الترقيم الدولي: ISSN2543-3857

المركز الجامعي بأفلو -الجزائر

مقامات

للدراسات اللّسانية والنقدية والأدبية

مجلة دولية محكّمة، تصدر عن معهد الآداب واللّغات المركز الجامعي آفلو

المجلد 07، العدد 02

ديسمبر 2023

مجلة مقامات

مجلَّة دوريَّة دوليَّة علميَّة محكّمة
تصدر عن معهد الآداب واللغات
بالمركز الجامعي بآفلو
التَّرقيم الدَّولي: ISSN2543-3857

المدير الشرفي للمجلة: الأستاذ الدكتور عبد الكريم طهاري .
مدير المركز الجامعي .
مدير المجلة: الأستاذ الدكتور: الوكّال زرارقة
رئيس التحريـــــر: الأستاذ الدكتور: بن الدين بخولة
نائب رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور: بوجمل حمزة

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلّة:		
من الجزائر:		
المستشار العلمي	الجامعة	البلد
أ.د محمد حدوارة	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
أ.د ناصر سطمبول	جامعة احمد بن بلة وهران 1	الجزائر
أ.د بوفاتح عبد العليم	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ. د إبراهيم شعيب	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ.د. ميهوب جعيرن	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ .د سليمان عشراتي	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
أ.د عيسى بريهمات	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ.د بوداود وذناني	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ.د/ درقاوي مختار	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
أ.د عمر حدوارة	جامعة ابن خلدون تيارت	الجزائر
ا.د. حبيب بوزوادة	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر	الجزائر
أ.د/ حاج هني محمد	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
ا.د. جغدم الحاج	جامعة ابن باديس مستغانم	الجزائر
ا.د/ نور الدين دريم	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. سليم حمدان	جامعة حمة لخضر الوادي	الجزائر
د. عبد السلام زرارقة	جامعة أحمد زبانة غليزان	الجزائر
د. زهور شتوح	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	الجزائر
د . العيد علاوي	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
د. زين العابدين بن زياني	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د/ جموعي السعدي	جامعة محمد شريف مساعدية سوق اهراس	الجزائر
د. سيد أحمد محمد عبد الله	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د. عمامرة كمال	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر

د/ أمين شعمي	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د. الجوهر مودر	جامعة مولود معمري تيزي وزو	الجزائر
د. سليمان بوراس	جامعة محمّد بوضياف المسيلة	الجزائر
د. عراب أحمد	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. بـــلعالم فضيلة	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د. فتيحة حداد	جامعة مولود معمري تيزي وزو	الجزائر
د. موفق عبد القادر	جامعة ا بن خلدون تيارت	الجزائر
د. شيهان رضوان	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. عثماني بولرباح	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
د. فاضل نعمان	جامعة باجي المختار عنابة	الجزائر
د. عز الدين حفار	جامعة ابن باديس مستغانم	الجزائر
د. زينب لوت	المدرسة العليا للأساتذة – مستغانم-	الجزائر
د. لعويجي عمار	المركز الجامعي بريكة- باتنة	الجزائر
د. بوصوري ناصر	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د . سليمة محفوظي	جامعة محمد شريف مساعدية سوق اهراس	الجزائر
د. نصيرة شيادي	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	الجزائر
د. بوزيدي إسماعيل	المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة	الجزائر
د . طالبي عبد القادر	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
د . جلول دواجي عبد القادر	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. عائشة جمعي	جامعة يحي فارس المدية	الجزائر
د. عيسى خثير	المركز الجامعي بعين تموشنت	الجزائر
د. العربي دين	جامعة د/ مولاي الطاهر سعيدة	الجزائر
د . عيسى شاعة	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د. باية غيبوب	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. بلقاسم بن قطاية	المدرسة العليا للأساتذة بالأغواط	الجزائر

د مختار حسيني	المركز الإسلامي للبحوث بالأغواط	الجزائر
د فتيحة بوتمر	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د . بلقاسم بودنة	جامعة زيان عاشور الجلفة	الجزائر
د. بومدين فؤاد	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
من الخـــارج		
ا.د رائد مصطفى عبد الرحيم	جامعة النجاح الوطنية – نابلس -	فلسطين
أ. د . محمّد أبو نبوت	جامعة القاهرة	مصر
د. عصام واصل	جامعة ذمار	اليمن
د. خضراء ارشود قاسم الجعافرة	جامعة مؤتة	الأردن
د. إحسان بن صادق بن محمد اللواتي	جامعة السلطان قابوس	عُمان
د. رضا الأبيض	المعهد العالي للعلوم الإنسانية مدنين	تونس
ا.د. فايز صبحي عبد السلام تركي	جامعة الملك فيصل	السعودية
أ. د مولاي علي سليماني	جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال	المغرب
د. محمد شندول	المعهد العالي للغات جامعة قرطاج	تونس

قواعد وشروط النشر بالمجلة

تُرّحب مجلة "مقامات" للدراسات اللّسانية والأدبية والنّقدية بجميع مشاركات الأساتذة والباحثين قصد نشر
بحوثهم ودراساتهم وفق الشروط المحددة على النحو الآتي:

الشروط العلمية:

1. تنشر المجلة جميع البحوث والدراسات الأكاديمية اللسانية والأدبية والنقدية باللغات: العربية والفرنسية والإنجليزية.
2. يشترط في البحث المقدم للمجلة أن يكون أصيلا وغير منشور أو مقدَّما للنشر في دورية أو مجلة أخرى.
3. التوثيق والحرص على الأمانة العلمية في النقول والاقتباسات.
4. تقبل الأعمال الفردية والثنائية، حيث تخضع المقالات قبل إجازتها . للتقييم والتحكيم من قبل خبراء مختصين،
وقراراتهم غير قابلة للطعن أو الاعتراض.
5. الأعمال المقدّمة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
6. ما يرد من آراء وأحكام فيما ينشر في المجلة هي تعبير عن آراء أصحابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.

الشروط التقنية:

1- حجم الصفحات وعددها: يترك 1.5 من حميع الجهات الأربع. وينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة (على ورق A4)، ولا تقل عن 10 صفحات.

2- نوع الخط وحجمه في العربية : sakkal majalla 16. و sakkal majalla 14 لقائمة المصادر والمراجع، وفي اللغتين الفرنسيَّة والإنجليزيَّة هو : Times New Roman (14) للمتن و للهوامش. ويكون الفصل بين الأسطر بـ : 01 سنتم. أمّا العناوين فيضاف إليها التثخين فقط (G)، وترقيمها، دون ترقيم التقديم وخاتمة المقال، وقائمة المصادر والمراجع، والهوامش..

3- تسجل المعلومات الكاملة (مؤسسة الانتماء، الولاية، البلد، الإيميل) للباحث باللغتين العربية والإنجليزية أسفل عنوان المقال.

4- الملخص يكون باللغة العربية بحجم sakkal majalla 14والإنجليزية، Times New Roman (14) مرفقا بالكلمات المفاتيح، التي لا تتجاوز الخمسة.

5- الهوامش تكون في نهاية البحث بخط sakkal majalla حجم 12 بطريقة آلية وأرقامها بين قوسين مثال:(1).

6- خاتمة: خاتمة البحث ملخص لما ورد في مضمون البحث، مع الإشارة إلى أبرز النتائج المتوصل اليها، وتقديم اقتراحات ذات الصلة بموضوع البحث.

7- يشترط في الأشكال والمخططات أن تكون بصيغة صورة وتتوسّط الصّفحة.

8- كما يشترط في المخططات والأشكال المركبة أن تكون مجمعة (Grouper)

9- تكتب الآيات القرآنية بخط غليظ ومشكّلة، وتوضع بين قوسين مزهّرين ﴿﴾،دون استعمال أي برنامج، وتعقبها أسماء السور وأرقام الآيات في المتن بين معقوفين، مثل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة، 186].

10- تكتب الأبيات الشعرية وتشكّل، كما توضع الاقتباسات بين مزدوجين: "...." دون تشخينها.

11- تكتب الأسماء الأعجمية بالحرف اللاتيني زيادة على كتابتها بالحرف العربي.

12- يجب على المؤلف عند إعداد بحثه أن يلتزم بالمعايير المذكورة أعلاه والتي تعتبر عاملا مهما في القبول الأولي لبحثه.

للمراسلة والاتصال:

رئيس التحرير: أ.د/ بن الدين بخولة

البريد الإلكتروني:cua.makam@gmail.com

هاتف: 213699113862+

محتويات العدد: 02 المجلد: 07

الرقم	عنوان المقال	المؤلف (ان)	الجهة	ص:
*	كلمة العدد	رئيس التحرير		
01	تيسير كتاب سيبويه لدى علماء الأندلس ، كتاب النّكت للأعلم الشّنتمري نموذجا	لخضر قدور قطاوي .	جامعة الشلف	22-11
02	الوَحدة الموضوعيّة النسقيّة في النسق الرمزيّ في الخطاب الصوفيّ دراسةٌ لنظريّة الحقيقة المحمديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة-خطاب عفيف الدين التلمسانيّ نموذجًا	محمّد باسل قادري	جامعة النجاح الوطنيّة	42-23
03	اللهجات العربية في الجزائر –الأصول والامتداد	غربي بكاي	جامعة تيسمسيلت	62-43
04	السلطة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية دراسة في ضوء النقد الثقافي	نصر محمد صالح الصباحي	جامعة إب – اليمن	89-63
05	التنوع اللهجي للعربية في وسط الجزائر وعلاقته بالفصيح	بخولة بن الدين جودي بن عدة	المركز الجامعي أفلو	104-90
06	التعريفات والحدود النَّحوية دراسة ترجيحية	عيسى مقبول	جامعة إب – اليمن	127-105
07	الافتراض المسبق في قصة الأرض يا سلمى للقاص محمد أحمد عبد الولي	طه أحمد عبد الغني مهدي	جامعة إب – اليمن	147-128

08	الإشاريات في قصيدة المتنبي في رثاء جدته	سارة أحمد حسين سعد	جامعة إب – اليمن	170-148
09	أثر اللهجات في تعليمية الصوت العربي بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية	يونسي مصطفى	المركز الجامعي أفلو	189-171
10	تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ للشيخِ عبدِ اللهِ بنِ عبدِ السلامِ جَسُّوسٍ (المتوفى 1136هـ)	عبير بنت عبدالعزيز بن إبراهيم آل الشيخ مبارك	جامعة الملك فيصل السعودية	211-190
11	لهجة منطقة الأغواط دراسة تحليلية للظواهر اللغوية (الصرفية – التركيبية)	مخلوفي حنان غزيل بلقاسم	جامعة غرداية	223-212
12	نظرية دي سوسير اللغوية حقيقتها وصلتها بالنّحو العربي	صلاح بن عبدالله بن عبدالعزيز بوجليع	جامعة الملك فيصل السعودية	246-224
13	Intertextuality Raising the Issue of Originality	Zoulaikha Elbah	جامعة خنشلة	253-247

كلمة العدد:

مع نهاية 2023 نضع بين أيدي القراء العدد الثاني من المجلد السابع لشهر ديسمبر 2023 من مجلة مقامات المجلة الدولية التابعة لقسم اللغة العربية بالمركز الجامعي أفلو، المجلة المواكبة للتطّور في مجال البحث العلمي، محاولة بذلك ملامسة مشكلات المجتمع العربي وتداوله للظواهر اللّغوية ومعالجتها، فهي نقطة تواصل بين مختلف محاور البحث في مجال اللغة والأدب والنقد، وعلى هذا النّحو جاءت مضامين هذا العدد.

وإذ نشيد بجهود السادة الأساتذة المشاركين بمقالاتهم، لا يفوتنا أن نسدي كل عبارات الشكر والتقدير إلى السّادة الخبراء، الذين يسهرون على إجراء الخبرة لكلّ البحوث المرسلة لهم. فلهم كلّ الشكر على هذا التعاون العلمي.

نتمنى أن تواصل المجلة مسيرتها وتظلّ قائمة بدورها، سعيا منها إلى تجسيد رسالة التواصل والتبادل من داخل الوطن وخارجه

أ.د بن الدين بخولة

رئيس التحرير

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 07 / العدد: 02 (2023)، ص 11- 22

تيسير كتاب سيبويه لدى علماء الأندلس ، كتاب النّكت للأعلم الشّنتمري نموذجا .

Facilitating Sibawayh's Book among the Scholars of Andalusia - the book of jokes for the scientific Shantamri as a model

الدكتور: لخضر قدور قطاوي . جامعة الشلف .
جامعة الشلف guettaoui1959@yahoo.com

ملخص:

الحديث عن منهج التيسير عند الأندلسيين مع كتاب سيبويه حديث يجعلنا نتساءل عن أهم السّبل التي اتّخذوها آلية لتيسير الكتاب، ونحن رأينا أن تيسير الأندلسيين والمغاربة لعلوم العربية قد شمل ضربين: أحدهما التيسير للناشئة المبتدئين، والثاني تيسير معمق يخص الطلبة السائرين في الترقي يبحثون ويتدرجون في درجات التعرف على دقائق اللغة والإحاطة بها، وهو ما يسمّى بنحو الخاصّة، وكتاب النكت يعدّ من هذا القبيل الثاني. وورقتي البحثية تشتمل على ما يأتي).

1- كيف دخل كتاب سيبويه إلى الأندلس، وماطرق سنده إلى سيبويه؟

2- اهتمام علماء المشرق والمغرب العربي الكبير بما فيها الأندلس بمدونة الكتاب

3- التّيسير عند الشّنتمريّ، ويشتمل على ثلاثة عناصر.

أ- تبيان الخفيّ من لفظ الكتاب

ب- شرح الأبيات المستشهد بها

ج- شرح غريب الأبنية وغيرها

تيسير استخدام المصطلح الأصولي عند سيبويه

كلمات مفتاحية: تيسير، كتاب، سيبويه، أندلسيون

Abstract:

Abstract

Talking about the facilitation approach of Andalusians with Sîbawayh's book has made us wonder about the most important ways they have taken as a mechanism to facilitate the book, We believe that the Andalusian Maghreb had made two types in promoting the Arabic science. One is the facilitation for young beginners, and the second a deep facilitation concerning students walking through the promotion searching for, recognizing, and scoring the language in detailsn.It is known as grammar private, The

book of jokes is regarded as the equivalent of this second. The following are included in my study paper:

1. How did Sibawayh's book reach Andalusia, methods to give it Sibawayh's credit?
2. The interest in the book code among academics in the East and the Great Arab Maghreb, including Andalusia.
3. Facilitation at Al-Shantamri, which includes three elements:
    a) Revealing the hidden by the book's words
    b) Explanation of the cited verses
    c) Explanation of unusual structure and other concerns
    d) Facilitating the use of the fundamentalist term according to Sibawayh

Keywords: **Facilitating. Sibawayh's. Book. Andalusia**

علاقة الأندلسيين والمغرب العربيّ بالمشرق العربيّ

كانت الرغبة قويّة عند أهل الأندلس والمغرب في القدوم إلى المشرق العربي للتزوّد من علومهم بعدما انتشر الإسلام على تلك الرّبوع الواسعة، ومعظم الرحالات كانت بسبب الحجّ، ولم تكن قوافل التجارة تتوقف يوما بين المشرق والمغرب، وكانت الأخبار تصل إلى العدوتين، وكما كانت مختلف السّلع تصل إلى المغرب من المشرق كذلك كان ما ينتج في المغرب يباع الكثير منه في أسواق المشرق، وأمّا الكتب فكان لها أهلها وهم العلماء.

وقد اهتم الأندلسيون بالعلم منذ وقت مبّكر، واشتغلوا به ، واهتموا بتربية النشء عليه ومنه علوم اللسان التي حاولو ا فيها التركيز على شواهد العرب يقول ابن خلدون: «وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلّموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعليمها ممن سواهم لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم، والتّفقّه في الكثير من التّراكيب في مجالس تعليمهم، فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التّعليم فتنطبع النّفس بها وتستعدّ إلى تحصيلها وقبولها»"[1]" فهذا النّص يكشف لنا بوضوح عن منحى لساني ميسّر لتلقي اللغة من خلال التّعامل مع النّص الفصيح، وذلك أنّ اللغة اعتمدت على السّماع وسماع هذه النّصوص من شأنه أن يجعل النّفس تنطبع بملكة اللغة وتكون مستعدة لتحصيلها.

كما يذكر أيضا بأنّ العلوم التي جاءت من المشرق إلى المغرب العربيّ والأندلس كانت مختلطة فيها الغثّ والسّمين"[2]" وأنّ الأندلسيين قاموا بتصفية ما كان فيها من كدر ومنها كتب التّفسير التي قام بتصحيحها ابن عطية يقول ابن خلدون: «فلما رجع النّاس للتّحقيق والتّمحيص، وجاء ابن عطية من المتأخرين بالمغرب فلخّص

تلك التّفاسير كلّها وتحرّى ما هو أقرب إلى الصّحة منها ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى، وتبعه القرطبيّ في تلك الطّريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق ».[3]" ويريد بالكتابين : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي. ويذكر الزّبيديّ من رجالات الأندلس الرحالين ثابت بن عبد العزيز السّرقسطيّ وابنه قاسم قال: «كان من أهل العلم بالعربيّة والحفظ للغة، والتفنن في ضروب العلم من علم الدّين وغيره، ورحلا إلى المشرق، فلقيا رجال الحديث، ورجال اللغة، وجمعا هنالك علما كثيرا، وهما أوّل من أدخل كتاب العين بالأندلس ».[4]"

وكانت مصنفات العلماء الأوائل في عيونهم كالعين للخليل يقول ابن خلدون مضيفا:«وجاء أبو بكر الزّبيديّ وكتب لهشام المؤيد بالأندلس في المائة الرابعة فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب وحذف منه المهمل كلّه وكثيرا من شواهد المستعمل ولخّصه للحفظ أحسن تلخيص».[5]"

كيف دخل كتاب سيبويه إلى الأندلس؟

في جوّ هذا العطاء العلميّ بين المغرب العربي والمشرق الذي ذكرنا منه طرفاآنفا، رحل الخشنيّ[6]" إلى المشرق والتقى بالمازني، كما رحل من علماء الأندلس محمد بن موسى الملقب بالأقشتيق فلقي أبا جعفر الدّينوريّ، وانتسخ الكتاب لسيبويه من نسخته، كما درسه عنه ورجع إلى الأندلس برواية الكتاب عن الدّينوريّ متنا وسندا إلى سيبويه.[7]" ومنهم القاضيّ منذر بن سعيد البلّوطيّ رحل إلى المشرق ورجع بكتاب العين عن ابن ولاد، ولعله رجع أيضا بالكتاب أيضا، لأن ابن ولاد كان يدرس الكتاب.[8]" وممن نقل كتاب سيبويه إلى الأندلس محمّد بن يحيى الرّباحيّ رحل إلى المشرق ولقي أباجعفر النّحاس يقول الزّبيديّ : «فحمل عنه كتاب سيبويه رواية».[9]" ومنهم جوديّ بن عثمان النحويّ رحل إلى المشرق فلقي الكسائيّ والفرّاء وغيرهما، وهو أول من أدخل كتاب الكسائي إلى الأندلس. [10]" ومنهم الخشنيّ رحل إلى المشرق ولقي المازنيّ وأبا حاتم السجستانيّ، والرّياشي. [11]"

سند رواية كتاب سيبويه عند من أدخله إلى الأندلس

يمكننا أن نورده وفق ما يأتي[12]":

1 . محمد بن موسى بن هاشم (ت 307 ه) عن أبي جعفر الدّينوريّ (ت322ه) عن ابن قتيبة (ت276) عن أبي حاتم السجستاني (255ه) عن الأخفش عن سيبويه.

2 . محمد بن موسى بن هاشم (ت 307 ه) عن المازنيّ (ت249ه) عن الأخفش عن سيبويه.

3 . محمد بن يحيى الرّباحي (ت358ه) عن أبي القاسم بن ولاد عن أبي الحسين بن ولاد (ت298ه) عن المبرد عن المازنيّ عن الأخفش عن سيبويه.

4 . محمد بن يحيى الرّباحي (ت358هـ) عن أبي جعفر النّحاس (ت338هـ)عن الزّجاج عن المبرد عن المازنيّ عن الأخفش عن سيبويه.

5 . منذر بن سعيد البلوطيّ (355هـ) عن الزجاج عن المبرد عن المازنيّ عن الأخفش عن سيبويه.

6 . منذر بن سعيد البلوطيّ (355هـ) عن أبي العباس بن ولاد (ت332هـ) عن أبي الحسين بن ولاد (ت298هـ) عن المبرد عن المازني عن الأخفش عن سيبويه.

7 . عبد الله بن حمود الزّبيدي عن أبي عليّ القاليّ (ت356هـ) عن ابن درستويه (ت347هـ) عن المبرّد عن المازنيّ عن الأخفش عن سيبويه.

اهتمام الأندلسيين بكتاب سيبويه

انصبّ اهتمام الأندلسيين أولا على حفظ الكتب وتدريسه ثم العكوف على حلّ مشكله وعويصه، وكان منهم من يحفظه كما يحفظ القرآن الكريم وهو أبو عبد الله حمدون بن إسماعيل المعروف بالنعجة."[13]" ويذكر السّيوطيّ أنّ خلف بن يوسف كان يستظهر الكتاب"[14]"، ويذكر أنّ عبد الملك بن سرّاج أبا مروان النحويّ قد عكف عليه ثمانية عاما لا يعرف سواه."[15]"

ومخالطتهم واعتكافهم على حفظ وتدارس الكتاب جعلهم يمتلون ملة اللغة. يقول ابن خلدون : «وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيرا بحال هذه الملكة وهو قليل اتفاقيّ وأكثر ما يقع للمخالطين لكتاب سيبويه، فإنّه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم، وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة، فتجد العاكف عليه والمحصّل له قد حصل على خطّ من كلام العرب واندرج في محفوظه في أماكنه ومفاصل حاجته وتنبه به لشأن الملكة، فاستوفى تعليمها فكان أبلغ في الإفادة ».."[16]"

ويقول أيضا بشأن منهجهم في تنمية الملكة لدى الناشئة«وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلّموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعليمها ممن سواهم لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم، والتفقّه في في الكثير من التّراكيب في مجالس تعليمهم، فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التّعليم فتنطبع النفس بها وتستعدّ إلى تحصيلها وقبولها»."[17]"

بين ابن خلدون أن الأندلسيين قد سلكوا نهجا يجمع فيه بين القوانين النّحوية ومخالطة المبتدئ للسماع اللغوي الذي يسهم في تنمية ملكة اللغة، وهو منهج سار عليه سيبويه وتفصيل هذا المنهج يمكن العودة إليه عند عبد الرحمن الحاج صالح."[18]"

شرّاح الكتاب قبل وبعد الأعلم من الأندلسيين

شرح قبل الأعلم كتاب سيبويه مجموعة من علماء الأندلس نذكر منهم:

1. الزّبيديّ: عبد الله بن حمّود بن عبد الله (ت372هـ)."[19]"
2. ابن السيّد : أحمد بن أبان (ت382هـ).
3. ابن خروف: عليّ بن محمّد بن عليّ(ت609هـ) له تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب."[20]"
4. ابن الضّائع : عليّ بن محمّد بن يوسف الكتامي الإشبيليّ له تعليق على الكتاب والجمع بين شرح السّيرافيّ وابن خروف على سيبويه."[21]"
5. الأبّدي: عليّ بن محمّد بن محمّد بن عبد الرحمن الخشنيّ ."[22]"
6. ابن السيّد: عبد الله بن محمّد البطليوسيّ (ت521هـ)."[23]"
7. الصفّار: القاسم بن عليّ بن محمّد بن سليمان الأنصاريّ البطليوسيّ أبو القاسم."[24]"
8. المجريطيّ: أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي المجريطيّ القرطبيّ (ت401هـ)، له شرح عيون سيبويه."[25]"

منهج التّيسير عند الشّنتمريّ، ويشتمل على ثلاثة عناصر

أوضح الشنتمري موضوعات المنهج الكبرى في عنوانه بحيث نلفيه يستخدم ثلاثة مصطلحات: وهي التفسير والتبيين، والشرح، أو بعبارات أخرى: تفسير الكتاب، ثمّ تبيان الخفي من الألفاظ ، ثمّ شرح شواهد سيبويه وما فيه من الغريب.

لقد شرح الكتاب كما ذكرنا سلفا مجموعة كبيرة من علماء الأندلس وشرحه كثير من علماء المشرق العربي، ومن الشروح المتوسع فيها شرح السيرافي والرماني وتعليقة أبي علي الفرسي، لكن هناك صنف من العلماء اختصوا بالوقوف في مصنفاتهم على المسائل العويصة، ومنهم من تناول الأبنية فقط كما فعل الزّبيديّ (ت379هـ)"[26]". وشرح أبنيته بعده من المشارقة ابن الدّهان (ت 569هـ)، لكن بينهما فروق في المنهج التيسيري سنشير إلى بعضها. منها أن الزبيديّ يتوسع في الشّرح، بينما ابن الدهان لا يشرح الغريب إلا بالمرادف وربما عبّر بعبارة قصيرة جدا بينما الزّبيديّ نجده يتوسع ويبسط المادة ويردها إلى أصلها ويستشهد عليها من مدونة الشعر وهو المنهج الذي يبني الملكة اللغوية عند المغاربة كما مرّ بنا سابقا."[27]".

تبيان الخفي من ألفاظ الحدود النّحوية

أما الأعلم فقد اهتمّ بشرح أبيات الكتاب ونظّم كتابه وفقها كما وردت في الكتاب لسيبويه، لكن كتاب النكت ليس في شرح الشواهد وحدها وإنما الغالب عليه تيسير فهم الغامض من نصوص الكتاب مثل قوله : «ومما يسأل عنه قوله: (جاء لمعنىً)"[28]" والأسماء والأفعال أيضا جئن لمعان، والجواب: أنّه أراد لمعنى في

الاسم والفعل، وإنّما تجيء الحروف مؤثرة في غيرها في النفي والإثبات وغير ذلك من المعاني، والأسماء والأفعال معانيها في أنفسها قائمة صحيحة، الدليل على ذلك أنه إذا قيل: ما الإنسان؟ كان الجواب: الحيّ، الناطق الكاتب، وإذا قيل: ما معنى قام؟ قيل: وقوع قيام في زمان ماض، فعقل معناه في نفسه، دون أن يتجاوز به إلى غيره، وليس كذلك الحرف؛ لأنّه يعقل معناه بغيره»."[29]"

توظيف آلية الحوار كوسيلة تيسيرية

ويتضح هنا وفي غير هذ الموضع استخدامه لآلية الحوار في سيرورة تيسير نصّ سيبويه من خلال طرح السؤال الذي له تلك الجاذبية النفسية للمتعلم؛ لأن الفس مولّعة بمعرفة المجهولات، والإنسان في تطوره يسعى بكلّ ما أوتي من قوّة إلى سدّ هذه الحاجيات، وقد ذهبت مجموعة من المؤلفين الغربيين إلى أن هناك ميل من الطلاب لنوعية الوسيلة التربوية التي تستخدم في التدريس يقول: كولن بيرد وجون ولسون: «فالطلاب الذين يميلون إلى الوسائل السمعية ربّما يفضلون الأنشطة السمعية والأحاديث والإيقاعات والأصوات»."[30]"

ولم يكن لهم في ذلك الوقت من الوسائل السمعيّة ما نتوفر نحن اليوم عليه، فكانت العلماء تتخذ من الحوار وسيلة تربوية ميسرة لإسكان العلم في صدور المتعلمين. والأعلم في هذا النص يعتمد تقنية أخرى وهي الإتيان بالعكس ليخلق أمام المتعلم موقفا إشكاليا يدعوه من خلاله إلى البحث عن الحلول على نحو ما نجده عنده من تقرير حقيقة مشابهة لحد الحرف الذي قال به سيبويه وهي قوله: «والأسماء والأفعال أيضا جئن لمعان»."[31]" ثمّ يزيل اللبس بين ما يخص الفعل والاسم والحرف فينماز كل جنس عن الآخر للمتعلّم. وهو سبيل من تيسير الكتاب مفيد.

عرض وجوه المسألة مع شرحهاكآلية للتيسير

ثم لا يتوقف الأعلم عند هذا التيسير الذي عمل به كمنهج بل يجتهد في عرض الوجوه التي تحتمل الصواب كقوله: «ووجه آخر وهو أنّ قوله: (جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل)"[32]" ، أي: لمعنى ذلك المعنى، (ليس باسم)"[33]"، أي: ليس بدال عليه الاسم، (ولا فعل)"[34]"، أي: ليس بدال عليه الفعل، ووجه ثالث: أنّ الحروف على ضربين: حروف معان، كـ: إلى، ونعَمْ، وثمّ، وما أشبه ذلك. وحروف لا معنى لها وهي حروف المعجم. ومتى قرنت بالاسم والفعل لم يأتلف الكلام، فقال: (جاء لمعنى) ليفرّق بينه وبين ما لم يجئ لمعنى»."[35]"

فالنصّ وطريقة طرح الإشكال وحلّه يصبان تماما في مهارات التيسير بالمفهوم الحديث لأن جزءا كبيرا من هذه العملية التربوية تعمل على تحفيز الطلاب لحلّ المشكلات. وبذلك تسهم في بناء التفكير النقدي."[36]" اللغوي، ويصبح الطلاب مصدرا استثماريا لحمل أمانة العلم ونقلها إلى الأجيال القادمة من خلال اعتماد التيسير منهجا تعليميا، تقول جيني مون: «نحتاج بوصفنا مسؤولين عن التيسير إلى ضمان التيسير لا التدريس،

وتمكين الطّلاب لا التّحكّم بهم. هذا التغيير في الدّور ليس مهمة يسيرة ، لكنّه جوهريّ ليصبح الميسّر فاعلا مؤثرا»."[37]"

وحين نستقرئ هذه الطريقة في كتاب النّكت نجدها مطّردة في استخدام هذا الإجراء الحواريّ المعتمد لحل ما يطرح من إشكال الغموض في مدونة الكتاب لسيبويه. وقف الأعلم عند قول الشاعر:

وَكُنْتَ هُنَاكَ أنْتَ كَرِيمَ قَيْسٍ فَمَا القَيْسِيُّ بَعْدَكَ وَالفَخَارُ

وهو من شواهد سيبويه، وطرح سؤالا: «إن قال قائل: نحن متى عطفنا شيئا على شيئ بالواو دخل الآخر في ما دخل فيه الأول، واشتركا في المعنى، وكانت الواو بمعنى(مع) كقولنا: قام زيد وعمرو، فكيف خصصتم هذا الباب والذي قبله بمعنى (مع)؟ »."[38]"

فهو هنا يعرض الإشكال على الطالب وفي الوقت نفسه يستخدم تغذية الذاكرة باسترجاع معلومات أحكام العطف وما يترتب عنها من دلالات في إطار التراكيب اللغوية. ليقدم بعد ذلك الجواب فيضيف تواصله مع القارئ أو الطالب بقوله: «قيل له: قولنا: قام زيد وعمرو، ليس أحدهما لابسا للآخر، ولا بينهما فرق في وقوع الفعل من كلّ واحد منهما على حدة، وإذا قلنا: ما صنعت وأباك؟ أو ما أنت والفخر؟ فإنّما تريد: ما صنعت مع أبيك، وأين بلغت في فعلك به وفعله بك؟ وما أنت مع الفخر في افتخارك، وتحققك به »."[39]"

كما يشير هنا إلى ترابط البابين اللذين أتى على شرحهما وهما هذا الباب الذي هو بصدد شرحه الموسوم بـ : هذا باب معنى الواو فيه كمعناها في الباب الأول، ويريد بالباب الأول الذي قبل هذا وهو: هذا باب ما يظهر فيه الفعل وينتصب الاسم لأنه مفعول معه ومفعول به. وفي كلا البابين تعرض إلى كون الواو بمعنى (مع) مع شرح مفصل. والشاهد في البيت كما هو عند ابن السيرافي : «أنّه رفع (الفخار) وعطفه على (القيسيّ) ولم يضمر له فعلا فينصبه»."[40]"

شرحه للغريب

سار الأعلم على منهجه فتعرض لشرح غريب اللغة تيسيرا منه على القارئ والطالب ومن أمثلة ذلك شرحه للفظ (يبرح) وكذلك (الضابط) في قول بعض الشعراء الهذليين:

وَمَا أَنَا والسَّيْرَ في مَتْلَفٍ يَبْرَحُ بِالذِّكْرِ الضَّابِطِ

فقال: «ومعنى يبرح: يشقّ عليه ويجد. والضّابط: القويّ الشّديد. يصف جملا»."[41]"

تقدير المحذوف لتيسير الفهم

ونلمسه عنده في كثير من المواضع نأخذ منها ما قدره في بيت ابن مقبل"[42]":

وَما الدَّهْرُ إلاَّ تَارَتَانِ فَمِنْهُمَا أَمُوتُ وَأُخْرَى أَبْتَغِي الْعَيْشَ أَكْدَحُ

فعلق على البيت بقوله: «أراد: فمنهما: تارة أموت فيها. ومعنى أكدح : أسعى وأجهد، وكثيرا ما يأتي الحذف مع (مِنْ) ؛ لأنها تدلّ على التّبعيض، وأقلّ أجزاء العدد واحد، وقد جاء الحذف في القرآن (وإن من أهل الكتاب إلاّ ليؤمنن به) وجاء الحذف مع في، وليس مثل (من) في الكثرة»."[43]"

ووظف هنا في مجال التيسير آلية استخدام السّماع من خلال إعادة الشاهد فيقرؤه المتعلم ويكتسب منه تراكيب اللغة السليمة، وثانيا وظّف مهارة الكشف عن دلالة السياق واستقامة المعنى بالكشف عن المحذوف ثم تقديره بتارة.

ثمّ يقدّم القانون الغالب للمتعلم وأنه يربيه على كيفية التعامل مع ما يشبه صورة هذا الكلام في وجود محذوف يستقيم به المعنى حين تقديره مع (من). فالأعلم وهو واحد من علماء الأندلس قد اهتم بوضع الطالب أمام ظاهرة عرفتها كثير من اللغات وهي في الوقت نفسه مما تختص به اللغة العربية باعتبارها لغة البلاغة والمجاز المؤدي للإيجاز.

تيسيره لاستخدام المصطلح الأصوليّ عند سيبويه

لما كانت الطريقة المثلى في تلقين العلوم للمتعلم تعتمد على ثنائية الأصل والفرع هي الأجدى في جعل المادة اللغوية ميسرة كي يحصلها المتعلم . وجدنا الأعلم يولي جانبا مهما لهذه الخصيصة اللغوية. ويحسب له ذلك توجها تيسيريا في شرحه لكتاب سيبويه، ويربط الفرع بالأصل يقول في تفسيره لقول سيبويه: «أخذت من لفظ أحداث الأسماء»."" أي ما اشتق من المصادر وسيبويه يطلق عليها: أحداث الأسماء، يقول الأعلم : «يعني أنّ الأبنية المختلفة أخذت من المصادر التي تحدثها الأسماء ، وأراد بالأسماء: أصحاب الأسماء، وهم الفاعلون»."[44]"

فردّ الفرع إلى أصله فجعل المصدر أصلا لما يشتق منه وهو الفعل وغيره وهذا مذهب البصرة، ويأتي بأمثلة على هذه الثنائية التي نتحدث عنها، يقول في موضع آخر من مؤلفه : «فإن قلت: لم كسروا لام الإضافة وهي قد تكون في غير الجرّ؟ فإنّما فعل ذلك للفرق بينهما وبين لام التّأكيد في الموضع الذي يلتبسان فيه، وهو مع الاسم الظّاهر، فإذا وقعت على المضمر رجعت إلى أصلها»."[45]" فأتى هنا بعلة الفرق ليعلل الإشكال الحاضر في المسألة. وبين الأصل في اللام أن تفتح وأن الكسر فيها عارض من جهة الخوف من شبهيتها للام التوكيد التي تدخل على الأسماء ففي حال الالتباس تكسر اللام وهذا مع ظاهر الأسماء.

نتائج البحث

1. محاولة بحثية سعت للكشف عن علاقة كتاب النّكت بالضمائم التأليفية التارخية التي جعلته يظهر للوجود، من خلال احتكاك الأندلسيين بالمشرق العربي وحملهم كتاب سيبويه رواية ودراية.

2. مقاربة الكشف عن خيوط المنهج التيسري في تفسير الأعلم للكتاب إذ تم العثور على فنيات بيدغوجية وظّفها الأعلم لحل عويص الكتاب وغامضه كي يستفيد منه العلماء والطلاب.
3. اهتمام الأعلم بالسماع اللغوي وشرح المبهم، والإكثار من إيراد النص الشعري والاستشهاد بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف وهي طريقة الأندلسيين التي ساروا عليها بقصد مرسوم لتنمية الملكة اللغوية.
4. تقنية الحوار التي اعتمدها الأعلم كانت مطّردة في طرح الإشكال والإجابة عليه وهذا النوع منطرائق التربية ينمي جاذبية المتعلم إلى كشف المغيب في النص أو المعمى بالألفاظ الغريبة.
5. تميز الكتاب بشخصية الأعلم الذي تصرّف في عبارات من نقل عنهم كالسرافي كما ذكر ذلك المحقق رشيد بلحبيب.
6. ما قدّمناه هو ورقة بحثية نحيفة ويمكن أن تصبح اللمسات التربوية التي وصلنا إليها سبيلا يمهد لدراسة هذا المؤلف دراسة معمقة، وغيره من مؤلفات المدرسة الأندلسية المغاربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

1. أمثلة الأبنية في كتاب سيبويه، تفسير أبي بكر الزبيدي، تحقيق د. محمد خليفة الدّناع، دار النهضة العربية، بيروت . لبنان، ط1، 1996م.
2. انظر البلغة في تاريخ أئمّة اللغة تصنيف الفيروز آباديّ، مراجعة بركات هبّود يوسف، المكتبة العصرية للطباعة والنّشر، صيدا . بيروت، ط1، 1422هـ . 2001م.
3. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط1، وبدون.
4. البلغة في تاريخ أئمّة اللغة تصنيف الفيروز آباديّ، مراجعة بركات هبّود يوسف، المكتبة العصرية للطباعة والنّشر، صيدا . بيروت، ط1، 1422هـ . 2001م.
5. تعزيز التدريس في التّعليم العالي، مقاربات جديدة لتحسين تعلم الطّلاب، بيتر هارتلي . أماند وودز. مارتن بيل، ترجمة د. عبد المطّلب يوسف جابر، العبيكان للنشر، الرياض . المملكة العربية السّعوديّة، ط1، 1433هـ . 2012م.

6. ديوان ابن مقبل ، تحقيق د. عزّة حسن، ص38، دار الشرق العربيّ، بيروت . لبنان، ط1، 1416هـ . 1995م
7. شرح أبنية سيبويه للإمام سعيد بن المبارك بن عليّ الدّهان النحويّ، تحقيق د. علاء محمد رأفت، دار الطّلائع، القاهرة . مصر، ط1، وبدون.
8. شرح أبيات سيبويه، تحقيق د. محمّد علي سلطانيّ، ج1، ص431 ، دار المأمون للتراث، دمشق . بيروت، ط2 ، 1979م.
9. شرح عيون سيبويه حققه د. عبد ربّه عبد اللطيف عبد ربّه، ونشرته مطبعة حسان، القاهرة . مصر، ط1، سنة 1404هـ . 1984م.
10. طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيديّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف . مصر، ط1، وبدون
11. الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت . لبنان، ط1، وبدون.
12. مقدّمة ابن خلدون
13. النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية . المملكة المغربية، ط1، 1420هـ . 1999م.

---

[1]. المقدمة ج2 ص1083

[2]. قال ابن خلدون «وقد جمع المتقدّمون في ذلك فأوعوا، إلاّ أنّ كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغثّ والسّمين،والمقبول والمردود».المقدمة ج2 ص787

[3]. المقدمة ج2 ص786 ،

[4]. طبقات النحويين واللغويين للزبيديّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ص284، ط1 ، وبدون

[5]. المقدّمة ج2 ص1061

[6]. انظر طبقات النحويين واللغويين للزبيديّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ص268، ط1 ، وبدون.

[7]. انظر انظر المصدر السّابق، ص 271 و272

[8]. انظر المصدر السّابق ص262

[9]. انظر المصدر السّابق ص311

[10]. انظر المصدر السّابق ص256

[11]. انظر طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيديّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص268، دار المعارف . مصر، ط1، وبدون.

[12] . انظر النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، ج1 ص46و47، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية . المملكة المغربية، ط1، 1420هـ . 1999م.

[13] . انظر طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيديّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص235، دار المعارف . مصر، ط1، وبدون.

[14] . انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ج1 ص557، دار الفكر، ط1، وبدون.

[15] . المصدر السّابق ج2 ص110.

[16] . المقدمة ج2ص 1083

[17]. المصدر السّابق ج2 ص1083

[18] . ألف فيه كتابا وسمه بالسّماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 2012م.

[19] . انظر البلغة في تاريخ أئمّة اللغة تصنيف الفيروز آباديّ، مراجعة بركات هبّود يوسف، ص99 و100، المكتبة العصرية للطباعة والنّشر، صيدا . بيروت، ط1، 1422هـ . 2001م.

[20] . انظر المصدر السّابق ص128، ومؤلف ابن خروف حققه خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدّعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلاميّ، المملكة العربية السعودية.

[21] . انظر المصدر السّابق ص130

[22] . انظر المصدر السّابق ص130

[23] . انظر النكت للأعلم ج1 ص53

[24] . انظر البلغة في تاريخ أئمّة اللغة تصنيف الفيروز آباديّ، ص142 و143

[25] . حققه د. عبد ربّه عبد اللطيف عبد ربّه، ونشرته مطبعة حسان، القاهرة . مصر، ط1، سنة 1404هـ . 1984م.

[26] . مصنف الزبيدي موسوم بـ: أمثلة الأبنية في كتاب سيبويه، تفسير أبي بكر الزبيدي، تحقيق د. محمد خليفة الدّناع، دار النهضة العربية، بيروت . لبنان، ط1، 1996م.

[27] . مثال ذلك: عند الزبيديّ : الثلاثي المجرّد: « الفهد دويبة من السباع تضرب العرب بها المثل في النوم، يقال: هو أنوم من فهد، والفهدتان لحمتان ناتئتان في زور الفرس»،المصدر السابق ص13، بينما عند ابن الدهان فنحو: «الفهد: معروف». شرح أبنية سيبويه، تحقيق علاء محمد رأفت، ص97 ، دار الطلائع، القاهرة . مصر، ط1، وبدون.

[28] . ما بين القوسين أخذ من تعريف سيبويه للحرف إذ عرفّه بقوله: « وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعلٍ ». الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ج1 ص12، دار الجيل، بيروت . لبنان، ط1، وبدون.

[29] . النكت في تفسير كتاب سيبويه ج1 ص164

[30] . تعزيز التدريس في التّعليم العالي، مقاربات جديدة لتحسين تعلم الطّلاب، بيتر هارتلي . أماند وودز . مارتن بيل، ترجمة د. عبد المطّلب يوسف جابر، ص41، العبيكان للنشر، الرياض . المملكة العربية السّعوديّة، ط1، 1433هـ . 2012م.

[31] . النكت في تفسير كتاب سيبويه ج1 ص164

[32] . الكتاب لسيبويه ج1 ص12

[33] . المصدر السابق ج1 ص12

[34] . المصدر السابق ج1 ص12

[35] . المصدر السّابق ج1 ص164

[36] . انظر تعزيز التدريس في التّعليم العالي، مقاربات جديدة لتحسين تعلم الطّلاب، بيتر هارتلي . أماند وودز . مارتن بيل، ترجمة د. عبد المطّلب يوسف جابر، ص113، العبيكان للنشر، الرياض . المملكة العربية السّعوديّة، ط1، 1433هـ . 2012م.

[37] . انظر المرجع السابق ص208

[38] . النكت في تفسير كتاب سيبويه ج1 ص486

[39] . المصدر السابق ج1 ص486

[40] . شرح أبيات سيبويه، تحقيق د. محمّد علي سلطانيّ، ج1، ص431 ، دار المأمون للتراث، دمشق . بيروت، ط2 ، 1979م.

[41] . النكت في تفسير كتاب سيبويه ج1 ص488

[42] . انظر البيت في ديوانه ، تحقيق د. عزّة حسن، ص38، دار الشرق العربيّ، بيروت . لبنان، ط1، 1416هـ . 1995م

[43] . النكت في تفسير كتاب سيبويه ج2 ص258

[44] . المصدر السابق ج1 ص165

[45] . المصدر السابق ج1 ص183

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد07 / العدد: 02 (2023)، ص 23- 42

الوَحدة الموضوعيّة النسقيّة في النسق الرمزيّ في الخطاب الصوفيّ: دراسةٌ لنظريّة الحقيقة المحمديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة-خطاب عفيف الدين التلمسانيّ نموذجًا

Thematic, systematic unity in the symbolic system in Sufi's discourse: A study of the theory of Muhammadan truth in the light of cultural theory - Afif al-Din al-Tilmisani's discourse as an example

محمّد باسل قادري[1]

[1] طالب دراساتٍ عليا في جامعة النجاح الوطنيّة-قسم اللغة العربيّة

بريد إلكتروني: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Doctoral student at An-Najah National University

Email: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

المؤلّف المرسل: محمّد باسل قادري Mohammad Basel Qadri

ملخص:

يعالج البحث أصلًا من أصول الخطاب الصوفيّ؛ وهو الحقيقة المحمّديّة، في ضوء نظريّة كبرى منه؛ وهي النظريّة الثقافيّة وما ينتج عنها من قراءاتٍ نسقيّةٍ، ويفترض أنّ كلّ خطابٍ صوفيٍّ، مهما اختلفت أنساقه وتعدّدت، لا بدّ أن يكون مرجعه إلى نسق الحقيقة المحمّديّة.

ويهدف البحث إلى تقديم مادّةٍ جادّةٍ للنظريّة الثقافيّة؛ ليستطيع من خلال هذه المادّة تبيان أهمّيّة النظريّة، ويهدف إلى الكشف عن الوحدة الموضوعيّة للخطاب الصوفيّ، بعدّه خطابًا قائمًا على فكرة الحقيقة المحمّديّة، مهما اختلفت أنساقه ورموزه الفنّيّة، كما أنّه يهدف إلى بيان سطوة الأيديلوجيا وهيمنتها على معتنقها.

وينتهج البحث المنهج الثقافيّ؛ فيعالج الخطاب وَفق مستويين من التحليل النسقيّ؛ ظاهرٍ يتمثّل في الرمز الفنّيّ، ومضمرٍ يتمثّل فيما يتّصل بالحقيقة المحمّديّة، ويخلص إلى عددٍ من النتائج، أهمّها؛ أنّ نظريّة الحقيقة المحمّديّة تعدّ مجالًا فعّالًا وناجعًا للبحث في إطار النظريّة الثقافيّة، وأنّ للنسق الظاهر في الخطاب الصوفيّ مرجعيّةً تراثيّةً لا تتعدّى الأسلوب اللغويّ، أمّا في مضمرها؛ فهي ترجع إلى نظريّة الحقيقة المحمّديّة.

كلمات مفتاحية: الحقيقة المحمّديّة، الهيمنة، الخطاب الصوفيّ، النظريّة الثقافيّة.

Abstract:

The research deals with one of the origins of Sufi's discourse; It is the Muhammadan truth, in light of a major theory of it. It is the cultural theory and the systematic readings that result from it, and it is assumed that every Sufi's discourse, no matter how different and numerous its systems are, must have its reference to the system of Muhammadan truth.

The research aims to provide serious material for cultural theory. Through this material, he can demonstrate the importance of theory, and aims to reveal the objective unity of Sufi's discourse, counting it as a discourse based on the idea of Muhammadan truth, no matter how different its systems and artistic symbols are, it also aims to demonstrate the power of ideology and its dominance over its adherents.

The research follows the cultural approach; it treats the discourse according to two levels of systemic analysis: The apparent is represented in the artistic symbol, and the hidden is represented in what is related to the Muhammadan truth. The research concludes with a number of results, the most important of which are: The theory of Muhammadan truth is an effective field of research within the boundaries of cultural theory, and that the apparent pattern in Sufi's discourse has a heritage reference that does not go beyond the linguistic style, as for its content; It goes back to the Muhammadan theory of truth.

Keywords: Muhammadan truth, dominance, Sufi's discourse, cultural theory.

مقدمة:

مشكلة البحث:

يتناول البحث الخطاب الصوفيّ مرتبطًا بفكرة الحقيقة المحمّديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة، ويعالج في الإجراء التطبيقي نماذج نسقيّةً مختارةً من ديوان عفيف الدين التلمسانيّ، وبذلك، ينتهج البحث نهجين تنظيريّين متّصلين في الإجراء؛ الإطار المنهاجيّ؛ ويتمثّل بالنظريّة الثقافيّة وإفرازاتها، والجانب النظريّ؛ ويتمثّل بنظريّة الحقيقة المحمّديّة وما تحتوي عليه من أفكارٍ ومبادئ تشكّل بُعدًا أيديلوجيًّا في خطاب المتكلّم بها.

هدف البحث وسبب اختياره:

يهدف البحث إلى محاولة تِبيان أنّ ثَمّ شيئًا آخر في الأدب غير أدبيّته؛ فالأدب وإن لم ينطوِ على الحقيقة التاريخيّة الصريحة، لا يزال بالإمكان الاستفادة من أبعاد قائله الأيديلوجيّة، وما يحمله النصّ من أبعادٍ نسقيّةٍ مضمرةٍ تمثّل الوسيلة المثلى للهيمنة في ذلك العصر، وقراءة الخطاب الصوفيّ وفق النظريّة الثقافيّة يغذّي كلًّا من الطرفين؛ فيصبح للخطاب الصوفيّ إطارٌ منهجيٌّ يسهل التعامل معه، ويمكن التحذير من هيمنته وخطورته، وإخراجه من دائرة الأدب إلى فضاء الثقافة، وتصبح النظريّة الثقافيّة مدعّمةً بتطبيقٍ جادٍّ وَفق منهجها، ما يزيد من محاولة الاقتناع بها، والتخلّص من سطوة النظريّة الأدبيّة في البحث العلميّ.

ويهدف إلى إثبات وحدة الموضوع في شعر التلمسانيّ، وإثبات أنّ الشعر المبثوث في ديوانه كاملًا خطابٌ واحدٌ؛ فكلّ نموذجٍ يجري اختياره لا بدّ أن يحمل في نسقيّته فكرة الحقيقة المحمّديّة، إنْ في الغزل، أو الخمر، أو الطلل، ومن منطلق اختلاف الأنساق هذا، يمكن قراءة مقدّمات المديح النبويّ، أو كلّ ما يخالف نسق المديح في ظاهره، على أنّها جزءٌ من الخطاب المحمّديّ.

ويكشف هدف البحث عن سبب اختياره؛ فبه سيثرى الخطاب الصوفيّ والنظريّة الثقافيّة، وأمّا سبب اختيار عفيف الدين التلمسانيّ فيكمن في طبيعه شعره التي تتّفق مع شعر ابن عربي، وهناك ندرةٌ في الدراسات عنه، كما أنّ شعره يمتلئ بالأنساق الفنّيّة المضمرة التي تخالف نسقها الظاهر بصورةٍ كبيرةٍ، وفي هذا الشعر اتّفاقٌ مع الشعر العربيّ القديم، بيّنه الباحث في مواضعه، ولكنّه لا يعدو عن كونه اتّفاقًا في الشكل، أمّا من حيث المضمرات النسقيّة فهو يخدم فكرة الحقيقة المحمّديّة.

الدراسات السابقة:

ثَمّ دراساتٌ سابقةٌ تتحدّث عن عفيف الدين التلمسانيّ، مثل الدراسة التي أعدّها زغدود فوراح، بعنوان: شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته[1]، وتحدّثت الدراسة عن بعض الجوانب الثقافيّة، بغير إطارها المنهجيّ، مثل رمز الخمر ورمز الطلل، وغير ذلك، ولكنّها لم تربط هذه الرموز بالحقيقة المحمديّة، كما أنّ الجانب الأكبر من الدراسة تحدّث عن البلاغة والبراعة الأدبيّة للتلمسانيّ.

منهجيّة البحث:

ينتهج البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ، ويركن إلى مخرجات النظريّة الثقافيّة من نقدٍ ثقافيٍّ، ونسقيٍّ، ومخرجات نظريّة الحقيقة المحمّديّة، ومختلف تطبيقاتها، ويقف على خطابات التلمسانيّ فيشرع في تحليلها وبيان ما يخفى منها بأدوات النظريّة المحمّديّة وأفكارها.

هيكل البحث:

ينشطر البحث إلى شطرين؛ نظريٍّ يدرس فيه النظريّة الثقافيّة وحضورها الملحّ في هذا العصر، ويدرس أفكار الحقيقة المحمّديّة ومرجعيّاتها، ثمّ يربط بين تلقّي الحقيقة المحمّديّة وهيمنة خطابها في ذلك العصر، وفي الجانب الإجرائيّ، يكتفي البحث بقراءة ثلاثة أنساقٍ دالّةٍ على ما يحمله فكر المتصوّفة، وهي؛ الغزل والخمر والطلل، ويشير إلى المرجعيّات التراثيّة في نسقها الظاهر، ثمّ يحلّل توظيف الحقيقة المحمّديّة فيها.

فرشٌ في النظريّتين: الثقافيّة، والحقيقة المحمّديّة

1. النظريّة الثقافيّة: الخطاب من الهيمنة إلى النسق

إنّ الوقوف على ما هو ثقافيٌّ في الأدب فكرةٌ ما زالت تُجابه في الوسط الأكاديميّ النخبويّ بالرفض؛ فالوقوف على المنجز الثقافيّ يعني مجابهة السلطة وفضح حقيقتها، ويعني السعي إلى الواقعيّة والعمليّة في التحليل الأدبيّ؛ الأمر الذي يأنف منه دعاة النظريّة الأدبيّة، ومع أنّ الواقع الحاليّ يفرض وقوفًا جادًّا على الثقافيّ النصّيّ، أو الخطابيّ، إلّا أنّ الغالبيّة العظمى ما زالت تتّقي هذه الوقفة، وتدرس الدالّ والمدلول بدلًا من ذلك.

وهذا "الواقع الحاليّ" يذكّر بقصّةٍ حدثت مع المفكّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد وصديقٍ جامعيٍّ له يعمل في وزارة الدفاع الأمريكيّة، ويقول هذا الصديق عن وزير الدفاع: "إنّ الوزير كائنٌ بشريٌّ عديد المكوّنات: فهو لا ينطبق على الصورة التي ربّما حملتَها في ذهنك عن السفّاح الإمبرياليّ المتوحّش. إذ في المرّة الأخيرة التي كنتُ فيها بمكتبه شاهدتُ على طاولته رواية (رباعيّة الإسكندريّة) لداريل"[2]، وهذا الربط المهم بين وجود الرواية ووداعة الوزير هو نفسه الرابط الذي يأبى على الأدب أن يكون مشاركًا في الواقع؛ فكأنّ من يقرأ هذه الرواية مبرّرٌ له القتل في فيتنام، وغيرها من البلدان النامية؛ فصحيحٌ أنّه يقتل البشر بحجّة "المصلحة الأمريكيّة"، ولكنّه يقرأ لداريل، ومؤدّى ذلك كونه وديعًا؛ لأنّ الأدب نخبويّ الطَلعة.

وبهذا الهاجس بين ما هو أدبيٌّ وما هو ثقافيٌّ يمكن قراءة تساؤلات الناقد البريطانيّ تيري إيغلتون Terry Eagleton في خاتمة كتابه (نظريّة الأدب) الذي بعد أن كتب ثلاثمئةٍ وأربعًا وعشرين صفحةً في النظريّة الأدبيّة تساءل: "ما هو الغرض من النظريّة الأدبيّة؟ لماذا نزعج أنفسنا بها أصلًا؟ أليس في هذه الدنيا قضايا أعظم شأنًا من السنن، والدالّات والذوات القارئة؟"[3]، وتكاثرت الهواجس النقديّة لما هو أدبيٌّ، ونشأت نظريّاتٌ ثقافيّةٌ متعدّدةٌ تدرس النصّ في ضوئه الأيديولوجيّ، وفي ضوء مساهمته في الواقع، بدلًا من جعله نصًّا نخبويًّا لا تتعاطاه إلّا مجموعةٌ نخبويّةٌ من الشعب.

ومن المهمّ، قبل الوقوف على المفاتيح المنهاجيّة للنظريّة الثقافيّة للنصوص الأدبيّة، الوقوفُ على فرضيّةٍ مهمّةٍ لهذا البحث، وهي؛ ليس كلّ أدبٍ خطابًا؛ فالخطاب يُقاس بدرجة تأثيره، وبما يستطيع تشكيله في عقليّة المتلقّي له، وهذا يعني أنّ الخطاب يضمّ عوامل الهيمنة. والهيمنة، في المفهوم الثقافيّ، تعني التغلغل في عقليّة المتلقّي عبر "وسائل الإمتاع" والمدارس والنقابات، وعبر كلّ ما يكوّنه الخطاب بعامّةٍ، كما يرى المفكّر رايموند ويليامز Raymond Williams[4]، وخطورة الهيمنة تنبع من كونها تحدث بقَبول المهيمن عليه ورضاه؛ فهو لا يتوخّاها، بل يذبّ عنها، ومن الأمثلة على ذلك فكرة تنصيب الملك، في المغرب، أميرًا للمؤمنين، وعبر تمرير هيمنة "قدسيّة" الحاكم تصبح "أيّ مضايقةٍ أو انتقادٍ [...] جنايةً وانتهاكًا للمقدّسات"[5].

والهيمنة حدثٌ انتقائيٌّ من الماضي؛ كأَنْ تخلّد الدولة انتصاراتها فتجعلها أعيادًا، أو كأن تصنع لنفسها أعيادًا دينيّةً تصبغها بطابعٍ تأثيريٍّ يؤدّي إلى "تعميةٍ سياسيّةٍ" لدى الشعب، ومثال ذلك؛ الأعياد الدينيّة التي أقامتها الدولة المملوكيّة، والتي هي ليست من الإسلام في شيءٍ، ومع ذلك، فإنّ هذه الأعياد، بطقوسها، وشعرائها، وأناشيدها، وصبغتها الدينيّة، صبغت العصر المملوكيّ بالصبغة التي فرضتها الدولة على الشعب، عبر "وسائل الإمتاع" المتاحة آنذاك، ويقول إيغلتون عن هذه الوسائل: "إنّ الخطابات، وأنساق العلامات، وممارسات

الخطاب من كلّ نوعٍ، من الفيلم والتلفزيون إلى فنّ القصّ ولغات العلم الطبيعيّ، جميعها تنتج تأثيراتٍ تشكّل أشكالًا من الوعي واللاوعي، وثيقة الصلة بالحفاظ على، أو، تغيير أنساقنا القائمة للسلطة"[6]، والأدب، في ذلك العصر، أدّى وظيفة الهيمنة الموكلة إليه؛ بجعله وسيلةً للإمتاع.

ومن أهمّ النظريّات التي درست هيمنة الخطاب الشعريّ العربيّ وتأثيره في العقليّة العربيّة نظريّة النقد الثقافيّ في كتاب الغذّامي (النقد الثقافيّ: قراءةٌ في الأنساق الثقافيّة العربيّة)، وفي هذا الكتاب، نبغ الغذّامي عين النظريّة الثقافيّة لمن بعده من النقّاد، غير أنّ في كتابه أخذًا وردًّا، وصولاتٍ وجولاتٍ من المباحثات والمناقشات، ومع ذلك؛ فقد درس عددًا من الخطابات دراسةً جادّةً ومثمرةً، ولكنّه درس عددًا من قصائد أدونيس، وهو بذلك يدرس أدبًا نخبويًّا[7]، مع أنّ غاية النقد الثقافيّ دراسة الأدب الشعبيّ، أو ما يتعاطاه أفراد الشعب ويمرّ عبره نظام الهيمنة، وأدب أدونيس لا يحمل أيديولوجيا واضحةً من الممكن الإمساك بتلابيبها في قصائده كلّها.

وما يهمّ من هذا النقد هو مفهوم "النسق" الثقافيّ الذي أُخذ من علم اللسانيّات، المفهوم الذي حاول تعريفه عددٌ من الباحثين، إلّا أنّه مفهومٌ يمكن تصوّره ولا يمكن تحديده، وما يهمّ البحثَ، في هذا الموضع، أنّ النسق نظامٌ يحمل تأثيرًا في لاوعي متلقّيه، وينعكس ذلك على سلوكه[8]، ومن ثَمّ، فلا تتمّ الهيمنة، بمفهومها العامّ، إلّا عبر عددٍ من النظم الفكريّة/ الأنساق، تؤثّر في لاوعي الجمهور/ الشعب، وبذلك، يكون مصدر النسق مؤسّساتيًّا/ سلطويًّا بالدرجة الأولى، وهو بذلك، يقترب من حقل ميشيل فوكو النقديّ، الذي يرى أنّ كلّ خطابٍ بين اثنين لا بدّ أن يكون قد عُولج وَفق رغبات المؤسّسة في لاوعي المتكلّمَينِ[9]، إيمانًا منه بأنّ السلطة حاضرةٌ في كلّ مكانٍ[10].

ممّا طُرح، يمكن القول إنّ النظريّة الأدبيّة، أو الجماليّات الأدبيّة، لا يمكنها النظر في ما وراء الأدب، ولا يمكنها أن تطلّع إلى أيديولجيّته أو إلى الخطاب الثقافيّ الذي نشأ ليعبّر عنه، وجاءت النظريّة الثقافيّة لتدرس ما وراء الأدب، فعدّته جزءًا من مكوّنات الثقافة، وهي تدرس النسق الذي يُفرز هيمنةً في وعي حامله ولاوعيه فينعكس على مختلف سلوكاته.

وبعد هذه الخلاصة، والإطار المنهجيّ، يصبح من الممكن البَدء بقراءة الخطاب الصوفيّ، من حيث كونه خطابًا واحدًا من ألفه إلى يائه، تختلف درجات نسقيّته؛ فمنها ما هو ظاهرٌ، وهو قليلٌ، يشير إلى المضمر النسقيّ، ومنها ما هو مضمرٌ، وهو كثيرٌ، يؤثّر في لاوعي مستهلكه؛ لأنّه لا ينتبه إليه، ولا يكترث له، فتمرّ الهيمنة عبره، وللكشف عن هذا المضمر النسقيّ/ الأيديلوجيا لا بدّ من أدواتٍ نظريّةٍ بها يستطيع المتفحّص الكشف عن ثنايا الخطاب الخبيئة.

2. نظريّة الحقيقة المحمّديّة؛ أبرز أفكارها، ومرجعيّاتها

يعدّ مفهوم "الحقيقة المحمّديّة" مصطلحًا دالًّا على اعتقادٍ دينيٍّ لدى المتصوّفة، ولهذا الاعتقاد أسماءٌ متعدّدةٌ، تتجاوز الأربعين مرادفًا بكثيرٍ، منها؛ كنز الحقيقة، والروح الأعظم، وأصل العالم، بذرة الوجود، ونور الأنوار، ومرآة الحقّ، والعقل الأوّل، وغيرها من التسميات التي تشير إلى مفهوم الحقيقة المحمّديّة[11].

ولهذه النظريّة جذورٌ أولى بثّها في تربة الفكر الصوفيّ أبو سهلٍ التستريّ، وتوسّع فيها الحلّاج، ثمّ استوت على ساقها عند ابن عربي[12]؛ فأصبحت خطابًا ومرجعًا ثقافيًّا في تأويله للقرآن، وفي كتابته أشعاره، ولا يمكن فهم تأويلاته المتعدّدة إلّا في ضوئها ومنهاجها الثقافيّ، وتضمّ هذه النظريّة عددًا من الأفكار، ولا يمكن قراءة الخطاب الصوفيّ وفهمه على وجهه إلّا على هديها، وفيما يأتي إجمالٌ لها:

- تبدأ حدود النظريّة في تفسير بداية الخلق؛ حين "نظر الله نظرة الجمال في صفاء بياض نوره، فقبض قبضةً من نوره، فقال لها: كوني محمّدًا نبيًّا رؤوفًا عطوفًا ممجّدًا"[13]، فكانت هذه الشخصيّةُ، وتمثّلت انعكاسًا لذات الله، عزّ وجلّ، ولكنّها ليست إيّاه؛ فالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حسب اعتقادهم، هو "العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كلّ كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهيّة الأسمائيّة والصفاتيّة"[14].

- وهذه القبضة/ النور المحمّديّ هي الوساطة بين عالم اللاهوت؛ ذاته الكريمة، وعالم الناسوت؛ عالم البشر والمخلوقات، وفي إنشاء الدوائر يقول ابن عربي :"فلمّا أوجد الله هذا الخليفة على حسب ما أوجده، قال له: أنت المرآة، وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات، أنت الدليل عليّ، وجّهتُك خليفةً في عالمك، تظهر فيهم بما أعطيتُك..."[15].

- وهذه القبضة هي أوّل الوجود، واستدلّ المتصوّفة بعددٍ من الأحاديث، تدعم رأيهم، منها قوله، صلّى الله عليه وسلّم: "أوّل ما خلق الله تعالى نوري"، وقوله: "أوّل ما خلق الله تعالى العقل"[16]، ووجود الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، كان نورانيًّا، ثمّ جاء جسدًا فيما بعد، أمّا سيّدنا آدم، عليه السلام، فهو أوّل من خُلق جسدًا من نور الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، "إذ إنّ آدم مظهرٌ من مظاهره، صلّى الله عليه وسلّم، ولا بدّ للجوهر أن يتقدّمه مظهرٌ، فكان آدم مقدّمًا بالظهور في عالم التصوير والتدبير"[17].

- وهذه القبضة أصل الوجود، وغالى المتصوّفة في هذا الاعتقاد، حتّى رأوا أنّ الله خلق الدنيا لأجل الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ومن ذلك: "لولا سيّدنا محمّدٌ، صلّى الله عليه وسلّم، ما كانت الأسرار والأنوار، ولولا سيّدنا محمّدٌ ما كانت الآخرة"[18]، ويقول مرون أيضًا: "أَما علمتَ يا أخي أنّ نور الشمس ذرّةٌ من الخردل من نور العرش، ونور العرش ذرّةٌ من أنوار الحجب، والحجب ذرّةٌ من أنوار أرض السِمْسِما، وأمّا نور القمر، وأنوار الكواكب السبعة، فمثل هذه الأنوار مقتبسةٌ من أنوار الحضرة..."[19]، ويتفرّع من هذا الاعتقاد أنّ كلّ موجودٍ أصله النور المحمّديّ، كالشمس والكواكب والمطر وغيرها من مظاهر الطبيعة والموجودات.

- موقف الصوفيّة من ذات الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أنّ له جانبين، لاهوتيًّا نورانيًّا باقيًا ومتنقّلًا في الأصلاب، وجسدًا فانيًا بموته، صلّى الله عليه وسلّم، وغالى المتصوّفة في الجانب اللاهوتيّ عند الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حتّى اعتقدوا بأنّه فوق متناول العقل وأنّه مدبر الكون[20].

- أمّا النور المحمّديّ، فيبقى متنقّلًا بعد وفاة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، جسدًا إلى القطب، ويرى ابن عربي أنّه ينتقل إلى الأولياء مطلقًا "فلا يزال في هذه المرتبة واحدٌ منهم، قائمٌ في هذا المقام، ليظهر الله تعالى به هذا الترتيب إلى أن يظهر خاتم الأولياء"[21].
- وعبادة الرسول لله، جلّ وعلا، على المشاهدة، أمّا عبادة بقيّة الناس على الغيب[22]، وجعله الله، عزّ وجلّ، متّصلًا بمخزونه الإلهيّ، فلا يخفى عليه شيءٌ من عالم الله، وبناءً على هذا، أطلقت المتصوّفة عليه اللوح المحفوظ مشيرين إلى قوله تعالى: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ} [البروج: 22]، والإمام المبين مشيرين إلى قوله تعالى: {وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ} [يس: 12].

