بسم الله الرحمن الرحيم

# دراسات في اللغة العربيّة وآدابها

## (٣٢)

نصف سنويّة دوليّة محكّمة، تُصدرها جامعة سمنان الإيرانيّة

بالتعاون مع جامعة تشرين السوريّة

السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون

خريف وشتاء ١٣٩٩هـ.ش/٢٠٢١م

✓ حصلت مجلة «دراسات في اللغة العربية وآدبها» على درجة «علميّة محكّمة» اعتباراً من عددها الأول من قبل وزارة التعليم العالي الإيرانية وفق الكتاب المرقم بـ١٧٩٨٦١ المؤرخ ١٣٩٠/٠٩/١٢ هـ.ش.

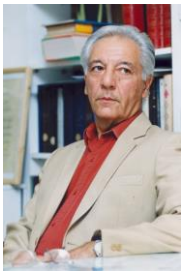
✓ يتمّ عرض هذه المجلة العلميّة المحكّمة الدوليّة في المواقع التالية: Google Scholar ,ISC, SID , Magiran , Noormags .

✓ حصلت مجلة «دراسات في اللغة العربية وآدبها» على ربع Q2 لـ ISC ومعامل تأثير ٢,٢ لسنة ٢٠١٨م من مشروع معامل التأثير العربيّ بمصر.

✓ این نشریه براساس مجوز ۸۸/۶۱۹۸ مورخه ۸۷/۸/۲۵ ادارۀ کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

✓ براساس رأی جلسه ۱۳۹۰/۰۸/۲۵ کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور و نامۀ شماره ۱۷۹۸۶۱ آن کمیسیون مورخ۱۳۹۰/۹/۱۲ش این مجله از شمارۀ اول دارای اعتبار علمی‌پژوهشی است.

✓ این مجله علمی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌گردد: Google Scholar ,ISC, SID , Magiran , Noormags .



ببالغ الحزن والأسى تنعى أسرة تحرير مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها فقيديها الراحليْن المرحومَيْن **الأستاذ الدكتور آذرتاش آذرنوش** المستشار العلميّ للمجلة و**الأستاذ الدكتور وفيق سليطين**، عضو هيئة التحرير للمجلة سائلة المولى تبارك وتعالى أن يتغمّدهما برحمته الواسعة ويسكنهما فسيح جنّاته ويُلهم أهلهما وذويهما الصبر والسلوان.

**دراسات في اللغة العربيّة وآدابها**

**مجلة نصف سنويّة دوليّة محكّمة**

**الناشر**: جامعة سمنان

**المدير المسؤول**: الدكتور علي ضيغمي

**رئيسا التحرير**: الدكتور صادق عسكري (إيران) والدكتور عبدالكريم يعقوب (سوريا)

## هيئة التّحرير (حسب الحروف الأبجديّة):

| | |
|---|---|
| الدكتور آذرتاش آذرنوش | أستاذ بجامعة طهران |
| الدكتور إبراهيم محمد البب | أستاذ مشارك بجامعة تشرين |
| الدكتورة لطفية إبراهيم برهم | أستاذ مشارك بجامعة تشرين |
| الدكتور محمد إسماعيل بصل | أستاذ بجامعة تشرين |
| الدكتور وفيق محمود سليطين | أستاذ مشارك بجامعة تشرين |
| الدكتور حامد صدقي | أستاذ بجامعة تربية معلم |
| الدكتور شاكر العامري | أستاذ مشارك بجامعة سمنان |
| الدكتور صادق عسكري | أستاذ مشارك بجامعة سمنان |
| الدكتور علي أصغر قهماني مقبل | أستاذ مشارك بجامعة الشهيد بهشتي |
| الدكتور علي گنجيان | أستاذ مشارك بجامعة العلامة الطباطبائي |
| الدكتور فرامرز ميرزايي | أستاذ بجامعة تربية مدرس |
| الدكتور عبدالكريم يعقوب | أستاذ بجامعة تشرين |

**المدير التنفيذيّ**: الدكتور سيدرضا ميرأحمدي

**مدير الموقع الإلكترونيّ**: الدكتور حبيب كشاورز

**منقّح النصوص العربيّة**: الدكتور شاكر العامري

**منقّح الملخّصات الإنكليزيّة**: الدكتور شمس‌الدين رويانيان

**التصميم والمراجعة والتنضيد**: الدكتور علي ضيغمي

**الخبير التنفيذيّ**: علي برهاني

**الطباعة والتجليد**: جامعة سمنان

**العنوان**: مجلة دراسات في اللغة العربيّة وآدابها، الطابق الثاني، كلية العلوم الإنسانيّة، جامعة سمنان، سمنان، إيران.

**الرقم الهاتفي**: ۰۰۹۸۲۳۳۱۵۳۲۱۴۱

**الموقع الإلكترونيّ**: lasem.semnan.ac.ir **البريد الإلكترونيّ**: lasem@semnan.ac.ir

## شروط النشر في مجلّة دراسات في اللغة العربيّة وآدابها

مجلّة دراسات في اللغة العربيّة وآدابها مجلّة نصف سنويّة دوليّة محكّمة تتضمّن الأبحاث المتعلّقة بالدراسات اللغويّة والأدبيّة التي تبرز التفاعل القائم بين اللغتين العربيّة والفارسيّة، وتسليط الأضواء على المثاقفة التي تمّت بين الحضارتَيْن العريقتَيْن.

تنشر المجلةُ الأبحاث المبتكرة في المجالات المذكورة أعلاه باللّغة العربيّة مع ملخّصات باللّغات العربيّة والفارسيّة والإنكليزيّة على أن تتحقّق الشروط الآتية:

١- يجب أن يكون الموضوع المقدّم للبحث جديداً ولم ينشر من قبل، ويجب أن لا يكون مقدّماً للنشر لأيّة مجلّة أو مؤتمر في الوقت نفسه.

٢- يرتّب البحث على النحو الآتي: أ- صفحة العنوان: (عنوان البحث، اسم الباحث ومرتبته العلميّة وعنوانه وبريده الإلكترونيّ). ب- الملخّص العربيّ حوالي ٢٠٠ كلمة مع الكلمات المفتاحيّة في نهاية الملخّص. ج- نصّ المقالة (المقدّمة وعناصرها، المباحث الفرعية ومناقشتها، الخاتمة والنتائج). د- قائمة المصادر والمراجع هـ- ترجمة لجميع المصادر باللغة الإنجليزية. و- الملخّصان الفارسيّ والإنكليزيّ.

**ملاحظة:** يلحق الملخّصان الفارسي والإنكليزي في نهاية البحث وفي صفحتين مستقلّتين، يُذكر فيهما عنوان البحث ومعلومات المؤلّف والكلمات المفتاحية. أمّا المعلومات المطلوبة من المؤلفين في الملخصات فهي كما يلي: يذكر الاسم الكامل للمؤلّف تحت عنوان المقالة، بالترتيب العادي. ويضاف في الهامش السفليّ: الدرجة العلمية، الفرع الدراسيّ، اسم الجامعة، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكترونيّ أو الرقم الهاتفي لكل مؤلف على حدة، محددة بنجمة تشير إلى اسم المؤلف (*).

٣- تدوّن قائمة المراجع بالترتيب الهجائي لشهرة المؤلّفين متبوعة بفاصلة يليها بقية الاسم متبوعاً بفاصلة، عنوان الكتاب **بالقلم الأسود الغامق** متبوعاً بفاصلة، رقم الطبعة متبوعا بفاصلة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين (:)، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

وإذا كان المصدر **مقالة** في مجلّة علميّة فيبدأ التدوين بالترتيب الهجائي لشهرة المؤلّفين متبوعاً بفاصلة يليها بقية الاسم ثمّ عنوان المقالة داخل القوسين صغيرين « »، ثمّ يذكر عنوان المجلّة **بالقلم الأسود الغامق،** متبوعاً بفاصلة، رقم العدد متبوعا بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بفاصلة ثم رقم الصفحة الأولى والأخيرة متبوعاً بنقطة.

وإذا كان المصدر **موقعاً إلكترونياً** فيُذكر بالترتيب الهجائي لشهرة المؤلّفين متبوعاً بفاصلة ثم عنوان المقالة داخل قوسين صغيرين « »، ثمّ يذكر اسم الموقع **بالقلم الأسود الغامق**، متبوعاً بفاصلة، ثم العنوان الإلكتروني للموقع متبوعاً بفاصلة وتاريخ النقل بين قوسين متبوعاً بنقطة.

٤- يتمّ اتّباع الترتيب الآتي في الإحالات الهامشية، إذا كان المصدر **كتاباً**: اسم الكاتب بالترتيب العاديّ تتبعه فاصلة، فعنوان الكتاب **بالقلم الأسود الغامق** تتبعه فاصلة، فرقم الصفحة متبوعا بنقطة. وإذا كان المصدر أكثر من مجلد يُذكر رقم المجلد ثم رقم الصفحة. وتكون الهوامش سفلية، مع مراعاة استقلالية الصفحة في الإحالات الهامشيّة فتكون أولى الإحالات في كلّ صفحة كاملة، ولا يكتب مثلا: "المصدر السابق" أو "المصدر نفسه" في أوّل إحالة لكلّ صفحة اعتمادا على الإحالة الّتي وردت في الصفحة السابقة.

وإذا كان المصدر **مقالة** فيتبع الترتيب الآتي في الحاشية السفلية: اسم الكاتب بالترتيب العادي متبوعاً بفاصلة، عنوان المقالة **بالقلم الأسود الغامق**، متبوعاً بفاصلة، رقم الصفحة متبوعا بنقطة.

وإذا كان المصدر **موقعاً إلكترونياً** فيُذكر اسم الكاتب بالترتيب العادّي متبوعاً بفاصلة ثم عنوان المقالة **بالقلم الأسود الغامق** متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الموقع باللغة العربيّة متبوعاً بنقطة.

٥- للإحالة إلى الآيات القرآنيّة يُذكر اسم السورة القرآنية متبوعاً بنقطتين، ثمّ يأتي رقم الآية الكريمة. نحو: البقرة: ٦٤ ويجب كتابة الآيات الكريمة بين علامة ﴿ ﴾.

٦- يجب ترقيم الأشكال والصور حسب ورودها ضمن البحث بين قوسين صغيرين، وتوضع دلالاتهما تحت الشكل. كما ترقّم الجداول بالأسلوب نفسه، وتوضع الدلالة فوقها.

٧- يجب أن يكون الملخص صورة مصغّرة للبحث، فيتضمّن إشكالية البحث وفائدته، وأهم النتائج التي توصّل إليها البحث. كما يجب أن تتضمن المقدمة الفقرات التالية: بيان المسألة وتحديد الموضوع– أهمية البحث وفائدته– منهج البحث مع تسويغ اختياره– أسئلة البحث وفرضياته– سابقة البحث وتقويمها.

ملاحظة: لا يجوز الاقتباس في المقدّمة والخاتمة لكونها كلام المؤلّف البدائي مع القارئ للدخول في الموضوع. فلا تحتاج إلى الاقتباس والإحالة. وإذا أحسّ الكاتب بضرورة الاقتباس في بعض المعلومات المستخدمة في بيان المسألة فيجب أن يأتي بها بعد المقدّمة في مبحث تمهيدي يحمل عنوانا مبتكرا كمدخل. كما لا يجوز الاقتباس أيضا في بداية المباحث الفرعيّة ونهايتها. لأنّ البداية للتمهيد والنهاية للنقد والاستنتاج.

٨- تُرسل البحوث عبر الموقع الإلكترونيّ للمجلة حصراً على أن تتمتع بالمواصفات التالية: ملف Word قياس الصفحات A٤، القلم Traditional Arabic، قياس ١٤ للنص وقياس ١٢ للهوامش السفلية، الهوامش ٣ سم من كل طرف وتُدرج الأشكال والجداول والصور في موقعها ضمن النّص.

٩- يجب ألاّ يزيد عدد كلمات المقالة على ٨٥٠٠ كلمة، بما فيها الأشكال والصور والجداول وقائمة المصادر والملخصات الثلاثة للبحث وترجمة المصادر باللغة الإنجليزية.

١٠- يجب أن تكون الترجمة الإنجليزية للملخص والمصادر منقّحة من قبل مترجم حاذق ودقيقة على أساس النص العربيّ.

تتمّ ترجمة كل المصادر غير الإنجليزية (العربيّة والفارسيّة وغيرهما من اللغات) إلى الإنجليزية كما يلي:

طبل، حسن، **المعنى في البلاغة العربيّة**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الفكر العربيّ، ١٩٩٨.

Tabl, Hassan, **the Meaning of Arabic Calligraphy**, I 1, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, [In Arabic]. 1998.

١١- يجب أن يراعي الكتّاب قواعد الإملاء العربي الصحيح وخاصّة في كتابة الهمزة والياء والشدّة والأسلوب الصحيح لاستعمال علامات التنويع والتفريع، حيث تستعمل الحروف للمباحث الأصليّة والأعداد للمباحث الفرعيّة.

١٢- تخضع البحوث لتحكيم سرّي من قِبل حَكَمين لتحديد صلاحيتها للنشر.

١٣- الأبحاث المنشورة في المجلّة تعبّر عن آراء الكتّاب أنفسهم، ولا تعبّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير، فالكتّاب يتحمّلون مسؤوليّة المعلومات الواردة في مقالاتهم من الناحيتين العلمية والحقوقية.

يتمّ الاتصال بالمجلة عبر العنوانين التاليين:

في إيران: سمنان، جامعة سمنان،كلّية الآداب واللغات الأجنبيّة، الطابق الثاني، مكتب مجلة دراسات في اللغة العربيّة وآدابها، الدكتور صادق عسكري.

في سوريا: اللاذقية، جامعة تشرين، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الدكتور عبدالكريم يعقوب.

الرقم الهاتفي : إيران: ٠٠٩٨٢٣٣١٥٣٢١٤١ سوريا: ٠٠٩٦٣٤١٤١٥٢٢١

البريد الإلكترونيّ: lasem@semnan.ac.ir

الموقع الإلكترونيّ: lasem.semnan.ac.ir

# كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد دأبت مجلة دراسات في اللغة العربيّة وآدابها على رفد الساحة العلميّة في داخل إيران وخارجها بما يسهم في رسم صورة واقعيّة لمدى الاهتمام الذي توليه الجامعات الإيرانيّة للغة العربيّة وآدابها. وحرصاً من قبل المجلة وأسرة تحريرها على ريادة الدراسات المتخصّصة في هذا المجال وتوجيهها الوجهة الصحيحة قرّرت درج بعض الملاحظات والنقاط التي يتمّ رصدها في البحوث المقدّمة للمجلة.

ولا يفوتنا، قبل كلّ شيء، أن ننوّه بالجهود الحثيثة والمخلصة التي يبذلها الباحثون الذين يثقون بالمجلة فيخصّونها بخلاصة أفكارهم وفلذات أقلامهم، ويتحفونها بعصارة جهودهم حريصين كلّ الحرص على تنقيح بحوثهم وإظهارها بالمظهر اللائق لرفع مستوى المجلة علمياً، مستجيبين برحابة صدر لما يُطلب منهم من تعديلات وإن تكرّرت.

لكنّنا قد نرى بعض الهفوات التي يتوجّب على الباحث مراجعة بحثه قبل إرساله للمجلة للتأكد من خلوه منها ومطابقة البحث لشروط النشر ولتصحيح الأخطاء المحتملة من قبيل عدم التفريق بين المؤنث والمذكر، أو الخطأ في استعمال علامات الترقيم. وترقيم العناوين دون مسوّغ للترقيم ودون فائدة مرجوّة ودون وجود كلّ تتفرّع منه الفقرات. وقد يكون الباحث محقا بعض الشيء لعدم وجود أسلوب موحَّد بين المجلات العربيّة داخل إيران وخارجها، لكنّ المجلة لم تفرض على أحد ترقيم كافّة العناوين وتعتبر ذلك غير منسجم مع مبادئ البحث العلميّ الهادف. كما لا يفوتنا أن نهيب بالباحثين الكرام أن يقوموا بتطوير خبراتهم بالمهارات الأولية لاستخدام برنامج word.

كانت هذه بعض الأمور التي لا يهتمّ بها بعض الباحثين أو يتغافلون عنها فارتأينا التنبيه إليها راجين أن يتقبلوها بصدر رحب حرصاً على رفع مستوى بحوثهم وتنقيتها مما يخدش صورتها الناصعة، وبالتالي رفع مستوى المجلة ولتكون خطوة على الطريق الصحيح.

**مع فائق الاحترام**

**أسرة التحرير**

## فهرس المقالات

**الغموض والتعامل بين النص والقارئ عند الجرجاني في ضوء الفلسفة الظاهراتيّة..... ١**

زهراء دلاور أبربكوه*؛ كبرى روشنفكر؛ عيسى متّقي زاده؛ حميدرضا شعيري

**الفروق الدلاليّة لألفاظٍ مشتركةٍ بين العربيّة والعبريّة ..... ٢١**

وحيد صفية* جميل محمد يوسف

**الإيقاع وتوظيفه الدلالي لأجواء النزول في قصّة بعثة موسى (ع): سورة طه نموذجاً..... ٤٣**

نجات عباسي؛ عليرضا باقر*؛ سيد بابك فرزانه

**القطع في النحو العربيّ..... ٦٧**

فاطر كحيلة

**دراسة مَكانة الانفعالات النفسيّة في مبالغات المتنبّي الشعريّة: اختلالات الشخصيّة أنموذجاً... ٨٩**

داريوش محمدي؛ محمد خاقاني أصفهاني*

**مبادئ الأدب الإسلاميّ في أشعار مأمون فريز جرّار..... ١٠٩**

بهمن ميرزا زاده؛ عبدالحميد أحمدي*؛ فؤاد عبدالله زاده

**القصديّة في رسائل الإمام عليّ (ع) إلى معاوية في ضوء الأفعال الكلاميّة .....١٢٩**

عليأكبر نورسيده*؛ سيد رضا ميرأحمدي؛ علي باقري

**چكيده‌هاى فارسى ..... ١٥٥**

**Abstracts in English..... 162**

## الهيئة الاستشاريّة للعدد:


الدكتورة فرشته أفضلي (جامعة دامغان)

الدكتورة مرضية فيروزپور (خريجة الدكتوراه / جامعة سمنان)

الدكتور رسول بلاوي (جامعة خليج فارس)

الدكتور حبيب كشاورز (جامعة سمنان)

الدكتور محمدجوادپورعابد(جامعة خليج فارس)

الدكتور صادق عسكري (جامعة سمنان)

الدكتور علي ضيغمي (جامعة سمنان)

الدكتور سيدرضا ميرأحمدي (جامعة سمنان)

الدكتور شاكر العامري (جامعة سمنان)

الدكتور علي أكبر نورسيده (جامعة سمنان)

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# الغموض والتعامل بين النصّ والقارئ عند الجرجانيّ في ضوء الفلسفة الظاهراتيّة

زهراء دلاور أبربكوه*؛ كبرى روشنفكر**؛ عيسى متّقي زاده***؛ حميدرضا شعيري****

مقالة علميّة محكّمة
صص ١- ٢٠
**DOI:**10.22075/lasem.2021.22229.1271

**الملخّص:**

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة نظرية الجرجاني من منظور الظاهراتيّة، فإن نظريته يجب أن تدرس ويستفاد منها، ليس لأنها كانت الأولى من عدة جهات، بل لأنها لا تزال تعمل، ففيها شواهد لما يبحث عنه الظاهراتيون حاليا، خاصة في ما يتعلق بقضية التعامل بين النص والقارئ، وكذلك في مسألة الغموض. وتعتمد الدراسة على المنهج الوصفيّ والتحليليّ بالاستعانة بمعطيات الفلسفة الظاهراتية التي تؤكد في الأدب فكرة مفادها: إن على من يدرس عملا أدبيا ألّا يعنى بالنص الفعلي فحسب، بل عليه أن يعنى، أيضا، وبدرجة مساوية، بالأفعال التي تتضمنها الاستجابة لذلك النص. وفي هذا السياق نستفيد من آراء رومن انغاردن وولفغانغ أيزر. ويبدو أن نظريّة الجرجاني لا تخلو من الملامح الظاهراتية في صيغتها الانغاردنية فيما يتعلق بأهمية تجاوب المتلقي مع النص وعلاقة الحوار بينهما. وعنده نقطة التقاء بجمالية التجاوب لأيزر في دعوته القارئ إلى المشاركة الفعالة وإعادة بناء النص*.

**كلمات مفتاحيّة:**

نظرية النظم، عبد القاهر الجرجاني، الفلسفة الظاهراتية، التعامل بين النص والقارئ، الغموض.

---

* – طالبة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة تربية مدرس، إيران (الكاتبة المسؤولة): Z.delavar@modares.ac.ir
** – أستاذة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة تربية مدرس، طهران، إيران.
*** – أستاذ، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة تربية مدرس، طهران، إيران.
**** – أستاذ، قسم اللغة الفرنسيّة وآدابها، جامعة تربية مدرس، طهران، إيران.

تاريخ الوصول: ١٣٩٩/١٠/٠٨هـ.ش= ٢٠٢٠/١٢/٢٨م تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٤/١٦ هـ.ش= ٢٠٢١/٠٧/٠٧م.
* نتوجه بالشكر الجزيل الى ألكسندر كي Alexander Key أستاذ جامعة ستانفورد في الولايات المتحدة لقراءة البحث وتزويدنا بملاحظات قيّمة.

**المقدمة:**

تهدف الدراسة الحاضرة إلى إضاءة ملامح من نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني من منظور الظاهراتية[١]، منطلقة من اعتقادنا بأن الجرجاني قد طرح آراء قيمة حول علاقة القارئ بالنص في كتابيه ومن خلال نظريته، وفي الوقت نفسه، طرح أسئلة مهمة حول الغموض[٢] واستجابة القارئ له. فالواضح أنه في معرض حديثه عن التأثير الجمالي من خلال نظرية النظم، يلتقي مع الظاهراتيين في التأكيد على دور القارئ والمتلقي في تكوين الصور الذهنية عند محاولة بناء هدف جمالي متماسك. فمشاركة القارئ عند الجرجاني "في فعل التحديد النهائي لبنية الصورة وحدودها، أساسية، ويطلب أن تكون حية وكاملة. والدعوة إلى المشاركة هنا قد تكون فريدة ودون سابقة في النقد العربي. فالمتلقي مدعو لا إلى الاستجابة فقط، بل إلى الخلق"[٣]. ولدارسة قضية التعامل بين النص والقارئ ودور الغموض في تحقق الاتصال بينهما، نستفيد من الفلسفة الظاهراتية ومن آراء رومان انغاردن[٤](١٨٩٣–١٩٧٠) من أبرز مفكري هذا الاتجاه الفلسفي، كذلك نستعين بآراء ولفغانغ ايزر[٥] (١٩٢٦–٢٠٠٧) في نظرية جمالية التجاوب التي حاولت الخوض في الإشكالية الأساسية وهي البحث عن التعامل بين النص والقارئ. إن هذه الدراسة لا تطمح إلى تقديم حل نهائي لقضية التعامل بين النص والقارئ، بل ترى أن الإنجازات التي تحققت عند المنظّرين كليهما، قد تعين على بلورة منظور جديد لمعاينة نظرية النظم. وعلى هذا الأساس تحاول الدراسة الإجابة عن هذين السؤالين: ما الذي يشكل أساس التعامل بين النص والقارئ عند عبد القاهر الجرجاني؟ وما هو دور الغموض في تحقق التفاعل بين النص والقارئ عند الجرجاني؟ ولذلك، سنحدد أساس التعامل بين النص والقارئ عند الجرجاني، في القسم الأول من هذا البحث، وفي القسم الثاني سنعالج فكرة الغموض عنده.

---

[1] Phenomenology

[2] Ambiguity

[٣] أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي دراسات بنيوية في الشعر**، ص٤٣.

[4] Roman Ingarden

[5] Wolfgang Iser

وفي هذا السياق، يبدو أن نظرية الجرجاني قد تمت معالجتها من زوايا مختلفة، وذلك مثل ما فعل كمال أبو ديب في رسالة دكتوراه، وكذلك في بعض أقسام من كتاب"جدلية الخفاء والتجلي" (١٩٧٩م)، إذ عالج نظرية الجرجاني من منظور البنيوية. وقد قارن محمود عباس عبد الواحد في قسم من كتابه "قراءة النص: جماليات التلقي" (١٩٩٦م) بين الجرجاني ورومان انغاردن بصورة عابرة، ويرى أنّ بينهما اشتراكا في فكرة الغموض. وقد وجدنا رسالة دكتوراه عنوانها "ظاهرة الغموض عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في الصور والتراكيب" (٢٠٠٧م)، وقد عالج الطالب فيها قضية الغموض حسب مفهومه العربي القديم. وقد درس أحمد حمدان (٢٠١٠م) آراء عبد القاهر من المنظور اللغوي في مقالته "أسس نحوية ولغوية في التفكير البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني"، وهو يرى أن الجرجاني عالم لغوي قبل أن يكون عالما بلاغيا. ودراسة ألكساندر كي[1] (٢٠١٨م) الذي خصص الفصل السابع من كتابه للجرجاني ونظر إلى دراساته من منظور الفيلولوجي والترجمة. ولم نعثر على دراسة تناولت نظرية الجرجاني من منظور الظاهراتية في ما يتعلق بقضية التعامل بين القارئ والنص ودور الغموض في حثّ القارئ على تعامل أكثر مع النص.

**مفهوم الغموض عند عبد القاهر الجرجانيّ:**

ورد مصطلح الغموض Ambiguity في المعاجم الإنجليزية المعاصرة بمعنى اللغة المجازية أو تعدد احتمالات المعنى. ويقول وليم امبسون[2] في تعريفه"الغموض قد يعنى القصد إلى العديد من الاشياء، أو بمعنى آخر، الغموض هو احتمالية أن يعني الإنسان أمرا أو آخر أو الأمرين معا كما قد يعنى الغموض أيضا أن تكون للعبارة معان عدة"[٣]. ويبدو أنه يمثل قيمة إيجابية عند النقاد العرب، فـ"الغموض المتولد عن أساليب البلاغة مثل أسلوب الالتفات والتشبيه والاستعارة والمجاز والتورية والكناية وغيرها يخلق نوعا من تعدد احتمالات المعنى، فضلا عن اتساع دائرة التأويل والتفسير الناجمة عن هذا الغموض. فالغموض بهذا المعنى يشكل جوهر الشعر وهو نتيجة أساسية تميز النص الشعري عن غيره، وتمنحه الخصوصية الفنية و

[1] Alexander Key

[2] William Empson

[٣] امبسون، **سبعة أنماط من الغموض**، ص٤.

الجمالية"[١]. وقد ورد نفس المصطلح في دراسات عبد القاهر، كما في قوله "واعلم أن لم تضق العبارة ولم يقصر اللفظ ولم ينغلق الكلام في هذا الباب إلا لأنه قد تناهى في الغموض والخفاء إلى اقصى الغايات"[٢]. ويمكن القول إن مصطلح الغموض عند الجرجاني له مفهوم سلبي، حيث إن التناهى فيه يؤدي إلى التعقيد الذي يكون عنده "مذموما لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة ويسعى إليه من غير الطريق".[٣]

ويبدو أن ما يقابل مصطلح Ambiguity بمعناه الإيجابي في دراسات الجرجاني هو مصطلح "اللطافة" وما اشتق منه كاللطيف، وألطف...وما يرادفه كالدقة. يقول "هذا –وليس إذا كان الكلام في غاية البيان وعلى أبلغ ما يكون من الوضوح أغناك ذاك عن الفكرة إذا كان المعنى لطيفا، فإن المعاني الشريفة اللطيفة لابد فيها من بناء ثان على أول، و رد تال إلى سابق...فهذا هو الذي أردت بالحاجة إلى الفكر"[٤]، وقد ورد هذ المصطلح كثيرا ما في كتابيه. وقد كان استعمال هذا المصطلح بمعنى الغموض الفني شائعا في التراث العربي، حيث يقول الشاعر العباسي كشاجم "المثل العجيب والبيت النادر كلما دق معناه ولطف، حتى يحتاج إلى إخراجه بغوص الفكر عليه وإجالة الذهن فيه، كانت النفس بما يظهر لها منه أكثر التذاذا وأشد استمتاعا، مما نفهمه لأول وهلة ولا يحتاج فيه إلى نظر وفطنة".[٥]

والواضح من أمثلة الجرجاني أن المعاني اللطيفة والدقيقة عنده تدل على الغموض الفني وهي تمثل القيمة الإيجابية عنده، ولهذه المعاني، ثلاث ميزات مهمة؛ فإنها تثير القارئ لاستجلاء أبعاد المعنى بالتفكير والجهد، ثم بُعدها عن المباشرة، فالقارئ لايحصل على اللطيفة من أول نظر، لأن المعاني اللطيفة لابد فيها من بناء الثاني على الأول، و رد التالي إلى السابق، وفي النهاية، هي أمور تدرك بالفكر اللطيف، كالجوهر

[١] أبو ديب، في **الشعرية**، ص١٣٢.

[٢] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٢٧١.

[٣] **المصدر نفسه**، ص٢٧١.

[٤] الجرجاني، **أسرار البلاغة، ص**١٢٣.

[٥] ابن نديم، **كشاجم**، ص٢٠.

في الصدف الذي ليس كل أحد ينجح في شقه، ولذلك يقول أثناء حديثه عن التشبيه "ألا ترى أنه لا يفهمه حق فهمه إلا من له ذهن ونظر يرتفع به عن طبقة العامة".[١]

وعلى أساس تلك الميزات، سنعالج فكرة الغموض عند الجرجاني وفقا لمعطيات الفلسفة الظاهراتية، حيث تشترك فكرة الغموض ومفهوم مواضع الغموض في هذه الثلاثة. ولتبيين وجوه الاشتراك بين هذين الاثنين، سنلقي الضوء في القسم التالي على مفهوم مواضع الغموض عند انغاردن وايزر. ومن الآن فصاعدا، سنستخدم مصطلح "الغموض" بمعناه الإيجابي والفني الذي يمثله مفهوم "المعاني اللطيفة" في دراسات الجرجاني.

**مفهوم مواضع الغموض[٢] عند انغاردن وايزر:**

يرى انغاردن أن التلازم بين فعل الإدراك والمعنى المدرَك يؤدى إلى بناء العمل الأدبي، ذلك أن المدرَك كما يرى انغاردن غير مكتف بذاته كما أن المدرَكات عموما ومنها الأعمال الأدبية لا يتحقق معناها ووجودها إلا من خلال المتلقي. وفي كتابه "العمل الأدبي للفن" يرى العمل الأدبي كيانا قصديا[٣] "غير تام من حيث المبدأ ويحتاج دائما تكملة إضافية، وفي ما يتعلق بالنص، لا يمكن لهذه التكملة، مع ذلك، أن تُتمَّم أبدا"[٤]. وعملية تكميل مواضع الغموض وتجسيدها[٥] هي "أهم عمل يقوم به القارئ أثناء القراءة وإنها تمثل جانبا أساسيا في فهم العمل الفنى الأدبي"[٦]؛ فإن المعنى المجسم في رأى انغاردن "يثير همة المتلقي إلى إعمال الفكر وكد الذهن في استجلاء الغوامض وكشف المساتير. فإذا تحقق له ما أراد أحس بوقع المتعة الجمالية في نفسه".[٧] وإن الوصول إلى هذا المستوى قد لا يتهيأ لكل متلق أو قارئ ما لم يكن من

---

[١] الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص٩٤.

[2] The spots of Indeterminacies.
[3] Intentional Object.

[4] Ingarden, The Literary Work of Art, 253 .
[5] Concretization.

[٦] هولب، **نظرية التلقى مقدمة نقدية، ص**٦٤.

[٧] عبدالواحد، **قراءة النص وجماليات التلقي**، ص٤١.

ذوي الخبرة والإبداع. فالقارئ العادي في رأى انغاردن "يهتم فقط بمصير الشخصيات الممثلة لا ينتبه إلى كون مواقع اللاتحديد".[١]

أما ولفغانغ ايزر فإنه في كتابه "فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب" قدم مفهوم مواضع الغموض لوصف التفاعل بين النص والقارئ. وفي رأيه، هي التي تُحدث التواصل أثناء القراءة، ويقول إن" مواضع الغموض هي التي تمكن النص من التواصل مع القارئ؛ بمعنى أنها تحثّه على المشاركة في الانتاج وفهم قصد العمل معا".[٢]فكل قارئ يضيف أجزاء النص غير المكتوبة حسب طريقته الخاصة. ولهذه الأجزاء تسميات متعددة في كتاب ايزر كالفراغات، والبياضات، والفجوات، و... والأمر المهم المتعلق بهذه الفراغات، هو أن وجودها بين عناصر النص المعطاة، يشكل مواضع الغموض. وقد اعتبر ايزر تلك الفجوات أساسا للتعامل ويقول إنها «تشتغل كمحفّز أساسي على التواصل. وبطريقة مشابهة فإن الفراغات (...) هي التي تُحدث التواصل في عملية القراءة».[٣] فالتعامل عنده ينتج عن حقيقة وجود الفراغات في النص؛ متى قام "القارئ بسدِّ الفراغات بدأ التواصل. وتعمل الفراغات كنوع من المحور الذي يدور حوله مجموعُ العلاقة بين النص والقارئ".[٤]

إذن يمكن القول إن مواضع الغموض، بالنسبة إلى ايزر، يشكل أساس التعامل بين النص والقارئ. ومن الضروري أن نتساءل الآن: ما الذي يشكل أساس التعامل بين النص والقارئ عند الجرجاني؟ وكيف يتعامل هو مع الغموض؛ هل يعتبره أساس التواصل؟ وللإجابة على هذين السؤالين، يجب أن ندرس طبيعة العلاقة بين النص والقارئ عند الجرجاني ودور كل من القارئ والنص في تحقق التفاعل.

**أساس التعامل بين النص والقارئ عند الجرجانيّ:**

بالرجوع إلى تراث العرب النقدي والبلاغي، نرى أن العلاقة بين ركائز العمل الأدبي تقوم بين المؤلف والمتلقي، أي بين المخاطِب والمخاطَب. حيث كان المخاطِب يراعي المقام، بمعنى أنه كان يخاطب الناس

---

[١] ايزر، **فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب**، ص١٠٨.

[٢] **المصدر نفسه**، ص١٦.

[٣] ايزر، **فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب**، ص٩٨.

[٤] **المصدر نفسه**، ص١٠١.

حسب أقدارهم ومستواهم الثقافي والاجتماعي، إذ كان لكل مقام مقال. فيبدو أن المتلقي كان حاضرا في ذهن المؤلف، ونجاح التواصل بينهما كان مرهونا بقدرة المخاطِب على إيصال قصده للمخاطَب. وفي هذا السياق، كانت المعاني جسر التواصل بين المؤلف والمتلقي، فكل"خطاب أدبي، يعني تواصلا بين المبدع والمتلقي، والوسيط النوعي بين الاثنين هو النص أو القصيدة".[١]وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن تواصل المتلقي مع المؤلف في الحقيقة هو التواصل مع معانيه، أى النص. فمتى يفرغ المؤلف من تحرير النص، فإن النص يتلقاه قرّاءه. وفي ظل هذا، ندرس قضية التعامل بين النص والقارئ في البحث الحالي.

وقد وجدنا أن تراث العرب لا يخلو من بعض الإشارات إلى علاقة النص بالقارئ. على أن هذه العلاقة تتحرك "في اطار الحركة ذات البعد الواحد المتوجهة من النص إلى المتلقي"،[٢]بينما يتحدث الظاهراتيون عن العلاقة التفاعلية المتكاملة بين النص والقارئ والتى تقتضى أن يكون العمل الأدبي غير تام من حيث المبدأ حسب انغاردن، وأن يكون القارئ مشاركا في إنتاج المعنى بتكميل الفراغات كما صرح به ايزر. وبهذه المقدمة نريد أن ندرس طبيعة العلاقة بين النص والقارئ عند الجرجاني ونرى أ هذه العلاقة ذات اتجاه واحد عنده، كما كان في التراث العربى أو هي ثنائية ذات اتجاهين كما تكون عند الظاهراتيين.

**دور القارئ والنصّ في تحقق التفاعل:**

إن المتلقي كان موضع اهتمام نقاد العرب منذ القديم، فقد اعتنوا به سامعا أو قارئا، وقد كان "السامع" أكثر استعمالا من "القارئ" عندهم. ونظرا لتداول هذا المصطلح آنذاك فمن الطبيعي أن يستخدمه الجرجاني، فهو يخاطب السامع دائما في كتابيه ويعتقد"أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقفا من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة".[٣]ويبدو أن مصطلح "السامع" عند الجرجاني يتطابق مع مفهوم "القارئ"، فنستنبط من قوله " كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشقه عنه... فما كل أحد يفلح في شق الصدفة ويكون في ذلك من أهل المعرفة"[٤] أن اللغة العالية بعيدة المنال، فلا يمكن إدراك كنهها بالتلقي الشفوي وحده، فمن الضروري لمن يبحث عن جوهر الكلام أن

[١] المبارك، **استقبال النص عند العرب**، ص١٥٣.

[٢] عبدالمطلب، **قضايا الحداثة عند عبدالقاهر الجرجاني**، ص٢٣٤.

[٣] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، **ص**٢٩١.

[٤] الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص١٤١.

يعيد النظر إلى ما يتلقاه حتى يجد ما يتمناه. وإعادة النظر هي فرصة أتيحت للقارئ وهي غير متاحة للسامع عادة. وقد أكد الشيخ مرارا في كتابيه على ضرورة إعادة النظر بالبيت لإدراك موضع الاستحسان، وهو عادة يستخدم الأفعال والألفاظ الدالة على حاسة السمع والبصر معا، حيث يقول" ولاتزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك..."[١] وفي هذا، تأكيد على أن الإدراك الجمالي عنده لم يحقق بالسمع والآذان فقط. ولذلك يرى ادونيس أن الجرجاني يسعى إلى إثبات أن الشعرية هي طريقة إثبات المعنى، واكتشاف الشعرية لا يتم بالسماع وحده وإنما يجب النظر إلى النص،[٢]ولعل سر قلة اهتمامه بالإيقاع يعود إلى هذا، حيث إن إدراك قيمة اللفظ الصوتية هو أيسر وأمكن بالسماع، لأن المستمع يدرك حلاوة الإيقاع أكثر من القارئ. بهذا التعريف، نريد أن ندرس دور القارئ في تحقق التفاعل، ولكن، قبل ذلك، لابد لنا أن نعالج كيف ينظر الجرجاني إلى النص؛ هل يسمح النص في رؤيته بمشاركة القارئ ام لا؟

إن معنى النص الأدبيّ حسب تعريف ايزر" ليس كينونة قابلة للتعريف، غير أنه إذا كان شيئا فهو حدث دينامي".[٣] ويبدو أن الجرجاني يشترك معه في عدم توفّر المعنى، أولا لأنه لايحصل ببساطة، بل يجب على القارئ أن يبذل الجهد لكي يفهم المعنى، ويقول "والمعنى لايحصل لك، إلا بعد انبعاث منك في طلبه، واجتهاد في نيله".[٤] ثم إن إدراك المعنى لايتم دفعة واحدة بقراءة واحدة. وكذلك لا تخلو دراساته من بعض اللمحات السريعة التي تدل على اختلاف القراء في تلقى بيت واحد. يقول إنك" ترى من العلماء من قد تأول في الشيء تأويلا وقضى فيه بأمر، فتعتقده اتباعا له، ولا ترتاب أنه على ما قضى وتأول، وتبقى على ذلك الاعتقاد الزمانَ الطويل، ثم يلوح لك ما تعلم به أن الأمر على خلاف ما قُدِّر".[٥]

إضافة إلى ذلك، يبدو أن إدراك مزية الكلام عند الجرجاني عمل فردي وذاتي، حيث يعتمد على ذوق القارئ. يقول الجرجاني"لأن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها، أمور خفية ومعان

---

[١] الجرجاني، **دلائل الإعجاز، ص**١٠٦.

[٢] أدونيس، **الشعرية العربية**، ص٤٢.

[٣] ايزر، **فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب**، ص١٣.

[٤] الجرجاني، **أسرار البلاغة، ص**١٢٣.

[٥] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٥٥٣.

روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتحدث له علما بها، حتى يكون مهيئا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، وتكون لها ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة".[١]

ونلاحظ من خلال أقوال الجرجاني حول مزية الكلام، الإشارات الواضحة إلى الإدراك الجمالي، حيث يقول"سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منها خاتم أو سوار... كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، وكما أنا لو فضلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود، أو فضّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم"[٢] فنلمح من قوله هذا، صورة صادقة متمثلة للإراك الجمالي، حيث إن التفضيل بين البيتين عنده يقع بين صورة وصورة. وبما أن هذه الصورة شيء يجب أن يتصوره ذهن القارئ، فهي لا يمكن أن تبرز إلى الوجود إلا بتصور القارئ. فهذه الصور يتم تشكيلها في ذهن القارئ مصبوغة بذوقه وتجربته الفردية. وبدون مشاركة القارئ الفردية لا يمكن أن يكون هناك أى إنجاز جمالي.

فثمة حقيقة تقر بها هذه العبارات وهي أن عدم توفّر المعنى، والاختلاف بين القراءات وتباين القراء في تلقي بيت ما حسب أذواقهم وظروفهم، وما قلنا من مشاركة القارئ في الإدراك الجمالي، كلها يدل على أن النص يتيح إلى ذلك. فينبغى أن يسمح النص للقارئ أن يشارك مشاركة فعالة في استخراج المعنى، وأن يتفاعل معه. والآن نريد أن نرى كيف تتحقق مشاركة القارئ في استخراج معنى النص عند الجرجاني؟

يبدو أن النص الأدبي عند الجرجاني هو نسيج من العلاقات وكبنية واحدة تصنعها عناصر فنية مختلفة؛ يقول الجرجاني "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة"[٣] فمن تلاحم الأجزاء وضم بعضها إلى بعض، تتشكل بنية واحدة. وهذا يدل على أن فكرة الانسجام كانت واضحة في ذهن الجرجاني، خاصة أننا نرى أن المصطلحات المتعلقة بقضية الانسجام، كـ"الاتساق" و"التعليق" و"الضم" كثيرا ما وردت في كتابيه. والذي يهمنا بهذا الخصوص، هو أن في الانسجام تبرز أهمية الدور الذي يقوم به القارئ، حيث يتم ربط أجزاء النص بعضها

[١] **المصدر نفسه**، ص٥٤٧.

[٢] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٢٥٥.

[٣] **المصدر نفسه**، ص٤١٢-٤١٣.

إلى البعض من جانب القارئ. إذن يكمن دور القارئ في الانسجام في تعرفه على العلاقة بين عناصر النص لاستخراج المعنى. ولذلك يمكن القول إن الانسجام هو حكم القارئ.

ويبدو أن فكرة الانسجام تتحقق عند الجرجاني بالنظم الذي يعتبر أساس فكره ونقده، حيث يقول في تعريفه"كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة و..، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل جزء حيث وضع علة تقتضى كونه هناك...أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"[١]. ويرى عبد القاهر أن النظم ينجم عن مجموعة الروابط والعلاقات اللغوية، ويعرّف النظم بأنه توخي معاني النحو بين معاني الكلام، وقد أكد الجرجاني في ١٤موضعا من دلائل الإعجاز على أن النظم هو توخي معاني النحو أو الإعراب؛ يقول"إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها، طلبنا ما كل محال دونه،...ذلك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم "[٢]. إذن، في رأى الجرجاني مدار الأمر في النص يكون على النظم. فالنظم يكمن في المعاني الناتجة عن العلاقات النحوية وفي استخراج هذه العلاقات يبرز دور القارئ وتظهر أهمية مشاركته. وعلى أساس ما قلنا، نعتقد أن"توخي معاني النحو" في رأى الجرجاني هو أهم أداة؛ تربط القارئ بالنص وتلزمه بالمشاركة وتنشطه في استخدام فكره لكي يحقق قصد النص. ويبدو ضروريا الآن أن نلقي الضوء على هذا المفهوم باعتباره أساسا للتواصل بين النص والقارئ عند عبد القاهر.

**"توخى معاني النحو" أساس التعامل بين النص والقارئ عند الجرجانيّ:**

"توخي" في المعاجم العربية من مصدر "وخى" وبمعنى القصد إلى شيء، والتحرّي والطلب بالاجتهاد، وطلب الأفضل من الخير، ولذا "توخي معاني النحو" لغويا تدل على قصد المؤلف والقارئ إلى معاني النحو واختيار أحسن الوجه بالجهد واستخدام الفكر، وفي رأى الجرجاني "صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محاله واذا كانت مما يستعان عليه بالفكرة فينبغي أن ينظر في الفكر، بماذا تلبّس؟"[٣]ولو رصدنا عمل القراءة

[١] **المصدر نفسه**، ص٥٠.

[٢] **المصدر نفسه**، ص١٩٩٢، ص٣٩٢-٣٩٣.

[٣] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٥١.

من منظور الظاهراتية، ففي اللحظة الأولى من القراءة، أول ما يتشكل من المعنى في ذهن القارئ يأتي من معاني النحو التي تنشأ من تعلق الاسم بالاسم، أو تعلق الاسم بالفعل، وتعلق الحرف بهما، "ذلك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه، إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في ضم بعضها إلى بعض، تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنطق بعضها في إثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلق".[١] وبهذا الصدد، يجب أن نعلم ضرورة أن معاني النحو ليست معاني ألفاظاً. ففي عبارة "قذف الطفل بالكرة" كاتب العبارة لا يقصد أن يُعلم القارئ معاني الكلم المفردة، فما كتب هذه العبارة ليُعلم معنى قذف في اللغة ومعنى الطفل، يقول الجرجاني "وليت شعرى كيف يُتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟...ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم ولا الاسم وحدَه من دون اسمٍ آخر أو فعلٍ، كلاما".[٢] والكلمة حسب المكانة التي تأخذها في التراكيب تكتسب معاني كثيرة، فباختلاف موضع الكلمة في الجملة، يتم توليد المعاني الكثيرة من ألفاظ قليلة، ولا نهاية لهذه المعاني كما يقول عبد القاهر؛ "إن الوجوه والفروق كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها وليس لِما شأنه أن يجئ على هذا الوصف حدٌ يحصره، وقانونٌ يُحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتّى وأنحاء مختلفة".[٣]

والآن، ينبغى أن نفرق أولا بين معاني النحو وبين توخي معاني النحو، ثم يجب التفريق بين عمل المنشئ والمؤلف في توخي معاني النحو وبين عمل القارئ في هذه العملية. فمعاني النحو عنده هي قواعد ثابتة مستقرة لا تحتاج إلى حدة الذهن، أما توخي هذه المعاني في عملية التأليف فهو مجال المزية والحسن؛ لأنه يقوم على الاختيار، حيث يقول عبد القاهر: "اعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستندَ إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها وما ينبغى أن يصنع فيها... فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ...ولكن لأن يتأتّى لك إذا نظمت شعرا وألّفت رسالة أن

[١] **المصدر نفسه**، ص٤٦٦.

[٢] **المصدر نفسه**، ص٤١٢.

[٣] **المصدر نفسه**، ص٩٣.

تُحسن التخير، وأن تعرف لكلٍ من ذلك موضعه".[١] إذن ليست المزية واجبة للمعاني النحوية، بل تعرض أولا بسبب الأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع المعاني بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض. فالكاتب أو الشاعر يستطيع أن يختار من الممكنات النحوية والوجوه والفروق ما يستطيع وما يرى أنه يقدر على إيصال غرضه إلى القارئ.

إن المزية في رأى الجرجاني ليست في معاني النحو كما رأينا، بل في كيفية التصرف بهذه المعاني. وبالتالى فالتعامل الذي نحن بصدده في هذه الدراسة، لا يقع، أيضا، في معاني النحو ولا في مفردات النص ولا في مضمونه، بل إن تعامل القارئ بالنص يتموضع في توخي معاني النحو. فما يفعله القارئ في توخيه معاني النحو بالتحديد، أن يركب المعاني بعضها ببعض، ويصورها في ذهنه، حتى يصل إلى مفهوم منسجم من النص. إذن فتوخي معاني النحو عند المؤلف يعنى حُسن تخير معاني النحو، وعند القارئ يعنى حُسن تركيب تلك المعاني وتصويرها. ولقيام القارئ بتركيب المعاني وتصويرها الأهمية البالغة، ولهذا السبب، يرى عبد القاهر أن المتلقي يجب أن يكون من أهل المعرفة والحذق، وأن يكون عالما بمدلولات الفروق النحوية حتى يستطيع أن يساير المؤلف والشاعر في حسن تخيره معاني النحو؛ فيمكن القول إن عملية توخي معاني النحو عند الجرجاني هي نقطة البدء في تعامل القارئ مع النص. ويجدر بنا أن نأتي بمثال لتوضيح دور المتلقي في توخي معاني النحو. يقول عبد القاهر في توضيح البيت التالي:

سالت عليه شعابُ الحيِّ حين دعا..... أنصـــارَه بوجوهٍ كالدنانيـــرِ

"فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، وإنما تمّ لها الحسنُ وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخي في وضع الكلام من التقديم والتأخير وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها "[٢]، ويريد من القارئ أن ينظر كيف قد أُستخدم حرف جر "على" لفعل "سال" بدلا من "الى"، ثم تعدّى "سال" بحرف "ب"، ويريد من المتلقي أن يحسم بهذين الحرفين سرعة وشدة توجههم إلى الممدوح، حيث إنهم يتدفقون عليه دفعة واحدة وكأنهم سيل ينصب من أعلى جبل، فلو أنه قال "سالت إليه" لم يتمكن فعل "سال" من أن يعطى صورة التدفق الشديد،"لأن السيلان حين يكون من أعلى تكون صورته أشد. وأن

[١] **المصدر نفسه**، ص٢٥٠.

[٢] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٩٩.

يصور علو مكانة الممدوح عند قومه، وإنه مطاع يسرعون لنصرته حين دعا، بتقديم الجار والمجرور "عليه" على ظرف "حين دعا""[١]. ومن تركيب معاني النحو من خلال عملية التوخي في هذا البيت، يتمكن القارئ من أن يصور ممدوحا كان مطاعا في الحي، حيث إنهم يسرعون إلى نصرته حين يدعوهم كسيول تجيء من ههنا، فيزدحمون حواليه ويكثرون عليه مسرعين. فالصورة في ذهن القارئ كما شاهدنا، أتت من قيام القارئ بإلحاق الأجزاء وضمّ بعضها إلى بعض.

والقارى في رأى الجرجاني ينبغي أن يحسن التركيب والتصوير في توخي معاني النحو، حتى يكون مشاركا للشاعر في تصرفاته بمعاني النحو وفي استخراج معنى البيت. إذن بينما ينبه ايزر أن مشاركة القارئ التي تبدأ من خلال قيامه بملء الفراغات وأماكن الغموض وتجسيدها، وذلك في نظره يحقق الاتصال في عملية القراءة، يبدو أن مهمة القارئ في ذلك عند عبد القاهر، تبدأ من خلال قيامه بعملية توخي معاني النحو. ففي توخي معاني النحو، يركب القارئ معاني النحو بعضها مع البعض، حتى يبنى عالما منسجما من النص. وبذلك تبدأ مشاركته في استخراج معنى النص؛ ففي توخي معاني النحو، تتحقق العلاقة التفاعلية بين النص والقارئ.

وأشرنا إلى أن مواضع الغموض، بالنسبة إلى ايزر تشكل أساس التعامل بين النص والقارئ، ورأينا أن مواضع الغموض عنده تأتي من الفراغات، و... والآن يجب علينا أن نرى كيف يؤدي النص إلى الغموض في رأي الجرجاني؟ وهل هو يعتقد بدور الغموض في تحقق التفاعل بين النص والقارئ؟

**فكرة الغموض وتحقق التفاعل بين النص والقارئ عند عبد القاهر الجرجانيّ:**

إن الغموض عند عبد القاهر يأتي عادة من الأساليب البلاغية مثل التشبيه والاستعارة والمجاز والتورية والكناية؛ فهذه الأساليب في رأيه تتميز بمعانيها اللطيفة والدقيقة، فنلاحظ هنا العلاقة الوثيقة بين المعاني اللطيفة وما يحصل بالتفكر والتدبر. وكذلك يربط الجرجاني بين المعنى الممثل وبين ضرورة التأمل، حيث يقول: "فاذا عبِّر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا تحصل اللذة

[١] أحمد عبدال كريم، **الشواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز**، ص١١٤.

القوية، ولكن تحصل اللذة إذا أتاك المعنى ممثلا، فهو في الأكثر ينجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة، وتحريك الخاطر والهمة في طلبه". [١]

فإن المعاني اللطيفة والدقيقة وكذلك المعنى الممثل لا تحصل عند أول نظر، بل تحتاج إلى التأول. وهو يقسم الكلام من حيث احتياجه إلى التأول إلى ثلاثة اقسام: ١.ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، الذي ليس من التأول في شيء، ٢. ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ٣. ما يدق ويغمض حتى يُحتاج في استخراجه إلى فضل رؤية ولطف فكره.[٢] والذى يهمنا هو القسم الثالث الذي يحتاج فيه القارئ إلى التأول لاستخراج المعنى المقصود. ذلك لأن ما طريقه التأول، يعمل على تعدد الاحتمالات في فهم النص الأدبي وبالتالي يؤدي إلى الغموض، لأنه لا يحصل بدلالة اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره؛ حيث يدل اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. فعندنا المعنيان: المعنى الأول الذي نصل إليه بغير واسطة وهو مفهوم من ظاهر اللفظ، ثم المعنى الثانى الذي نصل إليه بواسطة وقد عبر عنه الجرجاني بمعنى المعنى. يقول "اعلم أنهم يضعون كلاما قد يفخمون به أمر اللفظ ويجعلون المعنى أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكنّى وعرّض، ومثّل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه موضعه، وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنّى به وشبّه ومثّل، لما حسن مأخذه، ودق مسلكه ولطفت إشارته، وأن المعرض وما في معناه ليس هو اللفظ: المنطوق به ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثانى".[٣]

إذن، الأساليب البلاغية كالتشبيه والتمثيل، والمجاز والاستعارة، والكناية، والتورية والرمز،... تؤدي إلى تعدد احتمالات المعنى وبذلك تسهم في تشكيل الغموض. ففى" هو كثير رماد القدر" يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف ".[٤]فتثير هذه الأساليب القارئ إلى إعمال الفكرة وتحثه على

---

[١] الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص١١٨

[٢] الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص٧٣

[٣] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، **ص**٢٦١

[٤] **المصدر نفسه** ٢٦٢.

السير من القاعدة الأمامية أى اللفظ والشكل إلى القاعدة الخلفية أى المضمون والمعنى، وعندئذ يتم الإدراك الجمالي للنص.

إضافة إلى ذلك، فإن الأساليب البلاغية تعمل على انزياح المعنى المألوف، وبذلك تؤدي إلى الغموض في العبارة، حيث يحتاج النص إلى التأويل. ولاشك أن التأويل هو عملية يقوم بها القارئ. وفي هذا السياق، يبدو أن القارئ حين يقرأ، يقوم على الدوام ببناء صورة كلية في ذهنه عما يقرأ، أي "يشكل وحدات كلية خلال عملية مشاركته في إنتاج المعنى"[١]. ولهذا المنظور، يحاول أن يقيم علاقات بين أجزاء النص وأن يربط بعضها ببعض لتشكيل وحدة متماسكة. وفي هذا السياق، إذا حدث شيء بدا مجافيا لما يتوقع الذهن، فإنه يثير اهتمام القارئ ويستفزه لكي يعيد إلى الأشياء تآلفها وأن يجعلها مترابطة في إطار تلك الصورة الكلية. فعدم التآلف بين أجزاء العبارة أو النص يُوجِد فجوة، وهذه الفجوة تشكل الغموض في النص.

والقارئ حين يقرأ هذا البيت:

جُمع الحق لنا في إمامٍ..... قَتَلَ البُخلَ وأحيى السماحَا

يرى أنه قد تشكلت صورة للإمام من كون "قتل" عُدّى إلى البخل وكذلك "أحيى" إلى السماح، ففي هذا التركيب شيء غير مألوف؛ وذلك أن القارئ يعرف ويتوقع على أساس خلفيته الماضية أن استعمال فعل "قتل" في اللغة عادة للموجودات الحية. فلو قال"قتل الأعداء وأحيى" لكان مألوفا. إذن تركيب هذا المفعول بفعل "قتل" يشكل الثغرة التي تقودنا إلى وجود الغموض في العبارة، فـ"يقتل هو استعارة فقط؛ لأن مفعوله هو البخل. إذا تم قتل الاعداء فلا يكون هناك استعارة. فالقواعد المنطقية للإسناد التركيبي تخلق هذه الصورة".[٢] ومن جهة أخرى، يعرف القارئ أن هذا البيت وُضع لإفادة المدح، عندئذ يعيد صياغة الصورة الكلية من مجموع أجزاء هذا البيت وهي صورة للقائد الذي هو كريم للغاية، حيث إنه تجنب البخل بجميع مظاهره، وجدد وبعث عادة الكرم.

[١] هولب، **نظرية التلقي مقدمة نقدية**، ص١٤٤.

[2] Key, Language Between God and Poets, 199.

ويتضح دور السياق هنا، حيث وظفه الجرجاني واعتبره جسرا الى معاني النص الغامضة، وعلى سبيل المثال، في عبارة "رأيت اسدا" تدل الحال على أن القصد من الأسد ليس الحيوان المفترس. و"دلالة الحال" هي السياق الذي يهدى القارئ إلى وجود الغموض في العبارة، وبالتالي إلى تحقق ما غُمض منه. وبهذا الصدد يقول الجرجاني اذ "دلك الحال على أنه لم يرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته".[١]فينظر عبد القاهر إلى النص الأدبي كبنية واحدة، تصنعها عناصر فنية مختلفة كالألفاظ والحروف و..، ومعرفة الغموض في النص وبالتالي اكتشاف المعنى الحقيقي، لا يمكن إلا بدراسة كيفية ترابط العلاقات القائمة بين تلك العناصر.

والعلاقة التماسكية بين عناصر النص أو ما نسميه الانسجام يدخل السياق بمعناه العام. وكما أشرنا سابقا أن الانسجام هو حكم القارئ. وبالتالي وجوب اعتبار الأجزاء والعناصر بعضها مع البعض كما أراد الجرجاني، يدل على وجود الفجوة أو الثغرة بين تلك الأجزاء. ففي مثل "هو كثير رماد القدر" يدل اللفظ على معناه الذي يوجب ظاهره. ولكن القارئ يعرف بأن هذا الكلام جاء في المدح، ولتشكيل الصورة الكلية المنسجمة من النص، فهو يربط العناصر بعضها ببعض. فيرى أن مجيء الكلام في سياق المدح يشكل فجوة أو عدم الترابط بين الأجزاء، اذ لا معنى للمدح بكثرة الرماد. ومن هذه الفجوة ينشأ الغموض الذي يثير القارئ إلى بناء ارتباط بين تلك العناصر. فيعقل ويرى أن كثرة رماد القدر، تدل على كثرة الطبخ وكثرة إحراق الحطب تحت القدور؛ واذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لامحالة، وكل ذلك يدل على كثرة القرى والضيافة وأنه مضياف. وبالتالي فمعرفة القارئ بكون الكلام في موضع المدح، هي ما نقصد بالسياق الذي ساعده على كشف الغموض وتحققه.

ومدار كل هذا عند الجرجاني على تعقل القارئ. فالقارئ في رأيه يتعرف على الغموض من طريق المعقول. وإن يعقل القارئ، يدرك وجود الغموض في تراكيب أجزاء الكلام، ويستطيع أن يبني الصورة الكلية عما يقرأ بتخيله. ولذلك يقول الجرجاني: إن "طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل، المعقول". [٢]وقد أشار عبد القاهر في البيت التالي:

---

[١] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٢٦٢.

[٢] **المصدر نفسه**، ص٤٤٢.

وغداة ريح قد كشفت وقرة..... إذا أصبحت بيد الشمال زمامها

إلى ضرورة التعقل لاستكشاف موضع الإبهام بقوله"إنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه سترا، وتُعمل تأملا وفكرا".[١] فالقارئ على أساس خلفيته الماضية يعلم أنه لا تكون للريح يد. وإضافة اليد إلى الشمال أمر غير مألوف، وبالتالي فجوة عنده. فعدم الترابط يشكل الغموض هنا، ويحث القارئ أن يعقل في إعادة صياغة التآلف بين اليد والشمال. ويدعو الجرجاني القارئ إلى أن يتخيل للشمال في الغداة تصرفا كتصرف الانسان في الشيء يقلّبه بيده، وأن يحصل على المبالغة الحاصلة من تركيب اليد بالشمال.

إذن يبدو أن مزية الغموض الحاصل من الأساليب البلاغية تقع في تلك العملية الدينامية التي تجعل القارئ يشارك مشاركة فعالة في استخراج المعنى. فبناء الكل المنسجم وتشكيل الصورة الكلية بالتعقل والتخيل، كلها من نشاطات القارئ، وكلها شرط ضروري لفهم النص الأدبي والتفاعل معه. ويبدو أن الجرجاني قد عنى عناية فائقة بقضية الغموض في كتابيه، وأهمية دور القارئ في استكشاف الغموض. وهو يرى الغموض ضرورة جمالية في كلا كتابيه، لكنه يرى أن أساس التعامل بين النص والقارئ لا يقع في تلك المواضع المتمثلة في ضروب البلاغة، لأن توخي معاني النحو له السبقة الزمنية في تحقق التعامل بين النص والقارئ بالنسبة إلى الغموض، وأن هذه الأساليب، في رأيه، من مقتضيات النظم. فالغموض عنده تالٍ للنظم؛ لأنه "لا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أُلِّف مع غيره".[٢] فهو في توضيح مزية الآية الشريفة "اشتعل الرأس شيبا" يرى أن الناس ينسبون الشرف في الآية إلى الاستعارة ولم يروا للمزية موجبا سواها ولكن الجرجاني يعتقد أن هذا الشرف العظيم ليس لمجرد الاستعارة، بل في الإسناد، فيكون الرأس فاعلا للفعل ويكون شيبا منصوبا له، وأن المزية في الكلام المستعار ليست لمجرد الاستعارة بل بما فيها من النظم والسلك والصياغة. يقول"إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته" [٣]. فانطلاقا من هذا، يمكن القول إن الجرجاني لاينكر دور

[١] الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص٢٠.

[٢] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٣٩٣.

[٣] **المصدر نفسه**، ص١٠٠.

الغموض في تحقق التفاعل بين النص والقارئ، فهو قد أدرك أهمية الغموض ويرى أن القارئ يكون أكثر تفاعلا مع النص إذا كان النص غامضا.

**نتائج البحث:**

إن الجرجاني قد أدرك أهمية الغموض في استفزاز المخاطب وشده للمشاركة في الإدراك الجمالي للنص، بيد أن أساس الغموض عند الجرجاني نحويٌ. فيمكن القول إن عملية توخي معاني النحو عند الجرجاني هي نقطة البدء في تعامل القارئ مع النص؛ فالنحو يوفّر خيارات للادباء. ويضع الشاعر الكلمات معا في تراكيب تؤثر أذهان المتلقين. فالمعاني المستنبطة من القواعد النحوية ليست مجالا للمزية والحسن عنده، بل كيفية تصرف الشاعر بهذه المعاني ومزجها لإيصال غرضه هي مجال الفضل، وهنا يتموضع التأثير على المتلقي. يتوخى الشاعر معاني النحو، وبه يثير المخاطب إلى المشاركة، وبواسطته يخلق الغموض.

وأما القارئ فهو يتوخى معاني النحو ويجعل المعاني في تراكيب لبناء الكل المنسجم من أجزاء الكلام. فهو من خلال تركيب هذه المعاني، وجعلها متماسكا مترابطا في إطار تلك الصيغة الكلية، يتمكن من أن يخلق الصور وأن يدرك الكلام إدراكا جماليا. فالمتلقي أثناء القراءة يبحث بصورة واعية عن الاتساق، ويضطر باستمرار إلى اتخاذ قرارات انتقائية وهذا ما يجعل عملية توخي معاني النحو دينامية حية. عملية التوخي، كذلك، تثير المتلقي لأن يفحص المواقع بدقة وأن يدرك اللامألوف، وبالتالى ينتبه إلى وجود الغموض في الكلام. فالغموض ينجم عن تلاعب الشاعر بمعانى النحو ولا يفهمها الا القارئ الذي له خبرة وممارسة ومعرفة بمدلولات الفروقات النحوية حسب رأى الجرجاني. وفي النهاية، يمكن القول إن نقاد العرب القدامى قد أدركوا علاقة الغموض بالمتلقي، إلا أن ما يميز الجرجاني عن الآخرين هو رؤيته للغموض في إطار نحوى دينامى. الكلمات تحتفظ بمعانيها عنده، والنحو هو ما يخلق أشكال جديدة من المعاني في أذهان المتلقين.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**الكتب:**


١. أبو ديب، كمال، **جدلية الخفاء والتجلي دراسات بنيويّة في الشعر**، الطبعة الأولى، بيروت: مكتبة الأدب المغربي، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

٢. ـــــــــــــ، **فى الشعرية**، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨٧م.

٣. أدونيس، **الشعرية العربية**، بيروت: دار الآداب، ط١، ١٩٨٥م.

٤. امبسون،وليم، **سبعة أنماط من الغموض**، ترجمة: صبري محمد حسن عبد النبي، الطبعة الأولى، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠م.

٥. ايزر، ولفغانغ، **فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب**، تر: حميد لحمداني، الجلالي الكدية، فاس: منشورات مكتبة المناهل، ١٩٧٨م.

٦. ابن نديم، **كشاجم**، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٢٩٨هـ.

٧. الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، تعليق محمود محمد الشاكر، الجدة: دار المدني، ١٩٨٨.

٨. ـــــــــــــ، **أسرار البلاغة**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م.

٩. ـــــــــــــ،**دلائل الإعجاز**، تعليق محمود محمد الشاكر، القاهرة: دار المدنى، ١٩٩٢م.

١٠. ـــــــــــــ،**دلائل الإعجاز**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨١م.

١١. عبدالمطلب، محمد، **قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجانى**، مكتبة لبنان، ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر، ١٩٩٥م.

١٢. عبدالواحد، محمود عباس، **قراءة النص وجماليات التلقي:بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدى**، الطبعة الأولى، مدينة نصر: دار الفكر العربي، ١٩٩٦م.

١٣. المبارك، محمد، **استقبال النص عند العرب**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

١٤. هولب، روبرت، **نظرية التلقي مقدمة نقدية**، ترجمة: عزالدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديميّة، ٢٠٠٠م.

**المقالات:**

١٥. أحمد حمدان، ابتسام، **أسس نحوية ولغوية في التفكير البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني**، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصلية محكّمة، العدد٣، خريف، ٢٠١٠م.

١٦. ايزر، ولفغانغ، **عملية القراءة: مقترب ظاهراتي**، ضمن كتاب"نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى مابعد البنيوية"، جين. ب.تومبكنز، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم، مراجعة وتقديم محمد جواد حسن الموسوس، المشروع القومى للترجمة. المجلس الاعلى للثقافة، ١٩٩٩م.

**الأطاريح الجامعية:**

١٧. أحمد عبد الكريم الظهار، نجاح، **شواهد الشعرية في كتاب دلائل الإعجاز**، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٨م.

١٨. محمد سعيد، عمر سعيد، **ظاهرة الغموض عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في الصور والتراكيب**، جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠٠٧م.

**المصادر الإنجليزيّة:**

19. Ingarden, Roman, **The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology**, Logic, and Theory of Literature. 1931. Trans. George G. Grabowicz.Evanston: Northwestern U,1973.
20. Iser, Wolfgang, **The Act of reading: A theory of Aesthetic Response**. Johns Hopkins, London: Routledge,1978.
21. **———**, "**The Reading Process: A Phenomenological Approach". Reader-Response Criticism**. Ed. Jane P. Tompkins. Baltimore: John Hopkins UP, 50-69,1980.
22. Key, Alexander, **Language Between God and Poets: Mana in the Eleventh Century**, Berkeley: University of California Press,2018.
23. Tompkins, Jane p**, Reader-response criticism: from formalism to post structuralism**, John Hopkins University press,1980.

