الجزءان الثالث والرابع المجلد الثامن والتسعون

ISSN 0258-1442

مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق

« مجلّة المجمع العلميّ العربيّ سابقًا »

مجلّة محكّمة فصليّة

جمادى الآخرة – ذو الحجة ١٤٤٥هـ

كانون الثاني – حزيران ٢٠٢٥م

أغراض المجلة:

إن أغراض المجلة مستمدة من أغراض المجمع الواردة في قانونه ولائحته الداخلية وأبرزها:

المحافظة على سلامة اللغة العربية، وجعلها وافية بمطالب الآداب والعلوم والفنون، وملائمة لحاجات الحياة المتطورة، ووضع المصطلحات العلمية والأدبية والحضارية، ودراستها وفق منهج محدد، والسعي لتوحيدها في الأقطار العربية كافة.

البحوث والمقالات المنشورة في المجلة تعبّر عن آراء أصحابها،
ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع باستثناء القرارات المجمعيّة

قواعد النشر:

١- أن يتسم البحث بالجدَّة والأصالة والموضوعية.

٢- أن يُرفق البحث بالسيرة الذاتية والعنوان البريدي والإلكتروني.

٣- ألَّا يقلَّ البحث عن عشر صفحات وألَّا يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة (٧٠٠٠ كلمة)، أما المقالات والتعريف بالكتب فيُقبَل منها ما يقلُّ عن عشر صفحات.

٤- أن تكتب في بداية البحث مقدمة تبين الغرض منه والبنود الرئيسية التي سيتناولها بالتفصيل.

٥- أن يخلو البحثُ من أي إساءة إلى الكُتّاب والباحثين أو غيرهم، وأن يحترم المعتقدات الدينية والفكرية للشعوب.

٦- أن يُعِدَّ الباحث - إذا رغب في ذلك - ملخصاً لبحثه بالإنكليزية أو الفرنسية.

٧- أن يلتزم الباحث المنهجَ العلميَّ في التوثيق، فتُعطى الحواشي أرقاماً متسلسلة من بداية البحث حتى نهايته، وتذكر حواشي كل صفحة في أسفلها كما يلي:

أ- «اسم المؤلف أو الكاتب – اسم الكتاب أو المجلة - رقم الصفحة»، **وفي المصادر والمراجع** يكتب:

ب- «اسم الكتاب - اسم المؤلف - اسم دار النشر ومكانها - رقم الطبعة وتاريخها».

ويمكن للكاتب أن يتخيّر أحد البندين (أ) أو (ب) على أن يجري على نسق واحد في توثيق المصادر والمراجع والحواشي.

٨- أن تكون البحوث والمقالات المرسلة إلى المجلة منضدة بالحرف (Mylotus) أو (Traditional Arabic) قياس (١٦)، وأن تشفع بقرص مدمج مسجلٍ عليه عنوان البحث، أو ترسل بالبريد الإلكتروني.

٩- على الباحث أن يلتزم مصطلحاً واحداً في بحثه إذا تعددت المقابلات العربية للأصل الأجنبي والأولى أن يكون مما جاء في المعاجم المتخصصة.

١٠- أن تُوضع الكلمات العربية أو المُعرَّبة **قبل** مقابلها الأجنبي عند ورودها **أول مرة فقط**، نحو: تِقانة (Technology)، حاسوب (Computer)، نفسية (Psychologic).

١١- أن يُعنى الكاتب بعلامات الترقيم: النقطة، الفاصلة، الفاصلة المنقوطة، ...إلخ.

١٢- تنشر المجلة البحوث والمقالات التي ترد عليها بعد أن تخضع للتقويم السِّرّي.

١٣- ألّا يكون البحث منشوراً أو مرسلاً للنشر في مجلة أخرى أو مستلًّا من رسالة، ويتعهد الباحث بذلك خطيًّا.

١٤- إذا لم يلتزم الكاتب بإجراء ما يجب من تعديلات يقترحها المحكمون في مادته التي أرسلها إلى المجلة، في الفرصة المتاحة للتصحيح - ولا تعاد المادّة إلى صاحبها لإجراء التعديلات إلّا مرّة واحدة فقط - كان للمجلة الحقُّ في رفض نشر تلك المادّة.

١٥- تُرتَّب البحوث والمقالات وَفق اعتبارات فنية.

١٦- البحوث والمقالات التي لا تُنشر لا تردُّ إلى أصحابها.

١٧- ترسل البحوث والمقالات إلى المجلة على العنوان الآتي:

دمشق ص. ب ٣٢٧. البريد الإلكتروني: E – mail: mla@net.sy

تُنشر المجلة في موقع المجمع على الشابكة (الإنترنت):

www.arabacademy.gov.sy

❋ ❋ ❋

فهرس الجزأين الثالث والرابع

من المجلد الثامن والتسعين

البحوث والدراسات

- صور للحبيب الإلهي في ثلاثة آداب عالمية — د. عيسى العاكوب — ٢٧١
- مطالعة في صويت القلقلة بين القديم والحديث — د. أحمد قدور — ٢٩٣
- تجليات الحداثة في شعر أبي تمام — د. حمود يونس — ٣١٣
- التشكيل الشعري في بائية مالك بن الريب — د. علاء عودة — ٣٥٥
- التشكيل المعرفي في كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) — د. هناء سبيناتي — ٣٨٧
- من النص إلى الخطاب: كيف نقول ما لا نقول؟ — د. محمد يونس علي — ٤٤١

المقالات والآراء

- الكشكول اللغوي (٩) — د. رفعت هزيم — ٤٨٣
- رأي لجنة اللغة العربية وعلومها في بعض القرارات والمسائل والأصول — د. عبد الناصر عسّاف — ٤٩٣

التعريف والنقد

- نظرات في معجم لسان العرب (٩) د. يحيى زين الدين ٥٠٧

المحاضرات والندوات

- صفحات من تاريخ المرأة السورية القديمة د. عيد مرعي ٥٤٥

أنباء مجمعية وثقافية

- من قرارات المجمع في الألفاظ والأساليب ٥٨١
- حفل تكريم الأستاذ الدكتور محمد مكي الحسني ٦٠٧
- فهرس المجلد ٩٨ ٦٢٧

❊ ❊ ❊

الأستاذ الدكتور مازن عبد القادر المبارك يفوز بجائزة مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية للعام ٢٠٢٥م

الأستاذ الدكتور مازن عبد القادر المبارك عضو مجمع اللغة العربية بدمشق يفوز بجائزة مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية للعام ٢٠٢٥م في فرع خدمة اللغة العربية وتدريسها.

رئيس المجمع الأستاذ الدكتور محمود السيد وأعضاؤه العاملون والمراسلون وموظفوه يباركون للدكتور المبارك فوزه المستحقَّ عن مسيرة عطائه العلميّ الحافل، راجين المولى أن يبارك في علمه وصحته وعمره، وأن يُمتّعنا به.

البحوث والدراسات

صُوَرٌ لِلْحَبِيبِ الإلهيِّ في ثَلاثةِ آدابٍ عالَميّةٍ: ابنُ الفارِضِ وجَلالُ الدِّينِ الرُّوميّ ونيكلسون(*)

أ. د. عيسى علي العاكوب(**)

يَسْعَى هذا البَحْثُ لِأَنْ يَعْرِضَ عَلَى القارئ الكريمِ ثَلاثَ صُوَرٍ تَناوَلَ فِيها ثَلاثةُ شُعَراءَ مِنْ آدابٍ قَوْميّةٍ مُختَلِفةٍ فِكْرةَ «الحَبِيبِ الإلهيِّ»، الذي بَدا واحِدًا هو عَيْنُه عِنْدَ الشُّعَراءِ الثّلاثةِ، مَعَ اختلافِ أَجْناسِ الشُّعراءِ وتَبايُنِ تقالِيدِهم الثّقافيّةِ **their cultural traditions** ولُغاتِهم القَوْميّة. ويَتناوَلُ البَحْثُ في مُعالَجةِ الفِكْرةِ النِّقاطَ الآتيةَ:

- **الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ سُلْطانِ العاشِقينَ ابْنِ الفارضِ في الأَدَبِ العربيّ.**
- **الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ جَلالِ الدِّينِ الرُّوميِّ في الأَدَبِ الفارسِيِّ.**
- **الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ نيكلسون في الأَدَبِ الإنكليزيّ.**
- **خُلاصَةُ ما قَصَدَ إِلَيْهِ البَحْثُ.**

(*) هذا البَحْثُ عُرْبُونُ تَقْدِيرٍ لِجَنابِ الصّديقِ الدّكتور مُحَمّد الحُورانيّ الذي حَرّضَ عَلَى إنشائه (ع. العاكوب).

(**) عُضْوُ مَجْمَعِ اللّغةِ العربيّةِ في دِمَشْق، أستاذُ البلاغةِ والنّقدِ في جامعةِ حَلَب

ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ٥/ ٥/ ٢٠٢٥م.

بَيْنَ يَدَيِ الفِكْرة:

في أَشْعارِ عناصِرَ بَشَريّةٍ مُختَلِفةٍ، يَجِدُ المَرْءُ فِكْرةً بِعَيْنِها تَسْتَبِدُّ بِالعالَمِ الرُّوحيِّ والعَقْليِّ والتَّخْييليِّ لِلشّاعِر. ومِن أَظْهَرِ هذه الفِكَرِ في هذا الشّأنِ فِكْرةُ «الحَبيبِ الإلهيِّ»، المالِكِ العَظيمِ المُمْسِكِ بِزِمامِ الوُجودِ إيجادًا وتَصَرُّفًا ومَصيرًا. وتُعلِّمُنا مَبادئُ مَدْرسةِ القُرْآنِ الكريمِ مَبْدَأً أَزَلِيًّا يَنتمي في المَآلِ إِلَى صِنْفِ اليَقِينيّاتِ التي تُسلِّمُ بِها العُقولُ السَّليمةُ والفِطَرُ المُحتَفِظَةُ بِنَقائِها وأَصالَتِها؛ وهِيَ أَنّ صِنْفًا مِنَ الشُّعَراءِ لا تَجِدُ في أَشْعارِهم إلّا الحَقائقَ المُقرَّرةَ والكُشُوفَ الخارِقةَ المُتجاوِزةَ لِلْمَألُوف. وقد جاءَ ذلك في الوَحْيِ القُرْآنيِّ عَلَى هذا النَّحْوِ:

﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧].

وشَطْرُ الآيةِ الذي يُهِمُّنا هُنا هو الذي يَبْدَأُ بِـ«ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ...». ويُفْهَمُ مِن جِهَةِ اللُّغةِ هُنا أَنّ أَظْهَرَ صِفاتِ الشُّعَراءِ في الفَريقِ الثّاني المُسْتَثْنَى أَنّهم «ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟». ومَعَ أَنّ الإطارَ التّاريخيَّ لِنُزُولِ هذه الآياتِ حاسِمٌ في تَقْريرِ معنًى خاصٍّ، تَظَلُّ طَبيعةُ الكلامِ الإلهيِّ تَأْذَنُ بِضَرْبٍ مِنَ التَّعْميمِ في تَحْصيلِ المُرادِ؛ الأَمْرُ الذي يُعبَّرُ عَنه بِالقاعِدَةِ التّفسيريّةِ الأُصُوليّةِ: «العِبْرةُ بِعُمومِ اللَّفْظِ لا خُصُوصِ السَّبَب».

والمُرادُ هنا قابِلٌ لِأَن يُفْهَمَ بِأَنّ هذا الصِّنْفَ مِنَ الشُّعَراءِ مُؤمِنٌ في قَلْبِه بِالخالِقِ العظيمِ، عامِلٌ في حَياتِه أَعْمالَ الخَيْرِ التي يَرْضاها اللهُ سُبْحانَهُ، ذاكِرٌ لله كثيرًا، لا يُعادي إلّا بَعْدَ أَن يُعْتدَى عَلَيه.

وجُمْلةُ هذه الصِّفاتِ قابِلَةٌ لِأَن يُفهَمَ مِنها فِكْرةُ «حُبِّ اللهِ». فالشّاعِرُ المُؤمِنُ العامِلُ لِلصّالِحاتِ الذّاكِرُ للهِ كثيرًا الذي لا يَبْدَأُ العُدْوانَ في شِعْرِه، لا يمكنُ إلّا أَن يكونَ «مُحِبًّا للهِ».

ويَبْدُو حُبُّ الشّاعِرِ اللهَ مُؤذِنًا بِقَلْبٍ وعَقْلٍ وخَيالٍ مُتجاوِزَةٍ المَحْسُوسَ إِلَى عالَمٍ مِنَ المَعاني يَتحدّثُ عَنْهُ الرُّسُلُ والكُتُبُ الإلهيّةُ، وتتفيَّأ ظِلالَهُ قُلُوبُ الشُّعَراءِ المُحِبِّينَ للهِ وعُقولُهُم وأَخْيلَتُهم.

ويَرْبِطُ القُرْآنُ الكريمُ بِقُوّةٍ بَيْنَ «الإيمانِ» بِالله و«حُبِّ اللهِ»، فيُعْلِنُ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]. ويَرْبِطُ كذلكَ بَيْنَ «الإيمانِ» و«الأَمْنِ» حِينَ يقولُ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ﴾ [الأنعام: ٨٢]. ولا نَخالُ شاعِرَ الإسلامِ الفَيْلَسُوفَ مُحَمّد إِقْبال اللّاهُوريَّ (ت ١٩٣٨م) نَأَى عَن هذا القَصْدِ حِينَ قالَ:

إِذا الإيمانُ ضاعَ فَلا أَمانٌ ... ولا دُنْيا لِمَن لَمْ يُحْيِ دِينا

ومَن رَضِيَ الحَياةَ بِغَيْرِ دِينٍ ... فَقَدْ رَضِيَ الفَناءَ لَها قَرينا

ولافِتٌ في شَأنِ الشّاعِرِ المُحِبِّ للهِ أن يُقَدِّمَ في شِعْرِه صُورةً لِحالِ قَلْبِه وعَقْلِهِ وخَيالِه أَقْدَرَ عَلَى تَخْلِيدِ عَظَمةِ الحُبِّ الذي يَأْخُذُ مِنْهُ كُلَّ مَأخَذٍ. وتتوزّعُ حالُ الشّاعِرِ المُحِبِّ للهِ وتَتبايَنُ وَفْقًا لِلْأحوالِ التي تَعْرِضُ لِقَلْبِه. ورُبّما يكونُ مُفِيدًا هُنا ذِكْرُ ما كانَتْ عَلَيهِ أَحْوالُ الشّاعِرةِ المُحِبّةِ رابِعَةَ الشّامِيّةِ رَحِمَها اللهُ تعالى، وكانَتْ هذه زوجةَ الصُّوفيِّ الشّامِيِّ أَحْمَدَ بنِ أبي الحَواريّ. ويقولُ عَنها أَحْمَدُ هذا: «كانَتْ أَحْوالُها مختلفةً. حِينًا كانَ يَغْلِبُ عَلَيها العِشْقُ والمَحَبّةُ، وحِينًا كانَ يَغْلِبُ عَلَيها الأُنْسُ، وحِينًا الخَوْفُ. وفي غَلَبةِ الحُبِّ كانَتْ تقولُ:

حَبِيبٌ لَيْسَ يَعْدِلُهُ حَبِيبُ وما لِسِواهُ في قَلْبِي نَصِيبُ
حَبِيبٌ غابَ عَن بَصَري وشَخْصي ولكنْ عَنْ فُؤادِي لا يَغيبُ

وفي حالِ الأُنْسِ كانَتْ تقولُ:

ولَقَدْ جَعَلْتُكَ في الفُؤادِ مُحدِّثي وأَبَحْتُ جِسْمي مَنْ أَرادَ جُلُوسي
فالجِسْمُ مِنِّي لِلْجَليسِ مُؤانِسٌ وحَبِيبُ قَلْبي في الفُؤادِ أَنيسي

وسَمِعْتُ أَنّها كانَتْ في حالِ الخَوْفِ تقولُ:

وزادِي قَلِيلٌ لا أَراهُ مُبَلِّغي أَلِلزّادِ أَبْكي أَمْ لِطُولِ مَسافَتي؟
أَتُحْرِقُني بِالنّارِ يا غايةَ المُنَى فأَيْنَ رَجائي مِنْكَ، أَيْنَ مَخافَتي؟[1]

- الحَبِيبُ الإلهيُّ في ثَلاثةِ آداب:

يَرْمي هذا البَحْثُ إِلَى أَن يُقَدِّمَ لِلْقارئ الكريمِ ثَلاثَ صُوَرٍ لِلْحَبيب الإلهيِّ في أَشْعارِ ثَلاثةِ أَقْوامٍ: العَرَب والفُرْس والإنكليز. ويَختارُ لِهذا الغَرَضِ صُورةً واحِدةً عِنْدَ شاعِرٍ واحِدٍ مُمَثِّلٍ لِكُلٍّ مِن هذه الأَقْوام. وقد وَقَعَ الاختيارُ في هذا الشّأنِ هنا عَلَى مجموعةِ أَبْياتٍ في فِكْرةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ» عِنْدَ كُلٍّ مِن سُلْطانِ العاشِقين عُمَرَ بنِ عَلِيٍّ المَعْروفِ بِابْنِ الفارضِ (ت ٦٣٢هـ)، وجَلالِ الدّين مُحَمَّدِ بنِ مُحَمّدٍ المَعْروفِ بِ«مَوْلانا الرُّوميِّ» (ت ٦٧٢هـ)، ورِينُولد أَلِين نِيكلسون الإنكليزيّ (ت ١٩٤٥م).

ويَشترِكُ الشّعَراءُ الثّلاثةُ في تقديمِ صُورةٍ في غايةِ السُّمُوِّ والأَلَقِ لِلْحَبيبِ الإلهيِّ، سُبْحانَه. ويُؤمِّلُ الكاتِبُ أَنْ يُقدِّمَ لِلْقارئ شيئًا مِن المُشْتَرَكِ والخاصِّ في تَناوُلِ كُلٍّ مِن هؤلاءِ الشُّعَراء.

---

(١) نُور الدّين عبدالرّحمن جامي، نَفَحاتُ الأُنْس، نَشْرة الدّكتور محمود عابدي، انتشارات اطّلاعات، طهران. ١٣٧هـ.ش، ص٦١٧.

– الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ سُلْطانِ العاشِقِين ابنِ الفارض في الأَدَبِ العربيّ:

لِابْنِ الفارِض سُهْمةٌ وافِرَةٌ في شِعْرِ المَحَبّةِ الإلهيّة. ويُعَدُّ أَشْعَرَ شُعَراءِ التّصوّفِ في العربيّة، ومِنْ أَبْدَعِ مَن جَوّدُوا في فِكْرةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ» حتّى إنّه لُقِّبَ بِسَبَبِ ذلك «سُلْطانَ العاشِقين». وقد آثَرْنا أَن نُقدِّمَ لِلْقارئ رائيّتَهُ التي نَخالُ أَنّها نَمُوذَجٌ رائعٌ، لا في العربيّةِ فَحَسْبُ بَلْ في كُلِّ لُغاتِ الأرض. وتَمْضي طَرِيقَتُنا في تَناوُلِ الصُّوَرِ الثّلاثِ عَلَى نَهْجِ أَن نُقَدِّمَ الأَثَرَ الشّعريَّ، ونَعْرِضَ بَعْدَ ذلكَ مُناقَشتَنا؛ ابتغاءَ أَن يكونَ القارئُ أَمامَ فُرصَتَيْنِ لِلنَّظَرِ والتّأمُّل.

يَقُولُ ابنُ الفارِضِ في الرّائيّةِ مُخاطِبًا الحَبيبَ:

زِدْني بِفَرْطِ الحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرا	وارْحَم حَشًا بِلَظَى هَواكَ تَسَعَّرا
وإذا سَأَلْتُكَ أَن أَراكَ حَقِيقةً	فاسْمَحْ ولا تَجْعَلْ جَوابِيَ لَنْ تَرَى
يا قَلْبِ أنتَ وعَدْتَني في حُبِّهِمْ	صَبْرًا فَحاذِرْ أَن تَضيقَ وتَضْجَرا
إِنّ الغَرامَ هُوَ الحَياةُ فَمُتْ بِهِ	صَبًّا فَحَقُّكَ أَن تَمُوتَ وتُعْذَرا
قُلْ لِلّذينَ تَقَدَّمُوا قَبْلي ومَن	بَعْدِي، ومَن أَضْحَى لِأَشْجاني يَرَى
عَنِّي خُذُوا، وبِيَ اقْتَدُوا، ولِيَ اسْمَعُوا	وتَحدَّثُوا بِصَبابَتي بَيْنَ الوَرَى
ولَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الحَبيبِ وبَيْنَنا	سِرٌّ أَرَقُّ مِنَ النَّسيمِ إِذا سَرَى
وأَباحَ طَرْفِي نَظْرةً أَمَّلْتُها	فغَدَوْتُ مَعْروفًا وكُنْتُ مُنَكَّرا
فَدُهِشْتُ بَيْن جَمالِهِ وجَلالِهِ	وغدا لِسانُ الحالِ عَنِّيَ مُخْبِرا
فَأَدِرْ لِحاظَكَ في مَحاسِنِ وَجْهِهِ	تَلْقَى جَميعَ الحُسْنِ فيهِ مُصَوَّرا
لَوْ أَنّ كُلَّ الحُسْنِ يَكْمُلُ صُورةً	ورآهُ كانَ مُهَلِّلًا ومُكَبِّرا[٢]

(٢) شَرْحُ ديوانِ ابن الفارِض الذي جَمعَه رَشِيدُ بنُ غالِب مِن شَرْحَي الشَّيْخَين البُوريني والنّابلسيّ، ط١، المطبعة الأزهريّة المِصْريّة عام ١٣١٩هـ، ج١، الصّفحات ٢٠٨-٢١٣.

تُقدِّمُ هذه اللَّوْحةُ في «الحَبيبِ الإلهيِّ» صُورةً جَريئةً لِتَعَلُّقِ الشّاعِر المُحِبِّ بِمَحْبُوبِه. ولافِتٌ في هذه الأَبْياتِ أَنّ الشّاعِرَ يُرَكِّزُ عَلَى الثُّنائيّةِ المَعْهُودةِ في الحُبِّ البَشَريِّ: المُحِبِّ المَأخوذِ تَمامًا بِجَمالِ المَحْبُوب، والمَحْبُوبِ الإلهيِّ المُسْتَغْني المُتأبِّي. ويَشِي التّحدُّثُ عَنِ «الحُبِّ» بِهذه الطّريقةِ بِـ«بَرْزَخٍ» بَيْنَ الحُبِّ البَشَريِّ والحُبِّ الإلهيّ. وههُنا تكونُ الحُدُودُ واضِحةً ومَعالِمُ القُطْبَيْنِ مُحَدَّدَةً تَمامًا.

وتَتوزَّعُ جُمْلةُ الأبْياتِ عَلَى ثلاثةِ مَدارجَ:

- الأَبْياتُ الأربعةُ الأُولَى في الاستزادةِ مِن الحُبِّ، بِطَلَبِ دَرَجَةِ التَّحيُّرِ التي تنشَأ عن «فَرْطِ الحُبِّ». والشّاعِرُ يَطْلُب زِيادةَ «التّحَيُّرِ»، ويَطْلُبُ في الوَقْتِ نفسِه الرَّحْمةَ لِلْحَشا الذي تَحرّقَ بِنارِ هَوَى المحبوب. ثُمّ يَطْلُبُ بَعْدَ ذلكَ «المُشاهَدةَ» الحقيقيّةَ. ويُعَلِّقُ رَشِيدُ بنُ غالِب شارِحُ الدّيوانِ في شَأنِ البَيْتِ:

وإذا سَأَلْتُكَ أَن أَراكَ حَقِيقةً فاسْمَحْ ولا تَجْعَلْ جَوابِيَ لَن تَرَى

فيَقُولُ: «في البَيْتِ تَلْميحٌ إِلَى قِصّةِ مُوسَى عَلَيهِ الصّلاةُ والسّلامُ، حَيْثُ طَلَبَ مِنْ رَبِّهِ الرُّؤيةَ، فإنّهُ أُجِيبَ بِـ«لَنْ تَراني» في قَوْلِه تَبارَكَ وتعالى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]. واعْلَمْ أَنّ كثيرًا مِنَ الصُّوفيّةِ يَعْتَرِضُ عَلَى هذا البَيْتِ ويقولُ: «إذا كانَ مُوسَى قد مُنِعَ الرُّؤيةَ عِنْدَما طَلَبَها، فكيفَ تَرَقَّتْ هِمّةُ الشّيخِ إِلَى طَلَبِها؟. والجَوابُ أَنّ مُرادَهُ الرُّؤيةُ في الآخِرةِ بِدَليلِ التّعبيرِ بِقَوْلِه «وإذا»، فإنّها تَدُلُّ عَلَى الزّمانِ المُسْتقبَلِ»[٣]. ولَعلّ الأَمْرَ لا يَحتاجُ إِلَى هذه المُحاجّة؛ لِأنّ الرُّؤيةَ عِنْدَ الصّوفيّةِ تكونُ بِعَيْنِ القَلْبِ لا بِالعَيْنِ الشَّحْميّةِ المُتاحةِ لِجُمْلةِ الأَناسيِّ. يقولُ الشّيخُ عَبْدُالغَنيِّ النّابُلسيُّ في معنَى البيتِ

(٣) السّابق، ص٢٠٨.

الثّالِثِ: «الخِطابُ لِلْقَلْبِ في البَيْتِ السّابِقِ، فإنّ القَلْبَ المذكورَ هو الحَيُّ بالحَياةِ الحقيقيّةِ القَديمةِ الأَزَليّةِ الأَبَدِيّةِ، لا بالحَياةِ الطّبيعيّةِ الحادِثةِ الفانيةِ؛ فَإنّهُ ماتَ مِنْها بِقَوْلِه: «فَمُتْ بِهِ صَبًّا»[٤].

وفي هذا المَدْرجِ يُعَلِّلُ الشّاعِرُ طَلَبَهُ فَرْطَ الحُبِّ بِأنَّ «الغَرامَ هو الحَياةُ». فَعِنْدَ الشّاعِرِ أَنّ «المَحَبّةَ الإلهيّةَ» هِيَ الحياةُ الحقيقيّةُ؛ ومَن لم يَظْفَروا بِها مَوْتَى، وإن بَدَوا في أَرْدِيةِ الأَحْياء.

- البَيْتانِ الخامِسُ والسّادسُ، المَدْرجُ الثّاني، أَظْهَرَ الشّاعِرُ فِيهما أنّهُ غدا المُعَلِّمَ لِلْحُبِّ الإلهيّ لِمَن مَضَى ولِمَن يأتي ولِمَن هُوَ موجودٌ مَعَ المتكلِّم. وقد يَقْصِدُ الشّاعِرُ إِلَى القَوْلِ: إنّهُ خَبيرٌ في هذا الشّأنِ، وقد عانَى المَحَبّةَ الإلهيّةَ، وحَصَلَ مِن ذلك عَلَى خُبْرٍ وبَصَرٍ بِالمِقْدارِ الذي يأذَنُ لَهُ أَن يُقدِّمَ الدُّروسَ والعِظاتِ. ويَشِي تَلْقِيبُه بِ«سُلْطانِ العاشِقينَ» بِتأكيدِ هذا المَلْحَظِ، وقَصْدِ أَن يتحدّثَ الوَرَى عن تَجْرِبته.

- في المَدْرَجِ الثّالِثِ، ابْتِداءً مِنَ البيتِ السّابِعِ إِلَى الآخِرِ، يَتحدّثُ الشّاعِرُ عن «وِصالِ الحَبيبِ الإلهيِّ»، وهُنا بُعْدٌ عَميقٌ في التَّجْرِبةِ، واسْتِعْمالٌ لِمَضْمُونٍ صُوفيٍّ أَساسُهُ الأَثَرُ: «لِي مَعَ اللهِ وَقْتٌ لا يَسَعُني فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، ولا نَبيٌّ مُرْسَل»[٥].

وحِينَ يَتحدّثُ ابنُ الفارِضِ عَنِ الخُلُوِّ مَعَ الحَبيبِ، وعَنِ السِّرِّ الرّقيقِ

(٤) السّابق، ص٢١٠.

(٥) يُنظَرُ في هذا بالفارسيّةِ: «أحاديث مَثْنوى» الذي جَمَعَه وعَلّقَ عَلَيه بديع الزّمان فُروزانفر، الطّبعة الثّالِثة، مُؤسّسة انتشارات أميركبير، طهران ١٣٦١هـ.ش، ص٣٩. ويذكُرُ جامِعُ الأحاديثِ في شأنِ هذا الأَثَرِ: «ويقولُ مؤلِّفُ اللُّؤلُؤ المَرْصوعِ في شأنِهِ: «يَذْكُرُهُ الصُّوفيّةُ كثيرًا، ولَمْ أَرَ مَنْ نَبّهَ عَلَيهِ، وفيهِ إيماءٌ إِلَى مَقامِ الاسْتِغْراقِ بِاللِّقاء، المُعَبَّرِ عنهُ بِ«المَحْوِ» و«الفَناء».

بينَهما، وإباحةِ الحَبيبِ النَّظْرةَ، يأتي ذلك بِلُغةِ الحُبِّ البَشَريّ؛ الأَمْرُ الذي يُهيِّئُ جُمْهورًا أَوْسَعَ لِلْقَصيدةِ بِسَبَبِ القُرْبِ مِنَ المَألوفِ المُتعارَفِ، وإدْراكِ المَقاصِدِ. فلُغةُ المَحبّةِ الإلهيّةِ عِنْدَ الشّاعِرِ مِن الصِّنفِ الذي يُمكِّنُ مِنَ الفَهْمِ، وهي مَعَ ذلك تنطوي عَلَى قَدْرٍ مِن الرّمزيّةِ الصُّوفيّةِ حِينَ يُعبِّرُ الشّاعِرُ عن أَحْوالِه ومَقاماتِه.

وأَبْرَزُ ما يَميزُ تَناوُلَ ابْنِ الفارِضِ لِفِكْرةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ»، هذا التّمييزُ الواضِحُ بَيْنَ الذّاتِ والمَوْضوعِ؛ أَيْ: بَيْنَ الشّاعِرِ المُحِبِّ والحَبيبِ الإلهيِّ تعالَى. ففي هذا التّناوُلِ يَبْرُزُ مَفْهُومُ العَبْدِ المُحتاجِ إِلَى فَرْطِ حُبِّ الحَبيبِ، وذلك الحَبيبِ المُتَعالِي المُتمَنِّعِ.

وفي هذا المَدْرَجِ، يُقدِّمُ الشّاعِرُ صُورةً عَظِيمةً لِجَمالِ الحَبيبِ الإلهيِّ، ويُبَيِّنُ أَنّهُ ظَفِرَ بِكَنْزِ «الحُبِّ الإلهيِّ»، وعاشَ حالَ «البَسْطِ» الذي صارَ فيه مَعْرُوفًا بَيْنَ الخَلْقِ، بَعْدَ أَن كانَ مَجْهُولًا. ويتحدّثُ شارِحُ الدِّيوانِ رَشيدُ بنُ غالِب عن دَهْشةِ الوِصالِ هذه فيقُولُ: «وقَوْلُه: «فَدُهِشْتُ» عَلَى صِيغةِ البِناءِ لِلْمَجْهولِ مِنَ الدَّهْشةِ، وهِيَ الحَيْرةُ التي تُوجِبُ اخْتِلاطَ أَسْبابِ الشُّعُور. وقَوْلُه: «بَيْنَ جَمالِه وجَلالِهِ»، أي: وَقَعَتْ لِيَ الدَّهْشَةُ بَيْنَ وَصْفَيْنِ مِن أَوْصافِ الكَمالِ، وهُما الجَمالُ والجَلالُ والصُّدودُ والوِصالُ والانقطاعُ والاتّصالُ، فأَنْظُرُ تارةً إِلَى وَصْفِ الجَلالِ فأَرْتَدِعُ، وأَميلُ إِلَى وَصْفِ الجَمالِ آوِنَةً فعَلَيْهِ أَجْتَمِعُ. وقَوْلُه: «وغدا لِسانُ الحالِ عَنِّي مُخْبِرًا»، أَخْبَرَ بِأَنّ لِسانَ الحالِ عنهُ أَخْبَرَ لا لِسانَ المَقالِ؛ لِأَنّ الدَّهْشةَ بَيْنَ الجَمالِ والجَلالِ تَمْحُو المَقالَ وتُثْبِتُ الحالَ فيَكُونُ السِّرُّ جَهْرًا ويَصِيرُ قَطْرُ الدَّمْعِ نَهْرًا»[٦].

(٦) شَرْحُ دِيوانِ ابْنِ الفارض، ج١، ص٢١١.

في البَيْتَيْنِ الأَخِيرَيْنِ مِنَ القَصِيدةِ – ومِنَ المَدْرَجِ الثّالِثِ –:

فأَدِرْ لِحاظَكَ في مَحاسِنِ وَجْهِهِ تَلْقَى جَمِيعَ الحُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرا

لَوْ أَنّ كُلَّ الحُسْنِ يَكْمُلُ صُورةً ورَآهُ كانَ مُهَلِّلًا ومُكَبِّرا

يُصَوِّرُ الشّاعِرُ عَظَمةَ «جَمالِ الحَبيبِ الإلهيِّ»، الخالِقِ العَظيم. وفي التَّقْليدِ الإسلاميِّ في الشّعْرِ، يُرَكِّزُ الشُّعَراءُ عَلَى جَمالِ الحَقِّ تَعالَى، وجَمالِ النَّبيِّ مُحمَّدٍ عَلَيْهِ الصّلاةُ والسّلامُ. ونَرَى أَنّ مَدْعاةَ ذلك في المَقامِ الأَوّلِ تَعْليلُ فَرْطِ الحُبِّ الذي يَعِيشُ فيه الشّاعِرُ. ويَلْفِتُ الانْتِباهَ اسْتِعْمالُ الشّاعِرِ في البَيْتَيْنِ تَعْبيرَ «جَمِيعِ الحُسْنِ» المُصَوَّرِ في مَحاسِنِ وَجْهِ الحقِّ، و«كُلِّ الحُسْنِ» الذي لَوْ تُصوِّرَ مُجْتَمِعًا في صُورةٍ لَكانَ قائلًا: لا إلهَ إلّا اللهُ، اللهُ أكبَرُ؛ مِن تعجُّبِه مِن حُسْنِه وكَمالِه. ويقولُ شارحُ الدِّيوانِ في شَأنِ هذا البَيْتِ الأَخِيرِ: «وفي البَيْتِ مِنَ المُبالَغَةِ واللّطافةِ ما لا يَخْفَى. وما أَحْسَنَ قَوْلَ الشَّيْخِ بُرْهانِ الدِّينِ القِيراطيِّ رَحِمَه اللهُ تعالى حَيْثُ قالَ:

ذُكِرَتْ فصَغَّرَها العَذُولُ جَهالةً حَتّى بَدَتْ لِلنّاظِرَيْنِ فكَبَّرا»![٧]

ومَجالُ القَوْلِ واسِعٌ، لكنّ السّائرَ إِلَى غايةٍ يَعْجِزُ عن الإبطاءِ والرَّيْث. ومُختَصَرُ القَوْلِ في هذا القَدْرِ المُتاحِ أَنّ شِعْرَ العَرَبِ قَدّمَ الجَمَّ الغَفيرَ في فَضاءِ صُورةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ»، وتنوّعَتْ فيهِ طَرائقُ التّناوُل، وبَرّزَ ابْنُ الفارِضِ بَيْنَ فُرْسانِ الحَلْبةِ. ولَعلّ فِيما قَدَّمْنا قَطْرةً مِن الغَدِيرِ، أو حَفْنةً مِنَ البَيْدَرِ الكبير.

– الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ جَلالِ الدِّينِ الرُّوميّ في الأَدَبِ الفارسيّ:

لَسْنا نَدّعي غَيْرَ الحقيقةِ حِينَ نقولُ: إنّ جَلالَ الدِّينِ الرُّوميَّ واحِدَةٌ مِن

(٧) السّابق، ج١، ص٢١٢-٢١٣.

سَحائبِ الحَقِّ التي نَما اللُّؤلُؤُ النَّيْسانيُّ مِن تَسْكابِها(*) في بِحارِ الأقاليمِ المُختلفة. وقد تَضاعَفَ الاهتمامُ العالَمِيُّ والعَرَبيُّ بهذه الشّخصيّةِ المُبْدِعةِ في العَقْدَيْنِ الأَخِيرَيْن. واللّافِتُ لِلنّظَرِ أَنّ الاهتمامَ التُّرْكِيَّ والفارسِيَّ والعَرَبيَّ بها جاءَ مَسْبُوقًا باهتمام غَرْبيٍّ واضِحِ المَعالِمِ.

وكانَ الرُّوميُّ مُحْتَرِقًا في أَتُّونِ(**) مَحَبّةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ»، وكان يَرَى نَفْسَهُ مَجْلًى لِنُورِ الحَقِّ تعالى:

يَطْمَعُ عُمْيُ القُلُوبِ بِعَطايا الخَلْقِ؛ لِما استبدَّ بِهِم مِن جَهْل
وأَنا أَطْمعُ بِعَطاياكَ؛ لِأَنّ كُلَّ صَعْبٍ عِنْدَكَ سَهْل
إنّ خِدْمَتي طاعةٌ للهِ، سُبْحانَه، وثَناءٌ عَلَى آلائِه
لِكَيْ لا تَحْسَبَ أَنّ الحَقَّ بَعِيدٌ عَنِّي
فَحَمْلِقْ، وانْظُرْ إِلَيَّ نَظَرًا قَوِيًّا مُرَكَّزًا
لِكَيْ تَرَى نُورَ الحَقِّ في البَشَر

وقد تَجَلَّى «الحَبيبُ الإلهيُّ» لِجَلالِ الدِّينِ في صُورةِ شَيْخِه الذي فارَقَه عَلَى حِينِ غِرّةٍ، شمْسِ الدِّينِ التَّبْريزيّ [ت ٦٤٥هـ]. وفي هذا المعنَى يقولُ: «اعْلَمْ أَنّ الشَّيْخَ يكونُ مُتَخَلِّقًا بِكُلِّ صِفاتِ الحَقِّ مَعَ أنّ الشّيخَ يَظْهَرُ في صُورةِ البَشَر».

ونَظَمَ جَلالُ الدِّينِ في الشّيخِ المُفارِقِ غَزَلِيّاتٍ صُوفِيّةً سالِبَةً لِلْعُقولِ، يَقْرُبُ عَدَدُها مِنْ ثلاثةِ آلافٍ وخَمْسِمئةٍ غَزَليّةٍ في ما يَقْرُبُ مِنْ ثَلاثةٍ وأربعينَ أَلْفَ بَيْت.

(*) اسْتَعْمَلْنا هنا إشارةً إِلَى تَصَوُّرٍ في الآدابِ الإسلاميّةِ الشَّرْقيّةِ يَذْهَبُ إِلَى أَنّ اللُّؤْلُؤَةَ هي قَطْرةٌ مِن مَطَرِ شَهْرِ نَيْسانَ صادَفَ أَن وقَعَتْ في مَحارة.

(**) الأَتُونُ - وتُشدّد تاؤه -: الموقد الكبير. [المجلة].

وغَزَلِيّاتُ جَلالِ الدِّينِ مِنَ الطِّرازِ الرّفيعِ، وهي في جُمْلَتِها تُصَوِّرُ هُيامَ رُوحِهِ بِمَعْشُوقِه شَمْسِ الدِّينِ التَّبْريزيّ، الذي مَلَكَ عَلَيْهِ أَقْطارَ نَفْسِه، واسْتَبَدَّ حُبُّه به حتّى ما عادَ يَرَى سِواهُ ولا يُحِسُّ ولا يُفكِّرُ إلّا به. وتُقدِّمُ هذه الغَزَليّاتُ فَلْسفةً رائعةً لِفِكْرةِ الحُبِّ الإلهيّ، فَلْسفةً لا يَجِدُها المَرْءُ إلّا في حاناتِ الوَلَهِ والهُيامِ عِنْدَ قُلُوبٍ شاعِرَةٍ سَما بها احْتِراقُها إِلَى آفاقِ عالَمٍ لا أَبْهَى ولا أَعْذَبَ؛ فلَمْ تَنْطِقْ عن هَوًى، ولم تَبُحْ إلّا بإلْهاماتٍ مِن قَيُّومِ السّماواتِ والأَرْضِ، واهِبِ الإناثِ والذُّكُورِ مِنْ بَناتِ الأَرْحامِ والصُّدُور.

ويَسْتَلْزِمُ الأَمْرُ تَأكِيدَ أَنّ حَدِيثَ الرّوميِّ عَنْ شَيخِه شَمْسِ الدِّينِ هو عَيْنُ حَدِيثِه عَنِ الحَقّ تَعالَى؛ ومِن هنا «الحَبِيبُ الإلهيُّ» عِنْدَ جَلالِ الدِّين هُوَ شَمْسُ تَبْريزَ الذي تَخلّقَ في رَأيِه بأَخْلاقِ الرّحمن، كما جاءَ في الأَثَر. وفيما يأتي يَجِدُ القارئُ الكريمُ مِصْداقَ ذلك في هذه الغَزَلِيّةِ التي يَخْتِمُها الشّاعِرُ بِتَأكِيدِ أَنّ المُرادَ مِنَ «الحَبِيبِ الإلهيِّ» عِنْدَه هو الحَقُّ تعالى:

طالَما أَنّ طَيْفَ الحَبِيبِ مَعَنا
فَإنّ العُمُرَ كُلَّهُ عِنْدَنا مُتْعةٌ وبَهْجة
في المَكانِ الذي يَلْتقي فيهِ الأَحِبّةُ
يكونُ صَحْنُ البَيْتِ، واللهِ، صَحْراءَ مُترامِيةَ الأَطْراف
وفي المَكانِ الذي يَظْهَرُ فيهِ مُرادُ القَلْب
تكونُ شَوكةٌ واحِدَةٌ خَيْرًا مِنْ أَلْفِ نَخْلة
حِينَ نَنامُ عَلَى قارعةِ طَرِيقِ الحَبِيب
تكونُ وِسادتُنا ولِحافُنا الثُّرَيا
حِينَ نَلْتَفُّ بِرَأسِ ذُؤابةِ الحَبِيب
في لَيْلَةِ القَدْرِ، يكونُ كُلُّ القَدْرِ لَنا

حِـــــينَ يَـــــتَلَألأُ انعكـــــاسُ جَمالِـــــهِ
تكـــــونُ الجِبـــــالُ والأَرْضُ حَريـــــرًا ودِيباجًـــــا
حِـــــينَ نَطْلُـــــبُ مِـــــنَ النّســـــيمِ رِيحَـــــهُ
يكـــونُ فـــي النّســـيمِ أَصْـــداءُ الرّبـــابِ والسُّـــرْناي(*)
حِـــــينَ نَكْتُـــــبُ اسْـــــمَهُ عَلَـــــى التُّـــــراب
تكـــــونُ كُـــــلُّ ذَرّةِ تُـــــرابٍ حُوريّـــــةً حَـــــوْراءَ
نَقْـــــرَأُ مِنْـــــهُ تَعْويـــــذةً عَلَـــــى النّـــــار
فتَغْـــدُو، بِسَـــبَبِها، النّـــارُ المُتّقِـــدَةُ مـــاءً يُبَـــرِّدُ بـــه
ولِمـــاذا أَسْـــرُدُ حِكايـــةً طَوِيلـــةً؟ حِـــينَ نـــذكُرُ
اسْـــمَهُ عَلَـــى العَـــدَمِ يَـــزْدادُ العَـــدَمُ وجُـــودًا
والنُّكتَـــــةُ التـــــي فِيهـــــا عِشْـــــقُهُ
أكثَـــرُ امْـــتِلاءً بِاللُّـــبِّ مِـــنْ أَلْـــفِ جَـــوْزة
واللّحظـــةُ التـــي أَظْهَـــرَ فيهـــا العِشْـــقُ وَجْهَـــهُ
تَـــوارَتْ فِيهـــا الأَشْـــياءُ كُلُّهـــا مِـــنْ ســـاحةِ الوُجـــود
فالصَّـــــمْتَ! لِأَنّ الخَـــــتْمَ قَـــــدِ اكتمَـــــلَ
والمُـــــرادَ كُلَّـــــهُ هـــــو الحَـــــقُّ تعـــــالَى(٨)

ويُفْهَمُ مِنَ الغَزَليّةِ أَنّ «الحَبيبَ الإلهيَّ» عِنْدَ الرّوميِّ هو المَبْعَثُ لِكُلِّ سَعادة. وتُشْبِهُ حالُ الاغْتِباطِ التي يَحْياها الشّاعِرُ في وِصالِ الحَبيبِ حالَ ما

(*) آلةٌ موسيقيّةٌ مِن آلاتِ النَّفْخ.

(٨) يَدُ العِشْق، مُختاراتٌ مِن ديوانِ شَمْسِ تَبريزَ لِجلالِ الدِّينِ الرّوميِّ، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار نينوى في دمشق ١٤٣٦هـ، المجموعة الأولى ص١٢٠-١٢١.

أشارَ إِلَيْهِ قَوْلُ السَّيِّدِ المَسيحِ – عَلَيْهِ السّلامُ –: «إِذا كانَ اللهُ مَعَنا، فَمَنْ عَلَيْنا؟».

و«الحَبيبُ الإلهيُّ» عِنْدَ الرُّوميِّ لا يَغيبُ عَنِ الفِكْرِ والخَيالِ واللِّسان، وحالُه في ذلك حالُ العارِفةِ الرّائعةِ عائشةَ الباعُونيّة (ت ٩٢٢هـ) التي تُرَدِّد في لَحْظةِ وِصال:

حَبيبي أَنْتَ مِن قَلْبي قَريبُ وعَنْ سِرِّي جَمالُكَ لا يَغِيبُ

خَلَعْتَ الحُسْنَ في خِلَعِ التَّجَلِّي فأَبْدتَّ الوِصالَ ولا رَقِيبُ

فَ«تَأبيدُ الوِصالِ» هذا، الذي تَتحدّثُ عَنْهُ الشّاعِرةُ، هُوَ الذي ظَلَّ جَلالُ الدِّينِ دائمًا يَطْلُبُهُ في جُمْلةِ شِعْرِه. ولا يَتّسِعُ مَجالُ القَوْلِ المَأذُونُ بِه هنا لِلْإفاضةِ في عَرْضِ الشّواهِدِ والأَدِلّة. ولَعَلّ عِطْرَ الرَّبيعِ يُخْتَصَرُ بِبَعْضِ العِطْر، ولَعلّ البَيْتَ الواحِدَ يَنُوءُ بِحَمْلِ مَعاني الآلافِ مِنَ الأَبْيات، كهذا البَيْتِ الذي يُعْلِنُ فيه جَلالُ الدّينِ بِالفارسيّة:

ساعدِ شَهْ مَسْكَنِ اينْ بازْ بادْ

تا أَبَدْ بَرْ خَلْقْ اينْ دَرْ بازْ باد

ومَعْناهُ:

اجْعَلْ، يا رَبِّي، ساعِدَ المَلِكِ المَسْكَنَ لِهذا البازيِّ

واجْعَلْ هذا البابَ مَفْتُوحًا لِلْخَلْقِ إِلَى الأَبَد

ويَسْتَعْمِلُ الشّاعِرُ في هذا البَيْتِ الاسْتِعارةَ التّمثيليّةَ، مُشِيرًا إِلَى أَنّ الرُّوحَ المُحِبَّ لِحَضْرةِ الحَقِّ تعالى شَبيهٌ بِالبازيِّ الذي جَرَتْ عادةُ المُلُوكِ القُدَماءِ عَلَى أَن يُدَرِّبُوه عَلَى أَنْ يَجْثُمَ عَلَى ساعِدِ المَلِك، وفي أَثْناءِ الصَّيْدِ يُطِيرُه المَلِكُ مِنْ عَلَى ساعِدِه، فإذا ما صاحَ به وهو في الأَعالي عادَ سَريعًا لِيَجْثُمَ عَلَى ساعِدِ المَلِك. وفي جُمْلَةِ معنَى البَيْتِ، يَدْعُو جَلالُ الدِّينِ

المَوْلَى سُبْحانَه لِأَنْ يَجْعَلَ ساعِدَ المَلِيكِ الإلهيِّ المَسْكَنَ والمُستقَرَّ لِبازيِّ رُوحِه، وأَنْ يُبْقِيَ بابَ العِنايةِ الإلهيّةِ مفتوحًا عَلَى الدَّوامِ أَمامَ الخَلْق.

- الحَبِيبُ الإلهيُّ عِنْدَ نيكلسون في الأَدَبِ الإنكليزيِّ:

رِينُولد أَلِين نيكلسون Renold Allen Nicholson (ت ١٩٤٥م) مُسْتَشْرِقٌ إنكليزيٌّ، عالِمٌ بِالتّصَوُّفِ الإسلاميِّ. تلقّى تعليمَه في كيمبردج وغَيْرِها. ودَرَسَ العَرَبيّةَ والفارسيّةَ ودَرّسَهما. وأَسْهَمَ في تَحْقِيقِ عَدَدٍ مِنَ الآثارِ الصّوفيّةِ النّفيسة. وأَنفقَ شَطْرًا مِن سِنِي حَياتِه في تحقيقِ الأَصْلِ الفارسيِّ لِمَثْنَويِّ مَولانا جَلالِ الدّينِ الرّوميِّ، ثمّ تَرْجَمَهُ إِلَى الإنكليزيّة. ولَهُ فَضْلٌ كبيرٌ في تَعْرِيفِ العالَمِ الغَرْبيّ بِالفِكْرِ الصُّوفيِّ عِنْدَ الرّوميِّ. ويَبْدُو أَنّهُ مَرَّ بِمَرْحَلةٍ مِن رَفْضِ الإيمانِ، لكنّ الأَمْرَ انقلَبَ تمامًا بَعْدَ اطّلاعِهِ عَلَى التّصوّفِ الإسلاميّ وتَصَوّفِ جَلالِ الدِّينِ الرُّوميّ. وفي ذلك يقولُ عنه تِلْمِيذُه أرثر جون أربري: «نادِرًا ما تحدّثَ عَنْ مُعْتَقداتِه الشَّخْصيّةِ، وعَلَى امْتِدادِ خَمْسةٍ وعِشرينَ عامًا مِنَ الصَّداقةِ الحَمِيمةِ تَعَلَّمْتُ القَلِيلَ عن تَشكِيلِه الرُّوحِيِّ. لكنّ الانطباعَ الذي كَوّنتُه عَنْهُ تَمَثّلَ في أَنّهُ هو أَيضًا فَقَدَ إيمانَهُ وهو شابٌّ، ثمّ استعادَه مِن خِلالِ صِلَتِه الفِكْريّةِ الحَميمةِ بِصُوفيّةِ الإِسلام»[٩].

ويذكُرُ أَربري أَنّ أُسْتاذَه نيكلسون «نَظَمَ في شَيخُوختِه قَصِيدةً كَشَفَ فيها لِأَوّلِ مَرّةٍ فِكَرَهُ الباطِنيّةَ. وقد تَأثّرَتْ هذه الفِكَرُ بِوُضوحٍ تَأثُّرًا عَمِيقًا بِدِراساتِه المَدِيدةِ لِلرُّوميِّ»[١٠].

---

(٩) Mystical Poems of Rumi 2, Jalāl-Dīn Rumi, Translated by A.J. Arberry, The University of Chicago Press, 1991, p.x.

(١٠) السّابق، p.xi.

وابْتِغاءَ بَيانِ صُورةِ «الحَبِيبِ الإلهيِّ» عِنْدَ نِيكلسُون أُثْبِتُ لِلْقارئ الكريمِ تَرْجَمتي إِيّاها إِلَى العربيّة:

عَمِيقًا في قُلُوبِنا، يَسْطَعُ نُورُ السَّماواتِ

عَلَى بَحْرٍ صامِتٍ لا شاطئَ لَهُ.

آهِ، سُعَداءُ أُولئكَ الذينَ وَجَدُوهُ في التَّخَلِّي

عَنْ صُوَرِ كُلِّ ما يُبَجِّلُه النّاسُ.

إنّ عُمْيَ العُيُونِ، الذين يُشْغَفُونَ فقط بِظِلالِ الأَشْياء

في الآخِرِ فقط يَلْعَنُونَ الفَخَّ القاتِلَ الذي نُصِبَ لَهُم

مِثْلَ هارُوتَ وماروتَ، ذَيْنِكَ المَلَكَيْنِ

اللّذَيْنِ عَدّا نَفْسَيْهما أَصْفَى الأَصْفِياء

إنّ جَهْلَنا وحُبَّنا أَنْفُسَنا وتَفاخُرَنا الرَّذْلَ

تُدَمِّرُ تَناغُمَ الجُزْءِ مَعَ الكُلِّ.

وعَبَثًا نَطْلُبُ بِشَهَواتٍ لَمْ نَقْتُلْها

مُشاهَدَةَ الذّاتِ السَّرْمَدِيّةِ الواحِدَة.

الحُبُّ، الحُبُّ وَحْدَهُ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَقْتُلَ ما بَدا مَيْتًا،

حَيّةَ العاطِفَةِ المُتجمِّدةَ. الحُبُّ وَحْدَه،

بِالدُّعاءِ الطّافِحِ بِالدُّموعِ والاشْتِياقِ المُلْتَهِبِ المُغَذَّى،

يَكْشِفُ لَنا مَعْرِفةً ما عَرَفَتْها المَدارِسُ.

مُحِبُّو اللهِ يَتعلَّمونَ مِنْهُ الطُّرُقَ الخَفِيّةَ

لِلْعِنايةِ الإلهيّةِ، المُخطَّطَ العامَّ.

ولِأَنّ هؤلاءِ يَحْيَوْنَ بِالحَضْرة، لا يَفْتَؤونَ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ

مَنْ أَوْجَدَ آلافَ عَوالِمِ الزّمانِ مِنْ أَجْلِ الإِنْسان.

أَمّا الشَّرُّ فَما عَرَفُوهُ؛ لِأَنَّهُ فِيهِ [تعالَى] لا يُوجَدُ شَرٌّ

ومَعَ ذلكَ بِغَيْرِ شَرٍّ، كَيْفَ ينبغي أَن يُعْرَفَ الخَيْرُ؟

يُجيبُ الحُبُّ: «اسْتَشْعِرْني، افْنَ فِيَّ، كُنْ واحِدًا مَعِي؛

فَحَيْثُ أُوجَدُ، يَنْهَضُ العَدَمُ لِيَتخلَّلَ المَكانَ».

هُناكَ دَرَجاتٌ لِنُورِ السَّماءِ في الأَرْواح؛

وقد أَظْهَرَ الأَنْبِياءُ والأَوْلِياءُ الطّريقَ الذي مَشَوا فِيهِ،

نِقــاطُ الانْطِــلاقِ والمَحَطّــاتُ، ومُحَــدِّداتُ المَســافةِ

كُلُّها تَقُودُ إِلَى الغايةِ الوَحِيدة، في اللهِ.

ولَنْ يَدَعَ الحُبُّ عَبِيدَهُ المُخْلِصِينَ يَتْعَبُونَ،

فالجَمالُ الخالِدُ يَجْذِبُهم بِاسْتِمْرار

مِنْ أُبَّهةٍ إِلَى أُبّهةٍ يَنْجَذِبُونَ مُقْتَربينَ

في كُلِّ انْتِقالةٍ ومُحِبِّينَ أَن يُجْذَبُوا.

حِينَ تَسْطَعُ شَمْسُ الحَقِّ، تَتعثَّرُ الكَلِماتُ ولا تَقُولُ شَيْئًا؛

وحِينئذٍ تَمامًا اسْمَعُوا الكَلامَ داخِلَ قُلُوبِكم. وَداعًا.

ما أَتَى به نِيكلسون في هذه القَصِيدةِ خُلاصَةٌ مُصَفّاةٌ في شَـأنِ «الحَبِيـبِ الإلهيِّ». والظّاهِرُ تَمامًا أَنّ التّصَوُّفَ الإسـلامِيَّ عِنْـدَ جَـلالِ الـدِّينِ الرّومـيِّ، الـذي أَمْضَـى نيكلسـون شَـطْرًا كبيـرًا مِـنْ حَياتِـه فـي التّعامُـلِ مَعَـه تَحْقِيقًـا وتَرْجَمةً، قد أَثّرَ في تَفْكيرِه وشَغَلَ أَدَواتِ إِدْراكِه واسْتَبدّتْ بِهِ مَعانِيهِ الرُّوحيّةُ وطَرِيقةُ تناوُلِهِ عالَمَيِ الغَيْبِ والشَّهادة، حتّى كأَنّهُ غدا المُمَثِّـلَ لِمَـنِ اسْـتَفْهَمَ جلالَ الدِّين كيفَ يَلْتَمِسُ مَعانيَ القُرْآنِ فقالَ لَهُ:

الْتَمِسْ مَعْنَى القُرْآنِ مِنَ القُرْآنِ نَفْسِه،
أَو مِن رَجُلٍ أَضْرَمَ النّارَ في هَوَسِه وهَواه
واخْتَلَطَ بِالقُرْآنِ حَتّى صارَ عَيْنُ رُوحِه قُرْآنًا
فَإِنّ الزَّيْتَ الذي خَدَمَ الوَرْدَ
سَواءٌ أَشَمَمْتَ مِنْهُ الزَّيْتَ أم الوَرْدَ!

و«نُورُ السَّماواتِ» الذي أَشارَ إِلَيْهِ نيكلسون في مَطْلَعِ القَصِيدة وسَمّاهُ في آخِرِها «شَمْسَ الحَقّ» أو «الحَقَّ»، هُوَ اللهُ تعالى، «الحَبِيبُ الإلهيُّ»، هُوَ عَيْنُ ما جاءَ في الآيةِ (٣٥) مِنْ سُورةِ النُّورِ في القُرْآنِ الكريم: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾. وقد أَكّدَ السَّيِّدُ أربري هذا حِينَ قالَ: «الحَقُّ، إِذَنْ، نُورٌ – نُورٌ يُشْرِقُ في القَلْبِ. وما النُّورُ؟ تَبْدُو الإجابةُ مُقَدَّمةً في تِلْكَ الآيةِ الكَرِيمةِ في القُرْآنِ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ...﴾»[١١].

وقد فَصّلَتِ القَصيدةُ في طَبيعةِ هذا «النُّورِ»، الذي يَسْطَعُ في أَعْماقِ قُلُوبِنا عَلَى بَحْرٍ غارِقٍ في الصَّمْتِ ولا شاطئَ لَهُ، وبَيَّنَتْ كَمْ هُمْ سُعَداءُ أولئكَ الذين وَجَدُوه في تَصْفِيةِ القُلُوبِ مِن كُلِّ ما سِوَى الله. ويُبَيِّنُ الشّاعِرُ عِظَمَ البَلِيّةِ عِنْدَ مَنِ ابْتُلوا مِنَ النّاسِ بِ«الأَعْيُنِ العُمْيِ» التي لا تُشْغَفُ إلّا بِظِلالِ الأشياءِ وظواهِرِها، التي بَعْدَ فَواتِ الأَوانِ تَلْعَنُ فَخَّها القاتِلَ الذي وَقَعَتْ فيه، فكانَتْ هذه الأَعْيُنُ، أو أَصْحابُها، مِثْلَ المَلَكَيْنِ هاروتَ وماروتَ، اللّذَيْنِ عَدّا نَفْسَيْهما أَطْهَرَ الطّاهِرِينَ.

ثُمّ تَتحدّثُ القَصِيدةُ عن الحُجُبِ التي تَمْنَعُ الإنسانَ مِنْ رُؤيةِ «الحَبِيبِ الإلهيِّ»، ويُسَمِّي الشّاعِرُ مِنها الجَهْلَ وحُبَّ النَّفْسِ والتّفاخُرَ الفارِغَ. ويقولُ

(١١) نفسه.

إنّ هذه هي التي تُدَمِّرُ تَناغُمَ الجُزْءِ والكُلِّ، أو الإنسانِ والحَقِّ تعالى. ويَتقدَّمُ الشّاعِرُ أكثَرَ فيقولُ: إنّنا بِغَيْرِ طائلٍ نَطْلُبُ مُشاهَدةَ الحَبيبِ، وما تَزالُ شَهَواتُنا ونُفُوسُنا الحَيَوانيّةُ مُفْعَمةً بِالحَياةِ لَمّا نَقْتُلْها.

وبَعْدَ ذلك يُقدِّمُ الشّاعِرُ لِلْقارئ الإنكليزيِّ، والغَرْبيِّ عامّةً، الأداةَ لِإِحْياءِ القُلُوبِ المَيْتةِ وإِعْمارِها بِالمَحَبّةِ الإلهيّةِ، ويُؤكِّدُ أَنّ «الحُبَّ» وَحْدَه يُمْكِنُ أَن يَقْتُلَ ما بَدا مَيْتًا تَمامًا، أي: العاطِفةَ الباردَةَ الشّبيهةَ بِالحَيّةِ التي لَفَّتْها الثُّلُوجُ فَوْقَ الجِبالِ والهِضابِ في صَحاري آسيا الوُسْطَى. ويَتقدَّمُ في البَيانِ أكثَرَ حَيْثُ يَقُولُ: إنّ «الحُبَّ» وَحْدَهُ بِفَضْلِ الدُّعاءِ الباكي والتَّشَوُّقِ المُحْرِقِ الذي يُنَمَّى ويُغَذَّى، يَكْشِفُ لِلْإنسانِ مَعْرِفةً عِرْفانيّةً ما عَرَفَتْها المَدارِسُ والكُلِّيّاتُ والجامعاتُ.

ويُعلِّمُ السَّيِّدُ نيكلسون القارئَ الغَرْبيَّ أنّ مُحِبِّي الله سُبْحانَهُ يَتعلَّمُونَ مِنهُ الطُّرُقَ الخَفِيّةَ لِعِنايةِ الله، أَي: المُخطَّطَ العامَّ أو خارِطَةَ الطّريقِ، كما اصْطَلَحَ أَهْلُ زَمانِنا. ولِأَنّ هؤلاءِ يَحْيَوْنَ في حَضْرةِ اللهِ، يَظَلُّون يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِه ويُعَظِّمونَ أَمْرَ ذلك «الحَبيبِ الإلهيِّ» العظيم الذي أَبْدَعَ مِن أَجْلِ الإنسانِ آلافَ عَوالِمِ الزّمان. فأَمامَ المُحِبِّ الإلهيِّ في حُبِّهِ للهِ آلافُ أَنْواعِ الوَقْتِ التي يَقْضيها مَعَ حُضورِ الحَبيبِ في قَلْبِه.

ويَعْرِضُ الشّاعِرُ لِشَيءٍ مِن خاصِّيّاتِ المُحِبِّينَ الإلهيِّينَ، فيَذْكُرُ أنّهم ما عَرَفُوا الشّرَّ أَبَدًا؛ لِأَنّهُ في حَضْرةِ اللهِ لا وُجُودَ لِشَرّ؛ ومَعَ ذلك لا بُدَّ مِن وُجُودِ الشّرِّ ابْتِغاءَ أَن يُعْرَفَ الخَيْرُ. ويُبَيِّنُ الشّاعِرُ أَنّ «الحُبَّ» يَقُولُ لِطالِبِ الحُبِّ بِلِسانِ الحال: «اسْتَشْعِرْ عَظَمتي، وأَفْنِ نَفْسَكَ فِيَّ، فَحَيْثُ أَكُونُ لا وُجُودَ لِسِوايَ، فَما ثَمَّ عَلَى الحقيقةِ إلّا اللهُ؛ فلا بُدّ مِنْ إفْناءِ المُحِبِّ نَفْسَه في

حَضْرةِ الله، وإبْقاءِ اللهِ وَحْدَه.

ثُمّ يُبَيِّنُ الشّاعِرُ الإنكليزيُّ أَنّ «نُورَ السَّماواتِ»، أو الحَبيبَ الإلهيَّ، لَهُ دَرَجاتٌ في الأَرْواحِ المُحِبّة، وقد بَيّنَ الأَنْبياءُ والأَوْلِياءُ الطَّرِيقَ الذي سَلَكُوهُ إِلَى «الحَبيبِ الإِلهيِّ»؛ ونِقاطُ الانْطِلاقِ فِيهِ ومَحَطّاتُه وعَلاماتُ تَقْدِيرِ المَسافةِ والغاياتُ والمَقاصِدُ كُلُّها تُفْضِي إِلَى الغايةِ الوَحِيدةِ في حَضْرةِ الله.

ثُمّ يَعُودُ الشّاعِرُ المُعَلِّمُ لِ «حُبِّ اللهِ» إِلَى تأكِيدِ فِكْرةِ أَنّ «الحُبَّ»، أو «الحَبيبَ الإلهيَّ»، لا يَدَعُ عِبادَهُ المُؤمِنِينَ يَتْعَبُونَ؛ لِأنّ الجَمالَ السَّرْمَدِيَّ يَجْذِبُهم عَلَى الدَّوامِ مِنْ بَهاءٍ إِلَى بَهاءٍ مُقْتَرِبِينَ أكثَرَ في كُلِّ دَرَجةٍ وتَوّاقِينَ إِلَى الجَذْبِ المُتواصِلِ.

وعَلَى عادةِ الشّيخِ العارِفِ جَلالِ الدِّين في خَتْمِ غَزَلِيّاتِه في مُعْظَمِ الأَحْيانِ بِتَعْبيرِ «خامُوشى» الفارسيِّ الذي يَعْني «الصَّمْتَ»، يَخْتَتِمُ نيكلسون قَصِيدتَه بِشَيءٍ مِنْ هذا القَبيلِ:

حِينَ تَسْطَعُ الحَقِيقةُ، تَعْجِزُ الكَلِماتُ ولا تَقُولُ شَيْئًا

وحِينَئذٍ تَمامًا اسْمَعُوا الكلامَ داخِلَ قُلُوبِكم. وَداعًا

هكذا، إِذَنْ، بَدَتْ صُورةُ «الحَبيبِ الإلهيِّ» نُورِ السَّماواتِ في مِرْآةِ السَّيِّدِ رينولد أَلِين نيكلسون، هُوَ تَمامًا «نُورُ السّماواتِ» الذي حَدّثَنا عَنْهُ لِسانُ القُرْآنِ بِأَصْفَى وأَوْضَحِ وأَدَقِّ بَيانٍ، في الآيةِ (٣٥) مِن السُّورةِ التي سُمِّيَتْ بِهذا الاسْم. هِيَ حَقًّا صُورةُ «الحَبيبِ الإلهيِّ» عِنْدَ صُوفيّةِ المُسْلِمينَ، وإن يَكُنْ قد رَسَمَ مَلامِحَها قَلَمٌ إنكليزيٌّ.

وحَقِيقةُ ما يُمْكِنُ تَبَيُّنُه مِن وَحْدَةٍ في رَسْمِ صُورةِ «الحَبيبِ الإلهيِّ» بَيْنَ هؤلاءِ الصُّوفيّةِ الثّلاثةِ عَلَى تَباعُدِ بُلْدانِهم وأَزْمانِهم، تَسْمَحُ لَنا أَن نَقْتَبِسَ شَيْئًا

مِمّا قالَهُ المُحقِّقُ الإيرانيُّ الأستاذ مُحَمّد شَفيعي كَدْكَني في شأنِ رُؤيةِ شَمْسِ تَبْريزَ جَلالَ الدِّينِ الرُّوميَّ: «إنّ الوَحْدَةَ الرُّوحانيّةَ التي تُوجَدُ بَيْنَ رِجالِ اللهِ إنّما يفْهَمُها بِصُعُوبةٍ الأَشْخاصُ البَعِيدونَ عن هذه التَّجْربةِ المَعْنَويّة. وحِينَ يَقُولُ شَمْسٌ: «أُريدُ شَخْصًا مِنْ جِنْسي أَجْعَلُهُ قِبْلةً لي (١/ ٢١٩)، يقولُ ذلك في منتَهى الصِّدْقِ ويَظَلُّ يتقدَّمُ في صِدْقِ اللّهجةِ هذا إلَى دَرَجةِ أَنّهُ بِسَبَبِ فَناءِ مَوْلانا في الحَقِّ [تعالى] لا يَدَعُ فَرْقًا بَيْنَهُ وبَيْنَ الحَقِّ»(١٢).

وقد يَنْطَبِقُ عَلَى الصّوفيّةِ الثّلاثةِ الذينَ قَدَّمْنا صُورةً لِ «الحَبيبِ الإلهيّ» عِنْدَ كُلٍّ مِنْهم، ما يَنْطَبِقُ عَلَى جُمْلَةِ الفانِينَ في حُبِّ اللهِ عن أَنْفُسِهم، الباقِينَ بَعْدَ ذلك في اللهِ. وهذا تَمامًا ما عَبَّرَ عنهُ جَلالُ الدِّينِ حِينَ تحدّثَ عن مَحْوِه بِحُسْنِ شَمْسِ تَبْريزَ وبَقائِهِ بِهذا الحُسْن:

شَمْسُ تَبْرِيزَ نَفْسُه ذَرِيعةٌ وحُجّةٌ
نَحْنُ المَوْجُودُونَ بِالحُسْنِ واللُّطْفِ، نَحْنُ
فقُلْ لِلْخَلْقِ مِنْ أَجْلِ السَّتْرِ:
هُوَ مَلِكٌ كَرِيمٌ ونَحْنُ شَحّاذُونَ
وأَيُّ شَأنٍ لَنا بِالمَلِكِ والشَّحّاذِ؟
نَحْنُ مَسْرُورُونَ لِأَنّنا جَدِيرونَ بِالمَلِك
نَحْنُ مَمْحُوُّونَ بِحُسْنِ شَمْسِ تَبْرِيز
وفي عالَمِ المَحْوِ، لا يكونُ «هُوَ» ولا «نَحْنُ»

(١٢) مولانا جلال الدّين محمّد بَلْخي، غَزَلِيّات شَمْس تبريز، اختيار محمّد رضا شفيعي كَدْكني، انتشارات سخن - طهران ١٣٨٧هـ.ش، ج١، ص١٩.

خُلاصَةُ ما قَصَدَ إِلَيْهِ البَحْثُ:

عَرَضَ الكاتِبُ ثَلاثَ صُوَرٍ لِ «الحَبيبِ الإلهيِّ» في ثَلاثةٍ مِن آدابِ العالَم، وظَهَرَ أَنّ المُشْتَرَكَ بَيْنَ الشُّعَراءِ الثّلاثةِ أَنّ الذي يُؤَجِّجُ ضِرامَ الحُبِّ هُوَ جَمالُ المَحْبُوبِ الذي يَسْتبِدُّ بِ «المُحِبِّ»، فَلا يَجِدُ سَبيلًا إِلَى الرِّضا والطُّمَأنينةِ حتّى يُفْنِيَ ذاتَه في «الحَبيب»، فإذا بَلَغَ هذا المَقامَ بَقِيَ هُوَ بِ «الحَبيب». وتَتميَّزُ الصُّورةُ عِنْدَ نيكلسون بِأنّ قَصيدَتُه تَقْصِدُ إِلَى تَعْليمِ القارئ الغَرْبيِّ الطَّريقَ الذي يَسْلُكُهُ الرُّوحُ إِلَى الله. أَمّا في المَضْمُونِ الفِكْرِيِّ فيتّفِقُ الصُّوفيُّ الإنكليزيُّ تَمامًا ومَبادئ مَدْرسةِ جَلالِ الدِّين الرُّوميِّ الذي أَفْنَى شَطْرَ عُمُرِه الأكبَرَ في خِدْمةِ فِكْرِه الصُّوفيّ.

وعِنْدَ الشُّعَراءِ الثّلاثة كانَ القَلْبُ الأَداةَ القادِرَةَ عَلَى طَلَبِ المَزيدِ مِنَ الحُبِّ، وكانَتِ الغايةُ التي يَرْنُو إِلَيها القَلْبُ أَن يَفْنَى المُحِبُّ في الحَبيب، فلا يَبْقَى إِلّا «الحَبيبُ»، والمُحِبُّ الفاني فِيهِ. ومِن إِيحاءِ هذا المَعْنَى يَفْهَمُ المَرْءُ قَوْلَ جَلالِ الدِّينِ الرُّوميِّ: «قالَ تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فاجْعَلْ نَفْسَكَ في وَجْهِهِ لِكَيْ لا تَهْلِكَ».

* * *

مَصادِرُ ومَراجِعُ انتفعَ بِها البَحْثُ

- **بِالعَرَبيّة:**
- القُرْآنُ الكريم
- شَرْحُ دِيوانِ ابنِ الفارِضِ الذي جَمَعَهُ رَشيدُ بنُ غالِب مِنْ شَرْحَي

الشَّـيْخَيْنِ البُـوريني والنّابُلُسِـيّ، ط١، المَطْبعـةُ الأَزْهَرِيّـةُ المِصْـرِيّة، ١٣١٩هـ، ج١.

- يَدُ العِشْق، مُختاراتٌ مِـن دِيـوانِ شَـمْسِ تَبْريـزَ لِجَـلالِ الـدِّينِ الرّومـيّ، تَرْجَمةُ عيسى علي العاكوب، دار نِينَوى في دِمَشْقَ ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

- بالفارسيّة:

- أحاديث مثنوي، الذي جَمَعَه وعَلّقَ عَلَيـهِ بـديعُ الزّمـان فُروزانْفَـرْ، ط٣، انتشارات أمير كبير، طهران ١٣٦١هـ.ش.
- مولانا جلال الدّين محمّد بَلْخي، غَزَليّات شمس تَبْرِيز، اخْتيـار وتقـديم محمّد رضا شَفيعي كَدْكَني، انتشارات سُخَن، طهران ١٣٨٧هـ.ش.
- نَفَحاتُ الأُنْس، نُور الدِّين عَبْدالرّحمن جـامي، نَشْـرةُ الـدّكتور محمـود عابدي، انتشارات اطّلاعات، طهران ١٣٧٠هـ.ش.

- بالإنكليزيّة:

- The Idea of Personality In Sūfism, three lectures delivered in The University of London by Reynold A. Nicholson. Cambridge, at The University Press, 1923.
- Mystical Poems of Rūmī 2, Jalāl al-Dīn Rūmī, Translated by A.J. Arberry, The University of Chicago Press 1991.

* * *

مطالعة في صُويت القلقلة بين القديم والحديث

أ. د. أحمد محمد قدور(*)

١- تمهيد:

تعرض هذه المطالعة بالدرس لمسألة مهمّة منَ المسائل الصوتية شهدتِ احتفالًا واختلافًا، كما شهدتِ ارتباطًا بمسألة أخرى، هي نفخة المهموس وما يشبهها. وكان سيبويه (ت١٨٠هـ) أوّل مَن عرض لذلك في كتابه الكتاب. وسار النحاة وعلماء التجويد مساره، ونقلوا عباراته، وفصّلوا بعض آرائه. ويسمّي سيبويه الحروف التي ضُغطت من مواضعها بالمشربة. وهي التي إذا وقفتَ عليها خرج معها من الفم صُويت ونبا اللسان عن موضعه، وهي حروف القلقلة. وذلك القاف، والجيم، والطاء، والدال، والباء. والدليل على ذلك أنّك تقول: (الحِذقْ)، فلا تستطيع أن تقف إلا مع الصويت لشدّة ضغط الحرف. وبعض العرب أشدّ صوتًا، كأنّهم يرومون الحركة[1]. وقد ثبت لديّ أنّ معنى «المشربة» هو المجهورة استنادًا إلى نصّ ورد في كتاب العين للخليل، وأنّ مجموع ما ذكره في هذا الموضع من

(*) عُضْوُ مَجْمَعِ اللّغةِ العربيّةِ في دِمَشْق.

ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ١/ ١١/ ٢٠٢٣م.

(١) الكتاب، ٤/ ١٧٤، ونص سيبويه على أنّ حروف (أجدك قطبت) شديدة. انظر: ٤/ ٤٣٤.

الحروف المُشربة يساوي الحروف المجهورة، فضلًا عن مقابلة المُشرَبة للمهموسة لديه[٢]. وعلى هذا تكون حروف القلقلة مجهورة شديدة.

والنوع الثاني منَ المُشربة حروف لم تُضغَط ضَغْطَ الأولى، وهي الزاي، والظاء، والذال، والضاد -وأضاف الراء بعد ذلك-؛ لأنّ هذه الحروف إذا خرجت بصوت الصدر - هو الجهر باهتزاز الوترين الصوتيين - انسلّ آخره، وقد فتر من بين الثنايا، لأنّه يجد منفذًا فتسمع نحو النفخة، وبعض العرب أشدّ صوتًا، وهم كأنّهم الذين يرومون الحركة.. وذلك قولك: «هذا نَشُزْ، وهذا خَفُضْ»[٣]. وهذه الحروف مُشربة، أي: مجهورة - كما تقدّم -، ورخوة - ما عدا الراء فهي متوسطة -، وليس فيها ذلك الضغط الذي رأيناه في المجموعة الأولى، وهي حروف القلقلة. أما الحروف المهموسة فكلّها تقف عندها مع نفخ، لأنّها تخرج مع التنفّس لا صوت الصدر. وبعض العرب أشدّ نفخًا، كأنّهم الذين يرومون الحركة، فلا بدّ منَ النفخ، لأنّ النَّفَس تسمعه كالنفخ[٤]. ومن الحروف حروف مُشرَبة - مجهورة- لا تسمع بعدها في الوقف شيئًا مما ذكرنا، لأنّها لم تُضغَط ضَغْطَ القاف، ولا تجد منفذًا، كما وجد في الحروف الأربعة. وذلك اللام والنون والميم، وكذلك العين والغين والهمزة، لأنّك لو أردت النفخ من مواضعها لم يكن، كما لا يكون من مواضع اللام والميم، وما ذكرت لك من نحوهما. وهذه المجموعة مجهورة، فيها اللام والميم والنون، وهي متوسطة بين

(٢) انظر: «صوت الصدر بين الهمس والجهر» لأحمد محمد قدور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٨٩)، الجزء الثالث لعام ٢٠١٦. ص٦٨١-٦٩٧.

(٣) الكتاب، ٤/ ١٧٤.

(٤) الكتاب، ٤/ ١٧٥.

الشدة والرخاوة، وكذلك العين – في التصنيف القديم – وفيها الغين، وهي رخوة، وفيها الهمزة، وهي شديدة ومجهورة قديمًا، مهموسة أو لا مجهورة ولا مهموسة حديثًا(٥). وذكر أنّ هذه الحروف التي يُسمَع معها الصوت والنفخة في الوقف لا يكونان فيهنّ في الوصل إذا سَكَنّ(٦).

وزعم بعضهم أنّ الضاد والزاي والذال والظاء منها – أي: من حروف القلقلة – لنتوّها وضغطها في مواضعها، إلا أنّها وإن كانت مُشربة في المخارج غير مضغوطة كضغط الحروف الخمسة التي ذكرناها – أي: حروف القلقلة – لكن يخرج معها عند الوقوف عليها شبه النفخ(٧). ويسمّي أحد الباحثين المحدثين أصوات هذه المجموعة (الضاد والزاي والذال والظاء) بالنفخ، وليس شبه النفخ، كما تقدّم لدى سيبويه، كما يسمّي الحروف المهموسة التي يخرج معها في الوقف نفخ بحروف النفث، أي: بإخراج نفس أكثر مما تقدّم، وبذل جهد أقوى. أما الحروف التي لا تسمع معها في الوقف شيئًا فيدعوها بالحروف البُتر(٨).

(٥) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لغانم قدوري الحمد، ص٢٤١.

(٦) انظر: الكتاب، ٤/ ١٧٥، وسرّ صناعة الإعراب لابن جني، ١/ ٦٣-٦٤، والخصائص لابن جني، ١/ ٥٧-٥٨، والممتع لابن عصفور، ٢/ ٦٧٥-٦٧٦، وشرح الشافية لرضي الدين الأستراباذي، ٣/ ٢٦٣. ويلاحظ أن ابن جني أسقط صفة «المشربة» عن الحروف التي لا تسمع بعدها في الوقف شيئًا. انظر: سر صناعة الإعراب، ١/ ٦٤.

(٧) الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات لعبد البديع النيرباني، ص٧٤، والرأي لابن أبي مريم (ت بعد ٥٦٥هـ) في كتابه: الموضح في وجوه القراءات وعللها، ١/ ١٧٦-١٧٧.

(٨) الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للنيرباني، ص٧٤-٧٥. وانظر: مرشد القارئ إلى تحقيق معالم المقارئ لابن الطحان، ص٣٩، وص٣٤. وانظر للنيرباني: الوقف في العربية على ضوء اللسانيات، ص٥٤-٥٧.

ويُلاحَظ أنّ موضوع القلقلة قديمًا وحديثًا أخذ أكبر اهتمام، على حين أنّ موضوع النفخ لم يحظَ بالكثير من ذلك الاهتمام. ومن هذا النحو جعل ابن الطحان (ت٥٦١هـ) النفخ في أربعة أحرف، وهي الضاد والزاي والظاء والذال، وسمّى النفخ صُويتًا حادثًا عند خروج حرفه لضغطه عن موضعه، ولكنه دون ضغط القلقلة، لكنه يسمع نحو النفخة كالضاد. والنفخ لا يكون إلا في الوقف. وكذلك القلقلة(٩).

وينبّه ابن جني إلى أنّ الصوت الذي يتبع الحروف في الوقف، إنّما هو متمّم للحرف، وموفٍّ له في الوقف، فإذا وصلت ذهب أو كاد. وهذا الصوت إنّما هو بمنزلة الإطباق في الطاء، والتكرير في الراء، والتفشّي في الشين، وقوة الاعتماد الذي في اللام. فكما أنّ سواكن هذه الأحرف إنّما تكال في ميزان العروض الذي هو عيار الحسّ، وحاكم القسمة، والوضع بما تكال به الحروف والسواكن غيرها، فكذلك هي أيضًا سواكن(١٠).

٣- القلقلة عند علماء العربية والتجويد:

مررنا آنفًا بشيء من جهود علماء العربية في موضوع القلقلة، على أنّ المتأخرين لخّصوا هذا الموضوع، ولم يضيفوا إليه جديدًا(١١). أما علماء التجويد فقد اهتموا بالموضوع اهتمامًا واسعًا. وعرّف مكّي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) - وهو من أقدم علماء التجويد - القلقلة بأنّها صوت

(٩) مرشد القارئ لابن الطحان، ص٣٤، ٣٩.

(١٠) الخصائص لابن جني ٢/ ٣٢٨-٣٢٩. وأمثلة ابن جني هنا كلّها من الحروف المهموسة.

(١١) انظر: الممتع لابن عصفور ٢/ ٦٧٥- ٦٧٦، وشرح الشافية للأستراباذي، ٣/ ٢٦٣، وشرح الشافية للخضر اليزدي، ٢/ ١٠٠٤-١٠٠٥.

يشبه النبرة عند الوقف، وإرادة إتمام النطق؛ ورأى أنّ أصل القلقلة للقاف، لأنّه حرف ضُغِطَ عن موضعه، فلا يقدر على الوقوف عليه إلا مع صوت زائد لشدّة ضغطه واستعلائه، ويشبهه في ذلك أخواته المذكورات معه. وهذا الصوت في الوقف عليهن أَبْيَنُ منه في الوصل بهنّ(١٢). وليس في كتب التجويد التالية زيادات مهمّة، إذ إنّ أكثرها يكرّر بعضه بعضًا، وليس هناك سوى إضافات يسيرة(١٣). ولذلك يطول بنا الحديث جدًّا لو رحنا نتتبع كتب التجويد القديمة، وسنكتفي بالوقوف عند المرعشي المتأخر زمنًا (ت١١٥٠هـ)، فقد ضمّ خلاصة لدرس علماء التجويد للقلقلة، مع آراءٍ فذّة في تفسيرها، وألمّ المرعشي بأهمّ المسائل التي تُدرس في موضوع القلقلة. فالقلقلة ما صرّح به أبو شامة نقلًا عن مكي: صوت زائد حدث في المخرج بعد ضغط المخرج وحصول الحرف فيه بذلك الضغط. أقول: - الكلام للمرعشي - وذلك الصوت الزائد يحدث بفتح المخرج بتصويت، فحصل تحريك مخرج الحرف وتحريك صوته. أما المخرج فقد تحرّك بسبب انفكاك دفعيّ بعد التصاق محكم. وأما الصوت فقد تبدّل في السمع، وذلك ظاهر. فذلك تعريف القلقلة بتحريك الصوت أو بتحريك المخرج. وهذا تفسير فذّ لآلية إخراج الصُّوَيت عند قلقلة الأحرف الخمسة التي نصّوا عليها. ويشترط عند الجمهور في إطلاق اسم القلقلة على ذلك الصوت الزائد كونه جهريًّا بسبب أنّه حصل بفكّ المخرج دفعة بعد لصقه لصقًا

(١٢) الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي بن أبي طالب القيسي، ص١٠٠.

(١٣) انظر: التمهيد في معرفة التجويد للهمذاني العطار، ص٢٨١، والدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية لزكريا الأنصاري، ص٥٣، ومرشد القارئ إلى معالم المقارئ لابن الطحان، ص٣٨-٣٩، والنشر في القراءات العشر لابن الجزري، ١/ ١٦٢.

محكمًا. ولذلك - كما يقول - خصّوا القلقلة بحروف اجتمع فيها الشدّة والجهر؛ فالشدّة تحصر صوت الحرف لشدّة ضغطه في المخرج، والجهر يمنع جَرْيَ النفس عند انفتاح المخرج، فيلتصق المخرج التصاقًا مُحكمًا، فيقوى الصوت الحادث عند انفتاح المخرج دفعة(١٤). ويستند هذا إلى أنّ الحروف الخمسة شديدة لدى القدامى، كما أنّها مجهورة لديهم أيضًا.

ويفسّر المرعشي عدم عدّ حرفَيِ الكاف والتاء من حروف القلقلة، مع أنّ فيهما صوتًا زائدًا حدث عند انفتاح مخرجيهما، بأنّهما شديدان أيضًا؛ لكنّ ذلك الصوت (الشديد) فيهما يلابس جَرْيَ نفس، فهو صوت همس ضعيف. ولذا عُدّا شديدين مهموسين. فلو لم يلابس ذلك الصوت فيهما بجَرْيِ نفس لكان قلقلة، ولكان التاء دالًا(١٥). وعدّ المبرّد (ت٢٨٥هـ) الكاف من حروف القلقلة. أقول: - الكلام للمرعشي - فكأنّه لم يشترط قوة الصوت الزائد، وإنْ شرَطَ انحصار صوت الحرف قبله. لكن يلزمه حينئذ أن يعدّ منها التاء أيضًا(١٦).

وينصّ المرعشي على أنّ حروف القلقلة لا تنفكّ عن القلقلة عند تحرّكها، وإن لم تكنِ القلقلة عند تحرّكها ظاهرة، كما أنّ حرفَيِ الغنة، وهما النون والميم لا يخلوان عنِ الغنّة عند تحرّكهما، وإن لم تظهر. ويفسّر إبعاد الهمزة عن القلقلة، وإن اجتمع فيها الشدة والجهر - كما لدى القدامى - بأنّ الهمزة كالتهوّع وكالسعلة، فجَرَتْ عادة العلماء بإخراجها بلطافة ورفق

(١٤) جهد المقل للمرعشي، ص١٤٨.

(١٥) المصدر السابق، ص١٤٩.

(١٦) المصدر السابق، الموضع نفسه، والدراسات الصوتية عند علماء التجويد للحمد، ص:٣٠٤، وورد كلام المبرّد في المقتضب،١/ ١٩٦.

وعدم تكلّف في ضغط مخرجها؛ لئلا يظهر صوت يشبه التهوّع والسعلة. وكذلك حذّر من قلقلة الفاء واللام[١٧].

وينقل عنِ الجاربردي - أحد شرّاح الشافية - أنّ إظهار القلقلة في الحرف الساكن يشبه تحريكه. ويقف على فكرة أخرى هي عدم القلقلة؛ فانتفاء القلقلة إما بانتفاء صوت المخرج بالكليّة، وإما بانتفاء شدّة صوت انفتاحه بأن يكون ذلك الصوت مقرونًا بنفس جارٍ، كما في التاء والكاف. والقلقلة لازمة لحروف (قطب جد)، وإحداثها في غيرها لحن[١٨].

ولم يذكرِ المرعشي اختلاف علماء التجويد في حصول القلقلة عند الوقف وعند الوصل؛ فلعلماء التجويد مذهبان في ذلك، فبعضهم يرى أنها لا تكون إلا عند الوقف، وهو الذي يُفهَم من كلام علماء العربية الأوائل؛ وذهب أكثرهم إلى أنّه لا يشترط لحصول القلقلة سوى سكون الحروف المذكورة، إلا أنّ ذلك الصوت في الوقف عليهنّ أَبْيَن منه في الوصل بهن. وذكر ابن الجزري (ت٨٣٣هـ) في كتابه «النشر» ذينك المذهبين، وهو يرجّح المذهب الثاني[١٩].

وورد في بعض كتب التجويد الحديثة التي تسير على طريق القدامى تقسيم للقلقلة يجعلها صغرى إذا سكنت وسط الكلمة، وكبرى إذا سكنت آخر الكلمة[٢٠]. ومنهم من جعل أعلاها الحرف المشدّد الموقوف عليه، ثم

(١٧) جهد المقل للمرعشي، ص١٥٠.

(١٨) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(١٩) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد للحمد، ص٣٠٧-٣٠٨ ونصّ ابن الجزري في النشر ١/ ١٦٢.

(٢٠) انظر: كفاية المريد من أحكام التجويد لنجيب خياطة، ص٩٧، وهداية المستفيد في أحكام التجويد للشيخ محمد المحمود المشهور بأبي ريمة، ص٣٤.

الساكن في الوقف، ثم الساكن وصلًا، ثم المتحرّك[٢١]. وجاء في أحد البحوث أنّ كيفية أداء القلقلة تشبه الفتح مطلقًا، أو أنّها تابعة لما قبلها، أو أنّها تابعة لما بعدها، أو أنّ لها صوتًا مستقلًّا[٢٢].

وهكذا يتبيّن من هذه الخلاصة أنّ القدامى ومَن تبعهم مِن بعض المحدثين ألمّوا بموضوع القلقلة إلمامًا يكاد يكون تامًّا، على أنّ المجال بقي متاحًا للتفسير والتصحيح لدى عدد من الدارسين المحدثين الذين اعتمدوا العلوم الحديثة، ولا سيّما المخبرية منها.

٣- القلقلة لدى المحدثين:

اهتمّ بعض الدارسين بموضوع القلقلة، وفحص بعضهم الموضوع فحصًا فيزيائيًّا. وكان إبراهيم أنيس عرض في درج الحديث عن المخارج إلى قلقلة الباء، فقال: إنّ القدامى «أضافوا إليه صوتَ لينٍ قصير جدًّا يشبه الكسرة، وسمَّوا تلك الظاهرة بالقلقلة حرصًا منهم على إظهار كلّ ما في هذا الصوت من جهر»[٢٣]. وذكر محمود السعران أنّ نحاة العرب وضعوا الأصوات العربية الانفجارية (وقفية- انفجارية) في طبقة واحدة سمَّوها حروف القلقلة، وقد أدركوا أنّ هذه المجموعة شديدة (انفجارية) ومجهورة، ورأوا أنّها لما كانت كذلك كان الهواء (المجرى الهوائي) محبوسًا حبسًا تامًّا، وكذلك النَّفَسُ ممنوع أن يجري فيها، لأنّها مجهورة. ونتيجة لذلك يتبعها «صوت» أو «صُويت» أو

(٢١) انظر: البرهان في تجويد القرآن لمحمد الصادق قمحاوي، ص١٧، وبحث في القلقلة أعدَّته عزّة بنت عبد الرحيم آل سليمان ص ٩-١٤، ومسائل في الرسم والنطق لغانم قدوري الحمد، ص٧٠.

(٢٢) بحث في القلقلة لعزّة بنت عبد الرحيم آل سليمان، ص٩-١٠.

(٢٣) الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس، ص٤٥.

«نبرة»، فتنتقل منَ السكون إلى «شبه الحركة». ورأى السعران أنّ هذا الصوت ليس نَفَسًا، أي: ليس مهموسًا. ولذلك قرّر أنّ الصوت الإضافيَّ في حالة حروف القلقلة يشبه الحركة، أي: الصائت القصير. ومن البديهيات –كما يقول– أنّ الصوائت مجهورة. والأرجح لديه أنّ هذا الصوت الإضافي «صوت صائت مركزي ضعيف»[٢٤]. وكان تمام حسّان في كتابه «مناهج البحث في اللغة» وصف صوت القلقلة بأنّه من منطقة الأصوات المركزية معلّقًا على مقياس الصوائت لدانيال جونز من دون أن يذكره[٢٥]. أما الصوت المركزي فهو من توصيف جونز الذي اهتدى إلى مقياس للصوائت العالمية بالاستعانة بطبيب اسمه جورج عام ١٩١٧م. ووجد جونز أنّ هناك حركات غامضة الصفة نوعًا ما، وغير واضحة الحدود نسبيًّا، والمثال النموذجي لها ما يرمز له كتابة بالرمز (∂)، وهو صائت مركزي ينتج بارتفاع أو انخفاض مركز اللسان[٢٦]. وذكر مالمبرج (Malmberg) أنّه يرد في بعض اللغات كالإنجليزية والسويدية والنرويجية حركات مركزية، أو وسطية، أو مزجية تصدر نتيجة التقاء ظهر اللسان بمنتصف القوس الحنكي عند نقطة اتصال الحنك الصلب بالحنك الرخو، وجَرْسُها من ثَمّ وسطٌ بين جرس الحركات الحنكية والحركات الطبقية[٢٧].

وعرض كمال بشر لموضوع القلقلة، ونفى عنها أن تكون حروفها مجهورة شرطًا لتحقّقها. بل إنّه يذهب إلى أنّ القلقلة تقع في الحروف الشديدة مجهورها ومهموسها. «وهذا الذي نقول ينطبق على كلّ الأصوات

(٢٤) علم اللغة لمحمود السعران، ص١٦٠-١٦٢.
(٢٥) مناهج البحث في اللغة لتمام حسان، ص١٣٧.
(٢٦) انظر: الأصوات ووظائفها لمحمد منصف القماطي، ص٩٤.
(٢٧) الصوتيات لمالمبرج، ص٧٨.

