نصوص عديدة ومتباينة أيضاً، وهي قدرة حرص

الهمذاني على الإشارة إليها تلميحاً وتصريحياً في سياقات كثيرة جعلته يتماهى مع رواد الفكر والأدب العربي القديم، ويتباهى بامتلاكه ناصية القول الشعري والفكر النقدي واللغوي والفقهي وغير ذلك من العلوم العربية الأصيلة.

على أن أبرز ما ميز مقامات الهمذاني استعادته للسؤال البلاغي والنقدi، وإعادة صياغته له والإجابة عليه بما يكشف أبعاداً جديدة ومغايرة في ملامسة الخطاب الشعري، وهو ما تجلّى في القضايا التي تناول، والتي تسمح باعتباره ناقداً قدّما يغلف مقاربته النقدية بمياسيم جمالية وأساليب شاعرية باهرة... وممتعة..

الهوامش

- (1) المقامات السرد والأنساق الثقافية، عبد الفتاح كيليطو، ص 6.
- (2) «التناص وإشاريات العمل الأدبي»، صبري حافظ، ص 91.
- (3) اختلف الباحثون حول من بلور مصطلح التناص، فأرجعه فريق إلى جوليا كريستيفا ورده فريق آخر إلى ميخائيل باختين، بينما ذهب فريق ثالث إلى أن ذلك بحثاً أُوجد له أصلاً عند دوسوسيير. انظر: GREIMAS & Sémiotique, p194.
- (4) تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص، د. محمد مفتاح، ص 123.
- (5) «التناص وإشاريات العمل الأدبي»، صibri حافظ، ص 81.
- (6) carrefours de signes "essais sur le roman moderne". Wladimir krysinski. p 311.
- (7) الوهم المرجعي، ميكائيل ريفاتير، ضمن الأدب والواقع، بارط وآخرون، ص 67.
- (8) الماركسية والنقد الأدبي، تيري إيجلتون، ص 53.
- (9) تحليل الخطاب الشعري، محمد مفتاح، ص 123.
- (10) التناص، أ.ج. غريماص وج. كورتيس، عدد 51، نوفمبر 1989.
- (11) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 77.

التناص النقدي في مقامات بديع الرمان الهمذاني

العدد 39 - ربى الأول 1436هـ - يناير 2015

- (12) الشعرية، تيزفيتان تودورو夫، ص 41.
- (13) تحليل الخطاب الشعري، محمد مفتاح، ص 125.
- (14) علم النص، جوليا كريستيفا، ص 22.
- (15) التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 81.
- (16) La strategie de la forme . L.jenny. p 262.
- نقاً عن التناص في كتاب التجليات للغيطاني، بشير قمرى، ص 102.
- (17) ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، محمد بنيس، ص 251.
- (18) مفهوم التناص بين الأصل والتحول والامتداد، بشير القمرى ، عدد 259، يوم 8 يناير 1989.
- (19) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 8.
- (20) of Grammatology, J.Derrida. , p 102.
- نقاً عن التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 81.
- (21) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 8.
- (22) التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 86.
- (23) نظرية النص، رولان بارط، ص 19-20، نقاً عن الشعرية بين المشابهة والرمزة، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.
- (24) الشعرية بين المشابهة والرمزة، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.
- (25) نفسه، ص 20.
- (26) الشعرية بين المشابهة والرمزة، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.
- (27) افتتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 94.
- (28) نفسه.
- (29) نفسه.
- (30) Lintertextualité et mouvaince. P.Zunthor.p 16.
- نقاً عن افتتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 95.
- (31) افتتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 95.
- (32) Palimpsestes.G.Genette.

- (32) مدخل لجامع النص، جيرار جنiet، ص 90.
- (33) انظر عتبات النص، بحث في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر، يوسف الإدريسي، ص 38-18.
- (34) افتتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 97.
- (35) مدخل لجامع النص، جيرار جنiet ، ص 91.
- (36) افتتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 97.
- (37) التفاعل النصي والتعلق النصي، سعيد يقطين، ص 30.
- (38) تشير الإحالات الواردة في متن البحث والموضوعة بين قوسين إلى النسخة المعتمدة في البحث وهي: المقامات، الهمذاني، بدیع الزمان، ط 1، تقديم وتحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.
- (39) لاحظ عبد الفتاح كيليطو أن السفر في مقامات الهمذاني ينحصر في الجانب الشرقي من مملكة الإسلام، ولا يشمل جانبيها الغربي (انظر المقامات، كيليطو، ص 11)، ويبدو أن لهذا الأمر علاقة وطيدة بالتصور الشائع لدى المشاركة خلال هذه اللحظة، الذي يقصر العلم بالشعر ونقده على الجانب الشرقي من بلاد الإسلام، ويستبعد أن يكون للجانب الغربي نصيب من هذا الجانب، وحتى ولو كان لديه، فإنه لا يudo أن يكون تكراراً حرفياً غير ذي قيمة لما هو موجود عند المشاركة، كما تدل على ذلك عبارة الصاحب بن عباد الشهيرية: بضاعتنا ردت إلينا التي حكم من خلالها على كتاب ابن عبد ربہ: العقد الفريد حين وصل المشرق واطلع عليه.
- (40) المقامات، أبو محمد القاسم الحريري، 1/19-20.
- (41) كتاب البلاغة، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم الأندلسي، 4/352.
- (42) انظر البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، 1/208-209.
- (43) انظر معجم البلدان، ياقوت الحموي، 1/285، مادة (الأهواز).
- (44) العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقدته، أبو علي الحسن بن رشيق، 1/206-207.
- (45) انظر الشعر والشعراء، أبو محمد عبد بن مسلم بن قتيبة، 1/132، 224-225.
- (46) فحولة الشعراء، الأصممي، ص 9.
- (47) انظر الشعر والشعراء، أبو محمد عبد بن مسلم بن قتيبة، 1/81-80، طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، 551.
- (48) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، 551.
- (49) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 1/80-81، 173-174.

- (50) الديوان، النابغة الذهبياني، ص 168.
- (51) نفسه.
- (52) العصر الجاهلي، د. شوقي ضيف، ص 306.
- (53) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي ، 64/1.
- (54) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، 237/10.
- (55) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي 451/1.
- (56) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 474/1.
- (57) العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف، ص 267.
- (58) نفسه، ص 274.
- (59) نفسه، ص 288.
- (60) نفسه، ص 288.
- (61) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، 31/8.
- (62) نفسه، 10/8.
- (63) ابن طباطبا العلوي، محمد بن أحمد (ت 322هـ)؛ عيار الشعر، ط 3، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 3، د.ت، ص 46-47.

ثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الراحل

لابن رشيد السبتي : (ت 271)

«ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة
إلى الحرمين مكة وطيبة»

مولاي علي سليماني (*)

وطئنة :

تعتبر الرحلة واحدة من المصادر الجامعة للمعرفة، وخاصة تلك التي يكون الدافع إليها طلب العلم ولقاء المشايخ، إذ بذلك تكتمل شخصية الرحالة وتستوي على سوقها، لما تفسحه ل أصحابها من مخالطة الرجال بكثرة التجوال. ولرحلة الحجية خصوصيتها، لما لهذه الوجهة الشريفة من مكانة وقدسيّة عند العامة به الخاصة، وخاصة الخاصة والتي تغنى بها العلماء، فذلك موطن التقائهم، وثمة تتلاطم أفكارهم وتنوّع، وقد يسر الله لابن رشيد ذلك الذي رحل من أجله، فكان كتابه «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة» خلاصة رحلة جمعت من الفوائد والفرائد ما سننعني إلى الكشف عنه خصوصاً ما تعلق بحسه النقدي.

1 - نقد الشعر:

سنورد في هذه الورقة البحثية مجموعة من الشواهد النقدية ضمنها الرحالة الجوال القوال ابن رشيد في كتابه «ملء العيبة» لنبين

(*) أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنى ملال - المغرب.

أن الرجل سبق القدم في العلم بالأشعار وحفظها، متمكن اليد في امتلاك ناصية اللغة، له علم بالنقد وما يتصل به من علوم، مردفين تلك الشواهد بتعليقاته وأرائنا في الموضوع.

في ثايا الجزء الخامس من الرحلة وجدنا ابن رشيد - وفي معرض حديثه عن دخوله المدينة وقضاءه أدب التحية - يستدل بشعر للأديب الصوفي المعروف بابن السماتط حيث يقول:

«إذا أَسَاتِ تَأْدِي بِحُمَاكِمٍ عَفُوا فَإِنِي غَبَتْ عَنْ مَعْقُولِي
مِنْ ذَا يَرِى حَرَمَ الْحَبِيبِ فِيهِتِي لِتَمِيزَ الْمَعْلُومَ وَالْمَجْهُولَ»⁽¹⁾
 فأردف ابن رشيد قائلاً: «ولي من كلمة في نحو هذا:

وَإِنْ أَضَعْ أَدْبَا فَالصَّفْحَ مُلْتَمِسٌ إِنِّي بِقَلْبِي مِنَ الْإِعْظَامِ مَلَانٌ
مِنْ ذَا يَرِى رَبِيعَ مَحْبُوبِي فَيَصْبِرُ عَنْ لَثَمٍ وَتَعْفِيرِ خَدٍ فَعْلَ وَلَهَانٍ»⁽²⁾

ولمتأمل متفرس في هذه الأبيات أن يتساءل:
ما الفروق بين قول ابن السماتط وابن رشيد أسلوبياً، ولمن حكم بالإصابة في الغرض، وللدقة في اختيار الأنفاظ؟

جواباً على هذا السؤال نقول:

□ أول فرق بين الشاعرين يتمثل في كون ابن السماتط قال في أول البيت (إذا أَسَاتِ) في حين قال ابن رشيد (وَإِنْ أَضَعْ)، والفرق بين إذا وإن كبير جداً، ف(إذا) تفيد التحقق وإن) تفيد الاحتمال فانظر إلى قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْح﴾ فقد تحقق مجيء الفتح، وانظر في مقابل ذلك إلى قوله سبحانه ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ف(إن) ولا شك تفيد الاحتمال والظن، فقد يأتي الفاسق وقد لا.

□ ابن السماتط استعمل (أسأت) بعد (إذا) وابن رشيد استعمل (أضع) بعد (إن) وفرق كبير بين ظلال الفعلين ومعناهما، فالإساءة فيها من القدحية والقصدية ما ليس في أضع.

□ ابن السماط قال (أدب) وابن رشيد قال (أدب) فال الأول أضاف الأدب إلى ياء المتكلم الدالة على الشاعر فعرف الأدب بمقتضى الإضافة، وابن رشيد قال (أدب) من غير إضافته إلى نفسه، فجعله نكرة لإفادة التقليل، والدليل كون قلبه ملآن من الإعظام.

وهذه الملاحظات تدل على حصافة ابن رشيد، وذوقه العالي، وإحساسه المرهف باللغة العربية، وخبرته بأساليبها وألفاظها.

ومما دل على أن ابن رشيد كان كثير الت نقيب والت نقير والت دقيق والت دقيق والت رقيق، خوضه في مقارنة شعره بـ شعر غيره، خاصة حال العدول إلى الت صغير، ليخلص إلى جودة اختياره، وهو وإن كان محقاً في هذا الذي سنعرضه إلا إنه في سياقات أخرى كثير الاعتداد بنفسه. فقد ظهر قرن النقد طالعاً عند الرحالة عند مانقد شعره الذي نظم

لما وافى خليصاً فقال:

«وخلیص إذا وردنا خاصه فرعى الله أويقات الورود

ومطلع القصید:

أهل ودي لا تدينوا بالصدود بندمام كان في وادي زرود»⁽³⁾

ثم يباشر ابن رشيد نقد شعره، لإظهار فضله على غيره، يقول:

«وهذا البيت اتفقت فيه موافقة حسنة في التصغير، كرعت في مورد من الحسن لا تحلاً عنه، وذلك أن الشعراء أكثروا من التصغير في محل، إما لضرورة وزن، أو لقصد ضعيف غير قوي، وربما ندر منهم فيما صدر عنهم ما يستحسن»⁽⁴⁾.

ونظراً لشدة تأثره بشيخه أبي الحسن حازم القرطاجي الذي أخذ عنه «وتلمنذ عليه، وشرح له بعض كتبه حتى صار كل ما يمتنه من المسائل البلاغية أو النقدية مستوحى من أفكاره»، فإنه يستدل برأيه

ثراء الخطاب النبوي وتنوعه في النص المرحلي لأن ابن رشيد السبتي

في هذا الموضوع حيث يقول: «كان أبو الطيب المتنبي مولعاً بالتصغير، ولم يوفق من ذلك إلا في قوله:

ظللت بين أصحابي أكفشهه
وظل يسفح بين العذر والعدل
فحسن هذا لما كان الموطن مظنة لقلة الصحب، فكثيراً ما
يستعملون ذكر الخليلين في هذا الموضوع»⁽⁶⁾.

ثم يعود ابن رشيد وقد استردد منهجه شيخه في النقد، ليزاوج بين الوظيفتين، فهو المبدع والناقد في الآن نفسه، يقول: «قلت ووجه حسن البيت الذي أنسدته من طريقين:

أحدهما: المناسبة اللغوية، فإن خليساً مصغر وأويقات كذلك،
والمناسبة اللغوية مما تعتبر...

الثاني وهو أقرب للحظ المعنوي، وهو أن أوقات السرور توصف بالقصر»⁽⁷⁾.

لقد تمثل ابن رشيد النقد في بداياته الأولى في الجاهلية وفي صدر الإسلام، لذلك فحديه عن توظيف الشعراً للتصغير يذكرنا بواقعة هجاء النجاشي بني العجلان، وقد كان من ضمن ما هجاهم به قوله:

قبيلة لا يغدون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل
فقد كان للتصغير في (قبيلة) وظيفة دلالية كبرى تم عن هجاء
مر شديد، فهم الضعفاء ولا طاقة لهم بأن يدافعوا عن أنفسهم، بله أن
يعتدوا على غيرهم، ولا نشك في كون عمر، رضي الله تعالى عنه قد
فاته شيء من هذا المعنى ولكنه كان يسعى لإطفاء نار التصارع، ومحو
آثار الأحقاد والضغائن، والدليل أن عمر لما سأله حساناً، رضي الله
عنده، قال: لم يهجمهم ولكن سلح عليهم⁽²⁾.

ومما قدح فيه ابن رشيد زناد فكره فاستخرج درر البلاغة وأصداها
ما حكاه قائلاً «أجرى أبو القاسم بن زيتون يوماً معه في قوله تعالى:

﴿وَمَا رَبَك بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيد﴾ فَقَالَ كَيْفَ جَاءَ الظُّلْمُ وَلَمْ يَقُلْ ظَالِمٌ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الْكَثِيرِ نَفْيَ الْقَلِيلِ بِخَلْفِ الْعَكْسِ؟! ثُمَّ أَجَابَ الشِّيخُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَنَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُنْسِبُ إِلَيْهِ مِنَ الظُّلْمِ لَا قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، وَلَكِنَّ جَرَتْ عَادَةُ الْعَرَبِ أَنْ لَا يُنْفَى عَنْ عَظَمَائِهَا إِلَّا مَا يَصْحُّ نَسْبَتِهِ إِلَيْهَا... فَيَقُولُونَ عَلَى هَذَا الْأَسْلُوبِ الْمَلِكُ لَيْسَ بِظُلْمٍ، وَلَا يَقُولُونَ لَيْسَ بِظُلْمٍ، لَأَنَّهُ لَوْ جَازَ أَنْ يُنْسِبَ إِلَيْهِ ظُلْمٌ لَمْ يُنْسِبَ إِلَيْهِ إِلَّا مَا يَلِيقُ بِالْمُلُوكِ الْأَعْظَمِ، فَجَرَى عَلَى ذَلِكَ جَمِيعُ كَلَامِ الْعَرَبِ، فَقَلَّتْ لَهُ: يَشَهِّدُ بِصَحةِ مَا قَلَّتْ مَا وَقَعَ فِي كِتَابِ السِّيَرَةِ النَّبُوَيَّةِ⁽⁹⁾.

وَفِي هَذَا الشَّاهِدِ إِشَارَةٌ لِطَفِيفَةٍ لِتَعْلِيلِ مَا وَقَعَ فِي أَسْلُوبِ الْقُرْآنِ مِنَ الْعَدُولِ مِنْ صِيفَةٍ إِلَى أُخْرَى، وَقَدْ أَكَدَ ابْنُ رَشِيدٍ مَا وَرَدَ عَنْ صَاحِبِهِ أَبِيهِ الْقَاسِمِ بْنِ زَيْتُونَ.

وَيَؤْكِدُ هَذَا الْحَقِيقَةُ الْبَلَاغِيَّةُ مِنْ خَلَالِ شَاهِدٍ آخَرٍ يُمدَحُ فِيهِ عَامِرُ الْخَصْفِيِّ هَاشِمُ بْنُ حَرْمَلَةِ الْمَلِكِ: (مَشْطُورُ الرَّجْزِ)

أَحِيَا أَبَاهُ هَاشِمَ بْنَ حَرْمَلَةَ

تَرَى الْمُلُوكَ عِنْدَهُ مَغْرِبَةً

فَلَمْ يَعْجِبْهُ فَقَالَ:

يَقْتَلُ ذَا الذَّنْبِ وَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ

فَقَالَ الْمَلِكُ: إِلَآنَ، فَأَعْجَبْهُ لِمَا سَمِعَ الْبَيْتَ الْآخِيرَ.

فَانْظُرْ كَيْفَ لَمْ يَرْضِهِ مِنَ الْمَدْحِ إِلَّا كَوْنَهُ بِالْغَافِي الْغَدَرِ وَالظُّلْمِ إِلَى أَقْصَى نَهَايَاتِهِ، فَقُتِلَ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ. وَقَدْ أَعْجَبَ هَاشِمًا هَذَا الْبَيْتَ⁽¹⁰⁾.

وَمُضِيَ ابْنُ رَشِيدٍ يَمْثُلُ الْأَمْثَالَ وَيَعْرُضُ مَا اسْتَحْضَرَهُ مِنْ جَيْدِ التَّصْفِيرِ، مُبِينًا مَوَاطِنَ الْجَمَالِ فِيهِ إِنْ كَانَتْ، حِينَا وَنَاقَدَا وَمَوْضِحَا مَوَاطِنَ الْضَّعْفِ وَالتَّكَلْفِ حِينَا آخَرٍ. وَلَا يَخْفِي عَلَى ذِي النَّظَرِ الْحَصِيفَ

ثراء الخطاب النبدي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

ما في هذه اللمسات النقدية من مكنته واقتدار، وكيف لا و Mohamed bin Mbarak، - وهو الأديب الأريب - يقول فيه «لم أكن مبدي السهي مع القمر، ولا مهدى الأصداف إلى الدرر، ولكن لجفن المعارف وهو النافذ إغفاء، ولشخص العوارف وهو الناقد إرضاء»⁽¹¹⁾.

ومن الأدلة على نقه، اطراحه لبعض الآيات وقوله للأخر، كما صنع النقاد المتقدمون في اختيارهم للسبع الطوال، أو تخييرهم للست الجياد⁽¹²⁾، وذلك صنيعه مع أبي البركات، حيث قال «أنشدني الشيخ أبوالبركات لنفسه، قال صنعتها في النوم واستيقظت من النوم وأدمعي تسيل، فقيدت بها في العين»⁽¹³⁾...

ثم قال ابن رشيد: «أسقطت منها بيتبين كانا فاسدي القافية، وهما الثاني والثالث، وبينما ثالثا لضعفه وهو آخرها»⁽¹⁴⁾. فسبب إسقاط البيتين يعود إلى معرفة ابن رشيد بعلم العروض، فقد ذكر له صاحب أزهار الرياض كتابا موسوما بـ«وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»⁽¹⁵⁾.

ومن لمساته النقدية التي جاء فيها بما هو ألد للعيون من الوسن نقه للفقير أبي محمد بن المبارك حين قال:

وروض جنينا للنفوس ارتياضها	به وأمرنا كل هم ذهابه
نعمنا بمرأى منه أسفر عن سنا	وان كان شحا أطال انتقامه
ودوح كسام الغيث خضراء سندس	وابدى بياض الزهر فيه عجابه
كأن سماء زهرها الزهر إنما	بها لم يخف شيطان لهوي شبابه

وهذا البيت الأخير فيه تأخر وتكلف، ولو قال فحاكت سما لكان أقرب وأعرب، وكذلك قوله: «روض جنينا، لو قال جلينا كان أشبه وأوجه، ولكن الارتجال يعذر فيه من قصر في المجال»⁽¹⁶⁾.

ذكرنا صنيع ابن رشيد بما كان عليه النقد في العصر الجاهلي، حيث كان عبارة عن شواهد وأخبار تبرز الخطرات النقدية عند

الجاهليين، نذكر من ذلك ما رواه أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني لما أنسد حسان النابغة قصيده التي منها:
 لنا الجفනات الغر يلمعن بالضھى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما ولدنا بني العنقاء وابني محرق فأکرم بنا خالا وأکرم بنا ابنما فقال له النابغة أنت شاعر ولكنك أقتل جفانك وأسيافاك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك⁽¹⁷⁾...

لقد كان النقد مركزاً حول استعمال لفظ بدل آخر، موجهاً له باستعمال الجفان عوض الجفنات والبيض بدل الغر.

وكذلك الأمر في صدر الدعوة الإسلامية، ولنا أن نمثل بالشاهد الذي استند فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كعب بن مالك الأنصاري فأنسد:

ألا هل أتى غسان عنا ودوننا من الأرض خرق غوله متتعتع
 مجالتنا عن جذمنا كل فخمة مدربة فيها القوانس تلمع
 فقال عليه السلام : لا تقل عن جذمنا وقل عن ديننا، فكان كعب يقرأ كذلك ويقول: ما أعا ان رسول الله أحدا في شعره غيري⁽¹⁸⁾.

ومن الشواهد الدالة على سعة اطلاعه على علوم العربية، وحسه النقدي نذكر شاهداً جاء فيه: «أنشدنا أبو عبد الله بن حيان قال: أنسدنا أبو المطرف بن عميرة المخزومي لنفسه:

فضل الجمال على الكمال بوجهه والحق لا يخفى على من وسطه
 فبطرفه سقم وسحر قد أتى مستظهرا بهما على ما استنبطه
 عجب له برهانه بشرطه معه فما مقصوده بالسفطه
 قلت: أنسدت هذه الأبيات يوماً بغرنطة... صاحبنا ذا الوزارتين...
 فسأل مني ذو الوزارتين أن أقيد له عليهما شيئاً، فكتبت ما تيسر، مما هو أمس بالبيان من الطريقة التي سلك هذان الرجالان⁽¹⁹⁾ (يقصد

قراءة الخطاب النبوي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

ابن سهيل الخزرجي وأبو عبد الله محمد بن الرماح) من إمعانهما في قواعد منطقية لا تمس الحاجة إليها في الموضوع، معرضين عن معانٍها من المقصود الشعري الذي تخيل فيه الناظم ما تخيله. فوقف على ذلك صاحبنا الفقيه الجليل عبد الله الأنصاري ... فاستحسن ذلك⁽²⁰⁾.

المهم عندنا من هذا الشاهد أمور:

□ مكانة ابن رشيد في نظر ذي الوزارتين، فيما يتصل بالشعر ونقده، فلو لم يكن على علم بسعة اطلاعه ما كان ليطلب منه أن يقيّد له عليها شيئاً بعد أن أنسده تلك الآيات.

□ قول ابن رشيد: فكتبت له ما تيسر مما له علاقة بالبيان، دليل على سعة علمه بهذا العلم والذي يعتبر أساساً لعلم البلاغة، فقد «كان كثيراً ما يتدخل لجسم النزاع بين المتناظرين، وذلك كلما شبّت معركة خلافية في مسألة من المسائل الأدبية أو اللغوية أو البلاغية»⁽²¹⁾ وليس ذلك غريباً على عالم بالبلاغة وعلومها وكارع في عيونها وينابيعها⁽²²⁾.

وها هو ابن خلدون يؤكّد إمام ابن رشيد بعلوم اللغة العربية قائلاً: «ولما كان ابن رشيد ذا بصر بالعلوم الشرعية، فإنه يتقن أيضاً تلك الأصناف التي تقدمها من علوم اللغة والنحو والصرف والبيان والأداب»⁽²³⁾.

□ انتقاده للطريقة التي سلكها الرجالان من إمعانهما في المنطق، معتبراً ذلك نظماً وليس شعراً، إذ ليس يقوم إلا على الوزن، أما مقومات الشعر ففأبأة.

□ استحسان ابن عبد الله الأنصاري لما كتبه ابن رشيد. ومما أبان عن تفاعل ابن رشيد بما يسمع من الشعر، تعقيبه على أبيات أنسدها أبو المطرف لنفسه، جاء في الشاهد: «أنشدنا الكاتب الأوحد حبر البلغاء وبحر الأدباء أبو المطرف لنفسه:

عطاياه فتأتينا عجالا
تدفقه فعلمنا سؤالا
على أمالنا خفنا الملاعا
«وهذا من الطراز العالي والبز الغالي، وما أحسن هذا التخييل في
قصة الرجل الذي يكون آخر أهل الجنة دخولا»⁽²⁴⁾.

وفضلا عن تذوقه الشعر وحفظه له، وجده عارفا للشعراء، فليس
يختلط عليه أمرهم، فينسب الشعر لغير قائله، دليانا في ذلك تصحیحه
لأبي البركات التميمي نسبة أبيات لغير قائلها، يقول الشاهد: «أنشدني
في أوائل أيام لقائي له، وحکى وقال:

حضرت في متنزه مرسية مع الزاهد أبي العباس بن مكنون عام
636هـ فرأى اهتزاز أغصان أشجار وتمايلها فقال مرتجلا:
حارث عقول الناس في إبداعها السكرها أم شكرها تتأود!
فيقول أرباب البطالة تنثنى ويقول أرباب الحقيقة تسجد
قال الشيخ أبو البركات فقلت له: ما الذي يدل على أنها في وصف
الشمار؟ فقال لي: وطئ أنت لهما، قال فقلت وأنشدتها لنا:

يا من أتى متنزها في روضة أزهارها من حسنها تتقد
انظر إلى الأشجار في دوحتها والريح تنسف والطيور تغدر
فترى الغصون تمایلت أطراها وترى الطيور على الغصون تعربد
هكذا أنشدنا مقاله، ونسب البيتين الأولين لأبي العباس بن مكنون
ال Zahed، رحمه الله، وهو وإن كان من أهل الأدب، وربما نظم اليسir،
فإنما أنسد هذين البيتين ممثلا، فظن الشيخ أبو البركات أنهما له،
ولذلك قال: إنه قالهما مرتجلا، وإنما هما لأبي زيد الفازاري في قصيدة
بديع فريد في نزول المطر، مطلعه:

نعم الإله بشكره تتقيد فالله يشكر في النوال ويحمد
مدد إليه أكفنا محتاجة فأثالها من جوده ما تعهد⁽²⁵⁾

قراء المخطاب النقدي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

جمع لنا هذا الشاهد أموراً:

- شدة حفظ ابن رشيد وقوته ضبطه، وهذا ليس غريباً عن محدث، مadam الحفظ ضروري له، ولا ارتباط علم الحديث بعلم الرجال، وما كان لابن رشيد أن يند عنه أمر النسبة ذلك.
- علمه بالقصيدة التي أخذت منها الأبيات التي نسبها أبو البركات لأبي العباس بن مكحون، وتصححه له بنسبتها لصاحبها أبي زيد الفازاري، وإن شاده نتفة من مطلعها استدلالاً على صحة ما يقول.
- ومن طريف ما وقع لابن رشيد في رحلته، قصته مع أبي بكر بن حبيش والتي تدل على تمكّن ابن رشيد من الآداب، وقدرته على الخوض في العباب، ومبرأته لذوي البصائر والأباب، يقول «لقيته بمنزله... وصادفته بحالة مرض من وثاء في رجله عرض، وعنده جملة من العواد من الصدور الامجاد، فأدنى وقرب، وسهل ورحب، وتقاويس أولئك الصدور في فنون الأدب كأنها الشذور، إلى أن خاضوا في الأجاجي واستضاءوا بأنوار أفكارهم في تلك الدياجي، فخضت معهم في الحديث، وأنشدتهم بيتين كنت صنعتهما وأنا حديث السن، لقصة بلغتني عن أبي الحسن سهل بن مالك، رحمه الله... وكان الشيخ أبو بكر على فراشه، فزحف على ما به من ألم إلى محبرة وطرس وقلم، وكتب البيتين بخطه وقال للحاضرين أرووا هذين البيتين عن قائلهما، وأشار إلى، فقالت - وقد قضيت العجب - ومن أين علمكم بهذا؟ ولعلي ما ذكرتهما إلا ساعتي هذه، فقال: علمت ذلكم بما علم به الحسن بن هانئ لمحاتبه العباس بن ناصح⁽²⁶⁾.

لنا في هذا الشاهد إفادات نذكر منها:

- خوضه مع صدور الأدب دليل على أنه مثلهم.
- صناعته للشعر منذ حدثان سنه.
- حفظه للروايات الأدبية.

□ شدة إعجاب الشيخ بـشـعـر ابن رـشـيدـ، جـعلـه يـسـعـى زـحـفـا لـكتـابـتـه وـإـنـ كانـ المـرـضـ قدـ أـقـعـدـهـ، وـيـدـعـوـ الـحـاضـرـينـ لـحـفـظـهـ وـرـوـاـيـتـهـ عنـ قـائـلـهـ،
□ نـبـاهـةـ الشـيـخـ وـمـعـرـفـتـهـ بـأـنـ مـاـ أـنـشـدـهـمـ اـبـنـ رـشـيدـ هوـلـهـ.

وـمـنـ شـأـنـ مـنـ كـانـ ثـاقـبـ النـظـرـ، حـدـيدـ الـبـصـرـ، أـنـ يـدـقـقـ فـيـ الـلـغـةـ تـدـقـيقـاـ، وـالـنـمـاذـجـ عـلـىـ تـدـقـيقـاتـ اـبـنـ رـشـيدـ كـثـيرـةـ، فـقـدـ دـقـقـ فـيـ أـسـمـاءـ الـأـمـاـكـنـ مـثـلـ مـاـ فـعـلـ فـيـ إـلـ⁽²⁷⁾ وـفـيـ بـصـرـىـ⁽²⁸⁾ وـفـيـ كـدـاءـ، حـيـثـ تـظـهـرـ لـنـاـ مـكـانـةـ اـبـنـ رـشـيدـ، وـعـلـوـ كـعبـهـ فـيـ تـحـقـيقـ الـأـلـفـاظـ ذـاتـ الـعـلـاقـةـ بـعـلمـ الـحـدـيـثـ، يـقـولـ مـحـقـقاـ: «وـكـانـ دـخـولـنـاـ مـنـ كـدـاءـ مـنـ ثـنـيـةـ الـعـلـيـاـ... وـكـدـاءـ هـذـهـ هـيـ بـفـتـحـ الـكـافـ مـمـدـودـةـ، وـكـدـىـ بـضـمـ الـكـافـ مـنـوـنةـ وـمـقـصـورـةـ بـأـسـفـلـ مـكـةـ. وـهـاتـانـ الـلـفـظـاتـ يـضـطـرـبـ الـمـحـدـثـونـ فـيـ ضـبـطـهـمـاـ فـيـ الـأـحـادـيـثـ الصـحـيـحةـ فـيـ الـأـمـهـاـتـ. وـالـذـيـ صـحـ عـنـدـنـاـ فـيـ ذـلـكـ مـاـ يـشـهـدـ لـهـ الـاـخـتـبـارـ، مـاـ ذـكـرـهـ إـلـيـمـ أـبـوـ عـمـروـ بـنـ الـصـلـاحـ، رـحـمـهـ اللـهـ، وـهـوـ تـحـرـيرـ بـلـيـغـ فـيـ الـمـوـضـوـعـ، قـالـ، رـحـمـهـ اللـهـ:

«الـمـسـتـحـبـ عـنـدـنـاـ أـنـ يـدـخـلـ مـكـةـ مـنـ ثـنـيـةـ كـدـاءـ بـفـتـحـ الـكـافـ وـالـمـدـ... وـإـذـاـ خـرـجـ مـنـ مـكـةـ فـلـيـخـرـجـ مـنـ ثـنـيـةـ كـدـىـ بـضـمـ الـكـافـ وـالـقـصـرـ وـالـتـنـوـيـنـ... وـأـمـاـ كـدـىـ مـصـفـرـ بـضـمـ الـكـافـ وـفـتـحـ الدـالـ وـتـشـدـيدـ الـيـاءـ فـإـنـاـ لـمـ خـرـجـ مـنـ مـكـةـ إـلـىـ الـيـمـنـ»⁽²⁹⁾.

إنـ اـبـنـ رـشـيدـ مـنـ خـلـالـ رـحلـتـهـ أـبـانـ عـنـ اـقـتـدارـ كـبـيرـ، وـعـلـىـ مـاـ كـانـ يـرـوـيـ عـنـ شـيـوخـهـ، إـلـاـ أـنـهـ كـانـ مـدـقـقاـ فـيـ كـلـ مـاـ يـأـخـذـهـ عـنـهـمـ، وـمـمـحـصـاـ لـرـوـاـيـاتـهـ «فـلـمـ يـكـنـ يـكـتـفـيـ بـإـيـرـادـهـاـ فـحـسـبـ، وـإـنـماـ كـانـ يـعـقـبـ عـلـىـ أـغـلـبـهـاـ بـالـشـرـحـ وـالـإـيـضـاحـ وـالـمـقـارـنـةـ بـيـنـ بـعـضـ الـمـذاـهـبـ وـذـلـكـ عـلـىـ طـرـيـقـةـ اـبـنـ رـشـدـ فـيـ كـتـابـهـ بـدـاـيـةـ الـمـجـتـهدـ»⁽³⁰⁾.

وـفـيـ تـدـقـيقـ مـعـنـيـ تـبـوـكـ رـجـعـ إـلـىـ أـصـلـهـاـ الـلـغـوـيـ، مـورـداـ أـنـ رـسـولـ اللـهـ، صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ جـاءـ فـيـ غـزـوـةـ تـبـوـكـ، وـهـمـ يـبـوـكـونـ حـسـيـهـاـ

بقدح، فقال ما زلت تبوكونها بعد؟ فسميت تبوك «ومعنى تبوكون تدخلون فيه السهم وتحركونه ليخرج ماؤه»⁽³¹⁾.

ومما أبان فيه الرحالة كذلك عن حس لغوي، تصويبه لما ورد في بيت طفيلي لما قال:

يُزَرِّن إِلَّا لَا يَنْجِنِنُ غَيْرَهُ
بِكُلِّ مُلْبِ أَشْعَثَ الرَّأْسَ مُحْرَم
فُعلق قائلاً :

«كذا وقع ينجنن مجود الضبط على إصلاح في نسخة عتيقة تولى عنایتها أبو عبد الله بن أبي الخصال والضبط بخطه، وأراه وهما، وأن الصواب ينجنن.

والتحنيب الانحناء والاعوجاج، وهو بمعنى ينجنن بالجيم ومصدره التجنيب وهو الانحناء... وأما التنجيب فلا أعرف له معنى يتوجه هنا»⁽³²⁾.

2 - نقد الديني:

أ) النقد الاجتماعي (نقد البدع والضلالات):

أسمينا هذا النوع نقدا دينيا لأنه وثيق الصلة بأمور الدين، حيث إن ابن رشيد كان كثيرا ما ينتبه إلى ما يعتري تدين العامة من جهالات جهلاء وضلالات عميا، فكان لا يستنكف عن ردّها وتوجيه قارئ المتن إلى الصواب، ولا غرابة في ذلك فقد جمع الرحالة بضاعة من الدين وفيه سواء من الحديث وهو المبرز فيه، أو علوم القرآن وهو جواب السؤال ومدار الاشتغال، لذلك كان ابن رشيد أهلا لممارسة النقد في ما له علاقة بالتدين، ووجودناه يستنكر البدع ويرد الضلالات على أصحابها، كما فعل في رد البدعة العظيمة التي أحدها العامة في دخول البيت المعظم، يقول: «قد عاينا بعضها، وعلمنا ما لم نعاين، وقد فسر ذلك الإمام أبو عمرو بن الصلاح فقال: وقد ابتدع من قريب بعض

ال مجرة الختالين في الكعبة المكرمة أمرین باطليین عظم ضررهما على العامة:

أحدهما ما يذكرونه في العروة الوثقى، وأوقعوا في قلوب العامة أن من ناله بيده، فقد استمسك بالعروة الوثقى، فأحوجوهم إلى أن يقاسوا إليها شدة وعبياً، ويركب بعضهم فوق بعض، وربما وضعوا الأنثى فوق الذكر، ولامت الرجال ولامسوها، فلحقتهم بذلك أنواع من الضرر ديناً ودنياً.

الثاني مسمار في وسط البيت فسموه سرة الدنيا على ذلك الموضع، وحملوا العامة على أن يكتشف أحدهم على سرتة وينبطح بها حتى يكون واضعاً سرتة على سرة الدنيا، قاتل الله واضع ذلك ومختلفه وهو المستعاد»⁽³³⁾.

من خلال هذا الشاهد نسجل بعض الملاحظات:

- يذكر ابن رشيد في معرض حديثه عن البدع أنه عاين بعضها، وهذا دليل على انتشار البدع في زمانه.
- علمه ببدع أخرى غير التي عاين، ومصدر علمه مذكور باسمه في النص وهو الإمام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله.
- إن البدع المتحدث عنها في هذا النص مرتبطة بالركن الخامس وهو الحج.
- ترتيب مفاسد عظيمة على هذه البدع في الدين والدنيا، وهذا دليل على غياب الرقابة الدينية وإرشاد الحجاج، أو على الأقل ضعف فاعليتها على مستوى توعية الحجاج بما هو سنة وما هو بدعة.
- وارتباطاً بموسم الحج يورد ابن رشيد تبيها آخر لعالم جليل هو جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب الفقيه المالكي الذي انتقد ما يقع في ليلة عرفات بالجبل القائم في وسطها والمعرف بالليل، مما ابتدعته العامة

ثراء الخطاب النبوي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

من إيقاد الشموع، والتأم الشتبيت في المجموع، فقال رحمة الله واصفاً بعضاً من تلك البدع: «ومنها إيقادهم النيران عليه ليلة عرفة، واهتمامهم بذلك باستصحاب الشمع له من بلادهم، واحتلاط النساء بالرجال في ذلك صعوداً وهبوطاً بالشموع المشعلة الكثيرة، وقد تزاحم المرأة الجميلة المؤقدة كاشفة عن وجهها، وهذه ضلاللة شابهوا فيها أهل الشرك في مثل ذلك الموقف الجليل، وإنما أحدثوا ذلك من قرب حين انقرض أكابر العلماء العاملين الآمررين بالمعروف والناهين عن المنكر»⁽³⁴⁾.

وهذا الذي علم من الفقيه المالكي قد نبه ابن رشيد إليه ولكن في صورة مفعمة بالخيال وحسن التصوير قد تزيّن للقبح فعلته، وتلمع للجاهل ضلالته، لما أصبغ عليها صاحبنا من حل التشبيه والمجاز، يقول: «وربما التقى فريق مع فريق في غص الجبل بالصادفين والنازلين، وهو يتأجج ناراً ويتموج كالبحر زخاراً، والطرق إليه بالشموع في وسط عرفات كالسطور المذهبات تتصل من كل الجهات، وأنت إذا نظرت إليه على بعد من الخيمات تراه كشعلة واحدة، وما يطول من الشمع كأنه السن متلاصدة، فترى عجباً صلداً عاد ذهباً أو صار لهباً»⁽³⁵⁾ ثم سرعان ما يستدرك مستغفراً خوفاً من وهم القارئ استحسان الشيخ لما رأى، وإنما هي فقط غواية المجاز، عمدة الإعجاز، ولذة الكتابة حباً في الطرافه والدعاية، يقول «استغفر الله من هذا المقال وأسائل الصفح بما جرى مما يوهم استحسان هذه الحال، بل هذه الحال من قبيح البدع التي يجب أن يزجر عنها فاعلها ويردع»⁽³⁶⁾.

ومما وقع من البدع بالوقوف بجبل عرفات ما نقله ابن رشيد عن الإمام أبي عمرو بن ذكر «أنهم جعلوا الجبل هو الأصل في الوقوف بعرفات، فهم بذلك مشغوفون، وعليه دون باقي بقاعها يحرصون، وذلك خطأً منهم، وإنما أفضلها موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽³⁷⁾.

ب) النقد الأخلاقي والسلوكي:

عادة ما يكثر الانحراف عند غياب الوازع الديني، أو عند سوء فهمه، أو غياب القدوة الحسنة، كل هذه العوامل من شأنها أن تخلق انحرافات وانزلاقات سلوكية، وإن تعلق الأمر بسلوكيات الحجاج أنفسهم، فإذا صرخنا أن نعتبر الرشوة مرض العصر، فما وجدناه في رحلة ابن رشيد يؤكّد لنا أن هذه البلوى وما يرافقها من الابتزاز والعنف الرمزي كانت حتى في زمانه وهو القرن السابع الهجري، والغريب هو أن الرحالة تعرض لهذا الانحراف السلوكي وهو يرغب في دخول البيت الشريف، فلا حول ولا قوّة إلا بالله.

يقول الرحالة: «وكنت حين القدوم أردت دخول البيت - شرفه لله - فمنعني حجبته إلا بعد إعطاء ما يرضيهم مما يبذل لهم، فكان قد حضرني بعض الشيء مما طبت نفسها بإهدائه لهم، فأبوا قبله استئذانا منهم له، فرأيت أن لا أعينهم على اتخاذ بيت الله مغرياً، وأن لا أشاركهم فيما اتخذوه مأثماً، فلما حان الرحيل وزمت المطايا، ولم يبق من السفر إلا القليل، كنت فيمن تأخر، فألفيت البيت قد تركوه مفتوحاً، فاغتربت دخوله، وأنلت القلب من ذلك سؤله»⁽³⁸⁾.

وليس الرشوة وحدها يتيمة في تلك البقاع بل ثمة السلب ونهب المtau لمن تغافل عن السير في الجموع، أو تخلف عن الركب في تلك الربوع.

يكشف لنا ابن رشيد من خلال شهادته حال مكة وقد تذكرت فيها الأمور لأعلامها، واتسع فيها الخرق على الواقع، فقل الوعي بالدين وخفت دور العلماء العاملين فصفا الجو للطفيليين من يمرضون المجتمع ويسموّ حاله بهم، يقول: «ومما تطوفنا عليه أيضاً مسجد إبراهيم إذ كنا قد نزلنا بعرفات من جهة مكة شرفها الله، ثم رحلنا

إلى الموقف الذي كانت الصلاة تجمع فيه قبل أن تغير الأمور، ويضعف الأمر بالمعروف ويخاف الناهي عن المنكر... ولم يتمكن لي النزول في المسجد، وإنما صعدت على حاجته الموالي لعرفة إذ هو الآن دون تسقيف خيبة من سلب أثوابي أو أشد من ذلك، فإن السالب هناك محارب»⁽³⁹⁾.

وإذا كان ابن رشيد في هذا المقام قد اكتفى بالإشارة إلى تخوفه من السلب فإنه في مقام آخر يكشف ما تعرض له بعض أصحابه من القتل والضياع والسلب، وذلك سر إصراره على الذهاب إلى عرفات بدل المبيت بهنىء، استرشاداً بخبرة المجربيين، يقول: «ولقينا هنالك الشيخ الزاهد الفاضل العامل الفقيه أبا محمد المرجاني نفع الله به، الواصل معنا من تونس في المركب، فصلينا العصر جمياً، وأشار بموافقة الجمهور في التوجه تلك الليلة إلى عرفات والمبيت بها، وتركهم سنة المبيت بهنىء لتوقع ما يخاف من الأعراب في أطراف النهار وأعقارب الناس، ويحذر من انتهافهم بما قل من العدد ولم يستصحب شيئاً من العدد، ومن تأخر من الناس أو انفرد، وانسلاهم بين تلك الشعاب، وتغلبهم في الجبال بحيث يتذرع الإيجاف عليهم بخيل أو ركاب، فكان العزم على التوجه، وكان رأينا مباركاً والحمد لله... وعلى إثرنا انتهى قطاع العرب بعض من تأخر من أهل الركب، وكان منهم لمن دافعهم قتل وسلب وإن الله وإلينا إليه راجعون وحسبنا الله ونعم الوكيل»⁽⁴⁰⁾.

ومما انتقده ابن رشيد جهالة الحجاج، وعدم حرصهم على قدسيّة المكان الذي هم فيه، فلا فرق بينهم وبين البهائم، فإذا كان تلك البقاع هي الأشرف إطلاقاً فإن سلامـة الفطرة، ونقـاء الطبع، وقدراً من التدين تلزم الحجاج إيلـاء المكان قدسيـته حرـضاً منهم على نظـافته وطـهـارـته، ولكن هيـهـات هيـهـات، فاستـمعـ إلى ابن رشـيدـ والأـلمـ يـعـتـصـرـهـ وـاصـفـهـ ما

حل بذلك المكان الشريف من فضلات البهائم الآدمية قائلاً: «والذي ظهر من الحكمة الشرعية في مبيت الناس بمنى وإقامة الصلاة بمسجد إبراهيم ثم المجيء إلى الموقف أن يصل الناس وتلك الأمكنة المطهرة ظاهرة، ولم يبق إلا التشاغل بالذكر والدعاء، وأما الآن فتصبح تلك العرصات المشرفات وقد ملئت فضلات آدميات وبهيميات، وإن شئت قل في الجميع بهيميات.

ولقد جهدنا أنفسنا أن نجد موضعًا للصلاحة طاهراً فما وجدناه، إلا أن يصلى على حائل يوضع على الأرض حتى على الصخرات المباركات ولا حول ولا قوة إلا بالله»⁽⁴¹⁾.

وعلى الذي ذكرناه فليس كل آراء ابن رشيد وشهاداته انتقاداً لاسعاً لسلوك الأعراب بمكة وجحافل الحجاج، بل وجدناه يشيد بسلوك أبناء مكة، كصنعيه في هذه الشهادة حيث يقول: «تقانا أهل مكة وأطفالها متعلقين بالناس، ليعلموهم المناسب، ويهدوهم المسالك، قد درب صبيانهم على ذلك وحفظوا من الأدعية والأذكار ما يحسن هنالك»⁽⁴²⁾.

وذلك سنة الله في الخلق فالناس أخيار وأشرار، صالحون وطالعون، فإذا مر بنا في شهادة خلت سلب القطاع للحجاج وتسالهم بين الشعاب، فإن الله سبحانه في مقابل ذلك سخر لهم صبية وجعلهم بمثابة الأصحاب، ليهدوهم المسالك ويخففوا عنهم الاتعب، والله في خلقه شؤون.

فإذا كان ما سبق من أهل مدينة الجلال فمثله صدر من أهل مدينة الجمال، أبناء المدينة المنورة الذين قال عنهم ابن رشيد «تقانا أهل المدينة على ساكنها الصلاة والسلام مبشرين بالوصول إلى حضرة المصطفى الرسول، وجالبين من تمر المدينة ما يتحفون به القادمين ملتمسين ردهم، وقد صنعوا عصيا في أطرافها أو عية صغار، فيجعلون

قراء الخطاب النبدي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

فيه شيئاً من التمر، ويناولونه أهل القباب المسترة من بين ستورها، فيعطي كل واحد ما تيسر له من الرفد، ويدفعون إلى الركبان والمشيأن أيضاً من ذلك على حكم التحفة والهدية فيحسن كل على قدر وجده، ويقسمه الناس بينهم متبركين مستبشرين، وقد رأيتم يحنكون به الأطفال التماساً للبركة وحق لهم ذلك»⁽⁴³⁾.

ومن العادات الحسنة التي تظهرها هذه الشهادة في سلوك أهل المدينة:

- الكرم.
- الحشمة والوقار.
- تقديم المساعدة للحجاج.
- تقديم الهدايا لهم.
- تبرك الحجاج بعطایا أهل المدينة.

ولم يكن ابن رشيد ينتقد الحجاج في تدينهم إلا لعلم بالفقه، ولتعليل التوجّه الفقهي عند ابن رشيد أجدى مضطراً لعرض بعض الشواهد:

منها قوله: «فطفنا بالبيت طواف القدوم... فدخل معي المطاف رفيقي الوزير أبو عبد الله الذي فاز دوني بمزية البدار، وحظي بحظ من الجوار، فقال لي منبها ومفيداً: إن بعض شيوخنا قال لي إنه تستحب تلاوة القرآن في الطواف عند نزول المطر لما يرجى من اجتماع البركات التي وردت في ثلاثة آيات، وهي قوله: «إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا» [آل عمران: 96] وقوله: «كتاب أنزلناه مباركا» [الأنعام: 92] وقوله: «ونزلنا من السماء ماء مباركا» [ف: 9] فامتثلت ذلك، رجاء نعمة المنعم المالك»⁽⁴⁴⁾.

وليس امثال ابن رشيد لجهله بل طلباً والتماساً لاجتماع البركات، لذلك أردف قائلاً: «وقراءة القرآن لا تقدم على الأذكار المأثورة في هذا محل، وإن كان أفضل منها، إذ من القواعد أن لا يشغل عن معنى ذكر من الأذكار بمعنى غيره من الأذكار، وإن كان أفضل منه أنه سوء أدب، وكل مقام مقابل يليق به ولا يتعداه»⁽⁴⁵⁾ ثم يشرع في بسط آراء العلماء واختلافاتهم حول قراءة القرآن في الطواف، يقول: «وقد ورد من الأذكار في القرآن ما يقال بين الركنين اليمانيين ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ وبهذه الآية عقب على الأذكار فكان أولى»⁽⁴⁶⁾.

ولقد كان يقصد إلى بيان مذهب المالكي وإن كان على اطلاع بالمذاهب الأخرى خاصة من خلال جلوسه إلى مشايخ كبار في رحلته الحجية، مثل ذلك قوله: «أهالنَا بحجة مفردة لم نضف إليها قرانا ولا تمتوا على ما اختاره إمام المدينة مالك، ورآه أتم الأعمال وأحسن المسالك»⁽⁴⁷⁾.

وها هي التفادة فقهية أخرى تظهر علمه بالأحكام الشرعية في تأدية بعض مناسك الحج، يقول: «صلينا الصبح بذلك المحل الكريم، راجين فضله العميم، وودعناه وما ودعناه، وأودعناه الأرواح وسرنا بالأشباح، والضلوع تتقد والدموع تطرد... فوافيها ذا الحليفه وهي موضع إحرام المدنيين وجوباً، ومن اجتاز من غيرهم ندبنا»⁽⁴⁸⁾.

على سبيل الختم:

تعتبر رحلة ابن رشيد السبتي مورداً خصباً ومنهلاً واسعاً للحياض كثير الوراد، جمع فيه علوماً كثيرة وفوائد غزيرة، فللباحث المنquer فضل متعة وخير رتعة، وهو واجد فيها ولا شك ما شغل باله وهيج بلباله، فقد جمع فيها العجائب والغرائب ما تقف دونه الخواطر، وأتى من ذلك

بالسحب المواتر، وقد يجد القارئ نفسه من العشق عجلًا يمشي على استحياء، ومن الإعجاب خجلًا يلف رأسه من حياء، لما عرض له ابن رشيد من العلوم الغزار والفوائد الأبكار. وليس ذلك بعزيز على من تتلمذ على المشايخ الكبار - أخص منهم - حبر العلماء وسراج الأدباء حازم القرطاجني الذي فتق فيه قريحة النقد من أكمامها، فجاء بنقود غالية في الدقة في علوم هو أحد أعلامها، فمن النقد الأدبي إلى النقد الديني إلى النقد الاجتماعي والسلوكي، وفي جل ذلك وجده مبرزاً على نقية تعريره، وهي اعتداده بذاته في بعض المواطن.

وليس ذلك ينقص من قيمة الرجل شيئاً إذ الكمال لله جل في علاه، فقد أفدنا من رحلته كثيراً على ما ضاع من أجزاءها لما فيها من كثرة الأخبار والنصوص مما جعل منها «مصدراً مهماً يشبه إلى حد ما يتيمة الدهر للشعالبي أو الذخيرة لابن بسام»⁽⁴⁹⁾.

نرجو أن تكون قد جمعنا في هذه الورقة البحثية بعضاً من جوانب الحس النقدي لابن رشيد، والذي أبان عن موسوعية كبيرة تأتى له بعض منها برحلاته التي سعى من خلالها إلى طلب مزيد كمال في العلم بلقاء المشايخ وذلك شأن المتقدمين من السلف، شنشنة أعرفها من أخزم.

الهوا مش

- (1) ملء العيبة ج 5، ص 18.
- (2) نفسه
- (4) ملء العيبة ج 5، ص 18.
- (4) ملء العيبة ج 5، ص 18.
- (5) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 2003، ج 1، ص 157.
- (6) ملء العيبة ج 5، ص 18.
- (7) نفسه ص 7.
- (8) الشعر والشعراء، ابن قتيبة دار الثقافة بيروت 1980، ج 1، ص 247-248 وينظر العمدة في محسن الشعر ونقده، ابن رشيق التبرواني، تحقيق محبي الدين عبد الحميد مصر (دت) ج 1، ص 52.
- (9) رحلة ابن رشيد السبتي ج 1، ص 97.
- (10) نفسه.
- (11) ملء العيبة ج 2، ص 392.
- (12) إشارة إلى قول الشاعر:
- أدود القوافي عنِي ذيادا
ذياد غلام جريء جوادا
- فلمَا كثُرْنَ وعَنِّيْنَه
تخيير منهن ستا جيادا
- (13) ملء العيبة ج 2، ص 256.
- (14) ملء العيبة ج 2، ص 256.
- (15) أزهار الرياض ج 2، ص 350.
- (16) ملء العيبة ج 2، ص 387.
- (17) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء القاهرة 1385هـ ص 55 وينظر كذلك نقد الشعر، قدامة بن جعفر تحقيق كمال مصطفى مصر 1963، ص 63-64.
- (18) الأغاني ، الأصفهاني دار الثقافة ج 16، ص 170.
- (19) ينظر ملء العيبة ج 2، ص 203-204. وقد تصرفنا في النص لطوله واقتصرنا على الأفيد.

ثراء الخطاب النبوي وتنوعه في النص المرحلي لابن رشيد السبتي

- (20) ملء العيبة ج 2، ص 204.
- (21) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 2، ص 630.
- (22) لابن رشيد عدة مؤلفات في علوم البلاغة نذكر منها: «أحكام التأسيس في أحكام التجنيس» و«إيراد المرتع لمربع لرائد التسجيع والترصيع» وهو الإضاءات والإشارات في البديع، وله أيضاً في علم البيان «حكم الاستعارة» ينظر أزهار الرياض ج 2، ص 350 والإعلام للمراكشي ج 3، ص 352 وينظر كذلك بغية الوعاة ص 85 والوافي بالوفيات ج 4، ص 284.
- (23) ينظر مقدمة ابن خلدون ص 436.
- (24) ملء العيبة ج 2، ص 195.
- (25) نفسه ج 2، ص 254.
- (26) ملء العيبة ج 2، ص 84-85. وتنمية القصة قوله في ص 86 «ثم حكى أن العباس بن ناصح لما رحل إلى المشرق لقي الحسن بن هانئ، فسلم عليه ولم يعرفه نفسه. لكنه عرفه أو عرف أنه من أهل الأندلس فأقبل الحسن يسأله عن شعراء الأندلس شاعراً شاعراً، ويسأله عن كل واحد أحى أم ميت، وينشده أشعارهم فيجيبه عنمن استفسره، وينشده ما حضره، إلى أن سأله عن العباس بن ناصح فقال هو حي، فقال هل تذكر شيئاً من شعره؟ فقال نعم، فاستنشده فأنسدته: فأذلت الغريض ومن ذا فأد (المتقارب) قال فلم يسمع منه غير هذا المصراع ونزل عن مرتبته، وقام إليه وعانقه، وقال: أنت والله العباس بن ناصح فقال نعم ولكن بم استدللت علي؟ فقال إني لما كنت أسألك عن غيرك كنت تحببني مستريحاً من غير خجل، فلما سألتكم عن نفسكرأيت عندك خجلاً، فلما استشنستك فأنسدتك ووضح لي ذلك.
- فقلت للشيخ، هو كما ذكرتم، وعجبت من حسن تهديه، وغريب هذا الاتفاق وما وقع له مع أبي نواس الحسن بن هانئ من الوفاق».
- (27) ملء العيبة ج 5، ص 89-94.
- (28) ملء العيبة ج 5، ص 20.
- (29) ملء العيبة ج 5، ص 81-82.
- (30) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 1، ص 127.
- (31) ملء العيبة ج 5، ص 9.
- (32) ملء العيبة ج 5، ص 90-91.
- (33) ملء العيبة ج 5، ص 264-265.
- (34) ملء العيبة ج 5، ص 87-88.

العدد 39 . ربیع الاول 1436ھ - 2015

- (35) ملء العيبة ج 5، ص 87-88.
- (36) نفسه.
- (37) ملء العيبة ج 5، ص 95.
- (38) ملء العيبة ج 5، ص 264.
- (39) ملء العيبة ج 5، ص 96.
- (40) نفسه ج 5، ص 87.
- (41) ملء العيبة ج 5، ص 95.
- (42) ملء العيبة ج 5، ص 80.
- (43) نفسه ج 5، ص 16.
- (44) ملء العيبة ج 5، ص 84-85.
- (45) نفسه. .85
- (46) ينظر ملء العيبة ج 5، ص 84-85.
- (47) ملء العيبة ج 5، ص 73.
- (48) نفسه، ص 71.
- (49) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 1، ص 134.

جمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي

دراسة في تلازم البعدين البياني والترشيدي

في وصية علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى ولده الحسن⁽¹⁾

عبدالفضيل إدراوي^(*)

1 - الوصية: إمكانات البلاغة وإشكالات الجنس:

تعد الوصية من الأجناس التعبيرية ذات الحضور البين في التراث العربي الإسلامي، فقد وظفها السياسيون والفقهاء والشعراء والمحتصوفة والبلغيون وكتاب الأدب العام وغيرهم. وهي خطاب من وراجح، ترد في صورة النص المتكامل ذي البنية المستقلة، متخذة الصيغة النثرية أو الشعرية أو المختلطة. وقد ترتحل فتسندى عنصرًا مكوناً لأنماط قولية مغايرة، قريبة منها، كالخطبة والحكمة والمثل والرسالة والكتاب والموعظة، والخطاب الديني⁽²⁾، أو بعيدة عنها، كالخطاب التاريخي والسردي والسيري.. إلخ. كما أنها تتعدد حجمًا وموضوعات وسياقات، وترتبط بأوضاع ثقافية وتداوileية تند عن الحصر.

تنوع الوصايا بحسب طبيعة الجهة الموصية؛ فقد تكون صادرة عن جهة غيبية (وصايا القرآن والكتب المقدسة)، وقد تصدر عن جهة بشرية حاملة لسمات التأييد الغيبي يجعلها فوق بشرية كوصايا الرسل والأنبياء، ووصايا ذات سمت أدبي بياني خطابي محض، كوصايا الأدباء والسياسيين والخطباء والحكماء، ثم الوصايا الشعبية

(*) باحث بجامعة عبدالمالك السعدي - كلية الآداب - تطوان - المغرب.

من الآباء والأمهات للأبناء وغيرهم. هذا التنوع من شأنه أن يغنى المقاربة التحليلية البلاغية للوصية وينحها الكثير من الحيوية الدلالية والتداولية.

وإذا كان بعضهم قد عدّها «صورة مصغرّة لنمط الكتابة قديماً، وعبرة عن خاصية الأدب العربي وهو الإيجاز، بوصفه أسمى المطالب البلاغية، وأكثرها شهادة على مراتب البيان»⁽³⁾، فإنها أكثر من ذلك، يمكن أن تعد من أبرز الرواّفِد المؤسسة للكتابة الإبداعية في تاريخ النثر العربي. بالنظر إلى كثرة انتشارها ودرجة استهلاكها، وتنوع أشكالها، وقدرتها على التسلل إلى مختلف الخطابات الأخرى.

وقد آثرنا في هذا المقال تحليل وصية الإمام عليّ لولده الحسن، نظراً لشهرتها⁽⁴⁾ من جهة، ولكونها تشكل نموذجاً متكاملاً عن خطاب الوصية. فهي ليست قولهً عفويًا ارتجاليًا، ولا وليدة لحظة نفسية استشعرت فيها الذات ضعفها وقرب فنائها، فبادرت للبوح بمكانتها. بل هي خطاب غائي، خاضع لاستراتيجية قولية تروم التغيير وإيجاد الإنسان الأفضل في واقع أحسن، بما يسرّ معه فصلها عن غايياتها الحجاجية الإقتصادية. كما أنها من الوصايا الطوال والعامّة، لا ترتبط بلحظة خاصة، ولا بموضع محدد، ولا تمثل نوعاً دون سواه، كأن تكون مرتبطة ببرهة سياسية خاصة، كما هو مألوف في عديد من الوصايا التي تسبق الخروج إلى المعارك أو إعداد الموصى للمواجهة أو السفر أو الإقدام على أمر اجتماعي ما.

ولقد قيلت هذه الوصية إبان خلافة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وتحصيصاً بعد عودته من حرب صفين. وكانت مرحلة مليئة بالمعاناة والاضطرابات، بسبب حرب فرضت عليه ضد فئة عريضة من المسلمين، دفعتهم تأويلاً لهم واجتهدتُهم إلى شق عصا الطاعة وقتال

علىٰ وأتباعه. فكانت حرباً شعواء ذهب ضحيتها أناسٌ كثُرٌ. واستمر تأثيرها طويلاً وعميقاً في نفسية الموصي. فلا ريب أن تحمل الوصية آثار هذا السياق التاريخي الاجتماعي المرير، وأن تكشف عن انشغالات الذات الموصية وهواجسها⁽⁵⁾.

هذه الملامح البلاغية العامة، بقدر ما تشير إلى غنى هذا النوع من الخطاب وحيويته، تتبيّن عن هويته الإيجنasiّة غير المستقرة. فرغم أن الموصي يعيّن مخاطبه: (من الوالد... إلى المولود)، جاعلاً أفق التلقى محصوراً ضمن دائرة الكتابة المتصلة بالذات، في علاقتها بمحيطها الأسري، وبوظيفتها التربوية الترشيدية، إلا أن ذلك يبقى معطى غير ضابط للهوية الإيجنasiّة لهذا القول، بالنظر إلى تداخله مع أجناس أخرى كالرسائل مثلاً، خاصة الرسائل الإخوانية، بما هي كتابة للذات في علاقتها بالمحيط الأسري، ومحكومة بغايات ترشيدية محضة. وفي النص ملفوظات تصرح بتأطير المتكلم مادته ضمن دائرة الوصية، كقوله: «فَكَتَبْتُ إِلَيْكَ كَتَابِي مُسْتَظْهِرًا بِهِ إِنْ أَنَا بَقِيتُ لَكَ أَوْ فَتَيْتُ»⁽⁶⁾. وقوله: «فَإِنِّي أُوصِيكِ..»⁽⁷⁾، «وَبَادَرْتُ بِوَصِيَّتِي إِلَيْكَ»⁽⁸⁾. لكن في الان ذاته ثمة ملفوظات عديدة مبثوثة في النص، تشير إلى حضور خطابات أخرى كالخطاب الديني والتاريخي والسيري، وخطاب أدب الأمثال والموعظة والدعاء، وحتى الخطاب الفلسفى. وهي كلها خطابات تُستدّعى بشكل من الأشكال في نص الوصية، ففترض على الباحث في البلاغة النوعية لهذه الوصية، مراعاة هذا التداخل، واستحضار كونها محسوبة على الكتابة المتحركة وغير الثابتة.

2 - الوصية بين الغرض البلاغي والبعد الجمالي:

لعل من تجلّيات البلاغة النوعية للوصية، كونها خطاباً يولي للمضمون أهمية بالغة. فالدلالة في الوصية مكون أساس، لأنها تروم

تحقيق التخليق، وإحداث التغيير في الواقع الخارجي، والدفع نحو تغيير السلوك والعزم على الفعل الإيجابي. فهي بمثابة دستور متكامل يسيطره الموصي، ويُضمنه كل القضايا التي يرى أنها كفيلة بعصمة الموصى من الزلل، ليعيش في حياة الموصي أو بعد فنائه، في وضع مأمون من الانحراف أو الفشل، ويكون مؤهلاً لخوض معركة الصراع مع الحياة وإكراهات الزمن، بصورة لا تسلمه إلى الندم والحسرة.