ولهذه النظريّات مرجعيّاتٌ ثقافيّةٌ كانت سببًا في هذه النظم الفكريّة النسقيّة التي تخمّرت علاقاتها فيما بينها فغدت خطابًا متماسكًا، وأبرز هذه المرجعيّات، هي:

- المرجعيّة الدينيّة: وتتمثّل في الأحاديث الموضوعة والمكذوبة على جناب الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، وقد بدأ الشيعة بإطلاقها أوّل الأمر، وأخذها المتصوّفة عنهم، مثال ذلك ما ذكره ابن طاهرٍ المقدسيّ في البدء والتاريخ أنّه سمع "بعض الشيعة يزعمون أنّ أوّل ما خلق الله نور محمّدٍ وعليٍّ ويروون فيه روايةً والله أعلم بحقّها"[23].
- المرجعيّات الفلسفيّة؛ وتبدأ من نظريّة الفيض عند أفلاطون، التي يرى فيها أنّ الخالق خلق "العقل الأوّل"، وعنه فاضت نفوس بقيّة الأجسام والمخلوقات والكواكب[24]، وتناقل هذه النظريّة عددٌ من الفلاسفة المتديّنين، مثل الفيلسوف اليهوديّ فيلون، ويوسابيوس القيصريّ، وغيرهما.

3. تلقّي الحقيقة المحمّديّة بين الهيمنة والخطاب:

عقد مؤلّف كتاب (المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ) مطلبًا سمّاه الاعتقاد بالمدائح النبويّة ضمن مبحثٍ يدرس أثر المدائح النبويّة في المجتمع، ويشير عنوان المطلب إلى أنّ المدائح أصبحت عقيدةً مرتبطةً بالعقيدة الإسلاميّة، وجزءًا لا يتجزّأ منها، وفيما يأتي عددٌ من النقول التي تدلّ على ذلك:

- قول الباعونيّة في بردة البوصيريّ: "هي الترياق المجرّب لكشف الشدّة"[25].
- قول أحمد بن عبد المعطي[26]: (السريع)

أَعْظِـــــمْ بِأَمْـــــداحِ نَبِـــــيِّ الهُـــــدى حَبْـــــلَ اعْـــــتِلاقٍ وَشِـــــفاءَ اعْـــــتِلالْ

فالمدح عنده سبيلٌ للشفاء من العلل والأسقام.

- قول السيواسي[27]:

(الوافر)

إذا مـــا كُنْـــتَ تَهْـــوى خَفْـــضَ عَـــيْشٍ وأَنْ تَرْقـــــى مَـــــدارِجَ لِلْكَمـــــالِ
فَـــدَعْ ذِكْـــرَ الحُمَيّـــا وَالمُحَيّـــا وَآثـــــارَ التواصُـــــلِ وَالمِطـــــالِ
وَكُـــنْ حَبْسًـــا عَلـــى مَـــدْحِ المُفَـــدّى رَســـــولِ اللهِ عَـــــيْنِ ذَوي الكَمـــــالِ
فَـــإِنَّ لَدَيـــهِ مـــا يُرجـــى وَيُهـــوى جَميـــلَ الـــذِكْرِ مَـــعْ جَـــزْلِ النَـــوالِ

ويتّضح أنّ ثَمّ سلسلةً من السببيّة في هذا المقام؛ فالاعتقاد بالمدائح سببُه الاعتقاد بالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، عونًا ومُجيبًا للدعاء، وهذا الاعتقاد سببه فكرة الحقيقة المحمّديّة التي تقدّم للرسول، صلّى الله عليه، وسلّم، جانبًا لاهوتيًّا.

وقد مرّت هذه الأنساق الفكريّة الثقافيّة المبثوثة في ذهنيّة الشعب آنذاك تحت كنف الدولة، وفي رعايتها، ويظهر اهتمام الدولة المملوكيّة بالمديح النبويّ، نشأ أو لم ينشأ في جناحها؛ لما فيه إشغالٌ لعقول الناس، بعَدّه وسيلةً للخلاص؛ فهو يقدّم المتعة والراحة/ الطرب، حين تستمع الناس له، وهذه الحالة الصوفيّة التي انعزلت في رسومها وخوانقها جرّت الشعب وراءها؛ لأنّها كانت النسق المهيمن. وكما جرى تعريف الهيمنة؛ انتقاءٌ من الماضي، انتقى الصوفيّون خواصّ محدّدةً لنسق رسول الله، وأعادوا تشكيله في خطابهم، ثمّ بثّوه خطابًا واحدًا كاملًا في وسائل تمثيل الدولة كلّها.

ولا يقف مستوى الهيمنة على مجرّد القول، بل يصبح فعلًا مقبولًا، ترضاه العامّة والخاصّة؛ كأن يقدّم المريدون أنفسهم لأرباب الحميديّة؛ ليمارسوا معهم الرذيلة، وأن تصبح المرأة سعيدةً وراضيةً عن نفسها إذا عاشرت شيخًا ما في مجالسهم[28]، وهذه الأفعال التي تمجّها الفطرة، وتأنف منها النفس الإنسانيّة، لا تتمّ إلّا بخطابٍ واعٍ موجّهٍ يستقبل أنساقه ونظمه الثقافيّة عقلٌ لاواعٍ؛ وهذه الأفعال القبيحة خير دليلٍ على تعريف النسق الثقافيّ الذي ينعكس في سلوك حامله ويؤثّر فيه.

الإجراء:

يناقش البحث ديوان عفيف الدين التلمسانيّ (ت 690 هـ) من حيث كونُه خطابًا ذا وجهين؛ ظاهرٍ له مرجعيّته الأسلوبيّة التراثيّة، ومضمرٍ يحتاج إلى أدواتٍ نظريّةٍ للكشف عنه؛ تتمثّل في نظريّة الحقيقة المحمّديّة ومختلف أفكارها، ولا بدّ من قراءةٍ عن مُنتِج الخطاب؛ لتعين سيرته على فهم الأداة التي بها ستتكشّف الأنساق المضمرة.

عفيف الدين التلمسانيّ؛ الصوفيّ أو الشاعر

هو سليمان بن علي بن عبد الله بن عليّ عفيف الدين التلمسانيّ، كوفيّ الأصل، وكان يُدعى العرفان، واتّبع طريقة ابن عربي، وتُوفيّ في دمشق، ودُفن فيها، وكان جليلًا مهابًا[29]، وفي الوافي أنّه اتُهم بالخمر والفسق[30].

ولا تسعف كثيرٌ من المصادر في الحديث عن مراحل حياته الأولى، ويظهر أنّه التقى في شبابه بأهمّ شخصيّةٍ صوفيّةٍ في زمنه، وهي محمّد بن إسحاق الروميّ المعروف بصدر الدين القونويّ، وشرع الأخير مع تلميذه التلمسانيّ يطوفان البلاد حتّى وصلا القاهرة، في خانقاه سعيد السعداء، وهناك التقى بعددٍ من الشخصيّات الصوفيّة المهمّة، منها شيخ الشيوخ شمس الدين الأيكيّ، وعبد الحقّ بت سبعين الذي كان، كالتلمسانيّ، من القائلين بالوحدة المطلقة، وباتّصال التلمسانيّ بهذه الشخصيّات المهمّة، بدأ يظهر صيته وينتشر في مصر، وكان في مراحل حياته كلّها متجرّدًا لا يأبه لمتاع الدنيا[31].

وفي المرحلة الأخيرة من حياته، ارتحل التلمسانيّ إلى دمشق، وهناك نعم بالملذّات في قصره المبنيّ على سفوح "قاسيون"، وقضى في هذه المرحلة أربه من ملذّات الدنيا ونعيمها مخالفًا المراحل الأولى من حيات[32]ه.

ويمكن الكشف عن شخص عفيف الدين التلمسانيّ من قول الذهبيّ: لم يسألني ابن دقيق العيد إلا عنه. وقال الذهبي أيضاً: وكان قد اغترّ في شبيبته، وصحب عفيف الدين التلمساني، فلما تبيّن له ضلاله هجره وتبرّأ منه. وقال الذهبي: وكان يترخّص في الأداء من غير أصول، ويُصلح كثيراً من حفظه، ويسامح في دمج القارئ ولغط السامعين، ويتوسّع، وكأنه يرى العمدة على إجازة المُسمع للجماعة، وله في ذلك مذاهب عجيبة"[33]، ويبيّن هذا القول فساد مذهب التلمسانيّ في تصوّفه، كما أنّه اتُّهم بمعاقرة الخمر، كما سبق.

أمّا ابن شاكرٍ الكتبيّ فيقول عن تصوّفه ونظمه: "المذكور أديبٌ ماهرٌ، جيّد النظم، تارةً يكون شيخ الصوفيّة، وتارةً كاتبًا، وتارةً مجرِّدًا، قدم علينا القاهرة [...] وكان منتحلًا في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي"[34]، ويظهر من هذا أنّ صوفيّة التلمسانيّ انعكست في شعره، فغدا خطابه الشعريّ خادمًا للخطاب الصوفيّ وتحت إمرته، وفيما يأتي قراءاتٌ لعددٍ من خطابات التلمسانيّ، في إطار النظريّة المحمّديّة التي ستجلّي، كونها الأداة النظريّة، حقيقة النسق المضمر في خطاباته، وأهمّ هذه الأنساق، هي:

- **الغزل:**

يحفِل خطاب التلمسانيّ بالغزل الرقيق، الذي يتّفق مع معطيات الغزل التقليديّ في الشعر العربيّ القديم، ولكنّ فيه إشاراتٍ مضمرةً، وظاهرةً حينًا، إلى الحقيقة المحمّديّة، والنور المحمّديّ، كقوله[35]:

(الخفيف)

مَنَعَتْهـــــــا الصِـــــــفاتُ وَالأَسْـــــــماءُ أَنْ تُـــــــرى دونَ بُرْقُـــــــعٍ أَسْـــــــماءُ

قَـــــدْ ضَـــــلَلْنا بِشَـــــعْرِها، وَهْـــــوَ مِنْهـــــا وَهَـــــدَتْنا بِهـــــا لَهـــــا الأَضْـــــواءُ

وأسماء هذه ليست لها صفةٌ، أو اسمٌ؛ فهي نورٌ، ولا يمكن رؤية هذا النور، ولا يظهر تعقيد هذا الخطاب في البيت الأوّل، ولكنّه يظهر في البيت الثاني؛ فالشاعر أثبت، بنسقه الظاهر، شَعْرًا للمحبوبة، ولكنّه شَعرٌ منها، وهذا تركيبٌ غريبٌ، ومن العودة إلى نسق أصل الوجود الذي يعتقد به الشاعر؛ بأنّ كلّ المخلوقات والموجودات انبثقت من النور المحمّديّ، يمكن تفسير "وهو منها"؛ أي هذا الشَعر فرعٌ متجسّدٌ من أصلٍ نورانيٍّ.

وفي الشطر الثاني يتمّم الشاعر خلاصة المعنى؛ فيقول إنّ الأضواء التي سطعت منها هدته إليه؛ فلم يتمّ الوصول إلى هذه الأضواء إلّا "بها"، وحرف الجرّ في هذا الموضع دالٌّ على الاستعانة، والأصل أن يستعين الشاعر بالأضواء، ولكنّه يعلم، ويعتقد، بأنّ هذه الأضواء فرعٌ من أصلٍ أشدّ نورًا؛ النور المحمّديّ.

وقد لا يصرّح التلمسانيّ باسم المحبوبة، ولكنّه يدلّل على ما يصنعه الحبّ به، ويذكر تضرّج قلبه له، ومن ذلك قوله: (الطويل)

جَحَـــدْتُ الهَـــوى حَتّـــى تَبَـــدَّتْ شُـــهودُهُ فَصَـــــرَّحْتُ بِالكِتْمـــــانِ، وَالحَـــــقُّ أَبْلَـــــجُ

جُفـــــونِيَ مِـــــنْ ذاكَ الحِجـــــابِ قَريحَـــــةٌ فَـــــلا دَمْـــــعَ إِلّا وَهْـــــوَ بِالـــــدَمِ يَخْـــــرُجُ

جَعَلْـــــتُ عَلـــــى قَلْبـــــي يَـــــدَيَّ تَأَلُّمًـــــا فَلَـــــــــمْ أَرَ إِلّا جَمْـــــــــرَةً تَتَـــــــــأَجَّجُ

جُبِلْـــــتُ عَلـــــى حُـــــبٍّ لِمَـــــنْ أَنـــــا عَبْـــــدُهُ فَلَحْظـــــيَ إِطْـــــراقٌ، وَلَفْظـــــيْ تَلَجْلُـــــجُ

ثمّ ينتهي من هذه القصيدة بقوله:

جَمالُـــــكَ لـــــي عَـــــيْشٌ، وَصَـــــدُّكَ لـــــي رَدًى فَأَنْـــــتَ الـــــذي تُبْلـــــي، وَأَنْـــــتَ تُفَـــــرِّجُ

وهذه الرقّة في الغزل، يظهر فيها أنّ التلمسانيّ عبدٌ لمحبوبه، ومحبوبُه هذا يبلوه ويفرّج عنه بإرادته، وهذا النسق يحتاج إلى استقراء الشعر العربيّ، حتّى يُفهم مضمرُه؛ لأنّ عبادة المحبوب لم تظهر عند التلمسانيّ وحده؛ مثال ذلك ما قاله مجنون ليلى[36]: (الطويل)

أَرانـــــي إِذا صَـــــلَّيْتُ يَمَّمْـــــتُ نَحْوَهـــــا بِـــــوَجْهي، وَإِنْ كـــــانَ المُصَـــــلّى وَرائِيـــــا

ويتّفق البيت الأخير من قصيدة التلمسانيّ مع بيتٍ في القصيدة نفسها لمجنون ليلى[37]:

فَأَنْـــتِ الَتـــي، إِنْ شِـــئْتِ، أَشْـــقَيْتِ عِيشَـــتي وَأَنْـــتِ الَتـــي، إِنْ شِـــئتِ، أَنْعَمْـــتِ بالِيـــا

ولا يُراد بهذا التشابه أنّ محبوبة التلمسانيّ شخصٌ حقيقيٌّ؛ بل يُراد إظهار المرجعيّة الثقافيّة الشعريّة لهذا الخطاب الصوفيّ الذي طوّع التراث بيديه وصبغ عليه من رؤيته، فصار خطابًا حمّالًا لأوجهٍ ظاهرةٍ ومضمرةٍ، وهذا الإضمار يحمل في نسقيّته الخطيرة وظيفة الهيمنة على سلوك المتلقّي، فيغدو مستقبِلًا سلبيًّا لهذه الأنساق التي تشكّل كلّها الخطاب الصوفيّ، وبذلك، لا يُستغرب حينها من سعادة النساء بمعاشرة شيوخ المتصوّفة، والمرأة عندهم بهذا القدر من التشريف؛ لاقترانها بالنور المحمّديّ.

وقد يعمد التلمسانيّ إلى التغزّل غزلًا حسّيًّا، كقوله[38]: (الطويل)

رَشـــــيقُ التَثَنّـــــي راشِـــــقُ الجَفْـــــنِ فاتِـــــكٌ جُيـــــوشَ الهَـــــوى مِـــــنْ تَحْـــــتِ رايَـــــةِ قَصْـــــدِهِ

يُكَلِّـــفُ رِدْفَيْـــهِ مِـــنَ الثُقْـــلِ مِثْـــلَ مـــا يُكَلِّـــفُ مِـــنْ ثُقْـــلِ الهَـــوى قَلْـــبَ عَبْـــدِهِ

وينتهي إلى قوله[39]:

حَلَلْـــتُمْ مِـــنَ القَصْـــرَيْنِ قَلْبِـــي وَنـــاظِري وَمـــا أَحْكَـــمَ المَـــوْلى عَلـــى مِلْـــكِ عَبْـــدِهِ

فَـــإِنْ قُلْـــتُمُ مـــا الشـــامُ مِصْـــرٌ فَـــذو الصَـــفا يَـــرى القُـــرْبَ فـــي التَوحيـــدِ مِـــنْ غَيْـــرِ بُعْـــدِهِ

وللبيت الأخير مرجعيّةٌ ثقافيّةٌ، تتمثّل في قول امرئ القيس[40]: (الطويل)

تَنَوَّرْتُهـــا مِـــنْ أَذْرُعـــاتٍ، وَأَهْلُهـــا بِيَثْـــرِبَ أَدْنـــى دارِهـــا نَظَـــرٌ عـــالِ

ويقول امرؤ القيس في هذا البيت إنّه طلب نور المحبوبة من الشام، وهي تقيم في يثرب، وهذا يستحيل عقلًا، أمّا عند التلمسانيّ فهو يرى أنّ من صفا قلبه، فكان صوفيًّا، فإنّه يستطيع أن يطلب نور هذه المحبوبة؛ لأنّ الأرض كلّها في حضرة النور المحمّديّ، ومخلوقةٌ منها، ونتيجة ذلك أنّه لا شيء سيبعد عنه؛ فالنور هو النور.

وفي تفسير عبادة هذه المحبوبة يظهر أنّ حضورَها الحسيّ سبيلٌ إلى النور غير المحسوس، وهذا يتّفق مع مقولة الأكاديميّ عاطف نصر في وصف تغزّل ابن الفارض: "وتفضي بنا هذه الصور والقوالب الأسلوبيّة الموروثة إلى بناءٍ رمزيٍّ شاملٍ يتّخذ من المحسوس سبيلًا إلى اللامحسوس، أو قل إنّه يضايف بين المرئيّ واللامرئيّ..."[41]، وللأكاديميّ رائد عبد الرحيم في الشعر الحِسّيّ رأيٌ يتّفق مع الحقيقة المحمّديّة يتمثّل في كون العلاقة الجنسيّة سبيلًا إلى خلق "تعييناتٍ جديدةٍ في الكون من الخلق من النور المحمّديّ"[42]، وهذا الرأي تطبيقٌ لمقولة "يتّخذ من المحسوس سبيلًا إلى اللامحسوس".

وممّا سبق، يمكن القول إنّ النسق الغزليّ اتّخذ طبائع متعدّدةً تشير كلّها إلى النور المحمّديّ، والأصحّ، من وجهة نظر الخطاب الصوفيّ، إدراج قصائد الغزل هذه ضمن مسمّى المديح النبويّ؛ فهي، وإن لم تتضمّن سيرة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ضمّت هُيامًا بجانبه اللاهوتيّ، أو ما يؤدّي إلى هذا الجانب؛ المرأة، وتشكّل قصائد الغزل النصيب الأوفر عند التلمسانيّ، ولا تكاد قصيدةٌ عنده تخلو من غرض الغزل، ولهذا الغرض مرجعيّاتٌ ثقافيّةٌ شعريّةٌ استطاع التلمسانيّ إعادة إحيائها وبعثها من جديدٍ، ولكنّه بعثٌ موجّهٌ مقصودٌ، وموظّفٌ ليخدم الحقيقة المحمّديّة.

- **الخمر:**

يمتلئ خطاب التلمسانيّ بذكر الخمر، وما يتضامّ إليها في حقلها الدلاليّ؛ مثل السكر والصحو والنديم، ويتجاوز ذكر الخمرة عنده عرَضًا، أو أن تكون جزءًا من قصيدةٍ، لتصبح الغرض الذي أُنشئت من أجله القصيدة، وهذا مثبتٌ في حظٍّ وافرٍ من شعره، يقول[43]:

(الطويل)

بِكَأْسِـــــكَ يـــــا ســـــاقِي المُحِبّـــــينَ يُهْتَـــــدى فَكَـــمْ فيـــهِ نَجْـــمٌ نـــورُهُ قَـــدْ تَوَقَّـــدا

إذا مـــا انْقَضـــى سُـــكْرُ النَـــدامى وَشـــاهَدوا جَمالَـــكَ عـــادَ السُـــكْرُ فـــيهِمْ كَمـــا بَـــدا

ويمكن قراءة هذه المقطوعة وفق نسقها الظاهر؛ أي يخاطب حبيبه، وهو في حالةٍ مغرقةٍ من السكر، ولكنّ هذه القراءة تبقى مقتطعةً من خطابها الذي نشأت فيه ومن أجله، أمّا عند النظر إلى مجموع الخطاب العامّ عند التلمسانيّ فإنّ متلقّيه يتأكّد أنّ الخمر والسكر ليسا حقيقيّين، بل لهما معنًى مؤوّلٌ ومضمرٌ.

يبدأ التلمسانيّ في البيت الأوّل بذكر "ساقي المحبّين"؛ أي الرجل الذي يشرع في توزيع الكؤوس، ولكنّ ما فيها ليس أيّ شرابٍ، بل هو شرابٌ نورانيٌّ، وصحيحٌ أنّ الخمر تُوصف بالمشعشعة، ولكنْ في هذه الحالة يريد التلمسانيّ ما وراء نورها الحقيقيّ الظاهر إلى نورٍ محمّديٍّ مضمرٍ، وعند العودة إلى نسق أصل الوجود الذي يقرّ بأنّ كلّ الموجودات من نور محمّدٍ، صلّى الله عليه وسلّم، يصبح الربط أيسر بين ساقي المحبّين والشخصيّة التي يعتقد بها المتصوّفة وينسبونها إلى الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

وفي البيت الثاني، يُغرق التلمسانيّ في الأفكار المتصوّفة، ويفصل بين صحوَين معروفين عندهم، هما؛ صحو ما قبل السكر، وصحو ما بعده[44]، أمّا الصحو الأوّل فهو لا يعين على مكاشفة الحقائق، ولا بدّ من السكر أن يكون سبيلًا إلى الصحو الثاني، والسكر والصحو الذي يليه مرتبتان أو مقامان من مقامات الصوفيّة، ويعرّف السكر فيها على أنّه "استيلاء سلطان الحال" أمّا الصحو فهو "العود على ترتيب الأفعال"، كما أنّ السكر لأرباب القلوب، والصحوَ للمكاشفين عن الحقائق[45].

وما يعني البحث في هذا المقام، ليس النظر إلى ما تحمله دلالة السكر عند المتصوّفة؛ فهذا موجودٌ ومثبتٌ، ولكنّ الاكتراث الأجلّ يكمن في ربط السكر، أو معاقرة الخمر، بالحقيقة المحمّديّة؛ فذكر الخمر مقرونٌ بالنور المحمّديّ، ومن ثَمّ هو جزءٌ من خطاب الحقيقة المحمّديّة، يظهر فيه بعض أنساق الحقيقة بصورةٍ مضمرةٍ، كما فُسّرت كلمتي "ساقي" و"نور".

- **الطلل:**

ظهر الطلل في عددٍ من خطابات التلمسانيّ، وكلّه ظهورٌ تقليديٌّ بنسقيّته الظاهرة، ولكنّه جزءٌ من خطاب الحقيقة المحمّديّة بنسقيّته المضمرة، ولا يمكن قراءة الطلل إلّا من خلال هذا الخطاب، ويتّضح هذا المُذهب في الرأي عند قوله[46]: (الطويل)

وَقَفْنـــــا بِرَبْـــــعِ العامِرِيَّـــــةِ مَوْقِفًـــــا بِـــــهِ الحُـــــرُّ مَبْـــــذولُ الحُشاشَـــــةِ كَالعَبْـــــدِ

سُـــــكارى حَيـــــارى أُعْـــــيُنٍ فَكَأَنَّمـــــا أَضَـــلَّ بِنـــا حـــادٍ مُجِـــدٌّ عَـــنِ القَصْـــدِ

وَفـــي الحَـــيِّ غَيْرانـــونَ كـــادَتْ نُفوسُـــهُمْ تَمَيَّـــزُ مِـــنْ غَـــيْظٍ عَلَيْنـــا وَمِـــنْ حِقْـــدِ

وَمـــا ذاكَ إِلّا غَيْـــرَةٌ مِـــنْ حُلولِنـــا بِلَيْلـــى مَحَـــلَّ المُكْـــرَمينَ مِـــنَ الوَفْـــدِ

فَلَمّـــا عَرَفْنـــا عُرْفَهـــا نَـــزَّهَ الهَـــوى شَـــذا عَرْفِهـــا النَـــدِّيِّ عَـــنْ وِجْهَـــةِ النِـــدِّ

ولا يمكن الاطّلاع على مضمرات الأبيات أعلاه من دون النظر في ماهيّة "ليلى" بدايةً، وماهيّة "السكر" الذي هم عليه ثانيًا، وليلى عند الشاعر هي النور المحمّديّ؛ وَفق مبدأ الحلول، ويزيد هذا الرأي وجاهةً قوله في البيت الأخير: "نزّه الهوى شذا عرفها عن وجهة الندّ"؛ فليس لهذا النور المحمّديّ، بتمامه، ندٌّ، أمّا اقتران السكر بالحيرة فهو اقترانٌ مقصودٌ؛ لأنّهما مصطلحان متلازمان عند المتصوّفة، وهما مشروطان "بمشاهدة الجمال المطلق الذي تعيّن في الأشياء"[47]. واقتران الحيرة والسكر بمشاهدة الجمال المطلق أدّى، من وجهة نظر التلمسانيّ، إلى بُغض الآخرين منه والغيرة؛ لأنّه يبصر ما لا يبصر غيره؛ يبصر النور المحمّديّ متعيّنًا في ليلى.

ومن هذه المقطوعة يتّضح اندماج الأنساق الثلاثة في بعضها وتكوين خطابٍ واحدٍ عن الحقيقة المحمّديّة والنور المحمّديّ؛ فالمواضيع/الأنساق، وإن كانت تقليديّة الظاهر، ومشتّتة الأجزاء، إلّا أنّها وفق الحقيقة المحمّديّة خطابٌ واحدٌ اتّخذ صورًا متعدّدةً في الظهور، الأمر الذي يعني أنّ الوحدة النسقيّة/النور النسقيّ متمثّلةٌ في مختلف أنساق الخطاب الفرعيّة/المرأة أو الخمر أو الطلل.

ومن وقوفه في خطابه، يتّضح أنّه يهوى نجد، يقول[48]: (الطويل)

أَمـــا هَـــذِهِ نَجْـــدُ أَنيخـــا مَطِيّتـــي لِيَسْـــقى بِهـــا دَمْعـــي مَنـــازِلَ عَلْـــوَةِ
وَأَسْـــأَلُ عَـــنْ قَلْبـــي فَـــثَمَّ فَقَدْتُـــهُ عَشِـــيَّةَ ســـارَ الظـــاعِنونَ بِمُهْجَتـــي

لأنّ نجد "مركب العقل وسحائب المعارف"[49] عند المتصوّفة، كما يذكر ابن عربي، وتعلّقهم بها هو تعلّقٌ بمركز النور المحمّديّ المثبت في ذلك المكان، وما يؤكّد هذا الأمر قوله في قصيدةٍ أخرى[50] :

(الطويل)

عُيـــونَ الحَيـــا جـــودي لِتُرْبَـــةِ يَثْـــرِبِ بِـــدَمْعٍ هَتـــونٍ وَدْقُـــهُ مُتَصَـــوِّبِ
وَعـــودي بِطيـــبٍ مِـــنْ سَـــلامِيَ، طيبُـــهُ نَسـيمُ الصَـبا النَجْـدِيِّ، يـا خَيْـرَ طَيِّـبِ
بِـــلادٌ بِهـــا لِلْـــوَحْيِ مَرْبًـــا وَمَرْبَـــعٌ وَمُنْتَجَـــعُ الغُفْـــرانِ عَـــنْ كُـــلِّ مُـــذْنِبِ
وَحَيْـــثُ الكَمـــالُ الطَلْـــقُ وَالمَرْكَـــزُ الـــذي إِلَيْـــهِ انْتَهـــى دَوْرُ المُحـــيطِ المُكَوْكَـــبِ
أَفاضَـــتْهُ أَنْـــوارُ الغُيـــوبِ عَلـــى الـــوَرى إِفاضَـــةَ وَهْـــبٍ خـــارِجٍ عَـــنْ تَكَسُّـــبِ

وليس بكاء التلمسانيّ كبكاء حسّان بن ثابتٍ ساعة قوله[51]: (الطويل)

بِطَيْبَـــةَ رَسْـــمٌ لِلرَسـولِ وَمَعْهَـــدُ مُنيـــرٌ، وَقَـــدْ تَعْفـــو الرُسـومُ وَتَهْمُـــدُ

لأنّ وقوف حسّان بن ثابتٍ على الأطلال لا يرتبط سوى بالخطاب الفنّيّ الشعريّ، أمّا وقوف التلمسانيّ فهو، بنسقيّته المضمرة، جزءٌ من اعتقاده بأنّ النور متأصّلٌ في الأماكن الحجازيّة، وأنّ مركز النور يكمن في قبر الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ويشير التلمسانيّ إلى ذلك إشارةً صريحةً في البيت الرابع، ولا يمكن تفسير بكاء الشاعر على طلل يثرب إلّا بربطه بالحقيقة المحمّديّة؛ فهي "تقتضي أنّ المظهر الكلّيّ للتشريع الإلهيّ قد تجلّى في النور المحمّديّ، والأماكن المقدّسة في الحجاز جزءٌ لا يتجزّأ من التشريع ومن النور المحمّدي، فالتغزّل بها ووصفها، والاشتياق لها والحنين جزءٌ لا يتجزّأ من الحديث عن المصطفى، صلّى الله عليه وسلّم"[52].

وفي الشطر الثاني من البيت الرابع، يتّضح نسق أصل الوجود؛ فإلى هذا النور المحمّديّ ينتهي كلّ وجودٍ آخر، كما يعتقد الشاعر، وفي البيت الخامس إشارةٌ إلى نظريّة الفيض التي تؤمن بأنّ كلّ ما في الوجود من فيض الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، النورانيّ.

وحتّى يصل البحث إلى نتيجته المرجوّة، لا بدّ من تفحّص عددٍ من الخطابات كاملةً من دون اجتزاءٍ؛ حتّى يُنظر في وَحدتها الموضوعيّة، ومن ذلك قول التلمسانيّ[53]: (البسيط)

لَـــوْلا الحِمـــى وَصَـــبايا بِـــالحِمى عُـــرُبُ ... مـــا كـــانَ فـــي البـــارِقِ النَجْـــدِيّ لـــي أَرَبُ
حَلَّـــتْ عُقـــودَ اصْـــطِباري دونَـــهُ حُلَـــلٌ ... حُقوقُهـــا كارْتِياحـــاتي لَهـــا تُجِـــبُ
وَفـــي رِيـــاضِ بُيـــوتِ الحَـــيّ مِـــنْ إِضَـــمٍ ... وَرْدٌ جَنِـــيٌّ، وَفـــي أَكْمامِهـــا القُضُـــبُ
يَسْـــقي الأَقـــاحِيَ مِنْهـــا قُرْقُـــفٌ فَـــإِذا ... لاحَ الحَبـــابُ عَلَيْهـــا فَاسْـــمُهُ الشَـــنَبُ
يَقْضـــي بِهـــا لِعُيـــونِ النـــاظِرينَ عَلـــى ... كُـــلِّ القُلـــوبِ قَضـــاءٌ مـــا لَـــهُ سَـــبَبُ
إِلّا تَمـــارُضَ أَجْفـــانٍ إِذا سَـــلَبَتْ ... فَمُقْتَضـــى هَمِّهـــا المَسْـــلوبُ لا السَـــلَبُ
وَلـــي لَـــدى الحِلَّـــةِ الفَيْحـــاءِ غُصْـــنُ نَقـــا ... يَهْفـــو فَيَجْذِبُـــهُ خَفْـــقٌ فَيَنْجَـــذِبُ
لا يَقْـــدِرُ الحِـــبَّ أَنْ يُخْفـــيْ مَحاسِـــنَهُ ... وَإِنَّمـــا فـــي سَـــناهُ الحُجْـــبُ تَحْتَجِـــبُ
أُعاهِـــدُ الـــراحَ أَنّـــي لا أُفارِقُهـــا ... مِـــنْ أَجْـــلِ أَنَّ الثَنايـــا شِـــبْهُها الحَبَـــبُ
وَأَرْقُـــبُ البَـــرْقَ لا سُـــقْياهُ مِـــنْ أَرَبـــي ... لَكِنَّـــهُ مِثْـــلُ خَدَّيْـــهِ لَـــهُ لَهَـــبُ
يـــا ســـالِمًا فـــي الهَـــوى مِمّـــا أُكابِـــدُهُ ... رِفْقًـــا بِأَحْشـــاءِ صَـــبٍّ شَـــفَّها الوَصَـــبُ
فَـــالأَجْرُ يـــا أَمَلـــي إِنْ كُنْـــتَ تَكْسِـــبُهُ ... مِـــنْ كُـــلِّ ذي كَبِـــدٍ حَـــرّاءَ تَكْتَسِـــبُ
يـــا بَـــدْرَ تَـــمٍّ مُحـــاقي فـــي زِيادَتِـــهِ ... مـــا أَنْ تَنْجَلـــي عَـــنْ أُفْقِـــكِ السُـــحُبُ
صَـــحا السُـــكارى، وَسُـــكْري فيـــكَ دامَ وَمـــا ... لِلسُـــكْرِ مِـــنْ سَـــبَبٍ يُـــرْوى وَلا نَسَـــبُ
قَـــدْ أَيَّـــسَ الصَـــبْرَ وَالسُـــلْوانَ أَيْسَـــرُهُ ... وَعاقَـــبَ الصَـــبَّ عَـــنْ آمالِـــهِ الوَصَـــبُ

وَكُلَمـــــا لاحَ يـــــا دَمْعـــــي وَمـــــيضُ سَـــــنًى تَهْمـــي، وَإِنْ هَـــبَّ يـــا قَلْبـــي صَـــبًا تَجِـــبُ

يتّضح من الخطاب أعلاه أنّه يرتكز على نسقين أساسين؛ المرأة النَورانيّة، والسكر، ويُلحظ على امتداد الخطاب توفّر عددٍ من الألفاظ النورانيّة؛ مثل البرق، السنا، البارق، الوميض، اللهب، وغيرها من الألفاظ التي تشير كلّها إلى حقيقة النور المحمّديّ، يتمثّل ذلك في قوله:

وَأَرْقُـــبُ البَـــرْقَ لا سُـــقْياهُ مِـــنْ أَرَبـــي لَكِنَّـــهُ مِثْـــلُ خَدَّيْـــهِ لَـــهُ لَهَـــبُ

فالعرب ترقبُ البرق لأجل صوبِ المطر وتَسكابه، كما يقول امرؤ القيس[54]: (الطويل)

نَشـــيمُ بُـــروقَ المُـــزْنِ أَيْـــنَ مَصـــابُهُ وَلا شَـــيْءَ يَشْـــفي مِنْـــكِ يـــا ابْنَـــةَ عَفْـــزَرا

ولكنّ منتج الخطاب ههنا يرقبه لأنّه يذكّره بلهيب خدّ المحبوبة؛ ويعني النور المحمّديّ، وهذا البيت هو الذي يفسّر أرب منتج الخطاب بالبارق النجديّ في مطلع القصيدة، ويربط منتج الخطاب هذه المحبوبة بإضم؛ وهي منطقةٌ حجازيّةٌ، وهذا ليس ربطًا عبثيًّا، إنّما مقصودٌ لأجل النور الحجازيّ الذي يذكّر بنور الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

ثمّ يربط بين النسقين؛ المحبوبة والخمر، بالعهد، وهو آكد أنواع الربط، وأشدّها قداسةً، فيقول:

أُعاهِـــدُ الـــراحَ أَنّـــي لا أُفارِقُهـــا مِـــنْ أَجْـــلِ أَنَّ الثَنايـــا شِـــبْهُها الحَبَـــبُ

كما أنّه شبّه الريق الذي يظهر على ثنايا أسنانها بالفقاقيع التي تعلو الخمر، وهو إنّما يريد إنشاء علاقةٍ بينهما حسب معتقده في وحدة الوجود.

ويُبقي منتج الخطاب على سكره جرّاء تعاطيه الخمر، ولكنّه سكر "استطيان سلطان الحال"، وينفي عن نفسه تعاطي الخمر حقيقةً في قوله: "وما للسكر من سببٍ يُروى"، وهذا السكر لا يكون، حسب المتصوّفة، إلّا لأرباب القلوب.

وفي البيت الأخير، يضع منتج الخطاب خلاصة معتقده، فيقول:

وَكُلَمـــــا لاحَ يـــــا دَمْعـــــي وَمـــــيضُ سَـــــنًى تَهْمـــي، وَإِنْ هَـــبَّ يـــا قَلْبـــي صَـــبًا تَجِـــبُ

ويريد أنّ وميض السنا وريح الصبا وغيرهما من مظاهر الطبيعة والأحوال الجوّيّة مرتبطةٌ بالنور المحمّديّ ارتباط الفرع بالأصل؛ فالنور أصل الموجودات جميعًا، ولذلك، تذكّر الأحوال الجوّيّة منتج الخطاب بالنور المحمّديّ، الأمر الذي يثير تَحنانه إلى هذا النور.

ممّا سبق، يتّضح أنّ الخطاب الصوفيّ كتلةٌ نسقيّةٌ واحدةٌ تتمثّل في النور المحمّديّ، ويتفرّع عن هذه الكتلة عددٌ من الأنساق المضمرة التي تحتاج إلى كفاياتٍ معرفيّةٍ تتيح للمتلقّي الكشف عنها،

خاتمة:

ممّا جرى طرحه في الفرش النظريّ والقراءات النسقيّة يقف البحث على عددٍ من النتائج:

- يعدّ الخطاب الصوفيّ حافلًا بالأنساق المضمرة، وتربةً خِصبةً لممارسة النظريّة الثقافيّة وإفرازاتها عليه.
- يحمل الخطاب الصوفيّ أنساقًا بالغة البساطة في وجهها الظاهر، وبالغة التعقيد في وجهها المضمر، وقد أثّرت هذه الأنساق في ذهنيّة المجتمع المتلقّي، وغيّرت من الفطرة التي فُطروا عليها.
- يتّفق النسق الظاهر للخطاب الصوفيّ مع التراث الأدبيّ القديم، كما جرى تبيان ذلك في عددٍ من الأبيات، ويقف خلف هذا الاتّفاق اختلافٌ مبطّنٌ يخدم نظريّة الحقيقة المحمديّة.
- يعود الخطاب الصوفيّ في مختلف أنساقه الظاهرة إلى الإفرازات النسقيّة المضمرة للحقيقة المحمّديّة.
- يعدّ الخطاب الصوفيّ ذا طابعٍ نسقيٍّ مضمرٍ واحدٍ، وهذا يحيل إلى القول بوحدة الموضوع لدى المتصوّفة، مهما اختلفت الأغراض المطروحة.
- لم يكن التلمسانيّ شاعر مدحٍ تقليديًّا؛ فقد كان كلفًا بالتصوّف والهيام بالنور المحمّديّ، أكثر من ارتباطه بواقع الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أو جانبه الناسوتيّ.
- لا تستطيع النظريّة الأدبيّة أن تتخطّى حدود الدالّ والمدلول، والبديع والجناس، في تقديم تحليلٍ منطقيٍّ، وقراءةٍ دالّةٍ لهذا الخطاب، ما يحيل إلى أهمّيّة النظريّة الثقافيّة، لا سيما بما يتعلّق بأيديلوجيّة الخطاب.
- تفلح الحقيقة المحمّديّة في ربط أشتات الخطاب الصوفيّ ببعضه، ووصل الرموز إلى أصلٍ واحدٍ، الأمر الذي يؤدّي إلى فهمٍ أعمق لهذا الخطاب، وإلى القول بوحدة موضوعه.

قائمة المراجع:

- امرؤ القيس، الدّيوان، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر.
- إيغلتون، تيري، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر:أحمد حسّان، ط2، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، 1997.
- إيغلتون، تيري، نظريّة الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
- التلمسانيّ، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق.
- حسّان بن ثابتٍ، الديوان، تح: عبد مهنّا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994.

- حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010.
- الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ط1، المكتب الإسلاميّ، بيروت، وعمّان، 2007.
- الزِرَكْليّ، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002.
- سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000.
- الصفديّ، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000.
- صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974.
- عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمّديّة في الخطاب الصوفيّ وأثرها في شعر المديح النبويّ في العصر المملوكيّ، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020.
- ابن عربي، محيي الدين، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمّد سليم الأنسي، المطبعة الأنسيّة، بيروت.
- ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشانيّ، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
- الغذّامي، عبد الله، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، 2005.
- فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.
- فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008.
- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012.
- قيس بن الملوّح، الديوان، تح: يسري عبد الغني، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.
- الكاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تح: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992.
- كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، 2004م.

- محمّد، محمود سالم،المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996.
- مرّون، محمّد، شموس الأنوار ومعادن الأسرار على صلاة القطب الأكبر مولانا عبد السلام بن مشيش، نسخ هذا الكتاب: محمّد بن محمّد المهدي التلمسانيّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008.
- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ط1، دار الأندلس، ودار الكنديّ، بيروت، 1978.

مراجع أجنبيّة:

- Williams, R: Culture and Materialism, 2ed edition, Verso, 2020.

هوامش:

(1) فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.

(2) سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000، ص7.

(3) إيغلتون، تيري، نظريّة الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص325.

(4) Williams, R: Culture and Materialism, 2ed edition, Verso, 2020.

(5) حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010، ص39.

(6) إيغلتون، تيري، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر:أحمد حسّان، ط2، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، 1997، ص178.

(7) يُنظر: الغذّامي، عبد الله، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، 2005، ص280.

(8) كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، 2004م، ص97.

(9) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012، ص8.

(10) فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008، ص106.

(11) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمّديّة في الخطاب الصوفيّ وأثرها في شعر المديح النبويّ في العصر المملوكيّ، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020، ص12-13.

(12) المصدر نفسه، ص11-12.

(13) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص16. ومرّون، محمّد، شموس الأنوار ومعادن الأسرار على صلاة القطب الأكبر مولانا عبد السلام بن مشيش، نسخ هذا الكتاب: محمّد بن محمّد المهدي التلمسانيّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008، ص33.

(14) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشانيّ، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص36.

(15) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص17.

(16) المصدر نفسه، ص18.

(17) الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ط1، المكتب الإسلاميّ، بيروت، وعمّان، 2007، ص16.

(18) مرّون، محمّد، شموس الأنوار، ص35.

(19) المصدر نفسه، ص36.

(20) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص26.
(21) المصدر نفسه، ص27.
(22) المصدر نفسه، ص23.
(23) الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ص54.
(24) المصدر نفسه، ص21.
(25) محمّد، محمود سالم،المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996، ص434.
(26) المصدر نفسه، ص437.
(27) المصدر نفسه، ص437.
(28) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص31.
(29) يُنظر: صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974، ج2، ص72. والزِرَكْليّ، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002، ج6، ص150 .
(30) الصفديّ، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج15، ص249.
(31) فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013، ص5.
(32) المصدر نفسه، ص6.
(33) صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، ج4، ص355.
(34) المصدر نفسه، ج2، ص72.
(35) التلمسانيّ، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق، ص65.
(36) قيس بن الملوّح، الديوان، تح: يسري عبد الغني، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999، ص124.
(37) المصدر نفسه، ص125.
(38) التلمسانيّ، الديوان، ص223.
(39) المصدر نفسه، ص225.
(40) امرؤ القيس، الدّيوان، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر، ص31.
(41) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص163، ونصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ط1، دار الأندلس، ودار الكنديّ، بيروت، 1978، ص176.
(42) عبد الرحيم، رائد، ص165.
(43) التلمسانيّ، الديوان، ص216-217.
(44) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ص342.
(45) الكاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تح: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992، ص357.
(46) التلمسانيّ، الديوان، ص220.
(47) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ص345.
(48) التلمسانيّ، الديوان، ص135.
(49) ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمّد سليم الأنسي، المطبعة الأنسيّة، بيروت، ص151.
(50) التلمسانيّ، الديوان، ص111-112.

(51) حسّان بن ثابتٍ، الديوان، تح: عبد مهنّا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994، ص60.

(52) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص161.

(53) التلمسانيّ، الديوان، ص94.

(54) امرؤ القيس، الديوان، ص68.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 07 / العدد: 02 (2023)، ص 43- 62

اللهجات العربية في الجزائر –الأصول والامتداد-

Title in English : Dialects of Arabic in Algeria – Origins and Extensions

الإسم الكامل للباحث :أ.د. غربي بكاي

مؤسسة الانتماء جامعة أحمد بن يحي الونشريسي –تيسمسيلت

gharbimed917@gmail.com

ملخص: مما لاشك فيه أنّ اللهجات العربية حطَّت رحالها في الجزائر منذ فجر الفتوحات الإسلامية الأولى ،وكان ذلك مع القادة الفاتحين ،ثم توالت البعثات العربية إلى شمال إفريقيا ،وبلغت أوجها مع الهجرة الهلالية ، فاعتنق الجزائريون الدين الإسلامي و دخلوا فيه فرادى وجماعات ،وتعلموا العربية لغة القرآن الكريم ،وأصبحت لسانهم بها ينطقون ويكتبون ، ويتحاورون ويدرسون حتى صارت إحدى المقومات الشخصية ،وركيزة من ركائز الهوية ،لذلك تمسكوا بها وحافظوا عليها ، ورغم التواجد العثماني والفرنسي في الجزائر ظل الجزائريون محافظين على لغتهم رمز هويتهم وعنوان عروبتهم ، فالمفردات والتراكيب المستخدمة في العامية الجزائرية تمت بصلة وثيقة للعربية الفصحى ،ووشائج القربى بينهما بادية للعيان ،ومن خلال هذه المداخلة سنبيّن إن شاء الله نماذج مختلفة ومتنوعة .

الكلمات المفتاحية : اللهجات ، العربية ، الجزائر ، الأصل - والامتداد .

Abstract:

"Undoubtedly, Arabic dialects have established themselves in Algeria since the dawn of the first Islamic conquests. This occurred with the conquering leaders, and Arab missions continued to North Africa, reaching its peak during the Hilalian migration. Algerians embraced the Islamic religion individually and collectively, learning Arabic as the language of the Quran. It became the language they spoke, wrote, conversed, and studied in, eventually becoming a personal characteristic and a cornerstone of identity.

Despite Ottoman and French presence in Algeria, the Algerians remained steadfast in preserving their language as a symbol of their identity and the embodiment of their Arab heritage. The vocabulary and structures used in Algerian colloquial Arabic have a close connection to Classical Arabic, and the evident linguistic affinity between the two is clear. Through this discussion, we will, God willing, illustrate various and diverse examples."

Keywords: Dialects –Arabic– Algeria– source –extension

مقدمة :مصطلحات ومفاهيم :سنتعرض في البداية إلى تقديم تعاريف موجزة لمصطلحات البحث .

اللهجة في اللغة : هي من الفعل لهج: "ولهج فلان بكذا وكذا أي أُولِع به، ولهج الفصيل بأمه يلهجُ إذا تناول ضرعها يمتص، وهو فصيل لاهج... واللهجةُ طرف اللسان ويقال: جَرْس الكلام، ويقال: فصيح اللهجة واللهجة هي لغته التي جُبِل عليها فاعتادها ونشأ عليها ."[1]

وجاء في لسان العرب "اللهج بالشيء : الولوع به ، واللهجة : طرف اللسان واللهجة : جرس الكلام ، ويقال : فلان فصيح اللهجة واللهجة هي لغته التي جُبل عليها فاعتادها ونشأ عليها ... لهج به بالكسر ، يلهج لهجا إذا أغري به فثابر عليه ، واللهجة اللسان ، وقد يحرك ، وفي الحديث : ما من ذي لهجة أصدق من أبي ذر"[2] .

من خلال ما سبق يتبين لنا أنّ الفعل لهج له دلالات متنوعة منها الولوع والإعجاب بالشيء وطرف اللسان ،تناول الضرع يمتص ما فيه من حليب ،واللهجة تطلق على اللغة وعلى طرف اللسان وجرس الكلام .

اللهجة اصطلاحا: عرَّفها إبراهيم أنيس بأنها " مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات لكل منها خصائصها... والعلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة بين العام والخاص ،فاللغة تشتمل عادة على عدة لهجات لكل منها ما يميِّزُها "[3].

ويرى محمد داود أنها: "نمط من الاستخدام اللغوي داخل اللغة الواحدة، يتميز عن غيره من الأنماط داخل نفس اللغة بجملة من الخصائص اللغوية، وتشترك معها في جملة من الخصائص اللغوية العامة"[4].

ومن هذا يتبيّن أنّ اللهجة هي مجموعة صفات لغوية لكيفية النطق، فإذا أعطينا مجموعة من الأشخاص نصا عربيا، الأول من العراق والثاني من مصر، والثالث من الجزائر وطلبنا منهم القراءة فإنّنا سنسمع ثلاث لهجات مختلفة في نطق الحروف والكلمات، فهذا يفخّم الحرف، والثاني يُرققه، والآخر يميل أو يقلب، وهذه الاختلافات اللهجية كانت تسمى لغات.

مصطلح لغة بمعنى لهجة عند علماء العرب القدامى : استخدم علماء العرب مصطلح لغة وهم يعنون به لهجة يتّضح ذلك من خلال حديثهم عن اللهجات العربية واختلافها ،فابن جني عقد بابا في الخصائص عنونه بـ"باب اختلاف اللغات وكلها حُجة" [5] و قبله ابن فارس خصص بابا في كتابه الصاحبي سمّاه "باب القول في اختلاف لغات العرب " تحدّث فيه عن الاختلاف بين لهجات العرب مثل :الاختلاف في الحركات :" نَستعين ونِستعين "،والاختلاف في الهمز والتليين ، والاختلاف في تقديم وتأخير حروف الكلمة وغيرها من أوجه الاختلاف والتباين [6].

وقال في موضع آخر:" ونحن وإن كنا نعلم أنّ القرآن نزل بأفصح اللغات ،فلسنا ننكر أن تكون لكل قوم لغة " [7] ،وهو يعني باللغات هنا اللهجات أي :لكل قوم لهجة خاصة بهم تميزُهم عن غيرهم .

ومن يقرأ كتب التراث العربي يجد هذا كثيرا في حديث علماء العربية وتعبيراتهم ، فهذا أبو عمرو بن العلاء قد عبّر عن اللهجة باللغة ، "قال ابن نوفل : سمعت أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء : أخبرني عما وضعتَ مما سميته عربية أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال : لا، فقلت: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حُجة ؟ قال: أعمل على الأكثر وأسمّي ما خالفني لغات"[8] .

المسافة بين اللهجة الجزائرية و العربية الفصحى : ترتبط اللهجة الجزائرية بصلة وثيقة بالعربية الفصحى، ووشائج القربى بينهما عريقة ومتينة وظاهرة للعيان،فهي"اللهجة الجزائرية" تسير في أغلب أحوالها وفق ناموس الفصحى في مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والتركيبية ،وروح الفصحى يسري في عروق اللهجة الجزائرية ومنطقها كبقية اللهجات العربية الأخرى،ورغم هذا إلاّ أنّه سادت فيما مضى من الزمان فكرة خاطئة روّج لها المستدمر الفرنسي الغاشم وصدّقها كثير من إخواننا العرب والمسلمين مثقفين وغير مثقفين وهي فكرة اللغة الفرنسية في الجزائر ،وأنّ الشعب الجزائري صار لسانه فرنسيا ولهجته أبعد اللهجات عن العربية الفصحى، قال الدكتور علي عبد الواحد وافي عندما تحدّث عن اللهجات العربية الحديثة "وأما المغربية فهي أبعد اللهجات العامية عن العربية الفصحى"[9] ،يقصد باللهجات المغربية لهجة المغرب والجزائر وتونس،ويعود سبب بُعدها عن الفصحى –حسب رأيه – إلى شدة تأثرها باللهجات البربرية التي كان يتكلم بها معظم السكان قبل الفتح ،فقد انحرفت من جراء ذلك انحرافا كبيرا عن أصولها الأولى في الأصوات والمفردات وأساليب النطق ،وفي القواعد نفسها"[10]

وحكمه هذا عن اللهجة الجزائرية استنتجه لما زار الجزائر حيث قال:" قضيت بضعة أشهر في الجزائر ،وما كنت لأستطيع التفاهم بسهولة إلا مع المتعلمين ذوي الثقافة

الفرنسية الذين كنت أتفاهم معهم بالفرنسية ،أو ذوي الثقافة العربية الذين كنت أتفاهم معهم بالعربية الفصحى"[11] .

وهذا حكم غير صائب لأنّ ما اعتمد عليه الدكتور وافي لا يوصله إلى النتيجة الحقيقية ،ولو تنقّل في ربوع الجزائر شرقا وغربا ووسطا وجنوبا لكان له رأي مخالف تماما ،أما أن يلتقي بمجموعة أفراد في العاصمة ،ويخرج بهذا الحكم على لهجة بلد يعتبر من أكبر الدول العربية مساحة، فهذا لا يليق برجل مثل الدكتور عبدالواحد وافي .

وحجته الأولى وهي: شدة تأثرها باللهجات البربرية التي كان يتكلم بها معظم السكان قبل الفتح فهي أيضا حجة ضعيفة ، فالعنصر البشري الذي يعيش في الجزائر عاشر شعوبا وأمما مختلفة خلال فترات زمنية طويلة ،ولم ينسلخ عن أصله وبقي محافظا على لغته وهويته وشخصيته ،وقضية التأثر بالآخر هي أمر طبيعي ،فعلى مر العصور تتأثر الأمم والأقوام ببعضهم البعض في اللغة أو الدين أو اللباس أو في غيرها من مناحي الحياة ،لكنه في الجزائر ليس ذلك التأثر الذي ينسلخ عنه الفرد من دينه ولا عن هويته ولغته وشخصيته،وإذا حدث مثل هذا فقد وقع مع فئة قليلة جدا لا يُلتفت إليها،والواقع اللغوي الفصيح والعامي في الجزائر خير شاهد على ما أقول.

العامية: تنسب إلى العامة وهم عكس الخاصة، و"العامي منسوب إلى العامة الذين هم خلاف الخاصة، لأنّ العامة لا تعرف العلم، وإنما يعرفه الخاصة، فكل واحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه"[12]، وهذا تعريف عام يصدق على كل من لم يحصل له علم، وأَخص منه ما نجده عند السيوطي، ويقصد بالعامة الذين يتكلمون اللغة ويخالفون الأصل الفصيح يتّضح ذلك من عباراته التي ردّدها كثيرا في كتابه المزهر، حيث يقول: "ومما لا يُهمزُ والعامة تهمزه: رجل عزَب... وخيرُ الناس... ومما يُشَدّد والعامة تُخفِّفه: الأترُجّ، والأترُجّة والإجّاص... ومما يُخفَّف والعامة تُشدِّده: الكراهية والطَّواعية"[13].

وعلى هذا تسمى اللغة التي يتلكّلمون بها عامية، ويرى مصطفى صادق الرافعي: أنّ "اللغة العامية هي اللغة التي خلفت الفصحى في المنطق الفطري، وكان منشؤها من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة، ثم صارت بالتصرف إلى ما تصير إليه

اللغات المستقلة بتكوينها وصفاتها المقوِّمة لها، وعادت لغة في اللحن، بعد أن كانت لحنا في اللغة"[14]، "أي: صارت لغة مخالفة للفصحى لما فيها من لحن وخطأ بعد أن كانت صنفا ونوعا وجزءًا من اللغة.

ومن هذا يمكن القول إنّ العامية أوسع من اللهجة، لذلك نجد من يرى بأنّها لغة قال شكيب أرسلان: "العاميات تطلق هذه التسمية على اللغة المحكية المستعملة في الحاجات اليومية، لذلك كانت ألصق بالإنسان من الفصحى وأكثر استجابة إلى متطلبات المعيشة وأكثر انطلاقا وعفوية وإيفاءً للتعبير عن مشاعره ورغباته، فاتّسعت للكلام المولّد من أجنبي ومحرّف ومرتجل، وللتعابير الغربية التي يقتضيها الواقع، ومتطلبات الحياة اليومية المتطوّرة باستمرار، وهذا ما لم يتّسع له صدر اللغة الفصحى يومذاك بعد أن حُصِرت في حيِّز القواعد"[15] ".

أسباب إخراج ما هو مستعمل في العامية من دائرة الفصاحة: هناك عدّة أسباب وعوامل متداخلة ومتشابكة جعلت الأدباء والمثقفين يعتقدون أنّ العامية غير موصولة النسب بالفصحى نذكر منها:

1- جهل المعلمين بالثروة اللغوية التي تلقاها العلماء الأولون من أفواه العرب زمان الفصاحة العفوية لوجودهم إياها أحيانا كثيرة في اللهجات العامية الحديثة، وهذا ما جعل الفصحى تقتصر على الخطاب الأدبي ولا تخرج إلى ميدان الحياة و المشافهة اليومية، وقد رسخ في أذهان المعلمين أيضا أن اللغة العربية ليس لها إلا كيفية واحدة في التعبير، وهو المستوى الإجلالي أو الترتيلي، وسبب ذلك يرجع إلى أقدم العصور حيث أصبح همُّ المعلم هو الإعراب والنطق الصحيح ببنية الكلمة، وأهملوا المستوى العفوي، وهو ما أجازته العرب من تسهيل للهمزة، وإدغام الكثير من الحروف بين كلمتين.... ومع مرور الزمن أصبح مقتنعا بأنّ كل ما هو مستعمل في العامية لا صلة له ولا رابطة بينه وبين الفصحى... وتجاهل الناس هذا المستوى المستخف من التعبير العفوي لشدة غيرتهم على الصحة اللغوية حتى أدّاهم ذلك إلى اللحن، وهذا وهم عمّ المشرق والمغرب منذ زمان بعيد، ويرى الحاج صالح أنّه لو أدخلت في مناهج المدارس العليا للمعلمين دراسة الأداء

العربي كما وصفه علماؤنا الذين شافهوا فصحاء العرب ودوّنوا مباشرة مخاطباتهم، ولو اهتم بالقراءات القرآنية في تبيين وتوضيح كيفية الأداء اللغوي لكان من الممكن تلافي ذلك ، ولما وقعنا فيما نحن فيه"[16].

2-عدم فهم الكثير من المثقفين لكلام الفطاحل من علماء العربية الأولين أمثال الخليل وسيبويه وابن جني، ومن يقرأ في كتاب سيبويه هذه العبارات (هذه لغة جيدة) وهذه (لغة قبيحة) أو (هذا حسن) وذاك (قبيح)، يعتقد أنّ مؤلف الكتاب يحكم على هذه اللغات (الوجوه المختلفة من الأداء) - كما قلنا- من تلقاء نفسه وحسب ما يكون قد رسمه لنفسه أو رسمه شيوخه من معايير (الذوق السليم)، وهذه أفحش غلطة يرتكبها هؤلاء، وقد تصفحنا ما في الكتاب من السياقات التي ترد فيها هذه الأحكام وتبين لنا أنّ المُرجّح فيها هو دائما استعمال الشائع المشهور للفصحاء أنفسهم، وما ارتضاه أكثرهم، أما ما انفرد به نفر قليل أو بعض الأفراد وخالفوا فيه الأكثرية الساحقة خصوصا إذا خالف القياس والسماع معا فهذا القبيح عنده[17].

3- الحرص الزائد من البلاغيين المتأخرين ورفعهم لكل ما هو فصيح جعلهم يُخرجون كل فصيح متداول على ألسنة العامة من دائرة الفصاحة، قال الحاج صالح "ثم زد على ذلك ما سنَّهُ البلاغيون المتأخرون من أنّ اللفظة الثابتة في اللغة إذا كثُرت على ألسنة العامة فيجب اجتنابها، وهكذا صارت الفصحى تمتاز على لغة التخاطب بغرابة ألفاظها، وهذا الذي حمل المستشرقين على تسمية العربية الفصحى باللغة الأدبية، معتقدين أرسخ الاعتقاد بأنّها لم تكن أبداً -حتى في زمن السليقة اللغوية- إلاّ لغة الأدباء، لا لغة عامة العرب "[18] .

فالكتاب والأدباء والشعراء حينما ساروا على نهج البلاغيين أساؤوا إلى الفصحى بتضييق مساحة التوظيف والاستخدام لكمٍّ هائل من الثروة اللغوية ،وأحسن المعجميون صُنعا حينما دوّنوا ذلك المخزون اللغوي ،والروافد اللسانية في بطون معاجمهم ، فحافظوا عليها من الزوال والاندثار ،حيث يمكن الرجوع إليها وتوظيفها متى شئنا و علمنا أنّها فصيحة صحيحة .

يرى الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح –رحمه الله- أنّ الواقع الذي كانت عليه اللغة العربية يختلف اختلافا كبيرا عما هي عليه في زماننا، فقد كان فصحاء العرب في مخاطباتهم العادية يختزلون ويحذفون ويدغمون ويختلسون، وكانوا يُحقِّقون ويُتمّون في مقامات أخرى "وهذان المستويان من التعبير -وهما جدّ طبيعيين- كانا موجودين بالفعل في استعمال الفصحاء السليقيين، والفرق الوحيد الذي يُميّزنا عنهم هو أنّ كلا المستويين كان فصيحا مَرضيا عنه، إذ لم يكن إلاّ وجها في أداء العربية، لا يختلف أحدهما عن الآخر من حيث البينة النحوية والصرفية، بل من حيث كثرة المؤونة وقِلَّتها"[19].

وقد ذكر أصحاب كتب لحن العامة نماذج متنوعة لنطق بعض المفردات، فهذا ابن درستويه يذكر لنا كلمات فصيحة لا زالنا ننطقها كما كانت، بينما كان عامة زمانه يخطؤون في النطق بها فقال: "حَرَمْتُ الرجل عطاءه فمعناه منعته... والعامة تقول: أَحْرَمتُه بألف وشغلني عنك أمر يشغلني... والعامة تقول أشغلني بألف وهو خطأ... وشفاه الله يشفيه فهو من الشفاء والعافية ،والعامة تقول: أشفاه الله"[20].

كما سجّل الكسائي "ت189هـ" في كتابه "ما تلحن فيه العامة " كلمات فصيحة لازلنا نتكلم بها كما هي في زمانه –رغم الفترة الزمنية الطويلة بيننا وبينهم – مثل :"حَرَصتُ ،وَعَدْتُ بغير ألف ،وحَرَمتُه بغير ألف ، وصحا السَّكران إذا أفاق ،و عقّدتُ الخيطَ والحبلَ وأشباهه بلا ألف"[21] .

وذكر الزبيدي أيضا كلمات كان أهل زمانه يخطؤون في النطق بها، ولازلنا إلى يومنا هذا ننطقها صوابا،قال :" ويقولون للشجر الذي يُعصر منه الزِّفت "صُنُوبَر "،والصواب "صَنَوبَر ...ويقولون : صوف "مُوضَّح " بالضاد ،والصواب "مُوذَّح" بالذال وأصل "الوَذَح" ما لزق بأصواف الغنم من أبعارها وأبوالها ...وكُلاب وجمعه كلاليب ...صَومَعَة وصَوَامِع"[22].

ومن هذا لا ينبغي أن ننظر للعامية نظرة ازدراء، وأنّها كانت وبالا على الفصحى وأنّها حلّت محلّها قهراً، وأنّ بسببها تقلّصت مساحة الفصحى وقلّ تداولها على الألسن،كما لا يمكننا أن نُعلي من شأنها ونرفع من قدرها فوق ما لا تستحقّه، بل علينا أن نكون منصفين بين هذه وتلك، فهما وجهان لعملة واحدة هي اللغة التي نستخدمها في شتى مناحي حياتنا

اليومية ونتواصل بها،و العامية وإن كانت تحتوي على مزيج وخليط من اللغات والكلام والصيغ الأجنبية ، فهي تحتوي أيضا على نسبة كبيرة جدا من مفردات وتراكيب عربية وصيغها واشتقاقاتها جارية على الميزان العربي ،ومعانيها ودلالاتها الحقيقية والمجازية عربية .

تعتبر العامية رافداً مهما من روافد إغناء الفصحى وثرائها كونها تحوي كمًّا لا بأس به من المفردات والتراكيب الفصيحة، حفظتها وصانتها من الزوال والاندثار باستعمالها وتوظيفها على ألسنة الناطقين في الزمن الذي هُجرت فيه هذه الألفاظ والمفردات من طرف الأدباء والشعراء والمثقفين ظنا منهم ألاّ علاقة تربطها بالفصحى، فهي الحصن المنيع والحضن الدافئ الذي تحيا مفردات العربية بين أحضانه ،"ويمكننا أن نقول إن العامية العربية الحديثة أقدم من الفصحى على الزمن، فهي موصولة النَّسب بها، عاشت معها في أرضها وتحت سمائها، ألم تكن عاميتنا لهجات لمختلف القبائل والبطون والعشائر؟ فسبقت بذلك اللغة الفصحى وتقدّمت عليها ثم جرت عليها سنن الزّمن والتطوّر... موصولة النسب بفصحانا، قوية الوشائج بلغة القرآن وأدب العرب "[23] .

المستوى الصوتي :

من النماذج التي تُبدل فيها السين صادا في العامية قولنا:فلان دسر عليك أي: لم يعد يخافك أو يحترمك ،وفي لسان العرب الدّسر: "الطَّعن والدَّفْع الشّديد"[24]، وفي العامية تنطق السين صادا فيقال: فلان امْداصره أو مداصرو ، أي يُحدِّثُه بدون حواجز بينهم لا يخافه أو يهابه ، سورة تنطق صورة ،سوق تنطق صوق، و ينطق الفعل سمّر بالصاد فيقال :صمّر وتعني وضع المسمار في الحذاء أو في الخشب ، وتعني الانتظار لمدة طويلة نقول: فلان سمّرته أي جعلته ينتظرني مدة طويلة، سارة تنطق بالصاد، وهناك من يكتبها بالصاد؛ وهي ليست كذلك لأنّها من الفعل سرّ يَسُرُّ سروراً ، والخبر سارٌ و،والمرأة سارّة ؛ سُميت كذلك تفاؤلا وطمعا بإدخالها السرور على نفسها وأهلها .

كذلك السّرد وهو البرد الشديد يُنطق بالصاد ،ذكر الشيخ طاهر الجزائري أنّ "صرد بمعنى البرد فإنه معرّب من سرد فأبدلت فيه السين صادا"[25].

إبدال القاف كافا: يبدل الناطقون بالعامية الكاف بالقاف في بعض الحالات فيقولون مثلا: اكْتَلْه أو اكْتَلْتُوا مكان قَتْله ،ويقولون قشط بدل كشط ،وهنا تتشابه العامية مع لهجة بني تميم قال ابن فارس :"أما بنو تميم فإنهم يُلحقون القاف باللهاة حتى تغلظ جدا، فيقولون :"القوم" فيكون بين الكاف و القاف، وهذه لغة فيهم قال الشاعر:[26]

ولا أكُولُ لِكِدْر الكَوْم قد نضجت **** و لا أكُولُ لِبَابِ الدَّارِ مَكْفُولُ

يريد في كل ذلك القاف، وهذا الحرف يسمى القاف المعقودة، وقال أبو حيان في ارتشاف الضرب: "وهي الآن غالبة في لسان من يوجد في البوادي من العرب حتى لا يكاد عربي ينطق إلا بالقاف المعقودة لا بالقاف الخالصة الموصوفة في كتب النحويين ،والمنقولة عن وصفها الخالص على ألسنة أهل الأداء من أهل القرآن"[27].

المستوى الصرفي :

1-الاشتقاق: تتميز العامية بالاشتقاق مثل الفصحى، فنجد اشتقاق الأسماء والأفعال والمصادر وأسماء المكان والزمان، واسم الفاعل واسم المفعول، فيقال مثلا: فلان راه يتفرعن أي: أراه متكبِّراً ومتجبِّراً، كأنه فرعون، قال أبو تمام يمدح المعتصم:

جَلَّيْتَ والموتُ مُبدٍ حَرَّ صفحتِهِ وقد تَفَرعَنَ في أفْعَالِهِ الأَجَلُ[28]

فلان غرّب ولاخر شرّق إشارة إلى أسماء المكان أي: ذهب إلى الغرب، والآخر ذهب إلى الشرق، استقبل أو قبّل أي توجّه صوب القبلة ، فلان يتعفرت، وهو عفريت كبير، ، فلان تبحّر ،ولاخر يشمّس، وتبّن للماشية وضع لها التبن"[29].

-صيّغ المبالغة: تجاري العامية الفصحى في صياغة أسماء المبالغة، فيقال فلان تمّار إذا كان يبيع التمر، قال ابن قتيبة: "قال الفرّاء :هذا رجل تمري إذا كان يُحبُّ أكل التمر، فإذا كان يبيعه فهو تمّار، وإذا أطعمه الناس فهو تامر"[30].