الشديدة مجهورها ومهموسها على السواء، لأنّ المهموسة الشديدة في حاجة إلى نبرة، أو تحريك طفيف لإكمال نطقها، شأنها في ذلك شأن الشديدة المجهورة بلا أدنى فرق. وقد فطن بعض الثقات منهم إلى هذا الملمَح الذي أوردنا، فسيبويه يضمّ التاء[٢٨]، والمبرّد يضمّ الكاف، وآخرون يذكرون الهمزة صوتًا من أصوات القلقلة»[٢٩]. وواضح أنّ كمال بشر يخالف جمهور القدامى من دون دليل. وقد مرّ بنا إجماعهم على إخراج الكاف والتاء والهمزة من حروف القلقلة. ورأى بشر أنّ «القلقلة لا تعدو أن تكون خاصة صوتية يؤتى بها لإتمام النطق بالصوت الشديد (الوقفة)، ولا علاقة لهذا الإتمام بالجهر بحال، كما تقدم. والقلقلة بهذا المعنى تقابل مصطلح الانفجار في التعبير الحديث. فالأصوات الشديدة وقفات، وقلقلتها تعني انفجارها، فهي إذن وقفات انفجارية»[٣٠]. ويقرّر بشر «أنّ القلقلة عنصر أو مكوّن من مكوّنات نطق الأصوات التي حكم عليها بالقلقلة، وهي الأصوات الشديدة، أيِ: الوقفات الانفجارية. وذلك أنّ هذه الأصوات جميعًا يبدأ نطقها بوقوف الهواء وقوفًا تامًّا عند مخارجها، ولا بدّ له من نفاذ ليتمّ نطق الصوت كاملًا. هذا النفاذ يأتي عن طريق الانفجار السريع، أو ما عبّر عنه علماء العربية بالقلقلة التي تُعَدّ بهذا الوصف جزءًا لا يتجزأ من عملية النطق بالأصوات الشديدة»[٣١]. ويعني هذا الكلام أنّ عدم قلقلة هذه الأحرف يتمّ بإنقاص نطقها، وهو ليس عليه دليل، وسنرى لاحقًا ردًّا على

(٢٨) لم يرد ذلك في كتاب سيبويه كما نعلم. وذكر ابن الجزري ذلك، النشر،١/ ١٦١.
(٢٩) الأصوات لكمال بشر، ص٣٩٠-٣٩١.
(٣٠) المرجع السابق، ص٣٩١.
(٣١) المرجع نفسه، ص٣٩٣.

هذا الرأي. ويبدو أنّ شرط الجهر في هذه الحروف ليس مطّردًا، إذ تُقلقَل الآن في قراءة القرآن القاف والطاء، وهما الآن مهموستان، وليستا مجهورتين كما رآهما القدامى. ويدلّ ذلك على تخلّف أحد شرطَيِ القلقلة، وهو الجهر[٣٢]. على أنّ استبعاد القدامى للتاء والكاف والهمزة، وهي حروف شديدة باتفاق القدامى والمحدثين ما يزال محتاجًا إلى تفسير مقبول في ضوء رفض القدامى قلقلة هذه الأحرف مع كونها شديدة.

وذهب غانم قدوري الحمد مذهبًا مشابهًا لبشر في تفسير القلقلة، فهو يرى أنّ «ظاهرة القلقلة تترتّب على طبيعة إنتاج تلك الأصوات التي تتطلّب حبس النفس في المخرج لحظةً ثم إطلاقه فيندفع النَّفَس حينئذ بقوة بشكل يشبه النبرة. ويحدث ذلك مع الأصوات الشديدة أو الانفجارية، ولا يتأتى النطق بمثل هذه الحروف نطقًا كاملًا ما لم يتبعها ذلك الصُّوَيت الذي شبّهه بعض الدارسين بالحركة المختلسة»[٣٣].

ونقل الحمد من نتائج دراسة حديثة لصويت القلقلة[٣٤] مراتب القلقلة الزمنية على هذا النحو:

١) القيمة الزمنية للصوت المقلقل متطرفًا موقوفًا عليه بالسكون كانت (٠.٢٤) من الثانية.

---

(٣٢) انظر: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لغانم قدوري الحمد، ص٣٠٥. وكذلك يتخلف شرط الشدة في الجيم، فهي الآن مزجية (مركبة) من الشدة والرخاوة. انظر: الأصوات في رواية حفص عن عاصم لأحمد مصطفى أبو الخير، ص٥٠.

(٣٣) مسائل في الرسم والنطق للحمد، ص٩٦.

(٣٤) عنوان الدراسة «القيمة الكمية والزمنية لصويت القلقلة في الأداء القرآني» للدكتور يحيى بن علي بن يحيى المباركي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (٢٨) السنة ١٤١٩هـ، (ص١٧٢-٢٥٦)، ولم يُتَح لي الاطلاع عليها.

٢) بلغت القيمة الزمنية عندما ورد الصوت المقلقل في وصل الكلام نحوًا من (٠.١٢) من الثانية.

٣) بلغت القيمة الزمنية عندما ورد الصوت المقلقل متحركًا في الوصل نحوًا من (٠.٠٦٢) من الثانية.

وأثبتت الدراسة أنّ قلقلة الصوت المشدّد أقوى رتبة في الوقف وأكثر كمية، لكنها ليست أطول زمنًا من نظائرها التي اشتملت على صوت مفرد من أصوات القلقلة[٣٥]. وتؤيد هذه الدراسة ما انتهى إليه علماء التجويد المتأخرون من بيان مراتب القلقلة. أما ما يتصل بقلقلة الحرف المشدّد فسبب تقديمه لديهم أنّ التضعيف بما فيه من كمية زائدة يوحي بامتداد زمن القلقلة، وإن لم يكن ذلك دقيقًا.

وذهب سمير ستيتية في دراسة فيزيائية مخبرية إلى عدد من النتائج المهمّة. من ذلك تأكيده «أنّ الجهر لا يشترط في إنتاج أصوات القلقلة. أما كون الأصوات الخمسة (قطب جد) في العربية مجهورة (على اعتبار أنّ القاف والطاء كانا مجهورين في النطق العربي القديم) فمن المؤكد أنّ الجهر ليس هو السبب في إحداث القلقلة بدليل أنّ القاف والطاء في العربية الفصيحة المعاصرة التي يقرأ بها القرآن الكريم مهموسان لا مجهوران، وإجماع القراء المعاصرين منعقد على قلقلتهما في الأداء»[٣٦]. وقد رأينا مثل ذلك لدى كمال بشر فيما تقدّم. ويؤيد ستيتية قلقلة المتحرّك، وإن كانت

(٣٥) مسائل في الرسم والنطق للحمد، ص٧١. ومقياس الزمن هو ملي ثانية، أي ١/ ١٠٠٠ جزء من الثانية.

(٣٦) حروف القلقلة دراسة فيزيائية مخبرية، لسمير شريف ستيتية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد العاشر، رجب ١٤٣٤هـ- مايو ٢٠١٣م، ص٢٠٥.

القلقلة في حال السكون تكشف للسامع عن طابعها ذي السمت الحنجوري أكثر مما تكشف عنه، وهي متحركة[٣٧].

ويرى ستيتية – خلافًا لبشر – أنّه من الخطأ الواضح أن تفسّر القلقلة على أنّها آخر مرحلة من مراحل إنتاج الصوت الوقفيّ، أي: مرحلة إرسال الهواء المحتبس خلف موضع النطق، ذلك الإرسال الذي يحدث معه انفجار مسموع. وهذه المرحلة موجودة في الأصوات الوقفية كلّها مقلقلة وغير مقلقلة، بل إنّها تكون في الصوت الواحد عندما ننطقه مقلقلًا وغير مقلقل. ولو ذهبنا ذلك المذهب لكان كلّ صوت وقفي مقلقلًا بالضرورة، وليس الأمر كذلك بكلّ تأكيد[٣٨]. ويضيف إلى ذلك أنّ القلقلة هي المميّز الظاهر بين وقفيٍّ مقلقل، وآخر غير مقلقل.. فإنّه من الممكن نطق كلّ واحد من مجموعة (قطب جد) غيرَ مقلقل، فينطق ويسمع كسائر الأصوات الوقفية غير المقلقلة، ويمكن أن ننطقه مقلقلًا. والكثيرون منا الآن ينطقون هذه الأصوات غير مقلقلة، إلا في القرآن التزامًا بأحكام التلاوة[٣٩].

وذكر ستيتية أنّ القلقلة تنتج من طريقة نطق الأصوات الحنجورية الضغطية (glotalic pressure)، وتتكون من إغلاق فتحة المزمار إغلاقًا محكمًا، وخفوق الحنجرة إلى أعلى، وإحداث ضغطين متزامنين: أحدهما من منطقة الحنجرة، والآخر في موضع النطق، وهما بمنزلة الركن الأكبر في إنتاج أصوات القلقلة، وتحرير الضغط الموجود في الحنجرة بحيث يجري الهواء متوترًا من الحنجرة إلى موضع نطق الصوت، فيحدث هذا الذي

(٣٧) المرجع السابق، ص٢٠٥.
(٣٨) المرجع نفسه، ص٢٠٢.
(٣٩) المرجع نفسه، ص٢٠٢.

نسمعه، ونسمّيه قلقلة. وبغير هذه الطريقة في النطق لا يكون الصوت حنجوريًّا، ولا يظهر فيه ما نسميه قلقلة، فيصبح كالأصوات التي تدعى: الأصوات الرئوية الضغطية (pulmonic pressure)، وعامة أصوات العربية منها. فهناك نطقان مختلفان لهذه المجموعة: أحدهما وقفيّ مقلقل، والآخر وقفيّ غير مقلقل(٤٠).

ومن النتائج المهمة لدراسة ستيتية أنّ زمن تردد هذه الأصوات مقلقلة أقلّ من زمنها غير مقلقلة. ويتراوح الفرق بين زمن المقلقل وغيره بين ثلثي الزمن وثلاثة أرباعه، وبما يزيد على زمن تردُّده مقلقلًا بخمسة أضعاف. وهذا يعني أن زمن تردّد هذه الأصوات وهي غير مقلقلة يزيد على زمن تردّدها مقلقلة من ثلاثة إلى خمسة أضعاف. ويدلّ هذا على اقتصاد لغوي يتناسب مع أريحية الأداء وتوفير الجهد؛ فزمن التردُّد في غير المقلقل أطول منه في المقلقل. وكان من شأن القلقلة أن تخفّف هذا العبء في اللسان العربي(٤١).

أما من جهة الطاقة فثمة انخفاض في معدل الطاقة للأصوات الأمامية الثلاثة (الجيم والدال والباء) حين تكون مقلقلة، وهذا ضرب من ضروب تخفيفها، إلى جانب كون ذلك إمعانًا في إبرازها في النطق على نحو أوضح مما هي عليه لو لم تكن مقلقلة. أما القاف والطاء فوضعهما مختلف عما سبق، إذ زادت طاقتهما مقلقلتين عليها، وهما غير مقلقلين. على حين أنّ توزيع طاقة هذين الصوتين في القناة الصوتية عندما يكونان مقلقلين يكون منتظمًا، وانتظام توزيع الطاقة عند القلقلة يشعر المتكلم بنسقية العملية

(٤٠) حروف القلقلة: دراسة فيزيائية، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٤١) المرجع السابق، ص٢٠٩-٢١٠.

النطقية، فيألف القلقلة، ويميل إليها، ويجري بها منطقه في أريحية وسهولة[٤٢]. وليس لدى ستيتية تفسير لذلك. وربما كان وراء زيادة الطاقة في نطق القاف والطاء مقلقلين أنهما مستعليان، وأحدهما - وهو القاف - قريب من الحلق، والآخر -الطاء- مطبق مع استعلائه. ولهذا كلّه لجأ العرب إلى قلقلة هذين الصوتين على الرغم من زيادة طاقتهما، فكأنّهم أحسوا بذكائهم أنّ في القلقلة عددًا من المزايا النطقية التي جعلتهم يغضون الطرف عن زيادة الطاقة بنطقهما مقلقلين. والظاهر أنّ إحساسهم موافق لما كشف عنه قياس هذه الأصوات في جهاز (csl)[٤٣]. أقول: هذا متسق مع القيمة التفخيمية لهذين الحرفين، فصار التفخيم في كونه انحصارَ الصوت بين اللسان والحنك نظيرَ الاستعلاء والإطباق[٤٤].

ويظهر من جهة الضغط أنّ استقراء القيم الرّقْمية لقياس ضغط الأصوات الخمسة يدلّ على أنّ ضغط أربعة من هذه الأصوات يزداد عندما تكون غير مقلقلة، وهي الباء والقاف والدال والطاء؛ فالقلقلة تؤدي إلى تخفيف الضغط في موضع النطق بالقياس إلى نطقه غير مقلقل، وبالقلقلة يحدث ضغط في منطقة الحنجرة، فيخفّ الضغط الواقع على موضع النطق. وهذا لا ينطبق على الجيم مقلقلًا، والسبب في ذلك هو أنّ الجيم ليست شديدة، بل مركبة، والتركيب هو الذي يؤدي إلى زيادة الضغط[٤٥].

---

(٤٢) المرجع السابق، ص٢١٢-٢١٣.

(٤٣) المرجع السابق، ص٢١٤.

(٤٤) الدراسات الصوتية للحمد، ص٢٩٣، والعبارة لعبد الوهاب القرطبي من كتابه (الموضح).

(٤٥) حروف القلقلة لستيتية، ص٢٢٥.

والنتيجة أنّ قلقلة هذه الأحرف تؤدي إلى توفير في زمن التردّد، وهو ما يساعد على السرعة والطلاقة في الحديث، إضافة إلى توفير في الجهد النطقيّ؛ وأنّ قلقلة هذه الأحرف تؤدي كذلك إلى توزيع طاقتها توزيعًا منتظمًا يساعد على الإحساس بأريحية النطق؛ وأنّ نهاية المرحلة الأخيرة من نطق مجموعة (قطب جد) إذا لم تكن مقلقلة لا تكون على درجة كافية من الوضوح السمعي(٤٦).

وهكذا نجد تكامل الدرسين القديم والحديث في بحث القلقلة. فالقدامى مع أنّهم بذلوا جهدًا كبيرًا، ووصفوا وقائع صوتية بالقدر الذي توفّر لهم من وسيلة تركوا أشياء تحتاج إلى تفسير أو توجيه حديث؛ لكنّ جوهر المسألة بقي كما تركه القدامى. ورأينا أنّ أصحّ ما يمكن أن يوصف به صوت القلقلة أنّه (نبرة) يمكن تصنيفها في الصوائت المركزية وفق مقياس جونز للصوائت. على أنّه في ضوء استبعاد القدامى للكاف والتاء والهمزة عن القلقلة، لكونها مهموسة؛ يبقى تفسير عدم قلقلتها بأنّه مشكل؛ فهي شديدة كما لدى القدامى والمحدثين على حدّ سواء. فإذا كان الهمس ليس مانعًا من قلقلتها، كما رأى المحدثون، فيجب البحث عن سبب مقنع لعدم قلقلتها. ولا يعتدّ في هذا المجال بكلام كمال بشر، لأنّه رأي لا يستند إلى وقائع صحيحة، أو تجارب مؤكدة. وربما كان تفسيرهم لاستبعاد الهمزة من حروف القلقلة مقبولًا في ضوء كونها –كما قال سيبويه– نبرة في الصدر تخرج باجتهاد(٤٧)، لأنّها شديدة، وموضع حبسها الحنجرة. فإذا حقّقت في

(٤٦) المرجع السابق، ص٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٤.

(٤٧) الكتاب لسيبويه، ٣/ ٥٤٨.

النطق وقلقلت زاد الضغط وزادت الشدة والكلفة على الناطق. والهمزة مجهورة لدى القدامى مع ذلك. والأمل معقود على دراسات تالية يقوم بها من شغفته العربية وعلومها حبًّا من الأجيال الصاعدة، تستكمل فيها مسائل الدرس الصوتي الذي مازال بحاجة إلى اعتناء كبير. والله الموفق للصواب.

* * *

المصادر والمراجع

أ- الكتب:

- الأصوات لكمال بشر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- الأصوات في رواية حفص عن عاصم لأحمد مصطفى أبو الخير، الدار الفنية، القاهرة، ط. أولى، ١٩٨٩م.
- الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. رابعة ١٩٧١م.
- الأصوات ووظائفها لمحمد منصف القماطي، دار الوليد، طرابلس الغرب، ط. ثالثة، ٢٠١٠م.
- البرهان في تجويد القرآن لمحمد الصادق قمحاوي، المكتبة الثقافية، بيروت ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- التمهيد في معرفة التجويد للهمذاني العطار، تحقيق غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان ط. أولى ٢٠٠٠م.
- جهد المقل للمرعشي الملقب بساجقلي زاده، دراسة وتحقيق سالم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، (د.ت).

- الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات لعبد البديع النيرباني، دار الغوثاني، دمشق، ط. أولى ٢٠٠٦م.
- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط. ثانية (د.ت).
- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لغانم قدوري الحمد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد ١٩٨٦م.
- الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد لزكريا الأنصاري، تحقيق نسيب نشاوي، دار المكتبي، دمشق، ط. أولى ١٩٩٥م.
- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق أحمد حسن فرحات، دار المعارف، دمشق، ط. أولى ١٩٧٣م.
- سر صناعة الإعراب لابن جني، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط. أولى ١٩٨٥م.
- شرح شافية ابن الحاجب للأستراباذي، مع شرح شواهده لعبدالقادر البغدادي، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٣٥٦-١٣٥٨هـ.
- شرح شافية ابن الحاجب في علمي التصريف والخط لليزدي، دراسة وتحقيق حسن أحمد العثمان، مؤسسة الريان، بيروت ط. أولى ٢٠٠٨م.
- الصوتيات لبرتيل مالمبرج، ترجمة محمد حلمي هليّل، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٤م.
- علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي لمحمود السعران، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط. أولى ١٩٦٢م.

- الكتاب لسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- الكتاب الموضح في وجوه القراءات وعللها للإمام نصر بن علي بن محمد المعروف بابن أبي مريم، المتوفى بعد سنة ٥٦٥ للهجرة، تحقيق عمر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة، ط. أولى، ١٩٩٣م.
- كفاية المريد من أحكام التجويد لمحمد نجيب خياطة، حلب، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- مرشد القارئ إلى معالم المقارئ لابن الطحان السماتي، تحقيق حاتم صالح الضامن، دار البشير، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط. أولى، ١٩٩٩م.
- مسائل في الرسم والنطق لغانم قدوري الحمد، دار الغوثاني، دمشق، ط. أولى ٢٠١٢م.
- المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- الممتع في التصريف لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق فخر الدين قباوة، المكتبة العربية بحلب، ١٩٧٠م.
- مناهج البحث في اللغة لتمام حسان، دار الثقافة بالدار البيضاء (المغرب) ١٩٧٩م.
- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، قدم له محمد علي الضباع، وخرج آياته زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ثالثة، ٢٠٠٦م.
- هداية المستفيد في أحكام التجويد للشيخ محمد محمود المشهور بأبي

ريمة، صحّحه وراجعه وضبطه أحمد محمد شاكر، دار الكتب السلفية بالقاهرة، ط. ثانية، ١٤٠٧هـ.

- الوقف في العربية على ضوء اللسانيات لعبد البديع النيرباني، دار الغوثاني، دمشق، ط. أولى ٢٠٠٨م.

ب- البحوث:

- «بحث في القلقلة» لعزّة بنت عبد الرحيم آل سليمان، اعتنى بنشره محمد جلال القصاص (زوجها) (بحث من الشابكة).
- «حروف القلقلة، دراسة فيزيائية مخبرية» لسمير شريف ستيتية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد العاشر، رجب ١٤٣٤هـ- مايو ٢٠١٣م.
- «صوت الصدر بين الهمس والجهر» لأحمد محمد قدور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٨٩) الجزء الثالث ٢٠١٦م.
- «القيمة الكمية والزمنية لصويت القلقلة في الأداء القرآني» ليحيى بن علي بن يحيى المباركي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (٢٨) السنة ١٤١٩هـ.

* * *

تجليات الحداثة في شعر أبي تمام

أ. د. حمود يونس(*)

يُعَدُّ أبو تمام حبيبُ بن أوسٍ الطائيُّ (٢٣١هـ) واحدًا من أبرز الشعراء المجدّدين في العصر العباسي، ومن أكثر الشعراء الذين تناولهم النقاد والعلماء والرواة بالنقد والدرس والبحث، فقد حظي شعره بدراسات كثيرة قلَّ أن حظي بها شعر شاعر آخر، وأُلّفت حول شعره مؤلّفات كثيرة، ودارت حوله خصومات مختلفة، وانقسم دارسو شعره إلى **فريقين**: **أولهما** يراه شاعرًا متميزًا، تفوّق على شعراء عصره، وأتى في شعره بمعانٍ جديدة، وأساليبَ مستحدثةٍ، وصور فنية لم يألفها الشعراء قبله، وغير ذلك من جديده ومستحدثاته؛ مما لم تعرفه أشعار السابقين، ولم تألفه طرائقهم، وتعرفه أساليبهم؛ وثانيهما فريق يُنكر شعره جملة وتفصيلًا، ويرى أنه لا يستحق أن يكون شعرًا، لأنه خرج فيه على عمود الشعر عند العرب، وخالف طرائق العرب المعهودة في نظم الشعر.

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف حول الشاعر وحول شعره، فإنه لا

(*) أستاذ النقد القديم في قسم اللغة العربية – جامعة دمشق.

ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ١١/ ٢/ ٢٠٢٥م.

يمكن أن يُنكِر أحدٌ أثرَهُ الواضح في الحركة الشعرية في العصر العباسي وما تلاه من عصور أدبية إلى يومنا هذا، ولا يستطيع دارس لا في القديم ولا في الحديث أن ينكر التجديد الذي أحدثه في شعره، وجملة التغييرات التي نجدها في قصيدته التي طالت بنيةَ القصيدة ولغتها وأسلوبها ونحو ذلك، مما كان له أَثرٌ واضح في تطور الحركة الشعرية عمومًا، سواءٌ أكان مع هذا التجديد في شكله ومضمونه، أم كان رافضًا له.

والحداثة في شعر أبي تمام متنوعة الملامح، غزيرة الموضوعات، متعددة الاتجاهات، ومن هنا ليس في الإمكان أن يُغطّيَ بحث موجز ومختصر كهذا البحث، آفاق التجديد عند أبي تمام، ويَستوفيَ ملامح هذا التجديد وأشكاله المختلفة، ولهذا السبب كان لابد من الاختيار، ولا مناص من الانتقاء، ومن ثَمَّ الوقوف على بعض ملامح الحداثة في شعره، لا عليها كلها، ومن هنا فقد آثرت الحديث عن ثلاثة عناوين، لعلها تشكل الموضوعات الأبرز في الحداثة الشعرية في شعر الرجل، بعد أن أقف على مفهوم الحداثة وتعريفها لغة واصطلاحًا، وهي: **الإغراب في المعنى، والإسراف في استخدام البديع، والتجديد في بنية الاستعارة.**

أولًا – مفهوم الحداثة:

الحداثة مفهوم نسبيّ يختلف من زمن إلى زمن، ويتباين من عصر إلى عصر، وهو مفهوم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالزمن من جهة، وبشكل الأدب ومضمونه من جهة أخرى. وانطلاقًا من هذا المفهوم يمكننا أن نرصد ملامح الحداثة في أشعار الشعراء، وكتابات الكتّاب، ونتاجات الأدباء، ومن إليهم ممّن تتضح لديهم ملامح الحداثة في إبداعاتهم، وتتجلى صور التجديد في

نتاجاتهم، بغض النظر عن الزمن الذي ينتمون إليه، أو العصر الـذي يعيشـون فيه. والحداثة بهذا المفهوم أيضًا لا تقتصر على ما كُتب أو أُلّف أو دُوِّن فيما يُعرف بالعصر الحديث، ضمن تسلسل العصور الأدبية المعروفة، وإنما هـي في كل العصور قديمها وحديثها، ففي كل عصر أدبي يمكن أن نقع علـى مـا هو (كلاسيكي) تقليدي، يحافظ فيه منتجوه علـى تقاليـد العصـر الأدبيـة، أو الموروث السابق لذلك العصر، فيترسَّمون خطاه، ويتّبعون طرائقه، ويقتفـون مذاهبه، ويحافظون على أشكاله، ويلتزمون أساليبه، فلا يخرجون عليها، ولا يغادرونها إلى غيرهـا، وفـي مقابـل هـؤلاء نجـد فريقًـا آخـر خـرج رجالاتـه وأعلامه علـى المـوروث السـابق، وتمـرّدوا علـى أشـكاله، وبـاينوا أسـاليبه وطرائقه، واستحدثوا أشياءَ جديدة لم يكن للسابقين عهد بها من قبل.

ولست أريد أن يُفهم من هذا الكلام، ولا ينبغي أن يُفهم منه، أن الحداثة منبَتَّةٌ عن القديم، ومنقطعة عن الموروث السـابق انقطاعًـا كـاملًا، لا، فلـيس هذا ما أريده، وليس هذا هو واقـع الحـال فـي أدبنـا شـعره ونثـره منـذ أقـدم العصور حتى يومنا هذا، وإلى يوم يبعثون؛ فالأدب فـي كـل عصـر وأوان، لا يمكن أن يكون منفصلًا انفصالًا تامًّا عن المراحل التي سبقته، بل هـو حلقـة في سلسلة حلقات، تمتد مـن جـذور الماضـي، وصـولًا إلـى تأسـيس رؤيـة جديدة في الحاضر، ومن ثَمّ تتجاوز إلى بنـاء أفـق حـديث يتطلـع نحـو بنـاء المستقبل بروح جديدة، وعقلية منفتحة، تتجاوز سلبيات القديم، وتطور بُنـاه الفكرية والثقافية واللغوية، فالأديب يفيد من تجارب سابقيه، ثم يضيف إليها ما تحصّل له وما أفاده، مؤسسًا بذلك لمن سيأتي بعده؛ ولكن الذي يختلـف بين أديب وآخر هو مقدار ما يمكن أن نسمّيَه بالأصـالة والتجديـد عنـد هـذا

الأديب أو ذاك، فثمة أديب يكون وفيًّا لطرائق القدماء، محافظًا عليها، فلا يبرحها إلى طرائق جديدة، وأنماط حديثة، وثمة أديب آخر نجده يطمع في التجديد، ويسعى إليه بكل ما أوتي من موهبة، وبكل ما أعطي من طاقة، فيجمع في نتاجه بين أصول قديمة، وأساليبَ حديثة.

وقد ذهب أدونيس إلى قريب من هذا عندما رأى أن الحداثة لا تعني تجاوز الماضي بكلّيّتِه، بل تعني «تجاوزًا لأشكاله ومواقفه ومفهوماته وقيمه التي نشأت كتعبير تاريخي عن الحالات والأوضاع التاريخية والإنسانية الماضية، والتي يتوجّب اليوم أن يزول فعلها لزوال الظروف التي كانت سببًا في نشوئها»[(١)].

ونسبية الزمن تعني أنه لا يوجد قديم مطلقًا، أو محدث أبدًا، فالقديم كان في زمنه حديثًا، والحديث سيغدو بعد زمن قديمًا، وهذا ما أكَّده ابن قتيبة في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» عندما تحدث عن رأيه في قضية الخصومة بين القدماء والمحدثين، مبينًا أنه لا يمكن الاعتماد على مقياس الزمن وحده لتقييم الأدب، لأن الزمن متغير ونسبي، ولا بد من وجود مقاييسَ أخرى أكثرُ دقة، وأكثر موضوعية، ومن هنا رأى أن الجودة مثلًا لا تقتصر على الشعر القديم فقط، والرداءة لا تقتصر على الشعر المحدث فقط، بل الجودة والرداءة كلتاهما سمتان من سمات الشعر القديم والمحدث معًا، ففي الشعر القديم ما هو جيد ورديء، وفي الشعر المحدث ما هو جيد وما هو رديء أيضًا، مع الأخذ بالحسبان كمَّ الجيد والرديء في هذا وذاك. يقول ابن قتيبة: «ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن

(١) زمن الشعر: ٦٠.

دون زمن، ولا خصَّ به قومًا دون قوم، بل جعل ذلك مشتركًا مقسومًا بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثًا في عصره، وكلَّ شرفٍ خارجيةً في أوّله»[٢].

وأما ما يتعلق بالحداثة على صعيديِ الشكل والمضمون في تراثنا الأدبي القديم فيمكن أن نلمح الكثيرَ منَ الثورات الحداثية – إن صحت هذه التسمية – منذ العصر الجاهلي وما تلاه في العصور اللاحقة، فحركة الصعاليك مثلًا هي تمرُّد على الواقع الاجتماعي الذي كان سائدًا، وشعرهم هو تمثيل صادق لذلك التمرد من حيث شكله ومضمونه.

وفي شعر صدر الإسلام نجد تجديدًا واضحًا في بنية الشعر، وفي معانيه وفي شكله؛ إذِ اتّجه كثير من الشعر إلى حمل المضامين المستوحاة من جوهر الدين الإسلامي، وتحدث عن قضايا الناس مسلميهم ومشركيهم، وصوّر الأحداث المختلفة والمتسارعة التي كان يمر بها المجتمع العربي في تلك الفترة الانتقالية المهمة في تاريخ العرب والمسلمين، وكان كل ذلك بأشكال ابتعدت في كثير من الأحيان عن النمط التقليدي لشكل القصيدة الجاهلية.

واستمرت حركة التجديد في القصيدة العربية في العصور اللاحقة ولاسيما في العصر العباسي، على أيدي عدد من الشعراء الذين رأَوا أن الشعر مرآة تعبر عن الواقع، وتصوّر الحياة، وتعكس الظرف الحاليَّ، في قالب فنّي ينبغي أن يكون نتاج الحياة الجديدة، وفي لغة جديدة تحاكي العصر، وتمثل فكر المجتمع الجديد، ومن أبرز هؤلاء الشعراء: بشار بن برد، ومسلم بن الوليد، وأبو تمام، وأبو نواس، والمتنبي، وغيرهم كثير.

(٢) الشعر والشعراء: ٢٣. وانظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ١/ ٩٠.

ثانيًا - مصطلح الحداثة:

١ - الحداثة لغة:

«الحديثُ: نقيضُ القديم، ومُحْدَثاتُ الأُمور: ما ابتدَعَهُ أهلُ الأَهْواءِ من الأشياء التي كان السَّلفُ الصالحُ على غيرها، وفي الحديث: «إياكمْ ومُحْدَثاتِ الأمورِ»، جمع: مُحْدَثَةٍ بالفتح، وهي ما لم يكنْ معروفًا في كتابٍ، ولا سُنَّةٍ، ولا إجماعٍ... وقال ﷺ: «كل مُحْدَثَةٍ بِدْعةٌ، وكلُّ بدعةٍ ضلالةٌ...»، واسْتَحْدَثْتُ خبَرًا: أيْ وجَدْتُ خبَرًا جديدًا...»[٣].

فالحديث هو الجديد، وهو نقيض القديم، ودينيًّا هو الأمر المستحدَث الذي لم يعرفه السلف الصالح، ولم يكن معروفًا في كتاب ولا سنة ولا إجماع، ومن هنا كان المحدث بدعة، والبدعة ضلالة، وكأن في هذا الكلام ما يوحي برفض الأمر الحديث وإنكاره، وليس هذا هو المراد، فالمرفوض من المحدثات هو ما يخالف ما ورد في الكتاب، أو السنة، أو إجماع المسلمين، من الأحكام والتعاليم ونحو ذلك، وليس يعني هذا رفض أيِّ أمر مستحدث، وذلك لأن باب الاجتهاد مفتوح أمام أئمة المسلمين وفقهائهم فيما لم يرد فيه نص صريح في القرآن أو السنة النبوية.

٢ - الحداثة اصطلاحًا:

لم يعرف مصطلح الحداثة عند القدماء بهذه التسمية، فقد عرفوا

---

(٣) يرى بعضهم أن زمن الاحتجاج استمر إلى وفاة بشار بن برد (١٦٧هـ) الذي يُنظر إليه على أنه آخر القدماء وأول المحدثين، وبعضهم يمتد في ذلك إلى وفاة الشاعر إبراهيم بن هرمة المتوفى سنة (١٧٦هـ). انظر للاستزادة: دراسات في النقد العربي القديم - الجزء الثاني - : ١٨-١٩، الصراع بين القديم والجديد: ٤٧ وما بعدها، والخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم- تاريخها وقضاياها-: ١١ وما بعدها.

مصطلحات المحدَث والمولَّد والبديع، فكان هنالك الشعر المحدَث، والشعر المولَّد، على تداخل أحيانًا بين المصطلحين، فقد يطلق المحدث ويراد به المولد، وقد يطلق المولد ويراد به المحدث، على أن المدقق في استخدام المصطلحين إجرائيًّا يمكن أن ينتهي إلى أن الشعر المحدث هو ما كتبه الشعراء العرب في الفترة التي تلت فترة الاحتجاج، والتي تبدأ بعد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري تقريبًا(٤)، في حين أن الشعر المولَّد هو ما كتبه الشعراء من غير العرب في الزمن نفسه(٥)، ومن هنا فإن كل مولَّد محدَث، وليس كل محدَث مولَّدًا، ويأتي الشعر القديم في مقابل الشعر المحدث وأحيانًا الشعر المولد(٦). و«كان المحدثون يُقرَنون بالقدماء في كتب ابن قتيبة، وابن المعتز، والصولي، وقدامة بن جعفر»(٧).

وأما استخدام القدماء لمصطلح (البديع) بمعنى الجديد أو الحديث فقد وجدناه يتكرر في بعض كتابات النقاد؛ ومن ذلك مثلًا ما أورده الآمدي في موازنته نقلًا عن «حذيفة بن محمد – وكان عالمًا بالشعر – أنه قال: أبو تمام يريد البديع فيخرج إلى المحال»(٨). فالبديع هنا بمعنى الجديد(٩)، وليس بمعنى البديع الذي كان يراد به علمُ البلاغة.

---

(٤) لسان العرب: مادة/ حدث.

(٥) ورد في: لسان العرب: مادة/ ولد: «رجل مُوَلَّدٌ: إذا كان عربيًّا غيرَ مَحْضٍ». وقال ابن جني: «المولدون يُستشهد بهم في المعاني، كما يُستشهد بالقدماء في الألفاظ». العمدة: ٢/ ٢٣٦.

(٦) انظر: دراسات في النقد العربي القديم – الجزء الثاني: ٣٥.

(٧) معجم مصطلحات النقد العربي القديم: ٣٥٨.

(٨) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٠.

(٩) في (لسان العرب): مادة/ بدع: «البديعُ: المُحدثُ العجيب، وأبدَعْتُ الشيءَ: اخترعتُهُ لا على مثال...وحبلٌ بديع: جديد ...».

وفي تعليق للآمدي على معاني أبي تمام وإغرابه فيها نجده يقول: «ولكنه – يعني أبا تمام – يريد أن يبتدع – أي: أن يأتي بالبديع بمعنى الجديد – فيقع في الخطأ»(١٠). ونجده في موضع آخر يؤكد الأمر نفسه، ولكنه ينقله هنا عمّن أسماهم بالشيوخ، فيقول معلقًا على بعض معاني أبي تمام: «وهذا وأشباهه الذي قال الشيوخ فيه: إنه يريد البديع، فيخرج إلى المحال»(١١).

وأما في العصر الحديث فقد عرف مصطلح (الحداثة) وتعددت تعريفاته، وتنوعت، فمن ذلك تعريف أدونيس الذي يرى أنها «هي جوهريًّا رؤية تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد»(١٢). ويتوسع التعريف أكثر في الموسوعة العربية فلا يقف عند حدود الأدب والنقد فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ميدان الدينُ العمارة والمجتمع ونحو ذلك. يقول التعريف: «الحداثة مصطلح واسع يشير إلى مذاهبَ وآراءٍ وممارسات نقدية في الدين والأدب والمعمار والمجتمع، وتنطوي الحداثة في الغرب خاصة على رفض التقاليد، ومحاولة إلغاء الماضي، والبحث عن اتجاهات ورؤى جديدة تلغي الميتافيزيقا وتؤكد دور الفرد»(١٣).

ولعلنا نجتهد فنعرّف الحداثة بأنها هي: وعي للحاضر، ومحاولة للخروج على ما هو تقليدي أو كلاسيكي أو مألوف، وتجاوز للماضي بابتداع أشكال أدبية مختلفة، وتقديم رؤى جديدة، ومضامينَ مستحدثةٍ.

(١٠) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٧.

(١١) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٢٩.

(١٢) فاتحة لنهاية القرن: ٣٤.

(١٣) الموسوعة العربية العالمية. النسخة الإلكترونية.

ثالثًا – تجليات الحداثة في شعر أبي تمام:

يعَدّ أبو تمام واحدًا من أبرز الشعراء المجددين في العصر العباسي، والأكثر إيغالًا في ميدان التجديد الشعري، بل الأكثر تطرُّفًا – إن صحت هذه التسمية – في حمل لواء الحداثة الشعرية، فقد خرج في كثير من شعره على بنية القصيدة العربية التقليدية في شكلها وفي مضمونها، وخالف العرب في طرائقهم التي كانوا يألفونها في نظم الشعر، وفي أساليبهم التي اعتادوها في بناء القصيدة، فأتى بأشياءَ كثيرة لم يكن لهم بها عهد، وابتدع تشكيلاتٍ لغويةً جديدة لم تكن معروفة أو شائعة لديهم، ولذلك نُظِر إليه على أنه الشاعر الأكثر خروجًا على عمود الشعر عند العرب، وهذا ما دفع بكثير من المتعصبين للشعر القديم، ولاسيما من الرواة اللغويين، إلى الوقوف ضدَّه، والحطّ من قيمة شعره، واسترذاله واستسقاطه، ورفضه أحيانًا جملةً وتفصيلًا. وهذا ما يتضح في قول لابن الأعرابي – وكان من المتزمتين والمتعصبين للشعر القديم – «إن كان هذا شعرًا، فكلام العرب باطل»(١٤).

أوّلًا– الإغراب في المعاني:

نعني بهذا غرابة المعاني، وغموضها ودقتها وميلها نحو شيء منَ الفلسفة، وجنوحها نحو شيء من الترميز، ومن ثَمَّ خروجها عما أَلِفه العرب في بناء معانيهم، ورسم أفكارهم؛ الأمر الذي جعل كثيرًا من متلقِّي شعره، ينفرون منها، ويقفون منها موقف الرافض لها، والمنكر إياها، وذلك لأنهم لم يستطيعوا فهمها، ولم يتمكنوا من فكِّ رموزها، والوقوف على المراد منها، وهذا ما بيّنه صاحب أبي تمام في الموازنة عندما تحدث عن سبب

(١٤) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٢.

إعراض الناس عن شعر أبي تمام دون سواه، ومعاداته دون غيره، فقال:

«إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه، لدقة معانيه، وقصور علمه عنه»(١٥). فهو يُرجع عدم فهم البعض شعر أبي تمام إلى **سببين**: **أولهما** يتعلق بالنص الشعري نفسه، فهو دقيق المعاني، و**الثاني** يتّصل بالمتلقيّ، الذي قصّر به علمه عن فهم هذا الشعر، وإدراك مراميه. وهذا صحيح، فالجهل بالشيء يؤدي في كثير من الأحيان إلى معاداته والوقوف في وجهه، وقد قيل في المثل قديمًا: «من جهل شيئًا عاداه». وهذا ما حصل فعلًا إذ ناصب كثير من اللغويين والرواة شعر أبي تمام العداء، ووقفوا في وجهه موقف الخصم العنيد، وهم الذين أَلِفوا معانيَ الشعر القديم، واعتادوا طرائقه، وتمرّسوا بأساليبه، ووجدوا فيه شواهدهم في اللغة والنحو، ونحو ذلك من أمور جعلتهم يتعصبون لذلك الشعر، وينحازون إليه، ويرفضون أيَّ شعر لا يهتدي بهديه، ولا يسير على منواله، ولا يقتفي أثره. ومن هنا نفهم ما ورد في العمدة من أن «رجلًا قال للطائيّ في مجلس، وأراد تبكيته لمّا أنشد: يا أبا تمام، لمَ لا تقول من الشعر ما يُفهم؟ فقال له: وأنت لمَ لا تفهم من الشعر ما يُقال؟ ففضحه»(١٦).

وجواب أبي تمام عن سؤال هذا المعترض على شعره، يدل على أن إشكالية فهم الخطاب الأدبي قد لا تكون في النص ذاته في كثير من الأحيان، بل قد تكون في المتلقيّ نفسه الذي قصَّرَ به فهمه عن إدراك النص، وفهم ما خفي من معانيه، واستيعاب ما دقّ من أفكاره.

---

(١٥) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٩.

(١٦) العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ١/ ١٣٣.

وقد يقف الدارس على بعض الأحكام النقدية الغريبة والجائرة معًا، التي تتردد على ألسنة بعض العلماء ممن تناولوا شعر أبي تمام بالنقد والدّرس عمومًا، والمعاني في شعره خصوصًا، كذلك الحكم الذي نجده عند أبي علي محمد بن العلاء السجستاني إذ يقول: «إنه ليس له – يعني لأبي تمام – معنى انفرد به إلا ثلاثة معان، وهي قوله:

تَأَبَّى على التَّصريدِ إلا نائلًا ... إلّا يكنْ ماءً قراحًا يُمْذَقِ
نَزْرًا كما اسْتَكْرَهْتَ عائرَ نَفْحةٍ ... من فأْرَةِ المِسْكِ التي لم تُفْتَقِ

وقوله:

بَنِي مالكٍ قدْ نَبَّهَتْ خامِلَ الثَّرى ... قُبُورٌ لكمْ مُسْتَشْرِفاتُ المَعالِمِ
رَواكِدُ قيسَ الكَفّ من مُتناول ... وفيها عُلًى لا تُرتَقى بالسَّلالِمِ

وقوله:

وإذا أرادَ اللهُ نَشْرَ فضيلةٍ ... طُوِيَتْ أتاحَ لها لسانَ حَسودِ
لولا اشتعالُ النارِ فيما جاوَرَتْ ... ما كانَ يُعْرَفُ طِيبُ عَرْفِ

فكيف يمكن قبول مثل هذا الحكم النقدي الجائر الذي تناول معاني شعر أبي تمام؟! وهل يُقنع هذا الحكم أحدًا من محبِّي شعر أبي تمام، بل من مبغضيه وكارهيه؟! والجواب سيكون بالنفي حتمًا. ويبدو أن بعض النقاد القدماء قد أدركوا مقدار الجور في هذا الحكم، فرفضوه وأنكروه، ومن هؤلاء الآمدي الذي لا يرى رأي السجستاني، ولا يذهب مذهبه في هذا الذي رآه وقرره، يقول: «ولستُ أرى الأمر على ما ذكره أبو علي، بل أرى أن له – على كثرة ما أخذه من أشعار الناس ومعانيهم – مخترعاتٍ

(١٧) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٣٨.

كثيرةً، وبدائعَ مشهورة»[١٨].

ولا ينبغي أن نفهم مما أسلفت ذكره عن وقوف بعض الناس ضد شعر أبي تمام، أن الناس جميعًا قد وقفوا ضد شعره، وأنكروا محاسنه، فهنالك فريق آخر بإزاء هذا الفريق الأول الذي كان الرواة واللغويون جمهرته وعُظمه، تمثّل بنقاد الشعر، وشعراء الصنعة، ومن يفضّل المعانيَ الغامضة، والأساليب الدقيقة، ونحو ذلك مما يحفل به شعر أبي تمام، وهذا ما ذكره الآمدي الذي رأى أن هنالك «من فضّل أبا تمام، ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها، وكثرة ما يورده منها إلى استنباط وشرح واستخراج، وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة، ومن يميل إلى التدقيق وفلسفيِّ الكلام»[١٩].

وثمة أمثلة كثيرة نجدها في شعر أبي تمام عن المعاني الغريبة التي استحدثها وخالف فيها من سبقه، فمن ذلك قوله[٢٠]:

رَقيقُ حَواشي الحِلْمِ لو أنّ حِلمَهُ بكَفَّيْكَ ما مارَيْتَ في أنهُ بُرْدُ

فهو يشبه الحلم بالبرد، وهذا ما لم تفعله العرب في أشعارها، ولم تذهب إليه في نظمها، فقد كانوا يشبهون الحلم بالعَظَمَة والقوة والرجحان والرزانة والثقل ونحو ذلك من أوصاف، ولم نجد أحدًا من القدماء شبه الحِلْم بالبُرْد كما فعل أبو تمام، وهذا يعني أنه قد خالف العُرفَ العربيَّ في تشبيه الحِلم، وخرج على طرائق الشعراء في وصفهم إياه، وهذا ما جعل الناس يضحكون من هذا الوصف على رأي أبي العباس أحمد بن عبيد الله ابن محمد القطربلي المعروف بالعزيز الذي قال في تعليقه على هذا البيت:

(١٨) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٣٨.
(١٩) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٤.
(٢٠) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٥١٠.

«هذا الذي أضحك الناس منذ سمعوه وإلى هذا الوقت»[٢١].

ولم يبيّن أبو العباس الغلط في بيت أبي تمام، ولم يشرحِ السبب الذي جعل الناس يضحكون إثر سماعهم له، وهنا نجد أن الآمدي يتصدى لبيان السبب، فهو يوافق أبا العباس على الخلل في معنى البيت، وعلى النقص الذي يعتوره، والنقص الذي يتضمنه، وينبري ليستدرك ما فات أبا العباس من بيان سبب القصور في البيت، وإيضاح العيب فيه، فيقول:

«والخطأ في هذا البيت ظاهر، لأني ما علمت أحدًا من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحِلم بالرِّقة، وإنما يوصف بالعِظَم والرجحان والثقل والرزانة ونحو ذلك»[٢٢].

وحتى يؤكد الآمدي كلامه، ويبرهن على صدق رأيه، وصحة ما ذهب إليه، راح يستشهد بأبيات كثيرة من الشعر القديم، وصف فيها أصحابها الحِلْم بصفات كثيرة من تلك التي ذكرها، منها قول النابغة الذبياني يصف الحلم بالعِظَم: [٢٣]

وأَعظَمُ أحلامًا وأكثرُ سيّدًا وأفضَلُ مَشْفوعًا إليهِ وشافعا

وكذلك قول الأخطل:

شُمْسُ العَداوةِ حتى يُسْتَقادَ لَهُمْ وأَعظَمُ الناسِ أحلامًا إذا قَدَرُوا

ومنها قول أبي ذؤيب الهذلي يصف الحلم بالرزانة:

وصبرٌ على حَدَثِ النَّائباتِ وحِلْمٌ رَزينٌ وقلبٌ ذكيّ

وغيرها كثير.

(٢١) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٣.

(٢٢) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٣.

(٢٣) انظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٣ وما بعدها.

فالخطأ الذي ارتكبه أبو تمام في بيته، والإثم الذي جناه، والجناية التي ارتكبها، هي أنه خرج على المألوف، وانزاح عنِ السنن المعروف، وخالف النهج المتَّبع في وصف الحلم عند العرب، وهذا ما لا يراه الآمدي - وقبلَه أبو العباس القطربلي - صحيحًا، ولا صوابًا، وكذلك كثير من النقاد الذين تحدثوا عن هذا البيت كأبي هلال العسكري مثلًا، الذي يرى أنه من الأبيات التي أخطأ فيها أبو تمام، ولم يخرج في تعليله سبب الخطأ عما ذكره الآمدي(٢٤). وكذلك القاضي الجرجاني الذي لم ينصَّ صراحة على طرائق العرب في التعبير عن هذا المعنى، بلِ اكتفى بالقول: «والبُرد لا يوصف بالرِّقة، وإنما يوصف بالصفاقة والدقة»(٢٥). وهذا يعني أن رداءة هذه الاستعارة ترجع إلى «مخالفتها العُرفَ اللغوي المفترض، والذي لا ينبغي أن تخرج الاستعارة عن حدوده»(٢٦).

ولعل مثل هذا الكلام يطرح تساؤلات عدة، من مثل: هل على الشاعر أن يقلّد سابقيه في معانيهم فلا يخرج في شعره عما أتَوا به في أشعارهم؟ وهل باب الابتداع مُوصَدٌ أمام الشاعر المحدث فلا يجوز له أن يأتي بما لم يأت به سابقوه؟ وهل معاني السابقين مقدسة لا ينبغي تجاوزها أو تحديثها أو تغييرها؟ وهل ما أتى به القدماء هو الصواب دائمًا، وهو الحجة الدامغة أبدًا؟ وهل كل جديد ليس له مثال في القديم هو خطأ يُحاسَب عليه صاحبه، ويؤاخذ عليه فاعله؟ وإذا كان الإجابات بنعم، فهذا يعني أننا قد أغلقنا باب

(٢٤) انظر: كتاب الصناعتين: ١١٩.

(٢٥) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٧٤.

(٢٦) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: ٢١٦.

الاجتهاد إلى غير رجعة، ومنعنا العقول من العمل، وبقي بعضنا يكرر بعضنا الآخر إلى يوم الساعة، وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الحياة المتغيرة باستمرار، ولا مع طبيعة الحركة الشعرية؛ لأنها إبداع حقيقي، ومن سمات الإبداع أن يكون متجددًا على الدوام، ومتغيرًا بتغير الحياة، ومرور الزمن.

ولو رجعنا إلى بيت أبي تمام وتشبيهه الحِلم بالرِّقة، مخالفًا بذلك ما تعارف عليه القدماء في وصفهم الحلم، وما ذهبوا إليه في أشعارهم في هذا الباب، من تشبيههم إياه بالعظم والقوة والرزانة ونحو ذلك، لوجدنا أن أبا تمام قد أضاف صفة جديدة إلى أوصاف الحِلم لم تكن موجودة قبله، وهذا من باب التجديد في المعاني، وقد أصاب في وصفه إصابة كبيرة، لأنه تنبّه إلى صفة من صفات الحلم لم يتنبه لها سابقوه، الذين كانوا ينظرون إلى الرجل الحليم الذي يحلَم ويصفح فقط، وهو بلا شك قوي وعظيم ورزين وفيه نحو ذلك من صفات القوة والعظمة، ولم يتنبهوا إلى فعل الحلم في ذاته، في حين أن أبا تمام التفت إلى الرجل الذي يحلَم من جهة، وإلى صفة الحِلم في ذاتها من جهة أخرى ، فأما الإنسان الحليم فهو رجل قوي وعظيم ورزين بلا شك، وقادر على إيقاع العقوبة بالآخر، وأما فعل الحلم فهو رقيق ولين ولطيف، ومن هنا فإن الرجل عندما يحلم ويعفو ويصفح، يكون قد وصل إلى أعلى درجات اللين والرقة واللطف، ومن هنا أيضًا صحَّ تشبيه حلمه بالبُرد اللين الرقيق.

وينبّه الآمدي على أن أبا تمام يعرف جيدًا طرائق العرب في وصف الحلم، و أنه غير جاهل بأساليبهم تلك، ولكن سعيه الحثيث نحو التجديد في شعره، وهوسه بالإتيان بما هو غير مألوف، هو الذي يجعله يقول ما لم

يقله سابقوه، وينشد ما لم ينشدوه، يقول: «وأبو تمام لا يجهل هذا من أوصاف الحلم، ويعلم أن الشعراء إليه يقصدون، وإياه يعتمدون، ولعله قد أورد مثله، ولكنه يريد أن يبتدع فيقع في الخطأ»[٢٧].

ومن مستحدثاته في المعاني كذلك، وجديده فيها قوله[٢٨]:

من الهِيْفِ لو أنّ الخلاخِلَ صُيِّرَتْ لها وُشُحًا جالَتْ عليها الخلاخِلُ

فهو يشبه المرأة بالرشاقة والنحافة، حتى إن الخلخال لو لبسته وكان بمثابة الوشاح، لرأيته فضفاضًا عليها، واسعًا على جسمها، وذلك لأنها امرأة غير سمينة؛ ولعله يريد من خلال هذا الوصف أن يصفها بالنشاط والحيوية وخفة الحركة والهمة العالية. وقد اعترض بعض النقاد على معنى البيت كالقاضي الجرجاني مثلًا، الذي رأى أن وصف المرأة في البيت بهذه الصورة ينافي الجمال، ويجعل المرأة ممسوخة وليس فيها أي مسحة من جمال أو حُسن، يقول: «أراد وصفها بدقة الخصر، فوصفها بغاية القصر والضؤولة، لأن الوشاح يؤخذ من العاتق، ويوشح إحدى طرفيه الصدر والبطن، والآخر البطن، حتى ينتهيا إلى الكشح، ويلتقيا على الورك، وكيف حال من يجول الخلخال من عاتقها وكشحها؟، وهل تكون هذه من البشر فضلًا عن أن تُنسَب إلى الحسن؟»[٢٩].

وأنكر بعضهم الآخر المعنى في هذا البيت؛ لأن أبا تمام خرج فيه عن المألوف، وعمّا ذهب إليه الشعراء السابقون في هذا المعنى، فهم يصفون

(٢٧) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٧.

(٢٨) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٢٥٤.

(٢٩) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٧٥.

الخلاخل بأنها تضيق على العضد وعلى الساعد وعلى الساق، وتعضّ عليها، ولا يصفونها بأنها فضفاضة أو واسعة، وهذا ما ذهب إليه الآمدي الذي رأى أن المعنى في البيت من أقبح ما قيل في وصف النساء. يقول: «إن هذا الذي وصفه أبو تمام ضدُّ ما نطقت به العرب، وهو من أقبح ما وُصِفَ به النساء، لأن من شأن الخلاخل والبُرينَ، أن توصف بأنها تعضّ في الأعضاد والسواعد، وتضيق في الأسوق، فإذا جعل خلاخلها وُشُحًا تجول عليها فقد أخطأ الوصف، لأنه لا يجوز أن يكون الخلخال الذي من شأنه أن يعضَّ بالساق وشاحًا جائلًا على جسدها»(٣٠).

فالخطأ الذي ارتكبه أبو تمام في بيته، هو أنه خرج على طريقة العرب في وصف المرأة بهذا المعنى، وهذا ما لا ينبغي له، ولا يجوز أن يفعله، بغض النظر عن جودة المعنى الذي أتى به وجِدَّتِه، وغرابته أيضًا، ولهذا أعتقد أنه ينبغي أن نتناول المعنى المطروق عند أبي تمام أو غيره، وننظر في جمالياته بغضّ النظر عن وروده عند الشعراء الآخرين ولا سيما القدماء منهم، أو عدم وروده، وبعيدًا عن أن هذا المعنى قد وافق طرائق القدماء أم خالفها، لأن هذا من باب التجديد في المعاني وعدم الوقوف بها عند رسوم محددة، أو تقاليدَ ثابتةٍ، فقد يكون المعنى جميلًا وإن لم يوافق طرائق القدماء في معانيهم، وقد يكون المعنى قبيحًا وإن وافق طرائق القدماء في معانيهم، إذ ليس كل ما أتى به القدماء جيدًا ومقبولًا، وليس كل ما أتى به المحدثون قبيحًا وممجوجًا.

ولعله ينبغي أن نشير في هذا السياق إلى أن المقياس النقدي في

(٣٠) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٤٧-١٤٨.

الجمال أو القبح عند بعض النقاد هو الشعر القديم، فهو المعيار الذي ينبغي أن يقاس به جمال الشعر أو قبحه، وتوفيق الشاعر أو إخفاقه، فإن وافق طرائق القدماء وانسجم مع أساليبهم، فهو الشعر الجميل، والنظم الجيد، وإن خرج على ما أتَوا به، أو عما قالوه، فهو الشعر القبيح، والنظم الرديء، ولست أريد أن أقول: إن هذه قاعدة عامة تطّرد عند النقاد جميعًا، لا، بل هي قاعدة تتردد عند كثير من الرواة واللغويين، وقليل من نقَّاد الشعر.

فالآمدي مثلًا، وهو الوفيُّ في نقده لطرائق القدماء في عمل الشعر، يتابع قائلًا في نقده بيت أبي تمام الذي سبق ذكره: «ومن عادة العرب أنها لا تكاد تذكر الهَيَفَ وطيّ الكشح، ودقة الخصر إلا ذكرتْ معه من الأعضاء ما يُسْتَحبُّ فيه الامتلاء والريّ والغلظ.... وكما قال الشنفرى:

فَدَقَّتْ وجلَّتْ واسْبَكَرَّتْ وأُكْمِلَتْ فلو جُنَّ إنسانٌ من الحُسْنِ جُنَّتِ

أي: دقّ منها ما ينبغي أن يدقّ، وجلَّ منها ما ينبغي أن يجلّ، وهذا هو كمال الوصف.

...وقال علي بن علقمة الجسري:

ترى حِجْلَها[٣١] ملآنَ ليس بزائدٍ يجولُ ولم تَملأْ وشاحًا ولا عِقدا

وذلك من شأن الوشاح، لأن من سبيله أن يكون جائلًا إذا انتهى إلى خصرها لدقته، ومن شأن العقد أن يجول أيضًا على عنقها وترائبها لقلة اللحم هناك، وذاك المحمود من الوصف»[٣٢].

ويذهب أبو هلال العسكري إلى قريب من رأي الآمدي عندما تناول

(٣١) الحِجْلُ: الخلخال.

(٣٢) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٥٠-١٥١.

هذا البيت بالنقد، فرأى أن أبا تمام قد أخطأ في تناوله هذا المعنى، «وذلك أن الخلخال قَدْرُهُ في السعة معروف، ولو صار وشاحًا للمرأة لكانت في غاية الدمامة والقِصر»[٣٣]. وهو هنا يرسم صورة حقيقية للمرأة التي يمكن أن يكون الخلخال وشاحًا لها، ولذلك ستبدو قصيرة ونحيلة ودميمة، في حين أن أبا تمام يريد وصف تلك المرأة بالنحول والنحافة، فتخيلها كما لو أن الخلخال يمكن أن يجول عليها ويكون بمثابة الوشاح.

ومن معانيه الرائقة والغريبة أيضًا قوله[٣٤]:

ظَعَنوا فكانَ بُكايَ حَولًا كاملًا ثم ارعَوَيْتُ وذاكَ حُكْمُ لبيدِ

أَجْدِرْ بجمرةِ لوعةٍ إطفاؤُها بالدمعِ أنْ تزدادَ طولَ وَقودِ

فهو يبيّن حاله، ويشرح ما أصابه بعد فراق أحبته، وبُعدهم عنه، وكيف أنه بكى لفراقهم عامًا كاملًا، ثم تذكر ما أصاب لبيدًا الشاعر قبله، فكفّ عن بكائه، وارعوى عن حزنه، ولاسيّما أنه رأى أن الدمع لا يشفي الغليل، ولا يشفي من حرقة البعد، وألم الفراق، فالشجى يبعث على الشجى، والحزن يؤجج نار الحزن ويبعث على إضرام ناره أكثر، فالماء أحيانًا لا يطفئ النار بل يَزيدها ضرامًا واشتعالًا، وهذا هو الذي حلّ بأبي تمام، إذ لم يُفِدْهُ دمعه الذي ذرفه على فراق أحبته حولًا كاملًا، ولم يَشفِ غليله المتأجج نارًا، ولذلك رأى أن من العقل أن يكفَّ عن ذلك ويرعويَ تأسّيًا بالشاعر لبيد الذي رأى أن بكاء حول يكفي، إذ لا فائدة في أن ينفق المرء عمره كله في بكاء أحبته.

---

(٣٣) كتاب الصناعتين: ١٢٠.

(٣٤) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٤٧٨ . وانظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٠٣، وكتاب الصناعتين: ١٢٥. وهو يريد قول لبيد المشهور:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومَنْ يبكِ حولًا كاملًا فقد اعتَذَر

والعجيب أن المعنى في البيتين لم يَرُقِ الآمدي لأن فيه خروجًا على طرائق العرب في تناول هذا المعنى والتعبير عنه، وهذا هو منهج الآمدي، وهذه هي طريقته في الحكم على إجادة الشاعر أو إخفاقه، فإن وافق أسلوب القدماء فقد أفلح ونجا، وإن خالف نهجهم فقد أخفق وهلك. يقول في التعليق على البيتين السابقين:

«**وهذا خلاف ما عليه العرب، وضِدُّ ما يعرف من معانيها**، لأن المعلوم من شأن الدمع أن يطفئ الغليل، ويبرد حرارة الحزن، ويزيل شدة الوجد، ويُعقِب الراحة، وهو في أشعارهم كثير موجود يُنحى فيه هذا النحو من المعنى، فمن ذلك قول امرئ القيس:

وإنّ شفائي عَبرَةٌ مُهْراقَةٌ فهلْ عندَ رسمٍ دارسٍ من مُعَوَّلِ؟

وقول ذي الرمة:

لعلّ انحدارَ الدمعِ يُعْقِبُ راحةً من الوَجْدِ أو يَشفي نَجِيَّ البلابِلِ

.... وهو كثير في أشعارهم، **ما عدَلَ به أحد منهم عن هذا المعنى**، وكذلك المتأخرون على هذه السبيل سلكوا»[٣٥].

أفينبغي إذا شفى الدمع نفس امرئ القيس مما تعاني، وأبرأها مما تَجد، وأراح ذا الرُّمة من شدة وَجْده، وما يقاسيه من الحزن؛ أن يفعل في أبي تمام فعله في الشاعرين الآخرين، أو في أي واحد من سائر البشر؟ لا أظن ذلك، ولا أميل إليه، ولا أعتقد به، إذ لا توجد رسوم ثابتة، أو أشكال مقررة مسبقًا للتعبير عن النفس، وحالات الشعور المختلفة، ودرجات العاطفة التي تتفاوت من شخص إلى آخر، وتتباين انعكاساتها والتعبير عنها من إنسان إلى آخر، فالحزن

(٣٥) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٠٩-٢١٠.

والوجع والألم ونحو ذلك من العواطف يتفاوت في حِدّته ومستواه، فهو درجات وليس درجة واحدة، كما يختلف تأثيره في النفس البشرية من شخص إلى آخر، وما يحزن إنسانًا قد لا يحزن آخر بالدرجة نفسها، وبالقسوة ذاتها، ومن هنا سيتفاوت التعبيرُ عن درجة الحزن بين إنسان وآخر؛ ولهذا لا ينبغي أن نطبق على الناس جميعًا مقاييس ثابتة في التأثر بالأشياء من جهة، وفي التعبير عنها وانعكاسها على النفس من جهة أخرى.

ومن هنا فإننا لو نظرنا إلى موقف أبي تمام في بيتيه السابقين وفقًا لهذه الرؤية، وانطلاقًا من هذا التحليل، يمكن أن نفهم موقفه أكثر، ونتبين حقيقة فعله بوضوح أكبر، فالحزن قد وصل به حدًّا لم يستطع دمعه على غزارته، وعلى طول فترته – إذ بكى حولًا كاملًا – أن يطفئ نار حزنه، أو يخفف من شدة لوعته، وهذا الأمر لا ينسحب على حالات الحزن كلها التي يعانيها، ويمر بها، فقد نجده في حالات أخرى، وفي مواقف غير هذا الموقف، يتعزّى بالدمع، ويجد فيه راحة لنفسه، وهذا يرجع إلى درجة الألم التي يمر بها، ومستوى الحزن الذي ألمّ به، وقسوة التجربة التي يعانيها. وهذا ما أشار إليه الآمدي نفسه عندما رأى أن أبا تمام يسلك سبيل الشعراء الآخرين في هذا المعنى في مواضع أخرى من شعره، فيرى أن الدمع يخفف وطأة الألم لديه، ويواسيه في حمل همومه، ويخفف درجة حزنه، يقول:

«وأبو تمام من بينهم – يعني من بين الشعراء المتأخرين – قد ذكر هذا المعنى، وكرره في شعره متبعًا لمذاهب الناس، فمن ذلك قوله:

نَثَـرَتْ فَريـدَ مَـدَامِعٍ لـم تُـنظَم والدمعُ يحملُ بعضَ ثقلِ المغرَمِ

.... وقال:

فلعــلّ عينَــكَ أنْ تجــودَ بمائهــا والــدمعُ منــه خــاذلٌ ومُواسِــي

.... فلو كان اقتصر على هذا المعنى الذي جرت العادة بـه فـي وصـف الدمع، لكان المذهب الصحيح المستقيم، ولكنه استعمل الإغـراب، **فخـرج إلى ما لا يُعرف في كلام العرب، ولا مذاهب سائر الأمم**»(٣٦).

ويذهب أبو هلال العسكري مذهب الآمدي في تعليله سبب الخطأ فـي بيت أبي تمام، ولكن من دون أن يفصّل في ذلك كثيرًا، فيرى أن المعنـى فـي البيت هو «خلاف ما يعرفه الناس، لأنهم قد أجمعوا أن البكاء يطفئ الغليـل، ويبرد حرارة المحزون، ويزيل شدة الوجد»(٣٧).

ومن معانيه المتفردة التي لا تخلو من شيء من الغموض والطرافـة، ولا تعطي مرادها إلا بعد شحذ الفكر، وكـدِّ الـذهن، قولـه فـي رثـاء محمـد بـن حميد الطوسي(٣٨):

فتــى كلمــا فاضَــتْ عيــونُ قبيلــةٍ دمًا ضحكَتْ عنه الأحاديثُ والـذِّكْرُ

فهو يطلق على المرثيِّ كلمة (الفتى) بما تحمله هذه الكلمة مـن معـاني الرجولة والشهامة، وما تختزنه في الذاكرة الجمعية العربية من صور البطولـة والمروءة والنبل، ونحو ذلك من الصفات التي يعتز بها العربي ويفخر، لأنها تشكل قوام الشخصـية العربيـة الأصـيلة، فهـذا الفتـى النبيـل الشـجاع يهـب لنجدة أي قبيلة حلت بها الكوارث، وأصابتها النكبات، فبكت من أجل ذلك الدماءَ لا الدموعَ، وهذا دليـل علـى هـول المصـاب، وشـدة النكبـة، وقسـوة

(٣٦) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢١٠-٢١١.

(٣٧) كتاب الصناعتين: ١٢٥.

(٣٨) شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ٣١١.

المصيبة، فترى تلك القبيلة قدِ استبشرت، وتهللت وجوه أهلها، لأن هنالك من هبَّ لنجدتها، وسعى إلى إنقاذها، وبادر إلى إزالة الغمة عن أهلها، فتحول البكاء إلى ضحك، وانقلب الحزن إلى سعادة، وبدأت الألسنة تتحدث عن جود ذلك الفتى، وتحكي عن شهامته، وتروي القصص والحكايات عن نجدته الناسَ المنكوبين ومساعدتهم وإنقاذهم مما أصابهم من سوء، ومما حلّ بهم من كوارث.

ثانيًا- الإسراف في استخدام البديع:

يُعَدّ البديع واحدًا من ملامح التجديد البارزة في شعر أبي تمام، والبديع الذي نعنيه هنا هو ذلك المصطلح الذي كان يراد به البلاغة عمومًا، وليس ما عُرف فيما بعد بعلم البديع، الذي هو واحد من علوم ثلاثة تشكل قوام علم البلاغة وهي: البديع، والبيان، والمعاني، فهذه القسمة متأخرة نسبيًّا، ولم تظهر إلّا على يَدَيِ السكاكي (٦٢٦هـ) في القرن السابع الهجري في كتابه (مفتاح العلوم) الذي قسم البلاغة إلى علومها الثلاثة المعروفة.

وأول كتاب حمل اسم البديع هو كتاب عبد الله بن المعتز (الذي ألَّف كتابًا حمل هذا الاسم (البديع)، قصر فيه البديع على خمسة أنواع هي: **الاستعارة، والتجنيس، والمطابقة، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها، والمذهب الكلامي**[٣٩]. في حين سمى ثلاثة عشر فنًّا أُخَر تحت عنوان (محاسن الكلام والشعر)، وهذا يعني أنها ليست من البديع، وهي:

الالتفات، والاعتراض، والرجوع، وحسن الخروج من معنى إلى معنى، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهَزْل يراد به الجَد، وحسن

(٣٩) انظر: البديع: ٣ وما بعدها.

التضمين، والتعريض والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، والإعنات، وحسن الابتداءات[٤٠].

ومع أن ابن المعتز هو أول من ألَّف كتابًا تحت مسمى البديع، لم يكن هو أول من استخدم هذا المصطلح، فقد سبقه إليه الجاحظ، الذي يرى بعض الباحثين أنه أول من أطلق هذه التسمية (البديع)[٤١] في سياق حديثه عمّن سمّاهم (الخطباء الشعراء)؛ أي: الذين أجادوا في فنّيِ الخطابة والشعر معًا، يقول: «ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة، مع البيان الحسن: كلثوم بن عمرو العَتَّابي، وكنيته أبو عمرو، وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف ذلك من شعراء المولدين، كنحو منصور النمري، ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما، وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع، ولم يكن في المولَّدين أصوب بديعًا من بشار وابن هَرْمة»[٤٢].

ومهما يكن من أمر فإن ابن المعتز أراد من تأليف كتابه هذا أن يثبت أن المحدَثين ليسوا هم أول منِ اخترعوا البديع، بل كان في كلام القدماء على قلة وطبع، وما فعله المحدَثون كبشار بن برد، ومسلم بن الوليد، وأبي نواس ومن إليهم، هو الإكثار من هذا البديع، والإفراط في استخدامه، وتصنعه في أشعارهم، إلى أن وصل الأمر إلى أبي تمام، فشُغف بهذا الفن شغفًا كبيرًا، وأسرف في استخدامه إسرافًا منقطع النظير، فأصاب في بعض

(٤٠) انظر: البديع: ٥٨ وما بعدها.

(٤١) انظر على سبيل المثال: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: ٦٢.

(٤٢) البيان والتبيين: ١/ ٥١.

ذلك، وأخطأ في بعضه الآخر، يقول:

«قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا، بعض ما وجدناه في القرآن واللغة، وأحاديث رسول الله ﷺ وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون (البديع)، لِيُعْلَمَ أن بشارًا، ومسلمًا، وأبا نواس، ومن تقيّلهم، وسلك سبيلهم، لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم، فعُرف في زمانهم حتى سُمّيَ بهذا الاسم، فأَعْرَبَ عنه، ودلَّ عليه... ثم إن حبيب بن أوس من بعدهم شُغِف به حتى غلب عليه، وتفرّع فيه، وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك، وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط، وثمرة الإسراف»(٤٣).

فأبو تمام أحب البديع حبًّا جمًّا، فأفرط في استخدامه في شعره إفراطًا كبيرًا، وهذا ما جعله يقع في الخطأ أحيانًا، لأن الإسراف في الأشياء لابد من أن يوقع صاحبه ببعض الخطأ، وهذه قاعدة عامة، ويبقى الاعتدال هو القاعدة الفُضلى في الحياة عمومًا، لأن الزيادة في الشيء كالنقص فيه، وإفراط أبي تمام في استخدام البديع، ومن قبله أستاذه مسلم بن الوليد جعل بعضهم يرى أنهما أفسدا الشعر بذلك، وهذا ما رواه محمد بن قاسم بن مهرويه، عن أبيه أنه قال: «أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، ثم اتبعه أبو تمام، واستحسن مذهبه، وأحب أن يجعل كل بيت من شعره غير خالٍ من بعض هذه الأصناف – يريد أصناف البديع – فسلك طريقًا وعرًا، واستكره الألفاظ والمعاني، ففسد شعره، وذهبت طلاوته، ونشف ماؤه»(٤٤).

---

(٤٣) البديع: ١.

(٤٤) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ١٧-١٨.

وسواء أأصاب أبو تمام في بعض ما نجده في شعره من البديع، أم أخطأ في بعضه الآخر، كان استخدامه للبديع على هذا النحو من الإكثار والإسراف ملمحًا واضحًا من ملامح التجديد في شعره، ولا يسع قارئ هذا الشعر إلا أن يلفت نظره كثرة استخدام البديع فيه، حتى غدا ظاهرة بارزة في قصيدة أبي تمام، لا يمكن تجاوزها أو إغفالها في قراءة شعره. وسأحاول أن أقف على أبرز ما عني به أبو تمام في شعره من البديع، وهما فنا الجناس والطباق، وأرجئ الحديث عن الاستعارة والتشبيه إلى حين الحديث عن الصورة الفنية في شعره.

١ - الجناس(٤٥):

عُني أبو تمام في قصيدته بفن الجناس عناية كبيرة، واحتفل به احتفالًا عظيمًا، وأكثر منه إكثارًا لافتًا، حتى إن هذا الفن ليكاد يطغى على كثير من أبيات قصائده؛ وبينما كنا نجد أن الجناس أو غيره من فنون البديع يرد عند القدماء عفو الخاطر، وغير مقصود لذاته، «ويأتي منه في القصيدة البيت الواحد أو البيتان، على حسب ما يتفق للشاعر، ويحضر في خاطره، وفي الأكثر لا يعتمده، وربما خلا ديوان الشاعر المكثر منه، فلا تُرى له لفظة واحدة»(٤٦) صرنا نجده عند أبي تمام وبعض الشعراء الذين عرفوا بالصنعة، وعُنوا بها في أشعارهم من أمثاله من سابقيه أو لاحقيه، هدفًا وغاية، فقد أكثر أبو تمام منه، وأفرط في استعماله في شعره، وبالغ في ذلك مبالغة

(٤٥) الجناس كما عرّفه ابن المعتز هو: أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام. البديع: ٢٥. وقد فرّع فيه المتأخرون أصنافًا كثيرة، انظر في ذلك: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ١٠٢ وما بعدها؛ نقد الشعر: ١٦٣.

(٤٦) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٤.

جعلته يحسن تارة ويسيء أخرى، ويصيب في مواضع، ويخطئ في مواضع، وهذا ما جعل النقاد يشهرون أقلامهم في وجهه، ويوجهون له الكثير من النقد اللاذع في استخدامه لهذا الفن، لأنه خرج في استعماله عن حدود المعقول، وتجاوز المألوف، وتعدى حدود الطبع.

وقد أورد صاحب الموازنة أمثلة يسيرة من جناسه الذي وُفّق فيه، وأجاد في استخدامه، ولكنه لم يبيّن السبب وراء ذلك، بل اكتفى بالقول: «فاعتمده الطائي – يعني الجناس – وجعله غرضه، وبنى أكثر شعره عليه، فلو كان قلّلَ منه، واقتصر على مثل قوله(٤٧):

يا رَبْعُ لو رَبَعوا على ابنِ هُمومِ

وقوله(٤٨):

أَرامَةُ كُنتِ مَأْلَفَ كلِّ رِيْمِ

وقوله(٤٩):

يا بُعْدَ غايةِ دمعِ العينِ إنْ بَعُدُوا

وأشباه هذا من الألفاظ المتجانسة المستعذبة اللائقة بالمعنى، لكان قد أتى على الغرض، وتخلّصَ من الهُجنة والعيب»(٥٠).

فهذه الأمثلة وأشباهها هي من الأمثلة الجيدة والحسنة على الجناس في شعر أبي تمام، وفي مقابلها ثمة نماذج أخرى رديئة وغير موفقة، وقد أورد

(٤٧) عجزه: «مُستسلِمٍ لجوَى الفراقِ سقيمِ». شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ٣٥٤.

(٤٨) عجزه: «لو استمتعت بالأنسِ المقيمِ». شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٥٢٩.. ورامة: اسم موضع.

(٤٩) عجزه: «هي الصَّبابةُ طولَ الدهرِ والسُّهدُ». شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٤٨٠.

(٥٠) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٥.

النقاد بعضًا منها، كقوله:

قَرَّتْ بِقَرَّانَ عينُ الـدّينِ وانْشَـتَرَتْ بالأَشْتَرَيْنِ عيونُ الشِّركِ فاصْـطُلِما

فقد أورده ابـن سـنان الخفـاجي مثـالًا علـى قبـيح التجنـيس عنـده[٥١]، وكذلك الآمدي الـذي يقـول: «فـإن انشـتار عيـون الشـرك فـي غايـة الغثاثـة والقباحـة، وأيضًـا فـإن انشـتار العـين لـيس بموجـب للاصـطلام»[٥٢]. وقـد وصف أبو هلال العسكري البيت بغثاثة اللفظ، وسوء التجنيس[٥٣]. وكـذلك ضياء الـدين بـن الأثيـر الـذي وصـف هـذا التجنـيس وأمثالـه بالغـثّ البـارد المتكلَّف، مشيرًا إلى وجود الكثير منه فـي شـعر أبـي تمـام، ولا حاجـة إلـى استقصائه كله[٥٤].

وقوله[٥٥]:

فاسلَمْ سَلِمْتَ من الآفاتِ ما سَلِمَتْ سِلامُ سَلْمَى ومَهْمـا أَوْرَقَ السَّـلَمُ

فهذا وغيره من أمثالـه مـن النمـاذج الرديئـة التـي ذكرهـا الآمـدي علـى الجناس عند أبي تمام: «تجنيس في غاية البشاعة والركاكة والهجانة»[٥٦].

والمشكلة التي نجدها عند أبي تمام في فن الجناس وفي غيره من فنـون

(٥١) انظر: سر الفصاحة: ١٩٦. وقران: اسم مكان، والإشتار: مـن أمـراض العـين، أن يرتفـع جفنها الأعلى حتى لا يغطي بياضها، وأشتر: موضع بين نهاوند وهمـذان، والاصـطلام: الاستئصال.

(٥٢) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٥.

(٥٣) انظر: كتاب الصناعتين: ٣٣٥.

(٥٤) انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ١/ ٢٥٠.

(٥٥) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٦. والسلام: الحجـارة الصـلبة، وسـلمى: جبل طيِّئ، والسلم: شجر له شوك يدبغ بورقه وقشره.

(٥٦) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٦. وانظر: سر الفصاحة: ١٩٦.

البديع، هي أنه أفرط في استخدامها، وأسرف في حشو شعره بها، بعد أن جعلها وكده وغرضه، فأوقع نفسه في الخطأ في كثير من المواضع، وأعطى المجال رحبًا للنقاد كي يشهروا أقلامهم في وجهه، ويستلُّوا ألسنتهم للنيل من شعره، وهذا لا يعني أن الجناس الرديء مقصور على شعر أبي تمام فقط، إذ ثمة نماذج كثيرة منه عند الشعراء في مختلف العصور، حتى إننا قد نجد عند الشعراء القدماء بعض الأمثلة على الجناس الرديء، ولكنها تبقى أمثلة قليلة في أشعارهم، إذا ما قيست بالكم الهائل من الجناس الذي حشا به أبو تمام شعره، وقد أورد الآمدي بعضًا من النماذج الرديئة والمستكرهة للجناس في أشعار القدماء، التي ترد نادرة عندهم، منها قول الأعشى مثلًا:

شاوٍ مِشَلٌّ شَلولٌ شُلْشُلٌ شَوِلُ

وذكر أن «هذا عند أهل العلم من جنون الشعراء»(٥٧).

وإلى جانب بعض النماذج التي أوردها النقاد للجناس الرديء والقبيح عند أبي تمام، أو الكثير منها إن شئت، يبقى استخدام الرجل لهذا الفن واحدًا من ملامح التجديد عنده، وسمة من السمات التي تجعل شعره يختلف عما كان عليه الحال في العصور السابقة له عامة، وفي عصره خاصة. والمدقق في شعره يقف على كثير من الأمثلة الحسنة، والنماذج الرائقة للجناس، التي تفوق فيها على نظرائه من الشعراء الآخرين، وكانت بمثابة العلامة البارزة المميزة لشعره، إضافة إلى تلك التي أوردها الآمدي وأوردنا بعضها منها. من ذلك مثلًا قوله في قصيدته البائية المشهورة التي

(٥٧) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٨٧.

يتحدث فيها عن فتح عمورية، ويمدح الخليفة المعتصم[٥٨]:

السّيفُ أَصْدَقُ أنباءً من الكتُبِ في حَدِّهِ الحَدُّ بين الجدِّ واللّعِبِ
بيضُ الصّفائحِ لا سودُ الصحائفِ في مُتونِهنَّ جلاءُ الشكِّ والرِّيَبِ

فهو يجانس تجنيسًا لطيفًا وجميلًا بين قوله: «حده»، و«الحد»، وبين قوله: «الصفائح»، و«الصحائف»، أسهم في جلاء المعنى، وإبرازه وتوضيحه وبيانه.

٢- الطباق[٥٩]:

عني أبو تمام بالطباق عناية كبيرة، وأكثر من استعماله في شعره، ولعله يأتي في المرتبة الثانية بعد الجناس من حيث كثرته والاحتفال به. ويمكن أن نحدد تجديد أبي تمام في هذا الباب، من خلال أمرين اثنين: **أولهما**: الإكثار، لا، بل الإفراط في استخدام هذا الفن، بحيث تجاوز في ذلك ما نجده عند القدماء في استعمالهم له، إذ كان يأتي في كلامهم على السجية، ويَرِد عفو الخاطر بلا تصنّع أو تكلّف. **والثاني**: الاعتماد عليه في إبراز المعاني وتقديمها للمتلقي.

وقد ذكر النقاد بعضًا من طباقاته التي وُفّق فيها، وأجاد في استعمالها، فمن ذلك ما أورده الآمدي في موازنته، إذ يقول: «فلوِ اقتصر الطائيُّ على ما اتّفق له في هذا الفن، من حلو اللفظ، وصحيح المعنى، نحو قوله[٦٠]:

نَثَرَتْ فَريدَ مَدامِعٍ لم تُنْظَمِ

---

(٥٨) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ١٧١.

(٥٩) الطباق: عند جمهور البلاغيين والنقاد هو: الجمع بين الضدين في الكلام أو البيت من الشعر. انظر التعريف في: البديع: ٣٦، والعمدة: ٢/ ٥، وتحرير التحبير: ١١١.

(٦٠) عجزه: والدمعُ يحملُ بعضَ شَجْوِ المُغْرَمِ. شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ٦.

.... ونحو قوله:

قد يُنْعِمُ اللهُ بـالبَلْوى وإنْ عَظُمَـتْ ويَبْتَلي اللهُ بعضَ القومِ بالنِّعَمِ»[٦١]

ثم يذكر الآمدي أمثلة أخرى من طباقات أبي تمام التي لـم يُوفَّـقْ فيهـا، وكان عليه أن يتجنبها، كمطابقته بين (لان)، و(خشن) في قوله:

قـد لانَ أكثـرُ مـا تريـدُ وبعضُـهُ خَشِـنٌ وإنـي بالنجـاحِ لَواثِـقُ

وبين قوله: (حُرِّرْتَ) مـن الحـرارة التـي هـي خـلاف البـرودة، وقولـه: (يبرد) في بيته:

لَعَمْـري لقـد حُـرِّرْتَ يـومَ لَقِيْتَـهُ لَوَ انَّ القضاءَ وَحْدَهُ لـم يُبَـرِّدِ»[٦٢]

وغيرها من الشواهد التي أخفق فيها أبو تمام، ولكن الآمدي لم يبـيّن العلـة وراء جمال هذا الطباق أو قبحه في هذا البيت أو ذاك، ولم يذكر السبب الكـامن وراء حسنه في هذا الموضع، ورداءته في موضع آخر. ولعل النـاظر يسـتطيع أن يقف على الأسباب التي تجعل من هذا الطباق جميلًا، ومـن ذاك قبيحًـا، أو مـن هذا حسنًا، ومن غيره رديئًا، وذلـك لأن معيـار الجمـال أو القـبح فـي اسـتخدام الفنون البديعية عمومًا، ومقياس الإجادة أو الإخفاق فيها، إنما يرجع إلى حقيقـة وجودها في الكلام، وهل أتت متصنعة متكلفة أم أتت عفويـة ومطبوعـة؟ وهـل كانت هذه الفنون خادمـة للمعنـى، بـأن أوضـحته أو شـرحته أو فصـلت فيـه أو أكدته أو نحو ذلك، أم أنها كانت عبئًا على المعنى، ولم تضف إليـه شـيئًا مهمًـا، أو تَزِدْ فيه زيادة، أو تشرح فيه غامضًا، أو تفصل فيه مجملًا؟.

---

(٦١) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ٢٨٩-٢٩٠.

(٦٢) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ٢٩٠. وانظر البيت مثالًا علـى الأبيـات الضـعيفة والغثة، في: الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٦٨. ومثالًا على الطبـاق المتكلـف القبـيح في: سر الفصاحة: ٢٠٣.

ثالثًا- التجديد في بنية الاستعارة(٦٣):

يقوم الشعر في جوهره على فكرة التصوير الفني للأشياء، فالشاعر ينظر إلى الكون والحياة والوجود والأشياء من حوله نظرة فنية، يعكس فيها مشاعره، ويبيّن عواطفه، ويشرح انفعالاته المختلفة منها، وموقفه تجاهها، وهو يتوسل لإنجاز ذلك بوسائل كثيرة، منها الاعتماد على فن مهم من فنون البلاغة هو: الاستعارة. و لعل هذا الفن من أكثر الفنون التي يعتمد عليها الشعراء في تصويرهم للأشياء، ويكاد لا يستغني عنه شاعر في شعره، ففيه مساحة كبيرة للتصوير وإبراز المعاني، وفضاء واسع لرسم المشاعر والانفعالات، ونحو ذلك. وسأحاول أن أقف على استخدام أبي تمام لهذا الفن في عجالة لا تسمح بالتفصيل، وفي إشارة قد لا تفي بالغرض، ولا تؤدي المطلوب، ولكن ما لا يُدرك كله لا يُترك جُلُّه، فباب الاستعارة عند الرجل باب واسع يحتاج إلى كثير من البحث والدرس والتنقيب.

ولعل الأمر الذي يكاد يجمع عليه المهتمون بشعر أبي تمام، هو أنه اهتم بالاستعارة في شعره اهتمامًا واضحًا وكبيرًا ولافتًا للنظر، وأخذَتْ من شعره حيزًا كبيرًا، وشغلت مساحة واسعة منه، ونالَ بعضٌ من تلك الاستعارات استحسان النقاد والبلاغيين ومن إليهم، في حين لم يحظ بعضها الآخر بالإعجاب المرجو، والثناء المطلوب. وحاول أبو تمام أن يجدد في بنية الاستعارة، فباعد بين ركنيها الأساسيين، أعني المشبه والمشبه

(٦٣) الاستعارة هي: «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض». كتاب الصناعتين: ٢٦٨. وانظر التعريف في: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ٩٧.

به، وخالف فيها السائد والمعروف قبله، وخرج على ما أَلِفه القدماء في بناء استعاراتهم، فأتت بعض استعاراته بعيدة، وعصيّة على فهم بعضهم، ولاسيّما اللغويين والرواة الذين اعتادوا طريقة العرب في بناء استعاراتهم، التي كانت تقوم في معظمها على فكرة التقارب بين طرفيِ الاستعارة. وسأورد أمثلة يسيرة من استعاراته الجيدة، مما أثنى عليها النقاد والبلاغيون واستحسنوها، ونماذج من استعاراته التي لم تحظ بالرضا، ولم تَرُقْ مُتلقّي شعره، فمن الأمثلة الجيدة أذكر قوله في رثاء محمد بن حميد الطوسي(٦٤):

تُوُفِّيَتِ الآمالُ بعدَ محمدٍ وأصبحَ في شُغُلٍ عن السَّفَرِ السَّفْرُ

فهذه استعارة جميلة وجديدة، فأبو تمام يتناول معنى الوفاة وهو معنى مادي خاص بالأحياء، ليصف به موت الآمال، وهو معنى ذهني، على سبيل الاستعارة المكنية، إذ حذف المشبه به، وهو الإنسان أو أي كائن حي آخر يموت، وأبقى على صفة من صفاته، وهو الموت. وقد يصعب على بعضهم أن يتخيل كيف تموت الآمال، لا، بل قد ينكر مثل هذه الاستعارة ويرفضها، لأنه لا يستطيع أن يتصور في ذهنه موت الآمال، وكيف يمكن للآمال أن تموت، إذ الموت والفناء يختص بما هو مادي أو محسوس، لا بما هو معنوي أو مجرد.

ومن استعاراته الجيدة أيضًا قوله(٦٥):

وأيامًا لنا ولهُ لِدانًا غَنِينا في حَواشيها الرِّقاقِ

فاستعار رقة الحواشي للأيام. وكذلك قوله(٦٦):

سَكَنَ الزمانُ فلا يدٌ مذمومَةٌ للحادثاتِ ولا سَوَامٌ تُذْعَرُ

(٦٤) شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ٣١١.

(٦٥) شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ١٢٣. وانظر: كتاب الصناعتين: ٢٨٨.

(٦٦) شرح ديوان أبي تمام: ٢/ ٥٤.

ويرى الآمدي أن هذه الاستعارة هي من أبلغ الاستعارات وأبعدها من التكلف، وهي تشبه كلام الأوائل(٦٧)، وهذا يكفي لأن تكون الاستعارة جميلة، فالآمدي يرى كما يرى كثيرون غيره من النقاد والبلاغيين أن معيار جمال الاستعارة يكمن في التقارب بين ركنيها: المشبه والمشبه به، وليس بين تباعدهما. يقول: «وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له، إذا كان يقاربه، أو يناسبه، أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سببًا من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استُعيرت له، وملائمة لمعناه»(٦٨).

ومن استعاراته الجيدة أيضًا قوله مستعيرًا الماء للمَلام(٦٩):

لا تَسْقِني ماءَ المَلامِ فإنني صَبٌّ قد اسْتَعْذَبْتُ ماءَ بُكائي

فهو يطلب ممّن يلومه على بكائه أن يكف عن ذلك، لأنه عاشق قد أَلِف البكاء واعتاده حتى صار عذبًا عنده، ولذلك لن يقلع عنه إذا ما لامه الناس على بكائه.

وقد ذكر أبو بكر الصولي أن بعضهم قد عاب هذه الاستعارة عليه، لأنه لا ماء للملام على الحقيقة، وهذا يعني أن طرفي هذه الاستعارة متباعدان في الواقع، ومع ذلك هو يراها جميلة لأنها تحاكي بأسلوبها وطريقتها ما جاء في كلام العرب وهو كثير، وكذلك في القرآن الكريم، فهي من باب حمل اللفظ على اللفظ. يقول: «وقد تحمل العرب اللفظ على اللفظ، فيما لا يستوي معناه، قال الله عز وجل: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ ﴾ [الشورى: ٤٠]،

(٦٧) انظر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٧٠.

(٦٨) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٦٦.

(٦٩) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٢١١. وانظر: سر الفصاحة: ١٣٢- ١٣٦.

والسيئة الثانية ليست بسيئة؛ لأنها مجازاة، ولكنه لما قال: وجزاء سيئة، قال: سيئة، فحمل اللفظ على اللفظ...»[٧٠].

وممّا أُخذ عليه من استعاراته، وهو كثير، قوله، وقد جعل للدهر أخدعين، وهما عرقان بجانبي الرقبة[٧١]:

يا دهرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْكَ فقد أَضْجَجْتَ هذا الأنامَ من خُرُقِكْ

يقول الآمدي منتقدًا هذا البيت: «فأي ضرورة دعته إلى الأخدعين، وقد كان يمكنه أن يقول: «قَوِّمْ من اعوجاجك»، أو: «قَوِّمْ مُعْوَجَّ صُنعكَ»، أو: «يا دهر أحسنْ بنا الصنيع»؟، لأن الأَخْرَقَ هو الذي لا يحسن العمل، وضده الصَّنَعُ»[٧٢]. وقد علَّق صاحب الصناعتين على هذا البيت منبهًا على سوء معناه فقال: «ولا خير في المعاني إذا استُكرهت قهرًا، والألفاظ إذا اجترت قسرًا، ولا خير فيما أُجيد لفظه إذا سخُف معناه، ولا في غرابة المعنى إلا إذا شرُف لفظه مع وضوح المغزى، وظهور المقصد»[٧٣].

وقوله[٧٤]:

تَحَمَّلْتُ ما لوْ حُمِّلَ الدهرُ شَطْرَهُ لَفَكَّرَ دهرًا أيُّ عِبْأَيْهِ أَثْقَلُ

«فجعل للدهر عقلًا، وجعله مفكرًا في أي العبأين أثقل، وما شيء هو أبعد من الصواب من هذه الاستعارة، وكان الأشبه به، والأليق بهذا المعنى، لمّا قال: «تحملت ما لو حمل الدهر شطره»، أن يقول: لتضعضع، أو لانهدّ،

(٧٠) أخبار أبي تمام: ٣٥-٣٦.

(٧١) انظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٦٨.

(٧٢) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٧١.

(٧٣) كتاب الصناعتين: ٦٠.

(٧٤) شرح ديوان أبي تمام: ١/ ٢٤١. وفيه: تَحَمَّلَ. وانظر: كتاب الصناعتين: ٣٠٤.

أو لَأَمِنَ الناس صروفه ونوازله، ونحو هذا المعنى مما يعتمده أهل المعاني في البلاغة والإفراط»[٧٥].

وعندي أن الاستعارة في بيت أبي تمام ليست قبيحة، لأنه أراد من وراء استعارة العقل للدهر، أن يصور مدى الآلام التي يعاني، والهموم التي يكابد، والمآسي التي تجثم فوق صدره، إلى درجة جعلت الدهر يقف مشدوهًا حائرًا يفكر في أي العبأين أثقل: أهو العبء الذي يحمله هو، أم العبء الذي يحمله أبو تمام؟، على الرغم مما أوتي هذا الدهر من قوة وقدرة، ومما لديه من حزم وعزم وثبات.

والآمدي يدرك هذا جيدًا، ولكنه يرى أن المعنى في الشطر الأول من البيت لا يليق بالمعنى في الشطر الثاني منه، وهو هنا يطرح مبدأ نقديًّا مهمًّا من المبادئ النقدية التي يعتمدها بعض النقاد في نقدهم، وهو **مبدأ اللياقة**، ويعني أن تكون المعاني لائقة بعضها ببعض، ويناسب أولها آخرها، من غير تنافر فيما بينها، وقد صار هذا المبدأ واحدًا من المقاييس النقدية المهمة التي أخذ يعتمد عليها النقاد في نقدهم للشعر والشعراء.[٧٦]

ويشير الآمدي إلى أن الاستعارات البعيدة أو الغريبة ليست مقتصرة على أبي تمام وحده، وإنما هي مبثوثة في دواوين الشعراء الآخرين، حتى الشعراء القدماء، ولكنهم لم يكثروا منها كما أكثر أبو تمام، ولم يسرفوا في استعمالها إسرافه، ولم يغربوا إغرابه، وهذا ما عرّضه لهجوم النقاد وسواهم ممّنِ اعتنى بشعره، وجعله عرضة للنقد اللاذع، والتجريح المُرّ. يقول:

(٧٥) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٧٢.