إن الوصية في مجملها أوامر ونواه، ودروس وعبر، وحكم وأمثال، وتأملات في أحوال الإنسان، والحياة والموت، والذات والآخر، وحقائق متنوعة، يوجهها الموصي متتابعةً ومكثفةً بصيغ مختلفة، ويعمل على تجميع أكبر قدر ممكن من الحقائق والمعلومات، وإبلاغها إلى الموصى بقصد الاعتبار والانتباد. فهو لا يلزم نفسه الخضوع لتنظيم بَيْنَ مُحَكَّمَ، ولا لرؤية تأليفية مسبقة أو صارمة، بقدر ما يستسلم لحريته ولمنطق كتابته الخاص، ولمنطق مقام التوصية والترشيد الذي يتبع له التحرك ضمن مساحة واسعة لاستيعاب كثير من القضايا الإنسانية، يتم التذكير بها وإطلاع الموصى عليها، بما هي غaiيات نبيلة مطلوبة.

ويمكن حصر أهم القضايا المضمونية لهذه الوصية في التعريف:

- بذات الموصي وتجربته العميقه في الحياة وما أوقفته عليه من حقائق.
- بالموصى مولوداً حدثاً لم يخبر الدنيا بعد، محكوماً بمغريات وأمال مهلكة.
- بحقيقة الحياة وخطورتها، وما تستلزمها من تنبه واستعداد لما بعدها.
- والتذكير بالتاريخ وبأخبار الأولين لاستخلاص العبر والدروس.
- وإصدار المطالب والتوصيات، أوامر ونواه، وهي مؤطرة في مجملها ضمن حد عام هو ابقاء تحصيل التقوّى والصلاح، والانضباط للخط الإلهي. وفي هذا المطلب العام اتجاهان اثنان:

الأول: ابتعاء الصلاح الذاتي الفردي، عبر الذكر والدعاء والتزام العبادات والفرائض، والاجتهاد في إصلاح شأن القلب.

الثاني: ابتعاء اظل الصلاح المجتمعي، والتحرك لإقامة المجتمع الإنساني المثالي والرباني، الذي يكون في الفرد عنصراً خيراً ومفيداً للآخرين. ويكون فيه الولد مطمئناً عليه في عاجله وأجله.

واللافت أن الموصي وهو يتحرك ضمن حدود هذه الموضوعات، يتيح لنفسه هاماً واسعاً من الحرية، فيعرض القضايا وفق ما يرى أنه نهج كفيل بإنفاذ الرسالة إلى الولد. فأحياناً يصدر توصياته متابعة، يراكمها مجملة وعامة، وأحياناً يعمد إلى التفصيل والتفسيير الدقيق (حقيقة الحياة الدنيا - حقيقة الإنسان وحقيقة الطباع البشرية في الواقع المشهود - أخبار الأولين والأمم السابقة - حقيقة الدعاء - حقيقة المرأة..). وأحياناً يمر مرور الكرام على قضايا، تبدو من المسلمات (قضية التوحيد - البعث..). وقد يعيد القضية ويكررها مرات متعددة (القوى - خطر الموت وضرورة ذكره باستمرار - خطر الدهر وتقلب الأيام..). وفي كل الأحوال، لا يخضع الموصي سوى لمنطقه الخاص في الكتابة، ولحرفيته في القول والتأليف على نحو يجعله مؤثراً وفاعلاً.

وفي كلِّ، ليس هم الموصي همَّاً إبداعياً محضاً، لأن همه الاستعداد للرحيل والتفكير في مصيره⁽⁹⁾، والاعتناء بالولد وبتبليغه خلاصة تجاربه وتأملاته في الحياة.

إلا أن الوصية لا ت redund عناصر جمالية تضمن للخطاب مستويات من المقبولية والاستجابة. بل لعل من عوامل استمرار الوصية مادة تعبيرية رائجة وحية بين الناس، توسلها بالعناصر البيانية الجمالية والإقتصادية، التي يجعلها قريبة من الأنفس والعقول. فالنص - إضافة

إلى ارتباطه بالغايات التأثيرية الخارجية، وبالرغبة المعلنة في تغيير الإنسان - خطاب لا يمكن إنكار بعده الجمالي التعبيري، بالنظر إلى أن الوصية عموماً مرتبطة بالتجربة الشخصية لمنتجها. فهي ذات نصيب من التعبير عن الحقيقة الإنسانية، عاملة على صياغتها وفق اختيارات تعبيرية شخصية، لا تخلي بتوفير عناصر التشكيل، وبتفاصيل الصياغة الحسنة، الكفيلة باستنبات جمالية قابلة للوصف والتتبع، بمثل ما هي قادرة على التسلل إلى روح القارئ، والاستحواذ على كيانه النفسي والعقلي.

3 - الموصي (الوالد) وسمة الاستضعاف:

تحتل الأنماط مكانته مهمة ضمن نسيج الوصية، ليس بما هي ذات كاتبة ومنتجة للخطاب (فككتب إليك كتابي - فعهدت إليك وصيّتي) (10)، بل بوصفها مكوناً بلاعياً ينهض بوظيفة تأثيرية في النص. فالموصي يوزع عديداً من الملفوظات صراحةً وضمنياً، تشكل مجتمعة صورة عن ذاته، على نحو تغدو بموجبه هذه الذات المتكلفة عنصراً داعماً للخطاب، ومانحة إياه قدرًا من المصداقية، بهدف ضمان التأثير وإيجاد مسلك إلى نفس وعقل الموصى.

إن ذات الموصي عنصر بلاعى مقنع، ففي النص توزيع سمات عن الموصي تشكل مجتمعة نموذجاً عن شخصية نصية قادرة على التأثير في المخاطب (فرداً أو جماعة، قابلاً وموافقاً، أو رافضاً ومعانداً ومعرضياً).

فالذات تنهض بوظيفة بلاعية لا تنفصل عن مختلف العناصر النصية الأخرى، فتحضر بطبعها المؤثر والفاعل في المخاطب، عبر أسلوب تجميلي تُشَكُّ له في النص كل سمات الضعف والعبودية والتذلل والخضوع، وكل سمات الاعتراف والتسليم المطلقين للقوة الغبية. إن

الذات تتشكل في صورة شاملة وكلية، تؤلفها سمات إنسانية عميقية ومؤثرة، يسند بعضها بعضاً، لخلق نموذجاً إنسانياً متميزاً ومثيراً.

إتنا حيال إنسان خبر الحياة وأدرك أسرارها، وعرف خبائها، وقرأ معالمها وحلّ الغازها، يقف عند كل منعطف من منعطفاتها، يدرس ظواهره متلماً يدرس بواطنه، ويستخلص الدروس وال عبر، ويصوغ الحكم والأمثال، ويقدم خلاصة التجارب الحقيقية التي عاشها واكتوى بنارها، عساها تكون نبراساً هادياً، ونهجاً قوياً، يبلغ الموصى بـ **الخلاص والنجاة**.

ففي ملفوظ استهلاكي: «من الوالد الفان المُقرّ للزمان المُدبر للعمر المستسلم للدّهر الدّام للدّنيا السّاكن مساكن الموتى الظّاغن عنها غداً...»⁽¹¹⁾

يستهل الموصي بلفظة مباشرة وحقيقة، لكنها ذات حمولة دلالية إنسانية لا تنضب، يتولد من حولها كثير من المعاني والإيحاءات⁽¹²⁾.

فهو الوالد بما يلازمه من معاني العطف والحنان، ومعاني الشفقة والرقة، ومعاني الرعاية المخلصة للأبناء، حفاظاً عليهم وحيطة لهم.

فاللفظة في مستهل الوصية تقنية جمالية تستنشط وتحرك المخيّلة، وتوجه المخاطب نحو أجواء الطاعة والامتثال، واستحضار طقوس الثقة والصدق، واليقين المطلق فيما يقوله الأب، المعنى بتوصيل الحقيقة وتربيّة الولد على قيم الصدق والصراحة وامتثال السلوك القويم.

ولنسبة الوصية إلى الأب بعد تأثيري إقتصادي واضح؛ فالكلام صادر من الأبوة لا من غيرها، لترتسع تفاصيل الوصية في ذهن وقلب الولد، فيعطيها أهميتها، وينظر في مضامينها وكلماتها. لأنها نابعة من قلب أب رحيم، لا يغيب سوى الخير والصلاح للولد.

ولا يخفى أن التعبير بـ(ال) المفيدة استغراق الجنس، يفيد أن الموصي يصبو إلى تجريد صورة إنسانية عامة عن الوالد المثالي المطلق، الوالد (الكامل) الذي يذوب من أجل أبنائه ويستعدب في سبيلهم مُرّ الحياة وعلقها، ترسيخاً لمعاني التضحية والصبر، في سبيل الأبناء.

واللافت أن الموصي يضع نفسه في حكم الغائب، تجسيداً لغوايا الحقيقة استشعار الزوال، والتيقن باحتمالية الرحيل. فالوالد وإن كان حاضراً، جسماً في هذه الدنيا، فهو في حكم الغائب حقيقةً وبصيرةً، يعيش مع الأموات، ويقيم بين أهل القبور. بل إن منظوره إلى المستقبل محكوم أيضاً بمحددات نفسية عميقة، تختزل لديه الزمن، فيغدو على طوله، فترة قصيرة، ويصير الزمن البعيد، زمناً قريباً لا يمتد لأكثر من ليلة واحدة (الظاعن عنها غداً).

وتبدو استعارة الغد المستقبل بكماله، على امتداده وغموضه، استعارة مألفة، لكنها في الوقت ذاته إنسانية ودالة، تناسب «الأفق الانفعالي المتواخي»⁽¹³⁾. وهي مبررة بوعي الموصي الخبرير في شؤون الحياة والدهر، الذي انقضى جل عمره، ويرى السنين تمر مَرّ السحاب، ويعاين أنقاض الأمم السالفة، ويسكن بين أطلالهم وأثارهم، الشاهدة على أن الموت لم يميز بين هذا أو ذاك. فالموصي مسكون بحقيقة أن الكل قد ارحل ولبَّى داعي الموت، فكيف له وهو الساكن مساكنهم أن يطمع في بقاء أو يغفل عن هذه الحقيقة المريرة؟ إنه بحق لغد قريب، وإنها لحركة مستمرة نحو الزوال منذ الولادة، وإنه لسير حتمي في طريق هدم العمر، والتقدم نحو الآخرة.

هذه الحقيقة العينية، تولد في الولد، وفي كل متأمل، اليقين التام بالزوال (الوالد الفان)، والإقرار للزمان بقهرٍّيته وجبروته، والاعتراف

الاستسلامي لقوته الجباره. وهي دعوة صريحة للإعراض عن زخارف الدنيا ومغرياتها، مهما تكن جاذبيتها: (المُقرّ للزمان، المستسلم للدّهر، الدّام للدنيا).

ومن الطريق التنويه إلى أن الملفوظ الاستهلاكي محكوم تركيبياً بما يزكي هذا المنظور الاستسلامي للأنا، فالجار(من) يتصدر الملفوظات ويمضي عليها حكم الكسر، بما هو تصريف تركيبي لسمة الانكسار والخضوع. وهي سمة بارزة تهيمن على كل الوصية، فكثيراً ما يعدل الموصي عن التعبير بصيغة الرفع أو الفاعلية، إلى أخرى يبدو معها مجروراً مكسوراً خاضعاً وتابعـاً. وضع يعمقه تراكم التجارب وعمق الاطلاع والتدبر في الوجود: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي فِيمَا تَبَيَّنَتْ مِنْ إِدْبَارِ الدُّنْيَا عَنِّي، وَجَمْعُ الدَّهْرِ عَلَيَّ، وَاقْبَالُ الْآخِرَةِ إِلَيَّ، مَا يَرْعَنِي عَنْ ذِكْرِ مَنْ سَوَّاَيْ، وَالْأَهْتَمَّ بِمَا وَرَأَيْ، غَيْرَ أَنِّي حَيْثُ تَفَرَّدَ بِي دُونَ هُمُومِ النَّاسِ هُمْ نَفْسِي، فَصَدَفَنِي رَأَيِّي وَصَرَفَنِي عَنْ هَوَىٰ...»⁽¹⁴⁾.

ويترجم الأسلوب هذا الانكسار، من خلال التعبير عن الذات بصيغة الاسم المجرور أو المضاف أو المنصوب، وفي جميع الحالات فهو اسم تابع (فضلة الكلام)، وغير قابل. وحتى عندما يستعمل في موقع الفاعلية يظل محكوماً بالجر، لأنـه واقع ضمن جملة صلة الموصول، التابعة لغيرها، وهي في موقع الجر بالفاء (فيما تبيـنتـ). مساهمة فتية في خلق الشعور بالmAـسـاة وتعـمـيق نفس الاستـضـعـاف والـاسـلامـ، وتشـكـيلـ مـلامـحـ منـ الـبـكـائـيـةـ الـدـفـيـنـةـ، الـتـيـ يـتـمـ تـصـرـيفـهاـ عـبـرـ تـواـتـرـ صـورـ جـزـئـيـةـ مـتـسـانـدـةـ، تـسانـدـاًـ تـكـوـيـنـاًـ بـالـغـ التـأـثـيرـ. إـنـ الـمـوـصـيـ يـتـشـخـصـ عـظـيمـ الـمـأسـاةـ، مـسـتـشـعـرـاًـ الـأـسـىـ وـالـمـرـارـةـ يـمـلـآنـ جـوـانـهـ، وـيـلوـكـ المـضـاضـةـ وـالـأـلـمـ، وـلـاـ يـلوـيـ مـنـ عـمـرـ مـدـيدـ قدـ انـفـرـطـ عـقـدهـ، إـلـاـ عـلـىـ الحـسـرـةـ وـالـهـمـ.

فها هي الدنيا قد أدبرت وانزوت عنه، متنكبةً عنه، غير معترفة له بما كافح وأخلص. والدهر كالفرس الجموج، استعصى على صاحبه، ولم يستطع أن يملكه، وها هو علىٰ (الوالد الموصي)، عاجز لا يقدر على شيء.

ومن جانب آخر تعمق المأساة وتعاظم، بتبيّنه الآخرة مقبلةً نحوه، فتبدي مساهمةً جماليةً في تكثيف سمات الاستضعف، ورسم معالم حساسية اللحظة، وتجليةً أبعادها التأثيرية وامتداداتها الإنسانية الخالدة. فكأنَّ الإنسان في كل كدحه ومثابرته، وفي إخلاصه للحياة الدنيا، لا يجاوز كونه مأخوذاً نحو سراب أو وهم خادع، يتكشف في نهاية المطاف عن حقيقة الموتِ إقبال الآخرة. حينئذ يفاجأُ المرء، ولا يجد لنفسه من عَزاءٍ ولا مفرًّا سوى الاستسلام. ف تكون المأساة أعمق وأشد، ويكون الحزنُ والبكائية أمراً مبرراً⁽¹⁵⁾.

وفي هذا بعد ترشيد عام، قوامه التنبيه إلى حتمية الانشغال بالنفس وما ينتظرها، والتحذير من الدنيا وزخارفها الكاذبة، التي سرعان ما تتقدّش وتذروها الرياح، يجد الإنسان نفسه وحيداً ضعيفاً في مواجهة همومه الخاصة، ومرارته الذاتية، لا يشغله سواها، يتقلب في بحرها ولا يملك عنها حولاً. فحربي بهذا الإنسان، أن يستعد ويهيأ قبل فوات الأوان.

ولعل لمساوية التعبير في الوصية عموماً، مبررات أخرى خارجية، متصلة بالسياق التاريخي لإنجاز الوصية، فقد أنجزت بـ(حاضرين)، المنطقة التي عاد إليها علىٰ رضي الله عنه، من حرب صفين، ضد جيش الشام بقيادة معاوية وعمرو بن العاص. وقتئذ كان الموصي لا يزال يلوّك مرارة المواجهة التي فرضت عليه، ويستحضر الدماء التي سالت⁽¹⁶⁾، ويرى النتائج المأساوية لأنسياق الناس مع أهوائهم وأطماعهم الدينوية. وكان يتأمل كيف أعمت الدنيا واللهاث وراء مطامعها بصائر الناس،

وكيف ضربت الغشاوةُ على قلوب هئه عريضة، بايُعْتَ اختياراً، وألزمت نفسها الطاعة لل الخليفة، فإذا بها تشهر السيوف ضده وضد أتباعه. هذه الخليفة لا يمكن سوي أن توجه الخطاب نحو عوالم المرارة الشديدة وأجواء الحزن والأسى.

- الإشراق أو الموجه العاطفي:

واللافت أن الموصي يؤطر ملفوظاته بعلاقة الانتساب والقرابة، وبما قوامه حرارة عاطفة الأبوة، وما تستجلبه من خوف وشفقة على الموصى (من الوالد.. إلى المولود)⁽¹⁷⁾، (وَجَدْتُكَ بِعُضِيٍّ، بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّيٍّ، حَتَّى كَأَنْ شَيْئًا لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي.. فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِينِي مِنْ أَمْرِنَفْسِي)⁽¹⁸⁾. فهو يجعل من عنصر القرابة آلية إقناعية عاطفية، يبيدو بموجبها الكلام مجالاً بسمات من القداسة الأبوية، فيحظى بالصدق والثقة المطلقة من لدن الولد، الذي يعد مجرد سامع طيع، ينبغي أن ينفذ ويقرر ويتبع التوصيات الأبوية.

بل إن هذه القداسة يتم تمريرها للمخاطب العام أو الغير، فما دامت التوصيات موجهة من أب إلى ولده، فهي صادقة بداعها، وهي جديرة بالثقة، نظراً إلى خصوصية العلاقة الوائلة بين طرفيها؛ (حيث عَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِي الْوَالَدُ الشَّفِيق)⁽¹⁹⁾. فلا يمكن لكلام الوالد إلى ولده سوي أن يكون حقاً وخيراً في ذاته، يستوجب التصديق واليقين.

فيغدو الموصي شاهداً ذاتياً؛ ذا سمات من الاستضعاف والخضوع، توجه مشاعر وعقل الموصي نحو التصديق والإذعان. فالوالد منذ مستهل النص، أَجْلَى شاهد يجلب تصديق المقول. فهو على غنى تجاربه وعلى سعة اطلاعه وغزاره علومه، وعلى طول عمره ومعايشته الكثير من الأصناف البشرية، وعلى خبرته بالحياة وأخبار الماضين، ينتهي به الأمر إلى الاستسلام لسلطة الدهر والإقرار بقاهرية الزمان،

واليقين المطلق بالفناء، وينتهي إلى نبذ الدنيا بما فيها والتخلي عنها. فوجب على الموصى، وعلى المخاطب عموماً، أن يتخد هذه عبرة، فيغير من سلوكه ويتصير في الحياة وفق ما يقود إلى النجاة والسلامة، لا إلى الحسرة والندامة.

4 - الموصى (الولد) وسمة التخويف:

تشكل صورة الولد (الموصى) امتداداً لصورة الموصي في النص، فهو جزء منه: (وَجَدْتَكَ بَعْضِي، بَلْ وَجَدْتَكَ كُلِّي) (20). بل إن الوصية تتجزء بوحي من رغبة الوالد في جعل الولد صورة مثالية عنه، عبر تحصينه ضد ما يتهدده من مخاطر، وما يتحقق به من مكر سيء. فهو محظ اهتمام وتعهد من الوالد، لأنّه واقع قرينه في الضعف والعجز أمام سلطة الزمن القاهر، مهدد بما يوجب الأسى والمرارة في نهاية الرحلة: (كَانَ شَيْئاً لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي، وَكَانَ الْمَوْتُ لَوْ أَتَاكَ أَتَانِي) (21).

فهو يصور من منظور الخبرة العميقية للموصي، محكوم بالرؤى المأساوية المتولدة عن إدراك كنه الحياة وحقيقة فعلها في المرء:

..إلى المؤلود المؤمل ما لا يُدرك، السائل سبيل من قد هلك، غرض الأشقام، ورهينة الأيام، ورمية المصائب، وعبد الدنيا، وتاجر الغرور، وغريم المانيا، وأسير الموت، وحليف الهموم، وقرير الأحزان، ونصب الآفات، وصريح الشهوات، وخليفة الأموات» (22).

في هذه الملفوظات يتم حصر الموصى بين لحظتي الولادة والموت، حين متقابلين ومتلاحقين ضدياً: (المولود...الأموات)، تجسيداً فنياً لخضوعه لسلطة الموت، ووقوعه ضمن مدionيتها وقبضتها المهولة. إنه الكائن المستضعف، والمولود الصغير (حقيقة أو اعتباراً) (23)، في حاجة ماسة إلى الرعاية والتعهد والترشيد العاجل، لأنه مهدد بكل المصائب، وتحقيق به الآفات والأخطار من كل جانب.

إن الموصى مخصوص بأربع عشرة صفة، تتصف عليه، وترافقه منذ الولادة، كاشفة عن حقيقته الإنسانية، كائناً مخوفاً عليه، مستوجباً التدخل العاجل والخلاص، لأنه مهدد بما قاد الوالد قبله إلى الاستسلام والإقرار بالهزيمة. وفي التعبير عنه بصيغة الغائب، إشعار بكونه في عداد الموتى والمفقودين، وإن بدا حراً طليقاً، أو عاش لاهياً، سعيداً وادعاً.

وفي الملفوظ يستخدم معجم مخيف، له غaiات تأثيرية واضحة؛ (هلاك - الأقسام - رهينة - رمية - المصائب - غريم - المنايا - أسير - الموت - الهموم - الأحزان - الآفات - صريع - الأموات). فهو معجم يوجب الانتباه والحذر، وينبه إلى ضرورة أن يؤخذ الكلام على محمل الجد الذي ليس معه هزل؛ فليس ثمة من أمر يُخشى، ولا من أمر جلل أو حدث عظم خطره، إلا وهو يستهدف هذا المخلوق الضعيف. فهو يواجه حرباً مهلكة، تتعدد مظاهرها، مشنونة عليه من جهات شتى؛ فمعركة في ذاته وداخله⁽²⁴⁾، عبر انسياقه وراء الآمال والأمانى، المستحيلة الإدراك والتحقق جميعها، لأنه كلما أدرك مأمولًا انفتحت أمامه آمال جديدة، ولا يكاد يقطع عقبة إلا وتواجهه عقبات. وهو محارب من الأيام، واقع في حكم الرهينة المؤقتة لها، وسرعان ما سوف تسترجعه، لأنها لا تتخلى أو تنسى مطلوبها، وهو في معركة مستمرة مع المصائب والآفات المحدقة، وكلها معارك تسبق أو تسلّم إلى المعركة الكبرى وهي الموت. ولا تخفي أهمية الاستعارات الموظفة، ودورها في إحداث التأثير، والقدرة على النفوذ إلى عمق المخاطب، نظراً إلى عدم انحصار قيمتها في جانبها اللغوي، وامتدادها لتناسب و«الأفق الانفعالي المتواخي»⁽²⁵⁾. هذا الأفق محكوم بسمات التخويف، وابقاء التحسيس بالضعف والإشعار بالحاجة إلى الترشيد. فإذاً إلى تحكم الجر في التركيب،

وهيمنته على كل الملفوظات (إلى المولود..)، وإجراء حكم الجر على كل صفات المولود، (الاسم الواقع مجروراً في مستهل الصورة)، بما يbedo ترجمة فنية لصور الانكسار والضعف، نجد أن التصوير يغرس في عمومه من حقل المأساة، انسجاماً مع ظلال الصورة العامة التي خبرها الموصي عن الحياة. فمعاني الحرب (رهينة - رمية - أسيير - صريع - الأموات... إلخ)، تبدو آخذة بكيان المولود نحو آفاق مخيفة ومرعبة، تقتضي أن يرقق لها القلب ويخشى لها، فيقبل النصائح وبهديها.

ولعل في اعتماد صيغة الإفراد مزيداً من تعمد التهويل وتوليد الخوف؛ فهو وحيد في مقابل التعدد، وهو مفرد: (المولود - المؤمل - السالك - غرض - رهينة - رمية - عبد - تاجر - غريم - نصب - صريع - خليفة)، في مقابل مهددات بصيغة الجمع: (الأقسام - الأيام-المصائب - المنايا - الهموم - الأحزان - الآفات - الشهوات - الأموات). كل ذلك يساهم في تجسيد الضعف البشري، ويشعر الذات بالخطر الوجودي. فيحصل الإيقاع التام باستحالة النجاة أو الانتصار. واللافت أن الملفوظات الاستعارية عموماً منتزةة من المحيط البشري المألوف، ومما يعرفه الموصي نفسه عن الواقع والناس. فهو يعلم جيداً مدلولات الحرب ونتائجها

المفجعة، ويدرك جيداً ظلال حالة السجن والرهن، ودقة الإصابة بالسهم.

ولايقتأ الموصي يظهر الزمن في صورة القوة القاهرة المخيفة، التي لا يمكن أن يؤمن بطُشُّها أو يُسلِّم من سطوتها، حقيقة ينبغي أن لا يعشوا عنها المولود. بما يbedo نهجاً بلا غيَّاً يروم تخضيع الذات والدفع بها نحو الاعتبار، وتحري مزيد من التعمق لإدراك حقيقة الأشياء،

واكتساب يقين المعرفة، وتحصيل معدن الحكم من الوجود: «أَحْيِي
قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ، وَأَمْتُهُ بِالْزَّهَادَةِ وَقَوْهُ بِالْيَقِينِ، وَنَورُهُ بِالْحَكْمَةِ،
وَذَلِكَ بِذِكْرِ الْمَوْتِ، وَقَرْرَهُ بِالْفَنَاءِ، وَبَصَرُهُ فَجَائِعُ الدُّنْيَا، وَحَدْرُهُ
صَوْلَةُ الدَّهْرِ، وَفُحْشٌ تَقْلُبُ الْلَّيَالِي وَاللَّيَامِ.. وَذَكْرُهُ بِمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ
قَبْلَكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ، وَسُرُّهُ فِي دِيَارِهِمْ وَآثَارِهِمْ، فَانْظُرْ فِيمَا فَعَلُوا وَعَمَّا
أَنْتَقَلُوا؟ وَأَيْنَ حَلُوا وَنَزَلُوا؟ فَإِنَّكَ تَجْدِهِمْ قَدْ انْتَقَلُوا عَنِ الْأَحَبَّةِ،
وَحَلُوا دَارَ الْغُربَةِ، وَكَانَكَ عَنْ قَلِيلٍ قَدْ صَرْتَ كَاحِدَهُمْ»⁽²⁶⁾.

فالزمن قوة قاهرة ومخيفة، يستوجب النظر العميق والتأمل الدقيق، ويستوجب الاعتبار بما فعله في الأمم السابقة، فقد حكم على الجميع بالفناء والزوال، وأذاق الكل فجائده. وإن صولته لا طلاق، ولا يستطيع أحد تحملها، فإذا تتكب أو تتمرّ، حول محاسن المرء إلى مساوئ، والفضائل إلى نقائص. هذا الخطر الحقيقي يختار له الموصي طريقاً للمواجهة هو إصلاح شأن القلب وتذكيره وتخويفه، بإرجاعه إلى الواقع وتبصرته بالمصير الذي آل إليه الأولون. لذا فالمولود مطالب باستحضار الحقيقة التي لا محيد عنها: «وَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّمَا خُلِقْتَ لِلآخرة
لَا لِلدُّنْيَا، وَلِلْفَنَاءِ لَا لِلْبَقاءِ، وَلِلْمَوْتِ لَا لِلْحَيَاةِ، وَأَنَّكَ فِي مَنْزَلَةِ قُلْعَةِ
وَدَارِ بُلْغَةِ، وَطَرِيقِ إِلَى الْآخِرَةِ، وَأَنَّكَ طَرِيدُ الْمَوْتِ الَّذِي لَا يَنْجُو مِنْهُ
هَارِبٌ، وَلَا يَفُوتُهُ طَالِبٌ، وَلَا بَدَأَ أَنَّهُ مُدْرِكٌ، فَكُنْ مِنْهُ عَلَى حَدَّرِ، أَكْثُرُ
مِنْ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَذِكْرِ مَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ، وَتَفْضِي بَعْدَ الْمَوْتِ إِلَيْهِ.. وَلَا
يَأْتِيَنَّكَ بَغْتَةً فِيَهُرُكَ»⁽²⁷⁾. فمن كانت هذه حالة فهو ليس أكثر من وديعة مردودة إلى أهلها، وهو في مواجهة الموت مسيير ومجبر: «وَاعْلَمْ
يَقِينًا أَنَّ مَنْ كَانَتْ مَطْيِهُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، فَإِنَّهُ يُسَارُ بِهِ وَإِنْ كَانَ وَاقِفًا،
وَيَقْطَعُ الْمَسَافَةَ وَإِنْ كَانَ مُقِيمًا وَادِعًا»⁽²⁸⁾.

ولأن الموصي يدرك أن ولده لا يمكنه أن يعيش بمعزز عن الناس،

وأن وجوده محكوم بمعاشرتهم ومعايشتهم، لزم أن يطلعه على حقائقهم المخيفة هي الأخرى، وحقيقة العلاقات الاجتماعية المرعبة التي تربط فيما بينهم، وأن يعرفه طباع الناس في مواجهة المغريات والملدات التي لا يسلم من الانغماس في بحرها إلا القليل. وفي هذا الشأن يركز الموصي على الجوانب السلبية في المجتمع، وينتقي الصفات السلبية القبيحية التي من شأنها التنفير من الإقبال غير المشروع على الحياة الدنيا:

«فَإِنَّمَا أَهْلُهَا كَلَابٌ عَاوِيَّةٌ، وَسَبَاعٌ ضَارِيَّةٌ، يَهُرُّ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَيَأْكُلُ عَزِيزُهَا ذَلِيلَهَا، وَيَقْهُرُ كَبِيرُهَا صَغِيرَهَا، نَعَمْ مُعْقَلَةٌ، وَأَخْرَى مُهْمَلَةٌ قَدْ أَضَلَّتْ عُقُولَهَا، وَرَكِبَتْ مَجْهُولَهَا، سُرُوحٌ عَاهَةٌ بِوَادٍ وَعَثٍ، لَيْسَ لَهَا رَاعٍ يَقِيمُهَا، وَلَا مُسِيمٌ يُسِيمُهَا، سَلَكَتْ بَهْمُ الدُّنْيَا طَرِيقَ الْعُمَى، وَأَخَذَتْ بِأَبْصَارِهِمْ عَنْ مَنَارِ الْهُدَى، فَتَاهُوا فِي حَيْرَتِهَا وَغَرَقُوا فِي نَعْمَتِهَا وَاتَّخَذُوهَا رَبًّا، فَلَعِبَتْ بِهِمْ وَلَعِبُوا بِهَا، وَنَسُوا مَا وَرَاءَهَا رُوَيدًا يُسْفِرُ الظَّلَامُ، كَانْ قَدْ وَرَدَتِ الْأَظْلَانُ، يُوشِكُ مَنْ أَسْرَعَ أَنْ يَلْحَقَ»⁽²⁹⁾.

فتلاحظ كيف حشر الناس ضمن دائرة الحيوانات، عبر صورة قائمة عن سلوكياتهم وعلاقتهم. صورة سلبية محكومة بالشر المتصل في طباع الناس. حتى إنهم يصبحون بمثابة الحيوانات المفترسة عندما يفتقدون القيم الأخلاقية والمعنوية، وتحكم فيهم الأهواء والمطامع. واللافت أنها صورة مأساوية عنيفة، تمrix البشر، وتسلب عن الإنسان إنسانيته، وتحشره ضمن جنس البهيمية وما تحيل إليه من سيادة منطق الغلبة والبطش. وهو أسلوب تقبيري منفر، يدفع بالمتلقين نحو دهاليز القتامة المرة، ويضعه ضمن أجواء التشنيع المخيف، الذي يحرك النفوس والعقول نحو الفعل الإيجابي، والعزם على تغيير السلوك نحو الحسن واجتناب القبيح.

وحيث إن الموصي يدرك أنه يكثر من الأوامر والنواهي، وإيراد

الحقائق التي لا هزل فيها، يلجاً إلى آلية الإغراء، ضماناً للتشويق وتحفيزاً على الإقبال. فيؤطر توجيهاته بلفت نظر الولد إلى فضايا، الخير فيها أظهر من الشر، والنيل فيها أكثر احتمالاً وأمكاناً. فالوصية عموماً قائمة على إغراء المولود بالخلاص من خطر المصير المأساوي القادم، بشرط اقتقاء أثر التوجيهات والإرشادات. فهو سبيل يسلم إلى تبرئة الذمة والاطمئنان إلى النجاة. فمهما يكن عظم الانحراف وهو الجرم، فإن باب التوبة مفتوح أبداً، «لَمْ يَمْنَعْكَ إِنْ أَسَأْتَ مِنَ التَّوْبَةِ، وَلَمْ يُشَدِّدْ عَلَيْكَ فِي قَبْوِ الْإِنَابَةِ، وَلَمْ يُنَاقِشْكَ فِي الْجَرِيمَةِ، وَلَمْ يُؤْسِكْ مِنَ الرَّحْمَةِ»⁽³⁰⁾.

هذه الآلية تناسب والرؤية العامة المتحكمة في البرنامج الخلقي للموصي⁽³¹⁾. فالوصية في مجملها قائمة على تلازم حدين متقابلين تقابلأً ضدياً؛ حد سلبي محذور منه (الضعف، الفقر، الخوف، الهوى، الغفلة، العبودية، الجهل، الشك، الخطأ، الظلم، الإساءة..)، وحد إيجابي منشد: (الرشد، النيل، الاطمئنان، الاستقامة، الصلاح، التوبة، الإيمان، العلم والمعرفة، الخير، الحب..). ورسالة الوصية هي المساهمة في محاولة إنقاد الموصى والأخذ بيده إلى الحد الإيجابي، حداً مغرياً، يحقق سلامـة الموصى ونجاته.

5 - الوصية والبعد الحجاجي:

إلى هذا الحد تبين أن خصوصية بلاغة الوصية مرتكزة على دعامة الذات الموصية، بما هي مكون نصي يتشكل عبر سمات جمالية دقيقة ومتخيرة، لا تتفصل عن الاستراتيجية العامة للوصية. ثم دعامة الموصى بوصفه عنصراً نصياً تؤلفه سمات نصية تنهض من جانبها بوظائف جمالية غير منفصلة عن غايات الوصية. وهما دعامتان لا

يمكن فصلهما عن عنصر ثالث قوامه الحجج البلاغية والأسلوبية.

فالوصية ككل خطاب بشري فيه «الشكل والمحتوى متفاعلان»⁽³²⁾، تبدو بنية نصية محكومة برغبة الموصي في التأثير، وبتوليد حالات شعورية في المخاطب تدفعه نحو الاستجابة والقبول، والعزز على تغيير السلوك. فلازم إذن أن يعتمد الموصي «خططاً واستراتيجيات مدبرة، ويعمد إلى أساليب خاصة، تكون كفيلة بتحقيق ما ينشده»⁽³³⁾.

إن جوهر الوصية الرغبة في تمرير جملة من القيم الأخلاقية والسلوكية. ما يجعلها مرتبطة بالطلب، وبمقتضيات الوظيفة العملية والنفعية المطلوبة في الأدب منذ القديم. فهي خطاب تأديبي ترشيدي يبحث على الفضائل، ويحفز نحو صالح الأعمال، تبيها للموصى من الغفلة⁽³⁴⁾، لصياغته صياغة يطمأن معها إلى فوزه وفلاحه في حياة الموصي وبعد موته؛ (إِنَّا بَقَيْتُ لَكَ أَوْ فَنَيْتُ). هذه الصياغة لا تخرج في النص عن دفع الموصى نحو التزام حالة التقوى في معناها الدقيق: «وَاعْلَمْ يَا بْنَيَّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخَذْ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقَوَّى اللَّهُ، وَالْاْقْتَصَارُ عَلَى مَا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ»⁽³⁵⁾، «.. فِي طَلَبِ طَاعَتِهِ، وَالرَّهْبَةِ مِنْ عَقُوبَتِهِ»⁽³⁶⁾.

ولقد نظر إلى هذه الوصية خطاباً عاماً «دستوراً إرشادياً لكل مسلم بل لكل إنسان»⁽³⁷⁾، ما يرتفع بها إلى مستوى الخطاب العام، المستلزم تسخير كل العناصر الحجاجية الممكنة، والكفيلة بتحقيق ما يرام من التأثير والإقناع. هذه العناصر تظل في مجملها مؤطرة ضمن استراتيجية «الحججة والنتيجة»، أو الفعل المطلوب إنجازه والحججة الباختة عليه والمبررة له⁽³⁸⁾، رغبة في التوصل إلى إذعان المخاطب الخاص والعام معاً. وهي استراتيجية تستند لها أنواع من الحجج البلاغية

والأسلوبيّة.

٤- الوصية والتنويع في الحجج:

أ) سلطة التجربة:

يذكر الموصي بأن النصائح التي يوجهها إلى المولود هي خلاصة عمر مديد من التجارب والمعايشة الحقيقية للقضايا والأحداث، وناتجة عن طول تأمل وتدبر للأمور. ف تكون توجيهاته حائزة قيمتها من جانب ما لصاحبتها من تجربة في الحياة: (إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمِّرْ مِنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ، وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ، وَسَرَّتْ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انتَهَى إِلَيَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ قَدْ عُمِّرْتُ مَعَ أَوْلَاهُمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفَوْ ذَلِكَ مِنْ كَدْرِهِ، وَنَفَعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ) ^(٤٠). فأمور التجربة والمعايشة والسبق العمري توظف بصفتها حجة مقنعة وداعمة لوجهة نظر الموصي، تضفي على القول قيمة تجعله محط ثقة زائدة. لأنه وليد طول تأمل وتقدير، ونتائج عن تتبع دقيق لأخبار السابقين، وعن نظر ثاقب في أحوالهم وأثارهم، وعن تمييزٍ واضحٍ بين الضار والنافع. مما يعرض على الموصي هو خلاصة الأشياء ومصفاتها ونخيلها. فهو لا محالة مقبول ومرغوب فيه ومنزوع إليه.

هذه التجربة المعروضة على الموصي تغنيه عن كل تكلف أو مغامرة غير معلومة النتائج (.. مَا قَدْ كَفَاكَ أَهْلُ التَّجَارِبِ بُغْيَتَهُ وَتَجْرِبَتَهُ، فَتَكُونُ قَدْ كُفِيتَ مَؤْنَةَ الْطَّلَبِ، وَعُوْفَيْتَ مِنْ عَلَاجِ التَّجْرِبَةِ، فَأَتَاكَ مِنْ ذَلِكَ مَا كَنَّا نَاتِيَهُ، وَاسْتَبَانَ لَكَ مَا رُبَّمَا أَظْلَمَ عَلَيْنَا مِنْهُ) ^(٤١)، و«إِنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ فِي النَّظَرِ لِنَفْسِكَ - وَإِنْ اجْتَهَدْتَ - مَبْلَغَ نَظَرِي لَكَ» ^(٤٢). فالمعارف والحقائق التي تلقى في صورتها الجيدة والمصفاة تغدو محبوبة ومطمئناً إليها، لأنها صادرة عن جهة أعلم وأغنى تجربة.

وتحوز هذه الحجة قيمتها الإقناعية من جانب إشعار الولد بالأتعاب

والمشقات التي خاضها أهل التجارب كي يحصلوا على ما حصلوا عليه؛ فهم قد تعبوا وكدوا واجتهدوا (ولعلهم أخطؤوا كثيراً)، حتى استطاعوا أن يحصلوا على النتيجة التي وصلوا إليها. ولأن الولد تقدم له خلاصات الحياة وتعرض عليه جواهر المعارف من دون تكلف ولا مشقة، رغم أنها حصيلة جهود وسنين من الكد والجهد، فحقيقة به أن يأخذها ويعتبر بها، سهلاً يسيرةً، قد كفاه غيره مؤونة طلبها أو التعب لتحصيلها.

ب) حجة القدوة:

يدعم الموصي خطابه بالالتفات إلى نماذج بشرية تبدو قدوة ومثلاً مقنعاً ينبعى أن يعتبر بها الولد، لأنها تمثل النموذج في الصلاح والخير: «وَاعْلَمُ بِإِيمَانِ أَحَدٍ لَمْ يُنْبَئُ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ كَمَا أَنْبَأَ عَنْهُ الرَّسُولُ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَأَرْضَ بِهِ رَائِدًا، وَإِلَى النَّجَاهِ قَائِدًا»⁽⁴³⁾. فالرسول، صلى الله عليه وسلم، خير قدوة للولد، لأنه يمثل النموذج الأفضل في تجسيد القيم الإيجابية، على نحو يجعل السير على هديه طريقاً إلى الفوز والكمال. وكذلك أهل بيته والصالحون من ذريته: «..ما ماضى عليه الأولون من آبائك والصالحون من أهل بيتك، فإنهم لم يدعوا أن نظروا لأنفسهم كما أنت ناظر، وفکروا كما أنت مفكّر. ثم ردهم ذلك إلى الأخذ بما عرفوا، والإمساك عما لم يكفووا»⁽⁴⁴⁾. فهو لا يدعهم قدوة في الصلاح وحسن التدبر في شأن التعامل مع الحياة الدنيا، على الولد افتقاء آثارهم، ليضمن النجاة والخلاص من مخاطر الدنيا ومصائبها.

إن استدعاء الشخصيات المتميزة في سياق الوصية يجعل منها وسائل بلاغية ذات طاقة حجاجية، من جانب ما لها من مائزات: (حسن الإنماء عن الله - الريادة - القيادة إلى النجاة - حسن النظر والتفكير والعمل بذلك). وهي جميعها تصب في خانة الرفعة والتميز

القيمي (القيم الإيجابية)، فتغدو قدوة موجبة للاقتناع، وتغدو حجة تمارس سلطتها على وعي المخاطب، لأنها ذات شهرة وانتشار.

ولعل هذه الحجة تحوز قوتها الإقناعية من جانب سلطتها المعنوية، ومن دعامة الغيب أو الوحي، لأنه من المسلم به في الثقافة العربية الإسلامية أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وأهل بيته أناس مت Mizanون ولهم مكانة خاصة منصوص عليها في صريح النص الديني. فاستحضار أشخاص القدوة في سياق الوصية يعد نهجاً حجاجياً، يستغل الموصي لبناء المواقف من خطابه، وسوقها نحو التسليم بالمطلب.

كما أن القدوة في الوصية تقترب بالفعل الحسن. فالرسول والآباء الصالحون من أهل البيت نماذج لائقة ومغرية، بصفاتهم وسلوكاتهم، وبأفعالهم الحسنة، التي هي قابلة للمحاكاة والاقتداء بها. فهم حجج بلاغية في النص، دافعة نحو تغيير الأفكار والقناعات، في اتجاه تصدير السلوك ونقله إلى الموصى (افعل الشيء ذاته).

ومن خصوصيات القدوة في الوصية كونها واقعية وحقيقة، فهي مؤطرة ضمن حيز الممكن القابل للمحاكاة والتقليد، على عكس الشواهد الأسطورية والخرافية، التي قد تستقدم في الخطاب لتدعيم الموقف ووجهة النظر المطروحة، من دون أن تكون قابلة للمحاكاة.

ج) حجة الشاهد:

يفني الموصي كلامه بعديد من الشواهد الداعمة لخطابه، والمساهمة في استتمالية الموصى نحو ما يلقي إليه. فتكون «بمتابة الضامن للفعل المبتفى.. شأنها شأن حجة السلطة»⁽⁴⁵⁾. ويتم التركيز أكثر على الشاهد التاريخي، إذ يلتفت الموصى إلى الأمم السابقة (يَا بُنَيَّ، إِنِّي قَدْ أَبْيَاتَكَ عَنِ الدُّنْيَا وَحَالَهَا وَزَوَّلَهَا وَأَنْتَقَالَهَا)⁽⁴⁶⁾، ويرصد مصائرها المفجعة بما هي حقائق واقعة ومرصودة ومتفق على

صدقيتها. فهي دليل مقنع وحججة قاطعة أي شك بشأن خطورة الموت، وحقيقة الدنيا المحكومة بالزوال والفناء.

كما يحضر الشاهد عنصراً محفزاً على ضرورة الاختيار الحسن وابتغاء الصلاح وانتهاج التفكير والتبصر سبيلاً في الحياة:

«أَعْرِضْ عَلَيْهِ أَخْبَارَ الْمَاضِينَ وَذَكِّرْهُ بِمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ، وَسِرْ فِي دِيَارِهِمْ وَآثَارِهِمْ، فَانْظُرْ فِيمَا فَعَلُوا، وَعَمَّا اتَّقْلُوا وَآيَنَ حَلُوا وَنَزَلُوا، إِنَّكَ تَجُدُّهُمْ قَدْ اتَّقْلُوا عَنِ الْأَحْبَةِ، وَحَلُوا دَارَ الْفُرْبَةِ، وَكَانَكَ عَنْ قَبِيلٍ قَدْ صَرْتَ كَأَحَدِهِمْ»⁽⁴⁷⁾. فعرض المصير الذي آل إليه السابقون يعد قوة حاجية يسهل أن يقبلها الموصى، لأنها من الأحداث الماضية الناجزة التي لا يمكن نكرانها أو التغافل عنها. إن انتقال الأقوام السابقين وفقاءهم، أحداث واقعة ومشهود بصحتها، لا يمكن أن يرقى إليها الشك أو الرفض أو الاعتراض. وهي بذلك حقيقة مقنعة وحجية دامغة، تستدعي الاعظام والاعتبار من لدن الموصى، وتستلزم أن يغير من سلوكه وأفعاله، لأنه محكوم حتماً بما سبق إليه غيره، وما آل إليه؛ الانتقال الحتمي ومفارقة الأحباب والارتكان لدار الغربة والوحدة.

كما أن حديث الموصي عن حقيقة الحياة الدنيا واستصغاره شأن زخرفها ومتاعها الفاني، ودعوته الولد (المخاطب) إلى عدم الاغترار بها والحذر من مخاطرها وتقليباتها وانتهائاتها إلى الزوال، تغدو جميعها أفكاراً مقبولة، لأنها تتنظم ضمن نفس الخيط الذي ينظم الأحداث والواقع السابقة. فهي حجة تكتسب قوتها من مصادقة الناس عليها ومن تسليمهم بمقتضاها، لأنها تحظى عند الجميع بالقبول والاحتمال. ومن استخدامات الشاهد التاريخي «وَاعْلَمْ يَا مُبْنَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَاتَّكَ رُسْلَهُ..»⁽⁴⁸⁾. فالإلتئام بحقيقة التوحيد يلفت الموصي

نظر الولد إلى تاريخ الأنبياء والرسل، فهم على كثرتهم اتفقوا جميعاً على الإله الواحد، ولم يثبت أن أحداً أخبر أو أدعى أنه من عند غير الله، فيلزم تبعاً لذلك أن لا يشذ الولد عن الإقرار بهذه الحقيقة المتفق عليها. ويبدو هذا الشاهد التاريخي في الوقت ذاته دليلاً عقلياً مقنعاً من جانب تلازمه مع نفي الشريك. فثبتوت الوحدانية لله يقتضي التسليم بتنزيهه عن كل شريك، والإقرار بأن الكون بما فيه ومن فيه من صنع وتدبير الواحد، وإلا لظهر الاختلاف والتناقض والفساد.

د) التمثيل:

يشكل التمثيل أو المثل التشبيهي آلية إقتصادية لافتاً في النص، فالوالد يمثل للحالات والمواقف بأخرى مشابهة يرى أنها تناسب سياقه الخطابي، وتساهم في إقناع الموصى. من ذلك:

«وَإِنَّمَا مَثَلُ قَلْبُ الْحَدَثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَّةِ، مَا أُلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبْلَهُ، فَبَادَرْتُكُ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُوَ قَلْبُكَ»⁽⁴⁹⁾. فمن أجل تحميس الولد نحو تقبل ما يلقى إليه من وصايا وما يوجه إليه من نصائح ومواعظ، يمثل لقابليته تلقي التوجيه واستعداده للتشكل التربوي والأخلاقي والمعرفي، بالأرض الخالية المستعدة لقبول كل ما يلقى فيها، فإذا أُلْقِيَ فِيهَا الصالح قبْلَهُ وأثْمَرَتْ مَا هُوَ مِنْ شَاكِلَةٍ، وإذا أُلْقِيَ فِي الطَّالِحِ قبْلَهُ وَأُعْطِتَ ثَمَارًا تَشَاكِلَهُ.

ولعل هذا التمثيل يحوز قيمة إقتصادية من جانب إشعاره الولد (الحدث) بأنه عنصر فارغ وخال، في حاجة ماسة إلى العناية من لدن الآخرين، محتاجاً إلى التدارك لتجاوز حال الفراغ. وحيث إنه مهدد في اللاحق من مراحله العمرية، بقسوة القلب وبالخضوع لتأثير جهات غير مأمونة، فإن الاستعداد لقبول توجيهات الوالد الآنية يكون أقوى. لأنها من جهة موثوقة ومصدقة بحكم العلاقة الحميمة والعاطفية

بينهما (وَجَدْتُكَ بَعْضِيْ بَلْ وَجَدْتُكَ كُلّيْ - فَعَنَانِيْ مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِيْنِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِيْ).

كما أن في اختيار الأرض ضمن نسيج هذا التشبيه تعريفا للنفس الإقتصادي، لأنَّه يحيل المخاطب إلى أجواء الإنفات والاحضرار والإثمار، وغيرها من العمليات المغربية، التي تحفز المخاطب نحو تعديل السلوك والعزم على الفعل الحسن المنتج. ومن ثمة فهو مدعاً بداهةً إلى قبول التوصيات، حتى تكون شخصيته متمرة ومفيدة.

ويضرب الموصي مثلاً تشبيهياً يسأله هو الآخر في تحمس الولد نحو حسن الاختيار في التعامل مع الدنيا: «إِنَّمَا مَثُلَّ مِنْ خَبَرِ الدِّينِيَّ كَمَثُلَّ قَوْمٍ سَفَرُوا بِهِمْ مَنْزِلٌ جَدِيبٌ قَامُوا مَنْزِلًا حَسِيبًا، وَجَنَابًا مَرِيعًا، فَاحْتَمَلُوا وَعْنَاءَ الطَّرِيقِ وَفَرَاقِ الصَّدِيقِ وَحُشُونَةَ السَّفَرِ وَجُشُوبَةَ الْمَطْعَمِ لِيَأْتُوا سَعَةَ دَارِهِمٍ وَمَنْزِلَ قَرَارِهِمْ». فَلَيْسَ يَجِدُونَ لَشَيْءَ مِنْ ذَلِكَ الْأَمَّا وَلَا يَرَوْنَ نَفَقَةً فِيهِ مَغْرِمًا، وَلَا شَيْءَ أَحَبُّ إِلَيْهِمْ مَمَّا قَرَبُوهُمْ مِنْ مَنْزِلِهِمْ، وَأَدَنَاهُمْ مِنْ مَحَلِّهِمْ. وَمَثُلَّ مَنْ اغْتَرَّ بِهَا كَقَوْمٍ كَانُوا بِمَنْزِلٍ حَسِيبٍ فَتَبَأَّبُوا إِلَى مَنْزِلِ جَدِيبٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إِلَيْهِمْ وَلَا افْظَعَ عَنْهُمْ مِنْ مُفَارَقَةٍ مَا كَانُوا فِيهِ إِلَى مَا يَهْجُمُونَ عَلَيْهِ وَيَصِيرُونَ إِلَيْهِ»⁽⁵⁰⁾.

ففي الصورة توظيف للتشبيه التمثيلي، بما هو شاهد مصطنع⁽⁵¹⁾، يختلقه الموصي لتثبت وجهة نظره في ذم الدنيا وتقبيح الإخلاص إليها أو اتخاذها غاية في حد ذاتها، وتحولها وسيلة تشغل عن الاستعداد لما بعدها، دفعا بالولد نحو استخلاص العبرة وانتهاج السلوك القويم في التعامل معها. وهو تمثيل إقتصادي أو حجة «تقوم على المشابهة بين حاليتين يراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثتها»⁽⁵²⁾. والنهاية المراد استنتاجها تؤول إلى ذم الدنيا والتحذير من مغبة الركون إليها، والترغيب في استغلالها لما بعدها.

هذا التمثيل يجعل الولد في مواجهة حالين متقابلين تقابلًاً ضدياً:

- الأول: يمثل الاتجاه القويم المؤدي إلى السعادة والنجاة، وقوامه نفر تيقنوا أن الحياة الدنيا مجرد مرحلة عابرة لا تصلح للاستقرار، فعملوا للآخرة وجعلوها نصب أعينهم، واستعدوا لها حقيقة وعملاً، فهم يستسهلون كل صعب، ويتحدون كل إكراه، ويتحملون المشاق والمتابع، ويؤجلون كل المتع والملذات، في سبيل الوصول إلى ما هو أفضل.
- الثاني: يمثل الاتجاه المنحرف المؤدي إلى الخسران والندم، وقوامه نفر غرتهم الدنيا بملذاتها ومتاعها الآنية، ورکنوا إليها، واستسلموا إلى مغرياتها، وجعلوها غايتها ومنتهاهم، ولم يعدوا شيئاً للآخرة. فصعب على هؤلاء أن يفارقوا ما هم فيه إلى ما دونه.

ورغم أن التمثيل لا يصرح بالاختيار المطلوب، إلا أن حجاجيته تمثل في كونه «يجسد المحذر منه أو المرغب فيه بما لا يحصل بغيره»⁽⁵³⁾، ويشعر الولد بضرورة أن يجسم أمره. خاصة وأن ما يجمع بين الأمرين هو حتمية الفراق. ويعتمد الموصي الإطناب في التصوير عبر عمليات تفصيلية دقيقة تجعل السبيل الأقوم واضحًا بينما يغري بالاتباع.

2-4 - الوصية والتنويع في الحجج:

ليس الأسلوب سوى راقد آخر من الروايد المساهمة في تشكيل الهوية البلاغية لنص الوصية، وهو حتماً أحد السبل التأثيرية التي تضمن الإقبال على البرنامج التخلقي المنشود⁽⁵⁴⁾. فلا يفتئ الموصي يستنفر كل العناصر الأسلوبية التي بإمكانها مد الخطاب بطافة توصيلية فعالة ومقنعة. بل يمكن القول إن تفعيل الأسلوب وتوجيهه لخدمة أغراض الموصي يعد أحد ملامح البلاغة النوعية للوصية.

أ) حجاجية الخبر والإنشاء:

من اليسير أن تلمس أن التنوع في الأساليب هو أحد ملامح البلاغة الخاصة للوصية موضوع الدراسة، فالموصي يستدعي من الأساليب ما يتناسب والغايات الحجاجية المنشودة. فيوظف الأسلوب الخبري لتوصيل المعرفة المباشرة، التي يلزم أن يكون الموصى على ذكر منها. هذه المعرفة تقدم أحياناً بصيغة مباشرة وجاهزة، ترد في شكل حكم وأمثال (أكثر من مائة حكمة ومثل)⁽⁵⁵⁾، يرسلها الموصي إرسال المسلمين واليقينيات التي لا مجال لردها أو الشك فيها، وهي ترد غالباً في صورة أخبار ابتدائية لا توكيده فيها، لأنها صادرة عن ذات خبرت الحياة، وعاشت التجارب، واستفادت من الحقائق اليقينية التي لا مجال لردها. وأحياناً تقدم المعرفة في صورة أخبار طلبية بمؤكد واحد، أو إنكارية بأكثر من مؤكد، لتنزيل المخاطب منزلة الشاك أو المنكر للخبر. لأن الاستسلام لمغريات الحياة الدنيا، والغفلة عن مخاطر الدهر، وتجاهل تقلبات الأيام وفجائع الموت، تعد بمنزلة الشك والإنكار. فاللجوء إلى تأكيد الخبر فيه تتبه للمخاطب، ودفع به نحو الاقتناع والعزم على الفعل الحسن.

ويُعتمد الأسلوب الإنثائي القائم على توجيه المطالب بشكل مباشر وصريح، أو ما يعبر عنه بـ «الاستراتيجية الحجاجية التصريحية»⁽⁵⁶⁾. باعتماد الأفعال الإنحرافية القائمة أساساً على فعل الأمر (أكثر من تسعين مرة)، وفعل النهي (أكثر من عشرين مرة).

واللافت في النص اعتماد النداء بما هو أسلوب يساهم في تحقيق الطلب، فهو «توجيه الدعوة للمخاطب، وتتبهه للإصقاء وسماع ما يريد المتكلّم»⁽⁵⁷⁾، يوظفه الموصي توظيفاً لا ينفصل عن الغايات الإنقاعية. ففي مستهل الخطاب نراه يستخدم أداة النداء للقرب؛ أي بني (ثلاث

مرات)، إشعاراً بقرب المخاطب من النفس؛ (وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي - فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِينِي مِنْ أَمْرٍ نَفْسِي - عَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِي الْوَالِدُ الشَّفِيقُ).

فاعتماد النداء القريب يفيد الرغبة في تقليل المسافة التواصيلية بين الطرفين، ومد المخاطب بشحنات من التحسيس بالقرب العاطفي، ووضعه ضمن أجواء نفسية، قوامها استشعار القرب من الجهة الموصية، ليكون ما يرد عليه من توجيهات وتوصيات، مقبولاً ومحل ثقة وتصديق. خاصة وأن المنادي على امتداد النص يعتمد صيغة التصغير (بني) الدالة على التعبيب والتقرير معاً.

وأنسجاماً مع الغايات التأثيرية الإقتصادية للنص، فإن الموصي سرعان ما يعدل إلى النداء بأداة البعيد؛ يا بني (تسع مرات). فعند إصدار التوصيات للولد ينادي بـ(يا)، فينزل القريب حقيقة وفعلاً، منزلة البعيد اعتباراً، تبيها إلى عظمة ما يوجه إليه من أوامر ومتطلبات، وإشعاراً بجسامته هذه المسؤولية التربوية التخليقية، التي لا مجال فيها للمحاباة أو التساهل. ولا قرابة ممكنة بين الطرفين (ولو كانت نسبية) إلا بالتزام التوصيات الربانية وانتهاج سبيل التقوى⁽⁵⁸⁾.

ويبدو الاستفهام متراجعاً في الوصية، انسجاماً مع منظور المتكلم للموصى، بوصفه (غُرّاً، حدثاً، مُقْبِلَ الْعُمُرِ، مُقْتَبِلَ الدَّهْرِ)، لايزال في حاجة إلى التدارك والتوجيه من خبر الحياة واكتساب المعارف. وقد يصوغ الموصي أفكاره في قالب السؤال، لكن لا يكون الغرض منه تحصيل الجواب، وإنما ينهض بوظيفة حاجية إقتصادية، تنسجم مع سياق الوصية التأثيري. فهو وسيلة بلاغية وظيفته تحريك همة الموصى ودفعه إلى مزيد من التفكير والتدبر لاكتشاف الحقيقة. من ذلك «وَأَيْ سَبَبٌ أَوْثَقُ مِنْ سَبَبٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ إِنْ أَنْتَ أَخْذَتَ بِهِ». فالسائل لا

ينتظر تحصيل جواب عن سؤاله، بقدر ما يورده في سياق التخلص والدعوة إلى التقوى ولزوم أمر الله والاعتصام بحبله.

وقد يرد السؤال أحياناً في سياق الحديث عن الماضي؛ (.. فانظر عما انتقلوا، وأين حلوا ونزلوا؟..) فيتحول من الطلب إلى إفادة التقرير والإخبار، ويساهم في توصيل المعرفة وتحقيق التعليم بدل الطلب. انسجاماً مع منطلقات الموصي، طرفاً معلماً ومصدراً للمعرفة وصاحب السبق والتجربة، في مقابل متلقٍ حدث غُرّ يستوجب التعليم.

ب) حجاجية الإيقاع:

رغم أن الوصية تنهج في مجلها استراتيجية النشر المرسل، أو الكتابة الحرة التي لا تلتزم بقيود تأليفية صارمة، إلا أنها لا تعرى في مواطن كثيرة من ملامح إيقاعية تساهم من جانبها في خلق التأثير الجميل وتحقيق الإيقاع. فالسجع في النص مثلاً، لا يقف عند حدود التأنيق في العبارة أو التزام القيد الصوتية المطربة، بل يؤدي وظيفة حجاجية، إذ يغض المعنى، ويرسخ الدلالة في نفسية وفي عقل الموصي. فبملاحظة بعض النماذج مثلاً: (من الوالد الفنان، المقرر للزمان..)، (صريح الشهوات، خليفة الأموات..)، (فانظر ما فعلوا، وعما انتقلوا، وأين حلوا ونزلوا..)، (نظرت في أعمالهم، وفكرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم..)، نجد أنه يساهم في ترسيخ فكرة الموت، وتبسيط حقيقة الفناء، وتقرير قاهرية الدهر. فتواتر الجمل في سياق توصيل حقائق مخيفة، يبدو مساهمة صوتية، تُبقي رجعها عالقاً بالأسماع والأذهان. وهو سجع في مجله قصير الفقرات، يولد رنة صوتية تحببها الأسماع وتلتقطها الأنفس، وترد على العقول بسهولة وخفة.

وقرب منه ظاهرة التوازي الصوتي القائم على التقابل بين متاليتين صوتيتين، تقاولاً تماماً في الوزن والتركيب النحوي من قبيل؛

(كَلَابٌ عَاوِيَةً // سَبَاعٌ ضَارِيَةً)، (يَأْكُلُ عَزِيزُهَا ذَلِيلًا// يَقْهَرُ كَبِيرَهَا صَفِيرَهَا)، (قَارَنْ أَهْلَ الْخَيْرِ تَكُنْ مِنْهُمْ// بَاينْ أَهْلَ الشَّرِّ تَبْيَنْ عَنْهُمْ).

ومثله التقابل غير التام، عبر الاختلاف في بعض الأصوات؛ (الْمُخْفُ فِيهَا أَحْسَنُ حَالًا مِنَ الْمُتَقْلِ// الْمُبَطِئُ عَلَيْهَا أَقْبَحُ حَالًا مِنَ الْمُسْرَعِ). وأحياناً عبر التقابل القائم على مراعاة الاتحاد في الكلمتين الأخيرتين فقط؛ (وَلَا تَكُنْ خَازِنًا لَغَيْرِكَ// وَكُنْ أَخْشَعَ مَا تَكُونُ لِرَبِّكَ)، (شَكْوَتَ إِلَيْهِ هُمُومَكَ// وَاسْتَكْشَفَتَهُ كُرُوبَكَ). وهي جميعها عناصر صوتية لها دورها في تثبيت الدلالة وتحقيق الإيقاع.

وثمة احتفاء لافت بالتجانسات الصوتية، خاصة الجنسان غير التام، عبر المجاورة بين ملفوظات متتجانسة جزئياً؛ (طلب حرب)، (اليأس الناس)، (الوعاء الوكاء)، (يسر عسر)، (معين مهين)، (الحرفة العفة)، (الرفيق الطريق)، (دينك دنياك)، (تطير تصير)، (العاجلة الآجلة)، (خطب خلط).. إلخ. لها دورها في خلق إيقاع جزئي، ينجح في إبقاء المتكلمي متحركاً ضمن فضاء صوتي تتعالق ملفوظاته بما يجر السامع نحو الشبكة الدلالية للنص.

ويؤدي الطلاق الوظيفة عينها، فيوظف بشكل لافت في عموم الوصية، من خلال المواجهة بين ملفوظات متضادة دلائلاً، في صورة طلاق السلب؛ (تعلم - لا تعلم، توتاه - لا تؤتاه، لا تكن - كن .. إلخ). وفي صورة طلاق الإيجاب؛ (عاجلاً آجلاً) - (الدنيا الآخرة) - (المبطن المسرع) - (جنة نار) - (خصيب جديب) - (عزيزها ذليلها) - (كبيرها صغيرها) - (الليل النهار) - (عبد أحراً) - (اليسير الكبير) - (الفناء البقاء) - (غنى عسراً) - (مقدرتها عجزه) - (حسن قبيح) ...

هذا التواتر بين ملفوظات بعينها، تضاف إليه المقابلة بين المعنيين المتضادين (فليس كل طالب بمزروق// ولا كل مجمل بمحروم)، (قارن

أهل الخير تكن منهم// بابن أهل الشر تبن عنهم)، (أخطأ البصير قصده// أصاب الأعمى رشده)، كلها أمور تبدو مجتمعة مساهمة جمالية تقود نحو تحقيق التأثير وشد انتباه المخاطب إلى محطات بعينها تلزم البقاء منها على ذكر، وتجعله يستشعر حالة من التناقض يلزم التدبر فيه؛ ففي الحياة موت خفي، وفي الصحة والسلامة تهديد وعلل مرتبكة، وفي زخرف الدنيا ونعمها هول وخطر.

