



مَجَلَّةُ جَامِعَةِ أُمِّ الْقُرَى

لِلْعُلُومِ اللُّغَوِيَّةِ وَآدَابِهَا

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٌ

العدد السابع عشر

رجب ١٤٣٧ هـ / مايو ٢٠١٦ م

قواعد النشر

- ١- تُقبل الأعمال المقدمة للنشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها حسب المواصفات التالية:
أ. يقدم صاحب البحث أربع نسخ ورقية، ونسخة واحدة على أسطوانة ممغنطة (CD).
ب. يطبع البحث على برنامج Microsoft Word بالخط العربي التقليدي Traditional Arabic (بنط ١٦) على وجه واحد، مقاس A4 (٢١ X ٢٩,٧ سم)، بما لا يزيد حجم البحث عن خمسين صفحة، بما فيها المراجع والملاحق والجدول.
ج. تُرقّم صفحات البحث ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الجداول والأشكال وقائمة المراجع، وتطبع الجداول والصور والأشكال واللوحات على صفحات مستقلة، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن، وتكون الهوامش مكتوبة بطريقة آلية وليست يدوية.
د. يُرفق ملخصان بالعربية والإنجليزية لجميع الأبحاث، بما لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة.
هـ. يُكتب المؤلف اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، مع إرفاق نسخة موجزة من سيرته الذاتية، وتعهد خطي موقّع من الباحث / الباحثين بأن الباحث لم ينشر من قبل، أو قدّم للنشر لدى جهات أخرى.
و. تُرفق أصول الأشكال مرسومة باستخدام أحد برامج الحاسب الآلي ذات العلاقة على أسطوانة ممغنطة (CD).
 - ٢- توضع إحالات البحث وهوامشه وتعليقاته في نهاية البحث، بالإشارة إلى اسم العائلة للمؤلف، ثم الاسم الأول، وعنوان كتابه، ورقم الصفحة المحال إليها؛ وإن كانت الإحالة على مقالة فتذكر المعلومات وافية بحسب الضوابط السابقة.
 - ٣- تُعرض المصادر والمراجع في نهاية البحث، على أن ترتب هجائياً، حسب اسم العائلة للمؤلف، ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها، متبوعاً باسم الكتاب أو المقال، ثم رقم الطبعة، فاسم الناشر (في حالة الكتاب) أو المجلة (في حالة المقالة)، ثم مكان النشر (في حالة الكتاب) وتاريخ النشر. أما في حالة المقال فيضاف رقم المجلة، أو العدد، وسنة النشر.
 - ٤- يُمنح الباحث عشر مستلزمات من بحثه، مع نسخة من العدد الذي يظهر فيه عمله. كما تمنح نسخة واحدة من العدد هدية لكاتب المراجعة العلمية، أو التقرير، أو ملخص الرسالة الجامعية.
- المراسلات:** ترسل جميع الأعمال والاستفسارات مباشرة إلى رئيس تحرير مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها (جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص. ب ٧١٥).
- البريد الإلكتروني:** E-mail: jll@uqu.edu.sa
- حقوق الطبع:** تُعبّر المواد المقدمة للنشر عن آراء مؤلفيها، ويتحمل المؤلفون مسؤولية صحة المعلومات ودقة الاستنتاجات. وجميع حقوق الطبع محفوظة للناشر (جامعة أم القرى)، وعند قبول البحث للنشر يتم تحويل ملكية النشر من المؤلف إلى المجلة.
- التبادل والإهداء:** توجه الطلبات إلى رئيس تحرير المجلة (جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص. ب: ٧١٥)
- الاشتراك السنوي:** خمسة وسبعون ريالاً سعودياً أو عشرون دولاراً أمريكياً، بما في ذلك أجور البريد.
- تنويه:** تصدر مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها بمسماها الحالي، بعد أن كانت جزءاً من مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، في مجلداتها (١-٢٠) الصادرة خلال الفترة (١٤١٩هـ - ١٤٢٨هـ) الموافق (١٩٩٩م - ٢٠٠٧م).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مَجَلَّةُ جَامِعَةِ أُمِّ الْقُرَى لِلْعُلُومِ اللِّغَاتِ وَأَدَابِهَا

مجلة دورية علمية مُحَكَّمة نصف سنوية، تصدر عن جامعة أم القرى، لنشر الأبحاث العلمية الأصيلة في مجال اللغات وآدابها، وفروعها المختلفة ذات الصبغة اللغوية، وفي أطرها النظرية والتطبيقية. وتُرَحَّبُ المجلة بنشر جميع ماله علاقة بما سبق، من مراجعات كتب، وتقارير أبحاث مُمَوَّلَة، وتوصيات مؤتمرات وندوات وأنشطة علمية أخرى، وملخصات رسائل جامعية، باللغتين العربية والإنجليزية، والتي لم يسبق نشرها، أو تقديمها للنشر لدى جهات أخرى، وذلك بعد مراجعتها من قِبَل هيئة التحرير، وتحكيمها من الفاحصين المتخصصين.

المشرف العام

د. بكري بن معتوق عساس

مدير الجامعة

نائب المشرف العام

د. ثامر بن حمدان الحربي

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس هيئة التحرير

د. محمد بن حماد القرشي

هيئة التحرير

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| أ. د. عبدالرحمن بن حسن العارف | د. عبدالله بن محمد مسلمي |
| أ. د. عمر بن الصديق عبدالله | د. عبدالله بن عبدالرحمن با نقيب |
| د. أحمد بن يحيى الغامدي | د. هيفاء بنت عثمان فدا |
| د. مريم بنت عبدالهادي القحطاني | |

المحتويات

البحوث باللغة العربية :

- إشارات التطور الدلالي في المعاجم العربية
د. البندري بنت خالد السديري ٩ - ٩٥
- النهايات السردية في روايات غسان كنفاني
د. أحمد بن سعيد العدوانى ٩٧ - ١٤٨
- كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد
بن منصور الحنفي النحوي المتوفى سنة ٨٠٩ هـ / ١٤٠٧ م.
د. محمد بن علي بن محمد العمري ١٤٩ - ٢٢٠
- الانصب على الصرف عند الخليل والفراء
د. حماد بن محمد الثمالي ٢٢١ - ٢٩٢
- نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيمية وفتجنشتاين: دراسة لسانية
د. محمد محمد يونس علي ٢٩٣ - ٣٤٥
- (رواية الغريان) دراسة في تداخل الأجناس: الرواية والقصة القصيرة
د. عواد أحمد الدندن ٣٤٧ - ٣٧٥
- النص في التراث النقدي عند العرب: المفهوم... والإبدالات
د. يوسف الإدريسي ٣٧٧ - ٤٣٤

إشارات التطور الدلالي في المعاجم العربية

د. البندري بنت خالد السديري

أستاذ فقه اللغة المساعد

جامعة الدمام

إشارات التطور الدلالي في المعاجم العربية

د. البندري بنت خالد السديري

ملخص البحث:

يقف البحث على إشارات التطور الدلالي في المعاجم العربية القديمة، إذ رجع إلى ما يربو على اثنين وأربعين معجماً للكشف عنها، ويقصد بها (ألفاظ من حروف وكلمات تدل على انتقال المعنى من مجال استخدام لغوي إلى مجال آخر)، قد فطن المعجميون إلى أثر الزمن في تغير دلالات الألفاظ إلى معاني جديدة، فعبروا عن هذا الانتقال بتلك الإشارات، مؤسسين هذه العملية على المشابهة. ويتغى البحث ترتيب دلالات الجذر في المعجم الواحد، أو في المعاجم في تسلسل منطقي، إذ تستخرج الإشارات من المعاجم بنصوصها، وسيحلل نماذج منها حسب المنهج التحليلي والوصفي، مبيناً أهم ما يعين الباحث على تلمس التطور الدلالي في المعاجم، وكذلك الإشارات التي تربط بين المعاني الدالة على أسبقية الظهور.

واستخرج البحث سبعة وأربعين إشارة تطور، تتفاوت في الاستخدام اللغوي كثرة وقلة، وتوصل إلى أن الناظر في المعاجم العربية القديمة، يوقن بأنها عمل تاريخي ومدونات تاريخية لحياة الألفاظ، فيها بعض الزمن أحياناً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وأحياناً يسرد التسلسل الدلالي دون زمن.

أوصى هذا البحث أي دراسة للتطور الدلالي للألفاظ أن تقوم على تقسيمها إلى ألفاظ دالة على الأصالة، وإشارات دالة على التطور. كما أوصى بأن تصنف هذه الإشارات مصطلحات لغوية ثابتة في علم الدلالة العربي، وتودع بنكاً رقمياً خاصاً بها تحت مسمى (مصطلحات التطور الدلالي) تشرف عليه هيئة علمية معترف بها، يضاف له كل جديد من هذه الألفاظ.

ABSTRACT:

This research article examines indications of semantic variation in ancient Arabic lexicons and has detected them in approximately forty-two lexicons. These indications refer to meaning shift from one semantic field to another. Because lexicographers have noticed the impact of time in modifying the connotations of terms to new meanings, they used indications to refer to the shift or transition of meanings on the basis of their similarities. The research article looks at compilations of root connotations according to a logical sequence in one or more lexicons, as it derives the semantic variations in their textual sources and analyzes some samples using analytical and descriptive methods to show the most essential means that aid a researcher to trace the semantic variation as well as the associations of first-emerging meanings. The research has revealed forty-seven variation indications, and concluded that ancient Arabic lexicons look like historical masterworks and term biographies that occasionally mention time directly or indirectly, whereas in other times it lists the semantic sequence without any reference to time.

So this research recommends that any study investigating semantic variation should classify terminology as original lexical units and variation lexical units.

It also recommended that these indications should be categorized as fixed linguistic terms in Arabic semantics, dubbed 'Semantic Variation Terms' and consigned in a digital bank supervised by a recognized and authorized scientific body.

إن الحقيقة العلمية التي لا مرأى فيها هي أن اللغة ما دامت تُتداول فإنها تتطور، ومفهوم التطور هنا لا يحمل مؤشراً معيارياً لا إيجاباً ولا سلباً وإنما هو مأخوذ من معنى التغير، إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتركيب من جهة، ثم في الدلالة على وجه الخصوص ولكن هذا التغير بطيء بحيث يخفى عن الحس الفردي المباشر^(١). لذا كان الاهتمام بالمعنى، إذ يعدّ قاسماً مشتركاً بين كثير من العلوم كاللغة والفلسفة وعلم النفس والاجتماع، فحتى تنجز اللغة وظيفتها التواصلية، لا بد أن تحمل منطوقاتها معنى مفيداً، من هنا حاول العلماء -وبخاصة اللغويون- معرفة سر هذا المعنى، وسر انتقاله وتلبسه بالألفاظ وإسباغ معان جديدة عليها، حتى تتشعب وتكثر على لسان المتحدث الخيارات اللغوية المتعددة للتعبير عن معانيه الكامنة في فكره، تمخض عن ذلك علم قائم بذاته في علم اللغة سمي (علم الدلالة) وحُدّ بأنه العلم الذي يدرس المعنى^(٢)، وتحدث اللغويون عن تطوره المعنى وأطلقوا عليه التطور الدلالي وعُرف بأنه "عدم ثبوت معاني الكلمات بل إنها على الدوام تنتقل في هذا الاتجاه أو ذلك تحت ضغط عامل لغوي وثقافي آخر"^(٣)، وتحدثوا أيضاً عن طرق انتقاله، وأنواعه من تضيق وتوسيع ونقل ورقي وانحطاط^(٤)، لكنهم لم يبحثوا في الإشارات الدالة على هذا التطور في المعاجم بشكل مفصل، فلم أجد في ذلك سوى الآتي:

- بحث يقع في ثنتين وعشرين صفحة بعنوان (التطور الدلالي وأشكاله في كتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني) ل: م. خضر أكبر حسن كصير^(٥)، وكما يتضح من العنوان فقد حصر الدراسة في معجم واحد فقط، وحصر أشكال التطور الدلالي في التخصيص والتوسع ونقل المعنى فقط، لكنني عثرت على أكثر من ذلك في ثانيا مفردات القرآن، مما استعمله الراغب الأصفهاني ولم يشر إليه صاحب البحث؛ مثل لفظة (من) أتى: الإتيان مجيء بسهولة ومنه قيل للسيل المار على وجهه أتى^(٦)، و" (لقد جئتم شيئاً إذا) أي أمراً منكراً يقع فيه جلبية، من قولهم: أدت الناقة تئد أي رجعت حنينها"^(٧)، وكذلك لفظة (ثم): التقوى جعل النفس في وقاية مما يخاف، هذا تحقيقه، ثم يُسمى الخوف تارة تقوى^(٨)، وغير ذلك مما لم يتطرق له الباحث؛ لأنه ليس من أشكال التطور التي حددها.

- كتاب التوسع الدلالي د. موسى بن مصطفى العبيدان، ولم يتحدث إلا عن جانب واحد وهو التوسع دون بقية الإشارات الأخرى، وهو أحد مراجع هذا البحث.
- وقفت على بحث له صلة ببحثي، وهو حديث د. فايز الداية في أحد مباحث كتابه (علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية) إذ تحدث عن بعض هذه الإشارات، وعملي يأتي متما لبحثه هذا، إذ التقيت معه في تسع إشارات-حيث ذكر عشرين فقط- وإيمانه وبرهنته على أن المعجميين العرب سعوا "لوضع إشارات تهدي إلى حركة الدلالات بداية وأصلاً ثم تفرعاً"^(٩) وقد عنون لهذا البحث بـ "علامات تطورية في المعاجم العربية القديمة"^(١٠) مما يعني أنني على طريق مستقيمة - بإذن الله-. وقد زاد هذا البحث عليه ثماني وثلاثين إشارة، وسأحيل على كتابه عند تناولها في هذا البحث، كما افترق هذا البحث عنه في طريقة التناول ووضع حدٍ اصطلاحى لكل منها؛ حيث يسعى إلى أن تكون هذه الإشارات مصطلحات ثابتة في علم الدلالة، وقد استخلص البحث الإشارات من اثنين وأربعين معجماً، كما أن التحليل اللغوي أتى أعمق ومصادره أكثر، فبلغت ستة عشر معجماً ما بين معنوي ولفظي، أما مبحث الكتاب؛ فتناول نصوص التحليل من ثلاثة مصادر فقط (مقاييس اللغة، وأساس البلاغة، ولسان العرب)، ووقع هذا المبحث عنده في ثماني صفحات، واستغرق ذلك مني بحثي كله، عدا أن هذا البحث تناول إشارات التطور الدلالي عند ثلاثة وعشرين لغوياً من غير أصحاب المعاجم قبل أن يشرع بذكرها عندهم.

وعلى هذا فالبحث محاولة جادة لإيجاد إشارات ترتب دلالات الجذر على مستوى المعجم الواحد في تسلسل منطقي، ودلالاته على مستوى المعاجم، والبحث بحث تنظيري وليس حصراً أو إحصاء للإشارات في المعاجم العربية، بل يضع قاعدة ويؤسس عليها، حيث ستستخرج الإشارات من المعاجم ويمثل لها بنصوص منها. والمقصود بإشارات التطور الدلالي: استخدام يشير به البحث إلى ألفاظ من حروف وكلمات تدل على انتقال المعنى من مجال استخدام لغوي إلى مجال آخر.

وتقتضي الدراسة إتباع المنهج التحليلي الوصفي فسيتم - إن شاء الله - جمع مادة التطبيق العلمية من المعاجم وتحليل نماذج منها بشكل يبرز سير تطورها الدلالي، إذ ستقوم الدراسة على أساسين هما؛ استخلاص إشارات التطور الدلالي في المعاجم العربية بدءاً من العين وحتى تاج العروس، وعلى تحليل بعض النصوص المعجمية، وإيجاد العلائق بينها لتتبع عملية التطور الدلالي سواء على مستوى المعجم الواحد، أو على مستوى المعاجم.

على الرغم من العناية الفائقة التي أولاها علماء العربية القدماء للمعنى حتى ألفوا معاجم ضخمة، حصروا فيها قدر استطاعتهم كل المعاني المتصلة بالجذر الواحد، أغفلت جهودهم فلم يذكروا في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم^(١١)، وسجل التاريخ اللغوي أن اهتمام علماء الدلالة بها بدأ منذ أوائل القرن التاسع عشر^(١٢)، وربما أدى هذا الفهم الخاطئ بالمعاجم العربية أن تبقى دون معاجم تاريخية؛ لأن أبناءها اقتنعوا بعدم وجود روابط تاريخية أو زمنية بين معاني الجذر الواحد في معاجمهم، دون تحري الدقة في ذلك من منطلق إن العلماء العرب لم يبحثوا في الدلالة كما يجب؛ وغرهم المستشرق (برجشتراسر) عندما ذكر أن حظ علماء العربية من النجاح كان في النحو والصرف، أكثر منه في المفردات وأن المعاجم العربية لا تقتضي الحاجة؛ لأنها لا تقدم تواريخ لأصل الألفاظ واشتقاقها وقدمها وهل هي عربية أم دخيلة أو جديدة إلى غير ذلك مما ذكر في كتابه^(١٣).

ولفترة من حياة اللغة العربية اتهمها أبناءها بأنها ليست بتلك القوة التي تدفع بألفاظها إلى ميدان الحياة وأنهم علماؤها بأنهم جمعوا اللغة بين دفتي الكتب ثم أغلقوها، ولم يراعوا أطوار حياة الألفاظ ومعانيها الجديدة! وقالوا: إن المعاجم العربية العامة توقفت فترة طويلة عن ملاحظة التطور الذي عرفته العربية خلال عصورها المتعاقبة وتقااست عن متابعة المستجدات والمستحدثات^(١٤). لم يكن هذا الكلام في يوم ما حقيقياً، فلم يغلق العلماء العرب باب الحديث عن التطور ومحاوله معرفة الأصول، وخير مثال على ذلك؛ الاختلاف الذي دب بين البصرة والكوفة في أصل المشتقات أهو المصدر أم الفعل، وما ذلك إلا نوع

من محاولة الوقوف على أصول الكلام وترتيب المشتقات حسب الأسبق في الظهور والاستعمال، فمن الظلم إذن أن تقاس جهود العلماء الأوليين بمقاييس ومناهج العصر الحديث، والأولى أن تقاس بمقاييس عصرهم، لتكون النظرة نظرة عدل.

والمنصف يقرّ بأن علماء العربية الأولين أدركوا التطور وميزوا بين الدلالة الأصلية والمتطورة عنها: "الدلالة اللفظية الوضعية هي كون اللفظ بحيث متى أُطلق أو تُخيل فُهم منه معناه للعلم بوصفه"^(١٥)، وهذه هي الدلالة الأصلية للجذر، أما المتطورة عنها فأطلقوا عليها المجاز^(١٦) أحيانا، وأحيانا عبروا عنها بإشارات كثيرة هي موضوع هذا البحث كما سيأتي.

كما أن الدراسات اللغوية العربية القديمة ركزت على المستعمل من الألفاظ؛ لأنها ذات إنتاج فعلي أي عملي وليس نظريا إذ بدت الدراسة النظرية شحيحة أمام الإنتاج الفعلي^(١٧)، ومن هنا حرص العلماء على حصر المستعمل لدراسة معانيه، وقد ذكر أحد المحدثين بأن المعجم: "يختص بالكلمات الموجودة بالفعل أو ما يطلق عليه عند تشومسكي بالأداء أو ما يطلق عليه عند الخليل بن أحمد بالمستعمل"^(١٨). ولفظة (المستعمل) عند الخليل (١٧٥هـ) دليل كافٍ على تسجيل العرب للمستعمل الذي كان موجودا، وربما كان بعضه بعد عصور الاستشهاد مما انبرى له العلماء لتصحيحه في كتب لحن العامة، فهذا الخطيب التبريزي (٥٠٢هـ) يذكر أن سبب تهذيبه إصلاح المنطق لابن السكيت (٢٤٤هـ) هو: "أن أكثر ما يتضمنه اللغة المستعملة، التي لا بد من معرفتها، والاشتغال بحفظها"^(١٩).

كما أنهم عندما أغلقوا أبواب الزمن في وجه الجمع اللغوي بتحديددهم لزمن الفصاحة حتى القرن الثاني الهجري في الحواضر، والقرن الرابع في البوادي، فتحوا بابا آخر من التأليف وهو كتب لحن العامة^(٢٠) التي بدأ التأليف فيها مبكرا؛ لأن العلماء أرادوا أن يصيبوا الحسنيين - من وجهة نظري - حفظ الألفاظ المتطورة التي وصموها بالمولدة؛ لأنها ولدت بعد عصور الفصاحة التي حددوها من جهة، والابتعاد من جهة أخرى عما عُدد سبة، وهو التأليف فيما هو خارج عصور الفصاحة، هذا الباب الخلفي لجمع الألفاظ الجديدة

والمتطورة - وإن وصم باللحن - حفظ جزءا كبيرا من لغة الحديث التي كانت تدور على ألسنة الناس بعد قرون الفصاحة؛ لأنهم علموا يقينا أن "تسجيل الجديده هو من واجب اللغوي الذي يجب أن يعرف سر التطور كما يحاول أن يعرف سر الوضع"^(٢١). "ومن جهة أخرى برهنت هذه الكتب عن قصورها وحدود فعاليتها عن مقاومة التطورات اللغوية التي كانت أقوى من أن تتمكن هذه الكتب من متابعتها والتصدي لتتائجها"^(٢٢)؛ لأن التغير جبري واللغة تفرض بقوة تغييرها على أبنائها"^(٢٣). "إطلاق الكلام بأن المعاجم أغفلت التعرض... لما طرأ على اللغة بعد عصر الاحتجاج زعم مبالغ فيه. ولا يعني هذا بحال من الأحوال أن المعاجم سجّلت كلّ ما طرأ على اللغة من تغير في جميع مجالات الاستعمال"^(٢٤)؛ وذلك لأن المعاجم أعدت لخدمة المثقفين والدارسين من الناطقين بالعربية؛ لذا لم يكن المعجميون مضطرين لتقديم معلومات دلالية كاملة في معاجمهم، ولا حتى إيراد جميع المعاني المختلفة للجذر؛ لأن خصائص اللغة العربية الصرفية والدلالية تتيح لهم استخدام ثلاث أدوات معينة؛ المعنى الأصلي للجذر، والمعنى العام للأسرة اللفظية، ومعنى الوزن الصرفي للكلمة، وهذه المعاني يحسها أبناء اللغة العربية ويتجاوبون معها"^(٢٥).

لقد عرف علماء العربية القدماء التطور اللغوي ولكن لم يسموه باسمه؛ وفي ذلك يقول الجاحظ (٢٥٥هـ) مشيرا إلى وضع أسماء لم تكن موجودة في لغة العرب: "وهم تحيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطالحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم"^(٢٦) فتطور الألفاظ عنده بالاشتقاق والاصطلاح على وضعها، وقال أيضا: "ثم إن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير نهاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة"^(٢٧)، فمن أين يتأتى للمعاني الامتداد والانبساط إلا باللباس الألفاظ معاني جديدة؟ وهذا ظاهر كلام الجاحظ. وقال أيضا: "فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، وتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخر"^(٢٨). وقوله: "اشتقاق... وتلك الألفاظ مواضع أخر ولها حينئذ دلالات أخر" إشارة إلى انتقال المعاني بين الألفاظ.

ويقول ابن قتيبة (٢٧٦هـ) "العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورا له، أو كان منه بسبب"^(٢٩)، فهو يتحدث هنا عن العلاقة بين اللفظ والمعنى التي تؤدي إلى انتقال المعنى بينهما، وهي علاقة المجاورة أو السببية.

يقول أبو حاتم الرازي (٣٢٢هـ) في كتاب (الزينة في الكلمات الإسلامية العربية): "هذا كتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية"^(٣٠)، فهو يصدر كتابه بإشارة واضحة إلى التطور الدلالي "اشتقاقات ألفاظ" ثم يقيم كتابه على الأس الذي نفاه بعض المحدثين عن علماء العربية القدماء، وهو تطور الدلالة بين أحضان المجتمع وقدرتها على تقديم خدمة اجتماعية لها - التي يعدها الأوروبيون دراسة حديثة - كانت قد رأت النور في بعض المؤلفات مثل مجاز القرآن وتبلور ذلك في كتاب الزينة في الكلمات... حيث إنه: "أول كتاب في العربية يعالج دلالة اللفظ وتطورها، ويسوق النصوص والشواهد الصحيحة التي تؤيد ما يقول، ويرتبها بعض الأحيان ترتيبا تاريخيا، يتبين القارئ منه أصل الدلالة وكيف تطورت، ويستطيع أن يستنبط سبب هذا التطور"^(٣١) ومما جاء به: "القلم في كلام العرب القدح والسهم الذي يتساهم به. والأقلام السهام تُجال على الشيء الذي يقسم. قال الله عز وجل: "إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم"^(٣٢)... وذلك أن الأنبياء تشاحوا أيهم يكفل مريم، فضربوا عليها بالسهم، فخرج سهم زكريا عليه السلام... ويقال: إن الإقليم أخذ من ذلك: يقال: إن الأرض سبعة أقاليم أي سبعة أسهم..."^(٣٣).

ويقول محمد بن سفيان النحوي (٣٢٥هـ): "لم تكن جملة الكلام كله في وقت واحد ولكن كان منه شيء قليل استعملوه ثم زيد فيه عند حضور الحاجة إليه، وجاء الآخر واحتاج إلى ما لم يحتج إليه الأول، فأحدثوا ألفاظا..."^(٣٤).

يقول الفارابي (٣٣٩هـ): "ولأن هذه الحروف إذا جعلوها علامات أولاً كانت محدودة العدد، لم تف بالدلالة على جميع ما يتفق أن يكون في ضمائرهم. فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض بموالة حرف حرف، فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف

فيستعملونها علامات أيضا لأشياء آخر^(٣٥)؛ فيرى الفارابي رؤية الجاحظ من أن الألفاظ لا تفي بالمعاني؛ لذا استعملوها علامات على أشياء آخر مشيرا إلى انتقال المعاني.

أما ابن جني (٣٩٥هـ)، فقد بسط الأمر وفصله في خصائصه في بابي (باب في فرق بين الحقيقة والمجاز) و (باب في تلاقي المعاني، على اختلاف الأصول والمباني)؛ و فرق بين الحقيقة والمجاز في الأول منهما حتى يتبين المعنى الأصلي من الحادث الطارئ عليه فالحقيقة: ما أُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز: ما كان بضد ذلك^(٣٦)، وذكر أن انتقال المعنى من الحقيقة إلى المجاز يتم لمعان ثلاثة؛ الاتساع، والتوكيد، والتشبيه. فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة^(٣٧)، وهذه الثلاثة هي نفسها دواعي انتقال المعنى في العصر الحديث، ثم ضرب أمثلة لتوضيح ذلك. وتفريقه بين المعاني الحقيقة والمجازية أوحى للمتأخرين من أمثال الزمخشري (٥٣٨هـ) أن يقيموا معاجمهم على هذه الفكرة^(٣٨). أما في الباب الثاني؛ فذكر أمثلة رد فيها المعاني إلى أصولها وذكر ما تطور عنها من معان متأخرة؛ من ذلك قوله: "ومنها الطريقة من طرقت الشيء أي وطأته وذللته... الطفل: هو من لفظ طفلت الشمس للغروب أي مالت إليه وانجذبت نحوه... ومنه قيل فلان طفيلي، وذلك أنه يميل إلى الطعام"^(٣٩).

ويفرّق عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) بين المعنى الأصلي للفظ والمعنى الذي نقلت إليه عندما عرف المجاز بقوله: "أن تجوز بالكلمة موضعها في أصل الوضع، وتنقلها عن دلالة إلى دلالة، أو ما قارب ذلك"^(٤٠).

وجعل الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) التطور الدلالي اصطلاحاً مرة ومجازاً أخرى؛ ففي كتابه (التعريفات) يقول: "الاصطلاح إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما" وذلك اتفاق قام على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وهذا الاتفاق تقوم به طائفة^(٤١)، أما المجاز فـ "اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما كسمية الشجاع أسداً"^(٤٢). فالطائفة تتفق على نقل المعنى من معناه الأصلي إلى معنى آخر تريده لعلاقة تربط بينهما.

وقد تطرق السيوطي (٩١١هـ) إلى موضوع التطور الدلالي من خلال حديثه عن معرفة العام والخاص، في فصليه الثاني والثالث من كتابه (المزهر في علوم اللغة وأنواعها)؛ أما في الفصل الثاني فكان في العام المخصوص، وهو ما وضع في الأصل عاماً، ثم خص في الاستعمال ببعض أفرادها، وذكر أمثلة كثيرة منها: "لفظ السبت فإنه في اللغة الدهر، ثم خص في الاستعمال لغة بأحد أيام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر"^(٤٣). أما الفصل الثالث؛ فكان عكس سابقه وهو فيما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً، ومن أمثلته: "وأصل العمى في العين، ثم قالوا: عميت عنا الأخبار إذا سترت علينا" وأمثلته التي ساقها أكثرها مأخوذ من المعاجم وكان قد ينص على مصدره^(٤٤)، واستخدامه لفظي العموم والخصوص للدلالة على تغير المعاني ما هو إلا توسيع الدلالة وتضييقها عند المحدثين.

هناك من اللغويين من ذكر إشارات التطور الدلالي التي يتبين فيها انتقال المعنى وبيان المعنى الأصلي من الحادث، وكانت هذه الإشارات واضحة ومتنوعة ومبثوثة في رسائلهم وكتبهم، ومن ذلك:

قول الفرء (٢٠٧هـ): "وسمعتُ بعض العرب يقول: لأبعثنَّ عليكم من يزْعُكم ويُحْكِمُكم من الحَكَمَة التي للدابة"^(٤٥). والحَكَمَة حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحَنَكِهِ تمنعه عن مخالفة راحبه"^(٤٦)، فهو يرى أن يحكمكم بمعنى يزعمكم ويجبسكم مأخوذة من حَكَمَة الدابة.

يقول قطرب (بعد ٢٠٦هـ) متحدثاً عن ليل الأزمنة: "الشميط من الليل، وكأنه عندنا مشبه بالشيب لبياض الفجر في سواد الليل. كالشيب في الشعر الأسود"^(٤٧). وهو هنا يشير إلى أن سبب تسمية الليل بالشميط، اختلاط بياض الفجر بظلمة الليل، ويشبه اختلاط الشعر الأبيض بالأسود الذي يسمى شَمَطاً^(٤٨)، مما يعني أن المعنى المتعلق بالزمن تالٍ لمعنى اختلاط الشعر.

وقال أبو عبيدة في مجاز القرآن (٢١٠هـ): "وفي الأذان: حيّ على الفلاح وحيّ على الفَلَح جميعاً والفَلَّاح الأكّار، وإنما اشتق من: يفلح الأرض أي يشقّها ويثيرها"^(٤٩). فجعل اشتقاق الفلّاح من فلاحه الأرض.

ويقول أبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ) في نوادره: "الوكَّار: العداء. ومنه ناقة وكَّرى، إذا كانت شديدة العدو"^(٥٠) فهو يجعل معنى سرعة الناقة متطوراً من معنى العداء.

وقال الأصمعي (٢١٦هـ) في الفرق، متحدثاً عن الأنف: "ويقال له: المرْسَن أيضاً، وأصله للدَّواب، لأن المرْسَن موضع الرِّسَن. وقد قيل للإنسان"^(٥١). فالأصمعي يجعل المعنى أصلياً في الدواب منقولاً إلى الإنسان، ويعلل لذلك بقوله: "لأن الرسن موضع الرسن" والرسن "الحبل، وما كان من زمام على أنف"^(٥٢).

ويتطرق أبو مسحل الإعرابي (٢٣٠هـ) إلى المعنى الأصلي للفظ: "ورجل حَنِيكٌ، وامرأة حَنِيكة؛ والحَنِيك: الكثير الأكل، وأصله من الجراد"^(٥٣)؛ لأن معنى "احتنك الجراد الأرض: أتى على نبتها وأكل ما عليها". فهو يفعل مثلما فعل سابقه من رد أحد المعاني إلى معنى يسبقه في الظهور، ويحدد المعنى الأول بأنه أصل المعاني.

ويقول ابن الإعرابي (٢٣١هـ): "أزْفَى إذا نقل شيئاً من مكان إلى مكان ومنه أَزْفَيْتِ العروسَ إذا نقلتها من بيت أبيها إلى بيت زوجها"^(٥٤)؛ ف (منه) تشير إلى انتقال المعنى مما قبلها إلى ما بعدها.

ويقول أبو العميثل الأعرابي (٢٤٠هـ): "الحَبَط: أثر السوط الذي يَنْدَب وليس يُدمي يقال منه: حَبَطَ ظهره من الضرب أو السَّرج أو ما أشبه ذلك"^(٥٥). فهو يُسَيِّق الجملة بـ (منه) مشيراً بها إلى انتقال المعنى من الأول إلى الآخر.

ويرجع ابن السكيت لفظتي (تكاءدني) و (تذاءبت) إلى أصليهما فيقول: "وقد تكاءدني الشيء وتكأدني، إذا شق عليك: وهو من قولهم عَقَبَ كؤود، إذا كانت شاقة المصعد. وقد تذاءبت الريح وتذاءبت، إذا جاءت مرة من هاهنا ومرة من هاهنا. وأصله من الذئب إذا حُلِر من وجه جاء من وجه آخر"^(٥٦). وهنا يتطرق ابن السكيت إلى انتقال المعاني، عن طريق استخدام إشارات؛ فمرة يستعمل (من قولهم) وأخرى يحيل على الأصل المادي.

وقال السجستاني (٢٥٥هـ) في كتاب النخلة: "إذا عَسَبَ أخرج شَيْفَه، وهو شوكة الذي بمؤخَّر العسيب، وهو الشوك والسُّلَاء والأسل والشيف،... والأسل أيضا نبات يُعمل منه الغرايل، والأسل: الأسنة، وهو تشبيه. وأذن مُؤَسَّلة أي محددة دقيقة، تشبيه أيضا^(٥٧). فالأصل هو النبات وتشبه به الرماح في حدثها ودقتها، وكذلك الأذن إذا كانت دقيقة، ولكنه لم يوضح هل الأذن مشبه بالأصل أم بالرماح.

وقال ثابت بن أبي ثابت (منتصف القرن الثالث) عن منقار الطائر: "إنما سمي مُسْرًا لأنه يَنْسُر به، والنَّسْر: النتف باللحم ومن تَمَّ سَمِّي النسر نسرا^(٥٨)، ف (من تَمَّ سمي) نقلت المعنى من مجال استعمال إلى آخر.

وقال ابن قتيبة -وكان قد تطرق قبلا إلى أسباب نقل المعنى- في الجرائيم عن السحاب: "فإن كان فيه برق قيل قد أوشمت السماء إذا بدا منها برق، ومنه قيل أوشم النبت إذا طلع، وهو من البرق: اللمع الخفي. الانعقاد: تشقق البرق، ومنه قيل: للسيف كالعقيقة شُبَّه بعقيقة البرق^(٥٩). ففي نص واحد مجتزأ يبين ابن قتيبة انتقال المعنى بتكرار قوله: (ومنه قيل)، واستخدام (كاف التشبيه) ولفظة (شُبَّه).

ويقول المبرد (٢٨٥هـ) في الكامل: "الثرثارون يعني الذين يكثرون الكلام تكلفاً وتجاوزاً، وخروجاً، وأصل هذه اللفظة من العين الواسعة من عيون الماء^(٦٠)، وأما قوله ثواب فاشتقاقه من ثاب يثوب إذا رجع، وتأويله، ما يثوب إليك من مكافأة الله وفضله^(٦١)، فهو يعبر عن انتقال المعنى في النص الأول بقوله: "أصل هذه اللفظة"، ويعبر عنه في النص الآخر بقوله: "فاشتقاقه".

وقال أبو العباس ثعلب (٢٩١هـ): "والزُخرف: الذهب، في الأصل. وكل ما زِين فهو زُخرف^(٦٢). وثعلب يبين الأصل في معنى الزخرف ويشير إلى اتساعه بقوله: "كل".

وقال الزجاج (٣١١هـ) عن معنى الواحد: "وضع الكلمة في اللغة إنما هو للشيء الذي ليس باثنين^(٦٣)، وقال متبعا التطور الدلالي لاسم الله -عز وجل- (الفتاح): "هو من

قولك: فتحتُ الباب، أفتحه، فتحا، ثم كثر واتسع حتى سمي الحاكم: فاتحا؛ وذلك لأنه يفتح المستغلق بين الخصمين^(٦٤)، ففي النص الأول الزجاج يشير إلى أصالة المعنى بقوله: "وضع الكلمة في اللغة" وفي النص الآخر يتتبع تطور دلالة (ف ت ح) حتى أنه في المعنى الأخير علل التسمية.

يقول محمد بن سفيان النحوي: "وإنما دَدٍ حكاية صوت الأصابع، وليس بعربية محضة، ثم سمي كل لعبٍ وهو دَدٍ^(٦٥)، فالكلمة ليست عربية الأصل، لاقت انتشارا ساعدها على التعميم تجلّى في جملة: "ثم سمي كل..."

وجاء في ديوان الأدب للفارابي: "سَفَحَ الجبل وناحيته. ويقال للجيش إذا كان كثيرا: ما هو إلا عرض من الأعراض، يشبّه بناحية الجبل"^(٦٦).

وقال النَمَري (٣٨٥هـ) في المُلَمَع: "وأبيضُ صَرَح... وأظنه اشتقّ من الأمر الصريح، واللبن الصريح، هذا كله سواء، ومعناه الخُلوص"^(٦٧). والصرح الأبيض الخالص، ويرجح النَمَري أنه اشتق من الأمر الصريح واللبن الصريح فقد رده في الأولى إلى أمر معنوي أما في الأخرى؛ فردّه إلى اللبن وهو من الماديّات.

وقال صاعد البغدادي (ما بين ٤١٠ و ٤١٧هـ): "وَأُمُّ حَبْوَكْرَى، وَأُمُّ حَبْوَكْرَان: الداهية. وأصل حَبْوَكْرَى: الرَّملة التي يُضَلّ فيها، ثم صُرِفَتْ إلى الدواهي"^(٦٨). و(صرفت) إشارة إلى التطور اللفظي بعد ذكر المعنى الأصلي، وهي من الإشارات التي لم أجدها في المعاجم اللغوية.

وقال أبو الحسن الأهوازي (القرن الرابع الهجري): "يقال معطتُ لحيته، ومَرِطت: إذا تناثرت، ومنه ذئب أمعط"^(٦٩)، وجاء أيضاً: ألحجن: الذي اعوجّت روثه أنفه حتى تقبل نحو فمه، أخذ من المحجن، وهو الصولجان^(٧٠)، وهو يشير في النص الأول إلى انتقال المعنى من الإنسان إلى الحيوان بقوله (ومنه)، وفي النص الآخر تشير (أخذ) إلى إصالة المعنى في المأخوذ منه وحدثته في الآخذ.

إن مسح بعض المعاجم اللغوية بدءاً من بواكير إنتاجها اللغوي مروراً بالرسائل حتى نمو المعاجم واكتمالها، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأن اللغويين عرفوا فكرة انتقال المعنى، وكل منهم عبر عنها بطريقته؛ فمنهم من أدار فكرة معجمه عليها، ومنهم من دندن حولها مشيراً إليها ابتداءً من نفسه أو نقلاً عن غيره، ولكن تبعثر الإشارات في المعاجم جعل فكرة الجمع بينها صعبة جداً؛ لأن المعضلة تكمن في أن المادة غزيرة في اللغة العربية لكنها مبشرة بين ثنايا الكتب والمراجع القيمة^(٧١).

ومن أهم ما يعين الباحث على تلمس التطور الدلالي في المعاجم اللغوية العربية:

أولاً - معرفة المعنى الأصلي لللفظة:

المعنى الأصلي هو: "المعنى الأول الذي تؤول إليه كل صورة،... والأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز"^(٧٢)، وبما أن الكلمة وحدة لغوية لها أصل دلالي ثابت، لا يتغير مع الزمن وله مدلولات ثانوية تستخرج من الاستعمال^(٧٣)، فقد حرص اللغويون على معرفة ذلك الأصل الدلالي، إذ تلمسوا أصل الألفاظ المحذوف منها بعض الحروف في رد اللفظة إلى معناها اللغوي العام؛ فهذا أبو علي الفارسي (٣٧٧هـ) يرد معنى (ثبة) في قولهم: "ثبة الحوض" بمعنى وسطه، إلى معنى الجمع الذي وجده في قولهم: "ثبيت الرجل" إذا جمعت محاسنه ومدحته، ليؤكد أن المحذوف هو اللام فيكون أصلها (ثبوة)، رداً على من جعلها من ثاب فيكون المحذوف هو العين^(٧٤). والانتقال الدلالي من المعنى الأصلي للوضع كان معروفاً لدى أصحاب المعاجم؛ فكثيراً ما يشيرون إلى أصالة أحد المعاني دون غيرها، باستعمال إشارات منها:

١ - أصل^(٧٥):

والأصل في اللغة: أساس الشيء^(٧٦)، وهو ما ينطبق على معنى الاصطلاح ههنا: وهو الرجوع بالمعنى الحادث إلى المعنى الأساسي الذي بنيت عليه باقي المعاني.

وقد ينص أصحاب المعاجم على أصالة المعنى، كما في العين لقيته في عشوة العتمة وعشوة السحر. وأصله من عشواء الليل^(٧٧)، وفي الألفاظ اللهازمة: اللصوص. وأصل ذلك قطع الشيء^(٧٨)، وقال أبو عبيد (٢٢٤هـ) في كتابه (الغريب المصنف): "رتج في منطقه رتجاً وارتج عليه إذا استغلق عليه الكلام وأصله مأخوذ من الرّجاج، وهو الباب^(٧٩)، وفي التقفية في اللغة للبندنجي (٢٨٤هـ) والغناء: القرية الكثيرة الأهل، أخذ من كثرة الأصوات وأصله: غنّ الذباب^(٨٠)، وجاء في المجرد للهنائي (٣١٠هـ) ويقال: أبنت الرجل أبنة أبناء: عبثته، ويقال: لكل عقدة أبنة، والجمع أبن، وأصل الأبنة أن يكون في القوس مخرج غصن وهو عيب فيها، وأبنة البعير: غلصمته^(٨١). ويقول ابن دريد (٣٢١هـ): "الطرق أصله الشحم، ثم كثر ذلك حتى قالوا: ما به طرق، أي ما به قوة^(٨٢)، وفي الصحاح أصل الضب: اللصوق بالأرض^(٨٣)، وقال ابن سيده (٤٥٨هـ) في المحكم والمحيط الأعظم: "الزخرف: الذهب، هذا الأصل، ثم سمي كل زينة، زخرفاً^(٨٤)، وقال في المخصص: أصل القفة شيء يتخذ من الخوص كأنه قرعة^(٨٥)، وأصل النسيم بدء كل ريح إذا بدأت بضعف وكذلك التسم^(٨٦)، وفي الأساس يقال للفرس العداء: يعبوب، وأصله: الجدول يعبوب وهو الشديد الجرية^(٨٧)، وفي شمس العلوم "رفأت العروس ترفئة وترفيئا إذا قلت له بالرفاء والبنين مهموز وأصله من رفأت الثوب^(٨٨)، وفي العباب "شاط يشيط: أي هلك، وأصله من شاط الزيت أو السمن: إذا نضج حتى يحترق^(٨٩)، وفي اللسان ألث في الأصل شدة الحزن، والمرض الشديد^(٩٠)، وفي التاج أصل السمر: ضوء القمر؛ لأنهم كانوا يتحدثون فيه^(٩١).

وقد يلمح إلى الأصل إلماحا، جاء في التهذيب: "والناصية عند العرب: منبت الشعر في مقدم الرأس، لا الشعر الذي تسميه العامة الناصية^(٩٢)، فقوله: "عند العرب" إملاء إلى المعنى الأصلي لأنه أردفه بمعنى آخر نفاه.

٢- الواضع الأول:

قال ابن سيده: "إن الواضع الأول المسمى للأقل جزءاً وللاكثر كلاً وللون الذي يفرق شعاع البصر فيثته وينشره بياضاً وللذي يقبضه فيضمه ويحصره سواداً لو قلب هذه التسمية

فسمى الجزء كلاً والكل جزءاً والبياض سواداً والسواد بياضاً لم يخل بموضوع ولا أوحش أسمعنا من مسموع^(٩٣)، وفي قوله: "الواضع الأول" دليل على إيمانه بأن اللغة تتطور ولها واضع ثانٍ وثالث يحكمه اصطلاح الناس على دلالة معينة.

٣- رجوع ومشتقاتها:

الرجوع في اللغة: الرّد والعودة^(٩٤)، وهذا متحقق في حال استعملت للدلالة على العودة للأصل المعجمي؛ لأنهم يردون المعنى الثاني ويعودون به إلى معنى سابق له، ومن ذلك أصل العَقَّ الشَّقَّ، وإليه يرجع عُقُوق الوالدين وهو قطعهما^(٩٥).

٤- الحقيقة:

ويقصدون بها المعنى الأول للفظ، كما ورد في التهذيب: "قلت: وحقيقة النعاس: السنة من غير نوم"^(٩٦)، وقال: "الإفضاء في الحقيقة: الانتهاء"^(٩٧)، وفي المخصص "وحقيقة الطَّبْع الخُثْم ولذلك قيل للطابع خِتَام"^(٩٨)، و"التَّوَّء على الحقيقة سُقُوط نجم في المغرب وطلوع آخر في المشرق"^(٩٩).

٥- اللغة القديمة:

قد ينصون على أن هناك لغة قديمة، وهذا يقتضي وجود لغة جديدة متطورة عنها، كما هي الحال مع أسماء الشهور المغيرة عن أسمائها الأولى، التي يقول فيها ابن دريد: "وأرْمَضَ القَوْمَ الحَرُّ، إذا اشتدَّ عليهم... ورَمَضَان من هذا اشتقاقه لأنهم لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سمّوها بالأزمنة التي هي فيها فوافق رمضان أيامَ رَمَضِ الحَرِّ"^(١٠٠).

٦- حكاية الأصوات:

أو محاكاة الأصوات وهي إحدى نظريات نشوء اللغة (مذهب المحاكاة)، ومعناها أن الإنسان سمى الأشياء، بأسماء مقتبسة من أصواتها، أو بعبارة أخرى أن تكون أصوات الكلمة، نتيجة تقليد مباشر لأصوات طبيعية صادرة عن الإنسان أو الحيوان أو الأشياء^(١٠١)،

ولسنا هنا نتحدث عن نشأة اللغة فهذا موضوع آخر، ولكننا نتحدث عن أن بعض أصول المعاني مأخوذة من صوتها الطبيعي المسموع، وأشارت المعاجم إلى انتقال المعنى من أصله إلى ما يدل عليه على هذا الأساس، جاء في العين: "طَقَّ: حكاية حَجَرٍ على حَجَرٍ"^(١٠٢)، وفسره في اللسان فقال: "طَقَّ: حكاية صوت حجر وقع على حَجَر. وإن ضُوعِفَ فيقال طَقَّقَ"^(١٠٣)، ويقال للأثنى من العُقْبَان: اللُّقْوَة، والخَاتِيَّة، لاختيائها وهو صوت جناحيها إذا قضت"^(١٠٤)، والعدعدة: صوت القطا، وكأنه حكاية"^(١٠٥)، والقَعْقَبَة: الجَرَح؛ وكأنه حكاية صوت الحرش"^(١٠٦). ومن التلميح بذلك قول أبي زيد في الهمز: "تقول: تأوّهت تأوها وهو من قول الرجل: أوّاه"^(١٠٧).

٢ - جعل المعنى الأصلي للجذور معنى ماديا والمجرد متفرعا عنه"^(١٠٨)؛

وذلك بسبب تطور الفكر الإنساني من المادي إلى المجرد"^(١٠٩)، ومن البدهي أن المعنى المادي هو المعنى المدرك بالحواس، أما المجرد فهو المعنى العقلي، وكثيرا ما ترجع أصول المعاني في المعاجم إلى معنى مادي؛ لأن ذلك يبرزها في صورة أقوى وأظهر ويخرجها من المعنويات المجردة الموهومة إلى الحسيات المشاهدة"^(١١٠)؛ ومما جاء فيه: "الذي لا زُبْرَ له، أي: ليس له عقل يرجع إليه، ولا ما يعتمد عليه، والأصل في هذا زُبْر البئر، وهو طيها بالحجارة"^(١١١)، و"الرَّبَس من قَوْلهم: داهية رَبَساء أي شديدة. وأصل الرّيس الضَّرْب باليدين ريسه بيديه إذا ضربه بهما"^(١١٢)، و"عِترَة الرجل: عشيرته. وأصله العمود الذي تفرعت الغصون منه"^(١١٣)، و"الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز. من ذلك: ظهر الشيء... إذا انكشف وبرز. ولذلك سُمِّي وقت الظهر والظهيرة، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها. والأصل فيه كله ظهر الإنسان"^(١١٤)، و"أصل العبادة في اللغة التذليل من قولهم طريق مُعَبَّد أي مُدَلَّل بكثرة الوطء عليه"^(١١٥)، و"سَقِط... الأصل فيه نزول الشيء من أعلى إلى أسفل ووقوعه على الأرض، ثم اتسع فيه فقيل للخطأ من الكلام: سقط؛ لأنهم شبهوه بما لا يحتاج إليه فيسقط"^(١١٦). فقليل العقل وهو وصف مجرد متطور من طي البئر بالحجارة، والريس متطور عن الضرب باليدين، والعبادة مأخوذة من الطريق المعبّد، والأصل في السقوط النزول ثم تطور إلى سقط الكلام.

ثالثاً - القطع بنسبة اللفظة إلى زمن معين:

يقطع المعجمي بنسبة المعنى إلى عصر معين إما تصريحاً بزمن اللفظة، أو يذكر حدثاً أو معتقداً أو شاهداً لغوياً منتمياً إلى أحد العصور، فيستشف الباحث عصر اللفظة من صاحب النص^(١١٧) شاعراً كان أو ناثراً، أو من نوع النص كأن يكون نصاً قرآنياً أو حديثاً نبوياً أو أثراً منقولاً من أحد العصور. ومن التصريح بعصر معنى اللفظة، قول الهنائي في المنجد: "وكان يقال لشؤال في الجاهلية: وَعِلَّ"^(١١٨)، ومن الإشارة للمعتقدات مع التصريح بالعصر: "البليّة، وهي الناقة التي تُعَقَّل عند قبر صاحبها حتى تُبَلَى، وكان أهل الجاهلية يزعمون أنّ صاحبها يركبها يوم القيامة، لا يمشي إلى المحشر"^(١١٩)، ومنه ما ذكره البندنجي: "الإنساء: التأخير ومنه أخذ النسيء الذي كان يفعله أهل الجاهلية في الأشهر الحرم"^(١٢٠)، ومن التلميح ما ورد في الجمهرة "وسميت اليمامة بامرأة كان لها حديث"^(١٢١)؛ أي قصة زرقاء اليمامة المعروفة، التي حدثت في العصر الجاهلي.

ومن الاستشهاد بالأبيات التي يستخلص منها عصر اللفظة: ما ورد في الصحاح أغدفت المرأة قناعها، أي أرسلته على وجهها، ثم استشهد بيت لعنترة: إن تُغْدِفِي دُونِي الْقِنَاعَ فَإِنِّي طَبُّ بِأَخْذِ الْفَارِسِ الْمُسْتَلِيمِ^(١٢٢)

فوجود شاهد من العصر الجاهلي دليل صريح على أن هذا المعنى متداول في العصر الجاهلي. ومن ذلك ما ورد في أصل المخابرة: "وقيل أصل المخابرة من خيبر، لأن النبي ﷺ -، أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها؛ فقل: خابروهم أي عاملهم في خيبر؛ وقال اللحياني: هي المزارعة فعمّ بها"^(١٢٣).

وفي مجمل اللغة الدُّدُ: اللهو واللعب قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - ما أنا من دُدٍّ ولا الدُّدُّ مني^(١٢٤) وورود لفظة (دُدٍّ) على لسان الرسول ﷺ - إشارة إلى تداول اللفظة في عصر صدر الإسلام.

وذكرت في التهذيب إحدى الحوادث التاريخية التي أدت إلى تطور دلالة إحدى معاني الجذر (ج ل ي): "وقيل لأهل الذمة: الجالية؛ لأنَّ عمر بن الخطاب أجلاهم عن جزيرة العرب لما تقدّم من أمر النبي -ﷺ- فيهم؛ فسُمُّوا جالية. ولزمهم هذا الاسم أين حلّوا ثم لزم كلُّ من لزمته الجزية من أهل الكتاب بكلِّ بلد، وإن لم يُجلّوا عن أوطانهم"^(١٢٥)، ويبدو أن المعنى تطور من الخروج من بلد إلى بلد إلى اختصاص أهل الذمة به، فأطلق عليهم (جالية)، وإن كانوا مقيمين، وأصاب المعنى تطور آخر إذ انتقل من الأشخاص إلى الخراج المأخوذ عليهم وهو الجزية^(١٢٦). وبهذا نستطيع أن نقف على عمر هذا التطور بدءاً من حادثة الجلاء هذه.

استشهد الفارابي في ديوان الأدب ببيت لجرير على أن حريداً تعني متفرقين:
نَبِيَّ عَلَى سَنَنِ الْعَدُوِّ يُبَوِّتُنَا لَا نَسْتَجِيرُ وَلَا نُحِلُّ حَرِيداً^(١٢٧)

ولا شك أن ورود الكلمة في شعر جرير، دليل على تداولها في العصر الأموي.

وفي جمهرة اللغة قال أبو حاتم: قالت أم الهيثم في خبر لها عن غيرها: فدليتُ رجليَّ في رهوةٍ، فهذا يدلُّ على الانخفاض^(١٢٨). وأبو حاتم هو السجستاني كان يروي عن أم الهيثم الإعرابية^(١٢٩)، وهذا يدل على أن الرهوة بمعنى الانخفاض، كان معروفاً في زمن تلك الإعرابية، وهو نفسه زمن أبي حاتم السجستاني (٢٥٥هـ) أي في العصر العباسي. ومثل هذه الحالات الزمنية المرتبطة بالشواهد كثيرة جداً في المعاجم.

ومن تصريح أصحاب المعاجم بالاستخدام الآني للفظ، المخراب عند العامة اليوم: مقامُ الإمام في المسجد^(١٣٠)، فاستعماله للفظ اليوم هنا لها مدلولان؛ الأول: وقت ظهور اللفظة، والثاني: إشارة إلى تأثير الإسلام على ألسنة العامة.

ومنه أيضاً قول الزبيدي (١٢٠٥هـ): "القَهْوَة: الخمر. يقال: سُمِّيتَ بذلكَ لأنَّها تُقهي شاربها عن الطعام، أي تذهب بشهوته... وفي التهذيب: أي تشبعه. قلت: هذا هو الأصل في اللغة، ثم اطلقت على ما يشرب الآن من البُنِّ لثمر شجر باليمن"^(١٣١). فهو يسير مع اللفظة في تطورها، بدءاً من الأصل، انتهاء بآخر ما حمله اللفظ من معنى في عصره، وإذا كان

الزبيدي انتهى من تأليف معجمه عام واحد وثمانين ومئة وألف من الهجرة، في أربع عشرة سنة، فهذا يعني أن اللفظة كانت مستعملة في الفترة ما بين عامي الانتهاء والابتداء عام (ثمانية وستين ومئة وألف)، وهذا تحديد دقيق لعمر معنى من معاني الجذر. ومنه أيضا قولهم: الزمن الأخير: وَالْمَحْضَر: خَطُّ يُكْتُبُ فِي وَاقِعَةِ خُطُوطِ الشُّهُودِ فِي آخِرِهِ بِصَحَةِ مَا تَضَمَّنَهُ صَدْرُهُ. قال شيخنا: وهو اصطلاح حادث للشُّهُودِ الذين أحدثهم القضاة في الزمن الأخير^(١٣٢) ويبدو أن المقصود بالزمن هو عصر شيخه.

ومنه التلميح إلى عصر اللفظة من خلال لفظة تحيل إلى الزمن؛ كقول ابن سيده: "وَنَحَرَ الرَّجُلُ فِي الصَّلَاةِ يَنْحَرُ: انْتَصَبَ وَهَذَا صَدْرُهُ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾^(١٣٣) قيل: هو وضع اليمين على الشمال في الصلاة، وأراها لغة شرعية^(١٣٤)؛ فكلمة شرعية أحالت إلى عصر صدر الإسلام عند ظهور المعاني الإسلامية الخاصة بالتشريع.

رابعاً - الربط بين المعاني بالإشارات الدالة على أسبقية الظهور:

المعاجم مليئة بالإشارات التي تدل على الانتقال بين المعاني ومنها:

١ - لفظة (اشتقاق)^(١٣٥) وما تصرف منها:

أدرك اللغويون العرب قديماً أن الكلام يتفتق عن بعضه، يقول ابن فارس (٣٩٥هـ) في ذلك: أجمع أهل اللغة -إلا من شذّ عنهم- أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتقّ بعض الكلام من بعض^(١٣٦)، وعلى هذا النهج ساروا في مادة (ش ق ق) بتعريف الاشتقاق بأنه: "الأخذ في الكلام"^(١٣٧). والاشتقاق في الاصطلاح أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعاً^(١٣٨)، وله أنواع عديدة لكن النوع المعول عليه هنا، الاشتقاق اللغوي وهو: "عملية توليد لفظ من آخر مع وجود صلة معنوية للدلالة على المعنى الجديد"^(١٣٩)؛ أي توليد الكلمة من أصلها اللغوي وذلك بتحديد مادتها الأساسية أو معناها الأصلي. وردّ الكلمات إلى أصولها أمر شغل اللغويين فأفردوا للاشتقاق

كتبنا خاصة منهم؛ الأصمعي، والزجاجي، وابن دريد وغيرهم^(١٤٠). لقد نص بعض المعجميين على تلمس العلاقات بين المعاني عن طريق الاشتقاق، يقول ابن سيده عن كتابه المخصص: «أودعته ما لم أسبق عليه ولا غلب قدحي عليه من تعاريف المنطق... وقصدت من الاشتقاق أقربه إلى الكلمة المشتقة وألقه بها وأدله عليها»^(١٤١)، فهو يتوخى دقة قرب المعاني عند الجمع بينها في الاشتقاق.

تداول المعجميون لفظ الاشتقاق بتصاريفه المختلفة بكثرة؛ للدلالة على انتقال المعاني وتفتيق بعضها من بعض في الجذر الواحد؛ وبيان المعنى الأول والمعنى الذي اشتق منه، حتى غدا للاشتقاق ثلاثة أركان؛ المشتق منه (المعنى الأول)، والمشتق (المأخوذ منه)، والمعنى الجامع بينهما المبيح للتطور، ومن ذلك ما جاء في العين والزور: قول الكذب، وشهادة الباطل، ولم يُشتق تزوير الكلام منه، ولكن من تزوير الصدر^(١٤٢)، والتزوير ميل في وسط الصدر^(١٤٣) فيشارك المعنيان في الانحراف والميلان، وجاء فيه أسود فاحم، للشديد السواد. وهو مشتق من الفحم^(١٤٤). واللاحظ: سمة في مؤخر عين البعير مشتق من لحظ العين وهو النظر بمؤخرها^(١٤٥)، و«الفسق أصله من قولهم: انفسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها، ومنه اشتقاق الفاسق لانفساقه من الخير، أي انسلاخه منه»^(١٤٦)، وفي البارع قال القالي (٣٥٦هـ): «الميطدة خشبة يوطد بها المكان فيصلب لأساس بناء أو غير ذلك. ومنه اشتق توطيد السلطان والملك ونحوه»^(١٤٧)، وقال الثعالبي (٤٣٠هـ): «الوكبان مشية في درجان ومنه اشتق الموكب»^(١٤٨)، وفي المخصص: «العكش من النبات - الكثير الملتف... ومنه اشتق عكاشة»^(١٤٩)، وفي نظام الغريب في اللغة: «الخزوبة مثلها مشتق من الخرعب وهو الغصن لثنيته»^(١٥٠)، وقال ابن القطاع (٥١٥هـ): «عسجر الرجل أسرع ومنه اشتقاق عيسجور»^(١٥١)، وقال نشوان الحميري (٥٧٣هـ): «الجلس: ما غلظ من الأرض، وبه سمي نجد المجلس. ومنه اشتق بعير جلس وناقعة جلس»^(١٥٢).

٢- أخذ^(١٥٣) ومشتقاتها:

الأخذ في اللغة هو: حوز الشيء وجبيه وجمعه^(١٥٤)، وذلك متحقق في هذه الإشارة؛ لأنها تسهم في أن تحوز اللغة معنىً جديداً يضاف إلى معاني الجذر، وهنا أيضاً تتوفر أركان ثلاثة؛ حيث يشار إلى المعنى الأول بالمأخوذ منه، وإلى المعنى المتولد بالمأخوذ؛ لمعنى جامع بينهما وهو الركن الثالث، وهذه الإشارة كثيرة الورود في المعاجم، مما يجعلها متفقة مع المعنى الأصلي للجذر إذ هو التناول^(١٥٥)، فمما جاء فيها اليلمع: الملائد الكذاب، ويقال: أَلْمَعِي، لغة فيه، وهو مأخوذ من السَّراب^(١٥٦)، والأُحْجِيَّة كالأغلوطة مأخوذة من الحِجَا وهو العقل^(١٥٧)، وعَيْش مَسْمُور: ليس فيه كفاية ولا تمام، مأخوذ من اللَّبَن السَّمَار وهو المخلوط بالماء^(١٥٨)، وإنما سمي ندّاً لأنه ندّ عن سائر الطيب أي خرج عنه وتقدمه بطيبه مأخوذ من قولهم ندّ البعير إذا خرج من الإبل وتقدمها^(١٥٩)، ورجل مأفون ذاهب العقل ضعيفه مأخوذ من قولهم أفنّ الضرع إذا فني ما فيه من اللبن^(١٦٠)، وسمي بالتَّور وهو الرسول الذي يتردد ويدور بين العشاق... ومأخذه من التارة، لأنه تارة عند هذا وتارة عند هذا^(١٦١)، وقُتِلَة بارحة: شَرَّر، أخذت من الطائر البارح^(١٦٢)، وعَزَّالِي السَّحَاب: مخارج الماء منه، الواحدة عَزْلَاء. مأخوذة من عَزْلَاء المَزَادَة، وهي مصب الماء منها^(١٦٣).

٣- التوليد:

تولّد الشيء عن الشيء في اللغة: حَصَلَ عنه^(١٦٤). وسمي المولّد من الكلام مُولِّداً إذا استحدثه ولم يكن من كلامهم فيما مضى^(١٦٥)، وكلام مُولّد: مُسْتَحْدَث لم يكن من كلام العرب^(١٦٦).

وفي الاصطلاح: توليدٌ بإضافة معانٍ جديدة إلى وحدات معجمية قديمة^(١٦٧). وتسمية الأشياء ووضع الألفاظ عمل مستمر في جميع اللغات الحية، تزامناً مع ما يستجد من احتياجاتهم واكتشافاتهم وصناعاتهم بناءً على رصيدهم من المفردات^(١٦٨)، وعلى هذا فإن المولد يشي بروح الحضارة التي كانت سائدة^(١٦٩)، فتجد ألفاظ الحضارة التي كانت سائدة في عصر ما، تملأ أفواه الناس.

والحكم على كلمة بأنها مولدة له دلالة زمنية؛ فهذا يدل على أن المعجميين أخرجوها من حظيرة الفصاحة أي من عصور الاستشهاد، وهذا يعني أنها وُلدت بعد القرن الثاني الهجري إن كان ميلادها في الحضر، والقرن الرابع إن كان في البادية، غير أن هذا الكلام فيه نظر إذ ورد لدى الخليل: "يساوي ويسوى واحد، إلا أن يسوى مؤلّد" (١٧٠)، مما يعني أن الحكم على اللفظ بأنه مولد كان في عصور الاستشهاد أيضا، وزعم أحد المحدثين أن العلماء العرب لم يسجلوا المؤلّد في معاجمهم؛ لأنه خارج عصور الفصاحة (١٧١)، وسنحتكم إلى المعاجم اللغوية القديمة لنرى صحة حكمه هذا. فإضافة لنص العين السابق، جاء في الجمهرة "فأما قول النَّاس: خمنت كذا وكذا تخميناً إذا حزره فأحسبه مولداً، وفأما قولهم: شدّر كلامه بشعر فهي كلمة مؤلّدة شُبّهت بالنظم وحسن التأليف، و"طَمَعُ الجند: وقت قبضهم الرزق وأحسبه مولداً من قولهم: طَمَعَ يَطْمَعُ طَمَعاً" (١٧٢)، وقوله: "أحسبه" الواردة في نصين من نصوصه السابقة دليل على حكمه الشخصي على الكلمة، مما يعني أنهم ميزوا القديم من المولد الطارئ على اللغة، وجاء الطّاجن: لغة في الطّيجن، وكلاهما مؤلّد؛ لاجتماع الطاء والجيم في كلمة واحدة، وذلك لا يكون في كلامهم الأصلي (١٧٣)، و"حكي أن الحيهلة: شجرة، ولم يوجد لها أصل في الشعر ولا رواية صحيحة، والكلمة مؤلّدة" (١٧٤)، و"الطرش: أهون الصّم، يقال هو مؤلّد" (١٧٥)، و"زط: أعلم أن قولهم: زطاً هؤلاء القوم، إنما هي كلمة مولدة" (١٧٦)، ورتب الثعالبي قصاص العرب فقال: "فأما العَصَاة فإنها مؤلّدة لأنها من خزف، وقصاص العرب كلها من خشب" (١٧٧). ويستفاد من هذا النص تقدير عمر اللفظة استناداً على الحضارة ومعرفة من هم أهل الخزف، ومتى عرفه العرب؟ وجاء قولهم: تبغدد فلان، مولد (١٧٨)، و"الأئون بالتشديد الموقد... وقيل هو مولد" (١٧٩)، وألهامش: حاشية الكتاب، مولد (١٨٠).

٤ - مُحَدَّث وَأَخَوَاتُهَا:

هذه الإشارة قريبة من سابقتها، فالْمُولّد من الكلام: الْمُحَدَّث (١٨١) والشيء الحديث والمستحدث: هو الجديد ونقيض القديم، وحادثة الشيء أوله وابتدأؤه، والحديث يوصف به كل شيء قريب المدة والعهد به (١٨٢). والتزم المعجميون بالمعنى اللغوي لمادة (ح د ث)،

وطبقوه في تناولهم لتطور المعاني عند استخدامهم لهذه الإشارة؛ إذ استخدموه في كل معنى جديد حادث على المعنى القديم السابق مضافا إليه، وجعلوه وصفا لما كان عهدهم قريب به أو قريب في مدته من زمانهم مما لم يقل في عصور الفصاحة.

وجعل اللغويون، وعلى رأسهم الخليل، هذه الإشارة دلالة واضحة تعرف بها الكلمة (الرباعية والخماسية) المحدثّة، وهي خلوها من أحرف الذلق والشفوية (فر من لب) فهي لديهم "مُحَدَّثَةٌ مُبْتَدَعَةٌ، ليست من كلام العرب" (١٨٣).

ومن الأمثلة في ذلك ما جاء في الجمهرة: أَخ: كلمة تقال عند التأوه، وأحسبها مُحَدَّثَةٌ (١٨٤)، "وأجوائز من العطاء... زعم بعض أهل اللغة أنها كلمة إسلامية محدثة" (١٨٥). والمَحْضَر: خَطٌّ يُكْتَبُ في واقعة خطوط الشُّهُود في آخره بصحة ما تضمنته صدره. قال شيخنا: وهو اصطلاح حادث للشُّهُود الذين أحدثهم القضاة في الزمن الأخير (١٨٦).

٥- الإشارات الدالة على التشبيه:

إن المعنى في المشبه به أسبق في الظهور من المشبه؛ لذا فالمعنى فيه إما أن يكون أصيلا وانطلقت منه كل المعاني، أو يكون متفرعا من الأصل ونشأت عنه بعض المعاني؛ فهو أصل وفرع بحسب حالتيه. واستعمل المعجميون أدوات التشبيه بكثرة في معاجمهم من أجل إلحاق معنى بآخر؛ وذلك لأن أدوات التشبيه تجمع "بين الشئيين أو الأشياء بمعنى ما" وتجعلهما يشتركان في وصف أو أكثر، وتدني المعنى البعيد من القريب (١٨٧)، فسهلت هذه الأدوات على المعجميين الربط بين المعاني، ولفتت النظر إلى المتقدم واللاحق منهما، ومن هذه الأدوات:

• شبه (١٨٨) ومشتقاتها:

يدل لفظها على معناها ففي اللسان: تُشَابَهَ الشَّيْئَانِ وَاشْتَبَهَا: أشبه كل واحد منهما صاحبه (١٨٩) والتشبيه: "الدلالة على مشاركة أمر للآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجه التشبيه" (١٩٠)، وأورد المعجميون بكثرة لفظ (شبه) ومشتقاتها للدلالة على انتقال المعاني بين الألفاظ، وذلك فيه ترتيب ظهور وأسبقية؛ لأن ما

قبل الأداة هو الأسبق في الظهور من الآخر، ومن أمثلة ورودها: "والضُّعْبُوس الضعيف والضَّغَائِيس شبه صغار القِثَاء يُوْكَل شُبُّه الرجل بها"^(١٩١)، "النُّهُوْغ: من السفن البحرية الطويلة السريعة الجري، شَبَّهوها بالطائر"^(١٩٢)، و"النَّحِيْزَة: النَّسِيْجَة شُبُّه الحزام تكون على الفساطيط والبيوت تنسج وحدها فكأنَّ النَّحَايِز من الطرق مُشَبَّهَة بها"^(١٩٣). ومن وروده: "وكَيْد الأرض ما في معادنها من الذهب والفضة ونحو ذلك، وأراه على التشبيه"^(١٩٤)، و"الأقحوان: البابونج، وله نور أبيض يشبه به الثغر"^(١٩٥)، و"قيل: البَوْهَة والبُوه طائر يشبه البومة إلا أنه أصغر منه، والأنثى بُوهة. وقال أبو عمرو: هي البومة الصغيرة ويُشَبَّه بها الرَّجُلُ الأحمق"^(١٩٦)، و"القزح، محرّكة: قَطَعَ من السحاب... وأن يُحْلَق رأس الصبي، وترك مواضع منه متفرقة غير مخلوقة، تشبيهاً بقزَع السحاب"^(١٩٧).

• كاف التشبيه:

من حروف المعاني الدالة على التشبيه^(١٩٨)، ويليهما المشبه به للإخبار عن المشبه^(١٩٩)، ومن أمثلتهما؛ أستاذ فلان: صار في جرأته كالأسد^(٢٠٠)، و"العَلَم: الشقّ في الشفة العليا، والرجل أعلم. والقياس واحد. لأنه كالعلامة بالإنسان"^(٢٠١)، وأسَّلت السلاح: حدّته وجعلته كالأسل^(٢٠٢)، و"استبرد عليه لسانه: أرسله عليه كالمبرد"^(٢٠٣)، فالكاف في الأمثلة الثلاثة نقلت مجال الاستعمال من ما قبلها إلى ما بعدها. فالأسد نقل معناه من الحيوان المعروف بالشجاعة إلى الإنسان عندما شابهه فيها، والرجل مشقوق الشفة العليا سمي بـ (أعلم)؛ لأن ذلك أصبح له علامة، والسلاح أصبح دقيقاً كنبات الأسل ذي الأغصان الدقيقة بلا أوراق، وانتقلت حدة اللسان من المبرد وهو آلة حد السكين إلى من يرسل لسانه بجدة على غيره. ولم أدرج هذه الأداة مع حروف الجر، لأنني قصدت التصنيف الدلالي، لا النحوي.

• كأن:

وتفيد التشبيه والتوكيد^(٢٠٤)، فاستعمالها فيه تأكيد على انتقال المعنى أكثر من الكاف، وأصل كأن - كما ذكر ابن جني - إن زيدا كعمرو ثم إنهم أرادوا الاهتمام بالتشبيه الذي عليه عقدوا الجملة، فأزالوا الكاف من وسط الجملة، وقدموها إلى أولها لإفراط عنايتهم بالتشبيه^(٢٠٥).

ومن أمثلة ورودها: "الأشكَل في ألوان الإبل والغنم: أن يكون مع السواد حمرة وغبرة، كأنه قد أشكَل لونه" (٢٠٦)، و"تُعَقَّد السحاب: صار كأنه عَقْد مَبْنِيٍّ وفيه السيف: سمكة كأنها سيف" (٢٠٧)، و"وَرَجُلٌ مُسْتَأْرَبٌ بفتح الراء، أي مديون، كأن الدين أخذ بآرابه" (٢٠٨)، وفي المحكم: "فَأَمَّا تَنَسَّمت فكأنه من التَّسِيم، كقولك: اسْتَرْوَحْتَ خَبْرًا، فمعناه أَنَّهُ تَلَطَّفَ في التماس العلم منه شيئاً فشيئاً، كهبوب التَّسِيم" (٢٠٩)، و"نَاقَةٌ مُجْمَهَرَةٌ. إِذَا كَانَتْ مُدَاخِلَةً الخَلْق كأنها جُمهور الرَّمَل" (٢١٠)، و"عَقَرَت فلانة بالركب: برزت لهم فطال وقوفهم عليها وكأنها عقرت بهم ركا بهم" (٢١١).

• كما:

وهي مثل الكاف المفردة في إفادة التشبيه (٢١٢)، واستعملها المعجميون بكثرة لغرض نقل المعنى من مجال إلى آخر، فمما ورد فيها "ابتكر: سمع أوائل الخطبة كما يبتكر الرجل الباكورة من الفاكهة" (٢١٣)، وأستبطن الشيء دخل بطنه، كما يستبطن العرق اللحم (٢١٤)، و"صَبَّأ الرجل صُبُوءاً: خرج من دين إلى دين آخر، كما تَصَبَّأ النجوم أي تخرج من مطالعها" (٢١٥)، و"السَّفير ما سَفَّره الريحُ من الورق. والسَّفر خلاف الحضر وهو مشتق من ذلك لما فيه من الذهاب والمجيء كما تذهب الريحُ بالسَّفير من الورق وتجيء" (٢١٦).

• مثل:

أداة تشبيه (٢١٧)، ويقال: هذا مِثْلُه ومِثْلُه كما يقال شَبَّهه وشَبَّهه بمعنى (٢١٨)، وقد ترد في المعاجم بمعنى شبه أو قياساً على؛ ومن ذلك "ضَرَّة الإبهام: أسفلها، مثل ضَرَّة التَّدي" (٢١٩)، و"طويت الأرض في معنى قرونها سواء كأنك تخرج من موضع إلى موضع مثل طي الثَّوب" (٢٢٠)، و"جَثَّتْ في مِثْل مَجَرِّ الضَّبْع، يريد السَّيْل قد خرق الأرض فكان الضَّبْع جَرَّتْ فيه" (٢٢١)، وفيه أيضاً الأغبر: الذي لونه مثل لون الغبار (٢٢٢)، و"جَرَذَت القَرَحَة: إِذَا تَعَقَّدَتْ مثل الجُرْد" (٢٢٣)،

و"فَلَّك الفصيل: عمل له من الهَلْب مثل فَلَكَة المَغْزَل ثم شَقَّ لسانه فجعلها فيه لثلاً يرضع" (٢٢٤).

• مَثل:

وهي كالأداة السابقة في دلالتها على التشبيه^(٢٢٥)؛ لقول صاحب اللسان السابق في صدر (مِثْل)، ومن أمثلتها المِثْمَل: سيف قصير يشتمل عليه الرجل فيغطيه بثوبه. وفلان مُشْتَمِل على داهية، على المثل^(٢٢٦)، وعَقْدَ كلامه: أعوصه وعمّاه. وعقد قلبه على الشيء: لزمه، وكلاهما على المثل^(٢٢٧)، و ورد في المخصص "سراج النهار والهدى - سراج المؤمن على المثل^(٢٢٨)، واشتعل غضبا: هاج، على المثل، وأشعلته أنا. واشتعل الشيب في الرأس: انْقَدَ، على المثل، وأصله من اشتعال النار^(٢٢٩).

٦ - المجاز^(٢٣٠):

قال في الصحاح: "وقولهم: جعل فلان ذلك الأمر مجازاً إلى حاجته، أي طريقاً ومسلِكاً^(٢٣١)، وهذا يتوافق مع معنى المجاز عند العرب إذ جعلوه أداة وطريقاً ومسلِكاً يفرعون به الكلام من بعضه، حال وجود علاقة بينهما.

ميّز اللغويون العرب الحقيقة من المجاز، ليس على المستوى البلاغي فحسب، بل على المستوى اللغوي، فاعتمد عليه أبو عبيدة في تأليف كتابه (مجاز القرآن)، إذ تعني كلمة مجاز عنده "الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة فيما بعد، ولعل ابن قتيبة قد تأثر في كتابه (مشكل القرآن) بأبي عبيدة في استخدام كلمة المجاز بهذا المعنى العام^(٢٣٢).

لقد أدرك المعجميون العرب القدماء الفرق بين المعنى الحقيقي والمجازي؛ ففرقوا بين التعبير عن المعنى باللفظ الموضوع له في اللغة أو بلفظ لم يوضع له؛ فإن كان الأول فهو المعنى الحقيقي وإلا فهو المجازي، ومن هنا عدوا المجاز طريقة من طرق انتقال المعنى من الأصل (المعنى الحقيقي) إلى الفرع (المعنى المجازي)، مشترطين وجود ارتباط بين المعنى المعجمي للكلمة والمعنى الذي يجاز استعمال الكلمة فيه^(٢٣٣)، وهو عندهم للتوسع في اللغة فـ"باب المجاز واسع في تصحيح الكلام^(٢٣٤).

وقد أقام الزمخشري معجمه (أساس البلاغة) على هذا التفريق، إذ يقول في مقدمته: "ومنها تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة" (٢٣٥). جاء في الأساس آسفني ما قلت: أغضبني وأحزني. ومن المجاز: أرض أسيفة: لا تموج بالنبات، وفيه أيضاً بَحَّ الشَّاةُ: بلغ بذبحها القفا. ومن المجاز: بَحَّه الوجدُ إذا بلغ منه المجهود (٢٣٦). ومن أمثلة ورودها في المعاجم الأخرى؛ قيل للحصير فحل لأنه يُسوَّى من سَعَف الفحل من النخيل، فتكلم به على التجوُّز كما قالوا فلان يلبس القطن والصوف (٢٣٧)، وأن كل جماعة يمكن أن تحف بشيء فهي عندهم طائفة، ولا يكاد هذا يكون إلّا في السير هذا في اللغة والله أعلم. ثم يتوسعون في ذلك من طريق المجاز فيقولون: أخذت طائفة من الثوب، أي قطعة منه (٢٣٨)، ومنه: العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بيده أي أخذ،... وقال بثوب أي رفعه، وكل ذلك على المجاز والاتساع (٢٣٩)، وأمس وجهه الماء وأمسّه الطيب إذا لطّحه مجاز (٢٤٠)، وجاء فيها الهباء هو ما تثيره الخيل بجوافرها من دُقاق الغبار. وقيل لما يظهر في الكوى من ضوء الشمس. ومن المجاز: الهباء: القليلو العقول من الناس (٢٤١).

٧- الاستعارة (٢٤٢):

من معاني الاستعارة في اللغة: الطلب والتداول (٢٤٣)، وكلاهما متحقق في هذه الإشارة، فبعض المعاني تطلب ألفاظاً من معانٍ أخر حتى تكتسي بها ثم تكثر وتداول وتصير بمنزلة الأصل، قال أبو علي الفارسي: "كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب فتصير بمنزلة الأصل" (٢٤٤). وعدّ الثعالبي الاستعارة من سنن العرب وقال فيها: "هي أن يستعيروا للشيء ما يليق به، ويضعوا الكلمة مستعارة له من موضع آخر" (٢٤٥)، وعدها ابن الأثير (٦٣٧هـ)، مشاركة بين اللفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر (٢٤٦).

واستعملها المعجميون إشارة إلى نقل المعاني من المعنى المستعار منه إلى المعنى المستعار له، ومما جاء فيها: "وكل ذي حافر يرُمح رمحاً إذا ضرب برجليه، وربما استُعير الرُمح لذي

الخُف^(٢٤٧)، و"الوجار، والجمع وُجُر وهو سَرَب الثعلب والليوث وما أشبهها وربما استعير لغيرهما^(٢٤٨)، والصوت خُئَّة: كالعُئَّة؛ وخُنَّ البعير خُنَّاناً: كالسُّعال-واستعير للإنسان إذا كان عِلَّة^(٢٤٩)، و"المجثمة هي الشاة التي تُرمى بالحجارة حتى تموت، ثم تؤكل. قال: والشاة لا تَجُثِم إنما الجثوم للطير، ولكنه استعير^(٢٥٠)، و"المُواضِخَةُ تَبَارِي المستقيين، ثم استعير في كلِّ متبارين^(٢٥١)، وأَجَزَل، وهو ما عَظُم من الحَطَب، ثم استعير، فقليل: أَجَزَل في العطاء^(٢٥٢)، وقد مُستعار الشَّفة لغير الإنسان كالدُّلو ونحوه^(٢٥٣)، والأصل في ذلك الحَمَل على الظاهر. فاستعير للحبل^(٢٥٤)، وإطار الشَّفة ملتقى جلدها ولحماتها مستعار من إطار المُنْحَل أو الدُّف^(٢٥٥)، والحَسْف: الثَّقْصان والهوان، وأصله أن تُحْبَس الدابة على غير علف ثم استعير فوضع موضع الهوان^(٢٥٦).

وقد نظر ابن قتيبة للمعجميين العرب عندما قال عن الاستعارة: "فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مشاكلاً^(٢٥٧)، فحولوا تنظيره إلى تطبيق في معاجمهم، يقول الأزهري (٣٥٠هـ) ذاكرا سبب تسمية اللواء بالخال، مبينا أن الثاني من الأول بسبب: قلت: الخال ضَرْبٌ من بُرُود اليمن الموسيَّة. والخال: اللِّواء الذي يعقد لولاية وال. ولا أَرَاهُ سُمِّيَ خالاً. إلا لأنه كان يعقد من بُرُود الخال^(٢٥٨)، والعَضارة الطين اللازب الأخضر. والغَضار: الصَّحفة المتخذة منه^(٢٥٩). وفي المجاورة "قالعُصْب: الكِراء الذي يؤخذ على العُصْب، سُمِّيَ باسمه للمجاورة^(٢٦٠)، وفي المشاكلة الرداء أيضا السيف على الاستعارة لأن حمالته تقع موقع الرداء من العنق^(٢٦١)؛ وهو هنا يجعل المشاكلة المكانية سببا للتسمية فموقع السيف والرداء واحد من العنق.

٨- الكناية:

المقصود من التكنية عن الأمر: التكلم بغيره مما يستدل عليه^(٢٦٢)، وهو اللفظ الدال على الشيء على غير الوضع الحقيقي بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه^(٢٦٣). وقد وردت الكناية في المعاجم وسيلة لانتقال المعاني بين الألفاظ لجامع بينهما، غير أن أكثر

ورودها كان للتكنية عن الشيء الذي يُستفحش ذكره، وقد جعلها في اللسان أحد الأسباب التي تأتي من أجلها الكناية^(٢٦٤). ومما ورد فيها "يقال: أنّ السوء كناية عن اسم البرص"^(٢٦٥)، و"يقال للمرأة: أنتِ خَلِيَّةٌ، كناية عن الطلاق"، و"أهل البادية يسمّون الخاتنة أَسِيَّةً، كناية"^(٢٦٦)، و"رجل جَعَدَ الأصابع، كناية عن البُخل"^(٢٦٧)، و"من الكناية: بشّ لي فلان بخير إذا أعطاك، لأنّ العطاء تلو البشاشة"^(٢٦٨)، و"وَضَعَ العصا كناية عن الإقامة. ووضع السلاح في العدو: كناية عن المقاتلة"^(٢٦٩)، و"العرب تجعل الرُمح كناية عن الدفع والمنع"^(٢٧٠)، والملاحظ على أكثر الأمثلة أن العرب تخفف من وطء بعض المعاني في النفس بالكناية عنها، فالتصريح ببعضه مما يجرح الخواطر وبعضه مما يخدش الحياء؛ لذا كانت الكناية سبيلاً للتطور في بعض الألفاظ أحياناً حفاظاً على الذوق العام.

٩ - الألفاظ الدالة على القياس:

• القياس:

قياس الشيء بالشيء في اللغة: تقديره على مثاله، وهو يَقْتَس الشيءَ بغيره: أي يقيسه به^(٢٧١)، وفي الاصطلاح "حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع"^(٢٧٢).

والقياس طريقة لنماء اللغة إذ به ترتبط الألفاظ بمعانيها الجديدة، وقصره بعض علمائنا القدماء على توليد الصيغ في فن الصرف فكان في نظرهم معيارياً^(٢٧٣)، ولكنه باب عظيم في الدلالة المعجمية إذ تتفق بواسطته معان جديدة، لذا كانت عبارة فنندريس (١٩٦٠م) أكثر شمولاً عندما قال: "يطلق القياس على العملية التي بها يخلق الذهن صيغة أو كلمة أو تركيباً تبعاً لأنموذج معروف"^(٢٧٤)، فورود لفظة (كلمة) يوحي بأن القياس يكون في المعاني كما يكون في الصيغ، وقد عبر عن هذا المعنى د. إبراهيم أنيس عندما قال: "أخذ القياس اللغوي معنى جديداً لم يكن مألوفاً لدى سيبويه ولا المتقدمين من معاصريه، وهو استنباط شيء جديد في صورة صيغ أو دلالات أو تراكيب"^(٢٧٥) فكلمة (دلالات) فيها إشارة واضحة على أن القياس تعدى الصيغ إلى المعاني، واستعملت هذه الإشارة (القياس) في

المعاجم دلالة على التطور، إذ إن القياس له أركان أربعة هي: المقيس عليه (الأصل)، والمقيس (الفرع)، والعلة الجامعة الموجبة للركن الرابع وهو (الحكم المشترك) ^(٢٧٦)، ومن استعمال هذه الإشارة في المعاجم، قوله في البارع: "العُمر الذي لم تمكنه التجارب... وأصله الصبي الذي لا عقل له ويقتاس منه لكل من لا خير فيه" ^(٢٧٧)، وألحَمَكَة: القَمَلَة، وجمعها حَمَك. وقال: قد يُقْتَس ذلك للدَّرة ^(٢٧٨)، و"مما هو محمول عليه قياسا قول أبي عبيد: البكع أن يستقبل الرجل بما يكره" ^(٢٧٩)، و"سَبْعَة مُجِحُّ إذا حَمَلَتْ وأقربت وعظُم بطنها وقيل كل ذات ظُفَر من السَّبَاع مُجِحُّ وقد يُقْتَس ذلك للمرأة الجُبَلَى كما يُقْتَس الجُبَلَى من النِّسَاء للسَّبْعَة" ^(٢٨٠). ولهذه الإشارة حضور كبير في كتاب المقاييس في اللغة لابن فارس سنأتي عليه - إن شاء الله - عند عرض مثال يعالج التطور على مستوى المعجم الواحد.

• الحمل:

الحمل في اللغة: الإقلال ^(٢٨١)، وأَقَلَّ الشيء: حمله ورفع ^(٢٨٢)؛ فحمله يعني: نقله من مكان إلى آخر، وهنا يلتقي المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي؛ إذ إنَّ حمل الشيء على الشيء إلحاقه به وإعطاؤه حكمه ^(٢٨٣). وهذه الإشارة مرتبطة فيما قبلها؛ لأنَّ القياس حمل يحمل به غير المنقول من كلامنا المستحدث الذي نحكي به العرب على الكلام المنقول، وهو العربي الفصيح ^(٢٨٤)، وهذا يعني أن لدينا أركاناً أربعة؛ محمول عليه وهو المعنى الأصلي، ومحمول وهو الفرع أو المعنى المتطور الجديد، ومعنى مشترك وحكم واحد، وهذه الإشارة دارت كثيراً عند ابن فارس في مقاييسه؛ لأنها تكاد تكون مرادفة للقياس الذي أقام عليه معجمه، ومما جاء في المعاجم من هذه الإشارة قوله في التهذيب: "عضَّلت المرأة تعضيلاً، إذا نشب الولد فخرج بعضه ولم يخرج بعض فبقي معترضا وكان أبو عبيدة يحمل هذا على إعضال الأمر ويراه منه" ^(٢٨٥)، وفي المقاييس الرواق: مُقَدَّم البيت. هذا هو الأصل. ثم يحمل عليه كل شيء فيه أدنى تقدم" وقوله أيضا: "الدُّباب، معروف... ومما يشبه به ويُحمل عليه ذباب العين: إنسانها" ^(٢٨٦).

١٠- حروف الجر:

استفاد اللغويون من معاني حروف الجر التي تدل عليها في نفسها، فاستعملوها للدلالة على انتقال المعاني، ومنها:

• الباء:

حرف الباء من حروف الجر التي لها معانٍ كثيرة، ومنها الإلصاق^(٢٨٧)، وهو متحقق هنا إذ إنها تلصق المعاني اللاحقة بالسابقة فتجري عليه معناها لعلة مشتركة، فعلى هذا تأتي (الباء) مشيرة إلى انتقال الألفاظ إلى طور جديد من المعاني.

ومن أمثلتها ما جاء في العين الخَدَمَة سير غليظ محكم كالحلقة، يشد في رسغ البعير... وبه سمي الخلخال خَدَمَة^(٢٨٨)، وُأنداء من المجالسة، يقال: ناديت فلانا أي جالسته في النادي وبه سمي المجلس النادي^(٢٨٩)، وقال ابن دريد: أُلصَّعَر: داء يصيب الإبل فتلتوي منه أعناقها، وبه سُمي المتكبر أُلصَّعَر^(٢٩٠)، وُأَلْغُوْغَاء: صغار الجراد، وبها سميت العامة^(٢٩١)، وأُلصَّعِد: الإذابة، ومنه قيل: خَلَّ مُصْعَدٌ، إذا عولج بالنار^(٢٩٢)، وهي كثيرة الورود في المعاجم.

• مِنْ:

أحد معاني حرف الجر (مِنْ) أن تكون للتبويض^(٢٩٣)، وهذا يبيح للمعجميين استعمالها أداة للدلالة على تطور المعنى، إذ إن ما بعدها يكون بعضاً مما قبلها، ومن معانيه أيضاً دلالة على الجنس^(٢٩٤)، وهنا يكون معناها داخلاً في الأصل الذي يشير إليه المعجميون عادة بضمير الغائب (الهاء) في قولهم (منه)، وعلى هذا يكون لدينا أصل للمعنى وفرع عليه. وهذه الإشارة لها دوران كثير في المعاجم.

ومما جاء فيها الرُّعْد: اسم مَلَك يسوق السَّحاب، وتسميحه صوته الذي يسمع ومن صوته اشْتَقَّ رَعْدٌ يرْعُدُ، ومنه الرَّعْدَة والارتعاد^(٢٩٥)، وُأُلْخِدَ: الشَّقُّ في الأرض. وقد خَدَّ يَخْدُ والأخدود أفعول منه... ومنه قيل للجداول: الخِداد^(٢٩٦)، وأُلصَّبَغ: بكسر الصاد وسكون الباء الدين مشتق من الصبغ بفتح الصاد وسكون الباء وهو الغمس ومنه سبَّاغ

الثوب^(٢٩٧)، والرَّمْد: الهلاك، ومنه عام الرَّمَادَة^(٢٩٨)، والمِرْبَد: الموضع الذي تحبس فيه الإبل وغيرها، ومنه سُمِّيَ مِرْبَدُ البصرة^(٢٩٩)، ويقال سنة مُجَرَّمَة، أي تامة، كأنها تصرَّمت عن تمام. وهو من تجرَّم الليلُ ذهب^(٣٠٠)، وقال الثعالبي متحدثا عن تفصيل الطيران: "فإذا كان مقصوفاً وطار كأنه يردّ جناحيه إلى ما خلفه قيل: جَدَفَ ومنه سُمِّيَ مِجْدَافُ السفينة^(٣٠١)، و"عَمَدُ البعير عَمَدًا: انكسر سنامه... ومنه رجل عَمِيد ومَعْمُود وهو المشغوف الذي هدّه العشق^(٣٠٢)، وأمعن الفرس إمعانا تباعد في عدوه ومنه قيل أمعن في الطلب إذا بالغ في الاستقصاء^(٣٠٣)، والعَسْجَرَة: الخبث، ومنه سميت السَّعْلَة عَيْسَجُورًا لخبثها^(٣٠٤).

• ربما:

أصلها حرف الجر رُبَّ، و (ما) زائدة وطأتها للدخول على الفعل، وتفيد تقليل النظر^(٣٠٥)، ولهذا معناه هنا؛ وهو أن النظر الذي بعد الإشارة (ربما) أقل انتشارا في معناه من النظر الذي قبلها، مما يجعله أسبق في الظهور، ودلالة النظر تقودنا إلى وجود وجه للتشابه بين المعنيين أباح انبثاق أحدهما عن الآخر.

ومن ورودها في المعاجم القَيْن والقِيَنَة: العبد والأمة. وجرى في العامة أن القِيَنَة: المُنْعِيَنَة، وربما قالت العرب للرجل المَتَزَيِّن بالبَّاس: قِيَنَة، كان الغناء صناعة له أو لم يكن^(٣٠٦)، و"الرَّئْد: شجر طيب من شجر البادية... وربما سَمَوْا عود الطيب رَئْدًا^(٣٠٧)، و"الْخَمْش: الخَدَش في الوجه، وربما استعمل في سائر الجسد^(٣٠٨)، والثَّوَل: داء يصيب الشاة فتسترخي أعضاؤها، وتيس أثَّوَل وربما قالوا للأحق البطيء الخير: أثَّوَل^(٣٠٩)، وقال دُعُوب: الطريق السهل. وربما قالوا: فرس دُعُوب، إذا كان مديدا^(٣١٠)، والحافر يقع على الخيل والبغال والحُمُر وربما قالوا للقدم حافر يريدون تقييحها^(٣١١).

١١- ثُمَّ:

حرف عطف يدل على الترتيب والتراخي والمهلة^(٣١٢)، وعلى هذه الدلالة استند المعجميون في نقل المعنى، لا سيما أن دلالتها تعني ترتيب حدوث المعاني؛ فما يسبقها يكون سابقا في المعنى أيضا لما يأتي بعدها، ومما جاء فيها: الدَّفَن: دفن الميت، ثم قيل: دفن سرّه، إذا

كتمه^(٣١٣)، و"الخيال أصله الصورة المجردة كالصورة المتصورة في المنام وفي المرأة... ثم تستعمل في صورة كل أمر متصور"^(٣١٤)، وأصل التسلان للذئب ثم استعمل في غير ذلك^(٣١٥)، وأصل الخُضرة للريحان والبقول، ثم قالوا لليل أخضر^(٣١٦).

١٢ - الإشارات الدالة على التخصيص والتقليل:

• خُصَّ ومشتقاتها:

تأتي هذه الإشارة في المعاجم لتخصيص المعنى العام، وقد سبق علماء العربية القدماء لغويي العصر الحديث، الذين يرون أن اللغات تتجه في معظم أحوالها إلى التخصيص في المعنى بعد أن كانت المعاني كلية تعبر عن حاجات مطلقة^(٣١٧)، سبقوهم في التفريق بين المعاني الخاصة والمعاني العامة؛ يقول السيوطي عن العام المخصوص: "هو ما وضع في الأصل عاما، ثم خُصَّ في الاستعمال ببعض أفرادهِ"^(٣١٨).

والمقصود بتخصيص الدلالة، أن تتحدد أو يضيق مجالها، فيصبح اللفظ جزئياً، وتخصيص الدلالة يصيب كثيراً من ألفاظ اللغات، ويعد من مظاهر التطور الدلالي^(٣١٩)، استعمل القدماء (خُصَّ) ومشتقاتها في معاجمهم؛ لتعبر عن تطور المعنى وانتقاله؛ ومما جاء في ذلك "السَّلاح ربما خص به السيف"^(٣٢٠)، و"الْفَتَتْ كلَّ شيءٍ مَفْتُوتٍ إلا أنهم خصوا الخبزَ المفتوتَ بالفتيت"^(٣٢١)، و"الطَّعام: ما يؤكل، وربما خُصَّ بالطعام البُر"^(٣٢٢)، والثلة: الجماعة من الغنم... قال بعضهم: ربما خصت به الضأن^(٣٢٣)، و"النَّجم: الكوكب، وقد خص الثريا فصار لها علماً"^(٣٢٤)، و"المَأْتَم في الأصل: مُجْتَمَع الرجال والنساء في الغم والفرح، ثم خصَّ به اجتماع النساء للموت"^(٣٢٥)، و"أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جَوْر، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل"^(٣٢٦).

• قد:

حرف يفيد التقليل مع المضارع^(٣٢٧)، وهو أكثر ما يستعمل إذا قصد التطور، وهذا له دلالة؛ لأن تقليل حدوثه دليل على أن المعنى فيه ليس أصلياً بل منتقلاً إليه من غيره، ويقول عنها الخليل: "وتكونُ (قد) في موضع تُشبهه (رُبَّما)، وعندها تميل (قد) إلى الشكِّ إذا كانت مع العوامل كقولك: قد يكون ذلك^(٣٢٨)، ولهذا أيضاً دلالة؛ لأن المعنى بعدها يكون غير ثابت ثبوته في غيرها، وهنا أيضاً يكون غير أصلي فيها، بل منقولاً، ومن أمثلة ورودها في المعاجم؛ رَكَتْ الإبل تَرَّتْكَ رَتْكا... وهي مشية فيها اهتزاز. وقد يستعمل في غير الإبل، وهي في الإبل أكثر^(٣٢٩)، والخُلْبُ: البرق الكاذب الذي لا مطر معه كأنه يخلب من يشيمه أي يخدعه... وقد يوصف السحاب بأنه خُلْبٌ، وذلك إذا كان فيه برق كاذب^(٣٣٠)، والخَشْرَم: موضع الزنابير والنحل، وقد يسمى النحل: خَشْرَماً^(٣٣١).

١٣ - الإشارات الدالة على كثرة الاستعمال والاتساع:

الإشارات هنا تدل على امتداد المعنى؛ أي انتقاله من خاص إلى عام، وهو يقابل الإشارات الدالة على تضيق المعنى، وكلاهما عند المحدثين من مظاهر تغير المعنى أو التطور الدلالي^(٣٣٢)، وقد عبر المعجميون العرب القدماء عن مظهر التطور هذا بعدة إشارات:

• كثر^(٣٣٣) ومشتقاتها:

الكُثْرُ في اللغة هو معظم الشيء^(٣٣٤)، والكثرة يقصد بها كثرة استعمال اللفظة وتداولها، وهو ضابط لصحة اللفظة حُدَّ بزمان الفصاحة، لذا فقد عول عليه اللغويون - وخاصة النحويين - في اطراد قواعدهم وضبطها^(٣٣٥)، وجعل له كراع النمل في كتابه (المنتخب من غريب كلام العرب) باباً سماه "باب ما عُدل به عن جهته لكثرة استعمال الناس إياه^(٣٣٦)، ولدى المحدثين فإن اللفظ إذا كثر استعماله تعرض معناه للتغير^(٣٣٧)، ومن خلال نصوص المعاجم يلاحظ أن هذه الإشارة لها ثلاثة معان:

أ- العموم:

وذلك بأن المعنى يكون خاصاً، ثم يطلق للدلالة على معنى عام لجنس المعنى الأصلي أو أشمل؛ وهذا يتضح في النصوص المعجمية الآتية: "ومنه الغانية: المرأة التي غَنِيَتْ بزوجه عن الرجال، ثم كثر ذلك حتى سموا النساء كلهن غَوَانِي" (٣٣٨)، و"الحَفَّان: صغار النعام، الواحدة حَفَّانة؛ ثم كثر ذلك حتى استعمل في صغار كل جنس" (٣٣٩)، و"الثَّجَّة طلب الغيث، ثم كثر ذلك فصار كل طلب انتجاعاً" (٣٤٠)، و"الملاحاة: الملاومة والمباغضة، ثم كثر ذلك حتى جعلت كل ممانعة ومدافعة ملاحاة" (٣٤١)، و"الْجَزَل: الحطَب اليابس، وقيل الغليظ، وقيل ما عظم من الحطَب وييس ثم كثر استعماله حتى صار كل ما كثر جَزَلاً" (٣٤٢).

ب- انتقال المعنى:

يقصد به انتقال المعنى إلى معنى آخر بعينه ومن ذلك؛ "المَيْسُ: شجر من أجود الشجر خَشْباً، وأصلبه، وأصلحه لصنعة الرِّحال، ومنه تُتخذ رِحال الشَّام، فلما كثر قالت العرب: المَيْس: الرِّحْل" (٣٤٣)، و"السَّمَلَة وهي الثُّراب الذي أوقدت عليه النار وما طُرِح على النار ليخبز فهو المَلِيل فكثر عندهم حتى قالوا: أَكلنا مَلَةً؛ يعنون الخُبْزَةَ" (٣٤٤)، و"سَطَعَ النور وغيره...، إذا انتشر، ثم كثر ذلك حتى قالوا: سَطَعَتْ رائحة الطَّيْب" (٣٤٥)، و"الْوَرْد: الحظ من الماء، وكثر ذلك حتى قيل للقوم الذين يردون الماء وَرْداً" (٣٤٦)، و"فَلان يَرْكُضُ دَابَّتَه، وهو ضَرْبُهُ مَرْكَلِيهَا برجليه. فلما كثر هذا على ألسنتهم استعملوه في الدَّوَابِّ فقالوا: هي تَرْكُضُ، كَأَنَّ الرِّكْضَ منها" (٣٤٧)، و"الْعَقْل الدِّيَّة وأصله أنهم كانوا يسوقون الإبل فيعقلونها بفناء أهل المقتول دِيَّةً فكثر ذلك حتى سميت الدية عقلاً" (٣٤٨).

ج- التخصيص:

هذا من التناقض أن تدل الإشارة على عكس معناها، فبدلاً من أن تحمل دلالة الانتشار، حملت دلالة تخصيص معنى بعينه دون باقي جنسه أو بالأحرى تكثيره في جنس دون آخر فكانها خصته به، ومن ذلك؛ "الإِسَاد: الإغذاذ في السير. وأكثر ما يستعمل ذلك في

سير الليل^(٣٤٩)، و السَّعَف: أغصان النخلة، الواحدة: سَعَفَة، وأكثر ما يقال ذلك إذا يبست^(٣٥٠)، و العُثَان - الدخان... وأكثر ما يستعمل العُثَان فيما يُتَبَخَّرُ به^(٣٥١)، و دَلَع لسانه يَدْلَعُه دَلْعاً و أدْلَعَه أخرجه من عطش أو غيره وأكثر ما يقع على الكلب والذئب^(٣٥٢).

• توسع^(٣٥٣) ومشتقاتها:

مادة (و س ع) في اللغة عكس التضييق^(٣٥٤)؛ وفي الاصطلاح: "توسيع معنى اللفظ ومفهومه، ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل"^(٣٥٥)، وللاتساع معانٍ آخر في النحو منها القلب والحذف والتضمين، وباب الاتساع واسع في النحو، إلا أن العرب توسعوا في كلامهم أكثر مما لدى النحويين، فأعطوا الشيء حكماً شبيهه، أو حكم مجاوره، أو عبروا عن الشيء بغير أصل وضعه^(٣٥٦)، و غير ذلك من طرق انتقال دلالات الألفاظ إلى مجال آخر، وقد تقدم في هذا البحث قول ابن جني: إن انتقال المعنى من الحقيقة إلى المجاز يتم لمعان ثلاثة: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، وعند قراءة أمثله التي ساقها يلاحظ أن الاتساع هو الزيادة في المعنى^(٣٥٧)، وهو ما يتفق مع المعنى اللغوي للمادة. وللاتساع فائدة عظيمة على اللغة؛ وهي التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل، بمعنى أن يزداد في المعنى من غير أن يزداد في اللفظ، ومن ثم يصل المتكلم إلى مراده من أسهل طريق وبأقل جهد^(٣٥٨).

ومما جاء منها في المعاجم؛ "قد يُسمَّى المطر رَرْقاً... وهو اتَّساع في اللغة"^(٣٥٩)، ويقال: للقفَّاس: الماسيخِيُّ، وأصله لرجل من أزد السَّراة، ثم اتَّسع فيه، كما قيل لكل حدَّاد: هالِكِي^(٣٦٠)، و أَفْحَشَ الرجل: قال الفُحْش: ... ويقولون: الفاحش: البخيل، وهذا على الاتساع^(٣٦١)، و "مُظَّتْ الأديم الدَّهْن: سقيته. ثم يُتوسَّع فيه فيقال: مَظَّعَ الرَّجُلُ الوتر تمطيعة: مَلَّسه"^(٣٦٢)، ويقال: خرج فلان بضالته، وإنه لكامل الضالة: يراد السلاح كله على سبيل الاتساع^(٣٦٣)، وقد وردت هذه الإشارة في مقاييس ابن فارس بتصاريدها المختلفة ثلاثاً وعشرين مرة^(٣٦٤).

• عمّ:

العموم هو: الشمول والكثرة في اللغة^(٣٦٥)، وفي الاصطلاح هو: إطلاق اسم نوع خاص من أنواع الجنس على الجنس كله^(٣٦٦)، وهذه الإشارة تكاد تكون نفسها الإشارة السابقة لأنها هي نفسها في المعنى، وبعض العلماء لم يفرقوا بينهما، فبعضهم سماه التعميم، وبعضهم سماه التوسع^(٣٦٧)، غير أن إشارة الاتساع أكثر منها ورودا في المعاجم.

ومما ورد في المعاجم: أشناق الديّات أن تكون دون الحماله بسوق دية كاملة، وهي مئة من الإبل، فإذا كان معها جراحات دون التمام فتلك أشناق لأنها أبخرة قلائل على قدر أرش الجراحة، وكأنا اشتقاق أشناقها من تعلقها بالديّة العظمى، ثم عمّ ذلك الاسم حتى سميت بالأشناق من غير الديّة العظمى^(٣٦٨). و"منه غُضُونُ القَدَمِ وقد عمّنا به جميع الجسد وكل ما تشي - فقد نَعَضْنَ ومنه الغَضَن - وهو الكسر في العود"^(٣٦٩)، و"العجب أصل الذنب وقد عمّت به جميع الدواب"^(٣٧٠)، و"أصحب البعير والدابة: انقادا. ومنهم من عمّ فقال: وأصحب ذلّ وانقاد من بعد صعوبة"^(٣٧١)، و"التفيس والمُنْفِس المال الذي له قدر وخطر، ثم عمّ فقال: كل شيء له خطر وقدر فهو نفيس ومُنْفِس"^(٣٧٢)، و"التحوّب أيضاً: البكاء في جَزَع وصياح، وربما عمّ به الصياح"^(٣٧٣). والغريب أن جمهرة ابن دريد خلت من هاتين الإشارتين (الاتساع^(٣٧٤) والتعميم) فقد استعمل التعميم كثيرا، لكنه عبر عنه بـ (كثر).

• شاع:

في اللغة: شاع الخبر انتشر وذاع وشاع في الناس، واتصل بكل أحد فاستوى علم الناس به ولم يكن علمه عند بعضهم دون بعض^(٣٧٥). وعلى هذا تكون إشارة تطور تعني حدوث تطور دلالي لفظة ما صاحبه انتشار على ألسنة الناس في زمن معين، حتى سجله جماع اللغة؛ ومن ذلك "ناقة جُمالية: وثيقة تشبه الجمل في خيلقتها وشدتها وعظمتها؛... وقيل: الأصل في هذا تشبيه الناقة بالجمل، فلما شاع ذلك واطرد صار كأنه أصل في بابه حتى عادوا فشبّهوا الجمل بالناقة في ذلك"^(٣٧٦)، وأصل الكفر تغطية الشيء تغطية

تستهلكه... ثم شاع الكفر في ستر النعمة خاصة^(٣٧٧)، وأصل العُضد في اليدين، فاستُعير للمعين، ثم استعملوا من معناه الفعل، ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية^(٣٧٨)، وأصل معنى البر السعة، ومنه أخذ البرُّ مُقابل البحر، ثم شاع في الشفقة والإحسان والصلة^(٣٧٩).

• اطرْد:

الاطراد لغة: التتابع، واطرْد الشيء: تبع بعضه بعضاً وجرى، وهو أيضاً تتابع الكلام^(٣٨٠).

ووردت اللفظة في بعض المعاجم دلالة على انتقال المعاني وفشوها في المعنى الجديد، بدليل النص السابق في الإشارة (شاع) الذي قال فيه: فلما شاع ذلك واطرْد صار كأنه أصل في بابه حتى عادوا فشبهوا الجمل بالناقة في ذلك، وهي في المعاجم بهذا المعنى على قلة ومن ذلك؛ المُطْعِمة: الإصبع الغليظة المتقدمة من الجوارح، لأن الجارحة به تحفظ اللحم، فاطرْد هذا الاسم في الطير كلها^(٣٨١)، وثُلُثُ النَّاقَةِ أيضاً: ولدها الثَّالِث، وطَرَدَه ثعلب في ولد كل أنثى^(٣٨٢)، وهذه الإشارة حضور كبير في مقاييس ابن فارس حيث بلغت ثنتي عشرة ومئة مرة، وعبر عنها بمطرْد، ويطرد، واطرْد، ولكنه لم يقصد منها التطور الدلالي، بل قصد وجود معنى الجذر في كل ما أخذ منه من ألفاظ، بما يخدم نظريته التي سماها المقاييس، وهي دوران المادة حول معنى عام.

١٤ - العامة:

العامة في اللغة من: عَمَّ الشيء يَعُمُّ عُمُوماً: شمل الجماعة، والعَمَّ جماعة من الناس، والعامة ضد الخاصة^(٣٨٣)، وسميت العامة بذلك لكثرتهم وعمومهم في البلد^(٣٨٤).

يقودنا التعريف الأخير إلى حد فاصل في معرفة من هم العامة؛ وذلك أن بعضهم ذهب إلى أنهم كما تبين له "جماعات من التجار والصنّاع والطلاب وبعض المتعلمين الذين لم يحصلوا الكثير من المعارف. أما الخاصة الذين يرد ذكرهم في بعض المصنّفات فهم علماء اللغة والأدب وأهل الفقه والدين، والأطباء والفلاسفة والحكماء ومن في مستواهم"^(٣٨٥)، وليس الأمر كذلك في نظري؛ لأن العامة وحسب التعريف الأخير الذي أورده الراغب في

المفردات؛ هم الجماعة اللغوية التي كان العلماء يشيرون إليها في معاجمهم، وليس الطبقة المثقفة التي ذهب إليها د. محمد أحمد قدور في بحثه؛ فالمعاجم كان الغرض من تأليفها جمع لغة العرب مأخوذة من بيئة الجماعة اللغوية، وليس لغة الطبقة المثقفة التي تلي طبقة العلماء، وربما دفع تصريح بعض العلماء أن كتابه في التصحيح اللغوي موجه إلى تلك الطبقة^(٣٨٦) الدكتور قدور إلى قول ذلك، ويقول أبو بكر الأنباري (٣٢٨هـ) في الزاهر في معاني كلمات الناس: "من أشرف العلم منزلة،... معرفة معاني الكلام الذي يستعمله الناس في صلواتهم... وهم غير عالمين بمعنى ما يتكلمون به من ذلك... وأنا موضح في كتابي هذا، إن شاء الله، معاني ذلك كله، ليكون المصلي إذا نظر فيه، عالماً بمعنى الكلام الذي يتقرب به إلى خالقه،...؛ ومتبع ذلك تبيين ما تستعمله العوام في أمثالها ومحاوراتها من كلام العرب، وهي غير عالمة بتأويله"^(٣٨٧)؛ فالأنباري يوجه كتابه الذي وضعه في التصحيح اللغوي للناس عامة وليس لطبقة معينة، وهذا يتضح من عنوان الكتاب فضلاً عن نصه على ذلك في المقدمة. ويقول ابن خلدون: "إعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالين عليها أو المختطين لها"^(٣٨٨) وليس لفئة من الجيل دون أخرى.