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م.

# الفروق الدلاليّة لألفاظٍ مشتركة بين العربيّة والعبريّة

وحيد صفية*؛ جميل محمد يوسف**

مقالة علميّة محكّمة
صص ٢١-٤٢
DOI:10.22075/lasem.0621.5698

**الملخص:**

تتشابه اللغتان العربيّة والعبريّة في كثير من الخصائص اللغوية، وعلى المستويات كافة وذلك ناجم من انتمائهما إلى أسرة لغوية واحدة إذ يمكن عدّهما لهجتين للغةٍ أمٍّ قديمة، ومن ثَمَّ يسعى الدرس المقارن إلى استنتاج أحكامٍ تأصيليةٍ تصب في خدمة اللغتين، وتأتي أهمية هذه الأحكام من قدرتها على حلّ قضايا خلافية بقيت سنواتٍ محطّ تكهنات، وتحليلات بعيدة عن الواقع اللغوي، إضافةً إلى ما تقدّمه دراسة اللغة العبريّة على المستويين السياسيّ والدينيّ؛ لأنها لغة ينتج عن دراستها تداولياً الكشف عن البعد الفكريّ الإنسانيّ لمستخدمها.

من هنا كان البحث في مستويين من مستويات الدرس اللسانيّ؛ المعجم والدلالة عبر دراسة الألفاظ المشتركة صوتياً، وهي التي حدث فيها بالاستعمال والتداول تغيّر دلالي فانتقلت الدلالة فيها أو توسعت، أو ارتقت، أو انحطّت، وذلك من منطلق حتمية الاشتراك اللفظي في اللغات التي لابد أنها يتفاعل بعضها مع بعض فينتج من هذا التفاعل ظواهر لغويّة لا يُعرف أصل لها إلا إذا بحثنا عن أصولها في اللغة الأولى التي قدمت منها.

**كلمات مفتاحيّة:** الدلالة، المتشابه، التغيّر، العبريّة، العربيّة.

* – أستاذ في قسم اللغة العربيّة، جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا، رقم الهاتف: ٠٠٩٦٣٩٣٣٥٣٨٣٠٨(الكاتب المسؤول).
** – طالب دراسات عليا، قسم اللغة العربيّة، جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا.
تاريخ الوصول: ١٣٩٧/١٠/٢٠هـ.ش= ٢٠١٩/٠١/٢٠م تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٦/٢٩ هـ.ش= ٢٠١٩/٠٩/٢٠م.

**المقدِّمة:**

إن الباحث في مجال اللغات السامية يجد أنّ ثمة ألفاظاً كثيرة مشتركة بين هذه اللغات من ناحية اللفظ، وهو ما اصطلح علماء اللغات السامية على تسميته "المشترك السامي"، غير أن مدلولات هذه الألفاظ قد تختلف في بعض اللغات السامية عما هي عليه في بعضها الآخر؛ بسبب مجموعة من العوامل التي جعلتها تتأثر بغيرها من اللغات المجاورة لها جغرافياً، أو المتصلة بها اقتصادياً وسياسياً، أو تلك العوامل المتعلقة بالإنسان نفسه ناطق اللغة.

هذا الاختلاف في مدلولات الألفاظ، أو ما يسمى الفروق الدلالية، أو التغير الدلالي هو ما دفعنا لكتابة هذا البحث من أجل رصد أشكال التغيرات أو الفروق الدلالية التي تطرأ على هذه الألفاظ ولاسيما بين اللغتين العربيّة والعبريّة، وهما لغتان تنتميان إلى أسرة لغوية واحدة كما هو معروف.

**أهمية البحث وأهدافه:**

يسعى البحث للوقوف على الألفاظ المشتركة صوتياً بين العربيّة والعبريّة بغية البحث في التغيرات الدلالية التي حدثت فيها، وذلك من خلال الدرس اللساني في المستويين الدلالي والمستوى المعجمي منه، وتأتي أهمية البحث من جهتين: الأولى حاجة المعجم العربي لهذا النوع من الدراسات المقارنة، التي تسهم في تأصيل الكلمات العربيّة، والثانية تنبع من أهمية دراسة اللغة العبريّة ذاتها لما لذلك من فائدة على المستويين الديني والسياسي، كما تكمن أهمية البحث في محاولة صياغة استنتاجاتٍ صحيحةٍ حول بنية اللغة، فالتغير اللغوي من أهم الموضوعات التي لابد لباحث اللغة أن يُلمّ ببعض جوانبه لما له من أهمية في بيان حياة اللغة، منذ ولادتها وحتى زمننا الحاضر، إذ لابدّ لكل من يدرس اللغةَ أن يطلع على المراحل التي مرت بها والتغييرات التي طرأت على مفرداتها، لكي يستطيع تعليل كثيرٍ من الظواهر التي يصادفها في دراسته للغة.

**منهج البحث:**

يعتمد البحث على المنهج اللغوي المقارن، أما المنهجية فتقوم على استقصاء الكلمات التي يتشابه نطقها بين العربيّة والعبريّة، ثم انتقاء الكلمات التي حدث فيها تغير دلالي من هذه الكلمات المشتركة لفظياً، ونطاق البحث هو العهد القديم بالنسبة للكلمة العبريّة، والمعاجم اللغوية بالنسبة للكلمات العربيّة. وبعد عرض الكلمة في سياق العهد القديم ومناقشة هذا الورود نتتبع المعنى المعجمي للكلمة في المعاجم العربيّة، ثم يتبع ذلك الدراسة

الصوتية التي تقف على أثر القوانين الصوتية في تغيير بنية الكلمة، وإثبات أن هذه الكلمة من المشترك اللفظي، وبعدها يأتي التحليل الدلالي الذي يكشف نوع التغير في دلالة الكلمة.

**سابقة البحث:**

يعد الدكتور ريحي كمال من الدارسين العرب البارزين لهذا النوع من الدراسات المقارنة في كتابه (الإبدال في اللغات السامية) وفي معجمه (المعجم العبري الحديث)، ومثله الدكتور حازم كمال الدين في كتابه (معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربيّة) الذي يورد فيه الألفاظ المشتركة في اللغات السامية كافة لكن من دون دراسة التغيرات الدلالية، أو الصوتية للكلمة فبقيت الدراسة في حدود المعجم فقط، وقد أضاف أيضا في كتابه (في علم اللغة المقارن) إضافات لهذا النوع من الدراسات المقارنة.

ومن المعاجم المهمة في هذا المجال ما قدمه جزنيوس في معجمه: " Hebrew and English lexicon of testament the old" الذي درس الكلمات العبريّة الموجودة في العهد القديم، وقارنها باللغات السامية ومنها العربيّة لكن من دون دراسة التغيرات الدلالية، وبقي في حدود الدرس المعجمي أيضاً.

كما لا يمكن إغفال ما قدمه المستشرقون من أمثال كارل بروكلمان في كتابه (فقه اللغات السامية) وبرجشتراسر في كتابه (التطور النحوي للغة العربيّة) فقد كان لهما ولأمثالهما الدور الأكبر في تطور الدراسات اللغوية المقارنة.

**تمهيد:**

قبل الدخول في دراسة الكلمات موضوع البحث لا بد من أن نقف على بعض المفاهيم والمصطلحات ونحدد المنطلق العلمي للبحث، ومنها مفهوم (**التطور الدلالي**)، فقد فرض وجود الإنسان في مجموعات أن يتواصل فاستخدم الأصوات ليعبر عن موجودات العالم المحيط به، وكان كل لفظ (دال) يشير إلى معنى مقصود هو (المدلول) الدال عليه وتربطهما – الدال والمدلول – علاقة عرفية اعتباطية، وعليه فقد نجح الإنسان في تأسيس دلالات عرفية وضعية تربط كل مدلول بالصوت الدال عليه ومن ثَمَّ تواصل مع الآخرين، ولأن اللغة كائن حي فقد فرضت على المتكلمين بها، بسبب علاقاتهم مع غيرهم، تفاعلاً مع لغات الشعوب الأخرى احتكاكا، أو ترجمة لتستضيف كلمات في معجمها وخاصة إذا كانت هذه اللغات متقاربة ومتشابهة في البنية التي تكونها كاللغات السامية.

والتطور الدلالي هو تغير في معاني الكلمات، وهو ظاهرة شائعة في جميع اللغات، أكدها الدارسون لمراحل نمو اللغة وأطوارها التاريخية، وهو جزء من التطور اللغوي الذي يشمل الأصوات، والصرف، والنحو، والمفردات، "فاللغة ليست هامدة أو ساكنة، بالرغم من أن تقدمها قد يبدو بطيئاً، وقد أثبت اللغويون المحدثون أنّ اللغة في تطورها الدلالي تسير وفق اتجاهات عامة، وفي نماذج رئيسة، تمكن الدارسون من تحديد معالمها، وتعرف خطواتها حتى انتهوا إلى ما سموه (قوانين المعنى)" [١].

**مظاهر التطور الدلاليّ**[٢]:

إن المتأمل في طبيعة التغيّر الدلالي للكلمات يراه يجري على قوانين معينة أو وفق مظاهر محددة تتلخص في: تخصيص الدلالة، تعميم الدلالة، نقل الدلالة، ورقي الدلالة وانحطاطها.

١. تخصيص الدلالة أو التضييق في المعنى: هو إطلاق الكلمة ذات الدلالة العامة على معنى خاص، ومنه ما يطلق عليه ابن مكي في مصنفه "تثقيف اللسان" ما جاء لشيئين، أو أكثر وقصوره على واحد"[٣]، ويمكن تفسيره بأنه نتيجة لشيوع نوع واحد من مجموعة أنواع تدل عليها الكلمة.

٢ . توسيع الدلالة أو تعميم الخاص: هو الانتقال بدلالة الكلمة من معناها المعجمي إلى دلالة أعم وأوسع منه، ومنه ما يطلق عليه ابن مكي (ما جاء لواحد فأشركوا معه غيره)[٤]، ويمكن أن يُفسر بأنّ الناس في حياتهم العادية يكتفون بأقل قدر ممكن من دقة الدلالة وتحديدها، ويقتنعون في فهم الدلالات بالقدر التقريبي الذي يحقق هدفهم من الكلام.

---

١ . عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص٣٥٩.

٢ . ينظر في مظاهر التطور الدلالي: حلمي خليل، **الكلمة دراسة لغوية معجمية**، ص١١٦ وما بعدها. وأحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص٢٤٦ وما بعدها. وأحمد محمد قدور، **مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي**، ص٣٠٠ وما بعدها. وعبد العزيز، مطر **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص٣٦٢ وما بعدها.

٣ . ابن مكي الصقلي، **تثقيف اللسان وتلقيح الجنان**، ص٢٥٢.

٤ . المصدر السابق ص٢٦١.

٣. نقل الدلالة أو تغييرها وتحويلها: ويجري عادة بين الكلمات التي تربط بينها وبين معناها المعجمي علاقة معينة، ومنه ما يطلق عليه ابن مكي تسمية (ما تضعه العامة في غير موضعه)[١]، ويشمل هذا اللون من التطور الدلالي نوعين:

أ. انتقال مجال الدلالة لعلاقة المشابهة بين المدلولين، أي بسبب الاستعارة.

ب . انتقال مجال الدلالة لعلاقة غير المشابهة بين المدلولين، أي بسبب المجاز المرسل.

مثال النوع الأول، إطلاق كلمة (القطار) على قطار السكة الحديدية المعروف وأصل معناها المعجمي في العربيّة القديمة الإبل يسير الواحد منها وراء الآخر، ومنه أن أهل الأندلس يستعملون كلمة (القلادة) للدلالة على الحزام لأن الحزام يحيط بالوسط مثلما تحيط القلادة بالعنق[٢].

ومثال النوع الثاني كلمة (مكتب) التي يدل معناها المعجمي على منضدة الكتابة، ثم غدت دالة على الحجرة التي تحوي المكتب ثم تطورت لتشير مثلاً إلى هيئة حكومية تدار منها أعمال متنوعة، كقولنا (مكتب البريد)، ومثال ذلك في العربيّة القديمة إطلاق كلمة (الراوية) على قربة الماء، والراوية في الأصل، البعير الذي يستسقى عليه [٣].

٤. رقي الدلالة وانحطاطها: وهذا أمر عائد إلى السياق الاجتماعي، والنفسي الذي يطلق الأحكام على المفردة، فإذا تغيرت من معنى إلى آخر أقل منه حسب السياق يعني ذلك انحطاطها والعكس يعني رقيها، مثل كلمة الرسول في السياق الديني ارتقت لتلتصق بالدلالة على الرسول الكريم (ص).

**الألفاظ المشتركة:**

تعددت حول مفهوم (الاشتراك اللفظي) الآراء، فهناك من عرّفه بأنه ما اتحدت صورته واختلف معناه، على عكس الترادف، يقول السيوطي:" اللفظ الواحد الدال على معنيين فأكثر، دلالته على السواء عند أهل تلك اللغة" [٤].

---

١ . المصدر السابق، ص٢٣٧.

٢ . ينظر:أبو بكر الزبيدي، **لحن العامة**، ص٢١١.

٣ . ينظر: عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ص٢٣٧.

٤ . جلال الدين السيوطي، **المزهر**، ١/ ٣٦٩.

ويمتاز المشترك بأنه ظاهرة حاضرة بوضوح في اللغة العربيّة وليس أدل من تعبير ابن جني عن المشترك اللفظي في حديثه عن تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني بقوله:" وهذا غور من العربيّة لا يُنتصف منه ولا يكاد يحاط به، وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلاً مسهواً عنه"[١].

والمشترك من الأبواب التي يصعب رسم حدودها، فهو باب متشعب، وعلى الرغم من دور الجانب الصوتي في خلق كلمات تنتمي إلى جنس المشترك إلا أن عوامل أخرى تقف وراء هذه الظاهرة، فتعدد المعاني في المشترك قد يكون مقصوداً لعلاقة مشابهة أو لعلاقة اعتباطية، وللتوليد في المشترك عوامل عدة منها "العامل اللهجي فقد يتواضع على لفظ في قبيلة من القبائل ثم يعبر عن معنى آخر باللفظ نفسه عند قبيلة أخرى ويشتهر اللفظ بالمعنيين فالهجرس تطلق على القرد عند الحجازيين وعلى الثعلب عند بني تميم"[٢].

كما أن أكثر الأصول التي تشتق منها الألفاظ للدلالة على معانٍ جديدة هي ذات معنى أولي عام، ولذلك فإن هذا المعنى العام يكون مادة صالحة لإطلاقه على مسميات مختلفة تشترك في تلك الصفة أو ذلك المعنى العام، وهذا ما يسمى انبثاق الخاص من العام[٣].

وفي مقام الساميات، لا بد أن نشير إلى عامل الاقتراض اللغوي بين اللغات وخاصة اللغات التي تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة وهو ما يسمى (اقتراض الألفاظ)، وقد يصادف أن يجد اللفظ الدخيل هيئةً من اللفظ العربي تماثله، فيصبح لدينا لفظ واحد له معنى عربي أصيل وآخر مقترض.

ويبقى المشترك – على الرغم مما يثار حوله من إشكالات الغموض واللبس – ظاهرة تشهد بحيوية اللغة واتساعها.

**حقول الموجودات:**

يتضمن الموجودات التي تشمل الإنسان وما يتصل به من القرابات والمجموعات البشرية، والحيوانات والطيور... والقوى الطبيعية كالكائنات الخفية[١]، والموجودات غير الحية: وتشتمل كل ما هو طبيعي كالأمور

١. ابن جني، **الخصائص**، ٣/١٥٠.

٢. عبد الكريم مجاهد، **الدلالة اللغوية**، ص١١٧.

٣. توفيق شاهين، **المشترك اللغوي**، ص٥٩.

الجغرافية والنبات والماء، وما هو مركب أو مصنع كالمواد المعالجة التي تضم الأطعمة والأدوية والمواد والمنتجات التي تضم السكان والحفريات، والمنتجات غير المبنية التي تضم الأدوات الكتابية والآلات الموسيقية والصور والنقود والأثاث والأقمشة والأسلحة[٢].

- אֹהֶל[٣] في العبريّة تعني: (خيمة وبيت) أما في العربيّة فتعني: (أهل)

**نجد الكلمة في سفر التكوين:**"וְגַם־לְלוֹט הַהֹלֵךְ אֶת־אַבְרָם הָיָה צֹאן־וּבָקָר וְאֹהָלִים: وَلُوطٌ السَّائِرُ مَعَ أَبْرَامَ، كَانَ لَهُ أَيْضًا غَنَمٌ وَبَقَرٌ وَخِيَامٌ."[٤]بمعنى خيمة، وبمعنى خِبَاءَ في السفر ذاته جاء فيه: "וַיָּבֹא לָבָן בְּאֹהֶל יַעֲקֹב ו וּבְאֹהֶל לֵאָה וּבְאֹהֶל שְׁתֵּי הָאֲמָהֹת וְלֹא מָצָא וַיֵּצֵא מֵאֹהֶל לֵאָה וַיָּבֹא בְּאֹהֶל רָחֵל: فَدَخَلَ لاَبَانُ خِبَاءَ يَعْقُوبَ وَخِبَاءَ لَيْئَةَ وَخِبَاءَ الْجَارِيَتَيْنِ وَلَمْ يَجِدْ. وَخَرَجَ مِنْ خِبَاءِ لَيْئَةَ وَدَخَلَ خِبَاءَ رَاحِيلَ" [٥]

ولا اختلاف في المعنى بين الخيمة والخباء إذ يدلان على المسكن، وفي الأصول يشير ابن جناح إلى أنه من المجاز دلالة هذا اللفظ على المبنيّ من الطين والحجارة[٦]، أما عربياً فالمعنى واضح إذ جاء في لسان العرب: " أهل: الأَهْل: أَهل الرَّجُلِ وأَهْلُ الدَّارِ، وَكَذَلِكَ الأَهْلَة... ابْنُ سِيدَهْ: أَهْل الرَّجُلِ عَشِيرتُه وذَوُو قُرْباه، وَالْجَمْعُ أَهْلُون وآهَالٌ وأَهَالٍ وأَهْلات وأَهَلات.. وَفِي الْحَدِيثِ: أَهْل الْقُرْآنِ هُمْ أَهْلُ اللَّهِ وخاصَّته أَي حَفَظة الْقُرْآنِ الْعَامِلُونَ بِهِ هُمْ أَولياء اللَّهِ وَالْمُخْتَصُّونَ بِهِ اختصاصَ أَهْلِ الإِنسان بِهِ"[٧].

---

١ . أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ص٨٧-٩٥.

٢ . **المرجع السابق**، ٩٥.

٣ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،١٢ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص١٣، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٦٧.

٤. العهد القديم، **سفر التكوين**، ١٣/٥ والترجمة العربية مع النص العبري في كتاب "العهد القديم العبري ترجمة بين السطور للأبوين بولس فغالي وأنطوان عوكر، الجامعة الانطونية، ٢٠٠٧".

٥ . العهد القديم، **سفر التكوين**، ٣٣/٣١.

٦ . ينظر: ابن جناح، **الأصول**، ص٢٤.

٧ . **لسان العرب**، ١١/ ٢٨ مادة ( أهل) وينظر: **المعجم الوسيط**، ٣١/١ مادة ( أهل) **ومقاييس اللغة**، ١١/٦ مادة ( أهل) وكلها بالمعنى نفسه.

صوتياً، تتشابه الكلمتان، فالأصول الثلاثة واحدة، ولا تغيرات صوتية ناجمة عن القوانين المعروفة، والكلمة في العبريّة تتألف من مقطع[١] طويل (ص ح) ومقطع قصير مغلق (ص ح ص)، وفي العربيّة تتألف الكلمة من مقطع قصير (ص ح) ومقطع متوسط مغلق (ص ح ص ) ويبدو أن الاختلاف في المقاطع بين اللغتين ناجم عن حركة الضمة (الحولام قاطان) التي شُكل بها حرف الهمزة.

بعد ما تقدم من دراسة، نجد أن الكلمة من الألفاظ المشتركة بين اللغتين وقد تغير المعنى في العبريّة ليدل على المسكن (الخيمة) ومن ثَمَّ انتقلت الدلالة عبر قرينة الاستعارة فالخيمة تضم الأهل، وتشتق العربيّة من الجذر (أهل) مدلول (مأهول) للدلالة على المكان المسكون ومن ثَمَّ قد تكون العبريّة استعارت هذه الدلالة من العربيّة لتدل على المسكن.

- אַרְיֵה[٢] في العبريّة تعني (أسد)، والْأُرْوِيَّةُ في العربيّة تعني (الوعل):

جاء في العهد القديم "אַיֵּה מְעוֹן אֲרָיוֹת וּמִרְעֵה הַגּוּר הָלַךְ אַרְיֵה לָבִיא שָׁם גּוּר אַרְיֵה וְאֵין מַחֲרִיד"أَيْنَ مَأْوَى الأُسُودِ وَمَرْعَى أَشْبَالِ الأُسُودِ؟ حَيْثُ يَمْشِي الأَسَدُ وَاللَّبُوَةُ وَشِبْلُ الأَسَدِ، وَلَيْسَ مَنْ يُخَوِّف"[٣]. وأيضا "כִּי־גוֹי עָלָה עַל־אַרְצִי עָצוּם וְאֵין מִסְפָּר שִׁנָּיו שִׁנֵּי אַרְיֵה וּמְתַלְעוֹת לָבִיא לוֹ: إِذْ قَدْ صَعِدَتْ عَلَى أَرْضِي أُمَّةٌ قَوِيَّةٌ بِلاَ عَدَدٍ، أَسْنَانُهَا أَسْنَانُ الأَسَدِ، وَلَهَا أَضْرَاسُ اللَّبْوَةِ"[٤].

وفي السفرين ترد الكلمة بمعنى الأسد، أما في المعاجم العربيّة فإنها تختلف اختلافاً بسيطاً في دلالة الكلمة فهي في لسان العرب بمعنى الوعل: "والأُرْوِيَّةُ والإِرْوِيَّةُ... الأُنثى مِنَ الوُعول. وثلاثُ أَرَاوِيّ، عَلَى أَفاعيلَ، إِلى الْعَشْرِ، فإِذا كَثُرَتْ فَهِيَ الأَرْوَى، عَلَى أَفْعَل عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ"[٥].

---

١ . فيما يخص المقطع في العبرية ينظر: رشاد الشامي، **في قواعد اللغة العبرية**، ص٤٧-٤٩. وفيما يخص المقاطع العربية ينظر: فوزي الشايب، **أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة**، ص١٠٠-١٠٥

٢ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٤٩ و **Hebrew and English lexicon of the old testament**،Gesenius، ص٧١، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص١٢.

٣. العهد القديم، سفر ناحوم، ٢/١١.

٤ .العهد القديم،سفر يوئيل، ٦/١.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ١٤/ ٣٥٠ مادة (روي)، و ابن فارس، مقاييس اللغة، ١/ ٨٧ مادة (روي).

ويشير الزبيدي الى معانٍ أخرى: "والأَرْوَى اسمٌ للجَمْع.... وَفِي التَّهْذِيبِ عَن أَبي زَيْدٍ: يقالُ للأُنْثَى أُرْوِيَّة، وللذَّكَر أُرْوِيَّة، ويقالُ للأُنْثَى عَنْزٌ وللذَّكَر وَعِلٌ، وَهِي مِن الشاءِ لَا مِن البَقَر"[١].

و الكلمة تتألف في العبريّة من مقطعين (ص ح ص) مغلق و(ص ح ص) مفتوح، أما في العربيّة فتتألف من ثلاثة مقاطع متوسطة مغلقة (صة ح ص)، ولعل الاختلاف بين الصوت العربي والصوت العبري ناجم عن اختفاء صوت الواو في العبريّة، والذي يقع قبل الياء، والياء والواو من نفس المخرج والياء أسهل نطقاً من الواو[٢]، وحسب قانون السهولة والتيسير فإن الواو أدغمت في الياء، هذا الإدغام الذي تخلصت منه اللغة العبريّة فيما بعد لتبقى الكلمة بحرف الياء فقط.

فالملاحظ أن الكلمة من الألفاظ المشتركة بين اللغتين وقد تغيرت دلالة هذه الكلمة وذلك عبر انتقال المعنى بالمشابهة من الوعل في العربيّة إلى الأسد في العبريّة، ولكنها بقيت ضمن الحقل ذاته، حقل الموجودات قسم الحيوان ومشتقاته.

- **בָּטְנִים** [٣]في العبريّة تعني (الفستق) ومعناها في العربيّة (شجر البطم):

وردت هذه الكلمة في سفر التكوين:" וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יִשְׂרָאֵל אֲבִיהֶם אִם־כֵּן ׀ אֵפוֹא זֹאת עֲשׂוּ קְחוּ מִזִּמְרַת הָאָרֶץ בִּכְלֵיכֶם וְהוֹרִידוּ לָאִישׁ מִנְחָה מְעַט צָרִי וּמְעַט דְּבַשׁ נְכֹאת וָלֹט בָּטְנִים וּשְׁקֵדִים:فَقَالَ لَهُمْ إِسْرَائِيلُ أَبُوهُمْ: إِنْ كَانَ هكَذَا فَافْعَلُوا هذَا: خُذُوا مِنْ أَفْخَرِ جَنَى الأَرْضِ فِي أَوْعِيَتِكُمْ، وَأَنْزِلُوا لِلرَّجُلِ هَدِيَّةً؛ قَلِيلاً مِنَ الْبَلَسَانِ، وَقَلِيلاً مِنَ الْعَسَلِ، وَكَثِيرَاءَ وَلاَذَنًا وَفُسْتُقًا وَلَوْزًا." [٤]، والسياق التوراتي يدل على معنى (الفستق) الصنف الذي أُهدي للملك، وهذه الدلالة تختلف عما جاء عربياً، "فالبُطْمُ: شجَر

---

١. تاج العروس، ١٢٧/٣٨ مادة (روي).

٢ . ينظر: آمنة الزعبي، **في علم الأصوات المقارن التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربيَّة واللغات السامية**، ص١٤٩-١٥١.

٣ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٦٥ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص١٠٦، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٨٤.

٤. العهد القديم، سفر التكوين،٤٣/١١.

الحبَّةِ الخَضْراء، وَاحِدَتُهُ بُطمةٌ، وَيُقَالُ بِالتَّشْدِيدِ، وَأَهْلُ الْيَمَنِ يسمُّونها الضَّرْو. والبُطْمُ: الحبَّة الخَضْراء، عِنْدَ أَهل العالِية. الأَصمعي: البُطُمُ، مثقَّلة، الحبَّة الخَضْراء"[١].

وتتكون الكلمة في العبريّة من مقطع طويل مغلق (ص ح ص) ومقطع مغلق آخر( ص ح ص) أما الكلمة العربيّة فتتكون من مقطع واحد (ص ح ص ص)، ولعل الاختلاف يعود إلى ورود الكلمة العبريّة في صيغة الجمع بإضافة الياء والميم، كما نلحظ تغيراً في الأصول الثلاثة حيث أبدلت الميم في العربيّة نوناً في العبريّة، وهذا الإبدال بين الحرفين من الظواهر المطردة في العربيّة والعبريّة، فالعبريّة تبدل نون جمع المذكر السالم ميماً فيما يعرف "ظاهرة التمييم" ومن ثَمَّ فالكلمة من المشترك اللفظي بين اللغتين.

أما الفروق في الدلالة فقد تغيّرت الدلالة لتنتقل من البطم في العربيّة إلى الفستق عبر قرينة المشابهة والاشتراك في الأصل النباتي الواحد فمن المعروف أن البطم هو أصل أحد أنواع الفستق.

- **בְּעִיר**[٢] في العبريّة تعني (ماشية)، وفي العربيّة ( البعير) تعني الجمل:

وردت الكلمة في العهد القديم بمعنى الماشية في سفر العدد "וְלָמָּה הֲבֵאתֶם אֶת־קְהַל יְהוָה אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ לِمَاذَا أَتَيْتُمَا بِجَمَاعَةِ الرَّبِّ إِلَى هذِهِ الْبَرِّيَّةِ لِكَيْ نَمُوتَ فِيهَا نَحْنُ وَمَوَاشِينَا؟"[٣]

"וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיַּךְ אֶת־הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתִּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם وَرَفَعَ مُوسَى يَدَهُ وَضَرَبَ الصَّخْرَةَ بِعَصَاهُ مَرَّتَيْنِ، فَخَرَجَ مَاءٌ غَزِيرٌ، فَشَرِبَتِ الْجَمَاعَةُ وَمَوَاشِيهَا"[٤]

أما عربياً فقد أوردتها المعاجم العربيّة بمعنى الجمل "البَعيرُ: الجَمَل البازِلُ، وَقِيلَ: الجَذَعُ، وَقَدْ يَكُونُ للأُنثى، حُكِيَ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ: شَرِبْتُ مِنْ لَبَنِ بَعيري وصَرَعَتْني بَعيري أَي نَاقَتِي..... قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: وَالْبَعِيرُ مِنَ الإِبل

---

١ . ابن منظور، **لسان العرب**، ١٢/ ٥١ مادة (بطم).

٢ ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٧٧ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص١٢٩، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٨٥.

٣. **سفر العدد**، ٢٠/٤.

٤ . **المصدر نفسه**، ١١/٢٠.

بِمَنْزِلَةِ الإنسان مِنَ النَّاسِ، يُقَالُ لِلْجُمَلِ بَعيرٌ وَلِلنَّاقَةِ بَعيرٌ..... الْبَعِيرَ فِي الْقُرْآنِ الْحِمَارُ، وَذَلِكَ أَن يَعْقُوبَ وَأُخْوَةَ يُوسُفَ، عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، كَانُوا بِأَرْضِ كَنْعَانَ وَلَيْسَ هُنَاكَ إِبل وَإِنَّمَا كَانُوا يَمْتَارُونَ عَلَى الْحَمِيرِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ أَي حِمْلُ حِمَارٍ، وَكَذَلِكَ ذَكَرَهُ مُقَاتِلُ بْنُ سُلَيْمَانَ فِي تَفْسِيرِهِ. وَفِي زَبُورِ دَاوُدَ: أَن الْبَعِيرَ كُلُّ مَا يُحْمَلُ، وَيُقَالُ لِكُلِّ مَا يَحْمَلُ بِالْعِبْرَانِيَّةِ بِعِيرٌ"[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطتين مهمتين: الأولى ورود اللفظة في القرآن بمعنى الحمار ﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[٢] ومن ثَمَّ نلحظ معنىً للفظ في العربيّة من خلال السياق القرآني فيه انتقال في الدلالة عن المتعارف عليه، أما النقطة المهمة الأخرى فهي إشارة ابن منظور في اللسان إلى أن العبرانيين يطلقون اسم بعير على كل ما يَحمل، وتأتي أهمية ذلك من إثبات استخدام اللغويين القدامى للمنهج المقارن ومقارنة اللغة العربيّة مع غيرها من اللغات السامية للكشف عن المعنى العربي. صوتياً، تتألف الكلمة في العبريّة من نصف مقطع (سكون متحرك ) مفتوح (ص ٢/١ ح) ومقطع طويل مغلق (ص ح ح ص) أما في العربيّة فتتألف من مقطع قصير (ص ح) ومقطع طويل مغلق (ص ح ح ص) والملاحظ في الكلمة التشابه في البنية الصوتية بين العربيّة والعبريّة.

والخلاصةُ أنّ الكلمة كما وصلت إلينا اليوم قد حدث فيها تغير دلالي فتخصصت دلالتها في العربيّة لتدل على نوع محدد من الحيوانات الداجنة الأليفة، بينما في العبريّة دلت على مجموع الماشية، ويؤكد ذلك ما ورد في الأصول من تعليق على الإصحاح التوراتي قوله: (يريد الأغنام وغيرها من ماشيتهم)[٣].

---

١. ابن منظور، **لسان العرب**، ٤/ ٧١مادة (بعر) وينظر: **الزَّبيدي**، تاج العروس،١٠/ ٢١٩ مادة (بعر).

٢ .**سورة يوسف**: ٧٢.

٣. ابن جناح القرطبي،**الأصول**، ص١٠٢.

- בֹּשֶׂם[١] في العبريّة تعني (طيب)، وفي العربيّة (البشام): شجر طيب الرائحة:

في العهد القديم "וְהָיָה תַּחַת בֹּשֶׂם מַק יִהְיֶה וְתַחַת חֲגוֹרָה נְקֻפָּה וְתַחַת מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה קָרְחָה וְתַחַת פְּתִיגִיל מַחֲגֶרֶת שָׂק כִּי־תַחַת יְפִי: فَيَكُونُ عِوَضَ الطِّيبِ عُفُونَةٌ، وَعِوَضَ الْمِنْطَقَةِ حَبْلٌ، وَعِوَضَ الْجَدَائِلِ قَرْعَةٌ، وَعِوَضَ الدِّيبَاجِ زُنَّارُ مِسْحٍ، وَعِوَضَ الْجَمَالِ كَيٌّ!"[٢]

"דּוֹדִי יָרַד לְגַנּוֹ לַעֲרוּגוֹת הַבֹּשֶׂם לִרְעוֹת בַּגַּנִּים וְלִלְקֹט שֽׁוֹשַׁנִּים: حَبِيبِي نَزَلَ إِلَى جَنَّتِهِ، إِلَى خَمَائِلِ الطِّيبِ، لِيَرْعَى فِي الْجَنَّاتِ، وَيَجْمَعَ السَّوْسَنَ"[٣]. وقد وردت الكلمة في الأصول بمعنى الطيب[٤].

وفيما يخص الدلالة العربيّة فالمعاجم تشير إلى معنى الشجر الذي يحمل رائحةً طيبة؛ "والبَشامُ: شَجَرٌ طيِّب الرِّيحِ والطَّعْم يُستاكُ بِهِ. وَفِي حَدِيثِ عُبادة: خيرُ مالِ المُسْلِم شاةٌ تأْكلُ مِنْ ورَق القَتاد والبَشام" [٥]،وفي تاج العروس "البَشامُ، (كَسَحابٍ: شَجَرٌ عَطِرُ الرائحَةِ) طَيِّب الطَّعْمِ "[٦].

صوتياً، تتألف الكلمة في العبريّة من مقطعين طويل (ص ح) وقصير مغلق (ص ح ص)، أما الكلمة العربيّة فتتكون من مقطعين أيضا (ص ح) و(ص ح ح ص)، ولعل الاختلاف بين الصوتين ناجم عن اختفاء حركة الفتحة الطويلة من العبريّة، أما فيما يخص التغير الصوتي فلا تبدلات صوتية في اللفظة حيث حافظت على أصولها الثلاثة في اللغتين.

ومن الملاحظ أن الكلمة قد تغيرت دلالتها لتتوسع في العبريّة وتدل على معنى جامع للطيب، وهذا التغير حدث بسبب استعارة العبريّة للصفة من البشام الذي يعني الشجر وهي صفة الرائحة وأطلقتها على الطيب.

---

١ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٨٦ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص١٤١، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٨٢.

٢. العهد القديم، **سفر اشعياء**، ٣/٢٤، وفي النص العبري وردت كلمة (תַּחַת) وتعني في المعجم (تحت) وترجمت (عوض) وفي بعض الترجمات (بدل) وهو أدق للمعنى.

٣ . العهد القديم، **سفر نشيد الأنشاد**، ٢/٦.

٤ . ينظر: ابن جناح القرطبي، **الأصول**، ص١١٥، وينظر: جزنيوس، ص١٤١.

٥ . ابن منظور، لسان العرب،١٢/ ٥٠ مادة (بشم).

٦ . **الزَّبيدي**، تاج العروس، ٢٦٢/٣. ووضعه ابن سيده في باب الرياحين وسائر النبات الطيب الرائحة ينظر: **المخصص**، ٢٦٢/٣.

- דְּבֵלָה [١] في العبريّة معناها: (قرص تين) والدبلة في العربيّة: (اللقمة من الطعام):

جاء في سفر **صموئيل** "וַיִּתְּנוּ־לוֹ פֶּלַח דְּבֵלָה וּשְׁנֵי צִמֻּקִים וַיֹּאכַל וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו כִּי לֹא־אָכַל לֶחֶם וְלֹא־שָׁתָה מַיִם שִׁלְשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת וַיַּאְכִלוּהוּ פֶּרֶס מִן־הַתְּאֵנִים וְשִׁנֵּי עֲנֻקִּים מִן־הַצִּמֻּקִים וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו וַיֹּאכַל כִּי־הֵסִיר אֱלֹהִים אֶת־הָרָעָה מֵעָלָיו" [٢]

والمعنى نفسه نجده في باقي الأسفار، أما المعاجم العربيّة فإنها تورد معنى مختلفاً، فقد جاء فيها:" دَبَلَ الشيءَ يَدْبِلُهُ ويَدْبُلُهُ دَبْلًا: جَمَعَه كَمَا تَجْمَعُ اللُّقمة بأَصابعك. والتَّدْبِيل: تعظيمُ اللُّقمة وازْدِرادُها. ودَبَلَ اللُّقمة يَدْبُلُها ويَدْبِلُها دَبْلًا ودَبَّلَها: جَمَعها بأَصابعه وكَبَّرها والدُّبَل: اللُّقَم مِنَ الثَّرِيد، الْوَاحِدَةُ دُبْلَة."[٣]، فالدلالة المعجمية العربيّة تتحدث عن الثريد وهو الخبز المفتت واللقمة الكبيرة منه هي الدبلة، ومن ثَمَّ التغير الدلالي واضح للكلمة.

أما صوتياً، فلا نجد تغيرات في لفظ الكلمة في اللغتين إلا لفظ الباء في العبريّة الذي ينطق فاء لأنه ليس في أول الكلمة ولم يأتِ بعد سكون تام، وتتألف الكلمة في العبريّة من نصف مقطع مغلق (ص١/ ٢ح) ومن مقطع قصير مفتوح (ص ح )، ومن مقطع طويل مفتوح لأن الكلمة تنتهي بالهاء (ص ح ص)، أما عربياً فتتألف الكلمة من مقطعين قصيرين مغلقين كل منهما (ص ح ص).

دلالياً، من الملاحظ أن الكلمة قد حدث فيها تغير دلالي في اللغة العبريّة فانتقلت عبر قرينة المشابهة لتدل على القطعة من التين، ويمكن أن نستنتج- حسب ماورد في المعاجم من أن الكلمة تشير إلى اللقمة عموماً- أن ما حدث فيها هو تخصيص للدلالة.

- טָלֶה [٤] في العبريّة معناها: (حمل) وفي العربيّة تعني: ( الطلا: ولد الظبي)

---

١ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،١٢٠ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص١٧٩، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص١٧١.

٢ . العهد القديم، **سفر صموئيل الأول**، ١٢/٣٠.

٣. **لسان العرب**،١١/ ٢٣٤ مادة (دبل).

٤ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٢٩٣ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٣٧٨، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٢٥٩.

**في العهد القديم في سفر صموئيل** "וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד] וַיַּעֲלֵהוּ כ) [וַיַּעֲלֵהוּ ק ( עוֹלָה כָּלִיל לַיהוָה וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל־יְהוָה בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ יְהוָה: فَأَخَذَ صَمُوئِيلُ حَمَلاً رَضِيعًا وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً بِتَمَامِهِ لِلرَّبِّ، وَصَرَخَ صَمُوئِيلُ إِلَى الرَّبِّ مِنْ أَجْلِ إِسْرَائِيلَ، فَاسْتَجَابَ لَهُ الرَّبُّ."[١]

أما عربياً فالطلا يأخذ المعاني التالية: "الطَّلْوُ والطَّلا الصغيرُ مِنْ كلِّ شيءٍ، وَقِيلَ: الطَّلا ولَدُ الظَّبْية سَاعَةَ تَضَعهُ، وَجَمْعُهُ طِلْوَانٌ، وَهُوَ طَلًا ثُمَّ خِشْفٌ، وَقِيلَ: الطَّلا مِنْ أَولادِ الناسِ والبَهائمِ والوَحْشِ مِنْ حينِ يولدُ إِلى أَن يَتَشدّدَ"[٢].

وفي المعجم الوسيط وردت بمعنى: "ضأن يتشدد وَولد الظبية..."[٣]. فالمعنى الأول مختلف لا نجده في المعاني القديمة إلا في الإشارة إلى أن الطلا هو الصغير من كل شيء، ومن ثَمَّ قد يكون المعنى الوارد في المعجم الوسيط من هذا الباب.

كما وردت الكلمة في معلقة لبيد بن ربيعة العامري بمعنى أولاد العين إذ يقول[٤]:

وَالعَينُ ساكِنَةٌ عَلى أَطلائِها عوذاً تَأَجَّلُ بِالفَضاءِ بِهامُها

صوتياً، التشابه كبير بين اللفظين العربي والعبري فالأصول واحدة مع الإشارة إلى أن الألف في العربيّة تحولت إلى هاء عبرية وهذا من باب الإبدال بسبب قرب مخرج الصوتين، والكسرة في العبريّة قبل الهاء تحولت إلى فتحة في العربيّة لتناسب الألف.

والكلمة العبريّة تتألف من مقطع طويل مفتوح (ص ح) ومقطع قصير مفتوح (ص ح ص) أما الكلمة العربيّة فتتألف من مقطع قصير مفتوح (ص ح) ومقطع متوسط مفتوح (ص ح ح) والاختلاف الوحيد في المقاطع ناجم عن الحركة الطويلة في العبريّة القماص وانتهاء الكلمة بالهاء جعلها ذات مقطع مفتوح.

دلالياً، حدث في الكلمة العبريّة انتقال للدلالة عبر قرينة المشابهة، وبقيت في الحقل الدلالي نفسه "حقل الموجودات" باب الحيوان ومشتقاته.

---

١ . العهد القديم، **سفر صموئيل الأول**، ٩/٧.

٢. ابن منظور، **لسان العرب**، ١٥/ ١٢ مادة (طلو).

٣ .**المعجم الوسيط**، ٢/ ٥٦٤ مادة (طلو).

٤ .التبريزي، **شرح القصائد العشر**، ص٢٠٥- ٢٠٦.

- יֶרֶק [١] في العبريّة (الأخضر وتأتي بمعنى بقول)، أما في العربيّة فتعني (ورق):

وردت في سفر الخروج بمعنى أخضر "וַיְכַס אֶת־עֵין כָּל־הָאָרֶץ וַתֶּחְשַׁךְ הָאָרֶץ וַיֹּאכַל אֶת־כָּל־עֵשֶׂב הָאָרֶץ וְאֵת כָּל־פְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר הוֹתִיר הַבָּרָד וְלֹא־נוֹתַר כָּל־יֶרֶק בָּעֵץ וּבְעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:وَغَطَّى وَجْهَ كُلِّ الأَرْضِ حَتَّى أَظْلَمَتِ الأَرْضُ .وَأَكَلَ جَمِيعَ عُشْبِ الأَرْضِ وَجَمِيعَ ثَمَرِ الشَّجَرِ الَّذِي تَرَكَهُ الْبَرَدُ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ أَخْضَرُ فِي الشَّجَرِ وَلاَ فِي عُشْبِ الْحَقْلِ فِي كُلِّ أَرْضِ مِصْرَ"(٢)

وبمعنى البقول في سفر التثنية "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת־זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק:لأَنَّ الأَرْضَ الَّتِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لِكَيْ تَمْتَلِكَهَا لَيْسَتْ مِثْلَ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي خَرَجْتَ مِنْهَا، حَيْثُ كُنْتَ تَزْرَعُ زَرْعَكَ وَتَسْقِيهِ بِرِجْلِكَ كَبُسْتَانِ بُقُول."(٣)

وتتكرر بمعنى أخضر في مواضع وبمعنى بقول في مواضع أخرى " כִּי כֶחָצִיר מְהֵרָה יִמָּלוּ וּכְיֶרֶק דָּשֵׁא יִבּוֹלוּן فَإِنَّهُمْ مِثْلَ الْحَشِيشِ سَرِيعًا يُقْطَعُونَ، وَمِثْلَ الْعُشْبِ الأَخْضَرِ يَذْبُلُونَ"(٤)

وفي سفر الأمثال بمعنى البقول" טוֹב אֲרֻחַת יָרָק וְאַהֲבָה־שָׁם מִשּׁוֹר אָבוּס וְשִׂנְאָה־בּוֹ:أَكْلَةٌ مِنَ الْبُقُولِ حَيْثُ تَكُونُ الْمَحَبَّةُ، خَيْرٌ مِنْ ثَوْرٍ مَعْلُوفٍ وَمَعَهُ بُغْضَةٌ."(٥)إن هذا التنوع الدلالي الذي تشهده المفردة العبريّة لا يجده ابن جناح غريباً فهذه الكلمة تدل على الصفة (أخضر) وعلى الاسم خضرة(٦)، والترجمة السابقة للكلمة بالبقول على سبيل المجاز والتوسع فالبقول في الأسفار السابقة تدل على الخضرة والخضراوات كما في قوجمان.

---

١ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٣٢٠ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٤٨٣، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٤٠٣.

٢ . العهد القديم، **سفر الخروج**، ١٥/١٠.

٣ . العهد القديم، **سفر التثنية**، ١١/١٠.

٤ . العهد القديم، **مزامير**، ٢/٣٧.

٥. العهد القديم، **سفر الأمثال**، ١٧/١٥.

٦. ينظر: ابن جناح القرطبي، **كتب ورسائل (رسالة المستلحق)**، ص٥١.

أما المعاجم العربيّة فالورق عندها معروف:"ورق: الوَرَقُ: وَرَقُ الشَّجَرَةِ وَالشَّوْكِ. والوَرَقُ: مِنْ أَوْراق الشَّجَرِ والكِتاب، الْوَاحِدَةُ وَرَقَةٌ. ابْنُ سِيدَهْ: الوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ مَعْرُوفٌ، ... والوِراقُ، بِالْكَسْرِ: الْوَقْتُ الَّذِي يُورِقُ فِيهِ الشَّجَرُ، والوَرَاقُ، بِالْفَتْحِ: خُضْرَةُ الأَرض مِنَ الْحَشِيشِ وَلَيْسَ مِنَ الوَرَقِ؛ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُوَ أَن تطَّرد الْخُضْرَةُ لِعَيْنِكَ؛ قالَ ابْنُ سِيدَهْ: وَعِنْدِي أن الوَرَاق مِنَ الوَرَقِ"[١] فلا اختلاف حول دلالة هذه الكلمة عربياً إلا في إحدى دلالتها التي تتفق مع العبريّة (الورق: الخضرة)،و هناك دلالة مختلفة تسوقها المعاجم العربيّة وهي (ورقة كتاب)، وفي العبريّة ورقة الشجرة تعني" **נייר** "وورقة كتاب تعني "**דף**"،ومن ثَمَّ للفظ (**יָרַק**) دلالة مختلفة إذ لا يمكن وضع لفظين لمسمى واحد، وقد وردت كلمة ورق في القرآن بمعنى أوراق الأشجار: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[٢].

صوتياً، في الكلمة تغير صوتي مطرد تاريخياً حيث تحول صوت الواو في العربيّة إلى ياء عبرية والعلة في ذلك أن الياء أسهل من الواو[٣]، فقد أدى قانون السهولة دوراً في تغير الكلمة التي حافظت على الأصول الباقية، وبالحديث عن المقاطع نجد أن الكلمة العبريّة تتألف من مقطع طويل (ص ح) ومقطع قصير مغلق (ص ح ص)، عربياً تتألف الكلمة من مقطع قصير مفتوح (ص ح) ومقطع قصير مغلق (ص ح ص).

أما دلالياً، فيبدو أن الكلمة كانت تدل على معنى الورق فانتقلت الدلالة في العبريّة وتعممت عبر استعارة اللون الأخضر من الورق لتدل على اللون والصفة، أما الكلمة العربيّة فقد دلت على الورق أياً كان نوعه.

- **לֶחֶם**[٤] في العبريّة تعني:(طعام/خبز ) وفي العربيّة تعني: (لحم)

وردت بمعنيين في العهد القديم: الأول بمعنى الخبز في سفر التكوين إذ جاء فيه:"**בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב**:بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا. لأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ"[٥]، والثاني بمعنى الطعام كما

---

١. **لسان العرب**، ١٠/ ٣٧٤ مادة (ورق): وينظر: **المعجم الوسيط**، ٢/ ١٠٢٦ مادة (ورق).

٢ .**سورة طه**، ١٢١.

٣. ينظر: آمنة الزعبي، **في علم الأصوات المقارن**، ص١٥٠.

٤ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**،٣٧٣ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٥٣٦، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٣٤٧.

٥ . العهد القديم، **سفر التكوين**، ٣/١٩.

في سفر الخروج: "וַיֹּאמֶר אֶל־בְּנֹתָיו וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת־הָאִישׁ קִרְאֶן לוֹ וְיֹאכַל לָחֶם:فَقَالَ لِبَنَاتِهِ: "وَأَيْنَ هُوَ؟ لِمَاذَا تَرَكْتُنَّ الرَّجُلَ؟ ادْعُونَهُ لِيَأْكُلَ طَعَاماً"[١].

وبذلك يختلف المعنى في العربيّة عن معاني اللفظ في العبريّة، فقد جاء في لسان العرب: "لحم: اللَّحْم واللَّحَم، مُخَفَّفٌ وَمُثَقَّلٌ لُغَتَانِ: مَعْرُوفٌ، يَجُوزُ أَن يَكُونَ اللحَمُ لُغَةً فِيهِ، وَيَجُوزُ أَن يَكُونَ فُتح لِمَكَانِ حَرْفِ الْحَلْقِ...ولَحَمُ الشَّيْءِ: لُبُّه حَتَّى قَالُوا لَحْمُ الثَّمرِ للُبِّه. وأَلْحَمَ الزرعُ: صَارَ فِيهِ القمحُ، كأَنّ ذَلِكَ لَحْمُه...الأزهري: ابْنُ السِّكِّيتِ رجلٌ شَحِيمٌ لَحِيمٌ أَي سَمِين، ورجلٌ شَحِمٌ لَحِمٌ إِذا كَانَ قَرِماً إِلى اللحْم والشَّحْمِ يَشْتَهِيهما، ولَحِمَ، بِالْكَسْرِ: اشْتَهَى اللَّحْم. وَرَجُلٌ شَحَّامٌ لَحَّامٌ إِذا كَانَ يَبِيعُ الشحمَ وَاللَّحْمَ."[٢]ومن خلال ما مر في المعجم العربي نجد أنه لا تتوافق أي دلالة مما سبق مع دلالة اللفظ عبرياً.

صوتياً، الكلمتان تتشابهان في الأصول الثلاثة وتتألف الكلمة العبريّة من مقطع قصير مفتوح (ص ح) ومقطع قصير مغلق (ص ح ص) أما في العربيّة فتتألف من مقطعين واحد مغلق (ص ح ص ص).

أما دلالياً، فقد علق ابن جناح على هذا اللفظ قائلا:" לָחֶם عندي اسم جامع لكل ما يؤكل كما أن الطعام في لسان العرب كذلك إلا أن الأغلب عليه – أعني לָחֶם – لما يتخذ من البرّ والشعير خاصة"[٣]، من ثَمَّ فإنه حسب ماورد قد حصل في الكلمة تغير دلالي انتقل فيه المدلول من اللحم إلى التعميم تارة (الطعام) وإلى المشابهة تارة أخرى (الخبز) لأن الخبز واللحم كلاهما من أنواع الطعام.

- סֹלֶת[٤] في العبريّة معناها: (الدقيق) وفي العربيّة: ( السلت: نوع من الشعير)

وردت في سفر الخروج "וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן סֹלֶת חִטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתָם:وَخُبْزَ فَطِيرٍ، وَأَقْرَاصَ فَطِيرٍ مَلْتُوتَةً بِزَيْتٍ، وَرِقَاقَ فَطِيرٍ مَدْهُونَةً بِزَيْتٍ. مِنْ دَقِيقِ حِنْطَةٍ تَصْنَعُهَا."[٥]وفي سفر اللاويين دون إضافتها إلى الحنطة "וְנַפְשׁ כִּי־תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה

---

١ . العهد القديم، **سفر الخروج**، ٢/٢٠.

٢. **لسان العرب**، ١٢/ ٥٣٥ مادة (لحم). وينظر **المعجم الوسيط**، ٨١٩/٢ مادة (لحم) بنفس المعنى.

٣ . ابن جناح، **الأصول**، ص٣٥١. وينظر: جرجي زيدان، **اللغة العربية كائن حي**، ص٢٨.وعنده اللفظ في العبرية يعني الطعام.

٤ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**، ٦٠٠ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٧٧١، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٢٢٤.

٥ . العهد القديم، **سفر الخروج**، ٢/٢٩.

לַיהוָה סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה:وَإِذَا قَرَّبَ أَحَدٌ قُرْبَانَ تَقْدِمَةٍ لِلرَّبِّ، يَكُونُ قُرْبَانُهُ مِنْ دَقِيقٍ. وَيَسْكُبُ عَلَيْهَا زَيْتًا، وَيَجْعَلُ عَلَيْهَا لُبَانًا." [١]

وفي المعاجم العربيّة: "والسُّلْتُ، بِالضَّمِّ: ضَرْبٌ مِنَ الشَّعِيرِ؛ وَقِيلَ: هُوَ الشَّعِيرُ بِعَيْنِهِ؛ وَقِيلَ: هُوَ الشَّعِيرُ الْحَامِضُ؛ وَقَالَ اللَّيْثُ: السُّلْتُ شَعِيرٌ لَا قِشْرَ لَهُ أَجْرَدُ؛ زَادَ الْجَوْهَرِيُّ: كَأَنه الْحِنْطَةُ؛ يَكُونُ بالغَوْر وَالْحِجَازِ"[٢]، وفي مقاييس اللغة:"(سَلَتَ) السِّينُ وَاللَّامُ وَالتَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ جَلْفُ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ قَشْرُهُ. وَمِنَ الْبَابِ السُّلْتُ: ضَرْبٌ مِنَ الشَّعِيرِ لَا يَكَادُ [يَكُونُ] لَهُ قِشْرٌ، وَالْعَرَبُ تُسَمِّيهِ الْغُرْيَانَ"[٣].

إذن هناك توافق على معنى السلت عربياً بأنه نوع من الشعير، وفي المستوى الصوتي التشابه تام بين اللغتين فالأصول الثلاثة لم يحدث فيها تغيير كما أن الصوائت ذاتها موجودة في اللفظ المستخدم في اللغتين وينسحب التشابه على المقاطع إذ يتألف اللفظ من مقطع طويل مغلق (ص ح ص ص) في اللغتين.

دلالياً، اللفظ في العبريّة حدث فيه انتقال للدلالة من الخاص (الشعير) إلى مدلول أعم منه (الدقيق) الذي قد يكون دقيق القمح أو الذرة أو الشعير.

- עֲרָבָה [٤] في العبريّة تعني (الصفصاف)، وفي العربيّة (الغَربة: نوع من الشجر):

وردت بمعنى الصفصاف في سفر أيوب " יְסֻכֻּהוּ צַפְצָפֵי נָחַל יְסִבְבוּהוּ עַרְבֵי־נָחַל: تُظَلِّلُهُ السِّدْرَاتُ بِظِلِّهَا. يُحِيطُ بِهِ صَفْصَافُ السَّوَاقِي"[٥] .

و المعنى نفسه نجده في الأسفار الباقية، أما عربياً فقد جاء في لسان العرب: "الغَرَبُ والنُّضار: ضَرْبَانِ مِنَ الشَّجَرِ تُعمل مِنْهُمَا الأَقْدَاحُ... غَرْبَةٌ، وَهِيَ شَجَرة ضَخْمةٌ شَاكَّةٌ خَضراءُ، وَهِيَ الَّتِي يُتَّخَذُ مِنْهَا الكُحيلُ، وَهُوَ

---

١ . العهد القديم، **سفر اللاويين**، ٢/١.

٢ .**لسان العرب**،٢/ ٤٥ مادة (سلت ).

٣. ابن فارس، **مقاييس اللغة**،٣/ ٩٣ (سلت).

٤. ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**، ص٦٧٣ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٧٨٨، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٢٨٥.

٥ . العهد القديم، **سفر أيوب**، ٢٢/٤٠.

القَطِرانُ، حِجازية... والغَرْبُ: القَدَح"[١]، فالكلمة تدل على شجر الصفصاف وتتخصص دلالتها أحيانا لتدل على القدح المصنوع منه.

صوتياً، تغير حرف الغين في العبريّة إلى عين لأن العبريّة تفتقد هذا الصوت، وهذا التحول جائز لأن كلاً من الصوتين من المخرج ذاته أي من الحلق، وتتألف الكلمة صوتياً، من نصف مقطع مفتوح مكون من الحركة المركبة المشكّل بها الحرف الحلقي العين(ص ٢/١ ح)، ومن مقطع طويل مفتوح (ص ص ح ص)، أما عربياً فالكلمة تتألف من مقطعين قصيرين مغلقين (ص ح ص)، وعلى مستوى الدلالة؛ حدث في الكلمة تغير دلالي انتقال في المعنى من الغرب (شجر يشبه الصفصاف) إلى الصفصاف نفسه عن طريق قرينة المشابهة.

- פַּרְסָה[٢] في العبريّة، تعني: (حافر)، وفي العربيّة معناها: ( فرس):

في سفر اللاويين "וְאֶת־הַשָּׁפָן כִּי־מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם:וְהָאַרְנֶבֶת، لأَنَّهُ يَجْتَرُّ لكِنَّهُ لاَ يَشُقُّ ظِلْفًا، فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ."[٣]

ونجدها في سفر التثنية والكلمة فيه لا تدل على أنها مخصصة لنوع واحد فقد استخدمها مع الخنزير " וְאֶת־הַחֲזִיר כִּי־מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ: وَالْخِنْزِيرُ لأَنَّهُ يَشُقُّ الظِّلْفَ لكِنَّهُ لاَ يَجْتَرُّ فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ. فَمِنْ لَحْمِهَا لاَ تَأْكُلُوا وَجُثَّتَهَا لاَ تَلْمِسوا."[٤]

ومعنى الكلمة عربياً واضح فهو يعني الفرس. جاء في المعاجم: "فرس: الفَرَس: وَاحِدُ الْخَيْلِ، وَالْجَمْعُ أَفراس، الذَّكَرُ والأُنثى فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ، وَلَا يُقَالُ للأُنثى فِيهِ فَرَسة؛ قَالَ ابْنُ سِيدَهْ: وأَصله التأْنيث فَلِذَلِكَ قَالَ سِيبَوَيْهِ: وَتَقُولُ ثَلَاثَةُ أَفراس إِذا أَردت الْمُذَكَّر"[٥]. وتجدر الإشارة إلى أن الكلمة في العربيّة والعبريّة مؤنثة، أما صوتياً فلا اختلاف في نطق الكلمتين إلا ما ينتج عن أداة التأنيث الهاء المسبوقة بالقماص التي سقطت من العربيّة وبقيت

---

١. **لسان العرب**، ١/ ٦٤٤ مادة (غرب). وينظر: **المعجم الوسيط**، ٢/ ٦٤٧ مادة (غرب).

٢ . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**، ص٧٤٠ و **Hebrew and English lexicon of the old testament** ، Gesenius، ص٨٢٥، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص٢٩٣.

٣ . العهد القديم **سفر اللاويين**، ١١/٥.

٤ . العهد القديم، **التثنية**، ٨/١٤ وترجمت פַּרְסָה بالظلف وهو بمعنى الحافر ينظر: لسان العرب (ظلف).

٥. **لسان العرب**، ٦/ ١٥٩ مادة (فرس). وينظر: **المعجم الوسيط**، ٢/ ٦٨١ مادة (فرس).

الكلمة مؤنثة على الرغم من عدم وجود العلامة، وتتألف الكلمة العبريّة من مقطع مغلق (ص ح ص)، ومقطع مفتوح لوجود الهاء (ص ح ص) أما الكلمة العربيّة فتتألف من مقطع قصير مفتوح (ص ح)، ومقطع قصير مغلق (ص ح ص).

دلالياً، حدث في الكلمة تغير دلالي هو انتقال الدلالة من الكل في العربيّة (الفرس) إلى الجزء في العبريّة (الحافر) لكنها لم تخرج من حقل الموجودات المتعلقة بالحيوان ومشتقاته.

- תָּמָר [1] في العبريّة تعني (نخلة)، ومعناها في العربيّة (تمر):

وردت الكلمة في العهد القديم بمعنى النخلة" וַיָּבֹאוּ אֵילִמָה וְשָׁם שְׁתֵּים עָשְׂרֵה עֵינֹת מַיִם וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ־שָׁם עַל־הַמָּיִם: ثُمَّ جَاءُوا إِلَى إِيلِيمَ وَهُنَاكَ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنَ مَاءٍ وَسَبْعُونَ نَخْلَةً. فَنَزَلُوا هُنَاكَ عِنْدَ الْمَاءِ."[2]

وفي الأصول لم يخرج ابن جناح عن هذه الدلالة التوراتية مستشهداً بالإصحاح السابق[3]، أما المعاجم العربيّة فتعطي للكلمة معنى التمر أي ثمار شجر النخيل "حَمْلُ النَّخْلِ، اسْمُ جِنْسٍ، وَاحِدَتُهُ تَمْرَةٌ وَجَمْعُهَا تَمَرَاتٌ، بِالتَّحْرِيكِ"[4].

صوتياً، الكلمة في العبريّة والعربيّة بالأصول الثلاثة نفسها مع بعض الملاحظات، فالتاء العبريّة مشددة وهذا ما يسمى الشدة الخفيفة لأنها من حروف (بجد كفت). أما المقاطع في الكلمتين فمختلفة لأن العبريّة تتألف من مقطع طويل مفتوح (ص ح) باعتبار حركات الضم كلّها من الحركات الطويلة في العبريّة، ومقطع قصير مغلق (ص ح ص)، أما الكلمة العربيّة فتتألف من مقطع واحد مغلق (ص ح ص ص).

دلالياً، من الواضح أن الكلمة حصل فيها تغير دلالي فانتقل المعنى في العبريّة من الجزء إلى الكل باعتبار التمر جزء من النخيل بينما دلَّت الكلمة العربيّة على الجزء فقط (التمر) واستخدمت لفظ النخيل للدلالة على الشجرة المعروفة.

---

[1] . ينظر: قوجمان، قاموس **قوجمان**، ص١٠١٨ و **Hebrew and English lexicon of the old testament**، Gesenius، ص١٠٧١، وحازم كمال الدين، **معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية**، ص١٢.

[2] . العهد القديم **سفر الخروج**، ١٥/٢٧.

[3] . ينظر: ابن جناح القرطبي، **الأصول**، ص٧٦٤.

[4] . ابن منظور، **لسان العرب**، ٤/ ٩٢مادة (تمر)، وينظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**،١/ ٣٥٤ (تمر).

**الخاتمة**

– أثبت البحث في التغير الدلالي لبعض الألفاظ المشتركة بين العربيّة والعبريّة وجود ألفاظ تغيرت دلالتها لانتقالها إلى دلالات أخرى عبر قرينة المشابهة مثل: (אַרְיֵה – בָּטְנִים –תֹּמֶר – טָלֶה – סֹלֶת - פַּרְסָה – עֲרָבָה)،وألفاظ توسعت دلالاتها عن المعنى العربي في اللغة العبريّة مثل: (בֹּשֶׂם - בְּלִיל – יָרֵק) كما تخصصت دلالات بعض الألفاظ مثل ( בֹּסֶר)

– كان لانتقال المعنى عبر قرينة المشابهة النصيب الأوفر من الكلمات وذلك عائد، فيما يبدو، إلى عدم وجود المدلول نفسه في اللغة العبريّة ومن ثَمَّ اضطرت العبريّة لاستخدام لفظ يدل على معنى مشابه للمعنى الذي تريده مثل إطلاق كلمة טָלֶה على الحمل بينما هو في العربيّة ولد الظبي.

– لوحظ في بعض الكلمات تغيرات صوتية ناجمة عن تحول الصوت ليناسب البنية الصوتية العبريّة كما أن بعض الأصوات تأثرت بمجموعة من القوانين الصوتية المطردة والتي أبرزت بعض الأصوات وأخفت أصواتاً أخرى.

– كان للغويين والمعجميين العرب إشارات إلى الدرس المقارن وقد استخدموا هذا المنهج في أعمالهم المعجمية العربيّة لإثبات بعض الدلالات اللغوية كما وجدنا في لفظة בְּעִיר.

**قائمة المصادر والمراجع:**


– القرآن الكريم

– العهد القديم

١. ابن جناح القرطبي، **كتب ورسائل (رسالة المستلحق)**، طبعة المطبعة الوطنية باريس:سنة ١٨٧٥م، باعتناء المستشرق الفرنسي هرتويك ديرنبرغ.

٢. ابن جناح القرطبي، **الأصول**، نشره نيبور، أكسفورد:١٨٧٥م.

٣. ابن جني،**الخصائص**، تحقيق: محمد على النجار، ط٢، دار الهدى، بيروت: د.ت.

٤. ابن سيده، **المخصص**،**تحقيق**: خليل جفال، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٩٩٦م.

٥. ابن فارس بن زكرياء، القزويني الرازي، **مقاييس اللغة**، تحقيق:عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،١٩٧٩م.

٦. ابن مكي الصقلي، **تثقيف اللسان وتلقيح الجنان**، تحقيق د. عبد العزيز مطر، دار المعارف، القاهرة: د.ت.

٧. ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين،**لسان العرب**،ط٣،دار صادر،بيروت:١٤١٤هـ.

٨. برجشتراسر، **التطور النحوي للغة العربيّة**،تعليق: رمضان عبد التواب،ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٩٧٧م.

٩. التبريزي، **شرح القصائد العشر**،تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط٤،دار الآفاق الجديدة، بيروت: ١٩٨٧م.

١٠. خليل، حلمي،**الكلمة، دراسة لغوية معجمية**، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ١٩٩٢م.

١١. الزبيدي، أبو بكر، **لحن العامة**، تحقيق رمضان عبد التواب مكتبة دار العروبة، القاهرة:١٩٦٤م.

١٢. الزَّبيدي أبو الفيض، **تاج العروس من جواهر القاموس**،المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية.

١٣. الزعبي، آمنة، **في علم الأصوات المقارن التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربيّة واللغات السامية**،دار الكتاب الثقافي،٢٠٠٨م.

١٤. زيدان، جرجي، **اللغة العربيّة كائن حي**، ط٢، دار الجيل، بيروت، لبنان: ١٩٨٨م.

١٥. السيوطي،جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**،تحقيق فؤاد علي منصور،ط١، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٩٨م.

١٦. الشامي، رشاد، **في قواعد اللغة العبريّة**، ط٢، القاهرة: ١٩٩٧م.

١٧. شاهين، توفيق، **المشترك اللغوي**، ط١، مكتبة وهبة، ١٩٨٠م.

١٨. الشايب، فوزي، **أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة**، ط١، عالم الكتب، إربد الأردن: ٢٠٠٤م.

١٩. عمر، أحمد مختار،**علم الدلالة**، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت: ١٩٨٢.

٢٠. قدور، أحمد محمد، **مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي**،وزارة الثقافة، دمشق: ١٩٨٨م.

٢١. قوجمان، يحزقيل، **قاموس قوجمان: عبري – عربي**، مكتبة المحتسب، ١٩٧٠م.

٢٢. كمال الدين، حازم، **معجم مفردات المشترك السامي**،ط١،مكتبة الآداب، القاهرة: ٢٠٠٨م.

٢٣. مجاهد، عبد الكريم، **الدلالة اللغوية عند العرب**، ط١، دار الياء، ١٩٨٥م.

٢٤. مصطفى،إبراهيم،و آخرون، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، د.ت.

٢٥. مطر،د. عبد العزيز،**لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، ط٢،دار المعارف، ١٩٨١م.