كما يبدو التكرير ظاهرة لافتة في الوصية، يتتنوع بين التركيز على أصوات بعينها، متتخذ صورة التضعيف؛ (هـ-يـ-نـ-رـ..)، وغيرها، وبين كلمات بعينها؛ (الموت) (بني) (الله) (الدنيا)، وأحياناً جمل (فهم وصيتي) (واعلم يا بني) (واعلم أن أمامك) (فإنني أوصيك). وكلها تساهم مجتمعة في خلق نفس إيقاعي ضمن مساحة النص، يوحى بجلال الفضاء الدلالي، ويوجه بصيرة الموصى نحو حقائق الملفوظات. فما يتخلق من تناغم وإيقاع يصبح له «تأثير حجاجي من خلال ما يتولد منه من إعجاب ومرح وانبساط وحماس»⁽⁵⁹⁾.

* * *

لم تكن غايتنا من المقاربة أعلى معايير كل الإمكانيات البلاغية التي تتبيّنها الوصية، بقدر ما كنا نروم قياس تجلّيات البلاغة النوعية لهذا الجنس القولي، الذي افترضنا فيه - شأنه شأن الأجناس النثرية القديمة - تلازم المكونين الحجاجي والأدبي، وتغيّي الإمتاع والإقناع معاً. ولقد أثبتت التحليل إمكانية الحديث عن بلاغة نوعية للوصية تتأسس على ثلاثة ركائز يسند بعضها بعضاً. فمن جانب أول بدت الذات الموصية عنصراً نصياً يتشكل عبر سمات، تنتهي بعنابة دقيقة، وتكون عنه صورة متعددة الملامح، قوامها الضعف والاستسلام والخضوع

لقارئية الدهر. فكانت مكوناً جمالياً له ديناميته وفاعليته النصيّتان، مثلاً بدت عنصراً داعماً للخطاب ومساهمة في الإيقاع.

ومن جانب ثانٍ تبيّن أن الموصى مكون أساس في بلاغة النص، ويشكّل امتداداً للذات الموصية، عبر انتخاب جملة من السمات التي تصبّ جميعها في خانة التخييف، وتتجح في تشكيل صورة عن طرف مهدد ومحاط بمخاطر حقيقية، تستوجب التدخل العاجل قصد التدرّاك والتخلص. فالموصى عنصر بلاغي حاسم في الوصية، أو هو عنصر تكويني تكويني، تؤلّفه سمات نوعية يختارها الموصي لحشره ضمن دائرة الطرف الواجب استهدافه بالترشيد والتخليق، مثلاً يساهم من جانبه في سوق الخطاب نحو وجهات تعبيرية دلالية يكون محورها، بل هو منطلقها ومنتها.

ولم يكن النص ليعرى عن توظيف حجج مباشرة، ومقومات لغوية أسلوبية وإيقاعية عديدة، دلت من جهة، على كون خطاب الوصية يحلق ضمن دائرة الكتابة البداخنة التي تعنى بشروط التحسين. ودللت من جهة أخرى تجاوزها مستوى التزيين أو التنميق الشكلي، وارتقاءها إلى مستوى التوظيف المقنع والمؤثر، عبر تفاعಲها مع مختلف المكونات النصية الأخرى، وانصهارها ضمن استراتيجية القول العامة وحسن تساندها مع مختلف الخطب الإيقاعية المعتمدة.

الهواش

- (1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، (مع الشرح اللغوي والفالرس المتنوعة)، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، مقدمة الشريف الرضي، ص 393-409.
- (2) القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية الشريفة، وصايا مختلفة باختلاف الجهة الموصية، وباختلاف الموضوعات والأغراض منها. وقد شكل النص الديني محفزاً لإنتاج الوصية والاهتمام بها. فجاءت آيات بصيغة التوصية، وأخرى حتى على إنجاز الوصية وإنتاجها، وفي أخرى حتى على العمل بها وتطبيقها. منها ما يتعلق بالإرث والوصية للأزواج والوصية بالشرع والدين والتقوى والوصية بالوالدين والوصية بالفرائض. للتوسيع ينظر: خير الدين وائل، وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم وتجوبياته، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، ط 1، 21428هـ / 2007م. ص 8-11.
- (3) عبد الله البهلوان، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع الهجري، مقاربة أسلوبية حجاجية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان - دار محمد علي للنشر - تونس، ط 1، 2011، ص 63.
- (4) فقد نظر إليها بوصفها من أعظم تراث الإمام علي في نهج البلاغة؛ «وصية تربوية تهذيبية.. وجهها الإمام إلى ولده ظاهراً وإنما واقعاً؛ يحتاج كل منا إلى أن يقف أمامها وقفه المتأمل؛ يقف عند كل فقرة، بل عند كل كلمة، يفكر فيها.. يحللها.. يدرسها.. يعيشها.. ويتحولها إلى حركة حية.. تحتاج إلى تحليل وتدقيق». ينظر: السيد عباس علي المستوى، الوصية الخالدة، شرح وصية الإمام علي لولده الحسن، دار الأضواء، بيروت، ط 1، 1405هـ / 1985م، ص 7.
- (5) كما هو مقرر في نظريات الخطاب المعاصرة؛ فجولي كريستيفا مثلاً تشير إلى أن الخلفيات الثقافية والاجتماعية وغيرها، كلها عناصر ترتقي بالنص إلى نسيج تتشابك شفراته وصياغاته ومدلولاته، بشكل لا يمكن معه أن تقيد أو تحفني داخل الذات الكاتبة، بل «إن الذات الكاتبة هي التي قد تبدو متحففة داخلها» ينظر: Kristeva, Julia. Recherche pour une sémanalyse. Seuil. 1969. p.373

ويشير رولان بارت إلى الحقيقة نفسها مبيناً أن أي خطاب يتموضع ضمن مجالات التبادل (Intercours)، وفيه يتم تبادل شفرات غير محددة وقد تكون غير واقعة في نشاط الكاتب. وهو نسيج من الدلائل المتعددة والمترافقة أحياناً، وهو حقل عام من الاستشهادات والصياغات والتصوص والثقافات السابقة والمعاصرة، وأصداء اللغات الاجتماعية، وتأثير السنن الثقافي، وهو فضاء لشفافية العلاقات الثقافية والاجتماعية وتفاعل اللغات. للتوسيع ينظر: Barthes Roland. (Théorie de texte). Encyclopédia Universalis. Paris. 1990. pp. 370-377

وينظر كذلك: مقال «من الأثر الأدبي إلى النص»، رولان بارت، الوارد ضمن كتاب: درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالى، دار توبقال، ط ١، ١٩٨٦م. ص ٦١-٦٠.

(٦) نهج البلاغة، تسيق أنصاريان، ص ٣٩٤.

(٧) نفسه، ص ٣٩٤.

(٨) نفسه، ص ٣٩٦.

(٩) يشير عبد الله البهلوان إلى ارتباط الوصية في حقيقتها ومعانيها بمقام الموت: فـ«الوصية - على تنوع موضوعاتها واختلاف أطراها - تصدر عن رجل على وشك الموت للأحياء. إذ هي به مقتربة وعليه تحيل. فالوصية تتشاءم وتتجز لحظة الإحساس بقرب الأجل ودنو الموت». ينظر: الوصايا الأدبية، مرجع مذكور، ص ٥٤. وهذا كلام قد يصدقه متن الوصية المدرسوسة، لوجود مؤشرات لفظية تصرح بإحساس الموصي بقرب أجله وإمضائه جل عمره. إلا أن ثمة وصايا إبداعية محضة صادرة عن وفي غيره، ترد في سياقات غير الموت. وثمة وصايا إبداعية محضة صادرة عن بعض الشطارات والمكدين والمهمشين والعشاق في المجتمع، براد بها معارضه السياق الأخلاقي العام، وتعمّد مخالفة المتعارف من القيم والأخلاق. وهي نوع قائم بذاته، تعد تويعاً من تويعات الوصية، لا يمكن أن تسعف في تجريد ومحايثة الحكم السابق.

(١٠) نهج البلاغة، ص ص ٣٩٤-٣٩٧.

(١١) نهج البلاغة، ص ٣٩٣.

(١٢) يشير بيرلمان إلى أن العبارات المباشرة والمقبولة تلقائياً وبدون جهد، يكفي في منحها كامل تأثيرها، توظيفها بطريقة ملائمة حتى تتمكن من بناء الفكر وتحريك النفوس بكينية ناجعة. ينظر: ش. بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفه، ترجمة النقاري، مجلة المعاشرة، س ١، ع ١، ١٩٨٩، ص ١٢٧.

(١٣) بيرلمان، التمثيل والاستعارة، مقال مذكور، ص ١٢٦.

(١٤) نهج البلاغة، ص ٣٩٤.

(١٥) تشير بعض الدراسات الفلسفية إلى أن البكائية ومشاعر الأسى والحزن، سمات ملزمة للعظماء وأصحاب الاهتمامات الكبرى. فالذات الإنسانية حينما تعرف الكثير من أسرار الوجود، وتلامس الحقائق الكبرى التي تحكم الحياة، تصبح أكثر خوفاً ورعباً، ويزداد لديها القلق والاضطراب من المصير: «والكافأة شرط أساسى لظهور التفكير العميق. فالفيلسوف يتولد تفكيره غالباً عن شكه، وخصوصاً عن انقضائه واكتئابه، فيبتعد عن المللوات والاستمتاع بها، لينصرف إلى البحث والاستنتاج». بل إن هذه الحالة ضرورية «ليستمر التفكير ويتسنم بالعمق والاستقصاء». ينظر: عبده

الشامي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وأثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط 5، 1399هـ/1979م، ص 95.

- (16) تذكر المصادر التاريخية التي أرخت لأحداث صفين أن نتائجها كانت مفجعة، فقد تراوح عدد القتلى من المسلمين من الجانبيين بين عشرين ألفاً وبين سبعين. لمعرفة تفاصيل واختلافات المؤرخين والروايات بشأن معركة صفين ينظر على سبيل المثال: (البداية والنهاية) لابن كثير، و(تاريخ اليعقوبي)، و(مروج الذهب) للمسعودي.
- (17) نهج البلاغة، ص 393.
- (18) نفسه، ص 394.
- (19) نهج البلاغة، ص 396.
- (20) نهج البلاغة، ص 394.
- (21) نهج البلاغة، ص 394.
- (22) نهج البلاغة، ص 393-394.
- (23) بالنظر إلى أن مصادر الوصية تشير إلى أن علياً بن أبي طالب قد كتبها إلى ابنه الحسن وهو يومئذ فوق الثلاثين من عمره. وهذا أمر يفرض أن تقرأ الوصية من منظور كونها وصية عامة للإنسانية جماعة. ويفرض قراءة بعض مضموناتها بالاحظها في غير حرفيتها أو صدقيتها. فالصغر حالة ملزمة للإنسان، ومهما توهم في نفسه القوة والقدرة والكبر، فهو يظل في حكم الصغير والضعيف.
- (24) ما يعبر عنه العرفانيون ورجال التصوف بمعركة النفس الأمارة، أو معركة جنود الشيطان.
- (25) بيرلمان، التمثيل والاستعارة بين العلم والشعر والفلسفة، مذكور، ص 126.
- (26) نهج البلاغة، ص 395.
- (27) نفسه، ص 403.
- (28) نفسه، ص 405.
- (29) نفسه، ص 404.
- (30) نهج البلاغة، ص 402.

(31) يسجل محمد العمري الملاحظة نفسها على الخطب الوعظية لعلي بن أبي طالب قائلاً: «قام الوعظ في أول الأمر على المزاوجة بين الوعد والوعيد، كما هو شأن في بعض مواعظ علي بن أبي طالب. ينظر كتابه: في بلاغة الخطاب الإقتصاعي، سلسلة الدراسات النقدية (5)، دار الثقافة ، البيضاء ، ط 1، 1986م، ص 39.

(32) PERELMAN CH. Le Champ de L'argumentation. PUB. Bruxelle. 1970
.PP: 115-116

(33) عبدالله البهلوان، الوصايا الأدبية، مذكور، ص 95.

(34) لا تبعد الوصية عن معاني مادة (أدب) في الاستعمال اللغوي، في (أدب فلاناً وأدبه: راضه على محسن الأخلاق والعادات ودعاه إلى المحامد). (وتأدب بأدب القرآن أو أدب الرسول: احتذاء)، (و(الأدب: رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي)، (المؤدب: من يختار ل التربية الناشئ وتعلمه). ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، (د.ت.)، ط 2، ج 1، ص 9-10.

هذه الغايات التهذيبية هي نفسها التي تحدث عنها تيري إيجلتون، فالأدب عنده كانت له دائمًا أبعاد عملية نفعية... ينهض بوظيفة التربية والتعليم وتهذيب الروح وتمتين الأنفس وتحقيق التطهير الداخلي (تذكر وظيفة التطهير عند أرسسطو). وقد وظف دائمًا في مجالات الحياة العملية ومجالات الدين، ولم يظهر هذا التفرق بين الأدب النفعي أو الرسالي والأدب غير الرسالي إلا في الزمن المعاصر. ينظر: Terry Eagleton. Critique et théorie littéraire. éd. P.u.f. 1994. p 11

(35) نهج البلاغة، ص 394.

(36) نهج البلاغة، ص 397.

(37) نهج البلاغة، ص 398.

(38) البحرياني ج 20.

(39) الوصايا الأدبية، مذكور، ص 23.

(40) نهج البلاغة، ص 396.

(41) نهج البلاغة، ص 396.

(42) نهج البلاغة، ص 399.

(43) نهج البلاغة، ص 399.

(44) نهج البلاغة، ص 397-398.

(45) Ch.Perleman. L'Empire Rhétorique . p : 123.

(46) نهج البلاغة، ص 399.

(47) نهج البلاغة، ص 395.

(48) نهج البلاغة، ص 399.

واضح أن الموصي يستدل في إثبات التوحيد بما يقرب من الاستدلال في كثير من الآيات القرآنية ، التي تنفي الشريك بنفي آثاره التي لابد من ترتيبها على وجوده لو

كان. ومنها على سبيل المثال: «مَا أَتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ»، (سورة المؤمنون الآية 19).

(49) نهج البلاغة ، ص 396.

(50) نهج البلاغة ، ص 400.

(51) بحسب تقسيم أسطو الذي يميز بين المثال التاريخي والمثال المصطنع ، الذي يقسمه بدوره إلى مثل خرافي ومثل بالتشابه. ينظر: أسطو، الخطابة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م، ص 139-140هـ.

(52) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقتصادي، مذكور، ص 72.

(53) محمد الغروي، الأمثال في نهج البلاغة، انتشارات فيروزآبادي، قم، ط 1، 1401هـ، ص 131.

(54) لقد سبق أن أكد الجاحظ أهمية مراعاة المثلقي وما يستحسنها ويروقه من أجل ضمان التأثير فيه: «إذا لم يكن اللفظ رائعاً والمعنى بارعاً لم تصح له الأسماء ولم تحفظه النقوس ولم تتناقله الأقواء ولم يخلد في الكتب».

أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تج. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج 3، ص 346.

وفي السياق نفسه حذر أبو هلال العسكري من عواقب الإخلال بهذا المبدأ الذي يضمن تحقق المقبولية، فالكلام «إذا كان لفظه غثاً ومعرضه رثاً، كان مردوداً ولو احتوى على أجل معنى وأنبله».

أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تج. مفید قمیحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1981م، ص 58.

(55) يشير عبدالله البهلوi إلى أن التعبير بالحكم والأمثال يعد اختياراً مدبراً محكوماً برغبة خفية في إحداث تأثيرات مقصودة في المخاطب، من جانب تحولها إلى قيم ومتطلبات جماعية مشتركة تستمد قوتها من إجماع البشر عليها وتفضيلها وإحاطتها بأجواء القداسة والإجلال، ومن جانب استغنائها عن قائلها وطبيعتها القائمة على محو الحدود بين صوت القائل (Locuteur) وصوت المتكلف (Enonciateur) .

الوصايا الأدبية، مرجع سابق، ص 236.

(56) المرجع نفسه، ص 381 .

(57) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط 14، 1998م، ج 4، ص 102.

(58) جدير بالبيان أن الرابطة العقدية الإيمانية تعد مقدمة على الرابطة الدموية في الإسلام. وهذا ما يستفاد من خطاب الله لنوح عليه السلام بشأن سؤاله تجاهه ولده من الغرق: «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنَا أَحَکَمُ الْحَاكِمَيْنَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلَكَ إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِيْنَ» (سورة هود، 45-46).

(59) عبد الله صولة، الحجاج أطروه ومنطليقاته من خلال «مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتكاه، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1998م، ص 317.

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني دراسة في تاريخ البلاغة

محمد بن عبدالعزيز بن عمر نصيف^(*)

التمهيد⁽¹⁾:

يكشف لنا النظر في سيرة هذين العالمين عن عدة علاقات تؤكد إفادة اللاحق - ابن الشحنة - من السابق - القزويني - إفادة شبه مؤكدة.

أما القزويني⁽²⁾ فهو أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن عمر الشافعي، المعروف بجلال الدين القزويني، ويلقب بخطيب دمشق، ولد بالموصى سنة: 666هـ، وسكن الروم⁽³⁾ مع والده وأخيه واشتغل وتفقه حتى ولى القضاء وهو دون العشرين ثم قدم دمشق وسمع من جماعة من أهلها واشتغل في الفنون وأتقن الأصول والعربية والمعاني والبيان، من كتبه (تلخيص المفتاح)، و(الإيضاح) جعله كالشرح له: (تلخيص المفتاح)، وقد استمر في قضاء دمشق إلى أن توفي بها سنة: 739هـ.

وأما ابن الشحنة⁽⁴⁾ فهو أبو الوليد محمد بن محمد بن محمد بن غازي بن أيوب بن محمود الحلبي الحنفي المعروف بابن الشحنة الحلبي، ويقال له ابن الشحنة الكبير، ولد بحلب سنة: 749هـ، ونشأ بها في كنف أبيه فحفظ القرآن وكتباً، وأخذ عن شيوخ

(*) أستاذ مساعد بقسم الأدب والبلاغة بكلية الجامعية الإسلامية بالمدينة المنورة.

بَلْدَهُ وَالقادِمِينَ إِلَيْهَا، وَمَنْ أَخَذَ عَنْهُمُ الْمُتَرَجِّمُ لَهُ: «السَّيِّدُ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ مُحَمَّدِ الْحَسِينِي»⁽⁵⁾، وَقَدْ ارْتَحَلَ ابْنُ الشَّحْنَةَ فِي حَيَاةِ أَيِّهِ لِدِمْشِقَ وَالقَاهِرَةِ فَأَخَذَ عَنْ مَشَايِخِهَا، وَأَذْنَ لَهُ فِي الْإِفْتَاءِ وَالتَّدْرِيسِ قَبْلَ أَنْ يَلْتَحِي وَاشْتَهِرَ فِي فَضَائِلِهِ، وَكَانَ لَهُ اشْتِفَالٌ بِالْأَدْبُرِ وَالتَّارِيخِ، وَكَانَ: «مِنْ أَفْرَادِ الدَّهْرِ عَلَمًا وَفَصَاحَةً وَعَقْلًا وَرِيَاسَةً»⁽⁶⁾، لَهُ عَدَةُ كُتُبٍ مِّنْهَا حَاشِيَةٌ عَلَى الْكَشَافِ لَمْ يَكُمِلَهَا، وَلَهَا عَدَةُ أَرْجَيزٍ مِّنْهَا أَرْجُوزَةٌ فِي الْبَلَاغَةِ - وَهِيَ الْمُشْتَهِرَةُ بِاسْمِ: «مائة المعاني والبيان» -، وَقَدْ تَوَفَّى بِحَلْبِ سَنَةِ 815هـ.

وتُظَهِرُ الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْقَزوِينِيِّ وَابْنِ الشَّحْنَةِ، رَحْمَهُمَا اللَّهُ، فِي عَدَةِ جُوانِبٍ، مِنْهَا:

- 1 - التقارب الزمانى فقد ولد ابن الشحنة بعد وفاة القزويني بعشرون سنة ، وما بدأ طلب العلم إلا وقد اشتهر تلخيص المفتاح ، وبدأت شروحه تظهر وتكثر⁽⁷⁾ ، بل ظهر أشهرها⁽⁸⁾ .
- 2 - التقارب المكاني فقد نشأ ابن الشحنة في حلب وارتَحَلَ إلى دمشق مراراً للدراسة على شيوخها ، والغالب أن بعض هؤلاء الشيوخ قد درس على القزويني خطيب دمشق .
- 3 - يعد العالم الوحيد الذي عده السخاوي من شيوخ ابن الشحنة - وهو السيد عبد الله بن محمد بن أحمد الحسيني - أحد شراح التلخيص⁽⁹⁾ ، ولا يبعد أن ابن الشحنة اطلع على هذا الشرح بل وبما درس التلخيص على شيخه ، وبالنظر إلى مولد عبد الله الحسيني ووفاته وحياته⁽¹⁰⁾ يمكن أن يقال: إنه يمثل حلقة الوصل بين القزويني وابن الشحنة⁽¹¹⁾ .

وبعد ظهور هذه العلاقة بين ابن الشحنة والقزويني من خلال هذا التمهيد ، آن أن أدخل في صلب البحث حيث سأقوم بعمل مقارنة بين المتبنين لإثبات العلاقة القوية بينهما ، وذلك من خلال المباحث الخمسة الآتية:

المبحث الأول: المقارنة بين المتنين من جهة معالمهما الرئيسية:
بالنظر إلى الترتيب العام للمنظومة نجد أن ابن الشحنة وافق القزويني فيما يلي:

- 1 - الابتداء بمقيدة حول الفصاحة والبلاغة، ويعد القزويني أول من وضع هذه المقدمة في هذا الموضوع⁽¹²⁾.
- 2 - تقسيم البلاغة إلى العلوم الثلاثة، وهو في هذا موافق لصاحب التلخيص⁽¹³⁾.
- 3 - تقسيم علم المعاني إلى ثمانية أبواب ، ويعد القزويني أول من قسمه إلى هذه الأبواب⁽¹⁴⁾.
- 4 - انحصر الكلام في علم البيان في: التشبيه، والمجاز، والكتابية، وهو في هذا موافق للقزويني، بل قد وافقه أيضاً في عدم تقسيم هذا العلم إلى أبواب⁽¹⁵⁾.
- 5 - تقسيم البديع إلى ضرب لفظي وآخر معنوي، وهو في هذا موافق للتلخيص⁽¹⁶⁾، مع ملاحظة أن السكاكي - وإن أشار إلى هذا العلم وقسمه إلى لفظي ومعنوي - لم يسمّ بهذا الاسم صراحة⁽¹⁷⁾، بينما سماه بدر الدين بن مالك؛ لكن تقسيمه للعلم اختلف قليلاً عن تقسيم التلخيص، كما أن معنى البديع عنده لا ينطبق تماماً على معناه عند القزويني⁽¹⁸⁾؛ وعليه فقد استفاد القزويني من تقسيم السكاكي⁽¹⁹⁾، وتسمية ابن مالك⁽²⁰⁾ لكنه لم يتبعهما تماماً المتتابعة.
- 7 - خَتَم البديع بالحديث عن السرقات الشعرية، ويعد القزويني أول من أَلْحق مبحث السرقات الشعرية بعلم البديع⁽²¹⁾.
وبهذا يتضح أن معالم هذه المنظومة هي نفس معالم تلخيص المفتاح الرئيسية، والله أعلم.

المبحث الثاني: المقارنة بين مسائل المقدمة في المتنين:

تابع الناظم القزويني في الحديث عن فصاحة الكلمة والكلام والمتكلم وبلاهة الكلام والمتكلم، مع ترك شرطين للفصاحة ذكرهما القزويني لكنه لم يرتضهما⁽²²⁾، وهذا يتاسب مع رغبته في الاختصار، ويستثنى من هذه المتابعة مسألتان:

1 - تأثيرُ الحديث عن فصاحة الكلمة حيث أشار إليها بعد الحديث عن بלאهة الكلام والمتكلم، أما القزويني فقد تكلم عن فصاحة الكلمة ثم الكلام ثم المتكلم ، ثم تحدث عن بلاهة الكلام ثم المتكلم⁽²³⁾، ويبعد أن هذه المخالفة لترتيب القزويني ليست إلا لضرورة النظم، مع أنه يمكن أن يقال: إن هذه المخالفة مكنته الناظم من تعريف فصاحة وبلاهة المتكلم في أقصر عبارة، ولو مشى على ترتيب القزويني لما تنسى له ذلك، والله أعلم.

2 - ختمه المقدمة بتعريف الصدق والكذب، أما القزويني فقد ذكر هذه المسألة على شكل (تبنيه) بعد ذكر أبواب علم المعاني إجمالاً⁽²⁴⁾؛ وتقديم ابن الشحنة للمسألة عن موضعها في التلخيص يحمل أحد أمرین:

1 - ما نبه عليه في الدراري المدروزة بقوله: «ولما فرغ من تعريف الفصاحة والبلاغة، وإنما يوصف بهما الكلام والمتكلم ذكر أن مما يتصفان به أيضاً: الصدق والكذب فقال: ...»⁽²⁵⁾.

2 - أن تعريف الصدق والكذب مما يحتاج إليه في دراسة هذا العلم؛ فذكر في مقدمة العلم لأنه داخل في شرطها⁽²⁶⁾. وقد يقول قائل: إن هذا خطأ من النساخ ولكن هذا مستبعد؛ لأنني وإن لم أجده مخطوطاً جيداً للمنظومة إلا أنه بالاطلاع على عدد من الشرubs المنظومة وجدتهم متتفقين على وضع البيت في هذا الموضع⁽²⁷⁾.

المبحث الثالث: المقارنة بين مسائل علم المعاني في المتنين:

بدأ الناظم علم المعاني بتعريفه، والإشارة إلى أن أبوابه ثمانية، وهو في هذا مقتضى لآخر القزويني، بل إننا نجد أن تعريفه يطابق تعريف القزويني - مع ملاحظة ما تقتضيه ضرورة النظم من تقديم وتأخير - فبينما نجد القزويني يقول: «... وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال» نجد ابن الشحنة يقول:

وعربي اللفظ ذو أحوال يأتي بها مطابقاً للحال

عرفانها علم هو المعاني⁽²⁸⁾.

مع ملاحظة أن هذا التعريف خاص بالقزويني خالٍ من عَرْف علم المعاني قبله⁽²⁹⁾، بل إن متابعة ابن الشحنة للقزويني كانت دقيقة للغاية حيث عبر بقوله (عرفانها) فوافق القزويني في تعبيره بالمعرفة دون العلم ، وقد قال القزويني في الإيضاح معللاً لهذا التعبير: «قيل (يعرف) دون (يعلم) رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات ...»⁽³⁰⁾، وفي هذا دليل ظاهر على شدة تأثر ابن الشحنة بالقزويني واقتفائه أثره، والله أعلم.

ثم تكلم الناظم في باب الإسناد الخبري: على ثلاثة مسائل هي:

1 - القصد من إلقاء الخبر.

2 - أضرب الخبر، وخروجهما على خلاف مقتضى الظاهر.

3 - الإسناد الحقيقي والمجازي.

وهو في بنائه الباب على هذه المسائل متابعٌ للقزويني، لأن أول من أدخل مسألة القصد من إلقاء الخبر في هذا الباب هو القزويني⁽³¹⁾، كما أنه أول من أدخل المجاز العقلي في علم المعاني - عموماً -، وفي هذا الباب - خصوصاً -⁽³²⁾.

ثم إن تعريف الحقيقة والمجاز العقليين عند ابن الشحنة جاء موافقاً للقزويني تمام الموافقة فقد قال القزويني في تعريفهما: «ثم الإسناد منه حقيقة عقلية، وهي: إسناد الفعل - أو معناه - إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر...، ومنه مجاز عقلي، وهو إسناده إلى ملابسٍ له غير ما هو له بتأول»، وقال ابن الشحنة:

وَالْفُعْلُ أَوْ مَعْنَاهُ إِنْ أَسْنَدَهُ لِمَا لَهُ فِي ظَاهِرِ ذَهَنِهِ حَقِيقَةٌ عَقْلَيَّةٌ، وَإِنْ إِلَى غَيْرِ مُلَابِسٍ مَجَازٌ أَوْلًا⁽³³⁾

ثم تكلم الناظم في باب المسند إليه على ثلاثة أحوال رئيسة له، وهي:
1 - أحوال المسند إليه في ذاته.

2 - أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به.

3 - خروج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر.

وهي نفس الأحوال التي اقتصر عليها القزويني في التلخيص⁽³⁴⁾.

أما أحوال المسند إليه في ذاته فقد تكلم فيها الناظم على خمسة أحوال هي:

الحذف، والذكر، والتعريف، والتنكير، والتقديم، وهذه الأحوال مذكورة في التلخيص وبينفس الترتيب⁽³⁵⁾، إلا أن الناظم ترك ذكر تأثير المسند إليه اختصاراً خاصةً أن القزويني اكتفى فيه بقوله: «وأما تأثيره فلاقتضاء المقام تقديم المسند»⁽³⁶⁾، مع ملاحظة أن الناظم جعل التنكير عَقِيبَ التعريف، وهذه متابعة منه للقزويني⁽³⁷⁾، كما أنه آخر الكلام على التقديم وجعله بعد ذكر أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به، وهو في هذا متابع للقزويني⁽³⁸⁾، كما أنه عبر بالحذف والذكر وفقاً له⁽³⁹⁾.

وإذا نظرنا إلى هذه المباحث بالتفصيل نجد أن الناظم أشار في مبحث حذف المسند إليه إلى أربعة من دواعي الحذف وهي: إرادة

الصون، وتأتي الإنكار، والاحتراز عن العبث، واختبار المستمع، وهذه الأربعية تقابل ستة من الدواعي التي ذكرها القزويني⁽⁴⁰⁾، وقد ترك النظام مما ذكره القزويني ثلاثة دواع هي: تخيل العدول إلى أقوى الدليلين، وتعيين المسند إليه، وادعاء تعيينه⁽⁴¹⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما في مبحث ذكر المسند إليه فقد أشار إلى خمسة من دواعي الذكر وهي: التعظيم، والتحقير، وإرادة البسط للكلام، والتنبية على غباوة السامع، والاحتياط لضعف التعميل على القرينة، وهذه الدواعي نفسها مذكورة في التلخيص⁽⁴²⁾، وقد ترك النظام مما ذكره القزويني أربعة دواع هي: كونه الأصل، وزيادة الإيضاح والتقرير، والتبرك بذكره، واستلذاذه⁽⁴³⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما مبحث تعريف المسند إليه فقد تكلم فيه النظام على ستة معارف: الضمير ، والعلم ، والاسم الموصول ، واسم الإشارة ، والمعرف بـ (أـل) ، والمعرف بالإضافة ، وهي نفس المعارف التي اقتصر عليها القزويني ، كما أنه رتبها على نفس ترتيب القزويني لها⁽⁴⁴⁾ .

وإذا نظرنا إلى حديثه على هذه المعارف بالتفصيل نجد أن النظام أشار في التعريف بالضمير إلى مسائلتين: مراعاة مقام التكلم والخطاب والغيبة، وترك تعيين المخاطب لإرادة العموم، وهاتان المسائلتان هما المذكورتان عند القزويني دون أدنى تغيير⁽⁴⁵⁾ .

وفي التعريف بالعلم أشار النظام إلى ثلاثة من دواعيه، وهي: الإحضار في ذهن السامع ابتداء باسمه الخاص به، وتعظيمه، وإهانته، وكلها مما ذكره القزويني⁽⁴⁶⁾، وقد ترك النظام ثلاثة دواع مما ذكره القزويني وهي: الكناية، وإيهام الاستلذاذ، والتبرك⁽⁴⁷⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار⁽⁴⁸⁾.

وفي التعريف بالاسم الموصول أشار الناظم إلى أربعة من دواعي التعريف بالموصولية، وهي: الجهلُ بغير الصلة، والإيماءُ إلى وجه بناء الخبر، وكونُ تعريفه ذريعةً للتعظيم، والتفحيم، وكلها مستفادة من التلخيص⁽⁴⁹⁾، وقد تركَ مما ذكره التلخيص ثلاثة دواع هي: الاستهجانُ، وزيادةُ التقرير، وتتبّيهُ المخاطب على خطأ⁽⁵⁰⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

وفي التعريف باسم الإشارة ذكر الناظم اثنين من دواعي التعريف باسم الإشارة وهي: التعرِيضُ بغاوة المخاطب، وبيانُ حال المشار إليه من القرب أو التوسط أو البعاد، وهما مستفadan من التلخيص⁽⁵¹⁾، وتركَ مما ذكره القزويني أربعة دواع هي: كمالُ التمييز، والتحقيرُ، والتعظيمُ، والتتبّيهُ على الاستحقاق⁽⁵²⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

وفي التعريف بألف أشار الناظم إلى أن (ألف) تأتي : للعهد أو للحقيقة، وأن التي للحقيقة، قد تقيد الاستغراق أو يراد بها فرد غير معين، وهذا مستفاد من التلخيص⁽⁵³⁾، وقد ترك الناظم ما ذكره القزويني من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع⁽⁵⁴⁾، ولعله ترك ذكر هذه المسألة بسبب ما وجه لها من اعتراض⁽⁵⁵⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما التعريف بالإضافة فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه، وهي⁽⁵⁶⁾: الاختصارُ، والتعظيمُ، والتحقيرُ، وهي المذكورة في التلخيص⁽⁵⁷⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما مبحث تكير المسند إليه، فقد أشار فيه الناظم إلى خمسة من دواعيه، وهي: التحقيرُ، والتعظيمُ، والإفرادُ، والتکثيرُ، والتقليلُ، وكلها مذكورة في التلخيص⁽⁵⁸⁾، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني التكير للنوعية اختصاراً⁽⁵⁹⁾.

وأما أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به -، فقد تكلم فيها الناظم عن ستة أحوال هي: الوصفُ، والتوكيدُ، وعطفُ البيان، والبدلُ، وعطفُ النسق، وضميرُ الفصل وهذه الأحوال هي المذكورة في التلخيص وبينفس الترتيب⁽⁶⁰⁾.

أما الوصف - فقد أشار الناظم إلى أربعة من دواعيه؛ فقد ذكر: تبيينه، ومدحه، وتحصيصه، وهذه الدواعي الثلاثة مستفادة من التلخيص⁽⁶¹⁾، وزاد غرضاً واحداً هو: التعين، وهذا من الموضع القليلة التي خالف فيها الناظم صاحب التلخيص⁽⁶²⁾، ولم يتبيّن لي المصدر الذي زاد منه الناظم هذا الغرض، وقد ترك الناظم داعياً واحداً ذكره القزويني هو: التوكيد⁽⁶³⁾، ويمكن أن يقال: إن التوكيد فيه زيادة تعين فيرجع كلام الناظم إلى غرض التوكيد الذي ذكره القزويني.

وأما التوكيد فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه وهي: دفع توهם عدم الشمول، ودفع توهם السهو، ودفع توهם المجاز، وكلها في التلخيص⁽⁶⁴⁾، وقد ترك مما ذكره القزويني: التقرير⁽⁶⁵⁾، وربما كان تركه له لظهوره بحيث لا يحتاج إلى التنصيص عليه، مع ما فيه من الاختصار.

وأما عطف البيان - فقد أشار الناظم إلى داع واحد له هو بيانه باسم مختص به، وهو الغرض المذكور في التلخيص⁽⁶⁶⁾.

وأما البدل فقد أشار الناظم إلى أنه يكون لزيادة التقرير، وهذا هو الغرض المذكور في التلخيص، مع ملاحظة شدة التوافق بينهما في العبارة⁽⁶⁷⁾.

وأما عطف النسق فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه، وهي التفصيل - بصورتيه -⁽⁶⁸⁾ مع الاختصار، ورد السامع إلى الصواب،

وكلاً موجودة في التلخيص، وقد ترك الناظم ثلاثة دواع ذكرها صاحب التلخيص هي: صرف الحكم إلى آخر، والشك، والتشكيك⁽⁶⁹⁾، وهذا يتاسب مع منهجه في الاختصار.

وأما ضمير الفصل، فقد أشار الناظم إلى داع واحد من دواعيه هو: التلخيص، وهو المذكور في التلخيص⁽⁷⁰⁾.

أما مبحث تقديم المسند إليه فقد مرّ أن الناظم أخره تبعاً للقزويني، وقد أشار فيه إلى داعيين للتقديم هما: الاهتمام، والحضر، وذكر ثلاثة من أسباب الاهتمام هي: كونه الأصل، وتمكين الخبر، والتعجيل بالمسرّة أو المساءة، والسؤالان مستفاذتان من التلخيص⁽⁷¹⁾، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني سببين للاهتمام هما: إيهام عدم الزوال عن الخاطر، وإيهام عدم الاستلذاذ إلا به، كما أنه أغفل أكثر ما يتعلق بدلالة تقديم المسند إليه على الحصر، ولم يذكر منه سوى اشتراط سبق المسند إليه بأداة الحصر⁽⁷²⁾.

وأما خروج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر، فقد أشار الناظم فيه إلى صورتين من صور خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وهي: الالتفات، ومخاطبة المخاطب أو السائل بغير ما يتربّيان، وهو مذكورتان في التلخيص⁽⁷³⁾.. وقد ترك مما ذكره صاحب التلخيص: الإضمار في مقام الإظهار، والإظهار في مقام الإضمار، والتناوب بين صيغ الأفعال، والقلب⁽⁷⁴⁾.

ثم تكلم الناظم في باب المسند على حالَيْن رئيسيْن له، وهما:

1 - أحوال المسند في ذاته.

2 - أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به.

وهما الحالان اللذان اقتصر عليهما القزويني في التلخيص⁽⁷⁵⁾، مع ترك الناظم للتبيه الذي ختم به القزويني الباب⁽⁷⁶⁾، وهذا متفق مع منهجه في الاختصار، وترك ذكر التبيهات.

وقد خالف الناظم القزويني في ترتيب الأحوال التي تكلم عليها في القسمين حيث تكلم على الأحوال الخمسة الأولى من القسم الأول ثم انتقل إلى القسم الثاني وبعد الانتهاء منه ختم الباب بالأحوال الباقية من القسم الأول، ولعل ذلك لأمررين:

- 1 - مراعاة ضرورة النظم.
- 2 - أن الناظم اكتفى في بعض الأحوال بمجرد الإحالة على ما سبق فجمع أكثر تلك الأحوال في بيت واحد⁽⁷⁷⁾ طلياً للاختصار الذي كان منهجاً له في المنظومة.

أما أحوال المسند في ذاته فقد تكلم فيها الناظم على تسعه أحوال، هي: الترك، والذكر، ومجيء المسند فعلاً، ومجيء المسند اسمأً، ومجيءه مفرداً، والتعريف، والتأخير، والتقديم، والتنكير، وكلها مذكورة عند القزويني⁽⁷⁸⁾.

فأما ترك المسند فاكتفى فيه بأمررين :

- أ - الإحالة على حذف المسند إليه.
 - ب - التنبيه على وجوب القرينة عند ترك المسند.
- ويعد هذا متابعة من الناظم لصاحب التلخيص - مع الاختصار - وتتضح هذه المتابعة فيما يلي:
- أولاً: عبر بترك المسند خلافاً لتعبيره في باب المسند إليه بالحذف، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص⁽⁷⁹⁾.
- ثانياً: أحال على ما مضى في حذف المسند إليه، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص⁽⁸⁰⁾.
- ثالثاً: اشترط القرينة هنا وترك اشتراطها في حذف المسند إليه، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص⁽⁸¹⁾.

رابعاً: قدم الترك على الذكر، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص⁽⁸²⁾.

وأما ذكر المسند فلم يذكر فيه الناظم سوى أمرين:
أ - الإحالاة على ذكر المسند إليه.

ب - إضافة غرض لذكر المسند يتميز به عن المسند إليه وهو إفادة تعين المسند، وهذا هو عين ما ذكره القزويني في التلخيص⁽⁸³⁾.

وأما كون المسند فعلاً فقد ذكر فيه الناظم دلالتين للفعل هما:
أ - التقيد بأحد الأزمنة الثلاثة.
ب - إفادة التجدد.

وهذه متابعة منه للقزويني⁽⁸⁴⁾، مع ملاحظة إغفال كون التقيد بأحد الأزمنة على أخصر وجه⁽⁸⁵⁾، ولعل هذا عائد إلى ضرورة النظم مع الحرص على الاختصار.

وأما كون المسند اسماً فقد أشار الناظم إلى أنه يكون اسمًا لانعدام الدلالتين المستفادتين من كونه فعلاً، وهذا هو عين ما ذكره القزويني في التلخيص، بل تكاد عبارتهما هنا تتفق حيث يقول في التلخيص: «واما كونه اسمًا فلا إفادة عدمهما» ويقول الناظم «واسمًا فلانعدام ذا»⁽⁸⁶⁾.

وأما كون المسند مفرداً فلم يذكر الناظم غرضاً له سوى إرادة نفس الحكم - يعني دون قصد إلى القوية - وهذا الغرض موجود في التلخيص⁽⁸⁷⁾، وقد أغفل الناظم مما في التلخيص غرضاً آخر هو كون المسند سببياً، وهو إغفالٌ متسبقٌ مع منهج الناظم حيث إن كون المسند سببياً مجرد اصطلاح للسكاكى - كما نص التفتازانى - مع صعوبة تعريفه والتمثيل له⁽⁸⁸⁾، فيحسن أن يُطوى ذكره للمبتدئ.

وأما تعريف المسند، وتأخيره، وتقديمه، وتنكيره فقد اكتفى الناظم في هذه الأساليب بالإحالاة على ما سبق في باب المسند إليه، أما القزويني فقد فصل في معظمها⁽⁸⁹⁾، ويبدو أن الناظم أوجز فيها

طلبًا للاختصار مع كون معظم الكلام حولها تكراراً لما مر في باب المسند إليه، لكن ينبغي التنبيه إلى أن الناظم جانب الدقة في أمرين: الأول: أحال في دلالة تقديم المسند على دلالة تقديم المسند إليه مع وجود الاختلاف بينهما في شروط الدلالة على الحصر⁽⁹⁰⁾، ويمكن الاعتذار عن الناظم بأنه سيشير إلى تقديم المسند في باب القصر، لكن لا يخفى أنها إشارة مجملة.

الثاني: أحال في دلالة تعريف المسند على دلالة تعريف المسند إليه، وهي إشارة في مجملها صائبة لكن تعريف المسند يختص بدلالته على الحصر⁽⁹¹⁾.

هذا، وقد ترك الناظم من أحوال المسند في ذاته:

1 - كون المسند جملة بينما قال القزويني: «وأما كونه جملة: فللتفوي، أو لكونه سببياً كما مر»⁽⁹²⁾، ولعله اكتفى بقوله في إفراده: (ومفرداً لأن نفس الحكم فيه قصدأ)⁽⁹³⁾; لأن عبارته تفهم أنه إذا لم يرد نفس الحكم بل أريد معه أمر زائد فإن المسند لا يكون مفرداً بل يكون جملة.

2 - كون الجملة اسمية أو فعلية أو ظرفية⁽⁹⁴⁾، ويبعد أنه فعل ذلك اختصاراً مع كون بعضه - وهو كون الجملة اسمية أو فعلية أو شرطية - يفهم مما سبق من الكلام على كون المسند فعلاً أو اسمًا أو شرطاً، ولذلك أحال عليه في التلخيص⁽⁹⁵⁾.

وأما أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به فقد ذكر الناظم أربعة من تلك الأحوال، وهي: التقيد بالمفعول ، وترك التقيد، والتقيد بالشرط، والوصف، وكلها مذكورة في التلخيص⁽⁹⁶⁾.

أما تقيد الفعل بالمفعول ونحوه فقد ذكر الناظم داعياً واحداً له هو زيادةفائدة، وهذا هو ما ذكره القزويني في التلخيص مع اختلاف

يسير لعله يعود إلى ضرورة النظم، ويلاحظ هنا متابعة الناظم لعبارة القزويني حيث يقول الناظم: «وال فعل بالمعنى إن تقييداً و نحوه» بينما يقول القزويني: «وأما تقييد الفعل بمعنى و نحوه...»⁽⁹⁷⁾.

وأما ترك تقييد الفعل بالمعنى و نحوه فقد ذكر الناظم أن ترك التقييد لمانع من التقييد ، وهذا هو ما ذكره القزويني في التلخيص، بل تكاد عبارتهما هنا تتفق حيث يقول في التلخيص: «وأما تركه: فلمانع منها» ويقول الناظم «وتركه لمانع منه»⁽⁹⁸⁾.

وأما تقييد الفعل بأدوات الشرط فقد انحصر كلام الناظم فيه في مسائلين:

المسألة الأولى: تقييد المسند بأدوات الشرط يكون بحسب دلالة كل أداة من أدواته.

المسألة الثانية: الإشارة إلى دلالة أدوات الشرط : (إن - إذا - لو). وهذا ما صنعه صاحب التلخيص باستثناء ما كان من استطرادات و نحوها⁽⁹⁷⁾.

هذا وقد ترك الناظم من أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به التخصيص بالإضافة وهو مذكور في التلخيص مع التخصيص بالوصف فعل الناظم اكتفى بالتخصيص بالوصف عن التخصيص بالإضافة اختصاراً⁽⁹⁹⁾.

ثم انحصر كلام الناظم في باب متعلقات الفعل في تمهيد وثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أغراض حذف المفعول به.

المسألة الثانية: أغراض تقديم المفعول به وشبه المفعول به.

المسألة الثالثة: ترتيب معمولات الفعل.

وهي نفس المسائل المذكورة في التلخيص⁽¹⁰⁰⁾ ، بل إن أول من أفرد متعلقات الفعل بباب مستقل هو القزويني في التلخيص⁽¹⁰¹⁾.

أما التمهيد فلم يخرج فيه الناظم عما في التلخيص⁽¹⁰²⁾.

وأما حذف المفعول به فقد أشار الناظم أن للمفعول به المحذوف حالتين: حالة يراد فيها مجرد إثبات الفعل للفاعل أو نفيه عنه دون أي قصد للتعلق بمفعول، وأخرى يراد فيها تعلق الفعل بمفعول غير مذكور، والحالتان مذكortان في التلخيص، لكن الناظم ترك تقسيم الحالة الأولى إلى ضربين⁽¹⁰³⁾، ولعل ذلك لدقة هذا التقسيم التي لا تتناسب المبتدئ.

ثم أشار الناظم إلى دواعي الحذف في الحالة الثانية فذكر ستة منها هي: الإيضاح بعد الإبهام، والتصريح بإيقاع الفعل على المفعول، ومنع توهם السامع غير المراد، وإرادة التعميم، ومراعاة الفاصلة، والاستهجان، وكلها مذكورة في التلخيص⁽¹⁰⁴⁾، وقد ترك الناظم داعيا واحدا هو: الاختصار⁽¹⁰⁵⁾، ولعل تركه لكونه معلوماً لا يحتاج للتنصيص عليه.

وأما أغراض تقديم المفعول به فقد اكتفى الناظم بذكر غرض واحد من تلك الأغراض هو: الرد على الخطأ في تعيين المفعول، وهو الفرض المذكور في التلخيص⁽¹⁰⁶⁾، لكن القزويني نبه على إفادته التقديم للتنصيص خلافاً للناظم⁽¹⁰⁷⁾.

وفي تقديم المعمولات نبه الناظم على اثنين من دواعي تقديم بعض المعمولات على بعض، هي: كون الأصل تقديمها، وكون ذكره أهم، والداعيان مذكوران في التلخيص⁽¹⁰⁸⁾، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني التقديم الذي يكون تحاشياً لخلل يحصل بسبب التقديم⁽¹⁰⁹⁾، ولعله تركه لأنه مما لا يصح أصل الكلام إلا بمراعاته فلا ينبغي أن يدخل في مباحث علم البلاغة.

ثم انحصر كلام الناظم في باب القصر في أربع مسائل:

المسألة الأولى: تقييمات القصر.

المسألة الثانية: طرق القصر.

المسألة الثالثة: الفروق بين طرق القصر

المسألة الرابعة: الإشارة إلى موقع طرفي القصر في الجملة.
وكلها مذكورة في التلخيص⁽¹¹⁰⁾.

أما تقييمات القصر فقد قسم الناظم القصر إلى حقيقي وإضافي، وقسم كلاً منها إلى قصر صفة على موصوف وقصر موصوف على صفة، وهذا التقسيم في التلخيص بعينه، بل إن عبارته قريبة من عبارة الناظم فبينما يقول القزويني: «القصر: حقيقي، وغير حقيقي، وكل منهما نوعان: قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف»، يقول الناظم:

**الْقَصْرُ نَوْعَانٌ - وَالثَّانِيُّ إِضَافَىٰ كَذَا
فَقَصْرُ صَفَةٍ عَلَى الْمَوْصُوفِ وَعَكْسُهُ مِنْ نَوْعِهِ الْمَعْرُوفِ**
(111)
وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني الإشارة إلى تقسيم القصر إلى قصر قلب وإفراد وتعيين⁽¹¹²⁾، ولعل عدم ذكره لهذا التقسيم بسبب ما يكتنفه من شروط تجعله غير مناسب للمبتدئ.

وأما طرق القصر فقد ذكر الناظم أربع طرق منها وهي:

النفي مع الاستثناء، والعنف، والاعطف، والتقديم ، وإنما ، وهي نفس الطرق التي اكتفى بها في التلخيص⁽¹¹³⁾، وقد ترك الناظم الكلام على بعض المسائل المتعلقة بطرق القصر كالوجه العقلي لدلالة النفي والاستثناء على القصر، وموقع المقصور عليه مع إنما وغيرها⁽¹¹⁴⁾، ولعله تركها اختصاراً مع كون بعضها مما تقل فائدته في البلاغة.

وأما الفروق بين طرق القصر فقد أشار الناظم إلى اثنين من الفروق بين طرق القصر، وهما:

أ - كون دلالة التقديم على القصر بالفحوى بخلاف الطرق الثلاثة الباقيه فإنها تدل على القصر بالوضع.

ب - الإشارة إلى أن الحكم المستفاد من القصر إن كان معلوماً فيستعمل معه: (إنما) بخلاف ما لو كان مجهولاً فيستخدم معه النفي مع الاستثناء، مع الإشارة إلى أنه قد يخرج عن هذا الأصل.

وهذان الفرقان مذكوران في التلخيص⁽¹¹⁵⁾، وقد ترك الناظم بعض الفروق بين طرق القصر⁽¹¹⁶⁾، ولعله تركها اختصاراً مع كون بعضها مما تقل فائدة في الدرس البلاغي.

وأما الإشارة إلى موقع طرفي القصر في الجملة فقد أشار الناظم إلى أن القصر كما أنه يحصل بين المبتدأ والخبر فإنه يحصل بين الفاعل والفعل وهذه المسألة بعينها مذكورة في التلخيص، بل إن عبارتهما متقاربة جداً؛ فبينما نجد القزويني يقول: «ثم القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر - على ما مر - يقع ما بين الفعل والفاعل» نجد الناظم يقول:

.....، **وَإِيضاً**، **الْقَصْرُ بَيْنَ خَبَرٍ وَالْمُبْتَدَا**
.....، **يَكُونُ بَيْنَ فَاعْلٍ وَمَا بَدَا**، **مِنْهُ**،

أما باب الإنشاء فقد انحصر كلام الناظم فيه في مقدمة، ومسائلتين:

المسألة الأولى: الكلام على الإنشاء الطلبـي.

المسألة الثانية: مجيء كل من الخبر والإنشاء في موضع الآخر.
وهما المسألتان اللتان اقتصر عليها القزويني⁽¹¹⁸⁾، مع ترك الناظم للتبيه الذي ختم به القزويني الباب⁽¹¹⁹⁾، وهذا متفق مع منهجه في الاختصار، وترك ذكر التنبيهات.

أما المقدمة فقد أشار فيها إلى الإنشاء الطلبـي إشارة مماثلة لإشارة القزويني في نفس الموضع، بل إن عبارتهما متقاربة جداً؛ فقد قال القزويني في افتتاح باب الإنشاء: «إن كان طلباً استدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب»، وقال الناظم:

يستدعي الانشاء إذا كان طلب ما هو غير حاصل،...⁽¹²⁰⁾

أما الإنشـا الـطلبـي فقد تكلـم الناظـم عـلـى خـمـسـة أنـواعـهـ منـهـ، وهـيـ التـمنـيـ، والـاستـفـهـامـ، والأـمـرـ، والنـهـيـ، والنـداءـ، وهـيـ نـفـسـ الأـنـواعـ التي ذـكـرـهـاـ القـزوـينـيـ - وبنـفـسـ التـرتـيبـ⁽¹²¹⁾، كما أنـ عـبـارـتـهـماـ متـقـارـبـةـ فقدـ قـالـ النـاظـمـ :ـ «ـوـالـمـنـتـخـبـ فـيـهـ:ـ التـمنـيـ...ـ»ـ،ـ وـقـالـ القـزوـينـيـ :ـ «ـوـأـنـوـاعـهـ كـثـيرـةـ ،ـ مـنـهـاـ»ـ⁽¹²²⁾ـ.

وإذا نظرنا إلى ما ذكره تحت كل نوع من هذه الأنواع وجدنا أنه أشار في التمني إلى ثلاثة أمور:

الأول: التنصيص على أنَّ (ليت) هي الأداة الموضوعة للتمني.

الثاني: الإشارة إلى تعريف التمني مع الإشعار بالفرق بينه وبين الترجـيـ.

الثالث: الإشارة إلى أدوات تستعمل للتمني وليسـتـ موضوعـةـ لهـ فيـ الأـصـلـ.

وكلـ هـذـاـ مـذـكـورـ فـيـ تـلـخـيـصـ المـفـتـاحـ⁽¹²³⁾.

أما الاستفهام فقد انحصر كلامـهـ فيهـ حولـ :

1 - ذـكـرـ أدـوـاتـ الـاسـتـفـهـامـ،ـ وـذـكـرـ مـنـهـاـ إـحـدـىـ عـشـرـةـ آـدـاـةـ.

2 - تقـسيـمـ الأـدـوـاتـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ مـاـ يـطـلـبـ بـهـاـ مـنـ تـصـدـيقـ أوـ تـصـورـ.

3 - ذـكـرـ ثـلـاثـةـ مـعـانـ يـخـرـجـ إـلـيـهـاـ الـاسـتـفـهـامـ مـعـ الإـشـارـةـ إـلـىـ وـجـودـ مـعـانـ أـخـرىـ غـيرـهـاـ.

وكل هذا بعينه عند القزويني⁽¹²⁴⁾، وقد ترك الناظم تفصيل الكلام على الأدوات⁽¹²⁵⁾، وهذا يتناسب مع منهجه في ترك ذكر التفاصيل.

وأما الأمر فقد تكلم الناظم فيه على :

1 - كونه طلباً على وجه الاستعلاء .

2 - خروجه عن معناه الأصلي .

والمسألتان بعينهما عند القزويني⁽¹²⁶⁾، مع تركه اعتراف القزويني على السكاكي في مسألة أن حقَّ الأمر الفورية⁽¹²⁷⁾، وهذا يتناسب مع منهجه في الاختصار، وترك ما ذكره القزويني على سبيل الاعتراض.

وأما النهي فقد انحصر كلامه في أمرين:

1 - الإشارة إلى التشابه بينه وبين الأمر.

2 - الإشارة إلى صيغته.

والمسألتان بعينهما عند القزويني⁽¹²⁸⁾.

ثم ختم الناظم الكلام على هذه الأنواع الأربع بالإشارة إلى جواز تقدير شرط مذوف بعدها، والإشارة بعينها عند القزويني⁽¹²⁹⁾، وقد ترك الناظم ما يتعلق بهذه المسألة من استطراد عند القزويني⁽¹³⁰⁾، وهذا متناسب مع منهجه العام في ترك الاستطرادات⁽¹³¹⁾، كما ترك الكلام على إدخال العَرْض في الاستفهام⁽¹³²⁾.

وأما النداء فقد انحصر كلام الناظم عليه في مسألة واحدة وهي:

خروجه عن معناه الأصلي إلى معنيين هما: الاختصاص والإغراء، والمسألة بعينها عند القزويني⁽¹³³⁾، وترك الكلام على تعريف النداء ذكر أدواته، وهو في هذا موافق للتلخیص⁽¹³⁴⁾.

وفي ختام الباب أشار الناظم إلى مجيء الخبر بمعنى الإنشاء ،

والمسألة بعينها عند القزويني في آخر الباب⁽¹³⁵⁾.

هذا وقد أغفل الناظم التنبية الذي ذكره القزويني في آخر الباب⁽¹³⁶⁾، ولعله اكتفى بأنه مفهوم مما سبق، كما أضاف الناظم مسألة ليست في التلخيص وهي مجيء الإنشاء في موضع الخبر، والمسألة مذكورة عند السكاكي⁽¹³⁷⁾.

أما باب الفصل والوصل فقد انحصر كلام الناظم فيه في مسائلتين:

المسألة الأولى: الإشارة إلى مواطن الفصل والوصل.

المسألة الثانية: الفصل والوصل في الجملة الحالية.

وهذا هو ما ذكره القزويني⁽¹³⁸⁾، مع ملاحظة أنَّ القزويني عقد للجملة الحالية تذنيباً للحقه بالباب، بينما أدرج الناظم ذلك التذنيب ضمن الباب رغبة في تقليل الأبيات⁽¹³⁹⁾.

أما مواطن الفصل والوصل فقد ذكر الناظم اثنين من مواطن الفصل صراحةً، ويمكن أن يفهم الموضعان الآخرين من عبارته – أيضاً، كما ذكر موطنًا من مواطن الوصل، وما ذكره يعد ترتيباً وتلخيصاً لما ذكره القزويني⁽¹⁴⁰⁾، وقد ترك الناظم مما ذكره التلخيص:

1 - تعريف الفصل والوصل⁽¹⁴¹⁾، ويبدو أنه تركه طلباً للاختصار مع وضوحيه وسهولة ضبطه دون حاجة لحفظ بيت فيه.

2 - بيان ما يدخل من الجمل في هذا الباب وما لا يدخل⁽¹⁴²⁾، ولعله تركه خشية التشويش على المبتديء.

3 - موطنًا من مواطن الوصل هو الوصل لدفع الإبهام ، وقد يكون تركه لهذا الموضع لوضوحيه لأنَّ كثيراً من أساليب العربية تطبع أو تمنع خشية الإبهام، كما أن الوصل في الحالة التي طوى ذكرها ليس إلا لسبب عارض بخلاف معظم ما أشار إليه من صور الوصل والفصل. والملاحظ أن الناظم أغفل كثيراً من التفاصيل التي ذكرها القزويني في هذا الباب وفي التذنيب بناء على منهجه العام الذي

سبقت الإشارة إليه، مع تغييره لترتيب المسائل تسهيلاً على المبتدئ، والله أعلم.

أما باب الإيجاز والإطناب فقد انحصر كلام الناظم فيه في ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الإيجاز والإطناب.

المسألة الثانية: الكلام على الإيجاز.

المسألة الثالثة: الكلام على الإطناب.

وهذه المسائل كلها في التلخيص⁽¹⁴³⁾، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني الكلام على المساواة، ولعل ذلك لعدم وجود قيمة ظاهرة لها عند البلاغيين، ولذلك يوجزون في الحديث عن المساواة إيجازاً ظاهراً جداً، وقد لا يصرحون بدخولها في الكلام البليغ أصلاً⁽¹⁴⁴⁾.

أما تعريف الإيجاز والإطناب فقد اقتضى الناظم فيه أثر القزويني⁽¹⁴⁵⁾ مع دقة تعبيره في تعريفه للإيجاز وإغفاله لقيد في تعريف الإطناب حيث قال: (توفيق المراد بالناقص من لفظ له الإيجاز والإطناب إن زائد عنه...)، ويلاحظ أن البيت يقابل قول القزويني: «المقبول.... واف عنه، أو زائد عنه لفائدة»⁽¹⁴⁶⁾، فقد وفى الناظم بتعريف الإيجاز بينما أخل بقيد في تعريف الإطناب هو قوله: «لفائدة»، ولعل حذفه للخلاف حول أهميته وتحديد متعلقه⁽¹⁴⁷⁾، مع مراعاة الوزن.

أما الكلام على الإيجاز فقد أشار فيه الناظم إلى تقسيم الإيجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف مع بيان صور الحذف، كما أشار إلى تعدد أدلة الحذف، وقد اقتضى أثر القزويني فيما ذكره مع الاختصار⁽¹⁴⁸⁾، فقد اكتفى بذكر أهم أدلة الحذف - وهو العقل -، كما ترك تقسيم الحذف إلى ما أقيم فيه شيء مقام المذوف وما لم يقم شيء

مقامه⁽¹⁴⁹⁾، وهذا يتناسب مع منهجه في اختصار ما تقل أهميته من التقسيمات.

أما الإطناب فقد ذكر ثلاثة من صوره وهي التوشيع، والاعتراض، والتذليل، وكل هذه الصور موجودة عند القزويني⁽¹⁵⁰⁾، وقد ترك الناظم ذكر كل من:

- 1 - الإيضاح بعد الإبهام.
- 2 - ذكر الخاص بعد العام.
- 3 - التكرير.
- 4 - الإيفال.
- 5 - التكميل- الاحتراس-.
- 6 - التتميم⁽¹⁵¹⁾.

والظاهر أنه ترك ذكر هذه الأنواع اختصاراً، وتسهيلاً على الطالب لأن أكثر هذه الصور بينها تشابه وتدخل قد لا يناسب المبتدئ⁽¹⁵²⁾.

هذا ومما تركه الناظم ما أشار إليه القزويني من أن الكلام قد يوصف بالإيجاز والإطناب باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة إلى كلام آخر مساو له في أصل المعنى⁽¹⁵³⁾، ولعله فعل ذلك اختصاراً مع أنه ليس الاصطلاح الأشهر عند القزويني.

المبحث الرابع: المقارنة بين مسائل علم البيان في المتنين:
 مر معنا عند الكلام على المعالم العامة أن الناظم متبع للقزويني في مسائل علم البيان⁽¹⁵⁴⁾، وقد بدأ الناظم علم البيان بتعريفه والإشارة إلى مباحثه الثلاثة مع الإشارة إلى وجه انحصر علم البيان فيها، وهو متتابع في هذا الصاحب التلخيص بل يكاد تعريفهما يتطابق؛ فبينما يقول القزويني: «... وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطريق مختلفة الدلالة في وضوح الدلالة عليه» نجد ابن الشحنة يقول:

علم البيان ما به يعرف إيراد ما طرقه تختلف

في كونها واضحة الدلالة⁽¹⁵⁵⁾.

ثم تكلم في التشبيه في خمس مسائل:

المسألة الأولى: الكلام على الطرفين

المسألة الثانية: الكلام على وجه الشبه

المسألة الثالثة: الكلام على أدوات التشبيه

المسألة الرابعة: الكلام على الغرض من التشبيه .

المسألة الخامسة: الإشارة إلى أقسام التشبيه باعتبار أركانه .

وهو متابع للقزويني في هذه المسائل⁽¹⁵⁶⁾، مع ملاحظة ما مضى من مراعاة الناظم الاختصار وترك التمثيل، وقد أغفل الناظم الخاتمة التي أنهى القزويني بها بباب التشبيه⁽¹⁵⁷⁾، وهذا متسق مع منهجه الذي يسير عليه غالباً من ترك ما هو من باب التذنيب والخاتمة ونحوها ، وهي هذه المسائل الخمس المتعلقة بالتشبيه سار الناظم على طريقة القزويني - أيضاً -؛ ففي الكلام على الطرفين أشار إلى تقسيمه باعتبار الحسية والعقلية مع الإشارة إلى دخول الخيالي في الحسي، ودخول الوهمي والوجوداني في العقلي، وهذا هو عين ما تحدث عنه القزويني في هذه المسألة⁽¹⁵⁸⁾.

وفي الكلام على وجه الشبه أشار الناظم إلى تعريف وجه الشبه، ثم ذكر تقسيمين لوجه الشبه: أحدهما باعتبار دخوله في حقيقة الطرفين، والثاني: باعتبار إفراده وتعدده، وهو في كل هذا متابع للقزويني⁽¹⁵⁹⁾، لكنه ترك التقسيم باعتبار الحسية والعقلية⁽¹⁶⁰⁾، ولعل ذلك لطول كلام القزويني فيها وكثرة أقسامها بحيث تشوش على المبتدئ مع كونها مما يمكن إدراك بعضه مما سبق في الكلام على الطرفين، كما ترك بعض التقسيمات والاستطرادات ونحوها مما لا يتناسب مع منهجه في الاختصار. وفي ذكر أدوات التشبيه نص الناظم على أدوات: الكاف، كأن، مثل، وأشار إلى دخول ما في معنى: (مثل) في الأدوات ، وهو في هذا كله

متابع للقزويني⁽¹⁶¹⁾، وقد أشار الناظم إلى الأفعال الدالة على وجود التشبيه، وهي من المسائل التي نص عليها صاحب التلخيص⁽¹⁶²⁾. وفي الكلام على أغراض التشبيه بين الناظم أن الغرض من التشبيه قد يعود إلى المشبه، وقد يعود إلى المشبه به، وهو في هذا متابع للقزويني⁽¹⁶³⁾، ولكنه لم يعدد شيئاً من الأغراض طليباً للاختصار.