وتفسير الألفاظ باستعمال العامة أمر مقدم لدى اللغويين؛ فالمبرد إليه نزع في كتابه الكامل، إذ بدأ الكتاب به فقال: "ألفزع في كلام العرب على وجهين: أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر، والآخر الاستنجد والاستصراخ"^(٣٨٩)، وما ذلك من المبرد إلا لمعرفة لما للعامة من تأثير كبير في التطور اللغوي فعلى ألسنتهم تجري اللغة وتداول، وقد كثرت كتب التصحيح اللغوي أو التي كانت تعرف باللحن كما تقدم من هذا البحث، ولكن إنصافاً للعامة لا بد أن نقول ليس كل ما أورده أصحاب المعاجم عنهم وصم بالخطأ، وذلك أنهم أحياناً يخطئونهم وأحياناً لا يفعلون؛ فالخليل سكت عما أحدثوه من تغيير عندما قال: "النعش: سرير الميت عند العرب... وعند العامة: النعش للمرأة والسّرير للرجل"^(٣٩٠)، وأشار إلى استعمالهم الحديث لمعنى محراب: "المحراب عند العامة اليوم: مقام الإمام في المسجد"^(٣٩١)، فكأنه يعترف بأثر العامة في التطور الدلالي، مع ملاحظة أن العامة قد يكونون فصحاء في

عهد الخليل لأنهم في عصور الفصاحة. وخطأهم ابن دريد "الفَذْم: العَيِّي رجل فَذِم بَيْنَ
الفَدَامَةِ والفُدُومَةِ، وليس الفَدَامَةُ مما تذهب إليه العامة، يسمّون الضَّخْمَ فَذَمًا"^(٣٩٢)، أما
الجوهري الذي كان يتوخى الصحيح في معجمه فلم يخطئهم "الْحَتْنُ بالتحريك: كل من كان
من قَبْلِ المرأة، مثل الأب والأخ، وهم الأَخْتَانُ؛ هكذا عند العرب، وأما عند العامة فَحَتْنُ
الرجل: زوجُ ابنته"^(٣٩٣)، ويشير ابن سيده في المحكم إلى ولع العامة بلفظ "المُحِّ والمُحَّة":
صُفْرَةُ البيض، وإنما يريدون فصَّ البيضة لأن المُحَّ جوهر والصُّفْرَةُ عرض ولا يُعبر بالعرض
عن الجوهر اللهم إلا أن تكون العرب قد سمت مُحَّ البيضة صُفْرَةً، وهذا ما لا أعرفه وإن
كانت العامة، قد أولعت بذلك"^(٣٩٤)، فهو يقدم عدم معرفته على تخطئة العامة، ثم يعول
العامة في بيان معنى من المعاني "الحُرْفُ، بالضم، هو الذي تسميه العامة حَبَّ الرِّشَادِ"^(٣٩٥)،
وقال ابن منظور: "البُّهَار: الخطاف الذي يطير تدعوه العامة عصفور الجنة"^(٣٩٦)، ولقد كان
الفارابي منصفًا حين قال: "أعوام والجمهور أسبق في الزمان من الخواص"^(٣٩٧).

إن تحليل أمثلة من لحن العامة أو كلامهم ورد مع أوائل المعاجم واستمر حتى
آخرها، فإطلاق الحكم على المعاجم بأنها أغفلت التعرّض للحن العامة، أو أنها
لم تسجل ما طرأ على اللغة من تغير بعد عصر الاحتجاج زعم مبالغ فيه. ولكن هذا لا يعني
أنها سجّلت كل ما طرأ على اللغة من تغير في جميع مجالات الاستعمال"^(٣٩٨).

يلاحظ في الألفاظ الدالة على كثرة الاستعمال والاتساع، كثرتها فُعبّر عنها بأكثر من
لفظ كما وردت آنفاً، ولم أجد لفظة (انتشار) مستعملة إشارة إلى التطور مع شدة دلالتها
على التطور بالتعميم، حيث خلت المعاجم من ذكرها في هذا المعنى، وكأنهم اكتفوا بالتعبير
بها دلالة على شيوع اللفظة في التداول اليومي، وأيضاً لم تستعمل هذه اللفظة دلالة على
الاتساع في العصر الحديث إلا على قلة ولم يكتب لها الذيوع"^(٣٩٩). كما يلحظ اقترانها بـ
(كل) تأكيداً للعمومية، لذلك لم أعدّ (كل) إشارة؛ لأن المعاجم لم تستخدمها إشارة تطور بل
إشارة توسع دون الإشارة إلى حدوث انتقال معنى آخر بعينه؛ فمثلاً لو تتبعنا استعمال ابن
دريد لكل لوجدناها حسب الآتي:

- ١ - استعمالها للشمول ابتداءً، مما ينتفي معه حصول تطور؛ لعدم وجود معنى سابق في الجملة تطور عنه المعنى الكلي، مثل قوله: "وَدَقَّ كُلَّ شَيْءٍ دُونَ جِلِّهِ، وَهُوَ صَغَارُهُ وَرَدِيئُهُ"^(٤٠٠)، أو استعمالها في وسط جملة تفيد الشمول دون رابط أو دون ما يشير إلى التطور؛ كقوله: أَلْقَمَةُ قِمَةِ الرَّأْسِ، وَهِيَ أَعْلَاهُ، وَقِمَةُ كُلِّ شَيْءٍ: أَعْلَاهُ"^(٤٠١).
- ٢ - استعمالها في جملة تفيد التطور مقرونة بإشارة تطور أخرى كقوله: ثُمَّ كَثُرَ فِي كَلَامِهِمُ حَتَّى صَارَ كُلُّ قَرِيبٍ مُكْتَبًا"^(٤٠٢)؛ لذا فهي عامل مساعد يعطي معنى التطور عن طريق الشمول وليست إشارة مستقلة له.

١٥ - إشارات دالة على التحويل:

• صار:

معنى صَيَّرَ الشيء جعلته^(٤٠٣)، وصار تفيد الانتقال والتحول من حال إلى حال^(٤٠٤)، وبهذا المعنى استعملتها المعاجم، إذ بها يتم انتقال المعنى من مجال إلى آخر.

ومن أمثلة ورودها "وَحَالَفَ فَلَانٌ فَلَانًا، فَهُوَ حَلِيفُهُ،...، فَلَمَّا لَزِمَ ذَلِكَ عِنْدَهُمُ فِي الْأَحْلَافِ الَّتِي فِي الْعَشَائِرِ وَالْقَبَائِلِ صَارَ كُلُّ شَيْءٍ لَزِمَ شَيْئًا لَمْ يُفَارِقْهُ حَلِيفُهُ"^(٤٠٥)، وَالْفَرَسُ أَصْلُهُ دَقُّ الْعَنْقِ، ثُمَّ صِيَّرَ كُلُّ قَتْلٍ فَرَسًا"^(٤٠٦)، و"الْحَوْبُ: الْجَمْلُ. ثُمَّ كَثُرَ ذَلِكَ حَتَّى صَارَ زَجْرًا لِلْجَمْلِ"^(٤٠٧)، و"دَوَّبَ الرَّجُلُ يَذُوبُ ذَابَةً، إِذَا صَارَ كَالذُّبِّ خَبثًا وَدِهَاءً"^(٤٠٨)، وَالضَرْبُ مِنَ الْعُودِ إِنَّمَا سُمِّيَ عَوْدًا وَأُطْلِقَ عَلَيْهِ حَتَّى صَارَ لَهُ اسْمَا عِلْمًا مِنْ قَبْلِ أَنَّهُ أَشْرَفَ أَنْوَاعِ الْعُودِ وَأَطْيَبُهَا رَائِحَةً"^(٤٠٩). وهي إشارة كثر استخدامها في المعاجم.

• نقل:

النقل لغة: تحويل الشيء من موضع إلى موضع^(٤١٠)، وعلى هذا المعنى استعمالها المعجميون، إذ حولوا المعنى من مجال إلى آخر، ومن استعمالهم لها إشارة تطور؛ "المُكَارِي الَّذِي يُكْرِِي الْجَمَالَ وَغَيْرَهَا، فَذَاكَ مُشْتَقٌّ مِنَ السَّيْرِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ يَسَايِرُ الْمَكْتَرِي مِنْهُ. ثُمَّ

اتسعوا في ذلك فسمّوا الأجر كراء، ونقلوه أيضاً إلى ما لا يُسائر به، كالدار ونحوها^(٤١١)، وللماء منبع غزير...، ومنه: نقل اسم ينبع لكثرة ينابيعها^(٤١٢)، وأصل التّعنت التشديد، فإذا قالت العرب: فلان يتعنّت فلاناً ويُعنّثه، فمرادهم يشدّد عليه... ثم نُقلت إلى معنى الهلاك، والأصل ما وصفنا^(٤١٣)، والخارب: سارق الإبل خاصّة، ثم نُقل إلى غيرها اتّساعاً^(٤١٤)، والعَيابة في الأصل قعر البئر، ثم نُقلت لكل غامض خفي^(٤١٥).

• جُعِلَ:

جعل الشيء جعلاً لغة: وضعه وصيّره^(٤١٦)، وفي المعاجم وردت لفظة (جعل) على هذا المعنى وهو: الدلالة على وضع الألفاظ في معانٍ جديدة غير معانيها التي وضعت لها؛ ومن ذلك "رجل ضَخَمَ: كثير اللحم عظيم الجِرم... ثم كثر في كلامهم حتّى جعلوا كل عظيم ضخماً فقالوا: شأن ضَخَمَ وأمر ضَخَمَ^(٤١٧)، والعَقَر عند العرب: كَسَف عرقوب البعير، ثم جُعِلَ النّحر عقراً لأنّ العَقَر سبب لنحره^(٤١٨)، وفإنه لما جعل الحافرة في معنى الدابة نفسها وكثر استعماله من غير ذكر الذات، ألحقت به علامة التأنيث^(٤١٩). وقد يكون انتقال المعنى بـ (جعل) على يد المعجميين، جاء في التاج: "قال ابن دريد في الجمهرة: المَحْلَبُ: الحَبّ الذي يُطَيَّب به فيجعل الحَبّ هو المَحْلَبُ^(٤٢٠)"، وقد يكون على يد الشعراء كما سيأتي بعد قليل.

١٦- وضع:

وضع في اللغة بمعنى ألقى^(٤٢١)، مما يدل على إلقاء معنى على معنى آخر، وتأتي وضع مع موضع بمعنى مكان^(٤٢٢)، ويفيد هذا التلازم أن يوضع معنى مكان معنى آخر، محدثاً تطوراً في دلالة اللفظة، ومما جاء في ذلك "قلت أنا: والتوديع وإن كان الأصل فيه تخليف المسافرين أهله وذويه وادعين فإن العرب تضعه موضع التحية والسلام، لأنه إذا خَلَف أهله دعا لهم بالسلامة والبقاء، ودَعَوْا له بمثل ذلك^(٤٢٣)، والسَّحُور: ما يُتَسَحَّر به وقت السَّحَر من طعام أو لبن أو سويق، وُضع اسماً لما يُؤكَل ذلك الوقت^(٤٢٤)"، وقيل للمهر

سَوَّقَ لأن العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهراً لأنها كانت الغالب على أموالهم، وضع السَّوْق موضع المهر وإن لم يكن إبلاً وغنماً^(٤٢٥).

١٧- أوقع:

الوقع في اللغة هو السقوط^(٤٢٦)، فيكون معناها على هذا، إسقاط معنى من المعاني على معنى آخر، ومن ذلك؛ اللَّمَسُ: المَسُّ باليد،... ثم اتَّسع فيه فأوْقَعَ على غير اللمس بالجراحة^(٤٢٧)، والحُمُول التي عليها الهودج كان فيها نساء أو لم يكن: الأصل فيها الأحمال ثم يُتَّسع فيها فتوَقَّع على الإبل التي عليها الهودج^(٤٢٨).

١٨- ضَمَّن:

التضمين في اللغة: جَعَلَ الشَّيْءَ فِي شَيْءٍ يَحْوِيهِ، من ذلك قولهم: ضَمَّنْتُ الشَّيْءَ، إذا جعلته في وعائه^(٤٢٩)، وفي الاصطلاح: هو إعطاء الشيء معنى الشيء^(٤٣٠)، وهذا التعريف يدخله ضمن الإشارات مباشرة لوضوح انتقال المعنى به، ومما ورد في المعاجم؛ أفتات عليه إذا انفرد برأيه... ولَمَّا ضَمَّنَ معنى التَّغَلَّبِ عُدِّيَ بعلَى^(٤٣١)، وَاِسْتَرَا حَ إِلَيْهِ: اسْتَنَامَ...، وَيُعَدِّي بِإِلَى لِتَضَمُّنُهُ معنى يَطْمِئِنُّ وَيَسْكُنُ^(٤٣٢).

١٩- يجري:

الجري في اللغة: الانسياح^(٤٣٣)، وهو منطبق على تلك الإشارة، فالدلالة تنساح من المعنى الأول إلى الثاني فيكتسب معناه، وتكون مقيدة بمجرى فكأنها تركيب يدل على انتقال المعنى؛ ومنه التَّيَمَّمَ: يجري مجرى التَّوَحَّى، يقال: تَيَمَّمَ أمراً حسناً، وتَيَمَّمَ أطيبَ ما عندك فأطعمناه^(٤٣٤)، وِعَوَّضُ: يجري مجرى الْقَسَمِ^(٤٣٥)، وَاَلْمِيحُ يجري المجرى المنفعة^(٤٣٦).

٢٠- تعليل التسمية:

ويعني: ذكر علة وسبب تسمية الشيء باسمه، وفيه تشير المعاجم إلى عين الملاحظ الاشتقاقي الذي بسبه سمي الشيء باسمه^(٤٣٧)، وفي تعليل التسمية إيماء إلى اكتساب المعلل

له المعنى الجديد؛ لمشابهته المعنى الذي سمي منه، وهو كثير الورد في المعاجم ومنه؛ "الحرّاش: الأسود السالخ، وإنما سمي: الحرّاش، لأنه يجرّش الضباب"^(٤٣٨)، ويقال للغراب: أعور، سمي بذلك لحدة بصره، على التشاؤم"^(٤٣٩)، والبرّد: سحاب كالجمد؛ سمي بذلك لشدة برّده"^(٤٤٠).

٢١- اختراع اللغويين كلمة معينة:

ربما أدى اختراع أحد العلماء كلمة إلى سريانها على الألسن؛ من ذلك قال ابن دريد: وكان الأصمعي يدفع قول العامة: هذا مُجانِسٌ لهذا. ويقول: ليس بعربيٍّ صحيح. وأنا أقول: إنّ هذا غلط على الأصمعي؛ لأنه الذي وضع كتاب الأجناس، وهو أوّل من جاء بهذا اللَّقب في اللّغة"^(٤٤١). فابن فارس يوجه لومه إلى الأصمعي الذي اخترع لقباً في اللغة ثم لم يجعله عربياً خالصاً. ولا لوم على الأصمعي في ذلك بل هي الأمانة العلمية، فكونه اخترع اللفظ لا يعني أنه عربي صرف بل هو يوميء إلى أنه مصنوع، فالكاتب الذكي هو من ينمي اللغة عبر التنوع في استيلاد إضافات دلالية جديدة إلى الألفاظ المولدة منها لا توجد فيها، دون إلغاء دلالة الكلمة الأصل، بطريقة لا تخدش سمع المحافظين ولا ينبو عنه سمع العامة"^(٤٤٢)، وهذا ما فعله الأصمعي.

٢٢- الإشارة إلى أثر الشعراء والرُجّاز في تطور الدلالات:

"اللغة عند الأديب الحق ليست وسيلة إفهام وإيصال وإنما هي وسيلة لخلق فني جديد يتميز به عن غيره"^(٤٤٣)، وقد أشارت بعض المعاجم إلى توليد الشعراء بعض المعاني مسهمين في تطور الدلالات، يقول الخليل: "السُّفْعُ: أثْقِيّة من حديد يوضع عليها القدر.... وسُمِّي سفعا لسواده وشبهت الشعراء به. فسمّوا ثلاثة أحجار يُنصب عليها القدر سفعا"^(٤٤٤)، ويقول ابن الأجدابي: "والأساريح: دود يكون في الرمل يبيض طوال ملس تشبه بها الشعراء أصابع النساء، واحدها أُسروع"^(٤٤٥)، ومن ذلك ما جاء في الجمهرة "الحُكْلَة في اللسان: الغِلْظ. يقال: في لسان فلان حُكْلَة أي غِلْظ. وجعله رؤية اللسان بعينه. فقال....: لو أنني أعطيتُ علمَ الحُكْلِ علمَ سليمانَ كلامَ التَّمْلِ"^(٤٤٦)

وفي الصحاح "وقد جعل لبيد أولادَ البقر بهاماً بقوله:
والعينُ ساكنةٌ على أَطْلَائِهَا عُوداً، تَأَجَّلَ بالفضاءِ بِهَامُهَا"^(٤٤٧)
وفي اللسان: "وتجاوب القوم: جاوبَ بعضهم بعضاً، واستعمله بعض الشعراء في
الطير، فقال جَحْدَر:
وَمِمَّا زَادَنِي، فَاهْتَجْتُ شَوْقاً غَنَاءُ حَمَامَتَيْنِ تَجَاوَبَانِ"^(٤٤٨)
فليُنظر -كما ذكرت سابقاً- إلى قولهم: "جعله، وجعل، واستعمله" ونسبة ذلك إلى
الشعراء، فما هو إلا إشارة إلى دورهم في اللغة من خلال نقل المعاني، وهو ما يمثل جزءاً
كبيراً من إبداعهم.
٢٣ - الأضداد:

الضد في اللغة النظير^(٤٤٩)، وفي الاصطلاح أن تدل الكلمة على معنيين متضادين^(٤٥٠).
وفي نظري أن الأضداد تعد إشارة من إشارات التطور الدلالي، إذا كانت عبارة
المعجمي تشير إلى أسبقية أحد المعنيين على الآخر؛ مثل قول ابن فارس في المقاييس: "وقول
القاتل: عفا، درس، ووعفا: كثر -وهو من الأضداد- ليس بشيء، إنما المعنى ما ذكرناه...
والأصل فيه كله الترك"^(٤٥١) ففي جملة ابن فارس (ليس بشيء) إشارة إلى المعنى الثاني مما
يعني أن الأول أسبق منه في الظهور. وقال ابن سيده: "الإيراق من الأضداد يقال أَوْرَقَ
القوم -طلبوا حاجة فلم يقدروا عليها هذا المعروف وقد يقال أَوْرَقُوا- إذا ظَفَرُوا
وَعَنِمُوا"^(٤٥٢)؛ فقوله عن المعنى الأول "هذا هو المعروف"، وقوله مع المعنى الثاني "قد يقال"
و(قد) للتقليل هنا تفيد أسبقية المعنى الأول على الثاني فهو معروف والثاني محل تشكيك وتقليل.
٢٤ - إشارات تدل على انتقال المعنى بسبب هيئة معينة:

قد يفسّر المعجمي اللفظة عن طريق تصوير هيئة استعمالها، وهنا نستطيع أن نحدد
أسبقية المعاني في الظهور إذا كان في الجملة ما يساعد على ذلك؛ مثل: "تضافروا عليه، أي

تعاونوا. وأصله عندي من صفائر الشعر، وهو أن يتقاربوا حتى كأنَّ كلَّ واحد منهم قد شدَّ ضفيرته بضميرة الآخر^(٤٥٣)، وإنما سُمِّيَ المُسَاعِدَةُ المُعَاوَنَةُ من وضع الرجل يده على ساعد صاحبه، إذا تماشيا في حاجة وتعاونوا على أمر^(٤٥٤).

عرضت فيما سبق إشارات وردت في المعاجم دالة على التطور، وسأعرض الآن بعض النصوص المعجمية التي تتبع التطور الدلالي لبعض المعاني، لنثبت أن المعجميين عرفوا تسلسل التطور الدلالي، الذي لم يخلُ من إشارة زمنية أحيانا:

- جاء في الجمهرة: الرُّهْمَةُ: الدُّفْعَةُ اللِّينَةُ من المطر، والجمع رِهَامٌ ورِهْمٌ، وأرض مرهومة، زعموا؛ ورُهْمَتِ الأرضُ، إذا أصابتها الرُّهَامُ فهذا يدل على أنها مرهومة. ومنه اشتقاق المرْهَمَ لئِنَّه^(٤٥٥)، فأصل المعنى عنده: الدفعة اللينة من المطر، ثم ينتقل الاسم للأرض الممطرة بهذا المطر، ومن المعنى الأخير جاءت تسمية المرهم، فهو يشير إلى التشابه بين الرمل والمرهم من حيث التكتل والرطوبة، ولا شك أن هذا تتبع لدلالة اللفظة بدءاً من تأصيلها واستعمال إشارة (اشتقاق) دلالة على التطور.

- وجاء في الجمهرة أيضاً العَتَمَةُ: عَتَمَةُ الإِبِلِ، وهو رجوعها من المرعى بعدما تُمسي. وكان الأصمعي يقول: به سُمِّيَتْ صلاة العَتَمَةِ. ثم كثر ذلك حتى قالوا: أَعْتَمَ الرجلُ بالشيء، إذا أَبْطَأَ به. ومنه قولهم: عَاتِمَ القِرَى أي بَحِيلٌ يُعْتِمُ قِرَى أَصِيافِهِ، أي يُوَخِّرُهُ^(٤٥٦)، فهو يجعل رجوع الإبل مساء أصلاً لمعنى المادة، وانتقل المعنى منها إلى صلاة العتمة أي صلاة العشاء، ثم انتقل المعنى من الوقت إلى معنى التأخر والإبطاء، ومنه انتقل المعنى إلى البخل لتأخر البخل عن تقديم قرى الضيف، وهنا سلسلة تطور دلالي مقنع ساقه ابن دريد في معجمه.

- جاء في المخصص أصل الكُنُوعِ التَّقْبِضُ والْيُسُّ في اليد ثم قيل لكل ما انضَمَّ وتَدَانَى كَانِعٍ حتى استعملوه في الأنف ومنه قيل كَنِعَ فلان بفلان وتكَنَعَ - تَعَلَّقَ وَتَشَبَّثَ^(٤٥٧)، ينص ابن سيده على الأصل المتعلق بتيس اليد وهو أصل مادي قيس عليه كل ما أشبهه، لكن كأنه خُصَّصَ في الأنف لقوله: "حتى استعملوه في الأنف" وحتى تفيد الغاية وهي

إشارة إلى استقرار كثرة الاستعمال، ومن الأنف قيل: تعلق وتشبث، فهو يصوغ التطور الدلالي بتسلسل استعمل فيه الأصل والإشارات (ثم وحتى ومنه).

- جاء في التاج السُّفْرَة بالضَّمّ: طعام المسافر المعدّ للسفر، هذا هو الأصل فيه، ثم أطلق على وعائه، وما يوضع فيه من الأديم، ثم شاع الآن فيما يؤكل عليه^(٤٥٨) فالزَّيْدِي يصرح بالمعنى الأصلي، ثم يعرج على انتقال المعنى مستعملاً الإشارة (ثم)، الدالة على التعقيب، ويمضي مع المعنى حتى وصل عصره بقوله (شاع والآن).

ومما يؤكد رسوخ فكرة التطور الدلالي لدى المعجميين القدماء، هو تعاضد الإشارات، فهي قد تتوالى مقرة ومؤكدة على انتقال المعنى كقول ابن فارس: السِّين والواو والدال أصل واحد، وهو خلاف البياض في اللون، ثم يُحمل عليه ويُشتق منه^(٤٥٩)، وقد مرّ كثير من هذا التعاضد في النصوص السابقة.

ربما لو أعيد ترتيب المعاني في داخل كل جذر حسب الأسبقية الزمنية أو حسب ما تدل عليه الإشارات السابق ذكرها التي استخلصها البحث من المعاجم، لكان ذلك أدعى إلى وضوح التطور الدلالي ومعرفة المعنى السابق واللاحق، ولساعد ذلك على ظهور المعجم التاريخي للغة العربية.

نماذج لتحليل التطور الدلالي:

سأحلل ثلاثة نماذج لثلاث مواد كاملة؛ الأول والثاني سأتبع فيهما الجذر دلاليًا في معجمين اثنين فقط كل معجم على حدة، وهما معجم مقاييس اللغة وأساس البلاغة؛ لأنهما أقاما فكرتي معجميهما على أساس انتقال المعنى، أما النموذج الثالث؛ فتتبع تطور جذر واحد من خلال بعض المعاجم.

١ - تتبع تطور دلالة جذر من خلال معجم واحد:

أ- جذر (س ن ن) في معجم مقاييس اللغة^(٤٦٠) لابن فارس:

وهو من النوع الذي أقام معجمه على فكرة انتقال المعاني من أصول لها، فقد صرح ابن فارس بأن: "لغة العرب مقاييس صحيحة، وأصولا تتفرع منها فروع" لذا حاول جاهدا في معجمه رد المعاني للأصول التي سماها المقاييس؛ لأن من ألفوا في اللغة في نظره لم يعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من تلك الأصول^(٤٦١)، وفكرة المقاييس أو الأصول تعني رد معاني الجذر الواحد إلى معنى عام^(٤٦٢).

جاء في مادة (س ن ن): "السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سَنَنْتُ الماءَ على وجهي أَسْنُهُ سَنًا، إذا أرسلته إرسالاً. ثم اشْتُقَّ منه رجل مسنون الوجه، كأنَّ اللحم قد سُنَّ على وجهه. والحمَّ المسنون من ذلك، كأنَّه قد صُبَّ صَبًّا.

ومما اشْتُقَّ منه السُّنَّة، وهي السَّيْرَة. وسُنَّة رسول الله عليه السلام: سيرته، قال الهذلي: فلا تَجْزَعَنَّ من سُنَّةٍ أنت سرَّتها فأولُّ راضٍ سُنَّةً مَنْ يسيرُها وإنما سُمِّيَتْ بذلك لأنها تجري جرياً. ومن ذلك قولهم: امضِ على سَنِكَ وسُنِّكَ، أي وجهك. وجاءت الريح سنائن، إذا جاءت على طريقة واحدة. ثمَّ يحمل على هذا: سَنَنْتُ الحديدَ أَسْنُهَا سَنًا، إذا أَمَرْتُهَا على السَّتان، والسَّتان هو المِسَن. قال الشاعر:

سِنَانٌ كَحَدِّ الصُّلْبِيِّ التَّحِيضِ

والسَّتان للرُمح من هذا؛ لأنَّه مسنون، أي ممطول محدَّد؛ وكذلك السَّناسِينُ، وهي أطراف فقار الظهر، كأنَّه سُنَّتْ سَنًا. ومن الباب: سِنُّ الإنسان وغيره مشبَّه بسنان الرَّمح. والسَّنون: ما يُسْتَاك به؛ لأنَّه يُسَنُّ به الأسنان سَنًا. فأما الثَّور^(٤٦٣) فأما قولهم: سَنَّ إبْلَه، إذا رعاها، فإنَّ معنى ذلك أنَّه رعاها حتَّى حُسِنَتْ بَشَرُهَا، فكأنَّها قد صُقِلَتْ صَقْلًا، كما تسنَّ الحديد؛ هذا معنى الكلام، ويرجعُ إلى الأصل الذي أصْلَنَاهُ^(٤٦٤).

في هذا النص يرد ابن فارس كل المعاني إلى أصل واحد، ويستخدم أكثر من دلالة للتطور، فأرجع معاني المادة كلها إلى إرسال الماء على الوجه إرسالاً: "والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنّه سنّاً فجعل الأصل هنا مادي وربطه بالماء، ثم تطور عنه قولهم: رجل مسنون الوجه، كأن اللحم قد سن على وجهه، وعبر عن انتقال المعنى بقوله: "ثم اشتق منه رجل مسنون الوجه"، ومن ذلك المعنى تطور قولهم: "الحمأ المسنون" ودلالة ذلك التطور إشارتان الأولى قوله: "من ذلك" فمن ردت معنى ما بعدها إلى ما قبلها، والأخرى قوله: "كأنه قد صبّ صبّاً فأداة التشبيه تفيد أن ما بعدها حصل بعد ما قبلها. وواصل اشتقاقه من الأصل (القياس) بقوله: "ومما اشتق منه السنّة، وهي السيرة. وسنة رسول الله عليه السلام: سيرته" فقوله: "مما اشتق" منه أي من الأصل، وربطه ذلك بالرسول -ﷺ- إشارة إلى كونه معنى إسلامياً تطور بعد الإسلام. أما استشاده بقول الهذلي خالد بن زهير:

فلا تجزَعَنَّ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرَّتَهَا فأولُ راضٍ سُنَّةٍ مَنْ يَسِيرُهَا

فهو بيت من قصيدة قيلت في العصر الجاهلي، وقد ثبتت جاهليتها في نص صريح في كتاب (الإصابة في تمييز الصحابة) ^(٤٦٥)، وربما أن ابن فارس كان يرمي إلى أنها كانت في الجاهلية تعني السيرة بشكل عام وخصصت بسيرة الرسول -ﷺ- بعد الإسلام في أحد معانيها، وعلل تسميتها "وإنما سميت بذلك لأنها تجري جرياً وهو هنا يفسر سبب إلحاقها بالمعنى الأصل. وتحديد الزمن من خلال البيت، وتعليل التسمية إشارتان أخريان.

ويمضي في التدرج الدلالي بقوله إن من دلالة السنة بمعنى السيرة تطور قولهم: "أمض على سننك وسننك، أي على وجهك" وكذلك قولهم: "الريح سنائن، إذا جاءت على طريقة واحدة". ثم يذكر إشارة أخرى من إشارات التطور اللغوي المتناثرة في المعاجم فيقول: "ثم يحمل على هذا: سننت الحديد أسنّها سنّاً، إذا أمررتها على السنّان. والسنّان هو المسنّن. قال الشاعر:

سنان كحد الصلبي النحيض

وهنا يعطينا إشارة لتدرج الدلالة ولتدرج الزمن؛ أما تدرج الزمن فواضح من قوله (ثم) التي تفيد البعدية للدلالة على الترتيب والتراخي، فما من شك بتأخر هذا المعنى عن سابقه زمنياً، ودلالياً بقوله: "يحمل عليه" ويأتي بشاهد شعري من العصر الجاهلي وهو بيت لامرئ القيس في ديوانه وهذا تمامه:

يُبَارِي شَبَابَ الرُّمَحِ خَدُّ مَذَلُّ^(٤٦٦) كَصَفْحِ السَّنَانِ الصُّلِيِّ النَّحِيزِ

بقي أن نعرف هل السنان سابق لقولهم سنتت؟ نعم -والله أعلم- فيبدو أن الاسم أطلق على الفعل انتقالاً إليه من السنان وهو المسن.

ويستخدم إشارة أخرى بقوله: "والسنان للرمح من هذا؛ لأنه مسنون، أي مطول محدد" وهنا يجعل التشابه الشكلي بين الحديد المسننة والرمح (لأنه مسنون، أي مطول محدد) سبباً لانتقال التسمية من الحديد إلى الرمح، وهنا تعليل تسمية. وتأتي الكاف للتشبيه لتعطينا اشتقاقاً آخر من تطورات المعنى المتعلق بسن الحديد وهي قوله: "وكذلك السناسن، وهي أطراف فقار الظهر" ويؤكد على سبب التسمية مستخدماً إشارة أخرى وهي (كأن). ثم يتدرج دلالياً فيذكر أن المعنى انتقل من سنان الرمح إلى سن الإنسان وغيره مصرحاً هذه المرة بالتشبيه بقوله: "ومن الباب سن الإنسان وغيره مشبه بسنان الرمح" فليُنظر إلى (مشبه) وهي إشارة تطور واضحة؛ لأن المعنى يكون أصيلاً في المشبه به وحادثاً في المشبه، ومنه انتقلت التسمية إلى (السُّنُون: ما يستاك به؛ لأنه يسن به الأسنان سناً) تعليل تسمية لأنه أداة لما يستعمل له. ثم يشير بالكاف إلى حدوث تطور دلالي آخر وهو قوله: "فأما قولهم: سن إبله، إذا رعاها، فإن معنى ذلك أنه رعاها حتى حسنت بشرتها، فكأنها صقلت صقلاً، كما تسن الحديد. هذا معنى الكلام ويرجع إلى الأصل الذي أصلناه، هنا واضح جداً انتقال المعنى من سن الحديد إلى الإبل التي صقلت بحسن الرعي؛ لاستخدامه الكاف وليبانه وجه الشبه بين ما تصقله الحديد وما يصقله المرعى. وختم المادة بقوله هذا معنى الكلام، ويرجع إلى الأصل الذي أصلناه، وإذا أمعنا النظر في هذه الجملة وختمه المعاني بها فسيكون المعنى:

هذا انتقال المعاني بين الكلام، يدل على ذلك إعادته المعاني كلها إلى الأصل (سنت المأ على وجهي أسنه سنا).

إذن فكرة الأصل الذي ترد إليه معاني المادة لديه واضحة جداً، واشتقاقاته على اختلاف المعاني ورده المعاني إلى بعضها، ثم ردها إلى المعنى الأصلي بتحريك إشارات التطور داخل النص، تعطينا صورة كاملة عن تطور اللفظة إلى عصره.

ب- جذر (أ ث ل) في معجم أساس البلاغة للزمخشري:

أقام فكرة معجمه على أساس فكرة الانتقال بين المعاني عن طريق المجاز، ووردت لفظة مجاز في المعجم (٢١٠٥) خساً ومئة وألفين مرة^(٤٦٧)، جاء في الأساس: "الأثلة السمرة، وقيل شجرة من العضاء طويلة مستقيمة الخشبة تعمل منها القصاع والأقداح، فوقعت مجازاً في قولهم نَحَتْ أَثْلَتَهُ إِذَا تَنَقَّصَهُ. وفلان لَا تُنَحَّتْ أَثْلَتُهُ. قال الأعشى:

أَلَسْتُ مَنْتَهِيًّا عَنْ نَحْتِ أَثْلَتِنَا وَلَسْتُ ضَائِرَهَا مَا أَطَّتِ الْإِبِلُ

ولفلان أَثْلَةُ مَالٍ أَيُّ أَصْلٍ مَالٍ. ثم قالوا: أَثْلْتُ مَالاً وَتَأَثَّلْتُ، وشرف مُؤَثَّلٌ وَأَثِيلٌ. وقد أَثَّلَ أَثَالَةً، حتى سمي المجدُّ بالأثال بالفتح. تقول: له أَثَال، كأنه أَثَال، أي مجد كأنه الجبل^(٤٦٨).

في هذه المادة تتبع الزمخشري تطور اللفظة بادئاً بالمعنى المادي لها قائلاً: "الأثلة السمرة، وقيل شجرة من العضاء... ولعله استقى هذه الأصالة الحسية مما ورد في الصحاح الأثُلُ: شجرٌ، وهو نوع من الطُرفاء... ومنه قيل للأصل أَثْلَةٌ^(٤٦٩). فهي على هذا في نظره معنى أصلي؛ لأنه قال بعد ذلك: "فوقعت مجازاً وتلك إشارة إلى التطور الدلالي في قولهم: نَحَتْ أَثْلَتَهُ إِذَا تَنَقَّصَهُ وهذا معنى مجرد، وهو معنى من العصر الجاهلي؛ لاستدلاله بقول الأعشى: أَلَسْتُ مَنْتَهِيًّا عَنْ نَحْتِ أَثْلَتِنَا وَلَسْتُ ضَائِرَهَا مَا أَطَّتِ الْإِبِلُ^(٤٧٠)

ويبدو أن المعنى انتقل إلى أصل المال وهو قولهم: "أثله مال" التي انتقل المعنى منها إلى المال والشرف لقوله: "ثم قالوا: أثلتُ مالا وتأثلته، وشرف مؤثّل وأثيل"، ثم ينقل المعنى إلى مجال آخر مستعملاً إشارة حتى: "وقد أثلَ أثالة حتى سمي المجد بالأثال بالفتح"، وأخيراً يقول: "له أثال كأنه أثال أي مجد كأنه جبل" وهنا يفيد قوله انتقال المعنى من تسمية الجبل (أثال) إلى المجد، ويفهم هذا الانتقال من استخدامه (حتى التي تفيد انتهاء الغاية) فكأن المعنى المتعلق بالمجد والشرف نهاية انتقال المعاني المجازية. وفي هذه المادة استعمل الزخشي بعض إشارات التطور الدلالي: مجازاً، ثم، حتى، كأنه.

٢ - تتبع تطور دلالة جذر من خلال بعض المعاجم:

وهو جذر (أ س د)، وقد أرجع ابن فارس في مادة (أس د) في مقاييس اللغة كل المعاني إلى الأسد، الحيوان المعروف وذلك قوله: "ألمزة والسين والبدال، يدل على قوة الشيء، ولذلك سُمِّي الأسد أسداً لقوته، ومنه اشتقاق كلِّ ما أشبهه"^(٤٧١) وتؤيده في ذلك كثير من المعاجم إذ تضع هذا المعنى مفتاحاً للمادة (المعنى الأولي لها) وتقول عنه معروف أو الحيوان المعروف^(٤٧٢)، وهذا يعني أنهم جعلوا أصل المادة من أسماء الأعيان، وهو (الأسد). وورد في المعاجم أن الأثنى من الأسد، أسدة^(٤٧٣)، وبهذا تكون هذه اللفظة متطورة عن الأسد نفسه؛ لأن القاعدة لدى النحويين أن الأصل لا يحتاج إلى علامة لتعرفه^(٤٧٤)، وعلى هذا سيكون الأسد أصلاً، والأسدة فرعاً منه؛ لأنها منتهية بعلامة التأنيث وهي الهاء.

وانتقلت اللفظة من الأسد إلى ما يتعلق به؛ إلى أنثاء اللبؤة فسميت أسدة، وإلى المكان الذي يعيش فيه أو المكان الذي توجد به مجموعة كبيرة من الأسود فسمي مأسدة^(٤٧٥)، وهو انتقال من معنى حسي إلى مثله، وإلى شدته وقوته فقالوا عند المبالغة: أسدٌ أسيد^(٤٧٦)، فاشتقوا له من لفظه ليؤدي المعنى وبزيادة للمبالغة وهذا من التطور، ومثل هذا قولهم: أسد أسيد: أي شديد^(٤٧٧)، ويبدو أن هذا المعنى انتقل إلى الإنسان؛ فقالوا: رجل أسيد بين الإسادة من قوم أسداء^(٤٧٨)، إذا كان شجاعاً من قوم يتصفون بالشجاعة.

جعل ابن فارس القوة والشجاعة المعنى المحوري الذي عبرت خلاله أكثر الدلالات إلى مسمياتها؛ فعبرت العرب عن الرجل الشجاع القوي بالأسد، وهذا معنى قديم جدا يعود إلى عصر لقمان بن عاد، فمن وصاياه: "خذ مني أخي ذا الأسد" هو ما عبر عنه ابن منظور في اللسان بـ (القوة الأسدية) ^(٤٧٩)، وورد ما يؤكد استخدامه في عصر الرسول -ﷺ- في حديث أم زرع بقولها: "رُؤِجِي إِنْ دَخَلَ فَهَدْ، وَإِنْ خَرَجَ أَسَدٌ" ^(٤٨٠) وهو معنى مازال قائما حتى اليوم. وقد قالوا: استأسد فلان: صار في جرأته كالأسد ^(٤٨١)، وقريبا منه قولهم: استأسد عليه: إذا اجتراً ^(٤٨٢)، وأسدت الرجل: سبته ^(٤٨٣)، إذا سبّه وشتمه ^(٤٨٤)، وأغلب الظن أن كل الدلالات في هذا المعنى متطورة عن قول الإنسان كالأسد، فأخذت دلالة القوة من اسم العين مباشرة وهو الأسد، ثم اشتقت اشتقاقات صرفية من هذا المعنى المأخوذ من اسم العين (أسد، واستأسد). وكان المعنى الأخير اكتسب انتشارا جعلهم يقولون: استأسد البعير: إذا وثب على الإبل يقاتلها ويكدمها ^(٤٨٥)، وتعليل ذلك كثرة المعاني التي تطرقت لمعنى استأسد مع الإنسان، وتفرّد المخصص بالمعنى المتعلق بقوة البعير.

ويقولون أيضاً: أسد الرجل، وذلك إذا رأى الأسد، فدهش وتحيّر من الخوف، وذهب قلبه ^(٤٨٦)، وهي دلالة ضدية لأنها الأسد أكسب الإنسان دلالة لغوية هي الضعف لا القوة، ولعلّ دلالاتي آسد بين القوم: أفسد بينهم ^(٤٨٧)، وآسد: سفه وغضب ^(٤٨٨)، أخذنا من هذا الضعف في دلالة ظاهرها القوة باطنها الضعف؛ فالقوة ظاهرة للعيان والضعف ضعف طوية من اتصف بتلك الصفات. وقالوا: استأسد الأسد: دعاه، ومنه انتقل للإنسان عند ندائه وقت الحاجة وتهيبه ^(٤٨٩)، وهو معنى جاهلي يقول فيه مهلهل:

إنني وجدتُ زهيراً في مآثرهم شبه الليث إذا استأسدتهم أسدوا ^(٤٩٠)

أطلق على النبات مأسدة، إذا طال والتف، كناية عن قوته ودوام خضرته ^(٤٩١)، وهو معنى قديم عرف منذ العصر الجاهلي؛ لقول أبي خراش الهذلي وهو شاعر جاهلي:

يُفَجِّينَ بالأيدي على ظهر آجنٍ له عَرْمَضٌ مستأسدٌ ونَجِيلٌ ^(٤٩٢)

ومأسدة النبات لا شك أنها مأخوذة من مأسدة الأسد، وهو المكان الذي توجد به أسود كثيرة، وذلك للشبه الشكلي إذ لا ترى الأرض من كثرة الأسود، كما لا تُرى من كثرة النبات وطوله والتفافه، فتغطية الأرض متحققة في الدالتين. وظل معنى النبات قائماً حتى عصر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ففي بيت للحطيئة يقول:

بِمُسْتَأْسِدِ الْقُرْيَانِ حُوءٌ تَلَاغُهُ فَنُورُهُ مِيلٌ إِلَى الشَّمْسِ زَاهِرُهُ^(٤٩٣)

كما تُدول في العصر الأموي لوروده في رجز أبي النجم العجلي وهو من العصر الأموي:

مُسْتَأْسِدُ ذَبَانِهِ فِي غَيْطَلٍ يقول للرائد: أَعْشَبْتَ أَنْزِلَ^(٤٩٤)

وفي معنى جاهلي للكلاب في التحارش بينها وفي إغرائها ودعوتها للصيد يقال: آسد وأوسد الكلاب^(٤٩٥)، قال الأعشى:

فَصَبَّحَهَا لَطْلُوعِ الشُّرُوقِ ضِرَاءً تَسَامَى بِإِسَادِهَا^(٤٩٦)

وهذا المعنى تُدول في العصر الأموي، قال رؤبة:

ترمي بنا خندفُ يوم الإيساد^(٤٩٧)

ولا شك أن المعنى انتقل من استأسد الأسد إذا دعاه إلى استأسد الكلاب، لارتباطها بلفظ الأسد، ولاتحاد المعنى. ولعل المعنى انتقل من الفعل آسد إلى من يقوم به؛ فقالوا للكلاب الذي يُوسد كلبه للصيد: مُؤَسِّد^(٤٩٨).

ومن المعاني المجازية القديمة تسمية أحد أبراج السماء بالأسد^(٤٩٩)، وهو معنى قديم؛ لأن تسمية الأبراج السماوية معروفة عند العرب وعند غيرهم من الأمم^(٥٠٠)، وقد انتقلت التسمية من اسم العين الأسد إلى البرج السماوي للمشابهة في الشكل^(٥٠١) ومازال هذا المعنى يتداول حتى عصرنا هذا.

ويلحظ من التحليل السابق الآتي:

- رد المعاني كلها إلى أصل واحد (ولذلك سمي الأسد أسدا بقوته ومنه اشتقاق كل ما أشبهه)، وتشعب معنى الجذر -لقوته- حتى طال الإنسان والحيوان والنبات.
- ورود عدة إشارات للتطور: اشتقاق، كاف التشبيه (صار في جرأته كالأسد)، ومن المجاز (ومن المجاز أسيد الرجل واستأسد) و (أشبه) والتصريح بمعنى المبالغة.
- وجود إشارات زمنية: قصة أم زرع، وقول لقمان، والأبيات الشعرية والرجزان.

ومن أهم نتائج هذا البحث:

- فطن اللغويون إلى عمل الزمن في إكساب الألفاظ معاني جديدة^(٥٠٢)، تجلّى ذلك في محاولة معرفة الأصول التي انطلقت منها المعاني، وفي تتبع بعض تطورات دلالات تلك الأصول باستعمال إشارات دالة على ذلك الانتقال، هي بمثابة مصطلحات تعارفوا عليها دون أن يضعوا حدا لها.
- تشترك بعض الإشارات مع مصطلحات العلوم اللغوية الأخرى كالنحو والبلاغة (الأصل، المجاز، الاستعارة، حروف الجر).
- إن الناظر في المعاجم اللغوية العربية القديمة، يوقن بأنها عمل تاريخي ومدونات تاريخية لحياة الألفاظ، فيها بعض الزمن أحيانا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وأحيانا يسرد التسلسل الدلالي دون زمن، وقد قال أحدهم: "إن الجمع يفترض اختيار مصادر ومراجع شعرية ونثرية قديمة أو حديثة وافية بالعرض أي أنها تمثل تمثيلا صادقا كاملا العصر أو العصور التي نسعى إلى تسجيل لغتها واستعمالاتها"^(٥٠٣)، وأقول: إن ما ذكره هو عمل المعاجم العربية حتى الحديثة منها، فلم يتبق إلا الجمع والربط.
- إن قياس عمل وجهود العلماء القدماء الضخمة في التطور الدلالي؛ بمناهج العصر ومصطلحاته ومقاييسه بخس لجهد عظيم، فيجب أن ينظر إلى أعمالهم في عصرها.

- أسس المعجميون الأولون ذلك الانتقال (التطور الدلالي) على المشابهة، وبخاصة إن نظام العربية مبني على حمل الكلام بعضه على بعض.
 - تفاوتت الإشارات كثرة وقلة؛ فمثلاً: (أصل واشتقاق، وتشبيه، والكاف، وكأن) كانت أكثر من غيرها، على حين جاءت (مجاز، واستعارة) أقل استعمالاً من سابقتها، وندر استعمال مثل: (جعل، ووضع موضع). وكثرة استعمال إشارتي (أصل، واشتقاق) يدل على أن المعجميين اهتموا بتأصيل المعاني.
- عرّف هذا البحث بمصطلح إشارات التطور الدلالي.

وأوصي في نهاية البحث أن تقوم أي دراسة للتطور على تقسيمها إلى؛ ألفاظ دالة على الأصالة، وإشارات دالة على التطور. كما أوصي بأن تصنف هذه الإشارات مصطلحات لغوية ثابتة في علم الدلالة العربي، يلتزم بها من يبحث في التطور الدلالي للغة العربية، فهي الخطوة الأولى في طريق تلمس التطور الدلالي بشكل علمي متسق لدى جميع الباحثين، وتودع بنكاً رقمياً خاصاً بها تحت مسمى (مصطلحات التطور الدلالي) تشرف عليه هيئة علمية معترف بها، ويعتمد عليها في صناعة المعجم التاريخي الذي قد لا تنجزه معاجم أو هيئات، وإنما سينجز إذا أقر على هيئة أبحاث متسلسلة إجبارية في الجامعات العربية، مع ملاحظة أن يكتفى بعينات منتخبة من الشواهد التي تفي بالغرض.

وبعد هذا باب يجب ألا يغلق، بل يفتح على مصراعيه لكل من يجد إشارات تطور ذكرتها المعاجم جديدة بأن تضاف إلى ما وجدته بعد بحث مضمّن متمتع في المعاجم، حتى تكتمل أركان التطور فقد كان له عوامل وأسباب ومظاهر، ولم تكن له أدوات أو إشارات تدل عليه في المعاجم العربية، تتبعها من شأنه أن يضع أسساً للمعجم التاريخي لألفاظ العربية.

الهوامش والتعليقات:

- (١) المسدي، عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية: ٣٨.
- (٢) جيرمان، كلود، علم الدلالة: ٧.
- (٣) الكراعين، أحمد، علم الدلالة: ١٠٤.
- (٤) نهر، هادي، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي: ٦١٦-٦٢٧.
- (٥) كصير، خضر أكبر حسن، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، مج: ٨، ع: ١، سنة ٢٠١٣ م.
- (٦) الأصفهاني، الراغب المفردات في غريب القرآن: ٨.
- (٧) السابق: ١٤.
- (٨) السابق: ٥٣٠.
- (٩) الدية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٣١.
- (١٠) السابق: ٢٢٥-٢٣٢.
- (١١) السابق: ٨.
- (١٢) عبد الجليل، منقول علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي: ١١.
- (١٣) برجستراسر، التطور النحوي للغة العربية: ٢٠٣-٢٠٦.
- (١٤) ينظر: شاهين، عبدالصبور، العربية لغة العلوم والتقنية: ٢٤٣؛ الديداوي، محمد، حاجة المترجم إلى المعجم التاريخي، بحث ضمن كتاب أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية قضاياها النظرية والمنهجية والتطبيقية: ١/ ٩٦.
- (١٥) الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات: ٩٢.
- (١٦) السابق: ١٦٩.
- (١٧) ينظر: الصوري، عباس، (الحاجة إلى معجم لغوي تاريخي لدعم المنهاج المدرسي الخاص باللغة العربية)، بحث ضمن كتاب أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية: ١/ ١١٥.
- (١٨) الحمزاوي، محمد رشاد (المعجم العربي في القرن العشرين مصطلحاته ومناهجه في الجمع والوضع)، مجلة مجمع اللغة العربية/ القاهرة، مج: ٥٣، فبراير ١٩٨٤ م: ٢٦٣؛ وينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين: ١/ ٥٩.
- (١٩) التبريزي، الخطيب يحيى بن علي، تهذيب إصلاح المنطق: ٢٢.
- (٢٠) ينظر: شندول، محمد، (كتب اللحن ومصادر المعجم التاريخي)، بحث ضمن كتاب أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية: ١/ ٣٨٠.
- (٢١) الشدياق، أحمد فارس، الجاسوس على القاموس: ٤٠.
- (٢٢) ينظر: الطاهري، أحمد، (أدب لحن العوام ببلاد المغرب قراءة وتقويم)، بحث ضمن ندوة التراث المغربي الأندلسي التوثيق والقراءة: ٤٣٤.

- (٢٣) وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة: ٣١٥.
- (٢٤) قدور، أحمد محمد، (تراث لحن العامة مصدراً من مصادر المعجم التاريخي) مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع (٤٠) السنة الخامسة عشرة/ جمادى الأولى - شوال ١٤١١هـ/ كانون الثاني حزيران ١٩٩١م: ٨٨-٨٩.
- (٢٥) القاسمي، علي (إشكالية الدلالة في المعجمية العربية) مجلة اللسان العربي، ع (٤٦)، ١٩٨٨م: ١.
- (٢٦) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين: ١/١٣٩، وينظر: خسارة، مدوح محمد، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية: ١٢.
- (٢٧) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/٨١.
- (٢٨) الجاحظ، الحيوان: ١٨١٥٣-١٥٤.
- (٢٩) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب: ٢٣.
- (٣٠) الرازي، أبو حاتم، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: ١/٥٦.
- (٣١) أنيس، إبراهيم في مقدمة كتاب الزينة: ١٢.
- (٣٢) آل عمران: ٤٤.
- (٣٣) الرازي، أبو حاتم، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: ٢/١٤٥.
- (٣٤) النحوي، أبو الحسين بن سفيان، التفسر في اللغة: ٤٨-٤٩.
- (٣٥) الفاربي، أبو نصر، الحروف: ١٣٧.
- (٣٦) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص: ٢/٤٤٤.
- (٣٧) السابق.
- (٣٨) ينظر: زادة، مهين حاجي، (البحث الدلالي عند ابن جني)، مجلة اللغة العربية وآدابها السنة السادسة ١٤٣١/ ٢٠١٠م جامعة طهران: ٦-٧.
- (٣٩) ابن جني، الخصائص: ٢/ ١١٧، ١٢١.
- (٤٠) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة: ٤١٨.
- (٤١) الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات: ٢٧.
- (٤٢) السابق: ١٦٩.
- (٤٣) السيوطي، جلال الدين، المزهرة: ١/٤٢٧.
- (٤٤) السابق: ١/٤٢٩-٤٣٠.
- (٤٥) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، للفراء: ٣/٩٧٨. ومعنى يزعمكم: 'يحبس أولهم على آخرهم حتى يدخلوا النار'.
- (٤٦) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ٣/٢٧٢.
- (٤٧) قطرب، محمد بن المستنير، الأزمئة وتلبية الجاهلية: ١٣٤.

- (٤٨) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٩٦/٧.
- (٤٩) ٣٠/١.
- (٥٠) الأنصاري، أبو زيد، النوادر في اللغة: ٢٣٧.
- (٥١) الأصمعي، أبو سعيد، رسالتان في اللغة، الفرق والشاء: ٦٠.
- (٥٢) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط: ١٥٤٩.
- (٥٣) الأعرابي، أبو مسحل، نوادر أبي مسحل الإعرابي: ٦.
- (٥٤) ابن منظور، اللسان: ٥٩/٦.
- (٥٥) الأعرابي، أبو العميثل، المأثور في اللغة: ٥٨.
- (٥٦) ابن السكيت، يعقوب بن إسحق، إصلاح المنطق: ١٤٤.
- (٥٧) ٥١. العسيب جريد النخل، إذا نُحِّيَ عنه خُوصه، الأسنة: الرماح، ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٩٧/٩، ٣٩٦/٦.
- (٥٨) السجستاني، وابن أبي ثابت، الفرق: ١٨.
- (٥٩) ابن قتيبة، الجرائيم: ٧/٢.
- (٦٠) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب: ٣٨/١.
- (٦١) المبرد، الكامل: ٦٠/١.
- (٦٢) ثعلب، أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب: ١٢١/١.
- (٦٣) الزجاجي، تفسير أسماء الله الحسنى: ٥٧.
- (٦٤) السابق: ٥٣.
- (٦٥) النحوي، التنفيس في اللغة: ٢٥.
- (٦٦) ١١٥/١.
- (٦٧) النمري، الحسين بن علي، الملمع: ١٦-١٧.
- (٦٨) البغدادي، أبو العلاء صاعد، الفصوص: ٤٨/١.
- (٦٩) الأهوازي، أبو الحسن، البهار: ٢٣.
- (٧٠) السابق: ٢٨.
- (٧١) الديدأوي، محمد، حاجة المترجم إلى المعجم التاريخي للغة العربية: ٩١/١.
- (٧٢) سلامي، عبد القادر، علم الدلالة في المعجم العربي: ١٥.
- (٧٣) الحمزاوي، محمد رشاد، المعجم العربي في القرن العشرين: ٢٦٧.
- (٧٤) الفارسي، أبو علي، المسائل المشككة المعروفة بالبغداديات: ٥٣١.
- (٧٥) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٦ وما بعدها.

- (٧٦) ابن فارس، أحمد بن زكريا، المقاييس في اللغة: ١/ ١٠٩.
- (٧٧) الفراهيدي، العين: ٢/ ١٨٧.
- (٧٨) ابن السكيت، الألفاظ: ١٥٨.
- (٧٩) ١/ ٧١.
- (٨٠) ٧٧-٧٦.
- (٨١) الهنائي، كراع النمل، المجرد في غريب كلام العرب ولغاتها: ١/ ٥٤.
- (٨٢) ابن دريد، أبو بكر محمد، جمهرة اللغة: ٢/ ٧٥٦.
- (٨٣) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: ١/ ١٦٦.
- (٨٤) ٥/ ٢٠٣.
- (٨٥) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص: ١/ ١/ ٤٤.
- (٨٦) السابق: ٣/ ١١/ ٢٠٣.
- (٨٧) الزنجشوري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة: ٢٩١.
- (٨٨) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم: ٢/ ٢٦٣.
- (٨٩) الصغاني، الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر: حرف الطاء/ ١٠٦.
- (٩٠) ابن منظور، اللسان: ١/ ٣١٣.
- (٩١) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس: ١٢/ ٧٣.
- (٩٢) الزهري، أبو منصور محمد، تهذيب اللغة: ١٢/ ٢٤٤.
- (٩٣) ابن سيده، المخصص: ١/ ١/ ٣.
- (٩٤) ينظر: ابن منظور، اللسان: ٥/ ١٤٨.
- (٩٥) الفراهيدي، العين: ١/ ٦٣.
- (٩٦) الزهري، التهذيب: ٢/ ١٠٥.
- (٩٧) السابق: ١٢/ ٧٦.
- (٩٨) ابن سيده، المخصص: ١/ ٢/ ١٤٨.
- (٩٩) ابن منظور، اللسان: ١٤/ ٣١٧.
- (١٠٠) ابن دريد، الجمهرة: ٢/ ٧٥١.
- (١٠١) عبد التواب، رمضان، مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: ١١٢.
- (١٠٢) الفراهيدي، العين: ٥/ ١٦.
- (١٠٣) ابن منظور، اللسان: ٨/ ١٧٧.

- (١٠٤) الهنائي، كراع النمل، المنتخب من غريب كلام العرب: ١/ ١٢٧.
- (١٠٥) الزهري، التهذيب: ١/ ٩٢.
- (١٠٦) ابن عباد، الصاحب، المحيط في اللغة: ١/ ١٩٣.
- (١٠٧) الأنصاري أبو زيد، الهمز: ٩.
- (١٠٨) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٦.
- (١٠٩) ينظر: السيوطي، المزهري: ١/ ٤٢؛ أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ: ١٥٧؛ هلال، عبد الغفار حامد، علم الدلالة اللغوية: ١٢، ٦٩.
- (١١٠) ينظر: الجندي، علي، فن التشبيه: ١/ ٢٠٤.
- (١١١) لقاسم بن سلام، الغريب المصنف: ٨٤.
- (١١٢) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٣٠٩.
- (١١٣) ابن عباد، المحيط: ١/ ٤٤١.
- (١١٤) ابن فارس، المقاييس: ٣/ ٤٧١.
- (١١٥) ابن سيده، المخصص: ٤/ ١٣/ ٩٦.
- (١١٦) الصغاني، العباب: حرف الطاء/ ٨٤.
- (١١٧) ينظر: عبد العزيز، محمد (نموذج جديد للمعجم التاريخي) بحث ضمن كتاب أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية: ١/ ٣٨.
- (١١٨) الهنائي، كراع النمل، المنجد: ١/ ٧٦.
- (١١٩) السابق: ١/ ٣١.
- (١٢٠) البندنجي، أبو بشر، التقفية: ٥٩.
- (١٢١) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٢٤٨.
- (١٢٢) الجوهري، الصحاح: ٤/ ١٤٠٩. والبيت لعنترة في ديوانه: ٢٠٥. ومعنى طب: رفيق بالشيء، والمستلثم: المتسلح. ابن منظور، اللسان: ٨/ ١١٤، ١٢/ ٢١٢.
- (١٢٣) ابن منظور، اللسان: ٤/ ١٢. وهما المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها من الزرع، لكن في المزارعة يكون البذر من مالك الأرض وفي المخابرة من العامل: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ١٠/ ١٩٣.
- (١٢٤) ١/ ٣٢١. والحديث في البخاري، الأدب المفرد: ١/ ٤٢١، وضعفه المحقق، ولفظه: (لستُ من دَدٍ، وكَلَا الدُّدُ مِثِّي بشيء).
- (١٢٥) الأزهري، التهذيب: ١١/ ١٨٦.
- (١٢٦) ابن منظور، اللسان: ٢/ ٣٤٣ وللدكتورة/ حسناء القنيعير توجيه جميل للفظ في العصر الحديث، في مقال لها في صحيفة الرياض السعودية بعنوان التطور الدلالي للألفاظ العدد ١٦٢٢٥، ١١/ ١/ ١٤٣٤هـ.

- (١٢٧) ٤٠٣/١، و البيت في ديوانه: ٢٠٧، واللسان: ١١١/٣. ومعنى سنن: وجه الطريق للسان: ٤٠٠/٦.
- (١٢٨) ابن دريد، الجمهرة: ٨٠٨/٢.
- (١٢٩) ذكر ابن دريد اسم أم الهيثم الإعرابية ورواية أبي حاتم عنها بقوله: أنشدنا أبو حاتم قال: أنشدتني أم الهيثم واسمها غيثة من بني ثُمير بن عامر بن صُعَصَعَة: ابن دريد، الجمهرة: ٧٦٢/٢.
- (١٣٠) الفراهيدي، العين: ٢١٤/٣.
- (١٣١) الزبيدي، التاج: ٣٩/٣١٧.
- (١٣٢) السابق: ٤١/١١-٤٢.
- (١٣٣) الكوثر: ٢.
- (١٣٤) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم: ٢٢٨/٣.
- (١٣٥) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٩.
- (١٣٦) ابن فارس، أحمد بن زكريا الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: ٣٥.
- (١٣٧) الجوهري، الصحاح: ٤/١٥٠٣.
- (١٣٨) أمين، عبدالله، الاشتقاق: ١.
- (١٣٩) الفخراني، أبو السعود، في فقه العربية: ١١٠.
- (١٤٠) شاهين، توفيق، عوامل تنمية اللغة العربية: ٧٩-٨٠.
- (١٤١) ١٣/١/١.
- (١٤٢) ٣٨٠/٧.
- (١٤٣) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١١١/٦.
- (١٤٤) ابن السكيت، الألفاظ: ١/١٥٥.
- (١٤٥) الهنائي، المنتخب من غريب كلام العرب: ١/٣٢٨.
- (١٤٦) ابن دريد، الجمهرة: ٢/٨٤٧.
- (١٤٧) القالي، أبو علي إسماعيل، البارع في اللغة: ٦٧٣.
- (١٤٨) الثعالبي، أبو منصور بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية: ١٧٦-١٧٧، والدرجان مشية الشيخ والصبي، اللسان: ٤/٣١٩. والموكب: جماعة من الناس ركبانا ومشاة، ابن منظور، اللسان: ١٥/٣٨١.
- (١٤٩) ١٧٥/١٠/٣.
- (١٥٠) للربيعي، عيسى بن محمد، ٦٥-٦٦، والخرعوبة هي المرأة الناعمة طرية الشباب.
- (١٥١) ابن القطاع، أبو القاسم علي، الأفعال: ٢/٤٠٧.
- (١٥٢) الحميري، شمس العلوم: ٢/٣٣١.

- (١٥٣) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٩.
- (١٥٤) ابن فارس، المقاييس: ٦٨ / ١.
- (١٥٥) ابن منظور، اللسان: ٨٤ / ١.
- (١٥٦) الفراهيدي، العين: ١٥٥ / ٢.
- (١٥٧) الهنائي، المجرد: ٧٥ / ١.
- (١٥٨) ابن عباد، المحيط: ٣٢٠ / ٨.
- (١٥٩) ابن سيده، المخصص: ٢٠١-٢٠٠ / ٣ / ١١.
- (١٦٠) الربيعي، نظام الغريب في اللغة: ٣١.
- (١٦١) الزنجشيري، الأساس: ٤٠.
- (١٦٢) السابق: ١٩.
- (١٦٣) ابن الأجدابي، أبو إسحق إبراهيم، كفاية المتحفظ في اللغة: ١٨.
- (١٦٤) ابن فارس، المقاييس: ١٤٣ / ٦.
- (١٦٥) ابن منظور، اللسان: ٣٩٤ / ١٥.
- (١٦٦) الفراهيدي، العين: ٧١ / ٨.
- (١٦٧) بريفو، جان، المولد: ١٧٢.
- (١٦٨) ينظر: خليل، حلمي، المولد في العربية: ١٥٣.
- (١٦٩) السابق: ٥٢.
- (١٧٠) الفراهيدي، العين: ٣٢٦ / ٧.
- (١٧١) هو مترجم كتاب المولد لجان بريفو: ١٣.
- (١٧٢) ٩١٦ / ٢، ٦٩١ / ٢، ٦٢٢ / ١.
- (١٧٣) الفارابي، ديوان الأدب: ٣٤٤ / ١.
- (١٧٤) ابن عباد، المحيط: ٢٨٥ / ٢.
- (١٧٥) الجوهرى، الصحاح: ١٠٠٩ / ٣.
- (١٧٦) ابن فارس، أحمد بن زكريا، المجمل في اللغة: ٤٣١ / ٢، والزُّطُّ: جيل أسود من السُّنْدِ إليهم تُنسب الثياب الزُّطِّيَّةُ: اللسان: ٤٢ / ٦.
- (١٧٧) الثعالبي، فقه اللغة: ٢٣٦.
- (١٧٨) ابن سيده، المحكم: ٥٦ / ٦.
- (١٧٩) الرازي، زين الدين، مختار الصحاح: ٦.

- (١٨٠) الفيروزآبادي، القاموس: ٧٨٨.
- (١٨١) الزبيدي، أبو بكر محمد، مختصر العين: ٣١٧/٢.
- (١٨٢) ينظر: الزبيدي، التاج: ٢٠٥/٥ وما بعدها.
- (١٨٣) الفراهيدي، العين: ٥٢/١.
- (١٨٤) ٥٥/١.
- (١٨٥) ابن دريد، الجمهرة: ١٠٤٠/٢.
- (١٨٦) الزبيدي، التاج: ٤١/١١-٤٢.
- (١٨٧) ينظر: الجندي، علي، فن التشبيه: ٣٢/١.
- (١٨٨) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٣٠-٢٣١.
- (١٨٩) ٢٣/٧.
- (١٩٠) الجرجاني، معجم التعريفات: ٥٢.
- (١٩١) أبو عبيد، الغريب المصنف: ٨٥/١.
- (١٩٢) الصغاني، العباب: حرف الغين/ ٨٤.
- (١٩٣) الأزهري، التهذيب: ٣٦٨-٣٦٩/٤.
- (١٩٤) ابن سيده، المحكم: ٤٧٣/٦.
- (١٩٥) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ: ١٩٤.
- (١٩٦) ابن منظور، اللسان: ٥٤٤/١.
- (١٩٧) الفيروزآبادي، القاموس: ٩٧٠.
- (١٩٨) ينظر: الزجاجي، حروف المعاني: ٣٩.
- (١٩٩) ينظر: الجندي، فن التشبيه: ١٧٥/١.
- (٢٠٠) الفراهيدي، العين: ٢٨٦/٧.
- (٢٠١) ابن فارس، المقاييس: ١٠٩-١١٠/٤.
- (٢٠٢) الزمخشري، الأساس: ٦.
- (٢٠٣) الزبيدي، التاج: ٤٢٨/٧.
- (٢٠٤) المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني: ٢١٠.
- (٢٠٥) ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٣٠٤/١.
- (٢٠٦) الفراهيدي، العين: ٢٩٥/٥.
- (٢٠٧) ابن عباد، المحيط: ١٥٢/١، ٣٩٤/٨.

- (٢٠٨) الجوهري، الصحاح: ١/٨٦، والآراب: جمع مفردة الإرب، ويعني العضو.
(٢٠٩) ٣٥٠/٨.
(٢١٠) ابن منظور، اللسان: ٢/٣٧٠.
(٢١١) الزبيدي، التكملة والذيل والصلة: ٣/٤٦.
(٢١٢) ينظر: المالقي، رصف المباني: ٢١٣.
(٢١٣) ابن فارس، المعجم: ١/١٣٢.
(٢١٤) الزخشي، الأساس: ٢٥.
(٢١٥) الصغاني، العباب: ١/٧٧-٧٨.
(٢١٦) ابن سيده، المحكم: ٨/٣١٤.
(٢١٧) ينظر: الجندي، فن التشبيه: ١/١٨٣.
(٢١٨) ابن منظور، اللسان: ١٣/٢١.
(٢١٩) ابو عبيد، الغريب المصنف: ١/٣١٧.
(٢٢٠) ابن دريد، الجهرة: ١/١٥٢.
(٢٢١) الأزهري، التهذيب: ١٠/٤٨٢.
(٢٢٢) السابق: ٨/١٢٢.
(٢٢٣) ابن عباد، المحيط: ٧/٦٥.
(٢٢٤) ابن سيده، المحكم: ٧/٣٣.
(٢٢٥) ينظر: الجندي، فن التشبيه: ١/١٨٣.
(٢٢٦) ابن سيده، المحكم: ٨/٥٢.
(٢٢٧) السابق: ١/٩٤.
(٢٢٨) ابن سيده، المخصص: ٣/١١/٣٩.
(٢٢٩) ابن منظور، اللسان: ٧/١٤١.
(٢٣٠) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٦-٢٣٠.
(٢٣١) الجوهري، الصحاح: ٣/٨٧١.
(٢٣٢) سزكين، محمد فؤاد، مقدمة محقق مجاز القرآن لأبي عبيدة: ١/١٩.
(٢٣٣) يس، عبد العزيز، المجاز اللغوي في البلاغة العربية: ١٠-١١.
(٢٣٤) الزبيدي، التاج: ٤٠/٢١٦.

- (٢٣٥) الزخشي، أساس البلاغة ل. وستناول فيما يأتي من هذا البحث مثلاً من الأساس لبيان طريقته في تتبع المعاني للجذر الواحد.
- (٢٣٦) ١٦، ٦.
- (٢٣٧) الأزهري، التهذيب: ٤٩/٥.
- (٢٣٨) ابن فارس، المقاييس: ٤٣٣/٣.
- (٢٣٩) ابن منظور، اللسان: ٣٥٤/١١.
- (٢٤٠) المطرزي، أبو الفتح ناصر، المغرب في ترتيب المغرب: ٤٧٥.
- (٢٤١) الزبيدي، التاج: ٢٧٢/٤٠.
- (٢٤٢) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٣٠، ٢٢٧.
- (٢٤٣) الفيروزآبادي، القاموس: ٥٧٣.
- (٢٤٤) ابن سيده، المخصص: ٢٥٩/١٣/٤.
- (٢٤٥) الثعالبي، فقه اللغة: ٣٦٠، وينظر: الصاوي، أحد، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين (دراسة تاريخية فنية): ١٦.
- (٢٤٦) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٣٤٧/١.
- (٢٤٧) الفراهيدي، العين: ٢٢٦/٣. وقد وردت لفظة (الرمح) محرفة (الرُمح)، فعدلت حسب تهذيب اللغة ٢٥/٥.
- (٢٤٨) ابن دريد، الجمهرة: ٤٦٨/١.
- (٢٤٩) ابن القوطية، أبو بكر محمد، الأفعال: ٢٠٠. لعل في الجملة سقطاً، وصوابها: كان ذا علة.
- (٢٥٠) الأزهري، التهذيب: ٢٦/١١.
- (٢٥١) الجوهري، الصحاح: ٤٣٥/١.
- (٢٥٢) ابن فارس، المقاييس: ٤٥٣/١.
- (٢٥٣) ابن سيده، المخصص: ١٣٨/١/١.
- (٢٥٤) الراغب، المفردات: ١٣٢.
- (٢٥٥) المطرزي، المغرب: ٣٧.
- (٢٥٦) ابن منظور، اللسان: ٩٢/٤.
- (٢٥٧) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٣٥.
- (٢٥٨) الأزهري، التهذيب: ٥٦٠/٧.
- (٢٥٩) ابن سيده، المحكم: ٢٤٠/٥، وتعليل التسمية بابه واسع جداً في المعاجم وسيأتي في هذا البحث -إن شاء الله-.
- (٢٦٠) ابن فارس، المقاييس: ٣١٧/٤.

- (٢٦١) الحميري، شمس العلوم: ٢/ ٢٣٠.
- (٢٦٢) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٢/ ١٧٤.
- (٢٦٣) ابن الأثير، المثل السائر: ٢/ ١٨١.
- (٢٦٤) ابن منظور، اللسان: ١٢/ ١٧٤.
- (٢٦٥) الأزهرى، التهذيب: ١٣/ ١٣٣.
- (٢٦٦) الجوهري، الصحاح: ٦/ ٢٣٣٠، ٦/ ٢٢٦٩.
- (٢٦٧) ابن فارس، المقاييس: ١/ ٤٦٢.
- (٢٦٨) الزخشي، الأساس: ٢٣.
- (٢٦٩) المطرزي، المغرب: ٥٣٥.
- (٢٧٠) ابن منظور، اللسان: ٥/ ٣٠٩.
- (٢٧١) ينظر: السابق: ١١/ ٣٧٠؛ المقاييس: ٥/ ٤٠.
- (٢٧٢) ابن الأنباري، لمع الأدلة: ٩٣.
- (٢٧٣) ينظر: شاهين، توفيق، عوامل تنمية اللغة العربية: ٦٥-٦٦.
- (٢٧٤) فندريس، ج.، اللغة: ٢٠٥.
- (٢٧٥) أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة: ١٩.
- (٢٧٦) ابن الأنباري، لمع الأدلة: ٩٣.
- (٢٧٧) القالي، البارع: ٣١٨.
- (٢٧٨) الأزهرى، التهذيب: ٤/ ١١٥.
- (٢٧٩) ابن فارس، المقاييس: ١/ ٢٩٠.
- (٢٨٠) ابن سيده، المخصص: ٥/ ١٦/ ١٣٣.
- (٢٨١) ينظر: ابن فارس، المقاييس: ٢/ ١٠٦.
- (٢٨٢) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١١/ ٢٨٩.
- (٢٨٣) ينظر: العنبيكي، علي، الحمل على المعنى في العربية: ١٣.
- (٢٨٤) عبد العزيز، محمد، القياس في اللغة العربية: ١٩.
- (٢٨٥) الأزهرى، التهذيب: ١/ ٤٧٤.
- (٢٨٦) ابن فارس، المقاييس: ٢/ ٤٦٠-٤٦١، ٢/ ٣٤٨.
- (٢٨٧) المالقي، رصف المباني: ٢٢١.
- (٢٨٨) الفراهيدي، العين: ٤/ ٢٣٥.

- (٢٨٩) البندنجي، التقفية في اللغة: ٤٥.
- (٢٩٠) ابن دريد، الجمهرة: ٧٣٧/٢.
- (٢٩١) الإسكافي، الخطيب محمد، مبادئ اللغة: ٢٣٩.
- (٢٩٢) الصغاني، التكملة والذيل والصلة: ٢٦٦/٢.
- (٢٩٣) المالقي، رصف المباني: ٣٨٩.
- (٢٩٤) السابق: ٣٨٨.
- (٢٩٥) الفراهيدي، العين: ٣٣/٢.
- (٢٩٦) الهنائي، المنجد في اللغة: ٣٥.
- (٢٩٧) القالي، البارع: ٣٥٩.
- (٢٩٨) ابن عباد، المحيط: ٣٠٧/٩.
- (٢٩٩) الجوهري، الصحاح: ٤٧١/٢.
- (٣٠٠) ابن فارس، المقاييس: ٤٤٥/١.
- (٣٠١) الثعالبي، فقه اللغة: ١٨٢.
- (٣٠٢) السرقسطي، أبو عثمان سعيد، الأفعال: ٢٢٤/١.
- (٣٠٣) الفيومي، المصباح: ٢٢٠.
- (٣٠٤) الزبيدي، التكملة: ٣٤/٣.
- (٣٠٥) المقالي، رصف المباني: ٢٦٦ وما بعدها.
- (٣٠٦) الفراهيدي، العين: ٢١٩/٥.
- (٣٠٧) أبو عبيد، الغرب المصنف: ٤٢٢/٢؛ وينظر: الفارابي، ديوان الأدب: ١٠٢/١.
- (٣٠٨) ابن عباد، المحيط: ٢٣٠/٤.
- (٣٠٩) ابن فارس، المجلد: ١٦٥/١.
- (٣١٠) ابن فارس، المقاييس: ٢٨٢/٢.
- (٣١١) ابن سيده، المخصص: ١٣٤/٦/٢.
- (٣١٢) ينظر: الرُّماني، أبو الحسن علي، معاني الحروف: ١٠٥.
- (٣١٣) ابن دريد، الجمهرة: ١٢٥٦/٣.
- (٣١٤) الراغب، المفردات: ١٦٢.
- (٣١٥) ابن منظور، اللسان: ١٢٨/١٤.
- (٣١٦) الزبيدي، التاج: ١٨١/١١.

- (٣١٧) ربيع، أحمد، المدخل إلى علم المعاجم والدلالة: ١٢٥.
- (٣١٨) السيوطي، المزهري: ٤٢٧/١.
- (٣١٩) أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ: ١٥٢-١٥٤.
- (٣٢٠) ابن دريد، الجمهرة: ٥٣٤/١.
- (٣٢١) الأزهرى، التهذيب: ٢٥٦/١٤.
- (٣٢٢) الجوهري، الصحاح: ١٩٧٤/٥.
- (٣٢٣) ابن فارس، المعجم: ١٥٥/١.
- (٣٢٤) ابن سيده، المحكم: ٣٢٧/٧.
- (٣٢٥) ابن منظور، اللسان: ٦٢/١.
- (٣٢٦) السابق: ١١/١٨١.
- (٣٢٧) المرادي، بدر الدين، الجنى الداني في حروف المعاني: ٢٥٥.
- (٣٢٨) الفراهيدي، العين: ١٦/٥.
- (٣٢٩) ابن سيده، المحكم: ٤٧٧/٦.
- (٣٣٠) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ: ١٨٢.
- (٣٣١) الإسكافي، مبادئ اللغة: ٢٤١.
- (٣٣٢) مختار، أحمد عمر، علم الدلالة: ٢٤٣.
- (٣٣٣) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٨.
- (٣٣٤) ابن منظور، اللسان: ٣٦/١٢.
- (٣٣٥) ينظر: ثعلب، أحمد بن يحيى، الفصح: ٢٦٠؛ القنوجي، البلغة في أصول اللغة: ١٤٨؛ السامرائي، إبراهيم، من سعة العربية: ٧.
- (٣٣٦) ٦٤٤/٢.
- (٣٣٧) هلال، عبد الغفار، علم الدلالة اللغوية: ٤٧.
- (٣٣٨) الهنائي، المنتخب من غريب كلام العرب: ٦٤٤/٢.
- (٣٣٩) ابن دريد، الجمهرة: ٥٥٦/١.
- (٣٤٠) السابق: ١٢٥٥/٣.
- (٣٤١) الأزهرى، التهذيب: ٢٣٩/٥.
- (٣٤٢) ابن منظور، اللسان: ٢٧٦/٢.
- (٣٤٣) الفراهيدي، العين: ٣٢٣/٧.

- (٣٤٤) الهنائي، المنتخب: ٢/ ٦٤٤.
- (٣٤٥) ابن دريد، الجمهرة: ٢/ ٨٣٤.
- (٣٤٦) السابق: ٢/ ٦٤١.
- (٣٤٧) الأزهري، التهذيب: ١٠/ ٣٧.
- (٣٤٨) الربيعي، نظام الغريب في اللغة: ١٣١.
- (٣٤٩) الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٨٢.
- (٣٥٠) ابن عباد، المحيط: ١/ ٣٧٢.
- (٣٥١) ابن سيده، المخصص: ٣/ ١١/ ٤٠.
- (٣٥٢) السابق: ١/ ١/ ١٥٦.
- (٣٥٣) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية: ٢٢٩.
- (٣٥٤) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٥/ ٢٩٨.
- (٣٥٥) المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية: ٢١٨، وينظر: الغول، عطية، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث: ١١.
- (٣٥٦) الغول، عطية الاتساع اللغوي بين القديم والحديث: ٣١ وما بعدها.
- (٣٥٧) انظر: ص ٤ من هذا البحث.
- (٣٥٨) ينظر: بلعرج، بلقاسم (ظاهرة توسع المعنى في اللغة العربية نماذج من القرآن الكريم)، مجلة العلوم الإنسانية، ٩٤، ج. محمد خيضر بسكرة، مارس ٢٠٠٦م: ١٦٩.
- (٣٥٩) الجوهري، الصحاح: ٤/ ١٤٨١.
- (٣٦٠) الإسكافي، مبادئ اللغة: ١٧٢.
- (٣٦١) ابن فارس، المقاييس: ٤/ ٤٧٨.
- (٣٦٢) السابق: ٥/ ٣٣٣.
- (٣٦٣) الزمخشري، الأساس: ٢٧٣.
- (٣٦٤) العبيدان، مصطفى، التوسع الدلالي: ٢١.
- (٣٦٥) ينظر: ابن فارس، المقاييس: ٤/ ١٥؛ ابن منظور، اللسان: ٩/ ٤٠٦.
- (٣٦٦) فندريس، اللغة: ٢٥٨.
- (٣٦٧) ينظر: أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ: ١٥٤؛ عمر، أحمد مختار، علم الدلالة: ٢٤٣.
- (٣٦٨) الفراهيدي، العين: ٥/ ٣٤؛ العبيدان، مصطفى، التوسع الدلالي: ٣٠.
- (٣٦٩) ابن سيده، المخصص: ١/ ١/ ٨٢.
- (٣٧٠) السابق: ٢/ ٧/ ٥٣.

- (٣٧١) ابن منظور، اللسان: ٢٨٧/٧.
- (٣٧٢) السابق: ٢٣٧/١٤.
- (٣٧٣) السابق، ٣/٣٧٥؛ وينظر: العبيدان/ مصطفى، التوسع الدلالي: ٣١، فقد ذكر أن عمّ لم ترد إلا مرة واحدة في اللسان، وهي قوله: وَالْحَسِيل: ولد البقرة الأهلية وعمّ به بعضهم فقال هو ولد البقرة، والحقيقة أنني وجدتتها وردت ثلاث مرات غير هذه المرة كما يلاحظ من هذه الحاشية وسابقتها.
- (٣٧٤) العبيدان، مصطفى، التوسع الدلالي: ٢٠.
- (٣٧٥) ينظر: ابن منظور، اللسان: ٢٦٠/٧.
- (٣٧٦) السابق: ٣٦٢-٣٦٣/٢.
- (٣٧٧) الزبيدي، التاج: ٥١/١٤.
- (٣٧٨) السابق: ٣٨٥/٨.
- (٣٧٩) السابق: ١٥١/١٠.
- (٣٨٠) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٣٩/٨.
- (٣٨١) الفراهيدي، العين: ٢٦/٢.
- (٣٨٢) الزبيدي، التاج: ١٨٢/٥.
- (٣٨٣) ينظر: الجوهري، الصحاح: ١٩٩٢-١٩٩٣/٥.
- (٣٨٤) الراغب، المفردات: ٣٤٦.
- (٣٨٥) ينظر: قدور، أحمد، تراث لحن العامة مصدراً من مصادر المعجم التاريخي: ٩٤.
- (٣٨٦) ينظر مثلاً: الزبيدي، لحن العوام: ٦٢.
- (٣٨٧) ٣/١.
- (٣٨٨) ابن خلدون، المقدمة: ٣٧٩.
- (٣٨٩) ٣٣/١.
- (٣٩٠) الفراهيدي، العين: ٢٥٨/١.
- (٣٩١) السابق: ٢١٤/٣.
- (٣٩٢) ابن دريد، الجمهرة: ٦٧٢/٢.
- (٣٩٣) الجوهري، الصحاح: ٢١٠٧/٥. وينظر: القرني، عبدالله، بحث (لغة العامة في الصحاح) ضمن أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية: ٥١٤/٢.
- (٣٩٤) ابن سيده، المحكم: ٣٨٩/٢.
- (٣٩٥) ابن سيده، المخصص: ٦٤/١١/٣.

- (٣٩٦) ابن منظور، اللسان: ١/ ٥١٨.
- (٣٩٧) الفارابي، الحروف: ١٣٥.
- (٣٩٨) قدور، أحمد، تراث لحن العامة مصدراً من مصادر المعجم التاريخي: ٨٨.
- (٣٩٩) العبيدان، مصطفى، التوسع الدلالي: ٣٦.
- (٤٠٠) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ١١٣.
- (٤٠١) السابق: ١/ ١٦٤.
- (٤٠٢) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٢٦١. وينظر أيضاً: ١١٨، ٢٣١ في تفسيره (القد، والحوه).
- (٤٠٣) ابن منظور، اللسان: ٧/ ٤٥٢.
- (٤٠٤) السابق: ٤٥٤؛ وينظر: ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل: ٤/ ٣٥٣.
- (٤٠٥) الفراهيدي، العين: ٣/ ٢٣١-٢٣٢.
- (٤٠٦) الأزهرى، التهذيب: ١٢/ ٤٠٦.
- (٤٠٧) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٢٨٥.
- (٤٠٨) السابق: ٢/ ١٠٩٧.
- (٤٠٩) ابن سيده، المخصص: ٣/ ١١/ ١٩٨.
- (٤١٠) ابن منظور، اللسان: ١٤/ ٢٦٩.
- (٤١١) ابن فارس، المقاييس: ٥/ ١٧٣.
- (٤١٢) الزخشرى، الأساس: ٤٤٤.
- (٤١٣) ابن منظور، اللسان: ٩/ ٤١٦.
- (٤١٤) السابق: ٤/ ٤٩.
- (٤١٥) الزبيدي، التاج: ٣/ ٥٠٢.
- (٤١٦) ينظر: ابن منظور، اللسان: ٢/ ٣٠٠.
- (٤١٧) ابن دريد، الجمهرة: ٢/ ٦٠٨.
- (٤١٨) الأزهرى، التهذيب: ١/ ٢١٥.
- (٤١٩) ابن منظور، اللسان: ٣/ ٢٣٧.
- (٤٢٠) الزبيدي، التاج: ٢/ ٣١٥، والنص في الجمهرة والمخلب: الحب الذي يتطيب به^١ / ٢٨٤.
- (٤٢١) السابق: ٢٢/ ٣٣٥.
- (٤٢٢) الرازي، مختار الصحاح: ٩٥٤.
- (٤٢٣) الأزهرى، التهذيب: ٣/ ١٣٨. ورأيه هذا، يفسر انتقال معنى الوداع من تخليف وترك المسافر لأهله، إلى قولهم: وداعا عند التوديع.

- (٤٢٤) السابق: ٤/ ٢٩٤.
- (٤٢٥) ابن منظور، اللسان: ٦/ ٤٣٥.
- (٤٢٦) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١٥/ ٣٦٩.
- (٤٢٧) الصغاني العباب: حرف السين/ ٤١٤-٤١٥.
- (٤٢٨) ابن منظور، اللسان: ٣/ ٣٣٥.
- (٤٢٩) ينظر: ابن فارس، المقاييس: ٣/ ٣٧٢.
- (٤٣٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣/ ٣٣٨.
- (٤٣١) ابن منظور، اللسان: ١٠/ ٣٤٤.
- (٤٣٢) الزبيدي، التاج: ٦/ ٤٢٢.
- (٤٣٣) ابن فارس، المقاييس: ١/ ٤٤٨.
- (٤٣٤) الفراهيدي، العين: ٨/ ٤٣١.
- (٤٣٥) السابق: ٢/ ١٩٣.
- (٤٣٦) الأزهرى، التهذيب: ٥/ ٢٧٩.
- (٤٣٧) جبل، محمد، علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقاً: ٦٨.
- (٤٣٨) الشيباني، أبو عمرو، الجيم: ١/ ٧٣.
- (٤٣٩) الجوهري، الصحاح: ٢/ ٧٦١.
- (٤٤٠) ابن سيده، المحكم: ١٠/ ٤٢.
- (٤٤١) ابن فارس، المقاييس: ١/ ٤٨٦؛ وينظر: ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٤٧٦.
- (٤٤٢) ينظر: عبد الله، مراد حميد، بحث (تطور دلالة المفردات المحدث في النص اللغوي) مجلة الخليج العربي، مج (٤٠)، ع (٢-١) لسنة ٢٠١٢م: ٤.
- (٤٤٣) العزاوي، نعمة رحيم، النقد اللغوي بين التحرر والجمود: ١٨.
- (٤٤٤) الفراهيدي، العين: ١/ ٣٤٠.
- (٤٤٥) ابن الأجدابي، كفاية المتحفظ: ١٤٨.
- (٤٤٦) ابن دريد، الجمهرة: ١/ ٥٦٢؛ العجاج، رؤبة، ديوانه: ١٣١ وبينهما مشطور.
- (٤٤٧) الجوهري، الصحاح: ٥/ ١٨٧٥، ومعنى البيت: أن البقر مطمئنة على أولادها حديثي الولادة، التي تسير قطعاً قطعاً. العامري، ليبد، شرح ديوانه: ٢٩٩.
- (٤٤٨) ٤٠٦/٢. وجحدر هو المحرزي العكلي، اللص والبيت له في أمالي القالي: ٢٦٨؛ وفي طريفي، نبيل، ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي: ١/ ١٧٣ برواية: ألا قد هاجني فازددت شوقاً.....

- (٤٤٩) ينظر: الزبيدي، التاج: ٣١٠/٨.
- (٤٥٠) المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية: ١٩٩.
- (٤٥١) ابن فارس، المقاييس: ٥٨/٤.
- (٤٥٢) ابن سيده، المخصص: ٢٦٦/١٣/٤.
- (٤٥٣) ابن فارس، المقاييس: ٣٦٦/٣.
- (٤٥٤) ابن منظور، اللسان: ٢٦٥/٦.
- (٤٥٥) ٨٠٤/٢.
- (٤٥٦) ٤٠٣/١.
- (٤٥٧) ابن سيده، المخصص: ٧٩/١٢/٣.
- (٤٥٨) الزبيدي، التاج: ٤٠/١٢.
- (٤٥٩) ابن فارس، المقاييس: ١١٤/٣.
- (٤٦٠) ابن فارس، المقاييس: ٣/١.
- (٤٦١) السابق.
- (٤٦٢) ينظر: جبل، عبد الكريم الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة: ٩.
- (٤٦٣) ينظر: أمرها في هامش ابن فارس، المقاييس: ٦١/٣.
- (٤٦٤) السابق: ٦٠-٦١.
- (٤٦٥) ٣٣٥/٣، وقد ورد البيت في الإصابة منسوباً له برواية (سيرة) بدلاً من (سنة) في الشطرين، غير أن رواية البيت في ديوان الهذليين ١/١٥٧، أثبتت (سنة) ورواية الديوان هي: فلا تَجَزَعَنَّ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتُهَا وَأَوَّلُ رَاضِي سُنَّةٍ مِنْ يَسْرِهَا.
- (٤٦٦)، امرئ القيس، ديوانه: ٧٤، ومعناه: يعارض هذا الفرس في رفته وطوله وقلة لحمه شبابة الرمح، أي حديثه وبريقه، صُلِّي: سنان مصقول بالحجارة الصلبة، والنحيض: الرقيق. ينظر: ابن منظور، اللسان: ٣٨١/٧.
- (٤٦٧) قمت بحصرها رقمياً عن طريق برنامج المكتبة اللغوية الإلكترونية: موسوعة المعاجم والقواميس، الإصدار الثاني <http://www.islamspirit.com>
- (٤٦٨) الزمخشري، الأساس: ٣.
- (٤٦٩) الجوهري، الصحاح: ١٦٢٠/٤.
- (٤٧٠) الأعشى، ديوانه: ٦١. أطلت الإبل: آتت تعباً أو حنيناً. اللسان: ١٥٩/١.
- (٤٧١) ١٠٦/١.
- (٤٧٢) ينظر: الفراهيدي، العين: ٢٨٦/٧؛ الزهري، التهذيب: ٤٣/١٣؛ ابن عباد، المحيط: ٣٦١/٨؛ ابن فارس، المحمل: ٩٦/١؛ ابن سيده، المحكم: ٣٥٦/٨؛ ابن منظور، اللسان: ١٣٩/١؛ الفيومي، المصباح: ٦؛ الزبيدي، التاج: ٣٨٤/٧.

- (٤٧٣) ينظر: ابن يعيش؛ ابن عباد، المحيط: ٨/ ٣٦١؛ الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن سيده، المخصص: ٨/ ٩٥؛ الفيومي، المصباح: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٧٤) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل: ٣/ ٣٥٢.
- (٤٧٥) الفراهيدي، العين: ٧/ ٢٨٦؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/ ٤٣؛ الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن سيده، المخصص: ٨/ ٩٥؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٧٦) ينظر: ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩.
- (٤٧٧) ابن عباد، المحيط: ٨/ ٣٦١.
- (٤٧٨) السابق نفسه.
- (٤٧٩) ينظر: ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٠) البخاري، صحيح البخاري: ٧/ ٢٧؛ الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨١) الفراهيدي، العين: ٧/ ٢٨٦؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/ ٤٣؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن سيده، المخصص: ٨/ ٩٥؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيومي، المصباح: ٦؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٨٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٢) الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن عباد، المحيط: ٨/ ٣٦١؛ ابن فارس، المجلد: ١/ ٩٦؛ ابن فارس، المقاييس: ١/ ١٠٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٣) ابن فارس، المجلد: ١/ ٩٦؛ ابن فارس، المقاييس: ١/ ١٠٦.
- (٤٨٤) ينظر: ابن منظور، اللسان: ٦/ ١٥٩.
- (٤٨٥) ينظر: ابن سيده، المخصص: ٢/ ٤.
- (٤٨٦) الأزهرى، التهذيب: ١٣/ ٤٣؛ ابن عباد، المحيط: ٨/ ٣٦١؛ الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن فارس، المجلد: ١/ ٩٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٧) الفراهيدي، العين: ٧/ ٢٨٦؛ أبو عبيد، الغريب المصنف: ٣/ ٧٢٤؛ الجوهري، الصحاح: ٢/ ٤٤١؛ ابن فارس، المجلد: ١/ ٩٦؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن سيده، المخصص: ٣/ ١٦٨؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ الجوهري، المصباح: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٤٠؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٨) ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.
- (٤٨٩) ينظر: ابن عباد، المحيط: ٨/ ٣٦١؛ ابن سيده، المحكم: ٨/ ٣٥٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/ ١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/ ٣٨٤.

- (٤٩٠) مهمل بن ربيعة، ديوانه: ٢٦؛ ابن سيده، المحكم: ٨/٣٥٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٣٩؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٧. والمعنى إذا دعوتهم أجابوا.
- (٤٩١) الفراهيدي، العين: ٧/٢٨٦؛ أبو عبيد، الغريب المصنف: ٢/٤٣٠؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/٣؛ ابن عباد، المحيط: ٨/٣٦١؛ الجوهرى، الصحاح: ٢/٤٤١؛ ابن فارس، المجمل: ١/٩٦؛ ابن فارس، المقاييس: ١/١٠٦؛ ابن سيده، المحكم: ٨/٣٥٦؛ ابن سيده، المخصص: ٣/١٩٠؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٤.
- (٤٩٢) البيت في ديوان الهذليين ٢/١٢١، الجوهرى، الصحاح: ٢/٤٤١؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠ يُفَجِّينَ أَي يَفْرَجْنَ بأيديهن لينال الماء أعناقهن لقصرها، يعني حُمراً وردت الماء. والعَرْمَضُ: الطحلب، وجعله مستأسداً كما يستأسد النبت. والنجيل: التزّ والطين. ينظر: ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٤.
- (٤٩٣) الخطيئة، ديوانه: ٢٠؛ ابن فارس، المجمل: ١/٩٦؛ ابن فارس، المقاييس: ١/١٠٦، فالنبت قد طال في مجاري الماء إلى الرياض (القرى)، وزهره ميل إلى الشمس.
- (٤٩٤) الفراهيدي، العين: ٧/٢٨٦؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/٤٣؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٤. وأثبت أعلاه رواية العين، أما رواية الديوان: ٣٤١: مُسْتَأْسِداً دَبَّأَهُ فِي غَيْطَلٍ يَغْلُنَ للرائد: أَعْشَبَتْ، ائْتَلَّ والمعنى أن النبت طال والتف حتى كثر صوت الذباب به دلالة على كثرت، فكأنه دليل للباحث عن العشب على النزول بالمكان.
- (٤٩٥) ينظر: الفراهيدي، العين: ٧/٢٨٦؛ ابن دريد، الجمهرة: ٢/١٠٩٢؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/٤٣؛ ابن عباد، المحيط: ٨/٣٦١؛ الجوهرى، الصحاح: ٢/٤٤١؛ ابن سيده، المحكم: ٨/٣٥٦؛ الزمخشري، الأساس: ٦؛ الفيومي، المصباح: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠؛ الفيروزآبادي، القاموس: ٣٣٨؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٤.
- (٤٩٦) الأعشى، ديوانه: ٧٣. والمعنى أن كلاب الصيد (الضراء) تتناول للصيد لإيسادها؛ أي: لإغرائها بالصيد.
- (٤٩٧) رؤية، ديوانه: ٤٠؛ وينظر: الأزهرى، التهذيب: ١٣/٤٣؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠.
- (٤٩٨) الفراهيدي، العين: ٧/٢٨٦؛ الأزهرى، التهذيب: ١٣/٤٣؛ ابن عباد، المحيط: ٨/٣٦١؛ الجوهرى، المصباح: ٦؛ ابن منظور، اللسان: ١/١٤٠؛ الزبيدي، التاج: ٧/٣٨٧.
- (٤٩٩) ابن عباد، المحيط: ٨/٣٦١.
- (٥٠٠) ينظر: ابن قتيبة، الأنواء في مواسم العرب: ١٢٤.
- (٥٠١) ينظر: السابق: ١٢٦.
- (٥٠٢) زادة، حاجي، البحث الدلالي عند ابن جني: ٢٥.
- (٥٠٣) الحمزاوي، محمد رشاد، المعجم العربي في القرن العشرين: ٢٦٦.

المراجع

١. ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ت: محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠.
٢. ابن الأجدابي، أبو إسحق إبراهيم بن إسماعيل، كفاية المتحفظ في اللغة، ت: السائح حسين، إقرأ للطباعة والترجمة والنشر، طرابلس، ١٩٨٩م.
٣. ابن الأنباري، أبو البركات، رسالتان لابن الأنباري (الإغراب في جمل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو)، ت: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٧٥م.
٤. ابن السكيت، يعقوب بن إسحق، إصلاح المنطق، ت: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، ط٤، دار المعارف، القاهرة.
٥. ابن السكيت، يعقوب بن إسحق، كتاب الألفاظ، ت: د. فخر الدين قباوة، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م.
٦. ابن القطاع، أبو القاسم علي، كتاب الأفعال، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
٧. ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر، كتاب الأفعال، ت: علي فودة، ط٢، مكتبة الخانجي، ١٩٩٣م.
٨. ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ت: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠م.
٩. ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، ت: د. حسن هنداوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م.
١٠. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ط٤، دار القلم، بيروت، ١٩٨١م.
١١. ابن دريد، أبو بكر بن محمد، جوهرة اللغة، ت: د. رمزي منير بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
١٢. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: د. مصطفى السقا وآخرين، ط١، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٩٥٨م.
١٣. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: د. السقا وآخرين، طبعة منقحة ومفهرسة: د. عبد الفتاح سليم، د. فيصل الحفيان، ط٢، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ٢٠٠٣م.
١٤. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصص، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
١٥. ابن فارس، أحمد بن زكريا، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: أحمد بسج، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
١٦. ابن فارس، أحمد بن زكريا، مجمل اللغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
١٧. ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، ط١، دار الجبل، بيروت، ١٩٩١م.
١٨. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، أدب الكاتب، ت: علي فاعور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

١٩. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، الأنواء في مواسم العرب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م.
٢٠. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، الجرائيم في اللغة، ت: محمد الحميدي، تقديم مسعود بوبو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.
٢١. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ت: السيد أحمد صقر، ط٣، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.
٢٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ت: علي شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨م.
٢٣. ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل للزحشري، ت: إميل يعقوب، ط١، منشورات محمد بيضون- دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م.
٢٤. أبو عبيد، القاسم بن سلام، الغريب المصنف، ت: د. محمد العبيدي، ط١، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ودار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٦م.
٢٥. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ت: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.
٢٦. أبو ليلي، عدي بن ربيعة، ديوان مهلهل بن ربيعة، شرح وتقديم: طلال حرب، الدار العالمية.
٢٧. الأزهرى، أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، ت: عبد السلام هارون وآخرين، المؤسسة المصرية العامة، الدار المصرية.
٢٨. الإسكافي، الخطيب محمد، مبادئ اللغة، ط١، ت: د. عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٩. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٣٠. الأصمعي، عبد الملك بن قريب، رسالتان في اللغة، الفرق والشاء، ت: د. صبيح التميمي، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٢م.
٣١. الأعرابي، أبو العميل المأثور من اللغة، ت: محمد عبد القادر أحمد، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م.
٣٢. الأعرابي، أبو مسحل، كتاب النوادر، ت: عزة حسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٦١م.
٣٣. الأعشى، ميمون بن مهران، ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح: د. محمد محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز.
٣٤. أعمال ندوة المعجم التاريخي للغة العربية قضاياها النظرية والمنهجية والتطبيقية، ط١، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة ٢٣-٢٥ ربيع الثاني ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
٣٥. أمين، عبدالله، الاشتقاق، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٣٦. الأنباري، أبو بكر محمد، الزاهر في معاني كلمات الناس، ت: حاتم الضامن، تعليق: عز الدين النجار، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.
٣٧. الأنصاري، أبو زيد، النوادر في اللغة، ت: محمد عبد القادر أحمد، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٨. الأنصاري، أبو زيد، كتاب الهمز، نشره لويس اليسوعي، مجلة المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١١ م.
٣٩. أنيس، د. إبراهيم، دلالة الألفاظ، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ م.
٤٠. أنيس، د. إبراهيم، من أسرار اللغة، ط ٦، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨ م.
٤١. الأهوازي، أبو الحسن كتاب البهار، ت: د. إبراهيم الغامدي، ط ١، جامعة أم القرى، ١٤٣٠ هـ.
٤٢. البخاري، أبو عبدالله إسماعيل، صحيح البخاري، ت: محمد زهير، ط ١، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية)، ١٤٢٢ هـ.
٤٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد بالتعليقات، ت: سمير الزهيري، ط ١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩ هـ.
٤٤. برجستراسر، ج، التطور النحوي للغة العربية، إخراج: د. رمضان عبد التواب، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧ م.
٤٥. بريفو- سابليرول، جان-جان، المولد دراسة في بناء الألفاظ، ترجمة: خالد فهمية، مراجعة: د. حسن حمزة، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠ م.
٤٦. البغدادي، أبو العلاء صاعد، كتاب الفصوص، ت: د. عبد الوهاب التازي، وزارة لأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٩٣ م.
٤٧. البندنيجي، أبو بشر اليمان، التقفية في اللغة، ت: د. خليل العطية، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٩٧٦ م.
٤٨. التبريزي، الخطيب يحيى بن علي، تهذيب إصلاح المنطق، ت: فخر الدين قباوة، ط ١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣ م.
٤٩. الثعالبي، أبو منصور بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، ت: د. فائز محمد، د. يعقوب، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م.
٥٠. ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، كتاب الفصيح، ت: د. عاطف مدكور، دار المعارف.
٥١. ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، ت: عبد السلام هارون، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠ م.
٥٢. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، ط ٢، دار الجيل، بيروت.
٥٣. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢ م.
٥٤. جبل، د. محمد حسن، علم الاشتقاق نظريا وتطبيقا، ط ٣، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠١٢ م.
٥٥. جبل، د. عبد الكريم، الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة دراسة تحليلية نقدية، ط ١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣ م.
٥٦. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.
٥٧. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
٥٨. الجندي، علي، فن التشبيه، ط ١، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، ١٩٥٢ م.

٥٩. الجوهري، إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٣، ت: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.
٦٠. جيرمان، كلود -ريمون لوبون، علم الدلالة، ط١، ت: د. نور الهدى لوشن، جامعة قار يونس، بنغازي، ١٩٩٧م.
٦١. الخطيئة، جرجول بن أوس، ديوان الخطيئة برواية وشرح ابن السكيت، ت: د. نعمان طه، ط١، الخانجي، القاهرة، ١٩٨٧.
٦٢. الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم، أشرف على تصحيحه: عبد الله اليمني، عالم الكتب، بيروت.
٦٣. خسارة، د. ممدوح محمد، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات العربية، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م.
٦٤. الخطفي، جرجير بن عطية، ديوان جرجير، شرح: د. يوسف عيد، دار الجليل، بيروت، ٢٠٠٥م.
٦٥. خليل، د. حلمي، المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.
٦٦. الداية، د. فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥م.
٦٧. الرازي، أبو حاتم أحمد، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تعليق: حسين الهمذاني، ت: د. عبدالله السامرائي.
٦٨. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد، مختار الصحاح، ط١، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ٢٠٠٤م.
٦٩. الربيعي، عيسى بن إبراهيم، نظام الغريب في اللغة، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م.
٧٠. ربيع، د. أحمد، المدخل إلى علم المعاجم والدلالة، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٦م.
٧١. الرُّماني، أبو الحسن علي، معاني الحروف، ت: د. عبد الفتاح شليبي، ط٣، دار الشروق، جدة، ١٩٨٤م.
٧٢. الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، مختصر العين، ط١، ت: د. نور الشاذلي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٦م.
٧٣. الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن حسن، لحن العوام، ت: د. رمضان عبد التواب، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٧٤. الزُّبيدي، محمد مرتضى الحسيني، التكملة والذيل والصلة، ت: مصطفى حجازي وآخرين، ط١، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
٧٥. الزُّبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد السلام هارون وآخرين، طبعة الكويت.
٧٦. الزجاج، أبو إسحق، تفسير أسماء الله الحسنى، ت: أحمد الدقاق، ط٥، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٦م.
٧٧. الزجاجي، عبد الرحمن، حروف المعاني، ت: د. علي الحمد، ط٢، دار الرسالة، بيروت، دار الأمل، الإربد، ١٩٨٦م.
٧٨. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م.
٧٩. الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، ت: أ. عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.

٨٠. السامرائي، إبراهيم، من سعة العربية، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤م.
٨١. السجستاني، أبو حاتم، كتاب النخلة، ت: أ. د. حاتم الضامن، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢م.
٨٢. السجستاني، أبو حاتم وثابت بن أبي ثابت، كتابان في الفرق ت: حاتم الضامن، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧.
٨٣. السرقسطي، أبو عثمان سعيد، كتاب الأفعال، ت: د. حسين شرف، مراجعة: د. محمد علام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٥م.
٨٤. سلامي، د. عبد القادر، علم الدلالة في المعجم العربي، ط١، دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٧م.
٨٥. السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أبو الفضل وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧م.
٨٦. شاهين، د. توفيق محمد، عوامل تنمية اللغة العربية، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٨٧. شاهين، د. عبد الصبور، العربية لغة العلوم والتقنية، ط٢، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦م.
٨٨. الشدياق، أحمد فارس، الجاسوس على القاموس، دار صادر، مطبعة لجوالب، قسطنطينية، ١٢٩٩م.
٨٩. الشيباني، أبو عمرو، الجيم، ت: إبراهيم الأبياري، م: محمد خلف الله، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٤.
٩٠. الصباح، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ط١، ت: الشيخ محمد آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٤م.
٩١. الصاوي، د. أحمد، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٨م.
٩٢. الصّغاني، الحسن بن محمد، التكملة والذيل والصلة، ت: عبد العليم الطحاوي وآخرون، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠م.
٩٣. الصّغاني، الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر، ت: محمد آل ياسين، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨١م.
٩٤. العامري، ليبد، شرح ديوان لبید بن ربیع العامري، ت: إحسان عباس، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ١٩٦٢م.
٩٥. عبد التواب، د. رمضان، فصول في فقه العربية، الناشر، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٧م.
٩٦. عبد التواب، د. رمضان، مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٩٧. عبد الجليل، منقور، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ٢٠٠١م.
٩٨. عبد العزيز، د. محمد، القياس في اللغة العربية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٥م.
٩٩. العبسي، عنتر بن شداد، ديوان عنتر، ت: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق.
١٠٠. العبيدان، د. موسى بن مصطفى، التوسع الدلالي الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٣م.
١٠١. العجاج، رؤبة بن عبدالله، ديوان رؤبة بن العجاج، بعناية وتصحيح: وليم بن الورد البروسي، تصوير دار ابن قتيبة.

١٠٢. العجلي أبو النجم الفضل، ديوان أبي النجم العجلي، ت: محمد أديب جبران، مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠٠٦م.
١٠٣. العزاوي، د. نعمة، النقد اللغوي بين التحرر والجمود، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، ١٩٨٤م.
١٠٤. العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ت: عبد الله التركي، عبد السند يمامة، ط١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
١٠٥. عمر، د. أحمد مختار، علم الدلالة، ط٣، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٠٦. العنكي، د. علي عبد الله، الحمل على المعنى في العربية، ط١، ديوان الوقف السني، العراق، ٢٠١٢م.
١٠٧. الغول، د. عطية، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٨م.
١٠٨. الفارابي، أبو نصر محمد، ديوان الأدب، ت: د. أحمد عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م.
١٠٩. الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب الحروف، ط١، ت: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠م.
١١٠. الفارسي، أبو علي النحوي، المسائل المشككة المعروفة بالبغداديات، ت: صلاح الشيكاي، مطبعة العاني، بغداد.
١١١. الفخراني، د. أبو السعود، في فقه العربية، ط٣، ١٩٩٩م.
١١٢. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، ط١، ت: صلاح عبد العزيز وآخرين، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٣م.
١١٣. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال.
١١٤. فندريس، ج.، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.
١١٥. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، ط٣، ت: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.
١١٦. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
١١٧. القالي، أبو علي إسماعيل، البارع في اللغة، ت: هاشم الطعان، ط١، ساعدت جامعة بغداد على نشره ١٩٧٤م، مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة العربية، بيروت ١٩٧٥م.
١١٨. القالي، أبو علي إسماعيل، كتاب الأمالي مع كتابي ذيل الأمالي والنوادر، لأبي علي القالي، ويليهم كتاب التنبيه مع أوهام أبي علي في أماليه، لأبي عبيد البكري، ت: صلاح هلال، سيد الجليمي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٨م.
١١٩. قطرب، محمد بن المستنير، الأزمنة وتلبية الجاهلية، ط١، ت: د. حنا حداد، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٥م.
١٢٠. القنوجي، السيد محمد، البلغة في أصول اللغة، ط١، ت: نذير مكتبي، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨م.
١٢١. الكراعين، د. أحمد، علم الدلالة بين النظر والتطبيق، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

١٢٢. الكندي، امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.
١٢٣. المالقي، أحمد، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ت: د. أحمد الخراط، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥م.
١٢٤. المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ط٢، دار الفكر، ١٩٦٤م.
١٢٥. المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، ت: د. عبد الحميد هندراوي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٨م.
١٢٦. المرادي، بدر الدين، الجنى الداني في حروف المعاني، ت: د. فخر الدين قباوة، محمد فاضل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
١٢٧. المسدي، د. عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م.
١٢٨. المطرزي، أبو الفتح ناصر، المغرب في ترتيب المغرب، ت: محمد عثمان، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
١٢٩. النحوي، أبو الحسين بن سفيان، التفسيح في اللغة، ت: عادل العبيد، ط١، دار دجلة، عمان، ٢٠١١م.
١٣٠. ندوة التراث المغربي والأندلسي (التوثيق والقراءة) جامعة عبد الملك السعدي، كلية لأدب والعلوم الإنسانية، تطوان ١٩-٢١/إبريل ١٩٩١م، بحث أدب لحن العوام ببلاد المغرب أحمد الطاهري كلية الآداب المحمدية.
١٣١. الثمري، الحسين بن علي، المُلَمَّع، ت: وجيهة السطل، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٦م.
١٣٢. نهر، د. هادي، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ط١، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، ٢٠٠٧م.
١٣٣. النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.
١٣٤. الهذليين، ديوان الهذليين، ط٤، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م.
١٣٥. هلال، د. عبد الغفار حامد، علم الدلالة اللغوية، ط١، دار الكتاب الجديد الحديث، القاهرة، ٢٠١٣م.
١٣٦. الهنائي، أبو الحسن، المجرد في غريب كلام العرب ولغاتها، ت: د. محمد العمري، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
١٣٧. الهنائي، أبو الحسن، المنتخب من غريب كلام العرب، ت: د. محمد العمري، ط١، جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.
١٣٨. الهنائي، أبو الحسن، المنجد في اللغة، ت: د. أحمد عمر، د. ضاحي عبد الباقي، ط٢، دار الكتب، القاهرة ١٩٨٨م.
١٣٩. وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، ط٩، نهضة مصر، الجيزة، ٢٠٠٤م.
١٤٠. يس، أ. عبدالعزيز، المجاز اللغوي في البلاغة العربية، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠١٢م.