**المراجع الأجنبية:**

26. Gesenius،William،Hebrew and English lexicon of the oldtestament،Oxford،1907

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# الإيقاع وتوظيفه الدلاليّ لأجواء النزول في قصّة بعثة موسى (ع): سورة طه نموذجاً

نجات عباسي*؛ عليرضا باقر**؛ سيد بابك فرزانه***

مقالة علميّة محكّمة
صص ٤٣- ٦٦
**DOI:**10.22075/lasem.2021.21012.1249

**الملخص:**

الإيقاع هو جرس الألفاظ، وموسيقى الجمل والكلمات، وتناغم العبارات. وله أهمّيّة بارزة في خلق الأجواء العامة للآيات وتماسك بنيتها؛ حيث التناسق بين جوّ الآيات، وإيقاع الكلمات ومعانيها يعدّ من أهم الوجوه الإعجازيّة التي تزيد الآيات القرآنيّة قيمةً جماليةً. ومن هذا المنطلق، فإنّ للعنصر الإيقاعي بكافة أشكاله دور واضح في إثراء البنية الإيقاعيّة والبنية الدلاليّة للآيات؛ ولاسيّما في رسم الأجواء السائدة على النص من الناحية العاطفية والروحية، فيرسم لطافة الجوّ ورهافته، حسب سياق النص العام حيناً، ويجسّد خشونة الجوّ وصعوبته حيناً آخر. وتعتبر قصّة موسى (ع) أطول القصص القرآنية وأكثرها تكراراً، وفيها مشاهد متعددة من حياته (ع)؛ ومنها قصّة بعثته في الوادي المقدّس طوى التي تمّ ذكرها في سورة طه بالتفصيل. يتناول هذا المقال من خلال المنهج الوصفي- التحليلي، دراسة العنصر الإيقاعي وتوظيف دلالته في قصّة بعثة موسى (ع) القرآنيّة، ليسلّط الضوء على أنواع الإيقاع وتوظيفه الدلالي الموافق لأجواء النزول. وانتهى بنا البحث إلى أن الإيقاع القرآني في هذه السورة إيقاع مرن يتغير بتغيير الظروف، فيشتد وفق ما يتطلبه المعنى حيناً ويتسارع حيناً آخر، ويتبطأ أحياناً ويهدأ حيناً آخر، كلّ ذلك لخلق جوّ موافق للآيات، إلا أنّ ما يغلب على هذه السورة من الإيقاع هو الإيقاع الهادئ، نظراً لكون ما حدث في الوادي المقدّس طوى مخيفاً؛ ليس في طور قبول البعثة فحسب، بل في طور إبلاغ الدعوة أيضاً. وقد خلق ترتيب الحروف والحركات والفواصل والألفاظ في هذه الآيات أجواءاً هادئة لطيفة للنبيّ موسى(ع)، ليلطف بعض صعوبة الموقف في مشهدي قبول الرسالة وإبلاغ الدعوة.

**كلمات مفتاحيّة:** سورة طه، بعثة موسى (ع)، الإيقاع، التوظيف الدلاليّ، أجواء النزول.

---

*- طالبة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، فرع العلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلاميّة، طهران، إيران.

**. أستاذ مساعد، فرع طهران المركزي، جامعة آزاد الإسلاميّة، طهران، إيران (الكاتب المسؤول) Ali.Baqer@iauctb.ac.ir

*** - أستاذ في اللغة العربية وآدابها، فرع طهران الشمالي، جامعة آزاد الإسلاميّة، طهران، إيران.

تاريخ الوصول: ١٣٩٩/٠٥/١١هـ.ش= ٢٠٢٠/٠٨/٠١م تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٧/٠٥ هـ.ش= ٢٠٢١/٠٩/٢٧م.

**المقدمة:**

إنّ الإيقاع تكمن فيه طاقة تعبيريّة ودلاليّة، وله وظيفة أساسيّة في مصاحبة المشهد المعروض، وهو صفة جوهريّة للقرآن الكريم تجعل لغته في ذروة طلاوة الكلمة والرقة في تجانس الأصوات. ومن أجمل جوانب الإيقاع هو الإيقاع الداخلي الذي يكمن وراء الحروف والمفردات والجمل والمقاطع الصوتية. وذلك يتحقق في القرآن الكريم بترتيب الحروف في المفردات وترتيب المفردات في الآيات، فضلاً عن حجم مدّ الأصوات؛ حيث يستوجب حسن إفهام المعاني ورسم الأجواء السائدة على الآيات إثارةً للسامع أو المتلقي.وقد كشفت الدراسات عن انسجام العنصر الإيقاعي مع الموضوع وأجواء الآيات القرآنية؛ حيث الإيقاعات النغميّة تتغيّر حسب الموضوع والمعنى وسياق النص؛ نجدها على سبيل المثال عند حديث الآيات عن الجنّة ومواصفات أصحاب اليمين، حيث يلقي إيقاع الحروف والآيات للمتلقي أجواءاً هادئة زاخرة بالراحة والنعم، وكذلك عند حديثها عن الجحيم وملامح أصحاب الشمال، حيث يوحي الإيقاع بأجواء عنيفة مشحونة بالهول والرعب، ما يفيد بأنّ كلّ إيقاع يتناسب ويتلاءم مع المعنى المطروح من خلاله، إذ هناك انخفاض وارتفاع وطول وقصر في الجمل حسب أجواء الآيات. هذا، ودراسة ما جرى في الوادي المقدّس طوى تكشف عن علاقة خاصة بين الإيقاع وأجواء الآيات؛ فنجد أنّ إيقاع بعض الألفاظ والجمل يوحي بأجواء هادئة؛ وقد بعثت لطافة الألفاظ وليونتها السكينة في قلب موسى (ع) الخائف الوحيد ومنحته الاطمئنان، رغم صعوبة تلقي نداء الله وقبول رسالته في ظلمة الليل والهول العريض العميق لمناداة الله وكذلك عسرة دعوة فرعون الطاغي إلى عبادة الله. وقد جعلنا هذا الجمال الإيقاعي نختار دراسة أنواع العنصر الإيقاعي وتوظيفه الدلاليّ الموافق لأجواء النص موضوعاً لمقالنا هذا، واتخذنا قصّة بعثة موسى (ع) القرآنية نموذجاً فيه، كما اتبعنا فيها المنهج الوصفي التحليلي، معتمدين المصادر المكتبية.

أما قصّة موسى (ع) فهي أطول القصص القرآنيّة وأكثرها تفصيلاً وقدأشير إلى مشاهدها المتنوّعة وحلقاتها في ثنايا سور متعددة في القرآن الكريم، ومن أهمّ مشاهد هذه القصّة بعثة موسى (ع) بالوادي المقدّس طوى، التي أشير إليها في سور: طه (٩-٤٨)، والقصص (٢٩-٣٥)، والنمل (٧-١٤)، والنّازعات (١٥-١٩) ومريم (٥٢-٥٣). والذي جعلنا نسلّط الضوء على سورة طه من بين هذه السور أنّ المشهد قد احتلّ مساحة كبيرة في سورة طه.

**أسئلة البحث وفرضياته:** هذا البحث محاولة للإجابة عن الأسئلة التالية:

١. ما هي علاقة الإيقاعات الصوتيّة بأجواء بعثة موسى (ع) في الوادي المقدّس طوى؟

٢. كيف يُوظَّف العنصر الإيقاعي للدلالة على أجواء النزول في قصة بعثة موسى (ع)؟

والفرضية هي أنّ الإيقاع في سورة طه قد يقوّي الألفاظ وقد يضعّفها؛ حيث يربط موسيقى الألفاظ بالمعنى المراد والحالة النفسية والسياق العام، فيمكن تجسيد أجواء البعثة في الوادي المقدس طوى من خلال الألفاظ مرافقةً الإيقاع الموافق لها.

**سابقة البحث:** سبق أن اهتمّ الباحثون بدراسة الدلالة الإيقاعية للألفاظ في السور والقصص القرآنية، متأثرين بوجهات نظر سيد قطب، الذي تطرّق إلى الموضوع في كتابيه *التصوير الفني*، وتفسير *في ظلال القرآن*، وقد درسوا قصّة بعثة النبيّ موسى (ع) في القرآن الكريم من زوايا متعددة، ومنهم: أسعد بن إبراهيم، ٢٠٠٣م، رسالة ماجستير، «قصة سيدنا موسى (ع) في القرآن الكريم»، جامعة خرطوم، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية، ورضوانة حبيب كيانى، ٢٠٠٨م، أطروحة دكتوراه، «البنية النصية لقصة موسى (ع) في القرآن الكريم»، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد-باكستان، كلية اللغة العربية والحضارة الإسلامية، ورؤيا مقصودي، ٢٠١٢م، رسالة ماجستير، «دراسة التشابهات والاختلافات في قصّة موسى (ع) في سورتي طه والقصص»، جامعة لرستان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية[١]، ومحمد رحيمي خويگاني ونصراله شاملي، ٢٠١٣م، مقالة «دراسة قصّة موسى (ع) في سورة طه من منظور سيميائي»[٢]، مجلة كتاب قيّم، العدد٩، صص١١٧-١٣٧، وسمية شاه‌ملكي، ٢٠١٤م، أطروحة ماجستير، «دراسة تناسب الآيات في القرآن الكريم؛ قصّة موسى (ع) نموذجاً»، جامعة العلوم والمعارف القرآنية، كلية العلوم القرآنية بكرمانشاه[٣]، وروح‌اله نصيري ومهناز اميري، ٢٠١٨م، مقالة «دراسة قصّة بعثة موسى (ع) في سورة طه من منظور السيمياء البسطية»[٤]، مجلة جستارهای زبانی، العدد٤، صص٣٣-٥٩. هذا، فضلاً عن الدراسات التي جعلت الإيقاع في مختلف سور القرآن مادة لها والتي تؤكد نتائجها انسجاماً تامّاً بين الإيقاع الصوتي والأجواء السائدة على الآيات. والملحوظ عليها كلها أنّ الدارسين صبّوا اهتمامهم على تحليل ومعالجة زوايا تختلف عمّا نحن بصدده في هذه السورة، وبعد البحث في عناوين الدراسات السابقة ونتائجها وجدنا موضوع دراسة عنصر الإيقاع وتوظيفه الدلالي لأجواء النزول في قصّة بعثة موسى (ع) غير مسبوق.

---

[١]- (شباهت‌ها وتفاوت‌های داستان حضرت موسی (ع) در سورة قصص وطه).

[٢]- (داستان حضرت موسی (ع) در سورة طه از منظر نشانه‌شناسی).

[٣]- (تحليل تناسب آيات در قرآن كريم، مطالعه موردی داستان حضرت موسی (ع)).

[٤]- (تحليل نشانه‌شناختی الگوي تنشی در داستان بعثت حضرت موسی (ع) در سوره طه).

**مدخل:**

كانت قضية الإيقاع ودلالته، قبل نزول الذكر الحكيم، من القضايا التي عكف عليها عدد من علماء اللغة المتقدّمين؛ حيث نصّ كثير من علماء اللغة عليها، منهم السيوطي في *المزهر في اللغة* وابن جني في *الخصائص*. أما في ما يخص هذا الموضوع بعد نزول القرآن الكريم فقد حظيت القضية باهتمام بالغ من علماء متأخّرين بذلوا جهوداً متضافرةً في هذا السبيل؛ حيث أكّد كثير منهم تناسقاً وتلائماً بين الإيقاع والمعنى وأجواء نزول الآيات، قائلين: «يسير الإيقاع الموسيقي في السورة وفق المعنى والجوّ، ويشارك في إبقاء الظلّ، الذي يتناسق مع المعنى في ثنايا السورة، وفق انتقالات السياق من جوّ إلى جوّ، ومن معنىً إلى معنىً»[١]. فالإيقاع يتغيّر وفقاً للسياق الذي ينتقل إليه و«يُعنى القرآن بالجرس والإيقاع عنايته بالمعنى وهو لذلك يتخير الألفاظ تخيراً على أساس من تحقيق الموسيقى المتسقة مع جوّ الآية وجوّ السياق بل جوّ السورة كلها في كثير من الأحيان»[٢]. فالإيقاع يتغير باختلاف المفردات والجمل والآيات والسور جوّاً «وجدير بالذكر أنّ أجواء النزول تختلف عن شأن النزول؛ حيث يركز شأن النزول على تأثير حادثةٍ ما على نزول آيةٍ أو سورةٍ، بينما تسلّط أجواء النزول الضوء على المكان والزمان والظروف الخاصة التى نزلت فيها سورة أو آية»[٣]. فهناك فرق شاسع بين شأن النزول وأجواء النزول، فيشير الأول إلى أسباب نزول آية أو سورة، بينما يهتم الثاني بالظروف الزمكانية التي أحاطت بآية أو سورة.

يقول الرافعي، وهو من العلماء المتأخّرين: «نزل القرآن على رسول الله (ص) بأفصح ما تسمو إليه لغة العرب في خصائصها العجيبة وما تقوم به، مما هو السبب في جزالتها ودقّة أوضاعها وإحكام نظمها واجتماعها من ذلك على تأليف صوتي يكاد يكون موسيقياً محضاً، في التركيب، والتناسب بين أجراس الحروف والملاءمة بين طبيعة المعنى وطبيعة الصوت الذي يؤديّه»[٤]. ومن العلماء المعاصرين، الذين تناولوا هذه القضية بالبحث كما سبقت الإشارة إليه، سيّد قطب، الذي أبدع نمطاً جديداً في هذا المجال؛ فقال: «إنّ في القرآن إيقاعاً موسيقياً متعدّد الأنواع يتناسق مع الجوّ، ويؤدي وظيفة أساسيّة في البيان. وهذه الموسيقى القرآنية إشعاع للنظم الخاص في كل موضع وتابعة لقصر الفواصل وطولها، كما هي تابعة

---

[١]-سعيد عطيه مطاوع، **الإعجاز القصصي في القرآن**، ص١٥٢.

[٢]-كاصد ياسر حسين، **الجرس والإيقاع في تعبير القرآن**، ص٣٣٥.

[٣]-محمد خامه‌گر، **ساختار هندسی سوره‌های قرآن**، ص١٤٠.

[٤]-مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، ج٢، ص٣٣.

لانسجام الحروف في الكلمة المفردة ولانسجام الألفاظ في الفاصلة الواحدة»[١]. كما رأى عناصر الإيقاع في القرآن الكريم تتألّف: «من مخارج الحروف في الكلمة الواحدة ومن تناسق الإيقاعات بين كلمات الفقرة ومن اتّجاهات المدّ في الكلمات، ثم من اتّجاهات المدّ في نهاية الفاصلة المطرّدة في الآيات ومن حرف الفاصلة ذاته»[٢]. فاختلاف الإيقاع في آيات القرآن الكريم عائد، من وجهة نظر سيد قطب، إلى اختلاف أجوائها من آية لأخرى.

وليست حركات الكلمة، ومدودها، مجرّد إيقاع موسيقي، يتردّد صداه في التعبير القرآني دون غرض أو فائدة معنوية، بل تقوم بوظيفة أساسيّة في جلاء المعنى، وتوضيحه عبر هذه المؤثّرات الصوتيّة[٣]. وتبيّن دراسات سيّد قطب القرآنيّة أن العنصر الإيقاعي ينسجم مع الموضوع وأجواء الآيات القرآنية، ويضفي عليها طابعاً خاصاً؛ حيث الإيقاعات النغميّة تتغيّر حسب الموضوع والمعنى وسياق النص. أمّا هذه الدراسة فتكشف لنا زاوية جديدة للإيقاع وهي توظيفه لأجواء النزول؛ حيث نجد رنين بعض الألفاظ والعبارات والحركات يعكس أجواء موافقة لأجواء الواقع، ولا يشاهد في الظاهر تلاؤم بين الإيقاع وجوّ النص، لكن الحقّ أنّ هذه الدلالة تعكس توافق الآيات والأجواء السائدة عليها والمعنى المطروح فيها وهذه هي قضية لم يسبق إليها أحد من علماء اللغة المتقدّمين والمتأخّرين في أعمالهم مباشرةً، بل اكتفوا بإشارت عابرة ووجيزة إليها.

**الإيقاع:**

الإيقاع لغةً ألْحان الغناءِ، وهو أن يُوقِع الألْحان ويَبْنيها[٤]. وقيل: «إنّ الإيقاع حَرَكات مُتَساوية الأدْوار لها عَوْدات مُتوالية واللَّحْن صوت يَنْتَقِل من نَغمة الى نَغمة أشدَّ أو أحطَّ»[٥]. أمّا الإيقاع كمصطلح فهو مرتبط بالمجال المعرفي أو السياق الدلالي الذي يظهر فيه. فمعناه في الموسيقى يختلف عن معناه في الشعر كما يختلف عن معناه في نصّ كالقرآن الكريم. فالمقصود من الإيقاع في هذا البحث «هو جرس موسيقي للصوت في ما يجلبه من وقع في الأذن، أو أثر عند المتلقّي، يساعد على تنبيه الأحاسيس في النفس الإنسانية، لهذا كان ما أورد القرآن الكريم في هذا السياق متجاوباً مع معطيات الدلالة الصوتية التي توحي

---

١-سيد قطب، **التصوير الفني في القرآن**، صص١٠١-١٠٢.

٢-سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٤، ص٢٠٣٩.

٣-عبد السلام أحمد راغب، **وظيفة الصورة الفنيّة في القرآن الكريم**، ص٣٩٢.

٤-محمد بن يعقوب فيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج٣، ص١٢٧؛ ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ج٣، ص٢٦.

٥-على بن إسماعيل ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج١٣، ص١٠.

بأثر موسيقى خاص يستنبط من ضمّ الحروف بعضها لبعض ويستقرأ من خلال تشابك النصّ الأدبي في عبارته فيعطي مدلولاً متميّزاً في مجالات عدّة: الألم، والبهجة، واليأس، والرجاء، والرغبة، والرهبة، والوعد، والوعيد، والإنذار، والتوقع، والترصّد، والتلبّث... الخ»[١]. ويتولد الإيقاع القرآني من عناصر عدة، منها الفاصلة القرآنية، والتوازن في النظم، وحسن التقسيم، والوقف، والمدّ، والإتزان الإيقاعي، والانسجام الصوتي؛ إذن فالإيقاع القرآني إيقاع حرّ ليست له قيود، إيقاع رحب منفتح متوازن انسيابي ينساب مع اللغة الرقيقة ويتجاوب مع مدودها وفواصلها[٢]. فيمكن القول إنّ الإيقاع حصيلة تواتر الحركات والأصوات النغمية؛ حيث تختلف وتيرة العبارات باختلاف الحوادث بانخفاض وارتفاع وطول وقصر في الجمل حسب أجواء الآيات.

للإيقاع نوعان: داخلي وخارجي. أمّا الإيقاع الداخلي فموسيقى الأصوات والألفاظ والتراكيب التي تخلق دلالات جديدة تنطلق من سياق خاص، وأما الإيقاع الخارجي فالمحسنات البديعية كالجناس والسجع والموازنة و....التي تظهر في هذا المشهد قليلاً جداً.

وللإيقاع أنواع مختلفة أخرى تتفاوت في السرعة والبطء وتختلف في الهدوء والشدة وذلك بحسب الموضوع الذي وضعت له الآية الكريمة، وهي الإيقاع السريع والبطيء، والإيقاع الهادئ والشديد[٣]. وجدير بالذكر أنّنا صببنا غالب اهتمامنا في هذا المقال على دراسة الإيقاع الداخلي في أنواعه الأربعة تلك.

**إيقاع الصّوامت ومعناها:**

يتميز نظام المفردات في العربية عن سائر اللغات في العالم ويتفوّق عليها، من حيث استيفاؤها لجهاز النطق الإنساني ونظام الصفات الصوتية ونظام الحركات في تكوين حروفها، ويدلّ هذا على غناها في النغمات الموسيقية الصادرة عنها. «يعتمد بناء هذه المفردات في اللغة العربيّة على الصوامت (الحروف الهجائية) والصوائت (الحركات القصيرة والمديّة) بوصفها فونيمات، فتؤدّي الصوامت المعنى الأصلي للكلمة وتقوم الصوائت بتعديل المعنى وتخصيصه للدلالة على صيغ محدّدة مع الإشارة إلى دور بنّاء تقوم به السوابق واللواحق والأحشاء للوصول إلى هذه الدلالة»[٤]. فيقتضي الموقف أن نشير إشارة عابرةً إلى أثر إيقاع الصوامت والصوائت على المعنى وجوّ النص.

---

[١]-محمد حسين على صغير، **الصوت اللغوي في القرآن**، ص١٦٣.

[٢]-راجعوا إلى: أسعد كسار والآخرون، **الإيقاع في القرآن الكريم**، ص٣٣-٣٤.

[٣]- **المصدر نفسه**، ص٣٤-٤٨.

[٤]-محمد إسماعيل بصل وصفوان سلّوم، «**أثر الصوائت في الدلالة اللغوية (الإفرادية والتركيبية)**»، ص١٥٥.

«كل لفظ في القرآن الكريم تمّ اختيار مكانه وموضعه من الآية أو العبارة أو الجملة، فإنّ غيره لا يسدّ مسدّه بداهة، فقد اختار القرآن اللفظ المناسب في الموقع المناسب من عدّة وجوه، وبمختلف الدلالات، إلا أنّ استنباط ذلك صوتياً يوحي باستقلالية الكلمة المختارة لدلالة أعمق، وإشارة أدقّ؛ بحيث يتعذر على أية جهة فنيّة استبدال ذلك بغيره، إذ لا يؤدّي غيره المراد»[١]. و«ترتبط موسيقى الحروف بما فيها من علاقات متشابكة، مخارجها، وصفاتها وحركاتها، بنظام تكوين الكلمة المفردة، وهو نظام أكبر من نظام تآلف الحروف، وانسجامها»[٢]. فمكان المفردات وإيقاعها في الجمل أو الآيات قضية جديرة بالاهتمام؛ يشير إلى اختيار كل منها حسب المعنى وجوّ الآية.

«إن الأصوات بانضمام بعضها إلى بعض تشكّل مفردات تلك اللغة، والمفردات وحدها تمثّل معجمها، وبتأليفها تمثّل الكلام في تلك اللغة، والقدرة على تناسق هذا الكلام وتآلفه، من مهمة الأصوات في تناسقها وتآلفها، وتنافر الكلمات وتهافتها قد يعود إلى الأصوات في قرب مخارجها أو تباعدها، أو في طبيعة تركيبها وتماسها، أو من تداخل مقاطعها وتضامّها، ذلك أن اللغة أصوات»[٣]. فالإيقاع يخضع لتباعد الحروف أو تنافرها في الكلمة نتيجة قرب المخارج أو تباعدها و«إنّ الطبيعة التركيبة في اللغة العربية، قد تمرست في تعادل الأصوات وتوازنها، لذلك فقد استبعد العرب جملة من الألفاظ لا تنسجم صوتياً في تداخل حروفها، وتنافر مخارجها، سواء أكانت قريبة أم بعيدة»[٤].

لمخارج الحروف والجرس الصادر منها دور في تصوير الحالات النفسية وأجواء المشاهد؛ حيث يعتقد سيد قطب أنّ «الجرس الناشئ من مخارج حروفها كان له صلة بالمشاهد أو بالحالات التي أطلقت لتدلّ عليها ... أنّ جرس اللفظ كان له حسابه في الدلالة، وكان جزءاً في الاصطلاح الذي أنشأ المعنى اللغوي للفظة»[٥]. فيرتبط الإيقاع الناشئ من مخارج الحروف، من منظور سيد قطب، ارتباطاً وثيقاً بالمعنى والجوّ الذي خلق المعنى فيه.

فالتلاؤم لا يرجع إلى مخارج الحروف فحسب؛ بل إلى صفاتها أيضاً، وتنقسم صفات الحروف إلى الصفات الأصليّة والفرعيّة. «والصفات الأصلية هي عشر صفات؛ حيث تضاد خمسة منها الخمسة

---

[١]-محمد حسين على صغير، **الصوت اللغوي في القرآن**، ص٧٣.

[٢]-عبد السلام أحمد راغب، **وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم**، ص٣٨٥.

[٣]-محمد حسين على صغير، **الصوت اللغوي في القرآن**، ص٧٣.

[٤]-**المصدر نفسه**، ص٨٠.

[٥]-سيد قطب، **النقد الأدبي**، ص٣٤-٣٥.

الأخرى. وهي الاستعلاء (التفخيم في الأداء) والاستفال، والاصمات (الثقل في الأداء) والإذلاق؛ والشِدّة (الصعوبة والشدة في الأداء) والرخاوة، والتوسط (حالتي بين الشدة والرخاوة)، والجهر (ارتعاش الأوتار الصوتية) والهمس، والإطباق (التفخيم الشديد في الأداء) والانفتاح»[١]. «والصفات الفرعية هي: التكرير، والقلقلة، والاستطالة، والانحراف، والتفشي، والصفير، والغنة واللين»[٢]. فمن البديهي أنّ كل الحروف تتصّف بعدد من هذه الصفات الأصلية أو الفرعية وكلها تسبّب قوة الحرف أو ضعفه كما نصّ على ذلك ابن جني قائلاً: «الصوت الأقوى للفعل الأقوى والصوت الأضعف للفعل الأضعف»[٣]. فالحروف القوية توحي بالشدة والقوة، والحروف الضعيفة تلهم الليونة والرخاوة معنى وجوّاً وتدّل على قوةٍ أو رخاوةٍ مضاعفتين إذا كانت مشدّدة. إذن، يمكن القول «بأن تركيب الحروف من حيث تقارب المخارج أو تباعدها وكذلك تضاد الصفات الأصلية والفرعية وتعدد الحركات أو تواليها تؤثر على الإيقاع».[٤]

**إيقاع الصوائت ومعانيها:**

إنّ تواتر الحركات بأنغامها وبمختلف درجاتها يعزّز المعنى لدي المتلقي من خلال الأصوات وموسيقاها، فهي تصل إلى مسمعه متلائمة مع المعنى المطروح. كما أنّ «حركات الحروف» لها قيمة في إحكام الروابط بين الحروف، لتوظيفها في أداء المعنى، لذا يمكن القول «إنّ الصوائت (الحركات) ترمز لمعان خاصة»[٥]، «حيث ترافق الصوائت الأقوى المعاني الأقوى، فعلى سبيل المثال الضمة أقوى الحركات؛ إذ نلحظ تفوقها على أختيها الكسرة والفتحة في بعض الأبنية الاشتقاقية، التي تمتلك الجذر اللغوي ذاته»[٦]. فللحركات أثر في معنى الكلمة فتقوّي المعنى أو تضعفه.

«إن كثرة الحركات الخفيفة تطيب للسمع، وتلذّ في النطق، وتلك مسألة صوتية دقيقة ... لهذا إذا توالت حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تستثقل، وبخلاف ذلك الحركات الثقيلة»[٧]. وتتابع الحركات في المفردة الواحدة يساعدها على الدلالة على المعنى بشكل أقوى أو أضعف. كما أن الحركات المدّية وغير

---

[١]-عثمان، ابنجني، **سرّ صناعة الإعراب**، ج١، ص٤٦.

[٢]-**المصدر نفسه**، ص١٢٨.

[٣]-عثمان، ابن جني، **الخصائص**، ج ٦، ص٦٥.

[٤]-إنسية خزعلي وآخرون، **ارتباط صوت و معنا در قرآن كريم**، ص٩٤.

[٥]-أحمد ياسوف، **دراسات فنية في القرآن**، ص٣٧٧.

[٦]-محمد إسماعيل بصل وصفوان سلّوم، «**أثر الصوائت في الدلالة اللغوية؛ الإفرادية والتركيبية**»، ص١٥٦.

[٧]-أحمد ياسوف، **دراسات فنية في القرآن**، ص٢٠٧.

المدّية تقرّب المعنى إلى ذهن المخاطب وتؤثر في نفسه وتتناسب مع حالاته النفسية[١]. يعتقد ابن جني «الألف المدّي أوسع حروف المدّ وألينها»[٢]، فلاغرو أنّه ما وزعت الحركات بين ثنايا الآيات إلا عن قصد خاص؛ وقد أدّى ذلك إلى روعة الموسيقى القرآنية وطرافتها. «فحركات الحروف إضافة إلى صفاتها، ومخارجها، كلها روابط وعلاقات ملحوظة في بناء الكلمة، ثم بناء الصورة، فنحن لا نجد في العربية كلمة متطابقة في مخارجها، وصفاتها، وحركاتها»[٣]. «وبهذا تنتقل المفردات من الروابط الخاصة بها، إلى الروابط السياقية أيضا، فيرتبط إيقاعها المنفرد بالإيقاع السياقي المنسّق في التعبير كلّه، فتتمّ به العلاقة بين الإيقاع الكامل للمعنى التامّ المراد تصويره، فيتناسق الإيقاع بنغماته أو توقيعاته مع المعنى بكلّ جزيئاته. فحين تتجمّع الكلمات في الجمل، وفي العبارات، تكتسب جرساً موسيقياً آخر، زيادة على ما كان لها من موسيقى فرديّة»[٤]. فكل جزء في الآيه من الحركات إلى الحروف وتركيب المفردات وانسجامها في الآية يؤثر على الإيقاع الذي يعكس بمفرده أجواء نزول الآية، وعلى دلالته.

لذا يمكن القول إن الانسجام أو التناسق بين الحروف أو الصوامت في الكلمة القرآنية، يرجع إلى مخارجها، وصفاتها، وحركاتها المتنوّعة، ومن مجموع هذه العلاقات الصوتية، تتكوّن النغمة الموسيقية للكلمة وذلك إضافة إلى موسيقى الجناس والسجع وما شابهها من الفنون البديعية، التي تلعب دوراً هامّاً في خلق أجواء النص القرآني وتعكس الكلمات وإيقاعها الجوّ السائد على النص كما تساعد الحركات على إكمال الإيقاع وتكوينه واتساقه مع الجوّ.

ولكي نخوض في البحث، نلقي الضوء على مشهد بعثة موسى (ع) في الوادي المقدس طوى من منظورين ونقف عليه في موقفين: موقف إلقاء البعثة الإلهية وموقف تعليم دعوة فرعون.

**أجواء موقف إلقاء البعثة الإلهية:**

يضمّ موقف إلقاء البعثة الإلهية مواقف جزئية، فيتمّ فصل الآيات حسب أجواء الموضوع ودراسة دلالة أنواع الإيقاع وأثرها على النصّ في كلّ منها.

---

١-محسن سيفي والآخرون، **آواشناسى فاصله آيات در سوره نبأ**، ص٥.

٢-إبراهيم أنيس، **الأصوات اللغوية**، ص٢٦.

٣-عبد السلام أحمد الراغب، **وظيفة الصورة الفنية في القرآن**، ص٣٨٤.

٤-عبد الحميد حسين، **الأصول الفنية للأدب**، ص٤٠.

**أنواع الإيقاع والأجواء المرهبة السائدة على موقف البعثة:**

يعبّر القرآن الكريم عما حدث في الوادي المقدس طوى بالـ«حديث» قائلاً: ﴿وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ (طه:٩؛ النّازعات:١٥). والحديث يسمّي حديثاً «لأنّه كلامٌ يحْدُثُ منه الشيءُ بعدَ الشيء»[١]. وتبدأ القصّة عندما كان موسي في منصرفه من مدين إلى مصر ومعه أهله وهم بالقرب من طوى في طور سيناء في ليلة شاتية مظلمة[٢]. فإيقاع بعض الألفاظ يبيّن مدى صعوبة تلك الليلة المظلمة وبرودتها، منها «القبس» و«تصطلون» بما فيهما من الحروف الشديدة المجهورة كالقاف والطاء، لكن موسى (ع) يتحدّث مع أهله بلحن يحيي الأمل في قلوبهم مستخدماً ألفاظاً ذات **إيقاع هادئ**: ﴿إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعلى آتِيكمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (طه:١٠) فهو بعد رؤية النّار من بعيد يبشّر أهله «ويتوقع أن يجد عندها خبر الطريق، أو أن يقبس منها ما يستدفىء به أهله في قرّ الليل في الصحراء».[٣] فاستخدم مفردات مثل «آنستُ» بدل «أبصرتُ»، وكذلك «لعلّ» و«هدي» مع حروف لينة ليشعر أهله بالطمأنينة والسكينة والأنس. «ففي "إني آنستُ ناراً" آنستُ مصدره الأنس. والسين في نهاية المصدر يوحي بمعاني الرّقة والسّلاسة»[٤] ونجد مثله في سورة القصص كذلك: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعلى آتِيكمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكمْ تَصْطَلُونَ﴾ (القصص:٢٩)؛ و«اصطلي» بمعني «استدفأ»[٥] فإيقاع حرفي الصاد والطاء وهما من الحروف المستعلية والمصمتة والمطبقة يدلّ على القوة والشدّة حيث يجسّد للقارئ مدى برودة الجوّ في تلك الليلة. فمن البديهي أنّ ترك الأهل في صحراء مظلمة والبرد قارس يقتضي كلاماً يُبعد الخوف والرهبة من قلوبهم، فنجد عندئذ النبي موسى (ع) قد تحدّث إلى أهله بألفاظ نحو «امكثوا»، التي تدلّ على قصر المدة. والمكث مصدر يبدأ بحرف الميم والميم من الحروف الشفوية والمتوسطة المجهورة «وتدلّ على الليونة والمرونة»[٦]ولم يستخدم موسى (ع) «انتظروا» نظراً لصفات الظاء القوية التي تدلّ على الوقوف في المدة الطويلة، إذ يوحي بالخوف والقلق في تلك الظروف القاسية. فمن الملاحظ أن هدوء الإيقاع ولطافة التعبير ورقة الأسلوب يساعد النبي موسى (ع)

---

[١]-أحمد ابن فارس، **معجم المقاييس اللغة**، ج ٢، ص٣٦.

[٢]-محمد حسين الطباطبايي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج١٤، ص١٣٧.

[٣]-سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥، ص٢٦٢٩.

[٤]-حسن عباس، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، ص١١.

[٥]- علي بن إسماعيل ابن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، ج٨، ص٣٦١.

[٦]-حسن عباس، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، ص٧١.

على زرع الشعور بالأمن في قلوب أهله بتوظيف ألفاظ ذات **إيقاع هادئ** وملائم للأجواء التي كان يعيشها.

وعندما غادر موسى (ع) أهله وسط الصحراء فوجئ بسماع صوت يناديه: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ (طه:١١) «لحظة النداء لحظة رهيبة جليلة وهي لحظة كذلك عجيبة. ونداء اللّه بذاته- سبحانه- لعبد من عباده أمر هائل. أهول مما تملك الألفاظ البشرية أن تعبر عنه. وهي سرّ من أسرار الألوهية العظيمة، كما هي سرّ من أسرار التكوين الإنساني، التي أودعها اللّه هذا الكائن، وهيّأه بها لتلقي ذلك النداء»[١] إنّ الحركات الثلاثة في «نُودِيَ» وبناؤه المجهول تبين صعوبة الموقف والخوف الذي بعثه النداء في نفس موسى (ع). وحرف نداء «يا» يطمئن قلب موسى (ع)؛ لأنّ حرف «الياء» يعبّر عن اتصال ممتدّ لشيء واحد وعدم تفرقه أو تسيّبه[٢] فيشعر المخاطب بالأمن والسّلام وفيه عطف وتكريم؛ لأن الكبير المتعال ينادي عبده، هو الذي يخشع له الوجود كله وترتعش له الضمائر والأرواح. ينادي اللّه موسى (ع) في هذه الصحراء خمسة مرات وكلّها في فواصل آيات ال١١، ١٧، ١٩، ٣٦ و٤٠. وبما أن «الفاصلة في القرآن، كالقافية في الشعر، لها دورها الإيقاعي في نهاية كل آية، ولكنّ وظيفتها ليست إيقاعية فنيّة فحسب، وإنما هي مناسبة للمعنى، تزيد في وضوحه وجلائه، وهي ملائمة للسياق، كما أنّها تحكم المعنى في نهاية السياق، وتقوّيه من خلال إيقاعها الموسقي الخاص.»[٣] فحرف الياء المجهور المتّصف بصفة اللين والألف المدية المستطيلة التي تختم الآيات بها وهي «هدى» و«موسى» و«طوى» و«يوحى» تدلّ على توسّع هذه العلاقة وتؤثّر في الأسماع وضوحاً وصفاءاً لإدخال الاطمئنان في نفس الإنسان. فيتسّرب كلام الله في عمق وجود موسى (ع) ويخلق **الإيقاع الهادئ** في نفسه جو السّلام والطمأنينة، لكي يهيّئ نفسيته لقبول الرسالة ولكي تتلقى الذرّة الصغيرة الفانية دعوة خالقها العظيم الباقي.

نلاحظ من الآن فصاعداً تواصل الآيات القصيرة طولاً، وتكرّر الفتحة، وهي من أخفّ الحركات، كما ذكرناه آنفاً، فالأحداث تحدث بسرعة متتالية على ترتيب تسلسلي كما هو مألوف في القصص القرآنية وهذه السرعة في وقوع الأحداث تنقص من مدى رعبها وخوفها، فمن الملاحظ **الإيقاع السريع** في الآيات التالية التي تحمل في طياتها ألفاظاً سلسةً.

---

[١]-سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٦، ص٣٨١٤.

[٢]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم**، ج١، ص٣٩.

[٣]- عبد السلام أحمد راغب، **وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم**، ص٣٩٤.

تجلّي الرّحمن في طوى لعبده موسى، والليل ساكن وهو وحيد، فخفّض اللّه سبحانه من روع موسى (ع) ورهبته ليشعر بالأمان وذلك من خلال ذكر ربوبيّته للعالمين: ﴿أَنَا رَبُّك فَاخْلَعْ نَعليك إِنَّك بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طوى﴾ (طه:١٢) حرف الراء حرف للتكرير وفيه استرسال مع تماسك ما[١]، ومن جانب آخر يوحي حرف الباء المشدّد المجهور بالقوة ويحكي عن ربوبيته تعالى المتواصلة والجبارّة القاهرة. كذلك توحي مفردة «الربّ» بالتربية المتواصلة التي تعتبر من العناصر الأساسية في طور الاستعداد للبعثة كما يعتقد سيد قطب، قائلاً: «كأنّه يعبّر بلفظ الربّ في مواضع التربية والتعليم بينما يعبّر بلفظ الله في مواضع التأليه والتعظيم»[٢]. ثمّ يعرّف اللّه موسى (ع) بالمكان الذي نزل فيه، وهو الوادي المقدّس طوى ليقلل من رهبته؛ لأنّ إبهام المكان يزيد الموقف هولاً. فثقل الضمة في لفظي «المقدّس» و«طوى» وكذلك القاف المجهورة المطبقة والمستعلية تدلّ كلها على «التعقّد والاشتداد في العمق»[٣]، والطاء في «طوى»، بصفتها أثقل الحروف، توحي بحادثة هامّة وصعبة؛ لأن الفعل «طوى» يدل على اللفّ ويمكن أن يدلّ على منعطف الطريق أو يدّل على حالات موسى (ع) النفسيّة والوجدانية المعقدّة في ذلك الوادي. وفي الحقيقة «كان موسى (ع) يحسّ في نفسه القلق والاضطراب وهذه الحالة كانت تطويه كأعصار أو طوفانٍ؛ لأنّه كان بعيداً عن أهله منقطعاً عن كل من يتعلق به»[٤]. و يخبر اللّه موسى (ع) باختياره لتبليغ الوحي وذلك بلفظ «اخترتُك»، لكي يبين له اختياره لإنجاز مهمة وهو مكلّف بالرسالة: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُك فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ (طه:١٣) «الوحي، صوت ممدود خفي وحرف الحاء بين الواو والياء يوحي بصعوبة هذا الأمر العظيم»[٥]. فالقرآن يوظّف ألفاظاً ذات جرس موسقي ناعم رخو وسلس وذات **إيقاع سريع وهادئ** في المواضع المخيفة في هذه القصة.

ثمّ يعرّف الله نفسه إلى موسى (ع) أكثر ليمهّد له إدراك ما يليه ثانياً: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكرِي﴾ (طه:١٤). فبعدما عرّف نفسه بالربّ، يعرّف نفسه بأنه «اللّه» و«الإله، اللّه تعالى، وسمّي بذلك لأنّه معبود»[٦]، فاللام المفخّمة في «اللّه» تدّل على عظمة المسمّى بها وقدرته

---

[١]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم**، ج١، ص٤٠.

[٢]-سيّد قطب، **التصوير الفني**، ص٨٨.

[٣]-**المصدر نفسه**، ص٤١.

[٤]-سيد محمود طالقاني، **پرتوى از قرآن**، ج٣، ص٩٠.

[٥]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ج٢، ص٢٨.

[٦]-أحمد ابن فارس، **معجم المقاييس اللغة**، ج١، ص١٢٧.

وتوحي بـ «الامتداد إلى الأعلى»[١]. كما أن الألف المدية تناسب نفي الألوهية عن غير الله لأنها تدل على الديمومة والاستمرار وثبات المعنى[٢]. وبعد إمعان النظر في الآية، نشاهد أنّ الحركة الغالبة في الجملة هي الفتحة والألف المديّة تبعاً وذلك لتوحي بعلو ورفعة اللّه العظيم؛ إذ الجوّ جوّ تأليهٍ و توحيدٍ، فمن المتوقع أن تستمر هذه الرفعة إلى نهاية الآية، إلا أنّها لاتبقى في الرفعة فنشاهد عود الإيقاع إلى صورته الأولى من جديد.

يشير الله إلى يوم البعث بعدما ذكّر عباده فروضهم العبادية فيختار من بين أسماء ذلك إليوم أخفّها وأهدأها وهي «السّاعة»: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ (طه: ١٥). ثمّ يحذّر موسى (ع) وينذره مؤكداً أن لا يمنعه عن متابعة الطريق الذين لايؤمنون بالآخرة ويتبّعون أهواءهم: ﴿فَلاَ يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لاَ يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾ (طه:١٦). فحرف الصاد المطبقة والمستعلية والمصمتة وقوة الدال في «لا يصدّنّك» تبيّن شدّة هذا الردع خاصّة بعد تكرارهما وتكشف مرة أخرى عن صعوبة بعثة موسى (ع) فمن الملاحظ أنّ **الإيقاع** في هذه الآيات **شديد**.

وأما موقف المناداة والمناجاة فيبدأ من الآية السابعة، وفيها تفصيل لحديث دار بين موسى وربّه على خلفية أمر الاصطفاء، وذلك ليستعدّ موسى (ع) نفسياً للتكليف بالرسالة، فيناديه الرب المتعال ويسأله عن أكثر شيء أنساً له وهي عصاه: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ (طه:١٧) ومن الواضح أنّ اليد اليمنى فيها قدرة الإنسان على العمل في غالب الأحيان؛ لأنه عادة ما يستخدم يده اليمنى في أفعاله. فيجيب موسى (ع) الله ويتحدّث عن عصاه بما يشير إلى عظيم اتكاله (ع) عليها قائلاً: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكأُ عليها وأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي ولِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ (طه:١٨). كان من المتوقع أن يتحدث موسى مع ربه بعبارات قصيرة لأنها تصدر من عبد خائف متوجه إلى ربّه في موقف خضوع وهول، إلا أننا نجد الطمأنينة قد تسربت إلى قلب موسى (ع) ونزلت فيه، فيتحدّث إلى اللّه بجمل طويلة تضفي على الموقف أجواء حنان وقرب ذات **إيقاع بطيء**. والجدير بالذكر أنّ النداء في آخر الآية إمّا أن يكون لالتزام الفاصله والتناسق وإمّا لإيجاد الأنس بين اللّه وموسى (ع)؛ لأنّ الجملة الندائية عادة ما تذكر في بداية الكلام، وليس في نهايته.

يخاطب اللّه موسى (ع) مرة أخرى ويناديه باسمه لكي يزرع السكينة في قلبه المرهب ويأمره بإلقاء عصاه على الأرض: ﴿قال أَلْقِهَا يَا مُوسَى﴾ (طه:١٩) وحرف القاف في ألقها له صفات الإطباق

---

[١]–عثمان ابن جني، **الخصائص**، ج٢، ص١٤٩.

[٢]–محسن سيفي والآخرون، **آواشناسى فاصله آيات در سوره نبأ**، ص٣٩.

والاستعلاء التي توحي بشدّة هذا الإلقاء: ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ (طه:٢٠) ثم فوجئ موسى (ع) باستحالة العصا الخشنة إلى حيّة ناعمة، وهذه الخشونة يشعر المتلقي بها من خلال حرف الصاد القوي الذي يوحي بمدى صعوبتها. إنّ مفردة «الحيّة» من مادة حيي، وحرفا الياء اللينة يدلّان على ليونة الحية. «آثر القرآن في هذا السياق التعبير بلفظ «حية»؛ لأن اللّه أخرج الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ وأنّ هذا ممكن بمشية اللّه وقدرته»[١]. وقد أردف اللّه الحيّة بوصف «تسعى»، والسين بصفتها الصفيرية تدلّ على صوت الحيّة عند زحفها على الأرض وهذا الصوت يزيد الموقف رهبة. والعين في «تسعى» تدلّ على «رخاوة جرم ملتحم اتساعاً وامتداداً»[٢] إضافة لذلك يدلّ استخدام الفعل المضارع على الاستمرار والديمومية وكلّ ذلك يكشف عن روعة المشهد المفعم بالخوف المصحوب بالحركة و الضوضاء. وقد عبّر الله عن «الحية» في سورة القصص بـ «الجانّ»: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً ولم يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلاَ تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ (القصص:٣١) والجانّ ضرب من الحيّات، قيل هي حيّة كحيلة العينين لا تؤذي، كثيرة في الرمل[٣]. وحرف الجيم المجهورة فيها ذو وقع شديد على الأذن، والمدّ المتصل الواجب في الجانّ يوحي بحركات الحية السريعة والكثيرة على الأرض. «أما لفظ الجانّ فجاء في سياق ذكر حالة الخوف، التي انتابت سيّدنا موسى (ع) حين رأى العصا تهتزّ وقد دبّت فيها الحياة والحركة السريعة وما إلى ذلك من غرابة؛ لأنه يشهد عجباً لم يعرفه من قبل، إن الأمر هنا بالنسبة إلى موسى (ع) ــ وهو يشهد المعجزة الإلهية الكبرى ــ خارج عن ما هو معتاد. فهذه الكلمة من مادة «جنن» تدور ألفاظها حول معني الستر والخفاء، وذلك من غرابة الأمر وكونه غير مألوف حتى كأنه من عالم الجنّ»[٤]. وهذه الحيّة تتحوّل إلى الثعبان عند فرعون: ﴿فألقَي عَصَاه فَإذا هي ثُعبانٌ مُبينٌ﴾ (الأعراف:١٠٧؛ الشعراء:٣٢). والثُّعْبَان: الحيّة الطويلة الضخمة[٥]، والثاء في لفظه تدلّ على الكثافة أو غلظ مع تفشٍّ[٦].

---

[١]-محمد محمد داوود، **الفروق الدلالية في القرآن الكريم**، ص١٦٦.

[٢]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ص٣٣.

[٣]-فخرالدين بن محمد الطريحي، **مجمع البحرين**، ج٦، ص٢٢٦.

[٤]-راجعوا إلى: محمد محمد داوود، **الفروق الدلالية في القرآن الكريم**، ص١٦٦.

[٥]-خليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، ج٢، ص١١٢.

[٦]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ص٢٧.

يتبيّن مما سبق أن الله تعالى عرض الحية كحيوان صغير، لتخفيف رهبة موسى (ع) في طوى، لكنه حوّلها إلى ثعبان عظيم أمام فرعون، ليجسّد له عظمته، فنلاحظ مرة أخرى توظيف الإيقاع ودلالته على أجواء النص. ومن الملاحظ أن الإيقاع في هذه الآيات **إيقاع سريع** حيث وقعت الأحداث بسرعة كي يقللّ من رهبة النبي موسى (ع) عند مواجهته الجانّ.

تسبّب حركات الحية السريعة وصوتها القلق والتشويش في نفس موسى (ع) «وأخذت موسى هزّة المفاجأة التي لم تخطر له ببال، وجرى بعيداً عن الحيّة دون أن يفكّر في الرجوع! وهي حركة تبدو فيها دهشة المفاجأة العنيفة في مثل تلك الطبيعة الشديدة الانفعال»[١]. فعبارتا «ولّى مدبراً» و«لم يعقّب» أفضل شاهد لتصوير مدى خوف موسى (ع) وهوله العميق عند تجربة ذلك الموقف الرهيب والغريب. لكن اللّه يزيل الخوف عنه ويأمره أن يأخذ الحيّة بيده؛ لأن الهول مستمر في مشاهد متتالية وأعراض الخوف ظاهرة على موسى (ع): ﴿قَالَ خُذْهَا وَلاَ تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (طه:٢١)، إذ يحكي تعبير «لا تخف» عن خوف رهيب طغى على قلب موسى (ع) إثر مواجهته هذا المشهد المرعب.

ثم يزوّد اللّه موسى بمعجزة أخرى فيأمره أن يدخل يده تحت إبطه، فيدخلها فتخرج بيضاء ناصعة: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾ (طه:٢٢)، إذ تدل الضاد المجهورة والمطبقة والمستعلية في «اضمم» على الضغط بكثافة وغلظة[٢] فالنبي (ع) ضمّ يده إلى جناحه بشدّة. فضلاً عن ذلك فإنّ الموسيقى والإيقاع في كلمه بيضاء ومدّها المتصّل الواجب وحرف الضاد وتركيب الحروف، ترسم أمام القارئ مدى انبهار موسى (ع) من الموقف. كل ذلك ليري اللّه موسى آياته الكبرى والعظيمة ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾ (طه:٢٣). يشير اللّه بعلوه واستيلائه على الكون في جوّ يوحي بالثقل والتأنيّ ليطمئنّ قلب موسى للنهوض بمهمة عظمى، لكن الإيقاع يرفع عن موسى الخوف والرهبة فكلّ **الإيقاعات هادئة** وملائمة لأجواء الصورة وإيحاءاتها لكي يخلق جواً نفسياً ملائماً لموسى (ع) لقبول المسئولية.

وأخيراً حان وقت المهمة الرئيسة وهي دعوة فرعون الطاغي: ﴿إذهب إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (طه:٢٤) حالياً يكشف اللّه لموسى (ع) جهة الرسالة، ويكلّفه بخوض معركة دعوة الظلم إلى العدل؛ ودعوة الشرك إلى الإيمان؛ لأنّ فرعون «طغى، أى جاوَز الحدّ. وكلُّ مجاوزٍ حدَّه في العِصيان طاغ»[٣]. يدلّ

---

[١]-سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥، ص٢٦٢٩.

[٢]-**المصدر نفسه**، ص٤١.

[٣]-اسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، ج٦، ص٢٤١٢.

حرف الطاء على ضغط باتساع واستغلاظ[١] وتكشف الغين المستعلية والمجهورة في «طغى» المصحوبة بالألف المدية عن طغيان فرعون وتمرّده المتزايد كنهر يطغى ويفيض ماءه، فيتّخذ المشهد طابع الرهبة **بإيقاعه الشديد** ليتيقن السامع أن مهمة خطيرة أمامه.

**الإيقاع الهادئ وأجواء دعاء موسى (ع) واستجابته:**

أدرك موسى (ع) من تعبير «طغى» أنّ اللّه قد جعل على عاتقه مسؤوليةً عظيمةً وآثره لمهمة خطيرة، فينبغي أن يشدّ أزره لدعوة فرعون وأهله إلى التوحيد وعبادة اللّه، فيستعين بالذي يحيط بخفايا القلوب والأسرار. وبما «أنّ فواصل القرآن تابعة للمعنى وليس المعنى تابعاً لها»،[٢] فإنّ حركة الفواصل التي كانت فتحة في الآيات الأولى توحي بالصعود والرفعة تتبدّل إلى الكسرة في الآيات التالية، الكسرة التي توحي بالنزول والخشوع للّه. تأتي الجمل قصيرة والأصوات منكسرة ذات إيقاع متّسق وموسيقي رائع فيسأل موسى (ع) اللّه العظيم أن يشرح صدره ويحلّ عقدة من لسانه وييسّر أمره لكي يعوا قوله: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه: ٢٥-٢٨) القاف في العقدة موحية بـ «التعقّد والاشتداد في العمق والدال فيه موحية باحتباس بضغط وامتداد»[٣] وكل هذه الإيقاعات تدل على مشاعر موسى المرهبة إثر صعوبة مهمته وبالتالي استعان بالله لإنجاز هذا الأمر الخطير. تتحلى الجملة الأولى والثانية بالسجع المطرّف كما يرسم انخفاض حركة الفواصل الأجواء السائد على هذه الآيات وهو أجواء العبادة والخشوع والابتهال إلى اللّه عزّ وجلّ. يقع توازن الفواصل موسقياً **الإيقاع الهادئ** يحمل في طياته معاني سهلة وألفاظاً سلسة موافقة لمواضع الدعاء حيث يلوذ العبد بخالقه وموجده، فالدعاء فيه خشوع وسكينة وتضرع وتذلل لله رب العالمين. فالجوّ جوّ خضوع وقد خضعت الألفاظ بحروفها **وإيقاعها الهادئ** وباستخدام العبارات القصيرة المسجّعة المطرّفة بين جملتين الأولتين حيث تناظر جملة «اشرح لي صدري» الآية اللاحقة وهي «ويسّر لي أمري». جاءت الحروف الممدودة كثيرة لتعبر عن زفرة التضرع إلى الله عزّ وجلّ.

ومن جانب آخر يسأل موسى (ع) ربّه أن يرافقه أخوه هارون في أداء هذه المسؤولية في نفس النظام والحركات في الفواصل في رنين الألفاظ: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي *

---

[١]-محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ج١، ص٤٢.

[٢]-كاصد ياسر حسين، **الجرس والإيقاع في تعبير القرآن**، ص٣٥٤.

[٣]-راجعوا **المصدر نفسه**، صص٤٠-٤١.

وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩- ٣٢) تمثّل الآيات أعباء هذه المسئولية؛ حيث تبين حاجة موسى (ع) إلى وزير، ليرفع الوزر عن عاتقه، والشين المتفشيّة في «واشدد» توحي بالتوسّع، والدال تدّل على احتباس الضغط، ليستحكم أزر موسى (ع) في هذه المواجهة الخطيرة. فمن الملاحظ في هذه الآيات إيقاع وموسقي الدعاء الرخية الخاشعة مصحوبة بجمل ذات رنة إيقاع منتظمة مختومة بالفواصل المنخفضة، مستخدمة السجع المطرّف في الجملتين الأخيرتين (٣١و ٣٢). إنّ موسى (ع) في موضع الرفعة بعدما بعث من قبل الله للنبوة، إلا أننا نلاحظ استخدام الحركة المدية المنخفضة في فواصل الآيات، فللحركة المنخفضة دلالة على ذلّة العبد. وهذا يناسب **الإيقاع الهادئ** في الدعاء كي يناسب مقام الخالق عزوجل. «القرآن لا يعنى بموسيقى الفواصل من دون أن يلحظ تناسقها مع سياق الآيات و تناسبها مع أجوائها المعنوية».[١]

وبعد أن انتهى طلب موسى (ع)، تحوّلت حركة الفاصلة إلى الحركة المدية التي تدلّ على الرفعة والعلوّ وتلهم القوة؛ لأنّ لغة الوحي تتحدث عن الله العظيم: ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً﴾ (طه: ٣٣-٣٥) فيلاحظ بوضوح أنّ «لتغيير الإيقاع والموسيقى دور مهمّ في تجسيد الأجواء على وجه أكمل لكي يجذب الأذهان والعواطف والأفكار لما تبيّنه الآية»[٢]. كما أنّ الفواصل في هذه الآيات تنتهي بالألف، ومد الألف يناسب موقف الدعاء والتضرع إلى الله عزوجل وقد منح امتداد الصوت بالألف في نهاية الفواصل موسيقى رقيقة تلائم الجوّ الذي يسود الآيات وهو جو تسبيح الرب. وإنّ توالي جرس الأصوات المهموسة كالسين في «نسبّحك» والثاء في «كثيرا» والصاد في «بصيراً» في هذا المشهد يشعر بهذا الموقف الخاشع و الجو الهامس المليء بخشية الله، وتناغم الحروف والكلمات في عذوبة ليوائم الإيقاع في الآية وهو **الإيقاع الهادئ**. فمرّة أخرى نرى الجملة الموزونة تتحلّى بالسجع المطرّف بين «نسبّحك كثيرا» و«نذكرك كثيراً». فبعد دعاء موسى (ع) يُطمئن الله قلبه، فيلبّي دعوته ويستجيب دعائه ويناديه ليكمل هذه السكينة في صدره: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾. فإنّ موسى في موقف الذلّ، لكن استخدم الحركة المدية المرتفعة في فواصل الآيات، فللحركة المرتفعة دلالة على رفعة الله ومنزلته، وإنّ تكرار الخطاب وإعادته من خلال استخدام الكاف في «نسبحك» و«نذكرك» و«إنك» يساعد على تصوير أجواء الخضوع التي تتحدث عنها السورة من جانبٍ ومن جانب آخر يبين موقف صلابة الله عزّ

---

[١]- كاصد ياسر حسين، **الجرس و الإيقاع في تعبير القرآن**، ص٣٣٨.

[٢]-سيد محمود طالقانى، **پرتوى از قرآن**، ج٦، ص٨٣.

وجلّ. ويدّل صدى حرف الراء المجهورة في «كثيراً» و «بصيراً» على صدى جهر التسبيح فلا يكون تسبيح الله خافتاً بل عالياً مجهوراً.

**الإيقاع البطئ وأجواء تذكير موسى (ع) بطفولته:**

في موقف آخر يذكّر الله موسى (ع) برحمته وسابق فضله، عندما كان طفلاً رضيعاً، ورافقته العناية ليزيده اطمئناناً وأنساً بمواصلة رعايته السابقة. ويذكره في هذا المشوار بأنه سيغمر عبده الضعيف بمزيد من فضله ورحمته الممتدّة منذ زمان، فلا انقطاع لها إذن بعد التكليف: ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عليك مَرَّةً أُخْرَى * إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّك مَا يُوحَى * أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي اليمِّ فَلْيُلْقِهِ اليمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عليك مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي * إِذْ تَمْشِي أُخْتُك فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكمْ عَلَى مَنْ يَكفُلُهُ فَرَجَعْنَاك إِلَى أُمِّك كيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلاَ تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْساً فَنَجَّيْنَاك مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاك فُتُوناً فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ (طه: ٣٧-٤٠) ذكر الله محبته التي أفاضها على موسى وعطفه عليه وذلك من خلال جمل طويلة نسبياً ليتفكر النبي موسى (ع) في محبة الله وعطفه فالإيقاع **بطيء** وأجواء الآية داعية إلى التدبّر والتفكر.

تموج العاطفة في هذا الموقف لتحريك عواطف موسى (ع) ومشاعره وللتأثير على وجدانه وكيانه فنرى أغلبية الحركات والحروف تدلّ على العنف والخشونة القاسية من خلال توظيف حرف القاف في مفردات ك «قذف» مرتين بمعنى الرمي الشديد إلى مسافة بعيدة «عبّر عن وضعه في التابوت بالقذف لشدّة تعلقها به كأنه تنزعه من نفسه»[١] وكثرة الأحرف المجهورة والمستعلية والمطبقة كالقاف أعطت بعض الآيات **إيقاعاً شديداً**. ورغم أن «الحركات كلّها عنف وكلّها خشونة»[٢] في هذا المشهد، لكن ألفاظ من قبيل «منّنا»، و«محبّة»، و«نجيّناك من الغم» تلهم رحمة الله اللينة اللطيفة وظلّه الرفيق العميق؛ حيث تحرس موسى (ع) من المخاوف وترقبه وتقيه من الشدائد وهو طفل صغير. والحاء في محبّتي توحي بالشدّة والحرارة «وعاطفة جميلة يحتضنها قوس من (الحاء)، مشدودة إلى سهم من (الباء) يشكّها المحبوب في سويداء القلب»[٣] غمَّهُ الأمرُ يغَمُّه غمًّا، وهو شيء يَغشى القلب والغين «تدلّ على الخفاء والستر والغياب»[٤] هذه الغصّة التي

---

[١]-انظر: محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ص١٧٥٣.

[٢]-سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٤، ص٢٣٣٤.

[٣]-حسن عباس، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، ص٢٧٢.

[٤]- أحمد ابن فارس، **معجم المقاييس اللغة**، ج٤، ص٣٧٨.

رفعها اللّه عن قلب موسى(ع) وكل هذه الأشياء تقلّل من ثقل هذه المشاكل وصعوبتها وكذلك تدلّ على مرافقة رحمة اللّه موسى»[١] أما الآيات تتغير من مشهد إلى مشهد آخر طولاً؛ حيث نرى هذه الآيات أطول نفساً وأكثر مداً، بينما غالبية الجمل في هذا المشهد متوسطة الطول، ويقلّل هذا الحوار الدائر بين اللّه وموسى(ع) مرة أخرى من هول موسى(ع) ويمهّد الأرضية لتعليم كيفية دعوة طاغوت زمانه.

**أنواع الإيقاع وأجواء موقف تعليم دعوة فرعون الجبّار:**

وبعد اجتياز موسى الفتن المتعددة التي تؤكدها عبارة «فتنّاك فتوناً» وذلك باستخدام الجناس الاشتقاقي، يخُبر الله موسى (ع) باصطناعه لنفسه: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (طه:٤١) بينما خاطبه في الآية ١٣ «وأنا اخترتك» فوجود حرفي الصاد والطاء المستعليتان يدل على «المبَالَغةُ في إصلاح الشَّيء»[٢] وخير دليل لهذا الإدعاء هو أنه قد حان وقت تعليم موسى (ع) كيفية دعوة فرعون إلى عبادة الله وألوهيته. فمن الملاحظ أنه رغم ما في تعبير اصطنعتك من الشدة، لكنه لا يلهم القوة، ولأن سمع موسى أضعف من هذا التعبير من قبل وهو تعبير «اخترتك» أولاً، وقد غلبت الطمأنينة على نفسه؛ لأنّ الله يذكره بما فعل في حقه في طفولته ثانياً، ويحميه بإرسال أخيه معه، وكل ذلك بعد عرض المعجزات المتعددة ثالثاً. في هذا الموقف يعلّم اللّه موسى (ع)كيف يخاطب الطاغي بأفضل أسلوب ليناً وجاذبية، فاللّه العظيم يطلب من موسى (ع) وأخيه هارون أن لا ينيا في دعوتهما، فاللّه خيرٌ حافظاً ونصيراً لهما: ﴿اذْهَبْ أَنْتَ وأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلاَ تَنِيَا فِي ذِكرِي﴾ (طه:٤٢) ويذكّرهما بأن المشوار المقبل صعب جداً؛ لأنّ فرعون ملك جبّار طاغٍ: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (طه:٤٣) **فالإيقاع شديد** في هذا الموقف؛ هذا من جانب ومن جانب آخر يأمرهما بأن يدعواه برفق ولين رغم عظمته وطغيانه، لكي يهيّئا الأرضية في قلبه لاعتناق الدين الحنيف: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه:٤٤). لفظ «ليّن» يدلّ على الليونة والمرونة والياء المشدّدة فيها، وهي من أضعف الحروف، تؤكد هذه المداراة. **فالإيقاع هادئ** في هذه الآية المباركة ومن الملفت للنظر أنّ أجواء الدعوة أجواء صعبة؛ لأن فرعون سلطان طاغ، لكن اللّه يسهّل الدعوة لموسى وأخيه هارون. أمّا الجناس الاشتقاقي بين «قولا» و «قولاً» فيؤكد المعنى وقد تمّ توظيف الإيقاع للدلالة المتضادة مرة أخرى. ثم يمنحهما اللّه الأمل بأنّ فرعون يمكن أن يتذكر أو يخاف. والذال في التذكر «توحي الاهتزاز والاضطراب وشدة التحرك»[٣] فيمكن القول إنّ دعوة موسى (ع) ربما أيقظت فرعون وقومه من

---

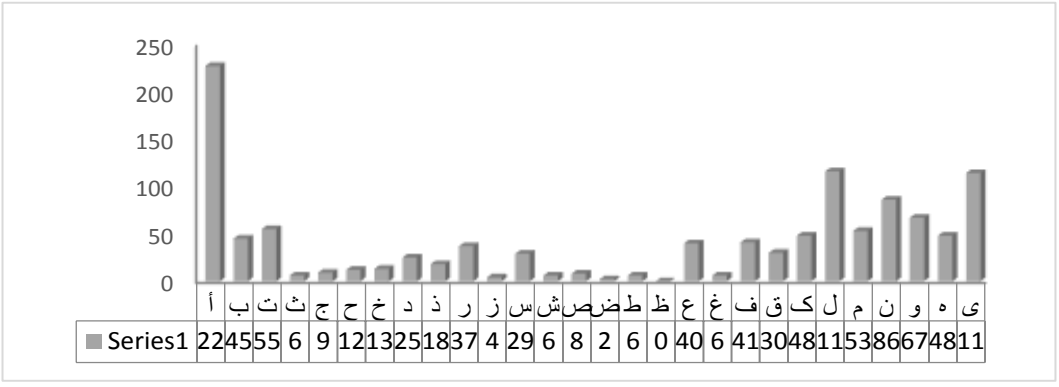
[١]–حسن عباس، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، ص١٢٥.

[٢]– محمد بن محمد زبيدي، **تاج العروس**، ج١١، ص٢٨٨.

[٣]– حسن عباس، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، ص٦٥.

نوم الغفلة. ومرة أخرى يعرض موسى (ع) وأخوه قلقهما واضطرابهما؛ حيث يمكن أن يعجّل فرعون في الإضرار بهما والإفراط عليهما: ﴿قَالاَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ علينَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ (طه:٤٥) فَرَطَ علينَا، أي: عَجِلَ علينا بمكروه. والإِفْرَاطُ: إِعْجَال الشيء في الأمر قبل التَثَبُّت[١]. حرف الطاء في يفرط وطغى، وهي أثقل الحروف، يوحي بشدة قلق موسى (ع) من ردة فعل فرعون وقومه عند دعوتهم، فإيقاع الكلمات يوحي بشدة خوف موسى (ع) وأخيه وعظمة مسؤوليتهما وتعبير «نخاف» خير دليل على خوفهما ورهبتهما: «قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكمَا أَسْمَعُ وأَرَى» (طه:٤٦). أما الله الرحيم فيؤكد على مرافقة موسى (ع) وأخيه بتعابير «لا تخافا»، «ي»، «معكما»، «أسمع» و«أرى». والفعل المضارع له دلالة على ديمومة واستمرار هذا الدعم، فيعلّمهما كيف يدعوانه إلى الحقّ وحتى يلقّنهما الألفاظ ويطلب منهما أن يبشّرا فرعون بالأمن والسّلام: ﴿فأْتِيَاهُ فَقُولاَ إِنَّا رَسُولاَ رَبِّك فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ولاَ تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاك بِآيَةٍ مِنْ رَبِّك والسَّلاَمُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى﴾ (طه:٤٧) واللام في الـ «سلام»، «يدلّ على الامتداد»[٢] ومواصلة هذا السّلام والأمان. ويذكرهم موسى (ع) كذلك بأن من كذّب وتولّى الله سيصاب بالعذاب الإلهي: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إلينَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كذَّبَ وتَوَلَّى﴾ (طه:٤٨) توالي حركات الفتحة في كذّب وتوّلى توحي بشدة هذا الإعراض والتولّي.

في نظرة عامة، يمكن ترسيم تكرار الصوامت لهذا المشهد، الذي يتشكل من مواقف متعددة على النحو التالي:



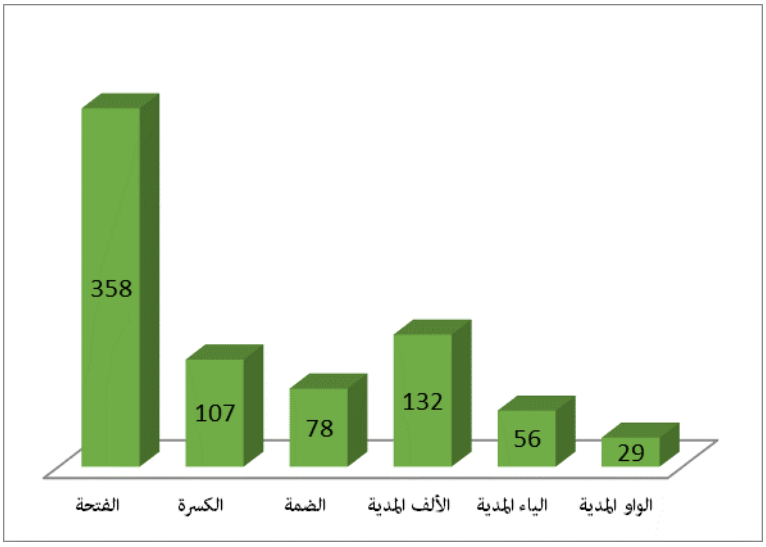

(٢) تكرار الصوامت في الوادي طوى

[١]– الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، ج٧، ص٤١٩.