وهذا لبّان، وهذا طمّاع إذا كان كثير الطمع ، وجزّار، وحلاّق، خضّار، فلاح، نجّار موَّال، طهَّار، كان يطلق هذا الاسم الرجل الذي يختِّن الأطفال، أما اليوم فالختان يقوم به الأطبّاء والمختصون.

تسكين المتحرك استخفافا: مثل: العُنُق ينطقها العُنْق و هي لغة بكر بن وائل و كثير من بني تميم. قال إبراهيم أنيس: "الإنسان في نطقه يميل إلى تلمُّس الأصوات السهلة التي لا تحتاج إلى جهد عضلي، فيبدل مع الأيام بالأصوات الصعبة في لغته نظائرها السهلة"[31] ومثال ذلك أيضا ما جاء في لغة تميم تسكينهم للمتحرك في العديد من الكلمات نحو: علِم يقولون علْم، كتِف كتْف، فخِذ فخْذ.[32]،وقد ورد هذا حتى في القراءات القرآنية، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ**﴾[33] ، قرئت "كَلْمَة "على وزن "فَعْلَة"كـ ضَرْبة، وفي قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾[34] ، قرأ أبو رجاء ومجاهد والحسن وغيرهم بسكون الظاء، وهي لغة تميمية[35]، والأمثلة عن هذا كثيرة في اللهجات العربية القديمة، وفي القراءات القرآنية وهذا ما يجعلنا نقول بأنّ ما يحدث في لهجتنا من حركية داخلية وتبدلات صوتية ومورفولوجية له صلة وثيقة وعلاقة وطيدة ببعض اللهجات العربية القديمة، ولهجتنا ما هي إلاّ امتداد واستمرار طبيعي لها، لذلك هي تنحو نحوها، وتقتفي أثرها في تطورها عبر الزمن.

شوَيَّة: قال الدكتور شوقي ضيف: "هذه الكلمة إما تحريف لتصغير كلمة "شيء" و أصلها "شُويْ" فقلبت الهمزة ياء وأدغمت في أختها وأضيفت إليها هاء السكت، فأصبحت "شويه"، وإما تحريف لكلمة شوية بمعنى بعض الشيء، فضمّت الشين، وفُتحت الواو، ولعل الرأي الأول أولى لتصبح الكلمة صحيحة دون تغيير سوى تسهيل الهمزة"[36].

وقال الحريري منكرا على خاصة أهل زمانه :" : يَقُولُونَ فِي تَصْغِير شَيْء وَعين: شوى وعوينة ، فيقلبون الْيَاء فيهمَا واوا، والأفصح أن يقال : شُيبيء وعُيينة بِإِثْبَات الْيَاء وَضم أَولهمَا.[37]

التصغير: أوزان التصغير هي: **فُعَيْل، فُعيعِل، فُعَيعِيل** مثل: جبل جُبيْل، منزل مُنيْزِل عصفور عُصيفِير، وفي العامية يتم تصغير ابنة – بُنية تنطق بْنية – ولد – وْليد، شجرة شْجيرة، مرأة مريّة مثل الفصحى ، و الاختلاف فقط في تسكين الحرف الأول، شمس- شْميسة بتسكين الشين، قهوة قْهيوة، ماء امْوِيه و مويها، جاء في معجم العين للخليل بن أحمد "تصغير الماء: مُوَيْه"[38].

حَسَن – حُسَيْن، سَعْد - سَعيد، رجل رويجل،كسَيرة،خبَيزة، وتشترك العامية مع الفصحى في أغراض التصغير، كالتحبّب والتحقير والسخرية وتقليل الحجم، وتقليل الكمية، والعدد، وتقريب المكان والزمان، وكل هذا يفهم حسب السياق الوارد فيه.

النحت: وهو تركيب كلمة من كلمتين أو أكثر، ومن أمثلة ذلك في العامية " إمّالا " وتنطق كذلك همّالا، وهي مركبة من "أنْ ما لا" وأصلها -حسب رأي شوقي ضيف- "إن مالا" أُدغمت إن الشرطية في "ما "فأصبحت "إمّالا"، وكان العرب يستخدمونها كثيرا في الحوار، وفي الحديث النبوي الشريف أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رأى فتية من الأنصار يتبعون بعيراً ناداً، فقال لهم: أتبيعونه؟ قالوا: لا بل هو لك، فقال: إمّالا فأحسنوا إليه، أراد إن كنتم لا تبيعونه فأحسنوا إليه، فحُذفت "كنتم " وعُوضت عنها "ما"[39].

وقال سيبويه : ومثل قولهم " إمَّا لا " فكأنه يقول اِفعلْ هذا إن كنت لا تفعل غيره "[40].

وقد قدّم الخليل بن أحمد تحليلا وتعليلا لـ **إمّالا**: فقال: أمَّا قولهم: إمَّالا فافعل كذا فإنما هو: إن لا تفعل ذاك فأفعل ذا، ولكنهم لما جمعوا هؤلاء الأحرف فصرن في مجرى اللفظ مُثَقّله، فصار (لا) في آخرها كأنه عَجُزَ كلمة فيها ضمير ما ذكرت لك في كلام طلبتَ فيه شيئا فَرُدَّ عليك أمرك، فقلت: إمَّالا فافعل ذا، قال الشاعر:

فَطلِّقها فلسْتَ لها بِكُفْءٍ و إلّا يَعْلُ مَفْرِقَك الحُسَامُ

فأضمر فيه: وإلّا تَطلِّقها يَعْلُ[41].

المستوى النحوي :

قـال بمعنى ظنّ: تستعمل العرب الفعل "قال" بمعناه الحقيقي، والجملة بعده منصوبة على المفعولية مثل: قال محمد: خالد قادم، ويجوز إجراؤه مجرى الظَّن فينصبون به مفعولين كما تفعل "ظن"، وشرط إعماله عمل "ظنّ" عند عامة العرب يكون بشروط ذكرها ابن مالك فقال:[42]

وكتظُنُّ اجْعَل "تقول"إنْ وَلِيَ **** مُستَفْهِماً بِهِ ولم يَنْفَصِل

بغيرِ ظَرْفٍ أو كَظَرْفٍ أو عَمل ***** وإنْ بِبَعَضِ ذي فَصَلتَ يُحتَمل

ولكي تعمل "قال" عمل "ظنّ" ينبغي توفرّ أربعة شروط عند عامة العرب، وهذه الشروط هي:

1-أن يكون الفعل مُضارعاً:نحو : تقول، يقول، تعمل ، يدرس.

2-أن يكون للمخاطب.

3-أن يكون مسبوقا باستفهام سواء أكان الاستفهام بحرف مثل "أ" أو " هل" أو باسم مثل "متى أوكيف أو غيرها .

4- ألاّ يُفصل بين الاستفهام والفعل بفاصل، إلاّ إذا كان هذا الفاصل ظرفاً أو جاراً ومجروراً فإنه يجوز، ومثال ما توفّر على هذه الشروط قولك: أتقولُ الأمرَ سهلاً، الأمرَ: مفعول به أوّل، وسهلاً: مفعول به ثان، وكقول الشاعر:

مَتَى تَقُولُ القُلّصَ الرَّواسِمَا *** يَحمِلنَ أُمَّ قاسمٍ وقَاسما*

وبنوسُليم يُجْرون" يستخدمون" "قال" بمعنى "ظنّ" دون أي شرط، قال ابن مالك:

وأُجْرِيَ القَولُ كَظَنٍّ مُطْلَقاً ***** عِنْدَ سُلَيمٍ نَحُو: قُلْ ذَا مُشْفِقاً [43]

ومازالت هذه اللغة مستخدمة في لهجتنا حاليا، بحيث نستعمل قال"بمعنى ظنَّ: ويضاف للفعل الواو في أوّله، وتشدّد القاف، مثل: وقِّيل فلان جا، وقِّيل هو قال كذا، وقِّيل راح عندهم، أي: أظنُّ أنّه راح عندهم، وقد روت المصادر اللغوية أنّ هذا الاستعمال كان متداولا في لهجة من لهجات العرب، قال سيبويه: "و زعم أبو الخطاب –و سألته عنه غير مرّة-أنّ ناسا من العرب يوثق بعربيتهم: و هم بنو سُلَيم، يجعلون باب "قُلت"أجمع مثل "ظَنَنتُ" ومن شواهد سيبويه في الكتاب قول الكميت من الوافر:

أَجُهَّالًا تَقُولُ بَنِي لُؤَيٍّ ****** لَعَمرُ أَبيكَ أَم مُتَجَاهِلينا[44]

والمعنى: أتظن قريشًا جاهلين أم متجاهلين حين استعملوا أهل اليمن على أعمالهم وآثروهم على المضريين مع فضلهم، عليهم[45]، حيث نصب الشاعر مفعولين بـ"تقول" التي أعملها عمل "تظن"، (أ: للاستفهام، جُهّالاً: مفعول به ثان، بني: مفعول به أول)، وهذا الاستعمال ربما اكتسبه الجزائريون من بني سليم مباشرة ،قال ابن خلدون: "العرب لم

يكن المغرب لهم في الأيام السابقة بوطن، وإنما انتقل إليه في أواسط المائة الخامسة أفاريق من بني هلال وسُليم اختلطوا في الدول هناك"[46].

ومن شواهد النحاة أيضا قول الشاعر:

قَالَتْ وَكُنْتُ رَجُلاً فَطِينَا *** هَذَا لَعَمْرُ اللهِ إِسْرَائِينَا

البيتُ لأَعْرَابِيٍّ صَادَ ضَبًّا فأَتَى به أَهْلَه، فقَالَتْ له امرأتُه: (هذا -لَعَمْرُ اللهِ- إسرائيل) أي هو ما مُسِخَ مِن بني إسرائيلَ، وهذا البيت شاهد عند النحاة على أنّ "قالت" هنا بمعنى "ظنّت" والشاعر نصب مفعولين بـ"قال" وهما :"ذا "في اسم الإشارة "هذا" والمفعول الثاني "إسرائينَا"[47].

كما نستخدم في العامية "ظنّ" بمعنى "اتّهم" فيقال في حالة الشك في شخص ما هل هو قام بهذا الفعل أو غيره؟ فيقال أظنّه هو، أو راني شاك فيه هو ،فيكون الظن والشك هنا بمعنى الاتّهام،وهذا موافق لما هو فصيح، قال سيبويه: "وقد يجوز أن تقول: "ظَنَنْتُ زيداً"إذا قيل: "مَنْ تَظُنُّ"؟ أي: من تتّهم؟ فتقول: "ظَنَنْتُ زَيداً" كأنة قال: "اتَّهمت زيداً"، وعلى هذا قيل: ظنين أي "مُتَّهم"[48].

دلالة الأمر: في جانب الدلالة تتماشى العامية والفصحى في معاني ودلالات المفردات والصيّغ، فعل الأمر يدل على القيام بالفعل على وجه الإلزام مثل: اُكتب، اِقرأْ، وقد يخرج إلى أغراض أخرى كالتهديد والوعيد[49]،كأن يقال للأولاد أو للشخص الذي نتوعده: ديروا رايكم، وهذا شبيه بقوله تعالى تهديدا ووعيدا للكفار والمخالفين: ﴿**اِعْمَلُوا مَا شِئْتُم**﴾[50] وفي بيان فضل الإنسان على غيره يقول الأب أو الأم لأبنائهم: شكون ربّاكم ؟ أي : مَنْ ربَّاكم ؟ شكون كان يصرف عليكم؟ وهنا الاستفهام ليس حقيقيا، وإنما هو استفهام من أجل تذكير السامع بقيمة المتحدِّث ،وفضله عليه، كما في قوله تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُم﴾[51]، وفي التأديب يقال: طيع والديك، كول من جيهتك، مثل قوله صلى الله عليه وسلم "كُلْ مِمّا يَلِيك"، وغيره من الصيغ، فالأمر يكون حقيقيا ويخرج إلى أغراض أخرى وكذلك النهي والاستفهام والنفي وغيرها.

7-التعبير بالاسم بدل الفعل: يرى علماء العربية أنّ الاسم يدل على الثبوت والاستمرار أمَّا الفعل فيدلّ على التجدد والحدوث[52]، وعلى خطى الفصحى سارت العامية، فحاكى العامى الأساليب الفصيحة، فنجدهم يوظِّفون المصدر في الدعاء الذي يدل على الدوام والاستمرار عكس الفعل الذي يدل على التجدد والحدوث فيقولون: روح راك رابح، وكأنَّ المتكلِّم مُتيقِّن من حصول المطلوب، راك محفوظ مستور، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسَ لِيَوْمٍ لَارَيْبَ فِيه**﴾[53]، اليوم المقصود هو يوم القيامة لم يقع بعد ولليقين بحصوله تم التعبير عنه بـ" جامع " ولم يقل ستجمع.

8-المشترك اللفظي: يعني المشترك اللفظي دلالة كلمة واحدة على معنيين أو أكثر مثل لفظة عين : إذا قلت : شربت من العين فهي تدل على عين الماء ،وإذا قلنا :فلان أصابته عين تعني عين الحاسد، و شاهدتك بعيني العين الباصرة ، وهذا الاستعمال الفصيح متداول في العامية ،ويُفهم معناها من خلال السياق الذي تَرِدُ فيه .

الفعل ضَرَب له دلالات ومعاني عديدة ومختلفة في اللغة الفصحى مثل : ضرب في الأرض أي :سافر ضرب عنه صفحا تغاضى عنه ، ضربه بيده لطمه ، ضرب القلب : نبض ضرب الله مثلا : ذكره وأتى به ، ضرب في الأرض سافر في طلب الرزق، قال تعالى : ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ الله ﴾[54] ، ضرب الأخماس على الأسداس :ندم أو خبط خبط عشواء ،ضرب الدراهم : صنعها وطبعها ، ضرب موعدا : حدّده ضربَهُ الحَرُّ أو البرد :أصابه ، هو يضرب في حديد بارد :مَثَلٌ يُقال لمن يقوم بعمل لا فائدة فيه ،ضَرَبَ على العود :عزف ،ضَرَبَ عصفورين بحجر واحد : نال مغنمين في وقت واحد ضَرب على يد فلان : منعه وحجره ، وفي الاستعمال العامي يسير الجزائري على سنن العرب في هذاالمجال فيقول :أُضرب دوش أو حمّام ، اضرب تحويسا، اضرب دورة ،وعند الأكل والشرب اضرب حاجة، اضرب قهوة ،اضرب طلّى ،أُضرب شمّا ،أُضرب تحفيفا ،أُضرب كاسكروط ، فلان يضرب الجيب أي: يسرق ، أُضرب ما شئت ما دمت في الجزائر.

خاتمة : يتبين من خلال هذا العرض الوجيز صلة القرابة بين الفصحى والعامية، وأنّ العامية حفظت ألفاظا ومفردات وتراكيب فصيحة خالها الناس مع مرور الزمن أنها عامية بحتة لا تربطها بالفصحى أي رابطة، والحقيقة ليست كذلك، وربما يعود سبب ذلك إلى تغريب الفصحى من طرف المحتل لفترة زمنية طويلة أثناء تواجده في الجزائر، وبعد الاستقلال انحصرت الفصحى في المدارس وفي الخطب والكتابات الرسمية، ولم تعد لغة التخاطب اليومي إضافة إلى أنّ المدرسة لم تقدّم دروسا للأجيال توضّح فيها العلاقة بينهما، بل في بعض الأحيان كانت المدرسة هي من تساهم في هذا الشرخ، وتصنع القطيعة من حيث يدري المعلمون أو من حيث لا يدرون، ومن كل هذا نخلص إلى أنّ نسبة كبيرة من العامية هي فصيحة.

وسبب تغيّر بعض الكلمات في أصواتها يعود لمزاحمة لغات ولهجات أخرى للعربية كالفرنسية و التركية والأمازيغية واللاتينية والبونية بسبب تداول حضارات عديدة على بلاد الجزائر من رومان ووندال وفرنسيين، والمطّلع على التاريخ الثقافي للمنطقة يعلم جيّدا .

قائمة المصادر والمراجع :

1- معجم العين،الخليل بن أحمد الفراهدي (ت170هـ) .تح: د/عبد الحميد الهنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية لبنان، بيروت، ط1 :2003ج4.

[2] - لسان العرب ،ابن منظور، دار صادر، بيروت، 2003م ، مادة لهج .

[3]- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م.

4- العربية وعلم اللغة الحديث، د/ محمد محمد داود، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001

5-الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي "ت 392هـ" ، تح : محمد علي النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج2.

[6] -الصاحبي ،أبو الحسن أحمد بن فارس "ت395هـ"، تح: السيد أحمد سقر ،دار إحياء الكتب العربية ، مصر.

[7]-طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي ،تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ،ط2 ،دار المعارف .

8- فقه اللغة ،د. علي عبد الواحد وافي ،نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط3، 2004م

9- الألفاظ الدخيلة و إشكالية الترجمة الحضارية، عبد الحميد بن محمد بن علي الغيلي 1429م/ 2008، موقع رحى الحرف.

10- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ،منشورات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1986م.

11-تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1418هـ/1998م، ج1.

12- القول الفصل في رد العامي إلى الأصل ،شكيب أرسلان ، تقديم وشرح محمد خليل الباشا ، الدار التقدمية لبنان ، ط2 2008م.

13 - بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ، د/ عبد الرحمن الحاج صالح . واللغة العربية بين المشافهة والتحرير.

14-تصحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه، تح: د/محمد بدوي المختون، القاهرة، 1425هـ/2004م.

15- ما تلحن فيه العامة ،أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي ، تح: د. رمضان عبد التواب ،مكتبة الخانجي ،القاهرة .

16 - لحن العوام ، محمد بن حسن بن مذحج الزبيدي أبو بكر ،تح : رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي 1420هـ/2000م

17- اللهجات العربية في التراث، علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ،1983م، ج1.

18- التقريب لأصول التعريب ،الشيخ طاهر الجزائري،المطبعة السلفية ،مصر.

19- الصاحبي ، لأبي الحسين بن فارس بن زكريا ت395هـ، تح: السيد أحمد سقر، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

20- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي ت745هـ،تح: رجب عثمان محمد ،مكتبة 1 الخانجي ، القاهرة،ط1 1418هـ/1998م، ج1

21-شرح ديوان أبي تمام ، الخطيب التبريزي ،قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه راجي الأسمر ، دار الكتاب العربي ،ط2، 1414هـ/1994،ج 2
22- درة الغواص في أوهام الخواص ،أبو محمد القاسم بن علي الحريري.
23- تحريفات العامة للفصحى في القواعد والبنيات والحركات ، شوقي ضيف ،دار المعارف مصر.
24- الكتاب، سيبويه، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت (1983م)،ط3 ج1
25- المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، بدر الدين العيني ،88/2.
26- تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، ج6.
27- الإحكام في أصول الأحكام، أبو علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم 1 العجوز، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج1.
28- إعجاز القرآن والدلالات الصرفية، د.يرسف المرعشلي، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط1، 1432هـ/2011م

الهوامش:.

[1]1- معجم العين،الخليل بن أحمد الفراهدي (ت170هـ) .تح: د/عبد الحميد الهنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية لبنان، بيروت، ط1 :2003ج4، ص 104.

[2]2 - لسان العرب ،ابن منظور، دار صادر، بيروت، 2003م ، مادة لهج .

[3]3- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م، ص15.

[4]4- العربية وعلم اللغة الحديث، د/ محمد محمد داود، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص66.

[5] 5-الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي "ت 392هـ" ، تح : محمد علي النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 12/2.

[6] 6-الصاحبي ،أبو الحسن أحمد بن فارس "ت395هـ"، تح: السيد أحمد سقر ،دار إحياء الكتب العربية ، مصر ،ص28. 32.

[7] 7-الصاحبي ، ص38 .

[8] 8-طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي ،تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ،ط2 ،دار المعارف ص 39

[9]9 - فقه اللغة ،د. علي عبد الواحد وافي ،نهضة مصر للطباعة والنشر ، ط3، 2004م ، 117.

[10]10-ينظر: فقه اللغة ،د. علي عبد الواحد وافي ، ص118 .

[11] 11- ينظر: المرجع نفسه ،هامش ص118 .

[12]- الألفاظ الدخيلة و إشكالية الترجمة الحضارية، عبد الحميد بن محمد بن علي الغيلي 1429م/ 2008، موقع رحى الحرف، ص39.

[13]- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ،منشورات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1986م، ص312/311.

[14]- تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1418هـ/1998م، ج1، ص 201.

[15]- القول الفصل في رد العامي إلى الأصل ،شكيب أرسلان ، تقديم وشرح محمد خليل الباشا ، الدار التقدمية لبنان ، ط2 2008م،ص 17.

[16]16 - بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ، د/ عبد الرحمن الحاج صالح ، ص77/76. واللغة العربية بين المشافهة والتحرير، ص77.

[17]17-ينظر: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، د/ عبد الرحمن الحاج صالح، ص72.

[18]18 -اللغة العربية بين المشافهة والتحرير، ص74.

[19] - اللغة العربية بين المشافهة والتحرير، ص 75.

[20]20- تصحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه، تح: د/محمد بدوي المختون، القاهرة، 1425هـ/2004م، ص85/83.

[21] 21- ما تلحن فيه العامة ،أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي ، تح: د. رمضان عبد التواب ،مكتبة الخانجي ،القاهرة ،ص110،99 .

[22]22 - لحن العوام ، محمد بن حسن بن مذحج الزبيدي أبو بكر ،تح : رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ،1420هـ/2000م، ص165-182 .

[23] - اللهجات العربية في التراث، علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ،1983م، 133/1.

24- لسان العرب ، باب دسر.

25- التقريب لأصول التعريب ،الشيخ طاهر الجزائري،المطبعة السلفية ،مصر ، ص03.

26- الصاحبي ، لأبي الحسين بن فارس بن زكريا ت395هـ، تح: السيد أحمد سقر، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص37/36.

27- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي ت745هـ،تح: رجب عثمان محمد ،مكتبة الخانجي ، القاهرة،ط1 1418هـ/1998م، ج1،ص16 .

28- شرح ديوان أبي تمام ، الخطيب التبريزي ،قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه راجي الأسمر ، دار الكتاب العربي ،ط2، 1414هـ/1994،ج2،ص10.

29- ينظر: الفصحى في ثوب العامية، ص99 -100.

30- أدب الكاتب، لابن قتيبة، ص 226.

31- الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص170.

32- ينظر: اللهجات العربية في التراث، علم الدين الجندي 236/1

[33]33- آل عمران 64 .

[34] 34- البقرة 280 .

35- اللهجات العربية، الجندي 237/1.

36- تحريفات العامية، ص 129.

[37] – درة الغواص في أوهام الخواص ،أبو محمد القاسم بن علي الحريري ، ص127.

38- معجم العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج4، ص 174.
39- تحريفات العامة للفصحى في القواعد والبنيات والحركات ، شوقي ضيف ،دار المعارف مصر، ص 136.
40- الكتاب، سيبويه، ج1، ص353.
41- معجم العين للخليل بن أحمد الفراهدي (ت170هـ) ، 84/1.
[42] - متن ألفية ابن مالك ، ص40 .

*- القُلَّص: الفَتية من الإبل، وهي أوَّل ما يُركب من الإبل، الرَّواسم: المُسرعات في سيرهنّ مأخوذ من الرّسيم وهو نوع من سير الإبل السريع، أمّ قاسم: كنية امرأة، والمعنى: متى تظُنّ النُّوق المسرعات يُقرِّبن منِّي مَنْ أُحبّ أن يحملنه إليَّ؟
[43]43- متن ألفية ابن مالك ، ص41 .
44- الكتاب، ج1، ص 180.
45- ينظر: المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، بدر الدين العيني ،88/2.
46- تاريخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، ج6،ص6.
47- ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك،45/1.
48- الكتاب، ج1، ص181.
49- ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، أبو علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج1، ص367.
50- فصلت 40.
[51] - الأعراف 172 .
52- ينظر: إعجاز القرآن والدلالات الصرفية، د.يرسف المرعشلي، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط1، 1432هـ/2011م، ص16.
53- آل عمران 09.
[54] 54- المزمل 20

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد07/ العـدد: 02(2023)، ص63-89

السلطة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية: دراسة في ضوء النقد الثقافي

Religious authority in Yemeni popular proverbs, a study in light of cultural criticism

نصر محمد صالح الصباحي
Nasr Muhammad Saleh Al-Sabahi
جامعة إب، كلية الآداب، قسم اللغة العربية nsralsbahy49@gmail.com
المؤلف المرسل(باللغتين): الاسم الكامل : نصر محمد صالح الصباحي
Nasr Muhammad Saleh Al-Sabahi
الإيميل: nsralsbahy49@gmail.com

ملخص:
يهدف البحث إلى الوقوف على الأنساق الثقافية للسلطة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية، بغية الكشف عن المضامين والمعتقدات الدينية التي تشكل أثرا عميقا في ثقافة رجال الدين، الذي يحمل بُعدًا سلطويا، أو المعرفة والفقه بأمور الدين وقد اعتمد البحث على النقد الثقافي وإجراءاته المنهجية، باعتباره المنهج الأمثل لهذا النوع من الدراسات الأدبية، وقد اقتضت طبيعة الاشتغال النقدي في هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين، عُني المبحث الأول بأنساق هيمنة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، فيما عُني المبحث الثاني بأنساق معارضة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، ثم خاتمة بأهم الاستنتاجات.

الكلمات المفتاحية: السلطة الدينية، الأمثال الشعبية، النقد الثقافي، الأنساق الثقافية.

Abstract:
Abstract: The aim of the research is to identify the cultural patterns of religious authority in Yemeni popular proverbs, in order to reveal the religious contents and beliefs that have a profound impact on the culture of the clergy, which carries an authoritarian dimension in which it is based on dynastic affiliation, or knowledge and jurisprudence in matters of religion.
The research relied on cultural criticism and its methodological procedures, as it is the ideal approach for this type of literary studies. The nature of the critical work in this research necessitated its

division into two sections. The first section was concerned with the patterns of dominance of religious authority in the Yemeni popular proverb, while the second section was concerned with the patterns of opposition. Religious authority in the Yemeni popular proverb, then a conclusion with the most important conclusions.
Keywords: Religious authority, Popular proverbs, Cultural criticism.

مقدمة:

عُرِفَت الأمثال الشعبية وصارت مشهورة بين الناس ومعلومة عندهم منذ القدم، لما تتسم به من خصوصية جمالية وفنية، في تعبيراتها وما تشتمل عليه من صور ورموز وإشارات وعلامات يُلَّوح بها على المعاني تلويحًا، بالإضافة إلى أنها صارت من أوجز الكلام، وأكثره اختصارًا بين أجناس الأدب الشعبي[1].

ولأن الأمثال الشعبية قد وردت باللغة المحكية، فقد التزمنا بكتابتها على أصل حكايتها، وهو مستوى غير فصيح، وضمن اللغة المحكية الدارجة شعبيًا.

ويهدف البحث إلى الوقوف على الأنساق الثقافية للسلطة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية، بغية الكشف عن المضامين والمعتقدات الدينية التي تشكل أثرا عميقا في ثقافة رجال الدين، الذين يحملون بُعدًا سلطويا يستند فيه على الانتماء الطائفي، أو المعرفة والفقه بأمور الدين.

وينطلق البحث من فكرة الإجابة عن التساؤل الآتي: ما الدلالات الثقافية المضمرة في خطاب الأمثال الشعبية في البعد السلطوي (الديني)؟

ولتحقيق هدف البحث ومناقشة تساؤلاته المطروحة بغية الوصول إلى الاستنتاجات الموضوعية حوله وفق منهجية علمية؛ فقد استند الباحث على معطيات النقد الثقافي وإجراءاته المنهجية، باعتباره المنهج الأمثل لهذا النوع من الدراسات العلمية، ولعل من أسباب اختيار منهجية النقد الثقافي -فضلا عما سبق- أنه جدير بالتوغل في النصوص الأدبية وكشف ما تحمله من أنساق أثَّرت وتؤثر في السلوكيات الإنسانية.

وقد اقتضت طبيعة الاشتغال النقدي في هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة وتوطئة ومبحثين، عُني المبحث الأول بأنساق هيمنة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، فيما

عُني المبحث الثاني بأنساق معارضة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، ثم خاتمة بأهم الاستنتاجات.

توطئة:

يعد المثل الشعبي تراثًا شفهيًا منقولًا اجتماعيًا، تبرز فيه السلوكيات والثقافات الاجتماعية المختلفة والمتناقضة والمتقلبة، بين الإيجابيات والسلبيات، حيث يتخذ من اللغة الشعبية العامية وعاء لاحتوائه وتناقله عبر الأجيال المتعاقبة، لما تمثله العامية من سلطة مهيمنة على وعي المجتمع وثقافته.

كما يشكل النقد الثقافي أحد أهم المداخل/ المناهج الأدبية الحديثة في الدراسات النقدية؛ إذ يتجاوز البنيوية والتفكيكية في رؤيته للنص الأدبي، ويدعو إلى إعادة الحياة للأدب والنقد ولمفهوم الناقد، حيث يتخذ هذا النشاط الفكري من الثقافة موضوعا، من خلال اكتشاف الأنساق المضمرة التي يخبئها النص.

وتعد دراسة المدلولات الاعتقاديّة للأمثال الشعبية، مرآة صادقة للحياة الريفيّة والمدنية على حد سواء. إضافةً إلى بيان الحوادث والمناسبات التي كان المثل يقال فيها. إذ يشكل المثل الشعبي بصفة عامة أحد أساليب التربية والتوجيه والإرشاد التي يعتمد عليها المجتمع في نشر وترسيخ المعتقدات الدينية وغرس القيم والأخلاق الحميدة والصفات النبيلة([2]).

ولكي يتم مقاربة أي نص أدبي ونقده ثقافيًا باعتباره يشكل الوعاء الحامل لخطاب السلطة الدينية؛ فلا بد أن يشتمل هذا الخطاب، لا سيما خطاب الأمثال الشعبية الدينية؛ على مفردات ورموز ذات مدلولات تدور حول المعتقد، والإيمان بالله، وتوحيده، وعبادته، والالتزام بشرعه، وأحكامه من قرآن، وسنة نبوية، وفقه، باعتبارها اهم المضامين العقدية التي ينبغي أن يشتمل عليها المثل الشعبي ليعبر عن خطاب ديني([3]).

أما خطاب الأمثال الشعبية اليمنية كما أسفر عنه المطلب الأول ضمن هذا المبحث، فهو خطاب ثري في تمثيل السلطة الدينية، وقد استطاع الباحث أن يحصي عن

مصادر الدراسة ما يربو عن خمسين مثالًا شعبيًا يمنيًا ضمن بعد السلطة الدينية؛ الأمر الذي يجعل من خطاب السلطة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية، موضوعًا حريًا بالدراسة والتحليل القائم على منهجية النقد الثقافي، لاستكشاف أهم الأنساق الثقافية التي يضمرها هذا الخطاب؛ وهو ما اشتغل عليه هذا البحث، من خلال مبحثين هما:

المبحث الأول: أنساق هيمنة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني

تتجلَّى هيمنة السلطة الدينية، في أي خطاب ثقافي ضمن مستويات تراتبية تبعًا لتعدد وتنوع عناصر/أبعاد السلطة الدينية ومراكز تمثيلاتها الدنيوية، التي تحمل مشروعية وصفة القداسة كالإيمان، والتوحيد، والمعتقدات، أو التي تدعي القداسة كالأيديولوجيا ورجال الدين.

بناء على ذلك سنوضح كل نسق من الأنساق الثقافية لهيمنة السلطة الدينية في خطاب الأمثال الشعبية اليمنية، بحسب تدرجاتها الأنساقية، من قداسة الدين العام الشرعي، إلى صناعة وتحصين سلطة دينية، حسب الآتي:

أ) خطاب مراكز القوى الدينية الممثلة للسلطة الدينية في المثل الشعبي.

إن مسألة إيمان الفرد والمجتمع بالله وتوحيده وعبادته واتباع شرعه ومنهاجه؛ تعد في حقيقتها وبطبيعتها ومآلها علاقة سلطوية بين حاكم ومحكوم، بل إنها علاقة خضوع والتزام مطلقة من قبل المحكوم أمام الحاكم؛ ولهذا فقد اشتمل خطاب الأمثال الشعبية اليمنية في بُعدِ السلطة الدينية، ضمن هذا المستوى الخطابي السلطوي المهيمن، نسقًا ثقافيًا خاصًا يقوم على تكريس قداسة رجال الدين إلى مستوى الأنبياء والوسطاء إلى الله.

وهذا المعتقد من الأساليب التي يتخذها رجال الدين للهيمنة، حيث يجعلون المعتقدات من الخبرات الرسمية التي ترَّوض النفس، وتصيغ مفاهيم تعمل على خلق

شخصيات وقوى معنوية، تحس بالمقدس، حيث تعمل مراكز القوى الدينية على صياغتها للأجيال المتلاحقة وصقلها وتطويرها باستمرار[4].

وفي ضوء ما ساد من أمثال شعبية يمنية دينية ذات بعد تمثيلي لمراكز القوى الدينية التي تتجلى كنماذج عملية لتكريس هيمنة السلطة الدينية في المجتمع؛ سأوضح بالتحليل الثقافي كل نسق من هذه الأنساق على حده، بحسب تراتبيتها الدينية،حسب الآتي:

قداسة رجال الدين في المثل الشعبي اليمني:

تحضر هيمنة سلطة رجل الدين (الفقيه، أو العالم أو الإمام) وقداستها، من الناحية الموضوعية، باعتبارها المستوى الأول الذي يدور حوله خطاب الأمثال الشعبية اليمنية التي تتعلق ببعد السلطة الدينية الدنيوية. إذ يتجلَّى هذا المستوى من الخطاب من منظور نقدي ثقافي، في مجموعة من الأنساق الثقافية التي تعمل في مجملها وفق تحليل واستنطاق أنساقها المضمرة؛ على تكريس ثقافة الهيمنة، وإذ يتشكل هذا النسق في عدد من الأمثال الشعبية اليمنية الدينية، أبرزها ما يلي:

1- "من توكل أكل"[5].
2- "العز في الطاعة والحث في القناعة"[6].
3- "العقائد فيها الفوائد"[7].
4- "الأمان قبل الإيمان"[8].
5- "إذا حضرت الملائكة غابت الشياطين" [9].
6- "اصلي على من صلى عليه الإمام" [10].
7- "سبرت من غير فقيه" [11].
8- "اطلبوا الخير من حسان الوجوه"[12]

9- "الجراد لا تعرف حول ابن علوان"[13]

10- "اتقوا فراسة المؤمن"[14]

من التأمل في مضامين مجموعة الأمثال أعلاه، نجد أنها تمثل نسقًا ثقافيًا مكتملًا يدور حول أهمية الاعتقاد للفرد وحضور رجال الدين كوسطاء بين العباد والمعبود، إذ يبدأ هذا النسق في ظاهره بخطاب ترغيبي طبيعي، يتجلَّى كما لو أنه مجرد وعظ ديني، هدفه كما هو ظاهر النسق الثقافي لهذا الخطاب. فقوة هذا النسق نسق الولاء والتقديس لرجل الدين تكون عند الفرد في ولائه الديني، هو محور اهتمام رجل الدين، فإيمان الفرد وما يعيش ويضحي من أجله، يخدم في منتهاه مكانة وهيمنة رجل الدين([15]).

ففي المثل الأول "من توكل اكل" يربط مسألة رزق الإنسان بمدى توكله على الله، كما أن المثل الثاني الذي يقول: "العز في الطاعة"، ينتقل بالفرد من مسألة الرزق إلى مسألة العزة والكرامة والحرية للإنسان. ليأتي المثل الثالث الذي يقول: "العقائد فيها الفوائد" ليطرق مسألة حماية الفرد من الأمراض والإصابات الدنيوية، إذ يشير إلى أن اعتقاد الفرد بما يقوله له، ويرشده إليه، من معتقدات سيكون لها فوائد في حياته.

وبرغم أن هذا النسق قد بدأ بخطاب وعظي ديني ترغيبي، يشير إلى أهمية وقيمة الإيمان بالله والتوكل عليه والإيمان بمعتقداته كمنهج قويم وطريق سليم لمصلحة الإنسان في عيشه وكرامته وتحصين نفسه؛ إلا أن المثل الرابع يظهر كعتبة تحول معاكسة، لما سبق حيث يشير هذا المثل الشعبي: "الأمان قبل الإيمان"، وكأن لا قيمة ولا فائدة لك بالإيمان إذا لم تكن في أمان، ولكن ما هو إذن هذا الأمان ؟ وهذا ما يكشفه المضمر في هذا النسق من الأمثال، وذلك عبر مجموعة الأمثال الباقية التي تقدم رجال الدين كما لو أنهم من يوفرون الأمان من الله، ومن شرور البشر للعباد إذا ما طلبوهم.

وهذا ما يؤكد وجود رجل الدين في مؤسسة الدولة، حيث يعبر وجوده عن هذا النحو، وعن جهازٍ سلطوي وأيديولوجي للدولة([16]).

وفي خطاب هذا النسق تحضر الملائكة كجند الله على الأرض التي يجب أن يؤمن بهم الفرد كحراس من الله لتحصينه من شرور إبليس، يبدأ النسق بتقديمهم كمصدر الأمان للإنسان "إذا حضرت الملائكة غابت الشياطين"، وبما أن الملائكة جند غير مدركين الأمر الذي يجعل الفرد يبحث عن مصدر أكثر قدرة، فإن النسق يتحول إلى تقديم الأنبياء (النبي محمد) تحديدًا كبديل للملائكة، إذ يؤكد ذلك المثل الشعبي القائل: "أصلي على من صلى عليه الإمام" إذ يعمل بمثابة تعميق الثقة باعتبار الأئمة أكثر علمًا، وفقهًا، والتزامًا دينيًا واتصالا بالنبي.

إذ إن المضمر في هذا النسق، هو خلق قداسة رجل الدين بمثابة الأنبياء، فإن النسق يبدأ بالتكشف في جملة أمثاله اللاحقة، إذ يتخذ النسق، من أي مشكلة أو معضلة يواجهها العباد، وتتطلب لحلها حضور/وجود الفقيه الذي هو يد الإمام وسلطة تمثيله، فالمثل الشعبي القائل: "سبرت من غير فقيه" يعمل على ترسيخ ثقافة اعتقادية كما لو أن إنجلاء أي كربة أو مشكلة وحلها بدون وسيط من رموز الدين (الفقيه) إنما هي معجزة وخارقة للعادة.

ولكي ينجح النسق في تكريس قداسة رجال الدين من أئمة وأولياء وفقهاء، في منازل الأنبياء والرسل، بل والملائكة، فقد عمل على توليد أمثلة تظهرهم بأنهم أصحاب كرامات سماوية انفردوا بها عن غيرهم من الخلق عباد الله، كما في المثل الشعبي القائل: "الجراد لا تعرف حول ابن علوان" ([17]) إذ يعمل هذا المثل على ترسيخ وتعميق اعتقاد البشر بأن لهم فضائل في أن يستجب الإله لهم عن سائر عباده، وإلا فكيف بآفة الجراد التي لا ترد أن تميز حول الولي وثمرته من أحوال البشر ولا تقربها؛ ولأن المضمر هو صنع

قداسة رجال الدين إلى حد مقام الأنبياء فقد قرن المثل الشعبي حول الولي ابن علوان وحول الوقف الذي هو مال الله "الجراد ما تعرفش أرض الوقف" ([18]).

وظاهرة التعلق بالأولياء الصالحين واللجوء إليهم لاستجلاب الخير ودرء الشر، يكثر في المجتمعات الشعبية المتفشي فيها الجهل، والعجز، وقلة الحيلة ([19]). والاعتقاد بالأولياء كوسيط إلى الله، كانت ظاهرة شائعة في المجتمع اليمني، "حيث تأتي القبائل أو الأسر فرادى أو جماعات بزيارة ضريح الولي والتبرك بالضريح، ويقدم الزاد، وينذر النذور بالذبح وتقديم القرابين، ويوضع على الضريح الشموع والورود " ([20]).

كما أن المثل الأخير الذي تضمنه النسق، يستنطق المضمر ويكشفه بشيء من الوضوح "اتقوا فراسة المؤمن" إذ يعمل المثل على تصويرهم بأنهم يرون بنور الله، وعليك أن تتقيهم (تخافهم وتتوسل إليهم) في أمور حياتك الدنيوية كونهم يتميزون بقدرتهم على التنبؤ والاطلاع على أمور خفية غير ظاهرة، بإلهام إلهي.

وبما أن الغاية التي يضمرها النسق هي أن يؤمن الفرد بأن تقديم القرابين والهبات والهدايا والعطايا السخية للأولياء الصالحين، ما هي إلا تحصينٌ لأنفسهم، ولأموالهم، وأولادهم من الشرور، فإن المثل الشعبي القائل: "عدو الولي جيرانه" ([21]) يأتي ليفصح صراحة وبوضح عن مضمر النسق وجوهر غايته، إذ إن لا عدو للولي سوى من يسكنون جوار مسكنه أو مقامه (ضريحه) لأنهم من يطلعون ويتكشفون على عطايا المتضرعين له التي يضعونها خُفْية أمام بابه (إن كان حيًا) ليأخذها عند دخوله البيت، أو على ضريحه (بعد موته) كاعتقاد ساد قديمًا، ولازال معمولًا به في بعض مناطق المجتمع اليمني.

وعلى هذا الأساس فإن المقصود بحسان الوجوه في المثل الشعبي القائل: "اطلبوا الخير من حسان الوجوه" ([22]) هم الأولياء والأئمة المتدينون؛ لأنهم من يتميزون بعنايتهم

بمناظرهم وهيئاتهم لبسًا، وتطيبًا، ووقاية من لفحات الشموس والرياح التي تصيب الوجوه.

وهذه الصورة التي يُقدِّمُ فيها رجل الدين نفسه بمثابة آلية للهيمنة، بحيث يكون الناس محكومين إلزامًا بتعليماته، وأحكامه، ويؤمنون برشد وحكمة ما يقوله ([23]).

ب) خطاب الصراع الديني على سلطة الهيمنة والاستبداد الديني.

إن القداسة الدينية التي يصنعها رجال الدين؛ لأنفسهم كأولياء معصومين، من أجل تملكهم السلطة الدينية، هي في أصلها من الناحية النظرية مسألة سهلة وممكنة لأي فرد من المجتمع، إذا ما ارتقى في مستوى علمه وفقه والتزامه وتعبده وحسن خلقه وسمعته في المجتمع، ما يعني أن هذا النوع/ المستوى من صناعة وتملك سلطة اجتماعية على أساس ديني متاحة (وفق طبيعتها النظرية) لعامة الناس.

ولهذا فقد مثّل النزاع والصراع على تمثيل السلطة الدينية والهيمنة على المجتمع، أحد الأنساق الثقافية لخطاب الأمثال الشعبية اليمنية المتعلقة ببعد السلطة الدينية الرامية إلى تكريس هيمنة سلطة رجال الدين على المجتمع، حيث فرض تعدد مراكز القوى الدينية التي تتنازع السيطرة على تمثيل السلطة الدينية، من مثل الأولياء الصالحين والمتدينين والفقهاء والأئمة؛ تنوع أبعاد الخطاب السلطوي.

. السيادة وتكريس الخضوع للسلطة الدينية.

يعد العمل على فرض السيادة السلطوية الدينية وتحصينها فعليًا على أرض الواقع، وكذا تكريس الخضوع والهيمنة السلطوية على المجتمعات وفق مرجعيات دينية؛ أهم وأقوى الأنساق الثقافية السلطوية الدينية حيث يتجلَّى هذا في خطاب تمثيلات سلطة الأئمة الدينية في الأمثال الشعبية اليمنية.

ومن أجل استكشاف أعماق هذا الخطاب كنسق ثقافي، سأوضح بالتحليل والنقد الثقافي مجموعة الأمثال الشعبية اليمنية السائدة، التي تضمنت مفردات ودلالات تعبيرية خطابية عن سلطة الأئمة في الأمثال الشعبية اليمنية، بدءًا من مجموعة الأمثال التالية:

1- "شرف العبد من شرف سيده" [24].

2- " الفتنة نايمة لعن الله من أيقضها" [25]

3- "ظالم غشوم خير من فتنة تدوم" [26].

إذ يبدأ هذا النسق كما يظهره المثل الأول، كترغيب في ما يظهره: "شرف العبد من شرف سيده" إذ ربط هذا المثل شرف الفرد المصون إذا ما حافظ وصان شرف سادته.

ولأن الحرية غريزة إنسانية، فإن هذا النسق يبدأ بمحاصرة هذه الحرية عبر تكريسه الترهيب وتسويغ الخضوع، فالمثل القائل: "الفتنة نائمة لعن الله من أيقضها" يشيع توظيفه في مواجهة أي محاولة فكرية دينية تسعى إلى استكشاف حقيقة الولاية وإذكاء التعددية المذهبية، إذ يضمر هذا المثل تصييغ الخضوع والصمت للسلطة الدينية القائمة على أسس مذهبية، وهو ما يتكشف صراحة وبوضح في مغزاه السياسي الرامي إلى تبرير الظلم والاستبداد السياسي للسلطة الدينية هذه، من خلال المثل التالي: "ظالم غشوم خير من فتنة تدوم"، حيث يصور ظلم الحاكم على أسس دينية بالخير مقارنة مع فتنة وهمية يفترض وقوعها.

ولما يؤديه المثل الشعبي من دور، كخطاب فاعل في تعبئة الوعي الاجتماعي ثقافيًا لمصالح وأهداف خفية ومضمرة؛ فقد كان لهذا النسق السلطوي الديني المتعالي، أمثلته الخاصة التي أراد من خلالها أن تترسخ في وعي المجتمع ثقافة التمايز والاصطفاء الطبقي الاجتماعي على أسس دينية، كما في المثال التالي:

"ما احد كاحد ولا السبت كالأحد" [27]

فبعيدًا عن ما يظهره المثل، من استعارة وصورة لا تكاد تكون متناغمة، إلا أنه يكاد يتتفق كنسق ثقافي له مضمره الخاص، وفق ترجمة نتائجه العملية على الواقع، إذ يبدأ المثل باستخدامه المقارنة بين يومي: "السبت"، و"الأحد" لصالح الأحد، لتسريب مفاضلة بين الواحد اليهودي، والآخر، ذلك لأن السبت هو يوم اليهود، إذ يقول المثل الشعبي: "يهودي، أو مسلم قال: السبت يبينه".

وإذا قد عملت هذه الأمثال (السابقة) ضمن هذا النسق، من تهيئة وتسويغ للقبول بالأفضلية والسيادة لصالح هذه القوة الدينية السلطوية، فإن هذا النسق يتحول من مستواه المتخفي المضمر، إلى مرحلة تكريس الهيمنة والاستبداد السلطوي الديني سياسيًا، من خلال خطاب تمثيلي عملي صريح، كما في الأمثال التالية:

1- "سيد أو فقيه ؟ قال كمّل عملك" [28].

2- "سيد أو فقيه ؟ قال: بين الدولتين" [29].

3- "هذا إمام الذهب وهذا إمام المذهب" [30]

إذ يبدأ بجعل تساؤل الأخر عن كون رجل الدين المعين لحكم/إمارة المجتمع، سؤالًا غير مشروعًا، كما في المثل الأول: "سيد أو فقيه؟ قال كمل عملك"، وهو مثل ضرب عندما حاول بعض الرعية أن يسأل أحدهم عند وصوله على هيئة الأئمة، عمّا إذا كان فقيهًا أم سيدًا، فرد متعاليًا بقوله: "كمل عملك"، أي انجز تقبيلك لي واصمت. وحينما يصبح الأمر مسألة خلافية لتعدد الأدوار، فإن الجواب يكون بين الدولتين أي سيد في الحكم السياسي، وفقيه في الحكم الديني، أي في المسائل الشرعية. ليأتي المثل الثالث: صراحة باختصاص هذه السلطوية "الإمام" و "الفقيه" معًا أي سلطان الدولة وسلطان الدين، باحتكاره في فئة الأئمة "هذا إمام الذهب وهذا امام المذهب" فإمام الذهب يعني

المسؤول عن الجباية، وإمام المذهب المسؤول عن فصل القضايا بين الناس فقهيًا وفق التشريع الديني المذهبي.

المبحث الثاني: أنساق معارضة السلطة الدينية.

لقد تبين من خلال دراسة الأمثال، وعرضها التحليلي وفق منهجية النقد الثقافي، لخطاب أنساق هيمنة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، خلال الجزء السابق (أولًا في هذا النسق) أن المستوى السلطوي برغم قداسته كسلطة دينية سماوية، فهذا الخطاب وفق أنساقه الثقافية المضمرة التي استكشفت بالتحليل والنقد الثقافي، إنما هو خطاب سلطوي مهيمن ومتعالي واستغلالي ومستبد لصالح القُوى الدينية على حساب سلطة المقدس.

وبحسب مضامين ودلالات ورمزيات مجموعة الأمثال الشعبية اليمنية الدينية، المعبرة عن خطاب معارضة ورفض هيمنة السلطة الدينية في المثل الشعبي اليمني، فقد وضحت أنساق هذا الخطاب، من خلال ثلاثة مستويات رئيسة حسب الآتي:

أ) خطاب تنزيه الدين عن التسلط والاستبداد.

يتأطر الإسلام كدين سماوي بالكثير من المعتقدات والشعائر والمقدسات الدينية والتشريعات والأحكام الفقهية، التي ينبغي على الفرد أن يدين لها ويلتزم بها ليكتمل إيمانه ويصبح فردًا صالحًا فضيلًا؛ وقد اشتمل خطاب الأمثال الشعبية اليمنية، عدة أنساق خطابية عنيت بتمثيلات خاصة ببعض العبادات والشعائر الدينية التي يمكن الوقوف عليها لتحليلها ونقدها نقدًا ثقافيًا، لاستكشاف ما تضمره من أنساق ثقافية في سياق السلطة الدينية.

وبناءً على ما ساد من تمثيلات أنساقية خطابية، تتعلق بالعبادات والشعائر الدينية الإسلامية، في خطاب الأمثال الشعبية اليمنية، فقد وضحتُ كل نسقٍ منها

بالدراسة والتحليل المنهجي القائم على منهجية النقد الثقافي، لاستكشاف ما يضمره كل نسق على حده.

. تقديس الدين في المثل الشعبي اليمني.

إن خطاب مقاومة هيمنة السلطة الدينية، لكي ينجح في رفض التسلط الديني ويتمرد عليه، يتطلب بادئ ذيٍ بدء أن يكرس ثقافة قداسة الله وتشريعه، عن الاصطفاء والتمييز بين العباد على أسسٍ غير أخلاقية وقيمية.

ومن هنا يمثل خطاب تكريس عدالة الله في حكمه ورعايته لعباده، أحد الأنساق الثقافية التي يكرسها خطاب الأمثال الشعبية اليمنية المعارضة للهيمنة، كما في الأمثال التالية:

1- "النفس عند الله سوى" [31].
2- "الله مع المساكين" [32].
3- "بيت الله اولى بالمساكين" [33].
4- "اصدقوا واكذبوا، لا عند الله وارجعوا" [34]
5- "يمين البر تسبيح" [35].
6- "يا الله جارك من حق المخلوق" [36].

إذ يشكل هذا التمثيل الاعتقادي الديني، نسقًا ثقافيًا واضحًا يكرس في الثقافة الاجتماعية الشعبية الدارجة، الإيمان بالله كمنزه عن التمييز بين البشر على أسس عرقية كما في المثل القائل: "النفس عند الله سوى،" بل وان وقوفه يكون في عون المسكين الضعيف لا الظالم القوي المتجبر، ولهذا يتجلى بيت الله باعتباره ملجأ ذا أولوية لاحتضان المساكين.

أما الجزء الثاني من الأمثال فيكرس الصدق وقداسة الاحتكام إلى شرع الله، والقبول بعظمة الله في الإنصاف لكل مظلوم، إذا ما حاول أن يغالط وينكر اتهامه، حيث تقدم مسألة الإيمان بالله تعالى باعتبارها عبادة وتسبيحًا لله بالنسبة للبريء لكنها نقمة لغير البريء.

ولهذا نجد النسق يعزز من هذا الاعتقاد المنزه والمؤكد لعدالة السماء، وإنصاف الشرع، بالمثل الشعبي القائل: "يا الله جارك من حق المخلوق"، إذ يكرس هذا المثل ثقافة رهبة وعظمة تنزه العباد وابتعادهم عن الظلم وانتهاك حقوق الخلق، لأن الله هو من سينتقم للمظلوم. فالدين يحمي حرية الأفراد ويرشد الفكر ويبعده عن الظلال ([37])

ـ أنسنة الدين في المثل الشعبي اليمني.

إن خطاب معارضة السلطة الدينية المدعية لأحقية تمثيل سلطة الدين، لا يمكنه أن ينجح بمجرد تنزيه الدين والشرع عن أي مفاضلة وتمييز واصطفاء، ولكنه يتطلب أيضًا أن يقدم الدين كدين إنساني في معتقداته، بحيث يكون الإنسان في دمه وماله هو المقدس. فالدين عبارة عن معتقدات وممارسات تنظم سلوك الإنسان تجاه عالمه، وينظم سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض، ويحترم إنسانية الفرد وحقه في العيش بكرامة ([38])

ولذلك يعد خطاب أنسنة الدين في المثل الشعبي اليمني، نسقًا ثقافيًا كما يتضح من خلال تمثيلاته الدارجة ذات العلاقة، كما في الأمثلة التالية:

1- "هدود الكعبة ولا كسر النفس" [(39)]
2- "الكافر أولى بحقه" [(40)]
3- "ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" [(41)].
4- "ما أخذ بوجه الحياء فهو حرام" [(42)].
5- "ترك المصلحة ولا جلب المفسدة" [(43)].

إذ يتضح من خلال التمثيلات أعلاه، أن الإنسان مقدس في دمه كم يجب، والأخذ بيده وعدم قهره "هدود الكعبة ولا كسر النفس"، إذ إن هدم أعظم مقدسات الدين الإسلامي وفق هذا المثل تهون أمام أن يتم كسر خاطر أي إنسان، لأن في استخدام المثل للفظة "نفس" بالعمومية يؤكد هذا المبدأ.

كما أن هذا النسق يستكشف صراحة مضمره، في المثل القائل: "الكافر أولى بحقه"، إذ إن هذا المثل يؤكد على أنه ليس هناك أحد على الأرض، له الأحقية والولاية على مال أي بشر حتى وإن كان هذا الفرد كافرًا.

ولأن هذا النسق في مضمره كخطاب ثقافي، هو خطاب إنساني فقد جاء المثل الثالث ليؤكد الرحمة بين العباد على الأرض بمستوى العمومية، ويربطها برحمة الله سبحانه، وتعظيمًا لقداسة وعدالة الدين وانسانيته (عموميته)، وهذه الدعوة المرتبطة بالاستغاثة تعد مفتاحًا مهمًا في فهم المعتقد الديني، بالاتصال بإله السماء ([44])، ولهذا فقد شدد الخطاب على حرمة أموال الخلق، لدرجة أنه جعل أخذها حتى برضى صاحبها وعلى وجه الحياء، حرامًا "ما أُخِذَ بوجه الحياء فهو حرام".

ولكي يحصن هذا النسق الدين من التحول إلى سلطوية كهنوتية استبدادية، تحت ذرائع تدعي التمثيل والإقامة للدين، فقد جاء المثل الشعبي الأخير: "ترك المصلحة أولى من جلب المفسدة" ليكرس إن الاستغناء عن ادعاء أي عمل فيه مصلحة دينية إذا ما كانت نتائجه ستجلب مفسدة تضر بالعباد وبمصالحهم وأمنهم واستقرارهم.

ب) خطاب معارضة التشدد والتسلط الاستغلالي للدين.

تشكل الشعائر الدينية من عبادات ومعتقدات وأحكام فقهية شرعية، أحد أهم أدوات القوى الدينية التسلطية، الرامية إلى استغلال الدين للتسلط والاستبداد الاجتماعي. ولهذا فإن خطاب مواجهة هيمنة السلطة الدينية، يتخذ من معارضته للتشدد

والتطرف الديني، بعدًا لمواجهة الهيمنة الاستبدادية التي تمارسها القوى الدينية عبر الدين. وينصب هذا الخطاب في نقده على المؤسسة الدينية، لا على الدين، وعلى تفسير المؤسسة الدينية لا على تدين الناس، على تأسيس الدين واستخدامه كأداة ضغط وتسلط سواءً من قبل السلطة الزمنية، أو من قبل شريحة أخرى تجعل نفسها قيمة على دين الناس ومرجعية أعلى لتفسيره لصالح خدمتها التسلطية التي تعمل على تكريسها وتصييغها وشرعنتها ([45])

وفي هذا السياق، فقد وضحتُ في هذه الجزئية من الدراسة، أبرز الأنساق الثقافية في خطاب الأمثال الشعبية اليمنية المعارضة للتشدد الديني، وفق ما تجلى من أنساق تمثيلية تتعلق بمناهضة التشدد الديني الاستغلالي، حسب الآتي:

. تيسير العبادات الدينية.

تنحصر العبادات الرئيسة في الدين الإسلامي، في أركانه الخمسة، التي تجب على المسلم الالتزام بأدائها، و هي: الشهادتان والصلاة والصوم، والحج، والزكاة، ولهذا فقد شكلت هذه العبادات/الفروض مرتكزات المواجهة ضمن هذا النسق، كما سيتبين من توضيحنا بالنقد الثقافي لمجموعة الأمثال الشعبية السائدة ذات الصلة وأهمها:

1- "صلاة العامة عند الله تامة" [(46)].

2- "صم نظر وافطر نظر" [(47)].

3- "الحج باب البيت" [(48)].

إذ يؤدي المثل الأول "صلاة العامة عند الله تامة" إلى تكريس ثقافة يسر الدين اعتمادًا على النية بدرجة رئيسة، وليس على مدى حفظ وإتقان النصوص الدينية التعبدية من قرآن، وتسابيح، وتهاليل، وتكبيرات، وأدعية توسلية. إذ يجعل المثل من كلِّ

فردٍ عبدًا مقبولًا تعبده عند الله دون الحاجة إلى أن يحصل على إجازة حفظ وإتقان من قبل فقهاء الدين الذين هم جزء من مراكز قوى الهيمنة، والتسلط الديني.

وبالمثل أيضًا لفريضة الصوم، إذ يؤدي هذا النسق إلى تحرير الصائم من أن يصوم وفقًا لتعليمات أي مرجعية دينية تدعي احتكارها لمعرفة موعد دخول، أو خروج شهر الصوم، وكذا التحكم بقرار إعلان وقت الإمساك، ووقت الإفطار. إذ يعمل المثل الشعبي الدارج: "صُمْ نظر، وافطر نظر" إلى تيسير هذه المسألة بجعل كل صائم حجة نفسه في مواعيد وأوقات الصوم والإفطار، معتمدًا على نظره وبصيرته دون الحاجة لأي مرجعية سلطوية ملزمة.

ولمَّا كانت فريضة الحج، من العبادات الإسلامية الواضحة شعائرها والموحدة مواعيدها، إلا أن حصرها في مكانها الخاص المقدس وهو حول الكعبة المشرفة (بيت الله الحرام)، لا في مقاومة من هذا النسق الثقافي بإمكانية تحويلها إلى عبادة جبرية برغم أنها فريضة لمن استطاع، إذ استبدلها هذا النسق بعمل الخير حيثما حَّل الإنسان، كما يقول المثل الدارج: "الحج باب البيت" إذ درج وشاع هذا المثل في تكريس ثقافة شعبية، تعني في مضمرها أنه من الأولى على كل فرد مسلم أن يقدم عمل الخير في موقعه (محيط منزله الذي يسكنه أينما كان) بدلًا من الذهاب إلى بيت الحرام لأداء فريضة الحج، إذ إن الأجر في الحالتين هو الأجر نفسه.

وبرغم ذلك إلا أنه قد وجد بالمثل أيضًا تمثيلات شعبية ذات غايات مشابهة لمضمر هذا النسق، لكنها تخدم هيمنة وقداسة القوى الدينية الرامية إلى التسلط، كما في المثل الشعبي الدارج الذي يقول:"النظرة إلى العالِمِ عبادة" ([49]) إذ يُضْربُ للحثِّ على تقديس علماء وفقهاء الدين، وتعزيز هيمنتهم السلطوية الدينية.

وهـو مـا لا يتجاهلـه هنـا النسـق الثقـافي، إذ يواجـه مثـل هـذه التمثـيلات بتكـريس أمثال مقاومة لها، كما في المثل الشعبي القائل: "السهر إرادة والنوم عبادة" ([50])، وكذلك المثل القائل: "الشقى على النفس عبادة"، إذ يُتكشف مضمر هذا النسق صراحة، في جعل العمل بمنزلة العبادة لله، فبرغم أن النوم في ظاهره ضد القيام، والسير، والعمل، إلا أنه وفق ما يضمره النسق، من خلال مقارنته بالسهر، هو أنه من أجل الراحة اللازمة لكي يصحى الإنسان باكرًا وهو أكثر نشاطًا وحيوية وقدرة على العمل.

وهكذا فمهما يُظهِرُ خطاب الأمثال العبادات بأنها لله والغاية منها رضى الله، "ما أحد يصلي إلا وراجي مغفرة" [51] إذ تُشكِّل الصلاة العبادة المحورية. وهذه العبادة، هي المناخ الديني الأول الذي تنشط ضمنه الحياة الروحية للأفراد [52] إلا أن هذا النسق في مضمره كخطاب ثقافي قد تجلَّى بوضوح في سياق التيسير والتسهيل التعبدي، وأعلى من قيمة فعل الخير، وكذا من قيمة العمل كعبادات أولى وأسمى.

ج) خطاب التحرر من هيمنة واستبداد قوى السلطة الدينية.

إن خطاب الأمثال الشعبية اليمنية الدينية، ضمن أنساق معارضة السلطة الدينية، لم يتوقف عند بُعْدي التنزيه، أو المعارضة الأيديولوجية، أي لم يقتصر على أن يعارض هيمنة السلطة الدينية الاستبدادية، كخطاب فكري وحسب، بل نجده أيضًا سائدًا أكثر على المستوى الفعلي الإجرائي كخطاب مواجهة عملية.

إذ يشتمل خطاب الأمثال الشعبية اليمنية في البعد الديني، على عدد من الأنساق الثقافية التي تشكل خطابًا ثوريًا (تمرديًا وتحرريًا) ضد ممارسة القوى السلطوية الدينية، للظلم والاستبداد والظلم للمجتمع تحت مظلة الدين.

ولهذا فقد وضحتُ هذا البعد من الخطاب التحرري، وفق ثلاثة أنساق رئيسة، بدءًا من الخطاب الساخر لنقد وتعرية حقيقة السلطة الدينية، مرورًا بالمواجهة والتمرد

الصريح ضد ممارسات هذه السلطة من هيمنة واستبداد وفساد، وانتهاء بالتلويح بالتمرد حتى على المقدس كمعتقد وعبادة. وقد تم الوقوف على كل نسق منها، حسب الآتي:

ـ تعرية استغلال التشدد الديني للتسلط على المجتمع.

ومن الأمثال الشعبية المتعلقة بهذا النسق ما يلي:

1- "يقرأ تبارك ويسرق مبارك" [53].

2- "صل له يقرب" [54]

3- "صليت لك تقرب" [55].

4- "من قلت رجاله صلى" [56].

إذ يؤدي هذا النسق من الأمثال كخطاب ثقافي ناقد وفاضح لحقيقية تستُّر رجال الدين خلف الدين، بدءًا من قراءتهم للقرآن كما في المثل: "يقرأ تبارك ويسرق مبارك" الذي يصور الفقيه الذي يدعي تسلحه بقراءة قسط من القرآن لتحصين نفسه، بينما هو في حقيقته لا يكف يده عن مال غيره، وهو تناقض فاضح.

وبالمِثَلِ أيضًا فيما يتعلق بتستُّرِهم خلف التعبد من أجل تأنيس الآخرين للاقتراب منهم والأمان بهم، كصالحين متَّقين زاهدين، فيما هم في حقيقة الأمر لا يصلون إلا لتهيئة وإفساح المجال أمامهم حتى يحيطوا بالآخرين ويستقووا بولائهم. "صليت لك تقرب".

وإذا كان ذلك هو ما يظهره النسق، فإن المضمر الثقافي لهذا النسق، هو استدعاؤه للمجتمع القبلي كما لو أن التستر خلف الصلاة سمة اجتماعية عامة ولكلٍّ مقصده، فبينما يتذرع بها القبيلي كوسيلة للاستقواء والحشد "من قلَّت رجاله صلَّى"، إلا أن رجل الدين يتستر خلفها للحصول على ثقة الناس به كأمين ونزيه، لكنه ما أن يتمكن حتى يستبد ويفسد.

ـ التمرد ضد استغلال القوى الدينية.

يشـكِّل اسـتغلال وفسـاد قـوى التسـلط الـديني، الـذي يوظـف الـدين والمعتقـد كوسـيلة للارتـزاق والاحتيـال على أمـوال النـاس، أحـد ممارسـة السـلطة الدينيـة التي ترهـق كاهل المجتمع، سـواء من خلال ادعاء الكرامات، أم من خلال التحكم بالجبايات المالية.

ولـذلك نجـد في خطـاب الأمثـال الشـعبية المقاومـة والمعـارض لهـذه الهيمنـة السلطوية، نسقًا ثقافيًا خاصًا يكرس ثقافة النقد ورفض الاستمرار في الخضوع للجباية، كما في الأمثال التالية:

1- "إذا تعافن بنتي لكل سيد تيه" [57]

2- "جبالك يا ابن علوان بالذي شله السيل" [58].

3- "يا الله ارزقني ولا يدري فقيه" [59]

4- "يا الله زوجني ولا يدري فقيه" [60].

5- "اخفي ذهبك، ومذهبك، وذهابك" [61]

إذ يتكئ هـذا النسـق الثقـافي المقـاوم، والمتمـرد، على فـن الخطـاب السـاخر، ففـي المثل الأول: "إذا تعـافن بنتي لكل سـيد تيـه" سخرية وانتقـاص على هـذه الجبايـة، إذ يشـير المثل إلى البدء بتقزيم الجباية فلفظة: "تيه" هي لفظة تصغير لحجم ما نذره الفرد الراجي تعافي ابنته للسيد، إذا ما تعافت، والمضمر هو ليس احتقار هذه الوضاعة الارتزاقية بقدر ما هو تلويح بخرافة المعتقد السائد بأن الشفاء يتطلب تقديم القرابين والهدايا للحكام والأولياء. ثم يأتي المثل الثاني ليفصح أكثر عن التمرد، ينذر ما لم يعد بيد الفرد للولي: "الذي شلَّه السيل"، وهو مثلٌ ساخرٌ لكنه بداية أوضح لدعم مضمر النسق الثقافي الذي يكرِّسه.

أما في الأمثال الرجائية بالله "يا الله ارزقني ولا يدري فقيه": ومثله "يا الله زوجني ولا يدري فقيه" فإن السخرية تنجح أكثر، بتمرير صورة وضيعة للفقيه في التكسب، إذ يصورانه في المثالين الشعبيين وكأنه صار يحصل على هذه الأموال بالإحراج، أو التذلل،

ولم تعد فرضًا كما يعتقد، وهو ما يعني بوضوح أن النسق قد انتقل من مرحلة التمرد إلى الرفض ولم يعد من عامل وراء بقاء هذه الممارسة الابتزازية سوى عامل الحرج لدى الناس مقابل قلة الحياء لدى الفقهاء الأمر الذي يجعل النسق يفصح بصراحة المثل الإرشادي الأخير القائل: "اخف ذهبك، ومذهبك وذهابك" وهو السبيل الأمثل للتمرد وفق ظروفه.

ـ التحرر ومواجهة قوى الهيمنة والاستبداد الديني في المثل الشعبي.

يعد خطاب التحرر ومواجهة قوى الهيمنة والاستبداد الديني، من أهم أنساق الخطاب الثقافي الشعبي السائد في الأمثال الشعبية اليمنية، وذلك كما في مجموعة الأمثال التالية:

1- "الشريف من شرّف نفسه" [62].
2- "الأدب سيد العرب" [63].
3- "الكفر تحت العمايم" [64].
4- "كمن عمامة بيضاء تحتها قلب أسود" [65].