المجلات والدوريات والصحف:

١. بلعرج، د. بلقاسم، بحث (ظاهرة توسع المعنى في اللغة العربية نماذج من القرآن الكريم)، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، مارس ٢٠٠٦م.
٢. الحمزاوي، د. محمد رشاد بحث (المعجم العربي في القرن العشرين مصطلحاته و مناهجه في الجمع والوضع) مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، ج٥٣، فبراير ١٩٨٤م.
٣. زادة، مهين حاجي، بحث (البحث الدلالي عند ابن جني)، مجلة اللغة العربية وآدابها السنة السادسة، ١٤٣١، جامعة طهران / فرنسي قم / ٢٠١٠م.
٤. عبد الله، م. مراد حميد، بحث (تطور دلالة المفردات المحدث في النص اللغوي)، مجلة الخليج العربي، مج (٤٠)، ع (١-٢) لسنة ٢٠١٢م.
٥. القاسمي، د. علي، بحث (إشكالية الدلالة في المعجمية العربية)، مجلة اللسان العربي، العدد ٤٦، ١٩٨٨م.
٦. قدور، د. أحمد، بحث (تراث لحن العامة مصدراً من مصادر المعجم التاريخي)، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع (٤٠)، السنة الخامسة عشرة، جهادي الأولى - شوال ١٤١١هـ / كانون الثاني حزيران ١٩٩١م.
٧. القنبر، د. حسناء، (التطور الدلالي للألفاظ) صحيفة الرياض، العدد ١٦٢٢٥، ١١ / ١ / ١٤٣٤هـ.
٨. كصير، م. خضر أكبر حسن، بحث (التطور الدلالي وأشكاله في كتاب مفردات القرآن للراغب الأصفهاني) مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، مج (٨)، ع (١) ٢٠١٣م.

المراجع الإلكترونية:

- المكتبة الشاملة: <http://shamela.ws>
- المكتبة اللغوية الإلكترونية: موسوعة المعاجم والقواميس - الإصدار الثاني. <http://www.islamspirit.com>
- قرص: مكتبة المعاجم واللغة العربية (شركة العريس للكمبيوتر).

النهايات السردية في روايات غسان كنفاني

د. أحمد بن سعيد العدوانى

أستاذ مساعد

كلية اللغة العربية - قسم الأدب

جامعة أم القرى

النهايات السردية في روايات غسان كنفاني

د. أحمد بن سعيد العدواني

ملخص البحث

يهدف البحث إلى استقراء النهايات السردية في روايات غسان كنفاني المكتملة (رجال في الشمس - ما تبقى لكم - أم سعد - عائد إلى حيفا)، رغبة في التعرف على الخصوصية البنائية لنصوصه الروائية، في ظل وعيه بوظيفة الأدب، المستند إلى نظرية الانعكاس، وطريقة معالجته للقضية الفلسطينية التي اقترن بها، ورصد تحولاتها، والتزامه موقفاً محدداً في جميع رواياته.

وقد حاول البحث الوقوف على دلالات مقطع النهاية، وعلاقته بالدلالة الكلية للرواية، ثم رصد علاقته ببقية عناصر الرواية، وعلاقته بمقطع البداية والعنوان وفصول الرواية. إضافة إلى محاولة عقد مقارنة بين النهايات في رواياته المختلفة.

حيث جاءت نهايات رواياته ذات دلالة واضحة، تتمحور حول فكرة التحول، ومتضمنة موقفاً محدداً يحفز القارئ نحو التغيير، يقترن فيها الفعل بالصوت، في مقابل حالة (الصمت / الموت) الذي تبدو عليها مواقف شخصياته خلال الرواية. فنهايات رواياته تتضمن الموقف التقيض لما يظهر خلال الرواية، أو في بدايتها، بوصفه السبيل للخروج من حالة العجز والهزيمة. كما امتازت غالب رواياته بنهايات مفتوحة، تتضمن موقفاً استشرافياً تفاؤلياً، يتخلق فيه الأمل من رحم المعاناة.

الكلمات الدالة: النهايات - السردية - غسان - كنفاني

The endings narrative in the novels of Gassan Kanafani

Dr. aladwani ahmad saeed

Summary

The research aims to investigate narrative endings in the completed novels of Ghassan Kanafani (Men in the Sun, What is left to you, Saad's Mother, Returning to Haifa) in an attempt to recognize the peculiar structure of his narrative texts, in the light of his awareness of the function of the literature which is based upon the theory of reflection, and how he handled the Palestinian cause, whose movements he observed and committed to a definitive stance towards in all of his novels.

In addition, the research tries to understand the implications of the narrative ending, and its relations the whole implications and semantics of the novel, and of the other elements of the novel, and its relations to the narrative beginning, title, and chapters of the novel. in addition, the research tries to make a comparison between the different endings in his novels.

The novels end with concise and condensed indications, including a definitive position which urges the reader towards action and change. These narrative endings relate action to voice, as opposed to the case of relating silence to death, who looks upon the positions of his characters through the novel.

The end of his novels exhibit a contrasting attitude to the one shown in the beginning of the novel, where he describes his beginnings as a way out of the helpless and defeated state.

Also, most of his novels are characterized with open endings which include a contemplative stance into the future, in the midst of the controversial past (Nakba) and the present (revolution), which dominates his vision of the cause, and the duality of the exit and return.

Key words: Endings, Narrative, Ghassan, Kanafani.

النهايات السردية في روايات غسان كنفاني.

مدخل:

حظيت أجزاء النص الأدبي وعلاقتها باهتمام النقد منذ مراحل الأولى، ولعل بدايات النصوص الأدبية ونهاياتها قد وجدت الاهتمام الأكبر، في ظل اختلاف طبيعة تلك النصوص، والغايات المكتوبة لها. وقد أشار أرسطو إلى أهمية ذلك فذكر أن "الحبكة الجيدة البناء، يجب ألا تبدأ أو تنتهي كيفما اتفق"^(١). كما حفلت المدونة النقدية العربية بالعديد من المصطلحات^(٢) المتعلقة بدينك الموقعين خصوصاً، مثل: (المقدمة والاستهلال والمطلع والابتداء)، في مقابل: (الخاتمة والمقطع والانتها).

وقد اهتمت الدراسات السردية الحديثة بموقعي البداية والنهاية، سواء في علاقتهما بالنص السردى عموماً أو علاقة إحداهما بالأخرى، ذلك أنهما تمثلان التخوم الفاصلة بين عالم النص (التخييل) والواقع (المرجع) من جهة، وبين إمكانات الإبداع (المؤلف) والتلقي (القارئ) من جهة أخرى، إضافة إلى أن بداية أو نهاية نص ما هي مواقع استراتيجية حيث يتمركز المعنى وحيث يبتدئ ويتم الأثر المتوقع^(٣). غير أنه من الملاحظ أن الاهتمام الذي حظيت به البدايات كان أوفر حظاً من ذلك الذي لقيته النهايات، على نحو ما يؤكد فليب هامون^(٤). وهو الأمر الذي يلحظه المتابع لذلك حتى في الدراسات السردية العربية الحديثة*.

تتفاوت طبيعة النهايات بين أجناس الأدب المختلفة، انطلاقاً من قوانين ذلك الجنس والوظائف المنوطة به، فثمة أجناس تقنن نهاياتها كالحكايات المثلية المنتهية بالعبارة، والخطبة الدينية المنتهية بالدعاء، والمقامة التي تكشف نهايتها حيلة المكدي

وتبرره، والتراجيديا التي ينتهي مسارها الحداثي بالموت^(٥). وقد عد الشكلاونيون الروس نهايات النصوص ضمن معايير التجنيس الأدبي، حيث يذهب (إيخنباوم) إلى أن نهايات الأقصوصة تميل لأن تكون حاسمة وغير متوقعة، بخلاف الرواية التي تكون نهايتها في كثير من الأحيان هادئة. وبشكل عام يمكن القول إن النصوص السردية الحديثة أكثر ميلاً نحو التفرد والمخالفة، وعليه فإن نهاياتها تثير من الإشكالات ما لا تثيره النصوص القديمة^(٦).

مفهوم النهاية السردية

١ - تعريف النهاية وحدودها:

ترتبط الدلالة المعجمية للنهاية بالغاية، حيث ينتهي إليها الشيء، وهو النهاء، يقال بلغ نهايته، وانتهى الشيء وتناهى ونهَى: بلغ نهايته^(٧). فالنون والهاء والياء أصل صحيح يدل على غاية وبلوغ، ومنه أنهت إليه الخبر: بلغته إياه، ونهاية كل شيء: غايته^(٨).

ويتداخل في اصطلاح الدارسين مصطلح النهاية مع الخاتمة، نظراً لاختلاف طبيعة النصوص وغاياتها، وتباين آراء النقاد بين المصطلحين، حيث تشير الخاتمة في معجم المصطلحات الأدبية إلى الجزء الأخير من نص، يغلب أن يكون طويلاً، يُذكر فيه بإيجاز أغراض النص أو النتائج التي وصل إليها البحث أو آخر تطورات الأحداث إن كان النص روائياً^(٩). أما قاموس السرديات فيشير إلى أن النهاية تتبع أحداثاً سابقة عليها، ولا تكون متبوعة بغيرها من الأحداث، وتؤشر لحالة من الاستقرار (النسي)^(١٠). كذلك فإن النهاية تلعب دوراً مهماً في إعطاء الانطباع بأن السرد، أو المتتالية السردية قد انتهت، وتمنحها وحدة وتماسكاً نهائين؛ نهاية تولد عند المتلقي شعوراً بالاكتمال والغائية^(١١).

ومن خلال مقارنة السياقات التي ترد فيها هاتان الكلمتان يُلاحظ أن الخاتمة مرتبطة أكثر بالممارسة الخاصة بالمؤلف (عملية الكتابة)، أما النهاية فترتبط بمآل الأحداث وتطوراتها، وهو أمر يتعلق بتتابع السرد وفضاء التأويل. ولكن مع ذلك يبقى الفصل بينهما عسيراً في استعمالات النقد العربي المعاصر، وإن كانت معظم دراسات السرد تميل إلى استعمال مصطلح النهاية.

من البدهي أن يحتل مقطع النهاية في موقعه الجزء الأخير من النص الروائي، وأن يكون حد انتهاء ذلك المقطع آخر كلمة في النص، وانطلاقاً من مبادئ السردية فإن الحد الذي يتدّى به مقطع النهاية سيتعين استناداً إلى تحولات السرد نفسه، إذ يمكن الاعتماد على قرائن من قبيل:

١- تغير الصوت السردى، أو الانتقال من سرد الأحداث إلى الوصف أو التعليق الختامي للراوي.

٢- وجود قرائن تعبيرية، مثل الكلمات الدالة على الختام (أخيراً، خلاصة القول، وهكذا.. الخ).

٣- الاعتماد على المعطيات الشكلية، كالرجوع إلى أول السطر أو ترك بياض سردي فاصل^(١٢).

٤- اشتغال بعض الروايات على جزء خاص بالنهاية ضمن تقسيمها.

إن طبيعة موقع النهاية السردية يقتضي التحول نحو الوضعية النهائية، وهي عكس الأولى، فتعرض حال تلك الشخصيات بعد التحولات التي عرفت مساراتهم الحياتية كما يعرضها السرد^(١٣). لذلك فإن الحديث عن النهاية من حيث تعريفها وحدودها وقضاياها يقترب بالحديث عن البداية ولكن من جهة مقابلة.

٢- أنواع النهايات ووظائفها:

من المسلم به أن العلاقة بين الأنواع والوظائف لازمة مستتبعة، فباختلاف الوظيفة التي تضطلع بها النهاية السردية يختلف نوع النهاية. على أن ذلك الاختلاف خاضع لتنوع الاتجاهات الفنية والحقب الزمنية، والمبدعين أنفسهم، بل قد تسهم ذائقة التلقي في التوجيه نحو نوع معين من النهايات.

ويمكن تحديد سمات النهايات الروائية الجيدة في الآتي:

- ١ - أن تكون مرضية بمقدرتها على الإجابة عن الأسئلة التي قامت من أجلها الرواية.
 - ٢ - أن تكون مناسبة لطبيعة الموضوع الذي قامت عليه الرواية.
 - ٣ - أن تكون مثيرة لنوع من الدهشة، باحتوائها على أمر لم يتنبأ به القارئ.
 - ٤ - أن تكون منطقية ومقنعة في الوقت ذاته، ومتناسبة مع ما قدمته الرواية سابقاً^(١٤).
- وعلى الإجمال يمكن التمييز بين نوعين رئيسيين للنهايات في الرواية، فهناك نهايات مغلقة، تكتمل فيها الأحداث ويتضح مآل الشخصيات، ويتم فيها الإجابة عن جميع الأسئلة، وهذا النوع أقرب إلى رضا القارئ. أما النوع الثاني فهو النهايات المفتوحة التي تبقى مشرعة على احتمالات عدة، ويقوى فيها تشويق القارئ، ليكون مشاركاً في تصور النهاية وتحديد احتمالاتها^(١٥). وترتبط النهايات المغلقة بالروايات التقليدية بشكل أكبر، حيث يحيل السرد فيها نحو تلك النهاية من خلال قرائن عدة، سواء على مستوى بنية الرواية أو السائد في الأعمال السابقة، ليكون أكثر توافقاً مع أفق انتظار القراء. وقد وصف هنري جيمس تلك النهايات التقليدية التي تنطلق من نظرة مثالية للحياة باسم (جمع الشمل)، في حين كان هو رائداً للنهايات المفتوحة في الرواية الحديثة، وكثيراً ما كان ينهي رواياته في منتصف محادثة^(١٦).

إن التمييز بين نمطي النهاية المغلقة والمفتوحة يأخذ في اعتباره موقف القارئ، إذ يمكن القول إن لكل نهاية ميثاقاً ضمناً مع قارئ مفترض، كما لها أفق انتظار وتوقع يتراوح بين الاستجابة والتخيب^(١٧). كما تكمن أهمية النهايات انطلاقاً من البعد الخطي التعاقبي للسرد، فهي "مهمة وفاعلة للمكونات السردية الأخرى في العمل بوصفها أسباباً حقيقية لها"^(١٨).

انطلاقاً من الطبيعة اللغوية فإن الرواية تعمل وفق نظام إشاري يحمل رسالة عبر مجموعة من الدوال، ونهاية الرواية هي الموضع الذي يكتمل فيه النظام الإشاري، وتكتمل فيه الرسالة، وهي بذلك صاحبة التأثير الأخير في القارئ، وعليها يترتب كثيراً موقف القارئ من الرواية^(١٩). كما أن موقع النهاية على التخوم الفاصلة بين عالمي الخيال والواقع يجعل علاقتها بالمرجع الأقوى بين بقية أجزاء الرواية، ذلك أنها "تخرج القارئ من عالم جميل دخل فيه برضاه، هو عالم الحكاية، إلى عالم الواقع اليومي. وكثيراً ما تشكل الخاتمة سبباً للتوتر بين الكاتب والقراء، لأن الخاتمة تحمل عادة موقف الكاتب من موضوع روايته"^(٢٠).

وبشيء من التفصيل يمكن الحديث عن ستة أنماط للنهاية الروائية:

- ١ - نهاية التلخيص، التي يحل فيها البطل المشكلة بشكل نهائي ودقيق، وهي النوع السائد في الروايات التقليدية.
- ٢ - نهاية فكرية، غير مقيدة بنهاية محددة، يشارك فيها القارئ برسم نهاية مناسبة.
- ٣ - نهاية الاستشعار، التي ترسل بعض اللامحات المستقبلية، ليبقى القارئ متشوقاً لمعرفة أمور ستترتب على ما بعد حل العقدة.
- ٤ - نهاية الهبوط المفاجئ، تلك التي تضيف حوادث أو تأثيرات عاطفية بعد تحقق الحل، فمع أن الرواية كان من الممكن أن تنتهي قبل ذلك التطور إلا أنه يعمل على تحسينها.
- ٥ - نهاية التحليل، التي تستعمل كلمة أو مقولة أو فكرة أو وسيلة أخرى أداة للتحليل، عادة ما تكون جزءاً من المعلومات التي استعملت في حبكة الرواية وأثرت فيها.
- ٦ - النهاية المعكوسة، فإنها تمثل النقيض التام للبداية، بمعنى أن تبدأ الرواية بحالة وتنتهي بنقيضها^(٢١).

انطلاقاً من مبدأ التلازم بين النوع والوظيفة فإنه يمكن إجمال وظائف النهاية في ثلاث وظائف: الوظيفة الإغلاقية، حيث يكتمل النص لغوياً، ويتعين حده المادي. والوظيفة التوليدية، التي تتحقق من خلال مشاركة المتلقي في صياغة النص وإعادة بنائه، اعتماداً على المتحقق. والوظيفة التخيلية، وهي مرتبطة بالتوليدية، لكنها أوسع منها، حيث تتحفز مخيلة القارئ وتستثار لبناء متخيل جديد، امتداداً للسابق^(٢٢).

كما ترتبط النهاية بالبداية الروائية، في علاقة تناظرية، بين انبثاق السرد وانغلاقه، تغدو معه النهاية صدى للبداية. فموقع النهاية يمثل البؤرة الدلالية التي تتجمع فيها كل إشارات العمل، بحيث يتجلى التفسير لكثير من المواقف والأحداث، بل إن القارئ ملزم عند نهاية القراءة -بدافع التفكير فيما قرأه- أن يكون في مستوى تذكر أطوار أحداث البداية في سياق عقد بعض المقارنات^(٢٣). فالعمل السردى له وحدته العضوية، وانسجام البداية مع النهاية يعطي الانطباع بتماسك السرد، وهذا الموقع مناسب ليعبر من خلاله الكاتب عن رؤيته للحياة، لأن البداية تطرح الأسئلة وتثير القضايا التي يتكفل السرد بتحولاته، والخاتمة بتقديم الأجوبة عليها، وعليه فإنه من المفيد مقارنة النهاية بوضعية الابتداء لإدراك مدى التغيير الحاصل^(٢٤).

وهكذا نلاحظ أن أنواع النهايات ووظائفها مرتبطة بعلائق ذلك الموقع مع أطراف الخطاب ومكونات السرد وبنية النص ودلالته، سواء على مستوى المبدع أو المتلقي أو البداية أو المرجع أو العناصر المكونة للسرد نفسه. فالنهاية "موضع يبني فيه المؤلف اكتمال الخطاب وانفتاحه في آن، ويسعى فيه إلى مضاعفة التأثير في القارئ حتى يسترجع عناصر القصة عبر إعادة القراءة أو التذكر ويأخذ الخطاب في كليته شكلياً ودلالياً"^(٢٥).

حول تجربة غسان كنفاني الروائية^(٢٦):

ارتبط اسم غسان كنفاني بالقضية الفلسطينية في مجال الرواية كما ارتبط درويش بها في مجال الشعر. ولعل السؤال الأزلي الذي طرحه النقد وما يزال، أيهما يصنع الآخر، المبدع أم الموضوع؟. كيفنا من طرح هذا التساؤل التأكيد على أن غسان كنفاني عاش حياته الإبداعية ضمن مصيره الذي أوجده فلسطينياً، فسخر قلمه لخدمة تلك القضية، وغلب ذلك على إبداعه الروائي. يقول غسان كنفاني في هذا السياق: "إن حياتي السياسية نتجت عن كوني روائياً وليس العكس، لقد حاولت كتابة قصة شعبي الفلسطيني قبل أن تتبلور أمامي الرؤية السياسية. ولقد رأيت أن هنالك شيئاً ما ينقصني إن لم أنخرط في الحياة السياسية، وأني أتضاءل كثيراً لو لم أكن روائياً في نفس الوقت"^(٢٧).

نشأ غسان كنفاني في ظروف النكبة وحياة المخيمات، فعاش حياته الإبداعية ملتزماً تجاه القضية الفلسطينية، منشغلاً بالهم السياسي، حيث انضم في منتصف الخمسينيات إلى حركة القوميين العرب، ونشر أولى قصصه بمجلة (الرأي) الناطقة باسم الحركة، وعمل محرراً بها فيما بعد، وفي بداية ١٩٦٠م التحق بالعمل في مجلة الحرية، ثم رأس تحرير جريدة (المحرر) ذات التوجه الناصري بين ١٩٦٣م - ١٩٦٧م، ليتولى بعدها تحرير مجلة (الهدف) الأسبوعية، الناطقة باسم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، عام ١٩٦٩م. فقد كان عضواً بارزاً في الجبهة الشعبية منذ ظهورها متبينة النهج الاشتراكي، أسهم في كتابة برامجها وبياناتها، وكان ناطقاً رسمياً باسمها حتى اغتياله عام ١٩٧٢م في بيروت، على أيدي المخابرات الإسرائيلية، وهو في سن السادسة والثلاثين.

لم يكن غريباً أن تغلب على رواياته النزعة الواقعية الاشتراكية وفق ذلك الموقف النضالي الشمولي، المستند إلى تصور أيديولوجي، وأن يحاول سبر أعماق ذلك الواقع للوقوف على أسباب الأزمة الفلسطينية. فقد انطلق في فهمه للفن والأدب من مبادئ نظرية (الانعكاس)، إدراكاً منه لطبيعة العلاقة الجدلية بين الواقع (الوجود الاجتماعي) والأدب (الوعي)، وجعل من أدبه وسيلة للتنوير ونشر الوعي وتعميق فهم الواقع وتوحيد الموقف الجمعي، للإسهام في التغيير والثورة على ذلك الواقع المتردي، وفق رؤية استشرافية تفاؤلية يتحقق فيها العدل والسلام*. وقد كان غسان كنفاني يصرح بجرصه على أن تكون قصصه واقعية مئة بالمئة، وهو ما يؤكد "مدى التلازم بين الفن وقضية الإنسان، ومدى استعداد الفنان لأن يجعل فنه في خدمة الشعب، وقدرته على الاحتفاظ بالتوازن الضروري بين الإثارة الفنية المتجددة والحاجة الشعبية المتطورة"^(٢٨).

لقد كان غسان كنفاني على وعي تام بحدود المأساة الفلسطينية ليس على المستوى العربي فقط بل في بعدها الإنساني، حيث يقول: "عندما أكتب عن عائلة فلسطينية، فإنما أكتب في الواقع عن تجربة إنسانية، ولا توجد حادثة في العالم غير متمثلة في المأساة الفلسطينية. وعندما أصور بؤس الفلسطينيين فأنا في الحقيقة أستعرض الفلسطيني كرمز للبؤس في العالم أجمع"^(٢٩).

خلف غسان كنفاني العديد من الأعمال الإبداعية، القصصية والمسرحية والروائية، لكن اغتياله في مقتبل العمر حال دون استكمال بعض تلك الأعمال الروائية، لذلك ستقتصر الدراسة على رواياته المكتملة التي أنجزها قبل وفاته وهي: (رجال في الشمس) ١٩٦٣م، (ما تبقى لكم) ١٩٦٦م، (أم سعد) ١٩٦٩م، (عائد إلى حيفا) ١٩٦٩م.

أولاً: رواية (رجال في الشمس).

تقدم الرواية حكاية أربعة فلسطينيين، يتسللون حتى العراق، رغبة في الدخول إلى الكويت والبحث عن فرصة حياة أفضل، وفي البصرة يبرمون صفقة مع أحد المهربين، من جنسيتهم، ليجتاز بهم الحدود داخل صهريج الماء، لكن تأخره في النقطة الحدودية بضع دقائق إضافية يجعل الموت نهاية رحلتهم تلك.

يمكن تحديد مقطع النهاية السردية في هذه الرواية استناداً إلى اكتمال دورة الأحداث بعد فشل محاولة التهريب، واكتشاف أبو الخيزران موت الرجال الثلاثة داخل الصهريج، وإخراج جثثهم وإلقائها بجوار مرمى النفايات، ثم محاولته إخفاء آثار عجلات شاحنته، ليكون المقطع التالي (النهاية) تجديداً بتولد فكرة ملحمة ومغايرة تماماً لما سبق (مفاجئة)، فضلاً عما توحى به (حين) الظرفية من الانتقال نحو وضعية أخرى.

نقرأ في مقطع النهاية: "حين وصل إلى باب السيارة و رفع ساقاً إلى فوق تفجرت فكرة مفاجئة في رأسه... بقي واقفاً متشنجاً في مكانه محاولاً أن يفعل شيئاً، أو يقول شيئاً... فكر أن يصيح إلا أنه ما لبث أن أحس بغباء الفكرة، حاول أن يكمل صعوده إلى السيارة إلا أنه لم يشعر بالقوة الكافية ليفعل... لقد شعر بأن رأسه على وشك أن تنفجر، و صعد كل التعب الذي كان يحسه فجأة، إلى رأسه وأخذ يطن فيه حتى أنه احتواه بين كفيه و بدأ يشد شعره ليزيح الفكرة... ولكنها كانت ما تزال هناك... كبيرة داوية ضخمة لا تتزعزع ولا تتوارى، التفت إلى الورا حيث القى بالجلث، إلا أنه لم ير شيئاً، و لم تجد النظرة تلك إلا بأن أوقدت الفكرة ضراماً فبدأت تشتعل في رأسه... و فجأة لم يعد بوسعه أن يكبحها داخل رأسه أكثر فأسقط يديه إلى جنبه و حلق في العتمة وسع حلقته.

انزلقت الفكرة من رأسه ثم تدرجت على لسانه: - (لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟)

دار حول نفسه دورة ولكنه خشي أن يقع فصعد الدرجة إلى مقعده و أسند رأسه فوق المقود: - لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ لماذا لم تقولوا؟ لماذا؟ وفجأة بدأت الصحراء كلها تردد الصدى:

- لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ لماذا لم تفرعوا جدران الخزان؟ لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟^(٣٠). تشير القرينة الظرفية (حين) إلى اكتمال الحدث وفراغ الشخصية من الفعل، كما تؤكد عبارة (تفجرت في رأسه فكرة مفاجئة) الانتقال إلى حالة وموقف مغاير لما سبق، ليغلب على مقطع النهاية بعد ذلك طابع التأمل والتحليل، حيث تتكرر فيه كلمة (فجأة) ضمن ثلاثة مواضع، وصولاً إلى السؤال المحوري في الرواية: (لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟).

يمثل السؤال السابق البؤرة الدلالية في الرواية، ذلك أن الشخصيات الثلاث التي تنتمي إلى أجيال فلسطينية ثلاثة (أبو قيس - أسعد - مروان)، تبحث عن خلاصها الفردي من خلال خوض غمار الرحلة بعيداً عن الوطن، ليكون الموت مصيراً حتمياً. فقد كان الموت العبثي نتيجة لقبول تلك الشخصيات الصمت داخل الخزان، دون أن تحاول حتى لفت الانتباه إلى وجودها، لعل أحداً أن ينقذها. هكذا يواجه غسان كنفاني القضية الفلسطينية التي قبل أصحابها الخنوع والاستسلام، والبحث عن الخلاص الفردي، والتوقف عن فعل أبسط شيء، وهو الاحتجاج ورفع الصوت.

من الواضح أن النهاية الروائية قد كتبت بوعي تام، لتكون سؤالاً أبدياً يقرع آذان الفلسطينيين في كل مكان، بعد أن اختاروا مواجهة الهزيمة بالصمت أو مغادرة الوطن والهروب من مواجهة الواقع، فكان الموت العبثي الصامت سواء داخل الوطن أو بعيداً عنه، وخصوصاً في ظل تكرار اسم الاستفهام (لماذا؟) تسع مرات في مقطع النهاية. فالرواية "صرخة احتجاج ورفض للحل المطروح في الخمسينيات، حل البحث عن الخلاص الفردي بمواجهة الهزيمة بالصمت والصبر"^(٣١). ويمكن الذهاب بعيداً في تأويل تكرار اسم الاستفهام (لماذا) تسع مرات، بمدة الحمل التي تستغرق تسعة أشهر، ليكون من بعدها ولادة وفجر جديد للقضية الفلسطينية.

هذه النهاية المأساوية ليست إلا واحداً من المصائر المأساوية التي تنتظر كل من يقبل التخلي عن قضيته والاستسلام للواقع. ويعلق الدكتور إحسان عباس عليها قائلاً: "الحق أنها قصة أسرة متوحشة تنشب أظافرها في القارئ بحيث لا تدع له منها فكاً، ويخرج منها في النهاية، وسؤال خائف مفرع يعتصر وجدانه كله: (لماذا تم ذلك كذلك؟ وأي مصير هذا)"^(٣٢). فالنهاية تتضمن مواجهة صريحة، وتحفيزاً نحو إعادة النظر في سبب المأساة الحقيقي والخروج من حالة الصمت التي كان ثمنها باهظاً نحو المواجهة والفعل حتى وإن كان بأقل مستوياته، من خلال الاحتجاج والصوت، في إشارة واضحة إلى علاقة الرواية بمرجعها الخارجي المتمثل في القضية الفلسطينية.

لم يكن غريباً أن تكون نهاية الرواية مغلقة بموت الشخصيات الثلاث، في مشهد مأساوي، حين رضيت بالصمت والاستسلام للواقع، وأن يكون التعليق الختامي لأبي الخيزران، قائد الشاحنة، والمناضل السابق، الذي فقد رجولته، فامتهن التهريب، بعد أن تكفل بنقل أولئك الثلاثة نحو الخلاص الموهوم، مدعياً المعرفة التامة، في إشارة

رمزية إلى فشل القيادة السياسية في الخروج بالشعب الفلسطيني نحو الطريق الصحيح، أثناء النكبة وبعدها، على نحو ما تعكسه دلالتا الصحراء والخزان.

تمثل ثنائية (الصمت/ الكلام) (الاستسلام/ الفعل) وضعيتين متقابلتين في الرواية، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وحين نقارن النهاية بالبداية نجد أن التقابل نفسه حاضر بين بداية الرواية، من خلال أبي قيس الذي يتحسس صوت الأرض، عاجزاً عن تحديده. أراح أبو قيس صدره فوق التراب الندي، فبدأت الأرض تخفق من تحته... في كل يوم يرمي بصدره فوق التراب يحس ذلك الوجيب كأنما قلب الأرض ما زال، منذ أن استلقى هناك أول مرة^(٣٣). فالصوت الغائب الذي يتحسسه أبو قيس هو ما تفتقده القضية، وهو الإشكال الذي تبحثه الرواية، حتى أكدته النهاية من خلال ذلك السؤال الذي أخذت تردده الصحراء تأكيداً لمحوريته في طريق الحل. وهكذا فالنهاية تعكس حالة النقيض بوصفها تحولاً من الصمت إلى الكلام ومن الاستسلام إلى الفعل.

كذلك فإن حالة العجز والاستسلام التي ترسخ النهاية رفضها، وتحفز نحو مقاومتها، قد سيطرت على الشخصيات طوال الرواية، من خلال حالة (الصمت/ الموت) التي اقترنت بها، لذلك فقد كان المصير المأساوي في النهاية منطقياً ومبرراً. ويمكن ملاحظة ذلك في العلاقة الأهم بين شخصيات الرواية الثلاث والمهربين في البصرة، وخصوصاً أبي الخيزران، على نحو ما يعكسه موقف أبي قيس. أراد أن يقول شيئاً لكنه لم يستطع، أحس أن رأسه قد امتلأ بالدموع من الداخل^(٣٤). ثم أسعد الذي أصبح مرتهناً بعد أن استدان ثمن الرحلة. "هدأ غضبه مطبقاً فمه بإحكام وشد أصابعه على النقود"^(٣٥). ومروان الذي يرضخ لتعليمات المهرب بالتزام الصمت. "وقف فجأة وهز إصبعه أمام فمه: -ولكن لا تقل ذلك لأي إنسان"^(٣٦).

ويلاحظ المتبع لنهايات فصول الرواية أنها كانت مواقع ارتكاز دلالي لشئائتي (الصمت/ الكلام)، ففي مقابل صمت الشخصيات ترتفع أصوات المهرين. "ضحك أبو الخيزران بعنف... التفت أبو الخيزران من فوق كتفيه وصاح" (٣٧). كما تنعكس حالتا الصمت والكلام على عناصر الرواية وأحداثها، على نحو ما يبدو في النقطة الحدودية. "كان الصمت مطبقاً بكثافة إلا من أصوات هدير المكيفات" (٣٨). فضلاً عن العديد من سمات الأصوات وقرائنها التي تشيع في كافة صفحات الرواية بوصفها معادلاً للفعل والتغير الذي تحفز نحوه النهاية، مثل: (صوته الرفيع - بصوت هادئ - صوت الشط - الصمت مطبق - يطن - مبوحاً بالغضب - صوته فاجع - هدير المحرك - مقرقاً - صوت عريض - بصوت موهن - بهدير شيطاني - صوت هزيل - صوت متقطع - صوته الكثيف) (٣٩).

كما تعكس دلالة الطائر الأسود المتشائمة في بداية الرواية إجماعاً بالمصير المأساوي الذي انتهت إليه الرواية. "كان ثمة طائر أسود يخلق عالماً وحيداً على غير هدى، ليس يدري لماذا امتلأ، فجأة، بشعور آسن من الغربة" (٤٠). فضلاً عن العلاقة الحميمة التي تؤكد بدايتها بين الشخصية والمكان باعتباره محور الصراع في القضية الفلسطينية، وعليه تكون النهاية استكمالاً لدلالات البداية وتفسيراً لإشكالاتها.

أما علاقة النهاية بالعنوان (رجال في الشمس) فقد كانت عكسية، حيث تتبدى في مصير أولئك الثلاثة الباحثين عن خلاصهم الفردي (أسماء معارف)، في مقابل صيغة الجمع (رجال) المُنكَّرة، والمُنكَّرة لذاتها في سبيل القضية، في حين يحيل حرف الجر (في) إلى الدلالة الظرفية التي تستوجب فعلاً يتناسب مع المرحلة، لكنه لم يتم، وهو ما استدعى تلك الصرخة وذلك التساؤل في نهاية الرواية. أما مفردة (الشمس) فترمز إلى الواقع واليقين الذي هرب منه أولئك الثلاثة وقبلوا الصمت

والاختباء داخل الخزان (الظلام) عن مواجهته، فكان مصيرهم الغياب والموت المجاني، حيث أُلقيت جثثهم ليلاً في مرمى النفايات.

وهكذا فقد مثل العنوان وضعية معاكسة للنهاية، كما هو شأن البداية، ففي مقابل (رجال/ جماعة/ نكرة) يكون في النهاية (أبو الخيزران/ مفرد/ معرفة)، وفي مقابل (الشمس/ الواقع/ الحياة) تكون النهاية (الظلام/ الاستسلام/ الموت). ذلك أن فكرة الرواية تقوم على حتمية التحول والتغيير والانتقال من حال إلى نقيضه.

ثانياً: رواية (ما تبقى لكم).

تُعد هذه الرواية ثاني أعمال غسان كنفاني بعد (رجال في الشمس)، وقد نشرت في العام ١٩٦٦م، حاول فيها أن ينزع منزعاً تجريبياً باعتماده تقنية تيار الوعي الذي تتقاطع فيه الأصوات والمشاهد والأزمنة، معتمداً على تغيير حجم الخط لتمييز تلك التقاطعات. وقد كان متأثراً في هذا العمل برواية (الصخب والعنف) للروائي الأمريكي ويليام فوكنر، كما يقرّ بذلك^(٤١).

تتضمن الرواية خمس شخصيات رئيسة، حامد ومريم وزكريا والصحراء (المكان) والساعة (الزمن)، في تقاطع مستمر لأصوات تلك الشخصيات ومشاعرها، وتقدم الرواية حكاية الأخوين حامد ومريم بعد أن استقر بهما المقام في غزة بعيداً عن أمهما المهجرة إلى الأردن، ووالدهما الذي استشهد دفاعاً عن فلسطين، أما زكريا فإنه يستغل تلك الظروف ليتزوج قسراً بمريم بعد أن حملت منه سفاحاً، وهو المنبوذ بعد اعترافه على أحد المناضلين، لكن حامد لا يجد بداً من الموافقة على ذلك الزواج، ليقرر بعدها الخروج من البيت في رحلة عبر الصحراء والحدود نحو أمه.

يمكن تحديد بدء مقطع النهاية في هذه الرواية اعتماداً على اكتمال حادثة قتل مريم لذكرياء، في المقطع السابق للنهاية، وتغير حجم الخط في إشارة إلى تغير الصوت من مريم إلى الصحراء. بموازاة ذلك، مشهد تغلب حامد (الأخ) على الجندي الإسرائيلي، واستعداده لقتله، لتكون النهاية تعليقاً ختامياً على حدثي القتل الذي كان، والذي سيكون. فضلاً عما يحفل به المقطع من قرائن الانتقال والتحول مثل (فجأة - حين).

نقرأ في مقطع النهاية: "ودوى صوت الصمت فجأة، حين أخذت الكلاب خارج النافذة تنبح نباحاً مسعوراً لا يتقطع. ولم تصمت إلا حين جاءت خطواته، مثلما كانت دائماً خارج ذلك النعش المعلق فوق الجدار: تدق في جبيني إصرارها القاسي الذي لا يرحم. تدق فوقه مكوماً هنالك قطعة من الموت. تدق. تدق. تدق" (٤٢).

لقد واكب غسان كنفاني تحولات الحدث الفلسطيني، ومع أن هذه الرواية قد نشرت بعد ابتداء مرحلة الكفاح المسلح (١٩٦٥م) إلا أنها كتبت قبل ذلك، بين عامي ١٩٦٣م - ١٩٦٤م، فهي تنتمي إلى مرحلة التحفيز نحو الفعل والتخلص من تبعات الماضي (الذكريات) الذي تمثله في النص ساعة الحائط ذات الصندوق الخشبي، ذلك الصندوق (الزمن) الذي حبس الفلسطينيين فيه أنفسهم منذ نكبة ١٩٤٨م. حيث تقول مريم عن تلك الساعة التي أحضرها حامد ذات يوم: "لقد منحني هذا النعش، علقته أمامي، كي أدفئك فيه... هذا النعش الصغير المعلق سيحتوينا جميعاً" (٤٣). لكن النهاية ترسخ فكرة الخروج من ذلك النعش نحو مواجهة الواقع، (خارج ذلك النعش المعلق فوق ذلك الجدار).

يأتي الموت مخلصاً في نهاية هذه الرواية بوصفه السبيل الأوحـد لتغيـير الواقع، حيث تقتل مريم زوجها (زكريا) الذي يرمز للخيانة (العدو الداخلي)، ويستعد حامد في طريق رحلته خلال الصحراء لقتل الجندي الإسرائيلي (العدو الخارجي). فبمواجهة الحاضر، وتجاوز الماضي، يستطيع حامد التخلص من ربة الزمن، وقناعات السابقين، التي تمثلها تلك الساعة المربوطة في معصمه. "تبدو الساعة مجرد قيد حديدي يفرز رعباً وترقباً مشوباً، وفي اللحظة التالية فككتها بهدوء وأطرحتها، وسمعتها تخبط بصوت مخنوق على الأرض"^(٤٤).

إذا كان العدو قد حقق الشروط الموضوعية فاغتصب الأرض فإن استعادتها كما تؤكد النهاية لا تكون إلا بالمواجهة، على نحو ما تشير مفردة (تدق) التي تتكرر خمس مرات لتؤكد للمتلقي أن الفعل وحده السبيل للخروج من الهزيمة، ولتكون صوتاً يقرع بإصراره الدائم. فمن أسر الزمن الدائري الذي يمثل حلقة مفرغة كانت تدور فيها الشخصيتان (حامد ومريم) ستة عشر عاماً، إلى زمن خطي ممتد نحو المستقبل باحتمالاته المتعددة، على نحو ما اختار حامد عندما قرر الرحيل (الفعل). "إن الانتظار الصامت لن يأتي إلا بالرعب"^(٤٥). فالزمن الذي تشير إليه ساعة الحائط ليس سوى زمن نفسي يُصلب عليه الإنسان الفلسطيني، لكن غسان كنفاني "جعله للتخلص من العجز والانتظار، والانطلاق نحو المستقبل، ولا سبيل إلى ذلك إلا باستخدام الأساليب الحديثة (كالمونولوج - التداعي - المناجاة)"^(٤٦).

تأتي النهاية لتكون حالة معاكسة لما كانت عليه حال الشخصيات خلال الرواية، فالصمت الذي يدوي في نهاية الرواية نقيض لصوت تلك الساعة (الفكرة/ الخطيئة) التي سرقها حامد، لتكون نذير شؤم بصوتها البارد. "لم أشرها، سرقتها). ومنذ ذلك اليوم وهي معلقة هناك، تدق خطواتها الباردة كصوت عكاز مفرد

بلا توقف. تدق. تدق" (٤٧). ورحلة الهروب التي حاول أن يقوم بها حامد تحولت إلى مواجهة مع الصهيوني. أدركت أنه سيكون بوسعي ذات لحظة أن أجز عنقه دون رجفة واحدة، وأن هذه اللحظة ستأتي لا محالة" (٤٨)، وأحلام مريم برحلة الحياة الزوجية تتحول إلى مواجهة حتمية مع زكريا الذي تنكر لها. "كان النصل مندفعاً من بين كفي المحكمتي الإغلاق. أحسست به حين ارتطمنا يغوص فيه فأناً طويلاً" (٤٩).

حتى على مستوى علاقة النهاية بالبداية نجد مبدأ التحول بين نقيضين، فإذا كانت النهاية قد تضمنت دلالة العودة، سواء أكانت حقيقية أم مجازية، (حين جاءت خطواته، مثلما كانت دائماً)، فقد تضمنت البداية مشهد الخروج والصحراء الممتدة في لحظات الغروب، حين قرر حامد أن يبدأ رحلة الهروب. "وفي اللحظة التالية غاصت الشمس كلها... وفجأة جاءت الصحراء. رآها الآن لأول مرة" (٥٠). وإذا كان حامد يحضر في مشهد البداية فإن مريم هي التي تبدو مهيمنة على مشهد النهاية، ضمن علاقة التقابل التي تهيمن على الرواية. فضلاً عن حالة الغروب المقترنة بالبداية في مقابل الشروق المقترن بالنهاية، بما يحمله من دلالة الاستبشار والأمل.

امتازت هذه الرواية بالنهاية المفتوحة، ربما بسبب طبيعة بنائها التجريبي من جهة، حيث يبقى مصير حامد ومريم معلقاً بعد أن فعلاً أول خطوة في الطريق الصحيح، ذلك الطريق الذي تشير إليه النهاية من خلال مفردة (خطواته) التي صممت معها أصوات الكلاب، هي ليست إلا الخطوات الأولى في رحلة الخلاص التي كان يحلم بها كل منهما، فالصوت الأخير في نهاية الرواية، المميز بخط عريض، هو صوت مزدوج يتداخل فيه حامد مع مريم، ويعبر عن حالتهما. وقد تناسب ذلك التداخل المعبر عن الحالتين، ضمن مقطع النهاية، مع طبيعة بناء الرواية الذي جاء خالياً من التقسيم (بدون فصول)، كما جاء امتداداً لذلك التداخل بين الأصوات ضمن بنية الرواية عموماً.

ليست هنالك نهاية في هذه الرواية، بل هي رواية عن البدايات، في مواجهة حامد للعدو الصهيوني للمرة الأولى بداية، وفي قتل مريم زكريا الخائن بداية، وكأن رسالة هذه الرواية للفلسطينيين أن خطوات تنفلت من يأس الماضي وعجزه هي فقط ما تبقى لكم، لذلك فقد كانت نهاية هذه الرواية مفتوحة بالضرورة^(٥١). كما تتناسب النهاية المفتوحة في هذه الرواية مع الإهداء، المتضمن دلالة الاستمرار (المضارع المستمر) وفكرة العودة، (إلى خالد العائد الأول الذي ما يزال يسير). ليس من باب الصدفة أن يترك مصير حامد والجندي معلقاً، بل هو أمر تعمده غسان قطعاً. لقد ترك النقيضين في حالة تلاحم وتقابل، وترك الحل مفتوحاً (...). إن هذا الصراع المفتوح، الذي لا يستطيع أحد إغلاقه أو حسمه في المرحلة الراهنة، هو المعنى الذي يكمن وراء التوقف عن ملاحقة ما يجري بين حامد والجندي^(٥٢).

لقد كان بناء الزمن أبرز عناصر الرواية، باعتماد تداخل السرد وتيار الوعي، وهو ما ينسجم مع قضية الزمن التي تعالجها الرواية بين (الماضي / القيد / البداية) و(الحاضر / الخلاص / النهاية)، بحيث تضمن مقطع النهاية موتاً مولداً للحياة، فالزمن الإيجابي هو زمن البعث من الموت المؤقت أو (النهاية / البداية) وما عدا ذلك -أي في النقطة الفاصلة بين الحياة الوهمية (البداية) والموت الظاهر (النهاية) على خط أفقي- فهو وهم أو مجرد حلم زائل^(٥٣).

أما علاقة النهاية بالعنوان فتتجلى في كون التخلص من ربقة الماضي ومواجهة الواقع (المصير / الموت) حتمي في ظل فقدان الإنسان الفلسطيني فرصة الخيارات المتعددة، بعد أن ضاعت الأرض وهُجر الأهل وتشابهت الأزمنة، وبناء عليه فمن البدهي أن يكون الموت مسيطراً في مقطع النهاية بوصفه الخيار الوحيد المتبقي أمام الإنسان الفلسطيني، بعد أن فقد فرص الربح والخسارة. يقول حامد: "ما تبقى لها.

ما تبقى لكم. ما تبقى لي. حساب البقايا. حساب الخسارة. حساب الموت. ما تبقى لي في العالم كله: ممر من الرمل الأسود، عبارة بين خسارتين، نفق مسدود من طرفيه^(٥٤).

في مقابل الموت العبثي في نهاية (رجال في الشمس)، الذي كانت فيه الشخصيات مفعولاً به، نجد الموت الإيجابي طريقاً للخلاص في نهاية (ما تبقى لكم)، بحيث تكون فيه الشخصيات هذه المرة فاعلة. وكأن هذه الرواية خطوة متقدمة في مسيرة غسان كنفاني الروائية تجاه القضية، بعد أن انتقل من مرحلة التساؤل (لماذا لم تدقوا) في روايته الأولى، إلى صيغة الفعل (تدق في جيبني إصرارها). يقول الدكتور إحسان عباس عن الروائيتين: "كلتاهما تصور محاولة الفلسطيني للهروب من واقعه وسعيه نحو الاستقرار وتشبثه بالحياة على نحو فردي، ولكن الإرادة المسلوقة في الأولى أخذت تنضج وتتطور نحو التشكل في الثانية، في القصة الأولى كانت الولادة ميتة، حتى الدق على جدار الخزان لم يحدث، أما في الثانية فكل شيء يدق وينبض"^(٥٥).

لم يكن غريباً أن يكون ذلك (الفعل / الصوت) آخر كلمات النهاية في الرواية، مقترناً بمشهد الموت (تدق. تدق. تدق)، في مقابل (الصمت / الموت)، حتى إن هذا التعالق يستمر في جميع روايات غسان كنفاني. وبمقارنة دلالة الموت في نهاية روايتي (رجال في الشمس) ورواية (ما تبقى لكم) نلاحظ أن "موقف الموت مرفوض على أنه نوع من العجز، لكنه مقبول على أنه نهاية لبداية ما، من هذا المنطلق غدا خلط البداية بالنهاية لازمة أسلوية واضحة ومشعة جداً تحرك السياق في خطاب غسان، الذي ينزع نحو إعادة ترتيب الأمور ومنطقتها"^(٥٦).

لكن الملاحظ أن هاتين الروائيتين السابقتين لمرحلة النضال المسلح، وحرب ٦٧م، لم تخلق البطل النموذجي المناضل بعد في روايات غسان كنفاني، لذلك فقد كانت النهايتان السرديتان تحفزان نحو رفض الاستسلام ومواجهة الواقع، تمهيداً

للمواجهة المسلحة مع العدو، بعد أن يكون الفلسطيني قد امتلك الوعي الكافي لتلك
المواجهة. إن "الساعة/ النعش في رواية (ما تبقى لكم) هي الرمز الموازي والمقابل
للخزان/ القبر في رواية (رجال في الشمس)، وفي كليهما مقتل الفلسطيني وفي
هدمهما ضرورة لا بد منها إذا أراد الخلاص"^(٥٧).

ثالثاً: رواية (أم سعد).

نشرت هذه الرواية عام ١٩٦٩م، تالية لنكسة ٦٧م، بعد أن أخذت القضية
الفلسطينية منحىً آخر، وفي ظل التزام غسان كنفاني ومواقفه الفكرية. فقد حاولت
الرواية أن تستوعب المرحلة، وأن تكون انعكاساً لها، ورؤية جدلية مع واقعها. وكما
هو واضح من عنوان الرواية فإنها تتمحور حول شخصية المرأة الفلسطينية الأم،
بوصفها النموذج النضالي.

وجدت رواية (أم سعد) في ظل تساؤل ملح سيطر على غسان كنفاني حول
الهدف من الكتابة (لن يكتب؟)، بعد روايته التجريبية السابقة (ما تبقى لكم). وفي
ظل نظرية الانعكاس التي تجعل القارئ هدفاً مباشراً للوظيفة الأدبية فقد توصل إلى
أن هدفه من الكتابة الوصول إلى الجماهير، ليصبح أدبه جزءاً من الثقافة. فبقدر ما
اتسمت به رواية (ما تبقى لكم) من الصعوبة بسبب تقنياتها الفنية المعتمدة على تيار
الوعي وتداخل الأصوات وخلوها من التقسيم، جاءت رواية (أم سعد) غاية في
السهولة، لتقدم في كل قسم من أقسامها لوحة من يوميات المخيم، ودرساً واضحاً
ومحددًا للقارئ.

تختزل أم سعد صفات الشعب الفلسطيني، فهي امرأة عادية في الأربعينيات،
عانت على مدى عشرين عاماً، واستقرت في المخيمات، عاشت النكبة فعرفت أن

الحرب ابتدأت بالراديو وانتهت بالراديو، وأدركت بالتجربة المعيشة في المخيم على مدى عشرين عاماً أن النضال وحده السبيل لاستعادة الوطن، ولم تُكْتَفِ بإرسال ابنها (سعد) وحده، بل كانت تسهم في مساعدة المناضلين، والدفاع عن المخيم بقدر جهدها. "ببساطة وعفوية عبرت عن فلسفة ونهج جديدين في مسار الثورة العربية، نهج لم تتعلمه من المقالات السياسية ولم يلقنها إياه تنظيم ما، بل اكتشفته بالتجربة المعيشة في المخيم يوماً بعد يوم على مدى عشرين سنة"^(٥٨).

يتحدد مقطع النهاية في الرواية باستكمال المقطع الحوارى السابق بين أم سعد والراوي، بوصفه إحدى الشخصيات الروائية، ثم خروج أم سعد من المكان، وتفرد الراوي بالتعليق الأخير في مقطع النهاية. كما تشير القرائن اللغوية إلى التحول من خلال الاستئناف (و) والقرينة الزمنية (حين).

نقرأ في مقطع النهاية: "وفوّحت الغرفة برائحة الريف العريق حين أخذت أم سعد صرتها الصغيرة وتوجهت إلى الباب، ولوهلة اعتقدت أنها مضت، إلا أنني سمعت صوتها يعبر من بين المصراعين المفتوحين على وسعيهما: -برعمت الدالية يا ابن العم برعمت. وخطوت نحو الباب حيث كانت أم سعد مكبة فوق التراب، حيث غرست منذ زمن بدا لي في تلك اللحظة سحيق البعد تلك العودة البنية اليابسة التي حملتها إليّ ذات صباح، تنظر إلى رأس أخضر كان يشق التراب بعنفوان له صوت"^(٥٩).

تسعى النهاية، بحكم موقعها إلى ترسيخ الانطباع الأخير لدى القارئ، بتأكيد الصورة النموذجية لشخصية أم سعد، من خلال تجذيرها في المكان تاريخياً ووجودياً (رائحة الريف العريق)، وانتمائها إلى الشعب نفسه، ومن خلال العلاقة الحميمة مع الراوي (ابن العم). وهي الصورة التي ظهرت عليها منذ الإهداء، والمدخل الذي

يتصدر الرواية. إلى أم سعد الشعب المدرسة^(٦٠). فقد لازمتها تلك الصورة النموذجية طوال صفحات الرواية. "قوية كما لا يستطيع الصخر، صبورة كما لا يطيق الصبر، تقطع أيام الأسبوع جيئة وذهاباً، تعيش عمرها عشر مرات في التعب والعمل كي تنتزع لقمتهما النظيفة، ولقم أولادها"^(٦١).

كما تتبدى تلك الصورة النموذجية في النهاية من خلال تعيينها بالكنية (أم سعد)، وهو الأمر الذي كان على امتداد صفحات الرواية، ذلك أن ابنها مصدر ذلك الفخر بوصفه جوهر المقاومة، الذي رفض البقاء في السجن الكبير (المخيم)، حيث تقول: "أود لو عندي مثله عشرة. أنا متعبة يا ابن عمي. اهترأ عمري في ذلك المخيم. كل مساء أقول يا رب، وكل صباح أقول يا رب، وإذا لم يذهب سعد فمن سيذهب"^(٦٢). بل إنها تتجاوز ذلك إلى رغبتها مشاركة الثوار، والمساعدة في إزالة مقذوفات الاحتلال على المخيم. كذلك فقد عكست مناداتها الراوي، في النهاية، وعلى امتداد الرواية (ابن العم) من قبل، انحاء ذوات الشخصيات، وتماهيا في سبيل القضية (الواقع).

لقد عينت الرواية بشكل صريح أسماء الشخصيات المناضلة من الجيل الجديد، (سعد، سعيد، ليث، حسن) بوصفها معارف وأعلاماً صريحة، تمثل السبيل الأوحى لاستعادة الحق المسلوب، في مقابل التعيين باللقب والكنية للجيل السابق (ابن العم، أم سعد، المختار، المحترم)، ولعل في علاقة التقابل بين إظهار الأسماء والإشارة إليها، ترسيخاً لجدلية الخفاء والتجلي، بين جيل النكسة وجيل الثورة.

لم تكن تلك الإيجابية والتفاؤل التي رسختها النهاية إلا انعكاساً طبعياً لتصورات أم سعد حول القضية، فقد كان إيمانها ومبادئها مصدر الخصب (الدالية)

الذي سينبت جيلاً قادراً على استرداد ما فرط فيه الجيل السابق، فهي رحم الثورة وحلقة الوصل بين جيلين، بعد أن قررت التخلص من أفكار الانكسار والهزيمة، واستبدال حجاب يتمثل معاني الثورة بحجابها القديم. "سلسلة من المعدن، تنتهي برصاصة مدفع رشاش، مثقوبة قرب قاعدتها النحاسية"^(٦٣). بل أصبحت مصدر إلهام تبث روحها الثورية في جميع من حولها، حتى تغير حال زوجها المنكسر إلى الفخر وهو يرى ابنه الآخر (سعيد) بين صفوف المتدربين في المخيم.

إن العبارة التي ترسخها النهاية على لسان أم سعد: (برعمت الدالية) هي المحور الدلالي الذي يتنظم الرواية، ويوجه حركة السرد فيها، فشجرة العنب (الدالية) تستنبت في أفضل طريقة من خلال (العقل)، حيث يؤخذ عود من شجرة سابقة ويوضع في التربة لاستنباته، وهو ما يتناسب وفكرة أن خلاص الشعب الفلسطيني لا يكون إلا من داخله، وذلك من خلال الجيل الجديد والأفكار الجديدة. وقد فعلت أم سعد ذلك في صفحات الرواية الأولى. "قطعت من دالية صادفتني في الطريق، سأزرعه لك على الباب، وفي أعوام قليلة تأكل عنباً"^(٦٤).

تستعيد النهاية ذلك الفعل (غرس الدالية) ضمن مقطع النهاية بوصفه الفعل المحوري، (تلك العود البنية التي حملتها لي ذات صباح، تنظر إلى رأس أخضر)، لكنها تبدو في النهاية وقد تحولت من اللون البني الدال على الانكسار والضعف إلى الخضرة المباشرة بميلاد فجر جديد. حيث نقرأ في بداية الرواية: "وضعت صرتها الفقيرة في الركن، وسحبت من فتحها عرقاً بدا يابساً، ورمته نحوي"^(٦٥). فبرغم حالة (اليأس / الهزيمة) التي كان يبدو عليها ذلك العود إلا أن أم سعد كانت تؤمن بوجود (الحياة / الثورة) بداخله. وعليه فالنهاية تحول في الموقف إلى النقيض، لأن الهزيمة ناتجة عن خلل في الرؤية يقتضي التغيير.

يمكن للمتأمل في علاقة مقطع النهاية بمقطع البداية أن يلاحظ وجود التقابل بينهما، فبينما تتضمن النهاية فعل المغادرة (توجهت نحو الباب)، نجد البداية متضمنة لفعل القدوم. "ها هي أم سعد، وقد جاءت"^(٦٦). ذلك أن أم سعد تتضمن فكرة التغيير الذي يجب أن يحضر في كل مكان ويبدل قنوات الآخرين. حتى على مستوى نهايات فصول الرواية يكون الخروج وضعية أخيرة في معظمها، في إشارة إلى مبدأ التحول والتغيير، وكأن هنالك علاقة توازن مع نهاية الرواية. أعرف أن سعد سيخرج من الحبس. الحبس كله، أتفهم"^(٦٧). كذلك جاءت بدايات الفصول مقابلة لنهاياتها، حيث تكون دلالة الدخول واضحة فيها، خصوصاً أن كل فصل يكاد أن يكون دورة حدثية مستقلة في علاقة أم سعد بالراوي الذي تعمل عنده، منذ دخولها إلى خروجها. "تأتي لدارنا كل يوم ثلاثاء... تقطع أيام الأسبوع جيئةً وذهاباً"^(٦٨).

حتى على مستوى البنائي فقد أدت النهاية دوراً مهماً في تحقيق ترابط أجزاء النص من خلال إحكام العلاقة بين البداية والنهاية، وتأطير تلك الحكايات المنفردة، ذلك أن كل فصل من الرواية يمثل لوحة مستقلة تحكي واقع المخيم، لا ترتبط عضوياً، بعضها مع بعض، وعليه تصبح الرواية قابلة للزيادة أو الحذف، لكن "زرع الدالية في البداية وإثمارها في النهاية هو الذي يعطي المعنى الكلي لهذه الرواية ويجوّلها من مجموعة لوحات إلى عمل فني متكامل"^(٦٩).

لقد رسخت النهاية علاقة التلازم بين (أم سعد / الإنسان) والأرض من خلال تلك الدالية التي أخذت (تشق التراب بعنفوان له صوت)، حتى إنه يمكن القول إن الدالية معادل للشخصية في تجدد الحياة وانبثاق الأمل من رحم المعاناة. وقد هيمنت تلك العلاقة على صورة أم سعد خلال الرواية، فكان التحول إلى (الصوت / العنفوان) بدلاً عن (الصمت / الاستسلام)، حيث نقرأ في بداية الرواية: "بدت أمام

تلك الخلفية من الفراغ والصمت والأسى مثل شيء ينبثق من رحم الأرض^(٧٠). ففي مقابل سكون البداية يكون الصوت في النهاية، حيث ارتباط ولادة الفعل النضالي بحركة الصوت مما يعد ميزة أسلوبية في الخطاب الأدبي الفلسطيني لدى كنفاني^(٧١).

إن تلك الرائحة الزكية التي تفوح في المكان لم تكن إلا رائحة الثورة والنضال ممتزجة بتراب الوطن، والتي تكررت في مواضع عدة داخل الرواية. "تفوح منها رائحة فريدة، رائحة المقاومة الباسلة حين تكون جزءاً من جسد الإنسان ودمائه"^(٧٢). وفي تكرار تلك العبارة (فوّحت الغرفة برائحة الريف) بين مقطع النهاية والفصل الأول، تأكيد للانتماء الشعبي (الطبقي) الذي سيتكفل باستعادة الأرض (الريف)، لشدة ارتباط هذه الفئة (الطبقة) بالوطن، بعيداً عن نظريات السياسيين أو أفكار النفعيين، على نحو ما روته أم سعد عن حكاية الخيانة القديمة، وحكاية صاحب البناية الذي حاول أن يستبدلها بامرأة كادحة أخرى لتوفير بعض المال. "يريدون ضربنا ببعض، نحن المشحّرين، كي يربحوا ليرتين"^(٧٣).

لكن العبارة ارتبطت في النهاية بفعل الخروج (برعمت الدالية) في حين كانت في بداية الرواية مقترنة بالدخول (غرس الدالية)، وكأنها بذلك تؤكد اكتمال الدورة، ونضج الوعي. "ودخلت أم سعد، ففوّحت في الغرفة رائحة الريف"^(٧٤). وهذا البناء الدائري يتناسب مع اكتمال دورة الحياة الممتزجة (بالتراب / الوطن)، التي مثلتها تلك الدالية بين بداية الرواية ونهايتها، حتى على مستوى اللون (من بنية / إلى خضراء)، وترسخها أم سعد التي (تنجب / تنبت) أبطال الثورة. "هذه المرأة تلد الأولاد فيصيروا فدائيين، هي تخلف وفلسطين تأخذ"^(٧٥). فأم سعد مقترنة بالأرض، بوصفهما رحمين خصيين قادرين على العطاء باستمرار.

لا تقدم الرواية نهاية مغلقة، بل تحاول إن تبقي الباب مفتوحاً لاحتتمالات عدة بعد أن تحولت قناعات كثير من شخصياتها، (صوتها يعبر بين المصراعين المفتوحين على وسعيهما)، وخصوصاً في ظل طبيعة البناء الدائري للرواية (دخول وخروج)، سواء على مستوى بداية الرواية ونهايتها، أو بداية كل فصل ونهايته. حتى الراوي نفسه لم يسلم من مساءلة أم سعد وحثها إياه ليكون ضمن جيل التغيير، بسلاح الكلمة على الأقل. "لماذا لا تقوله أنت الآن، أنت الذي تعلمت من الكتب والمدارس"^(٧٦). فغاية ما تهدف إليه النهاية التحفيز نحو الثورة والتبشير بمستقبل مشرق في ظل تلك الأفكار النضالية.

كما تتأكد تلك النهاية التفاضلية من خلال عنوان الرواية (أم سعد)، بما تحيل إليه من دلالات الاستبشار والسعادة الناتجة عن الاقتران بالابن الذي يمثل الأمل (سعد)، فضلاً عن دلالة تسمية الابن الآخر (سعيد) الذي انخرط في معسكر التدريب داخل المخيم. فهذه الرواية أكثر روايات غسان كنفاني تمثلاً لمبادئ الواقعية التفاضلية (الاشتراكية)، التي تؤمن بحتمية الانتصار، وقدرتها على إحداث التغيير، فتعد بمستقبل أفضل يسوده العدل، وتنتصر فيه للجماهير الكادحة.

رابعاً: رواية (عائد إلى حيفا).

نُشرت هذه الرواية عام ١٩٦٩م، ممثلة للفترة التالية للنكسة، وهو العام نفسه الذي نشرت فيه رواية (أم سعد)، وقد جاء ترتيب هذه الرواية رابعاً في مجموعة الأعمال الكاملة. وفي هاتين الروايتين يرسخ غسان كنفاني إيمانه بالكفاح المسلح سبيلاً أَوْحَد لاستعادة الوطن. وفي ظل مبدأ الالتزام فقد كان تسجيل غسان كنفاني شعور الفلسطيني العائد خطوة أخرى من خطواته في مواكبة الحدث السياسي الفلسطيني وانعكاساته على الواقع النفسي للأمة في كتاباته الإبداعية"^(٧٧).

تقدم الرواية حكاية زوجين (سعيد وصفية) يعبران الحدود عقب النكسة، بعد أن فتحتها إسرائيل أمام الفلسطينيين للزيارة فقط، لتؤكد رقيها الحضاري، وهي المنتصرة في الحرب، حيث يعود الزوجان بعد عشرين عاماً بحثاً عن ابنهما الرضيع (خالد) الذي فقده عندما هُجّرَ عام ٤٨م، ليجدا أن زوجين يهوديين قد سكنا البيت وربيا الابن، بعد أن غيرا اسمه إلى (دوف)، ونشأه على اليهودية، فأصبح جندياً يدافع عن العقيدة الصهيونية. وهذه الرواية تتقاطع مع رواية (ما تبقى لكم) في إلحاحها على محور الزمن الذي لا قيمة له بدون فعل.

يمكن تحديد بدء مقطع النهاية في هذه الرواية استناداً إلى اكتمال المقطع الحوارى السابق، بين الأب (سعيد) والابن (دوف)، ثم مغادرة المكان (واستدار- وحين وصل سعيد إلى الباب)، إضافة إلى وجود عبارة محورية تمثل التحول التام في موقف الشخصية وهي تغادر المكان (ذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب)، فضلاً عن قرائن أخرى مثل الاستئناف والظرفية (وحين). كذلك يشير البياض السردى الفاصل بين مقطع النهاية والسابق له إلى استقلال ذلك المقطع.

نقرأ في مقطع النهاية: "استدار، وكان دوف لا يزال منكفئاً في مقعده محتوباً رأسه بين راحتيه، وحين وصل سعيد إلى الباب قال:

- (تستطيعان البقاء مؤقتاً في بيتنا، فذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب).

و بدأ ينزل السلم، محدقاً بدقة إلى كل الأشياء و قد بدت له أقل أهمية مما كانت قبل ساعات و غير قادرة على إثارة أيما شيء في أعماقه، ووراءه كان يسمع أصوات خطى صفية أكثر وثوقاً من قبل. وكان الطريق في الخارج خالياً تقريباً. اتجه إلى سيارته وتركها تنزلق على السفح دونما صوت، وعند المنعطف فقط أدار محركها و اتجه نحو شارع الملك فيصل.

وقد ظل صامتاً طول الطريق، و لم يتلفظ بأيما شيء إلا حين وصل إلى مشارف رام الله، عندها فقط نظر إلى زوجته وقال: - (أرجو أن يكون خالد قد ذهب.. أثناء غيابنا)!"^(٧٨).

حرص غسان كنفاني في نهاية روايته هذه على تلخيص الفكرة وتحديد الموقف، من خلال القناعة الجديدة التي انتهت إليها الشخصية (سعيد)، في تلك العبارات التي ألقاها وهو يغادر المكان: (ذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب). كما يبدو ذلك التحول في موقف الشخصية بعد أن تحررت من أسر ذكريات المكان/ الماضي، (بدت له أقل أهمية مما كانت قبل ساعات وغير قادرة على إثارة أيما شيء في أعماقه).

إن تلك القناعات الجديدة التي رسختها النهاية ليست إلا النقيض التام لقناعات سابقة، خلال الرواية، كانت سبب المأساة، فالقبول بالخروج من الوطن، والسكون مدة عشرين عاماً، كانت أخطاء فادحة. "عاجزون، مقيدون بتلك السلاسل من التخلف والشلل، لا تقل لي إنكم أمضيتم عشرين سنة تبكون. الدموع لا تسترد المفقودين ولا الضائعين ولا تجترح المعجزات"^(٧٩). بل إن حركة الشخصية في مقطع النهاية (استدار - ينزل السلم) تعكس التحول في طريقة نظر الشخصية إلى القضية الفلسطينية، وكأنها بمثابة مرحلة جديدة في التعامل مع المحتل، سبيلها الحرب، ومبدأها: إن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة.

لقد أدرك غسان كنفاني فداحة الخطأ الذي وقع فيه الجيل السابق حين ارتضى الخروج من الوطن، وقبل حياة المنفى، لكنه أيقن أن الجيل الجديد بوعيه المختلف سيكون قادراً على فعل شيء ما، متحرراً من تلك القناعات المقيدة، وهو ما يتجلى في موقف الأب (سعيد) من ابنه الثاني (خالد)، الذي كان يخاتل أباه ليلتحق بالمقاومة. لقد أخطأنا حين اعتبرنا أن الوطن هو الماضي فقط، أما خالد فالوطن عنده هو

المستقبل، وهكذا كان الافتراق، وهكذا أراد خالد أن يحمل السلاح^(٨٠). حيث يصبح في آخر سطر من النهاية فخوراً بذلك الفعل الذي كان يرفضه، حين يقول: (أرجو أن يكون خالد قد ذهب أثناء غيابنا).

إن عقدة الذنب وفكرة الإدانة التي سيطرت على الرواية تجدد الحل في مقطع النهاية، بموافقة سعيد على التحاق ابنه بالفدائيين؛ "لأن ذلك الالتحاق وحده هو الكفيل بتخليصه من عقدة الذنب. وعلى ضوء هذا السطر الأخير تنار القصة كلها ويتضح الاندفاع نحو مستقبل نظيف هو غاية العمل برمته. والحقيقة أن قبول سعيد بالمشروع الذي أزمع ابنه خالد أن ينفذه هو الضرورة الوحيدة التي تحكم الرواية"^(٨١).

وتؤكد دلالة الاسمين (خالد/ خلدون) تقابل الموقفين بين صيغتي اسم الفاعل في الأول، وصيغة المختوم بالواو والنون محرفاً عن الأصل في الثاني، فالأول هو الحاضر والموقف النضالي الجديد، أما الثاني فيمثل الماضي بقناعاته البالية وأخطائه التكوينية، وقد أصبح جزءاً من العقيدة الصهيونية. ذلك أن (القضية/ الاسم) واحدة في مصدرها، لكن الرؤية (خالد/ خلدون) مختلفة في تصورهما.

يعكس مقطع النهاية التحول التام في النظر إلى القضية الفلسطينية، بوصفها قضية وعي وموقف في المقام الأول، فقد كانت تجزئة القضية والتعامل معها من منظور ذاتي لكل فلسطيني السبب الرئيس في فشل استعادة الوطن. "ما هو الوطن؟ أهو هذان المقعدان اللذان ظلا في هذه الغرفة عشرين سنة؟ الطاولة؟ ريشة الطاووس؟... ما هو الوطن؟ خلدون؟ أوهامنا عنه؟ الأبوة؟ البنوة؟"^(٨٢). وإذا كانت عودة سعيد وزوجته إلى فلسطين، خلال الرواية، بحثاً عن شيء خاص بهما فقد ظهرا في مقطع النهاية وهما أكثر وعياً وأقل اهتماماً بتلك الأشياء الخاصة، (بدت له أقل أهمية مما كانت - خطى صافية أكثر وثوقاً).

لقد كان مقطع النهاية تطوراً منطقياً لتلك الحوارات التي دارت بين الأب وابنه الذي التقاه بعد عشرين عاماً، حاملاً لأفكار وعقيدة مغايرة، فالإنسان ابن للثقافة والتنشئة، ولا تكفي للأحقية به مجرد رابطة الدم والوراثة، وهكذا هي فلسطين بين وعينين مختلفين (خلدون/ الماضي - خالد/ الحاضر). "الآن أنا أكثر من يعرف أن الإنسان هو قضية، وليس لحماً ودماً يتوارثه جيل وراء جيل"^(٨٣). وهكذا فقد رسخ غسان كنفاني مبدأ بناء الإنسان وصناعة الوعي الجمعي في كل رواياته، بوصفه الركن الأهم في سبيل استعادة الوطن. ففي مقابل ذلك التحول الذي ظهرت عليه الشخصية في النهاية فقد رسخت الرواية إدانة الإنسان الفلسطيني الذي لم يفعل شيئاً لاسترداد وطنه، وقد مزج غسان كنفاني الماضي بالحاضر ليستخرج منهما تباشير المستقبل"^(٨٤).

كما تعكس العلاقة بين مقطعي البداية والنهاية مبدأ التقابل والتحول في أفكار الشخصية، ففي مقابل الخروج الذي هيمن على مقطع النهاية (من البيت ومن فلسطين)، نجد الرواية تبتدئ بمشهد الدخول إلى فلسطين منذ أول سطر فيها. "حين وصل (سعيد. س) إلى مشارف حيفا، قادماً إليها بسيارته عن طريق القدس"^(٨٥). حيث يشير الخروج في مقطع النهاية إلى دلالة اكتمال حلقة، وإن كانت مفرغة، في سجل القضية الفلسطينية، امتدت عشرين عاماً، والخروج إلى أخرى، عليها أن تكون أكثر اكتمالاً من سابقتها.

ويمكن ملاحظة العلاقة التقابلية بين مقطعي البداية والنهاية من خلال ثنائية (الكلام/ الصمت)، ضمن فكرة الدخول والخروج آنفة الذكر، فبينما نجد أن الصمت يهيمن في مقطع النهاية حتى يصل الزوجان إلى حدود الوطن في رحلة الخروج، (ظل صامتاً طوال الطريق، ولم يتلفظ بأي شيء إلا حين وصل إلى مشارف رام الله)، نلاحظ شيوع الصمت وانقطاع الحوار بين سعيد وزوجته في مقطع البداية بمجرد

الدخول، حيث نقرأ في مقطع البداية: "طوال الطريق لم يكفأ عن الحديث، والآن، حين وصلا إلى مدخل حيفا، صمتا معاً"^(٨٦).

لقد كان الصمت المهيمن بين سعيد وزوجته من البداية إلى النهاية احتشاداً للمواجهة مع الآخر اليهودي، وهو الأمر الذي تأجل عشرين عاماً منذ خروجهما عام ٤٨م، وهو ما تؤكد تلك المقاطع الحوارية الغالبة على فصول الرواية منذ منتصف الفصل الثاني تقريباً حتى مقطع النهاية، سواء مع المرأة اليهودية التي سكنت البيت، أم الابن المتصهين. "كنت تقول إنك، أو إني، في الجهة الأخرى، ماذا حدث؟ هل تريد أن تفاوض أم ماذا؟"^(٨٧). فالحوار مع الذات خارج حدود النص، بينما الرواية ميدان للمواجهة كما يرى كنفاني في وظيفة الأدب.

تبدو النهاية التفاضلية بانفتاح أفق ووعي جديد في هذه الرواية، منسجمة مع الدلالة الرمزية الإيجابية لأسماء الشخصيات فيها، فدلالة (سعيد- صفية- فارس- خالد)، في مقابل تغير الصيغة في اسم (خلدون) الذي يمثل خطيئة الماضي. كذلك فإن عنوان الرواية (عائد إلى حيفا) ينسجم مع فكرة (الإنسان/ القضية) التي رسختها الرواية من خلال تكرار عبارة (الإنسان في نهاية الأمر قضية) في مواضع عدة. وهي الدلالة التي تضمنتها النهاية بالانتقال من الذاتي إلى الموضوعي.

تهدف النهاية إلى تهشيم فكرة الزمن العبثي الذي عاش فيه الفلسطينيون عشرين عاماً دون فعل، والتحفيز نحو الثورة (الحرب)، وهو ما يتأكد بتكرار عبارة (بعد عشرين عاماً) عشرات المرات في الرواية. فجدلالية العلاقة بين الماضي (الهزيمة/ السكون) والمستقبل (الثورة/ الفعل) تبدو جلية في روايات غسان كنفاني جميعها، وتنعكس ضمن دلالات النهاية بشكل واضح. حيث يؤكد الدكتور شكري عياد أن "فكرة (الماضي المستقبل) لم تلح على ضمير عربي بقدر ما ألحت على الضمير الفلسطيني"^(٨٨).

خلاصة البحث ونتائجه

١ - ينطلق غسان كنفاني في وعيه بالأدب من مبادئ نظرية الانعكاس وتصوراتها، التي تؤمن بالعلاقة الجدلية بين الأدب والواقع (الاجتماعي والسياسي والاقتصادي)، وقد كان على وعي واضح بذلك، فغلبت على رواياته النزعة الواقعية الاشتراكية، وتبنى الموقف النضالي الشمولي، المستند إلى تصور أيديولوجي.

٢ - جعل غسان من رواياته وسيلة للتنوير ونشر الوعي وتعميق فهم الواقع وتوحيد الموقف الجمعي، للإسهام في تغيير ذلك الواقع المتردي، وفق رؤية استشرافية تفاؤلية يتحقق فيها العدل، وعليه فقد حرص في صياغة نهايات رواياته على بلورة وعي جمعي ثوري.

٣ - تهيمن دلالة التحول على النهاية في روايات غسان كنفاني، من خلال تغير مواقف شخصياته في النظر إلى القضية الفلسطينية، وذلك بيقظة ضمير أبي الخيزران (المهرب) في رواية (رجال في الشمس)، وتحول حال حامد ومريم من الهروب إلى المواجهة في رواية (ما تبقى لكم)، ونجاح أم سعد في التأثير على الراوي المشارك وعلى ابنها وزوجها في رواية (أم سعد)، وتغير موقف سعيد من انضمام ابنه إلى الفدائيين في رواية (عائد إلى حيفا).

٤ - رصدت رواياته مراحل القضية الفلسطينية وتحولاتها، حتى غدت النهايات حلقات متسلسلة ومتصلة عضوياً بعضها ببعض، حيث الوعي بالمشكلة والتساؤل في رواية رجال في الشمس (لماذا لم يدقوا جدران الخزان)، ثم اتخاذ القرار وتحديد الموقف في رواية ما تبقى لكم (تدق في جيني إصرارها القاسي...

تدق. تدق. تدق)، ثم انطلاق الكفاح المسلح في رواية أم سعد (يشق التراب بعنفوان)، ثم القناعة بجمية المواجهة والحرب بوصفها الحل الوحيد في رواية عائد إلى حيفا (ذلك شيء تحتاج تسويته إلى حرب).

٥- حرص غسان كنفاني على بلورة رسالة واضحة نحو القارئ في نهايات رواياته، انطلاقاً من مبدأ الالتزام، بحيث تتبنى فكرة الثورة ومواجهة الواقع، ويتجلى ذلك في وجود عبارة محورية في نهاية كل رواية، على نحو ما ورد في الفقرة السابقة، تتناسب مع دلالة التحول التي هيمنت على رواياته. ولم تكن القضايا الفنية هدفاً في رواياته عموماً، ومقاطع النهاية خصوصاً، حتى في روايته التجريبية (ما تبقى لكم) كانت دلالات مقطع النهاية واضحة.

٦- غلبت النهاية المفتوحة على رواياته بوصفها انفتاحاً نحو أفق جديد، واحتمالات أكثر إشراقاً لمستقبل القضية الفلسطينية، في ظل فكرة التحول والتغيير، فكل رواية ليست إلا مرحلة ضمن مراحل التحرر التي كان يصبو إليها، سواء من خلال مصير حامد الذي انتهت الرواية وهو ما يزال مواجهاً للجندى الإسرائيلي، ومصير أخته التي قتلت زوجها في (ما تبقى لكم)، أو الدالية التي أخذت تشق التراب، والابن المناضل في (أم سعد)، أو سعيد وزوجته اللذين خرجا من حيفا مرة أخرى بعد عشرين عاماً في (عائد إلى حيفا). أما الرواية الأولى (رجال في الشمس) فقد ماتت في نهايتها الشخصيات الثلاث موتاً عبثاً، بعد أن قبلت الصمت والاستسلام للواقع، فكان متناسباً مع النهاية المغلقة.

٧- ليس غريباً أن تكون الرحلة خطأً سردياً تتحرك في نسقه أحداث روايات غسان كنفاني وشخصياته، حيث رحلة الهروب والبحث عن حياة أفضل (نحو

الكويت) في رواية (رجال في الشمس)، ورحلة البحث عن الأمان (الأم في الأردن/ الزوج في الداخل) في رواية (ما تبقى لكم)، ورحلة الكفاح والشقاء الذي تعيشه الأم يومياً في رواية (أم سعد)، ورحلة العودة الموهومة في رواية (عائد إلى حيفا).

٨- تتسم علاقة النهايات بالبدايات في روايات غسان كنفاني بالضدية، في ظل طبيعة وعيه بالأدب، المستند إلى التحول والتغير بوصفه سبيلاً أوحد للخروج من الأزمة، لذلك فقد برزت الدلالات الضدية بين ذينك الموقعين السرديين، من خلال ثنائيتين واضحتين هما (الصمت / الكلام) و(الدخول / الخروج). حيث يقترن الصمت بالاستسلام والموت أما الكلام فبالاحتجاج والثورة، في حين يقترن الدخول بالوعي والقناعات السابقة أما الخروج فبتصحيح المسار والمحاولة من جديد.

٩- يمكن ملاحظة حضور الكلام (الصوت وقرائنه) في جميع نهايات روايات غسان كنفاني، في مقابل حالة الصمت (السكون) التي تظهر في مقاطع البدايات، فبينما يتحسس أبو قيس صوت الأرض في بداية رواية (رجال في الشمس) نجد صوت السؤال (لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟) يتردد في مقطع النهاية، وبينما تأتي الصحراء والغروب والصمت في بداية رواية (ما تبقى لكم) نجد تكرار الصوت في النهاية (تدق. تدق. تدق)، وبينما تظهر أم سعد في بداية الرواية (من الفراغ والصمت والأسى)، نجد أن صوتها في النهاية (يعبر بين المصراعين المفتوحين)، كذلك فقد كانت بداية رواية (عائد إلى حيفا) صامتة بين الزوجين حين وصلا مشارف حيفا، لكن الحديث بينهما يعود في نهاية الرواية حين يصلا مشارف رام الله عائدين.

١٠- تضمنت غالب نهايات رواياته حالة الخروج، بوصفه محاولة للفعل والتغيير، ومن ثم تحقيق حالة التحول، وهو ما يتناسب مع النهايات المفتوحة. وقد ظهر ذلك في خروج حامد نحو الصحراء في رواية (ما تبقى لكم)، وخروج الدالية واخضرارها في رواية (أم سعد)، وخروج سعيد بعد رحلته إلى حيفا في (عائد إلى حيفا). أما التي كانت نهايتها مغلقة (رجال في الشمس) فقد كانت على العكس من بقية الروايات، حيث كانت نهايتها محاولة للدخول (التسلل إلى الكويت)، فكان الموت مصيراً للشخصيات. فالخروج مقترن بالنهايات المفتوحة بينما الدخول مرتبط بالنهايات المغلقة.

١١- في ظل حضور دلالة (الكلام) الواضح في مقطع النهاية فقد برزت قرائن الصوت، نحو (يصيح- يطن- كبيرة داوية ضخمة- تدرجت الفكرة على لسانه- لماذا لم تقولوا- تردد الصدى- لماذا لم تدقوا) في رواية (رجال في الشمس). ونحو (دوى صوت الصمت فجأة- نباحاً مسعوراً- جاءت خطواته- تدق في جبيني- تدق. تدق. تدق) في رواية (ما تبقى لكم). ونحو (صوتها يعبر من بين المصراعين- يشق التراب بصوت له عنفوان) في رواية (أم سعد)، ونحو (يسمع أصوات خطى صفية أكثر وثوقاً- تنزلق على السفح دونما صوت- ظل صامتاً- لم يتلفظ بأي شيء إلا حين وصل- قال:).

١٢- هنالك علاقة واضحة بين عناوين الروايات ونهاياتها، بحيث يغلب عليها التوازي والانسجام مع مقطع النهاية في الروايات ذات النهاية المفتوحة، فالمواجهة والموت في نهاية رواية (ما تبقى لكم) هو الخيار الوحيد المتبقي أمام الفلسطينيين لتحقيق شرط التحول والتغيير، والمرأة الأم هي القوة الدافعة والبيئة الملائمة لاحتضان الثورة والتأثير في الآخرين ضمن رواية (أم سعد)،

والتحول من الذاتي إلى الموضوعي هو الوعي الجديد الذي يخرج به ذلك العائد للبحث عن أشياء الشخصية في رواية (عائد إلى حيفا). أما في رواية (رجال في الشمس) ذات النهاية المغلقة فقد كانت العلاقة عكسية بين النهاية والعنوان، حيث تكون دلالات النهاية مرتبطة بالظلام والموت والعجز عن المواجهة والمفرد (أبو الخيزران).

الهوامش والتعليقات:

- (١) أرسطو، فن الشعر، ط. د (القاهرة: هلا للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م) ص ١٢٨
- (٢) انظر: مطلوب، د. أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ط. د (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)
- (٣) كيليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١م) ص ١٩٦
- (٤) لحمداني، د. حميد، "عتبات النص الأدبي: بحث نظري"، مجلة علامات، جدة: مج ١٢، ع ٤٦ (شوال ١٤٢٣هـ / ديسمبر ٢٠٠٢م) ص ٢٩
- انظر: نور الدين، صدوق، البداية في النص الروائي، ط ١ (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٤م).
العدواني د. أحمد، بداية النص الروائي، ط ١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م).
أشهون، د. عبد الملك، البداية والنهاية في الرواية العربية، ط ١ (القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٣م).
المفلح، د. منى عبد الله، البداية والنهاية في القصة القصيرة السعودية، ط ١ (الرياض: دار المفردات، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)
- (٥) القاضي، د. محمد وآخرون، معجم السرديات، ط ١ (تونس: دار محمد علي، ٢٠١٠م) ص ١٦٥
- (٦) السابق نفسه.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب، ط. د (بيروت: دار صادر، ت. د) مادة: (ن. ه. ي).
- (٨) ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٥ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م) مادة: (ن. ه. ي).
- (٩) وهبة، مجدي وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط ٢ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م) ص ١٥٦

- (١٠) برنس، جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، ط ١ (القاهرة: ميريت للنشر، ٢٠٠٣م) ص ٥٨
- (١١) السابق نفسه.
- (١٢) بركة، د. بسام وآخران، مبادئ تحليل النصوص الأدبية، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢م) ص ١٣٥
- (١٣) أشهبون، د. عبد الملك، البدايات والنهايات في الرواية العربية، ص ١٣٥
- (١٤) ف. أ. ركول، "كيف تتجنب إضعاف نهاية القصة"، ضمن كتاب: معالم القص، ترجمة: د. مانع الجهني، ط ١ (الرياض: النادي الأدبي، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م) ص ١٨٥، ١٨٦
- (١٥) زيتوني، د. لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢م) ص ٨٦
- (١٦) لودج، ديفيد، الفن الروائي، ترجمة: ماهر البطوطي، ط ١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م) ص ٢٥٠
- (١٧) أشهبون، د. عبد الملك، البدايات والنهايات في الرواية العربية، ص ٢٣٢
- (١٨) العدواني، د. معجب، "جماليات النهايات الإبداعية: بحث نظري"، مجلة مقاربات، آسفي: مج ١، ع ٢ (خريف ٢٠٠٨م) ص ٨٠
- (١٩) مجراوي، د. سيد، دراسات في القصة العربية: وقائع ندوة مكناس، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦م) ص ٢١٣
- (٢٠) زيتوني، د. لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص ٨٥
- (٢١) ف. أ. ركول، "كيف تتجنب إضعاف نهاية القصة"، ضمن كتاب: معالم القص، ص ١٨٦ - ١٩٢
- (٢٢) الملفح، د. منى عبد الله، ص ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٢

- (٢٣) أشهبون، د. عبد الملك، البدايات والنهايات في الرواية العربية، ص ٢٤٠
- (٢٤) زيتوني، د. لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، ص ٨٦
- (٢٥) القاضي، د. محمد وآخرون، معجم السرديات، ص ١٦٧
- (٢٦) انظر عن سيرة غسان كنفاني: الفصيل، د. سمر رويحي، معجم الروائيين العرب، ط ١ (بيروت: جروس برس، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م) ص ٣١٩-٣٢٠. إضافة إلى الدراسات الواردة في البحث حول أدب غسان كنفاني.
- (٢٧) حبيب، نجمة خليل، النموذج الإنساني في أدب غسان كنفاني، ط ١ (بيروت: بيسان للنشر، ١٩٩٩م) ص ١٩
- انظر المزيد حول الالتزام في الواقعية الاشتراكية: أبو حاق، د. أحمد، الالتزام في الشعر العربي، ط ١ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩) ص ٢٩-٣٧. كذلك حول نظرية الانعكاس: تليمه، عبد المنعم، مقدمة في نظرية الأدب، ط. د (القاهرة: دار الثقافة، ت. د) ص ٢٠٩-٢١١. ماضي، د. شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م) ص ٦٩-٧٥
- (٢٨) عباس، د. إحسان، مقدمة الآثار الكاملة لغسان كنفاني: الروايات، مج ١، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥م) ص ١٤
- (٢٩) عباس، د. إحسان وآخرون، حوار مع غسان كنفاني، ط. د (بيروت: الاتحاد العام للكتاب الفلسطينيين، ١٩٧٤م) ص ١٣٨. نقلاً عن: عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى: دراسة في أعمال غسان كنفاني، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١م) ص ٢٨-٢٩
- (٣٠) الآثار الكاملة، ص ١٥١-١٥٢
- (٣١) عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ٧٣
- (٣٢) عباس، د. إحسان، مقدمة الآثار الكاملة، ص ١٥

(٣٣) الآثار الكاملة، ص ٣٧. كذلك: (الأرض تخفق - يحس ذلك الوجيب - هذا صوت قلبك - الخفقان ذاته)

(٣٤) الآثار الكاملة، ص ٥٠. "أخذ يبادل الرجل النظر دون أن يكلم" ص ١٠١

(٣٥) الآثار الكاملة، ص ٦٢. "كان يبدو أنه يريد أن يتكلم إلا أنه لم يستطع" ص ١٢١

(٣٦) الآثار الكاملة، ص ١٥. "قال مروان لأبي الخيزران بصوت موهن" ص ١٢٤

(٣٧) الآثار الكاملة، ص ٦٨. "ضحك أبو الخيزران بصوت عال... صاح أبو الخيزران جذلاً ص ١٢٤. "ما زال يسمع صوت عكاز شفيقة" ص ٨٦. "سمع الرجل السمين يقهقه" ص ٦٨. "بدأ يهدر من جديد" ص ١٤٣

(٣٨) الآثار الكاملة، ص ١٣٤. "دوى الصدى داخل الخزان فكاد أن يثقب أذنيه" ص ١٤١

(٣٩) الآثار الكاملة، ص: ٣٨، ٤٢، ٤٥، ٤٩، ٦٠، ٧٢، ٨٦، ١٠٥، ١١٤، ١١٧، ١٢٤، ١٣٠، ١٤٨، ١٥١

(٤٠) الآثار الكاملة، ص ٨٢. "ما زال الطائر يحوم وحيداً مثل نقطة سوداء في ذلك الوهج المترامي فوقه" ص ٣٨

(٤١) "غسان كنفاني في آخر لقاء إذاعي"، مجلة الهدف، بيروت: مج ٥، ع ١٢٩ (أيلول) ص ١٨. نقلاً عن: عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ٨٣

(٤٢) الآثار الكاملة، ص ٢٣٣

(٤٣) الآثار الكاملة، ص ٢١١. "أنت نفسك علقت هذا النعش أمامي ليدق هذه الحقيقة الفاجعة ليل نهار" ص ١٩٥

(٤٤) الآثار الكاملة، ص ١٩٠. "ما حدث فقط أنني حككت من فوق معصمي قشرة ناشفة لدم قديم" ص ١٩١

(٤٥) الآثار الكاملة، ص ٢٢٧. "إنه من العبث الجلوس هنا والانتظار، وسوف أحكم على نفسي بالموت" ص ٢٠٧

- (٤٦) زعرب، د. صبحية، غسان كنفاني: جماليات السرد في الخطاب الروائي، ط ١ (عمان: دار مجدلاوي، ١٤٢٦ / ٢٠٠٦م) ص ٧٧
- (٤٧) الآثار الكاملة، ص ١٧١. "كانت الدقات تحوم بيننا كطلقات رصاص قاتل" ص ٢٢٢
- (٤٨) الآثار الكاملة، ص ٢٢٨. "يعقد العزم على رحلة دفء لا نهاية لها، مشحونة بالغيط والأسى" ص ١٧٢
- (٤٩) الآثار الكاملة، ص ٢٣٠. "تنتهي بك الرحلة الطويلة إلى مجرد هذه التفاهة" ص ٢٠٧
- (٥٠) الآثار الكاملة، ص ١٦١. "أطبقت فوقه السماء بلا ضجيج، وتراجعت وراءه المدينة" ص ١٦١
- (٥١) عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ٨٢
- (٥٢) اليوسف، يوسف، "غسان كنفاني روائياً، مجلة المعرفة، دمشق: ع ١٧٣ (تموز/ يوليو ١٩٧٦م) ص ٤٤
- (٥٣) فتح الباب، منار حسن، الخطاب الروائي عند غسان كنفاني: دراسة أسلوبية، ط ١ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م) ص ٢٧١
- (٥٤) الآثار الكاملة، ص ٢١٥. "ليس لدي ما أخسره" ص ٢٠٩. "لم يتبق لي، إلا أن أمضي بقية شوطي" ص ٢٢٥
- (٥٥) عباس، د. إحسان، مقدمة الآثار الكاملة، ص ٢٥
- (٥٦) فتح الباب، منار حسن، الخطاب الروائي عند غسان كنفاني، ص ١٤٥
- (٥٧) عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ٧٦
- (٥٨) حبيب، نجمة خليل، النموذج الإنساني في أدب غسان كنفاني، ص ٤٤
- (٥٩) الآثار الكاملة، ص ٣٣٦

(٦٠) الآثار الكاملة، ص ٢٣٩. وفي المدخل: "لقد علمتني أم سعد كثيراً... أم سعد ليست امرأة واحدة... كان صوتها دائماً بالنسبة لي هو صوت تلك الطبقة الفلسطينية التي دفعت غالباً ثمن الهزيمة" ص ٢٤٢

(٦١) الآثار الكاملة، ص ٢٥٩. "يريد أن يذهب إلى الحرب لماذا لا يرسله" ص ٢٦٦
(٦٢) الآثار الكاملة، ص ٢٦٣. "أمضيت ليلة أمس الأول لم عن الأرض قطعاً حادة من المعادن" ص ٢٦٥

(٦٣) الآثار الكاملة، ص ٣٢٤. آه لو تعرف يا بن العم، البارودة مثل الحصبة، تعدي" ص ٣٣٥
(٦٤) الآثار الكاملة، ص ٢٥٦. "لماذا لا يرسله" ص ٢٦٦. "استدارت خطوة" ص ٢٨٧. "ستمحوها الأيام" ص ٢٩٧. "استدارت ونظرت إليّ" ص ٣١٠. "وقفنا ننتظر السيارة" ص ٣١٩. "واقفة على عتبة جواب" ص ٣٢٦

(٦٥) الآثار الكاملة، ص ٢٤٦. "إنه يعتصر حبات التراب في عمق الأرض ويشربها" ص ٢٥٣
(٦٦) الآثار الكاملة، ص ٢٤٥. "هذه المرأة تحيي دائماً، تصعد من قلب الأرض" ص ٢٤٥
(٦٧) الآثار الكاملة، ص ٢٤٦. "إنه يعتصر حبات التراب في عمق الأرض ويشربها" ص ٢٥٣
(٦٨) الآثار الكاملة، ص ٢٥٩. "ودخلت أم سعد" ص ٢٦٩. "ووضعت أشياءها" ص ٢٧٧. "أمضيت ليلة أمس الأول" ص ٢٩٣. "جاءت يومها مهمومة" ص ٣٠٣. "عادت بعد دقائق" ص ٣١٥. "يمر عليها كل يوم" ص ٣٢٣

(٦٩) عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ١٢٤
(٧٠) الآثار الكاملة، ص ٢٤٥. "ساعدتها الأسمر القوي الذي يشبه لونه لون الأرض" ص ٢٧٧
(٧١) فتح الباب، منار حسن، الخطاب الروائي عند غسان كنفاني، ص ٣٣
(٧٢) الآثار الكاملة، ص ٢٩٧. "فاحت في الغرفة رائحة الريف" ص ٢٨٧. "فاض في الغرفة مناخ" ص ٢٦٤

- (٧٣) الآثار الكاملة، ص ٣١٩. "الرجل الذي يشتغل مع الإسرائيليين وقد صار عندهم نائباً في البرلمان" ص ٣٠٤
- (٧٤) الآثار الكاملة، ص ٢٤٦. "ثابت الساقين كما كان دائماً، كأنه شجرة" ص ٢٩٦
- (٧٥) الآثار الكاملة، ص ٣٣٤. "أحسن توصية بهم هي أن يُرسلوا على الفور إلى الحرب" ص ٢٦٥
- (٧٦) الآثار الكاملة، ص ٣١٠. "لو كان سعد هنا لقال لي: هذه المرة دوره هو أن يزورنا، فهل ستفعل" ص ٢٥٢
- (٧٧) عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى، ص ١٤٣
- (٧٨) الآثار الكاملة، ص ٤١٤
- (٧٩) الآثار الكاملة، ص ٤٠٩. "بدأت الجريمة قبل عشرين سنة ولا بد من دفع الثمن، بدأت يوم تركناه" ص ٣٨٥
- (٨٠) الآثار الكاملة، ص ٤١٢. "قد تكون معركتك الأولى مع فدائي اسمه خالد، وخالد هو ابني" ص ٤٠٢
- (٨١) اليوسف، يوسف، مجلة المعرفة، دمشق: ع ١٧٣ (تموز/ يوليو ١٩٧٦م) ص ٥٢
- (٨٢) الآثار الكاملة، ص ٤٠٥. "فلسطين التي هي أكثر من ذاكرة، أكثر من ريشة طاووس، أكثر من ولد" ص ٤١١
- (٨٣) الآثار الكاملة، ص ٤١٠. "أرجو أن تلاحظ أنني لم أقل إنه أخوك، فالإنسان كما قلت قضية" ص ٤٠٢
- (٨٤) زعرب، د. صبحية عودة، غسان كنفاني: جماليات السرد في الخطاب الروائي، ص ٩١
- (٨٥) الآثار الكاملة، ص ٣٤١. "شعر بالأسى يتسلقه من الداخل. وللحظة واحدة راودته فكرة أن يرجع" ص ٣٤١

(٨٦) الآثار الكاملة، ص ٣٤٢. "حين وصل... أحس أن شيئاً ما ربط لسانه، فالتزم الصمت" ص ٣٤١

(٨٧) الآثار الكاملة، ص ٤٠٠. "أتحدث إليك مفترضاً أنك في نهاية الأمر إنسان، يهودي، أو فلتكن ما تشاء" ص ٤١٠. "لا تستطيعان أن تغادرا هكذا، لم نتحدث كفاية عن الموضوع" ص ٤١٣
(٨٨) عياد، د. شكري، أزمة الضمير العربي في الرواية العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت: مج ٣، ع ٣ (أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، ١٩٨٢م) ص ٢٥

المصادر والمراجع

- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٥ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).
- ابن منظور، لسان العرب، ط. د (بيروت: دار صادر، ت. د) مادة: (ن. ه. ي).
- أبو حاقه، د. أحمد، الالتزام في الشعر العربي، ط ١ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩).
- أرسطو، فن الشعر، ط. د (القاهرة: هلا للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).
- أشهبون، د. عبد الملك، البداية والنهاية في الرواية العربية، ط ١ (القاهرة: دار رؤية، ٢٠١٣م).
- مجراوي، د. سيد، دراسات في القصة العربية: وقائع ندوة مكناس، ط ١ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦م).
- بركة، د. بسام وآخرون، مبادئ تحليل النصوص الأدبية، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢م).
- برنس، جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة: السيد إمام، ط ١ (القاهرة: ميريت للنشر، ٢٠٠٣م).
- تليمه، عبد المنعم، مقدمة في نظرية الأدب، ط. د (القاهرة: دار الثقافة، ت. د).
- حبيب، نجمة خليل، النموذج الإنساني في أدب غسان كنفاني، ط ١ (بيروت: بيسان للنشر، ١٩٩٩م).
- زعرب، د. صبيحة، غسان كنفاني: جماليات السرد في الخطاب الروائي، ط ١ (عمان: دار مجدلاوي، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م).
- زيتوني، د. لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠٢م).
- عاشور، د. رضوى، الطريق إلى الخيمة الأخرى: دراسة في أعمال غسان كنفاني، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١م).

- عباس، د. إحسان وآخران، حوار مع غسان كنفاني، ط. د (بيروت: الاتحاد العام للكتاب الفلسطينيين، ١٩٧٤م).
- عباس، د. إحسان، مقدمة الآثار الكاملة لغسان كنفاني: الروايات، مج ١، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥م).
- العدواني د. أحمد، بداية النص الروائي، ط ١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م).
- ف. أ. ركول، كيف تتجنب إضعاف نهاية القصة، ضمن كتاب: معالم القصص، ترجمة: د. مانع الجهني، ط ١ (الرياض: النادي الأدبي، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م).
- فتح الباب، منار حسن، الخطاب الروائي عند غسان كنفاني: دراسة أسلوبية، ط ١ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م).
- الفيصل، د. سمر روعي، معجم الروائيين العرب، ط ١ (بيروت: جروس برس، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).
- القاضي، د. محمد وآخرون، معجم السرديات، ط ١ (تونس: دار محمد علي، ٢٠١٠م).
- كيليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١م).
- كنفاني، غسان، الآثار الكاملة: الروايات، مج ١، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٥م).
- لودج، ديفيد، الفن الروائي، ترجمة: ماهر البطوطي، ط ١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م).
- ماضي، د. شكري عزيز، في نظرية الأدب، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م).

- مطلوب، د. أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ط. د (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)
- المفلح، د. منى عبد الله، البداية والنهاية في القصة القصيرة السعودية، ط ١ (الرياض: دار المفردات، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م).
- نور الدين، صدوق، البداية في النص الروائي، ط ١ (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٤م).
- وهبة، مجدي وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط ٢ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م).

الدوريات:

- العدواني، د. معجب، "جماليات النهايات الإبداعية: بحث نظري"، مجلة مقاربات، آسفي: مج ١، ع ٢ (خريف ٢٠٠٨م).
- عياد، د. شكري، أزمة الضمير العربي في الرواية العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر، الكويت: مج ٣، ع ٣ (أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، ١٩٨٢م).
- "غسان كنفاني في آخر لقاء إذاعي"، مجلة الهدف، بيروت: مج ٥، ع ١٢٩ (أيلول).
- لحمداني، د. حميد، "عتبات النص الأدبي: بحث نظري"، مجلة علامات، جدة: مج ١٢، ع ٤٦ (شوال ١٤٢٣هـ / ديسمبر ٢٠٠٢م).
- اليوسف، يوسف، "غسان كنفاني روائياً"، مجلة المعرفة، دمشق: ع ١٧٣ (تموز / يوليو ١٩٧٦م).

كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة لشهاب الدِّين الأَشموني

أحمد بن مُحَمَّد بن منصور الحنفي النحوي

المُتوفى سنة ٨٠٩ هـ / ١٤٠٧ م

(وهو غير الأَشموني المعروف شارح الألفية المتوفى سنة ٩٠٠ هـ / ١٤٩٥ م)

حقَّقه ودرسه

د. مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد العمري

أستاذ النحو وأصوله المشارك بقسم اللغة العربية

في جامعة الملك خالد بأبها

ملخص البحث:

- هذا البحث تحقيقٌ ودراسةٌ لكتاب (كنز السعادة في كلمة الشهادة) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن منصور الأشموني، المتوفى سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٧م، تكمن أهميته في خمسة أمور، هي:
- أن مؤلفه كان قارئاً لكتب السنّة في مجالس الحفاظ العراقي، الذي أخذ عنه جميع المُحدّثين في القرن الثامن الهجري سند روايتها، ومنهم ابن حجر العسقلاني، أشهر المُحدّثين من القرن الثامن إلى زمننا هذا.
 - أنه الأثر الوحيد الباقي لهذا العالم الجليل، الذي لم تنصفه كتب التراجم، إذ جاءت ترجمته عندهم مقتضبةً في أسطرٍ معدودةٍ، على الرغم من مكانته العلمية والمهارية العالية.
 - أنه تفرد من بين جميع ما أُلفَ في كلمة الشهادة بدراستها في ثلاثة مستويات (المفردة، التركيب، الدلالة)، ولا أعلم له نظيراً في ذلك.
 - أنه تميّز عن جميع ما أُلفَ في موضوعه في اختيار المادة العلمية، وتقسيمها، وطريقة عرضها.
 - أن فيه إضافاتٍ علميةً لم أجدها في غيره.
- وقد خلص هذا البحث بفضل الله تعالى إلى: إخراج هذا الكتاب القيم، وتحقيق ما فيه من فوائد، حسب أصول التحقيق المعروفة، وتقديم تعريفٍ بمؤلفه هو الأوفى حتى الآن، مبنيٌّ على شذراتٍ عنه، جاءت متفرقةً في الكتب المطبوعة والمخطوطة، ودراسةٍ كاشفةٍ للكتاب، تعرفه وتبين قيمته العلمية.
- الكلمات الدالة:** كلمة الشهادة، لا إله إلا الله، الأشموني، لفظ الجلالة، كنز السعادة.

Abstract

This research is verification and examination of a book titled Kanzul-Saadaah Fi Kalimat Ash-Shahadah by Shihabud-Din Ahmad Bin Muhammad Bin Mansour Al-Ashmoni, who died in 809 H. \ 1407 A. D. The significance of the book lies in five issue as follows:

- The author of this book used to read Sunnah Scriptures in the sessions delivered by Al-Hafiz Al-Iraqi, from whom all Hadith narrators took the chain of authorities on the narrations related by him during the eighth Hijra century, including Ibn Hajar Al-Asqalani , who is considered the most famous among all narrators from the eighth century until now.
- This book is the only tradition left by this honorable scholar, and to which none of the biography books has given fair attention. His biography was only mentioned curtly, in few lines, by biographers, despite his great scholastic and sophisticated status.
- This book stands alone among all what have been compiled about the word of Shahaadah (bearing witness that there is no god but Allah, and that Muhammad (pbuh) is the Messenger of Allah). It examines the word of Shahaadah on three levels: the word level, the structure level and the connotation level. I know of no book which is equivalent for this book.
- This book is unique from all what have been compiled in the same area for three issues: the choice of its scientific material, the method it is distributed and the way it is displayed.
- This book contains scientific additions which I did not find in any other book.

Thanks to Allah, the Al-Mighty, this research was concluded by compiling this valuable book, and verifying its benefits according the known principles of verification. It also presented an introduction of its author which is considered the most comprehensive until now, and which is based on different miscellaneous information about him. These different miscellaneous information about the author were scattered in different printed and scripted books. This is in addition to a pilot study which introduces the book and demonstrates its scientific value.

Keywords: Kalimat Ash-Shahaadah (the word of witness), La Ilahaa Illa Allah (there is no god but Allah), Al-Ashmoni, Lafz Algalalah (the word Allah), Kanz Al-Saadah (the treasure of happiness).

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله، وبعد:

فهذا كتابٌ صغير الحجم، عظيم الفائدة والنفع، اسمه (كنز السعادة في كلمة الشهادة) لشهاب الدين أحمد بن محمد الأشموني، المتوفى سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٧م، تكمن أهميته في أمور، هي:

١. أن مؤلفه بلغ منزلةً من التمكن في اللغة علماً وأداءً، قدّمته ليقراً كتب السُّنة في مجالس الحافظ العراقي، الذي ارتحل إليه طلاب سند الصحاح من جميع أقطار العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري، ومنهم تلميذه ابن حجر العسقلاني، فكان الأشموني يقرأ، ويأخذ الناس السند بالسَّماع منه في حضرة العراقي. ومع ذلك ظل الأشموني، رحمه الله، غائباً عن الدرس؛ لأنّ كتب التراجم لم تنصفه، فذكرته في أسطرٍ معدودة؛ ولأنّ كتبه التي ألّفها في اللغة لم تظهر.

٢. أن هذا الكتاب هو الأثر الوحيد الذي رأى الثور حتى الآن من بين مؤلفات صاحبه القليلة.

٣. أنّه تفرّد من بين جميع ما ألّف في كلمة الشهادة بدراستها في ثلاثة مستويات: (المفردة، التركيب، الدلالة)، ولا أعلم له نظيراً في ذلك، وتفرّد في اختيار المادة العلمية، وتقسيمها، وطريقة عرضها، واشتمل على إضافاتٍ علميةٍ لم أجدها في غيره.

لذلك حققت هذا الكتاب، حين وقعت على مخطوطةٍ نادرةٍ له، في المدينة المنورة، لم أجد لها ثانيةً في العالم، وسرت في تحقيقها على ما نهجه لنا علمائنا في التحقيق من ضبط للنص، وتوثيقٍ للتقول من مصادرها العالية قدر الاستطاعة، ونسبةٍ للأراء، وتعريفٍ بالأعلام، وتخريجٍ للشواهد والقراءات، وتوضيحٍ للغوامض والمشكلات، وما لا بدّ منه من تعليقاتٍ وإضافاتٍ، مع وصفٍ للنسخة، وإرفاق نماذجٍ منها، إلا أنني لم أصنع له فهرس كاشفة؛ لصغر الكتاب، ولضيق المساحة المتاحة للنشر في المجلة، فأما منهجي في الهوامش

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

والتوثيق فالتزمت فيه بشرط المجلة، فجمعت الهوامش كلها في آخر البحث، ووثقت باسم المؤلف إن لم يكن له إلا كتاب واحد في مصادري، وباسم المؤلف واسم الكتاب إن كان له غير كتاب.

ثم درست الكتاب في مبحثين، تحدثت في الأول منهما عن سيرة المؤلف ومنزلته العلمية، فظفرت بمبحث هو الأوفى عنه، مجموع من شذرات متفرقة، وقعت عليها، بعد أن بلغت الجهد واستفرغت الطاقة في تتبع كل سبيل قد يفضي إلى معلومة عنه. وتحدثت في المبحث الثاني عن الكتاب: عنوانه، ونسبته، وموضوعه، وبنيته، ومادته العلمية، ومنهجه، والإضافات العلمية فيه، وما ظهر لي من المآخذ عليه.

أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا، على ما فيه من قصور هو من لوازم كل مخلوق، خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعل مؤلف هذا الكتاب وناسخه ومحققه وقارئه ممن يفوز بكنز السعادة في الدنيا والآخرة، إنه هو الجواد الكريم البر الرؤوف الرحيم.

القسم الأول: الدراسة

المبحث الأول

(المؤلف) سيرته ومنزلته العلمية

لا تسعفنا المصادر^(١) التي ترجمت للشهاب الأشموني إلا بمعلومات يسيرة، لا تكفي لبناء تصوّر واضح عن سيرته ومنزلته العلمية، وكل ما كتبه عنه أصحاب التراجم هو نقل للكلام مقتضب عنه، لاثنتين من معاصريه، هما: المقرئزي، الذي قال إنه صحبه سنين، وابن حجر العسقلاني الذي عدّه في شيوخه، وقد نقبت طويلاً في الكتب، وتتبع كل طريق محتمل إلى معرفة شيء عنه، فظفرت بما يأتي:

أولاً: اسمه:

أحمد بن محمد بن منصور بن عبدالله، شهاب الدّين، الأشموني الحنفي النحوي القاهري، ولا خلاف في اسمه، فأما ما وقع من ابن حجر، من إثبات اسمه مرّة (أحمد بن محمد بن منصور)^(٢) ومرّة (أحمد بن منصور)^(٣) فلا دليل فيه على وقوع الخلاف في نسبه؛ لأنّ السّخاوي قال "وقرائه بخطّه نفسه بإثبات محمد"^(٤)؛ ولأنّ المقرئزي أثبت (محمدًا) في نسبه، وقد نصّ على أنه صحبه سنين، والظاهر، والله أعلم، أنّه غلب عليه في حياته نسبه إلى جدّه (منصور)؛ فترجم له ابن حجر في (أحمد بن محمد)، ونبّه إليه في (أحمد بن منصور) فقال "تقدم في أحمد بن محمد بن منصور"^(٥)، وقد تابع السّخاوي شيخه ابن حجر، فذكر الأشموني في الموضعين، إلا أنه عكس فأثبت ترجمته في (أحمد بن منصور) وقدم التنبيه إلى ذلك في (أحمد بن محمد)^(٦).

ثانياً: مولده:

لم أجد نصّاً على تاريخ ولادته أو مكانها عند أحد، إلا أنهم أجمعوا على أنّه مات سنة ٨٠٩هـ، ونصّ صاحبه المقرئزي على أنّه توفي "عن نحو ستين سنة"^(٧)، ثم نصّ ابن تغري بردي على أنّه مات "عن ستين سنة"^(٨)، وبناء عليه يكون قد ولد سنة ٧٤٩هـ أو قريباً منها،

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

قبلها بقليل أو بعدها بقليل. أمّا مكان ولادته فأظنّ أنّه ولد في (أشمون)؛ ولذلك نسب إليها عند جميع من ترجم له.

ثالثاً: طلبه العلم:

يظهر من قول السخاوي في ترجمته للأشموني "الشهاب الأشموني، ثم القاهري"^(٩) أنه بدأ طلبه للعلم في أشمون، ثم انتقل إلى القاهرة، ولم أجد غير هذه الإشارة، أمّا العلوم التي طلبها فقال ابن حجر إنّه كان "مشاركاً في الفنون"^(١٠)، وقال ابن تغري بردي إنّ له "مشاركةً في عدّة علوم"^(١١)، وقد وجدت النصّ على العلوم الآتية:

- الفقه: قال المقرئزي "شارك في الفقه"^(١٢)، وقال ابن تغري بردي "كان فقيهاً فاضلاً"^(١٣)، وسيأتي الحديث عن مذهبه الفقهي.