وفي الحديث عن أقسام التشبيه بين الناظم أن التشبيه ينقسم عدة تقسيمات باعتبار كلٍّ ركن من أركانه، وهذا إجمال منه لتقسيمات متعددة ذكرها القزويني⁽¹⁶⁴⁾، وهو يناسب منهجه في الاختصار.

ثم تكلم الناظم في المجاز اللغوي وانحصر كلامه في مسائلتين:

المسألة الأولى: تقسيمات المجاز، والمسألة الثانية: ذكر بعض ما يتعلق بالاستعارة.

فأما تقسيمات المجاز فقد ذكر الناظم تقسيم المجاز إلى مفرد ومركب، ثم ذكر تقسيمه إلى مرسل واستعارة وهو في ذلك متابع للقزويني⁽¹⁶⁵⁾، مع تركه لتعريف الحقيقة والمجاز وربما كان ذلك اكتفاء بما ورد في تعريفه للمجاز العقلي مع الاختصار⁽¹⁶⁶⁾، كما أنه ترك بعض التفاصيل والتقسيمات مراعاة للاختصار.

لكنه اعتبر قليلاً - وهذه هي المسألة الثانية - بالاستعارة فأشار إلى ثلاثة من مسائلها، وهي: بناؤها على الادعاء، وتقسيمها إلى أصلية وتبعية، والاستعارة التهكمية، وعナイته بها متوافقة مع عناية البالغين بها أكثر من عナイتهم بالمجاز المرسل⁽¹⁶⁷⁾.

وقد ترك الناظم أربعة فصول عقدتها القزويني في آخر المجاز⁽¹⁶⁸⁾، وهي تتحدث عن:

1 - الاستعارة التصريحية والمكثية.

2 - مسائل خالفة فيها السكاكي كلام القزويني.

3 - حسن كل من التحقيقية والتمثيل.

4 - المجاز بالحذف.

وهذا متناسب مع منهجه في الاختصار، خاصة مع وجود الخلاف المشهور في تحديد المراد بالاستعارة المكنية⁽¹⁶⁹⁾، وكون إطلاق لفظ المجاز على المجاز بالحذف غير شائع⁽¹⁷⁰⁾.

ثم تكلم الناظم على الكناية، وقد تضمن كلامه حولها مسأليتين:

المسألة الأولى: تعريف الكناية، وقد تابع فيه القزويني⁽¹⁷¹⁾.

المسألة الثاني: الإشارة إلى أقسام الكناية، وقد تابع فيها القزويني⁽¹⁷²⁾ ويلاحظ هنا أن الناظم تابع القزويني في تسمية الكناية عن الموصوف فبينما قال القزويني عن القسم الأول من الكناية: «المطلوب بها غير صفة ولا نسبة» قال الناظم:

إرادة النسبة أو نفس الصفة أو غير هذين، اجتهد أن تعرفه⁽¹⁷³⁾

هذا، وقد ترك الناظم التقسيم إلى تعريض وتلويح ورمز، كما ترك الفصل الذي عقده القزويني في أبلغية المجاز⁽¹⁷⁴⁾، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار، مع صعوبة الكلام على التعريض والتلويح والرمز للمبتدئ⁽¹⁷⁵⁾.

المبحث الخامس: المقارنة بين مسائل علم البديع في المتنين:

بدأ الناظم علم البديع بتعريفه والإشارة إلى أنه على ضربين، وهو مُتابع في هذا الصاحب التلخیص⁽¹⁷⁶⁾، بل إننا نجد أن تعريف ابن الشحنة يُطابق تعريف القزويني مطابقة كبيرة⁽¹⁷⁷⁾ - مع ملاحظة ما تقتضيه ضرورة النظم من تقديم وتأخير - فبينما نجد القزويني يقول: «... وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة» نجد ابن الشحنة يقول:

علم البديع وهو تحسين الكلام بعد رعاية الموضوع والمقام⁽¹⁷⁸⁾ ثم بدأ الناظم بالمحسنات اللفظية خلافاً للقرزويني⁽¹⁷⁹⁾، ولعله آخر الحديث عن المحسنات المعنوية لطول الكلام عنها، وقد ذكر الناظم خمسة من المحسنات اللفظية، وهي: التجنيس، ورد العجز على الصدر، والسجع، والقلب، والتشريع، وكلها في التلخيص⁽¹⁸⁰⁾، وقد ترك الناظم اثنين من فنون البديع اللفظي عند القرزويني:
 الأول: الموازنة، ولعله تركها لاحتمال تداخل بعض صورها مع السجع⁽¹⁸¹⁾.

الثاني: لزوم ما لا يلزم، وهو في واقع الأمر ضرب من السجع فعل ذلك سبب تركه.

أما في البديع المعنوي فقد أشار الناظم إلى واحد وعشرين محسناً معنوياً، وهي: التسهيم، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والقول بالموجب، والتجريد، والهزل الذي يراد به الجد، والمطابقة، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، والعكس، والرجوع، والإيهام، واللف والنشر، والاستخدام، وسوق المعلوم مساق غيره، والتوجيه، والتوفيق، والمذهب الكلامي، وحسن التعليل، والاستبعاد.

ويلاحظ أن الناظم اختصر في تسمية عدد من المصطلحات البديعية؛ فمن ذلك تعبيره بـ: (الجد) عن (الهزل الذي يراد به الجد)⁽¹⁸²⁾، وهذا يتاسب مع منهجه العام في الاختصار، خاصة أن بعض مصطلحات البديع طويلة نسبياً.

كما أنه استخدم في بعض المحسنات مصطلحات غير مشهورة لضرورة النظم؛ حيث عبر بالبحث والتعليق⁽¹⁸³⁾، وهما مصطلحان غير معروفيين، ولهذا تردد بعض الشرح في تحديد المراد بالبحث⁽¹⁸⁴⁾؛ وقد رأى غير واحد منهم أن البحث هو ما يعرف عند البلاغيين بـ: (المذهب

الكلامي⁽¹⁸⁵⁾، ويبدو أن هذا هو المراد لأن علم البحث والمناظرة له علاقة قوية بعلم المنطق⁽¹⁸⁶⁾.

أما (التعليق) فقد حمله الشرح على التفريغ⁽¹⁸⁷⁾، ونبه بعض الشرح أنه اصطلاح غير مشهور عند البدعيين⁽¹⁸⁸⁾، والذي يظهر أن الأليق حمله على: (الاستباع)⁽¹⁸⁹⁾ لأنه يسمى تعليقاً عند بعض البلاغيين⁽¹⁹⁰⁾، ويمكن أن يقال: إن الناظم أراد بالتعليق ما يشمل كلّاً من الاستباع، والإدماج⁽¹⁹¹⁾، والتفرير، والمزاوجة⁽¹⁹²⁾ باعتبار أن في كل منها نوعاً من التعليق؛ فكأنه لمح الصفة المشتركة بين هذه الفنون الأربع فعبر بالتعليق ليشير إليها كلها بأوجز عبارة.

هذا، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني من المحسنات المعنوية:

- 1 - الجمع مع التفريغ.
- 2 - والجمع مع التقسيم.
- 3 - الجمع مع التفريغ والتقسيم.

وقد يعذر عنه في عدم ذكر هذه الثلاثة - مع طلبه للاختصار - بإمكانية استنباطها من كلامه.

4 - المشاكلة، ولعله تركها باعتبار أنها عند بعض أهل العلم من صور المجاز اللغوي⁽¹⁹³⁾؛ فتدخل فيما ذكره الناظم في علم البيان.

5 - المبالغة، ولعله تركها لكثره تقسيماتها التي ستطيل النظم، وقد لا تناسب المبتدئ.

6 - المزاوجة، وقد مر إمكانية دخولها في قول الناظم: (والتعليق).

7 - التفريغ، وقد مر إمكانية دخوله في قول الناظم: (والتعليق)

8 - الإدماج، وهو قريب من الاستباع فكأن الناظم اكتفى بالاستبعان، مع أنه قد مر إمكانية دخوله في قول الناظم: (والتعليق).

9 - الاطراد⁽¹⁹⁴⁾، ولعله تركه لعدم وجود حسن ظاهر له.

والأقرب من كل هذه التعليقات التي اجتهدت فيها أن يكون ترك هذه المحسنات لمجرد الاختصار الذي يعد منهجاً للنظام كما سبقت الإشارة إليه مراراً، والله أعلم.

ثم ختم النظام البديع بالسرقات وما يتصل بها، وقد مضى أن أول من تحدث عن السرقات هو القزويني في التلخيص⁽¹⁹⁵⁾، وقد ترك النظام كعادته مقدمة الخاتمة اختصاراً، أما المسائل التي ذكرها في الخاتمة فهي:

1 - تقسيم السرقة إلى ظاهرة و غير ظاهرة ، وهو في هذا موقف أثر القزويني⁽¹⁹⁶⁾.

2 - تقسيم السرقة الظاهرة إلى النسخ والسلخ والمسخ مع الإشارة إلى حالات يقبل فيها الأخيران - السلخ والمسخ ، وهذا يعتبر تلخيصاً لما عند القزويني في السرقة الظاهرة⁽¹⁹⁷⁾.

3 - ذكر أربعاً من صور السرقة الخفية ، وأغفل صورة واحدة من الصور التي ذكرها القزويني؛ وهي أن يؤخذ بعض المعنى ويضاف إليه ما يحسنه⁽¹⁹⁸⁾ ، ويبدو أنه تركه بسبب منهجه في الاختصار.

4 - الإشارة إلى الاقتباس والتضمين والتلميح والحل والعقد وقد اكتفى ابن الشحنة بتعداد هذه المصطلحات، على طريقته في الاختصار، وهي مذكورة بالتفصيل في التلخيص⁽¹⁹⁹⁾.

5 - وأشار إلى الموضع الثلاثي للتأنيق في الكلام مكتفياً بتعدادها على طريقة في الاختصار التي تناسب المبتديء في الفن، والموضع الثلاثي عند القزويني هي: الابتداء ، والخلص ، والانتهاء ، لكن النظام تصرف قليلاً في ذكرها؛ فقد ذكر براعة الاستهلال التي هي صورة من صور الابتداء فهي أخص منه، ثم سمي براعة التخلص انتقالاً، ولا يعرف إطلاق الانتقال على ما أراده النظام⁽²⁰⁰⁾ ، لكن

لعله أخذه من قول القزويني في الإيضاح: «التخلص، ونفي به الانتقال...»⁽²⁰¹⁾، كما سمي الانتهاء حسن الخاتم، ولعل عذرها في ذلك ضرورة النظم ، مع أن مصطلح حسن الخاتم معروف عند البلاغيين⁽²⁰²⁾.

الخاتمة:

بعد هذا البحث أستطيع أن أقول: إن مائة المعاني تلخيص لكتاب القزويني حُذفت فيه الأمثلة والنقاشات والاعتراضات ونحوها، مع حذف بعض الأغراض والتقسيمات حرصاً على الاختصار المناسب للمبتدئ في دراسة هذا العلم، وقد لاحظت أثناء البحث أمورا منها:

1 - حاجة تاريخ البلاغة إلى مزيد من الأبحاث والدراسات الدقيقة التي تكشف كثيرا من المسائل التي مازالت غائبة عننا، سواء كان ذلك في تطور المصطلحات، أو ابتكار التقسيمات، أو العلاقات بين الكتب.

2 - أن الجهود الموسوعية التي بذلت لتاريخ هذا العلم سواء كانت على شكل معاجم للمصطلحات أو تاريخ للفن بشكل عام فيها قصور ظاهر، وأوهام ليست بالقليلة، رغم الاعتراف بالجهود الكبيرة التي بذلت-كتب الله ل أصحابها الأجر -، وقد آن الأوان وقد تيسر بانتشار الحاسوب الآلي وما يتعلّق به كثيرٌ مما كان عسيراً أن تبذل جهود أكبر لتلافي النقص وإكمال الطريق.

ولذلك فإني أوصي بتبني أحد الأقسام العلمية لمشروع متكامل يخدم تاريخ، بحيث يخرج لنا بنتائج مبنية على استقراء وتدقيق.

وفي الختامأشكر الله سبحانه وتعالى على ما يسره لي في هذا البحث، وأسأل الله أن يجعله نافعاً لمحبي لغة القرآن، والحمد لله مسبغ النعم ، وصلى الله على سيد ولد آدم، وعلى آله وصحبه وسلم.

الملحق

و فيه متن منظومة مائة المعاني والبيان⁽²⁰³⁾:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- 1 - الحَمْدُ لِلَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ الَّذِي اسْطَفَاهُ
وَبَعْدَ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنِي أَنْظَمَا
أَرْجُوْزَةً لَطَيِّفَةَ الْمَعْانِي
فَقُلْتُ غَيْرَ آمِنٍ مِنْ حَسَدِ
مِنْ نَفْرَةِ فِيهِ وَمِنْ غَرَابَتِهِ
ثُمَّ الْفَصِيحُ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ
وَلَمْ يَكُنْ تَأْلِيفُهُ سَقِيمًا
وَإِنْ يَكُنْ مُطَابِقًا لِلْحَالِ
وَبِالْفَصِيحِ مَنْ يَعْبُرُ نَصْفَهُ
يَقُولُهُ، وَالْكَذْبُ أَنْ ذَا يَعْدُمَا
- 2 - مُحَمَّدُ وَآلُهُ وَسَلَّمَا
3 - فِي عِلْمِي الْبِيَانِ وَالْمَعْانِي
4 - أَبْيَاتُهَا عَنْ مائةٍ لَمْ تَزِدْ
5 - فَصَاحَةُ الْمُفَرَّدِ فِي سَلَامَتِهِ
6 - وَكُونُهُ مُخَالِفُ الْقِيَاسِ
7 - مَا كَانَ مِنْ تَنَافِرٍ سَلِيمًا
8 - وَهُوَ مِنْ التَّعْقِيدِ أَيْضًا خَالِيٌّ
9 - فَهُوَ الْبَلِيعُ، وَالَّذِي يُؤْلِفُهُ
10 - وَالصَّدِيقُ أَنْ يُطَابِقُ الْوَاقِعَ مَا

علم المعاني

- يَأْتِيُ بِهَا مُطَابِقًا لِلْحَالِ
مُنْحَصِرًا بِالْأَبْوَابِ فِي ثَمَانِ
- 11 - وَعَرَبِيُّ الْلَّفْظُ ذُو أَحْوَالٍ
12 - عِرْفَانُهَا عِلْمٌ هُوَ الْمَعْانِي

باب: أحوال الإسناد الخبرى

- فَسَمِّ ذَا فَائِدَةً، وَسَمِّ
لَازِمَهَا، وَلِمَقَامِ انتَبِهِ
أَوْ طَلَبِيَاً فَهُوَ فِيهِ يُحَمَّدُ
وَيَحْسُنُ التَّبْدِيلُ بِالْأَغْيَارِ
- 13 - إِنْ قَصَدَ الْمُخْبِرُ نَفْسَ الْحُكْمِ
14 - إِنْ قَصَدَ الْإِعْلَامَ بِالْعِلْمِ بِهِ
15 - إِنْ ابْتَدَأَيَاً فَلَا يُؤْكَدُ
16 - وَوَاجِبُ بِحَسْبِ الْإِنْكَارِ

- لما لَهُ فِي ظَاهِرِ ذَا عَنْدَهُ
غَيْرٌ⁽²⁰⁴⁾ مُلَابِسٌ مَجَازٌ أَوْ لَا
- 17 - وَالْفَعْلُ أَوْ مَعْنَاهُ إِنْ أَسْنَدَهُ
18 - حَقِيقَةُ عَقْلَيَّةٌ، وَإِنْ إِلَى

الباب الثاني: أحوال المسند إليه

وَالْأَحْتَرَازُ وَالْأَخْتَبَارُ
وَالْبَسْطُ وَالتَّنْبِيهُ وَالْقَرِينَهُ
فِي الْمَقَامَاتِ الْثَلَاثِ فَاعْرَفَا
وَالْتَرْكُ فِيهِ لِلْعُمُومِ الْبَيْنَ
أَوْ قَصْدُ تَعْظِيمٍ أَوْ احْتِقارٍ
لِلشَّانِ وَالْإِيمَاءِ وَالتَّفْخِيمِ
فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ أَوْ التَّوْسُطِ
تُفِيدُ الْاسْتَغْرَاقَ أَوْ لَمَّا انْفَرَدَ
وَقَصْدُ تَعْظِيمٍ⁽²⁰⁵⁾ أَوْ احْتِقارٍ
وَالضَّدُّ وَالْإِفْرَادُ وَالتَّكْثِيرُ
وَالْمَدْحُ وَالتَّخْصِيصُ وَالتَّعْيِينُ
لِدَفْعِهِمْ كَوْنَهُ لَا يَشْمَلُ
ثُمَّ بَيَانُهُ فِي الْإِضَاحَ
يَزِيدُ تَقْرِيرًا لِمَا يُقَالُ
أَوْ رَدًّ سَامِعٌ إِلَى الصَّوابِ
فِي الْأَهْتَمَامِ يَحْصُلُ التَّقْسِيمُ
وَقَدْ يُفِيدُ الْاِخْتَصَاصَ إِنْ وَلِيٌ
يَأْتِي كَالْأُولَى وَالْتِفَاتٌ دَائِرٌ

- 19 - الْحَذْفُ لِلصَّوْنِ وَلِلِإِنْكَارِ
20 - وَالذِكْرُ لِلتَّعْظِيمِ وَالْإِهَانَهُ
21 - وَإِنْ بِإِضْمَارِ تَكُنْ مَعْرِفَا
22 - وَالْأَصْلُ فِي الْخُطَابِ لِلْمُعِينِ
23 - وَعَلْمَيَّةُ فِي الْأَحْضَارِ
24 - وَصَلَةُ لِلْجَهْلِ وَالتَّعْظِيمِ
25 - وَبِإِشَارةٍ لِذِي فَهْمٍ بَطِينِيٍّ
26 - وَأَلَّ لِعَهْدٍ أَوْ حَقِيقَةً وَقَدْ
27 - وَبِإِضَافَةٍ فِي الْأَخْتَصَارِ
28 - وَإِنْ مُنَكِّرًا فِي التَّحْقِيرِ
29 - وَضَدُّهُ، وَالْوَصْفُ لِلتَّبْيَينِ
30 - وَكَوْنُهُ مُؤَكِّدًا فِي حُصُلِ
31 - وَالسَّهْمُ وَالتَّجَوُزُ الْمُبَاحِ
32 - بِاسْمِهِ يَخْتَصُّ، وَالْإِبْدَالُ
33 - وَالْعَطْفُ: تَفْصِيلٌ مَعَ اقْتِرَابِ
34 - وَالْفَصْلُ لِلتَّخْصِيصِ، وَالْقَدِيمِ
35 - كَالْأَصْلُ، وَالْتَّمْكِينُ وَالتَّعْجُلُ
36 - نَفِيًّا، وَقَدْ عَلَى خَلَافَ الظَّاهِرِ

الباب الثالث : أحوال المُسْنَد

- والذِّكْرُ أَوْ يُفِيدُنَا تَعْيِينَهُ
بِالْوَقْتِ مَعْ إِفَادَةِ التَّجَدُّدِ
لَأَنَّ نَفْسَ الْحُكْمِ فِيهِ قُصْداً
وَنَحْوَهُ فَإِنْ يُفِيدُ أَزِيداً
بِالشَّرْطِ بِاعتِبَارِ مَا يَجِيءُ مِنْ
لَا (إِنْ) وَ(لَوْ)، وَلَا لَذَاكَ مَنْعُ ذَا
وَعَكْسُهُ يُعْرَفُ وَالتَّنْكِيرُ
- 37 - لَمَّا مَضَى التَّرْكُ مَعَ الْقَرِينِهِ
38 - وَكَوْنُهُ فَغْلًا فَلَلْتَقْيِيدِ
39 - وَاسْمًا فَلَأَنْعدَامِ ذَا وَمُفْرَدًا
40 - وَالْفَعْلُ بِالْمَفْعُولِ إِنْ تَقْيِيدًا
41 - وَتَرْكُهُ لِمَانِعِ مِنْهُ وَإِنْ
42 - أَدَاتِهِ، وَالْجَزْمُ أَصْلُ فِي (إِذَا)
43 - وَالْوَصْفُ وَالتَّعْرِيفُ وَالتَّأْخِيرُ

الباب الرابع : أحوال متعلقات الفعل

- كحالِهِ مَعْ فاعِلٍ مِنْ أَجْلِ
وَإِنْ يُرِدَ إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ ذُكِرَ
فَذَاكَ مُثْلُ لازِمٍ فِي الْمُنْزَلِهِ
وَالْحَذْفُ لِلْبَيَانِ فِيمَا أَبْهَمَ
تَوْهُمَ السَّامِعِ غَيْرَ الْقَصْدِ
أَوْ هُوَ لَا سْتَهْجَانَكَ الْمُقَابِلَهُ
رَدًا عَلَى مَنْ لَمْ يُصِبْ تَعْيِينَهُ
إِذَا اهْتَمَّ أَوْ لَأَصْلَلَ عُلَمًا
- 44 - ثُمَّ مَعَ الْمَفْعُولِ حَالُ الْفَعْلِ
45 - تَبَسُّسُ لَا كَوْنُ ذَاكَ قَدْ جَرَى
46 - النَّفْيُ مُطْلَقاً أَوْ الْإِثْبَاتُ لَهُ
47 - مَنْ غَيْرَ تَقْدِيرٍ وَلَا لِزَمَانٍ
48 - أَوْ لِمَجِيءِ الذِّكْرِ أَوْ لِرَدِّ
49 - أَوْ هُوَ لِلتَّعْمِيمِ أَوْ لِلْفَاصِلَهُ
50 - وَقَدْمُ الْمَفْعُولِ أَوْ شَبِيهِهِ
51 - وَبَعْضُ مَعْمَولِهِ عَلَى بَعْضِ كَمَا

الباب الخامس : القصر

- نَوْعَانٌ - وَالثَّانِي: إِضَافَىٰ كَذَا
وَعَكْسُهُ مِنْ نَوْعِهِ الْمَعْرُوفُ
وَالْعَطْفُ وَالتَّقْدِيمُ ثُمَّ إِنَّمَا
عَدَاهُ بِالْوَضْعِ، وَأَيْضًا مِثْلًا
- 52 - الْقَصْرُ نَوْعَانٌ: حَقِيقَىٰ - وَذَا
53 - فَقَصْرٌ صَفَةٌ عَلَى الْمَوْصُوفِ
54 - طُرْقَهُ النَّفْيُ وَالْإِسْتَهْنَاهُ
55 - دَلَالَةُ التَّقْدِيمِ بِالْفَحْوَىٰ وَمَا

- 56 - الْقَصْرُ بَيْنَ خَبَرٍ وَمُبْتَدَأ
 57 - مِنْهُ فَمَعْلُومٌ وَقَدْ يُنَزَّلُ
 مِنْزَلَةً الْمَجْهُولِ أَوْ ذَا يُبَدَّلُ

الباب السادس : الإنشاء

- 58 - يُسْتَدِعِي الْإِنْشَاءُ إِذَا كَانَ طَلَبُ
 مَا هُوَ غَيْرُ حَاصلٍ، وَالْمُنْتَخَبُ
 لَيْتَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْوُقُوعُ
 فِيهِ، وَالْاسْتِفْهَامُ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ
 (كُمْ) (كَيْفَ) (أَيَّانَ) (مَتَى) (وَأَيْنَ)
 (هَمْزَا) عَدَا تَصَوُّرٍ وَهُنَّا
 وَغَيْرُ ذَا يَكُونُ وَالتَّحْقِيرُ
 وَقَدْ لَأْنَوْاعٌ يَكُونُ جَائِيُّ
 وَالشَّرْطُ بَعْدَهَا يَجُونُ، وَالنَّدَا
 يَجِيءُ، ثُمَّ مَوْضِعُ الْإِنْشَاءِ
 وَالْحَرْصُ أَوْ بَعْكُسُ ذَا تَأْمَلُ

الباب السابع : الفصل والوصل

- 68 - إِنْ نُزِّلتْ تَالِيَّةً مِنْ ثَانِيَّةٍ
 69 - فَاقْصُلْ، وَإِنْ تَوَسَّطْ فَالْوَصْلُ
 70 - بِمَا لَحَالَ أَصْلُهَا قَدْ سَلَّمَا

الباب الثامن : الإيجاز والإطناب

- 71 - تَوْفِيقِيَّةُ الْمَقْصُودِ بِالنَّاقِصِ مِنْ
 72 - بِزَائِدِ عَنْهُ، وَضَرِبَا الْأَوَّلَ
 73 - أَوْ جُزْءَ جَمْلَةٍ وَمَا يَدْلِيلُ
 74 - وَجَاءَ لِلتَّوْشِيعِ بِالْتَّفْصِيلِ
- لَفْظُ لَهُ الْإِيجازُ وَالْإِطْنَابُ إِنْ
 قَصْرٌ وَحَذْفُ جُمْلَةٍ أَوْ جُمْلَةٍ
 عَلَيْهِ أَنْوَاعٌ وَمِنْهَا الْعَقْلُ
 ثَانٌ وَالْاعْتِراضُ وَالتَّذْكِيرُ

علم البيان

- إِيْرَادُ مَا طُرِقُهُ تَخْتَالُ
فَمَا بِهِ لَازِمٌ مَا وُضِعَ لَهُ
تُنْبِي عَنِ التَّشْبِيهِ أَوْ كَنَاءِ
وَلَوْ خِيَالِيًّا - وَعَقْلِيًّا
أَوْ فِيهِمَا يَخْتَلِفُ الْجُرْزاً
ذَا فِي حَقِيقَتِهِمَا وَخَارِجاً
وَاحِدًا أَوْ فِي حُكْمِهِ أَوْ لَا كَذَا
أَدَاتُهُ وَقَدْ بِذَكْرِ فَعْلٍ
يَعُودُ أَوْ عَلَى مَشَبَّهٍ بِهِ
أَنْواعَهُ، ثُمَّ الْمَجَازُ فَافْهَمُ
يَكُونُ مُرْسَلاً أَوْ اسْتِعَارَةً
وَهُيَّ إِنْ اسْمُ جِنْسٍ اسْتَعِيرَ لَهُ
وَإِنْ تَكُنْ ضَدًا تَهْكِمَيْهُ
مُمْتَنِعًا كَنَاءَةً فَاقْسِمُ إِلَى
أَوْ غَيْرِ هَذِينِ اجْتَهَدْ أَنْ تَعْرِفَهُ
- 75 - عِلْمُ الْبَيَانِ مَا بِهِ يُعْرَفُ
76 - فِي كَوْنِهَا وَاضْحَاهُ الدَّلَالَةُ
77 - إِمَا مَجَازٌ مِنْهُ الْإِسْتِعَارَةُ
78 - وَطَرَفاً التَّشْبِيهِ حَسِيَّانٌ
79 - وَمِنْهُ بِالْوَهْمِ وَبِالْوَجْدَانِ
80 - وَوَجْهُهُ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ وَجَاهٌ
81 - وَصَفَّا فَحْسِيًّا وَعَقْلِيًّا، وَذَا
82 - وَالْكَافُ أَوْ كَائِنًا أَوْ كَمْثُلَ
83 - وَغَرَضُهُ مِنْهُ عَلَى الْمُشَبَّهِ
84 - فَبِاعْتِبَارِ كُلِّ رُكْنٍ اقْسِمَا
85 - مُفْرَدًا أَوْ مُرَكَّبٌ وَتَارَهُ
86 - يُجْعَلُ ذَاكَ ادْعَاءً أَوْ لَهُ
87 - أَصْلِيَّةً أَوْ لَا فَتَابِعَيْهُ
88 - وَمَا بِهِ لَازِمٌ مَعْنَى وَهُوَ لَا
89 - إِرَادَةُ النِّسْبَةِ أَوْ نَفْسُ الصَّفَةِ

علم البديع

- بَعْدَ رِعَايَةِ الْوُضُوحِ وَالْمَقَامِ
وَسَاجِعٌ أَوْ قَلْبٌ وَتَشْرِيعٌ وَرَدٌ
وَالْجَمْعُ وَالتَّفْرِيقُ وَالتَّقْسِيمُ
وَالْجَدُّ وَالْطَّبَاقُ وَالتَّأْكِيدُ
- 90 - عِلْمُ الْبَدِيعِ وَهُوَ تَحْسِينُ الْكَلَامِ
91 - ضَرْبَانٌ: لَفْظٌ كَتْجَنِيسٌ وَرَدٌ
92 - وَالْمَعْنَوِيُّ وَهُوَ كَالْتَسْهِيمِ
93 - وَالْقَوْلُ بِالْمُوْجَبِ وَالْتَّجْرِيدِ

94 - والعُكُس والرُّجُوع والإِيَّام واللَّفُ والنَّشْر والاسْتَخْدَام

95 - والسَّوق والتَّوْجِيه والتَّوْفِيق والبَحْث والتَّعْلِيْق والتَّعْلِيْقِ

الخاتمة في السُّرقات الشُّعُوريَّة

96 - السُّرقات ظَاهِرٌ فَالنَّسْخُ يُذَمُ لَا إِنْ أَسْتُطِيبُ الْمَسْنُخ

97 - وَالسَّلَخُ مُثُلُهُ، وَغَيْرُ ظَاهِرٍ

98 - أَوْ يَتَشَابَهُانِ أَوْ ذَا أَشْمَلُ

99 - وَمِنْهُ تَضْمِينٌ وَتَلْمِيْحٌ وَحَلْ

100 - بِرَاعَةُ اسْتَهْلَالِ انتِقالٍ (206)

الهوامش

(1) حرصت على أن تكون الترجمة مختصرة لأنها تهدف في المقام الأول للكشف عن العلاقة بين العالمين الجليلين لتأكيد أن (مائة المعاني والبيان) نظم مختصرً (لتخيص المفتاح).

(2) انظر ترجمته في : بغية الوعاء: 1/156-157، والبدر الطالع 2/183-184، والأعلام: 192/6.

(3) انظر كلاماً طويلاً في تحديد المراد ببلاد الروم وبيان حدودها في معجم البلدان: 100-97/3.

(4) انظر ترجمته في شذرات الذهب: 9/169-170، والبدر الطالع: 2/264-265، والضوء الألام: 10/3.

(5) نص عليه السخاوي في الضوء اللام: 10/3، وسماه السيد عبد الله، لكنني حددت مراده به من خلال نص آخر في الضوء اللام: 5/177، وهو عبد الله بن محمد بن أحمد الحسيني النيسابوري الحنفي عالم بالعربيّة وأصول الفقه، ولد سنة: 706هـ، ولد التدرّيس بحلب، وأقام بدمشق مدة، وبالقاهرة منها، وتوفي سنة: 776هـ، له عدة مؤلفات منها: «شرح التخيص» في البلاغة، انظر ترجمته في: الدرر الكامنة: 2/392-394، بغية الوعاء: 126/4، الأعلام: 54/2.

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني

- (6) البدر الطالع: 264/2.
- (7) يعد الخلخالي أول من شرح تلخيص المفتاح، وقد توفي سنة: 745هـ أي قبل ولادة ابن الشحنة بنحو أربع سنوات، وقد جاوزت شروح التلخيص العشرة قبل انتهاء القرن الثامن، انظر جامع الشروح والحوالشى: 624-622هـ.
- (8) فقد فرغ التفتازانى من كتابه (المطول) الذى يعد أحد أشهر شروح التلخيص سنة: 748هـ؛ أي قبل ولادة ابن الشحنة بنحو سنة.
- (9) انظر ترجمته في الهاشم (5) من الصفحة السابقة.
- (10) انظر ترجمته في الهاشم (5) من الصفحة السابقة.
- (11) ولم أظفر بمن ذكر أحداً من شيوخه لأجزم بما ذكرتُ.
- (12) انظر التلخيص: 15، وقد ذكر الدكتور أحمد مطلوب أن القزويني وضع هذا المبحث في بداية كتابه تأثراً بابن سنان الخفاجي، والظاهر أنَّ هذا غير صحيح لأنَّ مباحث كتاب «سر الفصاحة» كلها تتحدث عن الفصاحة؛ ولم يتعرض ابن سنان لعلوم البلاغة الثلاثة حتى يقال: إنه قد منها عليها، انظر: «التلخيص وشروحه»: 209، وقارن بكتاب: «سر الفصاحة»، وأما ما ذكره الدكتور شوقي ضيف من أن القزويني استهدى في وضعه المقدمة قبل العلوم الثلاثة بيدر الدين بن مالك فيبدو أنه غير صحيح أيضاً؛ إذ أن بدر الدين بن مالك إنما تكلم قبل العلوم الثلاثة عن البلاغة فقط، ثم تكلم عن الفصاحة في بداية علم البديع، مع الاختلاف بين ابن مالك والقزويني في تفصيل ما ذكراه في هذين المبحثين، انظر: البلاغة تطور وتاريخ: 336، وقارن بالمصباح: 99، 192-193.
- (13) التلخيص: 18، والذي بدأ هذا التقسيم هو ابن مالك في المصباح ، انظر المصباح: 99، البلاغة تطور وتاريخ: 315.
- (14) التلخيص: 19، وهو مستقى بالطبع من تقسيمات السكاكي لكنه لم يتبعه عليها، انظر مفتاح العلوم : 163-164، وانظر : البلاغة تطور وتاريخ: 338.
- (15) التلخيص: 72، بينما قسمه بعض البلاغيين إلى أبواب أو نحوها، انظر - على سبيل المثال - : مفتاح العلوم: 330-331، حيث قسمه إلى أصول.
- (16) التلخيص: .94.
- (17) انظر مفتاح العلوم: 417، 423، وقد أضيف عنوان (علم البديع) في طبعة الكتاب المتدولة ، والذي يظهر من سياق الكلام أنها ليست من كلام السكاكي .
- (18) انظر المصباح : 99، 192-193.
- (19) انظر البلاغة تطور وتاريخ: 347.

العدد . 39 . ربى الأول 1436هـ - 2015

المصباح

- (20) انظر: القزويني وشرح التلخيص: 205، البلاغة تطور وتاريخ: .315
- (21) التلخيص: 116، وانظر معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: 42-41/3.
- (22) التلخيص: 16، 17.
- (23) التلخيص: 15-18.
- (24) التلخيص: 19-20، وذكره للمسألة في ذلك الموضع كان بمناسبة الحديث عن الخبر والإنشاء، انظر تفصيل ذلك في: شروح التلخيص: 1/173، 175، والمطول: 38.
- (25) الدرر المدرورة: 7 ب.
- (26) تطلق مقدمة العلم على ما يتوقف عليه الشروع في مسائله بخلاف مقدمة الكتاب حيث تطلق على طائفة من كلام المؤلف قدمت أمام المقصود لارتباطِ له بها وانتفاع بها فيه، مختصر المعاني: 1/69، وانظر التعريفات: 219.
- (27) انظر على سبيل المثال: درر الفرائد المستحسنة: 28، الدرر المدرورة: 7 ب، دفع المحننة: 5 ب.
- (28) التلخيص: 19، متن مائة المعاني = المنظومة: 11-12، وسأحيل إلى رقم البيت؛ لأن الإحال إليه أيسر في المراجعة.
- (29) انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم: 161، المصباح: 100، وانظر: معجم المصطلحات البلاغية: 3/276-280.
- (30) الإيضاح: 1/33-34.
- (31) التلخيص: 20، وقارن بالمفتاح: 166 حيث جعل القصد من إلقاء الخبر في بداية الكلام على الخبر لا ضمن الكلام على الإسناد الخبري.
- (32) التلخيص: 21، معجم المصطلحات البلاغية: 3/203، وقد كان المجاز العقلي قبل القزويني يذكر ضمن علم البيان، انظر - على سبيل المثال - المفتاح: 393، المصباح: 183.
- (33) التلخيص: 21، المنظومة: 17-18، وقارن بالمفتاح: .393.
- (34) التلخيص: 39-24.
- (35) التلخيص: 35-24.
- (36) التلخيص: .35.
- (37) بينما فصل السكاكي بين التعريف والتکير بالحديث عن التوایع وضمیر الفصل، انظر مفتاح العلوم: 187 فما بعدها.
- (38) التلخيص: 32).

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني

- (39) التلخيص: 24، وقارن بالمفتاح: 176-177 حيث عبر بالإثبات وطى الذكر، وبالمحباص: 104 حيث عبر بالحذف والإثبات.
- (40) لأن الصون عند القزويني يشمل صورتين، وكذلك الاختبار، انظر التلخيص: 24.
- (41) التلخيص: 24.
- (42) التلخيص: 25.
- (43) التلخيص: 24-25.
- (44) انظر التلخيص: 25-28.
- (45) التلخيص: 25.
- (46) التلخيص: 25.
- (47) التلخيص: 25.
- (48) التلخيص: 26.
- (49) التلخيص: 26.
- (50) التلخيص: 27.
- (51) التلخيص: 27.
- (52) التلخيص: 27-28.
- (53) التلخيص: 28.
- (54) انظر شروح التلخيص: 1/337-341.
- (55) اختللت شروح المنظومة في رواية البيت الرابع والثلاثين من المنظومة الذي ذُكرت فيه هذه المسألة ، وقد اعتمدت الرواية الخالية من الحشو، مع كونها موافقة للتلخيص.
- (56) التلخيص: 28.
- (57) التلخيص: 28-29.
- (58) التلخيص: 29.
- (59) التلخيص: 29-31.
- (60) التلخيص: 29-30.
- (61) وللشرح في فهم عبارة الناظم هنا مسالك شتى، انظر على سبيل المثال: درر الفرائد المستحسنة: 69، الدراري المدروزة: 12 ب، دفع المحننة: 10 ب.
- (62) التلخيص: 30.

- (63) التخييص: 30.
- (64) التخييص: 30.
- (65) التخييص: 30.
- (66) التخييص: 30، المنظومة: 32.
- (67) تشمل عبارة الناظم تفصيل المسند إليه وتقصيل المسند فهما في الحقيقة داعيان؛ وبذلك تكون الدواعي ثلاثة.
- (68) التخييص: 30-31.
- (69) التخييص: 31.
- (70) التخييص: 32.
- (71) التخييص: 32-35، وهو من المواقع التي أطال فيها القزويني الكلام جداً.
- (72) التخييص: 39-37.
- (73) التخييص: 39، 37-35.
- (74) التخييص: 40-45.
- (75) التخييص: 45.
- (76) المنظومة: 43.
- (77) التخييص: 40-45.
- (78) التخييص: 40، 24، وقارن بالمفتاح: 176، 206، والمصباح: 104، 121 حيث لم يراعيا هذه النكتة، وسر هذه المخالفة كما قال الفتازاني - وهو يتحدث عن حذف المسند إليه: «وذكره هنا بلفظ الحذف، وفي المسند بلفظ الترك، تبيّنا على أن المسند إليه هو الركن الأعظم الشديد الحاجة إليه، حتى أنه إذا لم يذكر فكأنه أتى به، ثم حذف بخلاف المسند، فإنه ليس بهذه المثابة فكأنه ترك من أصله»، مختصر المعاني: 1/274.
- (79) التخييص: 40، خلافاً للمفتاح: 206، والمصباح: 121 حيث لم يجيئ على ما سبق في المسند إليه، بل كرارا وزادا في الأغراض.
- (80) التخييص: 24، 40، خلافاً للمفتاح: 206-207، والمصباح: 121 حيث لم يشيرا إلى القرينة.
- (81) التخييص: 40-41.
- (82) التخييص: 41، وقارن بما في المفتاح: 207، حيث حيث لم يجعل على ما سبق في المسند إليه، بل كرارا وزاد في الأغراض.

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقرزوني

- (83) التلخيص: .41
- (84) التلخيص: .41
- (85) التلخيص: .41، والمنظومة: .93
- (86) التلخيص: .41
- (87) انظر على سبيل المثال: مختصر المعاني: 22-32، وحاشية الدسوقي في الموضع نفسه - كلاهما ضمن شروح التلخيص -.
- (88) التلخيص: .43-45
- (89) انظر في تقديم المسند: التلخيص: .45، وقارن بتقديم المسند إليه في : التلخيص: .32-43
- (90) التلخيص: .44
- (91) التلخيص: .44
- (92) المنظومة: .39
- (93) التلخيص: .44
- (94) التلخيص: .44
- (95) التلخيص: .41-44
- (96) المنظومة: .40، التلخيص: .44
- (97) التلخيص: .42، المنظومة: .44
- (98) التلخيص: .42-43
- (99) التلخيص: .44
- (100) التلخيص: .44-51
- (101) خلافاً لمن سبقه، انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم: 224، المصباح: 121-132، حيث جعلاه فصلاً ضمن باب المسند.
- (102) التلخيص: .45
- (103) التلخيص: .45-46
- (104) التلخيص: .46-47
- (105) التلخيص: .47
- (106) التلخيص: .47
- (107) التلخيص: .48

- .48) التلخيص: (108)
- .48) التلخيص: (109)
- .52-48) التلخيص: (110)
- .53-52) التلخيص: (111)، المنظومة: 49-48،
- .49) التلخيص: (112)
- .50-49) التلخيص: (113)
- .52) انظر التلخيص: (114)
- .51) التلخيص: (115)
- .52-51) انظر التلخيص: (116)
- .57-55) التلخيص: (117)، المنظومة: 51-51،
- .57-52) التلخيص: (118)
- .57) التلخيص: (119)
- .58) التلخيص: (120)، المنظومة: 52،
- .57-52) التلخيص: (121)
- (122) المنظومة: 59-58، التلخيص: 52؛ فالعباراتان تدلان على أن صور الإنشاء الظاهري كثيرة وأن المذكور بعضها، ولكنني بعد بحث طويل لم أجد صوراً أخرى للإنشاء الظاهري، والله أعلم.
- .52) التلخيص: (123)
- .55-52) انظر التلخيص: (124)
- .54-53) التلخيص: (125)
- .56-55) التلخيص: (126)
- .55) التلخيص: (127)
- .56) التلخيص: (128)
- .56) التلخيص: (129)
- .57) التلخيص: (130)
- (131) انظر في تقرير كونه استطرادا حاشية الدسوقي: 2/331.
- .56) انظر التلخيص: (132)
- .57) التلخيص: (133)

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني

- (134) التلخيص: 57.
- (135) التلخيص: 57.
- (136) التلخيص: 57، ويحتمل أنه أشار إليها ، انظر ما سيأتي في الهاشم التالي.
- (137) المنظومة: 67، مفتاح العلوم: 323، ويلاحظ أن عبارة الناظم تحتمل أن يراد بها هذه المسألة التي ذكرها السكاكي وتحتمل ما أشار إليه القزويني من أن حكم الخبر هو حكم الإنشاء في كثير من الأبواب الخمسة السابقة ، انظر في الخلاف في فهم مراد الناظم : درر الفرائد المستحسنة: 134 ، دفع المحنة: 21 أ.
- (138) التلخيص: 64-58.
- (139) انظر التلخيص: 62-64، وقارن بالمنظومة : 69-70.
- (140) التلخيص: 58-62.
- (141) التلخيص: 58.
- (142) التلخيص: 58.
- (143) التلخيص: 65-71.
- (144) انظر المفتاح : 276 حيث جعلها مما لا يمدح ولا يذم ، ولم يسمها، بينما ذكرها القزويني وغيره باختصار شديد، وعبارته محتملة لعدم دخول المساواة في حد البلاغة، انظر التلخيص: 65، 66.
- (145) مخالفًا بذلك تعريف السكاكي ، انظر: المفتاح: 277.
- (146) المنظومة: 71-72، التلخيص: 65.
- (147) انظر : شروح التلخيص: 3/170 فيما بعدها.
- (148) التلخيص: 66-68.
- (149) التلخيص: 37-68.
- (150) التلخيص: 68-69، 70-71، مع ملاحظة أن التوسيع عند القزويني صورة من صور الإيضاح بعد الإبهام .
- (151) انظر التلخيص: 68-70.
- (152) انظر الإشارة إلى صعوبة هذه الفروق، وإفسادها للذوق في: بغية الإيضاح: 2/363.
- (153) التلخيص: 71.
- (154) انظر : 4 من هذا البحث.
- (155) التلخيص : 72، المنظومة: 75-76.
- (156) التلخيص: 72-81.

- .81) التلخيص: (157)
- .73-72) التلخيص: (158)
- .76-73) التلخيص: (159)
- .76-74) التلخيص: (160)
- .76) التلخيص: (161)
- .76) التلخيص: (162)
- .77-76) التلخيص: (163)
- .81-78) التلخيص: (164)
- .83-82) التلخيص: (165)
- (166) في باب الإسناد الخبري المذكور ضمن علم المعاني.
- (167) فعلى سبيل المثال: تحدث القزويني عن المجاز المرسل في أقل من نصف صفحة، ثم أطال في الاستعارة في حوالي خمس صفحات، انظر التلخيص: 83، 88-83.
- (168) التلخيص: 91-88.
- (169) انظر الخلاف مفصلاً في الاستعارة المكنية في كتاب: «بين المكنية والتبعة والمجاز العقلي» للدكتور بسيوني فيود.
- (170) انظر حاشية الدسوقي: 4/231.
- (171) التلخيص: 91، والقزويني أول من أتى بهذا التعريف، انظر: معجم المصطلحات البلاغية 154/3 فيما بعدها.
- (172) التلخيص: 91-92، والقزويني متابع للسكاكبي في هذا التقسيم، انظر: مفتاح العلوم: 403.
- (173) التلخيص: 91، والمنظومة: 89، خلافاً لتسمية السكاكبي وابن الناظم، انظر: مفتاح العلوم: 403، المصباح: 188.
- (174) التلخيص: 93.
- (175) انظر الإشارة إلى صعوبتها في: البلاغة العربية للميداني: 2/141.
- (176) التلخيص: 94.
- (177) ويعد القزويني أول من عرف البديع صراحة بينما لم يعرفه السكاكبي ولا ابن الناظم بهذا التعريف بل اكتفيا أنه من توابع الفصاحة ، انظر: مفتاح العلوم: 423، المصباح: 192.
- (178) التلخيص: 94، المنظومة: 90.
- (179) انظر: التلخيص: 94.

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني

- (180) انظر: التلخيص: 108-116.
- (181) انظر: حاشية الدسوقي: 4/456.
- (182) المنظومة 93، وقارن بالتلخيص: 107، والأبيات: 91-95 مليئة بهذا الاختصار.
- (183) المنظومة: 95.
- (184) انظر: الدرر المدروزة: 42 ب، نور الأفنان: 161.
- (185) انظر - على سبيل المثال - درر الفرائد: 269، دفع المحننة: 37 ب، والمذهب الكلامي هو إيراد حجة للمطلوب على طريق أهل الكلام، التلخيص: 103.
- (186) علم البحث : هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناذرين، انظر أحد العلوم: 255، وانظر في العلاقة بين العلمين: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: 4.
- (187) انظر: درر الفرائد: 272، الدراري المدروزة: 42 ب ، دفع المحننة: 38 أ-ب ، والتقرير عن القزويني -: أن يُثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثباته لمتعلق له آخر، تلخيص المفتاح: 104 .
- (188) دفع المحننة: 38 ب.
- (189) الاستباع - عند القزويني -: المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر، تلخيص المفتاح: 106.
- (190) تحرير التحبير: 443، وانظر معجم المصطلحات البلاغية: 1/103.
- (191) الإدماج - عند القزويني -: أن يُضمن كلام سبق لمعنىٍ آخر؛ فهو أعم من الاستباع، تلخيص المفتاح: 106.
- (192) المزاوجة - عند القزويني -: أن يزأوج بين معنيين في الشرط والجزاء، تلخيص المفتاح : 97.
- (193) انظر تفصيل الخلاف في ذلك في : دراسات منهجية في علم البديع: 148-149.
- (194) الاطراد - عند القزويني -: أن تأتي بأسماء الممدوح أو غيره وأبائه على ترتيب الولادة، من غير تكلف، تلخيص المفتاح: 108.
- (195) انظر ما سبق في هذا البحث: 5.
- (196) التلخيص: 116.
- (197) التلخيص: 116-118.
- (198) التلخيص: 119.
- (199) التلخيص: 120، و الظاهر أن القزويني هو أول من جعلها متصلة بالسرقات، انظر معجم المصطلحات البلاغية: 3/42.

(200) الانتقال هو أن ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخرنا فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأول، انظر : معرك الأقران: 3/351، معجم المصطلحات البلاغية: 1/324-325.

(201) الإيضاح - مع البغية : 4/709.

(202) انظر معجم المصطلحات البلاغية: 3/349.

(203) لما لم يكن المتن مطبوعاً طبعة محققة، ولم أجد مخطوطاً للمنظومة ذات قيمة تمكن من الاعتماد عليه، فقد وضعت المتن كما طبع في مجموع أمهات المتن، وصوبيت فيه بحسب ما ظهر لي من التأمل، والنظر في الشروح، مع الاستثناء بنسخة خطية قليلة الأخطاء - نسبياً -، وقد ذكرت المعلومات عنها ضمن قائمة المصادر، وقد نبهت على هذه التعديلات في موضعها إلا ما كان خطأ محضاً كتكرار بيت مثلاً فإني صوبيته دون تتبيله تقليلاً للحواشي، وأما ما كان محتملاً لوجه مقبول في اللغة ولم يؤثر على ما يتعلق بالبحث فقد تركته كما هو.

(204) في مجموع أمهات المتن: «غير ملابس»، وبه يفسد معنى البيت: إذ يصبح معناه: وإن أُسند الفعل إلى غير ملابسه فهو مجاز.

(205) في مجموع أمهات المتن: «نعم وللذم او احتقار»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 34ب، وهو أليق لخلوه من الحشو ، مع موافقته لما في تلخيص المفتاح.

(206) في مجموع أمهات المتن: «براعة استهلال، وانتقال»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 50أ، وهو أنساب من ارتكاب ضرورة ترك تقوية (استهلال)

(207) في مجموع أمهات المتن: «حسن الختام منتهى المقال»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 50أ، لينسجم مع الشطر الأول.

ما لازم الإفراد في النحو العربي

(دراسة إحصائية تحليلية)

محمد يوسف الحريري^(*)

مفهوم الإفراد عند اللغويين وال نحويين:

أولاً: مفهوم الإفراد عند اللغويين:

قال ابن السكيت⁽¹⁾: **الفرد والفرد** - بالفتح والضم . هو : منقطع القرین لا مثيل له في جودته⁽²⁾. وقال الأصفهانی⁽³⁾ : «الفرد الذي لا يختلط به غيره، فهو أعم من الوتر، وأخص من الواحد، وجمعه فرادي، قال تعالى ﴿لَا تذرنِي فردا﴾⁽⁴⁾ أي: وحيداً ويقال في الله: فرد تببها على أنه بخلاف الأشياء كلها في الا زدواج المنبه عليه بقوله: «ومن كل شيء خلقنا زوجين»⁽⁵⁾. وقال الزمخشري: (هذا شيء فرد وفارد وفريد.... وظبية فارد: منقطعة عن القطيع، وهو فارد بهذا الأمر، أي: منفرد به. وفردته فروداً، وبعثوا في حاجاتهم راكباً منفرداً لا ثاني معه، وجاؤوا فرادي، وعددت الدراثم أفراداً، أي: واحداً واحداً)⁽⁷⁾. فهذه النصوص تدل على أن الفاء والراء والدال أصل صحيح يدل على الوحيدة.

(*) باحث بجامعة الملك عبدالعزيز - السعودية - جدة.

ثانياً: مفهوم الإفراد عند النحويين:

المفرد في اصطلاح النحويين: هو: ما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه المقصود، كـ(زيد)، فإن أجزاءه هي ذوات أحرفه الثلاثة التي هي (ز.ي.د) وهي غير مقصود بها الدلالة، بل لا تدل على معنى. ويشمل الحد: ما لا جزء له كهمزة الاستفهام (علمًا) وما له جزء غير دال على معنى كـ(زيد)، وما له جزء دال على معنى لكن لا يدل جزء معناه المقصود كـ(عبد الله) (علمًا)، ومائه جزء ذو معنى هو جزء المعنى المقصود، لكن لا يكون مراداً، نحو: «الحيوان الناطق» (علمًا)، لأن المعنى حينئذ: الماهية الإنسانية مع التشخيص، ولا يخفى أن المراد الدلالة الوضعية، وإلا فالحرروف المفردة دلالة عقلية في الجملة⁽⁸⁾.

وللمفرد عند النحاة إطلاقات أربعة:

الأول: ما يقابل المثنى والمجمع، وذلك في باب الإعراب.

الثاني: ما يقابل المضاف وشبيهه⁽⁹⁾، وذلك في باب النداء، و(لا) النافية للجنس، فيقال: المفرد يبني على ما يرفع به، أي: ما ليس مضافاً، ولا شبيهه، واسم (لا) المفرد يبني على ما ينصب به لو كان معرباً.

الثالث: ما يقابل الجملة، اسمية أو فعلية، صغرى أو كبرى⁽¹⁰⁾ وشبيهها من الظرف والجار وال مجرور وذلك في باب المبتدأ والخبر، فيقال: الخبر المفرد: ما للعوامل تسلط على لفظه، وفي باب العطف، فيقال (لكن) في «حضر محمد لكن وجهه عبوس» حرف ابتداء وذلك لعدم إفراد معطوفها، إذ التالي لها جملة وليس مفرداً.

الرابع: ما يقابل المركب بأقسامه، وذلك في باب العلم، والإطلاق

الأول، وهو ما يقابل التثنية والجمع هو موضوع البحث والدراسة.

المسائل التي لازمت الإفراد

١- إفراد ما فقد شرط التثنية والجمع:

اشترط النحويون فيما يراد تثبيته وجمعه شروطاً، منها:

الأول: أن يكون معرضاً، فلا يثنى ولا يجمع المبني الباقي على بنائه، وبناء على هذا لا يثنى المبني، ومنه أسماء الشروط والاستفهام، وأسماء الأفعال^(١١).

وأما (ذان) و(تان) و(لذان) و(لتان)، فقيل: إنها صيغ وضعتم للمثنى، وليس من المثنى الحقيقي، وهو رأي جمهور البصريين. وقيل: إنها مثنى حقيقة، وإنها لما ثنيت أعربت، وهو رأي ابن مالك^(١٢). وأما (الذين) فصيغة وضع للجمع اتفاقاً، فلا تجمع^(١٣).

فإذا كان اللفظ في أصله مفرداً مبنياً، ثم صار علماً فإنه يعرب وينون، ويصح تثبيته وجمعه، فإذا سمياناً رجلاً بكلمة (أمس) - وحكمها البناء على الكسر أيضاً - تغير شأن الكلمتين بعد هذه التسمية، فتصير كل واحدة منها علماً يدل على ما يدل عليه العلم، ويصير حكم كل منها الإعراب والتنوين، بعد أن كان حكمها البناء^(١٤).

ولا يعرض بتشبيه وجمع المبني في بابي (لا) النافية للجنس والنداء، وذلك لأن التثنية والجمع سابقان على النداء^(١٥).

الثاني: عدم التركيب: فلا يثنى المركب تركيب إسناد، ولا يجمع اتفاقاً، نحو تأبطة شرآ^(١٦). وأما تركيب المزج كبعליך وسيبووه فالأكثر على منعه أيضاً لعدم السماع ولشبيهها بالمحكي^(١٧)، وجوز الكوفيون تثبيته وجمعه، فتقول البعليكان، والبعليكون، واختاره ابن هشام الخضراوي، وأبو الحسين بن أبي الربيع^(١٩).

وأجاز بعضهم تشبيه وجمع ما ختم بـ(ويه) وهو اختيار السيوطي.

الثالث: التكير، فلا يثنى العلم، ولا يجمع باقياً على علميته، وذلك لأن الأصل فيه أن يكون مسماه شخصاً واحداً معيناً، ولا يثنى ولا يجمع إلا عند اشتراك عدة أفراد في اسم واحد، فيفقد كل منها تعينه. وهذا معنى قول النحويين: «لا يثنى العلم ولا يجمع إلا بعد قصد تكيره» ويجب بعد التشبيه والجمع إرجاع التعريف إذا اقتضى المقام هذا، وذلك بإحدى وسائل التعريف، وأظهرها إدخال (أول) المعرفة على أوله، أو وقوعه بعد حرف من حروف النداء مثل (يا) لإفادة التعين والتخصيص بسبب القصد المتجه لشخصين معينين، نحو: يا محمدان، أو إضافة إلى معرفة، مثل: حضر محمداك⁽²⁰⁾. وجوز بعضهم تشبيه العلم وجمعه دون تعريفه، فيقول: زيدان وزيدون.

يقول أبو حيان: (قول غير صحيح وكلام العرب على خلافه)⁽²¹⁾. ومنع المازني تشبيه العلم المعدول، نحو: (عمر) وجمعه جمع سلامه أو تكسير، وقال: أقول جاءني رجالن كلاهما عمر، ورجال كلهم عمر. قال أبو حيان: (ولا أعلم أحداً وافقه على المنع مع قول العرب عمران)⁽²²⁾. وكذا لا تثنى الكنيات عن الأعلام نحو: فلان وفلانة، ولا تجمع، لأنها لا تقبل التكير⁽²³⁾.

الرابع: اتفاق اللفظ فلا يثنى ولا يجمع الأسماء الواقعة على ما لا ثانٍ له في الوجود كالشمس والقمر، إذا قصدت الحقيقة، أما قولهم «شموس» و«أقمار» فلتكثر مطالعها جعلوها متکاثرة. وأما قولهم قمران للشمس والقمر فلتلتغليب⁽²⁴⁾.

الخامس: ألا يستغنى بغيره عن شتيته، فلا يثنى (بعض) و(سواء) و(ضبعان) - اسم الذكر - للاستفناء بجزء ان تشيبة جزء (سيان) شتيبة (سي)، و(ضبعان) تشيبة (ضبع) اسم المؤنث. على أنه حكي ضبعاتان وسوآآن⁽²⁵⁾.

ولا يثنى ولا يجمع أسماء العدد - خلافاً للأخفش - غير مائة وألف للاستغناء عنها، إذ يغنى عن تثنية (ثلاثة) : (ستة)، وعن تثنية (عشرة) : (عشرون)، وعن جمعها (تسعة) و(خمسة عشر) و(ثلاثون)، ولما لم يكن لفظ يغنى عن تثنية (مائة) و(ألف) وجمعهما ثنياً وجماً⁽²⁶⁾.

ولا يثنى (أجمع وجماعه) على رأي البصريين للاستغناء عنه بـ(كلا) وـ(كلتا) ولم يجمع (يسار) للاستغناء عنه (بشمال)⁽²⁷⁾.

السادس: أن يكون فيه فائدة، فلا يثنى (كل)، ولا يجمع لعدم الفائدة في تثنيته وجمعه، وقد أفردت لـ(كل) مسألة خاصة بها في هذا البحث⁽²⁸⁾. وكذا الأسماء المختصة بالنفي كـأحد وعربيب وديار، لإفادتها العموم⁽²⁹⁾، وكذا اسم الشرط، وإن كان معرباً لإفادته ذلك⁽³⁰⁾.

السابع: ألا يشبه الفعل، فلا يثنى ولا يجمع (أفضل من)، لأنه جار مجرى التعجب. ورده بعضهم بأن مانع التثنية في (أفضل من) عرض من التركيب، أي مع (من) فلا يعتد به، إذ هو في حد ذاته يصح أن يثنى ويجمع⁽³¹⁾.

2 - إفراد «من» و«ما» و«ذو» و«أي» من الموصولات المشتركة:

الموصول ضربان: نص، ومشترك.

والنص: ما وضع لمعنى واحد، وهو: «الذي» للمفرد العالم وغيره، و«التي» للمفرد المؤنث، العاقل وغيره، و«اللذان» لمثنى الذكر، و«اللتان» لمثنى المؤنث، «اللائي واللاتي» - بإثبات الياء - وقد تحذف.

والمشتراك هو: الموضوع لمعان متعددة بلفظ واحد، فيأتي للمفرد المذكر والممؤنث، ولتثنية كل منهما وجمعه، وهو ستة: «من» و«ما» و«ذو» و«ذا» و«ألّ» و«أي»⁽³²⁾.

وستتناول فيما يلي من الموصولات المشتركة: «من» و«ما» و«ذو» و«أي»، وذلك من حيث لزوم إفرادها، بحسب الترتيب المذكور.

إفراد (من) الموصولة:

من الموصولات المشتركة (من)، والأصل استعمالها في العالم، نحو: عرفت مَنْ قام، ومَنْ قامت، ومَنْ قاما، ومَنْ قاموا، ومَنْ قمن (33). وقد تأتي لغيره في ثلاثة مسائل (34):

أحداها: أن ينزل منزلة العالم، نحو قوله تعالى: «وَمَنْ أَضَلَّ مِنْ
يُدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ» (35)، وقول العباس بن الأحنف:
أَسَرَّ الْقَطَّاهُ هُلْ مَنْ يَعِيرُ جَنَاحَهُ
لَعْلَى إِلَى مَنْ قَدْ هُوِيتَ أَطِير؟ (36)
وقول أمير القيس:

أَلَا عَمْ صَبَاحًا أَيْهَا الطَّلَلُ الْبَالِي

وهل يعمن من كان في العصر الخالي؟ (37)
فدعاء الأصنام في قوله تعالى: «يُدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا
يَسْتَجِيبُ لَهُ»، ونداء القطا في قوله: «أَسَرَّ الْقَطَّاهُ»، ونداء الطلل في
قوله: «أَيْهَا الطَّلَلُ» سough وقوع (من) هنا، إذ لا ينادي إلا العاقل (38).
الثاني: أن يجتمع مع العالم فيما وقعت عليه «من» كقوله تعالى: «كَمَنْ
لَا يَخْلُقُ» (39). لشموله الآدميين والملائكة والأصنام، فإن الجميع لا يخلقون
شيئاً.

الثالث: أن يجتمع مع العالم في عموم سابق فصل بـ (من)، كقوله
تعالى: «فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ» (40)، لشمول «دابة» لهما في
قوله: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (41)، وهي تلزم الإفراد والتذكير،
فتكون بلفظ واحد للمذكر والممؤنث، مفرداً كان أو أثني أو مجموعاً (42).
والأكثر في ضميرها اعتبار اللفظ كقوله تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَؤْمِنُ

بِهِ⁽⁴³⁾، وقوله: «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»⁽⁴⁴⁾، يقول الرضي: فمراعاة اللفظ فيما يعبر به عنهما - يعني (ما) و (من) من الضمير والإشارة، ونحوهما أكثر وأغلب، وإنما كان كذلك لأن اللفظ أقرب إلى تلك العبارة المحمولة عليهما من المعنى، إذ هو وصلة إلى المعنى⁽⁴⁵⁾. ويحوز اعتبار المعنى، نحو: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكُمْ»⁽⁴⁶⁾، «وَمَنْ الشَّيَاطِينُ مَنْ يَغْوِصُونَ لَهُ»⁽⁴⁷⁾.

ومنه قول أمير القيس:

فُتُوضَحَ فَالْمُقرَأَةُ لَمْ يُعْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ يَمِينٍ وَشَمَاءً⁽⁴⁸⁾
أَيِّ: لِلَّذِي نَسَجَتْهَا.