(٧٦) انظر للاستزادة: الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري: ٥٦٠ وما بعدها.

«وإنما رأى أبو تمام أشياءَ يسيرة من بعيد الاستعارات متفرقة في أشعار القدماء كما عرَّفتُك، لا تنتهي في البعد إلى هذه المنزلة، فاحتذاها وأحبَّ الإبداع والإغراب بإيراد أمثالها، فاحتطب، واستكثر منها»(٧٧).

وأورد على ذلك بعض الأمثلة منها مثلًا قول ذي الرمة إذ جعل للدجى يافوخًا:

تَيَمَّمْنَ يافوخَ الدُّجى فَصَدَعْنَهُ وجَوْزَ الفَلا صَدْعَ السيوفِ

خاتمة ونتائج:

بعد هذا العرض المقتضب الذي حاولت فيه رصد تجليات الحداثة في شعر أبي تمام، أَخْلُص إلى النتائج الآتية:

١- الحداثة في الإبداع الشعري نتيجة حتمية لسيرورة الحياة، وتغيُّر الزمن، وتبدّل الظروف والأحوال، وذلك لأن من وظائف الشعر رَسْمَ صور أمينة للحياة والكون والواقع ونحو ذلك من الأشياء المتغيرة باستمرار، التي يكاد يكون فيها الثبات ضربًا من ضروب المستحيل.

٢- لا تقتصر الحداثة على مضمون الشعر وموضوعات القصيدة فقط، بل تتجاوز ذلك إلى التغيير في شكل الشعر، ولغة القصيدة، وبنيتها الفنية.

٣- إن أي تحديث مُنْبَتٍّ عن الماضي هو انقلاب لا يُكتَبُ له النجاح، ولا يتسم بسمة الموضوعية والسيرورة والقبول في الذهنية الثقافية والمعرفية. وهذا يعني أنه لا بد لأي ثورة حداثية في الأدب من أن تكون

(٧٧) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٧٢.

(٧٨) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٧٢. واليافوخ: الجزء الرخو من رأس الطفل حديث الولادة.

متصلة بالقديم، وغير منقطعة عنه، لتأخذ منه حسناته وتعززها، وتتجاوز سيئاته وتستبدل بها ما هو أحسن وأفضل.

٤- يُعَدّ أبو تمام واحدًا من أبرز الشعراء الحداثيين في مسيرة الشعر العربي عمومًا، وفي العصر العباسي خصوصًا، وعلَمًا من أعلام شعراء الصنعة، ورائدًا من رواد البديع بالمفهوم العام لهذا المصطلح الذي يعني علم البلاغة، وليس بمفهومه الضيق الذي يعني ما عُرف فيما بعد بعلم البديع، الذي هو واحد من علوم ثلاثة هي: البديع، والبيان، والمعاني، تشكل بجماعها علم البلاغة؛ وقد أسهم مع عدد من الشعراء المجددين الآخرين، من أمثال: بشار بن برد، وأبي نواس، ومسلم بن الوليد وغيرهم كثير، في تطوير الشعر العربي شكلًا ومضمونًا.

٥- يؤخذ على أبي تمام شغفه الشديد بفنون البديع، وإسرافه المفرط في استخدامها في شعره، وكان من ذلك أنْ أحسنَ وأساء، وأصاب وأخطأ، وكان يقصد استعمال تلك الفنون في شعره قصدًا، ويتعمد إيرادها في نظمه تعمدًا، فأدى ذلك به إلى الوقوع في أخطاءٍ أخذها عليه بعض النقاد، وكثير من اللغويين والرواة، الذين لم يفهموا شعره فهمًا صحيحًا، لا، بل إن بعضهم عجز أحيانًا عن فهمه، لأنه يختلف عن طرائق القدماء في النظم، ويباين أساليبهم في بناء القصيدة، فرفضوا شعره جملةً وتفصيلًا، ورأَوا أن شعر العرب باطل، إن كان ما يقوله أبو تمام شعرًا.

٦- على الرغم من تباين الآراء حول تجديد أبي تمام، وانقسام الناس حول شعره ما بين مستحسِن أو منكِر، ومؤيد ورافض، كان ثورة حقيقية في الحركة الشعرية العربية، ومثلًا يُحتذى في الحداثة الشعرية في العصر

العباسي والعصور التالية، وحافزًا لدى كثير من الشعراء بعده على ضرورة التغيير والتجديد، وتجاوز السائد والمألوف في بنية القصيدة، وعدم الوقوف على الرسوم القديمة، والأساليب التي أتى بها القدماء، وساروا على نهجها ردحًا من الزمن.

* * *

المصادر والمراجع

- أخبار أبي تمام، لأبي بكر الصولي (٣٣٥هـ)، تحقيق: خليل محمود عساكر، ومحمد عبده عزام، ونظير الإسلام الهندي. قدم له: أحمد أمين. دار الآفاق الجديدة- بيروت- ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
- البديع، لعبدالله بن المعتز (٢٩٦هـ)، تحقيق: أغناطيوس كراتشقوفسكي- مكتبة المثنى- بغداد- ط٢-١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، د. إبراهيم سلامة. مكتبة الأنجلو المصرية- ١٩٥٠م.
- البيان والتبيين، للجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- د.ت.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لابن أبي الإصبع المصري (٦٥٤هـ)، تحقيق: د. حفني محمد شرف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي- القاهرة- ١٣٨٣هـ.
- الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم- تاريخها

وقضاياها-، د. عثمان موافي. دار المعرفة الجامعية- مصر- ٢٠٠٠م.
- دراسات في النقد العربي القديم- الجزء الثاني-، د. حمود يونس، د. حسين الزعبي.، د. حسن الأحمد. منشورات جامعة دمشق. ١٤٣٧هـ- ٢٠١٧م.
- زمن الشعر، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط٢. د.ت.
- سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي (٤٦٦هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان. ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- شرح ديوان أبي تمام، للأعلم الشنتمري (٤٧٦هـ)، تحقيق: إبراهيم نادن. قدم له وراجعه: د. محمد بنشريفة. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب- ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- الشعر والشعراء، لأبي محمد عبدالله بن مسلم ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، قدم له: الشيخ حسن تميم، وراجعه وأعد فهارسه: الشيخ محمد عبد المنعم العريان. دار إحياء العلوم- بيروت. ط٣. ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
- الصراع بين القديم والجديد، د. محمد حسين الأعرجي، عصمى للنشر والتوزيع – القاهرة. د.ت.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي – بيروت – ط٣- ١٩٩٢م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة – بيروت- لبنان- ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- فاتحة لنهاية القرن، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط١- ١٩٨٠م.
- كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)،

تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي وشركاه- ١٣٧١هـ- ١٩٥٢م.
- لسان العرب، لابن منظور المصري (٧١١هـ)، دار صادر. بيروت- لبنان- د.ت.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين بن الأثير (٦٣٧هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.
- معجم مصطلحات النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، ناشرون. ٢٠٠١م.
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (٣٧٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر. دار المعارف بمصر. ط٤. د.ت.
- الموازنة في النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري، د.حمود يونس. هيئة الموسوعة العربية. دمشق. ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- الموسوعة العربية العالمية. النسخة الإلكترونية.
- نقد الشعر، لقدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان. د.ت.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (٣٦٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي. المكتبة العصرية- صيدا- بيروت. ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

* * *

التَّشكِيلُ الشِّعرِيُّ في بائِيَّةِ مالِكِ بنِ الرَّيبِ بينَ الصَّنعَةِ والرُّؤيا

د. علاء عبد العزيز عوده(*)

أوّلاً المقدّمة:

يرتبط نظمُ البائيّة بحكاية مالك بن الرَّيبِ مع الذّئبِ الضّاري، إذ جعل منها مُفْتَتَحًا للفخر بشجاعته. ومنه ما أورده صاحب الأغاني: «قالوا: وبينَما مالكُ بنُ الرّيبِ ليلةً نائمٌ في بعض مفَازاتِهِ إذْ بيّته ذئبٌ، فزَجَرَهُ، فلم يزدَجِرْ، فأعادَ فلم يبرَح، فوثَبَ إليه بالسّيفِ، فضربَهُ فقتَلَه»(١)، فشرع يخاطبُه على سبيل الهُزء به، داعيًا إيّاه إلى النّدمِ لمواجهة ذاك الشّاعر المُعْلَمِ ذي القوّة والشّجاعة في المعامع، وما هي إلّا رسالة مضمّنة إلى الخصوم.

ويُبرز السّياق الثّقافيّ والتّخييليّ لبائيّة مالك أنّها مختلفةٌ عمّا سبقها وما

(*) عضو الهيئة التّدريسية في جامعة حماة، سورية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم اللّغة العربيّة.

ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ١٥/ ١/ ٢٠٢٥م.

(١) الخبر بلفظه في: الأصفهانيّ، الأغاني، ٢٢/ ٢٠٧. ولعلّ صاحب الأغاني تفرّد بالخبر، فلم أعثر عليه في مصدر آخر.

اقتُضِبت تفاصيلُ المصادر والمراجع في الحاشية درءًا للتّكرار، وستذكرُ كاملةً في فِهرسَيِ المصادر والمراجع.

أتى بعدها من قصائدَ حاورت الذّئب في العصر الأمويّ، إذ إنّها محاورةٌ: «تسبق حوارَ الفرزدق(ت١١٠هـ) ذئبَه[٢]..، وأمّا الفرزدقُ فقد صاحَبَ الذّئبَ، ووادَدَه، وطاعَمَه، وصولًا إلى الفخر بالكَرَمِ أمام المحبوبة نوّار، ويختلف المقام عند مالكٍ، فهو أشدُّ حماسةً، ومبنيٌّ على القتال ومُضَارسة الوحوش والحروب، وعلى ذلك فإنّ بناء التّشكيل الحواريّ يختلفُ باختلاف الغرض»[٣]. وتختلف حواريّةُ مالك عن محاورة الكميت بن زيد الأسديّ (ت١٢٦هـ) ذئبَه الهرِمَ الضّرير الجائع[٤]، إذ أطعمه وسقاه، وعطف عليه، وهو ما كان في معرض الفخر بالجُود والشّمائل السَّنيّة، وليس في مقام مقارعة الوحوش، ممّا لم يمثّل معادلًا موضوعيًّا للذّات وتجاربها.

والجدير بالملاحظة أنّ مالكًا سلكَ مسلكَ الصّنعة في بائيّته، وهي خِلافُ المطبوع الّذي يخرج عفوَ الخاطرِ، فصيحًا، جليَّ المعنى، متقَنَ البنيةِ، ومُحكمَ عُقَدِ القوافي، بلا جُهد أو كُلفة[٥]. ولعلّ الشّاعر أراد التّأثير، وتحريك الانفعال

---

(٢) مطلعها: [من الطّويل]

«وَأَطلَسَ عَسّالٍ وَما كانَ صاحِبًا دَعَوتُ بِناري مَوهِنًا فَأَتانِي»

ديوان الفرزدق: ص٦٢٨-٦٢٩.

(٣) عوده، علاء عبد العزيز، التجديد الفني في نماذج من شعر الأخطل ومالك بن الرّيب، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، (عدد: ٥٧)، ص٥٠-٥١.

(٤) يقول الكميت: [من الطّويل]

«لقِيْنَا بِها ثِلْبًا ضَريرًا كأَنَّهُ إلى كُلِّ مَنْ لاقَى مِنَ النَاسِ مُذْنِبُ

فَنُشْنا لَهُ مِن ذي المَزاوِدِ حِصَّةً وللزَّادِ أسآرٌ تُلَقَّى وتُوهَبُ»

ديوان الكميت بن زيد الأسدي: ص٢٧-٢٨. ثِلبًا: هرِمًا. نُشْنا: اقتطعنا له من الزّادَ. أسآرٌ: بقايا، مفردها: سُؤر.

(٥) الصّنْعة: تزيين الشّعر وزخرفته، للتّعويض عن عدم الإتيان بالفصيح، وغرضُه التّعميةُ عن =

ما استطاع، ممّا يراه الأنسب للتّعبير عن الرّؤيا الشّعريّة، تلك التي تمثّل النّسق الأبرز في الصّراع، وتعبّر عن الفِكْر الخاصّ، والتّجربة الفرديّة.

وترتبط الرّؤيا بالمعادل الموضوعيّ الذي تبرز دلالتُه عن طريقِ مجموعةٍ منَ الأحداثِ والمواقفِ المبنيّة على مُلاءمةِ العناصرِ الخارجيّةِ للانفعالاتِ الدّاخليّةِ والانطباعاتِ المُتَخيَّلَةِ؛ لتخرجَ في صورةٍ حِسّيّةٍ منطقيّة[٦]. وعن طريق هذا المعادل تختفي الذّاتُ خلفَ ستارٍ يوحي به الشّاعر لأمر مُحددٍ يتعلّق بجانب من شخصيّته، فقد تختفي الذّاتُ وراء قناع موضوعي أو معادِل شعريّ، كالنّاقة، والجواد، والمطر، والمرأة[٧]. وللتثبّت من كون الشّيء المصوّر معادلًا موضوعيًّا لذات الشّاعر، أو لشخصيّة فردية أو جمعيّة، سيحمل غالبًا في طيّاته شيئًا من الذّاتِ الإنسانيّة العاقلة، وجانبًا إنسانيًّا وفكريًّا محددًا.

وعليه يمثّلُ الذّئبُ في البائيّة معادلًا فنّيًّا لخصوم مالك، يرتبط بالأحداث والصّور والمواقف الانفعاليّة، ويعبّر عن مغامراته البطوليّة، ويحمّله في السّياق الإشاريّ رسالة إعلامية محدّدة، ولا أدلّ على ذلك من قول نوري حمّودي القيسي: «أمّا مالكٌ فقد كانت صورتُه للذّئبِ جديدةً،

= ضعفٍ، والصّنعةُ عند ابن رشيق القيروانيّ هي الإكثار في الشّعر بلا قَصْدٍ من البديع وصُنُوفِهِ، ومن ثَمَّ بَذْلُ الجُهدِ في تنقيحِهِ وتجويدِهِ لئلّا يتعرّضَ للنّقدِ. ينظر: القيروانيّ، الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، ١/ ١٢٩-١٣٠، والجاحظ، البيان والتّبيين، ١/ ١٣٨، والعسكريّ، أبو هلال، كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، ص١٧١، وضيف، شوقي، الفنّ ومذاهبه في الشّعر العربيّ، ص١٩ وما بعدها.

(٦) ينظر: الخطيب، حسام، أبحاث نقديّة مقارنة، ص١١٦-١١٧، ١٣٢، ١٣٦.

(٧) ينظر: رومية، وهب، شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (عدد: ٢٠٧)، ص١٨١.

ومقابَلَتُهُ لهُ مُغايرةً للصُّور التي عوّدنا عليها القُدامى، والنّتيجةُ التي ختمَ بها حكايتَه مخالفةٌ للنّهايات التي انتهت إليها قصصُ الشّعراءِ الذين سبقوه ...، إنّ الصّورةَ التي يقتلُ فيها الذّئبَ جديدةٌ بالنّسبةِ للشّعراء»[٨].

ومن هنا يُرى أنّه كانَ يمكنُ أن يُبدعَ في هذا المجال لو أتيحَ له شيءٌ من الاستقرار؛ فهو يقصُّ الحدَثَ، ويستمرُّ فيه بناءً على التّحفيز الفكريّ والعاطفيّ والتّشويق.

ثانيًا - مشكلةُ البحثِ:

تتمثّلُ إشكاليّةُ البحث في نُدرةِ الدّراساتِ الأدبيّةِ الّتي تناولت بائيّةَ مالكِ بنِ الرَّيبِ، وما كان قريبًا منها ركّز على اليائيّة لا البائيّة[٩]. وعليه تُبرزُ

(٨) ديوان مالك بن الريب حياته وشعره، ص٦٦. [ورد في النصّ «عوّدنا عليها»، والصحيح: عوّدنا إياها. المجلّة].

(٩) من تلك الدّراسات (بحسب تاريخ النّشر):

- السبيل، عبد العزيز، (١٩٩٨م)، ثنائيَّة النص - قراءة في رثائيَّة مالك بن الريب، مجلة عالم الفكر، (عدد:١)، ص٦٣-٨٤.
- يحيى، محمَّد، (٢٠٠٨م)، سمات الأسلوب في مرثية مالك بن الريب، مخطوطة ماجستير، جامعة بسكرة، الجزائر.
- السراقبي، وليد، (٢٠١٢م)، رثاء النفس بين مالك بن الريب وعبد المعين الملّوحي، دراسة أسلوبيَّة تناصيَّة، مجلة التّراث العربي، مج: ٣١، (عدد:١٢٧)، ص١٣-١٠٩.
- مواسة، خديجة، (٢٠١٢م)، سيميائيَّة الموت في رثاء النفس: مالك بن الريب نموذجًا، رسالة ماجستير، جامعة أم البواقي، الجزائر.
- القرني، عقيلة محمد، (سبتمبر ٢٠٢٠م)، تجربة الموت والغربة في يائيَّة مالك بن الريب - دراسة في أدوات التشكيل الفني، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد: ٤، (عدد: ٩)، ص٤٨-٧٢.
- نصور، أزدشير هيثم، (شتاء-ربيع ٢٠٢٤م)، نسقيّة الرّثاء في يائيّة مالك بن الرَّيب، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (عدد: ١٧٢-١٧٣)، ص١٢١.

القراءةُ المتأنّيةُ ما تضمُّه البائيّةُ مِنْ تشكيلاتٍ تعبيريّة وتصويريّة مقصودةٍ، تتعدّدُ سياقاتُها، وتتفرّعُ بها الدّلالاتُ الظّاهرةُ والإشاريّةُ، وتترابطُ بها المتوازياتُ التّركيبيّةُ، وتزدوجُ معها البُنى الإيقاعيّةُ، تلك الّتي خرجتْ في معظمِها مَخرجَ التّأثير والإقناع.

ثالثًا – منهجُ البحث:

يعتني البحث بتحليلِ بائيّة مالكِ بن الرَّيبِ تحليلًا نقديًّا، مع الإفادة من بعض إجراءات البنيويّة التّكوينيّة، وذلك بدراسةِ العلاقات النّاظمة لبنية القصيدة ضمن سياقها التّاريخيّ والاجتماعيّ والثّقافيّ، والحُكْمِ على تشكيلاتِها اللّغويّةِ المتعدّدة، وما فيها مِنْ جماليّات الخطابِ ومقاصده المتنوّعة.

رابعًا – مالك بن الرّيب حياتُهُ ورؤاهُ الفكريّة:

هو مالكُ بنُ الرَّيْبِ بنِ حَوْطِ بنِ قُرطٍ المازنيّ التّميميّ، ينتسب إلى بني مازنٍ من قبيلة تميمَ. ولا يُعلَم تاريخُ ميلادِ مالكٍ، غيرَ أنّه لمّا تُوفِّيَ كان مُتزوجًا وله أولاد، وكان والداه على قيد الحياة، وكانت له أختانِ. واستنادًا إلى ذلك يمكن تقدير سِنِّه عند موته بما يقارب الأربعين عامًا. وإذا كانت وفاتُه – على ما يُجمِعُ عليه القدماءُ والمحدَثون – سنة ٥٨هـ في مرو، فيكون مولده نحو سنة ١٨هـ تقريبًا، (أي: في زمن خلافة عمر بن الخطّاب ﷺ). وأمّا موطنُه ففي بادية بني تميمَ بالبصرة.

شاعرٌ مُدرجٌ في جُملةِ الفُتّاك، اشتُهر في أوائل العصر الأموي، ورُويتْ عنه أخبارٌ في أنّه قطعَ الطَّريق مُدّةً، وكان فقيرًا مُعدَمًا، ويُكثِرُ منَ الشّكوى من عَسْفِ عمّالِ بني أُميّةَ على الصّدقات، فكانوا لا يردّونَ على فقراء قومِهِ

المستحقّينَ ما يجمعون من أغنيائهم، وَعَدَّ ظلمَهم سببَ فقرِه هو وغيره من فقراء المسلمين؛ ولذا خرج هو ورفقَةٌ مثلُه يقطعون الطّريقَ على النّاسِ وينهبونَهم شرقيَّ المدينة المنوّرة من أرض نجد وفي القصيم، وكان صديقًا حميمًا لشِظاظٍ الضَّبِّيّ الذي قيل عنه في المثل: «ألصُّ من شِظَاظ»(١٠)، وفي روايةٍ أخرى: «أسْرَقُ من شِظَاظ»(١١).

ويُذكرُ أنَّ مالكًا كان من أجمل النّاسِ وجهًا، وأفصحِهم لسانًا، وكان يتطلَّع إلي المعالي، وهذا ما أعجبَ منهُ والي خراسانَ سعيدَ بنَ عثمانَ بنِ عَفّانَ (ت نحو ٦٢هـ)، الذي رآه بالبادية في طريقه بين المدينة والبصرة، وهو ذاهبٌ إلى خراسانَ، فأنبهَهُ سعيدٌ على ما يُقال عنه من قطع الطرّيق، واستصلَحَه، وصحبَه إلى خراسانَ، فشهد فتح سمرقندَ، ومرض في مروَ من بلاد فارس، فتنسّكَ آخرَ عمره، ومات فيها(١٢).

خامسًا - نصُّ البائيّة:

يقولُ مالكُ بنُ الرَّيب(١٣): [من الطّويل]

أَذِئْبَ الغَضَا قَدْ صِرْتَ لِلنَّاسِ ضحْكَةً تُغَادِي بِهَا الرُّكْبَانُ شَرْقًا إِلى غَرْبِ(١٤)

فَأَنْتَ وَإِنْ كُنْتَ الجَرِيءَ جَنَانُهُ مُنِيْتَ بِضِرْغَامٍ مِنَ الأُسُدِ الغُلْبِ(١٥)

(١٠) النيسابوري، أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ٢٥٧، رقم المثل: ٣٧٤٥.

(١١) المصدر نفسه: ١/ ٣٤٧، رقم المثل: ١٨٦٧.

(١٢) ينظر ترجمته وأخباره في: الأصفهانيّ، الأغاني. ٢٢/ ٢٠٧ وما بعدها، والمَرْزُبانيّ، محمّد بن عمران، معجم الشّعراء، ٣١٣-٣١٤، والبغداديّ، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ٢/ ٢١٠.

(١٣) ديوان مالك بن الريب حياته وشعره، ص٧١-٧٢.

(١٤) الغَضَا: «من نَباتِ الرّمل، له هَدَبٌ كهَدَبِ الأَرْطَى، واحِدتُه غَضاةٌ»، اللّسان، (غضو).

(١٥) «الجَنَانُ: رُوعُ القلب»، اللّسان، (جنن).

بِمَــنْ لا يَنَــامُ اللَّيْــلَ إِلّا وَسَــيْفُهُ ... رَهِيْنَةُ أَقْوَامٍ سِرَاعٍ إِلـى الشَّـغْبِ[١٦]
أَلَـمْ تَرَنِـي يَـا ذِئْـبُ إِذْ جِئْـتَ طَارِقًـا ... تُخَـاتِلُنِي أَنّـي امْـرُؤٌ وافِـرُ اللُّـبِّ
زَجَرْتُــكَ مَــرَّاتٍ فَلَمَّــا غَلَبْتَنِــي ... ولَمْ تَنْزَجِرْ نَهْنَهْتُ غَرْبَكَ بِالضَّرْبِ[١٧]
فَصِـرْتَ لَقًـى لمَّـا عَـلَاكَ ابْـنُ حُـرَّةٍ ... بِأَبْيَضَ قَطَّاعٍ يُنَجِّي مِـنَ الكَـرْبِ[١٨]
أَلا رُبَّ يَومٍ رِيْـبَ لَـو كُنْـتَ شَـاهِدًا ... لَهَالَكَ ذِكْرِي عِنْـدَ مَعْمَعَـةِ الحَـرْبِ
وَلَسْــتَ تَــرَى إِلّا كَمِيًّــا مُجَــدَّلًا ... يَـدَاهُ جَمِيْعًـا تَثْبُتَـانِ مِـنَ التُّـرْبِ[١٩]
وآخَـرَ يَهْـوِي طَـائِرَ القَلْـبِ هَارِبًـا ... وكُنْتُ امْرَأً في الهَيْجِ مُجتَمِعَ القَلْبِ
أَصُوْلُ بِذِي الـزِّرَّيْنِ أَمْشِـي عِرَضْـنَةً ... إِلَى المَوْتِ والأَقْرَانُ كَالإِبِلِ الجُرْبِ[٢٠]
أَرَى المَوْتَ لَا أَنْحَـاشُ عَنْـهُ تَكَرُّمًـا ... ولو شِئْتُ لَم أَرْكَبْ عَلى المَرْكَبِ الصَّعْبِ
ولَكِــنْ أَبَــتْ نَفْسِــي وكَانَــتْ أَبِيَّــةً ... تَقَاعَسُ أَو يَنْصَاعُ قَـوْمٌ مِـنَ الرُّعْـبِ

سادسًا – المُناقشةُ والتّحليلُ:

لا يقف مالكُ بـنُ الرّيـب عنـد حـدّ اسـتعمال الألفـاظ ذات الـدّلالات الثّابتة، بل يبنيها داخل المنظومـة الشّـعريّة ضـمن تراكيـبَ مقتضـبةٍ متناسـقةٍ تحمل الرّمز، والبوح، والإيحـاء، والإشـارة البعيـدة، وهـو يتلاعـب بأنسـاق الخطاب وما فيهـا مـن تشـكيلات الأداء اللّغـويّ؛ ليعبّـر عـن ذاتـه وتجربتـه الفرديّة والانفعاليّة. ويمكنُ دراسةُ جماليّـات تشـكيلات الخطـاب الشّـعريّ في بائيّة هذا الشّاعر بحسَبِ تمثُّلها كما يأتي:

(١٦) الشَّغْب: «تَهْيِيجُ الشَّرِّ»، اللّسان، (شغب).
(١٧) الغَرْب: «الغارِبانِ: مُقَدَّمُ الظَّهْر ومُؤَخَّرُه»، اللّسان، (غرب).
(١٨) «اللَّقى: الشّيءُ المُلْقى لهَوانه»، اللّسان، (لقي). والأبيض: السّيف.
(١٩) «التُّرْبُ والتُّرابُ والتَّرْباءُ كلّه واحد»، اللّسان، (ترب).
(٢٠) «زِرُّ السّيف: حَدُّه»، اللّسان، (زرر). العِرَضْنَة: القوّة والنّشاط.

١ - التّشكيلُ الدلاليُّ:

ينتمي النّصّ إلى العصر الأمويّ، عصر العصبيّة والتّناحر، وكثرة الأحزاب السّياسيّة والعقدية، ويرفع مالك بن الرّيب فيه صوت حماسته، وفروسيته، ومُضَارسته الحروب والوحوش، ويرسم صورة فردية ناصعة لنفسه، تجمع شمائله التي يراها رَبَت في البطولة على غيره من الأقران، من مثل مصاحبته السّيف القطّاع، وملازمته الفيافي المهلكة، واستئصاله شأفة من ظلمه من البشر، انطلاقًا من إيمانه بأن المرء يجب أن يعيش في هذه الحياة كريمًا، وأن يكون همُّه فيها بلوغَ المعالي، وأن يتمتّع بين أنداده بالشّجاعة والقوّة والإباء، وأن يكون مكتفيًا اكتفاءً ماديًّا، وأن يحصل على حقوقه الاجتماعيّة والماليّة كاملةً، فإن لم يتوفّر له ذلك لسبب ما ذهب إلى تطبيق العدالة بسيفه.

يستهلُّ الشّاعرُ بوصف هزيمة الذّئب النكراء، وتَحَوّله إلى عبرة تتناقلها الأصقاع، ثمّ يصوّر غلَبَتَه التي بزّت جرأةَ الذِّئبِ وشجاعتَه، إنّها يقظة تحمل في الظّاهر حذرًا من غدر وحوش الغضا، بيد أنّها في حقيقتها مبنيّة على الحذر من وحوش البشر المشاغبين المتربّصين به، على أنّ الشّاعر غير آبه بمكر الماكرين؛ لامتلاكه قوّة الجَنان والبُنيان، وصاحبًا من السّيواف البواتر الحاسمة، يُذيق بحدَّيْه من تعرّض لسُبُله مرارةَ مقتلة ساحقة، وهنا يندّمُ الذِّئبَ على تهوره في المواجهة، وما جرّت عليه من سوء العاقبة، وسرعان ما يرفع مالكٌ صوت دعوته إلى الخصوم؛ ليعتبروا بوبيل القتل الثّقيل، أو الفرار المخزي. ويفخر في المَختِم بإبائه ونشاطه في المعامع، ويعتزّ بسلوكه سُبُلَ المواجهة المستديمة إلى أن يحقّق مآربه، ويقمع مناوئيه، أو يكبتَهم، فينكصوا على أعقابهم القَهقَرى.

ارتبط التّشكيل الدّلاليّ للأبيات بأنساق من الثّنائيّات الضّدّيّة[٢١] المتقابلة التي أوحت باشتداد الصّراع، فتمثّلت الثّنائيّة الأولى في المقابلة بين هزيمة الذّئب النّكراء وانتصار مالك المؤزّر عليه. ومدلولات هذه الثّنائيّة ليست المقدَّمة في بؤرة النّصّ؛ لكنّها ترتبط بثنائيّة أخرى ترادفها، وهي المقابلة بين ذلّة الذّئب ووضاعته وعزّة الشّاعر وشرفِه. وهو ما يُفضي إلى مفاد الثّنائيّة الأبرز، تلك التي تمثّل الرّسالة الإعلاميّة للبائيّة؛ بناءً على تأكيد ضعف الخصوم والأقران، وما يقابله من صلادة الشّاعر وشدّة بأسه.

وعليه بُني التّشكيلُ الدّلاليّ على مشهدين متصارعين مبنيّين على التّخييل والمبالغة، وكانت فيهما ذاتُ الشّاعر هي الأقوى والأقدر على المبادرة، وامتلاك زِمام الغَلَبَة.

وبذلك يفضي النّصّ إلى رسالة لا تتّضح مُضمراتُها إلّا بتتبّع العلاقة بين الشّاعر (منتج النّص)، والعمل الأدبيّ (الإنتاج)، والمتلقّي (المرسل إليه)[٢٢]؛ إذ الإضمار والتّلميح أبلغُ من التّصريح، وأجلى للفِكْر والحِسِّ والانفعال.

وتكتنفُ التّشكيلَ الدّلاليَّ الرّؤيةُ الشِّعريّةُ وما ترتبط به من مضمرات الرّؤيا، ونعني بالرّؤية المعنى الظّاهرَ الذي يقدّمه النّسق اللّفظيّ وحده[٢٣]،

---

(٢١) الثّنائيّاتُ الضّدّيّةُ: صراعُ الأضداد الّذي به تتّضح المعاني، و«الثّنائيّ منَ الأشياءِ: ما كان ذا شقّينِ، والثّنائيّةُ: هي القولُ بزوجيّة المبادئ المُفسّرةِ للكون، كثنائيّةِ الأضداد وتعاقبِها، أو ثنائيّةِ الواحد والمادّة »، صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ١/ ٣٧٩.

(٢٢) ينظر: سليكي، خالد، التّراث والخطاب، مجلّة جذور، (مج:٤، ج:٨)، ص٤٢٤.

(٢٣) أطلق عبد القاهر الجرجانيّ (ت٤٧١هـ) مصطلح (المعنى) على ما يقدّمه اللّفظ وحده من دلالات ظاهرة فحسب، وهو ما يقابل الحديث عن "المعنى الظّاهريّ". ينظر: الجرجانيّ، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص٢٠٣-٢٠٤؛ وعبّاس، إحسان، فنّ الشّعر، ص٢٣٨.

ومفادُه هنا الفخر بالبطولة، في حين تقوم الرّؤيا على ما يقدّمه (معنى المعنى) من إشارات مضمرة[٢٤] تتعلّق بافتراضات الماضي والحاضر، انطلاقًا من تهديد الشّاعر كلّ من رام مواجهته مستقبلًا، وتبصرةً له بالموت المحقّق، فضلًا عن تأكيد استعادة الحقوق المستلبة، وإرغام أنوف الخُصماء.

٢-التّشكيل البنائيّ (الاحتذاء والتجاوز)[٢٥]:

مثّلَ حديثُ الطَّلل مظهرًا فنّيًّا موروثًا من العصر الجاهليّ؛ ومعادلًا موضوعيًّا للانفعال نتيجة الصّراعات المستمرّة، إذ يُلمَحُ في الوقفة الطّلليّة تكثيفٌ دلاليٌّ لحقيقة الصّراع المعتمل داخل الشّاعر بين ثنائيّة الزّوال والبقاء[٢٦]، فكما أنّ الدّيار تنمحي معالمُها بالرّياح المُسِفّة، فكذلك الحبُّ والاستقرارُ تعصف بهما رياحُ الحروب، إذ يقف الشّاعرُ العربيُّ عادةً باكيًا ومستبكيًا، ومستجديًا، جامعًا الألم والأمل أمام القلق الوجوديّ، والذّات، والمصير، والحياة[٢٧].

وتبرز المفارقة البنائيّة هنا في أنّ مالكًا استهلّ بما يخالف أفقَ التّوقّع

(٢٤) يقول الجرجانيّ: «تَعنِي بالمعنى المفهومَ من ظاهرِ اللّفظِ والّذي تصِلُ إليه بغيرِ واسِطَةٍ، وبمعنى المعنى أنْ تعقِلَ منَ اللّفظِ معنًى ثمّ يُفْضي بكَ ذلكَ المعنى إلى معنًى آخر». دلائل الإعجاز، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢٥) الاحتذاء: النّسج على بناء الشّعر الجاهليّ؛ والمحافظة على مقدّمته العامّة من المَطلع الطّلليّ، ورسومه التّصويريّة، والرّحلة ومختلف موضوعاتها، وتعدّد الأغراض الشّعريّة، وصولًا إلى حسن التّخلّص إلى الغرض الرّئيس. وأمّا التّجاوز: فهو الخروج على بعض معالم البناء الفنّي للشّعر الجاهليّ، وعدم التّقيّد بقيوده الفنّيّة تقيّدًا شاملًا، بل التّجديد في بناء الشّعر وفق ما يتطلّبه الواقع والفكر الجديد. ينظر: روميّة، وهب، بنية القصيدة العربيّة حتى نهاية العصر الأمويّ: قصيدة المدح نموذجًا، ص٣٢٥-٣٢٧، ٣٤٨-٣٤٩.

(٢٦) ينظر: ناصف، مصطفى، قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص٥٩-٦٠.

(٢٧) ينظر: دهمان، أحمد، النّقدُ العربيُّ القديمُ قضايا نظريّةٌ ودراساتٌ تطبيقيّة، ص١٧٩-١٨٨.

عند السّامع، إذ إنّه لم يقف على الأطلال، وبنى هيكل قصيدته على مقطعين مترابطين: مقطع وصف صُرعة الذّئب، ومقطع وصف ثباته في المعارك ، وقد تجاوز فيهما المطلع التّقليديّ إلى وصف مقتلة الذّئب عوضًا عن وصف أطلال الأحبّة؛ وأفرغ مُفتَتَح القصيدة من المعهود في الوصف، وممّا اشتمل عليه من ذكر خراب الدّيار، ولوعات الأشواق، وتباريح الفراق، وما ضمّته الأنحاء من نُؤْيٍ وأوتادٍ، ورياح مُعفّية، وآرام، وأقامه على الفخر بصُرعة الوحش الضّاري. وتبرز المفارقة كذلك في أنّه بدأ بذكر التشفّي بدل المحبة، وعوضَ أن يستدرّ لوعات الاستعطاف لوصال جديد، استدرّ مشاعر البهجة بقهر الوحوش ومن شاكلهم من عتاة الإنس، وبَدَلَ أن يلوك مرارة البعاد، ترنّم بحَسِّ الأعداء مرارة الفَرَق والفِراق، وهو المقصود لنقل صورة النّصّ الكلّيّة، المشتملة على الفخر بالفروسية الفردية.

ويبرز التّجديدُ في بناء المطلع بمحاورة الذّئب كما لو أنه عاقل يعي ويدرك: (**أَلَمْ تَرَنِي يَا ذِئْبُ، تُخَاتِلُنِي، زَجَرْتُكَ مَرَّاتٍ، لَو كُنْتَ شَاهِدًا، لَهَالَكَ ذِكْرِي**)، بيد أنّه كالبشر في تهوّرهم بعيدًا عن التفكُّر في عواقب المواجهات غير المتكافئة: (**قد صرتَ للنّاسِ ضِحكةً، فَصِرْتَ لَقًى**). وتحوّلَ الذِّئبُ في هذا المطلع إلى معادلٍ موضوعيٍّ لأعداء مالك المُنكَّلِ بهم (**وَلَسْتَ تَرَى إِلّا كَمِيًّا مُجَدَّلًا**)، وقد حمل في الدّلالة حثًّا لكلّ من رامَ مواجهةَ الشّاعر على التّنديم والحسرة. ولعلّه سارع إلى الابتداء بإعلان هزيمة الذّئب (الخصوم) لجعلها رسالةً إعلاميّة في التّحذير والتّهديد والوعيد، على أنّ النّتيجة محسومة لصالح هذا الفاتك مُسبقًا: (**أَو يَنصَاعُ قَوْمٌ مِنَ الرُّعْبِ**). ومن هنا ليس هناك وقتٌ أمام هذا الشّاعر الطّريد الشّريد للرِّقّة والحُبّ، ولا مكانَ

للضّعف وذَرْفِ العَبَرات على أطلال دارسة لا تهمُّه، بل هو مقام سرعة الفتك والاجتزار، والقِصَاص والاعتبار.

وهذا النّوعُ من التّرابط الدّاخليّ يحقّق في بناء الشّعر رؤيةً عقليّةً تسعى إلى الإقناع، وتُمثّلُ فكرَ الشّاعر الخاصَّ، وتدلُّ على أنّ الشّعر الأمويّ لم يكن في عمومه مَحْضَ تكرار للشّعر الجاهليّ(٢٨)، بل حملتْ أنساقه بذورَ تطوّرٍ فكريٍّ جديد عرَفَه العصرُ الأمويّ، يجمع العاطفةَ والعقل.

ويُلاحظُ القارئُ في البناء الخارجيّ قلّة عدد أبيات القصيدة، إذ لم تتجاوز اثني عشرَ بيتًا، لكنّها تعكسُ انفعالاتٍ موقفيّةً حِيْنِيّةً؛ وأسهمَ قِصَرُ القصيدة في المُحافظةِ على الانفعالِ قويًّا ضمنَ وتيرةٍ واحدةٍ، وهو ما تفتقرُ إلى تحقيقه المُطوّلاتُ. وفي مثل هذا يقول يوسُف حُسين بكّار: «العلاقةُ بينَ طُولِ القصيدةِ وانفعالِ الشّاعرِ في حالِ النَّظْمِ منْ أهمِّ العلاقاتِ في هذا الموضوعِ، فكما أنّ طُولَ القصيدةِ يُؤثّرُ في جودتِها، فيما لاحظَ القدماءُ والمُحدَثونَ، ويؤثّرُ في موسيقاها، فيما لاحظَ إلْيوت، فإنّه يؤثّرُ في الانفعالِ أيضًا؛ إذْ إنَّ إمكانَ استمرارِه قويًّا على درجةٍ واحدةٍ منْ أوّلِ القصيدةِ إلى آخرِها ضئيلٌ، إلّا في القليلِ النّادرِ الّذي لا يُقاسُ عليه»(٢٩). فقِصَرُ قصائد الصّراعات يرتبطُ غالبًا بالانفعالِ، وهو أدلُّ على الحماسةِ.

٣-التّشكيلُ اللُّغويُّ:

لا تقتصر صنعةُ الشِّعر على الألفاظ، بل هي تشكيل جماليٌّ مُتعدِّد المكوّنات والدّلالات، إنّها مجموعُ علاقاتٍ لغويّةٍ وعاطفيّة متداخلة

(٢٨) ينظر: ضيف، شوقي، التّطوّر والتّجديد في الشّعر الأمويّ، ص٧٤.

(٢٩) بكار، يوسف حسين، بناء القصيدة في النّقد العربيّ القديم في ضوء النّقد الحديث، ص٢٧٠.

ومنتظمة ضمن أنساق خطابيّة، تحمل أثر الفِكر والعاطفة والبيئة.

ووسائل الأداء التّعبيريّ كثيرةٌ متعدّدةٌ، منها: الأصوات، والألفاظ، والتّراكيب، والأساليب النّحويّة، والاشتقاقيّة، والإيقاعيّة، والأوزان..، وكلٌّ جانبٍ منها جدير بأن يكون بحثًا وافيًا مستقلًّا. وعليه يتّجه البحثُ إلى دراسة ما يَبرزُ لدى الشّاعر من معالم صنعته الشّعريّة، ممّا يوضّحُ خصيصةً فنّيّةً، ورؤًى محدّدة، تتفاعل مجتمعةً لتحقّق التّأثير.

غلبت الجزالة[٣٠] على ألفاظ القصيدة، ومنها: (**بِضِرْغَامٍ، تنزَجِرْ، بِالضَّرْبِ، قَطَّاعٍ، مَعْمعَةِ، الزِّرَّيْنِ، عِرَضْنَةً، الأَقْرَانُ، الجُرْبِ، أَنْحَاشُ، تَقَاعَسُ، يَنْصَاعُ..**)؛ وربما تعود هذه الجزالةُ إلى مجالدة مالكٍ الشَّظَفَ والخشونةَ في البوادي المُقفرةِ، وإلى مُعاشرتِه ظُبا السُّيوفِ بعيدًا عن الحواضر ورونق الهدوءِ، فكانت الألفاظُ بدويّةً صعبةً، تعكسُ واقعَ الحال. وأتت جزالةُ الألفاظِ من غلبةِ الحروف المجهورة عليها: (ر، ز، ض، ط، ع، ق، م، ن)[٣١]، ممّا أعلى نبرة الخطابِ البُطوليّ، ولاسيّما أنّه مبنيٌّ على الوصف الحِسّيّ، وهو ما عكس تعلّقًا ضمنيًّا بالموروث اللّفظيّ للقصيدةِ الجاهليّة، التي يعلو فيها صوتُ الفرد (الصعلوك) على صوت الجماعة، مما ناسب رسالةَ الوعيد التي أراد لها أن تكون قوية الجرس والتّأثير.

---

(٣٠) يفرّق ابن الأثير (ت٦٣٧هـ) بين اللّفظ الجزْل واللّفظ الرّقيق، يقول: «فالجزْلُ منَ الألفاظِ يُستعملُ في وصفِ مواقفِ الحروبِ، وفي قَوَارِعِ التّهديدِ والتّخويفِ، وأشباهِ ذلكَ، أعني بالجَزْلِ أنْ يكونَ متينًا على عذوبتِهِ في الفمِ، ولَذَاذتِهِ في السّمْعِ، ولستُ أعني بالرّقيقِ أنْ يكونَ ركيكًا سَفْسَفًا، وإنّما هو اللّطيفُ، الرّقيقُ الحاشيةِ، النّاعمُ الملمس»، ابن الأثير، ضياء الدّين الموصلّيّ، المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ١/ ١٦٨-١٦٩.

(٣١) ينظر: أنيس، إبراهيم، الأصوات اللّغويّة، ص٢٢ وما بعدها.

وتُلاحظُ وفرة الأفعال الماضية والمضارعة معًا، فأكثَرَ من الأفعال الماضية في وصف مشهد قتل الذئب: (**صِرْتَ، مُنِيْتَ، جِئْتَ، زَجَرْتُكَ، نَهْنَهْتُ، فَصرْتَ، لَهَالَكَ**)، الّتي تدلّ على حدث أُنجِزَ وتمَّ[٣٢]، ممّا يؤكّد تحقُّق الانتصار على الذّئب، ورسوخ غلبة الشّاعر ماضيًا، واستمرارها حاضرًا، ولا يأتي ذكرُ المنهزمين إلا من باب الاستعبار، وتأكيدًا لانتهاء حقبتهم، وأُفُول ريحهم.

وأتت الأفعالُ المضارعةُ في مشهد وصف بطولات الشاعر: (**ترى، تَثْبُتَانِ، يَهْوِي، أَصُولُ، أَمْشِي، أَرَى، لَا أَنْحَاشُ، تَقَاعَسُ، يَنْصَاعُ**)، لتدلّ على استمراره في مواجهة أعدائه، والتّجدّد في التّصدي لهم والفتك بجنودهم.

ونوّع الشّاعر بين الخبر والإنشاء، مع غلبة الأسلوب الخبري على النصّ: (**قدْ صِرْتَ لِلنَّاسِ ضِحْكَةً ، مُنِيْتَ بِضِرْغَامٍ مِنَ الأُسْدِ الغُلْبِ، أَصُوْلُ بِذِي الزِّرَّيْنِ أَمْشِي عِرَضْنَةً،..**)؛ لأن الشّاعر يصف ويخبر، ويريد إحاطة السّامع بمشهد قوّته، وتقديم الأدلّة المباشرة التي تستدعي الإقرار بقوّته الفرديّة، بيد أنّ الشّاعر سعى إلى قلبِ الوهمِ حقيقةً بربط الخبر بأسلوبَيِ النّداء: (**أَذِئْبَ الغَضَا، يَا ذِئْبُ**)، والاستفهام الإنكاريّ: (**أَلَمْ تَرَنِي؟**). وهذا النّسق المتداخلُ يمكن تسميته: (التّحوّل البنائيّ)، وعمادُه الانتقالُ السّريع من أسلوب إلى آخر، أي: من الإنشائيّة إلى الخبريّة[٣٣]، ليثير الإنشاءُ الطّلبيُّ

(٣٢) ينظر: السّامرّائيّ، إبراهيم، الفعل زمانُه وأبنيتُه، ص٢٤-٢٥-٢٦.

(٣٣) يُقصدُ بالتّحوّلِ البنائِيِّ الانطلاقُ بالتّراكيب أو الإيقاع من بنى تقريريّة أو ثابتة على طريقة واحدة، إلى بنى صغرى جديدة في طريقتها، متلاحمة فيما بينها، لتحقيق أكبر قدر من الإيحاء على المستوى الدّلاليّ، ومن الشّعريّة على مستوى النّصّ. ينظر: الطّرابلسيّ، محمّد الهادي، خصائص الأسلوب في الشّوقيّات، ص١١.

الحماسةَ، ويبالغَ في إعلاء صوت الشّاعر المنتصر.

ويبدو أنّ مالكًا حمّل معجمَه اللّغويّ نوازع (**الأنا**) الدّاخليّة، التّي مثّلت تشكيلًا لفظيًّا مهيمنًا ومتداخلًا في الالتفاتِ[٣٤]، إنّه التفاتٌ من ضمائر المتكلِّم (العائدة إلى الشّاعر): (**تَرَنِي، تُخَاتِلُنِي، أَنّي، زَجَرْتُكَ، نَهْنَهْتُ، ذِكْرِي، وكُنْتُ امْرَأً، أَصُوْلُ، أَمْشِي، أَرَى المَوْتَ، لَا أَنْحَاشُ، ولو شِئْتُ لَم أَرْكَبْ، أَبَتْ نَفْسِي**) إلى ضمائر المخاطب (العائدة إلى الذّئب): (**صِرْتَ، فأَنْتَ، كُنْتَ، مُنِيْتَ، جِئْتَ، غَربَكَ، فَصِرتَ، عَلاكَ، كُنتَ شَاهِدًا، لَهالَكَ، ولستَ ترى، وكُنْتُ امْرَأً**). والغرض من الالتفات كما يرى ابنُ الأثير: «ليسَ الانتقالَ فيه من صيغةٍ إلى صيغةٍ طلبًا للتّوسُّعِ في أساليبِ الكلامِ فقط، بلْ لأمرٍ وراءَ ذلكَ، وإنّما يُقصَدُ إليهِ تعظيمًا لحالِ مَنْ أَجْرَى عليه الفعلَ المُستقبَلَ، وتفخيمًا لأمرِه، وبالضّدِّ من ذلك فيمنْ أَجْرَى عليهِ فِعلَ الأمر»[٣٥]. وعليه أربى الشّاعرُ صوتَه، معليًا الضّميرَ (أنا)، إذ يجد في نفسه المخلّص لها أمام منظومة اجتماعيّة يراها مجحفة.

وتظهر عناية الشّاعر **بأساليب الشّرط**، بناء على بيان الجزاء والنتيجة، وتأكيدًا للتّلازم بين فعل الشّرط وجوابه؛ على أنّ الأوّل سبب لحصول الثّاني، وصورتُه أنّه يُنصفُ الذّئبَ، ويعترف بجرأته في فعل الشّرط الجازم: "**وإِنْ كُنْتَ الجَرِيءَ جَنَانُهُ**"، لكنّه يقلّل من أثرها في النّتيجة: "**مُنِيْتَ بِضِرْغَامٍ**

(٣٤) أسلوب الالتفات: «هو الانتقالُ من صيغةٍ إلى صيغةٍ، كالانتقالِ من خطابِ حاضرٍ إلى غائبٍ، أو منْ خطابِ غائبٍ إلى حاضرٍ»، ابن الأثير، المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ٢/ ٤.

(٣٥) ابن الأثير، المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ٢/ ١٣.

من الأسد الغُلْبِ"؛ لكون الشّاعر أسدًا، على أنّه قابل القوّة بما هو أكبر منها.

ويتابع الشّاعر في أسلوب المُنصِفات[٣٦]، مبرزًا عن طريق الشّرط غير الجازم ما وقع بينه وبين الوحش من سجال وطِعان: «**فلمّا غلبتني نَهْنَهْتُ غَرْبَكَ بِالضَّرْبِ**»، إعلامًا منه بأنّ الأيّام دُولٌ، وأنّه لا يُعتدُّ بوثبة، بل العبرة بالخواتيم، وهو ما أفادته أداة الشّرط (لمّا)، الدّالّة على الحِين الماضي، أي: ما بدَر من الذّئب لن يتكرّر، لأنّ مالكًا أذاقه طعم الحتْف. وإن كانت هذه التّشكيلات الشّرطيّة تحمل إنصافًا للذّئب، فلا يُقصدُ بها مديحُ الأعداء، وإنّما هي وصفٌ لقوّة الشّاعر نفسِه، إذ إنّه لا يفخر بمبارزة الضّعفاء، ولاسيّما أولئك الذين ظنّوا مواجهة الشاعر سهلة، فاتّصفوا بالضّعف والجهل معًا، على أنّ ميدان الشّاعر حومة الأبطال دون سواها.

ثمّ يُضمّنُ أسلوبَ الشّرط بـ (لو): «أَلا رُبَّ يَومٍ رِيْبَ **لَو كنْتَ شَاهِدًا لَهَالَكَ ذِكْرِي**» دلالاتٍ مُفتَرَضَةً، فيعقد الشّرطَ في الفعل (**لَو كنْتَ شَاهِدًا**) والجوابِ (**لَهَالَكَ ذِكْرِي**) على السّببيّة والمُسَبَّبيَّة[٣٧]، بتضمينِ امتناعِ حضور الذّئب لأنّه غدا أثرًا، وهنا مبلغ التّنديم والتّحسير له ولأمثاله على ما كان من رعونة المواجهة. وفي هذه الشّرطيّة فخر الشّاعر بامتلاكه القدرةَ على إرداء الخصوم صرعى، أو إلجائهم على الفِرار، وهو ما يرتبط بشرطيّة لاحقة: «**وَلو شِئْتُ لَم أَرْكَبْ عَلى المَرْكَبِ الصَّعْبِ**» مفادُها أنّ الشّاعر يبتدر

(٣٦) المُنصِفات: «المُنْصِفَةُ: مقطوعةٌ، أو قصيدةٌ من الشّعرِ، يقولُها الفارسُ مُصوِّرًا خصمَه أو خصومَ قومِه، ومُحاولًا إنصافَهم بإعطائِنا صورةً حقيقيّةً لشجاعتِهم ونُبْلِهم». عبد الرّحمن، عفيف، الشّعر وأيّام العرب في العصر الجاهليّ، ص٣٠٢.

(٣٧) ينظر معاني حرف الشّرط غير الجازم (لو) في: ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، مغنى اللّبيب عن كتب الأعاريب، ١/ ٢٨٤.

المواجهات رغبةً، ممّا لا يدع مجالًا للشّكّ في شجاعته الفذّة ومغامراته الفريدة، تلك التي يقابل فيها فردٌ شريدٌ الفرسانَ زُرافاتٍ ووُحدانًا.

٤-التّشكيل التّصويريّ:

التّصوير منْ مُكَوِّناتِ بناءِ الشِّعرِ، يرتبطُ بسائر تشكيلاته الفنّيّة(٣٨)، ويربط التّصويرُ الحِسَّ بالانفعال، والمحسوسَ بالمعقول، وينقل التّجربةَ، وكلّما حرّكَ الشّاعرُ بصرَ المتلقّي بالتّخييل(٣٩) والمحاكاةِ أثار فكْرَه لاستجلاء المشاهد الموصوفة.

وتأتي فاعليّة التّصوير في بائيّة مالك من وسائل فنّيّة مختلفة، تتضافر فيما بينها لإنتاج طاقات إيحائيّة مؤثّرة، منها ما تقدّمه أنساق الصّورة البيانيّة، ومنه ما يبرز عن طريق الصّور الإيحائيّة، ومنه ما يوحي به الخيال الحسّيّ المقصود، لإعلاء الصّياغة الشّعريّة، والإقناع.

١-الصُّور البيانيَّة:

لا يُقصد بالصّورة هنا الاقتصارُ على بيان نوعها، وأطرافها (أركانها)، ومصدرها، بل يُضافُ إلى ذلك دراسةُ موقعها في التّشكيل الشّعريّ، وعلاقتها بأنساق الخطاب الظّاهرة والمضمَرة، فضلًا عن بيان وظيفتها وتأثيرها(٤٠).

وبالنّظر المتأمّل يجد القارئ التشبيهَ البليغَ في مشمول قوله: (**صرتَ**

(٣٨) يُنظَر: وادي، طه، جماليّات القصيدة العربيّة المعاصِرة، ص٢٥.

(٣٩) يرى عبد القاهر الجرجانيّ أنّ التّخييلَ مخادعةٌ، وإثباتُ ما ليس واقعًا. ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص٢٣٩.

(٤٠) ينظر تعدّد وظائف الصّورة في: الصّورة الفنّيّة في التّراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب، ص٣٢٣.

ضحكةً). وهنا إيحاء بقوّة الشاعر وبحماسته الّتي يُهَابُ منها، إذ إنّ حذف أداة التّشبيه يجعل المشبَّه (**الذّئب**) عيْنَ المشبَّه به (**ضحكة**)، فإذا الذئبُ المخيف يغدو باعثًا على الضّحك، وهو ما يدفع بتشكيلات الصّورة الجديدة النّابعة من رؤية الشّاعر الخاصّة إلى تحقيق الإقناع والتّصديق قَدْرَ المُستطاع[٤١]، وبذلك يجعل مالك طرفي التّشبيه محسوسًا واحدًا في خيال السّامع، ولكلّ منهما الأثرُ نفسُه، وإن كانت الدّلالة الظّاهرة هي الاعتبار بقتل الذئب، غيرَ أنّه يقصد في المضمر تأكيد وحشية خصومه وسالبي حقوقه الاجتماعية، ومن ثَمَّ تأكيد بطشه بهم، واستحقاقهم أشد ألوان التّنكيل بما استأهلوه من صفات قميئة، وعليه يبني التّشبيهَ بالإيحاء على المبالغة، تهديدًا لكلّ ظالمٍ بأنّه سيغدو أضحوكة كما الذّئبُ النّافق.

واستعمل الشّاعر الاستعارة التّصريحية في قوله: (**مُنِيْتَ بِضِرْغَامٍ من الأسد الغلب**)، وهي صورة تقليدية جاهلية، مبنيّة على وظيفة المحاكاة، إذ تُعمِل الذّهنَ بمحاكاة جبروت الضّرغام الهَصُور. وهنا استدعاء حسّيّ تحاكي فيه صفاتُ المشبّه المحذوف (مالك) صفاتِ المشبه به (الأسد). ولعلّ حذف المشبه أوحى بأنّه عينُ المشبه به في بيان رسوخ الثّبات والشّجاعة، فإذا الشّاعر والأسدُ كلاهما واحدٌ، وعليه تغدو قوّةُ الذئب ومن شاكَهَهُ محقّرةً أمام قوة الشّاعر الأسَد.

وأتى بالتشبيه المجمل: (**والأَقْرَانُ كَالإِبِلِ الجُرْبِ**)، وهي كذلك صورة

(٤١) وهو ما يطابق قول ابن طباطبا (ت٣٢٢هـ) في أمثال هذه التّشبيهات: «فما كانَ منَ التّشبيهِ صادقًا قُلْتَ في وصفِه: كأنّه، أو قلْتَ: كَكَذَا، وما قاربَ الصّدقَ قُلْتَ فيه: تراهُ أو تخالُهُ أو يكَاد»، عيار الشّعر، ص٢٧.

تقليديّة جاهليّة، مبنيّة على التّقبيح، إذ إنّها تقوّي شعور الاحتقار بضعف جند الأمويين. وهنا يُبنى التّصويرُ على إخراج **ما لا يعرف بالبديهة (جرب الأقران) إلى ما يعرفُ بها**[٤٢] (جرب الإبل)، والجامع بين الأمرين معنويّ؛ وهو خسران الأنداد والتّنكيل بهم ووضاعتهم، وبهذا يكتمل المشهد التّصويريّ في الذّهن بأبعاده التّخييليّة والحسّيّة، بناءً على أنّ أجواء المعركة حالكة شديدة، يبرز فيها مالك فارسًا مُعْلَمًا منتصرًا.

٢-الصُّورُ الإيحائيَّة:

تفضُل الصّورُ الإيحائيّةُ الصّورَ الوصفيّة المباشرة؛ لأنّ الإيحاء أقدر على نقل الدّلالة والتّجربة. يقول أحمد دهمان: «فالوصفُ المباشر يُضعفُ الدّلالةَ، وهو دونَ الصّورِ الإيحائيّةِ الّتي تتراءى لنا خلفَ الحالةِ النّفسيّةِ للشّاعرِ، وضمنَ التّجربةِ الشّعريّةِ نفسِها»[٤٣]. فما يُدرَك في التّصوير لمحًا أبلغ ممّا يقدّمه التّصريح، وأبعد لذهن السّامع عن التّقريريّة المباشرة والملل.

وتبرز الصّور الإيحائيّة عادةً ضمن كلمات ذات طاقات إيحائيّة عالية؛ كالرّمز، والتّشخيص، والأسطورة، واللّفظة الجديدة في سياقها، بيد أنّ أبرزها في بائيّة مالك الرّمزُ والتّشخيص.

أمّا الرّمز فيبنى على الاقتضاب اللّفظيّ واتّساع المحمول الدّلاليّ، ومن

---

(٤٢) هذا وجه من وجوه التّشبيه تحدّث عنه أبو هلال العسكريّ، ومفادُ أمثاله: «إخراجُ ما لا يُعرف بالبديهة إلى ما يُعرَفُ بها، فمن هذا قوله عزّ وجل: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]؛ قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها، والجامع بين الأمرين العظم، والفائدة فيه التشويق إلى الجنة بحسن الصّفة»، العسكريّ، أبو هلال، كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، ص٢٤١.

(٤٣) دهمان، الصّورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجانيّ، ص١٤١.

صورته أنْ أتى **(الذّئب)** رمزًا للقوة التي بدّدها سيفُ الشّاعر، ومثّلَ إيحاءً بالمكر والمخاتلة التي يتعامل به الأمويّون مع هذا الفاتك وأمثاله، وبذا أشرَكَ مالكٌ السّامعَ في تجربته الانفعاليّة. ومن هنا كان وضوح دلالات الرّمز مرتبطًا على نَحو مباشر بوضوح معاني المواجهة المستمرّة، ومتّصلًا بما يُسمّى ثنائيّةَ (الشّعور والسّلوك)(٤٤)، تلك الّتي تَبرزُ في أنساق الصّراع بناءً على **الانفعالِ وردِّ الفِعلِ**، إذ إنّ الشّاعرَ منهمكٌ بالإخبارِ عن واقعه المرير بين أطباق المنايا بعيدًا عن الاستقرار، وما يقتنصُه من لحظاتِ صَفْوٍ خاطفةٍ فإنّه يقاسي فيها آلامَ الغُربةِ ولوعاتِ فراقِ الأهل، لكنّه يردُّ على مرارة الواقع بتأكيد فروسيّته المُرتبطةِ بالإيمان بذاته وبسيفه، ممّا يمثّلُ سعيًا إلى قهر الغُربة، وإرغام كلٍّ من دفع إليها؛ بالصّبر والفروسيّة معًا.

ويتحوّل **(الغضا)** في البائيّة إلى رمز مكانيّ يرتبط بالزّمانِ والحدَثِ، فالزّمانُ والمكانُ متلازمانِ. واكتفى الشاعر بذكر **(الغضا)** الذي مثل رمزًا للوحشة والبعد عن كلّ أنيس على الرّغم ممّا فيه من شجر وهَدَب، وتحوّل إلى مكان عامر بالوحوش عوضَ الأصحاب والرُّفقاء، فلوّن المكانَ بعاطفته، واستلب منهُ رمزيّة الحياة والماء والنّماء وسطَ الرّمال المُقفرة، ولعلّه المقصود لبيان خراب العلاقات بين الوالي ومن يسترعيه، وتأكيدًا لانحلال عروة الثّقة بين البشر، فلا يثقُ الشّاعرُ بأحد، وهو المُتحسِّب لكل صوت عليه، ولكلِّ هَيعةٍ وصَولة.

ومن أنساق الصّور الإيحائيّة التّشخيصُ، ويقوم على «نسبةِ صفاتِ

(٤٤) ينظر: دهمان، النّقدُ العربيُّ القديمُ: قضايا نظريّةٌ ودراساتٌ تطبيقيّة، ص٢٠٧.

البَشَرِ إلى أفكارٍ مُجرَّدةٍ، أو إلى أشياءَ لا تتّصفُ بالحياة»[٤٥]، كما في مخاطبة الشّاعر الذّئب وتهويله من عِظَم مشهد المقارعة: **(لَهَالَكَ ذِكْرِي)**، فملّكه مشاعرَ البَشَرِ، سعيًا إلى تحريكِ الحواسِّ والفِكْرِ معًا، فقد كانت هزيمةً كبيرةً لحقتِ الوحوش العاقلةَ وغيرَ العاقلة.

وساق مالكٌ التّخييل في تشكيل استعارة تشخيصية بقوله: **(بِأَبْيَضَ قَطَّاعٍ يُنَجِّي)**، فمنح السّيفَ صفاتِ شخوصٍ؛ كما لو أنّه عاقل يأتمر بأمر صاحبه، وينفعل بانفعالاته، وهو يشاركه الأهوال بكلّ جُرأة، وهدفه حمايتُه من المعاطب، وكأنّ صداقة إنسانيّةً تجمعهما.

٣-الخيال الحِسّيّ:

يؤكّد النّقدُ الأدبيُّ الحديثُ أهمّيّةَ ربطِ الصّورة بالخيال[٤٦]، فالجمع بينَ الحِسّيّ الواقعيّ والخياليّ في الذّهن يُفضي إلى التّأثير والإقناع، وإلى القدرة على جمع المتفرّقات ومقاربة المتباعدات.

ويبرز التّقديم الحسّيّ للمعنى بإثارة الشّاعر صورًا بصريّةً في ذهنِ المتلقّي؛ تستجلي أبعاد المشهد المأزوم، وهو ما كان بالانتقال من المعنوي إلى الحسي، ليلوّن المشهد بانفعالاته الذّاتيّة، فخصومه في الحسّ يتجرّعون طعم الموت: **(ولَسْتَ تَرَى إِلّا كَمِيًّا مُجَدَّلًا)**، ويلوكون مرارة التمرغ بالتراب: **(يَدَاهُ جَمِيْعًا تَنْبُتَانِ مِنَ التُّرْبِ)**، وتراهم في مجلى البصر يلوذون بالفرار: **(وآخَرَ يَهْوِي طَائِرَ القَلْبِ هَارِبًا)**، أما هو فمستمرّ في المشهد

(٤٥) وهبه، مجدي، والمهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، ص١٠٢. وينظر: أبو العدوس، يوسف، الاستعارة في النّقد الأدبيّ الحديث: الأبعاد المعرفيّة والجماليّة، ص٢٣٦.

(٤٦) ينظر: عصفور، جابر، الصّورة الفنّيّة في التّراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب، ص١٤.

البصري في إشهار المرهف ومشية المطيطاء: (**أَصُوْلُ بِذِي الزِّرَّيْنِ أَمْشِي عِرَضْنَةً**). وهنا يحمّل خطابه رسالةً إعلامية بما يدل على امتداد سطوته الحاضرة بلا انقطاع، ويعكس صوت الفخر بالقوة الأبقى والأمضى التي يتمتع بها دون سواه.

ويعرض مالكٌ صورة بصريّة للثّبات أمام قبح الموت وبراثنه: (**أَرَى المَوْت**)، بناءً على الإيحائيّة الّتي تركت للمستمع تجاوزَ الألفاظ بمعانيها المعجميّة إلى المعاني الإشاريّة، فجسّد الموتَ المُجرّدَ في مظهر مرئيّ مُخيف، تفرّ منه قلوبُ الرّجال، غيرَ أنّ الفاتك لا يحيدُ عنه: (**لا أنحاشُ عنهُ تكرُّمًا**)، بل يُقدم عليه بلا تردّد. وهنا مثّل التّصويرُ البصريُّ الوسيلةَ الأولى للتّأثيرِ والتّأثُّر؛ والتّعبيرِ عن المشهد الحَركيّ، وصولًا إلى نقل التّجربة بناءً على التّخييل والمحاكاة، لاستجلاء مشاهد المعركة بتفصيلاتها، إذ:«البصرُ أدقُّ الحواسّ حساسيّةً وتأثُّرًا بالواقعِ المُحيطِ، فعن طريقِ العينِ يكونُ الاحتكاكُ مباشرًا بموضوعِ التّجربةِ، بل إنَّ هذه أسبقُ الحواسِّ إلى إدراكِ هذا الواقع»(٤٧).

وعليه تتناغم عناصر صور الشاعر مع المعنى ومع نفسيَّته، وتصوّر موقفه من أطراف الصراع تصويرًا انفعاليًّا وجدانيًّا، بحيث يشارك المتلقّي الشّاعرَ مشاركةً حيَّةً في استشعار المعاني، وكأنها مرسومةٌ أمامه، ولاسيما أنها جاءت مطابقةً لمقتضى الحال.

٥-التّشكيل الإيقاعي:

يحرّك الإيقاعُ السّمعَ، ويشدُّ الانتباهَ، ويحرّك العاطفة والحِسّ، والإيقاع

(٤٧) كبّابه، وحيد صبحي، الصّورة الفنّيّة في شعرِ الطّائيّينِ بينَ الانفعالِ والحِسِّ، ص٩١.

الموسيقيّ المؤثّرُ ينتج من حسن اختيار أوزان الشّعر وقوافيه وأصواته وإيقاعاته، فالموسيقا «إذا كانت تُحيلُ اللّفظَ نغمًا يغذّي الحِسَّ والرُّوحَ، فالشّعرُ خفقةٌ مطربةٌ تعتمدُ الصّوتَ واللّحنَ في تغذيةِ المشاعرِ والنّفْس»(٤٨).

ويقترن الإيقاع بموضوع النّصّ، ويعبّرُ عن خَلَجات النّفس، وبمقدار مراعاة هذه الجوانب يُكتبُ للعمل الفنّيّ النّجاحُ والتّميّز.

ويلاحظ المتأمّل أنّ مالكًا استطاع أن يطوّع التّشكيل الإيقاعيّ على المستويين الخارجيّ والدّاخليّ للتّعبير عن تجربته وانفعاله، فكانت صادرةً عن رجْع صوته البطوليّ، وعن معاناته الدّاخليّة التي حاول إخفاءها، وإبراز الصّورة المعاكسة لها. ويمكن التّمثيل لتشكيلات الإيقاع في البائيّة كما يأتي:

١ - تشكيلات الإيقاع الخارجيّ:

هناك علاقةٌ وشيجةٌ بينَ الأوزان الشّعريّة وعاطفة الشّاعر، إذ يتخيّر الشّاعرُ من البحور ما وافقَ حالتَه الشّعوريّة، الأمرُ الّذي ما يزالُ موضعَ خلاف بين القدماء(٤٩) والمُحدثينَ في معرفة تبعيّة كلّ منهما للآخر: تبعيّة الحالة الشعورية للوزن، أو تبعيّة الوزن العروضيّ للعاطفة. وهنا: «نستطيعُ ونحنُ مطمئنّونَ أنْ نقرّر أنَّ الشّاعرَ في حالة اليأس والجزع يتخيّرُ عادةً وزنًا طويلًا كثيرَ المقاطع، يصبُّ فيهِ من أشجانه ما ينفّسُ عن حزنه وجزعه، فإذا قيلَ الشّعرُ وقتَ المصيبة والهلعِ تأثّرَ بالانفعالِ النّفسيّ، وتطلَّبَ بحرًا

(٤٨) نافع، عبد الفتّاح صالح، عضويّة الموسيقا في النّصّ الشّعريّ، ص٥.

(٤٩) يغلّب كلٌّ من ابن طباطبا والعسكريّ وجوبَ ربط القافية بموضوع القصيدة، والإعداد المسبق لبناء الشّعر على القافية المحدّدة، ينظر: ابن طباطبا، عيار الشّعر، ص١٣٣، والعسكري، كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، ص١٣٨-١٣٩.

قصيرًا، يتلاءمُ وسرعةَ التّنفّسِ وازدياد النّبضات القلبيّة»[٥٠].

والقصيدة هنا من البحر الطويل، وهو المرتبط بالنَّفَس الحماسيّ، والمقصود للتّعبير عن القوّةِ المصحوبةِ بالتّمرُّدِ على الزّمانِ والواقع، فضلًا عن أنّ النّظام الإيقاعيَّ الخارجيَّ للبيت المبنيِّ على تفعيلات هذا البحر يتناسب والجمعَ بين بهاءِ المعنى وقوّةِ التّأليف ورصانتِه، وهو ما يعبّر عنه حازمٌ القرطاجنّيُّ(ت٦٨٤هـ) بقوله: «فالعروضُ الطّويلُ تجدُ فيه أبدًا بهاءً وقُوّة»[٥١]، وعلى هذا يرتبط الإيقاع بمراد الشّاعر في أن يظهر بمظهر القويّ المتماسك.

ويختمُ الشّاعرُ قافيةَ القصيدة برويّ الباء المكسورة، وهي حرف شفوي يناسب مقام وصف الوقائع والإخبار عنها، ويناسب مزاوجة القوافي بالتّنغيم ذي الجَرْس القوي، غير أنّ الصّوتَ المُوزَّعَ على التّراكيب ينخفض عند الرَّوي المكسور، ولعلّه ينقل جانبًا من مكنونات رهبته الخفيّة من مواجهة من يراهم وحوشًا. وعليه يكون لاختيارِ القافية أثرٌ مهمٌّ في بناء الشّعر، ويتبع الاختيارُ في كثير من الأحايينِ تقلُّباتِ العاطفة، حين تطرق أصواتُ حروفها، ولا سيّما الرّويُّ، السّمعَ بنقراتٍ مُنتظمةٍ تَعكس نغماتُها عاطفةَ الشّاعرِ، وتُحفّزُ المتلقّي[٥٢].

ولعلّ للإطلاق أثرًا في إبراز قوة الشاعر الضّاربة التي لا يحجبها قيد، فالصوت يمثِّل الإحساسَ، ويجعل السّامع يتمثّل المعنى على نحو مباشر.

٢- تشكيلات الإيقاع الدّاخليّ:

(٥٠) أنيس، إبراهيم، موسيقا الشّعر العربيّ، ص١٧٧.

(٥١) القرطاجنّيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ص٢٤١.

(٥٢) ينظر: أنيس، إبراهيم، موسيقا الشّعر العربيّ، ٢٤٦.

تتنوّع مصادر الإيقاع الداخلي (الموسيقا الدّاخليّة) في القصيدة بتنوّع الأساليب اللّغويّة، وهو ما يرتبط باختيار الألفاظ والتّراكيب والمعاني، والأساليب التّعبيريّة الموحية، لأنّ هناك: «علاقةً كبرى بينَ عمليّةِ الاختيارِ والموسيقا، حيثُ الوقوعُ على الألفاظِ الدّالّةِ الموحيةِ المناسبةِ ذاتِ الوقْعِ الصّوتيّ المُنبِّهِ هو هبةٌ لا يُوهبُها إلّا من يتمتّعُ بحساسيةٍ مُرهفةٍ في الاختيار»(٥٣).

وعليه تحقّق التّنغيم بتكرار أساليب النّداء: (**أذئب الغضا، يا ذئب**)؛ تأكيدًا لثنائيّة الهزيمة والانتصار. ومن مصادر التّنغيم الدّاخليّ إيقاع تكرار أسلوب الشّرط غير الجازم: (**لو كنتَ شَاهِدًا لهالك ذكري**)، (**وَلو شِئْتُ لَم أَرْكَبْ عَلى المَرْكَبِ الصَّعْبِ**)، إثباتًا لامتلاكِ القدرةِ على خوض الحروب وامتلاك زمام المبادرة فيها.

وكان لتكرار الصّيغ الاشتقاقيّة: (**زجرتك، تنزجر**)، (**أركب، المَركب**)، (**أَبَتْ، أَبِيَّةً**) أثرٌ في بناء التّنغيم على وحدات إيقاعيّة متماثلة، لها ترجيعات صوتيّة قويّة الجَرْس، تشدّ الانتباه لترسيخ حضور الأعزّ المنتصر (مالك)، وهيمنته على الأذلّ المهزوم (جند بني أمية وأمثالهم).

ويبدو أنّ الشّاعر لم يفتتح بالتّصريع الذي كثيرًا ما يفتتح به الشّعراء الأقدمون. ولعلّ الأمر راجع إلى انزياح داخليّ مُضمَر، يرتبط بثورة مالك على الأعراف المعهودة، والنُّظُم الاجتماعيّة والسّياسيّة السّائدة زمنئذٍ، كما لو أنّه أعلنها ثورةً عامّةً، ثورةً في الفِكر، وبناء الشِّعر، والانفعال، والرّؤيا.

ولو نظرنا إلى تنويع الحروف، لرأينا الشّاعر يثقل القصيدة بحرف (الرّاء)، إذ لم يخلُ منه بيت، ومجموع تكراره ضمن اثني عشر بيتًا ثمانٍ وثلاثون مرّةً، وعادةً ما يرتبط حرف الرّاء بتفخيم المواقف البطوليّة

(٥٣) أنيس، إبراهيم، موسيقا الشّعر العربيّ، ص٧.

والحماسيّة، ويكثرُ في وصف المعارك ومعامعها[٥٤]، وهو المقصودُ هنا لإعلاء نبرة الخطابِ الشّعريّ وتفخيمه، حتّى يَبْرُزَ الشّاعرُ في مظهرِ القويّ أمامَ مُناوئيه، إذ جعلَ الصّوتَ المُوزَّعَ على التّراكيب يرتفعُ صعودًا، وهو المُسخَّرُ لقمع ألسنة الخصوم وأسنّتهم.

سابعًا - الخاتمةُ وأبرزُ النّتائج:

سعى هذا البحثُ الموسومُ بعنوانِ: (**التَّشكِيلُ الشِّعرِيُّ في بائيّةِ مالكِ بنِ الرَّيبِ بينَ الصّنعةِ والرُّؤيا**) إلى دراسةِ التّشكيلِ اللّغويِّ في القصيدةِ، وما فيه من تأثُّرٍ بتشعُّبِ الاتّجاهاتِ السّياسيّةِ والعَقَديّةِ والعقليّةِ في العصر الأمويِّ، فضلًا عن بيانِ ما ضمّه من دَفَقاتِ العاطفةِ والحماسةِ. وقد خَلَصَ البحثُ إلى مجموعةٍ منَ النّتائج، ومنها ما يأتي:

١- حملت الحِواريّةُ في بائيّةِ مالكِ بنِ الرَّيبِ ملامحَ عصرٍ جديدٍ، تنوّعت فيه الرّؤى السّياسيّةُ والفِكريّةُ، فقد جمعت تشكيلاتُها اللّغويّةُ تَعالُقاتٍ لفظيّةً ودلاليَّةً وتصويريّةً وإيقاعيّةً، نقلتِ الدُّفقةَ العاطفيّةَ، والرّؤيا الإشاريّةَ، وحقّقتِ الإقناعَ والتّأثير.

٢- جاءتِ الصّورةُ التي يقتلُ فيها مالكٌ الذّئبَ جديدةً، بعد أن بناها على الأنساقِ الإيحائيّةِ للمعادلِ الموضوعيِّ، وما ارتبط به التّشكيلُ الشّعريُّ من القَصَصِ الملحميِّ المبنيِّ على التّحفيزِ الفكريِّ، والعاطفيِّ، والتّشويقِ الذي حقّقَ الاتّساقَ النَّصِّيَّ، وعبّرَ عن صورةِ النّصِّ الكلّيّة.

٣- برزَ التّجديدُ الفنّيُّ في البائيّةِ بالتّمرّدِ الضِّمنيِّ على الوَقفةِ الطّلليّةِ

(٥٤) ينظر: المحاسني، زكي، شعر الحرب في أدب العرب في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ إلى عهد سيف الدّولة، ص٩٩.

ورسومها التّصويريّةِ؛ بعد تجاوزِ المطلع التّقليديِّ إلى مخاطبةِ الذّئبِ، ممّا يُمثّلُ معادلًا موضوعيًّا للانفعال، وللصّراع المستمرّ بين ثنائيّةِ البقاءِ والزّوال.

٤- نحا الشّاعرُ نَحو الصّنعةِ لا الطّبعِ في إيجازٍ وإنجازٍ؛ بناءً على الإكثارِ من الألفاظِ الجاهليّةِ البدويّةِ، وتغليبِ الجزالةِ على السّهولةِ، والحروفِ المجهورةِ على المهموسةِ، فضلًا عن التّحوّلاتِ البنائيّةِ التّي مثّلت تشكيلاتٍ لفظيّةً بارزةً ومتداخلةً في الالتفاتِ، وكذلك العنايةُ بأساليبِ الشّرطِ المُفضيةِ إلى بيان الجزاءِ والنّتيجة.

٥- جاءتِ الصّورُ البيانيّةُ والإيحائيّةُ وما فيها من رموزٍ تقليديّةً جاهليّةً في مبناها، لكنّها كانت في معناها مرتبطةً بعصرِها الجديدِ، ومبنيّةً في المحمولِ الدّلاليِّ على الإيحاءِ، ونقلِ التّجربةِ بالتّلميحِ لا التّصريح.

٦- استطاعَ الشّاعرُ أنْ يُطوّعَ التّشكيلَ الإيقاعيَّ على المستويينِ الخارجيِّ والدّاخليِّ للتّعبير عن تجربتِهِ ضمنَ انفعالاتٍ موقفيّةٍ حِيْنيّةٍ، فكانت صادرةً عن رجْعِ صوتِهِ البطوليِّ، وعن معاناتِهِ الدّاخليّةِ الّتي حاولَ إخفاءَها، وإبرازَ الصّورةِ المقابلةِ لها.

* * *

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- ابن الأثير، ضياء الدّين نصر الله بن محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الموصلّيّ (ت٦٣٧هـ)، (د.ت)، المثَل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تح:

محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، مصر.
- ابن الريب، مالك، (د.ت)، ديوان مالك بن الريب حياته وشعره، تح: نوري حمودي القيسي، مستل من مجلة معهد المخطوطات العربية، مج:١٥.
- ابن طَبَاطبَا، محمّد بن أحمد العلويّ (ت٣٢٢هـ)، (٢٠٠٥م)، عيار الشّعر، تح: عبّاس عبد السّتّار، مراجعة: نعيم زرزور، (ط٢)، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم بن عليّ الأنصاريّ(ت٧١١هـ)، (١٤١٤هـ)، لسان العرب، (ط٣)، دار صادر، بيروت.
- ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الأنصاري، (١٩٨٥م)، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، (ط٦)، دار الفكر، بيروت.
- الأسدي، الكميت، (٢٠٠٠م)، ديوان الكميت بن زيد الأسدي: تح: محمّد نبيل طريفيّ، دار صادر، بيروت.
- الأصفهانيّ، أبو الفرج عليّ بنُ الحسين (ت٣٥٦هـ)، (٢٠٠٨م)، الأغاني، تح: إحسان عبّاس وإبراهيم السّعّافين وبكر عبّاس، (ط٣)، دار صادر، بيروت.
- البغداديّ، عبد القادر بن عمر (ت١٠٩٣هـ)، (١٩٩٧م)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السّلام هارون، (ط٤)، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ)، (١٩٦٩م)، البيان والتّبيين، تح: عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمّد (ت٤٧١هـ):

أ- (١٩٨٨م)، أسرار البلاغة في علم البيان، علَّقَ حواشيَه: محمّد رشيد رضا، دار الكتب العلميّة، بيروت.

ب- (١٩٩٥م)، دلائل الإعجاز، تح: محمّد ألتونجيّ ، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

- العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت بعد٣٩٥هـ)، (١٩٥٢م)، كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر، تح: عليّ محمّد البجاويّ ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر.
- الفرزدق، (١٩٨٧م)، ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه وقدّم له: علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- القرطاجنّيّ، أبو الحسن حازم (ت٦٨٤هـ)، (٢٠٠٨م)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمّد الحبيب ابن الخوجة، الدّار العربيّة للكتاب، تونس.
- القيروانيّ، الحسن بن رشيق الأزديّ (ت٤٥٦هـ)، (١٩٨١م)، العمدة في محاسن الشّعر وآدابِه ونقده، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، (ط٥)، دار الجليل، بيروت.
- المَرْزُبانيّ، أبو عبيد الله محمّد بن عمران بن موسى (ت٣٨٤هـ)، (٢٠٠٥م)، معجم الشّعراء، تح: فاروق اسْليم، دار صادر، بيروت.
- النيسابوري، أحمد بن محمد الميداني، (د.ت)، مجمع الأمثال، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

- فِهرِسُ المراجع

- أبو العدوس، يوسف، (١٩٩٧م)، الاستعارة في النّقد الأدبيّ الحديث الأبعاد المعرفيّة والجماليّة، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، عمان.

- أنيس، إبراهيم، (د.ت)، الأصوات اللّغويّة، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، مصر.
- بكار، يوسف حسين، (١٩٨٢م)، بناء القصيدة في النّقد العربيّ القديم في ضوء النّقد الحديث، (ط٢)، دار الأندلس، بيروت.
- الخطيب، حسام، (١٩٧٣م)، أبحاث نقديّة مقارنة، دار الفكر، بيروت.
- دهمان، أحمد علي،
  أ- (٢٠٠٠م)، الصّورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجانيّ منهجًا وتطبيقًا، (ط٢)، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق.
  ب- (٢٠٠٢-٢٠٠٣م)، النّقدُ العربيُّ القديمُ - قضايا نظريّةٌ ودراساتٌ تطبيقيّة، جامعة البعث، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، مديريّة الكتب والمطبوعات.
- روميّة، وهب، (١٩٩٧م)، بنية القصيدة العربيّة حتى نهاية العصر الأمويّ قصيدة المدح نموذجًا، دار سعد الدّين، دمشق.
- السّامرّائيّ، إبراهيم، (١٩٨٣م)، الفعل زمانُه وأبنيتُه، (ط٣)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت.
- صليبا، جميل، (د.ت)، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت.
- ضيف، شوقي:
  أ- (١٩٨٨-١٩٨٩م)، التّطوّر والتّجديد في الشّعر الأمويّ، مديريّة الكتب والمطبوعات، حمص.
  ب- (د.ت)، الفنّ ومذاهبه في الشّعر العربيّ، (ط١١)، دار المعارف، القاهرة.
- الطّرابلسيّ، محمّد الهادي، (١٩٨١م)، خصائص الأسلوب في

الشّوقيّات، منشورات الجامعة التّونسيّة، تونس.
- عبّاس، إحسان، (د.ت)، فنّ الشّعر، (ط٣)، دار الثّقافة، بيروت.
- عبد الرّحمن، عفيف، (١٩٨٤م)، الشّعر وأيّام العرب في العصر الجاهليّ، دار الأندلس، بيروت.
- عُصفور، جابر أحمد، (١٩٩٢م)، الصّورة الفنّيّة في التّراث النّقديّ والبلاغيّ عند العرب، (ط٣)، المركز الثّقافيّ العربيّ، المغرب.
- كبّابه، وحيد صبحي، (١٩٩٩م)، الصّورة الفنّيّة في شعرِ الطّائيّينِ بينَ الانفعالِ والحِسِّ، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق.
- المحاسني، زكي، (١٩٦١م)، شعر الحرب في أدب العرب في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ إلى عهد سيف الدّولة، دار المعارف، مصر.
- مواسة، خديجة، (٢٠١٢م)، سيميائيَّة الموت في رثاء النفس: مالك بن الريب نموذجًا، رسالة ماجستير، جامعة أم البواقي، الجزائر.
- ناصف، مصطفى، (١٩٨٧م)، قراءة ثانية لشعرنا القديم، (ط٢)، دار الأندلس.
- نافع، عبد الفتّاح صالح، (١٩٨٥م)، عضويّة الموسيقا في النّصّ الشّعريّ، مكتبة المنار، الأردن، الزّرقاء.
- وادي، طه، (١٩٨٩م)، جماليّات القصيدة العربيّة المعاصِرة، (ط٢)، مطبعة دار المعارف، مصر، القاهرة.
- وهبه، مجدي، والمهندس، كامل، (١٩٨٤م)، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، (ط٢)، مكتبة لبنان، بيروت.
- يحيى، محمَّد، (٢٠٠٨م)، سمات الأسلوب في مرثية مالك بن الريب، ماجستير، جامعة بسكرة، الجزائر.

- الدّوريّات

- رومية، وهب، (آذار-مارس ١٩٩٦م)، شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (عدد: ٢٠٧).
- السبيل، عبد العزيز، (١٩٩٨م)، ثنائيَّة النص - قراءة في رثائيَّة مالك بن الريب، مجلة عالم الفكر، (عدد:١).
- السراقبي، وليد، (٢٠١٢م)، رثاء النفس بين مالك بن الريب وعبد المعين الملّوحي، دراسة أسلوبيَّة تناصيَّة، مجلة التّراث العربي، مج: ٣١، (عدد: ١٢٧).
- سليكي، خالد، (محرّم١٤٢٣هـ، مارس٢٠٠٢م)، التّراث والخطاب، مجلّة جذور، النّادي الأدبيّ والثّقافيّ، جدّة، (مج:٤، ج:٨).
- عوده، علاء عبد العزيز، (٢٠١٩م)، ديسمبر، التجديد الفني في نماذج من شعر الأخطل ومالك بن الرّيب، مجلة جيل البحث العلمي، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، (عدد: ٥٧).
- القرني، عقيلة محمد، (سبتمبر ٢٠٢٠م)، تجربة الموت والغربة في يائيَّة مالك بن الريب - دراسة في أدوات التشكيل الفني، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد: ٤، (عدد: ٩).
- نصور، أزدشير هيثم، (شتاء-ربيع ٢٠٢٤م)، نسقيّة الرّثاء في يائيّة مالك بن الرَّيب، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (عدد: ١٧٢-١٧٣).

* * *

التشكيل المعرفيّ في كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) للصفديّ (ت٧٦٤هـ)

أ.د. هناء سبيناتي(*)

ملخص البحث

يقدّم هذا البحث قراءةً لنصّ رِحليّ هو كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) لصلاح الدين الصفديّ (ت٧٦٤هـ)، معبّرًا عن رحلته إلى الديار الحجازيّة المقدّسة، لأداء فريضة الحجّ التي تاقت روحه إليها على مدى العمر كلّه. وقد اخترتُ رحلته هذه لأنّها منجزٌ إبداعيّ، كُتبَ في رحلة التشوّق والتلهّف إلى زيارة البيت العتيق، وهو ما أضفى عليها حرارة التجربة الصادقة؛ فكشفتُ عن ذخائرها الثقافيّة، وحقولها المعرفيّة التي غلبتْ عليها المعرفة الدينيّة، فالمقصدُ من هذه الرحلة دينيّ، وطابع العصر العام هو التديّن، فكانت الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة وقصص السيرة النبويّة منثورة في الرحلة من البدء إلى الختام، وبلغ إبداعه الذروة في استحضار معارفه الأدبيّة، واستدعاء رجال الأدب والفنّ والتاريخ. ولعلّ

(*) مدرّسة الأدب المملوكي والعثماني قسم اللغة العربية.
ورد إلى المجمع بتاريخ: ١٦/ ٤/ ٢٠٢٥م.

أروع جانب في تصوير الرحلة هو أنّ الصفديّ أخذنا معه من دمشق إلى شرق الأردن إلى الجزيرة العربيّة وصولًا إلى مشارف المدينة المنوّرة، وهو يرسم لنا طريق الرحلة اللاحب: الهضاب التي صعدوها، والقفار التي عبروها، والمدن التي تزوّدوا منها في رحلة استغرقت معهم أشهرًا ثلاثة؛ فضلًا عمّا رصدتُه في هذا النصّ الرحليّ من معارف لغويّة وتاريخيّة إلى غير ذلك من الومضات الفلكيّة والفلسفيّة والرياضيّة والفنّيّة.

كلماتٌ مفاتيح: التشكيل المعرفيّ، الصفديّ، المجاز، الحجاز.

Cognitive Formation in Travel Literature:

The Journey of ʔsˁsˁafadi: to the Hijaz as a Case Study, died (764 AH)

hana:ʔ sbe:na:ti:

Professor

Damascus University, Syria

Abstract

This research presents a descriptive analysis reading of the travel narrative book "The Reality of passing to the Sacred Lands" by sˁala:ħ ʔddi:n ʔsˁsˁafadi:, died in (764 AH), who is one of the most prominent literary and scholarly figures of the eighth century AH.

ʔsˁsˁafadi: excelled in expression, both in poetry and prose, conveying his journey to the holy lands of Hijaz to perform the pilgrimage, a longing his soul cherished throughout his life.

I have chosen this journey for study because it represents a creative achievement, written during a period of yearning and anticipation for visiting the revered Kaaba, which imbued the text with the warmth of genuine experience. I delved into the treasures of its cultural riches and its fields of knowledge, predominantly characterized by religious knowledge. The purpose of this journey is religious, and the overarching theme of the era is piety; thus, verses from the Quran, noble hadiths, and stories from the prophetic biography are interspersed throughout the narrative from beginning to end. His creativity reaches its zenith in his evocation of literary knowledge and the invocation of figures from literature and art.

Keywords: Travel literature, cognitive formation, ʔsˁsˁafadi:, holy lands.

مشكلة البحث وأسئلته:

- هذه الرحلة مثال قيّم لأدب الرِّحَل العربيّ، الذي لم يحظَ بحقّه من الاهتمام والدراسة.
- هذه الرحلة حُقِّقَ نَصُّها منذ عامين، وليس هناك دراسات سابقة عنها.

ويُثير البحث التساؤلات الآتية:

- ما منظومة العلوم والمعارف الواردة في الرحلة؟
- هل تحمل هذه العلوم سمات عصرها؟ وهل هي غنيّة وقادرة على تلبية الحاجة المعرفيّة لإنسان عصرها؟
- ما مصادر العلوم والمعارف التي نثرتها قريحة الصفدي؟
- هل يستطيع المتلقّي المعاصر أن يستشفّ من خلال هذه الرحلة حياة الإنسان في القرن الثامن الهجريّ، وأحواله، ونظرته إلى الحياة؟
- هل يمكننا تعرّف شخصيّة الصفدي العلميّة، وأن نجعله مثالًا لمثقفي ذلك العصر؟
- هل تحمل هذه الرحلة سياقات إنتاجها (الفكريّة والثقافيّة والحضاريّة والفنيّة)؟

أهمّيّة البحث:

- تأتي أهمّيّة هذه الرحلة من أنّها تصلح لأن تكون مثالًا ناجحًا لأدب الرِّحَل العربيّ.
- هذه الرحلة نافذة لفهم أدب الرِّحَل في عصرها، فضلًا عن أنّها إضافة قيّمة لأدب الرحل العربيّ عمومًا.
- غنى المخزون المعرفيّ الذي حِيكَ منه النسيج اللغويّ لهذا النصّ الرحليّ.
- هذا النصّ الرحلي مرآة ثقافيّة ووثيقة حضاريّة تعكس ثقافة العصر ومعارفه وعلومه.

أهداف البحث:

- محاولة وضع خريطة معرفيّة لهذا النصّ الرحليّ، من أجل الولوج في عالم أدب الرحل، والاقتراب من فهمه واستكشافه، وتوثيق جغرافية الزمان والمكان والإنسان.
- محاولة ربط العلاقة بين التجربة والتعبير من استبطان التشكيل المعرفيّ لرحلة الصفديّ.

الإطار النظري والدراسات السابقة:

يندرج كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) تحت جنس أدبيّ يُسمّى (أدب الرحل)، وهو يصوّر رحلة الركب الشامي من دمشق إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ.

منهج البحث:

هو المنهج الوصفيّ التحليلي، إذ قامت الرحلة على حشد خبرة معرفيّة غنيّة متنوّعة المصادر: (الدين والأدب والنحو واللغة والبلاغة والتاريخ والجغرافيا والفلك والفلسفة)، فاتّخذت الدراسة من المنهج الوصفيّ وسيلة إلى تقرّي النصّ الرحلي، ومن ثمّ تحليل المعطيات الفكريّة والفنيّة لاستقصاء الأثر المعرفيّ في هذه الرحلة.