إذ يبدأ النسق بجعل صفة "الأشراف/الشرف" غير محتكرة ومحصورة في سلالة، أو عِرقٍ كما يدعي الأشراف، فالشريف وفق المثل الشعبي هو من شرَّف نفسه. وبالمثل أيضًا في السيادة، إذ يجعل المثل القائل: "الأدب سيد العرب" الأخلاق والأدب رمزية، ومعيارًا عربيًا اجتماعيًا للتسيد.

ومن أجل تحصين هذا النسق أيديولوجيًا، على أسس دينية، نلحظ اشتمال النسق على تمثيلات تتخذ الكفر كوصف لهذه القوى السلطوية ، وتستدعي العمامة التي تميز المستبدين المتدينين عن أي حكام: "الكفر تحت العمائم" بل وليس الكفر فحسب، إذ يتكشف المضمر صراحة باعتباره خطابًا تحرريًا في المثل القائل: "كمِّن عمامة بيضاء تحتها

قلـب أسـود" إذ يكـرس هـذا المثـل ثقافـة الحقـد، والكراهيـة الاجتماعيـة، المضـادة لهـذه السلطوية.

ولأن المضـمر الثقـافي في هـذا النسـق الخطـابي التمثيلي، هـو التمـرد والمواجهـة الشعبية ضد سلطة التسلط الديني، فإن النسق يفصح صراحة عن إعلان التمرد العملي والمواجهة الثورية، في مجموعة الأمثال الآتية:

1- "ترك الذنب، ولا طلب المغفرة" [66].

2- "قفزة حيد، ولا حصمة السيد زيد" [67]

3- "جيت يا رمضان عند ذي لا يصلي ولا بيصوم" [68]

إذ يستحث المثل الأول: "ترك الذنب، ولا طلب المغفرة"، على المجتمع أن يُحصِّنَ نفسه من الوقوع في أي ذنب لكي لا يجبره على أن يتذلل أمام السلطة الدينية من أجل المغفرة، لكنه وإذا ما كان الذنب قد ارتكب وهذه طبيعة الحياة ونفسية الإنسان وأهوائه، فإن النسق قد أباح التمرد فعليًا عن الخضوع، مُفضِّلًا الموت على الامتثال القضائي أمام هذه السلطة "قفزة حيد، ولا حصمة السيد" إذ إن أي ضمان "حصمة السيد" يقدمه الحاكم لا ينبغي الوثوق فيه إطلاقا.

وأخيرًا يختتم هذا النسق في بنيته الخطابية بوصفه نسقا ثقافيا، بإعلان التهديد بالمواجهة المباشرة للقمع، بل إن المواجهة هنا ستكون مطلقة لا يردعها رادع ديني، إذ يقول المثل الشعبي: "جيت يا رمضان عند ذي لا يصلي ولا بيصوم" وهذا المثل في مضمره، يؤكد على أنه إذا ما استمر القهر والاستبداد من قبل الحاكم باعتباره يد الله حيث صوره المثل في صورة "رمضان" فإن المواجه سيواجه بصفته قاطع صلاة، وقاطع الصلاة هو تعبير ووصف أيديولوجي على قوة وحجم الرد وفداحته وتجاوزه لأي رادع قيمي ديني أو أخلاقي.

وهذا المستوى من التمرد الذي لم يعد تمردًا على الاستبداد، بل تمردًا حتى على المقدس والمعتقد، فهو ما يمكن اعتباره تفسيرًا وتعليلًا وجيهًا، لتمرد المجتمع اليمني في خطاب الأمثال الشعبي على الدين، برغم أن المجتمع اليمني مجتمعًا متدينًا، إذ من الأمثلة التي تأتي في سياق هذا التمرد (التمرد على الدين) على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1- "لا جدنا صلَّى، ولا احنا با نصوم" [69].

2- "اليمين الفاجرة ولا الحنبات" [70].

3- "اذي ما يفعل المنكر ما يذكر" [71].

إذ يمكن على هذا الأساس القول بأن الخطاب المناهض لهيمنة السلطة الدينية، في بُعْدِه المتمرد على الدين والمقدس، يبدو خطابًا لمعارضة سلطة القوى الدينية، وليس سلطة الدين بذاته كمقدس، إذ إن المثل الشعبي القائل: "الصلاة تدي الذل" ([72])، يكاد يؤكد ويدعم وجهة نظرنا هذه، لكون الخطاب الشعبي التمثيلي قد صور الصلاة التي هي عبادة لله، وكرسها ثقافيًا على أنها تخلق الذُّل.

النتائج:

خلص البحث إلى الاستنتاجات الآتية:

1- تجلَّت السلطة الدينية في رجال الدين، واختُزِلت في بعض الأسر، التي أكسبتهم مشروعية سلطوية يوغلون من خلالها في استغلال وتوظيف الدين كمعتقد في إكسابهم صفة المشروعية في الحكم، والتنزه وكسب المال وفرض الجبايات.

2- الخطاب المناهض لهيمنة السلطة الدينية في بُعده المتمرد على الدين، يعد خطابا لمعارضة سلطة القوى الدينية، وليس معارضة الدين بذاته كمقدس، وهذا المستوى من التمرد يعد تمرداً على قوى الاستبداد الديني.

5- التهميش:

[1]– محمد حسين شمس الدين، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، 346347.

2- ينظر: عبدالحكيم خليل، "المعتقدات في المثل الشعبي المصري الدلالات الاعتقاديّة في الأمثال الشعبية في مصر محافظة الشرقيّة نموذجًا، ص4

3- ينظر: جهاد اليمان، المضامين العقدية للأمثال الشعبية في منطقة وادي سوف دراسة تحليلية؛ رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمة لخضر –الوادي، المغرب العربي، 2019، ص112.

4- ينظر: فراس السواح: دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني"، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة: مصر، 2022، ص150

5 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1190

6 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص710

7 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص719

8 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص917

9 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص99

10- أحمد عبود العمودي: أقوال الحضارم مختارات من جميل حكم ومأثور الحضارم في التجارة والحياة، مكتبة الملك فهد للنشر، 1439 هجرية، ص27

11 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص558

12 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص184

13 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص366

14 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص52

15- ينظر: نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، دراسات فكر، البحرين، 2004م، ص102

16- ينظر: محمد عبدالكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع –التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفة والصراع، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع عمان: الأردن، 2007، ص320.

17 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص366، وابن علوان: صفي الدين احمد ابن علوان، متوفي سنة 665 هجرية، وهو ممن اشتهروا بورعهم وزهدهم وكراماتهم، لشدة خلقه وسعة علمه، وقد اتخذ الناس من ضريحه مزاراً بعد موته للتقرب به إلى الله، وموقعه في منطقة يفرس بتعز

18 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص366

19- ينظر: مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط9، 2005م، ص143

20- سمية فالق، المثل الشعبي في منطقة الأوراس، رسالة ماجستير جامعة محمد منتوري قسطنطينية الجزائر، 2005، ص24

21 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص701

22 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص184

23- ينظر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر، م س، ص115
24 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص609
25 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص762
26 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص682
27 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص998
28 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص591
29 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص591
30 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1323
31 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1317
32 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص212
33 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص298
34- علي صالح الخلاقي الشائع من أمثال يافع، م: س ص31
35 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1386
36 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1363
37- ينظر: مليكة مسعود، الأنساق الأيديولوجية والثقافية في رواية كراف الخطايا، رسالة ماجستير، جامعة العربي، الجزائر، 2012، ص77
38- فراس السواح: دين الإنسان، م س،- ص73
39 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1323
40 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص832
41 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص159
42 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص995
43 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص333
44- ينظر: أحمد العرامي، ديانة اليمن السرية، م س، ص128
45- ينظر: فراس السواح، دين الإنسان، م س، ص44
46- أمثال يافع، ص155
47- أمثال يافع، ص155
48 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص404
49 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1316
50- أمثال يافع، ص140
51 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص997
52- ينظر: فراس السواح، دين الإنسان، م س، ص91

53 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1383

54- امثال يافع، ص154

55 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص651

56 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1266

57 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص92

58 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص358

59 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1361

60 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1363

61 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص71

62- علي صالح الخلاقي، أمثال يافع، ص40

63- علي صالح الخلاقي، أمثال يافع، ص24

64 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص847

65- عبدالله احمد السياري، الأمثال الشعبية العدنية، 2013 م، ص38

66 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص332

67 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص816، الحيد: الجبل المرتفع، وحصمة لفظة تعني صغيرة الحجارة، يقولها الخصمين للآخر طالباً منه المثول امام الحاكم، وأصل المثل هو أن حصمة الحاكم وهو السيد زيد بن علي الديلمي من كبار علماء اليمن، وكان مشهوراً بالصرامة وقوة المنطق والحجة، والمعنى أن الوثوب من حرف الجبل أهون من المثول أمام السيد زيد.. لما اشتهر به من مهابة عند الناس، ونظراً لما كان يعاقب به الصبيان في حال خطأ أحدهم، فيأخذ هذه الحصمة ويضعها في أُذنه، ثم يدلكها مرات حتى يتألم البي منها، وأصبح معروفاً بهذا الفعل.

68- علي صالح الخلاقي، أمثال يافع، ص85

69 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص935

70 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج2، ص1386

71 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص150

72 - إسماعيل بن علي الأكوع، الأمثال اليمانية، م س، ج1، ص649

قائمة المصادر والمراجع.

1- أحمد عبود العمودي: أقوال الحضارم مختارات من جميل حكم ومأثور الحضارم في التجارة والحياة، أحمد عبود العمودي، مكتبة الملك فهد للنشر، 1439 هجرية.

2- إسماعيل بن علي الأكوع: الأمثال اليمانية، (جمعها وشرحها وقارنها بنظائرها من الأمثال الفصحى، القاضي إسماعيل بن علي الأكوع) ج1 و ج2، إصدارات وزارة الثقافة، صنعاء: اليمن، 2004م، ط2.
3- جهاد اليمان، المضامين العقدية للأمثال الشعبية في منطقة وادي سوف دراسة تحليلية؛ رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمة لخضر –الوادي، المغرب العربي، 2019.
4- عبدالحكيم خليل 2020. "المعتقدات في المثل الشعبي المصري الدلالات الاعتقاديّة في الأمثال الشعبية في مصر محافظة الشرقيّة نموذجًا".
5- عبدالله احمد السياري، الأمثال الشعبية العدنية، 2013 م.
6- علي صالح الخلاقي، الشائع من أمثال يافع للباحث علي صالح الخلاقي، دار عبادي للدراسات والنشر بصنعاء، 2002
7- فراس السواح: دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني"، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة: مصر، 2022
8- محمد بن حسين شمس الدين، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
9- محمد عبدالكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع –التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفة والصراع، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع عمان: الأردن، 2007م.
10- محمد عثمان ثابت الأديمي: الثروة اليمنية من الأمثال الشعبية، 1989م.
11- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط9، 2005م.
12- مليكة مسعود، الأنساق الأيديولوجية والثقافية في رواية كراف الخطايا، رسالة ماجستير، جامعة العربي، الجزائر، 2012.
13- نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، دراسات فكر، البحرين، 2004م.

مجلة مقامات

EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857

المجلد07 / العدد:02 (2023)، ص 90- 104

التنوع اللهجي للعربية في وسط الجزائر وعلاقته بالفصيح

The dialectal diversity of Arabic in central Algeria and its relationship to Modern Standard Arabic.

جودي بن عدة

DJOUDI BENADDA

المشرف: أ د بخولة بن الدين

المركز الجامعي الشريف بوشوشة آفلو

مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة

b-djoudi@cu-aflou.edu.dz

ملخص:

الناظر إلى التنوع اللهجي في الجزائر يُخَيَّلُ إليه، للوهلة الأولى، أنه منقطع الصلة بالفصيح من اللغة العربية. خاصة حينما يطرق سمعه ذلك التلوث الرهيب ،الذي أصاب اللسان العربي في لهجاته الدارجة . إلا أنه و بالنظر الفاحص، والتتبع العلمي للاستعمال العامي للغة العربية، ندرك ذلك الارتباط الوثيق الذي يؤكد الصلة، ويقوي اعتقادنا أن الاستعمال العامي ثري بالركام اللغوي، تتعدد فيه مظاهر التطور اللغوي، لذا و في إطار العناية باللهجات العربية في الجزائر، وربطها بالفصحى، والعناية بالتطور اللغوي والدلالي والظواهر اللهجية بالجزائر. جاء بحثنا الموسوم ب" التنوع اللهجي للعربية في وسط الجزائر وعلاقته بالفصيح " نحاول من خلاله، تتبع اللهجات الدارجة في المجتمع الجزائري؛ نهدف إلى إبراز التنوع اللهجي، وربطه بالفصحى ،وتحديد مظاهر التطور اللغوي فيه، معتمدين على الدارج استعماله في المجتمع، مستعينين ببعض المدونات السابقة في هذا المجال.

كلمات مفتاحية: التنوع اللهجي ؛الظواهر اللهجية ؛التطور اللغوي ؛الفصيح الدارج؛ اللهجات الدارجة.

Abstract

Anyone who looks at the dialect diversity in Algeria would imagine, at first glance, that he is cut off from fluent Arabic, especially when his hearing is struck by the terrible pollution that has afflicted the Arabic tongue in its colloquial dialects.

However, with careful consideration and scientific tracking of the colloquial use of the Arabic language, we realize that close connection that confirms the connection and strengthens our belief that colloquial use is rooted in the depths of history, rich in linguistic rubble and in which there are many manifestations of linguistic development. Therefore, within the framework of caring for the Arabic dialects in Algeria, linking them to classical language, and paying attention to linguistic and semantic development. And dialect phenomena in Algeria. Our research entitled "The Dialectal Diversity of Arabic in Central Algeria and its Relationship to Classical" came through which we try to trace the colloquial dialects in Algerian society. We aim to highlight dialect diversity, link it to Classical, and identify aspects of linguistic development in it, relying on the colloquial use in society, using some previous blogs in this regard.

Keywords:
Dialectal diversity/dialectal phenomena/ linguistic development / The colloquial eloquent/ Colloquial dialects.

1. مقدمة:

الناظر إلى التنوع اللهجي في الوطن العربي، بصفة عامة، وفي الجزائر بالأخص، يُخَيَّلُ إليه من الوهلة الأولى، أنه منقطع الصلة بالفصيح من اللغة العربية؛ لما يراه من اختلاط العربية باللغات الأخرى، و يتعزز تصوره ذاك ؛حينما يطرق سمعه ذلك التلوث الرهيب الذي أصاب اللسان العربي، في

لهجاته الدارجة، أو يسمع ألفاظاً يعجز على معرفة أصلها، كقولهم:" لَخْ" ،" يَاوَخْ" ، "يَاحَوْ". إلا أنه و بالنظر الفاحص، والتتبع العلمي للاستعمال العامي للغة العربية، في مجتمعاتنا العربية، شرقيها، وغربيها، وفي المجتمع الجزائري بشكل خاص، ندرك ذلك الارتباط الوثيق، الذي يعزز الانتماء، ويؤكد الصلة ،ويقوي اعتقادنا أن الاستعمال العامي ضارب في أعماق التاريخ ،ثري بالركام اللغوي، تتعدد فيه مظاهر التطور اللغوي. بل لا تزال بعض المظاهر اللغوية للعربية القديمة تظهر في كلام المجتمع الجزائري.

ولسنا نزعم أن كل الدَّارج صحيح فصيح، فهذا زعم باطل، ينأى عنه كل ذي لب. كيف وقد ابتليت اللغة باللحن في عز قوتها، وريعان شبابها. حينما كانت القرون الأولى تعتبره مسبة. مما دفع بأعلام اللغة، والأدب في حينها، إلى تأليف كتب في تصحيح لحن العوام. بداية من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، مع كتاب " ما تلحن فيه العامَّة " للكسائي[ت /805هـ]. ليستمر بعد ذلك التأليف في هذا الباب قرونا متتالية. فنجد كتاب "تقويم اللسان" للإمام بن الجوزي[ت597هـ]. في لحن ساكنة بغداد. خلال القرن السادس من الهجرة.

و لسنا من دعاة إحلال العامية محل الفصحى؛ تلك الدعوة المغرضة، التي تسعى لهدم الدين. بهدم لغته؛ حصنه الحصين. بحجة الصعوبة تارة، وسعة الانتشار تارة أخرى.

وإنما نسعى للاهتمام باللهجات العربية في الجزائر، وربطها بالفصحى، والعناية بالتطور اللغوي، والدلالي، والظواهر اللهجية الجزائرية. وذلك ضمن محور - اللهجات العربية في الجزائر النشأة والتطور. فجاء بحثنا الموسوم بـ :"التنوع اللهجي للعربية في وسط الجزائر وعلاقته بالفصيح ". نسعى- من خلال تتبع اللهجات الدارجة في المجتمع الجزائري، منطقة الوسط" - إلى إبراز التنوع اللَّهجي، وربطه بالفصحى، وتحديد مظاهر التطور اللغوي فيه. معتمدين على الدارج استعماله في المجتمع. مستعينين ببعض المدونات السابقة في هذا المجال.

لا ندعي السبق؛ فقد سبقنا إليه علماء كثر. ألفوا في تصويب ما يظن أن العامة تلحن فيه. ككتاب ابن الحنبلي [ت"971هـ] " بحر العوَّام في ما أصاب فيه العوَام"، و كتاب "أصول الكلمات العامية " لحسن توفيق، و"المحكم في أصول الكلمات العامية " لأحمد عيسى، و"معجم الأصول الفصيحة للألفاظ الدارجة" لمحمد بن ناصر العبودي، وغيرها.

غرضنا من ذلك أن نساهم في أحياء الفصحى؛ بذكر الدارج منها بين العوام، وربطه بالفصحى، على سبيل الانتقاء لا التقصي. مع رصد التطور الحاصل ؛إن على مستوى الصوتي، أو الدلالي، و تتبع

الظواهر اللغوية الكامنة فيه، بإثبات صحة الصحيح منه؛ لجعله وسيلة من وسائل الوصول إلى فهم ما نحن بحاجة إليه، أو إلى استكمال معرفته من تراثنا اللغوي الدارج لعلمنا بموضعه من الفصحى.
ونريد بـ" الدارج" ما يتداوله عامة الناس في الاستعمال اليومي للغة عفوا دون تكلف.
وقد جاء في مقدمة، و مبحثين. نعرف خلالهما بالظاهرة اللغوية تعريفا موجزا؛ دون تفصيل، ولا إطالة. ثم ننتخب من الدارج بعض الألفاظ ذات الصلة بالظاهرة اللغوية المذكورة، والتي يُظَن أنها بعيدة عن الفصيح، فنبين معناها، وعلاقتها بالفصيح، وما طرأ عليها من تطور. فإن كانت تحتمل كونها لحنا ذكرناه. كما اخترنا بعض الألفاظ التي تخفى صلتها بالفصحى، فنربطها بالفصحى ونبين علاقتها بها.
ثم الخاتمة .

2. تحديد مظاهر التطور اللغوي

1.2 الاجتزاء:

- الاجتزاء (القطع): ويقصد به حذف الجزء الأخير من الكلمة.(1) حيث تميزت بعض القبائل باتجاه لغوي يتمثل في السرعة في النطق، فهي تعمد من جراء ذلك إلى حذف بعض أحرف آخر الألفاظ. وهي إحدى السمات اللهجية لبعض القبائل العربية. وقد نسب هذ الحذف إلى بني سعد. ومن ذلك قول حكيم بن معية التميمي(2) :

بالخَيْرِ خَيْراتٍ و إِنْ شَرًّا فَ ** ولا أُرِيدُ الشرَّ إِلا أَنْ تَ

أي: إن شرًّا فَشر، ولا أريد الشر إلا أن تشاء أو تريد.

والعرب عامة تلجأ إلى الحذف عند الاستثقال، وكثرة الاستعمال، فيقولون في الأمر من [أَخَذَ وأَكَلَ وأَمَرَ] [خُذْ،كُلْ ،مُرْ] بدلا من [أُؤْخُذْ ، أُؤْكُلْ ،أُؤْمُرْ] جاء في لسان العرب: ((في الفعل [أَخَذَ] والأمر منه [خُذْ] وأصله [أُؤْخُذْ] إلا أنهم استثقلوا الهمزتين فحذفوهما تخفيفا. قال ابن سيدة: فلما اجتمعت همزتان وكثر استعمال الكلمة حذفت)) (3)

وفي القرآن قوله تعالى:{خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٖ}{البقرة/63} وقوله تعالى:{يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ}{البقرة/172} وقال عليه السلام :(مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ) (4)متفق عليه

<u>كلمة "لَخْ"</u>

ولعل مما يدخل في الاجتزاء (القطع) قول البعض حينما تسأله عن شيء ما "لَخْ"وهذا ينتشر كثيرا في منطقة بوسعادة وما جاورها ويمتد إلى بعض مناطق الجلفة وهي من دون شك مجتزأة من "لَا خْبَرْ"والغرض منه التخفيف فاكتفوا من كلمة "خَبَرْ" بحرف "الخاء" ووقفوا عليها بالسكون فالتقى ساكنان في قولهم "لَاخْ" فحذفوا "الألف" من "لا" فصارت "لَخْ"

كلمة "يَاحَوْ"

ومما يدخل في الاجتزاء أيضا قول البعض (يَاحَوْ) وهذا ينتشر بكثرة في مدينة غِيلزان ومدينة الشلف وما جاورهما وهي مجتزأة من (يَاحَوْجِي) التي ينتشر استعمالها في أغلب مدن الغرب الجزائري وهي من قبيل الدعاء على النفس غير المراد معناه وهو كثير في اللغة كقولهم "وامصبتاه" و"الْحَوَجُ" الافتقار فقولهم "يَاحَوْجِي" أي "يا افتقاري" ثم اجتزأت الكلمة بإسقاط معظمها والإبقاء على جزء منها "يَاحَوْ" أو هي دعاء للنفس بالسلامة لأن "الْحَوْجَ" في اللغة أيضا يحمل معنى السلامة جاء في المعجم الوسيط (5)

الْحَوْجُ: الافتقار.

الْحَوْجُ: السلامة

يقال للعاثر :حَوْجًا لك : أي سلامة

كلمة "يَاوَخْ"

ولا يصعب علينا أن ندرك أن قول البعض حين يخبر بشيء فضيع (يَاوَخْ) هو من الاجتزاء وما هي إلا جزء من كلمة " يَا وَخْذِي" التي يستعملها المجتمع الجزائري بكثرة وهو من قبيل الدعاء على النفس وأصل الكلمة المؤاخذة وهي الأخذ بالذنب

في لسان العرب لابن منظور: ((وآخَذَه بذنبه مُؤاخذة: عاقبه. وفي التنزيل العزيز:{فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهِۦ} {العنكبوت/40}))(6) وقد أصاب هذه الكلمة تطور على المستوى الصوتي وتطور على المستوى الدلالي أما التطور على المستوى الصوتي فهو جار على سنن العرب في كلامها حيث نجدهم يتخلصون من الثقل حيث وجد فإذا استثقلت الهمزة المضمومة سهلوها بقلبها واوا خالصة

يقول شوقي ضيف: ((ويكثر عند الحجازيين تسهيل الهمزة في الأفعال فيقولون في [سأل] [سال](7)ونجد هذا في بعض القراءات المتواترة . يقول شوقي ضيف: ((ويكثر هذا التسهيل عند بعض القراء السبعة إذ يذكر ابن مجاهد في كتابه السبعة تعليقا على ما في الآية الثالثة من سورة البقرة من الهمزة في لفظة "يؤمنون" أن نافعا قارئ المدينة والحجاز –أحد القراء السبعة –كان يؤثر –في رواية ورش-

تسهيل الهمزة الساكنة مثل "يأكلون" ويأمرون" و "يؤتون" و "يأخذون" وكذلك الهمزة المتحركة مثل :"لايؤاخذكم" و"يؤيد" وما كان مثل ذلك في القرآن كله (8)

فالقاعدة عند ورش إبدال الهمزة المفردة إذا كانت مفتوحة وما قبلها مضموم واوا خالصة إذا وقعت فاء للكلمة مثل ((موجلا/ يويد/ يواخذ)) قال تعالى :{وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ} { النحل / 61}

قال الإمام بن بري: (9)

القول في إبدال فاء الفعل ***** والعين واللام صحيح النقل

أبدل ورش كل فاء سكنت ***** وبعد همز للجميع أبدلت

وحقق الإيوا لما تدريه ****** من ثقل البدل في تؤويه

وإن أتت مفتوحة أبدلها ****** واوا إذا ما الضم جاء قبلها

ولعل أهل المنطقة قد تأثروا في مثل هذا بالرواية القرءانية المنتشرة عندهم فعامة أهل المنطقة يقرؤون القرآن برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق لذلك نجدهم يسهلون الهمزة أو يقلبونها حرف مد من جنس الحركة التي قبلها فيقولون في (الكأس /كاس) وفي (الرأس /راس) وفي (الفأس /فاس) أو أنهم ممن انحدر من الحجاز وقد حافظوا على هذه الظاهرة في لسانهم

وعليه فإن أصل كلمة " يَا وَخْذِي" "يَا أَخْذِي" أبدلت الهمزة واوا تجنبا للثقل وميلا للسهولة

أما التطور الثاني فعلى مستوى المعنى حيث نجد أن المعنى الأصلي للكلمة وهو المؤاخذة بالذنب عن طريق العقوبة وهي بلا شك مصيبة صغرت أو عظمت قال تعالى: {وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ بِمَا كَسَبَتَ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ } {الشورى/30} فسموا كل مصيبة "وَخْذَةْ" فتجدهم يقولون لمن أصابته مصيبة في ماله " اتْوَخَّذْ فِي مَالُو" وإذا كانت في الولد قالوا: "اتْوَخَّذْ فِي وَلْدُو" وكأنهم أرادوا أُوخِذَ فأصيب في ماله وأُوخِذَ فأصيب في ولده وهكذا فإذا أخبر بمصيبة أصابته قال " يَا وَخْذِي " أي يا مصبتاه وهو تطور معنوي عن طريق التوسع فيه

ثم الاجتزاء حيث اكتفوا من الكلمة ببعضها فقالوا بدلا من "يَاوَخْذِي" "يَاوَخْ"

<u>كلمة شيء:</u>

ومن الاجتزاء أيضا ما ينتشر في المجتمع الجزائري من قولهم " مَاعْلِيهَشْ أو مَاعْلِيشْ" و "مَاعْلِيكَشْ" و"مَا قَالَشْ" و"مَا قُلْتَشْ" وينطق البعض "(چ)" "(قَ)" التي يسميها بعض

الباحثين(10) بـ"الجيم القاهرية" بدلا من "القاف"وهو صوت بين "القاف" و "الكاف" فيقول:"ما قَالش وما جِلْتَشْ" والشين في آخر الكلمة ملازمة لما النافية وليست من "الكشكشة" {التي في ربيعة ومضر يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث "شينا" فيقولون:رأيتكش وبكش وعليكش فمنهم من يثبتها حالة الوقف فقط ومنهم من يثبتها في الوصل أيضا ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرها في الوصل ويسكنها في الوقف فيقول: منش وعليش}(11) بل يظهر أنها اجتزاء لكلمة "شيء" في قولهم "ما عليه شيء وما قال شيء" ومنها أيضا قول العامة "بَاشْ" "بَاشْ اشْرِيتَ" و "بَاشْ اخْدَمَتْ" و"فَاشْ" "فَاشْ ارْفَدَتْ" "فَاشْ تَرْفَدْ" بمعنى "بأي شيء" و"في أي شيء" فحذفوا من "أي" "الياء" ثم سهلوا الهمزة فنطقوها ألفا فحصل تنافر بينها وبين الكسرة قبلها فأحلو الفتحة محل الكسرة لأنها من جنسها وحذفوا من شيء" "الياء والهمزة" ووقفوا على الشين بالسكون وحذفوا "ياء" "في" وصنعوا بها صنيعهم بـ"بأي" للغرض نفسه وكل هذا جريا منهم على سنة التخفيف في النطق

2.2 الإبدال:

قال الامام السيوطي: ((قال ابن فارس : من سنن العرب في الكلام إبدال الحروف و إقامة بعضها مقام بعض : مدحه/ مدهه.)) (12)

يقول عبده الراجحي: أما الإبدال فيعرفونه بأنه وضع حرف مكان حرف دون اشتراط أن يكون حرف علة أو غيره... أما الإبدال فلا يخضع –في أغلبه- للقياس إنما يحكمه السماع (13)

ويشرح لنا كيف يتم ذلك فيقول : غير أن هناك قانونا معروفا في اللغات بعامة هو أن الأصوات قد يؤثر بعضها في بعض حين يتجاور داخل الكلام ... نحن ننطق كلمة "سلام" فننطق اللام رقيقة والألف بعدها مثلها فإذا قلنا " "صلاة" تغيرت اللام وصارت مفخمة وكذلك الألف فما الذي حدث إنها بلا شك تأثرت بالصاد التي قبلها (14)

ثم يسوق مثلا بكلمة الصراط في قوله تعالى:{ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ }{الفاتحة/5}
فيقول : ((فننطق الصراط بالصاد مع أن الحرف هو "السين" وأصلها "السراط" غير أن السين تأثرت بالراء التي بعدها وهو حرف مكرر كما تأثرت بالطاء التي هي حرف مطبق فانقلبت السين صادا .)) (15)

إذن فالغرض من الإبدال هو التخفيف بالتخلص من كل ثقل ينجم عن تنافر الحروف إن بسبب الصفات أو بسبب المخارج قربا وبعدا

كلمة اجْبَدْ:

ومن هذا كلمة "اجْبَدْ" وهذه الكلمة تحمل ظاهرتين من الظواهر اللغوية إحداهما الإبدال والأخرى القلب المكاني والتي سنتكلم عنها في حينها و تستعمل كلمة "اجْبَدْ" في الدارج بمعنيين أحدهما بمعنى استخرج يقولون "اجْبَدْ الْكْتَابْ " بمعنى استخرجه والثاني بمعنى "شد" يقولون " اجْبَدْ الْحْبَلْ " بمعنى شده أو اسحب هذا الأخير يوافق معنى كلمة "جَبَذَ" من الفصيح ففي الحديث:((عن أنس رضي الله عنه قَالَ: كُنْتُ أمشي مَعَ رسول الله صلى الله عليه وسلم وَعَلَيْهِ بُرْد نَجْرَانيٌّ غَلِيظُ الحَاشِيَةِ، فأدْرَكَهُ أعْرَابِي فَجَبذَهُ بِرِدَائِهِ جَبْذَة شَديدة، فَنَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم وَقَدْ أثَّرَتْ بِهَا حَاشِيَة الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِه، ثُمَّ قَالَ :يَا مُحَمَّدُ، مُر لِي مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي عِنْدَكَ. فَالتَفَتَ إِلَيْهِ، فَضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاء)) متفق عليه(16)

وأصل الكلمة بحرف "الذال" وتنطقها العامة بحرف "الدال" على وجه الإبدال

وذلك أن الدال والذال صوتان متواليان وكل منهما مجهور ولكن الدال صوت انفجاري والذال احتكاكي رخو فنتج عن ذلك بروز ظاهرة المماثلة الصوتية بين الحرفين فأزيلت الذال وحلت محلها الدال

والجدير بالذكر أنه يكثر في كلام العامة إحلال "الدال" محل "الذال" وذلك في مثل "ذيب" "ذيل" "الذهب" "الأذن" فيقولون "دِيبْ" "دَيْلْ" "الدْهَبْ" "اوْدَنْ"

ومنه أيضا كلمة " يَهْدَرْ" بمعنى يتكلم وفي الفصحى "الْهَذَرُ" الثرثرة وكثرة الكلام وقد تكون الكلمة قد تطورت على مستوى المعنى من "الْهَدَرُ" ويطلق على معاني منها الساقط والباطل

وهَدَرَ الْحَمَامُ : قَرْقَرَ، أَيْ كَرَّرَ صَوْتَهُ فِي حَنْجَرَتِهِ،

هَدَرَ الْبَعِيرُ: رَدَّدَ صَوْتَهُ فِي حَنْجَرَتِهِ

هَدَرَ الصَّبِيُّ : أَرَاغَ الْكَلاَمَ وَهُوَ صَغِيرٌ(17)

وهو في الجملة كل صوت أو كلام لايكاد يفهم معناه ثم تطورت عند العامة لتشمل كل الكلام سواء فهم أم لم يفهم. فيقولون "اهْدَرْ" بمعنى تكلم و"رَاهْ يَهْدَرْ"أي"هو يتكلم"

كلمة "اتْكَّى" أو "اتْوَكَّى":

هذه الكلمة تؤدى على وجهين " اتْكَّى" و "اتْوَكَّى" وهي على الماضي بمعنى "فلان اتَّكَأَ" وعلى الأمر بمعنى "اتَّكِئْ" فأحيانا يقولون "اتَّكَّى" وأحيانا يقولون "اتْوَكَّى" وبالرجوع إلى استعمال الكلمة في الفصحى نجد أن كلمة "اتَّكَأَ" الفعل الثلاثي المجرد هو "وَكَأَ" فإذا صغنا منه صيغة "افْتَعَلَ نجدها "اوْتَكَأَ" وأبدلت الواو تاء لمناسبة تاء الافتعال "اتْتَكَأَ" ثم أدغمت التاء الساكنة في التاء المتحركة "اتَّكَأَ" جريا على القاعدة التي قررها علماء الصرف.

يقول عبده الراجحي: تبدل الواو والياء تاء بالشروط التالي: (18)

- أن تقعا فاء لفعل على وزن (افتعل) أو أحد مشتقاته كالمضارع والأمر واسم الفاعل
- ألا يكون أصلهما همزة

وبالرجوع إلى الاستعمال الدارج نجد أنهم أحيانا ينطقونها على الإبدال مع التخلص من الهمزة في آخر الكلمة وأحيانا يرجعون بها إلى أصلها قبل الإبدال لكنهم يتخلصون من الثقل بالقلب المكاني فيقولون بدلا من "اوْتَكَّى" اتْوَكَّى" وفي الحالتين يتخلصون من الهمزة الأخيرة دون التفرقة بين صيغة الماضي والأمر

2. 3. القلب المكاني:

عرفه الشريف الرضي بقوله : القلب تقديم بعض حروف الكلمة على بعض). (19)و ذهب ابن درستويه إلى إنكاره بالجملة واتفقت كلمة المدرستين البصرية والكوفية على وجوده إلا أن المدرسة البصرية مالت إلى تضييق حيز استعماله بينما جنحت المدرسة الكوفية إلى التوسع فيه وأغلبه في الدارج اعتباطي ناجم في معظمه عن الخطأ في النطق

كلمة "اجبد"

ومن القلب المكاني قولهم:

"اجبد" يريدون استخرج أو اسحب وقد تقدم الكلام على معناها و ما طالها من إبدال عند الكلام على ظاهرة الإبدال وفي الكلمة قلب مكاني من قولهم جذب

بقول الإمام السيوطي:((قال ابن فارس في فقه اللغة : من سنن العرب القلب وذلك يكون في الكلمة ويكون في القصة فأما الكلمة فقولهم جبذ وجذب وبكل ولبك وهو كثير

وقال ابن دريد في الجمهرة : باب الحروف التي قلبت وزعم قوم من النحويين أنها لغات وهذا القول خلاف على أهل اللغة يقال جبذ وجذب ....))(20)

عده البصريون لغتين

يقول السيوطي نقلا عن ابن النحاس : ((أما ما يسميه الكوفيون (القلب) نحو جبذ وجذب فليس هذا قلب عند البصريين وإنما هما لغتان)) والى مثل هذا ذهب ابن جني حيث يقول: ((اعلم أن كل لفظتين وجد فيهما تقديم وتأخير فأمكن أن يكونا جميعا أصلين ليس أحدهما مقلوب عن صاحبه وذلك أنهما يتصرفان تصرفا واحدا نحو : جذب يجذب جذبا فهو جاذب والمفعول مجذوب وجبذ يجبذ جبذا فهو جابذ والمفعول مجبوذ.))(21)

وفي القاموس المحيط للفيروزابادي : ((الجبذ: الجذب، وليس مقلوبه، بل لغة صحيحة، ووهم الجوهري، وغيره،))(22)

كلمة "امْعَاكْ":

ومن ذلك :

امْعَاكْ / اعْمَاكْ . الأصل في الفصحى "مَعَكَ" إلا أن العامة تنطقها "امْعَاكْ" يقولون " رَانِي رَايَحْ امْعَاكْ" بزيادة ألف مد بعد العين ميلا للسهولة في النطق وينتشر في بعض المناطق قولهم " "اعْمَاكْ" بدلا من "امْعَاكْ" بتقديم حرف "العين" على حرف "الميم" وينتشر هذا في بعض ضواحي مدينة تيارت ويكثر عند الأميين ويقل عند المتعلمين

وهذا يدخل في ظاهرة القلب المكاني والدافع عليه هو الميل إلى السهولة في النطق فمن المعلوم أنه كلما بعد مخرج الحرفين كان ذلك أسهل في النطق وكلما قرب ثقل النطق بهما لذلك نجد العرب تتخلص من الثقل الحاصل بإدغام أحد الحرفين في الثاني فالميم مثلا قريبة من النون فحينما تأتي النون الساكنة أو التنوين وبعدها ميم تدغم النون في الميم بينما تباعد الحرفين مخرجا يجعل النطق أسهل وإذا نظرنا إلى كلمة "امْعَاكْ" نجد أن "الميم" أبعد من "العين" و"الكاف"حيث أن هذا الأخير يخرج من أقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى وأقرب منه "وسط الحلق يخرج حرف "العين" بينما يتباعد مخرج حرف الميم إلى الشفتين

ولا شك أن نطق حرفي العين والكاف متواليين أثقل من نطقهما مفصول بينهما بحرف خاصة اذا كان بعيدا عنهما كحرف الميم

والأصل "مَعَ" لكثرة الاستعمال إلا أنني قد رأيت في مقال للدكتور تمام حمد المنيزل أن الأصل "عَمَ" حيث يقول: ((وكذلك كلمة "مَعَ" فأصلها "عَمَ"إلا أن العربية فقدت الأصل وعرف هذا بالمقارنة باللغات السامية)) (23). فإن كان ذلك صحيحا فهو رجوع بالكلمة إلى الأصل وتجدر الإشارة إلى أن استعمال لفظة "عَمَ" يقل في أوساط المتعلمين يتخلصون منها لاعتقادهم بأنها من اللحن الفاحش السيئ وهذا ما نميل إليه كونها تشتبه في المعنى بكلمة "الْعَمَى"

كلمة:" افْعَسْ" "اعْفَسْ":

من الدارج في كلام العامة قولهم(اعْفَسْ امْلِيحْ أو افْعَسْ امْلِيحْ) بمعنى دس على الأرض جيدا وهذا يوافق المعنى الفصيح جاء في لسان العرب: العفس : الدوس و الوطء:(لسان العرب 20/08 عفس) ويستعمل العامة اللفظين بشكل عادي بلا استئثار بلفظ دون الآخر أما قولهم "اعفس" فهو موافق للفصيح لفظا ومعنى وأما قولهم "افعس" ففيه قلب مكاني ولعل الدافع إلى ذلك هو خفة النطق بحرف الفاء الشفوي ولما كان الثقل غير مؤثر استوى عندهم الاستعمالان.

3. ربط اللهجات بالفصحى:

كلمة:"أَرْجَى"

تنطق هذه الكلمة بترقيق "الراء" و هي بمعنى انتظر فيقولون "أَرْجَى حَتَّى انْجِي" و" أَرْجَى رَانِي جَايْ" أي "انْتَظِرْ حَتَّى آتِي" و "انْتَظِرْ إِنِّي آتٍ" أما في اللغة فهي

((أرجى يُرْجي، إرجاءً، فهو مُرْجٍ، والمفعول مُرْجًى ، أرجى الأمرَ : أرجأه؛ أخّره وأجَّله، والهمزة في هذا الفعل مسهَّلة والأصل (أرجأ) " قال تعالى:{ تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ} { الاحزاب/51} وقال: - { وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌۗ} {التوبة/107}: مؤخَّرون حتى يُنزل الله فيهم ما يريد. وقال أيضا:{ قَالُوٓاْ أَرْجِهِۦ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ} { الشعراء/35}))(24) والترابط المعنوي بين الاستعمال الدارج وبين الفصيح واضح وذلك أن "أَرْجَى" بمعنى انتظر أي أخر ذهابك حتى آتيك

كلمة "رَانِي":

ومنه قول العامة "رَانِي نَهْدَرْ" "رَانِي جَايْ" "رَانِي مَشْغُولْ" يريدون "إنني أتكلم" "إنني قادم" "إنني منشغل" وهي متطورة من قول العرب " أَراني"و"تُراني"ولأن العامة تتخلص من الثقل فقد تركوا الهمزة والتاء تخففا فقالوا "راني"

كلمة جَبَّانَةْ:

يطلق أهل مدينة آفلو وما جاورها هذه الكلمة على المقبرة كما يسميها البعض "الروضة" على أن الغالب عند العامة تسميتها بالمقبرة ولفظ "الْجَبَّانَةْ" لفظ صحيح فصيح وهو أحد مسميات المقبرة جاء في المعجم اللغة العربية المعاصر: ((الْجَبَّانَةُ جمع جبَّانات :مقبرة، مدفن؛ شيَّعوا الجنازةَ إلى الجبَّانة)).(25)

وفي لسان العرب : ((الجبّان والجبّانة، الصحراء، وتسمى بها المقابر لأنها تكون في الصحراء تسمية للشيء بموضعه)). (26) ولعلها من باب تسمية الشيء بموضعه.

كلمة "مَايْضَةْ":

ينتشر توظيف هذه الكلمة في مدينة بوسعادة وما جاورها، وتطلق على بيت الوضوء، وتسمى أيضا المطهرة. وهي "المِيضَأَةُ" تخلصوا من همزتها تخففا على عادتهم في النطق ميلا للتسهيل مع نطق "الميم" مفتوحةً وتطلق "المِيضَأَةُ" في اللغة على استعمالين. جاء في المعجم الوسيط: ((المِيضَأَةُ : الإداوة فيها ماءٌ يتوضَّأُ به. و المِيضَأَةُ: الموضع يُتوضَّأُ فيه)) (27).فأنت ترى أن كلمة "مَايْضَةْ" توظف توظيفاً صحيحاً فصيحاً؛ من باب تسمية المكان بما يستعمل له .

4-الخاتمة:

وهنا ينتهي بحثنا هذا،بعد أن استعرضنا فيه مجموعة من الظواهر اللغوية الكامنة في الدارج من كلام العوام، وعلاقتها بالفصحى، برصد التطور الحاصل ؛ سواء على مستوى الصوتي، أو الدلالي، وانتقينا ألفاظاً، يظهر أنها بعيدة عن الفصيح من اللغة ،أثبتنا صلتها بها.

توصلنا من خلال ذلك إلى أن:

- كثيراً من الألفاظ الدارجة أصلها فصيح، وإن أصابه شيء من التطور .
- بعض الظواهر اللغوية الموجودة في الفصحى؛ كالاجتزاء، و القلب المكاني، والإبدال، و حتى التي لم تذكر في البحث، كالأضداد ،والمشترك اللفظي ، هي نفسها الكامنة في الدارج من كلام العوام .

هذا ما يجعلنا نجزم أن الدارج من كلام العامة ما هو إلا امتداد للغة الفصيحة، وإن أصابها ما أصابها من رطانة العجمة. بل وحتى ما عَدَّه بعض العلماء من الرديء؛ كالعنعنة، والكشكشة -التي تنسب إلى قبائل عربية- موجود منتشر ظاهر في لسان المجتمع الجزائري.

وعليه فإننا بدراستنا للدارج من كلام العامة؛ نمكن الناشئة من الفهم السليم للفصحى، و نقوي ارتباطهم بها، ونعزز انتماء شعوبنا إلى أصالتها العربية. على ألا يكون ذلك بمزاحمة الفصحى أو إدراج للرديء من الدارج ضمن الفصيح.

هذا وما كان من توفيق فمن الله وحده، وله الحمد والمنة. وما توفيقي إلا بالله؛ عليه توكلت وإليه أنيب.

جودي بن عدة – سعيدة: يوم 2023/11/12

الهوامش:

1 - د/ إبراهيم محمد أبواليزيد خفاجة/ ظاهرة الحذف في ضوء الاستعمال اللغوي/ص19

2- نفس المصدر السابق

3 - ابن منظور/ لسان العرب/ج11ص19

4- محمد بن اسماعيل البخاري / الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري/ رقم682 / و أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري اليسابوري / المسند الصحيح المختصر من السنن المعروف بصحيح مسلم / رقم 418 .

5- مجمع اللغة العربية /المعجم الوسيط /ج1باب الحاء ص 205/204

6- ابن منظور/ لسان العرب ج3ص473

7- شوقي ضيف/ تحريفات العامية الصفحة :ص41

8-نفس المصدر السابق /ص41

9- علي بن محمد بن علي أبو الحسن بن بري الدرر اللوامع في أصل مقرإ الامام نافع /باب همز المفرد / ص 27

10-) خالد عباس حسين السياب / من معجم الفصيح الدارج في اللهجة العراقية المحكية في محافظة كربلاء /مجلة أهل البيت عليهم السلام العدد 13 /الأدب العربي

11/ جلال الدين اسيوطي / المزهر في علوم اللغة /ص180

12المصدر السابق /ص341

13- عبده الراجحي /التطبيق الصرفي /ص 128

14- نفس المصدر السابق/ ص129

15- نفس المصدر السابق/ ص129

16- محمد بن اسماعيل البخاري / الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري/ رقم 3149/ و أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري اليسابوري / المسند الصحيح المختصر من السنن المعروف بصحيح مسلم / رقم 1057

17- الفيروز آبادي / القاموس المحيط /باب الراء/فصل الهاء / ج1ص 196

18- عبده الراجحي / التطبيق الصرفي /ص 144

19- الشريف الرضي/شرح شافية ابن الحاجب تحقيق محمد الحسن ج1 ص21

20جلال الدين السيوطي /المزهر في علوم اللغة /ص341.

21المصدر السابق/ ص355.

22 الفيروز آبادي / القاموس المحيط / باب الذال/ فصل الجيم(ج1ص 51)

23 د/ تمام حمد المنيزل/ القلب المكاني بين القدماء والمحدثين دراسة وتحليل/ مجلة الصراط/ص 632/607 / بتاريخ 2021/07/31 .

24- أحمد مختار عمر /معجم اللغة العربية المعاصرة/ مادة (ر ج و) /ج2ص367

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق

1. إبراهيم محمد أبواليزيد خفاجة / ظاهرة الحذف في ضوء الاستعمال اللغوي /–جامعة شقراء /مركز الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية بوجدة المملكة المغربية 1431هـ2010م
2. ابن منظور/ لسان العرب /طبعة: دار الصادر بيروت ط3/س: 1414هـ
3. أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري / المسند الصحيح المختصر من السنن المعروف بصحيح مسلم, ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي, دار إحياء التراث العربي, بيروت.
4. أبو الطاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروز آبادي / القاموس المحيط / مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان/ الطبعة:8/ 1426هـ 2005م
5. أحمد مختار عمر /معجم اللغة العربية المعاصرة/ ط/1/ عالم الكتب /القاهرة س/1429هـ/2008م
6. جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة /ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع /س:(1425هـ/2005م)
7. خالد عباس حسين السياب /مجلة أهل البيت عليهم السلام العدد 13 /الأدب العربي
8. د/ تمام حمد المنيزل/ القلب المكاني بين القدماء والمحدثين دراسة وتحليل / مجلة الصراط/ص 632/607 / بتاريخ 2021/07/31 .
9. الشريف الرضي رضي الدين محمد بن الحسن /شرح شافية ابن الحاجب/ تحقيق محمد الحسن / دار الكتب العلمية/ بيروت /ط س 1975م.
10. شوقي ضيف / تحريفات العامية الصفحة /طبعة: دار المعارف /س:1994م
11. عبده الراجحي التطبيق الصرفي ط مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض /س1420هـ/1999م

12. علي بن محمد بن علي أبو الحسن بن بري الدرر اللوامع في أصل مقرإ الامام نافع /باب همز المفرد / ص 27 تحقيق توفيق العبقري مراكش 2014
13. مجمع اللغة العربية /المعجم الوسيط/مكتبة الشروق الدولية/ ط4/س1429هـ/2008م
14. محمد بن اسماعيل البخاري / الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه المعروف صحيح البخاري، عناية محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 07 / العـدد: 02 (2023)، ص 105- 127

التعريفات والحدود النَّحوية دراسة ترجيحية

Definitions and grammatical boundaries, a weighty study

A isa M akpool عيسى مقبول
طالب دكتوراه في كلية الآداب - قسم اللغة العربية - جامعة إب - اليمن
Phd student College of Arts - Department of Arabic Language Ibb University - Yemen
المؤلف المرسل: عيسى مقبول A isa M akpool الإيميل: emakpool91@gmail.com

ملخص:
إنَّ هـذا البحـثَ يهـدفُ إلى الكشـف ِعـن جملـةٍ مـن التعريفـات والحـدود النَّحويـةِ ، والترجيح بينهـا على أسـس الترجيح المعروفـة؛ وذلـك لما للتعريفـات والحـدود من خاصية التحديـد والتبيين للفنـون، واشـتمل هـذا البحـث على مقدمة فيها بيان أهمية الحـدود وحجم الخلاف القـائم فيها، ثم الكلام على التعريفـات والحـدود المتعلقـة بالكلمة والكلام، وكذا المتعلقة ببعض أبواب النحو الأخرى، مع موارنةٍ بين المشهور ومخالفه من الأقوال.
كلمات مفتاحية: (التعريفات) (الحدود) (النَّحو) (دراسة) (ترجيح)

Abstract:
: This research aims to reveal a number of definitions and grammatical boundaries, and to weigh between them on the known basis of weighting, because definitions and boundaries have the characteristic of defining and clarifying the arts. This research included an introduction in which it clarifies the importance of boundaries and the extent of the existing disagreement in them, then talking about the definitions. And the limits related to the word and speech, as well as related to some other sections of grammar, with a comparison between the famous and different sayings.
Keywords: (definitions) (limits) (grammar) (study) (weighting)

1. مقدمة:

الحمدُ للهِ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على رسولِ الله، وعلى آلهِ وصحبهِ أجمعين وبعد...

لقـدْ مـرَّ النَّحـو العربي بـأطوارٍ عـدةٍ، ومـن ضـمن هـذه الأطـوار ، نشـأة المـدارسِ النَّحويـةِ، ومنهـا مدرستا البصرة والكوفةِ، وعلى إثرِ التنَّافُسِ القائمِ بين المدرستينِ؛ أخَذَ النَّحو يتطورُ شيئًا فشيئًا؛

فأُلِّفتْ الكتبُ، ووضِعتْ القواعدُ، وبُينت الأصولُ، وحُدِّدت المصطلحاتُ، وابتُكرت التعريفات والحدود. ولأنّ العنايةَ بالتعريفاتِ والحدودِ النَّحويةِ ذات أهمّية بالغة، فقد أولاها النُّحويون العرب عنايةً غيرَ قليلة منذ نشَأ الدرس النَّحوي، وهو أمرٌ طبيعيٌ؛ لأنَّ التعريفَ هو الذي يحدِّدُ سماتَ الشيءِ، ويميِّزهُ عن غيرهِ، ويبيِّنُ خصائِصه.

ومن هذه التعريفات والحدود، ما اشتهرَ، وذاعَ صيتُه، ووجِدَ ما يخالفها، وقد يكونُ المخالف أصحُّ من المشهورِ؛ لاعتباراتٍ معينةٍ ترتبطُ بهِ، فدعت الحاجةُ إلى دراستها والترجيح بينها.

يهدف البحث إلى الآتي:

. إبراز بعض هذه التعريفات والحدود، وبيان ماهيتها، والكشف عن عللِها.

. الترجيح بين هذه التعريفات على أسس الترجيح السليمة؛ لاختيار ما هو أولى.

. الترجيح بين المشهور من التعريفات والحدود، وما خالفه من الأقوال.

وأمّا منهج البحث فهو المنهج الوصفي، وقد اعتمد الباحث على كتب اللغة والمعاجم، وكتب النّحو، كشروح الألفية، وغيرها، وكذا الكتب المتعلقة بالتعريفات والحدود في القديم والحديث، في ذكر التعريفات المشهورة، وما يخالفها، ثم الترجيح بينها.

وتكمن إشكالية البحث على النحو الآتي: هل الاختلاف المفهومي، بزيادةٍ، أو حذفٍ، أو إبدالٍ، في التعريفات والحدود، له أثر على الجانب المعرفي والنحوي سلبًا أو إيجابًا؟ وإلى أي مدى يكون مخالفة ما اشتهر عند النحاة من التعريفات والحدود، محظيًا بالأوليَّةِ والتقدم.

وقد تميز البحث عن غيره بالآتي:

- أنَّه يوقف القارئ على تعليلات مهمة؛ لاختيار ألفاظ هذه التعريفات والحدود،
- الموازنة بين المشهور من هذه التعريفات، والمخالف له، مما يتيح مجالًا رحبًا للنقد الهادف، والتفكير السليم.
- غالب ما كتب في التعريفات والحدود، قد يُقتصر على الحديث عن الجانب التنظيري للمفاهيم والمصطلحات، أو على دراسة هذه التعريفات في كتاب معين، أمَّا ميزة هذا البحث ،فإنَّه درس التعريفات والحدود المختارة، المتعلقة بكتب النحو بشكل عام.

وتناول البحث الحديث من جانبين مهمين: الأول: مفهوم التعريفات والحدود، وما يتعلق بها، والثاني: استعراض لبعض التعريفات المتعلقة بالكلمة والكلام، وأخرى متعلقة بأبوابٍ متفرقة من النَّحو.

2. مفهوم التعريفات والحدود:

إنَّ دراسةَ التعريفات والحدود، والوقوف على مفهومها، من المهمات التي يحتاجها الدارس، وخصوصًا حينما يحصلُ فيها خلطٌ ولبسٌ، فيكون مردوده في الواقع سلبًا، كما ذكر ذلك ابن حزم بقوله: " هذا باب خلَط فيه كثير ممن تكلم في معانيه، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسميَّاتها، ومزج بين الحق والباطل، فكثُر لذلك الشغب والالتباس، وعظُمت المضرة وخفيت الحقائق"[1].

1.2 مفهوم (التعريفات):

للوقوف على مفهوم (التعريفات)نرجع إلى معناها في اللغة، فنجد أنَّ (التعريفات) جمع (تعريف) من عرَّف الشَّيءَ: إذا حدَّدَ معناهُ بتعيينِ جنسهِ، ونوعهِ، وصفاتهِ، "عرَّف الجبلَ بأنّه كذا- عرَّف نبات كذا"، عرَّفهُ طيَّبهُ: (وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ) [محمد: 6]، عرَّفه الأمرَ، عرَّفه بالأمر، عرَّفه على الأمر، أي، أعلمه إيّاه، أخبره به، وأطلعه عليه، هداه وأرشده إليه "، عرَّفه ما حدث البارحة، وعرَّفه نتيجة الامتحان، وعَرَّفَ بَعْضَهُ، و"نشده "عرَّف حقيبتَه المفقودة، عرَّفه بشخصٍ: أخبره باسمه "عرَّفه بزميله في العمل"، عرَّف الاسمَ النَّكرةَ: (نحو)، أضاف إليه (أل)، أو أضافه إلى معرفة، ضِدَّ نكَّرَة.[2]

وأمّا (التعريف في الاصطلاحِ): "عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيءٍ آخر"[3].

وقال الكفوي: " التَّعْرِيف: هُوَ أَن يشار إِلَى الْمَعْلُوم من حَيْثُ إِنَّه مَعْلُوم"[4].

وتُعدُّ التعريفات من الموضوعات الرئيسة، التي يدرسها علماء المنطق، إلا أنَّ المنطق لا يعني بمشكلات التعريف الخاصة، بل يعني بمشكلاته العامة، فهو لا يقصد إلى تعريف ألفاظٍ مما يرد في الفن أو العلم، بل يقصد في فض المشكلات التي تنشأ في التعريف، كائنًا ما كان هذا المعرَّف.[5]

ويتفق أكثر المحدَثين على أنَّ التعريف عبارة عن مجموعة من الكلمات، أو الرموز لتوضيح معنى كلمة أ و رمز لغوي، ويضم أي تعريف طرفين رئيسين أولهما: اللفظ المراد تعريفه ويسمَّى المعرَّف (definiendum) والطرف الآخر: التعريف (definition)، وربّما يُحدَّد بمجوعة من الكلمات والرموز.[6]

أقسام التعريف:

اختلفت الآراء في أقسام التعريف، فنجد الأخضري يجعلها ثلاثة أقسام : حقيقي، ورسمي، ولفظي[7]، وعدَّها الميداني سبعةَ أقسام: التعريف بالحد التام، التعريف بالحد الناقص،

التعريف بالرسم التام، التعريف بالرسم الناقص، التعريف اللفظي، التعريف بالمثال، التعريف بالتقسيم[8].

شروط التعريف:

لكي يؤدي التعريف إلى الغاية المقصودة منه، فقد اشترط أهل المنطق له عدة شروط هي[9]:

1. أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، أي جامعاً لكل أفراد غيره، ومعنى ذلك أن التعريف لا بد أن يكون مساوياً للمعرّف من جهة الماصدق. فلا يكون أعم: أي، أوسع مجالاً من المعرّف، كتعريف الإنسان بأنَّه حيوان، ولا يكون أخص: أي أضيق مجالاً من المعرّف، كتعريف الحيوان بأنَّه جسم حساس متحرك ناطق.

2. أن يكون التعريف بالحد التام المبين للماهية، والكاشف عن الحقيقة. كتعريف الإنسان بأنَّه حيوان ناطق.

3. أن يكون التعريف أوضح من المعرّف في المعنى، مثل: تعريف الغضنفر بالأسد؛ لأن الأسد أظهر وأوضح عند السامع من الغضنفر، ولا يجوز أن يكون التعريف مساويًا للمعرّف في الظهور أو أخفى منه، مثل تعريف الزوج بما ليس فردًا.

4. أن لا يكون التعريف بما لا يعرف إلا بواسطة الشيء المعرّف؛ لأن ذلك يدخل فيما يُعرَف بالدور السبقي، وهو ممتنع، كتعريف العلم بأنّه إدراك المعلوم؛ لأنَّ إدراك المعلوم متوقف على معرفة العلم، والعلم متوقف على إدراك المعلوم.

2.2 مفهوم الحدُّ لغةً واصطلاحًا:

الحَدُّ: مصدر حدَّ يحُدُّ، وهو الْفَصْلُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لِئَلَّا يَخْتَلِطَ أَحدهما بِالْآخَرِ، أَو لِئَلَّا يَتَعَدَّى أَحدهما عَلَى الْآخَرِ، وَجَمْعُهُ حُدود. وَفَصْلُ مَا بَيْنَ كُلِّ شَيْئَيْنِ: حَدٌّ بَيْنَهُمَا. وَمُنْتَهَى كُلِّ شَيْءٍ: حَدُّه[10].

وأمَّا الحدُّ في الاصطلاحِ: " قولٌ يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز"[11]، وعرَّفه الأنصاريُّ: بالجامعِ المانعِ.[12]

والحد عند الفلاسفة: هو القول الجامع المانع، وينبغي أن يُطلق على أحد ثلاثة أمور: على ما يبين المصطلح بمفهومه اللُّغوي ويوضحه، أو على ما يميزه عن غيره بأي طريقةٍ كانت، أو على ما يشير إلى المصطلح بالجنس والفصل المنطقيين[13].

أنواع الحدود:

الْحَد التَّام: تَعْرِيف الْمَاهِيّة بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا الدَّاخِلَة. والْحَد النَّاقِص: تَعْرِيفهَا بِبَعْض أَجْزَائِهَا

اللَّازِمَة. والرَّسْم التَّام: أَن يذكر الْجُزْء الجنسي، ثمَّ يذكر الْخَاصَّة الْخَارِجَة عَن الْمَاهِيّة مقَام الْفَصْل الْمُقدم لَهَا. والرَّسْم النَّاقِص: تَعْرِيفهَا بِأُمُور خَارِجَة عَنْهَا[14].

الفرق بين التعريف والحد:

للنُّحاة والفقهاء والأصوليين نظرتهم تجاه التعريفات والحدود، فالحد والمعرِّف عندهم اسمان لمسمًّى واحد[15]. بينما يفرق الفلاسفة بين التعريف والحد، بأنَّ الحدَّ يدلُّ على ماهية الشيء، ويتركب من الجنس والفصل، على حين أنَّ التعريف لا يُقصد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، فكلُّ حدٍ تعريف، وليس كل تعريف حدًا تامًا، بل قد يكون حدًا ناقصًا، أو رسمًا تامًا أو غير تام[16]. وأمّا المحدثون من علماء اللغة فلم أجد منهم من يطلقُ (الحدّ) في مقام التعريف، بل وجدتهم أحيانًا يقولون: " التعريف بالحدِّ التَّام" أو "التعريف بالحدِّ الناقص"[17].

والذي يبدو أنَّ التفريق بين التعريف والحدِّ يبقى شيئًا نظريًا، وأمَّا في الجانب التطبيقي العملي فمؤداهما واحدٌ، وإن كان يغلِبُ استعمال التعريفات، وخصوصًا في الكتب المعاصرة.

3: دراسة ترجيحية لبعضِ التعريفات والحدود النَّحوية:

وردت مسائلُ كثيرةٌ في التعريفاتِ والحدودِ في النَّحوِ والصَّرفِ،اقتصر الباحث على نماذج من هذه التعريفات والحدود، نظرًا لما يتعلق بهذه النماذج من إشكالات، ولتكون ملائمة مع الحد المسموح به، ومقتضيات النشر.

1.3 التعريفاتِ والحدودِ في ما يتعلقُ بالكلمةِ والكلامِ:

اختلفت آراء النُّحاة في التعريفات والحدود المتعلقة بالكلمة والكلام، وقد جاء هذا الخلاف بناءً على اختلافهم في المسائل النَّحويةِ، ومن هذه الاختلافات:

التعبيرُ في حدِّ الكلمةِ بِ(لفظةٍ) لا بـ(لفظٍ):

يعرِّف النحاة الكلمة بأنّها: (اللفظ المفرد)[18]، وقد وقع الإشكال في هل يعبر بـ(لفظ) أم بـ(بلفظة)، فابنُ مالكٍ يبيَّن أنَّ تصديرَ حدِّ الكلمةِ بـ(لفظ)، هو الاستعمالُ المشهور وأنَّ تصديرَ حدَّ الكلمةِ بـ(لفظة) مُخِلٌ ومخالفٌ للاستعمالِ المشهورِ، بخلافِ تصديره بـ(لفظٍ).[19]

وتابعَهُ النُّحاةُ عَلَى ذلكَ. وعلَّل لهذا المشهورِ بأنَّ (اللَّفظُ) أولى منْ قولِ بعضِهم (لفظة)؛ لأنَّ (اللَّفظَ) يقعُ على كلِ ملفوظٍ حرفاً كانَ أو أكثرَ، وحقُّ اللَّفظةِ ألَّا تقعَ إلا على حرفٍ واحدٍ؛ لأنَّ نسبتَها من اللفظةِ كنسبةِ الضربةِ منَ الضربِ؛ ولأنَّ إطلاقَ اللَّفظِ على الكلمةِ، إنَّما هو من بابِ

إطلاقِ المصدرِ على المفعولِ بهِ، كقولهم: خَلقٌ لِلمخلُوقِ، ونسجٌ للمنسوجِ، والمعهودُ في هذا استعمالُ المصدرِ في غيرِ المحدودِ بالتاءِ؛ ولذلكِ قلَّ ما يوجدُ في عباراتِ المتقدمين (لفظةٌ)[20].

لكنَّ كثيرًا منْ أصحابِ المعاجمِ يعَّرفون الكلمةَ بـ(اللفظةِ)، فإنَّ المتأمِلَّ في كلامِهم يجدُ كثيرًا مَا يعبِّرونَ بقولِهم: والكلمةُ: (اللَّفظةُ)[21].

وكذا فإنَّ جمعَاً منَ المحققينَ منَ النُّحاةِ المتأخرينَ والمعاصرينَ يعرِّفونَ الكلمةَ بـ(اللَّفظةِ)، فمثلاً: محمدُ بنُ الحسنِ الضائعِ يقولُ: " والكلمةُ: هي اللَّفظةُ الدَّالةُ على مفردٍ عندَ النحويين".[22] وهذا فيه دليلٌ على صحة هذا الاستعمال.

إنَّ حدَّ الكلمةِ بـ(اللفظةِ) الدَّالةِ على معنىً مفردٍ، هي طريقةُ الحدودِ المعتبرةِ: فإنَّ ابن يعيشَ لما أوردَ تعريفَ الزمخشريَّ للكلمةِ، ذكرَ أنَّ (اللفظة) جنسٌ للكلمةِ، وذلكَ أنَّها تشملُ المهملَ والمستعملَ، فالمهملُ ما يمكنُ ائتلافهُ منَ الحروفِ، ولمْ يضعْه الواضعُ بإزاءِ معنىً، نحو (صَّصَ وكَقَ)، ونحوهما، فهذا ومَا كانَ مثلُهُ لا تُسمَّى الكلمةُ واحدةٌ منها كلمةٌ؛ لأنَّهُ ليسَ شيئاً منَ وضعِ الواضعِ، ويسمَّى (لفظةً)؛ ولأنَّهُ جماعةُ حروفٍ ملفوظٍ بها، هكذا قالَ سيبويه -رَحمهُ اللهُ- فكلُّ كلمةٍ (لفظة)، وليسَ كلُّ (لفظةٍ) كلمةٌ، ولو قالَ عوضَ (اللَّفظةِ) عرضٌ أو صوتٌ لصحَّ ذلكَ، ولكنَّ (اللفظةَ) أقرب؛ لأنَّها تتضمنها، والأشياء الدالّة خمسةٌ: الخَطّ، والعَقْد، والإشارة، والنصْبة، واللفْظ. وحَدَّ باللفظة لأنّها جوهرُ الكلمة، دون غيرها ممّا ذكرنا أنّه دالٌّ[23].

إذًا فالتعبير بـ(اللفظةِ) أولى من التعبير بـ(اللفظِ)؛ لوروده في المعاجم العربية، ولموافقته لطريقة الحدود المعتبرة؛ لأنَّ اللفظة جنس للكلمة يشمل المهمل والمستعمل؛ ولأنّها جوهر الكلمة، وأيّ شيءٍ عبَّر به المتقدمون في تعريف الكلمة، فهو منتقدٌ من قبل المحدثين؛ لأنَّهم يرون: أنَّ هذه التعريفات لا تفرق بين الصوت والحرف، أي بين عملية النطق والنظام الذي تجري عليه. وأنّها تخلط بين الوظيفة اللغوية، والمعاني المنطقية والوضعية، وأنَّها لا تفرِّق بين وجود الكلمة وعدمها في تعريفها، وهذا ما يؤدي إلى الخلط في التفكير[24].

اختراعُ ألفاظٍ في الحدودِ كجعلِ (المفردِ) و(المركبِ) صفةً للفظِ:

حينما يعرِّف النحاة الكلمة بـ(اللفظة المفردة) فإنَّهم يصفون اللفظ بـ(المفرد)، وقد ذكرَ رضيُّ الدينِ الاستراباذي: أنَّ المشهور في اصطلاح أهل المنطق، جعل المفرد والمركب صفة اللفظ، فيقال: اللفظ المفرد، واللفظ المركب، ولا ينبغي أن يُخترَعُ في الحدودِ ألفاظٌ، بلِ الواجبُ استعمالَ المشهور المتعارفِ منها فيها؛ لأنَّ الحدَّ للتبيينِ، وليسَ لهُ أنْ يقول: إنِّي أردتُ بالمعنى المفردِ: المعنى

الذي لا تركيبَ فيهِ، لأنَّ جميعَ الافعالِ ـ إذن ـ تخرجُ عنْ حدِّ الكلمةِ، ولو قالَ: الكلمةُ لفظٌ مفردٌ موضوعٌ، سلمَ من هذا، ولمْ يردْ عليه ـ أيضًا. الاعتراضُ بأنَّ المركباتِ ليست بموضوعةٍ[25].