ما لم يحصل من مراعاة اللفظ لبس، نحو: «أَعْطِهِ مِنْ سَأَلَتْكَ» أو قبح، نحو: مَنْ هِيَ حَمْرَاءُ أُمَّكَ، فيجب مراعاة المعنى، فلا يقال: أَعْطِهِ مِنْ سَأَلَكَ، ولا: مَنْ هُوَ حَمْرَاءُ أُمَّكَ، لقب الإخبار بمؤنة ذكر⁽⁴⁹⁾، وما لم يغضد المعنى سابق فيختار مراعاة المعنى⁽⁵⁰⁾، كقول جران العود:

وَإِنْ مِنَ النِّسَوانَ مَنْ هِيَ رَوْضَةٌ تَهْيَجُ الرِّيَاضَ قَبْلَهَا وَتَصْوُحُ
وَلَذِكَ قَرَأَ «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَتَعْمَلُ»⁽⁵¹⁾. بِالتَّأْنِيَثِ
الْخَمْسَةِ⁽⁵²⁾ غَيْرِ حَمْزَةَ وَالْكَسَائِيِّ⁽⁵³⁾ فَقَدْ قَرَأَ بِالْيَاءِ (يَعْمَلُ). لَأَنَّ
مَعْنَى التَّأْنِيَثِ قَدْ اعْتَضَدَ بِسَبِقِ «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَ»، وَهُوَ نَظِيرُ اعْتَضَادِ
التَّأْنِيَثِ فِي «مَنْ هِيَ رَوْضَةٌ لِسَبِقٍ» وَإِنْ مِنَ النِّسَوانَ»⁽⁵⁴⁾. وَقَدْ اجْتَمَعَ
الْأَمْرَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَنْ يَؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيَعْمَلُ صَالِحًا يَدْخُلُهُ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ
رِزْقًا»⁽⁵⁵⁾. وَفِي قَوْلِهِ:

لَسْتُ مِنْ يَكُعُّ أَوْ يَسْتَكِينُونَ إِذَا كَافَحْتَهُ خَيْلَ الْأَعْادِيِّ⁽⁵⁶⁾

(ما) الموصولة⁽⁵⁷⁾:

(ما) الموصولة موضوعة في الأصل لغير العالم، كقوله تعالى: ﴿ما عندكم ينفع وما عند الله باق﴾⁽⁵⁸⁾، وقد تأتي للعالم مع غيره، وذلك إذا قصد تغليب غير العالم لكثرته، كقوله تعالى: ﴿يسبح لله ما في السموات وما في الأرض﴾⁽⁵⁹⁾، وللمبهم أمره كقول من رأى شيئاً من بعد لا يدرى ما هو: انظر إلى ما ظهر. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي نذرتُ لَكَ مَا فِي بطنِي مَحْرَرًا فَتَقْبِلُ مِنِّي﴾⁽⁶⁰⁾. وذهب بعضهم⁽⁶¹⁾ إلى أنها تطلق على من يعقل بلا شرط، وادعى ابن خروف أنه مذهب سيبويه، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مُثْنَى﴾⁽⁶²⁾ وبقوله: ﴿وَالسَّمَاءُ وَمَا بِنَاهَا﴾⁽⁶³⁾، وحكى أبو زيد قول العرب: ﴿سُبْحَانَ مَا سَخَرَنَا لَنَا﴾، فأجرى (ما) على القديم سبحانه.

وأجيب عنه بأن هذا ونحوه محمول على الصفة فقوله: ﴿مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ بمعنى الطيب منها، وقوله: ﴿وَالسَّمَاءُ وَمَا بِنَاهَا﴾ بمعنى الباقي لها في أحد القولين. والقول الآخر أن يكون بمعنى المصدر، أي: وبنائهما، وقولهم: «سبحان ما سخرنا لنا» بمعنى المسخر⁽⁶⁴⁾.

وهي ك (من) في لزوم الإفراد والتذكير، فتكون في لفظ واحد للمذكر والمؤنث مفرداً كان أم مثنى أو مجموعهما. والأكثر في ضميرها اعتبار اللفظ، فتقول في الأحوال كلها: يعجبني ما اشتريته وذلك مراعاة اللفظ. ويجوز يعجبني ما اشتريته وما اشتريتهم وما اشتريتهن، مراعاة المعنى⁽⁶⁵⁾.

(ذ) الموصولة:

تستعمل (ذ) أسماء موصولاً، وذلك في لغة طيئ دون غيرهم من العرب⁽⁶⁶⁾ كقول حاتم:

وَمَنْ حَسِدَ يَجُورُ عَلَىْ قَوْمٍ
وَأَيُّ الدَّهْرٍ ذُو لَمْ يَحْسُدُونِي؟⁽⁶⁷⁾

أراد: أي الذي لم يحسدوني فيه.

ومثله قول سنان بن الفحل الطائي:

فإن الماء ماء أبي وجدي وبثيري ذو حضرتُ و ذو طويتُ⁽⁶⁸⁾

أي: التي حضرت والتي طويت.

والمشهور أنها مبنية على السكون في محل رفع، أو نصب، أو جر على حسب موقعها من جملتها، فتقول: جاءني ذو قام، ورأيت ذو قام، ومررت بذو قام. وبعضهم يعربها بالحروف كما تعرّب (ذو) بمعنى صاحب⁽⁶⁹⁾ وخصه ابن الصائغ بحالة الجر لأنّه مسموع⁽⁷⁰⁾، كقول منظور بن سليم الفقعي:

إِنَّمَا كَرَامُ مُوسُرُونَ أَتَيْتُهُمْ فَحَسِبَيِّي مِنْ ذِي عَنْدِهِمْ مَا كَفَانِي⁽⁷¹⁾
 والمشهور أيضاً عند طيئ أن (ذو) تستعمل هكذا للمفرد مذكراً كان أو أنثى، مثنى كان أم مجموعاً، ويراعى في الضمير العائد عليها لفظها، فتقول: زارني ذو تعلم، وذو تعلمات، وذو تعلما، وذو تعلمتا، وذو تعلم⁽⁷²⁾.

ويرى الرضي أن في (ذو) الطائية أربع لغات: أشهرها ما مر، وهو عدم تصرفها مع بنائتها على السكون. والثانية: حكاها الجزولي أن (ذو) لمفرد المذكر ومثناه ومجموعه، و(ذات) لمفرد المؤنث ومثناه ومجموعه. والثالثة: حكاها الجزولي⁽⁷³⁾ أيضاً: وهي كالثانية إلا أنه يقال لجمع المؤنث ذوات مضمومة في الأحوال كلها. والرابعة: حكاها ابن الدهان⁽⁷⁴⁾: وهي تصريفها تصريف (ذو) بمعنى صاحب مع إعراب جميع متصرفاتها حملاً للموصولة على التي بمعنى صاحب، وكل هذه لغات طائية⁽⁷⁵⁾. واقتصر الهروي⁽⁷⁶⁾ على حكاية اللغة الأولى والثانية من هذه اللغات الأربع التي حكاها الرضي وزاد لغة أخرى خامسة وهي: أن (ذو) للمفرد المذكر، و(ذات) للمفردة المؤنثة، (وذوا) للمثنى المذكر،

و(ذواتا) للمثنى المؤنث، و(ذوو) للجمع المذكر، و(ذوات) للجمع المؤنث. يقول الhero: (وربما ثروا وجمعوا فقالوا: هذان ذوا نعرف، وهؤلاء ذوا نعرف، وهاتان ذواتنا نعرف، وهؤلاء ذوات نعرف) (77).

وعلى أية حال فإن ما يهمنا في هذه المسألة هو أن القول باستعمال (ذ) بمعنى «الذي» للمذكر والمؤنث جميعا في كل حال هو أشهر هذه اللغات، ومن ثم كان عددها من الموصول المشترك باعتبار المشهور.

(ذا) الموصولة:

تستعمل (ذا) موصولة بشروط ثلاثة (78):

أحدها: أن تسبق بـ(ما) أو (من) الاستفهاميتان، نحو: ماذا صنعت أخيراً أم شر؟، وماذا أنفقت أدرهما أم ديناراً؟، ومن ذا خطبت أهند أم دعد؟ (79)، وكقوله تعالى: «ماذا أنزل ربكم» (80).

وقول الأعشى:

وقصيدة تأتي الملوك غريبة
قد قلتها ليقال من ذا قالها؟ (81)
واشتراط (من) و(ما) قبلها هو مذهب البصريين، يقول سيبويه:
وليس كالذى إلا مع (ما) و(من) في الاستفهام، فيكون (ذا) بمنزلة
الذى ويكون (ما) حرف استفهام (82).

الشرط الثاني: ألا تلغى (ذا) في الكلام: والمراد بالغائزها أن يجعل
مع (ما) أو (من) اسمًا واحدًا مستفهمًا به، ويظهر أثر الأمرين في
البدل من اسم الاستفهام وفي الجواب فتفعل عند جعلك (ذا) موصولاً:
ماذا صنعت أخيراً أم شر؟ - بالرفع على البدالية من (ما) -، لأنه مبتدأ
و(ذا) وصلته خبر ومثله قول لميد العامری:

ألا تسألان ماذا يحاول أَنْحَبْ فِيْقَضَى أَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ؟

وتقول عند جعلها اسماء واحداً: ماذا صنعت أخيراً أم شراؤ؟ ومن ذا أكرمت أزيداً أم عمراؤ بالنصب في البذرية من (مادا) أو (من ذا) لأنه منصوب بالمفعولية مقدماً⁽⁸³⁾.

وكذا تفعل في الجواب، نحو: «يُسألونك ماذا ينفقون قل العفو»⁽⁸⁴⁾، قرأ أبو عمر برفع (العفو) على جعل (ذا) موصولاً، والباقيون بالنصب⁽⁸⁵⁾ على جعلها ملفاً، كما في قوله تعالى: «ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً»⁽⁸⁶⁾.

فإن لم يقدم على (ذا) (ما) و(من) الاستفهاميتان لم يجز أن تكون موصولة، وأجازه الكوفيون تمسكاً بقول يزيد بن مفرغ الحميري:
 عدْسٌ مَا لِعَبَادٍ عَلَيْكَ إِمَارَةٌ نجوتٌ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقٌ⁽⁸⁷⁾
 أي: والذي تحملينه طليق.

ويرى البصريون أنه لا حجة فيه، وذلك لأن الظاهر أن (ذا) فيه اسم إشارة بدليل دخول هاء التبيه عليه، و(ذا) مبتدأ و(طليق) خبر و(تحملين) حال من ضمير (طليق)، والتقدير: وهذا طليق محمول على (لك)⁽⁸⁸⁾.

الشرط الثالث: ألا تكون (ذا) اسم إشارة، فلا تصح أن تكون اسماء موصولاً لعدم وجود صلة بعدها، بسبب دخولها على المفرد، نحو: ماذا التوانى؟ وماذا الوقوف؟⁽⁸⁹⁾.

و(ذا) تكون للعاقل وغيره، وهي مثل (ما) في لزوم الإفراد والتذكير، فتستعمل بلفظ واحد في الأحوال كلها، ويجوز في ضمیرها مراعاة اللفظ - وهو الأغلب والأكثر - فيفرد، ومراعاة المعنى فيطابق، فإذا راعت اللفظ قلت في الجميع: ماذا رأيته؟ وإذا راعت المعنى قلت ماذا رأيته؟ وماذا رأيتها؟ وماذا رأيتما؟ وماذا رأيتم؟ وماذا رأيتهن؟.

(أي) الموصولة:

عد جمهور النحويين (أيا) من الموصولات⁽⁹⁰⁾. ورد ثعلب⁽⁹¹⁾ بأنه لم يسمع: أيهم هو أفضل جاءني، بتقدير: الذي جاءني هو فاضل⁽⁹²⁾. وأجيب عليه بقوله تعالى: ﴿شَمْ لَنْتَزَعْنَ مِنْ كُلِّ شِيْعَةِ أَيْهُمْ أَشَد﴾⁽⁹³⁾.
وقول غسان:

إذا ما لقيت بنى مالك فسلم على أيهم أفضل⁽⁹⁴⁾

ووجه الجواب: أنها لولم تكن - في الآية والبيت - موصولة لكان استفهامية إذ لا يصح هنا غيرهما، ويمنع من استفهمامتها في الآية أن (تنزع) ليس بفعل قلبي حتى يعلق، وإنما هي موصولة، وهي المفعول، وضمتها بناء لا إعراب و(أشد) خبر لـ (هو) محنوف والجملة صلة. ويمنع من استفهمامتها في البيت رفعها بعد الجار، لأن حرف الجر لا يعلق، وتعلق الجار بالفعل قبلها؛ لأن الاستفهام له الصدر فلا يعمل فيه ما قبله فتعينت الموصولة⁽⁹⁵⁾. والمشهور عند الجمهور إفرادها وتذكيرها، ومن ثم عدوها من الموصولات المشتركة، فتقول: يسرني أيّ هو ماهر، وتسريني أيّ هي ماهرة ، ويسرني أيّ هما ماهران، ويسرني أيّ هما ماهرتان، ويسرني أيّ هم ماهرون، ويسرني أيّ هن ماهرات. وإلى هذا وأشار ابن مالك بقوله:

(أي) كما وأعربت لم تضف وصدر وصلها ضمير اتحذف⁽⁹⁶⁾
وجوز بعضهم الحاق التاء مع المؤنث، فتقول: لقيت أيهن ، ولقيت أيتهن⁽⁹⁷⁾.

وحكى ابن كيسان⁽⁹⁸⁾ أن أهل هذه اللغة يثنونها ويجمعونها⁽⁹⁹⁾ فيقال: أيان، وأيتان، وأيون وأيات بالإعراب في جميع أحوال إعراب المثنى والجمع. ولک أن تصرح بالمضاف إليه، كأن تقول: أيهن، وأيام، وأياتهن، وأيهم، وأياتهن⁽¹⁰⁰⁾. وعلى هذه اللغة لا تكون (أي) من الموصول المشترك.

قال الأندلسي⁽¹⁰¹⁾ عن هاتين اللغتين -أعني تأنيث (أي) وتنثيّتها وجمعها: (التأنيث فيه شاذ كما شذ في خيرة الناس وشرة الناس وبعض العرب يثنوها ويجمعها أيضاً في الاستفهام وغيره، ونحو: أيهما أخواك وأيهم إخواتك؟)، وهما أشد من التأنيث ومجوزهما تصرفهما في باب الإعراب⁽¹⁰²⁾.

الأسماء الستة⁽¹⁰³⁾:

الأسماء الستة هي: أبوك، وأخوك، وحموك، وهنوك، وذو، وفو. وهذه الأسماء مختلف في إعرابها على اثني عشر مذهباً، أشهرها: ما ذهب إليه الزجاجي⁽¹⁰⁴⁾ وقطرب⁽¹⁰⁵⁾ والرياي⁽¹⁰⁶⁾ من البصريين، وهشام من الكوفيين في أحد قوله تعالى: أنها معربة بالحروف، فترفع بالواو نيابة عن الضمة. قوله تعالى: ﴿وَأَبُونَا شِيفُ كَبِير﴾⁽¹⁰⁷⁾، وتنصب بالألف نيابة عن الفتحة. قوله تعالى: ﴿إِنْ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِين﴾⁽¹⁰⁸⁾ وتجز بالياء نيابة عن الكسرة، قوله تعالى: ﴿أَرْجِعُوكُمْ﴾⁽¹⁰⁹⁾.

قال ابن مالك عن هذا المذهب: (وهذا أسهل المذاهب وأبعدها عن التكلف)⁽¹¹⁰⁾. وقد اختلفوا في علة إعراب هذه الأسماء بالأحرف على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها أسماء حذفت لاماتها في حال إفرادها، وتضمنت معنى الإضافة، فجعل إعرابها بالحروف كالعوض من حذف لاماتها⁽¹¹¹⁾.

الثاني: أنها أعربت كذلك توطئة لإعراب المثنى والجمع بالحروف وذلك أنهم لما اعتمدوا إعراب التثنية والجمع السالم بالحروف جعلوا بعض الأسماء المفردة بالحروف حتى لا يستوحش من الإعراب في التثنية والجمع السالم بالحروف، يقول ابن يعيش: (ونظير هذه التوطئة هنا قول أبي إسحاق: إن اللام الأولى في النحو قولهم: «والله لئن

زرتني لأكرمنك» إنما دخلت زائدة مؤذنة باللام الثانية التي هي جواب القسم ومعتمده⁽¹¹²⁾.

الثالث: أن الإعراب جيء به لبيان مقتضى العامل، ولا فائدة في جعل مقدر التنازع فيه دليلاً، وإنفاس ظاهر واف بالدلالة المطلوبة⁽¹¹³⁾. وإنما اختيرت هذه الأسماء الستة دون غيرها، لأنها تشبه المثني لفظاً ومعنى. أما لفظاً، فلأنها لا تستعمل كذلك إلا مضافة، والمضاف مع المضاف إليه اثنان. وأما معنى، فلا يستلزم كل واحد منها آخر، فالإضافة يستلزم ابنا والأخ يستلزم أخاً، وكذا الباقي⁽¹¹⁴⁾. ولإعراب هذه الأسماء بالأحرف شروط منها: أن تكون مفردة فلا تثنى ولا تجمع ، وذلك لو أنها ثنت أو جمعت جمع سالمة لأعربت إعرابها: هذان أبوان، ورأيت أبوين، ومررت بأبوين، وجاء أبون، ورأيت أبين، ومررت بأبين. ولو جمعت جمع تكسير لأعربت بالحركات الظاهرة فتقول: جاء آباءً، ورأيت آباءً ومررت بآباءً.

يقول الرضي: (ما استوفى الحروف كلا في محلها الأسماء الستة، لشرط إفرادها، وكونها غير مصغيرة، وإضافتها إلى غير ياء المتكلم، لأنها إذا ثنت أو جمعت فإن إعرابها إعراب سائر الأسماء المثناة والمجموعة)⁽¹¹⁵⁾، وهذا الشرط لم ينص عليه ابن مالك في ألفيته، ودفعاً لما قد يتوجه من أن الإفراد ليس شرطاً عقب الأشموني على قول ابن مالك:

وشرط ذا الإعراب أن يضفن لا **لليا** **كجا** **أخو** **أبيك** إذا اعتلا

بقوله: (مع ما هن عليه من الإفراد والتکبير)⁽¹¹⁶⁾.

خبر (كلا) و(كلتا):

(كلا) اسم مفرد يفيد معنى التشبيه، كما أن (كلاً) اسم مفرد يفيد معنى الجمع والكثرة. هذا مذهب البصريين. وذهب الكوفيون إلى

أنه اسم مثنى لفظاً ومعنى، ورد عليهم بجواز وقوع الخبر عنه مفرداً،
كقولك: كلا أخويك مقبل، وقول جرير:

كلا يوْمِي أَمَامَةُ يَوْمٍ صَدَّ
وَإِنْ لَمْ نَأْتَهَا إِلَّا لِمَامَةٍ⁽¹¹⁷⁾

وقول عدي بن زيد:

أَكَاشِرُهُ وَأَعْلَمُ أَنْ كَلَانَا
عَلَى مَا سَاءَ صَاحِبَهُ حَرِيصٌ⁽¹¹⁸⁾

فأخبر عنها بالفرد، وهو (يوم صد) و(حريص) وكلاهما مفرد،
ولو كانت تشتيته حقيقة لفظاً ومعنى كما زعموا لما جاز إلا (يوما صد)
و(حريسان) ألا ترى أنه لا يجوز بوجه أن تقول: الزيدان قائم.

ومما يدل أيضاً على إفرادها من جهة اللفظ جواز إضافتها إلى
المثنى، كقولك: جاءني كلا أخويك، وكلا الرجلين، ومررت بهما كليهما.
ولو كانت تشتية على الحقيقة لم يجز ذلك ولكن من قبيل إضافة الشيء
إلى نفسه وذلك ممتنع.

ويدل على إفرادها أيضاً أنك متى أضفتها إلى ظاهر كانت بالألف
على كل حال، وليس المثنى كذلك⁽¹¹⁹⁾.

ولما كانت (كلا) و(كلتا) مفردتين في اللفظ، مثنيتين في المعنى
جاز في الخبر والضمير العائد عليهما الإفراد باعتبار اللفظ، والتشيية
باعتبار المعنى، والإفراد أجود من التشيية، قال تعالى: ﴿كُلَا الْجَنَّتَيْنِ
آتَتْ أَكْلَاهُمَا﴾⁽¹²⁰⁾. وقال أبو أخرز الحمانى:

فَكُلْتَاهُمَا خَرَتْ وَأَسْجَدَ رَأْسَهَا
كَمَا سَجَدَتْ نَصْرَانَةٌ لَمْ تَحْنَفْ⁽¹²¹⁾

وأما رد الضمير مثنى حملأً على المعنى، فعلى ما حكى عن بعض
العرب أنه قال: كلاهما قائمان، وكلتاهما لقيتهما. وقد اجتمع الإفراد
والتشيية في قول الفرزدق:

كَلَاهُمَا حِينَ جَدَ الْجَرِيَ بَيْنَهُمَا
قَدْ أَقْلَعَا وَكَلَاهُمَا رَابِي⁽¹²²⁾

حيث قال: (أقلعا) حملًا على المعنى، وقال: (رابي) حملًا على اللفظ.

وهناك حالتان يتعين فيهما الإفراد:

أما الحالة الأولى: ففي نحو: «كلانا كفيل صاحبه»، يقول ابن مالك: وبتعين إفراد الخبر في نحو: «كلانا كفيل صاحبه» لزم الجمع بين تشبيه وإفراد في خبر واحد، وفي الإفراد السلامنة من ذلك، فكان متعميناً ولأن إضافة (كفيل) إلى (صاحب) وهو مضارف إلى ضمير (كلا) بمنزلة تشبيهه، فلو ثنى لكان ذلك بمنزلة تشبيهه مرتين فلم يجز ذلك⁽¹²³⁾. والملاحظ أن علة الإفراد هنا لفظية.

وأما الحالة الثانية: ففي نحو: «كلانا محب لأخيه»، يقول أبو حيyan: (ويتعين الإفراد إذا كان كل واحد منهما محكما عليه بحكم الآخر بالنسبة إليهما، نحو قوله: كلانا غني عن أخيه حياته...)⁽¹²⁴⁾.

ويقول الفيروز آبادي: (ويتعين مراعاة اللفظ في نحو: «كلاهما محب لصاحب» لأن معناها كل منها)⁽¹²⁵⁾. ويعني أبو حيyan والفيروز آبادي بذلك أن الإفراد ومراعاة اللفظ إنما يكون متعميناً في كل حالة يكون المعنى فيها قائماً على المبادلة، والتنقل بين الاثنين وحدهما دون نظر إلى غيرهما، فينسب إلى كل واحد منهما المعنى الذي ينسب إلى الآخر، دون ذكر المعنى مجردًا من دلالة المبادلة والتنقل بينهما⁽¹²⁶⁾. وتلك علة معنوية.

الوصف المعنوي مرفوعه عن الخبر:

يأتي المبتدأ في العربية على وجهين:

أحدهما: ما عدم حقيقة، أو حكمًا عاملاً لفظياً من مخبر عنه. ومثال المعدم عاملاً لفظياً حقيقة: زيد كاتب، وعمرو فاهر. ومثال المعدم عاملاً لفظياً حكمًا: قوله تعالى: ﴿هَلْ مَنْ خَالِقُّ اللَّهِ﴾⁽¹²⁷⁾، فإن

«خالقاً» مبتدأ ولم يعدم عاماً لفظياً عدماً حقيقياً، بل عدماً حكمياً، لأن (من) زائدة فهي وإن وجدت لفظاً معدومة حكماً.

والثاني: الوصف السابق، الرافع ما انفصل عنها وأغنى عن الخبر⁽¹²⁸⁾. والوصف المغني عن الخبر يقصد به: الأسماء المشتقة من نحو اسم الفاعل، كقوله:

أقاطنْ قوم سلمي، أَم نَوَّوا ظُلْعَنَا⁽¹²⁹⁾

واسم المفعول، نحو: أمضروب الزيدان؟ والصفة المشبهة، أكريمةً نساؤكم؟ وما جرى مجرها باطراد، نحو: أقرشىُّ قومك؟ أقرشىُّ أبواك؟⁽¹³⁰⁾ ولو جعل مكان الهمزة منها حرف نفي لم يختلف الحكم، قال سيبويه: (ومن قال: ذهب فلانة، قال: أذاهب فلانة؟ وأحاضر القاضي امرأة)⁽¹³¹⁾ وإذا كان الوصف المذكور مسبوقاً بنفي، أو استفهام كما في الأمثلة السابقة فلا خلاف في جعله مبتدأ عند عدم مطابقته لما بعده. فإن تطابقاً بإفراد، نحو: أقائم زيد؟ جاز أن يكون الخبر مقدماً، وزيد مبتدأ مؤخراً، وأن يكون مبتدأ مقدماً، وزيد فاعلاً مغنياً عن الخبر. وشرط هذا الوصف عند جمهور البصريين عدا سيبويه والأخفش أن يقدمه نفي أو استفهام⁽¹³²⁾. والعلة من ذلك كما ذكر السهيلي: أن اسم الفاعل اسم محض واستقاه من الفعل لا يوجب له عمل الفعل، وإلا لأعملنا كل اسم مشتق من الفعل، كمسجد، ومرقد، ومرروحة، ومعرفة، ولكن إنما نعمل إذا تقدم ما يطلب الفعل أو كان في موضع لا يدخل عليه العوامل اللغوية نحو النعت والخبر فيقوى حينئذ معنى الفعل فيه ويقصد هذا من السمعائهم لم يحكوا عن العرب: «قائم الزيدان» ولا «ذاهب إخوتك»⁽¹³³⁾. وذهب سيبويه إلى أنه يعمل دون اعتماد على نفي أو استفهام ولكنه قبيح، يقول سيبويه: (وزعم الخليل رحمه الله - أنه يستحب أن يقول: قائم زيد، وذاك إذا لم يجعل

قائماً مقدماً مبنياً على المبتدأ⁽¹³⁴⁾. وتباع السراج سيبويه في ذلك، حيث قال: (فأاما إذا قلت: «قائم زيد» فأردت أن ترفع زيداً بقائم، وليس قبله ما يعتمد عليه البتة فهو قبيح، وهو جائز عندي على قبحه)⁽¹³⁵⁾. وذهب الأخفش إلى أنه يعمل بلا اعتماد، وذهب الكوفيون إلى نحو مذهب الأخفش من عدم اشتراط الاستفهام، أو النفي، إلا أنهم يجعلون الوصف مرفوعاً بما بعده، وما بعده مرفوع به على قاعدتهم⁽¹³⁶⁾.

ويرى البصريون أنه لا حجة فيه لجواز أن يكون الوصف خبراً مقدماً، على حد قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾⁽¹³⁷⁾.

وقد وافق ابن مالك الأخفش والكوفيين، وإلى هذا أشار بقوله:

وقس، وكاستفهام النفي، وقد يجوز نحو فائز أولو الرشد

والسبب في استغناه هذا الوصف الرافع ما يليه عن الخبر هو شدة شبهه بالفعل، ولأن قوله: أضارب الزيدان؟ بمنزلة: أيضرب الزيدان؟ فكما لا يفتر: أيضرب الزيدان؟ إلى مزيد في تمام الجملة، كذلك لا يفتر ما هو بمنزلته ولأن المطلوب من الخبر إنما هو تمام الفائدة بوجود مسند ومسند إليه، وذلك حاصل بالوصف المذكور ومرفوعه، فلم يحتج إلى خبر، لا في اللفظ ولا في التقدير ولها خطأ من يعد هذا مع المبتدآت المحذوفة الأخبار، لأن المبتدأ المحذوف الخبر لو قدرت له خبراً لم يلزم من تقديره ذكر ما لا فائدة فيه وهذا بخلاف ذلك⁽¹³⁸⁾.

ولما قام هذا الوصف مقام الفعل لم يجز تصغيره ولا وصفه ولا تعريفه ولا تشتيته ولا جمعه لأن كل ذلك من خصائص الأسماء المضمة⁽¹³⁹⁾.

وجوز بعضهم كالقاضي أبي محمد بن حوط⁽¹⁴⁰⁾. تشتيته وجمعه، وجعل من ذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: «أومخرجي هم»؟⁽¹⁴¹⁾.

والراجح أنه على التقديم والتأخير، ف (مخرج) خبر مقدم و(هم) مبتدأ مؤخر إذ يجوز في هذه الوصف إذا طابق ما بعده في إفراد وتشتية

وجمع أن يكون خبرا مقدما وإنما يتعين الفاعلية إذا لم يطابق⁽¹⁴²⁾، أو أنه على لغة بنى الحارث الذين يلحقون علامه التثنية والجمع بالفعل وماجرى مجراه كقول عروة بن الورد:

أُفِيتَ عيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا
أُولَى فَأُولَى لَكَ ذَا وَاقِيَّةً⁽¹⁴³⁾

وقول أمية بن الصلت:

يَلْوُمُونِي فِي اشْتِرَاءِ (م) النَّخْيَلِ أَهْلِي فَكُلُّهُمْ أَلَوْمُ⁽¹⁴⁴⁾

ومما حمل على هذه اللغة قراءة ابن كثير ونافع وعاصم، وابن عامر (خشعاً)، بضم الخاء وتشديد الشين⁽¹⁴⁵⁾ - من قوله تعالى: «خشعاً بِأَبْصَارِهِمْ»⁽¹⁴⁶⁾، وهي لغة قليلة، كما وصفها سيبويه: (واعلم أن من العرب من يقول: ضربوني قومك، وضرباني أخواك، فشبهوا هذا بالباء التي يظهرونها في «قالت فلانة» وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامه، كما جعلوا للمؤنث وهي قليلة)⁽¹⁴⁷⁾ (عليه فلا يجوز القياس عليها، بل يكتفى بالمسنون منها).

التاء في (رأيكم)⁽¹⁴⁸⁾:

(رأيت) إن كانت البصرية أو العلمية أو التي لإصابة الرئة، كقولهم: رأيت الطائر، أي: أصبحت رئته، إذا لحقتها الكاف لا تكون حرف خطاب، وإنما هي ضمير في محل نصب مفعول به أول لـ (رأيت)، ويكون مطابقاً لما يراد به من تذكير وتأنيث وإفراد وثنية وجمع، وإذا اتصلت به تاء الخطاب لزم مطابقتها لما يراد بها مما ذكر، وتكون ضميراً فاعلاً نحو: أرأيت، أرأيتها، ويدخلها الإلغاء والتعليق⁽¹⁴⁹⁾.

أما إذا لحقت الكاف (رأيت) العلمية التي ضمنت معنى (أخبرني) فإن الكاف عند جمهور البصريين حرف خطاب يطابق ما يراد بها من إفراد وتذكير وضديهما. وأما التاء فتتجزء معها عن الخطاب ويلزم

فيها الإفراد والتذكير ويستغنى عن لحاق علامة الفروع بها بلحاقها بالكاف⁽¹⁵⁰⁾ فقالوا: أرأيتما، وأرأيتك، وأرأيتكن، وذلك جمع بين خطابين والجمع بين خطابين غير جائز، كما لا يجوز الجمع بين استفهامين. ومن ثم فقد منع (يا غلامكم)، لأنه جمع بين خطابين: النداء والخطاب بالكاف وذلك بخلاف: يا غلامي، ويا غلامنا، ويا غلامهم، فإن كل هذا جائز لأنه لا يلزم عليه الجمع المذكور⁽¹⁵¹⁾. وإنما جاز نحو: (واغلامكيه) مع أن فيه اجتماع خطابين لخطابين في كلام واحد، أحد الخطابين بالنداء لغلام، والثاني بالكاف لسيدته، لأن المندوب ليس بمخاطب في الحقيقة، وإنما هو متوجع عليه. وإذا كانوا قد منعوا نحو: (يا غلامكم) فلم يقولوه كما قالوا: «يا غلامنا» مع أن الغلام طارئ عليه الخطاب بسبب النداء، فإنه خطاب لاثنين لا لواحد فإن إلزام التاء الإفراد والتذكير في (أرأيتم) التي ضمنت معنى (أخبرني) أجدر وأولى⁽¹⁵²⁾.

وفي تجريد التاء من الخطاب في (أرأيتم) التي بمعنى (أخبرني) خالفة للضمة إِذ لابد في الضمير من الخطاب، وهذا ما دعا ابن هشام للحكم عليها بالغرابة، فقال: (ومن غريب أمر التاء الاسمية أنها جررت عن الخطاب والتزم فيها لفظ التذكير والإفراد في أرأيتما وأرأيتك وأرأيتك وأرأيتكن إِذ لو قالوا: أرأيتما كما جمعوا بين خطابين)⁽¹⁵³⁾.

ضمير (رب):

مجرور (رب) قسمان: ظاهر ومضرم، فالظاهر لا يكون إلا نكرة لأن التقليل والتکثير لا يكون في المعرفة إذ إنها متعينة فلا تحتمل ذلك⁽¹⁵⁴⁾.

وأجاز بعض النحويين أن يكون مجرورها معرفاً بـ(أَل) واحتجوا بقول أبي دؤاد الإيادي:

رَبُّما الجامل المؤبل فيهم وعنجيج بينهن المهاه (155)

بجر (الجامل) وصفته وجعل (ما) زائدة غير كافية.

ورده الجمهور بأن الرواية الصحيحة (الجامل) بالرفع - على أن تكون (ما) في موضع اسم نكرة مخوض بـ(ربّ) و(الجامل) خبر مبتدأ مضمر، والجملة في موضع جر صفة لـ(ما) كأنه قال: ربّ شيء هو الجامل المؤبل. وإن صحت الرواية بخفض (الجامل) كان (الجامل) مخوضاً بـ(ربّ) على تقدير زيادتها كأنه قال: ربما جامل، فيكون مثل قولهم: إني لأمر بالرجل مثلك فأكرمه، أي: برجل مثلك (156). والمضمر نحو: «ربه رجلاً» والأصل في الضمير الفائب أن يقدم المفسر عليه لأن الواضع وضعه معرفة لا بنفسه (157) بل بسبب ما يعود عليه، فإن ذكر الضمير ولم يتقدمه مفسره بل تأخر، نحو: «ربه رجلاً» فقد اختلف النحويون فيه: فذهب الفارسي (158) وجماعة (159) إلى أنه معرفة جرى مجرى النكرة، يقول الفارسي: (وقالوا: «ربه رجلاً» فأضمرموا معه قبل الذكر على شريطة التفسير كما فعلوا ذلك في «نعم رجلاً» وإنما دخلت (ربّ) على هذا الضمير، وهي إنما تدخل على النكرات من أجل أن الضمير ليس بمقصود قصده فلما كان غير معين أشبه النكرة فصار في حكمها (160).

وذهب الزمخشري وجماعة إلى أنه نكرة لوقوعه موقع النكرة وكأنك قلت: رب شيء، ثم فسرت الشيء الذي تريده بقولك: رجلاً (161). والذي دفع العرب إلى مخالفة مقتضى وضع هذا الضمير بتأخير مفسره عنه هو قصد تعظيم الأمر وتفحيمه، يقول ابن يعيش: (وهذا إنما يفعلونه عند إرادة تعظيم الأمر وتفحيمه فيكتون عن الاسم قبل جري ذكره ثم يفسرون به بظاهر بعد البيان) (162) وهذا الضمير المجرور بـ(ربّ) أحد

مضمرات سبعة جاءت عن العرب لا تعود على شيء قبلها، بل يفسرها ما بعدها⁽¹⁶³⁾.

ولا يفسر الضمير بالتمييز إلا في بابي (نعم وبئس) و(ربّ) عند الجمهور. وأجاز الزمخشري تفسير الضمير بالتمييز في غير هذين البابين⁽¹⁶⁴⁾. وقد اشترط النحويون في هذا الضمير شروطاً منها: أن يكون مفسراً بنكرة متاخرة منصوبة على التمييز، نحو: ربّه رجلاً.

ومنها أن يلزم الإفراد والتذكير، فيقال: ربّه رجلاً، ربّه رجلين، ربّه رجلاً، ربّه امرأة، ربّه امرأتين، ربّه نساء⁽¹⁶⁵⁾. ومما ورد عن العرب من باب (ربّه رجلاً) قوله:

ربّه امرأ بك نال أوفي عزة وغنى بعيد خصاصة وهوان⁽¹⁶⁶⁾
وقوله:

واهرأيت وشيكأ صدع أعظمه وربّه عطباً أنقذت من عطبه⁽¹⁶⁷⁾
ومما ورد من باب (ربّه رجلاً) قوله:

ربّه فتية دعوت إلى ما يورث المجد دائباً فأجابوا⁽¹⁶⁸⁾

والقول بلزوم إفراد هذا الضمير وتذكيره هو مذهب البصريين. يقول ابن السراج: (وهذه الهاء - يعني «ربّه رجلاً» على لفظ واحد وإن وليها المذكر أو المؤنث أو الاثنان أو الجماعة موحدة على كل حال)⁽¹⁶⁹⁾ ويقول ابن الشجري: (وهذا الضمير لا يثنى عند البصريين، ولا يجمع ولا يؤنث لأنّه ضمير مجهول فيعتمد فيه على التفسير فيغني تفسيره عن تشتيته وجمعيه)⁽¹⁷⁰⁾.

وواضح من نص ابن الشجري أن علة لزوم الإفراد والتذكير عند البصريين هي الاستغناء بمطابقة التمييز للمعنى المراد، فاستغنوا بتشييه التمييز وجمعه، وتأنيثه عن تشنيه الضمير وجمعه وتأنيثه. وخالف

الكوفيون في هذا، فأجازوا مطابقة الضمير للتمييز في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، فيقولون: رَبُّهُ رجلاً ورَبُّهُما رجلين ورَبُّهُما رجالاً ورَبُّهُما امرأة ورَبُّهُما امرأتين وربهن نساءً.

وذكر ابن عصفور وابن هشام أن الكوفيين إنما أجازوا ذلك قياساً، وأن ما أجازوه ليس بمسنون⁽¹⁷¹⁾. وذكر المرادي وابن عقيل أن الكوفيين إنما حكوا ذلك نقلأً عن العرب. وقد عرض الصبان لهذا الضمير في موضعين من حاشيته على شرح الأشموني:

الموضع الأول: عند حديث الأشموني عن الموضع السبعة التي يعود فيها الضمير على المتأخر لفظاً ورتبةً. حيث ذكر الأشموني أن من شرط هذا الضمير أن يكون مفرداً، يقول الأشموني: (وحكمه حكم ضمير نعم وبئس في وجوب كون مفسره تميزاً وكونه مفرداً)⁽¹⁷²⁾. وعقب الصبان على كلامه هذا بقوله: (قوله: «وكان مفردا إلخ» أجاز الكوفيون مطابقته للتمييز في التأنيث والتثنية والجمع وليس بمسنون. مغني)⁽¹⁷³⁾ وهذا النص بعينه لابن هشام في كتابه المغني⁽¹⁷⁴⁾، ومن ثم فالصبان اكتفى في هذا الموضع ببيان رأي ابن هشام في هذه المسألة، وعقب عليه بكلمة (مغني)، مما يشير إلى أن هذا الرأي رأي ابن هشام وليس برأيه.

الموضع الثاني: عند حديث الأشموني عن (رَبُّ) و مجرورها. حيث ذكر الأشموني أنه يلزم هذا الضمير المجرور بها الإفراد والتذكير يقول الأشموني: (يلزم هذا الضمير المجرور بها الإفراد والتذكير)⁽¹⁷⁵⁾. وعقب الصبان عليه بقوله: (قوله: «الإفراد والتذكير» أي: استغناه بمطابقة التمييز للمعنى المراد وهذا مذهب البصريين وجوز الكوفيون مطابقة الضمير لفظاً، نحو: رَبُّها امرأة ورَبُّهما رجلين وهكذا، واستندوا فيه إلى السمع)⁽¹⁷⁶⁾. ففي هذا الموضع بين خلاف

النحوين في المسألة ذاكراً أن الكوفيين جوزوا المطابقة استناداً إلى المسموع. وهو بهذا يخالف ما نقله عن ابن هشام في الموضع السابق من أن علة الكوفيين من المطابقة هي القياس ويفيد ما ذهب إليه المرادي وابن عقيل من أنها سمع. ومن ثم فلا تعارض بين النقلين إذ الأول محكي عن ابن هشام والثاني رأيه. وبهذا يبطل عجب بعض الباحثين من المخالفة الموجودة بين الم موضوعين، حيث قال: (والعجب من الصبان حيث قال في حاشيته على شرح الأشموني: «أجاز الكوفيون مطابقتهم للتمييز في التأنيث والتثنية والجمع وليس بمسنون». وقال في موضع آخر: وجوز الكوفيون مطابقة الضمير لفظاً، نحو: ربها امرأة وربهما رجلين وهكذا واستندوا إلى السمع، فذكر في الموضع الأول أن ما أجازه ليس بمسنون، وذكر في الموضع الثاني أن ما أجازوه استندوا فيه إلى السمع) (177).

والظاهر أن علة الكوفيين هي القياس وذلك لعدم وجود شواهد مسموعة تؤيد مذهبهم. ومنشأ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أن البصريين يرون أن هذا الضمير عائد إلى مقدر ذهني، كضمير (نعم)، ومن ثم أفردوه. والكوفيون يرون أنه عائد إلى مذكور، إذ (رُبَّهُ رجلاً) وهو جواب لسؤال مقدر، ومن ثم طابق الضمير الاسم المذكور في سؤال المقدر كأنه قيل: هل من رجل كريم، أو من امرأة كريمة، أو من امرأتين كريمتين، أو من رجلين كريمين، أو من رجال كرام، أو من نساء كرام؟ فقيل: «ربه» و«ربهما»، و«ربهُم»، و«ربهن» على حسب المميز لعوده إلى المذكور في السؤال تقديرًا (178).

يقول ابن السراج (من وحَّدَ فلأنه كناية عن مجهول، ومن لم يُوحَّدْ فلأنه رد كلام، كأنه قيل: مالك جوار؟ فقال: رُبَّهن جوار قد ملكت) (179). قال ابن الحاجب: (وكلا القولين مشكل. أما قول البصريين فيلزمهم

جواز «رب الرجل»، كما جاز «ربَّه»، إذ لا فرق بينهما على ما تقرر. وأما الكوفيون. فيلزمهم أن يجيزوا: «ربَّه»، و«ربَّهما» وحدهما ولا حاجة إلى التمييز فإنه مضمر لمتقدم الذكر ويزمهم أيضاً جواز «ربَّ الرجل» من طريق الأولى لأن المضمر أعرف، فإذا جاز هذا معه جاز مع المُعْرَف بالألف واللام. والأولى ما قاله البصريون، ويجب على ذلك الإشكال فإنه وإن كان مضمراً يرمي به من غير قصد - فلابد أن يتقدم ما يرشد إلى المفسر له، إلا ترى أنك لو قلت: جاءني زيد، فقيل: نعم رجلاً، كان كلاماً مستقيماً، وإن حكم بأن الضمير الذي في «نعم» غير مقصود قصد «زيد»، بل من غير مقصود إلى مذكور ومع هذا قد أرشد المذكور إلى حذف المخصوص الذي هو تفسير له في المعنى، وكذلك إذا قلت: «ربَّه رجلاً»، وتقديره: أن يقول قائل: هل من رجل كريم؟ فيقال: «ربَّه رجلاً». فالمراد هنا بـ(رجل) رجلاً كريماً وأرشد إليه ما تقدم ذكره ولا يلزم من إشارة إلى مثل ذلك، أن يكون المضمر في «ربَّه» على ما تقرر في «نعم رجلاً» بعد تقدم (زيد)⁽¹⁸⁰⁾. وبناءً على هذا فالمنذهب البصري هو المذهب الراجح، إذ القياس يؤيده والسماع يقويه، كما أنه لا يوجد شاهد واحد من فصيح الكلام نظمه ونشره يؤيد ما ذهبوا إليه حتى يقال بجوازه.

(ذا) في حبذا:

من الأساليب التي تدل على عموم المدح، وعموم الذم: (حبذا) مثبتة ومنافية. فـ(حبذا) كـ(نعم) في كون كل منهما للمدح العام، وـ(لا حبذا) كـ(بئس) في كون كل منهما للذم العام والمبالغة فيه، إلا أن (حبذا) تفضل (نعم) بأن فيها تقريراً للمذكور من القلب، وليس كذلك (نعم)⁽¹⁸¹⁾. يقول ابن يعيش: (اعلم أن (حبذا) تقارب في المعنى (نعم) لأنها للمدح، كما أن (نعم) كذلك، إلا أن (حبذا) تفضلها بأن فيها تقريراً للمذكور من القلب وليس كذلك (نعم)⁽¹⁸²⁾. وتفارق

(لا حبذا) (بئس) في أن (لا حبذا) تشعر بأن المذموم مكره و بعيداً من القلب، وليس كذلك (بئس)، تقول: حبذا رجلاً زيد، ولا حبذا مسلماً المنافق. وقد اختلف النحويون في تحرير هذا الأسلوب⁽¹⁸³⁾، وأشهر هذه التحريرات ما ذهب إليه ابن درستويه⁽¹⁸⁴⁾، وابن كيسان⁽¹⁸⁵⁾، والفارسي، وابن برهان⁽¹⁸⁶⁾، وابن خروف من أن (حب) فعل ماض، (ذًا) اسم إشارة فاعل و(رجلًا) تمييز، و(زيد) مخصوص بالمدح، يجوز فيه من الإعراب ما يجوز في اسم الممدوح، أو المذموم في باب (نعم) و(بئس) فيكون خبر ابتداء مضمراً، وكأنه قال: هو زيد، أي: المحبوب زيد، أو مبتدأ والخبر محنوف، والتقدير: زيد المحبوب، فحذف الخبر، أو يكون مبتدأ، و(حبذا) في موضع خبره، واستغنى باسم الاشارة عن الضمير كما كان ذلك في قوله تعالى: «ولباس التقوى ذلك خير»⁽¹⁸⁷⁾، في قراءة من رفع «لباس التقوى» أي: هو خير. وهؤلاء قالوا بوجوب إفراد (ذًا) وتذكيرها أيًّا كان المخصوص في اعتبار لتشتيته أو جمعه، فيقال: حبذا زيد، وحبذا الزيدان، وحبذا الزيدون، وحبذا هند، وحبذا الهندان، وحبذا الهنديات. ولا يقال في المؤنث: (حبذه) ولا (حبذى) قال الشاعر:

يا حبذا القمراء والليل أنساج وطرق مثل ملائكة النساج⁽¹⁸⁸⁾

وقال زياد بن منقذ العدوى:

لا حبذا أنت يا صنائع من بلد ولا شعوب هوى مني ولا نقم⁽¹⁸⁹⁾

واختلفوا في علة الإفراد والتذكير على أقوال:

القول الأول: وهو قول ابن مالك: أن ذلك الكلام جرى مجرى المثل، والأمثال لا تغير، يقول ابن مالك: (والحاصل أن (حب) فعل فاعله (ذًا) ولا يؤنث ولا يثنى لأنه بمنزلة المثل والأمثال لا تتغير)⁽¹⁹⁰⁾.

وقد أشار إلى ذلك بقوله:

ودون إفراد وتذكير فلا تعدل بـ(ذا) فهو يضاهي المثلا

يقول ابن هشام : (فَإِمَّا قُولُ الشَّيْخِ - يعْنِي ابْنَ مَالِكَ: «فَهُوَ يَضَاهِي الْمَثَلًا» يعْنِي أَنَّهُمْ أَرَادُوا أَنْ يَكُونَ كَالصِّيغَةِ الرَّاتِبَةِ لِلْمَدْحِ وَالذِّمِّ لَا يَغْيِرُونَهُ، كَمَا أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ اسْتِعْمَالَهُ كَثِيرًا، فَلَمْ يَعْقِبُوا عَلَيْهِ التَّغْيِيرَ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَ شَيْءٍ أَخْفَ من اسْتِعْمَالِ أَشْيَاءٍ، وَهَذِهِ هِيَ الْعُلَةُ فِي الْأَمْثَالِ). ثُمَّ عَنِ الْمَثَلِ فِيهِ أَمْرٌ زَانِدَ، وَهُوَ أَنَّكَ أَتَيْتَ بِهِ كَمَا قِيلَ أَوْلًَا، فَكَأَنَّكَ قَلْتَ: هَذِهِ الْوَاقِعَةُ تَسْتَحِقُ أَنْ يَقَالَ فِيهَا الْفَظُّ الَّذِي قِيلَ قَدِيمًا فِي الْوَاقِعَةِ الْمَشْهُورَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ فِي صِيَغَةِ (جَبْدَا)، إِنَّمَا عَدَ التَّغْيِيرَ لِمَعْنَى آخَرَ، وَهَذَا مَعْنَى قُولِهِ: «فَهُوَ يَضَاهِي الْمَثَلًا»، أَيِّ: مِنْ حِيثِ فِيهِ عُلَةٌ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَغْيِرَ، لِأَنَّهُ مَثُلٌ مِنْ كُلِّ وِجْهٍ⁽¹⁹¹⁾. وَهَذَا الْوَجْهُ رَدُّ ابْنِ عَصْفُورِ بَأْنَ فِي الْقُولِ بِهِ شَذْوِدًا عَنْ قَاعِدَةِ التَّشْيِيَةِ وَالْجَمْعِ مَعَ إِمْكَانِ حَمْلِهِ عَلَى غَيْرِهِ.

يُقَوِّلُ ابْنُ عَصْفُورَ: (وَهَذَا فَاسِدٌ، لِأَنَّهُ إِذَا أَمْكَنَ أَنْ يَحْمِلَ الْفَظْلَ عَلَى غَيْرِ الشَّذْوِدِ كَانَ أَوْلَى)⁽¹⁹²⁾.

القول الثاني: وهو لابن كيسان: أن (ذا) إنما كان مفردًا مذكراً على كل حال، لأنَّه إشارة إلى مفرد مذكر ممحوزف، والتقدير - عنده - في «جبذا زيد» «جبذا حسن زيد»، وكذلك «جبذا الزيدان»، أي: «جبذا حسن الزيدانين»، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه⁽¹⁹³⁾.

ورد هذا القول من وجهين:

أَحَدُهُمَا: مَا ذَكَرَهُ ابْنُ عَصْفُورَ - مِنْ أَنَّ الْعَرَبَ إِذَا حَذَفَتِ الْمَضَافَ وَأَقَامَتِ الْمَضَافَ إِلَيْهِ مَقَامَهُ فَإِنَّمَا تَجْعَلُ الْحُكْمَ مِنْ تَذْكِيرِ وَتَأْنِيَةِ إِفْرَادٍ وَتَشْيِيَةٍ وَجَمْعٍ وَغَيْرِ ذَلِكِ عَلَى حَسْبِ الْمَلْفُوظِ بِهِ، لَا عَلَى حَسْبِ الْمَحْذُوفِ، فَتَقُولُ: اجْتَمَعَ الْيَمَامَةُ، وَلَا تَقُولُ: اجْتَمَعَ الْيَمَامَةُ، وَإِنْ كَانَ الأَصْلُ قَبْلَ الْحَذْفِ: اجْتَمَعَ أَهْلُ الْيَمَامَةِ⁽¹⁹⁴⁾.

القول الثاني: ما قاله ضياء الدين بن العلج⁽¹⁹⁵⁾: من أنها دعوى بلا بينة إذ لم ينطق بذلك المقدر في شيء من كلام العرب⁽¹⁹⁶⁾.

القول الثالث: أنهم أرادوا البيان بعد الإبهام، لأنهم قالوا: حب الشيء فجعلوا^(ذا) إشارة إلى كل مشار إليه من حيث هو شيء ثم بينوه بعد، يقول الرضي: (لا يثنى^(ذا)) ولا يجمع ولا يؤنث، بل يقال: حبذا الزيدان، وحبذا الزيدون، وحبذا هند، ولا يقال حب ذان، ولا حب أولاء، ولا حب تان، لأنه مبهم كالضمير في (نعم) و(بئس) فألزم الإفراد مثله، وخلع منه الإشارة بفرض الإبهام، فـ(حبذا) بمعنى (حب الشيء)⁽¹⁹⁷⁾. ونقل الشيخ يس عن ابن هشام هذه العلة مضافة إليها علة ابن مالك وهي جريانه مجرى المثل⁽¹⁹⁸⁾.

القول الرابع: أن (حب) مع (ذا) بمنزلة كلمة واحدة، واستدلوا على ذلك بكون اسم الإشارة لا يتصرف بحسب المشار إليه ولو كان باقيا على بابه لتصرف كتصرفه في غير هذا الموضع، وبكون العرب لا تفصل بين (حب) و(ذا) بشيء، فلا تقول حب ذا في دار زيد، تريده: حبذا في دار زيد⁽¹⁹⁹⁾. يقول ابن يعيش: (حبذا لما ركب الفعل فيه مع الفاعل، لم يجز تأنيث الفعل ولا تشتيته ولا جمعه، لأنه قد صار في منزلة بعض الكلمة، وبعض الكلمة لا يجوز في شيء من ذلك، والذي يدل على أنهما بنية، وجعل شيئاً واحداً أنه لا يجوز أن يفصل بين الفعل فيه وبين (ذا) بشيء، ولا يقال: حب في دار ذا، ولا حب اليوم ذا)⁽²⁰⁰⁾.

هذا التوجيه هو الأولى بالقبول، إذ لم يعترض عليه ومن ثم عقب ابن عصفور عليه بقوله: (وهو أولى من حمل ذا على الشذوذ)⁽²⁰¹⁾.

المصدر العامل:

عمل المصدر عمل الفعل لأنه أصل والفعل فرعه⁽²⁰²⁾، فلم يقتيد عمله بزمان دون زمان، بل يعمل عمل الماضي والحاضر والمستقبل لأنه

أصل لكل واحد منهما، بخلاف اسم الفاعل فإنه عمل للشبه، ففقد عمله بما هو شبهه وهو المضارع. وكما ترتب عمل المصدر على الأصل اشتترط في كونه عالماً بقاوه على صيغته الأصلية التي اشتق منها الفعل، فلزم من ذلك - على مذهب الجمهور. إلا يعمل إذا غير لفظه بتثنية أو جمع، وذلك لأن تثنية وجمعه يخرجانه عن صيغته الأصلية التي هي أصل الفعل⁽²⁰³⁾. وجوز عمله مجموعاً جماعة منهم: ابن عصفور وابن مالك⁽²⁰⁴⁾، وقد علل ابن مالك لذلك بأن المعنى المصدرري مع الجمع باقٍ ومتضاعف بالجمعية، لأن جمع الشيء بمنزلة ذكره متكرراً بعطف، فلذلك منع التصغير إعمال المصدر ولا إعمال اسم الفاعل، لأن إعمال اسم الفاعل كثير، فكثرت شواهد إعماله مجموعاً⁽²⁰⁵⁾، وجمع المصدر قليل فقللت شواهد إعماله مجموعاً. ومن هذه الشواهد التي استدلوا بها على إعمال المصدر المجموع قول الأعشى:

قد جربوه فما زادت تجاربهم أبا قدامة إلا المجد والفنعا⁽²⁰⁶⁾

وقوله:

وإن عداتك إيانا لآتية حقاً وطيبة ما نفس بموعد⁽²⁰⁷⁾

وقول علقة بن عبدة التميمي:

وقد وعدتك موعداً لو وفت به مواعد عرقوب أخيه بيشرب⁽²⁰⁸⁾

وقول ابن الزبير الأسدبي:

كأنك لم تُنباً ولم تُك شاهداً بلائي وكراتي الصنيع ببيطراء⁽²⁰⁹⁾

وقول مطيع بن إياس:

وما كنت أدرى ما فواضل كفه على الناس حتى غيبته الصفائح⁽²¹⁰⁾

وقول ابن الدمينة:

فما أكثر الأخبار أن قد تزوجت فهل يأتييني بالطلاق بشير

وهذه الشواهد حكم عليها الجمهور بالشذوذ⁽²¹¹⁾، وتبعهم أبو حيان في أحد قوله⁽²¹²⁾، ومن ثم قال بتأويل ما يقتضي ظاهره أنه يعمل مجموعاً. ونظراً للتعدد شواهد إعمال المصدر مجموعاً - على نحو مارأينا - فإني أرى أنه من الأولى قبولها دليلاً على إعمال المصدر مجموعاً، إلا أنه ينبغي - كما قال ابن مالك⁽²¹³⁾ - الوقوف على هذا المسموع دون القياس عليه. ويؤيد ما ذهبت إليه ما قاله ابن جني في الخصائص من أنه إذا تعارض القياس والسماع نطبق بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تنسقه في غيره، نحو قوله تعالى: «استحوذ عليهم الشيطان»⁽²¹⁴⁾، فهذا ليس بقياس لكنه لابد من قبوله، لأنك إنما تنطق بلغتهم، وتحتذي في جميع ذلك أمثلتهم، ثم إنك من بعد لا تقيس عليه غيره، فلا تقول: في «استقام»: استقون، ولا في «استباع»: استبيع⁽²¹⁵⁾. وأما القول بتأويل هذا المسموع - مع كثرته - ففيه تكلف ظاهر لا داعي إليه.

المصدر المؤكّد لعامله:

يأتي المفعول المطلق في اللغة العربية على ثلاثة أنواع: أحدها: المؤكّد لعامله إن كان مصدرًا، وإلا فلمصدر المفهوم منه، نحو: ضربت ضرباً، وقوله تعالى: «والصفات صفاً»⁽²¹⁶⁾، وأنـت مطلوب طلباً، ويسمى المبهم.

الثاني: المبين لنوع عامله، بأنـ دل على هيئة صدور الفعل إما باسم خاص نحو: رجـعـ القـهـقـرـىـ، أوـ يـاضـافـةـ نـحـوـ ضـرـبـ ضـرـبـ الـأـمـيرـ، أوـ بـوـصـفـ نـحـوـ ضـرـبـ ضـرـبـ أـيـمـاـ، أوـ بـلـامـ العـهـدـ بـحـوـ ضـرـبـ الضـرـبـ، أيـ الذـيـ عـهـدـ، ويـسـمـىـ المـخـتـصـ⁽²¹⁷⁾.

الثالث: المبين لعدد عامله، بأنـ دل على عدد صدور مرات الفعل، كضربته ضربة ، وضربتيـنـ، وضرباتـ.

وهذا النوع أدرجه ابن مالك في التسهيل في باب المختص⁽²¹⁸⁾. والنحويون متفقون على جواز تثنية وجمع المفعول المطلق المبين للعدد، كما مثل ومختلفون في النوعي، والمشهور جواز تثنية وجمعه، نظراً إلى أنواعه، نحو: سرت سيري زيد: **الحسن والقبيح**⁽²¹⁹⁾ ورؤيه قوله تعالى: **﴿وَتَظْنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾**⁽²²⁰⁾. يقول الدنوشري⁽²²¹⁾: (إنما جمع الظن لاختلاف أنواعه، لأن من خلص إيمانه ظن أن ما وعدهم الله من النصر حق، ومن ضعف إيمانه اضطرب ظنه، ومن كان منافقاً ظن أن الدائرة تكون على المؤمنين فاختلت ظنونهم)⁽²²²⁾. وظاهر مذهب سيبويه المنع، لأنه قال في باب جمع الجمع: (واعلم أنه ليس كل جمع يجمع، كما أنه ليس كل مصدر يجمع، كالأشغال، والعقول، والحلوم، والأباب)⁽²²³⁾. أما المؤكد لعامله فالنحويون متفقون على عدم جواز تثنية وجمعه، لأنه بمنزلة تكرير الفعل، فعوامل معاملته في عدم التثنية والجمع، إذ هو صالح للقليل والكثير يقول الرضي: (فالأول يعني المؤكد لعامله - لا يثنى ولا يجمع، إذ المراد بالتأكد ما تضمنه الفعل إلا الماهية من حيث هي، والقصد إلى الماهية من حيث هي هي يكون مع قطع النظر عن قلتها وكثرتها، والتثنية والجمع لا يكونان إلا مع النظر إلى كثرتها فتناقضا)⁽²²⁴⁾. ويقول الشيخ يس: (إإن كان مبهمما فلا يثنى ولا يجمع ، لأن التثنية ضم الشيء إلى مثله، والجمع ضم الشيء إلى أكثر والمصدر المبهم لا يأتي فيه ضمه إلى شيء آخر، لأنه يدل على مجرد الحقيقة، والحقيقة من حيث هي حقيقة تدل على القليل والكثير، فلم يبق شيء يضم إليها فتصح فيها التثنية والجمع، وهذا أمر عقلي)⁽²²⁵⁾. ولما كان المصدر المؤكد بمنزلة تكرير الفعل قال ابن جني: إنه من قبيل التوكيد اللغطي، وقال بعض - وعليه الامدي - إنه من قبيل التوكيد المعنوي لإزالة الشك عن الحديث، ورفع توهם المجاز⁽²²⁶⁾.

(أفضل) التفضيل:

يأتي أفضل التفضيل في العربية على ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون مجرداً من (أى) والإضافة، فيلزم (من) لفظاً، أو تقديرًا جارة للمفضل، نحو: زيد أفضل من عمرو⁽²²⁷⁾، ومررت برجل أفضل من عمرو . وقد تمحض (من) ومجرورها للدلالة عليهما، قوله تعالى: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعْزَزُ نَفْرًا»⁽²²⁸⁾، أي: وأعز نفراً منك . ويلزم أفضل التفضيل المجرد الإفراد والتذكير، فتقول: زيد أفضل من عمرو، وهذا أفضل من عمرو، والزيadan أفضل من عمرو، والهندان أفضل من عمرو، وهذا أفضل من عمرو، والهندات أفضل من عمرو، ومنه قوله تعالى: «لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَبِينَا مَنَا»⁽²²⁹⁾.

وقد اختلفوا في علة الإفراد على أقوال:

أحداها: ما ذهب إليه ابن يعيش من أن: «أفضل من» لما كان بمنزلة الفعل من التثنية والجمع، كما لا يشتمل الفعل ولا يجمع، يقول ابن يعيش: (أفضل منك) موضوع للتفضيل، وهو بمنزلة الفعل، إذ كان عبارة عنه ودالا على المصدر والزيادة كدلالة الفعل على المصدر والزمان فمنع التعريف، كما لا يكون معرفاً، ومنع التثنية والجمع، كما لا يكون الفعل مشتى ولا مجموعا وكذلك لا يجوز تأنيثه⁽²³⁰⁾.

الثاني: ما ذهب إليه الرضي: من أنه إذا ثُنِيَ أو جمع كان كثنية الفعل وجمعه قبل إتمامه، يقول الرضي: (فمادام معه (من) لا يطابق به صاحبه تثنية و جمعاً وتأنيثاً، بل يلزم في الأحوال صيغة المفرد والمذكر، نحو: زيد أو زيدان أو الزيidon، أو هند أو هندان أو الهندات أفضل من كذا، إذ لو ثني وجمع وأنث، لكان كثنية الاسم وجمعه وتأنيثه قبل كماله)⁽²³¹⁾.

الثالث: ما ذهب إليه الصبان من أن أ فعل التفضيل المجرد يشبهه أ فعل التعجب، وأ فعل التعجب لا تتصل به علامة تشنية ولا جمع، يقول الصبان: (لأن المجرور أ شبه بأ فعل في التعجب وهو لا يتصل به علامة تشنية ولا جمع ولا تأنيث) (232).

الحالة الثانية: أن يكون مضافاً وهو على نوعين:

أ - مضاف إلى نكرة: وحكمه أنه يلزم الإفراد والتذكير، نحو: زيد أفضل رجل، والزيدان أفضل رجلين، والزيرونون أفضل رجال، وهند أفضل امرأة، والهندان أفضل امرأتين، والهنديات أفضل نساء.

يقول سيبويه: (فإن أضفت قلت: «هذا أول رجل» اجتمع فيه لزوم النكرة وأن يلفظ واحد وهو يريد الجمع وذلك لأنه أراد أن يقول: أول الرجال، فحذف استخفاً واختصاراً، كما قالوا: كل رجل، يريدون: كل رجال، فكما استخفوا بحذف الألف واللام، استخفوا بترك بناء الجميع واستغفوا عن الألف واللام، وعن قولهم: خير رجال، وأول الرجال) (233). ويشترط في النكرة أن تكون مطابقة للمفضل في الإفراد والتذكير والتشنية والجمع وكذلك الجنس، فلا يقال: زيد أفضل امرأة، لأن أ فعل بعض تضاف إليه (234). وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوْلَى كَافِرَ بِهِ﴾ (235)، بالإفراد ومقتضى القاعدة (كافرين) بالجمع ليطابق الواو في (تكونوا) فقد أحب عنه بأنه على حذف الموصوف، والتقدير: أول فريق كافر به (236).

وقال الفراء: إنما وحد لأنه في معنى الفعل، أي: أول من كفر، ولو أريد به الاسم لم يجز إلا الجمع (237). ولابن مالك كلام قريب من هذا الذي قاله الفراء، حيث قال: (ولابد من كون المضاف إليه مطابقاً لما قبل المضاف، ما لم يكن المضاف إليه مشتقاً، فيجوز إفراده مع جمعيه ما قبل المضاف كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوْلَى﴾

كافر به⁽²³⁸⁾، وقد تضمن الإفراد والمطابقة لما أنشده الفراء من قول الشاعر:

وإذا هم طعموا فأول طاعم وإذا هم جاعوا فشر جياع⁽²³⁹⁾

وإنما جاز الوجهان مع المشتق، لأنه وأ فعل مقداران بـ(من) والفعل. (من) المعنى بها يجوز في ضميرها إفراد الفظ، والجمع باعتبار المعنى⁽²⁴⁰⁾. قال أبو حيان: (ومقتضى كلامه جواز الإفراد والتثبيت إذا كان قبل أفعال شتى، نحو: الزيدان أفضل مؤمن، وأفضل مؤمنين)⁽²⁴¹⁾. وقال محمد بن مسعود بن الذكي⁽²⁴²⁾: النكرة المضاف إليها اسم التفضيل يجب إفرادها، نحو: أنت أفضل رجل، وأنتما أفضل رجل، وأنتم أفضل رجل، ومنه: «ولا تكونوا أول كافر به»، وذلك هو القياس لأن النكرة تمييز له، وقد خفست بالإضافة فأشبه مائة رجل، وقد أجازوا قياسا لا سمعنا أن يشئ ويجمع، نحو: أنتما أفضل رجلين، وأنتم أفضل رجال⁽²⁴³⁾. والمشهور ما عليه الجماعة من وجوب المطابقة في بالإضافة إلى النكرة.