[٢]– عثمان ابن جني، **الخصائص**، ج٢، ص١٤٩.

يبين الرسم البيانيّ أن أحرف الصاد، والضاد، والطاء، والظاء، التي تعدّ من أقوى الحروف العربية، وتوحي بالشدّة والخشونة، لها دور قليل في هذه الآيات. إذن، **الإيقاع الشديد** قليل الاستخدام بين ثنايا هذه الآيات، وبالعكس تمّ تخصيص حروف كالواو، والنون، والميم، والياء، التي لها صفات فرعية وأصلية خفيفة كمّاً أكبر في هذا المشهد، فيمكن القول إنّ السورة ذات طابع **إيقاع هادئ**، إذ يلاحظ دور إيقاع الحروف الرخوة والخفيفة المتضادّة في تخفيف تلك الأجواء الرهيبة المرعبة.

وإضافة إلى الصوائت، للصوامت أيضاً دور كبير في خلق الأجواء المفعمة بالطمأنينة والسلام. وفي ما يلي نرى تكرار الصوامت على السواء.




(١) تكرار الصوائت في الوادي المقدّس طوى

فنلاحظ أن الفتحة، بصفتها أخفّ الحركات في الصوائت القصيرة، والألف المدية، بصفتها أخفّ الحركات المدية في الفواصل، يتمتّعان بالتكرار الوسيع وبعد ذلك الكسرة والضمة احتلّتا مساحة الآيات حسب الترتيب. فهذه القضية تزّود موسى (ع) بالطمأنينة وتقلّل من خوفه في قبول البعثة النبويّة ودعوة فرعون لأنها كلها تعين على توظيف **الإيقاع الهادئ**، حيث يقول سيّد قطب: «والإيقاع الموسقي للسورة كلها يستطرد في مثل هذا الجوّ من مطلعها إلى ختامها رخياً شجياً نديّاً بذلك المدّ الذاهب مع الألف المقصورة في القافية كلها تقريباً»[١]. فالصوامت لها دور بارز في خلق أجواء هادئة ومطمئنة يشيع فيها الترغيب وليس الترهيب.

[١]-سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٤، ص٢٣٢٧.

**النتيجة:**

الإيقاع هو حصيلة نهائية، لتواتر الحركات والأصوات النغمية من حيث تآلف مختلف عناصر الموسيقى أو تنافرها، وينسجم الإيقاع مع غرض قائل الوحي وتتناسق الجزئيات مع الأجواء العامة للنص أي أجواء النزول. والإيقاع قد يقوّي الألفاظ وقد يضعّفها؛ حيث يربط الإيقاع الموسقي للألفاظ بالمعنى المراد والحالة النفسية والأجواء العامة للسياق، فيمكن استخدام الألفاظ وعرض المعاني عبرها، بمعية الإيقاع المتناسق. وعندما يتلو القارئ آيات من القرآن الكريم يتوقع أن يواجه الإيقاع الموسقي متناسباً مع أجواء النزول، فعندما يواجه جوّاً كالجنّة وصفاتها يسمع إيقاعاً ليناً وناعماً، وعندما يواجه حادثاً عنيفاً وصعباً يسمع إيقاعاً شديداً قويّاً؛ حيث يشعر المخاطب بجوّ النزول شعوراً تاماً. لكنّ دراسة الإيقاع في قصّة بعثة موسى (ع) القرآنية تكشف عن زاوية جديدة من الإيقاع، حيث يرسم الإيقاع أجواء متضادة لأجواء نزول النص. وبما أن المفردات تشكل نسبة كبيرة من عدد كلمات السور بأجمعها، فدراسة أنواع الإيقاع تساعد الباحث على فهم معنى النص وأجواء نزولها فهماً عميقاً.

يتشكل مشهد بعثة النبي موسى (ع) من فقرات ذات إيقاع ونغمات متعددة. شاهدنا فيه أنّ الله يمنّ عليه في طريقه إلى مصر بالرسالة النبوية. يواجه موسى (ع) حادثاً غير مألوف وغير معهود، فاختار الله أنسب الحروف لكي يخفّف من شدّة هذه الأجواء المرهبة المخيفة لترغيب موسى (ع) ولإثارة مشاعره وأحاسيسه الإنسانية لقبول البعثة الألهية ودعوة فرعون كأطغى ملك في الأرض. يسود هذه الآيات جوّ مفعم بالعواطف رغم رهبته والهول العميق فيها وذلك من خلال ظلال مكثفة من جرس الألفاظ وإيقاع العبارات والنغم الموسيقي الرزين. فقارئ هذه الفقرات من الآيات، رغم مشاهدة أنواع الإيقاع البطيء والشديد والسريع فيها، يرى الطابع العام الإيقاعي في هذه القصة هو الإيقاع الهادئ، لأن أجواء الوادي المقدّس طوى أجواء ليلة مخيفة مرعبة، والأجواء التي يعيش فيها فرعون أجواء سلطة ومعارضة، فالإيقاع الهادئ والبناء الصوتي الذي يمتاز بالليونة يقلّل من صعوبة هذه الأحداث المرعبة التي حدثت في الوادي المقدّس طوى.

فمن الملاحظ أنّ الألفاظ تتناسق مع الأجواء وتلائمها، حيث المفردات والحركات لها دور رئيس في خلق الأجواء المأنوساة الحبيبة. وكذلك تتسم فواصل الآيات غالباً بالتوافق في الإيقاع لتماثلها في الوزن، أو الوزن وحروف الروي وما إلى ذلك من خصائص موسيقية. فتغيير الفواصل من الصعود إلى النزول ومن النزول إلى الصعود يلقي المعاني كذلك. ينبعث تناسق الإيقاع ما بين آية وآية ومن ائتلاف الحروف في

الألفاظ وتناسق الألفاظ في العبارات. والتفاوت في أجواء الآيات وموضوعاتها صحبها تغاير طبيعة الإيقاع الموسيقى فيها.

ومن بين الصوامت، تحتل الحروف الضعيفة المهموسة والمنفتحة و المستفلة مساحة كبيرة في الآيات. ومن بين الصوائت، تتمتع الفتحه والألف المدية بكمٍّ كبيرٍ في هذه الآيات. وقد أدى طول الآيات وتغيير الإيقاعات في المشاهد الجزئية إلى تناسق الأجواء العامة للآيات.

## قائمة المصادر والمراجع:

### الكتب

القرآن الكريم

١. ابن‌جني، عثمان، **الخصائص**، تحقيق: حسن حمد، الطبعة الثالثة، بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٨م.

٢. ـــــــــــ، **سرّ صناعة الإعراب**، بيروت: دارالكتاب العلمية، ١٤٢١م.

٣. ابن دريد، **جمهرة اللغة**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالعلم للملائين، (د.ت).

٤. ابن سيده، على بن إسماعيل، ***المحكم والمحيط الأعظم***، محقق ومصحح عبدالحميد هنداوى، الطبعة الأولى، بيروت: دارالكتب العلمية، (د.ت).

٥. ابن فارس، أحمد، **معجم المقاييس اللغة**، محقق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، (د.ت).

٦. أنيس، إبراهيم، **الأصوات اللغوية**، الطبعة السادسة، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٩م.

٧. الأزهرى، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٨. جبل، محمد حسن حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٣٢م.

٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح**، محقق: أحمد عبدالغفور عطار، ط١، بيروت: دارالعلم للملايين، (د.ت).

١٠. خامه‌گر، محمد، **ساختار هندسي سوره‌هاي قرآن**، سازمان تبليغات اسلامي. الطبعة الأولى، تهران: شركت چاپ ونشر بين الملل، ٢٠٠٧م (١٣٨٦ش).

١١. داوود، محمد محمد، **الفروق الدلالة في القرآن الكريم**، الطبعة الأولى، القاهرة: دارغريب، ٢٠٠٨م.

١٢. الرافعي، مصطفي صادق، **تاريخ آداب العرب**، الطبعة الأولى، بيروت: مكتبة الإيمان، ١٩٩٧م.

١٣. راغب، عبد السلام أحمد، **وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم**، ط١، حلب: فصلت، ٢٠٠١م.

١٤. زبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس**، محقق: على شيري، الطبعة الأولى، بيروت: دارالفكر، (د.ت).

١٥. صغير، محمد حسين على، **الصوت اللغوي في القرآن**، ط١، بيروت: دارالمؤرخ العربي،٢٠٠٠م.

١٦. طالقاني، سيد محمود، **پرتوي از قرآن**، ط٤، تهران: شركت سهامي انتشار، ١٩٨٣م (١٣٦٢ش).

١٧. الطباطبايي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠١١م.

١٨. الطريحي، فخرالدين بن محمد، **مجمع البحرين**، محقق: محمد حسين اشكورية، الطبعة الثالثة، ايران: مرتضوي،١٩٩٧م (١٣٧٥ش).

١٩. عباس، حسن، **خصائص الحروف العربية ومعانيها**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٨م.

٢٠. حسين، عبد الحميد، **الأصول الفنية للأدب**، مطبعة كلية العلوم، ١٩٤٩م.

٢١. الفراهيدي، خليل بن أحمد، **كتاب العين**، المطبعة الثانية، قم: نشر هجرت، (د.ت).

٢٢. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالكتب العلمية.

٢٣. قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، السابعة عشر، بيروت: دارالشروق، ٢٠٠٣م.

٢٤. ـــــــــ، **التصوير الفني في القرآن**، الطبعة الشرعية السابعة عشرة، القاهره: دارالشروق، ٢٠٠٤م.

٢٥. ـــــــــ، **النقد الأدبي**، الطبعة الشرعية السادسة، بيروت: دارالشروق، ١٩٩٠م.

٢٦. مطاوع، سعيد عطيه، **الإعجاز القصصي في القرآن**، ط١، دار الآفاق العربية، القاهره: ٢٠٠٦م.

٢٧. ياسوف، أحمد، **دراسات فنية في القرآن**، الطبعة الأولى، دمشق: دارالمكتبي، ١٩٩٧م (١٤٢٧ق).

**المقالات**

٢٨. بصل، محمد إسماعيل، وصفوان سلّوم، «أثر الصوائت في الدلالة اللغوية (الإفرادية والتركيبية)»، **مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية**، المجلد٣٢، العدد١، ٢٠١٠م، صص١٥١-١٦٩.

٢٩. خزعلى، انسية و رسول دهقاني ضاد، نرگس شكوريان، «ارتباط صوت و معنا در قرآن كريم»، **مجله ادب عربي**، العدد١، سال هشتم، ٢٠١٥م (١٣٩٤ش)، صص٩٥-١١٦.

٣٠. سيفي، محسن ومنصوره طالبيان و منصوره شاددل، «آواشناسي فاصلة آيات در سورة نبأ»، **فصلنامه تخصصي علوم قرآن و حديث**، العدد ١٩،٢٠١٣م (١٣٩٢ش)، صص٣٣-٦٠.

٣١. كسار، أسعد وسويس البطمان وعمادالدين الدحدوح، «الإيقاع في القرآن»، **نشرية بحوث جامعة حلب**، العدد٨٠، ٢٠١٢م، صص٢٧-٥٠)

٣٢. ياسر حسين، كاصد، «الجرس والإيقاع في تعبير القرآن»، **نشرية آداب الرافدين**، العدد٩، ٢٠١٨م، صص ٣٢٧-٣٨٢.

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# القطع في النحو العربيّ

فاطر كحيلة*

مقالة علميّة محكّمة
صص ٦٧-٨٨
DOI:10.22075/lasem.0621.5699

**الملخَّص**

يعالج هذا البحث مصطلح القطع نحويّاً، وهو مصطلح تردد في علوم العربيّة نحوها وعروضها، ويحاول البحث تتبع مصطلح القطع في النحو، متوقفاً عند أربعة أنواع هي: القطع في الاستثناء، والقطع عن الإضافة، والقطع في خبر نواسخ المبتدأ، والقطع في التوابع.

وقد وجد البحث أن القطع في الاستثناء يكون في الاستثناء المنقطع، وهو ما لم يكن فيه المستثنى بعضاً من المستثنى منه، وتوقف البحث عند الأدوات التي تستخدم للاستثناء المنقطع. أما القطع عن الإضافة فبعد أن بيّن البحث معنى الإضافة بحث فيما يجوز فيه القطع عن الإضافة في اللفظ لا في المعنى، ثم نظر البحث في الأسماء التي ليست بظروف وبيّن أحكامها لجهة القطع، فلفظتا كلّ وبعض – على سبيل المثال – يجوز قطعهما عن الإضافة لفظاً لا معنى، بشرط عدم وقوعهما توكيداً.

وكذلك تناول البحث القطع إلى الرفع في خبر نواسخ المبتدأ، وناقش ما أوردته كتب النحو من شواهد نحوية في هذا الباب.

لينتهي البحث إلى دراسة القطع في التوابع، وهو معروف شائع في النعت، وأقل شيوعاً في البدل والعطف، وقد تناول البحث كلاً منها بالدراسة والمناقشة، محاولاً في ذلك كله استظهار مصطلح القطع في النحو.

**كلمات مفتاحيّة:** القطع، الاستثناء، الإضافة، النحو العربيّ.

* – ماجستير في اللغة العربيّة، جامعة تشرين، اللاذقيّة، سورية. syrialtk85@gemail.com
تاريخ الوصول: ١٣٩٤/٠٦/٢٢هـ.ش= ٢٠١٥/٠٩/١٣م تاريخ القبول: ١٣٩٤/١٠/١٧ هـ.ش= ٢٠١٦/٠١/٠٧م.

**مقدمة:**

تحدث النحاة العرب عن قضية القطع في أبواب نحوية شتى في كتبهم ومؤلفاتهم، لكنهم لم يفردوا له باباً مستقلاً يدرسونه فيه ويحددون فيه دلالته والغرض من وجوده في اللغة، ولا سيما أن القطع في اللغة يوجب تغييراً ما يطرأ على أحد شيئين متلازمين، ولكنهم حددوا مواقع أجازوا فيها القطع مبيّنين حكمه في مواقعه المختلفة، وقد وقع خلاف بين النحاة في جواز وقوعه أو عدمه، مبيناً كلٌّ حجته، مؤيداً ما ذهب إليه بالشواهد المناسبة، وقد توقف البحث عند القطع في الاستثناء، والقطع في الإضافة، والقطع في خبر نواسخ المبتدأ، والقطع في التوابع، مبيناً آراء النحاة في كل واحد منها، مظهراً التغيير الذي طرأ على التركيب، محاولاً إبراز المعنى الناتج عن القطع.

وبناء على ذلك فإن البحث يتوخى الوقوف على أمرين:

الأول: على التغيير الذي يصيب التركيب الناتج عن القطع، وذلك في المضاف والمضاف إليه، وخبر نواسخ المبتدأ، والتوابع.

والثاني: على المعنى الناتج عن الانقطاع، ولا سيما في الاستثناء الذي يعدّ المعنى فيه الإشارة القوية إلى هذا الانقطاع. ويبقى القول إن القطع هو أسلوب عربي رفيع، استخدمه أبناء اللغة الفصحاء، ونقلته إلينا كتب اللغة.

**أهداف البحث:**

١– لقد تناول النحاة العرب مفهوم القطع في الدراسات العروضية والنحوية، لكن اهتمامهم به في مجال العروض كان أكبر من مجال النحو، ولذلك فإن البحث سيحاول الاقتراب منه في مجال النحو، معتمداً ما أوردته كتب النحو في أبوابها المتنوعة.

٢– إن قضية القطع لم ترِدْ في باب نحويّ مستقل، إنما وردت في أبواب نحوية عِدّة ومتفرقة، يسعى البحث إلى لمّ شتاتها في هذا البحث.

٣– إن القطع يتكون من جانبين: تركيبي ودلالي؛ لأن كل تغيير في التركيب سيؤدي إلى تغيير في الدلالة، ويقصد البحث إلى جمع هذين الجانبين، وإبراز ارتباط النحو بالدلالة.

**منهج البحث:**

يعتمد هذا البحث في مناقشته هذه الظاهرة المنهج الوصفي الذي يتناول الظاهرة اللغوية كما وردت في مظانها، ويعتمد على قراءة الظاهرة ورصدها وتتبّعها ووصفها وصفاً دقيقاً، محاولاً تنظيمها بطريقة يخرج من خلالها بنتائج تحقق أهداف البحث.

**تعريف القطع:**

القطع لغة: هو إبانةُ بعض أجزاء الجِرْم من بعضٍ فصلاً، وهو مصدر قطعت الحبل قطعاً فانقطع[١]. أما في علوم اللغة فقد شاع استخدام مصطلح القطع في علمي النحو والعروض.

فالقطع العروضي هو حذف ساكن الوتد المجموع وإسكان ما قبله، وهو يكون في (فاعلن)، التي تصير بعد القطع (فاعلْ) بسكون اللام، وتنقل إلى (فَعْلُنْ) بسكون العين. ويكون في (مستفعلن) التي تصير بعد القطع (مستفعلْ) بسكون اللام، وتنقل إلى (مفعولن)، ويكون في (متفاعلن) فتصير بعد القطع (متفاعلْ) بسكون اللام، وتنقل إلى (فعلاتنْ) [٢].

القطع اصطلاحاً: ذكر ابن السراج عن الكوفيين رأيهم بكلمة (ظريفاً) في الجملة الآتية: رأيتُ زيداً ظريفاً؛ أنه منصوب على القطع، وقال: معنى القطع أن يكون أراد النعت، فلما كان ما قبله معرفة، وهو نكرة انقطع منه، وخالفه [٣]. والقطع مصطلح كوفي، وهو في الأصل معرّف بأل.

ويذكر عباس حسن في كتابه (النحو الوافي) أن القطع هو: " المخالفة للأول في حركته الإعرابية، والانفصال عنها إلى ما يخالفها في الرفع أو النصب بشرط أن يكون الرفع أو النصب غير موجود في الأول، فإن كان الأول مرفوعاً جاز قطع ما بعده إلى النصب، وإن كان الأول منصوباً جاز قطع ما بعده إلى الرفع، وإن كان الأول مجروراً جاز فيما بعده القطع إلى الرفع أو النصب " [٤]. وسبب القطع عنده " بلاغي محض، وهو التشويق وتوجيه الأذهان بدفع قوي إلى النعت المقطوع، لأهمية فيه تستدعي مزيداً من

---

[١] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (قطع)، ٢٧٦/٨.

[٢] عبد العزيز عتيق، **علم العروض والقافية**، ص١٨٣.

[٣] ابن السراج، **الأصول**، ٢١٦/١.

[٤] عباس حسن، **النحو الوافي**، ٤٧٥/٣.

الانتباه إليه " [١], أما القطع في النحو – وهو موضوع الدراسة – فأربعة أنواع، هي: القطع في الاستثناء، والقطع عن الإضافة، والقطع في خبر نواسخ المبتدأ، والقطع في التوابع.

**القطع في الاستثناء:**

درج النحاة على تقسيم الاستثناء أقساماً متقابلة: فقد قسموه إلى تام[٢] ومفرَّغ[٣].

وقسموه أيضاً إلى موجَب [٤]، وغير موجب [٥]، وقسموه كذلك إلى متصل ومنقطع.

وأرادوا بالاستثناء المتصل ما كان فيه المستثنى بعضاً من المستثنى منه، بأن يكون فرداً من أفراده، أو جزءاً من أجزائه، نحو: قرأت الجريدة إلا الافتتاحية.

أما الاستثناء المنقطع عندهم، فهو ما لم يكن فيه المستثنى بعضاً من المستثنى منه، نحو: عاد ابني من المدرسة إلا كتبَهُ. ومنه قول الشاعر [٦]:

**وَقَفْتُ فِيْهَا أُصَيْلانَاً أُسَائِلُها عَيَّتْ جَوَاباً ومَا بالرَّبْعِ من أَحَدِ**

**إلاَّ الأَوَارِي لأْيَاً مَا أُبَيّنُهَا وَالنُّؤْيِ كَالحَوضِ بالمَظْلُومَةَ الجَلَدِ**

ويُلاحظ أن الانقطاع في هذا النوع من المستثنى إنما هو انقطاعُ كونِ المستثنى بعضاً من المستثنى منه، أو كونه من جنسه، وليس انقطاعاً لكل علاقة بينهما. وإنما العلاقة شرط لصحة هذا النوع من الاستثناء.

وضابط هذا الاستثناء أن يصحَّ فيه وقوع (لكنْ أو لكنَّ) موقع أداة الاستثناء. وكلتاهما تفيد الابتداء والاستدراك. فأما (لكنّ) فتقدَّر بدلَ الأداة (إلاّ) عندما يكون المستثنى المنقطع مفرداً [١] منصوباً، كما في نحو: " نزلَ الركابُ من الطائرة إلا الأمتعة، والتقدير: لكنّ الأمتعة لم تنزل ".

---

[١] المرجع السابق، ٤٨٦/٣.

[٢] الاستثناء التام: هو ما ذكر فيه المستثنى منه، نحو: جاء الأصدقاء إلا علياً.

[٣] الاستثناء المفرغ: هو ما حذف فيه المستثنى منه، والكلام غير موجب، نحو: ما عاد إلا مسافرٌ، وجوّز بعضهم حذف المستثنى منه من الكلام الموجب، نحو: قام إلا زيدٌ.

[٤] الاستثناء الموجب: هو ما خلا الكلام فيه من النفي وشبهه، نحو: قام الحضور إلا واحداً منهم.

[٥] الاستثناء غير الموجب: هو ما اشتمل على نفي أو شبهه، نحو: ما نزل اللاعبون إلا بعضهم.

[٦] النابغة الذبياني، **الديوان**، ص١٤-١٥.

وأما (لكنْ) الساكنة النون فتقدّر عندما يكون المستثنى جملة، ومنه قوله تعالى: ﴿**طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى* إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى**﴾ [طه: ١-٣] فخُرّجت هنا (إلا) من معنى الاستثناء إلى معنى الاستدراك (لكنْ)، والجملة بعدها مستأنفة للاستدراك والإيضاح، والتقدير: لكنْ أنزلناه تذكرةً [٢].

**القطع عن الإضافة:**

عرّف النحاة الإضافة بأنها نسبة تقييدية بين اسمين توجب جر الاسم الثاني أبداً[٣]، نحو: هذا صديق الطفولة. والأسماء في الغالب صالحة للإفراد[٤]، والإضافة كبيت ومدرسة وجامع وكنيسة... إلخ.

ومنها ما تمتنع إضافته كأسماء الإشارة، وكغير (أيٍّ) من الموصولات، وأسماء الشرط وأسماء الاستفهام. ومنها ما يلازم الإضافة، وهو قسمان: قسم يلازم الإضافة إلى المفرد، وقسم يلازم الإضافة إلى الجملة، والقسم الأول هو الذي يعنينا في هذا الباب، فالأسماء التي تلازم الإضافة إلى المفرد نوعان:

النوع الأول: يجوز قطعه عن الإضافة في اللفظ لا في المعنى [٥].

فإن قطع عنها لفظاً كان المضاف إليه مُلاحَظاً ومَنْوياً في الذهن، ويشمل هذا النوع ظروفاً هي: قبل، وبعد، وأول، وأسفل، ودون، وأمام، وقُدَّام، وخلف، ووراء، ويمين، وشمال، ويسار، وفوق، وعلُ، وتحت، ومع، ويشمل أيضاً أسماء ليست بظروف، هي: كل، وبعض، وأيّ، وغير، وحَسْب [٦]. فأما الظروف، فبعضها زمانية وبعضها مكانية، وقد تُجَرُّ بـ مِنْ، نحو: سافرتُ من بعدِ الامتحانِ، فإن لم تجرَّ بها كان لها أربع حالات:

١- إن صُرِّحَ بمضافِها نحو: سافرت بعد الامتحان، كانت معربة.

---

[١] أي ليس جملة.

[٢] ينظر: الزمخشري، **الكشّاف**، ٦٦/٤. العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، ٨٨٤/٢.

[٣] محمد الخضري الشافعي، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل**، ٢/٢.

[٤] الإفراد هنا عدم الإضافة.

[٥] ويجوز قطعه عن الإضافة لفظاً ومعنى.

[٦] ينظر: ابن السراج، **الأصول**، ٥/٢.

٢– إن قُطعت عن الإضافة لفظاً ومعنى، قصداً للتنكير، نحو: سافرت بعداً، أي: زماناً لاحقاً، كانت كذلك معربة، وكانت منوّنة.

٣– إنْ قُطعت عن الإضافة بأن يُحذف المضاف إليه ويُنوى لفظه، نحو: لم أسافر بعدَ، أُعربت ولم تنوَّن لانتظار المضاف إليه المحذوف.

٤– وإن قُطعت عن الإضافة لفظاً لا معنى، بأن يُحذف المضاف إليه ويُنوى معناه، نحو: سافرتُ بعدُ، بُنيت على الضم في محل نصب على الظرفية.

وأما الأسماء التي ليست بظروف فهذه أحكامها لجهة القطع:

١– كل وبعض: يجوز قطعهما عن الإضافة لفظاً لا معنى، فيكون المضاف إليه مَنْوياً، ويكونان ملازمين للإضافة معنى لا لفظاً نحو: دخل المدعوون فجلس كلٌّ في مكانه، والتقدير: جلس كلُّ مدعوٍّ، ونحو: بعضُ المسائلِ أصعبُ من بعضٍ، والتقدير: أصعبُ من بعضِها. ويشترط لجواز قطعهما ألا يقعا توكيداً، نحو: عاد المسافرون كلُّهم، أو نعتاً، نحو: أنت الرجلُ كلُّ الرجلِ.

٢– أي: أنواعها خمسة [١]، فهي تأتي استفهامية وشرطية وموصولاً، ونعتية وحالية، وهي في جميع هذه الأحوال اسم معرب.

أما أي الاستفهامية والشرطية والموصولة فهي قد تقطع عن الإضافة لفظاً لا معنى، فيكون المضاف إليها مَنْوياً، وتكون ملازمة للإضافة معنى لا لفظاً، ونحو: جاءَ خطباءُ الاحتفال فأيٌّ سيبدأُ؟، والبلادُ كثيرةٌ فإلى أيٍّ تسافر تجدْ نشاطك، والسياراتُ أمامَك فاشترِ أيّاً هيَ أجملُ، ومنه قوله تعالى: ﴿**أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاً**﴾ [مريم: ٦٩] وزعم ابن الطراوة أن "(أيٌّ) مقطوعة عن الإضافة فلذلك وأما أيٌّ النعتية وأيٌّ الحالية[٣]، فهما تلازمان الإضافة لفظاً ومعنى، ولا تقطعان عنها، وهما لا تضافان إلا إلى النكرة، نحو: قرأت قصيدةً أيَّ قصيدةٍ، ونحو: أُعجبت بالأستاذِ أيَّ أستاذٍ.

٣– غير: وهو اسم محض[٤] يدل على مخالفة ما قبله لحقيقة ما بعده.

---

[١] وهناك نوع سادس لا يضاف أبداً، وهو أي التي تأتي وصلة لنداء ما فيه أل نحو: يا أيُّها الرَّجلُ.

[٢] ابن هشام، **المغني**، ص٨٩.

[٣] وهما تدلان على معنى الكمال.

[٤] أي لا ظرفية فيه.

ويجوز قطعه عن الإضافة لفظاً لا معنى، فيكون المضاف إليه منويّاً، ويكون (غير) ملازماً للإضافة معنى لا لفظاً، مبنياً وجوباً على الضم، نحو: استعرتُ كتابين ليس غيرُ، أو لا غيرُ، وهو بعد (ليس) في محل رفع على أنه اسمها وعلى أن خبرها محذوف، أو في محل نصب على أنه خبرها وعلى أن اسمها ضميرٌ مستتر عائد على اسم المفعول المفهوم من الفعل (استعار)، وبعد (لا) في محل رفع على أنه مبتدأ خبره محذوف، وعلى أن لا نافية لا عمل لها، أو في محل رفع على أنه اسم لا العاملة عمل ليس، وخبرها محذوف، والتقدير: لا غيرُ مستعاراً[١].

٤- حسب: اسم جامد مؤوَّل بالمشتق بمعنى كافٍ.

وهو قد يقطع عن الإضافة لفظاً لا معنى، وذلك بحذف المضاف مع نيَّة معناه، فيكون مضافاً من حيث المعنى، ويتضمن النفي فيصير بمنزلة ليس غيرُ أو لا غير، ويُبنى على الضم، ولا يقع في هذه الحال إلا نعتاً، نحو: زارني أخي حَسْبُ، أو خبراً، نحو: هذا حسبُ. وقد تدخله الفاء الزائدة لتزيين اللفظ، نحو: أنفقت ألف ليرةٍ فحسبُ.

والنوع الثاني من الأسماء التي تلازم الإضافة إلى المفرد: يمتنع قطعه عن الإضافة بظروف وهي: كِلا وكلتا ومثل وشبه وسوى وقُصارى وحمادى وسائر وسبحان وأولو وأولات وذو وذات وفروع هذين ووحدَ ولبيك وسعديك وحنانيك ودوالَيْك وهذاذيك.

**القطع إلى الرفع في خبر نواسخ المبتدأ:**

سُمِعَ القطع إلى الرفع في خبر نواسخ المبتدأ.

ومن شواهده قول الشاعر[٢]:

**فــلا تَجْعَلِــي ضَــيْفِيَّ ضــيفٌ مقــرَّبٌ وآخــرُ معــزولُ عــن البيــت جانــبُ**

[١] ينظر: ابن هشام، **المغني**، ص١٦٤.

[٢] وهو رجل من بني قُشَير كما ذكر سيبويه، ينظر: سيبويه، **الكتاب**، ١٠/٢. البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ٣٤/٥.

فـ (جعل) هنا بمعنى صيَّر، من نواسخ المبتدأ، ينصبهما على المفعولية. وضيفَيَّ المفعول الأول، وهو في الأصل مبتدأ، وهو مثنى مضاف إلى ياء المتكلم. وضيف مقربٌ وآخرُ بتقدير: وضيفٌ آخر، كانا في الأصل منصوبين على أنهما مفعول ثانٍ لـ (جعل)، وفرّق بينهما بالعطف لأجل وصف كل منهما بصفة تغاير صفة الآخر، فقطعا عن المفعولية إلى المبتدأ، فيكون الخبر محذوفاً، أي: منهما ضيفٌ مقرَّبٌ، ومنهما ضيف آخر، أو هما خبران لمحذوف، أي: أحدهما ضيفٌ مقرَّبٌ، وثانيهما ضيفٌ آخر. وجملة المبتدأ والخبر في محل نصب على أنها المفعول الثاني لجعل. ومن شواهد هذا القطع أيضاً قول الفرزدق [١]:

**فأصبحَ في حيثُ التقينا شريدُهم طليقٌ ومكتوفُ اليدين ومُزْعَف**[٢]

فـ (شريدهم) هنا اسم أصبح، و (طليق) كان في الأصل منصوباً على أنه خبر أصبح، ثم قطع عن الخبرية، ورفع على أنه مبتدأ وخبره محذوف، والتقدير: منهم طليق ومنهم مكتوف، أو خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: بعض الشريد طليق إلخ... والجملة في محل نصب على أنها خبر أصبح، ويجوز النصب كما قال سيبويه، فيقال: طليقاً ومكتوفاً ومزعفاً [٣].

**القطع في التوابع وأثر العلامة الإعرابية في تعدد الأوجه:**

معلوم أن التابع هو لفظ يشارك لفظاً قبله في نوع إعرابه رفعاً ونصباً وجراً وجزماً، واللفظ السابق هو المتبوع، واللفظ اللاحق هو التابع. والتوابع في النحو أربعة هي: النعت والتوكيد والبدل والعطف بنوعيه: عطف البيان، وعطف النَّسَق. والقطع المأثور في هذا الباب معروف في ثلاثة من التوابع هي النعت والبدل والعطف. وهو شائع في النعت، وأقل شيوعاً في البدل والعطف.

**أ– قطع النعت**: القطع عكس الإتّباع.

فأمّا الإتباع فهو مماثلة النعت للمنعوت رفعاً ونصباً وجراً [٤].

---

[١] الفرزدق، **ديوانه**، ص٥٦٢. وينظر: سيبويه، **الكتاب**، ١٠/٢. والبغدادي، **الخزانة**، ٣٦/٥.

[٢] مزعف: مجهز عليه.

[٣] لا يجوز أن يكون (طليق) مقطوعاً عن الحالية ويكون خبر أصبح قوله: (في حيث التقينا)، لأن المقصود تقسيم الشريد وتبيين أنواعه بما ذكر، لا أنه ذكر في موضع الالتقاء، ينظر: البغدادي، ***الخزانة***، ٣٦/٥.

[٤] وثمة نوع آخر من الإتباع يختلف معناه عن هذا المعنى، وهو أسلوب يجري في الكلام العربي قديماً وحديثاً. ويُراد به أن تُتْبَع

وأمّا القطع فهو إلغاء تبع النعت للمنعوت، لسبب بلاغيٍّ، بنصبه إذا كان مرفوعاً، ورفعه إذا كان منصوباً، ورفعه أو نصبه إذا كان مجروراً، بشرط أن يكون المنعوت متعيناً من دون النعت. فإذا حدث القطع بطَلَ كون النعت نعتاً، وأُعرب خبراً لمبتدأ محذوف إذا كان قطعه إلى الرفع، ومفعولاً به لفعل محذوف إذا كان قطعُهُ إلى النصب، فإن قيل: نعتٌ مقطوعٌ، فالتسمية باعتبار ما معنى.

وأما السبب البلاغي فهو توجيه الذهن إلى النعت المقطوع، وإبراز أهميته.

وقد يكون النعتُ المقطوعُ لمجرّد المدح، كقولهم: الحمدُ للهِ الحميدُ – أو – الحميدَ بالرفع، بإضمار (هو) أو بالنصب بإضمار (أمدح)، وقد أعطاها ابن جني بعداً دلالياً لم يسبقه إليه أحد في قوله: " فالسُّنة المأخوذة بها في ذلك إتباع الصفتين إعراب اسم الله سبحانه في قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم)، والقياس يبيح أشياء فيها، نعم، وهناك من قوة غير هذا المقروء به ما لا يشك أحد من أهل هذه الصناعة في حُسنه كأن يُقرأ: بسم اللهِ الرحمنُ الرحيمُ، برفع الصفتين جميعاً على المدح، ويجوز (الرحمنَ الرحيمَ) بنصبهما، ويجوز (الرحمنَ الرحيمُ) بنصب الأول ورفع الثاني، كل ذلك على وجه المدح؛ وما أحسنه ههنا، وذلك أن الله تعالى إذا وُصِفَ فليس الغرض في ذلك تعريفه بما يتبعه من صفته؛ لأن هذا الاسم لا يعترض شك فيه،....، وإذا كان ثناء، فالعدول عن إعراب الأول أولى به، وذلك أن إتباعه إعرابه جارٍ في اللفظ مجرى ما يتبع للتلخيص والتخصيص، فإذا هو عُدِل به عن إعرابه علِم أنه للمدح أو الذم في غير

---

كلمةٌ كلمةً أخرى، على وزنها ورويها إشباعاً وتأكيداً، كقولهم: حَسَن بسَن، وحارَ يار، وجائع نائع، وعطشان نطشان، وشيطَان ليطان، وعِفريت نِفريت، وكرّ لرّ، وأخرس أضرس، وكظ لظ، أي عسير متشدد.

وروي أن بعض العرب سئل عن ذلك فقال: هو شيء نَتِدُ به كلامنا، أي: نثبته ونقويه، وهو من وتد الوتد، أي ثبته. والغالب ألا يكون للكلمة التابعة – في مثل هذا الأسلوب – معنى في نفسها، أو أن يكون لها معنى الكلمة المتبوعة ولكنها لا يُتكلم بها منفردة، وإنما يؤتى بها لتتد ما قبلها وتقوّيه. ونقول عند إعراب هذه الكلمة التابعة، إنها تابعة للكلمة التي قبلها، من غير أن نصفها بإعراب أو بناء، ومن غير أن يعني وصفنا إياها بالتابعة أنها بعض التوابع، ولا أن الإتباع فيها نقيض القطع.

ينظر: أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، **كتاب الإتباع**. وينظر أيضاً: جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ١/٤١٤.

هذا، فلذلك قوي عندنا اختلاف الإعراب في (الرحمن الرحيم) بتلك الأوجه التي ذكرناها، ولهذا في القرآن والشعر مظاهر كثيرة " [١]، ومنه قول الأخطل [٢]:

**نَفسي فداءُ أمير المؤمنين إذا أبدى النواجذَ يومٌ باسلٌ ذكرُ[٣]**

**الخائضُ الغمرَ والميمونُ طائره خليفةُ اللهِ يُستسقى به المطرُ[٤]**

وقد يكون لمجرد الذم، كقوله تعالى: ﴿**وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ**﴾ [ المسد: ٤ ] بالنصب بإضمار (أذمُّ)، وقولهم: أتاني زيدٌ الفاسقَ الخبيثَ. وقد يكون لمجرَّد الترحُّم، نحو: أشفقت على سميرٍ المسكينُ – أو – المسكينَ بالرفع بإضمار (هو)، أو بالنصب بإضمار (أرحمُ).

فإن كان غرض النعت في الأصل مدحاً أو ذمّاً أو ترحماً، ثم قُطِع النعت، وجب حذف عامله الجديد وهو المبتدأ، وإذا كان القطع إلى الرفع، والفعل، إذا كان القطع إلى النصب. وإن كان الغرض الأصلي للنعت غير ذلك جاز حذف العامل الجديد وذكره. نحو: كنت عند سميرٍ الكاتبُ [٥] بالأوجه الثلاثة. ولك

---

[١] ابن جني، **الخصائص**، ١/٣٩٨-٣٩٩.

[٢] سيبويه، **الكتاب**، ٢/٦٢. وجاء هذان البيتان في **الأغاني** للأصفهاني، ٧/١٦٨، مرتبين كما في الكتاب، مع تعديل في الرواية، ففي الأغاني:

نَفسي فداءُ أمير المؤمنين إذا أبدى النواجذَ يومٌ عارم ذكرُ

الخائضُ الغمرةَ الميمونُ طائره خليفة اللهِ يُستسقى به المطرُ

وجاءا في **ديوان الأخطل**، ط٢، دار المشرق، مفصولاً بينهما بثمانية أبيات، وقد تقدم الثاني على الأول، وصارت رواية الثاني: فهو فداء أمير المؤمنين... ينظر: البيت الأول في الديوان، ص١٠٢، والبيت الثاني، ص١٠١.

[٣] النواجذ: أقصى الأضراس. وإبداء النواجذ كناية عن شدة اليوم وبسالته، والباسل الكريه المنظر، والذكر الشديد.

[٤] الغمر: الماء الكثير. ويقال: هو ميمون الطائر، للكثير الخير الذي يتيمَّن به. والشاهد فيه (الخائض) وما بعده، حيث قطعه من قوله (أمير المؤمنين) فرفعه، ولو نصبه على القطع لكان حسناً أيضاً، ولو جرّه على البدل أو النعت لجاز أيضاً.

[٥] القطع مشروط بأن يكون المنعوت متعيناً بدون النعت، وهو ما سبق ذكره، فإن كان سمير هذا لا يعرف إلا بذكر صفته وجب الإتباع وامتنع القطع.

أن تقول: هو الكاتب. وأعني الكاتب. وجملة النعت المقطوع سواء أذُكر فيها العامل جوازاً أم حُذف وجوباً استئنافية لا محل لها من الإعراب [١].

**متى يجب القطع في النعت؟**

يجب قطع النعت في مواضع أشهرها أربعة:

أحدها: أن يعمل عاملٌ واحدٌ في معمولين متفقين في الإعراب بسبب عطف أحدهما على الآخر، مع كون أحدهما معرفة والآخر نكرة، وأن يُجمعا في نعت، فهذا النعت واجب القطع لامتناع تخالف النعت والمنعوت تعريفاً وتنكيراً، نحو: هذا أستاذ وتلميذُه الواقفَين، ولا يجوز أن يقال: هذا أستاذ وتلميذه الواقفان، ولا: هذا أستاذ وتلميذه واقفان، ولا يجوز الإتباع في هذه

الحال إلا أن يُفرد كل واحد من المعمولين بنعت مستقل [٢].

والثاني: أن يعمل عامل واحد في معمولين متفقين في الإعراب لا بسبب عطف أحدهما على الآخر وأن يُجمعا في نعت، فهذا النعت واجب القطع وإن اتفق المعمولان في التعريف والتنكير، نحو: علمتُ النجاحَ الصبرَ المتصلان. ولا يجوز الإتباع في هذا الحال، فلا يقال: علمت النجاحَ الصبرَ المتصلين؛ لأن التابع في حكم المتبوع إعراباً، فلا يكون اسمٌ واحدٌ مفعولاً أولاً وثانياً [٣]. وإنما يجوز الإتباع إذا أُفرد كل واحد من هذين المعمولين بنعت مستقل.

والثالث: أن يعمل عامل واحد في معمولين مختلفين في الإعراب، مختلفين في المعنى، وأن يُجمعا في نعت. فهذا النعت واجب القطع، نحو: لقي وليدٌ عادلاً الكريمين. وإنما يجوز الإتباع إذا أُفرد كل من هذين المعمولين بنعت. والأوْلى عند الإفراد أن يكون نعتُ كل واحد إلى جنبه، نحو: لقي وليدٌ الكريمُ عادلاً الكريمَ. ويجوز جمعهما نحو: لقي وليدٌ عادلاً الكريمَ الكريمُ. نعتُ الثاني بجنبه ونعت الأول بعد نعت الثاني،

---

[١] ويعربها بعضهم حالاً إذا سبقت بمعرفة محضة، ونعتاً إذا سبقت بنكرة محضة، ونعتاً أو حالاً إذا سبقت بنكرة مختصة.

[٢] ينظر: سيبويه، **الكتاب**، ٢٨٧/١.

[٣] ينظر: المصدر السّابق، ٢٢١/١.

لأنه إذا كان لا بد من الفصل بين النعت ومنعوته ففصل أحدهما من صاحبه أَوْلى من فصلهما معاً. وكذا حالهما عند البصريين إذا كانا متفقين في المعنى، نحو: ضاربَ زيدٌ عَمْرَاً [١].

والرابع: أن يُجمع في نعت واحد معمولا عاملين على أن يكون العاملان مختلفين في المعنى والعمل معاً، نحو: جاء عليٌّ ورأيت وليداً الكريمان، أو في المعنى فقط، نحو: عاد عليٌّ وسافر وليدٌ الكريمين، أو في العمل فقط، نحو: هذا الثوب موافقُ هندٍ وملائمٌ دعداً الجميلتان [٢]، أو يكونَ ثاني العاملين غير معطوف على الأول، نحو: هذه معلمةُ أخوَيْ صديقيك المهذَّبين أو المهذَّبون [٣].

أو المعمولان غير مشتركين في اسم واحد [٤]، نحو: شاهدت جريحاً وشوهد آخرُ ملقيان على الأرض، أو يكونا غير متفقين في التعريف والتنكير، نحو: قام الأستاذ ونهض طالبٌ كريمين، فهذه النعوت واجبة القطع.

**متى يمتنع القطع في النعت، فيجب الإتباع؟.**

شرط القطع –كما ذكرنا سابقاً– أن يكون المنعوت متعيناً من دون النعت، وهذا الشرط يعني أن يعلم السامع من اتصاف المنعوت بذلك النعت ما يعلمه المتكلم، لأنه إن لم يعلم فالمنعوت محتاج إلى ذلك النعت ليبيّنه ويميزه، ولا قطع مع الحاجة. ففي مثل: لقيت الرجل الفَشِلَ [٥] لا يجوز القطع إلا إذا كان السامع يعلم من فشل الرجل ما يعلمه المتكلم. وهذا معنى قولهم: إن القطع يجوز بشرطه. فإن فقد هذا الشرط امتنع القطع، ويمتنع قطع النعت فيجب إتباعه في مواضع أشهرها خمسة:

أحدها: أن يكون النعت للتوكيد، نحو: اشتريت كتابين اثنين، وأمسِ الدابرِ حزنني، وذلك لأن القطع ينافي التوكيد. والثاني: أن يكون المنعوت اسم إشارة، نحو: أكرمت هذا المجتهد، وذلك لأن اسم الإشارة

---

[١] كل واحد منهما فاعل ومفعول من حيث المعنى، فهما متفقان فيه. ينظر: ابن الحاجب، **الكافية في النحو**، ٣١٥/١.

[٢] وجب القطع في هذه الأمثلة لأن العامل في النعت والمنعوت شيء واحد على الصحيح، ولو جاز الإتباع لصار النعت معمولاً لعاملين.

[٣] المهذبون نعت مقطوع منصوب بفعل محذوف، والمهذبون نعت مقطوع مرفوع بإضمار (هم) وإنما جاز القطع إلى النصب والرفع، لأن المنعوت مجرور، والمقصود بهذا النعت المقطوع الأخوان والصديقان.

[٤] اشتراك المعمولين في اسم واحد يراد به أن يكونا فاعلين أو مفعولين أو مبتدأين أو خبرين... الخ.

[٥] الفشل هو الضعيف الجبان.

محتاج إلى نعته، ليتبيّن ذاته. والثالث: أن يكون المنعوت نكرةً، والنعتُ منفردٌ غير متعدد [١]، نحو: دخلت حديقة جميلة، وذلك لأن النكرة محتاجة إلى التخصيص، ولا قطع مع الحاجة كما ذكرنا. والرابع: أن يكون المنعوت نكرة، والنعت أول نعوته المتعددة لواحد، نحو: هذا كتابٌ جديدٌ متقنٌ مطبوع طباعةً جيدة. فجديد أول نعوت النكرة، ويمتنع قطعه لأنه يخصصها وهي محتاجةٌ إلى التخصيص. أما متقن ومطبوع فيجوز إتباعهما رفعاً، ويجوز قطعهما نصباً. ومن ذلك قول أمية بن أبي عائذ الهذلي [٢] يصف صياداً:

**ويأوي إلى نسوةٍ عُطَّلٍ وشعثاً مراضيعَ مثل السّعالي[٣]**

فـ (عطَّل) امتنع قطعه لأنه أول نعوت النكرة، أما (شعثاً) فقد روي مجروراً [٤] وروي منصوباً على القطع.

والخامس: أن تتعدد النعوت لواحد، ولا يتعين مسماه إلا بها كلها، نحو: كنت عند سمير الرسامِ النّحاتِ الموسيقيّ، إذا كان المنعوت سمير يشاركه في اسمه ثلاثة، أحدهم رسام موسيقي، والثاني رسام نحّات، والثالث نحّات موسيقي.

**متى يجوز الإتباع والقطع؟**

يجوز الإتباع والقطع بشروطه في مواضع أشهرها خمسة:

---

[١] **حاشية الصبان على شرح الأشموني**، ٦٩/٣.

[٢] **ديوان الهذليين**، ١٨٤/٢. ولم نجد هذا البيت في ديوان الهذليين بهذه الرواية، إنما هي رواية من صنع النحاة. وينظر: سيبويه، **الكتاب**، ٣٩٩/١ بجر شعث، و ٦٦/٢ بنصبها. *والبغدادي*، **الخزانة**، ٤٢٦/٢، وابن يعيش، **شرح المفصل**، ١٨/٢. والفراء، **معاني القرآن**، ١٨٠/١. ونسبه الأزهري في **التصريح** إلى أمية ابن أبي عائذ، ١١٧/٢. وأشار في الحاشية إلى أنه في المقاصد النحوية، منسوب إلى أبي أُميَّة.

[٣] عَطّل: جمع عاطل، وهي المرأة التي لا حلي لها. شعثاً: ج. شعثاء، وهي المرأة الضعيفة السيئة الحال الملبدة الشعر. مراضيع: ج. مرضع، وهي المرأة التي لها ولد ترضعه. والقياس أن يقول: مراضع، ولكنه أشبع كسرة الضاد، فتولدت عنها ياء. السعالي: ج. سعلاة، وهي الغول التي تتراءى في الفلوات لبعض الأعراب في صور تزعجهم.

[٤] رواية الجر لسيبويه، ينظر عمرو بن عثمان سيبويه: **الكتاب**، ٣٩٩/١.

أحدها: أن يكون النعتُ غيرَ متعدد ويكون المنعوتُ متعيناً من دونه، نحو: رجع عليٌّ المهاجر، فيجوز في المهاجر الرفع على الإتباع والنصب على القطع. والثاني: أن يُجمَع في نعتٍ واحد معمولا عامل واحد متفقان في التعريف [١]، ومتفقان في الإعراب [٢] بسبب عطف أحدهما على الآخر [٣]، نحو: نجح زيادٌ وسمير المجتهدان أو المجتهدَيْن. والثالث: أن تتعدد النعوت لواحد ويتعيّن مسماه دونها كلها، فيجوز إتباعها وقطعها، والجمعُ بين الإتباع والقطع بشرط تقديم المتْبَع كقول الخِرْنِق [٤] ترثي زوجها:

**لا يَبْعَدَنْ قومي الذين هُمُ سُمّ العُداةِ وآفةُ الجُزُرِ** [٥]

**النازلون بكل مُعْتَركٍ والطيبون معاقدَ الأُزرِ** [٦]

يجوز فيه رفع النازلين والطيبين على الإتباع لقومي ونصبهما على القطع بإضمار أمدح، ورفعُ الأول على الإتباع ونصب الثاني على القطع، ونصبُ الأول على القطع بإضمار أمدحُ ورفع الثاني على القطع بإضمار (هم). فإنّ تعيَّن مسمّى المنعوت ببعض النعوت وجب إتباعُ ما يتعيَّن به وجاز في غيره الإتباع والقطع.

والرابع: أن يكون المنعوت نكرة والنعت ثاني اثنين أو أكثر من النعوت المتعددة لواحدٍ كـ (شَعْثَاً) في قول الهذلي السابق ذكره:

**ويأوي إلى نسوةٍ عُطَّلٍ وشعثاً مراضيعَ مثل السّعالي**

---

[١] فإن اتفقا في التنكير لم يجز قطع نعتهما الواحد، لأن النكرة محتاجة إلى التخصيص، وإن كان أحدهما معرفة والآخر نكرة، وجب قطع نعتهما الواحد كما سبق.

[٢] فإن اختلفا في الإعراب، نحو: ودّع زياد سميراً المجتهدين وجب القطع كما سبق.

[٣] فإن اتفقا في الإعراب لا بسبب العطف، نحو: أعطيت سميراً أباه المشتاقان، وجب القطع كما سبق، لأن الاسم الواحد لا يكون مفعولاً أول وثانياً. ينظر: ابن الحاجب، **الكافية**، ٣١٤/١. وجمال الدين بن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، ٣١٣/٣ وما بعدها.

[٤] **ديوان الخرنق**، تحقيق يسري عبدالله، ٤٣. سيبويه، **الكتاب**، ٢٠٢/١ و ٥٧/٢، ٦٤.

[٥] لا يبعدن قومي: دعاء لهم بالسلامة. سم العداة: شجعان يقتلون الأعداء. الجُزر: ج. جزور، اسم يطلق على الإبل خاصة، وأرادت بآفة الجزء أنهم يفنونها ذبحاً لضيفانهم.

[٦] الأزر: ج. الإزار، والطيبون معاقد الأزر كناية عن عفتهم وتنزههم عن الفحشاء.

والخامس: أن يُجمع في نعت واحدٍ معمولا عاملين على أن يكون العاملان متفقين في المعنى [١] والعمل ويكون أحدهما معطوفاً على الآخر، ويكون المعمولان مشتركين في اسم واحد [٢]، متَّفقين في التعريف والتنكير، نحو: جلس نبيلٌ وقعد عادلٌ الكريمان أو الكريمين، واشتريت التفاحَ، وابتعت العنبَ اللذيذين أو اللذيذان.

فإن لم يتفق العاملان في المعنى نحو: قام نبيل وقعد عادلٌ الكريمين، أو في العمل، نحو: أنا مبصرُ عادلٍ ومشاهدٌ وليداً الجالسان، أو لم يُعطف أحدهما على الآخر، نحو: هذا بناءُ أخوي ابنين لفلانٍ كراماً [٣]، أو لم يشترك المعمولان في اسم واحد، نحو: هذا كتابٌ وفي البيت آخرُ جديدَيْن، أو لم يتفقا في التعريف والتنكير، نحو: جاء عليٌّ وأتى رجلٌ كريمين، وجب القطع كما رأينا في مواضعه.

**ب- قطع البدل:**

يجوز إتباع البدل وقطعه في حالتين:

إحداهما: أن يكون تفصيلاً لمجمل مذكور وأن يكون وافياً بما في المذكور من الأعداد والأقسام نحو: مررت برجالٍ طويلٍ وقصيرٍ ورَبْعَةٍ [٤]، ومنه حديث: " بُني الإسلام على خمسٍ: شهادةِ أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وإقامِ الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصومِ رمضان " [٥].

والثانية: أنه يكون غير تفصيل، نحو: مررت بسمير أخيك، فيجوز في أخيك الجرُّ على أنه بدلٌ من سمير، ويجوز فيه القطع إلى الرفع بإضمار مبتدأ أو إلى النصب بإضمار (أعني)، ويجب قطع البدل إذا كان تفصيلاً لمجمل مذكور، وكان غيرَ وافٍ بما في المذكور من الأعداد والأقسام [٦]. نحو: مررت برجالٍ طويلٌ وقصيرٌ، برفع طويل وقصير أو نصبهما على القطع في الحالتين. ويسقط هذا الوجوب فيصحّ البدل والقطع

---

[١] فإن اتفقا في اللفظ والمعنى وذلك بأن يكرر العامل للتأكيد، نحو: نجح سمير ونجح وليد المجتهدان، كان الحكم هوَ هو. واشتراط اتفاق العاملين في المعنى هو رأي المبرد والزجاج وكثير من المتأخرين، أما سيبويه والخليل فلا يشترطانه، فيجوز عندهما نحو: قام زيد وقعد عمرو الظريفان على الإتباع. ينظر: ابن الحاجب، **الكافية**، ٣١٥/١.

[٢] كأن يكونا فاعلين أو مفعولين أو مبتدأين أو خبرين.

[٣] كراماً نعت مقطوع منصوب بفعل محذوف وجوباً تقديره أمدح، والمقصود بالكرام الإخوان والابنان المذكورون في المثال.

[٤] الربعة: متوسط الطول.

[٥] ينظر: النووي، **منهل الواردين في شرح رياض الصالحين**، ٧٠٨/٢.

[٦] **حاشية الصبان**، ١٣٣/٣.

إذا نُوي معطوف محذوف كحديث: " اجتنبوا الموبقاتِ: الشركَ والسحرَ" بنصب الشرك وما عطف عليه، فالتقدير: وأخواتهما، والدليل أن هذا المعطوف قد ذكر في حديث آخر [١].

**ج- قطع عطف البيان:**

معلوم أن عطف البيان يصحّ فيه أن يعرب بدل كل من كل إلا في حالتين:

إحداهما: أن يمتنع الاستغناء عن عطف البيان كما في نحو: رندة سافر محمدٌ أخوها.

والثانية: أن يمتنع إحلال عطف البيان محلَّ متبوعه لمانعٍ يحول دون البدلية نحو: يا سعيدُ الحارث. ولذلك يجوز القطع في عطف البيان مع مراعاة ما يختص بقطع البدل مما تقدم.

**د- القطع في عطف النسق:**

اختلف في صحة القطع في عطف النسق، والصحيح جواز هذا النوع من القطع، بدليل وقوعه في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٧].

وقوله: ﴿**لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً**﴾ [النساء: ١٦٢].

فقد نُصبت كلمة (الصابرين) في القول الأول، وكلمة (المقيمين) في الثاني، لأنهما قطعتا عن العطف. وقد قيل في رواية: المقيمين بالنصب، والرفع: الأصل أن يتبع المعطوف المعطوف عليه في إعرابه رفعاً ونصباً وجراً، ويزعم بعضهم أن هناك مخالفة لقواعد النحو، حيث إن المعطوف (المقيمين) منصوبٌ، والمعطوف عليه مرفوعٌ، والصواب في رأيهم المطابقة في العلامة الإعرابية، فيجب أن تكون القراءة: والمؤمنون... والمقيمون رفعاً، حتى يستقيم الأمر، ويتبع المعطوف المعطوف عليه في إعرابه.

وقد جاء رد العلماء على ذلك بما يأتي:

---

[١] ينظر: عباس حسن، **النحو الوافي**، ٦٥٣/٣.

قال سيبويه وجمهور المفسرين: إن (المقيمين) منصوبة على القطع، والتقدير: أعني المقيمين، وتبعه الزمخشري، فقال: إنها منصوبة على الاختصاص المراد منه المدح، وهذا الرأي هو المشهور عند النحاة، والمفسرين والقراء. وذهب بعضهم إلى القول: إن (المقيمين) وقعت مجرورة لا منصوبة، إما لأنها معطوفة على الضمير المجرور محلاً في (منهم) أو على (ما) في قوله: (بما أُنزل)، ومنهم مَنْ جرّها بالعطف على الكاف في (أنزل إليك)، ومنهم مَنْ قال: إنها مجرورة بالعطف على الكاف في (قبلك).

والراجح الذي ينبغي الركون إليه – لقوته – هو الرأي الأول المنسوب إلى سيبويه والزمخشري، والسر البياني في قطع: (والمقيمين) عما قبلها وما بعدها أنها نصبت على المدح بإضمار فعل لبيان فضل الصلاة على ما قاله سيبويه، والتقدير: أعني أو أخصّ المقيمين الصلاة الذين يؤدونها على وجه الكمال، فإنهم أجدر المؤمنين بالرسوخ في الإيمان، والنصب على المدح، هنا لا يأتي في الكلام البليغ إلا لنكتة هي تبيان مزية الصلاة، حيث إن تغيير الإعراب في كلمة بين أمثالها ينبّه الذهن إلى وجوب التأمل فيها [١].

ورأى د. تمام حسان أن (المقيمين) لم تنصب على القطع كما يرى سائر النحاة، بل يرى أن قرينة التعاطف التي تجمع بين المعطوف عليه والمعطوف؛ (المقيمين) قد أغنت عن التبعية الإعرابية [٢]. ومن شواهد هذا القطع في الشعر قول ابن حَماط العُكلي [٣]:

**وكــلُّ قــومٍ أطــاعوا أَمْــرَ مرشــدهم إلاَ نميــراً أطاعــت أمْــرَ غاويهــا**

**الظــاعنين ولمّــا يُظْعِنــوا أحــداً والقــائلون لمــن دارٌ نُخَلِّيهــا**

**هـ- هل يجوز قطع التوكيد؟**

نقل بعضهم قولاً بجواز قطع التوكيد [٤]. وقال سيبويه: " سألت الخليل رحمه الله عن مررت بزيدٍ وأتاني أخوه أنفسُهما، فقال: الرفعُ على هما صاحباي أنفسهما، والنصب على أعنيهما، ولا مدح فيه لأنه ليس

---

[١] ينظر: سيبويه، **الكتاب**، ٦٣/٢.الزمخشري، **الكشّاف**،١٧٩/٢.القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**،٢١٩/٧.

[٢] ينظر، حسان، د. تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص٢٣٥.

[٣] ينظر: البغدادي، **الخزانة**، ٤٢/٥. الطبرسي، **مجمع البيان لعلوم القرآن**، ٦/١.

[٤] ينظر: الصبان، **حاشية الصبان**، ١٣٣/٣.

مما يُمْدَحُ به " [١]. والصحيح عدم جواز قطع التوكيد، فلا يقال: جاءني القوم كلهم أجمعين، لأن القطع ينافي التوكيد، فألفاظ التأكيد لا تتضمن معنى المدح والذم والترحم فتقطع، ولو قطعت لكان الأمر كقطع الشيء عن نفسه.

**خاتمة:**

لاحظنا أن أنواع القطع التي سبق عرضها تشترك جميعاً في أنها نوع من الإبانة والفصل بين شيئين متلازمين هما: المستثنى والمستثنى منه في الاستثناء، والمضاف والمضاف إليه في الإضافة، والناسخ وخبره الذي كان منسوخاً في نواسخ المبتدأ، والتابع والمتبوع في كل من النعت والبدل وعطف البيان وعطف النسق.

وهذا القطع يوجب تغييراً ما، يطرأ على أحد الشيئين المتلازمين اللذين يجوز لنا أن نسميهما المقطوع والمقطوع عنه، أو يطرأ عليهما معاً، ولا يستثنى من هذا التغيير إلا الاستثناء.

ففي الإضافة يتناول التغيير غالباً المقطوع عنه والمقطوع، أي المضاف والمضاف إليه، فالثاني يحذف، أما الأول فقد يلحقه التنوين إشارة إلى المحذوف كما في نحو: سافرت بعداً، وجلس كلٌّ في مكانه، وبعض المسائل أصعب من بعضٍ... إلخ. وقد يُبنى على الضم إشارة إلى هذا المحذوف، كما في نحو: سافرتُ بعدُ، واستعرتُ كتابين ليس غيرُ أو لا غيرُ، وزادني أخي حَسْبُ. وفي خبر نواسخ المبتدأ يتناول التغيير هذا الخبر وحدَهُ عند حدوث القطع، فينتقل من حالة النصب [٢] إلى حالة الرفع [٣] – كما رأينا – إشارة إلى حدوث هذا القطع.

وفي التوابع يتناول التغيير أيضاً التابع دون المتبوع، فيكفُّ عند القطع عن أن يكون تابعاً، فينتصب إذا كان مرفوعاً، ويرتفع إذا كان منصوباً، ويرتفع أو ينتصب إذا كان مجروراً. وذلك أيضاً إشارة إلى حدوث القطع، وقد يعترض معترضٌ على إدراج الاستثناء المنقطع بين أنواع القطع التي سلفت محتجاً بعدم حدوث تغيير في أي من شيئيه المتلازمين وهما المستثنى والمستثنى منه عند الانقطاع. والرد على ذلك أن الاستثناء

---

[١] سيبويه، **الكتاب**، ٦٠/٢.

[٢] على أنه مفعول ثانٍ أصله خبر.

[٣] على أنه مبتدأ محذوف الخبر أو خبر لمبتدأ محذوف.

قد يكون استُثني من هذا التغيير ولم يُحْتَج إلى إشارة تدل على الانقطاع فيه، لأن هذا الانقطاع ظاهرٌ بَيِّنٌ من معنى الجملة وسياقها. فقولك: مثلاً: " عاد ابني من المدرسة إلا كتبَهُ " يبدو فيه جلياً أن المستثنى – وهو الكتب – ليس جزءاً من المستثنى منه – وهو ابني – ولا هو من جنسه.

زد على ذلك أن الاستثناء نفسه إنما هو الثني الذي من معانيه الصرف، فيكون المستثنى مصروفاً عن حكم المستثنى منه. وما أداة الاستثناء إلا لإخراج ما كان داخلاً أو كالداخل في حكم ما قبلها. فلذلك لم يُحْتَج إلى الإشارة والتنبيه. فإن قيل: إنَّ القطع إنما يكون لسبب بلاغي، فأين السبب البلاغي الذي أوجب الانقطاع في الاستثناء؟، فالجواب أنّ هذا السبب يكمن في الابتداء والاستدراك المستفادَين من لكنْ الساكنة النون أو لكنّ المشدَّدة النون الواقعتين موقع أداة الاستثناء تقديراً. وبذلك يتحقق توجُّه الذهن إلى المستثنى المنقطع وإبراز أهميته. فإن قيل: فلماذا قالوا: " الاستثناء المنقطع " ولم يقولوا " الاستثناء المقطوع"؟، قلنا: إنّ من المعلوم أنّ وزن (انفعل) يستعمل في الغالب لمطاوعة [١] (فَعَلَ) بشرط أن يكون (فَعَلَ) علاجاً، أي من الأفعال الظاهرة ككسر وجذب وقطع، تقول: كسرته فانكسر، وجذبته فانجذب، وقطعته فانقطع.

فالقطع إذاً أسلوب تعبيري لجأ إليه العربي ليعبّر عن نفسه أمام من أتقنوا هذه اللغة، وخبِروا أساليبها وهاموا بها حباً فأغنوها استعمالاً وثروة لا نزال ننعم بها حتى الآن.

[١] ليس معنى المطاوع اللازم كما يظن بعضهم، وإنما المطاوعة هي التأثر وقبول أثر الفعل، سواء أكان التأثر لازماً، نحو: فتحت الباب فانفتح، أم متعدياً، كعلّمته النحو فتعلّم، والمطاوع في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلاً، نحو: باعدت سميراً فتباعد. المطاوع هو سمير، لكنهم سموا فعله المسند إليه مطاوعاً مجازاً. ينظر: رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي، **شرح شافية ابن الحاجب**، ١٠٣/١.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**القرآن الكريم**

١– الأزهريّ، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي، **التصريح**، د.ط، القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣١٣ هـ.

٢– الأستراباذيّ، للشيخ رضي الدين محمد بن الحسن، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م.

٣– الأصفهانيّ، **الأغاني**، د. ط بيروت: دار الفكر، د.ت.

٤– البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩.

٥– ابن جنيّ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، مصر: المكتبة العلميّة، ١٩٥٢م.

٦– ابن الحاجب، **الكافية في النحو**، بشرح رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م.

٧– حسن، عبّاس، **النحو الوافي**، ط٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨ م.

٨– حسّان، تمّام، **اللغة العربيّة مبناها ومعناها**، د.ط، المغرب: دار الثقافة، ١٩٩٤م.

٩– **ديوان الأخطل**، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي، د.ط، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م.

١٠– **ديوان الخِرْنِق**، برواية أبي عمرو بن العلاء، تحقيق يُسري عبد الغني عبدالله، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

١١– **ديوان الفرزدق**، تحقيق الصاوي، د.ط، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

١٢– **ديوان النابغة**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط٢، مصر: دار المعارف، ١٩٨٥م.

١٣– **ديوان الهذليّين**، بشرح السكري، د.ط، بيروت: دار الكتب، ١٣٦٩ هـ.

١٤– الزمخشري، **الكشّاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوّض ود. فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م.

١٥– ابن السّراج، **الأصول**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

١٦– سيبويه، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

١٧- السيوطيّ، جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، د.ط، لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

١٨- السيوطيّ، جلال الدين، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.

١٩- الشافعيّ، محمد الخضري، **حاشية الخضريّ على شرح ابن عقيل**، ط٦، مصر: المطبعة الأزهرية بمصر: ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦ م.

٢٠- ابن الشجري، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي (٤٥٠-٥٤٢ هـ)، **أمالي ابن الشجريّ**، ط١، القاهرة – مصر: مطبعة المدني، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٢١- الصبّان، **حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ، مع شرح الشّواهد للعينيّ**، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد، د.ط، سيدنا الحسين: المكتبة التوفيقيّة، د.ت.

٢٢- الطبرسيّ، أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن، **مجمع البيان لعلوم القرآن**، ط١، بيروت – لبنان: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، ١٤٢٣٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢٣- أبو الطيب، الإمام عبد الواحد بن علي اللغويّ الحلبيّ، **كتاب الإتباع**، تحقيق وشرح عز الدين التنوخي، د.ط، دمشق: ١٩٦١.

٢٤- عتيق، عبد العزيز، **علم العروض والقافية**، ط٢، بيروت: دار النهضة العربيّة، د.ت.

٢٥- العكبريّ، **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، د.ط، مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٦م.

٢٦- العينيّ، **شرح شواهد شروح الألفية**، بهامش الطبعة الأولى من خزانة الأدب، د.ط، بولاق – مصر: المطبعة الأميرية، ١٢٩٩ هـ.

٢٧- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، د.ط، دار السرور، د.ت.

٢٨- القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي وشاركه محمد رضوان عرقسوسي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.

٢٩- ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٠.

٣٠- النوويّ، **منهل الواردين في شرح رياض الصالحين**، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٠ م.

٣١- ابن هشام، جمال الدين، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٦.

٣٢- ابن هشام، جمال الدين، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط٦، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.

٣٣- ابن يعيش، موفق الدين، **شرح المفصل**، د.ط، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨-١٩٣١ م.