- الحديث: قال ابن حجر "كان يقرأ على شيخنا العراقي في كلّ سنة من رمضان"^(١٤)، وسيأتي بعد قليل الحديث عن قراءته كتب السنّة في مجالس الحافظ العراقي، وأخذ كبار المحدثين في عصره، كابن حجر، وبدر الدين العيني وغيرهما، السند عن العراقي سماعاً بقراءته، وقد عبّ السخاوي على نصّ ابن حجر السابق بقوله: "وما قرأه على العراقي... صحيح البخاري ومسلم"^(١٥).

- العربية: قال المقرئزي "برع في النحو، وصنّف فيه"^(١٦)، وقال ابن حجر "كان فاضلاً في العربية، مشاركاً في الفنون"^(١٧)، وقال ابن تغري بردي "كان بارعاً في النحو، له فيه تصانيف جيّدة"^(١٨)، ويبدو أن النحو هو أخصّ علومه، لذلك وُصف بالبراعة والفضل فيه، وبالمشاركة في غيره، ونسب إليه فوصف بـ (النحوي) عند جميع من ترجم له، ومؤلفاته المذكورة عندهم له كلّها في النحو، كما سيأتي.

وفضله في العربية لم يأت من إتقان علومها، خاصّة النحو، فحسب، بل كانت له مهارات لغوية متعدّدة، منها:

- الإنشاء الأدبي: قال المقرئزي "كان يقول الشعر الجيّد"^(١٩)، وقال ابن تغري بردي "كانت له يدٌ طول في النظم والنثر، ومعرفة تامّة بالأدبيات"^(٢٠).

- النظم العلمي: ذكر جميع من ترجم له أن له منظومة في النحو، قال ابن حجر إنه آذن فيها بعلو قدره في الفن^(٢١)، وسيأتي الحديث عنها في مؤلفاته.
- الخط العربي: قال السخاوي: "وكتب الخط المنسوب"^(٢٢)، والخط المنسوب هو ستة أنواع من الخطوط، وضعت في بدايات القرن الرابع الهجري، هي: الثلث، والريحان، والتوقيع، والمحقق، والبديع، والرقاع، ومرّت بمراحل من التطوير، في ظلّ تنافس مصر والعراق في الاهتمام بالخط العربي على مرّ القرون^(٢٣).
- القراءة الجهرية: كان الأشموني يقرأ كتب السُّنة في مجالس الحفاظ العراقي، ليأخذها الحاضرون من طلاب السند عن العراقي بقراءته، ولا شك أنه لم يُقدّم للقراءة في هذه المجالس إلا وقد برع في إتقان قراءة النصوص ضبطاً وأداءً، مع جهازة في الصوت، وحسن في الإخراج، ووضوح في النطق.
- وهذا المركز المرموق في مجالس الحفاظ العراقي ثابت له من عدّة وجوه، هي:
 - أن الحفاظ ابن حجر العسقلاني أثبتّها فقال "وكان يقرأ على شيخنا العراقي في كل سنة من رمضان، فسمعتُ بقراءته"^(٢٤).
 - أن الإمام بدر الدين العيني أثبتّها في مقدّمة كتابه (عمدة القاري شرح صحيح البخاري) عند ذكر سنده في رواية صحيح البخاري، إذ قال أمّا إسنادي في هذا الكتاب إلى الإمام البخاري، رحمه الله، فمن طريقين عن محدّثين كبيرين: الأول الشيخ الإمام... زين الدين عبدالرحيم بن أبي المحاسن حسين بن عبدالرحمن العراقي... فسمعتّه عليه من أوله إلى آخره في مجالس متعدّدة، آخرها آخر شهر رمضان المعظم قدره، من سنة ثمان وثمانين وسبعمائة، بجامع القلعة، بظاهر القاهرة... بقراءة الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن منصور الأشموني الحنفي^(٢٥).
 - أن السخاوي أثبتّها في قوله عن الأشموني "مما قرأه على العراقي... صحيح البخاري ومسلم"^(٢٦).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

- أن السخاوي قال في ترجمة ابن الأشقر محمد بن عثمان بن سليمان الكراذي: إنه قرأ بخط ابن الأشقر هذا أنه سمع البخاري على الحافظ العراقي بقراءة الشهاب الأشموني سنة ٨٠٣هـ^(٢٧).

- أني وجدت نسخة لصحيح البخاري، محفوظة في مكتبة كوبريلي بإسطنبول، رقمها (٣٦٢)، نسخها شهاب الدين التويري (ت ٧٣٣هـ) عن نسخة شرف الدين اليونيني (ت ٧٠١هـ)، ووقعت في اللوحة ٢٩٦ منها على ستة بلاغات مثبتة على حواشيها، ثبت أن شهاب الدين الأشموني قد قرأها على الحافظ العراقي، كل قراءة في بلاغ، حاولت قراءتها، فظهر لي منها قطعاً ما يلي:

- "بلغ أحمد الأشموني قراءة على الإمام العلامة زين الدين العراقي في ٣٧ مجلساً، بجامع القلعة... رمضان... وثمانين..."

- "بلغ أحمد بن منصور قراءة في المرة الثالثة على الشيخ الإمام العلامة زين الدين عبدالرحيم العراقي، أحسن الله إليه في الدنيا والآخرة، في ٤٢ مجلساً، آخرها يوم الاثنين ٢٧ رمضان سنة ٧٨٥هـ بقلعة الجبل المحروسة بالجامع، والحمد لله وحده."

- "بلغ أحمد بن محمد بن منصور الأشموني الحنفي قراءة في المرة الخامسة، على الحافظ الإمام العلامة أبي الفضل العراقي، في ٣٦ مجلساً، آخرها يوم... سنة ٧٨٦هـ."

- أحمد الأشموني قراءة والجماعة سماعاً في المرة السادسة على العلامة الحافظ أبي الفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، في ٣١ مجلساً، سنة ٧٨٧هـ."

- "بلغ أحمد الأشموني قراءة والجماعة سماعاً على... العراقي... سنة ٧٨٨هـ."

رابعاً: مذهبه الفقهي:

نص المقرئ على أنه "مال إلى أهل الظاهر، ثم انحرف عنه، وأكثر من الوقعة فيهم"^(٢٨)، وعقب ابن تغري بردي على ذلك بقوله: "ختم له بخير؛ لأنه اقتدى برجل هو أعرف بكتاب الله وستة نبيه ﷺ من هؤلاء الأوباش الظاهريّة الذين ينظرون الحديث فلا يفهمون معناه"^(٢٩)، ويظهر من قوله (ختم له بخير) أن تركه المذهب الظاهري كان في آخر

حياته، أمّا المذهب الذي تحوّل إليه فهو الحنفي؛ يدلُّ على ذلك أن جميع من ترجموا له نسبوه إليه، فوصفوه بـ (الحنفي)، وأن الدّاري ترجم له في (الطبقات السّنية في تراجم الحنفيّة)، أمّا الرجل الذي ذكر ابن تغري بردي أنّه اقتدى به فترك المذهب الظّاهري فلا أعلم من هو، ولولا أنّ الحافظ العراقي وتلميذه ابن حجر العسقلاني شافعيّان^(٣٠)؛ لغلب على ظني أنّه أحدهما؛ لاتصاله بهما، على أنه ليس ببعيد أن يكون اقتدى بهما أو بأحدهما في ترك الظّاهر، ثم اختار مذهب الأحناف.

خامساً: شيوخه:

لم يذكر مترجمو الأشموني من شيوخه الذين تلمذ لهم إلا الحافظ زين الدين العراقي: عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن (٧٣٥-٨٠٦هـ)، شيخ المحدثين في عصره، الحافظ المشهور، صاحب الألفيّة المعروفة عند المحدثين، شيخ ابن حجر العسقلاني^(٣١). وإذا كانت المصادر قد ضيّت علينا بذكر شيوخه الآخرين، فلا شكّ أنّه قد حفظ القرآن، ودرس العلوم الشرعيّة على عددٍ كبيرٍ من علماء القاهرة في زمنه، ثم انتظم في دروس علوم العربيّة عند عددٍ من علمائها حتى برّع فيها وصنّف، ولا سيما أنّه كان في القاهرة، وهو في مرحلة الطلب، ثلاثة من كبار الثّعاة، هم: بهاء الدّين ابن عقيل (ت: ٧٦٩هـ)^(٣٢)، وشمس الدّين ابن الصّائغ (ت: ٧٧٦هـ)^(٣٣)، وناظر الجيش (ت: ٧٧٨هـ)^(٣٤).

سادساً: تلاميذه:

لم أقع مع كثرة البحث والتّفتيش عن تلامذة شهاب الدّين الأشموني إلا على ثلاثة، هم: - الحافظ ابن حجر العسقلاني: شهاب الدّين أحمد بن علي بن محمد (٧٧٣-٨٥٢هـ)، شيخ الإسلام، الإمام الكبير، صاحب فتح الباري، والإصابة في تمييز الصحابة^(٣٥)، وقد عدّ الأشموني في الطّبعة الخامسة من شيوخه، وهي الطّبعة الأخيرة من حيث العلوّ، وجمع فيها أسماء شيوخه من أقرانه، الذين إنما عدّهم شيوخاً له؛ لأنّه أخذ عنهم في أثناء المذاكرة بعض الفوائد، ولمّا كان ابن حجر قد أخذ الحديث عن شيخه العراقي سماعاً بقراءة الأشموني؛ عدّه ضمن مشيخته من هذه الطّبعة^(٣٦).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

- وإذا أخذنا بمبدأ ابن حجر هذا؛ فسيكون كلُّ من سمع الحديث على الحافظ العراقي بقراءة الأشموني من تلامذته، وهم كثيرٌ جدًّا، يصعب حصرهم، وقد مرَّ قبل قليل أن الإمام بدر الدين العيني وابن الأشقر قد سمعا على الحافظ العراقي بقراءته.
- ابن الجلال الزيتوني: عبدالله بن محمد بن عيسى العوفي (٧٧٥-٨٤٥هـ)، حافظٌ فقيهٌ لغويٌّ محدِّثٌ قارئٌ بالقراءات السَّبع، تقدم في العلوم، وأذن له كبار علماء عصره بالإفتاء والتدريس، تولى القضاء، وكان محمود السيرة، نص السَّخاوي على أنَّه اجتمع به وعرض عليه بعض محفوظاته، وقال: إنَّه أخذ العربية عن الشَّهاب الأشموني^(٣٧).
- ابن البرقي: علي بن محمد بن محمد بن حسين المخزومي (٧٩٧-٨٧٥هـ)، حفظ القرآن، وطلب العلوم الشرعيَّة على كبار علماء عصره، وأخذ العربيَّة عن عدد من العلماء، منهم الشَّهاب الأشموني، ثم درَّس في الأزهر، وولي القضاء، وقد نصَّ السَّخاوي على أنه أخذ عنه بعض مسموعه^(٣٨).

سابعاً: مؤلفاته:

١. التُّحفة الأدبية في علم العربية: منظومةٌ في النَّحو على قافية اللام، ذكرها المقرئزي^(٣٩)، وابن حجر العسقلاني، وقال إنَّه آذن فيها بعلوِّ قدره في الفنِّ، وقال "سمعتُ شيئاً منها من لفظه، وسألني أن أقرَّظها؛ فكتبت عليها شيئاً"^(٤٠)، ونقل نسبة هذه المنظومة إليه مترجموه الذين مرَّ ذكرهم جميعاً، وكذلك فعل حاجي خليفة وإسماعيل البغدادي^(٤١)، وهي مفقودة.
٢. شرح التُّحفة: شرحٌ للمنظومة السابقة، ذكره ابن حجر، وقال: إنه مفيدٌ لم يكتمل^(٤٢)، ونقل عنه ذلك السَّخاوي والسُّيوطي والدَّاري وابن القاضي وابن العزري وإسماعيل البغدادي وعمر رضا كحالة^(٤٣)، وهو مفقود.
٣. كتابٌ في فضل لا إله إلا الله: قال ابن حجر "صنَّف كتاباً في فضل لا إله إلا الله"^(٤٤) ونقل عنه ذلك السَّخاوي والسُّيوطي والدَّاري وابن القاضي وابن العزري وعمر رضا كحالة^(٤٥)، ويغلب على ظني أنَّه كتاب (كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة) الذي أحقَّقه.

٤. شرح ألفية ابن مالك: انفرد بذكره ابن القاضي^(٤٦) مع تأخره، لم يذكره أحد سواه، ويغلب على ظني أنه سهو منه، وأنه خلط بين شهاب الدين الأشموني، ونور الدين الأشموني أبي الحسن علي بن محمد بن عيسى (٨٣٨هـ-٩٠٠هـ) صاحب (شرح الأشموني) الشهير للألفية، المسمى (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك)، والله أعلم.

ثامناً: وفاته:

نص المقرئ علي تحديد دقيق لوفاة الشهاب الأشموني، رحمه الله؛ إذ أرّخ لها بالثامن والعشرين من شهر شوال عام ٨٠٩هـ^(٤٧)، وكذلك فعل ابن حجر^(٤٨)، وتبعهما في ذلك كل من ترجم له، أمّا ما وقع في درة الحجال لابن القاضي من جعل وفاته في ثامن عشر شوال^(٤٩) فالظاهر، والله أعلم، أن (عشر) في هذا النصّ محرّفة عن (عشري)؛ لأنها أثبتت بالياء عند المقرئ وابن حجر والسخاوي والسُّيوطي والدَّارِي، بإضافة العدد إلى الشهر، فقارب رسمها رسم (عشر) فحرّفها النَّاسخ أو المحقّق.

المبحث الثاني

(الكتاب) تعريفه وقيّمته العلمية

أولاً: عنوان الكتاب:

أُثبت عنوان الكتاب في المخطوط هكذا (كتاب كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة)، ونصَّ المؤلّف على أنه سمّى كتابه بهذا الاسم في مقدمة الكتاب، ونصَّ عليه مرّةً أخرى في نهايته، ومع ذلك لم يذكره بهذا الاسم أحدٌ من مترجميه، فقد ذكره ابن حجر بصفته لا بعنوانه فقال "وصفّ كتاباً في فضل لا إله إلا الله"^(٥٠)، ونقل عنه ذلك السَّخاوي والسُّيوطي والدَّارِي وابن القاضي وابن العزّي وعمر رضا كحالة^(٥١)، فكان إثبات العنوان (كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة) أولى من ناحيتين:

- أنّه منصوصٌ عليه في مقدّمة المؤلّف، وفي نهاية الكتاب، ومثبّتٌ عنواناً على مخطوطة الكتاب بخط ناسخها نفسه.

- أنّه أدلُّ على مضمونه من عبارة ابن حجر (فضل لا إله إلا الله)؛ لأن فيه حديثاً عن كلمة (أشهد)، فكان ذكر (الشَّهادة) في العنوان أنسب.

ثانياً: نسبته إلى الأشموني:

لم أجد دليلاً قاطعاً على أن الكتاب الذي أحقّقه هو لشهاب الدِّين الأشموني، ولكن تضافرت مجموعة من القرائن تسمح بإثباته له وإخراجه، بقاءً على الظاهر وتمسكاً به، حتى يجدّ ما ينقضه، وأهمُّ تلك القرائن ما يأتي:

١. أنّ نسبته إلى الأشموني مثبتةٌ على غلاف الكتاب بخط ناسخه نفسه، كما يظهر في صور المخطوط الآتية، وقد جاء العنوان هكذا: (كتاب كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة، تصنيف الشَّيخ الإمام العلامة العمدة الفهّامة: شهاب الدِّين أحمد الأشموني، تغمده الله برحمته بمنّه وكرمه، أمين).

٢. أن تلميذه وقرينه ومعاصره ابن حجر قد نصَّ على أنه صنَّف كتابًا في (فضل لا إله إلا الله)^(٥٢)، وموضوع هذا الكتاب هو دراسة كلمة الشَّهادة، كما سيأتي بعد قليل.
٣. أن مؤلف هذا الكتاب حنفيُّ المذهب قطعاً؛ لأنَّه عند حديثه عن (حقيقة الاستثناء) قال عند ذكر مذهب الأحناف "وذهب مشايخنا، رحمهم الله تعالى، إلى أنَّ الاستثناء تكلم بالباقي... ثم ساق بعض حججهم، وردَّ على مخالفهم، والشَّهاب الأشموني حنفيُّ، كما قلت في حديثي عن مذهبه الفقهي فيما مضى.
٤. أن مؤلف هذا الكتاب متأخِّر عن أبي حيَّان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) قطعاً؛ لأنَّه ذكر رأيه في إعراب كلمة الشَّهادة، ونص على اسمه، وترخَّم عليه. والشَّهاب الأشموني متأخِّر عن أبي حيَّان.
٥. أن مؤلف هذا الكتاب قد عاد إلى كتاب (المراقبة في إعراب لا إله إلا الله) لابن الصَّائغ (ت: ٧٧٦هـ)؛ لأنَّ ما كتبه في إعرابها يكاد يكون نقلاً لما كتبه ابن الصَّائغ؛ ولأنَّه في نقله لبعض أجوبة ابن الصَّائغ التي ردَّ بها بعض الاعتراضات، كان يقول (وأجيب عن ذلك بكذا وكذا) ثم ينقل أجوبة ابن الصَّائغ التي لم أجدها عند غيره. والشَّهاب الأشموني كان في العقد الثَّالث من عمره حين مات ابن الصَّائغ، وقد ذكرت في حديثي عن شيوخ الأشموني أنَّه من المحتمل أن يكون ابن الصَّائغ منهم.

ثالثاً: موضوعه:

- موضوع الكتاب هو دراسة كلمة الشَّهادة الشَّريفة (أشهد أن لا إله إلا الله) في ثلاثة مستوياتٍ، هي:
- مستوى المفردة: اكتفى فيه بدراسة لفظ الجلالة دراسةً لغويةً، فأما بقيَّة المفردات فواضحة.
 - مستوى التَّركيب: فصَّل فيه اختلاف العلماء في إعراب (لا إله إلا الله).
 - مستوى الدَّلالة: تحدث فيه عن دلالة الكلمة الشَّريفة على التَّوحيد، وأثر هذه الدلالة على اختيار المفردات، وطبيعة التَّركيب.

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

رابعاً: بنيته:

جاءت بنية الكتاب ذات تناسق مقصود، واهتمام واضح بالتفصيلات، دالة على نفس عاشقة للجمال والأناقة والنظام، فكانت على النحو الآتي:

- المقدمة:

- القسم الأول (المفردات): وفيه سبع مسائل:

١. لفظ الجلالة: أعربي هو أم أعجمي؟
 ٢. إذا كان عربياً: أسم هو أم صفة؟
 ٣. إذا كان اسماً: أعلم هو أم غير علم؟
 ٤. إذا كان علماً: أمنقول هو أم مرتجل؟
 ٥. إذا كان منقولاً: أمشتق أصله أم غير مشتق؟
 ٦. إذا كان أصله مشتقاً فمن أي شيء اشتق؟ (اختار سبعة أقول)
 ٧. ما الخصائص اللغوية للفظ الجلالة؟ (اختار سبع خصائص)
- القسم الثاني (المركبات): وفيه ثمانية أوجه لإعراب (لا إله إلا الله).
- القسم الثالث (المتعمات): وفيه سبع مسائل:

١. سبب اختيار (لا) التافية للجنس في كلمة الشهادة دون غيرها.
٢. أثر تقدير خبر (لا) محذوفاً على دلالة (لا إله إلا الله).
٣. حقيقة (إلا) وأثر الخلاف فيه على دلالة (لا إله إلا الله).
٤. سبب اختيار (أشهد) في كلمة الشهادة دون غيرها من مقارباتها في المعنى.
٥. حقيقة الاستثناء وأثر الخلاف فيه على دلالة (لا إله إلا الله).
٦. سبب تقديم النفي على الإثبات في كلمة الشهادة.
٧. سبب تلازم النفي والإثبات في كلمة الشهادة.

خامساً: مادته العلمية:

نصّ الأشموني على أن كتابه مجموع من كلام العلماء، فقال في أوّل مقدمته: "هذه رسالة جمعتها من كلام العلماء، رحمهم الله تعالى، في قولنا: (لا إله إلا الله)"، وقد تردّدت في كتابه مجموعة من أسماء العلماء، هم: الخليل وسيبويه والفرّاء والأخفش الأوسط والمبرد وأبو زيد البلخي وابن السيّد والزّخشي وابن العربي والسّهيلي وفخر الدّين الرّازي والعكّبري والشّلويين وابن الحاجب والأبّدي وأبو حيّان، ولكنّه لم يُحل في كلامه إلا إلى ثلاثة كتب نصّ عليها هي: شرح أسماء الله الحسنی للرّازي، والمسائل والأجوبة لابن السيّد، وحواشي الشّلويين على المفصّل.

وبعد التّحقيق والتّدقيق تبين لي يقيناً أن مصادره الرئيسة ثلاثة، هي: المسائل والأجوبة لابن السيّد، وشرح أسماء الله الحسنی للرّازي، والمرقاة في إعراب (لا إله إلا الله) لابن الصّائغ، وأنّ معظم مادّته العلمية من هذه الكتب الثلاثة، وغلب على ظنّي أنّه طالع معها مجموعة من المصادر، منها: مفردات ألفاظ القرآن للرّاغب الأصفهاني، والمقتصد في شرح الإيضاح لعبدالقاهر الجرجاني، والكشّاف للزّخشي، ونتائج الفكر للسّهيلي، والتّفسير الكبير للرّازي، والتّبيان للعكّبري، وشرح المفصّل لابن يعيش، والإيضاح في شرحه لابن الحاجب، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وشرح الجزوليّة للأبّدي، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي، والبحر المحيط والتّذليل والتّكميل لأبي حيّان.

ومع هذا فليست هذه كلّ مصادر الأشموني في كتابه هذا، فقد نقل عن عبدالقاهر الجرجاني نصّاً يعترض فيه قول من جعل (إلا) في كلمة الشهادة اسماً بمعنى (غير)، لم أجده في كتب الجرجاني الباقية، ولم أجده منقولاً عند أحد من العلماء، بالإضافة إلى أنّ الأشموني قد صدر عن معرفته الفقهية والنحوية العامّة دون شكّ.

وقد جاءت المادّة العلميّة في هذا الكتاب على قصره مشخنةً بالمسائل الخلافية، ففيه عشرون مسألة، استندت الآراء المختلفة فيها إلى عددٍ كبيرٍ من الأدلة التّقليية والعقلية، ففيه ثلاثة وثلاثون شاهداً نقلياً: ستة عشر شاهداً من القرآن، وثلاثة من الحديث، وثلاثة من نشر

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

العرب، وأحد عشر شاهداً من شعرهم. وفيه عشرون استدلالاً عقلياً: تسعة منها بقياس الطرد وأحد عشر استدلالاً بقياس العكس. وقد رأيت خوف الإطالة أن لا أخص هذه المسائل وأدلتها بحديث مفصل في هذه الدراسة؛ لأنها كلها منقولة، وقد اكتفى الأشموني بعرض الخلاف دون أن يختار أو يرجح ترجيحاً صريحاً، وسيأتي بيان ذلك في حديثي عن مآخذي على الكتاب بعد قليل.

سادساً: منهجه:

لمنهج الأشموني في كتابه هذا سمتان، هما:

١. تنوع طرق العرض، فقد كان يؤلف بين ثلاث طرق في تقديم مادته العلمية، هي: العرض المباشر، والسؤال والجواب، والفرض العقلي وجوابه فيقول (فإن قيل كذا قيل كذا).
٢. الإيجاز، من ناحيتين: اختيار مادته العلمية، ودقة عبارته، وهذا بيان ذلك:
 - أ. الاختيار: لم يضمن الأشموني كتابه كل ما وقع عليه في المصادر التي عاد إليها، بل كان يختار منها، وينص على أنه لم يذكرها كلها، فنجد مثلاً يقول "اعلم أن اسم (الله) تعالى فيه مسائل كثيرة، اقتصرنا منها على سبع:..." ويقول في مبحث الخصائص اللغوية لاسم (الله) تعالى: "وهي كثيرة اقتصرنا منها على سبع:..." ونجد يختار سبعة أقوال في الأصل الذي اشتق منه لفظ الجلالة، ويختار سبع مسائل دلالية في المتممات، ومع أن الجدل في المسائل الخلافية في مصادره طويل وكثير: كان هو ينتقي حجة واحدة فقط لكل مذهب، وينتقي رداً واحداً من ردود أصحاب المذهب الذي يميل إليه، ويختار من الفروض العقلية التي تمحّص ذلك المذهب فرضاً واحداً لا غير ويرد عليه. ولا يمكن أن يكون ذلك قد وقع بهذه الدقة مصادفة دون أن يقصد إليه وفق رؤية منهجية واضحة.
 - ب. دقة العبارة: جاءت عبارة الأشموني في هذا الكتاب مباشرة سهلة واضحة، خالية من الزخرفة اللفظية والسجع والإغراب، كثيفة لا فضول فيها، وقد كان الإيجاز مقصداً من مقاصده، فاستطاع في عشرين ورقة أن يقدم دراسة لكلمة الشهادة من حيث المفردات والتراكيب والدلالة، تجد فيها أهم المسائل محررة بأوضح العبارات وأدقها.

سابعاً: الإضافات العلمية فيه:

في هذا الكتاب ست إضافات علمية، هي:

١. أن الأشموني في أثناء عرض الجدل في بعض المسائل الخلافية افترض بعض الأقوال التي لم تقل من قبل، فهو يقول في موضعين (ولقائل أن يقول كذا وكذا)، وفي موضعين آخرين (وله أن يقول كذا وكذا) وفي موضع واحد (ولهما أن يقولوا كذا وكذا).
٢. أن الأشموني فسّر المذهب المنسوب إلى الزمخشري في إعراب (لا إله إلا الله) الذي جعل فيه (إله) اسم (لا) وهو خبر في الحقيقة، و (الله) خبراً في اللفظ، وهو مبتدأ في الحقيقة، وهو المذهب السادس في القسم الثاني من الكتاب (المركبات)، تفسيراً جيداً لم أجده عند غيره.
٣. أن الأشموني عقد مبحثاً في سبب اختيار (أشهد) في كلمة الشهادة دون غيرها من مقارباتها في المعنى نحو (أتيقن) أو (أتبين)، وأجاب عنه إجابة دقيقة، لم أجدها عند غيره.
٤. أن الأشموني أثار في المسألة الأخيرة من كتابه سؤالاً طريفاً حول دلالة اجتماع النفي والإثبات في كلمة الشهادة، ساقه في صورة افتراض عقلي فقال "فإن قيل... لِمَ كان العلمُ بالهَيْتَةِ تعالى لا يكفي بدون العلمِ بَعْدِ إلهِيَّةِ غيره؟" ثم أجاب عنه جواباً محكماً، لم أجده عند غيره.
٥. أن الأشموني عقد المسألة الثالثة من القسم الثالث من الكتاب (المتّمات) على نصّ لعبد القاهر الجرجاني يعترض فيه قول من جعل (إلا) في كلمة الشهادة اسماً بمعنى (غير) من ناحيتين، وهذا النصّ لم أجده في كتب الجرجاني الباقية، ولم أجده له أثراً عند غيره من العلماء من سابقي الأشموني ولا حقيقه.
٦. أن الأشموني أثبت رواية لأحد الشّواهد، لم أجدها عند غيره، ووجدت أن الشاهد روي عند غيره بخمس روايات مختلفة، فكانت روايته هي السادسة، وهي قول الرّاجز:
أَقْبَلَ سَيْلٌ جَاءَ مِنْ وَادِي اللَّهِ يَحْرِدُ حَرْدُ الْجَنَّةِ الْمُغْلَّةِ

ثامناً: ماخذ عليه :

١. أن الأشموني ليس له أي اختيار أو ترجيح صريح في هذا الكتاب، مع أن فيه عشرين مسألة خلافية، ولو أراد أحد أن يعرف مذهبه في تلك المسائل لما ظفر بشيء، إلا ببعض التلميحات في بعض المسائل، التي لا تنهض بالقطع بمذهبه فيها، وهذا بيان ذلك:
- يظهر أن الأشموني يذهب إلى أن اسم الجلالة (الله) عربي لا أعجمي، اسم لا صفة، علم منقول لا مرتجل؛ لا لأنه صرح بذلك، بل لأنه عند ذكره لهذه الآراء والآراء المخالفة لها، ذكر كل رأي مع حجة واحدة من حجج أصحابه، ثم زاد على ذلك بنقله اعتراضاً واحداً من الاعتراضات الواردة على هذه الاختيارات، ورد عليه، ولم يفعل ذلك مع ما خالفها، فكان في ذلك إمالة إلى ميله إليها.
- يظهر أن الأشموني يرى رأي سيويه في أن المحذوف من (الله أبوك) في قول العرب (لاؤ أبوك) هو لام الجر، وليس لام لفظ الجلالة كما قال المبرد؛ لا لأنه صرح بذلك، بل لأنه بعد أن عرض القولين، نقل عن غيره أن قول سيويه أولى من قول المبرد، فكان ذلك النقل إمالة ظنية لميله إلى مذهب سيويه.
- يظهر أن الأشموني في إعراب (لا إله إلا الله) وما يستتبعه من مسائل خلافية دقيقة، يرى رأي أبي حيّان؛ لا لأنه صرح بذلك، بل لأنه قال بعد أن ذكره "وهذا لا كلفة فيه، وهو اختيار الشيخ أثير الدين أبي حيّان، رحمه الله تعالى"، فكانت هذه العبارة إمالة ظنية لميله إليه.
- الأشموني يرى أن الاستثناء ليس نفياً وإثباتاً، بل هو تكلم بالباقي بعد المستثنى، وهو قول الأحناف؛ لأنه قال قبله "وذهب مشايخنا..." ثم رد على حجة الجمهور.
أمّا فيما عدا ذلك من المسائل الخلافية فقد جاءت عبارة الأشموني واصفة، تعرض الخلاف وأدلة المختلفين، دون ترجيح، لا بتصريح ولا بتلميح.

٢. أن الأشموني عبّر عن طلب التعيين بـ (هل) و (أو)، في خمسة مواضع، هي قوله عن لفظ الجلالة: (هل هو عربيّ أو غير عربيّ؟ ، هل هو اسم أو صفة؟ ، هل هو علم أو غير علم؟ هل هو منقول أو غير منقول؟ ، هل هو منقول من مشتق أو غيره؟). وهذا التعبير غير دقيق؛ لأنّه لا يُعبّر عن المراد منه، وكان عليه أن يُعبّر بـ (الهمزة) و (أم) فيقول (أعربي هو أم غير عربي؟ ، أسم هو أم صفة؟... وهكذا)؛ لأنّ السؤال بـ (هل) و (أو) سؤال تصديق، يجب عنه بـ (نعم) أو (لا) لا سؤال (تعيين) يجب عنه بتعيين أحد الطرفين.

والخلط بين الموضعين، وعدم تدقيق الفرق بينهما قديمٌ شائعٌ، وقد خصّ أبو البركات الأنباري هذه المسألة بتأليفٍ مستقلٍّ، هو كتابه (نجدة السؤال في عمدة السؤال)، نصّ في مقدمته على أنّه ناقش جماعةً من أئمة الجدل المشار إليهم بالبنان في البيان؛ فلم يلف أحدًا منهم يفرّق بين الموضعين، وأنّه يظنّ أنّ ذلك إنّما وقع منهم إخلادًا إلى قرينة الحال في الدلالة على المراد من السؤال واكتفاء بها، ثم قال "وعلى كلّ حال: فالحقُّ أحقُّ أن يُتبع"، ثم بيّن الفرق بينهما، فنصّ على أنّ السؤال بـ (الهمزة) أو (هل) مع (أو) سؤال تصديق جوابه بـ (نعم) أو (لا)، والسؤال بـ (الهمزة) و (أم) سؤال لتعيين أحد الطرفين جوابه بالتعيين، والسؤال بـ (هل) و (أم) إضرابٌ عن سؤالٍ وابتداء سؤالٍ آخر؛ لأنّ (أم) معها تكون بمعنى (بل).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

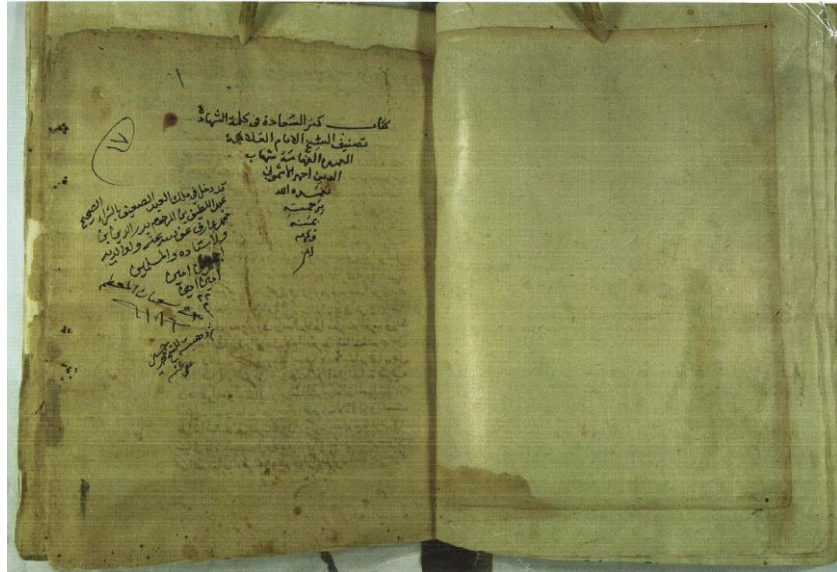
القسم الثاني: التحقيق.

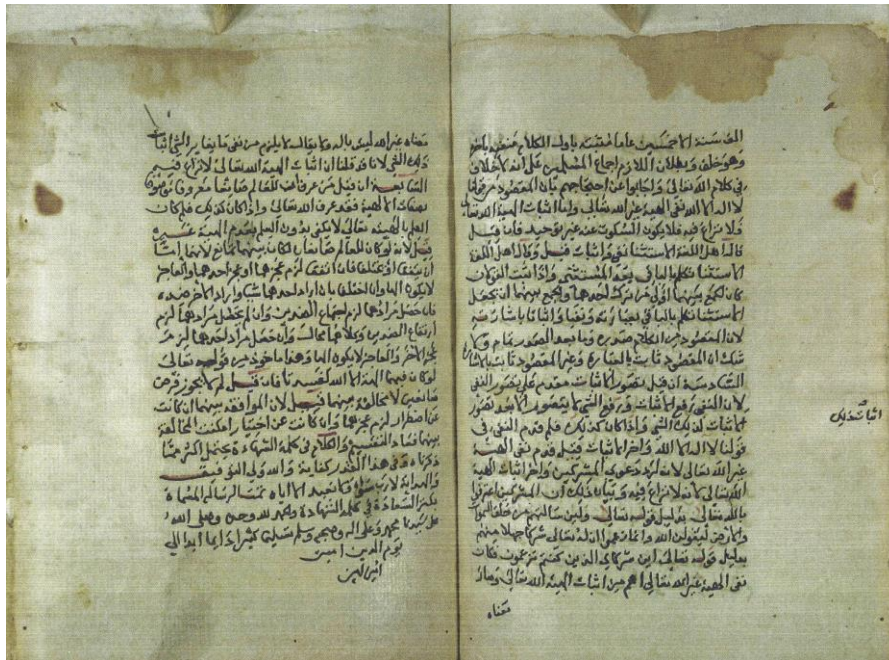
أولاً: وصف نسخة المخطوط:

- لم أجد للكتاب إلا مخطوطةً وحيدةً، في المكتبة المحمودية في المدينة المنورة، رقمها (٢٦٢٨/١٥)، هذا وصفها:
- المخطوطة عشر لوحات، الأولى فيها العنوان، والتسع الباقية: في كلِّ لوحةٍ منها صفحتان، في كلِّ صفحةٍ واحدٍ وعشرون سطراً.
- أثبت على صفحة العنوان: اسم الكتاب واسم المؤلف، بقلم كاتبها، هكذا: كتاب كنز السعادة في كلمة الشهادة، تصنيف الشيخ الإمام العلامة العمدة الفهامة شهاب الدين أحمد الأشموني، تغمده الله برحمته بمنه وكرمه، آمين.
- أثبت على صفحة العنوان بخطٍ مختلفٍ عن خطِّ كاتبها عبارة الامتلاك الآتية: "قد دخل في ملك العبد الضعيف، بالشراء الصحيح: عبد اللطيف بن المرحوم بدر الدين بن محمد عارف، عفى الله عنه، ولوالديه، ولأستاده، والمسلمين أجمعين. آمين آمين آمين! ٣ في شعبان المعظم ١١٨٦ هـ". ولم أجد له ترجمة.
- أثبت على صفحة العنوان تحت عبارة الامتلاك السابقة بالخط نفسه ثم وهبها للشيخ محمد حسني، عفى عنه.
- خلت المخطوطة من اسم الكاتب، وتاريخ الكتابة، والراجع أنها ليست بخط المؤلف؛ لأن كاتبها نفسه ترحم على المؤلف بقوله "تغمده الله برحمته بمنه وكرمه، آمين".
- كتبت بخط نسخ معتاد واضح، بمدادٍ أحمر للعناوين الرئيسة، ومدادٍ أسود للباقي، مع ضبط النص بالشكل، وهو خالٍ من الأخطاء والسقط والتحرير، إلا في مواضع لا تكاد تذكر، أثبتتها في هوامش التحقيق.
- على حواشي الكتاب تعليقاً واحداً في اللوحة الأولى بخطٍ مختلفٍ عن خطِّ الكاتب، وتصويبان اثنان بخطِّ الكاتب نفسه في اللوحتين الثامنة والعاشرة، وقد أثبت ذلك كله في هوامش التحقيق.

ثانياً: صور نماذج من المخطوط:

لوحة العنوان فاللوحة الأولى فاللوحة الأخيرة.





ثالثاً: النصُّ المحقَّقُ:

[٢/أ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمدُ لله على دينِ الإسلام، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْأَنَامِ، وعلى آله وصحبه السَّادَةِ الْكَرَامِ، وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْ تَابِعِيهِمْ بِإِحْسَانٍ عَلَى الدَّوَامِ، وَبَعْدُ: فهذه رسالةٌ جمعتها من كلامِ العلماء، رحمَهُمُ اللهُ تَعَالَى، في قولنا: (لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)، وجعلتها ثلاثةَ أقسامٍ: الأوَّلُ في المُفْرَدَاتِ^(٥٣)، والثَّاني في المُرَكَّبَاتِ، والثَّالثُ في المُتَمِّمَاتِ؛ وسمَّيتها (كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة)، وسألتُ اللهَ الكريمَ الوهابَ، الهدايةَ إلى صَوْبِ الصَّوَابِ، فعليه الاعتمادُ والتَّعوُّيلُ، وهوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

القسمُ الأوَّلُ: [في المفردات]

اعلم أنَّ اسمَ (الله) تعالى فيه مسائلٌ كثيرةٌ، اقتصرنا منها على سَبْعٍ: إحداهما: هل هو عربيٌّ أو غيرُ عربيٍّ؟.

ذهبَ أبو زيدُ البلخيُّ^(٥٤)، فيما نقلَ عنه الإمامُ فخرُ الدِّينِ الرَّازيُّ^(٥٥)، في شرح الأسماءِ الحُسْنَى^(٥٦)، إلى أنَّه سُريانيٌّ، وأصلُّه (لاها)، فعربتهُ العربُ، فحذفتْ مدَّةُ الثانيةِ، وألزمتهُ لامَ التَّعْرِيفِ، فقالت (الله)؛ بدليلِ قوله^(٥٧): [خلع البسيط] وحَلَفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الْكُبَارُ^(٥٨) فجاءَ به على أصلِهِ قبلَ لامِ التَّعْرِيفِ.

وذهبَ أكثرُ العلماءِ إلى أنَّه عربيٌّ، واحتجُّوا بقوله تعالى ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٥٩) [لقمان: ٢٥، والزمر: ٣٨]، وأجابوا عن احتجاجِهِمْ^(٦٠) بأنَّه لا دِلالةٌ في البيتِ على أنَّ أصلَهُ (لاها) فُعْرَبَ؛ لجواز أن يكونَ أصلُهُ (لَيها) فأعِلَّ، كما سيأتي. فإن قيل: ولا دِلالةٌ في الآيةِ على أنَّ العربَ لو سُئِلَتْ عن الله تعالى لذكرتهُ بلفظِهِ؛ لجواز أن تذكرهُ بلفظٍ آخرَ بمعناه! [٢/ب] ولو سلَّم أنَّها تذكرهُ بلفظِهِ، فيجوزُ أن يكونَ سُريانيًّا فُعْرَبتهُ!.

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

قيل: كلاهما خلاف الظاهر؛ لأنَّ العرب، وإن كانت تعبد الأوثان، فقد كانت تعرف أنَّه خالق الأوثان وغيرها، ويبعد مع هذا أنَّها ما كانت تعرف له اسمًا في لغتها حتى أخذته من لغة أخرى^(٦١).

الثانية: إذا كان اسم (الله) تعالى عربيًا، فهل هو اسم أو صفة؟ ذهب بعضهم إلى أنَّه صفة؛ واحتجَّ بأنَّ الاسم إنما يحتاج إليه فيما يدرك بحسٍّ أو وهم، والله تعالى لا يدرك بحسٍّ ولا وهم؛ فلا يعرف باسمه وإنما يعرف بصفاته^(٦٢). وذهب أكثر العلماء إلى أنَّه اسم لا صفة^(٦٣)؛ واحتجُّوا بأنَّه يوصف ولا يوصف به، فيقال: (إله واحد) ولا يقال: (واحد إله)، كما يقال: (رجل كريم) ولا يقال: (كريم رجل)^(٦٤). وبأنَّه لا بُدَّ لصفاته تعالى من موصوفٍ تجري عليه، وما سوى اسم (الله) تعالى صفات؛ فوجب أن يكون اسم (الله) تعالى موصوفًا^(٦٥).

وأجابوا عن احتجاجهم^(٦٦) بأنَّه، لما علم أنَّ للعالم صانعًا، لا يمتنع أن يعرف باسمه^(٦٧). فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون اسم (الله) تعالى صفةً جاريةً على موصوفٍ لا نعلمه من أسمائه تعالى؛ بدليل قوله ﷻ أسألك بكلِّ اسم سميت به نفسك، استأثرت به في علم الغيب عندك، أو علمته أحدًا من خلقك... الحديث^{(٦٨)؟}

قيل: لما قال الله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فنسب جميع أسمائه إليه، ولم ينسبها إلى غيره؛ علم أنَّه [موصوف]^(٦٩) لا صفة^(٧٠).

الثالثة: إذا كان اسم (الله) تعالى اسمًا لا صفةً، فهل هو علم أو غير علم؟ ذهب قوم إلى أنَّه غير علم، واحتجُّوا بأنَّ العلم إنما يحتاج إليه [٣/أ] فيما يدخل تحت جنس أو نوع، والله تعالى لا يدخل تحت جنس ولا نوع، فلا يكون له اسم علم^(٧١). وذهب أكثر العلماء إلى أنَّه علم، واحتجُّوا بقوله تعالى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، قال المفسرون: معناه: هل تعلم أحدًا سوى الله اسمه (الله)^{(٧٢)؟} وبأنَّه لا بُدَّ لكلِّ ذاتٍ مخصوصةٍ من اسمٍ يعرفها، وما سوى (الله) تعالى صفات؛ فوجب أن يكون اسم (الله) تعالى اسمًا يعرف ذاته المخصوصة.

وأجابوا عن احتجاجهم^(٧٣) بأن المراد بـ (العَلَم) إنما يختصُّ به، لا أنه يُمَيِّزُه عن غيره؛ لأنَّ (العَلَم) بهذا المعنى إنما وُضِعَ للفصلِ بين المُتَشَابِهَاتِ، والله تعالى لا شبيهَ له، ولا نظيرَ له^(٧٤).

فإن قيل: والصفةُ إنما وُضِعَتْ للفصلِ بين المُتَشَابِهَاتِ؛ فلمَ جازت له الصِّفَةُ ولم يُجْزَ له العَلَمُ بهذا المعنى؟^(٧٥).

قيل: ليست الصِّفَةُ للفصلِ مُطلقاً، بل هي نوعان: نوعٌ يُرادُ به ما ذُكِرَ، وهو الذي يجري على موصوفه في إعرابه، ولا يجوزُ قطعُه عنه؛ لأنَّه لمَّا كان الموصوفُ لا يُفهمُ إلَّا بذكرِ صِفَتِهِ صاراً كشيءٍ واحدٍ؛ ولهذا شبهَ سيويوه^(٧٦) الصِّفَةَ والموصوفَ بالصلةِ والموصولِ.

ونوعٌ يُرادُ به مُجَرَّدُ التَّوكِيدِ أو المَدْحِ أو الذَّمِّ أو التَّرحُّمِ، وهو الذي يجوزُ قطعُه عن موصوفه، إمَّا برفعه على إضمارِ مُبتدأٍ، وإمَّا بنصبه على إضمارِ فعلٍ. وصفاتُ الله تعالى يُرادُ بها مُجَرَّدُ المَدْحِ، كما في قوله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾^(٧٧) [المائدة: ٤٤].

الرَّابِعَةُ: إذا كان اسمُ (الله) تعالى علماً، فهل هو منقولٌ أو غيرُ منقولٍ؟ ذهبَ الأكثرون إلى أنه غيرُ منقولٍ^(٧٨)؛ واحتجُّوا بأنَّه لو كان منقولاً لكانَ له تعالى سميٌّ، واللَّازِمُ باطلٌ فالملزومُ مثله. بيانُ المُلازمة: أنَّ المشركين سمَّوا أوثانهم (آلهةً) [٣/ب] بدليلِ قوله تعالى ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥]، وبطلانِ اللَّازِمِ أنَّ الله تعالى نفى أن يكونَ له سميٌّ بقوله تعالى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^(٧٩) [مريم: ٦٥].

وذهبَ أكثرُ النُّحَوِيِّينَ^(٨٠) إلى أنَّه منقولٌ^(٨١)، واحتجُّوا بأنَّ لَفْظَ (إله) يقعُ على المعبودِ بحقٍّ، وعلى غيره، قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، فلمَّا دخلت عليه (أل)، ولزمت فيه؛ اختُصَّ بالمعبودِ بحقٍّ، كما اختُصَّ (البيتُ) بالكعبة، و (النَّجمُ) بالثُّرَيَّا^(٨٢).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

وأجابوا عن احتجاجهم^(٨٣) بأن الذي سمى به المشركون أوثنائهم إنما هو (إله) المجرّد من (أل)، وأمّا المعرّف بها فلم يُسمَّ به إلّا الله سبحانه وتعالى^(٨٤)، ولا يلزم من كونه منقولاً أن لا يكون مختصاً، فإنّه لا خلاف في وجود أسماء منقولة وهي مختصة بمسمياتها، كالحارث والعبّاس^(٨٥).

الخامسة: إذا كان اسم (الله) تعالى منقولاً، فهل هو منقول من مشتق أو من غيره؟.

اتفق القائلون بنقله: أنّه [منقول]^(٨٦) من مشتق، وفيه قولان:

أحدهما: أنّه (إله) على (فعال) بمعنى (مفعول)^(٨٧)؛ لأنّه مؤنّم به، ثمّ دخلت عليه (أل)، فقليل: (الإله)، ثمّ حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال؛ إمّا اعتباراً، وإمّا بإلقاء حركتها على اللام الساكنة قبلها، فقليل: (اللّه)، ثمّ أدغمت اللام، بعد سلب حركتها، في اللام بعدها وفُحّمت، فقليل: (الله)، وصارت ألفه كالعوض عن الهمزة المحذوفة^(٨٨)؛ ولهذا لا يجمع بينهما إلّا في الضرورة، كقوله^(٨٩): [الطويل]

مَعَادَ الإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَظَبِيَّةٍ وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةَ رَبِّ رَبِّ^(٩٠)

والثاني: أنّه (لاه) بوزن (فال)، وأصله (لَيّة) على وزن (فعل)، فقلب الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها^(٩١) [أ/٤]، ومنه قوله^(٩٢):

يَسْمَعُهَا لَا هُ الْكُبَارُ

ثمّ دخلت عليه (أل)، وأدغمت اللام في اللام، وفُحّمت، فقليل: (الله).

والألف^(٩٣) على الأوّل زائدة، وعلى الثاني بدل من أصل، وهي على القولين:

- ثابتة في اللفظ إلّا في الضرورة، كقوله^(٩٤): [الرجز]

أَقْبَلَ سَيْلٌ جَاءَ مِنْ وَادِي اللَّهِ [يَحْرِدُ حَرْدًا]^(٩٥) الْجَنَّةِ الْمُغْلَّةِ^(٩٦)

- ساقطة في الخط؛ قيل: لئلا يشته بخط (اللّات) اسم الصنم، في من وقف عليه بالهاء، ثمّ كتبه على الوقف؛ أو بخط (اللاهي) اسم الفاعل من (لها يلهو) في من وقف عليه بحذف الياء، ثمّ كتبه على الوقف. وقيل: حذف الألف لغة قليلة جاء الخط عليها، والتزيم ذلك لكثرة الاستعمال^(٩٧).

فإن قيل: قد تقرر أنَّ (أل) زائدة في اسم (الله) فما معناها فيه؟
قيل: يجوز أن تكون للعهد، فإذا قيل (الله) كان معناه (الذي عهدت ألوهيته ولم يزل كذلك) (٩٨).

ويجوز أن يكون للتعظيم، كما قال الكوفيون، قال ابن السيد البطليوسي (٩٩) في مسائله (١٠٠): "لم نجد في كلام العرب اسماً عظماً بـ (أل) فنقيس هذا عليه" (١٠١) انتهى كلامه.
ولقائل أن يقول: قد وجدنا لاسم (الله) تعالى خصائص لم نجد لها لغيره، فلا يمتنع أن يكون تعظيمه بـ (أل) من خصائصه.

ونقل السهيلي (١٠٢) وابن العربي (١٠٣) أنَّ (أل) في اسم (الله) تعالى أصلية غير زائدة، واعتذرا عن وصل الهمزة بكثرة الاستعمال (١٠٤).

وقد رد قولهما بأنه لو كانت (أل) فيه أصلية لكان وزنه (فعلاً) كـ (سأل) و (لأل)، ولو كان كذلك لوجب تنوينه؛ لأنه ليس فيه ما يمنع من التنوين، فعلم أنَّ (أل) فيه زائدة غير أصلية (١٠٥).

ولهما أن يقولوا: لما اختص اسم (الله) تعالى بخصائص لم يشركه فيها غيره، لا يمتنع أن يكون ترك تنوينه [بـ / ٤] من خصائصه.

السادسة: إذا كان لفظ (إلاه) أو (لاه) مشتقاً، فمن أي شيء اشتق؟.

فيه سبعة أقوال:

أحدها: أنَّ لفظ (إله) مشتق من (أله) إذا تحير، وسمي به تعالى؛ لأن القلوب تحار في عظمته (١٠٦).

والثاني: أنه مشتق من (أله إليه) إذا فرغ، وسمي به تعالى؛ لأن كل شيء يفرغ إليه، أي: يلجأ (١٠٧).

والثالث: أنه مشتق من (أله بالمكان) إذا ثبت وأقام، وسمي به تعالى لدوام بقائه (١٠٨)، ومنه قوله (١٠٩): [الطويل]

ألِهنا بدار ما تبيّن رسومها كأن بقاياها وشام على اليد (١١٠)

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

والرابع: أنه مشتق من (وليه إليه) إذا اشتد شوقه، وسُمي به تعالى؛ لأن القلوب تشتاق إلى معرفته. وأصل (إله): (ولاه) كما أن أصل (إشاح): (وشاح)، فأبدلت الواو فيها همزة، ونُسب إلى الخليل^(١١١)، رحمه الله تعالى^(١١٢).

وقد [رُدَّ]^(١١٣) بأنه لو كانت الهمزة في (إله) بدلًا من واو؛ لجاز أن يُقال فيه: (ولاه) على الأصل، كما يُقال في (إشاح): (وشاح)، ولجاز أن يُقال في جمعه: (أولهة) كما يُقال في جمع (وشاح): (أوشحة)، ولمَّا قيل: (إله وألهة) ولم يُقل (ولاه وأولهة) عُلِمَ أن الهمزة فيه أصل لا بدل^(١١٤).

وله أن يقول: إنَّ البدلَ لزم في (إله)؛ لأنه اختصَّ بخصائص لم يشركه فيها غيره، ثم جاء الجمع على التزام البدل^(١١٥).

والخامس: أنه مشتق من (ألله إلهة) ك (عبده عبادة) وزنا ومعنى، ومنه قراءة ابن عباس^(١١٦)، رضي الله عنهما ﴿وَيَذَرِكْ وَأَلْهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، أي: عبادتك، وسُمي به تعالى؛ لأنه لا يُعبد بحق إلا هو^(١١٧).

والسادس: أن لفظ (إلاه) مشتق من (لأه يليه) إذا احتجب، وسُمي به تعالى؛ لأنه حجب القلوب والأبصار عن كنهه جلالة^(١١٨)، ومنه قوله^(١١٩): [٥/أ] [البسيط]

لا هت فما عُرِفَتْ يومًا بخارجية يا ليتها خرجت حتى رأيناها^(١٢٠)
والسابع: أنه مشتق من (لأه يليه) إذا ارتفع^(١٢١)، وسُمي به تعالى؛ لأنه مُرتفع لا بالمكان. وقد تقدّم في المسألة قبلها إعلال (لأه يليه)، ويدلُّ على أن عين الفعل ياء لا واو: أنهم قالوا: ((لَهِيَّ)^(١٢٢) أبوك^(١٢٣) فظهرت الياء لما نُقِلَتْ إلى موضع اللام.

فإن قيل: هذه المعاني إن كانت موجودة في الأزل لزم قدم العالم، وإن لم تكن موجودة لزم أن لا يكون الباري، تعالى، إلهًا في الأزل، وكلاهما باطل.

قيل: الباري، تعالى، موصوف في الأزل بأنه يخلق خلقًا تُوجد فيهم هذه المعاني؛ فكانت موجودة في الأزل بهذا الاعتبار^(١٢٤).

السَّابِعَةُ: فِي خِصَائِصِ اسْمِ (اللَّهِ) تَعَالَى:
وهي كثيرةٌ اقتصرنا منها على سبعٍ:
إحداها: أَنَّهُ لَمْ يُسَمَّ بِهِ غَيْرُ الْبَارِي تَعَالَى^(١٢٥)، كما تقدَّم، بخلافِ غَيْرِهِ مِنْ أَسْمَائِهِ
تَعَالَى، فقد تسمَّى مُسَيِّلِمَةً^(١٢٦) الكَذَّابُ بـ (الرَّحْمَنُ)، وأنشدَ شاعرُهُم^(١٢٧): [البسيط]
سَمَوْتَ لِلْمَجْدِ يَا بَنَ الْأَكْرَمِينَ أَبَا فَأَنْتَ غِيثُ الْوَرَى لَا زَلْتَ رَحْمَانًا^(١٢٨)
والثَّانِيَةُ: أَنَّهُ يُشْعَرُ بِالذَّاتِ الْجَامِعَةِ لَصِفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، بخلافِ غَيْرِهِ مِنْ أَسْمَائِهِ تَعَالَى؛ فَإِنَّهُ
لَا يُشْعَرُ إِلَّا بِصِفَةٍ مِنْ عِلْمٍ أَوْ قُدْرَةٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.
والثَّالِثَةُ: أَنَّهُ يُنْسَبُ إِلَيْهِ جَمِيعُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى، وَلَا يُنْسَبُ هَوَإً إِلَى شَيْءٍ مِنْهَا، فيقالُ:
الرَّحْمَنُ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا يُقَالُ: اسْمُ (اللَّهِ) تَعَالَى مِنْ أَسْمَاءِ الرَّحْمَنِ^(١٢٩).
والرَّابِعَةُ: أَنَّهُ لَزِمَتْ فِيهِ (أَل) حَتَّى صَارَتْ كِبَعُضٍ حُرُوفِهِ؛ وَلِهَذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ (يَا)
فَقِيلَ: (يَا اللَّهُ) بخلافِ غَيْرِهِ مِنْ أَسْمَائِهِ تَعَالَى، فلا يُقَالُ: (يَا الرَّحْمَنُ)؛ لِأَنَّهُ تَعَرَّفَ بـ (أَل) فَلَا
يَتَعَرَّفُ بِالنَّدَاءِ؛ لَنَلَّا يَجْتَمِعُ عَلَيْهِ تَعْرِيفَانِ^(١٣٠).
والخَامِسَةُ: أَنَّهُ إِذَا [٥/ب] حُذِفَ حَرْفُ النَّدَاءِ مِنْ أَوَّلِهِ غُوِّضَ بِمِيمٍ مُشَدَّدَةٍ فِي آخِرِهِ،
فَقِيلَ: (اللَّهُمَّ)^(١٣١)؛ وَلِهَذَا لَا يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا إِلَّا فِي الضَّرُورَةِ، كَقَوْلِهِ^(١٣٢): [الرَّجَزُ]
إِنِّي إِذَا مَا حَدَثْتُ أَلَمَّا أَقُولُ: يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّ^(١٣٣)
وَقَالَ الْفَرَّاءُ^(١٣٤): مَعْنَى (اللَّهُمَّ): يَا اللَّهُ أُمَّ بَخِيرٍ، أَي: اقْصُدْ، فَحُذِفَتْ (يَا) وَهَمْزَةُ
(أُمَّ) بِالْقَاءِ حَرَكَتُهَا عَلَى الْهَاءِ قَبْلَهَا بَعْدَ سَلْبِ حَرَكَتِهَا^(١٣٥)، وَقَدْ رُدُّ بَأَنَّ (اللَّهُمَّ) تُسْتَعْمَلُ فِي
مَوْضِعٍ لَا يَصِحُّ فِيهِ هَذَا التَّقْدِيرُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا
مِنْ عِنْدِكَ فَامْطُرْ عَلَيْنَا مِجْرَاءَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ [الأنفال: ٣٢]^(١٣٦).
السَّادِسَةُ: أَنَّهُ يُقَالُ فِيهِ عِنْدَ التَّعَجُّبِ (لِلَّهِ أَبُوكَ) وَ (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) وَمِنْهُ قَوْلُهُ^(١٣٨):
[البسيط]
لَا إِلَهَ إِلَّا ابْنُ عَمِّكَ لَا أَفْضَلْتَ فِي حَسَبِ عَنِّي وَلَا أَنْتَ دِيَّانِي فَتَخْزُونِي^(١٣٩)

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

وأصل (لله أبوك): (لله أبوك) فحذفت الهمزة استغناءً عنها بلام الجر، فالتقت لام الجر ولام التعريف ولام الجلالة، وأدغمت لام التعريف في لام الجلالة. وأصل (لاه أبوك): (لله أبوك) فحذفت عند سيبويه لام الجر ولام التعريف^(١٤٠)، وحذفت عند المبرد^(١٤١) لام التعريف ولام الجلالة، وفتحت لام الجر لأجل الألف بعدها^(١٤٢). والحاصل أنهما اتفقا على حذف لام التعريف، واختلفا في غيرها؛ فسيبويه حذف لام الجر، والمبرد حذف لام الجلالة^(١٤٣).

قيل: وقول سيبويه أولى؛ لأنه فيه حذف فقط، وفي قول المبرد حذف وتغيير، وتقليل الإعلال أولى من التثكير^(١٤٤). ولا يقال: بل قول المبرد أولى؛ لأنه فيه بقاء حرف الجر عاملاً، وفي قول سيبويه حذف حرف الجر وبقاء عمله.

لأننا نقول: قد حذف حرف الجر وبقي عمله في قوله: (بكم درهم اشتريت؟)، وفي قولهم في القسم: (الله لأفعلن)، وفي قولهم في جواب [٦/أ]: كيف أصبحت؟ : (خير عافاك الله) ونحو ذلك^(١٤٥).

والسابعة: أنه فحمت لامه بعد الضم والفتح، ورفقت بعد الكسر^(١٤٦). ونقل أبو البقاء^(١٤٧) أن منهم من رققها على كل حال^(١٤٨). قيل: وهو خلاف ما عليه كلام العرب^(١٤٩). وخصائص اسم الله تعالى كثيرة، حتى قيل إنه اسم الله الأعظم.

القسم الثاني: [في المركبات]

اعلم أنه يجوز فيما بعد (إلا) من قولنا (إلا الله) ثمانية أوجه، ستة عن رفع، واثنان عن نصب، أما أوجه الرفع:

فأحدها: أن (إله) اسم (لا)، بُني معها على الفتح^(١٥٠)؛ لتضمينه معنى (من) الاستغراقية^(١٥١)، أو تركيبه تركيب خمسة عشر^(١٥٢)، وخبرها محذوف، و (إلا الله) بدل من موضع (لا) مع اسمها^(١٥٣)، أو موضع اسمها قبل دخولها؛ لأن (لا) واسمها في موضع رفع بالابتداء^(١٥٤)، إذ التقدير (لا إله لنا أو في الوجود إلا الله)^(١٥٥)، وهو مشهور بين المعربين^(١٥٦).

وقد رُدَّ بأنَّ البدلَ في نيَّةِ تكرارِ العاملِ، ولا يمكنُ هنا تكرارُ العاملِ؛ إذ لا يُقالُ في (لا رجلٌ في الدَّارِ إلَّا زيدٌ): (لا رجلٌ في الدَّارِ إلَّا لا زيدٌ)^(١٥٧). وأُجيبَ بأنَّ لم نقلِ إِيَّه بدلٌ من اسمِها على اللَّفْظِ حتى يلزَمَ ما دُكِرَ؛ لأنَّ العاملَ في اللَّفْظِ هو (لا)، فإذا أُبدِلَ منه قُدِّرَ العاملُ فيه عاملاً في بدله، ولا يُمكنُ تقديرُ (لا) عاملةً في البدلِ؛ لأنَّها لا تعملُ فيما بعدَ (إلَّا). وإِنَّمَا قلنا إِيَّه بدلٌ من اسمِ (لا) على الموضعِ، والعاملُ في الموضعِ هو الابتداءُ، فإذا أُبدِلَ منه قُدِّرَ العاملُ فيه عاملاً في بدله، فقد أمكنَ هنا تكرارُ العاملِ، وهو تقديرُ الابتداءِ عاملاً في البدلِ^(١٥٨).

والثَّاني: أنَّ (إله) اسمُ (لا)، وخبرُها محذوفٌ كما تقدَّم، و (إلَّا الله) صفةٌ لموضعِ (لا) مع اسمِها، أو موضعِ اسمِها قبلَ دخولِها، على حدِّ قولِهِ تعالى ﴿مَالِكُومِنَ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]^(١٥٩) في مَنْ رَفَعَ (ذ)^(١٦٠)، والتَّقديرُ (لا إلهَ غَيْرُهُ لَنَا أَوْ فِي [٦/ب] الوجودِ)، ووقَّعتَ (إلَّا) صفةً على حدِّ قولِهِ تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]^(١٦١).

فإن قيل: (لا) عاملةٌ [عمل]^(١٦٢) (إن)، و (إن) لا يُعْتَبَرُ محلُّ اسمِها، فكذا [لا]^(١٦٣)!. قيل: الفرقُ بينهما أنَّ محلَّ اسمِ (إن) زالَ وانتسخَ؛ ولهذا امتنعَ رفعُ النَّعتِ والمعطوفِ قبلَ مُضِيِّ الخبرِ، ومحلُّ اسمِ (لا)، إذا كانَ مُفْرَداً، باقٍ عندَ سببِويهِ على الرَّفْعِ بالابتداءِ، وما بعدهُ مرفوعٌ بأنَّه خبرُ المبتدأ لا خبرُها؛ لأنَّها إِنَّمَا تعملُ عندهُ في الاسمِ لا في الخبرِ^(١٦٤)؛ ولهذا جازَ رفعُ النَّعتِ والمعطوفِ قبلَ مُضِيِّ الخبرِ.

والثَّالثُ: أنَّ (إله) اسمُ (لا)، وخبرُها محذوفٌ، و (إلَّا الله) بدلٌ من الضَّميرِ المستكنِّ فيه، كما تقولُ (ما أحدٌ يقومُ إلَّا زيدٌ) ف (زيدٌ) بدلٌ من الضَّميرِ في (يقومُ)، فهو بدلٌ مرفوعٌ من ضميرِ مرفوعٍ عائدٍ على اسمِ (لا). وهذا لا كُلفَ فيه، وهو اختيارُ الشَّيخِ أثيرِ الدِّينِ أبي حَيَّان^(١٦٥)، رحمه الله تعالى^(١٦٦).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

والرابع: أن (إله) اسم (لا)، و (إلا الله) خبرها، والاستثناء مفرغ، وهو منقول عن الشلوبيين^(١٦٧) فيما علّقه على المفصل^(١٦٨) للزخشري^(١٦٩)، وقد ردّه أبو حيان وابن الحاجب^(١٧٠)، قال أبو حيان: لأنّ ما بعد (إلا) معرفة، ولا تعمل (لا) في المعارف، بل الخبر محذوف، أي: لا إله لنا إلا الله. هذا إن جعلنا (لا) هذه عاملة في الخبر، وهو مذهب الأخفش^(١٧١)، أمّا إذا جعلناها غير عاملة فيه، بل هو مرفوع بما كان عليه قبل دخولها، وهو مذهب سيويه^(١٧٢)، فكان ينبغي أن يكون خبراً؛ إلا أنّه منع من ذلك كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة، وهو ممنوع إلا في ضرائر الأشعار^(١٧٣) وقال ابن الحاجب: لأنّ ما بعد (إلا) مُستثنى من اسم (لا)، ولا يجوز أن يكون المُستثنى خبراً عن المُستثنى منه؛ لأنّه مُبين له^(١٧٤).

وأجيب عن قول أبي حيان [بأنّه]^(١٧٥) لا يضرّ سيويه الإخبار بالمعرفة عن النكرة عند وجود المُسوِّغ [أ/٧] وهو الاستفهام^(١٧٦)، والمُسوِّغ هنا موجود وهو التّفي^(١٧٧).

وعن قول ابن الحاجب بأنّه ليس الاستثناء إخراجاً من المَحكوم عليه بل من الحكم، ولو سلّم أنّه إخراج منه لكن ليس المُستثنى منه المَحكوم عليه: اسم (لا)، الذي أخبر عنه بما بعد (إلا)، بل الخبر العام، وهو (موجود) أو (كائن)، إلا أنّه حذف لقصد التّفريغ، وأقيم المُستثنى مقامه، وأعرّب إعرابه^(١٧٨).

فإن قيل: لم جعل الاستثناء هنا مفرغاً، وفيما تقدّم تاماً مع حذف الخبر هنا وهناك! قيل: المحذوف هنا أعرض عنه في الإعراب حتّى صار نسياً منسياً، وهناك حكم له بحكم القاعدة؛ فافترقا^(١٧٩).

والخامس: أن (إله) اسم (لا)، و (إلا الله) مرفوع بـ (إله) ارتفاع الاسم بالوصف، وأغنى المرفوع عن الخبر، على حدّ (ما مضروب الزيدان)؛ لأنّ (إلهاً) بمعنى (مألوه) كما تقدّم. ولو قيل (لا معبود إلا الله) لم يمتنع فيه ما ذكر^(١٨٠).

وقد ردّ [بأنّ]^(١٨١) سيويه منع نحو (إنّ قائماً أخواك)^(١٨٢)، وإذا امتنع في (إنّ) امتنع في (لا)، بل أولى؛ لأنّها فرعها في العمل. وبأنّ (إلهاً) لو كان عاملاً لكان مطوّلاً؛ فكان مُتوتّراً^(١٨٣).

وأجيبَ عن الأولِ بأنَّ الأَخْفَشَ أجازَهُ^(١٨٤)، وإِنَّمَا مَنَعَهُ سَيِّوِيهِ؛ لَعَدَمِ مُسَوِّغِ الْإِبْتِدَاءِ بِالتَّكْرَرِ، وَالْمُسَوِّغُ هُنَا مَوْجُودٌ، وَهُوَ التَّنْفِي، وَحِينَئِذٍ فَلَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِي جَوَازِهِ^(١٨٥).

وعن الثاني بأنَّ تنوينَهُ حُذِفَ تَخْفِيفًا: أَمَّا عِنْدَ مَنْ يُحِيزُهُ^(١٨٦)، وَيَجْعَلُ مِنْهُ ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٨]، و﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمْ﴾ [يوسف: ٩٢]، و (لا مانعَ لما أعطيت)^(١٨٧)؛ فلا إشكالَ، وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَمْنَعُهُ^(١٨٨)، وَيَجْعَلُ الظُّرُوفَ مُتَعَلِّقَةً بِمَحذُوفٍ، لَا بِاسْمٍ (لا)؛ فلا يَمْنَعُهُ هُنَا لِكثْرَةِ الاسْتِعْمَالِ^(١٨٩).

والسَّادِسُ: أَنَّ (إِلَهَ) اسْمُ (لا) [٧/ب]، وَهُوَ خَبَرٌ فِي الْحَقِيقَةِ، وَ (اللهُ) خَبَرٌ فِي اللَّفْظِ، وَهُوَ مُبْتَدَأٌ فِي الْحَقِيقَةِ. وَنُسِبَ إِلَى الرَّخْشَرِيِّ^(١٩٠)، وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ الْكَلَامَ لَهُ اعْتِبَارَانِ: اعْتِبَارُ أَصْلِهِ، وَاعْتِبَارُ تَفْرِيعِ يَزِيدُهُ فَائِدَةً، وَالِاسْتِثْنَاءُ تَفْرِيعٌ يَزِيدُ الْكَلَامَ فَائِدَةً، فَإِذَا قِيلَ (جَاءَنِي زَيْدٌ) ثَبَتَ مَجِيءُ زَيْدٍ، وَإِذَا قِيلَ (مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ) ثَبَتَ مَجِيءُ زَيْدٍ وَانْتَفَى مَجِيءُ غَيْرِهِ، وَكَذَا هُنَا أَصْلُ الْكَلَامِ (اللهُ إِلَهٌ)، فَلَمَّا فُرِّعَ عَلَيْهِ وَقِيلَ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) ثَبَتَتْ إِلَهِيَّةُ اللهِ تَعَالَى وَانْتَفَتْ إِلَهِيَّةُ مَا سِوَاهُ.

وَقَدْ رُدَّ بِأَنَّهُ مُخَالَفٌ لِقَوْلِ النَّحْوِيِّينَ: إِنَّ الَّذِي يُبْنَى مَعَ (لا) هُوَ الْمُبْتَدَأُ لَا الْخَبَرُ^(١٩١).

وَلَهُ أَنْ يَقُولَ: لَمَّا حُلَّ الْخَبَرُ مَحَلَّ الْمُبْتَدَأِ لِقَصْدِ التَّفْرِيعِ أَخَذَ حَكْمَهُ فُبْنَى مَعَ (لا).

وَأَمَّا وَجْهُ النَّصْبِ:

فَأَحَدُهُمَا: أَنَّ (إِلَهَ) اسْمُ (لا)، وَخَبَرُهَا مَحذُوفٌ، كَمَا تَقَدَّمَ، وَمَا بَعْدَ (لا) مَنْصُوبٌ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ^(١٩٢)، قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَبْذِيُّ^(١٩٣) "إِذَا قُلْتَ (لا رَجُلَ فِي الدَّارِ إِلَّا زَيْدًا) كَانَ نَصْبُ زَيْدٍ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ أَحْسَنُ مِنْ رَفْعِهِ عَلَى الْبَدَلِ؛ لَوْجُودِ الْمُشَاكَلَةِ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ دُونَ الْبَدَلِ"^(١٩٤) انْتَهَى كَلَامُهُ.

وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ الرِّفْعَ عَلَى الْإِتْبَاعِ فِي نَحْوِ (مَا قَامَ أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ) أَحْسَنُ مِنَ النَّصْبِ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ، لَوْجُودِ الْمُشَاكَلَةِ فِي الْإِتْبَاعِ دُونَ الْإِسْتِثْنَاءِ، حَتَّى لَوْ وُجِدَتْ

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

المُشاكلةُ فيهما استويا، نحوَ (ما رأيتُ أحداً إلّا زيدا)، ولا يُنكرُ كونُ النَّصبِ هنا أحسنُ والرفعُ أكثرُ؛ فقد يكونُ الشَّيْءُ واجباً في الاستعمالِ شاذّاً في القياسِ كـ (استحوذ)^(١٩٥).
والثاني: أنَّ (إله) اسمُ (لا)، وخبرُها محذوفٌ، و (إلّا الله) صفةٌ لاسمِ (لا) على اللَّفْظِ أو على الموضع بعدَ دخولها، والتَّقديرُ: [٨/أ] (لا إلهَ غيرَ الله لنا أو في الوجود)^(١٩٦)، ولا يجوزُ النَّصبُ على البدلِ مِن اسمِ (لا) على اللَّفْظِ؛ لأنَّ البدلَ في نيَّةِ تكرارِ العاملِ، والعاملُ في اللَّفْظِ هو (لا)، فإذا أُبدِلَ مِنْهُ قُدِّرَ العاملُ فيه عاملاً في بدله، ولا يُمكنُ تَقْدِيرُ (لا) عامِلةً في البدلِ؛ لأنَّها لا تعملُ فيما بعدَ (إلا)^(١٩٧).

القسم الثالث: [في التّممات]

اعلم أنّه يتعلّق بما تقدّم سبعُ مسائل:

أحدها: (لا) التّأثية إذا دخلت على التّكررة تارةً تنصبّ الاسم وترفع الخبر، كـ (إن)، غير أنّ اسمها إن كان عاملاً ظهر نصبه، نحو (لا طالعاً جبلاً حاضراً)^(١٩٨)، وإن كان غير عامل بُني على ما يُنصب به لو كان مُعرّباً؛ لما تقدّم، وتُفيد نفي جميع أفرادها^(١٩٩)؛ إذ لو وُجد فردٌ منها لوجدت؛ ولذلك لا يُقال (لا رجلٌ في الدّار بل رجالان).

وتارةً [ترفع]^(٢٠٠) الاسم وتنصب الخبر، كـ (ليس)، ومنه قوله^(٢٠١): [مجزوء الكامل]

من صدّ عن [نيرانها]^(٢٠٢) فأنا ابن قيس لا براح^(٢٠٣)

وتُفيد نفي واحدٍ من الجنس؛ ولهذا يُقال (لا رجلٌ في الدّار بل رجالان)، وقد تُفيد نفي الجنس بدلالة البيت المُتقدّم؛ إذ لا يُقال [فيه: لا براح لي بل براحان]^(٢٠٤).

إذا تقرّر هذا فإمّا اختير (لا) التّأثية للجنس في قولنا (لا إله إلّا الله)؛ لأنّ دلالتها على التّفي أقوى من دلالة (لا) التّأثية الموحّدة وغيرها من كلمات التّفي^(٢٠٥).

الثّانية: خبر (لا) [التّأثية للجنس]^(٢٠٦) إن لم يدلّ عليه دليلٌ امتنع حذفه، نحو (لا أحدٌ غيرُ من الله)^(٢٠٧)، وإن دلّ عليه دليلٌ كُثر حذفه عند الحجازيين، ووجب عند غيرهم، وربّما دُكر^(٢٠٨)، كقول حاتم الطّائي^(٢٠٩): [البسيط]

وردّ جازرهم [حرفاً]^(٢١٠) مُصرّمةً ولا كريم من الولدان مَصْبُوح^(٢١١)

إذا تقرّر هذا فحذف الخبر في [ب/٨] قولنا (لا إله إلّا الله) ممّا دلّ عليه دليلٌ؛ لأنّه في التّقدير جوابٌ لمن قال (هل لنا أو في الوجود إله غيرُ الله تعالى؟)، فحذف الخبر من الجواب لذكره في السّؤال.

وقد ردّه الإمام فخر الدّين الرّازي بأنّ الأصل عدم التّقدير، ولو سلّم فالنّفي عامٌّ، وتقديره بما دُكر تخصيصٌ له، فلا يكون توحيداً، فتعين حمل الكلام على ظاهره؛ لأنّ قولنا (لا إله) يُفيد التّفي العامّ وقولنا (إلّا الله) يُفيد التّوحيد الثّام^(٢١٢).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

وأجيب بأن (لا) إنما تدخل على المبتدأ والخبر، وما بعد (إلّا) لا يصح أن يكون خبراً؛ لأنه معرفة، ولا تعمل (لا) في المعارف، وهي عاملة في الخبر على قول الأخفش؛ ولأن المعرفة لا تكون خبراً عن التكرار في الكلام؛ ولأنه خاص واسم (لا) عام، ولا يخبر بالخاص عن العام، فقولك (الحيوان إنسان) ممتنع؛ لأن في الحيوان ما ليس بإنسان، وقولك (الإنسان حيوان) صحيح؛ لأنه ليس في الإنسان ما ليس بحيوان، وإذا لم يكن الخبر موجوداً لزم تقديره، وإلّا بقي المبتدأ بلا خبر؛ وهذا باطل، والمراد بـ (لنا) جميع العالم، وهو ما سوى الله تعالى، وبـ (الموجود) مسمى الوجود العيني والذهني، فكان النفي عامّاً فكان التوحيد تامّاً^(٢١٣).

ولقائل أن يقول: في الجواب نظر، أمّا كون (لا) عاملة في الخبر على قول الأخفش، فمعارض بأنّها غير عاملة فيه، على قول سيويه، وأمّا كون المعرفة لا تكون خبراً عن التكرار في الكلام فإنّما ذلك في الإثبات لا في النفي.

الثالثة: قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني^(٢١٤): كلمة (إلّا) في قولنا (لا إله إلّا الله) للاستثناء؛ لأنها لو كانت بمعنى (غير)، ولا بُدّ من إضمار خبره، فلو أضمر قبل (إلّا) لزم وقوع الخبر [٩/أ] بين الصفة والموصوف، ولو أضمر بعد (إلّا) لزم وقوع الاستثناء قبل تمام الكلام، وكلاهما لا يجوز^(٢١٥).

وقال الإمام فخر الدين الرازي: هو بمعنى (غير)؛ لأنها لو كانت للاستثناء لم يكن قولنا (لا إله إلّا الله) توحيداً، واللّازم باطل فالملزوم باطل مثله، بيان الملازمة أنّها لو كانت كذلك لكان نفيّاً لأهية يُستثنى منهم الله، ولا يكون نفيّاً لأهية لا يُستثنى منهم الله، بل يكون إثباتاً لذلك عند من يقول بالمفهوم^(٢١٦).

وقال الجمهور: يجوز الأمران، وكونها للاستثناء أحسن؛ لأنها موضوعة له^(٢١٧)، وقد تُحمل على (غير) في الصفة كما أنّ (غيراً) موضوعة للصفة، وقد تُحمل على (إلّا) في الاستثناء، والجامع بينهما أنّ ما بعدهما مُغيّر لما قبلهما، ولا مانع هنا من وقوع (إلّا) بمعنى

(غير) على حدّ قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ^(٢١٨)، وظاهر كلام سيويه أنّه لا يُشترط كونها تابعة لجمع منكور؛ لتمثيله بنحو (لو كان معنا رجلًا إلّا زيد لغلبنّا) ^(٢١٩).

وأجابوا عن قول الجرجاني بأنّه لا يمتنع الفصل بين الصّفة والموصوف بالظرف؛ لأنّه يُسَعّ فيه ما لا يُسَعّ في غيره، ولا وقوع المُستثنى قبل تمام الكلام ^(٢٢٠)؛ بدليل قوله: ^(٢٢١) [الطويل]

وما لي إلّا آل أحمد شيعّة وما لي إلّا مذهب الحقّ مذهب ^(٢٢٢)

وعن قول الرّازي، رحمه الله، بأنّ (إلّا) ليست تابعة لجمع حتّى يلزم ما ذكر، إنّما هي تابعة لمفرد، ولا يستقيم تقديره بجمع؛ لأنّ نحو (لا رجال) نفى للجمع، ولا يلزم من نفى الجمع نفى الجنس.

الرابعة: إن قيل: [لم] ^(٢٢٣) اختير [ب/٩] لفظ (أشهد أن لا إله إلّا الله) دون (أعلم) أو (أتبين) أو نحو ذلك؟

قيل: لأنها أبلغ من غيرها؛ لأنها إخبار عن اعتقاد القلب الذي جرى مجرى المشاهدة؛ ولهذا أكذب الله المنافقين في قولهم لرسول الله ﷺ ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٢٢] بقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ٢٢]؛ لأنّ قولهم له ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ لم يكن إخباراً عن اعتقادهم؛ فأكذبهم الله تعالى في تسميته شهادة، لا في نفس الأمر.

وأصل الكلام (أشهد بأنّه لا إله إلّا الله)، ضمير الشأن اسم (أن)، و (لا إله إلّا الله) خبرها، ثمّ تُخَفَّفُ (أن)، فحذف اسمها وهو الضمير، وخافضها وهو الباء، فهي في موضع نصب على نزع الخافض، أو جرّ على إرادته. وهذا بالنظر إلى لفظ (أشهد) أمّا بالنظر إلى معناها، وهو (أعلم)، فهي في موضع نصب بـ (أشهد)، ولا حاجة إلى تقدير الخافض، والله أعلم.

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

الخامسة: ذهب الأكثرون إلى أن الاستثناء نفي وإثبات^(٢٢٤)، واحتجوا بأنه لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا (لا إله إلا الله) [توحيداً]^(٢٢٥)، واللزام باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنه لو لم يكن كذلك لكان قولنا (إلا الله) سكوتاً عن إثبات إلهية الله تعالى، فلا يكون توحيداً، وبطلان اللزام إجماع المسلمين على أنه توحيد^(٢٢٦).

وذهب مشايخنا^(٢٢٧)، رحمهم الله تعالى، إلى أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد المستثنى^(٢٢٨)، واحتجوا بأنه لو لم يكن كذلك لوقع الخلف في كلام الله تعالى، واللزام باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة: أنه لو لم يكن كذلك لكان (خسوفاً عاماً) في قوله تعالى ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ [١٠/١] أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] مثبتة بأول الكلام منفية بآخيه، وهو خلف، وبطلان اللزام إجماع المسلمين أنه لا خلاف في كلام الله تعالى^(٢٢٩) وأجابوا عن احتجاجهم^(٢٣٠): بأن المقصود من قولنا (لا إله إلا الله) نفي إلهية غير الله تعالى، أما إثبات إلهية الله تعالى فلا نزاع فيه، فلا يكون السكوت عنه غير توحيد^(٢٣١).

فإن قيل: قال أهل اللغة (الاستثناء نفي وإثبات).

قيل: وقال أهل اللغة (الاستثناء تكلم بالباقي بعد المستثنى)، وإذا ثبت القولان كان الجمع بينهما أولى من ترك أحدهما، والجمع بينهما: أن يجعل الاستثناء تكلم بالباقي بعبارة، ونفيًا وإثباتًا بإشارته؛ لأن المقصود من الكلام صدره، وما بعد الصدر تمام، ولا شك أن المقصود ثابت بالعبارة، وغير المقصود ثابت بالإشارة^(٢٣٢).

السادسة: إن قيل: تصور الإثبات مقدم على تصور النفي؛ لأن النفي رفع الإثبات، ورفع الشيء لا يتصور إلا بعد تصور [إثبات ذلك الشيء]^(٢٣٣)، وإذا كان كذلك: فلم قدم النفي في قولنا (لا إله إلا الله) وأخر الإثبات؟

قيل: قدم نفي إلهية غير الله تعالى؛ لأنه لرد دعوى المشركين، وأخر إثبات إلهية الله تعالى؛ لأنه لا نزاع فيه، وبيان ذلك: أن المشركين اعترفوا بالله تعالى؛ بدليل قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥، والزمر: ٣٨]،

وإنما زعموا أن لله تعالى شركاء؛ جهلاً منهم، بدليل قوله تعالى ﴿أَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢، ٧٤]، فكان نفي إلهية غير الله تعالى أهم من إثبات إلهية الله تعالى، وصار [١٠/ب] معناه (غير الله ليس بإله) (٢٣٤).

ولا يقال: لا يلزم من نفي ما يُعاير الشيء إثبات ذلك الشيء. لأننا قد قلنا إن إثبات إلهية الله تعالى لا نزاع فيه.

السابعة: إن قيل: من عرف أن للعالم صانعاً معروفاً موصوفاً بصفات الإلهية فقد عرف الله تعالى، وإذا كان كذلك فلم كان العلم بإلهيته تعالى لا يكفي بدون العلم بعدم إلهية غيره؟

قيل له: لو كان للعالم صانعان لكان بينهما تناقض؛ لأنهما إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، فإن اتفقا لزم عجزهما أو عجز أحدهما، والعاجز لا يكون إلهاً. وإن اختلفا بأن أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر ضده، فإن حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين، وإن لم يحصل مرادهما لزم ارتفاع الضدين، وكلاهما محال، وإن حصل مراد أحدهما لزم عجز الآخر، والعاجز لا يكون إلهاً. وهذا مأخوذ من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فإن قيل: لم لا يجوز فرض صانعين لا مخالفة بينهما؟
قيل: لأن الموافقة بينهما إن كانت عن اضطرار لزم عجزهما، وإن كانت عن اختيار أمكنت المخالفة؛ فعاد التقسيم.

والكلام في كلمة الشهادة يحتمل أكثر مما ذكرناه، وفي هذا القدر كفاية، والله ولي التوفيق والهداية، لا رب سواه، ولا نعبد إلا إياه.
تمت الرسالة المسماة بـ (كنز السعادة في كلمة الشهادة)، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا دائماً أبداً إلى يوم الدين، آمين، آمين، آمين.

خاتمة الدراسة والتحقيق

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله، وبعد:

كان هذا البحث تحقيقاً ودراسةً لرسالة، صغيرة الحجم، عظيمة النفع، اسمها (كنز السعادة في كلمة الشهادة)، فيها دراسة دقيقة لشهادة التوحيد في ثلاثة مستويات: المفردة، والتركيب، والدلالة، وقد خلصتُ بعد درسها وتحقيقها إلى النتائج الآتية:

- إخراج النسخة اليتيمة من هذه الرسالة للمرة الأولى في حد علمي.
- جمع قرائن كافية تعين على تحقيق نسبتها إلى شهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور، المتوفى سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٧م، وبهذا تكون الأثر الوحيد الباقي له حتى الآن.
- جمع ما تفرق من شذرات عن شهاب الدين الأشموني، والترجمة له في مبحثٍ صغيرٍ هو الأوفى عنه في حد علمي.
- تحقيق الرسالة حسب الأصول العلمية المعروفة للتحقيق، إلا أنني لم أصنع لها فهارس فنية لصغرها وضيق المساحة المتاحة للنشر في المجلات العلمية.
- الكشف في الدراسة عن المصادر الرئيسة للمادة العلمية في هذه الرسالة، وأن المؤلف قد اعتمد فيها على ثلاثة كتب، هي: المسائل والأجوبة لابن السيد، وشرح أسماء الله الحسنی للرازي، والمرقاة لابن الصائغ، وحددتُ اثني عشر مصدراً ثانوياً يغلب على ظني أن المؤلف قد عاد إليها.

- الكشف في الدراسة عن الإضافات العلمية الجديدة في هذه الرسالة، وهي:

١. أن المؤلف لم يكتف بنقل المسائل الخلافية، بل تدخل في الجدل في خمسة مواضع، ذكر فيها ردوداً يمكن لبعض المخالفين التمسك بها.
٢. أنه فسر مذهب الزمخشري في إعراب لا إله إلا الله تفسيراً عميقاً لم أجده عند غيره.
٣. أنه علّل اختيار الفعل (أشهد) دون غيره في كلمة التوحيد تعليلاً لم أجده عند غيره.

٤. أنه عقد مبحثاً فسر فيه دلالة اجتماع النفي والإثبات في كلمة التوحيد تفسيراً لم أجده عند غيره.
٥. أنه نقل نصاً لعبدالقاهر الجرجاني يعترض فيه قول من جعل (إلا) في كلمة التوحيد اسماً بمعنى (غير) من وجهين، لم أجده في كتب عبدالقاهر الباقية.
٦. أنه روى شاهداً شعرياً رواية جديدة، تبين بعد التحقيق أنها رواية سادسة له؛ لأن الشاهد ورد عند العلماء بخمس روايات غيرها.
- إيضاح بنية الرسالة، ومعالم منهج المؤلف فيها، وأهم المآخذ عليه.
- وصلّى الله وسلّم على رسول الله وآله.

كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة لشهاب الدِّين الأشموني أحمد بن مُحمَّد بن منصور الحنفي النحوي...

الهوامش والتعليقات:

(١) مصادر ترجمته:

- المقرئزي (ت ٨٤٥هـ): درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة (١/٣٦٥).
- ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): المجموع المؤسَّس للمعجم المفهرس (٣/٧٠، ٧١ و ٧٨).
- ابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ): المنهل الصَّافي والمستوفى بعد الوافي (٢/١١٣) والدُّليل الشَّافي على المنهل الصَّافي (١/٧٧).
- السَّخاوي (ت ٩٠٢هـ): الضَّوء اللامع لأهل القرن الثَّاسع (٢/٢٠٨ و ٢٢٧).
- السُّيوطي (ت ٩١١هـ): بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة (١/٣٨٤).
- تقي الدِّين الدَّاري (ت ١٠١٠هـ): الطبقات السَّنيَّة في تراجم الحنفيَّة (٢/٩٢).
- ابن القاضي (ت ١٠٢٥هـ): دُرَّة الحجال في أسماء الرُّجال، (١/١٥٣).
- ابن العزري (ت ١١٦٧هـ): ديوان الإسلام (١/١٣١).
- عمر رضا كحالة (ت ١٤٠٨هـ): معجم المؤلِّفين (١/٢٩٩).
- (٢) ينظر: العسقلاني: المجموع المؤسَّس (٣/٧٠).
- (٣) ينظر: العسقلاني: المجموع المؤسَّس (٣/٧٨).
- (٤) السَّخاوي: الضَّوء اللامع (٢/٢٢٧).
- (٥) العسقلاني: المجموع المؤسَّس (٣/٧٨).
- (٦) ينظر: السَّخاوي: الضَّوء اللامع (٢/٢٢٧) ثم (٢/٢٠٨).
- (٧) المقرئزي (١/٣٦٥).
- (٨) ابن تغري بردي: المنهل (٢/١١٣) والدُّليل (١/٧٧).
- (٩) السَّخاوي: الضَّوء اللامع (٢/٢٢٧).
- (١٠) العسقلاني: المجموع المؤسَّس (٣/٧٠).
- (١١) ابن تغري بردي: المنهل (٢/١١٣).
- (١٢) المقرئزي (١/٣٦٥).

- (١٣) ابن تغري بردي: المنهل (١١٣/٢).
- (١٤) العسقلاني: المجمع المؤسس (٧١/٣).
- (١٥) السخاوي: الضوء اللامع (٢٢٧/٢).
- (١٦) المقرئزي (٣٦٥/١).
- (١٧) العسقلاني: المجمع المؤسس (٧١/٣).
- (١٨) ابن تغري بردي: المنهل (١١٣/٢).
- (١٩) المقرئزي (٣٦٥/١).
- (٢٠) ابن تغري بردي: المنهل (١١٣/٢).
- (٢١) العسقلاني: المجمع المؤسس (٧١/٣).
- (٢٢) السخاوي: الضوء اللامع (٢٢٧/٢).
- (٢٣) ينظر تاريخ هذه الخطوط ومدارسها ونماذج منها في: الموسوعة العربية العالمية (١٠/٩٨-١٠٤).
- (٢٤) العسقلاني: المجمع المؤسس (٧١/٣).
- (٢٥) العيني: عمدة القاري (٤/١).
- (٢٦) السخاوي: الضوء اللامع (٢٢٧/٢).
- (٢٧) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٨/١٤٣-١٤٥).
- (٢٨) ينظر: المقرئزي (٣٦٥/١).
- (٢٩) ابن تغري بردي: المنهل (١١٣/٢).
- (٣٠) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٤/١٧١) و (٢/٣٦).
- (٣١) تنظر ترجمة العراقي عند تلميذه ابن حجر العسقلاني في: المجمع المؤسس (٢/١٧٦-٢٣٠) وإنباء الغمر (٢/٢٧٥-٢٧٩) وذيل الدرر الكامنة ص ١٤٣-١٤٥ والزركلي (٣/٣٤٤، ٣٤٥).
- (٣٢) تنظر ترجمته في: السيوطي: بغية الوعاة (٢/٤٧، ٤٨) والزركلي (٤/٩٦).
- (٣٣) تنظر ترجمته في: السيوطي: بغية الوعاة (١/٨٤) والزركلي (٦/٨٧).
- (٣٤) تنظر ترجمته في: السيوطي: بغية الوعاة (١/٢٧٥) والزركلي (٧/١٥٣).

- (٣٥) تنظر ترجمة ابن حجر لنفسه في: رفع الإصر ص ٦٢-٦٤، وقد خصَّه تلميذه السخاوي بترجمة مفصلة في كتابه: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، وينظر: الزركلي (١/١٧٨، ١٧٩).
- (٣٦) ينظر تقسيم ابن حجر لشيوعه، وبيان طبقاتهم في المجمع المؤسَّس (١/٧٦-٧٨) وتنظر ترجمة الأشموني فيه (٣/٧٠، ٧١).
- (٣٧) ينظر: العسقلاني: إنباء الغمر (٤/١٨٩، ١٩٠) والسخاوي: الضوء اللامع (٥/٦٠-٦٢).
- (٣٨) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٦/١٠).
- (٣٩) ينظر: المقرئزي (١/٣٦٥).
- (٤٠) العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).
- (٤١) ينظر: حاجي خليفة (١/٣٦٢) وإسماعيل باشا (١/١١٩).
- (٤٢) ينظر: العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).
- (٤٣) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٢/٢٢٧) والسيوطي: بغية الوعاة (١/٣٨٤) والداري (٢/٩٢) وابن القاضي (١/١٥٣) وابن الغزي (١/١٣١) وإسماعيل باشا (١/١١٩) وكحالة (١/٢٩٩).
- (٤٤) العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).
- (٤٥) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٢/٢٢٧) والسيوطي: بغية الوعاة (١/٣٨٤) والداري (٢/٩٢) وابن القاضي (١/١٥٣) وابن الغزي (١/١٣١) وكحالة (١/٢٩٩).
- (٤٦) ينظر: ابن القاضي (١/١٥٣).
- (٤٧) ينظر: المقرئزي (١/٣٦٥).
- (٤٨) ينظر: العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).
- (٤٩) ابن القاضي (١/١٥٣).
- (٥٠) العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).
- (٥١) ينظر: السخاوي: الضوء اللامع (٢/٢٢٧) والسيوطي: بغية الوعاة (١/٣٨٤) والداري (٢/٩٢) وابن القاضي (١/١٥٣) وابن الغزي (١/١٣١) وكحالة (١/٢٩٩).
- (٥٢) ينظر: العسقلاني: المجمع المؤسَّس (٣/٧١).

(٥٣) أثبت على الهامش بخط مختلف التعليق الآتي: ١. قد يطلق (المفرد) ويراد به ما يقابل المثنى والجمع، أعني الواحد. ٢. وقد يطلق ويراد به ما يقابل المضاف؛ فيقال: هذا مفرد، أي: ليس بمضاف. ٣. وقد يطلق على ما يقابل المركب، وسيأتي في مباحث الألفاظ. ٤. وقد يطلق على ما يقابل الجملة؛ فيقال: هذا مفرد، أي: ليس بجملة، وهو بهذا المعنى يتناول المركبات التقييدية أيضاً. هكذا في الميسر شرح... فسر الأول ومكان النقاط كلمة لم أستطع قراءتها.

(٥٤) أحمد بن سهل، المتوفى سنة ٣٢٢هـ، أحد الكبار الأفذاذ من علماء الإسلام، جمع بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون، سبق علماء الإسلام كافة إلى رسم الأرض، وله مؤلفات كثيرة في علوم وفنون شتى، جمعها ابن النديم، منها في اللغة: كتاب أسماء الله عز وجل وصفاته، ونظم القرآن، وصناعة الشعر، وغيرها. ينظر: ابن النديم ص ١٩٨، ١٩٩، والحموي (١/ ٢٧٤-٢٨٢) والزركلي (١/ ١٣٤).

(٥٥) أبو عبدالله، محمد بن عمر بن الحسين القرشي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، كان يحسن الفارسية مع العربية، وبهما ألف ونظم الشعر ووعظ، وله مصنفات كثيرة، منها: مفاتيح الغيب في التفسير، وأسرار التنزيل في التوحيد، والحصول في الأصول. ينظر: السبكي (٨/ ٨١، ٨٢) والزركلي (٦/ ٣١٣).

(٥٦) طبع هذا الكتاب في المطبعة الشرقية بمصر عام ١٣٢٣هـ بعنوان (لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات) ثم أخرجه طه عبد الرؤوف سعد، بعنوان: (شرح أسماء الله الحسنى للرازي)، قال: وهو الكتاب المسمى: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات. وهذا الثقل إلى قوله فحذفت مدته الثانية موجود فيه ص ١٠٥، وقد وصف أبو حيان مذهب البلخي بالغرابة في: البحر المحيط (١/ ١٢٤، ١٢٥).

(٥٧) الأعشى ميمون بن قيس، في ديوانه ص ٣٣٣.

(٥٨) نقل ابن الشجري هذه الرواية عن سيبويه، ولم أجدها في كتابه، وذكرها الفراء وقال إنها إنشاد العامة، وذكرها الفارسي أيضاً، ونقل الاستشهاد بها على الأصل الأعجمي للفظ الجلالة: أبو حيان والسمين الحلبي. ينظر: الفراء (١/ ٢٠٤) والفارسي: كتاب الشعر (١/ ٤١) وابن الشجري (٢/ ١٩٧) وأبو حيان: البحر المحيط (١/ ١٢٥) والسمين (١/ ٢٩)، وفي هذا البيت روايات أخرى لا شاهد فيها، تنظر في المصادر السابقة، وفي: ابن جني (١/ ٤٣٠) والمرادي (٢/ ١٠٧٠) والبغداد (٢/ ٢٣٤-٢٣٧).

(٥٩) تنظر هذه الحجة في: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٥ والتفسير الكبير (١/ ١٦٩)

(٦٠) أي: على احتجاج من قال إنه غير عربي.

(٦١) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٥، ١٠٦.

(٦٢) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٨.

- (٦٣) قال الرازي في التفسير الكبير (١/١٦٢): "هو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء وكذلك قال الفيروزآبادي (١٢/٢) ثم قال وهو اختيار مشايخنا.
- (٦٤) ينظر هذا الاحتجاج في: الزمخشري: الكشف (١/١٦).
- (٦٥) ينظر هذا الاحتجاج في: الزمخشري: الكشف (١/١٦) والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٧ والتفسير الكبير (١/١٦٣).
- (٦٦) أي: عن احتجاج القائلين بأن (الله) صفة لا اسم.
- (٦٧) ينظر هذا الجواب في: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٩.
- (٦٨) لم أجد الحديث بهذا اللفظ مع كثرة البحث والتفتيش، بل هو جمل مجموعة من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن: اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أميتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك: أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي. إلا أذهب الله همي، وأبدله مكان حزنه فرحًا. ينظر: ابن حنبل (٦/٢٤٧) وابن حبان (٣/٢٥٣) والحاكم (١/٦٩٠).
- (٦٩) في الأصل (موصوفًا) وهو خطأ.
- (٧٠) ينظر: ابن السيد ص ٨/ب، والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٩.
- (٧١) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٨ والتفسير الكبير (١/١٦٤).
- (٧٢) ينظر: الراغب ص ٨٢ والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٧.
- (٧٣) أي: عن احتجاج القائلين بأن (الله) ليس علمًا.
- (٧٤) ينظر في: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٩ والتفسير الكبير (١/١٦٤).
- (٧٥) هذا الفرض وجوابه لابن السيد في المسائل والأجوبة ص ٥/ب، ٦/أ.
- (٧٦) أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، الإمام الكبير، صاحب الكتاب، المتوفى سنة ١٨٠ هـ تقريبًا، ينظر مثلاً: التنوخي ص ٩٠ - ١١٢ والزركلي (٥/٨١).
- (٧٧) استشهد بهذه الآية؛ لأن (الذين أسلموا) صفة غرضها المدح قطعًا، وليس التعريف والفرق بين المتشابهات؛ لأن النبين مسلمون لله قطعًا، ووصفهم بالإسلام على سبيل مدحهم بتسليمهم المطلق لأحكام الله تعالى.

(٧٨) أي: مرتجل، اختاره الزجاج في تفسير أسماء الله الحسنى ص ٢٥، ونسبه الزجاجي في مجالس العلماء ص ٥٦ وفي اشتقاق أسماء الله ص ٢٩، ٣٠ إلى المازني، وعزاه ابن السيد في المسائل والأجوبة ص ٤/ب إلى المازني وابن كيسان، وقال الرازي في شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٦ هو قول الشافعي وأبي حنيفة والحسين بن الفضل البجلي والقفال الشاشي وأبي سليمان الخطابي وأبي يزيد البلخي والشيخ الغزالي، ومن الأدباء أحد قول الخليل وسيبويه والمبرد واختاره في التفسير الكبير (١٦٢/١) وقال هو قول الخليل وسيبويه وأكثر الفقهاء والأصوليين وصوبه السمين الحلبي (٢٤/١) وقال الفيروزآبادي (١٢/٢) عُرِي لأكثرين من الفقهاء والأصوليين وغيرهم، ومنهم الشافعي والخطابي وإمام الحرمين والإمام الرازي والخليل بن أحمد وسيبويه، وهو اختيار مشايخنا، وخطأ ابن سيده (٢١٦/٥).

(٧٩) ينظر هذا الاحتجاج في: ابن السيد ص ٢/ب والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٧.

(٨٠) لا تدافع بين نسبته القول الأول إلى (الأكثرين) ونسبته هذا القول إلى (أكثر النحويين)؛ لأن المراد في الأول (الأكثرين من العلماء من الفقهاء والأصوليين وغيرهم) كما قال الفيروزآبادي في الهامش قبل السابق.

(٨١) نسبه الرازي في شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٦ إلى "جمهور المعتزلة وكثير من الأدباء" وقال الفيروزآبادي (١٢/٢) "عزاه الثعلبي لأكثر العلماء. قال بعض مشايخنا: والحق أنه قول كثير منهم لا قول أكثرهم".

(٨٢) ينظر هذا الاحتجاج في الزمخشري: الكشاف (١٦/١).

(٨٣) أي: عن احتجاج الذين قالوا إنه غير منقول.

(٨٤) ينظر هذا الرد في: ابن السيد ص ٢/ب والرازي: التفسير الكبير (١٦٩/١).

(٨٥) في ابن السيد ص ٤/ب-٦/ب مناقشة مفصلة لمذهب المازني ومن وافقه، قال فيها ابن السيد بعد أن أورد الردود "فبطل قول المازني بطلاناً لا خفاء به على متأمل".

(٨٦) في الأصل (غير منقول) وهو سهوٌ بينٌ.

(٨٧) نسبه الزجاجي في اشتقاق أسماء الله ص ٢٣، ٢٤ إلى يونس والكسائي والفراء وقطرب والأخفش، ونص ص ٢٧ على أن سيبويه وافقهم في أحد قوليه، ونسبه إلى سيبويه في أماليه ص ٥٦، ونسبه الرازي في التفسير الكبير (١٦٩/١) إلى الكوفيين، وقال الفيروزآبادي (١٥/٢) نُقل عن أهل الكوفة، قال ابن مالط: وعليه الأكثرون وبه قال سيبويه في موضع من كتابه (١٩٥/٢)، وخطأ ابن سيده في المخصص (٢١٦، ٥) من فسره بـ (معبود) لا غير، وذهب إلى تفسيره بـ (معبود بحق ووجوب).

(٨٨) ينظر هذا التحليل في: السيرافي (المخطوط) (٤٢/٣، أ، ب) وتنظر مناقشة مفصلة له في الفارسي: الأغفال (٥٣-٤٣/١).

(٨٩) البُعَيْث بن حُرَيْث، ينظر: أبو تمام: ديوان الحماسة (١٠٤، ١٠٥) وكتاب الحماسة بتفسير ابن فارس ص ١٢٥.

(٩٠) استشهد به على ذلك أيضًا الزمخشري، والرضي، والبغدادى، وابن عاشور. ينظر: الزمخشري: الفائق (٣/٤٤٥) والرضي (القسم ١: ١/٤٥٥) والبغدادى (٢/٢٤٣) وابن عاشور (١/١٦١). وورد شاهدًا على انتصاب (معاذ) مصدرًا في: المَرْزُوقِي ص ٣٧٨، والتبريزي: شرح الحماسة (١/١٩٦) والسمين (٨/٤١٠، ٤١١) وابن عادل (١١/٥٨)، وورد شاهدًا على أنَّ أصل لفظ الجلالة (الله): (الإلاه) في الزمخشري: الكشف (١/١٥) والسمين (٩/١) وابن عادل (١/١٤٠). وفي: أبو تمام: كتاب الحماسة بترتيب الأعلام الشتمري (٢/١٦٣) رواية فريدة لا شاهد فيها، هي: معاذ إلهي... ..

(٩١) وهو أحد قولَي سيبويه، ينظر: سيبويه (٣/٤٩٨) والزمخاري: اشتقاق أسماء الله ص ٢٧، وأمالى الزجاجة ص ٥٧/ وقال ابن السيد في المسائل والأجوبة ص ٨/ ب إنه محكي عن الخليل، ونسبه الرازي في التفسير الكبير (١/١٦٩) إلى البصريين، وتنظر مناقشة مفصلة لهذا القول في الفارسي: الأغفال (١/٥٣-٧٢).

(٩٢) سبق تخريجه في أول الكتاب.

(٩٣) أي الألف التي قبل الهاء في لفظ الجلالة (الله).

(٩٤) نقل القالي (ت: ٣٥٦هـ) في البارع ص ١٧٣ عن أبي حاتم السجستاني (ت: ٢٥٠هـ) قوله عن هذا الرجز "وقد وضع لهم من لا جُزِي خيرًا بيت رَجَزٍ على الحذف، ثم ساق هذين البيتين، ونصَّ أبو عبيد البكري (ت: ٤٨٧هـ) في سمط اللآلي (١/٣١) على أنه يريد به (مَن لا جُزِي خيرًا): قطربًا محمد بن المستنير اللغوي المعروف صاحب المثلث (ت: ٢٠٦هـ). أمَّا الخطيب التبريزي (ت: ٥٠٢هـ) فنسب هذا الرجز في تهذيب إصلاح المنطق (١/١٥٥) إلى حسان بن ثابت رضي الله عنه، ونسبه التميمي (ت: ٥٣٨هـ) في المسلسل في غريب لغة العرب ص ٣٢٣ إلى حنظلة بن المُصَبِّح، ونقل السيوطي في المزهَر (١/١٨١، ١٨٢) عن البطليوسي أنه قال "يقال: إن هذا الرجز لحنظلة بن مطيح" وقال الأستاذ عبدالعزيز الميمني "ومطيح في المزهَر تصحيف" أي عن (مُصَبِّح). ينظر: سمط اللآلي (١/٣١) تعليق المحقق في الحاشية (٣).

(٩٥) في الأصل (مجرد جرد).

(٩٦) لم أجد هذا الرجز بهذه الرواية عند أحدٍ من العلماء، ووجدت له عندهم خمس روايات غيرها، والفرق بين الروايات الست طفيفٌ جدًّا، ولا علاقة له بموضع الشاهد، وتلك الروايات هي:

- رواية الخليل في العين (مادة: ح ر د ٣/١٨١): أقبل سيل جاء من أمر الله...
- رواية الفراء في معاني القرآن (٣/١٧٦): وجاء سيل كان من أمر الله...
- رواية ابن السكيت في إصلاح المنطق ص ٤٧، ٢٦٦: أقبل سيل كان من أمر الله...
- رواية المبرد في الكامل (١/٧٤): قد جاء سيل جاء من أمر الله...

- رواية البطلبيوسي قال "وروى بعضهم (حرد الحية المغلة) بالخاء غير المعجمة والياء، ويجوز أن يريد بـ (الحية): الأرض المخصبة، يقال: حييت الأرض، إذا أخصبت، وماتت، إذا أجذبت؛ فيكون مثل رواية من روى (الجنة)، ويكون معنى (المغلة): ذات الغلة، ينظر: ابن سعد الخير (٢/٤٧٥).
- (٩٧) ينظر الحديث عن هذه الألف مفصلاً في: ابن السيد ص ١١/ب، ١٢/أ.
- (٩٨) ينظر: ابن السيد ص ٥/ب-٧/ب.
- (٩٩) أبو محمد، عبدالله بن محمد بن السيد، المتوفى سنة ٥٢١هـ، لغوي معروف، له مؤلفات كثيرة، منها: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة، والحلل في شرح أبيات الجمل، وشرح سقط الزند، وغيرها. ينظر: ابن خلكان (٣/٩٦-٩٨) والسيوطي: بغية الوعاة (٢/٥٥، ٥٦) والزركلي (٤/١٢٣).
- (١٠٠) يقصد كتاب (المسائل والأجوبة)، وقد حققه د. محمد سعيد الحافظ، في رسالة علمية، حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة، عام ١٩٧٧م، لم تطبع بعد، ثم أخرج د. إبراهيم السامرائي نصوصاً مختارة منه في كتابه (رسائل ونصوص في اللغة والأدب والتاريخ)، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٨م عن مكتبة المنار في الأردن.
- (١٠١) ابن السيد ص ٧/أ.
- (١٠٢) أبو القاسم، عبدالرحمن بن عبدالله الخنعمي، المتوفى سنة ٥٨١هـ، الإمام الحافظ الأديب المعروف، صاحب: الروض الأنف، ونتائج الفكر، والأمال. ينظر: ابن خلكان (٣/١٤٣، ١٤٤) والزركلي (١/٣١٣) ولشيعي د. محمد إبراهيم البنا رحمه الله دراسة مفصلة عنه في كتاب اسمه: أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي.
- (١٠٣) أبو بكر، محمد بن عبدالله الإشبيلي، المتوفى سنة ٥٤٣هـ، المجتهد الحافظ الأديب المعروف، صاحب: العواصم من القواصم، وأحكام القرآن، وعارضة الأحوذ في شرح الترمذي. ينظر: ابن بشكوال (٣/٨٥٥-٨٥٧) وابن خلكان (٤/٢٩٦، ١٩٧) والزركلي (٦/٢٣٠).
- (١٠٤) نقل السهيلي هذا القول عن شيخه ابن العربي، واختاره، في نتائج الفكر ص ٤١.
- (١٠٥) ينظر هذا الرد في: أبو حيان: البحر المحيط (١/١٢٤).
- (١٠٦) نسبه الفيروزآبادي إلى أبي عمرو بن العلاء، في (٢/١٢) وجاء في أبو حيان: البحر المحيط (١/١٢٤) قاله أبو عمر "وأظنه تحريفاً والمراد (أبو عمرو)، وهو مذهب الزمخشري في: الكشف (١/١٦) وينظر في: الراغب ص ٨٢، ٨٣ وابن السيد ص ٣/أ، ب والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٥، ١١٦ والتفسير الكبير (١/١٦٦).
- (١٠٧) قال ابن السيد في المسائل والأجوبة ص ٣/ب "لم نجد عليه شاهداً من اللغة، وهو مروي عن ابن عباس" ونسبه الرازي في شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٠ إلى الحارث بن أسد المحاسبي، وجماعة من العلماء، وفيه نقاش عميق

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

لهذا المذهب، وقال أبو حيان في البحر المحيط (١٢٤/١) "قاله ابن إسحاق ونقل ذلك كما هو الفيروزآبادي (١٤/٢) ولا أعلم من هو ابن إسحاق هذا.

(١٠٨) ذكره الرازي غير منسوب في شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٥.

(١٠٩) لم أعثر على قائله.

(١١٠) نقل هذه الرواية شاهداً على المعنى نفسه الثعلبي في تفسيره: الكشف والبيان (٩٨/١) وعقب بقوله "فكأن معناه الثابت الدائم الباقي"، وكذلك فعل الرازي في شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٥ والزبيدي في تاج العروس، في مادة: أ ل ه (٨/١٩) إلا أن الرواية عنده (كان بقاياها وشوم على اليد).

(١١١) أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي، المتوفى سنة ١٧٠ هـ تقريباً، الإمام العلامة المعروف، ينظر مثلاً: التنوخي ص ١٢٣-١٣٤ والزركلي (٣١٤/٢).