مفهومُ التشكيلِ المعرفيّ ومصطلح أدب الرِّحَل:

القصد من كلمة (التشكيل) هو البنية السطحيّة أو اللغويّة التي تُجسّد الرؤيا، والقصد من (التشكيل المعرفيّ) هو البنية العميقة أو الفكريّة أو المعرفيّة لدى الأديب، وهي الرؤيا التي تتحكّم في تشكيل بنية الخطاب في النصّ الأدبيّ؛ إذ إنّ البنية العميقة المعرفيّة هي التي تقود البنية السطحيّة وتتحكّم في بنائها.

فالتشكيل المعرفيّ في النصّ الأدبيّ هو: الحقل المعرفيّ الذي يقوم عليه النصّ الأدبيّ، وبناء الدلالات المعرفيّة الناتجة منه، مع إدراك ظلالها الفنيّة الجماليّة(١).

وهو المكوّنات الثقافيّة المشكّلة بناء النصّ الشعريّ التي تجلّت من خلال استدعاء المخزون المعرفي(٢).

أمّا أدب الرِّحَل فهو ليس بحثًا في التاريخ، ولا وصفًا جغرافيًّا، وليس قصّة قصيرة أو رواية أو قصيدة شعر، وإنّما هو هذا وذاك، ومن ثمّ يكتسب خصائصه المتميّزة، وطعمه العذب، وقدرته على تلبية مطالب المؤرّخين والجغرافيين والأدباء الذين يطمحون إلى معاينة الوقائع وسبر غورها العميق(٣).

إنّ هذه الدراسة التي استهدفت (التشكيل المعرفيّ في أدب الرحل – رحلة الصفدي- مثالًا)، كانت الأولى في حدود علمي واطّلاعي، فكتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) صدر محقّقًا سنة (٢٠٢٣م)، ولم أعثر في أثناء بحثي على دراسة وقفت على هذه الرحلة وصفًا وتحليلًا.

ولا أدّعي أنّ الصفديّ في رحلته هذه كان بِدْعًا بين مؤلّفي أدب الرحلات، فقد سبقه إلى ذلك ابن جُبير (ت٦١٤هـ)، والعبدريّ الحيحيّ المتوفّى بعد (٧٠٠هـ)، بيد أنّ هذه الرحلة دلّت على أصالة لغة العصر، ونصاعة بيان الصفديّ، فقد ازدهى فيها بنظم أغراض ألصق بمعارفه،

(١) التشكيل المعرفيّ في شعر ابن الحدَّاد الأندلسيّ: د. أسامة اختيار، مجلة جامعة دمشق، مج ٢٩، العدد (١+٢)، ٢٠١٣م، ص:١٢٠.

(٢) التشكيل الأسلوبيّ والمعرفيّ في شعر علي الفزّاع: أحمد البزور، موقع (عربي ٢١) على الشابكة ٢٦/ ٦/ ٢٠٢٠م.

(٣) من أدب الرحلات: د. عماد الدين خليل، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ٢٠٠٦م، ص:٦.

فكانت لهُ لَمَعَات منه لطيفة المنحى، عذبة المأخذ، خِصْبة في تلوين التعبير، وتمثيل المعاني والأخيلة، وعلى قدر كبير من الإبانة عن وجه من وجوه الحضارة والمعرفة السائدة في كلّ رَجًا من أرجاء بلاد الشام والحجاز في القرن الثامن الهجريّ.

المُقدّمة:

أرضُ الحجاز[٤] موطن الحنين في الشعر العربيّ، وقبلة المسلمين المقدّسة، والرحلة إليها على جناح منسوج من خيوط الأشواق طالما كانت حلمًا يراود العشّاق، ومغامرة ممتعة مطيَّبة بأريج البذل والعطاء، وتستحقّ التدوين والتسجيل بعدما استعصت على الحجّاج أمدًا طويلًا.

وها هو ذا صلاح الدين الصفديّ يودّ تأدية فريضة العمر، والوجد يتقاذفه، والحنين يلحّ عليه، فيتوحّد مع الماضي السحيق، مع اللحظات التاريخيّة المؤثّرة، مع الذكريات القادمة من عصر الرسالة، وينتشي بالوصول إلى أرض الطهر والنقاء، حيث كان رسول الله ﷺ يتلقّى الوحي من السماء، لينشر النور في الأرجاء، فيأخذك معه، وينقلك إلى عالم آخر، ويهزّك بشدّة، يثير أفكارك وشجونك، ويُمتّعك في كلّ لحظة حقيقيّة مع (حقيقة المجاز إلى الحجاز).

ترجمة الأديب:

هو خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ، صلاح الدين، وُلد في صفد بفلسطين عام (٦٩٦هـ)، كان أبوه من أمراء المماليك الأتراك، فَحَرَصَ على أن يُنشئه نشأة عربيّة خالصة، فحفظ القرآن في صغره، وتعلّم في دمشق، وعانى صناعة الرسم فمهر بها، ثمّ أُولع بالأدب وتراجم الأعيان، وتصدّى للإفادة في الجامع الأمويّ، وتولّى ديوان الإنشاء في صفد ومصر وحلب، ثمّ وكالة بيت المال في دمشق، وتوفّي فيها (٧٦٤هـ)، له زهاء مئتي مصنّف[٥].

---

(٤) الحجاز: مكّة والمدينةُ والطائف ومخاليفُها، والمخاليف: هي القُرى التي تكون حول المدينة، والمفرد: المخلاف.

(٥) ينظر: الدرر الكامنة: ابن حجر العسقلاني ٢/ ٨٧-٨٨، طبقات الشافعيّة الكبرى: السبكي ٦/ ٩٤-١٠٣، الأعلام: خير الدين الزركلي ٢/ ٣١٥-٣١٦.

تعريف الكتاب:

كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز)[٦] للأديب المتفنّن البارع صلاح الدين الصفدي، هو الكتاب الذي ضمّنه وصف رحلته إلى الديار الحجازيّة سنة (٧٥٥هـ)، إذ خرج في عاشر شوّال منها، من قُبَّة يَلْبُغَا في دمشق، ثمّ انحدر جنوبًا، متّجهًا إلى الأراضي الحجازيّة، فتغلغل في مُدنها وقُراها قاصيها ودانيها، وصولًا إلى المدينة المنوّرة مهوى أفئدة المسلمين، ومنها إلى مهبط الوحي والبيت العتيق ليؤدّي مناسك الحجّ في تلك الشعائر المُقدّسة.

وكان يعرض في أثناء ذلك للجوانب التاريخيّة والجغرافيّة، مُتحدّثًا عن أصناف الناس وتباين الطباع، ونوازع الأعراق والأخلاق، واصفًا المراحل والمشاهد والأماكن والبقاع، والعجائب والغرائب، وصف معاينة ومُشاهدة، وكان يذكر في كلّ مرحلة ما وجد فيها من الأسواق والمطعوم والمشروب، والمشموم والمركوب، وحال مُناخها كما في (وادي النار) وما جرى لهم فيها، وما شاهده من أجساد منزوعة الروح، مُلقاة في الطريق بسبب الجوع والمرض في (وادي بني سالم) مثالًا، حتّى بلغت عدّة المواضع التي خلّدت هذه الرحلةُ ذكرَها خمسة وخمسين موضعًا، شحنها بهموم النفوس، وخوالج الصدور، وسوانح الأفكار، وفاضت فيها المحابّ والمكاره، والأشواق والآمال، والأفراح والأهوال، ورسم فيها جوانب مهمّة من رحلة

(٦) الكتاب الحائز جائزة ابن بطوطة، فرع تحقيق المخطوطات ٢٠٢٢-٢٠٢٣م، تحقيق: د. نهى عبد الرزّاق الحفناوي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، والمؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٢٣م.

الحجّ الشاميّ، فأَشْهدَنا هذه الرحلة في القرن الثامن الهجريّ عِيانًا، وقدّم لنا وثائق وشواهد حَيّة عن الحياة الثقافيّة آنذاك، وصورة عالية الدقّة عن اهتمامات العالِم الأديب الموسوعيّ المعارف، وعن آرائه وطريقة تفكيره، ومذهبه في الحياة، فبدا لنا الصفديّ فيها خبيرًا بعلوم الدين، متبصّرًا بأيّام العرب وأخبارهم، مطّلعًا على تاريخهم وأشعارهم، وله معرفة بأسماء الأماكن، وبمصطلحات علوم النحو والبلاغة والفلسفة والفلك، والهندسة والحساب، حاملًا أمانة اللغة والأدب والفكر، وواصلًا حاضرًا بماضٍ تأثَّل مجدُه، وبمستقبل يستشرف تباشيره، مُتحلّيًا في رحلته هذه بالصبر الجميل، والتجلّد أمام الصعاب، والتلذّذ بالمعاناة، والانتشاء بالصحراء.

وتضمّ رحلته هذه نصوصًا أدبيّة شعريّة ونثريّة مهمّة، فما يذكر فقرة نثريّة إلّا يُتبعها بنظم، والنظم أكثر من النثر، ونثره من النثر الأنيق البديع، المشحون بالعشق والشوق واللهفة، وأنشد مئة وستًّا وستّين مقطوعة شعريّة، وهي متفاوتة في عدد أبياتها، وبعضها قصائد مطوّلة كالتي أنشأها عند الروضة بالحرم النبويّ، وكذا التي نظمها أمام الحُجرة الشريفة لإبلاغ النبيّ ﷺ التحيّة المحتبسة في الوجدان سنوات طِوَالًا، فكان أبرز ما يُميّزها هو الدفق الشعوريّ والتوهّج العاطفيّ، وهذا التواشج بين الصناعتين: النظم والنثر كان له عونًا على رسم تجربة الحجّ الروحيّة، ذات المسار القصصيّ الممتع الجذّاب.

وتتنوّع حقول المعارف في هذه الرحلة، وسنبدأ بالمعرفة الدينيّة:

تحضر **المعرفة الدينية** في رحلة الصفديّ بقوّة، وتشيع في كلّ خطوة يخطوها الركب في طريق الحجّ، وتتجلّى هذه المعرفة في الاقتباس النّصّيّ

من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله[٧]:

يقـــولُ ســـائقُ ركبـــي: «ولاتَ حـــينَ مَنَـــاصِ»
لقَـــدْ بُلينـــا بـــدربٍ بطـــولِ يـــومِ القِصَـــاصِ
فقلـتُ: جِـيء بـي خُلَيْصًـا وابشرْ بحسـنِ الخَـلَاصِ[٨]

يقتبس الصفدي قوله تعالى: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: ٣]، وقد أتى على قطعة من الآية الكريمة محافظًا على لفظها، ليعبّر عن استمرار الركب في قطع القفار، على وعثاء السفر ووحشة الطريق.

وربّما استلهم الآيات القرآنيّة بتمامها، وأدخل عليها تغييرًا طفيفًا في اللفظ، ليبقى المعنى كما هو عليه في التنزيل العزيز، كقوله[٩]:

كَـــمْ قَـــدْ فككْنـــا رَقَبَـــهْ لمّـــا اقتحمْنَـــا العَقَبَـــهْ[١٠]!
وكـــــمْ لنـــــا أمنيّـــــهْ فـــــي حَجِّنَـــــا مُرْتَقبَـــــهْ!

يقتبس الصفدي قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١١-١٣]، ويضمّنه البيت الأوّل، مع إضافة (كم قد) و(لمّا) مستغلًّا طاقات اللغة الشعريّة، بدءًا بـ (فككنا واقتحمنا) وما فيهما من القدرة على تجاوز المشاقّ، وانتهاء بـ (أمنيّه ومرتقبَه) وما فيهما من أمل واستبشار، فيشحن العبارة الشعريّة بالطاقة الإيحائيّة، ليكشف عن خوالج نفسه، وما يعتمل في أعماقه من تفاؤلٍ وتشوّقٍ للوصول إلى الأحبّة.

---

(٧) حقيقة المجاز إلى الحجاز: صلاح الدين الصفدي، ص١١٤.

(٨) خُليصٌ: حصن بين مكّة والمدينة، معجم البلدان: ياقوت الحموي ٢/ ٣٨٧.

(٩) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٥٠-٥١.

(١٠) في كلمة (العقبة) تورية بين مدينة (عقبة الصُّوان) التي تقع جنوبيّ معان، وتُعرفُ في زماننا هذا بمحطة الشيدية، وبين ما يواجه الحاج من مشاقّ الطريق.

ومن الجدير بالذكر أنّ الصفدي أكثر من استلهام المعنى القرآنيّ في توظيف المفردات والتراكيب القرآنيّة، لتحمل أبعاد رحلته الإيمانيّة. يقول في ذلك[١١]: «ونحنُ على قطعِ ذاك القاعِ قد صمّمنا، وخصَّصنا العزائمَ بذاك وعمَّمنا، لأنّه قاعٌ صَفْصَفٌ، ومَهْمَهٌ نَفْنَفٌ، لا نرى فيه عوجًا ولا أَمْتًا، ولا نجد له إلّا السماء سمتًا، يخرُّ خِرّيتهُ من الضلال، ويَفِرُّ عِفْرِيْتُهُ من الظلال»[١٢]. إنّه يستلهم قوله تعالى جلَّت قدرته: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ [طه: ١٠٥-١٠٧]، فيستحضر مشهدًا من مشاهد يوم القيامة، ليعبّر عن أهوال الطريق، وعن الفزع ممّا يرى ويشاهد، ولكنّه - على ذلك كلّه - ما يزال تلهّفه وشوقه يحدوه لتجاوز العقبات والاستمرار. وهكذا لا تبرز قدرة الصفديّ في استدعاء النصّ القرآنيّ فحسب، بل في توظيف مخزونه المعرفيّ الدينيّ توظيفًا ينمّ على الإحاطة بالمعاني القرآنيّة.

وتتجلّى المعرفة الدينيّة أيضًا في هذه الرحلة الحجازيّة في توظيف الحديث النبويّ الشريف، فهو حين يصل إلى المدينة المنوّرة يستحضر خصائص مَنْ نَوَّرها، فيعدّد لنا هذه الخصائص بقوله[١٣]:

وقد جُعِلَتْ له الأرضونَ طُرًّا ... مساجدَ تُرْبُها عينُ الطَّهُورِ

ويُنصرُ بالصَّبا نصرًا عزيزًا ... وأُهلكَ قومُ عادٍ بالدَّبُورِ

(١١) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٠٨.

(١٢) الصفصف: الذي لا نبات فيه، والمهمه: القفر المستوي، والنفنف: مَهْوَاةٌ بين جبَلَيْنِ، والأمت: الانخفاض والارتفاع، أي: لا انخفاض فيها ولا ارتفاع، و السمت: القصد والطريق، والخرّيت: الدليل الماهر الذي يهتدي لأَخْراتِ المفاوز، وهي طرقها الخفيّة ومضايقها.

(١٣) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٢٥.

كـــذاك الرعـــبُ يقدمُـــهُ بشـــهرٍ على مَـنْ قـد غـزاه بـلا فُتـورِ
وحَـــلَّ لـــه غنيمـــةُ كـــلِّ جـيشٍ ولـــم يُـــؤْثَرْ سِـــواهُ بـــالنَّقيرِ
ويُنشـرُ فوقَـه والنَّـاسُ سَـكْرى لـواءُ الحمـدِ فـي يـومٍ عسـيرِ

يستثمر الصفديّ الحديث الشريف الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أنّ النبي ﷺ قال: «أعطيت خمسًا لم يُعطهنّ أحدٌ من الأنبياء قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدًا وطَهُورًا، فأيّما رجل من أمتي أدركَتْه الصلاة فليصلِّ، وأحلت لي المغانم، ولم تحلّ لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصّة، وبعثت إلى الناس عامّة»[١٤] في غرض المديح النبويّ، فيستدعي حديث الخصائص التي خَصّ الله بها محمدًا ﷺ دون غيره من الأنبياء، وغايته بيان عظمة هذا النبيّ، ومكانته الكبرى عند ربّ العزّة، وفضله العميم على أمّته، لذا نراه في مواقف أخرى من مواقف الزيارة النبويّة يستحضر مشاهد يوم القيامة، وأحاديث الشفاعة، ومنها قوله[١٥]:

فيشفعُ في الورى جَمْعًا ليُقضَى حِسَـــابُهُمُ بتفـــريجِ الثُّبُـــور
وأمّتُـــهُ شـــفاعتُهم خصوصًـــا بفضـــلٍ عنـــدَ ربِّهِـــمُ الغفـــورِ
إنِ اهتـــزّ الصـــراطُ وهـــمْ عليـــه ولـــيس يُجيـــزُهم غَيـــرُ المجيـــرِ
يَقـــلْ: يـــا ربّ ســـلِّم ربِّ ســـلِّم ونـــوِّلْ أمّتـــي حُسْـــنَ المصـــيرِ
فمـــنهم مَـــنْ يجـــوزُ عليـــه حَبْـــوًا ومـــنهم مَـــنْ يســـارعُ كـــالطيورِ

ثمّة إشارة إلى حديث رسول الله ﷺ: «يمرُّ أوّلكم كالبرق، ثمّ كمرِّ

(١٤) صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب المساجد، رقم الحديث (٤٢٩).
(١٥) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٢٦.

الريحِ، ثمّ كمرِّ الطيرِ وشدّ الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبيّكم قائمٌ على الصراط، يقول: ربِّ سلّم سلّم، حتّى تَعْجِزَ أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السَّيرَ إلا زَحْفًا»(١٦). وهذا الاستدعاء لهذا الجزء اليسير من مشاهد يوم القيامة، يجلب معه الاستبشار بفضل رسول الله ﷺ على أمّته، فيشيع أجواء الرحمة والقرب والرعاية والاصطفاء، ويشكّل إيقاعًا يغلب عليه النَّغَمُ الكسيرُ النَّابع من وقوف العبد الذليل أمام عظمة النبيّ الرحيم، في حين توحي القافية المكسورة بصدى الاحتياج البشريّ إلى هذا الفضل النبويّ العظيم.

ولا يقتصر الصفديّ في بثّ معارفه الدينيّة في رحلته على استحضار نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، بل يعمد إلى توظيف المصطلح الدينيّ الذي يرتبط بأصل الاعتقاد وفروع الشريعة في كلّ جزء من أجزاء هذه الرحلة الحجازيّة الشريفة. ومن ذلك قوله(١٧): «ثُمّ إنّا سرنا ونزلنا بذي الحُليفة(١٨) مكانِ الميقات، وهمُّنا فيما فات لا فيما فات، واغتسلنا من آبار عليٍّ للدخول في الإحرام، ونزع المخيط، وتَلَقّي هذا الأمر بالإعزاز والإكرام، وصلّى ركعتين كلٌّ منّا، ووجدْنا ذلك نعمة من الله ومَنًّا، واختلفَتْ فئاتُ القومِ ذلك اليومَ، فمنهم المفردُ، ومنهم القارنُ، ومنهم المتمتِّعُ، وغالبُ الناس إلى هذا الأخير متسرِّع».

يوظّف الصفديّ هنا مصطلحات الإحرام (الإفراد والقران والتمتّع)

(١٦) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم الحديث (٣٢٠).

(١٧) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٩٩.

(١٨) ذو الحُلَيْفَة: قريةٌ بينها وبين المدينة ستَّةُ أميالٍ أو سَبْعَةٌ، منها مِيقَاتُ أهل المدينة، وهي من مياه بني جُشَمَ. معجم البُلْدان ٢/ ٢٩٥.

المرتبطة بأداء فريضة الحجّ، لأنها ركن أساسيّ من أركان الشعيرة، فاستدعاؤه لها ليس أمرًا شكليًّا، وإنّما ورد في إطار توظيف المعطيات الدينيّة التي قامت عليها هذه الفريضة.

وهو يكثر من استحضار المصطلحات الدينيّة في رحلته، ليتّكئ عليها في تأديته كثيرًا من المناسك والشعائر، ونجد هذا على سبيل المثال في مثل قوله: «واضطبعنا الأرديَة[١٩]».

ومصطلح (الاضطباع) مرتبط بمفهوم فريضة الحجّ ، وهو دلالة واضحة على تآلفه مع هذا النمط الجديد من العبادة.

وأوضح ما تجلّى به هذا اللون المعرفيّ في رحلة الصفديّ هو أنّ الصبغة العامّة لها الدافع الدينيّ، وهو مهيمن بقوّة فيها، ومصدر هذه القوّة هو تغلغله في ضمير الصفديّ ووجدانه، وانبثاقه من خلجاته وأفكاره. يقول على سبيل المثال[٢٠]: «ولمّا تطوّقنا من الجود قبل ما تطوّفنا به عِقدًا نظيما، رفعنا أيدينا وقلنا: اللهمّ زدْ هذا البيت تشريفًا وتعظيمًا، ولم نقدِّم على تقبيل الحجر الأسود شيئًا، ولا التحفنا من ظلال غيره فيئًا، وقبّلنا يمينَ الله في أرضه، الشاهدَ لمن قبّله في يوم عَرْضه، فقبّلناه وسجدنا عليه ثلاثًا».

يوظّف الصفديّ المخزون الدينيّ لديه، فيستلهم المفردات والتراكيب الدينيّة (السجود، الطواف، الحجر الأسود، يوم العرض)؛ ليسقط أبعاد تجربته الذاتيّة المتدثّرة بالتجلّيات الإيمانيّة، فيفيض النصّ بروح التضرّع والابتهال من عبد ضعيف ذليل إلى ربّ قويّ عزيز، وينقلنا من دعائه

(١٩) اضطبع المحرم، أي: أدخل الرداء مِنْ تحت إبطه الأيمن، وردّ طرفه على يساره، وأبدى منكبه الأيمن، وغطّى الأيسر.

(٢٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١١٨.

الشجيّ وما فيه من إيحاء وتأثير، إلى تجربته الذاتيّة في تقبيل الحجر الأسود، ليضعنا في الجوّ النفسيّ نفسه، فتسري في النصّ نفحة علْويّة في استحضار (يمين الله) وما فيها من قداسة وجلال وسموّ، فيصنع من ذلك كلّه فرادة نصّيّة مفعمة بالروح الدينيّة.

ولطالما استعمل الصفديّ في نصّه الرحليّ التراكيب الدينيّة، كقوله قبل وصولهم إلى مكّة المكرّمة: «ولمّا لذَّ السُّرى وطاب، نَفَرَ الناس للاحتطابِ، لأنّ مكّة شجرها لا يُعضد، ورُطَب أعوادِها لا يُخْضَدُ»(٢١).

هذه التراكيب المتوهّجة بروح الإسلام تضفي على النصّ دلالات ذات إيحاءات ممتدّة ورحبة، وتلقي عليه ظلالًا وأفياءً، حول حرمة هذا المكان وقدسيّته، تبقى مؤثّرة في رُوع المتلقّي، وتجعلها أشدّ تأثيرًا وأعمق نفوذًا.

وحين يبلغ الصفديّ مدينة رسول الله ﷺ، تتجلّى ثقافته الدينيّة في أبهى صورها، فيغرف من بحر سيرته العطرة ﷺ مشاهد مؤثّرة، ويلتقط صورًا من حياة الدعوة الإسلاميّة منذ انبلاج فجرها إلى أن عمّت أقطار المعمورة، فيعلن مولدَ صاحب هذه الدعوة المبرورة ﷺ، وما صاحبه من الآيات والعجائب بقوله(٢٢):

ويومَ مولدِهِ كمْ آيةٍ ظهرَتْ ... وكانَ منها لأربابِ النُّهى عجبُ
فانشقّ إيوانُ كسرى بالعراقِ ومِنْ ... بعد التَّثبُّتِ أمسى وهْو يضطربُ
ونارُ فارسَ ذاك اليومَ قدْ خَمَدَتْ ... وكانَ يسطعُ منها في الدجى لهبُ

يقدّم لنا الصفديّ في هذه الأبيات صورة شعريّة مؤثّرة لوقائعَ من السيرة،

(٢١) المصدر نفسه: ١١٦. وَخَضَدَ الغُصْنَ: ثَنَاهُ مِنْ غيرِ كَسْرٍ، أو كَسَرَهُ مِنْ غيرِ أَن يبينَهُ.
(٢٢) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٩٠.

يصف فيها ما رافق ولادته الشريفة مِن إرهاصات (انشقاق إيوان كسرى، وخمود نار فارس) وما في هذه الإرهاصات من إثبات الوجود العربيّ، وإعلان رسالة الإسلام المقدّسة التي أحلّت العرب محلّ الصدارة بين الأمم.

ثمّ يذكر جهاده بعد النبوّة لإعلاء كلمة الله، وما لاقاه من المشركين من صدودٍ وأذى، وما أيّده الله به من معجزة القرآن الكريم، حتّى علا الحقّ، وانتصر دين التوحيد على خرافات الجاهليّة ووثنيّتها[٢٣]:

محمّدٌ الذي سَادَ البرايَا ... وأخجلَ طلعةَ القمرِ المنيرِ
تقدَّمَ أنبياءَ اللهِ طُرًّا ... وإنْ يكُ جاءَ في الزمنِ الأخيرِ
وجاءَ بشرعةٍ عمَّتْ وطَمَّتْ ... أيادِيها بتضعيفِ الأُجورِ
فراحَ فقيرُ أمّتِهِ يساوي ... بفعلِ البِرِّ أصحابَ الدُّثُورِ
أتى يَدْعو قُريشًا وهْو فَرْدٌ ... وهُمْ بالشركِ في جمعٍ كثيرِ
تَحَدّاهُمْ بقرآنٍ عظيمٍ ... فأغرقَ بحرُه وَشَلَ الغديرِ[٢٤]

ولا يأتي هذا الاستدعاء للسيرة النبويّة لحكاية قصّتها، أو سرد حوادثها، أو بيان خبرها، بل يأتي تلميحًا وإشارة إلى جانب محدّد منها، يخدم رؤية الصفديّ في إبراز صورة ساكن طيبة الذي تقدّم أنبياء الله جاهًا وقدرًا مجاهدًا في سبيل إعلاء كلمة الله، ونشر ألوية العدل والسلام، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، بقرآن مبين أعجزَ العرب في بيانهم وبلاغتهم.

ويستوحي الصفديّ معرفته الدينيّة من كتب الصِّحاح والسيرة مضفيًا

(٢٣) المصدر نفسه: ١٢٣.

(٢٤) الدثور: واحدها: الدَّثْرُ، وهو المال الكثير، والوَشَلُ: الماء القليل يَتَحلَّبُ مِنْ جَبَلٍ أو صخرةٍ يَقْطُرُ منه قليلًا قليلًا. وقيل: الماء الكثير، فهو على هذا ضدٌّ، والغدير: القطعة من الماء يغادرها السيل.

عليها حُلَّةَ الإعجاب والإبداع، إلى ما يُقحمه في أثناء المشاهد، ويُثيره من عواطف تناسب الموقف، وتشدّ النظر إلى موضع العبرة فيه. يقول في قصّة هجرته ﷺ من مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة، وما صَاحَبَها من معجزات في الطريق[٢٥]:

ومُقامُ طيبةَ فيهِ نازعَ مكّةً ... شوقًا وجَدَّ بهِ فمالَ لجذبِهِ
كمْ غارَ يومَ الغارِ كهفٌ ودَّ لو ... أَرخَى عليهِ نِقَابَهُ في نَقْبِهِ
أَتراهُ سَدَّ العنكبوتُ بهِ سُدًى ... وثَوى الحَمامُ فلم يَزُغْ عَنْ زُغْبِهِ
وسُراقةٌ لمَّا تتبَّعَ إِثْرَهُ ... سَاخَتْ قوائمُ طِرْفِهِ في تُربِهِ[٢٦]
وأَتَى لخيمةِ أمِّ مَعْبَدٍ عندَما ... لاحَتْ على بُعْدٍ لهُ في دَرْبِهِ
فَرأى هنَاكَ شُويهةً لهُزالِهَا ... مَا دَرَّ منها الضَّرْعُ قطُّ لحلبِهِ[٢٧]
فَأَمرَّ يُمنَاهُ على أخلافِها ... فاسترسَلَتْ لبنًا يفيضُ بقَعْبِهِ[٢٨]

يُسخِّر الصفديّ في هذه الأبيات ذخيرته المعرفيّة الدينيّة في بناء الدلالات الجزئيّة من غير أن يفصم عروة الغرض الرئيس الذي صُنع له النصّ، وتنساب المعاني بسلاسة مشكِّلة دلالات النصّ، بدءًا بذكر قدسيّة المكان من مكّة المكرّمة إلى طيبة الطيبة، ومن ثمّ إلى رسم الصورة التفصيليّة للمشهد الذي يقوم على مكابدة مشاقّ الخروج من مكّة وألم فراقها، وصولًا إلى غار ثور حيث العنكبوت ينسج خيوطه، والحمام يرعى أفراخه كِلاءَةً للحبيب المصطفى، وسترًا عن أعين المشركين، إلى سراقة

(٢٥) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٤١.
(٢٦) ساخت رجله في الأرض: غاصت فيها. والطِّرف من الخيل: الكريم العتيق.
(٢٧) شويهة: تصغير شاة.
(٢٨) القعبُ: القَدَحُ الضَّخْمُ تُحْلَبُ فيه الشاة.

الطامع بالمال الوفير، إلى خيمة أمّ معبد، وما حدث فيها من معجزة الشاة التي درّت اللبن بعد هُزالها، انتهاءً بالمديح النبويّ، والتغنّي بخصاله النبيلة وشمائله الكريمة، وأوصافه الخَلْقيّة والخُلُقيّة، فيفيض في ذلك، ويتفنّن ما شاء، وهي أوصاف لا تليق إلا بمقام النبوّة، ومن ضمنها شجاعته الفائقة ﷺ يوم غزوة بدر الكبرى(٢٩):

وَقُريشُ قدْ كانتْ صَناديدَ الورى ... كلٌّ يخافُ البرقُ سَلَّةَ عَضْبِهِ
حتَّى رأَوا في يومِ بدرٍ بأسَهُ ... فَقَضَوا بأنّهم انقضوا مِنْ قُضْبِهِ
والحربُ إنْ دارَتْ رَحَاها لم تَدُرْ ... إلّا على ذاك الثباتِ لقُطْبِهِ

في هذه الأبيات من حرارة العاطفة وجودة التعبير ما يعدّ مزيّة من مزايا التشكيل المعرفيّ للنصّ الشعريّ، وباعثها هو الإعجاب بشدّة بأسه ﷺ إذا حَمِيَ الوطيس، وقدرته على إذلال الصناديد، وثباته في ساحات الوغى. هذا المشهد المثير لانتباه المتلقّي، وما فيه من صور البطولة ورباطة الجأش احتجاجٌ على عارضة الصفديّ القويّة، وملكته الراسخة، وقدرته على التعبير عن حبّه الدفين، والاعتراف بالجميل لما أسداه رسول الله ﷺ لهذه الأمّة من خِدْمةٍ عظيمة في هدايتها إلى معالم الرشد، وفتح أعينها على منابع النور. ومِنْ هنا تأتي أهمّيّة هذا النوع من مصادر الاستلهام المعرفيّ في القصص الدينيّ، إذ لا يستدعي الصفديّ هذه المواقف من السيرة الشريفة حكاية لتفصيلاتها، إنّما يتّكئ عليها ليتّخذها وسيلة لإسقاط شعور ذاتيّ خاص به في أثناء سرد سيرته المباركة.

(٢٩) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٩. وسَلَّةَ: مصدر مَرَّة لسلَّ السيف؛ أي: شَهَرَهُ وانتضاهُ، وقُضْبه: جمع قضيبٍ؛ أي: السَّيف.

وهو يخلّل هذه المواقف من السيرة العطرة بذكر المعجزات التي صحبتها بقوله[٣٠]:

ولمّا أَنْ دعَا الأَشْجَارَ جاءَتْ تميسُ بِمِعطَفِ الغُصْنِ النضيرِ[٣١]
وقالَ لها: ارجعي عَودًا لبَدْءٍ فراحَتْ نحوَ منبتِهَا الحفيرِ
وعينُ قَتَادةٍ سَالَتْ فَرُدَّتْ بيمنَاه لموضِعِها الفقيرِ[٣٢]
وكانَتْ أحسنَ العينينِ منهُ وذاكَ بأمرِ خَلّاقٍ قَديرِ
وأَعطَى عِرقَ نَخْلٍ يومَ بَدْرٍ عُكَاشَةَ والرَّدى حَامي الزفيرِ
فكانَ بكفِّهِ سيفًا صقيلًا يَصُولُ على العِدا سِنًّا طريرِ[٣٣]
وتسليمُ الصُّخورِ عليهِ يكفي لأربابِ التفكّرِ في الأمور

يستحضر الصفديّ في درج السرد التفصيليّ للمعجزات النبويّة الباهرة حوادث قصصيّة لها تأثيرها في ذهن السامع ومخيلته، فالأشجار تأتي لحضرته ساعية وتعود بأمره راغبة، وعين قتادة تُقتَلعُ، فيردّها النبيّ إلى مكانها بيده الطاهرة لتغدو أحسن العينين، والعود يتحوّل إلى سيف في يد عكاشة ببركة النبيّ ﷺ، والحجر والشجر يُسلّم على الكريم ابن الكريم.

وهذا السرد القصصيّ لحوادث السيرة النبويّة يتجلّى فيه الأفق الواسع للرؤية الشعريّة عند الصفديّ، وإبداعه في تشكيل هذه المعرفة، لتناسب مقام الحبيب المصطفى ﷺ، فجمع في أبياته بين عاطفته الشريفة وشعوره

(٣٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٢٦-١٢٧.

(٣١) تميسُ: ماسَ الشخصُ: اختال في مِشيته وتبختر وتمايل.

(٣٢) الفقير: ليست على ظاهر لفظها، بل معناها هُنا: المحفور. وقد تكون مُصَحَّفةً عن القفير: الخالي؛ أَيْ: ردَّ عينَهُ إلى محجرها المحفور، أوِ الخالي منها.

(٣٣) سِنان طرير؛ أي: مُحدَّد.

النبيل إزاء النبيّ محمّد ﷺ، ومتانة حَوْك الأبيات وحُسْن صياغتها، وهذا أمر يدلّ على مقدرة تامّة وملكة راسخة، وعلى مقامه العلميّ الرفيع.

وإنّ زيارة المدينة المنوّرة في الرحلة الحجازيّة لا تقتصر على استحضار شخصيّة النبيّ محمّد ﷺ خاتم النبيين، وإنّما تستدعي أيضًا إخوانه السابقين من الأنبياء والمرسلين، فقد كان الاستمرار والبقاء لنبوّة محمد ﷺ ودعوته على الرغم مما أُوتوه من شرف الحكمة، وما خُصُّوا به من مزية النبوّة والمعرفة. يقول(٣٤):

هوَ خاتمُ الرسلِ الكرامِ محمّدٌ ... مَبْدا الهدايةِ للورى أَكْرِمْ بهِ

وجهٌ جَلا في الحُسْنِ صُورةَ يوسفٍ ... لمّا كسَاه اللهُ جُبّةَ حُبّهِ

ونُبوةٌ ما كان يعقوبٌ يرى ... يومًا لوامعَ نورِها في عَقْبِهِ

لكنّ إسماعيلَ أسْمى مَنْ سَمَا ... لمنالِها ومنارِها في شِعْبِه

يستدعي الصفديّ شخصيّة النبيّ (يوسف) عليه السلام، ويذكر حسنه، ذلك أنّ اسم يوسف أصبح دلالة على الجمال البشريّ المطلق، وأيّ استدعاء لنبيّ الله يوسف عليه السلام يستدعي معه بالضرورة والده النبيّ (يعقوب) عليه السلام، والقميص الذي جاء به البشير (جبة حبّه)، وما يحمل هذا القميص من دلالات البرء والوجد، إلّا أنّ يعقوب عليه السلام لم يحظَ بشرف أن يكون استمرار النبوّة في عَقِبِهِ، في حين نالها (إسماعيل) عليه السلام، فكان محمد ﷺ من نسله الشريف. ويبدو أنّ استلهام أسماء النبيين عنده لم يكن يقوم على حكاية قصصهم، بل كان يكتفي بالإشارة إلى أسمائهم أو إلى شيء يتعلّق بهم،

(٣٤) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٨ . عَقْبُ الرَّجُلِ: وَلَدُهُ. وهو عَقِبٌ، أسكن عين فَعِل. [وتسكين القاف في «عَقِب» للتخفيف لغة قديمة نصّ عليها العلماء. المجلّة].

ويختزل في النهاية دعوتهم وخصائصهم بدعوة محمد الباقية إلى الأزل، وبخصائصه المتفردة إلى يوم الدين. وهكذا كان الصفديّ يستوحي من خزانة معرفته الدينيّة أسماء الأنبياء الكرام، وما تحمله من هالات قدسيّة فيّاضة تهبه إمكانات استشرافيّة وآفاقًا أرحب، انطلاقًا من الانسجام والتواصل بين سيرة محمّد ﷺ ومن سبقه من أنبياء الله الكرام.

وهو لم يستذكر الأنبياء السابقين فحسب، بل استحضر أيضًا نماذج من حياة الصحابة توحي بفَعَالهم الحميدة وبطولاتهم الفذّة. ولعلّ الخلفاء الأربعة أبا بكر وعمر وعثمان وعليًّا - رضوان الله عنهم - من أكثر الصحابة ورودًا في هذه الرحلة المباركة، فأسماؤهم تُستدعى عند الإشادة بشمائلهم وفي معرض التشبّه بهم. يقول(٣٥):

لم يسبقِ الصّديقُ باقي صَحبهِ ... إلا لسرٍّ مُوْدَعٍ في قلبِهِ
وكذلكَ الفاروقُ أحجمَ مدّةً ... ثُمّ استقرَّ الدينُ منُه بندبِهِ
وكذاكَ ذو النُّورينِ عُثمانُ الذي ... في الهجرتين صَفَتْ مواردُ شِرْبهِ
وعليٌّ أوّلُ مُسْلمٍ قدْ كانَ في الصـ ... ـبيانِ لم يخلطْ صِباه بِلِعْبِه

يعدّد الصفديّ بعض مآثر الخلفاء الراشدين التي نالوا بها المنزلة الجليلة عند رسول الله ﷺ، ولا يفيض الصفديّ في استحضار ما قدّموه من خدمات عظيمة للإسلام في مدة خلافتهم، لأنّ ذلك ماثل حقيقةً في ذهن المتلقّي حاضر فيه، وإنّما يكتفي بما يشفّ عن حضور أسمائهم من دلالات مناسبة لمقتضى الخطاب، وكأنّ المقصد الأول من ذكرها هو التلذّذ بها.

ثمّ يستكمل الصفديّ بناء التشكيل المعرفيّ باستلهام أسماء بعض

(٣٥) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٩.

الصحابة الكرام: «وتعجّبتُ من الركبِ وكلُّ مَنْ فيه قد خالفَ القياس، ووافق فيه على خلافٍ تحارُ له ألمعيّة ابن عباس، وفطنة القاضي إياس، لأنّهم يأخذون المنزلتين إذا عادوا في منزلة»[٣٦].

يستلهم الصفديّ صورة حبر الأمّة وترجمان القرآن (عبد الله بن عبّاس) من حقل المعرفة الدينيّة دالًّا على حِذقه وألمعيّته، وتقوم هذه الدلالة على المعجم الدينيّ في رسم صورة هذا الصحابيّ الجليل (القياس- خلاف- المنزلتين- المنزلة). ومن الطبيعيّ حضور المعجم الدينيّ في رسم صورة الصحابة الأجلّاء، لكن الصفديّ يظهر براعته في استلهام المصطلح العَقَدِيّ المتعلّق بالمعتزلة الذين يؤمنون بالمنزلة بين المنزلتين، مورّيًا بذلك عن المراحل التي قطعوها.

وقد يستحضر الصفديّ الشخصيّة الدينيّة للتأسّي والاقتداء، ويتجلّى هذا بقوله[٣٧]: «ورُحتُ أنا إلى قُبا ساعيًا على قدمي، وهوّنتُ ذاك ولو اختضبتِ الطريقُ بدمي، على أنّني ما ركبتُ في المدينةِ الشريفةِ ظهرَ دابّة اقتداءً بالإمامِ مالك، ولا سلكتُ راكبًا فيها من المسالك».

كان الإمام مالك - رحمه الله - لا يركب بالمدينة دابّة، وكان يقول[٣٨]: «أستحيي من الله أن أَطأَ تربةً فيها رسولُ الله ﷺ بحافرِ دابّة»، والصفديُّ متأسٍّ في المدينة المنوّرة بالإمام مالك، فهو إمام دار الهجرة الذي يشار إليه بالبنان،

(٣٦) المصدر نفسه: ١٤٩. ويقصد بالقاضي إياس: إياس بن معاوية بن قرّة المُزَني (ت١٢٢هـ) قاضي البصرة، وأحد أعاجيب الدهر في الفطنة والذكاء، يضرب المثل بذكائه وزكنه. الأعلام: الزركلي ٢/ ٣٣.

(٣٧) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٩٧.

(٣٨) الشفا بتعريف حقوق المصطفى: أبو الفضل عِيَاض بن موسى اليحصبيّ، ص:٥٤٠.

وإنّ تقليده واتّباعه يشي بفهم الصفديّ العميق للمعارف الدينيّة، وقدرته على محاورتها ومحاكاتها، وبالتفاعل الحقيقيّ مع روح الدين للتعبير عن تجربته الشخصيّة، فيخلد بذكرِه مناقبَه ومآثره، ويختزل في شخصِه شخصيّات عدّة حاز فضائلها، واستلهم تفصيلات حياتها، فاستحضار شخصيّة الإمام مالك هنا يُؤكّد أنّ الشخصيّة الدينيّة هي الغاية القصوى، والملهم الأسمى. وإنّ هذا التوظيف للشخصيّة الإسلاميّة إنّما يدلّ على ثقافة الصفديّ، وإعجابه بشخصيّات حضارتنا الإسلاميّة المجيدة ونشرها بين الآخرين ليتأسَّوا بها، فكأنّ الماضي انسحب على الحاضر، وعلى وجدان الأمّة بقيمه الروحيّة والفكريّة، وهو ما أكسب تجربته غنًى وشمولًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المعانيَ المُستمدّة من المعجم القرآنيّ والحديثيّ، والمستوحاة من روح الإسلام والإيمان، تسري في هذا النصّ الرحليّ من أوّله إلى آخره بسلاسة وسهولة، وهي التي تضفي عليه مسحةً روحيّة نورانيّة مكتسية رداء الجلالة والقداسة؛ فقد أتى الصفديّ بمعارفه الدينيّة المتغلغلة في ضميره ووجدانه في أعطاف رحلته، وأعاد تشكيلها بما يخدم هدفه من النصّ، بعد أن سخّر هذه المعرفة في بناء دلالات جزئيّة تشكّل بمجموعها جسد النصّ العام، أمّا روحه فكانت شعوره الدينيّ الصادق والعميق.

ولم يقتصر اهتمام الصفديّ على إبراز المعرفة الدينيّة وتوظيفها، بلِ اهتمّ بتوظيف **المعرفة الأدبيّة** أيضًا، لأنّها أقرب إلى روح النصّ الأدبيّ، فعكف على المخزون الشعريّ يضمّنه في أدبه الرحليّ، وغالبًا ما يكون التضمين[٣٩] لتوارد الأحوال، أو لإبراز سعة الاطِّلاع.

(٣٩) التضمين عند البلاغيين هو: قَصْدُك إلى البيت من الشعر أو القسيم، فتأتي به في آخر شعرك أو في وسطه كالمتمثل. العمدة في صناعة الشعر ونقده: ابن رشيق القيرواني =

وكان يستقدم أحيانًا بيتًا شعريًّا من نصّ شعريّ قديم، ويضمّنه نصّه الرحليّ، ويدخله في تفاعل نصّي جديد، وأمثلته لذلك عديدة، منها قوله بعد خروجه من مكّة المكرّمة متوجّهًا إلى مدينة الحبيب المصطفى ﷺ مستحضرًا بيتًا لأبي الطيّب المتنبّي، قاله بعد فراق سيف الدولة الحمدانيّ ووصوله إلى مصر حيث كافورٌ الإخشيدي(٤٠):

رحلتُ عن البيتِ العتيقِ المحرَّم إلى خير قبرٍ في الأنامِ معظّمِ
وكنتُ كما قد قال قبلي حقيقةً أبو الطيّبِ الكوفيّ ربُّ التكلّمِ:
فِراقٌ وَمَنْ فارقتُ غيرُ مُذمَّم وَأَمٌّ ومَنْ يَمَّمتُ خيرُ مُيَمَّمِ(٤١)

منح الصفديّ بيت المتنبّي معنى جديدًا في مقام جديد، فهو يودّع بلدًا معظّمًا شريفًا، ويستقبل بلدًا مقدّسًا حبيبًا، وروحه تهفو وتتوق إلى ديار الأحبّة حيث تستقرّ وتهدأ. وفي هذا التضمين تظهر مقدرته الإبداعيّة في إظهار ما استكنّ في وعيه من معارف أدبيّة، وخبرات ثقافيّة، ثمّ إعادة إنتاجها بلبوس جديد، وفق سياقاته الجديدة.

وربّما تتماهى تجربة الصفديّ الروحيّة وموقفه النفسيّ والشعوريّ مع تجربة الشاعر الأسبق وموقفه، فيقول(٤٢):

هَذا الحقيقُ بأنّ الصَّبَّ ينشدُه: يا مطلبًا ليسَ لي في غيرِهِ أَربُ(٤٣)

= ٢/ ٨٤، ونرى أنّه في هذا التعريف فرّق بين الاقتباس والتضمين، فالأوّل يخصّ القرآن والحديث على ألّا يدمج قوله تعالى أو كلامه ﷺ بكلام الآخرين، والثاني يخصّ الشعر، وهذا ما تردّد في كتب البلاغة.

(٤٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٢.

(٤١) شرح ديوان المتنبّي: عبد الرحمن البرقوقي، ص:٤٠٣.

(٤٢) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٨٩، ٩٣، ٩٤.

(٤٣) مطلع بائيّة مشهورة لشهاب الدين بن الخيمي(ت ٦٨٥هـ)، كان قد ادّعاها الشيخ نجم =

وكانتِ الفرسُ تستعلي بسُؤْدَدِها فحينَ أُرسل فينا سادتِ العربُ
وأزرقُ الصبحِ يبدو قبلَ أبيضِه وأوّلُ الغيثِ قطرٌ ثمّ ينسكبُ (٤٤)
وخلفَهم عُصْبَةٌ كمْ قالَ قائلُهم: لله قومٌ بجرعاءِ الحمى غَيَبُ (٤٥)
ما قالَ منهم أخو وجدٍ لصاحبِه: بالله قلْ لي: كيفَ البانُ والعَذَبُ؟ (٤٦)
ولم يقلْ حينَ لاحَ البرقُ مُعْتَرِضًا: لقدْ حكيتَ، ولكنْ فاتَك الشَّنَبُ (٤٧)
ولا لصوبِ الغوادي وهي سافحةٌ: ما بالُ عينيك منها الدمعُ مُنْسَكِبُ (٤٨)

يستحضر الصفديّ أشطارًا من بائيات ابن الخيمي والبُحْتريّ وذي الرمّة، فيتشارك الشطران في الموقف الذي أدّى إلى هذا النسج، وهو موقف تجرع ألم البعد والفراق. ويجد المتلقّي أنّ الإحساس بالفقد والشوق هو المحرّك الأساسيّ لهؤلاء الشعراء، وهُنا تظهر براعة الصفديّ في حسن توظيفه التضمين، إذ يُحيي المعنى القديم، ويمنحه طيفًا جديدًا، وينجح في تطويع

= الدين بن إسرائيل، وتداعيا عند الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض، فأمر ابن الفارض أن يعمل كلّ منهما قصيدة على الوزن والقافية، فعملا ذلك، فحكم ابن الفارض بالقصيدة للشهاب الخيمي، وعجز البيت: "إليكَ آلَ التقصّي وانتهى الطلبُ". فوات الوفيات: الكتبي ٢/ ٣٨٢.

(٤٤) البيت للبحتري في ديوانه: ٣٤٤.

(٤٥) لله قوم بجرعاء الحمى غيب، مطلع قصيدة لابن الخيمي، كان قد نظمها عندما احتكما هو وابن إسرائيل إلى الشيخ شرف الدين بن الفارض، وعجز البيت: جَنَوا عليّ ولما أن جَنَوا عَتبوا. فوات الوفيات: الكتبي ٣/ ٣٨٣.

(٤٦) عجز البيت لابن الخيمي، وصدره: ويا نسيمًا سرى من حيّ كاظمةٍ. فوات الوفيات: الكتبي ٢/ ٣٨٣.

(٤٧) عجز البيت لابن الخيمي، وصدره: يا بارقًا بأعالي الرقمتين بدا. فوات الوفيات: الكتبي ٢/ ٣٨٣.

(٤٨) ما بال عينيك منها الدمع منسكب، مطلع قصيدة لذي الرمة برواية ينسكب، ديوانه: ١٩. وعجز البيت: كأنّه من كُلًى مفْرِيَّةٍ سَرِبُ.

الغزل لغرض آخر، وتحويله إلى تفاعل مناسب لتجربته النفسيّة، وكأنّه يريد بهذا التضمين جمع أشواقهم إلى شوقه المتّقد وجعلها في صعيد واحد، وهو ما يدلّ على تميّز أسلوبه، وقدرته العالية على المزج بين أغراض الشعر، والتحكم بما يخدم مراده. ويتّضح لنا هنا أنّ النصّ الشعريّ لم يفقد شيئًا من جمالياته بانتقاله من سياقه الأصليّ إلى سياقه الجديد، بل بدا ملائمًا سياقه الجديد لدرجة تمكّن من جعله امتدادًا طبيعيًّا له، أو منشئًا لهذا السياق.

ويندرج في حقل المعرفة الأدبيّة استصحاب الصفديّ ثلّة من كبار شعراء العربيّة في درب رحلته الحجازيّة، نذكر من ذلك قوله: «وثَوَّرنا النياق للرحيل ليلًا، وقمنا وشوقنا الزائد ما يتعقّلُه مجنونُ ليلى»(٤٩). إنّه ينقلنا إلى عالم الحبّ، مستلهمًا في ذلك شخصيّة الشاعر المجنون (قيس بن الملوّح) الذي كان رمزًا من رموز العشق في الأدب العربيّ، ويحيل المعنى على دلالة أخرى تتجلّى فيه دلالة الحبّ الذي يتّسم بسمة قدسيّة علْويّة لارتباطه بشخص الحبيب المصطفى ﷺ.

إنّ استدعاء الصفديّ أسماء شعراء العربيّة ليس بالأمر الجديد، وإن كانت كثرته لافتة للنظر، إلّا أنّ اللافت أكثر هو الطريقة التي اشتقّ فيها الأسماء، وولّد منها المعاني، ولعلّ هذا الأمر كان مَوْعيًّا ومقصودًا لديه، يدلّ على ذلك قوله(٥٠):

وأَمّمنَا حِمَى الهَادي بِذلٍّ كُثيّرُ عَزّةٍ ما ذاقَ عِزَّه
ونلنَا مطلبًا أمسَى عزيزًا غَنِينَا إذْ فتحْنَا منه كَنْزَه

(٤٩) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٨١.

(٥٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٨٤، ٨٥.

فما إن اقتربَ الصفديّ من طيبة الطّيبة، منكسرًا متذلّلًا يرجو الوصال، حتى ذاق طعم القرب، وانتشى بالعزّ والحبّ، وأحسّ بأنّه امتلك الدُّنيا وما فيها، فتذكّر (كثير عزّة) الذي لم يعرف من اسم محبويته إلا ضدّه، إنّه يُسقط هُنا بعدًا من أبعاد تجربته الشعريّة الخاصّة، مستثمرًا اسم الشاعر (كثير عزّة) لخدمة ما يريد البوح به، وبذلك يغني مضمون تجربته ويعمق دلالاتها.

ويعود الصفديّ إلى الماضي ليستصحب في رحلته الحجازيّة (حسّان بن ثابت) شاعر رسول الله ﷺ قائلًا(٥١):

لقدْ ذكرنَا دِمشْقًا في الحجَازِ ومَا قدْ قال حسّانُ في أملاكِ غسّانِ
فكم طليحٍ بذاتِ الطلحِ طلّ وكَم ذي رُمّةٍ قد غدا تحتَ ٱمِّ غَيلانِ(٥٢)

وفي سياق الاسترجاع يتذكّر الصفديّ (دمشق) المدينة التي عَجَزَت الأيّام أن تمحوها من ذاكرته، واستطاع بخياله المتوقّد وعشقه الملتهب أن يستحضر صورة (حسّان بن ثابت) متردّدًا إليها، مادحًا بني غسان، قاطعًا المفاوز والفلوات، فيلتقي في عمق الصحراء الشاعر (ذا الرمّة) الذي طالما تغنّى بـ (أمّ غيلان)، فتصير هذه الشخصيّات ظلالًا وإشارات توحي وتلهم، وكان توظيفه لها مناسبًا سياق الأبيات، فمشهدُ الركب المتعب ما بين دمشق والحجاز، ومحاولات البحث عن ظلال وأشجار (الطلح- أم غيلان)اتقاءَ حرِّ الشمس ووهج الهجير، متناغمًا مع استصحاب أسماء هذه الشخصيّات = يؤكّد حضور المعرفة الأدبيّة لديه بوصفها تمثّل ثقلًا أساسيًّا في منظومة

(٥١) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٠٢.

(٥٢) بعير طليح، وناقةٌ طليح: إذا جَهدها السير وهَزَلها، والطلح: شجرٌ عظامٌ حجازيّة، وأمُّ غيلان: أشجار كثيرة الشوك بالبادية، تسمّى شجر السَّمُر، واسم ذي الرُّمَّةِ: غيلان بن عقبة العَدَوِيّ.

المعارف التي يستلهم منها فكره وفنّه وأدبه.

وتتبدّى لنا أيضًا غزارة الذخيرة المعرفيّة المخزونة في أدبه، في استحضار أسماء رواة الشعر العربيّ في عصور سابقة بقوله[٥٣]: «وكنّا قد مررنا بمكان يُقال له: الجَنِيْب، ولم يَمُرَّ ذكرُه بأبي عبيدةَ، ولا قَرُبَ من ابن قُريب، وقيل لنا: هذا من العُلا قريب». فكم مرّة تغلغل أبو عبيدة والأصمعيّ وأبو عمرو بن العلاء في عمق الصحراء لسماع قصيدة، أو بيت، أو كلمة، إلّا أنّهم لم يمرّوا بهذا المكان (الجنيب) الذي وصل إليه الركب الشامي!. وباستصحاب أسماء هؤلاء الرواة الكبار نتعرّف الطريقة التي ينتهجها الصفديّ في إعادة تشكيل مخزونه المعرفيّ، والإفادة منه لبناء دلالات معرفيّة جديدة.

إنّ أدب الرحلة يشكّل وثيقة ثقافيّة أدبيّة مهمّة، وربّما كان ذلك لأنّ الأدباء تناولوا فيه موضوعات عاينوها وتفاعلوا معها، نجد هذا في توثيق الصفديّ حادثة وفاة الشاعر (شمس الدين الخيّاط) بقوله[٥٤]: «ولمّا أتينا مَعَان[٥٥]، وفيها مزّق اللهُ من الشمس الشاعرَ الخيّاط[٥٦] عمرَه، وأذهبَ شِعرَه وشَعْره،

(٥٣) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٦٩. ويقصد بابن قُريب: عبد الملك بن قريب الأصمعيّ.

(٥٤) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٥٠، ١٥١.

(٥٥) معان: مدينة في طرف بادية الشام، تلقاء الحجاز، من نواحي البلقاء، منها ينزل حاج الشام إلى البرّ. مراصد الاطلاع ٣/ ١٢٨٧.

(٥٦) محمّد بن يوسف بن عبد الله الدمشقيّ الحنفيّ، شمس الدين الخياط، الشاعر المشهور، الملقّب بضِفْدَع، حجَّ مع الصفديّ سنة (٧٥٥هـ)، فلم يترك في الركب أحدًا من الأعيان إلّا هجاه، فأجمعوا عليه بسبب ذلك ورفعوه إلى أمير الركب، فاستحضره وأهانه، وحلق لحيته وصرَفه يُنادى عليه، فانزعج من ذلك، ومات كمدًا بعد أن رجع من الحجّ سنة (٧٥٦هـ) في شهر محرّم، ودُفن على قارعة الطريق. ينظر: أعيان العصر وأعوان النصر: الصفدي ٥/ ٣٥٣، ٣٥٤.

فدفناه على قارعة الطريق، وانكفّ ذلك اللسان الذي كأنّه مِبرَدٌ وما حمل التطريق، فلو كان السَّريُّ الرَّفَّاءُ[٥٧] موجودًا لرثى الخياطَ وأبَّنه، ونقلَه بِلَبِنهِ الطّيّب إلى مقبره وجبَّنه[٥٨]، وعلى كلّ حال فقد راح إلى الله وأراح، والله يسامحه في يوم عَرْضه، ويعطّف عليه قلب مَنْ أخذ مِنْ عِرضه».

فالصفدي لم يقتصر في رحلته على استحضار أسماء من سبقه من الشعراء، وإنّما وسّع دائرته المعرفيّة ليوثّق وفاة معاصرِه الخيّاط، ويستدعي حضورُ اسم (الخياط) حضورَ اسم الشاعر (الرفّاء). وهذا ضرب من ضروب التشكيل المعرفيّ لبناء دلالات جديدة، يقتضيها حال الخطاب في النصّ الأدبيّ، وإبرازها في خضمّ عصر يموج بالعلوم والمعارف، ويمزج بين الأصالة والمعاصرة، مع المحافظة على الملامح الذاتيّة.

ويتجلّى حقل المعرفة الأدبيّة أيضًا في (التمثّل)، وهو أن يضرب الشاعر المثل بشخصيّة، أو بموضع، أو بحادثة، لاستحضار حقيقتها وظلالها، نراه - مثلًا - يقول[٥٩]: «فنمنا بها في ليل تِهامة الذي يُضرَبُ به المثلُ في اللذة، وقلنا: هذه مُدّةٌ مرَّت في السَّفْرَة البعيدة فَذَّة[٦٠]». يستحضر الصفدي التمثّل بلذّة ليل تهامة في سياق تعريجه على الأماكن الحجازيّة، فتأتلق الدلالة الإيحائيّة لهذا الاستحضار المعرفيّ لمفهوم المكان المقدّس،

(٥٧) شاعر من أهل الموصل، كان في صباه يرفو ويطرّز في دكان بها، فعُرف بالرَّفَّاءِ، قصد سيف الدولة بحلب فمدحه وأقام عنده مدّة، (ت٣٦٢هـ). الأعلام: الزركلي ٣/ ٨١.

(٥٨) جَبَّنَهُ: دفَنَهُ، والجبَّانةُ: المقبرةُ.

(٥٩) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١١٦.

(٦٠) يقولون: لشدّة وهج النهار وحرارته يهدأ الليل في تهامة، فيكون من أحسن الليالي، وهو أحسن من ليالي الحجاز. خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي ١/ ٢٩٩.

فالصفديّ لا يني يتفاعل مع المكان، فيستحضر محفوظه من التراث الأدبيّ؛ ليؤدّي المعنى المُراد بأسلوب موجز يجذب إلى عبق التراث وظروف تجربته، ويومئ في الوقت نفسه إلى أحوال تجربته الذاتيّة، وإلى عمق معرفته بأسرار كلام العرب وسعة ثقافته ومعارفه.

فالتفاعل مع المكان استدعى حضور المعرفة بالأمثال، ومن ذلك قوله[٦١]: «ثمّ إنّا مررنا بالبيادر، وكلٌّ منّا إلى ما هو أمامه مبادر، فرأينا من حالها ما عَجَّب، وقال لنا مرآها: أنا في الأعاجيب جُذَيلُها المحكَّك وعُذَيقُها المرجّب»[٦٢]. يربط الصفديّ ربطًا بديعًا بين غرابة المكان وما أثاره فيه من عَجَب ودهشة، وقول العرب: «أنا جُذيلُها المحكَّكُ وعُذيقُها المرجَّبُ»، فأنطق المكانَ المثلَ ليدلّ على صلابته ووقوفه في وجه الأنواء باذخًا طمّاحًا، يتباهى بشموخه ويفتخر بمرآه العجيب، فأظهر بذلك ثقافته الأدبيّة الواسعة، وقدرته على توظيفها بأسلوب موفّق يلائم المكان والزمان الجديدين.

ويعود ثانية ليستحضر مثلًا آخر، ولكن في شعره قائلًا[٦٣]:

أتينَا الرَّقْمتينِ وَقد أنافَا على جبلٍ تَراهُ كلُّ عينِ[٦٤]

(٦١) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١١٢.

(٦٢) القول للحُباب بن المنذر الأنصاريّ قاله يوم السّقيفة عند بيعة أبي بكر، يريد أنّه يُسْتَشْفَى برأيه وعقله، والجِذل المحكّك: عود ينصب في مَبَارك الإبل تتمرَّس به الإبل الجَرْبى، والعُذيق: تصغير عَذقٍ بالفتح، وهو النخلة، والترجيب هُنا: إرفاد النخلة من جانب ليمنعها من السقوط، وقيل: الترجيب: التعظيم، ورجَّب فلانٌ مولاه؛ أي: عظّمه. مجمع الأمثال: الميداني ١/ ٣١-٣٢.

(٦٣) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٧٩-٨٠.

(٦٤) الرَّقْمتان: تثنية الرَّقْمة، قال الأصمعيّ: الرقمتان إحداهما قرب المدينة والأخرى قرب البصرة، وأمّا التي في شعر زهير: ودار لها بالرقمتين، فقال الكلابي: الرقمتان بين جُرثُم =

كنَــدْمَانَي جَذِيمــةَ لــن يــزالا على روض السما مُتَنادمَين[٦٥]

استثمر الصفديّ المثل القديم (كندماني جَذِيمة) مسترجعًا صورتيهما في طول صحبتهما ومنادمتهما لجذيمة، ليفسح لنا المجال لنتخيّل طول الصحبة ودوام المودّة بين الرقمتين والجبل على مرّ الأيّام وكرّ الدهور.

وهكذا زخر النصّ الرحليّ للصفديّ باستصحاب الشعراء والأشعار والأمثال، ويعدّ توظيفها سمة بارزة في أدبه، وهي تشير إشارةً جليّة إلى اغترافه من بحر الحقل المعرفيّ الأدبيّ، وقدرته على استغلال عناصره ومعطياته التي من شأنها أن تمنح أدبه فضاء أدبيًّا واسعًا غنيًّا بالإشارات والدلالات، وكذلك تتبدّى شخصيّته الثقافيّة في عمق تجربته، وموسوعيّة معرفته، وحِذْقه مفردات التراث العربيّ، والتمرّس في استيعابه وهضمه، واستحضاره في الموضع الذي يتطلّبه المقام.

وشغلت **المعرفة التاريخيّة** حيّزًا بيّنًا من اهتمام الصفديّ في نصّه الرحليّ، إنّه يلوذ بالتاريخ، يأوي إليه، يستفيض في استدعاء حوادثه، وهو حين يطوف حول الكعبة المشرّفة، ويقبّل حجرها الأسود، يستعيد شريطًا مطوّلًا من تاريخ سرقة هذا الحجر الكريم على يد القرامطة، مشبّهًا إياه

= ومطلع الشمس بأرض بني أسد، والرقمتان أيضًا: موضع قرب المدينة نِهيان من أنهاء الحرَّة. معجم البلدان: ياقوت الحموي ٣/ ٥٨.

(٦٥) يعني: جَذِيمةَ الأبرش الأزدي، وكان ملكًا، وهو الذي قتلته الزبَّاء، وهو أول من أوقد بالشمع، ونصب المجانيق للحرب، ونَدْماناه يقال لهما: مالك وعقيل، والمثل يُضرَب بهما لطول ما نادماه، كما يُضرب باجتماع الفَرقدين. الكامل: المبرد ٣/ ١٤٤٣-١٤٤٤. وهو مأخوذ من بيت متمّم بن نُويرة في رثاء أخيه مالك:

وكنّا كنَدْمانَي جذيمةَ حِقبةً من الدهرِ حتى قيلَ: لن يتصدَّعا

بالخال على وجه الحسناء[٦٦]:

أَلَـمْ تَـرَ خالَهَـا المسـوَّدَ أضـحَى ... يفـوقُ علـى الصَّـباحِ المُسْـتطيرِ
تقبّلُـــهُ الطوائـــفُ طائفـــاتٍ ... فيَـا شـرفَ المباسـمِ والثغـورِ
فيـا ويـحَ القرامطـةِ الـذين اسـ ... ـتطالوا بـالعُتوِّ وبـالفُجورِ[٦٧]
لقَـدْ نقلـوه عُـدوانًا وظلمًـا ... إلـى هَجَـرٍ وجَـدُّوا فـي المسـيرِ
أَتَـوا أمـرًا عظيمًـا واسْـتحلّوا ... بـذلكَ حرمـةَ الأمـرِ الخطيـرِ
تغـرَّبَ عنـدَهم عِشْـرينَ عامًـا ... تلت عامينِ مِـنْ بعـدِ الكُسـورِ[٦٨]
ولكـنَّ المطيـعَ شَـرَاهُ مـنهم ... بخمسـينَ أَلْـفَ دينـارٍ نَضـيرِ
وجـاءَ لأخـذِه ابـنُ عُكَـيمِ مـنهمْ ... وكـانَ بـأمرِه غيـرَ البصـيرِ[٦٩]
ومـن خُبْـثٍ ومكـرٍ شـبَّهوه ... بـآخَرَ فعـلَ بُهتـانٍ وزُورِ
وجـاؤوا والعبيـرُ يضُـوعُ منْـهُ ... وقـدْ لفّـوه فـي خِـرَقِ الحريـرِ

(٦٦) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٢١ - ١٢٢.

(٦٧) ينظر: البداية والنهاية: ابن كثير الدمشقي، مج٦، ج١١، ص١٩٠ ذكر أخذ القرامطة الحجر الأسود إلى بلادهم؛ ومج٦، ج١١، ص٢٦٥ ردّ الحجر الأسود المكي إلى مكانه في البيت.

(٦٨) مدة احتجاز الحجر الأسود عند القرامطة اثنتين وعشرين سنة إلا أربعة أيام.

(٦٩) جهّز الخليفةُ عبدَ الله بن عكيم المحدّث وجماعة معه إليهم، فأحضر أبو طاهر شهودًا على نواب الخليفة بتسليمه، ثمّ أخرج لهم أحد الحجرين المصنوعين، فقال لهم عبد الله بن عكيم: إنّ لنا في حجرنا علامة أنه لا يسخن بالنار، وثانية: أنّه لا يغوص في الماء، فألقاه في الماء وغاص، ثمّ ألقاه في النار فحمي وكاد يتشقق، فقال: ليس هذا بحجرنا، ثم أحضر الحجر الثاني المصنوع، وقد ضمّخه بالطيب، وغشّاه بالديباج يظهر كرامته، فصنع به عبد الله كما صنع بالأول، وقال: ليس هذا بحجرنا، فأحضر الحجر الأسود بعينه، فوضعه في الماء فطفا ولم يغص، وجعله في النار فلم يسخن، فقال: هذا حجرنا، فتعجب أبو طاهر.

فـــردَّده إلـــى أنْ كـــانَ حقًّـــا وأوضَـــحَ ذاكَ بـــالعلمِ الضَّـــرورِ
وقـــالَ لنـــا أَمَـــائِرُ فيـــه جـــاءَتْ رَويناهـــــا بإســـــنادٍ شـــــهير
علامتُـــهُ علـــى الأمـــواهِ يطفـــو ولـــمْ يتشـــظَّ مـــن نـــارِ الســـعيرِ
ويُحكَـــى أنّ أجْمَـــالًا ثلاثًـــا تَفَسَّـــخُ تحتَـــهُ عنـــدَ المـــرورِ
وحـــينَ أُعيـــدَ جَـــاء علـــى بعيـــرٍ ضعيفٍ طابَ هـذا مـن بعيـرِ![٧٠]

يُبنى التشكيل المعرفيّ في هذه الأبيات من حقل المعرفة التاريخيّة، للتعبير عن حادثة سرقة القرامطةِ الحجرَ الأسود سنة (٣١٧هـ)، بعد اعتدائهم على حُجّاج بيت الله الحرام، واستحلال حرماته، ونقل الحجر إلى بلدهم (هجر)، إلى أنِ استخلصه الخليفة العباسيّ بمساعيه الحميدة، بعد محاولات عديدة منهم لتزويره وتبديله. وتحفِل هذه البنية بحضور الحقل المعرفيّ التاريخيّ في تشكيل دلالة النصّ، وتبدأ باستفهام مبنيّ على قصد دلاليّ محوره الجذب والتشويق في المطلع لمواكبة الخبر التاريخيّ من البداية. ولا يقتصر الصفديّ على استدعاء هذا الحدث التاريخيّ باستلهام أسماء الأعلام (المطيع، ابن عكيم) فحسب، وإنّما يستقصيه ويدلّل عليه من معرفته الدينيّة (رويناها بإسناد شهير)، ونجد ذلك في الحقل الدلالي للمعجم الدينيّ (رواية، إسناد). وباستقراء هذه الأبيات نتعرّف الطريقة التي ينتهجها الصفديّ في إعادة تشكيل مخزونه المعرفيّ، والإفادة منه لبناء الدلالات الشعريّة، وقدرته على استيعاب المعارف والثقافات السائدة آنذاك، مع محاولته توثيق الصلة بين حاضر الأمّة، وماضٍ يمثّل الجذور التي أعطت الشخصيّة الإسلاميّة هويّتها. وغنيّ عن البيان ما في هذه الأبيات من

(٧٠) وقيل: إنّه هلك في نقل الحجر تحته أربعون جملًا، فلما أعيد كان على قَعُودٍ ضعيفٍ فَسَمِنَ.

تنوير للعقول وتمحيص للحقائق. وهذا المحتوى الإنسانيّ الرفيع، إلى النظم البيانيّ البديع، هو الذي جعلنا نسمّيها أشعارًا معرفيّة، لما فيها من صدق التجربة وجمال الأداء.

ثمّ يستكمل الصفديّ بناء التشكيل المعرفيّ في رحلته باستلهام حقل المعرفة التاريخيّة من خلال استحضار أسماء لها رصيدها التاريخيّ، وحضورها اللافت في وجدان المتلقّي. يقول(٧١): «ومَعانُ عند الحُجاج أولُ الحجاز وآخرُه، ومن معانَ يرجع المودِّع، وفيها تضيق الأخلاق، ويتفرَّق الرفاق، وتنحلّ النياق، وينحلُّ وَثاق الإنفاق، ويتسلّط الجمّال والعكّام على الحُجّاج، ويذلّون لهما كما ذلّ أهلُ الكوفة للحَجّاج»(٧٢).

إنّ صورة الجمّال والعكّام المتسلّطين على الحُجّاج استدعت صورة الحَجّاج بن يوسف الثقفي الذي ولي العراق فأخمد نار الفتن، وقطع دابر القوم المجرمين، فانصاع له أهل الكوفة صاغرين، وإنّ استحضار شخصيّة (الحَجّاج) هنا يظل دليلًا ناجعًا على مهارة الصفديّ في ربط الحاضر بالماضي، وبناء الدلالات الفكريّة اعتمادًا على الذاكرة التاريخيّة، وعلى حِذْقه بمفردات التاريخ الإسلاميّ.

وهكذا انسربت في رحلة الصفديّ الحوادث التاريخيّة بسلاسة باهرة، وهو ما يؤكّد معرفته التاريخيّة العميقة، وقدرته العالية على توظيف هذه الحوادث فيما يناسب موضوعه، حتى أضحى النصّ الرحليّ عنده يشكّل وثيقة مهمّة للوقائع والأيام، وسجلًّا تاريخيًّا للأبطال والأعلام، التزم فيه

(٧١) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٤٥.

(٧٢ العكّام: مَنْ يَعْكِمُ الأعدال على الحَمولة، وعكَم المتاع يعكِمه عكمًا: شدّه بثوب، وهو أن يبسُطَه ويجعلَ فيه المتاعَ ويشدَّه.

تبليغ فكرة، أو تأدية رسالة، أو توثيق حادثة، فضلًا عمّا يتركه هذا التصوّر الجديد من مظهر فنّيّ جماليّ، يتّضح في أسلوب الاستدعاء التاريخيّ لتلك الحادثة في بنية النصّ الشعريّ.

وتشتمل رحلة الصفديّ على معارفَ أخرى وفنونٍ شتّى من القول، وبعضها ممّا يتضمّن معارف وثقافات قلّما نعثر عليها في رِحَلِ غيره، وبعضها الآخر ممّا يحتوي على صنعة أدبيّة فريدة، وطراز بديع من الصياغة الأدبيّة. وتكاد **المعرفة الجغرافيّة**(٧٣) تسيطر على أجزاء الرحلة كلّها، فمذ مضى الصفديّ في رحلته لا يني يصف المراحل التي قطعها من دمشق إلى المدينة، فمكّة، وشعائر الحجّ والزيارة، فجال جولات معرفيّة في الأماكن جميعها، تسمية ووصفًا شعرًا ونثرًا، نجد هذا - مثلًا - في أثناء تعريجهم على وادي الأخيضر(٧٤): «وسِرْنا في بقيّة الوادي عامَّةَ نهارنا، وقرأنا فيه أسفارَ أسفارِنا، وعلمنا سرَّ تسميته بالأُخيضر وما قُصِدَ بذلك، وما فيه من النكتة المطلوبة هنالك، وهي طمأنينة نفس المسافر، ومتعة لذواتِ الخُفِّ والحافر(٧٥)، فقلت:

عَبَرنا على الوادي الأُخيضرِ عندَما حثثنا المطايا واطمأنّتْ مناكبُه
وأحسَبُه قدْ كان أخضرَ إنّما تلظَّى بهِ صَبٌّ فَجَفَّتْ جوانبُه»

يتفاعل الصفديّ مع طبيعة المكان الذي حلَّ فيه الركب، ويشخّص ملامحه الثقافيّة، فهو لم يطمئن قلبه وتقرَّ عينه حتى عاد إلى كتبه، وقرأ عن سبب تسميته بالوادي الأخيضر، وهو يراه ماحلًا قاحلًا، فوجد هذه التسمية الرقيقة الموحية بالخضرة تنشرح لها النفوس، وتغتبط بها الأفئدة، في فيح

(٧٣) ما منعني من الإطالة في هذا النوع من المعارف إلا ضيق المقام ومراعاة المناسبة.
(٧٤) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٦٠.
(٧٥) ذوات الخف والحافر: أي الإبل والخيل.

الصحراء وقيظها، فتسكن وتهدأ.

ومن اللطائف، وهو يرسم معالم الأمكنة في طريق رحلته، أنّه يصوّر لنا عواطفه، ويصف حاله، ومن ذلك قوله لما وصلوا بطن وادي النار(٧٦): «ودخلنا واديًا يُعرف بوادي النار، وليسَ لمنْ دخلَه قرار، فارتاعَ كلٌّ منّا من اسمه، والتاع من حدّه ورسمه، وخفنا من حرِّه، وعدم بِرّه في بَرّه، فأجرى الله تعالى على عادة لطفهِ الخفيّة، فلم نجد في ذلك الوادي شُواظًا، ولم نذقْ فيه من الشدةِ لماظًا، بل هبتْ علينا نسمةٌ لواؤُها خفّاق، وريحٌ ليّنة لو رقدَ المخمورُ بها لأفاق»(٧٧).

في هذا المكان تستحضر مخيّلة الصفديّ نارَ جهنّم، إلّا أنّ ألطاف الله الخفيّة عمّتهم، وتحوّل الحرّ ووهجه إلى ظلال رخيّة، ونسمات نديّة، فكان بردًا وسلامًا عليهم. وهذا النوع من المعرفة الجغرافيّة وفير غزير في رحلته، ويكفينا أن نحيل على هذين المثالين اللذين يدلّان على عارضة الصفديّ، وقوّته في التعبير عن أحواله، وما يجول في ذهنه من المعاني.

وتقدّم هذه الرحلة مسردًا –إن صحّ التعبير– بأسماء الأماكن التي عرّج عليها الركب الشاميّ، وتفصيلات مواقعها، وتسجيل حوادثها، فيما يمكن أن نطلق عليه (النصّ التوثيقيّ) الأمر الذي يشير إلى مدى نشاط الأدباء المعرفيّ آنذاك، وازدهار المجالس العلميّة، وانتشار العلوم الشرعيّة والكونيّة والتطبيقيّة.

---

(٧٦) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٠٤.

(٧٧) الشواظ: لهب النار، واللَّماظ: هو ذوق الماء بطرف اللسان، ويقال: ما ذاق لَماظًا؛ أي: شيئًا. وهذه العبارة "لو رَقَدَ المخمورُ بها لأفاق" منتزعة من كلام الفتح بن خاقان. يتيمة الدهر: الثعالبي ٣/ ٦٥١.

ويستمدّ الصفديّ من **الحقل المعرفيّ النحويّ** بعض المصطلحات النحويّة ليجوب بنا الروابي والوهاد، راكبين النوق الجياد، فيقول[٧٨]:

وللسُّرى عاملٌ في اليَعملات إذا سارت فمنخفضٌ منّا ومنتصبُ[٧٩]

إنّه يستعمل ثلاثة مصطلحات نحويّة في هذا البيت (العامل، الخفض، النصب) لتتشكّل في ظلالها صورة السير ليلًا في هذه الرحلة الحجازيّة، إنّها الصورة الضدّيّة بين الخفض والنصب، ويأتي لفظ (عاملٌ) في سياقه التركيبيّ ليؤدّيَ دلالة ظاهريّة هي المعنى الاصطلاحيّ النحويّ، ودلالة بنيويّة يسند فيها لفظ (عامل) إلى ما يجري من هجوم الليل على المسافرين، وعمله في الخفض والنصب في الأرجاء. ويمضي في توليد المعاني مِنِ استلهام حقل المعرفة النحويّة بقوله[٨٠]:

كمْ جَمَلٍ مُنتَصبٍ للشَّقَا ما جرَّه الجَمَّالُ إلا انكسَرْ!

وكان في الركبِ يُرى مُبتدًا فما لهُ من بعدِ هذا خَبَرْ

يقوم البيتان على المصطلحات النحويّة (النصب والجر والكسر، والمبتدأ والخبر)، وقد أوحى هذا الاستلهام للحقل المعرفيّ النحويّ بالإحساس بمرارة الرحلة ومعاناة الجمّال مع جِماله، والوقوف على مدى التوجّع والشعور بالكسر والتحوّل إلى خبر.

ويستلهم من **الحقل المعرفيّ البلاغيّ** تجسيدًا لمعاناة اغترابه، فيقول[٨١]:

---

(٧٨) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٩٥.

(٧٩) اليعملات: مفرده (اليعملة): الناقة النجيبة المعتملة المطبوعة على العمل، أو الناقة السريعة.

(٨٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١١٤.

(٨١) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٤٣.

كَبِــدي تَلتظِــي وعَيْنــي تَهْمِــي هكــذا فلــيكنْ بــديعُ الطبــاقِ

ونلمح هنا ثنائيّة تنتج من المعرفة البلاغيّة التي تتشكّل منها الصورة الضدّيّة، فاجتماع التلظّي والاشتعال للكبد والانطفاء بماء العيون التي تهمي، يشكّل صورة مميّزة لأسلوب الصفديّ في استلهام خبراته المعرفيّة البلاغيّة لبناء معاني اشتعال الشوق وانطفائه، وتأتي هذه المعاني مصبوغة باستلهام الشاعر لمصطلحي (البديع والطباق) من علم البلاغة. ويقول مستخدمًا المصطلح البلاغيّ (المجاز)[٨٢]:

لم يطبْ لي مِنْ بعدِ طيبةَ عيشٌ مُــذْ نزلنَــا بــرأسِ وادي العقيــقِ
وكــأنّي بــه تَســمّى مجَــازًا بعقيــقٍ وعَبْرتــي بحقيــقِ[٨٣]

يظهر في البيت الأخير مصطلح بلاغيّ هو (المجاز) ليؤدّي دلالتين في السياق، دلالة ظاهريّة هي الطريق والمَعْبر، ودلالة بِنيويّة عميقة هي خلاف الحقيقة، فهو لم يستطع أن يتجاوز حال التوجّع والألم بعد اجتياز وادي العقيق، مودّعًا الحبيب ﷺ وقافلًا إلى ديار الشام. وهذا يستدعي عنوان كتاب الصفدي (حقيقة المجاز إلى الحجاز)، وما فيه من جناس بين (المجاز والحجاز) مؤكّدًا واقعيّة رحلته إلى الديار الحجازيّة، فضلًا عنِ الإيقاع المؤثّر في الاستحواذ على المتلقّي من البداية.

إنّ الصفديّ يتّكئ على مخزونه المعرفيّ والثقافيّ في رحلته كلّها، فهو حين يصل إلى أرض الحبيب المصطفى ﷺ يبحث عن فلسفة معنى الحبّ،

(٨٢) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٨٣) «المجازُ: مَفْعل من جاز الشيء يجوزه: إذا تعدّاه، وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أَصْلُ اللغة وصفه بأنّه مجاز على معنى أنّهم جازوا به موضعه الأصليّ، أو جاز هو مكانه الذي وُضع فيه أوَّلًا». معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها: أحمد مطلوب، ص: ٥٩٠.

فيقول(٨٤):

يا صاحِ هذا البانُ بانَ فَعُجْ به أَوَمَا رأيتَ القلبَ طارَ بعجبِهِ؟
فاقصدْ حِمَاه وسِرْ بهِ مترفقًا وانشدْ فؤادي في ملاعبِ سِرْبِهِ
فإذا وصلت إلى هناكَ فسَلْ بهِ: مَنْ ذا رأى إيجابَه في سَلْبه؟

يُنشئ الشاعر حوارًا فلسفيًّا معتمدًا أسلوب (التجريد)، إذ يُجري الخطاب على غيره، وهو يريد نفسه(٨٥)، فيسائل صاحبه عن حال قلبه المتيّم، وكيف طار منه وسبقه إلى الحبيب، ثمّ يستعمل فعلَي الأمر (اقصدْ- انشدْ)؛ ليبيّن له أنّه لن يجد قلبه المتيّم إلا في ديار الأحبة، وهُنا يسفر الحوار المنطقيّ عن مفهوم (التجريب) الفلسفيّ الذي يعتمد براهين ملموسة، فنجد الصفديّ يعود فيسأل عن قلبه الهائم في ثنائيّة ضديّة (الإيجاب والسلب). إنّه يبحث عن فلسفة معنى الحبّ، فيجد أنّ وجوب وصاله وقربه لا يكون إلّا في سلب الحبيب لقلبه وللبّه. وهكذا يشرك الصفديّ في تعليل حبّه **حقل المعرفة الفلسفيّة** مطمئنًّا إلى ما وصل إليه من تعليل الظاهرة بسعة خبرته وتجربته.

لقد تنوّعت مصادر الاستلهام المعرفيّ في رحلة الصفديّ لأداء فريضة الحجّ، وامتزجت هذه المصادر مع روح النصّ الرحليّ، لأنّها مستمدّة من معارف وثقافات تتّصل به، كالدين والتاريخ والقصص والنحو والبلاغة والفلسفة، لكن الطريف أن يستلهم الصفديّ المعارف التطبيقيّة في بناء نصوصه الأدبيّة، فيكثر في رحلته من استلهام **الحقل المعرفيّ الفلكيّ**؛

(٨٤) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٥.

(٨٥) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها: أحمد مطلوب، ص: ٢٥٩.

لاحتياجهم إليه في درب الرحلة الطويل. ومن ذلك قوله[٨٦]: «وكنّا قبل وصولنا إلى ثَمَدِ الرُّومِ في الليلِ، واعتلاقِ سُهيلٍ[٨٧] منَ الأفقِ بالذيل، قد عَبرْنا بمكانٍ يُعرف بمفرَش الرُّزّ، والنجومُ قد ألقتْ ضوءها عليه حتى انتُهبَ حسنُه وسُلبَ وابتُزّ، فقلتُ:

قَدْ أتى الركبُ مَفرَشَ الرُّزِّ ليلًا ... فَزكَا منزلًا وطابَ مَحَلّا
واستضاءَ الفَضَا بزُهْرِ الدياجي ... فَغَدا الرُّزُّ بالنجوم مُحَلّى»

يرسم الصفديّ لوحة فلكيّة ليليّة هادئة، لمّا افترشوا (مفرش الرزّ)، ولمع نجم سهيل في الأفق، وزيّنت النجومُ السماء، وملأت الكونَ بالأضواء.

أمّا المشهد الذي يخلب اللبّ ويخطف الأبصار حقًّا، فهو مشهد الكعبة المشرّفة ليلًا. يقول الصفديّ[٨٨]:

إذا لاحتْ لنَا ذاتُ السُّتورِ ... فأهونْ بالشموسِ وبالبدورِ!
لأنّ جمالَها في العينِ أجلى ... وأعلقُ بالقلوبِ وبالصدورِ
سوادُ ستورِها يحوي سَنَاها ... كَلَيلٍ زِيْنَ بالشِّعْرى العَبُورِ[٨٩]
وما للصَّبِّ إن وافَى حِمَاهَا ... سوى حسنِ التأدّبِ من ظهيرِ
وتعفيرِ الخدودِ على ثراهَا ... وإسبالِ الدموعِ على النحورِ
وإدمانِ الخضوعِ بلا مَلَالٍ ... بقلبٍ من خطايَاه كسيرِ
وتكرارِ التملّي بالتجلّي ... ليرجعَ وهو ذو بصرٍ حسيرِ

(٨٦) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٦٤.

(٨٧) ثَمَد الروم: موضع بين الشام والمدينة، قرب الحجر، مراصد الاطلاع: ١/ ٣٠٠، وسُهَيْلٌ: نجمٌ عند طلوعه تنضج الفواكه وينقضي القيظ، القاموس المحيط (سهل).

(٨٨) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٢٠-١٢١.

(٨٩) الشِّعْرَى العَبُورُ، والشِّعْرَى الغُمَيْصاءُ: أختا سُهَيلٍ، القاموس المحيط (شعر).

يأتي الحقل المعرفيّ الفلكي (الشموس، البدور، الشعرى العبور) مناسبًا لهيبة المشهد وجلاله، فالكعبة بجمالها وجلالها وستورها السوداء أشبه بليل زيّنته النجوم، فأفاضت عليه من الأنوار والإشراقات والتجلّيات، ما يهوّن من شأن الشمس والقمر. ويجمع الصفديّ في هذه اللوحة الفنّيّة أنساقًا معرفيّة متنوّعة لتأدية المقاصد الدلاليّة التي يرمي إليها، فهو يغترف من حقل المعرفة الدينيّة في اقتباسه من القرآن الكريم في البيت الثالث: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعۡرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩]، وفي البيت الأخير أيضًا اقتباس من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾ [الملك: ٤]، لينهي أبياته بالتأمّل والتمتّع بفيوض التجلّيات من ذات الستور. ولا يظهر هذا في نصّ رحليّ واحد من نصوصه، وإنّما يشيع في الرحلة كلّها؛ ليكوّن ظاهرة واضحة جديرة بالدَّرْس والبحث، ويتجلّى ذلك في تناغم دلاليّ يمكننا ملاحظته من خلال حضور العلوم والمعارف الإنسانيّة والأدبيّة والدينيّة، فضلًا عن المعارف التطبيقيّة في نصّ واحد.

ويستدعي النصّ الرحليّ حقلًا معرفيًّا جديدًا يحرص الشاعر على الإفادة منه في شعاب رحلته، إنّه **حقل المعرفة الرياضيّة**. يقول(٩٠): «ثمّ إنّا أقمنا في مدينة العُلا عدد أقسام الكلمة، أو نهاية الطلاق التي هي في الشرع مُلتَزَمة». لم يقل لنا الصفدي إنّه أقام في مدينة العُلا ثلاثة أيام، وإنّما أوحى إلينا بالعدد من خلال معرفتنا عدد أقسام الكلمة وعدد الطلقات في الشرع، ربما أراد أن يخفّف من جفاف المصطلحات العلميّة، وجفاف الصحراء، وظمأ الهواجر. وما يؤكّد هذا قوله في الطريق(٩١): «ولم نزل في وَخْدٍ

(٩٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٧١.

(٩١) المصدر نفسه: ٦٥.

وذَمِيْلٍ، وقطع الفيافي التي تَكْحُلُ العينَ بميلٍ منها بعد ميل، حتى وصلنا إلى جبل الطاقة، والركبُ في أمن من الطليعة إلى الساقة، إلا أنّ الماء عزَّ قليلًا، وكان ناظرُ الوصول إليه كليلًا، حتّى إنّني سقيتُ فرسي بعدّةِ الأصابع في الكفّ، أو المفاعيل التي ينصبها النحوي من غير منع ولا كفّ(٩٢)، وقلت:

فَرَسي بهِ زادَ الظَّمَا وكذاكَ كنتُ أنا مَعَهْ
فأنَا شربتُ بدرهم وبخمسةٍ ذو الأربعه»

يحاول الصفدي إعادة إنتاج المعرفة الرياضيّة بمصطلحاتها الجافّة؛ لتغدو ذات دلالة في سياقها الأدبيّ، وتأتي هذه الدلالة من أنّها أداة لرسم صورة تفصيليّة لما أصابهم من حرّ وظمأ في الهاجرة، حتى سقى فرسه ذات الأطراف الأربعة بأصابعه الخمسة مجتمعة، أو بعدد المفاعيل الخمسة في العربيّة، فهو لم يذكر الرَّقْمين خمسة أو أربعة؛ كيلا تبدو غريبة عن روح النصّ الأدبيّ أو مقحمة فيه. وربّما أسهم هذا في إبراز المظهر الجماليّ لعدد الأيام التي قضاها الصفديّ في مكّة بقوله(٩٣): «فكان مجموعُ مقامنا بمكّة عدد حملة العرش العظيم يوم القيامة، وأبوابِ الجنّة التي وعد الله بها أهل الكرامة».

لم يقل: إنّنا أقمنا ثمانية أيّام في مكّة، وإنّما أوحى إلى المتلقّي بقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، وذكّره بحديث رسول الله ﷺ: «في الجنّة ثمانيةُ أبوابٍ فيها بابٌ يُسمّى الريّانَ لا يدخلُه إلّا

(٩٢) الوَخد والذميل: ضربان من سير الإبل، والفيافي: جمع الفيف، وهي المفازة التي لا ماء فيها مع الاستواء والسعة، والساقة: أي: المؤخّرة، والمفاعيل الخمسة في اللغة العربيّة: المفعول به، والمفعول المطلق، والمفعول فيه، والمفعول له، والمفعول معه.

(٩٣) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١٣٢.

الصائمونَ»[٩٤]، فغدا الحقل الرياضيّ أداة معرفيّة استثمرها الصفديّ في التشكيل الفكريّ والثقافيّ لهذه الرحلة.

ويستوحي الصفديّ من الحقل المعرفيّ التطبيقيّ بعض **المصطلحات الهندسيّة** التي نجدها في مثل قوله[٩٥]: «ثمّ إنّا توجَّهنا من تلك المنزلة إلى جهة العُلا...، فوصلنا إلى مَبْرَكِ ناقة صالح، وقد أخذ الكَلَالُ حقَّه من الصالح والطالح، فرأينا منظرًا قد هال، ورملًا كثيبُه قد انهال، كأنّ المَبْرَكَ جبلٌ واحدٌ انفلق فلقتين، وانفرق من أعلاه إلى أسفله على خطّ مستقيم فرقتين، مع ارتفاعٍ لا تبلغُه غَلوَةُ سهم، ولا يكاد يصلُ غايتَه مدُّ بصرٍ ولا مدى وهم، وقلت:

ورأينا مُدْنًا لصالحِ تُعزى ... مثلَ ما جاءَ عندنا في التلاوهْ
مَدَّتِ الأرضُ بالجبال خِوانًا ... ما عليها من النباتِ طَلاوهْ
وصحونُ الصخورِ قد نحتوهَا ... فعليهَا من النحيت حلاوهْ»[٩٦]

يختار الصفديّ من المصطلحات الهندسيّة ما يناسب وصف مدينة العلا (واحد، فلقتين، أعلى، أسفل، خط مستقيم)، ويستخدم (لا تبلغه غلوة سهم، مد بصر، مدى وهم) للتعبير عن الأمداء والأبعاد، ويشبه الصخور بالموائد الممتدّة والصحون المنحوتة (نحتوها، نحيت)؛ ونجد في جمع الكثرة (صحون، صخور) إيحاء بالاتّساع والفخامة، فيُعيد تشكيل معرفته الهندسيّة ليبرز الجانب المعماريّ في هندسة صخور هذه المدينة الأثريّة.

ثمّ يجيل بصره ثانية مأخوذًا بجمال هذه الجبال، مدهوشًا بجلال هندستها وروعة نحتها وتصميمها، بعد أن أثّرت فيها عوامل الحتّ

(٩٤) صحيح البخاريّ: باب صفة أبواب الجنة، كتاب بدء الخلق، رقم الحديث (٣٢٥٧).
(٩٥) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٦٦، ٦٧.
(٩٦) غلوة سهم: أي: رمية سهم أبعد ما يقدر عليه الرامي، والخِوان: المائدة.

والتعرية، فيقول(٩٧):

فـي جبـالِ العُـلا لمَـنْ مـرَّ فيهـا ورأى شـــكلها مَـــرَاءٍ عجيبـــهْ
نســفتها الريــاحُ والغيــثُ حتّــى بــرزتْ فــي تَشــكُّلاتٍ غريبــهْ

إنّ هـذه البراعـة فـي بنـاء الصـورة التفصـيليّة لمشـهد هاتيـك الجبـال المستوحاة من معجم هندسيّ فنيّ (شكلها، مراء عجيبـة، بـرزت، تشـكّلات غريبة) أسهمت في استثمار تلـك المعرفـة فـي خدمـة الدلالـة الشـعريّة فـي استحضار صورة جبال مدينة العلا وتشكيلها في مخيّلة المتلقّي.