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# دراسة مَكانة الانفعالات النفسيّة في مبالغات المتنبّي الشعريّة: اختلالات الشخصيّة أنموذجاً

داريوش محمدي*؛ محمد خاقاني أصفهاني**

مقالة علميّة محكّمة
صص ٨٩-١٠٨
**DOI:**10.22075/lasem.2021.22340.1272

**الملخّص**

إنّ صناعة المبالغة لها مكانة خاصّة في شعر المتنبّي بِصِفَتِهِ أحد روّاد الشعر في ساحة الأدب العربيّ لها دَور ممتاز في شعره. فكثير من مبالغات المتنبّي الشعريّة يرتبط بشخصيّته ارتباطاً وثيقاً، وبعضها يرتبط بالضّغوط النفسيّة الّتي سيطرت على نفسيّته من جانب العوامل البيئيّة. ونظراً لِتوسّع صناعة المبالغة في شعر المتنبّي، وما للمبالغة من أَرصدة نفسيّة في إقناع المتلقّي، كان من اللّازم أن نهتمّ بدراسة شعره سيكولوجيّاً، وصولاً إلى قِسمٍ من اتّجاهاته الأدبيّة. نَحنُ بِالاستعانة بالأصول السيكولوجيّة الجديدة السّائدة، ومن خلال منهج التحليل النّفسيّ، نحاول الكشف عن العلاقة الموجودة بينَ انفعالات المتنبّي النفسيّة، واتّجاهه إلى المبالغة، وملامح هذه العلاقة، وإبراز دَور العوامل البيئيّة في ظهور هذه العلاقة. وقَد أَنتَجَ هذا البحث وقوفنا على دوافع المتنبّي النفسيّة، ما يُعينُنا في التعرّف إلى قِسمٍ مهمٍّ مِن اتجاهاته - الفكرية، والأدبيّة، ويُساعِدنا على معرفة التّيّار النّفسي الحاكم على شعره، من ناحية اهتمامه بالمبالغة. وأخيراً أَرشَدَنا هذا البحث إلى أنّ الانفعالات النفسيّة لا تتمكنُّ من التأثير على مضامين الآثار الأدبيّة فقط، بَل بإمكانها تعيين وإحضار الفنون البلاغيّة في النصوص الأدبيّة شعراً ونَثراً. فلهذا تُعَدُّ الانفعالات النفسيّة من المبادئ المهمة في اتّجاهات الأدب، لا من حيث المضمون فقط، بَل من الناحيّة الشّكلانيّة، ومن حيث أَدَوات التعبير.

**كلمات مفتاحيّة:**

المبالغة، شعر المتنبّي، الانفعالات النّفسية، اختلالات الشخصيّة، الأصول السيكولوجيّة

---

* – طالب الدكتوراه في قسم اللّغة العربيّة بجامعة أصفهان، إيران.

** - أستاذ في قسم اللّغة العربيّة بجامعة أصفهان، إيران. (الكاتب المسؤول) m.khaqani@fgn.ui.ac.ir

تاريخ الوصول: ١٣٩٩/١٠/٢٠هـ.ش= ٢٠٢١/٠١/٠٩م تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٤/١٩ هـ.ش= ٢٠٢١/٠٧/١٠م.

**المقدّمة:**

إنّ المبالغة (Hyperbole) من الصّناعات الأدبية الكثيرة الاستعمال في عصور الأدب العربي الشّعرية. ولن نستطيعَ تحديدَ سببِ نشوءِ المبالغة في شعر المتنبّي، في اشتياقه إلى تزيين الشعر، وإعجاب المتلقّي به على أساس الشواهد التاريخية والأدبيّة الموجودة فحسبُ، بل بإمكاننا الاستنباط من الشواهد التاريخيّة، والأدبيّة، مثل: كيفيّة تعامل الطبقات الحاكمة مع الشعراء، والعوامل المعيشيّة، والعصبيّات الحزبيّة والقبليّة، والصّراعات بين الشعراء، وتوسّع الرّفاه والتّرف، وذاتيّة التَّصَلُّف والتَّبَجُّح في ثقافة الأعراب - القدماء، بِأنّ العوامل السائقة والملزمة الأخرى قد كانت مؤثّرةً بهذا الشّأن، وأيضاً، دراسة أشعار المتنبي بالاستعانة بالأصول والنظريّات السيكولوجيّة مثل: الآليّات النفسيّة لِاستعادة الأمان، والعُقَد النفسيّة، والدوافع البيئيّة، والحاجات النفسيّة مثل: السّلطويّة(Dominance)، والهروب من التحقير(Infavoidance) وغيرها تدلّنا على دَور انفعاله النفسيّ في الاهتمام بالمبالغة. إنّ براعة المتنبّي في إنشاد الشعر مِن جهةٍ، ومِن جهة أخرى، امتلاكه الدّوافع النفسيّة مثل: معنويّة حُبّ الرئاسة والاستعلاء، والعاطفيّة، والإعجاب بالنفس، وامتلاك معنويّة الفروسيّة، سبّبت إتّجاه الشاعر إلَى المبالغات الشعريّة. في هذا البحث، ركزنا على دراسة بعض دوافع الشاعر النفسيّة، وما تناولنا دراسة المبادئ الاجتماعية، والتاريخيّة الّتي أشرنا إليها آنفاً، اجتناباً عن إطالة الكلام، وذلك بالاتكاء على منهج التحليل النّفسي؛ لأنّ دراسة شعر المتنبّي وتحليله سيكولوجيّاً تَتَطلّبُ هذا المنهج. فَبِالاستعانة بالمنهج النّفسي، نَرسخ "لاوعي" الشاعر، ونكشف عن اتجاهه النفسيّ في استخدام المبالغة في شعره. وهذا التحليل النفسيّ، يُعينُنا في الاطّلاع أكثر على اتّجاهاته الشّعريّة، وخبايا شعره، والتيّارات الخفيّة المقوِّمة له. تهدف هذه الدراسة إلى إجلاء دَور الانفعال النفسيّ في إقبال المتنبّي على المبالغات الشعريّة، إضافةً إلى تبيين الدوافع النفسيّة الدخيلة في هذا المجال، وإبراز العوامل البيئيّة الّتي أَشعَلت نارَ الانفعالات النفسيّة في ضمير الشاعر. في هذه المقالة يحاول الكاتبان بالاستعانة بالأصول السيكولوجيّة السائدة، الإجابة عن الأسئلة التالية:

الأوّل: : ما الدوافع النفسيّة الّتي أثّرت على نشوءِ المبالغة في شعر المتنبّي؟

الثاني: إذا كانت هناك عَلاقة بين انفعالات المتنبّي النفسيّة، وإقباله على المبالغات الشعريّة، فكيف تكون هذه العلاقة؟ وما هي ملامحها؟

وجدير بالذكر أنّنا قُمنا بدراسة هذا الموضوع على أساس الأصول والنظريّات السيكولوجيّة الجديدة السائدة والمقبولة عند الكبار من علماء السيكولوجيا، ولم نختر لدراسة الموضوع رؤية سيكولوجيّة مختصّة بِعالِمٍ معيّنٍ أو جماعة محدودة من علماء هذا العلم، بل اعتمدنا على ما هو مقبول عند كثيرٍ من علماء السيكولوجيا، حيلولة دونَ تأطير البحث في إطارٍ محدودٍ من الآراء، وعدم الحصول على نتائج شاملة في نهاية البحث. وما دَرَسنا النماذج الشعريّة الارتجاليّة لِمُبالغات المتنبّي؛ لأنّه ليست لها مكانة في هذا البحث، وقَد رَكزنا اهتمامنا على النماذج الشعريّة الَّتي لها رَصيد نَفسيّ. ونذكر أنّنا وَجَدنا مقالاتٍ بشأن المتنبّي وشعره، مثل:"نفسيّة المتنبّي وسَعدي وأثرها في حكمتهما الشعريّة"، لصادق عسكري قام الكاتب فيها بتحليل التفاوت بين المتنبّي كشاعر المدح، وسَعدي كشاعر الموعظة والنّصيحة من خلال دراسة نفسيّتهما، ومقالة:"ملامح النّرجسيّة في فَخر المتنبّي وحياته"، لخداداد بحري قام الكاتب فيها بدراسة النّرجسيّة لغةً، وتبيين مفهومها عند علماء النّفس، وتعدّد مظاهرها في المصابين بها، ثمّ اهتمّ بدراسة ملامحها في فخر المتنبّي، وسَبَب نموّها في شخصيّته، ولكن ما بادَرَ الكاتبان في المقالتين المذكورتين إلى دراسة الدوافع النفسيّة المؤثّرة في نشوء المبالغة في شعر المتنبّي. وعَثَرنا على مقالات أخرى مثل: "مبالغه و اغراق در مدايح متنبّى" لعلي محمّد جمالي بهنام، و"سير تحوّل اغراق در نقد كهن عربى" لعلي محمّدي، و"دراسة نفسيّة: لشخصيّة المتنبّي من خلال شعره" لعبد علي الحسماني وعبد الخالق نجم. في المقالة الأولى، قام الكاتب بدراسة إجماليّة لِفنّ المديح، وتبيين علل ودوافع اهتمام المتنبّي بالمبالغة، ولكن ما استفاد من الأصول والنظريّات السيكولوجيّة في تحليل هذه الدوافع، وقام بتحليلها على أساس معلوماته السيكولوجيّة، وقد استفاد من المصطلحات السيكولوجيّة أحياناً، دونَ تبيين مُنظّرها، وتحليلها. ومن جهة أخرى يختلف موضوع هذه المقالة عن موضوع مقالتنا، لأنّه لا يهتمّ بتأثير الدوافع النفسيّة على نشوء المبالغة في شعر المتنبّي، وقد ذَكرَ الكاتب الشواهد الشعريّة الممزوجة بالمبالغة في شعره فقط، وحَلَّلَها بالإجمال. وهكذا يكون الشأن في المقالة الثانية، من حيث عدم اعتناء كاتبها بالتحليل السيكولوجيّ، واستخدام النظريّات السيكولوجيّة، واختلاف موضوعها عن موضوع مقالتنا؛ لأنّ كاتبها قام بتبيين سير تحوّل الإغراق في النصوص النقديّة العَريقة العربيّة فقط، ولا نَرَى ملامح التحليل السيكولوجيّ فيها. وأمّا المقالة الثالثة، فهي شبيهة بمقالتنا هذه من جهة؛ لأنّها كتبت مُستعينةً بالتحليل السيكولوجيّ الموجز لشخصيّة المتنبّي من خلال شعره، ولكن كما أَشَرنا آنفاً حولَ المقالة الأولى، تختلف عن مقالتنا؛ لأنّه ما استفاد كاتباها من الأصول والنظريّات السيكولوجيّة في تحليل شخصيّة المتنبّي، وأَشارَا إلى بعض المصطلحات السيكولوجيّة، دونَ أن يقومَا بِشَرحها؛ ومن جهة أخرى، ليس للمبالغة مجال في هذه المقالة،

واهتمّ الكاتبان بالتحليل النفسيّ لشخصيّة المتنبّي فقط. فلهذا يُعَدُّ بَحثُنا هذا حديثاً وفَريداً من هذه الناحية. هنا وبعد ختام كلامنا في المقدّمة، سنلقي نظرة سريعة على تعريف المبالغة، لغةً، واصطلاحاً.

**تعريف المبالغة لُغَةً واصطلاحاً:**

جاء في تعريف المبالغة لغةً: «بَلَغَ: بَلَغَ الشّئ يَبلُغُ بُلوغاً وبِلاغاً: وَصَلَ وانتَهَى» و«بالَغَ يُبالغ مبالغةً بِلاغاً إذا اجتهَدَ في الأمر».[١] والمذكور في كتاب"الصناعَتَينِ" في تعريف المبالغة بلاغيّاً: «المبالغة أن تبلغ بالمعنى أقصى غاياته، وأبعد نهاياته، ولا تقتصر في العبارة عنه على أدنَى منازله، وأقرب مراتبه».[٢] وأيضاً قيل: «المبالغة: أن يُدّعَى لِوصفٍ بلوغُه في الشّدة أو الضّعف، حدّاً مستحيلاً، أو مستبعداً، لئلّا يُظنَّ أنّه غير متناهٍ في الشّدة أو الضّعف».[٣]وقيل في أنواعها المشهورة: «المبالغة ثلاثة أصناف:... فدعوى كون الوصف على مقدار مستبعد يصحّ وقوعه عادةً يُسمّى تَبليغاً. ودعوى كون الوصف على مقدار ممكن ممتنع وقوعه عادةً يُسمَّى إغراقاً. ودعوى كون الوصف على مقدار غير ممكن يُسمّى غُلُوّاً».[٤] بَعد التعرّف على المبالغة، وتعاريفها، نظراً لِدَور السيكولوجيا الرئيس في هذا البحث، في التالي نقوم بتبيين صلته بعلم البديع، بصورة موجزة.

**صلة علم البديع بالسيكولوجيا:**

إنّ علم البديع من العلوم البلاغيّة المبدَعَة لتزيين الكلام وتحسينه، وخاصةً كلّما جاءت محسّناته اللّفظيّة والمعنويّة بشكل لا إراديّ، زادت الكلام نَشاطاً وجَمالاً. لا نَنسَى أنّ علم البديع عَمِل كمِغناطيسٍ في العصر العباسي وما بعده، مَعَ صُعودٍ وهُبوطٍ، وجَذَبَ كثيراً من النّاس نَحوَ الأدب بما فيه من الانجذاب اللّفظي والمعنويّ، وقامَ بإنجاز دَوره في تَحسين الأدب، كالبَهارات الّتي تجعل الطعام لَذيذاً ومُستَساغاً؛ وبإمكاننا القول: إنّ البديع قد لَعِبَ دَوراً مهماً في إدخال الأدب بين أوساط المجتمع العربي منذ نشأته، مُستعيناً بانجذابه اللّفظيّ والمعنويّ. وقَد يَرَى الباحثان أنّ كثيراً من هذه المحسّنات البديعيّة لها رصيد

---

[١] – جمال الدين محمّد ابن منظور، **لسان العرب**، ج١، ص ٤٨٦.

[٢]– أبوهلال العسكري، **الصناعتين**، ص ٣٣١.

[٣]– الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص ٥١٤.

[٤] – بدر الدّين ابن مالك، **المصباح في المعاني والبيان والبديع**، ص ٢٢٥-٢٢٣.

نفسيّ، وحاول كثير من شعراء هذا العصر وكتّابه لِيجعلوا نفسيّة المتلقّينَ تحت تَصَرُّفهم باستخدام الصناعات البديعيّة الخلّابة: كالمبالغة، والاستطراد، والافتنان، والمذهب الكلامي، وحُسن التعليل، وتأكيد المدح بما يُشبه الذّمّ، وغير ذلك. على سبيل المثال، حينما يَستخدم شاعرٌ صناعة تأكيد المدح بما يُشبه الذّمّ، في الحقيقة يحاول أن يُخَرِّب نَفسيّة المتلقّي، ويجعلها تحت تَصَرُّفه، ويُفرِغَ سُمَّ كلامه في أعماق وجوده، مَعَ تَعزيز كلامه عَبرَ استخدام هذه الصناعة. ومِن هنا تَتَّضح لنا أهمية التحليل النفسيّ في الأدب، وما يرتبط به من العلوم الأدبيّة مثل علم البلاغة. يقول الدّرويي بشأن صلة الأدب بالسيكولوجيا: «من الواضح إنّ علم النفس، من حيث هو دراسة للعمليات النفسيّة، يمكن أن يدرس الأدب، ما دامت النفس البشريّة هي الرحم الّذي تتكوّن فيه شتّى مبدعات العلم والفن... لذلك يتوقع من البحث السيكولوجي أن يكشف لنا عن العوامل الّتي تجعل من شخص ما فنّاناً خالقاً»[١]. وكما قيل: هذا المنهج يحاول بيان العلاقة بين مواقف الأدباء وأحوالهم الذهنيّة[٢]. وقالَ يونج[٣] بهذا الشأن: «قد يكون من الحديث المعاد المكرّر أن نقرّر أنّ العوامل الشخصيّة تؤثّر في الشاعر تأثيراً كبيراً، من ناحية اختياره لموادّه الفنيّة، واستفادته منها».[٤] يقول قصّاب بشأن المنهج النفسيّ: «...إنّه يتعامل مع الأدب من الخارج؛ إذ يركز على شخصيّة المبدع».[٥] في هذا القسم من المقالة ننتقل إلى دراسة موضوع المقالة الرّئيس، وبِدايةً نقوم بتعريف كلّ من الأصول السّيكولوجيّة، بعدئذٍ، نطبّق هذه الأصول على الأبيات المختارة من قصائد المتنبّي، ونحاول الكشف عن ملامح انفعاله النفسيّ، في إقباله على المبالغة.

**الانفعاليّة في مبالغات المتنبّي الشعريّة في ضوء الأصول السيكولوجيّة:**

في هذا القِسم من المقاله سنقوم بِإبراز الانفعاليّات الّتي أثّرت على نشوءِ المبالغة في شعر المتنبّي، وسنشير إلى ملامحها على أساس الأصول السيكولوجيّة؛ فندرس: نزعات الاستعلاء، والشخصيّة المعاديّة، والشخصيّة الهِستيريّة، والسلوك المعزّز، والاستحواذ، و التعميم لدى المتنبي؛ وسنوضّح مدى تأثر الشاعر

[١] – سامي الدّرويي، **علم النّفس والأدب**، ص ٢٢٦.

[٢]– ديفد ديتش، **مناهج النقد الأدبي بين النظريّة والتطبيق**، ص ٥٢٣.

[3] - jung

[٤] – سامي الدّرويي، **علم النّفس والأدب**، ص ٢٢٦.

[٥]– وليد إبراهيم قصّاب، **مناهج النقد الأدبي الحديث**، ص ٥٢.

بالعوامل النفسيّة الّتي ساقته نَحو المغالاة، من خلال تحليل أشعاره. فتنقسم الانفعاليّة في مبالغات المتنبّي الشعريّة إلى ما يلي:

**أ. نزعة الاستعلاء[١] لدى المتنبّي:**

لا يمكننا العُثُور على شخصٍ ليس لديه هذا الدافع النفسيّ؛ لِأنّ الاستعلاء قضيّة فطريّة أودعها الله في نَفسِ البشر، للحَيلولة دونَ توقّفه في مراحل الرشد والكمال؛ ولكن يتراوح هذا الدافع لديهم بين الشّدة والضّعف. وكما قال موري (muray): إنّ السّلطويّة والاستعلاء في سلسلة حاجات الإنسان، وهي عبارة عَن: محاولة الشخص للتأثير على الآخرين، أو هداية سلوكهم، مُستعيناً بِأساليب مثل: الإقناع، والأمر، والتلقين، والمخادعة[٢]. يقول إدلر (Adler) وهو مِن كبار علماء السيكولوجيا بهذا الشأن: «إنّ دافع الاستعلاء أَعرَقُ دوافع الحياة. الاستعلاء ينشأ من العُقدَة الدّونيّة في الحقيقة، والإثنان لا ينفصلان. هذا الدافع ليس قسماً من حياة الإنسان فقط، بل نفسُ حياته. وهذا هو الّذي يَسُوق الإنسان مِن مرحلةٍ إلى أخرى منذ ولادته حتّى الموت، ويُعزِّز أَوجُهَه الاجتماعيّة».[٣] وقيل بشأن الاستعلاء أيضاً: «هو دافع يقترن بانفعال "الزهو"، وينزع بالفرد إلى التحكم، والتزعّم، وإظهار القوّة، وتوكيد الذّات أمام الآخرين، أو إلى التفاخر، والغرور، والخيلاء».[٤] يقول الفاخوري بشأن دافع الاستعلاء في المتنبّي: «لَقَد شُغِف المتنبّي بالمجد وطمح إلى السّيادة والانفراد، فكان به شبه جنون بالعظمة... فهو في نظر ذاته فوق كلّ بشر».[٥] نحن نَرَى في الأبيات التالية، كيفَ أَثَّرَ دافع الاستعلاء على نفسيّة الشاعر في إقباله على المجازفة في شعره:

لا بِقومي شَرُفتُ بل شَرُفوا بي وبِنَفسي فَخَرتُ لا بِجُدودي

وبِهم فَخرُ كلّ مَن نَطَقَ الضّا دَ وعَوذُ الجاني وغَوثُ الطّريدِ

---

[1] - superiority

[٢] – رَندي جِي لارسِن، و ديويد إم باس، **حوزه‌های دانش درباره ماهیت انسان**، ص ٣٨٠.

[٣] – يوسف كريمي، **روانشناسی شخصیّت**، ص ٩.

[٤] – أحمد عزّت راجح، **أصول علم النّفس**، ص ٩٢.

[٥] – حنّا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص ٦٠٦و٦٠٥.

إن أكن مُعجَباً فَعُجبُ عَجيبٍ لَم يَجِد فوقَ نفسِهِ مِن مَزيدِ

أنا تِربُ النَّدَى ورَبُّ القَوافي وسِمام العِدَى وغَيظُ الحَسودِ

أنا في أمّةٍ تَدَاركها اللّ ه غَريبٌ كصالحٍ فى ثَمودِ[١]

إنّ الشاعر في البيت الأوّل فَخَرَ بنفسه، وادَّعَى بأنّه سَبَبُ افتخار قومه على الآخرين، وفي البيت الثّاني ادَّعَى أنّ قومه سَبَبُ افتخار العرب جميعاً؛ وبهذا الادّعاء، فَضَّلَ نفسه على جميع العرب منذُ نشأتهم حتّى الآن. وفي البيت الثالث لا يَرَى أحداً أعلَى مِن نفسه شأناً مِن أبناء البشر؛ وقَد استفاد من الدلالة اللّفظيّة، يعني تَكرار الكلمات المتجانسة : "مُعجباً"، و "عُجبُ"، و "عجيبٍ"، لِيَتمتَّعَ بإيقاعها على نفسيّة المتلقّي في تَلقين تَفوُّقه على جميع البشر. وفي البيت التالي، استخدم "ربّ القوافي" لتجسيد عبقريّته في إنشاد الشعر، ولفظ "رَبّ" هنا يدلّ على أنّ الألفاظ والقوافي مُرَبَّياتٌ في مَحضره، ومِن هنا تُجَهَّزنَ للدخول في دواوين الشعراء؛ وهكذا يَعُدُّ نفسَه سلطان الشعراء جميعاً. وأخيراً أَرشَدَنا إلى سَبَب انفعاله النفسيّ، وإقباله على المبالغة في تمجيد ذاته، والإستعلاء، بدلالة "أنا في أُمّة تداركها الله غريب..."، لأنّ الشاعر أَحَسَّ بالعقدة الدّونيّة، وكما أَشَرنا آنفاً، إنّ الاستعلاء ينشأ من العُقدَة الدّونيّة في الحقيقة، فلهذا؛ إنذاراً بالآخرين لمكانته الرفيعة، وازَنَ نفسه بصالح النّبيّ(ع) مُغالياً، لِيُؤَثِّرَ على نَفسيَّتِهِم، لِيَقبَلوه كعَبقَريٍّ. وكما أشرنا في كلام موري بهذا الشأن، إنّ الشاعر حاولَ أن يُلَقِّنَ تفوُّقَهُ إلى مُتلقّيه عَبرَ المبالغة في شعره. وطبعاً، هذا المقدار من المبالغة في تمجيد الذّات، والتفاخر، والخُيَلاء، وإظهار القوّة، والبراعة في الشاعريّة له جُذور نفسيّة؛ وعَلَى أساس التحاليل السيكولوجيّة، والأدبيّة السالفة، ملامح الانفعال النفسيّ الّذي ساق الشاعر نَحوَ المغالاة، لِتأثُّره بالاستعلاء، والنَّرجسيّة(Narcissism) مشهودة. هنا نَنتَقل إلى دراسة دافعٍ آخر من الدوافع النفسيّة الّتي ساقت الشاعر نحو المغالاة في شعره. هذا الدافع يتبلور في نَمَط الشخصيّة المعاديّة.

[١] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج١، ص١١٦.

**ب. نزعة الشّخصيّة المُعادية[1] لدى المتنبّي:**

إنّ امتلاك المعنويّة المشاكسة بإمكانه التأثير على خروج الشّخص من دائرة الموضوعية وإقباله على المبالغة في القول والعمل. يقول شولتز بهذا الصدد: «إنّ المعاديينَ يَخطُون خِلافاً لِبَقيّة الناس، والحصول على القدرة مهم لَهُم؛ فلهذا يَتَصَرَّفون على مُستَوىً عالٍ دائماً. هم يَرضَون عندما يَشتَهرون فَقَط، ويُؤيِّد الآخرون تَفَوُّقَهم. هؤلاءِ الأشخاص يَحكمُون على الآخرين حَسَبَ المنفعة الّتي يَنتَفِعون بها؛ لِأنّهم قد بُعِثوا لِلتَّفَوّق على الآخرينَ».[2] وقيل في خصائص هذا النمط النفسيّ: إنّ المعاديّين يشكون مِن عَدَم إدراكهم مِن جانب الآخرين، ويَتَميَّزونَ بِكونهم عابِسينَ، والمعِدِّينَ للمشاجرة، ويَشكونَ مِن بُؤسِهِم دائماً بشكل مبالغ فيه، و[مِن سِماتهم] الانتقاد من أصحاب القُدرة، أو استهزائهم بشكل غير معقول.[3] وسَنَرى هذه الملامح في الأبيات التالية. بِشأن الميزة الرئيسة للشّخصيّة المعاديّة، يعنى الحكم على الآخرين حَسَبَ المنفعة، إنّ مدائح المتنبّي في مدح ممدوحيه، وأحكامه على الآخرين، تَتَراوح بين الرّفض والقبول على أساس منافعه. هو في بداية تَعَرُّفه على كافور الإخشيدي، حاكم مصرَ، وطَمَعاً لمواعيده في إعطاء الإمارة له، بادَرَ بمدحه حَيثُ قالَ فيه مُعتذراً:

وتَعذُلُني فيكَ القوافي وَهِمّتي  كأنّي بِمَدحٍ قبلَ مَدحِكَ مُذنِبُ[4]

ولكن بَعدَ أن نَكثَ كافور عهدَه، فَرَّ مِن عنده وهَجاه هَجاءاً مملوءاً بكلّ ما في نفسه من الحِقدِ والعَداوة.[5] لأنّه كما قيل: «[كانَ] يَرجو أن يَنال مِن كافور إمارةً، أو ولايةً يُغيظُ بها الّذينَ كادوا له في حَلَب، وأخرجوه منها».[6] ويعتقد الحاوي بِكون مدائح الشاعر مزوّرة بشأن كافور ويقول: «يمّم المتنبّي شَطرَ مصرَ، واتّصل بكافور الإخشيدي الّذي وعده بولاية يليها، فامتدحه مزوّراً، ومكاذباً، ومتعفّراً».[7] في

[1] – Aggressive Personality.

[2] – دوان. پی. شولتز، و سیدنی اِلِن شولتز، **نظریه‌های شخصیّت**، ص ٢٤٤.

[3] – هارولد کاپلان، و ویرجینیا سادوك، **خلاصه روانپزشکی**، ص ٤٣١.

[4] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص٣٣٧.

[5] – حنّا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص٦٠٣.

[6] – عمر فَرّوخ، **تاريخ الأدب العربي**، ص ٤٦٢.

[7] – إيليا الحاوي، **في النقد والأدب**، ص ٢٠٨.

الأبيات التّالية نشاهد كيفَ يَعرِض الشاعر على شخصيّته المعاديّة، ونَرَى كيفية تأثّر الشاعر بدافعه المعاديّ في الإقبال على المبالغة:

ماذا لَقيتُ من الدّنيا وأعجَبُهُ أنّي بما أنا شاكٍ منه مَحسودُ

أمسَيتُ أروَحَ مُثرٍ خازِناً ويَداً أنا الغَنِيُّ وأموالي المواعيدُ

لا تَشتَرِ العبدَ إلّا والعصا معه إنّ العبيد لَأنجاسٌ مَناكيدُ

ما كنتُ أحسَبُني أحيا إلى زَمَنٍ يُسِيءُ بي فيه عبدٌ وَهوَ مَحمودُ

وأنّ ذا الأسودَ المثقوبَ مِشفَرُهُ تُطيعُهُ ذِي العَضاريطُ الرَّعاديدُ

أم أُذنُهُ في يَد النخّاسِ دامِيةٌ أم قَدرُهُ وَهوَ بِالفَلسَينِ مَردودُ

أولَى اللِّئامِ كوَيفيرٌ بِمعذرةٍ في كلّ يومٍ وبعض العُذرِ تَنفيدُ[١]

إنّ الشاعر في البيت الأوّل أَعلَنَ عن سبب انفعاله النَّفسي، وذلك مَلَلُه مِن كافور، ونَكثُ وَعدِهِ في إعطاء القدرة والإمارة له. وقَد واصل شَكواه من كافور في الأبيات التالية، حيث أشارَ إلى مواعيده المزَيَّفَة في إعطاء الإمارة له في البيت الثاني؛ لأنّه كما ذَكرنا في ملامح الشخصيّة المعاديّة قبل هذا، إنّ الحصول على القدرة مهم لِلمُعاديّينَ، فلهذا يشكون مِن أصحاب القدرة، عند عدم إرضائهم بهذا الشأن، كما شكا المتنبّي مِن كافور، وقام بالاستهزاء به، وتحقيره مُغالياً في الأبيات السالفة. فلهذا يُشاكس الشاعر في الأبيات اللّاحقة، ويُفرِغُ جميع أحقاده في قالب الألفاظ ويُقَدِّمُها لِلمهجوّ متأثِّراً بدافعه المعادي؛ حيث يَحُطُّ من منزلة كافور، ويجعله في المنزلة البَهيميّة، ويُشبهه بِالبَعيرِ الّذي ثُقِبَ مِشفَرُهُ لِلزِّمام. وقد استَخدَمَ الصّيغَ اللّفظيّة الّتي تؤدّي إلى المبالغة بطبيعة صياغتها، مثل "النخّاس" على وزن "فَعّال". وقد تَجَسَّدت المبالغة باستخدام وزن "المفاعيل" المكرَّر في "العضاريط الرّعاديد"، كما أفاد من صيغ الجمع الفَخمَة المدويّة على وزن "مفاعيل"، في بعض كلمات القافية مثل: مواعيد، ومناكيد، ورعاديد، لتجسيد المبالغة.

[١] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص٣٩٦.

وأخيراً يُخاطبه "كوَيفيراً "[١]، وبِتَصغير لقب المهجوّ، يُكمِل الهجاءَ المبالغ فيه بشأنه. وقد شاهدنا تَذَبذُبَ الشاعر، عَقبَ تذبذب منافعه، وأحكامه الطائشة والمبالغ فيها الّتي هي من ملامح الشخصيّة المعاديّة الّتي أشرنا إليها آنفاً. وكما يقول ريو(Reeve): هذه الانفعالات النفسيّة تُضبَطُ بواسطة البيئة الخارجيّة[٢]. فلا شكَّ في أنّ الشاعر قامَ بالهجاء المقذع للمهجوّ مُنفَعِلاً، ومتأثِّراً بالدوافع النفسيّة الّتي تنشأ من العوامل الخارجيّة الّتي ذَكرناها. هنا نُبادِرُ إلى دراسة دافعٍ آخَر من دوافع المتنبّي في اتّجاهه إلى المبالغة، له مكانة متميّزة في شعره، ويُوضِّح لنا طموحه، وإحساسه بالانفراد.

### ج. نزعة الشّخصيّة الهِستيريّة[٣] لدى المتنبّي:

مِنَ الزَيَغانات النفسيّة الدّارجة في المجتمعات البشرية: الملامح الهِستيريّة. يقول كريمي: «إنّ الشخصيّة الهِستيريّة تُمثِّل أنماطاً من عدم الاستقرار العاطفيّ، ورُدود أفعالٍ مُستعجِلَةٍ، وإظهار النّفس. إنّ جَلبَ انتباه الآخرينَ هو الميزة الرّئيسة لهذا النَمَط النفسيّ. هذا النَمَط، يُمكن أن يَشمُلَ المخادعة الجنسيّة، والتوصيف المبالغ فيه من الأعمال والتجارب الاختصاصيّة».[٤] ويقول مكدوكال: «يُوجَد نوعٌ من عدم صفاء النّوايا، والرئاء، الّذي يلازم إظهار النَّفسِ، وذلك يشمل البيانات المبالغ فيها، والتعبير عن الهَيَجان، والمبالغة في التعبير عن عقائدنا».[٥] وأمّا بِشأن ميزة إظهار النّفس والتوصيف المبالغ فيه من التجارب الشخصيّة الّتي تُعَدّ مِن ميزات هذه الشخصيّة النفسيّة، تُوجَد شواهد رائعة في شعر المتنبّي، منها الأبيات المختارة التالية من قصيدة له يُعاتب بها سيف الدولة أمير حَلَب:

يا أعدَلَ النّاس إلّا في مُعامَلَتي  فيكَ الخِصامُ وأنتَ الخَصمُ والحَكَمُ

سَيَعلَمُ الجمعُ ممَّن ضَمَّ مَجلِسُنا  بِأنَّني خَيرُ مَن تَسعَى بِهِ قَدَمُ

---

[١] – إيليا الحاوي، **في النقد والأدب**، ص ٢٦٤.

[٢] – جان مارشال ريو، **انگيزش و هيجان**، ص ١١.

[3] – Hysteric Personality

[٤] – يوسف كريمى، **روانشناسى شخصيّت**، ص ٢٤٧.

[٥] – ويليام مكدوگال، **روانشناسى عمومى براى همگان**، ص ٢٠٩.

أنا الّذي نَظَرَ الأعمَى إلى أدبي وأسمَعَت كلماتي مَن بِهِ صَمَمُ

أنامُ مِلءَ جُفُوني عَن شَوارِدِها وَيَسهَرُ الخَلقُ جَرّاها وَيَختَصِمُ

الخَيلُ واللّيلُ والبَيداءُ تَعرِفُني والسَّيفُ والرُّمحُ والقِرطاسُ والقَلَمُ

صَحِبتُ في الفَلَواتِ الوَحش مُنفَرِداً حَتَّى تَعَجَّبَ مِنِّي القُورُ والأَكَمُ[1]

في الأبيات السابقة نَجِد وُجوهاً من ميزة إظهار النفس لَدَى الشاعر ومبالغته فى تبيين تجاربه الأدبيّة وأعماله. في هذه القَصيدة يخاطب الشاعر مُتَشاعري مُجتَمَعه. بِدايةً يَشكو مِن سيف الدّولة ويُعاتِبه بِسَبَب قلّة اهتمامه بِهِ، بَعدئذٍ يَتَفاخَرُ مُغالياً بِكونه فَريداً، وكونه خير أهل الأرض في إنشاد الشعر. ويَعرِض قُدُراته بِشكلٍ مبالغٍ فيه؛ لأنّه كما يقول الرّافعي: «إنّ مِن أدوات الفخر هي: قدرة التعبير، وكونها مُبالغاً فيه»،[2] الأمر الّذي يقول الحاوي بصدده: «المتنبّي لا يزال يحذق أساليب الغلوّ، يَتَفتَّق لها بكلّ حيلةٍ، وإن كانت تَنأى بتجربته عن الصّدق والإنسانيّة».[3]وهكذا قَد أقبَلَ المتنبّي عَلَى التّفاخر المبالغ فيه. في الأبيات السّابقة، قدّم الشاعر شَرحاً مبالغاً فيه مِن مُعطَياته الأدبية، وتَفاخَرَ بِبَراعَته في إنشاد الشعر، حيثُ ادَّعَى بأنّ شِعره يَنفُذُ في عين الأعمى، وأذن الأصمّ، بِما فيه مِن سِحرِ الكلام. ولم يكتف الشاعر بهذا المقدار من التّصلّف، فقَد تَفاخَرَ بشجاعته وفروسيّته في البيتَينِ الأخيرَينِ، ففي نفسه؛ هو رَبُّ السّيف والقلم، وبارِعٌ في عيون فنون عصره؛ حيث تَعَجَّبَت الطبيعة مِن خصائصه الممتازة. وكما أشرنا في شرح خصائص الشخصيّة الهِستيريّة، فإنّ الشاعر حاوَلَ أن يَجلِبَ انتباه الآخرين، مُستعيناً بالمبالغة في خصائصه، وتجاربه؛ فلهذا مَلامح انفعال الشاعر بِخَلَل الشّخصيّة الهِستيريّة مَشهودةٌ في شعره، ومتأثِّراً بهذا الانفعال، بالَغَ في تبيين خصائصه، ومُعطياته الأدبيّة. نحن شاهدنا أنّ نشوء المبالغة في القصيدة الماضية كانَ انفعاليّاً تماماً. هنا نقوم بدراسة دافعٍ آخر من دوافع الشاعر في إقباله على المجازفة في الكلام، يُبيِّن لنا مَدَى تأثّره بالانفعالات النفسيّة الّتي لها جُذور معيشيّة.

[1] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص١١٨.

[2] – مصطفى صادق الرّافعي، **تاريخ آداب العرب**، ص ١٠٣.

[3] – إيليا الحاوي، **في النقد والأدب**، ص ٢٢١.

**د. نزعة السُّلوك[1] المعزّز لدى المتنبّي:**

إنّ إحدَى النظريّات المهمة في مِضمار إثارَة السُّلوك نظريّة تعزيز السّلوك. يَقول شولتز: «إنَّ إسكينر(b.f.skinner) كانَ يَعتَقد بِأنّه يُمكنُنا تربيّة الإنسان أو الحَيَوان على طريقةٍ لِيَفعَلَ كلَّ عَمَلٍ تقريباً. ونَوعُ التّقوية الّذي يَحدُثُ على إثرِ السُّلوك مسؤولٌ عن تعيين ذلك السُّلوك. لهذا، مَن يأخذ زِمامَ مُعَزِّزاتِ كلِّ شخصٍ بِيَدِهِ، بِإمكانه السّيطرة على سلوك ذلك الشّخص. هو يَرَى بِأنّ السلوك المجاوب (respondent behavior) هو رَدٌّ يأتي بَعدَ مُحَرِّكٍ خاصٍ، وهذا الرّدّ يُدعَى بواسطة ذلك المحرِّك. إنّ الاستجابة المشروطة الناشئة، لا تَستَمِرُّ في غياب المعزِّز، وتَخمُدُ (extinction) اصطلاحاً. إنّ الاستجابة تخمد؛ لِأنّ المعزِّزات أو الأجور الأخرى لاتُقَدَّمُ بَعدُ».[2]عَلَى أساس هذه النظريّة بِإمكاننا تبيين سبب إثارة سلوك المتنبّي في المدح والهجو المبالغ فيه. في الأبيات التالية سنشاهد أنّ الشاعر نَفسَهُ، قد أشارَ بِدَورِ الممدوح كمُعزِّزٍ في تعزيز سُلوكه، يعني: إقباله على المدح المبالغ فيه في شعره. إنّ المتنبّي قد أنشَدَ الأبيات التالية بَعدَ أن أمَرَ سيف الدّولة لَهُ بِفَرَسٍ وجاريةٍ:[3]

أقامَ الشِّعرُ يَنتظر العطايا فَلَمّا فاقَت الأمطارُ فاقا

وَزَنّا قيمَةَ الدَّهماءِ منه ووَفَّينا القِيانَ بِهِ الصَّداقا

ولَم تأتِ الجميلَ إلَيَّ سَهواً ولَم أظفَر بِهِ منك استِراقا

يُقَصِّرُ عَن يَمينِك كلُّ بَحرٍ وعَمّا لَم تُلِقهُ ما ألاقا

ولَولا قُدرَةُ الخَلّاقِ قُلنا: أَعَمداً كانَ خَلقُكَ أم وِفاقا[4]

---

[1] –Reinforcement

[2] – دوان. پی. شولتز، و سیدنی اِلِن شولتز، **نظریه های شخصیّت**، ص ٤٩٧.

[3] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص٦٠.

[4] – **المصدر نفسه**، ج٢، ص٦٠.

إنّ الشاعر في البيتينِ الأوّل والثّاني، يُعلِن بِصَراحَةٍ عَن سَبَبِ انفعاله النفسيّ، في إقباله على المدح المبالغ فيه، وذلك السّبب، هو الوصول إلى المعزِّزَينِ المادّيَّينِ من جانب الممدوح وهما: الجارية والفَرَس، ويدلّ على هذا الانفعال، جملة " ينتظر العطايا". ولكن لا نَنسَى أنّ المعزِّز الحقيقي هُنا نَفسُ الممدوح؛ لأنّه هو عامل إعطاء الجارية والفرس؛ فلهذا يُقبِل الشاعر على المدح المبالغ فيه بِشأنه في البيتَينِ الأخيرَينِ؛ لِيَشكرَ الممدوح، ولِيُحَرِّضَهُ على مواصلة مَثوباته. وطَبعاً؛ الشاعر يعلم بأنّ الصّلات والجَوائز سَتَرتَقي وسَتَستَمِرُّ بِإرضاءِ الممدوح عاطفيّاً. ولكن لا يَلبَثُ أن يُلاحِظ الشاعر جَفوَةً وانحرافاً عند سيف الدّولة، بِسَبَبِ سِعايَةِ الحُسّاد ووِشايَتِهِم ويَتَمادَى في تَركِ قَولِ الشّعر،[١] وهكذا يُعاتِبُ سيفَ الدّولة، ويهجو مَن حَوله مِن المتشاعرين مُغالياً في قصيدة أخرى:

واحَرَّ قَلباهُ مِمَّن قَلبُهُ شِبَمُ ومَن بِجسمي وحالي عنده سَقَمُ

ما لي أُكتِّمُ حُبّاً قد بَرَى جَسَدي وتَدَّعي حُبَّ سيف الدّولة الأُمَمُ

وشَرُّ ما قَنَصَتهُ راحَتي قَنَصٌ شُهبُ البُزاة سَواءٌ فيه والرَّخَمُ

بِأيِّ لَفظٍ تقول الشعرَ زِعنِفَةٌ تَجوزُ عندكَ لا عُربٌ ولا عَجَمُ[٢]

إنّ المتنبّي أَبدَى انفعاله النفسيّ مِن عدم عطف سيف الدولة في البيت الأوّل مرّةً أُخرى ، وفي البيت الثّاني، يعترف بِجُمود سلوكِهِ واستجابَتِهِ في حُبِّه بِوضوحٍ، وذلك بِسَبَب عدم اعتناء الممدوح(المعزِّز) به، وهذا يعني: عدم تَعزيز سلوكه من جانبه، وفي البيت الثالث، يُعلِن عن سَبَبِ هذا الخمود، وذلك تَسوِيَتُه بِالمتشاعرينَ في أخذ الصِّلات والجوائز، وهذا أيضاً بمعنى نقصان اهتمام الممدوح بِهِ. وهكذا ساق تَزلزُل المعزِّز في إنجازاته التَّعزيزيّة الشاعرَ نَحوَ الهجاء المبالغ فيه في البيت الأخير؛ لِأنّه يَرَى أنّ الّذينَ يُبالغ سيف - الدّولة في إكرامِهِم، جماعة من أراذل الشعراء وأوباشهم. فكما شاهدنا هذا كلّه جعل الشاعر في موضع الانفعال النفسيّ الّذي أَسفَرَ عن إقباله على المبالغة في الهِجاء. في التّالي نَهتَمُّ بدراسة دافع آخر من دوافع

[١] – حنّا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص ٦٠٢.

[٢] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص١١٨.

الشاعر في اتّجاهه إلى المبالغات الشعريّة، الّذي يكشف عن عُنجُهيّته، وظهورها في شعره، وهي آليّة التّفكير الدّاخلي.

**هـ. نزعة الاستحواذ لدى المتنبي:**

كلُّ شخصٍ يمكن أن يَنتفِعَ بِالآليّات النفسيّة الدِّفاعيّة، وصولاً إلى أهدافه. إنّ العالِم السيكولوجيّ الشهير سيغموند فرويد، قدّم نظريّة الآليّات الدفاعيّة لأوّل مرّة عام ١٨٩٤م. إحدَى هذه الآليّات الدفاعيّة، الاستحواذ، وهي بِالإجمال: «حالةٌ يَنسِبُ الشخصُ بِواسِطَتِها جميعَ محاسن الآخرينَ و نَجاحاتِهم إلى نفسه، أو يَعتَبِرُها لِنَفسِهِ».[١] وقيل: «إنّ الاستحواذ بمعنى نِسبة الأمور الخارجيّة إلى داخل الذّات... وبذلك فإنّ الشخص، يَعكس قِسماً من شخصيّة الآخرين في نفسه».[٢] وقد لمسنا أبياتاً في ديوان الشاعر، مَدَحَ بها سيفَ الدولة، ورَدَّ على الحُسّاد من الشعراء الّذين كانوا يفرّقون بينه وبينَ سيف الدولة. في الأبيات التالية اقتَفَينا ملامح تأثُّر المتنبّي بهذه الآليّة:

أَزِل حَسَدَ الحُسّادِ عَنّي بِكبتِهِم ... فَأنتَ الّذي صَيَّرتَهُم لِي حُسَّدا

وما الدّهرُ إلّا مِن رُواة قَصائدي ... إذا قُلتُ شعراً أَصبَحَ الدّهرُ مُنشِدا

فَسارَ بِهِ مَن لا يَسيرُ مُشَمِّراً ... وغَنَّى بِهِ مَن لا يُغَنِّي مُغَرَّدا

أَجِزني إذا أُنشِدتَ شِعراً فإنّما ... بِشِعري أَتاكَ المادحونَ مُرَدَّدا

ودَع كلَّ صَوتٍ غيرَ صَوتي فإنّني ... أنا الطّائرُ المحكيُّ والآخِر الصَّدَى[٣]

---

[١] – يوسف كريمي، **روانشناسی شخصيّت**، ص٧٢.

[٢] – زيگموند فرويد، **مكانيزم های دفاع روانی**، ص ٢٦٥–٢٦٤.

[٣] – ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص١٧٩.

فالشاعر، كما لاحَظنا، أَبدَى سَبَبَ انفعاله النفسيّ في البيت الأوّل، وهو حَسَدُ الحُسّاد الّذين يُكذّرون ما بينه وبينَ سَيف الدولة، وبسبب هذا الانفعال، استأثر بالعَبقَريّةَ الشِّعريّةَ وجميعَ الكمالات في ساحَةِ إنشادِ الشّعر، واتَّهَمَ الآخَرينَ بِالتَطَفُّل في هذا المجال مُغالياً في الأبيات التالية. وأمّا حَولَ الميزة الرئيسة للشخص المتأثِّر بهذه الآليّة الدفاعيّة، يعني نِسبة نجاحات الآخَرين إلى نفسه، كما هو بارزٌ في الإبيات السالفة، لا سيّما البيتين الأخيرين، حيث ادَّعَى المتنبّي بأنّ الشعراء الّذين يتردّدون إلى بلاط سيف الدولة مُنشدينَ قصائدهم بين يديه لامتداحه، وحُصولاً على جوائزه، وعطاياهُ، قَد تَمَتَّعوا بِمُعطَياته الأدبيّة، فَعَلى سيف الدولة أن يُعطي هذه العَطايا لَه. وفي الشطر الثّاني من البيت الأخير، ادَّعَى مُغالياً بأنّ جميع أصوات الشعراء يعني أشعارهم إنعكاس لأشعاره، فَعَلى الممدوح أن يَنبُذَ قصائدهم في مَدحه، لأنّها تَكرار لأشعاره. وقد استخدَمَ الشاعر بعض الدّلالات اللفظيّة والمعنويّة الّتي تفيد المبالغة بذاتها، مثلاً: وجود"الالف" في ختام كلمات القافية، يُعين الشاعر في إطالة الصوت وسَحبِهِ عند قراءة القصيدة أمام الممدوح، وهذا السَّحبُ والإطالة يُساعده في إرضاء الممدوح عاطفيّاً، ويُحرِّضُه على الكرامة والسّخاء للمادح. وقد استفاد من أسلوب القصر في البيت الثّاني، والرّابع، لِحَصر العبقريّة الشعريّة بنفسه. واستخدام "الدّهر" في البيت الثّاني يرمز إلى مَدَى تأثُّر الشاعر بهذه الآليّة الدفاعيّة، حيث لا يَرَى الشاعر مُنافساً له طيلةَ الأعصار والقرون في مجال إنشاد الشعر. وفي البيت الأخير، قد أنكرَ أصالة كلّ صوت غير صوته، أي: كلّ شِعرٍ غير شِعره، و أيضاً دخول "ال" على "الطائر" يفيد حصر العبقريّة الشعريّة بالشاعر. فَقَدِ استخدم الشاعر كلّ هذه الدّلالات المعنويّة واللفظيّة الّتي تفيد المبالغة بطبيعة صياغتها، للسيطرة العاطفيّة والنفسيّة على الممدوح، وصولاً إلى نواياه، وتأثّره بالانفعال النفسيّ بارزةٌ. فشاهَدنا كيفَ أثَّرَت آليّة الاستحواذ على نَفسيّة الشاعر في إقباله على المجازَفَة. وبَعدَ الوقوف على تأثّر المتنبّي بآليّة الاستحواذ، واتّجاهه إلى المبالغات الشعريّة على إثرِها، نهتمّ بدراسة آليّة نفسيّة أخرى الّتي على نشوء المبالغة في شعره، وهي آليّة التعميم.

**و. نزعة التعميم لدى المتنبي:**

من الآليّات النفسيّة الدّارجة بين النّاس هي آليّة التعميم. فعلى أساس هذه الآليّة، يَخرج الشّخص مِن دائرة المنطق، ويَنقِل أحاسيسَه المرتبطة بِشخصٍ أو بِفِرقَةٍ، إلى شخصٍ أو فِرقَةٍ أخرى بالتعميم. وقالَ فرويد في تعريف هذه الآليّة: «إنّ إدراك الهَيَجان ينتقل من الموضع أو الموضوع الرئيس، إلى الموضع أو الموضوع

الآخر، أو تنتقل الحالة النفسيّة، والعاطفيّة من الشخص الأصلي إلى شخص آخر».[١] وكما شاهدنا في – الأقسام السابقة، فإنّ المتنبّي قد هَجا كافوراً الّذي كانَ عَبداً زَنجيّاً متعلّقاً بأبي بكر بن طُغج صاحبُ مصرَ، العبد الّذي تَسَلَّمَ مقاليد الحُكمِ بَعدَ أن قتل صاحبه.[٢] ولكنّ الموضوع القابل للاهتمام، هو أنّ المتنبّي في قصيدته الهجويّة الشهيرة هذه، ما عابَ كافوراً لِكونِهِ عَبداً زَنجيّاً غَدّاراً فقط، بل تأثُّراً بِإحساسه المزعِج لَهُ، ومتأثِّراً بِآليّة التعميم، نقلَ أحاسيسه إلى جَميع العَبيد، وهجاهم هَجاءً مُقذِعاً، مبالغاً فيه. في الأبيات المختارة التالية من هذه القصيدة، سَنَرَى ملامح تأثّر المتنبّي بآليّة التعميم في إقباله على المبالغة:

إنِّي نَزَلتُ بِكذَّابينَ ضَيفُهُمُ عَن القِرَى وعَن التِّرحالِ مَحدودُ

جُود الرِّجالِ مِن الأيدي وجُودُهُمُ مِنَ اللِّسانِ فلا كانوا ولا الجُودُ

ما يَقبِضُ الموتُ نَفساً مِن نُفُوسِهِم إلّا وفي يَدِه مِن نَتنِها عُودُ[٣]

اَلعَبدُ لَيسَ لِحُرٍّ صالحٍ بِأَخٍ لَو أنّه في ثِيابِ الحُرِّ مَولودُ[٤]

لا تَشتَرِ العبدَ إلّا والعَصا مَعَهُ إنّ العَبيدَ لَأنجاسٌ مَناكيدُ[٥]

فالشاعر، كما لاحَظنا، أَبدَى انفعاله، وانزعاجه لِغَدرِ كافور وبُخلِهِ في البيت الأوّل والثّاني؛ فكأنّه أَرشَدَنا بِسَبَب هجاءاته المقذعة في الأبيات التالية، حيث ادَّعَى في البيت الثّالث بِأنّ الموت يأبَى مِن لِقاء كافور ومَن حَولَه، لشدّة خَباثتهم، ولُؤمهم. فكما قيل في خصائص هذه الآليّة، فقد نقل الشاعر إحساسه

---

[١] – زيگموند فرويد، **مكانيزم هاى دفاع روانى**، ص ١٨١.

[٢] – بطرس البستاني، **أدباء العرب في الأعصر العبّاسيّة**، ص٣١٩.

[٣] – أيّ: أنّ أرواحهم مِنتنةٌ من اللّؤم، فإذا هم الموت يقبضها، لَم يباشرها بيده، تَقَذُّراً من نتنها، بل يتناولها بِعُودٍ كما ترفع الجيفة.

[٤] – يقول: العبد لا يؤاخي الحرّ ولو كان في أهله حرّ المولود؛ لأنّ مَن ألف الدّناءة والخسّة تسقط مروّته ولا يثبت له عهدٌ.(شروح الأبيات نُقِلت من ديوان المتنبّي)

[٥]– ناصيف اليازجي، **العَرف الطّيّب في شرح ديوان أبي الطّيّب**، ج٢، ص٣٩٦.

المملوء بالتّشاؤم والاستنكار للموضوع الأصلي(كافوراً)، إلى الموضوع الآخر، يعني جميع العبيد في كلّ زمانٍ ومكانٍ. وفي هذا الانتقال العاطفي تأثيرٌ نفسيّ في إخلاء نفسيّة الشاعر من الحقد والتنفّر للموضوع الأصلي. وقد بالغ الشاعر في تبيين هجائه للعبيد، حصولاً على الإقناع النفسي الأكثر طبعاً. ويجب ألا نتَجاهل أنّ "ال" الموجودة في "العبيد" في البيت الأخير، هي مِن نَوعِ استغراق الجنس، واستعمالها هُنا، بمعنى أنّ الشاعر سارَ نَحوَ التّعميم بشكل غَير شَرعي، وساعدت الشاعر عَلَى مبالغته في حُكمِه على العبيد، و التَعميم المبالغ فيه في تبيين إحساسه بالنسبة إليهم. أيضاً مَجِيءُ "إنّ" في بداية الشطر الثاني من البيت الأخير، وأيضاً دخول اللّام المزَحلَقَة عَلَى "أنجاس"، الّتي تُقَوّي خَبَرَ "إنّ"، تزيد مبالغة الشاعر في - التّشاؤم من العبيد، وعلى إثرها هجائهم القاصف إلى نهايتها. فشاهدنا مَدَى تأثّر الشاعر بآليّة التعميم. نَحنُ شاهدنا دَور انفعال المتنبّي النفسيّ في اتّجاهه إلى المبالغات الشعريّة؛ وعند الدراسة الشاملة لهذا الموضوع في ديوانه، سوف يُؤيّد الباحث المتَفَحّص دَور الانفعال النفسي، في إقباله على المبالغات الشعريّة في جُلّ قصائده. والجدير بالذكر، نحن اكتفينا بهذا الموجز من الدراسة في هذا المجال لضيق المقام، ولكن مازالَ باب هذا البحث مفتوحا أمام الباحثين.

**النتائج:**

إنّ المبالغة في شعر المتنبّي في أكثر الأحيان تَنشَأ مِن الدوافع النفسيّة السائقة المختلفة، والمتنبّي متأثّراً بِآليّة الاستحواذ، وآليّة التعميم، ودوافع نفسيّة أخرى: كدافع الاستعلاء، وخَلَل الشخصيّة المعادية، وخَلَل الشخصيّة الهِستيريّة، اتَّجَهَ إلى المبالغات الشعريّة. ولاحظنا أنّ بعض هذه الدّوافع يرتبط بنفسيّة المتنبّي وشخصيّته ارتباطاً وثيقاً، وبعضها يرتبط بالضّغوط النفسيّة الخارجيّة الّتي سيطرت على نفسيّته، ممّا أدّى إلى إقباله على المبالغات الشعريّة الجمّة. ولا نَنسَى أنّ تأثُّر المتنبّي بالدوافع النفسيّة المذكورة لا يدلّ على ثبوتها جميعها في نفسيّته طيلةَ حياته، احتجاجاً بِكونها وراثيّةً، ورُبَّما بعض هذه الدوافع كانت عابرةً؛ لأنّه نَشَأت من العوامل الخارجيّة العابرة.

واستناداً إلى تحاليلنا الأدبيّة، والسيكولوجيّة في هذا البحث، والشواهد الشّعريّة، والتاريخيّة الّتي أشرنا إلى بعضها، والشواهد الكثيرة الّتي ما استطعنا المجيء بها لِضيق المقام، لا نشكُّ أنّ للانفعال النفسيّ دَوراً مهماً في نشوء المبالغة في شعر المتنبّي. وقد استَخدَمَ الشاعر هذه المبالغات إرضاءاً لانفعالاته النفسيّة مِن

جهةٍ، ودحضا لمعانديه نَفسيّاً مِن جهة أخرى، حيث حاولَ أن يُخلي نفوسهم بهذه المبالغات مِن الاعتداد بالنّفس، ويثبت آراءه بدلاً منه، لِيأخذ زِمام نفسيّتهم بيده. وإلى جانب النتائج المشار إليها لهذا البحث، علينا أن نُضيفَ اطّلاعنا على بعضٍ اتّجاهات المتنبّي الفكريّة الّتي لها جذورٌ نفسيّة، والتّيّار النّفسيّ الحاكم على شعره من ناحية إقباله على صناعة المبالغة. أيضاً، يُعينُنا هذا البحث في الحُصول على قُسمٍ مِن خَبايا اتّجاه الشاعر إلى المبالغة، الخبايا اللّاتي لا يَخرُجنَ مِن وراء سِتار الإبهام والغموض، إلّا بالتَّعرُّف على انفعالات الشاعر النفسيّة.

وأخيراً أَرشَدَنا البحث إلى أنّ الانفعالات النفسيّة لا تَتَمكنَّ من التأثير على مضامين الآثار الأدبيّة فقط، بَل بإمكانها تعيين، وإحضار الأساليب البيانيّة، والفنون البلاغيّة في النصوص الأدبيّة شعراً ونَثراً؛ لِيَتَمتّع الأديب بتأثيراتها الإقناعيّة، كما أَحضَرَت الانفعالات النفسيّة صناعة المبالغة في شعر المتنبّي وافرةً. فلهذا تُعَدُّ الانفعالات النفسيّة من المبادئ المهمة في اتّجاه الأدب، لا من حيث المضمون فقط، بَل من الناحيّة الشّكلانيّة، ومن حيث أَدَوات التعبير. وبما أنّ هذه الانفعالات تنشأ من العوامل البيئيّة في كثير من الأحيان، فلهذا يقف الإنتاج الأدبيّ أمامَ ازدواجيّةٍ في المنشأ، يعني نفس الأديب، والعوامل البيئيّة الّتي تشتمل على الإمكانيّات الإنسانيّة والماديّة؛ فَرُبّما ساهَمَ كثير من العوامل البيئيّة في إنتاج نصٍّ أدبيٍّ ما، شَكلاً ومضموناً، ونَحنُ لا نَعرف سَبَبَ نشوئها أبداً، فلهذا نتصوّره من إبداعات الأديب تماماً. فَمِن هنا تَتَّضح لنا أهميّة الدراسات النفسيّة في الكشف عن ازدواجيّات الإبداع الأدبيّ، خاصّةً من حيث المنشأ، كما فعلنا في هذا البحث، بإبراز الدوافع النفسيّة المؤثِّرة في نشوء المبالغات الشعريّة في شعر المتنبّي.

**قائمة المصادر والمراجع:**

١- ابن مالك، بدر الّدين، **المصباح في المعاني والبيان والبديع**، حَقَّقَه وشَرَحَه ووَضَعَ فَهارسه حُسني عبد الجليل يوسف، الجماميز: مكتبة الآداب ومطبعتها، ١٩٨٩م.

٢- ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مُكرَّم، **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

٣- بحري، خداداد، **ملامح النرجسيّة في فَخر المتنبّي وحياته**، مجلّة بُحوث في اللّغة العربيّة وآدابها، العدد: ٦، ٢٠١٢م، ص ٤٠-٢٧.

٤- البستاني، بطرس، **أدباء العرب في الأعصر العبّاسيّة**، بيروت: دار مارون عبّود، ١٩٧٩م.

٥- الحاوي، إيليا، **في النقد والأدب**، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتّاب اللبناني، ١٩٨٦م.

٦- الحسماني، عبد علي، وعبد الخالق نجم، **دراسة نفسيّة: لشخصيّة المتنبّي من خلال شعره**، نشريّة كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، العدد: ٣٧، ١٩٩٠م، ٢٤٥-٢١٤.

٧- الدّروبي، سامي، **علم النّفس والأدب**، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.

٨- ديتش، ديفد، **مناهج النقد الأدبيّ بين النظريّة والتطبيق**، ترجمة: إحسان عبّاس، و محمّد يوسف نَجم، بيروت: دار صادر، ١٩٦٧م.

٩- راجح، أحمد عزّت، **أصول علم النّفس**، الطبعة السابعة، القاهرة: دار الكاتب العربي للطّباعة والنشر، ١٩٦٨م.

١٠- الرّافعي، مصطفى صادق، **تاريخ آداب العرب**، بيروت: دار الكتّاب العربى، ١٩٧٤م.

١١- العسكري، أبو هلال، **الصّناعَتَين**، تحقيق علي البجلاوي، وآخَرون، الطّبعة الثانية، الكويت: دار الفكر العربي، د.ت.

١٢- عسكرى، صادق، **نفسيّة المتنبّي وسَعدي وأثرها في حكمتهما الشعريّة**، مجلّة دراساتٌ في اللّغة العربيّة وآدابها، العدد: ٢، ٢٠١٠م، ١٠٣-٨٥.

١٣- الفاخوري، حنّا، **تاريخ الأدب العربي**، الطبعة الثانية، طهران: منشورات توس،٢٠٠١م.

١٤- فَرّوخ، عمر، **تاريخ الأدب العربي**، الطبعة الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

١٥- فرويد، زيگموند، **مكانيزم های دفاع روانی**، مترجمان: سيّد حبيب گوهری راد، و محمّد جوادی، تهران: چاپ رادمهر، ٢٠٠٥م.

١٦- القزويني، الإمام الخطيب، **الإيضاح في علوم البلاغة**، شرح: محمّد عبد المنعم الخَفاجي، دار الكتّاب العالمي، ١٩٨٩م.

١٧- قصّاب، وليد إبراهيم، **مناهج النقد الأدبيّ الحديث**، الطبعة الثانية، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م.

١٨- اليازجي، ناصيف، **العَرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب**، بيروت: دار بيروت للطّباعة والنّشر، ١٩٨٤م.

**المصادر الفارسيّة:**

١٩- جمالی بهنام، علی محمّد، « **مبالغه و اغراق در مدايح متنبّی**»، **مجله دانشكده ادبيات و علوم انسانی**، تهران: شماره ٤٧، ٢٠٠١م، ٣٥٣-,٣٣٣

٢٠- ريو، جان مارشال، **انگيزش وهيجان**، مترجم: يحيى سيّد محمّدی، تهران: انتشارات نشر ويرايش، ١٩٩٧م.

٢١- شولتز، دوان.پی، و شولتز، سيدنی الن، **نظريه‌های شخصيّت**، مترجم: يحيى سيّد محمّدی، چاپ بيست و هشتم، تهران: انتشارات نشر ويرايش، ٢٠١٤م.

٢٢- كاپلان، هارولد، و سادوك، ويرجينيا، **خلاصه روانپزشكی**، مترجم: فرزين رضاعی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ارجمند، ٢٠١٢م.

٢٣- كريمی، يوسف، **روانشناسی شخصيّت**، چاپ سوم، تهران: انتشارات نشر ويرايش، ١٩٩٧م.

٢٤- لارسن، رندي جي، وباس، ديويد ام، **حوزه های دانش درباره ماهيّت انسان**، ترجمة: جَمهری، فرهاد، وديگران، تهران: انتشارات رشد، ٢٠١٦م.

٢٥- مكدوگال، ويليام، **روانشناسی عمومی برای همگان**، مترجم: وحيد مازندراني، شركت سهامی انتشار، ١٩٨٣م.

٢٦- محمّدی، علی، «**سير تحوّل اغراق در نقد كهن عربی**»، **مجله انجمن ايرانی زبان و ادبيات عربی**، شماره ٤، ٢٠٠٥م، ١٤٩- ١٣١.

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# مبادئ الأدب الإسلاميّ في أشعار مأمون فريز جرّار

بهمن ميرزا زاده*؛ عبدالحميد أحمدي**؛ فؤاد عبدالله زاده***

مقالة علميّة محكّمة
صص ١٠٩-١٢٨
**DOI:**10.22075/lasem.2021.21026.1250

**الملخّص**

تُعَدّ الإسلاميّة مذهبا أدبيّا مستقلّا؛ فرضت نفسها في العصر الحديث على الساحة الأدبيّة، وذلك بعد أن انتشرت المذاهب الأدبيّة الغربيّة في العالم الإسلاميّ انتشارا واسع النطاق. فالشاعر الذي ينتمي إلى هذا المذهب يعتمد في نظرته إلى الكون وفهمه لحقيقة الإنسان على تصوّر إسلاميّ، ويسعى جاهدا لتقرير الفكرة التي ترى أنّ السبيل الوحيد للتغلّب على الأزمات الفردية والاجتماعيّة والابتعاد عنها لا يتأتّى إلا بالانصياع التامّ للتعاليم الإسلاميّة؛ وعلى أساس هذه الفكرة، صاغ مأمون فريز جرّار (١٩٤٩)، الشاعر الفلسطيني المعاصر، نتاجاته الشعريّة. ولأهمّية هذا الاتجاه في أشعار مأمون جرّار، ولعدم وجود دراسة سابقة مستقلّة تستعرض الاتجاه الإسلاميّ في شعره تسعى هذه المقالة بالاعتماد على المنهج الوصفيّ – التحليليّ لمعالجة مظاهر الاتجاه الإسلاميّ في شعر مأمون جرّار. ويُعَدّ اعتماد الشاعر على مبادئ الإسلاميّة في معالجته لمختلف القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة من أهمّ خصائص الشعر عنده؛ فاستعراضه للقضيّة الفلسطينيّة بصبغة دينيّة، ورثاء الأمّة الإسلاميّة جمعاء، والترغيب في التمسّك بالتعاليم الإسلاميّة لإحياء الثقافة الدينيّة، وتوظيفه بكثرة للنصّ القرآنيّ والحديث النبويّ في جميع مضامينه الشعريّة، كلّ ذلك يشير بوضوح إلى مدى التزام الشاعر بمبادئ الإسلاميّة في شعره.

**كلمات مفتاحيّة:** المذاهب الأدبيّة، الإسلاميّة في الأدب، القضيّة الفلسطينيّة، رثاء الأمّة الإسلاميّة، مأمون فريز جرّار.

---

* – خرّيج مرحلة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من جامعة زابل، إيران.
** – أستاذ مساعد في قسم اللغة العربيّة وآدابها بجامعة زابل، إيران (الكاتب المسؤول). abdolhamidahmadi@uoz.ac.ir
***- أستاذ مساعد في قسم اللغة العربيّة وآدابها بجامعة زابل، إيران.
تاريخ الوصول: ١٣٩٩/٠٧/٢٨هـ.ش= ٢٠٢٠/١٠/١٩م تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٤/١٥ هـ.ش= ٢٠٢١/٠٧/٠٦م.

**المقدّمة**

استطاعت المذاهب الفكريّة الغربيّة الحديثة أن تؤثّر على الأدب العالميّ ولاسيّما الأدب العربيّ وأن يكون لها صدى في أرجاء مختلفة من المعمورة. وقد انتشرت هذه المذاهب في البلدان العربيّة والإسلاميّة متأخّرة عن زمن نشأتها في مرابعها الأصيلة؛ فَتَعاصَرَ انحيازُ الأدباء في مثل هذه البلدان لمعظم هذه المذاهب وتَزامَنَ انخراطُهم فيها. وما انقضت سنوات إلّا وقد انتشرت الآثار الأدبيّة التي تمّ إنتاجها على أسس هذه المذاهب ومعاييرها انتشارا واسعا في جميع بلدان المسلمين؛ فظهرت الإسلاميّة كمذهب أدبيّ كي تواجه هذه التحدّيات، وتتصدى للدعايات الخدّاعة التي يردّدها أصحاب التقليد الأعمى للتيارات الغربيّة التي امتزجت فيها الأفكار البنّاءة بالأفكار المناوئة للقيم التي يدعو إليها الإسلام. وقد اعتمدت الإسلاميّة على أسس فكريّة نابعة من التصوّر الإسلاميّ للخالق ومخلوقاته يوظّفها الأديب المنتمي إلى هذا المذهب للتعبير عن وقع الحياة والكون على وجدانه.