(١١٢) ينظر نسبة هذا المذهب إلى الخليل في: الزجاجي: اشتقاق أسماء الله ص ٢٧، وأبو حيان: البحر المحيط (١٢٤/١) والسمين (٢٧/١) والفيروزآبادي (١٤/٢)، وقد نقل البغدادي في خزانته (٣٨٣/١٠) عن الفارسي قوله في كتابه المفقود (نقض الهاذور) منكرًا هذا القول "ولم نعلم من النحويين بصريهم ولا كرفيهم من ذهب في هذا الاسم إلى أنه من (الوله)، وإنما ذهب إليه من ليس من أهل النظر في العربية، ولذلك يبعد عندي أن يكون هذا القول للخليل، ولا سيما أنه جاء في كتاب العين (٩٠/٤) أن اشتقاقه من (التأله/التعبد) وتنظر مناقشة عميقة لهذا المذهب في: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١١١-١١٣.

(١١٣) في الأصل (ورد) وهو تحريف.

(١١٤) نسب ابن السيد في المسائل والأجوبة ص ٤/أ هذا الرد إلى الفارسي "في بعض كلامه"، ونص البغدادي في خزانته (٣٨٣/١٠، ٣٨٤) على أنه في كتاب (نقض الهاذور) الذي رد به الفارسي على ابن خالويه، وهو مفقود.

(١١٥) ينظر هذا الجواب في: السمين (٢٧/١).

(١١٦) نسبها ابن جني أيضاً إلى علي بن أبي طالب وابن مسعود وأنس ابن مالك، رضي الله عنهم، وعلامة والجدري والتيمي وأبي طالوت وأبي رجاء، رحمهم الله، ينظر: المحتسب (٢٥٦/١).

(١١٧) وهو مذهب يونس والكسائي والفراء وقطرب والأخفش، وسيبويه في أحد قوليه. ينظر: الزجاجي: اشتقاق أسماء الله ص ٢٣، ٢٤ و ٢٧، وسيبويه (١٩٥/٢، ١٩٦) ونسبه أبو حيان في البحر المحيط (١٢٤/١) إلى النضر، وتنظر مناقشة هذا القول في الفارسي: الأغفال (٤٠-٤٣) وابن السيد ص ٣/ب، ٤/أ والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٦-١١٨ والتفسير الكبير (١٦٤/١، ١٦٥).

- (١١٨) ذكره الراغب غير منسوب في مفردات ألفاظ القرآن ص ٨٣ وكذلك فعل الرازي في شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٣ وفي التفسير الكبير (١/١٦٦، ١٦٧).
- (١١٩) لم أعثر على قائله.
- (١٢٠) استشهد به على المعنى نفسه الثعلبي في تفسيره: الكشف والبيان (٩٨/١) والقرطبي في تفسيره: القرطبي (١٧/١٠١).
- (١٢١) ذكره الرازي غير منسوب في شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٤ والتفسير الكبير (١/١٦٦).
- (١٢٢) في الأصل (الهي) وهو تحريف.
- (١٢٣) ينظر: سيبويه (٣/٤٩٨).
- (١٢٤) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١١٨.
- (١٢٥) ينظر: الزجاجي: اشتقاق أسماء الله ص ٣١، ٣٢ والرازي: التفسير الكبير (١/١٦٩).
- (١٢٦) مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي، المتنبئ الكذاب، الهالك سنة ١٢هـ. ينظر: ابن كثير (٦/٧٣٥، ٧٣٦) والزركلي (٧/٢٢٦).
- (١٢٧) لم أعثر على قائله، وهو غير منسوب في ابن السيد ص ٩/أ، وتنظر هذه الخاصية فيه مفصلة ص ٨/ب، ٩/أ.
- (١٢٨) لم يقبل الزمخشري الاستشهاد بهذا البيت على تسمية غير الله تعالى بـ (الرحمن)، وقال إن هذا البيت، وقول بني حنيفة في حق مسيلمة (رحمن الإمامة)، إنما هو من باب نعتهم في كفرهم، ونص على أن (الرحمن) لم يستعمل في غير الله عز وجل، ووافقه عدد من المفسرين، منهم: السمين الحلبي وابن عادل، وابن عاشور ونسبه إلى (جمهور الأئمة). ينظر: الزمخشري: الكشف (١/١٦، ١٧) والسمين (١/١٨) وابن عادل (١/١٥٠) وابن عاشور (١/١٧٠).
- (١٢٩) تنظر في: ابن السيد ص ٨/ب والرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٠٧، ١٠٨.
- (١٣٠) ينظر: سيبويه (٢/١٩٥) والزجاجي: اشتقاق أسماء الله ص ٢٤-٢٧ والقالي ص ١٠٩.
- (١٣١) نسبه سيبويه في كتابه (٢/١٩٦) إلى الخليل، ونسبه الفارسي في المسائل الشيرازيات (١/١٧٨) إلى الخليل وسيبويه وأصحابهما، ونسبه الزجاجي في اشتقاق أسماء الله ص ٣٣ إلى البصريين (سيبويه وأصحابه).
- (١٣٢) في الزيادات التي جمعها محقق شرح أشعار الهذليين لأبي سعيد السكري (٣/١٣٤٦) تحقيق عميق لهذين البيتين، مع أربعة أبيات بعدهما، خلص إلى أن في نسبتها خلاف، فمن العلماء من ينسبها إلى أبي خراش الهذلي، ومنهم من ينسبها إلى أمية بن أبي الصلت. والحق أنني لم أجِد في مصادره التي ذكرها ولا في غيرها ما يثبت انتساب البيتين المذكورين في المتن إلى أحد الرجلين، فالمنسوب إليهما إما الأبيات الأربعة التالية لهما، أو اثنان منها، إلا ما

جاء عند بدر الدين العيني في المقاصد النحوية (١٦٩٧/٤) والأزهري في التصريح (٤٠/٤) من النص على أنهما لأبي خراش الهذلي، ولعلهما اعتمدا في ذلك على نسبة الأبيات المصاحبة لهما إليه، وقد خلصت بعد بحث طويل إلى ما خلص إليه البغدادي في خزانة الأدب (٢٥٨/٢)، حيث قال وهذا البيت أيضاً من الأبيات المتداولة في كتب العربية، ولا يعرف قائله ولا بقيته.

(١٣٣) استشهد بهذين البيتين على أنه لا يجوز الجمع بين الميم المشددة وياء النداء في نداء لفظ الجلالة إلا في الضرورة المبرر في المقتضب (٢٤٢/٤) والفارسي في المسائل المشككة (البغداديات) ص ١٥٩، ثم لا يكاد يخلو كتاب في النحو بعدهما من الاستشهاد به على ذلك، والرواية المذكورة هي الرواية الذائعة، وجاءت الرواية في نوادر أبي زيد ص ٤٥٨: إني إذا ما (لَمَمَ) أَلَمًا.

(١٣٤) أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبدالله، المتوفى سنة ٢٠٧هـ، الإمام الكبير المعروف، صاحب: معاني القرآن، والمقصود والممدود، والمذكر والمؤنث، وغيرها. ينظر مثلاً: التنوخي ص ١٨٧-١٨٩ والزركلي (١٤٥/٨، ١٤٦).

(١٣٥) ينظر: الفراء (٢٠٣/١، ٢٠٤)، وقد نسب الزجاجي هذا القول في اشتقاق أسماء الله ص ٣٣ إلى الكوفيين (الكسائي وأصحابه).

(١٣٦) ينظر: السيرافي (المطبوع) (١٨٤/١، ١٨٥) وابن الشجري (٣٤١، ٣٤٠/٢) وتنظر مناقشة الفارسي المفصلة لرأي الفراء في المسائل الشيرازيات (١٧٨/١ - ١٩٨).

(١٣٧) تنظر في: ابن السيد ص ١٠/ب، ١١/أ.

(١٣٨) لذي الإصبع العدواني، من قصيدة له في المفضليات، ينظر: الضبي ص ١٦٠، ونسبته إليه شائعة بين العلماء منذ القدم، كابن السكيت في إصلاح المنطق ص ٣٧٣، وابن قتيبة في أدب الكاتب ص ٥١٢، ٥١٣، ولم أر خلاف هذه النسبة عند أحد إلا ما وقع عند الهروي في الأزهية ص ٩٧ من نسبته إلى (كعب الغنوي)، ولعله سهو من الناسخ أو المحقق.

(١٣٩) استشهد به على أن أصل (لاه) هو (لله) الزجاجي في: اشتقاق أسماء الله الحسنى ص ٢٨، ومجالس العلماء ص ٥٧، ثم لا يكاد يخلو منه معجم أو كتاب لغة شاهداً على أن معنى (تخزوني): تسوسني وتقهرني، ولا كتاباً في حروف المعاني شاهداً على أن (عن) ترد بمعنى (على). وفي البيت روايات عديدة بينها فوارق طفيفة، ففي معظم الروايات جاء آخر صدر البيت هكذا: (في حسب)، وورد (في نسب)، وورد (في خلق)، وبدأ عجز البيت في معظم الروايات بـ (عني)، وورد قليلاً (دونني)، وهذه الفروق رصدتها كثير من المحققين، وأضيف إلى ما قالوه أن أبا حاتم اللبثي في كتابه (الزينة في الكلمات الإسلامية ١/ ١٨٠ و ٢/ ٣٠٢) انفرد برواية غريبة جاءت قافية البيت فيها (فتخزوني) بالجيم بدلاً من (فتخزوني) بالخاء، وقال في الموضوع الثاني: 'هكذا أنشدناه عن المبرد، قال:

وقال (تجزوني) معناه (تجزيني) فأبدل من الياء واوًا؛ لأن الياء والواو يتعاقبان. ولم أجد هذه الرواية في شيء من كتب المبرد التي بين أيدينا، وقد أثبت محقق كتاب الزينة حاشية وجدها في إحدى نسخ مخطوطة الكتاب عند هذا الموضع قال فيها المحشّي: "هذا كلام من لا يحسن شيئًا من علم القوافي، والمبرد قد صنف كتابًا في القوافي وجوده، ولا يذهب عليه أن الواو والياء يتعاقبان، وأنه لو قال 'فتجزيني' كان جائزًا في الشعر،... وفي نفس هذه القصيدة: ولا بنفسك في العفراء تكفيني...".

(١٤٠) ينظر: الكتاب (٣/٤٩٨).

(١٤١) أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، المتوفى سنة ٢٨٦هـ، الإمام المشهور صاحب المقتضب والكامل. ينظر: التنوخي ص ٥٣-٦٥، والزركلي (٧/١٤٤).

(١٤٢) ينظر رأي المبرد في ابن ولاد ص ٢٣٣.

(١٤٣) ينظر في هذا الخلاف: الزجاجي: مجالس العلماء ص ٥٦، ٥٧ والسيرافي (المطبوع): ٢٣٩/٤ وابن السيد ص ١٠/ب-١١/ب وحواشي الشيخ محمد عبدالحق عزيمة في: المبرد: المقتضب (٤/٢٤٠، ٢٤١).

(١٤٤) هذا القول لابن السيد في المسائل والأجوبة ص ١١/أ.

(١٤٥) هذا الرد للسيرافي، ينظر في: شرحه للكتاب (المطبوع): ٢٣٩/٣، وفي ابن السيد ص ١١/أ.

(١٤٦) ينظر في: العكبري: التبيان (٤/١) والإسفرابي (١١٨/١) والفيروزآبادي (١٨/٢، ١٩).

(١٤٧) عبدالله بن الحسين العكبري، المتوفى سنة ٦١٦هـ، الإمام الكبير المعروف، صاحب: العكبري: اللباب، والعكبري: التبيان، وشرح ديوان المتنبي، وغيرها كثير. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (٢/٣٨-٤٠) والزركلي (٤/٨٠).

(١٤٨) ينظر هذا النقل في العكبري: التبيان (٤/١).

(١٤٩) قال الزمخشري في الكشاف (١٦/١) عن تفخيم لام لفظ الجلالة مطلقاً وعلى ذلك العرب كلهم، وإطباقهم عيه دليل أنهم ورثوه كابراً عن كابر وقال السمين الحلبي في الدر المصون (١/٢٧، ٢٨) إن الزمخشري وإن كان قد أطلق التفخيم في اللام فإنه يريد تفخيمه ما لم يتقدمه كسر فترق.

(١٥٠) هذا مذهب أكثر البصريين، أما الكوفيون وجماعة من البصريين كالجزمي والزجاج والسيرافي والرماني فقالوا إنه معرب. ونسبه السيرافي إلى سيبويه، والحق أن عبارته تحتل القولين معاً، كما قال ابن فلاح. ينظر: سيبويه (٢/٢٧٤) والزجاج: معاني القرآن (١/٦٩) وشرح الكتاب للسيرافي (المطبوع: ٣/١٥، ١٦) والأنباري: الإنصاف (١/٣٦٦) والعكبري: اللباب (١/٢٢٧) وابن فلاح (٣/٢٤٣) وأبو حيان: ارتشاف الضرب (٣/١٢٩٦).

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

- (١٥١) نسبه سيبويه إلى الخليل، وصححه ابن عصفور، واختاره الرضي. ينظر: سيبويه (٢/٢٧٥) وابن عصفور (٢/٢٧٧) والرضي (القسم الأول: ٢/٨١٤، ٨١٥).
- (١٥٢) تحتمله عبارة سيبويه، ونقل أبو حيان عن ابن هشام الخضرابي نسبته إلى الجماعة، وهذا التعليل هو اختيار ابن الشجري وابن الضائع. ينظر: سيبويه (٢/٢٧٤، ٢٧٥) وابن الشجري (٢/٥٢٨) وأبو حيان: التذييل والتكميل (٥/٢٢٧).
- (١٥٣) وهو مذهب ابن السيد البطليوسي في المسائل والأجوبة ص ٥٢/ب و ٥٣أ، ونقله عنه السيوطي في الأشباه والنظائر (٣/٥٧١).
- (١٥٤) وهو مذهب العكبري وابن مالك والسمين، ينظر: التبيان (١/١٣٢) وابن مالك: شرح التسهيل (٢/٢٨٥) والسمين (٢/١٩٧).
- (١٥٥) الأولى أن يكون تقدير الخبر: لا إله (حق) أو (بحق) أو (بإستحقاق) ليكون التقدير محققاً لمقصود التوحيد. ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٢٢، ١٢٣، والقراfi ص ٣٩٥، والزركشي ص ٧٤، ٧٥.
- (١٥٦) ينظر: ابن الصائغ ص ٢٥.
- (١٥٧) هذا الاعتراض للأبدي في شرح الجزولية ص ١١، أصله للمبرد، أورده وقال قبله (فإن قال قائل: ...) في المقتضب (٤/٣٩٥)، ونسبه السيرافي في شرح الكتاب (٣/٥١) إلى ثعلب، وتبعه في ذلك كثير من النحاة، ونسبه ابن الحجاز في ابن الحجاز ص ٢١٧ إلى الكسائي والفراء، وينظر أيضاً في: ابن الصائغ ص ٢٥.
- (١٥٨) ينظر هذا الجواب في: الجرجاني (٢/٧٠٥)، وفي ابن الصائغ ص ٢٥، ٢٦ منسوباً إلى ابن عصفور.
- (١٥٩) وجاءت في ثمانية مواضع أخرى من القرآن الكريم، هي: الأعراف: ٦٥، ٧٣، ٨٥، وهود: ٥٠، ٦١، ٨٤، والمؤمنون: ٢٣، ٣٢.
- (١٦٠) وهم القراء السبعة غير الكسائي، ينظر: القيرواني (١/٤٦٧).
- (١٦١) ذهب إليه القرطبي في تفسيره القرطبي (١/١٠٣)، وينظر في: ابن الصائغ ص ٢٩، ٣٠، والزركشي ص ٧٦-٨١.
- (١٦٢) في الأصل (قبل).
- (١٦٣) في الأصل (إلاً).
- (١٦٤) ينظر: الكتاب (٢/٢٧٥).
- (١٦٥) الإمام أستاذ الأئمة، محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي، المتوفى سنة ٧٤٥هـ، صاحب البحر المحيط، والتذييل والتكميل، وارتشاف الضرب. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (١/٢٨٠-٢٨٥) والزركلي (٧/١٥٢).

- (١٦٦) في أبو حيان: البحر المحيط (١/٦٣٧)، وقال ناظر الجيش في ناظر الجيش (٣/١٤٢٨): إنه الأقرب.
- (١٦٧) أبو علي، عمر بن محمد بن عمر الإشبيلي الأزدي، المتوفى سنة ٦٤٥هـ، له التوطئة وشرح المقدمة الجزولية الكبير. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (٢/٢٢٤، ٢٢٥) والزركلي (٥/٦٢).
- (١٦٨) حققه د. حماد بن محمد الثمالي بعنوان (حواشي المفصل من كلام الأستاذ أبي علي الشلوين) وحصل به على درجة الماجستير، من كلية اللغة العربية، بجامعة أم القرى، عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. ولم أجد هذا القول فيه، وينظر هذا النقل عنه عند ابن الصائغ في المرقاة ص ٣٠، ٣١، ونص فيه أيضاً على أن ابن عمرو نقل هذا القول عن الزمخشري في حواشيه على المفصل، قال وإن كان في المفصل غيره.
- (١٦٩) أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر بن محمد، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، الإمام الكبير صاحب الكشف، والمفصل، وأساس البلاغة، والفائق. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (٢/٢٧٩، ٢٨٠) والزركلي (٧/١٧٨).
- (١٧٠) أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي، الأصولي الفقيه النحوي، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، صاحب المقدمتين: الكافية في النحو، والشافية في الصرف. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (٢/١٣٤، ١٣٥) والزركلي (٤/٢١١).
- (١٧١) الأوسط، أبو الحسن، سعيد بن مسعدة، المتوفى سنة ٢١٥هـ، الإمام المتقدم المشهور صاحب سيبويه، له معاني القرآن. ينظر: التنوخي ص ٨٥-٩٠، والزركلي (٣/١٠١، ١٠٢)، ومذهبه المذكور هو مذهب المبرد وجماعة، قاله ابن فلاح في المغني (٣/٢٧٨) وحرر المسألة فيه.
- (١٧٢) ينظر: الكتاب (٢/٢٧٥).
- (١٧٣) مضمون هذا الكلام في أبو حيان: البحر المحيط (١/٦٣٧) وقد نقل المؤلف عبارة السمين الحلبي عنه في الدر المصون (٢/١٩٧).
- (١٧٤) ينظر: ابن الحاجب (١/١٨٥).
- (١٧٥) في الأصل (لأنه) وما أثبتته أولى.
- (١٧٦) أي: في المسألة التي أجاز فيها ذلك، قال سيبويه في كتابه (٢/١٦٠) 'فإذا قلت: كم جريئاً أرضك؟، فد (أرضك) مرتفعة بـ (كم)؛ لأنها مبتدأة، و(الأرض) مبنية عليها، فالمسوخ عنده في هذه المسألة هو الاستفهام، وقاس عليها المحجب كلمة الشهادة في هذا الموضع؛ لأن المسوخ فيها النفي، ولا فرق بين الاستفهام والنفي في ذلك.
- (١٧٧) هذا الجواب لابن الصائغ في المرقاة ص ٣٣.
- (١٧٨) هذا الجواب لابن الصائغ في المرقاة ص ٣٤.

(١٧٩) ينظر: ابن الصائغ ص ٣٤.

(١٨٠) ظاهر كلام ابن الصائغ في المرقاة ص ٣٦، ٣٧ أن هذا القول له؛ إذ قال بعد إيراده "وشجعتني على ذلك..." وقال قال لي بعض الفضلاء من أهل العصر، وقد عرضت ذلك عليه... "، وورد هذا القول غير منسوب في ناظر الجيش (١٤٣٣/٣).

(١٨١) زيادة لا بد منها.

(١٨٢) لم أجد لسيبويه في منع ذلك نصاً، ولكن يفهم منعه عنده وعند جمهور النحاة من نسبة إجازته إلى الأخفش والفراء لا غير في: ابن السراج (٢٥٦/١) وابن الحاجب (١٦٢/١) وابن مالك: شرح الكافية (٤٧٨/١) والرضي (القسم ١: ٢٥٣).

(١٨٣) هذان الاعتراضان لابن الصائغ في المرقاة ص ٣٧.

(١٨٤) والفراء، ينظر: ابن السراج (٢٥٦/١) وابن الحاجب (١٦٢/١) وابن مالك: شرح الكافية (٤٧٨/١) والرضي (القسم ١: ٢٥٣).

(١٨٥) هذا الجواب لابن الصائغ في المرقاة ص ٣٧.

(١٨٦) ابن كيسان وابن مالك، ولكن ابن كيسان يرى أن حذف أحسن من إثباته، وأما ابن مالك فيجيز الحذف بقله. ينظر: شرح التسهيل (٦٣/٢) وأبو حيان: ارتشاف الضرب (١٣٠٤/٣) وابن الصائغ ص ٣٧، والسيوطي: همع الهوامع (٢٠٤/٢).

(١٨٧) جزء من ذكر كان يقوله الرسول ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع، ودبر كل صلاة، ينظر: البخاري (كتاب الصلاة، باب الذكر بعد الصلاة، رقم الحديث ٨٤٤) ومسلم (كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع، رقم الحديث ٤٧٧).

(١٨٨) وهم الجمهور. ينظر: أبو حيان: ارتشاف الضرب (١٣٠٤/٣) والسيوطي: همع الهوامع (٢٠٤/٢).

(١٨٩) ينظر مضمون هذا الجواب في ابن الصائغ ص ٣٧.

(١٩٠) في رسالة صغيرة أملها وقيدتها عنه بعض طلابه، حققت غير مرة، تنظر في: الدالي (١٩٩-٢١٤).

(١٩١) ينظر هذا الاعتراض في ابن الصائغ ص ٣٦ وناظر الجيش (١٤٣٢/٣).

(١٩٢) نقل الأعلام في النكت (٦٢٥/١، ٦٢٦) عن المبرد أن المازني أجاز هذا الوجه، وأجازه الزجاج في معاني القرآن وإعرابه (٣٣٦/١) وعدداً الرفع أجود منه، وذهب إليه الأبي في شرح الجزولية ص ١١، وجعله راجحاً لما فيه من المشكلة بين المستثنى والمستثنى منه، ونسبه ابن الصائغ في المرقاة ص ٣٨ إلى جماعة، ذكر منهم الأبي.

- (١٩٣) علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحيم الإشبيلي، المتوفى سنة ٦٨٠هـ، لم يصل إلينا من كتبه إلا شرح المقدمة الجزولية. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة (١٩٩/٢).
- (١٩٤) نقل ابن الصائغ في المرقاة ص ٣٧ هذا النص عن الأبيدي بتصرف يسير، وقال إنه قاله في شرح الكراسية. وهو مفقود، ومضمون هذا النص في الأبيدي ص ١١.
- (١٩٥) ينظر: الأبيدي ص ١٠، ١١ وابن الصائغ ص ٣٨.
- (١٩٦) نقل الأعلام في النكت (١/٦٢٥، ٦٢٦) عن المبرد أن المازني أجاز هذا الوجه، وينظر في: ابن الصائغ ص ٣٩، وناظر الجيش (٣/١٤٣٣، ١٤٣٤).
- (١٩٧) ينظر: الأبيدي ص ١١، وابن الصائغ ص ٣٩.
- (١٩٨) قوله (إن كان عاملاً ظهر نصبه) يشمل: المضاف والشبيه بالمضاف؛ لأن المضاف عامل في المضاف إليه، ولكنه مثل هنا للشبيه بالمضاف لا غير.
- (١٩٩) أي: أفراد النكرة التي دخلت عليها (لا).
- (٢٠٠) في الأصل (وترفع).
- (٢٠١) سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس، جد طرفة بن العبد، من حماسية له مشهورة، ينظر: أبو تمام: ديوان الحماسة (١/١٣٧) وكتاب الحماسة بنفسير ابن فارس ص ١٥٩ وكتاب الحماسة بترتيب الأعلام الشتيمري (١/١٠٦)، والمرزوقي (١/٥٠٠) والتبريزي: شرح الحماسة (٢/٢٩).
- (٢٠٢) في الأصل (تبارنا) وهو تحريف واضح.
- (٢٠٣) استشهد به على إعمال (لا) عمل ليس عند بعض العرب سيبويه في الكتاب في موضعين، هما (١/٥٨) و (٢/٢٩٦)، ثم لا يكاد يخلو كتاب نحو من الاستشهاد به على ذلك، والرواية عند سيبويه في الموضع الأول (من فو) وفي الثاني (من صد)، والثانية أكثر وروداً عند أهل النحو واللغة.
- (٢٠٤) في الأصل: براحان فيه لا براح لي براحان.
- (٢٠٥) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٢٦، ١٢٧.
- (٢٠٦) في الأصل (الموحدة للجنس) والصواب ما أثبتته.
- (٢٠٧) من حديث للرسول ﷺ رواه البخاري ومسلم، ينظر: البخاري (كتاب التفسير، الباب السابع من سورة الأنعام، رقم الحديث ٤٦٣٤، والباب الأول من سورة الأعراف، رقم الحديث ٤٦٣٧) ومسلم (كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، رقم الحديث ٢٧٦٠).
- (٢٠٨) ينظر: أبو حيان: التذييل والتكميل (٥/٢٣٩).

(٢٠٩) نسب هذين الشطرين إلى حاتم الطائي: ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه (٦/٢)، وخطأه العُندجاني في فرحة الأديب ص ١٢٥، ١٢٦، وشُنع عليه، ونقل الزمخشري الشطر الثاني منه في الفصل ص ٥٩ ونسبه إلى حاتم، وعقّب عليه ابن يعيش في (٢٦٥/١) بقوله «وما أظنه له»، وقد وضعهما يحيى بن مدرك الطائي في شرحه لديوان حاتم ص ١٤٢ ممّا نسب لحاتم وليس له. وجاء في شرح شواهد الإيضاح المنسوب إلى ابن بري ص ٢٠٥، وفي ابن يعيش (٢٦٥/١): نقل نسبة هذين الشطرين إلى أبي ذؤيب الهذلي عن الجرمي، وقال أبو علي القيسي في إيضاح شواهد الإيضاح (٢٧١/١): «ولم أرهما في شعره»، ونص العيني في المقاصد النحوية (٨١٩/٢) على أن ذلك غلط من الجرمي. ونسبهما ابن قتيبة في الشعر والشعراء (٢٤٥/١)، والأصفهاني في الأغاني (٢٤٥/١٧)، والعندجاني في فرحة الأديب ص ١٢٦، والأعلم الشنتمري في تحصيل عين الذهب ص ٣٥٢، والعيني في المقاصد النحوية (٨١٩/٢) إلى رجل من بني الثبّيت بن قاصد دون ذكر اسمه، وكذلك فعل القيسي في إيضاح شواهد الإيضاح (٢٧١/١)، إلا أنه قال إن اسمه: عمرو بن مالك بن الأوس، قال: «والثبّيت حيٌّ من الأنصار». وهذا الأخير والله تعالى أعلم هو الصواب، يدل على ذلك الخبر الذي يرد هذا الشعر في سياقه، وهو خبر لا يكاد يخلو منه كتابٌ ذكر حاتم وشعره وأخباره، وملخصه أن حاتمًا صادف النابغة الذبياني ورجلا من بني النبيت عند ماوية بنت عفّز، فقالت لهم أنقلبوا إلى رحالكُم، وليقل كلُّ واحدٍ منكم شعراً يذكر فيه فعالة، فلني أتزوج أكرمكم وأشعركم، فقال كلُّ منهم أبياتاً يفاخر فيها صاحبيه، ويذكر فيها فعالة وفعال قومه، فقال الثبّيتي أبياتاً منها هذان الشطران.

(٢١٠) في الأصل (حرماً)، وهو تحريف، و الحرف المصّرمة هي الناقعة مقطوعة اللبن لقلة المرعى.

(٢١١) أثبت سيبويه البيت بهذه الصورة في الكتاب (٢٩٩/٢)، وتناقله كثير من النحاة من بعده، والحق أنه ملفق من بيتين، هما:

ورد جازرهم حرفاً مصّرمةً في الرأس منها وفي الأنقاء تملّيحُ

إذا اللقاحُ غدث ملقى أصرّتها ولا كريمٍ من الولدانِ مصبوحُ

هكذا رواية أهل الأدب، كابن قتيبة في الشعر والشعراء (٢٤٥/١)، والأصفهاني في الأغاني (٢٤٥/١٧)، وقد تنبه بعض النحاة إلى التلّفيق في هذا الشاهد فصبّوه، كالخوارزمي في التخمير (٢٩٢/١)، والقيسي في إيضاح شواهد الإيضاح (٢٧١/١)، والعيني في المقاصد النحوية (٨١٩/٢).

(٢١٢) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٢٢ والتفسير الكبير (١٩٢/٤)، (١٩٣).

(٢١٣) تنظر هذه الاعتراضات في: ابن يعيش (٢٦٥/١)، (٢٦٦) ابن فلاح (٢٨٣/٣) وابن الصائغ ص ٢٩، ٣٠ وناظر الجيش (١٤٣٠، ١٤٣١) والراعي الأندلسي ص ٥٦-٥٨.

(٢١٤) أبو بكر، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، الإمام المعروف، المتوفى سنة ٤٧١هـ، صاحب دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، والمقتصد في شرح الإيضاح، والتكملة للفارسي. ينظر: الأنباري: نزهة الألباء ص ٣١٤، والزركلي (٤٩/٤٨/٤).

- (٢١٥) لم أجد هذا النص في شيء من كتب الجرجاني.
- (٢١٦) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٢٤ والتفسير الكبير (٤/١٩٢، ١٩٣)، والمفهوم عند الأصوليين: هو ما يفهم من اللفظ في غير محل المنطوق، وهو قسمان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وفي الاستدلال بهما خلاف، ينظر في: آل تيمية (١/٦٧٣-٧٠٦).
- (٢١٧) ينظر: الزركشي ص ٧٦-٨١.
- (٢١٨) ينظر: ابن يعيش (٢/٧٠-٧٤) والقراقي ص ٣٣١-٣٤٥ وأبو حيان: التذييل والتكميل (٨/٣٨٢-٣٠٢).
- (٢١٩) قال في الكتاب (٢/٣٣٤): "وإذا قال: (ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ) فأنت بالخيار، إن شئت جعلت (إلا زيدٌ) بدلاً، وإن شئت جعلته صفةً.
- (٢٢٠) ينظر: القراقي ص ٣٤٥.
- (٢٢١) الكميت بن زيد الأسدي، ينظر: أبو رياش ص ٥٠.
- (٢٢٢) استشهد به على ذلك المبرد في المقتضب (٤/٣٩٨) والكامل (٢/٦١٤) ثم لا يكاد كتابٌ في النحو يخلو منه، ورواية عجز هذا البيت عند المبرد وعند أبي رياش ص ٥٠، وعند معظم المتقدمين والمتأخرين (وما لي إلا مشعبٌ الحق مشعبٌ) فأما الرواية التي أثبتها ابن هشام في أوضح المسالك (٢/٢٣٤) وبعض المتأخرين بعده.
- (٢٢٣) في الأصل (لما).
- (٢٢٤) وهو قول جمهور العلماء من الشافعية والمالكية والحنابلة، وطائفة من المحققين الأحناف. ينظر: أوزيقان ص ١٥٥، ١٥٦، وينظر أيضاً: القراقي ص ٥٤٩-٥٦٨.
- (٢٢٥) في الأصل (توحيد).
- (٢٢٦) تنظر هذه الحجة في: أوزيقان ص ١٧٣-١٧٥.
- (٢٢٧) يقصد: الأحناف، وهو حنفي المذهب.
- (٢٢٨) ينظر: أوزيقان ص ١٥٦-١٦٢.
- (٢٢٩) ينظر: أوزيقان ص ١٩٧، ١٩٨.
- (٢٣٠) أي عن احتجاج جمهور الفقهاء.
- (٢٣١) ينظر: أوزيقان ص ١٧٥-١٧٨.
- (٢٣٢) ينظر: أوزيقان ص ١٦٧، ١٦٨.
- (٢٣٣) في الأصل: الإثبات لذلك الشيء. ثم عدّله الكاتب نفسه على الحاشية بهذا الشكل الذي أثبتّه.
- (٢٣٤) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ١٢٧، ١٢٨، والزركشي ص ٨١-٨٣.

كنز السعادة في كلمة الشهادة لشهاب الدين الأشموني أحمد بن محمد بن منصور الحنفي النحوي...

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- آل تيمية، عبدالسلام بن تيمية (ت ٦٥٢هـ / ١٢٥٤م) وولده: عبدالحليم بن عبدالسلام (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) وحفيده: أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، المسوّد في أصول الفقه، حققه وضبط نصه وعلق عليه: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، الطبعة الأولى، دار الفضيلة، الرياض، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- الألبدي، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨١م) شرح الجزولية (من أول باب الاستثناء إلى آخر باب تخفيف الهمزة) دراسة وتحقيق: معتاد بن معتق بن عاقل الحربي، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٢٣هـ.
- الأزهرى، خالد بن عبدالله (ت: ٩٠٥هـ / ١٥٠٠م) التصريح بمضمون التوضيح، دراسة وتحقيق: د. عبدالفتاح مجري إبراهيم، الطبعة الأولى، الجزء الأول: ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، وبقية الأجزاء: ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- الإسفراييني، محمد بن محمد بن أحمد (ت: ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م) فاتحة الإعراب بإعراب الفاتحة، تحقيق وتعليق: أ. د. محسن بن سالم العميري، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
- إسماعيل باشا (ت: ١٣٣٩هـ / ١٩٢٠م) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت: ٣٥٦هـ / ٩٦٧م) الأغاني، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: د. محمد محمد حسين، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- الأعلام، أبو الحجاج يوسف بن سليمان الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان (ت: ٤٧٦هـ / ١٠٨٤م) (ت: ٤٧٦هـ / ١٠٨٤م):
- ١. تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، حققه وعلق عليه: د. زهير عبدالحسن سلطان، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م
- ٢. النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق: زهير عبدالحسن سلطان، الطبعة الأولى، معهد المخطوطات العربية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) الكويت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م
- الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد (ت: ٥٧٧هـ / ١١٨٢م).
- ١. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٢. نجدة السُّؤال في عمدة السؤال، حققه وقدم له وعلق عليه: د. رمضان عبدالنواب، الطبعة الأولى، دار عمّار، عمّان، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
٣. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
 - أوزيقان، د. أكرم بن محمد، الاستثناء عند الأصوليين، الطبعة الثانية، الرياض، دار المعراج الدولية، ١٤١٨هـ.
 - البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م) صحيح البخاري، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
 - ابن بري، أبو محمد عبدالله (ت: ٥٨٢هـ/١١٨٧م) شرح شواهد الإيضاح، تقديم وتحقيق: د. عيد مصطفى درويش، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
 - ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك (ت: ٥٧٨هـ/١١٨٣م) الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
 - البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ/١٦٨٢م) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. نبيل محمد طريفي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
 - البناء، د. محمد إبراهيم (ت: ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م) أبو القاسم السُّهيلي ومذهبه النحوي، الطبعة الأولى، دار البيان العربي، جدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
 - البكري، أبو عُبيد عبدالله بن عبدالعزيز (ت: ٤٨٧هـ/١٠٩٤م) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، نسخته وصححه ونقحه وحقق ما فيه: عبدالعزيز الميمني، دون معلومات.
 - التبريزي، الخطيب أبو زكريا يحيى بن علي (ت: ٥٠٢هـ/١١٠٩م).
١. تهذيب إصلاح المنطق، تحقيق: د. فوزي عبدالعزيز مسعود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.
٢. شرح ديوان الحماسة، عالم الكتب، بيروت.
 - ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف (ت: ٨٧٤هـ/١٤٧٠م):
١. الدليل الشافي على المنهل الصافي، تحقيق وتقديم: فهمي محمد شلتوت، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
٢. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، حققه ووضع حواشيه: د. محمد محمد أمين، الجزآن الأول والثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي (ت: ٢٣١هـ/٨٤٦م):

١. ديوان الحماسة، مطبعة التوفيق، مصر، ١٣٢٢هـ.
٢. كتاب الحماسة، بتفسير: أبي الحسن أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) تحقيق: د. هادي حسن حمودي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣. كتاب الحماسة، بترتيب: الأعلام الشتمري، أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت: ٤٧٦هـ/ ١٠٨٤م)، دراسة وتحقيق: د. مصطفى عليان، الطبعة الأولى، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ.
- التميمي، أبو طاهر محمد بن يوسف بن عبدالله (ت: ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) المسلسل في غريب لغة العرب، قدم له وحققه وعلق عليه: الأستاذ محمد عبد الجواد، وراجعته: الأستاذ إبراهيم الدسوقي البساطي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
- التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد المعري (ت: ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م) تاريخ العلماء النحويين، تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن (ت: ٤٧٤هـ/ ١٠٨٢م) المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٢م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت: ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م):
١. سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: د. حسن هندواي، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم النجار، ود. عبدالفتاح إسماعيل شليبي، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر (ت: ٦٤٦هـ/ ١٢٤٩م) الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق: أد. إبراهيم محمد عبدالله، الطبعة الثانية، دار سعد الدين، القاهرة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- حاجي خليفة (ت: ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م) المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ/ ١٣٤٥م):
١. ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: د. رجب عثمان محمد، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢. البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود ورفاقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٣. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، حققه: أد. حسن هندراوي، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، الجزء الخامس: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، والجزء الثامن: ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: ٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م) الكشف والبيان: المعروف بتفسير الثعلبي، دراسة وتحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- ابن الخباز، أبو العباس أحمد بن الحسين الموصلي (ت: ٦٣٩هـ/ ١٢٤٢م) توجيه اللمع، دراسة وتحقيق: أ. د. فايز زكي محمد دياب، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد (ت: ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الجزء الثالث: ١٩٠٠م، والجزء الرابع: ١٩٧١م.
- الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله (ت: ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) معجم الأدباء، تحقيق: د. إحسان عباس، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.
- ابن حنبل، أحمد (ت: ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- الخوارزمي، صدر الأفاضل أبو محمد القاسم بن الحسين (ت: ٦١٧هـ/ ١٢٢١م) التخمير: شرح المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- الداري، تقي الدين بن عبدالقادر التميمي (ت: ١٠١٠هـ/ ١٦٠٢م) الطبقات السننية في تراجم الحنفية، الجزء الثاني، تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الدالي، د. محمد أحمد، الحصائل في علوم العربية وتراثها، الطبعة الأولى، دار النوادر، دمشق، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م).
١. التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي: مفاتيح الغيب)، الطبعة الأولى، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢. شرح أسماء الله الحسنى، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١١م.

- الراعي الأندلسي، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت: ٨٥٣هـ/ ١٤٤٩م) الأجوبة المرضية عن الأسئلة النحوية، دراسة وتحقيق: سلامة عبدالقادر المراقي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٠٠هـ.
- الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني (ت: ٤٢٥هـ/ ١٠٣٤م) مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي (ت: ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، القسم الأول، دراسة وتحقيق: د. حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، الطبعة الأولى، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- أبو رياش، أحمد بن إبراهيم القيسي (ت: ٣٣٩هـ/ ٩٥١م) شرح هاشميات الكميث بن زيد الأسدي، تحقيق: د. داود سلوم، ود. نوري حمودي القيسي، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الزبيدي، المرتضى أبو الفيض محمد بن محمد (ت: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (ت: ٣١١هـ/ ٩٢٤م).
- ١. تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، الطبعة الخامسة، دار المأمون للتراث دمشق، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- ٢. معاني القرآن وإعرابه، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الجليل شلي، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٨هـ.
- الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق (ت: ٣٤٠هـ/ ٩٥٢م).
- ١. اشتقاق أسماء الله، تحقيق: أد. عبد الحسين المبارك، الطبعة الأولى، دار الفكر، البصرة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- ٢. أمالي الزجاجي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دون معلومات
- ٣. مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الزركشي، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله (ت: ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م) معنى لا إله إلا الله، الطبعة الثالثة، دراسة وتحقيق وتعليق: علي محيي الدين علي القره داغي، بيروت، دار الاعتصام، ١٤٠٥هـ.
- الزركلي، خير الدين (ت: ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م) الأعلام، الطبعة الرابعة عشرة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٩م.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد (ت: ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م):
- ١. الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، لبنان.

٢. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: محمد عبدالسلام شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣. المفصل في صناعة الإعراب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. إميل بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي الثعلبي (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، ود. عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٤١٣هـ.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت: ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م).
١. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، تحقيق: إبراهيم باجس عبدالمجيد، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
٢. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل (ت: ٣١٦هـ/ ٩٢٩م) الأصول في النحو، تحقيق: د. عبدالحسين الفتلي، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- ابن سعد الخير، أبو الحسن علي بن إبراهيم البنسني الأنصاري (ت: ٥٧١هـ/ ١١٧٥م) طرر الوقشي والبطلوسي على كامل المبرد، دراسة وتحقيق: حمد بن عبدالله الزائدي، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ.
- السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين (ت: ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) شرح أشعار الهذليين، حققه: عبد الستار أحمد فراج، راجعه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت: ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م) إصلاح المنطق، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.
- السمين، أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد الحلبي (ت: ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، الجزء الثالث: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (ت: ٥٨١هـ/ ١١٨٦م) نتائج الفكر في النحو، حققه وعلق عليه: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: ١٨٠هـ/ ٧٩٧م) كتاب سيويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت.

- ابن السيد، أبو محمد عبدالله بن محمد البطليوسي (ت: ٥٢١هـ/ ١١٢٨م) المسائل والأجوبة، مصورة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، رقمها (١٦٦١-ف) عن نسخة دار الكتب المصرية (٥٠١٠٩ تيمور).
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م) المخصص، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله (ت: ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م) شرح كتاب سيبويه: المخطوط: مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية (١٣٧نحو) والمطبوع: تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- ابن السيرافي، أبو محمد يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان (ت: ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) شرح أبيات سيبويه، حققه: د. محمد علي الريح هاشم، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال (ت: ٩١١هـ/ ١٥٠٥م).
- ١. الأشباه والنظائر في النحو، الجزء الثالث: تحقيق: إبراهيم محمد عبدالله، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- ٢. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- ٣. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الثاني: تحقيق وشرح: د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي (ت: ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م) أمالي ابن الشجري، تحقيق ودراسة: د. محمود محمد الطناحي، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- ابن الصائغ، شمس الدين محمد بن محمد بن عبدالرحمن (ت: ٧٧٦هـ/ ١٣٦٥م) المرقاة في إعراب لا إله إلا الله، تحقيق: د. حسن موسى الشاعر، عمان، دار عمار، ٢٠٠٢م.
- الضبي، الفضل بن محمد الضبي (ت: ١٦٨هـ/ ٧٨٤م) الفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، الطبعة السادسة، بيروت.
- ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي (بعد ٨٨٠هـ/ ١٤٧٥م) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد (ت: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) التحرير والتنوير، الطبعة الأولى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي بن محمد (ت: ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م).
- ١. إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: د. حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الجزء الثاني: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، الجزء الرابع: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- ٢. ذيل الدرر الكامنة، تحقيق: د. عدنان درويش، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٣. رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق: د. علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة
- ٤. المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، تحقيق: د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن (ت: ٦٦٩هـ/ ١٢٧١م) شرح جمل الزجاجة (الشرح الكبير)، تحقيق: د. صاحب أبو جناح، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت: ٦١٦هـ/ ١٢٢٠م).
- ١. التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
- ٢. اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى (ت: ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م).
- ١. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الطباعة المنيرية، بيروت.
- ٢. المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى) تحقيق: أد. علي محمد فاخر وزميله، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- ابن الغزّي، أبو العلاء محمد بن عبدالرحمن (ت: ١١٦٧هـ/ ١٧٥٤م) ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- الغنّديجاني، أبو محمد الأعرابي الملقب بالأسود (كان حيّاً سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥٢م) فرحة الأديب في الرد على ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه، حققه وقدم له: د. محمد علي سلطاني، دار النبراس، دمشق.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد (ت: ٣٧٧هـ/ ٩٨٨م).
- ١. الإغفال (وهو المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج) تحقيق وتعليق: د. عبدالله بن عمر الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣م.

٢. كتاب الشعر (أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب) تحقيق وشرح: د. محمود محمد الطناحي، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٣. المسائل الشيرازيات، حققه: أد. حسن بن محمود هنداي، الطبعة الأولى، كنوز إشبيلية، الرياض، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
٤. المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، دراسة وتحقيق: صلاح الدين عبدالله السنكاوي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧هـ / ٨٢٢م) معاني القرآن، دار السرور، الجزء الأول: تحقيق: أحمد يوسف فجاتي، محمد علي النجار، والجزء الثالث: تحقيق: د. عبدالفتاح إسماعيل شلبي.
- الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ / ٧٩٢م) العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ابن فلاح، أبو الخير منصور بن فلاح اليميني (ت: ٦٨٠هـ / ١٢٨١م) المغني في النحو (من أول الكتاب إلى آخر باب أفعال المقاربة) تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبدالرزاق عبدالرحمن أسعد السعدي، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٩م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ / ١٤١٤م) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الجزء الثاني، تحقيق: أ. محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي (١٠٢٥هـ / ١٦١٦م) درة الحجال في أسماء الرجال (ذيل وفيات الأعيان)، تحقيق: محمد الأحدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.
- القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (ت: ٣٥٦هـ / ٩٦٧م) البارع في اللغة، تحقيق: هاشم الطعان، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٥م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري (ت: ٢٧٦هـ / ٨٨٩م).
١. أدب الكاتب، حققه وعلق حواشيه ووضع فهرسه: محمد الدالي، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
٢. الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن (ت: ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) الاستغناء في أحكام الاستثناء، تحقيق: د. طه محسن، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ.

- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: ٦٧١هـ/١٢٧٣م) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- القيرواني: أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت: ٤٣٧هـ/١٠٤٦م) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- القيسي، أبو علي الحسن بن عبدالله (ت: في القرن ٦هـ/١٢م) إيضاح شواهد الإيضاح، دراسة وتحقيق: د. محمد بن حود الدعجاني، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٣م) البداية والنهاية، عناية وتوثيق: عبدالرحمن اللاذقي ومحمد غازي بيضون، الطبعة الرابعة، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- كحالة، عمر رضا (ت: ١٤١٤هـ/١٩٩٣م) معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الليثي، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت: ٣٢٢هـ/٩٣٤م) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني اليعربي الحارزي، الطبعة الأولى، مركز الدراسات والأبحاث اليمني، صنعاء، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- ابن مالك، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (ت: ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
- ١. شرح التسهيل، تحقيق: د. عبدالرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، الطبعة الأولى، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٢. شرح الكافية الشافية، حققه وقدم له: د. عبدالمنعم أحمد هريدي، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي (ت: ٢٨٥هـ/٨٩٨م).
- ١. الكامل، حققه وعلق عليه وصنع فهرسه: د. محمد أحمد الدالي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ٢. المقتضب، تحقيق: د. محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- المرادي، ابن أم قاسم أبو محمد الحسن بن قاسم، (ت: ٧٤٩هـ/١٣٤٨م) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: أد. عبدالرحمن علي سليمان، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

كنز السَّعادة في كلمة الشَّهادة لشهاب الدِّين الأشموني أحمد بن مُحمَّد بن منصور الحنفي النحوي...

- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت: ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) صحيح مسلم، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- المقرئ، أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م) درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، حققه وعلق عليه: د. محمود الجليلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- الموسوعة العربية العالمية، الطبعة الثانية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- ناظر الجيش، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أحمد (ت: ٧٧٨هـ/ ١٣٧٧م) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر ورفاقه، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت: ٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م) الفهرست، دار المعرفة، بيروت.
- الهروي، أبو الحسن علي بن محمد (ت: ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوح، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- ابن هشام، أبو محمد عبدالله بن يوسف الأنصاري (ت: ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- ابن ولاد، أبو العباس أحمد بن محمد (ت: ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م) الانتصار لسيبويه على المبرد، دراسة وتحقيق: د. زهير عبدالمحسن سلطان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش (ت: ٦٤٣هـ/ ١٢٤٦م) شرح المفصل، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. إميل بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

النصب على الصرف عند الخليل والفراء

إعداد

د. حماد بن محمد الثمالي

أستاذ مشارك

كلية اللغة العربية – جامعة أم القرى

النصب على الصرف عند الخليل والفراء

د. حماد بن محمد الثمالي

ملخص البحث:

يتحدث هذا البحث عن النصب على الصرف عند الخليل بن أحمد الفراهيدي والفراء، فالمشهور عند النحاة أن النصب على الصرف من مصطلحات الكوفيين، وهو في الحقيقة من مصطلحات الخليل التي جُهِلَتْ نسبتها إليه. ومع أن الكوفيين اقتبسوا كثيراً من مصطلحاتهم ومعالجاتهم من الخليل، ومنها مصطلح (النصب على الصرف)، إلا أن بين الخليل والفراء والكوفيين تفاوتاً واضحاً في توجيه النصب على الصرف، فالقاعدة العامة للنصب على الصرف عند الخليل تتلخص في أنه متى أحلت العرب في الجملة شيئاً محل شيء آخر نصب على الصرف، وتحت هذه القاعدة ثلاثة أشياء تنصب عند الخليل على الصرف، وهي:

(١) الفعل المضارع الواقع بعد عاطف مسبوق بنفي أو نهي حين يحل محل الجملة الاسمية، نحو: (لا أركب وتمشي).

(٢) المصدر الدال على الدعاء حين يحل محل فعل الطلب، نحو: (سحراً وبعداً).

(٣) اسم الفاعل الواقع في محل الفعل المضارع، نحو قول الفرزدق:

على قسمٍ لا أشتمُ الدهرَ مسلماً ولا خارجاً من في زورٍ كلام

وتوجيه الخليل لنصب كل واحد من هذه الأشياء الثلاثة على الصرف على

النحو التالي:

أما الفعل المضارع نحو: (تمشي) في قوله: (لا أركب وتمشي)، فموجب نصبه على الصرف أن أصل الجملة: (لا أركب وأنت تمشي)، فلما انصرفت العرب عن (لا أركب وأنت تمشي) إلى (لا أركبُ وتمشي) نصبت (تمشي)؛ فاعتبر الخليل أن العرب لما انصرفت عن التركيب الأصلي للجملة إلى التركيب الأقل استعمالاً نصبت الفعل؛ لتدل على انصرافها عن الجملة الاسمية إلى الفعل، فمن ثم سمي ظاهرة الانصراف عموماً في الأفعال وغيرها بـ (النصب على الصرف).

وأما نصب المصدر الدال على الدعاء، نحو: (سحراً وبعداً)، وما ما ثلها من المصادر، فإن علة نصبها، أن هذه المصادر حلت محل فعل الأمر الدال على الدعاء؛ لأن الأصل في الدعاء أن يكون بفعل الأمر لا بالمصدر، فأصل (سحراً): أسحقه الله، و (بعداً): أبعده الله، فلما انصرفت العرب عن الفعل، وتحولت للمصدر نصبته، لتدل على انصرافها عن الفعل إلى المصدر، فسمى هذه الظاهرة عموماً في المصادر وفي غيرها بـ (النصب على الصرف).

وأما نصب اسم الفاعل على الصرف نحو (خارجاً) من قول الفرزدق:

ولا خارجاً من في زور كلام

فإنه ما نصب (خارجاً) إلا لأنه معطوف على (أشتم)، ومقتضى العطف أن يكون المعطوف على الفعل المضارع فعلاً مضارعاً مثله، لا اسم فاعل، فكان ينبغي أن يكون الكلام (لا أشتم ولا يخرج)، فلما انصرفت العرب عن (يخرج) إلى اسم الفاعل (خارجاً) نصبته ليدل على انصرافها عن الفعل المضارع إلى اسم الفاعل، فلذا سمي الخليل هذه الظاهرة في اسم الفاعل وغيره بـ (النصب على الصرف).

أما النصب على الصرف عند الفراء والكوفيين فقد أثبت البحث أنه يقع عندهم في موضعين؛ في الأفعال، وفي الأسماء، فيكون في الأفعال حين يفسد معنى العطف، كقول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله

فإنه لو عطف (تأتي) على (تنه) لفسد المعنى؛ إذ يصبح المعنى (لا تنه عن خلق ولا تأتي مثله)، لكن العرب تنصب الأفعال المضارعة التي تقع بعد العاطف المسبوق بنهي أو نفي مراعاة لتصحيح المعنى، فاعتبر الفراء والكوفيون أن العرب تصحح المعنى بالانصراف إلى النصب وترك العطف، فمن هنا سمي الفراء والكوفيون هذه الظاهرة في الفعل المضارع بـ (النصب على الصرف).

وأما نصب الأسماء على الصرف فيكون عندما تُعطفُ الأسماء الظاهرة على ضمير رفع متصل دون توكيده أو فصله كقولهم: (لو تُركت والأسد لأكلك)، فمقتضى العطف أن يُرفعَ (الأسد)، لكن انصرفت العرب عن الرفع إلى النصب لقبح الرفع، فمن ثم سمي الفراء والكوفيون هذه الظاهرة بالنصب على الصرف.

وقد اتفق الفراء والبصريون على حسن نصب الأسماء المعطوفة على الضمائر المرفوعة المتصلة وقبح الرفع، ولكن ما ينصبه الفراء والكوفيون على الصرف يسميه البصريون بـ (المفعول معه)، وما عدا ذلك مما ينصبه البصريون على أنه مفعول معه، فليست عند الفراء بمنصوبة على الصرف، وإنما هي مفعولات به. ولم أجد عند الخليل من الأسماء الصريحة، نحو: الأسد وزيد، ما يُنصب على الصرف، والله أعلم.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، وعلى صحابته أجمعين.. وبعد:-

فإن النصب على الصرف مصطلح مشهور للفراء ولمن أتى بعده من نحاة الكوفة، فهو مذكور كثيرا فيما تحت أيدينا من كتبهم؛ ذكره الفراء (٢٠٦هـ) وابن سعدان الضرير (١٦٠ - ٢٣١هـ) وأبو العباس ثعلب (٢٠٠ - ٢٩١هـ) وأبو جعفر الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) وأبو بكر الأنباري (٢٧١ - ٣٣٨هـ).

فهو من أشهر ما يعلل به نحاة الكوفة نصب بعض الأفعال المضارعة وبعض الأسماء.

غير أن هناك حقيقة لم يذكرها النحاة قديماً، وهي أنهم لم يشيروا لمتابعة الكوفيين للخليل في كثير من المصطلحات والمعالجات، بما فيها مصطلح النصب على الصرف، وقد ذكرت هذه الحقيقة في بحث سابق بعنوان (الخليل بن أحمد رائد المصطلحات الكوفية).

ومن هذه مصطلح (النصب على الصرف)، فهو لم يظهر عند سيبويه بهذه الصيغة، وهو شأن كثير من مصطلحات الخليل التي تبعه عليها الكوفيون، لم يظهر عند سيبويه منها إلا القليل كالنعت^(١)، والتفسير^(٢)، ثم لقيت تلك المصطلحات من بعد الخليل عدم قناعة من كبار نحاة البصرة كالسيرافي، وابن جني، وأبي البركات بن الأنباري صاحب الإنصاف^(٣)؛ لذا ذكر الدكتور القوزي أن من صور الخصومة على المصطلح بين البصريين والكوفيين: (رفض البصريين لبعض ما جاء به الكوفيون من مصطلحات)^(٤)، والظاهر أن البصريين الآتين من بعد سيبويه لم يبلغهم أن أكثر هذه

المصطلحات للخليل، لذلك انصرفوا عن الأخذ بها، وإلا فإن المظنون بهم أنهم لو علموا علاقة الخليل بتلك المصطلحات لأشاروا إلى أسمائها على الأقل، ولو في السير من كلامهم، ولربما كانت العصبية المذهبة قد حملتهم على تنكب الأخذ بآراء الخليل التي تبعه الكوفيون عليها، أو أن وثوق النحاة بنقل سيبويه حجب عنهم الكثير من نحو الخليل الموثق في (العين) وفي (الجمال)، ولربما أن هذا النحو الذي أودعه الخليل في العين وفي الجمل لم يظهر عند سيبويه؛ لأن سيبويه كان يختار من كلام أستاذه الخليل ما يرى أنه متماشيا مع جمهور قواعد النحاة الآخرين التي تجب المواءمة بينها في الاحتكام إليها، أو أنه لم يستفرغ كل ما عند الخليل من نحو؛ لذا في (العين) وفي (الجمال)، مالا نجده في الكتاب.

وعلى كل حال فإنني عولت في معالجة قضايا هذا البحث على كتابي الخليل، (العين) و (الجمال)، لأن فيهما من نحو الخليل ما ليس في سواهما؛ ولثبوت نسبتها للخليل.

أما العين فقد فرغت من تحقيق نسبته للخليل في بحثي (الخليل بن أحمد رائد المصطلحات الكوفية)، وهو منشور في مجلة كلية دار العلوم بالقاهرة، العدد (٨٦) (٥)، وأما كتاب الجمل فقد فرغت أيضا من تأكيد نسبته إلى الخليل بن أحمد في بحث آخر بعنوان (كتاب الجمل للخليل وليس لغيره)، وقد ظهر من خلال هذين الكتابين أن النصب على الصرف من مصطلحات الخليل التي تابعه عليها الكوفيون من حيث فكرة النصب على الصرف، وهو التحول^(٦)، لا من حيث المعالجة، فإن معالجة الخليل لقضية النصب على الصرف تختلف عن معالجة الفراء والكوفيين لها.

الدراسات السابقة:

النصب على الصرف مصطلح من مصطلحات الخليل التي تبعه عليها نحاة الكوفة، وهو يتردد فيما بقي من كتبهم، ويشير إليه أغلب النحاة البصريين حين يتحدثون عن نصب الفعل المضارع بعد حروف العطف، أو بعد فاء السببية، فينسبون ذلك للفراء حيناً، وللکوفيين حيناً آخر، ومن تحدث عنه منهم أبو الفتح بن جني في سر صناعة الإعراب^(٧)، وأبو البركات بن الأنباري في الإنصاف في مسألة: عامل النصب في الفعل المضارع بعد فاء السببية، ومسألة: عامل النصب في الفعل المضارع بعد واو المعية^(٨)، وحديث البصريين لا يتجاوز- فيما أطلعت عليه- ما يشير إليه الفراء خاصة والکوفيون عامة، فابن جني والسيرافي وأبو البركات الأنباري وغيرهم على مدى أزمنة طويلة لم أر عندهم ما يزيد عما في كتب الكوفة التي بين أيدينا، رغم أن لدى المتقدمين من كتب الكوفة ما ليس لدينا.

وأما (النصب على الصرف) بهذا اللفظ، فلم ينم إلى علمي أن أحد من المتقدمين كوفيههم وبصريهم نسبه للخليل، فضلاً عن أن يصفه، وهو العنصر الأبرز في بحثي، اللهم إلا ما ورد من عبارة مقتضبة جداً عند سيويه تشير إلى أن الخليل ينصب المستثنى لخروجه مما دخل فيه الأول^(٩)، وأول من أشار إليه من المحدثين- حسب علمي- هو الدكتور: مهدي المخزومي نقلاً عن سيويه^(١٠). هذه الإماعة عن النصب على الصرف عند بعض المتقدمين.

وأما الدراسات الحديثة فقد اطلعت بشأن موضوعي على عدد منها، وهي:

(١) كتاب: (نحو الخليل من خلال معجمه العين)، للأستاذ الدكتور: هادي نهر،/ دار اليازوري العلمية للنشر / ٢٠٠٦م/ وهذا الكتاب لم يتطرق للنصب على الصرف عند الخليل، ولا لشي مما يدور حوله.

٢) كتاب: (نحو الخليل من خلال الكتاب) للأستاذ الدكتور: هادي نهر/ دار اليازوري العلمية للنشر/ ٢٠٠٦م، وهو كسابقه لم أجد فيه شيئاً مما يتعلق ببحثي (النصب على الصرف....)، لأن سيبويه لا يذكر النصب على الصرف صراحة على الهيئة التي وُجِدَتْ عند الخليل، وعند الكوفيين.

٣) كتاب الدكتور مهدي المخزومي: (مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو)، وما يهمني في ذلك ما يخص بحثي (النصب على الصرف....) فالدكتور مهدي لم يذكر أن النصب على الصرف مما يقول به الخليل، وإنما فسر إحدى عبارة سيبويه بأنها تعني النصب على الخلاف، حيث قال: (وأهم عواملهم المعنوية ما يسمونه النصب على الخلاف، والمعروف أنه مصطلح كوفي، لم يقل به البصريون، إلا أن الظاهر أنهم تصيدوه من كلام الخليل، مرجعهم الأول في هذه الدراسة، كما هو مرجع البصريين الأول، وللخليل كلام يشبه كلام الكوفيين في (الخلاف) فقد كان يقول: إنما نصب المستثنى هنا؛ لأنه مخرج مما دخل فيه غيره^(١١)، ثم ذكر أن سيبويه كان يعتل للحال والتميز بمثل ما اعتل به الخليل للمستثنى، لكن سيبويه كان يبحث عن عامل لفظي يرجع إليه أثر النصب لتطرد مقالته في العوامل، ولم يستفد؛ أي سيبويه - حسب ظن الدكتور: مهدي - من مفهوم كلام الخليل ما استفاده الكوفيون. وكلام الدكتور: مهدي كلام متميز استفاد منه كثير من التالين.

٤) كتاب الدكتور: عوض القوزي (المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري) طبع شركة الطباعة العربية السعودية/ الرياض/ نشر عمادة شؤون المكتبات - جامعة الرياض. وقد تحدث فيه مؤلفه عن المصطلح الكوفي: (الخلاف - الصرف - الخروج) هكذا جعلها عنواناً واحداً، تناول من

خلاله الألفاظ الثلاثة، فعدها عاملاً معنوياً، ثم شرح من خلال نصوص الفراء وغيره وجهة نظر الكوفيين في معنى الصرف التي تتلخص في أن المخالفة هي موجبة النصب، وأخيراً ذكر عن سيبويه أن الخليل ينصب المستثنى على الخلاف^(١٢).

٥) كتاب الدكتور عبد الله حمد الخثران بعنوان: (مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحليل مدلولاتها/ دار هجر للطباعة والنشر/ الطبعة الأولى: ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م) وما يهمني فيه حديثه عن النصب على الصرف، إذ أبان أن الفراء ومتابعيه من الكوفيين يعنون بالصرف، انصراف الفعل المضارع الواقع بعد العاطف عن متابعة ما قبله إلى النصب، مقارنة ذلك بمذهب البصريين، ومعرجاً أثناء ذلك على مصطلح الخلاف، وإن كان تحدث عنه تحت عنوانه سابقاً، ثم نسب للخليل القول بـ (النصب على الخلاف) حسبما نسبته الدكتور: مهدي المخزومي، وهو قوله: (إلا أن الظاهر أنهم تصيدوه من كلام الخليل، مرجعهم الأول في هذه الدراسة، كما هو مرجع البصريين الأول، وللخليل كلام يشبه كلام الكوفيين في (الخلاف)^(١٣).

فدراسة الدكتور: القوزي، والدكتور الخثران تلتقيان على تصور واحد لمعنى الصرف.

٦) دراسة الدكتور: فارس محمد عيسى بعنوان: (النصب على الخلاف في ضوء نظرية العامل) ضمن مجلة مؤتة للبحوث والدراسات/ المجلد الثامن/ العدد السادس/ ١٩٩٣ م، وهذه الدراسة تحدثت عن العامل المعنوي (الخلاف)، فهو مرتكزها، مع تأكيدها على أن العامل اللفظي لا غناء عنه، ولكنها تدعو بقوة إلى توظيف العامل المعنوي؛ لما سيوفره في الجانب الوظيفي من واقعية تستحضر المعنى اللغوي من جهة، وتريح من عناء التقدير والتمحل والاختلاف من جهة ثانية، داعمة دعوتها بأن الخليل ينصب المستثنى بعامل معنوي هو الخلاف، ثم تجاوزت ذلك سريعاً

لتحليل توظيف النصب على الخلاف وما يشاكله، مستندة على أقوال القدماء والمحدثين في تأثير المعنى في الضبط بالنصب على الخلاف.

(٧) دراسة الدكتور: حسن حمزة، والدكتور سلام بزي بعنوان: (الصرف بين سيبويه والفراء) ضمن مجلة مجمع اللغة العربية الأردني العدد: ٥٣ ذو القعدة: ١٤١٧هـ - كانون: ١٩٩٧م.

وحاصل ما خلاصا إليه أنهما توصلا إلى نتيجة تضيق الشقة الخلافية بين النحاة البصريين والكوفيين جراء ما قالوا: إن الصرف عند الفراء ليس عاملا معنوباً، وإنما يسعى الفراء من خلال معنى الصرف إلى تقدير معنى لا تقدير إعراب، وهو ما عليه سيبويه حين فسر معنى النصب بخروج الثاني مما دخل فيه الأول ولكن هذا المعنى يحتاج عاملا لفظي ينصب، ولم يجعل مخالفة الثاني للأول عامل النصب. وما ذكره الباحثان سبق وأن أشار إليه الدكتور مهدي المخزومي حسبما سبقت له الإشارة.

وبعد هذه العجالة التي ذكرتها عن بعض ما أطلعت عليه من دراسات حديثة وقديمة، فإني أنوه إلى أنه لم يرد في الدراسات السابقة شيء عن الصرف عند الخليل إلا ما يخص الاستثناء وما عداه مما سيتناوله بحثي فلم أره فيما اطلعت عليه، وأما ما يخص الفراء فهناك تقاطعات معها لا تخرج عن ما هو في كتب الكوفيين، ولا سيما معاني القرآن للفراء. وحيث أن قصدي من البحث يتمحور حول الكشف عن النصب على الصرف عند الخليل، ثم توصيفه مقارناً بما عند الفراء، متجنباً أي تحليل يخرج عن هذا الإطار؛ لأن مذهب الخليل هذا - حسب علمي - لم يكن معروفاً، فأردت تقريره أولاً، لا الحديث عن كونه عاملاً أو غير عامل، ولا الحديث عما سينبني عليه من أثر نحوي أو غير ذلك، وهو ما ذهبت إليه آخر دراستين مما ذكرته،

مع أنهما لم يشيرا إلى ما سيشير إليه مجثي بشأن مذهب الخليل، فمن ثم لم يدرسا ما سأذكره، فذلك له دراسة أخرى تتحتم حين نعلم أن منهج الخليل في النصب على الصرف يفارق منهج الفراء والكوفيين، ومن خلال هذا يتضح الفرق بين مجثي وبين الدراسات السابقة التي ذكرتها.

ولا شك أن ما في البحث من أفكار تعود إلى أنني اعتمدت على كتابي الخليل: (العين) و (الجمل) فيهما معطيات لم تتوفر في غيرهما من مراجع الدراسات السابقة، وأظن أن سبب انصراف الدارسين عن الكتاتين يعود إلى أمرين:

الأول: بصرية الخليل التي صرفت الباحثين عن التفكير في أن يكون رأسا في المذهب الكوفي.

الثاني: أن الكثيرين يشكون في نسبة كتاب الجمل للخليل، وليس ببعيد عن ذلك كتاب العين، فضلا عن أنه كتاب لغة قد يُظن أنه لا نحو به.

وغير خاف أن الشك في نسبة كتاب الجمل للخليل سيلقي بالشك على كل ما ينسب للخليل من طريقه، رغم أن كتاب العين يتساوق مع كتاب الجمل ويلتقي معه في كثير، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فكتاب العين يتساوق هو الآخر مع كتب الكوفيين، وقد ذكرت ما يخص نسبة كتاب العين للخليل في (بحث الخليل رائد المصطلحات الكوفية)، وأما نسبة الجمل للخليل فقد أفردته ببحث مستقل، أخص بعضاً مما فيه على عجل فمنها:

(١) أن نسخ الجمل كلها تثبت أنه للخليل نصا واضحا، سواء في ذلك ما على أغلفتها أو في استهلال بعضها.

٢) أن بين كتاب الجمل وكتاب العين التقاء خاصّاً؛ أي أن ما يذكره الخليل في الكتابين لم أجده في غيرهما لأحد من المتقدمين، ومن ذلك مصطلح (السنخ) يستعمله الخليل لوصف الحرف الأصلي من حروف الكلمة، وهذا الاستخدام لم أجد أحداً من اللغويين - على حد علمي - يستخدمه باستخدام الخليل.

٣) أن الفراء يرُدّ في مواضع عدة أشياء على بعض من سبقه، وما يرده الفراء نجدها في الجمل، ثم إن هذا المردود نجده فيما بعد مذهباً للخليل أثبتته البحث، فلو كان الكتاب لابن شقير لما أمكن الفراء أن يرد عليه، لتأخر ابن شقير عن الفراء بزمن بعيد جداً.

٤) أن مما يعتمد عليه في نسبة كتاب الجمل، ما قاله ابن مسعر التنوخي (... - ٤٤٢هـ) وكلام ابن مسعر نفسه فيه ما يجعل نسبة الجمل الذي بين أيدينا ليست لابن شقير، وذلك أنه ذكر في ترجمة ابن شقير، أن النصب في كتابه الجمل (على أربعين وجهاً)^(١٤)، وكتاب الجمل الذي بين أيدينا ونحن ننسبه للخليل ينص على أن النصب فيه (أحد وخمسون وجهاً)^(١٥) هكذا نصه، وهو فرق في العدد لا يُقبل فيجعلنا ننسب الكتاب لابن شقير، بل يؤخذ من هذا لمن يستنبط الأدلة أن للخليل كتاباً يسمى الجمل، وإلا لما اختلط بكتاب ابن شقير.

٥) أن في الجمل أفكاراً نحوية كثيرة منسوبة في كتاب سيبويه للخليل ثم نجدها في كتاب الجمل، ومثل ذلك في العين، كما سبقت الإشارة إليه. إلى غير ذلك مما ستجده في بحث (كتاب الجمل للخليل وليس لغيره) وإنما اقتطفت ما اقتطفته تعجيلاً لدفع ما قد يرمى به البحث.

٦) إن من أهم الأدلة وأقواها على أن كتاب الجمل للخليل اتفاه مع كتاب العين في كثير من المصطلحات، وفي التوجيه عموماً ومنها توجيه النصب على الصرف، فهذا التوجيه الذي وجه به الخليل النصب على الصرف في العين هو التوجيه نفسه الذي وجه به النصب على الصرف في الجمل - وإن اختلفت الأمثلة - فهما من معين واحد، ويزيد ذلك قوة وبقينا أن ما التقى عليه الكتابان من توجيه لم أجده عند أحد من النحاة مع تتبعي له، فلم أجد من ذلك شيئاً.

هذا ولا تفوتني الإشارة إلى أن كتاب الجمل تعرض لإضافات ممن أتى من بعد الخليل، وأهم تلك الإضافات الأقوال التي فيه لعلماء متأخرين عن الخليل، فهي من أهم العناصر التي استند عليها من نفى نسبة الكتاب عن الخليل.

وهنا أقول إن هذا الأمر نجده في بعض كتب المتقدمين، ولا سيما أن بعضهم يبيح في مقدمة كتابه لمن أتى من بعده أن يصلح الخلل.... فممن وجدنا في متنه اسماً لغير مؤلفه كتاب البير لابن الأعرابي وغيره على ما تراه في حاشيتنا هذه^(١٦).

تمهيد في معنى الصرف:

إن مصطلح (النصب على الصرف)، بهذا التركيب، مصطلح ينسب منذ القدم للكوفيين خاصة، والحقيقة أن الكوفيين مسبقون باستخدام الخليل له في كتاب العين^(١٧) وفي كتاب الجمل^(١٨)، غير أنه عند الخليل أوسع منه عند الكوفيين؛ إذ للنصب على الصرف فرعان؛ فرعٌ لنصب الأفعال، وفرعٌ لنصب الأسماء، على تفصيل في ذلك، وسيوضح فيما بعد تأثير الكوفيين بالخليل في هذا.

ومما هو جدير بالإشارة أن هناك مصطلحاً آخر هو: (الصرف)، وقسيمه (المنع من الصرف)^(١٩)، فمصطلح الصرف هذا هو: التنوين اللاحق للأسماء المتمكنة، وهو

موقع استخدام النحاة جميعاً، البصريين والكوفيين، غير أن استعمال الكوفيين له قليل اكتفاءً بمقابلته عندهم (الإجراء وعدم الإجراء). فإذا أطلق الصرف وحده دون نسبته للنصب فيعني التنوين الذي يلحق الأسماء المعربة^(٢٠)، أما (النصب على الصرف) فهو مصطلح مغاير لمعنى (الصرف) الذي هو التنوين.

فالصرف في معناه اللغوي: يدل على رجوع الشيء، قال ابن فارس: الصاد والراء والفاء معظم بآيه يدلّ على رَجْع الشيء. من ذلك صَرَفْتُ الْقَوْمَ صَرْفًا وانصرفوا، إذا رَجَعْتَهُمْ فَرَجَعُوا. قال: ومن الباب الصريف، وهو صوت ناب البعير. وسمّي بذلك لأنّه يردّده ويرجّعه^(٢١).

قال النابغة^(٢٢):

مَقْدُوفَةٌ بِدَخِيسِ النَّحْضِ بَازِلُهَا لَهُ صَرِيفٌ صَرِيفَ الْقَعْوِ بِالْمَسَدِ
وجاء في اللسان: الصرف ردّ الشيء عن وجهه، صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرْفًا فَانْصَرَفَ وصَارَفَ نَفْسَهُ عَنِ الشَّيْءِ صَرْفَهَا عَنْهُ^(٢٣).

ولاشك أن المادة اللغوية لـ (ص رف) هي المؤنث لمصطلح (الصرف) ومصطلح (النصب على الصرف). إلا أن لكل مصطلح مراداً يغاير مراد المصطلح الآخر وإن اتحدا في الاشتقاق من مادة واحدة.

ولو أردت صياغة تعريف اصطلاحى للنصب على الصرف يجمع فكر الخليل وغيره، فيمكن أن يقال: النصب على الصرف هو: نصب بعض الأفعال وبعض الأسماء لانصرافها ومخالفتها لما قبلها في اللفظ أو في المعنى.

وحقيقة مصطلح (النصب على الصرف)، وهو ما يستخدمه الخليل وتابعه عليه الفراء والكوفيون، أن بعض الأفعال المضارعة وبعض الأسماء تخالف المشهور

من الإعراب بخروجها إلى النصب، فلما رأوا أن هذه الكلمات تخرج في ضبطها عن الأصل الذي عليه أكثر الكلمات مراعاة لتركيب سابق، كما هو الحال عند الخليل، أو لمعنى دلالي، كما هو عند الفراء والكوفيين، عُلِّل وجود هذه الظاهرة بالتحول عن المعنى الأصلي أو التركيب الأصلي الذي لا يدركه العرب إلا بهذا الخروج والانصراف عن الضبط الأصل؛ فلخروج العرب عن المعتاد؛ أي انصرافهم عنه سموا ذلك بـ (النصب على الصرف)، ثم إن (النصب على الصرف) عندهم على قسمين: (النصب على الصرف في الأفعال) و (النصب على الصرف في الأسماء). هذه هي حقيقة هذا المصطلح وأولّية استخدامه، وسيأتي ما يوضح أن (الصرف) من مصطلحات الخليل التي خفيت نسبتها إليه كغيره من المصطلحات والمعالجات التي يستعملها الكوفيون وتنسب لهم دون عزوها إلى مصدرها الأصل الخليل بن أحمد، ومما يؤيد ذلك قول الخليل في العين (وتقول العرب: بعداً وسحقاً، مصروفاً عن وجهه، ووجهه: أبعد الله وأسحقه، والمصروف ينصب، ليعلم أنه منقول من حال إلى حال، ألا ترى أنهم يقولون: مرحباً وأهلاً وسهلاً، ووجهه: أرحب الله منزلك، وأهلك له، وسهله لك) ^(٢٤) وانظر إلى قول الكسائي التالي الذي يحمل معنى قول الخليل السابق، ويفيد التأثير بمنهجه وأقواله، فقد قال الكسائي: (النصب مغيض النحو كلما صرف شيء عن جهته نصب) ^(٢٥)، فالكسائي تابع لقول الخليل كما ترى، بل إن الخليل تناول (النصب على الصرف) بالدراسة ضمن كتابه الجمل، فعقد له فصلاً هناك سماه: (النصب بالصرف) تحدث فيه عن قضايا النصب على الصرف، فلا شك أن الخليل سابق للكوفيين في استخدام مصطلح الصرف، والكسائي تلميذ عليه في هذا وأمثاله مما ورثه للكوفيين.

أنواع الصرف:

يعتقدون النحويون أن (النصب على الصرف) مصطلح من إنشاء علماء الكوفة؛ إذ تشتمل كتبهم التي بين أيدينا على توجيهات عديدة تنطلق من مصطلح (النصب على الصرف)، فهو قضية لها عندهم قواعد المعقولة، وشواهدا معتبرة، وبالبحث في كتبهم نجد أن دراسة النصب على الصرف ستوضح أصلاً من أصول الكوفة المعتبرة عندهم، وهو: (الخلافاً أو المخالفة)^(٢٦)، فالنصب على الخلاف أصل عام من أصول الكوفيين يندرج تحته عدد من المصطلحات التي يفسرون بها نصب بعض المنصوبات، وهي: (النصب على الصرف، والقطع، والخروج، والنصب على الخلاف) لكن الغالب أن لكل مصطلح موقع يستعمل فيه وقد تتقارض، والحقيقة أن أغلب الفكر الكوفي يعود إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، فهو رائد أكثر المصطلحات والمعالجات الكوفية، بما فيها مصطلح (النصب على الصرف)، فقد ذكر الخليل في كتابه (العين)^(٢٧)، وكتاب الجمل^(٢٨) (النصب على الصرف) مرات عديدة، وعالج بعض القضايا على ضوءه، فالكوفيون متأثرون بمصطلح الخليل (النصب على الصرف)، وإن كان بينهم وبين الخليل اختلاف في الطريقة التي يعالجون بها توجيه (النصب على الصرف)، لذا لزم أن تشتمل دراسة موضوع (النصب على الصرف) على دراسة منهج الخليل ومنهج الفراء ومتابعيه على هذا المصطلح، فهم أهل المصطلح والأقدر على بيانه من غيرهم، وإن كان قد تعرض له البصريون، لكنهم لم يستوعبوا كل أطرافه التي سيتعرض لها ما سأبحثه، إذ لا يذكرون شيئاً مما ينصبه الخليل على الصرف بته، وأما ما ينصبه الكوفيون على الصرف فيذكرون الفعل المضارع بعد واو المعية، أو بعد فاء السببية، والمفعول معه، دون تحقيق^(٢٩).

ثم إن الصرف وإن كان عند الفراء والكوفيين أوضح مما تصفه المؤلفات التي على مذهب أهل البصرة، فإنه عند الخليل أوسع منه عند الفراء والكوفيين، ثم إن الفريقين؛ أعني الخليل من جهة والفراء ومتابعيه من الكوفيين من جهة لكل منهما توجيه خاص يوجه به النصب على الصرف؛ لذلك ستشتمل دراسة الموضوع على مبحثين، هما:

المبحث الأول: نصب المضارع على الصرف، وفيه:

- نصب المضارع على الصرف بعد أحد حروف العطف عند الخليل والفراء.
- نصب المضارع على الصرف بعد فاء السببية.

والمبحث الثاني: نصب الأسماء على الصرف، وفيه:

- نصب الأسماء على الصرف عند الخليل والفراء، وفيه:
- نصب الأسماء على الصرف عند الخليل، وفيه:
- نصب المصادر المتصرفة وغير المتصرفة.
- نصب المصادر المتصرفة على الصرف عند الخليل.
- نصب أسماء الفاعلين على الصرف عند الخليل.
- نصب الأسماء على الصرف عند الفراء.

نصب المضارع على الصرف:

إن نصب الفعل المضارع على الصرف مما ذكره الخليل في (الجمل)، وهو من أشهر ما يدور في كتب أهل الكوفة، ذكره الفراء، وابن سعدان، وأبو بكر الأنباري، والطبري^(٣٠)، ويرد في موضعين:

الموضع الأول: حين يقع الفعل المضارع بعد أحد حروف العطف؛ الواو، أو ثم، أو الفاء، أو أو، المسبوقات بنهي أو شبهه، وهو مما يرد عند الخليل والفراء والكوفيين.

والموضع الثاني: بعد فاء السببية، التي تقع في أجوبة الأشياء الستة^(٣١)، فالفراء والكوفيون ينصبون المضارع بعد هذه الفاء على (الصرف)، وأما الخليل فلم أجد له توجيهاً محدداً لنصب المضارع بعد فاء السببية، في حين أن البصريين ينصبون المضارع في الموضعين السابقين بـ (أن) مضمرة، فمثال المنصوب بعد عاطف مسبوق بنهي قول الشاعر^(٣٢):

لَا تُنْهَ عَنْ خَلْقٍ وَتَأْتِيْ مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمَ

ومثال المنصوب بعد فاء السببية في أحد الأجوبة الستة قول أبي النجم العجلي^(٣٣):

يَا نَاقَ سِيرِيْ عَنَقَا فْسِيحَا إِلَى سَلِيْمَانَ فَنَسْتَرِيحَا

فالفعل (تأتي) منصوب عند البصريين بـ (أن) مضمرة، وعند الخليل والفراء والكوفيين منصوب على الصرف. و (نستريح) وغيره من الأجوبة الستة منصوب عند البصريين بـ (أن) مضمرة، وعند الفراء والكوفيين منصوب على الصرف أيضاً^(٣٤)، ولم أجد للخليل كما ذكرت توجيهاً محدداً لنصبه، وكل ما وجدته للخليل ما قاله سيبويه: قال النابغة الذبياني^(٣٥):

وَلَا زَالَ قَبْرٌ بَيْنَ تَبْنَى وَجَاسِمٍ عَلَيْهِ مِنَ الْوَسْمِيِّ جَوْدٌ وَوَابِلٌ
فِيَنْبُتَ حَوْذَانَا وَعَوْفَاً مَنْوَرَاً سَائِعُهُ مِنْ خَيْرٍ مَا قَالَ قَائِلٌ

وذلك أنه لم يُرد أن يجعل النبات جواباً لقوله: ولا زال، ولا أن يكون متعلقاً به، ولكنه دعا ثم أخبر بقصة السحاب، كأنه قال: فذاك يُنبِت حَوَذاً. ولو نصب هذا البيت قال الخليل: لجاز، ولكنا قبلناه رفعاً^(٣٦)، فالخليل كما ترى يميز النصب بلا توجيه محدد على حد كلام سيبويه.

نصب المضارع على الصرف بعد أحد حروف العطف عند الخليل والفراء:

ذكرت في العنوان السابق أن ما ينصب من المضارع على الصرف في موضعين، الأول: حين يقع بعد أحد حروف العطف المذكورة سابقاً، والثاني حين يقع بعد فاء السببية.

وهنا أتحدث عن الموضع الأول، فأقول: إن نصب المضارع على الصرف بعد أحد حروف العطف؛ الواو، أو ثم، أو الفاء، أو أو، المسبوقات بنهي أو شبهه مما اتفق الخليل والفراء على مبدأ نصبه على الصرف، وهو مذهب الكوفيين، لكن الخليل له توجيه يخالف توجيه الفراء والكوفيين.

فالخليل يعلل نصب المضارع بحلوله محل جملة من مبتدأ وخبر، نحو قوله: (لا أركبُ وتمشي)، فأصل الجملة عنده (لا أركبُ وأنت تمشي)، فلما استُبدل بجملة (وأنت تمشي) ونحوها الفعل (تمشي) ونحوه؛ نصبت العرب المضارع لُتُدَلَّلَ على تلك المخالفة؛ والمخالفة هنا تكمن في أن المبدل مغاير ومخالف للمبدل منه؛ من حيث أن (تمشي) فعل، و (أنت تمشي) جملة اسمية، فالتخالف بينهما مبني على هذا الاعتبار، فلما حصل التخالف نصب المضارع للانصراف عن التركيب الأصلي؛ ولذلك سمى الخليل هذه الظاهرة بـ (النصب على الصرف)، للانصراف عن جملة المبتدأ والخبر إلى الفعل المضارع، هذا هو منهج الخليل في النصب على الصرف عامة؛ أعني نصب

المضارع على الصرف، ونصب الأسماء على الصرف أيضاً، فإن إحلال شيء مكان شيء هو سبب النصب على الصرف عنده.

قال في الجمل: (والنصب بالصرف قولهم: لا أركبُ وتمشي، ولا أشبعُ وتجوع، فلما أسقط الكناية^(٣٧)، وهي (أنت) نصب؛ لأن معناه: لا أركب وأنت تمشي، ولا أشبع وأنت تجوع، فلما أسقط الكناية وهي أنت نصب؛ لأنه مصروف عن جهته.

قال الله عز وجل: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَٰمِ﴾^(٣٨)، وكذلك في البقرة ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣٩)، معناه والله أعلم: (وأنتم تكتُمون الحق)، (وأنتم تدعون إلى السلم)، فلما أسقط (أنتم) نصب، وقال بعضهم موضعها جزم على معنى ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتُموا الحق، وقال المتوكل الكناني: لا تَنهَ عن خلق وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيم نصب (تأتي) على فقدان أنت^(٤٠).

وقال في العين: (والمصروف ينصب، ليعلم أنه منقول من حال إلى حال، ألا ترى أنهم يقولون: مرحباً وأهلاً وسهلاً، ووجهه: أرحب الله منزلك، وأهّلك له، وسهّله لك)^(٤١).

فالخليل يسير في (العين) وفي (الجمل) على منهج واحد في توجيه (النصب على الصرف)، سواء كان المنصوب على الصرف فعلاً كـ (تمشي) وغيره، أو اسماً كما في (مرحباً وأهلاً وسهلاً)، فإن نصب تلك الكلمات أسماءً وأفعالاً؛ إنما حصل في نظر الخليل للاستعاضة بها عن (جمل) التراكيب الأصلية؛ أي حلولها محل تلك الجمل، فكل من كلمة (مرحباً) و(أهلاً) و(سهلاً) نصبت لحلولها محل جملة: (أرحب

الله منزلك) و(أهلك له) و(سهل لك). وهي الطريقة نفسها التي يوجه بها نصب الأفعال على الصرف، وسيأتي لاحقاً بيانها.

وأرى أن الخليل إنما قال ذلك؛ لأن قولهم: (لا أركب وتمشي) وما كان نحوه، وإن كان مستعملاً، إلا أن الأكثر منه استعمالاً ما كان نحو: (لا أركب وأنت تمشي) وكذلك قولهم: (مرحباً) وأخواتها مستعملة، لكن الأكثر استعمالاً في الدعاء والأمر أن يكون بالفعل، لذلك قدّر (مرحباً) بـ (أرحب الله منزلك)، فلما اعتقد أن العرب انصرفت عن الأكثر في الاستعمال، وهي الأفعال، إلى الأقل^(٤٢) وهي الأسماء، نصبت القليل؛ لتدل بالنصب على انصرافها عن الكثير، فلهذا سمى هذه الظاهرة بالنصب على الصرف.

أما الكوفيون فيوجهون نصب المضارع على الصرف بانصراف العرب عن عطف الفعل الثاني على الأول، لما يؤدي إليه العطف في بعض الجمل من فساد في المعنى^(٤٣)، فلو عطف الكوفيون في مثال الخليل السابق الفعل (تمشي) على (أركب) لوقع الفساد في المعنى المراد؛ إذ سيصبح (تمشي) منفياً، والمعنى على الإثبات، فلكي لا يفسد المعنى، انصرفوا عما يقتضيه العطف إلى النصب، للتدليل على المعنى المراد. وعلى هذا مدار مذهبهم، ولهذا الانصراف وترك العطف نصبت العرب على إثره الفعل، فمن ثم سموا هذه الظاهرة بـ (النصب على الصرف) اقتباساً من الخليل، فالفراء ومتابعوه يشتركون مع الخليل في معنى الصرف، وهو التحول؛ للمخالفة الحاصلة بين المصروف وما صرف عنه، لكنهم اختلفوا في التوجيه، فلكل توجيهه الذي ارتضاه.

قال الفراء: (فإن قلت: وما الصّرف؟ قلت: أن تأتي بالواو معطوفةً على كلام في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطِفَ عليها، فإذا كان كذلك فهو الصرف كقول الشاعر:

لا تُثَنِّ عن خلق وتأتّي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة (لا) في (تأتي مثله)، فلذلك سُمِّيَ صرفاً، إذ كان معطوفاً ولم يستقم أن يعاد فيه الحادث الذي قبله^(٤٤).

وقال أيضاً: (والصرف أن يجتمع الفعلان بالواو أو ثمَّ أو الفاء أو أو، وفي أوله جحد أو استفهام، ثمَّ ترى ذلك الجحد أو الاستفهام ممتنعاً أن يُكرَّر^(٤٥) في العطف، فذلك الصرف)^(٤٦).

وقال أبو جعفر الطبري (والصرف أن يجتمع فعْلان ببعض حروف النسق، وفي أوله ما لا يحسن إعادته مع حرف النسق، فينصب الذي بعد حرف العطف على الصرف؛ لأنه مصروف عن معنى الأول، ولكن يكون مع جحد أو استفهام أو نهى في أول الكلام، وذلك كقولهم: لا يسعني شيء ويضيق عنك؛ لأن (لا) التي مع (يسعني) لا يحسن إعادتها مع قوله: ويضيق عنك^(٤٧)، والصرف على هذا النحو ورد كثيراً عند الكوفيين^(٤٨).

فالْحاصل أن الخليل - حسب الظاهر من كلامه - يرى أن المخالفة التي أوجبت النصب على الصرف، إنما هي من قِبَل أمر لفظي تركيبِي؛ هو حلول الفعل المضارع محل جملة المبتدأ والخبر كما هنا، وليس ثمة في مذهب الخليل معنى دلالي؛ أي لا يوجد نفى ولا غيره مما له علاقة بالمعنى، والكوفيون يرون أن المخالفة مخالفة في المعنى؛ من حيث إن المضارع المعطوف على المنفي قبله ليس معناه النهي كسابقه، وإنما

معناه الإثبات، فالمعنى على المخالفة، فمن ثم رأوا أن العرب انصرفت بالفعل المعطوف عن النهي إلى الإثبات، فُنصب على الصرف.

هذان مذهب الخليل والفراء وسائر الكوفيين في المنسوب على الصرف من الأفعال، فقد رأينا أن كلاً منهما يؤصل لمذهبه قاعدة مطردة في نصب الأفعال على الصرف، فتبع الكوفيون الفراء، وبقي مذهب الخليل - رحمه الله - دون متابع له، إلا في الاصطلاح اللفظي.

ومما ينبغي التنبُّه إليه، أن ما ينصب عند الخليل والفراء على الصرف، يجوز أن يعطف على ما قبله، قال الخليل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا لِلْحَقِّ وَالْحَقِّ وَانْتُمْ تَعْمُونَ﴾^(٤٩) معناه والله أعلم: (وأنتم تكتُمون الحق)، (وأنتم تدعون إلى السلم)، فلما أسقط، (أنتم) نصب، وقال بعضهم: موضعها جزم على معنى: ولا تلبسوا الحق بالباطل، ولا تكتُموا الحق^(٥٠).

وقال الفراء في بيت المتوكل الكناني^(٥١):

لا تُنْهَ عن خلق وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

(والجزم في هذا البيت جائز، أي؛ لا تفعلن واحداً من هذين).^(٥٢)، وتأكد ذلك في موضع آخر حيث قال: (فهل يجوز في الأفاعيل^(٥٣) التي نُصِبَتْ بالواو على الصرف أن تكون مردودة^(٥٤) على ما قبلها وفيها معنى الصرف؟ قلت: نعم، العرب تقول: لست لابي إن لم أقتلك أو تذهب نفسي، ويقولون: والله لأضربنك أو تسبقني في الأرض، فهذا مردودٌ على أول الكلام، ومعناه الصرف؛ لأنه لا يجوز على الثاني إعادة الجزم بلم، ولا إعادة اليمين على الله لتسبقني، فتجد ذلك إذا امتحنت الكلام. والصرف في غير لا كثير)^(٥٥). فجزم (تذهب) و (تسبقني)، وقوله مردود على أول

الكلام؛ أي معطوف على أول الكلام؛ هذا كله والمعنى مخالف لمعنى العطف فاسد، فمن باب الأولى أن يجوز العطف والمعنى صحيح، نحو قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ﴾^(٥٦)، بجزم (تخونوا) ونصبه، فقال: (إن شئت جعلتها جزماً على النهي، وإن شئت جعلتها صرفاً ونصبها، قال^(٥٧):

لَا تَنْهَ عَنْ خَلْقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌّ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

وَفِي إِحْدَى الْقَرَاءَتَيْنِ^(٥٨) (وَلَا تَخُونُوا أَمَانَتَكُمْ)، فقد يكون أيضاً هاهنا جزماً ونصباً^(٥٩). وأما متى فسد المعنى مع العطف فإنه يمتنع معنى العطف، لكن أجاز الفراء الجزم في البيت ونحوه، لا على العطف، فقال: والجزم في هذا البيت جائز؛ أي لا تفعلن واحداً من هذين^(٦٠)، فالنهي موجود معناه على هذا التقدير مع انعدام معنى العطف.

ومما أرى التنبيه إليه أنه ظهر في أحد نصوص سيبويه ما قد يشير إلى لفظ مصطلح الخليل (النصب على الصرف) حيث قال سيبويه: (وتقول: ما أتيتنا فحدثنا، فالنصب فيه كالنصب في الأول، وإن شئت رفعت على: فأنت تحدثنا الساعة، والرفع فيه يجوز على ما. وإنما اختير النصب لأن الوجه ههنا وحدّ الكلام أن تقول: ما أتيتنا فحدثتنا، فلما صرفوه عن هذا الحدّ ضَعُفَ أن يضموا يفعلَ إلى فعلتَ فحملوه على الاسم، كما لم يجز أن يضموه إلى الاسم في قولهم: ما أنت منا فتنصرنا ونحوه)^(٦١).

وكلام سيبويه السابق عن صرف الفعل، يلتقي جزئياً مع مذهب الخليل في نصب الأفعال على الصرف، فلعل سيبويه استفاده من الخليل، وكذلك لسيبويه في نصب الأسماء على الصرف كلام يلتقي مع مذهب الخليل؛ فقد ذكر سيبويه أن الاسم إذا عاقب الفعل نصب، فذكر في قولهم: (عائذ بالله) عن يونس أن بعض

العرب ترفعه على معنى؛ أنا عائد بالله، ثم قال: (وإنما كان النصب ها هنا الوجه لأنه موضع يكون الاسم فيه عاقباً للفظ بالفعل، فاختر فيه كما يختار فيما مضى من المصادر التي في غير الأسماء. والرفع جيداً لأنه المحدث عنه والمستفهم)^(٦٢)، فمن المحتمل بناء على هذين القولين، أن سيوييه يعرف مذهب الخليل في الصرف لكنه لم يوافقه عليه، فاستفاد من منهجه جزئياً.

ختاماً أشير إلى أن مما يؤكد نسبة كتاب الجمل للخليل، اتفاق ما فيه مع ما في (العين) في عبارتين مما عبر بهما الخليل عن الصرف، وذلك قوله في الجمل: (فلما أسقط الكناية وهي أنت نصب؛ لأنه مصروف عن جهته)^(٦٣) فقد ماثله في الفكرة وفي طرف من العبارة قوله في العين (وتقول العرب: بُعداً وسُحقاً، مصروفاً عن وجهه، ووجهه: أبعد الله وأسحقه)^(٦٤).

نصب المضارع على الصرف بعد فاء السببية:

الفاء المفردة لها في الكلام ثلاثة مواضع؛ عاطفة، وجوابية مفيدة السببية، وزائدة^(٦٥).

فالزائدة لا تدخل لها هنا، أما العاطفة والسببية فالمضارع ينصب بعدهما عند النحاة على تأويلين: البصريون ينصبونه بعدهما بـ (أن) مضمرة، والكوفيون ينصبونه بعدهما على (الصرف)، وقد سبق الحديث عن الناصب على الصرف بعد حروف العطف، ومنها الفاء العاطفة.

وأما فاء السببية، وتسمى (فاء الجواب) أيضاً، فمواضعها عديدة، لكن يجمعها كلها إفادة السببية^(٦٦)، قال ابن أبي الربيع: (ويجمع هذا كله أنك تقول: إذا كان ما بعدها جواباً لما قبلها، وما قبلها غير واجب، فهو منصوب)^(٦٧)، وقال أبو الفتح بن

جني: (الثاني: وهو الذي يكون فيه الفاء للإتباع دون العطف، إلا أن الثاني ليس مدخلاً في إعراب الأول، ولا مشاركاً له في الموضع، وذلك في كل مكان يكون فيه الأول علة للآخر، ويكون فيه الآخر مسبباً عن الأول، فمن ذلك جواب الشرط في نحو قولك: إن تحسن إلي فالله مجازيك، فهذه هنا للإتباع مجردة من معنى العطف)^(٦٨).

والأصل في الفاء المفيدة للسببية، أن تقع بعد الشرط وجوابه، ليربط ما بعد الفاء بجملة الشرط وجوابه^(٦٩)، نحو قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْصِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٧٠) فربطت الفاء (يغفر) بجملة الشرط وجوابه، ومع أن الأصل فيها أن تقع بعد الشرط وجوابه، إلا أنها تقع في الأجوبة الستة للربط أيضاً؛ للمشابهة الحاصلة بين التركيبين، قال في رصف المباني: (واعلم أن النصب على الجواب بالفاء إنما هو بعد الشرط والجزاء أصلاً، ولكن العرب تنصب بها في أجوبة غيرهما لمناسبته لهما في عدم الوقوع)^(٧١).

فعلى هذا فإن ما تدخله فاء السببية شيئان:

الأول: جواب الشرط الذي لا يصح أن يكون شرطاً^(٧٢)، وإنما هو في محل جزم.

والثاني: أجوبة الأشياء الستة، وهي: الأمر، والنهي، والنفي، والاستفهام، والتمني، والعرض^(٧٣)، وهذه الأجوبة تقترب بالفاء، فإن أريد بالفاء معنى السببية، انتصب الفعل المضارع، إلا ما شذ، وإن أريد بها العطف أعرب المضارع بعدها بما يقتضيه العطف^(٧٤)، فمن النصب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٧٥)، بنصب (تكونا)، وقد اختلف البصريون والفراء

والكوفيون في توجيه نصب المضارع بعد هذه الفاء، فذهب البصريون^(٧٦) إلى أنه منصوب بـ (أن) مضمرة، وإنما قدرُوا (أن) من أجل أن تصبح هي المضارع بعدها في تأويل المصدر، فمن ثمَّ يصح عطف هذا المصدر على المصدر المتوهم من الفعل السابق^(٧٧)، وذهب الفراء والكوفيون إلى أن ما بعد فاء السببية منصوب على الصرف؛ لأن من قواعدهم الرئيسة أن المعطوف إذا خالف المعطوف عليه كان الكثير نُصِبَ المعطوف على الصرف فعلاً كان أو اسماً^(٧٨)؛ لأنهم يعدون فاء السببية عاطفة، كما جعلها البصريون في تأويلهم السابق عاطفة، ولذلك ينصب الفعل بعدها، نحو قولهم: (لا تظلمني فتندم)، فلو عطف (تندم) على (تظلمني) لجزم (تندم) وأصبح المعنى نهياً، وهو ليس المقصود؛ فلهذه المخالفة نصب الفعل.

قال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا﴾^(٧٩): إن شئت جعلت فَـ (تكونوا) جواباً منصوباً، وإن شئت عطفته على أول الكلام فكان جزماً؛ مثل قول امرئ القيس^(٨٠):

فقلت له صَوَّبْ ولا تجهدنَّه فيُذركَ من أخرى القطاة فتزلقِ

فجزم^(٨١). ومعنى الجزم كأنه تكرير النهي، كقول القائل: لا تذهب ولا تعرض لأحد. ومعنى الجواب والنصب: لا تفعل هذا فيفعل بك مجازةً، فلما عطف حرفٌ على غير ما يشاكله وكان في أوله حادثٌ لا يصلح في الثاني نُصِبَ، ومثله قوله: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾^(٨٢)، و ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾^(٨٣)، و ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾^(٨٤). وما كان من نفي ففيه ما في هذا^(٨٥).

وقال أيضاً: (وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾^(٨٦) فَإِنَّ جَوَابَهُ قَوْلُهُ: ﴿فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، والفاء التي في قوله: ﴿فَتَطْرُدُهُمْ﴾ جواب لقوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، ففي قوله: ﴿فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ الجزم والنصب على ما فسرت لك، وليس في قوله: ﴿فَتَطْرُدُهُمْ﴾ إلا النصب، لأنَّ الفاء فيها مردودة^(٨٧) على محل^(٨٨) وهو قوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ﴾ و﴿عَلَيْكَ﴾ لا تشاكل الفعل، فإذا كان ما قبل الفاء اسماً لا فعل فيه، أو محلاً مثل قوله: (عندك وعليك وخلفك)، أو كان فعلاً ماضياً مثل: (قام وقعد)، لم يكن في الجواب بالفاء إلا النصب. وجاز في قوله^(٨٩):

فَيَذَرُكَ مِنْ أُخْرَى الْقِطَاةِ فَتَزَلُّ

لأن الذي قبل الفاء (يفعل) والذي بعدها (يفعل)، وهذا مشاكلة بعضها لبعض لأنه فعل مستقبل فيصلح أن يقع على آخره ما يقع على أوله، وعلى أوله ما يقع على آخره^(٩٠).

وقال أبو سعيد السيرافي: (وقال الفراء: الفاء تنصب في جواب الستة لأنها عطفت ما بعدها على غير شكِّه، لما قال: (لَا تَظْلِمُنِي فَتَنْدَمَ)، دخل النهي على الظلم، ولم يدخل على الندم. فحين عطفت فعلاً على فعل لا يشاكلة في معناه، ولا يدخل عليه حرف النهي كما دخل على الذي قبله، استحقَّ النصب بالخلاف^(٩١)، كما استحقَّ ذلك الاسم المعطوف على ما لا يشاكلة في قولهم: (لَوْ تَرَكْتُ وَالْأَسَدَ لَأَكَلْتُكَ)، من قِيلَ أَنَّ الْأَفْعَالَ فُرُوعَ الْأَسْمَاءِ، فإذا كان الخلاف في الأصل يوجب النصب، كان ذلك قائماً صحيحاً في الفرع^(٩٢)).

ومما ينبغي الإشارة إليه أن المخالفة التي هي سبب (النصب على الصرف) يدخل فيها عند الفراء والكوفيين نوعا المخالفة؛ المخالفة المعنوية والمخالفة اللفظية^(٩٣). فالمخالفة المعنوية؛ تعني أن فاء السببية - وهي عنده حرف عطف - لو عطف بها - على أصل العطف - لخالف ما بعدها معنى ما قبلها من حيث النفي والنهي خاصة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾، فإنه لا يصح عطف (يحل) على (تطغوا)، لفساد ذلك من ناحية المعنى؛ لذلك قال: (فلما عطف حرفاً على غير ما يشاكله، وكان في أوله حادثٌ لا يصلح في الثاني نُصِبَ، وما كان من نفي ففيه ما في هذا)^(٩٤).

وأما المخالفة اللفظية؛ فمن حيث إن الأصل في المتعاطفين المشاكلة، فيعطف المضارع على المضارع، والماضي على الماضي، والجملة الاسمية على الاسمية، وهكذا، فعندما يعطف المضارع بالفاء على غير مشاكله، حصل المخالفة اللفظية الموجبة للنصب على الصرف عند الفراء والكوفيين، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، فـ (تَطْرُدَهُمْ)، عند الفراء معطوف على (عليك)، فحصلت المخالفة اللفظية، فُنُصِبَ (تطرد) على الصرف، ولذلك قال: وليس في قوله: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ إلا النصب، لأنّ الفاء فيها مردودة على محلّ، وهو قوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ﴾ و (عليك) لا تشاكل الفعل، فإذا كان ما قبل الفاء اسماً لا فعل فيه، أو محلاً مثل قوله: (عندك وعليك وخلفك)، أو كان فعلاً ماضياً مثل: (قام وقعد) لم يكن في الجواب بالفاء إلا النصب.

فمذهب الفراء والكوفيين أن المنصوب بعد فاء السببية منصوب على الصرف، وإن رأينا في عبارة الفراء والسيرافي النصب على الخلاف، فالمقصد واحد، وهو النصب على الصرف. قال في اللباب في علل البناء والإعراب: (الصَّرْفُ هو معنى الخلاف)^(٩٥). ختاماً أشير إلى أن الفاء يمكن أن تكون في التركيب الواحد عاطفة أو سببية أو استثنائية، وعندئذ لا يلزم نصب المضارع بعدها، وإنما يحكم له بما يريد المتكلم من معنى.

نصب الأسماء على الصرف:

من الأسماء ما ينصب عند الخليل والفراء على الصرف، لكن الخليل يخالف الكوفيين في توجيه صرف الأسماء، كما خالفهم في توجيه نصب المضارع على الصرف؛ لذلك رأيت أن أخص نصب الأسماء على الصرف عند الخليل بحديث مستقل، ثم أتبع ذلك بالحديث عن نصبها على الصرف عند الفراء.

نصب الأسماء على الصرف عند الخليل والفراء:

لا شك أن أول كلام وجدناه في كتب المتقدمين عن (النصب على الصرف) هو كلام الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب (العين)^(٩٦) وفي كتاب (الجمال)^(٩٧) له، ثم نجده فيما بعد عند الفراء وبعض الكوفيين^(٩٨)، غير أن الخليل يوجه نصب الأسماء على الصرف بتوجيه مغاير لتوجيه الفراء والكوفيين؛ فالأسماء تنصب عنده على الصرف لحلولها محل الجملة الفعلية، كما وجه - سابقاً - نصب الفعل المضارع على الصرف لحلوله محل الجملة الاسمية، أما الفراء والكوفيون فيوجهون نصب الأسماء والأفعال على الصرف بمخالفتها لما قبلها، إما في المعنى أو في اللفظ، وقد سبق بيان نصب الفعل على الصرف.

وهنا أتحدث عن نصب الأسماء على الصرف عند الخليل والفراء، فأقول: إن ما ينصب عند الخليل على الصرف يتناول قضايا لا نجدّها عند الفراء، وكذلك ما ينصب عند الفراء على الصرف يتناول قضايا لا نجدّها عند الخليل، لذلك سأفرد كل واحد منهما بحديث مستقل يستوعب مذهبه في نصب الأسماء على الصرف، وسأبدأ بالحديث عن نصب الأسماء عند الخليل، ثم أتبعه بالحديث عن نصبها عند الفراء، مستعينا بآراء النحاة الآخرين فيما يوضح مسائل الخليل والفراء.

نصب الأسماء على الصرف عند الخليل:

بتتبع فكر الخليل في توجيه نصب الأسماء على الصرف عموماً، وجدتُ أن الأسماء المنصوبة على الصرف عنده على نوعين: مصادر، وأسماء فاعلين، والمصادر على قسمين أيضاً: مصادر متصرفة، ومصادر غير متصرفة، وتوجيهه لنوعي المصادر وأسماء الفاعلين ينطلق من قاعدة رئيسة عنده للمنصوبات على الصرف عموماً، أسماء وأفعالاً.

فقاعدته في نصب الأسماء على الصرف مصادر وغير مصادر، واحدة وهي: حلول تلك الأسماء جميعها محل الفعل، فحين تستغني العرب - في نظره - عن تلك الأفعال بالمصادر أو بأسماء الفاعلين تُنصبُ كلاً منها على الصرف.

وعندما كان موضوع نصب الأسماء على الصرف عند الخليل يتضمن مصادر وأسماء فاعلين، والمصادر تنقسم إلى قسمين: مصادر متصرفة، ومصادر غير متصرفة، ولكل منها توجيهه الخاص، فلا بد من دراسة كل منها على حدته بقصد استيعاب مقاصد الخليل، فالخليل وحده الذي ينصب المصادر وأسماء الفاعلين على الصرف، وسأبدأ بالحدث عن المصادر بقسميها، ثم أتحدث بعد ذلك عن أسماء الفاعلين.

نصب المصادر المتصرفية وغير المتصرفية:

إن المصادر التي تنصب عند الخليل على الصرف قسمان: مصادر متصرفية، ومصادر غير متصرفية، فالمتصرفية هي التي ترفع وتنصب وتجر وتُعرَّف بالألف واللام، وقد ذكر منها الخليل: (بعداً، وسحقاً، ومرحبا، وأهلاً، وسهلاً، وتباً، وقولاً)^(٩٩)، والمصادر غير المتصرفية هي التي تلازم النصب على المصدرية، كـ (سبحان)^(١٠٠)، ولنصب كل منهما عنده على الصرف توجيه. فمراعاة لمقتضى ذلك سأجعل المتصرفية في مبحث، وغير المتصرفية في مبحث آخر، وسأشرح في كل منهما ما يقتضيه مذهب الخليل، ومذهب الفراء والبصريين؛ لنعلم مدى التباين في معالجة هذه القضية بين هذه الأطراف، فضلاً عما ستمدنا به المقارنة من إيضاح للقضية.

فالمصادر التي تنصب عند الخليل على الصرف هي المصادر التي تنصب عند سيبويه والبصريين^(١٠١) والفراء^(١٠٢) على المصدرية بعامل واجب الحذف، وهي على نوعين: مصادر متصرفية، ومصادر غير متصرفية. فالمصادر لمتصرفية هي التي يصح أن تكون مرفوعة، ومنصوبة، ومجرورة، نحو (بعداً وسحقاً)، فقد تقع فاعلاً، أو مفعولاً، أو مجروراً، أو غير ذلك، والمصادر غير المتصرفية هي المصادر التي لم تستعملها العرب إلا منصوبة فقط^(١٠٣)؛ مثل: (سبحان)، وهذان النوعان من المصادر لم يفرق سيبويه والبصريون والفراء^(١٠٤) بينهما من حيث النصب، فكلها عندهم منصوبة على المصدرية^(١٠٥) بعوامل محذوفة واجبة الحذف؛ لأنها بدل من أفعالها، قال ابن مالك^(١٠٦):

والحذف حتم مع آت بدلا من فعله كندلاً اللذ كاندلا

فابن مالك يذكر أن المصدر يحذف عامله متى كان بدلاً من فعله، و الشاطبي يشرح ذلك بأن حذف العامل مقيس في الطلب والدعاء نحو: سقياً ورعياً، بمعنى سقاك الله ورعاك، فهي هنا منصوبة بعوامل محذوفة لا يصح إظهارها؛ لأنها عوض عن عواملها، ومن قواعد النحاة المعتبرة، أنهم لا يجمعون بين العوض والمعوض^(١٠٧). ونصب هذه المصادر على المصدرية بعوامل محذوفة أمر مشهور عند النحاة.

وأما الخليل فإن مذهبه يخالف مذهب النحاة جميعاً؛ لأنه يقول بنصب كثير منها على الصرف، و هو مالا يقوله أحد منهم، لا سيبويه ولا البصريون ولا الكوفيون.

قال سيبويه في المصادر المتصرفة المنصوبة على المصدرية: (باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره، وذلك قولك: سقياً ورعياً، ونحو قولك: خيبةً، ودفعاً، وجدعاً وعقراً، وبؤساً، وأفةً وتفةً، وبعداً وسحقاً. ومن ذلك قولك: نَعْساً وَتَبّاً، وجوعاً وجوساً. ونحو قول ابن ميادة^(١٠٨):

تَفَاقَدَ قَوْمِي إِذْ يَبِيعُونَ مَهْجَتِي بَجَارِيَةٍ بَهْرًا لَهُمْ بَعْدَهَا بَهْرًا
أَي تَبّاً.

وقال^(١٠٩):

ثُمَّ قَالُوا تَحِبَّهَا قَلْتَ بَهْرًا عَدَدَ النَّجْمِ وَالْحَصَى وَالتَّرَابِ
كأنه قال جهداً؛ أي جهدي ذلك.

وإنما ينتصب هذا وما أشبهه إذا ذكر مذكورٌ فدعوت له أو عليه، على إضمار الفعل، كأنك قلت: سقاك الله سقياً، ورعاك الله رعياً، وخييك الله خيبة. فكل هذا وأشباهه على هذا ينتصب.