ب - مضارف إلى معرفة: وحكمه أنه يجوز فيه وجهاً:

أحدها: استعماله كالمجرد فلا يطابق ما قبله، فنقول: الزيدان أفضل القوم، والزيدون أفضل القوم، وهند أفضل النساء، والهندان أفضل النساء، والهنديات أفضل النساء.

والثاني: أن يطابق ما قبله، فنقول: الزيدان أفضلا القوم، والزيدون أفضلو القوم، وهند فضلى النساء، والهندان فضليا النساء، والهنديات فضليات النساء. وكلا الاستعملان موجود في كلام العرب، فمن المطابقة قوله تعالى: «الذين هم أرادلنا»⁽²⁴⁴⁾ وقوله: «وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها»⁽²⁴⁵⁾ وقد اجتمع الاستعملان في قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «ألا أخبركم بأحجامكم إلى

وأقربكم مني مجلساً يوم القيمة، أحسنكم أخلاقاً⁽²⁴⁶⁾ حيث أفرد في (أحب) و (أقرب)، وجمع مطابقاً في (أحسن). وبالاستعمالين الواردتين عن العرب في فصيح الكلام رد على ابن سراج في زعمه أن المضاف إلى المعرفة يلزم الإفراد والتذكير⁽²⁴⁷⁾.

الحالة الثالثة: أن يكون مقترنا بـ (أل) وحكمه أن يطابق ما قبله لزوماً في الإفراد والتذكير وغيرهما، فنقول: زيد الأفضل، والزيدان الأفضلان، والزيدين الأفضلون، وهند الفضل، والهندان الفضليان، والهنديات الفضل أو الفضليات. ولا يجوز أن يؤتى معه بـ (من) لأن (من) و(أل) يتعاقبان، فلا يجتمعان كأل والإضافة⁽²⁴⁸⁾، ومن ثم خرجوا قول الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حسى وإنما العزة للكاثر⁽²⁴⁹⁾

على زيادة (أل) في (الأكثر)، أو على أن (من) ليست متعلقة بالأكثر بالمعرفة بأل، وإنما هي متعلقة بـ (أكثر) أخرى نكرة ممحوظة، بدلاً من (الأكثر) المذكورة والأصل: ولست بالأكثر، أكثر منهم، وقيل: هو شاذ أو ضرورة⁽²⁵⁰⁾.

النعت السببي:

ينقسم النعت باعتبار معناه إلى قسمين: حقيقي وسببي⁽²⁵¹⁾:

فالنعت الحقيقي: هو ما يدل على معنى في نفس متبوّعه الأصلي أو فيما هو في حكمه. وعلامته: أن يشتمل على ضمير مستتر - أصالة أو تحويلًا - يعود على ذلك المنعوت. وحكمه: يجب مطابقته للمنعوت في التذكير والتأنيث، وفي التعريف والتنكير، وفي الإفراد وفروعه، وفي حركات الإعراب الثلاث، نحو: زيد رجل حسن، والزيدان رجال حسان، والزيدين رجال حسنون، وهند امرأة حسنة، والهندان امرأتان حسنان، والهنديات نساء حسنات. فالنعت في الأمثلة السابقة طابق

منعوته في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع، كما يطابق الفعل لو جئت مكان النعت بفعل، فقلت: **رجل حُسْن ورجلان حُسْنَا، ورجال حُسْنُوا، وامرأة حُسْنَة، وامرأتان حُسْنَتَا، ونساء حُسْنَنَّ.**

والنعت السببي: هو الذي يدل على معنى في شيءٍ بعده، له ارتباط وصلة بالمنعوت، نحو: **هذا معهد فسيح فناوة، نظيفة غرفه، بدعة فرشه.** وعلامة: أن يذكر بعده اسم ظاهر - غالباً - مرفوع به، مشتمل على ضمير يعود على المぬوت مباشرة، ويربط بينه وبين هذا الاسم الظاهر الذي ينصب عليه معنى النعت⁽²⁵²⁾.

وحكمه: أنه يطابق المぬوت في أمرين: أ - حركة الإعراب. ب - التعريف والتذكير⁽²⁵³⁾. ويطابق سببيه في أمر واحد وهو التذكير والتأنيث. وحكم هذا النوع من النعت من حيث التذكير والتأنيث حكم الفعل الذي يصح أن يقع موقعه، ويكون معناه، فإذا أمكن أن يحل مكان النعت فعل بمعناه مسند للسببي، وصح في هذا الفعل التأنيث والتذكير، أو وجوب أحدهما كان حكم النعت كذلك⁽²⁵⁴⁾. أما من جهة إفراد النعت السببي وتشتيته وجمعه:

أ - إذا رفع النعت سببه: **وكان السببي غير جمع، لأن كان مفرداً، أو مثنى فإنه واجب الإفراد، إذ إن حكمه حكم الفعل الذي يصلح لأن يحل محله.** مثال: مررت برجل حسنة أمه، ومررت بامرأتين حسن أبواهما، كما تقول: **حُسْنَتْ أمه، وحُسْنَ أبواهما.**

ب - إذا لم يرفع النعت سببه: **فهو كالجاري على ما هوله في مطابقتة للمنعوت، نحو: مررت بامرأة حسنة الوجه، أو حسنة وجهها، وبوجلين كريمي الأب، أو كريمين أبا، وب الرجال حسان الوجه، أو حسانٍ وجوهاً**⁽²⁵⁵⁾.

ج - إذا رفع النعت سببه: **وكان السببي مجموعاً جمع تكسير جاز في النعت ما يجوز في الفعل الذي يحل محله، وهو الأمران: الإفراد**

أو مطابقة السببي، نحو: هؤلاء رجال كريم آباءِهم، وهؤلاء رجال كرام آباءِهم⁽²⁵⁶⁾. فإن كان مجموعاً جمع مذكر سالماً، أو جمع مؤنث سالماً، فالأفصح إفراد النعت وعدم جمعه، نحو: هؤلاء زملاءَ كريم والدوهم، وهؤلاء زميلات كريمة والدتهن⁽²⁵⁷⁾.

المصدر الواقع نعتاً

الأصل ألا ينعت بالمصدر، وذلك لجموده، لكنهم نعموا به كثيراً⁽²⁵⁸⁾ كما ينعت بالمشتقات⁽²⁵⁹⁾، فيقال: رجل فضل، ورجل عدل، كما يقال: رجل فاضل، ورجل عادل، وذلك على ضربين: أحدهما: مفرد، نحو: عدل، وصوم، وزور، ورضي. وللنحوين في توجيهه أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو مذهب الكوفيين، أن المصدر وضع موضع اسم الفاعل، اتساعاً، فـ(عدل) بمعنى (عادل) وـ(صوم) بمعنى (صائم)، وـ(زور) بمعنى (زائر)، وـ(رضي) بمعنى (راض)، كما وضعوا اسم الفاعل موضع المصدر في قولهم: قم قائماً، أي: قياماً، واقعد قاعداً، أي: قعداً.

القول الثاني: وهو مذهب البصريين: أنه على حذف المضاف، والأصل ذو عدل، ذو صوم، ذو زور ، ذو رضى⁽²⁶⁰⁾.

القول الثالث: أنه على المبالغة ولا تأويل فيه، وذلك يجعل العين نفس المعنى، مبالغة وادعاء⁽²⁶¹⁾.

الضرب الثاني: مضاف، كقولهم: مررت برجل حسبك من رجل، وبرجل شرعاً من رجل، وبرجل هدك من رجل، وبرجل كفيك من رجل، وبرجل همك من رجل، وبنحوك من رجل⁽²⁶²⁾. فهذه كلها على معنى واحد فـ(حسبك) مصدر موضع (محاسب)، يقال: أحسبني الشيء، أي: كفاني وـ(همك) وـ(شرعك) وـ(هدك) في معنى ذلك، فقولهم: (همك

من رجل) بمعنى (حسبك)، وهو الهمة واحدة الهمم، أي: هو من يهمك طلبه، وكذلك (شرعك) بمعنى (حسبك) من شرعت في الأمر، إذا خضت فيه، أي: هو في الأمر الذي تشرع فيه وتطلبه. وأما (هذا) فهو في معنى القوة، يقال فلان ^{يهدُ} على ما لم يسم فاعله: إذ أثني عليه بالجلد والقوة. وأما (نحوك) فهو من نحوت، أي: قصدت، أي: هو من يقصد ويطلب⁽²⁶³⁾. فهذه وما قبلها من المصادر المفردة جارية على ما قبلها مجرى الصفة، والأصل أنها مصادر لا تثنى ولا تجمع ولا تؤنث وإن جرت على متثنٍ أو مجموع أو مؤنث فتقول: هذا رجل عدل، ورأيت رجالاً عدلاً، ومررت ب الرجل عدل، وبامرأة عدل، وهذا رجلان عدل، ورأيت رجلين عدلاً، ومررت ب رجلين عدل. وتقول: هذا رجل حسبك من رجل، وهذا من رجل، وهذا رجلان حسبك بهما من رجلين، وهؤلاء رجال حسبك من رجال. فيكون موحداً على كل حال، لأن المصدر موحد، لا يثنى ولا يجمع، لأن جنس يدل بلطفه على القليل والكثير فاستغنى عن تثنية وجمعه إلا أن يكثر الوصف بالمصدر، فيصير من حيز الصفات لغبنة الوصف به، فيسوغ حينئذ تثنية وجمعه⁽²⁶⁴⁾، كقوله:

و بايعت في خلاء ولم يكن شهود على ليلى عدول مقانع⁽²⁶⁵⁾
 وجوز ابن جني تأنيث وجمع المصدر الواقع نعتاً مطلقاً، وعلل لذلك بأنه إذا جاز تأنيث المصدر، وهو على مصدريته غير موصوف به لم يكن تأنيثه وجمعه قبيحاً ولا مستكرها حينما يقع وصفاً، إذ العادة أن يفرق فيه بين المذكر والمؤنث، والمفرد والجمع، يقول ابن جني: (إذا جاز تأنيث المصدر وهو على مصدريته غير موصوف به لم يكن تأنيثه وجمعه قبيحاً ولا مستكرها، أعني: ضيفه وخصمه، وأضيافاً وخصوصاً، وإن كان التذكير والإفراد أقوى في اللغة، وأعلى في الصنعة، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُصْمِ إِذْ تَسْوَرُوا الْمَحْرَاب﴾)⁽²⁶⁶⁾. وإنما

كان التذكير والإفراد أقوى من قبل أنك لما وصفت بالمصدر أردت المبالغة بذلك، فكان من تمام المعنى وكماله أن تؤكد ذلك بترك التأنيث والجمع، كما يجب للمصدر في أول أحواله، ألا ترى أنك إذا أنشت وجمعت سلكت به مذهب الصفة الحقيقية التي لا معنى للمبالغة فيها، نحو: قائمة، ومنطلقة، وضاربات، ومكرمات، فكان ذلك يكون نقضاً لغرض، أو كالنقض له فلذلك قل حتى وقع الاعتذار لما جاء منه مؤنثاً أو مجموعاً⁽²⁶⁷⁾.

(كُلّ):

(كُلّ) اسم موضوع لاستغراب أفراد المنكر، نحو: «كل نفس ذاتية الموت»⁽²⁶⁸⁾، والمعرف المجموع، نحو: «وكلهم آتىه يوم القيمة فرداً»⁽²⁶⁹⁾، وأجزاء المفرد المعرف، نحو: كل زيد حسن⁽²⁷⁰⁾.

ولفظ **(كل)** لضم **أجزاء الشيء**، وهو على ضربين:

أحدهما: الضام لذات الشيء وأحواله المختصة به ويفيد معنى التمام، نحو قوله تعالى: «ولا تبسطها كل البسط»⁽²⁷¹⁾، أي: بسطاً تماماً.

والثاني: الضام للذوات، وذلك يضاف تارة إلى جمع معرف بالألف واللام، نحو قوله: كل القوم، وتارة إلى ضمير ذلك، نحو: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون»⁽²⁷²⁾، وتارة إلى نكرة مفردة، نحو: «وكل إنسان أزمناه طائره في عنقه»⁽²⁷³⁾، وربما عري عن الإضافة، ويقدر ذلك فيه، نحو: «وكل في فلك يسبحون»⁽²⁷⁴⁾، وقد يستعمل **(كل)** في الخصوص عند القرينة، كما تقول: دخلت السوق فاشترت كل شيء، ومن ذلك قوله تعالى: «يا أيها الناس علمتنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء»⁽²⁷⁵⁾. قال أبو حيان: «ظاهره العموم، والمراد الخصوص، أي: من كل شيء يصلح لنا ونتمناه، وأريد به كثرة ما أتي، فكانه مستغرق

لجميع الأشياء»⁽²⁷⁶⁾. وقد يفيد (كل) التكثير والمبالغة دون الإحاطة وكمال التعميم، كقوله تعالى: «وجاءهم الموج من كل مكان»⁽²⁷⁷⁾، و قوله تعالى: «وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل»⁽²⁷⁸⁾، وقد جاء (كل) بمعنى (بعض)، وهو ضد⁽²⁸⁰⁾. قال ابن الأثير⁽²⁶⁷⁾: موضوع (كل) الإحاطة بالجميع وقد تستعمل في معنى البعض، وعليه حمل قول عثمان، رضي الله عنه، حين دخل عليه، فتيل له: أبأمرك هذا؟ فقال: كل ذاك، أي: بعضه عن أمري وبعضاً بغير أمري ومنه قول الراجز:

قالت له وقولها مرعا إن الشواء خيره الطري وكل ذلك يفعل الوصي
أي: قد يفعل وقد لا يفعل⁽²⁸¹⁾. ولفظ (كل) يلزم الإفراد والتذكير، فلا يثنى ولا يجمع، وذلك لأن شرط التثنية والجمع الفائدة، ولا فائدة في جمع (كل)، يقول ابن هشام: (واعلم أن لفظ (كل) حكمه الإفراد والتذكير)⁽²⁸²⁾، ويقول الشيخ يس: (أن يكون فيه - أي فيما يثنى ويجمع - فائدة، فلا يثنى (كل) ولا يجمع لعدم الفائدة فيهما)⁽²⁸³⁾. أضف إلى ذلك أنها لم ترد في كلام العرب مثناة أو مجموعة (كل) شأنها شأن كل لفظ مفرد ومعناه جمع، فهي كـ (جميع)، فيحمل على لفظها بالإفراد وعلى معناها بالجمع سواءً أكانت مضافة أم مقطوعة عن الإضافة.

قال ابن جنبي: («كقولك : كل القوم عاقل»، أي كل واحد منهم على انفراده عاقل، هذا هو الظاهر وهو طريق الحمل على اللفظ، قال تعالى: «وكلهم آتىه يوم القيمة فرداً»⁽²⁸⁴⁾، فأما قوله تعالى: «وكلُّ أئته داخرين»⁽²⁸⁵⁾، «وكلُّ له قاتلون»⁽²⁸⁶⁾، فمحمول على المعنى دون اللفظ وكأنه إنما حمل عليه هنا، لأن (كلا) فيه غير مضافة، فلما لم تضف إلى جماعة عوض من ذلك ذكر الجماعة في الخبر)⁽²⁸⁷⁾.

وذهب ابن مالك وأبو حيان وابن هشام إلى أن مراعاة معنى (كل) إنما تكون بحسب ما تضاف إليه، وإليك تفصيل ذلك:

(أ) كل مضافة إلى النكرة:

قال ابن مالك: (إذا أخبر عن (كل) مضافاً إلى نكرة تعين اعتبار المعنى، نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، وكل رجلين قائمان، وكل رجال قائمون) ⁽²⁸⁸⁾. وقال أبو حيان: (وأعْدَادُ الضَّمِيرِ فِي ﴿مُشَرِّبِهِمْ﴾) ⁽²⁸⁹⁾ على معنى (كل)، لا على لفظها، ولا يجوز أن يعود على لفظها فيقال: (مشربه)، لأن مراعاة المعنى هنا لازمة، لأن (كل) قد أضيفت إلى نكرة، وممتنى أضيفت على نكرة وجوب مراعاة المعنى، فتطابق ما أضيفت إليه في عود ضمير وغيره، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُ كُلَّ أَنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ ⁽²⁹⁰⁾ ⁽²⁹¹⁾.

وقال: (الضمير في (تجادل) وفي (نفسها) وفي (توفى) وفي (عملت) ⁽²⁹²⁾ حملًا على معنى (كل)، ولو روعي اللفظ لذكر، وقال الشاعر:

جادت عليه كل عين ثرة فتركت كل حديقة كان درهم ⁽²⁹³⁾

فأثنت على المعنى ⁽²⁹⁴⁾. وقال ابن هشام: (فإن كانت مضافة إلى منكر وجوب مراعاة معناها، فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَلَعُولُهُ فِي الزَّبَر﴾) ⁽²⁹⁵⁾ ومفرداً مؤنثاً في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسِبَتْ رَهِينَةٌ﴾) ⁽²⁹⁶⁾ ومجمعاً مذكراً في قوله تعالى: ﴿كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدِيهِمْ فَرَحُون﴾) ⁽²⁹⁷⁾ ⁽²⁹⁸⁾.

(ب) (كل) المضافة إلى المعرفة:

ذهب ابن مالك وأبو حيان إلى أن (كلا) إذا أضيفت إلى معرفة جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها، نحو: كلهم قائم، أو قائمون. وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا أَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا﴾

لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فرداً⁽²⁹⁹⁾. قال ابن مالك: (وإذا أخبر عن (كل) مضافاً إلى معرفة جاز اعتبار لفظها فيفرد الخبر ويدرك، كقوله تعالى: «إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً» واعتبار معناها، في جاء به على وفق المضاف إليه، نحو: «وكل أتوه داخرين»⁽³⁰⁰⁾، لأن المعنى: «وكلهم أتوه داخرين»⁽³⁰¹⁾. وقال أبو حيان: (المنقول في أنه يجوز أن يعود على الضمير لفظ (كل)، فتقول: لكم ذا هب، ويجوز أن يعود جمعاً مراعاة للمعنى، فتقول: لكم ذاهبون، ويحتاج في إثبات «لكم ذاهبون» بالجمع إلى سماع ونقل من العرب»⁽³⁰²⁾. وأوجب السهيلي وابن هشام الإفراد مراعاة لفظ (كل). قال السهيلي: (فإن أضفته إلى جملة معرفة كقولك: «كل إخوتك ذا هب» كان خبره بلفظ الإفراد، تبيها على أن أصله أن يضاف إلى نكرة)⁽³⁰³⁾. قال ابن هشام: (والصواب أن الضمير لا يعود إليها من خبرها إلا مفرداً مذكراً على لفظها، نحو: «وكلهم آتيه يوم القيمة فرداً»⁽³⁰⁴⁾، قوله تعالى فيما يحكيه عن نبيه عليه الصلاة والسلام: «يا عبادي لكم جائع إلا من أطعمته»⁽³⁰⁵⁾، قوله عليه الصلاة والسلام «كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها»⁽³⁰⁶⁾ و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، و«كلنا لك عبد»⁽³⁰⁷⁾، ومن ذلك قوله تعالى: «إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً»⁽³⁰⁸⁾. وما روّي فيه لفظ (كل) مضافة إلى معرفة قوله تعالى: «كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما رحم إسرائيل على نفسه»⁽³¹⁰⁾، قوله تعالى: «كل ذلك كان سيئه عند ربكم مكروها»⁽³¹¹⁾. والأولى هو ما ذهب إليه تقى الدين السبكى من أن (كلاً) إذا أضيفت إلى معرفة مفرد كانت لاستغراق أجزاءه ويلزم منه المجموع، وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعاً احتمل أن يراد المجموع كما في قولنا: «كلكم بينكم درهم»، وأن يراد كل فرد كقوله عليه السلام: «كلكم راع» ولذلك فصله بعد ذلك فقال: السلطان

راع، والرجل راع، والمرأة راعية، والاحتمال الثاني أكثر فيحمل عليه عند الإمكان، ولا يعدل إلى الأول إلا بقرينة⁽³¹²⁾، وعلى هذا يمكن القول بأن إفراد (آتىه) في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرِدًا﴾ للإشارة إلى أنهم وإن أتواه جميعاً فكل واحد منهم منفرد عن كل فريق من صاحب أو قريب أو رفيق بل هو وحده منفرد، فكانما أتاه وحده، وإن أتاه مع غيره لانقطاع بعثته للغير وانفراده بشأن نفسه، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان﴾⁽³¹³⁾، إنما أفرد الخبر لأنهم لم يجتمعوا في الفناء⁽³¹⁴⁾.

(ج) (كل) المقطوعة عن الإضافة:

إن قطعت (كل) عن الإضافة فالآراء ثلاثة:

1 - ذهب أبو حيان إلى أنه يجوز مراعاة اللفظ، نحو: قال تعالى: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾⁽³¹⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُّاً أَخْذَنَا بَذْنَبِهِ﴾⁽³¹⁶⁾، ومراعاة المعنى، نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ كَانُوا طَالِمِين﴾⁽³¹⁷⁾، قال أبو حيان: (ومراعاة لفظ (كل) إذا حذف ما أضيف إليها ومعناه جائزه)⁽³¹⁸⁾.

2 - أوجب السهيلي - رحمه الله - أن يكون خبرها جمعاً، لأنها اسم في معنى الجمع⁽³¹⁹⁾، والشاهد لذلك قوله سبحانه: ﴿كُلُّ فِلَكَ يَسْبِحُون﴾⁽³²⁰⁾، و﴿كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُون﴾⁽³²¹⁾، و﴿وَكُلُّ كَانُوا طَالِمِين﴾⁽³²²⁾. وأورد السهيلي ما قد يعترض به عليه أن هناك موضعين في القرآن الكريم أفرد فيهما الخبر عن (كل)، وهي غير مضافة إلى شيء بعدها وهما: قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾⁽³²³⁾، ﴿كُلُّ كَذْبُ الرَّسُل﴾⁽³²⁴⁾، ولم يقل (يعملون) و(كذبوا). وأجاب عن هذا الاعتراض بأن (في هاتين الآيتين قرينة تقتضي تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره، أما قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، فلأن قبلها ذكر فريقين

مختلفين، وذكر مؤمنين وظالمين، فلو قال: كل يعلمون، وجمعهم في الإخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف، فكان لفظة الإفراد أدل على المعنى، كأنه يقول: كل فريق يعمل على شاكلته. وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ كَذْبٍ الرَّسُولُ﴾ فلأنه ذكر قرونا وأمما وختم ذكرهم بذكر قوم تبع، فلو قال: ﴿كُلُّ كَذْبٍ﴾ و(كل) إذا أفردت إنما تعتمد على أقرب المذكورين إليها، فكان يذهب الوهم إلى أن الإخبار عن قوم تبع خاصة بأنهم كذبوا الرسل، فلما قال: ﴿كُلُّ كَذْبٍ﴾ علم أنه كل فريق منهم كذب، لأن إفراد الخبر عن (كل) حيث وقع إنما يدل على هذا المعنى، ومثله قوله تعالى: ﴿كُلُّ آمِنٍ بِاللَّهِ﴾⁽³²⁵⁾ (326). وما ذهب إليه السهيلي من أن (كل) وردت مقطوعة عن الإضافة والخبر مفرد في آيتين فقط مخالف للصواب⁽³²⁷⁾، حيث وردت (كل) مقطوعة عن الإضافة مع إفراد خبرها في آيات كثيرة: منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلِ مَسْمَى﴾⁽³²⁸⁾، ﴿قُلْ كُلُّ مُتَرْبِصٍ فَتَرْبَصُوا﴾⁽³²⁹⁾، ﴿وَالْطَّيْرُ مَحْشُورَةُ كُلِّهِ أَوَاب﴾⁽³³⁰⁾ كما عاد الضمير عن (كل) المقطوعة عن الإضافة مفرداً في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ضَرَبَنَا لَهُ الْأَمْثَال﴾⁽³³¹⁾، ﴿فَكَلَّا أَخْذَنَا بِذَنْبِهِ﴾⁽³³²⁾.

3 - ذهب ابن هشام الأنصاري إلى أن المقدر يكون مفرداً نكرة فيجب الإفراد كما لو صرخ بالمفرد، ويكون جمعاً فيجب الجمع، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الإفراد، ولكن فعل ذلك تبيها على حال المحدود فيهما، فالأول نحو: ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾⁽³³³⁾، ﴿كُلُّ آمِنٍ بِاللَّهِ﴾⁽³³⁴⁾، ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتِهِ وَتَسْبِيحِهِ﴾⁽³³⁵⁾، إذ التقدير: كل أحد، والثاني نحو: ﴿كُلُّهُ قَاتِلُونَ﴾⁽³³⁶⁾ إنما جمع لإرادة اجتماعهم في الخبر، لأن الفنون هنا هو العبودية العامة التي يشتراك فيها أهل السماوات

والأرض، لا يختص بها بعضهم عن بعض، ولا يختص بزمان دون زمان، فالقنوت هنا قنوت قهر وذلة، لا قنوت طاعة ومحبة⁽³³⁷⁾.

ما يفرد من تمييز العدد:

قلنا: إن أسماء العدد لا تتشتت ولا تجمع غير مئة وألف، وذلك لأنه يغنى عن تثنية ثلاثة وجمعها ستة وتسعة، ولما لم يكن لفظ يغنى عن تثنية مائة وألف وجمعها شيئاً وجمعاً⁽³³⁸⁾. وأما عن إفراد تمييز العدد فيفرد منه ثلاثة:

الأول: تمييز العدد المضاف إلى (مائة) و(ألف)، نحو: مائة رجل، وألف رجل.

الثاني: تمييز العدد المركب، ويعني بالعدد المركب: ما ترکب من عشرة مع ما دونها إلى واحد، نحو: أحد عشر، واثنا عشر، وثلاثة عشر. **الثالث:** تمييز العدد المفرد، أو (العقد)، وهو من عشرين إلى تسعين، ويكون بلفظ واحد للمذكر والمؤنث. وإليك التفصيل:

أولاً: تمييز العدد المضاف إلى (مائة) و(ألف): مذهب الجمهور أنه يفرد تمييز العدد المضاف إلى (مائة) و(ألف)، نحو: عندي مائة درهم، وما مائتا ثوب، وثلاثمائة دينار، وألف عبد، وألفاً أمة، وثلاثة آلاف فرس⁽³³⁹⁾. وقد عللوا الإضافة والإفراد بأن (مائة) اجتمع فيه ما افترق في عشرة وعشرين من الإضافة والإفراد، لأنها مشتملة عليهما، فأخذت من العشرة الخفض، ومن العشرين الإفراد، والألف عوضاً عن عشرة مائة، وهي تمييز بمفرد مخوض فعوّلت الألف معاملة ما عوّضت عنه⁽³⁴⁰⁾. وقد تضافط المائة إلى جمع كقراءة حمزة والكسائي⁽³⁴¹⁾، قال تعالى: ﴿ثَلَاثَمِائَةٌ سَنِين﴾⁽³⁴²⁾ بحذف التنوين للإضافة. ووجه ذلك تشبيه المائة بالعشرة، إذ هي تعشير للعشرات، كما أن العشرة تعشير للأحاد، وقيل: من وضع الجمع موضع المفرد⁽³⁴³⁾. وقرأ

الباقيون بتنوين (مائة) على جعل (سنين) بدلاً أو عطف بيان لا تمييزاً، لئلا يلزم الشذوذ من وجهين: جمع تمييز المائة ونصبه⁽³⁴⁴⁾ وقال الزجاجي⁽³⁴⁵⁾: لأنَّه لو كان تمييزاً لاقتضى أنهم أقل ما ليثوا تسعمائة، وتسع سنين⁽³⁴⁶⁾. ووجهه كما قال ابن الحاجب⁽³⁴⁷⁾: أنه فهم من أن مميز المائة واحد من مائة، كقولك: «مائة رجل» فـ(رجل) واحد من المائة، ولو كان (سنين) تمييزاً لكان واحد من (ثلاثمائة)، وأقل سنين ثلاثة، فكان كأنه قال: ثلاثة عشرة تكون تسعمائة⁽³⁴⁸⁾. وشدَّ تمييز المائة بمفرد منصوب⁽³⁴⁹⁾، كقول الربيع بن ضبع الفزارى: إذا عاش الفتى مائتين عاماً فقد ذهب المداذة والفتاء⁽³⁵⁰⁾

ثانياً: تمييز العدد المركب: تمييز هذا النوع من العدد لا يكون إلا مفرداً منكراً منصوباً، تقول: عندي ثلاثة عشر رجلاً، وثلاث عشرة امرأة، وأربعة عشر كتاباً، وأربع عشرة مذكرة. وقد عللوا الإفراد والتذكير بأنه ذكر لبيان حقيقة المعدود، وهو يحصل بالمفرد النكرة التي هي الأصل⁽³⁵¹⁾. وعللوا النصب بامتناع جعل ثلاثة أشياء كالشيء الواحد لو قيل: خمسة عشر عبداً مثلًا⁽³⁵²⁾. وأما قوله تعالى: «وقطعنهم اثنتي عشرة أسباطاً»⁽³⁵³⁾ فـ(أسباطاً) بدل من (اثنتي عشرة) والتمييز محدود تقديره: فرقة، ولو كان (أسباطاً) تمييزاً لذكر العددين⁽³⁵⁴⁾. وقد جعله الزمخشري مميزة له معذراً عنه بقوله: (إِنْ قُلْتَ: تمييزاً ما عدا العشرة مفرد، فَمَا وَجَهَ مَجِيئَهُ جَمِيعاً؟ وَهَلَا قَيْلَ: اثنتي عشرة أَسْبَاطاً؟ قُلْتَ: لَوْ قَيْلَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ تَحْقِيقاً، لَأَنَّ الْمَرَادَ: وَقْطَنَاهُمْ اثنتي عشرة قبيلة، وَكُلُّ قَبْيَلَةً أَسْبَاطٌ، لَا سُبْطٌ، فَوْضَعُ أَسْبَاطَ مُوضِعَ قَبْيَلَة، وَنَظِيرَهُ:

بَيْنَ رَمَاحِيِّ مَالِكٍ وَنَهَشِلٍ⁽³⁵⁵⁾.

ثالثاً: تمييز العدد المفرد، أو العقد: وهو - كما ذكرنا - من

عشرين إلى تسعين، نحو: صمت عشرين يوماً، وسافرت ثلاثين سنة. ويقدم النيف بحالته، أي ثبوت التاء في التذكير وسقوطها في التأنيث، ثم يذكر العدد معطوفاً على النيف، فيقال في المذكر: ثلاثة وعشرون رجلاً، وفي المؤنث قوله تعالى: ﴿تَسْعَ وَتَسْعُونَ نَعْجَة﴾⁽³⁵⁷⁾، وتمييز هذا النوع من العدد مفرد منكر منصوب، وإنما كان مفرداً نكرة لأنّه ذكر لبيان حقيقة المعدود، وهو يحصل بالمفرد النكرة التي هي الأصل. ونصب لتعذر الإضافة مع النون التي في صورة نون الجمع⁽³⁵⁸⁾، ونقيل بعضهم عن الفراء أنه أجاز جمع تمييز عشرين وأخواته⁽³⁵⁹⁾. وأجاز ابن مالك في شرح التسهيل: عندي عشرون دراهم لعشرين رجلاً، عند قصد أن لكل واحد منهم عشرين⁽³⁶⁰⁾.

تمييز (كم) الاستفهامية:

(كم) كناية عن عدد، ولذلك وضعت في كتب النحو عقيب أبواب العدد. وهي تنقسم إلى قسمين: استفهامية وخبرية. أما الاستفهامية فهي التي تستدعي جواباً، ومعناها: أي عدد؟، وأما الخبرية فهي التي لا تستدعي جواباً، ومعناها عدد كثير⁽³⁶¹⁾. وكلاهما مبني، فالاستفهامية بینت لتضمنها معنى حرف الاستفهام وهي الهمزة. والخبرية بینت لشبها بـ (رب)، لأن (رب) للمباهاة والافتخار، كما أن (كم) كذلك، وذلك نحو قوله: كم غلام ملكت!! تريده: كثيراً من الغلمان ملكت، وكلاهما مبهم، ومن ثم يفتران إلى تمييز⁽³⁶²⁾. ولما كانتا مبنيتين لزاماً الإفراد والتذكير، إذ المبني لا يتنى ولا يجمع بالاتفاق⁽³⁶³⁾. وتمييز (كم) الاستفهامية لازم الإفراد والنصب عند جمهور البصريين⁽³⁶⁴⁾، وعلوا الإفراد بأنه لم يسمع إلا كذلك، وقيل: لأنّ مميز العدد الوسط هو من أحد عشر إلى المائة كذلك، فحملت عليه، لأنه أعدل فلا تَحْكُم⁽³⁶⁵⁾. واعتراض بعضهم على هذا التعديل

بأن حمله على الوسط دون غيره أيضاً تحكم، قال: والوجه أن يقال: (كم) الاستفهامية لما كانت مقدرة بعدد قرن بهمزة الاستفهام أشبهت العدد المركب فأفرد مميزها ونصب كمميته. وأجاب الشمني عن هذا الاعتراض بأن العمل على الوسط لا تحكم فيه، لأن الوسط عدل بين الطرفين، وذو حظ من كل منها⁽³⁶⁶⁾. أما الكوفيون فقد جوزوا مجيئ تمييزها جمعاً مطلقاً، أي: سواء أريد به الأصناف أم لا، نحو كم عبيداً مذهب الأخفش. وقد أول البصريون ما استشهد به الكوفيون على جواز مجيء تمييز (كم) الاستفهامية جمعاً منصوباً بأن المنصب حال لا تمييز، والتمييز محذوف، والتقدير: كم نفسها ملكت حالة كونهم عبيداً لك؟⁽³⁶⁷⁾. والراجح - في نظري - هو ما ذهب إليه جمهور البصريين من القول بلزوم إفراد تمييز (كم) الاستفهامية ونصلبه، وما ورد من شواهد ظاهرها يؤيد ما ذهب إليه الكوفيون من جواز جمعه يحكم عليه بالندرة التي لا يقاس عليها، ولا داعي لتکلف التأويل.

الخاتمة:

فقد انتهيت - بعون الله وتوفيقه - من دراسة «ما لازم الإفراد في النحو العربي» وأهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي:

- 1 - أيدت الدراسة ما أثبتته بعض الباحثين من أن السهيلي قد جانبه الصواب في قوله بأن «كل» وردت مقطوعة عن الإضافة في آياتين اثنتين فقط من كتاب الله تعالى؛ حيث وردت هكذا في آيات كثيرة.
- 2 - نفت الدراسة ما زعمه أحد المحدثين من أن هناك تناقضاً وقع فيه الصبان وذلك في الموضعين اللذين تعرض فيها للحديث عن الضمير المجرور بـ«رب».

3 - تبين لي من خلال دراسة قضية إفراد المصدر العامل أن أبا حيان في الارشاف تبع الجمهور في الحكم على ما أتى من المصادر عاماً وهو مجموع بالشذوذ، وخالفهم في تذكرة النحاة، حيث نص على جواز إعماله مجموعاً ، وعلل ذلك بوروده في كلام العرب نثراً ونظمًا، فلعله تبع في التذكرة - أولاً - القائلين بجواز إعماله مجموعاً، ثم رجع عنه في الارشاف إلى مذهب الجمهور.

الهوامش

(1) هو: يعقوب بن اسحاق، أبو يوسف بن السكريت، كان عالماً بنحو الكوفيين، وعلم القرآن واللغة والشعر، وله تصانيف كثيرة في النحو ومعاني الشعر زاد فيها على من تقدمه توفي سنة 244هـ، تنظر ترجمته في (البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة) ص234 لمجاد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي المتوفى سنة 817هـ، تحقيق محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراجم. ط أولى سنة 1407هـ، وبقية الوعادة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوططي 2/349، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت.

(2) ينظر اللسان مادة (ف.ر.د).

(3) هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، الراغب الأصفهاني، ولد في أصفهان وإليها ينسب، صاحب معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، توفي ببغداد سنة 503هـ (الأعلام للزركي 2/252).

(4) من الآية 89 من سورة الأنبياء.

(5) من الآية 49 من سورة الذاريات .

(6) معجم ألفاظ مفردات القرآن الكريم ص 420هـ لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، المفروض ضبطه وصححه وخرج شواهد إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد على بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. ط أولى سنة 1418هـ.

- (7) أساس البلاغة للزمخشري تحقيق أ/ عبدالرحيم محمود ص 377. دار ابن خلدون.
- (8) ينظر شرح كتاب الحدود للأمام عبد الله الفاكهي ص 83، 84 تحقيق د/ المتولى رمضان أحمد الدميري 1408هـ / 1988م، دار التضامن للطباعة.
- (9) هو: ما لا يتم معناه إلا بانضمام شيء آخر إليه، سواء أكان ذلك الشيء مرفوعاً أم منصوباً أو مجروراً. (التصريح 187/2).
- (10) الجملة الكبرى هي: الاسمية التي خبرها جملة، نحو: زيد قام أبوه، وزيد أبوه قائم، والصغرى هي: المبنية على المبتدأ كالمجملة المخبر بها في المثابين، وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين، نحو: زيد أبوه غلامه منطلق، فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، و«غلامه منطلق» صغرى لا غير لأنها خبر «أبوه غلامه منطلق» كبرى باعتبار غلامه منطلق، وصغرى باعتبار جملة الكلام. (ينظر مفني الببب عن كتب الأعارات لابن هشام الأنصاري) 437/2، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت 1411هـ / 1991م.
- (11) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/108، وحاشية الصبان .
- (12) شرح التسهيل لابن مالك 1/191.
- (13) الهمع 1/42.
- (14) النحو الوافي 1/79 ، 128.
- (15) الهمع 1/42، والصبان 1/76.
- (16) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/108 والصبان 1/76.
- (17) ينظر المقتضب 4/11، 39.
- (18) البسيط لابن أبي الريبع 1/245، والهمع 1/42.
- (19) الهمع 1/42.
- (20) البسيط لابن أبي الريبع 1/246، والتصريح 1/67، والنحو الوافي 1/129.
- (21) ارتشاف الضرب 1/254.
- (22) الهمع 1/42.
- (23) ارتشاف الضرب 1/253 والصبان 1/76.
- (24) البسيط 1/246، والتصريح 1/76.
- (25) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/109، والصبان 1/76.
- (26) ارتشاف الضرب 1/252، والهمع 1/43، وشرح التسهيل 4/407.
- (27) التصريح 2/124.

اعدد . 39 . ربیع الأول 1436ھ - 2015ء

- (28) ارتشاف الضرب 1/ 253، والهمع 1/ 43.
- (29) شرح التسهيل 4/ 504.
- (30) الهمع 1/ 43، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/ 107.
- (31) الصبان 1/ 77، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/ 107.
- (32) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/ 10، وشرح الأشموني 1/ 141.
- (33) تنظر (من) في كتاب لسيبوه 415/ 4، 228/ 2، والمقتضب 50/ 2، 63/ 3 والأصول 342/ 3، والتصريح 133/ 1، وشرح الأشموني 1/ 151.
- (34) قطر الندى بحاشية الفاكهي 1/ 209، والتصريح 1/ 133.
- (35) من الآية 5 سورة الأحقاف.
- (36) البيت من الطويل وهو في ديوان العباس بن الأحنف ص 168، والتصريح 1/ 133، وأوضح المسالك 1/ 69، وشرح الأشموني 1/ 151.
- (37) البيت في ديوان امرئ القيس ص 27، والكتاب 39، وأوضح المسالك 1/ 148، وشرح الأشموني 1/ 151.
- (38) التصريح 134، 133/ 1.
- (39) من الآية 17 سورة النحل.
- (40) من الآية 45 من سورة النور.
- (41) من الآية 45 من سورة النور.
- (42) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 1/ 212، وقطر الندى بحاشية الفاكهي 1/ 209، وشرح الأشموني 1/ 152.
- (43) من الآية 40 سورة يونس.
- (44) من الآية 31 سور الأحزاب.
- (45) شرح الكافية في النحو للرضي 2/ 55.
- (46) من الآية 42 من سورة يونس.
- (47) من الآية 82 من سورة الأنبياء.
- (48) البيت في ديوان امرئ القيس ص 8.
- (49) ينظر الأصول في النحو لابن سراج 2/ 342، وشرح التسهيل لابن مالك 1/ 213، 214.
- (50) شرح التسهيل لابن مالك.
- (51) من الآية 31 من سورة الأحزاب.
- (52) السبعة في القراءات لابن مجاهد ص 521.
- (53) حجة القراءات لأبي ذرعة ص 576.

ما لازم الإفراد في النحو العربي (دراسة إحصائية خلiliaة)

- (54) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 1/213، وارشاف الضرب 1/540.
- (55) الآية 11 من سورة الطلاق.
- (56) البيت لم أهتد لقائله، وهو من الخفيف، (يعك): يضعف ويجبن. والشاهد منه: (من يكع أو يستكينون)، حيث راعى لفظ (من) أولاً، ثم راعى المعنى ثانياً. ينظر البيت في شرح التسهيل لابن مالك 1/214.
- (57) ينظر الكتاب 2/105، 3/69، والأزهرية ص 76، والجني الداني ص 336.
- من الآية 96 من سورة النحل.
- (58) الآية الأولى من سورة الجمعة.
- (59) من الآية 45 من سورة آل عمران.
- (60) شرح المفصل لابن يعيش 3/145، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/209.
- (61) من الآية 3 من سورة النساء.
- (62) من الآية 5 من سورة الشمس.
- (63) شرح المفصل لابن يعيش 3/145.
- (64) قطر الندى شرح الفاكهي 1/211، 210، والنحو الوفي 1/351.
- (65) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 1/199، والتصريح 1/137، والأشموني 1/157.
- (66) البيت لحاتم الطائي وهو من الواffer ورد في ديوان حاتم ص 276، والتصريح 1/147، وأوضح المسالك 1/175.
- (67) البيت من الواffer وهو في الإنصال ص 384، والتصريح 1/137، وخزانة الأدب 35، 6/84، والهمع 1/36.
- (68) شرح الأشموني 1/158.
- (69) قطر الندى بشرح الفاكهي 1/215، والتصريح 1/137.
- (70) البيت من الطويل وهو في شرح المفصل 3/148، والتصريح 1/63، والهمع 1/84.
- (71) القطر بشرح الفاكهي 1/215، والنحو الوفي 1/357، 358.
- (72) هو هيسى بن عبد العزىز بن يالبخت بن عيسى بن يوماريلى البربرى الماركشى اليزدكتى، أبو موسى الجزولى، كان إماماً فى العربية، له شرح لأصول ابن سراج، توفي سنة 607هـ (البغية 2/236).
- (73) هو سعيد بن مبارك بن علي بن عبد الله، الإمام ناصح الدين بن الدهان النحوي، كان إماماً فى اللغة العربية، صنف شرح الإيضاح فى 40 مجلداً، وشرح اللمع لابن جنى فى عدة مجلدات، والفصول فى النحو، والأضداد، توفي سنة 569هـ (البقية 1/578).

- (74) شرح الكافية في النحو للرضي 41/2، 42 وشرح الأشموني 1/158.
- (75) هو: على بن محمد الهروي، أبو الحسن النحوي، اللغوي، كان مقيناً في مصر وهو والد أبي سهل محمد بن علي الهروي ، توفي سنة 415هـ من تصانيفه: كتاب الأزهية شرح فيه العوامل والحرروف ، وكتاب الذواخر في النحو (هدية العارفين 1/666).
- (76) الأزهية ص 295.
- (77) راجع هذه الشروط مفصلة في شرح الأشموني 1/160، والنحو الوافي 1/359.
- (78) الكتاب لسيبوه 416/2، وشرح التسهيل لابن مالك 196/1.
- (79) من الآية 30 من سورة النحل.
- (80) البيت في ديوان الأعشى ص 77، وهو من الكامل ورد في شرح شذور الذهب ص 189، وقطر الندى بشرح الفاكهي 1/216، والخزانة 4/259.
- (81) الكتاب 416/2، وشرح الأشموني 1/160.
- (82) شرح الأشموني 1/159.
- (83) من الآية 219 من سورة البقرة.
- (84) السبعة لابن مجاهد ص 182.
- (85) من الآية 30 من سورة النحل.
- (86) البيت في ديوان يزيد بن مفرغ ص 170، والإنصاف 2/717، وشرح المفصل 4/79، الهمع 1/84.
- (87) ينظر هذا الخلاف بالتفصيل في الإنصال 2/717-722، والتصريح 1/139.
- (88) شرح الأشموني 1/106، والنحو الوافي 1/359.
- (89) ينظر الكتاب 3/69، 2/298، وأمالي ابن الشجري 3/40، وشرح الكافية في النحو للرضي 2/56.
- (90) هو: أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني، الإمام أبو العباس ثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة توفي سنة 290هـ (البغية 1/396).
- (91) ينظر التصريح 1/135، وشرح الأشموني 1/165.
- (92) من الآية 69 من سورة مريم.
- (93) البيت من المتقارب، ورد في الإنصال 2/715، والتصريح 1/135، وأوضح المسالك 1/150، الهمع 1/84.
- (94) الإنصال 2/715، والتصريح 1/135.
- (95) شرح الأشموني 1/166.
- (96) شرح الكافية في النحو للرضي 2/41، شرح الأشموني 1/166.

ما لازم الإفراد في النحو العربي (دراسة إحصائية خلiliaة)

- (97) هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان النحوي، إمام في اللغة العربية والنحو ، من تصانيفه: *المهذب في النحو*، معاني القرآن ، الالامات وغيرها توفي سنة 299هـ (البغية 19/1).
- (98) شرح الأشموني 1/166.
- (99) حاشية الصبان 1/166.
- (100) هو: أبو محمد القاسم، علم الدين اللورقي بن أحمد، أخذ النحو عن ابن شريك، وابن نوح وغيرهما، من مؤلفاته: *شرح مقدمة الجزوبي*، وشرح المفصل، توفي 616هـ (نشأة النحو 155).
- (101) شرح الكافية في النحو للرضي 2/41.
- (102) يسميهما بعضهم كابن يعيش بالأسماء الستة المعتلة، لأن في آخرها واواً محذوفة تخفيها إلا ذو فليس فيها حذف (النحو الوافي 1/108).
- (103) هو يوسف بن عبد الله الزجاجي - بضم الزاي وتحقيق الجيم - أبو القاسم، علم من أعلام اللغة والنحو، سكن استرابا ذو جرجان، وأصله من بنى همدان، صنف: *شرح الفصيح*، و*عمدة الكاتب*، و*اشتقاق الأسماء*، توفي سنة 415هـ (البغية 2/358).
- (104) هو: محمد بن المستير، أبو على النحوي، المعروف بقطرب، لازم سيبويه، وكان يولج إليه، فإذا رأه على بابه فقال له أنت قطرب ليل، فلقب به، من مصنفاته: *المثلث*، *النواذر*، *إعراب القرآن* وغيرها، توفي سنة 206هـ (معجم الأدباء 19/53، 19/54).
- (105) هو: إبراهيم بن سفيان بن سليمان، بن أبي بكر، بن عبد الرحمن بي زياد بن أبيه ، أبو إسحاق الزبيدي، كان نحوياً لغوباً راوية،قرأ على سيبويه كتابه ، ولم يتمه صنف: *النقط والشكل: الأمثال* ، شرح نكت سيبويه ، توفي عام 249هـ (البغية 1/414)، ومعجم الأدباء 1/158، 1/161).
- (106) من الآية 23 من سورة القصص.
- (107) من الآية 8 من سورة يوسف.
- (108) من الآية 81 من سورة يوسف.
- (109) شرح التسهيل 1/43.
- (110) شرح المفصل 1/51.
- (111) شرح المفصل 1/52.
- (112) شرح التسهيل 1/43.
- (113) حاشية يس على التصریح 1/61.
- (114) شرح الكافية في النحو للرضي 1/26.

العدد 39 . ربیع الاول 1436ھ - 2015

(115) شرح الأشموني 1/72.

(116) البيت في ديوان جرير ص 778، وهو من الواfter. ينظر البيت في الإنصال 2/422 وشرح المفصل 1/54. والبيت مروي هكذا في الإنصال وشرح المفصل، وروايته في ديوان جرير : كلا يومي يوم صدق، ومعنى (لاما) بعض الأحيان: كما تقول: فلان لا يزورنا إلا لاما.

(117) البيت من الواfter، ومنسوب في الكتاب لعدي بن زيد، وليس في ديوانه، ومعنى (أكasherه): أضاحكه، يقال: كشر عن أنيابه: إذا كشف عنه. ينظر البيت في الكتاب 3/54، وفي الإنصال 1/201، وشرح المفصل 1/201.

(118) ينظر الإنصال 2/439، 450 وشرح المفصل 1/54، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور 1/279-275.

(119) من الآية 33 من سورة الكهف.

(120) البيت من الطويل، وهو في الكتاب 3/411، والإنسال 2/445، ولسان العرب مادة (ن.ص.ر) 4/4441.

(121) البيت من البسيط، وهو في الإنصال 2/447، وأسرار العربية ص 287، وشرح المفصل 1/54، والهمج 1/41.

(122) شرح التسهيل لابن مالك 3/246.

(123) ارتشف الضرب 2/512.

(124) بصائر ذوي التمييز في طائف الكتاب العزيز 4/385.

(125) النحو الوافي 1/125.

(126) من الآية 3 من سورة فاطر.

(127) شرح التسهيل لابن مالك 1/367-368.

(128) البيت لم أهتد لقائله، وهو من البسيط. والقاطن: المقيم، والظعن: الرحيل والسير. ينظر البيت في شرح التسهيل 1/269، وأوضح المسالك 1/190، والتصرير 1/157.

(129) هذان المثلان من أمثلة سيبويه (الكتاب 2/36).

(130) الكتاب 2/45.

(131) ينظر شرح المفصل لابن يعيش 1/96، وأوضح المسالك 1/188-191، والتصرير 1/157.

(132) نتائج الفكر ص 328.

(133) الكتاب 2/127.

(134) الأصول 1/60.

ما لازم الإفراد في النحو العربي (دراسة إحصائية خلiliaة)

- (135) بناء على قاعدتهم من أن المبتدأ والخبر يتراfun (شرح التسهيل لابن مالك 272/2، وأوضح المسالك 1/194).
- (136) من الآية 4 من سورة التحرير.
- (137) شرح التسهيل لابن مالك 1/272.
- (138) شرح التسهيل لابن مالك 2/273، وارتشاف الضرب 26.
- (139) هو: عبد الله بن سليمان بن داود بن عبد الرحمن بن سليمان بن عمرو بن حوط الله الحارثي الأندي، كان نحوياً أدبياً شاعراً وكاتباً ورعاً مشهوراً بالفضل والعقل، توفي سنة 612 هـ.
- (140) الحديث أخرجه البخاري في باب : كيف كان بده الوحي؟ ص 1-4.
- (141) ارتشاف الضرب 26/2.
- (142) البيت لعروة بن الورد، ونسب أيضاً في الخزانة 9 لعمرو بن الملقط وبجره السريع وهو في شرح المفصل 3/88، ووصف المباني ص 19، وأوضح المسالك 2/98.
- (143) البيت في ديوان أمية بن الصلت ص 28، وهو المتقارب (ينظر البيت في شرح المفصل 3/87، والتصریح 1/276، وارتشاف الضرب 26، والهمع 1/160).
- (144) السبعة في القراءات لابن مجاهد ص 617.
- (145) من الآية 7 من سورة القمر.
- (146) الكتاب 40/2.
- (147) إعمال الفعل في ضميرين متصلين لسمى واحد خاص بأفعال القلوب ولم يجر مجرها إلا فعلان هما: عدم، وقد، فقالوا: عدمتني وقدتني شرح التسهيل لابن مالك 2/92.
- (148) الهمع 1/77، والدر المصنون.
- (149) معاني القرآن وإعرابه للزجاج 246، والمغني 1/205، والهمع 1/77.
- (150) المغني 1/134.
- (151) الأهمالي لابن الشجري 2/13-14.
- (152) المغني 1/134.
- (153) ينظر شرح المفصل لابن يعيش 8/27-28، ووصف المباني 189-190، والجني الداني ص 448.
- (154) البيت في ديوانه ص 316، وهو من الخفيف ، والجامل: الجماعة من الإبل، والعناجيج: الخيل الطوال الأعناق واحدها عنجوج، والمهار: جمع مهر وهو ولد الفرس. ينظر

- شرح المفصل 8/29، والجني الداني ص448، وأوضح المسالك 3/71.
- (155) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 1/505، والجني الداني ص448.
- (156) شرح الكافية في النحو للرضي 2/406.
- (157) ينظر الإيضاح للعضاي ص226.
- (158) كابن الشجري في الأهمالي 1/92، وابن يعيش في شرح المفصل 8/28، والسيوطى في الهمع 2/27.
- (159) الإيضاح للعضاي ص2/66.
- (160) الكشاف 1/270، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور وشرح الكافية 2/332، ووصف المباني ص268، والجني الداني ص450 والهمع ص27.
- (161) شرح المفصل 8/28.
- (162) ينظر المغني 2/562-563.
- (163) الكشاف 1/246-247، 270/1.
- (164) التصريح بمضمون التوضيح 4/2، وشرح الأشموني 2/208.
- (165) البيت لم أهتد لقائله وهو من الكامل وهو من المساعد 2/289، والهمع 2/27.
- (166) البيت لم أهتد لقائله، وهو من البسيط ينظر البيت في شرح عمدة الحافظ ص271، والهمع 1/166، 2/27، وشرح الأشموني 2/208.
- (167) البيت لم أهتد لقائله ، وبجره الخفيف، ينظر أوضح المسالك 3/19، والتصريح 4/2، والهمع 2/27.
- (168) الأصول في النحو 1/41.
- (169) أمالى ابن الشجري 3/47.
- (170) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 1/504، والمغني 2/265.
- (171) شرح الأشموني 2/60.
- (172) حاشية الصبان 2/60.
- (173) مغني الليب 2/265.
- (174) شرح الأشموني 2/208.
- (175) حاشية الصبان 2/208.
- (176) كشف اللثام عن ما تحت (رب) من أحكام ص538 بحث منشور في العدد السادس عشر من حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة، بقلم د/ محمد حسين المحرصاوي.
- (177) كشف اللثام عما تحت (رب) من أحكام ص538، ولسان العرب مادة (ر.ب.ب)
- (178) الأصول في النحو لابن سراج 1/422.

- (179) الإيضاح في شرح المفصل 2/150-151، وكشف اللثام عما تحت رب من أحكام ص 239.
- (180) شرح الأشموني 3/40.
- (181) شرح المفصل لابن يعيش 1/138.
- (182) خرج هذا الأسلوب على أربعة أقوال، تنظر هذه الأقوال في الكتاب 2/180، والمقتضب 2/143، والأصول لابن سراج 1/114، وشرح التسهيل لابن مالك 3/23، والتصريح بمضمون التوضيح 2/99، وشرح الأشموني 3/40، وغيرها.
- (183) هو: أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه الفارسي البصري، مت指控 لمذهبة، من تصانيفه: نقض كتاب العين، وأسرار النحو، وأخبار النحويين، توفي سنة 347هـ (الأعلام 4/204).
- (184) هو: محمد بن أحمد بن ابراهيم بن كيسان، أبو الحسن النحوي، المتوفى سنة 299هـ (البغية 1/18).
- (185) شرح اللمع ص 420، وابن برهان هو: عبد الواحد بن علي بن عمر بن اسحاق بن ابراهيم بن برهان العكبري، النحوي المتوفى سنة 420هـ (البغية 2/120).
- (186) من الآية 26 من سورة الأعراف.
- (187) البيت نسبة ابن منظور في لسان العرب مادة (س.ج.أ) للحارثي، وهو من السريع ينظر شرح المفصل 7/139 والكامل 1/194، والهمع 2/88.
- (188) البيت من البسيط، وهو في شرح المفصل 7/139، والهمع 2/89، وخزانة الأدب 5/250، والشاهد فيه أن (حدها) تدخل عليها (لا) فتساوي (بئس) في العمل والمعنى.
- (189) شرح الكافية الشافية 2/500.
- (190) نقل الشيخ يس في حاشيته على التصريح 2/100، هذا الكلام عن ابن هشام ولم أقف عليه في كتب ابن هشام التي بين يدي.
- (191) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 1/609.
- (192) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 1/610، والتصريح بمضمون التوضيح 2/100، وشرح الأشموني 3/41.
- (193) شرح الزجاجي لابن عصفور 1/610.
- (194) هو: أبو عبدالله محمد بن ضياء الدين العلجز، صاحب كتاب البسيط، أكثر أبو حيان وأتباعه النقل عنه.
- (195) التصريح بمضمون التوضيح 3/10، وشرح الأشموني 3/41.
- (196) شرح الكافية في النحو للرضي 2/318.

العدد 39 - ربى الأول 1436هـ - 2015

- (197) حاشية يس على التصريح 2/100.
- (198) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 1/610.
- (199) شرح المفصل لابن يعيش 7/140.
- (200) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 1/610.
- (201) هذا هو مذهب البصريين أما الكوفيون فيرون أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عنه (انظر هذا الخلاف مفصلاً في الإنصال في مسائل الخلاف 1/235) وشرح الأشموني 2/211.
- (202) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 3/10، وشرح الأشموني بحاشية الصبان 2/286-287.
- (203) المقرب 1/131، وشرح التسهيل لابن مالك 3/107.
- (204) شرح التسهيل لابن مالك 3/107.
- (205) البيت من البسيط وهو للأعشى في ديوانه ص 159، والخصائص 2/208، وشرح الأشموني 2/523، والفنعا: الكرم، والشاهد فيه إعمال المصدر مجموعاً، وهو (تجاربهم) في (أبا قدامة).
- (206) البيت من البسيط، وهو في ديوان الأعشى ص 321، وشرح التسهيل لابن مالك 3/107، والشاهد فيه قوله: (عداتك إيانا)، حيث أعمل المصدر (عدي) مجموعاً مجموعاً في (إيانا).
- (207) البيت من الطويل، وهو في موضع المغالبة بين امرئ القيس وعلقمة، وعجزه في الكتاب 1/272، والشاهد فيه قوله: (مواعد عرقوب أخيه بيشرب)، حيث أعمل المصدر المجموع مكسرأ، وهو (مواعد) في قوله.
- (208) البيت من الطويل والشاهد فيه قوله: (وكراتي الصنيع)، حيث أعمل المصدر المجموع وهو (كرات) فتنسب به المفعول به وهو (الصنيع)، ينظر شرح التسهيل لابن مالك 3/107.
- (209) البيت من الطويل، وهو في تذكرة النحاة ص 463، والشاهد فيه: إعمال الفواضل وهو مصدر مكسر في (على الناس).
- (210) شرح الأشموني 2/287.
- (211) اختار أيُّو حيَان في الارشاف 3/174 مذهب الجمهور، فقال معقباً عليه: (وإيه اختار، ويقول ما ورد مما يقتضي ظاهره أنه يعمل مجموعاً)، وخالف ذلك في تذكرة النحاة، حيث قال بجواز إعمال المصدر المجموع، وهذا نصه: (أغفل الزجاجي الإمام بجواز إعمال المصدر وهو مكسر إعمال واحد، وقد جاء ذلك في كلام العرب شرها ونظمها) ينظر تذكرة النحاة ص 462.

- (212) شرح الكافية الشافية لابن مالك 2/453.
- (213) من الآية 19 من سورة المجادلة.
- (214) الخصائص 1/117، والاقتراح في علم أصول النحو للسيوطى ص 109.
- (215) الآية الأولى من سورة الصافات.
- (216) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 2/180. شرح الفاكهي على القطر بحاشية يس 2/117.
- (217) التسهيل لابن مالك ص 87.
- (218) شرح الأشموني 2/115.
- (219) من الآية 10 من سورة الأحزاب.
- (220) هو: عبدالله بن عبد الرحمن بن علي بن محمد الدنوشري، المصري، الشافعى، أبوالفتح، عالم مشارك في بعض العلوم، توفي بمصر سنة 1205هـ، من آثاره: حاشية على شرح التوضيح للشيخ خالد (هدية العارفين 1/474، ومعجم المؤلفين 6/70).
- (221) حاشية يس على التصريح 1/329.
- (222) يقول ابن أبي الربيع: فإنما يريد سببويه: ليس كل جمع يجمع إرادة للتكرير، كما أنه ليس كل مصدر يجمع إرادة للتكرير، فنقول لفلان حلوم على معنى تكثير الفعل (البسيط 1/473).
- (223) شرح الكافية في المحو للرضي 1/115.
- (224) حاشية يس على التصريح 1/328.
- (225) شرح الأشموني 2/115.
- (226) شرح المفصل لابن يعيش 6/95، والتصريح 2/102.
- (227) من الآية 34 من سورة الكهف.
- (228) من الآية 8 من سورة يوسف.
- (229) شرح المفصل 6/96.
- (230) شرح الكافية في النحو للرضي.
- (231) حاشية الصبان 3/47.
- (232) الكتاب 1/203.
- (233) قطر الندى بحاشية الفاكهي 2/209، وشرح الأشموني 3/47.
- (234) من الآية 41 من سورة البقرة.
- (235) البحار المحيط 1/77.

- (236) معاني الفراء 1/32-33 .
- (237) من الآية 41 من سورة البقرة .
- (238) البيت لم أهتد لقائله وهو من الواфер، ورد في معاني الفراء 1/33، وشرح التسهيل لابن مالك 3/62، وحاشية يس على شرح الفاكهي قطر الندى 2/20 .
- (239) شرح التسهيل لابن مالك 62/3 .
- (240) حاشية يس على شرح الفاكهي قطر الندى 2/209 .
- (241) هو: محمد بن مسعود الغزني: قال ابن هشام: ابن الذكي، صاحب كتاب البديع، أكثر أبو حيان من النقل عنه، وذكره ابن هشام في المغني، وقال: إنه خالف فيه أقوال التحويين (البغية 1/275) .
- (242) التصريح 105/2 .
- (243) من الآية 27 من سورة هود .
- (244) من الآية 123 من سورة الأنعام .
- (245) أخرجه الترمذى في كتاب البر والصلة باب ما جاء في معالى الأخلاق 4/34، من حديث جابر بن عبد الله، وقال: حسن غريب .
- (246) شرح الكافية في النحو للرضي 2/217، والتصريح 2/106، وشرح الأشموني 3/49 .
- (247) شرح المفصل لابن يعيش 6/96، وشرح الأشموني 3/49 .
- (248) البيت من السريع، وهو في ديوان الأعشى ص 193، وأوضح المسالك 3/295، وشرح الأشموني 3/47 .
- (249) حاشية الصبان 3/47 .
- (250) ينظر الكتاب 1/421، والأصول لابن السراج 2/25، شرح الأشموني 3/61 .
- (251) شرح ابن عقيل 2/180، وحاشية الخضري 2/52، والنحو الوافي 3/473 .
- (252) الكتاب لسيبوه 1/422، والتصريح 2/109 .
- (253) شرح المفصل لابن يعيش 2/55، وشرح الكافية في النحو للرضي 1/310 .
- (254) شرح التسهيل لابن مالك 3/307 .
- (255) الهمع 2/117، شرح الأشموني 3/61 .
- (256) التصريح 2/110، والنحو الوافي 3/439 .
- (257) ومع كثرته هذه فإنه مقصور على السمع كوقوعه حالاً، وإن كان أكثر من النعت .
- (258) مذهب الأثرين أنه يشترط في النعت أن يكون مشتقاً، ومن ثم تأولوا ما ليس بشتق، وذهب جمِع محققون كابن الحاجب إلى أنه لا يشترط في النعت كونه مشتقاً .