ويكمن تحديد الإشكالية من كلامِ رضيِّ الدين: أنَّ المشهورَ عدمُ اختراعِ ألفاظٍ في الحدودِ، كجعلِ المفردِ والمركبِ صفة اللفظِ، والمخالف له لا بأسَ منْ اختراعِ ألفاظ في الحدودِ، إذا احتيجَ إليهِ، فإذا احتيجَ إلى إضافةِ المركبِ للتبيِّنِ فهو المتعيّنُ ويدلُّ عليه أمورٌ، منها:

ـ أنَّ النَّحويين عادةً يوردونَ التركيبَ صفةً للَّفظِ في حدودهِم، فقد بيَّنَ الشاطبيُّ أنَّ منْ عادةِ النَّحويين جعلِهم المركبَ صفةً للَّفظِ ؛ ولذا اعترضَ ابن مالكٍ أنَّهُ يردُ عليهِ أنْ يُقال: لِمَ لمْ ينصْ على قيدِ التركيبِ، وعادةُ النَّحويين أنْ يذكروه في حدِّ الكلامِ فيقولون: الكلامُ هو الَّلفظُ المركبُ المفيدُ بالوضعِ؛ لأنَّ كلَّ كلامٍ لابدَّ أنْ يكونَ مركبًا لفظاً أو أصلاً؟ فيُقالُ في الجوابِ عن هذا: إنَّه استغني عنه لوجهين: أحدُهما: أنَّ قولُه (مفيد) أغنى عن هذا القيدِ؛ لأنَّ كلَّ مفيدٍ مركبٌ، فلمَّا استلزمتُه الإفادة استُغنيَ عنهُ بِها.... والوجهُ الثاني: أنَّ مقصودَ الناظمِ هو التقريبُ على المبتدأِ....[26]

ـ أن من زعمَ أنَّ المركبَ في حدِّ الكلامِ حشوٌ اعتُرِضَ عليه، فقد ذكرَ الشاطبيُّ الاعتراضَ على من زعمَ أنَّ المركبَ في الحدودِ حشوٌ كأبيِ موسى الجَزَولي بأنَّ قوله: المركبُ في حدِّ الكلامِ حشوٌ؛ لأنَّ قولُه: (مفيدٌ) مغنٍ عنه[27].

ـ أنَّ وصفَ (اللَّفظِ) بالمفردِ، يذكرهُ كثيرٌ من النُّحاةِ، وأصحابِ المعاجمِ اللُّغويةِ، فقد وردَ وصفُ (اللفظِ) بالمفردِ عندَ ابنِ منظورٍ إذ يقولُ:" فَمثل مَن وضعَ اللَّفْظَ الْمُفْرَدَ، مثلُ من بنى صرحَاً؛ لينعمَ فِيهِ ويُقصد"[28].

فتبيَّنَ منْ هذا أنَّهُ إذا احتيجَ إلى زيادةِ ألفاظٍ مفردةٍ أو مركبةٍ في الحدَّ حتى يُتمَّ معناهُ ويتبينَ مقصدُهُ، فلا بأسَ، ولكنَّ الإشكال يبقى قائمًا، فقد ذكر أبو حيّان أنَّ ادعاء التركيب في نحو أفعل؛ مشكل، وادعاء الإفراد فيه مشكل. أمَّا الأول فلأن التركب من عوارض الألفاظ، ويستدعي تقدم وجود ولا وجود، فلو كان وجد ثم عرض له حذف لم يشكل. وأما الثاني فلأن أفعل مفيد إفادة المركب، الذي هو الكلام، فلا يمكن دعوى الإفراد فيه[29]. ومن وجوه الاعتراض على من عرّف الكلمة من النحاة: بأنها لفظة مفردة، أو لفظ وضع لمعنى مفرد: أن الكلمة في المعجم صامتة لا تنطق مُختزنة في ذاكرة المجتمع، وتتحول من الطابع المعجمي إلى السياق الاستعمالي أي من

السكون إلى الحركة، ومن الصمت إلى الجهر، حين تُصاغ في عبارة أي تسلك في نظام - واللغة نظام - يأخذ المتكلم من معانيها المتعددة في المعجم ما يحدده سياق الجملة أو التركيب[30].

الاحتياجِ إلى كلمةِ (لمعنى) في قولهم: (الموضوعُ لِمعنَى):

ينصُّ النحاةُ في تعريفهم للكلمة، على كلمة (لمعنى)، في قولهم: (لفظٌ وضع لمعنى)[31]، والمشهورُ من اصطلاحِ النُّحاةِ أنَّ الوضعَ في تفسيرِهِ، لا يحتاجُ لذكرِ قولِهم لـ(معنى)، لأنَّ الوضعَ لا يكونُ إلا لمعنَى، إلَّا أنْ يُفسَّرَ الوضعُ بصَوغِ اللَّفظ، مهملاً كانَ أو لا، ومعَ قصدِ التواطؤِ أو لا، فيُحتاجُ إلى قوله: (لمعنى) لكنَّ ذلكَ على خلافِ المشهورِ منْ اصطلاحِهِم[32].

يُفهمُ ممَّا تقدم أنَّ المشهورَ عدمُ الاحتياجِ لقولِهم: (لمعنَى) في تفسيرِ الوضعِ، والمخالفُ للمشهور إيرادُ هذه اللفظةِ كقيدٍ في التعريفِ، هو الأوفقُ ، لأمورٍ، منها:

ـ أنَّ هناكَ نزاعاً في تفسيرِ (الموضوعِ)، فقدَ ذكرَ الدماميني أنَّه قد يقعُ نزاعٌ في الذي يدخلُ في الموضوعِ، أو لا يدخلُ، إذ يقولُ: " ومنْ هذا القسمِ دلالةُ المركباتِ، فإنَّها غير موضوعةٍ على الرأيِّ المختارِ عندَ المصنفِ؛ ولذا حَذف ما أثبتَهُ غيرُه منْ قولِهِ: على معنىً مفردٍ، والصحيحُ أنَّها موضوعةٌ بقانونٍ كليٍّ تُعرفُ بهِ المركباتُ القياسيةِ".[33]

. وقد حكمَ بعضُ النُّحاةِ على أنَّ هُناك ألفاظًا دالةً بالـ(وضعِ) وليستْ كلمة، فقد نقلَ ناظرُ الجيشِ عنْ أبي حيَّان، قول ابن مالك: أنَّه احترزَ بقولِهِ: دالٌّ على الوضعِ عن (المهملِ) ليسَ بجيدٍ؛ لأنَّه قبلَ هذا الفصلِ، فصلُ الاستقلالِ، واللَّفظُ المهملُ لا يدخلُ تحتَ قولِهِ: (مستقلٌ) فيَحتاجُ أنْ يحترزَ عنه بِما ذُكرَ. ثمَّ علَّقَ عليهِ بأنَّ هذا عجبٌ منَ الشيخِ، فإنَّ الفصلَ الذي هو مستقلٌ مقدمٌ لفظاً، والنيةُ بهِ التأخيرُ. وقدَّمَ أنَّ المصنِّفَ حكمَ على ياءِ النسبِ وأخواتِها، بأنَّ كلَّ لفظٍ منها دالٌ بالوضعِ وليسَ بكلمةٍ؛ لكونهِ غير مستقلٍ....[34]

ثمَّ أنَّ هناكَ أشياءَ وضِعتْ، وهيَ لغيرِ معنَى، فقد ذكرَ اليمنيُّ: أنَّه قدْ يُوضعُ لغيرِ معنى، فيخرجُ بقولِهِ (معنى) المهملاتُ، وما دلَّ بالطبعِ، ولا يخرجُ بقولِهِ: (وُضِعَ) والله أعلم.[35]

إنَّ القولَ بوضِع (لمعنى) فيهِ تيسيرٌ على المتعلمين، فإنَّ الكتبَ التي أُلِّفت حديثاً تنصُّ على (وضِعَ لمعنى)، لأنَّ الدارسَ اليومَ يحتاجُ إلى مزيدِ توضيحٍ بإضافةِ (لمعنى).[36]

. أقسام الاسم والفعل والحرف مفردة ومركبة:

تقدم أنَّ ، أنَّ من أنواع التعريفات التعريف بالتقسيم كقول النحاة: الكلام: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ، وقد ذكر رضيُّ الدين أنَّ المشهورَ، أنَّ أقسامَ الاسمِ والفعلِ والحرفِ، المذكورةُ في أبوابِ النَّحوِ: كلماتٌ مفردةٌ.[37]

والذي يظهر أنَّ أقسامَ الاسمِ والفعلِ والحرفِ، كلماتٌ مفردةٌ ومركبةٌ، خلافاً للمشهورِ منْ أنَّها كلماتٌ مفردةٌ، لأمورٍ، منها:

أنَّ النُّحاةَ يقررون أنَّ كلَّ كلامٍ، لابدَّ أنْ يكونَ مركبًا، فقد علّل الشاطبيُّ لذِكرِ المركبِ في الحد، بأنَّ عادةَ النَّحويين أنْ يذكروه في حدِّ الكلامِ فيقولون: الكلامُ: هو اللُّفظ المركبُ المفيدُ بالوضعِ؛ لأنَّ كلَ كلامٍ لابُدَّ أنْ يكونَ مركباً لفظاً أو أصَلاً .[38]

وقد ذكر النُّحاةُ أنَّ الإفرادَ والتركيبَ يكونُ على وجهينِ تحقيقاً وتقديراً، وكلاهُما معتبرانِ، فالدماميني يتحدثُ: أنَّ الإفرادَ والتركيبَ يكونُ على وجهينِ تحقيقًا وتقديرًا ونقلَ عنِ ابنِ مالكٍ: أنَّ إطلاقَ الكلمةِ على ثلاثةِ أقسامٍ: حقيقيٌ، وهو الذي لا بدَّ من قصدهِ، ومجازيٌ: مستعملٌ في عرفِ النُّحاةِ، والتعرضُ له أجودُ، وكلاهما تعرضَ لهُ في هذا الحدِّ؛ فالأولُ: كرجلٍ فإنَّه دالٌّ على معناهُ تحقيقاً. والثاني: كأحدِ جزئيْ العلمِ المضافِ منْ نحوِ امرئِ القيسِ، فمنْ حيثُ المدلولِ، هو كلمةٌ واحدةٌ تحقيقاً، ومنْ حيثُ التركيبِ، هو كلمتانِ تقديراً...[39]

ـ أنَّ النحاة يقسِّمون الحروف إلى بسيط ومركب، وقد زعمت الباحثة فائزة المؤيَّد أنَّه لم يقسم هذا التقسيم إلا أبا حيان[40]، وبالتتبع فقد ورد الإشارة إليه عند بعض من تقدم كالسيرافي (ت 368هـ)، فقد ذكر الحروف المركبة[41]، وذكر أبو علي الفارسي(ت: 377هـ) الحروف المفردة والحروف المركبة[42]، وأشار إلى الحروف البسيطة الجرجاني (ت: 471هـ)[43]، وهذا يوحي بأنَّ هذا الأمر قد كان معروفًا عندهم، والمقصود أن هذا التقسيم يحتوي على كلمات مفردة ومركبة، خلافًا لما اشتهر عند النُّحاة.

إنَّ علاقةَ التركيبِ بالمفرداتِ يخلقُ قدرةً أقوى في الفهمِ، فإنَّ المصطلحاتِ المركبةِ تركيبًا إضافيًا كحروف الجرِ، أو تركيبًا وصفيًا، كاسمِ الفاعلِ والفعل المضارعِ، غالبًا ما يكونُ العنصرُ الأولُ، أو اللَّفظُ المركزيُّ (المحدَّد) من المصطلحاتِ المولدةِ، التي تعيِّنُ مفاهيمَ نحويةً عامةً، كتلك التي تعيِّنُ أقسامَ الكلامِ مثلِ (اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ وضميرٍ)، غيرَ أنَّنا نراها تلعبُ أدوارًا في تعيينِ المفاهيمِ النَّحويةِ بوصِفها قاعدة لمصطلحٍ آخرَ مركبٍ، ويتمّ تخصيصُ دلالتِها وتضييقِها بإدراجِ العنصرِ الثاني إلى العنصرِ الأولِ بعلاقةِ الإضافةِ أو الوصفِ، وهذا يعني أنَّ توسع بُنية المصطلحِ

وتركيبِها من محدِدٍ ومحدَدٍ، يؤدِّي إلى تضييقِ الدَّلالةِ وتخصيصها، وعلى هذا فالمصطلحُ المركبُ أقدرُ منْ المصطلحِ البسيطِ في التعبيرِ بدقةٍ عن المفاهيمِ[44].

إذاً يتبيَّنُ منْ هذا أنَّه قدْ يكونُ منْ أقسامِ الاسمِ والفعلِ والحرفِ مفرداتٌ ومركباتٌ، كحروفِ الجرِ، وجزئيْ العلمِ. وقدْ تؤولُ بعضُ المركباتِ إلى مفرداتٍ، كاختصارهم الفعلَ الأمرِ إلى الأمرِ، ونحوِ ذلك، وهذا الإفراد والتركيب يتوافق مع التطبيق الواقعي للتوسع في معرفة الألفاظ ودلالاتها، وتطور بناء نظام الجملة في المجال اللغوي.

التسميَّةُ المعتبرةُ في الإسنادِ (الإسنادُ اللَّفظيُّ):

الإسناد في اصطلاح النحويين: ضم شيء إلى شيء على جهة أن يقع بمجموعهما استقلال فائدة، أو يكون أصله ذلك[45]. وذكر الصَّبانُ أنَّ الإسنادَ لفظيٌ ومعنويٌ، وأنَّ المشهورَ صحة تسميتَهُ بـ(المعنوي)؛ لأنَّ المحكومَ عليهِ فيها معنى اللَّفظِ الواقعِ فيه كما جاءَ عن السعدِ التفتازاني، أنَّ الألفاظَ موضوعةٌ نفسُها تبعاً لوضعِها لمعَانيها، كما صحَّ تسميتَهُ بالإسنادِ اللفظيّ؛ لأنَّ المحكومَ عليهِ فيها لفظٌ كما عرفتَ، هذا هو التحقيقُ، وإنْ كانَ المشهورُ تسميتُهُ بالثاني[46].

والذي يتبيَّنُ أنَّ الإسنادَ (اللَّفظي) معتبرٌ، وهو التحقيقُ، كما في كلامِ الصبَّانِ، وإنْ كانَ خلافَ المشهورِ، لأمورٍ، منها:

ـ أنَّ إخراجَ الإسنادَ (اللَّفظي) يؤدِّي إلى قصورٍ في الحدِّ، لمَّا أوردَ أبو حيَّانَ حدَّ ابن مالكٍ للإسنادِ، علَّقَ عليهِ بقولهِ: " وحدَّ المصنفِ الإسنادَ بأنَّه: (عبارةٌ عن تعليقِ خبرٍ بمخبرٍ عنهُ، أو طلبٍ بمطلوبٍ منهُ). وهذا حدٌّ ناقصٌ؛ لأنَّه غيرُ جامعٍ، ألا ترى أنَّه نقصَه بعضَ الإنشاءاتِ كقولكَ: بعتكَ هذا بدرهمٍ، وقولُ المشتري: اشتريتُه بدرهمٍ، وكذلكَ قولُ القائلِ لعبدهِ: أنت حرٌ، وقولُك: أقسمُ أو أقسمتُ لأضربنَّ زيداً، فهذه كلُها ليستْ تعليقُ خبرٍ بمخبرٍ عنه، ولا طلبٍ بمطلوبٍ منه، وقدْ تضمنت الإسنادَ، فليسَ الإسنادُ محصوراً فيما ذكره، وإنَّما حدَّ الإسنادَ بما حدهُ ليخرِج الإسنادَ اللَّفظيَّ؛ فإنَّه لا يختصُ بالاسمِ، بلْ يوجدُ في الفعلِ نحو (ضربَ فعلٌ ماضيٌ)، وفي الحرفِ نحوَ (في حرفُ جرٍ)، وفي الجملةِ نحو(زيدٌ قائمٌ: مبتدأٌ وخبرٌ)"[47].

ـ لقد استحسنَ بعضُ المحققين منَ النَّحويين هذا النوع من الإسناد، فقد ذكرَ الشاطبيُّ أنَّ الإسنادَ عندَ ابنِ مالكٍ باعتبارين، باعتبارِ المعنى وباعتبارِ اللَّفظِ، والأولُ هو الحقيقيُّ، وهو المختصُ بالأسماءِ، وأمَّا الثاني: فيصلحُ لكلِ واحدٍ من أنواعِ الكلمِ، فيصلحُ للاسمِ نحو زيدٌ معربٌ، وللفعل نحو قامَ فعلٌ ماضٍ، وللحرفِ نحو في حرفُ جرٍ، وأيضاً: يصلحُ للجملةِ نحو: لا حوَلَ ولا قوةَ إلا باللَّهِ، كنزٌ منْ كنوزِ الجنَّةِ.[48] وهذا المنزعُ ذهبَ إليهِ القرافيُّ، واستحسنَه ابنُ هانئٍ....[49]

. أنَّ ابن مالك اعترضَه المحققون في تقريرِهِ هذا، الذي تابعَهُ فيهِ كثيرٌ منَ النُّحاةِ، فقد بينَ الدماميني أنَّ المحققينَ على خلافِ ما ذهبَ إليهِ المصنِفُ، ويقولون: إنَّ (ضربَ) في قولك: ضربَ فعلٌ ماضي اسمٌ؛ ولذا أُخبِر عنها، وإنَّما فُتحتْ على الحكايةِ والإخبارِ عنها بأنَّها فعلٌ معَ كونِها اسماً، إنَّما هو باعتبارِ مسمَّاه، وهو ضربَ الذي يدلُّ على الحدثِ والزمانِ، فهو نظيرُ الإخبارِ في قولك: زيدٌ قائمٌ، ألا ترى أنَّكَ أخبرتَ عن زيدٍ باعتبارِ مسمَّاهُ لا باعتبارِ لفظهِ؟ وكذا الكلامُ في (مِن) حرفُ جرٍ.[50]

ويقولُ ابنُ هشامٍ" وأمَّا قولُ ابن مالكٍ إنَّ الإسنادَ اللَّفظيّ يكونُ في الأسماءِ والأفعالِ والحروفِ، وإنْ الذي يختصُّ بهِ الاسمُ، هو الإسنادُ المعنويّ فلا تحقيقَ فيهِ، وقالَ لي بعضُهم: كيفَ تتوهمُ أنَّ ابنَ مالك اشتبهَ عليهِ الأمرُ في الاسمِ والفعلِ والحرفِ. فقلتُ: كيفَ توهمَ ابن مالكٍ: أنَّ النَّحويين كافةً غلِطوا في قولِهم: إنَّ الفعلَ يُخبَر بهِ، ولا يُخبرُ عنه، وإنَّ الحرفَ لا يُخبر بهِ ولا عنه، ومِمَنْ قلَّدَ ابنَ مالكٍ في هذا الوهمَ أبو حيَّان"[51].

إذًا يظهر أنَّ تسميته بالإسنادِ اللَّفظي، هو التحقيقُ لما مر من الأوجه، خِلافًا للمشهورِ.

2.3 التعريفاتِ والحدودِ في ما يتعلقُ ببعضِ أبواب النَّحو:

كثُرت التعريفات والحدود النَّحوية في أبواب النَّحو، نقتصر على ذكر بعض النماذج، مما له تعلقٌ بالبحث وهي كالآتي:

حركاتُ الإعرابِ والبناءِ واحدةٌ:

ألقابُ الإعرابُ أربعةٌ: رفعٌ ونصبٌ وخفضٌ وجزمٌ ، وألقابُ البناءِ أربعةٌ: ضمٌّ وكسرٌ وفتحٌ وسكونٌ[52]، والمشهورُ عندَ النُّحاةِ أنَّ حركةَ الإعرابِ غيرَ حركةِ البناءِ، وإن كانتا في الصورةِ واللَّفظِ شيئًا واحدًا، لكنَّهم قصدوا التفريقَ، ففي الإعرابِ يُقال: مرفوعٌ بضمةٍ - مثلاً - وفي البناءِ يُقال: مبنيٌّ على الضمِ. فإذا قالوا: مرفوعٌ، عُلم أنَّه بعاملٍ يجوزُ زوالُهُ، وحدوثُ عاملٍ آخرَ يُحدثُ خلافَ عملهِ. وإذا قالوا: مبنيٌّ على الضمِ، عُلم أنَّه ملازمٌ للضمِّ لا يزولُ بزوالِ العاملِ[53].

وقدْ أشارَ إلى هذا المشهورِ ابنُ يعيش، أي: التفريقُ بينَ حركاتِ الإعرابِ والبناءِ، وعزاهُ إلى البصريين فقال: " اعلمْ أنَّ سيبويهَ وجماعةٌ من البصريين، قدْ فصلوا بينَ ألقابِ حركاتِ الإعرابِ وسكونِهِ، وبينَ ألقابِ حركاتِ البناءِ وسكونِه، وإنْ كانتْ في الصورةِ واللَّفظِ شيئًا واحدًا، فجعلوا الفتحَ المَطلقَ لقبًا للمبنيِّ على الفتحِ، والضمَّ لقبًا للمبنيِّ على الضمِّ، وكذلكَ الكسرَ، والوقفَ. وجعلوا النصبَ لقباً للمفتوحِ بعاملٍ، وكذلكَ الرفعَ والجرَّ والجزمَ. ولا يُقالُ لشيءٍ منْ ذلكَ مضمومٌ مطلقًا. لا بدَّ من تقييدٍ لئلا يدخلَ في حيّزِ المبنيّاتِ، أرادوا بالمخالفةِ بين ألقابِها إبانةَ الفرقِ بينهما، فإذا قالَ: هذا الاسمُ مرفوعٌ، عُلِم أنَّه بعاملٍ يجوزُ زَوالُه، وحُدوثُ عاملٍ آخرَ يُحْدِث خِلافَ عَمَلهِ، فكانَ في ذلكَ فائدةٌ وإيجازٌ؛ لأنَّ قولنا: (مرفوعٌ) يكفي عنْ أن يُقالَ له: مضمومٌ ضمةً تزولُ، أو ضمّةٍ بعاملٍ".[54]

ثمَّ أشارَ ابنُ يعيشَ إلى المخالفِ لهذا المشهورِ بقوله: " وربَّما خالَفَ في ذلكَ بعضُ الكوفيين، وسمَّى ضمّةَ البناءِ رفعًا، وكذلكَ الفتحَ، والكسرَ، والوقفَ. والوجهُ الأوّلُ لِمَا ذكرناه من القياسِ، ووجهِ الحِكْمةِ".[55]

وابنُ يعيشَ وإن رجحَ قولَ البصريين، ووصَفهُ بأنَّه القياس والحكمة إلا أنَّ قولَ الكوفيين ـ أيضًا ـ صحيحٌ؛ لاعتباراتٍ، منها:

ـ أنَّه لا فرقَ بين هذهَ الحركاتَ في النطقِ، في الواقعِ العمليِّ، إذ لا فرقَ بينَ المعربِ والمبنيِّ في النطقِ، ...والدليلُ على أنَّ كلَّ ذلكَ يجمعهُ اسمُ الفتحِ والضمِّ والكسرِ والوقفِ، أنَّ سامعًا لو سمِعَ لفظينِ مفتوحينِ، أحدهما بعاملٍ والآخرُ بغيرِ عاملٍ، لمْ يفصلْ بينهُما بنفسِ السمعِ، واستويا عنده في النطقِ، حتى يرجعَ فيعرفَ ما أوجبَ ذلكَ لهُ من عاملٍ، أو غيرِ ذلكَ، كما ذكر السيرافي[56].

ـ إنَّ إطلاقَ الإعرابِ على الحركاتِ، فيهِ تفريغٌ للَّفظِ منْ مدلولهِ اللَّغوي، فإنَّ جعل الإعرابِ معنويًّا لفظيًّا أولى منْ حيثُ اللَّفظِ؛ لأنَّا إذا أطلقنَا الإعرابَ المصطلحَ عليهِ على التغيُّرِ، كنَّا قدْ خصصَناه

ببعضِ التغيُّراتِ، ففي ذلكَ تخصيصٌ لهُ ببعضِ مطلقاتهِ، وإذا أطلقناهُ على اللفظيّ – وهي الحركاتُ أو الحروفُ أو السكونُ أو الحذفُ - كانَ ذلكَ نقلًا للَّفظِ بالكليَّةِ عن مدلولهِ اللُّغوي، وليسَ المصطلحينِ نقلُ اللَّفظِ عن معناهُ بالكليَّةِ[57].

. إنَّ بعضَ النَّحويين يقرِّرُ أنَّ كلَّ واحدٍ منْ ألقابِ البناءِ والإعرابِ، يسمَّى باسمِ الآخرِ، حتى وإنْ كانَ تجوَّزاً، إذ يقولُ العُكبريُّ: " وَتَسْمِيَةُ كلّ وَاحِدٍ مِنْهَا باسمِ الآخرِ تجوَّزٌ، وإنَّما فرَّقوا بَينهَا فِي التَّسْمِيَة؛ لافتراقهَا فِي الْمَعْنى"[58].

وذكرَ ناظرُ الجيشِ :أنَّ سيبويهَ حكى عنْ بعضِ العربِ، إعرابُ المضافِ، معَ بقاءِ التركيبِ، يعني إعرابُ المركّبِ الذي قدْ أُضيفَ إلى صاحبِهِ، لا المركبُ دونَ إضافةٍ، فَفُهِم منهُ أنَّ الإعرابَ ضعيفٌ، وأمَّا ابنُ عصفورٍ؛ فإنَّ كلامَه في المقرّبِ وشرحِ الجملِ، يُفهم منهُ التسويةُ بينَ الإعرابِ والبناءِ[59].

وكذا الشاطبيُّ يقرِّرُ أنَّهما بمعنى واحدٍ إذ يقولُ: "فإنَّما معنى قوله: (على الذي رفعُه قدْ عُهِدا)، أي: على ما يشبُه ذلكَ، لكنْ لمَّا كانتْ حركاتُ الإعرابِ والبناءِ وحروفهُمَا على لفظٍ واحدٍ، تجَوَّزَ في العبارةِ، وهو تقريرٌ اصطلاحيٌ"[60].

. وكذا فإنَّ البصريينَ الذينَ أُثرَ عنهُم التفريقَ، يُطلقونَ ألقابَ البناءِ على علاماتِ الإعرابِ، كما ذكرَ الصبَّان.[61]

. ثمَّ إنَّ العللَ التي عُلِّلَ بها للتَّفريقِ بينَ الإعرابِ والبناءِ أضحتْ عُرضةً للنَّقدِ، فعلينا أنَّ نتركَ هذا كلَهُ في غيرِ تردُّدٍ، وأنْ نقنعَ بأنَّ العلةَ الحقيقيةَ في الإعرابِ والبناءِ، ليستْ إلا مُحاكاةُ العربِ فيما أعربوهُ أو بنَوهُ مِن غيرِ جدَلٍ زائفٍ، ولا منطقٍ متعسفٍ، وأنَّ الفيصلَ فيهما راجعٌ (كما قالَ بعضُ السابقينَ) إلى أمرٍ واحدٍ؛ هو: "السماعُ عن العربِ الأوائلِ، واتِّباعُ طريقتِهم، التي نُقلتْ عنهم، دونَ الالتفاتِ إلى شيءٍ منْ تلكَ العِللِ، التي لا تثبتُ على التَّمحيصِ[62].

ويبدو أنَّ هذه التفرقة مردها إلى القواعد النَّحوية التي ابتكرها النحاة، ولذا وقع الخلطُ فيها قديمًا، كلٌ حسب قاعدته النَّحوية، ولذا لا زال هذا الإشكال قائمًا حتى اليوم، فإنَّه لم يرُق لبعض المحدثين، إذ يرى أنَّ التفرقة دعتهم إليها الدقة، بل الإفراط في الدقة، والسخاء في الاصطلاحات، ومن النحويين من لم يلتزم هذه التفرقة، واستعمل ألقاب نوعٍ في غيره. وترى اللجنة (وزارة المعارف المصرية)، أن يكون لكل حركة لقب واحد في الإعراب وفي البناء، وأن يُكتفى بألقابِ البناء[63].

. عدُّ المعارفِ سبعا:

يدخل عد المعارف في أنوع التعريف بالعد والتقسيم، فللنُّحاةِ في عدِّ ها قولانِ[64]:

الأولُ أنَّها خمسٌ، وهو المشهورُ، والثاني: سبعٌ: فزادَ بعضُهم المنادى، والموصولَ، وهو اختيارُ ابنُ مالكٍ ، والذي يبدوْ أنَّ الأولى ما اختارهُ ابنُ مالكٍ منْ عدِّها سبعاً، مخالفًا للمشهور عند النُّحاة؛ لأمورٍ، منها:

ـ أنَّ ما أُسقِطَ منَ المعارفِ كالمنادى والموصولِ يذكرهُ النُّحاةُ، ولذا ذكر الشاطبيُّ أنَّه أُسقطَ من المعارفِ مِمَّا ذكرهُ ابن مالكٍ وغيرُه بعضَ أنواعِها، وزادَ فيها ما لمْ يزدْ غيرُه، أمَّا ما نقصَ منها، فالمنادى المقصودُ نحو: (يا رجلُ)، فإنَّه معرفةٌ وليس بواحدٍ ممَّا ذكرَ، ولذلك عدّهُ في (التسهيلِ) نوعاً سابعًا[65].

ـ أنَّ الاختلافَ في الموجبِ لتعريفِهما لا يُعفي منَ النصِّ عليهما، فقد ذكرَ ناظرُ الجيشِ علةَ الاختلافِ في موجبِ تعريفِهما: أنَّ منهُم مَن يعدُّ المنادَى والموصولَ، ومنهُم من لا يعدُّهُما، أو لا يُعدُّ أحدهُما، أنَّهم اختلفوا في الموجبِ لتعريفِهما. أمَّا المنادى: فقيلَ: إنَّه معرفةٌ بألفٍ ولامٍ محذوفتينِ. ونابَ حرفُ النِّداءِ منابهُما؛ فهو من قبيلِ ما عُرِّفَ باللَّامِ، قال الشيخُ: وهو الّذي صحَّحَه أصحابُنا وقيلَ: إنَّه معرفةٌ بالإقبالِ عليهِ، والقصدُّ والخطابُ، فهو قسمٌ برأسهِ.[66]

فالتعليلُ الأولُ أنَّه معرَّفٌ بألفٍ ولامٍ محذوفتينِ، ونابَ حرفُ النداءِ منابهُما فهو من قبيلِ المعرّف بالألفِ واللَّامِ، وهذا يُشكلُ على المبتدأِ، فهو مِمَّا لا يتَّأتى معرفتُه لكلِ أحدٍ فتوضيحهُ بِكونهِ قسمٌ مستقلٌ أولى، أضفْ أنَّه أي: هذا التعليلُ مُنازعٌ بمثلهِ، كون جعله قِسْمًا برأسهِ، كما هو واضحٌ منْ كلامِ ناظرِ الجيشِ المتقدمِ.

. إنَّ التفصيلَ في عدهِما معرفتين مستقلتين ـ كما في اختيارِ ابنِ مالكٍ ـ محتاجٌ إليهِ؛ لأنَّ هذا يبعدُ الاحتمالَ منْ ذهنِ الدارسِ، من كونِهما ليسَا منَ المعارفِ.

ـ إنَّ النَّصَّ على عدّهِما في المعارفِ يخلِّصُ من تطلُّبِ التعليلاتِ والاختلافِ فيها، فإنَّ تفصيلَ الكلامِ بعدِّها سبعًا، يحصِّلُ المقصودَ، ما دامَ أنَّ كثيرًا منَ النُّحاةِ يذكرها استقلالاً أو مدرجةً في غيرِها، فلا حاجةَ إلى إغفالِها..

الفرقِ بينَ (علمِ الجنسِ) واسمهِ :

يعرف النُّحاة علم الجنس بأنَّه: ما وضع لشيء بعينه ذهنًا، كأسامة؛ فإنه موضوع للمعهود في الذهن[67]. وأمَّا اسم الجنس هو: الاسم الموضوع للحقيقة من حيث هي، حالة كونه ملغى، فيه وضعا اعتبار الفردية، سواء كان إفراديًا. كالماء والعسل، أو جمعيًا: كـ(ترك)و(روم)، فدلالته على

كل من أفراده التزامية[68]، وتكمن الإشكالية في التفرقةِ بينَ علمِ الجنسِ واسمهِ، هلْ يقولُ سيبويه بأنَّ اسمَ الجنسِ للحقيقةِ المتحدةِ ذهنًا، فيكونُ الفرقُ بينَ علمِ الجنسِ واسمهِ عندهُ اعتبارُ التعيُّنِ في علمِ الجنسِ دونَ اسمهِ، كما هو المشهورُ. أو بأنَّه للفردِ المنتشرِ فيكونُ الفرقُ عنده ظاهراً، ولعلَّ هذا أقربَ إلى كلامه'[69] وهذا الكلام مشكل، ولا أراه يروي الغليل، لأنَّهم ينصون عند ذكر الحضور في اسم الجنس على أنَّ الحضور في الذهن حاصل، وإن لم يكن شرطًا في اسم الجنس، أو لم يكن مقصودًا، لكنه يلزم الحضور الذهني؛ لتعذر الوضع للمجهول، ولكنه لم يقصد كعلم الجنس؛ وعليه فقد وصلنا إلى نفس النتيجة، فالحضور الذهني حاصل في علم الجنس، واسم الجنس بصرف النظر عن قصده، أو عدم قصده فأين الفرق؟[70]

والذي يظهرُ: أنَّ الثاني المخالف للمشهورِ، وهو عدم التفرقة بينهما، هو الأولى؛ لأمورٍ، منها:

1. أنَّ منْ النُّحاة مَن قالَ بعدمِ التفريقِ كـ(ابنِ خروف)، فقد ذكرَ الشاطبيُّ أنَّ ابنَ خروفٍ نصَّ في كتابهِ، في الردِّ على أبي المعالي: أنَّ أعلامَ الأجناسِ كأسماءِ الأجناسِ باللَّام عامةً، و(أنا) لاستغراقِ الجنسِ أصَلًا واستعمَالًا. قال: ولا خلافَ في هذا بينَ النَّحويينَ أجمعينَ، فقدْ ظهرَ إذاً أنَّ علمَ الجنسِ مرادفٌ في المعنى لاسمِ الجنسِ، المعروفُ باللَّام العهديةِ في الجنسِ[71].

. أنَّ بعضَهم يعدُّ التفريق بينهما من المُشكلاتِ: فقد نقلَ القرافيُّ عن شيخهِ الخسرو شاهي بعدَ ما نبَّهَ على (عُسرِ) المسألةِ، بأنَّ تحريرَ الفرقِ بينَ علمِ الجنسِ وعلم ِالشخصِ، وعلمِ الجنسِ واسمِ الجنسِ، هو منْ نفائسِ المباحثِ ومشكلاتِ المطالبِ[72].

. أنَّ من العلماءِ من جعلَ الفرقَ بينهما، لا يُعقلُ في المعنى: فقد ذكرَ الشنقيطيُّ عن بعضِهم: أنَّهُ اصطَّدمتْ فيه عقولُ العقلاءِ، واختلفتْ فيه آراءُ العلماءِ، حتى قال بعضَهم: لا يُعقلُ الفرقُ بينهُما في المعنى[73].

إطلاقُ (بدلَ البعضِ منَ الكلِّ) على (بدلِ الاشتمالِ):

يعرف النُّحاة بدل البعض بأنَّه: بدل الجزء من كله، قليلًا كان ذلك الجزء أو مساويًا أو أكثر، وأمّا بدل الاشتمال: فهو بدل شيء من شيء يشتمل عامله على معناه كأعجبني الكتاب عرضه[74].

وربَّما سمَّى بعضُهم بدلَ البعضِ منَ الكلِّ، بدلَ الاشتمالِ ـ أيضًا، لاشتمالِ الأولِ على الثاني، لكونِهِ كُلاً له، ولكنَّ المشهورَ إفرادهُ بالتسميَّةِ ببدلِ البعضِ[75].

والذي يرى الباحثُ: أنَّ القولَ المخالفَ للمشهورِ، أنَّهما شيءٌ واحدٌ، فالتعبيرُ بـ(بدلِ البعضِ من الكلِ) عنهما جميعًا، هو الأولى لأمورٍ، منها:

- أنَّه يجوزُ في (بدلِ الاشتمالِ) كلُ ما جازَ في(بدلِ البعضِ من الكلِ)، ويَمتنعَ منهُ ما امتنعَ منه، من وجود الرابط (الضمير)، والبعضية، فقد ذكرَ ابنُ بابشاذٍ أنَّ بدل الاشتمالِ يجوزُ فيهِ كُلُ ما جازَ في بدلِ البعضِ من الكلِ، ويمتنعُ منه ما امتنعَ منهُ، فمثالُ المعرفةِ من المعرفةِ: أعجَبني زيدٌ حسنُه، ومثال: النكرةِ منِ النكرةِ: أعجبني رجلٌ حسنٌ لهُ، ومثالُ النكرةِ من المعرفةِ: أعجبني زيدٌ حسنٌ لهُ، ومثالُ المعرفةِ من النكرةِ: أعجبني رجلٌ حسنُه[76].

. قرَّرَ بعضُ النُّحاةِ، كابنِ الصَّائغِ : أنَّ بينّ بدل البعضِ، وبدل الاشتمالِ شبهٌ مَا[77].

وهذا يعني أنَّ التفريقَ بينهُما محطُّ إشكالٍ عندَ النُّحاة، وإنْ كانَ بعضُهم يفرُّق بينهما منْ حيثُ المعاني والأجسامِ.

ـ رجَّح بعضُ العلماءِ التسويَّةَ بينهُما، يتحدثُ الشاطبيُّ أنَّ هُناكَ من العلماءِ منْ يُسوي بينهُما فيقولُ:« وثَمَّ مذهبٌ ثالثٌ، أنَّ العاملَ هو المشتملُ على البدلِ، بمعنى أنَّ معنى العاملِ متعلقٌ بهِ، وإنْ تعلَّقَ في اللَّفظِ بغيرِه، نحو أعجبتني الجاريةُ حسنُها، فالإعجابُ متعلقٌ بالجاريةِ، وهو في المعنى متعلقٌ بالحسنِ؛ ولأجلِ ذلكَ قالوا: أعجبني الجاريةُ حسنُها بغيرِ علامةٍ في الأكثرِ، وهو أقربُ من الذي قبلَه، إلا أنَّ بدلَ البعضِ بهذا المعنى داخلٌ فيه؛ لأنَّ المعنى معلَّقٌ بالبدلِ لا بالمبدلِ منه، فيلزمُ أنَّ يُسمَّى بدلُ البعضِ بدلُ اشتمالٍ. وارتضى هذا المذهب ابن أبي الربيعِ، وسلَّمَ أنَّ بدلَ البعضِ والاشتمالِ في الحقيقةِ سواءٌ، إلا أنَّ بدلَ البعضِ خُصَّ بهذه التسميَّة، وأبقوا التسميَّةَ على الآخر»[78].

ـ أنّهُ قدْ يلتبسُ على الطالبِ بدل البعضِ ببدلِ الاشتمالِ، بجامعِ البعضيةِ أو الجُزئيةِ في كلٍ منهُما[79]. فجعلُهما شيءٌ واحدٌ ينفي هذا الالتباسَ، ومعلومٌ أنَّ التركيز ينصبُّ على المعنى، وما دام أنَّ المقصود يتحقق بجعلهما واحدًا، فلا حاجة إلى تعدد التسميَّة. أو تكلف التفريق بينهما.

. الجُملةُ ذاتُ الوجهينِ اسميَّةُ الصدرِ فعليةُ العجزِ:

من التعريفات التي عرَّف بها النُّحاةُ (جملةَ ذاتَ الوجهينِ): أنَّها اسميَّةُ الصَّدرِ فعليةُ العجزِ، كما في التسهيَّلِ، لكنَّ هذا خلافَ المعنى المشهورِ لذاتِ الوجهينِ، وهو مَا كانت صُغرى باعتبارٍ، وكبرى باعتبارٍ، نحو أبوهُ غلامُه منطلقٌ في قولِنا زيدٌ أبوهُ غلامُه منطلقٌ[80].

فالمخالفُ للمشهورِ ما أشارَ إليهِ الصبأَنُ منْ تفسيرِ ابنِ مالكِ لذلكَ، وهذا التفسيَّرُ صحيحٌ؛ لأمورٍ، منها:

ـ لأنَّها لا تكونُ كذلكَ حتى تكونَ اسميَّةَ الصَّدرِ فعليةَ العجزِ، يذكرُ أبو حيَّان سببُ احتياجِ ابن ِ مالكٍ لهذا التفسيرِ، إذ يقولُ: " وإنَّما احتاجَ في تفسيرِ ذاتِ الوجهينِ إلى قولهِ: أي: اسميةُ الصدرِ

فعليةُ العجزِ؛ لأنَّ ذاتَ الوجهينِ يُراد بها كُبرى وصُغرى، فالصُّغرى في ضمنِ الكُبرى، والصِغر أعمُّ منْ أنْ تكونَ اسميَّةً أو فعليةً، فبيَّن أنَّ المرادّ بقولهِ: (ذات الوجهينِ) ما يجوزُ فيهِ الرفعُ باعتبارِ الكُبرى، والنصبُ باعتبارِ الصُّغرى، ولا تكونُ كذلكَ حتى تكونَ اسميَّةَ الصَّدرِ فعليةَ العجزِ"[81].

ـ أنَّ هذا التفسيرِ يبيِّنُ المُرادُ بها في اصطلاحِ النُّحاةِ، فقد كشفَ ناظرُ الجيشِ عن مُرادِ ابنِ مالكٍ بهذا التفسير بقولهِ: " الظاهرُ أنَّ المصنفَ إنَّما احتاجَ إلى تفسيرِ ذاتِ الوجهينِ بقولهِ: اسميَّةَ الصَّدرِ فعليَّةَ العجزِ؛ ليفيدَ المُرادَ بها في اصطلاحِ النُّحاةِ"[82].

ـ أنَّ بعضَ النُّحاةِ يفرقُ بينَ كُبرى ذاتِ وجهينِ، وبينَ جملةُ ذاتُ وجهينِ، وممن أشارَ إلى هذا التفريقِ ابنُ هشامٍ، إذ يقولُ:" وَمعنى قولي كُبرى أَنَّهَا جملَةٌ فِي ضمنهَا جملَةٌ، وَمعنى قولي: ذَات وَجْهَيْن: أَنَّهَا اسميَّةُ الصَّدْرِ فعليةُ الْعَجزِ"[83].

ـ وبهذا يُعلم أنَّ ابنَ مالك أرادَ معنىً آخرَ لذاتِ الوجهينِ، غيرَ ما هو مشهورٌ عندَ النُّحاةِ، فإنَّ كثيرًا منَ النُّحاةِ يذكرُ تفسيرَ ابن مالكٍ لها منْ غيرِ اعتراضٍ ولا نكيرٍ، مِمَّا يدلُّ على صحةِ دلالةِ هذا التعريفِ[84].

الخاتمة:

تحدث البحثُ عنِ جملةٍ من التعاريف والحدود النَّحوية، وأبرزَ أقوالَ النُّحاةِ المحققةِ في ذلك، وتتبعَ بعضَ المسائلِ في هذا الشأنِ، ويمكن ِ تسجيلَ النتائج الآتية:

ـ جرى الكتاب والباحثون في أغلبِ تعاريفهم على الاقتصارِ على القولِ المشهورِ في الغالبِ، ربما لغلبةِ الاستعمالِ، أو لاعتباراتٍ معينة عندهم.

ـ أنَّ التعريفات والحدود النَّحوية انسحب إليها الخلاف تبعًا لمسائلِ النَّحو الأخرى.

ـ إنَّ الترجيحَ في التعاريف والحدود، يُبنى على قواعده المعروفة وأسسه الثابتة، مما يجعله أكثر جدوى، وأقوى مصداقية.

ـ إن التعريفات والحدود مهمةٌ؛ لما يتوقف عليها من معرفة العلوم، وتوضيح الفنون.

ـ أنَّ هذا الموضوع ما زال خصبًا للدراسةِ والنقدِ فيوصي الباحثُ بمزيد من الدراسات والبحوث التي تخدم هذا الشأن.

التهميش:

(1) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول ألأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق، الجديدة، بيروت: (35/1).

(2) ينظر: **د. أحمد مختار عبد الحميد عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة بمساعدة فريق عمل، دار عالم الكتب، ط: 1، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م**: (1485/2).

(3) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط. 1، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م: ص: 62.

(4) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، ت: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان: ص: 262.

(5) ينظر: خطابي، محمد، المادة المصطلحية في المعجم المفصل في الأدب، لمحمد التونجي، مجلة اللسان العربي، الرباط، ع 1998/46م: ص:765.

(6) جنان التميمي، الحدود النحوية في التراث، كتاب التعريفات، شبكة اللغويات العربية، 2008م، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، 1428هـ: ص: 12.

(7) ينظر: الأخضري، عبد الرحمن، شرح السلم المرونق في علم المنطق، ت: أبو بكر بلقاسم، دار ابن حزم: ص: 75.

(8) ينظر: الميداني، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق،ط.9، 2008م: ص: 63.

(9) ينظر: الشنقيطي، محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، ت: سعود العريفي، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط.5، 2019م: (179/1)، ومناخ الخوري حنا، التصور النحوي (قراءة في المفهوم والمصطلح والحد والتعريف)، مجلة الذاكرة، مجلد9، عدد2021،1م: ص: 118- 120.

(10) ينظر: محمد بن مكرم بن على لسان العرب، دار صادر. بيروت، ط: 3 - ١٤١٤ هـ: (140/3).

(11) التعريفات: ص: 83.

(12) ينظر: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر – بيروت، ط: 1، ١٤١١: ص: 65.

(13) ينظر: عبد الرزاق الحربي، علم الوضع، دار الوقف السني، ط.1، 2006م: ص: 147م

(14) ينظر: معجم مقاليد العلوم والرسوم: ص: 34.

(15) ينظر: الفاكهي، الحدود في النحو: ص: 49.

(16) ينظر: جمال صليبيا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1، 1971م: ص: 305.

(17) ينظر: الملخ، حسن خميس، التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشرق، عمان، ط.1، 2002م: ص:141.

(18) ينظر: الفارضي، شمس الدين محمد، شرح الفارضي على ألفية ابن مالك، ت: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2018م: (42/1).

([19]) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل تحقيق د. عبدالرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، ط1، 1410هـ، دار هجر: (4/1)، وانظر: ناظر الجيش، محمد بن يوسف، تمهيد القواعد، ت: علي محمد فاخر، دار السلام، مصر، ط.1، 1428هـ (129/1).

([20]) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك: (4/1).

([21]) انظر: ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م:: (50/7)، ولسان العرب: (3922/5)، ومجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة:: (796/2).

([22]) ابن الصائغ، محمد بن حسن، اللمحة في شرح الملحة، ت: إبراهيم الصاعدي، عمادة الحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط.1424،1هـ : (104/1)، وانظر: الشاطبي أبو إسحق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ت: مجموعة محققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط: 1، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م: (41/1)، والعكبري، أبو البقاء، ومسائل خلافية في النحو، ت: محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت/، ط.1، 1992م: ص: 41، وعباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، ط.15: (15/1)، و عادل خلف، نحو اللغة العربية،مكتبة الآداب: ص: 16.

([23]) ينظر: ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1422هـ: (18/1-19).

(24) تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص: 226.

([25]) ينظر: الاستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، ت: يوسف بن عمر، جامعة قاريونس، بنغازي، ط.2 1996م:: (22/1).

([26]) ينظر: المقاصد الشافية: (34/1-35)، وانظر: المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية: (370/33)، و التذييل: (38/1) ، والأزهري، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت.: (313/1).: (19/1).

([27]) ينظر: المقاصد الشافية: (35/1).

([28]) لسان العرب: (5/1)، وانظر: التذييل: (24/1)، وتمهيد القواعد: (2125/5)، والدماميني، محمد بدر الدين بن أبي بكر، تعليق الفوائد، ت: محمد المفدي، رسالة دكتوراة، ط.1، 1403هـ : (194/4)، والعيني، محمود بن أحمد، المقاصد النحوية شرح شواهد الألفية، دار السلام، القاهرة، 1431هـ: (1577/4).

(29) ينظر: التذييل والتكميل: (21/1).

(30) ينظر: محمد نديم فاضل، التضمين النحوي في القرآن الكريم، رسالة دكتوراة، دار الزمان، المدينة المنورة،ط1،2005م: (1:34).

(31) ينظر: همع الهوامع: (23/1).

(32) ينظر: شرح الرضي على الكافية:

([33]) ينظر: تعليق الفوائد: (65/1).

([34]) ينظر: شرح ناظر الجيش: (134).

([35]) ينظر: محمد بن أحمد بن أمير المؤمنين الحسن بن داود اليمني، بغية الطالب وزلفة الراغب لمعرفة معاني كافية ابن الحاجب، ، ت: طلال الحساني، جامعة أم القرى، السعودية 1428هـ: ص: 4.

([36]) ينظر: الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني ، جامع الدروس العربية ، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة: 28 ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م: (9/1)، والنحو الوافي: (15/1)، ونحو اللغة العربية: ص:16.

([37]) شرح الرضي: (1114/1).

([38]) ينظر: المقاصد الشافية: (33/1).

([39]) ينظر: تعليق الفوائد: (1/ 66).

(40) ينظر، فائزة المؤيد، الرابط وأثره في التركيب في العربية، المجلة جامعة أم القرى، عدد، 19- 20: ص: 160

(41) ينظر: السيرافي، الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، ت: أحمد حسن مهدلي، علي سيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2008م: (184/3).

(42) ينظر: الفارسي، أبو علي، شرح الآيات المشكلة الإعراب، ت: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1988م: ص: 89.

(43) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، المفتاح في الصرف، ت: علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ: ص: 27.

([44]) ينظر: المصطلح النحوي في المفصل لابن يعيش، دراسة في أثر النص، أمجد طلافحة و خالد الكندي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، المجلد14، عدد 1، ص: 425-426.

(45) التذييل: (31/1).

([46]) الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1417هـ: (86/1).

([47])أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل، ت: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط .1، 1417هـ : (44/1).

([48]) أجمد بن حنبل، مسند أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1421هـ: (65/5).

([49]) ينظر: المقاصد الشافية: (48/1- 49).

([50]) ينظر: تعليق الفوائد: (73/1).

([51])ا بن هشام، عبد الله بن يوسف ، مغني اللبيب، أبو محمد، ت: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط. 6: : (874/1).

(52) ينظر: الأبذي، أحمد بن محمد، الحدود في النحو، ت: نجاة نولي، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة، العدد 112- 1421هـ: ص: 451.

([53]) ينظر: عبد الله الفوزان، تعجيل الندي:، دار ابن الجوزي، ط.2 : 1431هـ :: ص: 38.

([54]) شرح المفصل: (190/2-191)، وانظر: الرماني، علي بن عيسى، الحدود في النحو، ت: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان : ص: 451.

([55]) شرح المفصل: (191/2).

([56]) ينظر: السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان، شرح كتاب سيبويه‘ ‘ ت: أحمد حسن مهدلي‘ علي سيد علي‘ دار الكتب العلمية‘ بيروت- لبنان‘ ط.1‘ 2008م: (49/1).

([57]) ينظر: التذييل والتكميل: (116/1).

([58]) العكبري، عبد الله بن الحسين، اللباب في علل الإعراب، ت: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1416هـ: (60/1).

([59]) تمهيد القواعد: (2431/5).

([60]) المقاصد الشافية: (256/5).

([61]) ينظر: حاشية الصبان: (102/1).

([62]) ـ النحو الوافي: (91/1)، ونظر: الخضري، محمد بن مصطفى، حاشية الخضري على ابن عقيل دار الفكر، بيروت، ط.1، 2003م: (58/1).

(63) محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، جمع: المحامي علي الرضا، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ: (253/1/6).

([64]) ينظر: أبو حيان ، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب، ت: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة: (910/2)، و تمهيد القواعد: (432/1)

([65]) ينظر: المقاصد الشافية: (249/1).

([66]) ينظر: تمهيد القواعد: (432/1). وانظر: التذييل والتكميل: (111/2).

(67) التعريفات: ص: 157.

(68) شرح الحدود في النحو: ص: 112.

([69]) ينظر: حاشية الصبان: (199/1).

(70) ينظر: إسماعيل العوفي، زاوية لغوية، جريدة عمان ، default newsbaber: (1/22).

([71]) ينظر: المرجع السابق: (384/1).

([72]) المرجع السابق: (385/1).

([73]) ينظر: رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (١٣٢٥ - ١٣٩٣ هـ)، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م: ص:8.

(74) ينظر: حمزة النشرتي، الرابط وأثره في التراكيب في العربية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 67-68، 1405هـ: ص: 148.

([75]) ينظر: شرح الرضي على الكافية: (352/2).

([76]) ينظر: بن باشاذ، طاهر بن أحمد، شرح المقدمة المحسبة، ت: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط.1 ، 1977م: (427/2).

([77]) اللمحة في شرح الملحة: (721/2).

([78]) المقاصد الشافية: (197/5)، وانظر حاشية الصبان: (186/3).

([79]) ينظر: عبد الله الفوزان: ص: 308.

([80]) ينظر: حاشية الصبان: (116/2).

([81]) التذييل والتكميل: (330/6).

([82]) تمهيد القواعد: (1689/4).

([83]) شرح قطر الندى: ص: 156.

([84]) ينظر: شرح ابن عقيل: (139/2). التصريح: (454/1)، وشرح الحدود، الفاكهي، عبد الله بن أحمد، ت: المتولي رمضان، مكتبة وهبه، القاهرة، ط2، 1993م: ص: 68. معجم القواعد العربية: (54/1).

قائمة المراجع:

المقالات:

1. الأبذي، أحمد بن محمد، الحدود في النحو، ت: نجاة نولي، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة، العدد 112- 1421هـ.

2. إسماعيل العوفي، زاوية لغوية، جريدة عمان ، default newsbaber.

3. أمجد طلافحة و خالد الكندي المصطلح النحوي في المفصل لابن يعيش، دراسة في أثر النص ، مجلة اتحاد الجامعات العربية، المجلد14، عدد 1.

4. حمزة النشرتي، الرابط وأثره في التراكيب في العربية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 67-68، 1405هـ.

5 . فائزة المؤيد، الرابط وأثره في التركيب في العربية، المجلة جامعة أم القرى، عدد، 19- 20:

6 . مناخ الخوري حنا، التصور النحوي (قراءة في المفهوم والمصطلح والحد والتعريف)، مجلة الذاكرة، مجلد9، عدد ،1، 2021م.

الكتب:

1. ابن باشاذ، طاهر بن أحمد، شرح المقدمة المحسبة، ت: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط.1 ، 1977م.

2. ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق، الجديدة، بيروت: (35/1).

3. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

4. ابن الصائغ، محمد بن حسن، اللمحة في شرح الملحة، ت: إبراهيم الصاعدي، عمادة الحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط.1،1424هـ .
5. ابن مالك، شرح التسهيل تحقيق د. عبدالرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، ط1، 1410هـ، دار هجر.
6. ابن هشام، عبد الله بن يوسف ، مغني اللبيب، أبو محمد، ت: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط. 6: :
7. ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1422هـ..
8. أبو حيان ، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب، ت: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة.
9. أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل، ت: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط .1، 1417هـ
10. الأخضري، عبد الرحمن، شرح السلم المرونق في علم المنطق، ت: أبو بكر بلقاسم، دار ابن حزم.
11. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1421هـ
12. أحمد مختار عبد الحميد عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة بمساعدة فريق عمل، دار عالم الكتب، ط: 1، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
13. الأزهري، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. الاستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، ت: يوسف بن عمر، جامعة قاريونس، بنغازي، ط.2 1996م.
15. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية.
16. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط. 1، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
17. جمال صليبيا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1، 1971م.
18. جنان التميمي، الحدود النحوية في التراث، كتاب التعريفات، شبكة اللغويات العربية، 2008م، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، 1428هـ.
19. خطابي، محمد، المادة المصطلحية في المعجم المفصل في الأدب، لمحمد التونجي، مجلة اللسان العربي، الرباط، ع 1998/46م.
20. الخضري، محمد بن مصطفى، حاشية الخضري على ابن عقيل دار الفكر، بيروت، ط.1، 2003م.
21. الدماميني، محمد بدر الدين بن أبي بكر، تعليق الفوائد، ت: محمد المفدي، رسالة دكتوراة، ط.1، 1403هـ
22. الرماني، علي بن عيسى، الحدود في النحو، ت: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان.
23. زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر – بيروت، ط: 1، ١٤١١.
24. السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان، شرح كتاب سيبويه'' ت: أحمد حسن مهدلي' علي سيد علي' دار الكتب العلمية' بيروت- لبنان' ط.1' 2008م: (49/1).
25. الشاطبي أبو إسحق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ت: مجموعة محققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط: 1، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

26. الشنقيطي، محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، ت: سعود العريفي، دار عطاءات العلم، الرياض- دار ابن حزم، بيروت، ط.5، 2019م
27. الصبان، محمد بن علي، حاشية الصبان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1417هـ
28. عادل خلف، نحو اللغة العربية، مكتبة الآداب.
29. عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، ط.15،
30. عبد الله الفوزان، تعجيل الندي:، دار ابن الجوزي، ط.2 : 1431هـ
31. العكبري، أبو البقاء، مسائل خلافية في النحو، ت: محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت/ط.1، 1992م.
32. العكبري، عبد الله بن الحسين، اللباب في علل الإعراب، ت: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1416هـ
33. علي مزهر الياسري، الفكر النحوي عند العرب، الدار العربية للموسوعات ، ط.2 1431هـ
34. العيني، محمود بن أحمد، المقاصد النحوية شرح شواهد الألفية، دار السلام، القاهرة.
35. الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني ، جامع الدروس العربية ، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط: 28 ، ١٤١٤ هـ .
36. الفاكهي، عبد الله بن أحمد، شرح الحدود، ت: المتولي رمضان، مكتبة وهبه، القاهرة، ط2، 1993م.
37. الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، ت: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان.
38. مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة:: (796/2).
39. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، ، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م
40. محمد بن أحمد بن أمير المؤمنين الحسن بن داود اليمني، بغية الطالب وزلفة الراغب لمعرفة معاني كافية ابن الحاجب، ، ت: طلال الحساني، جامعة أم القرى، السعودية 1428هـ
41. محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، جمع: المحامي علي الرضا، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ.
42. محمد بن مكرم بن على لسان العرب، دار صادر. بيروت، ط: 3 - ١٤١٤ هـ.
43. الملخ، حسن خميس، التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشرق، عمان، ط.1، 2002م: ص:141.
44. المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
45. الميداني، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق،ط.9، 2008م.
46. ناظر الجيش، محمد بن يوسف، تمهيد القواعد، ت: علي محمد فاخر، دار السلام، مصر، ط.1، 1428هـ .

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد07 / العدد: 02 (2023)، ص 128- 147

الافتراض المسبق في قصة الأرض يا سلمى للقاص محمد أحمد عبد الولي

(دراسة لسانية تداولية)

Storyteller Mohammad Ahmed Abdul Wali

(Pragmatic Linguistic Study)

الباحث/طه أحمد عبد الغني مهدي
Taha Ahmed Abdulghani Mahdi
جامعة إب-كلية الآداب-قسم اللغة العربية–اليمنtaha44vzw55@gmail.com
Dept Arabic Language faculty of Arts University of Ibb Yemen
المرسل: طه أحمد عبد الغني مهدي. Taha Ahmed Abdulghani Mahdi.
taha44vzw55@gmail.com

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى معالجة (الافتراض المسبق) في قصة الأرض يا سلمى، للقاص محمد عبد الولي، ضمن إطار لساني تداولي، باعتبار أن الافتراض المسبق أحد المفاهيم التداولية التي تدرس اللغة في سياق الاستعمال؛ فهو يعد إحدى القواعد التي تُبنى عليها المحتويات المقررة، إذ ينطوي في إطار المضمر أو المعلومات المدسوسة من قبل المتكلم في بنية القول؛ ويستدل المتلقي عليها من الكلام المصرح به.

وخلص البحث إلى جملة من النتائج، من أبرزها: أن الكاتب محمد عبد الولي، تمثل واقع المجتمع اليمني وبالخصوص المرأة الريفية، وأدرك – من واقع التجربة الإنسانية - حجم المعاناة التي تجرعتها لفراق حبيب غاب عنها مدة طويلة، وتركها حبيسة الأرض تقوم بالأعمال الشاقة التي أفقدتها أنوثتها وقيمتها الإنسانية في قائمة الحياة، فشكلت تلك المعطيات افتراضاته المسبقة التي أراد من خلالها الانتصار للإنسان المقهور والمغلوب على أمره، فكانت المرأة في تصوره – رغم المعاناة - هي مصدر الفاعلية والإيجابية والنموذج المثال الذي يمثل قضية الإنسان في أرضه.

كلمات مفتاحية: اللسانيات التداولية ؛ الافتراض المسبق؛ مقاصد؛ السياق؛ قصة الأرض يا سلمى

Abstract:

This study aims to deal with the treatment of presupposition in the story of *The Land O Salma*, By the Storyteller Mohammad Abdul

Wali.within a linguistic and pragmatic framework.the addresser include it in his words.The addressee infers it from the declared speech.

The main results:the writer represents the reality of Yemeni society especially the rural woman.He realized the extent of the suffering she endured as a result of being separated from a lover who had been absent from her for many years and left her confined to the land farming, that made her lose her femininity and her human value so the woman was the model represents the main issue of man in his land.

Keywords: Linguistics Pragmatics, Pragmatic Presupposition, Purposes,Context, the Story of 'The Land O Salma

مقدمة:

يعد الافتراض المسبق من المفاهيم التداولية، التي تُعنى بدراسة اللغة في سياق الاستعمال والمقامات التي ينجز فيها الخطاب، فهو أحد الاستدلالات التداولية التي تتأسس على أعراف اجتماعية تساعد على تأويل الظواهر اللغوية، انطلاقًا من المعرفة المشتركة، سواء المعرفة المتعلقة بواقع الحال والملابسات السياقية أو المتعلقة بواقع التجربة الإنسانية[1]، وهذا يدل على أن الافتراض المسبق في تحليل الخطاب، هو افتراض مقاصدي، أي أنه معروف من خلال فرضيات يقوم بها المتكلم عما يتوقع المتلقي أن يقبل به بدون اعتراض[2]، على اعتبار أن المتكلمين يفترضون أن مستمعيهم عارفون ببعض المعلومات التي تيسِّر لهم الوصول إلى مقاصدهم، ولا تذكر هذه المعلومات كونها تعامل على أنها معروفة؛ ولذا فإنها تعتبر جزءًا مما يتم إيصاله دون قوله[3]، وهذا يعني "أننا لا نستطيع أن نعبر عن كل شيء تعبيرًا صريحًا، ورغم ذلك؛ فإنه ذو طبيعة لسانية، أي يمكن إدراكه عن طريق العلامات اللغوية من ألفاظ وتراكيب، وعبارات في مقابل المُضمَّن الذي يستدل عليه من المقام ويمثلان معًا المُضمَر"[4].

لذا؛ يهدف البحث إلى تتبع الدلالات والمقاصد التي توحي بها الافتراضات المسبقة الكامنة وراء اللغة في القصة، والكشف عن أبعادها التداولية الاجتماعية والسياسية والنفسية ...، كما يسعى إلى الكشف عن الوسائل اللغوية الصرفية والمعجمية والتركيبية، التي تعد مؤشرات لغوية نحو افتراضات مسبقة كامنة، بالإضافة إلى بيان أثر السياق

واللوازم الذهنية في تشكيل الصور الافتراضية وإبرازها، كونها تشكل خلفية مشتركة بين المتكلم والمخاطب.

ويعتمد البحث المنهج التداولي القائم على وصف كيفية التداول للعناصر اللغوية وتتبعها في قصة الأرض يا سلمى، مع الاستفادة من المناهج النقدية ذات العلاقة.

ولا يمكن الوقوف عند هذه الفرضية منهجياً، ما لم يضع الباحث بعض الخطوط العريضة مسبقاً، والتي تتحقق من خلال التساؤلات الآتية: ما هي الأنواع والأنماط التي تواضع عليها رواد التداولية للافتراض المسبق في الممارسة والإجراء؟، هل الاستدلال على الافتراضات المسبقة، يكون من خلال الافتراض المسبق الدلالي أم التداولي أم بكليهما؟، كيف يمكن استثمار آلية الافتراض المسبق في خطاب القصة عند محمد عبد الولي؟.

وانطلاقًا من هذا التصور، اقتضت طبيعة البحث أن يقسم على مقدمة، وثلاثة مباحث تقفوها خاتمة.

المبحث الأول: قصة الأرض يا سلمى، للقاص محمد عبد الولي، موضوع البحث.

مضت – سلمى – مسرعة لتفتح السواقي في الأرض القريبة من الدار بعد أن بدأت السحب تتجمع في السماء، وحين عادت إلى الدار كانت أبواب السماء قد تفتحت وانسكب المطر، يروي عطش الأرض.

لم يكن لدى سلمى عمل تؤديه في ذلك العصر، فالسماء تمطر وجميع من في المنزل يغطون في نوم عميق. فلم تجد إلا أن تخلو إلى نفسها في غرفتها وأن تتمدد على سريرها مولية وجهها الصغير شطر النافذة المفتوحة على الحقول. ورأت مياه المطر تندفع من السواقي إلى الأرض العطشى، لكن خيال سلمى انطلق بها بعيدًا عن الأرض والمطر إلى أشياء لم تكن لتفكر بها، وسمعت صوتًا كأنه همسات رقيقة يقول:

"سلمى – أخيرًا ها أنت تواجهين نفسك. يجب أن تقولي الحقيقة، لا تحاولي التهرب من نفسك، فلن ينفعك ذلك يجب أن تقولي أن الانتظار قد طال وأنك لن تستطيعي التحمل أكثر من ذلك، حاولي أن تتذكري منذ كم غاب عنك "درهم" زوجك ... من خمس سنوات كاملة يا سلمى؛ وها أنت في السنة السادسة من الانتظار؛ وكم عمرك؟ احسبي دون

تعجل: أنت الآن في السادسة والعشرين. نعم لقد بدأت تشعرين بأنك قد كبرت ... وبسرعة دون أن تدركي ودون أن تحسي بالحياة وتتمتعي بها ... هل أذكرك يا سلمى أنك قد تزوجت من عشر سنوات؟ نعم، عشر سنوات، وذهب زوجك بعد أن تركه في أحشائك، دون أن يعلم، لم تخبريه كعادة الكثيرات في القرية، وظننت أنه لن يغيب كثيرًا. ولكنه غاب أكثر من المرات السابقة.

مهلًا يا سلمى لا تجعلينا نسابق الأحداث .. لم لا نبدأ من البداية، منذ أن ولدت، أعني منذ أن تزوجت. ألست على حق؟

نعم إن ذلك ظاهر على وجهك .. لقد كنت صغيرة عندها، في السادسة عشرة من عمرك تعيشين في بيت والدك. وذات يوم سمعت همسات كثيرة, ونظرات مصوبة نحوك. وأحسست بما يدور حولك وشعرت بالسعادة ككل طفلة تفرح بعرسها – ولم تظهري فرحك ذلك للناس حتى لا تلوك الألسنة سيرتك ولكنك أبديتها لي .. أنا .. كنت أعرف كل شيء – لقد كنت سعيدة لأنك ستتزوجين "درهم"، وحين أقبلت عمتك وغطت وجهك "بالمقرمة" قائلة: "ثبت زواجك على درهم قاسم" أبديت مقاومة شديدة، وجعلت تقذفين بالشتائم كل من حولك ولكنك في أعماقك كنت فرحة، وسالت الدموع .. دموع الفرح من عينيك، وظن الذين من حولك أن تبكين حزنًا على فراق والدك .. ومنزله ..