وينبغي لنا ألّا ننسى أنّ معرفة الأديب كانت عصـرئذٍ معرفـة موسـوعيّة، تشمل علوم الإسلام والتاريخ والمنطق والفلـك، ويتبـدّى لنـا الصـفديّ فـي هذه الرحلة موسوعة متحرّكة لما أورده فيها من حقول معرفيّة ومصـطلحات علميّة، نذكر منها على سبيل المثال قولـه(٩٨): «مـع أنّـا سـرنا فـي هَزِيْـعٍ مـنَ الدُّجى، والصبح يكاد يطلّ علينا من الشـرق، فنجـد البـاب مرتجًـا، فأدخـل النعاسُ عواملَه على الرفاق فخفض ورفع، وسـجد كـلٌّ علـى كـورهِ بعـد مـا ركع، إلى أن فتقت جَفيرَ الليل شفرةٌ من صباحه، وأخـذ الـديك علـى عادتـه في صياحه، فقلت:

إنَّ السُّـــرى أغمـــضَ أجفانَنـــا وللنجـــومِ الزُّهْـــرِ إطـــراقُ
والليــلُ بحــرٌ قــد غَــدَا شَــرَقُه ومـــاؤه بالصـــبحِ رَقـــراقُ
وَشَــجَّهُ الفجــرُ بــرأسِ الــدّجى بالشـفقِ المحمـرّ سِـمحَاقُ»(٩٩)

(٩٧) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٦٩.

(٩٨) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٧٥-٧٦.

(٩٩) الهزيع: طائفة من الليل نحو ثلثه وربعه. والكور: بالضم: الرَّحْل، أي: رحل البعيـر، أو هو الرحل بأداته، كالسرج وآلته للفرس. والجَفير: جَعبَةٌ من جلودٍ لا خشب فيها، أو =

إنّها صورة انبلاج الفجر في الفيافي، إذ يضفي الشفق على سحب السماء لونه الأحمر القاني، فيبدو وكأنّ الفجر قد شجّه فأدمى رأسه، فيتجلّى الأثر المعرفيّ مصطبغًا بلفظ (السمحاق) العلميّ.

وتتسلّل سمة العصر المعرفيّة من خلال توظيف بعض المصطلحات في وصف الأدوات والوسائل إذا عَدَدْنا هذه الأدوات نتاجًا علميًّا محضًا. ومن ذلك قوله في وصف محارة[١٠٠]:

ركبتُ في محارةٍ وسْط الهوا معلَّقه[١٠١]
كأنّني فستقةٌ في قشرها مُلَقْلَقه
رأسيَ سِندانٌ لها وسَقفُها لي مِطْرقه
أُدَقُّ كلَّ لحظةٍ دقًّا بغير شَفَقَه
كيفَ الخلاصُ بعد ما وقفتُ وسطَ البُوتقه؟!

تفيض المقطوعة بروح العصر العلميّة، فهو في محارة عتيقة، مشبّهًا نفسه بالفستقة، مستعملًا بعض الأدوات الحضاريّة (محارة، سِندان، مطرقة، بُوتقة). وأكثر الصفديّ في رحلته من استعمال ألفاظ الزينة والعطور والحليّ والجواهر، كقوله[١٠٢]: «ولما أسفرَ الصباح، وأظهر سِرَّه مِنْ صدر الشرق وباح، أخذ الرَّكْبُ في التحمّل الذي هو معتاد، ومدّ لذلك أطناب

= من خشب لا جلود فيها، وقيل: الكنانة، أو شبهها إلا أنّه أوسع منها، يُجعل فيها نُشّاب كثير، والمراد به هنا ظلمة الليل. والسمحاقُ: قِشرةٌ رقيقةٌ فوق عظم الرأس، ومن المجاز: سماحيقُ السماءِ: هي القِطَعُ الرِّقاق من الغيم على التشبيه بالقشرة الرقيقة.

(١٠٠) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٧٣، ٧٤.

(١٠١) المحارة: محمل الحاج، وتسمّى الصدفة، وهي شبه الهودج.

(١٠٢) حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٨٥.

زينةٍ يقصرُ عنها فرعون ذو الأوتاد، وسار المحمل كالعروس إذا زُفَّتْ في تهاديها، وأثقل الحلْيُ مكان جيدها وهواديها، وخرج أمير المدينة لتلقِّينا، وإعلاء رتبتنا وترقينا».

هكذا تجلّى الأثر المعرفيّ متشرّبًا بألفاظ الحضارة وإيحاءاتها، ليستعير من حضورها تأنّق الناس، عاكسًا وعيه الجماليّ فيما يبصر، فضلًا عن تأثيرات الآخر المتعدّدة التي انعكست في مناحي الحياة عامّة، فكان منها شيوع الغناء وأدواته. ومن ذلك قوله[١٠٣]: «نفرتْ بين أيدي الرُّماةِ ظباءٌ تروقُ النواظرَ، وتفوقُ النجومَ الزواهرَ، فنظروا إليها نظرَ الصُّيَّامِ إلى تُفَّاحِ البساتين، أو المغنّين إذا لمحوا العيدان، وقد مُنعوا عَفق الدساتين»[١٠٤]. يذكر الصفديّ من أجزاء العود (الدساتين، العفق)، والمراد من العفق القبض والضغط بالأصبع على الأوتار في ضرب العود. وهذا يؤكّد نضج هذا الفنّ عنده، والحسّ النقديّ الذي تجلّى في تذوّقه للأنغام والغناء.

ونتلمّس في هذا النصّ الرحليّ أيضًا توثيقًا لأسماء بعض النباتات المتناثرة في درب الرحلة الحجازيّة[١٠٥]: «ووافينا مُنَيخِرَ بعدَ فوات العصرِ، ولمّا ولّى النهارُ وشمّرَ الذيل، وذوى ياسمينُ الضياءِ، وأينعَ سوسنُ الليل، استهلَّ لنا هلالُ ذي القَعْدة، وهو كالسنانِ المنعطفِ فوقَ الصَّعدَة..، ثمّ إنّا ظعنّا من منيخِر، والهواءُ إذا سُدَّ منه مِنخَرٌ جاش مِنخر، إلا أنّه أهدى لنا

(١٠٣)حقيقة المجاز إلى الحجاز: ١١٢، ١١٣.

(١٠٤)العَفق في اصطلاح المغنين: بمعنى القبض والضغط بالأصبع على الأوتار في ضرب العود، والدساتين: هي الرباطات التي توضع الأصابع عليها، واحدها: دستان. ينظر: مفاتيح العلوم: الخوارزميّ، ص:٢٦٠.

(١٠٥)حقيقة المجاز إلى الحجاز: ٤٨، ٤٩.

أنفاسَ الجليلِ والإذخر، وعمَّ ببرده المفرطِ للمتقدّمِ والمتأخّرِ...»[١٠٦].

تتجلّى معارفه العلميّة من خلال توثيق أسماء بعض أنواع النبات (الياسمين، السوسن، الجليل، الإذخر)؛ فقد جذبه إلى الجليل والإذخر ما تنسمه من روائح الطيب، وإلى الياسمين والسوسن ما في منظره من حسن وزينة، فهو في هذا النص يوثق الخبرات المعرفيّة، ويؤكّد حضور العلوم التطبيقيّة في نسق التشكيل المعرفيّ العامّ في النصّ الرحليّ الذي أثبت قدرته الأدبيّة من جهة، وتفاعله مع الوسط العلميّ والثقافيّ الذي يحيا فيه من جهة أخرى.

وهكذا يتجلّى التشكيل المعرفيّ في رحلة الصفديّ الحجازيّة من خلال المزج بين النصّ الرحليّ وملامح العلم والثقافة وروح العصر السائدة التي تبدّت فيه. والأمر الذي يلفت الانتباه في هذه الرحلة أنّ بين سطورها حاجاتٍ أخرَ يقضيها الصفديّ، وفِكَرًا قيّمة يؤدّيها، إلى جانب الإمتاع والترويح عن النفوس المكدودة بمتاعب هذه الرحلة ومصاعبها، فكان يسرّي عن الأفئدة، ويسلّي الحجيج بمعنى رائق، أو نكتة رقيقة، أو نادرة رشيقة، تبعث على إثارة الدهشة وتحقق الإمتاع.

الخاتمة ونتائج البحث:

رصد البحث المخزون المعرفيّ في رحلة الصفديّ إلى الديار الحجازيّة المقدّسة في كتابه الموسوم بـ (حقيقة المجاز إلى الحجاز)، ووقف على أسلوبه في الإفادة من ذخيرته المعرفيّة في بناء دلالة النصّ الرحليّ، وعمل على تحديد أهمّ البنى التي شكّلت الخطاب في هذا النصّ،

(١٠٦) الإذخِر: حشيشة طيبة الرائحة تُسْقَفُ بها البيوت، وتُجعل في القبور.

من خلال إعادة تشكيل المعرفة المكتسبة سابقًا، ودمجها بالبنية اللغوية ومقاربة وظائفها الدلاليّة، علمًا بأنّ الحقول المعرفيّة التي جاء بها الصفديّ بجزئياتها المتداخلة في نسيج الرحلة العام لا يشعر القارئ معها أنّها أشتات متناثرة هنا وهناك، إنّما أُعيد توظيفها وتشكيلها وأُلبست جميعًا لبوسًا جديدًا، وأسبغ عليها الصفديّ من نفسه وروحه حتى غدت جسدًا واحدًا، وأنّها كلّها على اختلاف مصادرها وتشكّلاتها الجديدة في الكتاب يربطها خيط دقيق هو العاطفة الصادقة والأشواق الدفينة لزيارة بيت الله العتيق ومدينة الحبيب ﷺ.

وقد توصّل البحث إلى عدد من النتائج الرئيسة، من أهمّها:

- شكّل أدب الرحلة مصدرًا من مصادر العلم والمعرفة في العصر المملوكي، فقد قام على مخزون فكريّ، وذخيرة معرفيّة متنوّعة المصادر: (الدين، التاريخ، الشعر، اللغة، النحو، البلاغة، الأمثال، الفلسفة، الفلك، الجغرافيا، الرياضيّات، الفنّ)، وربّما أمكننا أن نستقصيَ منها مسردًا علميًّا أدبيًّا يتضمّن الحقائق العلميّة والمصطلحات، ومعجمًا لغويًّا، ومسندًا بأسماء العلماء والأدباء وأصحاب المعارف.
- جمع أدب الرحلة في هذا العصر المعارف الإنسانيّة، مُبديًا ثمرة التفاعل بين الإنسان وبيئته، مجسّدًا أفكاره وطريقته في التفكير والحياة.
- تبدّى المفهوم الوظيفيّ للأدب الذي صار يهتمّ بتوثيق الحوادث، وتاريخ الوقائع، وتراجم الأعلام من خلال هذا الكتاب.

- عُني الصفدي بتحديد الأماكن وتسجيل الحوادث فيما يمكن أن نطلق عليه (النصّ الأدبيّ التوثيقيّ).
- امتلك الصفديّ وعيًا جماليًّا في تضمين نصّه الرحليّ ثقافة جماليّة خاصّة، وبرز وعيه الثقافيّ في رسم مراحل الرحلة وتجلّياتها، وتغلغل روح العصر فيها.
- اتّسمت الشخصيّة الثقافيّة للنصّ الرحليّ بأنّها مستجيبة للمعاصرة التي تجلّت بوصف الأدوات الحضاريّة، إلّا أنّها لم تذب في خضم هذه المعاصرة والتسارع الحضاريّ، وإنّما حافظت على أصالتها، فهي شديدة اللصوق بالتراث، كثيرة الاستحضار له.
- دلّ هذا النصّ الرحليّ على سعة ثقافة الأدباء في القرن الهجريّ الثامن، وعمق تجربتهم، وموسوعيّة معارفهم، وعلى حِذْقهم مفردات التراث العربيّ والقدرة على توظيفها.

* * *

المصادر والمراجع

- **الأعلام**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٢، ١٩٧٧م.
- **أعيان العصر وأعوان النصر**: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: د. علي أبو زيد ورفاقه، دار الفكر المعاصر بيروت- دار الفكر دمشق، ١٩٩٨م.
- **البداية والنهاية**: ابن كثير الدمشقي، تحقيق: عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، دار المعرفة، ط٧، بيروت، ٢٠٠٢م.
- **حقيقة المجاز إلى الحجاز**: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: د. نهى عبد الرزاق الحفناوي، دار السويدي للنشر والتوزيع أبو ظبي والمؤسسة العامّة للدراسات والنشر، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠٢٣م.
- **خزانة الأدب وغاية الأرب**: تقيّ الدين ابن حجة الحموي، تحقيق: د. محمد ناجي بن عمر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٨م.
- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**: أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: سالم الكرنكوي ، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- **ديوان البحتري**: دار صادر، بيروت، د.ت.
- **ديوان ذي الرمة**: شرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٩٦م.
- **شرح ديوان المتنبي**: وضعه: عبد الرحمن البرقوقي، راجعه: د. يوسف الشيخ ومحمد البقاعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٠م.

- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: عبده علي كوشك، مكتبة الغزالي دمشق- دار الفيحاء - بيروت، ٢٠٠٠م.
- **صحيح البخاري**: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانيّة، ط٢، دمشق، ١٩٩٣م.
- **صحيح مسلم**: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار السلام - الرياض، دار الفيحاء - دمشق، ١٩٩٨م.
- **طبقات الشافعيّة الكبرى**: تاج الدين عبد الوهّاب بن علي السُّبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط٢، القاهرة، ١٩٩٢م.
- **العمدة في صناعة الشعر ونقده**: ابن رشيق القيرواني، عني بتصحيحه: محمد بدر النعساني، مطبعة السعادة، مكتبة أمين الخانجي، مصر، ١٩٥٧م.
- **فوات الوفيّات**: محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الكتبي، تحقيق: علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ٢٠٠٠م.
- **القاموس المحيط**: الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.
- **الكامل**: أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط٣، بيروت- لبنان، ١٩٩٧م.
- **مجمع الأمثال**: أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ت.

- **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**: صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٤م.
- **معجم البلدان**: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.
- **معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها**: د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، بيروت، ٢٠٠٧م.
- **مفاتيح العلوم**: محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله الكاتب البلخي الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ٢٠١٤م.
- **من أدب الرحلات**: د. عماد الدين الخليل، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ٢٠٠٦م.
- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبيّ، تحقيق: د. محمد عبد الله قاسم، دار القلم، دمشق، ٢٠٢٤م.

الأبحاث والمقالات:

- مقال بعنوان (التشكيل الأسلوبي والمعرفي في شعر علي الفزّاع): أحمد البزور، موقع (عربي ٢١) على الشابكة، ٢٦/ ٦/ ٢٠٢٠م.
- بحث بعنوان (التشكيل المعرفي في شعر ابن الحداد الأندلسي): د. أسامة اختيار، مجلة جامعة دمشق، مج٢٩، العدد (١+٢)، ٢٠١٣م.

* * *

من النّصّ إلى الخطاب:
كيف نقول ما لا نقول؟

د. محمد محمد يونس علي(*)

١- تمهيد:

يبدو لأولّ وهلة أنّ السؤال: «كيف نقول ما لا نقول؟» يحمل تناقضًا؛ لافتراضه أننا نقول ما لا نقول، ولحلّ هذه المفارقة يمكن اللجوء إلى فكّ اتّحاد الاعتبار بين الحالين، فيصبح التقدير: كيف نقول ضمنًا ما لا نقول صراحةً؟، فيزول بذلك التناقض الظاهريّ. ويبقى السؤال: ما علاقة الانتقال من النّصّ إلى الخطاب بالجواب عن «كيف نقول ضمنًا ما لا نقول صراحةً»؟ وجوابنا المبدئيّ عن ذلك هو أنّه إذا كان النّصّ هو ما نقول صراحة؛ فإن الخطاب ليس هو ما نقول ضمنًا، بل هو جامع لما يقال صراحة وما يقال ضمنًا معًا اعتمادًا على القرائن الحافّة بالخطاب ومبادئ التخاطب.

وقبل أن نفصّل الكلام في ذلك لا بدّ من التنبيه على أنّ التخاطب البشريّ يتميّز بكونه تخاطبًا تعاونيًّا إبانيًّا Ostensive communication يحرص

(*) معهد الدوحة للدراسات العليا.

ورد إلى مجلة المجمع بتاريخ ٢٦/ ٢/ ٢٠٢٥م.

فيه المتكلّم على الكشف عن قصده لمخاطبيه، كما يحرص المخاطَب فيه على بلوغ مراد المتكلّم. وهذا ما يميّزه من الدلالات الطبيعيّة؛ إذ إنّ السحاب الكثيف قد يكون علامة على أنّ المطر سينزل، ولكنّ «السماء لا تنوي ألبتة أن تخبر الإرصاديّ شيئًا»[(١)]، كما يقول جورج مونان، وكذلك الدخان لا يقصد إخبارنا بوجود نار، وإن كنّا نستنتج منه ذلك.

ولا يخفى أن الشائع أنّ المتكلّم يستعين بقولات اللغة المكونة من تآلف من العلامات المعجميّة والقواعديّة الموضوعة على نمط من أنماط البنية اللغويّة يكوّن نصًّا شفهيًّا أو مكتوبًا لأداء هذه المهمة، وسنبرهن في هذا العمل -خلافًا لما هو شائع- على

١-أنّ تلك العلامات اللغويّة المتواضَع عليها لا تبقى كما هي عند الاستعمال، بل تتحول إلى أدلّة سيّالة مرنة قابلة للتشكّل وإعادة التشكّل طبقًا لمقتضيات القرائن الحافّة بها.

٢-وأنّ القولة اللغويّة المستعملة ما هي- في الواقع- إلا دليل واحد من مجموعة من الأدلّة التي يستعين بها المخاطَب لاستنتاج القصد الإبلاغي الذي يريده المتكلّم؛ بل ربما لا تكون الدليل الأقوى من بين الأدلة الأخرى التي تتضافر جميعًا للكشف عن قصد المتكلّم، من بينها القرائن التي يصفها التهانويّ بأنّها «أصدق الأدلّة»[(٢)].

---

(١) جورج مونان (١٩٨١). مفاتيح الألسنية، تعريب الطيّب البكّوش. تونس: منشورات الجديد. ص ٣٨.

(٢) محمد بن علي التهانوي (١٩٩٦). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، ترجمة د. عبد الله الخالد، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. ١: ١٤٦.

٣- وأنّ المقامات التخاطبيّة وأذهان المتخاطبين تحتوي على قضايا propositions صامتة كامنة، وتبقى كذلك إلى أن تأتي قولة المتكلّم فتؤدي دور المثير الذي يستنطق معه تلك القولات الصامتة، ويخرجها من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود الفعليّ. وتُفعَّل بعض تلك القضايا الصامتة اعتمادًا على مبدأ المناسبة الذي يعمل، كما يوضح سبيربر وويلسون[٣]، في إطار القانون القائل: إنّه كلما زادت التأثيرات الإدراكيّة للمثير زادت صلته بقصد المتكلّم، وكلّما زاد الجهد الإدراكيّ المبذول في معالجته قلّت صلته به.

وبناء عليه سنقصر مفهوم النّصّ في هذا العمل على ما يصرّح به المتكلّم في كلامه، متجاوزين الخلاف في كون النّصّ مقتصرًا على ما هو مكتوب أو ما هو مقروء،[٤] على أن يستعمل مصطلح الخطاب في مفهومه العام؛ ليشمل كل ما يفهم من نصّ المتكلّم وما نُصب من قرائن حاليّة وعقليّة ومبادئ التخاطب، وقواعد المنطق، من استلزامات.

١.١ إشكاليّة البحث:

يتناول البحثُ الطرائق الممكنة لتحوّلِ النصِّ الذي يصرّح به المتكلم إلى خطاب بوصفه مثيرًا مرنًا تتحوّل فيه العلامات الوضعيّة إلى أدلّة سيّالة يتحدّد فيها مراد المتكلّم منها، بانضمامها إلى القرائن الحافّة بالنّصّ، ويفترض أنّ ما يقوله المتكلّم صراحة ما هو إلّا دليل واحد من أدلّة متعدّدة،

---

(٣) See Sperber, D., & Wilson, D. (1995). Relevance: Communication and Cognition (2nd ed.). Oxford: Blackwell.

(٤) Brown, G and G. Yule (1983). Discourse Analysis. Cambridge: Cambridge University Press.

David Nunan (1993). Introducing Discourse Analysis. London: Penguin Group.

أهمّها تلك القضايا الصامتة الموجودة في المقام التّخاطبيّ، أو تلك الموجودة في أذهان المتخاطبين. ويقدّم البحثُ مفهوم «نصب القرينة» على أنّه عمل مواكب لما ينصّ عليه المتكلّم ومتزامن معه، وليس لاحقًا له، بحيث يكون الكشف عن قصد المتكلّم متوقّفًا على الجمع بين النّصّ والنّصب، وإنّما يكون ذلك بتفعيل تلك القضايا الصامتة من خلال المناسبة بين نصّ المتكلّم وما له صلة به من تلك القضايا الذهنيّة والمقاميّة منها. وسيتبيّن لنا من خلال هذا البحث كيف أدّى تجاهل النّصّيّين (والظاهريين في تراث العربيّة) لمقاصد المتكلم إلى إهمال أهميّة التفريق بين الخطاب والنّصّ، والسقوط في ربقة الحرفيّة التي تجاهلت «تقصيد» المتكلّم، وتوقّفت عند المعاني التي تدلّ عليها لغة المتكلّم فقط، دون مراعاة لمبادئ التخاطب، واستلزامات النّصّ الناشئة من إقرانه بالقرائن الحافّة به. ويتبنّى هذا البحث مقاربة تداوليّة إدراكيّة تستند إلى نظريّة المناسبة، مستعينة بمبادئ التعاون، والاستصحاب، والتبادر، والإعمال.

ولعلّ السؤال المهمّ هنا سيتمحور على ما يلزم المتكلّمَ ممّا استُنبِطَ من خطابه: أهو مقصور على نصّ كلامه، أم يشمل أيضًا تلك المستلزمات، كمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والمقتضى، وغيره من الضمنيّات؟ وسيترتب على ذلك مناقشة التفريق بين النّصّيّة textualism والمقاصديّة intentionalism ومدى وجاهة كل مقاربة منهما في قراءة النّصّ. وسنتناول من النّصّيّة الحديثة نموذج أنتونن إسكوليّا Antonin Scalia (ت ٢٠١٦م) المنَظّر والفقيه القانوني والعضو المشارك السابق في المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، ونتناول من النّصّيّة التراثيّة نموذج ابن حزم

الظاهريّ (ت ٤٥٦هـ-١٠٦٤ م). ولئن كانت المدرستان تشتركان في كونهما تراعيان ما تدلّ عليه ألفاظ النّصّ من معان، وتهملان مقاصد المُشرّع من إصداره، إنّهما تختلفان في بعض التفاصيل.

٣- مراجعة عامة للدراسات السابقة:

لم أطّلع على بحث يبحث الإشكاليّة المذكورة بهذه المقاربة أو من نفس المنظور، ولكن لابدّ من تتبّع الأبحاث والدراسات التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع، وسنبدأ بالتّقليد السائد منذ أرسطو في استعمال اللغة الذي يتبنّى النموذج التّقليديّ للتّخاطب traditional model of communication، والمقصود بهذا النّموذج الّذي يسمّى أيضًا النّموذج الوضعيّ code model ذلك النّموذج المعتمد على تشفير الرسالة، أي: نموذج التّخاطب القائم على إرسال رسالة متضمّنة ألفاظًا تدلّ على معان بمقتضى ما تعنيه في وضعها اللّغويّ. ويحتّم هذا النّموذج على المتخاطبين اللجوء إلى المواضعات اللغويّة (وما شاع من الاستعمال الّذي يأخذ حكم المواضعة)؛ للتّفاهم بينهم؛ لكونها المرجع المفسّر لما يستعملونه من ألفاظ. وإذا كان من الممكن للمواضعات أن تسعف المتكلّمين في بعض مخاطباتهم إلى حدّ كبير؛ فإن أثرها محدود في كثير من المخاطبات؛ ولا سيّما منها تلك المخاطبات المعتمدة على الاستعمال المجازيّ، أو الأسلوب غير المباشر، أو المتضمّنة لأنواع اللّبس المختلفة، أو المشتملة على عدد من أنواع المعنى: مثل التّضمّن، والافتراض، والمستلزمات الحواريّة. ومع ذلك إنّ المغرمين بوضع نماذج التّواصل أو التّخاطب عادة ما يصوّرون طريقة عمله بهذه الطّريقة، وهو الفهم الشّائع لطريقة استعمال

المتخاطِبين للغة في مختلف العصور والأماكن.

وممّن عرفوا بالقول بالنّموذج الوضعيّ، أو نموذج التّشفير من الفلاسفة جون لوك John Locke الّذي تصوّر عمليّة التّخاطب كلمات يشفّرها encodes المتكلّم، وفقًا للمواضعات اللغويّة، ثمّ تصل إلى المخاطب، فيحلّ شفرتها decodes استنادًا إلى تلك المواضعات المشتركة بين متكلّمي اللغة الواحدة. ويقاس نجاح التّخاطب في هذا النموذج بحصول التّطابق بين ما تعنيه الرسالة في ذهن المتكلّم وما تعنيه في ذهن المخاطب، اعتمادًا على الافتراض السّائد عند مؤيّدي هذا النموذج: تطابق ما في أذهان المتخاطبين نظرًا إلى انتمائهم إلى بنية لغويّة واحدة. ولعلّ من المشهورين في اللسانيات ممن تبنّوا هذا النّموذج (دو سوسور) الّذي تصوّر ما يسمّيه باللغة المعيّنة langue نظامًا من العلامات، ورأى أنّ العلامة مركّبة من لفظ ومعنى يستند تركيبها وفكّها إلى المواضعات اللغويّة المحدّدة سلفًا.

ويمكن تلخيص أوجه الإخفاق في النموذج التّقليديّ التّشفيريّ في كونه يتعامل مع التّخاطب في عزلة عن السياقات الفعلية الّتي تستعمل فيها اللغة، ويصبغ عملية التّخاطب بطابع مثالي تُتجاهَل فيه قضايا اللَّبس، والخروج عن المواضعات اللغويّة، ويقصر وظائف اللغة على عمليّة الإبلاغ، ويهمل الأصول التّداوليّة المفسّرة لمقاصد المتكلّمين. وبناء عليه دعت الحاجة إلى ظهور نموذج جديد يصوّر واقع العمليّة التّخاطبيّة، ويتجاوز النّظرة المثاليّة للتّخاطب. وقد تمثّل ذلك في النموذج الاستنتاجيّ inferential model الّذي يصوّر عمليّة التّخاطب عمليّة قوامها استنتاج مراد المتكلّم من الدّليل الّذي يصدره المتكلّم، ويُدركه المخاطب اعتمادًا على قدراته الاستدلاليّة. ولعلّ أهمّ

ما يميّز هذا النّموذج من سابقه تصوّره لرسالة المتكلّم أنّها دليل يدلّ على قصد المتكلّم، بدلًا من النّظر إليها على أنّها علامة تحمل في طيّاتها لفظًا ومعنًى. وبذلك تكون العلامات اللغويّة في هذا النّموذج أدوات تضمّ إلى غيرها من الأدوات الأخرى الّتي يستعين بها المخاطَب في الانتقال من الدّليل إلى المدلول؛ للوقوف على قصد المتكلّم، كَقرائن السّياق ومبادئ التّخاطب والمعارف والخبرات المشتركة(٥).

وقد عوّل بول غرايس Paul Grice تعويلًا كبيرًا على ما يسمّيه بمبادئ التّعاون في نموذجه التّخاطبيّ. ويمكن تلخيص تلك المبادئ في مبدأ الكمّ quantity (أو الإفادة informativeness) والكيف quality (أو الصدق truthfulness) والأسلوب style والعلاقة relation (أو المناسبة relevance)؛ إذ من خلال هذه المبادئ القائمة على التّعاون بين المتكلّم والمخاطَب يمكن استنباط ما يقصده المتكلّم من كلامه سواء أكان ذلك الكلام منطوقًا بالفعل أم مستلزمًا استلزامًا من كلامه.

وقد طوّر اثنان من اللسانيّين المهتمّين باللسانيّات الإدراكيّة cognitive linguistics هما ديردري ويلسونDeirdre Wilson ودان سبربر Dan Sperber ما اقترحه بول غرايس في نموذجه التّخاطبيّ، وكان ذلك بتقليص عدد المبادئ واختزالها في مبدأ المناسبة relevance. ولعلّ من الفروق الجوهريّة بين نموذج غرايس ونموذج ويلسون وسبربر أنّ غرايس يرى أنّ الاستنتاج

(٥) Akmajian, A., Demers, R. A., Farmer, A. K., & Harnish, R. M. (2010). Linguistics: An Introduction to Language and Communication (6th ed.). Cambridge, MA: MIT Press. PP. 365-374.

الّذي يحدث عند استنباط قصد المتكلّم من الدليل الّذي يُقدّمه في مخاطبته إنما هو نوع من الاستدلال المنطقيّ البرهانيّ الواعي، في حين يرى ويلسون وسبربر أنّه استنتاج تلقائيّ لحظيّ غير واع. وتقوم نظريّة المناسبة وفقًا لسبربر ويلسون على ثلاثة مزاعمَ عن التّخاطب اللفظيّ:

١- أنّ معنى الجملة إنّما هو وسيلة لنقل معنى المتكلّم، في حين يكون معنى المتكلّم قصدًا معبّرًا عنه تعبيرًا صريحًا يتحقّق باكتشاف المخاطَب له.

٢- أنّه لا يمكن إدراك معنى المتكلّم، أو فكّ تشفيره، ولكن يجب استنتاجه من سلوكه behavior، ومن المعلومات السّياقيّة.

٣- أنّه عند استنتاج معنى المتكلّم يسترشد المستمع بالتّوقّع أن السّلوك التّخاطبيّ يجب أن يفي بمعايير معينة: فعند غرايس، هي المبدأ التّعاونيّ ومبادئ المحادثة، وعند منظّري المناسبة relevance theorists، هي افتراض المناسبة إلى الحد الأقصى المتاح optimal relevance(٦).

وفيما له صلة بالمقاربة العرقية (الإثنوغرفيّة)، اقترح ديل هايمس Dell Hymes نموذجًا تخاطبيًّا (براغماتيًّا) مختلفًا، بعد أن انتقد مفهوم الكفاية عند تشومسكي؛ لكونه قاصرًا وعاجزًا عن تمثيل الواقع التّخاطبيّ؛ وجاء بمصطلح بديل يُعنَى بالجمع بين اللفظ اللغويّ والوظيفة التّخاطبيّة، ويأخذ في اعتباره السياق الاجتماعيّ، وهو مصطلح الكفاية التّخاطبيّة communicative competence.

سمّى (هايمس) مقترحه الّذي شرح فيه عمليّة التّخاطب في ضوء مقاربته (الإثنوغرفيّة) نموذجَ التّحدّث SPEAKING Model، رابطًا فيه كل

(٦) See Sperber, D., & Wilson, D. (1995). Relevance: Communication and Cognition (2nd ed.). Oxford: Blackwell

حرف من حروف كلمة SPEAKING بعنصر من عناصر نموذجه التّخاطبيّ كما هو موضّح في الآتي:

١- يشير حرف S إلى Setting and Scene، ويقصد به المحيط أو المقام التّخاطبيّ، ويشمل المكان والزمان والظروف المحيطة بالتّخاطب.

٢- يشير حرف P إلى Participants، ويقصد به المشاركين في العمليّة التّخاطبيّة، ويشمل المخاطِب والمخَاطَب (الموجّه له الكلام) أو المتلقّي عمومًا.

٣- يشير حرف E إلى Ends، ويقصد به الأغراض والأهداف والنتائج (أو المخرجات) the purposes, goals, and outcomes،

٤- يشير حرف A إلى Act Sequence، ويقصد به سلسلة أفعال الكلام المكوّنة للأحداث في العمليّة التّخاطبيّة، فالمقدّمة الّتي يبدأ بها المتكلّم حديثه قد تؤثر في مجرى التّخاطب، كما أنّ المقاطعات وتبادل الأدوار والخواتيم تترك أثرها في عمليّة التّخاطب برمّتها.

٥- يشير حرف K إلى Key، ويقصد به المفتاح أو القرائن الّتي تحدّد نغمة الكلام أو كيفيّته أو روحه، وتعكس موقف المتكلم، ككونه جادًّا أو ساخرًا، أو غير ذلك، ومن ذلك التّنغيم، وسجلّ اللغة (أو مستوى المخاطبة ككونها رسميّة أو حميميّة، إلخ).

٦- يشير حرف I إلى Instrumentalities، ويقصد به القنوات المستعملة في العمليّة التّخاطبيّة، مثل الكتابة، والحديث الشفويّ، والغناء، واللهجة، إلخ.

٧- يشير حرف N إلى Norms، ويقصد به القواعد الاجتماعيّة الّتي تحكم أفعال المتخاطبين وتفاعلاتهم وسلوكهم وعلاقاتهم.

٨- يشير حرف G إلى Genre، ويقصد به نوع الكلام كالمحادثة،

والنّكت، والغِيبة؛ لأنّ كل نوع تناسبه لغة معينة[٧].

ومن الجدير في هذا السياق التذكير بالمكانة المحورية لمبادئ التعاون التي وضعها بول غرايس(Paul Grice) ، وشكّلت الإطار النظري الأساسي لما يُعرف بالمستلزمات الحوارية (conversational implicatures). وقد خضعت هذه المبادئ لاحقًا لتطويرات مهمة من قِبل عدد من الباحثين في مجال التداولية؛ من أبرزهم هارنيش (Harnish) الذي اقترح تعديلات، منها دمج مبدأي الكمّ والكيف في مبدأ واحد؛ وصادُك (Sadock) الذي رأى إمكانية تقليص بعض تلك القواعد، ونبّه على وجود ثغرات في معيار الإبطال (cancellability test) الذي اقترحه غرايس لاختبار المستلزمات الناشئة عن انتهاك أحد مبادئ المحادثة. وقد أضاف صادُك بدائلَ ومعاييرَ إضافية لتحسين آليات الكشف عن هذه المستلزمات. غير أن التحدي الأكبر لتصوُّر غرايس جاء على يد ويلسون (Wilson) وسبربر (Sperber) اللذين وجّها نقدًا جوهريًّا لمجمل المبادئ الغرايسية، مستثنيَين مبدأ المناسبة، الذي جعلَا منه الأساس لنظرية جديدة عُرفت لاحقًا باسم «نظرية المناسبة[٨]» (theory of relevance). وقد تمحورت تداوليّة ما بعد الغرايسيّة Post-Griceans في البحث في تفريق غرايس بين المقول والمستلزم، وفي تعديل مبادئ المحادثة، وفي فكرة القصد التّخاطبيّ.

إلى جانب التداولية الغرايسية تبلور اتجاه تداوليٌّ موازٍ منذ أن وضع

(٧) Hymes, D. (1974). Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach. University of Pennsylvania Press.

(٨) ينظر محمد محمد يونس علي (٢٠١٨). مدخل إلى اللسانيات، ط٢: (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة) ص ١٠٠.

أوستين (Austin) أسسه الأولى، وهو الذي يُعدّه كثير من الباحثين المؤسّسَ الفعليَّ لعلم التداولية. وقد تميّز هذا الاتجاه بتجاوز الرؤية التقليدية التي تحصر قولات اللغة في كونها مجرّد قولات وصفية تُقوَّم على أساس معيار الصدق أو الكذب، إذ دعا إلى النظر في عدد كبير من هذه القولات بوصفها أنماطًا من السلوك الفعليّ المنجز في سياقات مخصوصة. وقد تجلّى هذا التحوّل المعرفي فيما عُرف لاحقًا بنظرية أفعال الكلام التي طوّرها جون سيرل (John Searle) وآخرون بعد أوستين. وبرز أيضًا في هذا السياق ما يمكن وصفه بالتوجّه الفرنسي في التداولية، ممثّلًا في أعمال أوزوالد ديكرو (Ducrot) الذي أسهم في تطوير مفاهيمَ مركزية مثل الافتراض (presupposition)، وتحليل النفي، وما عُرف بـ «التداولية المدمجة» (integrated pragmatics). وهكذا تعددت المقاربات التي اعتمدها الباحثون لدراسة المعنى التداولي؛ فمنهم منِ اتّبع نهج لسانيات النص، إذ ركز على تحليل النصوص المكتوبة والمنطوقة، وكيفية بناء المعنى فيها (مثل هاليدي Halliday، وفان ديك Van Dijk، وهوي Hoe)؛ ومنهم منِ اعتمد على تحليل المحادثة، إذ درس التفاعلات اللغوية بين المتحدثين، وكيفية بناء المعنى من خلال الحوار (مثل شقلوف Schegloff، وجوفمان Goffman، وشريفين Schriffin). وظهرت اتجاهات أخرى مثل علم النفس الخطابي discursive psychology الذي يركز على أثر اللغة في السياقات الاجتماعية وفي بناء المعرفة الاجتماعية (كما فعل بوتر Potter وويثيرل Wetherell)، والمقاربات الإدراكية التي تهتم بالعمليات المعرفية التي تدخل في فهم المعنى (كما يبدو من أعمال لاكوف Lakoff، وتانِن Tannen)، والمقاربات السردية التي

تـدرس البنيـة السـردية للنصـوص (مثـل لابـوف Labov، وتشـيف Chafe)، والمقاربـات التفكيكيـة التـي تسـعى إلـى تفكيـك النصـوص للكشـف عـن المعاني الكامنة فيها (كما نجد عند دريدا Derrida)، والمقاربـات السـيميائية التي تعتبر اللغة نظامًا من العلامات (كما يفهـم مـن أعمـال فوكـو Foucault، وإيكو Eco، ولوتمان Lotman)[٩].

وعلى الرغم من كل ما ذكر من مقاربات لـم توظّـف مصـطلحَيِ الـنّصّ والخطاب في التفريق بين ما يقال صـراحة، وهـو مـا اسـتعملنا لـه مصـطلح النّصّ، وما يرتبط به من قرائن ومبادئ تخاطب، وهو ما استعملنا له مصطلح الخطاب. ومع ذلك لـم تغفـل الدراسـات اللسـانيات الحديثـة التفريـق بـين النّصّ والخطاب، وإن كان ذلك على نحو مختلف عمّا سـرنا عليـه فـي هـذا البحث. ولعلّ الأقرب إلى مـا يتّصـل بهـذا البحـث تفريـقُ دان سـبربر Dan Sperber وديريدي ويلسـون Deirdre Wilson بـين مصـطلح «المقـول» الـذي جاء به بول غرايس، والمصطلح الـذي اقترحـاه، وهـو الصّـريح explicature بدلًا منـه، وذلـك لأنّ «المقـول» يقصـر عـن احتـواء ثلاثـة عناصـر تداوليّـة أساسـيّة فـي فهـم قصـد المـتكلّم، وهـي تحديـد مرجـع الضـمير reference assignments، وإزالة اللبس disambiguation، والإغنـاء التـداوليّ pragmatic enrichment. ويقصد بالإغنـاء التـداوليّ اسـتدعاء كـل مـا حـذف مـن كـلام المتكلّم استنادًا إلى كونه معلومًا للمخاطـب، كتقـدير المضـمر والمقتضـى؛ لكون قصد المتكلّم لا يفهم إلا به. ولعـلّ اعتراضـهما قـائم علـى اعتبـار أنّ

(٩) ينظر محمد محمد يونس علي (٢٠١٦). تحليل الخطـاب وتجـاوز المعنـى: نحـو بنـاء نظرية المسالك والغايات. عمّان: دار كنوز المعرفة. ص ٦-٧.

ثنائيّة بول غرايس «المقول» و«المستلزم» أسقطت من حسابها تلك العناصر الثلاثة؛ لأن غرايس لم يدخلها في المقول ولا في المستلزم. ولذا ينبغي أن تكون الثنائية البديلة هي الصريح explicature والمستلزم implicature.

وربّما لا يخفى أننا نقصد بثنائيّة النّصّ والخطاب -كما سنفصّل- إسقاط العنصرين الثاني والثالث من النّصّ؛ لأنّهما ليسا جزءًا منه، بل هما جزء من الخطاب؛ وذلك لعدم التصريح بهما، ويبقى «الخطاب» شاملًا لكل القضايا التي تُضمّ إلى النّص من خارجه، كتلك الافتراضات والاعتقادات الموجودة في أذهان المتخاطبين، وتلك القضايا الصامتة التي في المقام التخاطبيّ.

٣- مكوّنات النّصّ:

يتألّف النّصّ - بحسب المفهوم الذي اعتمدناه في هذا البحث- ممّا نقوله صراحة؛ ليشمل كلمات المتكلّم والأنماط القواعديّة التي تأتي عليها، وأمّا الخطاب فيتألّف من النّصّ منظورًا إليه في إطار المواضعة conventions وقواعد المنطق، ومبادئ التّخاطب principles of communication، وقرائن السّياق التي تشمل القرائن اللفظيّة والحالية والعقليّة التي تتضمّن أيضًا المعلومات الموسوعيّة أو المعرفة حول العالم (knowledge about the world).

ويظهر أثر المواضعات اللغويّة في الكلام الحرفيّ بيّنًا حين تُستعمل الألفاظ في معناها الحقيقيّ، لا المجازيّ، كما في نحو:

(١) (في الغرفة رجل).

التي تحتاج لكي تُفهَم إلى معرفة المعنى المعجميّ لكلمة «غرفة» (وهي حجرة في بيت أو نحوه)، والمعنى القواعديّ للمورفيم «ال» الذي يعني هنا العهد الذّهني، والمورفيم (ة) الذي يعني الوحدة أو الإفراد، ومعنى

الظّرفيّة لكلمة «في»، والمعنى التركيبي للجارّ والمجرور «في الغرفة»، والمعنى التركيبيّ الإسناديّ للجملة (١). وكلّ ما سبق ينتمي إلى مرجعيّة المواضعة، أي: إلى ما هو متعارف في اللغة العربيّة الفصيحة من معان معجميّة، وصرفيّة، ونحويّة.

ويظهر أثر المنطق في العبارة السابقة في أنّه بإمكاننا أن نستنبط من (١) أنّ في الغرفة إنسانًا؛ لأنّ إثبات الأخصّ (وهو رجل) يستلزم إثبات الأعمّ (وهو إنسان)؛ إذ كلّما وُجد «رجل» في مكان صحّ منطقًا أن نقول: وُجد «إنسان» فيه. ويجوز لنا أن نفترض وجود «غرفة» ووجود «رجل»؛ لأنّه لا تصحّ القولة «في الغرفة رجل» دون افتراض وجودهما؛ ويستلزم المنطق أيضًا أن يكون حجم الرجل أصغر من حجم الغرفة؛ لكي يصحّ أن يكون الرجل في الغرفة، وهكذا.

وأمّا مبادئ التخاطب فتتفاوت أهمّيتها بحسب التصريح وعدمه في الخطاب؛ إذ تقلّ أهمّيتها في الخطابات الحرفيّة الصريحة المباشرة، وتزيد في دلالات المستلزم. وفي الجملة السابقة (أي: في الغرفة رجل) يمكن لنا أن نستنبط غالبًا من «ذكر» الرجل نكرةً أنّ الرجل المتحدَّثَ عنه أجنبيّ عن المتكلّم، أي: أنّه ليس زوجًا أو أبًا أو أخًا له، وإن كان هذا يبدو أكثر وضوحًا في كلمة «امرأة» في نحو:

(٢) (صدمت امرأةً بسيّارتي هذا الصباح).

التي يفهم منها أن المرأة أجنبيّة عنِ المتكلّم، وفي نحو:

(٣) (دخلت منزلًا، فإذا بثعبان خلف الباب)،

التي يفهم منها أنّ المنزل ليس منزله. ويعود هذا الاستنباط، كما يذكر

بول غرايس Paul Grice إلى ما يسميّه المستلزمَ الحواريّ المعمّم Generalized conversational implicature المعتمد على مبدأ الكمّ الذي بمقتضاه يتكلّم الناس بحسب الحاجة؛ أي: أنّ من يسمع القولة (٢)، سيستنبط منها على سبيل الظنّ لا القطع، أنّ المرأة المصدومة بالسّيّارة ليست زوجة المتكلّم ولا قريبته، وإن كان ثمّة احتمالٌ ضئيل أن تكون قريبته.

ومن الأمثلة الأخرى التي يبدو فيها أثر مبادئ التخاطب المثال المكرر كثيرًا قول القائل:

(٤) (القهوة تسهّرني).

لمن طلب منه أن يشرب قهوة، فيُفهَم من الربط بين طلب شرب القهوة والردّ بقوله: «القهوة تسهّرني» اعتمادًا على «مبدأ المناسبة» أنّه لا يريد أن يشرب القهوة؛ وإلا لم تكن هناك مناسبة بين الطلب والرّدّ.

وأمّا المعلومات الموسوعيّة فلا غنى عنها في الكلام إجمالًا؛ إذ لا يمكن أن نفهم كلّ ما سبق دون أن يكون عندنا فكرة عما تدلّ عليه ألفاظ «رجل» و«غرفة» و«صدم السيارة» و«السّيّارة» و«امرأة» و«الصبح» و«المنزل» و«الثعبان» وغير ذلك من المفاهيم المذكورة في الأمثلة السابقة.

وأمّا السياق فيشمل السّياق الداخليّ، وهو كلّ ما يحيط بالعنصر اللغوي من عناصر لغويّة سابقة ولاحقة، أي: إنّه من جملة الكلام المكتوب أو المنطوق؛ ويستمدّ أهمّيته من كون العنصر اللغويّ لا يفهم بدون سياق يحتويه ويدل على معناه من جهة، وعلى ما يقصده المتكلم به (وهو الأهمّ) من جهة أخرى. ويشمل السِّياقُ أيضًا السّياق الخارجيّ الذي يقسّم عادة إلى سياق حاليّ يشمل كل المحيط الذي قيل فيه الكلام، وسياق ذهنيّ يشمل

كل القضايا التي في أذهان المتكلمين المتعاملين مع الخطاب إنتاجًا أو فهمًا، وهو ما سنوضّحه فيما سيأتي.

٤- السّياق والقرائن:

سأحاول أن أوضّح ذلك بالإشارة إلى ما يعرف بالقرائن التي يتألف السياق عادة من مجموعها؛ إذ القرينة -في معظم أحوالها- ما هي إلا الوحدة الصّغرى من السياق الّتي يُعتقد أنّ المتكلّم نصبها للدلالة على مراده. ومعنى نصْبها أنّه جعلها دليلًا على ما يقصد. وإنّما يكون ذلك في السّياق الحاليّ بافتراض أنّ المحيط الذي قيلت فيه القولة مؤلّف من قضايا صامتة تتكوّن كلّ منها من موضوع ومحمول (أي: مسند إليه ومسند)، فمحتويات الفصل الدراسيّ مثلا مؤلّفة من عدد من القضايا، مثل «في الفصل سبورة»، «في الفصل طاولة»، «السبّورة بيضاء اللون»، «سقف الفصل عال»، «المكيّف مفتوح»، «الأستاذ يقف بجانب زرّ المكيّف»، «نافذة الفصل مغلقة» «باب الفصل مغلق»، إلى آخر ذلك من القضايا التي يصلح كلّ منها أن يكون قرينة تسهم في كيفيّة تأويل ما يقال في الفصل، ولذا نسمي كل قضيّة من هذه القضايا الصامتة قرينة ممكنة، وتتحوّل هذه القرينة الممكنة إلى قرينة مفعّلة عندما تكون مناسبة لكلام المتكلّم. فإذا قال أحد الطلبة:

(٥) (الجوّ بارد يا أستاذ).

فسيُؤوّل كلامه في بيئة حارّة مزوّدة مبانيها بمكيّفات كالبيئة الخليجية على أنّ المقصود هو:

(٦) (أرجوك يا أستاذ أغلق المكيّف).

ولا شكّ أنّ الطالب لم يقل ذلك صراحة، ولكن عندما نفعّل بعض القضايا

المتاحة في الفصل، تلك التي لها صلة مناسبة لقولة الطالب، ومن أهمّها:

(٧) المكيّف مفتوح،

(٨) الأستاذ يقف بجانب زرّ المكيّف،

ثمّ نضمّ هذه القضايا إلى قضايا أخرى في أذهاننا، وتعدّ من ضمن المعارف الموسوعيّة، مثل:

(٩) المكيّف يُصدر هواءً باردًا،

(١٠) الهواء البارد الذي يصدر من المكيف يؤدّي إلى شعورنا بالبرد،

(١١) الشعور بالبرد مزعج، وقد يكون ضارًّا.

وغير ذلك من معارفنا المتّصلة بالموضوع، فيكون مجموع ما قاله الطالب، (وهو (٥)، والقرينتان الحاليّتان (٧) و(٨)، والقرائن الذّهنيّة، وهي (٩)، و(١٠)، و(١١)) دليلًا على أنّ الطّالب يقصد بقولته وبنصبه للقرائن المذكورة الطلبَ من الأستاذ أن يغلق المكيّف، ولا يمكن عزو هذا القصد إلى كلام الطّالب وحده، بل إلى مجموع قوله والقرائن المصاحبة المفعّلة وفقًا لمبدأ المناسبة. وهذا يؤكد أنّ العلامات اللغويّة المركّبة من دوالَّ ومدلولات تتحوّل عند تسييقها contextualizing it إلى أدلّة مرنة قابلة للتشكّل من جديد عند مصاحبة ما نصبه المتكلّم من قرائن للدلالة على مراده.

ويبقى السؤال المثار هنا: ما الذي ينبغي أن يُنسَبَ إلى المتكلّم على سبيل النّصّ؟ وما الذي يعزى إليه على سبيل الخطاب؟ والفرضيّة المبدئيّة هي أنّ ما يقوله المتكلّم هو النّصّ، ومجموع ما يقوله المتكلّم مع القرائن الحاليّة والذّهنيّة هو الخطاب. وسيترتّب على ذلك السؤالُ الآتي: لم لا يكون مجموع كلام المتكلّم مع القرائن من نصّ كلام المتكلّم؟ وعلى سبيل

المثال، لمَ كانت القرائن الحاليّة والقرائن الذهنيّة المذكورة سابقًا في قول الطالب: «الجو بارد» جزءًا من خطاب المتكلّم، ولم تُعَدَّ جزءًا من نص كلامه؟ والجواب أنّ ذلك غير مرجّح للأسباب الآتية:

١- أنّه لم يصرّح بمضمون تلك القرائن، بل المخاطَب هو الذي يفترض أنّ المتكلّم نصبها؛ لتكون جزءًا من خطابه لا من نصّ كلامه. وإذا ما عدنا إلى الخطاب المستنتج في المثال السابق: (٥)، فسنجد أنّه احتوى - كما ألمحنا- على عدد من الافتراضات والقضايا الصامتة المشتركة بين المتخاطبين في هذا المقام، وهي (٧-١١)، وكل هذه القضايا لم يصرّح بها المتكلّم، ولكنّه نصبها لتكون قرائن حافّة بنصّ كلامه، وكاشفة عن مراده.

٢- لأنّه يمكن للمتكلّم أن يتنصّل من تلك القرائن، فيقول: عندما قلت (٥) لم أصرّح بالقضايا (٧-١١)، بل هي من افتراضات المخاطَب.

٣- أنّه يمكن للمتكلّم أن يستدرك بقوله:

(١٢) الجو بارد يا أستاذ، ولكن ليس بسبب فتح المكيّف، بل لأنني أعاني من حمّى.= دون أن يقع في تناقض.

٥- مفهوم النّصّ في تراث العربيّة:

لعل مفهوم النّصّ من المفاهيم الملبسة في الاستعمال قديمًا وحديثًا. وقد أدّى هذا إلى سوء فهم للمصطلح في مراحله المختلفة. ومن شواهد ذلك أنّ عبارة «لا اجتهاد مع النّصّ» التي شاعت كثيرًا تُفهَم في غالب الأحوال على أنّ المراد لا يجوز إعمال العقل عند وجود آية أو حديث نبويّ يبيّن الحكم في مسألة ما، بناء على تفسير النّصّ بأنه ما ورد من كلام في القرآن الكريم أو الحديث الشريف. والواقع أنّ المقصود بالنّصّ في هذه

العبارة لا يشمل كل الكلام، بل هو مقصور حصرًا على الكلام قطعيّ الدلالة فقط، أي: الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وهو المعنى المتبادر إلى الذهن منه؛ إذ لوكان الكلام محتملًا لجاز فيه الاجتهاد، مثلما اجتهد الفقهاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ومثلما اجتهد الصحابة في موعد أداء صلاة العصر عندما قال لهم النبيُّ ﷺ: «ألا لا يصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة»، «فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك. فذُكِر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعنِّف واحدًا منهم»[١٠].

ولا بدّ من توضيح ما سبق بالقول: إن النّصّ له عدد من المعاني الاصطلاحيّة في تراث العربيّة أهمّها ثلاثة معان ذكرها أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وهي:

١- اللفظ الذي برز وترجّح فيه احتمال على غيره من الاحتمالات الممكنة، وقد عرّفه بأنه «اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع»[١١]؛ أي: إنّه إذا احتمل اللفظ معنيين أو أكثر يُطلَقُ على المعنى الظاهر منها اسم النّصّ؛ لأنّه هو المتبادر على الذهن قبل غيره من المعاني الأخرى المحتملة. وتفسير النّصّ بهذا المعنى يسير عليه طائفة قليلة من أمثال ابن حزم الظّاهريّ (ت ٤٥٦هـ).

٢- اللفظ الذي «لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد»[١٢]، وقد مثّل له ببعض ألفاظ الأعداد كالخمسة والستة، وحدّه بأنه

(١٠) البخاري مع فتح الباري ٣/ ٨٩، ٨/ ٤١٢.

(١١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١٩٩٣). المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية. ص ١٩٦.

(١٢) الغزالي. المستصفى. ص ١٩٦.

«اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى»[١٣]. ويذكر الغزالي أن هذا الاستعمال للمصطلح «أشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد»[١٤].

٣- اللفظ الذي «لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل»[١٥]، أي: أنّه قد يحتمل معنى آخر غير ما عليه ظاهره، ولكن ذلك المعنى المحتمل ليس مسوّغًا بدليل يصرفه عن معناه الظّاهر، بل هو مجرد احتمال ضعيف. وبذلك يكون النّصّ بهذا المعنى أوسع من سابقه؛ لأنّ المعنى السابق يقتصر على ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا فقط.

ويفهم من كلام أبي حامد الغزالي أنّ النّصّيّة ليست مفهومًا مطلقًا، بل هي نسبيّة تختلف باختلاف جوانب المعنى في الكلام. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فهو - بناء على رأيه - «ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدْر المُؤتى، نصٌّ في وقت إيتائه»[١٦].

وذكر تقيّ الدين أحمد بن تيميّة (ت ٧٢٨هـ) بعض ذلك بقوله: «ولفظ النّصّ يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النّصّوص تتناول أحكام أفعال المكلفين، ويراد بالنّصّ ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض، كقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]»[١٧].

---

(١٣) الغزالي. المستصفى. ص ١٩٦.

(١٤) الغزالي. المستصفى. ص ١٩٦.

(١٥) الغزالي. المستصفى. ص ١٩٦.

(١٦) أيمن صالح (٢٠٠٥). «إشكاليّة القطع عند الأصوليين». مجلة المسلم المعاصر، ع ١١٧.

(١٧) أحمد بن تيميّة (٢٠٠٤). مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ١٩: ٢٨٨.

والشائع أنّ الظاهريّة والسلفيّة يميلون إلى التفسير الأول وجمهور الأصوليين يميلون إلى التفسير الثاني.

وقد شاع عند جمهور الأصوليين (أو من يُسمَّون بالمتكلّمين وأحيانًا الشافعيّة، وإن شمل أيضًا المالكيّة والحنابلة) تقسيم الكلام من حيث الوضوح إلى نصّ، وظاهر. ولعل من أوائل من عرّف النّصّ بهذا المعنى محمّدَ بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) المؤسّسَ الأول لعلم الأصول. يقول أبو الحسين البصريّ (ت ٤٣٦هـ): «وَأما النّصّ فقد حَده الشَّافِعِي بأنه «خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلًّا بنفسه أو علم المراد به بغيره»[١٨].

ثم أعاد تعريفه عدد من الأصوليين المتكلّمين مركّزين على جوانب مختلفة، وإن اجتمعت جميعها على ما يفيد بقطعيّة دلالته. ولابدّ من التنبيه هنا على أنّ مفهوم النّصّ عند الشافعيّ – كما ذُكِرَ هنا – أعمّ مما نقصده في هذه الدراسة.

٦– مفهوم نصب القرينة:

يبدو أن أبا حيّان التوحيديّ (ت نحو ٤٠٠هـ) من أوائل من استعمل كلمة «نصب» بمعنى قريب من «نصب القرينة»، فقد استعمل «نصب العلامات» في قوله: «فكيف وقد نصب العلامات، وأحكم الشواهد والبينات، وأقام البرهان والآيات؟»[١٩]. ثم استعمل أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) النصب مع عدد من الكلمات أهمها –فيما نحن فيه– «الدليل» بقوله: «وَقد نُصِبَ

(١٨) أبو الحسين محمد بن علي الطيّب البَصْري المعتزلي (١٤٠٣هـ). المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية. ١: ٢٩٤–٢٩٥.

(١٩) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي (١٩٩٢). المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، (بيروت: دار سعاد الصباح). ص ١٨٩.

عليه دليل»[٢٠]، ومع «الأمارات» بقوله: «فَإِن التَّنَاقُض في الأمارات المنصوبة على الأحكام كالتناقض في الدَّلَائِل الدَّالَّة على مدلولاتها بأنفسها من غير نصب فيها»[٢١]، ومع «العلامات» بقوله: «ولسنا نقُول أَيْضًا إِن صَاحب الشَّرْع نصب في البر عَلامة معلومة عنده وكلفنا العثور عليها» أَو «نصب فيه «أمارتين» حَتَّى نقدر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أَو متماثلتين»[٢٢]. وكذلك فعل «أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، حين قال: «ولا متكلّم إلا وهو محتاجٌ إلى نصب علامة؛ لتعريف ما في ضميره إلا الله تعالى؛ فإنه قادر على اختراع علم ضروري به غير نصب علامة»[٢٣]. واستعمل مصطلح «نصب قرينة» يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت ٦٢٦هـ)[٢٤].

ولا يخفى أنّ نصب القرينة لا يقل أهميّة عن سائر عناصر التخاطب الأخرى كالنّصّ بالكلام، واستعمال قواعد المنطق، ومبادئ التخاطب، ومع ذلك لم يلق العناية التي يستحقها في المؤلّفات التراثيّة والمعاصرة. وقد عدّ السيّد الشريف الجرجانيَ (ت ٨١٦هـ) استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه، اعتمادًا على ظهور المعنى

(٢٠) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي (د-ت). التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ٣: ٣٦٢.

(٢١) التلخيص في أصول الفقه. ٣: ٣٥١.

(٢٢) التلخيص في أصول الفقه. ٣: ٣٥٢.

(٢٣) الغزالي. المستصفى. ص ١٩٦.ص ١٨٥.

(٢٤) يوسف بن أبي بكر السكاكي (١٩٨٧). مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية. ص ٣٧٥.

في المقام»[٢٥] تسامحًا، ويقصد به، كما ذكر في تعريفه: «التسامح: هو ألّا يُعلَم الغرض من الكلام، ويُحتاجَ في فهمه إلى تقدير لفظٍ آخر»[٢٦].

٧- مفهوم الخطاب في التراث:

قد يعرّف الخطاب في تراث العربيّة بأنّه «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»[٢٧] كما يذكر شهاب الدين الكوراني (٨١٢-٨٩٣هـ). وهذا تعريف له باعتبار الحدث، أو الممارسة أو العمليّة؛ ولذا فهو غير شائع عند الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي القديم، ويفضلون بدلًا من ذلك تعريفه باعتباره نتاجًا للممارسة، كما فعل سيف الدين الآمديّ (ت ٦٣١هـ) حين عرّفه بقوله: «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه» (١: ٩٥)[٢٨]. ولعلّه لا يخفى أنّ الخِطاب أحد مصدري الفعل «خاطَب» القياسيين(*)، والمصدر الآخر هو «المخاطبة»، وإذا كانت «المخاطبة» يقتصر استعمالها عادة على معنى المصدريّة، فإنّ «الخِطاب» قد يستعمل

(٢٥) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (١٩٨٣). التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية. ص ٥٧.

(٢٦) الشريف الجرجاني. التعريفات. ص ٥٧.

(٢٧) شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (٢٠٠٨). الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق سعيد بن غالب كامل المجيدي. (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية)، ١: ٢١٦.]

(٢٨) سيف الدين، أبو الحسن، علي بن محمد الآمدي (١٣٨٧هـ) (الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، تصحيح عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، وعلي الحمد الصالحي (الرياض: مؤسسة النور).١: ٩٥.

(*) للفعل الذي على وزن «فاعل» مصدران قياسيّان: «مفاعلة» و«فِعال»، والأول منهما مطّرد لا يتخلّف، والثاني قد لا يرد في بعض الأفعال كما في «قاوم» و«آزر» و«ياسر». [المجلّة].

بالمعنى المصدريّ، ويعرّف حينئذ - كما تقدّم - بأنّه «توجيه الكلام نحو الغير»، ويستعمل أيضًا بمعنى اسم المفعول، أي: أنّه نتاج وليس حدثًا، ويعرّف بناء عليه بأنّه «الكلام الموجّه نحو الغير»، ولعلّ هذا المعنى هو الشائع غالبًا سواء في التراث الأصوليّ أو في اللسانيّات الحديثة.

وعلى كلا التفسيرين، يقتضي الخطاب - خلافًا للنّصّ - مخاطبًا. يقول أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ): «اعلموا أن الكلام لا يوصف بأنه خطاب ومخاطبة ومكالمة ومقاولة وتكليم دون وجود مخاطب به يصح علمه بما يراد منه وتلقّيه عن المتكلم به؛ لأن قولنا: «خطاب» يقتضي مخاطبًا مواجهًا به، و«مخاطبة» هو من باب المفاعلة، بمثابة قولك: مضاربة ومقاتلة، وذلك مما لا يصح إلا من اثنين كلاهما موجودان»[٢٩].

وقد يكون من الملائم هنا التنبيه على أنّ الخطاب يقتضي المشاركة لوقوعه على صيغة «فِعال» الذي يقتضي المشاركة بين فاعل (وهو المخاطِب)، ومفعول (وهو المخاطَب)، خلافًا لصيغة «تفاعل» التي تقتضي المشاركة بين فاعلين كما في تخاطب.

ولعلّ أهمّ فرق من الفروق البيّنة بين الخطاب والنّصّ -كما يرى أبو الوفاء ابن عقيل (ت ٥١٣هـ) - أنّ الخطاب أشمل من النّصّ؛ لأنّه يدخل فيه أنواع من المعنى يصنّفها الأصوليون تحت دلالة المنطوق غير الصّريح مثل دليل الخطاب ولحن الخطاب، أو تحت دلالة المفهوم كمفهومي الموافقة والمخالفة. يقول ابن عقيل: «فإذا قلنا: «الخطابُ» دخلَ «النّصّ»، وإذا قلنا:

(٢٩) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (١٩٩٨). التقريب والإرشاد (الصغير)، ط٢، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة.

«النّصّ» خرجَ جميع ما ذكرنا من المفهومِ والفحوى والدليلِ واللحنِ»[٣٠].

ويمكن أن نلخّص الحديث عن الفرق بين النّصّ والخطاب فيما يأتي:

• النّصّ هو ما يكتبه المتكلم، أو ينطق به صراحة قبل أن تضمّ إليه القرائن العقلية والخارجية، دون مراعاة مبادئ التخاطب.

• والخطاب هو ما ينشأ عن تقصيد قول المتكلم المكتوب أو المنطوق وما استنطق معه من قضايا عقلية وخارجية صامتة لها صلة به؛ أي: هو ما ينتج عن ضمّ كلام المتكلم إلى ما يناسبه من القرائن المحتفّة به، مع مراعاة مبادئ التخاطب وعلاقات اللزوم.

٨- مشمولات الخطاب:

لا بدّ - لمزيد من التفصيل في التفريق بين النّصّ والخطاب - من مناقشة ما يشمله النّصّ، ولا يدخل في النّصّ بالمفهوم المتبنّى في هذا البحث، وسيشمل ذلك عددًا من أنواع المعنى تناولتها في بحث سابق[٣١]، وهي دلالة المقتضى، ودلالة الافتراض، ودلالة الإيحاء، والدلالة بالتأليف، والدلالة بالاستبدال، والدلالة بالتلويح، والدلالة بالقياس، والدلالة بالاستدلال، وسنبدأ بالمقتضى.

١. دلالة المقتضى:

يقصد بالمقتضى في علم الأصول المحذوفُ من الكلام الذي يقدّر

---

(٣٠) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري (١٩٩٩). الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (١: ٢١٣).

(٣١) Mohamed Mohamed Yunis. (2021). *Reclassification of Linguistic Meaning: An Integrated Approach*. In Volume 2, *Philosophy and Language*, of the De Gruyter series *Philosophy in the Islamic World in Context*..

عند التأويل للمحافظة على صدق المتكلّم والصّحة العقليّة والصحّة الشرعيّة[٣٢]؛ فما توقف تقديره على صدق المتكلم مثل (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)[٣٣] الذي يقتضي تقدير كلمة مثل «إثم»؛ ليصبح المعنى المقتضى «رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان»؛ لأن عدم تقدير ذلك يجعل المتكلم كاذبًا بحكم أن الخطأ والنسيان موجودان في واقع الأمة. وما توقف تقديره على الصحة العقلية للكلام مثل تقدير كلمة «أهل» في نحو ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ لأن القرية ليست بعاقلة لتسأل، فتقدر كلمة من نحو «أهل» ليكون الكلام صحيحًا عقلًا. وما توقف تقديره على الصحة الشرعية للكلام نحو دلالة «لقد بعت السيارة» على «سبق ملكيتها بوجه ما»؛ لأنه لا يمكنك شرعًا أو قانونًا أن تبيع ما ليس لك.

ولعل من الأسئلة المهمة التي شغلت علماء أصول الفقه: هل يثبت المقتضى بالنّصّ؟ ويفهم ممّا نُسِب إلى محمد بن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤هـ) من القول: إنّ للمقتضى عمومًا؛ «لأنّ المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثّابت به كالثّابت بالنّصّ لا

(٣٢) ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. (١٩٩٩). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب. ٣: ٤٨٦-٤٨٨.

(٣٣) أخرجه الطحاوي في «المعاني» (٣/ ٩٥) وابن حبان ٧٢١٩ والدارقطني ٤/ ١٧٠-١٧١ والطبراني في «الصغير» (٧٦٥) والحاكم ٢/ ١٩٨ ح ٢٨٠١ والبيهقي ٧/ ٣٥٦ نقلًا عما ورد في تحقيق معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي) (١٤٢٠هـ)، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١: ٤٠٣.

بالقياس»[٣٤] أنّ المقتضى لا يعدّ من جملة النّصّ. ولئن لم يُصرّح الشافعيّ بذلك لقد ذكر ذلك صريحًا شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، بل إنّ ذلك كان معتمده في تعريف المقتضى حيث قال: «وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدًا أو موجبًا للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»[٣٥]. ومع إقراره بأنّ «الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النّصّ لا بمنزلة الثابت بطريق القياس»[٣٦] يرى أن «الثابت بدلالة النّصّ أقوى؛ لأن النّصّ يوجبه باعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة»[٣٧].

٢. دلالة الافتراض:

يقصد بدلالة الافتراض presupposition أن يدل اللفظ على معنى لم يُسَقْ له اللفظ، بل يُستنبَط استنباطًا من خارج بؤرة الإسناد بحيث لا ينتفي ذلك المعنى بنفي الإسناد. ومن أمثلته أن نستنبط من قول القائل: «خرج الأستاذ من الفصل» أنه «سبق له أن دخل في الفصل»؛ لأنه لا يكون خروج بدون سابق دخول.

٣. دلالة الإيحاء:

تنشأ دلالة الإيحاء «connotation» من انتقال الذهن من المعنى المطابقيّ أو المركزيّ إلى لوازم وجدانيّة أو ذهنيّة مرتبطة بها، كما في إيحاء

---

(٣٤) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (د-ت). أصول السرخسي، حققه أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد بالهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية. ١(: ٢٤٨).

(٣٥) السرخسي. أصول السرخسي. ١(: ٢٤٨).

(٣٦) السرخسي. أصول السرخسي. ١(: ٢٤٨).

(٣٧) السرخسي. أصول السرخسي. ١(: ٢٤٨).

كلمة «أم» بالحنان، أو «الليل» بالسكون والظّلام.

٤. الدلالة بالتأليف:

يقصد بالدّلالة بالتّأليف المعنى المستنبطُ من الجمع بين قولتين أو قضيّتين منفصلتين دون أن يذكر في أحدهما، وذلك كأن يستنبط الطلاب من قول الأستاذ مرة: إنّه «قضى في التدريس عشرين سنة»، ومرة أخرى: إنّه «بدأ التدريس وعمره ثلاثون عامًا» أن عمره الآن خمسون عامًا.

٥. الدلالة بالاستبدال:

ينشأ عن المستلزم بالاستبدال كل الدلالات المجازية، إذ يستبدل باللفظ الوضعيّ المعتاد لفظ آخر لأداء المعنى الجديد.

٦. الدلالة بالتلويح:

ينشأ عن المستلزم بالتلويح ما يعرف بدلالة الإيماء، وهي أن يدل اللفظ استلزامًا سببيًّا على لازم تقتضيه مناسبة السياق. ومن ذلك مثلًا أن يقول الصديق: «لدي رغبة في السهر الليلة»، فيردّ عليه صديقه: «عليك بشرب القهوة»، فيفهم من الربط بين الكلامين أن القهوة تُسبّب السهر، اعتمادًا على مبدأ المناسبة بين الكلامين، واستنادًا إلى معلومات حول العالم الخارجي.

٧. الدلالة بالقياس:

يُنتِجُ المستلزَمُ بالقياس نوعين من المعنى المستلزمي هما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة. ومن أمثلة مفهوم الموافقة «من يحصل على جيد يستحق جائزة»، الذي يُستنتَج منه أن من يحصل على «جيد جدًّا» يستحق أيضًا جائزة؛ بل هو الأولى بذلك. ومن أمثلة مفهوم المخالفة ما نستنتجه من نحو «لطلبة السنة النهائية الحق في استعارة ستة كتب»، الذي

يفهم منه أن طلبة السنوات الأخرى لا يحق لهم ذلك.

٨. الدلالة بالاستدلال:

تشمل الدلالة بالاستدلال أنواعًا كثيرة منها قياس الخُلْف، وهو «إثبات المطلوب بإبطال نقيضه»، وذلك مثل «لو كان حيًّا لتحرك» الذي يفهم منه أن المتكلم يقصد أن المتحدث عنه «قد مات»؛ وإثباتُ النظير كقول الشاعر:

فإن تفُقِ الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

أي: أنه أراد أن يقول: لا غرابة في تفوّقك على الأنام، فهو أمر معتاد، وكانت طريقته في التعبير عن ذلك بالاستشهاد بالنظير دون التصريح بلازم ذلك.

ومنها أيضًا الاستدلال بالبرهنة، وهو أيُّ نوع من الاستدلال المنتمي إلى القياس الأرسطي سواء أكان صحيحًا أم كان من المغالطات المنطقية مثل: «يقولون: إن التدخين يقصر العمر، والدي قضى معظم عمره مدخنًا، وتوفي وعمره تسعون سنة». ومن الواضح أن المتكلم هنا يريد القول: إنّ التجربة أثبتت أن التدخين لا يقصر العمر، ولكنه لم يقله صراحة، بل باستعمال البرهنة، وإن كانت البرهنة قائمة على مغالطة منطقية تسمى بالبرهنة بحادثة.

ولا يخفى أنّ كل ما ذُكِرَ من معانٍ يُعَدّ من مشمولات الخطاب، وليس من المنطوق الصّريح؛ ولذا هي ليست من دلالة النّصّ، بل من دلالات الخطاب؛ لأن استنباطها يحتاج إلى مرجعيّات زائدة عن دلالة القول، وذلك مثل القرائن، ومبادئ التخاطب.

٩- النّصّيّة:

النّصّيّة textualism: مقاربة في قراءة النّصّ الدّينيّ والقانونيّ، تراعي ما تدلّ عليه ألفاظه من معان، وتهمل مقاصد المُشرّع من إصداره؛ وهو ما

يؤول إلى التّعامل مع النّصّ كأنّه بنية مستقلّة مغلقة، تُفكّك فيها المعاني وفقًا لما تقتضيه قواعد اللغة، وما يدلّ عليه معجمها في الألفاظ العامة، وما تقتضيه أعراف أهل التّخصّص في فهم المصطلحات الشّرعيّة أو القانونيّة، عند تأليف النّصّ، دون أن تلقي بالًا للتّطوّرات التّاريخيّة الحادثة بعد تأليف النّصّ. وقد يستعمل مصطلح «النّصّيّة» في مقابل «السياقيّة»؛ للإشارة إلى إغفالها القرائن الخارجيّة غير النّصّيّة في استنباط الأحكام.

ويذكر معجم أوكسفورد أنّ مارك باتيسون Mark Pattison هو أوّل من استعمل كلمة «النّصّيّة» في سنة ١٨٦٣(٣٨). ويبدو أنّ إغفال مقاصد المشرّع، كما يرى أنتونين سكاليا Antonin Scalia (أهمّ منظّري النّصّيّة في أمريكا المتوفّى في ٢٠١٦)، يعود إلى استبعاد وجود طريقة للوصول إليها، ولاسيّما أنّ المشرّع عادة لا يكون شخصًا واحدًا؛ وبناء عليه يبقى النّصّ المصدر الوحيد لاستنباط المعنى، والحكم القانونيّ، بيد أنّه في كتاب «قراءة القانون» الّذي اشترك في تأليفه هو وبراين قارنر Bryan Garner يشير المؤلّفان «إلى عدم اعتراضهما على البحث عن القصد «intent» مبدئيًّا»(٣٩). ولعلّ عدم إغفال مؤلّفَي الكتاب للمقصد التّشريعيّ أبعدهما عن الحرفيّة المفرطة «hyperliteralism» التي تتجاهل المقاصد والسياق تجاهلًا تامًّا(٤٠). ولكنهما في الوقت نفسه ما زالا يصرّان على أنّ الكلمات - في سياقها

(٣٨) Oxford English Dictionary 2d ed. (Clarendon Press; 1989), 854.

(٣٩) Antonin Scalia & Bryan A. Garner, Reading Law: The Interpretation of Legal Texts (St. Paul, MN: Thomson/West, 2012), p. 45.

(٤٠) See Goldsworthy, Jeffrey Denys, Legislative Intentions in Antonin Scalia's and Bryan Garner's Textualism (December 10, 2019). Connecticut Law Review, Forthcoming, Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3647596.

الكامل – تعني ما تبلغه للقارئ العاقل.

ويبدو أنّ الأقرب إلى النّصّيّة الأمريكيّة في تراث العربيّة هم الظّاهريّة المنسوبون إلى مؤسّس مذهبهم داود بن علي الظّاهريّ المعروف بالأصبهاني (ت ٢٧٠هـ)، فقد عُرفوا بقصرهم مصدر الاستنباط على النّصّوص الدّينيّة دون غيرها من قياس واستحسان ونحوهما، مع الاعتماد على ظاهر النّصّوص دون تأويل قد تقتضيه مقاصد الشّريعة.

وقد أوضح أهم أعلامهم، وهو أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الظّاهريّ (ت ٤٥٦هـ) مقصودهم بالظّاهر بقوله: «والنّصّ هو اللفظ الوارد في القرآن أو السّنّة المستدلّ به على حكم الأشياء، وهو الظّاهر نفسه، وقد يسمّى كل كلام يورد كما قاله المتكلّم به نصًّا»[٤١]. فهم كما هو واضح من كلامه يستعملون لفظ «الظّاهر» بمعنى «النّصّ»، وبناء عليه كان من الممكن أن تسمّى الظّاهريّة بالنّصّية مادام المصطلحان يحيلان على المعنى نفسه.

ويرى ابن حزم أنّ أيّ تأويل للنّص أو تعدية له بقياس أو استحسان أو استنباط ونحوها، دون دليل قاطع من نصّ أو إجماع متيقّن إنّما هو تحريف وتبديل، فكلّ «من صرف لفظًا عن مفهومه في اللغة فقد حرّفه»[٤٢]، وبناء عليه إنّ «اتّباع الظاهر فرض»، ولا يجوز «تعدّيه أصلًا»[٤٣]. أمّا القياس فلأنّه «لا يختلف أهل القياس والرأي أنّه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نصّ،

(٤١) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د-ت)، ١: ٤٢.

(٤٢) السابق: ٣: ٤٢-٤٣.

(٤٣) السابق: ٣: ٤٣.

وقد شهد الله تعالى بأنّ النّصّ لم يُفرّطْ فيه شيئًا»[٤٤]، مشيرًا بذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَّافَرَّطْنَافِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وقد أنكر وجود العلّة التي يقوم عليها القياس بدعوى أن لا «علّة في شيء من الدين أصلًا، والقول بها في الدين بدعة»[٤٥].

وأمّا المجاز فإنه ينبغي حمل الألفاظ على حقيقتها، «ولا يقبل من أحد في شيء من النّصّوص أنه مجاز إلا ببرهان يأتي به من نصّ آخر، أو إجماع متيقّن، أو ضرورة حسّ»[٤٦]، وهو ما يؤول إلى ما يعرف في النّصّية الأمريكيّة originalism، الّتي تعني أنّ الألفاظ تُفهم بحسب ما تعنيه في استعمال المؤلّف أو الواضع للدستور أو القانون، وليس بحسب ما يفهمه المتلقّي في عصره اعتمادًا على فكرة أنّ الدستور لا يتطوّر إلا بالتّعديل.

وأمّا الاستحسان فيقول فيه: «ومن المحال أن يكون الحقّ فيما استحسنّا دون برهان؛ لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلّفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادّت الدّلائل، وتعارضت البراهين...، ونحن نجد الحنفيّين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيّون، ونجد المالكيّين قد استحسنوا قولًا قد استقبحه الحنفيّون، فبطل أن يكون الحقّ في دين الله -عزّ وجلّ - مردودًا إلى استحسان بعض النّاس، وإنما كان يكون هذا - وأعوذ بالله - لو كان الدّين ناقصًا، فأمّا - وهو تامٌّ لا مزيد فيه مبيّن كلّه منصوص

(٤٤) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (د-ت)، المحلّى، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الفكر)، ١: ٥٦.

(٤٥) أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (د-ت)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ١: ٤٤.

(٤٦) السابق: ١: ٤٨.

عليه أو مجمع عليه – فلا معنى لمنِ استحسن شيئًا منه، أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضًا شيئًا منه، أو من غيره، والحقّ حقّ، وإنِ استقبحه الناس، والباطل باطل، وإنِ استحسنه النّاس»[٤٧].

وأمّا الاستنباط فمقصور على ما «كان منصوصًا على جملة معناه» في القرآن أو السّنة، فإن لم يكن كذلك «فهو باطل لا يحلّ القول به»[٤٨]. وقد آل قصرهم الاعتماد على الظّواهر إلى القول بعدم حجيّة مفهومَيِ الموافقة والمخالفة في استنباط الأحكام الشّرعيّة[٤٩]. وقد سوّغ ابن حزم ذلك بقول الظّاهريّين –انسجامًا مع إخلاصهم للنّص، وعدّه المصدر المعتمد في الاستنباط–: «كلّ خطاب، وكلّ قضية، فإنّما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكمًا في غيرها، لا أنّ ما عداها موافق لها، ولا أنّه مخالف لها، لكن كلّ ما عداها موقوفٌ على دليله»[٥٠].

١٠– القراءة النّصّيّة والقراءة الخطابيّة

بناء على ما تقدّم يتّضح لنا أنّ القراءة النّصّيّة قراءة داخليّة لما هو مسموع أو مقروء من قولات اللغة، يحتاج القارئ فيه إلى كفاية معجميّة قائمة على معرفة القدر الكافي من المفردات المعجميّة واستعمالاتها الفعليّة، وكفاية قواعديّة تشمل المعرفة بقواعد الصرف، والأنماط التي تأتي عليها المورفيمات والكلمات القياسيّة، والمعرفة النحويّة التي تشمل المعرفة بقواعد النحو،

(٤٧) السابق: ٦: ١٧.

(٤٨) السابق: ١: ٤٩.

(٤٩) وهو إنكار يشاركهم فيه الأحناف، ولكنّ سبب إسقاطه من استنباطاتهم عائد إلى تمسّكهم بنصّيّة الدّليل، وليس فقط لضعفه كما يرى الأحناف.

(٥٠) السابق: ٧: ٢.

والأنماط التي تأتي عليها المركبّات الإسناديّة وغيرها من المركبّات التقييديّة؛ ويحتاج القارئ فيها أيضًا إلى معرفة المشار إليه بالكلمات المشيرة indexical كالضمائر وأسماء الإشارة والموصول ونحوها.

وأما القراءة الخطابية فتحتاج إلى ما ذُكِرَ في القراءة النّصّيّة مع مراعاة كل القرائن المتاحة المتّصلة بالنّصّ المذكور، ومراعاة مبادئ التخاطب وقواعده.

ولمزيد من التوضيح لبيان أثر قرائن المقام وغيرها في تغيير المراد من النّصّ، يمكن أن نتخيّل موقفًا يظهر لنا فيه تعليق الزوج لوحة تتضمن نصًّا للأثر الديني المشهور: «إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه»[٥١] في مطبخ البيت، الذي يفهم منه في سياق ما أنّه ينتقد طبخها، ويطلب منها أن تحسّن أداءها في المطبخ، فتأخذ الزوجة النّصّ نفسه وتعلقه في مكتبه أو في مكان آخر مناسب؛ ليتغير الخطاب، ويصبح مضمونه أنني قادرة على الرد، وأن عليك أيضًا أن تتقن عملك[٥٢].

١١- الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تقديم إطار نظري متكامل لفهم إنتاج المعنى وتداوله في التخاطب البشري، مع إبراز العلاقة الوثيقة بين المصرّح به والضمني؛ وقد افترض أن النصّ لا يُمكن فهمه بوصفه كيانًا معزولًا، بل ضمن سياق أوسع يشمل قواعد اللغة، والمنطق، ومبادئ التخاطب، والسياق الداخلي والخارجي؛ إذ تتفاعل هذه العناصر لبلوغ مراد المتكلّم

(٥١) محمد ناصر الدين الألباني (١٤٠٨هـ). صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط٣. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٨٨٠.

(٥٢) ينظر يونس علي (٢٠١٦). تحليل الخطاب، ص ٤٩.

الذي غالبًا ما يتجاوز حدود ما يُقال صراحة.

وقد تناولت في هذا البحث تصوّري للفرق بين النّص والخطاب على نحو غير معهود في الدراسات السابقة، تسخيرًا لهذا التفريق في فهم العلاقة بين منطوق المتكلم وحده من جهة، ومنطوقه مع ما نصبه من قرائن وما اعتمد عليه من مبادئ التخاطب من جهة أخرى. وقد آل ذلك إلى الإجابة عن السؤال: ما الذي نحتاج إليه لكي نحوّل النّص إلى خطاب؟ وقد اتضّح لنا من خلال ذلك أن القضية التي تعبّر عنها قولة المتكلم ما هي إلا جزء بسيط من القضايا التي بها نفسّر خطابه؛ إذًا لا بدّ للمخاطب أن يفعّل ما هو مناسب للمقام من القضايا الصامتة الحافّة بالنّص سواء تلك التي في أذهان المخاطبين أو في المقام التخاطبي، لكي يمكننا تقصيد كلامه على المحمل المناسب. وبذلك نكون قد ضممنا ما نصّ عليه المتكلم إلى ما نَصب من قرائن ومبادئ تخاطبية لكي نَبلغ مراده التخاطبي، أي: أنّ الخطاب يعتمد على الجمع بين النّصّ والنّصب.

وحاولنا أن نجيب في هذا البحث عن السؤال عما يترتب على تحوّل النّصّ إلى خطاب، وقد استقرينا نحو ثمانية أنواع من المستلزمات تندرج في الخطاب دون النّصّ هي دلالة المقتضى، ودلالة الافتراض، ودلالة الإيحاء، والدلالة بالتأليف، والدلالة بالاستبدال، والدلالة بالتلويح، والدلالة بالقياس، والدلالة بالاستدلال؛ لنكون بذلك أجبنا عن سؤال العنوان، وهو: كيف نقول ما لا نقول؟

يقترح البحث إذن تمييزًا واضحًا بين النص المقتصر على ما يُقال صراحة، والخطاب الذي يشمل النصّ وما يضاف إليه من معانٍ ضمنية تُستنتج من السياق. ويختلف هذا التمييز عن تمييز سبربر وويلسون بين

المعنى الصريح والمستلزم، إذ يعطي الخطاب أهميّة أكبر؛ لاشتماله على العناصر الضرورية غير المصرّح بها في عملية التخاطب؛ تلك التي أدرجا جزءًا مهمًّا منها فيما يُسمّيانِه بالصّريح.

وقد شدّدنا في هذا البحث على فكرة «نصب القرائن» باعتبارها جزءًا ضروريًّا مكمّلًا للنّص الصريح؛ لكونه يندرج اندراجًا حتميًّا في مدخلات تأويل المتلقي، وإن كان النّص المصرّح به -خلافًا لما يفهم من مجموع الخطاب- يمنح المتكلم فرصة للتنصُّل أو الاستدراك عند الحاجة.

وقد رأينا - مصداقًا لما ذُكر - أنّ المقاربة الخطابية (وهي المقاربة السائدة في التراث واللسانيات) لا تكتفي بالتعامل مع النصوص الصريحة فقط، بل تشمل معاني ضمنية لا تُدرك إلا من خلال مبادئ التخاطب والسياق. لذلك شدّدنا على أنّ الخطاب أوسع من النصّ، إذ يستبطن دلالات تتجاوز المعنى الظاهر وتفتح المجال لتفسيرات أعمق، في حين تتمحور المقاربة النصيّة في الدراسات القانونية المعاصرة وفي غيرها حول الالتزام بظاهر النصوص، رافضةً أي تأويلات أو اجتهادات قد تؤدي إلى ما يعدّونه تحريفًا لكلام المتكلّم. وتلتقي هذه المنهجية مع مذهب الظاهرية الإسلامي الذي يقتصر على النصّ وحده مصدرًا لبلوغ قصد المتكلّم، رافضًا أيَّ وسائلَ خارجيةٍ لتفسير المعاني.

وبناء على ذلك إذا كانت القراءة النصّيّة تقتصر على تحليل النصّ وفق قواعد اللغة ومعجمها، دون الالتفات إلى السياقات الخارجيّة؛ فإنّ القراءة الخطابيّة تستلزم إدماج السياق العام وقرائنه التفصيليّة، ومبادئ التخاطب لفهم المعاني الضمنيّة، لتصبح أكثر شمولًا وارتباطًا بمراد المتكلم في التخاطب الفعليّ.

المصادر والمراجع

- الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي بن محمد. (١٣٨٧هـ). الإحكام في أصول الأحكام. تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان وعلي الحمد الصالحي. الرياض: مؤسسة النور.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (١٤٠٨هـ). صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط٣. بيروت: المكتب الإسلامي.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. (١٩٩٨). التقريب والإرشاد (الصغير)، ط٢. تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- البغدادي الظفري، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل. (١٩٩٩). الواضح في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (١٤٢٠هـ). معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي). تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، ترجمة: د. عبد الله الخالد، الترجمة الأجنبيّة: د. جورج زيناني. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- التوحيدي، علي بن محمد بن العباس أبو حيان. (١٩٩٢). المقابسات.

تحقيق: حسن السندوبي. بيروت: دار سعاد الصباح.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. (١٩٨٣). التعريفات. تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، إمام الحرمين أبو المعالي. (د-ت). التلخيص في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلاميّة.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. (١٩٩٩). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. (د-ت). أصول السرخسي. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد بالهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- الطيّب البَصْري المعتزلي، أبو الحسين محمد بن علي. (١٤٠٣هـ). المعتمد في أصول الفقه. قدم له وضبطه: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. (١٩٩٣). المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل. (٢٠٠٨). الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي. المدينة المنورة: الجامعة الإسلاميّة.

- ابـن تيميّـة، أحمـد. (٢٠٠٤). مجمـوع الفتـاوى. جمـع وترتيـب: عبـد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملـك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكـام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د–ت.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمـد. المحلّـى. تحقيـق: أحمـد محمد شاكر. بيروت: دار الفكر.
- صـالح، أيمـن. (٢٠٠٥). «إشـكاليّة القطـع عنـد الأصـوليين». مجلـة المسلم المعاصر، ع ١١٧.
- مونان، جورج. (١٩٨١). مفـاتيح الألسـنيّة. ترجمـة: الطيـب البكـوش. تونس: منشورات الجديد.
- يونس علي، محمد محمد. (٢٠١٦). تحليل الخطاب وتجاوز المعنـى: نحو بناء نظريّة المسالك والغايات. عمّان: دار كنوز المعرفة.
- يـونس علـي، محمـد محمـد. (٢٠١٨). مـدخل إلـى اللسـانيات، ط٢. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

المراجع غير العربيّة

- Akmajian, A., Demers, R. A., Farmer, A. K., & Harnish, R. M. (2010). Linguistics: An Introduction to Language and Communication (6th ed.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Ali, Mohamed Mohamed Yunis. (2021). Reclassification of Linguistic Meaning: An Integrated Approach. In Volume 2, Philosophy and Language, of the De Gruyter series Philosophy in the Islamic World in Context.
- Brown, G., & Yule, G. (1983). *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldsworthy, J. D. (2019). *Legislative Intentions in Antonin Scalia's and Bryan Garner's Textualism*. *Connecticut Law Review*, Forthcoming. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3647596.
- Hymes, D. (1974). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press.
- Nunan, D. (1993). *Introducing Discourse Analysis*. London: Penguin Group.
- Oxford English Dictionary, 2nd ed. (1989). Clarendon Press.
- Scalia, A., & Garner, B. A. (2012). *Reading Law: The Interpretation of Legal Texts*. St. Paul, MN: Thomson/West.
- Sperber, D., & Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and Cognition* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.

المقالاتُ والآراء

الكشكول اللغوي (٩)

المَشيد والمُشيَّد والشِّيدُ وأشادَ وشيّدَ والشيّادُ والشَّادُّ والمُشِدُّ

أ. د. رفعت هزيم(*)

ورد لفظُ «الشِّيْد»، وهو «ما طُليَ به الحائطُ من جصٍ ونحوه»(١)، في الحديث عن بناء قريش البيت الحرام، ففيه: «كان الرجالُ ينقلون الحجارة، وكانت النساء تنقل الشِّيْد». ويبدو أنّ المبرد (ت ٢٨٦هـ) كان أسبق اللغويين إلى ذكر الجذر (ش ي د) ومشتقاته ودلالاته وثلاثة من شواهده. قال في كتابه «الكامل»: «قال طرفة بن العبد:

كقنْطرةِ الرّوميّ أقسمَ ربُّها لَتُكْتَنَفَنْ حتى تُشادَ بقرمدِ

قوله: حتى تُشادَ: تُطلى، وكُلُّ شيءٍ طليتَ به البناءَ من جِصٍ أو جيّارٍ – وهو الكِلسُ – فهو المَشيد، يُقال: دارٌ مَشِيدة وقصرٌ مَشيد...، وقال الشمّاخُ:

لا تَحْسبنّي وإنْ كنتُ امرأً غَمِرًا كَحَيّةِ الماءِ بينَ الطِّينِ والشِّيدِ

وقال عديّ بن زيدٍ العِباديّ:

شادهُ مَرمرًا وجلّلهُ كِلْـ ـسًا فَلِلطَّيْرِ في ذُراهُ وُكُورُ

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) القاموس المحيط (شيد).

والمُقرمدُ: المَطليُّ أيضًا، فمن ثَمّ قال: حتى تُشادَ بقرمدٍ ؛ في معنى: حتى تُطلى»[٢].

ومن شواهده كذلك قول النابغة الذبياني:

أو دُمْيةٍ من مرمرٍ مرفوعةٍ بُنيتْ بآجُرٍّ يُشاد وقِرْمِدِ

وقوله:

فقامَ لها مِن فوقِ جُحْرٍ مُشَيَّدٍ لِيَقْتُلَها أو تُخطِئُ الكَفَّ بادِرَهْ

وقول عبد الله بن الزِّبعرى يهجو الأنصار:

حصونُ بني النجّار شِيْدٌ مُشيّدٌ بعيد المَراقي يُتعبُ النَّظرَ الشَّزْرا

فأما سببُ التسمية فقد بيّنه الثعالبي(ت٤٢٩هـ) في فصلٍ عنوانه «في تفصيل الأبنية»، قال: «...وإذا كان البناءُ مُطوّلًا فهو مُشَيّدٌ، فإذا كان معمولًا بِشِيدٍ... فهو مَشِيد»[٣].

وقال ابن منظور: «...والشَّيْدُ بالفتح: المَصْدر ؛ تقول: شادهُ يَشيدهُ شيْدًا: جصّصهُ. وبناءٌ مَشِيدٌ: مَعمولٌ بالشِّيد. وكلُّ ما أُحكمَ من البناءِ فقد شُيّدَ، وتَشييدُ البناء: إحكامهُ ورَفْعهُ...، قال تعالى: ﴿وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: ٤٥]، وقال سبحانه: ﴿فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨][٤]».

ونقل صاحبُ «التاج» عن المتقدمين صيغةً أُخرى، قال: «والشِّيادُ: دلكُ الطِّيبِ بالجِلْدِ كالتَّشَيُّد»[٥].

على أنّ التدقيق في تلك الشواهد يُرجّح أن الفعل الثلاثي «شادَ»

(٢) الكامل للمبرد ١/ ٩٨.

(٣) فقه اللغة للثعالبي ٢٩٦.

(٤) لسان العرب (شيد).