- بل الضابط: دلالته على معنى في متبوعه كالرجل الدال على الرجولية (ينظر شرح المفصل لابن يعيش 1/48، وشرح الكافية في النحو للرضي 1/303).
- (259) قد خالف كل من الفريقين مذهبه في باب الحال في «أتيته ركضاً» فقال البصريون: إن (ركضاً) بمعنى (راكضاً)، وقال الكوفيون: أنه على حذف مضاف، وقد يقال: إن كلام ذكر في كل من الموضعين ما هو بعض الجائز عنده. (ينظر حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 2/217، وحاشية الصبان 3/64).
- (260) شرح المفصل لابن يعيش 2/250، وشرح الأشموني 3/64.
- (261) الكتاب 1/422.
- (262) شرح المفصل لابن يعيش 2/50.
- (263) الأصول في النحو لابن سراج 2/31، وشرح المفصل لابن يعيش 501.
- (264) البيت نسب في اللسان مرة لكثير، مادة (عدل) 3/2838، وليس في ديوانه، ونسبة مرة أخرى مادة (فتح) 3/5753 للبعيث.
- (265) الآية 21 من سورة ص.
- (266) الخصائص 2/207-206.
- (267) من الآية 185 من سورة آل عمران، ومن الآية 35 من سورة الأنبياء، ومن الآية 57 من سورة العنكبوت.
- (268) من الآية 95 من سورة مرريم.
- (269) مغني اللبيب 1/218، والهمع 2/73.
- (270) من الآية 29 من سورة الإسراء.
- (271) من الآية 30 من سورة الحجر، ومن الآية 73 من سورة ص.
- (272) من الآية 13 من سورة الإسراء.
- (273) من الآية 33 من سورة الأنبياء
- (274) من الآية 16 من سورة التمل.
- (275) النهر الماد لأبي حيان 7/59.
- (276) من الآية 22 من سورة يونس.
- (277) من الآية 120 من سورة هود.
- (278) الكليات لأبي البقاء الكفوي 4/76.
- (279) هو: المبارك بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، مجد الدين، أبو السعادات، الجزيري، الأربلي، المشهور بأبي الأثير. من تصنيفاته النهاية في

الغريب في الحديث، والباهر في الفروق في النحو، وغيرهما، توفي سنة 606هـ
 (البغية 2/274).

(280) النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير 4/198، تحقيق/ محمود محمد الطناхи ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(281) مغني اللبيب 1/220.

(282) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 1/107.

(283) من الآية 95 من سورة مريم.

(284) من الآية 87 من سورة النمل.

(285) من الآية 116 من سورة البقرة.

(286) الخصائص 3/335.

(287) شرح التسهيل لابن مالك 3/300.

(288) من الآية 60 من سورة البقرة .

(289) من الآية 71 من سورة الإسراء.

(290) البحر المحيط 1/229.

(291) من الآية 111 من سورة النحل.

(292) البيت لعنترة في معلقته المشهورة وهو في ديوانه ص 196، وبحره الكامل، ينظر البيت في سر صناعة الإعراب 1/181، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري ص 312، والهمع 1/184.

(293) البحر المحيط 5/542.

(294) من الآية 52 من سورة القمر.

(295) من الآية 38 من سورة المدثر.

(296) من الآية 53 من سورة المؤمنين ومن الآية 32 من سورة الروم.

(297) مغني اللبيب 2/220-221.

(298) الآيات 93، 94، 95، من سورة مريم.

(299) من الآية 87 من سورة النمل.

(300) شرح التسهيل لابن مالك 3/301.

(301) البحر المحيط 6/220.

(302) نتائج الفكر ص 216.

- (304) الآية 95 من سورة مريم.
- (305) أخرجه مسلم في كتاب البر رقم 55 ومسند الإمام أحمد 160/5.
- (306) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة وهو في مسند الإمام أحمد 321/3.
- (307) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع 347/1 حديث رقم 477، وأبوداود، كتاب الصلاة باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع.
- (308) من الآية 36 من سورة الإسراء.
- (309) مغني اللبيب 1/224.
- (310) من الآية 93 من سورة آل عمران.
- (311) من الآية 38 من سورة الإسراء.
- (312) أحكام (كل) وما عليه تدل، علي بن عبد الكافي السبكي ص 116-117 ت. د/ جمال عبد العاطي مخيم ط حسان 1985هـ، وألفاظ الخصوص والعموم دراسة تفصيلية لغوية ، د. سمير أحمد عبد الججاد ص 110.
- (313) من الآية 26 من سورة الرحمن.
- (314) بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية 1/215.
- (315) من الآية 84 من سورة الإسراء.
- (316) من الآية 40 من سورة العنكبوت.
- (317) من الآية 54 سورة الأنفال.
- (318) البحر المحيط 5/508.
- (319) نتائج الفكر ص 218.
- (320) من الآية 40 من سورة يس.
- (321) من الآية 93 من سورة الأنبياء.
- (322) من الآية 54 من سورة الأنفال.
- (323) من الآية 84 من سورة الإسراء
- (324) من الآية 14 من سورة ق .
- (325) من الآية 285 من سورة البقرة.
- (326) نتائج الفكر ص 219.
- (327) ألفاظ الخصوص والعموم ص 113.
- (328) من الآية 2 من سورة الرعد، ون الآية 13 من سورة فاطر، ومن الآية 5 من سورة

العدد 39 - رباع الأول 1436هـ - يناير 2015

الزمر.

(329) من الآية 135 من سورة طه.

(330) من الآية 19 من سورة ص .

(331) من الآية 39 من سورة الفرقان.

(332) من الآية 40 من سورة العنكبوت.

(333) من الآية 84 من سورة الإسراء

(334) من الآية 285 من سورة البقرة.

(335) من الآية 41 من سورة النور.

(336) من الآية 116 من سورة البقرة.

(337) بدائع الفوائد 1/215، وألفاظ الخصوص والعموم ص 115 .

(338) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 4/407، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى .109/1

(339) الكتاب لسيبوه 1/207، وشرح الكافية في النحو للرضي 2/153 .

(340) التصريح 2/272-273، والصبان 4/66 .

(341) السبعة لابن مجاهد ص 390 .

(342) من الآية 25 من سورة الكهف.

(343) التصريح 2/273، والصبان 4/66 .

(344) الصبان 4/66 .

(345) هو: ابراهيم بن السري بن سهل، أبو اسحاق، الزجاج، من تصنيفه: معاني القرآن وإعرابه والاشتقاق ، والنواذر، توفي سنة 311هـ (البغية 1/311).

(346) معاني القرآن وإعرابه 3/278 .

(347) هو: عثمان بن أبي بكر بن يونس، بن الحجاج الكردي، الدويني، النحوي، صاحب الكافية وشرحها في الصرف توفي 364هـ (البغية 1/311)

(348) شرح الكافية في النحو للرضي 2/155 .

(349) الكتاب 1/208 .

(350) البيت من الواffer، وهو في الكتاب 1/208، 2/162، وشرح المفصل 6/21، والهمع 135، والفتاء: الشاب من فتى يفتى.

(351) الصبان 4/69 .

- (352) شرح الكافية في النحو للرضي 2/154.
- (353) من الآية 160 من سورة الأعراف.
- (354) شرح الأشموني 4/69.
- (355) الرجز لأبي النجم العجلي في الأشباه والنظائر 4/200، والدر المصنون 3/357.
- (356) الكشاف 2/124.
- (357) من الآية 23 من سورة ص.
- (358) التصريح 1/273، وشرح الأشموني 4/69، والصبان 4/69.
- (359) الصبان 4/69.
- (360) شرح التسهيل 4/393.
- (361) الكتاب 1/291، والمقتضب 3/55، والأصول 1/315.
- (362) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 2/46.
- (363) البسيط لابن أبي الريبع 1/246.
- (364) شرح التسهيل لابن مالك 4/420، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور 2/48، والمقرب ص 340.
- (365) حاشية الصبان 4/79.
- (366) حاشية الشمني ص 17، والصبان 4/79.
- (360) شرح الكافية في النحو للرضي 2/96، وشرح التسهيل لابن مالك 4/420.

بنية سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة

عبدالحق العمري^(*)

نسعى في هذا المقال إلى تبيان سمات المصدري الموصول باعتباره مقوله وظيفية. ولتحقيق هذا الهدف نحدد، في البداية، الموصولات في اللغة العربية ونوعي الصلة، ثم نبين بنية سمات المصدري الموصول في اللغة العربية على ضوء البرنامج الأدنى المتبني في تشومسكي (1995 و1999 و2001)، قصد معرفة مختلف مستويات السمات وأنماطها وكيفية تفاعಲها.

1 - الموصولات في اللغة العربية:

يعتبر الموصول كلمة مبهمة تحتاج إلى ما يوضحها ليزول إبهامها وغموضها. ومعنى الموصول أنه لا يتم معناه بنفسه ويفترق إلى كلام بعده تصله به ليتم اسمًا، فإذا تم بما بعده كان حكمه حكم سائر الأسماء التامة. والجملة الواقعية بعد الموصول تسمى جملة الصلة وهي التي تزيل الغموض وتوضح الإبهام. يقول المبرد: «واعلم أن الصلة موضحة للاسم؛ فلذلك كانت في / هذه الأسماء المبهمة، وما شاكلها في المعنى؛ ألا ترى أنك لو قلت: جاءني الذي، أو مررت بالذى لم يدلك

(*) كلية الآداب - سايس - فاس - المغرب.

ذلك على شيء حتى تقول مررت بالذى قام، أو مررت بالذى من حالي [كذا وكذا]، أو بالذى أبوه منطلق. فإذا قلت: هذا أو شبهه وضعت اليه عليه⁽¹⁾.

ويشكل الموصول رابطاً بين جملة دامجة وجملة مدمجة لتشكيل جملة مركبة. فإذا تأملنا الجملة:

«قام الطالب الذي نجح في الامتحان».

يتبيّن لنا أنها تضم جملتين؛ ضمت الجملة المدمجة إلى الجملة الدامجة على النحو التالي:

- الجملة الدامجة: قام الطالب.

- الجملة المدمجة نجح الطالب في الامتحان.

وبدخول المصدري الموصول «الذى» يتم الاستغناء عن الاسم المكرر (الطالب) ونحصل على جملة واحدة مركبة هي:

قام الطالب الذي نجح في الامتحان.

وانطلاقاً من الاعتماد على بعض كتب التراث العربي واللسانيات الحديثة يتبيّن أن هناك مجموعة من الأدوات التي تقوم بالوصل والتي يمكن إجمالها في الموصولات التالية: «الذى» و«التي» و«اللذان» و«اللثان» و«الذين» و«اللائى» و«اللواتي» و«من» و«ما» و«ال» و«أى» و«أية» و«ذو الطائية» و«مهما» و«كيفما» و«وقتما» و«بعدما» و«حيثما» و«قلما» و«أنّ» و«كى» و«لو» و«ذا».

إذا تأملنا الموصولات (relatives) أعلاه يمكننا تقسيمها إلى الأقسام التالية:

- القسم الأول: يضم الذي ومشتقاته: «التي» و«اللذان» و«اللثان» و«الذين» و«الأولى» و«اللائى».

• **القسم الثاني:** يتضمن معنى الذي مثل: «من» و«ما» و«أي» و«أية» و«ال» و«ذو».

• **القسم الثالث:** موصولات مركبة، وهي موصولات معقدة البناء تتضمن الظرف مثل: «وقتما»، «حيثما»، «بعدما»، «كيفما» أو تتضمن الفعل مثل: «قلما».

• **القسم الرابع:** يشمل: «أن» و«أن» و«كي» و«ما» و«لو». وكل قسم خصائص تميزه عن غيره، نبينها على الشكل التالي:
فالقسم الأول المنحصر في الذي ومشتقاته يقوم بالوصل لا غير، أي تحصر وظيفته في الوصل كما في الأمثلة التالية:

• قام الطالب الذي نجح في الامتحان.

• قام الطالبان اللذان نجحا في الامتحان.

• قامت الطالبات اللواتي نجحن في الامتحان.

أما القسم الثاني الذي يتضمن معنى «الذي»، فلا يقوم بالوصل إلا إذا تضمن معنى الذي مثل:

• شاهدت من فاز (أي شاهدت الذي فاز).

• شاهدت ما شاهدت (أي: شاهدت الذي شاهدت).

• نعم الطالب الناجح (أي: نعم الطالب الذي نجح).

• يعجبني أيهم قام (أي: يعجبني الذي قام).

ويقوم هذا القسم من الموصولات بغير الوصل، كما في الأمثلة التالية:

• من صاحب الصفة الأولى؟ ← للاستفهام

• ما لاحظت أحدهما؟ ← للنفي

• أيهما جود القرآن؟ ← للاستفهام

• جاء الطالب ← للتعریف

بنية سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة

أما القسم الثالث فطبيعته المعجمية مختلفة عن الموصولات في القسمين الأول والثاني، إذ يرتبط بالظرف كما هو الحال في الأمثلة الآتية:

- سنقاتل كيما كان الحال.
- سنواجه العدو مهما كلفنا الأمر.
- سننافر وقتما تأتي.

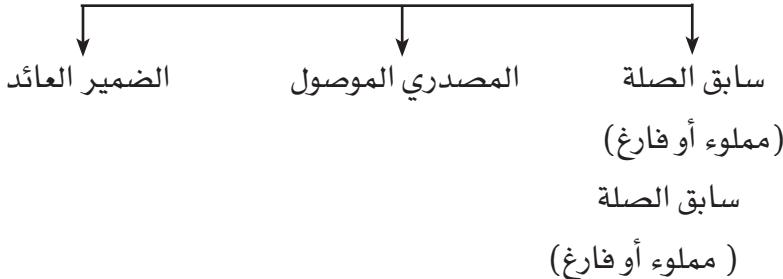
ويختلف القسم الرابع عن الأصناف السابقة في كون الموصول يؤول مع الفعل بمصدر كما في الأمثلة التالية:

- يعجبني أن يفوز زيد بالجائزة.
- وددت لو تقدم العرب.

• جئت لكي أطلعك على مستجدات الملف.

ويؤول المصدري الموصول «أن» مع الفعل «يفوز» بالمصدر «فوز» والمصدرى الموصول «لو» مع الفعل «تقديم» يؤول بالمصدر «تقديم» والمصدرى الموصول كي مع الفعل «أطلعك» يؤول بالمصدر «اطلاعك».

وبالنظر إلى تركيب بنية الصلة نلاحظ أنها تعتمد على العناصر الأساسية التي توضحها الخطاطة التالية⁽²⁾:



بناء على الأمثلة السابقة وعلى الخطاطة أعلاه يمكن تقسيم الصلة إلى قسمين نعرض لهما فيما سياقتي.

2 - الصلة الحرة والصلة المقيدة:

يلعب الرأس الاسمي الوارد قبل الموصول دوراً أساسياً في تحديد نوع الصلة، إذ عليه يبني تقسيم الصلة إلى قسمين: قسم يقبل ظهور الرأس الاسمي (المركب الحدي) قبله، ويتعلق الأمر بالموصول «الذى» ومشتقاته. كما يقبل هذا القسم غياب الرأس دون أن ينتج عن ذلك لحن للجمل الوارد فيها. فإذا تأملنا المثالين التاليين:

- 1) فاز العداء الذى استعد جيدا.
- 2) فاز الذى استعد جيدا.

ففي الجملة (1) ورد المركب الاسمي (العداء) قبل الموصول الذي، وفي الجملة (2) ورد الموصول دون مركب حدي أو ورد مع مركب حدي فارغ دون أن يخل ذلك بسلامة الجملة، مما يعني أن الموصول «الذى ومشتقاته» يسمح بظهور الرأس الاسمي قبله، كما يسمح بغيابه. وتسمى الصلة التي تسمح بظهور مركب حدي قبل الموصول صلة مقيدة أي مقيدة بالرأس الاسمي أو السابق كما حدثنا سالفا.

وتحتاج الصلة المقيدة إلى ظهور رأس اسمى قبله لأن بظهوره تلحن الجملة. والموصولات التي لا تقبل ظهور الرأس قبلها هي: «من» و«ما» و«وقتما» و«كيفما» و«أينما»...

إذا تأملنا الجمل التالية:

أ) شاهدت ما حدث.

ب) * شاهدت الشيء ما حدث.

ج) سمعت من ألقى الدرس.

د) * سمعت الرجل من ألقى الدرس.

فالجملتان الاسميتان (أ وج) اللتان لا يظهر فيهما الرأس الاسمي مع الموصولين «من» و«ما» سليمتان، لكن بظهور الرأس تتتحول الجملتان

إلى جملتين لاحنتين. (نموذج ب و د) وتسمى الصلة التي لا تسمح بظهور الرأس صلة حرة لأنها ترد بدون سابق.

كما يلعب الرابط العائد دوراً في التمييز بين الصلتين (الصلة المقيدة والصلة الحرة). ففي الصلة الحرة يوجد الرابط العائد بين الموصول والضمير العائد، بينما تحتاج الصلة المقيدة إلى ربطين ضروريين، بين السابق الموصول والضمير العائد. يقول الفاسي الفهري (1985م): «يختلف الرابط العائد في الصلات المقيدة (free relatives) عنه في الصلات الحرة (restrictive relatives) وفي الجمل الصفات. ففي إطار ما ندعوه بالإستراتيجية العائدية (resumptivestrategy)، وهي التي تهمنا هنا، يقوم الرابط العائد بين الموصول والضمير العائد في الصلة الحرة، أو بين السابق رأس التركيب الصفي في البنية الصفية التي لا تتضمن موصولاً وبين العائد. وفي مقابل هذا، نجد ربطين ضروريين في الصلة المقيدة، بين السابق والموصول والضمير العائد»⁽³⁾.

وأشار الفاسي الفهري إلى الروابط الممكنة في الصلة المقيدة، وحددها في ثلاثة عناصر كالتالي:

أ - الرابط بين الرأس الاسمي والموصول.

ب - الرابط بين الموصول والعائد.

ج - الرابط بين الرأس الاسمي والعائد.

وفي جملة تحتوي على صلة مقيدة مثل:

جاء الباحث الذي كتب المقال.

هناك ربط بين الرأس الاسمي (الباحث) وبين الموصول «الذي»،

وهناك ربط بين الموصول والعائد الضمير «هـ»، وهناك ربط بين «الباحث» والعائد الضمير.

إذن هناك ثلاثة روابط ممكنة في الصلة المقيدة، إلا أن هناك رابطين ضروريين في الصلة المقيدة. مثل:
 جاء الطالبان اللذان شاهدت.

فهذه الجملة اشتملت على رابطين: ربط بين الرأس الاسمي «الطالبان» والمصدرى الموصول «اللذان». أي أن «اللذان» تتطابق في الجنس والعدد مع المركب الحدى الطالبان.

يتبيّن من خلال ما تقدم أن الصلة نوعان صلة مقيدة بوجود رأس اسمى قبلها أو مركب حدي، وصلة حرة لا يأتي قبلها مركب اسمى.

وبعد عرضنا للموصولات وأنواعها وأنواع الصلة نبرز سمات المصدرى الموصول في الصلة المقيدة وكيفية تفاعلها في ضوء البرنامج الأدنى.

3 - سمات الموصول في بنية الصلة المقيدة في ضوء البرنامج الأدنى:

1-3 البرنامج الأدنى:

تشكل أبحاث تشومسكي (1995-1998-1999-2001) الإطار العام للبرنامج الأدنى (the minimalist program)، ويشكل كتاب تشومسكي (البرنامج الأدنى) الصيغة الأولى لهذا البرنامج الذي يتميز بالمقاربة الاشتقاقيّة، حيث يتم اشتقاء الجملة من المعجم⁽⁴⁾ الذي يضم مجموعة من السمات (features)، ثم تنتهي الألفاظ للدخول في العمليات الحوسبة المتمثلة في الضم والنقل⁽⁵⁾، ثم تصل العمليات الحوسبة إلى نقطة التهجية (spellout) التي ينقسم فيها النسق الحوسي (the computational system) إلى مستويين: مستوى الصورة الصوتية (Phoneticfrom)، ومستوى الصورة المنطقية (logicalfrom). ويتعلق هذان المستويان بالتمثيلات الصوتية والدلالية التي تتقاطع على التوالي

مع النسق النطقي المرتبط بالجانب الصوتي، ومعه النسق التصوري القصدي المرتبط بالجانب الدلالي. وتشكل أبحاث تشومسكي (-2001 1998-1999) الصيغة الثانية للبرنامج الأدنى، وهي صيغة قوية احتفظ فيها تشومسكي بالأسس العامة للبرنامج الأدنى. وعلى منوال الصيغة الأولى فإن تشومسكي يعتبر الضم أهم العمليات الحوسيبة، وقد ظل محافظاً على مختلف الصياغات المقدمة في تشومسكي (1995م) إلا أنه استغنى عن عملية فحص السمات⁽⁶⁾ وعرضها بطابق (Agree). التي تؤسس لعلاقة المقوله (أ) والسمة (س) في فضاء تركيبي محدد. وأصبحت السمات في البرنامج الأدنى تحتل مكانة هامة في بنية النحووفي العمليات التركيبية، ذلك أن البرنامج الأدنى يستند إلى اقتراح مفاده أن النحو الكلي يقدم شيئاً: مجموعة من السمات أو الخصائص اللغوية والعمليات التي تطبق على هذه السمات لتوليد العبارات اللغوية، فمهمة النحو، أو النسق الحوسبي هي تحويل السمات اللغوية إلى عبارات لغوية⁽⁷⁾. وزاد الاهتمام بها لأنها تشكل مفهوماً أساسياً متعلقاً بالآليات المستخدمة في وصف اللغات وتفسير سلوكها ذلك أن السمات تحيل على خصائص الكيانات اللغوية بمختلف مستوياتها وأنماطها (صواتياً وتركيبياً ودلالياً) فتعد السمات هدفاً لمختلف آليات هذا التأليف من عمليات وقواعد.

وتثير السمات مجموعة واسعة من القضايا أهمها طبيعة السمات، وقضايا هندستها وقضايا تفاعಲها. وترتبط طبيعة السمات بتحديد مختلف الطبقات في مستويات النحو وحصر لائحة السمات في كل طبقة وتمييز الكل منها من الخاص وهذا يهم أنساق السمات المولدة للكيانات والعلاقات التركيبية⁽⁸⁾.

2-3 - أنواع السمات:

بالعودة إلى أعمال تشومسكي (1995م) نجد أن المعجم يتضمن مجموعة من السمات؛ سمات صواتية تتحقق في المستوى الصواتي، وسمات دلالية تتحقق في المستوى الدلالي وسمات نحوية أو شكلية تقوم بدور أساسي في الإجراءات نحوية. كما ميز تشومسكي (1995م) بين نوعين من السمات، سمات ملزمة الوحدات المعجمية وسمات سياسية تزداد اعتماداً حين تدخل الوحدة المعجمية إلى التعداد. وميز تشومسكي أيضاً بين السمات القوية والسمات الضعيفة ومن نتائج هذا الفصل التمييز بين النقل الظاهر (*overtmovement*) والنقل الخفي (*covertmovement*). فالسمة القوية تشكل عملية نقل واضحة قبل التهجية (*spellout*) وتؤدي إلى السلكية التي تفضي إلى تكوين السلسلة. أما السمات الضعيفة فيتأجل فيها النقل إلى ما بعد التهجية، حيث تنتقل السمات بشكل خفي في الصورة المنطقية. وفي سياق تصنيف تشومسكي للسمات نضيف تمييزه بين السمات المؤولة والسمات غير الممؤولة التي تحذف (*Delet*) وقد تمحي.

3-3 - سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة:

يرجع تصنيف تشومسكي السمات إلى أقسام متعددة لكونها تشكل مدار البرنامج الأدنى نظراً لأهميتها ومميزاتها. وسنقدم فيما ستأتي السمات التي يتضمنها الموصول في بنية الصلة المقيدة.

فلاستقاء العبارة اللغوية: «قام زيد الذي نجح في الامتحان».

نفترض أن التعداد (*Numeration*) يتضمن مفرداتها (الوحدات المعجمية):

(جاء - زيد - الذي - نجح - في - ال - امتحان)

بنية سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة

الوحدات المعجية	السمات الأصلية (الملازمة)	السمات السياقية (الاختيارية)
جاء	[+ فعل]	[+] زمن[+] تطابق]
زيد	[+] إنسان[+] شخص[+] عد]	[+] إعراب[+] تعرف]
الذي	[+] ذكر[+] تعرف[+] مص]	[+] تطابق[+] إعراب]
نجح	[+] فعل]	[+] تطابق[+] زمن]
في	[+] حرف]	[+] إسناد الجر]
الامتحان	[+] اسم]	[+] إعراب[+] تعرف]

تتضمن الوحدات أعلاه سمات أصلية ملزمة ومعطاة في التعداد⁽⁹⁾ سمات أصلية وسمات سياقية تضاف حين تدخل الوحدات المعجمية إلى النسق الحوسيبي مثلما يوضح الجدول أسفله.

وبالنظر إلى تقسيم تشومسكي (1995م) السمات إلى سمات مؤولة، وسمات غير مؤولة، يتبيّن أن السمات المؤولة هي السمات الأصلية الملازمة للوحدات المعجمية مثل السمات المقولية (اسم، فعل). أما السمات غير المؤولة فتسند لها قيم فارغة، وهي بذلك تكون غير مقيمة (Unvalued)، في حين أن السمات المؤولة تكون موسومة (valued)، وهذا يمثل الفرق بين السمات غير المؤولة ذات الطبيعة السياقية، والسمات المؤولة ذات الطبيعة الملازمة⁽¹⁰⁾، وتملك السمات غير المؤولة خصائص تتجلّى فيما يلي:

- أ - توسم بمقتضى طابق لكي يتمكن الاشتقاء.
- ب - بمجرد ما توسم فإنها تخفي عن الاشتقاء.
- ج - ينبغي أن تتحول إلى الصورة الصوتية بواسطة التحويل (Transfer) قبل إلغائها، لأن لها انعكاسا صوتيا.

وبالنظر إلى الجدول السابقة المتعلقة بالسمات يتبين أن المصدري الموصول

يتضمن سمة مؤولة [+تعريف] حيث يولد في المعجم حاملاً لهذه السمة، بمعنى أنها ملزمة له في المدخل المعجمي مثله مثل الموصولات المشتقة منه. ويتضمن المصدري الموصول «الذى» باعتباره يتوزع مع الصلات المقيدة سمات غير مؤولة سياقية تتمثل في سمة الإعراب وسمة التطابق.

3-1-3- سمات الإعراب:

تتمي سمة الإعراب إلى السمات النحوية (Formalfeature) التي تضم حسب تشومسكي (1995م) الأصناف التالية⁽¹¹⁾:

- أ - سمات المقولية.
- ب - سمات العدد والجنس والشخص.
- ج - سمات الإعراب.
- د - سمة قوية، حيث السمة مقولية.

تشكل سمات الإعراب، إذن، جزءاً من السمات النحوية، وتقسم هذه السمات إلى قسمين: سمات اسمية، وسمات فعلية تحددها فيما يلي:

تميز السمات الاسمية الإعرابية بكونها سمات لا تحتاج إلى إدخالها في المعجم، لأن الاسم يملكتها بحكم انتمامه إلى مقوله الاسم، كما تتبأ بذلك مبادئ النحو، ولا شيء في المعجم يدل على أن الاسم منصوب أو مرفوع أو مجرور. فهذه السمات الإعرابية تحددها مبادئ النحو، وتسند إلى الاسم عند دخوله التعداد. وبعبارة أوضح، فالإعراب في الوحدة المعجمية «زيد» تحدده مبادئ النحو وتكمّن سياقية الإعراب في أن الاسم يأخذ إحدى السمات الإعرابية في التعداد. وتقوم مبادئ

النحو أثناء الحوسبيّة من التعداد إلى الصورة المنطقية بتحديد ما إذا كانت هذه السمة نصباً أو رفعاً أو جراً. أما السمات الإعرابية الفعلية فهي سمات ملزمة، خلافاً للسمات الاسمية. فالفعل (كتب) في المثال الآتي:

«كتب الباحث المقالة».

يملك في المعجم سمة ملزمة [+ نصب]، أي أنه يملك القدرة على إسناد النصب. وتميّز السمات الإعرابية الاسمية والفعلية في كونهما يشتراكان في خاصية واحدة هي سمة [+ مؤول]، فزيادة يملك سمة سياقية [+ إعراب] وهي سمة غير مؤولة التي تعني أن الإعراب لا يساهم في التأويل في الصورة المنطقية، ولذا يجب أن يحذف ليتقطع الاشتقاد⁽¹²⁾.

2-3-3 - سمة التطابق: (Agreement)

من مميزات مكونات جملة الصلة التطابق في مجموعة من السمات على نحو ما سيتبين لاحقاً في هذا المقال. وقد صنف التطابق قبل البرنامج الأدنى ضمن المقولات الوظيفية. لكن تشومسكي (1995م) أعاد النظر فيه، ولم يعتبر التطابق مقوله وظيفية. ورغم ذلك، لازال التطابق يلعب دوراً أساسياً في ضبط العلاقات التركيبية. ويتألف التطابق من مجموعة من المكونات توثق الصلة بين أجزاء التركيب. وتمثل هذه المكونات في الشخص والجنس والنوع والعدد والإعراب والتعيين. وأصبح التطابق مسؤولاً عن مسارات اشتقاد الجملة.

لنتأمل الأمثلة التالية لفهم سمة التطابق ودورها في سلامة اشتقاد بنية الصلة المقيدة:

- 1) جاء الطالب الذي كتب الدرس.
- 2) جاء الطالبان اللذان كتبوا الدرس .
- 3) * جاء الطالب اللذان كتبوا الدرس .

4) * جاء الطالبان الذي كتبوا الدرس.

5) * جاء الطالبان اللذان كتبوا الدرس.

إذا علمنا أن التطابق يخضع للخصائص التالية:

- يكون التطابق في المبني مخصوص - رأس.

- يكون التطابق في مجال محلي.

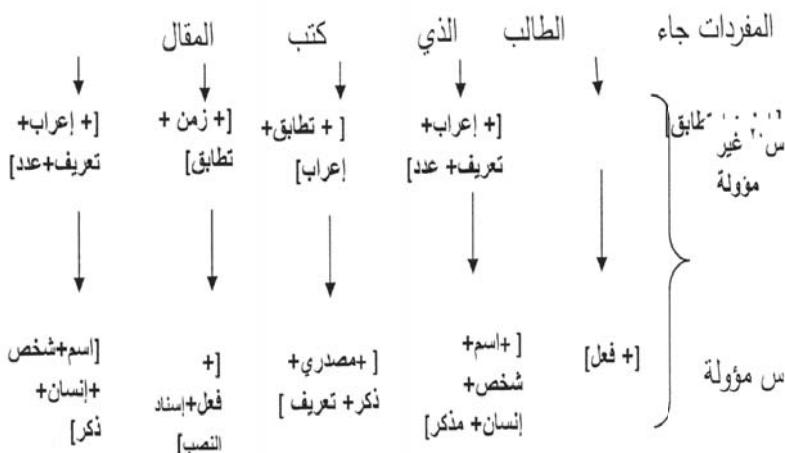
- يكون التطابق في المبني رأس - رأس (يكون التطابق نوعا من الإدماج).

أمكنا الآن فهم سلامة اشتقاء الجمل أعلاه أو لحنها. ففي (ج 1) وقع التطابق بين «الطالب» و«الذي» و«الضمير العائد» في سمة التعريف والتذكير والإفراد والإعراب. ووقع التطابق في جميع السمات بين مكونات الصلة في (ج 2) مما يفسر سلامة اشتقاءها. أما (ج 3) فلحنها ناتج عن غياب التطابق بين السابق الاسمي «الطالب» والمصدرى الموصول «اللذان» في العدد. ويفسر لحن (ج 4) بغياب سمة التطابق بين المصدرى الموصول «الذي» والمركب الاسمي السابق «الطالبان» (أو المركب الحدي). أما (الجملة 5) فلحنها ناتج عن غياب التطابق في سمة «العدد» بين الضمير العائد والمصدرى الموصول «اللذان». وتبعاً لتشومسكي (1998م) فإن السمات لم تعد تفحص لذلك عوض الفحص بعملية طابق.

وتقوم هذه العملية (طابق) بمحو السمات غير المؤولة للمسبار (Probe) والهدف (goal) اللذين يمثلان قطبي العملية. والمسبار هو العنصر المتطابق الذي يملك السمات غير الممؤولة⁽¹³⁾. وينبغي أن توافق سماته سمات الهدف الممؤولة. وتقوم عملية «طابق» بموافقة سمات الهدف بسماته المسبار. وتطبق طابق وفق القيود التالية:

بنية سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة

- أ - تطبق العملية طابق بين المسivar والهدف إذا كان الهدف نشيطا بحكم امتلاكه سمات غير مؤولة.
- ب - لتطبيق ذلك على جملة الصلة المقيدة التالية:
جاء الطالب الذي كتب المقال.



تطلعنا الخطاطة أعلاه على أن مكونات الصلة المقيدة تتضمن سمات مؤولة وسمات غير مؤولة. وبالنظر إلى شروط عملية طابق يمكن تطبيق هذه العملية في المثال أعلاه، فالمسivar (PROBE) هو العنصر المتطابق الذي يملك السمات غير المؤولة⁽¹⁴⁾، مثل «الطالب» الذي يملك سمة [+ تعريف] سمة غير مؤولة، وهي توافق سمة [+ تعريف] المؤولة بالنسبة للمصدري الموصول «الذي» حيث وقع التوافق (matching) في سمة التعريف بين المسivar والهدف. وتقوم عملية طابق بمحو السمات غير المؤولة لقطبي العملية المسivar والهدف. كما أن المصدري «الذي» يملك سمة مؤولة هي [+ إعراب] فهو إذن مسivar وكتب هدف لأنه يملك سمة مؤولة [+ إسناد النصب] مما يجعل التوافق بين المسار والهدف في سمة الإعراب. وتتجدر الإشارة

إلى أن السمات غير المؤولة هي محركات النقل، حيث تقوم السمات غير المؤولة بدور هام في تحريك العمليات الحوسبية. وتبعاً لتشومسكي (2001) فإن المصدري له سمات فارغة مكتملة، ويعني الاكتمال في السمات الفارغة التوافق في جميع السمات التطابقية.

الهوا مش

- (1) العبرد: المقتضب ج 3. ص. 197.
- (2) انظر: السعدي (2005). ص. 352.
- (3) انظر الفاسي الفهري (1985)، ج 2، ص 80.
- (4) انظر تشومسكي (1995) ص 235.
- (5) انظر تشومسكي (1995) الفصل الرابع.
- (6) انظر نظرية الفحص (chekingtheory) في تشومسكي (1995) ص 279 وما بعدها.
- (7) انظر تشومسكي (1998) والرحالي (2003) ص 24.
- (8) انظر محمد غاليم (2010) «السمات في التحليل اللغوي» منشورات مختبر اللسانيات والتواصل. كلية ابن امسيك، الدار البيضاء ص 9 وما بعدها.
- (9) لمعرفة مزيد من التفاصيل عن التعداد (Numeration) انظر تشومسكي (1995) ص 225.
- (10) انظر بوكييلي حسن (2010).
- (11) انظر تشومسكي (1995) ص 277 في معرض حديثه عن أنماط السمات Types (of fatures).
- (12) انظر الرحالي (2003) ص 25.
علامه لحن الجملة.
- (13) انظر الرحالي (2003) ص 32.
- (14) انظر الرحالي (2003) ص 32.

كتاب (محاولات في النقد) لمحمد محمد علي

قراءة نقدية

أبو صباح علي الطيب (*)

مقدمة:

صدر كتاب (محاولات في النقد) للشاعر والناقد السوداني الراحل الأستاذ / محمد محمد علي، في مائة وتسعين صفحة عن دار البلد للطباعة والنشر بالخرطوم في السودان، في العام 1998م، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي الطبعة الأولى، وتضمن الكتاب مجموعة من المقالات التي نشرت في الصحف السودانية في الفترة ما بين 1952، والعام 1958م، وهو كتاب متعدد الوجوه، يجيل أنظارنا بين آراء نقدية متباعدة تتناول تجربة الشاعر أبي نواس، ونقد موقف طه حسين من ديوان (أصداء النيل) للشاعر عبد الله الطيب، وجماع الشاعر الإنساني، وفكاهة الشاعر خليل عجب الدور، وموقف الناقد التويهي من الفضيلة بين البداوة والحضارة، والأدب السوداني وتاريخه، والغموض في شعر نشر التجاني يوسف بشير، ونظرة في قواعد اللغة، وفي الأدب والدين. وتشير فصول الكتاب إلى تنوع الموضوعات وغناها، مثلما تشير - في ذات الوقت - ببراعة الناقد، واتساع ثقافته وعمقها، وامتلاكه أدوات نقهـه، فضلاً عما تتسم به شخصيته من بعدين هما: التواضع، والاعتزاد بالنفس.

(*) أستاذ الأدب والنقد بجامعة أم درمان الإسلامية ومعار إلى جامعة القصيم.

ولعل البعد الأول يتجلّى في:

1 - اختيار الناقد (محاولات في النقد) عنواناً لكتابه، وهو عنوان يرتكب التواضع بين دفتي سفر له خطره في مجال الدراسات النقدية، بما انطوى عليه من تأملات، وفكراً، واشتمل عليه من أحکام موصولة بالتراث النقدي العربي، وكان حق الكتاب - في تقديرينا - أن يكون عنوانه: (دراسات في النقد).

وفي ذلك يقول حيدر إبراهيم علي: «جذب انتباхи في كتاب الأستاذ محمد محمد علي عدد من الآراء المجددة... وكان من المفترض أن يكون العنوان المتواضع لكتابه (محاولات في النقد) هو (تجديد النقد) فالكتاب في الواقع يحتوي على الكثير من الأفكار التجددية التي كانت تحتاج إلى الكثير من المتابعة، والنقاش»⁽¹⁾. وإلى ذات الرأي يشير عبد المنعم عجب الفيا عندما يقول: «والحق أن عنوان الكتاب (محاولات في النقد) فيه كثير من التواضع بالنسبة لقيمة الأدبية، ورصانة أسلوبه، ومتانة أفكاره التجددية التي لا تزال طازجة، وكأنها كتبت للتو، فكل القضايا التي تناولها هذا الكتاب لا تزال ساخنة، ومحفزة للتفكير والنقاش، وليس من بينها قضية واحدة، أو مقال واحد يمكن أن يهمل، أو يغض النظر عنه»⁽²⁾.

2 - وفي قوله عن مسوغات نشر مقالاته تلك «... وإنما عنيت بنشرها لأنني رأيتها تتضمن أفكاراً وخواطر لم تtell ما كنت أرجوه لها من المناقشة والتمحيص، وظننت أن في نشرها في كتاب يلبث في يد القارئ، وفي إعادة مناقشتها المتأنية فائدين: فائدة للحركة الأدبية في محيطنا الأدبي، وخاصة حركة النقد، وفائدة أخرى تعود علىي أنا بتصحيح أفكري، وتنقية معتقداتي الأدبية من شوائب الخطأ»⁽³⁾. فالمقالات عنده تتضمن أفكاراً وخواطر، ولم يقل آراء

نقدية، فضلاً عما تتطوّي عليه عبارة (وفائدۀ أخرى تعود على...) من تواضع، فهو لا يقطع بصحّة أحكامه، ولا يرى فيها الرأي الأخير، مثلما لا يرى ضيراً في مراجعتها في ضوء آراء الآخرين. ولكن هذا الروح - قرین مثل هذه المواقف - لا يلبث أن يتحول إلى نقد عنيف حالما دخل الناقد في خصومات نقدية.

أما البعد الثاني: (الاعتداد بالنفس)، فهو أوضح ما يكون في الأحكام التي يطالعنا بها الناقد في جملة الآراء النقدية التي اشتمل عليها كتابه، يؤيد ذلك قول صديقه الأستاذ منير صالح: «إن محمداً كان لا يقبل أن يهزم في المعارك النقدية فقط، يستعمل في ذلك شتى السبيل لإظهار خصميه بمظهر الضعيف الجاهل، ويلاحق خصميه بالنقد العنيف في كل محل يحل به، مما يجعله مرهوباً مهاباً، وهذا إنما يرجع إلى اعتداده بنفسه، وثقته بمعرفته»⁽⁴⁾.

وتميز لغة الكاتب في (محاولات في النقد) بالقوة، والجزالة، ومتانة الأسلوب، فهو متأثر بالنقد العربي القديم - ميدان معرفته - لا نكاد نرى أثراً لثقافة أجنبية، ولا ظللاً لنقد غربي فيما كتب ذلك لأن جذور ثقافته اتصلت بحفظ كتاب الله العزيز، وتلقي دروس اللغة العربية، والعلوم الإسلامية بالمعهد العلمي بأم درمان، ثم الالتحاق بكلية دار العلوم بمصر التي تخرج فيها، فضلاً عما اتسم به من ولع بالمعرفة بعامة، وما يتصل منها بحركة النقد الأدبي وخاصة، في عزم، وكفاح مستمررين توجا بنيل الناقد درجة الماجستير عن دراسته بعنوان (الشعر السوداني في المعارك السياسية 1924-1928م). وبتأمل طريقة الناقد محمد محمد علي في مناقشة الأفكار، والأراء، وتحليل النصوص لنفيها تقويم في الغالب على:

1 - استحضار الفكر، أو الرأي، أو النص.

- 2- مناقشة ذلك في ضوء آراء نقدية، ونصوص شعرية تتحصل بالموضوع.
- 3 - تسجيل الملاحظات النقدية.
- 4 - الانتهاء إلى الحكم (ومعه إما أن يعتد الناقد بنفسه، أو يظهر توافقه حال الاعتراف بقيمة العمل).

ويعد كتاب (محاولات في النقد) مرآةً لشخصية صاحبه، يحكي أحواله فتراه - في بعض فصوله - واثقاً مطمئناً، وتبدل به الأحوال، فتريك منه مهاجماً عنيداً، وهو «رجل مطبوع على البوح، وشخصيته في شعره ونشره غاية في الواضح، فهو مفصح عن آماله، وألامه، وما يحب، وما يكره، وعن نظرته للثقافة والفنون، وعن مطامحه في الحياة»⁽⁵⁾.

على أن سمة أخرى تقف بين ثقة الناقد بنفسه، وبين رؤيته مهاجماً عنيداً، هي جرأته في الرد على الخصوم، وفي تناول موضوعات أثارت ضرباً من الجدل والمناقشة، من ذلك مقالاته بعنوان: (الأدب السوداني وتاريخه) التي يدعو فيها إلى وجوب العناية بالأدب السوداني، وإدخاله ضمن مناهج التعليم بالمدارس السودانية، الأمر الذي تبأنت حوله الآراء، واختلفت معه تبعاً لذلك ردود الناقد التي يقول في إحداها: «... وسأقصر حديثي اليوم على النظر في مقالة للأستاذ عبد الرحيم الأمين نشرت بجريدة الأمة العدد 1990» يقول الكاتب المحترم بعد أن أشار إلى أنه قرأ مقالاتي الآنفة الذكر «ورأيي أنه لا يوجد أدب سوداني محلي، يختلف عن المادة العربية التقليدية، التي تنتج في أغلب البلاد العربية الإسلامية. وهي مادة يكثر فيها الشعر، ويقل حظ النثر في قطونه المختلفة، كالقصة، والمقالة، والدراما. ومعنى هذا أنه لا يوجد أدب محلي في مصر، أو سوريا، أو لبنان، أو عدن، وإن كانت هناك سمات شكلية تختلف باختلاف البلاد».

ثم يردف الناقد محمد محمد علي معلقاً: «من غير شك أن هذه الفكرة التي أتحفنا بها الأستاذ فكرة جديدة لم يسبقها إليها أحد فيما

أعلم، وأخشى ألا يتبعة فيها أحد، لأنها غريبة كل الغرابة على التفكير الذي اعتاد أن يربط المسببات بأسبابها، والنتائج بمقدماتها...»⁽⁶⁾.

وتقاوالت طريقة الناقد، وتحتافت أساليبه فيما أشرنا إليه من جرأة، ففي رده على محمود محمد طه، وحديثه عن فلسفته يخاطبه بالقول: «أحب أن تعطي الواقع قسطاً كبيراً من احترامك، وأن تنزل فلسفتك من السماء إلى الأرض، فنحن في أشد الحاجة إلى رجل مثلك قد عرف عند الناس بالإخلاص، وحب الحق والشجاعة في الجهر به»⁽⁷⁾. ونرى صورة أخرى في تعليق الناقد على نقد طه حسين لديوان (أصداء النيل) يلخصها قوله: «إن أستاذنا طه لم يعن العناية التي كنا ننتظرها منه بباب الديوان وجواهره، وإنما شغل عن ذلك، وشغلنا معه بأعراض يسهل اطراحها إن سلم الجوهر، وقد بالغ في تضخيم هذه الأعراض مبالغة لا نرى ما يشفع لها في شعر الشاعر، وقارئ الشعر اليوم يأمل أن يجد في نقد ناقد مثل الدكتور طه شيئاً غير هذا النقد الفكري المبالغ فيه...»⁽⁸⁾.

وتتمدد هذه الجرأة في كتاب (محاولات في النقد) لنطالع عنوانين مثل: (هذا النحو لا حاجة لنا به) ذلك لما ضجر طلاب المعاهد، والمدارس بجمود المواقعين التي يقدم فيها الدرس النحوي، وارتقت عن أصواتهم بالشكوى من عقم الطرائق التي يسلكها بعض مدرسيه، على أن البلاغة لم تكن استثناءً في ذلك، فأفرد لها الناقد عنواناً مماثلاً (هذه البلاغة لا حاجة لنا بها). ومثل هذا كثير مما حفلت به قراءتنا، وحواه الكتاب مما سنفصله بإذن الله.

وتتناوب مواقف الناقد في كتابه بين النقد المباشر، وبين نقد النقد، وقد اقتصرت قراءة الكتاب على الآراء المتصلة بالتجارب الشعرية، متتجاوزة بذلك ما تضمنه من نقد اجتماعي، وأراء في

م الموضوعات أخرى مختلفة تمس طرفاً من علم الاجتماع، وتحمل روئي فلسفية تحكي استيعاب الناقد نظرية المعرفة لأفلاطون، وإنماه بأصول علم الفلسفة، بل وقدرته على توظيف ذلك لخدمة آرائه في الربط بين الأدب، والثقافة المحلية، وفيما تناول من موضوعات شملها الكتاب، ورأينا تجاوزها لسبعين الأول منها: اختلاف طبيعتها مما تناولنا من تجارب شعرية، أو قضايا متصلة بالشعر بما يعطي الدراسة انسجاماً، وتساقاً، والثاني: أن دراسة نقدية سابقة للأستاذ عبد المنعم عجب الفيا تناولت بشيء من العمق، والتفصيل رؤية محمد محمد علي التجديدية للبلاغة، وأصول النحو، ودعوته إلى لغة نقدية جديدة، ونظرته للعلاقة بين الدين، والأدب، والفلسفة. كل ذلك في دراسة واعية غطت الموضوعات المشار إليها بصورة لا نحسن معها إضافة - إن نحن فعلنا - فاكتفينا بالإشارة إلى ذلك، ورأينا أن نحيل إلى الدراسة التي جاءت تحت عنوان (محمد محمد علي ناقداً ومفكراً)⁽⁹⁾.

تمهيد:

تحاول هذه القراءة استقصاء جهد نceği، لأحد أهم أعلام الأدب السوداني الحديث ومن اضطاعوا بأثر كبير في بناء نهضة علمية رفدت المشهد الثقافي حينها بنتاج متنوع توزع بين: الأكاديمي في قاعات الدرس، والأدبي الفكري الثقافي في الصحافة، والمنهجي في مجال البحث العلمي، فالأدبي، والناقد السوداني محمد محمد علي من مواليد حلفاية الملوك في العام 1922م، تلقى تعليمه الأولى بها. وهو سليل أسرة حكم، فجده لأبيه آخر سلاطين (العبدالاب) الذين زال ملكهم على يد الأتراك إبان غزوهم السودان.

ومحمد محمد علي من تخرجوا في معهد أم درمان العلمي في العام 1945م، ليعمل بالصحافة (1945-1946م)، واستمر نشاطه فيها

نشر مقالات نقدية (1952-1958م)، جمعها فيما بعد في كتابه موضوع قراءتنا (محاولات في النقد)، ومقالات أخرى تناولت شؤون الحياة العامة ضمنها كتابه (من جيل إلى جيل).

سافر إلى مصر، والتحق بكلية دار العلوم، ونال فيها ليسانس اللغة العربية، ثم دبلوم التربية من جامعة إبراهيم بالقاهرة، ثم عاد إلى السودان، وعمل مدرساً لغة العربية بالمدارس الثانوية، ومحاضراً بمعهد المعلمين العالي الذي صار فيما بعد كلية التربية جامعة الخرطوم.

عاد إلى مصر ثانية، طالب دراسات عليا بكلية دار العلوم، لينال درجة الماجستير عن موضوعه بعنوان: (الشعر السوداني في المعارك السياسية 1880-1924م) وفيه قدم عملاً وافياً، وأضاف مرجعاً مهماً في مكتبة الأدب السوداني بما أثبت فيه من آراء قيمة، وكان - رحمة الله - يعد العدة لإكمال مابدأه في الماجستير برسالة دكتوراه بعنوان: (الشعر السوداني في المعارك السياسية 1924-1953م)، ولكن اختاره الله إلى جواره قبل أن يتحقق ذاك الطموح، كان ذلك في العام 1970م.

للأديب محمد محمد علي مجموعتان شعريتان: (الحان وأشجان) نظمت قصائده بين عامي 1936-1960م، و(ظلال شاردة) وهو يضم القصائد التي كتبت بعد العام 1960م. وقد وافق ديواناه ما حفلت به كتاباته غير الشعرية من دعوة للتجديد، فتعددت أوجه التجديد في شعره، وهي دعوة تبناها الأديب في غير موضع فسرت فكره في الكثير مما كتب، وتجلت في أوضح صورها آراء ماثلة بدت للعيان، تطالعك كلما أمعنت النظر في كتابه (محاولات في النقد) الكتاب الذي اتسم بالمنهجية، وكان له خطره في مجال نقد الأدب السوداني.

قراءة الكتاب:

١-١ أبو نواس عند ثلاثة من النقاد:

جاءت قراءة الناقد محمد محمد علي لأبي نواس من خلال ثلاث دراسات لعمر فروخ، وعبد الرحمن صدقى، والنويهى. وفيها تحيز الناقد للنويهى تحيزاً واضحاً، حينما قال: «فأنا مغرم بما يكتبه الدكتور النويهى، سواء وافق الصواب في نظري أو جانبه»⁽¹⁰⁾.

ومثل هذا القول - وإن عبر عن تقدير خاص، واعتراف بقيمة ناقد له لجهود علمية مقدرة - من شأنه أن يوجه النقد بعيداً عن مساره العلمي، وأن ينتهي به إلى أحكام مسبقة، وإن ارتفت به رؤية النويهى العلمية في تحليل شخصية أبي نواس من الجانب التفسى.

وهو ما نلحظه من اختصار صاحب كتاب (محاولات في النقد) لآراء الناقدين (عمر فروخ، وعبد الرحمن صدقى) بل وتجاوز دراستيهما عن تجربة أبي نواس، ليأتي حكمه مختصراً مبتسراً، لم يكن حظ الناقدين معه غير أن يضمنا في العنوان، ويصدر عليهما حكم - مقتضب - واحد، اختصره قوله «ومهما يكن رأي القارئ وهواه، فإني لم أجده عند عمر فروخ شيئاً جديداً أستفيده، ولم أجده عند عبد الرحمن صدقى جديداً، غير محاولته أن يجعل من أخبار أبي نواس، وأشعاره قصة متلاحمة الحلقات، وقد شوش ما أراد أن يكون موصولاً بذكر حقائق تاريخية عن الدولة العباسية، وبعض رجالها، مما يعرفه معظم القراء. وإن كان أبو نواس في قصة عبد الرحمن صدقى أحباً إلى من أبي نواس في كتاب النويهى»⁽¹¹⁾.

وبالرغم من أن الناقد محمد محمد علي لا يرى القطع بصحة الحقائق التي أوردها النويهى، لكنهما مثار خلاف، وجدل بين من يرون أنه أصحاب شاكلة الصواب، وبين من يرون أنه لم يوفق، بالرغم من

هذا، إلا أنه أفاض في تدوين ملاحظاته⁽¹²⁾، التي نكتفي منها بما ذهب إليه بالقول:

1 - أراد الدكتور أن يفهمنا أن دعوى أبي نواس شرف الخمر، وكرامتها، تبدو غريبة عند معظم المسلمين، لأن الإسلام حرم الخمر، ووصفها بأنها رجس من عمل الشيطان. ويعلق صاحب (محاولات في النقد) بقوله: «أَنَا لَا أَرِي ذَلِكَ، فَالْخَمْرُ، بِالرَّغْمِ مِنْ تحرِيمِ إِلَّا سَمِّلَهُ لَهَا، ظَلَّتْ فِي نَظَرِ الْمُسْلِمِينَ أَرْقَى مِنْ سَائِرِ الْأَشْرِبَةِ، وَيَكْفِي دَلِيلًا عَلَى ذَلِكَ، قَوْلُ حَسَانَ بْنَ ثَابِتٍ يَوْمَ فَتحِ مَكَّةَ».

إِذَا مَا أَشْرِبَاتِ ذَكْرَنِ يَوْمًا
فَهُنَّ لِخَالِصِ الرَّاحِلَةِ

ويستمر في القول إن القرآن الكريم نفسه أشاد بخمر الجنة، إشادة لم تظفر بها أنهاres العسل المصفى والبن، فالMuslimون يعرفون أنها متميزة عن سائر الأشربات، وإن كانت محمرة لأسباب توجب تحريمها في الدنيا. وينبغي أن نذكر أن الشعر الجاهلي يمجد الخمر، وأن الشعراء في جميع العصور يمجدونها، حتى الصوفية لم يروا بأساساً من إدخالها في رموزهم، وأن النصارى الذين يقدسون الخمر كانوا وما زالوا يساكنون المسلمين، ويختالطون بهم، ولا شك أن لكل هذا أثره في نفوس المسلمين ونظرتهم إلى الخمر»⁽¹³⁾.

وقول الناقد محمد محمد علي هنا - في تقديرنا مردود - لا يثبت أمام حقيقة ما ذهب إليه النويهي لما تضمنه من محاولة إثبات أن الخمر بالرغم من تحريمه ظلت الأرقى من بين الأشربة عند المسلمين، فهو قول لا يسنده الواقع، ولا تقيمه حجة. وأما استدالله ببيت حسان، ففيه نظر، لما جاء عن بعض الرواية⁽¹⁴⁾ من نسبة البيت إلى شطر القصيدة الذي قيل في الجاهلية، أي قبل تحريم الخمر، وأما قوله عن إشادة القرآن بخمر الجنة، فلسست أدري كيف قات عليه أن أبو نواس لم يكن يمجد خمر الجنة؟ وأن القرآن الكريم لم يتضمن دليلاً على الإشادة

بخمر أبي نواس؟ وعن تمجيد الشعر الجاهلي للخمر، فلا أحد يستنكر ذلك، فهو لا يقدح في قول النويهي الذي ينطلق من تحريم الإسلام لها، وكذا الحال فيما ذهب إليه من استبطان المتصوفة لها في رموزهم، وفي مساكنة من يقدسونها من النصارى المسلمين.

2 - ويرى الكاتب (النويهي) أن أبي نواس تدرج في تفكيره في الخمر، فجعلها أولًا كائناً حيًا، ثم جعلها سر الحياة، ثم انتهى إلى تقديسها.

3 - لم يلتفت الدكتور في كتابه إلى ثقافة أبي نواس، وأثرها في شعره، ونظرته إلى الخمر، لذلك لم يجعل تأثير فكره بالفلسفة وعلم الكلام السبب، أو أحد الأسباب في نزعته لتجريد الخمر في مثل قوله:

جاءت كروح لم يقم جوهر لطفاً به أو يحصه نور

4 - وهنا نصل إلى مسألة خطيرة - والقول لمحمد محمد علي - لا أرى أن حديث الدكتور فيها كان مقنعاً، فالمسألة هي أن أبي نواس يصف الخمر في شعره بأنها (بكر)، و(عذراء)، و(فتاة)، ويصف الماء الذي تمزج به (بحل الإزار)، ولا يقول: (إن الخمر حمراء كالدم)، بل يجعلها دماً... إلخ. فهل هذا مجاز، أم له دلالة أخرى؟

ويواصل الناقد محمد محمد علي القول: إن الدكتور يذهب في تفسير هذه العبارات وأمثالها مذهبًا لا أشك في جدته وظرافته، وإن كنت أشك شكاً كثيراً في صحته واستقامته، فهي عنده ليست مجازاً، بل حقيقة، فالخمر في نظر أبي نواس امرأة من بنات البشر، لا من بنات الكروم، وهو يجد في شربها لذة جنسية عنيفة، لم يستطع أن يتحققها مع النساء، بسبب شذوذه والتوائه. وهو تفسير لا يقبله الناقد محمد محمد علي⁽¹⁵⁾.

ويرى فيه مجانية الواقع شعري اقتضى مسايرة الشاعر نهجاً سائداً، اختطه شعراء من قبله، بل ومضى عليه شعراء آخرون من بعده،

ولم يكن الشاعر استثناءً في ذلك، فإن أسرف فما ذاك إلا إسرافه في نظم الشعر في الخمر التي هي مرتبطة بالمرأة، فأصبحت العبارات التي تدور في محيطها لازمة فنية.

ويرى فاروق الطيب البشير أن عبارات محمد محمد علي هنا «أملتها المجاملة، لأن أصل الكتاب قد ابني على الدراسة النفسية التي تعتمد العقد، واللاشعور، وقد جهد محمد في تنفيذ هذه الطريقة، ونقدها، وأبدى ملاحظات قيمة على كثير من الأفكار التي أوردها في هذا الكتاب، مما بقي إذن ليعجب به الناقد، ويفتن؟»⁽¹⁶⁾.

وقد تأملت ما انتهى إليه الناقدان (النوبيهي)، و(محمد محمد علي) فيما يتصل بوصف أبي نواس الخمر، فرأيت في آراء النوبيهي استقراءً نفسياً جيداً قاد صاحبه إلى نتائج قيمة، على خلاف ما هدت قراءة الناقد محمد محمد علي صاحبها إلى نتائج هي من بنات أفكاره، لا تمت للحقيقة - في تقديرنا - بصلة، ولا أكاد أجد في نفسي ميلاً لما عدا رأيه في مسيرة أبي نواس نهجاً سائداً في الشعر العربي.

1-2 الدكتور طه حسين وأصداء النيل:

جاءت كلمة طه حسين عن ديوان (أصداء النيل) لعبد الله الطيب على خلاف ما يرى الناقد محمد محمد علي الذي يقول: «أنا من قرؤوا الديوان بإمعان، وخرجوا منه بصورة مطابقة، أو مقاربة، ثم قرؤوا كلمة الدكتور طه الرائعة، وخرجوا منها بصورة أخرى. ويوسفني أن أقول إن الصورتين مختلفتان، لا تمت أولاًهما إلى آخرهما بقربى أو نسب»⁽¹⁷⁾.

بهذه العبارات تتضح صورة الخلاف المجمل بين الناقدين حول قراءة الديوان، ففي حين ركز طه حسين على أسلوب الشاعر - واعتذر عن إهماله لما حوى الديوان من غناء - أعاد عليه الناقد (محمد محمد علي) عدم تفصيله الحديث في أسلوب الشاعر، واقتصره على

جزء منه، مع تجاوزه بناء القصيدة العام، وعدم تناوله ترابط أجزائها، وتلامح صورها، مكتفيًا بالحديث عن الغريب من الألفاظ، والجزل من الأساليب، في غلو يجعل القاريء يشك في أن طه حسين يتحدث عن ديوان آخر على حد قول الناقد: «وقد غلا في هذا غلوًّا جعلني أظن أنه يتحدث عن ديوان آخر غير (أصداء النيل)...»⁽¹⁸⁾.

فوصف الديوان بالعسير إلى الحد الذي يغلق على المتلقى فيه من الإجاف، ومجانبة الحقيقة الكثير، وليس أدل على ذلك من قول الناقد محمد محمد علي: «هذا الديوان العسير الذي لا يصبر على قراءته غير أولي العزم لا أعرفه، وإنما أعرف ديواناً قرأته في يسر يسير، ولم ألتقط إلى شرح صاحبه إلا لماماً»⁽¹⁹⁾.

وهو ما يؤيده الناقد فاروق الطيب البشير بقوله: «وعندى أن مبالغة الدكتور طه حسين في حديثه الغريب عن (أصداء النيل) لا شك فيها»⁽²⁰⁾.

والمتأمل لآراء الناقد محمد محمد علي فيما يتصل بديوان (أصداء النيل) يرى أنها لم تصدر عن معرفته بالديوان فحسب، وإنما عبرت عن معرفة، وثقافة عميقتين مكنتا له من الاحتياج على طه حسين من ذات المداخل التي ولج بها، وبذات الطريقة التي انتقد بها (أصداء النيل)، وإن توسيع في الاستشهاد بالشعر، والموازنة بين بعض أساليب شعراء العصور المختلفة - من الجاهلي، حتى الحديث - نافيًا بذلك الغرابة عن (أصداء النيل)، لا مدافعاً عن استعمال الغريب الذي هو قرين الضعف، فالغريب في نظره «مهما تكن دوافعه، ومبرراته قبيح مرذول، يذهب بيهاء الشعر ورونقه...»⁽²¹⁾. و«الغريب في شعر شاعرنا لا يكاد يتجاوز السبعين كلمة، وأسلوبه ليس عسيراً بالصورة التي أراد طه حسين أن يثبتها في أنفسنا بعرضه الشائق، وسخريته

العدبة. فهو لا يشبه أساليب هؤلاء القدماء الذين أضافه إليهم، بل هو أسلوب معاصر يشبه في بعض نواحيه أسلوب البارودي، وذلك أنه لا يسترسل في الاستطراد التصويري استرسال الشعراء الجاهليين، ولا يتوعر توعر الإسلاميين أمثال: الأخطل، والفرزدق، ولا يحفل بالصنعة البدوية التي حفل بها معظم الشعراء العباسيين، أو الصنعة البدوية المشوبة بتصيد الحoshi، والاستعارة الجامحة كما يفعل أبوتمام، ولا يركن إلى قضايا الفكر، وصيغ الفلسفية، كما يرken المتنبي، والمعربي. فهو أسلوب معاصر يعشق أساليب القدماء، فتواته حيناً، وتقللت منه في أكثر الأحيان. وإذا شك القارئ في شيء من هذا فليقرأ هذه الأبيات، وهي من شعر صاحب الديوان، وليرجع ثني عن شاعر جاهلي، أو إسلامي، أو عباسي ممن يؤثرون الغريب، والأسلوب الجزل يقول مثلاً:

أَسْتَ تُرِي كَيْفَ يَمْضِي الْقَطَارِ فِينَائِي مَزَارُ وَيَدِنُو مَزَارِ
وَمَوْجُ مِنَ الْأَرْضِ فِيهِ النَّبَاتِ وَأَزْهَارِهِ فَضْلَةُ أَوْ نَضَارِ
تَمَرِّأَمَّاكِ مِرَالْهَوَاجِسِ فِي الْقَلْبِ مِنْهُنَّ مَاءُ وَنَارِ

إن كلمة أستاذنا طه ليست الكلمة الأخيرة التي تكتب عن هذا الديوان، فهي قد وصفت لنا وصفاً مبالغأً فيه ما يرتديه صاحب الديوان من ثياب، أما هو نفسه فلم تحدثنا عنه، ولم تكشف لنا عن حقيقته، والثياب التي خاعتها عليه أسلاب قومٍ مضوا في سالف الحقب، كما يقول الشاعر العظيم ابن الرومي هاجياً البحري⁽²¹⁾.

وقد توسع صاحب (محاولات في النقد) في الدفاع عن زعم طه حسين استخدام الغريب عند عبدالله الطيب، وخرج بنتيجة مفادها أن نقد طه حسين لم يعط صورة مطابقة لما حوى (أصداء النيل)، ولم يعن بجوهر الديوان، بل هو نقد فقهى مبالغ فيه⁽²²⁾.

١-٣ جماع شاعر إنساني:

يتوقف الناقد محمد محمد علي⁽²³⁾ عند موضوعات الشعر التي تتصل بالإنسان، ويقرر أن الشعراء على كثرة تناولهم لتلك الموضوعات قلّ فيهم وندر من استحق أن يوصف بأنه شاعر إنساني، فأكثراهم إن أصاب في موطن، أخفق في مواطن أخرى.