وعندما أتى أهل زوجك لنقلك إلى دارك الجديدة كنت تسرعين في الخطو، لتصلي بسرعة. ونبهك الذين حولك، وشعرت بالخجل إذ خفت أن يكتشف الآخرون سر تلهفك وسرعتك.

ولكن يا سلمى, أكنت تحبين درهم حقًا؟

كلا – لا أظن !!

إذن ما سر سعادتك تلك؟

ألأنك طفلة؟ أم ظننت أنك ستتخلصين من بيت والدك؟ من تلك الأعمال الشاقة التي كنت تقومين بها هناك؟، كنت تظنين أنك ستجدين الراحة والهدوء في منزل زوجك، فهل تحقق ذلك؟

لنرى يا سلمى حياتك الجديدة في منزل زوجك، فبعد الأيام السبعة الأولى .. أيام العرس .. بدأت عملك كزوجة تخدم زوجها وأهله ..

كنت تستيقظين من نومك مع أذان الفجر، فتحلبين البقرة ثم تذهبين إلى البئر بعد أن تضعي أمام البقرة بعض الحشائش وبعد أن تمتلئ جرتك بالماء تعودين لإعداد الفطور لزوجك، وعند اقتراب الظهر تذهبين إلى الحقل لتعملي مع والد زوجك في الحرث والبذر والتنقية لتعودي منهوكة القوى لتعدي وجبة الغداء – تطحنين الحبوب ثم تعجنيها كي تطعمي زوجك.

وبعد الغداء يذهب لمضغ القات في حين أنك لم تتناولي غداءك، وهو غالبًا ما يكون كإفطارك: قليلًا من الخبز مع رشفات من – القشر – أو عصيدة مع لبن.

ويأتي عمل ما بعد الظهر.. غسيل الملابس .. الذهاب إلى الجبل للبحث عن حطب للوقود .. الذهاب إلى البئر مع غروب الشمس لتأتي بماء المساء والتقاط بعض الحشائش للبقرة، وبعدها تعدين العشاء وتقدمينه لزوجك الذي يعود من المسجد بعد أداء الصلاة. وأنت كم مرة نسيت الصلاة وأنت ترتمين متعبة قرب منتصف الليل، لتعودي مع أذان الفجر إلى العمل .. إلى الإرهاق ..

هذه هي حياتك كل يوم، هل فيها شيء جديد؟

إنها نفس الحياة التي كنت تعيشينها في منزل والدك لم يتغير إلا صاحب العمل .. كان في السابق والدك، أما الآن فزوجك. عشت معه أيامًا، تركك بعدها إلى المدينة لكي يعمل ولم تحاولي منعه، بل أنك دفعته للسفر، لأنك تريدين أن يعود إليك ومعه قمصان حرير جديدة .. أدوات نسائية كتلك التي يعود بها أزواج صديقاتك.

ولم يخيب زوجك أملك، عاد إليك بما كنت تحلمين بعد أن غاب عنك سنتين.

لم تتغير حياتك، أثناء وجوده أو في أثناء غيابه: ففي كلا الحالتين كنت تعملين بصمت من أجل أهله ومن أجل الأرض. يا سلمى عاد زوجك إلى المدينة، وغاب سنتين، ثم عاد مرة أخرى ليتركك وفي أحشائك طفلك الأول، وانتظرت عودته إليك وإلى طفله ليراه، ومضى عام .. وآخر، فخمسة ولم يعد. إنه ما زال حيًا هناك بعيدًا في البحر.. البحر الكبير الذي يقولون إنه بلا نهاية. بحر كبير في أحضان بحر آخر أكبر يخوضه زوجك كل يوم.

وما أدراك يا سلمى أنه وحيد؟ لا تجعلي وجهك يصفر ولا ترتجفي. فكل شيء ليس سوى افتراض. فهو قد يكون وحيدًا وقد لا يكون، فالرجال لا أحد يثق بهم .. خاصة حين يكونون بعيدًا، لا تراهم عيوننا. فلم لا يكون زوجك أحدهم؟ أنت تعرفين قصة عمك – زيد – الذي ترك زوجته منذ عشرين عامًا .. ولم يعد. إنه حي وله زوجة وأولاد يقولون إنه لن يعود وزوجته لا تزال تنتظر هنا.

فلم لا يكون زوجك مثل عمك؟ نعم لماذا لا يخونك؟ إنه بشر.. ورجل .. وهم دائمًا ضعفاء كما يدعون. قلت لك لا ترتجفي. ولا تدعي الشكوك تساورك فكل شيء افتراض، فالحقيقة مجهولة، هناك وراء البحر مع زوجك. ثم لا تحاولي أن تفعلي مثله .. أن تخونيه. إنك لن تستطيعي، فهنا في القرية كل همسة يسمعها جميع الناس. ألم تلاحظي مثلًا في هذين اليومين الأخيرين أن الجميع يلاحقونك بالنظرات المليئة بالشك؟ ألم تلاحظي ذلك؟ لماذا يقذفونك بنظراتهم الصامتة تلك؟ إنك ذكية سلمى وقد عرفت ..

أنك تتجملين .. نعم تتجملين، فهم لم يرونك تتجملين منذ سافر زوجك قبل خمس سنوات .. ولا تحاولي أن تقولي أنك شعرت بكبر سنك فحاولت أن تبدي صغيرة .. فتلك طريقة غير محببة.

فالحقيقة يا سلمى أن تتجملين من أجل. من أجل "حسان" لا .. لا .. لا تجعلي قلبك يدق بهذه الشدة ولا تدعي الدعاء يحمر وجنتيك، فهما سيكشفان سرك، أرأيت أنك مغرمة به؟ ليس عيبًا أن يحب المرء من شاء .. ولكن العيب أن يخون .. فأنت تخونين زوجك بحبك لآخر.. نعم .. إن الأمر جد خطير.. فالمرأة هنا ليس لها الحق بأن تحب من تشاء ولا أن تتمتع بشبابها فهي مجرد خادمة، يتزوجها الرجل لتخدم أهله ..ويتركها ويمضي بعيدًا جدًا .. ولا يعود وليس من حقها أن تطالب بالطلاق .. فالطلاق مكروه .. لا تضعي يدك فوق صدرك ..فالطلاق ليس مكروهًا ما دمت ستتمتعين بحياتك التي سرقها زوجك .. لكنك .. لن تحصلي عليه .. خاصة بعد أن مات والدك وليس لك من أحد يدافع عنك .. فأنت الآن خادمة، لأهل زوجك، لوالده، لابنه، لأرضه .. إنك لن تجني أية فائدة بحبك "لحسان" إنه شاب طيب تتمناه كل فتاة .. ولكنك لست فتاة – إنك امرأة لك طفل .. وزوج .. ثم هل تظنين أن أيام الطفولة حين كنت تلعبين معه في الجبل ويتخذك دائمًا

زوجته وأنتم تلعبون لعبة "الزوج والزوجة" تلك الأيام قد ولت .. وأصبحت أنت اليوم كبيرة – خمس سنوات من الانتظار الطويل صعبة يا سلمى ولكن ما هو الحل؟

أن تطلبي الطلاق و طفلك أين سيذهب؟

ثم من الذي سيتخذك زوجة له؟

أنت تعرفين تمامًا أن الكثيرات بقين بدون زواج بعد طلاقهن وأن شبان القرية فقط يبحثون عن الفتيات. وأرضك يا سلمى. نعم أرضك التي بذلت فيها حياتك .. شبابك .. دمك .. أرضك التي تسكبين عليها طوال الأعوام عرقك. كيف تدعين أرضك هذه ولمن؟

أنك تفكرين يا سلمى .. وهذا شيء طيب – أنت تعرفين أن لا أحد سواك يعرف قيمة هذه الأرض .. فزوجك إن عاد لن يهتم بالأرض ..وابنك عندما يكبر لن تهمه هو أيضًا – سيتركها كما فعل والده ويذهب هناك بعيدًا مثل الآخرين.

أرضك يا سلمى ذرفت عليها الدم والجهد ومنها تأكلين طوال الأعوام. منها يأكل ابنك ويترعرع فوق ثراها. حتى زوجك حين يعود يأكل منها وأنت .. أنت من يخرج خيرات هذه الأرض.

منها حبوبك وحشائش ماشيتك – لبنك وسمنك .. وكل شيء في هذه القرية .. من الأرض. أليست الأرض حياتك! .. وحياة ابنك الذي سيعرف عندما يكبر مدى الجهد الذي بذلته؟ أما "حسان" فهو كزوجك تمامًا لن يعيش في القرية إلى الأبد .. سيغادرها غدًا بعد أن يكون قد ترك امرأة وراءه تخدم أهله وتحرث الأرض وإن كنت أنت هذه المرأة. فما الفرق بين حياتك هنا وحياتك في بيته؟ لا فرق يا سلمى لا فرق.

وغاب الصوت وسلمى تنظر حواليها في ذهول ومياه الأمطار تتساقط في نغمات حالمة على الأرض فتنساب جداول إلى مدرجات الزراعة وتعانق جذور الزرع الأصفر وتهبه الحياة ..

وفتح باب الغرفة .. دخل ابنها الصغير وارتمى في أحضانها وسلمى تهتف بداخلها – سأعلمه كيف يحب الأرض .. بينما كانت المياه تغوص في أعماق الأرض[5] 1958.

المبحث الثاني: الافتراض المسبق باعتبار طبيعة المحتوى المفترض.

يقصد بطبيعة المحتوى المفترض، أي نمط المعلومة التي يُقدِّمها، بغية تشكيل الافتراض المسبق التداولي أو الوجودي أو المناقض للواقع، إذ تمتاز هذه الركائز والوحدات بأنها تسمح على ضوء المحتويات المقررة، بإنشاء استدلالات خاصة تداولية أو وجودية، على اعتبار أن أي قولٍ ينقل بالضرورة عددًا معينًا من الاستدلالات المفترضة[6]، لذا اقتضت طبيعة المبحث أن يقسم على الآتي:

المطلب الأول: الافتراض المسبق التداولي.

تحدد أرويكيوني هذا النوع من الافتراض المسبق في قولها: "نطلق اسم افتراضات تداولية تواصلية على كل المعلومات التي ينقلها القول، والتي تتعلق بـ"شروط النجاح" "وبنوع خاص بشروط تمهيدية" التي يجب استيفاؤها؛ بغية تمكين فعل الكلام الذي يدعي القول إنجازه من النجاح على صعيد تأثيره غير المباشر"[7] ، ومن أمثلة ذلك، ما يأتي:

لا تحاولي التهرب من نفسك، فلن ينفعك ذلك يجب أن تقولي أن الانتظار قد طال وأنك لن تستطيعي التحمل أكثر من ذلك، حاولي أن تتذكري منذ كم غاب عنك "درهم" زوجك ... احسبي دون تعجل

نسج المتكلم خطابه انطلاقًا من وعيه بقيمة الآخر وبالخصوص المرأة الريفية التي تتجرع مرارة الفراق لحبيب غاب عنها وتركها رهينة الأرض والأعمال الشاقة التي أفقدتها أنوثتها، فأصبحت تعيش في صراع نفسي بحثًا عن الذات، فأراد أن يشعل في نفسها طاقة شعورية مفعمة بالأمل، حتى تخرج من تلك الصراعات النفسية التي تموج بالحزن العميق والأمل الممض والقنوط المر، وتختلط فيها الأزمنة وتتداخل، فيتقاطع الماضي الذي يستحضره الكاتب مع الحاضر والمستقبل الذين يساعد عليهما (التداعي والحلم)، تتعرى هذه الذات، فإذا نحن أمام امرأة مأزومة تبحث عن مخرج، لقد أيقظ الحرمان في أعطافها رغبات الجسد، وأيقظ الإحساس بالتقدم في العمر في نفسها فكرة الزمن، وأيقظ الحصار الاجتماعي وسطوة التقاليد في روحها الإحساس بضرورة الحياة وشظف المكابدة[8]، فشكلت تلك الصور افتراضات مسبقة بناها المتكلم باستعمال فعل النهي والأمر اللذين يقتضيان في سياق التلفظ أن هناك امرأة مغلوبة على أمرها، تعيش في منطقة رمادية بين الحضور والغياب، المكابدة والعمل في الأرض من أجل العيش في عالم

الضرورة، والغياب بحثًا عن نفسها وقيمتها الإنسانية في عالم بريء من التشويه، مفعم بالقيم الإنسانية النبيلة، فيظهر أن المعنى الضمني المقصود هو بيان أثر الهجرة على الإنسان العربي اليمني، الذي جردته من الوعي والإنسانية والانتماء الإيجابي، ثم دمرت علاقته بالعالم من حوله ابتداءً بامرأته[9].

لا تجعلي وجهك يصفر ولا ترتجفي. فكل شيء سوى افتراض.

قلت لك لا ترتجفي. ولا تدعي الشكوك تساورك فكل شيء افتراض

لا تجعلي قلبك يدق بهذه الشدة ولا تدعي الدعاء يحمر وجنتيك، فهما سيكشفان سرك

لا تضعي يدك فوق صدرك .. فالطلاق ليس مكروهًا

تمثل المتكلم ذهنيًا حالة الصراع والكبت النفسي الذي تعيشه المرأة والذي بدت ملامحه تظهر على شكلها إيذانًا بالبوح والتنفس العميق عما يجيش في النفس من مشاعر امتزجت بين الخوف والرجا، إلا أن "أعباء الحاضر باهظة لا تطاق، ويتراءى المستقبل في عينها حاضرًا مموهًا، وتتحول رؤيتها للحياة شبه كابوس، فتبدو مثقلة بالحنين إلى الخلاص، لكن دون جدوى، إن المجتمع المتخلف بتقاليده وأعرافه يفرض حصارًا عليها، فيزيد رؤيتها قتامة وظلمة، وتبدو منافذ النجاة جميعًا موصدة في وجهها. إنه يصادر حريتها في الحب والطلاق وإبداء الرغبة وتلبية نداء الجسد المحروم. وهكذا يزهق هذا المجتمع بقية إنسانيتها"[10]، فشكلت تلك الصور الذهنية المتناقضة بين حال المرأة التي تبحث عن ذاتها وإنسانيتها وحريتها المشروعة، وهيئة المجتمع الذي يقمع طموحها، افتراضات مسبقه بناها المتكلم باستعمال فعل النهي الذي يقتضي في سياق التلفظ الأمر بالتفاؤل ونبذ التشاؤم، فأراد إخراج المرأة من حالة الوهم والتشاؤم وفتح لها نافذة أمل نحو المجتمع، أي أن لها الحق في أن تعيش وتعبر عن مشاعرها وإنسانيتها وفق قوانين منطقية وشرعية.

خمس سنوات من الانتظار الطويل صعبة يا سلمى ولكن ما هو الحل؟

أن تطلبي الطلاق؟ وطفلك أين سيذهب؟

ثم من سيتخذك زوجة له؟

أليست الأرض حياتك ..وحياة ابنك الذي سيعرف عندما يكبر مدى الجهد الذي بذلته؟

بعد أن سرد المتكلم طبيعة المعاناة التي تعرضت لها المرأة من قبل ذلك المجتمع الذي أصبح القسم الأعظم من أبنائه كالمعلق في الفضاء؛ يعيش حياة التيه والضياع في أرض المهجر، وكأن الغربة أصبحت قدرًا محتومًا عليه، وأصبحت المرأة والأرض ضحية ذلك الضياع والوعي الزائف، وما تبقى في أرض الوطن لاسيما من كبار السن؛ فهم يعيشون تحت رحمة العادات والتقاليد التي فرضتها طبيعة الواقع عليهم، فاستثمر المتكلم تلك المعطيات والآثار في تشكيل افتراضاته المسبقة التداولية، ثم بنى خطابه باستعمال فعل الاستفهام الحجاجي الذي يقتضي في سياق التلفظ الوصول إلى نتائج إيجابية، فجعل من ذاته ذاتًا أخرى يخاطبها، وكانت المرأة هي الآخر الذي يمثل صفة المثال والفاعلية والإيجابية؛ لوعيها بقيمة الأرض، ولأن الحل الذي اهتدت إليه؛ يعد "حلًا مقنعًا جذريًا، وحين تبدأ الشخصية بوعي دورها في المجتمع – كما حدث لسلمى – فهذا يعني أن الشخصية قد وعت ذاتها وعيًا عميقًا، وأن هذا المجتمع قد خرج من نبع الحيرة، وبدأ يتأمل ذاته ويعيها، فغدا على أبواب صحوة شاملة"[11]، ما يدل على أن القوة التداولية الضمنية هي الحث على التمسك والتشبث بالأرض، وتعليم الأبناء حبها، وهو الحل الوحيد الذي يعصم اليمنيين من سيل الهجرة الجارف، وهذا لا يتحقق إلا بالعناء والدأب مهما كان الثمن باهظًا، فضلًا عن أن هذا الحل لا يحقق نتائج مثمرة إلا في إطار اجتماعي متكامل بعيدًا عن الفردية والتقوقع حول الذات[12]، والوصول إلى مجتمع جديد يؤمن بقيمة الآخر؛ يكاد يكون مستحيلًا، إلا إذا حدث تغيير عميق في الضمير الإنساني، إلا إذا ظهر شيء جديد يكرس الناس حياتهم من أجله، ويحل محل ما هو موجود حاليًا[13].

المطلب الثاني: الافتراض المسبق الوجودي.

الافتراض المسبق الوجودي لدى جورج يول "افتراض مفاده أن شخصًا أو شيئًا معرَّف باستعمال عبارة اسمية موجود"[14]، ويرى أن "تحليلنا لكيفية التعبير عن افتراضات المتكلمين، ربطنا الافتراض المسبق باستعمال عدد من الكلمات والعبارات والبنى. وسنعتبر هذه الصيغ اللغوية هنا على أنها مؤشرات لافتراضات مسبقة كامنة presupposition potential والتي يمكنها أن تصبح افتراضات مسبقة واقعية فقط عند وجودها في سياقات مع متكلمين"[15].

وقد استعمل الكاتب في قصة الأرض يا سلمى هذه العبارات والمركبات على اختلاف أنواعها، معبرًا عن الموجودات والأشياء والأشخاص التي تمثل المعتقدات والمعارف المشتركة بين أطراف الخطاب، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

استعمل المتكلم الاسم (**سلمى**)، على افتراض مسبق وجودي، والمخاطب يشاركه العلم بذلك، فهي رمز للمرأة اليمنية الريفية، واستعمل (**الأرض**)، معرَّفة بـ "أل"، بكون المخاطب يشاركه المعرفة بوجود هذه الأرض وهي أرض اليمن، وطبيعتها الوجودية، وما تعود به من خيرات ومنافع للإنسان اليمني، تغنيه عن الهجرة والاغتراب، والأرض في تصور الكاتب تعد رمزًا للحرية، وكلاهما يمثل معادلًا موضوعيًا للخير والعطاء[16].

وقد استعمل المتكلم "أل" بأنواعها المختلفة التي للجنس والعهد معبرةً عن موجودات تلك البيئة وأشخاصها وحقائقها، من ذلك: (السماء الأرض، المطر، الظهر، العصر، الفجر، البقرة، الحقل، الحرث، السواقي، البئر، الغداء، الخبز، القشر، الجبل ...).

وقد استعمل المتكلم تراكيب التملك الناطقة بحقائق البيئة وموجوداتها وزمانها ومكانها، بناءً على افتراض مسبق وجودي؛ ومن الشواهد على ذلك ما يأتي:

(دارك، أرضك، والدك، زوجك، طفلك، ابنك، عمك، قلبك، أعماقك، أحشائك، حياتك، سيرتك، صديقاتك، لبنك، سمنك، في غرفتها، سريرها، بعرسها، منزله، لأرضه، لابنه، ابنها، لوالده، يتزوجها، أن تخلو إلى نفسها، مدرجات الزراعة، جذور الزرع ...).

فالمتكلم يلتزم بوجود الكيانات التي تدل في سياق التلفظ على معنى حقيقي أو مجازي نحو: يا سلمى إنه وحيد، أي قد يكون متزوجًا، ونحو: جذور الزرع، للزرع جذور، فتراكيب التملك التي تخص الأرض أو التي تعبر عن الهموم والمشاعر، تشكل جميعها الافتراض المسبق، ويبدو من سياق الحال أن القيمة التداولية المقصودة هي إقناع المتلقي بقيمة الأرض؛ لأنها مصدر الحل لكثير من القضايا الاجتماعية والاقتصادية...الخ.

المبحث الثالث: الافتراض المسبق باعتبار طبيعة الحامل الدال المسؤول على وجود الافتراض.

يكون هذا المحور إما ذا طبيعة معجمية أو نحوية تركيبية، فيرتبط باستعمال كلمات وعبارات وجمل معينة، تُعد مؤشرات لافتراضات مسبقة كامنة[17]، فهو ذو طبيعة لسانية دلالية ولا يتدخل السياق إلا لإزالة تعددية المعاني المحتملة، واقتضت طبيعة المبحث أن يقسم على الآتي:

المطب الأول: الافتراض المسبق المعجمي.

إن مصدر هذا النوع والاستدلال عليه، يكون لدى التداولين من خلال صيغ ومفردات ومورفيمات، إذ يرتبط بالدلالة المعجمية، وهي دلالة "الكلمة التي استخدمت بها في المجتمع مفردة أو في تركيب، سواء أكان المعنى حقيقيًا في أصل الوضع أو مجازيًا منقولًا عن معنى حقيقي"[18]، وهذا النوع يتحقق من خلال الآتي:

أولًا: الافتراض المسبق المعجمي باعتبار الصيغ والمفردات.

المعنى المؤكد (المذكور)	المعنى المضمر غير المؤكد (الافتراض المعجمي)، ويعني: كان الأمر بخلاف ذلك (غالبًا) أو الاستمرار في تلك الحالة.
لم يكن لدى سلمى عمل تؤديه في ذلك العصر>>	كانت تعمل قبل ذلك، فالمرأة الريفية تعمل في الأرض باستمرار، ولم يعقها إلا نزول المطر.
... وأن تتمدد على سريرها... >>	لم تكن تجد الراحة من قبل؛ فجعلت من نزول المطر فرصة لأن تخلو بذاتها تحاكيه وتحاكمه وتحاكم المجتمع الذي حرمها من حقها كإنسان موجود له مشاعر من حقه أن يتمتع بها.
إنه ما زال حيًا هناك بعيدًا في البحر>>	لم يمت، بل قد يكون له زوجة أخرى؛ وهذا الغياب الطويل ينبئ بذلك، والعم زيد خير مثال على ذلك، إذن؛ الغربة هي الكابوس المرعب الذي يهشم العلاقة الحميمة بين الزوج وزوجته في المقام الأول.
وأصبحت أنت اليوم كبيرة >>	كنت صغيرة وأصبحت كبيرة وفي كلتا الحالتين

	ليس لديك الحرية أو الرأي في تقرير مصيرك، فأنت في نظر المجتمع مسيَّرة وليس مخيَّرة.

ثانيًا: الافتراض المسبق المعجمي باعتبار بعض المورفيمات.

أبديت مقاومة شديدة، وجعلت تقذفين بالشتائم كل من حولك لكنك في أعماق قلبك كنت فرحة

لكن ...>> تُلزم المرأة بالاعتراف وإظهار الحقيقة، (المعنى غير المؤكد)، أن فرحتها لم تكن بسبب عرسها في المقام الأول بل توهمت بأنها ستتخلص من أعباء العمل الذي كانت تقوم به في دار أبيها وأرضه، لكن الأمر **جاء بخلاف ذلك**.

تركك بعدها إلى المدينة لكي يعمل ولم تحاولي منعه، بل أنك دفعته للسفر لأنك تريدين أن يعود إليك بقمصان حرير جديدة .. أدوات نسائية كتلك التي يعود بها أزواج صديقاتك.

بل أنك دفعته للسفر ... >> تغليب المادة على القيمة الإنسانية، زاد من معاناة المرأة.

ويستدل على الافتراض المسبق أيضًا من خلال بعض المورفيمات ذات الدلالة الزمنية، حيث تحمل معنى صريحًا مؤكدًا وآخر مضمرًا[19]، ومن أمثلة ذلك:

كنت تظنين أنك ستجدين الراحة والهدوء في منزل زوجك

ف "كنت" ... >> لست كذلك، **فجاء الأمر بخلاف ما تحلم به**.

أما "حسان" فهو كزوجك تمامًا لن يعيش في القرية إلى الأبد سيغادرها غدًا بعد أن يكون قد ترك امرأة وراءه تخدم أهله وتحرث الأرض.

"غدًا" >> فالمرأة إلى وقت التكلم وحتى في المستقبل لن تتمتع بالسعادة ورغد العيش وإن فكرت الزواج بآخر، ستظل تخدم أهله وتحرث أرضه.

ثالثًا: علاقات التضاد والأسماء المندرجة:

التضاد مفهوم يعني "تعاكس الدلالة"، ويمثل إحدى العلاقات داخل الحقل المعجمي، ومن هنا يأتي دوره في فهم دلالة الكلمة، وكذا في فهم المعنى المضمر، فإذا كان معنى الكلمة كما عرفها "Lyons"، محصلة علاقاتها بكلمات أخرى في داخل الحقل المعجمي[20]

فإن دوره أساس في ذلك، وبالتالي يعرف التضاد أشكالًا مختلفة، تكون أزواجُ الألفاظ هي السبيل إلى التمييز بينها، وذلك نحو:

التضاد الحاد أو غير المتدرج، ungradable مثل: (ميت – حي، ذكر – أنثى)، حيث يكون نفي أحد عضوي التقابل يعني الاعتراف بالآخر، فإذا قلت فلان غير متزوج، يعني الاعتراف بأنه أعزب، فبين المتضادات تكامل دلالي، كما يذهب جون لاينز.

التضاد المتدرج gradable، ويعني أن إنكار أحد عضوي التقابل لا يعني الاعتراف بالعضو الآخر؛ إذ بينهما عنصر وسيط نحو: (حار/ بارد) يتوسطها (ساخن)، الذي يمثل تقابلًا مع الجزء الثاني أيضًا، والمتضادات القياسية، أو ما يسمونه بالعكس converseaness، من نحو: (باع / اشترى، زوج وزوجة)، التي يربطها القلب الدلالي، فإذا قلت: باع علي منزلًا لمحمد، يعني أيضًا أن محمدًا اشترى من علي، فلا يتصور أحدهما بدون الآخر.

التضاد الاتجاهي opposition directional، من نحو: أعلى أسفل، ويصل ويغادر[21]، ومن أمثلة ذلك في قصة الأرض يا سلمى ما يأتي:

ولم تظهري فرحك ذلك للناس حتى لا تلوك الألسنة سيرتك ولكنك أبديتها لي .. أنا ..

فـ لم تظهري / أبديتها >> فالتضاد المتدرج الذي يحتمل العنصر الوسيط (أظهرت أو اعترفت)؛ يعني ضمنًا اعتراف المتلقي للمتكلم بحقيقة الفرح، لكون المتكلم يشاركه هموم الحياة في حالة الفرح والحزن؛ ولكونه يعرف أن سر ذلك الفرح هو الهروب من أعباء البيت والأرض؛ وأيٍ كان الفرح حقيقيًا أو زائفًا، فذلك في نظر المجتمع يعد عيبًا وخروجًا عن الأعراف والتقاليد.

لم تتغير حياتك أثناء وجوده أو في أثناء غيابه

فالتضاد الحاد: وجوده/ غيابه >> يعني استمرار حياة المعاناة والكفاح.

لنرى يا سلمى حياتك الجديدة في منزل زوجك، فبعد الأيام السبعة الأولى .. أيام العرس .. بدأت عملك كزوجة تخدم زوجها وأهله ..

فالتضاد العكسي: كزوجة/ زوجها >> فالزوج يقتضي وجود الزوجة والعكس، فهما شريكان في الحياة بحلوها ومرها، في حين تفتقر المرأة الريفية إلى تلك المشاركة.

ثم تذهبين إلى البئر بعد أن تضعي أمام البقرة بعض الحشائش وبعد أن تمتلئ جرتك بالماء تعودين لإعداد الفطور لزوجك ...

فالتضاد الاتجاهي: تذهبين/ تعودين، يعني أن عمل المرأة أصبح مضاعفًا في بيت زوجها.

ومن علاقات الأسماء المندرجة أو النوعية التي تمثل إحدى العلاقات داخل الحقل المعجمي، ما يُعرف بعلاقات الاشتمال أو التضمين hyponmy، نحو: (الأرض، القرية، غرفتها، السواقي، البئر، الحقل، الحرث، البذر، الحبوب، الخبز، البقرة، الجبل، حطب للوقود ...) >> فأزواج الأسماء يعمها لفظ "الأرض"، وتحمل الافتراض المسبق المعجمي.

المطب الثاني: الافتراض المسبق الواقعي presupposition factive.

يُعرَّف الافتراض المسبق الواقعي لدي جورج يول بأنه "افتراض أن المعلومة الواردة بعد كلمات معينة مثل: (يعرف) و(يأسف) صحيحة"[22]، وبالتالي؛ "يمكن معاملة المعلومة الافتراضية المسبقة التي تلي الفعل "يعلم" على أنها حقيقية، وتسمى الافتراض المسبق الواقعي"[23]، ومن أمثلة ذلك.

ورأت مياه المطر تندفع من السواقي إلى الأرض العطشى

فالفعل "رأت"، فعل يقيني يدل على افتراض مسبق واقعي، يصور علاقة المرأة بالأرض، فقلب المرأة اليمنية الريفية يغوص في الأرض كما تغوص المياه، فبينهما علاقة حميمية.

أنا كنت أعرفُ كل شيء – لقد كنت سعيدة لأنك ستتزوجين "درهم"

... >> كنت سعيدة، وقد دلَّ الفعل "أعرف" على تلك الحقيقة ومرادها، والمعرفة هنا ليست معرفة شخصية بل معرفة عامة بحال المرأة اليمنية الريفية.

المطب الثالث: الافتراض المسبق غير الواقعي presupposition non factive.

يُعرِّف المختصون هذا النوع من الافتراض، بأنه الافتراض المسبق الذي تُفترض زيف محتوى الجملة المتممة للفائدة التي تستهل بها، وأن الذي يتبعها غير صحيح، مثل الأفعال الآتية: "يحلم" dveam، "يتصور" image ، "يتظاهر" [24].

الافتراض غير واقعي (المعلومة بعد الفعل غير صحيحة)	الركيزة الدالة	الحقيقة / الواقع

أبديت مقاومة شديدة وجعلت تقذفين بالشتائم كل من حولك	أبديت >>	كانت المرأة في أعماقها فرحة بعرسها بحثًا عن السعادة.
ظن الذين من حولك أن تبكين حزنًا على فراق والدك .. ومنزله	ظن >>	كانت المرأة تبكي فرحًا لأنها ستتخلص من الأعمال الشاقة في بيت أبيها، ولم يتحقق ذلك.
كنت تسرعين في الخطو، لتصلي بسرعة.	كنت >>	هذا السلوك مخالف للعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية.
بدأت عملك كزوجة تخدم زوجها وأهله ..	بدأت >>	لم يتحقق حلمك.
إنه بشر ورجل .. وهم دائمًا ضعفاء كما يدعون.	يدعون >>	ليسوا كما يدعون، فإنهم يتزوجون، لاسيما عندما يكونون في أرض المهجر.
هل تظنين أن أيام الطفولة حين كنت تلعبين معه في الجبل ويتخذك دائمًا زوجته وأنتم تلعبون لعبة "الزوج والزوجة" تلك الأيام قد ولت ..	تظنين >>	تلك الأيام لن تعود، وهذا يقتضي زيف المعلومة التي وردت بعد الفعل ظن، وهي مناقضة للواقع.

المطب الرابع: الافتراض المسبق البنيوي structural presuppositions.

تصف أوريكيوني هذا النوع من الافتراض المسبق، بأنه ذو ركيزة نحوية، حيث يرتبط غالبًا بالأسئلة حول الأجزاء المكونة للجملة[25]،"وفي هذه الحالة تحلل بعض تراكيب الجمل عرفيًا بانتظام على أنها تفترض مسبقًا ذلك الجزء من البنية الذي افترضت صحته، ويمكن القول أنه بإمكان المتكلمين استعمال تراكيب مثل هذه؛ لمعاملة المعلومة على أنها مفترضة مسبقًا (أي مفترضة على أنها صحيحة)؛ وبذلك يقبلها المستمعون على أنها صحيحة"[26]، نحو: متى انصرف؟ (<< انصرف).

كم عمرك؟.

>> هي في السادسة والعشرين، وقد تزوجت منذ عشر سنوات، وجل هذه السنوات كانت مفعمة بألم الفراق للحبيب، وإن كان الغرض استنفار الهمة.

فلِمَ لا يكون زوجك أحدهم؟

فلِمَ لا يكون زوجك مثل عمك؟

>> قد يكون متزوجًا، وإن كان الغرض التخويف.

لماذا يقذفونك بنظراتهم تلك؟

>> يقذفونك، المرأة تبرأ من تلك التهم، وإن كان الغرض المقصود هو التوبيخ والذم لذلك المجتمع الذي نظر للمرأة نظرة دونية ومصدر شك في كل الأحوال.

من الذي سيتخذك زوجة له؟

>> لم يتزوجك أحد، لأن الشباب يبحثون عن الفتيات؛ وإن كان الغرض التنبيه على سوء المصير.

كيف تدعين أرضك هذه لمن؟

>> تدعين أرضك، لم يهتم بها ويعرف قيمتها سواك، وإن كان الغرض الحث على التمسك بالأرض.

خاتمة:

يخلص البحث في خاتمته إلى أبرز النتائج، مما يُظنُّ أنها تُلخصُ لأهميتها، فكان المناسب لإبرازها هنا، وهي كالآتي:

الأولى: أكد البحث أن الافتراض المسبق من المفاهيم التداولية المضمنة في القول، يضمنه المتكلم في أقواله دون أن يصرح به، بناءً على ما يمتلكه من كفاءة تداولية وبالتالي؛ يؤوله المتلقي من خلال عملية عقلية استدلالية استنتاجية انطلاقًا من الكلام المصرح به.

الثانية: أثبت البحث أن الكاتب محمد عبد الولي، امتلك كفاءة لسانية تداولية، مكنته من إنتاج القصة، من واقع المجتمع اليمني وبالخصوص المرأة الريفية، حيث أدرك بوعيه الثاقب - من واقع التجربة الإنسانية - حجم المعاناة التي تجرعتها نتيجة لفراق حبيبٍ

غاب عنها مدة طويلة وتركها حبيسة الأرض تخدم أهله، وتقوم بالأعمال الشاقة التي أفقدتها أنوثتها وإنسانيتها في قائمة الحياة.

الثالثة: كشف البحث أن الكاتب بدأ ابنًا بارًا بوطنه، ملمًا بلغته، معبرًا عن معاناة أبنائه وضميرهم المُغْفَل، حيث انتصر للإنسان المقهور والمغلوب على أمره، فكانت المرأة في تصوره – رغم المعاناة – هي مصدر الفاعلية والإيجابية والنموذج المثال الذي يمثل قضية الإنسان في أرضه، فاستطاع تمثيل المتكلم والمخاطب في آن واحد خلال خطابه القصصي.

التوصيات: لا زال التراث العربي بشكل عام واليمني بشكل خاص، يمد الباحث العربي بالمادة الخام والولود، وذلك للدراسة وفق المنهج التداولي الحديث؛ لذا يوصي البحث بالآتي:

- الإشاريات في مجموعة الأرض يا سلمى.
- الاستلزام الحواري التخاطبي في مجموعة الأرض يا سلمى.
- الأفعال الكلامية الإنجازية في مجموعة الأرض يا سلمى.

قائمة المراجع:

أولًا: المراجع الحديثة:

- رومية، د. وهب، الوعي والوعي الزائف في مجموعة "الأرض يا سلمى" للقاص: محمد عبد الولي، دار العودة، بيروت، 1978م.
- عبد الولي، محمد أحمد، الأعمال الكاملة، الهيئة العامة للكتاب، ارشيف اليمن.
- عكاشة، د. محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط 1، 1432هـ - 2011م.
- علوي، حافظ إسماعيلي، التداوليات علم استعمال اللغة، مجموعة من المؤلفين، عالم الكتب الحديثة، أربد – الأردن، ط2، 2014م.
- عمر، د. أحمد مختار، علم ادلالة، عالم الكتب، ط 5، 1998م.

ثانيًا: المراجع المترجمة:

- أوريكيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2008م.
- برون ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: د. محمد لطفي الزليطني، و د. منير التريكي، جامعة الملك سعود، 1418هـ - 1997م.
- فروم، إريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، عالم المعرفة – الكويت، 1989م.
- يول جورج، التداولية، PRAGMATics ،ترجمة: د. قصي العتابي، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، 1431هـ - 2010م.

ثالثًا: المجلات والدوريات:

- رومية، د. وهب، مشكلة الهجرة في أعمال محمد عبد الولي، القصصية، فصول، العدد 2، 1 أبريل 1986م.
- صويلح، د. هشام، الافتراض المسبق في الدرس التداولي، مجلة المقال، العدد السادس، 2018م.

عزام، د. منى إبراهيم إبراهيم، الافتراض المسبق في مسرح شوقي، دراسة لسانية تداولية، مجلة كلية الآداب، جامعة المنصورة، العدد التاسع والستون ، أغسطس، 2021م.

التهميش:

(1) ينظر: علوي، عبد السلام إسماعيلي، تداوليات التأويل، بحث ضمن كتاب التداوليات علم استعمال اللغة، لمجموعة من المؤلفين، تنسيق وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديثة، أربد – الأردن، ط2، 2014م، ص 217.

(2) ينظر: برون ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: د. محمد لطفي الزليطني، و د. منير التريكي، جامعة الملك سعود، 1418هـ - 1997م، ص 37.

(3) ينظر: يول جورج، التداولية، PRAGMATics ،ترجمة: د. قصي العتابي، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، 1431هـ - 2010م، ص 51.

(4) عزام، د. منى إبراهيم إبراهيم، الافتراض المسبق في مسرح شوقي، دراسة لسانية تداولية، مجلة كلية الآداب، جامعة المنصورة، العدد التاسع والستون ، أغسطس، 2021م، ص4.

(5) عبد الولي، محمد أحمد، الأعمال الكاملة، الهيئة العامة للكتاب، ارشيف اليمن، ص 54 - 59.

(6) ينظر: أوريكيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، 2008م، ص 73 – 74، وينظر: صويلح، د. هشام، الافتراض المسبق في الدرس التداولي، مجلة المقال، العدد السادس، 2018م، ص 143.

(7) أوريكيوني، المضمر، ص 69.

(8) ينظر: رومية، د. وهب، مشكلة الهجرة في أعمال محمد عبد الولي، القصصية، فصول، العدد 2، 1 أبريل 1986م، ص 198.

(9) ينظر: رومية، د. وهب، الوعي والوعي الزائف في مجموعة "الأرض يا سلمى" للقاص: محمد عبد الولي، دار العودة، بيروت، 1978م ص 29 – 34.

(10) رومية، د. وهب، مشكلة الهجرة، ص 199.

(11) رومية، د. وهب، مشكلة الهجرة، ص 199 – 200.

(12) ينظر: رومية، د. وهب، الوعي والوعي الزائف في مجموعة "الأرض يا سلمى" ، ص 34 –35، وينظر: رومية، د. وهب، مشكلة الهجرة، ص 199.

(13) ينظر: فروم، إريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، عالم المعرفة – الكويت، 1989م، ص 125..

(14) يول، جورج، التداولية، ص 189.

(15) المرجع نفسه، ص 53 – 54.

(16) ينظر: الأعمال الكاملة، محمد عبد الولي، ص 4.

(17) ينظر: يول، التداولية، ص 54، وينظر: أوريكيوني، المضمر، ص 71 – 72.

(18) عكاشة، د. محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط 1، 1432هـ - 2011م، ص 157.

(19) ينظر: عزام، الافتراض المسبق في مسرحية شوقي، ص 43.

(20) ينظر: عزام، الافتراض المسبق في مسرحية شوقي، ص 45، نقلًا عن Lehrer, A .1974 semantic fields and lexical structure Amwsterdam – London . p22.

(21) ينظر: عمر، د. أحمد مختار، علم ادلالة، عالم الكتب، ط 5، 1998م، ص 102 –103 .

(22) يول، التداولية، ص 189.

(23) المرجع نفسه، ص 54.

(24) ينظر: يول، التداولية، ص 57.

(25) ينظر: أوريكيوني، المضمر، ص 72 – 73.

(26) يول، التداولية، ص 55 – 56.

الإشاريات في قصيدة المتنبي في رثاء جدته

The References in Al- Mutanabi's Poem in Elegy His Grandmother

الباحث: سارة أحمد حسين سعد

Sara Ahmed Hussein Saad

sara650168@gmail.com

طالب دكتوراه - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة إب – اليمن

PhD Student, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Ibb University, Yemen

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن تمثيل قصود المتنبي في إحدى قصائده التي فيها يرثي جدته ويعبر عن مشاعر الحزن العميقة ويواسي نفسه ويحكي طبيعة العلاقة التي تجمعه بها وكيف كان محروما منها لمدة طويلة باستعمال التأشير والإشاريات بأنواعها الرئيسة، كما يهدف إلى الكشف عن ملامح هذا الاستعمال وأبعاده السياقية، وتم الاعتماد على المنهج التداولي الذي يعد المنهج الأنسب لهذه الدراسة. ولتحقيق هذه الأهداف تم تقسيم البحث إلى أربعة مباحث يسبقها مقدمة وتمهيد ويتلوها أهم النتائج، ثم المصادر والمراجع. والمباحث هي: المبحث الأول: الإشاريات الشخصية، المبحث الثاني: الإشاريات الزمانية، المبحث الثالث: الإشاريات المكانية، المبحث الرابع: الإشاريات الاجتماعية. وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج أهمها: إن قصود المتنبي وحالاته الشعورية تمثلت باستراتيجية الإشاريات بكل أنواعها لاسيما الشخصية منها. مثلت الإشارة إلى ذاته بأنواع الإشاريات الضميرية (الحضور والغياب) المحور الرئيس والأساس في خطابه الشعري وفي العملية التخاطبية.

كلمات مفتاحية: الإشاريات – المتنبي – التداولية – القصد – السياق

Abstract:

This research aims to reveal the representation of Al- Mutanabi's intentions in one of this poems in which he laments his grandmother,

expresses deep feeling of sadness, consoles himself, and tells the nature of the relationship he had with her, and how he was deprived of her for a long time by using the main types of indexes, and references, as it aims to reveal the features of this use and its contextual dimensions, the pragmatic approach was relied upon, which is the most appropriate approach for this study. To achieve these objectives, thr research divided into four sections, preceded by an introduction and background, followed by the most important results, then sources and references. The topics are : the first topic:Personal References, the second topic: Temporal References, the third topic: Locative References, the fourth topic: Sociologist References. The research reaches anumber of finding, the most important of which are: -Al-Mutanabbi's intentions and emotional states were represented by the strategy of indexes and references of all kinds, especially the personal ones. -Referring to himself with the types of pronoun references (presence and absence) represented the main axis and basis in gis poetic discourse and in the conversational process.

Keywords: The references, Al- Mutanabi Pragmatic, Intention k – context

مقدمة

الإشاريات مبحث رئيس من مباحث التداولية، إذ إن التداولية بوصفها اللغة في الاستعمال تكشف كيف تتحرك الإشارات في النصوص، كونها بدون سياقاتها لا تفيد الفهم والإفهام، من هذا المنطلق كان البحث حول هذا الجانب في سياق النص الشعري لواحد من الشعراء الذين كان لهم ثقل كبير في مجال الشعر، وفي واحدة من قصائده التي قالها في رثاء جدته. وتقوم إشكالية البحث على سؤال مركزي هو: كيف تتمثل مقاصد المتنبي باستعمال استراتيجية التأشير والإشارات؟ ويهدف البحث إلى الإجابة عن هذا التساؤل في ضوء السياق، وقد تم تقسيم هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث يتلوها خاتمة بأهم النتائج. فكان التمهيد يتحدث عن ماهية الإشاريات وآراء الباحثين حولها،

وكان تقسيم المباحث كالآتي: المبحث الأول: الإشاريات الشخصية، والمبحث الثاني: الإشاريات الزمانية، والمبحث الثالث: الإشاريات المكانية، والمبحث الرابع: الإشاريات الاجتماعية. واعتمد هذا البحث على المنهج التداولي.

القصيدة/ مدونة البحث[1]:

ألا لا أرى الأحداث حمدا ولا ذما فمـــا بطشهـا جهـــلا ولا كفها حلمـا
إلى مثل ما كان الفتى مرجع الفتى يعــود كما أبـــدى ويكري كما أرمـــى
لك الله من مفجوعــة بحبيبهـــا قتيلـــة شـــــوق غير ملحقهـا وصمـا
أحن إلى الكأس التي شربت بهـــا وأهـوى لمثواهـــا التراب ومـــا ضمـــا
بكيت عليهـــا خيفة في حياتهـــا وذاق كلانـــا ثكـــل صاحبـــه قدمـــا
ولـــو قتل الهجر المحبين كلهـــم مضى بلـــد باق أجـــدت لـه صرمـــا
عرفـت الليالي قبل ما صنعت بنـا فلما دهتنـي لـــم تزدنـي بهـا علمـــا
منافعهـا ما ضر في نفع غيرهـــا تغذي وتروى أن تجـــوع وأن تظمـــا
أتاهـــا كتابـــي بعد يأس وترحـــة فماتت سرورا بـــي فمت بهـا غمـــا
حرام على قلبـــي السرور فإننـــي أُعد الذي ماتت بـــه بعدهـا سمـــا
تعجب مـــن خطي ولفظي كأنهـــا تـــرى بحروف السطـر أغربة عصمـا
وتلثمـــه حتى أصـــار مـــداده محاجـر عينيهـــا وأنيابهـــا سحمـــا
رقا دمعهـا الجاري وجفت جفونها وفارق حبـي قلبهـا بعدمـا أدمـــــى
ولـم يسلهـا إلا المنايـــا وإنمـــــا أشد من السقم الـذي أذهب السقما
طلبت لهـــا حظـا ففاتت وفاتنـي وقد رضيت بـي لو رضيت بهـا قسمـــا
فأصبحت أستسقي الغمام لقبرهـا وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما
وكنت قبيل الموت أستعظم النوى فقد صارت الصغرى التي كانت الكبرى
هبيني أخذت الثأر فيـــك من العدا فكيف بأخذ الثـــأر فيك من الحمـــى

وما انسدت الدنيا عليّ لضيقها ولكن طرفا لا أراك به أعمى
فوا أسفا أن لا أكب مقبلا لرأسك والصدر اللذي مُلئا حزما
ولو لم تكوني بنت أكرم والد لكان أباك الضخم كونك لي أما
لئن لذ يوم الشامتين بيومها فقد ولدت مني لأنفهم رغما
تغرب لا مستعظما غير نفسه ولا قابلا إلا لخالقه حُكما
ولا سالكا إلا فؤاد عجاجة ولا واجدا إلا لمكرمة طعما
يقولون لي: ما أنت في كل بلدة؟ وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يُسمى
كأن بنيهم عالمون بأنني جلوب إليهم من معادنه اليتما
وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفهما
ولكنني مستنصر بذبابه ومرتكب في كل حال به الغشما
وجاعله يوم اللقاء تحيتي وإلا فلست السيد البطل القرما
إذا فل عزمي عن مدى خوف بعده فأبعد شيء ممكن لم يجد عزما
وإني لمن قوم كأن نفوسنا بها أنف أن تسكن اللحم والعظما
كذا أنا يا دنيا إذا شئت فاذهبي ويا نفس زيدي في كرائهها قدما
فلا عبرت بي ساعة لا تعزني ولا صحبتني مهجة تقبل الظلما

تمهيد:

تنتسب الإشاريات (references) إلى حقل التداوليات؛ لأنها تهتم مباشرة بالعلاقة بين تركيب اللغات والسياق الذي تستخدم فيه.[2] وتسمى الإشارة والتأشير. والإشارة مفهوم لساني يجمع العناصر اللغوية التي تحيل مباشرة على المقام من حيث وجود الذات المتكلمة، أو الزمان أو المكان، حيث ينجز الملفوظ الذي يرتبط به معناه، ومنها: (الآن، هنا، هناك، أنت، أنا، هذه، هذه)، وهذه العناصر تلتقي في مفهوم التعيين أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالإشارة إليه، وتتعلق دلالة هذه العناصر بالمقام الإشاري؛ لأنها غير ذات معنى

ما لم يتعين ما تشير إليه، فهي أشكال فارغة في المعجم الذي يمثل المقام الصفر، وهي تقوم بوظيفة تعويض الأسماء وتتخذ محتوى ما تشير إليه[3].

كما يمكن تعريف الإشارة (**Reference**) بأنها فعل يستعمل فيه متكلم أو كاتب صيغا لغوية لتمكين مستمع أو قارئ تحديد شيء ما. والصيغ اللغوية هذه هي تعابير الإشارة (**Referring expressions**)، وقد تكون أسماء، أو عبارات إسمية، أو ضمائر، ويعتمد اختيار نوع معين من أنواع التعبير الإشاري دون غيره على مقدار ما يفترضه المتكلم من أن المخاطب يعرف ذلك الشيء المشار إليه.[4] وترتبط الإشارة جليا بأهداف المتكلم وبمعتقداته في استعمال اللغة[5].

والتأشير يعني الإشارة من خلال اللغة، وهو مصطلح تقني يستعمل لوصف إحدى أهم الأشياء التي نقوم بها أثناء الكلام. ويطلق على الصيغ اللغوية المستعملة للإشارة (التعبير التأشيري)، وتسمى (الإشاريات)، وتستعمل للإشارة إلى الأشخاص من خلال التأشير الشخصي (أنا، أنت)، أو إلى المكان من خلال التأشير المكاني (هنا، هناك)، أو إلى الزمان من خلال التأشير الزماني (الآن، آنذاك). وتعتمد هذه التعابير في تفسيرها على متكلم ومخاطب يتشاركان في السياق ذاته[6].

والإشاريات في رأي بعض الباحثين خمسة أنواع: إشاريات شخصية، وإشاريات زمانية، وإشاريات مكانية، وإشاريات اجتماعية، وإشاريات خطابية. واقتصر بعضهم على الثلاثة الأول.[7] وسيتم تقسيم وفقا للأنواع الأربعة الأولى من التقسيم الثاني.

وسيتم تطبيق هذا التقسيم على إحدى قصائد الشاعر العباسي المشهور أبي الطيب المتنبي من ديوانه الشعري الذي فيها يرثي جدته، إذ ورد على أبي الطيب كتاب من جدته لأمه تشكو شوقها إليه وطول غيابه عنها، فتوجه نحو العراق، ولم يتمكن من الوصول إلى الكوفة حيث كانت جدته، فاتجه إلى بغداد، ثم كتب إليها كتابا يطلب منها أن تسير إليه، فقبّلت كتابه وحُمت لوقتها سرورا به، وغلب على قلبها الفرح فقتلها[8]. فكتب قصيدة يرثيها بها.

المبحث الأول: الإشاريات الشخصية (Personal References)

وأكثرها وضوحا ضمائر الحضور الدالة على المتكلم (أنا، نحن)، والضمائر الدالة على المخاطب، وهي دائما عناصر إشارية؛ لأن مرجعها يعتمد اعتمادا تاما على السياق الذي تستخدم فيه. أما ضمائر الغياب فتدخل في الإشاريات إذا لم يعرف مرجعه من السياق اللغوي.[9] وذات المتكلم لا تنفك عن الخطاب كونه المتلفظ للخطاب، إذ تدل هذه الممارسة على حضوره في البنية العميقة للخطاب، حتى وإن لم تظهر في خطابه، والمتكلم يدرك معرفة المخاطب بذلك، إذ إن «أعرف المضمرات المتكلم لأنه لا يوهمك غيره، ثم المخاطب، والمخاطب تلو المتكلم في الحضور والمشاهدة»[10].

وبالعودة إلى النص الشعري يلاحظ أن المحتوى القضوي للقصيدة هو الرثاء، إذ يرثي المتكلم/المتنبي جدته، التي هي بمثابة الأسرة كلها له، وتتمثل قصود المتكلم المتمحورة حول حالة الحزن والألم والشعور بالندم، والغيض ممكن كان السبب في بعده عنها، باستعمال الإشاريات الشخصية بضمائرها المتنوعة (الحضور، الغياب)، وتقوم هذه العناصر على مفهوم دور الشخوص المشاركة في عملية التلفظ وتتفرع ضمائر الحضور إلى متكلم وهو مركز المقام الإشاري، وهو الباث، وإلى مخاطبه يقابله في ذلك المقام ويشاركه فيه.[11]ومن خلال تتبع حركة الضمائر في النص يلاحظ دوران الضمائر حول الذات المتكلمة/المتنبي، والذات المخاطبة/الجدة، ويتمثل توزيع الضمائر بشكل حلقة دائرية مغلقة، تمثل الحالة الشعورية للمتكلم وتتمثلها، وعند تتبع الضمائر الشخصية التأشيرية في النص المذكور فإنه يمكن تقسيمها كالآتي:

1-الإشارة إلى الذات المتكلمة/المتنبي

التأشير إلى الذات المتكلمة لا يشترط أن يكون بضمير التكلم، إذ يستعمل المتكلم/ المتنبي، الضمائر المختلفة للتأشير إلى ذاته، فمن الضمائر التي تشير إلى ذاته:

(أحن- مستتر/ ضمير حضور، أهوى- مستتر/ ضمير حضور، بكيـ/ت-متصل/ضمير حضور، عرفـ/ت- متصل/ ضمير حضور، دهتنـ/ي- متصل/ضمير حضور، تزدنـ/ي- متصل/ضمير حضور، كتابـ/ي- متصل/ضمير حضور، بـ/ي- متصل/ضمير حضور، فمـ/ت- متصل/ضمير حضور، قلبـ/ي- متصل/ضمير حضور، فإننـ/ي- متصل/ضمير حضور، أعدُّ- مستتر/ ضمير

حضور، خط/ي- متصل/ضمير حضور، ولفظ/ي- متصل/ضمير حضور، حب/ي- متصل/ضمير حضور، طلب/ت- متصل/ضمير حضور، وفاتن/ي- متصل/ضمير حضور، ب/ي- متصل/ضمير حضور، رضي/ت- متصل/ضمير حضور، فأصبح/ت- متصل/ضمير حضور، كن/ت- متصل/ضمير حضور، أستسقي- مستتر/ضمير حضور، وكن/ت- متصل/ضمير حضور، أستعظم- مستتر/ضمير حضور، أخذ/ت- متصل/ضمير حضور، علّ/يّ- متصل/ضمير حضور، أكب- مستتر/ضمير حضور، لـ/ي- متصل/ضمير حضور، منّ/ي- متصل/ضمير حضور، تغرّب- مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، مستعظما/ مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، نفس/ه- متصل/ضمير غياب، قابلا/ مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، لخالق/ه- متصل/ضمير غياب، سالكا/ مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، واجدا/ مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، لـ/ي- متصل/ضمير حضور، أنت- منفصل/ضمير حضور، تبتغي- مستتر/ضمير حضور (مخاطب)، أبتغي- متصل/ضمير حضور (متكلم)، بأنن/ي- متصل/ضمير حضور، يد/ي- متصل/ضمير حضور، أجمع- مستتر/ضمير حضور، ولكنن/ي- متصل/ضمير حضور، تحيت/ي- متصل/ضمير حضور، فلس/ت- متصل/ضمير حضور، عزم/ي- متصل/ضمير حضور، وإن/ي- متصل/ضمير حضور، نفوس/نا- متصل/ضمير حضور، ب/ي- متصل/ضمير حضور، تعزن/ي- متصل/ضمير حضور، صحبتن/ي- متصل/ضمير حضور، أنا- منفصل/ضمير حضور.

من خلال تتبع سير الإشارات الضميرية التي تشير إلى ذات المتكلم يتضح الآتي:

- هيمنة حضور الذات المتكلمة/المتنبي من خلال الإشارة إليها بأنواع الضمائر المختلفة، ، وكانت ضمائر التكلم هي الأبرز، كون تأثير الحدث محصور فيها، فضلا عن أن المتكلم هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب؛ لأنه هو الذي يتلفظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معينة، وبغرض تحقيق هدف فيه.[12] فكانت الإشارات تدور حوله في حديثه إلى مخاطبِه.

- اختار المتنبي التأشير باستراتيجية التنوع المتناسبة مع حالته الشعورية، ليتمثل قصده بالحزن والألم الملتف حول ذاته، إذ استعمل ضمائر الحضور (التكلم، الخطاب)، وضمائر الغياب، ليشير إلى ذاته.

- استعمل المتنبي إشارات ضمائر التكلم المتصلة بشكل لافت للنظر، إذ يقصد من خلال استعمالها إلى اتصال الحزن والألم وظهوره، إذ لم يظهر المتنبي مشاعره الحزينة في أي من نصوصه كما في هذا النص، ثم في المرتبة الثانية الضمائر المستترة، وفيها محاولة إخفاء المشاعر، كون المتنبي لا يحب أن يظهر ضعيفا أبدا، لكنه لم يستطع التخفي ولذلك كان المتصل أكثر من المستتر، أما المنفصل فلم يلجأ إليه إلا مرة واحدة، كون المقام ليس لذكر الذات نفسها، إنما لوصف حالها.

- سلك المتنبي استراتيجية التأرجح وعدم الثبات في التنقل بين الضمائر، الأمر الذي يمثل حالته ويتمثلها بذلك، إذ يبدأ بالتكلم مع ذاته، ثم يخاطب جدته، ثم يعود لذاته، ثم يخاطب ذاته وكأنها ذاتا أخرى ليبعث فيها الأمل لتعود كعادتها في التباهي، إذ يقول:

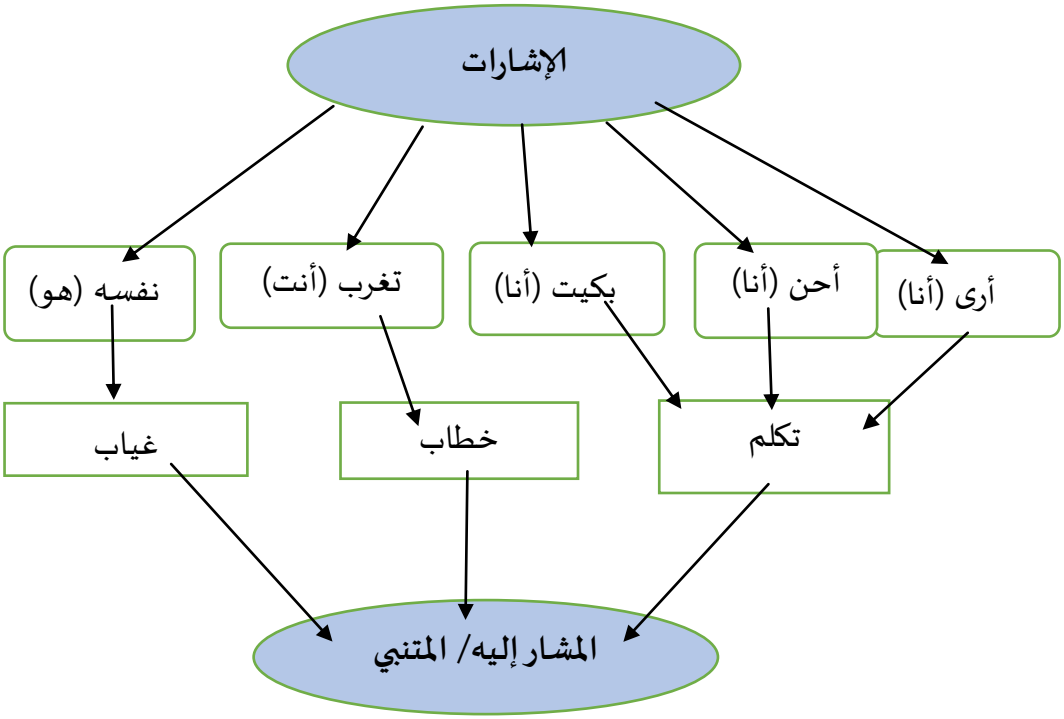
تغرب لا مستعظما غير نفسه ... ولا قابلا إلا لخالقه حُكما
ولا سالكا إلا فؤاد عجاجة ... ولا واجدا إلا لمكرمة طعما

لكن ما يلبث أن يلتفت إلى نفسه ويعود إلى طبيعته وعادته في مدح ذاته، إذ يقول:

وإني لمن قوم كأن نفوسنا ... بها أنف أن تسكن اللحم والعظما
كذا أنا يا دنيا إذا شئت فاذهبي ... ويا نفس زيدي في كرائهها قدما
فلا عبرت بي ساعة لا تعزني ... ولا صحبتني مهجة تقبل الظلما

وهذا يسمى عند بعض الباحثين التعلق النصي، إذ إن تحولات الضمير من التكلم إلى الخطاب أو الغياب هو «دراسة ما يقوم عليه النص من انتقالات في آفاقه الموضوعية وفي بنيته، وما تخضع له من قيم واشتراطات تعبيرية وبنائية»[13]. إذ يقوم منشئ النص بتعليق جزئية بنائية لصالح أخرى تالية، ثم يعود بعد حين إلى تلك التي علقها فيعيد ذكرها

بالهيئة التي جاءت فيها أول مرة، وربما كرر ذكرها أكثر من مرة بعد تعليق مستمر لسواها.[14] وهذا ما قام به المتنبي في نصه، ويمكن تمثيل جزء من هذا التعالق كالآتي:



الإشارة إلى الذات المخاطبة/الجدة

وثمة ضمائر كثيرة أشار بها إلى مخاطب رئيس هو جدته، وهي كالآتي:

(لـ/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، ملحق/ها- ضمير غياب، شربـ/ت- ضمير غياب، لمثوا/ها- ضمير غياب، عليـ/ها- ضمير غياب، حياتـ/ها- ضمير غياب، أتا/ها- ضمير غياب، فماتـ/ت- متصل/ضمير غياب، بـ/ها- ضمير غياب، ماتـ/ت- مستتر/ضمير غياب، بعد/ها- متصل/ضمير غياب، تعجـ/ب- مستتر/ ضمير غياب، كأنـ/ها- متصل/ضمير غياب، ترى/ى- مستتر/ ضمير غياب، وتلثمه- مستتر/ ضمير غياب، عينيـ/ها- متصل/ضمير غياب، وأنيابـ/ها- متصل/ضمير غياب، دمعـ/ها- متصل/ضمير غياب، جفونـ/ها- متصل/ضمير غياب، قلبـ/ها- متصل/ضمير غياب، يسلـ/ها- متصل/ضمير غياب، لـ/ها- متصل/ضمير غياب، ففاتـ/ت- متصل/ضمير غياب، رضيـ/ت- متصل/ضمير غياب، بـ/ها- متصل/ضمير

غياب، لقبر/ها- متصل/ضمير غياب، فيـ/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، أرا/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، لرأس/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، تكوني- مستتر/ضمير حضور، أبا/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، كون/ك- كاف الخطاب/ ضمير حضور، بيوم/ها- متصل/ضمير غياب، ولد/ت- مستتر/ضمير غياب.

من خلال استعمال المتنبي للتأشير إلى مخاطبته/جدته يمكن ملاحظة الآتي:

- الذات المخاطبة/الجدة هي محور التخاطب، إذ يتضمن النص محادثة وُجهت إلى ذات مخاطبة رئيسة، تمثل ذلك بالالتفات الحاضر في ضمائر الإشارة عند الإشارة إلى هذه الذات، ففي بداية النص كانت الإشارة إليها بضمير الخطاب:

لك الله من مفجوعة بحبيبها قتيلة شوق غير ملحقها وصما

ثم تتحول الإشارة إلى ضمير الغياب إلى الذات نفسها في الأبيات التي تليها:

أحن إلى الكأس التي شربت بها وأهوى لمثواها التراب وما ضما

بكيت عليها خيفة في حياتها وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما

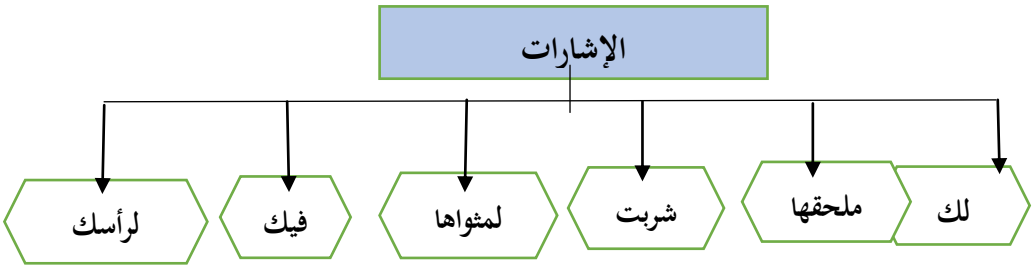
وتستمر الإشارة بضمير الغياب في ثلاثة عشر بيتا، ثم تعود الإشارة إلى ضمير الخطاب:

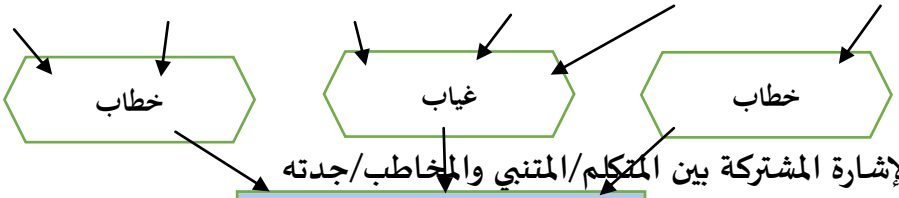
هبيني أخذت الثأر فيك من العدا فكيف بأخذ الثأر فيك من الحمى

وما انسدت الدنيا عليّ لضيقها ولكن طرفا لا أراك به أعمى

فوا أسفا أن لا أكب مقبلا لرأسك والصدر اللذي مُلئا حزما

والإشارة بضمير الحضور مع كون المخاطب غائبا- وهذا ما يدل عليه السياق الخارجي والسياق النصي، إذ المخاطبة/الجدة قد ماتت- تدل على قرب المسافة الوجدانية بين المتكلم والمخاطب، فهو معها في حالة حضور وجداني عميق. والالتفات هذا في استعمال الإشارة يشير إلى الاضطراب النفسي للمتكلم، وتقلب الشعور بسبب حالة الفقد. ويمكن تمثيل الالتفات في حركة الإشارات الضميرية المشار بها لجدته كالآتي:





الإشارة المشتركة بين المتكلم/المتنبي والمخاطب/جدته

(مفجوعة/هي، بحبيب/ه ل الغائب/ الجدة، كلا/نا- ضمير حضور مشترك، صاحب/ه- ضمير غياب مشترك، ب/نا- ضمير حضور مشترك، هب/ي/ني- ضميرا حضور للمتكلم والمخاطب).

من خلال ما الضمائر أعلاه يمكن القول إن الإشارة المشتركة بين المتكلم والمخاطب كانت الأقل، وهي كذلك في السياق الواقعي، إذ يشير الواقع إلى أن المتنبي/المتكلم كان بعيدا عن جدته/المخاطب، وكان كلاهما يعاني الغربة والبعد عن الآخر، وينتهي الأمر بالفراق الدائم وهذا ما تم التأشير إليه باستعمال الضمائر، ولم تكن هذه القلة لأجل البعد الوجداني وإنما للبعد المادي، أما العلاقة الوجدانية بين المتكلم والمخاطب فكانت علاقة أكثرية طاغية كون النص بالكامل يشير إليها؛ لأن العلاقة بين طرفي الخطاب من أبرز العناصر السياقية التي تؤثر في تحديد استراتيجية الخطاب المناسبة واختيارها، إذ يراعيها المتكلم عند إنتاج خطابه، بوصفها محددا سياقيا له أثره في إنجاح عملية التواصل وتحقيق هدف المتكلم.[15] وهذه العلاقة هي التي وجهت المتكلم إلى الاستعمال السابق للتأشير في نصه.

وخلاصة القول إن التأشير بالضمائر بيم المتنبي وجدته مثّل حالة واقع العلاقة بين المتكلم والمخاطب، وتمثلها من خلال سير الضمائر في النص بالقدر المناسب لتمثل قصوده ولما هي عليه حالته الشعورية في الواقع المادي.