(٥) تاج العروس (شيد).

استُعمل في العصر الجاهلي بمعنى «بَنى»، ولذا قال عديّ: «شادهُ مَرمرًا وجلّلهُ كِلْسا»، وأنّ الفعل المضعّف «شيّدَ» ذو دلالةٍ مشابهة ؛ فتَشييدُ البناء: إحكامهُ ورَفْعهُ.

وقد أضاف الجوهري(ت٤٠٠هـ) دلالتين أُخريين للفعل «أشادَ» متعديًا بالباء: «والإشادةُ: رفعُ الصوت بالشيء، وأشادَ بذكرهِ؛ أي: رفعَ من قدره...، وأشدتُ بالشيء: عرّفتهُ»(٦).

وعلّق ابن منظور بقوله: «ويُقال: أشادَ فلانٌ بذكر فلانٍ في الخير والشّرّ والمدح والذّم: إذا شَهّرهُ ورَفعهُ، وفي الحديث: «مَنْ أشادَ على مُسلمٍ عَوْرةً يَشينُه بها بغير حقٍ شانهُ اللهُ يومَ القيامة»، ويُقال: أشادهُ وأشادَ بهِ: إذا أشاعهُ ورَفعَ ذِكرهُ مِن أشدتُ البنيانَ، فهو مُشادٌ، وشيّدتهُ: إذا طوّلتَهُ»(٧).

ومن شواهد «أشادَ» متعديًا بالباء لهاتين الدلالتين قول عمر بن أبي ربيعة:

عَشيّة قالتْ: قد أشادَ بِسِرّنا وسِرّكُمُ مَجرى الدُموع الذَّوارفِ

وقول جرير:

خَليليَّ ماذا تأمراني بحاجةٍ ولولا الحياءُ قد أشادَ بها صَدري

وقول بشّار:

لقد تركَ الفؤادُ لتلكَ وُدًّا وسؤلًا لا يشيدُ به مُشيدُ

وقول البحتري:

قومٌ أشادَ بِعلياهمْ وَوَرَّثهُمْ كسرى بن هُرمزَ مَجدًا واضحَ السَّننِ

وورد بصيغة اسم الفاعل قي قول أحدهم يذكر النَّبيذَ ومقابح السُّكْر:

---

(٦) الصحاح (شيد).

(٧) اللسان (شود).

هـو المُشـيدُ بأسـرار الرِّجـالِ فمـا يَخفى على النّاس ما قالوا وما فعلـوا[٨]

ولكن المتنبي أورد - وهو يصف انتصار عضد الدولة البويهي على أحد خصومه - أربع صيغٍ اسميّة مشتقة من هذا اللفظ:

فـلا مُشـاد ولا مُشـيد حَمـى ولا مَشـيد أغنـى ولا شـائدْ

وقد ذكر شارحو الديوان أن المُشاد هو البناءُ المرفوعُ المُطوَّلُ، والمُشيد هو المُعلي للبناء، والمَشيد هو المطليُّ بالشِّيد؛ أي: الجصّ، والشائد فاعل منه، والمعنى: لم يكن البناءُ ولا الباني حِمى للخصم؛ أيْ: لم تُغنِ عنهُ قلعتُهُ ولا جُندُهُ»[٩].

ووردت صيغةُ «التشاييد» في قول شاعرٍ يمنيٍّ مخضرم:

وفـوقَ الـدّعْكَرَيْنِ لنـا قُصـورٌ تشـاييدُ الشـرامحةِ الطِـوالِ

وهو يصف قصور قومه في ذلك الموضع بأنها من تشييد أولئك القوم الطوال.

والظاهر أن استعمال «تَفاعيل» جمعًا للمصدر «تفعيل» في العلوم لم يكن نادرًا عند المتقدمين، فقد ذكر منه ابن الهيثم(ت٤٢٥هـ) عالم الفلك والرياضيات والبصريات في كتابه «المناظر»: «التخاطيط» و«التزايين» و«التزاويق» جمعًا لـ: «التخطيط» و«التزيين» و«التزويق»[١٠]، ويقال اليوم: «التراكيب» و«التفاصيل» و«التصانيف»...

والطريف أنّ البويهيين أحبّوا ألقاب الأُمراء المركّبة تركيبًا إضافيًّا نحو: «عضد الدولة» و«مُعزّ الدولة» و«ركن الدولة» فأضافوا إليها لقب «مشيد الدولة»، وكان منهم أحدُ أولاد معزّ الدولة (ت٣٥٥هـ).

(٨) الأشربة لابن قتيبة ٣٣.

(٩) ديوان المتنبي.

(١٠) الكتابة العلمية: خسارة ٢١٧.

وقد تنبّه المستشرقون إلى لفظ «الشِّيد»، فأشار فرنكل إلى وروده عند المتقدمين، وبيّن أن الفعلين «شادَ» و«شَيّدَ» مشتقان منه، وذكر أن اللفظ معروف بصيغتي seidâ في السريانية وsîd في العبرية وsîdâ في الآرامية اليهودية، وكلّها بالسين المهملة، واستبعد رأي «غويدي» القائل: إن العربية أخذته من الآرامية[١١]، ولم يخالفه نولدكه الذي بيّن أن العبرية اشتقّتِ الفعل من الاسم[١٢]. وهذا يعني أن اللفظ ليس دخيلًا في العربية، بل هو من المشترك في الساميّة الغربية؛ لأنه لايرد في الأكادية. ولو نظرنا في شواهده في العبرية لوجدنا أنه يرد في ثلاثةٍ من أسفار «العهد القديم» وهي: التثنية ٢٧/ ٢+٢٧/ ٤ وإشعياء ٣٣/ ١٢ وعاموس ٢/ ١[١٣]، في حين لا يرد في السريانية إلا في سفري عاموس والتكوين١١/ ٣؛ أي: أن هاتين اللغتين تتفقان في عاموس وحده. ومردّ ذلك إلى أن السريانية تستعمل مرادفه «kelŠâ = الكلس» في سفرَيِ التثنية وإشعياء في حين تستعمل العبرية مرادفه «ḥemar=الحُمَر» في سفر التكوين، واشتقت السريانية منه – كما يقول بروكلمان – الاسم sayyâdâ[١٤]. ويُلاحظُ أن لفظ «الشيد» يرد في موضعٍ واحد في النسخة العربية من «الكتاب المقدس»: «تُقيمُ لِنفْسكَ حِجارةً كبيرةً وتَشيدها بالشّيد» (التثنية ٢٧/ ٢)، وحلّ محلّه «كلّسَ بالكلس» في سفرَيْ إشعياء وعاموس، و«الحُمَر» في التكوين[١٥].

(١١) Fraenkel 8.

(١٢) Nöldeke: Beiträge p.44.

(١٣) KBL 1230.

(١٤) Brockelmann 469.

(١٥) الكتاب المقدس.

ولم يكن لفظ «الشِّيد» ومشتقاته مقصورًا على اللغات المذكورة، فقد ورد في النبطية الاسم Šyd' - بالشين المعجمة- في خاتمة نقشٍ من البتراء صفةً للكاتب، فلمّا وصل النقشُ إلى نولدكه قرأهُ هكذا: «فلانٌ الشّيّاد»(١٦). والغريب أن هذه الصيغة لم ترد - فيما أعلم - في العربية، ولكنها وردت بصيغة مماثلة في السريانية: sayyâdâ - بالسين المهملة - وقد ترجمها القرداحي إلى «الشيّاد؛ أي: الذي يطلي بالشِّيد»(١٧)!.

ويشيع اليوم لدى المختصين بالآثار الإسلامية وصفهم جامعًا أو مقامًا أو تُربةً أو مدرسةً بأنه «مُشيّدة» أيوبيةٌ أو سلجوقية أو مملوكيةٌ، ولكن انتقال هذا اللفظ من الوصفية إلى الاسمية معروف في تلك العصور. ومن شواهده قول أحدهم في «المدرسة النظامية» التي بناها الوزير السلجوقي نظام الملك (ت٤٨٦هـ) في بغداد:

مُشيّدةٌ تتيهُ على الليالي بأعجب منظرٍ حسنٍ جميلِ

وثمّة لفظان آخران ذوا دلالةٍ مختلفة لم يكونا معروفين قبل العصر المملوكي ؛ فقد ظهرَ «الشّادّ» اسمًا لصاحب وظيفة، إذ يُضافُ اللفظُ إلى اسم الوظيفة، نحو: شادّ السلاح خانه/ الزرد خانه (=بيت السلاح السلطاني)، أو الشراب خانه (=بيت الشراب السلطاني)، أو الركاب خانه (=بيت الركائب السلطاني)، أو الطبلخانه (=الفرقة الموسيقية السلطانية)(١٨)، وذكر القلقشندي أنها «تكونُ لأميرٍ من أكابر أُمراء المئين الخاصكيّة المؤتمنين»، واشتقّهُ من الفعل «شَدَّ»، ومثاله: «شدَّ الشراب خاناه»(١٩).

(١٦) Nöldeke pp181-187.

(١٧) اللباب٨٠٤.

(١٨) المعجم الجامع١٢٣-١٢٤.

(١٩) صبح الأعشى٤/ ٩+٤/ ٢٢.

واستُعمِلَ في العصر نفسه في مصر والشام واليمن لفظُ «المُشِدّ» لقبًا لبعض الأُمراء الذين ذكرهم النويري في «نهاية الأرب»، وأبو الفداء في «المختصر في أخبار البشر»، والصفدي في «أعيان العصر»، وابن تغري بردي في «النجوم الزاهرة» وسواهم، وهو مرادف السابق[٢٠]، ويخالفه في الاستعمال، فلا يردُ مضافًا، بل يقال: فلانٌ المُشدُّ، وقد غلبَ على الشاعر ابن قزل(٦٥٦هـ) فعُرف بـ«سيف الدّين المُشدّ»، وعلى الأمير المملوكي المسعودي المشد (ت٦٩٥هـ).

واختلفَ المحدثون في أصل هذين اللفظين فقال بعضهم: إن الأوّل «من شَدَّ الدواوين؛ أي: فتّشها وضبطَ حساباتها»، أما المُشدُّ فهو «رئيس الورشة أو الجند الذي يراقبهم ويشُدُّ همّتهم في العمل والسَّير للقتال...وتُسمّى هذه الوظيفة: الشادّيّة»[٢١]. وقد وردت هذه الدلالة في بعض المصادر المذكورة، فأخبرتنا بأن سيف الدّين المُشدّ تولّى شدَّ الدواوين بدمشق، وأنّ الأمير المسعودي وُلّيَ الشدَّ في الدولة الأشرفية، ولكن «شَدَّ» بمعنى «فتّشَ» لم ترد – فيما أعلم- في معاجم العربية قديمًا وحديثًا؛ وقال آخرون: إنه مغوليٌّ معرّب[٢٢] دون بيان لأصله وكيفية استعماله في بلاد المغول!

الخلاصة:

وهكذا ينتهي البحثُ والتدقيق في هذه المجموعة من الألفاظ إلى تصنيفها في ضربين:

(٢٠) المعجم الجامع١٢٣.

(٢١) معجم دهمان ٩٥ +١٣٩.

(٢٢) المعجم الجامع١٢٣.

الأوّل: الشِّيْدُ؛ أي: الجصّ، وهو لفظٌ مشترك بين العربية والآرامية اليهودية والسريانية والعبرية، واشتقوا منه: شادهُ يَشيدهُ شيْدًا: جصّصهُ. وبناءٌ مَشِيدٌ: مَعمولٌ بالشِّيد، واتسعت دلالته، فقالوا: شادَ البناءَ: بناهُ، وكلُّ ما أُحكمَ من البناءِ فقد شُيّدَ، وتَشييدُ البناء: إحكامهُ ورَفْعهُ، وجعلوا «مُشيّدة» اسمًا لذلك البناءِ، والفاعل منه: الشائدُ والمُشِيْد والمُشَيِّدُ والشّيّادُ، وصاغوا «تشاييد» جمعًا لـ «تشييد»، واشتقوا منه كذلك «أشادَ» متعديًا بالباء، وأشدتُ بالشيء: عرّفتهُ، واتسعت دلالته فقالوا: أشادَ بذكرهِ؛ أي: رفعَ من قدره.

والثاني: الشادُّ والمُشدُّ، وهما مصطلحان بمعنى «المفتّش» أو «المُدير» ظهرا في العصر المملوكي، ويرد أحدهما مضافًا إلى أحد البيوت السلطانية، نحو: شادُّ السلاح خانه (=بيت السلاح السلطاني)، ويرد الآخر منفردًا ؛ يُقال: فلانٌ المُشدُّ، وتُسمّى هذه الوظيفة «الشادّيّة»؛ وقد اختلفَ المحدثون في أصلهما ؛ قيل: إنه عربيّ من: شَدَّ الدواوين؛ أي: فتّشها وضبطَ حساباتها، أو من شَدَّ الهمّة، وقيل: هو مغوليٌّ معرّب.

* * *

المصادر والمراجع

- **بالعربية:**
- الأشربة: ابن قتيبة.
- تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي، ١-٤٠، الكويت (١٩٦٥-٢٠٠١).

- تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت ١٩٧٩.
- شرح ديوان المتنبي: عبد الرحمن البرقوقي، بيروت د.ت.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا: القلقشندي، بيروت ١٩٨٧.
- الصحاح ← تاج اللغة.
- فقه اللغة وأسرار العربيّة: الثعالبي، أبو منصور، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة ١٩٩٧.
- الكامل في اللغة والأدب: المبرّد، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم والسيّد شحاته، القاهرة١٩٥٦.
- الكتاب المقدّس: دار الكتاب المقدس، القاهرة ١٩٧٠.
- الكتابة العلمية...: كتاب المناظر لابن الهيثم نموذجًا: ممدوح خسارة، في: التعريب٤٠(٢٠١١) ص٢٠٥-٢٤٥.
- اللباب: قاموس سرياني عربي، جبرائيل القرداحي، ط٢ حلب ١٩٩٤.
- لسان العرب: ابن منظور، بيروت، د.ت.
- معجم الألفاظ التاريخيّة في العصر المملوكي: محمد أحمد دهمان، دمشق ١٩٩٠.
- المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية: حسن حلاق وعباس صباغ، بيروت ١٩٩٩.

- باللغات الأجنبية:

- Brockelmann,k.: Lexicon Syriacum.1928, Neud.Hildesheim 1966
- Fraenkel , S.: Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Leiden

1886 , Neud. 1982

- KBL = L. Koehler & W. Baumgartner: Hebräishes und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3 Auflage. Leiden 1967- 1995
- Nöldeke , Th.: Beiträge und Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. 1910 Neud. Amsterdam 1982
- Nöldeke:Zeitschrift der Ass. 23, 1909 , pp 181-187

رأيُ لجنة اللّغة العربيّة وعلومها في بعض المسائل والقرارات والأصول

أ. د. عبد النّاصر إسماعيل عسّاف(*)

أرسلَ الدكتور سعد العودة إلى المجمع رسالةً مؤرّخةً بـ ٢٦/ ٢/ ٢٠٢٤م يستفسِرُ فيها عن رأيِ مجمع اللُّغة العربيّة بدمشق في بعض ما صدر عن بعض المجامع اللُّغويّة، وعن (معجم الصّواب اللُّغويّ) للدّكتور أحمد مختار عمر من قراراتٍ في الألفاظ والأساليب والأصول، وعمّا سمعه من آراءٍ من بعض المختصّينَ فيما يصدر عنِ المجامع من قراراتٍ في هٰذا الباب؛ فأحالَها رئيس المجمع الأستاذ الدّكتور محمود السّيد على لجنة اللّغة العربيّة وعلومها، وقدِ اطّلَع رئيس اللّجنة الأستاذ الدّكتور مازن المبارك –حفظه الله وشفاه– في ١٢/ ٣/ ٢٠٢٤م على رسالة الدّكتور سعد العودة، ووَجَّهَ بأن يُجيبَ الدّكتور عبد النّاصر عسّاف عمّا ورد في تلك الرّسالة، منبِّهًا على أن يُضمَّنَ الرّدُّ «أنَّ المجمعَ ليس مسؤولًا عمّا ينشُرُهُ أعضاؤه إذا لم يكن ذٰلك قرارًا مجمعيًّا»، والدّعوة إلى «الأخْذِ بقرارات المجمع»، «إضافة إلى اعتمادِ ما تُقرُّه مؤتمرات المجامعِ». وقد

(*) عُضْوُ مَجْمَعِ اللّغةِ العربيّةِ في دِمَشْق.

عُرِضَ الجوابُ الّذي أعدَّه الدّكتور عبد النّاصر عسّاف في جلسة اللَّجنة الخامسة المنعقدة يومَ الأحد الواقع في ٤/ ١١/ ١٤٤٥ه =١٢/ ٥/ ٢٠٢٤م بحضور الأساتذة: الدّكتور وهب روميّة –رحمه الله–، والدّكتور رفعت هزيم، والدّكتور عبد النّاصر عسّاف، والدّكتور محمّد شفيق البيطار –رحمه الله–، والدّكتور محمّد قاسم، فرأتِ اللّجنةُ إرجاءَ الخوضِ في الأمور التّفصيليّة إلى الجلسة اللّاحقة، وأن تُوجَّهَ نُسْخةٌ منَ الرّدِّ بعد الفراغ من مناقشتِهِ إلى السّائل الدّكتور العودة من دون ذِكْرِ اسم مُعدِّ الرّدِّ، ونُسخةٌ أخرى منه إلى مجلة المجمع لتُنشَرَ فيها؛ تكون مُعبِّرَةً عن رأيِ مُعِدِّه، وعن رأيِ اللّجنة. ثُمَّ كانت مناقشةُ الأمور التّفصيليّةِ منَ الرّدّ في الجلَساتِ السّادسة والسّابعة والثّامنة من جلسات اللّجنة المنعقداتِ على التّوالي في أيّام الأحدِ: ١٨/ ١١/ ١٤٤٥ه =٢٦/ ٥/ ٢٠٢٤م، و٧/ ١/ ١٤٤٦ه = ١٤/ ٧/ ٢٠٢٤م، و٢١/ ١/ ١٤٤٦ه = ٢٨/ ٧/ ٢٠٢٤م بحضور أعضاء اللّجنةِ الأساتذة: د. رفعت هزيم، ود. عبد النّاصر عسّاف، ود. محمّد شفيق البيطار، ود. محمّد قاسم، وانتهت بعد إقامةِ العبارة على وجهها في بعض المواضع، وضبطِ الحكم كما ينبغي في مواضعَ أخرى = إلى ما دُوِّنَ في هٰذه الإجابة الّتي بين يديك:

١- إنّ مجمع اللُّغة العربيّة في دمشقَ ليس مسؤولًا إلّا عمّا يَصدُرُ عنه، ويُعبِّرُ عن رأيِهِ من قراراتٍ وآراءٍ في باب الألفاظ والأساليب والأصول، ويتّسمُ بصفة رسميّة صريحة. وهو لذٰلك ليس مسؤولًا عمّا يَنشُرُه أعضاؤه، أو بعضُهم إلّا إذا كان قرارًا مَجمعيًّا.

وأمّا ما يَصدُرُ في هٰذا الباب عنِ المجامع اللُّغويّة أو عنِ المؤسسات

اللُّغويّة الأخرى، أو يكون في بعض الكتب والمعاجم=فإنَّ المجمع ينظر في تلك القرارات كلٍّ على حِدَةٍ بحيادٍ وموضوعيّة؛ فإنِ اجتمع في القرارِ الصّوابُ والدّقّة في الحُكم، والإحكامُ وصحّة التّعليل والاستدلال قبِلَه المجمع وتبنّاه، وإلّا نبّهَ على ما بدا له فيه، وذكَرَ ما يدُلُّ على رأْيِهِ الّذي يراه فيه.

٢- لم تكن قراراتُ المجمع منذ أن كان، منذ أَزيَدَ من مئة عامٍ إلى أيّامنا هٰذه مُوجّهةً إلى العامّة خاصَّةً، بل هي عامّةٌ مُوجّهةٌ إلى كلِّ مَنْ له صلةٌ باللُّغةِ العربيّة، يستعملها في كلامه وكتابته، ويُمكِنُ أن يُفيد من هٰذه القرارات. ومن أولئك المثقّفونَ والإعلاميّون والمتعلّمون والكُتّابُ والباحثون.

٣- إنّ تيسير بعضِ ما يقتضي التّيسير من وجوه الاستعمال اللُّغويِّ، أو من قضايا العربيّة، أو من مسائلَ وموضوعاتٍ في بعض فنونها وعلومها، إذا كان لمصلحة محقَّقةٍ لا تُفارقُ أصولَ العربيّة وقواعدَها وإجماعَ علماءِ الأمّة، وَفْقَ أصولٍ علميّة صحيحةٍ، بعيدًا عن أيِّ غَرَضٍ أو شُبهةٍ أو إساءة أو تفريطٍ بما ثبتَ وصحَّ من أصول العربيّة وقواعدها وآراء العلماء =ليس سُبَّةً أو تُهمةً يُرمى بها مَنْ وراءَها، وجريرةً أو وَصْمَةً تدعو إلى النُّفور والاستنفارِ؛ بل إنّ التّيسير على أصولِهِ وبشروطه العلميّة المُحكَمة قد يكونُ أحيانًا عينَ الحكمة والصّواب.

والتّيسير على أصوله وشروطه العلميّة المنضبطة لا يُنافي رسالةَ المجمع ولا يُناوِئُها، وهو أصلٌ مُهِمٌّ لا يَنفَكُّ عن أهدافه ومَهامِّهِ، وقد ورد في تلك الأهداف ما يَدُلُّ عليه إشارةً أوِ اقتضاءً؛ فقد ورد في الأوّل والخامس من أهدافِ المجمع ومَهامِّه في قانون المجمع (المرسوم التّشريعي ٥٠/ ٢٠٠٨م):

«أ-المحافظةُ على سلامة اللّغة العربيّة وجعلُها وافيةً بمطالب الآداب والعلوم والفنون وملائمةً لحاجات الحياة المتطوّرة.

ج- النَّظَرُ في أصول اللُّغَة العربيّة، وضَبْطُ أَقيسَتِها، وابتكارُ أساليبَ مُيسّرةٍ لتعليم نحوِها وصَرْفِها، وتَوحِيدِ طَرائقِ إملائِها وكتابَتِها، والسّعيُ في كلّ ما مِنْ شأنِهِ خِدمةُ اللُّغةِ العربيّةِ وتطويرُها وانتشارُها.».

٤- حُكْمُ مَن حكَمَ على قرارات المجامع بأنّها للتّيسير فقط، موجَّهَةٌ للعامّةِ، لا لخواصِّ اللُّغة العربيّة، والمثقّفين والإعلاميّينَ وطُلّابِ العلم، وهو حكم يختبئُ فيه غَمْزٌ بالضّعفِ والتّساهل والتّرخُّص؛ والانصرافُ عنها؛ لأنّها ليست معتمَدةً عندهم =لا يرقى رأيًا وموقفًا عند التّحقيق إلى حدِّ العلم والموضوعيّة والإنصاف؛ لأنَّ النّظر والتّأمُّل في تلك القراراتِ دالٌّ على أنّها ليست موجّهةً إلى طبقةٍ معيّنةٍ، بل هي عامّةٌ، والميلُ في بعض تلك القراراتِ إلى التّيسير، أو وقوع شيءٍ من خطأٍ أو سَهْوٍ هنا وهناك في بعضها =لا يُسوِّغ الحُكمَ عليها جميعًا بذٰلك الحكم على إطلاقه.

ومنَ المناسب التّنبيهُ على أنَّ الرُّخصةَ في مَظِنّتها حيث تنبغي أو تجبُ عينُ الحكمة كالعزيمة إذا وقعت في موقعها.

ومنَ العلم والإنصاف والوَرَعِ أن يَكُفَّ بعضُ النّاس عمّا يَرمُونَ به جُزافًا المجامع اللّغويّة وقراراتِها جملةً من تُهَمِ الضّعفِ والتّساهُلِ والخطأ؛ وأن يصدروا فيما يُريدونَ إذا أرادوا الخيرَ لها وللُّغة العربيّة ولمستعمليها ولأنفُسِهم عن بيّناتٍ وأدِلّةٍ صحيحةٍ تَشهَدُ لهم وتَرفَعُ قَدْرَهم.

٥- إنّ المجمع يَعتَدُّ بما يَصدرُ عنِ المجامعِ اللُّغويّة الأخرى، وما تُقِرُّه مؤتمراتُها من قراراتٍ وآراءٍ، ويَعتمِدُها ما لم يكُن فيها خطأٌ صُراحٌ أو

ضَعْفٌ ظاهرٌ. وهو مع إيمانه بأنّ تلك المجامعَ تلتمسُ فيما تنحو إليه في ذلك مصلحةَ اللُّغة ومصلحةَ مستعمليها، وتسلُكُ لذٰلك المسالكَ العلميّةَ السّديدةَ =يرى أنّ ذٰلك العملَ مع الاجتهاد والاحتياطِ يمكنُ أن يشوبَهُ أحيانًا بعضُ الخطإِ.

ومن هنا يرى أنّ الطّريقة العلميّة المنهجيّةَ المناسبة الّتي ينبغي أن يسلكها الباحثونَ والمختصُّونَ للحكم على تلك القرارات والآراءِ والتّثبُّتِ منها تكون بالنّظر إلى كلِّ قرارٍ على حِدَةٍ؛ فإذا بدا ذٰلك القرار صحيحًا دقيقًا محكمًا في الحكم والاستدلال والتّعليل والبيّنات، في ضوء أقوال العلماء وأصول العربيّة سماعًا وقياسًا =قُبِلَ واعتُمِدَ وجازتِ الدّعوةُ إلى ما فيهِ وتبنّيهِ؛ وإلّا نُبِّه على ما فيه بما هو مناسبٌ تعقيبًا واستدراكًا وتصحيحًا.

٦- في ضوء ذٰلك ينبغي أن ننظر فيما نرى إلى القراراتِ والآراء الواردة في (معجم الصّواب اللُّغويّ)؛ فما كان منها صحيحًا دقيقًا مُحكَمًا قَبِلناه، وما كان خطأً رددناهُ، وبيَّنّا الرّأيَ فيه، وما افتقرَ منها إلى ما ينبغي منَ الدّقّةِ والإحكامِ تعقّبناه بما نراه من قيودٍ أو أدّلةٍ وبيّنات.

وبناءً على ذٰلك نبيّنُ لكم رأينا فيما رآه وذهب إليه (معجم الصّواب اللّغويّ)[1] في بعض المسائل وبعض صور الاستعمال اللّغويِّ:

أ- فتح همزة «إنَّ» بعد القولِ على التّضمين. [٢/ ٩٥٩]

أجاز (معجم الصّواب اللُّغويُّ) فتحَ همزة «إنّ» بعد القول، على

(١) رأيت توثيق المسائل المذكورة هنا من (معجم الصّواب اللّغويّ: دليل المثقّف العربيّ): د. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، ط١، عالم الكتب – القاهرة، ١٤٢٩هـ =٢٠٠٨م؛ بإزاء عنوان المسألة في المتن لا في الحواشي اختصارًا بذكر رقْم الجزء والصّفحة.

تضمين القول معنى «النّطق» أوِ «الظَّنّ»، أو معنى فعل يأتي مفعولُه مفردًا مثل «ذكَر» و«أخبر» أو على تقدير حرف الجر؛ ونصَّ على أنّ الفتح تُؤيّدُهُ قراءةُ معظم السَّبْعةِ: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ﴾ [آل عمران:٤٥]؛ وقد تابع في ذٰلك قرارَ مَجْمَع اللُّغةِ المصريِّ - في الدّورة السّابعة والسّتين- بجواز الكسر والفتح لهمزة «إنّ» التي تقع بعد لفظ القول ومعناه، فالكسرُ على إرادة الحكاية، والفتحُ على التّضمين.

والّذي نراه وجوبُ كسر همزة «إنَّ» بعد القول الصّريح المرادِ به النُّطْقُ بالشَّيء، أوِ الحكايةُ (أي: نَقْلُ الجملة بلفظها)؛ فإذا وقعت «إنَّ» مفتوحةً بعد لفظ القولِ في الكلام الصّحيح الفصيح حُمِلَ ذٰلك على الوجه المناسب الّذي يدُلُّ عليه الكلامُ ويقتضيه، من تضمينه معنى الظَّنِّ بشروطِه، أو معنى ما يأتي مفعولُه مفردًا مثل: ذَكَرَ، أو أخبَرَ؛ أو تقديرِ ما تُفتَحُ همزة «إنَّ» بعدَه من ذٰلك.

على أنّ ممّا يَحتاجُ إلى تبيينٍ أنّ القراءة بفتح همزة «إنَّ» وكسرها لم تَكُنْ في الآية المذكورة من سورة آل عِمران، بل في قوله تعالى: ﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ ﴾ [آل عمران:٣٩]؛ فقد قرأ حمزةُ وابنُ عامرٍ بكسر الهمزة، على إضمارِ القولِ عند البصريّينَ، أَيْ: وقَالَتْ. وعندَ الكُوفِيِّينَ لا إضمارَ، لأَنَّ غَيْرَ القولِ مِمَّا هو في مَعْنَاهُ كالنِّداءِ والدُّعاءِ يَجْرِي مَجْرَى القَولِ في الحكايَةِ، فكُسِرَتْ بـ«نَادَتْهُ»؛ لأنَّ مَعْنَاهُ: قَالَتْ لَهُ، وقرأ الباقُونَ بفَتحِها، وهو مَعْمُولٌ لباءٍ مَحْذُوفَةٍ في الأَصلِ، أَيْ: بِتَبْشِيرٍ. هٰذا ما نَصَّتْ علَيهِ كُتُبُ القِراءاتِ والتّفسير. وما ورد في (حُجَّةِ القِراءات) لأبي زَرْعةَ ابنِ زَنْجَلَةَ وَهْمٌ، أو هو نَتيجةُ سَقطٍ. والله أَعْلَمُ. وليس في هٰذه القراءة على ذٰلك دليل لما أرادَهُ مَجْمَعُ القاهرةِ، وتابعه (معجم

الصّواب اللُّغَوِيِّ).

ب- اعتبار صيغة «تِفعال» بكسر التّاء اسمَ مصدر يمكن بناءً عليه تصحيح الكلمات: تِكرار وتِعداد وتِرحال. [٢/ ٩٨٠]

نعم، ذهب (معجم الصّواب اللّغويّ) إلى تصويب ما ورد في كلام المُحدَثِينَ على «تِفعال»، وعَدَّهُ اسمَ مصدر؛ حملًا على ما ورد على هٰذه الصّيغة في كلام العرب من ألفاظٍ قليلة.

وإنّنا إذ نُسلِّمُ بمجيء ألفاظٍ قليلة معدودة على وزن «تِفعالٍ» بكسر التّاء، تَدُلُّ على ما يَدُلُّ عليه المصدر، صنّفها بعضُ العلماء في باب اسم المصدر؛ لأنّ المصدر من هٰذا القبيل يكون بفتح التّاء «تَفعال»، منها تِلفاق، وتِبكاء، وتِمشاء، وتِشراب، وتِنضال، وتِبيان، وتِلقاء =نرى أنّ هٰذا القبيل مِنَ الألفاظ هو مِنَ القلّة بمكانٍ، فلا ينبغي القياسُ عليه؛ ومن ثَمَّ لا نوافق (معجم الصّواب اللغويّ) فيما ذهب إليه من تسويغ ما جاء على وزن «تِفعال» في عبارة المحدثين، وعدِّهِ من باب اسم المصدر؛ والّذي نراه الاقتصارُ على ما سُمِعَ من ذٰلك، وفتحُ تاء ما يُكسَرُ في استعمال المحدثين من ذٰلك ممّا لم يُسمَع، ودلَّ على معنى الحدث، وإلحاقُه بالمصدر من هٰذا الباب.

ج- العطف على الضّمير المتّصل المجرور. [٢/ ٨٨٨]

صحّح (معجم الصّواب اللّغويّ) التّراكيبَ الّتي كان فيها عطفٌ على الضّمير المجرور المتّصل بغير إعادة الجارّ، نحو: «مررتُ بك وأخيك»؛ وإن لم تبلغ في قُوّتها درجة الفصيح؛ لأنّه قد رُوِيَ في ذٰلك بعضُ القراءات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة وبعض الشّعر العربيّ.

ونحن نوافق (معجم الصّواب اللُّغويّ) في جواز العطف على الضّمير

المجرور المتّصل من غير إعادة الجارّ؛ فهو أحد أقوال القدماء؛ فقد قال به الكُوفيُّونَ والفرّاء في أكثر كلامه وبعضُ البصريّين؛ لوروده في النّظم والنّثر، وهو اختيارُ الشّلوبينِ وابنِ مالكٍ، وصحّحه أبو حيان. وهو في رأينا منَ الفصيح، وإنْ قلَّ؛ لمجيئه في قراءةِ بعضِ القُرَّاءِ السّبعةِ. وعلى أنّه منَ المناسب فيما نرى مراعاةً للغالب في كلام العرب أن يُقيَّدَ القرارُ بعبارة: والأَوْلى العَطْفُ بإعادة الجارِّ.

د- قياسيّة الانتقال من صيغة فَعَل إلى صيغة أَفْعَلَ، أو فعَّلَ للدّلالة على نفس المعنى: لفت وألفت، ودان وأدانَ، ونَكَبَ ونَكَّبَ، وجَرَفَ وجرَّفَ. ٢/ ٩٦٢- ٩٦٥، ٩٧٣- ٩٧٤.

أجاز (معجم الصّواب اللّغويّ) عشراتِ الأفعال الّتي بناها المحدثون على وزن «أَفْعَلَ» منَ الثُّلاثيّ المجرّد بمعناه، وعلى وزن «فَعَّلَ» منَ الثّلاثيّ المجرّد بمعناه؛ واعتمَدَ في ذٰلك على إجازة مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة ما شاع استعمالُه منَ الأفعال الثّلاثيّة المزيدة بالهمزة «أَفْعَلَ»، الّتي جاءت بمعنى «فَعَلَ» الثّلاثيّ المجرَّد، على أن تكون الهمزةُ لتقوية المعنى وإفادة التّأكيد، وعلى ما نصَّ عليه بعضُ القدماء من تعاقب «فَعَلَ» و«أَفْعَلَ» على المعنى الواحد، نحو: «جَدَّ الأمر وأجدَّ»، وما ساقه بعضُ العلماء من عشرات الألفاظ في باب: فَعَلتُ وأَفْعَلتُ باتّفاق المعنى؛ ومعتمِدًا على ما أَقرَّهُ مجمعُ اللّغة العربيّة في القاهرة من قياسيّة بناء «فَعَّلَ» بالتّضعيف منَ الثّلاثيّ المجرّد للتّكثير والمبالغة، أو للتّعدِيَة، وما ذهب إليه من إجازة مجيء «فَعَّل» بمعنى «فَعَل»، وكثرة ذٰلك كلِّه في كلام العرب.

والّذي نراه أن يُقيَّدَ ذٰلك بقَيدِ الحاجة، فلا يَكُونَ على إطلاقِه، وأن

تُدرَسَ كلُّ حالةٍ من ذٰلك على حِدَةٍ، وأن يُنبَّهَ على ما بين تلك الصِّيَغِ الصّرفيّة المبنيّة منَ المادّة الواحدة من فروقٍ دلاليّة وصرفيّةٍ ما أمكن.

هـ- تجويز لغة (أكلوني البراغيث). [١/ ٨١٤، ٢/ ٨٤٥، ٨٥٨، ٨٨٥]

صحَّح (معجم الصَّواب اللّغويّ) المثالَ التّاليَ «يُخْطِئون كثيرًا هؤلاء الّذين يربطون بين التّنوير والتّطاول على الأديان» وما شاكلَه ممّا يجري على اللُّغة العربيّة القديمة المعروفة بلغة «أكلوني البراغيثُ»، وذكَرَ التّخريجَ الّذي خرَّج عليه النُّحاةُ هٰذه اللّهجة؛ وهو أنَّ الفاعل هو الاسم الظّاهر، وأنَّ الواو حرفٌ دالٌّ على الجمع؛ لأنّه لا يَصِحُّ الجمع بين الفاعل الظّاهر وضميره، أو على أنَّ الاسم الظّاهر بدلٌ منَ الضّمير قبله؛ ونبَّهَ على أنّ مجمع اللُّغة العربيّة في القاهرة مَنَعَ قياسيّتَها.

والّذي نراه أنّ ما كان من كلام العرب الفصيح على هٰذه الشّاكلة قرآنًا وحديثًا وشعرًا ونثرًا كلامٌ عربيٌّ صحيحٌ فصيحٌ وافقَ هٰذه اللُّغةَ، وليسَ منها، يُخرَّجُ التّخريجَ الفصيحَ الّذي رآه النُّحاةُ، ولا يُنسَبُ إليها، ولا ننسِبُ إليها إلّا ما صدَرَ عن أصحاب هٰذه اللُّغة أو خالطَهُم؛ وأنّ تَرْكَ البناءِ على هٰذا النّسقِ منَ التركيب في زماننا أَوْلى، وإذا وقع شيءٌ منه في كلام النّاس، ولا سيّما الفصحاء، وصلناهُ بالتّخريج المذكور.

و- تجويز التّضمين في اللّغة وقياسيّته، وكلّ ما انبثق عن هذا القرار من قراراتٍ أخرى للمجمع المصريّ معتمدة على التّضمين.

ز- تجويز نيابة أحرف الجرِّ منابَ بعضها على المذهب الكوفيّ وقياسيّته، وكلّ ما انبثق من قراراتٍ أخرى مبنيّة على هذا القرار من قراراتٍ أخرى. ٢/ ٩٩١-١٠٠٥.

كان منَ الأصولِ الّتي نصَّتْ عليها لجنةُ اللُّغة العربيّة وعلومها في مجمعِ اللُّغة العربيّة بدمشقَ في بيان منهجها في باب الألفاظ والتّراكيب والأساليب عام ٢٠٢٠م ما يلي: «جواز التّضمين في الأفعال وتصريفاتها إذا كان مُستساغًا ملائمًا للذّوق، وتحقّقتِ المناسبةُ بين اللّفظين. وهو أحسنُ ما يكون إذا كان وراءه فائدةٌ معنويّة أو غرض بلاغيٌّ؛ وجواز نيابة حرف جرٍّ عن حرف جرٍّ آخرَ بشروطها، إذا أحوج الأمرُ، وكان ذٰلك فيما هو سائغ مألوفٌ، وكانتِ النّيابة في مثله مسموعةً، أو ممّا نصّ عليها العلماء. والأَوْلَى مُراعاةُ ما استعملته العربُ في ذٰلك. على أنّ تضمين الأَفعالِ أَولَى من نِيابةِ الحروف عند التَّنازع».

وكان ذٰلك بعضَ ما استدلَّت به في الحكم على بعض صور الاستعمال اللّغويِّ المحدَثة.

ولنا أن نَزيدَ هنا: ولا تنبغي المبالغةُ في اللُّجوء إلى ذٰلك، والاستعانةِ بهما أو بأحدهما في كلِّ مقامٍ، ولا سيّما فيما كان من صور الاستعمال ركيكًا عامّيًّا بمنأًى منَ الصّحّة والفصاحةِ.

ح- حذف نون الأفعال الخمسة في حالة الرّفع. ٢/ ٩٣٤.

قَبِلَ (معجم الصّواب اللّغويّ) حذفَ نونِ الرّفع من غير ناصبٍ أو جازمٍ في قولهم: «أَنْتم في موقف لا تُحْسَدُوا عليه» ونحوِه لورود مثلِه في قليلٍ منَ الحديث والشّعر، ونصَّ على جواز حذفها عند اتّصال الفعل بياء المتكلّم ومجيء نون الوقاية على لغةٍ لبعض العربِ وردت فيها شواهدُ صحيحة.

والّذي نراهُ أنّ حذف نون الرّفع في الأفعالِ الخمسة من غير ناصبٍ أو جازمٍ، إذا لم تقترن بنون الوقاية = قليلٌ شاذٌّ يُقتَصَرُ على ما سُمِعَ منه من

شواهدَ، ولا يُقاسُ عليها، ولا ينبغي أن يكون ذٰلك مَشجبًا تُعلَّقُ عليه أخطاءُ حاذفي تلك النّونِ من غير داعٍ؛ وأنَّ حذف النّون إذا اقترنت بها نون الوقاية نحو: «تبشّروني» جائز فصيح. وعلى أنّ النّون المحذوفة فيه على المناسبِ من قولَيِ العلماءِ هي نون الوقاية.

وقد قرَّر مجمعُ اللّغة العربيّة بدمشق من قبلُ في قرار الأصول الرّابع: «لا يجوزُ حَذْفُ نون الرّفع في الأفعال الخمسة بلا عاملِ نصب أو جزم، وذٰلك لمخالفته القواعدَ القِياسيَّةَ الثّابتةَ في النّحْو العربيِّ».

ط- استعمال "كافّة" مضافةً. [١/ ٦١٤]

أجاز (معجم الصواب اللُّغويّ) استعمال "كافّة" مُعرَّفَةً أو مُنكَّرَةً أو غيرَ مَنصوبةٍ خلافًا للأصل، متابعةً لما أقرَّهُ مجمعُ اللّغة المصريُّ، ولورودِ مثل ذٰلك في الاستعمال الفصيح القديم، ومنه قولُ عمرَ بنِ الخطّاب رضي الله عنه: «قد جعلتُ لآل بني كاكلة على كافَّة المسلمين لكلِّ عام مئتي مثقالٍ ذهبًا إبريزًا»؛ وبنى على ذٰلك أنّ قولَ النّاس: «اجتماعٌ حضره كافّةُ الأعضاء» فصيحٌ.

والّذي نراه أن يُحكَمَ على هٰذا الاستعمالِ، والأصلِ القديمِ الّذي استُنِدَ إليه في هٰذا الحكم بأنّه شاذٌّ، لأنّه قليلٌ خالفَ الأصلَ؛ والأَوْلى مراعاةُ الأصل في استعمال هٰذه الكلمة «كافَّةً» نكرةً مؤخَّرةً منصوبةً على الحال.

ي- إثبات الياء في الاسم المنقوص غير المحلّى بـ «أل» في حالة الرّفع. [٢/ ٨٤٥]

صحَّحَ (معجم الصّواب اللُّغويّ) قولَ النّاسِ: «أنت محامي، ولست قاضيًا» و«الوقوف موازِي للرّصيف» وما إلى ذٰلك بإثبات ياء الاسم المنقوص النّكرة غير المضاف في حالة الرّفع، اعتمادًا على ورود نظائرَ له

في القراءات القرآنيّة، كقراءة: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، وقراءة: ﴿وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد:١١]، وعلى ما قرَّرَه مجمع اللّغة المصريُّ- في دورته الرّابعة والخمسين- من صِحَّةِ إثبات ياء المنقوص النّكرة في حالتَيِ الرّفع والجرّ عند الحاجة.

والّذي نراه تقييدُ القرارِ التّقييدَ المناسبَ، فيُقالُ: يجوز إثباتُ الياء منَ الاسم المنقوص إذا كان نكرةً مُنوّنًا، ولا سيّما في حالة الوقف، إذا دعتِ الحاجةُ إلى ذٰلك؛ والأَولى في ذٰلك حذفُها، ولا سيّما في حالة الوصل.

هٰذا ما بدا لنا، ووفّقَ اللهُ الجميع لما فيه خدمةُ اللُّغة العربيّة.

* * *

التعريفُ والنقد

نظرات في معجم لسان العرب

(القسم التاسع)(**)

د. محمد يحيى زين الدين(*)

(أتي) (ق ١٨/ ١٨)، قال حُنَيّ بن جابر التَّغلِبي...

وإنما هو جابر بن حُنَيّ. اللسان (حرج، شقق) والتكملة (حرج) ومعجم البلدان (الكلاب) ٤/ ٤٧٣ وشرح اختيارات المفضل ٢/ ٩٤٠ وكتاب الاختيارين ٣٢٩ والنقائض ١/ ٤٥٨، ٢/ ٨٨٧.

(أري) (ق ١٨/ ٣٢)، قال ابن بري: شاهده لكعب أَو لزهير(١):

يُثِرْنَ التُّرابَ على وَجْهِه كلَوْنِ الدَّواجِن فَوْقَ الإِرِينا

(*) باحث في اللغة العربية.

ورد إلى المجمع بتاريخ: ٢٦/ ٦/ ٢٠٢٤م.

(**)نشرت الأقسام الثمانية السابقة من هذا المقال في مجلة المجمع. مج٧١ ص ٨٢٨-٨٦٢، مج٧٣ ص ٥٣-٨٨، مج٧٣ ص ٣٦٣-٣٩٠، مج٧٤ ص ٣٧١-٤٠٨، مج٧٧ ص ٣١١-٣٤٦، مج٩٧ ص٦٥-١٠٢، مج٩٧ ص٤٤١-٤٦٩، مج٩٨ ص١٥٥-١٨٣. وهي تتضمن ما وقع في مطبوعتي بولاق (ق) وبيروت من تحريف أو تصحيف، وفي بعض المطبوعات الأخرى التي أوردت الشاهد.

(١) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (أرن، ٦/ ١٤)، على أن المحقق أثبت في الحاشية رواية الديوان، دون أَنْ يرجح رواية على أخرى.

والصواب: الدواخن، بالخاء المعجمة. والإِرَةُ: موضع النار، وأَصله: إرْيٌ، والهاء عوضٌ من الياء، والجمع إرُونَ مثل عِزُون. شبّه الغبار بالدخان. والبيت لكعب بن زهير. ديوانه: ١٠٥

(أزا) (ق ١٨/ ٣٥)، قال خُفاف بن نُدْبة:

كأنَّ محافين السِّباعِ حفاضه لِتَعْريسِها جَنْبَ الإزاء المُمَزَّق

قوله: «كأن محافين السباع حفاضه» كذا في الأصل «حافين» بالنون، وفي شرح القاموس «محافير» بالراء، ولفظ «حفاضه» غير مضبوط في الأصل، وهكذا هو في شرح القاموس؛ ولعله «حفافه» أو نحو ذلك وحُرِّر.

وإنما الصواب: كأنَّ محافير السِّباعِ حياضه[٢]. والمحافير: ما تحفره السباع. والتعريس: النزول ليلًا. والإزاء: مصب الماء في الحوض. شبّه الحياض بالحفر التي تحفرها السباع. الأصمعيات ٢٥ وديوان خفاف بن ندبة ٣٥. ومثله قول ربيعة بن مَقْرُوم (شرح اختيارات المفضل ٢/ ٨٥٧ وكتاب الاختيارين ٥٧٦ وشعره ٢٤):

وماءٍ آجنِ الجمّاتِ قفرٍ تَعَقَّمُ في جوانبِهِ السباعُ

تعقم: تتخذ السباع في جوانبه عُقمًا لأمنها فيه.

(أشي) (ق ١٨/ ٣٩)، قال زياد بن حَمْد ويقال زياد بن مُنقِذ...

وإنما هو: زياد بن حَمَل، أحد بني العَدَوِيّة من بني تميم. شرح ديوان الحماسة (المرزوقي) ٣/ ١٣٨٩ و(التبريزي) ٣/ ٣٢٤ وسمط اللآلي ١/ ٧٠.

(أضا) (ق ١٨/ ٤٠)، وأَنشد ابن بري في جمعه على إضِينَ للطِرِمَّاح[٣]:

---

(٢) في التاج (أزا، ٣٧/ ٧١): حفاضه. تحريف.

(٣) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (أضي، ٣٧/ ٨٥)، وفي الحاشية: ولم أجده في ديوان الطرماح.

محافِرُها كأَسْرِيَةِ الإضِينا

والصواب: الإضينِ. والبيت من كلمة مخفوضة الرويّ، وصدره: عَفَتْ إلا أياصرَ أو نُئِيًّا. عفت: ذهبت معالمها. الأياصر: جمع أيصر، وهو حبل صغير يُشَدُّ به أسفل الخباء إلى وتد. النُّئِيّ: جمع نُؤْي، وهو حَفيرة تحفر حول الخباء لمنع ماء المطر. الأسرية: جداول الماء، واحدها سَرِيّ. الإضون: جمع أَضاة، وهي الغدير، وكسر النون لضرورة القافية، لأن الكلمة ملحقة بجمع المذكر السالم. الأساس (نأي)، والتنبيه والإيضاح (أضا، ٦/ ١٧)، وديوان الطرماح ٥٢١.

(ألا) (ق ١٨/ ٤٤)، قول الراجز:

لا يَصْطَلي لَيْلَةَ رِيح صَرْصَرٍ

وإنما الصواب: لا تصطلي ليلة ريح صرصرٍ[٤]. يصف امرأة، وأول الأبيات:

إحدى بني خُويلدِ بن جعفرِ

التعليقات والنوادر ٩٧٧ والبيت لبعض بني ضبّة، وانظر ما ورد في الحاشية.

(أني) (ق ١٨/ ٥٠)، قال:

..... بيَوْمٍ أَنى ولِكُلِّ حاملةٍ تَمامُ

وتمام البيت: تمخَّضَتِ المنون لهُ بيومٍ. أي: مات. وأنى: أدرك وبلغ. والمنون: المنيّة. اللسان (كثر، مخض، حمل، منن)، وتهذيب اللغة[٥] ٥/ ٩٤، ٧/ ١٢٠، وجمهرة اللغة ٢/ ٢٣٠، وأساس البلاغة (مخض)

(٤) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (ألو، ٣٧/ ٩٤)، والبيتان فيه مقيدا الرويّ.

(٥) كذا الصواب، وليس ٥/ ٦٤ كما جاء في فهارس تهذيب اللغة ٤٢٧. وفي تهذيب اللغة ١٥/ ٥٥٣: بيوم أنى ولكل حاملة تمام. جعله المحقق شطرًا واحدًا.

والألفاظ ٢٣٥، وتهذيب الألفاظ ٣٤٦، وإصلاح المنطق ٣، ٣٤٢. وهو من كلمة تنسب إلى الحارث بن مسهر الغساني (كتاب الاختيارين ١٦٦)، وإلى عمرو بن حسان الشيباني من بني الحارث بن همام (معجم الشعراء ٥٤، وتهذيب إصلاح المنطق ٢٤)، وإلى خالد بن حقّ الشيباني في اللسان (حمل)، وإلى سهم بن خالد بن عبد الله الشيباني في التكملة (مخض)، وورد البيت في كلمة للنابغة الذبياني[٦]، ديوانه ٢٣٢ (ابن السكيت)، وفي ملحقات ديوان عدي بن زيد ٢٠٣.

(بزا) (ق ١٨/ ٧٨)، قال كُثَيّر:

رَأَتْني كأَشْلاء اللِّحامِ وبَعْلُها ... من الحَيِّ أَبْزى مُنْحَنٍ مُتَباطِنُ

وإنما الصواب: كأشلاء اللجام، بالجيم. وهي سيوره. أي: إنه معرق. ورجل أبزى: قد خرج صدره ودخل ظهره. ومتباطن: عليل البطن. اللسان (عجن، نضا)، والمحكم ١/ ٢٠٠ ، ٩/ ٩٥، وديوان كثير ٣٨٠، وفيه: كأنضاء/ من المَلء أبزى عاجزٌ متباطنُ.

(بلا) (ق١٨/ ٩١)، قال العُجَير السَّلوليّ:

رَأَتْني تجاذَبْتُ الغَداةَ ومَن يَكُنْ ... فَتًى عامَ عامَ الماء فَهْوَ كَبير

صوابه: تحادبت. أي: حدب، ظهري. عام الماء: عام خصيب مشهور بالكلأ والكمأة والجراد. اللسان (حدب)، والمحكم٢/ ٢٧٣، ٣/ ١٩٦، والمخصص ١٠/ ١٧١، ومجالس ثعلب ٢/ ٥٩٢، وفيه: تخاذلت. وشعر

(٦) أورد المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم هذا البيت في موضعين من ديوان النابغة (الأعلم) ١٠٦، ٢٥٠ عن ابن السكيت، ثم أثبته مرة ثالثة في الشعر المنسوب إلى النابغة على أنه مما لم يرد في الأصول المعتمدة دون أن يتنبه إلى ذلك (ص ٢٣٢). انظر مجلة المجمع (دمشق)، المجلد ٥٥ ج ٤ ص٨٢١-٨٢٢ لكاتبه.

العُجير (مجلة المورد ١٩٧٩: العدد ١ ص ٢١٩) وفيه: تضاءلت/ فتى قبل عامِ.

(بلا) (ق ١٨/ ٩٢)، قال غيلان بن الربعي...

وإنما الصواب غيلان الربعي، وهو غَيلان بن حُرَيث، راجز من بني ربيعة بن مالك بن زيد بن تميم. الخصائص ٢/ ٢٥٠، وخلق الإنسان (ابن أبي ثابت) ٥١، وشرح أبيات سيبويه ٢/ ٩، ١١٠، ٢٢٧، ٣٨٠، ٣٨٢، ٤٠٨، ٤٣٩، ٤٤١، وخزانة الأدب ٦/ ٣٩١، ٧/ ٢١٤، ٩/ ٢١١، ٤٣٩.

(بني) (ق١٨/ ٩٨)، قول السَّفاح بن بُكَير اليَربُوعي:

إلى أَبي طَلحةَ أَو واقدٍ عمري فاعلمي للضياعْ

قوله: «عمري فاعلمي إلخ» كذا بالأصل بهذه الصورة، ولم نجده في كتب اللغة التي بأيدينا، فحرّره.

والبيت مختلّ العجز، وهو في شرح اختيارات المفضل ٣/ ١٣٦٦ والرواية ثمة: وافد/ بل قد عَلِمنا أن ذاك الضياعْ. وافد: أخو يحيى بن ميسرة، صاحب مصعب بن الزبير.

(بني) (ق ١٨/ ١٠٣)، قال يزيد بن الأعور الشنِّي:

مُسْتَجمِلًا أَعْرَفَ قد تَبَنَّى

صوابه: مُسْتَحمِلًا، بالحاء المهملة. أي: قد استحمل سنامًا أعرف عظيمًا. والأعرف: الطويل ذو العرف. وتبنّى: سمن. والبيت من كلمة التزم فيها الراجز[٧] النون المشدّدة في جميعها. اللسان (عرف، حمل)، والمحكم ٢/ ٨٠، والخصائص ٢/ ٢٤٨.

(٧) هو يزيد بن الأعور الشني كما في اللسان (هزج، عرف، حمل، غنن، قنن، بني، حنا) والخصائص، أو الأعور الشني كما في اللسان (سني، بني).

(بها) (ق ١٨/ ١٠٧)، قال الأَعشى:

وفي الحَيِّ مَن يَهْوَى هَوانا ويَبْتَهِي وآخـرُ قـد أَبْـدَى الكآبَـةَ مُغْضَـبا

والصواب: مغضبُ. وهو من أبيات مرفوعة الرويّ. ديوانه: ٢٠١ وفيه: لِقانا ويشتهي/ وآخر مَنْ أبدى العَداوةَ مغضبُ.

(تلا) (ق ١٨/ ١١٠)، قول ذي الرُّمّة[٨]:

لَحِقْنـا فَراجَعْنـا الحُمـول وإنَّمـا تَتَلَّـى دبـاب الوادِعـات المراجـع

قوله « تتلى دباب إلخ » هو هكذا في الأصل.

صوابه: ذُباب، بالذال المعجمة؛ أي: بقيّـة. وراجعنـا: أتينـا. والحمـول: الهـوادج. وتتلّـى: تتبـع. الوادعـات: الحـوائج. تهـذيب اللغـة ١٤/ ٤١٣، وديوان ذي الرمة ٢/ ١٢٨٨، وفيه: يُتلّي ذُباباتِ الوَداعِ المُراجعُ.

(ثتي) (ق ١٨/ ١١٧):

كأَنّه غِرارةٌ ملأَى ثَتا

ويروى: ملأى حتا.

والصواب: حثى، وهي دُقاق التِّبن. الغرارة: الجوالـق. اللسـان (جبـب، غرر، حثو)، والمحكم ٣/ ٣٣٢. والبيت للجُلَيح. ديوان الشَّمّاخ: ٣٨٢.

(ثفا) (ق ١٨/ ١٢٣)، وقول حطام المجاشعي[٩]...

صوابه: خِطام الرِّيح، بالخاء المعجمة. وهو راجز من بنـي الأبـيض بـن مُجاشع بن دارم، واسمه بشر بن عياض. اللسان (رنب، مرت، رحل، رعن، منن، عرا)، والمحكم ١١/ ١٧٩، والتكملة (مرت)، والمؤتلـف والمختلـف

(٨) جاء البيت في أصول تهذيب اللغة على الصحة، إلا أن محققه أخـذ بروايـة اللسـان ومـا وقع فيها من تحريف. تهذيب اللغة١٤/ ٣١٨.

(٩) ومثله أيضًا ما وقع في تهذيب اللغة ١٥/ ١٤٩.

١٦٠، وأراجيز المقلّين (مجلة المجمع م ٥٧ ج ٤ ص ٦٢٩) لكاتبه.

(جخا) (ق ١٨/ ١٤٥)، قال آخر:

تحتَ رُواقِ البيت يَغْشَى الذُّخَّا

صوابه: الدُّخّا، بالدال المهملة؛ أي: الدخان. والمعنى: أنه يغشى التنّور فيقول أطعموني. اللسان (دخخ)، وتهذيب اللغة ٦/ ٥٦٢، وجمهرة اللغة ١/ ٦٦[١٠]، ومجالس ثعلب ٢/ ٤٥١، وأمالي الزجاجي ١٢١. وهو من الأبيات التي تنسب إلى العجاج. ديوانه ٢/ ٢٨٠.

(جذا) (ق ١٨/ ١٥١)، قال ابن بري: والجذاء بالكسر، جمع جذاة. اسم بنت.

صوابها: اسم نبت. كما في المادة نفسها، والتنبيه والإيضاح (جذا، ٦/ ٣٧)، والنبات (ليدن) ٩٩.

(جذا) (ق ١٨/ ١٥٠)، قال الراجز:

ومَهْمَهٍ للركب ذي انْجِياذِ

قال: لا أدري انجياذ أم انجباذ[١١].

صوابه: انجباذ بالباء الموحدة التحتية؛ أي: إنه مُهلك للركب. والمراد من العبارة أن الكلمة هل هي بالياء أم الباء؟. والبيت لعمرو بن حُميل، أحد بني مُضَرِّس. التكملة (جبذ)، وأراجيز المقلّين (مجلة المجمع م ٥٧ ج ٣ ص ٤٢٨) لكاتبه.

---

(١٠) في الجمهرة: رَواق، بالفتح. غلط.

(١١) قوله: «لا أدري انجياذ أم انجباذ» جعله محقق تهذيب اللغة ١١/ ١٦٨ (محمد أبو الفضل إبراهيم) شطرًا من الرجز، وألحقه بأبيات عمرو بن حميل مع ضبطه بالضم: لا أدري انجياذٌ أم انجباذُ، فتأمل!!!!

(جرا) (ق ١٨/ ١٥٤)، وقال ابن حازم يصف امرأة:

غَـذَاها فـارِضٌ يَجْـرِي عليهـا ومَحْـضٌ حـينَ يَنْبَعِـثُ العِشـارُ

وإنما هو ابن أبي خازم الأسدي، بالخاء المعجمة، وهـو بشـر. وقولـه: «فارض» تصحيف صوابه: قارص. وهو اللبن الذي أخـذ طعمًـا فـي السـقاء ولما يحَمض. ويجري: يدوم. والمحض: اللـبن إذا حلـب وذهبـت رغوتـه. وقولـه: «حـين ينبعـث العشـار»: أي حـين يمحـل النـاس. والعشـار: الإبـل اللِّقـاح. شـرح اختيـارات المفضـل ٣/ ١٤١٩، وكتـاب الاختيـارين ٥٩٦، وديوانه ٦٤ وفيه: تنبعث.

(جني) (ق ١٨/ ١٦٨)، قال الشاعر:

إذا دُعِيَـتْ بمـا فـي البَيْـتِ قالـتْ تَجَـنَّ مـن الجِـذَالِ ومـا جنيـتُ

صوابه: الحَـدال أو الحَـذال، بالحـاء المهملـة وبالـدال أو الـذال. وهـو شجر في البادية. وتجنَّ: اذهب واجنه. وقوله: «وما جُنِيت»: أي: ما جُني لي منه. والبيت لعمرو بن هُميل اللِّحياني يَذُمّ امرأةً نزل في ضيافتها ولـم تَقْـرِه. اللسان (حـدل، حـذل)، وتهـذيب اللغـة[١٢] ٤/ ٤١٨، والمحكـم ٣/ ٢١٥، والتكملة (حدل)، والنبات (بيروت) ٨٨، وشرح أشعار الهذليين ٢/ ٨٢١.

(حبا) (ق ١٨/ ١٧٧)، قال الراعي:

جَعلْنـا حُبَيًّـا بـاليَمِينِ ونَكَّبَـتْ كُبَيْسًـا لـوِرْدٍ مـن ضَـئِيدَةَ بـاكِرِ

والصـواب: جعلـنَ. اللسـان (ضـأد)، والمحكـم ٤/ ٢١، ٦/ ٤٥٤، ومعجم ما استعجم ٢/ ٤٢٣، ومعجم البلدان (ضـئيدة، ٣/ ٤٦٥)، (كبـيش، ٤/ ٤٣٥)، وديوان الراعي: ١٣٦.

(١٢) كذا الصواب وليس ٤/ ٢١٨ كما ورد في فهارس تهذيب اللغة ١٨١.

(حما) (ق ١٨/ ٢١٧)، قال لَبيد:

ومَعِـــي حامِيـــةٌ مـــن جَعْفـــرٍ كـلَّ يـوْمٍ نَبْتَلـي مـا فـي الخِلَـلِ

وإنما الرواية: الخِلَلْ. وهو من أبيات مقيّدة الرويّ. الخلل: واحدها خِلّة، وهي جفن السيف المغشى بالأدم. والحامية: جماعة يحمون أنفسهم. نبتلي: نختبر. كتاب العين ٣/ ٣١٣، وتهذيب اللغة ٥/ ٢٧٥، وديوان لبيد ١٩٠ وفيه: تبتلي.

(حوا) (ق ١٨/ ٢٢٨)، وأنشد ابن بري لأبي عَنقاء الفَزاري[١٣]..

وإنما هو ابن عنقاء الفزاري، نسبة إلى أمّه، واختلف في اسمه فقيل: أُسيد، وقال السُّكري: اسمه قيس بن بَجَرَة. الأمالي ١/ ٢٣٧، وسمط اللآلي ١/ ٥٤٣، ومعجم الشعراء ١٩٩، وشرح ديوان الحماسة (المرزوقي) ٤/ ١٥٨٦، و(التبريزي) ٤/ ١٤٠.

(خذا) (ق١٨/ ٢٤٦)، قال ابن ذي كِبار...

ومثله ما ورد في المحكم ٥/ ١٧٥؛ وفي خلق الإنسان (ابن أبي ثابت) ٩٣: كُبار، بالضم. ضبط قلم.

(خسا) (ق ١٩/ ٢٤٩)، قال الكُميت[١٤]:

لأَدْنـى خَسًـا أَو زَكًـا مـن سِـنِيك إِلـــى أَرْبَـــعٍ فَتَقُـــولُ انْتِظـــارا

صـوابه: فيقـوك؛ أي: انتظـروك أن تكبـر ويعلـو شـأنك فينتفعـوا بـك. الخسا: الفرد. والزكا: الزوج. لأدنى خسا: يعني أنهم رجوا منه أن يكون رفيع المنزلة عالي الذكر لأدنى ما يعبر عنه بخسا، وهو سنة، ولأدنى ما يعبر

(١٣) ومثله ما ورد أيضًا في التنبيه والإيضاح (حوا، ٦/ ٥٣).

(١٤) ومثله ما ورد أيضًا في التنبيه والإيضاح (خسا، ٦/ ٥٩)، وفي اللسان (زكا): لادى، تحريف.

عنه بزكا، وهو سنتان، إلى أن صار له أربع سنين، ثم ظهر لجميع الناس ما يدلهم على ما يكون فيه إذا كبر. تهذيب اللغة ١٠/ ٣٢١، وتهذيب الألفاظ ٥٨٧، وديوانه ١/ ١٩١ وفيه: فبقوك. تصحيف.

(خظا) (ق١٨/ ٢٥٤)، قال عامر بن الطُّفيل السعدي:[١٥]

وإنما هو عامر بن عقيل السّعدي. اللسان (مجن)، وفي اللسان (وجن)، والنوادر ١٦١: علي بن الطفيل السعدي. وانظر ما ورد في التنبيه على مادة (سته).

(خوا) (ق ١٨/ ٢٦٩)، قال الطِّرِمّاح[١٦]:

فسَدَّ بمَضْرَحِيِّ اللَّوْن جَثْلٍ خَوَايَةَ فَرْجِ مِقْلاتٍ دَهينِ

صوابه: تَسُدُّ، لأنه يصف ناقة. والمضرحي: الأبيض. والخوايـة: ما يسده الفرس بذنبه من فرجة بين رجليه. والمقلات: أن تضع واحدًا ثم لا تضع بعده. والدهين: الناقة القليلة اللبن التي يُمرى ضرعها فلا يدرّ قطرة. أي: سدّت ما بين فخذيها بذنب مضرحيّ اللون. تهذيب اللغة ٦/ ٢٠٦، وشرح اختيارات المفضل ٣/ ١٢٥٩، وديوان الطرماح ٥٣٣. ومثله قول المثقِّب العبدي (اللسان (دهن)، وديوانه ١٨٠:

تَسُدُّ بدائمِ الخَطَرانِ جَثْلٍ خَوايةَ فَرجِ مِقلاتٍ دَهينِ

دائم الخطران: ذنبها. والجثل: الكثير الشعر.

(رأي) (ق ١٩/ ٧)، قال غيلان الرَّبعي:

كأَنَّها وقَدْ رَآها الرَّءَّاءُ

وإنما الرواية: الرَّءَّاءْ. وهو من كلمة مقيّدة الرويّ. وكأنّها؛ أي: الخيل.

---

(١٥) ومثله أيضًا ما ورد في حاشية الصحاح (خظا) وحاشية التنبيه والإيضاح (خظا، ٦/ ٦١).

(١٦) ومثله أيضًا ما ورد في تهذيب اللغة ٧/ ٦١٧، والتاج: (خوي،٣٨/ ٢٨) وفيه أيضًا أنه يصف فرسًا، وهو غلط.

المحكم ١٢/ ١٠، والخصائص ٢/ ٢٥٢.

(رحا) (ق ١٩/ ٢٨):

وزعم قوم أَن في شِعْر هُذَيْل رُحَيّات وفَسَّرُوه بأنه موضع. قال ابن سيده وهذا تصحيف إنما هو زُخَيَّات بالزاي والخاء والله أَعلم.

قوله «زخيات» ، بالزاي والخاء هو في قول أبي قِلابة الهذلي (شرح أشعار الهذليين ٢/ ٧١١):

فدِمنَةٍ بزُخَيَّاتِ الأَحَثِّ إلى ضَوجَي دُفاقٍ كسَحْقِ المَلبَسِ الفاني

إلا أنها لم ترد في معجم ما استعجم أو في معجم البلدان، وإنما جاء فيهما رُحَيّات، بالحاء المهملة، ورُخَيّات، بالراء والخاء. دفاق: اسم واد. وسحق: خلق. والملبس: ثوب قد لُبس وكُدّ. التكملة (رخا)، ومعجم البلدان (الأحث، ١/ ١٠٨) و(أخرب، ١/ ١٢٠) و(ثعالة، ٢/ ٧٨) و(رحيات، ٣/ ٣٧)، ومعجم ما استعجم ١/ ١٢٢، ٢،١٨٧/ ٦٤٧، ٦٤٨، ٣/ ١٠٨٢ وفيه: رُخيات.

(ردي) (ق ١٩/ ٣٤)، قال الراجز[١٧]:

إذْ قابَلَتْ بَكْرٌ وإذْ فَرَّتْ مُضَرْ

صوابه: قاتلت. والبيت لأبي النجم. معجم البلدان (مرداء) ٥/ ١٠٤، ومعجم ما استعجم ٤/ ١٢١١، ومجلة المجمع الأردني ع ٥٢ ص ٢٢٣ لكاتبه.

(رسا) (ق ١٩/ ٣٦)، قال عمر بن قبيصة العَبْدي من بني عبد الله بن دارم[١٨]..

(١٧) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (ردي، ٦/ ٧٩).

(١٨) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (رسا، ٦/ ٨٠).

وإنما هو: عمرو بن قَبِيصة. وهو ابن الطَّيفانِيّة. العباب (طيف)، والمؤتلف والمختلف ٢٢١. وفي خلق الإنسان (ابن أبي ثابت) ٢٣٩: عمر بن قبيصة العبدليّ. تحريف

(رقا) (ق ١٩/ ٤٨)، قال رؤبة:

فما تَرَكا مِن عُوذَةٍ يَعْرِفانها ولا رُقْيةٍ إلا بها رَقَياني

وإنما الصواب: عُروة بن حِزام. المحكم ٦/ ٣٠٩، والشعر والشعراء ٢/ ٦٢٤، والنوادر (القالي) ١٥٧، ومجالس ثعلب ١/ ٢٩١، وشعر عروة ١٤ وفيه:

فما تركا من رُقيةٍ يعلمانا[١٩] ولا شربةٍ إلا وقد سقياني

الرُّقيَة: العُوذة.

(رنا) (ق١٩/ ٥٨)، وأنشد:

مِنْ رُنَةٍ حتى يُوافيها رُنَهْ

قال: ويروى:

من أَنةٍ حتى يوافيها أَنَهْ

قوله: «من أنة إلخ» هكذا في الأصل.

صوابه: من لُنَةٍ حتى يوافيها لُنَهْ. رنة ولنة: اسم جُمادى الآخرة. اللسان (لنا).

(رها) (ق ١٩/ ٦٢)، وأنشد[٢٠]:

يوعِدُ خَيْرًا وهْوَ بالرَّحْراحِ
أبْعَدُ مِن رَهْوةَ مِن نُباحِ

وإنما الصواب: بالزحزاح، بالزاي؛ وهو اسم موضع، أو التباعد والتنحّي. وقوله في البيت الثاني «نباح» تصحيف صوابه: نَساح. وهو اسم موضع

(١٩) كذا، والصواب: يعلمانها.

(٢٠) في اللسان (نسح) (ق ٣/ ٤٥٤): زهرة. وهو تصحيف.

باليمامة. ورهوة: اسم موضع بنجد. اللسان (زحح، نسح)، والمحكم ٢/ ٣٥١، ٣/ ١٤٦، ومعجم ما استعجم ٢/ ٦٨٠، وفرحة الأديب ٥٤.

(روي) (ق ١٩/ ٦٤)، قال الجُميح بن سديد التّغلِبي ...

وإنما هو الثّعلبي. وهو ابن شُمَيذ، أو ابن شديد، أو ابن شدّاد. التكملة (فسج)، وأساس البلاغة (حطب)، وديوان الشماخ ٣٥٣، ٣٦٠. وفي المحكم ٢/ ٣٩٧: الجليح. وفي أساس البلاغة (مرح): الحُليج من بني ثعلبة. وهو تصحيف.

(روي) (ق ١٩/ ٦٤)، قول العجّاج:

فصَبِّحا عَيْنًا رِوًى وفَلْجا

صوابه: فصَبَّحا عَيْنًا رِوًى وفَلَجَا، محرّكة. وبعد البيت:

فراحَ يحدُوها وراحت نَيْرَجا

الروى: الكثير. والفلج: النهر الصغير. ويحدوها: يسوقها. والنيرج: الريح الخفيفة. يصف حمارًا وأتانه. اللسان (فلج)، وتهذيب اللغة ١١/ ٨٦، والتكملة (فلج، نرج)، والتنبيه والإيضاح (روي، ٦/ ٨٤)، وديوان العجاج ٢/ ٥٧ وفيه: تَذَكّرا عَينًا.

(روي) (ق ١٩/ ٦٥)، قال عمر بن لجأ[٢١]:

تَمْشي إِلى رِواءِ عاطِناتِها

تحَبُّسَ العانِسِ في رَيْطاتِها

وإنما الصواب في البيت الثاني: تَبَجُّس العانس، بالجيم، وهو التبختر. والرواء: جمع رَيّان ورَيّا. وعاطناتها: الإبل التي ربضت حول الماء. يريد

(٢١) ومثله أيضًا ما ورد في الصحاح (روي).

أنها تمشي مثقلة كمشي العانس إذا تبخترت. اللسان (جبس)، وتهذيب اللغة ١٠/ ٥٩٨، والألفاظ ١٩١، وتهذيب الألفاظ ٢٨٣، وديوان عمر بن لجأ ١٥٤ وفيه: تمشِّي العانس.

(روي) (ق ١٩/ ٦٨): قول الآخر:

دايَنْتُ أَرْوى والدُّيونُ تُقْضَيَنْ

والصواب: تُقْضَنْ، على تنوين الترنّم. والبيت لرؤبة. المحكم ١٢/ ٢٣، وجمهرة اللغة ١/ ١٨، وديوانه ٧٩ وفيه:

داينت أروى والديون تقضى
فَمَطَلتْ بعضًا وأَدّتْ بَعضا

(زجا) (ق ١٩/ ٧٤)، وقال الأَعشى:

إِلى ذَودة الوَهَّابِ أُزْجِي مَطِيَّتي أُرَجِّي عَطاءً فاضِلًا من نَوالِكا

قوله: «إلى ذودة إلخ» هكذا في الأصل، والذي في المحكم: إلى هوذة.

والصواب: هوذة. المحكم ٧/ ٣٦٣، وديوانه: ١٣١ وفيه: أهديت مِدحتي/ نوالًا فاضلًا من عطائكا.

(زفي) (ق ١٩/ ٧٦)، والزَّفَيان اسم شاعر أو لقبه.

وأصل العبارة من الصحاح (زفي)[٢٢]، وهو لقب شاعر، واسمه عطاء بن أَسيد، ويقال: أُسيد، وهو أحد بني عوافة، لقب بذلك لقوله:

والخيلُ تزفي النَّعَمَ المعقورا

المؤتلف والمختلف ١٩٦، ومعجم الشعراء ١٥٩، ونوادر المخطوطات ٢/ ٣٠٣، ومجموع أشعار العرب ٢/ ٩١.

(٢٢) لم يعلّق محقق الصحاح على تلك العبارة بشيء.

(زها) (ق١٩/ ٨١)، قال عَبيد:

ولَـنِعْمَ أَيْسـارُ الجَـزورِ إذا زَهَـتْ رِيـحُ الشِّـتَا وتَـأَلَّفَ الجِيـرانُ

والبيت مغير العجز، وإنما هو من أبيات مخفوضة الرويّ، والرواية: ومَألفُ الجيرانِ. الجزور: ما يُنحَرُ من النوق أو الغنم. زهت: هبّت. الصحاح (زها)، والتنبيه والإيضاح (زها، ٦/ ٨٧)، وديوان عبيد ١٣١ (نصار)، ١٤٩ (البستاني).

(زوي) (ق ١٩/ ٨٥)، قول رؤبة[٢٣]:

ناجٍ وقد زَوْزَى بنا زِيزاءَه

وإنما الصواب: زيزاؤُهْ. وهو من كلمة مرفوعة الرويّ أولها:

وبَلَدٍ عامِيةٍ أعماؤُهْ

ناج: سريع. وزوزى: أن ينصب ظهره ويسرع ويقارب الخطو. ديوان رؤبة ٤.

(زوي) (ق ١٩/ ٨٤)، وأنشد أيضًا لمتمّم بن نُويرة[٢٤]:

أَفبعدَ من ولدتْ بُسَيْبَة أَشْتَكي زَوَّ المَنِيَّـــة أَو أُرى أَتَوَجَّـــع

قوله: «بسيبة» هكذا في الأصل.

صوابه: نُسَيبة، أو: نُشَيبة. وهي ابنة شهاب بن شدّاد، زوجة نُويرة، وأم مالك ومُتَمّم. الزو: القدر المقدور. والمعنى: أأشتكي صروفَ الزمان أو أُرى مُتوجِّعًا، وقد فُجِعت بأخوتي؟. شرح اختيارات المفضل ١/ ٢٧٢.

---

(٢٣) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (رسا، ٦/ ٨٨).

(٢٤) لم يعلق محقق الصحاح على تلك العبارة بشيء. ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (زوا، ٦/ ٨٨).

(سبي) (ق ١٩/ ٩٠)، قول ذي الرمة[٢٥]:

فيا لَكِ من دارٍ تَحَمَّلَ أَهْلُها أيادِي سَبَا بَعْدِي وطالَ اجْتِنابُها

والبيت مغير العجز، وإنما هو من أبيات لامية، والرواية: احتيالها، من الحول؛ أي: مرّت عليها أحوال. ويروى أيضًا: انتقالها. أيادي سبا: متفرقين. اللسان (حيل، حول، يدي)، وتهذيب اللغة ٥/ ٢٤٤، وديوان ذي الرمة ١/ ٥٠١ وفيه: أمن أجلِ دارٍ طيّرَ البينُ أهلَها؟.

(ستي) (ق ١٩/ ٩١)، قال الشاعر:

على عَلاةِ الأَمَةِ العَطُورِ

وإنما الصواب: على علاةٍ لَأْمَةِ الفُطُور، وقبله:

آمُلُ أن يحملَني أميري

الفطور: الشقوق. أي: إنها ملتئمة ما تباين من غيرها، فلم ينثلمْ، أو إنها شديدة عند فطور نابها مُوَثَّقة. والبيت لهميان بن قحافة. اللسان (فطر)، وتهذيب اللغة ١٣/ ٣٨ وفيه: لفطور. تطبيع.

(سلا) (ق ١٩/ ١٢٠)، وأنشد ابن بري لجَحْل بن نضلة[٢٦]:

لمّا رأتْ ماءَ السَّلَى مَشْرُوبَها والفَرْثَ يُعْصَرُ في الإناءِ أَرَنَّتِ

قال: ومثل هذا الشعر في العروض قول ابن الخَرِع:

يا قُرَّةَ بنَ هُبَيْرةَ بن قُشَيِّرٍ يا سَيِّدَ السَّلَماتِ إنكَ تَظْلُمُ

قوله: «ومثل هذا الشعر...» لا شاهد فيه، وإنما الرواية في البيت الأول:

---

(٢٥) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (سبي، ٦/ ٨٩).

(٢٦) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (سلا، ٦/ ٩٩) وفيه: ولما. وفي النقائض ٢/ ١٠٦٦: قُشيّرٍ، فلا شاهد فيه. وفي حاشية الكامل ٣/ ٨٧٢ (أحمد محمد شاكر): «ذكره المرزباني في المؤتلف ص ٨٢». فتأمل!!!!

مشروبا. وفي البيت الثاني: قُشَيْرٍ. اللسان (سلم). ونحوهما أيضًا قول الربيع بن زياد العبسي (التكملة: قعد، وتهذيب اللغة ١/ ٢٠٣، ٩/ ٣٦٨):

أفبعد مَقتلِ مالك بن زُهيرٍ ترجو النساءُ عواقبَ الأَطهارِ؟

والشاهد في هذه الأبيات نقصان حرف من فاصلة البيت. والسلمات: أراد بها سلمة بن قشير، وهو سلمة الشر، وأمه لبنى بنت كعب بن كلاب. وسلمة الخير، وهو ابن القُشيرية. وقوله: « جَحْل بن نضلة» بفتح الجيم وتقديمها على الحاء المهملة هو في اللسان (هنا)، والمؤتلف والمختلف ١١٢، والأمالي ٢/ ٩٧، والكامل ٣/ ٨٧٢، وشرح أبيات سيبويه ١/ ١٩٦، وفرحة الأديب ٤٧، ٤٨. و «حَجْل» بتقديم الحاء المهملة على الجيم: في اللسان (قرا)، والأصمعيات ١٣٨، وسمط اللآلي ١/ ٣٠٤، والبيان والتبيين ٣/ ٣٤٠، وسيبويه ١/ ٣٠٤، وخزانة الأدب ٤/ ٢٠٠. وفي أساس البلاغة (عيل): حَجَل. وهو غلط.

(سما) (ق ١٩/ ١٢٤)، وقال عَلقمة[٢٧]:

سَماوَتُه من أَتْحَمِيٍّ مُعَصَّبِ

قال ابن بري: صواب إنشاده بكماله:

سَماوتُهُ أَسمالُ بُرْدٍ مُحَبَّرٍ وصَهْوَتُهُ من أَتْحَمِيٍّ مُعَصَّبِ

قال: والبيت لطفيل، وسماء البيت: رُواقه.

وليس الصواب ما ذهب إليه ابن بري، وإنما البيت لامرئ القيس، وهو بتمامه:

ففِئنا إلى بيتٍ بعلياءَ مُرْدَحٍ سماوتُهُ من أَتْحَمِيٍّ مُعَصَّبِ[٢٨]

(٢٧) نقل محقق التهذيب (١٣/ ١١٦) ما جاء عن ابن بري دون أي تعقيب، ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (سما، ٦/ ١٠٠).

(٢٨) نسب هذا البيت في التاج (سمو، ٣٨/ ٣٠٢) إلى علقمة نقلًا عن الجوهري، إلا أن الجوهري لم يرو إلا عجز البيت، وفيه كذلك: إلى البيت. وهو تحريف مخل بالوزن.

وهي رواية السكري وابن النحاس وأبي سهل. ديوانه ٣٨٨، ورواه الأعلم (ديوانه ٥٣) بلفظ:

وأطنابُه أشطانُ خُوصٍ نجائبٍ وصَهْوَتُهُ من أَتْحَمِيٍّ مشرعبِ

المردح: الواسع النواحي. والخوص: الغائرة العيون، واحدها خَوصاء. وصهوته: أعلاه. والأتحمي: ضرب من البرود. والمشرعب: الطويل. أي: إن أَطناب هذا البيت حبال إبلهم. وبيت طفيل كما أورده ابن بري، في البارع ١٤٦، وديوانه ١٩.

(سما) (ق١٩/ ١٢٨)، قال الهذلي:

تَرَكْنا ضُبْعَ سُمْيَ إذا اسْتباءَتْ كأَنَّ عَجِيجَهُنَّ عَجِيجُ نِيبِ

ويروى: إذا استبات.

ولم ينقط من قوله: (استبات) إلا التاء الثانية، وإنما الصواب: استآبت، كما في التمام في تفسير أشعار هذيل ص ١٠٤. استآبت: آبت، وهي رواية أبي عمرو. والبيت لعبد بن حَبِيب. شرح أشعار الهذليين ٢/ ٧٧١، وفات محقّقه أن يخرج هذا البيت من تلك المادة.

(سها) (ق١٩/ ١٣٢)، قال زِرّ بن أوفى الفُقيمي...

كذا، وفي معجم ما استعجم (لحظة) ٤/ ١١٥٢: أوفى بن رِزّ، أحد بني مُرّة بن فُقَيم.

(شأي) (ق ١٩/ ١٤٦)، وأنشد للشماخ[٢٩]:

وحُرَّتَيْنِ هِجانٍ ليس بَيْنَهُما إذا هُما اشْتأَتا للسمع تَهْميلُ

(٢٩) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (شأو، ٣٨/ ٣٠٢)، وفي الحاشية: «والمثبت من الديوان واللسان». كذا، ورواية اللسان تخالف رواية الديوان.

صوابه: تمهيل. أي: تباطؤ. والحُرَّتان: الأذنان. والهِجان: البيض. اشتأى: استمع. تهذيب اللغة ١١/ ٤٤٧، وديوان الشماخ ٢٧٤.

(شري) (ق١٩/ ١٥٧)، وأنشد ابن بري لابن أحمر[٣٠]:

باتَتْ عَلَيهِ ليلةٌ عَرْشِيَّةٌ شَرِيَتْ وباتَ عَلى نَقًا مُتَهَدِّمِ

والبيت مغيّر العجز، وإنما الرواية: مُتَهدّدِ. وهو مما وقع في أصول اللسان من تحريف. عرشية: منسوبة إلى عرش السِّماك. وشريت: لَجَّت في الإمطار. والنَّقا: الكثيب من الرمل. ومتهدد: متهافت لا يتماسك. التكملة (عرش)، وشعر عمرو بن أحمر ٥٨.

(شفي) (ق ١٩/ ١٦٦)، قال رؤبة يصف قوسًا شبّه عِطفها بعِطف الهلال:

كأَنها في كَفِّه تحت الروق

وفْقُ هِلالٍ بينَ لَيْلٍ وأُفُقْ

وفي الحاشية: قوله: «تحت الروق إلخ» هكذا في الأصل.

قوله «الروق» لم يضبط في المطبوعتين، وليس في البيتين أي تحريف كما قد تُوهِم عبارة المصحِّح. والرِّوَق: موضع الصائد يقعد فيه؛ كأنه شبهه بالرِّواق، وهي الشُّقّة تكون في مُقدّم البيت. ويروى: الرُّوَق. يعني مقّدم القُترة. يقال: رواق بضم الراء و كسرها. وقوله: «وفق هلال» شبّه عِطْفَ القوس ودقَّتها بهلال طَلَعَ لِوَفْقٍ: إذا طلع لليلته وافق ذلك. جمهرة اللغة ٣/ ٤٥٧، والنبات (بيروت) ٣٠٢ وفيه: الرَّوَق، بالفتح. وهو خطأ؛ وديوان رؤبة ١٠٧ وفيه: الرِّوَقْ.

---

(٣٠) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (شري، ٦/ ١٠٩). وفي اللسان (عرش): شرِبت. وفي المحكم ١/ ٢٢١: شرِبت/ يتهدلُ. وهو تصحيف وتحريف للقافية. وفي أساس البلاغة (عرش): يتهددُ؛ أي: ينهدّ وينهار. وفي هذه الرواية إقواء.

(صدي) (بيروت)، في الحاشية: هو أبو الإصبع العَدَواني.

وإنما هو ذو الإصبع العدواني. والبيت الشاهد من كلمة له في شرح اختيارات المفضل ٢/ ٧٤٩.

(صلا) (ق ١٩/ ٢٠١)، قال ابن مُقْبِل:

يُخَيَّلُ فِيها ذُو وسُومٍ كأَنَّمَا يُطَلَّى بِجِصٍّ أَو يُصَلَّى فَيُضْيَحُ

قوله: «بجِصّ»، صوابه: بحُصٍّ، بالحاء المهملة. وهو الورس. وقوله: فيضيح، تصحيف آخر صوابه: فيَضْبَح بالباء. أي: يتغيّر لونه. ويُخَيَّلُ: اختال. والوسوم: العلامات. ويُصَلَّى: هو من قولهم: صلي فلان بالنار: قاسى حرها. يصف قِدْحًا. المعاني الكبير٣/ ١١٦٦، وديوان ابن مقبل ٢٦، وفيه: تخيل. ومثله قول الطفيل الغنوي يصف قدحًا قد أصابه الندى فاصفر، كأنه مطيّب بالزعفران (ديوانه ٥٠، والأمالي ٢/ ٨١):

وأصفرَ مشهومِ الفؤادِ كأنّه غَداةَ النّدَى بالزَّعفرانِ مُطَيَّبُ

مشهوم الفؤاد؛ أي: كأن فؤاده مذعور من سرعة خروجه. جعله لخروجه في أول القداح مذعور القلب ذكيّه.

(صوي) (ق ١٩/ ٢٠٦)، قال:

قد أَغْتَدي والطَّيرُ فوقَ الأَصْوا

وإنما الرواية: الأصواء. وهي جمع صُوى، وصوى: جمع صُوّة؛ وهي حجر يكون علامة في الطريق. والبيت لغيلان الرَّبَعي من كلمة مهموزة مقيدة الرويّ. الخصائص ٢/ ٢٥٠.

(ضحا) (ق ١٩/ ٢١٤)، قال:

من الجَعالاتِ به والعُرْفانْ

صوابه: من الجَهالات[٣١] وقبله:

قَطَعْنَ ما بين الحِمى والجَوْلانْ

أساس البلاغة (مجن)، وديوان الشماخ ٤١٠ وفيه: على.

(ضدا) (ق١٩/ ٢١٧)، وأنشد الأعور بن بَراء:[٣٢]

صوابها: وأنشد للأعور بن براء. وله أبيات أُخرى على هذا الرويّ في اللسان (ذفف، أبي)، والألفاظ ٤٢٠، وتهذيب الألفاظ ٥٦٦.

(ضوا) (ق ١٩/ ٢٢٥)، قال الشاعر:

ذَاكَ عُبَيْدٌ قَدْ أَصابَ مَيَّا

وإنما الصواب: عَبِيد، وهو ابن الأبرص الأسدي. وميّا: ماويّة. والبيت لرجل من مالك بن ثعلبة. الصحاح (ضوا)، وشرح القصائد العشر ٤٦٧، والأغاني ٢٢/ ٨١، وديوان عبيد ٢٦ (نصار)، ١٩ (البستاني).

(طبي) (ق١٩/ ٢٢٦)، قال الشاعر:

لا يَطَّبيني العَمَلُ المفَدَّى

قوله: «المُفَدَّى» هكذا في الأصل المعتمد عليه، وفي التهذيب: المُقَذّى بالقاف والذال المعجمة، فحرّره.

والبيت مغير الرواية، وهو للعجاج من أرجوزة يائيّة مرفوعة الرويّ. والصواب: المَقْذِيُّ؛[٣٣] أي: المعيب. يطبيني: يدعوني ويستميلني. الصحاح (دغمر) وديوانه ١/ ٤٩٤. ويروى: المَقزِيّ. اللسان (دغمر). يقال: أقزى الرجل: إذا تلطّخ بعيبٍ بعد استواء.

---

(٣١) ومثله أيضًا ما ورد في المحكم ٣/ ٣٢٢.

(٣٢) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (ضدا، ٦/ ١١٨).

(٣٣) في تهذيب اللغة ١٤/ ٤٢: المُقَذِّي. وهو خطأ كذلك.

(طها) (ق ١٩/ ٢٤١):

ما كانَ ذَنْبِي أَنْ طَهَا ثُمَّ لم يَعُدْ وحُمْرانُ فيها طائِشُ العَقْلِ أَصْوَرُ

والبيت مغيّر العجز، وإنما هو من كلمة لاميّة، والرواية: أميل، وبعده:

لقد ظلمتني عامرٌ وتناحرت عليَّ وما مثلي بحمران يقتلُ

طها: ذهب في الأرض. وتناحرت: تتابعوا عليه. وحمران: اسم رجل من بني عامر. الأميل: المائل العنق. والبيت لرجل من بني تغلب. أساس البلاغة (نحر)، والألفاظ ٢٠٧، وتهذيب الألفاظ[٣٤] ٣٠٩.

(عدا) (ق ١٩/ ٢٦٧):

بَكَتْ عَيْني وحَقَّ لها البُكاءُ وأَحْرَقَها المَحابشُ والعَدَاء

قوله: «المحابش» هكذا في الأصل وحرره.

وإنما الصواب: المحابس، واحدها مَحبِس. والبيت يشبه قول مُسلم بن مَعْبَد الوالبي[٣٥]:

بَكَتْ إبلي وحَقَّ لها البُكاءُ وفرّقَها المظالمُ والعَداءُ

خزانة الأدب ٢/ ٣٠٨، وشرح شواهد المغني ٥٠٥، وشرح أبيات مغني اللبيب ٤/ ١٤٤، وقصائد نادرة من كتاب منتهى الطلب ٣٧.

(عرا) (ق ١٩/ ٢٧٧)، قال ذو الرُّمة:

ومَنْهَلٍ أَعْرى حَياه الحضر

وإنما الصواب: أعرى جَبَاه الحُضَّرُ؛ أي: تركوه وأعروه. والجبا: ما حول الماء. والحضر: من يحضره. والمنهل: موضع الماء. تهذيب اللغة

(٣٤) في تهذيب الألفاظ: تياجرت. وفيه كذلك: التياجر: الميل. تصحيف.

(٣٥) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (عدا، ٦/ ١٢٥)، حيث لم يأبه المحققان لما جاء في حاشية اللسان. وفي أساس البلاغة (مثل): سلم بن معبد. تحريف.

٣/ ١٥٩، وديوان ذي الرمة ١/ ٣١٧.

(عزا) (ق ١٩/ ٢٨٢)، قول ابن أحمر البَجَلي[٣٦]:

حُلِقَتْ لَهازِمُه عِزينَ ورأْسُه كالقُرْصِ فُرْطِحَ من طَحِينِ شَعِيرِ

صوابه: خُلقت، بالخاء المعجمة. واللهازم: مضيغتان في أصل الحنك. وعزين: متفرقين. وفرطح القرص: بسطه. وهو - أي: قائلُهُ - غير عمرو بن أحمر الباهلي. اللسان (فرطح، فلطح)، وكتاب العين ٢/ ٢٠٥، وتهذيب اللغة ٥/ ٣٢٩، وجمهرة اللغة[٣٧] ٢/ ١٧١، والتكملة (فلطح)، وأساس البلاغة (عزو)، والأصمعيات ١٢٣.

(عفا) (ق ١٩/ ٣٠٦)، قال الجُذامي يصف ماءً:

ذا عَرْمَضٍ تَخْضَرُّ كَفُّ عافِيهْ

صوابه: الحذلمي[٣٨]، وهو أبو محمد الفقعسي. عافيه: وارده. والعرمض: الطحلب. اللسان (بغغ)، وما تبقى من أراجيز أبي محمد الفقعسي ٩٥ وفيه: يَخْضَرُّ.

(علا) (ق ١٩/ ٣١٦)، قال ذو الرمة:

فَرَّجَ عنه حَلَقَ الأَغلالِ
جَذْبُ العُرى وجِرْيةُ الجِبالِ

وإنما الصواب في البيت الثاني: الحِبال، بالحاء المهملة؛ وهي أنساعها التي تجري على بطنها. وعنه؛ أي: عن الجهيض. وقوله: «حلق الأغلال» أراد به عرى الرحم. والعرى: عرى الأحمال والرواحل. إصلاح المنطق

(٣٦) ومثله أيضًا ما ورد في التنبيه والإيضاح (عزا، ٦/ ١٢٨).
(٣٧) في جمهرة اللغة: عزينٌ/ فَرطح. تصحيف.
(٣٨) ومثله أيضًا ما ورد في المحكم ٢/ ٢٦٧.