فالإسلاميّة وإن كانت موقتة بضرورة الاهتمام بالواقع واستعراض قضاياه إلا أنّ تصوّرها للواقع يختلف تماما عن تصوّر المذاهب الغربيّة له؛ وهذا لا يعني أنّها تدعو إلى قطع العلاقة بالأدب الغربيّ المعاصر، بل تتماشى معه في الإفادة من تقنياته الفنّية ومحسّناته اللفظية وتختلف معه في المضامين؛ فالمضمون عندها يعتمد على النظرة الإسلاميّة في معالجة القضايا الإنسانية كافّة.

فلأهميّة هذا الموضوع في الأدب العربي المعاصر ولعدم وجود دراسة مستقلة تستكشف مظاهر الإسلاميّة في شعر أحد دُعاتها وهو مأمون فريز جرّار[١] قامت هذه الدراسة اعتمادا على المنهج الوصفيّ التحليليّ باستعراض المضامين الشعريّة عند مأمون جرّار فنّيا لتجيب عن السؤالين التاليين:

- ما هي أهمّ خصائص الإسلاميّة في شعر مأمون جرّار؟

[١] - هو شاعر من أصل فلسطينيّ وُلِدَ في قرية صانور الفلسطينيّة لأبوين مسلمين. وبعد أن أتمّ دراسته في المرحلة الابتدائية غادرها إلى حنين ليواصل دراسته فيها؛ وما إن أتمّ دراسته الثانويّة في هذه المدينة حتى احتلّها اليهود. سافر مأمون جرّار إلى الأردن واستطاع هناك أن يتخرّج في قسم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها. وفي عام ١٩٨٧ تمكّن الشاعر من نيل درجة الدكتوراه في الأدب الإسلاميّ. وكان شاعرنا منذ طفولته محبّا للنشاطات الإسلاميّة، وقد نظم الشعر وهو في سنّ المراهقة معتمدا في إبداعاته الفنّية على التصوّر الإسلاميّ (أحمد عبداللطيف الجدع وحسني أدهم جرّار، **شعراء الدعوة الإسلاميّة في العصر الحديث**، المجلد٣، ص٧١). فالشاعر، وبالرغم من أنّه قد نظم معظم أشعاره بالاعتماد على بحور الشعر العربيّ القديم، إلا أنّه قد تأثّر بالشعر الحرّ في بعض قصائده فقدمّها إلى العالم الإسلاميّ في قالب وزنيّ حديث (**المصدر نفسه**، ص٧٣).

-إلى أيّ مدى استطاع مأمون جرّار أن يوظّف مبادئ الإسلاميّة كمذهب أدبيّ في نتاجاته الأدبيّة؟

**خلفية البحث**

هناك بعض الدراسات النقديّة التي تطرّقت إلى الإسلاميّة باعتبارها اتجاها أدبيّا يرقى إلى مستوى المذهب الأدبي، وذلك لما تحمله الإسلاميّة من أسس فكريّة وفنّية تختلف جذريّا في بعض مبادئها عند المذاهب الأدبيّة الأخرى وتمتاز عنها؛ نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، الدراسات التالية:

الإسلاميّة والمذاهب الأدبيّة الغربيّة (١٩٨٧م) لنجيب الكيلاني، والأدب الإسلامي وصلته بالحياة (١٩٨٥م) لأبي الحسن الندوي، والاتجاه الإسلامي في الشعر السعودي الحديث (١٩٨٥م) لمحمدبن عبده الشبيلي، ونحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد (١٩٨٥م) لعبدالرحمن رأفت الباشا، ومدخل إلى نظريّة الأدب الإسلامي (٢٠٠٧م) لعماد الدين الخليل. فجميع هذه الدراسات تتعلّق بتأصيل نظريّة الإسلاميّة بوصفها مذهبا أدبيّا يعتمد على القيم الإسلاميّة في تناوله لكافّة الموضوعات وينأى بنفسه عن التطبيق الأعمى لبعض الأسس الفكريّة للمذاهب الأدبيّة الغربيّة التي تتعارض مع التصوّر الإسلامي للحياة الاجتماعيّة والفرديّة. ولكن في مجال استعراض الإسلاميّة في أشعار مأمون جرّار فإنّه لم يتمّ بحث مستقلّ وهذا ما حمل الباحثين للقيام بهذه الدراسة.

**صدى الإسلاميّة ومبادئها الفكرية والفنّية في الأدب العربيّ المعاصر**

تُعَدُّ الإسلاميّة (الاتجاه الإسلامي في الأدب) من الاتجاهات الأدبيّة المعاصرة التي لفتت انتباه الكثيرين من الأدباء والنّقاد؛ فالبعض منهم قام باستنكار مثل هذا الاتجاه ولم يعترف به، وذلك بسبب الحساسيّة التي أثارها مثل هذا المصطلح، فوجدوه بدعة أدبيّة لم يقل بها شيوخُ النقد ولا الشعراء ولا المصلحون. ولعلّ مما يوجّه لهذا المصطلح من نقد أنّه جاء كردّة فعل ضدّ المذاهب الأدبيّة الغربيّة التي شاعت وانتشرت في البلدان الإسلاميّة[١] واستحوذت على عقليّة عدد كثير من الكتّاب والشعراء.

وقبل ظهور مصطلح "الإسلاميّة" على النحو الذي نشاهده اليوم فإنّ بعض النّقاد يرون أنّ الإسلاميّة كمذهب أدبي لم يعتمدها أي شاعر من قبل، وإن كان ثمّة أشعار ناتجة عن نزعة إسلامية ولكن لم ترتق إلى درجة المذهب الأدبي[٢]؛ الأمر الذي نشاهده كذلك في أشعار نظمت في القرون السالفة وهي تناقض

[١] جرّار، مأمون فريز، **رحلة مع الأدب الإسلامي**، ص ١٠.

[٢] نجيب الكيلاني، **الإسلاميّة والمذاهب الأدبية**، ص٩٥.

التصور الإسلامي ولكنّها لم تنظم معاداة للتعاليم الإسلاميّة؛ فظاهرة معاداة الدين لم تظهر في الأدب العربي إلا بعد ظهور المواقف المناوئة للدين في الغرب[١].

ولكنّ المهمّ اليوم هو ماتقوم به هذه النهضة الأدبيّة من نشاطات متميزة وما لها من تأثير على عقليّة القرّاء وعواطفهم. فكما أنّ هناك من اغترّ بالمذاهب الأدبيّة الغربيّة وطبّقها في نتاجاته، هناك من الأدباء من راح يهتمّ في أدبه بالتصور الإسلامي ويعالج قضايا مختلفة حول الكون والإنسان ومشاكله في إطار من الإسلاميّة. فالشعراء الذين يرون أنّ الطريق الوحيد للتغلّب على مشاكل الحياة وهمومها يكمن في الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلاميّة عرفوا بـ"شعراء الدعوة الإسلاميّة"[٢].

ولعلّ مَن يقول بأنّ الإسلاميّة ترفض تماما المذاهب الأدبيّة الغربيّة شكلا ومضمونا، فهذا التصوّر عن الإسلاميّة يعتبر تصوّرا خاطئا، لأنّها لاترفض إلا الأدب الذي يتعارض مع المبادئ الإسلاميّة وهي لا تجد حرجا في قبول ما جاءت به هذه المذاهب من معاني أخلاقية سامية وأساليب قولية بديعة، فالحكمة ضالتها أنّى وجدتها فهي أولى بها[٣]. فالله سبحانه وتعالى أمر العباد أن يتأمّلوا فيما يقال ويختاروا أحسنه قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾[٤] وقد ثبت عن النبيّ، عليه الصلاة والسلام، أنّه كان يستمع إلى أشعار من الشعراء الجاهليين؛ وقد رُوِي عن الشَّرِيدِ أنّه قال: استنشدني النبيّ، صلى الله عليه وآله وسلم، شعرَ أمية بن أبي الصلت، وأنشدته، فأخذ النبي، صلى الله عليه و آله وسلم، يقول: «هِيهْ، هِيهْ» حتى أنشدته مائة قافية، فقال: «إن كاد ليسلم»[٥] وكذلك روي عنه أنه قال: «إنَّ من الشعر لحكمة»[٦].

فمن الممكن تقسيم نتاجات الاتجاه الإسلامي في الأدب إلى قسمين؛ فقسم منه لايتناول إلّا مضامين في الدعوة الدينية ونشر المفاهيم الإسلاميّة، والقسم الآخر يعالج قضايا عامة متعلّقة بالحياة الاجتماعية للمسلمين، أو بعبارة أخرى يستعرض الأمور المباحة التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة[٧]. ومجمل القول أنّ الشاعر الإسلامي تطلّع إلى عالم الأدب الواسع متأثّرا بهذه التعاليم ولم يُضَيِّق على نفسه

---

[١] شلتاغ عبود، **الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي**، ص ٢١.

[٢] احمد عبداللطيف الجدع وحسني ادهم جرّار، **شعراء الدعوة الإسلاميّة في العصر الحديث**، ج٣، ص١.

[٣] وليد قصاب، **المذاهب الأدبية الغربيّة رؤية فنية و فكرية**، ص٦٧.

[٤] الزمر: ١٨-١٧

[٥] محمد بخاري، **الأدب المفرد**، المجلد الأول، ص ٤٦٨.

[٦] **المصدر نفسه**، ص٤٦٣.

[٧] الندوي، أبو الحسن محمد، **الأدب وصلته بالحياة**، ص٢٨.

الخناق في تناول موضوعات مختلفة، لذا يجب أن لا يُتَصَوَّر أن الإسلام يتعارض مع معطيات العصر الحديث، كما يمليه بعض أتباع المذاهب الغربيّة كي يحولوا بينه وبين ولوجه إلى عالم الأدب ومن ثَمّ ينأوا بالإنسان المعاصر عن تعاليم الوحي. إنّ مثل هذا التصوّر للدين ناتج عن اجتهادات فرديّة وآراء بعض الجماعات المتطرّفة على مرّ العصور، وهي تتنافى مع طبيعة الدين السمحة[١]. ومن الواجب التعرّفُ على أن فصل الأدب عن تعاليم الوحي معناه فصلُ هذا العنصر الحيويّ المؤثّر عن الحق ووَصلُه بالباطل[٢].

فالإسلاميّة كغيرها من المذاهب الأدبيّة لها مبادئها و خصائصها التي يمكن القيام بدراستها شكلا ومضمونا؛ فمن ناحية الشكل والبناء الفنّي تتمتع الإسلاميّة بمستوى رفيع من التعبير الأدبي، وتسعى كي لا تتأخر عن ركب الفنون الأدبيّة المعاصرة، ولكنها وفي الوقت نفسه تتمتع بخصائصها الأسلوبية التي تميزها عن غيرها؛ فمن خصائصها الفنية التناص بوفرة مع القرآن الكريم والسنة النبوية، وتوظيف المصطلحات الدينية، والإفادة بكثرة من التعابير الصريحة النائية عن الغموض. وأمّا باعتبار المضمون والفحوى فقد ركزت الإسلاميّة على معالجة واقع المجتمعات الإسلاميّة، والتفاؤل والأمل بالغد المشرق، والتأكيد على المفاهيم الإخلاقية والقيم الإنسانيّة، والنظرة العادلة للإنسان بغضّ النظر عن الفوارق الجنسيّة والطبقيّة والحزبيّة، والرؤية الشاملة والجامعة لقضايا الكون والإنسان؛ فهذه هي المحاور الرئيسة للإسلاميّة ونستعرضها باختصار كما يلي:

**- الالتزام الإسلامي**

إنّ مصطلح الأدب المتلزم مصطلح حديث غفل عنه كثير من النّقاد القدامى في العصور الماضية. وبما أن هذا المصطلح قوي الصلة بقضية علاقة الأدب بالحياة التي ركز عليها النّقاد المعاصرون في نقدهم للمذاهب الأدبيّة المختلفة، فقد راج هذا المصطلح تبعا لذلك في الأوساط الأدبيّة المعاصرة[٣].

فالأدب الإسلاميّ أيضا كغيره من الاتجاهات الأدبيّة، يعَدّ أدبا ملتزما، ولكنّ السؤال هنا عن ماهيّة هذا الالتزام. فهو ملتزم بعقائد الإسلام وتعاليمه، فلذا عندما يقوم بمعالجة قضيّة متعلّقة بالفرد أو المجتمع يعتمد على المبادئ الإسلاميّة ولايعالجها خارج هذا الإطار[٤]. فأدباء الإسلاميّة يعتقدون أنّ الإسلام ليس محصورا في الصلاة والصيام والعبادات البدنيّة الأخرى، بل الإسلام والأدب الناتج عن التصوّر الإسلاميّ

---

[١] نجيب الكيلاني، **الإسلاميّة والمذاهب الأدبية**، ص٢٠.

[٢] شلتاغ عبود، **الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي**، ص ١٧.

[٣] عز الدين إسماعيل، **في الأدب العباسي الرؤية والفن**، ص٣٧٣.

[٤] ماجد، الماجد، **الأدب الإسلامي مراجعات في النشأة والخصائص**، ص١١.

يقيمان علاقة وطيدة بين الإنسان وتعاليم السماء التي تعالج جوانب حياة الإنسان كافّة كي يتمكّن هذا الإنسان من مواصلة مشوار حياته بكلّ نجاح، لأنّ الوحي يعتبر مصدرا مهمّا من مصادر المعرفة[١].

**- الاهتمام بالجانب الأخلاقي في صياغة الشخصيّات**

الإسلاميّة ترى أنّ الشخصيّة المطلوبة هي شخصية ذات دور إيجابي في الحياة والمجتمع، وهي مسؤولة ومؤتمنة، وصاحبة رسالة، تدعو إلى الإصلاح وتغيير الفساد، وتحارب المنكر ما استطاعت إلى ذلك سبيلا؛ فهي لا تتفرّج على ما يحدث وتدّعي اللامسؤولية أو تصطنع اللامبالاة[٢].

**- الاعتناء بالواقع**

تعتني الإسلاميّة وبتأثير من القرآن الكريم والسنّة النبويّة بمعالجة الواقع، ولكنّها على عكس الواقعيّة النقديّة (الأوروبّية) ليست متشائمة و قانطة، بل هي تدعو جميع الناس الى التمسّك بالتعاليم الإلهيّة للتحرّر من القنوط المؤدّي إلى الضلال والشقاء؛ يقول الله تعالى في ما يقصّ عن نبيه إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ * قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾[٣]. ويُروى عَنْ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ، أنّه قَالَ: «لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ. قَالُوا: وَمَا الْفَأْلُ؟ قَالَ: كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ»[٤]. فالإسلاميّة في معالجتها للواقع لا تستند إلى أيّ كلام من أيّ نوع كان،كما هو الحال عند الواقعية الطبيعية، لأنّها تعتقد بأنّ الإنسان مسؤول عمّا يقوله، ويجب عليه ألا يتعدّى حدود الكلم الطيب، وأن يبتعد ما أمكنه عن الشطط في الكلام[٥]. وفي هذا المجال يرى الناقد الإسلامي جابر قميحة أنّ فكرة موت المؤلف التي أثارها رولان بارت والنّقاد الجدد حول استقلاليّة النّص الأدبيّ عن مساره التاريخيّ كذبة كبيرة، لأنّها تتعارض وحقيقة الأدب وطبيعته[٦].

**- الوضوح وعدم الغموض في التعبير**

نظرا إلى أنّ الغاية من الاتجاه الإسلاميّ في الأدب هي الدعوة إلى القيم الإسلاميّة والالتزام بها، فأدباء هذا الاتجاه يرون أن الغموض في التعبير يحول بين الوصول إلى هذه الغاية، إذ يجعل المخاطب في

---

[١] وليد قصاب و مزروق بن تنباك، **إشكالية الأدب الإسلامي**، ص ٣٣٢.

[٢] وليد قصاب، **المذاهب الأدبية الغربيّة رؤية فنية و فكرية**، ص٧٠.

[٣] الحجر:٥٦-٥٥.

[٤] أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، **رياض الصالحين**، ص١٨٦.

[٥] ماجد، الماجد، **الأدب الإسلامي مراجعات في النشأة والخصائص**، ص ١٢-١١.

[٦] قميحه، جابر، **دراسات في الأدب الإسلامي**، ص ٦٦.

حيرة من أمره، كما هو الحال عند بعض الأدباء الذين بالغوا في التركيز على الغموض وجعلوا من نتاجاتهم عبارات غامضة لا يمكن لأحد أن يفك شفرتها وأن يتعرف على فحواها ومضمونها[١]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الغموض في التفكير إن لم يبالغ فيه فيعتبر ضرورة فنية تعكس للمخاطب صورة لتجربة شعريّة تنقله إلى حالة يحقّق بواسطتها جزءا من وجوده[٢].

**- الإفادة بكثرة من التناصّ القرآنيّ والحديث النبويّ**

هذا النوع من الأدب تأثّر بالقرآن الكريم والحديث النبويّ شكلا ومضمونا، لذا نرى فيه كثرة التناصّ بأنواعه الثلاثة: الاجتراري والامتصاصي والحواري حسب رأي الناقدة كريستيوا.

**- النظرة المتميزة للمرأة**

الأديب الإسلاميّ ينظر إلى المرأة نظرة عفيفة عذريّة، ويرى أنّها لن تنال كامل كرامتها وعزّتها إلا عن طريق التمسك والالتزام بشريعة ربّها؛ فهو في حديثه عن المرأة لايعتني بالجانب المادّي من المرأة ولايتحدّث عنها بألفاظ دالة على الهوى كما هو الحال عند بعض المذاهب الأدبيّة الغربيّة[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ الشاعر الإسلاميّ في تعابيره الأدبيّة عن القضايا الذاتية والموضوعية يسعى كغيره من شعراء المذاهب الغربيّة أن يراعي الأسس والمبادئ الفكرية التي آمن بها وصدّقها، لأنّ جميع المذاهب الأدبيّة لها أصولها وقواعدها الفكرية التي تنمّ عن نظرة أدبائها بالنسبة للكون والمجتمع والفرد وحتى الأديان وما يتعلق بها من قضايا ذات صلة بالربوبية والألوهية[٤].

ولتبيين خصائص الإسلاميّة كمذهب أدبي نقوم بالدراسة الفنّية لأهمّ المضامين الشعرية عند أحد دعاة الإسلاميّة في الأدب العربي المعاصر وهو مأمون فريز جرّار

**أهمّ مكوّنات الأدب الإسلاميّ في أشعار مأمون جرّار**

يعَدّ مأمون جرّار من الشعراء الذين بذلوا ما بوسعهم لتوظيف مبادئ الأدب الإسلاميّ في نتاجاتهم الأدبيّة. وقد استطاع الشاعر من خلال نتاجاته الأدبيّة أن يسهم إلى حدّ كبير في مجال التعريف بالأدب الإسلاميّ؛ فكثير من دراساته النقديّة والأدبيّة تعالج المفاهيم الإسلاميّة وخصائص الأدب الإسلاميّ؛ وقد طبّقها وأبان عنها في دواوينه الشعرية المختلفة كـ "قصائد للفجر الآتي١٩٨١م "، و"مشاهد من عالم

---

[١] ماجد، الماجد، **الأدب الإسلامي مراجعات في النشأة والخصائص**، ص ١٣.

[٢] عز الدين إسماعيل، **في الأدب العباسي الرؤية والفن**، ص١٩٣.

[٣] سعيد الغامدي، **الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها**، ص٢١-٢٠.

[٤] عبدالعلي آل‌بويه و مهدي إسماعيلي، **الشعر العربي الحديث بين الرومانسية والواقعية**، ص ٤٨-٢٠.

القهر١٩٨٣م "، و"رسالة الى الشهداء ٢٠٠٣م". فالتركيز على إحياء الثقافة الإسلاميّة في المجتمع، والتعبير عن الواقع الاجتماعي للبلدان العربية، والإبانة عن الأزمات النفسية للشعوب الإسلاميّة ولاسيّما أزمة فلسطين، وتصوير هموم الشاعر تجاهها بعاطفة دينيّة صادقة ولغة شعرية صافية يُعدّ كلّ هذا من أهمّ خصائص الشعر عند الجرّار.

**١. التركيز على إحياء الثقافة الإسلاميّة في المجتمع**

إنّ من أهمّ المفاهيم وأكثرها توظيفا في أشعار مأمون جرّار هي توجيه المتلقّين إلى أهمّية التثقّف بالثقافة الإسلاميّة الأصيلة وتحذيرهم من مغبة الابتعاد عنها. فهذا النوع من شعره تراجيديات صادقة ومثيرة تسعى لإنقاذ المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة من حيرتها المثبّطة للعزم وغفلتها المدمّرة للإرادة. فالعمل الصالح والكلم الطيب والتحلّي بالعدل والانصاف في معاملة الجميع أفرادا وشعوبا وبلدانا ومِن ثَمّ التوكّل على الله، والتفاؤل بالغد المشرق، والصبر في مواجهة الجانب السلبي من الثقافة الغربيّة وذلك بالاعتماد على المعايير الإسلاميّة المستنبطة من المصادر الإسلاميّة الموثّقة يعتبرها الشاعر حلولا ناجعة لإزالة التفرّق والتشتّت الموجود بين البلدان الإسلاميّة في الوقت الراهن. فمأمون جرّار اجتهد كثيرا من خلال كتاباته لإحياء هذه الثقافة، فهو يحمل دوما همّ أمّة غارقة في سباتها، فلذا لا يقرّ له قرار حتى تستيقظ وتستفيق وتواصل مسيرها إلى سواء السبيل. فالشاعر في قصيدته التي تحمل عنوان "حتّى متى" يجعل من نفسه مسلما يؤنّبه ضميره فيتصدّى لمعالجة أوضاع المسلمين مخاطبا قلبه فيقول:

حتّى متى؟/ حتّى متى يا قلبُ تغشاك الظُنونُ؟/ والتائهون معذّبون / والراقدون مخدّرون / والسائرون بلا دليل يخبطُون /حتى متى؟/ حتى متى هذا التردّدُ والجفاءُ؟/ حتى متى؟ هذا الحياءُ؟ / الأرض يملؤها البغاءُ / والظالمون لهم لواءٌ / والفاسقون لهم لواءٌ /والمسلمون!/ في كل درب يركضون[١].

فمأمون جرّار في هذه الأسطر الشعرية، ومن خلال مخاطبة قلبه وبتوظيفه لتقنية التشخيص وفي ظلّ الأوضاع المأساوية للبلدان الإسلاميّة، يعظ المسلمين جميعا كي ينأوا بأنفسهم عن الظنون والشكوك التي غشيتهم وحالت بينهم وبين مواصلة الطريق نحو التقدّم وتحرير مجتمعهم من قيود الذلّ والغفلة والتيه. فهو يمزج بين عنصري الخيال والفكرة بواسطة تكرار عبارات الاستفهام"حتّى متى" التي خرجت عن معناها الأصلي كي يستنكر كلّ ما هو حائل بين الوصول إلى الغد المشرق، فكيف لا يحزن ولا يستنكر والفساد مستشر، والمفسدون على مقدّرات الشعوب مستولون، والمسلمون بسبب ابتعادهم عن تعاليم

[١] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٦٦.

دينهم للطغاة من أصحاب السلطة والثراء مستسلمون. وفي نهاية قصيدته يحذر قلبه من سوء عاقبة هذه الغفلة فيقول:

«حتَّى مَتى يا قلبُ تَغَشّاك الظُنون/ من لم يكن في الفلك أدركَه الغرق/ وطواه تيّارُ الظلام وغابَ في لججِ الغَسَق/ من لم يكن في قلبه الرحمن أدركه القلق[١]».

فالتشبيه الضمنيّ الذي تمّ استخدامه في هذه الأبيات جاء للتأكيد على ماذُكِر في الأسطر الشعرية السابقة؛ فقد صوّر الشاعر من ألقى نفسه في دوّامة الشكّ والظنون بمن امتنع عن ركوب سفينة النجاة، وأغرق نفسه وغيّبها في ظلمات البحر الحالكة. وهو في تصويره هذا اعتمد كذلك على تقنيّة التناصّ الامتصاصيّ، على حدّ تعبير جوليا كريستيوا، حيث جاء التناصّ في هذه الأسطر الشعريّة مع الآيتين الكريمتين ﴿**فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْما عَمِينَ**﴾[٢] و ﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾[٣] وغايته من هذا التناصّ القرآني هي تنبيه المخاطب والمتلقّي بصورة غير مباشرة إلى أنّ القرآن الكريم هو المرجع الأهمّ لإحياء الثقافة الإسلاميّة. وفي قصيدة أخرى يقرّر هذا المبدأ ويشير إلى أنّ فلاح الأمة وحلّ مشاكلها لا يمكن إلا عن طريق التمسك بكلام الله وتطبيقه على أرض الواقع فيقول:

| | |
|---|---|
| في كـل صُـقعٍ مـن بـلادي نكـبةٌ | من سـاحة الأقصى إلى الأفغان |
| والمسـلمون علـى الـدروب بـلا هـدى | متفـرقـون كتـائـه القـطعـان |
| هـذا يميـلُ إلـى اليمـين مُغـرِّبا | والـغربُ عـادانا مـدى الأزمـان[٤] |

فهو في هذه الأبيات يقرّر أن همّه ليست فلسطين مسقط رأسه فقط، بل يرى بلدان المسلمين كافّة وطنا وديارا له. فالشاعر باستخدام التشبيه وبالإفادة من التناصّ الامتصاصي مع الحديث النبوي الذي يقول: "فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ الْقَاصِيَةَ"[٥] يصور واقع المسلمين ويشبههم بجمل انفصل عن

---

[١] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٦٧.

[٢] الأعراف:٦٤

[٣] الرعد:٢٨

[٤] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٧٠.

[٥] أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، **رياض الصالحين، ص٢٤٣**.

القطيع وعرّض نفسه للخطر. فمن خلال هذا التشبيه يحذّر الشاعرُ المسلمين من تداعيات التفرقة ويحثّهم على الاستقامة والثبات في المحافظة على الإيمان والاعتقاد.

وهو في كتابه "رحلة مع الأدب الإسلاميّ" يصف الإيمان قائلا: «الإنسان القويّ هو الإنسان المؤمن الواقعيّ؛ المؤمن لأنّ الإيمان يعصم من السقوط في هاوية الضياع والضلال، والواقعيّة تعصم من التحليق في عالم الأوهام»[١]. وفي قصيدته "شعلة الإيمان" يصوّر لنا الشاعر قوّة الإيمان وأثره في حياة الفرد والمجتمع بقوله:

يا شعلةَ الإيمانِ لا تَهِني ... صُدّي رياحَ الليلِ والفتنِ
توقّدي وتَضَرَّمي لهبا ... ولتصهري أسطورة الوهنِ
شُقّي ظلامَ الليل واشتعلي ... فالكون غافٍ في دُجَى المحنِ
يا شعلةَ الإيمان كم عرضت ... في دربنا الأهوالُ كالقُننِ[٢]

فتوظيف تقنية التشبيه البليغ في هذه الأشعار، وذلك من خلال إضافة المشبه به إلى المشبه، جاء لتشبيه الإيمان بجذوة من نار تزيل الظلام الحالك وتضيء الطريق أمام كلّ سالك، كما أنّ تشخيص الإيمان ومطالبته كي يواجه الفتن بكلّ قوّة ما هو إلا تأكيد على أهمية هذا الجانب في حياة الإنسان. فالشاعر بتأثير من القرآن الكريم يدرك أن الانتصار لا يتحقق إلا إذا تمسّكت الأمّة بإيمانها، ونأت بنفسها عن الكسل والخمول كما أخبر بذلك الله تعالى: ﴿ وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[٣]. فهو موقن بأن الإيمان قادر على إزالة كلّ ما هو حائل دون تقدم المجتمع الإنساني بأسره، فيقرّر هذه الحقيقة من خلال تشخيص العالم واصفا إياه بالغفوة والغفلة ومتفائلا بأنّ الإيمان سيوقظه من هذه الغفلة ويزيل عنه الغفوة. فالشاعر بعدما يستعرض أحداث العصر يخاطب الإيمان بقوله:

يا شعلةَ الإيمان من دمنا ... نسقيك ندفع غالي الثمنِ
ولحومُنا للظاك نُطعِمها ... فتقدَّمي يا أوضحَ السننِ

[١] مأمون فريز جرّار، **رحلة في الأدب الإسلامي**، ص٤٠٣.
[٢] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٢٧.
[٣] آل‌عمران:١٣٩.

يـا شـــــعلة الإيمـــان مـا وهنـت مـنا القـــوى من غضبة الـــزمـــن
يـــا شـــعلـــةَ الإيمـــان نحـن لهـا نـــفـــديك بـــالأرواح والبـــــدن[١]

فالشاعر لكي يعبّر عن أهمّية دور الإيمان في المجتمع قام بتوظيف تقنيّة التكرار وخاطب الإيمان عدّة مرّات، حيث صوّره إنسانا يستقوي بالطعام والشراب ليواصل المسير، فقدّم الشاعر له جسمه ليأكل منه، ودمه ليشرب منه، ويعده متفائلا بأنّه سيضحّي في سبيله بنفسه وماله وأغلى ما عنده؛ فهكذا تلتقي الصورة الاستعارية المشخّصة بتقنيّة التكرار ليدلّ الشاعر من خلالهما على مدى أهميّة الإيمان في تغيير حياة الإنسان.

فهو يرى أنّ كل واحد من أفراد الأمّة يجب عليه أن يتعرّف على منزلته ويعرف نفسه، ومن خلال معرفة نفسه يفترض عليه أن يفهم أحداث العالم في العصر الراهن وما هي وظيفته تجاهها؛ فباجتهاده وأمله وثقته بالله ينتظر النصر وإن كان الطريق في بدايته غير معبّد[٢].

ثمّ يدين الشاعر في قصيدته تقليد المسلمين الأعمى للغرب، ويحذّر من تداعيات هذا التقليد بقوله:

ســـرنا وراءهـم كالشـاة إذ تَبِعَـت جـــزّارَها لا تـرى مـا يَرسِـــمُ القـدرُ
حـتى انتبهنـا على صـوت يُحَـذِرنا أنَّ الطـــريقَ ظلامٌ...كُلُّـــهُ حُفَـــر[٣]

فالشاعر يشبه أفراد الأمّة في تقليدهم الأعمى للغرب كالأغنام التي تتَّبِعُ القصّاب ولا تدري ما الذي ينتظرها، ثمّ يلفت انتباههم إلى صوت الحقّ الذي ينادي به أولوا الألباب الذين وقفوا على مؤمرات الأعداء ومخطّطاتهم، فإذا أرادوا أن ينجوا بأنفسهم من المصير المظلم الذي ينتظرهم فعليهم أن يستمعوا إليه ويطبّقوه في حياتهم.

فمأمون جرّار بوصفه شاعرا إسلاميّا استعرض بكلّ موضوعيّة الأوضاع الراهنة للأمّة الإسلاميّة إلا أنّه في الوقت نفسه لم ينس مبدأ التفاؤل الذي ينادي به الاتجاه الإسلاميّ في الأدب، فراح يبثّ روح الأمل والتفاؤل في نفس المتلقّي اقتداء برسوله الكريم الذي قال: «ويعجبني الفأل»:

---

[١] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٢٨-٢٧.
[٢] مأمون فريز جرّار، **رحلة في الأدب الإسلامي**، ص٣٩٠.
[٣] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٢٣ .

فجـدِّد العـزمَ لا تيـأس فمـا عدمـت حـــرارةُ الـــدّين... فالإيمـانُ مســتـــتر
واصـــبِر ولاتيأسَـنَّ فاللّـــه يأجـرنـــا والفـــوزُ دومـا لمـن في محنـةٍ صـبـــروا
قـرآنُنـا يـا أخـي دُســـتورُ نهضتِنـــا وحـــرزُ وَحدَتِـــنا مـــا مثـلُـــه الـــدررُ
ودربُ أحمـــد خيـــرُ الخَلقِ مَسلَكنـا ونحـن أتبـــاعُـــه نمضـــي ونـــأتمـــر[1]

فهو يصوّر الدين بأنّه مصدر طاقة حرارية لايزال نشطا، وبإمكانه أن يمدّ أبناء الأمّة الإسلاميّة من طاقاته كي يستنيروا بنوره ويواصلوا طريقهم على بصيرة، فلذا يحثّ الشاعر أبناء المسلمين على التمسكّ بهذا الدين ويحذّرهم من اليأس والقنوط، لأنّ الانتصار لايتحقّق إلّا عن طريق الصبر واليقين والأمل بالغد المشرق. يقول الله تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّة يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[2].

وبتأثير من مثل هذه الآيات يرى الشاعر أنّ نهضة المسلمين لا يمكن أن تعطي ثمارها إلا إذا جعلت القرآن دستورها، لأنّه هو الميزان الذي يعرَفُ به الحق من الباطل.

ومن خلال دراسة المضامين الشعرية في معظم قصائد مأمون جرّار يبدو لنا واضحا وجليا أنّ الإصرار على التثقف بالثقافة القرآنية في جوانب الحياة كافّة من ميزات الشعر عنده ممّا يصنّفه من الشعراء الرّوّاد الملتزمين بمبادئ الإسلاميّة (الاتجاه الإسلاميّ في الأدب). ففي قصيدة "الميلاد والفجر الآتي" يؤكّد على أنّ التخلّص من ظلمة ليل الإلحاد والانحراف لايتحقّق إلا بمتابعة الرسول الذي كان ميلاده كالفجر الذي أزال هذه الظلمة:

أنا من هذا الليل أنادي/ أهتفُ باسمك يا أغلى الأحباب/ ميلادُك كان الفجر الساطع للإنسانِ/ في كل مكان/ في كل زمان/ في ميلادك أَشرقَ وجهُ بلال/ يهتفُ باسم الله/ يَصفعُ وجهَ السادة:/ "أحدٌ... أحد..."/ أَشرِق وجهَك يا إنسانُ/ أطلِق روحَك حَطِّم باسمِ الله/ كلَ الأوثانِ[3].

فهو يرى ميلاد مخاطَبه، والذي هو رمز لجميع المسلمين، ذلك اليومَ المبارك والوضّاء الذي تلألأ وجه بلال من الفرحة وراح يلهج بذكر "أَحَد أَحَد" وهو تحت وطأة التعذيب ممّا أثار حفيظة سادة قريش[4]. فالشاعر يطالب المسلمين في هذا العصر أن يسترجعوا مجدهم وأن يتغلّبوا على ظلمة الجهل عندهم،

---

[1] **المصدر نفسه**، ص٢٤.

[2] سجده :٢٤.

[3] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٣٦-٣٥.

[4] جمال‌الدين ابن هشام، **السيرة النبوية**، المجلد١، ص٣١٨.

ولاسبيل إلى ذلك إلا بالمقاومة والصبر في الوصول إلى الغاية المنشودة، كما فعل أسلافهم من أمثال: بلال الحبشي، وسميّة، وياسر، وعمّار؛ فمنهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، ولكنهم ما وهنوا وماستكانوا بسبب إيمانهم وحسن ظنّهم بالله وتفاؤلهم بالغد المشرق.

أشرق صوت سميةَ في وجهِ الطغيانِ/ يا غاصبَ مُلكِ اللهِ/ لن نسجدَ إلا للدَّيانِ/ ما شئت فَعَذِّب... لن نهوي/ تهوي أصنامُك... لن نبكي/ تبكي أسواطُك... لن نركع/ إلا في محرابِ الرَّحمن[١].

فمن خلال استدعاء مثل هذه الشخصيّات التاريخية يطالب الشاعر مخاطبيه أن يتثقّفوا بثقافتهم ويقتدوا بهم ايمانا وقولا وعملا كي يقفوا في وجه الظلم والعدوان ولاسيّما العدوان الإسرائيلي الغاشم على فلسطين.

**٢. التأكيد على الجانب الديني في استعراض القضية الفلسطينية ومكافحة الاحتلال**

يعدّ مأمون جرّار من الشعراء الذين حملوا رسالة المقاومة ضد المحتلّ وأنتجوا لمواجهته أدبا اختلطت فيه المعاناة بمشاعر التمرد؛ فقد قام الشاعر في معظم قصائده باستعراض القضيّة الفلسطينيّة وتصوير جوانب مختلفة من تداعيات احتلالها وما حلّ بالأمّة الإسلاميّة بسببه من انتكاسات و نكبات. فمأمون جرّار، بوصفه شاعرا إسلاميا، يرى أنّ السبب الرئيس في هزيمة الأمة الإسلاميّة أمام المؤامرة الصهيونية وسيطرة الصهاينة على أولى القبلتين ومسرى نبيّها ما هو إلّا ابتعادها عن الالتزام بمبادئ دينها. فهو يرى أنّ الطريق الوحيد للخروج من هذا المأزق هو الاستضاءة بنور القرآن والعمل في سبيل إقامة الوحدة بين المسلمين على أساسه. فهذه النظرة لم تحظ باهتمام معظم الشعراء الذين يدّقون على ناقوس القومية، فجاء شعرهم عن القضية الفلسطينية فارغا من الصبغة الدينيّة ومعتمدا على عواطف وطنية وقومية، فلذا لا يمكن تصنيفه شعرا إسلاميا، وإن كان هناك قواسم مشتركة بينه وبين الشعر الإسلاميّ في تناوله لمثل هذا الموضوع[٢].

فمن أهمّ قصائد مأمون جرّار المتعلّقة بالقضيّة الفلسطينيّة والتي رغّبت في مواجهة الاحتلال بدافع دينيّ هي: "القدس تصرخ، و"رسالة فدائي إلى أمه"، و"أيها الشعب"، و"رسالة إلى الوطن المنسيّ"، و"ماذا أقول"، و"الامّة المخدَّرة"، و"رسالة إلى الشهداء". فالشاعر في قصائده هذه يصوّر

---

[١] **المصدر نفسه**، ص٣٦.

[٢] مأمون فريز، جرّار، **دراسات في الأدب الإسلامي**، ص١١.

للمتلقي هموم الفلسطينيين وضعف الأمّة الإسلاميّة واستكانتها بعاطفة جيّاشة وشعور دينيّ صادق، ويحثّ على الوحدة الإسلاميّة وتكاتف الأمّة وتلاحمها من أجل التصدّي لأيّ عدوان؛ فينادي في قصيدته "القدس تصرخ" من أعماق قلبه، فيقول:

مالي أراكُم ذاهلين سكارى ... مالي أراكُم تائهين
مالي أراكم قائمين على الخَنا ... حَيارى؟
مالي أراكم تركضون لهُوَّةٍ ... مُتقلِّبين به دجى ونهارا؟
يا قومِ أبكَتني مصائبُ أمةٍ ... خلف السرابِ...ألا ترون مَنارا؟
لاقت سفينةُ رَكبِها إعصارا[1]

فمن خلال توظيف تقنية التشبيه يشبّه الشاعرُ الأمّةَ الإسلاميّة في تحيّرها وتذبذبها بالسكران الذاهل، فكما أنّ السكران يتخبّط في مشيه ولايمكنه أن يستقيم في سيره، فكذلك الأمّة الإسلاميّة بسبب ابتعادها عن أصالتها وانبهارها الثقافيّ بالغرب وانحرافها عن الطريق السويّ عجزت عن مواصلة طريقها نحو التمسّك بالفضيلة والتحلّي بالأخلاقة السامية. فهو كذلك يستخدم أداة التكرار للإبانة عمّا يجيش في نفسه من حزن وكمد، فكأنّه بتوظيفه للتكرار يريد أن يبيّن للمتلقي أنّه لا يرى الغاية من مواصلة مثل هذا الطريق الّا الوقوع في الهاوية، فيصوّر حزنه بقوله:

يا قومَنا قد ذابَ قلبي من أسى ... وتَخافَتَت دقاتُه استنكارا
مما أصابَ الشعبُ في مهدِ الهُدى ... لمّا غدا قومي هناك أسارى
وهناك في حرم الخليلِ تَحَلَّقوا ... رقصا وشقوا عنده الأستارا
قولوا بربي كيف يهدأ بالُنا ... والقدسُ خلَّفْنا عليها العارا
والقدسُ تصرخُ أنقذوني فالعدى ... رامُوا بإسراءِ النبيِ دمارا
ها هم بنو صهيون داسوا حرمتي ... جعلوا الغوايةَ .. والفسادَ شعارا[2]

[1] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص٩.

[2] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص١٠-٩.

فالشاعر بتشخيص القدس يسعى لإيصال ما ألمّ بها من آلام إلى مسامع الأمة الإسلاميّة فكأنّ القدس إنسان مضطهد لا حيلة لديه إلا أن يصرخ وينادي. فهو بالاقتباس من الآية الأولى من سورة الإسراء[٢] يشير للمتلقي إلى أنّ أحزانه ليست ناتجة عن عواطف قوميّة بحتة، بل هي منبثقة من عاطفة دينيّة تؤمن بأنّ القدس ذات مكانة مرموقة عند المسلمين؛ فهي أولى القبلتين، ومسرى النبيّ محمد. فحزنه وعلى أساس من هذه العاطفة الدينيّة يشتدّ عندما يصوّر اليهود وهم في ساحة الأقصى منشغلين بالرقص والغناء ممّا يدلّ على مدى سيطرتهم على هذا المكان المقدّس.

وبعد ما ذكر الشاعر هذه المصائب أخذ يتحدّث عن الأسباب التي جعلت اليهود يسيطرون على هذا المكان المقدّس:

لـم نلق بالا للنـذيـر وإنّمـا سـرنا نـطـاوع مجـرمـا جبّـارا
سـرنا على درب الغواية أمّـة بلهاءَ .. ماتت نفسُها استصغـارا[١]

فهو يعتقد أنّ السعي للوصول إلى مستوى المسلمين الأوائل في محاربة الظلم ومجابهة الظلمة صعب للغاية، ولكنّه وبالاعتماد على مبدأ "ما لا يُدرَكُ كلّه لايُترَكُ كلّه" يحثّ المسلمين وبكلّ حماس لمواجهة العدوان الإسرائيليّ، فيقول:

يـا ابـن الحـمى إن البـلادَ سـلـيبةٌ مـكبولـةٌ بسـلاسـل وقيـود
يـا ابـن الحمـى قـد طـالَ بؤسُـك فَـانتَفِض واطلـب حقوقَـك في طـريق صعود
الحـقُ في سـاحِ القتـال مَكـانُه لا فـي ريـاضِ أزاهـر وورود
فـإلامَ تبقـى في الخيـام مـكبَّـلا تـفـني الحيـاة بغـفـلـة ورقـود[٢]

فالشاعر في الأبيات السابقة وظّف الاستعارة المكنية، حيث شبّه البلاد (فلسطين) بأسير مكبّل بالقيود، ومن ثمّ قام بتكرار "ابن الحمى" كي يحرّك عند المتلقي الفلسطينيّ حميّة حبّ الوطن، فيقوم بنجدة بلده من براثن الاحتلال، ويترك الخنوع والراحة، ويسلك طريق الكفاح والنضال؛ ففلسطين لن تتحرّر إلّا بالتفاني والأسير الحقيقيّ في معجمه الشعري هو من سلّم أمره للاحتلال، وفضّل المكوث في البيت على

[١] **المصدر نفسه**، ص١١.
[٢] **المصدر نفسه**، ص١٤.

الكفاح والنضال، واكتفى بإنشاد الأشعار. فهذه النظرة مستقاة من صميم العقيدة الإسلاميّة التي ترى أنّ ذروة سنام الإسلام هو الجهاد في سبيل رفع الظلم بالسنان واللسان معا؛ «قَالَ رسول الله لمعاذ بن جبل: أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ كُلِّهِ وَعَمُودِهِ وَذِرْوَةِ سَنَامِهِ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ»[١].

وإلامَ تبـــقى في القصـــائد مُنشـــدا تصـــغـــي إليَّ بنشـــــوةٍ وشـــــرود[٢]
فـانظر تجـد عجبـا! شـراذمَ أصـبحوا مـــــلاك أرضٍ أوائـــل وجُـــــــدودِ[٣]

ففي هذه القصيدة يقوم الشاعر بتحريض المخاطب ضد الاحتلال، ويصوّر له ظلم اليهود وكيدهم، ولكي يلقّنهم بأنّهم قادرون على أن يتغلّبوا على العدوّ يستحضر التاريخ، ويستدعي شخصياته كي يحيِي في شعره ذكرى هزيمة الصليبيين في موقعة حطّين أمام جيش صلاح الدين سنة ٥٨٣هـ[٤]، حيث قام صلاح الدين بتوحيد المسلمين على اختلاف قوميّتهم ولغتهم، وجَمَعَهم تحت لواء واحد، فقضي بذلك على الجيوش الصليبيّة، وأعاد فلسطين للمسلمين من جديد؛ فالشاعر يعكس هذا الحدث المُشرّف بقوله:

لـــكنّ فجـــرَ الحـــقِ يومـــا مســـفِر ومـمـــــزقٌ أسـطـــــورةَ التهـويـــدِ
بـــالأمس أجنـــادُ الصـــليبِ أتـــت فلـــم تثبـــت أمـــامَ جحافـــلِ التوحيـــد
فيهـــــم صـــــلاحٌ فتجمـعـــــوا خلـــفَ الهزبـــرِ الماجـــدِ الصـــنديدِ
حطـــين ســـطَّرها صـــلاح فهـــل تـــرى ســـنعيدُ حطـــينا بســـحقِ يهـــودِ
يـــا قومَنـــا هُـــبّوا فمـــا يرضـــى لـــنا رب العـبـــــاد تـــــذللا كـعبيـــد
إما انتـــصـــارٌ بالـــورود مـــكلـــلٌ أو وَضـــــعُ إكـــليـــلٍ لـــكل شـــهيد[٥]

فالشاعر بإضافة المشبه به (الفجر) إلى المشبّه (الحق) صاغ تشبيها بليغا، حيث شبّه الحقّ بالفجر الذي بزغ بعد الظلمة وسيزيل الباطل. فهو بتشخيص الحق واستعارة الشيء المتكسّر لإسطورة التهويد

[١] محمد بن عيسى الترمذي، **جامع الترمذي**، ص٥٩٥.
[٢] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص١٤.
[٣] **المصدر نفسه**، ص١٤.
[٤] مصطفى محمد الطحان، **القدس والتحدي الحضاري**، ص١٥.
[٥] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص١٦-١٥.

يقرّر بأنّ التغلب على هذه الأسطورة حتم لازم؛ ثمّ باستحضاره موقعة حطّين التي لمّت شمل المسلمين من مختلف الجنسيات وبالاعتماد على تناصّ الحوار في البيت الأخير مع الآية ٥٢ من سورة التوبة ﴿**قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ**﴾ يؤكّد على أنّ توحيد الأمّة الإسلاميّة ضد الاحتلال الغاشم أمر ممكن، فكما أنّ الأمّة الإسلاميّة في تلك الحقبة الزمنيّة اصطفّت وراء قائد شجاع ونالت النصر على العدوّ، بإمكانها اليوم أيضا أن تنتصر على اليهود إذا ما وحّدت صفوفها وراء قائد مؤمن شجاع.

فهذه الدعوات التي يبثّها الشاعر في أشعاره تدلّ على عمق العاطفة الدينية المتأجّجة قي نفسها والتي دفعته كي يرثي واقع الأمّة الإسلاميّة وما حلّ بها من تفكّكات واضطرابات سياسيّة أذاقتها أنواعا من الويلات جعلتها تعجز عن الحفاظ على عزّتها وكرامتها أمام المؤمرات التي تحاك لها.

**٣. رثاء الأمّة الإسلاميّة**

إنّ فنّ الرثاء عبر تاريخ الأدب العربي الطويل من العصر الجاهلي حتى عصرنا الحديث قد حاز مكانة مرموقة عند ذوي المواهب من الشعراء، لأنّ مثل هذا النوع من الشعر يحتوي عادة على مضامين حكميّة ومعاني إرشادية تدعو المتلقّي للتأمّل في القدر الحتميّ الذي ينتظره، وتحفزه على القيام بالأعمال الصالحة كي تكون له ذخرا للحياة الأخروية. فالشعراء في معالجتهم لهذا الفنّ لم يقتصروا على رثاء الأشخاص، بل تعدّوا ذلك إلى رثاء المدن المعروفة والحضارات الزائلة وحتى الحيوانات البكماء؛ وخير مثال علي ذلك ما نجده عند شعراء العصر العباسي[١].

وقد تجلّى الرثاء بأبعاده المختلفة في شعر مأمون جرّار؛ فرثى الشخصيّات والمدن الفلسطينيّة والأمّة الإسلاميّة. والذي يستوقف المتلقّي في قراءته لرثاء الشاعر هو ذاك الجانب الذي يتناول فيه الأمّة الإسلاميّة؛ فيرثيها حينا لفقدانها عزّتها وكرامتها بسبب انفصامها عن هويتها الإسلاميّة وحياتها القائمة على الذلة والاستكانة، ويرثيها حينا آخر للنفوس البريئة من الأطفال وغيرهم الذين تمّ كبتهم واضطهادهم وقُتِلُوا ظلما وعدوانا. ففي قصيدة "مشاهد من عالم الفناء" تتجلّى هذه المعاني بوضوح في شعر الشاعر، فيقول:

لا ترثوا من ماتَ شهيدا/ وارثوا من يحيا في الذّلة/ أشباحٌ تَخلُقُ أشباحا/ ودموعٌ في عيني طفلة/ ورصاصٌ يَخترقُ الأضلاع / ورعدٌ يَهدُرُ/ في الأسماع/ وجرحٌ يَنزفُ لا يهدأ/ والدنيا مازالت دنيا[٢].

---

[١] عز الدين إسماعيل، **في الأدب العباسي الرؤية والفن**، ص ٣٨٣- ٣٦٥.

[٢] مأمون فريز جرّار، **الأعمال الشعرية**، ص ١١٦.

فهو يعتقد أنّ الذي مات شهيدا في سبيل الدفاع عن وطنه وتحريره من ربقة الاحتلال والذّلّ والاستعباد لا يحتاج إلى رثاء، لأنّه نال أعلى الدرجات، ولكنّ الذي علينا أن نرثيه هو ذاك الذي أصيب بالطامّة الكبرى، حيث فَقَدَ هويته الإسلاميّة، ورَضِيَ بالعيش تحت إمرة الاحتلال ذليلا مهانا.

فالشاعر بتوظيفه للاستعارة المصرّحة يشبّه الأمّة الإسلاميّة في الوقت الراهن بشبح مهما صال وجال فصولته تعتبر عبثا لاطائل من ورائها، لأنّه في الحقيقة ليس إلا خيالا لا يمتلك أيّ تأثير في عالم الواقع (أشباح تخلق أشباحا)؛ فهو لا يمكنه أن يحول بين الطفلة وما يسبّب تسكابها للدموع، أو يمنع من اختراق الرصاص لأضلاع الصغار والكبار؛ فالجرح ينزف وليس ثمّة إلا أصوات وشعارات لها دويّ كدويّ الرعد، تصمّ الآذان، ولكنّها لاتزيل الآلام والأحزان، ولاتبعث على الطمأنينة والأمان. فهكذا تكاثفت الصور الشعرية عند الشاعر في رثائه للأمّة الإسلاميّة كي يبين للمتلقّي شدّة وقع المأساة التي حلّت بالأمّة، وغايته من ذلك هو إيقاظ الشعور الدينيّ على المستوى الفرديّ والشعبيّ للأمّة الإسلاميّة كي تقوم بواجبها الإنسانيّ والإسلاميّ بكلّ حماس.

**النتائج**

اتّبع مأمون جرّار، بوصفه شاعرا إسلاميّا، المبادئ الإسلاميّة في معالجته للقضايا الاجتماعية والسياسية، وقد بدا ذلك بوضوح في جميع نتاجاته. فهو وإن كان قد تطرّق إلى هذه القضايا على أساس النظرة الواقعية إلا أنّ نظرته بعيدة كلّ البعد عن التشاؤم المقيت والكلام البذيء كما نشاهده عند بعض أنصار المذهب الواقعي بكافة فروعه. وفي شعره، نشاهد كذلك بعض مظاهر الكلاسيكية كإشادته بشجاعة المسلمين القدامى وبطولاتهم ولكنّه يختلف معهم في الجانب الفنّي لنظم شعره، حيث استفاد من التطوّر الذي طرأ على أوزان الشعر في العصر الحديث، وقد بدا ذلك من خلال استشهادنا ببعض أشعاره القائمة على التفعيلة الواحدة في معرض حديثنا عن مضامينه الشعرية. وممّا يستوقف القارئ كذلك ظاهرة الحزن والألم في شعره، فهو وإن كان قد أبان عن آلامه وأحزانه في شعره كما يقوم به الرومنسيون إلّا أنّ هذه الآلام قد نتجت عمّا حلّ بالأمّة الإسلاميّة من مصائب وانتكاسات، ولكنه، مع هذا كلّه، مستبشر ومتفائل يتطلّع إلى الغد المشرق؛ وهذا ما يتجلّى للقارئ في معظم مضامينه التي استعرضها في نتاجاته الشعرية. فالدعوة المتّسمة بالصبغة الدينيّة إلى تحرير أرض فلسطين المحتلّة، ومكافحة الظلم والاستبداد الإسرائيلي، وإحياء الثقافة الإسلاميّة، ورثاء الأمّة الإسلاميّة من أهمّ المضامين الشعرية عند الشاعر، حيث تنمّ هذه المضامين عن عاطفة الشاعر الدينيّة . فقد أكّد، في مجال معالجته لإحياء الثقافة الإسلاميّة، على

الالتزام بالتعاليم القرآنيّة والسنّة النبويّة والتركيز على الجانب الإيمانيّ وتقويته على المستوى الفرديّ والجماعيّ. وعلى أساس هذه التعاليم، دعا الشاعر إلى زيادة التآلف والوحدة بين المسلمين، وتعزيز أواصر التعاون والمحبّة بينهم، والتحلّي بالأمل والصبر في سبيل الوصول إلى مجتمع إسلامي سليم قائم على المواساة والإخاء وبعيد عن النفاق والخداع. ورثاء الشاعر للأمّة الإسلاميّة كان ناتجا إمّا عن حزنه بسبب ضياع الهويّة الإسلاميّة في المجتمعات التي تنتمي إلى الإسلام، وإمّا عن استشهاد عدد كثير من المسلمين في سبيل مكافحة الظلم والاحتلال. فالشاعر في التعبير عن مضامينه الشعرية قد اعتمد على تقنية التناصّ مع القرآن والحديث النبويّ بكثرة، وهذا يعتبر من خصائص الإسلاميّة في الأدب.

## قائمة المصادر والمراجع


القرآن الكريم

١. آل بويه، عبد العلي؛ إسماعيلي، مهدي، «الشعر العربي الحديث بين الرومانسية والواقعية»، **فصلية لسان مبين**، السنة الثالثة، العدد الخامس، ١٣٩٠ش، صص ٤٨-٢٠.

٢. ابن هشام، جمال‌الدين، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، مصر: مكتبة مصطفى، ١٩٥٥م.

٣. إسماعيل، عز الدين، **الشعر العربي المعاصر، قضاياه و ظواهره الفنية والمعنوية**، بيروت، درالعودة، ٢٠٠٧م.

٤. ــــــــــــــ، **في الأدب العباسي الرؤية والفن**، بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٩م.

٥. اقبالي، عباس؛ حسن‌خاني، فاطمة، «بينامتنيت قرآني در صحيفه سجاديه»، ***مجله هنر دينى***، العدد الأوّل، دون تاريخ، ٤٧-٣٥.

٦. الباشا، عبد الرحمن رافت، **المذهب الإسلاميّ في الأدب والنقد**، الرياض: مطبعة جامعة الأمام محمد بن سعوى الإسلاميّة، ١٩٨٥م.

٧. البخاري، محمد، **الأدب المفرد**، المجلد الأول، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٨م.

٨. بلمادي،نادية وبوزيدي، أمال، **التناص عند محمد مفتاح**، جامعة عبدالحميد بن باديس- مستغانم. بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي والفنون، ٢٠١٨م.

٩. الترمذي، محمد بن عيسى، **جامع الترمذي**، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

١٠. الجاحظ، عمرو بن بحر، **البيان والتبين**، الطبعة الأولى، المجلد الأول، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٨م.

١١. الجدع، احمد عبداللطيف وجرّار، حسني ادهم، **شعراء الدعوة الإسلاميّة في العصر الحديث**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨م.

١٢. جرّار، مأمون فريز، **الأعمال الشعرية**، عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

١٣. جرّار، مأمون فريز، **دراسات في الأدب الإسلاميّ**، عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م.

١٤. جرّار، مأمون فريز، **رحلة مع الأدب الإسلاميّ**، عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م.

١٥. درك‌زهي، عبدالله؛ ناظري، حسين، («**بينامتنيت قرآني در مقامات سيوطي**»، همايش ملى بينامتنيت، ج ٣، ١٣٩٣ش، ٤٨٥ -٤٦٣.

١٦. الطحان، مصطفى محمد، **القدس والتحدي الحضاري**، الطبعة الأولى، اتحاد المنظمات الطلابية، ٢٠٠١م.

١٧. عبود، شلتاغ، **الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، دمشق: دار المعرفة، ١٩٩٢م.

١٨. الخليل، عماد الدين، **المدخل إلى نظرية الأدب الإسلاميّ**، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٧م.

١٩. عيد، صلاح، **الغزل العذري حقيقة الظاهرة وخصائص الفن**، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب، ١٩٩٣م.

٢٠. عيد، يوسف، **المدارس الأدبيّة و مذاهبها**، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

٢١. الغامدي، سعيد، **الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها**، جدة: دارالاندلس الخضراء، ٢٠٠٣م.

٢٢. قصاب، وليد، **المذاهب الأدبيّة الغربيّة رؤية فنية و فكرية**، الطبعة الأولى، بيروت: موسسة الرسالة، ٢٠٠٥م.

٢٣. قصاب، وليد، و مزروق، ابن تنباك، **إشكالية الأدب الإسلاميّ**، بيروت: دارالفكر المعاصر، ٢٠٠٩م.

٢٤. قميحه، جابر، **دراسات في الأدب الإسلاميّ**، الكويت: وزارة الأوقاف و الشؤون الثقافية، سلسلة إصدارات روافد،٢٠١١م.

٢٥. الكيلاني، نجيب، **الإسلاميّة والمذاهب الأدبيّة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

٢٦. الماجد، ماجد، **الأدب الإسلاميّ مراجعات في النشأة والخصائص**، الرياض: جامعة الملك سعود، (د.ت).

٢٧. الندوي، أبو الحسن محمد، **الأدب وصلته بالحياة**، الطبعة الأولى، بيروت: موسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٢٨. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين، **رياض الصالحين**، دمشق: دار المعرفة، ٢٠٠٠م.

مجلة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها، نصف سنويّة دوليّة محكّمة
السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والثلاثون، خريف وشتاء ١٣٩٩هـ. ش/٢٠٢١م

# القصديّة في رسائل الإمام عليّ (ع) إلى معاوية في ضوء الأفعال الكلاميّة

عليأكبر نورسيده*؛ سيد رضا ميرأحمدي**؛ علي باقري***

مقالة علميّة محكّمة
صص ١٢٩-١٥٤
**DOI:**10.22075/lasem.2021.22700.1276

**الملخّص**

القصديّة من أهم العوامل التي تؤثر على استعمال اللغة في الخطاب وتلعب دوراً أساسياً في توجيه المرسل إلى اختيار استراتيجيّة الخطاب كما تسهم في تأويل الخطاب من قبل المرسل إليه حسب سياق معيّن. القصديّة من المفاهيم الأساسيّة والفاعلة في اللسانيات التداوليّة التي تهتمّ بالثلاثيّة (المرسِل والرسالة والمرسَل إليه) في عمل فنيّ. تبحث هذه المقالة عن مقاصد الإمام عليّ (ع) في مراسلاته مع معاوية، رامية إلى الكشف عن استراتيجيّة الإمام في توجيه المخاطب، معتمدة على الأفعال الكلاميّة وقوّتها الإنجازيّة. فهذه الأفعال التي تعتبر إحدى محاور اللسانيات التداوليّة وأهمها، يعتمد عليها المرسل في تحقيق مقاصده الخطابيّة وتغيير الواقع والتأثير على الغير من خلال الأقوال الوصفيّة التقريريّة أو الأدائيّة الإنجازيّة كالاستفهام والأمر والنهي والتوبيخ وغيرها. فاعتمدت الدارسة الحاليّة على المنهج التداوليّ في ضوء الوصف والتحليل لعرض النماذج وتحليلها، حيث وصلت إلى أنّ الأفعال الكلاميّة في رسائل الإمام (ع) لمعاوية بشكل غير مباشر تحمل طاقات إنجازيّة لتوجيه مخاطبه والتأثير فيه وذلك ملائم مع الاستراتيجيّة التلميحيّة بتجاوز المعنى الظاهر إلى معنى ضمنيّ لإنجاز فعل التوجيه الذي يتداخل مع الاستراتيجيّة التوجيهيّة، حيث يحاول الإمام من خلالها أن يضغط على مخاطبه من خلال شرط الصيغة (الأمر) والسلطة (المنزلة الاجتماعيّة).

**كلمات مفتاحيّة:** التداوليّة، القصديّة، الأفعال الكلاميّة، رسائل الإمام علي (ع) إلى معاوية.

---

* – أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة سمنان، إيران. (الكاتب المسؤول) noreside@semnan.ac.ir
** – أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة سمنان، إيران.
*** – طالب الدكتوراه في قسم اللغة العربيّة وآدابها بجامعة سمنان، إيران.
تاريخ الوصول: ١٣٩٩/١٢/٢١هـ.ش= ٢٠٢١/٠٣/١١م تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٤/١٨ هـ.ش= ٢٠٢١/٠٧/٠٩م.

**المقدمة**

التداولية منهج مهم في تحليل الخطاب للبحث عن قصديّة المتكلم وفهم المتلقي لها. إنّ التداولية تدرس اللغة دراسة بنيوية –وظيفية، معتمدة على استدلالات غير لغوية؛ وهذا يعني أنّ التداولية تدرس اللغة من خلال ربطها بالسياقات. يشمل السياق على اللغوي أو الداخلي وهو تتحدّد فيه وظيفة الكلمات في إطار النصّ، من خلال ترابط الكلمات بعضها ببعض، وكذلك الجمل. وسياق الموقف أو الخارجي وهو الظروف التي تحيط بفعل التلفظ في أثناء الكلام كقصد المتكلم وعلاقته بالمخاطب وزمان التخاطب ومكانه. فبهذه كلّها تتعدّى التداولية المعنى الحرفي إلى المعنى المستتر وهو مقاصد المتكلم الضمنية، فهي إذن تدرس قصدية المتكلم من خلال سلسلة من الأفعال اللغوية التي يتلفظ بها،كما أنّ فهم المتلقّي للخطاب يرتبط بمعرفة مقاصد المتكلم. وعلى هذا الأساس، فإنّ مفهوم القصد يعتبر محور الدراسات التداولية والقصدية هي الغاية التواصلية التي يريد المتكلم تحقيقها من الخطاب.

فتعتبر الأفعال الكلامية من أهمّ مجالات التداولية وتقوم على القصديّة والفعليّة من خلال منطوقات تنظم في قاعدة نحويّة سليمة وذات أبعاد دلالية معينة في الوقت نفسه؛ إذ يهدف هذا الفعل إلى تفسير وضعية المتلقّي ومواقفه السلوكيّة اعتماداً على سياق معيّن؛ فإنّ الأفعال الكلامية لا تعبّر عن الأفكار فحسب، وإنّما هي تحوّل الأقوال إلى الأفعال، أي أنّ اللغة لاتستخدم في وصف العالم فقط، بل تستخدم في أداء فعل، أي أنّ المتكلم يستفيد من اللغة، لقيام بفعل وممارسة تأثير.

بما أنّ خطاب الإمام في رسائله ومنها مراسلاته لمعاوية تقوم على عملية التغيير والتحول رامياً إلى إصلاح الأمور وتوجيه المخاطب باتخاذ الاستراتيجية التلميحية والأفعال الكلامية غير المباشرة وفقاً للتواصل بمختلف الطرق اللغوية، فسندرس خطاب أميرالمؤمنين (ع) من خلال الأفعال الكلامية في خمس رسائل وهي الرسالة السادسة، والتاسعة، والعاشرة، والثامنة والعشرين، والثالثة والسبعين، والّتي قام فيها الإمام بالردّ على اتّهامات معاوية له في قتل عثمان. يتمّ اختيار الرسائل على أساس كتاب شرح نهج البلاغة لإبن أبي الحديد.

تسعى هذه الدارسة للإجابة عن **السؤالين** التاليين:

- ✓ ما هي الاستراتيجية التى يستخدمها الإمام في الأفعال الكلامية؟
- ✓ كيف ترتبط معاني رسائل الإمام لمعاوية بقصدية الأفعال الكلامية؟

ولنا هنا **فرضيتان:**

- ✓ الاستراتيجية المستخدمة هى التلميحية التي تتناسب الأفعال الكلامية غير المباشرة لتوجيه المخاطب.
- ✓ يربط الإمام بين القصد والخطاب والفعل الكلامي وهي العناصر التي تساعد المتلقي في تأويل معاني الرسائل ارتباطاً وثيقاً.

تعتمد هذه الدراسة على **المنهج التداولي** في ضوء الوصف والتحليل، مشيرة إلى مفهوم التداولية واستراتيجيات الخطاب والقصد والقصدية الذي يتعرض للمفهوم اللغوي والاصطلاحي ودوره في اللسانيات التداولية ثمّ تتطرّق إلى رسائل الإمام (ع) لمعاوية وخصائصها وأخيراً تقوم بقراءة الرسائل في ضوء الأفعال الكلامية اعتمادا على الإحصاء لنسبة توظيف هذه الأفعال في الرسائل، فيتبين لنا أنّ التداولية ملائمة لدراسة الرسائل، لتوفر ما تقوم عليه هذه النظرية اللسانية من القصدية، ومراعاة السياق، والتأثير في المخاطب وتوجيهه في الأفعال الكلامية، حيث لايمكن إنكار أهمية هذه الأفعال في فهم قصدية الإمام (ع) وتأويل معطيات خطابه وأبعادها التداولية في مراسلاته مع معاوية.

وأمّا بالنسبة **لخلفيّة البحث** فهناك دراسات قد عالجت رسائل نهج البلاغة من ناحية التداولية وآلياتها، منها:

- صافية، دراجي: مقالة «**سلطة الفعل الكلامي من خلال رسائل الإمام علي بن أبي طالب**»، جامعة بجاية، الملتقى الدولي الخامس، السيمياء والنصّ الأدبي، ٢٠١٧م. تسعى هذه المقالة باستخدام نظرية الأفعال الكلامية إلى وصف بعض رسائل الإمام علي (ع) المرسلة إلى عمّاله –كالرسالة الخامسة والحادية العشرة والثالثة العشرة والأربعين– ورصد خصائصها وتفسير ظواهرها الخطابية. ومن نتائجها هي: أنّ الإمام (ع) في مراسلاته مع عمّاله يستعمل فعل الأمر بوصفه فعلاً كلامياً التزامياً.

- عابدي جزيني، مهدي، الهايى سحر، هاجر:مقالة «**دراسة أساليب الإقناع في رسائل الإمام علي (ع) (نموذجا الرسالة الثامنة والعشرين من نهج البلاغة)**»، مجلة اللغة العربية وآدابها، الجولة ١٥، العدد ٢، صص ٢٤٩-٢٧٣، ٢٠١٩م. ومن نتائجها هي: إنّ كلمات الإمام في رسالته لمعاوية لم تكن إلاّ رموزاً وظّفها الإمام للتعبير عن الأفكار أو المفاهيم أو التجارب التي تختص الإمام فحسب، ودلّت على براعة الإمام علي (ع) في البيان والبلاغة المتميزة والإقناعية الحجاجية الفريدة، وفي هذه الوتيرة تلجأ إلى الحجاجية المنطقية وشبه المنطقية وأخيراً إلى الحجاجية اللغوية وتستفيد من خلالها أساليب الاستفهام الإنكاري والقسم المؤكّد والتوبيخ وفعل التوجيه والتقرير.