وثمة إشارات ضميرية إلى مخاطب آخر غير الجدة وهي موضحة في الدول الآتي:

الضمائر التي تشير إلى غير المتنبي وجدته

العنصر الإشاري في النص	الضمير المشير	نوع الضمير المشير	المشار إليه
كلهم	الهاء	ضمير غياب – متصل	المحبين
لأنفهم	الهاء	ضمير غياب – متصل	الشامتين بموت جدته

يقولون	الواو	ضمير غياب – متصل	الناس من حوله
بنيهم	الهاء	ضمير غياب – متصل	الناس من حوله
إليهم	الهاء	ضمير غياب – متصل	الناس من حوله

من خلال الإشاريات الضميرية الواردة في الدول أعلاه يتضح أن المتنبي استعملها بقلة، لأن سياق الحدث لا يتناسب مع غير ذلك، فهو مشغول بأمر جلل دهاه لا يرى فيه إلا نفسه وجدته، لكنه باختيار هذه التأشيرات يربط بينها وبين مقاصده، إذ الإشارة الأولى (كلهم) تتضمن الإشارة إلى جدته، كونها ماتت بسبب حبها له، إذ تمثل هذا في سياق الشرط المستحيل التحقق بأداة الشرط (لو) التي تفيد امتناع حدوث الأمر، ثم ينتقل في الضمير الآخر (لأنفهم) إلى نوع آخر من المشار إليهم وهم من فرحوا بموت جدته، الذين هم من أعدائه، ويتأكد هذا بالنص المرفق الذي يقول فيه:

هبيني أخذت الثأر فيك من العدا فكيف بأخذ الثأر فيك من الحمى

إذ يتمثل قصد التهديد لهم في هذا النص، وقصد الفخر بالصلة بينه وبين جدته التي كان يغتاظ منها أعداؤه، إذ استعمل (لأنفهم رغما) التي يستعملها الناس عندما يقصدون الدعاء بالهلاك. إذ ورد في مثل هذا قول النبي صل الله عليه وسلم: «رغم أنف من أدرك أبويه أو أحدهما على الكبر ثم لم يغفر له...إلى آخر الحديث»، ثم في بقية الإشارات يستعملها ليمدح ذاته ويفخر بنفسه، إذ الناس يسألونه عن سبب كثرة أسفاره في البلدان، فيتمثل القصد بتهديد لهم ولأبنائهم في قوله:

يقولون لي: ما أنت في كل بلدة؟ وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يُسمى

كأن بنيهم عالمون بأنني جلوب إليهم من معادنه اليتما

ومن ذلك يتضح أن استعمال المتنبي إشارات خارج دائرة ذاته هي استراتيجية أراد بها التنفيس عن حالته الشعورية فضلا عن مدح ذاته وتحذير من يعادونه.

وثمة إشاريات شخصية غير ضميرية استعملها المتنبي في نصه ليتمثل قصوده بها وهي موضحة في الجدول الآتي:

الإشاريات الشخصية غير الضميرية

العنصر الإشاري في النص	المشار إليه
الفتى	المتنبي يشير إلى نفسه
المحبين	يشير إلى جدته وإلى كل من يحب
العدا	الذين كانوا السبب في منعه من رؤيته جدته ورؤيتها له.
الشامتين	الذين كانوا السبب في منعه من رؤيته جدته ورؤيتها له.
السيد البطل القرما	يشير إلى ذاته
قوم	يشير إلى قومه
نفس	يشير إلى ذاته

من خلال الجدول أعلاه يتضح استعمال المتنبي إشارات شخصية وصفية لأشخاص بدون تسميات، إذ ما يهمه هو ما سيعمل وما يتصف به، إذ يشير في قوله (**فتى**) المكررة إلى ذاته، وهي إشارة تتضمن المدح، وقد سبق ذكر الأبعاد الاجتماعية لاستعمال هذه اللفظة، لكنه يستعملها في مقام اليأس والحزن، إذ إن المآل والموت لن ينجو منه أحد حتى وهو بما يتميز به وبما يمكن أن يغير في واقعه فلا قوة له على تغيير ذلك، ومن الإشارات إلى ذاته أيضا (**السيد البطل القرما**)، (**نفس**) وهو يشير إلى ذاته في نهاية النص بعد أن بدأ يستعيد قوته التي كانت ضعيفة في بداية النص، فوصف نفسه بالشجاعة وبأنه سيأخذ الثأر من أعدائه. ويشير لمدح قومه أيضا؛ لأن كل ما يتعلق به هو يستحق المدح يقول:

وإني لمن قـوم كأن نفوسنـا بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

ويستعمل إشارتين إلى أعدائه (**العدا، الشامتين**)، إذ يلازم ذكر الأعداء والحساد في نصوص كثيرة، ومنها هذا النص، إذ إن شخص مثله لا يمكن أن يسلم من العداوة والحسد؛ لأنه يجاهر ويباهي بنفسه وبصفاته، وقد ورد أن المتنبي أثبت أن لجدته وله أعداء والأرجح أنهم من العلويين والهاشميين، إذ كان بينهم وبينه عداوة قائمة من قبل،

وأنهم كانوا من أشراف الكوفة[16]. ويؤكد هذا التعريض بهم وبصفاتهم، إذ لو كانوا من عامة الناس فلن يلجأ إلى التعريض والإشارة، ومن ثم فالإشارة كانت هي الاستراتيجية الأنسب لتمثل قصده، فضلا عن إسهامها في تقوية نصية النص وتماسكه.

وخلاصة القول إن المتنبي لجأ إلى اختيار التأشيرات الشخصية المناسبة لتمثيل قصوده كونها هي الاستراتيجية التي تناسب ذلك.

المبحث الثاني: الإشاريات الزمانية (Temporal References)

هي كلمات تدل على زمان يحدده السياق بالقياس إلى زمن التكلم؛ لأنه مركز الإشارة الزمانية في الكلام.[17] والزمن الإشاري هو الذي يرتبط مباشرة بزمن التلفظ، لأن كل زمن إشاري يرتبط بالمقام ارتباطا مباشرا، والزمن الإحالي هو الذي لا يرتبط بالزمن المعطى وإنما يرتبط بزمن آخر سبق ذكره.[18]فالزمن المعطى الأولي هو زمن موجود في زمن التلفظ ويمكن إرجاعه إلى طبيعة (الأنا) المتكلم الذي يوزع كل شيء انطلاقا من ذاته معتبرا إياها مركز الوجود، فالزمان والمكان وغيرهما يضبطان من مركز هو عادة مكان وجود الذات أو زمانها.[19]ومن تقسيمات الإشاريات الزمانية: الزمن الكوني والزمن النحوي، ومن ثم فإنه لا يخلو نص من تضمن الإشاريات الزمانية. ومن خلال النظر في النموذج النصي المذكور، وتتبع الإشاريات الزمانية فيه، يمكن ملاحظة الآتي:

-**الزمن الإشاري** في النص هو الزمن الذي أنتج فيه المتكلم/المتنبي النص بعد وفاة جدته، وكان ذلك في العصر العباسي عام (335)[20]، وهو الزمن المعطى الأولي.

-**الزمن الإحالي:** وهو الزمن المستفاد من صيغة الفعل أو من دلالة أسماء الزمان أو غيرها من المركبات الدالة على الظرفية الزمنية الذي لا يتعلق بالزمن المعطى الأولي تعلقا مباشرا وإنما بزمن إشاري[21] ويسمى الزمن الداخلي وهو الزمن المتوفر في عالم الخطاب، وتدل عليه صيغ الأفعال التامة والناقصة، وكذلك ظروف الزمان وبعض البنى التركيبية الأخرى في الجملة.[22] ومن الإشاريات الزمانية في النص قوله:

إلى مثل ما كان الفتى مرجع الفتى يعود كما أبدى ويكري كما أرمى

يتضمن البيت تأشيرا زمانيا ماضيا ومستقبلا، ففي قوله: (**إلى مثل ما كان الفتى**)، إشارة إلى الزمن الماضي تفيد بداية خلق الفتى (الإنسان)، أي قبل وجوده وتكوينه (عدمية وجوده)، يدل عليه الفعل المستقبلي في الشطر الثاني (**كما أبدى**)، كما يتضمن إشارة زمنية مستقبلية هي قوله: (**مرجع الفتى**) التي إليها (**يعود**)، والعودة تكون عند الموت وهي نهاية الحياة، فالزمن هنا محصور في زمنين بداية الإنسان ونهايته، وهي إشارة تناسب مقام الحزن والرثاء التي هي موضوع النص.

ومن الإشاريات الزمانية في النص الأزمنة النحوية التي تتضمن التنقل بين الأزمنة المختلفة ما بين ماضية (تذكر واستحضار)، وحاضرة (تجسد الشعور الحالي)، ومنها في النص: (**أحن، أهوى، بكيت، فماتت، فمت، عرفت، تعجب، ترى، تلثمه، رقا، جفت، فارق، ففاتت، وفاتني، أصبحت، كنت**،...)، ومن التأشير الزماني أسماء وظروف تدل على الزمن، ومنها في النص:

بكيت عليها خيفة في حياتها وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما

يتضمن النص تأشيرا زمانيا نحويا وكونيا، النحوي: (**بكيت، ذاق**) التي تشير إلى معاناة مضت، بدلالة الإشارة الكونية (**حياتها**) التي تشير إلى زمن حياة الجدة، والنص قيل بعد هذا الزمن بدلالة السياق الخارجي والزمن الإشاري. والاسم الإشاري (**قدما**) يشير إلى ما كان من الفرقة بينهما قبل الفراق الأبدي. ومنها قوله في النص:

فأصبحت أستسقي الغمام لقبرها وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما

وكنت قبيل الموت أستعظم النوى فقد صارت الصغرى التي كانت الكبرى

تقابل بين إشارتين زمانيتين، ماضية وحاضرة تمثل القصد الذي أراده المتكلم من التغيير الصعب من وضع إلى آخر، وقد أفاد التوازي في النص تأكيد التغيير بالانتقال من زمن إلى آخر، وهو زمن شعوري ووجداني، إذ ربما أن الفاصل الزمني الواقعي قصير، لكن أثر ما حدث صيّر المسافة الزمنية كبيرة (**فأصبحت، وقد كنت**)، وفي البيت التالي (**وكنت، فقد صارت- التي كانت**)، و(**قبيل الموت**) إشارة زمنية تفيد قرب حدث موت الجدة الذي فاجأ المتنبي وغيّر نفسيته واهتماماته. ومن الإشاريات الزمانية قوله أيضا:

أتاها كتابي بعد يأس وترحة فماتت سرورا بي فمت بها غما

يتضمن النص إشارة زمانية في قوله (بعد)، إذ إنه تضمن توقيتا زمانيا فاصلا بين حال وأخرى مغايره، إذ كانت قبل مجيء الكتاب في يأس، وبعده ماتت، والقصد المتضمن في الإشارة هو الشعور بالندم وخيبة الأمل في نفسه، لكونه سعى إلى نتيجة إيجابية لكنها لم تتحقق. وبالإشارة الزمانية نفسها في البيت التالي يتمثل قصد المتنبي في قوله:

حرام على قلبي السرور فإنني أُعد الذي ماتت به بعدها سما

إذ يشير الملفوظ (بعدها) أي بعد وفاتها، وتبعا للتغيير الزمني المتضمن في الإشارة، فقد تغير حال المتنبي من حال إلى حال آخر، إذ إن السرور الذي هو غاية كل أحد وهو ما كان يسعى إليه المتنبي أصبح غير مرغوبا فيه، بل كأنه الموت بدلالة الملفوظ (سما)، وهكذا كان استعمال الإشارة الزمانية هو الأنسب للقصد في السياق. ومن الأزمنة الكونية في النص قوله:

وما انسدت الدنيا عليّ لضيقها ولكن طرفا لا أراك به أعمى
لئن لذ يوم الشامتين بيومها فقد ولدت مني لأنفهم رغما
وجاعله يوم اللقاء تحيتي وإلا فلست السيد البطل القرما
كذا أنا يا دنيا إذا شئت فاذهبي ويا نفس زيدي في كرائهها قدما
فلا عبرت بي ساعة لا تعزني ولا صحبتني مهجة تقبل الظلما

إذ استعمل المتنبي الإشاريات الزمانية (**الدنيا- يومها- يوم اللقاء- دنيا- ساعة**)، وهي ملفوظات تشير إلى زمن كوني محدد، إذ يشير بقوله (**الدنيا، ودنيا**) إلى زمن الحياة المتاح للناس الذي ينتهي بالموت، وتوحي الإشارة ببعد وجداني، كون الدنيا لا تأتي إلا بما لا ترغب به النفس، ويشير الملفوظ (**يومها**) إلى يوم وفاة جدته، وهو زمن يوحي ببعد نفسي، إذ هومن أسوأ الأيام عليه، وتشير اللفظة الثانية (**يوم اللقاء**) إلى زمن آخر هو زمن حدوث الحرب والمعارك، وهو زمن قريب وجدانيا إلى المتنبي، إذ هي الأوقات التي فيها يتمايز القوي من الضعيف ويظهر فضل بعض الناس على بعض في الشجاعة، وكثيرا ما يذكر هذا في نصوصه، ، وتشير (**ساعة**) إلى جزء من أجزاء اليوم والليلة، والمتنبي يقصد بهما أي لحظة

حال وجوده في حياته، إذ لن يقبل الذل ولن يستسلم، فهو يسلى نفسه، ويرفض الضعف والاستسلام الذي كان ظاهرا في بداية النص.

ويمكن القول إن الإشارات الزمانية كانت أساسا في سياق نصوص المتنبي سواء أكان زمانا خارجيا أم داخليا، وسواء أكان زمانا كونيا أم نحويا، إذ استعمل أنواع الأزمنة المختلفة، فكان كل نوع يمثل حالة وجدانية تختلف قوة أو ضعفا عن غيرها في سياق الاضطراب النفسي الذي كان فيه، وبذا أسهمت الإشاريات الزمانية في تمثيل قصود المتنبي بما يتناسب مع السياق.

المبحث الثالث: الإشاريات المكانية (Locative References)

هي عناصر إشارية يعتمد استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلم ووقت التكلم، أو على مكان آخر معروف للمتكلم والمخاطب.[23] أي أن تحديد المرجع المكان مرتكز على تداولية الخطاب.[24] وأكثر الإشاريات المكانية وضوحا هي كلمات الإشارة نحو (هذا، ذاك)، للإشارة إلى قريب أو بعيد من مركز الإشارة المكانية وهو المتكلم، و (هنا، هناك) وهما من ظروف المكان التي تحمل معنى القريب والبعيد من المتكلم، ومنها ظروف المكان الأخرى نحو: فوق، تحت، أمام، خلف، وغيرها، وهي عناصر لا يشار بها إلى مكان لا يتحدد إلا بمعرفة موقع المتكلم واتجاهه.[25]

والتأشير المكاني قد لا يدل على المكان وحسب، وإنما يكون الأساس التداولي الحقيقي للتأشير المكاني تباعدا نفسيا (**Psychological distense**)، يميل المتكلم إلى معاملة الأشياء البعيدة ماديا على أنها بعيدة نفسيا.[26] وذلك بحسب استعمال بعض الإشارات التي تدل على القرب والبعد. ومن الإشاريات المكانية في النص قوله:

إلى مثل ما كان الفتى مرجع الفتى يعـود كمـا أبدى ويكري كمـا أرمى

وتتمثل إشارته المكانية في قوله (**مرجع الفتى**)، إذ المرجع هو المكان الذي سيعود إليه الناس وهو القبر، وهذا معروف في الخلفية المعرفية لدى المتكلم والمخاطب، إذ إنهما ينتمون إلى دين واحد وعقيدة واحدة وهي الدين الإسلامي الذي فيه أن الإنسان كما جاء وخلق من التراب سيعود ويرجع إلى التراب، وهذه الإشارة المكانية توحي ببعد نفسي، إذ هو

مكان غير محبب للناس، إنما العودة إجبارية ليس فيها خيار، وذكر الإشارة المكانية في سياق الحزن يجعله يتمنى العودة إلى هذا المكان، وإلى ذلك يشير بقوله:

أحن إلى الكأس التي شربت بها وأهوى لمثواها التراب وما ضما

تأتي الإشارة المكانية (**لمثواها**) لتشير إلى المكان الذي فيه ينتقل الإنسان بعد موته وهو (القبر)، إذ لا يشير المثوى إلا إلى هذا المكان، ولفظه (التراب) تؤكد هذا، والمكان هذا بطبيعة الحال غير محبب، ولا أحد يتمنى القرب منه ماديا ولا نفسيا، إلا أن المتكلم هنا يشير إلى علاقة قرب نفسية من هذا المكان بدلالة (أهوى)؛ لأنه ضمّ الإنسانة المقربة إلى نفسه. وإلى هذا المكان يشير باللفظ الصريح في قوله:

فأصبحت أستسقي الغمام لقبرها وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما

إذ استعمل الإشارة المكانية (القبر)، بعد أن أشار إليه سابقا بدون تصريح (مرجع، مثوى)، وهذا التدرج في الذكر يوحي بتدرج في حالة المتنبي الوجدانية، وبطبيعة الحال فهذا المكان أصبح قريب وجدانيا من المتنبي بعد أن احتوى أغلى الناس عنده، لأن الأماكن تمثل إشارات قرب أو بعد وجداني بحسب قرب الناس أو بعدهم من الأشخاص. وقد يتمثل العكس فيكون المكان هو المحب للناس، وهذا من المجازات التي يلجأ إلى استعمالها المتكلم ليبالغ في حب أحد، ومن ذلك في نص المتنبي قوله:

ولو قتل الهجر المحبين كلهم مضى بلد باق أجدت له صرما

استعمل المتنبي الإشارة المكانية (بلد) التي تدل على مكان حقيقي هو البلد الذي كانت فيه جدته، ويتضمن هذا الاستعمال إشارة قرب وجدانية من المكان، وأكد القصد استعمال الشرط مستحيل التحقق، إذ لو كان الهجر يقتل المحبين كما قتل جدته لانتهى البلد أيضا؛ لأن هذا البلد يحبه كما كنت جدته تحبه، وهذا انزياح لغوي يوحي بمدح لنفسه. وإلى إشارة مكانية أخرى يشير بقوله:

يقولون لي: ما أنت في كل بلدة؟ وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يُسمى

يستعمل المتنبي الإشارة المكانية (بلدة) المضافة إلى كل ليشير إلى عدم تحصيل غايته في أي مكان، فهي تشير إلى كثرة الأماكن التي ذهب إليه، ويتمثل القصد بالتظافر مع الحوار

المبدوء بالاستفهام المتروك إجابته لعدم جدوى الفهم من المخاطب. وقد يستعمل المتنبي ظرفا مكانيا ليشير به، إذ يقول:

وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفهما

يأتي استعمال الظرف المكاني (بين) ليشير به إلى صعوبة الهدف والغاية التي يطمح إلى الوصول إليها، إذ إنه من المحال الجمع بين الماء والنار في يده؛ لأن الأشياء المتضادة لا تجتمع، ولكن غايته أصعب من هذا، وبهذا الاختيار يتضح قصده ببعد هدفه وغايته، وتتأكد بإجابته في الشطر الثاني من البيت السابق: (**ما أبتغي جلّ أن يُسمى**)، ومن ثمّ أسهم التأشير المكاني في تمثيل قصد المتنبي.

ومن خلال النماذج السابقة عن الإشاريات المكانية يمكن القول إن اختيارها في السياقات المختلفة كان مناسبا للقصود التي أراد أن يوصلها لمخاطبيه، ولها أثرها سواء بالقرب أم بالبعد من نفسه.

المبحث الرابع: الإشاريات الاجتماعية (Sociologist References)

هي إشارات تستعمل في بيئة مجتمعية محددة تعكس عادات ونظام الناس في ذلك المجتمع، وتعرف بأنها: «هي ألفاظ أو تراكيب تشير إلى العلاقات الاجتماعية بين المتكلمين والمخاطبين من كونها علاقة رسمية أو علاقة ألفة ومودة»[27]. ويدخل ضمن الإشاريات الاجتماعية ملفوظات تعكس نظام مجتمع يميزه عن غيره. ومن الإشاريات الاجتماعية في النص قوله:

إلى مثل ما كان الفتى مرجع الفتى يعـود كما أبدى ويكري كما أرمى

إذ يستعمل المتنبي الإشارة (**الفتى**) المكررة ليشير بها إلى شخص يمتلك صفات المدح كالشجاعة والفتوة والجود وغيرها، وهو في هذا السياق يشير بها إلى نفسه؛ لأنه يرى أنه جدير بكل سمات المدح، وكثيرا ما استعمل هذه اللفظة لمدح نفسه أو غيره، فمنها في نص آخر يمدح به سيف الدولة[28]::

أرى العراق طويل الليل مذ نُعيت فكيف ليل فتى الفتيان في حلبُ

إذ اكتفي بقوله (فتى الفتيان) للمدح، إذ يعلم أن مخاطبه ومن خلال الخلفية المعرفية المجتمعية يدرك أبعاد هذا المدح كونهما من مجتمع واحد يملك الثقافة نفسها. ومن المواضع التي تضمن إشارة اجتماعية قوله:

لك الله من مفجوعة بحبيبها قتيلة شوق غير ملحقها وصما

في سياق الدعاء لجدته التي قتلت بسبب شوقها إليه، يشير باللفظة (وصما) لينفي عنها العار؛ لأنه ماتت من الشوق على ابنها، أما في سياق المجتمع فإن من تموت بالشوق تكون في موضع تهمة وعار، كون الموت بالشوق في عُرف المجتمع يعد عارا؛ لأن صاحبته كانت تعشق رجلا وبينهما علاقة غير شرعية، ومن ثمّ فإنها توصم بالعار، ولذا جاءت هذه الإشارة في سياق الدعاء والترحم؛ لأنه يستدعي ذلك. ومن الإشاريات المجتمعية التي احتواها النص قول المتنبي:

فأصبحت أستسقي الغمام لقبرها وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصما

إذ استعمل المتنبي إشارة اجتماعية يفهمها كل من المتكلم والمخاطب، إذ كانت معروفة في نظام المجتمع وهي في قوله (استسقي الغمام لقبرها)، إذ هي عادة من عادات العرب الاستسقاء للقبور، أي الدعاء للقبور بسقيا السماء، إذ يقال: سقى الله قبر فلان، فانتقل من حال الاستسقاء/الدعاء بخوض المعارك والدعاء على الأعداء، أصبح يدعو لقبرها بالسقيا، والقصد أن موتها أثر على مجريات حياته وأولوياته.

ولذا فالسياق الاجتماعي بأعرافه وعاداته كان حاضرا في ذهن المتنبي عند تمثيل قصوده باستعمال الإشارة إلى بعضا منها.

النتائج:

من خلال ما تم ذكره في هذا البحث من استعمال الإشاريات المتنوعة في سياقاتها لتمثيل قصود المتنبي يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

- يعد النص المدروس عملية حوارية بين المتنبي وجدته كانت الإشاريات هي مفتاح تمثيل المقاصد فيها.

- مثلت الذات المتكلمة بالإشاريات الشخصية بضمائر الحضور المحور الرئيس والأساس، إذ كانت حينا ذاتا متكلمة، وأخرى متكلمة ومخاطبة، إذ هيمن حضورها كونها ذاتا متكلمة/المتنبي من خلال الإشارة إليها بأنواع الضمائر المختلفة: ضمائر الحضور (التكلم، الخطاب)، وضمائر الغياب، وكانت ضمائر التكلم هي الأبرز، كون تأثير الحدث محصور فيها، فضلا عن أن المتكلم هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب.
- جسدت الإشاريات الشخصية الضميرية الجدة بالحضور في مقام التلفظ حينا، وحينا أخرى بضمائر الغياب، لكن غلبت ضمائر الحضور كونها حاضرة في ذهن المتنبي ولم يستوعب غيابها النهائي عن حياته.
- التأشير بالضمائر مثّل حالة واقع العلاقة بين المتكلم والمخاطب، وتمثلها من خلال سير الضمائر في النص بالقدر المناسب لما هو عليه في الواقع المادي.
- الإشارات الزمانية كانت أساسا في سياق نصوص المتنبي سواء أكان زمانا خارجيا أم داخليا، وسواء أكان زمانا كونيا أم نحويا، إذ استعمل أنواع الأزمنة المختلفة، فكان كل نوع يمثل حالة وجدانية تختلف قوة أو ضعفا عن غيرها في سياق الاضطراب النفسي الذي كان فيه، وبذلك أسهمت الإشاريات الزمانية في تمثيل قصود المتنبي بما يتناسب مع السياق.
- اختيارات المتنبي للإشاريات المكانية في السياقات المختلفة كان مناسبا للقصود التي أراد أن يوصلها لمخاطبيه، ولها أثرها سواء بالقرب أم بالبعد من نفسه.
- السياق الاجتماعي بأعرافه وعاداته كان حاضرا في ذهن المتنبي عند تمثيل قصوده باستعمال الإشارة إلى بعض منها.

الهوامش:

1 شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، 1249-1251.

2 استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، عبدالهادي الشهري، 82.

3 ينظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، 116.

4 ينظر: التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط (1)، لبنان، 2010م، 39.

5 التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، 40.

6 ينظر: التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، 27.

7 ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2002، 17.

8 ينظر: المتنبي. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود شاكر، 172، وشرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، 1249.

9 ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، 18.

10 استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، عبدالهادي الشهري، 82.

11 ينظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، 117.

12 استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي الشهري، 45.

13 تعليق النص. الالتفات من المتن البلاغي إلى التداول النقدي، على حداد، مجلة الباحث الجامعي، جامعة إب، ع1، السنة 1، 1998م، 78.

14 ينظر: تعليق النص. الالتفات من المتن البلاغي إلى التداول النقدي، على حداد، مجلة الباحث الجامعي، جامعة إب، ع1، السنة 1، 1998م، 97-100. الإحالة وأثرها في تماسك النص القرآني، أنس فجال، 410.

15 ينظر: استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي الشهري، 48.

16 ينظر: المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمود شاكر، 170-174.

17 ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، 19.

18 ينظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، 75-76.

19 ينظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، 75.

20 ينظر: المتنبي، محمود شاكر، 241.

21 نسيج النص، الأزهر الزناد، 94.

22 نسيج النص، الأزهر الزناد، 87.

23 ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، 21.

24 ينظر: استراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، عبدالهادي الشهري، 84.

25 ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، 22.

26 التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، 33.

(27) الإشاريات المقامية في ديوان حاتم الطائي دراسة تداولية، 25.

28 شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، 168.

قائمة المراجع:

1) استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط (1)، لبنان، 2003م.
2) الإشاريات المقامية في ديوان حاتم الطائي، دراسة تداولية، إبراهيم حمد مهاوش الدليمي، مجلة العلوم الإنسانية، الجامعة العراقية، العراق، العدد (15).
3) الإحالة وأثرها في سياق النص في القصص القرآني، أنس بن محمود فجال، نادي الإحساء الأدبي، ط (1)، السعودية، 2013م.
4) آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمد أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2002م.
5) التداولية، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، ط (1)، الرباط، 2010م.
6) تعليق النص. الالتفات من المتن البلاغي إلى التداول النقدي، على حداد، مجلة الباحث الجامعي، جامعة إب، ع1، السنة 1، 1998م.
7) شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، مؤسسة هنداوي، د.ط، القاهرة، 2012م.
8) المتنبي رسالة في الطريق إلى حضارتنا، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، د.ط، 1987م.
9) نسيج النص بحث في ما به يكون الملفوظ نصا، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، ط (1)، بيروت، 1993م.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 07 / العـدد: 02 (2023)، ص 171- 189

أثر اللهجات في تعليمية الصوت العربي بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية

The Impact of Dialects on the Teaching of Arabic Phonetics between Quranic Schools and Educational Institutions

يونسي مصطفى – younsi mustapha
المركز الجامعي الشريف بوشوشة آفلو
مخبر الدراسات النحوية واللغوية بين التراث والحداثة
m-younsi@cu-aflou.edu.dz

ملخص:

تتأثر تعليمية الصوت العربي في المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية باللهجات العربية، حيث توظف المدارس القرآنية اللهجة مرفقة بالفصحى، وتُعطى الأهمية لتجويد القرآن ونطقه نطقا سليما، لكن قد يواجه المتعلمون صعوبة في بعض الأصوات بسبب التنوع اللهجي، الذي يؤثر في تعليمية الصوت العربي نطقا وإيقاعا .

أما على مستوى المؤسسات التعليمية، فالهدف المتوخى تلقين اللغة العربية الفصحى، والذي لايكون بمعزل هوالآخر عن تأثير اللهجة، إذ يتطلب فهم هذا التأثير تشخيص العلاج لهذه القضية والتخطيط لوضع آليات تأخذ في الاعتبار التنوع اللهجي الذي هومستوى من الفصحى لايمكن إنكاره أوإقصاؤه ، كما يستدعي دراسة تعليم المستوى الصوتي في المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية وتظافر الجهود بينهما.

كلمات مفتاحية : اللهجة – تعليمية– الصوت – المدارس القرآنية – المؤسسات التعليمية.

Abstract:

The teaching of Arabic phonetics in Quranic schools and educational institutions is influenced by various Arabic dialects. Quranic schools employ a dialect alongside Modern Standard Arabic (MSA), and they prioritize the proper recitation and pronunciation of the

Quran. However, learners may face difficulties with certain sounds due to the dialectal variation, which affects the phonetic instruction in terms of pronunciation and rhythm.
On the institutional level, the objective is to teach MSA, which cannot be isolated from the influence of dialects. Understanding this influence requires diagnosing and addressing the issue, as well as planning mechanisms that take into consideration the dialectal diversity, which is an undeniable and inseparable aspect of MSA. Moreover, studying the teaching of phonetics in Quranic schools and educational institutions necessitates collaborative efforts between the two.

Keywords: Dialect - Didactics- Phonetics - Quranic schools - Educational institutions

1. مقدمة:

خص الله كل أمة بميزة تميزها عن أمة أخرى، فحبا الأمة العربية بالقرآن الكريم، ذي اللسان العربي المبين، فلغة القرآن الكريم هي العربية الفحصى، والتي كانت لسان العرب آنذاك، إذ تختلف الألسن بين الأقوام مصداقا لقوله عز وجل : ﴿ وَمِنَ اٰيٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوٰنِكُمْۚإِنَّ فِي ذٰلِكَ لَأَيٰتٍ لِّلْعٰلَمِينَۖ" ﴾[1].

تشير الآية إلى وجود اختلاف في الألسن كما سبق الذكر، وهنا الاختلاف اللهجي، لقول الإمام الزمخشري في الكشاف : « الألسنة: اللغات أو أجناس النطق وأشكاله، خالف عزّ وجلّ بين هذه الأشياء حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدة، ولا رخاوة، ولا فصاحة، ولا لكنة، ولا نظم، ولا أسلوب... ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله، وكذلك الصور وتخطيطها، والألوان وتنويعها، ولاختلاف ذلك وقع التعارف، وإلا فلو اتفقت وتشاكلت وكانت ضربا واحدا لوقع التجاهل والالتباس، ولتعطلت مصالح كثيرة...» [2].

اللهجات العربية عنصر مهم في جميع الثقافات على اختلافها، إذ يشكّل التنوع اللهجي الموجود بين الدول العربية تحديًا في التعليم وخاصة في تعلم اللغة العربية، فهي تتأثر به في تعليم الصوت العربي على مستوى المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية .

يكون التركيز في المدارس القرآنية على تعليم القرآن الكريم تلاوة وتجويدا وفهما لمعانيه تفسيرا وتأويلا، لذا تستخدم هذه المدارس عادة اللهجة في تعليم القرآن الكريم، ويهدف تعليم الصوت العربي في هذه المدارس إلى تعليم الأصوات والتلاوة بالشكل الصحيح وفقًا للتجويد القرآني، ومع ذلك يمكن أن يواجه المتعلمون صعوبة في التعرف على بعض أصوات العربية بحكم تفاوت اللهجات بين منطقة وأخرى على المستوى النطقي.

من ناحية أخرى في المؤسسات التعليمية، يتم تدريس العربية الفصحى كلغة رسمية ومعيارية، وداخل هذه المؤسسات التعليمية نجد التنوع اللهجي في الحياة اليومية والتواصل بين المتعلمين، ويعتبر التحول بين اللهجات المحلية والعربية الفصحى تحديًا، خاصةً في تعلم الصوت العربي، فقد يواجه المتعلمون صعوبات في نطق بعض الأصوات العربية بشكل صحيح والسبب تأثير اللهجة المحلية في نطقهم أثناء تعلم اللغة الفصحى داخل المؤسسات التعليمية .

يبدو تأثير اللهجات في تعليمية الصوت العربي بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية جليا من خلال صعوبة تعلُّم القرآن الكريم أواللغة العربية في الوسطين معا، وذلك في النطق على وجه الخصوص، وهذا تحدّ للمعلمين والمتعلمين على حد السواء، لأن تعليم الصوت العربي يتطلب توفير برامج ومناهج دراسية، تأخذ في الاعتبار التنوع اللهجي، وتساعد المتعلمين على تحقيق النطق الصوابي لأصوات العربية بصورة متسقة وفقًا للفصحى، كما يتطلب التعاون بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية لتبادل الخبرات والممارسات الجيدة .

بناءً على ذلك، يمكن صياغة الإشكالية لهذه الورقة البحثية على النحو الآتي:

- ماهي اللهجة ؟ كيف تؤثر اللهجة في تعليمية الأصوات اللغوية ؟

- هل تؤثر اللهجة في تعلم وتعليم القرآن الكريم في المدارس القرآنية ؟
- كيف تؤثر اللهجة في تلقين اللغة العربية في المؤسسات التعليمية صوتيا ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات زاوجنا بين المنهج الوصفي والمقارن .

يحدث هذا التأثير ضمن عدة عوامل، كالاختلاف في النطق واللكنة، والاختلاف في البيئية، أوالاختلاف في النغمة الإيقاعية مثلا؛ فنجد المتعلم سواء في المدارس القرآنية أم المؤسسات التعليمية يتأثر بلهجته في العملية التعليمية بحكم البيئة الترعرع وسطها.

ومنه قسمنا بحثنا هذا إلى مباحث جاءت على النحو الآتي :

المبحث الأول : اللهجة، التعليمية، علم الأصوات، المدارس القرآنية .

المبحث الثاني : أثر اللهجات في تعليمية أصوات اللغة العربية.

المبحث الثالث : تعليمية الصوت اللغوي بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية .

ليختتم بخاتمة بها أهم النتائج المتوصل إليها.

2. ضبط مصطلحات الدراسة :

اللهجة : لفظة اللهجة من الثلاثي الصحيح لهج ، حيث لهج الفصيل يلهج أمه : إذا تناول ضرع أمه يمتصه، ولهج الفصيل أمه يلهج إذا اعتاد رضاعها فهوفصيل لاهج، أما الوجه الثاني: أنها مشتقة من لهج بالأمر لهجا، ولهوج وألهج يعني أولع به واعتاده أوأغري به، فثابر عليه، واللهج بالشيء، الولوع به»[3]، فاللهجة الولوع بالشيء، والمثابرة، واللسان وجرس الكلام .

جاء في مختار الصحاح : « من لهج به من باب طرب، إذا أغرى به فثابر عليه، واللهجة بوزن البهجة اللسان »[4]، ويربطها صاحب الصحاح بجانب بلاغي جمالي صرفي.

وقد أشار مؤرخو العرب وصرفيوهم إلى اللهجات العربية إشارات عابرة، ولكنهم تكلموا عن لحن العامة وهذا ما قال به (الكسائي)، وذكر (الجاحظ) كثيرا من النوادر اللغوية التي تعكس لحن العامة وعجمة بعض الناس، وتكلم (ابن خلدون) عن (فساد الكلمة) ولغة الأمصار)، وتكلم غيره عن (لغات فاسدة)، ومنهم من أشار إشارات دقيقة إلى

لهجات وقرنوها بأسماء تميزها: كشكشة أسد وعنعة تميم وطمطانية حمير، وعجعجة قضاعة ...وغيرها كثير[5].

الوارد عند العرب قديما حتى لما كان يدرس الصوت ضمن الصرف، أن مصطلح اللهجة اكتسى معان مختلفة كاللسان واللغة وجرس الكلام، واختصت كل لهجة باسم معين أطلق عليها نسبة الى التغير الحاصل في النطق أونسبة الى القبائل والتي تتكلم كل قبيلة منها بلهجة خاصة.

يعرف إبراهيم أنيس اللهجة بقوله: « مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشرك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما يدور بينهم من حديث فهما يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات وقد كان القدماء من علماء العربية يعربون عما تسميه الآن باللهجة بكلمة (لغة) حينا وبـ (اللحن) حينا آخر، ونرى هذا واضحا في المعاجم العربية القديمة وفي بعض الروايات الأدبية »[6] إذن اللهجة عند إبراهيم أنيس صفة لغوية محصورة في بيئة خاصة، لا تؤثر على عملية التواصل باشتراكها؛ أي اللهجات في الظواهر اللغوية .

اللهجة سبيل واضح في الاستعمال اللغوي، نجدها في بيئات معينة من المجتمع اللغوي، وتعرف بأنها : « عادات كلامية لمجموعة قليلة من مجموعة أكبر من الناس تتكلم لغة واحدة »[7].

أما علم اللّهجات فهو: « العلم الذي يبحث في تحديد الاختلافات والتباينات الناتجة عن الاختلاف في الموقع الجغرافي والحيز الفضائي، بمختلف الظواهر اللغوية المتنوعة، فعلماء اللّهجة يبحثون في معرفة مختلف المفردات وصيغ النطق النموذجية لكل قرية أومنطقة فهي موضوع الدراسة، ومن ثم فإن علماء اللهجات عادة ما يختارون أشخاصا مسنين من أولئك الذين عاشوا حياتهم كاملة في احدى هذه المناطق ولم يحظوا بقسط معتبر من التعليم ليجروا عليهم دراساتهم »[8].

التعليمية : وتسمى أيضا التدريسية، علم التدريس، علم التعليم، الديداكتيك، التعليمية، « ولقد عرف مصطلح (Didactique)، الأجنبي رواجا كبيرا عندنا، وبدأنا نستخدمه لفظة دخيلة بحروف عربية ديداكتيك » [9]،وأصل هذا العلم هوما كان يعرف في بداية الأربعينات ونهاية الخمسينات من القرن العشرين باللسانيات التطبيقية [10]، وتتفق حوله الرؤى وتتشعّب ليكتسب مصطلح ديداكتيك، استعمالا يحيل إلى التعليم والتكوين، وهذا جديد متجدد منفتح الدلالات[11].

وإذا عدنا إلى تتبع المصطلح تاريخيا نجد أنه: «كلمة تعليمية في اللغة العربية من مصدر الصناعي لكلمة تعليم، وهذه الأخيرة مشتقة من علّم أي وضع علامة وسمة أوالسمات،لتدل على الشيء، أما في اللغة الفرنسية فإن كلمة : Didactique، صفة اشتقت من الأصل اليوناني Didactikos، وتعني فلنتعلم، أي يعلم بعضنا البعض، أوأتعلم منك وأعلمك، وكلمة Didasko، تعني أتعلم، وDidaskien، تعني التعليم، وقد استخدمت بمعنى فن التعليم» [12].

كما تضاربت الآراء في تسمية هذا العلم بين التعليمية، والديداكتيك، وهوعلم يتقاطع مع كثير من العلوم، كالإيبستيمولوجيا والسيكولوجيا...وبهذا الطرح تصبح دراسة علمية تختص بتنظيم وضعيات التعلم التي يعيشها المتعلم، لبلوغ هدف عقلي أووجداني أوحسي حركي، وتتطلب الدراسة العلمية، الإلتزام بالمنهج العلمي .

تختلف أهداف التعليمية وتتنوع من تدريس، وطرائق، وتكوين، ومناهج، واستراتيجيات، للعملية التعليمية التعلُّمية، فهي تهتم بكل مايحيط بالمعلم والمتعلم والمادة العلمية .

والديداكتيك كممارسة معرفية، يمكن حصرها في:

« نوع من الخطاب الذي يعالج مسألة البيداغوجيا المتعلقة بالتكوين والتدريس .

نوع من الاعتبارات النظرية والتطبيقية المهتمة بمهنة المدرس أوالمكون .

نوع من البرنامج الذي يهم تكوين المكونين والمؤطرين » [13].

وقد استخدم أنطوان طعمة مصطلح التعلُّمية كمقابل للديداكتيك ويرى أنها : « تهتم بمحتوى التدريس من حيث اختيار المعارف الواجب تدريسها، ومعرفة طبيعتها وتنظيمها، وبعلاقات المتعلمين بهذ المعارف من حيث التحفيز، وأساليب اكتسابها » [14].
بخلاف ما سبق أشار اليها أنطوان طعمه بالتعلُّمية وربطها بالمادة العلمية فقط .

الصوت :

يعود فضل السبق في هذا المجال للخليل بن أحمد الفراهيدي، والذي تناول الصوتيات بشكل واضح « وإن لم يشر إلى علم الأصوات عنوانا أوبابا أوجزءا من علمه في المقدمة، فقد عرضت المعلومات الصوتية من غير تعيين العلم الذي نسبت إليه » [15].

وردت عدة مفاهيم للصوت عند علماء الأصوات العرب،حيث ابن جني(ت392هـ) يرى أن:« الصوت مصدر صات الشيء يصوت صوتا فهوصائت، وصوت تصويتا فهو مصوت»[16]

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395 هـ) أن الصوت : « الصاد والـواووالتاء أصل صحيح، وهوالصوت، وهوجنس لكل ما وقر في أذن السامع، يقال هذا صوت زيد، ورجـل صيت، إذ كان شديد الصوت، وصائت إذا صاح ... والصيت: الذكر الحسن في الناس، يقال: ذهب صيته » [17] ،أما الجاحظ (ت 255 هـ): « والصوت هوآلة اللفظ وهو الجوهر الذي يـقوم بـه التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا أومنثورا إلا بظهور الصوت » [18].

وفي نظر ابن جني : « اعلم أن الصوت عرض، يخرج مع النفس مستـطيلا متصلا، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عـــرض له حرفا، وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها » [19].

يعتبر علماء الصوت العرب أيضًا بأن الصوت يتألف من عدة عناصر مختلفة، مثل الطول والقوة والارتفاع والتردد والمدة والطبيعة الصوتية، كما يوجد أيضًا اهتمام

بالتغيرات التي يمكن أن يطرأ عليها الصوت، مثل التشويه والتشوه والتردد الصوتي والموجات الصوتية.

أشار إليه الخليل في دراساته، وعرض ابن جني تعريفا يشرح الحركة الفيزيائية التي يحدث بها الصوت، واتبعه في ذلك الجاحظ ، أمّا ابن فارس فقد عالج مفهوم الصوت لغويا وربطه بالإنسان.

إبراهيم أنيس وهو من العلماء المحدثين عرَّف الصوت بقوله : « هو ككل الأصوات ينشأ من ذبذبات مصدرها في الغالب الحنجرة لدى الإنسان، فعند اندفاع النفس من الرئتين يمر بالحنجرة فيحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم أوالأنف تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن » [20] .

يركز إبراهيم أنيس في تعريفه الصوت على العملية الفيزيولوجية لإنتاجه وانتقاله، ويعكس أيضًا الدور الأساسي للحنجرة كمصدر للصوت في الإنسان،كما يؤكد هذا التعريف أن الصوت هونتيجة للتذبذبات والاهتزازات التي تنتقل عبر الهواء وتصل إلى الأذن لتسمع وتفهم .

المدارس القرآنية : المدرسة القرآنية والكُتَّابُ مصطلحان يحملان نفس المعنى الاصطلاحي، فكلاهما مكانٌ تلقَّن فيه القراءة والكتابة ويُحفّظ فيه القرآن الكريم .

جاء في لسان العرب لابن منظور الكُّتاب في اللغة : « موضع تعليم الكتاب » [21].

وهومصدر مشتق من الفعل كتب يكتب كتابة، ووهي بضم الكاف وتشديد التاء، وجمعها كتاتيب.

أمّا في معجم الوسيط : « الكتّاب مكان صغير لتعليم الصبيان القراءة والكتابة، وتحفيظهم القرآن الكريم، وجمعه : كتاتيب » [22].

الكُتاب « حجرة أوحجرتين مجاورة للمسجد، أوبعيدة عنه، أوغرفة في منزل وقد يبنى الكتاب خصيصا لتعليم القرآن الكريم، يبنيه صاحبه احتسابا للأجر في الآخرة، كما يبنيه المعلم أويكتبه على مالكه ليعلم فيه بأجرة يتقاضاها من أولياء التلاميذ » [23] .

المدرسة القرآنية : « مؤسسة تقوم على تحفيظ القرآن الكريم، وقد تتكون من قسم أوأكثر، عدد التلاميذ في الفوج الواحد لا يتجاوز ثلاثون تلميذا، تحت إشراف لجنة التعليم القرآني والسنة النبوية » [24]، ويتطرّق أبوالقاسم سعد الله لدلالة الكتاّب بقوله: « أقل وحدة في التعليم الابتدائي، وهي الكُتَّابُ (جمع كتاتيب)، أو المكتب كما يسمّى أحيانا، ذلك أنّ الكُتاب مخصص عادة لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ القراءة والكتابة للأطفال، كان في الغالب عبارة عن حجرة أودكان في الأصل أوجناح في مسجد معدّ للغرض المذكور » [25] ومنه فالمدرسة القرآنية صرح قرآني علمي، يشرف عليه متخصصون في تعليم القرآن وعلوم العربية.

المؤسسة التعليمية :

المؤسسة التعليمية يقصد بها المدارس الحكومية والخاصة التي تتم فيها العميلة التعليمية، تشرف عليها وزارة التربية الوطنية، وتلقن فيها علوم مختلفة كاللغة والحساب والفيزياء وعلوم الطبية والتاريخ وغيرها، ضمن أطوار تعليمية مختلفة (الإبتدائي المتوسط الثانوي)، وفق برامج ومناهج معينة . وردت فيها عدة تعريفات نذكر منها :

« هي كيان اجتماعي تربوي تتضافر فيها الجهود لإنجاز المهام المحددة وتحقيق الأهداف المسطرة، تتشكل من المدير،المستخدمين والتلاميذ الذين يمثلون الدعامة الرئيسية للعمل المدرسي، والأساتذة الذين يمثلون الجزء المباشر القائم على العملية التعليمية » [26] إذن هي مؤسسة عمومية للتعليم، تضمن تعليما إلزاميا للفرد في جميع الأطوار التعليمية.

« المؤسسة التعليمية : هي عبارة عن مكان أوموقع يتم فيه التقاء فئات مجتمعيّة مختلفة الأعمار، ويتم فيها تعليمهم وتزويدهم بالكثير من المعلومات المختلفة حسب نوع هذه المؤسسة التعليميّة...فهناك العديد منها كرياض الأطفال، والمدارس والمعاهد والكليات، والجامعات » [27].

المؤسسة التعليمية كيان اجتماعي تربوي، تضمّ المدارس والمعاهد والجامعات...، يشرف عليها طاقم تربوي خاص، لتحقيق أهداف تعليمية معينة، وفق برامج ومناهج خاصة .

3. أثر اللهجات في تعليمية الصوت العربي :

1.3 تعليمية الصوت العربي :

تهتم تعليمية الصوت العربي بتعليم الصوت من تلقين للصوائت والصوامت والصفات المخارج، والاشارة إلى وظائف الأصوات، وتحسين مهارات النطق والتواصل اللغوي .

يتطابق مفهوم تعليمية الأصوات اللغوية مع أي مفهوم من مفاهيم التعليمية أي كان موضوعها أومجالها الذي تعالجه، في حين نجد أن الاختلاف يكمن في طبيعة الأهداف والغايات المنشودة من الفعل التعليمي التربوي، لأن الأهداف التعليمية المتوخاة من تعليمية الأصوات اللغوية تختلف عن الأهداف المتوخات من تعليمية النحو العربي، وكذا تعليمية الصرف ...الخ من العلوم الأخرى، فالغايات تختلف، في حين أن كل تعليمية تعتمد على بعض الإجراءات والطرق والوسائل والأساليب المستخدمة من أجل تحقيق الأهداف التعليمية التي ترسمها السياسة التربوية مع وجود بعض الخصوصية في نوع وطبيعة وزمن استخدام هذه الإجراءات والطرق والوسائل ، من مجال تعليمي إلى مجال تعليمي آخر[28] .

نتوصل من خلال هذا التعريف الدقيق للتعليمية بصفة عامة، إلى ضبط مفهوم تعليمية الصوت بصفة خاصة لأن تعليمية الصوت العربي جزء من التعليمية العامة .

« فإنه يمكننا أن نعطي من خلال هذا المفهوم للتعليمية، والمفاهيم السابقة الذكر التي رسمت حدا للتعليمية أن تعليمية الأصوات اللغوية هي : مجموع المواقف والسلوكات المدعمة بالطرق والوسائل والأساليب التعليمية، التي يستخدمها المعلم والمتعلم داخل الصف وخارجه، من أجل إكساب المتعلم نواتج تعلم صوتية متمثلة في جميع القضايا والمباحث الصوتية، التي يتعلمها المتعلم نظريا ويطبقها عند الحاجة إلى

ذلك في مواقف تعليمية معينه . فكما أن ِ المراد من تعليمية الصرف إكساب المتعلم بعض القضايا والأسس الصرفية كأبنية المصادر والاشتقاق وأنواعه،... والهدف من تعليمية النحو العربي أن يتعرف المتعلم على جميع القضايا والمباحث النحوية، كالإعراب بأنواعه والأفعال والمفاعيل والأفعال الناقصة ...إلخ، فإن المراد بتعليمية الأصوات اللغوية إكساب المتعلم شيئاً فشيئاً، جميع القواعد والأسس والمباحث التي من شأنها أن تضيف معلومة يستفيد منها المتعلم وتكون متعلقة ومرتبطة بجانب من الجوانب التي تخص الأصوات اللغوية، والمتمثلة في الصوت اللغوي ومفهومه وكيفية إنتاجه وتأثير الأصوات بعضها على بعض عند تجاورها مع بعضها البعض، وتغير معاني الكلمات، جراء حدوث هذا التجاور الذي سببه مخارج الأصوات وصفاتها، إضافة إلى قوانين المماثلة والمخالفة الصوتية ....الخ من القضايا التي تدخل في هذا الإطار أوضمن هذا الباب » [29].

تعليمية الأصوات اللغوية، يركز فيها المعلمون على تعليم الأصوات بشكل صحيح وواضح، وتحسين نطقها، يتم ذلك باستخدام تمارين النطق والتكرار المكثفة، وتوظيف تقنيات مثل تسجيلات الصوت والتعليم التفاعلي لتعزيز فهم وتحسين تنطق الأصوات اللغوية، والجدير بالذكر أن الاختلافات في الطرق والأساليب يمكن أن تظهر أيضًا داخل نفس المجال التعليمي، حيث يعتمد الأمر على المدرس والمنهج التعليمي المتبع .

4. تعليمية الصوت بين المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية :

اللهجات العربية لها تأثير كبير في تعلم الصوت العربي، فهي تختلف عن بعضها البعض من ناحية النطق والاستعمال، ونتيجة لذلك، فإن تعلم الصوت العربي يمكن أن يشكّل تحديًا للناطقين بلهجات معينة أثناء تعلمهم اللغة .

« إذا كانت اللهجات كما رأينا تعني اللغة العربية الفصيحة التي نطق بها العرب، وبقيت محافظة على سلامتها من أي تأثير خارجي مهما كان نوعه، وقد تحرى فيها الجامعون الدقة والتشدد في الأخذ والتدوين، فإن اللهجات في العصر الحديث، ليست هي هذه اللهجات الفصيحة القديمة، بل لهجات محلية مختلطة مثل : القبطية في مصر، والآرامية في الشام، والأكادية في العراق، والبربرية في المغرب العربي، ورغم انتصار العربية إلا أنها قد

احتفظت ببعض الخصائص اللغوية من اللغات المهزومة، ثم بدأت تظهر لهجات ممزوجة بين ما هوأصلي، وما أضيف إليه من لغات أخرى كان لها تأثير كبير، فاللهجة عندنا في الجزائر هي مزيج من العربية والأمازيغية والفرنسية والتركية أيضا، وهذا ينطبق على غالبية اللهجات في العالم العربي » [30].

تؤثر اللهجة في الصوت العربي، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل كالبيئة مثلا فسكان البدو يختلفون عن الحضر، وفي هذا الصدد يقول عبد الرحمن أحمد البوريني : « لا شك أن تشابهها في الكلمات قد يظل قائما يلاحظ لأول وهلة بين اللهجة واللغة التي انبثقت منها وتماثلا في كثير من التراكيب اللغوية، ولكن الاختلاف في نطق كثير من الكلمات والجمل وطرق التعبير عامة بينهما يكون كفيلا باعطاء تلك اللهجة شخصية اعتبارية كلغة مستقلة » [31].

الاختلاف الحاصل في المستوى الصوتي في تعلم اللغة سببه طريقة النطق، وتشترك اللغة الأم مع اللهجة في المستويات كالمستوى الصوتي والنحوي، « وعليه فالنسيج اللغوي العام لكل أمة ينطوي تحت ما يسمى اللغة الأم أواللغة الأولى، وعن هذه الأخيرة تنبثق لغات فرعية أخرى تدعى اللهجة. والحاصل في اللغة العربية الإنسجام في الأصوات والتناسق الصوتي الحاصل بين الأصوات العربية بين فقد يخرج ثلاثة أوأربعة حروف من المخرج نفسه وقد تأخذ تقريبا نفس الصفات الصوتية التمييزية أيضا، ولهذا نتج اختلاف في قراءة القرآن الكريم » [32]، والمثال هنا القرآن الكريم، حيث الاختلاف في القراءات القرآنية نتج عن التمايز في طريقة نطق الحروف، وهذا تأثير اللهجة في تعليمية الصوت في القرآن الكريم .

نأخذ على سبيل المثال آية قرأها الصحابة رضوان الله عليهم باختلاف، « ففي رواية عن عمروبن العاص أن رجلا قرأ الآية من القرآن الكريم فقال له عمرو: إنما هي كذا وكذا، بغير ما قرأ الرجل، فقال الرجل هكذا أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرجا الى الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أتياه فذكرا ذلك له، فقال رسول الله صلى

الله عليه وسلم: إن هذا القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف فأي ذلك قرأتم أصبتم، فلا تماروا في هذا القرآن، فإن المراء فيه كفر» [33] .

وهنا مراعاة الرسول صلى الله عليه وسلم، للاختلافات الصوتية بين العرب في قراءة كتاب الله عز وجل، فكل يقرأ حسب لهجته وميزة صوته، فاللغة العربية خصها الله تعالى واختارها لغة لكتابه « وليست تلك الأحرف السبعة التي أجيز قراءة القرآن بها مقصورة على اللهجات العربية، بل تشمل جميع لهجات المسلمين في جميع بقاع الأرض،فإذا قرأ الهندي المسلم القرآن أمامنا، ولاحظنا بعض الخلافات الصوتية في نطقه وجب ألا ننكر عليه قراءته، فهي غاية جهده ولايقدر على غيرها » [34] .

السرعة في النطق وسهولته قد تكون سببا في هذا الاختلاف الصوتي الحاصل، أوتداخل الحروف كالإدغام أوفكّه، أو إخفاء بعض الحروف أوقلبها أوتفخيمها أوترقيقها،واالشاهد على ذلك « اللهجات العربية قد تميزت بميلها إلى سرعة النطق وسهولته بشكل عام، وهذا ما أدى إلى ظهور ظواهر صوتية لغوية متعددة كتلاؤم بعض الأصوات وانسجامها أثناء النطق وهذا من بين أهم الأمور التي يتتبعها علم القراءات والتجويد القرآني مركزين في ذلك على المستوى الصوتي بالدرجة الأولى»[35]

تؤثر اللهجة في تعلم اللغة وبالأخص المستوى الصوتي وذلك من خلال الخصائص التي تميز كل بيئة في طريقة نطق الحرف،«اللغة الواحدة قد تنقسم إلى عدة بيئات لغوية لكل منها لهجة خاصة، أوصفات لغوية معينة، ويشترك أفراد البيئات المختلفة أوالمتكلمون باللهجات المتعددة في أكثر من خصائص اللغة والخصائص التي تميز اللهجة قد تكون صوتية : فجماعة تنطق القاف كافا، أوالجيم ياء أوالذال زايا ... أوقد تكون في ترقيق صوت أوتفخيمه » [36].

ويمكن هنا الحديث عن تأثير اللهجات في تعليمية الصوت العربي في المدرسة القرآنية، وبالضبط عن تلقي القرآن الكريم في بيئات لهجية متنوعة، حيث طلاب الكتاتيب تؤثر لهجاتهم في حفظهم لكتاب الله عز وجل وبالأخص في طريقة النطق، وهذا ما نلمسه عند القبائل العربية قديما في قراءة القرآن الكريم، يقول إبراهيم أنيس : « أما ما

اشتملت عليه القراءات القرآنية من صفات صوتية فيمكن إرجاعها إلى بعض اللهجات العربية، وتنتمي هذه الصفات إلى أشهر القبائل القرآنية، لأنها الصفات التي شاعت في معظم قبائل العرب، والتي تأصلت في لهجاتهم فاتخذ القراء منها نماذجهم في فن القراءات »[37].

وهنا عين الموضوع، حيث يتضح لنا تأثير اللهجات في تعليمية الصوت العربي من خلال النموذج الأعظم في اللغة العربية وهوالقرآن الكريم، فكان للهجات دور كبير في التأصيل للقراءات القرآنية كما سبق الذكر، حيث الضبط ورصد الأحكام وقواعد النطق الصوتي الصحيح والسليم، يحتكم فيه إلى اللهجات وذلك لحفظ كتاب الله من التحريف .

كما نلمس تأثير اللهجات في تعليمية الصوت العربي في المؤسسات التعليمية في عدة جوانب منها : استعمال العامية داخل المؤسسات التعليمية مثلا، سواء من المعلم أوالمتعلم، وهذا قد يؤثر على مهارات المتعلم كالاستماع والنطق، خاصة إذا كان هنالك اختلاف كبير في اللهجات في البيئة الواحدة، أو انتقال من بيئة إلى بيئة أخرى مغايرة لها في اللهجة، « أغلب الدراسات تؤكد أن استعمال العامية في التدريس من أهم أسباب الضعف اللغوي، ويرجع هذا إلى أن العامية ضعيفة في مادتها، فقيرة في ألفاظها وأن من دأبها التهاون في التعبير وهذا يؤدي إلى التهاون في التفكير، وهذا التهاون تنشأ عنه عادات لغوية رديئة، وبنبني عليه الكسل العقلي »[38] .

ويجرم بعضهم هذه الظاهرة فيقول: «وعليه فإن استخدام العامي-أي اللهجة- في التدريس جريمة تربوبة، تؤدي إلى آثار سلبية على عملية التعليم ومادام المعلم سواء في المدارس القرآنية أوالمؤسسات التعليمية يتحدث بالعامية ويوظف في كلامه مصطلحات لهجية داخل القسم، فهذا الأمر يجعل المتعلم يلجأ إليها هوأيضا، وبهذه الطريقة التي يستعملها المعلم تجعل المتعلم يدور في دوامة اللهجات متأثرا بها ما يشكل عليه تعلم القرآن أوالفصحى، وعندئذ لا يكتسب أي رصيد لغوي »[39] ، والحاصل هنا أن استعمال

اللهجة يخل بالمستوى الصوتي في المؤسسات التعليمية، ذلك أن يتغير لفظ الكلمة في حرف أوحرفين ما يشكل على المتعلم ضبط دلالتها لأن التغيير في النطق يغير في الدلالة .

من خلال المقارنة بين تأثير اللهجات في تعليمية الصوت العربي في المدارس القرآنية والمؤسسات التعليمية يتضح لنا :

- استعمال اللهجات يحدث خلطا لغويا في مستويات متعددة من النطق والكتابة .
- يسبب عدم التحكم في اللغة بالشكل المناسب المطلوب.
- حصول التداخل بين اللهجة والفصحى لطبيعة غياب الإدراك والوعي .
- تشكل اللهج انحرافا صوتيا وايقاعيا للغة الفصحى في الاستعمال ما يتسرب عنه الكثير من الأخطاء الشائعة.

قد لاتؤثر اللهجة في المدارس القرآنية لأن دراسة وتعلم القرآن الكريم في أوله تمت فيه مراعاة اللهجات والاختلاف بينها وذلك في باب القراءات القرآنية خاصة، بقدر ما تؤثر اللهجة في العملية التعليمية بالمؤسسات من خلط الحروف وفساد النطق.

قائمة المراجع :

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .
2. إبراهيم أنيس الأصوات اللغوية، مكتبة النهضة، د.ط، د.ت.
3. إبراهيم أنيس، عبد الحليم مناصر،عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، 2004م.
4. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 2003 .
5. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 2003 .
6. ابن منظور، لسان العرب، تص:أمين محمد عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط3، 1999م، ج12.
7. ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت لبنان، دط، 1988، ج2.
8. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة ، تح : شهاب الدين أبو عمرو ، ط1 ،(1432 هـ – 1433هـ) / 2011 م ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان .

9. أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب ، تح : محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، أحمد رشدي شحاتة عامر ط3 ، 1433 هـ / 2012 م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
10. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، ج 21، بيروت، لبنان.
11. أبو القاسم سعد االله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط،1 دار الغرب الإسلامي،بيروت، ج،1،دس.
12. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين ، تح: د. درويش جويدي ، ط2 ، 1421 هـ 2000 م ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت .
13. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين ، تح: د. درويش جويدي ، ط2 ، 1421 هـ 2000 م ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت .
14. أحمد محمد قدور، اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، ط1، دمشق، 2001.
15. أنطوان طعمه وآخرون، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2006.
16. أنطوان طعمه وآخرون، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2006.
17. برنار صبولسكي، علم الاجتماع اللغوي، تر: عبد القادر ستقادي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010.
18. بن فريحة جيلالي، طيبي نعيمه، فاعلية المستوى الصوتي في تمايز اللهجات العربية وأثره في القراءات القرآنية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة تيسمسيلت،ع1، 2021.
19. جاسم، محمد، سيكولوجية الإدارة التعليمية والمدرسة وآفاق التطوير العام، مكتبة دار الثقافة، الأردن، منقول عن بلقاسم سلاطنية وآخرون، القيم التنظيمية في المؤسسة التعليمية الجزائرية، 2004.
20. دليل المدرسة القرآنية، جمعية الإرشاد والإصلاح اجتماعية، تربوية، ثقافية، لجنة التعليم القرآني والسنة النبوية، الجلفة.
21. سيد عبد النبي محمد، إعادة ابتكار المؤسسات للوصول الى التميز، وكالة الصحافة العربية، دار الكتب المصرية، مصر، 2019.
22. الطالب عبد الرحمن بن أحمد التجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900 إلى 1988م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1988م.
23. طيب عمارة فوزية، اللهجة العامية وتأثيرها في التعليم، مجلة أقلام الهند، ع3، 2017.
24. عبد الرحمان أحمد البوريني، اللغة العربية أصل اللغات كلها،دار الحسن للنشر والتوزيع،عمان،1998 .

25. عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية نشأة و تطورا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993.
26. عبد القادر بن التواتي، علم اللهجات وقضايا التعليمية بين العربية الفصيحة واللهجات العامية المنحرفة، مجلة رؤى في الآداب والعلوم الانسانية، ع3، جامعة الأغواط، الجزائر،2020.
27. عبد الله الهاشمي، مقدمات في ديداكتيك اللغات والترجمة، مطبة وراقة سجلماسة الزيتون، مكناس، ط1، 2006.
28. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .
29. محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه وموضوعاته وقضاياه، دار ابن خزيمة، 2008.
30. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح،دار القلم، بيروت لبنان،ط/منّقحة،.
31. نصر الدين بوحساين، منهج تدريس اللغة العربية للموظفين في مراكز التكوين الإداري، مستوى الإتقان مادة النحو، رسالة ماجستير، إشراف :خولة طالب الإبراهيمي، جامعة الجزائر، 1997 .
32. هاجر عباس، تعليمية الأصوات اللغوية في الجامعة الجزائرية المضامين والوسائل والأساليب، أطروحة دكتوراه، جامعة ورقلة،2020.
33. ينظر هاجر عباس، تعليمية الأصوات اللغوية في الجامعة الجزائرية المضامين والوسائل والأساليب، أطروحة دكتوراه، جامعة ورقلة،2020.
34. ينظر: أنيس فريحة، اللهجات وأسلوب دراستها، ط،1، دار الجليل، بيروت، 1989.
35. (https://www.aqlamalhind.com/?p=725) .

الهوامش :

1. سورة الروم، الآية 21 .
2. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، ج 21، بيروت، لبنان، ص 828 .
3. ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت لبنان، دط، 1988، ج2، ص420، 419 .
4. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح،دار القلم، بيروت لبنان،ط/منّقحة، ص 606.
5. ينظر: أنيس فريحة، اللهجات وأسلوب دراستها، ط،1، دار الجليل، بيروت، 1989، ص85.86 .
6. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 2003 ، ص 179 .
7. عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية نشأة و تطورا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، ص 33 .

8. برنار صبولسكي، علم الاجتماع اللغوي، تر: عبد القادر ستقادي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010، ص 82 .
9. أنطوان طعمه وآخرون، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2006، ص 13 .
10. نصر الدين بوحساين، منهج تدريس اللغة العربية للموظفين في مراكز التكوين الإداري، مستوى الإتقان مادة النحو، رسالة ماجستير، إشراف :خولة طالب الإبراهيمي، جامعة الجزائر، 1997 .
11. عبد الله الهاشمي، مقدمات في ديداكتيك اللغات والترجمة، مطبة وراقة سجلماسة الزيتون، مكناس، ط1، 2006، ص6 .
12. المرجع نفسه، ص118 .
13. عبد الله الهاشمي، مقدمات في ديداكتيك اللغات والترجمة، مطبة وراقة سجلماسة الزيتون، مكناس، ط1، 2006، ص6 .
14. أنطوان طعمه وآخرون، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2006، ص 14 .
15. أحمد محمد قدور، اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، ط1، دمشق، 2001، ص 48 .
16. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين ، تح: د. درويش جويدي ، ط2 ، 1421 هـ 2000 م ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 23/1.
17. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة ، تح : شهاب الدين أبو عمرو ، ط1 ،(1432 هـ – 1433هـ) / 2011 م ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ص 580.
18. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين ، تح: د. درويش جويدي ، ط2 ، 1421 هـ 2000 م ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 5/1.
19. أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب ، تح : محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، أحمد رشدي شحاتة عامر ط3 ، 1433 هـ / 2012 م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1/19.
20. إبراهيم أنيس الأصوات اللغوية، مكتبة النهضة، د.ط، د.ت، ص 07 .
21. ابن منظور، لسان العرب، تص:أمين محمد عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط3، 1999م، ج12، ص 43 .
22. إبراهيم أنيس، عبد الحليم مناصر،عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ص 775.
23. الطالب عبد الرحمن بن أحمد التجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900 إلى 1988م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1988م، ص 17.
24. دليل المدرسة القرآنية، جمعية الإرشاد والإصلاح اجتماعية، تربوية، ثقافية، لجنة التعليم القرآني والسنة النبوية، الجلفة، ص 5 .
25. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط،1 دار الغرب الإسلامي،بيروت، ج،1،دس،ص277-276.
26. جاسم، محمد، سيكولوجية الإدارة التعليمية والمدرسة وآفاق التطوير العام، مكتبة دار الثقافة، الأردن، منقول عن بلقاسم سلاطنية وآخرون، القيم التنظيمية في المؤسسة التعليمية الجزائرية، 2004، ص 22.