٢٦، والشعر والشعراء ١/ ٥٣٢، وديوان ذي الرمة ١/ ٢٨٢ -٢٨٣وفيه: الأقفال/ طول السرى. وبينهما بيت آخر.

(علا) (ق ١٩/ ٣١٨)، قال رؤبة: [٣٩]

دَفْعك دَأْداني وقد جَوِيتُ

قوله: «دأداني وقد جويت» هكذا في الأصل.

وإنما الصواب: داواني. وجويت: أصابني الجَوى، وهو داء يأخذ في الصدر. كتاب الإبل ١١٨، وديوان رؤبة ٢٥.

(علا) (ق١٩/ ٣٢٤)، وقيل: هو لعلي بن عدي الغَنَوي المعروف بابن العرير.

صوابه: الغَدِير. معجم الشعراء ١٣١، وقصائد نادرة من كتاب منتهى الطلب ٦١، ومجلة المورد ٢٠٠٩ (العدد ٢، ص١٦٠-١٧٠).

(علا) (ق ١٩/ ٣٢٥)، قال مُبَشّر بن هُذيل الشمجي...

وإنما الصواب: الشَّمْخي، بالخاء المعجمة؛ نسبة إلى بني شَمْخ، بطن من فزارة. اللسان (شوا)، ومجالس ثعلب ٢/ ٤٥٢، والمؤتلف والمختلف ١٢٨.

(علا) (ق ١٩/ ٣٢٨): والمعلِّي أيضًا اسم فَرَسِ الأَشْعرِ الشاعر.

وإنما الصواب: المعلَّى: بفتح اللام المشدّدة، وبالألف المقصورة، كما نبّه عليه الصغاني. وقوله: «الأَشْعر» تحريف صوابه: الأَسعر، بالسين المهملة. وهو الأسعر الجُعْفِيّ، واسمه مَرثَد بن حُمران. التكملة (علا)، والمؤتلف والمختلف ٥٨، والأصمعيات ١٤٠، وأسماء خيل العرب

(٣٩) البيت في حاشية الصحاح (علو) عن اللسان، إلا أن المحقق أساء نقله، فوقع في خطأ ثانٍ، فكتب: جَرَيْت، بالراء، وكان أولى به أن يعود إلى ديوان رؤبة.

وأنسابها ٢٢٠، والتاج (علو، ٣٩/ ٩٣).

(عنا) (ق ١٩/ ٣)، وأنشد:

عَناني عنكَ والأَنْصاب حَرْبٌ كأَنَّ صِلابَها الأَبطالَ هِيمُ

وإنما الصواب: صُلاتها؛ [٤٠] أي: من صلي بنار تلك الحرب وقاسى حرّها وشدّتها. والبيت لحاجز بن عوف، والرواية:

عداني أن أزورك حربُ قومٍ كحرِّ النارِ ثاقبةٌ عذومُ

عذومٌ يَنكُلُ الأعداءُ عنها كأن صُلاتها الأبطالَ هِيمُ

عناني: شغلني. وعذوم: تعض بنابها. وينكل: يجبن. والهيم: العطاش. تهذيب اللغة ٣/ ٢١٥، وقصائد جاهلية نادرة ٧١.

(غنا) (ق ١٩/ ٣٧٧)، قال الرّاعي [٤١]:

لها خُصورٌ وأعجازٌ ينوءُ بها رملُ الغَناءِ وأعلى متنِها رُؤْدُ

وإنما الصواب: رُؤُدُ؛ حرك الواو لضرورة الشعر، وهو الغصن الرَّطْب. الغناء: اسم موضع [٤٢]. يريد: تنوء بمثل رمل الغناء، فقلب. التكملة (غني)، وديوان الراعي ٥٦.

(فسا) (ق٢٠/ ١٣)، وأنشد ابن بري:

إذا تَعَشَّوْا بَصَلًا وخَلًا

---

(٤٠) ومثله أيضًا ما ورد في الزاهر ١/ ٦٠٧.

(٤١) في المحكم ٦/ ١٥ الطبعة الأولى: رؤد، دون ضبط الهمزة، وفي (الطبعة الثانية): رُود بإسقاط الهمزة؛ وفي معجم البلدان (الغناء) ٤/ ٢١٥، ومعجم ما استعجم ٣/ ١٠٠٧، والتاج (غنا، ٣٩/ ١٩٣): رُودُ. وهو تصحيف.

(٤٢) في التكملة (غني)، وديوان الراعي، ومعجم ما استعجم: الغِناء، بالكسر؛ وفي المحكم، ومعجم البلدان: الغَناء، بالفتح.

يأْتُوا يَسُلُّون الفُساءَ سَلًا

وإنما الصواب: وخلّا/ باتوا.. سَلّا، بالباء الموحدة، وبإسقاط التنوين؛ بدليل قوله:

سَلَّ النَّبيطِ القَصَبَ المبتلّا

والبيتان لقُتادة بن مُعزِب اليَشكُري(٤٣)، وبينهما بيت آخر. اللسان (جوف)، وجمهرة اللغة ٢/ ١٠٩، والاشتقاق ٣٤٣.

(فني) (ق٢٠/ ٢٤)، وأنشد:

لا يُجْتَبى بِفناء بَيْتِك مثْلهم

صوابه: لا يَحتبي. وأصله من قولهم: احتبى بالثوب: إذا اشتمل به. وعجزه: أبدًا إذا عُدّ الفَعالُ الأفضلُ. والبيت للفرزدق. اللسان (عنا) وتهذيب اللغة ٣/ ٢١٤، وديوانه ٢/ ٧١٤.

(قرا) (ق٢٠/ ٣٥)، وأنشد:

كأَنَّ قُرْيانَها الرِّجال

وإنما الصواب: الرِّحال، بالحاء المهملة. شبّه ألوان النبت والزهر بالرحال في ألوانها، أو أنه أراد الطنافس الحيريّة. القريان: مجاري الماء إلى الرياض، واحدها قَرِيّ. وصدره: صابَ عليهِ ربيعٌ باكرٌ. والبيت لامرئ القيس. تهذيب اللغة ٩/ ٢٧٠(٤٤)، وديوانه: ١٩١ وفيه: قريانَهُ.

(قرا) (ق٢٠/ ٣٩)(٤٥):

---

(٤٣) في أساس البلاغة (رعظ): ابن مُعرب، وفي الشعر والشعراء ١/ ٤٣٠ مُغرِّب، ويقال: مُغرِب، وفي الأغاني ١٥/ ٣٨٤، ٣٩٠: ابن مُغرب.

(٤٤) صدر البيت في تهذيب اللغة: وغارةٍ ذات قَيروانٍ.

(٤٥) في اللسان (فجج) (ق ٣/ ١٦٤): وفيما سب به حجل بن شكل الحرث بن مصرّف بين =

قال معاوية بن شَكَل يذمّ حَجْل بن نضلة بين يدي النعمان: إنه مُقْبَل النّعلين، مُنتفِخ الساقين، قَعْو الأَليَتين، مَشّاء بأقراء، قتّال ظِباء، بيّاع إماء.

قوله: منتفخ الساقين، تحريف صوابه: مُفِجّ الساقين؛ أي: تباعدت إحداهما عن الأخرى. وقوله: بياع إماء، تصحيف آخر صوابه: تبّاع إماء. ومقبل النعلين: يريد أن لنعله قبالًا، أي: زمامًا. ينسبه إلى الترف. وقعو الأليتين: ممتلئ الأليتين ناتئهما ليس بمنبسطهما. أراد أنه إذا قعد التزقت أليتاه بالأرض، فهما مثل القعو. والأقراء: جمع قَرِيّ، وهو مسيل الماء من التّلاع. وقتال ظباء: وصفه بأنه صاحب صيد، وليس بصاحب إبل. اللسان (فجج)، والقلب والإبدال ٢٦، والأصمعيات ١٣٨، وفي بعضها اختلاف في الألفاظ وترتيبها.

(قلا) (ق٢٠/ ٥٩)، وأنشد ثعلب[٤٦]:

ولو تَشاءُ قُبِّلَت عَيْناها

وإنما الصواب: قَتَلَتْ. والبيت لأبي النجم. جمهرة اللغة ٣/ ٥٢، ومجلة المجمع الأردني ع ٥٢ ص ٢٥٠ لكاتبه.

(قلا) (ق٢٠/ ٦٣)، قول الطِّرِمّاح:

حَواتم يَتَّخِذْنَ الغِبَّ رِفْهًا إذا اقْلَوْلَيْنَ بالقَرَبِ البَطينِ

صوابه: حوائم، أي: عطاش. والغب: شرب يوم وترك آخر. والرّفه:

= يدي النعمان... وفي الأصمعيات ١٣٨: قال الأصمعي: خبرني الحرث بن مُطرِّف قال: استب حجل ومعاوية بن شكل عند بعض الملوك... وفي القلب والإبدال: مُصَرِّف. عند المنذر أو النعمان (والشك من الأصمعي)، ونسب القول فيه لحجل. وفي الأمالي ٢/ ٩٧: بياع. تصحيف.

(٤٦) ومثله أيضًا ما ورد في حاشية التاج (قلي، ٤٠/ ٣٤٢).

أقصر الورد وأسرعه. واقلولين: ارتفعن. والبطين: البعيد؛ أي: يسرعن فيردن كل يوم. تهذيب اللغة ٩/ ٢٩٧، والمعاني الكبير ١/ ٣٢٣، وديوان الطرماح ٥٤٦ وفيه: للقرب.

(كسا) (ق٢٠/ ٨٧)، قال رُؤبة يصف الثور والكلاب:

قد كَسا فيهنَّ صِبْغًا مُرْدِعا

والبيت مختلّ الوزن، وإنما الصواب: وقد كسا؛ أي: كساهنّ دمًا طريًّا. تهذيب اللغة ١٠/ ٣٠٩، وديوان رؤبة ٩١.

(كفي) (ق٢٠/ ٩٠)، كقول سُحَيم:

كفى الشَّيْبُ والإِسْلامُ للمَرْء ناهِيًا

صوابه: ناهِيَا. وصدره: عُمَيرةَ ودِّعْ إن تجهزّتَ غاديا. المحكم ٧/ ٨٥، وديوان سحيم ١٦.

(كمي) (ق٢٠/ ٩٧):

فَبــاتُوا بالصَّــعِيدِ لهــم أُجــاجٌ ولـو صَـحَّتْ لنـا الكَمْـوى سَـرَينا

والصواب: أُحاح، بالحاء المهملة. وهو صوت من الصدر يشبه الأنين. والصعيد: وجه الأرض. والكَمْوى، مقصور: الليلة القَمْراء المـُضِيئة. وهو من أبيات لعبد الشّارق بن عبد العُزَّى الجُهني. شرح الحماسة (المرزوقي) ١/ ٤٥٠، و(التبريزي) ٢/ ٢٤.

(لأي) (ق٢٠/ ١٣٠)، قال العجّاج:

وحالَتِ اللأْواء دون نسعي

وإنما الصواب: نَشْغَتي. وهي تنفُّسةٌ من تنفّس الصُّعَداء. وبعده:

على حَيازيمي وعضَّت لَبَّتِي

اللأواء: الشدّة والبليّة. أي: حالت الشدّة دون الإفاقة من المرض الذي أخذ على حيازيمي. الحيازيم: الصدور، واحدها حَيْزوم. كتاب العين ٨/ ٣٥٤، وديوان العجاج ١/ ٤١٨.

(لوي) (ق٢٠/ ١٣٢)، قال ذو الرُّمّة:

ولم تُبْقِ أَلْواءُ اليَماني بَقِيَّةً من النَّبتِ إلا بَطْنَ وادٍ رحاحم

قوله: «رحاحم» كذا بالأصل.

صوابه: الثماني/ بطنُ وادٍ وحاجرُ. وهو من كلمة رائية مرفوعة الرويّ. الألواء: جمع لِوًى، وهو منقطع الرمل. والثماني: هضبات جبال. المخصص ١٠/ ١٢٩، وديوانه ٢/ ١٠٢١ وفيه: من الرُّطب.

(مسا) (ق٢٠/ ١٤٩)، وأتيته مُسِيّ أمسِ، أي: أمسِ عند المساء

كذا والصواب: مُسْيَ، أو مِسْيَ أمس. الصحاح (مسا)، وتهذيب إصلاح المنطق ١٠٢، ٧٦١.

(مطا) (ق٢٠/ ٢٧٢)، قال امرؤ القيس:

مَطَوْتُ بهم حتَّى يَكِلَّ غَرِيُّهُمْ وحتَّى الجِيادُ ما يُقَدْنَ بأَرْسانِ

وإنما الصواب: غَزِيُّهم، جمع غَزِيّ. ويروى: غُزاتُهم[٤٧]، ويروى: مَطِيّهم[٤٨]. مطوت بهم: أطلتُ بهم السير. أي: لا تحتاج من الإعياء والتعب إلى أرسان تقاد بها. اللسان (غزا).

(مطا) (ق٢٠/ ١٥٥)، قال يصف سحابًا، وقال ابن بري: هو لرجل من أَزْد السَّراة يصف برقًا، وذكر الأصبهاني أنه ليعلى بن الأحول:

فَظَلْتُ لدى البَيْتِ الحَرامِ أُخِيلُه ومِطْوايَ مُشْتاقانِ لَهُ أَرِقانِ

(٤٧) التكملة (بدح). وفي ديوان امرئ القيس ٤٠١: غَزاتهم، وهي رواية السكري وأبي سهل.

(٤٨) جمهرة اللغة ٣/ ١١٨، وديوان امرئ القيس ٩٣ وفيه: تكلّ.

وفي مطبوعة بيروت: " وعجز البيت مختلّ الوزن". (٤٩)

صوابه: لَهْ؛ أسكن الهاء في له، وهذا في لغة أزد السراة كثير(٥٠). ومطواي: صاحباي. وأخيله: أنظر إلى مخيلته. يصف برقًا. اللسان (ها)، والصحاح (مطا)، والمحكم ٩/ ٢٠٣، وجمهرة اللغة ٣/ ١١٨، والتنبيه والإيضاح (مطا، ٦/ ١٧١). وقوله: يعلى بن الأحول، صوابه: يعلى الأحول بن مُسلم بن أبي قيس اليشكري(٥١). وهو شاعر أموي لص. اللسان (شبه)، والأغاني ٢٢/ ١٤٧.

(نأي) (ق٢٠/ ١٧٢)، وكذلك قوله:

وسَفْع على آسٍ ونُؤْي مُعَثْلَب

كذا جاء الشطر دون ضبط، وصوابه: وسُفعٌ على آسٍ ونؤيٌ معثلَبُ، وصدره: فلم يبق إلا آلُ خيمٍ مُنَصَّبٍ. الآل: عمود الخيمة. والسفعة: سواد يضرِب إلى الحُمرة. المعثلب: المهدوم. والنؤي: ما يحفر حول الخَباء؛ لئلا يدخله الماء. والبيت للنابغة الذبياني في ديوانه (ابن السكيت) ٧٤.

(نبا) (ق٢٠/ ١٧٢)، وأنشد:

عُذافِرُ يَنْبُو بأَحْنا القَتَب

كذا، وصوابه على الأرجح: عذافرٌ ينبو بأحناءِ القَتَبْ. وبذاك يصبح من مشطور الرجز(٥٢). عذافر: صلب. ونبا: لم يستمكن الرحل على الظهر.

(نحا) (ق٢٠/ ١٨٢)، وأنشد:

---

(٤٩) جاء البيت مضبوطًا على الصحة في مطبوعة بولاق.

(٥٠) لم تضبط الهاء في التاج (مطو، ٣٩/ ٥٤٣).

(٥١) في اللسان (حمن): يعلى بن مسلم بن قيس اليشكري، وفي مادة (ها): يعلى بن الأحول، وفي مادة (طها)، وتهذيب اللغة ٦/ ٣٧٧، والتكملة (طها، مطا، همي): الأحول الكندي.

(٥٢) في تهذيب اللغة ١٥/ ٤٨٥: عُذافِرُ يَنْبُو بأَحْناء القتب. وهو غلط.

تَنحَّـى لـه عَمْـرٌو فَشَـكَّ ضُـلُوعَه بِمُدْرَنْفِقِ الخَلْجاء والنَّقْعُ سـاطِعُ

والبيت مغيّر الرواية[٥٣]، وإنما هو من كلمة رائية، والصواب: والخيل تضبر؛ أي: تجمع بين قوائمها ثم تثب. وقوله «الخلجاء»: تصحيف صوابه: الجلحاء. وهو اسم مكان. والمدرنفق: المتسع. وتنحّى: توجّه. والبيت لذي الرمة. ديوانه ٢/ ٦٣٨ وفيه: بنافذة نجلاء؛ أي: واسعة.

(ندي) (ق٢٠/ ١٨٩):

وروحـك فـي النّـادي ويَعْلَـمُ مـا فـي غَـدِ

قوله: «وروحك» كذا في الأصل.

صوابه: وزوجكِ. والبيت من شواهد العروض. المحكم ٢/ ٣٨٤، والوافي ١٧٣.

(ندي) (ق٢٠/ ١٨٧): وقول ابن مُقْبِل:

أَلا ناديـا ربعـي كبسـها للـوى بحاجـةِ مَحْـزُونٍ وإنْ لـم يُنادِيـا

قوله: «ألا ناديا» كذا في الأصل.

ولعل الصواب: ربعي كبيشة باللوى، كما ذهب إليه الدكتور عزة حسن – طيب الله ثراه –. ديوان ابن مقبل: ٤٠٨. وكبيشة ورد ذكرها في أماكن كثيرة من الديوان. انظر ص ٥٢٠–٥٢١.

(نصا) (ق٢٠/ ٢٠٠)، وقال عمرو بن مَعْدِ يَكرب:

أَعَبَّـاسُ لـو كانـت شَـنارًا جِيادُنـا بتَثْلِيثَ ما ناصَيْتَ بَعْدي الأَحامِسا

(٥٣) ومثله أيضًا ما ورد في كتاب العين ٣/ ٣٠٣، وتهذيب اللغة ٥/ ٢٥٤، والتاج (نحو، ٤٠/ ٤٣)؛ إلا أن المحقق أثبت الرواية الصحيحة في الحاشية عن الفائق ٣/ ٢٨٢ دون أن ينسب البيت، أو يبين أي الروايتين أصح؟.

والصواب: شيارا، أي: لبسها شيء من السّمَن. ناصيت: أخذت بناصيته، وهي منبِت الشعر في مقدّم الرأس. اللسان (شور)، وتهذيب اللغة ١٢/ ٢٤٤، وديوانه ١١١.

(نعا) (ق٢٠/ ٢٠٧)، وأوقع ابن مجكان النعي على الناقة القصيرة فقال...

وإنما هو ابن مَحكان، بالحاء المهملة وبفتح الميم وكسرها؛ واسمه: مُرّة، أحد بني سعد بن زيد مناة بن تميم، شاعر أموي مُقِلّ، كان في زمن جرير والفرزدق، فأخملا ذكره. اللسان (محك)، ومعجم الشعراء ٢٩٥، والشعر والشعراء ٢/ ٦٨٦، والاشتقاق ٢٤٧، والأغاني ٢٢/ ٣٢١، والمبهج ٢١٦، وشرح ديوان الحماسة (المرزوقي) ٤/ ١٥٦٢، و(التبريزي) ٤/ ١٢٣. والبيت الشاهد في ص ١٥٦٦ من الحماسة (المرزوقي).

(نهي) (ق٢٠/ ٢١٨): أنشد سيبويه لزياد بن زيد العذري[٥٤].

صوابه: زيادة، وهو ابن عم هُدْبة بن خشرم. قتله هدبة؛ لأنه شبّب بأخته. أسماء المغتالين (نوادر المخطوطات) ٢/ ٢٥٦، والشعر والشعراء ٢/ ٦٩١، وجمهرة أنساب العرب ٤٤٨، وشرح ديوان الحماسة (المرزوقي) ١/ ٢٤٥، و(التبريزي) ١/ ١٣٨، وكتاب سيبويه ٣/ ١٨٥، وشرح أبيات سيبويه ١/ ٤٦٠، ٢/ ١٤٣، ١٤٨.

(هدي) (ق٢٠/ ٢٣٥)[٥٥]:

مُتَقَلِّدًا سَيفًا ورُمْحًا

وإنما الصواب: ورمحا، غير مُنوّن. وصدره: يا ليت زوجك قد غدا.

---

(٥٤) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (هدي، ٤٠/ ٢٨٦)، وتهذيب اللغة ٦/ ٣٨١. وفي اللسان (هدي) (ق٢٠/ ٢٣١): زيادة بن زيد العدوي. تحريف.

(٥٥) ومثله أيضًا ما ورد في اللسان (رغب).

أي: وحاملًا رمحًا؛ لأن الرمح لا يُتقلد. اللسان (زجج، مسح، قلد، جدع، جمع)، وتهذيب اللغة ٤/ ٣٥٢، والمحكم ١/ ١٨٤، ٢١٣.

(هلا) (ق٢٠/ ٢٤٠)، يقال للخيل هي أي أقبلي.

قوله: «هي» لم يضبط، وصوابه: هِيْ. التاج (هلو، ٤٠/ ٣١٠).

(هنا) (ق٢٠/ ٢٤٢)، قال العجّاج يصف ركابًا قطعت بلدًا[٥٦]:

جافِينَ عُوجًا مِن جِحافِ النُّكَتِ

وكَمْ طَوَيْنَ مِنْ هَنٍ وهَنَتِ

وإنما الصواب في البيتين: جافَينَ النَّكْتِ/ هَنْتِ. وقوله «العجّاج» ليس بصواب؛ وإنما هما لرؤبة. جافين عوجا: جافين مرافقهن. يقول: هنّ فُتل لا تنكُت مرافقهن بكراكرهن. وهن وهنت: أي: من أرض ذكر وأرض أنثى. ديوان رؤبة ٢٤ وفيه: عن حجاف. وهما بمعنى.

(هوا) (ق٢٠/ ٢٤٨)، قال ذو الرُّمّة[٥٧]:

فلم تَسْتَطِعْ مَيٌّ مُهاواتَنا السُّرَى ولا لَيْلَ عِيسٍ في البُرِينَ خَواضِعِ

وفي التهذيب: ولا لَيْلَ عِيسٍ في البُرينَ سَوامِ.

قوله: «خَواضِعِ» هو في المحكم ٤/ ٣٢٧، والمخصص ٧/ ١٠٦، والصحاح (هوا)، وإنما الصواب ما جاء في التهذيب، وهو من كلمة ميمية. أي: رافعات رؤوسها. والمهاواة: شدة السير. والبرين: جمع بُرَة، وهي حلقة تُجعل في أنف الناقة. أي: لم تستطع ميّ أن تسير معنا، ولم تستطع أن تقاسي ليل عيسٍ في البرين. تهذيب اللغة ٦/ ٤٩٣، والتكملة (هوي)،

(٥٦) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (هنو، ٤٠/ ٣١٩). وفي الحاشية: لم أجد البيتين في ديوان العجاج.

(٥٧) ومثله أيضًا ما ورد في الصحاح (هوا)، والمحكم ١/ ١٤٣.

وديوان ذي الرمة ٢/ ١٠٥٩.

(هوا) (ق٢٠/ ٢٤٩)، وأنشد ابن بري لأبي صخرة...

كذا، وفي مادة (مني) (ق ٢٠/ ١٦٦)، والتنبيه والإيضاح (منا، ٦/ ١٧٤): أبو صخيرة، وفي التنبيه والإيضاح (هوي، ٦/ ١٩٣): أبو صخرة، وفي التاج (هوي، ٤٠/ ٣٣١): أبو صخر.

(وري) (ق٢٠/ ٢٦٥)، وأنشد:

قالت له وَرْيًا إذا تَنَحْنَحا

وفي الحاشية: «والذي في غير نسخة من الصحاح: تنحنح»

لم تضبط الحاء في المطبوعتين(٥٨)، والرواية: تنحنحِ، بالكسر، وبعده:

يا ليته يسقى على الذُّرَحرَحِ

وريًا: تدعو عليه بالوري، وهو أن يأكل القيح جوفه. التنحنح: أشدّ من السعال. الذرحرح: دُوَيْبّةٌ أعظم من الذباب شيئًا، حمراء منقطة بسواد. والبيت للأغلب العجلي. المحكم ٣/ ٢١٥، والتكملة (ذرح).

(وفي) (ق٢٠/ ٢٧٩)، قال غَيلان الرَّبَعي:

أَوْفَيْتُ الزَّرْعَ وفَوْقَ الإيفاء

والبيت مختلّ الوزن، وإنما الصواب: أُوفِيتِ. عَدّى «أوفى» إلى مفعولين. وقوله: «الزرع» تحريف لعل صوابه: الذرع. يقال: ذرعَ البعيرَ يذرعه ذرعًا: وطِئه على ذراعه، ليركب صاحبه. المحكم ١٢/ ٢٠٤، والخصائص ٢/ ٢٥١ وفيه: أوفيته الزرع. وفي الحاشية: وكأنَّ الزرع يراد به

(٥٨) في تهذيب اللغة ١٥/ ٣٠٣، ومتن التاج (وري،٤٠/ ١٨٧): تنحنحا، وفي حاشية التاج: تنحنحْ، وفي اللسان (ذرح)، والصحاح (وري)، والأضداد لابن الأنباري ٧٠: تنحنحْ.

تربيته وإنباته والقيام عليه. وهو تحريف لا معنى له.

(وفي) (ق٢٠/ ٢٨٠)، وأنشد أبو عبيدة لمنظور الوبري[٥٩]...

وإنما هو الدُّبيري. اللسان (حظل).

(وقي) (ق٢٠/ ٢٨١)، قال أبو معقل الهذلي[٦٠]...

وإنما هو مَعْقِل بن خُوَيلد الهذلي. اللسان (لفت، ريث، وشح، بغض، شرط...). والبيت الشاهد في شرح أشعار الهذليين ١/ ٣٨٧.

(وقي) (ق٢٠/ ٢٨٢)، قال:

إنَّ المُوَقَّى مِثلُ ما وقَّيْتُ

وإنما الصواب: وُقِيتُ[٦١]. والبيت لرؤبة. ديوانه ٢٥.

(وقي) (ق٢٠/ ٢٨٥)، قال أفيون التغلبي...

وإنما هو أفنون، بالنون وبضمّ الهمزة وفتحها. واسمه صُرَيم بن مَعشر. اللسان (علق، خلل، خيل، بهم، فنن، ألـه، غذا)، والتنبيه والإيضاح (وقي، ٦/ ٢٠١)، والنوادر ١٣١، والاشتقاق ٣٣٦، والمؤتلف والمختلف ٢٢٥ وفيه: ظالم بن معشر، والشعر والشعراء ١/ ٤١٩، وسمط اللآلي ٢/ ٦٨٤-٦٨٥، وشرح اختيارات المفضل ٣/ ١١٥٤، ١١٦٠، وكتاب الاختيارين ٢٠٣.

(ولي) (ق٢٠/ ٢٩٥)، قال الأعشى... ولا يَخُونُ إلى...

كذا، وليس في العبارة أي نقص، والبيت بتمامه:

أبيضُ لا يَرهَبُ الهُزالَ ولا يَقطعُ رِحمًا ولا يخونُ إلا

إلى: العهد، وقد تكتب بالألف. اللسان (ألا)، والمحكم ١٢/ ٥٧،

---

(٥٩) في تهذيب اللغة ١٥/ ٥٨٥: الوبْري، وفي التاج (وفي، ٤٠/ ٢٢٥): العنبري.

(٦٠) ومثله أيضًا ما ورد في التاج (وقي، ٤٠/ ٢٢٧).

(٦١) ومثله أيضًا ما ورد في المحكم ٦/ ٣٧١، والتاج (وقي، ٤٠/ ٢٢٧).

١٠١، وجمهرة اللغة ١/ ٢٠، وديوان الأعشى ٢٣٥.

(إلى) (ق ٢٠/ ٣٢٠)، وقال الرّاعي:

يقـــال إذا رادَ النِّســـاءُ خَريـــدةٌ صَـناعٌ فقـد سـادَتْ إلـيَّ الغَوانِيـا

والصواب: ثَقَالٌ؛ أي: رَزَان. الخريدة: البكر التي لـم تُمسَس قـطّ. صـناع: حاذقة بالعمل. إليّ: عندي. ديوان الراعي ٢٨٢، وجمهرة اللغة ٢/ ٢٦٤.

(ذو) (ق ٢٠/ ٣٤٧)، قال بُجَير بن عَنْمة الطائي أحد بني بَوْلان...

وإنما هو ابن عَنَمة، بالنون. وبَولان: ابن عمـرو بـن الغـوث مـن طيـئ. اللسان والتكملة (سلم)، والمؤتلف والمختلف ٧٥، والوحشيات ٢٣٣.

(ذوا وذوي) (ق٢٠/ ٣٤٨)، أي الذي تنفقون هـو العفـو مـن أمـوالكم فا... فـأنفقوا.

وفي العبارة بياض تتمته: فإياه فأنفقوا. كتاب العين ٨/ ٢٠٨.

(إذ وإذا وإذن) (ق٢٠/ ٣٥٠):

..والحروف التي وصفنا على ميزان ذلك مخصوصةٌ بتوقيتٍ لم يُخـصَّ به سائر أزمان الأزمنة نحو لقيته سنة خرج زيد.

صوابها: سائر أسماء الأزمنة. كتاب العين ٨/ ٢٠٥.

(إذ وإذا وإذن) (ق٢٠/ ٣٥٠):

قال الليث: فإن... إذ بكلام يكون صلة أخرجتها من حد الإضافة..

وتتمة العبارة: فإن وصلت إذ.. كتاب العين ٨/ ٢٠٥.

* * *

المحاضرات والمدارسات(*)

(*) **المدارسة**: هي المقابل العربي لكلمة (سيمِنار seminar) الأجنبية، وتعني بحثاً يقدمه أحد أعضاء المجمع، للتذاكر به ومناقشته في مجلس المجمع.

صفحات من تاريخ المرأة في سورية القديمة
في الألف الأول قبل الميلاد

أ. د. عيد مرعي(*)

إن المقصود بسورية القديمة تلك المنطقة الجغرافية الممتدة من سلسلة جبال طوروس الواقعة شمال سورية اليوم إلى خليج العقبة وشبه جزيرة سيناء والأطراف الشمالية لشبه الجزيرة العربية في الجنوب، ومن سواحل البحر المتوسط الشرقية في الغرب إلى نهر الفرات وبادية الشام في الشرق، وهي المنطقة التي سمَّاها عرب شبه الجزيرة العربية «بلاد الشام». هنا في هذه المنطقة حقق الإنسان رجالًا ونساءً إنجازاتٍ حضاريةً كبرى أولُها اكتشافُ الزراعة، ثمَّ الاستقرارُ وصناعةُ الفخار وتصنيع المعادن، وليس آخرُها ابتكارَ الكتابة التي كانت آخر مراحِلِها اختراعَ الأبجدية في المدن الساحلية، في أوجاريت ثم جبيل. ويجب ألا ننسى نشوء المدن والممالك في التاريخ السوري الطويل الممتد من عصور ما قبل التاريخ (منذ الألف العاشر قبل الميلاد على الأقل) إلى العصور التاريخية المختلفة؛ ففي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد نشأت مدينة حبوبة كبيرة Habuba Kabira

(*) ألقى عضو مجمع اللغة العربية بدمشق الأستاذ الدكتور عيد مرعي محاضرته في قاعة المحاضرات في مبنى المجمع بتاريخ: ٣٠/ ٤/ ٢٠٢٥م.

على الضفة اليمنى للفرات الأوسط، وفي الألف الثالث قبل الميلاد نشأت مدينة إبلا Ebla (تل مرديخ الآن بالقرب من بلدة سراقب في محافظة إدلب) التي تحولت إلى مملكة مرهوبة الجانب في النصف الثاني من هذه الألفية. وازدهرت مدن ماري Mari (تل الحريري على نهر الفرات بالقرب من بلدة البوكمال الآن)، وأوجاريت Ugarit (رأس الشمرة شمال اللاذقية) وإيمار Emar (مسكنة الآن على الفرات شرق حلب) وكركميش Karkamiš (جرابلس الآن على الحدود السورية التركية) وقطْنة Qatna (تل المشرفة الآن شمال شرقي مدينة حمص) وغيرها في الألف الثاني قبل الميلاد. وسادت ممالك – مدن «فينيقيا» Phoenicia و«آرام» Aram الشرق القديم تجاريًّا وحضاريًّا في الألف الأول قبل الميلاد، وساد الفينيقيون (كنعانيو الساحل السوري) في البحر المتوسط الذي مخرت سفنهم عبابه حتى وصلت إلى شواطئ المحيط الأطلسي في الغرب، ونقلوا مع بضائعهم منجزاتهم الحضارية، وفي مقدمتها الكتابة الأبجدية. وساد الآراميون في البر، ووصلت قوافلهم التجارية إلى ما بعد الهند في الشرق، حاملة معها إنجازاتهم اللغوية والفكرية. ولم يتوقف الازدهار الحضاري السوري في عصور السيطرة الأجنبية الإغريقية والرومانية على سورية، فازدهرت مدن كثيرة أبرزها «ممباقة» Mumbaqa (منبج شرق حلب) التي سمَّاها الإغريق «هيرابوليس»، وكانت عاصمة سورية الدينية، ودورا أوروبوس Dura-europos (صالحية الفرات بالقرب من دير الزور) الميناء الأشهر على نهر الفرات، وأنطاكية Antiochia (عند مصب نهر العاصي في البحر المتوسط) عاصمة الإمبراطورية السلوقية، وسلوقيا Selucia (بالقرب من أنطاكيا)، وأفاميا

Apamia (شمال غربي حماة)، وبيروت Beirutus، وتدمر Palmyra، والبتراء Petrae، وغيرها.

تُعَدُّ سورية القديمة أقدم منطقة في العالم عرفت عبادة «الإلهة الأم» Mother Goddess، الإلهة المعبرة عن الخصب والتجدد في الطبيعة. وأقدم الأدلة على عبادتها هو التمثال الذي عُثر عليه على ضفاف «بركة رام» الواقعة بالقرب من بلدة مجدل شمس في هضبة الجولان السورية المحتلة في صيف العام ١٩٨١، وهو منحوتة من حصوة يبلغ طولها ٣٥ مم، عُثر عليها بين طبقتين بركانيتين، السفلى عمرها نحو ثمانمئة ألف سنة، والعليا نحو مئتين وثلاثين ألف سنة، ومن ثمَّ فهي تعدُّ من أقدم التماثيل التي نحتها الإنسان، وتُعرف الآن باسم «فينوس بركة رام» Venus of Bereckt ram[1]. وعُبِّرَ عن عبادة الإلهة الأم تعبيرًا أكثر وضوحًا بعد اكتشاف الإنسان للزراعة وتأهيل الحيوانات في الألف العاشر قبل الميلاد (مواقع الجرف الأحمر والمريبط وتشايونو وأبي هريرة)، وقُورنت المرأة بالطبيعة، فكما أن الطبيعة تجود بالنباتات والثمار والمحاصيل المختلفة، كذلك المرأة؛ فهي الأم التي تنجب الأطفال وتربيهم وترعاهم. وهكذا ترسخت عبادتها في المستوطنات الزراعية الأولى؛ ففي القرية الزراعية الأقدم (رقم ثلاثة) في موقع المريبط في منطقة سد الفرات (مغمور الآن بمياه سد الفرات) التي جرت فيها حفريات أثرية فرنسية بقيادة عالم الآثار جاك كوفان J. Cauvin (١٩٧١-١٩٧٤) عُثِرَ على تماثيل نسائية صغيرة منحوتة من الحجر أو مصنوعة من الطين تمثل

(١) Paul Bahn, a very short introduction to archaeology, Oxford New .press, P. 44-45

الإلهة الأم عارية ترفع ثدييها بيديها، ويعود تاريخها إلى الألف الثامن قبل الميلاد. وأشهر تلك التماثيل دمية حجرية منحوتة من حجرٍ كلسي أبيض ارتفاعها ٥، ٩ سم، معالم وجهها غير واضحة، عارية ودون أرجل.

وعُثر في تل أسود الواقع في حوضة دمشق (جنوب شرقي دمشق بثلاثين كيلومترًا) الذي اكتشفه عالم الآثار الفرنسي هنري دو كُنتنسون H. Contenson في عام ١٩٦٧ م، على دمية من الطين المشوي للإلهة الأم في وضعية الجلوس، ارتفاعها ٥، ٥ سم، وعرضها ٤، ٢ سم، يبرز فيها الثديان بروزًا كبيرًا دليلًا على الخصوبة والأمومة، والرأس كتلة واحدة لا تفاصيل فيها، ويعود تاريخها إلى الألف الثامن قبل الميلاد أيضًا.

وهناك شواهد أخرى على عبادة «الإلهة الأم» اكتُشفت في تل كشكشوك الواقع شمال غربي مدينة الحسكة، مؤرخة بنهاية الألف السادس قبل الميلاد، ومنها دمية من الطين المشوي طولها ٨ سم، وعرضها ٤ سم، عارية بوضعية الجلوس تبرز معالم خصوبتها بوضوح، وتضع يديها تحت ثدييها. وثمَّة دمية ثانية من الطين المشوي أيضًا ارتفاعها ٥، ٥ سم، وعرضها ٥، ٢ سم تضع يديها تحت ثدييها البارزين بروزًا كبيرًا. وثمَّة دمية ثالثة ارتفاعها ٨، ٨ سم، وعرضها ٣ سم، على رأسها ما يشبه القبعة، تضم يديها إلى صدرها، جسمها ممتلئ، وهي جالسة.

كما عُثِرَ على دُمًى أخرى تمثل «الإلهة الأم» في مواقع الصبي الأبيض (شمال مدينة الرقة بثمانين كيلومترًا) وشاغار بازار (في الجزيرة السورية بالقرب من مدينة الحسكة، وهو مدينة أشناكوم القديمة) تعود إلى الألف السادس والخامس قبل الميلاد. ومنها دمية من موقع صبي أبيض مصنوعة

من الطين المشوي من الألف السادس قبل الميلاد، يبرز فيها الثديان والحوض، مراكز الخصوبة والتوالد، بروزًا واضحًا، والخصر فيها نحيل والرأس مفقود. ارتفاعها ٢، ٦سم وعرضها ٩، ٢ سم.

عمومًا تتصف التماثيل والمنحوتات الأنثوية التي تعود إلى العصر الحجري الحديث بظهور الأعضاء الأنثوية فيها ظهورًا بارزًا، فالصدر والثديان والوركان ومنطقة العانة تأخذ أحجامًا كبيرة، في حين يُمثّل الرأس على شكل كتلة جامدة غير واضحة المعالم، والساقان والذراعان قصيرتان نحيلتان دون أيِّ تفاصيل؛ فالتركيز على مراكز الخصوبة الأنثوية للدلالة على وظيفة المرأة الأساسية، ألا وهي الحمل والإنجاب.

إن العثور على هذه الدمى والتماثيل في مناطق كثيرة من سورية يدلّ على أن عبادة «الإلهة الأم»، الإلهة الأولى في تاريخ البشرية، كانت منتشرة في سورية القديمة منذ الألف الثامن قبل الميلاد على الأقل، ويدل أيضًا على المكانة المهمّة التي كانت المرأة تتمتع بها؛ لأنها مصدر للإنجاب والتوالد واستمرار النسل. وربما كانت هذه الدمى توضع في الأماكن المخصصة لعبادة الإلهة الأم، التي يمكن أن نطلق عليها اسم معابد، أو كانت توضع في البيوت لكسب رضا الإلهة الأم وبركتها، حالها في ذلك كما يجري الآن من وضع صور ورموز مقدسة وكتابات على جدران البيوت، مرتبطة بهذا المعتقد أو ذاك؛ لكسب رضا المعبودات والشخصيات المقدسة.

ويعتقد بعض الباحثين أنه كان للمرأة دور أساسي في معرفة الزراعة في الألف التاسع أو الثامن قبل الميلاد (موقع المريبط)؛ فالرجل كان يقضي معظم أيام السنة في البحث عن طرائد الصيد واقتناصها، في حين كانت

تبقى المرأة إلى جانب الأولاد لترعاهم، ولتجمع بعض ثمار النباتات والأشجار الطبيعية، وربما قادتها ملاحظتها ومراقبتها لما ينبت في البيئة التي تعيش فيها، إلى اكتشاف سر نموّ النباتات الطبيعية، ومِنْ ثَـمَّ معرفة الزراعة. وكانت واجباتها الأساسية - إلى جانب الحمل والتوالد والإنجاب - تأمين الغذاء والطعام للأطفال، وحياكة الملابس من صوف وشعر الحيوانات المدجنة، والعناية بتلك الحيوانات، في حين انحصرت مهمة الرجل بصنع الأدوات الحجرية والأسلحة البسيطة لاستخدامها في عمليات الصيد، وحراسة الأرض المزروعة من اعتداءات الحيوانات البرية. وبمقارنة المرأة لنفسها بالأرض والطبيعة تبين لها أن فيها، كالطبيعة والأرض، قوةً خارقةً خلاقةً كامنةً تمكنها من الحمل والإنجاب والعطاء والمحافظة على استمرار الحياة. ولهذا السبب نجد الأرض مؤنثة في معظم لغات الشرق الأدنى القديم (كي بالسومرية، وإرصيتوم بالأكادية، وأرص بالآرامية والفينيقية والأوجاريتية، وإريص بالعبرية وأرض بالعربية وغيرها).

ويبدو أنه كان للمرأة دور أيضًا في اكتشاف صناعة الفخار؛ فتربة مواقد النار التي كانت تكتسب صلابة كبيرة بفعل إشعال النار فيها في فصل الشتاء، لفت انتباه المرأة التي كانت تقضي معظم أيام الشتاء في البيت وإشعال النار في الموقد المخصص لذلك، وجعلها تفكر في صنع أدوات من الطين وشيّها فيما بعد في أفرانٍ خاصة ذات حرارة عالية؛ لتكتسب صلابة كبيرة، وتصبح فخارًا يمكن استخدامه في مختلف نواحي الحياة المنزلية بدلًا من الأواني الحجرية صعبة الصنع.

ويمكننا القول: إن معظم الإنجازات التي تحققت في المجال الاقتصادي

في عصور ما قبل التاريخ كان وراءَها المرأة، فهي التي كانت تطحن الحبوب، وتصنع الخبز، وتَحُوكُ الملابس، وتصنع السلال والأدوات الفخارية.

ومع انتقال الإنسان إلى العصور التاريخية Historical Ages؛ أي: بعد ابتكار الكتابة المسمارية في بلاد الرافدين (العراق القديم)، والكتابة الهيروغليفية في مصر القديمة في أواخر الألف الرابع وبداية الألف الثالث قبل الميلاد لم تفقد المرأة أهميتها في المجالين الديني والدنيوي على الرغم من بروز دور الرجل بروزًا أكبر في تشييد المدن الأولى وتكوين الممالك والإمبراطوريات، وشن الحروب واستخدام الأسلحة، وتحقيق الإنجازات الحضارية المعتمدة اعتمادًا كبيرًا على القوة العضلية كبناء الزقورات Ziqqurrat (المعابد المدرجة) والأهرامات ونحت التماثيل؛ إذ نجد الآلهة المؤنثة بقيت تتمتع بقداسة كبيرة واحترام فائق إلى جانب الآلهة المذكرة التي أخذ دورها يتزايد في حياة الناس. وأبرز مثال على ذلك لقب «بعلة»، أي: سيدة، الذي أطلق على إحدى الإلهات الرئيسة في مملكة إبلا، وأُطلِق هذا اللقب في القرون اللاحقة على أكثر من إلهة، أبرزهن إلهة مدينة جبيل الساحلية (بعلة جبيل) التي ذُكِرت غير مرة في النقوش الفينيقية.

وتظهر الآلهة المؤنثة، ولا سيما إلهات الخصوبة، أيضًا في نصوص مملكة ماري (النصف الأول من القرن الثامن عشر قبل الميلاد)، وفي نصوص مملكة أوجاريت (في القرنين ١٤ ـ ١٣ ق. م)، وفي النصوص الفينيقية والآرامية (الألف الأول قبل الميلاد). وفي مقدمتها الإلهة عشتار Ishtar إلهة الحب والحرب والخصب في ماري وبلاد الرافدين، والإلهة «عنات» Anat التي كانت لها نفس الوظائف في أوجاريت، والتي حملت

لقب «العذراء»، وأدت دورًا أساسيًّا في أسطورة «بعل» إله الخصوبة الأشهر في سورية، إذ أعادته إلى الحياة بعد مقتله على يد الإله «موت» إله الفناء والموت، والإلهة «أثيرة» Athera زوجة الإله «إيل» الثاني كبير آلهة مملكة أوجاريت، التي أنجبت منه سبعين إلهًا وإلهة بحسب الأسطورة، وتوصف بأنها «سيدة البحر» وخالقة الآلهة، والإلهة «شبش» Špš إلهة الشمس (نوَّارة الآلهة) في أوجاريت، التي ترى كل شيء، وهي التي ساعدت الإلهة «عنات» في البحث عن الإله بعل والعثور عليه وإعادته إلى الحياة، والإلهة عشتارت Ishtart الفينيقية والآرامية إلهة الخصوبة والتوالد، التي تحولت إلى «عشتروت» في العهد القديم، و«تانيت» Tanit في قرطاجة على ساحل تونس الشمالي، التي أصبحت سيدة قرطاجة وإلهتها الرئيسة، وزوجة «بعل حمُّون» سيد الآلهة القرطاجية. وكانت تُعَدُّ رمزًا للأمومة والخصوبة والتكاثر والازدهار، ومن رموزها النخلة والحمامة والعنب والرمان والتين وسنبلة القمح والهلال والأسد، أي: كل رموز آلهة الخصوبة المعروفة في حضارات الشرق الأدنى القديم.

أما على الصعيد الدنيوي فقد أدت المرأة دورًا مهمًّا في مختلف مجالات الحياة في المدن والممالك السورية القديمة نوضحه فيما يأتي في الحديث عن دورها في الألف الأول قبل الميلاد عند الفينيقيين والآراميين:

المرأة في فينيقيا Phonicia:

لا بد لنا بداية من الإشارة إلى أن أصل كلمة «امرأة» العربية يعود إلى كلمة «مارو» الأكادية التي تعني «ابنًا، فتًى» (بالآرامية «ماري»، بالعربية الجنوبية «امرئ، مرء») ومؤنثها «مَرْتَتو، مارتو»: «ابنة، فتاة»، التي تحولت

في الفينيقية والآرامية إلى «مارتا»، وفي العربية إلى «امرأة». (Sabaic, 615 , Dictionary 87 AHw 614).

أطلق الإغريق على منطقة الساحل السوري الممتدة من جبال الأمانوس في الشمال إلى منطقة غزة في الجنوب اسمَ «فينيقيا» Phoinicia، وذلك لأن سكانها عرفوا الصباغ الأحمر الأرجواني الذي استخرجوه من حيوان قشري بحري يدعى «موريكس» Murex، واستخدموه في صَبْغِ الأنسجة المختلفة التي صنعوها وصدروها إلى مختلف مناطق العالم القديم. هنا في هذه المنطقة الساحلية المهمة المتحكمة في طرق المواصلات التجارية ما بين وادي النيل وهضبة الأناضول، أو بين بلاد الرافدين والعالم الإيجي والإغريقي، والغنية بأشجار الأرز والصنوبر والسرو وغيرها من أشجار الفصيلة الصنوبرية الصالحة لبناء المراكب والسفن؛ نشأت مستوطنات فينيقية منذ عصور ما قبل الكتابة، تطورت مع الزمن إلى مدن بلغت أوج ازدهارها في الألف الأول قبل الميلاد. وكان يحكم كل مدينة ملك إلى جانبه مجلس للشيوخ يضم ممثلي العائلات الغنية والمتنفذة. ويبدو أن الملك كان ينتسب إلى أغنى العائلات وأكثرها نفوذًا.

تُعدُّ مدينة **جُبيل** (تقع الآن على بُعد نحو سبعة وعشرين كيلومترًا شمال بيروت) (باللغة الأكادية جُوبلا، وبالفينيقية والعبرية جيبَل) التي سمَّاها الإغريق «بيبلوس» Byblos بسبب تجارتها بالبرديات المصرية = أقدمَ مدينة في العالم، بحسب المعلومات الأسطورية. هنا يجب أن يكون «إيل» إله الزمن قد بنى بيتًا له. وهي، بناءً على الآثار المكتشفة، إحدى أقدم مدن العالم المسكونة دون انقطاع حتى الآن؛ إذ ترقى أقدم آثار الاستيطان البشري المكتشفة فيها إلى أواخر الألف السابع قبل الميلاد. وأصبحت منذ

الألف الرابع قبل الميلاد ميناءً تجاريًّا مهمًّا لتصدير الأخشاب إلى وادي النيل. وشُيِّدَ فيها معبد للإلهة «بعلة» (سيدة) التي نُسبت إليها «بعلة جُبيل»، أي: سيدة جبيل. وهذا يدل على أهمية المرأة في جبيل منذ تأسيسها. وقد دُمِّر المعبد تدميرًا كاملًا في أواخر الألف الثالث لأسباب غير معروفة، لكن بُني في بداية الألف الثاني قبل الميلاد معبد جديد فوق أُسُسِ المعبد القديم، ليس لـ «بعلة جبيل»، بل للإلهة المصرية المشهورة «إيزيس»، إحدى أهم إلهات الخصوبة في مصر والشرق القديم عمومًا. وكان الدافع إلى ذلك، بحسب الأسطورة، عثور «إيزيس» بالقرب من جبيل على جثة أخيها وزوجها المغدور «أوزيريس» الذي قتله أخوه الإله «سيت».

حُقِّقَ في جبيل في القرن الحادي عشر (أو العاشر) قبل الميلاد إنجاز حضاري آخر مهم جدًّا في تاريخ البشرية، هو ابتكار نظام أبجدي جديد مؤلَّف من اثنين وعشرين حرفًا ساكنًا، تُكتب من اليمين إلى اليسار. وكانت أول وثيقة كُتبت بهذا النظام تلك التي أمر بتدوينها الملك «إتُّو بعل» Ittobaal على حافة غطاء تابوت حجري لجثة والده «أحيرام» Ahiram، التي تُعدُّ أقدم وأطول كتابة فينيقية معروفة حتى الآن.

أما ثاني المدن الفينيقية المهمّة فكانت **صور** Tyre، التي ما زالت تحمل الاسم نفسه، وتقع جنوب غربي العاصمة اللبنانية بيروت بمسافة خمسة وسبعين كيلومترًا، وأربعين كيلومترًا جنوب صيدا. وقد بُنيت في موقعٍ يسهل الدفاع عنه على جزيرة صخرية تقع أمام الشاطئ مباشرة، لكنها سرعان ما توسعت باتجاه الشاطئ المقابل لها. خضعت للإمبراطورية المصرية الحديثة منذ عهد تحوتموس الأول (١٥٠٦-١٤٩٤ ق.م) الذي سمح للتجار الفينيقيين بمزاولة التجارة البحرية مقابل دفع ضريبة محددة.

وورد ذكرها في الوثائق المكتوبة باسمها الفينيقي «صُر»، الذي يعني الصخر، في نصوص مصرية، وفي بعض رسائل تل العمارنة التي يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، إذ كان يحكمها أمير يدعى «أبي – ميلكو» Abi-Milko الذي أرسل عدة رسائل إلى الفرعون المصري أمنحوتب الرابع (أخناتون). وتظهر في هذه المصادر مدينة تابعة للإمبراطورية المصرية الحديثة. احتلت صور في القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد مركز الصدارة بين المدن الفينيقية، وتمتعت بقوة ونفوذٍ كبيرين مكناها من إقامة علاقات اقتصادية مزدهرة مع بعض القوى المحلية في الداخل السوري. وحكم ملوكها في الفترة ما بين ٩٥٠-٨٥٠ ق.م منطقة امتدت من جبل الكرمل (بالقرب من حيفا) في الجنوب إلى منطقة طرابلس في الشمال (تأسست طرابلس Tripolis في العصر الأخميني الفارسي). وكان أشهرهم «حيرام» الأول Hiram I. (٩٦٩-٩٣٦ ق.م)، و«إتُّبعل» Ittbaal (٨٨٧–٨٥٦ ق.م) الذي أسس مستوطنة تجارية في ليبيا، ومركزًا تجاريًّا في البترون شمال جبيل. ومارست صور في هذه الفترة نشاطًا تجاريًّا بحريًّا مكثفًا ترافق مع تأسيس كثير من المستوطنات التجارية في كامل حوض البحر المتوسط، من جزيرة قبرص شرقًا إلى مضيق جبل طارق غربًا؛ أشهرها قرطاجة Karthago (بالفينيقية قرت حدشت: المدينة الحديثة) على ساحل تونس الشمالي، التي أصبحت في القرون الرابع والثالث والثاني قبل الميلاد الخصم الرئيس لروما، وخاضت معها حروبًا طاحنة انتهت بدمارها في عام ١٤٦ ق.م.

واشتُهرت صور بمقاومتها للقوى الكبرى التي هاجمتها في مختلف العصور، فصمدت قبل عام ٧٠٠ ق.م أمام حصارٍ آشوري بقيادة الملك

سنحريب دام سبع سنوات؛ وحاصرها نبوخذ نصَّر الثاني ملك بابل الكلدي مدة ثلاثة عشر عامًا (٥٨٦-٥٧٣ ق.م)، وقاومت الإسكندر الكبير المقدوني سبعة شهور في عام ٣٣٢ ق.م.

ومن المدن الفينيقية المهمة التي ازدهرت في الألف الأول قبل الميلاد مدينة صيدا Sidon المعروفة الآن بالاسم نفسه، والواقعة على بُعد نحو أربعين كيلومترًا جنوب العاصمة بيروت. ويبدو أن لاسمها علاقةً بصيد البحر، إذ أُسِّست في الألف الثالث قبل الميلاد على جزيرة مواجهة للساحل الصخري (الآن متصلة بالبر). وقد مارست تحت السيطرة المصرية منذ عهد الفرعون تحوتموس الأول (نحو ١٥٠٠ ق.م) مع بقية المدن الساحلية الفينيقية، نشاطًا تجاريًّا واسعًا. وأسس تجار صيداويون مستوطنات تجارية في بعض مناطق سورية الداخلية (في حماة ونصيبين وغيرهما). وكانت في عصر العمارنة تابعة للإمبراطورية المصرية الحديثة، واحتلت مركز الصدارة بين المدن الفينيقية في بدايات الألف الأول قبل الميلاد.

ظهرت في فينيقيا بعض النساء اللواتي طغت شهرتهن على كل النساء الأخريات كـ «**إليسَّا**» **Elissa**، التي ليس بين أيدينا مصادر كتابية فينيقية تتحدث عنها، وهي معروفة فقط من خلال الأسطورة الإغريقية التي تصفها بأنها كانت أميرة فينيقية، ابنة ملك صور المدعو «موتو» Mutto. ترد هذه الأسطورة بخطوطها الرئيسة عند «تيمايوس» Timaios المؤرخ الإغريقي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، واقتبس المؤرخون والمفكرون اللاحقون معلوماتٍ كثيرةً منه.

تقول الأسطورة: إن ملك صور عيَّنَ ابنه «بغماليون» Pygmalion وابنته

«إليسَّا» وارثين شرعيين له. لكن على الرغم من ذلك أراد الشعب أن يحكمه الأمير الشاب فقط. بعد ذلك تزوجت «إليسَّا» من عمها «أكيرباس» Acerbas الذي كانت له المرتبة الثانية في المدينة لكونه الكاهن الأكبر للإله ملقارت، إله مدينة صور الرئيس. كان هذا غنيًّا جدًّا، ولكونه تزوج «إليسَّا» جعل بغماليون يخاف على عرشه منه، فَدبَّرَ مقتله واستولى على ممتلكاته. وهربتْ «إليسَّا» نتيجة خوفها من ملاقاة المصير نفسه، مع بعض أعوانها عبر البحر إلى جزيرة قبرص القريبة، وانضم إليها فيما بعد كاهن الإله «زيوس» Zeus. كان هدف «إليسَّا» الوصول إلى شمالي أفريقيا وتأسيس مدينة هناك، لذلك رتَّبت سرقة ثمانين فتاة من عاهرات معبد «أفروديتي» في قبرص، لتأمين نسل المدينة التي ستؤسسها. وعندما وصلت مع مرافقيها إلى شمالي أفريقيا استقبلها بحفاوة السكانُ المحليون. وسُمح لها بشراء قطعة أرض مساحتها بقدر مساحة جلد ثور. ولكونها كانت تتمتع بذكاء حاد، قَصَّتْ جلد الثور إلى شرائط رقيقة، وحددت بها قطعة الأرض التي أرادت أن تمتلكها، وهي تعادل مساحة مدينة صغيرة أكبر من مساحة معسكر بسيط لمرافقيها المنهكين من وعثاء السفر. وهكذا يفسر اسم المستوطنة الجديدة نفسه «بُرصة» Byrsa، وهي الكلمة الإغريقية لجلد الثور. ولكن على الرغم من ذلك ترك السكان المحليون الغرباء وشأنهم، وتدفق الناس من المناطق القريبة، وارتفعت بسرعة مدينة جديدة (المقصود قرت حدشت: المدينة الحديثة التي عرفها الرومان باسم Karthago: قرطاجة، بالقرب من مدينة تونس الحالية). كشفت أول ضربة فأس عن رأس ثور، وهو فألٌ سَيِّئٌ لمدينة عُلِّقت على حريتها أهمية كبيرة. لكن المحاولة الثانية كانت مبشرة بالنجاح،

فقد بشَّر رأس الحصان الذي أُخرج من الأرض بالقوة والمجد الحربي. ولكن ما بدأ مفعمًا بالأمل انتهى مأساويًّا، إذ خطب المدعو «هياربَس» Hiarbas ملك «المكسيتيين» (قبيلة محلية) «إليسَّا» للزواج، لأنه اعتقد أن بإمكانه بهذه الطريقة جَلْبَ بعض الحضارة لأفراد قبيلته (برابرة بالمفهوم الإغريقي) المتخلفين على نَحْوٍ أسرع. تهربت «إليسَّا» من طلبه، وطلبت ثلاثة شهور مهلة للتفكير. بعد ذلك أمرت بإقامة كومةٍ من الحطب والتضحية ببعض الحيوانات، وكأنها تريد، قبل أن تتزوج ثانية، أن تقدم أضحية الموت لروح زوجها السابق. لكنها سحبت سيفًا وصعدت إلى كومة الحطب وطعنت نفسها بالسيف.

يمكن أن يُفسَّر ذلك بأن «إليسَّا» أبت أن تتزوج من هو أقل مرتبة منها حضاريًّا، وربما أرادت بذلك أن تعطي درسًا في التضحية من أجل شعبها ومدينتها.

إلا أن الشاعر الروماني «فيرجيل» Vergil يقدم رواية مختلفة عنها، إذ يذكر في أسطورته «الإنياذة» أن المدعو «إينياس» Aenias الهارب من مدينة طروادة Troya المدمرة الواقعة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، الذي أصبح الجد الأعلى للرومان، التقى إليسا (سماها ديدو: الجوالة) التي وقع في غرامها، وقبلت به زوجًا لها. ولكن بعد عدة أشهر من إقامته معها، غادر قرطاجة، تلبية لأمر يوبيتر Jupiter كبير الآلهة الرومانية الذي أمره أن يؤسس مدينة جديدة على أرض إيطاليا، لا على أرض أفريقيا، فأقدمت هي على الانتحار؛ لتؤسس للعداوة اللاحقة بين قرطاجة وروما(٢).

(٢) إلليغر، فينفريد، قرطاجة مدينة البونيين والرومان والمسيحيين، ترجمة عيد مرعي، دمشق ٢٠٠٨، ص ٤٢ وما بعدها.

ولمَّا تحدثنا عن المرأة التي أسهمت إسهامًا أساسيًّا في تأسيس قرطاجة وجَبَ أن نتذكر امرأة أخرى (اسمها غير معروف) كان لها دور كبير في الدفاع عن قرطاجة عندما حاصرها الرومان (١٤٩-١٤٦ ق.م). بعد أن احتل القائد الروماني «سكيبيو» Scipio المدينة، وأقام القتل والتدمير فيها، انسحب «هسدروبال» Hasdrubal حاكم قرطاجة مع زوجته وولديه إلى معبد «أسكليبيوس» Asclepios إله الشفاء الواقع فوق الأكروبول (المدينة المرتفعة)، حيث كان بالإمكان أن يدافعوا جيدًا عن أنفسهم، فترة طويلة ويقاوموا الجنود الرومان، بسبب الموقع المرتفع والمنحدر للمنطقة المقدسة التي كان يُصْعَدُ إليها في أوقات السلم بأكثر من ستين درجة. ولكن لمَّا أنهكهم الجوع والأرق والخوف والإجهاد، تركوا، نتيجة الخطر الداهم، أسوار المنطقة المقدسة، وانسحبوا إلى داخل المعبد وإلى سطحه. وكان «هسدروبال» الذي أنهكه الجوع والعطش والتعب بعد عدة أيامٍ من الحصار، قد فرَّ هاربًا ، دون أن يراه أحد، إلى معسكر القائد الروماني «سكيبيو» لابسًا أغصان المتضرعين، إذ أعلن استسلامه وخضوعه، وأجلسه «سكيبيو» عند قدميه، وجعل المحاصرين يُشاهدونه.

ولمَّا رآه الجميع على تلك الهيئة التمسوا الهدوء، وقذفوه بعد ذلك بشتى أنواع السباب والشتائم واللعنات. ثم أشعلوا النار في المعبد، واحترقوا فيها. أما زوجة «هسدروبال» فيحكى أنها عندما رأت زوجها على تلك الحال، زيّنت نفسها، وأشعلت النار، وأمام عيني «سكيبيو»، كما سمح لها الموقف، وضعت الأولاد بجانبها، ونادت بحيث أمكن لسكيبيو أن يسمع صوتها:

«لن يُصيبك انتقام الآلهة أنت أيها الروماني، فأنت خرجت ضد مدينة معادية، ولكن من هسدروبال هذا يجب أن تنتقم آلهة قرطاجة وأنت معها، لأنه أصبح خائنًا لوطنه وللمعابد ولي وللأولاد».

بعد ذلك توجهت إلى «هسدروبال» وقالت: «أيها الوغد الخائن، يا أجبن الجبناء، سوف تدفنني هذه النار أنا والأطفال. لكنك أنت أيَّ موكب نصرٍ روماني ستزيّن، أنت يا قائد قرطاجة العظيمة؟ أيَّ عقوبة تريد أن تتجنب من ذلك الرجل الذي تجلس عند قدميه؟».

هكذا شتمته، وقتلت طفليها ورمت نفسها معهم في النار. بهذه الكلمات يجب أن تكون زوجة «هسدروبال» قد ماتت، و«هسدروبال» قضى أيضًا[٣].

أظهرت زوجة «هسدروبال» بكلماتها هذه مدى حبها لمدينتها وكرهها للخيانة والخضوع للأعداء.

ومما يؤكد الدور الكبير للمرأة عند الفينيقيين أسطورة أخرى تتحدث عن شخصية نسائية مشهورة هي «**أوروبا**» Europa التي تتحدث عنها (الميثولوجيا) الإغريقية بإسهاب فتقول عنها: إنها ابنة «أجينور» Agenur ملك مدينة صور الفينيقية من زوجته «تيليفاسَّا» Telefassa. ولمَّا بلغت عمر الصبا أُغرم بها «زيوس» Zeus كبير الآلهة الإغريقية. ولأن زوجته «هيرا» Hera كانت غيورًا جدًّا، وتلاحقه أينما يذهب، حوَّل نفسه إلى ثور اختلط مع قطيع الأبقار الذي قاده «هرمس» Hermes رسوله بالقرب من شاطئ مدينة صور حيث كانت «أوروبا» تخرج لتتنزّه وتلعب مع صديقاتها من بنات صور.

لمَّا شاهدت «أوربا» الثور الجميل أُعجبت به وأخذت تقترب منه

(٣) إلليغر، فينفريد، المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.

وتداعبه، فأظهر لها الود والمحبة حتى قامت باعتلاء ظهره، حينئذٍ طار بها مسرعًا فوق البحر إلى أن وصل إلى جزيرة كريت حيث ظهر بصورته الإلهية، وتزوجها وأنجب منها ثلاثة أولاد هم « مينوس» Minos و«ساربيدون» Sarbidon و«رادامانتوس» Radamantos. نسخ الرومان فيما بعد عدة روايات عن أسطورة «أوروبا»، أشهرها تلك التي أوردها الشاعر «أوڤيد» Ovid في كتابه «تحولات» Metamorphasen، إذ روى أن «يوبيتر» Jupiter كبير الآلهة الرومانية (نظير زيوس الإغريقي) هام بأوروبا، ولذلك حوَّل نفسه إلى ثورٍ قوي مسالم له جلدٌ أبيض كالثلج، ناعم كالحرير، له قرنان صغيران كأنهما نحت فنان. اختلط «يوبيتر» مع قطيعٍ ملكي من الثيران كان يقوده إلى شاطئ مدينة صور «ميركوريوس» Mercorius (نظير هرمس)، واقترب من الصبية «أوروبا» التي كانت تلهو مع صديقاتها هناك. اقترب الثور منها وركع أمامها، فتلاشى خوفها منه بسرعة، وأخذت تلعب معه، وتمسح بيدها على جلده الناعم، وزينت قرنيه بالورود، وقدمت له الطعام. وبعد أن وثقت بنفسها واطمأنت إليه ركبت على ظهره. كانت تلك اللحظة التي ينتظرها «يوبيتر»، فسار بها سريعًا إلى البحر حيث مخر عبابه وسبح حتى وصل إلى جزيرة كريت. هناك خلع هيئة الثور وعاد إلى صورته الأصلية، وتزوجها وأنجب منها ثلاثة أولاد، أحدهم «مينوس» الذي أصبح ملكًا على كريت فيما بعد. حزنت «أوروبا» وبكت بعدما وجدت نفسها وحيدة دون أهلٍ في بلادٍ بعيدة عن موطنها، فقالت لها «أفروديتي» إلهة الحب والخصب والجمال الإغريقية، معزّية لها: «إن ما حدث هو إرادة الآلهة، والإله «زيوس» (يوبيتر) جعلك زوجته الأرضية». بعد ذلك أعطت

«أوروبا» يدها لـ «زيوس» (يوبيتر)، وعاشت ملكة إلى جانبه. ولأنّها مخلوقٌ أرضي قدره الموت عُوِّضَ عليها أن سُمِّي ذلك الجزء من الأرض الذي جُلبت إليه باسمها، أي: «أوربا».

لمَّا علم «أجينور» ملك صور باختطاف ابنته أوروبا، أرسل أولاده الثلاثة: قدموس Kadmus و«ثاسوس» Thasus و«كيليكس» Celeks مع أمهم «تيليفاسَّا» للبحث عن أوروبا، وأمرهم بعدم العودة إلى صور دونها. لكن بحثهم في مناطق متعددة في بلاد الإغريق كان دون جدوى، وتوفيت الأم في جزيرة «ثراكين» Thracin، ولم يجرؤ الإخوة على العودة إلى مدينتهم صور خائبين خوفًا من غضب والدهم وعقابه لهم. انتقل «ثاسوس» إلى جزر «تراقيا» Traqia حيث استقر هناك، واتجه «كيليكس» إلى هضبة الأناضول حيث أقام،وسُميت إحدى مناطقها باسمه (كيليكيا)، وتابع «قدموس» رحلته إلى «دلفي» Delphi مقر آلهة الإغريق الأولمبية، لاستشارتها، فنصحه العرافون بالتوقف عن البحث عن أخته، وتأسيس مدينة طيبة Thebes. وكان قد علَّم الإغريق الأبجدية في كل المناطق التي مرَّ بها. وبحسب مصادر أخرى يجب أن تكون «أوروبا» بعد أن اختطفها «زيوس» أو «يوبيتر» قد أنجبت ثلاثة أولاد، وتزوجت فيما بعد من المدعو «أستيريوس» Asterius ملك كريت، وأصبحت بذلك ملكة كريت. ولأنّ «أستيريوس» لم يكن لديه أولاد تبنى أولاد «أوروبا» الثلاثة.

إن مجمل هذه الأساطير يعكس صورة التلاقي الذي حدث بين مناطق الساحل السوري وبلاد الإغريق منذ قديم الزمن، فهذه الأساطير ليست وليدة ساعتها، بل هي أقدم من تاريخها المفترض بكثير. ونُشير هنا إلى أن

أقدم ذكر مكتوب لـ «أوروبا» يرد في إلياذة الشاعر الإغريقي المشهور «هوميروس» Homerus الذي عاش ما بين القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد.

ويدلُّ ظهور «أوروبا» في هذه الأساطير دلالة واضحة على مكانة المرأة المهمة في المجتمع الفينيقي الذي تعود إليه أصول هذه الأساطير.

وقد ألهمت أساطير «أوروبا» الكثير من الفنانين منذ القدم إبداع أعمالٍ فنية رائعة. وأقدم تصويرٍ لها نجده على أوانٍ تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد، تصورها راكبة على ظهر ثورٍ أبيض دون أن تظهر عليها أيُّ علامات خوفٍ أو وَجَل. وحديثًا طُبِعت صورة «أوروبا» على بعض قطع النقد الأوروبية، وأصدرت فرنسا في عام ١٩٩٨ طابعًا بريديًا يحمل صورة «أوروبا»(٤).

أخيرًا إذا تركنا الجانب الأسطوري وولجنا إلى الجانب اللغوي وجدنا في اللغة الأكادية – وهي أقدم لغة مكتوبة من لغات المشرق العربي القديم – التي سادت في بلاد الرافدين وسورية منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وجدنا أن كلمة «إريبو» erebu تعني الغرب والغروب، وربما كانت أصل كلمة غرب وغروب العربيتين، واسم «أوربا» لأن قارة أوربا تقع غرب سورية والشرق الأدنى القديم.

بعيدًا عن الأسطورة تذكر لنا بعض النقوش الفينيقية أسماء نساء من الأسرة الملكية الحاكمة، مثل نقش «إشمون عازار» الثاني Ešmun-Azar

(٤) مرعي، عيد، معجم الآلهة والكائنات الأسطورية في الشرق الأدنى القديم، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة ٢٠١٨، ص ١٥٢.

ملك صيدا الذي يعود تاريخه إلى بداية القرن الخامس قبل الميلاد، ويتألف من اثنين وعشرين سطرًا، كُتبت على غطاء التابوت الملكي الحجري الذي عُثر عليه في مدينة الأموات في مغارة أبلون جنوب صيدا في عام ١٨٥٥، وهو الآن في متحف اللوفر في باريس. يتحدث إشمون عازار في هذا النقش عن نسبه وبنائه مع أمه معابد متعددة في مملكة صيدا، ويصب اللعنات على من يفتح تابوته. نقرأ في النقش ما يأتي:

«في شهر بول (تشرين الأول / تشرين الثاني) في السنة الرابعة عشرة من حكمه؛ أي: حكم الملك إشمون عازار (إ ش م ن ع ز ر) ملك الصيدونيين، ابن الملك تبنيت (ت ب ن ت) ملك الصيدونيين..... ابن عدد قليل من الأيام..... ابن أرملة وُضعت في هذا التابوت، وفي هذا القبر، في المكان الذي أنا بنيته. مهما تكن أنت، ملكًا أو أيَّ إنسان آخر، فعليه ألا يفتح مرقدي، وعليه ألا يبحث عن أي شيء فيه، فالمرء لم يضع أي شيء فيه. أنا أستحق الرحمة، ابن عدد قليل من الأيام، دُفنت قبل أواني، الملك تبنيت ملك الصيدونيين، حفيد الملك إشمون عازار ملك الصيدونيين، وأمي «أم عشتارت»، كاهنة (ك هـ ن ت) عشتارت (ع ش ت ر ت)، سيدتنا، الملكة، بنت الملك إشمون عازار ملك الصيدونيين، نحن الذين بنينا معابد للآلهة: معبد عشتارت في صيدا الأرض والبحر (أ ر ص و ي م)، وجعلناها تقيم هناك وتُقدس؛ ونحن الذين بنينا معبدًا لإشمون (إله الشفاء) الأمير المقدس، معبد عنيدلل في الجبل، وجعلناه يقيم هناك مقدسًا؛ ونحن الذين بنينا المعابد لآلهة صيدا في صيدا الأرض والبحر، معبدًا لبعل صيدا، ومعبدًا لعشتارت اسم بعل؛ حتى أعطانا سيد الملوك (أ د

ن م ل ك م) (مدن) دور ويافا، أراضي الحبوب (أ ر ص ت د ج ن) الخصبة في سهل شارون، للأعمال العظيمة التي فعلتها، وضممناها إلى حدود الأرض؛ لتكون للصيدونيين إلى الأبد (ل ع ل م).....»[٥].

يتبين من هذا النقش أن المدعوة «أم عشتارت» أصبحت أرملة بعد وفاة زوجها، وهي التي أوصلت ابنها «إشمون عازار» الثاني إلى العرش، وشاركته في تشييد عدة معابد لآلهة فينيقية مختلفة، وفي توسيع رقعة الأراضي التابعة لمدينة صيدا. وقد أعطاها النقش لقب «ملكة» (م ل ك ت) ولقب «كاهنة» (ك ه ن ت)، وهو ما يدل على مكانتها في المجالين السياسي والديني. لكن المشكلة تبقى في تفسير اسمها، هل يعني: أم عشتارت، أم «أمة عشتارت»؟. علمًا أن استخدام الأسماء المركبة التي يدخل اسم الإله أو الإلهة فيها، كان أمرًا شائعًا، في سورية القديمة، وفي كل مناطق الشرق الأدنى القديم.

وهناك نصٌّ فينيقي آخر عُثر عليه في أرضية القلعة الصليبية في جبيل، يعود تاريخه إلى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، نُقِش على الجهة اليمنى لحجرٍ من المرمر الأبيض، يذكر سيدة تدعى «بت نُعم» (بنت النعيم، الخيرات) كانت أم أحد ملوك جبيل المدعو عزّي بعل (عزِّي الإله بعل) الذي كان أبوه كاهنًا لبعلة جبيل، ولا ينتسب إلى أسرة ملكية. وبسبب قصر النص لا نعرف شيئًا عن نشاط هذه السيدة وأعمالها، التي ربما كان لها دور أساسي في اعتلاء ابنها العرش الملكي في مدينة جبيل:

---

(٥) Donner, H., Röllig, W., Kanaanäische und Aramäische Inschriften, Band I, II, No. 14.

«في هذا التابوت (أرن) أنا «ب ت ن ع م» (بت نُعم) أم الملك «ع ز ب ع ل» (عزي بعل) ملك جبيل ابن بلط بعل، كاهن بعلة (جبيل)، أرقد، بثوبٍ وقلنسوة عليَّ، وعلبة شفاه ذهبية لفمي، كالملكات اللواتي كنَّ قبلي»[٦].

ونذكر أخيرًا من النساء الفينيقيات الأميرة «إزابَل» **Izabal** ابنة «إتبعل» Itbal ملك صيدا (أو صور) التي عاشت في القرن التاسع قبل الميلاد. وقد زوَّجها والدها «أخاب بن عُمري ملك السامرة بغية تقوية العلاقات السلمية بين مملكتيهما. أدخلت هذه الأميرة الفينيقية التي كانت قد تربَّت على عبادة آلهة فينيقيا المعروفة، عبادةَ الإله «بعل» والإلهة «عشتارت» إلى مملكة زوجها، الذي بنى بتأثير منها معبدًا ومذبحًا للإله «بعل» في السامرة. وهذا ما أثار عليها حفيظة أتباع «يهوه» إله اليهود، الذين ألصقوا بها تهمًا كثيرة كالعهر والزندقة والاحتيال والكذب وغيرها، ودوّنوه في سِفريِ الملوك الأول والثاني من كتابهم المقدس» التناخ (العهد القديم، الملوك الأول ١٦: ٣٠-٣٣).

لا اتفاق بين الباحثين حول معنى اسم «إيزابَل»، ولا سيما حول القسم الأول منه، والقسم الثاني لا خلاف فيه؛ فهو اسم الإله «بعل». فَسَّرَ بعضُهم القسم الأول: بأَنه يعني «ابنة»، ومن ثَمَّ يعني الاسم «ابنة بعل»، ورأى فريقٌ آخر أن القسم الأول يعني «عز»، ويصبح من ثَمَّ معنى الاسم «عز بعل».

لكن الأمر الذي لا خلاف فيه أن اسم «إزابَل» انتقل إلى اللغات الأوربية الحديثة بصيغة «إيزابيل».

المرأة عند الآراميين:

الآراميون مجموعات قبلية بدوية كانت تعيش في بادية الشام متجولة

(٦) KAI 11.

بقطعانها من الأغنام والماعز من مكانٍ إلى آخر منذ النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. وبدؤوا بالظهور قوة سياسية من بداية القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وذلك بعد تخليهم عن حياة التنقل والحل والترحال، وانتقالهم إلى حياة الاستقرار والتحضر والإقامة الدائمة، وإمساكهم بزمام السلطة والحكم في مناطق كثيرة من سورية الداخلية وبلاد الرافدين. وقد حدث هذا التحوّل في حياتهم نتيجة استقرار الكثير من القبائل الآرامية في تلك المناطق منذ زمن مبكر.

تذكر النقوش الآرامية المكتشفة، وحوليات الملوك الآشوريين من العصر الآشوري الحديث، وبعض أسفار العهد القديم (صموئيل الثاني، والأيام الأول، والملوك الأول) التي تعدُّ المصادر الأساسية لتاريخ الآراميين، تذكر مجموعة من الممالك والإمارات الآرامية التي قامت في المناطق الداخلية من سورية بعد انحسار موجة شعوب البحر (بعد القرن الثاني عشر قبل الميلاد)؛ ففي منطقة دمشق والجولان أُسِّست مملكة «بيت ريحوب» على المجرى العُلْوي لنهر الأردن، و«آرام دمشق» التي كانت أشهر الممالك الآرامية السورية وأقواها في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد، وهي التي قادت، مع مملكة حماة الآرامية، تحالف الممالك الآرامية الذي وقف في وجه الآشوريين في معركة قرقر في عام ٨٥٣ ق. م (على نهر العاصي بالقرب من حماة). وأُسِّست «آرام صوبا» في وادي البقاع على المجرى العلوي لنهر العاصي. أما في منطقة الشمال السوري فقد نشأت بالقرب من حلب مملكة سُميت باسم مؤسس السلالة التي حكمت هناك، وهي «بيت أجوشي» (أو أجوسي)، وكانت عاصمتها «أرباد» Arpad (تل رفعت الآن) على بعد نحو خمسة وعشرين

كيلومترًا شمال حلب. أما على نهر الفرات جنوب كركميش (جرابلس الآن) فقد قامت مملكة «بيت عديني» التي كان مركزها «تل برسيب» (تل أحمر الآن على بعد عشرين كيلومترًا جنوب جرابلس). وأُسِّست مملكة آرامية أخرى في أقصى شمال غربي سورية على سفوح جبال الأمانوس هي مملكة «شمأل» (أو يأدي)، ومركزها الرئيس «شمأل» (الشمال) (الآن زنجرلي بالقرب من منابع النهر الأسود).

وتأسَّست في بلاد الرافدين أيضًا مجموعة من الممالك الآرامية أبرزها «بيت بخياني»، ومركزها «جوزانا» (تل حلف الحالي في مثلث الخابور بالقرب من مدينة الحسكة)، و«بيت زماني» على المجرى العلوي لنهر دجلة جنوب شرقي الأناضول وعاصمتها «آمد» (مدينة ديار بكر الآن)، و«آرام فدَّان» وعاصمتها حرَّان في أعالي بلاد الرافدين. لكن الآراميين لم يشكلوا في تاريخهم الطويل الممتد حتى القرون الميلادية الأولى أيَّ وحدة سياسية أو دولة مركزية واحدة تجمعهم، شأنهم في ذلك شأن الفينيقيين: كنعانيي الساحل السوري، بل خضعوا للممالك والقوى الكبرى التي سيطرت على الشرق القديم في الألف الأول قبل الميلاد كالآشوريين والبابليين والفرس - الأخمينيين وغيرهم. إلا أن تأثيرهم الحضاري ساد معظم مناطق الشرق القديم وما جاورها، إذ إن لغتهم وكتابتهم انتشرت في مناطق واسعة ووصلت إلى الهند وما بعدها، وكان لها دور أساسي في نشوء أبجديات للغات المناطق التي استُعملت فيها(٧).

(٧) انظر عن تاريخ الآراميين ولغتهم: إسماعيل، فاروق، اللغة الآرامية القديمة، جامعة حلب ١٩٩٧.

إن مصادر التاريخ الآرامي لا تتضمن إلا القليل من المعلومات عن الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا سيما عن المرأة ودورها في مختلف شؤون الحياة. لكن المرأة الآرامية كان لها بالتأكيد دور مهم في الحياة عند الآراميين.

ومن أفضل الشواهد على ذلك اعتبار الإلهة «أتار غاتيس» Atargatis: «عشتار المقدسة» الإلهة الرئيسة عندهم، التي أصبحت إلهة سورية الرئيسة في العصور الإغريقية والرومانية، وكان معبدها الرئيس في مدينة هيرابوليس (منبج الآن شرق حلب) الذي يتحدث عنه بالتفصيل المفكر السوري لوقيان السمساطي Lucian of Samsat في كتابه «الإلهة السورية»، وهو الذي أعادت بناءه الملكة ستراتونيس Stratonis زوجة مؤسس الإمبراطورية السلوقية سلوقس الأول Seleucus I. في سنة ٣٠٠ ق.م، لأن «أتارغاتيس» كانت في نظر الإغريق النسخة السورية عن «أفروديتي» إلهة الحب والخصب الإغريقية، وانتشرت عبادتها في فلسطين ومصر وبلاد الإغريق والعالم الروماني، فقد بُني لها معبد في جزيرة ديلوس الإغريقية، ومعبد في روما، وسمَّاها الرومان «الإلهة السورية» Dea Syrias. وتظهر في بعض المنحوتات جنبًا إلى جنب مع الإله «هدد» إله المطر والخصوبة والرعود والبروق. وبحسب إحدى الأساطير هبطت «أتارغاتيس» من السماء بهيئة بيضة حطّت في نهر الفرات، ولمَّا انكسرت القشرة خرجت منها فتاة جميلة جدًّا أدهشت الناس الذين سقطوا على الأرض أمامها. وتمثّل البيضة في نظر القدماء أصل الحياة وطاقتها وكمال الخلق الكوني. وقد جسدت «أتارغاتيس» مظاهر خصوبة متعددة، فهي إلهة العشب وخصوبة الأرض والماء، وهي

التي تزود الإنسان بالحبوب والثمار البرية وثمار البحر والأسماك، ورُبِطت إلهة للسماء والقمر بالتنجيم والقدر، وصُوِّرت، وهي مغطاة بملاءة تشبه الغيوم، ورأسها محاط بالنسور.

يصف لوقيان السمساطي معبد «أتارغاتيس» في منبج (هيرابوليس) بما يأتي: «إنه يضم أعمالًا فنية ضخمة، وتقدمات قديمة، وعددًا كبيرًا من الروائع، وتماثيل مدهشة، وآلهة تظهر جهارًا.....وفوق ذلك فإن هذا المعبد هو أغنى المعابد التي أعرفها؛ فالثروات التي تأتيه من الجزيرة العربية ومن الفينيقيين ومن البابليين لا تُحصى، كما يأتيه الكثير منها من كبادوكيا، إضافة إلى أن الكيليكيين والآشوريين أيضًا يجلبون إليه حصتهم منها»(٨).

إن كل ما تقدم لا يدل فقط على أهمية عبادة الإلهة «أتارغاتيس»، بل يَدُلُّ أيضًا على أهمية المرأة ومكانتها في تفكير سكان سورية القديمة وعقليتهم في العصرين السلوقي والروماني.

ونعرف من مدينة كلخو Kalhu الآشورية (نمرود الآن على بعد نحو أربعين كيلومترًا جنوب شرقي الموصل في شمالي العراق) التي أعاد بناءها في القرن التاسع قبل الميلاد الملك «آشور ناصربال الثاني Aššurnasirpal II. = كاتبة آرامية تدعى «أتَّار ـ بَلطي» Attar-palti. علمًا أن الآراميين ساهموا في إعادة البناء، وشكلوا قسمًا لا بأس به من سكان المدينة.

وعُثِر على تماثيل منحوتة من حجرٍ بازلتي لنساءٍ آراميات من القرن التاسع قبل الميلاد في مدينة «جوزانا» Guzana (تل حلف الآن بالقرب من

(٨) مونييه، ماريو، الإلهة السورية، تعريب موسى ديب الخوري، دار الأبجدية، دمشق ١٩٩٢، ص ٢٥ ـ ٢٦.

مدينة الحسكة) عاصمة مملكة «بيت بخياني» الآرامية: إحداهن كاهنة، والثانية أميرة، والثالثة سيدة مجتمع.

ففي الأوّل كاهنة آرامية بهيئة الوقوف، صدرها بارز، تضع يدها اليمنى على صدرها، وتمسك باليسرى ما يشبه المحفظة، وفي كلتا اليدين أساور، وعلى رأسها تاج مزين بزهرة اللوتس، عيناها كبيرتان بلونٍ أبيض، وعنقها مزين بطوقٍ له ست حلقات، ترتدي عباءةً وسروالًا، وقدماها حافيتان.

وفي التمثال الثالث سيدة من جوزانا، شعرها مضفور تنسدل منه ضفيرتان على الصدر، وفي يدها اليمنى كأس تسنده إلى الفخذ اليمنى، وتضع اليد اليسرى على الفخذ اليُسرى، جالسة على كرسي ذي مسند خلفي عالٍ، تضع قدميها فوق عارضة بارزة، وترتدي ثوبًا طويلًا فضفاضًا حاشيته مزركشة.

ونذكر أخيرًا سمورامات التي عرفها الإغريق باسم «سميراميس».

تعدُّ **سميراميس** من أشهر نساء العالم القديم التي طبقت شهرتها الآفاق، واختلطت قصتها الحقيقية مع خيوط الأساطير الكثيرة التي حاكتها حولها الشعوبُ المختلفةُ كالإغريق والرومان والفرس والأرمن وغيرهم.

تذكر المصادر الآشورية أن «**سَمُّورامات**» Sammuramat، وهو الاسم الأصلي الذي حَرَّفَهُ الإغريق إلى «سميراميس»، هي زوجة الملك الآشوري «شمشي أدد» Šamšiadad الخامس (٨٢٤-٨١١ ق.م). فلمَّا توفي هذا الملك في عام ٨١١ ق. م كان ابنه «أدد نيراري» Adadnirari الثالث صغير السن غير قادر على اعتلاء العرش الملكي، فحكمت أمه «سمُّورامات» باسمه خمس سنوات (٨١٠-٨٠٦ ق.م) وصيّة عليه. وورد ذكرها في كتابة مؤلفة من سبعة سطور نُقشت على أحد النُّصُب الملكية (منحوت من

الرخام يبلغ ارتفاعه ثلاثة أمتار نهايته العُلْوية مدوّرة) بين أنصاب تخصّ ملوكًا آشوريين، اكتُشفت في مدينة آشور بين السورين الخارجي والداخلي. وهذا نصها:

«نصب سمُّورامات، الزوجة الملكية لشمشي أدد، ملك الكون، ملك بلاد آشور، أم أدد نيراري، ملك الكون، ملك بلاد آشور، كنَّة شلمنصَّر، ملك أركان العالم الأربعة» (ملك العالم)[٩].

يمكننا تلخيص ما تقدم بالقول: إن «سمُّورامات» شخصية تاريخية أصلها آرامي سوري، انتقلت إلى بلاد آشور في إحدى الحملات العسكرية الآشورية على سورية، إذ قام الآشوريون في الألف الأول قبل الميلاد بحملات كثيرة على سورية حصلوا بنتيجتها على غنائم كبيرة، وحصلوا على أعدادٍ كبيرة من الأسرى، رجالًا ونساءً وأطفالًا، استُعملوا في بناء المدن الحديثة (كلخو، ودور شاروكين)، والمشاريع العمرانية الكثيرة التي أنجزها الملوك الآشوريون. تمكنت «سمورامات» بجمالها وذكائها من الوصول إلى القصر الملكي الآشوري، وذلك بالزواج من ولي العهد المدعو «شمشي أدد» الخامس. ونتيجة براعتها في قيادة دفة الحكم بعد مقتل زوجها في إحدى حملاته على بلاد بابل، ومحافظتها على الإمبراطورية الآشورية الحديثة قوية مرهوبة الجانب، تقبَّلها الآشوريون وصيّة على ابنها القاصر «أدد نيراري» الثالث لتحكم باسمه دون أيِّ معارضة، وقد تجنبت إطلاق لقب ملكة على نفسها، لأن الآشوريين لم يكونوا على استعداد أن تحكمهم امرأة أولًا، وامرأة أجنبية ثانيًا. وعلى

(٩) بيتيناتو، جيوفاني، سميراميس ملكة آشور وبابل، ترجمة عيد مرعي، دمشق ٢٠٠٨، ص٣٩.

الرغم من تسلّم ابنها العرش بعد أن أصبح شابًّا قادرًا على إدارة شؤون الدولة في سنة ٨٠٦ ق. م بقيت سمُّورامات حتى وفاتها في سنة ٧٩٢ ق. م تسدي النصح له، ويستشيرها في الكثير من الأمور. ويبدو أن اسمها «سَمُّو ـ رامات» يدلّ على أصلها الآرامي، ويعني «الإلهة سَمُّو سامية»(١٠).

عُرفت «سمُّورامات» في الأسطورة الإغريقية باسم «سميراميس». ويورد المؤرخ الإغريقي «ديودور الصقلي Diodorus Sicilus (القرن الأول قبل الميلاد) الأسطورة بكل تفاصيلها نقلًا عن كتاب «تاريخ فارس» Persica للطبيب الإغريقي «كتيسياس» الكنيدوسي Ctesias of Cnidus (القرن الرابع قبل الميلاد)، وذلك في الكتاب الثاني من «مكتبته التاريخية» (الفصول ٤ – ٢٠). وملخصها أن سميراميس تعود بأصولها إلى مدينة عسقلان الساحلية التي كانت تقع عند كتيسياس في «سورية الكبرى» Great Syria، وهي ثمرة علاقة محرمة بين إلهة اسمها «ديركيتو» Derkitu كان يجب أن تبقى عذراء، وشاب سوري جميل. «كان في عسقلان بحيرة مقدسة عريضة وعميقة مليئة بالأسماك، وكان على ضفافها مرفأ مقدس لإلهة مشهورة اسمها «ديركيتو». بطريقة ما يجب أن تكون «ديركيتو»، بحسب روايات علماء سوريين، قد أهانت الإلهة «أفروديتي» Aphrodete (إلهة الحب والخصب والحرب الإغريقية نظيرة عشتار الرافدية وعشتارت الفينيقية)، التي كانت هي مكرسة لعبادتها. ولتنتقم منها جعلتها «أفروديتي» تعشق إنسانًا. كانت «ديركيتو» عند تأدية واجباتها الدينية، تتصل غالبًا بالمؤمنين الذين يقتربون من معبد

(١٠) مرعي، عيد، معجم الآلهة والكائنات الأسطورية في الشرق الأدنى القديم، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ٢٠١٨، ص ٢٩٧ وما بعدها.

«أفروديتي» لتقديم تقدماتهم. وفي يومٍ جميل وقعت ديركيتو في حب شابٍّ سوريّ بلا حدود، سلمته نفسها، وأصبحت حاملًا بعد ذلك. وكان هذا مرضًا صعبًا لأفروديتي، فمن تَكرَّس لعبادتها، عليها أن تبقى عذراء وطاهرة. وما إن تحررت «ديركيتو» من خدر الحب أدركت سوء فعلتها كاملة؛ فما إن ولدت ثمرة خطيئتها حتى وضعت مولودتها الرائعة الجمال في الصحراء، وقتلت بعد ذلك محبوبها. لكن تأنيب الضمير والعار بقيا يلاحقانها حتى لم تجد مخرجًا لذلك إلا في إغراق نفسها في البحيرة المقدسة. والآن حدثت أشياء غريبة، فديركيتو لم تجد الموت الذي تمنته، بل حولتها «أفروديتي» إلى مخلوقٍ له جسم سمكة ورأس امرأة. ويضيف الطبيب «كتيسياس» فيقول: لذلك لا يأكل السوريون سمكًا أبدًا احترامًا لديركيتو الطفلة المولودة حديثًا أُنقذت بطريقة عجيبة. كان يعيش في المكان الذي وُضِعت فيه الكثير من الحمام. الذي أخذ المولودة التي لا حول لها ولا قوة، بعضُه دفَّأها بريش أجنحته، وبحث بعضُه الآخر عن طعامٍ مناسب لها. في تلك المنطقة كانت تُربى قطعان أغنام كثيرة للملك الآشوري. أخذت الحمائم تطير إلى الإسطبلات، وتأخذ من الرعاة الحليب المطلوب، تأتي وتذهب متناوبة لتأخذ في كل مرة بضع قطرات من الحليب بمناقيرها؛ لتنقط الغذاء الثمين في فم المخلوقة الحديثة الولادة. ولمَّا أتمَّتِ الطفلة عامَها الأوّلَ وأصبحت بحاجة إلى غذاءٍ صلب، عرفت الحمائم مرة أخرى كيف تتصرف؛ فكانت تنقر ألواح الجبن في الإسطبلات الملكية لتأخذ منها ما تحتاج إليه الطفلة الصغيرة. لاحظ الرعاة الألواح المنقورة فاختبؤوا لتفسير سلوك الحمائم الغريب. ترك الرعاة الحمائم تقترب دون أن يزعجوها، ولمَّا

طارت بعد ذلك تبعوها إلى أعشاشها. وهنا اكتشفوا سبب السرقات الصغيرة المستمرة، طفلة صغيرة ذات جمال رائع. لمَّا عاد الرعاة أخبروا بما رأوه المدعوَّ «سِيمَّا» Simma المسؤول الرئيس عن القطعان الملكية. ولمّا كان «سِيمَّا» عديم النسل قرر بالاتفاق مع زوجته، أن يتبنى الطفلة اللقيطة، وربَّاها إلى أن أصبحت صبية جميلة. ولمَّا رآها أحد القادة العسكريين الآشوريين المشرف على شؤون سورية (اسمه أونيس Onis، وتصفه الأسطورة بأنه الأول بين ضباط المجلس الملكي وحاكم سورية)، تزوجها ثم انتقل معها إلى العاصمة الآشورية نينوى.