وإنّما اختزل الفعل ها هنا لأنّهم جعلوه بدلاً من اللفظ بالفعل، كما جعل الحَذَرُ بدلاً من احذر. وكذلك هذا كأنّه بدلٌ من سَقَاكَ اللهُ ورَعَاكَ اللهُ، ومِنْ خِيَيْكَ اللهُ. وما جاء منه لا يَظْهَرُ له فِعْلٌ فهو على هذا المثال نصب، كأنك جعلت بهراً بدلاً من بَهَرَكَ اللهُ، فهذا تمثيلٌ ولا يتكلّم به^(١١٠).

وقال سيبويه أيضاً في المصادر غير المتصرفة المنصوبة على المصدرية: (هذا بابٌ أيضاً من المصادر يَنْتَصِبُ بإضمار الفعل المتروك إظهاره، ولكُنْها مصادر وضعت موضعاً واحداً لا تَتَصَرَّفُ في الكلام تَصَرَّفَ ما ذكرنا من المصادر. وتَصَرَّفَها أنّها تَقَعُ في موضع الجرِّ والرفع وتدخلها الألف واللام، وذلك قولك: سُبْحَانَ اللهِ، وَمَعَاذَ اللهِ، وَرِيحَانَهُ، وَعَمْرُكَ اللهُ إلّا فعلتَ، وَقَعْدَكَ اللهُ إلّا فعلتَ، كأنّه حيث قال: سُبْحَانَ اللهِ قال: تسبيحاً، وحيث قال: وريحانه قال: واسترّزاقاً؛ لأنّ معنى الرِّيحَانِ الرُّزْقُ. فَنَصَبَ هذا على أَسْبَحَ اللهُ تسبيحاً، وَأَسْتَرْزَقَ اللهُ استرّزاقاً؛ فهذا بمنزلة سُبْحَانَ اللهِ وَرِيحَانَهُ، وخَزَلَ الفعل ههنا لأنّه بدلٌ من اللفظ بقوله: سُبْحَكَ وَأَسْتَرْزَقَكَ^(١١١).

هذا هو مذهب النحاة في نصب المصادر المتصرفة وغير المتصرفة.

أما الخليل فإن مذهبه يخالف مذهب الفراء والبصريين، فيذهب إلى أن الناصب لهذه المصادر عامل معنوي هو (الصرف) ولكن في مذهبه تفصيل، وسأذكر توجيهه لنصب المصادر المتصرفة، وغير المتصرفة، كل على حدته.

نصب المصادر المتصرفة على الصرف عند الخليل:

إن المصادر المتصرفة هي: المصادر التي تجري عليها أوجه الإعراب المختلفة؛ الرفع والنصب والجر، وتلحقها الألف واللام^(١١٢)، فمتى دلت هذه المصادر على الأمر أو الدعاء، نُصِبَتْ عند الفراء والكوفيين وسيبويه والبصريين على المصدرية

بعامل محذوف وجوباً، وأما الخليل فإن المصادر الدالة على الدعاء منصوبة عنده بعامل معنوي هو: (الصرف)، قال: (وتقول العرب: بعداً وسحقاً، مصروفاً عن وجهه، ووجهه: أبعد الله وأسحقه، والمصروف ينصب، ليعلم أنه منقول من حال إلى حال، ألا ترى أنهم يقولون: مرحباً وأهلاً وسهلاً، ووجهه: أرحب الله منزلك، وأهلاً لك له، وسهلاً لك)^(١١٣) فالمصادر التي ذكرها، وهي: (بعداً وسحقاً، ومرحباً، وأهلاً، وسهلاً، وتباً، وقولاً)^(١١٤) مصادر متصرفة، ومتى دلت على أمر أو دعاء نصبت عنده على الصرف.

ومعنى نصب المصدر على الصرف عنده؛ أن العرب حين تترك الإتيان بأفعال الأمر الدالة على الدعاء، ثم تأتي في محالها بالمصادر عوضاً عنها، فإن تلك المصادر تنصب على الصرف؛ لأنهم انصرفوا عن تلك الأفعال واستبدلوا بألفاظها المصادر، فمن ثم نصبوا المصادر ليدلوا بنصبها على الانصراف عن الأصل، وهي: أفعال الأمر أو الدعاء، فترك العرب هذه الأفعال وانصرفهم عنها، سمي الخليل هذه الظاهرة بـ (النصب على الصرف)، قال: (والمصروف ينصب، ليعلم أنه منقول من حال إلى حال، ألا ترى أنهم يقولون: مرحباً وأهلاً وسهلاً، ووجهه: أرحب الله منزلك، وأهلاً لك له، وسهلاً لك)^(١١٥)، فالانتقال الذي يعنيه الخليل هو: الانتقال من الفعل إلى المصدر، وهو علة النصب على الصرف عنده. فالنصب على الصرف عنده قضية قياسية مطردة في المصادر المتصرفة التي تحل محل أفعال الأمر أو الدعاء، بل هي قاعدة قياسية في كل ما يقول إنه منصوب على الصرف؛ من الأفعال والأسماء؛ مصادر وأسماء فاعلين، فكل منصوب منها على الصرف قد أحل محل استعمال آخر، ألا ترى أن (سحقاً) حل عنده محل فعل الدعاء: (أسحقه الله)؛ إذ لا يقال (سحقاً أسحقه الله)، و (مرحباً) حل محل الفعل: (أرحب الله منزلك) ولا يقال (مرحباً

أرحب الله منزلك)، و (أهلاً) حل محل الفعل: (أهَّلَكَ الله له)، ولا يقال: (أهلاً أهَّلَكَ الله له)، وهكذا ما كان مثلها، يقاس عليها.

فالحاصل أن نصب المصادر على الصرف عنده منوط بكون هذه المصادر تدل على الأمر أو الدعاء، وأن أفعالها حذفت وأحلت المصادر محلها بحيث لا يصح الجمع بين المصادر وأفعالها نحو: (سحَقاً)، فلا يقال: (سحَقاً أسحقه الله)، وإليك نصوص للخليل الدالة على مذهبه:

(١) قال في العين: (وتقول العرب: بعداً وسحَقاً، مصروفاً عن وجهه، ووجهه: أبعده الله وأسحقه، والمصروف ينصب، ليعلم أنه منقول من حال إلى حال، ألا ترى أنهم يقولون: مرحباً وأهلاً وسهلاً، ووجهه: أرحب الله منزلك، وأهَّلَكَ له، وسهَّله لك)^(١١٦). ف (بعداً) منقول من فعل الدعاء في قولهم: (أبعده الله)، و (سحَقاً) منقول من فعل الدعاء في قولهم: (أسحقه الله)، وكذلك باقي المصادر منقولة من جمل سابقة لها.

(٢) وقال في الجمل: (وقوله: ﴿سَلِّمْ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ﴾^(١١٧) نصب ﴿قَوْلًا﴾^(١١٨) على الصَّرف، أي يقولون قولاً)^(١١٩)، فترى هنا النص على أن: ﴿قَوْلًا﴾ نصب على الصرف، وأن سبب الصرف امتناع الجمع بين الفعل الدال على الدعاء والمصدر.

(٣) وقال في العين أيضاً: (وقوله: مَرَحَبًا، أي: انزل في الرَّحْب والسَّعَةِ، قال الليث: وسئل الخليل عن نُصْبِهِ فقال: فيه كَمَيِّن الفعل، أراد: انزل أو أقم فُنُصِبَ بفعل مضمر، فلما عرف معناه المراد أَمِيتَ الفِعل)^(١٢٠)، فواضح من قوله: (أميت

الفعل) أنه لا يصح إظهاره، لأن المصدر صرف عن الفعل؛ أي حول عنه، ثم إن النص الأول من نصوص الخليل متضمن لنصب المصدر (مرحباً) على الصرف. (٤) وقال في العين أيضاً: (وتباً له، نُصِبَ لأنه مصدرٌ محمول على فعله، كما تقول: سقياً لفلان، معناه: سُقِيَ فلانٌ سقياً، وَتَبَّ يَتَبُّ تَباً وتباً، ولم يجمع اسماً مسنداً إلى ما قبله)^(١٢١). فقوله (ولم يجمع اسماً مسنداً إلى ما قبله)؛ أي أنه لا يصح الجمع بين هذه المصادر الدالة على الأمر أو الدعاء وأفعالها.

نصب المصادر غير المتصرفة على الصرف عند الخليل:

سبق الحديث بأن الخليل ينصب المصادر المتصرفة على الصرف لاشتغالها على أمرين:

الأمر الأول: دلالتها على الأمر أو الدعاء، وهو ما يطلب بحذف أفعالها.

الأمر الثاني: تصرف هذه المصادر، بقبولها مواقع الإعراب المختلفة، والألف واللام فإذا وجد الأمران معاً نصبت عند الخليل على الصرف، نحو قولهم: بعداً وسحقاً، هذه هي الحالة القياسية المعتبرة عند الخليل لنصب المصادر على الصرف.

أما إذا كانت المصادر غير متصرفة، وهي المصادر التي تلازم النصب على المصدرية عند البصريين، فإن نصبها عند الخليل على الصرف ليس بالجد، وإنما الجيد أن تنصب على المصدرية، فيوافق في هذا النوع من المصادر باقي النحاة، قال في العين: (سُبْحَانَ اللَّهِ: تنزيهٌ لله عن كل ما لا ينبغي أن يوصف به، ونُصِبَ في موضعِ فعلٍ على معنى: تَسْبِيحاً لله، تريد: سَبَّحْتَ تَسْبِيحاً لله؛ أي: نَزَّهْتَهُ تنزيهاً، ويقال: نُصِبَ سُبْحَانُ اللَّهِ على الصرف، وليس بذاك، والأول أجود)^(١٢٢).

فالخليل أجاز نصب (سبحان) على الصرف، لكن النصب ليس بجيد، حيث قال: (ويقال: نصب سبحان الله على الصرف، وليس بذاك، والأول أجود)؛ لأن من قياسية النصب على الصرف عنده أن يدل المصدر على الدعاء، و (سبحان) وإن كان مصدراً لكنه لا يدل على الدعاء، وإنما يدل على تنزيه الله وتعظيم شأنه سبحانه، وتنزيه الله وتعظيم شأنه ليس دعاء، وإنما هو مدح وثناء على الله تعالى، فلما لم يكن دالاً على الدعاء، فضل الخليل النصب على المصدرية، وهو إعراب سيبويه^(١٢٣) والفراء، قال الفراء^(١٢٤): وقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ﴾^(١٢٥) نصب لأنها مصدر، وفيها معنى من التعوذ والتنزيه لله عز وجل. فكأنها بمنزلة قوله: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾^(١٢٦) وبمنزلة ﴿عُقْرَانُكَ رَبَّنَا﴾^(١٢٧)، ومع أن الخليل رجح النصب على المصدرية، فقد أجاز النصب على الصرف، ولعله إنما أجازها، لأن في (سبحان) شيئاً من الدلالة على الدعاء، إذ تنزيه الله وتعظيم شأنه فيه ما في الدعاء من الخضوع والتذلل والالتجاء.

وختاماً أشير إلى مسألة وردت عند سيبويه، رأيت أنها تلتقي مع مذهب الخليل في النصب على الصرف، رغم التباين بينهما في أصل القضية، فقد ذكر سيبويه أن الاسم إذا عاقب الفعل، نصب نحو قولهم: (عائذ بالله)، فقد ذكر يونس أن بعض العرب ترفعه على معنى: أنا عائذ بالله، فقال سيبويه: (وإنما كان النصب ها هنا الوجه لأنه موضع يكون الاسم فيه عاقباً للفظ بالفعل، فاختر فيه كما يختار فيما مضى من المصادر التي في غير الأسماء. والرفع جيد لأنه المحذو عنه والمستفهم)^(١٢٨)، وقد سبقت الإشارة إلى أن لسيبويه نصاً آخر في نصب الأفعال على الصرف، وهو قوله: (وتقول: ما أتيتنا فتحدثنا، فالنصب فيه كالنصب في الأول، وإن شئت رفعت على:

فأنت تحدثنا الساعة، والرفع فيه يجوز على ما. وإنما اختير النصب لأن الوجه ههنا وحْدُ الكلام أن تقول: ما أتيتنا فحدثتنا، فلما صرفوه عن هذا الحدّ ضعف أن يضموا يفعل إلى فعلت فحملوه على الاسم، كما لم يجوز أن يضموه إلى الاسم في قولهم: ما أنت منا فتنصرنا ونحوه^(١٢٩) من المحتمل أن سيويه استفاد من توجيه الخليل جزئياً

نصب أسماء الفاعلين على الصرف عند الخليل:

وجدت أن نصب أسماء الفاعلين عند الخليل على الصرف من المسائل التي انفرد بها الخليل، وهي لا تخرج عن القاعدة العامة التي أصلها للنصب على الصرف عموماً، وهي: أنه متى حل الاسم محل الفعل، أو حل الفعل محل الجملة الاسمية نصب على الصرف ما يحلُّ مكان الآخر. هذه قاعدة لا تتخلف عند الخليل في كل منصوب نصب عنده على الصرف، لهذا وجدناه ينصب أسماء الفاعلين على الصرف حين تحل محل الفعل المضارع؛ فقد رأى أن العرب نصبت ﴿قَدِيرِينَ﴾ من قوله تعالى: ﴿بَلَى قَدِيرِينَ﴾^(١٣٠) حين أحلته محل (يقدر)، ونصبت (خارجاً) من قول الفرزدق:

وَلَا خَارِجًا مِنْ فِيٍّ زورَ كَلَامٍ

حين أحلته محل (يخرج)؛ لهذا قال في الجمل: (وَمَنْ الصَّرْفُ أَيْضاً قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿بَلَى قَدِيرِينَ﴾^(١٣١)؛ مَعْنَاهُ بَلَى نَقْدَرُ، فَصَرَفَ مِنَ الرَّفْعِ إِلَى النَّصْبِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: عَلَى مَعْنَى: بَلَى كُنَّا قَادِرِينَ.

قال الشاعر:^(١٣٢)

ألم ترني عاهدت ربي وإنني	لبين رتاج قائماً ومقام
على قسم لا أشتم الدهر مسلماً	وَلَا خَارِجًا مِنْ فِيٍّ زورَ كَلَامٍ

فَنَصَّبُ خَارِجًا عَلَى الصَّرْفِ؛ معناه: ولا يخرج، فلما صرفه نصبه^(١٣٣)

وقد فسر الفراء قول الخليل السابق - دون أن يشير إلى أنه للخليل - بنحو مما سبق، وهو: أن حلول أسماء الفاعلين محل الأفعال أوجب لها النصب على الصرف، لكنه نسب هذا التوجيه للناس، هكذا مطلقاً دون تحديد، وأرى أنه يعني الخليل، وتبعه على ذلك الطبري.

قال الفراء: وقوله عز وجل: ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَن تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾^(١٣٤) جاء في التفسير: بلى نقدر على أن نسوي بنانه، . . . وقوله: ﴿قَدَرِينَ﴾ نصبت على الخروج من ﴿تَجَمَّعَ﴾، كأنك قلت في الكلام: أتحسب أن لن نقوي عليك؟ بلى قادرين على أقوى منك. يريد: بلى نقوى قادرين، بلى نقوى مقتدرين على أكثر من ذا. ولو كانت رفعاً عَلَى الاستئناف - كأنه قال: بلى نحن قادرون على أكثر من ذا - كان صواباً.

وقولُ النَّاسِ: - بلى نقدر، فلما صرفت إلى قادرين نصبت - خطأ؛ لأن الفعل لا ينصب بتحويله من يفعل إلى فاعل. ألا ترى أنك تقول: أتقوم إلينا، فإن حولتها إلى فاعل قلت: أقائم، وكان خطأ أن تقول: أ قائماً أنت إلينا؟ وقد كانوا يحتجون بقول الفرزدق^(١٣٥):

على قسم لا أشتم الدهر مسلماً ولا خارجاً من في زور كلام

فقالوا: إنما أراد: لا أشتم، ولا يخرج، فلما صرفها إلى خارج نصبها، وإنما نصب لأنه أراد: عاهدتُ ربي لا شاتماً أحداً، ولا خارجاً من في زور كلام. وقوله: لا أشتم في موضع نصب^(١٣٦).

ونقل الطبري قول الفراء السابق مع مزيد من الإيضاح، فقال: (اختلف أهل العربية في وجه نصب (قادرين) فقال بعضهم: نُصِبَ؛ لأنه واقع موقع (نفعل)، فلما رُدَّ إلى (فاعل) نُصِبَ، وقالوا: معنى الكلام: أَيْحَسِبُ الإنسان أن لن نجمع عظامهن بلى نقدر على أن نسوي بنانه؛ ثم صرف (نقدر) إلى (قادرين). وكان بعض نحوي الكوفة يقول: نصب على الخروج من نجمع، كأنه قيل في الكلام: أَيْحَسِبُ أن لن نقوى عليه؟ بلى قادرين على أقوى منك، يريد: بلى نقوى مقتدرين على أكثر من ذا. وقال: قول النَّاسِ: (بلى نقدر، فلما صُرِفَتْ إلى قادرين نصبت) خطأ، لأنَّ الفعل لا ينصب بتحويله من يفعل إلى فاعل؛ ألا ترى أنك تقول: أَتَقُومُ إلينا، فإن حولتها إلى فاعل قلت: أَقَائِمُ، وكان خطأ أن تقول قائماً؛ قال: وقد كانوا يحتجون بقول الفرزدق^(١٣٧):

على قسم لا أَشْتَمُ الدهر مسلماً وَلَا خَارِجًا مِنْ فِيٍّ زور كَلَامَ

فقالوا: إنما أراد: لا أَشْتَمُ ولا يخرج، فلما صرفها إلى خارج نصبها، وإنما نصب لأنه أراد: عاهدت ربي لا شأماً أحداً، ولا خارجاً من فيٍّ زور كلام؛ وقوله: لا أَشْتَمُ، في موضع نصب. وكان بعض نحوي البصرة يقول: نصب على نجمع: أي بل نجمعها قادرين على أن نسوي بنانه، وهذا القول الثاني أشبه بالصحة على مذهب أهل العربية^(١٣٨).

وما نسبته الطبري رحمه الله إلى بعض نخاة الكوفة، هو قول الفراء في معاني القرآن، فالطبري رحمه الله يعتمد على معاني القرآن للفراء كثيراً، لكنه - رحمه الله - يعتمد كثيراً ترك نسبة ما ينقله عن الفراء، فينسبه لأهل الكوفة، أو لأهل العربية.

قلت^(١٣٩): إن مما يلفت الانتباه أن الخليل بن أحمد الفراهيدي هو المراد بتخطئة الفراء حين قال: (وقول بعض الناس: - بلى نقدر، فلما صُرِفَتْ إلى قادرين نُصِبَتْ - خطأ؛ لأن الفعل لا ينصب بتحويله من يفعل إلى فاعل)؛ لأن تخطئة الفراء هذه - حسب ما بين أيدينا - تنصرف إلى ما في كتاب الجمل، ولو أن (كتاب الجمل) من تأليف أبي بكر بن شقير البغدادي المتوفي سنة: ٣١٧هـ، أو من تأليف أبي عبد الله الخليل بن أحمد المتوفي سنة ٣٧٩هـ^(١٤٠) لما تمكن الفراء المتوفى سنة ٢٠٦هـ من الرد عليهما لتأخرهما عنه بأمَد طويل جداً، وعليه فليس هناك كوفي معاصر للفراء أو قبله يُنسب إليه (كتاب الجمل)، فالكتاب لل خليل بن أحمد الفراهيدي لأمرين يتعلقان بهذه المسألة، وهما:

أولاً: إن الفراء لا بد أنه يرد على معاصر أو سابق له، وليس هناك كوفي معاصر للفراء أو قبله يُنسب إليه (كتاب الجمل)، هذا إلى أن كتاب (الجمل) يشتمل على غالب المصطلحات الكوفية، وهي من أكبر الحجج التي يعتمد عليها في نفي كتاب (الجمل) عن الخليل أكبر علماء البصرة، فأن نسبة الخليل للبصرة تنفي عنه أن يستعمل المصطلحات الكوفية. أقول وبكل جزم وتأکید: إن أكثر المصطلحات التي يستخدمها أهل الكوفة هي مصطلحات الخليل نفسها، فهم متابعون له في كثير من المصطلحات والمعالجات، وقد ثبت هذا من خلال مقارنة مصطلحات الكوفيين في كتبهم بمصطلحات الخليل النحوية في كتابه (العين)، فقد تطابق غالبها مع مصطلحات الخليل، فدعاني هذا إلى كتابة بحث في هذا الشأن بعنوان: (ال خليل بن أحمد رائد المصطلحات الكوفية)^(١٤١)، ثبت من خلاله أن المصطلحات الكوفية هي مصطلحات الخليل، فمن ثم تصبح هذه الحجة حجة توثق نسبة (الجمل) لل خليل لا حجة تنفي نسبته عنه، ولا سيما حينما تتطابق معالجات كتاب (الجمل) مع معالجات كتاب

(العين) فيما يلتقيان عليه من مسائل نحوية، ومنها مسألة النصب على الصرف، فالفكر الذي عالج به مسألة النصب على الصرف في العين وفي كتاب الجمل فكر واحد، كما سيأتي، ولذا فإن رد الفراء موجه للخليل، لأن الخليل سبق الفراء بزمن قليل هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الخليل هو الذي يعالج القضايا بهذه الطريقة التي اقتبسها منه الكوفيون.

ثانياً: أن المسألة التي ردها الفراء، وهي: (أن الفعل لا ينصب بتحويله من يفعل إلى فاعل) تدل على أن الجمل من صنعة الخليل بن أحمد؛ لأن ما في كتاب (الجمل) يتطابق فكراً مع ما في كتاب (العين) للخليل، وحصول هذا التطابق يعني أن مؤلف كتاب (الجمل) هو مؤلف كتاب العين، ووجه التطابق بين الكتابين أن الخليل ذكر في (العين) أن المصادر حين تحل محل الأفعال تُنصبُ عنده على الصرف، ولهذا مثيل في كتاب (الجمل)، فقد ذكر أن أسماء الفاعلين حين تحل في محال الأفعال تُنصبُ على الصرف كـ (قادرين) حين حل محل (نقدر) نصب على الصرف، وإذا علمنا أن نصب المصادر على الصرف لا يقوله إلا الخليل، وكذلك نصب أسماء الفاعلين على الصرف، إذ لم نجد أحداً يقوله البتة إلا صاحب الجمل، تأكيداً لنا أن الجمل للخليل، كيف وقد انضم لذلك أدلة أخرى، ومنها أن نسخ كتاب الجمل الخطية كلها تنسب الكتاب للخليل، فلم نبن على كلام ابن مسعر المتوفى سنة (٤٤٢هـ) نفي كتاب الجمل عن الخليل، وفي كلام ابن مسعر ما يوهنه، وقد سبق بيانه^(١٤٢).

فالخاص أن القاعدة، العامة التي تم تحصيلها من فكر الخليل؛ أنه متى حل المصدر محل الفعل، نُصب على الصرف، كما أن الفعل متى حل محل الجملة الاسمية نصب على الصرف، فهي قاعدة لا تتخلف عند الخليل في كل منصوب نصب عنده

على الصرف، لهذا فإن نصب أسماء الفاعلين على الصرف حين تحل في محال الأفعال تندرج تحت هذه القاعدة.

ختاماً أشير إلى قضية بالغة الأهمية في فكر الخليل، وهي أنه حين يوجه نصب بعض الأفعال، وبعض المصادر، وبعض أسماء الفاعلين على الصرف، فإنه إنما ذهب لذلك؛ لأنها حلت محل أشياء أخرى، ولكن الأسماء الصريحة كـ (زيد والأسد) لا يمكن أن تحل محل شيء آخر حتى تنصب عنده على الصرف، وإن كان ذلك عنصراً أساساً في مذهب الفراء، ففي مذهبه أن الأسماء الصريحة حين تعطف على ضمير مرفوع متصل دون توكيده، أو فصل بينه وبين العاطف تنصب على الصرف، فقد نصب (أسد) وغيره على الصرف في نحو، قول العرب: (لو تُرِكَتَ وَالْأَسَدُ لَأَكَلَكُ)^(١٤٣)، وما يوجه به الفراء في نحو: (الأسد)، لا يمكن أن يذهب إليه الخليل؛ لأن مذهبه مبني على أنه متى حل شيء محل شيء آخر نصب عنده على الصرف، فـ (الأسد) في قولهم: (لو تُرِكَتَ وَالْأَسَدُ لَأَكَلَكُ)، لم يحل محل شيء آخر، كما حلت الأفعال، والمصادر، وأسماء الفاعلين محال غيرها، لهذا لم أجد شيئاً من الأسماء الصريحة منصوباً عنده على الصرف، وهذا يتسق مع مذهبه عموماً، نعم لا بد أن للخليل توجيهاً آخر لذلك، لكن لم أجده.

نصب الأسماء على الصرف عند الفراء:

إن الأسماء التي تنصب عند الفراء على الصرف هي جزء مما يسميه نحاة البصرة (المفعول معه)، وأما الخليل فليس عنده فيما ينصبه على الصرف ما يصلح أن يكون (مفعولاً معه)؛ لأن مكونات (المنصوب على الصرف) عنده إما أفعال وإما مصادر وإما أسماء فاعلين فقط، وليس منها الأسماء الصريحة التي لا يكون المفعول

معه إلا منها؛ لذا التقى الفراء مع البصريين في أن المنصوب من الأسماء على الصرف لا يكون إلا بصريح الأسماء، لكن ليس كل ما ينصبه البصريون على أنه مفعول معه يكون عند الفراء منصوباً على الصرف، لأن المفعول معه عند البصريين يشتمل على الاسم المعطوف على ضمير مرفوع متصل، نحو: جئتُ وزيداً، وعلى الاسم المعطوف على اسم صريح لا ضمير، نحو: سار محمد والطريق، أما الفراء والكوفيون فلا ينصب عندهم على الصرف من الأسماء إلا ما عطف على ضمير مرفوع متصل، نحو ما مثل به الفراء من قول العرب: لو تُرِكَتِ والأسد لأكلك، وعليه فإن (رحماً) من قول عبد الله بن الزبيري^(١٤٤):

ورأيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورُمحاً

و (الأسد) من قول العرب: لو تُرِكَتِ والأسد لأكلك، يجوز نصبهما عند البصريين على المفعول معه، وأما الفراء فلديه تفصيل، فيجيز في (الأسد) النصب والرفع، النصب على الصرف الذي هو المفعول معه عند البصريين؛ لأن قبله ضمير رفع متصل، والرفع على العطف، وأما (رحماً) وأمثاله مما كان المعطوف عليه اسماً ظاهراً لا ضميراً، فالفراء لا ينصبه على (الصرف)، وإنما هو إما مفعول به لفعل محذوف، أو معطوف على ما قبله، ولاتفاقه مع البصريين في نصب (الأسد) على الصرف، وهو جزء من المفعول معه عندهم نسبوا للكوفيين النصب على الخلاف مطلقاً، دون تحديد لنوع ما قبله، والنصب على الخلاف في الأسماء، هو النصب على الصرف عند الفراء.

هذا هو مذهب الفراء في تحديده لما ينصب من الأسماء على الصرف مقارنة بمذهب البصريين، وأما توجيهه لنصبها على الصرف، فلا يخرج عن الفكر نفسه الذي وجه به نصب الأفعال المضارعة على الصرف؛ لذا نجد يقرن الأفعال المنصوبة على

الصرف، بالأسماء المنصوبة على الصرف في غير موضع، فيجعل بعضها سندا لبعض في تبين المخالفة التي أوجبت النصب على الصرف^(١٤٥).

فقد ذكر أن الأفعال المضارعة متى عُطِفَ منها فعل على آخر لا يصح التشريك بينهما في المعنى كان الأولى فيها النصب على الصرف، ويجوز التشريك على ما سبق، وكذلك الأسماء متى وقعت بعد الواو والمعنى لا يقتضي التشريك بينهما في المعنى كان الأولى نصبها على الصرف، وجازت المتابعة، لهذا قال: (فإن قلت: وما الصرف؟ قلت: أن تأتي بالواو معطوفةً على كلامٍ في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عُطِفَ عليها، فإذا كان كذلك فهو الصَّرْفُ، كقول الشاعر^(١٤٦):

لا تَنَّهُ عن خلق وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيم

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة (لا) في (تأتي مثله) فلذلك سُمِّي صَرَفًا، إذ كان مَعطوفًا ولم يستقم أن يُعاد فيه الحادث الذي قبله. ومثله من الأسماء التي نصبتها العربُ وهي معطوفة على مرفوع قولهم: لو تُرِكَتَ والأسدُ لأكلك، ولو خُلِّيتَ ورأيك لَضَلَلْتَ، لمَّا لم يحسن في الثاني أن تقول: لو تُرِكَتَ وتُرك رأيك لَضَلَلْتَ؛ تهببوا أن يعطفوا حرفًا لا يستقيم فيه ما حَدَثَ في الذي قبله. قال: فإنَّ العربَ تجزُّ الرفع لو تُرِكَ عَبْدُ اللَّهِ والأسدُ لأكله^(١٤٧)، فقول العرب الذي ذكره الفراء (لو تركت والأسد لأكلك) مفاده أن العرب تنصب (الأسد)، وتوجيه النصب عنده على الصرف، ويجوز الرفع على العطف، لكن ليس حسنًا، أو أنه قليل. قال في قوله تعالى (فاستوى وهو بالأفق الأعلى)^(١٤٨): (استوى هو وجبريل بالأفق الأعلى لمَّا أُسري به....، فأضمر الاسم في - استوى، وَرَدَّ عليه (هو)، وأكثر كلام العرب أن يقولوا: استوى هو وأبوه، ولا يكادون يقولون: استوى وأبوه، وهو جائز، لأن في الفعل مضمراً: أنشدني بعضهم^(١٤٩).

ألم تر أن التَّبَعَ يُخْلَقُ عُوْدُهُ وَلَا يَسْتَوِي وَالْخِرُوعُ الْمُتَقَصِّفُ
وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - وَهُوَ أَصْدَقُ قِيلاً - ﴿أَءَاكُنَّا تُرَابًا وَأَبَاؤُنَا﴾^(١٥٠) فَرَدَّ
الآباءَ عَلَى الْمُضْمَرِ فِي ﴿كُنَّا﴾ إِلَّا أَنَّهُ حَسُنَ لَمَّا حِيلَ بَيْنَهُمَا بِالتُّرَابِ. وَالْكَلَامُ: أَئِذَا كُنَا
تُرَابًا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا^(١٥١).

ومعنى كلام الفراء - من مجموع النصين السابقين - أن الأولى نصب الاسم
المعطوف على الضمير المرفوع المتصل إن لم يؤكد الضمير المتصل أو لم يفصل، نحو:
(لو تركتَ والأسد)، والرفع بلا توكيد ولا فاصل جائز عنده لكن ليس حسناً، أو أنه
قليل، مع أن أبا حيان قال في البحر المحيط: ومذهب الكوفيين جواز ذلك، وهو
عندهم فصيح في الكلام^(١٥٢).

وأما البصريون فالعطف بلا توكيد أو فاصل قبيح^(١٥٣)، والقولان متقاربان.
وموجب النصب عند الفراء، أنه يرى أن العرب لما لم تستحسن العطف، أو أنه
قليل، عدلوا عن التشريك والمتابعة، فانصرفوا للنصب، فمن ثَمَّ سُمِيَ الفراء هذه
الظاهرة وهذا الانصراف بـ (النصب على الصرف) في الأسماء كما هنا، وفي الأفعال
كما سبق.

وبعد أن عرفنا منهج الفراء في توجيه نصب الأفعال والأسماء على الصرف،
فإنه برغم وضوح منهجه؛ وهو: الانصراف عن متابعة الثاني لما قبله لما بينهما من
المخالفة، لكن ليس كل مخالفة يمكن أن تكون سبباً للصرف، وإنما نص الفراء
والكوفيون على المخالفات التي يحصل على إثرها النصب واصطلحوا عليها
بمصطلحات محددة، وهي: (النصب على الخلاف)، وذلك في الظرف حين يكون

خبراً، و (القطع) وهو جزء من الحال، و (الخروج) وهو جزء آخر من الحال، والنصب (على الصرف)، وهو في الأفعال وفي الأسماء.

فما حد الاسم المنصوب على الصرف عند الفراء؟.

لقد بين الفراء أن ما ينصب من الأسماء على الصرف هي الأسماء المعطوفة على الضمير المرفوع المتصل إن لم يؤكد بضمير منفصل، أو يفصل بينه وبين العاطف بفواصل أي فاصل، نحو: لو تركت والأسد، ف (الأسد) ينصب على الصرف، وهو الأولى، ويجوز رفعه عطفاً على ما قبله، قال الفراء (فإن قلت: وما الصرف؟ قلت: أن تأتي بالواو معطوفةً على كلامٍ في أوله حادثة لا تستقيم إعادتها على ما عطف عليها، فإذا كان كذلك فهو الصَّرْفُ....، ومثله من الأسماء التي نصبته العرب وهي معطوفة على مرفوع قولهم: لو تركت والأسد لأكلك، ولو خُلّيت ورأيك لضللت: لما لم يحسن في الثاني أن تقول: لو تركت وترك رأيك لضللت؛ تهييوا أن يعطفوا حرفاً لا يستقيم فيه ما حدث في الذي قبله. قال: فإن العرب تميز الرفع لو ترك عبد الله والأسد لأكله)^(١٥٤).

فكلام الفراء السابق يبين أن نصب الاسم على الصرف لا يكون إلا حين يُعطفُ الاسم الظاهر على ضمير رفع متصل غير مؤكد، ولا مفصول بينه وبين العاطف بفواصل. أما إن كان ما قبل الواو اسماً ظاهراً والمعنى على خلاف معنى التشريك، فالفراء لا ينصب شيئاً منه على الصرف، وإنما ينصبه إما على العطف، وإما على أنه مفعول به لفعل محذوف يدل عليه المعنى، فقال في قوله تعالى: ﴿يَجِبَالٌ أَوِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾^(١٥٥).... (الطَّيْرُ) منصوبة على جهتين: إحداهما أن تنصبها بالفعل بقوله: ولقد آتينا داود منا فضلاً. وسحرنا له الطير، فيكون مثل قولك: أطعمته طعاماً

وماء، تريد: وسقيته ماءً.^(١٥٦) وكذا جعل (شركاءكم) من قوله تعالى ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^(١٥٧) مفعولاً به لفعل محذوف تقديره (ادعوا)^(١٥٨) ونصب (رحماً) من قول عبد الله ابن الزبيرى المتقدم، وهو:

ورأيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورُمحاً

مرة على الإتياع^(١٥٩)، ومرة على أنه مفعول به لفعل محذوف^(١٦٠)، ونصب (ماءً) من قول الشاعر^(١٦١):

عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا حَتَّى شَتَّتْ هَمَالَةً عَيْنَاهَا

بالعطف في موضعين من معاني القرآن^(١٦٢) والبصريون ينصبون ما كان معطوفاً على الضمير المرفوع المتصل بدون فاصل أو تأكيد، على أنه مفعول معه والعطف عندهم قبيح، فهم متفقون مع الفراء في هذا، وأما إن كان العطف على اسم ظاهر مخالف لما بعده في المعنى، فالنصب عندهم على المفعول معه، أو على أنه مفعول به لفعل محذوف.

والله أعلم ومنه التوفيق.

الغاية

يعدُّ النحاة الخليل بن أحمد الفراهيدي أكبر رؤساء البصريين تأثيراً في نحوهم، فقد تتلمذ عليه سيبويه صاحب أشهر كتاب في النحو العربي، فكان أثره في كتاب سيبويه ظاهراً لا يدانيه أثر أحد ممن تتلمذ له سيبويه، ومن ثم أصبحت معرفتنا بعلم الخليل مقصورةً على ما جاءنا من قبل سيبويه، ولا أحد يظن أن جانباً من نحو الخليل هو ما يتداوله علماء الكوفة، فقد كان من المسلمات التي لا تناقش أن الخليل بحكم بصريته لا يمكن أن يكون له أثر ظاهر في نحو الكوفة كأثره في نحو البصرة، والحقيقة أن الكوفيين تأثروا بالخليل تأثراً بالغاً، ولربما فاق أثره فيهم أثره في البصريين، فقد تابعوه في كثير من المصطلحات والمعالجات والتعليقات النحوية، وقد كشف هذا البحث حقائق تغاير ما كان من المسلمات التي لا تناقش.

هذا جانب، وجانب آخر وهو أن مصطلح النصب على الصرف وإن استفاده الكوفيون من الخليل، إلا أن له عند الخليل استخداماً مغايراً لاستخدامه عند الكوفيين، فما ينصب على الصرف عند الخليل مبني على أنه متى حل شيء محل شيء آخر نصب على الصرف، فإذا حلت الأفعال محال الجمل الاسمية، أو حلت المصادر محال أفعال الدعاء، أو حلت أسماء الفاعلين محال الأفعال المضارعة نُصِبَتْ على الصرف.

وأما النصب عند الفراء، فإنه يتناول الأفعال والأسماء الصريحة؛ فالأفعال تُنْصَبُ على الصرف حين يفسد معنى العطف، أما الأسماء فتُنْصَبُ على الصرف حين يضعف التركيب بعطف الاسم على الضمير المرفوع المتصل دون توكيده بمنفصل، أو دون فصله بفواصل أي فاصل.

نتائج البحث هي:

- (١) أن للخليل نحواً لم يكشفه سيبويه، مما يدل على أن سيبويه كان يختار من مذهب الخليل ما يراه.
- (٢) أن مصطلح النصب على الصرف من مصطلحات الخليل التي استخدمها الكوفيون.
- (٣) أن النصب على الصرف وإن اتفق الخليل والفراء والكوفيون على استعماله مصطلحاً، إلا أن للخليل توجهاً مغايراً لتوجيه الفراء والكوفيين.
- (٤) أن علة النصب على الصرف عند الخليل علة لفظية لا معنوية، فمتى حل الأقل استعمالاً محل الأكثر استعمالاً نصب على الصرف، فالمصدر إذا حل محل الفعل الدال على الدعاء نُصب على الصرف، وكذلك أسماء الفاعلين حين تحل محل الأفعال المضارعة تنصب على الصرف، ومثلها الأفعال فحين تحل محل الجمل الاسمية تنصب على الصرف.
- (٥) أن الخليل ليس عنده اسم صريح يصح أن يكون منصوباً على الصرف؛ لأن قياس مذهبه يمنع من ذلك، إذ يقتضي النصب على الصرف عنده أن يحل شيء محل شيء آخر، فـ (الأسد) في نحو: (لو تُرِكَتَ والأسدَ لأكلك)، منصوب على الصرف عند الفراء، ولا يصح أن ينصب على الصرف عند الخليل؛ لانعدام ما حل الاسم الصريح محله.
- (٦) أن علة النصب على الصرف عند الفراء والكوفيين تارة تكون معنوية، وتارة تكون لفظية، فالمعنوية في الأفعال، وذلك أنه متى فسد معنى العطف فيها نصبت

على الصرف الأفعال، وأما اللفظية ففي الأسماء، فإنه متى ضعف عطف الاسم على الضمير المرفوع بلا فاصل أو تأكيد قبّح التركيب فينصب على الصرف (٧) أن مذهب الفراء في نصب الأسماء على الصرف جزء من مصطلح المفعول معه عند البصريين، فليس كل مفعول معه عند البصريين منصوباً على الصرف عند الفراء.

الهوامش والتعليقات:

- ١ - عقد له في الكتاب: ١ / ٤٢١ باب باباً سماه: مَجْرَى النعتِ على المنعوتِ. . . .
- ٢ - الكتاب: ١٧٦ / ٢.
- ٣ - انظر مثلاً شرح السيرافي: ٢٢٩ / ٣ وسر صناعة الإعراب: ١ / ٢٧٥، والإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: ٢ / ٤٥٢ (عامل النصب في الفعل المضارع بعد واو المعية) و: ٢ / ٤٥٤ (عامل النصب في الفعل المضارع بعد فاء السببية).
- ٤ - المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري: ١٦٢.
- ٥ - انظر الخليل رائد المصطلحات الكوفية، المبحث الأول: (نسبة كتاب العين للخليل ٥٦٤-٥٧٤)
- ٦ - انظر النصب على الخلاف في ضوء نظرية العامل: ١٩٠، والصرف بين سيبويه والفراء: ٦٩.
- ٧ - سر صناعة الإعراب ص: ١ / ٢٧٥.
- ٨ - الإنصاف: ٢ / ٤٦٢، و: ٢ / ٤٥٤.
- ٩ - الخروج، والقطع، والمخالفة مصطلحات يُنصب ما بعدها لمخالفتها ما قبلها، لكن لكل مخالفة توجيهن خاص، فمن ثم يستخدم كل نوع لغرض لا يتجاوزه غالباً.
- ١٠ - انظر مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: ٣٦٤.
- ١١ - مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: ٣٦٤.
- ١٢ - والمصطلح النحوي للقوقزي: ١٨٧ وما بعدها. ١٠٥ وما بعدها.
- ١٣ - مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحليل مدلولاتها.
- ١٤ - تاريخ العلماء النحويين: ٤٨-٤٩.
- ١٥ - الجمل: ٣٤.

- ١٦ - انظر مصادر الشعر الجاهلي، وما قاله عن الاضافات التي في الكتاب للأخفش وللجرمي ٥٩٤، وانظر: البحث اللغوي عند العرب: ١٨٧، وانظر مقدمة مجاز القرآن لأبي عبيدة: ٢٦.
- ١٧ - العين: ٥٢/٢، ١٥١/٣، ١٤٩/٥.
- ١٨ - الجمل: ٦٨، ١٤٢.
- ١٩ - المقاصد الشافية للشاطبي: ٥٧٧/٥.
- ٢٠ - قال الخليل: (الصرف إجراء الكلمة بالتثوين) العين: ١٠٩/٧، وقال المبرد (الصرف إنما هو التثوين، والأفعال لا تثوين فيها ولا خفض، فمن ثم لا يخفض ما لا ينصرف إلا أن تضيفه أو تدخل عليه ألفا ولاما، فتذهب بذلك عنه شبه الأفعال، فترده إلى أصله) المقتضب: ١٧١/٣.
- ٢١ - معجم مقاييس اللغة: صرف ٣/٣٤٣.
- ٢٢ - ديوانه: ١٦، والكتاب ١/٣٥٥، والنحوض: اللحم المتراكب من عظم خلقها، والبازل هنا هو ناب الناقة حين يبزل؛ أي يشق اللحم، والقعو: ما تدور عليه البكرة.
- ٢٣ - لسان العرب: صرف وانظر الصحاح: صرف.
- ٢٤ - العين: ٥٢/٢.
- ٢٥ - إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس: ٧/٢.
- ٢٦ - انظر مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: ٣٦٤، والنصب على الخلاف في ضوء نظرية العامل: ١٩٠.
- ٢٧ - العين: ٥٢/٢، ١٥١/٣، ١١٠/٨.
- ٢٨ - الجمل: ٥٨، ٦٨، ٧٠.
- ٢٩ - انظر الأنصاف مثلا: ٥٥٥، ٥٥٧، وسر صناعة الإعراب: ٢٧٤ فما بعدها، وشرح المفصل لابن يعيش: ١٨/٦ فما بعدها.

- ٣٠ - معان القرآن للفراء: ٣٤ / ٢، ومختصر النحو لابن سعدان: ٨٦، وتفسير الطبري: ٩٢ / ٦، وإيضاح الوقف والابتداء: ١ / ١١٨، ١٣٨، ١٣٩، ٢ / ٦٦٣، ٦٩٢، ٨٨١ والزاهر: ١ / ١٢٩.
- ٣١ - قال ابن يعيش: فأما الفاء فينتصب الفعل بعدها على تقدير أن أيضاً، وذلك إذا وقعت جواباً للأشياء التي ذكرناها، وهي: الأمر، والنهي، والنفي، والاستفهام، والتمني، والعرض. ومنهم من يضيف إليها الدعاء، ويجعلها سبعة، ومنهم من يجتزئ عن كل ذلك بالأمر وحده لأن اللفظ واحد. شرح المفصل: ٧ / ٢٦، قلت: بعضهم يجعلها ستة، وبعضهم يجعلها سبعة، وبعضهم يجعلها ثمانية، وبعضهم يجعلها عشرة. انظر الجمل للخليل: ٣١٣، و شرح السيرافي: ٣ / ٢٢٨، وسر صناعة الإعراب: ٢٧٤، والتبصرة والتذكرة: ١ / ٣٩٩، و شرح ابن يعيش: ٧ / ٢٦، و رصف المباني في شرح حروف المعاني: ٣٨٠.
- ٣٢ - البيت من الأبيات الشوارد، فهو للمتوكل الكناني في شعره: ٨١ وفي الجمل للخليل: ٦٨ ولأبي الأسود الدؤلي في ديوانه ١٣٠، ونسبه في الكتاب: ٣ / ٤٢، للأختل، وانظره في معاني القرآن للفراء: ١ / ٣٤، ١١٥، ٤٠٨، ٤١٠، المقتضب: ٢ / ٢٦، و شرح السيرافي على الكتاب: ٣ / ٢٣٥.
- ٣٣ - الرجز في ديوان أبي النجم العجلي: ٨٢، والكتاب: ٣ / ٣٥، والأصول لابن السراج: ٢ / ١٨٣، وسر صناعة الإعراب: ٢٧٤، و رصف المباني: ٣٨١، وانظر تحريجات أخرى في الديوان.
- ٣٤ - انظر مذهب الفراء والكوفيين في: شرح المفصل لابن يعيش: ٦ / ٢١.
- ٣٥ - ديوان النابغة: ١٢١، والكتاب: ٣ / ٣٦-٣٧، والمقتضب: ٢ / ١٦.
- ٣٦ - الكتاب: ٣ / ٣٦-٣٧.
- ٣٧ - الكناية والمكي من مصطلحات الخليل في العين: ٤ / ١٠٥ وفي الجمل كما هنا، والكناية هنا الضمير (أنت).
- ٣٨ - سورة محمد: ٣٥.

- ٣٩ - الآية: ٤٢.
- ٤٠ - الجمل: ٦٨-٦٩.
- ٤١ - العين: ٥٢/٢.
- ٤٢ - حين أعبر عن انصراف العرب الى الأقل، لا أعني انصرفوا إلى الضعيف، فقد ورد القليل في القرآن، كقوله تعالى (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) الأنبياء: من الآية ٣ وهي لغة بعض من العرب، فذكر سبويه أن هه اللغة قليلة، فهو لا يسم القرآن من خلال هذه اللغة بالضعف.
- ٤٣ - انظر معاني القرآن: ١/٣٣، ٢، ٧١.
- ٤٤ - معاني القرآن: ١/٣٢-٣٣.
- ٤٥ - معنى (يُكرُّ)؛ أي يعطف، فالتكرير أحد المصطلحات الكوفية، ومعناه هنا العطف، ويعبر عنه بالرد أيضا.
- ٤٦ - معاني القرآن: ١/٢٣٥.
- ٤٧ - (تفسير الطبري) جامع البيان عن تأويل القرآن: ٦/٩٢.
- ٤٨ - معاني القرآن للفراء: ١/٢٧، ٣٤، ١١٥، ٢٢١، ٢٧٦، ٣٩١، ٢/٢٦٣، ٣/٦٤، ومختصر النحو لابن سعدان: ٨٦، وتفسير الطبري: ٦/٩٢، ٩/٢٠٨، ١٠/٣٦٥، ٢٠/٥١٩، ٢١/٢٢٩، وإيضاح الوقف والابتداء: ١/١١٨، ١٣٨، ١٣٩، ٢/٦٦٣، ٦٩١-٦٩٢، ٨٨١.
- ٤٩ - البقرة: ٤٢.
- ٥٠ - الجمل: ٦٨.
- ٥١ - سبق تخريجه.
- ٥٢ - معاني القرآن: ١/١١٥.
- ٥٣ - يعني بـ (الأفاعيل) الأفعال.
- ٥٤ - مردودة؛ أي معطوفة.

- ٥٥ - معاني القرآن: ٣٤ / ١.
- ٥٦ - الأنفال: ٢٧.
- ٥٧ - سبق تخريجه ص: ١٩
- ٥٨ - لم أجد من ذكر هذه القراءة إلا الفراء:
- ٥٩ - معان القرآن: ٤٠٨ / ١.
- ٦٠ - معاني القرآن: ١١٥ / ١.
- ٦١ - الكتاب: ٣١ / ٣.
- ٦٢ - الكتاب: ٣٤٧ / ١، وانظر ما سيأتي ص: ٤٦.
- ٦٣ - الجمل: ٦٩.
- ٦٤ - العين: ٥٢ / ٢.
- ٦٥ - انظر سر صناعة الإعراب: ٢٥١ فما بعدها، والجنى الداني في حروف المعاني: ١٢١، ورصف المباني في شرح حروف المعاني: ٣٧٦.
- ٦٦ - الإيضاح للفارسي: ٣١٢.
- ٦٧ - البسيط في شرح جمل الزجاجي: ٢٣٢ / ١.
- ٦٨ - سر صناعة الإعراب: ٢٥٢ / ١.
- ٦٩ - التصريح بمضمون التوضيح: ٣٨٤ / ٤.
- ٧٠ - البقرة: ٢٨٤.
- ٧١ - رصف المباني: ٣٨٥-٣٨٦.
- ٧٢ - الجواب الذي لا يصح أن يكون شرطاً، إذا كان جملة اسمية، أو جملة طلبية، أو جملة فعلية جامدة، أو مقرونة بقد، أو بتنفيس، أو بنفي بـ (لن، وما، وإن) انظر أوضح المسالك: ١٨٢ / ٣-١٨٣، والتصريح بمضمون التوضيح: ٣٨٤-٣٨٥ / ٤.

٧٣ - أكثر من فصل في أحكامها فيما اطلعت عليه أبو الحسن بن عصفور: شرح الجمل: ١٤٣/٢ - ١٥٦ ثم إن أكثر النحاة على أن الأجوبة ستة، انظر معاني القرآن للأخفش: والإيضاح للفارسي: ٣١٢ والتبصرة والتذكرة ٣٩٩/١، والفصول المفيدة في الواو المزيّدة لصلاح الدين العلائي: ٢٠٧ قال ابن يعيش: (وهي: الأمر، والنهي، والنفي، والاستفهام، والتمني، والعرض. ومنهم من يضيف إليها الدعاء، ويجعلها سبعة، ومنهم من يجتزئ عن كلّ ذلك بالأمر وحده لأنّ اللفظ واحد. شرح المفصل لابن يعيش: ٢٦/٦، وأوصلها في رصف المباني: ٣٧٩ إلى عشرة أشياء.

٧٤ - شرح عدة الحافظ وعمدة اللفظ: ٣٤٢.

٧٥ - البقرة: ٣٥.

٧٦ - الكتاب: ٢٨/٣، ٣٠، المقتضب: ١٣/٢، وتفسير الطبري: ٥٥٧/٥، وانظر التبصرة والتذكرة: ٤٠٢/١.

٧٧ - انظر الكتاب: ٢٨/٣، ٣٠، والمقتضب: ١٣/٢، وتفسير الطبري: ٥٥٧/٥، وشرح السيرافي: ٢٢٨/٣، شرح الجمل لابن عصفور: ١٤٤/٢ وشرح ابن يعيش: ٢٧/٦.

٧٨ - من نصب الاسم على نحو هذه المخالفة عند الكوفيين قول العرب: (لو تركت والأسد لأكلك)، فإنه لا يحسن عند النحاة العطف على ضمير الرفع المتصل إلا بعد توكيد أو فصل، فلما لم يؤكّد ولم يفصل انصرفوا عن الرفع إلى النصب، وهذه المخالفة ينصبه البصريون على أنه مفعول معه، قال ابن مالك:

والعطف إن يمكن بلا ضعف أحق والنصب مختار لدى ضعف النسق

٧٩ - البقرة: ٣٥.

٨٠ - ديوان أمريّ القيس: ٣٢٩، ومعن قوله: (صوب ولا تجهدن) ؛ أي خذ عفوه، ولا تحمله على العدو الشديد فيصرعك، يقال أذراه عن فرسه؛ أي صرعه، والقطاة مقعد الرديف.

٨١ - يعني أن امرأ القيس جزم (يذريك)، فقال؛ (يُذرك).

- ٨٢ - طه: ٨١.
- ٨٣ - طه: ٦١.
- ٨٤ - النساء: ١٢٩.
- ٨٥ - معاني القرآن: ٢٦-٢٧/١.
- ٨٦ - الأنعام: ٥٢.
- ٨٧ - مردودة؛ أي معطوفة، فالرد من مصطلحات الكوفيين ويقابله عند البصريين العطف.
- ٨٨ - (على محل) أي على جار ومجرور، والكوفيون يسمون الجار والمجرور والظرف محلاً.
- ٨٩ - سبق تخريجه.
- ٩٠ - معاني القرآن: ٢٧-٢٨/١.
- ٩١ - الخلاف هنا مرادف لمعنى الصرف.
- ٩٢ - شرح السيرافي: ٢٢٨-٢٢٩/٣.
- ٩٣ - انظر مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغ والنحو: ٣٦٤ وما بعدها.
- ٩٤ - معاني القرآن: ٢٧/١.
- ٩٥ - انظر الباب في علل البناء والإعراب: ٤٠/٢.
- ٩٦ - العين: ٥٢/٢.
- ٩٧ - الجمل: ٦٨.
- ٩٨ - معاني القرآن: ٣٣-٣٤/١، ومختصر النحو لابن سعدان: ٨٦، وتفسير الطبري: ٩٢/٦، وإيضاح الوقف والابتداء: ١٣٩/١.
- ٩٩ - انظر المصادر الستة الأولى في العين: ٥٢/٢، ٢١٥/٣، ١١٠/٨ وانظر المصدر (قولاً) في الجمل: ٧٠، وسيأتي.

- ١٠٠ - العين: ١١٩/٣.
- ١٠١ - الكتاب: ٣١١-٣١٢، وانظر الأصول لابن السراج: ٢/٢٥١-٢٥٢، و شرح السيرافي: ٢/٢١٥، والمقاصد الشافية: ٣/٢٤١.
- ١٠٢ - معاني القرآن: ٢/١٠٥.
- ١٠٣ - انظر شرح السيرافي: ٢/٢١٥، والمقاصد الشافية: ٣/٢٤١.
- ١٠٤ - معاني القرآن: ١/٣٩، ١٨٨، ٢/١٠٥.
- ١٠٥ - مجالس ثعلب: ١/٢١٦.
- ١٠٦ - المقاصد الشافية للشاطبي: ٣/٢٤٠.
- ١٠٧ - المقاصد الشافية للشاطبي: ٣/٢٤١.
- ١٠٨ - البيت في الكتاب: ١/٣١١، والكامل للمبرد: ٣/٧٩٥، و شرح السيرافي: ٢/٢٠٥.
- ١٠٩ - البيت لعمر بن ربيعة في الكتاب: ١/٣١١، والكامل للمبرد: ٣/٧٩٥، والخصائص: ٢/٢٨٣.
- ١١٠ - الكتاب: ١/٣١١-٣١٢، وانظر الأصول لابن السراج: ٢/٢٥١-٢٥٢.
- ١١١ - الكتاب: ١/٣٢٢.
- ١١٢ - الكتاب: ١/٣٢٢، و شرح السيرافي: ٣/٢١٥.
- ١١٣ - العين: ٢/٥٢.
- ١١٤ - (قولا) ذكره في الجمل: ٧٠.
- ١١٥ - العين: ٢/٥٢.
- ١١٦ - العين: ٢/٥٢.
- ١١٧ - يس: ٥٨.
- ١١٨ - النصب قراءة: أبي وعبد الله وعيسى: الدر المصون: ٩/٢٨٠.

- ١١٩ - الجمل: ٧٠.
- ١٢٠ - العين: ٢١٥ / ٣.
- ١٢١ - العين: ١١٠ / ٨.
- ١٢٢ - العين: ١٥١ / ٣.
- ١٢٣ - الكتاب: ٣٢٢ / ١، ومعاني القرآن للأخفش: ٦٤ / ١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢٢٥ / ٣.
- ١٢٤ - معاني القرآن: ١٠٥ / ٢.
- ١٢٥ - النحل: ٥٧.
- ١٢٦ - يوسف: ٣٣، ٧٩.
- ١٢٧ - البقرة: ٢٨٥.
- ١٢٨ - الكتاب: ٣٤٧ / ١.
- ١٢٩ - الكتاب: ٣١ / ٣، وانظر ما سبق ص: ٢٦.
- ١٣٠ - القيامة: ٤.
- ١٣١ - القيامة: ٤.
- ١٣٢ - ديوان الفرزدق: ٧٦٩، والجمل للخليل: ٦٩، والكتاب: ٣٤٦ / ١، والمقتضب: ٢٩٦ / ٣، ٣١٣ / ٤، وتفسير الطبري: ٤٧٣ / ٢٢، وشرح السيرافي: ٢٣٤ / ٢.
- ١٣٣ - الجمل: ٦٩.
- ١٣٤ - القيامة: ٤.
- ١٣٥ - سبق تخريجه.
- ١٣٦ - معاني القرآن: ٢٠٨ / ٣.

- ١٣٧ - سبق تخريجه.
- ١٣٨ - تفسير الطبري: ٢٣/٤٧٣-٤٧٤.
- ١٣٩ - انظر ما سبق ص: ٧ وما بعدها.
- ١٤٠ - أنظر تفصيل ذلك في مقدمة (كتاب الجمل في النحو) لأبي بكر بن شقير البغدادي، تحقيق على سلطان الحكمي، ومقدمة (المحلى وجوه النصب) لأبي بكر بن شقير البغدادي، ، تحقيق الدكتور: فايز فارس، وكلا الكتابين كتاب واحد، حققه الدكتور: فخر الدين قباوة تحقيقا ثالثا سماه كتاب الجمل تصنيف الخليل بن أحمد الفراهيدي.
- ١٤١ - نشر البحث في مجلة كلية دار العلوم / جامعة القاهرة/ العدد ٨٦.
- ١٤٢ - انظر ما سبق ص: ٧ وما بعدها.
- ١٤٣ - معاني القرآن: ٢ / ٧١.
- ١٤٤ - البيت في شعر ابن الزبيري جمع الدكتور: يحيى الجبوري: ٣٢، وله تحريجات كثيرة هناك، وزد عليها معاني القرآن للفراء: ١ / ١٢١، ٤٧٣، ٣ / ١٢٣، ومعاني القرآن للأخفش: ١ / ٢٧٧، ٢٨٣، ومجاز القرآن: ٢ / ٣٢، والمقتضب: ٢ / ٥٠ وتفسير الطبري: ٢٢ / ٢٠٨، والإنصاف: ٢ / ٦١٢، وشرح ابن يعيش: ٢ / ٥٠.
- ١٤٥ - انظر معاني القرآن: ١ / ٣٤، ٢ / ٧١، وانظر مصطلحات النحو الكوفي للخران: ١٠٦ وما بعدها، والمصطلح النحوي للقوزي: وما بعدها.
- ١٤٦ - سبق تخريجه ص:
- ١٤٧ - معاني القرآن: ١ / ٣٤، ٢ / ٧١، وانظر مصطلحات النحو الكوفي للخران: ١٠٦ وما بعدها، والمصطلح النحوي للقوزي: ١٨٧ وما بعدها.
- ١٤٨ - النجم: ٦.

- ١٤٩ - البيت لجريز، وهو في ديوانه ٩٣٢/٢: ومعاني القرآن للفراء: ٩٥/٣، وتفسير الطبري/١٢/٢٢، وارتشاف الضرب: ٢٤٢٦، و (يُخْلَقُ) ؛ يصبح أملس، وفي الديوان، وتفسير الطبري: (يَصْلُبُ) مكان (يُخْلَقُ).
- ١٥٠ - النمل: ٦٧.
- ١٥١ - معاني القرآن: ٩٥/٣، وتفسير الطبري: ١٢/٢٢، وارتشاف الضرب: ٢٤٢٦.
- ١٥٢ - البحر المحيط: ٢٤٦/٤.
- ١٥٣ - الانصاف: ٣٨٨/٢.
- ١٥٤ - معاني القرآن: ٣٤/١.
- ١٥٥ - سبأ: ١٠.
- ١٥٦ - معاني القرآن: ٣٥٥/٢.
- ١٥٧ - يونس: ٧١.
- ١٥٨ - معاني القرآن: ٤٧٣/١.
- ١٥٩ - معاني القرآن: ١٢١/١.
- ١٦٠ - معاني القرآن: ٤٧٣/١.
- ١٦١ - البيت سمعه الفراء من أحد بني دبير من ثم من بني أسد معاني القرآن: ١٢١/١، ٤٧٣، ومعاني القرآن للأخفش: ٢٧٧/١، ٢٨٣، والمقاصد الشافية للشاطبي: ٣/٣٤١.
- ١٦٢ - معاني القرآن: ١٤/١، ١٢٤.

مصادر البحث:

- الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن السراج البغدادي / تحقيق الدكتور: عبد الحسين الفتلي / الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م / مؤسسة الرسالة بيروت.
- الأضداد / لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / الكويت / ١٩٦٠م.
- إعراب القرآن لأبي جعفر؛ أحمد بن محمد بن محمد النحاس / تخريج وتحقيق الدكتور: محمد محمد تامر، والدكتور: محمد رضوان، والشيخ: محمد عبد المنعم.
- الأعلام / خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي / دار العلم للملايين / الطبعة الخامسة ٢٠٠٢م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة / لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطبي / تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم / دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت / الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين / لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق الشيخ: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك / لجمال الدين بن هشام الأنصاري / تحقيق الشيخ: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- إيضاح الوقف والابتداء / لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري / تحقيق محمد محيي الدين عبد الرحمن رمضان / مطبوع مجمع اللغة العربية بدمشق / دمشق ١٣٩٠هـ - ١٩٧١.

- البحث اللغوي عند العرب / لأحمد مختار عبد الحميد عمر / عالم الكتب / الطبعة الثامنة / ٢٠٠٣ م.
- البحر المحيط / لأبي حيان / نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة / الرياض.
- البسيط في شرح جمل الزجاجي / لابن أبي الربيع الأشيلي / تحقيق ودراسة الدكتور عياد بن عيد الشبيقي / دار الغرب الإسلامي / الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم / لأبي المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخي المعري / تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو / هجر للطباعة والنشر / القاهرة / الطبعة الثانية: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- التبصرة والتذكرة / لأبي محمد عبد الله بن علي الصيمري / تحقيق الدكتور: فتحي أحمد مصطفى علي الدين نشر جامعة أم القرى / الطبعة الأولى: ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م دار الفكر دمشق.
- التصريح بمضمون التوضيح / للشيخ خالد الأزهرى / دراسة وتحقيق الدكتور: عبد الفتاح بحيري إبراهيم.
- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن / لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري / تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر / دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان / الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

- الجمل في النحو/ للخليل بن أحمد الفراهيدي/ تحقيق فخر الدين قباوة/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ الطبعة الاولى: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الجمل في النحو/ لابن شقير البغدادي/ رسالة ماجستير بكلية الشريعة بمكة المكرمة عام ١٣٩٩هـ/ دراسة وتحقيق على سلطان الحكمي.
- الجنى الداني في حروف المعاني/ لحسن بن قاسم المرادي/ تحقيق: طه محسن/ جامعة الموصل/ ١٩٧١م.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني/ دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي.
- الخليل بن أحمد رائد المصطلحات الكوفية/ للدكتور: حماد بن محمد الشمالي/ مجلة كلية دار العلوم/ العدد: ٨٧ فبراير ٢٠١٦م.
- ديوان امرئ القيس/ لأبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بـ (الأعلم الشتمري) اعتنى بتصحيحه/ الشيخ ابن أبي شنب/ المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع/ ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب/ تحقيق الدكتور: نعمان محمد أمين طه/ مطابع دار المعارف/ ١٩٧١م.
- ديوان الفرزدق/ بعناية: أحمد إسماعيل الصاوي/ سنة: ١٣٥٤هـ.
- ديوان النابغة الذبياني/ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار المعارف- مصر
- ديوان أبي النجم العجلي/ صنعه وشرحه/ علاء الدين أغا/ النادي الأدبي - الرياض- مطابع الفرزدق/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- الزاهر في شرح معاني كلمات الناس / لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري / تحقيق حاتم الضامن / دار الرشيد للنشر - الجمهورية العراقية - وزارة الثقافة / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني / لأحمد بن عبد النور المالقي / تحقيق: أحمد محمد الخراط / دمشق - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- سر صناعة الإعراب / لأبي الفتح بن جني / تحقيق: د. حسن هندراوي / دار القلم - دمشق / الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- شرح الجمل لابن عصفور الأشيلي / تحقيق صاحب أبو جناح / الجمهورية العراقية / مطابع مديرية دار الكتب - جامعة الموصل - ١٩٨٢م.
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات / لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري / تحقيق: عبد السلام محمد هارون / دار المعارف / الطبعة: الخامسة.
- شرح الكافية الشافية لابن مالك / جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني / دراسة وتحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي / جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة / الطبعة: الأولى.
- شرح كتاب سيبويه / لأبي سعيد السيرافي / تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي / توزيع مكتبة الباز / مكة المكرمة.
- شرح المفصل / لابن يعيش / عالم الكتب / بيروت مكتبة المتنبى القاهرة

- شعر عبد الله بن الزبيري؟ جمع وتحقيق الدكتور: يحيى الجبوري / مؤسسة الرسالة- بيروت / الطبعة الأولى- ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
- شعر المتوكل الكناني / صنعة: يحيى الجبوري / مكتبة الأندلس - بغداد.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية / لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي / تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار / دار العلم للملايين - بيروت / الطبعة الرابعة: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
- الصرف بين سيبويه والفراء / للدكتور: حسن حمزة، والدكتور سلام بزي / مجلة مجمع اللغة العربية الأردني / العدد: ٥٣ ذو القعدة: ١٤١٧هـ- كانون: ١٩٩٧م.
- طبقات النحويين واللغويين / لأبي بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم / الطبعة: الثانية دار المعارف.
- علل النحو / لأبي الحسن محمد بن عبد الله الوراق / تحقيق الدكتور: محمود جاسم محمد الدرويش / الطبعة الأولى- ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م - مكتبة دار الرشد الرياض.
- كتاب العين / لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي / تحقيق: الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي / وزارة الثقافة والإعلام / الجمهورية العراقية / دار الرشد للنشر / سلسلة المعاجم والفهارس ١٩٨٠م.
- الفرق بين الأحرف الخمسة / لأبي محمد بن السيد البطليوسي.

- الفصول المفيدة في الواو المزيّدة/ لصلاح الين خليل بن كيكليدي العلائي/ تحقيق الدكتور: حسن الشاعر/ دار البشير - الطبعة الأولى - عمان/ ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الكتاب/ لسيويو (عمرو بن عثمان بن قنبر) تحقيق: عبد السلام محمد هارون/ مكتبة الخانجي/ القاهرة/ الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ما ينصرف وما لا ينصرف/ لأبي إسحاق الزجاج/ تحقيق هدى قراعة/ القاهرة: ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- مجاز القرآن/ لأبي عبيدة معمر بن المثنى/ تحقيق الدكتور: محمد فؤاد سزكين/ مكتبة الخانجي/ القاهرة.
- مجالس ثعلب/ لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب/ شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون/ النشرة الثانية/ دار المعارف/ مصر ١٩٦٠م.
- مختصر النحو/ لأبي جعفر محمد بن سعدن الضرير الكوفي/ دراسة وتحقيق/ الدكتور: حسين أحمد بو عباس/ حوليات الآداب والعلوم الإنسانية/ مجلس النشر العلمي/ جامعة الكويت ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو/ للدكتور مهدي المخزومي/ أبو ظبي - المجمع الثقافي.
- المذكر والمؤنث/ لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري/ تحقيق الدكتور: طارق عبد عون الجنابي/ الطبعة الأولى/ مطبعة العاني/ بغداد ١٩٧٨م.

- مصادر الشعر الجاهلي/ لناصر الدين الأسد/ دار المعارف بمصر/ الطبعة السابعة/ ١٩٨٨م.
- مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحليل مدلولاتها/ للدكتور عبد الله الحمد الخثران/ دار هجر للطباعة والنشر/ الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م الدكتور عبد الله الحمد الخثران بعنوان: (مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحليل مدلولاتها/ دار هجر للطباعة والنشر/ الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري/ للدكتور عوض القوزي/ طبع شركة الطباعة العربية السعودية/ الرياض/ نشر عمادة شؤون المكتبات - جامعة الرياض.
- معاني القرآن/ للأخفش الاوسط؛ أبي الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري/ تحقيق الدكتور: فايز فارس/ الطبعة الاولى ١٤٠٠هـ - ١٩٧٠م.
- معاني القرآن/ لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء/ تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون/ الهيئة العامة المصرية للكتاب/ الطبعة: الاولى ١٩٧٢م.
- معجم مقاييس اللغة/ لأبي الحسين أحمد بن فارس/ تحقيق/ عبد السلام محمد هارون/ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي/ الطبعة الثانية - ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية/ لأبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي/ تحقيق عدد من اساتذة جامعة أم القرى/ نشر جامعة أم القرى/ الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ - ١٠٠٧م.

- المقتضب/ لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد/ تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة/
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ القاهرة ١٣٩٩هـ.
- النصب على الخلاف في ضوء نظرية العامل/ للدكتور: فارس محمد عيسى ضمن
مجلة مؤتة للبحوث والدراسات / المجلد الثامن/ العدد السادس / ١٩٩٣م.

نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيمية وفتجنشتاين: دراسة لسانية

أ.د. محمد محمد يونس علي

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشارقة

نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيمية وفتجنشتاين: دراسة لسانية

د. محمد محمد يونس علي

ملخص البحث

يتناول البحث آراء ابن تيمية وفتجنشتاين ونظريتهما البراغماتية، ويربطها بأصولها الأنطولوجية والإبيستمولوجية. وسيناقش نقدهما للذرية atomism (التي ترى أن الكلمة هي الحامل الأساسي للمعنى) والوضعية الدلالية semantic foundationalism (التي ترى إمكان تحديد معاني الكلمات قبل وضعها في السياقات التي ترد فيها ومستقلة عنها)، وجدلهما من أجل صوغ نظرية سياقية contextualism أو ما اصطلح عليه في الغرب بـ الشمولية الدلالية semantic holism. وعلى الرغم من تركيز البحث حول نظريتهما في الاستعمال، فإنه سيشمل أيضا موقفهما من الحد والنسبية وثنائية الكليات والجزئيات والطريقة التي تبدو فيها العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي. ويرمي البحث إلى المقارنة بين تبصرات المفكرين في اللغة والفلسفة وبيان كيف تتشابه آراؤهما ومدى اختلافها.

Use in the Works of Ibn Taymiyyah and Wittgenstein: A Comparative Study

Abstract

The paper examines the pragmatic views and theories of Ibn Taymiyyah and Wittgenstein and links them to their ontological and epistemological doctrines. The main concern will be on their criticism of atomism (word is the "primary" carrier of meaning) and semantic foundationalism (the meanings of words can be determined prior to, and independently of, the context in which they occur) and their argument for some forms of contextualism or semantic holism. Although the inquiry will focus on their theories of use, it will also include their positions on definition, relativism, the universals-particulars dichotomy and the way in which language corresponds to the world. The aim is to make comparison between the insights of the tow thinkers into language and philosophy and to show how their ideas are similar and how they diverge.

١ - مقدمة

يتناول البحث آراء ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م) وفتجنشتاين Wittgenstein (ت ١٩٥١م) ونظريتهما البراغماتية، ويربطها بأصولها الأنطولوجية والإيستمولوجية. ويناقش نقدهما للذرية atomism (التي ترى أن الكلمة هي الحامل الأساسي للمعنى) والوضعية الدلالية semantic foundationalism (التي ترى إمكان تحديد معاني الكلمات قبل وضعها في السياقات التي ترد فيها ومستقلة عنها)، وجدلهما من أجل صوغ نظرية سياقية contextualism أو ما اصطلح عليه في الغرب بـ الشمولية الدلالية semantic holism. وعلى الرغم من تركيز البحث حول نظريتهما في الاستعمال، فإنه سيشمل أيضا جوانب من موضوعات الحد والنسبية وثنائية الكليات والجزئيات والطريقة التي تبدو فيها العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي. ويرمي البحث إلى المقارنة بين تبصرات المفكرين في اللغة والفلسفة وبيان كيف تشابه آراؤهما ومدى اختلافها. وعلى الرغم من كثرة الدراسات الفلسفية واللسانية التي تناولت آراء فتجنشتاين اللغوية والفلسفية وبعض الدراسات التقليدية التي تناولت آراء ابن تيمية لا يبدو - بحسب علمي - أن ثمة من تعرّض للمقارنة بين هذين المفكرين.

وقد رأيت أن أبدأ بتقديم أفكار ابن تيمية، وذلك لسببين: أولهما كونها الأقدم تاريخيا حيث يفصل بينهما أكثر من ستة قرون، وثانيهما أن قراءة ابن تيمية تعين كثيرا على فهم فتجنشتاين، وهو أمر مخالف لما ألفناه من قراءة السابق في ضوء شروح اللاحق؛ ولعل ذلك راجع إلى الغموض الشديد في أسلوب فتجنشتاين وطبيعة اللغة الفلسفية الرمزية التي يستعملها في مقابل لغة علمية واضحة نسبيا اتسمت بها مؤلفات ابن تيمية.

٢ - آراء ابن تيمية:

سنعرض في هذا الجزء من البحث بالدراسة والتحليل لآراء ابن تيمية الأنطولوجية ذات الصلة بموضوع البحث، ثم نخرج على نظريته في الاستعمال، وهو ما سيقودنا إلى نظريته في المجاز، وما يسميه "عادة المتكلم بكلامه"، ونختتم بالحديث عن النزعة السياقية في تفكير ابن تيمية.

١،٢ - الموقف الأنطولوجي لابن تيمية

لعلّه من العسير أن نفهم آراء ابن تيمية اللغوية دون التعرّيج على نظراته الأنطولوجية المتعلقة بطبيعة وجود الجزئيات والكلّيات، وكيفية توقعها في العالمين: الخارجي والذهني؛ وذلك لأنه ربط موقفه الأنطولوجي بنظريته في الاستعمال، ولاسيما فيما يتعلّق بتحييده للفرق بين الوضع والاستعمال المترتب على إنكاره لفكرة الوضع وتعويله التام على الاستعمال في بناء أفكاره اللغوية.

ولابدّ من الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن موقفه من الجزئيات لم يكن مثار جدل بينه وبين مناوئيه؛ وذلك لأن الجميع كانوا يتفقون على وجود الجزئي في الخارج وفي الذهن، أما وجود الكلي فقد كان مبعث الخلاف بينه وبين الوضعيين إلى الحد الذي يسمح لنا بالادعاء بأنّ كيفية تصوّر هذا النوع من الوجود هو الفلسفة العميقة المفسّرة لمواقفه المتميّزة من غيره من الفلاسفة والمناطقة والبلاغيين وعلماء أصول الفقه واللغويين الذين بنوا أفكارهم اللغوية على نظرية الوضع المترسّخة في تراث العربية بحيث أصبحت معظم نظرياتهم اللغوية تشرح وتفسّر باللجوء إليها. وقد أدرك ابن تيمية أن الإطاحة بنظرية الوضع ستقضي على أهم ما استندوا إليه في ثنائية الوضع والاستعمال، وما ترتّب عليه من تفريق بين الحقيقة والمجاز.

وبناء على ما سبق فسيكون من المهم الركون إلى المسلك الأنطولوجي بوصفه المقاربة المناسبة لدراسة نظرية الاستعمال عند ابن تيمية، وسيتضح لنا أن نظريته في الاستعمال تتمحور حول رفضه فكرة وجود الكلّي المطلق في العالم الخارجي؛ ذلك بأنّ الكلّي ما هو إلا ناتج عملية تجريد ذهني يعزل فيها عن عوارضه المخصّصة له، تلك الخصائص المميّزة التي تمثل علامة وجوده في الخارج، وأي محاولة للتخلّص منها ستفضي إلى أن يصبح الكلّي المطلق صورة افتراضية ذهنية لا نظير لها في العالم الخارجي.

يرى ابن تيمية أنّه ليس ثمة شيء في العالم الخارجي يمكن عدّه من البسائط atoms، إذ هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون كيانات افتراضية مجردة^(١). وقد آل هذا الإنكار إلى رفض ما يسمّى "التصوّر" الذي هو أحد نوعي الإدراك في الفلسفة، ويقصد به إدراك المفرد في مقابل "التصديق" الذي هو إدراك النسبة، أي إدراك الإسناد بين الموضوع والمحمول.

وبناء على ذلك فإن المعرفة الحقيقية تقوم على إدراك القضايا أو ما يسمّى في المنطق بالتصديق، وليس على إدراك المفردات المسمّى بالتصوّر؛ وذلك لأنه لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد^(٢)، والتصوّر إنما يكون للشيء البسيط المجرد من التقييد^(٣). فالعالم إذن وفقا لهذه النظرة مؤلف من أشياء مقيدة إما بأوصافها (اللونية أو الحجمية أو العددية ونحوها) أو بعلاقاتها مع غيرها (كالتشابه أو التضاد أو التناقض أو المجاورة أو الفوقية أو التحتية أو نحو ذلك). وقد كان ابن تيمية واضحا عندما عبر عن هذه النظرة بقوله: "لَا يُوجَدُ الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ الْمُطْلَقُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا مُعَيَّنًا مُقَيَّدًا"^(٤).

سيقود هذا الموقف الأنطولوجي إذن إلى مناهضة الوضعية foundationalism الممثلة في الرأي القائل بأن اللفظ المطلق وُضع وضعا مطلقا لا مقيّداً.^(٥) كما يقود أيضا إلى رفض نظرية فيثاغورس التي ترى بأنّ الأعداد والمقادير موجودة في العالم الخارجي وجودا مستقلا عن المعدودات والمقدّرات العينية، ومن الطبيعيّ أن تقود أيضا إلى رفض نسختها الأفلاطونية المثالية التي تذهب إلى أنّ الأنواع هي حقائق ثابتة موجودة في العالم الطبيعيّ مستقلة عن وجود أفرادها^(٦).

يعرض ابن تيمية لحلّ هذه الإشكال الأنطولوجي المتمثل في الاعتقاد بوجود الكلّي المطلق في العالم الخارجي علاوة على وجوده الذهنيّ بالتعويل على التفريق بين الماهية والوجود، فالماهية هي "ما يرسم في النفس من الشيء، والوجود ما يكون في الخارج منه"،^(٧) ولما كان الذهن قادرا على تصوّر أشياء غير موجودة في الواقع، وكان المقدّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان كان من الممكن التحدّث عن أشياء مع قطع النظر عن وجودها الخارجي، ولكن ما لم ننتبه إلى أنّ هذه الماهيات المتصورة في الذهن ليست حقائق ثابتة في الخارج فسنقع في الغلط والضلال.^(٨) وربما نجد في هذا الكلام تشابهاً مع ما ذكره لويس Lewis من ضرورة التمييز بين موضوعين: أولاً: وصف اللغات الممكنة أو القواعد بوصفها أنظمة دلالية مجردة حيث تربط الرموز مع جوانب من العالم، وثانياً: وصف الحقائق النفسية والاجتماعية حين يكون أحد هذه النظم الدلالية المجردة هو ما يستخدمه أحد الأشخاص أو فئة من الناس، ولا يقع الارتباك إلا من الخلط بين هذين الموضوعين^(٩).

وهنا لابدّ من التفريق بين التمثل الذهنيّ mental representation للموجودات الخارجية والتجريد abstraction، فالتمثل هو استحضار صورة ذهنية لما هو موجود في الواقع على حقيقته الخارجية كما هي في الواقع مقيّدة بالعوارض

والسياقات المخصصة له. أما التجريد فهو عملية عقلية تُنزع فيها تلك العوارض أو الخصائص ويحافظ فيها على الحد الأدنى من المقومات المحددة للماهية، وهي بذلك عمل زائد على مجرد التمثل لما هو موجود في الواقع؛ ولذا فهي لا تصلح أن تكون حالة وسطى بين التمثل اللغوي والتمثل الذهني للعالم الخارجي. وهكذا فإذا كان التمثل الذهني يحتاج إليه المتكلمون؛ لأنه صادق في تصوير ما يجري في الواقع الخارجي على حقيقته فإن الكلّي الناشئ من عملية التجريد الذهني لا يحتاجون إلى التعبير عنه؛ لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج وإلى ما يوجد في القلوب في العادة، وما لا يكون في الخارج إلّا مضافاً إلى غيره لا يوجد في الذهن مجرداً^(١٠).

وهذه النقطة تقودنا إلى رأي ابن تيمية في العلاقة بين البنى اللغوية وبنى العالم الخارجي، ولكن قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن تصوّر القضايا الأولية البسيطة إنما يتم بطريق الإدراك الحسي الظاهري منه والباطني، وليس للغة من سبيل إلى تجريد المتصورات بالتعريف أو غيره، يقول ابن تيمية: "وأما معرفة كنه الذات فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كنه لها، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات"^(١١).

إذن لابد للمتخاطبين أن يكونوا مزودين بقدرات ذهنية تمكنهم من تصوّر هذه القضايا البسيطة، وما إن يتمكنوا من تصوّرها فسيصبح بإمكانهم استعمال اللغة استعمالاً محاكياً لما هو موجود في الواقع، وستصبح البنى اللغوية في هذه الحال مرآة عاكسة للبنى الخارجية. وسنزيد هذه الفكرة إيضاحاً في المبحث الآتي.

٢، ٢ - نظرية الاستعمال عند ابن تيمية

بنى ابن تيمية نظريته في استعمال اللغة على ما تقدّم من إنكاره لوجود الكلّي المطلق في الخارج، والإصرار على أنّ وجوده لا يكون إلا مقيداً؛ ومن ضمن هذه المقيدات الصفات المرتبطة بالذوات، حيث لا يمكن -وفقاً لابن تيمية- فصل الذات عن صفاتها؛ إذ ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال إنّ الصفات زائدة عليها؛ بل لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتاً من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات، فتخيّل وجود أحدهما دون الآخر ثم زيادة الآخر عليه تخيّل باطل^(١٢).

ويؤكد ابن تيمية أن إدراك الشيء وصفاته يتوقف على الحس الظاهر، أو الباطن، أما إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتغاير) بين صفة شيء وآخر فتكون بالذهن.^(١٣) فليس ثمة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتشابه، بل الذهن هو الذي يدرك ويحدد هذا النوع من العلاقة، ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر.

وقد انعكس هذا التقييد الموجود في الواقع في بنى اللغة نفسه، فلا يوجد فيها لفظ الإرادة إلا مقيداً بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيداً بالعالم ولا لفظ القدرة إلا مقيداً بالقادر.^(١٤) وكذلك لا يوجد في اللغة لفظ السواد والبياض والطول والقصر إلا مقيداً بالأسود والبيض والطويل والقصير ونحو ذلك لا مجرداً عن كلّ قيد،^(١٥) وقد صاغ هذه الفكرة ولخصها في قوله: "وكما أنّ المعنى الكلّي المطلق لا وجود له في الخارج، فكذلك لا يوجد في الاستعمال لفظ مطلق مجرد عن جميع الأمور المعينة"^(١٦).

ومما يترتب على هذه النظرة إلى الاستعمال ألا يكون للكلمة المفردة معنى؛ لأن "الكَلَامَ إِنَّمَا يُفِيدُ بَعْدَ الْعَقْدِ وَالتَّرْكِيبِ".^(١٧) ولا يمكن أن يكون اللفظ مفيداً إلا إذا نظم مع آخر لتأليف جملة. وأمّا نحو الأسد والبحر من الكلمات المفردة فهو -كما يذكر تلميذ ابن تيمية ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠م) - ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلاً، وهو صوت ينطق به".^(١٨) ويبدو أن فكرة عدم إفادة المفردة ووصف النطق بها بأنه نعيق تعود إلى فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) الذي يرى (على وجه لا يخلو من مبالغة) أن "ذكر المفردات وحده بمنزلة نعيق الغراب في الخلو عن الفائدة"^(١٩).

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن البنى اللغوية تعكس البنية الخارجية، وقد تعكس أيضاً الصورة الذهنية حين تكون وظيفة الذهن مقتصرة على تمثيل ما هو موجود في الخارج كما هو، أمّا حين تتحوّل وظيفة العقل إلى التجريد فيختلف الأمر حينئذ؛ لأنّ في ذلك عدولاً عن الاستعمال الطبيعيّ للغة ونزوعاً نحو نوع من التفكير الإجرائيّ الذي يقوم به اللغوي (أو غيره أحياناً) لأغراض منهجية، كما هو الحال عند تصنيف المعاجم ونحوها عندما يضطرّ المصنّف إلى ذكر المعنى العام للفظ.

ومما هو مترسّخ في أصول ابن تيمية أن اللغة تصنع واقعاً جديداً عند الاستعمال، فالاسم مثلاً غير المسمى، ولكن ما أن نبدأ في رصف الكلام حتى يصبح الاسم هو المسمى، يقول: "فَلَمَّا كَانَتْ أَسْمَاءُ الْأَشْيَاءِ إِذَا دُكِرَتْ فِي الْكَلَامِ الْمُؤَلَّفِ فَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْمُسَمَّيَاتُ".^(٢٠) ولكنه يفرّق بين هذه الوظيفة اللغوية للأسماء وبين ما يعرف حديثاً بوظيفة ما وراء اللغة حين تكون الألفاظ موضوع الحديث، ففي هذه الحال تكون أَسْمَاءُ الْأَشْيَاءِ هِيَ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا ولا يمكن أن تكون هي "أَعْيَانُ الْأَشْيَاءِ"،^(٢١) وبناء على ذلك تُقُولُ: زَيْدٌ قَائِمٌ تُرِيدُ الْمُسَمَّى وَتَقُولُ: زَيْدٌ ثَلَاثَةٌ

أَحْرُفٍ تُرِيدُ التَّسْمِيَةَ نَفْسَهَا^(٢٢) وكذا عندما يتحدث النحاة عن الاسم بأنه معرب أو مبني فإنهم يقصدون اللفظ وليس المعنى.

١،٢،٢ - نظرية المجاز

لقد عُرف ابن تيمية عند الكثيرين بأنه من المنكرين لوقوع المجاز في اللغة، ولكن النظرة الفاحصة لآرائه في الموضوع تكشف عمقاً فلسفياً في مقارنته لثنائية الحقيقة والمجاز تتجاوز النظرة السطحية لتلك الآراء وتلخيصها على نحو مبتور بأنها مجرد إنكار تحكيمي لوقوع المجاز في اللغة أو في القرآن الكريم. ولعل من أهم الأخطاء التي وقع فيها منتقدوه أنهم عزلوا آراءه في موضوع المجاز عن نظرياته في اللغة والسياق والاستعمال، فضلاً عن قطع صلتها بمواقفه الأنطولوجية والإبسيمولوجية.

لقد تحدّى ابن تيمية خصومه أنصار نظرية المجاز بأن يقدموا أي دليل مقنع يميز بين ما يسمونه الحقيقة والمجاز، يقول: "هَذَا التَّقْسِيمُ لَا حَقِيقَةَ لَهُ؛ وَلَيْسَ لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا حَدٌّ صَحِيحٌ يُمَيِّزُ بِهِ بَيْنَ هَذَا وَهَذَا، فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ بَاطِلٌ"^(٢٣) وقد ردّ على محاولات التفريق المختلفة التي قدّمها المتمسكون بهذا التفريق، وسنورد هنا هذه الفروق الشائعة ونلحقها بردود ابن تيمية عليها:

١ - يقولون: إنّ الحقيقة تفيد معناها دون الحاجة إلى القرائن، وأمّا المجاز فيحتاج إلى القرائن. وقد كان ردّه على هذا المعيار واضحاً بيناً انطلاقاً من نظريته في الاستعمال التي تقضي بأن اللفظ لا يستعمل إلّا مقيداً، ويمكن أن نلخص ردّه في نقطتين:

أ) إن كان المقصود بالقرائن القرائن اللفظية المتصلة بالكلام فليس في الكلام الذي يتكلّم به جميع الناس لفظ مطلق عن كلّ قيدٍ سواءً كانت الجملة اسمية أو

فَعَلِيَّةٌ^(٢٤) وقد مثّل لذلك بأمثلة منها كلمة "الرأس" التي يرى أنصار المجاز أنّها حقيقة في "رأس الإنسان" ومجاز في غيره، وجوابه عن هذا الادّعاء أن لفظ "الرأس" لم يأت في أي مقام تخاطبيٍّ مجرداً عن القيود؛ لأن المتكلمين إمّا أن يتحدثوا عن "رأس الإنسان"، فيدلّ السياق على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، أو يتحدثوا عن "رأس الدّربِ لِأَوَّلِهِ وَرَأْسِ الْعَيْنِ لِمَتَبِعِهَا وَرَأْسِ الْقَوْمِ لِسَيِّدِهِمْ وَرَأْسِ الْأَمْرِ لِأَوَّلِهِ وَرَأْسِ الشَّهْرِ وَرَأْسِ الْحَوْلِ".^(٢٥) وما ذكره في هذا المجال:

"وَأَشْهَرُ أَمْثَلَةِ الْمَجَازِ لَفْظُ "الْأَسَدِ" وَالْجِمَارِ" وَالْبَحْرِ" وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَقُولُونَ: إِنَّهُ اسْتَعِيرَ لِلشُّجَاعِ وَالْبَلِيدِ وَالْجَوَادِ. وَهَذِهِ لَا تُسْتَعْمَلُ إِلَّا مُؤَلَّفَةً مُرَكَّبَةً مُقَيَّدَةً بِقِيُودٍ لَفْظِيَّةٍ كَمَا تُسْتَعْمَلُ الْحَقِيقَةُ، كَقَوْلِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ لَمَّا طَلَبَ غَيْرُهُ سَلَبَ الْقَتِيلِ: لَهَا اللَّهُ [أي ذا يميني] إِذَا يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أَسَدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَيُعْطِيكَ سَلَبَهُ، فَقَوْلُهُ: يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أَسَدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَصَفَ لَهُ بِالْقُوَّةِ لِلْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ وَقَدْ عَيَّنَهُ تَعْيِينًا أَزَالَ اللَّبْسَ. وَكَذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ خَالِدًا سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ سَلَهُ اللَّهُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ^(٢٦).

ب) وإن كان المقصود بالقرائن القرائن الحالية أو المنفصلة فإنّ كُلَّ مُتَكَلِّمٍ بِالْمَجَازِ لَا بُدَّ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهِ حَالُ الْخُطَابِ مَا يُبَيِّنُ مُرَادَهُ وَإِلَّا لَمْ يَجْزِ التَّكَلُّمُ بِهِ.^(٢٧) ومثلما يحتاج المرء لكي يفهم أنّ المقصود بما دخلت عليه أداة التعريف في نحو "قال النبي - صَلَّى الله عليه وسلّم -" بأنّه عند المسلمين "رسول الله" محمّد -صَلَّى الله عليه وسلّم-، أو "قال الصديق"، ويقصدون به أبا بكر، فكذلك الأمر في كلّ ما يسمّونه

مجازاً إنما هو في حاجة إلى قرائن حالّة تبين المراد منه، فإذا كان كل ما هو في حاجة إلى القرائن الحالّة أو المنفصلة مجازاً فذلك سيؤدي إلى إدخال المعرف بآل العهدية والضماير وأسماء الإشارة وكل ما هو في حاجة إلى بيان في المجاز. وهكذا فإن مراعاة الحال "حَالُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُسْتَمِعِ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ فِي جَمِيعِ الْكَلَامِ".^(٢٨) وقد حسم ابن تيمية المجادلة في اعتماد المجاز على القرينة دون غيره بقوله: "وَإِذَا كَانَ كُلُّ اسْمٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ حَرْفٍ يُوجَدُ فِي الْكَلَامِ فَإِنَّهُ مُقَيَّدٌ لَا مُطْلَقٌ لَمْ يَجْزْ أَنْ يُقَالَ لِلْفِعْلِ الْحَقِيقَةِ مَا دَلَّ مَعَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّجَرُّدِ عَنْ كُلِّ قَرِينَةٍ تُقَارَنُ بِهِ. فَإِنْ قِيلَ: أُرِيدُ بَعْضُ الْقَرَائِنِ دُونَ بَعْضٍ قِيلَ لَهُ: أَدُكِرُ الْفَصْلَ بَيْنَ الْقَرِينَةِ الَّتِي يَكُونُ مَعَهَا حَقِيقَةُ وَالْقَرِينَةِ الَّتِي يَكُونُ مَعَهَا مَجَازٌ وَلَنْ تَجِدَ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلًا تَقْدِرُ بِهِ عَلَى تَقْسِيمٍ صَحِيحٍ مَعْقُولٍ".^(٢٩)

٢- يقولون: إنَّ المعنى الحقيقي متبادر إلى الذهن في حين أنَّ المعنى المجازي غير متبادر، فعندما يطلق لفظ "الجناح"، فإنَّ المتبادر هو جناح الطائر وليس جناح الذل مثلاً، والجواب أنَّ التبادر ليس مقصوراً على الحقيقة إزاء المجاز؛ لأنَّ بعض الحقائق تتفاوت في تبادرها أيضاً، فعندما تقول: أكلت بيضتين مثلاً، فالتبادر هو أنَّ المقصود بيضتا دجاج مع أنَّ لفظ البيض يطلق حقيقة على بيض النمل والنعام والبط ونحوها، وهي معان غير متبادرة. ونظراً إلى أنَّ اللفظ لا يستعمل مطلقاً عن التقييد فكيف يقال: "إِنَّ الدَّهْنَ يَسْبِقُ إِلَيْهِ أَمْ لَا؟"، وإذا سلّمنا بأنَّ اللفظ لا يكون إلا مقيداً فَإِنَّهُ يَسْبِقُ إِلَى الدَّهْنِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ مِنْهُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْمَوْضِعُ"^(٣٠).

٣- يقول مناصرو التفريق بين الحقيقة والمجاز: إنَّ المجاز يصحّ نفيه دون الوقوع في تناقض خلافاً للمعنى الحقيقي، كأن يقال في نحو "رأيت أسداً يخطب على المنبر": "الأسد لا يخطب على المنبر"، في حين لا يجوز في نحو "رأيت إنساناً يخطب على المنبر"

أن يقال: "الإنسان لا يخطب على المنبر"، والجواب أن جواز النفي من عدمه مرتبط بمعرفتنا السابقة بأن اللفظ من قبيل الحقيقة أو المجاز، فإن كنا نعتقد أن اللفظ حقيقة فلا نقبل نفيه، وإن كنا نعتقد أنه مجاز تقبلنا نفيه، وهذا يؤدي إلى الوقوع في الدور، وهو خلل منطقي يحول دون الاعتماد على هذا المعيار في التمييز بين الحقيقة والمجاز؛ لأنه أريد به أن يكون علامة للتمييز فإذا به متوقف على المعرفة السابقة بكون اللفظ حقيقة.

٤- يقولون: إن الحقيقة هي "اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له، والمجاز هو المستعمل في غير ما وُضِعَ له"، وجواب ابن تيمية عن ذلك باختصار أن هذا يحتاج إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر^(٣١) ومقصوده بذلك أنه من المتعذر تاريخياً في غياب المصادر أن نثبت أن كلمة ما وضعت لأول مرة لمعنى ما ثم استعملت مجازاً بمعنى آخر في زمن تال، وبناء على ذلك تبقى نسبة بعض المعاني إلى ألفاظ معينة على أنها معانيها الحقيقة دون غيرها من معانيها الأخر مسألة افتراضية تقوم على التوهم فقط دون أن تجد لها سنداً موثقاً يمكن الاعتماد عليه.

وبعد أن اتضح لنا ما يحتج به المناصرون لتقسيم الاستعمال إلى استعمال حقيقي واستعمال مجازي فقد آن الأوان لمناقشة نظرية ابن تيمية في المجاز.

يمكن تلخيص هذه النظرية في أن المجاز عنده ليس استعمالاً بالإجازة المؤقتة التي تسوّغها القرينة كما يراها الجمهور، بل هو استعمال مشروع متأصل مثله في ذلك مثل الحقيقة، وليس لما يسمى اللفظ الحقيقي بأولى في الاستعمال مما يسمى مجازاً، ولا المجاز فرع والحقيقة أصل، بل هما متساويان في أحقية اللفظ الدال عليهما وكلاهما يدخل

في ما صدق اللفظ، وهذا يؤول إلى الاعتقاد بأن دلالة الألفاظ أعم مما يتصورها القائلون بالمجاز، فالذوق مثلا هو لفظ عام يشمل الذوق الحسي والذوق المعنوي، وليس أحدهما بأحق باللفظ من الآخر، وكذلك الجناح لفظ عام يشمل جناح الطائر وجناح الإنسان، وجناح الذل ونحو ذلك، وكل معنى من هذه المعاني يظهر في السياق المستعمل فيه، والقرائن هي التي تحدد مراد المتكلم من اللفظ؛ وذلك لأن الألفاظ لم توضع بمعزل عن المقامات التخاطبية حتى يقال إن كلمة "الجناح" تعني جانب الطائر على سبيل الحقيقة مثلا، وأن "جناحك" في قوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥] من باب المجاز؛ إذ على الرغم من اختلاف جناح الطائر عن جناح الإنسان واختلافهما عن جناح السفر وجناح الذل، فإن هناك معنى مشتركا بينهما، وقد أوضح ابن تيمية ذلك بقوله: "لَا رَيْبَ أَنَّ الدَّلَّ لَيْسَ لَهُ جَنَاحٌ مِثْلَ جَنَاحِ الطَّائِرِ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ لِلطَّائِرِ جَنَاحٌ مِثْلَ أَجْنَحَةِ الْمَلَأَيْكَةِ وَلَا جَنَاحُ الدَّلِّ مِثْلَ جَنَاحِ السَّفَرِ، لَكِنَّ جَنَاحَ الْإِنْسَانِ جَانِبُهُ، كَمَا أَنَّ جَنَاحَ الطَّيْرِ جَانِبُهُ، وَالْوَلَدُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يَخْفِضَ جَانِبَهُ لِأَبَوَيْهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الدَّلِّ لَهُمَا لَا عَلَى وَجْهِ الْخَفَضِ الَّذِي لَا دُلَّ مَعَهُ" (٣٢).

تبقى مشكلة أنصار المجاز في نظر ابن تيمية متجسدة في اعتقادهم بإمكان الإطلاق اللفظي الذي فسره بقوله: "أَنْ يَتَكَلَّمَ بِاللَّفْظِ مُطْلَقًا عَنْ كُلِّ قَيْدٍ، وَهُوَ أَمْرٌ فِي رَأْيِهِ لَا وَجُودَ لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا أَحَدٌ يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِكَلَامٍ مُؤَلَّفٍ مُقَيَّدٍ مُرْتَبِطٍ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ" (٣٣) وبناء على ذلك ينبغي النظر إلى الألفاظ في إطار سياقاتها المستعملة فيها حيث تتساوى حينئذ كل المعاني المدلول عليها بتلك الألفاظ دون حاجة إلى تفريع بعضها عن بعض، أو منح بعضها أحقية للفظ على بعضها الآخر.

ولكي تزداد هذه الفكرة وضوحاً يدرج ابن تيمية ألفاظ المجاز في علاقتها بالحقيقة في طائفة من الأسماء العامة تعرف في تراث العربية بالمتواطىء والمشكك والمبهم، فالمتواطىء الذي هو قسم من أقسام الكلّي يفهم - عند الجمهور - بأنه ما تساوى أفرادُه في انطباق مفهومه عليهم، كلفظ "رجل" الذي ينطبق بالتساوي على زيد وعمرو وخالد وسعيد، والمشكك الذي هو قسم آخر من أقسام الكلّي يمكن تعريفه بأنه ما ينطبق على أفرادُه على نحو متفاوت في الكمّ أو الحجم أو القوة أو الزمن، أي أنه المفهوم القابل للتدرّج قوة وضعفاً وكماً ونقصاً، كـ "النور" في انطباقه على نور الشمس ونور الشمعة ونور المصباح، وكـ "الوجود" في انطباقه على "وجود الخالق" وهو قديم واجب، وانطباقه على "وجود الإنسان" وهو وجود محدث ممكن. ويرى ابن تيمية أنه إذا ما روعي التشابه بين أفراد الكلّي استعمل له المتواطىء، وإذا ما روعي الاختلاف والامتناع عن الأغيار استعمل له المشترك، كلفظ الدابة حيث نطقه على الفرس والحمار باعتبار الاشتراك بينهما في الدبيب، "وَقَدْ نُطْلِقُهُ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ الْفَرَسِ فَيَكُونُ مُشْتَرِكًا بَيْنَ خُصُوصِ الْفَرَسِ وَعُمُومِ سَائِرِ الدَّوَابِّ وَيَصِيرُ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْفَرَسِ: تَارَةً بِطَرِيقِ التَّوَاطُؤِ وَتَارَةً بِطَرِيقِ الْإِشْتِرَاكِ" (٣٤).

فإذا ما أطلق المتواطىء في مقام تخاطبي ما على أحد أفرادِه كأن يقال: "جاء القاضي" مثلاً ويقصد به زيد على وجه التحديد، فإن تحديده بأل العهدية لا يُخرجه عن أن يكون متواطئاً (٣٥) صالحاً لانطباقه على خالد وعمرو وغيرهما من القضاة، وكذلك الأمر في المشترك، كما في لفظ "النفاق" الذي هو جنس عام يطلق على سبيل الاشتراك - على النفاق في أصل الدين (وهو الغالب في الاستعمال)، ويطلق على النفاق في الدين إجمالاً، ولا يخرج منه تنوع استعماله عن كونه مشتركاً. وهذا ما ينبغي أن يطبق على نحو "الاشتعال" الذي يطلق على اشتعال النار في الحطب، و"استعمال"

فِي الْبَيَاضِ الَّذِي سَرَى مِنَ السَّوَادِ سَرِيَانِ الشُّعْلَةِ مِنَ النَّارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَشْتَعَلَ
الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] حيث أُسْتُعْمِلَ فِيهِ لَفْظُ الْإِشْتِعَالِ مُقَيَّدًا بِالرَّأْسِ لَمْ يَحْتَمِلِ
الْلَفْظُ فِي إِشْتِعَالِ الْحَطَبِ، وَهَذَا اللَّفْظُ -وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ - لَمْ
يُسْتَعْمَلْ قَطُّ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ بَلْ لَمْ يُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْوَضْعُ
يُغَيِّرُ بَعْدَ وَضْعِ اشْتَعَلَتِ النَّارُ فَلَا يَضُرُّ، وَإِنْ قُصِدَ بِهِ تَشْبِيهُ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِهَذَا الْمَعْنَى
فَلَا يَضُرُّ، بَلْ هَذَا شَأْنُ الْأَسْمَاءِ الْعَامَّةِ،^(٣٦) حيث نجد بينها أوجه شبه وأوجه
اختلاف، ولا يجوز القول -بحسب رأيه- أنهم استعاروا اشتعال النار لبياض الرأس،
إذ من المعلوم أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَعِيرُوا ذَلِكَ اللَّفْظَ بَعَيْنِهِ، بَلْ رَكَّبُوا لَفْظَ اشْتَعَلَ مَعَ الرَّأْسِ
تَرْكِيبًا لَمْ يَتَكَلَّمُوا بِهِ وَلَا أَرَادُوا بِهِ غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى قَطُّ؛ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي
مِثْلِ هَذَا: لَمْ يَشْتَعِلِ الرَّأْسُ شَيْبًا، بَلْ يُقَالُ: لَيْسَ اشْتِعَالُ الرَّأْسِ مِثْلَ اشْتِعَالِ الْحَطَبِ
وَإِنْ أَشْبَهَهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ.^(٣٧) ونخلص من هذا أَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ وَجُودِ عِلَاقَةِ
بَيْنِ الْإِشْتِعَالِ فِي اسْتِعْمَالِيهِ السَّابِقِينَ فَإِنْ هَذَا لَا يَسُوِّغُ التَّفْرِيقَ بَيْنَهُمَا عَلَى أُسَاسِ
الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ؛ لِأَنَّ التَّشَابُهَ وَالْإِخْتِلَافَ مَوْجُودَانِ أَيْضًا فِي الْمَتَوَاطُعِ وَالْمَشْكَكِ،
وكَذَلِكَ فِي الضَّمَائِرِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَبْهَمَاتِ حَيْثُ تُشِيرُ كَلِمَةُ "أَنَا" مِثْلًا فِي كُلِّ مَقَامٍ إِلَى
مُسْتَعْمَلِهَا وَتُخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِهِ، مَعَ وَجُودِ مَعْنَى مُشْتَرَكٍ لَهَا يَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ الْمَفْرَدِ، وَفِي
كُلِّ الْأَحْوَالِ فَإِنَّ الْقَرَائِنَ الْمُتَّصِلَةَ وَالْمُنْفَصِلَةَ كَفِيلَةٌ بِتَحْدِيدِ الْمَرَادِ مِنَ الْكَلَامِ. وَالضَّابِطُ
الْعَامُ الَّذِي يَحْكُمُ كُلَّ مَا لَهُ مَعْنِيَانِ أَنْ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ هُوَ مُسَمًّى اللَّفْظُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ
فَإِذَا قُيِّدَ بِأَحَدِ الْمَحَلِّينِ تَقَيَّدَ بِهِ.^(٣٨) دون أن يعطى لأحد من المعنيين أولوية على
الآخر، بل ما يقتضيه السياق هو الأولى.

٢،٢،٢ - عادة المتكلم بكلامه

يعد مفهوم "العادة" عند ابن تيمية من المصطلحات المفتاحية لنظريته في الاستعمال، ويبدو أن المقصود منها الاستعمال المطرد للفظ في مخاطبات متكلم ما، وقد أريد بهذا المصطلح أن يكون مرجعا تفسيريا بديلا لمفهوم الوضع الشائع عند الجمهور. ومن الفروق الجوهرية بين الوضع والعادة أن الوضع فكرة افتراضية تجريدية قائمة على الحدس والتخمين بم عزل عن النصوص الفعلية التي تستعمل فيها الألفاظ، أما العادة فتكتشف بتتبع نصوص المؤلف وما ناظرها من نصوص أهل اللغة ضمن السياقات الفعلية للكلام.

يشمل مفهوم "العادة" المعنى العام لها، وهو عادة أهل اللغة في استعمال الألفاظ، ومعناها الخاص وهو عادة المتكلم بكلامه، ومن الشروط الأساسية لفهم مراد المتكلم معرفة عاداته بكلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة؛ عُرِفَ أَنَّ تِلْكَ الْعَادَةَ وَاللُّغَةَ مُشْتَرَكَةٌ عَامَّةٌ لَا يَخْتَصُّ بِهَا هُوَ،^(٣٩) غير أن ذلك ليس كافيا للتعامل مع نصّ المتكلم، بل لابد أن يكون المتكلم "عاقلا له عادة يستعمل ذلك اللفظ في ذلك المعنى؛ وهو يتكلم بعاداته والمستمع يعلم ذلك".^(٤٠) ويفهم من هذا الكلام أن ثمة أصولا أو مبادئ تخاطبية لا يدل الكلام إلا بافتراضها، وهي:

١ - افتراض أن المتكلم عاقل.

٢ - وأن له عادة في استعماله لألفاظه.

٣ - وأنه متعهد ضمنا باتباع عاداته أو أنه ينصب قرينة على خروجه عنها.

٤ - وأن المخاطب يعرف عادة مخاطبه، وأنه متقيد بها في كلامه.

وينضم إلى هذه المبادئ شروط أخرى ينبغي توفرها في المتكلم، وهو كونه قاصدا مريدا مختارا، وقد لخص ابن تيمية كل ذلك في قوله: "وَاللَّفْظُ إِذَا يَدُلُّ إِذَا عُرِفَ لُغَةُ الْمُتَكَلِّمِ الَّتِي بِهَا يَتَكَلَّمُ وَهِيَ عَادَتُهُ وَعَرْفُهُ الَّتِي يَعْتَادُهَا فِي خِطَابِهِ، وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى دَلَالَةُ قَصْدِيَّةٍ إِرَادِيَّةٍ اخْتِيَارِيَّةٍ، فَالْمُتَكَلِّمُ يُرِيدُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى؛ فَإِذَا اعْتَادَ أَنْ يُعَبِّرَ بِاللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى كَانَتْ تِلْكَ لُغَتُهُ وَلِهَذَا كُلُّ مَنْ كَانَ لَهُ عِنَايَةٌ بِاللَّفَاطِ الرَّسُولِ وَمُرَادِهِ بِهَا: عَرَفَ عَادَتَهُ فِي خِطَابِهِ وَتَبَيَّنَ لَهُ مِنْ مُرَادِهِ مَا لَا يَتَّبِعُ لِعَبْرَةٍ".^(٤١) وينبغي إذا ما كان غرضنا فهم مراد المتكلم أن يفهم كلامه في ضوء عادات أهل زمانه وأعرافهم "وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُهُ عَلَى عَادَاتٍ حَدَثَتْ بَعْدَهُ فِي الْخِطَابِ لَمْ تَكُنْ مَعْرُوفَةً فِي خِطَابِهِ وَخِطَابِ أَصْحَابِهِ"^(٤٢).

ويكتسي مفهوم "النظائر" في إطار "نظرية العادة" ونظرية التأويل أهمية خاصة؛ إذ إن تتبع النظائر يعين على فهم مراد المتكلم وأغراضه من خطابه، فإن بدا للمخاطب خروج الكلام في موضع ما عن نظائره فلا بد أن يردّه إليها بضرب من التأويل لكلامه، وربما كان هذا هو الموضع الوحيد الذي يدعو فيه ابن تيمية -كما يشرح تلميذه المخلص ابن القيم- صراحة إلى التأويل بوصفه من باب ردّ الشاذ إلى أشباهه ونظائره^(٤٣).

٢، ٣ - النزعة السياقية في تفكير ابن تيمية

لقد ترسّخت المقاربة السياقية في تفكير ابن تيمية ترسّخا عميقا، وسنجد صداها ليس فقط فيما يتعلق باللغة، بل تمتد لتشمل نظريته في الحدّ ونسبية المعرفة، حيث يرى ابن تيمية أن التقييد سمة ضرورية لوجود الكلّي في الخارج، ولتصوره في الذهن، ولوضعه في اللغة، ولمعناه، ولاستعماله. وهذا لا ينفي إمكان تصوّر المعنى

الكَلِّي في الذهن مجرداً، ولكن هذا عائد إلى أنَّ مقدّرات الأذهان ومتصوِّرات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج^(٤٤).

أمّا كون التقييد شرطاً لوجود الكَلِّي في الخارج وتصوِّره في الذهن فقد تقدّم شرحه، وأمّا كونه شرطاً في الوضع فإنّ ابن تيمية لا يؤمن بوضع معزول عن السياقات الفعلية للكلام، بل يشبه وضع اللغة بالطريقة التي يتعلّمها فيها الأطفال فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيّه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أنّ ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطَلَحُوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء^(٤٥). وقد تحمّس ابن تيمية لإنكار فكرة الوضع السابق للاستعمال بوصفها اتفاقاً بين بعض أهل اللغة على عزو لفظ لمعنى ما خارج الاستعمال الفعلي للغة، إذ لا يُمكنُ أحد أن يُنقلَ عن العرب، بلْ وَلاَ عَنْ أُمَّةٍ مِنَ الْأُمَمِ أَنَّهُ اجْتَمَعَ جَمَاعَةٌ فَوَضَعُوا جَمِيعَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي اللُّغَةِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلُوهَا بَعْدَ الْوَضْعِ^(٤٦).