- عابدي، مهدي: مقالة «**دراسة آليات الإقناع و الحجاج في رسائل الإمام علي (ع) في نهج البلاغة (الرسالة الخامسة والأربعون نموذجاً)**»، مجلة إضاءات نقدية (فصلية محكمة)، العدد ٣٦، صص٨٥-١١٠، ١٣٩٨ش. قد تناولت هذه الدراسة موضوع الحجاج والإقناع في رسالة الإمام علي (ع) إلى عثمان بن حنيف الأنصاري (كعامله الحكومي) وتحاول أن تقوم بدراسة كيفية استخدام آليات الإقناع ووسائله في بناء الرسالة. والنتائج التي وصلت إليها هي أنّ الرسالة ذات طابع حجاجي والإمام يحاول من خلالها تنفيذ أغراضه عبر الإقناع والتأثير.

يتطرق بحثنا إلى قصدية الإمام من خلال مراسلاته مع معاوية خاصة الرسائل المذكورة لإنطواء هذه الرسائل على أغراض إنجازية، فتتبع هذه الدراسة المناهج التداولية من الأفعال الكلامية وتهتمّ بالعناصر الثلاثة في العمل الفني وهي المرسل بقصديته والرسالة بمقبوليتها أو إفادتها والمرسل إليه بتأثيريته، ثمّ تتطرق إلى الأفعال الكلامية وفقا لآراء أوستين (Austin ) وتصنيفات سيرل (Searle).

**التداولية** (Pragmatics)

التداولية من أهم المناهج اللغويّة الحديثة التي صحّحت مسار علم اللغة الحديث بتركيزها على بنية اللغة دون وظيفتها، إذ إنّ التداولية تقف على الدراسة اللغوية من بنية اللغة وحدودها الحقيقيّة، لذلك تدعو إلى دراسة وظيفية للغة أيضا، وتعني أنّ اللغة تُدرس من خلالها في الاستعمال أو التواصل.

يرجع مصطلح التداولية في المعاجم العربية إلى مادة (دَوَلَ)، وقد وردت فيها على تحوُّل شَيءٍ من مكان إلى مكان، وتَداوَلنَا الأمرَ أخذناه بالدَولِ، وقالوا: دواليك؛ أي مداولة على الأمر.[١] الدلالة التي تحمل على التداول هي التحول والحركة والدوران. وأمّا في المصطلح؛ فإنّ التداولية هي علم جديد للتواصل والتي تدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال، كما يعتقد الصحراوي؛ إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي، والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي، وتصير التداولية من ثمّ جديرة بأن تسمّى علم الاستعمال اللغوي.[٢] هذا التعريف تعريف إجرائي للتداولية، حيث يربطها بالتواصل على شكل يجعلها اللغة ودراستها في الاستعمال مع حضور المتكلم والمخاطب في سياق معيّن.

فتعتبر التداولية من فروع اللسانيات الحديثة التي تدرس التواصل بين المرسل والمرسل إليه، بعبارة أخرى إنّ التداولية تدرس أقوال المتكلم عند استعمال اللغة،كما تتناول العوامل المؤثّرة في اختيار علامات معينة،

---

[١] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ص ٣١٤؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ص ٤٥١.

[٢] مسعود، الصحراوي، **التداولية عند علماء العرب**، ص١٧.

والعلاقة بين الكلام وسياق حاله، وأثر هذه العلاقة بين المتكلم والمخاطب على الكلام. فيقصد بالتداولية «تلك المنهجية التي تدرس الجانب الوظيفي والتداولي والسياقي في النصّ أو الخطاب، وتدرس مجمل العلاقات الموجودة بين المتكلم والمخاطب، بالتركيز على البعد الحجاجي والإقناعي وأفعال الكلام داخل النص»[١]. هذا يعني أنّ الخطاب التداولي خطاب مخطّط ويجب على المرسل اختيار الاستراتيجيات الملائمة للتعبير عن قصده وتحقّق هدفه. فمن أهمّ هذه الاستراتيجيات هي:

- **الاستراتيجية الإقناعية:** يرمي من ورائها المرسل «إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمرسل إليه»[٢]. وهذه الاستراتيجية تساعد المرسل على إقناع المرسل إليه بآليات مختلفة، ومن مسوّغاتها هي الحجاج الذي يعتبر من وسائل الإقناع أو آلياته اللغوية.
- **الاستراتيجية التوجيهية:** المرسل يولي عنايته لتبليغ قصده عبر الاستراتيجية التوجيهية وهي خيار خطابي يهدف إلى التأثير في سلوك المخاطبين. فهي عملية توجيه المرسل إليه إلى فعل مستقبلي معيّن، ممارسةً للضغط والتدخّل ولو بدرجات متفاوتة[٣]. يسعى بها المرسل تقديم توجيهات أو أوامر بالتركيز على السلطة، ويكون فيها الفعل الخطابي من قبل من الذي يتمتع بأعلى منزلة إلى من هو أدنى مرتبة.
- **الاستراتيجية التضامنيّة:** يقصد بالتضامن إلى مشاركة كلّ من المرسل والمرسل إليه في استعمال اللغة، و«يحاول المرسل من خلالها أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبّر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها، أو تطويرها بإزالة معالم الفروق بينها»[٤]. بهذه الاستراتيجية يتمّ تقليل المسافة بين المرسل والمرسل إليه، حيث تزول من خلالها الفرقة وعوامل التشتّت إلى حدٍّ كبيرٍ.

**– الاستراتيجية التلميحية:** يعبّر المرسل من خلالها عن قصده بطريق غير مباشر دون التصريح، فهي استراتيجية يحتاج فهمها إلى الانتقال من المعنى الحرفي للخطاب إلى المعنى المضمر

---

[١] جميل، الحمداوي، **التداوليات بين النظرية والتطبيق**، ص١٠.

[٢] عبدالهادي بن الظافر، الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ص ٤٤٤.

[٣] إدريس، مقبول، **الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية**، ٥٤٣.

[٤] عبدالهادي بن الظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ص ٢٥٨.

الذي يدلّ عليه عادة السياق بمعناه العام.[١] في هذه الاستراتيجيّة تتمثّل الدلالات في مكامن الخطاب، فيحتاج معها المرسل إليه إلى إعمال آليات الاستدلال للوصول إلى القصد الأصليّ.

**القصد والقصديّة** (intentionality)

اتفق البلاغيون القدامى على ضرورة توافر القصد في النصّ أو الكلام؛ فمتى ما خلا النصّ أو الكلام من القصد أصبح بلا قيمة وخرج من دائرة اهتماماتهم؛ لذلك لكلّ منتجٍ للخطاب غايةٌ يسعى لتحقيقها من خطابه، فلا يوجود نصّ إلاّ وله قصد، فلا يتكلم المتكلم إلا إذا كان لكلامه قصد.

تعدّدت مفاهيم القصدية بتعدّد العلوم، فالقصدية في فلسفة اللغة هي: «الرؤية النصيّة أو الهدف النصّي من وراء العمل الأدبي الذي يعدّ عاملاً أساسياً في تكوين المقاصد وجسراً يصل بين المؤلّف أو منتج النصّ والمتلقّي للمساهمة في صناعة قرار لغوي»،[٢] والقصدية في سياق التداولية هي: الدلالة والفهم؛ لأنّ الدلالة تعني ضرورة قصد التواصل من قبل المرسل والفهم يعني الاعتراف من قبل المتلقي بقصد تواصل المرسل.[٣] إنّ المراد بالقصد من الكلام والذي يتشكّل من خلال فعل تواصليّ بين المتكلم والمخاطب هو إيصال المعنى بشكل مستقيم، حيث كان واضح المعالم، فإنّ «اشتراط القصدية في التداول يحيل إلى أن هذا الفعل غير عشوائيّ، وإنما هو فعل مخطط له»،[٤] ففهم معاني العبارات والألفاظ اللغوية يقوم على نيات المرسل ومقاصده العامّة من الخطاب.

لقد طوّر "هوسرل"(husserl) هذه النظرية حتى أصبحت أساساً معرفياً لفلسفته الظاهرية، فقد جاء ضمن هذا الإطار الفلسفي «أن للنصّ الأدبي قصديةً في ذهن المؤلِّف ووعيه، يترجمها من خلال اللغة. وهكذا فالنصُّ الأدبي عنده سيكون تجسيدًا محضًا لمظاهر العالم والحياة كما تجلَّت في وعي المؤلِّف، وسوف يثبت المعنى في هذا النصّ مرة واحدة وإلى الأبد، وهو يتطابق مع الموضوع الذهني الذي يحمله المؤلِّف في عقله، أو يقصده وقت الكتابة».[٥] هكذا النصّ الذي يتألف من مستويات، منها: العناصر الدلالية والأسلوبية والشعرية، وينحصر على فكرة المؤلف ويصبح وعيه جوهر النصّ على رأي هوسرل.

---

[١] إدريس مقبول، **الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية**، ٥٥١.

[٢] وسام مزروقي، فضيلة قوتال، **القصدية وأثرها في توجيه الخطاب الشعري**، ص ١٧٣.

[٣] محمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)**، ص ١٤٠.

[٤] فرانك، بالمر، **مدخل إلى علم الدلالة**، ص ٢٤.

[٥] عبد الكريم، شرقي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ص ١٠٤.

غير أنّه يبدو أن هوسرل يغرق إلى حدّ ما في فكرة القصدية، ويجعل القارئ مستهلكاً سلبيّاً فيما يتمثّل في النصّ. من أجل هذا يتمّ التقليل من شأن القصدية، تلك القصدية الكلية عند هوسرل على الأغلب.

جاء بعد هوسرل كثير من الباحثين واهتموا بقضية القصدية، منهم غرايس (grice) وسيرل وهما يعتقدان أنّ هناك علاقة وثيقة بين القصدية والتداولية ولذلك يصِفان التداولية بأنها دراسة الطرق التي تتجلَّى بها المقاصد في الخطاب. ومن أبرز الخطابات التي تدلُّ على ذلك، تلك الخطابات التي تشتمل على الأفعال اللغوية، سواء أكانت تقف عند المستوى الإنجازي، أم تتجاوزه إلى المستوى التأثيري.[١] لا تتحكم القصدية –اعتماداً على وجود صفة الإنجاز والتأثير في العمل اللغوي– بالمؤلف وحده في إنتاج المعنى؛ لأنّ المحادثة اللغوية لا يمكن أن تتمّ دون وجود تعامل بين المرسل والمرسَل إليه، وذلك بواسطة إنتاج اللفظ من قبل المتكلّم وتأويله من قبل المتلقي.

ولا يمكن الوصل إلى المعاني المحتملة للنصّ إلاّ في وجود تفاعلٍ متواصلٍ بين عناصر الخطاب الفاعلة، وذلك لأنّه يقوم العمل الإبداعي على ثلاث ركائز هي المؤلف والنصّ والقارئ، وبالتالي سنكون أمام ثلاث قصديات؛ قصدية المؤلّف وقصدية النصّ وقصدية القارئ وفي هذه الأخيرة يقوم القارئ بقراءة مؤوّلة للنصّ.

تنعكس قصدية المؤلّف في توظيف اللغة وهدفها، حيث إنّ «غاية المرسل الأولي هي إفهام المرسل إليه ويشترط ليعبّر المرسل عن قصده وأن يمتلك اللغة في مستوياتها المعروفة، ومنها المستوى الدلالي، وذلك بمعرفته بقواعد تركيبها وسياقات استعمالاتها».[٢] أمّا عن قصدية النصّ، فإنّ النصّ هو جسر علائقي بين المرسل والمرسل إليه، وهي«استراتيجية يتّخذها منتجو النصوص في استغلال النصوص من أجل متابعة مقاصدهم وتحقيقها»[٣]. إذن قصد النصّ ينعكس على المؤشّرات البنائية، ومنها الحروف والمفردات والجمل وغيرها وانسجام كلّ هذه في العمل اللغوي.

نظر فان دايك (van dijk) إلى النصّ على أنّه ظاهرة تحتوي على شفرات ثقافية واجتماعية مسمّاة بالسياق الذي يستكشفه المتلقي لتأويل النصّ[٤]، فعليه قصدية النصّ تجمع بين اللغة والسياق.

---

[١] عبدالهادي بن الظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ص ١٩٨.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٨٣.

[٣] أبوغزالة، خليل حمد، **مدخل إلى علم لغة النصّ**، ص ١٥٧.

[٤] اليامين بن تومي، **مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد**، ص ٣١.

وأمّا الضرب الآخر من القصدية فهو قصدية القارئ. ولا يمكن الفصل بين قصدية النصّ وقصدية القارئ، فالثاني متعلّق بالأول ومرتبط به، إذ إنّ دور القارئ وعمله يتوقف على تأويل النصّ وتنشيطه.

وبناءً على ما سبق، تكون وراء كلّ خطاب إبداعي ثلاث قصديات: الأولى قصدية المبدع، التي تحدّد مسيرة النص واستراتيجيته، والثانية قصدية النصّ التي تتجلّي في الخطاب في شكله اللغوي والمفهومي، والقصدية الأخيرة موجّهة للمتلقّي الذي يفكّ تلك الشفرات اللغوية ليصل إلى المعنى المراد ويستطيع التأويل، وهي قصدية القارئ.

## قراءة في الأفعال الكلاميّة للرسائل

يعتبر مفهوم الأفعال الكلامية (speech acts)، من المجالات التي تدور في فلك الدرس التداولي، أهمّ محور في اللسانيات التداولية. إنّه «نشاط يظهر في التفاعلات الخطابية واللغوية بطريقة تواضعية تنتهي إلى نتيجة ما»[١]. إنّ الأفعال الكلامية هي الوحدة الأساسية التي يقصد بها التواصل اللغوي بين المرسل والمرسل إليه في سياق معيّن، سواء أكانت هذه عن طريق كلمة أو عبارة أو جملة أو فقرة أو نصّ.

ليس مبحث الفعل الكلامي نظرية لسانية محضة، بل تُعتبر قضية فلسفية إلى حدّما،، حيث يعتقد الفلاسفة والمناطقة أنّ اللغة تُستعمل لوصف الواقع، لذلك تظلّ الجمل خاضعة لمعيار الصدق والكذب، فتكون الجمل صادقة إذا طابقت الواقع وكاذبة إذا خالفته، ولا يختلف البلاغيون عمّا قدّمه الفلاسفة. ففي مبحث الخبر والإنشاء لدى البلاغيين العرب مثلا نلاحظ أن الخبر عندهم كلام يحتمل الصدق أو الكذب، ويصحّ أن يقال لصاحبه صادق أو كاذب. فالكلام الخبري مرادف لمصطلح القضية عند المناطقة، ولمصطلح القول الجازم عند أرسطو وفلاسفة الإسلام، وهو مرادف للجملة الخبرية عند النحاة[٢]. والمقصود به قول يصحّ أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب؛ ذلك أنّ الإنشاء ليس لنسبته خارج يطابقه أو لا يطابقه، ولا يوصف بصدق ولا كذب[٣].

فبدراسة نظرية الخبر والإنشاء عند العرب القدامى تتبيّن الأدوات المنهجية لدراستهم لظاهرة الأفعال الكلامية التي تندرج ضمن مباحث علم المعاني. وموضوع هذا الأخير هو «تتبّع خواص تراكيب الكلام في

---

[١] خولة طالب، الإبراهيمي، **مبادئ في اللسانيات**، ص ١٦٠.

[٢] جميل، صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص٥٢٠.

[٣] ابويعقوب يوسف بن محمد بن علي، السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص١٦٤.

الإفادة وما يتصلّ بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[١]. عالج البلاغيون هذه المباحث تحت مفهوم الأغراض البلاغية التي تقابل الأفعال الكلامية، مما يعتقد اللسانيون الجدد أنّ ما يتناوله البلاغيون القدامى في باب الخبر والإنشاء لا يختلف عمّا تقدّمه نظرية الأفعال الكلامية في اللسانيات التداولية الحديثة، فهناك بينهما وجوه مشتركة عديدة. وأما نقطة اختلافهما فتتجلى في الصدقية التي تتعلق بالأساليب القديمة والفعلية التي تتعلّق بالأفعال الكلامية.

فمن هنا، يمكن القول إنّ الأساليب الخبرية والانشائية البلاغية لقد مهدّت الطريق لظهور نظرية أفعال الكلام من خلال التمييز بين الأسلوبين وأغراضهما الأصلية التي تتمثل في مصطلح الكلام على مقتضى الظاهر والفرعية التي تتحقق جرّاء خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وهو ما يعرف عند التداوليين بالأفعال الكلاميّة المباشرة وغير المباشرة.

تأتي أهمية هذه النظرية في تغيير تلك النظرة التقليدية في تناول الظاهرة اللغوية وتحوّلها من **قضية الصدق والكذب**[٢] إلى **قضية الفعل**[٣]، **حيث** نظرت إلى اللغة باعتبارها قوة فاعلة في الواقع.

رفض أوستين قصر اللغة على مثل هذه العبارات الإخبارية وقضيتي الصدق والكذب، حيث قال: إنّ اللغة نشاط وعمل يُنجَز، تعني «أنّ المتكلم لا يخبر ويبلغ فحسب، بل إنّه يفعل أي يعمل، ويقوم بنشاط مدعم بنِية وقصد يريد المتكلم تحقيقه من جرّاء تلفّظه بقول من الأقوال»[٤]، فاللغة لا تعتبر بنية ودلالة فحسب وإنّما هي حدث كلامي يقوم به المرسل للوصول إلى مقاصده. وهكذا ليس التلفّظ بالخطاب قولاً صوتياً وتركيباً ودلالياً فحسب، وإنّما هو فعل لغوي. يرى أوستين في نظرية أفعال الكلام أنّ المتكلم عندما يتلفظ بكلام ما فإنه ينجز فعلاً معيناً في الوقت ذاته حيث يشكّل التلفّظ بأيّة عبارة لغوية إنجاز ثلاثة

---

[١] المصدر نفسه، ص١٦١.

[٢] **قيمة صدقية:** في هذه القضية ينعكس المعنى في مطابقة النسبة الكلامية مع النسبة الخارجية أو عدمها.

[٣] **فعلية:** الفعل هنا بمعنى الإحداث والإنشاء، والفعلية تعني إحداث التلفظ هو إنجاز لفعل أو إنشاء حدث ما. فان دايك يعتقد أنّ الفعل والحدث يؤدي إلى التغيير والتحوّل فكلّ تغيير يستلزم اختلافاً في الأحوال أو العوالم أو المواقف (فان دايك،١٩٩٩: ٢٢٨). ومن هذا التعريف ننطلق بأنّ كلّ حدث يحصل بواسطة الإنسان –باعتباره فاعلا له– من خلال النطق سواء أكان هذا النطق اسماً أم فعلاً أو حرفاً فيعتبر فعلاً وإنجازاً.

[٤] المصدر نفسه، ص ١٦١.

أفعال كلامية في الوقت ذاته بغضّ النظر عن ماهية التصنيف أو التداخل بين هذه الأفعال الثلاثة[١]. وهذه الأفعال هي:

- **الفعل القولي**: «هو التلفظ بمفردات لها مراجع معروفة، طبقاً لتركيب مقبول، أي كما تقتضي الدلالة»[٢]، ويقصد به إطلاق الألفاظ في جمل وتراكيب مفيدة، ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة.
- **الفعل الإنجازي**: هو الفعل الغرضي أو الإنجازي، وهو ما يؤدّيه الفعل اللفظي من معنى إضافي يكمن خلف المعنى الأصلي[٣]. هذا الفعل لايكون متحقّقاً سطحياً وظاهرياً في الجملة، بل هو إنجاز لها ويتحقّق فعلاً في الواقع.
- **الفعل التأثيري**: يسمّى هذا الفعل فعلاً استجابياً، لأنّه مادام كل خطاب إرسالي موجّه إلى مخاطب معيّن لتحقيق هدف معيّن فإنّه يسعى إلى استجابته وإقناعه لفعل معيّن[٤]. هذا الفعل يظهر في واقع القول، أو الآثار التي يحدثها القول على المتلقي.

ولإيضاح هذه الأصناف الثلاثة نأتي بمثال، فلو قلنا: الأفعى على قربك، فالفعل القولي لهذه الجملة يشتمل على الأصوات والبنية الصرفية والعلاقة الإسنادية والدلالية، والفعل الإنجازي وهو التخويف من اقتراب الأفعي، والجانب التأثيري يتجلّى في الابتعاد عنها.

لقد مرّت الأفعال الكلامية بمرحلتين أساسيتين هما: مرحلة التأسيس عند أوستين ومرحلة النضج والضبط المنهجي عند تلميذه سيرل. وتقوم هذه النظرية على مبدأ القصدية. فالكلام من وجهة نظر سيرل محكوم بقواعد قصدية ويمكننا تحديد هذه القواعد وفق أسس منهجية واضحة ومتصلة باللغة[٥].

يعترف سيرل بنوعين من الأفعال الكلامية: الأول الإنجازية المباشرة وهي الأفعال التي تطابق قوّتها الإنجازية مراد المتكلم، أي أن يكون القول مطابقاً للقصد بصورة حرفيّة تامّة، ويتمثّل في معاني الكلمات

---

[١] صلاح إسماعيل، عبدالحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، ص ١٨٣.

[٢] عبدالهادي بن الظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ص١٥٥.

[٣] أولشان، علي آيت، **السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة**، ص٧٠.

[٤] المصدر نفسه، ص ٧١.

[٥] محمود، أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**،ص ٧١.

التي تتكوّن منها الجملة، وقواعد التأليف التي تنتظم بها الكلمات في الجملة، ويستطيع المتلقّي أن يصل إلى مراد المتكلم بإدراكه لهذين العنصرين معا[١]. وأمّا الأفعال الإنجازية غير المباشرة فهي أنّ المتكلم قد ينقل إلى المخاطب أكثر مما تحمله المنطوقات اعتماداً على السياق المشترك بينهما، سواء أكان لغوياً أم غير لغوي، إضافة إلى قدرة المتلقّي على التعقّل والتفكير، فمفهوم الأفعال الكلامية غير المباشرة هو «إمكانية قول شيء من جانب المتحدث يحمل ما يقول من معنى كما يحمل معنى إضافياً آخر»[٢]. فيتمّ تأويل قصدية أفعال الكلام المباشرة بشكل جليّ من الصيغة الظاهرية، أمّا أفعال الكلام غير المباشرة؛ فهي أفعال تنتج عن الاستلزام[٣]، ويعبّر عنها بأساليب وعبارات يكون المقصود منها غير دلالاتها السطحية.

وعلى هذا الأساس هذه النظرية باعتبارها عنصرا فعالا في إيصال القصدية ستتوقف على رسائل الإمام لمعاوية، حيث يعدّ نهج البلاغة من أقدم النصوص العربية الإسلامية التي تعبّر عن رؤية شاملة عميقة لمرسلها، وهي رسائل الإمام (ع) التي تتجلّى فيها علاقته بأقربائه وعمّاله وحتّى أعدائه، فمن هنا عدّت الرسائل من الناحية التواصلية والتداولية من النصوص العبقرية التي جُمعت فيها القصدية والفعلية، حيث إنّ القارئ إذا أراد أن يتدخّل فيها تدخلاً فمن الضّروري أن يهتمّ بالعناصر الثلاثة التي تلعب دوراً في عمل فني لكي يصل إلى غاية المرسل. وأمّا رسائل الإمام لمعاوية التي جاءت في ردّه على النزاعات السياسية والاجتماعية، بل الاعتقادية المطروحة من قبل معاوية للأحداث التي أعقبت مقتل عثمان، فهي من النصوص المعرفيّة التي تتمثل فيها الاستراتيجية التلميحية والتوجيهية بكلّ أشكالها، كما أنّ الخطاب في رسائل الإمام (ع) من حيث الرسائل الإقناعية، والتوجيهية، بل الإصلاحية يتجسّد بشكل تبليغي، فيوافق المقدّمات التداوليّة عامة والأفعال الكلامية خاصة.

---

[١] المصدر نفسه، ص ٨٦.

[٢] الجيلاني، دلاش، **مدخل إلى اللسانيات التداولية**، ص٢٩.

[٣] هذه الظاهرة سمّاها غرايس بالاستلزام الحواري أو نظرية التخاطب أو نظرية الاقتضاء، وهو أنّه شيء يقصده المتكلم ويعنيه ولايكون جزءا مما تعنيه الجملة بصورة حرفية وإنما هو يلزم الشيء عن طريق قول شيء آخر.

وعلى هذا فإنّ دراسة رسائل الإمام لمعاوية، لتوافق استراتيجيتها مع الأفعال الكلامية غير المباشرة، تقتضي أن يتمّ تسليط الضوء على هذه النظرية. في هذا المجال يعتمد المقال على بعض تصنيفات سيرل للأفعال الكلامية وهي:

**أ) تعبيريات** (expressives)

تعتبر التعبيريات أفعالا لغوية يتمثل غرضها الإنجازي في التعبير عن الموقف النفسي مثل الاعتذار والشكر والتهنئة والترحيب والتعزية، ومن صور هذه الأفعال في رسائل الإمام (ع) وفي كتاب له إلى معاوية:«**سلام عليك، أمّا بعدُ فإِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَابَكْرٍ وعُمَرَ وعُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيهِ**»[١]. الصيغة المألوفة في مجتمعنا الإسلامي هي التحية والترحيب ولايتصور بدء الكلام دونها، وإنّ توظيف الإمام (ع) للتحيّة والسّلام في بداية كلامه ليس بمصادفة، بل هو فصل خطابي مقصود. بمعنى تلخيص الكلام إلى المقصود مع قرب الملائمة[٢]، لذلك تحتلّ التحيّة صدارة الكلام والمحادثة بصورة كلية وترتبط بالتصرّفات الاجتماعية للمرسل.

هذا الفعل يندرج ضمن قصدية الخطاب الذي يريد أن يلقيه كما أنها تفي بوظيفة تداولية مهمة بين المتخاطبين، حيث إنّ المتكلم يبدأ من خلاله كلامه ويجذب انتباه المتلقّي ليجعله في وعي ويقظة عما في صدده[٣]. فعل التحية رغم بساطته يؤدي دوراً بارزاً في عملية الاتصال مما يؤثّر على المستمع ويجعله في التفاعل مع المرسل والخطاب. وذلك لأنه يعدّ فعلاً كلامياً مباشراً يعبّر عن حالة رفق المرسل وهدوئه في بدء الخطاب والاتصال مع المخاطب بشكل غير مباشر، حيث يعمل على تقوية المعنى ويحقّق إيقاعاً تأثيرياً في النفوس.

**ب)إخباريات** (assertives)

الإخباريات أفعال تصف الوقائع والأحداث في العالم الخارجي وتنقل أحوالها نقلاً أميناً مطابقة لعالم الواقع. القصد الإنجازي فيها هو أن يصف المتكلم الأمين واقعة معينة من خلال قضية ما. وأفعال هذا

---

[١] الرسالة :٦.

[٢] السيوطي جلال‌الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، ص١٠٩.

[٣] راوية حسين، جابر خليل، **خطب عمربن عبد العزير بين البلاغة والتداولية**، ص ٤٧.

النوع كلّها «تحتمل الصدق أو الكذب واتجاه الملاءمة فيها من الكلمات إلى العالم، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في النقل الأمين للواقعة والتعبير الصادق عنها»[١].

وأفعال الكلام الإخبارية الوصفية تلعب دوراً بارزاً في رسائل الإمام (ع) لإيصال قصديته؛ لأنه مرّ بكثير من التجارب والوقائع في حياته التي ضمّنها خطابه التراسلي، ليعبّر عن المواقف وعن كيفية تصرّفه، أو يقدّم وصفاً تقريرياً مباشراً وغير مباشر لحالة مخاطبه من خلال الإثبات والوصف والتقرير. ومن هذه: «**فَأَرَادَ قَوْمُنَا قَتْلَ نَبِيِّنَا واجْتِيَاحَ أَصْلِنَا، وهَمُّوا بِنَا الْهُمُومَ وفَعَلُوا بِنَا الْأَفَاعِيلَ ومَنَعُونَا الْعَذْبَ وأَحْلَسُونَا اَلْخَوْفَ واِضْطَرُّونَا إِلَى جَبَلٍ وَعْرٍ وأَوْقَدُوا لَنَا نَارَ اَلْحَرْبِ فَعَزَمَ اَللَّهُ لَنَا عَلَى اَلذَّبِّ عَنْ حَوْزَتِهِ واَلرَّمْيِ مِنْ وَرَاءِ حَوْمَتِهِ حُرْمَتِهِ**»[٢].

يبين الإمام (ع) في الرسالة أعمال الأعداء وخاصة قبيلة قريش أمام النبي (ص) ورسالته الإلهية. فقد واجه النبي والمسلمون في مكة الظلم والأذى من قريش، وكان الإمام في جميع هذه الحروب يمثّل أبرز الذين دافعوا عن النبي والإسلام في معركة بدر وأحد والأحزاب وما إلى ذلك، وفي المقابل كان لأهل معاوية النصيب الوافر في إشعال نار هذه الحروب[٣].

فالإمام علي (ع) يصف لمعاوية (المخاطب) حال المسلمين وما أصابهم. والقصد من هذه الأوصاف هو تقرير الموجود وإثباته في الكون كما يعتقد الإمام باعتباره مرسلاً لهذا الخطاب؛ لأنّ في الإثباتات اعتقاد، بمعنى أن الإثبات هو تعبير عن اعتقاد وأبسط اختبار لتحديد هوية الإثبات هو أن نسأل عن صدق المنطوق أو كذبه بالمعنى الحرفي. وفي الواقع يقصد الإمام (ع) في هذه الرسالة أن يثبت عداوة قريش بالنسبة للنبيّ. هذا الأمر ثابت في بداية الرسالة من خلال فعل القول (**فأراد قومُنا قَتلَ نبيِّنا واجتياحَ أصلنا**). هذه الجملة الخبرية الإثباتية التقريرية باعتبارها فعلاً قولياً تعتبر مركزية في الرسالة وهي الطريقة التي اختار المرسل في خطابه لكيلا يحتار المتلقّي أو القارئ في ثنايا الكلام، فإذن لابدّ من أن يكون للإمام قصد يبلغه من خلال خطابه. هذا القصد يحتمل الحدث الكلامي (هنا الوصف)، مرتبطا بسياق الرسالة،

---

[١] محمود، أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص٨٩.

[٢] الرسالة: ٩.

[٣] مكارم شيرازي، ناصر، **نفحات الولاية: شرح عصري جامع لنهج‌البلاغة**، ج١، ص ٩٥.

وقد جاءت هذه العبارات بصورة وصفية تحمل فعلاً كلامياً مباشراً وهو التقرير وهذا ما تدلّ عليه الأفعال الماضية في الخطاب (أرادَ وهَمُّوا وفَعلُوا ومَنعُوا وأحلَسُوا واِضطَرُّوا وأَوقَدُوا) فالزمن الماضي يفيد تقرير الحقيقة. فالإمام (ع) من خلال أفعال القول (**فَأَرَادَ قَوْمُنَا قَتْلَ نَبِيِّنَا/ هَمُّوا بِنَا الْهُمُومَ/ وَمَنَعُونَا الْعَذْبَ و...**) يطّلعنا على عداوة تعرض لها هو وأصحاب الرسول وهي نواة القضية في الخطاب، فكلّ الأفعال الكلامية تدور حول هذه العداوة التي تعدّ فعلاً إنجازياً غير مباشر يتضمّن في الأفعال القولية المذكورة. ولقد توفّرت شروط الأعمال الإخبارية في هذه المقطوعة، إذ المتكلم هو الإمام علي (ع) الذي يصف واقعاً قد عاشه، في حين يحدث فعلا كلاميا لأنّ سيرل يعتقد أنّ الفعل الكلامي يتمثّل في حصول الكلام عن المتكلّم[١]، وقد توفر شرط الإخلاص بالنقل الأمين، فيقصد الإبلاغ والتعبير الصادق عن الحدث.

وفي موضع آخر من كتابه إلى معاوية:«**أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ أَتَانِي كِتَابُكَ تَذْكُرُ فِيهِ اصْطِفَاءَ اللَّهِ مُحَمَّداً (صلى الله عليه وآله) لِدِينِهِ وتَأْيِيدَهُ إِيَّاهُ لِمَنْ أَيَّدَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ؛ فَلَقَدْ خَبَّأَ لَنَا الدَّهْرُ مِنْكَ عَجَباً إِذْ طَفِقْتَ تُخْبِرُنَا بِبَلَاءِ اللهِ تَعَالَى عِنْدَنَا ونِعْمَتِهِ عَلَيْنَا فِي نَبِيِّنَا فَكُنْتَ فِي ذَلِكَ كَنَاقِلِ التَّمْرِ إِلَى هَجَرَ أَوْ دَاعِي مُسَدِّدِهِ إِلَى النِّضَالِ**»[٢].

هذه الرسالة هي في الردّ على رسالة معاوية. فالإمام (ع) يخاطب معاوية ويصفه بأنّه كناقل التمر إلى هجر. فقد تضمّنت هذه العبارات مجموعة من الأفعال الكلامية الوصفية التقريرية التي «ترتبط بمسؤولية الإمام (ع) بدرجات مختلفة حول حالة الأشياء وحقيقة الاقتراح المعبّر عنه، حيث تهدف إلى جعل العالم مطابقا للخطاب أو أي تنفيذها يؤدي التناظر بين المحتوى الإخباري والواقع»[٣]. وتكمن قوّتها الإنجازية في إبراز إثارة تعجب الإمام تجاه ادّعاءات معاوية وعدم نجاح معاوية فيها.

إنّ قصدية الإمام من خلال هذه الأفعال الكلامية الواردة هي التقرير الذي يعدّ فعلاً مباشراً ومناسباً لسياق الرسالة. وقد تمّت إنجازية هذه الأفعال من خلال خطوتين: الأولى من خلال نطق الكلام وأدائه الذي يسمّى بفعل القول، والثانية من خلال الإخبار أو الوصف. غير أنّه يبدو أنّ الأفعال الكلامية قد

---

[١] جون، سيرل، **العقل واللغة والمجتمع (فلسفة في العالم الواقعي)**، ص ٢٢٣.

[٢] الرسالة: ٢٨.

[٣] جون، سيرل، **العقل واللغة والمجتمع (فلسفة في العالم الواقعي)**، ص ٢٢٩.

خرجت عن غرضها الإخباري والوصفي إلى التعجب والدهشة من خلال فعل القول (**فَلَقَدْ خَبَّأَ لَنَا الدَّهْرُ مِنْكَ عَجَباً**) وكذلك إلى التهكّم والسخريّة مع فعل القول (**كَنَاقِلِ التَّمْرِ إِلَى هَجَرَ**) و(**دَاعِي مُسَدِّدِهِ إِلَى النِّضَالِ**) فالفعل الإنجازي هنا أدّى إلى فعل تأثيري،، حيث جعل الإمام (ع) يضرب مثلاً عن حال من يصنع عملاً باطلاً دون فائدة. وأخيراً ينبغي أن نشير إلى أن الإمام (ع) يريد أن يقول لمعاوية إنّه أعلم منه بشؤون الإسلام والرسول (ص) فلا داعي لذكر هذه القضايا. فهنا يتحوّل الفعل الإنجازي المباشر (الوصف والإخبار) إلى غير المباشر (الدهشة والتهكم).

ومن الأساليب التي تدعم الإخباريات في أرضية الإثبات والتقرير أسلوب التوكيد، فهو «كثير الورود في إيصال قصدية المتكلم أثناء التواصل اليومي وليس له مجرد وظيفة نحوية»[١]، وإنّما التأكيد باعتباره فعلاً كلامياً تأكيدياً يرتقي إلى القوة الإنجازية للأفعال. وقد ورد التأكيد بـ(قد) في قوله (ع): (فَلَقَدْ خَبَّأَ)، ومعلوم أنّ (قد) إذا دخلت على الفعل الماضي أفادت التحقيق والغرض منه تقوية الخبر وتمكينه في النفس بإزالة الشك أو الشبهة عنه[٢]، وهو ما يفيد تأكيد الخبر، فالإمام، انطلاقاً من أهمية الخبر وحرصاً على إزالة الشكّ من نفس معاوية في مضمون الخبر، لجأ إلى تأكيده وهذا هو الغرض المتضمّن في الفعل الكلامي في هذه العبارة والذي هو تأكيد الخبر، فنجد القيمة التداولية التي أفادتها أداة التحقيق (قد) من خلال إقرار الخبر وتثبيته في نفس المتلقّي.

إذن، يمكننا القول: إنّ كلّ الأقوال الإخبارية التي تسمّى بالأفعال الإثباتية يتمثّل غرضها الإنجازي في نقل المرسل للأحداث والإخبار عنها وصفياً أو تقريراً والتأكيد عليها للمتلقّي. والإمام (ع) في هذا القسم باعتباره مرسلاً يتعاهد المرسل إليه (معاوية) بحقيقة الخبر وينقله نقلاً أميناً.

### ج) **التوجيهيات** (directives)

يعبرّ المرسل من خلال التوجيهيات عن رغبته في قيام المرسل إليه بإنجاز فعلما. وهي محاولة جعل المستمع يتصرف بطريقة تؤدي إلى أن يكونَ متلائماً مع المحتوى الخبري للتوجيه، فكلّ توجيه هو تعبير عن رغبة المستمع للقيام بالفعل الموجّه له. تتجسّد التوجيهات في الأوامر والنواهي والطلبات والتمنّي

[١] مسعود، الصحراوي، **التداولية عند علماء العرب**، ص ٢٠٧.

[٢] مهدي، المخزومي، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، ص٢٣٤.

والنصح...[١]. إنّ قصدية المتكلم في هذه الأفعال تتمثّل في توجيه المخاطب إلى فعل شيءٍ ما، فيحاول المتكلم أن يحقّق قصديته بدرجات مختلفة مثل (اللين والإغراء والنصح والاقتراح والتحذير والتذكير) وأحيانا (العنف والشدة)، وذلك بالإصرار على فعل الشيء؛ لأنّ العبارة الإنشائية الطلبية على قول أوستين «لا يقصد بها قول شيءٍ ما، بل يقصد بها إنجاز هذا الشيء»[٢].

وإن سبب اختيار المتكلم لهذه الأفعال التوجيهية هو أنّ «المتكلم يولي عنايته فيها لتبليغ قصده وتحقيق هدفه الخطابي،كما يودّ استعمال هذه الإستراتيجية، أن يفرض قيداً على المخاطب بشكلٍ أو بآخر، إن كان القيد بسيطاً، أو أن يمارس فضولاً خطابياً عليه، أو أن يوجّهه لمصلحته بنفعه من جهةٍ، وبإبعاده عن الضرر من جهةٍ أخرى»[٣]. على هذا فإنّ الأفعال التوجيهية تعتبر شكلاً من أشكال الضغط على المخاطب والتسلّط عليه.

ولقد وردت هذه الأفعال بأشكال مختلفة في رسائل نهج البلاغة في صيغتي الأمر والاستفهام. في صيغة الأمر في كتاب له لمعاوية يقول: «**وَ إِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَقِفَكَ وَاقِفٌ عَلَى مَا لَا يُنْجِيكَ مِنْهُ [مُنْجٍ] مِجَنٌّ. فَاقْعَسْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ وخُذْ أُهْبَةَ الْحِسَابِ وشَمِّرْ لِمَا قَدْ نَزَلَ بِكَ وَلَا تُمَكِّنِ الْغُوَاةَ مِنْ سَمْعِك**»[٤].

في هذه الفقرة يحذّر الإمام (ع) معاوية ويذكر من خلالها حقيقة الحياة وفلسفة وجودها وما فيها من صفات الخدعة والزينة التي أصيب بها معاوية فابتعد عن الحقّ ويوم الحقّ.

جاء الأمر في هذه الرسالة في أفعال القول (**اقْعَسْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ وخُذ أُهْبَةَ الْحِسَابِ وشَمِّرْ لِمَا قَدْ نَزَلَ بِكَ**). وربما ترتقي قوتها الإنجازية إلى الأمر الحقيقي بصورة مباشرة وهو **الوجوب**؛ لأنّه كما يعتقد أوستين «من أرجح معاني الأمر كونه يجعل من التلفظ بالصيغة دلالة على الوجوب»[٥]، أي أنه يفيد الوجوب من خلال عمل لغوي للصغية الحقيقية للأمر، فنرى في هذه العبارات شرط الصيغة من خلال أفعال القول (**اقْعَسْ، خُذْ، شَمِّرْ**) غير أنّه هذا الشرط غير كاف عند التداولية، بل لابدّ أن تقترن الصيغة

---

[١] جون، سيرل، **العقل واللغة والمجتمع (فلسفة في العالم الواقعي)**، ص ٢١٨.

[٢] جون، أوستين، **نظرية أفعال الكلام**،ص ٣٩.

[٣] عبدالهادي بن الظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، ص ٣٢٢.

[٤] الرسالة : ١٠.

[٥] جون، أوستين، **نظرية أفعال الكلام**، ص ٩١.

**بسلطة** المتكلم على المخاطَب لكي يصبغ الأمر بصبغة التوجيه الذي يحدّده السياق، فباعتقاد التداوليين أنّ الفعل الإنجازي التوجيهي من خلال نتيجته يعدّ إلزاماً للمخاطب؛ لأنّه خاضع لسلطة المتكلم، كما أنّ الأفعال التوجيهية قائمة على علاقة سلطوية بين المتكلم والمخاطَب، فالسلطة في هذه الحالة هي المؤشر لنجاح هذه الأفعال[١].

عليه نلمس شرطي الوجوب والسلطة في خطاب الإمام (ع)، حيث إنّ الأول من خلال تلفظ الأفعال في الخطاب والثانى عن طريق زعامة الإمام (ع) سياسياً واجتماعياً آنذاك؛ أي بما أنّ المرسل (الإمام) صاحب الأمر والمفوّض لحكم الناس وفي مقام يقدر أن يفرض على المخاطب (معاوية) أمراً ما، فإذا كان كذلك (أي كون المتكلم في موضع السلطة) فقد صار فعل الأمر قصداً للتوجيه، فالقصد من هذه الأوامر المتواترة عبرَ أفعال القول (**اقْعَسْ، خُذْ، شَمِّرْ**) محاولةً لتوجيه المخاطب للقيام بأمرٍ ما.

أمّا سلطة المتكلم فلها قوة إنجازية غير مباشرة على المخاطب، فلا يمنعنا من القول بأنّ الأمر في هذه الفقرة قد جاء من باب التحذير والوعيد؛ بعبارة أخرى أنّ الآمِر يكون أعلى مقاماً من المأمور فتخرج صيغة الأمر عن معناها الحقيقي إلى التحذير الذي يفهم من السياق. وزد على ذلك تناص قول (**خُذ أُهْبَةَ الْحِسَابِ**) من قوله تعالى﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[٢]. في الآية دلالة على أنّ حجّة الكتاب قاطعة بحيث لا يرتاب فيها قارئه. ربّما الإمام (ع) يحذّر معاوية من يوم الحساب. وهكذا نرى أنّ قصد الإمام الإنجازي يكمن في تحذير معاوية وتوبيخه وترك ما فعله من فتن وتحريك المسلمين لقتال بعضهم البعض.

وفي نفس الرسالة يقول: «**وَ زَعَمْتَ أَنَّكَ جِئْتَ ثَائِراً بِدَمِ عُثْمَانَ، وَلَقَدْ عَلِمْتَ حَيْثُ وَقَعَ دَمُ عُثْمَانَ، فَاطْلُبْهُ مِنْ هُنَاكَ إِنْ كُنْتَ طَالِباً فَكَأَنِّي قَدْ رَأَيْتُكَ تَضِجُّ مِنَ الْحَرْبِ**»[٣].

---

[١] حسام احمد، قاسم، **تحويلات الطلب ومحددات الدلالة – مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف**، صص٥٥-٥٦.

[٢] الإسراء: ١٤.

[٣] الرسالة: ١٠.

جاء فعل الأمر(**فَاطْلُبْهُ**) وهو فعل كلام انجازي، وقوّته الإنجازية في **تعجيز** المخاطب، لأنّه ليس من قصده طلب دم عثمان وإن كان ظاهر القصد هذا، وإنّما **طلب الحكم والإمارة** على غير وجه حق. بعبارة أخرى، إنّ القصدية الظاهرة لفعل الأمر هنا هي مطالبة دم عثمان غير أنّه ليس كذلك مع قرينة أفعال القول (**زَعَمْتَ**) و(**إِنْ كُنْتَ طَالِباً**) لأنّ دلالة الأمر هي التكلم على خلاف الحق أوّلاً وثانياً دلالته غير حتمية مع حرف الشرط "إن" لأنّ هذا الحرف يشترط وقوع الفعل في موضع الشك. ففي كلّ هذه تنعكس قصدية الإمام (ع) في فعل **الوعيد** الإنجازي فهو باعتباره مرسلاً لهذه الأفعال يكون مؤهّلاً، لأنّه يمتلك تلك السلطة. إذن، فالقوة الإنجازية في فعل الوعيد هنا تكون ناجحةً لأنّه يرافقه شرطا الصيغة والسلطة. وليردف الأفعال الكلامية السابقة بجملة أفعال كلامية استفهامية «**وَكَيْفَ أَنْتَ صَانِعٌ إِذَا تَكَشَّفَتْ عَنْكَ جَلَابِيبُ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ دُنْيَا قَدْ تَبَهَّجَتْ بِزِينَتِهَا وخَدَعَتْ بِلَذَّتِهَا**»[١].

إنّ الاستفهام هنا يحصل عن كيفية مواجهة معاوية حين تفارق روحُه جسمه. مع هذا كان السؤال يحمل تنبيها له، لأنّه قد غفل عمّا أمامه من أهوال الآخرة وكذلك يصطبغ بصبغة الإقرار لإلزام المخاطب بالإجابة وإثباتها لنفسه، فبطبيعة الحال ليس هذا الاستفهام لإقرار حقيقة الموت فهي حقيقة بديهية. هذا التذكير والإقرار يُستشفّ من السياق، فمن هنا يُحصَر قصد الإمام (ع) على الإقرار والتذكير من خلال هذا الفعل التوجيهي الاستفهامي، وبما أنّ ما جرى كان على يد معاوية ولسانه، فينّبهه الإمام (ع) بوجوب مراجعة أفعاله وأقواله، وأن يكون همّه لما بعد الموت لا أن ينقاد وراء مفاتن الدنيا ومغرياتها وخداعها، وهكذا يستلزم التركيب الاستفهامي فعلاً توجيهياً.

اتضح لنا خلال الأمثلة المذكورة أنّ الإمام (ع) قد استخدم الأفعال الإنجازية بصورة غير مباشرة لتوجيه مخاطبه إلى ما فيه مصلحة له فاعتمد في ذلك على الأمر والاستفهام أكثر من صيغ أخرى، بعيداً عن اللبس والغموض.

### د).الالتزاميات (commissves)

تسمّى الالتزاميات أيضا بالوعديات، حيث يعبرّ المتكلم عن تعهده بالتزام بفعل ما، مثل: وعد وتعهد وأقسم ...إلخ، وذلك عكس ما في الأفعال التوجيهية التي يلتزم بها المخاطب. في هذا النوع من الأفعال

[١] المصدر السابق.

الكلامية يلتزم المتكلم بدرجات متفاوتة بالقيام بأفعال معينة في المستقبل عن قصد وإخلاص، إلا أن السّمة المميزة لهذا النوع هي أنّه يبتغي التأثير في السامع[١].

نجد الالتزاميات في مراسلات الإمام (ع) مع معاوية في موضع القسم، كقوله (ع): «**وتُرَاجِعُنِي السُّطُورَ كَالْمُسْتَثْقِلِ النَّائِمِ تَكْذِبُهُ أَحْلَامُهُ والْمُتَحَيِّرِ الْقَائِمِ يَبْهَظُهُ مَقَامُهُ، لَا يَدْرِي أَلَهُ مَا يَأْتِي أَمْ عَلَيْهِ ولَسْتَ بِهِ غَيْرَ أَنَّهُ بِكَ شَبِيهٌ. وأُقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْلَا بَعْضُ الِاسْتِبْقَاءِ، لَوَصَلَتْ [مِنِّي إِلَيْكَ] إِلَيْكَ مِنِّي قَوَارِعُ تَقْرَعُ الْعَظْمَ و[تَنْهَسُ] تَهْلِسُ اللَّحْمَ**»[٢].

إنّ الإمام في هذه الرسالة يخوّف معاوية من مخاطر الحرب التي قد تُهلك أنصار الإسلام، ويؤكد له أنّه لولا بعض القضايا، ومنها المصالح الدينية وحفظ أوامر الإسلام لمنفعة الناس، لوصلت إليك منّا ضربات شديدة. فسياق الرسالة في المصلحة التي يحافظ عليها الإمام في ترك المحاربة ضد مخالفيه تارة وأخرى في العقاب الذي سينالونه مستقبلا. ومعرفة السياق ضرورة في التحليل التداولي؛ لأنه «من العناصر المهمة في الدراسة التداولية؛ نظرا لدوره في عملية الفهم والإفهام، ولايستطيع المتلقي أن يصل إلى المعنى الحقيقي الذي يقصده المتكلم أثناء حديثه إلا بعد معرفة السياق»[٣] وهناك من اللغويين من يسمّي التداولية بالمقامية.

وسياق الرسالة هنا يحلينا إلى الميزة التي يحملها القسم بصورة عامة، وهي إثبات اليقين وطمأنية المتلقي بعد جهله بالنسبة للمتكلم أو إنكاره له، ولذلك استخدم الإمام (ع) هذا الأسلوب في الخطاب قصداً لحصول الاطمئنان وعدم تردّد المخاطب في قبول القضية أو الدعوى من حيث تحقيق الصدق وإثبات ما يقصد أن يقتنع به المتلقي من فحوى جواب القسم،كما يشير المتوكل: «يتمايز موقف المخاطب من فحوى القضية انطلاقاً من مجرد التردد في قبول هذه الفحوى إلى الإنكار التام؛ فكلّما ازداد الإنكار احتيج إلى مضاعفة التوكيد»[٤]. إذن، فالدور الكلامي الذي يلعبه القسم يتمثّل في التزام الإمام (ع) بفعله الكلامي الإثباتي في تأكيد معنى التحذير وذلك يثبت من خلال كناية (**لَوَصَلَتْ [مِنِّي إِلَيْكَ] إِلَيْكَ مِنِّي**

---

[١] نعمان، بوقرة، **مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب الشعري**، ص ١٠٢.

[٢] الرسالة : ٧٣.

[٣] محمود، آحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص٥٢

[٤] أحمد، المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص ١٨٨.

**قَوَارِعُ)** عن شدائد المخاطر وقد ألقى الإمام أسلوب القسم لإثبات هذه الدعوى ثم يدعمه بالعامل التأكيدي (إنّ+اللام) المؤكدتين لمضمون الحكم في الجملة وزيادة تقويته.

كما أثّرت أدوات (اللام والنون) في تأكيد الدعوى مع القسم في قول الإمام: «**وَلَعَمْرِي لَئِنْ لَمْ تَنْزِعْ عَنْ غَيِّكَ وشِقَاقِكَ، لَتَعْرِفَنَّهُمْ عَنْ قَلِيلٍ يَطْلُبُونَكَ لَا يُكَلِّفُونَكَ طَلَبَهُمْ فِي بَرٍّ ولَا بَحْرٍ ولَا جَبَلٍ ولَا سَهْلٍ، إِلَّا أَنَّهُ طَلَبٌ يَسُوءُكَ وِجْدَانُهُ وزَوْرٌ لَا يَسُرُّكَ لُقْيَانُهُ، والسَّلَامُ لِأَهْلِه**»[١]. فقد عملت هذه العوامل على التوكيد بالتساوي على قِسمي الجملة وتعزيز القوة الإنجازية للفعل من خلال القسم. فالإمام يحذّر معاوية بأسلوب القسم لتأكيد الدعوى، ويقول له: إن لم تنصرف عن عصيانك ومخالفتك ومعاندتك لتحقيق مكائدك والانقضاض على الخلافة بذريعة المطالبة بدم عثمان فستتقلّب الأمور وسيطلبك من تطلبه ويريد قتلك كما قتلوا عثمان.

إنّ القسم على القضايا التي يرسلها الإمام (ع) هو أجوبة لأسئلة مقدرة يتمّ الردّ عليها بشكل لايُردّ ولايُنكر، وكان الكلام المثبت والملازم بالقسم خير وسيلة لتأكيد الحكم، وقوله (ع):«**وَلَعَمْرُ اللَّهِ لَقَدْ أَرَدْتَ أَنْ تَذُمَّ فَمَدَحْتَ، وأَنْ تَفْضَحَ فَافْتَضَحْتَ**»[٢]، إنّ أسلوب القسم المستعمل في هذه العبارة يستدعي حضور البعد التداولي، وذلك من خلال وجود عمل حتمي يتمثّل في جوابه.

هذا، وأسلوب القسم ينتمي إلى صنف أفعال الوعد أو الالتزام أو التعهد، بتعبير أوستين الذي يقول عنها: إنّ النقطة الأساسية في التعهد هي أن يلتزم المتكلم من خلال الفعل الذي ينطقه بتصرف أو نشاط معين[٣].

لاحظنا، من خلال تلك الأمثلة التي تخصّ الأفعال الالتزامية، أنها أفادت معنى الوعد تارة والتهديد تارة أخرى دون استعمال الفعل القولي مثل: أعد وأتعهد وأقسم ...إلخ؛ لأن الفعل الكلامي هنا في خطاب الرسائل موضوع البحث، فلابد أن نعبّر عن هذه الأفعال من خلال السياق؛ أي أن هذه الأمثلة وليدة السياق والملابسات الخارجية. وقد حاولنا رصد هذه الأفعال وأحصائها في الجدول التالي حسب تواترها:

---

[١] الرسالة: ٩.

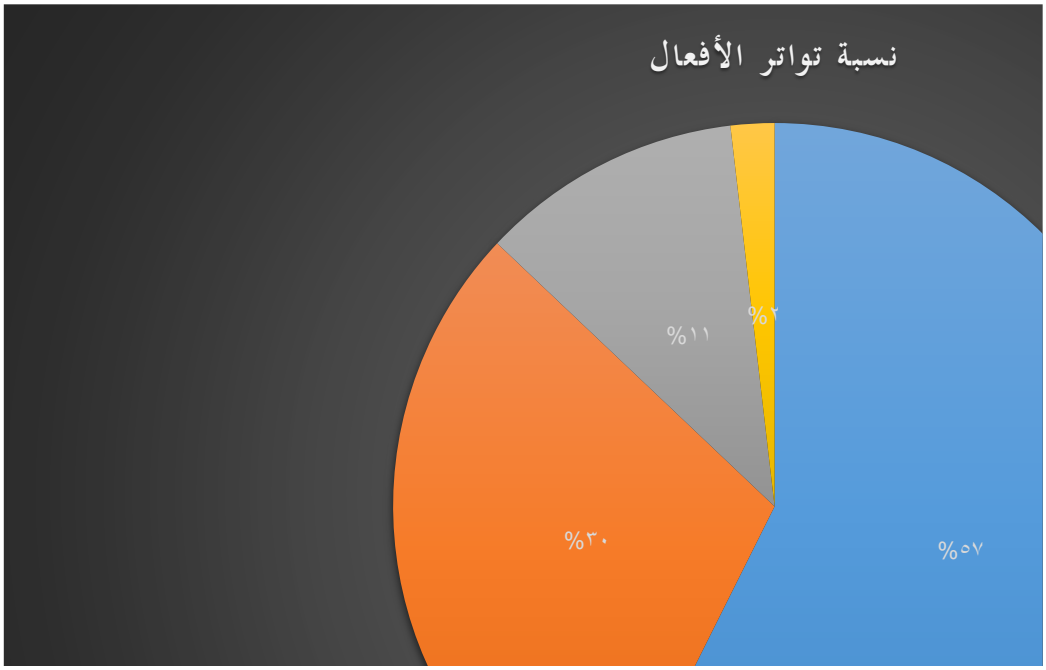
[٢] الرسالة: ٢٨.

[٣] محمد حسن، عبد العزيز، **كيف ننجز الأشياء بالكلمات**، ص ١٩.

| التصنيف | الأفعال الكلاميّة | تحديد الأفعال الكلاميّة | الشرح والتفصيل |
|---|---|---|---|
| ١ | سلام عليك، أمّا بعدُ فإنَّهُ .....عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيهِ | التعبيري | الغرض منه الرفقة مع المرسل إليه |
| ٢ | فَأَرَادَ قَوْمُنَا قَتْلَ نَبِيِّنَا واجْتِيَاحَ أَصْلِنَا وهَمُّوا بِنَا الْهُمُومَ وفَعَلُوا بِنَا الْأَفَاعِيلَ. | الإخباري والتقريري | فيها الإثبات والتأكيد |
| ٣ | فَلَقَدْ خَبَّأَ لَنَا الدَّهْرُ مِنْكَ عَجَباً | الإخباري والتقريري | فيها التعجب والدهشة |
| ٤ | كَنَاقِلِ التَّمْرِ إِلَى هَجَرَ أَوْ دَاعِي مُسَدِّدِهِ إِلَى النِّضَالِ | الإخباري والتقريري | فيها التهكّم و السخرية |
| ٥ | فَاقْعَسْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ وخُذْ أُهْبَةَ الْحِسَابِ وشَمِّرْ لِمَا قَدْ نَزَلَ بِكَ | التوجيهي | فيها التحذير والوعيد |
| ٦ | فَاطْلُبْهُ مِنْ هُنَاكَ إِنْ كُنْتَ طَالِباً | التوجيهي | فيها التعجيز والوعيد |
| ٧ | وَكَيْفَ أَنْتَ صَانِعٌ إِذَا تَكَشَّفَتْ عَنْكَ | التوجيهي | فيها الإقرار والذكير |
| ٨ | وأُقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْلَا بَعْضُ الِاسْتِبْقَاءِ... | الالتزامي | فيها الزيادة و التوثيق |
| ٩ | وَلَعَمْرِي لَئِنْ لَمْ تَنْزِعْ عَنْ غَيِّكَ وشِقَاقِكَ، ... | الالتزامي | فيها التحذير و التنبيه |
| ١٠ | وَلَعَمْرُ اللَّهِ لَقَدْ أَرَدْتَ أَنْ تَذُمَّ ... | الالتزامي | فيها التأكيد والحتمية |
| ١١ | لَذَكَرَ ذَاكِرٌ فَضَائِلَ جَمَّةً، تَعْرِفُهَا قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، ... | الإخباري والتقريري | فيها التذكير و التنبيه |
| ١٢ | مَتَى أَلْفَيْتَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عَنِ الْأَعْدَاءِ... | التوجيهي | الغرض منه التعجيز |
| ١٣ | و كِتابُ امرئٍ لَيس لَهُ بَصَرٌ يَهديهِ ، و لا قائدٌ يُرشِدُهُ | الإخبارى و التقريرى | الغرض منه العجيز |
| ١٤ | فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا والنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا | الإخباري والتقريري | فيها التذكير |
| ١٥ | فَكَأَنِّي قَدْ رَأَيْتُكَ تَضِجُّ مِنَ الْحَرْبِ | الإخبارى والقريري | فيها التقريب والتثبيت |
| ..... | .... | .... | .... |

من خلال دراستنا هذه للأفعال الكلامية في الرسائل المدروسة، وجدنا أنّ الأفعال الكلامية وأغرضها الإنجازية تنوّعت في الرسائل المدروسة أيّ تنوّع. ونجد أن الإمام (ع) كان يعبر عن مقاصده وحالاته النفسية التي طغى عليها التوكيد، واالتحذير، والتعجيز، إضافة إلى التذكير والتثبيت لتصرفات معاوية ودسائسه ووقوع أصحابه في ملذات الدنيا.

**نسبة هذه الأفعال الموجودة في الرسائل المدروسة حسب المؤشّرات التالية:**




**النتيجة**

– رسائل الإمام (ع) لمعاوية تقوم على طابع تداولي يحاول الإمام (ع) من خلالها تنفيذ مقاصده عبر توجيه المخاطب والتأثير فيه بطرق واستراتيجيات متنوعة. وذلك لشحنات قصدية في خطابه حسب ما يقتضيه السياق والموقف. وإنّ الرؤية التداولية في رسائل الإمام لمعاوية تمّت في إطار الأحداث الكلامية المتنوعة، حيث احتلّت أفعال الكلام الإخبارية النسبة الأكبر(٥٧%) في رسائل الإمام (ع) لارتباطها بوصف الأمور وأحوال المخاطب، ثمّ تلتها الأفعال الكلامية التوجيهية بنسبة(٣٠%) خاصة في الأمر والاستفهام، ثمّ تأتي الأفعال الكلامية الالتزامية بنسبة (١١%) خاصة في القسم والتعهد، وأخيرا تأتي الأفعال الكلامية التعبيرية بنسبة(٢%). وفي المقابل عدم توظيف الإمام (ع) للأفعال الإعلانية، وهذا يعود إلى عدم توفر السياق لاستخدامها.

وبالنسبة للأفعال الإخبارية وقوّتها الإنجازية فيوظّفها الإمام (ع) للتأكيد وتقديم حقائق وبراهين وإبداء اعتقاد على طريق الوصف والتقرير. يحاول الإمام إرشاد معاوية وإصلاحه عن طريقة إدخاله في الأحداث

والحقائق الخارجية التي لاتُنكر لأحد و لهذا يصف تارة الدنيا وأحوالها وتارة أخرى يقوم ببيان أحوال أجدادهما إزاء الإسلام و المسلمين لإزالة الشكّ من نفس المتلقي من مضمون الخبر الذي يطلع عليه الجميع. في الحقيقة تكمن القصدية لهذه الأفعال في تغيير تصرّفات معاوية والتأثير فيه عبر التقرير دون أيّ ضغط وإكراه.

– فعل التوجيه في رسائل الإمام (ع) يتداخل مع الاستراتيجية التوجيهية، حيث إنّ الإمام (ع) من خلالها يسعى إلى الضغط على المخاطب لتغيير تصرفاته وسلوكه من خلال شرطي الصيغة وهما استخدام اللفظ بشكل حرفي مباشر والسلطة التي يمتلكها الإمام (ع) لمنزلته الاجتماعية والدينية والسياسية. فالإمام يعقد علاقة تامة بين ظاهرة اجتماعية، وهي السلطة، والظاهرة اللغوية، وهي الصيغة (الأمر مثلاً) في رسائله. تكمن القوة الإنجازية هذه الأفعال في التحذير والتذكير والإقرار.

– أما الأفعال الالتزامية التي تمثلت في القَسم بضمانات الإسلام ونبيّه فقد جاءت من قبل الإمام (ع) للالتزام وإثبات شيء وإنشاء الاطمئنان واليقين لمخاطبه، ويبدو أن استخدام هذا الفعل ليس عفويا وبعيدا عن القصد، بل يبيّن الإمام (ع) من خلاله رغبته في فعل الشيء كما يؤثّر على المتلقي بالتعهد أوّلاً وإنجاز فعل حتمي ثانياً. وتأتي قصدية هذه الأفعال وقوتها الإنجازية في الوعد والتهديد لمعاوية.

– إنّ الأفعال الكلامية غير المباشرة تشكّل أداة لغوية مهمة لتوظيف استراتيجيات التلميح في خطاب الرسائل، فقد جاءت هذه الأداة على طريق الأساليب الخبرية في الوصف والتعبير، والإنشائية في الأمر والاستفهام والقسم. فالتلميح بالأفعال الكلامية غير المباشرة للرسائل لا يقتصر على دلالة واحدة أو دلالتين أو ثلاث، بل قد تتعدّد الدلالات السياقية وتتعدّد النظرة العميقة للفعل. وبتجاوز المعنى الحرفي إلى معنى خفيّ، وهو المقصود في العمليلة التداولية، تظهر مقاصد أبعد وأشمل للإمام من خلال المقوّمات السياقية والمقامية في بلورة الخطاب التوجيهي والإقناعيّ بإصدار أفعال كلاميّة ذات قوة إنجازية تؤثّر على ملتقّيه.

– إنّ رسائل الإمام (ع) لمعاوية لم تُستعمل فيها اللغة استعمالاً قائماً على توليد الجمل والتراكيب التي تخضع لأنساق لغوية معينة فحسب، بل تجربة الإمام (ع) في رسائله لها ميزات تداولية يستثمرها للوصول إلى مقاصده وهي إفهام مخاطبه وتوجيهه إلى فعل معيّن أو تركه، بعبارة أخرى تعلّق كلّ قسم من الأفعال الكلامية في رسائل الإمام (ع) قولياً كان أو إنجازياً أو تأثيرياً بنوع خاص من مقاصده وتأويل معانيه، حيث توجد العلاقة بين القصد والكلام والفعل.

## قائمة المصادر والمراجع

### أ). الكتب

**القرآن الكريم**

١. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تح، محمد إبراهيم، الطبعة الأولى، بغداد: دارالكتاب‌العربي، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٢. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، بيروت: دارالكتب العربية، ١٩٩١م.

٣. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار الصادر، ١٩٩٧م.

٤. أبو غزالة، خليل‌حمد، **مدخل إلى علم لغة النصّ**، الطبعة الثانية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

٥. الإبراهيمي، خولة طالب، **مبادئ في اللسانيات**، د.ط، الجزائر: دار القصبة للنشر، ٢٠٠٠م.

٦. أحمد نحلة، محمود، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، د.ط، مصر: دار المعرفة الجامعية،٢٠٠٢م.

٧. أوستين، جون، **نظرية أفعال الكلام**، د.ط، تر: عبدالقادر قينيني، د.مكان، ١٩٩١م.

٨. أولشان، علي آيت، **السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة**، الطبعة الأولى، لبنان: دار الثقافة مؤسسة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.

٩. بالمر، فرانك، **مدخل إلى علم الدلالة**، الطبعة الأولى، تر: د. خالد محمود جمعة، الكويت: دار العروبة، ١٩٩٧م.

١٠. بوقرة، نعمان، **مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب الشعري**، الطبعة الأولى، الأردن: عالم الكتب الحديثة، ٢٠٠٨م.

١١. الحمداوي، جميل، **التداوليات بين النظرية التطبيق**، الطبعة الأولى، القاهرة: دارالكتب العربية، ٢٠١٩م.

١٢. جابر خليل، رواية حسين، **خطب عمر عمربن عبد العزيز بين البلاغة والتداولية**، د.ط، مصر: جامعة الأزهر، د.ت.

١٣. الجيلاني، دلاش، **مدخل إلى اللسانيات التداولية**، د.ط، تر: محمد يحياتن، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٢م.

١٤. السكاكي، ابويعقوب يوسف بن محمد بن علي، **مفتاح العلوم**، الطبعة الثانية، تعليق نعيم زرزور، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٧م.

١٥. سيرل، جون، **العقل واللغة والمجتمع (فلسفة في العالم الواقعي)**، الطبعة الأولى، تر: سعيد الغانمي، بيروت:الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٦م.

١٦. السيوطي جلال‌الدين، عبدالرحمن بن أبي‌بكر، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، الطبعة الأولى، مصر:مكتبة الآداب، ١٤٢١هـ.

١٧. شرفي، عبد الكريم، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، الطبعة الأولى، الجزائر: الدار العربية للعلوم– ناشرون ومنشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م.

١٨. الشهري، عبدالهادي بن الظافر، **استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م.

١٩. الصحراوي، مسعود، **التداولية عند علماء العرب**، د.ط، بيروت: دارالطليعة للنشر والتوزيع،٢٠٠٥م.

٢٠. صفوت، أحمد زكي، **جمهرة رسائل العرب**، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

٢١. الصلبيا، الجميل، **المعجم الفلسفي**، الطبعة الثانية، بيروت: دارالكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٢٢. عبد الحق، صلاح إسماعيل، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، الطبعة الأولى، بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر، ١٩٩٣م.

٢٣. عبد الرحمن، طه، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الطبعة الثانية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٢٤. قاسم، حسام أحمد، **تحويلات الطلب ومحددات الدلالة – مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الأفاق العربية، ١٤٢٨هـ.