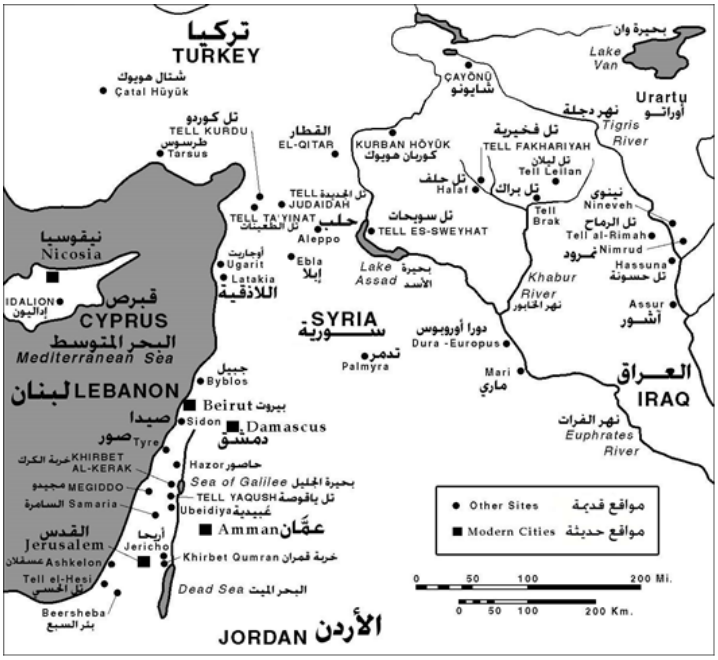
في ذلك الوقت كان الملك الآشوري الجسور والمحب للمغامرة المدعو «نينوس» Ninos، يحاصر مدينة «بكترا» Bactra (بلخ في العصور الوسطى، والآن وزير آباد في أفغانستان)، ودام الحصار طويلًا دون أن يتمكن الجيش الآشوري القوي من احتلال المدينة التي كانت محاطة بأسوار قوية حصينة، وفيها قلعة عالية يصعب الاستيلاء عليها، فأُلحق «أونيس» زوج «سميراميس» بالجيش الآشوري المرابط هناك. ولمّا لم تكن هناك نهاية منظورة للحصار، قرر «أونيس» ألا يحرم نفسه من حب زوجته السورية الرائعة الجمال ببقائها بعيدة عنه، فاستدعاها لتلحق به إلى ساحات القتال، لتكون إلى جانبه وتخفف عنه وعثاء الحرب والقتال. وفي هذا الوقت جاءت الفرصة المناسبة لـ«سميراميس» كي تثبت ذكاءها وفطنتها وحنكتها، فسافرت إلى زوجها بسرعة مرتدية لباسًا مريحًا فضفاضًا كي تخفي جمالها وأنوثتها الفاتنة. وبعد أن وصلت إلى معسكر الجيش الآشوري أدركت أن استراتيجية المحاصِرين لا يمكن أن تؤدي إلى النصر؛

فالهجمات الدائمة والمتكررة على أسوار مدينة «بكترا» وتحصيناتها كانت تتحول باستمرار إلى مناوشات صغيرة عديمة الجدوى. أدركت «سميراميس» أن المخرج الوحيد لهذا الحصار مرتبط بالاستيلاء على القلعة العليا للمدينة، فوضعتْ خطة عسكرية ناجحة لتنفيذ ذلك؛ فجمعت حولها مجموعة من الجنود الشجعان الذين لديهم خبرة كبيرة في تسلق الأسوار والتحصينات، وغامرت بالتسلق معهم عبر شِعبٍ جبلي خطير. وهكذا وصلت إلى قمة الجبل الذي تقوم فوقه القلعة، واحتلتها. عندئذٍ من المكان الذي وصلته أعطت القوات الآشورية المحاصِرة للمدينة الإشارة المتفق عليها ليهاجموا أسوار المدينة بشجاعةٍ وإصرار. تفاجأ سكان «بكترا» بذلك، وأيقنوا أن قلعتهم الحصينة وقعت بأيدي الآشوريين، فحل بهم خوف كبير، وتخلَّوا عن كل دفاعٍ منظم كانوا يمارسونه، فلاذوا بالفرار تاركين مدينتهم غنيمة سهلة للآشوريين. وهكذا سيطر الجيش الآشوري على مدينة «بكترا».

بعد ذلك طلب «نينوس» الملك الآشوري الطاعن في السن أن يتعرف إلى «مسببة» هذا النصر شخصيًّا؛ فأحضرت «سميراميس» إليه، ومرت أمام عرشه. في البداية قدم لها الهدايا الثمينة، وفيما بعد» فتنته بجمالها الأخاذ، فطلبها من زوجها؛ لتكون زوجة له. ولمَّا كان «أونيس» زوجها يحبها حبًّا جمًّا، رفض طلب الملك، على الرغم من أن الملك عرض عليه تزويجه بابنته الشابة «سوزانا». حينئذٍ انتقل الملك من العروض المهذبة إلى التهديد والوعيد، فهدد «أونيس» إذا لم يتخلَّ عن زوجته «سميرامس»، بأن تُفقأَ عيناه. حينئذٍ أصبح «أونيس» في وضعٍ يائس، فهو يعرف جبروت الملك وسلطته المطلقة، فأصابه قنوطٌ شديد جعله يُصاب بالجنون، ومن ثمَّ شَنَقَ

نفسه. وبذلك أصبح بإمكان الملك الآشوري «نينوس» أن يتزوج «سميراميس» التي صعدت إلى العرش الملكي[١١].

ونسج الفرس أسطورة عن سميراميس سمَّوها سميراميد، وسمَّاها الأرمن «شميرام»؛ وأصبحت في العصور الحديثة ملهمة لكثيرٍ من الشعراء والفنانين الأوروبيين، منهم دانتي وفولتير وروسِّني، الذين وضعوا عنها بعض القصائد الشعرية والنثرية، ورسموا لها اللوحات الرائعة، ونحتوا لها التماثيل الجميلة، وأُخرِجت عنها أفلامٌ سينمائية متعددة، وسُمِّيت باسمها فنادق ومنتجعات كثيرة في أنحاءٍ مختلفةٍ من العالم.



أهم المواقع الأثرية في سورية وبلاد الرافدين

(١١) بيتيناتو، المرجع السابق، ص ٤٨ وما بعدها.

أنباءٌ مجمعيةٌ وثقافية

من قرارات المجمع
في الألفاظ والأساليب(*)

القرار رقم (٢٥٩)
الصلاحيَة والصلاحيّة

١- المسألة:

يستعمل الناس في زماننا كلمة «الصلاحيَة» بمعنى الصلاح، ينطقون الكلمة حينًا بالياء المشدّدة «الصلاحيّة»، وحينًا آخر بالتخفيف «الصلاحيَة»؛ لكنّ بعض الباحثين والمشتغلين بالتصحيح اللغويّ يغلّطون التشديدَ في ذلك ويمنعونه؛ بحجّة أنّه لم يرد في العربيّة مصدر على وزن «فعاليَّة» بتشديد الياء. فما القول في ذلك؟

٢- الاقتراح:

جواز «صلاحيَة» بتخفيف الياء مصدرًا، بمعنى الصلاح، و«صلاحيَّة» بتشديد الياء مصدرًا صناعيًّا.

٣- التعليل:

قال البعلي (ت ٧٠٩هـ)[١]: «يقال: صلَح صلاحًا وصُلوحًا، وصلُح

(*) هذه قرارات مجمع اللغة العربية بدمشق، عُرِضَتْ في مؤتمري المجمع العاشر والحادي عشر، وحظيت بالموافقة.

(يرجى ممَّن له ملاحظات عليها أن يتفضل بإرسالها إلى المجلة).

(١) المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، تح محمود =

«بضم اللام» لغة، والصَّلاحيَة مصدر، كالكراهيَة».

وقال علي القسطنطيني (ت ٩٩٢هـ)[١]: «ومن أغلاطهم تشديدهم ياء (رفاهية)؛ فإنّها مُخَفَّفَةٌ. ومثلها الصلاحِيَة والكراهِيَة. »

وقال الزبيدي فيما استدركه (صلح = ٦/ ٥٥٠): «وصلاحيَة الشَّيْء، مُخَفّفَة كطواعية: مصدر صَلَحَ، وليس في كلامهم فعاليَّة مُشدّدة؛ كذا نقلوه».

هذه النصوص تبيّن لنا أمرين:

الأوّل: أنّ استعمال «الصلاحيَة» بتخفيف الياء مصدرًا للفعل «صلح» صحيحٌ كاستعمال الصلاح، والنصُّ الصريح عليه فيها دون نبز بمنزلة إعلان السماع فيه. ومن ثَمّ ليس لمعترض أن يتّخذ خلوَّ المعاجم القديمة منه مانعًا أو داعيًا إلى التغليط.

وممّا يؤيّد ذلك قديمُ استعماله؛ فقد ورد كثيرًا في كلام الفقهاء والعلماء والمفسرين وسواهم منذ القرن الخامس. ومن أقدم من وقفت عليه في كلامه السرخسيُّ (ت٤٨٣هـ) الذي استعمله مرارًا.

ومن ذلك مثلًا قوله في كتابه (المبسوط)[٢]: «فإذا لم يُشترَط هذا في الصَّلاحِيَة للإمامة فكيف يُشترَط فيمن يكون مُؤْتمًّا...؟».

وقوله: «فإنّما يُضاف الحكم إلى الشّرْط عند عدم صلاحِيَة العِلَّة لذلك،

= الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي - جدة، ط١، ٢٠٠٣، ٤٧٩.

(١) خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام، علي بن لالي بالي بن محمد القسطنطيني، تح: د. حاتم صالح الضامن، عالم الكتب - بيروت، ط١، ١٩٨٧، ٣٢.

(٢) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٩٩٣، ٢/ ٢٥، ٢٧/ ٥١ على الترتيب.

والأصل هو الصّلاحِيَة...».

ومن ثَمّ يمكن استدراكه فيما فات السيوطيَّ وغيرَه[١] فيما عُنوِن له بـ «باب ما جاء على فَعاليَة».

الثاني: نفي سماع «صلاحيّة» بتشديد الياء في مصادر «صلح»، ونفي سماع ما كان مثله في المصادر على وزن «فَعاليَّة». وهو نفيٌ يقتضي تغليطَ استعمال «صلاحيّة» بتشديد الياء مصدرًا للفعل «صلح» بمعنى الصلاح.

ولقائل أن يقول: إنّ لنا مندوحة في المصدر الصناعيّ، وإنّ أصول العربيّة وقواعدها تسمح لنا عند الحاجة ببناء المصدر الصناعيّ «الصلاحيّة»: بزيادة الياء المشدّدة والتاء على المصدر «الصلاح»، وقد ذهب مجمعُ اللغة العربيّة في القاهرة مذهب القياس في هذا المصدر.

وهذا صحيح، لكنّ مِن لازم ذلك مراعاةَ مظنّة استعماله، بحيث يُستعمَل بقَدْره للمعنى الذي وُضِع له، فلا يخرج من بابه إلى باب المصدر إلّا بدليل مقنع صحيح؛ لأنّ للمصدر الصناعيّ معنًى يختلف عن معنى المصدر؛ فهو يدلّ على مفهوم مجرّد دالٍّ على الخصائص والسمات التي يشتمل عليها الشيءُ، أي: على مفهوم كلّيٍّ[٢]. فالصلاحيّة إذن مجموعة السمات والخصائص التي تُتيح وصفَ الشيء بالصلاح من حيث الاتّساق والتناسب، أو الاستقامة، أو تحقيق النفع، أو السلامة من العيب والفساد؛ وليست الصلاحَ

(١) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد، تح:رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط١، ١٩٨٧ ، ٢/ ١٢٢٢؛ والمزهر، السيوطي، عُني به: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٩٨، ٢/ ١٤١-١٤٢.

(٢) الواضح في علم الصرف، محمد خير الحلواني، دار المأمون للتراث - دمشق، ط٤، ١٩٨٧، ١٧١.

نفسه. وصلاحيَّة السلطان: ما يُخَوِّلُه القانون التصرّف فيه.

ومن هنا لنا أن نقول: من الجائز أن تستعمل «صلاحيَة» بتخفيف الياء مصدرًا للفعل «صلح» دون تردّد، ومن غير الجائز أن تُشدّد الياء فيه، إلّا إذا أردت منه المصدر الصناعيّ، كأن تقول: ذلك من صلاحيّات الرئيس. أو إن صلاحيَّة هذا الطعام أمرٌ مشكوك فيه.

ولك أن تستأنس في هذا بما ذهب إليه بعضُ المعاصرين[1] في هذا التمييز بين «الصلاحيَة» بتخفيف الياء، و«الصلاحيّة» بتشديد الياء.

عضو المجمع د. عبد الناصر عسّاف

٤- قرار لجنة اللّغة العربيّة:

جواز «صلاحيَة» بتخفيف الياء مصدرًا، بمعنى الصلاح، و«صلاحيَّة» بتشديد الياء مصدرًا صناعيًّا.

* * *

القرار رقم (٢٦٠)
دافئ ودافئة

١- المسألة:

من مألوف استعمال المعاصرين الشائع المعتاد قولهم في التعبير عن المتّصف بالدفء حقيقة أو مجازًا: دافئ، في نحو: الجوّ دافئ، البلاد

(١) انظر: معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، محمد العدناني، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٨٩، ٣٨٠؛ ومعجم أخطاء الكتّاب، صلاح الدين الزعبلاوي، عُني به د. مكي الحسني، و أ. مروان البواب، دار الثقافة والتراث - دمشق ، ط١، ٢٠٠٦، ٣٤٢.

الدافئة، كلمات دافئة. لكنّ بعض الباحثين والمشتغلين بالتصحيح اللغويّ يغلّطون ذلك، ويمنعون استعماله؛ لأنّ ذلك لم يُسمَع عن العرب، ولأنّ بناء اسم الفاعل من الفعل الثلاثيّ اللازم «فَعِلَ» أو «فَعُل» غير مقيس. فما الرأي في ذلك؟.

٢- الاقتراح:

جواز استعمال «دافئ» في وصف المتّصف بالدفء حقيقة أو مجازًا، وإضافة ذلك إلى المعجم. والأولى استعمال ما نصّ عليه اللغويّون في ذلك: «دَفِئٌ، ودفيءٌ، ودفآن ودفأى»، كلٌّ في موضعه، بحسب المراد.

٣- التعليل:

١- لم تذكر المعاجم اسم الفاعل «دافئ» فيما نصّت عليه من صفات مبنيّة من الفعل «دفِئ» أو من الفعل «دفُؤ». وخلاصة ما ورد في معاجم العربيّة في ذلك نصًّا، مع الجمع بين الأقوال،«دفِئٌ»على وزن فَعِل، و«دفيءٌ» على وزن فَعِيل،و«دَفْآن» و«دَفْأى»على وزن فَعْلان وفَعْلى في وصف الإنسان؛وفي وصف اليوم والبيت والثوب والليلة «دفيء» و«دفيئة» و«دفِئ».

وقد استنتج الأستاذ صلاح الدين الزعبلاوي من ذلك امتناع قول «دافئ»، وعلّل رأيه؛ فقال[(١)]: «ليس لك أن تقول: (الدافئ) كما يقول الكتّاب، لأن ما جاء على فاعل قياسًا لا يكون من (فعِلَ) بفتح فكسر ما لم يكن متعديًا، ولا يكون من (فَعُل) بالضم أيضًا؛ ولم يرد بالدافئ سماع».

(١) اسم الفاعل والموازنة بينه وبين الصفة المشبّهة ...، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي – دمشق، ع ٥٨، ١٩٩٥ ، ص٣٦. وانظر له: معجم أخطاء الكتاب، دار الثقافة والتراث – دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص١٩٢-١٩٣.

وهذا الرأي الذي رآه الأستاذ الزعبلاوي في استعمال «دافئ» منعًا وتغليطًا، وانفرد به دون سائر المشتغلين بالتصحيح اللغويّ[١]، لم يبلغ في رأيي حدّ الإحكام الذي يقيم على ضفافه اليقين والطمأنينة؛ ولك أن تعترضه من وجوه:

١ ورد في كلام الزمخشري ما يصحّ أن يكون دليلًا على صحّة هذا الاستعمال، ففي مادّة (فرو) من (أساس البلاغة) قال: «وقد افترى فلان فروًا حسنًا، وعليه فروة دافئة، وهي نحو الجبة. ».

وليس في كلمة الزمخشري عند التحقيق ما يدعو إلى الارتياب والتردّد، وقد ورد الدليل في طبعات كتابه التي وقفت عليها جميعًا[٢] بلا خلاف، ولم يصبه شيء من تبديل أو تغيير.

٢ ما قاله الأستاذ الزعبلاويّ من منع القياس في بناء «فاعل» من «فَعِل» اللازم، و«فَعُلَ» = ممّا لا اتّفاق عليه. وقد نقل الفيّومي في خاتمة (المصباح) ما يدلّ على اختلاف العلماء فيه.

قال[٣]: «وإن كان لازمًا مضموم العين أو مكسور العين فاخْتُلِفَ فيه؛ فأطْلَقَ ابْنُ الحاجب القولَ بمجيئه على «فاعل» أيضًا،وتَبِعَهُ ابْنُ مالكٍ فقال: ويأتي اسمُ الفاعل منَ الثّلاثيّ المجرَّد مُوَازِنَ «فاعل». وقال أبو عليّ الفارسيُّ

(١) وروى لنا الأستاذ الدكتور مازن المبارك في بعض جلسات لجنة اللغة العربيّة وعلومها شيئًا من ذلك عن الأستاذ محمد البزم رحمه الله.

(٢) وهي: طبعة المطبعة الوهبيّة، ١٨٨٢، ط دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٩٢٢، ط دار صادر - بيروت، ١٩٧٩، ط دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١ ،١٩٩٨.

(٣) المصباح المنير، الفيومي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ ،١٩٩٤، الخاتمة: ص ٦٨٩-٦٩٠.

نحوَ ذلك قال: ويأتي اسم الفاعل منَ الثّلاثيّ مجيئًاواحدًا مُستمِرًّا إلّا من «فَعُلَ» بضمّ العين وكسرها، وقد جاء منَ المكسور على «فاعل» نحوُ: حاذر وفارح ونادم وجارح[1]. وقَيَّد ابْنُ عُصْفُورٍ وجماعةٌ مَجِيئَهُ مِنَ المضموم والمكسور على «فاعلٍ» بشرط أن يكون قد ذُهِب به مَذْهَبَ الزمانِ...

وقال الزّمخشريّ: وتَدُلّ الصّفة على مَعْنًى ثابت، فإن قَصَدْتَ الْحُدُوثَ قُلْتَ: حَاسِنٌ الآن أو غدًا، وكَارِم وطائل في كريم وطويل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢]. قال السّخاويّ: إنّما عدلوا بهذه الصّفات عَنِ الجَرَيان على الفِعل؛ لأنّهم أرادوا أن يصفوا بالمعنى الثّابت؛ فإذا أرادوا مَعْنَى الفِعل أَتَوْا بالصّفة جاريةً عليه فقالوا: طائل غدًا كما يقال: يطول غدًا؛ وحَاسِنٌ الآنَ كما يقال: يحسُنُ الآنَ. وكذلك قَوْلُهُ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: ٣٠] لأنّه أُرِيدَ الصِّفَةُ الثّابتة، أيْ: إنَّك منَ الموتى، وإن كنت حَيًّا كما يقال:إنَّك سَيِّد، فإذا أُرِيدَ أنّك ستموت أو ستسود قيل: مائت وسَائِدٌ، ويقال: فلانٌ جوادٌ فيما استقَرَّ له وثَبَتَ،ومريضٌ فيما ثبت له، ومارضٌ غدًا؛وكذلك غضبانُ وغاضب وقبيح وقابح وطَمِعٌ وطامع وكريم؛ فإذا جوَّزْتَ أن يكون منه كَرَمٌ قلتَ: كَارِمٌ. وأطلق كثير من المتقدِّمين القولَ بمجيئه من المضموم والمكسور على «فاعلٍ» وغيره بحسب السماع، فيكون اللفظ مشتركًا بين اسم الفاعل وبين الصفة».

ولي أن أزيد على ذلك قول أبي حيّان[2]: «وإذا ذهب باسم الفاعل

(١) كذا ورد. والذي أراه أنّه تصحيف بارح من بَرِح.

(٢) ارتشاف الضرب، أبو حيّان الأندلسي، تح: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ٢/ ٥١١. وانظر أيضًا في كتابه: التذييل والتكميل، تح د. حسن الهنداوي، دار كنوز إشبيليا – الرياض، ط١، ١٠/ ٢٩٨، و١١/ ٤٧-٤٨.

مذهب الزمان جاء على فاعل سواء كان على وزن فعَل أم فعُل أم فعِل تقول: سامر، وظارف، وحاسن، وثاقل».

وهذه الأقوال تدلّ من غير شكٍّ على أنّ بناء «فاعل» من «فَعِلَ» اللازم، و«فَعُلَ» يجوز عند بعض العلماء قياسًا، وإن لم يُسمَع؛ وأنّهم في ذلك فريقان: فريق أطلق ذلك، ولم يشترط فيه شرطًا؛ وفريق قيّده بإرادة معنى الحدوث والتجدّد، وبالزمان الحاضر أو المستقبل.

وقد آثر الأستاذ عبّاس حسن[١] القياس في ذلك، عند الدلالة على المعنى الحادث غير الثابت، ونبّه على جواز أن يراد منه الثبوت إذا كان في الكلام ما يدلّ على ذلك من قرينة لفظية كإضافة اسم الفاعل من الفعل اللازم إلى فاعله، نحو:لي صديق، راجح العقل، رابط الجأش، حاضر البديهة، أو قرينة معنويّة، نحو:قول المؤمن: رَبّاه، آمنت بك، خالقَ الأكوان، لا شريك لك، وخفتك قاهرَ الطغاة لا يعجزك شيء.

ولعلّ كثرةَ ما بُني على «فاعل» من الفعل الثلاثيّ اللازم الذي على «فَعِلَ» و«فعُلَ» تؤيّد مذهب القائلين بالقياس. وقد نبّه على تلك الكثرة د. محمد خير الحلواني إذ قال في الكلام على مجيء «فاعل» في الصفة المشبّهة[٢]: «وهذه كثيرة جدًّا في الصفة المشبّهة، ولكنّها تلتبس باسم الفاعل، وتتميّز منه بأنّها تشتقّ من «فَعِل» اللازم، أو من «فَعُلَ»، وتدلّ على صفة ثابتة، مثل: فاحم، وصارم، وحامض، وطاهر، وفارس، وكامل، وراشد، وسادر، وحاذق، وناشط، وباخل».

(١) النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف - القاهرة، ط ١٥، ٣/ ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) الواضح في علم الصرف، د. محمد خير الحلواني، دار المأمون للتراث - دمشق، ط٤، ١٩٨٧، ص١٨٤.

وقد كان من أمري أن نظرت في موادّ من (مختار الصحاح) و(المصباح المنير) نظر تصفّح أوقفني على أزيَدَ من عشرين مثالًا لبناء «فاعل» من «فَعِلَ» اللازم وحده، فكيف لو استقرى الباحثون ما جاء على فاعل من «فَعِل» اللازم، و«فَعُل» في لسان العرب أو تاج العروس؟!

ومن تلك الأمثلة التي وجدتها:

لعِب فهو لاعب،وفَنِيَ فهو فانٍ، وسَقِبَ - قَرُبَ - فهو ساقب، وسَلِمَ فهو سالم، وسَهِرَ فهو ساهر، وصَدِي فهو صادٍ، وضَحِكَ فهو ضاحك،وغَرِق فهو غارق، وسَئِرَ الشيءُ - بقي - فهو سائر، وصخب فهو صاخب، وضَرِيَ بالشيء فهو ضارٍ، وغَصَّ فهو غاصٌّ، وبقي فهو باقٍ، وضَغِنَ فهوضاغن، وطَمِعَ فهو طامع، وعَبِثَ فهو عابث، ونضج فهو ناضج، ونَشِبَ الشيء في الشيء- عَلِقَ - فهو ناشب.

٣ لنا أن نستأنس بما ورد في كلام بعض المتأخّرين من استعمال «دافئ» مجازًا مؤازرة وتأييدًا:

أ- ورد في شعر سراج الدين الورّاق(ت ٦٩٥هـ)[(١)]:

أثنى عليّ الأنام أني ... لم أهجُ خلقًا ولو هجاني

فقلت: لا خير في سراج ... إن لم يكن دافئ اللسان

ب- قال ابن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ) في ترجمة القاضي عبد الرحمن ابن محمد الشقيري الإسكندري من علماء المئة الثامنة[(٢)]: «وكان عفيفًا أمينًا،

(١) انظر:فوات الوفيات والذيل عليها، ابن شاكر الكتبي، تح د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت ، ١٩٧٤: ٣/ ١٤١، وخزانة الأدب، الحموي، شرح عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، دار البحار - بيروت، ط ٢٠٠٤، ٢/ ٥٠.

(٢) رفع الإصْر عن قضاة أهل مصر، ابن حجر العسقلاني، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ٢٣٣.

دافئ اللسان، قليل الاغتياب، كثير الزيارة لأهل العلم، وأهل الخير،...».

ولعلّ المقصود بـ «دافئ اللسان» في هذين النصّين حُسْنُ العبارة واجتناب الفاحش من القول.

من كلّ ذلك تبدو لنا صحّةُ استعمال «دافئ» و«دافئة» بالمعنيين الحقيقي والمجازيّ. ومن ثَمّ أرى إضافة هذا الوصف بمعنييه الحقيقيّ والمجازيّ إلى المعجم، مع النصّ على عبارة «دافئ اللسان»، وبيان معناها.

عضو المجمع د.عبد الناصر عسّاف

٤- قرار لجنة اللّغة العربيّة:

جواز استعمال «دافئ» في وصف المتّصف بالدفء حقيقة أو مجازًا، وإضافة ذلك إلى المعجم. والأولى استعمال ما نصّ عليه اللغويّون في ذلك: «دَفِئ، ودفيء، ودفآن ودفأى»، كلٌّ في موضعه، بحسب المراد.

* * *

القرار (٢٦١)
لاغٍ ومَلْغيٌّ ومُلْغًى

١- المسألة:

يستعمل الناسُ في زماننا للتعبير عمّا كان باطلًا من قرارٍ أو حكم أو غير ذلك ألفاظَ: لاغٍ، ومَلْغيٍّ، ومُلغًى؛ لكنّ بعض المعاصرين من الباحثين والمشتغلين بالتصحيح اللغويّ[1] يغلّطون الأوّل والثاني: «لاغٍ» و «مَلغِيّ»

(١) انظر: معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، محمد العدناني، مكتبة لبنان - بيروت،١٩٨٩، ص٦٠٧؛ وشموس العرفان، عباس أبو السعود، دار المعارف – القاهرة، ص١١٢؛ ودراسات في علم اللغة، د. كمال بشر، دار غريب - القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٨٤؛ والتعبير الصحيح، د. نعمة رحيم العزاوي، وزارة الثقافة - بغداد، ط١، ٢٠٠١، ص ٨٥.

ويمنعونهما، ويوجبون الثالث: «مُلغًى»؛ ويحتجّون لذلك بأنّ المسموع الوارد في معاجم العربيّة في التعبير عن المعنى المقصود هو الفعل «ألغى»، الذي يُبنى منه اسم المفعول «مُلغًى»، وأنّه لم يرد في هذا المعنى الفعلُ الثلاثيّ المجرد «لغا». فما القول في ذلك؟.

٢- الاقتراح:

جوازُ استعمال اسم الفاعل: «لاغٍ»، واسم المفعول: «مُلغًى»، دون اسم المفعول: «مَلْغِيٍّ»، في وصف ما يكون باطلًا أو مُبطَلًا من قرارٍ أو حكم أو وثيقةٍ أو غير ذلك؛ مع مراعاة الفرق الدلالي في ذلك حيث ينبغي.

٣- التعليل:

لا خلاف في مجيء الفعل «أَلغى» **بمعنى أبطلَ، وعليه نصّت المعاجم،** ومن ثَمّ لاشكَّ في صحّة بناء اسم المفعول «مُلغًى» منه، في وصف ما أُبطِل من الأمور من قرار وحكم وغيرهما. تقول: ألغى الحُكمَ، فالحكم مُلغًى.

ومجيء الفعل «لَغا» بمعنى بطَلَ أهملته معظم المعاجم، وانفرد به فيما أعلم الفيّوميُّ في مصباحه المنير.

قال **(لغا)**: « لَغَا الشَّيْءُ يَلْغُو لَغْوًا مِنْ بَابِ قَالَ: **بَطَلَ**؛ ولَغَا الرَّجُلُ: تَكَلَّمَ بِاللَّغْوِ، وهُوَ أَخْلَاطُ الْكَلَامِ، ولَغَا بِهِ: تَكَلَّمَ بِهِ، وأَلْغَيْتُهُ: أَبْطَلْتُهُ، وأَلْغَيْتُهُ مِن الْعَدَدِ: أَسْقَطْتُهُ».

و«لغا» بمعنى بَطَل فعلٌ لازم، يمكن أن يُبنى منه اسم الفاعل دون اسم المفعول. فلك أن تقول: لغا الأمرُ: إذا بطَلَ؛ فهو لاغٍ، أي: باطل؛ وليس لك أن تقول: لغا القاضي الحُكمَ متعدّيًا، ولا أن تقول في وصف الحكم لذلك بأنّه ملغيٌّ.

وإلى ذلك ذكرت المعاجمُ «لغا» بمعنى خاب وأخطأ وغلط، وحاد عن الصواب وعن الطريق.

قال الزمخشريّ في (أساس البلاغة)[لغو]: «وهم يلغون في الحساب: يغلطون.... ومن المجاز: لغا عن الطريق وعن الصواب: مال عنه».

وقال ابن الأثير في (النهاية في غريب الحديث والأثر) [لغو]: «لَغَا: أَيْ: تَكَلَّم، وقِيل: عَدَل عَنِ الصَّواب. وقِيلَ: خَابَ. والأصْل الأَوَّلُ. وفيه (والحَمُولة المائِرَةُ لهم لاغيةٌ) أَيْ: مُلْغَاةٌ لا تُعَدّ عليهم، ولا يُلْزَمُون لها صَدَقةً. فاعِلة بمعنَى مُفْعَلة. والمائِرة: الإِبِلُ الَّتي تَحْمِل المِيرَة».

وهذا الاستعمال مُؤْذِنٌ بجواز قول المعاصرين: «قرارٌ أو حكم لاغٍ» بشيء من الاتّساع والمجاز؛ لأنّ خيبة الأمر والغلط فيه، وميله عن الصواب، مُفضٍ إلى بطلانه، ومؤدٍّ إليه.

وعلى هذا اعتمد معجم (الصواب اللغوي) في تسويغ استعمال المعاصرين والحكم عليه بالفصاحة.

قال[1]: «...يمكن تصويب الكلمةالمرفوضة استنادًا إلى ماذكرته المصادرمن أن «لغا» جاءت بمعنى «أخطأ»أو «خاب»،وأن اللغو هو الشيء الذي لايُعتَدّ به، أوالميل عن الصواب، أوالغلط، وأن اللاغي: الباطل، أو المُلْغى الذي لايعتدّ به، وفي الحديث: «الحَمولة المائرة لهم لاغية»، أي: ملغاة. وبكل هذه المعاني تستقيم العبارة المرفوضة؛ لأنه يصح أن نصف المشروع بأنه: باطل، أوخائب، أو لا يعتد به».

(١) معجم الصواب اللغوي، د. أحمد مختار عمر، بمساعدة فريق عمل،عالم الكتب، القاهرة، ط١،٢٠٠٨ ، ص٦٣٢.

على أنّ التأمّل في استعمال «لغا الأمرُ، فهو لاغٍ» واستعمال «ألغى الأمرَ، فهو مُلغًى» يدلّنا على أنّ ثمّة فرقًا دلاليًّا بين الوجهين منبته البنية الصرفية؛ فإذا وصفتَ الأمر بأنه «لاغٍ» كنت كأنك تدلّ على أنّ بطلانه من ذاته، وأنّ مقدمات ذلك كائنة فيه؛ وإذا وصفت الأمرَ المُبطَل بأنّه «ملغًى» لم يلزم من إبطاله أن يكون باطلًا في ذاته، فقد يُلغي الحاكم أو القاضي مثلًا قرارًا ليس فيه ما يدعو إلى بطلانه، لكنّه يُلغيه لأمر ما أو مصلحة معيّنة تقتضي ذلك.

غير أنّ الفعل «لغا» بمعنى بطل يمكن أن يكون مطاوعًا للفعل «ألغى». تقول: ألغى القاضي القرارَ فلغا القرارُ، وهو لاغٍ. ولذلك لا يتعيّن في هذا الوجه أن يكون القرارُ باطلًا في ذاته، بل يمكن أن يكون قد أُلغِي لحكمة أو مصلحة تقتضي ذلك.

وقد ذكر بعض المعاصرين شيئًا من ذلك الفرق الدلاليّ، فقال الدكتور عبد الهادي أبو طالب[1]:«أرى مناسبًا استعمال «لاغٍ» من فعل «لغا» اللازم في حالة واحدة، هي حالة انتهاء شيء تلقائيًّا، أي: من ذاته دون فعل فاعل؛ فنقول: «وصلت العقدةُ نهايتَها وأصبحت لاغِيَة»، أو «هذا الحكم أصبح لاغِيًا»».

وفي ضوء ذلك أرى القولَ بجواز استعمال «لاغٍ» وصفًا لما كان باطلًا، أو «مُلغًى» لمَا أُبطِل، مع ملاحظة الفرق الدلاليّ ما أمكن، ولا سيّما إذا دلَّ سياقُ الكلام ومقاصده على المراد.

عضو المجمع د. عبد الناصر عسّاف

(١) معجم تصحيح لغة الإعلام العربي، د. عبد الهادي أبو طالب، المكتبة الشاملة، ٢٦٠.

٤- قرار لجنة اللّغة العربيّة:

جوازُ استعمال اسم الفاعل: «لاغٍ»، واسم المفعول: «مُلغًى»، دون اسم المفعول: «مَلْغِيٍّ»، في وصف مايكون باطلًا أومُبطَلًا من قرارٍ أوحكم أووثيقةٍ أوغيرذلك؛ مع مراعاة الفرق الدلالي في ذلك حيث ينبغي.

* * *

القرار (٢٦٢)

قولهم: «لم يأتِ المُسافر بعد» مع تقييد منفيّ «لم» بالظرف «بعد»

١- المسألة:

كثيرًا ما يلجأ الناس في زماننا إلى تقييد منفيّ «لم» بالظرف «بعد»، فيقولون مثلًا: «لم يأتِ زيد بعد»، وهو ما يُنكره بعض الباحثين والمشتغلين بالتصحيح اللغوي، ويغلّطونه ويمنعونه، ويوجبون في مثله حذف الظرف، واستعمال «لمّا» النافية الجازمة. فما القول في ذلك؟.

٢- الاقتراح:

تقييد منفي «لم» بالظرف «بعد» في مثل: «لم يأتِ زيد بعد» صحيح فصيح.

٣- التعليل:

لم ينتهِ إلينا عن أحد من علماء العربية القدماء ما يدلّ على منع ذلك، أو يشير إلى تغليطه. وأوّل من ابتدع ذلك فيما أعلم بعضُ المحدثين.

قال د. إبراهيم السامرّائي في الكلام على «لمّا» النافية الجازمة[(١)]: «إنّ «لمّا» هذه أوشكت أن تزول في العربية المعاصرة، وإنّ المعربين لجهلهم

(١) د. إبراهيم السامرائي، معجميات، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ط١، ١٩٩١، ٤٠٢.

بخصوصيتها المقيّدة ذهبوا إلى توليدهم الخطأ، وهو استعمال «لم» يليها «بعد»، وهذا مولّد لا تعرفه العربية. ».

وقال د. نعمة رحيم العزاوي في تغليط قول القائل: «عادل لم يأت بعد»[(١)]: «ووجه الخطأ هنا استعمال «بعد» بعد «لم» إذ هو تعبير غير معهود في المأثور من الفصيح... والذي يدعو الكاتبين إلى الجمع بين «لم» و«بعد» في جملة واحدة هو رغبتهم في التعبير عن أنّ المنفيّ بـ«لم» مستمرٌّ إلى زمن المتكلّم، وأنّه متوقّع الحدوث. ولمّا كانت «لم» لا تفيد هذا المعنى اضطروا إلى شفعها بكلمة «بعد»... إنّ الأداة المناسبة للتعبير عن هذا الذي يريده الكاتبون هي «لمّا» التي تفيد نفي الماضي المستمرِّ نفيُه إلى زمن المتكلّم، تقول: «عادل لمّا يأتِ». والذي يدلّ على أنّ الماضيَ المنفيَّ بـ«لمّا» متوقّع الحصول بخلاف المنفيّ بـ«لم» قولُه تعالى: ﴿بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ﴾ [ص: ٨]، ومعناه: لم يذوقوه إلى الآن، وأنّ ذوقهم له متوقّع. قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]: ما في «لمّا» من معنى التوقّع دالٌّ على أنّ هؤلاء قد آمنوا فيما بعد».

من هذين النصّين، وممّا يجري به كلام بعض الباحثين في إنكار هذا الاستعمال وتغليطه، يبدو لنا أنّ منكري هذا الأسلوب ومغلّطيه من المحدثين رتّبوا رأيَهم على ما نصّ عليه بعض النحاة[(٢)] من أنّ منفيَّ «لمّا»

(١) د. نعمة رحيم العزاوي، التعبير الصحيح، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة – بغداد، ط١، ٢٠٠١، ١٨-١٩. وكلامه على «لمّا» مستفاد من كلام ابن هشام في مغني اللبيب، ١/ ٣٠٩-٣١٠ (ط د. المبارك). وقول الزمخشري في تفسيره الكشاف، ٤/ ٣٧٧ (ط دار الكتاب العربي – بيروت).

(٢) انظر مثلًا: مغني اللبيب، ابن هشام، تح د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط١، ١٩٦٤، ٣٠٩-٣١٠.

مستمرُّ النفيِ إلى زمن التكلّم، متوقَّعُ الحصول، خلافًا لمنفيّ «لم».

لكنّ مراجعة المسألة، وتأمُّل أقوال العلماء، ممّا يدلّنا على أنّ نفي حصول منفيِّ «لم» غيرُ متعيّن، **وأنّ توقّع حصوله جائز**؛ لأنّ ذلك مرتبط باستمرار النفي إلى زمن الإخبار أو التكلّم، ومثله جائز في «لم» غير ممتنع.

قال الرضي[(١)]: «فهي - أي «لمّا» - تُستعمل في الأغلب، في نفي الأمر المتوقّع، وقد استُعمِل في غير المتوقع أيضًا، نحو: ندم ولمّا ينفعْه الندم. واختصت «لمّا» أيضًا بامتداد نفيها من حين الانتفاء إلى حال التكلُّم، نحو: ندم ولمّا ينفعه الندم، فعدمُ النفع متّصلٌ بحال التكلّم، وهذا هو المراد بقوله - أي ابن الحاجب -: وتختصّ بالاستغراق. ومنع الأندلسيّ من معنى الاستغراق فيها، وقال: هي مثل «لم» في احتمال الاستغراق وعدمه. والظاهر فيها الاستغراق، كما ذهب إليه النحاة، وأما «لم» فيجوز انقطاعُ نفيها دون الحال، نحو: لم يُضرب زيد أمس،لكنه ضُرب اليوم».

وقال أبو حيان الأندلسي[(٢)]:«وهي - أي «لم» - موضوعة لمطلق الانتفاء، فلا تدلّ على أن ذلك منقطع عن زمان الحال، ولامتّصل به، بل قد تجيء في المنقطع نحو قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان:١]، وفي المتّصل نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: ٤].وتنفرد «لمّا» بوجوب الاتّصال للنفي بزمان الحال نحو: لمّا يقم زيد، يدلّ على انتفاء

(١) شرح الكافية، الرضي الأستراباذي، تصحيح وتعليق حسن يوسف عمر، جامعة قاريونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦، ٤/ ٨٢-٨٣.

(٢) ارتشاف الضرب، أبو حيان الاندلسي، تح محمد رجب عثمان، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ٤/ ١٨٥٩. وانظر له أيضًا: البحر المحيط، تح مجموعة من المحققين، دار الرسالة العالمية - دمشق، ط١، ٢٠١٥، ١٩/ ٣٤٨؛ ومغني اللبيب، ٣٠٩.

القيام إلى زمن الإخبار، ولذلك لا يحسن أن تقول: لمّا يقم زيد ثم قام، بل تقول: لمّا يقم زيد، وقد يقوم أو لا يقوم».

وإذا كان اتّصال نفي «لم» بزمن الإخبار أو الحال بعضَ ما تحتمله هذه الأداةُ أمكن بانتهائه توقّعُ حصول المنفيِّ، وكان للمتكلّم أن يستعمل «بعد» قرينةً لفظية دالّة على ذينك الأمرين: استمرار النفيّ إلى زمن التكلّم أو الحال، وتوقّعِ حصول المنفيّ. وبذلك يكون تقييد منفيِّ «لم» بالظرف «بعد» أدلَّ على المقصود، وأدفعَ للَبْس. وهو لا ينافي قواعد العربية تركيبًا ودلالة.

ويرجّح ذلك عندي أنّ هذا الاستعمال قديم، استعمله القدماء بقدْر استعمالًا لا شكّ فيه.

- ورد في الحديث عن النبيّ ﷺ[1]: «أنتم أصحابي، وإخواني الَّذِينَ لم يأتوا بعدُ»، فقالوا: كيف تعرف مَنْ لم يأتِ بعدُ مِن أُمَّتِكَ يا رَسُولَ الله؟».

- وروى ابن سعد (ت٢٣٠هـ) بإسناده عن سهل مولى عُتيبة[2]، قال: «فلمّا انتهيتُ إلى هذا مِنْ ذِكْرِ مُحَمَّدٍ ﷺ جاء عمّي، فلمّا رأى الورقة ضربني وقال: مالكَ وفَتْحَ هذه الورقة وقراءَتها؟ فقلت: فيها نَعْتُ النَّبيّ ﷺ أَحْمَدُ فقال: إنّه لم يأتِ بَعْدُ».

- وروى وكيع (ت٣٠٦هـ) بسنده عن أبي مُحَمَّد الزهري[3]: «أنّه قدم هارون الرشيد المدينة فقعد في المسجد، وقعد معه أبو يوسف، وبعث إلى مالك بن أنس، قال: فجعل أولاد أصحاب رَسُوْلِ اللهِ ﷺ يدخلون أربعة

(١) الحديث صحيح رواه مالك والشافعي وأحمد في مسنده ومسلم والنسائي والبيهقي عن أبي هريرة.

(٢) الطبقات الكبرى،ابن سعد،تح: إحسان عباس،دارصادر - بيروت،ط١، ١٩٦٨، ١/ ٣٦٣.

(٣) أخبارالقضاة، وكيع: محمَّد بن خَلَف بن حَيَّان،عالم الكتب - بيروت،٣/ ٢٦٠.

أربعة، فيقول هارون: أفيهم هو؟ فيقولون: لم يجئ بعد، حتى دخل مالكٌ متوكئًا على رجل من ولد أبي بكر وآخر من ولد علي، فلما نظر إليه هارون قال: إن الرجل ليعظمه أهل بلده، قال: فسلم وجلس...».

وورد شيء من ذلك في عبارة بعض العلماء، أكتفي ببعض ما ورد عند بعض رجال القرنين الرابع والخامس:

- قال الزجاج (ت٣١١هـ)[١]: «فإن قال قائل: إنّ يوم القيامة لم يأتِ بعدُ. فإن ما أنبأنا اللهُ بكونه فحقيقته واقع لا محالة».

- وقال أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)[٢]: «كان غير مستغنٍ ومفتقرًا إلى إلى التفسير، فصار كأنه لم يتم بعد.

ونقل المرزوقي (ت ٤٢١هـ) عن بعض المنطقيين قوله[٣]:«وليس يخفى علينا أنّ الزّمان ليس يوجد بعامة أجزائه؛ إذ الماضي منه قد تلاشى واضمحلّ،والغابر منه لم يتمَّ حصوله بعد... ».

- وقال مكيّ القيسي (ت٤٣٧هـ)[٤]: «ولايحسن عطفه على ﴿الْمُطوِّعين﴾؛ لأنّه لم يتمّ اسمًا بعد.. ».

- ونقل ابن حزم (ت٤٥٦هـ) [٥]قول « محمد بن عمر: فوالله لقد خرج

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج،تح: عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب ــ بيروت،ط١، ١٩٨٨، ٢/ ٢٦٣.

(٢) المسائل الحلبيات،أبوعلي الفارسيّ،تح د. حسن هنداوي، دارالقلم ــ دمشق ودار المنارة ــ بيروت،ط١، ١٩٨٧، ٢٣٥.

(٣) الأزمنة والأمكنة، المرزوقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١١٠.

(٤) مشكل إعراب القرآن،مكي بن أبي طالب القيسي،تح: د. حاتم صالح الضامن،مؤسسةالرسالة - بيروت،ط٢، ١٤٠٥هـ، ٣٣٤.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تح أحمد محمد شاكر، دارالآفاق الجديدة - بيروت،٤/ ١٦٤.

إلينا، والنون لم يتم بعد جفوف مدادها».

وقال[١]: «...فهو بالخيار إنْ شَاءَفَسَخَ البَيْعَ، وإنْ شاء اسْتَبْدَلَ؛ لأنّه لم يَتِمَّ بينهما بَيْعٌ بَعْدُ».

- وقال السرخسيّ (ت٤٨٣هـ)[٢]: «والحاصل أنّه لم يَتِمَّ إرسالُه بَعْدُ في حقّ نَسْخِ الفعل...».

ومن ثَمّ لنا أن نقول: إنّ تقييد منفيّ «لم» بالظرف «بعد» صحيح فصيح، استعمله القدماء،ولم يأت الظرف فيه عبثًا، بل كان لأمن اللبس، وترجيح كون النفي متّصلًا بزمن التكلّم أو الحال، وكون المنفيِّ متوقّع الثبوت.

ولذلك ليس من الحقّ فيما أرى التسليمُ بما ورد في كلام بعض النحاة من أنّ منفيّ «لمّا» متوقَّعٌ ثبوتُه بخلاف منفيّ «لم». والله تعالى أعلم.

عضو المجمع د. عبد الناصر عسّاف

٤- قرار لجنة اللّغة العربيّة:

تقييدُ مَنفِيِّ «لم» بالظّرف «بعد» في مثلِ: «لم يأتِ زيدٌ بعدُ» صحيحٌ فصيحٌ.

* * *

القرار (٢٦٣)

قولهم: «الرّفَاه» بمعنى الرَّفاهيَة

١- المسألة:

يشيع في التداول اللغوي المعاصر كلمة (الرَّفاه) بمعنى الرَّفاهِيَة،

(١) المحلى بالآثار، ابن حزم، دارالفكر - بيروت، ٧/ ٤٥٩.

(٢) المبسوط، السرخسي، دارالمعرفة - بيروت،١٩٩٣،١٢/ ٢٥.

بمعنى لِين العَيش والتَّنَعُّم، ويخطّئها بعضهم؛ لأنها لم ترد في المعاجم، والصواب عندهم الرَّفاهَة والرَّفاهِيَة أو الرَّفاهيَّة بتشديد الياء على أنها مصدر صناعي (كتاب الألفاظ والأساليب).

٢- الاقتراح:

جواز قولهم (الرَّفاه) بمعنى الرفاهَة والرفاهِيَة.

٣- التعليل:

أ) **في المعاجم**: لم تورد المعاجم العربية القديمة ومعظم الحديثة كلمة الرَّفاه مصدرًا للفعل (رَفُه)؛ ومما جاء فيها:

المحيط في اللغة للصاحب بن عبَّاد (١/ ٣٠٦): «رَفُه عيشه رَفاهَةً ورفاهيَةً ورُفْهَةً ؛أي: رَغِد، ورَفِه يَرْفَه رفوهًا، فهو رَفهان؛ وهو المستريح بعد الكلال».

لسان العرب (رفه): «الرَّفاهِيَة والرَّفاهَة والرُّفَهْنِيَة: رَغَد الخِصب ولِين العيش... ورَفَهت الإبل تَرْفَهُ رِفْهًا ورُفوهًا».

في المعجم الوسيط (رفه): «رَفَه يَرْفَه رَفْهًا ورُفوهًا: أصاب نعمةً وسَعةً من الرزق... ورَفُه يَرفُه رَفاهةً ورفاهِيَةً: رَفَهَ».

أي: إن للفعل (رَفَهَ ورَفُهَ) بمعنى إصابة النعمة وسعة في الرزق خمسة مصادر هي: رَفْهٌ ورُفوهٌ ورَفاهَةٌ ورفاهِيَةٌ ورُفَهْنِية. أما المصدر (رِفْه) فهو للفعل (رَفَهت الإبل: إذا وردت الماء كل يوم)، فليس مما نحن فيه.

ب) **في الصَّرف**: يُفهَم من هذا أن المعاجم أوردت رفه على ثلاثة أبواب هي: (رَفَهَ ورَفُهَ، ورَفِهَ الذي انفرد به المحيط في اللغة).

ونرى أنه يمكن تسويغ المصدر (رفاه) من وجهين:

بقياس هذا المصدر على بعض مصادر (فَعُل) وهو (فَعَال)، كقولنا: جَمُل جمالًا، وبَهُوَ بهاءً، وإن كان هذا البناء عند ابن مالك من المصادر المسموعة.

بقياس مصدر الفعل (رَفِه) الذي ورد في معجم المحيط في اللغة على مصدر الفعل (سَفِه)، إذ ورد في لسان العرب (سَفِهَ): (السَّفَهُ والسَّفاهُ والسَّفاهةُ: خِفَّة الحِلم). وفي المعجم الوسيط (باب السين): (سَفِهَ سَفْهًا وسَفاهًا وسفاهةً: خَفَّ وطاش).

ولعل هذا ما جعل دوزي في معجم تكملة المعاجم العربية (٥/ ١٧٩) يورد: رَفاه: رفاهِيَة: رَغَد العيش وسَعَة الرزق والخصب.

ج) في الاستئناس:

جاء في محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني (٢/ ١٤١): «قال الْحَقِي بأهلِك، قالت: أَلَذُّ من الرَّفاه والبنين».

وجاء في طبائع الاستبداد (١/ ١٥٧) للكواكبي من المحدثين: «وعلى الرَّفاه السلام».

وهذا ما لم يكن في النَّصَّين تصحيف أو تحريف بين الرِّفاء والرَّفاه.

عضو المجمع د. ممدوح خسارة

قول المحدثين: الرّفاه

١- المسألة:

لا يخفى أنّ المحدثين يستعملون كلمة «الرفاه» بمعنى «الرِّفاء» أي: الاتّفاق والوئام، وبمعنى: سعة العيش، فيقولون في التهنئة بالزواج: بالرّفاه والبنين، يريدون: الاتّفاقَ والوئام، أو الرغد وسعة العيش؛ ويقولون مثلًا:

قضى فلان حياته في رَفاهٍ. لكنّ الباحثين والمشتغلين بالتصحيح اللغوي يغلّطون ذلك ويمنعونه، لخلوّ المعاجم من ذلك المصدر «الرَّفاه». فما القول في ذلك؟.

٢- الاقتراح:

جواز استعمال كلمة «الرَّفاه» بمعنى «الرِّفاء» في التهنئة بالزواج، أو بمعنى سعة العيش، على أنّه مولّد قديم، والراجح استعمالُ ما استعمله القدماء من الصحيح الفصيح: الرِّفاء في المعنى الأوّل، والرَّفاهة والرَّفاهيَة والرُّفَهْنِيَة والرَّفْهِ والرِّفْهِ والرُّفُوه، في المعنى الثاني. ولابأس في إضافة هذا الاستعمال إلى المعجم العربي الحديث، مع وَسْمِه بأنّه مولّد.

٣- التعليل:

خلت معاجم العربية وكتب اللغة الأخرى من مجيء «الرَّفاه» مصدرًا للفعل «رفَهَ» أو«رفُهَ»، اللهمّ إلّا ما انفرد به بطرس البستاني (ت١٨٨٣) في معجمه (محيط المحيط)، وتابعه عليه بعض المحدثين.

قال الصاحب بن عبّاد (ت٣٨٥هـ)[١]: «رَفُهَ عَيْشُه رَفاهةً ورَفاهِيَةً ورُفْهةً؛ أي: رَغِدَ، ورَجُلٌ رافِهٌ. ورَفَّهْتُ عن فلانٍ: نَفَّسْتَ عنه ورَفَقْتَ به. وبَيْنَنَا وبَيْنَهُم ثلاثُ ليالٍ رَوَافِهُ؛ أي: يُسَارُ فيهنَّ سَيْرًا ليِّنًا. والرِّفْهُ : السُّكُونُ،ووُرُوْدُ الإبلِ كُلَّ يَوْمٍ. وأرْفَهَ القَوْمُ، وهم مُرْفِهُونَ، وإبلٌ رَوَافِهُ: تَشْرَبُ رِفْهًا. والرِّفْهُ: الصِّغَارُ من النَّخْل. ونَهى رسول الله ﷺ عن الإرْفَاه، وفُسِّرَ على التَّدَهُّنِ في كلِّ يوم. وقيل: الدَّعَةُ والسَّعَةُ. والرَّفْهَانُ: المُسْتَرِيْحُ بَعْدَ الكَلال والتَّعَب.

(١) المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، تح محمد حسين آل ياسين، عالم الكتب - بيروت، ط١٩٩٤،١،(رفه) ٣/ ٤٧٨. وفي قوله في مصدر الفعل «رَفُهَ»: «رُفْهة»؛ وفي ضبط الفعل «رَفِهَ» بكسر الفاء ضبط قلم = نظر، نبّه عليه المحقّق ثمّة.

رَفِهَ يَرْفَهُ رُفُوهًا فهو رَفْهَانُ، والجَميعُ رِفَاهٌ ورفاهى».

وفي تاج العروس (رفه) [٣٦/ ٣٨٥ ط الكويت]: «الرَّفاهَةُ والرَّفاهِيَةُ، مُخفَّفَةً، والرُّفَهْنِيَةُ، كبُلَهْنِيَةٍ: رَغَدُ الخِصْبِ ولِينُ العَيْش...؛ قالَ الجوْهرِيّ: الرُّفَهْنِيَةُ مُلْحقٌ بالخماسِي بأَلِفٍ فِي آخِرِهِ، وإِنَّما صارَتْ يَاءً لكسْرَةِ مَا قَبْلها.رَفُهَ عَيْشُه، فَهُوَ رَفِيهٌ ورافِهٌ:وادِعٌ. ورَجُلٌ رَفْهانُ ومُتَرَفِّهٌ؛ أَي: مُسْتَرِيحٌ مُتَنَعِّمٌ. وأَرْفَهَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى ورَفَّهَهُم تَرْفِيهًا: أَلانَ عَيْشَهم وأَخْصَبَهم.

ورَفَهَ الرَّجُلُ رَفْهًا، بالفتْحِ، ويُكْسَرُ، ورُفُوهًا، بالضمِّ، لانَ عَيْشُه....».

وقال بطرس البستاني[1]: «رفُهَ عيشُه رَفاهًا ورَفاهيَة: رغد ولان وأخصب، فهورفيه ورافه ورفهان».

فهل كان المصدر الذي قيّده البستاني، أعني الرَّفاه، من فوات معاجم العربية، استدركه عليها، وتابعه عليه بعض المحدثين، أم كان من ألفاظ المُحدثين التقطه من عبارتهم، ودوّنه في معجمه، دون أن يَسِمَه بأنّه محدَث؟.

الظاهر أنّ كلمة «الرَّفاه» بمعنى الرَّغَد والخِصْبِ وسعة العيش والتنعّم من المولّد القديم، لكنّه كان من الندرة بحيث لم يرد منه إلّا ما لا يكاد يُلتَفَت إليه. ذلك أنّ البحث قد وقفني على ورود ذلك في قول أبي زكريا الحفصي، وهومن ملوك الدولة الحفصية (٥٩٨-٦٤٧هـ):

وما للناس منّا غيرُ رعيٍ يفيدهم رفاهًا وانتفاعا[2]

---

(١) محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٨٧،(رفه) ص٣٤٤. وممّن تابعه سعيد الشرتوني(ت١٩١٢) في معجمه أقرب الموارد، دار الأسوة - طهران، (رفه) ٢/ ٤١٢.

(٢) الحلة السيراء، ابن الأبار، عني به علي إبراهيم محمود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ٢٠٠٨،ص ٥، والطبعة التي حقّقها الدكتورحسين مؤنس، دارالمعارف - القاهرة، ط٢، ١٩٨٥، ١/ ٣.

والناس في زماننا إذ استعملوه واتّسعوا في استعماله، فاستعملوه بمعنى الرِّفاء في باب التهنئة بالزواج، أو بمعنى الرخاء وسعة العيش، في ذلك أو في غيره = ربّما كانوا يقلّدون ذلك المولّد الذي انتهى إليهم. على أنّ للمرء أن يجتهد في توجيه استعمال المحدثين من وجهين:

أ) ربّما ولّدالمحدثون كلمة «الرفاه» المستعملةَ في التهنئة بالزواج بإبدال همزة «الرفاء» هاءً؛ لتقارب مخرجي الهمزة والهاء. وإبدال الهمزة هاءً قديم معروف في العربية، أبدلوا من الهمزةِ الهاءَ على سبيل التخفيف؛ لأنّ الهمزة حرف مستثقلٌ، والهاء حرف خفيف، والهمزة أدخل منها في الحلق.ومن أمثلته: هرقتُ الماءَ، وهَمَرْتُ، وهَرَحْتُ الفرس، وهنَرْتُ الثوبَ: إذا جعلت له نيرًا، وهو العلم، وهردْتُ الشيءَ، وهَزيدٌ، أي: أزيدٌ؟ وهِيَّاك، أي: إيّاك، وهَيا، أي: أَيا، وهَما، أي: أَما.

على أنّ هذا الإبدال لا يطّرد، بل يُسمَع ويُتّبَعُ. قال ابن يعيش[(١)]: «وهذا البدل، وإن كثر، فهو قليل بالنسبة إلى ما لم يُبدَلْ، فلا يجوز القياسُ عليه».

ب) قد يكون استعمال «الرّفاه» بمعنى الرخاء والرغَد وسعة العيش من قبيل جمع المصدر، ظنّ المحدَثون التاءَ في المصدر المسموع «الرفاهة» للوحدة، فأرادوا الدلالة على التنويع، فجمعوه على «رَفاه»،بحذف التاء، على نحو ما يكون اسمُ الجنس الجمعيُّ، مثل: نَخْلة ونَخْل. والظاهر من

(١) شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش، تح د. فخر الدين قباوة، المكتبة العربية – حلب، ط١، ١٩٧٣، ص٣٠٨. وانظر في هذه المسألة : الكتاب، سيبويه، ط عبد السلام هارون، ٤/ ٢٣٨، ٣٨٥، وشرح الكتاب للسيرافي = (السيرافي النحوي)، عبد المنعم فائز، دار الفكر – دمشق، ط١، ١٩٨٣، ٤٣٩، ٥٦٩، وسرّ الصناعة، ابن جني، تح د. حسن الهنداوي، دار القلم – دمشق، ط٢ ،١٩٩٣، ٢/ ٥٥١-٥٥٤.

كلام العلماء جواز جمع المصدر عند إرادة الأنواع. فكأنّ المحدثين نظروا إلى الأنواع والألوان التي تكون بها سعة العيش، ويكون بها التمتّع، من مأكل ومشرب وملبس ومركب ومسكن وغير ذلك، وعدّوا كلّ واحد منها «رَفاهَةً»، ثمّ جمعوها في كلامهم جمعًا، فكان «الرّفاه». والله تعالى أعلم.

لذلك أرى جواز استعمال كلمة «الرَّفاه» بمعنى «الرِّفاء» في التهنئة بالزواج،أو بمعنى الرَّغَد وسعة العيش والتمتّع،على أنّه مولّد قديم، وإن كان الراجحُ استعمالَ ما استعمله القدماء من الصحيح الفصيح: الرِّفاء في المعنى الأوّل، والرَّفاهة والرَّفاهيَة والرُّفَهْنِيَة والرَّفْهِ والرِّفْهِ والرُّفُوه، في المعنى الثاني؛وأرى إضافةَ هذاالاستعمال إلى المعجم العربي الحديث، مع وسمه بأنّه مولّد.

عضو المجمع د. عبد الناصر عسّاف

٤- قرار لجنة اللّغة العربيّة:

جواز استعمال كلمة «الرَّفاه» بمعنى «الرِّفاء» في التهنئة بالزواج، أو بمعنى سعة العيش، على أنّه مولّد قديم، والراجح استعمالُ ما استعمله القدماء من الصحيح الفصيح: الرِّفاء في المعنى الأوّل، والرَّفاهة والرَّفاهيَة والرُّفَهْنِيَةوالرَّفْهِ والرِّفْهِ والرُّفُوه، في المعنى الثاني.ولابأس في إضافة هذا الاستعمال إلى المعجم العربي الحديث،مع وَسْمِه بأنّه مولّد.

* * *

حفل تكريم الأستاذ الدكتور مكي الحسني

أقام المجمع برعاية من السيد وزير التعليم العالي والبحث العلمي بتاريخ ٢٣/ تموز/ ٢٠٢٥ حفلًا تكريميًّا للأستاذ الدكتور مكي الحسني أمين المجمع السابق، وقد ألقيت الكلمات التالية في الحفل:

١- كلمة السيد وزير التعليم العالي الأستاذ الدكتور مروان الحلبي.

٢- كلمة السيد رئيس المجمع الأستاذ الدكتور محمود السيد.

٣- كلمة السيد أمين المجمع الأستاذ الدكتور محمد قاسم.

٤- كلمة العاملين في المجمع السيدة طهران صارم.

٥- كلمة الأستاذ الدكتور مكي الحسني.

كلمة الأستاذ الدكتور مروان الحلبي
وزير التعليم العالي والبحث العلمي راعي الحفل

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحَمْدُ للهِ الذي شرَّفَ الإنسان بالبيان، وجعلَ القلـمَ مفتـاحَ العلـومِ ومِشـكاةَ العُقولِ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَن أُوتِيَ جَوامِعَ الكَلِمِ، سَيِّدِنا محمَّدٍ، وعلـى آله وصحبِه أجمعين.

أَصْحَابَ السَّعَادَةِ، الحُضُورُ الأَجِلَّاءُ، وَالضُّيُوفُ الكِرَامُ،

يا رُوّادَ اللُّغةِ، وحَمَلَةَ الفكرِ:

السَّلامُ عليكم ورحمةُ اللهِ وبركاتُه،

نَجْتَمِعُ اليومَ، لا لِنَطْوِيَ صَفْحَةً من العَطاءِ، بل لِنَفْتَحَ فَصـلًا جديـدًا فـي كِتابِ الوفاءِ، نُكرِّمُ رَجُلًا جَعَـلَ مِـنَ اللُّغـةِ العَربيَّـةِ نِبراسًـا ونِضـالًا، وحَمـلَ رَايَتَها في عَصْرٍ تَنازَعَتْهُ الأَلْسُنُ والهويّاتُ.

إِنَّهُ الأستاذُ الدُّكتورُ مَكِّيٌّ الحَسَنِيُّ، الأمينُ العامُّ الّذي خَرَجَ مـن صَـمْتِ الكُتُبِ، ليُقيمَ بينَ حُرُوفِها نَهْضَةً، ويَذُودَ عنها بعِلْمِه وبَصيرتِه ورِفْعَةِ قَدرِه.

أيُّها الإِخوةُ والأَخواتُ:

لقد كانَ الدُّكتُورُ مَكِّيٌّ صَوْتًا نَاطِقًا بالحِكمةِ، ومِقْدامًا في مَواكِبِ العِلْمِ،

ما جَفَّ لهُ يَراعٌ، ولا خَمَدَ لهُ لِسانٌ، ولا توانى عن خِدمةِ الضَّادِ، وهي تُنادي أهلَها في مَيدانِ البَقاءِ.

تَجَلَّت في عَهدِه فاعليَّةُ المجمعِ، وتألَّقَت إصداراتُه، وتَفاعَلَ معَ قَضايا العصرِ دونَ أن يُفرِّطَ بأُصولِ البيانِ.

فيا مَن أكرَمَ الحَرفَ، وأَعلَى منارَه، فما خَبَا لكَ نورٌ، ولا ضَاعَ لكَ أَثَرٌ.

فالعِلمُ يُرفَعُ في الرِّجالِ وإِنْ نَأَوا وسَنا البَيانِ يُضيءُ حيثُ أقامُوا

ومَكِّيُّنَا في الضَّادِ كانَ مُعلِّمًا نَشَرَ المَحَبَّةَ والعُلا إِكرَامَا

أيُّها السيدات والسادة:

نُكرِّمُ اليومَ مَن سيَبقَى مكرَّمًا في القلوبِ والعقولِ، نُودِّعُهُ رسميًّا، ونَستَبقيهِ عِلميًّا وفِكريًّا، فمِثلُه لا يَغيبُ عن سَاحاتِ العَطاءِ، بل يَبقَى منارةً للأجيالِ، ومَرجِعًا للرُّوادِ.

والسَّلامُ عليكم ورحمةُ اللهِ وبركاتُه.

* * *

كلمة الدكتور محمود السيد
رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

السيّد وزير التعليم العالي والبحث العلمي الأستاذ الدكتور مروان الحلبي المحترم راعي هذه الحفل التكريمي

الزملاء أعضاء المجمع

أيتها الأخوات الحاضرات، أيها الإخوة الحاضرون:

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته، وأسعد الله أوقاتكم كافة

لابدَّ لي في بدء كلامي من أن أقدم الشكر الجزيل لمعالي الوزير على رعايته الكريمة لحفلنا التكريمي لأمين مجمعنا السابق الأستاذ الدكتور محمد مكي الحسني الجزائري حفظه الله ورعاه، والشكر ممتد إليكم أيتها الأخوات الحبايب، وأيها الإخوة الأحبة، على تشريفكم مجمعنا بحضوركم حفظكم الله ورعاكم.

إنّ مكرَّمنا الأستاذ الدكتور محمد مكي الحسني خدم وطنه السوري بعد حصوله على شهادة الدكتوراه ستين عامًا، وكان منها سبعة وثلاثون عامًا في جامعة دمشق قبل التحاقه عضوًا عاملًا في المجمع، إذ إنه قام بتأليف

كتب عدة في مجال اختصاصه العلمي في العلوم الفيزيائية، كما عمل على ترجمة كتب عدة في هذا المجال أيضًا.

وكانت ثمة وظائف علمية مواكبة لعمله الجامعي قام بها في هيئة الطاقة الذرية، ومركز البحوث والدراسات، والجمعية العلمية السورية للمعلوماتية، وبعد أن جرى انتخابه عضوًا عاملًا في مجمع اللغة العربية بدمشق خلفًا للأستاذ الدكتور محمد عدنان الخطيب رحمه الله، عام ٢٠٠١ شارك في عمله المجمعي في لجان عدة منها «لجنة مصطلحات العلوم الفيزيائية، ولجنة المعجمات اللغوية، ولجنة مصطلحات العلوم الكيميائية، ولجنة الهندسة الكهربائية والإلكترونية، ولجنة التدقيق اللغوي، ولجنة المكتبة، ولجنة الذخيرة اللغوية، ولجنة مصطلحات الاستشعار عن بعد، ولجنة مطبوعات المجمع».

ولقد انتخبه أعضاء المجمع أمينًا له عام ٢٠٠٨ بعد اعتذار سلفه الأستاذ الدكتور واثق شهيد رحمه الله عن عدم تمكنه من مواصلة عمله بسبب وضعه الصحي، وجُدِّدَ انتخاب الدكتور مكي مرتين، وها نحن أولاء نجتمع لتكريمه على جهوده الطيبة التي بذلها في أثناء تأديته عمله العلمي المجمعي.

إنّ الإشادة بأداء علمائنا الأجلاء «واجب مقدس»، ورحم الله أمير الشعراء أحمد شوقي القائل:

عظيم الناس من يرعى العظاما ويكرمهم ولو كانوا عظاما

وتلك هي سنة مجمعنا منذ إنشائه عام ١٩١٩ على يد العالم الجليل محمد كرد علي رحمه الله وطيّب ثراه، فها هو ذا الشيخ طاهر الجزائري

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، وقد كانت وفاته عام ١٩٢٠ رحمه الله؛ أي: بعد إنشاء المجمع بسنة واحدة - يقول: «اذكروا من عندكم من الرجال الذين ينفعونكم في الشدائد، ودوّنوا أسماءهم لئلا تنسوهم، ونوّهوا بهم عند كل سانحة، واحرصوا عليهم حرصكم على أعزّ عزيز، تجاوزوا عن سيئاتهم، وانتفعوا بحسناتهم».

وهذا ما قام به مجمعنا عام ٢٠١٩، إذ إنه أصدر كتابًا عنوانه «أعلام مجمع اللغة العربية بدمشق في مئة عام»، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية لإنشاء المجمع عام ١٩١٩، وقد تضمن الكتاب تخليد أسماء حماة اللغة العربية من المجمعيين العاملين، وكان لأستاذنا الجليل الدكتور مازن المبارك ولمكرّمنا الموقر الأستاذ الدكتور محمد مكي الحسني حفظهما الله ورعاهما ومدّ في عمريهما مراجعة هذا الكتاب الذي أعدّه الأستاذ مروان البواب نائب رئيس المجمع.

شارك الأستاذ الدكتور مكي في وضع معجم مصطلحات الكيمياء، ومعجم مصطلحات الفيزياء الصادرين عن المجمع، وصدر له كتب عدة منها «نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية»، و«صفحات لغوية»، و«الأمير جعفر عبد القادر الحسني».

يتسم الدكتور مكي بحرصه الشديد على حضوره يوميًا إلى المجمع على الرغم من وضعه الصحي، وهو ملتزم بمواعيده، ومتقد الذاكرة، وحاضر البديهة، ومعبر عن رأيه بكل صراحة ووضوح، وإنّ كل من عمل معه يقدر عاليًا مكانته العلمية وإسهاماته المجمعية، وسيرته العلمية المتعددة الأبعاد تدريسًا وتأليفًا وبحثًا وترجمة وتقويمًا وتدقيقًا لغويًا في مواقع عدة.

أكرر الشكر الجزيل للأخ العزيز الأستاذ الدكتور مكي على جهوده المقدرة والمعتبرة في خدمة وطنه الروحي، لغتنا العربية الخالدة إبان مسيرته العلمية، وأدعو الله له بالشفاء وطول العمر، وأقدم التهنئة للأخ الفاضل الدكتور محمد قاسم أمين مجمعنا الحالي الذي حلّ محل الأستاذ الدكتور مكي، وقد انتخبه أعضاء المجمع تقديرًا لكفايته، واعتمدتم معاليَ الوزير قرار انتخابه، وأدعو الله أن يوفقه في أداء مهامه.

أيها الحفل الكريم:

سيستمر مجمعنا في السعي إلى تحقيق أهدافه في المحافظة على سلامة اللغة العربية وإغنائها بالمصطلحات العلمية والحضارية، والعناية بإحياء تراثها تحقيقًا ونشرًا، والنظر في أصولها وضبط أقيستها، ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهها، ووضع الحلول الآيلة إلى النهوض بواقعها، والسعي إلى كل ما من شأنه خدمة اللغة العربية لغة قرآننا الكريم، الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسولنا العربي الكريم ﷺ آيةً لنبوته، وتأييدًا لدعوته، ودستورًا لأمته، ولغتنا الموحِّدة والموحَّدة على الصعيد العربي، ومن نعم الله أنها من بين اللغات الست العالمية المعتمدة على الصعيد العالمي.

وسيبقى مجمعنا بمشيئة الله محافظًا على سمعته المتميزة بفضل القامات العلمية التي يضمها، وإننا لندعو الله أن يمنّ على وطننا بالأمن والأمان ووحدة كلمة أبنائه، والحفاظ على استقلاله.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الدكتور محمَّد قاسم
أمين مجمع اللغة العربية بدمشق

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

السَّيِّد وزير التعليم العالي والبحث العلّميّ الدكتور مروان الحلبيّ
السَّيِّد رئيس مجمع اللُّغة العربيَّة الدكتور محمود السّيّد
السَّيِّد رئيس جامعة دمشق الدكتور مصطفى صائم الدَّهر
السَّادةُ الرُّصفاء المجمعيُّون
السَّيِّدات والسَّادة الحضور
أيُّها الحَفْلُ الكريم:

السَّلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

نَلْتقي في رحاب مَجْمَع الخالدين اليوم لنُكَرِّمَ عَلَمًا مِنْ أعلامِهِ العلماءِ الأَجِلَّاء الذين أَفْنَوا أَعمارَهم وربيعَ حياتِهم في خِدْمَةِ عِلْمِ الفِيزياء والعربيَّة تَدْرِيْسًا وتَأْليفًا وتَرْجَمَةً واحتراقًا بالعِلْمِ وٱنصرافًا إليه وإجلالًا لأَهْلِهِ: أُسْتاذَنا الجليلَ العالمَ الفيزيائيَّ اللُّغويَّ الدكتور محمَّد مكّي الحَسَنِيّ الجزائريّ سليلَ أسرةٍ شريعتُها العِلْمُ وسَمْتُها الفَضْلُ، وجدُّها الأميرُ المُجَاهِدُ عبدُ القادر الحسنيّ الجزائريّ.

وتكريمُ العلماءِ الأَجِلَّاءِ شِرْعَةُ مَجْمَعِ الخالدين الّتي لا يبغي عنها حِوَلًا مِن لَدُنْ وُلِدَ حتَّى الآن، يظهرُ ذلك في تقاليده العريقةِ في انتخابِ العلماءِ في مختلفِ حقولِ المعرفةِ واستقبالِهم والاحتفاءِ بهم والاحتكامِ إلى عِلْمِهم في استيلادِ مصطلحات العلوم، والترجمةِ لهم في كُتُبٍ مُفْرَدَةٍ على حيالِها. ومِن هذِهِ البابةِ: كتاب أعلام مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق في مئة عام (١٩١٩-٢٠١٩م) الّذي أعدَّه الأستاذ مروان البَوَّاب، وراجعه الدكتور مازن المبارك والدكتور مكّي الحسنيّ، حفظهم الله جميعًا، وفي تأبينِهم والإِتيانِ على فَضْلِهم وسجاياهم وما جُبِلُوا عليه مِنْ كريم الخِلال.

سمعتُ اسْمَ الدكتور مكّيّ أَوَّلَ مَرَّةٍ على لسان أُستاذي المحقِّق الدكتور محمَّد أحمد الدَّالي رحمه الله رحمةً سابغةً، ولقَّاهُ نَضْرَةً وحريرًا، أَيَّامَ كنتُ طالبًا في مرحلة الماجستير، إذ ذكر الدكتور مكّيًّا بنَبْرَةٍ فيها إِجلالٌ وإِشادةٌ واستحسانٌ لِمَا يكتبُهُ في مجلّة جامعة دمشق للعلوم الصّحّيّة مِنْ بابةٍ كان الدكتور مكّيّ أَصيلًا في طَرْقِها ووُلُوْجِها، أَعْني بابةَ «نحو إِتقان الكتابة العلميَّة باللُّغة العربيَّة»، إذ فَطِنَ الرَّجُلُ لِمَا شاع على أَلسنة المؤلِّفين العلميّين في العلوم البحتة من أساليبَ ملحونةٍ استبدَّتْ بأقلامِهم مِن جرَّاءِ الترجمة الحرفيّة وما يتطايرُ منها من غثاءٍ وزَبَدٍ، وضآلةِ ما حَصَّلُوه مِن زادٍ لغوي مِنْ مُدَوَّنَةِ العربيَّة، فغلبتِ الهُجْنةُ، وغابَ عنهم البيانُ العربيُّ المُشْرِقُ الذي خَصَّ اللهُ العربَ به، فرَاحَ يُفَنِّدُ هذه الأساليبَ الهَجِيْنَةَ والتراكيبَ الرّكيكةَ، يُبَيِّنُ وَجْهَ الخَلَلِ فيها، ويقترحُ لها لَبُوْسًا عربيًّا أَصِيْلًا يُدْرِجُها في سماحة البيان العربيّ، ويُذْكي جُذْوة الجمال فيها.

ووَجْهُ إِعْجَابِ الدكتور الدَّالي بالدكتور مكّيّ أَنَّهُ فيزيائيٌّ يخوض في

مسائِلَ لغويَّةٍ دقيقةٍ ربَّما قَعَدَ عنها المختصُّون، وأَنَّهُ يَفْطَنُ لمحنة العربيَّة التي تكابدُها في أقلامِ أولئك الكَتَبَةِ، وأَنَّهُ يَقْتَرِحُ الفُتْيَا الّتي تُزيل عنها هذِهِ الرِّكَّةَ وهذا الضَّعْفَ، وتَخْلَعُ عليها سِرْبَالَ اللِّسانِ العربيِّ المُبين، وأَنَّ مِنْ وراءِ ذلك حِسًّا عروبيًّا ساميًا يَرْشَحُ مِنْهُ عِشْقُ هذه اللُّغةِ الشَّريفةِ، وغيرةٌ عليها قلَّما تُصِيْبُها عند المُشتغلين بهاتيك العلوم.

ثُمَّ لمَّا جَرَتِ المقاديرُ أَنْ أَلْتَحِقَ برَكْبِ مَجْمَعِ الخالدين عَرَفْتُ الدكتور مَكِّيًّا عن قُرْبٍ، فإذا هو العالِمُ الجليلُ المَهِيْبُ الذي تَحَلَّقَ النَّاسُ حَوْلَهُ، وهو أمينُ المَجْمَعِ، يستنيرون برَأْيِهِ، ويحتكمون إليه، فيجيبُهم بتواضعٍ جَمٍّ وإنسانيَّةٍ تفيضُ فَيْضَ الماءِ العَذْبِ الزُّلالِ، يَتَأَلَّفُ قلوبَهم ويَصْطَنِعُهم بحكمةِ الشُّيوخ وحِلْمِهم. وقد نَهَضَ بهذه الرِّسالة الجليلة زهاءَ ستَّةَ عَشَرَ عامًا، فتَرَكَ فيمن حَوْلَهُ مِنَ الأَعْضَاءِ والموظَّفين أَطْيَبَ الأَثر، يَتَلَمَّسُ أوجاعَهم وآلامَهم وهُمُوْمَهم، ويُداويها بالكلمة الطّيِّبة والصُّنْعِ الجميل، وإليه يَذْهَبُ قَوْلُ زُهَيْرٍ:

وأَبْيضَ فيَّاضٍ يَدَاهُ غَمَامَةٌ على مُعْتَفِيْهِ ما تُغِبُّ فَوَاضِلُهْ

ثُمَّ لمَّا اطَّلَعْتُ على بَعْضِ ما كَتَبَ في العربيَّة رأيتُ سنا رجلٍ عالمٍ بصيرٍ حاذقٍ بأساليب العربيَّة وأسرار البيان، ويَقُوْلُ في اكتسابها ما يقول المُعاينُ الحَصِيْفُ: الاقتدارُ على القَوْلِ وسماحةُ التَّعبير وسلامتُهُ مُكْتَسَبٌ بالحِفْظِ والسَّماعِ، وتَحْصِيْلُ العربيَّة بالحِفْظِ أكثرُ مِنْ تحصيلها بتَعَلُّمِ الضَّوَابِطِ والقواعد، ولهذا ما أرسلتِ العربُ أَبناءَها إلى أَعماقِ البوادي في تِهامة ونَجْدٍ ليَرْتَضِعُوا الفصاحة مِنْ مناهلها، وهو شيءٌ نَصَّ عليه أفذاذُ العلماء، منهم ابن خلدون الذي قال في مقدّمته:

«إِنَّ حُصُوْلَ مَلَكَةِ اللِّسَانِ العربيِّ إِنَّما هو بكثرةِ الحِفْظِ من كلام العرب حتَّى يَرْتَسِمَ في خيالِهِ المِنْوَالُ الّذي نسجوا عليه تراكيبَهم، فيَنْسِجَ هو عليه، ويَتَنَزَّلَ بذلك منزلةَ مَنْ نَشَأَ مَعَهم، وخالط عباراتِهم في كلامِهم، حتَّى حَصَلَت لَهُ المَلَكَةُ المُسْتَقِرَّةُ في العبارةِ عن المَقَاصِدِ على نَحْوِ كلامِهم» اهـ.

فالقراءة الواعية للنُّصُوص الفِصَاحِ، وحِفْظُ ما يَظْهَرُ من تراكيبها ومُفرداتها هو الأساس في اكتساب أَيِّ لغة. وقد اقتَرَحَ الدكتور مكّي جملة مِن النُّصوص القديمة والحديثة التي رأى فيها زادًا لُغَوِيًّا يُثْري المُتَعَلِّمَ ويَرْفُدُهُ بما يُعِيْنُهُ على العبارةِ عن أغراضِهِ ومقاصِدِهِ، منها كتابُ العربيَّة الأوَّلُ القرآن الكريم، والبيان والتّبيين، والكامل، وعيون الأخبار، وآثار ابن المقفَّع: كليلة ودمنة والدُّرَّة اليتيمة والأدب الصَّغير، وديوان الفرزدق الذي حَوَى ثُلُثَيْ ألفاظ العربيَّة ونِصْفَ أخبار العرب.

وقد عانيتُ ما قاله في تَدْرِيْسِ العربيَّة زهاءَ عشرين عامًا، فتبيَّن لي أَنَّ الحافظَ لنصوصِ العربيَّة العِتَاقِ الأُوَلِ أَعْصَمُ لسانًا وأَسمحُ بَيَانًا وأَنْدَى عبارةً مِمَّنْ أَحاطَ بقواعد اللُّغة نَحْوِها وصَرْفِها، ولأَمْرٍ ما قالوا: «احفظْ، فكُلُّ حافظٍ في قَوْمِهِ إِمامٌ».

لقد خَدَمَ الدكتور مكّيّ العربيَّةَ زهاء رُبْعِ قَرْنٍ قَضَاهَا في مجالس المَجْمَع واجتماع لِجَانِهِ: لجنةِ مصطلحات العلوم الفيزيائيَّة، ولجنةِ مصطلحات العلوم الكيميائيَّة، ولجنةِ المعجمات اللُّغويَّة، ولجنةِ الهندسة الكهربائيَّة والإلكترونيَّة، ولجنةِ مصطلحات الاستشعار عن بُعْدٍ وغَيْرِها.

وقد عُرِفَ عن الدكتور مكّيّ الالتزام والمثابرة في استيلاد المصطلحات، لا يتخلَّفُ عمَّا يُدْعى إِليه مِن أعمال المجمع على المَنْشَطِ والمَكْرَهِ والصّحّة

والمرض والسَّعةِ والضَّنْكِ، إلى وِدَادٍ يستشعرُ دِفْئَهُ كُلُّ مَنْ عَرَفَهُ.

ثُمَّ لمَّا قَعَدَتْ صِحَّتُهُ عمَّا يتولَّاهُ مِن أعمال أمانة المجمع رَغِبَ إلى السَّيِّد رئيسِ المَجْمَعِ أَنْ يَفْتَحَ بابَ التَّرشُّح لأمانة المجمع؛ ليُسَلِّمَ الرَّاية إلى مَنْ ينهض بها، ثقةً منه أَنَّ هذِهِ رسالةٌ حضاريَّةٌ تُسَلِّمُها أجيالٌ إلى أجيال، وأَنَّ هذه سُنَّةُ اللهِ أَنْ يَأْخُذَ الصَّغيرُ عن الكبيرِ ما لَمْ يُطِقْ حَمْلَهُ، وكان أَنْ قَدَّرَ السَّادَةُ أعضاءُ المَجْمَعِ رغبةَ الدكتور مكّيّ، وحَرَصُوا على صِحَّتِهِ، فأَجَابُوْهُ إلى ما أَرادَ، على أَنَّ الإجماعَ مُنْعَقِدٌ على فَضْلِهِ وعِلْمِهِ وحَزْمِهِ، ولستَ تَرَى مَنْ يُجْمِعُ النَّاسُ عليه كما يُجْمِعُوْنَ عليه.

أيُّها الحَفْلُ الكريم:

الدكتور مكّيّ وَجْهٌ ناصعٌ مِنْ وجوه دمشق التي تعلّمنا منها أبجديَّة الحُبّ والعروبة والياسمين، وعَالِمٌ عامِلٌ مِنْ جِلَّةِ علمائها الذين وقفوا أعمارَهم على خِدْمَةِ العلم ورجاله، وسيَبْقَى أَثَرُهُ نَسْمَةً هادئةً في إثر ماءٍ طَهُوْرٍ، ومنارةً مِن مَنَائِرِ دمشق يهتدي بها كُلُّ مَن سَلَكَ دَرْبَ العِلْمِ، واتَّخَذَ العربيَّةَ شِرْعةً ومنهاجًا.

سلامٌ عليك يا دكتور مكّيّ، ولا زالتْ عَيْنُ اللهِ تَكْلَؤُكُم، وأنتم مِن رجال هذه الأُمَّةِ الذين ذَادُوا عن ذِمَارِها وشَرَفِها بأقلامِهم وأرواحِهم.

والسَّلام عليكم ورحمة الله وبركاته

* * *

كلمة العاملين في المجمع
السيدة طهران صارم

السيد وزير التعليم العالي والبحث العلمي الدكتور مروان الحلبي المحترم
السيد رئيس مجمع اللغة العربية المحترم
السادة أعضاء مجمع اللغة العربية
الزملاء والسادة الحضور :

إنه لشرف كبير لي أن أقف أمامكم في هذا الحفل الكريم، لأتحدث عن قامة علمية وأكاديمية وإنسانية كبيرة كالدكتور مكي الحسني الجزائري الأمين السابق لمجمع اللغة العربية بدمشق، الذي تشرّفت بالعمل معه وإلى جانبه لسنوات طويلة كان فيها أقرب إلى الأب العطوف منه إلى المدير أو المسؤول.

إن الدكتور مكي الحسني الجزائري قامة غنية عن التعريف، وهو الذي عشق اللغة العربية وأحبها وأعطاها من وقته وجهده وعمله الشيء الكثير، إضافة إلى اختصاصه الدقيق في الفيزياء النووية، وقد عرف عنه تفوقه فيه خلال دراسته في أرقى جامعات موسكو.

أتحدث اليوم عن معرفتي القريبة بالدكتور مكي الحسني لسنوات عديدة عملت فيها مديرة لمكتبه، وقد كان يجمعنا كل صباح حديث الأب

لابنته، ولطالما سألني عن أحوال زملائي من الموظفين في المجمع مبديًا اهتمامه بأدق تفاصيل حياتهم مادًّا لهم يد المساعدة والمساندة المادية والمعنوية في مختلف المناسبات.

وكم كنت أُسرُّ له أحيانًا بحال أحد من الزملاء، وقد تعرّض لظرفٍ قاسٍ أو أزمة طارئة من أي نوع، فينبري للتدخل بكل ما يملك من أخلاق وقيم إنسانية لمساعدته، لا، بل كان أحيانًا يقدم مصلحة الموظف، ولو كان فيها تجاوز لبعض القواعد القانونية لأيّ مصلحة أخرى! وأتذكر هنا قوله الدائم: «الإنسانية والأخلاق هما القانون الحقيقي الذي يجب أن يحكمنا كأشخاص».

وكم من ألمٍ كان وما يزال يلمّ به عندما يسمع أو يشاهد ما آلت إليه أحوال الأمّة من تردي القيم والأخلاق!.

لم تكن ساعات الدوام الرسمي كافية للدكتور مكي الحسني لمعالجة القضايا الإدارية والقانونية التي تخصّ المجمع، وكثيرًا ما كان يهاتفني في المنزل للاستفسار عن بعض التفاصيل التي تهمّ العمل وحسن سيره، وكنت أعرف أنه يقضي ساعات طوالًا في منزله بعد انتهاء الدوام الرسمي؛ ليعدّ مذكرة ما تخص قضية ينبغي معالجتها بسرعة، أو يقضي وقتًا طويلًا للبحث عن صوابية مصطلح علمي أو لغوي يفيد به المجمع ولجانه.

ورغم تقدمه في السن وما يصاحبه من مشاكل صحية في بعض الأحيان، دأبَ على الحضور اليومي إلى مكتبه دون كَلالٍ أو مَلالٍ للقيام بالمسؤوليات التي أنيطت به منذ تسلُّمه أمانة المجمع عام ألفين وثمانية.

وكثيرًا ما كنت ألمس اهتمامه بالمجمع على حساب اهتمامه بالبيت

والأسرة. ويجدر بي التذكير هنا بأن الدكتور مَكّيًّا الحسني الجزائري هو من أحفاد الأمير والمجاهد الكبير عبد القادر الجزائري، وعليه ليس من المستغرب أن نجد عنده هذه الغيرية على مصالح الجماعة والوطن، وحمل رسالة إنسانية عظيمة.

يضيق الوقت وتعجز الكلمات عن وصف قامة كبيرة واسم كبير كالدكتور مكي الحسني الجزائري، ونحن فعلًا نحتاج إلى ساعات طويلة للحديث عن سجاياه وخصاله.

يليق بك السُّمُوُّ والعُلُوُّ، ويليق بك كل تكريم، وأنت أهل له.

حفظك الله يا دكتور مكي، وأدام عليك الصحة والعافية.

* * *

كلمة الأمين العام السابق لمجمع اللغة العربية بدمشق
الأستاذ الدكتور مكي الحسني

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله.

أيها الحفل الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أتوجه أولًا بالشكر الجزيل للسيد وزير التعليم العالي والبحث العلمي الذي تفضل مشكوراً بحضور هذا الحفل التكريمي.

كما أشكر السيد رئيس المجمع الدكتور محمود السيد والأمين العام الجديد الدكتور محمد قاسم على كلمتيهما الجامعتين.

أيها الحفل الكريم: مازلت أذكر زميلي القديم رحمه الله الدكتور عبد الله واثق شهيد عندما أراد أن يلبسني «طربوش» مجمع اللغة العربية، فقد حضر اجتماع مجلس المجمع وقال لهم بكل صراحة أنه تعب، ويجب أن يرتاح، واقترح أن يلبسني هذا الطربوش الذي حملته بإخلاص ستة عشر عامًا، لذا فتحت باب الترشيح لأمانة المجمع.

وكما ذكرت السيدة طُهران، كنت أجتمع يوميًا معها ومع الآنسة بسمة رحيم وأسألهم عن أحوالهم وعن أحوال بقية إخوانهم في المجمع.

أكرر شكري للسيد الوزير وللسادة أعضاء المجمع وللسادة الحضور، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الأربعاء ١٨/ المحرم/ ١٤٤٧هـ

٢٣/ ٧/ ٢٠٢٥م

* * *

الفهارس العامة
للمجلد الثامن والتسعين

أ- فهرس أسماء
الكُتّاب

د. أحمد قدور ٢٩٣

د. الناصر عبد الوهاب ٥٥

د. حمود يونس ٣١٣

د. رفعت هزيم ٩٧، ٤٨٣

د. عباس الجرَّاخ ١١١

د. عبد الناصر عسّاف ٤٩٣

د. علاء عودة ٣٥٥

د. عيد مرعي ٥٤٥

د. عيسى العاكوب ٢٧١

د. قاسم سارة ٢٣

د. لمى يوسف ٢١٧

د. محمد بشار عزت ٢٢٣

د. محمد يحيى زين الدين ١٥٥، ٥٠٧

د. محمد يونس علي ٤٤١
د. محمود السيد ٢٠٩
د. مكي الحسني ٩٣
د. نزار أباظة ٩
د. هناء سبيناتي ٣٨٧

ب - فهرس عناوين الموادّ

استعتب. استطاع واسطاع ٩٣
أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق في عام ١٤٤٦هـ-٢٠٢٥م ٢٤٥
تجليات الحداثة في شعر أبي تمام ٣١٣
التشكيل الشعري في بائية مالك بن الريب ٣٥٥
التشكيل المعرفي في كتاب (حقيقة المجاز إلى الحجاز) ٣٨٧
جهود مقادسة الصالحية في النساخة مجاميع المدرسة العمرية مثالًا ٩
حديث المدوَّنات ٢٣
حفل تقديم جائزة الأستاذ الدكتور حسني سبح للعلوم الصحية ٢٠٧
حفل تكريم الأستاذ الدكتور محمد مكي الحسني ٦٠٧
رأي لجنة اللغة العربية وعلومها في بعض القرارات والمسائل والأصول٤٩٣
صفحات من تاريخ المرأة السورية القديمة ٥٤٥
صور للحبيب الإلهي في ثلاثة آداب عالمية ٢٧١
فهرس المجلد ٩٨ ٦٢٧
الكشكول اللغوي (٨) ٩٧
الكشكول اللغوي (٩) ٤٨٣
كلمة الدكتور محمود السيد ٢٠٩
كلمة الفائز بالجائزة الدكتور محمد بشار عزت ٢٢٣
كلمة الفائزة بالجائزة الدكتورة لمى يوسف ٢١٧
لغة العلم المثالية بين عقائد المناطقة ومبادئ اللغة العربية ٥٥

مطالعة في صويت القلقلة بين القديم والحديث ٢٩٣
من النص إلى الخطاب كيف نقول ما لا نقول ٤٤١
من قرارات المجمع في الألفاظ والأساليب ٢٢٥، ٥٨١
نظرات في معجم لسان العرب (٨) ١٥٥
نظرات في معجم لسان العرب (٩) ٥٠٧
نظرات نقدية في تحقيق كتاب أمالي المرتضى ١١١

* * *

تنضيد وإخراج: عمار البخاري