ثم يدلّف إلى تأكيد أن جماعاً شاعر إنساني، في إشارة تعد «من الكتابات المبكرة التي لفتت النظر إلى شاعرية جماع، وألقت أضواء على تجربته، فهو شديد المعرفة به، وكثير القرب منه»⁽²⁴⁾ متخذًا من شعر أبي الطيب المتنبي مدخلاً لإثبات زعمه بخلو شعر الأخير من الحس الإنساني الذي يتجسد في العطف على المحرومين، ومراعاة شعورهم، قائلاً: «فهذا أبو الطيب المتنبي بالرغم من غوصه في أغوار النفس، وشعوره الملتهب بالظلم، وثورته العاتية على الظالمين الذين تسنموا قمم المجد بلا استعداد، ولا كفاية مثل كفایته، لا تجد منه عطفاً على المحرومين من أمثاله. بل تراه يسوى بين الناس جميعاً، ويدفعهم بالظلم، والعدوان:

كلما أنتبت الزمان قناه ركب المرء في القناة سنانا

وهذا المرء الذي يصل القناة بالسنان للفتك بالأبراء، وغير الأبراء، هو كل إنسان بلا استثناء. وذلك لأن الظلم، والشر هو قوام الطبيعة الإنسانية:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فعللة لا يظلم
ومادام الناس هكذا، فليس في ظلمهم، واضطهادهم إثم، ولا حرج، بل الحزم إعمال السيف في رقابهم، وتمكين الرمح من أفقدتهم: ومن عرف الأيام معرفتي بها وبالناس روى رمحه غير راحم
فليس بمرحوم إذا ظفروا به ولا في الردى الجاري عليهم بأئم»⁽²⁵⁾

على أن المتأمل لتجربة الشاعرين، لا يرى وجهاً للموازنة بينهما لقيام تجربتيهما على عناصر في تقديرنا تبايناً كبيراً، لا يعدم المتلقى معه - ناهيك عن الناقد - إدراك أثرها، في إحداث هذا التضاد الذي أدركه الناقد، وبني عليه أحکامه الخاصة، فالمنتسب في الأبيات السابقة يقيم تجربته على فلسفة فكرية عميقه تطمح العبارة فيها إلى غير ما تقضي إليه عبارة الشاعر جماع، فالمنتسب يستمد صوره من واقع تجارب خاصة، بل هي شديدة الخصوصية لا تتعداه إلى سواه، ولا تصلح أن تقرأ قياساً على تجربة أخرى، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة الصراع النفسي الذي قاساه بين واقعين، واقع الحياة التي عاشها، والأخرى التي كان يطمح أن يعيشها، فحال بينه وبينها ما يكشف عنه الشاعر في صدرى الأبيات التي استشهد بها الناقد (والظلم من شيم النفوس)، (ومن عرف الأيام معرفتي بها). وهذه الخصوصية في التجربة تختلف في تقديرنا اختلافاً كبيراً لا يسمح بإجراء الموازنة بين التجربتين، ولنقف في توضيح بعض ذلك أولاً عند بيتين من جملة ما استشهد به الناقد في إثبات علو الحس الإنساني عند جماع:

لو أدركوا قيمة الإنسان ماجمحت بهم لمقتل حر نزوة الأرب
فما يساوي الذي تحوي خرائتهم في الأرض مجرى دم واحد منسك⁽²⁶⁾
وقد بدا الناقد حريضاً على إظهار الجانب الإنساني في شعر جماع متosلاً إلى إثبات ذلك بتقسيم الشعراء إلى طوائف⁽²⁷⁾:

- 1 - طائفة شريرة تناصب الناس العداء.
- 2 - طائفة - تعيش لنفسها - لا يهمها أمر الناس.
- 3 - طائفة إنسانيين من أصحاب النفوس الكبيرة... ويرى أن الشاعر إدريس جماع يركض برأيته البيضاء في الرعييل الأول من هذه الطائفة الخيرة، دون أدنى شك»⁽²⁸⁾.

والناقد لا يكتفي بوضع الشاعر ضمن طائفة الإنسانيين، وإنما يتعمد جذور الحس الإنساني في طفولته، ونشأته الأولى، يقول: « فهو منذ نشأته الأولى يحب السلام، ويعشق الجمال، ويعيش بعيداً عن مصاولات الأطفال، ومشاحناتهم...»⁽²⁹⁾.

ويستعرض الناقد صوراً شعرية لجماع تعكس الحس الإنساني الذي تجاوز عالم الإنسان ليشمل الطير، والحيوان، من ذلك قوله:

وإذا ما سقط الطير جريح وهو مخضوب على الأرض طريح
 يضرب الأرض بريش ويصبح حوله زغب من الطير تنوح
 فتلمست بجنبيك الجروح فبحق أنت إنسان وروح
 وبتأمل الأبيات لا نكاد ننتهي إلى ما انتهى إليه الناقد محمد
 محمد علي من نتائج، فنحن وإن سلمنا بـإنسانية إدريس محمد جماع،
 واعترفنا بغلبة الحس الإنساني على شعره؛ لا نرى ما يراه الناقد هنا
 من وجه يفضي إلى إقصام تجربة المتبني في مثل هذه الموازنة التي لم
 تتوافر لها شروط الاتفاق، ومن ثم لا يمكن أن تفضي إلى ما يريد الناقد
 أن يخلص إليه حول تجربتين شعريتين تختلفان اختلافاً كبيراً فيما
 يتصل بعناصر بنائهما: فنياً، وجمالياً، فضلاً عن اختلاف كامل في
 طبيعة الحس الإنساني عند كلا الشاعرين، بل واختلاف مفهوم الحس
 الإنساني، وتقويمه بين ناقد وآخر.

4-1 صفحة باسمة من عجب الدور:

يجسد المقال ملحاً طريفاً - من نقد محمد محمد علي - استعرض تجربة الشاعر خليل عجب الدور الذي يصفه بأنه «شاعر مطبوع على الفكاهة، وهو شاعر محل بأقصى ما تؤديه هذه الكلمة من معنى، فقد امتلأت نفسه حتى فاضت بما يرى، ويهس من مناظر القرى، والبادية، ومثلها، وتقاليدها، وتصورها للأشياء، وتذوقها إياها...»⁽³⁰⁾.

وقد استقصى الناقد ملامح الفكاهة في شعر عجب الدور، وأبان عن جوانب الطرافة في شخصيته، فهو شخصية مرحة، جمعت بينه وبين الشاعر عبد الله محمد عمر البنا أكثر من صلة، وبينهما مساجلات شعرية، أرسل الناقد بعضها، وحجب البعض لما لم تستقم روایته.

ويصف الناقد ديوان عجب الدور بأنه: «ممتع بلهجته المحلية، فهو لا يتورع عن استعمال الكلمات العامية، وقد يشرحها شرحاً لا يقل عنها طرافة، من ذلك أنه أجاب فتاة سأله ف قال ما معناه: إتنا فتيان كرام على أننياق عنانيف، وقال في الشرح: (عنانيف جمع عنافيا، وهي كل ناقة أبوها جمل عنافي!)»⁽³¹⁾.

وقد استوقفت الناقد من شعر الشاعر قصيدتان تلمع إلى أبيات من قصيده (رحلة إلى النهود) التي تجلّي احتفاء الشاعر بالمحليّة، وتبيّن مدى ولعه بها:

من كل بكر حولها أغنامها	وترى الكنانيات تلعب ⁽³²⁾ في الضحي
ميات تخترق الفلا أنغامها	وترى الدغيميات ثمة والخزا
يناد من خمر الدلال قوامها	من كل صفراء الجبين رشيقه
هيفاء حلو كالرحيق كلامها	وملحة جاءت تسوق نعاجها
طول المدى يتجدد استحمامها	صفراء لامعة الجبين كأنها
يعلق الناقد بقوله: «أحب أن يلتفت القارئ إلى وصف الشاعر الفتاة بأنها صفراء الجبين، فهو وصف محلي، ولا أرى غيرنا يستسيغه، وإنما هو عندهم دليل المرض، وتغيير الحال».	صفراء لامعة الجبين كأنها

ويتوقف الناقد عند إحدى صور (عجب الدور) التي تصف كرم البدويات، ونجدتها، وتروي تلذذه الساذج بما أبدى نه من كرم وحفاوة: مكحولة العينين سمراء اللمى قد سرني ترحابها وسلامها حلفت على بائنيت وأنه صعب على عتابها وملامها ولقد جلست مكرماً حتى أتى يزجي النياق عسيفها وغلامها

ذبحا إلى من النعاج سمينةً
 صغرى لذيد في الشواء لحامها
 نشرت بها ستراً يروق نظامها
 قد أكرما مثواي داخل خيمة
 ملساء تلمع سرني إحكامها
 سترٌ من السعف المطرز ضفره
 وقد اضطجعت على السرير مكرماً
 حتى استوى مشروبها وطعمها
 ويكتفي الناقد بتعليق طريف على النص بقوله: «ولندع خليلاً
 مضطجعاً على سريره ينعم بمشروبها ومأكلوه»⁽³³⁾.

وتتعدد وجوه شعر عجب الدور، فترى مع كل وقفة لوناً طريفاً من ألوان الشعر، وملامح نقدية تسابر ذات الروح الشعري، وقبل كل ذلك تتعدد أصوات أنسى على لسان محمد محمد علي الذي يعرب عن حزنه بالقول: «ومن دواعي أسفني أن الشاعر كان له ديوان مخطوط، تركه عندى ما يقرب من الشهر، فلم أسجل منه شيئاً، واكتفيت بالمتعة العابرة، فهو ديوان ممتع، وهذا أدق وصف له، ولو عنى صاحبه بأسلوبه لأصبح من الروائع المعدودة»⁽³⁴⁾. ولعل احتفاء الناقد محمد محمد علي بشعر الشاعر خليل عجب الدور - وإفراده له تلك المساحة من كتابه - لا يبعد كثيراً عن اهتمامه بخصوصية الأدب السوداني، وواقعيته، التي يجد لها في شعر خليل - على وجه التحديد - صدى يوافق تطلعاته، ويلبي طموحه أن تكون للأدب السوداني صورته الخاصة به، المعبرة عنه تعبيراً صادقاً، ففي تجربة خليل عجب الدور اتجاه شعري يوافق هوى الناقد الذي عني به، وأفرد له من المساحة ما يكفي لتعزيز إحساس المتلقى بقيمة أدب سوداني خالص، له طابع خاص يختلف عن أدب بقية الأقطار العربية من حيث ألفاظه التي تعبّر عن معان، وتجارب تقضي إلى اتجاه جديد في الأدب السوداني:

ولقمة من دقيق الدخن دافئة	الذى في الطعم من قراصنة الفيني
صنتها بيدي في الصاج لينة	كأنما صنعت في دوكة الطين
ملح قليل وفيها حب كمون	ملاحها ويكة لايوجة وبها

وقد ربطت بعض الدراسات⁽³⁶⁾ - في مناقشة هذا الاتجاه الجديد في الأدب السوداني - بين حمزة الملك طمبيل مؤلف كتاب (الأدب السوداني، وما يجب أن يكون عليه) وبين محمد محمد علي بل وعدت الأخيرة «أهم، وأقوى صوت في النقد الأدبي يظهر بعد حمزة الملك طمبيل، ومعاوية محمد نور»⁽³⁷⁾. وقد بلغ من اهتمام محمد محمد علي بهذا الاتجاه، والدعوة إليه أن التزمه في شعره، وتبني ضرورة إدخاله في مناهج المدارس السودانية، لما في ذلك من دعم للقومية السودانية، وتبني لأركانها⁽³⁸⁾.

١-٥ الغموض في شعر التجاني:

أفاض الناقد محمد محمد علي في الحديث عن الغموض في شعر التجاني ونشره، تناول ذلك في ثلات وعشرين صفحة.

وإن كنت رأيت في موقف الناقد بين المتبنّى، وبين جماع في مقاله (جماع شاعر إنساني) الحلقة الأضعف في الكتاب، فإن شعوراً مغاييرًا تملّكي وأنا أمسّ دقة وعمقًا تميّزان موقفه من الغموض عند التجاني، فأنت ربما تخالفه الرأي في بعض ما ذهب إليه، ولكنك لا تملك إلا أن تحترم آراءه التي حاول جاهداً أن يقدم من خلالها تفسيراً منطقياً للغموض في شعر التجاني.. على أن الآراء النقدية حول (الغموض في شعر التجاني) تباينت بين النقاد، فمنهم من يلتمس تفسيراً لها فيقول: إن الشاعر التجاني « يأتي بضمائر يحتار الباحث في إرجاعها، وقد لا يجد لها مرجعاً إلا إذا انتزعه تقديراً... وهذا يبعث على الحيرة، والاضطراب، ويجلب الغموض»⁽³⁹⁾ ومن النقاد من تسامح في نظرته إلى الغموض في شعر التجاني، وتجاوز بذلك إلى محاولة تفسير آراء غيره بما يدخل تحت دائرة سامحه الخاص. من ذلك ما يجعل حديث الناقد محمد محمد علي عن (الغموض في شعر التجاني) حديثاً عن

الاختلاف في المذهب الشعري، والنقدى، والرؤى، والنظرة، والأسلوب الشعري، مستنداً في ذلك على اختلاف رؤية الناقد الذي ينطلق في قراءة شعر الشاعر من واقعية عقلانية، ترى في كل مالا يتوافق معها غموضاً⁽⁴⁰⁾ ومن النقاد من يرى تعاملأً واضحاً في نقد محمد محمد علي لشعر التجانى فيما يتصل بقضية الغموض القضية الأكثر جدلاً من بين ما تناول الناقد في كتابه محاولات في النقد - ويرى أن شأن التجانى في ذلك شأن سائر الشعراء النقاد الذين يمثل نقدمهم وجهاً من وجوه دفاعهم عن شعرهم⁽⁴¹⁾، مستندين في ذلك إلى دفاع الشاعر (الذى نشر بمجلة الفجر السودانية) عن الغموض في شعره، والذي يخلص فيه إلى أن الحكم في الآداب للذوق لا للفكر، ويقرر أن الذوق قوة روحية تختلف أشد الاختلاف عن القوة العقلية التي تزن الشعر بميزان جاف قد يقف حائراً إزاء تعبير (شرب الضياء، ورشف الأشعة، والتهام النظارات...) والنقاد بذلك يقفون أمام أرقى المعانى، والشاعر لا يستطيع أن يحبسهم لأنه من طينة غير طينتهم، ومن واد غير واديهم، ولو كانوا أهلاً لفهم الشاعر لما احتاجوا إلى سؤاله⁽⁴²⁾.

وأجدني في موقف يقضي بتخير بعض المواقف النقدية في مناقشة ما انتهى إليه الناقد محمد محمد علي الذي يقول: «في شعر المرحوم التجانى يوسف بشير غموض محبب إلى نفوس الكثيرين من قرائه المعجبين به، فتراهم لا ينكرون يتتكلفون له التأويل، والتفسير، يعاله بعضهم بعمق التصور، ودقة التخيل، وشطط العبرية. ومما لا شك فيه أن التجانى شاعر متميز، تلمس الأصالة في معظم آثاره، وإن امتدت به الأيام حتى اكتملت تجاربه وبلغ فنه الذروة التي يطوع له ذكاوه ودقة إحساسه، وشفقه بالاطلاع بلوغها، لجافي هذا الغموض المحبب، ولعرف التجانى، وعرف قرأوه أن للغموض أسباباً لا تمت إلى العبرية بصلة»⁽⁴³⁾.

ويشهد الناقد بيت التجاني:

هو فني إذا اكتهلت وما زال في ريق الحداثة فني
يُسْتَشَهِدُ بِهِ فِي تَقْرِيرٍ أَنْ فَتَهُ مَا زَالَ فِي رِيقِ الْحَدَاثَةِ، وَيُرَى أَنْ فَتَهُ
سِكِّونٌ غَيْرُ فَتَهِ إِذَا اكتهله (44).

وهكذا فإن الناقد يتخذ من عجز البيت منطلقاً لإصدار حكمه في تعليل الفموض بالحداثة، ولو تأمل أكثر لأدرك فضل الحداثة في ذيوع صيت الشاعر، وعلو كعبه، ولعلم أن التجاني لم يقل: «هو فني إذا اكتهلت، ليعرف بالقصیر بسبب الحداثة، كما فهم...، بل هو يعتز بفنه البارع الذي اكتمل، وهو لا يزال في ريق الحداثة» (45).

وليس أدلة على اعتقاد التجاني بشعره، واكتمال فنه من أبيات أوردها الناقد محمد محمد علي من قصيدة (الأدب الضائع) (46) التي يقول فيها:

عقري من نفحة الخلد مأتا
في الينابيع ما يزال غريقاً
يا أدبياً مضيناً منبني الدنيا
أنت يا رائد القرىض وما أنت
أنت قيثارة الجديديبك است
أدب ملؤه الحياة وشعر مفعم بالسمو في أوضاعه
فالأبيات أنت في معرض الحديث عن اعتقاد التجاني بشاعريته،
واحساسه بضياع موهبته، في مجتمع لا يقدر إبداعه، ولا يرى في فنه
جديداً مبتكرأ، وهو موقف تتعدد إزاءه المواقف، وتحتفل القراءات التي
تنفذ إلى أخوار نفس التجاني، الشاعر المتطلع، في محاولة لتفسير
ارتباطه، وولعه، وتعلقه الدائم بمصر مع إخفاقه في الوصول إليها،
وتحقيق حلم عزيز طالما راوده كثيراً، وأبانت عنه قصائد متفرقات من
بينها قصيده (أمل) التي يقول فيها:

أمل ميت على النفس ألد
كنت أحيا على ندى منه يسا
قط بردًا على يدي وعطا
شم أودى يا ويحه ضاقت الدذ
يابه جهدها احتمالاً وصبرا
بعدهما نضر الحياة بعيني
مضى جاهداً وأعقب أسرا
أملي في الزمان مصر فحيال
ه مستودع الثقافة مصر
نضر الله وجهها فهي ما تز
داد إلا بعداً على وعسرا⁽⁴⁷⁾

وتدور ذات المعانى في قصيدة (إلى) التي يقول في بيتين منها:
ويا مهیض الجناح كم أمل
تبغي وكم في السماء تطلب
تود (مصر) الزمان وهي لما
يأمل منها الشباب مطلب⁽⁴⁸⁾
ومثلما أشرنا فقد تعددت قراءات النقاد لموقف التجانى من
مصر، واختلفت آراؤهم في ذلك تبعاً لاختلاف نظراتهم، على أن قراءة
متأنلة يطالعنا بها النور حمد في سفره القيم (مهارب المبدعين)
تستحق الوقوف لسبعين: الأول منها أنها تناولت موضوعاً ألح على
الشاعر كثيراً، وورد في قصائد مختلفات من شعره، والثانى أنها
التمست تفسيراً منطقياً يرجع تعلق الشاعر المتعاظم بمصر إلى كون
مصر ازданة عنده بأحلام الخلاص التي نسجها في مخيشه حتى
غدت عنده في مقام الحقيقة التي لا يرى لها بديلاً، الأمر الذي أغفلته
معظم الدراسات حول تجربة التجانى، واكتفت بالتعليق العابر على نزوع
التجانى الدائم لمصر، وتأثير ذلك على إبداعه، يقول النور حمد: «صنع
التجانى في خياله من القاهرة مدينة بديلة، توسم أنها سوف تحتضنه،
وتعوضه عن كل مفقود، وكل فائت، ولربما كان ذلك محض تخيل
منه، وإنني لأرى أن خياله وحده، وحاجته الملحة لمكان يقدر عبقريته،
ويستوعب طاقاته الكبيرة، هي التي جعلته يتصور القاهرة مدينة
فاضلة، حانية يمكن أن تعيد له اعتباره المفقود، ويمكن أن يجد فيها
ما يغذي خياله الشاعر، ويستحلب طاقاته الوجودانية الكبيرة، فهو ربما

خلط بين نشرها لقصائده... والاحتضان غير المشروط له، متوسماً أنه لا فرق لدى القاهرة بين عبقريته التي احتفت بها فعلاً، وبين سودانيته، وسمرته، ونشأته الفقيرة، وقدومه إليها من تخوم الغابة الإفريقية. وما من شك أن التجاني لو وجد فرصة السفر إلى القاهرة، وعاش فيها لربما وجد فيها من التهميش ما هو أشد، وأنكى مما كان يعاني منه في الخرطوم⁽⁴⁹⁾. وهو حديث يفتح الباب على مصراعيه على حقائق تعطي مصر فضل إظهار رموز شعرية سودانية، مثلما يرينا وجهاً مغايراً من المعاناة كالتي أشار إليها صاحب كتاب مهارب المبدعين حينما تناول واقع الأديب السوداني معاوية محمد نور⁽⁵⁰⁾.

وبالعودة إلى موضوع الغموض في شعر التجاني فإن الناقد محمد محمد علي له آراء مفادها أن الغموض في شعر الشاعر مرده إلى الحداثة، يفصل ذلك في النقاط التالية:

1 - التجاني يكاد يكون مصاباً بما يسميه علماء النفس (النکوص)، فهو دائم الحنين إلى أيام الصبا⁽⁵¹⁾، يوافقه في ذلك الناقد فاروق الطيب الذي يقول: «وأحسبه أصاب ولو شاء لوجد هذا الحنين إلى الصبا مبثوثاً في (إشراقه)، والأمثلة عليه كثيرة...»⁽⁵²⁾.

2 - التجاني يحس أشياء يعجزه التعبير عنها فيلجأ إلى الشرود والضرب في أودية الخيال الجامح حتى تقطع الصلة بينه وبين القارئ، أو تصيب عبارته الركاكية فينبهم الأمر ويختفي ما يريد⁽⁵³⁾. يمثل لذلك بقصيدة (قلب الفيلسوف)⁽⁵⁴⁾:

مغداك من حجر الآباء مغداه ودون دنياك في الأيام دنياه
كوخ «النبي» وفي علواء شامخة ودون معناك من أبهاء شامخة
سفر الحياة على مكرود سيماءه أطل من جبل الأحقاب محتملاً
من العطاف قضى إلا بقاياه عاري المناكب في أعطافه خلق

مشى على الجبل المرهوب جانبَه
يُكاد يلمس مهوى الأرض مرقاًه
حتى رمي بعظامِي في حنایاه
منبأً من سماء الفكر ممسكةٌ
على الرسالة يمناه ويُسرأه⁽⁵⁵⁾
ويتساءل فماذا فهم القارئ؟ وما حجر الآباد، وهل الآباد أزمنة أو
إمكانية؟ وإذا تجاوزنا هذى فإنَّ أي شيء يرجع الضمير في (مغداه)،
أيُرجع إلى القلب، ويراد بالضمير الأول الشاعر، وبالثاني الفيلسوف،
ويكون نظم الكلام هكذا: مغداً من حجر الآباد مغداً الفيلسوف، أم
ماذا يريد الشاعر⁽⁵⁶⁾؟ وهو ما يراه الناقد فاروق الطيب، ويقرره بالقول:
«إن الشاعر لا يريد أكثر من هذا الذي فهم الناقد، فمغداً كل إنسان
إلى الدنيا هو مغداً الفيلسوف، فأين الغموض في هذا التعبير؟»⁽⁵⁷⁾،
ويواصل فاروق الطيب القول: «أما حجر الآباد فهي خيال شعري، تصور
الشاعر أن الأرواح قبل حلولها بالأجساد لها حجر كأنها الأبراج تكون
الأرواح مستقرة بها حتى تستدعى إلى الأجساد تباعاً»⁽⁵⁸⁾.

3 - الحداثة الفنية حملت الشاعر على ركوب الصعب، والكتابة في
شؤون جديدة تميزه عن شعراء المدرسة القديمة، وإن لم يكن
لهذه الموضوعات الجديدة صدى في نفسه، ولهذا جاءت قصائده
متكلفة مثل قصيده (في محراب النيل)⁽⁵⁹⁾.

وهو حكم قسا فيه الناقد على الشاعر كثيراً، وابتعد أكثر حينما
قرر أن القصيدة لم تكن (صدى لتجربة نفسية صادقة مكتملة)، فالنيل
الذي يحمل الخير والنماء، ويفادرنا على أسوأ ما نكون ظمأً وجوعاً
يصبح في قصيدة التجانى أسطورة من الأساطير، فيتحدث عن تحدره
من الجنة، واحتضان الملائكة له في دار الخلود، ثم هو قديم قد مخرته
القرون المشمرة عن ساقها، البعيد الحُطَا، القوي السنابك، ثم يصفه
بالجلال، فقد سجد العظماء قديماً على ضفافه، ويصفه بأنه مصدر

العجبات والغرائب، إلى آخر هذه الصفات العامة التي لا تكلف الشاعر مجاهداً يذكر⁽⁶⁰⁾. فالناقد هنا ينكر على الشاعر الصورة التي رسمها للنيل بقوله:

أنت يا نيل يا سليل الفراديس
ملء أو فاضك الجلال فمرحى
حضرتك الأملالك في جنة الخ
وأمدت عليك أجنحة خضرا
فتحدرت في الزمان وأفرغت
على الشرق جنة من رضابك⁽⁶¹⁾
ثم يقرر أنه ليس «ممن ينكرون استغلال الأسطورة في الأدب»⁽⁶²⁾.
وقد اكتفى الناقد فاروق الطيب بالقول: «وقد درج الشعراء في
وادي النيل، وهم يتحدثون عن نيلهم على المنحى الأسطوري، فأحمد
شوفي يقول:

من أي عهد في القرى تتدفق
وبأي كف في المدائن تغدق
إذاً فماخذ الناقد هنا لا يعول عليه»⁽⁶³⁾.

وكنت أنتظر من أستاذنا الناقد فاروق - رحمه الله - أن يذهب في ردّه لأبعد مما انتهى إليه، فتأثير التجانی بشوفي لا يمثل دفاعاً منطقياً بيرر ماخذ الناقد محمد محمد علي، وقصيدة (في محراب النيل) لا تتخذ مصوغات جودتها من استحسان نظيراتها اللاتي تناولن النيل في زاوية الأسطورة، وأجرينه على قdasة التاريخ، فالتجانی شاعر له مزاجه الخاص، وتجربته المتفردة، وأسلوبه المميز الذي يصوغ له الخروج من إطار التجربة العاطفية في تصوير النيل، إلى رحاب الحس الفني الملهم الذي يستعين بالرمز والأسطورة. ولم يبتعد رأي هذا كثيراً عن رأي الأستاذ عبد المنعم عجب الفيا الذي أتفق معه فيما ذهب إليه بالقول: «وفي قصيدة (في محراب النيل) يتبيّن لنا أكثر أن القضية ليست قضية غموض كما حاول محمد محمد علي أن يصورها،

ولكن قضية تباين في الرؤى، والاتجاهات الشعرية، والنقدية، وفي هذه القصيدة ينكر محمد محمد علي، على التجانبي توظيف القدسية الأسطورية في تصوير النيل، ويتنى عليه لو أن تصويره للنيل جاء واقعياً من خلال تأثيره اليومي المباشر على ساكنيه»⁽⁶⁴⁾.

الخاتمة:

- وبعد، فإن تكن ثمة كلمة أخيرة، فإن الدراسة قد توصلت إلى أن:
- 1 - كتاب (محاولات في النقد) يعد من أوائل كتب النقد الأدبي في السودان.
 - 2 - كتاب (محاولات في النقد) حمل دعوة الناقد محمد محمد علي إلى ضرورة تبني اتجاه سوداني (قومي) يميز الأدب السوداني عن بقية أداب البلدان العربية الأخرى.
 - 3 - محمد محمد علي يعد نافداً واسعاً للاطلاع، عميق الثقافة، ينهل من معين عربي أصيل، لا تلمس أثراً للثقافة أجنبية في نقه.
 - 4 - الناقد محمد محمد علي مطبوع على البوح، تمزج شخصيته بين الاعتداد بالنفس، وبين التواضع.
 - 5 - مواقف الناقد محمد محمد علي اختلفت بين النقد المباشر، وبين نقد النقد.

- 6 - كتاب (محاولات في النقد) يقدم حقيقة أن النقد جهد إنساني من شأنه أن يتارجح بين القوة، والضعف.

في الختام، أستعيير عبارة الأستاذ الناقد محمد محمد علي: «أحب أن أقول إن هذه الملاحظات لم تقلل من إعجابي بالكتاب، وافتخارني به، بل هي تحية مني لكتاب أعجبت به، وأصبت منه خيراً كثيراً»⁽⁶⁵⁾.

الهوا مش

- (1) حيدر إبراهيم علي: التجديد والمغایرة عند محمد محمد علي (في الذكرى الأربعين) بتاريخ 19/10/2010م، الموقع على الإنترنت www.sudanile.com.
- (2) عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، دمشق، دار نينوى، طبعة أولى 2011م، ص 114.
- (3) محمد محمد علي: محاولات في النقد (المقدمة)، الخرطوم، دار البلد للطباعة والنشر، طبعة ثالثة، 1998م، ص 1.
- (4) فاطمة قاسم شداد: محمد محمد علي شاعراً، دراسة تحليلية نقدية، الخرطوم شركة مطبع السودان للعملة، طبعة أولى 2009م، ص 76.
- (5) فاروق الطيب البشير: محمد محمد علي ناقداً، رسالة دكتوراه، أم درمان، جامعة أم درمان الإسلامية، المكتبة المركزية، 1999م، ص 58.
- (6) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 51.
- (7) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 21.
- (8) محمد محمد علي: محاولات في النقد، 14، 15.
- (9) انظر عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 113-153.
- (10) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 7.
- (10) السابق: ص 7.
- (11) أوردها الناقد محمد محمد علي في خمس نقاط، اكتفينا بالتعليق على نقطتين: الأولى، والرابعة. للوقوف عليها - مجتمعة - انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 8-11.
- (12) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 9.
- (13) انظر عبدالحليم حفني: الشعراء المخضرمون، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (بدون طبعة)، 1983م، ص 241، 242.
- (14) انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 10.
- (15) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 62.
- (16) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 12.
- (17) السابق: ص 12.
- (18) نفسه، ص 12.

- (19) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 69.
- (20) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 14.
- (21) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 23.
- (22) انظر السابق: ص 12-15.
- (23) السابق: ص 22.
- (24) مجذوب عيدروس: عرض موجز لآراء محمد محمد علي، ص 36.
- (25) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 22، 23.
- (26) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 30.
- (27) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 23.
- (28) السابق: ص 23.
- (29) السابق: ص 23.
- (30) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 43.
- (31) السابق: ص 44.
- (32) مقتضى السياق أن يقول الشاعر يلعن.
- (33) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 46.
- (34) السابق: ص 43-44.
- (35) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 53.
- (36) انظر عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، دمشق، دار نينوى، طبعة أولى 2011م، ص 113. ود. حمد النيل محمد الحسن: التجديد في أدب محمد محمد علي (ندوة الذكرى الأربعين لوفاة الشاعر محمد محمد علي) الخرطوم، جامعة الخرطوم، مارس 2011م، ص 9-11.
- (37) عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 113.
- (38) انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد (مقالات بعنوان: الأدب السوداني، وتاريخه) ص 51-63، ود. حمد النيل محمد الحسن: التجديد في أدب محمد محمد علي، ص 10، 11.
- (39) محمد الحسن علي فضل: حياة التجاني من شعره، دمشق، مؤسسة الصالحاني للطباعة، طبعة أولى 2003م، ص 23.
- (40) انظر عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 132.
- (41) مجذوب عيدروس: عرض موجز لآراء محمد محمد علي النقدية (ندوة الذكرى الأربعين لوفاة الشاعر محمد محمد علي) الخرطوم، جامعة الخرطوم، مارس 2011م، ص 38.

- (42) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 85.
- (43) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 71.
- (44) السابق: ص 71.
- (45) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 75.
- (46) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 82-81.
- (47) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 54.
- (48) التجاني يوسف بشير: إشراقة، ص 53.
- (49) النور حمد: مهارب المبدعين - قراءة في السير والتصوص السودانية، الخرطوم، دار مدارك للنشر، طبعة أولى 2010م، ص 131.
- (50) انظر السابق: 131، 132.
- (51) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 77.
- (52) السابق: ص 77.
- (53) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 72.
- (54) السابق: ص 72.
- (55) التجاني يوسف بشير: إشراقة، الخرطوم، دار البلد للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة سادسة 1972م، ص 16.
- (56) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 73.
- (57) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 78.
- (58) السابق: ص 78.
- (59) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 74.
- (60) السابق: ص 74-75.
- (61) التجاني يوسف بشير: إشراقة، ص 143.
- (62) السابق: ص 75.
- (63) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 79.
- (64) عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 140.
- (65) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 11.

في جماليات الأدب الإسلامي

النموذج والنظرية للدكتور سعد أبو الرضا

عرض ورأي

عادل إبراهيم العدل عبد الله (*)

الحمد لله وحده، والصلوة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه ... وبعد فالكتاب الذي بين أيدينا دراسة تحليلية في ميدان الأدب الإسلامي المعاصر ونقده، وهو محاولة جادة لتجسيد جوانب نظرية الأدب الإسلامي وقيمها الجمالية، وقد تصدر تحليل النصوص الأدبية هذا الكتاب ثم أعقب ببعض جوانب هذه النظرية.

وينقسم هذا الكتاب إلى مقدمة وقسمين كبيرين تناول المؤلف في المقدمة التعريف بهذه المحاولة كما أشار إلى ما سبقها من محاولات له في الميدان عينه وهما كتاباه (الأدب الإسلامي، قضية وبناء)⁽¹⁾، (النص الأدبي للأطفال، رؤية إسلامية)⁽²⁾.

أما القسم الأول من الكتاب وعنوانه نماذج تحليلية، فبه سبعة مباحث، تحدث المؤلف بالباحث الأول حول «الشهدو الحضاري للأدب الإسلامي تأصيل للمصطلح وتحليل لنماذج من الشعر»، ويقصد بالشهدو الحضاري احتفاء الأدب الإسلامي بالإنسان وقضاياهم على كل المستويات الإنسانية والاجتماعية والفردية، واهتمامه بأمور المسلمين

(*) دكتوراه في النقد الأدبي والبلاغة - جامعة بنها - مصر.

اهتمامًا يشمل ما صغر من الأمور وما كبر، وهو اهتمام يجليه كثير من التجارب الأدبية الإسلامية في مختلف أجناس الأدب شعرًا وقصة ومسرحية.

وهنا يلفت المؤلف الأنظار إلى ورود مادة شهد بمشتقاتها في القرآن الكريم، حيث تعني الحضور والوجود اللذين يترتب عليهما الفاعلية والاستجابة لأمر الله، وفيها أيضًا تتجلى مكانة الرسل في ثباتهم على الحق واستهاظهم لأممهم، وهي شهادة واعية تتسع لتوجيه العصر توجيهاً حضارياً راقياً، كما تتسع الدلالة اللغوية لمادة شهد بالقرآن الكريم لتشمل شهود المسلمين الحضاري وشهادتهم، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾⁽³⁾.

وقد راح د. سعد أبوالرضا يفصح عن نماذج من الأدب الإسلامي تكشف عن هذا الشهود الحضاري ومنها قصيدة د. حسن الأمراني موكب الإيمان وفيها يتحقق البعد الالتزامي المتمثل في الاهتداء بعد الضياع، خلال الصحوة الإسلامية التي يشهد لها العالم الإسلامي حديثاً على كافة المستويات، وقصيدة عودة الغريب للشاعر محمد التهامي وفيها يتجلى حب الشاعر لوطنه، وهو شعور إنساني صادق وإحساس حضاري يوحد بين البشر جميعاً في ولائهم لأوطانهم وحنينهم إليها، وقصيدة حمد السناني القدس والبوسنة مناجاة لم تكمل، وفيها يتجلى إحساس المسلمين بواجبهم وولائهم لهذه الأماكن المتميزة في التاريخ الإسلامي.

ويوقفنا د. أبوالرضا أمام القيم الشعورية والتعبيرية لهذه القصائد الثلاث ومن ذلك توظيفهم للزمن واستدعاوهم لرموز الأدب الإسلامي، كما كان التناص مع القرآن الكريم والحديث الشريف ركيزة

لتؤكد الرؤية ، وأضحت التكرار والتضمين والترادف وتوازن الإيقاع والتقابلات وأساليب الاستفهام من الوسائل التعبيرية التي استمرها الشعراء ، مما جعل لغة القصائد تأثيراً جماهيرياً... وقد كشفت هذه النصوص الثلاثة عن شهود حضاري قوي للأدب الإسلامي ..

ولقد تم تشكيل هذه المعالجات بطريقة لا تعوزها الصورة الحية، ولا شفافية الكلمة الناطقة، وقد تجد في وسائل التعبير الفنية العربية أو الأجنبية ما يعين على التشكيل والبناء، دون حرج في توظيف هذه الوسائل لأن التصور الإسلامي للكون والحياة ميزان به يستقيم الأدب فلا يصادم عقيدة ، ولا يخالف شرعاً، وهو في الوقت نفسه يكشف عن شهود حضاري قوي لأنّه يعالج قضايا الإنسان ويتمعن الوجودان، كما يرهص بالتحول والتغير نحو الأفضل ، ويسمهم في الترقية والنهوض فهو أداة فاعلة في تشكيل الحياة وصياغتها والتعبير عنها دون مباشرة أو تقريرية.

والمبحث الثاني عنوانه «تشكيل الحس الإسلامي في ديوان خاتمة البروق لعبد الله الرشيد» وهو شاعر شاب نذر كلمته للوعد الحق، ولا يشغله في رحلته الفنية إلا محوران أساسيان هما الحس الإسلامي قريباً بالهم الإبداعي، وقد نجح الشاعر في توظيف اللغة ذات الملامح التراثية والقصمات الأصولية في الكشف عن الحس الإسلامي، فالإهداء الذي يصور الشاعر فيه نفسه شمعة وقدوها روح والديه، وما بذله من جهد في سبيله، والعنوان «خاتمة البروق» واتصاله بالتراث العربي، وقصائد الديوان التي التزم أغلبها بالشكل المحافظ كل يومٍ بأصولية التعبير لدى الشاعر المبدع عبد الله الرشيد وعلى قدر مستوى الهم الإسلامي رفعه ومكانة، واستيلائه على وجдан الشاعر تكشف العلاقة الأثيرة بين الشاعر وقصائده، من هنا فالإبداع لديه ليس تزجية للوقت ولكن معاناه ومن ثم نلمس في شعره براعة التشكيل اللغوي.

والمبحث الثالث «البناء اللغوي لنموذج من شعر الغربة الإسلامية» وتعني مقوله البناء اللغوي توظيف اللغة لتشكيل كيان دلالي متفرد ينتجه الشاعر الفنان وينطلق شعر الغربة في الأدب الإسلامي من حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»⁽⁴⁾...

وهنا تصبح الغربة رمزاً لتشوق المسلم إلى ما وعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، الغرباء من خير وسعادة ويتصح ذلك في ملحمة الغرباء للشاعر عدنان النحوي وقد تجلى في النص اغتصاب العدو للقدس ولبنان وأفغانستان ممثلاً لفداحة الجريمة ضد الإسلام والمسلمين، وقد روعت الشاعر أيماناً ترويعاً ومن ثم سادت بنية القصيدة في المحور الأول لفظتا الاشتعمال والجريمة متناوبتين مع أفعال تجسد القضاء على كل ساكن ومحرك مثل «أوري - أشعـل - شـرد - قـلع - انـجر ...». هذه الجريمة.. من أوري موـاقدـها في الدـار، في السـاحـ، في الأـغـوارـ، في القـممـ من أـشـعلـ النـارـ في كـوـخـيـ وـشـرـدـنـيـ وـقـلـعـ الـوـتـدـ المـشـدـوـدـ من خـيـمـيـ من الذـىـ قـطـعـ الـأـوـصـالـ! فـانـفـجـرـتـ من العـرـوـقـ رـوـىـ مـصـبـوـغـةـ بـدـمـ⁽⁵⁾ ويستدعي هذا الاشتعمال مصاحبات لغوية كالدخن والحمم و نتيجتها الموت، ليستمر توالد الصور التي يتمزج فيها المادي والمعنوي كما تتضافر الوسائل التعبيرية ومنها التكرار، واستيحاء المعاني القرآنية... مما يضفي على النص جواً ملحمياً يجتذب المتلقى لمثل هذه النصوص من الأدب الإسلامي.

وهنا يرى د. أبو الرضا أنه ينبغي إعادة النظر في إطلاق الملحمة على مثل هذه النصوص، لاسيما وقد أصبح الشكل الملحمي في عداد التاريخ، إلا إذا كان الغرض استلهام روح الملحمة في الصياغة الفنية، ومع ذلك تبقى هذه النصوص علاماً مضيئاً على طريق الأدب الإسلامي.

وأرى أن مصطلح الملحمة في العصر الحديث أصبح يitsu لمثل هذه القصائد التي تستلهم روح الملاحم القديمة في الصياغة الفنية، ومن ثم أطلقت الملحمة على كثير من القصائد الطوال للعديد من الشعراء المعاصرين، منهم على سبيل المثال لا الحصر كامل أمين، ومحمد عبد المعطي الهمشري، والزهاوي، وعبد الرحمن صالح العشماوي، وعبد الغني التميمي.

والمبحث الرابع «قراءة في ديوان الزحف المقدس لشاعر عمر بهاء الدين الأميري» وكعادته وقف د. سعد أبو الرضا أمام العنوان؛ فرأى أن الزحف قد يكون مصطلحاً عسكرياً يمثل تقدم القوات في معاركها دفاعاً عن مقدسات الأمة، أو أن الزحف رؤية عامة تجسد تطلع الإنسان، وتوجهه الأبدي إلى الحق والخير والجمال - وهو ما أرجحه - لاسيما وأن الديوان قد صدر قبيل وفاة الشاعر مما يجعله محصلة لكثير من توجهاته الفكرية والفنية، ولقد كانت القضية الإسلامية همه الشاغل، كما شغل جهاد المسلمين في بلاد الأفغان أكثر من ثلث هذا الديوان، ومنه قصيدة الزحف المقدس التي اتخذها عنواناً له، يتصل بذلك بقية قصائد الديوان ومقطوعاته، وهي تجسد توّر مشاعره، وتجلّي أسماء الدائم لما يحدث للمسلمين من تشريد وظلم.

وهنا يوقفنا د. أبو الرضا أمام قصيدة حلم بين صحوتين، دارساً ومحلاً، وهي قصيدة تحققت فيها الوحدة العضوية؛ بمعنى وحدة الموضوع ووحدة الجو النفسي، كما تجسد القصيدة الرؤية الإسلامية في بنية فنية متميزة، ويضع عنوان القصيدة أيدينا على مفتاحها الفني متمثلاً في التقابل الحاد بين الحلم وما يوحي به من وهم، والصحوة وما تدل عليه من يقظة وهمة وعمل دؤوب لتنفيذ واقع المسلمين، ومن ثم تتشكل ثنائيات لغوية تجلّي أبعاد هذا التغيير خلال النص كله، ويأتي

استثمار الشاعر لمعارفه الإسلامية وسيلة أخرى تسهم في جلاء التوجه الإسلامي لبنية القصيدة الفنية.

أما استثمار الفاظ القرآن فظاهرة تلمسها في هذا النص فضلا عن الديوان كله، ويأتي هذا الاستثمار مجلباً أصالة الشاعر، فاكتسبت صياغته بعده دلالياً آخر ثرا بالإيحاء.

كما يلمس د. أبو الرضا ورود بعض المفردات الغريبة بالديوان، ولقد بدا إحساس الشاعر بذلك حيث أحق ثبتاً بمعنى الكلمات الصعبة في نهاية بعض قصائده وهذا منحى في الشعر يمس فصاحته، وحقاً يرتبط الإبداع بالابتكار والجدة، لكنه لا يرتبط بالغرابة والصعوبة.

ومع تعدد روافد الأدب الإسلامي وفي مقدمتها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ثم التراث الديني والأدبي يأتي «التاريخ كرافد للأدب الإسلامي» وهو المبحث الخامس في هذا الكتاب، فقد أصبح توظيف التاريخ بين عناصر التراث التي تعد من الوسائل التعبيرية التي يستردها الأدب الإسلامي لتشكيل أدبية النص.

وقد ذهب د. أبو الرضا بحل عدداً من النماذج الشعرية التي اتخذت من التاريخ رافداً لها منها قصيدة أحمد بنوي تذيل على عصر الطوائف، وقصيدة محمد التهامي عاشق الأندرس، وقصيدة عبده بدوى سليمان الحلبي، ملاحظاً أن ولاء الشاعر محمد التهامي للشكل المحافظ كان عظيماً، إنه يستلهم التاريخ لكنه لا يوظف عينيات الواقع، وإنما يستثمر المعنويات والقيم والمبادئ التي تسهم في توثيق عرى الأخوة بين المسلمين كما يوظف الشاعر الأفعال المضارعة مما يوحى باستمرارية هذه المشاعر بينه وبين هذه الأماكن ذات الروابط التاريخية ولقد جاءت هذه الأفعال المضارعة مشكلة لإيقاع القافية

فيتعاون إيقاع الفعل مع ايقاع القافية لتجسيد فكرة توظيف التاريخ يقول

الشاعر محمد التهامي:

أحسستُ فيه عواطفاً تهلل
حتى إذا علمتْ تألق حبها
وتقول ما هز الفؤاد حديثه
فسمعتْ عينيها وخفق فؤادها

.....

ما الكونُ ما الزمْنُ البعيدُ وما النوى
فلنا على الأصل البعيدِ تلامُحُ
تنشقُ هاماتُ الجبالِ وتلتوي
سيان هذا الحُبُّ في أعماقنا

ولقد خلاص د. أبو الرضا من تحليل النصوص مجتمعة إلى أن
وسائل توظيف التاريخ الفنية في الشعر كثيرة متعددة تجلّى العمل
الأدبي بنية جمالية فاعلة، وتحقق متعة الوجودان وثراء الفكر، كما تحقق
كثيراً من الغايات التي يبتغيها الأدب الإسلامي.

ويأتي المبحث السادس من الكتاب ليتناول لونا آخر من ألوان
الأدب الإسلامي ألا وهو الرواية، وهنا يكتب د. أبو الرضا عن «التوظيف
الروائي للسيرة النبوية» عند نجيب الكيلاني في روايته نور الله»
ويستهل حديثه عن نشأة الرواية في أدبنا العربي الحديث، وأن أوائل
الكتاب قد استهواهم سيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، فاستلهموا
بعض معطياتها في شكل قصصي روائي، ومنهم طه حسين في (على
هامش السيرة)، ثم كانت محاولات جرجي زيدان الذي أدخل في فن
الرواية التاريخية وهو يتعامل مع وقائع التاريخ الإسلامي، ثم تأتي
محاولات نجيب الكيلاني في التوظيف الروائي لأحداث السيرة النبوية
الكريمة، محولاً هذه الواقع إلى أحداث فصصية، تشكل بنية فنية

رواية تُجلي توترات الشخصية، وتعكس الرؤية الإسلامية للأحداث الضخمة خلال حركة النفوس الطاهرة والشريرة، المؤمنة والكافرة، وما خاضته الدعوة الإسلامية من تصد لآعدائها من المنافقين واليهود والكافرين، وهو بذلك يرود طريقاً متميزاً في مجال الأدب الإسلامي يدعمه بأعمال متعددة منها نور الله، وقاتل حمزة وغيرها.

وببداية فإن عنوان الرواية «نور الله» يمثل دعامة أساسية لحركة جميع الشخصيات فيها واحتكاك بعضها ببعض، بحيث يصبح مدلول ذلك النور من هداية واستقامة ورشاد مسهماً في نمو الشخصيات الإسلامية وتحولها، ومضيئاً لداخلها وهي تخلص للإسلام قولاً وفعلاً، ونور الله في الوقت نفسه يكشف طبيعة الشخصيات غير المسلمة بانحرافها عنه جهلاً به أو مكابرة وجحوداً.

ويتضح ذلك مثلاً في انتقال شخصية الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الشرك إلى الإسلام، وتجرده له دعماً للرسول والرسالة حتى اكتمل نور الله، ولقد كانت المناجاة الداخلية من أهم وسائل الكاتب في الكشف عن بواطن شخصياته.

وقد تخلل الدراسة عدة مباحث أثبتت عن براعة الكيلاني في خلق الشخصيات الفنية، وتحول الواقع التاريخية، وتحفيض حدة الصراع المادي بإثراء الجانب الروحي، واستثمار القرآن الكريم، فضلاً عن براعته في استخدام بعض الوسائل التعبيرية الأخرى، ومنها الاسترجاع والتقابل وتوظيف الأعلام والتناص، والعقدة والحل التاريخي، وينتهي د. أبو الرضا إلى أن نجيب الكيلاني كان موفقاً وهو يشكل روايته ويصوغها صياغة متكاملة تمت في الوجود وتشري الفكر.

ويدور المبحث السابع من هذا الكتاب الرائع حول «القيم الإسلامية في مسرحية ضجة في مدينة الرقة لمحمد الحسناوي»،

وتتألف هذه المسرحية من فصل واحد يتكون من أربعة مشاهد، وتُجلّي هذه المسرحية مجموعة من القيم الإسلامية الرفيعة التي تنهض بالفرد والأمة، ويهدف الكاتب من وراء المسرحية إلى تأكيد أن من يتقى الله يجعل له مخرجاً، فأباً محمود يفقد ماله وهوبيته؛ فينام على الرصيف مغطى الوجه، وما ليث أن استيقظ عندما اختلف رجال ثلاثة - خرجوا من المسجد بعد صلاة الفجر - حول الكشف عن وجهه ليعرفوا شخصيته؛ وهنا يستيقظ أبو محمود، ويرى ما حدث من قبض الفرنسيين عليه، وإصراره على الوضوء والصلاحة متحدياً الجندي الفرنسي الذي هدد بالبنادقية؛ لولا تدخل القائد وبذلك كانت نجاته من الموت.

ويتعدد المكان بالمسرحية، أما الزمان فلم يتجاوز سوى يوم وليلة تقريباً، وتمثل العقدة في تأكيد الزائرين لأبي محمود أنهم قد دفونوه وأهالوا عليه التراب، وهو يؤكد لهم أنه لم يمت ولم يدفن؛ وقد ظهر الحل عندما أخبر الناسُ أبياً محمود أن الشرطة سلمتهم النقود والهوية وجثة مشوهة ظنواها أبياً محمود، وإنما هي جثة السارق، وربما كان في ذلك لون من الانتقام من الشر، والمسرحية بذلك تعلي من الخير باعتباره قيمة إسلامية، خاصة وقد عادت لأبي محمود نقوده وهوبيته.

والحوار وهو عصب المسرحية يكشف عن كثير من الجوانب الخاصة بصفات الشخصية، ومراحل تطورها، ومراحل نمو الحدث فيها، كما لوحظ أن اللغة خالية من الصور الجمالية إلا في القليل، ولقد وضحت القيم الإسلامية هنا من خلال شخصية أبي محمود الذي نجاه الله من كل الأزمات التي واجهها، فالخير لا يكون جزاؤه إلا الخير.

ويعد من سلبيات هذه المسرحية تعدد الأحداث الفرعية تعددًا يهدد بناء المسرحية ووحدتها، وقد أكدت بعض هذه الأحداث الفرعية رعاية الله سبحانه للشخصية المسلمة .

أما القسم الثاني من الكتاب فيتناول بالدراسة أربعة مباحث أولها «الأدب الإسلامي المفهوم والتعریف والمصطلح»، وهي دعوة إلى إعادة النظر في خطابنا الأدبي والنقدi حول الأدب الإسلامي بوصفه مذهبًا أدبياً استطاع أن يحقق ويشكل ويجلّي كثيراً من خصائصه وسماته التي دعمتها النماذج الأدبية للمبدعين المخلصين شعراً ومسرحية ومقالة وغير ذلك من الأشكال الفنية المعتمدة بها.

إن التحديد والجمع والمنع والحصر والمواضعة من أهم سمات المصطلح، ولا يتحقق كل ذلك في المفهوم الذي يمكن أن يتصل بجلاء بطبيعة الأدب الإسلامي وخصائصه التي بلورت مصطلحه، كما يرتبط بالكشف عن الحاجة الفكرية والأدبية، والدور العقائدي المنوط به وبيان التطورات التي أسهمت في نموه، أما التعریف فيمكن أن يكون موجزاً بصورة تتجاوز المصطلح، وموجزاً لأبعاد المفهوم.

وهنا يقف د. أبوالرضا أمام تركيب الأدب الإسلامي، مفرقاً بينه وبين مقتراحات أخرى للمصطلح، ومنها آداب الشعوب الإسلامية، والأدب المسلم... ويرى أن الأدب الإسلامي لا يصدر إلا من الأديب المسلم الملزם بدين الإسلام، واصفاً الأدب ذا الخصائص الإسلامية الذي يصدر عن غير المسلمين بالأدب الموافق مؤيداً في ذلك ما ذهب إليه د. عبد القدس أبو صالح⁽⁶⁾.

ويعتقد د. أبو الرضا أن مصطلح الأدب الإسلامي يتضمن كل ما تصوره من أدب لحمته وسدها الإسلام بقيمه ومبادئه، وتقيض منه العاطفة الدينية بتوجهها وإخلاصها، محباً تجاوز الاختلاف حوله إلى معالجة نظريته نفسها وتأصيلها، ثم هو يدعو إلى تعدد التعاريف لأنها مثيرة للأدب الإسلامي ونقده.

والمبحث الثاني عنوانه «ماذا نريد للأدب الإسلامي؟»، وهنا يصرح د.أبو الرضا أن دعوة الأدب الإسلامي لا يريدون أدب دعاية سياسية ، لكنهم يريدون نماذج صادقة تكشف عن اليقين الحق وتدعيم الرؤية الصادقة في ملكوت السماوات والأرض، التي لا بد أن تنتهي بقدرة المولى جلت حكمته، يريدون أدبا يعمр بالمضمون الإسلامي الذي لا يخبو إشعاعه الحضاري، يضيء الدرب أمام إنسانية متعطشة إليه، لا يريدون أدبا ينغلق على نفسه وينعزل عن واقعه، كما لا يريدون أدبا وعظيا جافا متعاليا، يريدون أدبا ذا شكل ومضمون إسلامي مهما كان جنسه الأدبي، كما يريدون لهذا الأدب أن يواكبه نقدٌ يتعاطف معه وبؤاره ويساهم في جلاء رؤيته ويقوده على الدرب السوي.

والمبحث الثالث «جوانب لنظرية الأدب الإسلامي» ويتضمن حديثا حول كتاب دراسات في الأدب الإسلامي، الصادر عن نادي القصيم الأدبي، وقد حوى هذا الكتاب عدة مقالات هامة يناقش د.حسن الهويميل في المقالة الأولى قضية «الأدب الإسلامي بين القبول والرفض» فيقارن بين طبيعة المذاهب الغربية والشرقية و موقف الأدب الإسلامي، مبينا أن الأولى مخاض روية معزولة عن وحي السماء، أما الأدب الإسلامي فمشروع تطهيري يحاول تنقية الكلمة من الشوائب، كما يجيء حرص هذا الأدب على فنية الأداء ونقاء المضمون الذي يمتاح سماته من الإسلام وهو في الوقت نفسه يتسع للحياة بكل جوانبها، ثم يتحدث د.الهويميل عن نوعيات معارضي الأدب الإسلامي ورافضيه، وأهمية الأدب الإسلامي أمام ما يهدى إلينا من مذاهب واتجاهات فكرية وفنية ، ومن ثم يرى د.سعد أبو الرضا أن أسلمة الأدب من واجبنا حتى نجنب أدبنا العربي تبعيته لغيره من المناهج ونوثق صلته بالفكر الإسلامي.

والمقالة الثانية بالكتاب محاضرة ألقاها د. محمد بن سعد بن حسين بن نادي القصيم الأدبي عنوانها قضايا الأدب الإسلامي، وفيها يربط د. محمد بن سعد بين الأدب الإسلامي والأفكار التي وفدت على عالمنا العربي الإسلامي في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، حاملة معها ما لا ينسجم مع فكرنا وأعرافنا ومعتقداتنا، مما جعل لدعوة الأدب الإسلامي دوراً هاماً في عصمتنا ومواجهتنا لهذه المذاهب الغربية والشرقية، وقد تصدت لهذه المذاهب ندوات الأدب الإسلامي ومؤتمراته المتتابعة في كلية اللغة العربية بالرياض - وكان لها فضل الريادة والسبق في تدريس الأدب الإسلامي - وفي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي جامعة عين شمس بالقاهرة، ثم في استانبول بتركيا وهكذا...

كما يؤكد د. محمد بن سعد أن الأدب الإسلامي لا يقصد به الأدب الديني الذي يهتم بالوعظ والإرشاد فحسب بل هو أشمل من ذلك وأعمق.

ويرى د. محمد بن سعد أن البداية الحقيقية للأدب الإسلامي تبدأ مع عصر الرسول، صلى الله عليه وسلم، منكراً رأي من قال بضعف الشعر في صدر الإسلام استناداً إلى رأي الأصممي محاولاً الدفاع عن الأصممي فيما نسب إليه من مقوله «الشعر نكبة باب الشر، فإذا دخل في الخير ضعف»⁽⁶⁾.

وبالنسبة للغة الأدب الإسلامي فالكاتب حريص على عربية هذه اللغة، لكنه لا يوصد الباب أمام الشعوب المسلمة إذا أرادت أن تكتب آدابها الإسلامية بلغاتها.

وإذا كانت طائفة من بحوث الأدب الإسلامي اليوم تتوجه إلى الدعوة لصياغة نظرية الأدب الإسلامي، فالكاتب د. محمد بن سعد يرى أن الأدب الإسلامي ليس في حاجة إلى وضع نظرية له تحكم سلوك الأديب

في أدبه شكلاً ومضموناً، لأن جميع ذلك قد فُرغ منه أيام صدر الإسلام، شأنه في ذلك شأن جميع نواحي حياتهم الفكرية والعملية والسلوكية. وبرغم وجاهة هذا الرأي وسلامته خاصة من الناحية العقدية والإيمانية وهذه لا جدال فيها؛ إلا أن الجوانب الفنية في صياغة الأدب الإسلامي - فيما يرى د. سعد أبوالرضا ويوافقه الباحث - لا تغلق باب الاجتهد والترقي فيها.

وأما المقالة الثالثة بالكتاب وهي مقالة د. عبده زايد «بين الأدب العربي والأدب الإسلامي تاريخ المصطلح والدلالة» فتحاول المقارنة بين مصطلحي الأدب العربي والأدب الإسلامي من حيث تحديد تاريخ ظهورهما ودلالتها وصلة بينهما، ولقد ظهرت الحاجة ماسة إلى طرح مصطلح الأدب الإسلامي؛ لتصحيح مسار الأدب العربي بجذوره والتوثيق له بأداب الشعوب الإسلامية التي تتفق معه في التصور والغاية وإن اختلفت اللغة، وهنا تجلّى أهمية الهوية التي يجسدها الأدب الإسلامي، وتلك قضية أوسع من دائرة الأدب والفن، إذ هي مطروحة بقوة في كل ضروب المعرفة والأنشطة.

أما المبحث الرابع والأخير في كتاب أستاذنا د. سعد أبوالرضا فهو «آفاق النقد الأدبي الإسلامي في المسرح» فالمسرح أبو الفنون لقدمه وأصالته بين الفنون الأدبية، ولاعتماده على الكلمة والفكر والحركة والنغمة واللون والصورة، وغير ذلك من وسائل الفنون والديكور، وقد تضاعفت أهميته اليوم بعد التطور التكنولوجي الهائل، فأصبح من أهم وسائل التأثير... ومن حق المسلم اليوم أن يوظف هذا الفن الجميل في ضوء تصور الإسلام للكون والحياة، ويجعل من النص المسرحي الإسلامي رسالة حضارية إلى البشرية تهديها في ظلمات الفوضى والتيه.

ومن النماذج التي يمكن أن تمثل ذلك الاتجاه بعض جوانبها مسرحية أهل الكهف ل توفيق الحكيم التي حاول فيها استثمار كثير من جوانب القصة القرآنية مجسداً الإنسانية الإنسان وصراعه، وحاثاً على التعقل والاعتدال... ولقد سرت في بناء هذه المسرحية لغة القرآن الكريم لتزيدها جمالاً فوق جمال.

وأخيراً فإن هذا الكتاب زبدة في بابه، ويميزه أمور كثيرة أهمها:

1 - ابتكر د. أبوالرضا مصطلحات جديدة تضاف إلى معجم مصطلحات الأدب الإسلامي المعاصر، منها الشهود الحضاري والأصولية التعبيرية، ولقد بذل د. أبو الرضا جهداً كريماً في تحرير هذه المصطلحات وتأصيلها، وحرص على تقديم بعض شواهد هذه المصطلحات في الشعر وغيرها، مما يؤكد الصفة الاصطلاحية لهذه الألفاظ وتلك التراكيب ويزيدتها أيضاً، كما حrror د. أبو الرضا بالكتاب بعض مصطلحات النقد الأدبي عامة، وكانت له ملاحظاته حولها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر الوحدة العضوية والملحمة والتناص.

2 - قدم د. أبو الرضا بالكتاب نمطاً فريداً لتحليل النصوص الأدبية أساسه منهج شمولي ينظر إلى النص نظرات جزئية متأنية، فيقف أمام عنوانه أولاً، ثم ينطلق إلى ألفاظه وتركيبيه، ومنها إلى صوره وموسيقاه، راصداً العديد من الوسائل التعبيرية التي تزيد في جمال النص، كما لم يغفل النظرة الكلية العميقة التي تربط بين هذه الوسائل التعبيرية وشقيقاتها الشعورية، وفي ضوء هذا النقد التحليلي يبدو النص نسيجاً متلاحمـاً، ومن ثم نقف على حقيقة النص وأبعاده الفنية والجمالية.

3 - سلط د. أبو الرضا الضوء على جانبي الشكل والمضمون في تحليله النقدي لهذه النماذج الأدبية، مما يؤكد اهتمام النقد الأدبي الإسلامي المعاصر بجناحي النص الأدبي، ويدفع كلام غير

المنصفين من النقاد المعاصرین الذين قالوا إن الأدب الإسلامي ونقدہ یهتم بالمضمون فحسب ولا یلتقت إلى الشكل.

4 - أبان الكتاب عن أصالة نقدية تمت بھا د. أبو الرضا في تحلیلة للنصوص الأدبية، وإنی لا تصوره ممسكا بقلمه، والنھن الأدبي بين يديه والقرآن والحديث وعلومهما أمام ناظریه، والتراث العربي الأدبي والنقدی في مخيّله، ثم هو بعد ذلك لا یغفل علوم اللغة المعاصرة واتجاهات النقد الأدبي العربي والغربي الحديث، والحق إن هذه الأصالة النقدية أيضا لهی من السمات المميزة لمصنفات نقاد رابطة الأدب الإسلامي بصفة عامة.

5 - بسط د. أبو الرضا تحلیلاته النقدية بالكتاب على ألوان الأدب الإسلامي المتعددة، ومنها الشعر والرواية والمسرح، مما يؤکد اتساع مظلة الأدب الإسلامي ونقدہ، ومرورنھما أمام الألوان الأدبية المختلفة.

6 - ناقش د. أبو الرضا بالكتاب عددا من القضايا النقدية منها جدلية العلاقات بين الأدب الإسلامي والأدب العربي، وبين الأدب الإسلامي والمذاهب الأدبية الواقفة، وبين الأدب الإسلامي والأدب المواقف، وبين الأدب والأخلاق... وكانت له آراءه المنصفة في ذلك، كما عالج النصوص الأدبية بهذا الكتاب، فسجّل الجوانب السلبية كما سجّل الجوانب الإيجابية، وكان موضوعيا حياديا معتملا في ذلك كله، وهنا تبدو موضوعية النقد الأدبي الإسلامي المعاصر بصفة عامة.

7 - خطأ د. أبو الرضا بهذا الكتاب الممتع خطوات جادة نحو صياغة نظرية الأدب الإسلامي، مع افتتاحه بما ذهب إليه بعض الباحثين من أن جذور هذه النظرية وأركانها الأساسية قد فُرغ منها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، غير أنه يرى أن باب الاجتہاد

لإزال مفتوحاً أمام نقادنا الإسلاميين المعاصرين لتجديد هذه النظرية وتطويرها والإضافة إليها.

ذلك هو كتاب أستاذنا الدكتور سعد أبوالرضا «في جماليات الأدب الإسلامي النموذج والنظرية» والحق أقول إن هذا الكتاب أروع ما ألف أستاذنا في مجال الأدب الإسلامي، وهو أيضاً من أروع ما كتب في هذا الميدان على الإطلاق لما فيه من جهد مخلص حيث بذله أستاذنا ابتعاء وجه الله والدار الآخرة، ودفعاً لمسيرة الأدب الإسلامي ونقده؛ ليؤدي دور المرجو في نهضة الأمة المسلمة وتبونها المكانة السامية بين الأمم.

الهوامش

- (1) صدر عن مكتبة عالم المعرفة، جدة، 1403 هـ - 1983 م.
- (2) صدر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرياض، ط 1 / 1414 هـ - 1993 م.
- (3) سورة البقرة، الآية الكريمة 143.
- (4) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، في كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً... حديث رقم (145).
- (5) د. عدنان علي رضا التحوي، ملحمة الغرباء، دار التحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1408 هـ / 1987 م، 13، والأبيات من البسيط.
- (6) محمد التهامي، الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان أشواق عربية، قصيدة عاشق الأندرس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 2001 م، ج 1/ 461-462، والأبيات من الكامل.
- (7) انظر، د. عبدالقدوس أبو صالح، شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، ع 8، 1416 هـ - 1995 م، 5.
- (8) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم ت 276 هـ الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط 2، 1418 هـ - 1998 م ، ج 1/ 305.