وأمّا المعنى فقد يتصور مطلقاً في الذهن، ولكن ذلك أمر لا يتمي إلى اللغة، لأنه لا يكون في اللغة إلا مقيداً، إذ إنَّ تصوُّرَ الْمَعْنَى السَّادِجِ الْخَالِي عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَا يُوجَدُ^(٤٧). وأمّا كون التقييد شرطاً للاستعمال فقد كرّره في عدد من المواضع منها قوله: "وَالْتَحْقِيقُ: أَنَّهُ لَا يُوجَدُ الْمَعْنَى الْكَلِّيُّ الْمَطْلُوقُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا مُعَيَّنًا مُقَيَّدًا، وَلَا يُوجَدُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ فِي الْإِسْتِعْمَالِ إِلَّا مُقَيَّدًا مُحْصَصًا، وَإِذَا قُدِّرَ الْمَعْنَى مُجَرَّدًا كَانَ مَحَلُّهُ الذَّهْنُ، وَحِينَئِذٍ يُقَدَّرُ لَهُ لَفْظٌ مُجَرَّدٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْإِسْتِعْمَالِ مُجَرَّدًا"^(٤٨). ومما هو جدير بالاهتمام هنا أن التقييد لا يكون بالذكر فقط، بل بالسكوت أو الإمساك عن القيد أيضاً، وهو ما يمكن أن يسمّى بالدلالة الوجودية والدلالة العدمية

(أو السكوتية)، والظاهر أنّ ابن تيمية أراد بهذا التفريق بين الدالتين أن يحافظ على سمة الاطراد في قوله: إِنَّ اللَّفْظَ لَا يُسْتَعْمَلُ قَطُّ مُطْلَقًا،^(٤٩) فكما كان ذكر القيد أو نصب القرينة قيدا للفظ، فكذلك الْإِمْسَاكُ عَنِ الْقِيُودِ الْخَاصَّةِ قَيْدٌ.^(٥٠) وقد استعان هنا بالقاعدة المنطقية التي تقول: إن الزيادة في المفهوم نقص في الماصدق، فطبّقها على فكرة التقييد في استعمال الألفاظ، وكان من نتيجة ذلك أنه "كُلَّمَا زَادَتْ قِيُودُ اللَّفْظِ الْعَامُ نَقَصَ مَعْنَاهُ؛ فَإِذَا قَالَ: الْإِنْسَانُ؛ وَالْحَيَوَانُ: كَانَ مَعْنَى هَذَا أَعَمَّ مِنْ مَعْنَى الْإِنْسَانِ الْعَرَبِيِّ؛ وَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ".^(٥١)

بقي إذن أن نشير إلى النزعة السياقية عند ابن تيمية في نظرية الحدّ والمعرفة، حيث يصرّ على أنّ الحدود المنطقية ليس لها أهمية معرفية كما يروج لذلك المناطقة والفلاسفة؛ لأنه إن كان المقصود بها إحداث تصوّر لشيء لا يعرفه المخاطب فهذا أمر غير ممكن، وإن كان المخاطب يعلم المحدود فإن الحدود لن تضيف جديدا على ما يعرفه سابقا. وقد ربط هنا بين رفضه لدلالة اللفظ المفرد وورفضه لإضافة الحد تصوير معناه المفرد في ذهن المخاطب بحجة أن القول بدلالتهما يستلزم الوقوع في شرك الدور المنطقي:

"إن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والاشارة إليه؛ ولهذا قالوا إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه؛ وذلك لان اللفظ المفرد لا يعرف دلالته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى، فلو كان المقصود بالوضع استفادة معاني الالفاظ المفردة لزم الدور. وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد، وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه وجب

أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبقا بتصور المحدود، وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد؛ وكان تصور المسمى والمحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه؛ امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الاسماء، وهذا هو المطلوب^(٥٢).

ومن الواضح أنّ الرفض في الحالين قائم على إنكار المرجعية القبلية المتمثلة في الوضع والحد، والصواب حسب رأي ابن تيمية أن المراد من اللفظ أو من الحد يمكن بلوغه سياقيا بالاعتماد على القرائن اللفظية والحالية المكونة للمقام التخاطبي، كما أن المتصور يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة كَالطَّعْمِ وَاللَّوْنِ وَالرَّيْحِ وَالْأَجْسَامِ الَّتِي تُحْمَلُ هَذِهِ الصِّفَاتِ أَوْ الْبَاطِنَةِ كَالْجُوعِ وَالْحُبِّ وَالْبُغْضِ وَالْفَرَحِ وَالْحُزْنَ وَاللَّذَّةَ وَالْأَلَمَ وَالْإِرَادَةَ وَالْكَرَاهَةَ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ وَكُلُّهَا غِيَّةٌ عَنِ الْحَدِّ^(٥٣).

ومثلما هو الحال في الحد فكذلك المعرفة هي مسألة نسبية وليست مطلقة، فليس للعلم مثلا طريق واحد، ولا هو مقصور على "مثل واحد معين ودليل معين"، ولا يحق لأحد أن يرى أن "حدّ غيره ودليله لا يفيد"، كما لا يمكن الجزم بضرورة الحاجة إلى النظر أو عدم الحاجة إليه، "بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال"، وهذا الأمر ينطبق أيضا على العلم نفسه، فكونه "ضروريا ونظريا والاعتقاد قطعيًا وظنيا أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعيًا عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلا عن أن يكون مظنونًا، وقد يكون الشيء ضروريا لشخص وفي حال ونظريا لشخص آخر وفي حال أخرى".^(٥٤) وقد ترتّب على هذا تسفيه تصنيف المناطق للقضايا إلى يقينية وظنّية أو فطرية وكسبية، أو بديهية ونظرية، وتفنيد اعتبار أن هذه الصفات سمات لازمة لها.

لم يقتصر تطبيق فكرة النسبية على ما تقدّم، بل طبق نسبته السياقية أيضا على مفهوم الجهة وبناء عليه فإن التشريق والتغريب مثلا هما مفهومان نسيان،^(٥٥) وعلى مفهوم الزمن فرأى النسبية في مفهومي القدم والحداثة،^(٥٦) وعلى مفهوم التقييم، فكان الكمال والنقص^(٥٧) والقلة والكثرة^(٥٨) من النسبيّات، وعلى مفهوم الرؤية العقلية فصنّف الوضوح والخفاء كذلك من الأمور النسبية^(٥٩).

لم تكن نسبية ابن تيمية من النوع المتطرّف الذي يرفض وجود الحقائق المطلقة من حيث هي، ولكنها بحكم كونه يرى قصورا في العقل البشري يعتقد أن الناس يختلفون في تقديرها، وبناء على ذلك فإن فكرة النسبية عنده تقوم على أن الحكم على الحقائق أو المعايير العقلية يخضع لمرجع ما في السياق الذي يصدر فيه الحكم متأثرا في ذلك بالعوامل الشخصية والحالية والزمانية والمكانية.

كل هذا ينبغي أن يفهم في إطار تقليل ابن تيمية من قيمة العقل المطلق، وإعلائه من شأن المعرفة الحسية والتجريبية، وإعطائه أولويات للجزئيات على الكليات، وذلك لأنّ "من لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه"^(٦٠).

وربما كانت نظرية النسبية تشكّل صدمة لأنصاره ومفاجأة لخصومه؛ إذ ليس من اليسير أن تخرج مثل هذه الأفكار من فقيه عرف بصرامته الشديدة في التعامل مع مخالفيه في أمور العقيدة، ولكن ابن تيمية يحاول أن يهوّن من شدة الصدمة والمفاجأة عندما يطمئن أتباعه بأنّ "ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض؛ ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً".^(٦١) وقد حاول أن يجد تفسيراً لشهرته بالقول بالجزئية في معظم أحوال الخطاب بالعودة مرة أخرى إلى الفرق بين الكليات التي تختلف فيها العقول والجزئيات المحكومة بالسياق الآني، فالأولى فقط هي التي تكون عرضة للنسبية؛ لأنّه من المعلوم

أن الدلالات التي تسمى عقليات ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معين، بل ما من أمة إلا ولهم ما يسمونه معقولات،^(٦٢) في حين أن الجزم بمراد الشخص المعين ليس هو قضية كلية بل هو علم بمراد شخص معين^(٦٣).

وأخيرا لابد من الإشارة إلى علاقة نظرية ابن تيمية في الاستعمال بموقفه العقدي من وجود الله ومن صفاته؛ إذ لا يمكن تجاهل هذه العلاقة في أي دراسة موضوعية تصف فلسفة ابن تيمية وآراءه اللغوية وتحللها وتحاول أن تبحث في أصولها المفسرة لها، ولاسيما أنه حريص على بيان الصلة بين نظرياته اللغوية وما يرتبط بها من قضايا كلامية. وأهم ما ينبغي ذكره هنا حرصه على تأكيد الوجود الخارجي لله، وهذا لا يتأتى في رأيه بنفي صفاته أو بفصل الصفات عن الذات؛ لأن هذا الفصل ما هو إلا عملية ذهنية افتراضية ليس لها مقابل في الواقع الخارجي، وهي تنقص من كمال وجوده الحقيقي.

٣ - آراء فتنجشتاين:

سنتناول في هذا الجزء من البحث آراء فتنجشتاين Wittgenstein الأنطولوجية، ثم نناقش نظريته في التشابه الأسري، ونظرية الألعاب اللغوية، لنخلص بعد ذلك إلى مقارنة موجزة بين آراء ابن تيمية وفتنجشتاين فيما يتعلق باستعمال اللغة وما يتصل بها من آراء فلسفية.

٣، ١ - الموقف الأنطولوجي لفتنجشتاين

لعلنا قبل الخوض في مناقشة الموقف الأنطولوجي لفتنجشتاين من العلاقة بين التعبيرات اللغوية وبين العالم الخارجي في حاجة إلى توضيح المصطلحات المفاتيح التي استعملها في شرح هذه العلاقة، ولابد من الاعتراف بادئ ذي بدء أن ذلك من أعسر

الأمر الذي قد يضطلع بها الباحث؛ إن كلمات "مثل الأحوال state of affairs"، و"الحقائق facts"، و"القضايا propositions"، والأفكار thoughts "قد كانت ولا تزال مثار جدل كبير في التراث المنطقي والفلسفي؛ ولذلك ليس من المتوقّع أن نحسم أمر هذا الخلاف، أو أن ندّعي أننا نجزم بما أراده فتجنشتاين من هذه المصطلحات، ولكن لابدّ للقارئ أن تكون له معرفة مبدئية (وليس شرطاً أن تكون دقيقة) بما تعنيه هذه المصطلحات.

وإذا ما تتبعنا السياقات التي وردت فيها هذه المصطلحات في كتابه "رسالة منطقيّة فلسفيّة Tractatus Logico-Philosophicus" (وسنشير إليها بـ "TLP" مع رقم الفقرة) فسند أن مصطلح الأحوال يتناول عادة العلاقة بين الذات وصفاتها، ويأخذ شكل "حمل predication" (بالمعنى المنطقي للمصطلح) بين جزئيّ وكلّيّ، كأن يكون الحال هو اتصاف الثلج بالبياض، وكون أرسطو فيلسوفاً، وهذه الأحوال إما أن تكون موجودة أو غير موجودة، كما أن كل شيء مفرد هو موضوع حال من الأحوال، ولا يمكن تصوّر الشيء خارج حال من الأحوال، وعندما تكون الحال موجودة ككون أرسطو فيلسوفاً، فتسمى هذه الحال حقيقة إيجابية، وإن لم تكن موجودة تسمى حقيقة سلبية (TLP 2. 05)، أما الحقائق فتتناول العلاقات بين الأشياء المختلفة كأن يكون أرسطو تلميذاً لأفلاطون، وهذه الحقيقة إما أن تكون مطابقة أو لا، أما القضية فهي قول يحتمل الصدق والكذب يحتوي في حده الأدنى على إسناد محمول إلى موضوع، ومن ثمّ فإنّ الأحوال هي ما يوجد أو ما يمكن أن يوجد في العالم الخارجي، كأن يكون ثمة بالفعل فيلسوف اسمه أرسطو أو لا يكون، والحقائق هي ما يكون مطابقاً أو غير مطابق بالفعل لما يحدث في العالم الخارجي، كأن يكون أرسطو تلميذاً لأفلاطون أو لا، والقضايا هي تعبير عما يجري في العالم

الخارجي والذهني، وقد تكون بسيطة كـ "أفلاطون فيلسوف" أو مركبة مثل "كان بلال فقيرا ولكنه أمين".

لقد بدأ فتجنشتاين رسالته بقوله: "العالم هو ما عليه الحال" (TLP 1)، ولما كان اهتمامه منصبا على العلاقات بين الأشياء وليس الأشياء نفسها، فهذا القول يمكن تأويله بأن "العالم هو ما يحتوي من حقائق"، وقد صرح بذلك بقوله في (TLP 1. 1): "العالم هو مجموع الحقائق وليس مجموع الأشياء" وبقوله في (TLP 2. 1): "العالم ينقسم إلى حقائق".

وليس من العسير أن ندرك لِمَ لا يكون العالم هو مجموع الأشياء، إذا ما عرفنا أنّ مقصوده بالشيء object هو جوهره معزولا عن صفاته المقيدة له، وأنّه لا يمكن عزل الذوات عن صفاتها في العالم الخارجي سواء تلك المقومة للماهية أو الزائدة عنها. ولزيادة إيضاح هذا الأمر علينا أن نستذكر إصرار ابن تيمية على التفريق بين الوجود والماهية، فوجود الشيء يعبر عن كيانه الكامل كما هو في العالم الخارجي: ذاته وجميع صفاته: الذاتية منها والعرضية واللازمة وغير اللازمة، أمّا ماهية الشيء فهو مفهومه الذهني كقولنا: "إن الإنسان هو الحيوان الناطق" أو "الحيوان العاقل"، وكقولنا: "إن الرجل هو الإنسان البالغ الذكر". وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم لا يتألف من جواهر الأشياء أو ماهياتها، بل من الأحوال الموجودة بالفعل التي تشمل الأشياء متلبسة بصفاتها ومرتبطة بعلاقاتها بغيرها.

ويمكن أن يوضح الفرق بين الأحوال والحقائق والقضايا بالاستعانة بمصطلح "النسبة" المعروف في تراث العربية الفلسفي، فبينما تنتمي الأحوال والحقائق إلى النسب الخارجية تنتمي القضايا إلى النسبة الكلامية؛ ولذا فهي عرضة للتصديق والتكذيب أو للصحة المنطقية وعدمها خلافا للأحوال التي ينحصر الحكم عليها بأنها موجودة أو لا،

وخلافا للحقائق التي يحكم عليها بأنها واقعة أو لا فقط. أما النوع الثالث من النسب وهو النسبة الذهنية فسندرج فيه صنفين مختلفين: الأول، وهو النسبة الذهنية التصويرية، وهي النسبة الممثلة لما يحدث في العالم الخارجي أو لما يعتقد أنه يحدث فيه، وهي التي بمقتضاها يستدعي اللفظ صورة في الذهن لما يعنيه، والثاني، وهو النسبة الذهنية المنطقية، وهي النموذج المنطقي الذي يشتمل على النسب الصحيحة منطقيا، وهي البنية المنطقية التي بمقتضاها يحكم على النسبة الكلامية أو القضايا بأنها صحيحة أو غير صحيحة. وهكذا فإن النسبة الخارجية تصحح النسبة الكلامية لقولة المتكلم من حيث الصدق، والكذب وهو ما يسوغ تسميتها باشتراط الصدق truth condition، والنسبة الذهنية المنطقية تصحح النسبة الكلامية من حيث الصحة المنطقية وعدمها. ومن فوائد الصورة (أو النسبة الذهنية) بوصفها "نموذجا للواقع" (TLP 2. 12) أنها تقدم لنا ما إذا كانت الحال المعينة موجودة بالفعل أم لا.

يرى فتحشتاين أنه لا يمكن للصورة الذهنية (التي في رأيه تمثل المعنى (TLP 2. 221)، ويقصد بها هنا ما سميناه النسبة الذهنية التصويرية) أن تدلنا وحدها على صدقها أو كذبها (TLP 2. 224)، بل علينا أن نقارنها بالواقع (TLP 2. 223)، وليس ثمة صور صادقة صدقا أوليا (TLP 2. 225)، وهذا يؤكد رأيه -في كتابه الرسالة- في أنّ بنى الواقع هي التي تتحكم في بنى اللغة، وأن اللغة انعكاس لما يجري في الواقع.

العالم إذن مؤلف من مجموع الأحوال ومن مجموع الحقائق، ولا يمكن أن نستنتج من حال واحدة ككون أرسطو فيلسوفا وجود حالة أخرى أو عدم وجودها (TLP 2. 062)؛ لأن كل حال مستقلة عن الأخرى (TLP 2. 061) وكذلك ١. ٢١)، ولكن بالاستعانة بمجموع الأحوال يمكننا أن نستبعد وجود حال معينة كـ "كلي فيلسوف"

مثلاً. أما الحقيقة الواحدة فلها تأثير في غيرها، كأن يكون باب البيت مغلقاً والمفتاح ضائع؛ إذ يمكن أن نستنتج منها مثلاً أنه لا أحد يستطيع الدخول أو الخروج.

أما مصطلح "الفكرة" فهو من أشد مصطلحاته غموضاً، وقد عرفها بأنها الصورة المنطقية للحقائق (TLP 3)، وهي تشمل ما هو فعلي وما هو ممكن أيضاً بشرط أن يكون منطقياً، ولكن صورة العالم لا تتألف إلا من الأفكار الصادقة (TLP 3. 01)، والظاهر أنه يقصد بالفكرة محتوى القضية؛ لأن مصطلح "القضية" يستخدمه للإشارة إلى المبني وليس إلى المعنى (TLP 3. 13) أما ما يجمع بين المبني والمعنى ويدل عليهما معاً—بحسب فتجنشتاين (وهو استخدام غريب) فهو العبارة (TLP 3. expression 31). والقضايا بالمعنى المذكور تتكون من أسماء، والأسماء (التي هي أبسط مكونات القضية أو العلامات القضية البسيطة) تدل على الأشياء (TLP 3. 13)، ولكن لا يمكن أن يكون للاسم معنى إلا في القضية (TLP 3. 314).

يبدو لنا من خلال ما سبق أن فتجنشتاين استمر على النهج السابق قبله في النظر إلى المعنى نظرة سيكولوجية تصورية، ولكن هذه النظرة بدأت تتغير في كتابه تحقيقات. وقد كانت النظرة السائدة إلى المعنى قبل فتجنشتاين (اللاحق) شبيهة بتلك التي كانت سائدة قبل ابن تيمية؛ ففي كلتا الحالتين كان المعنى يفسر بأنه الصورة الذهنية التي يستدعيها اللفظ في الذهن بيد أن الفارق بين الحالين هو أن نظرة علماء التراث إلى المعنى كانت نظرة محكومة بفكرة "الوضع الأول"، في حين هيمنت المقاربة الدلالية على دراسة المعنى عند الغربيين، ونظراً إلى النزعة الشائعة في مؤلفات القدماء إلى إقحام فكرة الوضع في دراسة المعنى، فلعله من المهم عزو المنهج السائد في دراسة المعنى في تراث العربية إلى النظريات الوضعية للمعنى foundational theories of meaning وليس إلى النظريات الدلالية للمعنى semantic theories.

اتسمت النظرة التقليدية إلى اللغة بما في ذلك تصوّر فتجنشتاين لها في الرسالة بالثبات والمحدودية في حين اتسمت نظرتة إليها في "تحقيقات فلسفية philosophical investigations"^(٦٤) بالمرونة والتعددية (ينظر (PI 23)، ويرى استيفن هيلمي أن فلسفة فيتجنشتاين قد تحولت تحولاً جوهرياً من مفهوم مطلق جامد للغة إلى مفهوم نسبي ديناميكي.^(٦٥) وربما هذا التنوع هو ما سوّج لفتجنشتاين أن يصف منهجه مرة بأنه نحوي (PI 90 grammatical)، ومرة بأنه مفهومي conceptual، ومرة بأنه وصفي descriptive.^(٦٦) وقد انعكس هذا التحول المنهجي الكبير في نظرتة إلى العلاقة بين اللغة والواقع في كتابه تحقيقات فلسفية عما كان يقول به في الرسالة، فبنية العالم الخارجي لم تعد هي البنية المهيمنة على اللغة والمحددة لها، وبذلك يكون هذا الفيلسوف قد أزاح - إلى حدّ كبير - تلك الخلفية الأنطولوجية للبنى اللغوية التي كان قد رسمها في الرسالة، وأصبحت اللغة بناءً على ذلك عبارة عن استعمالات مقيدة بقواعد شبيهة بقواعد الألعاب محكومة بمنطقها الداخلي، وليس بما يلتقطه الذهن من صور للعالم الخارجي؛ وذلك لأن محتويات العالم الخارجي قابلة للائتلاف destructible، أما الأسماء التي تشير إليها فهي غير قابلة للائتلاف indestructible (PI 55)) وهذا لا يعني أن الأسماء منقطعة تماماً عن مسمياتها؛ إذ لو كان الأمر كذلك فكيف يمكن الحديث عن فتجنشتاين إن لم يكن وجد بالفعل شخص اسمه فتجنشتاين، وكيف يمكن أن نتحدث عن شيء أحمر إن لم يكن قد وجد في الواقع شيء أحمر.^(٦٧)

إن القراءة السطحية لموقف فتجنشتاين في كتابه تحقيقات قد تؤول إلى القول بقطيعة أنطولوجية وإيستمولوجية تامة مع موقفه السابق في الرسالة، ولكن القراءة المتعمنة في الموقفين مع الاستعانة بآراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم قد تجربنا على

تعديل هذا الاستنتاج، ولكي نوضح هذه النقطة علينا أن نقبس ما قاله ابن القيم عمن يربطون دائما بين كلمة "جناح" و "جناح الطائر" ويحكمون على ما عداه من نحو "جناح الملك" و "جناح الذل" بأنه مجاز، يقول: "وكذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة وجناح السفر حقيقة فيه وجناح الذل حقيقة فيه، فإن قيل: ليس للذل جناح، قلنا ليس له جناح ريش وله جناح معنوي يناسبه [. . .] وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما، فبد البعوضة حقيقة، وبد الفيل حقيقة، وليست مجازا في أحد الموضوعين حقيقة في الآخر، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا".^(٦٨) ووجه الاستدلال هنا أنه لا ينبغي أن تكون الصورة الذهنية العاكسة لما هو في الخارج ثابتة دائما، بل إن الاستعمال يعدل تلك الصور بما يقتضيه المقام التخاطبي؛ لأننا في واقع الأمر خرجنا من لعبة لغوية إلى أخرى، ولكل لعبة ضوابطها، وإن كان هناك من تشابه بين هذه الاستعمالات فإن الفوارق بينها أكبر وفقا لما يفهم من تحليل فتجنشتاين فيما يسميه بالتشابه الأسري. إن ما ينكره فتجنشتاين وسبقه إلى إنكاره ابن تيمية هو سيطرة الوضع الأول أو المعنى الأولي a priori meaning على الذهن في التعامل من الاستعمالات المختلفة سياقيا عما يعتقد أنه الأصل؛ إذ إنه يقبل -كما تذكر ماري ماكجين Marie McGinn - أنه "لا يمكننا أن نصر إصرارا تحكما على أن الحالة الأولية لأي قضية أولية هي ضرورية لأي شيء نسميه لغة".^(٦٩) كما أن الاعتقاد بأن المعنى هو شيء مرتبط بالكلمة أو هو شيء يقترن بالتلفظ بها ويثبت استعمالها المستقبلي إنما هو وهم^(٧٠).

لا ينكر فتجنشتاين أن الاسم هو علامة لاصقة للمسمى وأنه ملك له، وفي ذلك إقرار بوجود المعنى البسيط على الأقل فيما يتعلق بأسماء الأعلام، (PI 39) ولكن ما إن يدخل ذلك الاسم عالم اللغة حتى يصبح ملكا لها، وأداة من أدواتها

المستعملة في الألعاب اللغوية، فالاسم حاتم في العربية هو علم لذلك الرجل الذي عرف بكرمه، وهو علامة مميزة له، بيد أنه أصبح رمزا للكرم بعد أن تنوسيت فيه العلمية وصار جزءا من كلمات اللغة، حتى تعودنا على الحديث عن "نزعة حاتمية" و"طريقة حاتمية" و"تقاليد حاتمية"، وكرم حاتمي و"حاتمي النزعة"، و"مأدبة عشاء حاتمية"، بل حتى في الحالات التي نستخدم فيها كلمة "حاتم" للإشارة إلى تلك الشخصية المعروفة، فإن اللفظ يشير إلى حامله وليس إلى معناه، ولو كان الاسم مرتبطا بالمعنى، وكان المعنى هو المشار إليه (أي حامل الاسم)، لأصبح اللفظ بدون معنى بمجرد وفاة حامله، وهكذا فإن الحل المناسب لهذا الإشكال هو أن نتحدث عن استعمالات للكلمة وليس عن معناها.

وعلى الرغم من كون فتجنشتاين يبدو في رسالته (المعبرة عن موقفه القديم) موافقا للذريين الذين يرون أن العالم مؤلف من أشياء objects، فإن الخلاف الجوهرى بينه وبينهم يظهر بوضوح في اعتقاده أن العالم مؤلف من حقائق facts ومن أحوال state of affairs، والحقائق والأحوال إنما هي اتلافات من الأشياء وليست أشياء بسيطة، وهذا يؤول إلى القول بأن تلك الكائنات الموجودة بالخارج لا تنفك عن قيودها المرتبطة بها سواء أكانت هذه القيود حقيقية واقعية أو كانت ممكنة في الذهن.

إن هذه الحقائق المكونة للعالم الخارجي عندما تنعكس في الذهن تكون البنية المنطقية logical picture لتلك الحقائق، وهذه البنية هي التي تؤلف الفكر الذي هو عبارة عن قضايا مفيدة (أي أنها ذات معنى). ومن ثم فإن الصورة المنطقية هي نموذج للواقع" (TLP 2. 12). أما عناصر الصورة فهي الأشياء نفسها اختلفت بعضها ببعض لترسم لنا حالة من أحوال العالم الخارجي، وما التركيب اللغوي في أبسط صورته إلا انعكاس لما يحدث في الواقع، فقولنا "الباب مغلق" مثلا إنما هو نسبة كلامية تلتقط تلك

النسبة الخارجية التي نرى فيها الباب مغلقا في العالم الخارجي، وهي التي نعدّها حالة من أحوال العالم الخارجي، ولكنها تلتقطها عبر وسيط ذهني هو النسبة الذهنية.

ولعل من أهم الإضافات الجديدة التي قدّمها فتجنشتاين في موقفه اللاحق هو أنّه ما إن نبدأ في التدخل في تلك الحقيقة (وهي كون الباب مغلقا) بالنفي أو الاستفهام أو العطف أو المجاز فإن الأمر يتحول إلى لعبة لغوية يتحول فيها الذهن إلى لاعب أساسي، وتصبح النسبة الذهنية المتوسطة بين النسبتين الكلامية والخارجية محل موضوع للمنطق.

٢،٣ - نظرية التشابه الأسري

ترتبط نظرية التشابه الأسري ارتباطا مباشرا بثنائية الكليات والجزئيات التي نالت قسطا وافرا من البحث في الفلسفة الإغريقية والدراسات الغربية كما هو الحال في تراث العربية حتى أضحت مناقشتها تدرج فيما تعورف عليه بمشكلة الكليات؛ وذلك لأن موضوعها الأساسي هو البحث في طبيعة وجود الكلي: أهو متحقق فعلا في العالم الخارجي أم هو مجرد صورة ذهنية مجردة لجزئياته الموجودة في الخارج؟، وقد انقسم الناس بشأنها إلى مذاهب مختلفة لعل أهمها الواقعية realism والاسميّة nominalism والتصورية conceptualism.

تعود الواقعية في أصولها إلى نظرية المثل الأفلاطونية التي تقر بوجود الكليات وجودا خارجيا مستقلا عن وجودها في الذهن، ويفسّر المعنى بناء على ذلك بالإشارة إلى وجودها الخارجي، بيد أن هذا النموذج من الواقعية المتطرفة خفّف من غلوائه أرسطو بما أدخل عليه من تعديل عندما ذهب إلى أن الجزئي فقط له وجود في الخارج مقترحا فكرة التفريق بين المادة والصورة، ورأى أن الكليات التي يسميها الجواهر

الثانية" ليست شيئا في حد ذاتها، بل هي ملازمة للجزئيات التي تندرج تحتها، مشتركة بينها، وهي نتاج لتقديراتنا الذهنية، ويعوّل الواقعيون كثيرا على هذه الكليات لأنها "خالدة وثابتة"، وهو ما يجعل إدراكها جديرا بأن "يسمى علما ومعرفة"،^(٧١) خلافا للجزئيات التي هي زائلة. أما الاسمية فتقوم على إنكار الوجود الخارجي للكليات، وإن اقتصر بعض الاسمين على إنكار المجردات فقط دون سائر الكليات، وترى أنها مجرد تسميات لطائفة من الموجودات الخارجية حتى نقل عنهم جون استوارت مل John Stuart Mill قولهم: "ليس ثمة شيء عام غير الأسماء"،^(٧٢) وإنما يكون الاسم عاما إذا ما أطلق بالتساوي على مجموعة من الأشياء، ولكن كل واحد من هذه الأشياء هو جزئي،^(٧٣) ويفسر المعنى -بناء على ذلك- بأنه إشارة الاسم إلى مسماه وهو حامل الاسم. وأما التصورية فتذهب إلى أن الكلي ما هو إلا صياغة ذهنية مجردة لما هو موجود في الخارج بالاحتكام إلى علاقة التشابه التي يلحظها الذهن في الموجودات الخارجية، ويفسر المعنى بناء على ذلك بالرجوع إلى الصورة الذهنية التي يشكلها الذهن لما هو في الخارج.

وعلى أن نعترف أنّ ما ذكرناه من تعريف بهذه المذاهب الثلاثة لا يخلو من تبسيط منهجي؛ إذا ما أخذنا في اعتبارنا عدم وجود حدود واضحة المعالم بينها، ولا سيما إذا ما خضنا في تفاصيل الأسئلة الفرعية المثارة عن مكان وجود الذات ووجود الصفات، وما العلاقة الرابطة بينها، وما مدى إمكان فصل الذات عن صفاتها، فضلا عما ينشأ عن هذه الأسئلة الأنطولوجية من آثار إبستمولوجية تتعلق بطبيعة المعرفة ومدى صلاحيتها. ونظرا إلى التداخل المترتب على الخوض في تفاصيل الإجابة عن هذه الأسئلة فقد يصعب أحيانا تصنيف فيلسوف ما على أنه منتم إلى أيّ من هذه المذاهب الثلاثة، وربما ينطبق هذا إلى حد كبير على كل من ابن تيمية وفتحشتاين.

يرى فتجنشتاين أن فكرة أن فهم معنى "العام" يتوقف على العثور على "العنصر المشترك في كل تطبيقاته قد كُبلت التحقيق الفلسفي؛ ليس فقط لأنها لم تقد إلى أي نتيجة، بل لأنها إدّت إلى استبعاد الحالات الملموسة باعتبارها غير ذات صلة، مع أنها هي فقط التي كان يمكن أن تساعده في فهم استعمال الاسم العام"،^(٧٤) وكأنه بذلك يريد أن يقول إن العناية ينبغي أن تتوجه إلى الجزئيات الواقعية وليس إلى الكلي الذهني، لأن المعرفة الحقيقية هي معرفة الجزئيات والاستعمالات اللغوية هي استعمالات جزئية. أما الكلي أو العام فهو ناشيء عن تجريدات ذهنية غير واقعية.

كما أنه يرى أن الدراسة ينبغي أن يكون موضوعها الأشكال البدائية للغة كالتأكيد والافتراض والاستفهام بمعزل عن تلك الخلفية الملبسة لعملية الفكر باللغة التعقيد، "وعندما ننظر في أشكال اللغة البسيطة هذه فإن الضباب الذهني الذي يبدو أنه كفنّ الاستعمال العادي للغة سيختفي".^(٧٥) ولكن ما يعيق هذا التوجّه في الدراسة هو التوق إلى العمومية. وقد انعكس هذا التوق -بحسب فتجنشتاين- في عدة نزعات ارتبطت بالتباسات فلسفية معينة سنكتفي هنا بذكر اثنين منها، فثمة:

أ- النزعة إلى البحث عن شيء مشترك بين كل الكيانات التي ندرجها عادة تحت اسم عام.

ب- النزعة المتجذرة في أشكال تعبيرنا المعتادة إلى الظن بأن من تعلّم أن يفهم الاسم العام (مثل ورقة) فقد امتلك نوعاً من الصورة العامة للورقة (بدلاً من صور أوراق معينة). وترتبط هذه النزعة بفكرة أن معنى الكلمة هو صورة أو شيء مرتبط بها (وهو أمر ناشيء عن نظرنا إلى الكلمات على أنها كلها أسماء أعلام، ثم نخلط بين حامل الاسم ومعناه)^(٧٦).

يرى فيتجنشتاين أن الكلمات التي تبدو لنا معانيها متقاربة لا تملك معنى محددًا يمكن بموجبه أن يقال إن أحد هذه المعاني هو جوهر الكلمة أو معناها الأصلي، بل تشابه المعاني كما يتشابه أفراد الأسرة الواحدة، وفي ذلك خروج واضح عن فكرة وجود الجوهر في تعريف الماهية، كما أنه يتضمن تهميشًا واضحًا للتقاليد المنطقية والفلسفية التي تفرق بين الجوهر والعرض، وتقسم اللوازم إلى ذاتية وعرضية.

فمفهوم اللعبة مثلًا مفهوم مرن يشمل لعب الورق وكرة القدم والتنس الأرضي وتنس الطاولة، وهي ألعاب مختلفة ليس لها جوهر واحد يسوّغ توحيد ماهيتها في مفهوم واحد. فما الجامع المشترك بين الألعاب؟ هل هو المتعة؟ فإن كان الأمر كذلك فهو موجود في غيرها كالأكل والسياحة والجماع، وكذا إن قلنا إن الجامع هو وجود قواعد تحكم ممارستها؛ فسنجد أن القواعد موجودة أيضًا في قيادة السيارات مثلًا، وكذلك التنافس فهو موجود في التعليم والسياسة وغيرهما. ولذا ينبغي النظر إليها من زاوية التشابه الأسري على النحو الذي يتشابه فيه أفراد الأسرة الواحدة في "بنية الجسم، ولون العينين، والمشية، والمزاج ونحو ذلك" (PI 67)، وهي سمات متداخلة ومتقاطعة.

وإذا أردنا مثلًا أن نعرف العمليات المختلفة لتوقع ضيف مثلًا فلن نجد سمة وحيدة مشتركة على الرغم من وجود كثير من السمات المشتركة المتداخلة. وتشكل حالات التوقع هذه أسرة، بحيث يكون لهذه الحالات تشابه أسري غير معرف تعريفًا واضحًا^(٧٧).

عندما يقتصر تفكيرنا في معرفة المعنى من خلال تصور جوهره فقط، فلن نحصل إلا على مفهوم مجمل له، وذلك لأن هذا التصور يقوم على ضرب من التجريد، وهو عملية خارجة عن اللعب اللغوي، والحل الذي يقترحه فيتجنشتاين هو

أنك إذا أرت أن تعرف معنى كلمة "good" فما عليك إلا أن تسأل نفسك: إلى أي الأمثلة تنتمي هذه الكلمة؟ وفي أي لعبة لغوية هي؟ فإن فعلت فسييسر لك أن تدرك ضرورة أن يكون يكون للكلمة أسرة من المعاني. (PI 76)^(٧٨).

يبدو أن الحل المقترح لمشكلة الاسم العام هو أنه بدلا من أن نقول: نحن نستخدم الاسم العام لبعض الأشياء لوجود عنصر مشترك بين هذه الأشياء ولا نستخدمه لأشياء أخرى لعدم وجود العنصر المشترك، نقول: نحن نستخدم الاسم العام لبعض الأشياء لوجود علاقة تشابه بين هذه الأشياء ولا نستخدمه لأشياء أخرى لعدم وجود تشابه بينها^(٧٩).

وربما نجد في نظرية التشابه الأسري حلا لمشكلة تشبيه الصفات الإلهية بالصفات البشرية أو ما عرف في التراث الإسلامي بمشكلة التجسيم التي لم يجد لها المعتزلة والأشاعرة حلا إلا في نفي بعض الصفات الإلهية الواردة في النصوص القرآنية والنبوية، والتي كان الحرص على إثباتها محور اهتمام ابن تيمية في مباحثه الأنطولوجية والكلامية إجمالا. وتوجيه ذلك يتلخص في أن سبب ورود التجسيم هو الاعتقاد الشائع بوجود عنصر مشترك بين الصفات الإلهية والصفات البشرية بسبب اللجوء إلى فكرة الكلبي الذي يحمل فكرة الاشتراك بين جزئياته، فإذا ما سلمنا بعدم وجود هذا العنصر المشترك، وأقرّ بمبدأ التداخل والتقاطع فقط بين الأفراد المتشابهة فسيؤول ذلك الأمر إلى تجنب قضية التجسيم بانتفاء العنصر المشترك.

كما يمكن أن تقدّم لنا هذه النظرية حلاً لفكرة توارد الحقيقة والمجاز على اللفظ الواحد، ومن ثمّ تصبح العلاقة بين نحو رأس الإنسان ورأس الدّربِ لأوّلِهِ ورأس العَيْنِ لِمَنْبَعِهَا ورأس القَوْمِ لِسَيِّدِهِمْ ورأس الأمرِ لأوّلِهِ ورأس الشَّهْرِ ورأس الحَوْلِ علاقة تشابه فقط بين كل واحد من هذه الرؤوس وآخر أو أكثر منها، دون اشتراط

وجود عنصر مشترك بين الجميع، وهو ما لا يحتم أن يكون أحدها حقيقة وغيرها مجاز إن لم يكن الجميع يرتبط بواحد منها فقط بعلاقة التشابه.

وقد حرص ابن تيمية على نفي الوجود الخارجي لذلك العنصر المشترك ولكنه لم يستبعد وجوده الافتراضي في الذهن، وأوضح ذلك بقوله: "فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شيء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق في لفظ إنسان ولفظ حيوان"،^(٨٠) بل إنه ذهب أبعد من ذلك بالتأكيد على خصوصية كل فرد من أفراد الكلي وتعزيز فكرة الامتياز في وجوده الخارجي مقترحا أن "الإنسان المعين لا يقوم به ولا يقوم به ولا يلزمه ولا يعرض له قط إلا ما هو مختص به سواء كان جوهرًا أو عرضًا، كما أن يده ورجله ورأسه مختصة به فما يقوم ببدنه ونفسه من الحياة والنطق والحس والحركة والجسمية وغير ذلك كل ذلك مختص به ليس بقائم بغيره"^(٨١).

وقد أرجع ضلال العقول - بحسب تعبيره - إلى الخلط بين ما هو موجود في الأذهان وما هو موجود في الأعيان، وكان ينبغي إدراك أن "هذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، بل يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك"^(٨٢).

وقد اختلفت آراء الباحثين في أهمية فكرة التشابه الأسري أنطولوجيا: فبينما يرى بعض مناصري فتجنشتاين ومنهم رينفورد بامبروغ Renford Bampbrough أنه بصوغه لنظرية التشابه الأسري قد قدّم حلاً نهائياً لمشكلة الكليات^(٨٣) نازع آخرون هذا الرأي،^(٨٤) وذهب هانس لوقا Hans Sluga إلى أن مفهوم التشابه

الأسري مفهوم ملبس؛ "لأنه لا يسمح لنا بالتفريق بين الكتل clusters والمجموعات العرضية" (٨٥) كما أنه - في رأي هودجس Hodges - لا يصلح بديلاً للاسمية ولا الواقعية (٨٦).

٣، ٣ - نظرية الألعاب اللغوية

يتسم مصطلح الألعاب اللغوية بالمرونة ويكتنفه شيء من الغموض، وقد استخدمه للدلالة على معان مختلفة، من بينها دلالاته على "الكل المتألف من اللغة والأحداث التي تنسج فيها" (PI 7) كما أطلقه أيضاً على "أشكال اللغة التي يبدأ بها الطفل استعماله للكلمات"، وذكر في هذا السياق أن "دراسة ألعاب اللغة هي دراسة الأشكال البدائية للغة أو اللغات". (٨٧) (PI 7) واستخدم المصطلح أحياناً للدلالة على بعض ما يعرف عند غيره بأفعال الكلام وما أشبهها، وقد مثل لذلك بنحو إصدار الأوامر وامثالها، ووصف مظهر شيء ما، وتزويدنا بقياساته، وبناء كائن ما من خلال وصفه (الرسم)، والإبلاغ عن حادثة، التحقيق في حادثة، وصوغ فرضية ما واختبارها، وعرض نتائج تجربة في شكل جداول ورسوم بيانية، وتأليف قصة، وقراءتها، وأداء مسرحية، وغناء الأناشيد، وتخمين الألغاز، وتأليف نكتة وإلقاؤها، وحل مسألة في الرياضيات التطبيقية، والترجمة من لغة إلى أخرى، والاستفهام، والشكر، واللعن، والتحية، والصلاة (PI 23).

ويفهم من هذا أن اللغة لعبة كبيرة تشتمل على لعب صغيرة وهي القولات اللغوية اللغوية التي تصدر عن متكلم اللغة في أي مقام تخاطبي، وقد عدت تلك القولات ألعاباً لغوية؛ لأنها تشبه النقلات التي يقوم بها لاعبو الشطرنج مثلاً ضمن اللعبة الكاملة. ولكن السؤال الذي يستحق الإشارة هنا؟ لم شبه اللغات بالألعاب

اللغوية؟ وما وجه الشبه بين اللغة واللعبة؟ وهل نجح في تقديم نظرية متكاملة في الاستعمال اعتماد على هذا التشبيه؟

ولكي نجيب عن السؤالين الأولين علينا أن نتذكر أنه كان حريصا في كتابه تحقيقات على التقليل من أهمية الإشارة والتسمية في بيان المعاني، أو في تعلّم اللغة؛ لأن اللغة في رأيه ليست مجرد ألفاظ تستدعي صورا ذهنية، إنها ضرب من النشاط الإنساني الذي لا يخلو من نمط اجتماعي. صحيح أننا عندما تستعمل اللغة نتحدث من ضمن ما نتحدث عنه عن موجودات خارجية يمكن الإشارة إليها، ولما كان وجود الأشياء في الواقع لا ينفك عن مقيداته فمن الطبيعي إذن أن يكون المعنى مقصورا على القضية فقط، وألا يكون للاسم معنى إلا في سياق القضية (3. 3 TLP)؛ ومن هنا أراد أن يبين أنه مثلما تكتسب كل قطعة شطرنج مثلاً أهميتها من موقعها ووظيفتها في إطار اللعبة نفسها، وليس بوصفها علامة مشيرة إلى شيء ما، فكذلك كلمات اللغة؛ ولذلك نراه في رده على أوقستين Augustine الذي يرى أن الطفل يتعلم اللغة بالتسمية والإشارة يحتج بأنه عندما يخبر المرء شخصا آخر مشيرا إلى أحد قطع الشطرنج: "هذا هو الملك، فإن هذا الإخبار لا يقول شيئا عن استعمال هذه القطعة مالم يكن المخبر يعرف قواعد اللعبة حتى النهاية (31 PI)، وعلاوة على ذلك فإن الإشارة يكتنفها لبس متأصل، إذ كيف نميز عندما يشير المتكلم إلى شيء إن كان يقصد شكله أو لونه أو عدده (33 PI).

بل إنه حتى في الحالات التي تبدو أوضح من غيرها، فإن الإشارة يعترها شيء من اللبس؛ فعندما تشير إلى قطعة الملك في لعبة الشطرنج وتقول: أنا أعني أن هذه القطعة تسمى ملكا، فقد تحمل كلمة أعني على محامل مختلفة؛ إذ قد تفهم بأن المقصود بها أنني أكتشف أن هذه القطعة تسمى ملكا، أو أتمنى أن تسمى هذه القطعة ملكا، أو

أتذكر أن هذه القطعة تسمى ملكا. (PI 35)، والنتيجة التي أراد أن يصل إليها هي أن تعلم اللغة يحدث سياقيا في المقامات التخاطبية الطبيعية وليس بمعزل عنها.

ما انتقده فتجنشتاين في المرحلة اللاحقة إذن هو العلاقة العامودية الخارجية بين اللغة والواقع، وهو أن تختزل اللغة في كونها مجرد تسميات أو إشارات لما هو موجود في الواقع، مع أن الكلمات تستمد معانيها من سياقاتها اللغوية وليس مما تشير إليه في الخارج. ولا ينبغي أن نفصل بين اللفظ بوصفه اسما أو مشيرا وبين المعنى بوصفه مسمى أو مشارا إليه، بل ينبغي أن ينظر إليه على أنه علامة في علاقة اتلافية مع غيرها من العلامات المؤتلفة معها في المقامات التخاطبية. أما إذا حاولنا أن نجرد الكلمة من سياقاتها، ونعزو لها معنى خارج السياق، فإننا سنخفق في فهم معناها، وهذا ما يفعله الفلاسفة حين يحاولون البحث عن كلمة "المعرفة" مثلا، فيزعون الكلمة من استعمالاتها اللغوية وينظرون إليها نظرة تجريدية ميتافيزيقية، ولكن الفهم الصحيح لمعنى هذه الكلمة يقتضي أن نسأل أنفسنا "هل سبق أن استعملت هذه الكلمة بهذه الطريقة في لعبة اللغة التي هي موطنها الأصلي؟" والحل الذي يقترحه هو أن نعيد الكلمة من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي" (PI 116)، أي من الاستعمال الفلسفي إلى الاستعمال اللغوي؛ لأن اللغة هي النموذج، وهي المرجع الشرعي المهيمن على معاني الكلمات.

لعلنا قد استنتجنا من خلال ما ذكرناه أن وجه الشبه بين اللغة واللعبة يبدو في كونهما نظامين محكومين بالقواعد تقل فيهما السمة الإشارية للعناصر المكونة للنظام، وتبرز فيهما الصبغة البنيوية والوظيفية لتلك العناصر، ولكن هل يسوغ هذا قيام نظرية على هذا التشبيه المحدود؟ وهل يمكن تجاهل الاختلافات الواضحة بين اللغة واللعبة؟ لاشك أن الإجابة عن هذين السؤالين ستبقى مثار جدل بين الباحثين، بيد

أنّه من الواضح أنّ فتجنشتاين أخفق في تقديم نظرية متكاملة تشمل نوعي الاستعمال الحقيقي والمجازي تتجاوز هذا التشبيه البسيط بين اللغات والألعاب مهما تشعّبت أبعاد هذا التشبيه.

يرى جون لاينز وجود تشابه بين نظرية الألعاب اللغوية language-games عند فتجنشتاين ونظرية أفعال الكلام theory of speech-acts لأوستن Austin، وذلك في تركيزهما على أهمية ربط وظائف اللغة بالسياقات الاجتماعية التي تعمل فيها اللغة، وفي إصرارهما على أن اهتمام الفيلسوف لا ينبغي أن ينحصر في القولات الوصفية فقط، بل يشمل أيضا القولات غير الوصفية،^(٨٨) بيد أنّه لا بد من الإشارة إلى أنّ نظرية أفعال الكلام لقيت اهتماما أكبر من لدن اللسانيين، الأمر الذي جعلها تأخذ شكلا منهجيا متطورا خلافا لنظرية الألعاب اللغوية، التي لم تجد العناية الكافية في مجال اللسانيات، وهذا لا يعني بالضرورة التقليل من شأن تأثير فتجنشتاين في مجال فلسفة اللغة واللسانيات.

٤ - الخاتمة

لقد أثبت لنا كل من ابن تيمية وفتجنشتاين أنه لا يمكن صوغ نظرية في الاستعمال دون أن يكون لنا موقف أنطولوجي معين من طبيعة وجود الكلّي، وقد بدا لنا من خلال ما اقترحه المفكران في هذا الشأن أنّ الجزئيات أهم من الكلّي الذي يُعتقد أنها تندرج تحته؛ وذلك لأنها تكتسب شرعيتها من وجودها الواقعي ومن السياقات التي تتحقق فيها، أمّا الكلّي فيبقى متصوراً ذهنيّاً تقديرياً لا يدل إدراكه على معرفة حقيقية جازمة؛ إذ المعرفة الحقيقية هي معرفة الجزئيات التي يجمع بينها علاقات التشابه والتداخل والتقاطع بحسب فتجنشتاين، أو يجمع بينها ما يلخصه الذهن من عنصر مشترك بينها دون أن يكون لأحدها أولوية أو أحقية على الآخر، بل هي متساوية في دلالة الكلّي عليها كما يرى ابن تيمية.

ومن ثمّ لا يبدو الاختلاف كبيراً في تفسير التشابه الموجود بين ما يمكن أن يسمّى "النظائر اللغوية"، حيث تبدو كلمة ما مرتبطة بأخواتها التي تتشابه معها في معنى ما. والفرق الظاهر بين وجهتي نظر المفكرين تبدو في أنّ ابن تيمية ينكر وجود عنصر واقعي مشترك بين النظائر، ولكنه يرى إمكان وجود معنى ذهني عام يجمع بينها يمكن تصوّره عن طريق التجريد ثم يتميّز كل واحد من تلك النظائر بمخصصاته السياقية، على نحو تصبح فيه تلك النظائر كالتنوّعات السياقية لذلك المفهوم العام، أو كما صدقات له، في حين يرفض فتجنشتاين وجود عنصر مشترك، ويقرّ بوجود تشابهات بين تلك النظائر على نحو يسمح باعتبارها أعضاء في أسرة لغوية واحدة.

يتفق فتجنشتاين في الرسالة مبدئياً مع ابن تيمية في كون البنى اللغوية تعكس البنى الخارجية، وعلى الرغم من أنّ فتجنشتاين طوّر موقفه في كتابه تحقيقات فلسفية

حين منح البنى اللغوية سمة الهيمنة على تصوراتنا للعالم الخارجي عن طريق ما تقتضيه ممارسات اللعب اللغوية فإن القاسم المشترك لا يزال حاضرا في كوننا لا نستطيع أن نتصور محتويات العالم الخارجي بمعزل عن مقيداتها، وهو ما ينعكس في كلمات اللغة التي لا يمكن أن تخلو من مقيدات الاستعمال المرتبطة بطبيعة الموجودات الخارجية.

يعتقد المفكران بأن الوجود الخارجي للأشياء مقيد بالصفات والعلاقات التي تربط بين تلك الأشياء، ويربطان بين التقييد الخارجي للموجودات في العالم الخارجي والتقييد اللغوي في الاستعمال، فكلاهما يمكن النظر إليه على أنه سياق للأشياء، وقد ترتب على ذلك اعتقادهما بأن المفردة ليس لها معنى خارج التركيب اللغوي، وأن السياق بنوعيه الداخلي والخارجي هو المنبع الوحيد للإفادة، كما يتفقان على نفي فكرة المعنى الأصلي على اعتبار أن شرعية الإفادة مستمدة من الاستعمال الفعلي للكلمات، وليس من المواضع المفترضة خارج السياق، وقد ترتب على هذا تساوي مستويات الاستعمال عند ابن تيمية خلافا لما هو شائع من عدد بعض أوجه الاستعمال أولى بالارتباط باللفظ من أوجه أخرى، وهو ما تمثل في تحييده للتفريق بين الحقيقة والمجاز وصوغه نظرية متكاملة للمجاز، في حين أننا لا نرى رؤية واضحة لهذا التطبيق في أعمال فتجنشتاين.

الهوامش والتعليقات:

- (١) ابن تيمية، أحمد، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاوش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٠٢. ويقول في موضع آخر: "وَلِهَذَا كَانَ مَا يَدْعُوهُ مِنْ تَقْسِيمِ الْعِلْمِ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَضَدِّيقٍ وَأَنَّ التَّصَوُّرَ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَعْنَى السَّادِجِ الْحَالِي عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَّا يُوْجَدُ. وَكَذَلِكَ مَا يَدْعُوهُ مِنَ الْبَسَائِطِ الَّتِي تَتَرَكَّبُ مِنْهَا الْأَنْوَاعُ وَأَنَّهَا أُمُورٌ مُطْلَقَةٌ عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَّا تُوجَدُ. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط ٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)، ٧: ١٠٦.
- (٢) الإيمان، ص ١٠١.
- (٣) الإيمان، ص ١٠١-١٠٢.
- (٤) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط ٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)، ١٤: ٢١٦.
- (٥) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، اختصار محمد بن الموصلي (القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٤٩هـ)، ٢: ٥٢.
- (٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، دت)، ١/ ١٦٤. وللاطلاع على مناقشة هذه الفكرة في فلسفة إخوان الصفا، ينظر
- Netton, Ian Richard, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā) (London: George Allen and Unwin, 1982), p. 12 .
- (٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ٩: ٩٧-٩٨.
- (٨) ينظر ابن تيمية، فتاوى ٩: ٩٧-٩٨.

(9) Lewis, D. , 1970, "General Semantics," Synthese 22: 18-67, p. 19 .

(١٠) ابن تيمية، مجموع، ١٠٩: ٧.

(١١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ)، ٥: ٣٤٢.

(١٢) ابن تيمية، مجموع، ٢٠٦: ٦.

(١٣) ابن تيمية، فتاوى، ٤٩/٩، ٥٨، ٦٠، ٧٧.

(١٤) ابن تيمية، مجموع، ١٠٩: ٧.

(١٥) ابن تيمية، مجموع، ١٠٩: ٧. وما يقصده هنا هو أنّ المطلق يقتد في الاستعمال إما بالقرائن اللفظية أو الحالية، وبذلك يصبح المقصود بالأسود الأسود المعين وليس المطلق.

(١٦) ابن تيمية، مجموع، ٢١٥-٢١٦: ١٤.

(١٧) ابن تيمية، مجموع، ٢١٥-٢١٦: ١٤.

(١٨) الموصلية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ٤٢: ٢.

(١٩) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. محمد بركات، (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٥م)، ص ٧١.

(٢٠) ابن تيمية، مجموع، ١٨٩: ٦.

(٢١) ابن تيمية، مجموع، ١٩٥: ٦.

(٢٢) ابن تيمية، مجموع، ١٩٦: ٦ وينظر أيضا ٢٠٢: ٦.

(٢٣) ابن تيمية، مجموع، ٩٧: ٧.

(٢٤) ابن تيمية، مجموع، ١٠١: ٧.

(٢٥) ابن تيمية، مجموع، ٩٨: ٧.

(٢٦) ابن تيمية، مجموع، ١١٤: ٧.

- (٢٧) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٤.
- (٢٨) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩٧.
- (٢٩) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٢.
- (٣٠) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٥.
- (٣١) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٤٤.
- (٣٢) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٥.
- (٣٣) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٧.
- (٣٤) ابن تيمية، مجموع، ١١: ١٤٢، وقد عرّف شهاب الدين القرافي المتواطئ بأنه "اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محالّه"، وعرّف المشكّك بأنه "اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محالّه". شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣)، ص ٣٠-٣١.
- (٣٥) ابن تيمية، مجموع، ١١: ١٤٤.
- (٣٦) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٤.
- (٣٧) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٥.
- (٣٨) ابن تيمية، مجموع، ٥: ٢٠٢.
- (٣٩) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.
- (٤٠) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٥٩.
- (٤١) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.
- (٤٢) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.
- (٤٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة، ١: ٦٨.

- (٤٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥: ١٣٧.
- (٤٥) ابن تيمية، الإيمان، ٨٧.
- (٤٦) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩١.
- (٤٧) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٦.
- (٤٨) ابن تيمية، مجموع، ١٤: ٢١٦.
- (٤٩) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٢.
- (٥٠) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٣.
- (٥١) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٥.
- (٥٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٤.
- (٥٣) ابن تيمية، مجموع، ٩: ٨٧.
- (٥٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.
- (٥٥) ابن تيمية، فتاوى، ٣: ٥٤٨.
- (٥٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الصفدية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط ٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٨٤.
- (٥٧) ابن تيمية، مجموع، ٦: ٧٠.
- (٥٨) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٨٤.
- (٥٩) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.
- (٦٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٩.
- (٦١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.

- (٦٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣: ٢٤.
- (٦٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٢٨.
- (64) Ludwig Wittgenstein; Philosophical Investigations, translated by G. E. M. Anscombe, (3rd Edition) (Prentice Hall, 1973) , p. 59 .
- (65) S. Stephen Hilmy, The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method (Oxford: Basil Blackwell, 1987) , p33 .
- (66) Timothy Binkley, Wittgenstein' Language (The Hague, Netherland: MartinusNijhoff, 1973) , p. 59 .
- (67) Marie McGinn, Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language (Oxford: Oxford University Press,)2006, p301 .
- (٦٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قَيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م) ص ٢٩٨. ويقول في موضع آخر: "وإن قال: ليس له جناح من ريش، قيل له: من جهلك اعتقادك أن الجناح الحقيقي هو ذو الريش وما عداه مجاز؛ لأنك لم تألف إلا الجناح الريش". ص ٣٠٣.
- (69) McGinn, Elucidating the Tractatus, p.294.
- (70) McGinn, Elucidating the Tractatus, p. 297.
- (71) John Stuart Mil, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (New York: Cosimo, Inc, 2008) , p. 381 .
- (72) John Stuart Mil, p. 381 .
- (73) John Stuart Mil, p. 381 .
- (74) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books (Harper Perennial; Auflage: Harper Torchboo, 1965) , p. 19.
- (75) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17 .
- (76) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17- 18.
- (77) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 19-20 .

(٧٨) يرى فتجنشتاين أن الجوهر مفهوم مختلف لا يظهر من خلال الاستعمال وعندما نسأل أسئلة من النوع ما اللغة أو مالمقضية فإن الإجابة التي تقدّم إلينا إجابة ثابتة ومطلقة معزولة عما يحدث في المستقبل (ينظر ف٩٣)

(79) See Nicholas Griffin, "Wittgenstein, Universals and Family Resemblances" (Canadian Journal of Philosophy, Vol. 3, No. 4, Jun. , 1974, pp. 635-651), p. 636 .

(٨٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ٣٧٠.

(٨١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ٣٧٠.

(٨٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 2: 282.

(83) Renford Bambrough, Universals and Family Resemblances (Proceedings of the Aristotelian Society, pp. 207-222 (1960-61) , Vol 61:207. See also: Richard I. Aaron, Wittgenstein's Theory of Universals (Mind, Vol. 74, No. 294, Apr. , 1965) , pp. 249-251 .

(84) Robert Fahrnkopf, Wittgenstein on Universals (American University Studies Series V, Philosophy, 1988) .

(85) Hans Sluga, Wittgenstein (Oxford: Blackwell publishing, 2011) , p. 87 .

(86) Michael Hodges, Wittgenstein on universals, PHILOSOPHICAL STUDIES, Volume 24, Number 1, 22-30 .

(87) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17 .

ولا ينبغي أن نستنتج من هذا أن الألعاب اللغوية مقصورة على لغة الأطفال فقط

See David C. Blair, Wittgenstein, Language and Information: 'Back to the Rough Ground' (The Netherland, Springer, 2006) , p. 88 .

(88) John Lyons, Semantics (London: Cambridge University Press, 1977) , 2: 728 .

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاوش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، دت).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، الصفدية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، ط٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، اختصار محمد بن الموصلي (القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٤٩هـ).
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م).

- الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. محمد بركات، (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٥م).
- فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرازق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٧).
- القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣).

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية:

- Netton, Ian Richard, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā) (London: George Allen and Unwin, 1982).
- Hilmy, S. Stephen, The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- Binkley, Timothy, Wittgenstein' Language (The Hague, Netherland: MartinusNijhoff, 1973).
- McGinn, Marie, Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Mil, John Stuart, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (New York: Cosimo, Inc, 2008).
- Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books (Harper Perennial; Auflage: Harper Torchboo, 1965).
- Griffin, Nicholas, "Wittgenstein, Universals and Family Resemblances" (Canadian Journal of Philosophy, Vol. 3, No. 4, Jun. , 1974, pp. 635-651).
- Bambrough, Renford, Universals and Family Resemblances (Proceedings of the Aristotelian Society, pp. 207-222 (1960-61) , Vol 61 .

- Fahrnkopf, Robert, Wittgenstein on Universals (American University Studies Series V, Philosophy, 1988).
- Sluga, Hans, Wittgenstein (Oxford: Blackwell publishing, 2011).
- Wittgenstein, Ludwig; Philosophical Investigations translated by G. E. M. Anscombe, (3rd Edition) (Prentice Hall, 1973).
- Hodges, Michael, Wittgenstein on universals, PHILOSOPHICAL STUDIES, Volume 24, Number 1.
- Blair, David C., Wittgenstein, Language and Information: 'Back to the Rough Ground' (The Netherlands, Springer, 2006).
- Lyons, John, Semantics (London: Cambridge University Press, 1977).
- Wittgenstein, Ludwig; Tractatus Logico-Philosophicus, translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness; with the introduction by Bertrand Russell (London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1922).
- Lewis, D., 1970, "General Semantics," Synthese 22: 18–67. Mason, H. T. (1967).

(رواية الغربان)

دراسة في تداخل الأجناس: الرواية والقصة القصيرة

د. عواد أحمد الدندن

جامعة اليرموك - كلية الآداب - قسم اللغة العربية

(رواية الغربان) دراسة في تداخل الأجناس: الرواية والقصة القصيرة

د. عواد أحمد الدندن

ملخص البحث

غدت ظاهرة تداخل الأجناس من الظواهر الأدبية التي سطعت في حقل النقد الأدبي الحديث، وبات النص الروائي نصاً مفتوحاً ومشروعاً لعدد الأجناس على تعددها واختلافها.

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على ظاهرة تداخل الأجناس في رواية الغربان، وهي ظاهرة تداخل الرواية مع القصة القصيرة، حيث مثلت هذه الرواية نموذجاً لهذه الظاهرة، لما تحتويه من متواليات قصصية تتداخل في متن الرواية.

وتقوم هذه الدراسة على تتبع المتواليات السردية الموظفة في الرواية، من خلال عناصرها وأركانها، ومدى تلاحم هذه القصص في تحقيق سردية روائية تجريبية، ففي هذه المرحلة - الألفية الجديدة - أخذت الأنماط الروائية تنحو إلى التجريب، وغدا النص الروائي عامةً فسيفساء من النصوص، ووجد الباحث في هذه الرواية نمطاً روائياً تجريبياً، وفلسفة جديدة في الطرح والتشكيل والبناء، إذ تعدّ نصاً مفتوحاً، ومتضمناً لجنس القصة القصيرة، لهذا وجدت الرواية حاجتها فيها لتشييد معمارها الفني، فاحتوتها في متنها، وصار لزاماً علينا الوقوف عند هذه الظاهرة في هذه الرواية، وتناولها بالدرس النقدي.

الكلمات المفتاحية: التجريب، أنماط السرد، النص المفتوح، رواية الغربان.

(The Crows)

A Study on the Overlapping of Literary Genres: the Novel and the Short Story

Abstract

(The Crows)

A Study on the Overlapping of Literary Genres: the Novel and the Short Story

As a literary phenomenon, the overlapping and interconnection of literary genres became familiar and widely spread in modern literary criticism.

Thus, This research aims to identify this modern literary phenomenon in the novel *The Crows*, to show the overlapping of the novel and the short story as two different and distinct literary genres. As a modern novel, *The Crow* represents a model example of this literary phenomenon, as it contains narrative techniques in which both the novel and the short story share. The researcher will study the role that these techniques play in the development of the novelistic narrative techniques. In addition, this research will trace the narrative techniques employed in the novel and shares with the short story to examine the extent to which these techniques participate in achieving an experimental novelistic narrative. Recently, novelistic patterns show tendency to experimentation that novelistic text became a mosaic of texts from different literary genres.

Analyzing the novel, the researcher found that the text include experimental narrative patterns, and a new philosophy in form, structure, and proposing which show the novel to be an open text that include the short story as a genre within its limitations. Since the novel and the short story are considered among the most popular genres used in expressive arts recently, the research found that the novel found its need in the short story to build its artistic structure, forming a distinctive literary phenomena deserving serious research and study.

Key Words: experimentation, narrative patterns, open text, *The Crows*

مقدمة الدراسة:

للرواية ارتباطات وعلاقات مع الأجناس الأدبية الأخرى، ذلك أنّها في العصر الحديث تجاوزت حدود النوع الذي وُضعت فيه، ولم تعد تنحصر بالشكل الأحادي، وإنما أخذت أنماطاً جديدة من التعبير ومستويات الخطاب، مستفيدة في ذلك كلّ من روح العصر ومواكبتها لكل ما هو جديد ومتطور في عالمنا، فتبعاً لذلك تغيرت صيغ التعبير وأخذت الرواية على عاتقها الخوض في مرحلة التجريب من خلال كتابها، ذلك أنّ الهدف الأسمى منها في العصر الحديث أن يفهم الروائي نفسه، ويعكس وجهة نظره تجاه العالم الذي يعيش، فتوجهت إلى كل ما هو جديد وما يخدم وجهتها؛ فتلقت من القصّة القصيرة، وأخذت من تقنياتها وطرائقها ووظفتها في متنها، لتخرج بقالب روائي جديد في كل مرحلة من مراحل الألفية الجديدة، فالرواية دائمة التجديد والتطور، ويعود ذلك لطبيعة هذا الفن الذي يتّصف بالانسيابية والمرونة واحترامه واحتوائه للأجناس الأدبية الأخرى، إذ سمحت لعدد الأجناس أن تحضر في متنها من خلال تقنياتها.

تناولت بعض الدراسات النقدية والاهتمامات الأكاديمية الإنتاج الروائي للكاتب هزاع البراري؛ متخذة مناهج نقدية مختلفة، نذكر من هذه الدراسات دراسة بعنوان (المسرح السياسي عند هزاع البراري، وهي أطروحة ماجستير بجامعة العلوم الإسلامية) وأطروحة ماجستير أخرى بعنوان (هزاع البراري: دراسة في أعماله الروائية بالجامعة الهاشمية)، وأطروحة دكتوراه موسومة بـ (هزاع البراري روائياً- الرؤية والتشكيل بجامعة مؤتة)، إضافة للكتابات المقالية المنشورة في الصحف والمجلات، والاهتمامات في عقد الندوات والمؤتمرات في المحافل الرسمية، الأمر الذي

يفرض على هذه الدراسة التميز عن سابقتها، ففي هذه الدراسة نضيف لفنٍ نثري استثمرته الرواية ووضعت في قالبها، لتخرج بنمط روائي جديد، ألا وهو فن القصة القصيرة، ففي العصر الحديث استفاد الكتاب من تجاربهم الشخصية ومن الأحداث في جوانبها السياسية والاجتماعية والفكرية، فصاغوا أعمالاً أدبية تعكس واقع العالم، وتبين وجهة نظر الكتاب ومقدار تأثرهم بعصرهم، فجاءت القصة القصيرة كجنس نثري متداخلاً مع الرواية، لتأخذ على عاتقها هذه المهمة بمصاحبة الرواية، ذلك أنّ حضور القصة القصيرة في الرواية يعد من أبرز إفرازات الحداثة، وذلك لكون الرواية هي الأم الحاضنة والرؤوم وهي البيت التي تستظل بها الأجناس الأدبية وتستأنس به، وهي البوتقة التي يصهر فيها الأجناس على تعددها واختلافها، ومن هنا صار لازماً الوقوف عند هذه الظاهرة، وتناولها بالدرس النقدي.

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على ظاهرة تداخل جنسي الرواية والقصة القصيرة في رواية الغربان، وبيان التطور الذي وصلت إليه الرواية، ومدى توظيف التقنيات السردية المشتركة بين الرواية والقصة القصيرة في هذه الرواية، والكيفية التي بُني عليها النصّ الروائي، ومدى نجاح هذه الفلسفة الجديدة في الطرح والتشكيل والبناء، ويهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ١- ما مدى التطور الذي وصلت إليه رواية الغربان في تداخلها مع القصة القصيرة؟
- ٢- ما التقنيات التي وظفتها الرواية في تداخلها مع القصة القصيرة من حيث التداخل الأجناسي؟
- ٣- هل تعد هذه الظاهرة - التداخل بين الرواية والقصة القصيرة - في رواية الغربان من ظواهر التجريب فيها؟

تقوم منهجية الدراسة على استقراء الرواية وتتبع التقنيات السردية الموظفة فيها، راصداً ملامح القصة القصيرة وعناصرها، وكيفية تضافر عديد القصص في تكوين سردية الرواية، متبعاً أسلوب التحليل الناقد، من حيث البناء والتحويلات السردية في الأنماط الروائية الجديدة، ومتتبعاً التقنيات والأساليب القصصية، وما حققته هذه المتواليات في متن الرواية، وكيفية استقلالها واندماجها داخل النص الروائي.

رواية الغربان والتداخل الأجناسي:

لقد جاء الاهتمام بفن الرواية متزامناً مع حركة الازدهار التي شملت تحولات في البنى الاجتماعية والفكرية والعلمية الكبرى، ويؤكد ذلك خيرى دومة عندا تطرق للحديث حول الرواية والقصة القصيرة إذ يقول: "من عجب أن تكون الرواية والقصة القصيرة، هما النوعان الحديثان المتمردان اللذان قاوما التفكيت والتثيت وامتزجا مع أنواع الحياة اليومية، من عجب أن يكونا أكثر الأنواع تعرضاً للدراسات والتفتيت والتثيت، سواء في علم الاجتماع أو في دراسات الشكلايين والبنويين، وربما كان هذا لأنهما استفزاً قدرة المنظرين والنقاد على صناعة الإطار والنسق الذي يمكنهم من تناول مادة مراوغة^(١). ونتيجة لذلك فقد أخذت الرواية والقصة القصيرة الاهتمام الأكبر بين الفنون الأدبية الحديثة؛ فتعددت التصنيفات الروائية من حيث انتسابها لهذا التيار أو ذاك، فقد عرفت الرواية الرومانسية والواقعية والرمزية وغيرها وصولاً إلى الرواية الجديدة التي جاءت "تعبيراً عن رفض هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ وعن حدة الأزمات التي واجهها الإنسان العربي عبر العقود الثلاث الأخيرة من القرن العشرين والعقد الأول من هذا القرن، بالإضافة إلى تطور بنية العقل العربي

الثقافية والفكرية للمدخلات الحضارية"^(٢). بهذه المعطيات تطورت الأنماط الروائية لتصادف مسميات عرض إليها النقاد والدارسون منها "رواية الشفقة/ القاسية، الرواية ذات الأصوات المتعددة، الرواية الشمولية، الرواية الساخرة، رواية المصير، الرواية التاريخية القومية، رواية التحليل، الرواية السيكلوجية، الرواية التقليدية، الرواية الريفية، الرواية الرمزية"^(٣)، وإذا أردنا أن نصنف الرواية التي بين أيدينا؛ فإننا سنجدها ضمن الرواية ذات الأصوات المتعددة، لتكون بذلك أمودجاً أردنياً لنمط روائي جديد ينضاف إلى الأنماط الروائية الجديدة.

انطلاقاً من "أن الرواية كلاً ظاهرة متعددة في أساليبها متنوعة في أنماطها الكلامية متباينة في أصواتها، يقع الباحث فيها على عدّة وحدات أسلوبية غير متجانسة توجد أحياناً في مستويات لغوية مختلفة وتخضع لقوانين أسلوبية مختلفة"^(٤)، وأن "عالم القصة القصيرة، دون أي عالم آخر متخيل لا يقبل التجزؤ في نسقه السردى ولا في عطائه الانطباعي؛ فالقصة القصيرة، شأنها شأن أي عمل درامي آخر، إنشاء خاص لعالم ما، بل إنجاز لوحدة فنية متكاملة، ولئن قبلت الرواية بحكم إطارها بتعدد المسارب، من وإلى هذا العالم، فإنّ القصة القصيرة بحكم إطارها السردى المكثف لا تقبل تعدد المسارب ولا تهضم تنوع التجارب إلا ما اتسق مع سياقها الفني المتصاغر بوحدة الصوت، وعطائها الانطباعي المتكامل بوحدة التجربة"^(٥). نقف على رواية الغربان في طبعتها الأولى عام ٢٠٠٠ في مئتين وأربع صفحات من القطع المتوسطة، متضمنة متناً سردياً يعجّ بالقصص والحكايات التي تبدو للقارئ أنّها متباعدة فيما بينها، ولكن عند النظر بعين ناقدة لمتنها يتبين أنها تكوّنت من ثمانية مشاهد أو أقسام، في كلّ قسم يطالعنا الراوي بقصة جديدة مختلفة زمانياً ومكانياً عن سابقتها؛ ففي البداية تبدأ الرواية بقصة فاطمة حمدالله وقاد واختتمت بها كذلك، وهي ما تعرف

(بالقصة الإطار)^(٦) وهو أسلوبٌ يقربنا من قصص (ألف ليلة وليلة) حيثُ تتعدد القصص وتلتف في قصة رئيسية تعرف باسم القصة الإطار (الأم)، إضافةً لاحتواء الرواية على عنصر مهم وهو عنصر التشويق، وإشارات الرمزية واقتربها من الواقعية النقدية.

لرواية تعدد الأصوات التي جاء بها "دوستوفسكي" (Fedor Dostoïevski) الأثر الكبير في ظاهرة تداخل الأجناس، لاسيما في الرواية والقصة القصيرة، فهو "خالق الرواية المتعددة الأصوات (polyphone) لقد أوجد صنفاً روائياً جديداً بصورة جوهرية"^(٧) وهنا لم يعد الكتاب المعاصرون الاستفادة من هذا النمط الروائي الجديد، فأنجبوا أعمالاً تتداخل فيها الأجناس الأدبية على غرار ما أنتج "دوستوفسكي" في الرواية متعددة الأصوات، ولعلّ رواية الغربان من الروايات الأنموذج لهذه الظاهرة، وامتداد لما يعرف برواية متعددة الأصوات.

تعرف الرواية أنّها "تجربة أدبية تصوّر بالنثر حياة مجموعة من الشخصيات، تتفاعل مجتمعة لتؤلف إطار عالم متخيل، غير أنّ هذا العالم المتخيل الذي شكّله الكاتب ينبغي أن يكون قريباً مما يحدث في الواقع الذي يعيش فيه؛ أي أنّ حياة الشخصيات في الرواية يجب أن تكون ممكنة الحدوث في واقع الكاتب"^(٨)، وأنها تنوع كلامي (وأحياناً لغوي) اجتماعي منظمّ فنياً وتباين أصوات فردية بمجموعات معينة وأرغاف مهنية (jargons) ولغات وأجناس أدبية، ولغات أجيال وأعمار متفاوتة، ولغات اتجاهات، ولغات أفراد ذوي نفوذ وكلمة مسموعة، هذا التفكك الداخلي لكل لغة في كل لحظة من لحظات وجودها الاجتماعي هو المقدمة الضرورية للجنس الروائي: إذ بهذا التنوع الكلامي الاجتماعي وبالتباين الفردي بين الأصوات الذي ينمو على أرضيته توزع الرواية مواضيعها كلها وعالم معاني المعاني والأشياء الذي

تصوره وتعبّر عنه توزيعاً أوركسترياً. وما كلام المؤلف وكلام الرواة والأجناس الدخيلة وكلام أبطال الرواية إلا أحداث التأليف الأساسية التي يدخل التنوع الكلامي الرواية بواسطتها، فكل وحدة من هذه الوحدات تسمح بوجود تعدد الأصوات الاجتماعية وتنوع في العلاقات والصلات بينها (وهي حوارية دائماً وإن بنسب مختلفة)^(٩). من هنا نستطيع أن نحدد عدداً من المتواليات القصصية / الحكائية داخل متن الرواية، وذلك بالاعتماد على عناصر العمل القصصي ومكوناته، فالرواية - الغربان - تتداخل فيها قصص متعددة، يمكن الوقوف عليها من خلال عناصرها، حيث كان لكل قصة في الرواية عناصرها المستقلة، ولعلّ الحبكة من أبرز العناصر ظهوراً، فهي - الحبكة - "تنقسم من حيث موضوعها إلى نوعين: الحبكة البسيطة، والحبكة المركبة، ففي الأولى تكون القصة مبنية على حكاية واحدة، أمّا النوع الثاني فتكون مركبة من حكايتين أو أكثر، ووحدة العمل والتأثير في القصة تتطلب تداخل الحكايات المختلفة واندماج بعضها في البعض الآخر"^(١٠)، وهو ما نجده في هذه الرواية، إذ تعد حبكة مركبة من حكايات تندمج هذه الحكايات بالحكاية الرئيسية أو ما يعرف بالقصة الإطار (الأم)، لتحقيق سردية روائية تتداخل فيها القصص وتتعدد، ولهذا فقد جاءت الحبكة فيها متماسكة عضوية على غرار الحبكة القصصية وإن مالت إلى التفكك والاتساع في كثير من الأحيان بسبب تعدد القصص وتتابعها، وهذا يعني أن الوحدات السردية (القصص) تترابط بالسببية المكشوفة وفق رؤية فكرية عامة تنظم وحدات السرد، فنحن إذن إزاء حبكة لا تبنى على حكاية واحدة، وإنما تتألف من تضافر مجموعة من الحبيكات الفرعية تندمج مع الحبكة الرئيسية للعمل الروائي، وتعتمد وحدة العمل في هذه الحالة على توافر خصائص مشتركة تنهض بها هذه الحكايات وإن اختلفت الأسماء والأماكن، "ومن البديهي أن لكل رواية قصة؛ بل إن

الرواية هي قصة معادة، والنقد يميز بين القصة أو القصص والرواية التي تتوافر عليها، فثمة كم من الوقائع والأحداث، ولكن هذا الكم لا يصبح قصة إلا إذا خضع لترتيب ما، أي؛ تنظيم أولي لهذا المجموع من الأحداث، ولعل أبسط أنواع الترتيب الذي تخضع له هذه الأحداث هو التسلسل الزمني على الشكل الذي وقعت فيه بضمن زمانها التاريخي المنطقي، لكن هذا التسلسل على النحو الذي جاءت عليه لا يشكل رواية^(١١) وإنما يحتاج لمقدرة فنية في التشكيل والبناء، وأحسب هنا أن رواية الغربان جاءت ضمن ترتيب زمني وتسلسل في البناء والتقديم على الوجه الذي يجعل منها رواية بتشكيل جديد لا ينضبط بالتقاليد الصارمة للرواية الكلاسيكية المتضمنة بداية وذروة ونهاية، وإنما نهجت نمطاً كتابياً جديداً في مسار الرواية الجديدة يقوم على تضمين العمل الروائي الواحد متواليات قصصية ذات مكونات وعناصر شبه مستقلة تندمج في جسم الرواية وسياقها الذي وضعت فيه، ولا تستطيع الانفصال عنها، وقد أعطت الدراسات الحديثة نهجاً متساحماً ترى فيه أن لكل كاتب طريقته في حبك أحداثه على شكل قد لا نرى معه أبنية متطابقة بقطع النظر عن اشتراك هذه الأبنية بمتون ومواضيع متشابهة^(١٢). وأما العناصر القصصية الأخرى التي حققت وجودها إضافة لما سبق، والتي أضفت سمات قصصية داخل متن الرواية؛ تعدد الشخصيات وتنوعها وتباينها، فقد كان لكل شخصية في متن الرواية حادثة واحدة تساهم هذه الحادثة في حضورها - الشخصية - على مسرح الأحداث، وتنوب هذه الشخصية عن شريحة من شرائح المجتمع، تعكس من خلالها - الشخصية - واقع هذه الفئة ومعاناتها ومكابدتها لتعب العيش والحياة، فالإنسان المتكلم في الرواية هو دائماً صاحب أيديولوجيا بقدر أو آخر، وكلمته هي دائماً قول أيديولوجي واللغة الخاصة في الرواية هي دائماً وجهة نظر خاص إلى العالم تدعى قيمة اجتماعية، والكلمة قولاً أيديولوجياً

هي التي تصبح موضوع تصوير في الرواية^(١٣) ولعلّ تنوع الشخصيات في الرواية- الغربان- جعل للكلمة والمتكلم أيديولوجيا خاصة يميزها ويحقق من هذا التنوع متوليات قصصية داخل المتن الروائي الواحد، ومن هنا تأتي "الخصوصية الاستثنائية للجنس الروائي، وهي أنّ الإنسان في الرواية، جوهرياً، إنسان متكلم؛ فالرواية تحتاج إلى أناس متكلمين يحملون كلمتهم الإيديولوجية المميزة، ويحملون لغتهم الخاصة"^(١٤). ولهذا فقد جاءت الحدود التي تبدأ منها الشخصية وتنتهي إليها مغايرة؛ أي أنّ حدود الشخصية في هذه الرواية رسمت في نمطين: الأول: حدود الشخصية الروائية وتمثله شخصية فاطمة، والثاني: حدود الشخصية في القصة القصيرة وتمثله الشخصيات الأخرى في الرواية، ففي الأول جاء السرد ملماً بجوانب الشخصية ومتبعاً لمراحل حياتها منذ ولادتها حتى انتهى بها الأمر كما في الرواية، وأمّا الثاني فقد تناول جزءاً من حياة الشخصية يختص بجانب واحد بلغة مكثفة دون أن يتتبع مراحل حياة الشخصية في جوانب طويلة، وهو رسمٌ يجعل من هذه الشخصية أقرب للقصة القصيرة، التي تتسم بتركيزها على جانب أحادي في حياة الشخصية، في حين تكون الرواية أكثر اتساعاً وإماماً مما يجعلها تؤدي دوراً أكبر في مسار السرد واتساعه، ومعنى ذلك أن حدود الشخصية في الرواية كانت محور السرد، إذ تعد شخصية فاطمة هي الشخصية الروائية، والشخصيات الأخرى شخصيات تنتمي لفن القصة القصيرة؛ لكونها محطة تنوير وإضافة لشخصية الرواية المحورية، تنتهي حدود تلك الشخصيات ضمن موقف أحادي لا يعرض لحياة الشخصية كما في شخصية فاطمة (محور السرد). ويمكن أن نرصد أيضاً عنصر آخر من عناصر القصة القصيرة وهو البيئة (الزمان والمكان)، فعلى الرغم من أنّ هذا العنصر لا يختصّ بالقصة القصيرة وحدها؛ بل يشترك مع الرواية - كما هو الحال بالنسبة للعناصر الأخرى - إلا أنّ خصوصية

المكان وارتباطه بالشخصيات المتعددة، جعلت من هذه المتواليات القصصية قصصاً منفردة، تندمج بالقصة الإطار (الأم)، فقد كان لكل قصة زمانها ومكانها الذي يميزها عن سائر القصص الأخرى داخل المتن الروائي، وفي الرواية تظهر القصص تباعاً، وتتجلى عناصرها؛ إذ تُحقق للمتلقي وحدة الانطباع/ الأثر الذي تخلّفه الشخصية في حديثها عن نفسها، فقد عرفت هذه الوحدة (وحدة الانطباع/ الأثر) في القصة القصيرة أنّها "نتاج تضافر ولا في لكل عناصر القصة القصيرة ومكوناتها، وهي العناصر والمقومات التي صنعت في نهاية المطاف للقصة القصيرة شخصية خاصة بها ضمن نظرية الأجناس الأدبية"^(١٥)، بينما لو حاولنا أن نبين وحدة الانطباع في لرواية لوجدنا أنّها تختلف من حيث المدة الزمنية التي تمنحها للقارئ، فإذا كانت وحدة الانطباع في القصة القصيرة وجبة فنية متكاملة يتناولها القارئ بين نصف ساعة إلى ساعتين، فإنّها في الرواية تأخذ مدة زمنية أطول يقوم الكاتب بتطوير السرد، حيث يلجأ إلى تكثير شخصياته وأحداثه، وهذا ما نجح به الكاتب في هذه الرواية، فقد تفاعلت هذه العناصر فيما بينها لتتداخل بين جنسي الرواية والقصة القصيرة، ولعلّ من أهم وأكثر القصص تأثيراً في النفس؛ قصة (ياسر) الذي يدخلنا هو الآخر قصة أخرى تكمن في تبديله أثناء عملية الولادة من قبل المرضين (عيسى وسعاد)، لكونهما أغريا بالمال من السيدة (مريم)، التي كانت تقبع تحت سلطة الزوج المتسلط والظالم، فأبدلا البنت فاطمة التي عملت فيما بعد معلّمة في مدرسة ورود الجثة مع أحد التوأمين (ياسر، ونعيم)، فجاء القدر على نعيم ليكون ابناً لمريم، وتكون فاطمة شقيقة لياسر، وهي في حقيقة الأمر ليست شقيقته، تقول فاطمة عن السيدة مريم: أم نعيم هذه، من يصدق بأنها امرأة بقلب سفاح، ملاك يتربع في داخله شيطان رجيم، هذه الست مريم، لو تعلمون، خطّطت لتدميري قبل أن أولد قبل أن أصرخ صرختي

الأولى، من يصدّق بأنّ ما حدث معي ومع ياسر وأمي يمكن أن يحدث؟؟، وبماذا؟؟، بهذه الغرابة التي تؤدي إلى القهر؟؟^(١٦)، في الجانب المقابل تعرض الرواية لقصة أخرى مختلفة من حيث (البيئة: الزمان والمكان / البطولة / الحبكة / وحدة الانطباع / الشخصيات) هي قصة أبو حسن (محمد أبو سليمان)، وعمله في السلك العسكري وحروبه ضد إسرائيل واليهود، سارداً مغامراته مع النساء ومع أصحابه لاسيما شخصية (عواد) الذي رأى فيه الرجل العصامي وصاحب المبادئ والأخلاق، وبعد القسم الثاني من أبواب الرواية خاصاً بقصة محمد أبو سليمان وفيه يقول: "توافدت على أسماعنا أصوات قصف المدافع، وجاءنا الأمر عبر اللاسلكي بالاستعداد، أنا عدد أول على رشاش برن، وبجاني يربض عواد عدد ثانٍ همست لعواد:

- عواد... كيف وضع المخازن؟

- جاهز

فتراجعت الأفكار في داخلي، كحبس البول بعد انسكابه، وامتص اندفاعي كمن يجبر على امتصاص القيح والصدید.....^(١٧)، أما عن مغامراته مع النساء فإنّه يخص خضرا دون غيرها، إذ يعليها ويميزها بقوله: "خضرا امرأة لا تنسى، من لا يعرفها لا يعرف شيئاً عن عنفوان النساء عندما يتمردن على القواعد"^(١٨)، وضمن هذه السردية الروائية نستطيع أن نقف على قصة أخرى، مختلفة العناصر عن القصص السابقة لها، وهي قصة، (حسن) ابن محمد أبو سليمان، حيث يسرد معاناته من ظلم والده وقسوته وهروبه من مخبز والده؛ ليعمل في أماكن متعددة، يسوقه القدر لأن يتعرّف على شخصية حنان صاحبة المال والشركات الكبرى، فيتزوجها وتموت بعد فترة قليلة، يقول حسن في القسم الثالث من الرواية: "أبي لا يعني لي شيئاً، ليست له

أية ميزة لديّ، وكأنّ تأثيره مقتصر على اسمي في المدرسة، لكن بعد وفاة جدي، وانتقالنا أنا وجدتي إلى المنزل الجديد لوالدي قرب المخبز، بدأت رحلة جديدة من العذاب، فكنت معتاداً على عصا جدي، وشتائم المتعددة، ولم أكن حتّى ذلك الحين أعرف والدي، وكيف يعامل الناس؟ قلت في نفسي بعد أن دفنا جدي

- سأرتاح من حياة الشقاء.

- لكنني بعد ذلك بأشهر ترحمت على أيام جدي^(١٩).

أمّا شخصية حنان التي لم يكن حضورها كما الشخصيات الأخرى؛ فقد استطاعت أن تسرد قصّتها هي الأخرى، وقد جاءت العناصر القصصية فيها مختلفة عن سابقتها كذلك، فمن حيث الشخصيات؛ فقد ظهرت شخصية كريم وشخصية إسماعيل، ومن حيث المكان فقد تنقلت بين ألمانيا والأردن، وأمّا العناصر الأخرى للقصّة القصيرة؛ فقد حقّقت وجودها لا سيما وحدة الانطباع التي تمثلت في معاشة القارئ واندماجه مع الشخصية بشكل منفصل عن سائر الشخصيات الأخرى داخل متن الرواية كما هو الحال مع شخصيات الرواية المتعددة، فها هي حنان تقول عن نفسها: "قصّتي ليست معقّدة، ولكنّها مخزّنة، لم أحكها لإنسان منذ سنوات طويلة...."^(٢٠).

هكذا تسير الأحداث في هذه الرواية، منفصلة في أحيان، ومتقاربة في أحيان أخرى، فالعناصر القصصية بدت واضحة، واجتمعت هذه القصص المتتابعة لتحقيق سردية روائية، تلتف بالقصّة الإطار (الأم)، ففي المشهد الثامن يدرك القارئ حقيقة ما تصبو إليه الرواية، إذ تتكشف الحقائق وتعرّف الشخصيات على حقيقتها، ففاطمة تتعرف على الحقيقة من أمها، وأم ياسر تعرف حقيقة أنّ ياسراً ليس ابنها، وأنّ فاطمة

ليست ابنتها، وأنّ نعيماً ابنها هو من قام بهذه الجرائم، وتحمل ياسر أخطاءه ليس عن طيب خاطر، وإنما بفعل البصمات التي وجدت في مسرح الجريمة، التي تحمل نفس بصمات ياسر شقيق نعيم التوأم، تقول فاطمة أثناء سرد الحقيقة: "عندما قلت لأمي بأن ياسراً بريء، وأنه مات ظلماً، ابتسمت، هزّت رأسها، وابتسمت، وعندما قلت: المجرم ابنك الثاني نعيم.... الذي استبدلوني به... صارت تضحك كسكير بغیض، أمضيت وقتاً وأنا جالس، أشرح لها بعناد لا يبرر، لم أكن أشرح لها، بل لي، أعيد الحكاية أمامها، وأنا في الحقيقة أكلّم نفسي، أحاول أن أقنع نفسي، هل أُمي مجنونة فعلاً؟

عندما انتهيت من سرد القصة، قالت وكأنّها تعي كل شيء:

فاطمة خذيني.... خذيني إلى ياسر، سأبقى أنا ذيك بأمي، لأنك مغدورة مثلي، ابنك الاثنان ماتا بلحظة واحدة من قتلها؟ أية أم تتحمل هذا؟ حتى أنا لست ابنتها، هذه النكتة أصبحت مملة، مثل أحزان أصحابها... ألا تقولون: شرّ البلية ما يضحك... سرتُ بأمي إلى قبر ياسر وهي تضحك، جلسنا قرب القبر كشوكتين منبوذتين، كانت تتحدث مع القبر وكأنّه يسمع:

ياسر أنت نائم..... الشمس طلعت..... لا تتأخر على شغلك....." (٢١).

بهذا الحوار وما شابها في الرواية تكشف فاطمة نهاية القصة من جانبها العائلي، أمّا الجانب العاطفي فقد انتهت قصتها مع حسن، الذي تركها بعد أن تزوّج حنان وحاول العودة إليها بعد وفاة زوجته، فرفضت وبدت مشاعرها منكسرة ومخدولة "حسن جرو، أصبح كلباً، طرق بابي، توسّل بشكل مغفل من أجل أن أفتح له الباب، أقسم بأنّه سيقول ما لديه، وسيجعل القرار لي، ولن يناقش.... عندما

أدخلته، كانت الهزيمة تطل برأسها من تحت بشرته واستحال منظره إلى شحاذ يقتله العوز، والدموع في عينيه عذب لا ملح فيها، فدموع الخيانة سلسيل^(٢٢).

لقد قدّم البراري في هذا العمل الروائي شرائح حياة شخصيات عاشت معاناة من الظلم والقهر، شخصيات تحمل هموم الحياة وتعبها، وتعكس بشع البشرية واستغلالها لبعضها البعض، جسده كله بأسلوب روائي يغلب عليه الطابع القصصي المتداخل، في تكتيك في يقترب من أسلوب ألف ليلة وليلة، حيث القصص المتعددة تحتويها قصة رئيسية تعرف باسم القصة الإطار، وهو نمط تجريبي في فن الرواية باعتبارها جنس نثري حديث، وقد مثلت قصة فاطمة القصة الإطار في الرواية وما القصص الأخرى إلا تداخلات ومكملات للعمل الروائي، فالرواية نسجت بأسلوب في عالٍ من حيث التشكيل والرؤية، لم نلتمسه في النتاج الروائي بشكله الواضح في فترات سابقة، لاسيما ونحن نعيش دنيا الرواية، لذا تعد رواية الغربان، من الروايات التي حققت أهدافاً على مستويات متعددة التجريبية منها والفنية، وطرقت أبواباً جديدة على المستوى الشكلي، ذلك أنّ الناظر في مسار الرواية العربية منذ بداية تشكّلها الأولى إلى اليوم، يلاحظ أنّ الممارسات الروائية تتشكّل مسكونة بهواجس تملك الفن الروائي وتأصيله، فلقد حاولت العديد من الكتابات السردية منذ مطلع القرن أن تستلهم الأنساق السردية والقصصية^(٢٣) على اختلاف أنواعها.

يعد الهاجس القصصي المتداخل من أوائل الهواجس الذي تملك هذه الرواية، فمن الأمور اللافتة للنظر فيها (رواية الغربان) الطريقة التي اعتمدها الكاتب لبناء نصّه، فقد جاء بناؤها بأسلوب عرضي، وهو أسلوب يساعد في احتضان عديد الشخصيات التي تحمل قصصاً من جوانب مختلفة، فالقارئ لا يعثر على حدث واحد يتنامى ويتطور ويصل إلى النهاية (باستثناء قصة فاطمة) كما هو متعارف في معظم

الروايات ذات الحبكة التقليدية، وإنما يجد الرواية قد تضمنت العديد من القصص الداخلية شبه المستقلة، والتي حيكت بأسلوب جعلتها سياقاً حتمياً وضرورياً في بناء روائي جديد، بناء يعتمد على خصوصية الأمكنة والتفاصيل الحياتية والمكونات النفسية للشخص، عبر قصص خاصة تحت كل منها شخصية معينة ومتراكمة بشكلها التصاعدي، فالرواية بهذا الطرح الجديد تتداخل فيها مجموعة من القصص المترابطة مع بعضها بعض أو ما يعرف "بالنوليف أو التوائم الذي هو عبارة عن قيام قصة قصيرة بتعديل مدلول القصص الأخرى، وفي الوقت نفسه تتعرض هي الأخرى لتعديل من إجمالي القصص"^(٢٤)، ولذلك فإن هذا النمط في جمع القصص القصيرة يقع في منطقة وسط بين الرواية ومجموعة منتقاة من القصص القصيرة، ويتأرجح العمل في مجموعة بين كفي الميزان: فمن جانب نرى تفرد كل قصة قصيرة، ومن جانب آخر نرى كافة الروابط التي تجعل منها في إجمالها جسداً متميزاً^(٢٥)، ويظهر أن استحضار القصص القصيرة في متن العمل العام (الرواية) يأتي على ثلاثة أنماط هي:^(٢٦)

- ١- اجتماع بعض الشخصيات وقيام كل واحدة منها بسرد قصتها القصيرة
- ٢- توجه الشخصية أثناء حديثها مع شخصية أخرى أو مع القارئ إلى سرد بعض القصص التي توجد بينها روابط معينة
- ٣- وقوف الراوي خارج النص ويروي سلسلة من القصص القصيرة التي ترتبط ببعضها نظراً لوجود شخصيات مشتركة ومواقف وموضوعات وأماكن وفترات زمنية محددة.

وفي رواية الغربان يتضح أن كاتبها قد نوع بين الأنماط الثلاث، إذ احتوت الرواية على متواليات قصصية منها قصة حسن وقصة محمد أبو سليمان وقصة حنان

وغيرها من القصص الأخرى، وقد كان لكل قصة من القصص ملامح مميزة، وحدود مادية ونفسية واضحة مما يجمعها في نصّ تتداخل فيها الرواية والقصة القصيرة، نصّ يخيم عليه الهم والحزن المسيطر على أجوائه الذي بدا واضحاً في أقوال وأفعال شخصياتها، إضافة إلى أنه كان لكل قصة من قصص الشخصيات السابقة وحدات وعناصر قصصية حققت ما يعرف بوحدة الانطباع ووحدة العمل القصصي ومكوناته، فعلى الرغم من سيادته (الهم) في جو الرواية، إلا أنه لم يمنع الشخصيات من أن تعبر عن إنسانيتها قولاً وعملاً، وهو ما يؤكد حقيقة حوار الأجناس وتداخلها في نصّ جامع "فالنص يعيش عند التقائه بنصّ آخر (كونتكتست آخر) ويشع النور في نقطة تماس النصوص فحسب، ويسلط هذا النور نحو الماضي والمستقبل، ويقرب النص إلى الحوار، ونؤكد هنا أنّ هذا التقارب بين النصوص يتسم بطابع الحوار بين النصوص (بين التصريحات) وبعيد كل البعد عن الحوار الميكانيكي (للتعريضات) ويمكن أن يتم مثل هذا التقارب ضمن حدود نص واحد (ولكن ليس ضمن نص وكونتيكسات أخرى) ويمكن أن يتم هذا التقارب بين عناصر تجريدية (علامات ما في داخل النص) هو ضروري في المرحلة الأولى من الفهم (فهم الأهمية وليس المعنى) يقف خلف هذا التقارب التقاء الشخصيات وليس الأشياء"^(٢٧) وهو ما نجده في هذه الرواية، إذ يعد حوار الأجناس وتداخلها ملمحاً وظاهرة بارزة كان لتعدد الأصوات وتناوب الشخصيات في سرد قصصها الدور الكبير في هذه الظاهرة، "فقد يتجلى التراسل بين الأجناس الأدبية والمكونات الشكلية بصورة المظهر الحقيقي للتفاعل بين الأجناس الأدبية، إذ هو محاولة لوصف التضاريف الحاصل بين مختلف الأنواع مجاله المشهد الأجناسي الرحب بتضاريسه وألوانه وليس مجرد حيوية ديناميكية بين المكونات داخل الجنس الواحد، بل إنه يغدو وفق هذا التصور قرين التبادل المستمر بين الأنواع،

تبادل المكونات الشكلية والوظائف^(٢٨) وبالنظر إلى الرواية نجد أنّ قصة فاطمة حمدالله وقاد (القصة الإطار التي تتداخل مع الراوي في أغلب السرد) أدّت دوراً محورياً وهاماً في لفت انتباه القارئ وجذبه وأسرّه وتسيير أحداث القصص وتتابعها، إذ تعد بوابةً للولوج إلى المتواليات القصصية داخل الرواية، تظهر بين الحين والآخر لتستكمل دورها في الربط والبناء والمحافظة على وحدة العمل وتماسكه، فها هي تبدي نظرتها الحزينة تجاه الحب بقولها: "الحب حقير مسكون بكلمات الغباء، ووعود الزيف، سأقتله ولن أندم، لن أتركه يعذب القلوب، أمّا قلبي فسأكويه بالنار حتّى يبرأ، سأشلع طيف حسن من صدري، وإن تفجّر الدّم ينبوعاً، عدّت إلى البيت، وجدت أمي تصرخ كالبومة، فصرخت معها، وأصبحنا نتردد، كأننا نتبارى في الصرخة الأقوى حزناً^(٢٩)".

أمّا محمد أبو سليمان في الجانب الآخر من الرواية، فنراه يبوح ما بنفسه من مشاعر الندم والحزن عند موت أمه؛ حيثُ مثل هذا الحدث باباً مفتوحاً للولوج إلى داخله والوقوف على حقيقته، إذ يقول: "عندما ماتت أمي، بكيت كالنساء عندا يمتن، يثرن الشفقة والحزن، بكيت أسفاً على نفسي، فلکم قسوت عليك يا أمي، الآن أدركت مدى عقوقي، مدى فظاظة قلبي، ملعون أنا وشقي منذ ولدت يا أمي، الآن أتنبه لعذابك وخوفك عليّ كل هذه السنين، إنّك تذكريني برتيبة، بخضراء، التي فارقتها وهي تتوسلني لأنزوجها، أبكي عليك أم أبكي على كل النساء اللواتي عرفتهن، موتك الصامت فجّر الأوجاع المحتقنة في قلبي"^(٣٠).

أمّا عيسى الممرض، فقد بدأت الملامح الحزينة تحيّم على حياته جرّاء ما فعل، فلام نفسه لوماً شديداً نتيجة فعلته وتخليه عن شرف المهنة بقليل من المال، إذ لقي جزاءً دنيوياً أولاً بفقد سعاد وابنه أيمن بمجاذب سير، ومن ثمّ فقد إحدى قدميه لينتهي

به الأمر بائعاً لليانصيب، بعد أن كان ممرضاً محترماً، لذا نراه يتجه إلى القارئ ليبوح له ما بداخله من ألم الحرقه والندم على ما فعل، وحتى يتسنى له أن يخفف من عذاب الضمير إذ يقول: "لم أعد أطيع التمتع بالعذاب وحيداً، لم أعد أحتمل دحر تلك الحشود المتزايدة من الأحران المتكالبه، قلبي الذي أضمره، السر الكبير، وسنوات الصبر، أصبح كثمرة ملقاة بين الأشواك أمتصّ شبابها الحرمان، ورسمت الأيام تجاعيدها المستفزة، حتى غدت منفرة مثيرة للغثيان"^(٣١).

أمّا حسن، فقد عاش حياةً محزنة منذ طفولته عند جدّه، واستمرت هذه المعاناة عند والده بعد أن عاد من السلك العسكري، إذ لقي الظلم والقهر والفقر، ومثلت حادثته مع حنان (زوجته) أكثر المواقف تأثيراً في حياته، إذ عكست نفسيته الحزينة وتسببه في موتها - كما يرى هو - وذلك بعد أن تسلّم رسالةً من محامي الشركة كانت حنان قد وضعتها عنده، بينت فيها أنّ الأطباء نصحوها أن لا تغضب ولا تنفعل، لأن ذلك يهدد حياتها، إضافةً لحبها الصادق له، عندها شعر حسن بالإثم والحرقه حيث يقول: "إذن، أنا قاتل حنان، دفعته للانفعال فماتت كمداء، ماتت وحيدة كما كانت دائماً، ملعون يا حسن وقدر، منحط وسافل أخرق، تستحق الطحن بالنعال البالية، جسدك المنحوس هذا يستحق لفقع بالبول حتى يتحلل ويتفسخ كالجيفة البغية"^(٣٢).

وفي نهاية الرواية (القسم الثامن) تعود فاطمة للظهور مرّة أخرى، لتختتم هذه السردية على تعدد قصصها، إذ تحقق بتلك التقنية والفلسفة الجديدة من التشكيل غلافاً تلتف بداخله المتواليات القصصية، وتؤكد أنها هي القصّة الأم (الإطار)، إذ انحصر فيها قولاً وفعللاً، وفيه تقول: "لا أعرف، لا أعرف، لا مجال في رأسي لمزيد من الحقائق، كل الذين ساهموا في دماري لا يعرفون، مريم، عيسى، ياسر، نعيم، وحسن، حتى أمي.....، أمي قصمت ظهري، دمرت آخر خطوط صمودي"^(٣٣)، وفي النهاية

تُختتم الرواية بقولها: "خرجتُ شاحبة كمساء متعب، بعد مدّة لم أعدها، أخبروني عن مجلس أمي مريم قرب البوابة، قبل أن تختفي بشكل محير، تذكرت كل الصور الدامية، أين أذهب؟؟ كيف أعود إلى تلك الأشياء؟ من أين أجد لنفسي جنوناً آخر؟! ابتلعت أفكارى بشهيق عميق، ومضيت - إلى هنا الآن-"^(٣٤).

بهذه الاعترافات المتضمنة الهموم والأحزان الصادرة من الشخصيات، تتداخل قصص شبه مستقلة مع البناء الكلي للرواية، لتشكل عملاً روائياً تتداخل فيه الرواية مع القصة القصيرة، مما يصعب على القارئ انتزاعها من سياقها الذي وضعت فيه، ولنا أن نبين تلك القصص، وذلك بربطها بالشخصية / البطولة التي تدور حولها ضمن الجدول التالي:

القصة	الشخصية (بطل القصة)	القسم / رقم الفصل في الرواية
قصة قصيرة	محمد أبو سليمان	٢
قصة قصيرة	حسن ابن محمد أبو سليمان	٣
قصة قصيرة	حنان	٣
قصة قصيرة	ياسر	٤
قصة قصيرة	السيدة مريم / أم نعيم	٥
قصة قصيرة	عيسى الممرض	٦
القصة الإطار (الأم) = الرواية	فاطمة حمد الله وقاد' شخصيات القصص	١ - ٨

ومن جانب آخر؛ فقد كان للعنوان دلالات موحية ودالة على تعدد القصص، فالعناوين عامة "يمكن وصفها بأنها العتبة المركزية الأهم في سلّم ترتيب العتبات

النّصية في النصوص عموماً، وذلك لاعتبارات بصرية، كون العنوان يتصدر النّص ويوحى على نحو ما بهويته ويحيل إلى رؤيته^(٣٥). وفي رواية (الغربان) جاء العنوان كعتبة نصّية مهمة، توحى إلى هوية النّص، فمن جانب اللغة فقد جاء جمعاً مفرد (غراب) "والغراب: طيرٌ يضرب فيه المثل للسود والحذر، ويجمع على (أغربة وغربان)، وجمع الجمع (غرابين)، كلّ يوحى بالخراب والدمار له أنواع كثيرة أشهرها الغراب الأسود، له جناحان عريضان ومنقار طويل وقوي، والعرب يتشاءمون به إذا نعى قبل الرّحيل فليل: (من كان دليله الغراب كان مأواه الخراب)، ومن أنواعه (غراب الزّرع، غراب الليل، غراب البين، غراب نوح)"^(٣٦).

لقد رسم عنوان الغربان صورةً للعلاقة بين لغة العنوان ولغة النّص، حيثُ أمكن بواسطته أن ندرك القيم التعبيرية والتشكيلية لفلسفة النّص، فلم يقف التأويل عند الدلالة المعجمية وحسب؛ بل كان للعنوان دلالات سيميائية وضعت بصمتها على صفحات الرواية في مواقفها المتعددة والمختلفة، فالغربان عنوانٌ مختصر مكثّف وموحي إلى شخصيات طغت الممارسات السلبية على أسمائها، وفقدت صفاتها الإنسانية، إذ لم يجد الكاتب إلا حيوان الغراب؛ ليعبر عن شخصياته في الرواية لما يحمله من دلالات معجمية وسيميائية، أمّا جمعه غربان فهي إشارة إلى تعدد القصص، وتعدد الشخصيات معها، فالشخصيات هي الغربان، وهي التي مثّلت لتلك الممارسات السلبية في متن الرواية، فقد كان لكل غراب قصته، وما الجامع بينها إلا سوداوية العمل وبشاعة الموقف. "وعليه ندرك أنّ للعنوان وظيفة إغوائية غير نصّية، فهو فضلاً عن جسر التواصل بين الرواية والقارئ يجذب فضول المتلقي لشراء العمل والإقبال عليه قراءةً أنتاجياً وتتمركز أهميته لكونه شيفرة رمزية يلتقي بها القارئ الذي يُشد انتباهه وتركيزه عندما يواجه القارئ على غلاف الكتاب"^(٣٧).

إذن، لقد احتوت رواية الغربان على متواليات من القصص القصيرة ومقوماتها، غير أن الكاتب استطاع بما يملكه من مقدرة فنية عالية، أن يحيك من هذه المتواليات القصصية عملاً روائياً، يصعب على القارئ أن يفرداها عن سياقها الذي وضعت فيه، وهو أمرٌ يحسب في طور التجريب الذي تلتف به هذه الرواية مقارنة مع النتاج الروائي في فترات سابقة، وهو شأن الرواية الجديدة من ظاهرة التداخل، لاسيما أنّ الرواية نصّ يتسم بمرونة قصوى في استيعابه لمختلف الأشكال الفنية، انطلاقاً من الإيمان أنّ الأجناس الأدبية غير مستقرة، وأن الأثر الأدبي متمردٌ على كل الحدود ومتحرر منها، إذ يعلل بعض النقاد ظهور هذه الظاهرة لأسبابٍ منها، "أولاً: طبيعة الفنان لكونها ذات طابع فردي ذاتي، وثانياً: طبيعة الحياة وإيقاعها في هذا العصر، فهي تتخطى كونها ظاهرة اجتماعية محدودة إلى اعتبارها ظاهرة إنسانية عصرية"^(٣٨)، ولهذا فقد جاءت هذه الرواية ملبيةً لهذه الظاهرة، بما تحتويه من جنس القصة القصيرة.

الختام

لقد حققت رواية الغربان مستويات متطورة من السرد، وأنماطاً من صيغ التعبير، مما يعكس التطور الذي وصلت إليه الرواية مقارنة مع الأنماط الروائية السابقة، على اعتبار أنّها - الرواية - فنٌ نثريٌّ حديث، ولعلّ ظاهرة تداخل جنسي الرواية والقصة القصيرة من أبرز الظواهر الروائية بروزاً فيها، فقد وجد الباحث فيها- رواية الغربان- نتاجاً روائياً أشبه بلوحة الفسيفساء، ونصّاً تجريبياً مفتوحاً على مصرعيه، وقد كان حضور القصة القصيرة في متن الرواية ظاهرة تسترعي الوقوف، إذ حضرت في هذه الرواية من خلال عناصرها ومكوناتها، وقد كان حضورها موظفاً يعكس مدى التطور الذي وصلت إليه الكتابة الروائية من جانبين: سابق لها، ومعاشٍ إياها، وفي النهاية تمّ التوصل للنتائج التالية:

- ١- لم يلتفت النقاد والدارسون الذين تناولوا نتاج الكاتب هزاع البراري إلى هذه الظاهرة في رواية الغربان، وإنما اكتفوا بتبنيهم مناهج نقدية من غير هذه الظاهرة.
- ٢- لاحظت الدراسة أنّ رواية الغربان تداخلت فيها القصة القصيرة، وذلك لما تحقّقه هذه المتواليات القصصية في بنائها، وبما تعزّزه من أنّ الرواية نصٌّ مفتوح، وقد كان حضور هذه القصص من خلال عناصرها ومكوناتها، لاسيما وحدة الانطباع، ووحدة الشخصية، ووحدة الحدث، ونوع الحبكة.
- ٣- تعد ظاهرة تداخل جنسي الرواية والقصة القصيرة في رواية الغربان من الظواهر الروائية التي تعزّز حقيقة أنّ الرواية في تطور مستمر، وأنّها فنٌّ غير منتهٍ، وقد استحقّت أن يطلق عليها مسمى النصّ المفتوح.

الهوامش والتعليقات:

- ١- دومة، خيرى، القصة، الرواية، المؤلف، ص ص ١٢ - ١٣
- ٢- الماضي، شكري، أنماط الرواية العربية الجديدة، ص ١٧
- ٣- عبدالله، فتحية، إشكاليات تصنيف الأجناس الأدبية في النقد الأدبي، ص ١٨١
- ٤- باختين، ميخائيل، الكلمة في الرواية، ص ص ٩ - ١٠
- ٥- حداد، نبيل، الإبداع ووحدة الانطباع، ص ٦٩
- ٦- انظر كتاب الشاروني، يوسف، الحكاية في التراث العربي، ص ٩٢
- ٧- باختين، ميخائيل، شعرية دوستوفسكي، ص ١١
- ٨- وادي، طه، دراسات في نقد الرواية، ص ١٩
- ٩- ميخائيل، الكلمة في الرواية، ص ١١
- ١٠- نجم، محمد يوسف، فن القصة، ص ٦٣
- ١١- الشوابكة، محمد، السرد المؤطر في رواية النهايات لعبدالرحمن منيف ص ١٢
- ١٢- المرجع نفسه ص ١١
- ١٣- باختين، ميخائيل، الكلمة في الرواية، ص ١١٠
- ١٤- المرجع نفسه ص ١٠٩
- ١٥- حداد، نبيل، الإبداع ووحدة الانطباع ص ٣٤
- ١٦- الغربان ص ص ٢١ - ٢٢
- ١٧- المصدر نفسه ص ٣٥
- ١٨- المصدر نفسه ص ٤١
- ١٩- المصدر نفسه ص ص ٦٧ - ٦٨
- ٢٠- المصدر نفسه ص ١٠٥

- ٢١- المصدر نفسه ص ص ١٩٩-٢٠٠
- ٢٢- المصدر نفسه ص ٢٠٢
- ٢٣- انظر دراسة أبو مطر، أحمد، وآخرون، أفق التحولات في الرواية العربية، ص ٢٩
- ٢٤- امبرت، انريكي اندرسون، القصّة القصيرة ص ١٦
- ٢٥- المرجع نفسه ص ١٦١
- ٢٦- المرجع نفسه ص ص ١٦١-١٦٢
- ٢٧- شلبية، زهير، ميخائيل باختين ودراسات أخرى عن الرواية، ص ص ٥١ - ٥٢
- ٢٨- عروس، بسمة، التفاعل في الأجناس الأدبية (مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة) ص ٤٢
- ٢٩- الغربان ص ١٩٧
- ٣٠- المصدر نفسه ص ١٩١
- ٣١- المصدر نفسه ص ١٥٩
- ٣٢- المصدر نفسه ص ص ١١٦-١١٧
- ٣٣- المصدر نفسه ص ٢٠٣
- ٣٤- المصدر نفسه ص ٢٠٤
- ٣٥- عبيد، محمد صابر، شبكة العتبات الروائية، ص ٩٦
- ٣٦- راجع قاموس المعاني (عربي/ عربي)، الشبكة العنكبوتية، موقع google مادة (غراب)
- ٣٧- قبيلات، نزار، العتبات النصّية (رواية أوراق معبد الكتبا لهاشم غرايبة نموذجاً)، ص ٩٤٨، وانظر قطوس، بسام، سيميائية العنوان، ص ١١٧
- ٣٨- الشنطي، محمد صالح، تداخل الأنواع الأدبية في الرواية الأردنية، ص ٤٢٢

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

- البراري، هزاع، رواية الغربان، دار أزمنة للنشر، عمّان، ٢٠٠٠.