٢٥. قدري، عمران، **البعد التداولي والحجاجي في القرآن الكريم**، الطبعة الأولى، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٢م.

٢٦. المخزومي، مهدي، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، الطبعة الأولى، لبنان: دار الرائد العربي، ١٤٠٦هـ.

٢٧. المتوكل، أحمد، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥م.

٢٨. مفتاح، محمد، **تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)**، الطبعة الأولى، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

٢٩. مكارم شيرازي، ناصر، **نفحات الولاية: شرح عصري جامع لنهج البلاغة**، المجلد١، الطبعة الأولى، مكتبة الروضة الحيدرية، سليمان زاد، مدرسة الامام علي بن أبي طالب(ع)،١٣٤٨هـ.

٣٠. اليامين بن تومي، **مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد**، الطبعة الأولى، الجزائر: ٢٠١١م.

ب). **المقالات**

١. إدريس، مقبول، «الاستراتيجيات التخاطبية في السنة النبوية»، **مجلة كلية العلوم الإسلامية،جامعة الموصل**، المجلد الثامن، ٢٠١٤، صص ٥٣٩- ٥٥٢.

٢. عبد العزيز، محمد حسن «كيف ننجز الأشياء بالكلمات»، **مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة**، العدد ١٩، لا.ت، صص ١٧٠- ١٨٦.

٣. مرزوقي، وسام، فضيلة قوتال «القصدية وأثرها في توجيه الخطاب الشعري»، **مجلة الإشكالات في اللغة والأدب**، المجلد ٨، العدد١، ٢٠١٩م، صص ١٦٩-١٨٦.

چکیده‌های فارسی

# ابهام و تعامل میان متن و خواننده نزد عبد القاهر جرجانی از منظر پدیدارشناسی

زهراء دلاور ابربکوه*؛ کبری روشنفکر**؛ عیسی متّقی زاده***؛ حمیدرضا شعیری****

**چکیده**

در پژوهش پیش رو، در صدد هستیم نظریهٔ نظم عبد القاهر جرجانی را از چشم‌انداز فلسفهٔ پدیدارشناسی مورد کنکاش قرار دهیم. می‌توان اذعان داشت این نظریه در برخی از زمینه‌ها پیشتاز بوده و از بسیاری جهات قابل بررسی است. نظریهٔ نظم از لایه‌های متعددی برخوردار است که همهٔ آنها تاکنون شناسایی نشده‌اند. در همین راستا، به نظر می‌رسد برخی از دیدگاه‌های پدیدارشناسان پیرامون تعامل میان متن وخواننده و همچنین مسألهٔ ابهام در این نظریه قابل لمس است. برای اثبات فرض فوق، در این پژوهش با به‌کارگیری روش توصیفی -تحلیلی ، از دیدگاه‌های پدیدارشناسانی همچون رومن اینگاردن و ولفگانگ ایزر بهره جسته‌ایم. از نتایج این پژوهش، می‌توان به اشتراک عبد القاهر با اینگاردن در باب اهمیت پاسخ‌گویی خواننده به متن و روابط گفت‌وگو مدار میان این دو ، و همچنین تشابه وی با ایزر در دعوت خواننده به مشارکت فعالانه و بازسازی متن ، اشاره کرد*.

**کلیدواژه‌ها**: نظریهٔ نظم، عبد القاهر جرجانی، فلسفه پدیدارشناسی، تعامل میان متن و خواننده، ابهام.

* –دانشجوی دکتری گروه زبان وادبیات عربی دانشگاه تربیت‌مدرس،تهران.(نویسنده‌مسؤول): Z.delavar@modares.ac.ir

** – استاد، گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

*** – استاد، گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

**** – استاد، گروه زبان شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸هش= ۲۰۲۰/۱۲/۲۸م تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶ هش= ۲۰۲۱/۰۷/۰۷م.

* با تشکر ویژه از الکساندر کی استاد دانشگاه استنفورد آمریکا به خاطر خواندن مقاله و ارائه نقطه نظرات ارزشمند.

## تفاوت‌های معنایی الفاظ مشترک در زبان عربی و عبری

وحید صفیۀ*؛ جمیل محمد یوسف**

**چکیده:**

دو زبان عربی و عبری در بسیاری از ویژگی‌های زبانی در کلیۀ سطوح به هم شباهت دارند؛ این مسأله به خاطر انتساب این دو زبان به یک خانواده زبانی است؛ چراکه می‌توان این دو را به عنوان دو لهجۀ یک زبان مادری و قدیمی به شمار آورد. بنابراین ادبیات تطبیقی به دنبال نتیجه‌گیری احکام اولیه‌ای است که در خدمت هر دو زبان خواهد بود. اهمیت این احکام به خاطر توانایی آن برای حل اختلافاتی است که سال‌ها محل پیش‌بینی و تحلیلاتی بوده که از واقعیت زبانی به دور است؛ و این علاوه بر بررسی است که در دو سطح سیاسی و دینی بر روی زبان عبری صورت گرفته است؛ چراکه آن زبانی است که بررسی کاربردشناختی‌اش باعث نشان‌دادن ابعاد فکری و انسانی کاربر آن زبان می‌گردد.

بنابراین پژوهش حاضر به بررسی دو سطح واژگان و دلالت از طریق بررسی صوتی الفاظ مشترک پرداخته است؛ و آنها مواردی است که به خاطر کاربرد و تداول در آن تغییر معنایی صورت گرفته است و دلالت در آن منتقل شده است یا توسعه یافته و یا تعالی و انحطاط داشته است؛ که این به خاطر حتمی بودن اشتراک لفظی در زبان‌هایی است که تأثیر و تأثّر در آن ناگزیر است؛ پس از این تأثیر و تأثّر پدیده‌های زبانی را نتیجه می‌گیریم که اصل آن معلوم نیست مگر اینکه به دنبال اصل آن در زبان اولی باشیم که از آنها آمده است.

**کلیدواژه‌ها:** دلالت، متشابه، تغییر، عبری، عربی.

* – استاد گروه زبان وادبیات عربی، دانشگاه تشرین، سوریه، شماره تلفن: ۰۰۹۶۳۹۳۳۵۳۸۳۰۸. (نویسنده مسؤول)

** – دانشجوی تحصیلات تکمیلی، گروه زبان وادبیات عربی، دانشگاه تشرین، سوریه.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۰هش= ۲۰۱۹/۰۱/۲۰م تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۹ هش= ۲۰۱۹/۰۹/۲۰م.

# کارکرد معنایی ایقاع و تناسب آن با جوّ نزول در داستان بعثت موسی (ع) (نمونه موردی سورۀ طه)

نجات عباسی*؛ علیرضا باقر**؛ سید بابک فرزانه***

**چکیده:**

ریتم الفاظ و موسیقی جملات و کلمات و نیز هماهنگی عبارات «ایقاع» نامیده می‌شود. ایقاع در آفرینش جو عمومی آیات وانسجام شالودۀ آنها نقش برجسته‌ای دارد؛ به‌طوری‌که این هماهنگی بین جوّ آیات، و ایقاع کلمات و معانی آنها یکی از وجوه اعجازی قرآن به‌شمار می‌رود و بر زیبایی قرآن کریم می‌افزاید. ازاین‌رو می‌توان گفت ایقاع و انواع آن نقش بارزی در غنای موسیقی و معانی آیات به‌خصوص ترسیم جوّ حسی و معنوی حاکم بر متن قرآن کریم دارند و مشاهده می‌شود این عنصر با توجه به سیاق آیات گاهی فضایی آرام وخوشایند وگاهی فضایی خشن و دشوار را به تصویر می‌کشد. داستان قصه موسی (ع) به عنوان طولانی‌ترین قصص قرآنی داستانی است که به فراز بعثت این پیامبر در وادی طوی در سوره‌های مختلف به اختصار و در سورۀ طه به تفصیل اشاره شده است. این جستار بر آن است بر اساس روش تحلیلی- توصیفی ایقاع و دلالت‌های معنایی آن را در داستان بعثت موسی (ع) پی‌جویی کند و بدین‌وسیله ایقاع و دلالت معنایی متناسب آن با جو نزول آیات را تبیین نماید. نتایج نشان می‌دهد که ایقاع در این آیات بر اساس شرایط مختلف تغییر می‌کند؛ گاهی شدید است و گاهی آرام، گاهی سریع است و گاهی کند می‌شود، اما ایقاع غالب در این سوره ایقاع آرام است؛ چرا که علی‌رغم آنکه رخداد سخت و هولناکی در این وادی برای موسی (ع) رخ داده است، چه در مرحله سنگینی قبول بعثت الهی و چه در مرحلۀ دشواری دعوت فرعون؛ اما چگونگی چینش حروف، حرکات و فواصل آیات در ایجاد فضایی آرامش‌بخش و دلنواز برای او سهیم‌اند تا از این طریق از سنگینی بار رسالت و دشواری دعوت فرعون بکاهند.

**کلیدواژه‌ها:** سوره طه، بعثۀ موسی (ع)، ایقاع، کارکرد معنایی، جو نزول.

---

*- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، شعبه علوم تحقیقات، تهران، ایران.

**-استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی، شعبه تهران مرکز، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) Ali.Baqer@iauctb.ac.ir

*** - استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی، شعبه تهران شمال، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۱هش= ۲۰۲۰/۰۸/۰۱م تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۵ هش= ۲۰۲۱/۰۹/۲۷م.

## قطع در زبان عربی

فاطر کحیلۀ*

**چکیده:**

این پژوهش به بررسی نحوی قطع، که از اصطلاحات موجود در نحو و عروض است می‌پردازد و در پی آن است که این واژه را از نظر نحوی در ۴ محور مورد ارزیابی قرار دهد: قطع در استثناء، قطع در اضافه، قطع در خبر نواسخ و قطع در توابع.

بر اساس یافته‌های این پژوهش قطع در استثناء، محدود به استثناء منقطع (استثنایی که در آن مستثنی از جنس مستثنی‌منه نباشد) است. و در این بخش تنها به ادواتی پرداخته شده که در استثناء منقطع کاربرد دارد. اما در مبحث قطع در اضافه پس از آنکه به تبیین معنای اضافه پرداخته شده، موارد مجاز قطع در اضافه معنوی و نه لفظی مورد بررسی قرار گرفته است، سپس اسم‌های دائم الإضافه غیر ظرفی و احکام قطع در آنها مورد پژوهش قرار گرفته است که به عنوان مثال دو لفظ کلّ و بعض، منوط به اینکه برای تاکید نیامده باشند، لفظا و نه معنی قطع از اضافه می‌شوند.

همچنین این پژوهش مقوله قطع در رفع خبر افعال ناسخه را مورد بررسی قرار داده و شواهد کتب نحوی در این زمینه را ارزیابی نموده است.

در پایان نیز قطع در توابع مطرح شده و معروفترین انواع قطع در توابع یعنی قطع صفت و کم کاربردترین آنها یعنی قطع در بدل و عطف مورد تحلیل قرار گرفته است. این جستار انواع مختلف قطع را به هدف نمایاندن بهتر آن در نحو ارزیابی کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** قطع، استثناء، اضافه، نحو عربی.

* – کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تشرین ، لاذقیۀ، سوریۀ. syrialtk85@gemail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۲هش= ۲۰۱۵/۰۹/۱۳م تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷ هش= ۲۰۱۶/۰۱/۰۷م.

# واکاوی جایگاه انگیزش‌های روانی در مبالغات شعری متنبّی «اختلالات شخصیّت به عنوان نمونه»

داریوش محمدی*؛ محمد خاقانی اصفهانی**

**چکیده:**

آرایه مبالغه در شعر متنبّی به عنوان یکی از پیشتازان شعر در عرصه ادبیات عربی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و نقش برجسته‌ای در شعرش دارد. بسیاری از مبالغات شعری متنبّی ارتباط تنگاتنگی با شخصیّت وی دارند، و بعضی از آنها به فشارهای روانی‌ای که از سوی عوامل محیطی بر روانش چیره شده‌اند مربوط است. با توجه به گستردگی آرایه مبالغه در شعر متنبّی، و پشتوانه‌های روانیی که مبالغه در قانع ساختن مخاطب دارد، برای دست‌یافتن به بخشی از رویکردهای ادبی وی، لازم است که به واکاوی شعرش بپردازیم. ما به کمک اصول جدید و رایج روانشناسی، و از طریق روش واکاوی روانی می‌کوشیم تا از ارتباط موجود میان انگیزه‌های روانی متنبّی، و گرایشش به مبالغه، و نشانه‌های این ارتباط پرده برداریم، و نقش عوامل محیطی را در پیدایش این ارتباط آشکار نماییم. از نتایج این پژوهش آگاهی ما نسبت به انگیزه‌های روانی متنبّی است که ما را در شناخت بخش مهمّی از رویکردهای فکری و ادبی‌اش، و جریان روانی حاکم بر شعر وی، از نقطه نظر توجّه‌اش به مبالغه یاری می‌رساند. در پایان، این پژوهش ما را به این مطلب رهنون ساخت که انگیزه‌های روانی فقط بر مضامین آثار ادبی تأثیر نمی‌گذارند، بلکه می‌توانند فنون بلاغی را در متون ادبی- چه شعر و چه نثر- تعیین و احضار نمایند، بنابراین انگیزه‌های روانی از خاستگاه‌های مهم در رویکردهای ادبیات، نه فقط از نظر مضمون، بلکه از جهت شکل و فرم، و ابزار بیان به‌شمار می‌روند.

**کلیدواژه‌ها:** مبالغه، شعر متنبّی، انگیزش‌های روانی، اختلالات شخصیّت، اصول روانشناسی.

---

* – دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران.

** - استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران. (نویسنده مسؤول) m.khaqani@fgn.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰هش= ۲۰۲۱/۰۱/۰۹م تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹ هش= ۲۰۲۱/۰۷/۱۰م.

## مبانی اسلام‌گرایی ادبی در اشعار مامون فریز جرّار

بهمن میرزا زاده[*]؛ عبدالحمید احمدی[**]؛ فؤاد عبدالله زاده[***]

**چکیده:**

اسلام‌گرایی مکتب ادبی مستقلی است که به دنبال انتشار مکاتب ادبی غربی در کشورهای اسلامی مطرح گردید؛ در این مکتب شاعر یا نویسنده با نگرشی اسلامی به جهان هستی و انسان می‌نگرد و سعی دارد تنها راه برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی و فردی را در پیروی از آموزه‌های اسلامی نشان دهد. مأمون جرّار (۱۹۴۹م)، شاعر فلسطینی‌تبار، با تأثیرپذیری از چنین دیدگاهی به خلق آثار شعری خود پرداخته است. با توجه به اهمیت این رویکرد ادبی در اشعار مامون جرّار و عدم وجود پژوهشی مستقل در این زمینه، در این پژوهش تلاش می‌شود با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی جلوه‌های ادب اسلامی در اشعار او بررسی شود. پایبندی شاعر به مبانی "اسلام‌گرایی " در برخورد با موضوعات مختلف اجتماعی و سیاسی از مهمترین ویژگی‌های شعر وی به شمار می‌آید. پرداختن به مساله فلسطین با رویکرد دینی ، رثای امّت اسلامی ، توجّه به آموزه‌های اسلامی جهت احیای فرهنگ دینی و استفاده گسترده از بینامتنی قرآنی و حدیث نبوی، همه اینها به روشنی میزان پایبندی شاعر به مبانی اسلام‌گرایی در سرودن اشعارش را نشان می‌دهند.

**کلیدواژه‌ها:** مکاتب ادبی ، اسلام گرایی در ادبیات ، مسأله فلسطین ، رثای امّت اسلامی ، مأمون جرّار.

[*] – کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل، ایران.

[**] – استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل، ایران (نویسنده مسؤول). abdolhamidahmadi@uoz.ac.ir

[***]- استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه زابل، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۸هش= ۲۰۲۰/۱۰/۱۹م تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵ هش= ۲۰۲۱/۰۷/۰۶م.

# منظورشناسی در نامه‌های امام علی (ع) به معاویه با تأکید بر کنش‌های گفتاری

علی‌اکبر نورسیده[*]؛ سید رضا میراحمدی[**]؛ علی باقری[***]

**چکیده:**

قصد و منظور کاربر در کاربرد زبان در یک گفتمان نقش اثر گذاری را دارد به طوری که فرستنده در انتخاب استراتژی گفتمان خود و گیرنده در فهم آن گفتمان در یک بافت مشخص بدان توجه دارند. منظورشناسی و دریافت قصد گوینده از عناصر اصلی و مؤثر در کاربردشناسی به شمار می‌آید؛ زیرا این نظریه زبان شناسی درتحلیل یک گفتمان به ارکان سه‌گانه آن( فرستنده، فرستاده شده وگیرنده) اهتمام می‌ورزد. پژوهش حاضر با تکیه بر قصد و منظور امیرالمؤمنین(ع) در کنش‌های گفتاری نامه‌های ایشان به معاویه در پی فهم معانی نامه‌ها و کشف استراتژی ایشان در سوق دادن مخاطب به انجام یا ترک یک عمل می‌باشد. در واقع کنش‌های گفتاری یکی از مهم‌ترین محورها و ابزارهای کاربردشناسی زبان به شمار می‌آید که فرستنده با استفاده از آن در جهت رسیدن به اهداف گفتمانی خود، آن را به کار می‌گیرد علاوه بر این کنش‌های گفتاری در قالب جملات اخباری – توصیفی و انشائی – کنشی بر مخاطب خود اثر می‌گذارد و به دنبال آن در جهان خارج تغییر و تحویلی ایجاد می‌کند. از این رو این مقاله با روش کاربردشناسی در استخراج نمونه و تحلیل آن‌ها و با تکیه بر آراء اوستین و سیرل در نظریه کنش‌های گفتاری به بررسی نامه‌های امام(ع) می‌پردازد. از دستاوردهای این پژوهش این که امام در بحث کنش‌های گفتاری از کنش‌های غیر مستقیم استفاده کرده و استراتژی تلمیحی در آن نمود دارد و در کنش ترغیبی از شرط صیغه لغوی(أمر) و سلطه اجتماعی برای تغییر مواضع متکلم استفاده می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** کاربردشناسی زبان، قصد، کنش‌های گفتاری، نامه‌های امام(ع) به معاویه.

---

[*] - استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان، ایران. (نویسنده مسؤول) noreside@semnan.ac.ir

[**] – استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان، ایران.

[***] – دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۱هش= ۲۰۲۱/۰۳/۱۱م تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸ هش= ۲۰۲۱/۰۷/۰۹م.

# Abstracts in English

## Ambiguity and the interaction between the text and reader in Jurjani's theory from a phenomenological perspective

**Zahra Delavar[*], Kobra Roshanfekr[**], Issa Mottaghizadeh[***], Hamidreza Sha'iri[****]**

**Abstract:**

This study aims to examine Abd Al-Qahir Jurjani's theory from a phenomenological perspective. Because it can be acknowledged that his theory should be studied, not because it was the first in many respects, but because it is still working. It seems that this theory contains evidence of what the phenomenologists are currently searching for, especially with regard to the issue of interaction between the text and the reader, as well as the issue of ambiguity. The study relies on the descriptive-analytical method, using the views of phenomenologists such as Roman Ingarden and Wolfgang Iser. Among the results of this research, we can mention Abd al-Qahir's sharing with Ingarden about the importance of the reader's response to the text and the dialogue relationship between them, and his similarity with Iser in inviting the reader to actively participate and reconstruct the text[#].

**Key words:**
The theory of Nazm, Abd al-Qahir al-Jurjani, phenomenological philosophy, the interaction between text and the reader, ambiguity.

*. PhD candidate in Arabic Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran: (Corresponding Author.) Email: Z.delavar@modares.ac.ir

**- Professor, Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

***- Professor, Arabic Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

****- Professor, French Language and Literature, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

#Special thanks to professor Alexander Key for reading the article and providing us with valuable feedback.

**The Sources and References:**

1. Abu Deeb, Kamal, **The Controversy of Invisibility and Manifestation, Structural Studies in Poetry**, The Moroccan Literature Library, First Edition, Dar Al-Elam Al-Malayn, Beirut, 1979.
2. **———————**, **in poetry**, the Arab Research Foundation, Edition 1, Beirut, 1987.
3. Ahmed Hamdan, Ibtisam, **Grammatical and Linguistic Foundations in Rhetorical Thinking of Abd Al- Qahir Al-Jurjani**, Journal of Studies in Arabic Language and Literature, Issue 3, Fall, 2010.
4. Ahmad Abdul-Karim Al-Dhahar, Najah**, Evidence of Poetry in the Dalayil al-alejaz**, Ph.D. Thesis, College of Arabic Language, Umm Al-Qora University, Kingdom of Saudi Arabia, 1988.
5. Adonis, **Arabic Poetry**, Dar Al-Adab, Edition 1, Beirut, 1985.
6. Empson, William, **Seven Patterns of Ambiguity**, translated by: Sabri Muhammad Hassan Abd al-Nabi, The National Project for Translation, 1st Edition, Cairo, 2000.
7. Iser, Wolfgang, **The act of Reading, Aesthetic Responsive Theory**, Translated by: Dr. Hamid Lahhamdani, Dr. Al-Jalali Al-Kiddiya, manshurat maktibat al-manahili, fas, 1978.
8. **———————**, **The Reading Process: A Phenomenal Approach**, in the book "Critique of the Reader's Response from Formalism to Post structuralism", Jane. B. Tompkins, translated by: Hassan Nazim and Ali Hakim, reviewed and presented by Muhammad Jawad Hassan Al-Musous, The National Project for Translation. The Supreme Council of Culture, 1999.
9. Ibn Nadim, **Kashajem**, the Amiriya Press, Bulaq, 1298.
10.Al-Jurjani, Abd Al-Qahir, **Asrar Al-Balaghah**, Commentary by Mahmoud Muhammad Al-Shaker, Dar Al-Madani, aljidat, 1988.
11.**———————**, **Asrar al-Balaghah**, investigation by Muhammad Rashid Reda, Dar al-Maarifah, Beirut, 1978.
12.**———————**, **Dalayil alaiejaz**, Commentary by Mahmoud Muhammad Al-Shaker, Dar Al-Madani, Cairo, 1992.
13.**———————, Dalayil alaiejaz**, investigation by Muhammad Rashid Rida, Dar al-Maarifah, Beirut, 1981.
14.Abdul-Muttalib, Muhammad, **Issues of Modernity According to Abd al-Qaher Al-Jurjani**, The Library of Lebanon, Publishers, and the Egyptian International Publishing Company, 1995.
15.Abdul Wahed, Mahmoud Abbas, **reading the text and the aesthetics of reception: Between Modern Western Doctrines and Our Critical Heritage**, Dar Al Fikr Al Arabi, First Edition, Nasr City, 1996.

16.Al-Mubarak, Muhammad, **Receiving the Text with the Arabs**, Dar Al-Fares for Publishing and Distribution, 1st Edition, Beirut, 1999.
17.Muhammad Saeed, Omar Saeed, **The phenomenon of ambiguity of Sheikh Abd Al-Qahir Al-Jurjani in images and structures**, University of Khartoum, College of Postgraduate Studies, College of Arts, Department of Arabic Language, 2007.
18.Hulab, Robert, **The Theory of Reception, a Critical Introduction**, Translated by: Ezzedine Ismail, The Academic Library, Cairo, 2000.
19.Ingarden, Roman. **The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology**, Logic, and Theory of Literature. 1931. Trans. George G. Grabowicz.Evanston: Northwestern U, 1973.
20.Iser, Wolfgang, **The Act of reading: A theory of Aesthetic Response**. Johns Hopkins, London: Routledge, 1978.
21.**———————, "The Reading Process: A Phenomenological Approach". Reader-Response Criticism**. Ed. Jane P, Tompkins. Baltimore: John Hopkins UP, 50-69, 1980.
22.Key, Alexander, **Language Between God and Poets: Mana in the Eleventh Century**, Berkeley: University of California Press, 2018.
23.Tompkins, Jane p**, Reader-response criticism: from formalism to post structuralism,** John Hopkins University press, 1980.

# Semantics differences for common words between Arabic and Hebrew

**Wahid Safiea*, Jamil Mohamad Yousef****

## Abstract

Arabic and English languages resemble each other not only in many linguistic characteristics but also in all aspects. This can be ascribed to their belonging to the same linguistic family that they can even be deemed as two dialects of a single old language. Therefore, the comparative lesson seeks to deduce inherent rules that are conducive to the service of both languages. The importance of such rules comes from their ability to settle controversial issues which has remained for years as speculations and analyses far from the linguistic reality. In addition to what Hebrew language offers, both politically and religiously, since the deliberative studying of which reveals the intellectual and humanitarian dimension of its user.

So, there are research in two levels of the lingual lesson: the lexicon and semantics levels by studying common words phonetically، which change by the cross-use، circulation semantic so moved auctioneering or expanded or upgraded or degenerated، and this is Because the inevitability of verbal participation in the languages that should interact with each other thereby creating this interaction phenomena of language does not know what they were، unless we search for assets in the original language that made them.

**Keywords:** semantics، Similar، changing، Hebrew، Arabic.

* - Professor in Arabic Language and Literature، Tishreen University, Syria. (Corresponding Author.)

** - M.A. Student of Arabic Language and Literature، Tishreen University، Syria.

**The Sources and References:**


1. Al Sewooti, Jalaal Al Deen, **The Blossoming in Language Sciences And Their Types**, Scrutinized by: Fuaad Ali Mansour, I1, Dar Al Kutub Al Elmiah, Beirut [In Arabic]: 1988 AC.
2. Al Shayeb Faouzi, **The Effect of Phonetic Rules in Word Building**, I1, Alam Al Kutub, Irbid, Jordan [In Arabic]: 2004.
3. Al Tabrizi, **The Explanation of The Ten Poems**, Scrutinized by: Fakhr Al Deen Kabawah, I4, Dar Al Afaq, Beirut [In Arabic]: 1987.
4. Al Zubaidi, Abu Bakr**, Faults of Public**, Scrutinized by: Ramadhan Abd Al Tawwab, Maktabet Dar Al Urrobah,Cairo [In Arabic]: 1964.
5. Al Zubaidi, Abu Al Fayd, **The Crown of The Bride From The Jewels of The Dictionary**, Scrutinized by: A group of scrutinizers, Publisher: Dar Al Hidayah [In Arabic].
6. Al Zubi, Aminah**, In Comparative Phonology**, The Historical Change of Phonemes in Arabic And Semitic Languages, Dar Al Kitab Al Thaqafi, [In Arabic]: 2008.
7. Bergstrasher, **The Syntactical Development of Arabic Language**, Commentary by: Dr. Ramadhan Abd Al Tawab, I3, Maktabet Al Khanji, Cairo [In Arabic]: 1977.
8. Ibn Junah AlQurtobi**, Books and Letters (Almustalhaq Letter)**, The print of the national printer in Paris, 1875 AC, with the French orientalist Hertwick Dernberg.
9. Ibn Junah AlQurtobi, **The Origins**, Published by Nebour, Oxford: 1875.
10. Ibn Jinni, **The Attributes**, Scrutinized by Mohammad Ali AlNajjar, I2, Dar AlHuda, Beirut, [In Arabic], WD.
11. Ibn Sidah, Abu Alhasan Ali Bin Ismail, **The Dedicated**, Scrutinized by Khalil Jafaal, I1, Dar Ihia Al Turath Al Arabi, Beirut: 1966 AC.
12. Ibn Fares Bin Zakariah, Al Qazweeni Al Razi, **The Measurements of Language**, Scrutinized by Abulsalam Mohammed Haron, Dar El Fikr, 1979 AC.
13. Ibn Makki Al Sakkli, **The Education of The Tongue And The Fertilization of The Hearts**, Scrutinized by Dr. Abd Al Aziz Matar, Dar Al Maaref, Cairo [In Arabic]: WD.
14. Ibn Manzor Al Effriki, Mohammed Bin Makram Bin Ali, Abu Al Fadl, Jamal Al Deen, **Tongue of Arabs**, I3, Dar Al Sadir, Beirut [In Arabic]:
15. Khalil, Dr. Helmi, **The Word, A Linguistic Lexical Study**, I2, Dar Al Marefah Aljameeah, Alexandria [In Arabic]: 1992.

16. Koojman, Yehizkeel, **Koojman's Dictionary: Hebrew – Arabic**, Maktabet Al Muhtaseb [In Arabic]: 1970.
17. Kamal Al Deen, Hazem, **The Thesaurus of Common Semitic Vocabulary**, I1, Maktabet Al Adaab, Cairo [in Arabic]: 2008.
18. Omar, Dr. Ahmed Mukhtar, **Semantics**, Maktabet Dar Al Oroobah, Beirut [In Arabic]: WD.
19. Mujahid, Abd Al Kareem**, Arabs' Semantics**, I1, Dar Al Yaa [In Arabic]: 1985.
20. Mustafa, Ibrahim et al., **The Mediator Dictionary**, Dar Al Da'wah [In Arabic]: WD,
21. Matr, Adb Al Aziz, **The Faults of Public in Light of New Linguistic Studies**, I2, Dar Al Ma'aref [In Arabic]: 1981.
22. Qaddour, Ahmed Mohammed, **Volumes of Faults And Linguistic Education**, Ministry of Education, Damascus [In Arabic]: 1988.
23. Shahin, Rashad**, In Hebrew Language Grammar,** I2, Cairo [In Arabic]: 1997.
24. Zidan, Jirgi, **Arabic Language is an Animate Object**, I2, Dar Al Jeel, Beirut, Lebanon [In Arabic]: 1988.

# Iqa'a and its Semantic Application in Relation with the Atmosphere of the Descent of the Quran in the Revelation of Moses' (a.s) story (A Case Study of Surah Taha)

**Nejat Abbasi[*], Ali Reza Baqeri[**], Sayed Babak Farzaneh[***]**

## Abstract

The rhythm and music of utterances, words and sentences and harmony of phrases is called "iqa'a".Iqa'a plays such a prominent role in creating an atmosphere for ayat and their coherence that the coordination among the atmosphere of ayat and the iqa'a of words and their meanings is regarded as a wonder of the Quran, which lends beauty to this holy book. Accordingly, it can be said that iqa'a and its different kinds have a vital role in enriching the music and meaning of ayat, especially in depicting the emotional and spiritual atmosphere pervading the Quran and it is seen that depending on the context of ayat, this element sometimes paints a peacefully pleasant picture and at times a harsh and difficult one. As the longest Quranic tale, Moses) 'a.s) story is about the prophethood of this prophet in the land of Tawa, which has been mentioned in different surahs in short in Surah Taha in detail. . Using an analytical-descriptive method, this paper tries to trace iqa'a and its denotations in the story of Moses) 'a.s) prophet hood and thus explain iqa'a and its denotations corresponding to the atmosphere of the descent of the Quran. The results show that, iqa'a in these ayat varies from one condition to another; it is intense at times and calms at other times, and sometimes it is quick and slows at other times, but iqa'a in this surah is predominantly calm because although a big and formidable event has happened to Moses (a.s) in this land both in terms of accepting the weighty responsibility of divine prophethood and the difficulty of Pharaoh's invitation, the arrangement of letters, movements and distances of ayat have created an atmosphere of peace and pleasantness for him so that this burden and difficulty are reduced.

**Keywords**: surah taha, Moses' (a.s) prophet hood, iqa'a, semantic application, atmosphere of descent.

[*]- PhD candidate in Arabic language and literature, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

[**]- Assistant professor of Arabic language and literature, Central Tehran Branch, Islamic Azad University ,Tehran, Iran. (Corresponding Author.) Email: Ali.Baqer@iauctb.ac.ir

[***]- Professor of Arabic language and literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University ,Tehran, Iran.

## The Sources and References:

**A) Books**:


1. Holy Quran
2. Ibn Jani, Osman**, Al-Khasaes**, Researched by Hasan Amd, Beirut: Dar al-kotob al-Elmieh, (n.d.),2008, [In Arabic].
3. **———**, **Sar Senaat al-Aarab**, 1st Edition, Beirut: Dar al-kotob al-Elmieh, 1991, [In Arabic].
4. Ibn Duraid, **Jomhura al-Loghat**, 1st Edition, Beirut: Dar al-elm Lelmalain.
5. Ibn Seyede, Ali Ibn Ismail, **Al-mahkam va al-Mohit al-Aazam**, Researched and corrected b Abd al-Hamid Hindavi, 1st Edition, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmi, , [In Arabic].
6. Ibn Fars, Ahmad, **Moajam al-Meghyas al-Loghat**, Researched by Abd al-Salam Mohamd Harun, 1st Edition, Qom: Maktab al-Aalam al-Eslami, [In Arabic].
7. Anis, Ibrahim, **Al-Asvat al-loghavi**, 6rd Edition, Cairo: Maktab al-Anjelo al-Mesria, 1999 [In Arabic].
8. Al-Azhari, Mohammad Ibn Ahmad, **Tahzib al-Loghat**, 1st edition, Beirut: Dar Ahya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
9. Jabal, Mohammad Hasan Hasan, **Al-Moajam al-Eshtaghi al-Movasal L-al-Faz al-Quran al-Karim,** 1st Edition, Cairo: Maktab al-Adab, 1932, [In Arabic].
10. Al-Johari, Ismail Ibn Hemad**, Al-Sahah**, Researched by Ahmad Abd al-Ghafour Attar, 1st Edition, Beirut: Dar al-Moalem Lelmolaeen, (n.d.), [In Arabic].
11. Khamehgar, Mohammad, **Geometrical Structure of Quran's Surahs**, Islamic Advertisement Organization. 1st Edition, Tehran: International Publishing Co, 2007, [In Persian].
12. Davoud, Mohammad Mohammad, **Al-Forough al-Dalila Fi al-Quran al-Karim**, 1st Edition, Cairo: Dar Gharib, 2008, [In Arabic].
13. Al-Rafeie, Mostafa Sadeq**, Tarikh Adab al-Arab,** 1st Edition, Beirut: Maktab al-Iman, 1997, [In Arabic].
14. Raqeb, Abd al-Salam Ahmad, **Vazif al-Surah al-Faniah fi al-Quran al-Karim**, 1st Edition, Aleppo: Faslat, 2001, [In Arabic].
15. Zobeydi, Mohammad Ibn Mohammad, **Taj al-Arus**, Researched by Ali Shiri, 1st edition, Beirut: Dar al-Fekr, (n.d.), [In Arabic].
16. Saghir, Mohammad Hossein Ali, **al-Sot al-Loghavi Fi al-Quran,** 1st Edition, Beirut: Dar al-Movarekh al-Arabi, 2000, [In Arabic].
17. Taleghani, Seyed Mahmoud, **Partovi az Quran**, 4rd edition, Tehran: Enteshar Co, 1983, [In Persian].

18. Al- Tabataba'i, Mohammad Hossein, **Al-Mizan fi Tafsir al-Quran**, 1st Edition, Beirut: Moasaseh al-Aalami Lelmatbooat, 2011, [In Arabic].
19. Al-Torihi, Fakhr Ibn Mohmmad, **Majmaa al-Bahreyn**, Researched by Mohammad Hossein Ashkoori, 3rd Edition, Iran: Mortazavi, 1997, [In Arabic].
20. Abbas, Hasan, **Khasas al-Horouf al-Arabia va Maaniha**, 1st Ediiton, Manshoorat Etihad al-Ketab al-Arab, 1998 [In Arabic].
21. Hussein, Abd al-Hamid**, The Artistic Origins of Literature,** 1st Edition, Faculty of Science Press, 1949, [In Arabic].
22. Al-Farahidi, Khalil Ibn Ahmad, **Ketab al-Eyn,** 1st Edition, Qom: Hejrat Publications, (n.d.), [In Arabic].
23. Al-firouz Abadi, Mohammad Ibn Yaghub, **Al-Ghamous al-Mohit,** Beirut, 1st Edition, Beirut: Dar al-kotob al-Elmieh, (n.d.), [In Arabic].
24. Qutb, Seyed, **In the Shade of the Qur'an,** 17th Edition, Beirut: Dar al-Shargh, 2003, [In Arabic].
25. **———————————, Al-Tasvir al-Fani Fi al-Quran**, 17th Edition, Cairo: Dar al-Shargh, 2004, [In Arabic].
26. **———————————**, **Literary Criticism**, 6rd Edition, Beirut: Dar Al-Shorouk, 1990, [In Arabic].
27. Motavee, Saeed Atieh, **Al-Eejaz al-Qosasi fi al-Quran**. 1st Edition, Cairo: Dar al-Afaq al-Arabi, 2006, [In Arabic].
28. Yasouf, Ahmad, **Darasat fonya fi al-Quran**, Damascus: Dar al-Maktabi, 1997, [In Arabic].

**B) Articles:**

1. Basal, Mohammad Ismail, & Safavan Solum, "Asar al-Asvat Fi al-Dalala al-Loghaviya (al-Afrad va al-Tarkiba**)", Majlat Jameh Tashrin Lelbohuth Val-darasat al-Elmie**, Vol. 32, No. 1, Pp. 151-169, 2010 [In Arabic].
2. Khazali, Ansieh, Rasoul Dehghani Zad, & Narges Shakourian, "Ertebat Sot va Ma'ana dar Quran Karim", **Arabic Literature**, Vol. 1, No. 8, Pp. 95-116, 2015 [In Persian].
3. Seyfi, Mohsen, Mansoureh Talebian, & Mansoureh Shaddel, "Avashenasi Fasele Ayat dar Surah Naba", **Ulum-i Hadith Quarterly**, Vol. 19, Pp. 33-60, 2013 [In Persian].
4. Kesar, Asaad, Savis al-Botman, & Emad al-Din al-Doh, "Al-Iqa'a fi al-Quran", **Nashr Bohuth Jamea Halab**, No. 80, Pp. 27-50, 2012 [In Arabic].
5. Yaser Hossein, Kased, "Al-Jaras va al-Iqa'a fi Ta'abir al-Quran", **Nashr Adab al-Rafedin**, No. 9. Pp. 327-382, 2018 [In Arabic].

# The cut-off term in Arabic grammar

**Fater Kohayleh***

**Abstract**

This research deals with the cut-off term grammatically. That term has been repeated in Arabic grammar and prosody sciences. The research tries to trace the cut-off term in grammar, stopping at four types: cut-off in exception, cut-off in addition, cut-off in the predicate invalidators, and cut-off in dependencies.

The research found that the cut-off in the exception is in the intermittent exception, in which the exception was not some of the exempted from it. The research stopped at the tools that are used for the intermittent exception. As for cutting off in the addition, after the research clarified the meaning of the addition, it examined what is permissible to cut off from the verbal addition, not in the meaning, then the research looked at the nouns that are not in adverbs and explained their provisions in terms of the cut off, so the words each and some - for example - may be cut off from the addition in a word not in meaning, provided that they do not occur as an affirmation.

The research also dealt with the cut-off toward elevation in the predicate invalidators, and discussed what was mentioned in the grammar books about the grammatical evidences in this section. Finally, the research ends with the study of the cut-off in the Followers, which is well-known and common in the grammar, and less common in the grammatical substitution and grammatical conjunctions. The research studied and discussed each of them, trying to show the cut off term in grammar.

**Keywords:**

Cut-off, the exception, the addition, Arabic grammar.

* - M.A in Arabic Language and Literature, Tishreen University, Syria.
Email: syrialtk85@gemail.com

## The Sources and References:

**-The Holy Quran**

1- Al-Azhari, Khalid bin Abdullah bin Abi Bakr bin Muhammad Al-Jerjawi, **Al-Tarekh**, d., Egypt - Cairo: Al-Azhar Egyptian Press, 1313 AH.

2- Al-Astrabadhi, by Sheikh Radhi Al-Din Muhammad Bin Al-Hassan, **Sharh Shafia Ibn Al-Hajib**, investigated by Muhammad Nour Al-Hassan, Muhammad Al-Zafzaf and Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, d., Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1395 AH - 1975 AD.

3- Al-Isfahani, **Al-Aghani**, d. Beirut - Lebanon: Dar Al-Fikr, Dr. T.

4- Al-Baghdadi, **The Treasury of Literature and the Pulp of Lisan Al-Arab**, achieved by Abdel Salam Haroun, 3rd edition, Cairo - Egypt: Al-Khanji Library, 1409 AH - 1989.

5- Ibn Jinni, **Al-Khassas**, Investigated by Muhammad Ali Al-Najjar, 2nd Edition, Egypt: The Scientific Library, 1952 AD.

6- Ibn Al-Hajeb, **Al-Kafia fi Grammar**, with the explanation of Rady Al-Din Muhammad Bin Al-Hasan Al-Astrabadhi, 2nd Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1399 AH - 1979 AD.

7- Hassan, Abbas, **Al-Nahwa Al-Wafi**, 2nd floor, Cairo - Egypt: Dar Al-Maaref, 1968 AD.

8- Hassan, Tammam, **the Arabic language**, its structure and meaning, Dr. T, Morocco: House of Culture, 1994.

9- **Diwan Al-Akhtal**, investigated by Abdul Rahman Al-Barqouqi, d.T., Beirut, Lebanon: Dar Al-Mashreq, 1986 AD.

10- **Diwan Al-Kharnaq**, according to the narration of Abi Amr bin Al-Ala, investigated by Yousry Abdel-Ghani Abdullah, 1st edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1990 AD.

11- **Diwan Al-Farazdaq**, Edited by Al-Sawy, d.T., Egypt, the Great Commercial Library, d.T.

12- **Diwan Al-Nabigha**, Investigated by Abu Al-Fadl Ibrahim, 2nd Edition, Egypt: Dar Al-Maaref, 1985 AD.

13- Diwan Al-Hathlyeen, **Explanation of Al-Sukkari**, d.T., Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub, 1369 AH.

14- Al-Zamakhshari, **the revealer of the facts and mysteries of the revelation**, investigation and commentary by Sheikh Adel Ahmed Abdel Mawgoud, Sheikh Ali Muhammad Moawad and Fathi Abdel Rahman Ahmed Hegazy, 1st Edition, Riyadh - Saudi Arabia: Al-Obaikan Library, 1998 AD.

15- Ibn Al-Sarraj, **Al-Osoul**, Investigated by Abdul-Hussein Al-Fatli, 3rd Edition, Beirut, Lebanon: Al-Resala Foundation, 1996 AD.

16- Sibawayh, **The Book**, Investigated by Abdel Salam Haroun, 3rd Edition, Cairo - Egypt: Al-Khanji Library, 1408 AH - 1988 AD.

17- Al-Suyuti, Jalal Al-Din, **Al-Mizhar fi Science and Language Sciences**, Lebanon: The Modern Library, 1408 AH - 1987 AD.

18- Al-Suyuti, Jalal Al-Din, **Ham' Al-Hawa'i fi Sharh Jam' Al-Jami'**, Investigated by Ahmad Shams Al-Din, Publications of Muhammad Ali Beydoun, 1st Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1998 AD.

19- Al-Shafi'i, Muhammad Al-Khudari, **Al-Khudari's Commentary on Sharh Ibn Aqil**, 6th Edition, Egypt: Al-Azhar Press in Egypt: 1345 AH - 1926 AD.

20- Ibn Al-Shjari, **Hebat Allah Bin Ali Bin Muhammad Bin Hamza Al-Hasani Al-Alawi** (450-542 AH), Amali Ibn Al-Shjari, 1st Edition, Cairo - Egypt: Al-Madani Press, 1413 AH - 1992 AD.

21- Al-Sabban, **Al-Sabban's footnote on Sharh Al-Ashmouni**, with the explanation of the evidence for Al-Ayni, investigated by:Taha Abdel-Raouf Saad, d.

22- Al-Tabarsi, **Amin Al-Islam Abu Ali Al-Fadl Bin Al-Hassan**, Al-Bayan Complex for the Sciences of the Qur'an, 1st Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Ulum for Investigation, Printing and Publishing, 14236 AH - 2005 AD.

23- Abu al-Tayyib, **Imam Abd al-Wahed bin Ali**, the Aleppo linguist, The Book of Al-Ittiba', verified and explained by Izz al-Din al-Tanukhi, d., Damascus - Syria: 1961.

24- Atiq, Abdel Aziz, **The Science of Prosody and Rhyme**, 2nd Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Nahda Al-Arabiya, d.t.

25- Al-Akbari, **Al-Tibyaan fi Al-Quran's parsing**, achieved by Ali Muhammad Al-Bajawi, d., Egypt: Issa Al-Babi Al-Halabi Press, 1976 AD.

26- Al-Aini, **Explanation of the Evidence of Explanations of the Millennium**, in the margins of the first edition of Khazana Al-Adab, Dr. T., Bulaq - Egypt: Al-Amiri Press, 1299 AH.

27- Al-Fara', Abu Zakaria Yahya bin Ziyad, **The Meanings of the Qur'an**, investigated by Ahmed Youssef Najati, and Muhammad Ali Al-Najjar, d., Dar Al-Surour, d.T.

28- Al-Qurtubi**, The Collector of the Rulings of the Qur'an**, achieved by Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki and shared by Muhammad Radwan Arqsoussi, 1st Edition, Beirut - Lebanon: Al-Resala Foundation, 2006 AD.

29- Ibn Manzur, Jamal al-Din, **Lisan al-Arab**, 1st Edition, Beirut - Lebanon: Dar Sader, 1990.

30- Al-Nawawi, **Manhal Al-Wardin fi Sharh Riyad Al-Salihin**, 1st Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Ilm for Millions, 1970 AD.

31- Ibn Hisham, Jamal Al-Din, **Explaining Paths to Alfiya Ibn Malik**, investigated by Muhammad Muhyi Al-Din Abdel Hamid, 5th edition, Beirut - Lebanon: House of Revival of Arab Heritage, 1966.

32- Ibn Hisham, Jamal Al-Din, **Mughni Al-Labib on the authority of Al-Arabiya books**, investigated by Dr. Mazen Al-Mubarak, Muhammad Ali Hamdallah, 6th edition, Damascus - Syria: Dar Al-Fikr, 1985 AD.

33- Ibn Yaish, Muwaffaq al-Din, **Sharh al-Mofasal**, d.T., Cairo - Egypt: Al-Muniria Printing Department, 1928-1931 AD.

# Analysis of The Status of Psychological Motivations in Mutanabbi's Poetic Hyperboles "Character Disorders as a Model"

**Daryoush Muhammadi[*], Mohammad Khaqani Isfahani[**]**

## Abstract

The element of hyperbole in Mutanabbi's poem as one of the pioneers of poetry in Arabic literature assumes a unique status in his poems. His hyperboles are for the most part closely related to his personality, some of which have originated from the environmental pressures that undermined his soul. Considering the wide usage and the psychological contributions of this element in persuading the reader, it might be essential to delve into his poetic style to obtain some information concerning his mentality and his literary expertise. Using modern psychological principles regarding the analysis of human personality and Psychological analytic method, we have attempted to discover the relationship between Mutanabbi's psychological impetus and using hyperbole, its symptoms as well as the role of nurture. One of the outcomes of this study deals with Mutanabbi's psychological impetus, his literary approaches, and mentality in using hyperbole. We were finally convinced that the employment of hyperbole influences and determines not only the content but also the means of expression in literary works, both texts and poems. Therefore, psychological intrigues are an important source of literary approaches regarding both the content, language, and the means of expression.

**Keywords:** Hyperbole, Mutanabbi's Poem, Psychological Motivations, Character Disorders, Principles of Psychology.

[*]- Ph.D. candidate in Arabic language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

[**]- Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author.) Email: m.khaqani@fgn.ui.ac.ir

## The Sources and References:

1- Al- Askari, Abu Hilal, **Al- Sanaatain, A Study by Ali Al- Bajlawi**, al, Second Edition, Al- Kuweit: Dar Al- Fikr Al- Arabi, Without a Dat.
2- Askari, Sadiq, **The Spirit of Mutanabbi and Saadi and its Effect on Their Poetic Wisdom**, Jornal of Researches in Arabic Language and His Literature, Num: 2, 2010 AD, Page: 85-103.
3- Bahri, Khodadad, **Signs of Narcissism in Mutanabbi's Pride and Her Life**, Jornal of Researches in Arabic Language and His Literature, Num: 6, 2012 AD, Page: 27-40.
4- AL-Bustani, Petros, **Arab Litteratures in the Abbasid Era**, Beirut: Dar Maroun Abboud, 1979 AD.
5- Doroubi, Sami, **Psychology and Literature**, Second Edition, Cairo: Dar Al-Maarif, 1981 AD.
6- Al- Faquri, Hanna, **the History of Arabic Literature**, Second Edition, Tehran: Tous Press, 2002 AD.
7- Ferud, Sigmund, **Psychological Defense Mechanisms**, Translated by: Sayyed Habib Gohari Rad, and Muhammad Javadi, Tehran: Radmehr Press, 2006 AD.
8- Al- Gazwini, Al- Imam Al- Khatib, **Al- Ezaah Fi Olum Al- Balagha**, Interpreted by Muhammad Abd Al- Monem Al- Khafaji, Dar Al- kottab Al-aalami, 1989 AD.
9- Al- Hawi, Elia, **In Criticism and Literature**, Second Edition, Beirut: Dar Al-Kottab Al- LLobnani, 1986 AD.
10- AL-Husmani, Abdo **Ali, and Abd Al- Khalegh najm**, Mutanabbi Pyschological Analysis through his Poetry, Journal of the Faculty of Literature, University of Baghdad Num; 37, 1990 AD, Page: 214-245.
11- Al-Rafeie, Mostafa Saadeq, **the History of Arabic Literature**, Beirut: Dar Al- Kottab Al- Arabi, 1974 AD.
12- Rageh, Ahmad Ezzat, **the Principles of Psychology**, 7th Edition, Cairo: Dar Al- Kateb Al- Arabi, 1968 AD.
13- Al-Yaziji, Nasif, **Alarf Al-tayyeb Fi Sharh Divan Abi Al-tayyeb**, Beirut: Dar Beirut for Printing and Publishing, 1984 AD.
14- Daiches, David, **Methods of Literary Criticism between Theory and Adaptation**, Translated by: Abbas, Ehsan, and Najm, Yusef, Beirut: Dar Sader, 1967 AD.
15- Farruq, Omar, **The History Of Arabic Literature**, Second Edition, Beirut: Dar Al-Elm lelmalayin, 1975 AD.

16- Ghassab, Valid Ibrahim, **New Literary Criticism Methods**, Second Edition, Damascus: Dar Al- Fikr, 2009 AD.

17- Ibn Malik, Badr Al-Din, **Al-Mesbah Fi Al-Maani Wa Al-Bayan Wa Al-Badia**, Researched And Interpreted by Hosna Abd Al-jalil Yusef, Al-jamamiz: Maktabat Al-adaab And His Printing House, 1989 AD.

18- Ibn Manzur, **Jamal Al-Din Muhammad Ibn Mukarram**, Lisan Al-Arab, Beirut: Dar Ihyaa Al-Torath Al-Arabi, 1988 AD.

19- Jamali Behnam, Ali Muhammad, **Hyperbole In Mutanabbi's Eulogy**, Tehran: Journal Of The Faculty Of Literature And Humanities, Num; 47, 2002 AD, Page: 333-353.

20- Kaplan, Harold, **And Sadock**, Virjinia A, Kaplan And Sadock̇ s Synopsis Of Behavioral Sciences, Fourth Edition, Tehran: Arjmand Press, Second Volume, Translated by: Rezai, Farzin, 2013 AD.

21- Karimi, Yusef, **Psycology of Personality**, Third Edition, Tehran: Virayesh Press, 1998 AD.

22- Mckdogal, William, **Practical Psycology for Every Man**, Translater: Vahid Mazandarani, Publishing Joint Stock Company, 1984 AD.

23- Muhammadi, Ali, **The Evolution Of Exaggeration In Ancient Arabic Criticism**, Journal Of Iranian Association Of Arabic Language And Literature, Num: 4, 2006 AD, Page: 131-149.

24- Randy. J, larsen, And Buss, Daivid M, **Domain Of Knowledge About Human Nature**, Tehran: Roshd Press, 2017 AD.

25- Reeve, John, **Marshal, Undrestanding Motivation and Emotion**, Translated by: Yahya Sayyed Muhammadi, Tehran; Virayesh Press, 1998 AD.

26- Schultz, Duane P, and Schultz**, Sydney Ellen**, Theories of Personality, Translater: Yahya Sayyed Muhammadi, 28 th Edition, Tehran: Virayesh Press, 2015 AD.

# Principles of Islamic literature in the poems of Ma'moun Jarrar

**Bahman Mirzazadeh**[*], **Abdolhamid Ahmadi**[**], **Foad Abdolahzadeh**[***]

**Abstract:**
Islamism in the literature is an independent school that followed the publication of Western literary schools in Islamic countries. In this school the poet looks at the universe and humanbeings from the Islamic point of view. He believes that the only alternative way of solving all social and individual crises is found in following the Islamic teachings. Ma'moun Jarrar (1949), the Palestinian poet, received the effectiveness of such approach to create his own poems. For The importance of this stream in the literary field, this study tries and is based on the descriptive-analytical approach to review the Islamic trends in the poetry of Mamoun Jarrar. The poet's reliance on "Islamic" principles in his treatment of various social and political issues is one of the most important characteristics of his poetry. His review of the Palestinian issue with a religious connotation, the lament of the entire Islamic nation, the desire to adhere to the Islamic teachings to revive the religious culture, and his extensive use of Quranic intertextuality and prophetic hadith in all its poetic contents, all this clearly indicates the extent of the poet's commitment to Islamic principles in his poetry.

**Keywords**: literary school, Islamism, The Palestinian issue, the lamentation of the Islamic nation, Ma'moun Jarrar.

## The Sources and References:

**-The Holy Quran.**

1. Albuyeh, Abdul Ali; Ismaili, Mahdi, "**Modern Arabic poetry between Romanticism and realism**", Lesane Mobin Quarterly, Year 3, Number 5, 2011, pp. 48-20.
2. Al-Ghamdi, Saeed, **Nodal Deviation in Modernity Literature and Thought**, Saudi Arabia, Jeddah: Dar Al-Andalus Al-Khadra, 2003.
3. Al-Jada, Ahmad Abdullatif and Jarrar, Hassan Adham**, Contemporary Islamic poets**, Beirut: Al-Resala Foundation, 1978 .

[*]- MA in Arabic Language and Literature from Zabol University, Iran.
[**]- Assistant professor of Arabic language and literature, University of Zabol, Iran. (Corresponding Author.) Email: abdolhamid_ahmadi@uoz.ac.ir
[***]- Assistant professor of Arabic language and literature, University of Zabol, Iran.

4. Al-Jahiz, **Amr bin Bahr Statement and explanation**, First Edition, First Volume, Beirut: Scientific Books House, 1998 .
5. Al-Kilani, Naguib, **Islamic and Literary Doctrines**, Beirut: The Risala Foundation, 1987.
6. Al-Majed, Majed, **Islamic Literature Reviews in Origin and Characteristics**, Riyadh: King Saud University, (without date).
7. Al-Nadawi, **Abu Zakaria Yahya bin Sharaf al-Din**, Riyadh al-Salihin (Gardens of righteous people), Damascus: Dar al-Maarefah, 2000.
8. Al-Nadwi, Abu Al-Hassan Muhammad**, Literature and its Link to Life**, First Edition, Beirut: AL-Risala, 1985.
9. Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Issa, **Al-Tirmidhi Mosque**, Riyadh: Dar Al-Salam for Publishing and Distribution, 2000.
10. Belmadi, Nadia and Bouzidi**, Amal Intertextuality from the perspective of Muhammad Meftah**, University of Abdul Hamid bin Badis - Mostaganem. Research submitted to obtain a master's degree in Arabic literature and the arts, 2018.
11. Bukhari, Muhammad, **Single Literature**, First Volume, Riyadh: Al-Maaref Library, 1998.
12. Dark Zehi, Abdullah; Nazeri, Hossein, ("**Quranic intertextuality in Siouti authorities**", National Conference on Intertextuality, Vol. 3, 2014, 485-463.
13. Eghbali, Abbas; Hasankhani, Fatemeh, "**Quranic intertextuality in Sahifa Sajjadieh**", Journal of Religious Art, No. 1, Bita, 47-35
14. Ibn Hisham, Jamal-uddin, **Biography of the Prophet**, Investigation: Mustafa Al-Saqqa, Egypt: Mustafa Library, 1955.
15. Ismail, Ezzeddine, **Contemporary Arabic Poetry**, Its Issues and Its Artistic and Moral Phenomena, Beirut, Dar al_ Ouda, 2007.
16. Ismail, Ezzeddine, **in the Abbasid Literature**, Vision and Art, Beirut: Arab Dar al_Nahda, 2009.
17. Jarrar, Mamoun Fariz, **A journey with Islamic literature**, Amman: Dar Al-Mamoun for Publishing and Distribution, 2011.
18. Jarrar, Mamoun Fariz, **Poetry collection**, Amman: Dar Al-Mamoun for Publishing and Distribution, 2011.
19. Jarrar, Mamoun Fariz, **Studies in Islamic Literature**, Amman: Dar Al-Mamoun for Publishing and Distribution, 2015.
20. Kassab, Walid, and Mazrouk, Ibn Tenbak, **The Problematic of Islamic Literature**, Beirut: Contemporary Dar al-Fakr, 2009.
21. Kassab, Walid, **The Western Literary Doctrines: An Artistic and Intellectual View**, First Edition, Beirut: Al-Risala Foundation, 2005.
22. Qumaiha, Jabir, **Studies in Islamic Literature**, Kuwait: Ministry of Awqaf and Cultural Affairs, Rawafid Publications Series, 2011.
23. -Aboud, Shaltagh, **General features of Islamic literature theory**, first edition, Damascus, Dar Al-Maarefa, 1992.

24. -Al-Tahan, Mustafa Muhammad, **Jerusalem and the Civilization Challenge**, First Edition, Student Associations Union, 2001.
25. Eid, Salah, Al-Ghazel Al-Athri, **The True Phenomenon and Characteristics of Art**, First Edition, Library of Literature, 1993.
26. Eid, Youssef, **Literary schools and their doctrines**, first edition, Dar al-Fikr al-Lebnani, 1994.

# Intentionality in letters of Imam Ali to Mu'awiyah Based on speech acts

**Aliakbar Noresideh[*], Sayyed reza Mirahmadi[**], Ali Bagheri[***]**

## Abstract

The intention of the guillotine in the use of language in a discourse has an influential role so that the sender in choosing the strategy of his discourse and the receiver in understanding that discourse, pay attention to it in a specific context. Semantics and receiving the speaker's intention are the main and effective elements in pragmatics; because this theory of linguistics in the analysis of a discourse deals with its three pillars (sender, sent and receiver). The present study, relying on the intention and purpose of Amir al-Mo'menin (AS) in the verbal actions of his letters to Mu'awiyah, seeks to understand the meanings of the letters and discover his strategy in leading the audience to perform or leave an action. In fact, speech actions are one of the most important axes and tools of language application that the sender uses to achieve his discourse goals. In addition, speech actions in the form of news, descriptive and compositional sentences. And an action affects its audience and consequently changes the outside world. Therefore, this article examines the letters of Imam by descriptive-analytical method in extracting samples and analyzing them and relying on the views of Austin and Searle in the theory of speech actions. The achievements of this research are that Imam has used indirect actions in the discussion of speech actions and the implicit strategy appears in it and in persuasion action uses the condition of lexical concussion and social domination to change the theologian's positions.

**Keywords**: Language application, Semantics, Speech Acts, Letters of Imam Ali to Mu'awiyah.

## The Sources and References:

### A). Books

[*]- Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran. (Corresponding Author.) Email: noreside@semnan.ac.ir

[**]- Assistant Professor in Arabic language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran.

[***]- Ph.D. candidate in Arabic language and Literature, Semnan University, Iran.

**The Noble Quran**

1. Ibn Abi Al-Hudid, **Explanation of Nahj Al-Balaghah**,I1,Tah, Muhammad Ibrahim, first edition, Baghdad: Dar Al-Kitaab Al-Arabi, 1428.
2. Ibn Faris, **Dictionary of Language Standards**, Edited and Controlled by Abd al-Salam Muhammad Harun, Volume Two, Second Edition Beirut: Dar al-Kotob al-Arabiyya, 1991.
3. Ibn Manzur, Abul Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram, **Lisan al-Arab**, Beirut: Dar Al-Sadr, 1997
4. Abu Ghazaleh, Khalil Hamad, **Introduction to the Science of Text Language**, I2, Cairo: The Egyptian General Book Authority, 1999.
5. Brahimi, Khawla Taleb, **Principles of Linguistics**, not print, Algeria: Dar Al-Kasbah for Publishing, 2000.
6. Ahmed Nahle, Mahmoud, **New Horizons in Contemporary Linguistic Research**, not print,Egypt: University Knowledge House, 2002.
7. Austin, John, **The Theory of Speech Verbs**. T, Tr: Abdelkader Kenini, Makan, 1991.
8. Olshan, Ali Ayit**, Context and Poetic Text from Structure to Reading**, I1, Lebanon: Dar Al Thaqafa, an institution for publishing and distribution, 2000.
9. Palmer, Frank, **Introduction to Semantics**, First Edition, TR: Dr. Khaled Mahmoud Jumaa, Kuwait: Dar Al-Orouba, 1997.
10.Bougara, Noman, **Introduction to the Linguistic Analysis of Poetic Discourse**, I1, Jordan: The World of Modern Books, 2008.
11.Al-Hamdaoui, Jamil, **The deliberations between the theory of application**, first edition, Cairo: Dar Al-Kotob Al-Arabiya, 2019
12.Jaber Khalil,raveiah,Hussein's, **Speeches of Omar Omar bin Abdul-Uzair between rhetoric and Pragmatic** , Egypt: Al-Azhar University, No date.
13.Al-Gilani Dlach, **Introduction to Pragmatic linguistics**, Tr: Muhammad Yahaten, Algeria: University Press, Algeria, 1992.
14.Al-Sakaki, Abu Ya`qub Yusuf bin Muhammad bin Ali, **Miftah Al-Uloom**, Second Edition, Commentary by Na`im Zarzour, Beirut: Dar Al-Kutob Al-Academia, 1987.
15.Sorel, John, **Mind, Language and Society (Philosophy in the Real World)**, I 1, Tr: Saeed Al-Ghanmi, Beirut: Arab Science House, 2006.
16.Al-Suyuti Jalal al-Din, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, **The Dictionary of Science Articles in Limits and Drawings**, First Edition, Egypt: The Literature Library, 1421.
17.My Honorable, Abdel Karim, **From Philosophies of Interpretation to Reading Theories**, I1, Algeria: Arab Science House - Publishers and Publications of the Difference, 2007.
18.Al-Shehri, Abd al-Hadi bin Al-Dhafer, Strategies for Discourse: **A deliberative linguistic, Pragmatic**, I1, Beirut: New Book United House, 2004.

19.Al-Sahrawi, Masoud, **deliberative among Arab, Pragmatic**, Beirut: Dar Al-Talia for publication and distribution, 2005.
20.Safwat, Ahmed Zaki, Arab Letters Group,, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, No date
21.The Crusades, Al-Jamil, **The Philosophical Dictionary**, Second Edition, Beirut: The Lebanese Dar Al-Kotab, 1982.
22.Abdel Haq, Salah Ismail, **Linguistic Analysis at the Oxford School**, I1, Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, 1993.
23.Abd al-Rahman, Taha, **the tongue and the balance or mental generation**, I2, Beirut: The Arab Cultural Center, 1998.
24.Qasim, Hossam Ahmed, **Demand Transfers and Determinants of Significance - An Introduction to the Analysis of the Noble Prophet's Discourse**, I1, Cairo: Dar Al-Horizon Al-Arabiya, 1428.
25.Qadri, Imran, **The Pragmatic and Hajjaj dimension in the Qur'an**, First Edition, Jordan: The World of Modern Books, 2012.
26.Al-Makhzoumi, Mahdi, **in Arabic Grammar, Criticism and Guidance,** First Edition, Lebanon: Dar Al-Raed Al-Arabi, 1406.
27.Al-Mutawakel, Ahmad, **Pragmatic, functions in the Arabic language**, Casablanca: House of Culture, 1985.
28.Moftah, Muhammad, **Poetic Discourse Analysis (Intertextuality Strategy)**, I 1,Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, 1985.
29.Makarem Shirazi, **Nasir, Nafhat Al-Wilayat: A Modern Compilation of Nahj Al-Balaghah**, Volume 1, I1, Al-Rawdah Al-Haidarya Library, Sulayman Zad, Imam Ali Bin Abi Talib School (peace be upon him), 1348.
30.Al-Yamin Ben Toumi, **References for Reading and Interpretation by Nasser Hamed Abu Zaid**, I1, Algeria: 2011.

**B). Articles**

31. Idris, Maqbool, "Communicative Strategies in the Prophetic Sunnah", **Journal of the College of Islamic Sciences, University of Mosul**, Volume VIII, 2014, pp. 539-552.
32. Abdel-Aziz, Mohamed Hassan, "How to accomplish things with words", **Journal of the Faculty of Science House**, Cairo University, Issue 19, No date ,170-186.
33. Mazrouqi, Wissam, Fazelat, Koutal "Intention and its effects in justifying the poetic speech", **Journal of Problems in Language and Literature**,
Volume 8, Number 1, 2019, pp. 169-186.

# نظام الكتابة الصوتيّة

| الصوامت: | عربيّة | فارسيّة | ق | q | q |
|---|---|---|---|---|---|
| ا | ، | ، | ك | k | k |
| ب | b | b | گ | g | - |
| پ | . | p | ل | L | L |
| ت | t | t | م | m | m |
| ث | th | s | ن | n | n |
| ج | j | j | و | v | w |
| چ | . | č | ه | h | h |
| ح | .h | .h | ي | y,ī | y,ī |
| خ | Kh | kh | | | |
| د | d | d | الصوائت (المصوّتات) | عربيّة | فارسيّة |
| ذ | dh | dh | ـِ | i | e |
| ر | r | r | ـَ | a | a |
| ز | z | z | ـُ | u | o |
| ژ | . | | اِي | ī | ī |
| س | s | s | آ | ā | ā |
| ش | sh | sh | او | ū | ū |
| ص | ṣ | ṣ | | | |
| ض | .d | ż | | | |
| ط | ṭ | ṭ | الصوائت المركّبة | عربيّة | فارسيّة |
| ظ | .z | .z | اَيْ | ay | ey |
| ع | ‘ | ‘ | أو | aw | ow |
| غ | gh | gh | | | |
| ف | f | f | | | |

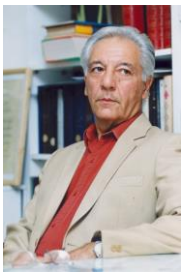
**Studies on Arabic Language and Literature**
(Research Journal)
**Publisher:** Semnan University
**Director-in-Charge:** Dr. Ali Zeighami
**Co-editors-in Chief:** Dr. Sadeq-e Askari and Dr. Abd al-karim Yaqub.
**Editorial Board** (in Alphabetical Order):
Dr Azartash-e Azarnush, Tehran University Professor.
Dr. Shaker al- Amery, Semnan University Associate Professor.
Dr. Ibrahim Muhammad al-Bab, Tishreen University Professor.
Dr. Lutfiyya Ibrahim Barham, Tishreen University Professor.
Dr. Ismail Basal, Tishreen University Professor.
Dr. Mahmud-e Khorsandi, Semnan University Associate Professor.
Dr. Aliasghar Qahremani-Moqbel, Shahid-Beheshti University Associate Professor.
Dr. Faramarz-e Mirzai, Tarbiat-e Modarres University Professor.
Dr. Hamed-e Sedqi, Kharazmi University Professor.
Dr. Sadeq-e Askari, Semnan University Associate Professor.
Dr. Wafiq Mahmud Slaytin, Tishreen University Associate Professor.
Dr. Ali-e Ganjiyan, Allameh Tabatabai University Associate Professor.
Dr. Abd al-karim Yaqub, Tishreen University Professor.

**Executive Manager**: Dr. SayedReza Mirahmadi
**Site Manager:** Dr. Habib Keshavarz

**Arabic Editor:** Dr. Shaker al- Amery

**English Editor***:* Dr. Shamsoddin Royanian

**Printed by:** Semnan University
**Address:** The Office of literary and Comparative Studies, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran.
**Phone:** +982331532141
**Website:** lasem.semnan.ac.ir
**Email:** lasem@semnan.ac.ir



**We, hereby, express our condolences on the sudden death of two members of Editorial Board of this Journal: Dr Azartash-e Azarnush, and Dr. Wafiq Mahmud Slaytin .We are sure they are resting in peace. Editorial board**