ثانياً: المراجع

- ١- أبو مطر، أحمد، وآخرون، أفق التحولات في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٢- إمبرت، إنريكي أندرسون، القصة القصيرة النظرية والتطبيق، ترجمة علي منوفى، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.
- ٣- حداد، نبيل، الإبداع ووحدة الانطباع، دار جرير، عمّان-الأردن، ٢٠٠٧.
- ٤- دومة، خيرى، القصة، الرواية، المؤلف، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٧٧
- ٥- الشاروني، يوسف، الحكاية في التراث العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨
- ٦- شلبية، زهير، ميخائيل باختين ودراسات أخرى عن الرواية، دار حوران للطباعة والنشر، سوريا، ٢٠٠١
- ٧- الشنطي، محمد صالح، تداخل الأنواع الأدبية في الرواية الأردنية، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر ٢٢-٢٤ تموز ٢٠٠٨، ج٢، جامعة اليرموك، عالم الكتاب، اربد-الأردن، ٢٠٠٨.
- ٨- الشوابكة، محمد، السرد المؤطر في رواية النهايات لعبدالرحمن منيف (البنية والدلالة) عمّان، المؤلف، ٢٠٠٦
- ٩- عبدالله، فتحية، إشكاليات تصنيف الأجناس الأدبية في النقد الأدبي، عالم الفكر، عدد ١، مجلد ٣٣، ٢٠٠٤
- ١٠- عبيد، محمد صابر، شبكة العتبات الروائية، عمّان، مجلة أفكار، عدد ٢٨٧ آذار، ٢٠١٢

- ١١ - عروس، بسمة، التفاعل في الأجناس الأدبية (مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٠
- ١٢ - قاموس المعاني (عربي / عربي)، الشبكة العنكبوتية، موقع google مادة (غراب)
- ١٣ - قبيلات، نزار، العتبات النصّية (رواية أوراق معبد الكتبا لهاشم غرايبة نموذجاً)، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد ٤١، عدد ٣، ٢٠٠٤
- ١٤ - قطوس، بسام، سيميائية العنوان، جامعة اليرموك، مطبعة كنعان، اربد، ٢٠٠١
- ١٥ - الماضي، شكري، أنماط الرواية العربية الجديدة، عالم المعرفة، الكويت، عدد ٣٥، ٢٠٠٨
- ١٦ - محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٩
- ١٧ - ميخائيل، الكلمة في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨
- ١٨ - وادي، طه، دراسات في نقد الرواية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

النص في التراث النقدي عند العرب: المفهوم... والإبدالات

د. يوسف الإدريسي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المغرب

النص في التراث النقدي عند العرب: المفهوم... والإبدالات

د. يوسف الإدريسي

ملخص البحث

ساد مصطلح النص الأدبي على نحو ملحوظ في النقد الحديث، وأدى ظهور العلوم المهمة بدراسة الخطاب وتطورها إلى تنوع دلالاته المفهومية وتعددت تأويلاته وتحديداته النظرية، كما مكن الوعي بكيونته وجوهره اللغوي من التساؤل حول: ما الذي يحد ماهيته النصية ومقوماته وعناصره الأدبية؟

وقد ادعى بعض الدارسين المحدثين غياب تصور مفهومي للنص في التراث النقدي عند العرب، وهو ادعاء نتج عن ضعف إلمامهم بالتراث النقدي والبلاغي عند العرب وشدة انبهارهم بالمنجزات النظرية والمنهجية والتطبيقية في مقاربة النص وتحديد ماهيته، مستدلين على ذلك بالدلالة اللغوية العادية والسطحية لكلمة "نص" في المدونات اللغوية، ومعززين رأيهم باقتصار التصور العربي القديم للشعر على مستوى الجملة والبيت الشعري، وعدم تجاوز حديثهم في أحسن الأحوال القطعة الشعرية.

وبغاية بحث ذلك والرد عليه، سيسائل البحث مفهوم النص في المنجز الشعري والنقدي والبلاغي عند العرب قديما، متابعا مختلف التحديدات والتصورات التي قاربت النص باعتباره آلية إنتاجية وفعلا تواصليا له كينونته الخاصة والفريدة، ومستقصيا مختلف الطبقات الدلالية والتداولية المترسخة في ذاكرة كلمة نص للكشف عن التصورات النظرية والجمالية الراسخة في التنويعات الاصطلاحية وإبدالات المفهومية للنص، والتي من شأنها بيان أن العرب كان لهم تصور مفهومي واضح

ودقيق للنص، وهو تصور انطلق من المفهوم الديني للنص القرآني والمدونة الحديثة، لكنه سرعان ما وسع ذلك المفهوم ليشكل رؤية جديدة تلامس جوانب هيكلية في النص تهم شكله الخطي وأساسه البنائي، وتحدد أنواعه التعبيرية ومستوياته الأسلوبية والتركيبية.

كما ينشد البحث بيان أن ذلك التصور حكمته في بعض مستوياته و لدى بعض الشعراء والنقاد والفلاسفة العرب خلفية جسدانية، تتجاوز النظر في تقاطعات النص عامة والأدبي خاصة مع الفنون الجميلة البصرية والسمعية كالموسيقى والنحت والرسم... لتشمل الكينونة البشرية في تحقيقها الجسدي...

كلمات مفتاحية: النص، علوم الخطاب، نقد قديم، إبدالات المفهوم، الجسد الشعري.

تقديم

يعد النص عامة، والنص الأدبي خاصة، من أبرز المصطلحات التي سادت على نحو ملحوظ في الخطاب النقدي المعاصر. وقد تطورت دلالاته المفهومية وتعددت تحديداته النظرية في السنوات الأخيرة نتيجة تطور العلوم المهتمة بدراسة الخطاب، ونضج آلياتها التحليلية: كاللسانيات والسميائيات والأسلوبية وغيرها؛ إذ وقفت هذه العلوم عند "النص" باعتباره مدونة كلامية، فتساءلت ما الذي يحقق كينونته المادية ويحدد ماهيته اللغوية ومقوماته التعبيرية وخصائصه التواصلية، كما انشغلت بالبحث في طبيعة العناصر التي تحقق شرط الأدبية فيه؟

ولئن كان الخطاب النقدي قد استطاع أن يرسي تصورات مفهومية كبرى تحدد الخصائص الأسلوبية والمحددات اللغوية والشكلية والتعبيرية للنص، فقد ادعى بعض الدارسين المحدثين غياب تصور مفهومي له في التراث النقدي عند العرب، وهو ادعاء نتج عن ضعف إلمامهم بالتراث النقدي والبلاغي عند العرب، أو جهلهم به وشدة انبهارهم بالمنجزات النظرية والمنهجية والتطبيقية لدى الغرب، وقد استدلوا على ادعائهم ذلك بالدلالة اللغوية العادية والسطحية لكلمة "نص" في المدونات اللغوية، فأجمعوا على أن تصورات العرب القدامى ظلت محصورة في الجملة والبيت الشعري، بل وفي المقطع الشعري أحياناً، ولم تتجاوزها إلى البنية الكلية للقصيدة والخطبة وغيرهما من أشكال التعبير النصي التي شاعت في الثقافة العربية الإسلامية.

وبغض النظر عن كون هذا الموقف فيه كثير من التجني على حضارة تأسست كينونتها الوجودية وترسخت خصوصيتها الثقافية على ممارسة نصية واعية، واحتلت الكتابة فيها - بوصفها لحظة رقي بالتواصل اللغوي من مستوى التعبير الشفاهي إلى

التعبير الخطي والتواصل الرمزي- حيزا بارزا، يلاحظ أن كل بحث في مفهوم النص في التراث العربي الإسلامي عامة، وفي النقد والبلاغة العربيين القديمين خاصة، يتجاوز الممارسة التعبيرية المدونة عند العرب بمختلف أشكالها وأنواعها، ولا يقف عند بنائها وخصائصها ليسائلها في طرائق انتظامها وتشكلها وانبثاقها سيظل جاهلا بها، ومن ثمة تابعا للآراء والتصورات التي تدعي -عن جهل أو عن موقف مغرض- غياب تصور مفهومي واضح ودقيق للنص عند العرب، كما سيكون عاجزا عن فهم تلك الممارسة في سياقاتها التاريخية والمعرفية، وخلفياتها التواصلية.

فإنعام النظر في النتاج الثقافي العربي القديم يمكن ملاحظة وجود عديد من الأشكال التعبيرية كانت لها محدداتها البنائية وخصائصها الشكلية والأسلوبية المتفق عليها منذ عهود سحيقة في العصر الجاهلي، وهي أشكال سادت عند العرب منذ الجاهلية وتنوعت بين الشعر والرجز والسجع والخطابة... وغيرها من الخطابات، مما يدفع إلى التساؤل: كيف يمكن تفسير شيوع نتاجات نصية متنوعة بمواصفات بنائية محددة ومتطابقة من شعر ورجز وسجع وخطبة ومواثيق وعقود ومعاهدات، وهي "النصوص" التي كانت تنتظم -كل حسب نوعها وشكلها- وفق طريقة متطابقة ومتماثلة، وتسير على منهجية واحدة في الكتابة والبناء والتعبير في شبه الجزيرة العربية المترامية الأطراف، وفي الممالك والإمارات المحيطة بها التي كانت تتكلم باللسان العربي (الغساسنة والمناذرة)؟ وهل وصلت إلى ما وصلت إليه من طرق خاصة في التشكيل الأيقوني للكتابة وبنيات الاستهلال والبسط والانتظام والختم نتيجة مصادفة محضة أم بفعل شيوع وعي ببعض أسس الصياغة النصية ومرتكزاتها، وبناءً على أساس تذوقي - حتى لا نقول نظري ومعرفي- وجه فعل الكتابة ورعاها، خاصة بالنسبة للشعر الذي كان ديوان العرب؟

وبغاية بحث ذلك، ومتابعة الملامح الأولية والعميقة التي قام عليها الوعي النصي عند العرب، سيتابع البحث الراحل مفهوم النص في المنجز الشعري والنقدي والبلاغي، كما سيقف عند مختلف التحديدات والتصورات التي قاربت -بدرجات متفاوتة ومن زوايا مختلفة- النص باعتباره آلية إنتاجية وفعلا تواصليا له كينونته الخاصة والفريدة المميزة له عن غيره من أشكال التعبير الكلامي وغير الكلامي، كما سيرصد التصورات النظرية والجمالية وسيتابع الإبدالات الاصطلاحية التي تتصل بمفهوم النص، والتي من شأنها تأكيد أن العرب كان لهم تصور واضح ودقيق له، وهو تصور تشكلت أنويته الأولى في تعبيراتهم النصية المبكرة، وترسخت مع المفهوم الديني للنص القرآني والمدونة الحديثة، لترتقي بعد ذلك -نتيجة عوامل فكرية وجمالية- إلى رؤية دقيقة وعميقة تلامس جوانب هيكلية في النص تتصل بشكله الخطي وأساسه البنائي، وتحدد أنواعه التعبيرية ومستوياته الأسلوبية والتركيبية.

كما سيرز البحث أن ذلك التصور حكمته في بعض مستوياته ولدى بعض الشعراء والنقاد العرب خلفية جسدانية، تتجاوز النظر في تقاطعات النص عامة والنص الأدبي خاصة مع الفنون الجميلة البصرية والسمعية كالموسيقى والنحت والرسم وغيرها، لتشمل الكينونة البشرية في تحقيقها الجسدي، وهو ما يتجلى في تشبيههم القصيدة في بنائها النصي وتماثل مكوناتها اللغوية وعناصرها الأسلوبية بقوام الإنسان وأعضائه الجسدية، إلى حد أصبحت فيه عندهم جسدا تخيليا قائم الذات، تحاكي مقاطعه وأجزاؤه ووظائفهما أعضاء الجسدية، فأخذوا يتحدثون عن كينونة جسدية للقصيدة متماهية مع الذات الإنسانية... وقبل تناول كل هذا وذاك يجدر الوقوف أولا عند مفهوم النص في الخطاب النقدي المعاصر.

مفهوم النص الأدبي في الخطاب النقدي المعاصر:

الأدب - بالدرجة الأولى- نص تتحقق كينونته بواسطة نظام خاص من العلاقات البنيوية والأنماط اللغوية والأساليب التعبيرية. وإذا كان مصطلح النص يشير «إلى سلسلة مترابطة من مجاميع الجمل والمفوضات التي تشكل وحدة بفعل تماسكها اللساني والدلالي»^(١)، فإنه يمثل «إشكالية معقدة وكبيرة في النقد الحديث، وذلك لأنه لم يعد يقتصر على دلالاته المعجمية والاصطلاحية المعروفة، بل راح يكتسب دلالات جديدة، ويتداخل مع عدد من المصطلحات المجاورة مثل مصطلحي الخطاب *discourse* والعمل أو الأثر الأدبي *Work*»^(٢).

وقد ظهر الاهتمام بالنص عامة والنص الأدبي خاصة نتيجة الأبحاث الرائدة التي قدمتها اللسانيات المعاصرة بمختلف اتجاهاتها وما أسفرت عنه من تطور للعلوم المهمة بدراسة الخطاب ونضج آلياتها التحليلية كالسيميايات والأسلوبية وغيرها؛ إذ وقفت هذه العلوم عند النص الأدبي باعتباره ظاهرة لغوية، فتساءلت: ما الذي يحدد ماهيته النصية؟ وما مقوماته وعناصره الأدبية؟ فأسفرت تساؤلاتها عن بروز اتجاهات ومقاربات متعددة للبنىات اللغوية للنص، ومن ثمة تبلور تحديدات مفهومية مختلفة له حاول كل واحد منها أن يركز على الجوانب والخصائص التي بدت مهمة في تصويره.

وتفيد متابعة تلك المقاربات والاتجاهات أن تقديم جواب جدي على التساؤل المتعلق بالسمات المميزة للنصوص الأدبية مرهون أساسا بالتساؤل عن خصائص النصوص بصفة عامة، وخصائص استعمال اللغة بصفة أعم. وقد لاحظ فان ديك Van Dyck أن هذا الأمر يقتضي عدم الاقتصار على استخراج الخصائص الداخلية للنصوص وتحديد مختلف البنيات التي تنطوي عليها، بل يجب البحث

في مميزاتها "الخارجية" أيضا، وذلك عن طريق دراسة الظروف التي تحكمت في ظهورها ضمن سياقات خاصة وإبراز وظائفها وآثارها ضمن هذه السياقات، مع تحديد العلاقات القائمة بين النص (بنية النص) والسياق الذي أنتج فيه^(٣).

و حين متابعة تعريفات النص يلاحظ أنها ذهبت مذاهب شتى في تعيين خصائصه النصية ومكوناته التعبيرية وأساسه التواصلية، وأن كل تعريف منها يعبر عن وجهة نظر خاصة وتصور مغاير. وقد تتبع محمد مفتاح مختلف تلك التعريفات والتصورات، فاستخلص منها ستة عناصر تحدد مجتمعة ماهية النص، هي أنه: مدونة كلامية، وحدث، وتواصل، وتفاعلي، ومغلق، وتوالدي^(٤). ففي تصوره أن الأساس الكلامي للنص يجعله مختلفا عن غيره من أشكال التعبير الأخرى غير الكلامية: من صورة فوتوغرافية، أو رسم أو عمارة أو لباس ومما يميزها عنها، لأن الكاتب - وبالرغم من أنه يستعين أحيانا برسم الكتابة وفصائها وهندستها في التحليل - إلا أن تلك الأشكال تظل داخل النص مجرد وسائط ووسائل تخدم النص - باعتباره مدونة كلامية - وتساعده في تحقيق بعض غاياته التواصلية، كما أن تحققه يقع في زمان ومكان معينين، مما يجعله حدثا، وهو مثل الحدث التاريخي لا يعيد نفسه إعادة مطلقة، ومحدوثة وطريقة تشكله يصبح تواصليا، فيقوم بإبلاغ معلومات ومعارف، وينقل تجارب معينة إلى المتلقي، الأمر الذي تنتج عنه قيمته ووظيفته التفاعلية، إذ الوظيفة التواصلية للغة ليست هي كل شيء، فثمة وظائف أخرى للنص اللغوي، أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات تفاعلية اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها، كما أن النص يظل مغلقا من خلال سمته الأيقونية التي يحددها شكل الكتابة، ويجعل لكل نص بداية ونهاية، وهو بالإضافة إلى هذا وذاك لا ينبثق من عدم، بل يتولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية، وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له^(٥).

وبالرغم من المحاولة الهامة التي جمع من خلالها محمد مفتاح شتات مختلف التحديدات والتصورات، فقد ظل مفهوم النص عصيا على الضبط والتحديد، بالنظر إلى جملة خصائصه ومميزاته، وهو ما يمكن ملامسته بالوقوف عند إسهامات الشعريات الحديثة. وتعتبر تصورات رومان ياكبسن Roman Jakobson من أبرز الإسهامات التي أغنت بها اللسانيات الحديثة المقاربة النظرية للنص عامة، والنص الأدبي. ويندرج مفهومه للنص ضمن دراسته الوظيفية للغة خلال مرحلة موسكو وفي بداية مرحلة براغ. وقد شكل التمييز خلال المرحلتين معا بين الوظائف التواصلية للغة اليومية ولغة الشعر بداية الفصل «بين الوظيفة التواصلية للغات العلمية والانفعالية التي تتميز بتوجهها نحو المدلول، وبين الوظيفة الشعرية التي يُعبر عنها بالتوجه نحو الدليل بوصفه دليلا»^(٦).

وإذا كان ذلك يعني أن اهتمامه بتحديد ماهية النص الأدبي يندرج ضمن انشغال عام يعنى بالنظر في الجانب التواصلية لمختلف مستويات الخطاب اللغوي، فإن تحديده للنص الأدبي تم في ضوء إبراز مجمل الصفات التي تشترك فيها جميع الأعمال الأدبية وتميزها عن سواها، وذلك عبر تحديد عنصر الأدبية فيها. ذلك أن موضوع علم الأدب حسب قولته الشهيرة «ليس هو الأدب، وإنما الأدبية»^(٧)، والمقصود بالأدبية هنا مختلف المقومات والعناصر التي تجعل من عمل ما عملا أدبيا، وتتمثل أساسا في الخصائص البنيوية والوظائف الشعرية التي تميز مكوناته الصوتية والتركيبية والإيقاعية.

من ثمة، يتحدد مفهوم ياكبسن للنص الأدبي باعتباره رسالة ذات غاية تواصلية انطلاقا من الوظائف الست التي وضعها للتواصل اللغوي، وهي: الوظيفة الانفعالية وتعلق المرسل، والوظيفة الإفهامية وتتصل بالمرسل إليه، والوظيفة

الاتصالية وترتبط بالقناة التي تتم عبرها الرسالة والوظيفة المرجعية وتهتم السياق أو المرجع، والوظيفة اللسانية الواصفة وتتعلق بسنن التخاطب، والوظيفة الشعرية وتركز على الرسالة بصفقتها رسالة وعلى وسيلتها اللغوية في جميع مظاهرها ووجوهها^(٨).

فحسب ياكبسن يبتث المرسل رسالة إلى متلقي، وتتطلب الرسالة، حتى تحقق مهمتها، سياقاً تحيل إليه وشفرة واتصالاً، وانطلاقاً من تحليله لهذه الوظائف يشير إلى أن النص الأدبي خطاب مغاير للخطابات اللغوية الأخرى بالنظر إلى وظيفته الشعرية، لأنه لا يستهدف غاية تواصلية تروم الإخبار، وإنما هو "صياغة مقصودة لذاتها"، ذلك «أن الوظيفة الشعرية تقوم على لفت الانتباه إلى الرسالة بصفقتها رسالة، والأخيرة تكرر بانتظام وحدات متعادلة. ففي الشعر، مثلاً، تتحول المقاطع أو النبرات إلى وحدات وزنية، ومن ثم، لم يعد الأمر يرتبط بنظم دلائل وحسب، وإنما بإبراز توازنات أو تعادلات في التسلسل المنطقي نفسه»^(٩).

وإذا كان مفهوم ياكبسن للنص الأدبي يركز أساساً على تحديد مقوماته الأدبية، فإن الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا Julia Kristeva لا تقف بالنص عند حدود انغلاقه اللغوي، واكتفائه بذاته البنيوية، بل تدرجه ضمن مشروعها السيميائي العام، وتنظر إليه في إطار علاقته بالإنسان والمجتمع والتاريخ بوصفها نصوصاً مرجعية لا يمكن للعمل الأدبي إلا أن يدخل معها في علاقة حوار أو تناص Intertextualité.

وفي رأيها يتحدد مفهوم النص باعتباره جهازاً يخرق اللغة، فيعيد توزيع نظامها عن طريق الربط بين كلام إبلاغي يروم الإعلام المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه^(١٠)، الأمر الذي يعني أن النص — وكل نص ما — يمتص أجزاء من نصوص أخرى سابقة أو معاصرة ويستثمرها لحسابه، لتشتغل

ضمن أفقه الأدبي الخاص. فالنص عادة لا يتشكل من عدم، ولا يظهر من فراغ، وإنما ينجلي «في عالم مليء بالنصوص الأخرى، ومن ثمة فإنه يحاول الحلول محل هذه النصوص أو إزاحتها من مكانها. وخلال عملية الإحلال أو الإزاحة هذه، وهي عملية لا تبدأ بعد اكتمال النص، وإنما تبدأ منذ لحظات تخلق أجنته الأولى وتستمر بعد تبلوره واكتماله - قد يقع النص في ظل نص أو نصوص أخرى، وقد يتصارع مع بعضها. وقد يتمكن من الإجهاز على بعضها الآخر. وتترك جدليات الإحلال والإزاحة هذه بصماتها على النص (...)»^(١١).

يعد مفهوم التناص عنصرا مهما في تحديد ماهية النص الأدبي عند كريستيفا؛ إذ إن كينونة كل نص عامة، ونص أدبي خاصة تتحدد في تصورهما من خلال تناصه أو تعالقه مع ملفوظات سابقة؛ والتناص عندها: «ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى»^(١٢)، مما يبيح القول إنه قانون جوهري في عملية البناء النصي، لأن كل النصوص «تتم صناعتها عبر امتصاص، وفي الآن نفسه، عبر هدم النصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصيا»^(١٣). ومن شأن هذا القول أن يضعنا أمام اتساع مجال الحقل التناصي، وذلك عبر الاهتمام بالنصوص المودعة في رحم نص مركزي ما، باعتبارها متضمنة لخطابات اجتماعية مختلفة ألوانها، مما يجعل التناص ليس مجرد وجود نص لاحق في علاقة مع نص سابق أو متزامن أعاد كتابته، بل يصبح علاقة بين كل ما يتشكل كنص وما هو خارج عنه، ومن هذا المنطلق يكتسب مفهوم النص مشروعية اتساع مجاله، ليشمل كل نتائج الإنسان بصفتها دليلا إيديولوجيا، يمكن تحليل ميكانيزماته بمفهوم التناص^(١٤).

وبناء على ذلك، يتضح أن منتج النص لا يكتب تلقائياً من ذاته واعتماداً على فردانيته وطاقاته الإبداعية، ولكنه يستلهم -بوعي أو بدون وعي- وسائل أسلافه، محولاً الواقع من واقعته ليعكسه على مستوى النص انعكاساً تغدو مرآته مكسورة، وهو في ذلك يوظف خريطة موروثة الثقافي والاجتماعي لأنه: «لافكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرته»^(١٥).

ويقوم النص الأدبي في تصور كريستيفا على أساس ثنائية النص الظاهر/النص التوليد: فالنص الظاهر لفظي يتمظهر من خلال المستويات الصوتية والتركيبية والدلالية؛ أما النص التوليد فيتم تكوينه من خلال عمليات الهدم والبناء والتحويل التي تلحق البنيات العميقة للملفوظات، بشكل يبرز إنتاجية الأثر وقابليته للقراءات المتعددة، مادام النص ملكاً للجميع، وليس في مقدور أي كان ادعاء امتلاك حق تحديد معناه الأحادي الدقيق، وهو الأمر الذي نبه عليه رولان بارط Roland Barthes.

ذلك أن مفهومه لمصطلح النص الأدبي يندرج في سياق رده على الاتجاه الكلاسي في النقد وتجاوز تصوره التقليدي للعمل الأدبي، كما أنه يقوم على المقارنة بينه وبين مفهوم "العمل الأدبي"، وإبراز مزاياه وخصائصه في علاقته بالآخر. وفي هذا السياق لاحظ صبري حافظ أن مفهوم النص عنده تمخض عن إعادة نظره في العلاقات القائمة بين العمل الأدبي من جهة، والكاتب والقارئ والمؤلف من جهة أخرى، وقد أدى به ذلك إلى استنتاج أن الفرق بين مفهومي العمل والنص الأدبيين يعود إلى «أبعادهما المنهجية والشكلية والإشارية وعلاقتهم بمسألة الأصل والتعددية والمتعة والقراءة»^(١٦).

فخلافاً للعمل الأدبي، لا يعد النص شيئاً ملموساً ومحدداً، فهو يحتاج باستمرار إلى البرهنة عليه وتبينه باستمرار، لكونه «يلور نفسه وفقاً لمجموعة معينة من القواعد،

إنه لا يوجد إلا في اللغة. فهو كتابة، نشاط، إنتاج، وهذا يعني أن النص يمكن أن يتجاوز العمل، أن يمتد عبر عدة أجزاء، وأن يتشكل في مراحل وصور وأشكال مختلفة^(١٧). كما أن النص الأدبي لا ينحصر ضمن التقسيمات المعروفة للأجناس الأدبية ولا يتقيد بالحدود القائمة بينها، لأن ما يمكنه من الاستمرارية «قدرته على الإطاحة بكل التقسيمات السابقة عليه وتدميرها ومراوغتها» (...) فالنص هو الذي يخترع الحدود، وهو الذي يجترحها ويعصف بها. إنه يؤسس نفسه فيما وراء الحدود المفروضة، ويعيد دائما تحديد ذاته من خلال هذا التجاوز المستمر، ومن خلال طاقته الفذة على الاستبعاد^(١٨).

وعلى المستوى الدلالي يعد النص الأدبي إشارة مفتوحة على عدد غير متناه من المشيرات والمضامين، في حين «أن العمل الأدبي إشارة مغلقة على مشير قد يكون عرضة لعدد من التفسيرات المحدودة التي تتسم بالثبات كل مرة؛ بالانغلاق. إنها اللانهاية في مقابل المحدودية»^(١٩). وبذلك، يكتسب النص الأدبي قيمته وخصوصيته من تنوع معانيه وانفتاحه على عدد غير متناه من القراءات والتأويلات، يقول بهذا الصدد: «(...) إن تعريف الأثر الأدبي ذاته يتغير: فهو لم يعد واقعة تاريخية وإنما أصبح واقعة أنثروبولوجية نظرا لأن أي تاريخ لا يستنفذه، كما أن تنوع المعاني لا يترتب عن نظرة نسبية إلى العادات الإنسانية، ولا يدل على ميل المجتمع إلى الخطأ، وإنما يدل على استعداد الأثر الأدبي للانفتاح. وكون الأثر يمتلك في وقت واحد معاني متعددة، فذلك ناتج عن بنيته، وليس عن عطب في عقول من يقرؤونه»^(٢٠).

فخلافًا لتصورات النقد الكلاسيكي الذي توهم أن كل عمل أدبي ينطوي على معنى ثابت ومحدد، وأن مهمة الناقد تنحصر في اكتشافه وإبرازه وتفسيره، وعلى نهج الشكلايين الفرنسيين، اعتبر رولان بارط أن النص الأدبي معطى غير مغلق

أو مكتمل المعنى، وإنما هو نظام من العلامات والرموز الإيحائية المفتحة والمتجددة التي توحى بمعاني مختلفة للإنسان الواحد، ذلك أن لكل نص عددا وافرا من المعاني، وأن معانيه وتأويلاته تتعدد حسب تعدد قرائه واختلاف شروط قراءاته وسياقاتها التاريخية والمعرفية؛ إذ إن النص في تصويره ليس موضوعا، ولكنه عمل واستخدام، وهو ليس مجموعة من الإشارات المغلقة المحملة بمعنى يجب العثور عليه، ولكنه حجم من الآثار التي لا تكف عن الانتقال.

وانطلاقا من ذلك، أكد أن من شروط تعدد معاني النص الأدبي وتنوع تأويلاته التخلص من سلطة المؤلف ووضع حد لتدخله في توجيه عملية قراءة النص وتحديد قصده، فالعلاقة -أي علاقة الأبوة- بين النص وصاحبه تنتهي بمجرد إخراجه إلى الناس وتقديمه للقراءة، إذ يوكل بعد ذلك أمر تحديد معناه إلى القراء، ويصبح من حقهم وحدهم تأويله وتفسيره، إلا أن ذلك لا يعني أن المؤلف يفقد حق العودة إلى النص والتعليق عليه بعد كتابته، بل الأمر يظل مكفولا له، ولكن باعتباره مجرد ضيف على النص مثله في ذلك مثل بقية القراء الآخرين، لأن «الأنا التي كتبت النص ليست أنا حقيقية، وإنما أنا ورقية»^(٢١).

ومن الملاحظ في هذا السياق أن التصور المفهومي للنص الأدبي لدى بارط يتقاطع مع شبكة من المفاهيم المركزية في نسقه النظري والمنهجي وينبني عليها كالنقد وعلم الأدب والقراءة، كما يلتقي أيضا مع مفهوم النص الأدبي عند الناقد البلغاري ترفطان تودوروف Tzvetan Todorov.

يعد تودوروف أحد أبرز النقاد الشكلايين، وقد تميز تحديده لماهية النص الأدبي بالتركيز على نسقه اللغوي الفريد وبنياته الداخلي، ففي رأيه: «إن مفهوم النص لا يتموضع في نفس مستوى الجملة (أو العبارة أو المركب)، وبهذا وجب تمييز

النص عن الفقرة التي هي وحدة مطبعية لمجموعة من الجمل (...) يتحدد النص باستقلاله وانغلاقه (...) وهو يشكل نسقا لا يجب مماثلته مع النسق اللغوي، بل يجب وضعه معه في علاقة تجاور وتشابه معا. «^(٢٢)

معنى ذلك، أن مفهوم النص في تصوره يتحدد انطلاقا من مبدأ انغلاقيته واكتفائه بذاته، إذ إنه: «صياغة تعبيرية مقصودة لذاتها، تتحقق بين مختلف عناصرها، علاقات انسجام وتناغم، تكسبها هوية جديدة، فيصبح النص حينها في مستوى خلق قوانينه الرمزية والإشارية الداخلية، بشكل يدفع إلى الاعتقاد بأنه مستقل تمام الاستقلال عن قوانين اللغة الطبيعية، وعن المتداول من مكوناتها الصوتية والنظمية والدلالية»^(٢٣).

إذا كان هذا التصور يحتم الاستغناء أثناء التحليل عن اعتماد المرجعية الخارجية للنص لكونها ذات طبيعة خارج لغوية، فإنه يلزم إلى المعيار الأساس الذي يميز النصوص الأدبية عن الخطابات العادية، إذ في تصور تودوروف يسمح الخطاب العادي للمتلقي بإدراك معناه بشكل مباشر دون أن يكون هذا الخطاب قادرا على البناء بذاته في استقلال عن أي سند معنوي، في حين يكتفي الخطاب الأدبي بذاته، ويستوقف المتلقي بلغته وطريقة انتظام بنياته الصوتية والتركيبية والأسلوبية، لكونه لا يحيل إلى أي واقع مادي أو معطى خارجي، وإنما يحيل إلى ذاته ونسقه اللغوي وخصائصه التعبيرية، وهو ما يشكل أساسه الأدبي وخصوصيته الجمالية. يتبين مما سبق أن مفهوم النص عرف في الشعرية الحديثة والمعاصرة تحولات هامة قاربت خصائصه التعبيرية، ومقوماته اللغوية وبنياته التركيبية والأسلوبية، وهي تحولات نتجت عن التطورات التي عرفت علوم الخطاب، وما أثمرته من وعي بقيمة النص وخصوصياته المتعددة والمتفاوتة؟ والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا: هل كان عند

العرب تصور نظري ومنهجي للنص؟ بل هل كان عندهم وعي بالنص كممارسة
تعبيرية لها مقوماتها المرتبطة بالصياغة والتأليف والكتابة؟ وإذا كان الأمر كذلك فمتى
ظهر ذلك؟ هل ظهر مع بدايات نشأة ثقافتهم أو في لحظة متأخرة حين احتكاكهم
بالأمم والثقافات الأخرى؟

النص في التراث النقدي والبلاغي عند العرب:

المفهوم وإبدالاته

يجد المتتبع لمفهوم "النص" في التراث العربي الإسلامي صعوبة كبيرة في الوقوف عند مصطلح واحد دقيق ومحدد له، وهي صعوبة لا ترجع إلى فقر لغوي أو ضعف نظري وعجز منهجي عند اللغويين والنقاد والبلاغيين العرب، بل تعود إلى ارتباط المصطلح في لحظة ثقافية ومعرفية خاصة بالقرآن الكريم والحديث الشريف، واستمرار العرب في تسمية نتائجهم النصية وأشكالهم الخطابية المختلفة بأسماء ومصطلحات مغايرة، فظل تعريف مصطلح نص وتداوله متصلا عندهم بهذين الخطابين المقدسين ومقتصرًا عليهما.

وليس معنى ذلك أن العرب لم يكن لهم قديما تصور للنص، مفهومًا وإنجازًا، فكثيرًا من أفكارهم ومواقفهم الجمالية والنقدية والفلسفية تدل على أنهم كان لهم مفهومهم الخاص للنص وتصورهم النظري والمنهجي لأسسه وخصائصه، وهو مفهوم لم يظهر مستقلا بمصطلح خاص به ومحدد لماهيته، بل جاء ضمن شبكة مفهومية غنية ومتراصة، فكان يتم التعبير عنه عبر توظيف العديد من الإبدالات التي تشير إلى معناه دون أن تحدده بالمصطلح الدال عليه.

ولئن كان ذلك يتطلب الحذر من كل محاولة للبحث في التراث العربي عن المعادل المفهومي للتصور الحديث للنص في الخطاب النقدي الحديث، فإنه يقتضي أيضا اتباع مسلكين في عملية تتبع مختلف إبدالات مفهوم نص عند العرب: ينشغل أولها برصد التحديدات الاصطلاحية والتصورات النظرية لمصطلح نص عبر بنياته

وخصائصه ووظائفه؛ ويعنى الثاني باستخلاص الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها تصورهم له من خلال شبكة المفاهيم التي يرتبط بها، والتي لا تقتصر على النصوص الدينية والأدبية والفكرية موضوع اشتغالهم، بل تنسحب على كل النصوص. وفي أفق الإحاطة بذلك يجدر الوقوف أولاً عند المدونة اللغوية القديمة لبحث معنى "النص" وتبين دلالاته الأولية والمختلفة عند العرب.

في هذا الإطار يلاحظ أن كلمة نص كانت متداولة منذ الجاهلية، وكانت تشير إلى أنماط ومستويات متباينة من القول يتحدد كل منها بالنظر إلى حقله المعرفي وجنسه الخطابى ووظيفته التداولية، وقد اتخذت معاني متعددة ومختلفة، جاء في لسان العرب: «النَّصُّ رَفْعُكَ الشَّيْءِ نَصًّا الْحَدِيثُ يُنْصُهُ نَصًّا رَفْعَهُ (...) وَوُضِعَ عَلَى الْمِنْصَةِ أَيْ عَلَى غَايَةِ الْفَضِيحَةِ وَالشَّهْرَةِ وَالظُّهْرِ (...) وَأَصْلُ النَّصِّ أَقْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ ثُمَّ سُمِيَ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ السَّيْرِ سَرِيع (...) ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ النَّصُّ الْإِسْنَادُ إِلَى الرَّئِيسِ الْأَكْبَرِ وَالنَّصُّ التَّوْقِيفُ وَالنَّصُّ التَّعْيِينُ عَلَى شَيْءٍ مَا وَنَصُّ الْأَمْرِ شِدَّتُهُ (...) وَنَصُّ الرَّجُلِ نَصًّا إِذَا سَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى يَسْتَقْصِي مَا عِنْدَهُ وَنَصُّ كُلِّ شَيْءٍ مَنْتَهَاهُ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: النَّصُّ أَصْلُهُ مَنْتَهَى الْأَشْيَاءِ وَمُبْلَغُ أَقْصَاهَا وَمِنْهُ قِيلَ نَصَّصْتُ الرَّجُلَ إِذَا اسْتَقْصَيْتَ مَسْأَلَتَهُ عَنْ الشَّيْءِ حَتَّى تَسْتَخْرِجَ كُلَّ مَا عِنْدَهُ (...) قَوْلُ الْفُقَهَاءِ نَصُّ الْقُرْآنِ وَنَصُّ السُّنَّةِ أَيْ مَا دَلَّ ظَاهَرُ لَفْظِهِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ»^(٢٤).

تدل كلمة نص هنا - في مستواها اللغوي العام - على معنى الإسناد؛ أي إسناد الحديث ورفع إلى صاحبه، كما تشير إلى تعيين أمر ما والتنصيب عليه، وكذا التعبير عن موقف كلي وتام من مسألة ما، ويرتبط هذا المعنى بدلالة أخرى لها أهمية كبيرة تتمثل في اكتمال الشيء وبلوغه منتهى الاستواء والاستقامة وإظهاره للناس ووضعه "على غاية الفضيحة والشهرة". وبالرغم من أن هذه الدلالة عامة وفضفاضة،

إلا أنها تنطوي على تصور خاص لماهية القول باعتباره تشكلا نصيا. ذلك أننا لو قصرنا تعريف ابن منظور على أنماط القول المختلفة، وخاصة الأدبية، لكان معنى النص الأدبي هو القول الذي يستقصي فيه صاحبه تصوره عن مسألة معينة، فيخرجه إلى الناس ويضعه على "غاية الفضيحة والشهرة والظهور" أو على المنصة، لينظروا فيه ويحكموا عليه ويقوموه. ويبدو أن هذا المعنى كان في حاجة إلى وقت طويل ليبلغ مستوى النضج الاصطلاحي، لأن كلمة "نص" بالمعنى الذي تحيل فيه على نمط خاص من القول كانت وثيقة الارتباط بالنصين المقدسين: القرآن الكريم والحديث الشريف، وكانت تقتصر عليهما، جاء في المعجم الوسيط ضمن المادة نفسها: «(...) النص صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا أو لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم: لا اجتهد مع النص. وعند الأصوليين: النص هو الكتاب والسنة، والنص من الشيء منتهاه ومبلغ أقصاه، يقال نص الحديث: رفعه وأسنده إلى المحدث عنه»^(٢٥).

ومما لاشك فيه أن هذا التحديد للنص يبتعد عن التصور المفهومي والمعنى الاصطلاحي في الشعرية الحديثة، لأن كينونته في هذه الأخيرة تقوم على "الاجتهاد" وتبني على التأويل وتعدد القراءات، وهو ما يعني أن النص لا ينحصر في معنى ضيق وفريد، ولا يتخذ دلالة مغلقة ومكتملة، بل إن معانيه تتعدد وتأويلاته تتجدد بتعدد قراءاته وتباينها.

وليس معنى ذلك أن المدونة العربية القديمة تفتقر إلى كلمة تعادل نظريا واصطلاحيا كلمة نص Texte الغربية، بل الأمر على العكس من ذلك، فقد ارتبط مفهوم النص عند العرب بشبكة مفهومية غنية ومتعددة، واستعمل النقاد والبلاغيون العرب العديد من الإبدالات للدلالة على معنى كلمة Texte. فإذا كانت هذه

الأخيرة تعني النص باعتباره بنية لغوية مركبة من عناصر أسلوبية ضمن نظام خاص من العلاقات البنيوية، فإنها تشير إلى أحد أبرز مشتقاتها ألا وهو textile ومعنى الكلمة في اللغة الفرنسية النسيج، إذ النص بالمعنى السالف هو أساساً عملية نسيج لمكوناته أو تركيب وعقد وتأليف ونظم لها، وهذا ما يتطلب البحث في المعجم عن دلالات هذه الكلمات ووظائفها، لتبين التحديدات المفاهيمية التي تنطوي عليها، وتحمل دلالات وتصورات جنينية أو مبكرة لمفهوم النص الأدبي في الشعرية العربية القديمة.

فبالنسبة إلى مادة "نسيج" نقرأ في لسان العرب: «النسيج: ضم الشيء إلى الشيء، هذا هو الأصل (...) ونسيج الحائك الثوب ينسجه وينسجه نسجاً، من ذلك لأنه ضم السدى إلى اللحمه، وهو النساج، وحرفته النساجة (...) ونسج الكذاب الزور لفقه. ونسج الشاعر الشعر: نظمه. والشاعر ينسج الشعر، والكذاب ينسج الزور (...)»^(٢٦).

فالشاعر مثل النساج، لأن عمله الشعري صناعة بالأساس يضم فيها الكلمات والتركيب بعضها إلى بعض، فينظمها بأسلوب شعري متماسك العناصر والمكونات، وقد كان هذا التصور الذي يعد الشعر صناعة تقوم على النسيج راسخاً عند العرب منذ البدايات الأولى لنشأة الشعرية العربية القديمة، ويبدو بجلاء في وصية أبي تمام للبحثري في قوله: «وَلْتَكُنْ كَأَنَّكَ خِيَّاطٌ يَقْطَعُ الثِّيَابَ عَلَى مَقَادِيرِ الْأَجْسَادِ»^(٢٧)، كما يبدو في كثير من المفاهيم المؤكدة قيمة الترابط الأسلوبي والتركيب في النص الشعري، مثل مفهوم "القران"، وهو درجة في المشابهة والموافقة بين عناصر القصيدة وأجزائها تصل بها إلى مستوى بنائي يتحقق فيه انتظام كلماتها وحسن رصف أشطرها وأبياتها إلى الحد الذي يصعب فيه إزالة أي عنصر منها أو تغييره من مكانه، وقد وظفه الشاعر رؤبة بن العجاج (ت ٩٠هـ) في تقويم شعر أحد الشعراء قائلًا: «ليس لشعره

قران»^(٢٨)، كما وسم به عمر بن لجأ (ت نحو ١٥٠هـ) شعره مميزا له عن شعر أحد الشعراء، وذلك في قوله «لبعض الشعراء: أنا أشعر منك قال: وبم ذاك؟ قال: لأنني أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه»^(٢٩)، ومعنى أن يكون «البيت أخا البيت إذا أشبهه وكان حقه أن يوضع إلى جنبه»^(٣٠).

فهذه النصوص تدل على أن العرب كانوا واعين منذ بواكير تشكل فكرهم النقدي بأهمية ترابط القصيدة وتماسك أبياتها وأشطرها الشعرية، وتفند الكثير من الدعاوى التي زعم أصحابها تفكك القصيدة العربية واختلال بنياتها وأساليبيها، بسبب اقتصار عنايتهم على الجزء منها، الذي هو البيت الشعري. ويجد الباحث في التراث العديد من المواقف الواضحة التي تدعمها، لعل أبرزها قول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «(...) إنما الشعر صناعة [وفي رواية أخرى وردت عند عبد القاهر وهي الأدق إنما الشعر صياغة]، وضرب من النسج، وجنس من التصوير»^(٣١)، وقوله كذلك: «وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان»^(٣٢).

والناظر في العلاقة بين النسج والسبك والشعر يلاحظ أنها تندرج ضمن تصورهم لحدود النص وطرائق بنائه وشروطها. ولذلك فإن أداة الحصر إنما في قول الجاحظ توظف توظيفا يقارب النص الشعري من زاوية البنيات التركيبية والنظام العلائقي القائمين بين مكوناته اللغوية، وهي مقاربة تتقاطع في بعض جوانبها مع المفهوم الحديث للنص الأدبي الذي ينظر في الخطابات ضمن كليتها اللغوية، وفي علاقاتها الداخلية. وقد كان هذا التصور شرطا من الشروط الأساس لشعرية القصيد، لكونه يحقق التماسك والترابط في بنائها اللغوي ونظامها العروضي والأسلوبي، ونجد تعبيرا آخر عنه بإبدال مغاير لدى المبرد (ت ٢٨٦هـ) الذي يستعمل مصطلح "المشكلة"

النصية للدلالة عليه في قوله: «(...)» وذلك أن الكلام لم يجر على نظم، ولا وقع إلى جانب الكلمة ما يشاكلها، وأول ما يحتاج إليه القول أن ينظم على نسق، وأن يوضع على رسم المشاكلة^(٣٣).

ففي تصور المبرد أن الشعر ليس مجرد نظم كلام ونسج له كيفما اتفق، بل هو بناء مخصوص يجري على نسق مضبوط ومتماثل في التشكل والصياغة، نسق يحقق التآلف والترابط النصي والجمالي. وسواء بالنسبة للمشاكلة أو النسج أو السبك أو القران ظل العرب قديماً يؤكدون هذا المعنى ويلحون على هذه الغاية. ولذلك ما فتئوا يوظفون هذه الكلمات وغيرها - مما نعتبره إبدالات لمفهوم النص - للدلالة على بنية القصيدة والتنبيه على ما يجب أن تكون عليه من حسن استواء وسلامة بناء وقوة ارتباط. ويكفي تتبع كتب الأدب والنقد لملاحظة مدى شيوعها بين الرعيل الأول من الشعراء والعلماء والنقاد.

وعلاوة على الكلمات السابقة، ربطوها بكلمات وإبدالات أخرى لها المعنى نفسه وتؤدي الوظيفة الإيجائية والتصورية ذاتها بالنسبة لمفهوم البناء النصي، وتدخل في ما أسميناه الشبكة المفهومية للنص، من بينها «الديباج الخسرواني»، وهي عبارة استعملها الأصمعي كناية عن النفاسة والشرف وعلو القيمة الجمالية والتعبيرية للشعر بسبب حسن تأليفه وجودة سبكه وقوة بنائه^(٣٤).

ولم يكن هذا المعنى طارئاً عند العرب، فقد كان قديماً قدم الشعر عندهم، وللتأكد من ذلك تكفي العودة إلى تسميتهم للبيت أولاً، واتفاقهم على تسمية النص الشعري باسم القصيدة، فقد أشاروا أن «البيت من الشعر كالبيت من الأبنية»^(٣٥)، وهي إشارة تفيد أن البناء النصي المتناسك والمتربط يبدأ في تصورهم منذ أول مكون

صغير في العمل الشعري، إلا أنهم أكدوا -بغاية التنبيه على قيمة البناء الكلي للقصيد- أن لا قيمة له في ذاته، وأن النصية لا تتحقق به وحده، ولهذا كانت القصيدة عندهم هي ما تجاوز سبعة أبيات فما فوق، أما ما دون ذلك فمجرد قطعة، لأن بتعدد أبياتها وطولها تتحقق لها صفات النصية المتمثلة في كمال البناء وتمامه وسلامته مع طوله، جاء في لسان العرب: «والْقَصِيدُ من الشَّعْر: ما تَمَّ شطر أبياته، وفي التهذيب: شطر أبيته، سمي بذلك لكمالهِ وصحة وزنه. وقال ابن جني: سمي قصيداً لأنه قُصِدَ واعْتُمِدَ وإن كان ما قُصِرَ منه واضطرب بناؤه نحو الرَّمَلِ والرجَز شعراً مراداً مقصوداً، وذلك أن ما تَمَّ من الشَّعْر وتوفر أثر عندهم وأشدُّ تقدماً في أنفسهم مما قُصِرَ واختلَّ، فسَمُّوا ما طال ووفَرَ قَصِيداً أي مُراداً مقصوداً (...) وقيل: سمي قصيداً لأن قائله احتفل له فنقحه باللفظ الجيد والمعنى المختار؛ وقيل: سمي الشَّعْر التامُ قصيداً لأن قائله جعله من باله فَقَصَدَ له قَصْداً ولم يَحْتَسِبْ حَسِياً على ما خطر بباله وجرى على لسانه، بل رَوَى فيه خاطره واجتهد في تجويده ولم يَقْتَضِبْهُ اقتضاباً فهو فعيل من القصد وهو الأَمَّ وقَصَدَ الشاعرُ وأَقْصَدَ: أطال وواصل عمل القصائد»^(٣٦).

يلاحظ في التعريف اللغوي، والاصطلاحي لاحقاً، استخدام معجم خاص للحديث عن القصيد، وهو معجم تتكرر فيه كلمات البناء والأبنية والصحة والطول والمواصلة والتي تدل دلالة واضحة على أن أساس التسمية ارتبط بالجانب البنائي في البداية، وتؤكد من ثمة أن نظرة العرب في بواكير فكرهم النقدي والجمالي إلى القصيدة كانت تنصرف إلى بنيتها التركيبية الكلية، وليس إلى عناصرها الجزئية. وإذا كان ذلك يكشف السبب الذي جعل البعض يعد القصيدة ما جاوز سبعة أبيات فأكثر، والبعض الآخر يعد «ما كان على ثلاثة أبيات أو عشرة أو خمسة عشر قطعة،

فأما ما زاد على ذلك فإنما تسميه العرب قصيدة^(٣٧)، فإنه يفسر سبب تقدمتهم لامرئ القيس^(٣٨)، بحيث إنهم أرادوا بهذا التوصيف الاعتراف له بالأسبقية في نقل الشعر القديم في الجاهلية نقلة بنائية جذرية، تمكن بفضلها من وضع قالب شكلي وموضوعي لبناء القصيد، فصار نموذجا جماليا تحتذيه الشعراء وتتبع طريقته.

ولاشك أن انتقال الشعراء في الجاهلية من الأبيات القليلة المعدودة إلى القصيد، والذي مثل لحظة رقي جمالي وإبداعي عندهم، ما كان ليحدث لولا ظهور وعي بالبناء النصي عندهم، وهو وعي تمكنوا بفضلها من كتابة شعر ناضج وكامل منسجم التفاعيل، مؤتلف النغم، كما نقرؤه في المعلقات، وفي شعر عشرات الجاهليين الذين أدركوا الإسلام أو كادوا يدركونه، فجاء بناؤهم الشعري عربيا في أعاريضه ونهجه وأغراضه وروحه بعد أن مر بضروب كثيرة من التهذيب حتى بلغ ذلك الاتقان الذي نجده عليه أواخر العصر الجاهلي « فلم يكن طفرة أن يهتدي العربي لوحدة الروي في القصيدة، ولا لوحدة حركة الروي، ولا للتصريح في أولها، ولا لافتتاحها بالنسيب والوقوف بالأطلال؛ لم يكن طفرة أن يعرف العرب كل تلك الأصول الشعرية في القصيدة، وكل تلك المواضع في ابتداءاته مثلا؛ وإنما عرف ذلك كله بعد تجارب، وبعد إصلاح وتهذيب^(٣٩) ».

وإذا كان هذا الإصلاح والتهذيب قد مس ذوقا جماليا في بقعة جغرافية شاسعة وامتد لسنوات عديدة، قاربت القرنين من الزمن^(٤٠)، وشاع بين قبائل مختلفة، فإن الخلاصة الجمالية التي أنتجها تسمح لنا بالقول بوجود وعي بالممارسة النصية عند العرب يحتاج إلى بحث قائم الذات لسبر أغواره وكشف أسسه وعناصره. وهي ممارسة أنتجت في النهاية نصا شعريا متكاملا سمي بأسماء أخرى غير النص، نظرا لاعتبارات مذهبية وعقدية جعلت المصطلح مقصورا على القرآن

والحديث كما رأينا في السابق، بعد أن كان يشير إلى ملفوظات وأشكال تعبيرية أخرى ذات أساس خطابي.

وقد أدرك الرعيل الأول من المتأدين والنقاد بعض عناصر هذا الوعي البنائي المتحكم في تقصيد القصيد، وترتيب عناصرها ومقاطعها، وكان عنصرا متحكما في وعيهم بالبناء النصي، ولعل أبرز ما يؤكد ذلك مارواه الجمحي عن أبي عبيدة أنَّ «داود بن متمر قدم البصرة... فسألناه عن شعر أبيه متمر، وقمنا له بحاجته، وكفيناه ضيعته، فلما نفذ شعر أبيه، جعل يزيد في الأشعار، ويضعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمر، وإذا هو يحتذي على كلامه، فيذكر المواضع التي ذكرها متمر، والوقائع التي شهدها، فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله»^(٤١).

يدل هذا النص أن الذائقة الجمالية والتصور البنائي للنص هما ما جعل أبا عبيدة وغيره من العلماء الرواة يدركون اختلال البنية النصية للقصيدة، وخروجها عن الشكل البنائي الذي نظمها صاحبها على أساسه، بحيث كان التفكك والاختلال والتكرار والاجترار والتطويل دون غاية جمالية قرائن دالة على انهيار البنية النصية للنظم الشعري، وخروج القصيدة من مهيع الشعر إلى محض التكلم.

وبالبحث في بواكير التراث النقدي عند العرب يلاحظ أن الرعيل الأول من العلماء الرواة كانوا واعين بالأساس البنائي والطابع التركيبي للقصيدة، ويتضح ذلك بجلاء في القول الذي رواه ابن قتيبة عن بعضهم: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتداء فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين (عنها) (...) ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليميل

نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع (إليه)، (...) فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر، وسرى الليل وحر الهجير، وإنضاء الراحلة والبعير. فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء، وذممة التأميل، وقرر عنده ما ناله من المكار في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح وفضله على الأشباه، وصغر في قدره الجليل. فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحدا منها أغلب على الشعر، ولم يطل فيمل السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظمّة إلى المزيد^(٤٢).

يكتسي هذا النص قيمته وأهميته بالنسبة إلى موضوع بحثنا من كونه يؤكد قولنا السابق إن معنى تقصيد القصيد انطلق من تصور راسخ بالممارسة النصية عند العرب منذ الجاهلية، وهو تصور تبلور على مراحل حددها الجاحظ في حوالي ١٥٠ سنة إلى ٢٠٠ سنة قبل الإسلام^(٤٣)، وترسخ بطريقة لا واعية في خيال الشعراء نتيجة أذواقهم الجمالية وقدراتهم التعبيرية وطاقاتهم الإبداعية، فسعى المتأدبون والنقاد إلى كشفه وبيانها، ومن ثمة بيان أن السبب الذي جعل القصيدة العربية تتخذ شكلا بنائيا نهائيا له نسقه التركيبي الخاص، يتجلى في وظيفتها الجمالية ضمن المجال التداولي العربي، وهي وظيفة تروم التأثير في المتلقي، ودفعه إلى اتخاذ وقفة سلوكية تنسجم مع موضوعه الفني ومقتضاه التخيلي.

وحيث تأمل البناء الشعري للقصيدة كما تحدث عنه ابن قتيبة يتبين أنه كان يقصد هذا المعنى، بحيث رأى أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة: مقدمة طلبية وغزلية، ووصف للرحلة والراحلة، ثم الموضوع الأساس والغرض الرئيس. وقد نبه ابن قتيبة -رواية عن الأدباء الذين نقل عنهم قوله- إلى ذلك بطريقة توظيفه لأدوات الحصر

والعطف والشرط في نصه، وهي أدوات استعملت قصدا للدلالة على أن ما قبلها لا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق غاية كبرى وأهم هي التي جاء الفعل الدال على البداية والشروع للتعبير عنها، كما يتبين من الصيغة المختصرة الآتية: «إنما ابتداء... ليجعل... ثم وصل ذلك... ليستدعي... فإذا علم... وإذا علم.... بدأ في المديح...»

يتضح من خلال تأمل طريقة انبناء نظام القصيد أن أداة الحصر تفيد أن الشاعر لم يستهل نصه الشعري بمقدمة طلبية إلا ليخترق نفسية السامع ويأسر من خلالها وعيه وفكره، وأنه حين تأكد من تحقق مراده ومسعاه، زاد ذات السامع جرعة عاطفية أخرى بأبيات شعرية تضمن له السيطرة الكلية على خياله وعقله وفكره، ليتقل بعد ذلك إلى الغرض الأساس المقصود بقصيدته. وتبرز قيمة هذه العملية واستراتيجيتها من بنيات أسلوبية غير مستهدفة لذاتها، بل موظفة قصد الوصول إلى لحظة شعرية محددة، مرتبطة بالغرض المنشود، الأمر الذي يشي أن الشاعر يتبع في عملية تأليف نصه خطوات دقيقة ومدروسة لكي ينفذ إلى نفسية المتلقي وتسهل عليه السيطرة على فكره وعواطفه، وهو ما يضطره إلى أن يتوسل بأساليب تمهيدية ومسالك أولية، قبل طرق موضوعه الرئيس.

بيد أن أهم ما يتضمنه نص ابن قتيبة تأكيده -في نهايته- أن جمالية القصيد تظل رهينة البراعة في نظم أساليبها، والدقة في التوفيق بين أقسامها بما يحقق التناسب بين مكوناتها كميا وجماليا، فلا يغلب جزء منها أو مكون من مكوناتها بقية الأجزاء والمكونات الأخرى، وتتحقق من ثمة غايتها الجمالية. وهو تأكيد يدعم قولنا السابق إن العرب كان لهم مع مشرق نشاطهم الشعري وفكرهم النقدي تصورهم الخاص للنص بناء ونظما وتركيبا، دون أن يستعملوا مصطلح النص. ولعل ما يجلي هذه الحقيقة أكثر أن المتأدين والشعراء والعلماء العرب وظفوا في بواكير نشأة الشعرية

العربية القديمة عددا من الإبدالات الأخرى التي تدخل ضمن الشبكة المفهومية لمصطلح النص، وكانوا يقصدون بها المعنى ذاته الذي يحيل إليه مصطلح النص، وأراده الجاحظ بكلمة "نسيج" والمبرد بـ"المشاكلة"، ومن ضمن أبرز تلك الإبدالات أيضا "التأليف".

فقد ترددت الكلمة كثيرا، ومنذ القدم عند العرب في معرض حديثهم عن بنية الشعر، وتحديدهم لشرائط تحقق نصيته وجماليته، فرويت عن الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: « إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه »^(٤٤)، كما استعملها ابن سلام الجمحي (ت ٢٣١هـ) للدلالة على مفهوم النصية، وذلك في قوله: « كان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه محمد بن إسحاق بن يسار (...) فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط وأشعار النساء فضلا عن الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود فكتب لهم أشعارا كثيرة وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف »^(٤٥).

تشير كلمة "مؤلف" هنا إلى طريقة خاصة في البناء النصي قوامها الترابط والتماسك، وبذلك فهي تنصرف للجانب الشكلي دون الجانب الموضوعي، بدليل قول الجمحي في سياق تحديد أسس الشعر: « والشعر يحتاج إلى البناء والعروض والقوافي »^(٤٦)، والفرق بين الكلمتين في النصين أن الحديث النبوي - وإن كان قد نفى عن الشعر المتعارض مع القيم الدينية صفة الجمالية - إلا أنه لم ينف عنه صفة النصية، بل حافظ له عليها، مصنفا إياه ضمن الكلام القبيح الذي لا خير فيه وفائدة منه؛ بينما جاءت الكلمة عند الجمحي في إطار مشروعه النقدي الذي يتوخى التمييز بين الشعر الموضوع والصحيح، وهو مشروع يقوم على تصور خاص يعد أن الشعر ليس مجرد تأليف كلام ونظمه في قالب إيقاعي وبنية عروضية، بل هو أيضا تعبير جمالي يتوسل

بلغة إيجائية وأساليب فنية وتصويرية، الأمر الذي يغيب عن تلك الأشعار المنحولة التي تنسب إلى عاد وثمرود، والتي نقل كثيرا منها أبو زيد القرشي في كتابه جمهرة أشعار العرب^(٤٧).

ولا يعدم الباحث في التراث النقدي عند العرب، ولا سيما في بواكيره، مواقف كثيرة مشابهة لموقف ابن سلام الجمحي، وهي مواقف ميز فيها أصحابها بين الشعر والنظم تمييزا يفيد في إدراك تصورهم لمفهوم النصية، خاصة وأنه لم يكن ينفصل لديهم عن القيم الجمالية والخصائص الفنية للشعر. ومن أبرز تلك المواقف قول علي بن المنجم (ت ٢٧٥هـ): « ليس كل من عقد وزنا بقافية فقد قال شعرا، الشعر أبعد من ذلك مراما وأعز انتظاما »^(٤٨).

ويانعم النظر في موقف ابن المنجم والجمحي يلاحظ أنهما ينطلقان من تصور واحد لخصوصية الشعري بنيويا وجماليًا، وهو تصور عبّرا عنه بالاستهلال بـ "حرف نفي" هو حرف "ليس" الذي جاء ليسحب صفة الشعريّة عن أقوال مبنية بناء لغويا وعروضا عاديا ومألّوفا، ولا تتحقق فيه عناصر الجمالية المتفق عليها في الذوق الفني عند العرب والتي بسببها يقال الشعر، وهي العناصر التي اختزلها ابن المنجم في مكونين أساسيين: أحدهما إبداعى يتمثل في ابتكار معاني وصور جديدة غير قابلة للإدراك بالحس العادي والإدراك السطحي للعالم والأشياء، وهو ما قصده بقوله أبعد مراما؛ وثانيهما بنيوي يتمثل في قوة تماسك الأسلوب الشعري وترابط المكونات التعبيرية والتركيبية، وهو ما قصده بقوله عزيز الانتظام، باعتبار العزة هنا بمعنى المناعة والدرجة الرفيعة التي يصعب الوصول إليها، والتي تنتج أساسا عن النظم الشعري.

ولئن كان مدار الشعرية على النظم في تصورات النقاد والبلاغيين، فقد خص عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) المصطلح بعناية بالغة وارتقى به إلى درجة كبيرة من النضج النظري والتأصيل المنهجي والعمق التطبيقي، فقدم تصورات دقيقة حول البناء اللغوي للقصيدة والخصوصية الجمالية لتركيبها وأسلوبها، وميز استنادا إليه بين درجات شعرية تركيب أجزاء القصيدة وتراتبها، فرأى أن أعلاها مقاما وقيمة ما يأتي بناؤه على نسق واحد، يقول في هذا الإطار: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت: أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك: نعم، وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين. وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره، وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى، وأنحاء مختلفة»^(٤٩)، ويقول كذلك: «(...) وإذ قد عرفت هذا النمط من الكلام، وهو ما تتحد أجزأه حتى يوضع وضعا واحدا، فاعلم أنه النمط العالي والباب الأعظم، والذي لا ترى سلطان المزية يعظم في شيء كعظمه فيه»^(٥٠).

فالنظم عند الجرجاني طريقة مخصصة في تأليف القول وبنائه ضمن نسق تركيبي مميز يراعي قوانين النحو المعياري ويوافق أصوله ومبادئه، سواء كان هذا القول شعرا أو نثرا. ويتراوح مفهومه له بين ثلاث دلالات أساس: فهو يدل على عملية إنشاء الخطاب وتوليد الدلالة وتنظيمها؛ ويدل على النحو المحقق لنحوية الخطاب واتساقه؛ كما يدل على عملية تحقيق الأدبية وتناسق الدلالة^(٥١)، مما يعني في الأخير أنه يقوم على منحنيين متكاملين ومتفاعلين: أحدهما نحوي؛ والآخر بلاغي^(٥٢).

وفضلا عن مسلكه التنظيري للقضية، سلك الجرجاني مسلكا تطبيقيا أبرز من خلاله كيفية حدوث الترابط النصي والتفاعل بين مكوناته اللغوية وأجزائه التعبيرية،

وذلك من خلال نماذج من القرآن الكريم والشعر القديم، فتناول بالبحث والتشريح - بالنسبة للقرآن الكريم - آيات كثيرة من بينها قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَكَسَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود، ٤٤]، فقال معلقا عليها: «إنك لم تجد ما تجد من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقر قربها إلى آخرها، وأن الفضل تنائج ما بينها وحصل من مجموعها»^(٥٣).

فقد تولد "الاتساق العجيب" الذي يسم البنية التركيبية للآية الكريمة من تفاعل العلاقات النحوية والدلالية بين عناصرها اللغوية وتأليفها على وجه مخصوص؛ بحيث كان النداء بيا" وأضيف ضمير المخاطب إلى الماء "ماءك" واتبع نداء الأرض بنداء السماء الذي يخصها ويناسبها، وجاء الفعل في جملة "وغيض الماء بصيغة فعل" للدلالة على أن المطر لم يتوقف، وأن الماء لم ينضب من تلقاء نفسه، بل بأمر آمر وقدرة قادر، وأكدت جملة "وقضي الأمر" ذلك وقررت، ودلت جملة "استوت على الجودي" ما يفيد تحقق هذا الأمر. وقد أضم الحق سبحانه ذكر السفينة وقابل لفظي "قيل" في بداية الآية وآخرها على عظم الشأن وجلال الواقعة^(٥٤)، ولو جاءت هذه الآية بصيغة: «وقال أيتها الأرض ابلعي الماء ويا أيتها السماء أقلعي أو توقفي عن الإمطار...» لما كان لهذا الضرب من التأليف أية قيمة جمالية وقوة إيحائية.

ومن الشواهد القرآنية الأخرى التي ساقها الجرجاني لبيان أن جمالية القول تتحدد بمدى مراعاة العلاقات السياقية بين الكلم وطريقة ترتيب عناصر الجملة والتأليف بين دالاتها قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم، ٤]، ذلك أن جمالية الآية وإعجازها يعود إلى طريقة انتظام كلماتها وتعليق بعضها ببعض؛ بحيث أسند فعل "اشتعل" إلى فاعل معرف بالالف واللام، واقرنا معا بلفظ الشيب الذي جاء

منكرا منصوبا على التمييز^(٥٥)، وأي تغيير في البنية التركيبية لهذه الجملة سيؤثر حتما على قيمتها الفنية وقوتها التمثيلية، ولذلك فلو قلنا مثلا: «الرأس اشتعل شيبا»، أو «الشيب في الرأس اشتعل»، أو «اشتعل الشيب في الرأس» لكننا إزاء جمل صحيحة لغويا، لكنها أقل جمالا وإعجابا من الآية الكريمة.

ولا تنحصر قيمة النظم وأهميته النظرية والإجرائية والتطبيقية على القرآن الكريم، بل تشمل كل أشكال التعبير الجمالي، ولذلك فمثلا طبقه على القرآن الكريم طبقه أيضا على الشعر القديم، مع فارق أساس لا يهم الجانب التطبيقي بقدر ما يهم التصور النظري والمنهجي، وهو تصور يرتبط بطبيعة النظرة المتحكمة في النصين المشتغل عليهما من حيث كون الأول وصل أعلى درجات الإعجاز، بينما الثاني يأتي على درجات متفاوتة ومتباينة في الجمال والترابط والتماسك النصي^(٥٦).

وتبرز قيمة ذلك في كونه يسمح بالنسبة للخطاب الشعري بعقد المقارنة بين نصوصه التعبيرية من أجل بيان سر تفوق بعضها على بعض نتيجة اختيار الشعراء لكلماتهم الشعرية وبنياتهم التركيبية وطرق نظمهم لخطاباتهم وتعليقهم كلماتهم وربطهم لها بعضها ببعض. وقد أوضح الجرجاني ذلك من خلال نماذج شعرية تابع فيها كلمات بعينها في أكثر من قصيدة^(٥٧)، مبرزا أن سلامة البناء الشعري وتماسكه تنتج عن حسن نظم كلماته وأساليبه ودقة وضعها في سياقها النصي الملائم لها، ومؤكدا أن الأساس في الشعر ليس هو طابعه الإيحائي وجوهره التخيلي فحسب، بل أيضا وأساسا نسيجه اللغوي ونسقه التركيبي، ولذلك فكلما أخفق الشاعر في اختيار الكلمة الدقيقة المناسبة لموضوعه الفني، وتعسف في ترتيبها وتعليقها مع غيرها من الكلمات الملائمة لها ضمن النسيج النصي لقصيدته وفقا لمقتضيات معاني النحو وأحكامه إلا وانعكس ذلك على البنية الأسلوبية للشعر وخصيسته الفنية.

معنى ذلك أن الشعر في تصور الجرجاني ليس مجرد رؤى خيالية يشكل بها الشاعر عوالم جمالية بديعة، ولكنه كذلك طريقة مغايرة في الكلام تعلق على الوظيفة التواصلية للغة وتنقل الألفاظ من سياق التعبير عن الأشياء لتعبر عن نفسها وعن المعاني والعوالم التي يعجز الكلام العادي عن قولها، والشاعر البارع هو من يجمع إلى القدرة على اختراع المعاني والحذف في تأليف المشابهات قدرة مماثلة على صياغتها بالأسلوب المناسب لها. ومن ثمة فالتأكيد على "النظم" كقيمة أسلوبية خاصة هو بالأساس تأكيد على الأداة التي تتحقق بها نصية النص، ومن الشواهد التي قدمها عبد القاهر لبيان درجة الترابط وقوة التماسك النصي في الشعر قول البحرّي:

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى	فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحٍ قَرِيبًا
هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَا	تُ عَزَمًا وَشَيْكًا وَرَأْيَا صَلِيَا
تَنْقَلُ فِي خُلُقِي سُوءُودٍ	سَمَاحًا مُرَجَّى وَبَأْسًا مَهِيَا
فَكَالسَيْفِ إِنْ جِئْتُهُ صَارِخَا	وَكَالْبَحْرِ إِنْ جِئْتُهُ مَسْتَشِيَا ^(٥٨)

فجمالية هذه القطعة الشعرية تتحقق بالدرجة الأولى من طريقة تشكيلها اللغوي القائم على مراعاة قوانين "علم النحو" ومقتضياته التركيبية، يقول الجرجاني موضحاً ذلك: «إذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازاً في نفسك، فعد فانظر في السبب واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وأخّر، وعرف ونكّر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها "علم النحو"، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة. أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله: "هو المرء أبدت له الحادثات" ثم قوله: "تنقل في خلقي سوءد" بتكير "السوءد" ولإضافة "الخلقين" إليه، ثم قوله: "فكالسيف" وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ، لأن المعنى لا محالة: فهو كالسيف ثم

تكريره "الكاف" في قوله: "وكالبحر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرجه من الآخر، وذلك قوله: "صرخا هناك" ومستثيا ههنا؟ لا ترى حسنا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت، أو ما هو في حكم ما عددت»^(٥٩).

يتبين من هذا القول أن أساليب التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والحذف والإضمار ونحو ذلك تمثل أبرز الخصائص الأسلوبية التي تميز البنية اللغوية للنص الشعري. ولئن كان هذا الأخير يشترك بها مع الخطابات اللغوية الأخرى، فإنه يختلف عنها بطريقة تشكيله لها، بحيث لا يوظفها الشاعر لينقل أفكارا معينة ويعبر عن معاني واضحة ومحددة، وإنما ليخلق انسجاما بين عناصر النص وتفاعلا بين أجزائه التركيبية ودلالاته الإيحائية والانفعالية، وليؤثر في المتلقي بالصياغة اللغوية الغريبة والعجيبة للقصيدة. ولذلك فهو يستعملها بالأسلوب الذي يخرق به أشكال التعبير المألوفة والمتداولة، ويرسخ من خلالها الأحكام الجمالية والمعاني الإيحائية في النفس.

وفي رأي الجرجاني تعتبر تلك الأساليب وسائل فنية للتشكيل الجمالي للنص الشعري، ومن ثمة فهي تمثل بالنسبة للشاعر ما تمثله "الأصباغ" بالنسبة للرسام، و"خيوط الإبريسم" بالنسبة لناسج الأثواب المزركشة، يقول في هذا الإطار: «نظم الكلم (...) نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق. ولذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتجوير وما أشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل حيث وضع، علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصل»^(٦٠)، ويقول كذلك: «وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها

الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج، إلى ضرب من التخيّر والتدبّر في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبها إياها، إلى ما لم يتهدّ إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيها معاني النحو ووجوهه التي علمت أنها محصول التّظم^(٦١).

بهذا المعنى يصبح النص الشعري في طريقة اختيار كلماته وتنظيمها والتأليف بين تراكيبه وتنسيقها كالرسم والنسج والحياكة في اختيارها لعناصرها، فكما أن الرسام ينتقي أصباغا ويفضل ألوانا على أخرى لتصوير عوالمه التخيلية، ويضع كل لون بمكان ما وقدر معين في فضاء اللوحة، وكما أن ناسج الأثواب أو حائك الزرابي ينتقيان أنواعا خاصة من الخيوط ليحيكها بالطريقة التي تعكس أشكالا هندسية متناسقة أو مجسّدت لموجودات مادية، كذلك الشاعر في توخي معاني النحو وتفضيله لكلمات وتراكيب على أخرى، وفي ترتيبها على نحو مخصوص. ولئن كان عبد القاهر الجرجاني يستعيد هنا بغير قليل من التفصيل والشرح التصور السابق للجاحظ، فإنه يغني بذلك رؤيته الجمالية التي طرحها في أسرار البلاغة، وقارن فيها بين الصور الشعرية والرسومات والمنحوتات، إذ بعد أن ركز في كتاب الأسرار على الجانب المادي لمواضيع التصوير الفني المتصل بالمضامين، خص دلائل الإعجاز بدراسة الجانب الشكلي المتعلق بمستويات التعبير وأساليب الصياغة والتركيب، وهما مستويان مترابطان ومتفاعلان، ويؤكد أن مقارنته للنص سواء كان قرآنا أو شعريا كانت كلية ولم تكن جزئية، وأنها لامست الجانبين الشكلي البنائي والموضوعي التصويري.

ولعل من أبرز ما يؤكد تصوره الكلي للبناء النصي قوله معلقا على قصيدة لأحد الشعراء: «(...) البيت إذا قُطع عن القطعة كان كالكَعاب تُفرد عن الأتراب،

فيظهر فيها ذلُّ الاغتراب، والجوهرة الثمينة مع أخواتها في العقد أبهى في العين، وأملاً بالزين، منها إذا أفردت عن النظائر، وبدت فذة للنظر»^(٦٢). ويمكن أن نؤكد هنا أن هذا التصور كان راسخاً في رؤيته البلاغية، إذ نجد أمثلة كثيرة له في الأسرار والدلائل، وكيفي العودة إلى تحليله لإحدى قصائد ابن الرومي وكشفه لكيفية ترتيب الصنعة الشعرية فيها لتبين ذلك والتأكد منه^(٦٣).

ولا يعدم الباحث في التراث النقدي والبلاغي عند العرب أمثلة كثيرة تبين طبيعة التصور المفهومي للنص عند القدماء القائم على الترابط والتماسك والوحدة البنائية، وهو تصور تبلور كما سبق القول منذ بدايات الشعرية العربية القديمة وتطور حتى شاع في أغلب المقاربات النقدية في مصنفات ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) والعسكري (ت ٣٩٥هـ) وابن رشيق (ت ٤٦٥هـ) وغيرهم.

ويلاحظ الباحث في تلك المقاربات ولدى أولئك البلاغيين أن تصورهم للنص وتحديدهم لعناصره المفهومية ومرتكزاتها النظرية تلبس -لدى الكثير من الشعراء والنقاد والفلاسفة- برؤية جسدانية، تتجاوز النظر في تقاطعات النص عامة والأدبي خاصة مع الفنون الجميلة البصرية والسمعية كالموسيقى والنحت والرسم وغيرها، لتشمل الكينونة البشرية في تحقيقها الجسدي، وهو ما يتجلى في تشبيههم القصيدة في بنائها النصي وتماسك مكوناتها اللغوية وعناصرها الأسلوبية بقوام الإنسان وأعضائه الجسدية، إلى حد أصبحت فيه عندهم جسداً تخيلياً قائم الذات، تحاكي مقاطعه وأجزاؤه ووظائفهما أعضاء الجسدية، فأخذوا يتحدثون عن كينونة جسدية للقصيدة متماهية مع الذات الإنسانية...

الجسد الشعري في التراث النقدي والبلاغي عند العرب:

ظل الجسد حاضرا بمستويات متباينة في تصورات النقاد والبلاغيين ومقارباتهم لجماليات الخطاب الشعري، فكانوا يربطون بطريقة مباشرة أحيانا، وإيحائية أحيانا أخرى، بين الجسد والشعر، مقارنين القصيدة - في بنائها وتماسك مكوناتها الأسلوبية والتركيبية - بقوام الإنسان وأعضائه. وقد بلغ الأمر عندهم حد اعتبارها تخيليا.

ويعد مصطلح الفحولة من أبرز وأقدم المصطلحات الدالة على وجود تصور جسدي للقصيدة عند الرعيل الأول من اللغويين والنقاد العرب، وتدل متابعته على رسوخ مفهوم ذكوري للإبداع الشعري عند النقاد العرب، كما تبين أن الذكورة - بما تنطوي عليه من صفات جسدية - كانت معيارا لقياس درجة الشاعرية. وإذا كان مصطلح الفحولة لم يعرف استمرارا وتطويرا لدى النقاد والبلاغيين، فقد عرف التصور المفهومي للجسد النصي تطورا كبيرا لديهم، خاصة وأن النقد القديم حفل في بدايات تشكله بهذا التصور المؤكد ضرورة التناسب بين مكونات القصيدة وأجزائها، بحيث لا يشينها الاضطراب والاختلال، فكان الرعيل الأول من الشعراء والمتأدبين والنقاد يتصورون القصيدة جسما حيوانيا، وهو ما يتضح من الحكاية التي تروى عن الفرزدق (ت ١١٠هـ) والتي شبه فيها الشعر بجمل بازل تقاسمته الشعراء، ولم تترك للمتأخرين غير فضلاته؛ فقد روي عنه قوله: «إن الشعر كان جملاً بازلاً عظيماً فُنحر فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه، وعمرو بن كلثوم سنامه، وزهير كاهله، والأعشى والنابعة فخذه، وطرفة وليد كركرته. ولم يبق إلا الذراع والبطن فتوزعناهما بيننا (...)»^(٦٤).

يندرج هذا النص في سياق المراحل الأولى لتبلور الوعي النقدي عند العرب، وهي لحظة اتسمت بالشعور بالحاجة إلى صياغة تصور نظري وجهاز مفهومي لمقاربة

العملية الشعرية، فكان يستعاض فيها -في انتظار تحقق ذلك- بلغة الإبدال وأساليب الإيحاء لوصف الظواهر الجمالية وتسميتها. وتكمن قيمة هذا النص بالنسبة إلى موضوع بحثنا في كونه يكشف أن الرعيل الأول من الشعراء والمتأدبين كانوا يعون دور وحدة البناء الشعري في تحقق عنصر الجمالية في الشعر، وأنهم قد اتخذوا هيئة جسم حيواني لتصويرها وتمثيلها، بحيث اعتبر الفرزدق هنا الشعر كائنًا حيوانيًا له بنية جسدية ضخمة ممثلة لحما وشحما، فهو جمل تم نحره فتقاسمه الشعراء بينهم، فأخذ الجاهليون والإسلاميون أعظم وأهم ما فيه، ولم يتركوا للمتأخرين إلا فضلاته.

ويلاحظ القارئ لسياقات ورود الحكاية أن العرب كانت تتفق مع الفرزدق على المثال الذي ضربه، إلا أنهم اعترضوا عليه في تصويره الجسم بدون حياة، فرأوا أنه لو ركز في تشبيهه تنوع الشعر وتفاوت مستوياته ودرجاته الفنية بالجميل حيا وليس منحورا لكان بليغا وموفقا^(٦٥).

ولئن كان الفرزدق في العصر الأموي قد وظف جسدا حيوانيا للتعبير عن موقف نقدي منحاز للشعر والشعراء القدامى، فقد تحولت الفكرة مع الشعراء العباسيين، واتخذت مسارا آخر، بحيث صوروا القصيدة في هيئة امرأة، ووظفوا معجما "جنسيا" لوصف خصائصها الجمالية وتحديد شرائطها الإبداعية، مركزين في ذلك على صفاتها النفسية والجسدية، وهي تصورات حفل بها شعر المرحلة، ودارت عليها معاني الشعراء وصورهم، فكانت القصيدة عندهم بمثابة بكر في مقتبل العمر، لا تقبل أن يفض بكارتها إلا للشعراء الفحول^(٦٦). وتطورت الفكرة حتى أصبحت تشبه القصيدة بالجسد، فتم توظيف معجم جسدي لهذه الغاية، وهو ما نلاحظه لدى بعض المتكلمين الذين استثمروا ثنائية الروح والجسد فوظفوها في مناقشتهم لقضية اللفظ والمعنى. يقول العتابي (ت ٢٢٠هـ): «الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح؛ وإنما تراها

بعيون القلوب، فإذا قدمت منها مؤخرا، أو أخرت منها مقدما أفسدت الصورة وغيرت المعنى؛ كما لو حُوِّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخُلقة، وتغيرت الحِلْيَة»^(٦٧).

يكتسي هذا النص قيمته وأهميته بالنسبة إلى موضوع بحثنا من كونه أقدم نص في البلاغة العربية يطابق بين القصيدة في تراتب عناصرها وتناسق أجزائها ومكوناتها بالجسد والروح، فيعد القصيدة كائنا روحه الصور الفنية والدلالات التخيلية وجسده الملفوظات والأصوات المعبرة عنها، وهو تصور، ستردد كثيرا في العديد من كتب البلاغة والنقد، وسيستثمره القدامى في مناقشتهم للبناء النصي للشعر. وقد كان ابن طباطبا من أوائل النقاد الذين وظفوه، بحيث شبه القصيدة في انتظام بنياتها وتظهر أساليبها بالكائن الحي، مستعملا في ذلك كلمات وأوصاف تتصل بالألبسة وتنتمي إلى المعجم الجسدي من قبيل: "اللباس" و"الزي" وغيرهما^(٦٨)، ومؤكدا ما سبق أن أشار إليه العتابي والجاحظ من قبل حول ضرورة مراعاة طريقة تقديم المعاني وصياغتها بأسلوب الملائم لها. وفي هذا الإطار رأى أن للمعاني ألفاظا «تشاكها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسنا في بعض المعارض دون بعض. وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه...»^(٦٩).

وفي تصور ابن طباطبا أن العلاقة بين الشعر والجسد تتجاوز مستوى المظهر المتعلق بالهيئة واللباس، لتلامس أيضا المستوى الباطني المتصل بطبيعة النفس وسمتها، إذ مثلما يختلف الناس في ملاحظهم الشخصية ونبرات صوتههم ومستويات تفكيرهم وذكائهم، تختلف كذلك الأشعار في درجات جماليتها وتنوع مذهبها وغرابة أساليبها وجدة معانيها وتناغم إيقاعاتها وأوزانها العروضية^(٧٠). ولم يقتصر ابن طباطبا

في تصويره عند هذا المستوى من المقارنة، بل تجاوزه إلى ما هو أعمق، بحيث شبه القصيدة في بنائها وتفاعل عناصرها ومكوناتها الصوتية والدلالية بالجسد والروح، يقول في هذا الإطار: «والكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه. كما قال بعض الحكماء: للكلام جسد وروح، فجسده النطق وروحه معناه»^(٧١)، ويقول أيضاً: «(...)» وإذ قالت الحكماء: «إن للكلام الواحد جسدا وروحا، فجسده النطق وروحه معناه» فواجب على صانع الشعر أن يصنعه صنعة متقنة، لطيفة مقبولة، حسنة، مجتلبة لمحبة السامع له، والناظر بعقله إليه، مستدعية لعشق المتأمل في محاسنه والمتفرس في بدائعه فيحسه جسما ويحققه روحا، أي يتيقنه لفظا، ويبدعه معنى، ويجتنب إخراجها على ضد هذه الصفة فيكسوه قبحا ويبرزه مسخا، بل يسوي أعضائه وزنا، ويعدل أجزائه تأليفا، ويحسن صورته إصابة، ويكثر رونقه اختصارا، ويكرم عنصره صدقا، ويفيده القبول رقة ويحصنه جزالة، ويدينه سلاسة وينأى به إعجازا، ويعلم أنه نتيجة عقله، وثمره لبه وصورة علمه، والحاكم عليه أو له»^(٧٢).

يتبين من خلال هذا النص أن استعارة ثنائية الروح والجسد وتوظيفها في مناقشة قضية البناء والأسلوب الشعريين تندرج ضمن تصور يعنى بالبنيتين الأسلوبية والتركيبية للنص الشعري، ويؤكد أن جمالية القصيدة تنتج عن مدى التناسب بين مكوناتها وأجزائها، وتتولد عن تناغم بنياتها الصوتية ودلالاتها التعبيرية وصورها التخيلية، بحيث لا يشينها أي اضطراب أو تفكك. ولئن كان ابن طباطبا يرى أن القصيدة تفقد قيمتها وقدرتها التأثيرية إذا لم ينتق الشاعر لمعانيه الألفاظ الدقيقة المعبرة عنها، ويصنعهما بأسلوب تتناغم فيه الرؤى الخيالية بالأوزان الموسيقية، فإنه يشدد على ضرورة أن يبلغ التآلف بين مكونات القصيدة أعلى درجات التماسك والتناسق، بحيث تصبح وكأنها كلمة واحدة، يقول موضحا ذلك: «يجب أن تكون القصيدة كلها

ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها، نسجا وحسنا وفصاحة، وجزالة ألفاظ ودقة معان وصواب تأليف، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يصنعه إلى غيره من المعاني خروجاً لطيفاً على ما شرطناه في أول الكتاب، حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغا، كالأشعار التي استشهدنا بها في الجودة والحسن واستواء النظم، لا تناقض في معانيها، ولا وهي في مبانيها، ولا تكلف في نسجها، تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً إليها...»^(٧٣).

تبرز قيمة هذا النص وأهميته في كونه يوضح تصور ابن طباطبا العلوي لطبيعة وحدة البناء الشعري، وهي وحدة فنية بنائية، قد تنظر إلى البيت في استواء بنائه وتكثيف دلالاته وتناغم صوره، لكنها لا تفصله عن الأبيات السابقة أو الموالية له، لأن القصيدة - وفق هذا الرأي - ينبغي أن تنسج وتؤلف وكأنها كلمة واحدة. وبغض النظر عن آراء الدارسين الذين رفضوا الاعتراف بالقيمة النظرية والإجرائية لتصور ابن طباطبا، وظلوا يصمونونه بالتجزئية والتفكك والتشتت، وبأنه بقي بعيداً عن ملامسة فكرة الوحدة العضوية للقصيدة كما طرحها أرسطو، فإن القارئ لكتاب عيار الشعر يلاحظ أن صاحبه لم يقصر آراءه على الأبيات المجزأة، وإنما كان يقصد بكل ذلك البنية الكلية للقصيدة، وإلا كيف يمكن أن يستقيم تصويره القصيدة - في نظم أبياتها وتماسك أجزائها - كالكلمة الواحدة؟! ولعل من أبرز ما يؤكد أنه يستند في نظريته إلى الشعر إلى وحدة بنائه وتماسكه الفني قوله تعليقا على قصيدة للأعشى أورد منها ستة عشر بيتاً: «انظر إلى استواء هذا الكلام، وسهولة مخرجه، وتام معانيه وصدق الحكاية فيه، ووقوع كل كلمة موقعها الذي أريدت له من غير حشد مجتلب ولا خلل شائن...»^(٧٤)، وحكمه كذلك على قصيدة أخرى من ستة وسبعين بيتاً بأن «التكلف فيها ظاهر بين إلا في ستة أبيات»^(٧٥).

ويلاحظ المتابع لتصورات النقاد والبلاغيين العرب ومصطلحاتهم المتصلة بمفهوم النص في علاقته بالجسد شيوع هذه الفكرة بينهم منذ القرن الخامس للهجرة، ويعد ابن رشيق القيرواني من أبرز من وظفها توظيفاً على درجة عالية من الوضوح، وذلك في قوله: «اللفظ جسم، وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم: يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والعور وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختل بعضه كان لفظ من ذلك أوفر حظ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح، ولا تجد معنى يختل إلا من جهة اللفظ، وجريه فيه على غير الواجب، قياساً على ما قدمت من أدواء الجسوم والأرواح، فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه، وإن كان حسن الطلاوة في السمع، كما أن الميت لم ينقص من شخصه شيء في رأي العين، إلا أنه لا ينتفع به ولا يفيد فائدة، وكذلك إن اختل اللفظ جملة وتلاشى لم يصح له معنى، لأننا لا نجد روحاً في غير جسم البتة»^(٧٦).

يؤكد هذا النص أن فكرة مطابقة القصيدة بالجسد لم تعد مجرد تمثيل عارض يقدم في سياق تحديد مفهوم النص ومناقشة طبيعته البنائية، بل أصبحت تصوراً نظرياً وأداة تحليلية لإبراز خصوصية العمل الشعري وطبيعة بنائه. فالشعر كائن جسدي له روح يحيا بها وينمو من خلالها، وكل تفاوت أو اختلاف بينهما ينعكس على بنيته، فيفقد جماليته وكنهه. ومثلما يمكن الحديث عن أرواح فاترة ونفوس مريضة أو أجساد معاقة أو بها تشوهات خلقية، وعن جسد بدون روح، أو روح بدون جسد، كذلك الأمر بالنسبة إلى الشعر، قد تختل العلاقة بين بنياته الصوتية-الإيقاعية ومكوناته الأسلوبية الدلالية، فتكون القصيدة متناغمة الأوزان ساحرة الموسيقى لكنها فارغة

المعاني باردة الدلالات، وبالمقابل قد تنطوي القصيدة على صور بليغة وتخيلات بديعة، بل ومعاني عقم لم يسبق إليها، لكن تكون مصاغة في وزن عروضي لا يناسبها ويوافق طاقاتها الإيحائية والتعبيرية. ولذلك فإذا لم يتوافق الصوت مع الدلالة، ويتناغم الإيقاع مع التمثيل الفني، لن يحدث التخيل لدى المتلقي، ولن تكون للقصيدة أية قيمة جمالية، بل ستكون كروح علية في جسد قوي وسليم، أو كجسد مشلول بروح مرحة وقوية، أو قد تكون كجسد بدون روح، وروح بلا جسد.

على أن الناقد العربي الذي أحاط بمجمل الجوانب النفسية واللغوية والأسلوبية والتركيبية والإيقاعية للنص الشعري، فوقف عند آليات تحقق التلاحم والتناغم بينها بالصورة التي تغدو فيها القصيدة ككائن جسدي حسن الشرائط جميل القوام والأطراف حازم القرطاجي (ت ٦٨٤هـ)، ولئن وصفنا إسهامه بالتفوق، فليس لأنه كان أكثرهم بيانا للعلاقة المتماثلة بين الجسد والشعر وتأكيدا عليها فحسب، بل وكذلك لأنه وظفها ضمن مقارنته النقدية المتكاملة للنص الشعري، فأنتج بذلك تصورا عبر به عن عمق إدراكه لوحدة القصيدة وقوة إلحاحه عليها وتشبيهه لمكوناتها وبنائها بالجسد، وهو تصور تأدى إليه من دقة فهمه للفكرة اليونانية في هذا الإطار، وحسن إفادته من التصورات النقدية العربية السابقة عليه التي كانت تشبه تماسك القصيدة وتربط أجزائها بالجسد الإنساني.

ولعل مما يبرز قيمة تصوره وأهميته قوله: «إن الأقاويل الشعرية يحسن موقعها من النفوس من حيث تختار مواد اللفظ وتتقن أفضلها وتركب التركيب المتلائم المتشاكل وتستقصى بأجزاء العبارات التي هي الألفاظ الدالة على أجزاء المعاني المحتاج إليها حتى تكون حسنة إعراب الجملة والتفاصيل عن جملة المعنى وتفصيله، يكون التخيل كما قدمت، يجب فيه تخيل أجزاء الشيء عند تخيله حتى تتشكل جملة بتشكيل

أجزاء، فتقوم صورته بذلك في الخيال الذهني على حد ما هي عليه خارج الذهن، أو أكمل منها إن كانت محتاجة إلى التكميل»^(٧٧).

لا يكتسي هذا النص قيمته وأهميته بالنسبة إلى موضوع بحثنا من كون صاحبه يؤكد فيه أن جمالية القول الشعري تتأتى من قدرته على صياغة عوالم فنية بديعة تحرك الخيالات وتؤثر في النفوس، وأنها تنتج عن خصائص أسلوبية ومميزات تركيبية في البناء الشعري من قبيل حسن اختيار الألفاظ وانتقاء التراكيب وجودة البناء وتناغم الأجزاء واتحادهما، بل إن أهميته وقيمته النظرية والمنهجية والتطبيقية تتأتى من ربطه البناء الشعري بتصور أفلاطون لتصوير صورة الإنسان، فقد اقتبس مباشرة بعده نصا له يقول فيه: «وقد قال أفلاطون في كتاب السياسة له: "إننا لا نلوم مصورا إن صور صورة إنسان فجعل جميع أعضائه على غاية الحسن، فنقول له إنه ليس يمكن أن يكون إنسان على هذه الصورة، وذلك أن المثال ينبغي أن يكون كاملا. وأما سائر الأشياء التي هو لها مثال فحسنها بقدر مشاركتها لذلك المثال»^(٧٨).

وحين متابعة تصورات حازم القرطاجني للبناء الشعري ننتهي إلى أنها كانت دقيقة وعميقة، وتنطلق من مفهوم خاص للنص عامة والنص الأدبي خاصة، وهو مفهوم يقوم على مراعاة علاقات التناسب بين مكونات القصيدة وأجزائها، وينظر إليها باعتبارها عملا تصويريا، فيقارن طريقة انتظام بنياتها وعناصرها بالجسد، سواء كان هذا الجسد حيوانيا أم بشريا، بل وحتى جسدا تخيليا لدمية أو صورة شخص في المرأة أو الماء^(٧٩). فالشعر - باعتباره خطابا جماليا يستهدف إثارة التخييلات في النفس - يقتضي اختيار بنياته الأسلوبية والتركيبية الملائمة لموضوعه الفني وترتيبها والتأليف بينها بأسلوب متناسب يتكامل فيه الشكل البنائي مع المحتوى التصويري.

وحيث نعلم النظر في منهاج حازم القرطاجني ننتهي إلى أنه مقاربتة للبنية اللغوية للقصيدة لم تنفصل عن النظر إليها باعتبارها جسدا إبداعيا، ولئن كان قد أكد ضرورة العناية بكل أجزائها ومكوناتها، فقد ظل يوظف جملة من الدوال المستمدة من معجم جسداني، وهي دوال تبرز أن أحكامه النقدية وجهتها رؤية الجسدانية عميقة وثابتة، وذلك من قبيل "رأس الفصل" و"رأس الكلام" و"رؤوس الفصول ووجوهها"^(٨٠)، بل إننا نراه يشبه أجزاء من القصيدة ببعض الأعضاء الجسدية للإنسان أو الحيوان، وهو ما يتضح من قوله: «وتحسين الاستهلاكات والمطالع من أحسن شيء في هذه الصناعة، إذ هي الطليعة الدالة على ما بعدها المتنزلة من القصيدة منزلة الوجه والغرة، تزيد النفس بحسنها ابتهاجا ونشاطا لتلقي ما بعدها إن كان بنسبة من ذلك، وربما غطت بحسنها على كثير من التخون الواقع بعدها إذا لم يتناصر الحسن فيما وليها»^(٨١).

والواقع أن القرطاجني استطاع أن يصوغ تصورا دقيقا وعميقا لطريقة بناء القصيدة وترتيب فصولها، تجاوز من خلاله تحليلات كثير من النقاد السابقين، وارتقى لنظراته للقصيدة إلى مستوى كلي، معتبرا إياها جسدا تخيليا، ومؤكدا الترابط العضوي الوثيق بين فصولها وأبياتها من جهة، وأغراضها ومعانيها من جهة ثانية. ولئن كان ذلك قد انضح في ما سبق، فإنه يتأكد من قوله: «فالذي يجب أن يعتمد في الخروج من غرض إلى غرض أن يكون الكلام غير منفصل بعضه من بعض، وأن يحتال في ما يصل بين حاشيتي الكلام ويجمع بين طرفي القول حتى يلتقي طرفا المدح والنسيب أو غيرهما من الأغراض المتباينة التقاء محكما، فلا يحتل نسق الكلام ولا يظهر التباين في أجزاء النظام؛ فإن النفوس والمسامع إذا كانت متدرجة من فن من الكلام إلى فن مشابه له، ومنتقلة من معنى إلى معنى مناسب له، ثم انتقل بها من فن إلى فن مباين له من غير جامع بينهما وملائم بين طرفيهما وجدت الأنفس في طباعها نفورا من ذلك

ونبت عنه (...) وكذلك النفوس والأسماع إذا قرعها المديح بعد النسيب دفعة من غير توطئة لذلك، فإنها تستعصيه ولا تستسهله، وتجد نبوة ما في انتقالها إليه من غير احتيال وتلطف في ما يجمع بين حاشيتي الكلام ويصل بين طرفيه الوصل الذي يوجد للكلام به استواء والتئام^(٨٢).

ومما لاشك فيه أن نظرة حازم القرطاجني للعلاقة بين الشعر والجسد، ومقاربتة المفهومية للنص كانت دقيقة وعميقة، ومتكاملة، فعلاوة على أنه تناول كل العناصر الشعرية والمكونات النصية التي تحقق لقصيدة نصيتها، استعاد الشبكة المفهومية للنص فوظف كل المصطلحات والإبدالات المرتبطة بها توظيفاً يبرز قيمة النص ومحدداته اللغوية والأسلوبية والجمالية، وهو ما جعل إسهامه يتميز عن كل المساهمات السابقة.

خاتمة

اتضح من خلال متابعة مفهوم النص في التراث النقدي والبلاغي عند العرب أنه يقوم على جملة خصائص ومحددات أبرزها ارتباطه بشبكة مفهومية غنية ومتعددة تمثلها العديد من الكلمات والمصطلحات التي اعتبرناها إبدالات للمفهوم، والتي تشير -بالرغم من تعددها وتشابكها- إلى جملة خصائصه اللغوية ومميزاته الأسلوبية وعناصره التركيبية التي يستحيل تحقق صفته النصية في غيابها.

ولعل أهم خاصية ميزت التصور المفهومي للنص عند العرب وعيهم منذ بواكير تشكل فكرهم النقدي بأهمية ترابط القصيدة وتماسك أبياتها وأشطرها الشعرية، وهو وعي لم نلمسه من خلال مصطلحات النسج والسبك والقران والدياج والمشكلة فحسب، بل وقفنا عنده عبر متابعة تصورهم لمفهوم القصيدة وشروط بنائها ومراحل تطورها مما دل دلالة قاطعة على رسوخ الوعي النصي لديهم منذ لحظات متقدمة في الجاهلية.

على أن أبرز تصور طبع مفهومهم للنص الشعري تشبيههم له بالجسد، بحيث اعتبروا القصيدة جسدا تخيليا يماثل الجسد الإنساني، ولم يكن هذا التشبيه محكوما برؤية تخيلية ذات غاية إمتاعية، ولكنه كان موجها بتصور جمالي ورؤية نقدية للنص الشعري، من حيث هو نص محكوم بنسق بنائي خاص وغاية فنية متميزة.

وانطلاقاً من كل ما سبق يمكن القول إن مفهوم النص في التراث النقدي عند العرب كان يتحدد بشكله البنائي، وخصوصيته اللغوية، ومميزاته الأسلوبية، وعناصره التركيبية، ووظائفه الجمالية، وقد حرص النقاد والبلاغيون العرب على التنبيه على هذه العناصر وتأكيداتها بمستويات وصيغ تحولت بتحول خطابهم ونضجه.

الهوامش والتعليقات:

- (١) فضل ثامر: اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤)، ص٧١.
- (٢) نفسه.
- (٣) إلرود إيش وآخرون: نظرية الأدب في القرن العشرين (ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٦)، ص٤٥.
- (٤) أنظر د. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناس (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٥) ص١١٩-١٢٠.
- (٥) نفسه، ص١١٩-١٢٠.
- (٦) إلمار هولشتاين: رومان ياكسن أو البنيوية الظاهرية (ترجمة عبد الجليل الأزدي، تانسيفت، المغرب، ط١، ١٩٩٩)، ص١١٩.
- (7) R. Jakobson: Huit question de poétique) éd: seuil, col: points, 1977, p16 .
- (٨) أنظر جان لوي كابانس: النقد الأدبي والعلوم الإنسانية (ترجمة: عبد الجليل الأزدي، منشورات الملتقى، مراكش، ط١، ٢٠٠٢)، ص١١٠.
- (٩) نفسه، ص١١٣.
- (١٠) أحمد الطريسي أعراب: الشعرية بين المشابهة والرمزية دراسة في مستويات الخطاب الشعري (شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط١، ١٩٩١)، ص٦٠.
- (١١) صبري حافظ: التناس وإشارية العمل الأدبي (عيون المقالات، الدار البيضاء، عدد٢، سنة ١٩٨٦)، ص٨١.
- (١٢) جوليا كريستيفا: علم النص (ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١)، ص٢١.

- (١٣) نفسه، ص ٧٩.
- (١٤) ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة (ترجمة: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١)، ص١٩٨٦.
- (١٥) د. محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص ١٢٣.
- (١٦) صبري حافظ: "التناص وإشارية العمل الأدبي"، ص ٨٣.
- (١٧) نفسه.
- (١٨) نفسه.
- (١٩) نفسه.
- (٢٠) رولان بارط: النقد والحقيقة (ترجمة: إبراهيم الخطيب، مراجعة: محمد برادة، الشركة المغربية للنشر المتحدين، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥)، ص ٥٤.
- (٢١) صبري حافظ: "التناص وإشارية العمل الأدبي"، ص ٨٥.
- (22) Todorov et Ducrot: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage) éds, du Seuil, Paris, 1979(p375 .
- نقلا عن محمد محمود: تدريس الأدب استراتيجية القراءة والإقراء (منشورات ديداكتيكا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣)، ص ٣٠.
- (٢٣) محمد محمود: تدريس الأدب استراتيجية القراءة والإقراء، ص ٣١.
- (٢٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة (نصص).
- (٢٥) مرتضى الزبيدي: المعجم الوسيط، مادة (نصص).
- (٢٦) ابن منظور: لسان العرب، مادة (نسج).
- (٢٧) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء (تحقيق: الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦)، ص ٢٠٣.

- (٢٨) أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين (تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤)، ١/٢٠٥.
- (٢٩) نفسه، ١/٢٠٦.
- (٣٠) نفسه، ١/٢٢٨.
- (٣١) الجاحظ: الحيوان (تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٦٩)، ٣/٣١٣.
- (٣٢) أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ١/٦٧.
- (٣٣) أبو عبد الله محمد المرزباني: الموشح مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر (تحقيق: علي محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، د. ت)، ص ٢٥٢.
- (٣٤) أنظر أبو القاسم بن بشر الأملدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري (تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٧٣)، ١/٢٤.
- (٣٥) ابن رشيقي القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢)، ١/١٢١.
- (٣٦) أبين منظور: لسان العرب، مادة (قصد).
- (٣٧) نفسه.
- (٣٨) ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء (تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت)، ١/٥٥.
- (٣٩) طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري (المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٤)، ص ٢٤-٢٥.
- (٤٠) الجاحظ: الحيوان، ١/٥٩.
- (٤١) ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ١/٤٧-٤٨.

- (٤٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء (تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة)، ١/ ٧٥-٧٦.
- (٤٣) الجاحظ: الحيوان، ١/ ٥٩.
- (٤٤) ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ١/ ٣١-٣٢.
- (٤٥) ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ١/ ٧-٨.
- (٤٦) نفسه، ١/ ٥٦.
- (٤٧) أنظر أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب (تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.).
- (٤٨) المرزباني: الموشح، ص ٤٤٢.
- (٤٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز (تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٩)، ص ٩٣.
- (٥٠) نفسه، ص ٩٥.
- (٥١) طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجية والتأسيس المعرفي للعلم (سينا للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤)، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- (٥٢) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي (دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٨٣)، ص ١٢٦.
- (٥٣) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٤٥.
- (٥٤) نفسه، ص ٤٥-٤٦.
- (٥٥) نفسه، ص ٣٩٣.
- (٥٦) نفسه، ص ٣٥.
- (٥٧) نفسه، ص ٤٧.
- (٥٨) نفسه، ص ٨٥.

- (٥٩) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٨٥-٨٦.
- (٦٠) نفسه، ص ٤٩.
- (٦١) نفسه، ص ٨٧-٨٨.
- (٦٢) نفسه، ص ٢٠٦.
- (٦٣) نفسه، ص ٢٨٥.
- (٦٤) أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص ٦٣.
- (٦٥) نفسه، ص ٦٧.
- (٦٦) أنظر الخطيب التبريزي: شرح ديوان أبي تمام (تحقيق: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣)، ١/٤١٢-٤١٣. ابن الرومي: الديوان (تحقيق: د. حسين نصار، ط ٣، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٣)، ٢/٥٣١.
- (٦٧) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر (تحقيق وضبط: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨١)، ص ١٦١.
- (٦٨) ابن طباطبا العلوي: عيار الشعر (تحقيق: د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠)، ص ١٨.
- (٦٩) نفسه، ص ٢١-٢٢.
- (٧٠) نفسه، ص ٢١.
- (٧١) نفسه، ص ٢٥.
- (٧٢) نفسه، ص ١٤٣.
- (٧٣) نفسه، ص ١٤٨.
- (٧٤) نفسه، ص ٦٠.
- (٧٥) نفسه، ص ٨٨.

(٧٦) ابن رشيق: العمدة، ١/ ١٢٤.

(٧٧) حازم القرطاجي: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١١٩.

(٧٨) نفسه.

(٧٩) نفسه، ص ١٢٦-١٢٧.

(٨٠) نفسه، ص ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٨، ٣١٠.

(٨١) نفسه، ص ٣٠٩.

(٨٢) نفسه، ص ٣١٨-٣١٩.

ثبت المصادر والمراجع

- الآمدي، أبو القاسم بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٧٣.
- إبراهيم، طه أحمد: تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٤.
- أعراب، أحمد الطريسي: الشعرية بين المشابهة والرمزية دراسة في مستويات الخطاب الشعري، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط ١، ١٩٩١.
- إيش، إلرود وآخرون: نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩٦.
- باختين، ميخائيل: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦.
- بارط، رولان: النقد والحقيقة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مراجعة: محمد برادة، الشركة المغربية للنشر المتحددين، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٥.
- التبريزي، الخطيب: شرح ديوان أبي تمام، تحقيق: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣.
- ثامر، فضل: اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
- الجاحظ، أبو عثمان: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤، د. ت.
- الجاحظ، أبو عثمان: الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩.

- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٩.
- الجمحي، ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت.
- حافظ، صبري: التناص وإشارية العمل الأدبي، عيون المقالات، الدار البيضاء، عدد ٢، س ١٩٨٦.
- ابن الرومي، علي بن العباس: الديوان، تحقيق: د. حسين نصار، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٣.
- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق وضبط: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨١.
- العلوي، ابن طباطبا: عيار الشعر، تحقيق: د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠.
- ابن قتيبة، محمد: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- القرشي، أبو زيد: جمهرة أشعار العرب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- القرطاجي، حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨٦.
- القيرواني، ابن رشيقي: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢.
- كابانيس، جان لوي: النقد الأدبي والعلوم الإنسانية، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، منشورات الملتقى، مراكش، ط ١، ٢٠٠٢.

- كريستيفا، جوليا: علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩١.
- محمود، محمد: تدريس الأدب استراتيجية القراءة والإقراء، منشورات ديداكتيكا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٣.
- مفتاح، د. محمد: تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.
- المرزباني، أبو عبد الله محمد: الموشح مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق: علي محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، د. ت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب المحيط، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٨.
- النعمان، طارق: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجية والتأسيس المعرفي للعلم، سينا للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤.
- هولشتاين، إلمار: رومان ياكسن أو البنيوية الظاهرية، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، تانسيقت، مراكش، المغرب، ط ١، ١٩٩٩.
- R. Jakobson: Huit question de poétique, éd: seuil, col: points, 1977.



Umm Al-Qura University Journal of Languages and Literatures

Aims and Scope

The journal is a referred academic periodical, issued biannually by Umm Al-Qura University. It aims at publishing original academic research papers in the fields of languages & Literature. In addition, it accepts book reviews, funded research reports, recommendations of conferences, symposia and academic activities and dissertation abstracts. Researches in both Arabic and English from Umm Al-Qura University and elsewhere are accepted, on condition that they have not been published or being presented to be published in another publication. All researches are to be reviewed by the editors and referred by specialists in related fields.

Board of General Supervision

Dr. Bakry Matuq Assas

Chancellor, Umm Al-Qura University

Dr. Thamir Hmdan Al-Harbi

Vice-Rector for Graduate Studies and Academic Research

Editor in Chief

Dr. Muhammad Alqurashi

Editorial Board:

Prof. Abdulrahman H. Alaref

Dr. Abdullah M. Masmali

Prof. Omer Elsiddeg Abdalla

Dr. Abdullah A. Banqeeb

Dr. Haifaa Othman Feda

Dr. Ahmad Y. Alghamdi

Dr. Maryam A. Alqahtani

In the Name of Allah
The Most Gracious The Most Beneficent

PUBLICATION NOTES

1- Materials submitted for Publication in *Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature* (UQUJLL) will be accepted according to the followings:

- a) Four paper copies of the manuscript, and a CD copy are required.
- b) The manuscript should be double-spaced, written in Microsoft Word, using Times New Roman Font, size 16 on A4 paper-size. Manuscript length should not exceed 40 pages, including tables, figures and references.
- c) Tables and Figures should be presented on separate sheets, with their proper text position indicated in the original manuscript.
- d) Abstracts in both Arabic and English within 200 words each should be submitted.
- e) Author's name and affiliation should be written on a separate sheet along with a brief CV. A signed consent from the author(s) that the manuscript has not been published or submitted to another publication.
- f) Original figures should be presented on a CD, using appropriate computer software.

2- All references within the text are to be cited according to the followings; Last name of the author, year of Publication, and page number(s) when quoting directly from the text. For example, (Abu Zaid, 1425, p.15). If there are two authors, last names of both authors should be provided for example, (Al-Qahtani & Al-Adnani, 1428, p.50). In case there are more than two authors for the same reference, citation should be in the following form: (Al-Qurashi et al., 1418, p.120). Citations of two references for two authors should be as follows: (Al-Makki, 1425; Al-Madani, 1427) while citation of two references for one author having the same year of Publication should take the form (Al-Mohammady, 1424a, 1424b).

3- All references are to be listed sequentially at the end of the manuscript in an alphabetical order, according to the author(s) last name(s), followed by the first name(s) or their abbreviations; the book title (underlined), or the article title (between quotations). The number of the edition, name of the publisher (for books) or journal, place of publication (for books), and year of publication. For articles, the volume of the journal; or the year, number, and page numbers should be provided.

4- Authors will be provided with 20 reprints, along with a copy of the journal's volume in which the work appears. A free of charge copy will also be forwarded to book reviewers & report dissertation abstract writers.

Correspondence: All correspondences and subscription requests should be addressed to: *Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature* (UQUJLL). Umm Al-Qura University. P.O.Box 715 Makkah, Saudi Arabia.

E-mail: jll@uqu.edu.sa

Exchanges and Gifts: Requests should be directed to: Deanship of Libraries Affairs. Umm Al-Qura University. P.O. Box 715 Makkah, Saudi Arabia.

Copyrights: Materials published in UQUJLL solely express the views of their authors, and all rights are reserved to Umm Al-Qura University Press.

Subscriptions (Annual) fees: Seventy-five Saudi Riyals, or twenty US dollars (price per issue + shipping & handling).

Notification: The current Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature (UQUJLL) used to be part of Umm Al-Qura University Journal of Shariah & Islamic Studies.

ISSN: 1658 / 4694



Umm Al-Qura University
Journal of Languages and Literatures

Volume No. 17
Rajab 1437Ah. May . 2016