27. سيد عبد النبي محمد، إعادة ابتكار المؤسسات للوصول الى التميز، وكالة الصحافة العربية، دار الكتب المصرية، مصر، 2019، ص 99 .
28. ينظر هاجر عباس، تعليمية الأصوات اللغوية في الجامعة الجزائرية المضامين والوسائل والأساليب، أطروحة دكتوراه، جامعة ورقلة،2020، ص 19.
29. هاجر عباس، تعليمية الأصوات اللغوية في الجامعة الجزائرية المضامين والوسائل والأساليب، أطروحة دكتوراه، جامعة ورقلة،2020، ص 20.
30. عبد القادر بن التواتي، علم اللهجات وقضايا التعليمية بين العربية الفصيحة واللهجات العامية المنحرفة، مجلة رؤى في الآداب والعلوم الانسانية، ع3، جامعة الأغواط، الجزائر،2020، ص 127.
31. عبد الرحمان أحمد البوريني، اللغة العربية أصل اللغات كلها،دار الحسن للنشر والتوزيع،عمان،1998،ص 67
32. بن فريحة جيلالي، طيبي نعيمه، فاعلية المستوى الصوتي في تمايز اللهجات العربية وأثره في القراءات القرآنية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة تيسمسيلت،ع1، 2021، ص 10/25 .
33. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 2003 ، ص 50 .
34. المرجع نفسه، ص 50 .
35. بن فريحة جيلالي، طيبي نعيمه، فاعلية المستوى الصوتي في تمايز اللهجات العربية وأثره في القراءات القرآنية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة تيسمسيلت،ع1، 2021، ص 07/25 .
36. محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه وموضوعاته وقضاياه، دار ابن خزيمة، 2008، ص 91.92.
37. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 2003 ، ص 51 .
38. طيب عمارة فوزية، اللهجة العامية وتأثيرها في التعليم، مجلة أقلام الهند، ع3، 2017.
39. (https://www.aqlamalhind.com/?p=725) .
40. المرجع نفسه بتصرف . https://www.aqlamalhind.com/?p=725

تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ" للشيخِ عبدِ اللهِ بنِ عبدِ السلامِ جَسُّوسٍ (المتوفى 1136هـ): تحقيق ودراسة نحوية

Restriction on the Gender Knowledge of Sheikh Abdullah Ibn Abdul Salam Jassus (He died in 1136 AH): Verification and Grammatical Study

د. عبير بنت عبدالعزيز بن إبراهيم آل الشيخ مبارك*

Dr. Abeer Abdulaziz Ibrahim Al Sheikh Mubarak

أستاذ النحو والصرف المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية

Assistant Professor of Grammar and Morphology, Department of Arabic Language, College of Arts, King Faisal University, Al-Ahsa, Saudi Arabia

المؤلف المرسل(باللغتين): د. عبير بنت عبدالعزيز بن إبراهيم آل الشيخ مبارك، **Dr. Abeer Abdulaziz Ibrahim Al Sheikh Mubarak**: الإيميل: abmubark@kfu.edu.sa

ملخص:

حظي مصطلح "العَلَم" باهتمام اللغويين والنحاة قديما وحديثا. وتأتي هذه الدراسة لتحقيق مخطوط "تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ" للشيخِ عبدالله بنِ عبدالسلامِ جَسُّوسٍ المتوفى سنة (1136هـ)، ودراسته دراسة نحوية، لترى هذه الرسالة المخطوطة النور، ولتسهم في إثراء الدراسات العلمية حول مصطلح "العَلَم" في النحو العربي. اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وبدأت بالمقدمة، ثم الدراسة، ثم التحقيق. وتوصلت الدراسة إلى أن الشيخ عبدالله جَسُّوس عالم لغوي ونحوي، وأديب وشاعر، وفقيه مالكي، تعلم على يد والده، وعلى يد العلامة الْمِسْنَاوِيِّ، غير أنه لم ينل حظه من الشهرة، ومن آثاره العلمية الباقية كتاب "النبراس فِي بديع الاقتباس"، ومخطوط فِي الشعر توصي الدراسة بتحقيقه، وهو مخطوط "معارضة بَيْتَيْ الحريري".

كلمات مفتاحية: التَّاوُدِيّ، الزُّرْقَانِيّ، العَبَّادِيّ، اللَّقَانِيّ، الكَوْرَانيّ، اليُوسِيّ.

Abstract:

The term "Al-'Alam" has drawn the attention of linguists and grammarians, both in the past and the present. This study aims to examine the manuscript "around Gender Knowledge" Sheikh Abdullah Ibn Abdul Salam Jassus (He died in 1136 AH). The study, focused on linguistics, aims to shed light on this manuscript, contributing to enriching scholarly investigations concerning the term "Al-'Alam" in Arabic grammar. Employing a descriptive-analytical

approach, the study begins with an introduction, followed by the study itself, and concludes with an investigation. One of the most important results reveals Sheikh Abdullah Jassous as a linguist, grammarian, poet, and scholar of Maliki jurisprudence. Although he received education from his father and the notable figure Al-Misnawi, he did not attain much recognition. Among his lasting scholarly contributions are the book "Al-Nibras fi Badee' Al-Iqtibas" and a poetic manuscript titled "Mo'aridat Baytay Al-Hariri," which this study recommended for investigation.

Keywords: Alttawudi, Alyusi, Alkawrany, Aleabbadi, Alzzurqani, Alllaqani.

مقدمة:

العَلَم هو القسم الثاني من أقسام المعارف الستة في النحو العربي، وهو يأتي في المرتبة الثانية بين المعارف الستة -بعد الضمائر- من حيث قوة التعريف، بل هو عند الكوفيين أعلى المعارف رتبة، فهو عندهم أعرف من الضمائر[1]، ومن ثم فقد حظي مصطلح "العَلَم" باهتمام اللغويين والنحاة قديما وحديثا.

وتأتي هذه الدراسة لتحقيق مخطوط "تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ" للشيخِ عبدالله بنِ عبدالسلامِ جَسُّوسٍ المتوفى سنة (1136هـ)، تحقيقا علميا وفق مناهج التحقيق الحديثة، ودراسته دراسة نحوية، لتبرى هذه الرسالة المخطوطة النور، ولتسهم في إثراء الدراسات العلمية حول مصطلح "العَلَم" في النحو العربي.

وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لملاءمته لأهداف الدراسة، وبدأت بالمقدمة، ثم الدراسة التي انقسمت إلى قسمين: القسم الأول "التعريف بالمؤلف"، والقسم الثاني "التعريف بالمخطوط". ثم التحقيق، وبعده الخاتمة، وثبت المصادر والمراجع.

الدراسات السابقة:

ظهرت جهود علمية كبيرة تناولت مصطلح "العَلَم" عند النحاة، يمكن عرض أحدث هذه الدراسات فيما يأتي:

رسالة في الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ليحيى بن محمد بن أحمد المغربي (ت. 685هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الحموز، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجمع اللغة العربية، الأردن، مج 12، ع 34، 1988، ص ص 105–150.

ست رسائل مصنفة في الفرق بين (اسم الجنس) و(علم الجنس): دراسة تحليلية مقارنة، لسليمان بن علي الضحيان، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، السعودية، مج9، ع3، أبريل، 2016م، ص ص 1065–1140.

إتحاف الإنس في الكلام على العلمين واسم الجنس تأليف محمد بن محمد السنباوي الشهير بالأمير الكبير (ت. 1232هـ–1817م): دراسة وتحقيق، منى حامد طه النعيمي، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، كلية الإمام الأعظم، العراق، 2021م، ص ص 167–196[2].

ويظهر من عرض الدراسات السابقة أنها لم تعرض لذكر مخطوط "تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ" للشيخِ عبدالله بنِ عبدالسلامِ جَسُّوسٍ المتوفى سنة (1136هـ). وقد أفادت الدراسة الحالية نظريًّا من هذه الدراسات السابقة، ومن غيرها من الدراسات.

أولاً: الدراسة

وهي تنقسم إلى قسمين: القسم الأول "التعريف بالمؤلف". والقسم الثاني "التعريف بالمخطوط".

القسم الأول: التعريف بالمؤلف

اسمه ونسبه:

عبدالله جَسُّوس عالم لغوي ونحوي، وأديب وشاعر، وفقيه مالكي، جمع قدرًا كبير مِنْ العلوم العربية والشرعية، ولعلّه كتب فِي جميعها، غَيْر أنه لم يحظَ عبدالله بن جَسُّوس بترجمة وافية عنه فِي كتب التراجم؛ حَيْثُ ذُكر اسمه فِي عدد مِنْ كتب التراجم دون تفصيل أَوْ توضيح، وغالبًا مَا يُذكر عرضًا بعد ترجمة والده[3]، وأوفى ترجمة مِنْ هذه التراجم العابرة وردت فِي كتاب "سلوة الأنفاس" الذِي قال فِيهِ مؤلفه بعد ترجمة والده: (الأديب سيدي عبدالله بن عبدالسلام جَسُّوس (ت:1136): وخلف –رحمه الله- ولده العلامة الأديب الفصيح البليغ البارع، المتفنن المشارك، الحاج الأبر؛ أبا محمد سيدي عبدالله جَسُّوس. كَانَت لَهُ سجية فِي الشعر جيدة، وأدب وفصاحة، وبلاغة ومشاركة فِي عدة فنون. ومن شعره، كما فِي "سلوك الطريق الوارية"[4]:

صَاحِبْ ذَوِي الْفَضْلِ تَسْعَدْ مِنْ كَرَامَتِهِمْ ... وَاخْدُمْهُمُ صَادِقًا وَاصْدُقْهُمُ خَبَرَا
كَمْ صُحْبَةٍ أَلْحَقَتْ مِنْ شُؤْمِهَا ضَرَرَا ... وَصُحْبَةٍ طَوَّقَتْ مِنْ يُمْنِهَا دُرَرَا
وَشَاهِدِي كَلْبُ أَهْلِ الْكَهْفِ مَعْ ضِعَةٍ ... مِنْ أَجْلِ صُحْبَتِهِمْ فِي الْوَحْيِ قَدْ ذُكِرَا

أخذ عَنْ والده، وعن العلامة الْمِسْنَاوِيِّ[5]، وغيرهما، وحج حياة والده سنة خمس عشرة ومائة وألف، ورثاه بعد وفاته... ولم أقف عَلَى تعيين محل دفنه، وربما يكون مع والده بهذه الروضة)[6]. وهو مِنْ أسرة عُرفت بالعلم، منهم ابن عمه أبو عبدالله محمد بن قاسم جَسُّوس[7].

شيوخه:

الذِي يظهر أنه ورث كثيرا مِنْ العلم عَنْ العلّامة المسناوي، وعن والده الأديب سيدي عبدالسلام جَسُّوس، ولعلّه شيخه الأول، وقد وُصف أبوه فِي التراجم بالإمام العلّامة، شيخ المعارف والفضائل، وكَانَ لَهُ معرفة بالنحو واللغة، والفقه والحديث، والتفسير والأصول، والبيان وعلم الكلام،

وَهُوَ شاعر أيضًا لَهُ أبيات متفرقة مِنْ شعره تُذكر مع ترجمته، تعرض لمحنة فِي آخر حياته، وتوفي عَلَى إثرها[8].

كتبه وآثاره:

- **كتاب "النبراسُ فِي بديعِ الاقتباس":**

من آثاره التي كُتب لها البقاء، كتاب "النبراس فِي بديع الاقتباس"، نشرته مؤسسة الرحاب الحديثة، بدراسة وتحقيق محمد الأمين المؤدب[9]، وقد درس عبدالله الترغي ظاهرة الاقتباس فِي كتاب "النبراس"، وقال عنه: "ويتميز كتاب النبراس عَلَى صغر حجمه بكونه احتفظ بمجموعة مِنْ النصوص الأدبية الكاملة لعبدالله جَسُّوس، وبعض أخبار حياته، مما يجعله مِنْ الأهمية المصدرية لأدب صاحبه، وَإِذَا كَانَت أعمال عبدالله جَسُّوس ومعها أخباره قد غاب ذكرها فِي المصادر التي أرّخت لهذه الفترة نتيجة الحرج الذِي رافق حدث استشهاد والده الشيخ عبدالسلام جَسُّوس، فإن كتاب النبراس قد احتفظ ببعض هذه النصوص المهمة"[10]، إذ يعزو قلة ذكره فِي كتب التراجم إِلَى حادثة وفاة والده المذكورة فِي ترجمته، ولكننا لاَ يمكن أن نعول عَلَى هذا الاحتمال فقط فالأبُّ أكثر ذكرا فِي كتب التراجم مِنْ ابنه.

وهذا الكتاب يمثل الجانب الأدبي عِنْدَ عبدالله جَسُّوس، ويأتي تأليف هذا الكتاب ضمن السياق الثقافي الذِي عرفته الكتابة النقدية فِي المغرب عَلَى عهد المولى إسماعيل، ويصنف ضمن المكتبة البلاغية والنقدية التي عرفتها تلك الكتابة، ومن هنا كَانَت لَهُ قيمة علمية وأدبية، تُجلّيها نوادر النصوص، وفيها أشعار ورسائل مشرقية وأندلسية ومغربية، ينتمي قسم كبير منها إِلَى عصر المؤلف، أَوْ العصر السابق عليه. وَهُوَ شيء نادر لدى المؤلفين المغاربة. وفيها أيضا جملة صالحة مِنْ شعره ونثره، مما لاَ نعثر عليه فِي غَيْر هذا الكتاب، فضلا عَنْ موضوع الكتاب نفسه، وأسلوبه فِي التأليف، وطريقته فِي العرض، وَهُوَ إِلَى ذَلِكَ وبذلك يظل شاهدا عَلَى عصر المؤلف، وقد ازدهرت فِيهِ الحركة الأدبية والنقدية إِلَى حد ما، وعلى ثقافة هذا العصر، وقد تعددت مشاربها ومنازعها وعلى النزوع الشعري إِلَى بديع الاقتباس، وقد أضحت لَهُ جماليته الآسرة، ويظل شاهدا أيضا عَلَى مكَانَة صاحبه الأدبية والبلاغية والنقدية، مما يجعله مصدرا للتاريخ الأدبي والثقافي عَلَى عهد المولى إسماعيل بعامة، ولتاريخ الرجل وأدبه وثقافته بخاصة[11].

- **مخطوط فِي الشعر بعنوان "مُعارضةُ بَيْتَيْ الحريريّ":**

لعبدالله جَسُّوس مخطوط فِي الشعر أيضًا بعنوان "معارضة بَيْتَيْ الحريري"، وَهُوَ موجود فِي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية[12].

والمقصود بـ "بَيْتَيْ الحريري" هذان البيتان اللذان تحدى الحريري بهما الأدباء، وزعم أنهما أسكتا كل نافث، وأمنا أن يُعزَّزا بثالث، والبيتان مِنْ السريع، وهما فِي المقامة الحلبية[13]:

سِمْ سِمَةً تَحْسُنُ آثَارُهَا وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سِمْسِمَه
وَالْمَكْرُ مَهْمَا اسْطَعْتَ[14] لاَ لِتَقْتَنِي السُّؤْدَدَ وَالمَكْرُمَه
تَأْتِهِ

والحاصل أن المصنف "جَسُّوس" قد عزَّز هذين البيتين بمعارضة خصَّص لها هذا المخطوط الشعري الذِي سمَّاه: "معارضة بَيْتَيْ الحريري". وهذا يدل عَلَى القدرة اللغوية الفائقة للمصنف رحمه الله.

- **مخطوط فِي النحو بعنوان "تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ"**: وهُوَ موضوع الدراسة الحالية.

وفاته:

توفي -رحمه الله- سنة ست وثلاثين ومائة وألف (1136هـ)[15].

القسم الثاني: التعريف بالمخطوط

عنوانه وتوثيق نسبته:

عنوان المخطوط -كما جاء في بطاقة مكتوبة بخط يد حديث في الصفحة اليمنى وليست من المخطوط- هو "تقييد حول العلم الجنسي" للشيخ عبدالله بن عبدالسلام جسوس المتوفي عام 1136هـ، أوله: الحمد لله وحده ومما كتبه الفقيه الأديب.

وصف النسخة:

عدد صفحات المخطوط هو خمس صفحات، في مجموع يبدأ من صفحة رقم 385 إلى صفحة رقم 390. ومقاس الصفحة (18/23)، ومسطرتها (21)، والخط: مغربي وسط. مكتوب باللون الأسود في معظمه، وبعض الكلمات باللون الأحمر. والمخطوط كتب على هامشه تصحيحات من الناسخ مع وضع إحالة لها داخل المتن.

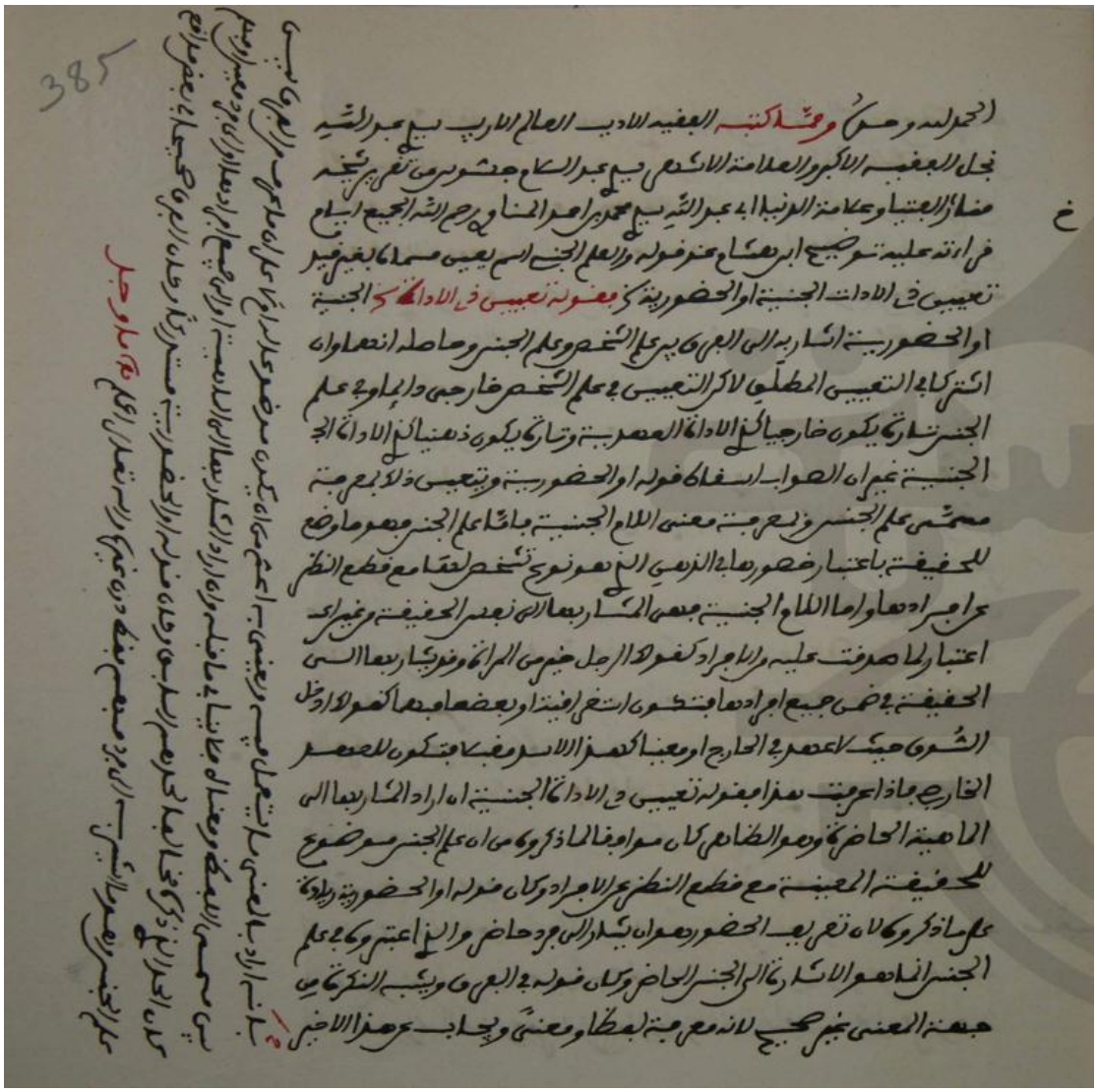
وداخل متن المخطوط توجد إحالات داخلية؛ مثل: كَمَا سَبَقَ، وكَمَا يَأْتِي. ونستطيع أن نفهم منها أن هذا المخطوط ضمن مجموع يتضمن عدة رسائل، ومما يؤكد ذلك أنه بعد نهاية المخطوط جاءت فقرة طويلة ليس لها صلة مباشرة بموضوع المخطوط، أولها: الحمد لله وحده. المطلوب من شيخنا العلَم، ركن المجادة المستلم، جامع الفنون، وناقد العيون عَنْ الأبكار منها والعُون، بيان مَا ذكره العز بن جماعة...

عملي في التحقيق:

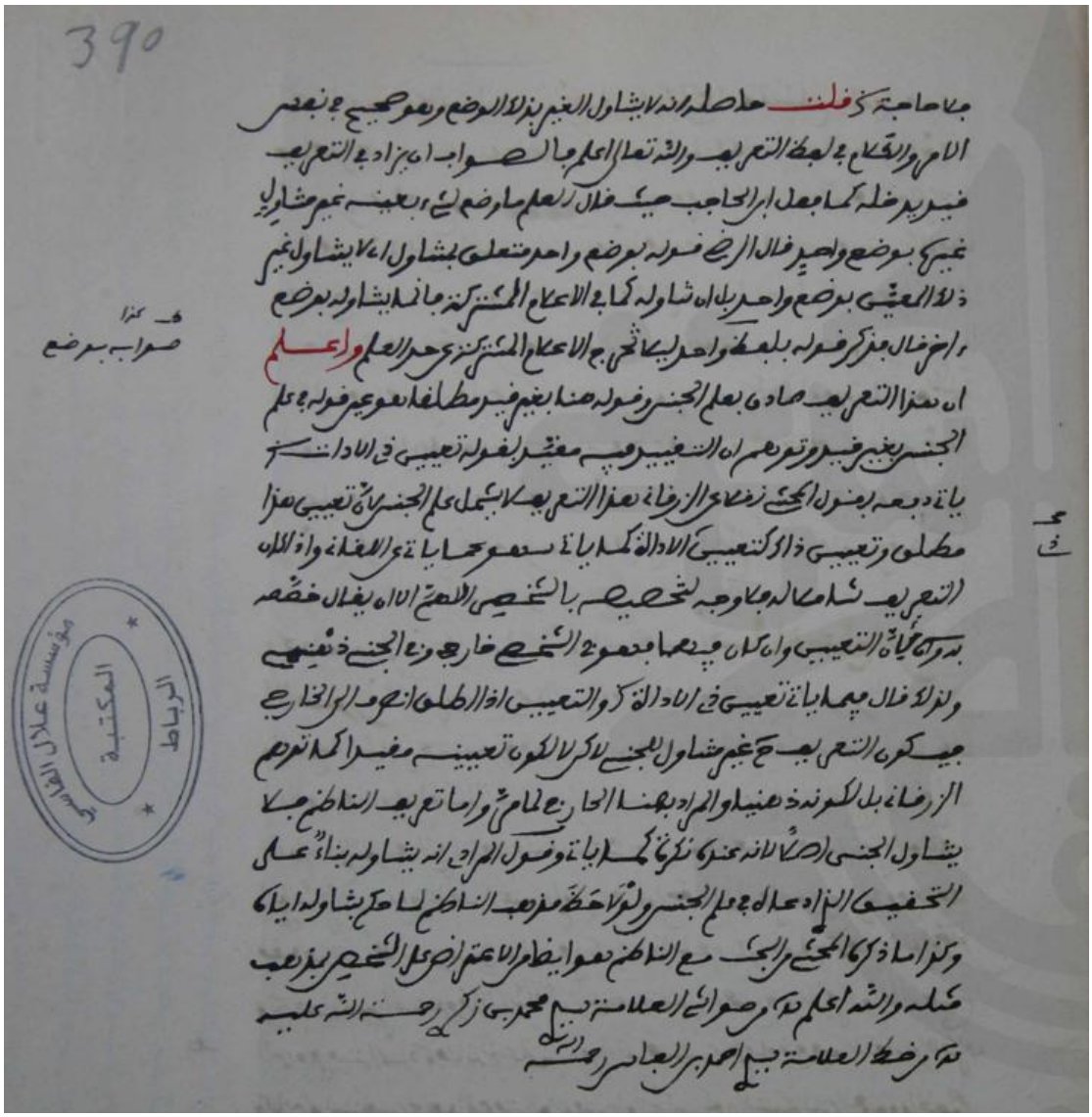
- التأكد من أن المخطوط لم يحقق ولم ينشر[16].
- تحقيق عنوان المخطوط ونسبته لصاحبه.
- تقويم النص وإصلاح تحريفاته وتصحيفاته وأخطائه[17].

- التعريف بالمصنف وبالمخطوط.
- تخريج الأشعار والأقوال والنقول.
- الترجمة للأعلام.
- التعليق على النص عند الضرورة.
- التنقيط والتشكيل.
- وضع علامات الترقيم.
- وضع ثبت المصادر والمراجع.

نماذج من المخطوط:



الصفحة الأولى من المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

ثانيًا: النص المحقق

"تَقْيِيدٌ حَوْلَ الْعَلَمِ الجِنْسِيِّ"

للشيخِ عبدالله بنِ عبدالسلامِ جَسُّوسٍ

[386] الحمدُ للهِ وحدَهُ. ومِمَّا كتَبهُ الفقيهُ الأديبُ العَالمُ الأَريبُ سيدِي عبدالله نجلُ الفقيهِ الأكبرِ والعلامةِ الأشهرِ سيدي عبدالسلامِ جَسُّوسٍ، مِنْ تقريرِ شيخِهِ منارِ الفُتيا وعلامةِ الدّنيا أبي عبدالله سيدِي محمدِ بنِ أحمدَ الْمِسْنَاوِيِّ[18] -رَحِمَ اللهُ الجميعَ- أيامَ قراءتِهِ عليهِ تَوضيحَ ابنِ هِشَامٍ[19] عِنْدَ قولِهِ: "والعَلَمُ الْجِنْسِيُّ اسمٌ يُعَيِّنُ مُسَمَّاهُ بِغَيْرِ قَيْدٍ تَعيينَ ذِي الأداةِ الجنسيّةِ أَوْ الحضوريّةِ"[20]:

"فَقولُهُ: "تَعيينَ ذِي الأداةِ الجنسيّةِ أَوْ الحضوريّةِ"، أشار بِهِ إِلَى الفرقِ بَيْنَ علمِ الشخصِ وعَلَمِ الْجِنْسِ، وحاصلُهُ أنّهُما وإن اشْتَرَكَا فِي التَّعْيِينِ المُطلقِ، لكنّ التعيينَ فِي علمِ الشخصِ خارجيٌّ دَائمًا، وفِي عَلَمِ الْجِنْسِ تارةً يكونُ خارجيًّا كذِي الأداةِ العهديّةِ، وتارةً يكونُ ذِهنيًّا كَذِي الأداةِ الجنسيّةِ، غَيرَ أنَّ الصوابَ إسقاطُ قولِهِ "أو الحضوريّةِ"، ويتعينُ ذَلِكَ بمعرفةِ مُسَمَّى عَلَمِ الْجِنْسِ، وبمعرفةِ معنى اللامِ الجنسيّةِ، فأَمَّا عَلَمُ الْجِنْسِ فَهُوَ مَا وُضِعَ للحقيقةِ باعْتِبَارِ حُضورِها فِي الذهنِ الذِي هُوَ نوعُ تَشَخُّصٍ لَهَا مَعَ قَطْعِ النّظرِ عَنْ أفرادِها. وأَمَّا اللامُ الجنسيّةُ، فَهِيَ المُشارُ بِها إِلَى بعضِ الحقيقةِ مِنْ غيرِ اعْتِبَارٍ لِما صُرِفتْ إِلَيْهِ[21] مِنْ الأفرادِ كقولِكَ: الرّجلُ خيرٌ مِنْ المرأةِ. وقدْ يُشارُ بِها إِلَى الحقيقةِ فِي ضِمنِ جميعِ أفرادِها؛ فتكونُ استغراقيّةً، أَوْ بعضِها: مُبْهَمًا؛ كقولِكَ: ادْخُلِ السُّوقَ، حَيْثُ لاَ عَهدَ فِي الخارجِ. أَوْ مُعَيَّنًا؛ كـ: هذا الأسدُ مُقْبِلًا، فتكونُ للعهدِ الخارجِ.

فَإِذَا عرفتَ هَذَا فَقَولُهُ "تعيينَ ذِي الأداةِ الجنسيّةِ" إنْ أَرَادَ المُشارَ بها إِلَى الماهيّةِ الحاضرةِ -وَهُوَ الظاهرُ- كَانَ موافقًا لِما ذكرُوهُ مِنْ أنَّ عَلَمَ الْجِنْسِ موضوعٌ للحقيقةِ المعيّنةِ مَعَ قَطع ِالنظرِ عَنْ الأفرادِ، وكَانَ قولُهُ "أو الحضوريّةِ" زيادةً عَلَى مَا ذكرُوهُ؛ لأنَّ تعريفَ الحضورِ هُوَ أنْ يُشارَ إِلَى فردٍ حاضرٍ، والذي اعتبرُوهُ فِي عَلَمِ الْجِنْسِ إِنَّمَا هُوَ الإشارةُ إِلَى الجنسِ الحاضرِ، وكَانَ قولُهُ فِي الفَرْقِ "وَيُشْبِهُ النَّكِرَةَ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى"[22] غيرَ صحيحٍ؛ لأنهُ معرفةٌ لفظًا ومعنًى.

وَيُجَابُ عَنْ هَذَا الأَخيرِ بِأَنَّه أَرَادَ بـ "المَعنَى" مَا يُستَعمَلُ فيهِ؛ ويُعنى بهِ: أَعمُّ مِنْ أَنْ يَكونَ مَوضوعًا لَهُ أمْ لاَ[23]، فَلاَ يُنَافِي مَا قَبلَهُ، وإنْ أَرَادَ المُشارَ بها إِلَى الماهيّةِ أَوْ إِلَى جَميعِ أَفرادِها، أَوْ إِلَى فردٍ مُعَيَّنٍ أَوْ مُبْهَمٍ، كَانَ الحَدُّ الذِي ذَكَرَهُ مُخَالفًا لِحَدِّهِم السَّابِقِ، وكَانَ قَولُهُ "أو الحضوريّةِ" مَتروكًا، وكَانَ الفرقُ صَحيحًا فِي بَعضِ مَواقعِ عَلَمِ الجِنسِ، وَهُوَ مَا أُشيرَ بِهِ إِلَى فردٍ مُبْهَمٍ فَقَطْ دونَ غيرِهِ، واللهُ تعالَى أَعْلَمُ[24] [387].

الحمدُ للهِ. ومِمَّا نَقَلْتُهُ مِنْ خَطِّ العَلامَةِ سَيّدِي التَّاوُدِيّ بنِ سَوْدَةَ[25] -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- مُبَاشَرَةً، مَا نَصُّهُ: "الحَمدُ للهِ. العَلَمُ: قَوْلُهُمْ "اسمٌ يُعَيِّنُ المُسَمَّى"[26]. أُورِدَ عَليهِ أنَّهُ فَاسِدُ الطَّرْدِ بالنَّكِرَةِ، فإنَّها عِنْدَ المُحققينَ مَوضوعةٌ للحقيقةِ الذهنيةِ مِنْ حَيْثُ هيَ -لاَ بِقَيْدِ الحضورِ- وَمَعلومٌ أنَّ الحقيقةَ لاَ تَعددَ فِيهَا، إِنَّمَا التعددُ فِي أَفْرَادِها، فَإِذَا أُطلِقَ اللفظُ كَـ "إِنسَان" وَ"حَيَوَان" عَلَى مُسمًّى لَهُ -الذِي هُوَ الحقيقةُ- ميّزَهُ عَنْ سَائرِ الحَقائقِ الذهنيةِ بِمُجرَّدِ الوَضْعِ مِنْ غَيْرِ قَرينةٍ حَاليةٍ وَلا مَقاليةٍ، فَانْطَبَقَ الحدُّ عَلَيْهَا. غايةُ الأمرِ أنَّ المُسَمَّى لَهُ جُزئياتٌ شَتَّى يَصِحُّ إطلاقُ اللفظِ عَلَيْهَا لِوجودِ مَا هُوَ لَهُ فِيهَا، وذَلِكَ غَيْرُ قَادحٍ فِي التَّعْيِينِ؛ إذ المُعْتَبَرُ هُوَ تَعيينُ المُسَمَّى، وقدْ وُجِدَ، وأَمَّا المَاصَدَقَاتُ[27] فلاَ عَلينَا فِيهَا؛ إذْ لَيستْ هِيَ المُسَمَّى، وليسَ اللفظُ مَوضوعًا لَهَا.

وَأُجيبَ بِمَا تَقدَّمَ -فِي أولِ بابِ المعرفةِ- نَقلُهُ عَنْ الدَّمَامِينِيِّ[28] مِمَّا قَرَّرَهُ بَعْضُ الفُضلاءِ،

وَحَاصِلُهُ أنَّ مُسَمَّى المعرفةِ والنَّكِرَةِ كِلاَهُما مُعَيّنٌ فِي نفسِ الأمرِ، لكنَّ المعرفةَ تُطْلَقُ عَليهِ مِنْ حَيْثُ كوَنُه مُعَيَّنًا، والنَّكِرَةُ تُطْلَقُ عَليهِ مِنْ حَيْثُ ذاتُهُ غَيْرَ مُلاحَظٍ تَعَيُّنُهُ وإنْ كَانَ مُعَيَّنًا، وبَيْنَ مُصاحبةِ التَّعْيِينِ ومُلاحَظَتِهِ فَرقٌ جَلِيٌّ، قَالَ ذَلِكَ الفاضلُ: "فَإِذَا دَلَّ باسمٍ عَلَى مُعَيَّنٍ[29]، فَإِمَّا أنْ يَكونَ بذلكَ الاعْتِبَارِ -أَيْ كَوْنُ المَعْنَى مُعَيَّنًا عِنْدَ السامعِ مُتَمَيِّزًا فِي ذِهْنِهِ مَلْحُوظًا مَعَهُ- أَوْ لاَ، فَالأولُ يُسَمَّى مَعْرِفَةً، وَالثَّانِي نَكِرَةً"[30]. فَالفَرْقُ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ والنَّكِرَةِ فِي قَصْرِ التَّعْيِينِ بالوَضْعِ وَعَدَمِ قَصْرِهِ، لاَ وُجُودِهِ وَعَدَمِ وُجُودِهِ، فَلاَ يَضُرُّ وُجُودُهُ فِيهِمَا.

فَإِنْ قُلْتَ: القَصْرُ الَّذِي حَصَلَ بِهِ الفَرْقُ غَيْرُ مَذْكُورٍ فِي حَدِّ الْمَعْرِفَةِ، وإِنَّمَا المَذْكُورُ فِيهِ وُجُودُ التَّعْيِينِ، فَالإِيرَادُ بِحَالِهِ، قُلْتُ: هُوَ وَإِنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِهِ فِيهِ، فَهُوَ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ؛ إِذْ مَعْنَى "يُعَيِّنُ المُسَمَّى" يَجْعَلُهُ مُعَيَّنًا، وَنِسْبَةُ الجَعْلِ إِلَى الاسْمِ مَجَازٌ، وإِنَّمَا هُوَ مُعَيَّنٌ بِهِ، لاَ مُعَيَّنٌ بِوُجُوبِ[31] صَرْفِ الْعِبَارَةِ إِلَى مَعْنًى يَلِيقُ بِالْمَقَامِ، وَهُوَ أَنَّ نِسْبَةَ التَّعْيِينِ إِلَيْهِ مَجَازٌ عَنْ دَلاَلَتِهِ عَلَى التَّعْيِينِ، وَعَدَلَ عَنْ الحَقِيقَةِ إِلَيْهِ للاختصَارِ والمبَالَغَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الفَوَائِدِ، والدلاَلَةُ إِذَا أُطْلِقَتْ إِنَّمَا تُحْمَلُ عَلَى الوَضْعِيَّةِ[32] [388]. هَذَا حَاصِلُ مَا أَجَابَ بِهِ شَيخُنَا العَلاَّمَةُ سَيِّدِي مُحَمَّدُ الفَاسِيُّ[33]، أَدَامَ اللهُ النَّفْعَ بِهِ.

وَأُورِدَ عَلَى الحَدِّ أَيضًا "العَلَمُ المُشْتَرَكُ"، فَإِنَّهُ لاَ يُعَيِّنُ مُسَمَّاهُ، فَيَفْسُدُ عَكسُ التعريفِ بِهِ[34]، قَالَ الْمُحَشِّيُّ[35]: إلاَّ أَنْ يُقَالَ "هُوَ دَالٌّ عَلَى ذَلِكَ فِي الأصلِ وَعُرُوضِ الاشتراكِ" فَلاَ عِبْرَةَ بِهِ. قُلْتُ: فِيهِ نَظَرٌ؛ إِذْ لاَ يَصِحُّ ذَلِكَ إلاَّ باعْتِبَارِ الوَضْعِ الأَوَّلِ، فَإِنَّهُ كَانَ بِحَسْبِهِ مُعَيَّنًا، ثُمَّ طَرَأَ عَلَيهِ الاشتِرَاكُ بالوَضْعِ الثانِي وَالثالثِ وَهَكَذَا، فَنَقولُ لَهُ: فِيهِ باعْتِبَارِ الوَضْعِ الثاني والثالثِ مَثَلًا، فَلاَ مَحيدَ عَنْ أَنْ يَقولَ: عُلِمَ، فَنَقولُ: الحَدُّ غَيْرُ صَادِقٍ عَلَيهِ؛ إِذْ لَمْ يُعَيِّنْ مُسَمَّاهُ بِاعْتِبَارِهِمَا أَصلًا لِسَبَبِيَّتِهِمَا بِالأَوَلِ الْمُلْبِسِ[36]. وَنَزِيدُ لَهُ وُضُوحًا فَنَقولُ: كَثُرَ كَثِيرًا مَا يَكونُ الوَاضِعُ لِلمُسَمَّى الثَّانِي عَالمًا بِوَضْعِ اللفظِ للمُسَمَّى الأَوَّلِ، بَلْ كَثيرًا مَا يَكونُ عَالمًا بِوَضْعِهِ لِمُسَمَّيَاتٍ كَثيرَةٍ؛ كَالآبَاءِ المُسمِّينَ لأَولاَدِهِمْ بِالأَسمَاءِ المُتَدَاوَلَةِ بَيْنَ الناسِ، فَهَذَا الوَاضِعُ يَعلَمُ حَالَةَ الوَضْعِ أَنَّ ذَلِكَ الاسمَ لاَ يُعَيِّنُ مُسَمًّى لَهُ بِمُجَرَّدِ وَضْعِهِ لَهُ، بَلْ لاَ بُدَّ مِنْ قَرِينَةٍ تُصَاحِبُهُ كَالْكُنَى وَالصِّفَاتِ، نَعَمْ يَصْلُحُ وَحْدَهُ لِتَعْيِينِهِ عِنْدَ الْوَاضِعِ وَأَهْلِهِ، عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ لِذَلِكَ الوَاضِعِ وَلَدَانِ -أَوْ أَوْلاَدٌ- لَهُمَا -أَوْ لَهُمْ- اسْمٌ وَاحِدٌ، وَكَثِيرًا مَا يُسَمِّي الشَّخْصُ أَوْلاَدَ أَوْلاَدِهِ وَبَنَاتِهِ وَغِلْمَانَهُ بِاسْمٍ وَاحِدٍ، فَلاَ يَصْلُحُ الاسْمُ وَالْحَالَةُ هَذِهِ لِلتَّمْيِيزِ حَتَّى عِنْدَ الْوَاضِعِ، وَأيضًا لاَ مَعْنَى لِدَعْوَى العُرُوضِ هُنَا؛ إِذْ لَيْسَ الْوَاضِعُ الأَوَّلُ أَصْلًا لِمَا بَعْدَهُ ومَا بَعْدَهُ مُفَرَّعٌ[37] عَنْهُ، فَإِنَّ الواضِعَ الثانِيَ لاَ يَتَوَقَّفُ وَضْعُهُ عَلَى مُلاَحَظَةِ الأَوَّلِ، وَلاَ يُرِيدُ النَّقْلَ عَنْهُ، فَفِي[38] كُلِّ مَوْضِعٍ أَصْلٌ مُسْتَقِلٌّ عِنْدَ وَاضِعِ اللَّفْظِ. فَإِذَا فَهِمْتَ هَذَا وَتَحَقَّقْتَه لاَ تَغْتَرَّ بِمَا يُخَالِفُهُ.

وَلَمَّا أَوْرَدَ الإِمَامُ العَلاَمَةُ أَبُو عَلِيٍّ سَيِّدي الحَسَنُ الْيُوسِيُّ[39] هَذَا الإِيرَادَ عَلَى قَولِ "جَمعُ الجَوَامعِ"[40]: "مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ"[41]. قَالَ فِي الجَوَابِ عَنْهُ: وَهَذَا عَارِضٌ، وَلِذَا لاَ يُعْتَبَرُ فِي

الوَضْعِ نَفْسِهِ حَتَّى يُقَالَ: إنَّ الْعَلَمَ وُضِعَ لِشَيْئَيْنِ أَوْ أَشْيَاءَ، فَالمُرادُ أنَّ الْعَلَمَ هُوَ مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ بحَيْثُ "لاَ يَتَنَاوَلُ غَيرَهُ" نَظَرًا إِلَى هَذَا الوَضْعِ، فإنْ وُجِدَ تَنَاوُلٌ آخَرُ فَهُوَ بِوَضْعٍ آخَرَ، وَلاَ بُدَّ مِنْ مُرَاعَاةِ هَذهِ [389] الْحَيْثِيَّةِ فِي التَّعْرِيفِ، وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ الحَاجِبِ[42] بِذَلِكَ فَقَالَ: "بِوَضْعٍ وَاحِدٍ"[43]. قُلْتُ: قَوْلُهُ "عَارِضٌ" قَدْ عَلِمْتَ مَا فِيهِ. قَوْلُهُ "وَلِذَا لاَ يُعْتَبَرُ" جَوَابُهُ أَنَّهُ إِنَّمَا لاَ يُقَالُ ذَلِكَ باعْتِبَارِ كُلِّ وَضْعٍ بِخُصُوصِهِ، وأَمَّا باعْتِبَارِ الأَوْضَاعِ المُتَقَدِّمَةِ فَيُقَالُ قَطْعًا، وَكَأَنَّهُ لَمَّا رَأَى أَنَّ ذَلِكَ لاَ يَكْفِي فِي الدَّفْعِ قَالَ "وَلاَ بُدَّ"، وَفِيهِ أَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ إِنَّمَا اعْتِبَارُهُ وَاضِحٌ، ويَصْلُحُ لِلقِيامِ مُقَامَ التَّصْرِيحِ فِي تَعَارِيفِ الأُمُورِ المُتَعَدِّدَةِ المُخْتَلِفَةِ بالاعْتِبَارِ؛ كَالكَلامِ والكَلِمَةِ -كَمَا سَبَقَ- وَكَالاسْمِ وَاللَّقَبِ وَالكُنْيَةِ -كَمَا يَأْتِي- وَقَدْ صَرَّحُوا بِهَذَا، وَلَهُ مِنْ جِهَةٍ أَنَّ اخْتِلاَفَهَا لَيْسَ حَقِيقِيًّا، فَلاَ يَكُونُ لَهَا قَيْدٌ مُحَقَّقٌ مُعَيَّنٌ تَمْتَازُ بِهِ، وَمَسْأَلَتُنَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ.

وَلَمَّا اعْتَرَضَ الْكَوْرَانِيُّ[44] حَدَّ "جَمعُ الجَوَامعِ" المُتَقَدِّمِ بِمَا تَقدَّمَ، قَالَ العَبَّادِيُّ[45]: جَوَابُهُ أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْ قَولِهِ "لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ" عَدَمُ تَنَاوُلِهِ مِنْ حَيْثُ ذَلِكَ الوَضْعِ، والألفَاظُ تُحْمَلُ عَلَى الْمُتَبَادَرِ مِنهَا، حَيْثُ لاَ مَانِعَ مَعَ مَا انْضَمَّ إِلَى ذَلِكَ مِنْ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ لِكُلِّ أَحَدٍ بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ بِأَنَّ هَذَا هُوَ المُرادُ وَإِنْ لَزِمَ خُرُوجَ أَكْثَرِ الأَعْلاَمِ بَلْ انْحِصَارَ الْعَلَمِ فِي بَعْضِ أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى. وَهُوَ ضَرُورِيُّ البُطْلاَنِ. قَالَ: "وَفِي "أَمَالِي ابْنِ الحَاجِبِ" التَّصْرِيحُ بِعَدَمِ الاحْتِيَاجِ فِي التَّحْقِيقِ إِلَى قَوْلِهِ: بِوَضْعٍ وَاحِدٍ"[46]. ثُمَّ نَقَلَهُ[47].

قُلْتُ: دَعْوَى التَّبَادُرِ لاَ تُسْمَعُ فِي حَقِّ كُلِّ وَاقِفٍ عَلَى التَّعْرِيفِ قَبْلَ عِلْمِهِ بِتَحْقِيقِ الْمَسْأَلَةِ مِنْ خَارِجٍ وَاطِّلاعِهِ عَلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا، وَلَيْتَ شِعْرِي هَلْ كَانَ هَذَا المَعْنَى مُتَبَادِرًا عِنْدَ العَبَّادِيِّ حَالَةَ ابْتِدَائِهِ، وَفِي أَوَّلِ أَوَانِ وُقُوفِهِ عَلَى كَلاَمِ "جَمعُ الجَوَامعِ"؟ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ التَّبَادُرَ الذِي يَحْصُلُ لِلْعَالِمِ الْمُعَارِضِ إِنَّمَا جَاءَهُ مِنْ إِلْفِ نَفْسِهِ لِلْمَعْنَى الصَّحِيحِ المُطَابِقِ لِلْوَاقِعِ، لاَ مِنْ نَفْسِ أَلْفَاظِ التَّعريفِ التِي الكَلاَمُ فِيهَا. وقولُهُ "مَعَ مَا انْضَمَّ" مُبَالَغَةٌ فِي غَيْرِ مَحِلِّهَا[48]. وَمَا قَالَهُ ابْنُ الحَاجِبِ مِنْ عَدَمِ الاحْتِيَاجِ لِلْقَيْدِ غَيْرُ ظَاهِرٍ لِمَا تَقدَّمَ، وَلأَنَّهُ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: فَإِنَّ الوَاضِعَ لَمَّا وَضَعَهُ لِشَيْءٍ بِعَيْنِهِ لَمْ يَضَعْهُ لِلآخَرِ أَصْلًا، فَهُوَ غَيْرُ مُتَنَاوِلٍ مَا أَشْبَهَهُ قَطْعًا [390] فَلاَ حَاجَةَ[49].

قُلْتُ: حَاصِلُهُ أَنَّهُ لاَ يَتَنَاوَلُ الْغَيْرَ بِذَلِكَ الوَضْعِ، وَهُوَ صَحِيحٌ فِي نَفْسِ الأَمْرِ، والكَلاَمُ فِي لَفْظِ التَّعْرِيفِ -واللهُ تَعَالَى أَعلَمُ بالصوَابِ- أَنْ يُزَادَ فِي التَّعْرِيفِ قَيْدٌ يَدْخُلُهُ كَمَا فَعَلَ ابْنُ الحَاجِبِ؛ حَيْثُ قَالَ: الْعَلَمُ مَا وُضِعَ لِشَيْءٍ بِعَيْنِهِ غَيْرُ مُتَنَاوِلٍ غَيْرَهُ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ[50]. قَالَ الرَّضِيُّ[51]: "قَولُهُ "بِوَضْعٍ وَاحِدٍ" مُتَعَلِّقٌ بـ "مُتَنَاوِلٍ"؛ أي: لاَ يَتَنَاوَلُ غَيْرَ ذَلِكَ المُعَيَّنَ بِوَضْعٍ آخَرَ"[52]، قَالَ: "فَذَكَرَ قَوْلَهُ "بِوَضْعٍ وَاحِدٍ" لِئَلاَّ تَخْرُجَ الأَعْلاَمُ الْمُشْتَرَكَةُ عَنْ حَدِّ الْعَلَمِ"[53].

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ صَادِقٌ بِعَلَمِ الْجِنْسِ، وَقَوْلُهُ هنا "بِغَيْرِ قَيْدٍ" مُطْلَقًا هُوَ عَيْنُ قَوْلِهِ فِي عَلَمِ الْجِنْسِ "بِغَيْرِ قَيْدٍ"[54].

وَتَوَهُّمُ أَنَّ التَّقْيِيدَ فِيهِ مُقَيِّدٌ بِقَوْلِهِ "تَعيينَ ذِي الأداةِ" يَأْتِي دَفْعُهُ بِقَوْلِ الْمُحَشِّيِّ نَقْلًا عَنْ

الزُّرْقَانِيِّ[55]: هَذَا التَّعْرِيفُ لاَ يَشْمَلُ عَلَمَ الْجِنْسِ؛ لأَنَّ تَعْيِينَ هَذَا مُطْلَقٌ، وتَعْيِينُ ذَاكَ كَتَعْيِينِ ذِي الأَدَاةِ كَمَا يَأْتِي، فَهُوَ مِمَّا يَأْتِي عَنْ اللَّقَانِيِّ[56]، وَإِذَا كَانَ التَّعْرِيفُ شَامِلًا لَهُ فَلاَ وَجْهَ لِتَخْصِيصِهِ بِالشَّخْصِ، اللهُمَّ إِلاَّ أَنْ يُقَالَ: خَصَّصَهُ بِهِ لأَنَّ التَّعْيِينَ وَإِنْ كَانَ فِيهِمَا فَهُوَ فِي الشَّخْصِيِّ خَارِجِيٌّ، وَفِي الْجِنْسِيِّ ذِهْنِيٌّ[57]، وَلِذَلِكَ قَالَ فِيمَا يَأْتِي "تَعيينَ ذِي الأداةِ". والتَّعْيِينُ إِذَا أُطْلِقَ انصَرَفَ إِلَى الخَارِجِ، فَيَكُونُ التَّعْرِيفُ حِينَئِذٍ غَيْرَ مُتَنَاوِلٍ لِلْجِنْسِيِّ، لَكِنْ لاَ لِكَوْنِ تَعْيِينِهِ مُقَيَّدًا كَمَا تَوَهَّمَ الزُّرْقَانِيُّ، بَلْ لِكَوْنِهِ ذِهْنِيًّا، وَالْمُرادُ بِهَذَا الخَارِجَ لِمَا مَرَّ.

وأَمَّا تَعريفُ الناظِمِ فَلا يَتَنَاوَلُ الْجِنْسِيَّ أَصْلًا؛ لأَنَّهُ عِنْدَهُ نَكِرَةٌ كَمَا يَأْتِي. وَقَوْلُ الْمُرَادِيِّ[58] أَنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ بِنَاءً عَلَى التَّحْقِيقِ الذِي ادّعَاهُ فِي عَلَمِ الْجِنْسِ -وَلَوْ لاَحَظَ مَذْهَبَ الناظِمِ لَمَا حَكَمَ بِتَنَاوُلِهِ إِيَّاهُ وَكَذَا مَا ذَكَرَهُ الْمُحَشِّيُّ مِنْ البحثِ مَعَ الناظِمِ- هُوَ أَيضًا مِنْ الاعتراضِ عَلَى الشَّخْصِ بِمَذْهَبِ مِثْلِهِ، وَاللهُ أَعْلمُ. مِنْ حَوَاشِي العَلاَّمةِ سَيِّدِي مُحمدِ بنِ زِكْرِيِّ، رَحمةُ اللهِ عليهِ. مِنْ خَطِّ الْعَلاَّمَةِ سَيِّدِي أَحْمدَ بنِ الفَاسِيِّ[59]، رَحِمَهُ اللهُ[60] [391].

- النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

- الشيخ عبدالله جَسُّوس عالم لغوي ونحوي، وأديب وشاعر، وفقيه مالكي.
- أخذ الشيخ عبدالله بن جَسُّوس عَنْ والده عبدالسلام جَسُّوس، وعن العلامة أبي عبدالله محمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي الْمِسْنَاوِيِّ.
- لم يحظَ الشيخ عبدالله بن جَسُّوس بترجمة وافية عنه فِي كتب التراجم؛ حَيْثُ ذُكر اسمه فِي عدد مِنْ كتب التراجم دون تفصيل أَوْ توضيح، وغالبًا مَا يُذكر عرضًا بعد ترجمة والده.
- من آثار الشيخ عبدالله جَسُّوس التي كُتب لها البقاء، كتاب "النبراس فِي بديع الاقتباس"، ومخطوط فِي الشعر بعنوان "معارضة بَيْتَيْ الحريري".

- التوصيات:

توصي الدراسة بتحقيق مخطوط "معارضة بَيْتَيْ الحريري"، وهو من آثار الشيخ عبدالله جَسُّوس التي كُتب لها البقاء.

الهوامش:

* **شكر وتقدير:** تتقدم الباحثة بالشكر الجزيل إلى سعادة الدكتور/ هلال بن هليّل العوني المطيري، الذي تفضل عليَّ وأمدني بنسخة المخطوط، فجزاه الله عني وعن العلم وأهله خير الجزاء.

(1) انظر: أسرار العربية، لأبي البركات، كمال الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999م، ص243.

(2) وقد قام عبدالرزاق علي حسين العكيدي، بتحقيق هذا المخطوط قبل ذلك أيضا، ونشر في مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، العراق، مج4، ع13، 2013م، ص ص 3122-3156.

(3) انظر ترجمة الأب والمحنة التي مرّ بها في: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر، محمد الطيب القادري، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1977م، 207/3-280.

(4) الأبيات من البسيط، تجدها في: سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، لأبي عبدالله محمد المنالي الزبادي الفاسي، تحقيق: عبدالحي اليملاحي، جمعية تطاون أسمير، 2012م، ص 51.

(5) هُوَ محمد الْمِسْنَاوِيّ بن محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله الدلائي. توفي سنة 1136هـ وَهُوَ أخو المرابط الدلائي صاحب "نتائج التحصيل فى شرح التسهيل". انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف، تحقيق: عبدالمجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م، 454/1، 481. وسلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمَن أقبر من العلماء الصلحاء بفاس، الشريف أبو عبدالله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، تحقيق: عبدالله الكامل الكتاني، حمزة الطيب الكتاني، محمد حمزة الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، 59/3-60.

وقد نسبه بَعْض المؤرخين إِلَى ذرية أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- وفي هذه النسبة خلاف بَيْنَ المؤرخين بسطه الدكتور مصطفى العربي في ترجمته للمرابط الدلائي في مقدمة تحقيقه للجزء الأول من "نتائج التحصيل". نشر المثاني، القادري، 240/2. وانظر: نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل مع دراسة شخصية مؤلفه محمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي، الجزء الأول، تحقيق: مصطفى الصادق العربي، بدون رقم الطبعة، د.ت. بدون بيانات الناشر. 49/1.

(6) سلوة الأنفاس، للكتاني، 19/2. وانظر ترجمته أيضا في: نشر المثاني، للقادري، 207/3-280، والتقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، لمحمد الطيب القادري، تحقيق: هاشم العلوي القاسمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 330/2.

(7) هو محمَّد بن قاسم بن محمد جَسُّوس أبو عبدالله: فقيه، من علماء المالكية. من أهل فاس. ولد سنة 1089هـ، وتوفي سنة 1182هـ. لَهُ كتب، منها "شرح مختصر خليل"، و"الشرح الكبير لحكم ابن عطاء الله"، و"شرح الرسالة للقيرواني"، و"شرح شمائل الترمذي"، و"شرح توحيد المرشد المعين لابن عاشر". انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 355/1. وسلوة الأنفاس، للكتاني، 330/1.

(8) انظر ترجمة عبدالسلام بن حمدون ويسمى أيضًا عبدالسلام بن أحمد في: سلوة الأنفاس، للكتاني، 17/2-18، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، 1993م، 223/5، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 94/7-97.

(9) النبراس في بديع الاقتباس، عبدالله بن عبدالسلام جسوس، دراسة وتحقيق: محمد الأمين المؤدب، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان.

(10) ظاهرة الاقتباس وقضايا الصناعة الأدبية والبلاغية: دراسة فِي كتاب النبراس فِي بديع الاقتباس لعبدالله بن عبدالسلام جَسُّوس الفاسي، عبدالله المرابط الترغي، جامعة عبدالملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ص ص 92-93.

(11) نبذة الناشر لكتاب "النبراس فِي بديع الاقتباس" فِي مؤسسة الرحاب الحديثة، عَلَى الرابط الإلكتروني: https://2u.pw/yIEXjsH (تاريخ الاسترجاع: 2023/10/10).

(12) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم الحفظ: 20/380. وعنوان المخطوط فِيهِ هُوَ: "معارضه بتيهي الحريري". وَهُوَ تحريف بَيِّن. وقد استوقفني عنوان المخطوط، وظللت أيامًا أبحث فِي تحريره، فوجدت النص محرفا فِي مواضع وروده كلها نقلا عَنْ مركز الملك فيصل، فواصلت البحث حتى اطمأنت نفسي إِلَى أن عبارة (بتيهي الحريري) هذه صوابها: بَيْتَيْ الحريري.

(13) مقامات الحريري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، توزيع دار الباز بمكة المكرمة، 1978م، ص 380.

(14) فِي المقامات: اسْتَطَعْتَ. وَهُوَ خطأ يكسر عروض البيتين؛ لأن البيتين من السريع، وربما توهم الناسخ أنهما من المنسرح فأثبت التاء فِي الكلمة ودوَّنَها: اسْتَطَعْتَ. والصواب كما أثبت فِي المتن: اسْطَعْتَ.

(15) سلوة الأنفاس، للكتاني، 19/2.

(16) وقد رجعت إلى كل المظان التي استطعت الوصول إليها حتى تأكد ذلك لديَّ.

(17) وقد قمت بذلك وفق منهج علمي وفني مستعينة بمصادر ومراجع متنوعة ككتب لها علاقة مباشرة بالمخطوط، والكتب التي أخذ عنها المصنف.

(18) هُوَ محمد الْمِسْنَاوِيِّ بن محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله الدلائي. توفي سنة 1136هـ وَهُوَ أخو المرابط الدلائي صاحب "نتائج التحصيل فى شرح التسهيل". تقدمت ترجمته.

(19) عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هِشَام: من أئمة العربية. ولد فِي مصر سنة 708هـ، وتوفي بها سنة 761هـ من تصانيفه "مغني اللبيب عَنْ كتب الأعاريب" و"شذور الذهب" و"أوضح المسالك إِلَى ألفية ابن مالك". الدرر الكامنة فِي أعيان المائة الثامنة، للعسقلاني شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر، 1349هـ، بدون رقم الطبعة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، تصوير إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 308/2.

(20) أوضح المسالك إِلَى ألفية ابن مالك، لأبي محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف بن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 137/1. وانظر: إتحاف الإنس في الكلام على العلمين واسم الجنس تأليف محمد بن محمد السنباوي الشهير بالأمير الكبير (ت. 1232هـ–1817م): دراسة وتحقيق، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، كلية الإمام الأعظم، منى حامد طه النعيمي، العراق، 2021م، ص ص 167–196.

(21) فِي المخطوط: عليه. ويبدو أنه تحريف سماعي.

(22) أوضح المسالك، لابن هشام، 138/1. وانظر: رسالة في الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ليحيى بن محمد بن أحمد المغربي (ت. 685هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الحموز، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجمع اللغة العربية، الأردن، مج 12، ع 34، 1988م، ص ص 105–150.

(23) بعده فِي المخطوط: عَلَى أن مَا عرف من الفرق بَيْنَ مُسَمَّى اللفظ ومعناه.

(24) بعده فِي المخطوط (باللون الأحمر): مَا وجد.

(25) محمد التَّاوُدِي بن محمد الطَّالِب بن محمد بن علي ابن سَوْدَة المُرِّي الفاسي. والتَّاوُدِي نسبة إِلَى تاوُدة، قرية من أعمال فاس. كَانَ فقيه المالكية فِي عصره. ذاعت شهرته بعد رحلة قام بها إِلَى مصر والحجاز. لَهُ حاشية عَلَى البخاري عنوانها "زاد المجد الساري"، وله تعليق عَلَى صحيح مسلم، وحاشية عَلَى سنن أبي داود، وشرح لامية الزقاق فِي علم القضاء، وغير ذَلِكَ كثير. ولد سنة 1111هـ، وتوفي سنة 1209هـ. شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 533/1.

(26) أوضح المسالك إِلَى ألفية ابن مالك، لابن هشام، 129/1 و 137/1. وانظر: ألفية ابن مالك "الخلاصة في النحو"، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي، تحقيق: عبدالمحسن بن محمد القاسم، الطبعة الرابعة، دار الميراث النبوي، الجزائر، 1442هـ، 2021م، ص 119.

(27) مصطلح "المَاصَدَقَاتُ" أَوْ "المَاصَدَقَ" عند المناطقة يُقصد به: الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ الكلي، أَوْ بعبارة أخرى: مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف أَوْ كلي. ومصطلح "المَاصَدَقَ" على خلاف مصطلح "المَفْهُوم" عند المناطقة، إذ إن مصطلح "المَفْهُوم" عندهم يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد. و"المَاصَدَقَاتُ" و"المَفْهُوم" بينهما تناسب عكسي، كلما ازداد "المَاصَدَقَ" نقص "المَفْهُوم"، والعكس بالعكس. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، 311/2.

(28) محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد، المخزومي القرشي، بدر الدين المعروف بالدماميني، أَوْ بابن الدماميني، ولد فِي الإسكندرية، واستوطن القاهرة ولازم ابن خلدون. وتصدر لإقراء العربية بالأزهر. انتقل إِلَى الهند ومات بها سنة 828هـ من كتبه: (تحفة الغريب) شرح لمغني اللبيب، و(شرح تسهيل الفوائد). ينظر: بغية الوعاة فِي طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979م، 66/1، 67، وشذرات الذهب فِي أخبار من ذهب، لعبدالحي بن أحمد بن العماد العكري الدمشقي، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت، 60/9. وينظر: الدماميني وجهوده فِي علم النحو، إبراهيم حسن، مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة، كلية اللغة العربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، مصر، ع2، 1984م، ص 88-95.

(29) في تعليق الفرائد: مَعْنًى.

(30) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، لمحمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن محمد المفدى، مطابع الحميضي، 1983م، 12/2.

(31) كتب مقابلها فِي الحاشية: موجب.

(32) الدلالة الوضعية هي: الدلالة الحاصلة من الوضع والاصطلاح، أي جرى الاتفاق على أن هذا الشيء قد وضع علامة على هذا الشيء، فمتى أُطلق فُهم منه ذلك الشيء. انظر: الدلالة: مفهومها، أنواعها، صلتها بالمعنى، في ظل علوم اللسان والدراسات البلاغية، لعلي بن خليفة بن علي السلطان، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، جامعة الأزهر، مصر، ع2، مج1، 2018م، ص ص 531–626.

(33) الفاسي: اسم لا نسبة إِلَى فاس. هُوَ أبو عبدالله محمد بن عبدالقادر بن علي بن يوسف الفاسي المالكي. اشتغل أول أمره بعلوم العربية، ثم اقتصر عَلَى التفسير والحديث. من كتبه "تكميل المرام شرح شواهد ابن هشام"، و"حاشية عَلَى مختصر خليل"، و"تحفة المخلصين فِي شرح عدة الحصن الحصين". ولد سنة 1042هـ، وتوفي سنة 1116هـ. شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 455/1. وسلوة الأنفاس، للكتاني، 316/1.

(34) الانعكاس، أو التعريف المنعكس، بمعنى أنه كلما وجد المعرَّف وجد التعريف. فالمقصود بالمنعكس: الجامع. انظر: شرح تنقيح الفصول، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م، ص 7.

(35) أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن بن زِكْرِيّ الفاسي، فقيه مالكي. من أهل فاس. لَهُ مصنفات، منها "حاشية عَلَى الجامع الصحيح للبخاريّ"، و"المهمات المفيدة فِي شرح النظم المُسَمَّى بالفريدة". توفي سنة 1144هـ. شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 484/1، وسلوة الأنفاس، للكتاني، 158/1.

(36) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 685هـ)، لشيخ الإسلام علي بن عبدالكافي السبكي، وولده تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي و نور الدين عبدالجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، طبعة دبي، 1424هـ، 2004م، 527/3.

(37) فِي المخطوط: مفرعًا. وَهُوَ خطأ، وربما يكونُ سَبْقَ قَلَمٍ.

(38) فِي المخطوط: فِي.

(39) أبو علي الحسن بن مسعود بن محمد، نور الدين اليُوسي: فقيه مالكي أديب، ينُعت بغزالي عصره. من بني (يوسي) بالمغرب الأقصى. ولد سنة 1040هـ، وتعلم بالزواية الدلائية، وتنقل فِي الأمصار. من كتبه (الكوكب الساطع فِي شرح جمع الجوامع) للسبكي، لم يكمله. توفي سنة 1102هـ. شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 474/1.

(40) جمع الجوامع فِي أصول الفقه لتاج الدين السبكي (727-771هـ)، أحد أشهر كتب أصول الفقه، وضعه مصنفه فِي الأصلين (أصول الفقه وأصول الدين)، وأودع فِيهِ زبدة مَا فِي شرحيه عَلَى مختصر ابن الحاجب، ومنهاج البيضاوي، مع زيادات كثيرة من كتب الأصول وغيرها، أكثر من مائة مصنَّف. الدرر اللوامع فِي شرح جمع الجوامع، لشهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2008م، 94/1.

(41) همع الهوامع فِي شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، 281/1.

(42) أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، جمال الدين ابن الحاجب، ترك كثيرا من المصنفات، من أبرزها: "الكافية" فِي النحو، و"الشافية" فِي الصرف، و"المقصد الجليل" قصيدة فِي العروض، و"الأمالي النحوية"، و"منتهى السول والأمل فِي علمي الأصول والجدل" فِي أصول الفقه. توفي سنة 646هـ. ينظر ترجمته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، د.ط، دار صادر،

بيروت، د.ت، 314/1، وغاية النهاية فِي طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي ابن الجزري، عني بنشره: برجشتراسر، 1932م، بدون رقم الطبعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 508/1.

(43) يشير إلى قول ابن الحاجب في الكافية: "العلم: مَا وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد". الكافية في علم النحو، لجمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب المصري الإسنوي المالكي، ويليه "الشافية فِي عِلمَي التصريف والخط" للمؤلف، تحقيق: صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م، ص 37.

(44) أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكَوْرَانيّ، شهاب الدين الشافعيّ ثم الحنفي. مفسر، كردي الأصل. ولد سنة 813هـ تعلم بمصر، ورحل إِلَى بلاد الترك فعهد إليه السلطان مراد بن عثمان بتعليم وليّ عهده (محمد الفاتح)، وولي القضاء فِي أيام الفاتح، وتوفي سنة 893هـ بالقسطنطينية، وصلى عليه السلطان بايزيد. لَهُ كتب منها "الدرر اللوامع فِي شرح جمع الجوامع للسبكي" فِي الأصول، و"شرح الكافية لابن الحاجب" فِي النحو. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين أبي الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 241/1، 224/12. وهدية العارفين فِي أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، طبع وكالة المعارف، إستانبول، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1951م، 135/1.

(45) شهاب الدين أحمد بن قَاسِم الصبّاغ العَبَّادِيّ ثم المصري الشافعيّ الأزهري، فاضل من أهل مصر. لَهُ حاشية عَلَى شرح جمع الجوامع فِي أصول الفقه سماها "الآيات البينات"، و"شرح الورقات لإمام الحرمين". توفي بمكة مجاورا سنة 992هـ. شذرات الذهب فِي أخبار من ذهب، لابن العماد، 434/8.

(46) أمالي ابن الحاجب، لأبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب الكردي المالكي، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، الأردن، دار الجيل، بيروت، 1989م، 538/2. وانظر: الكافية في علم النحو، لابن الحاجب، ص 37.

(47) الدرر اللوامع فِي شرح جمع الجوامع، لشهاب الدين الكوراني، 25/2.

(48) بعده في المخطوط عبارة لم أتبين قراءتها، وأقرب ما تكون إليه هو أنها: "وَمَا أَلْزَمه نلتزم التزامه للتعريف، والضَّرُورِيّ البطلان إِنَّمَا هُوَ كونه كذلك فِي الواقع ولا يلتزمه ذَلِكَ أحد". وظاهرٌ أنها غير مؤثرة في سياق المصنف.

(49) لفظ المصنف هنا مختصر من كلام ابن الحاجب في "الأمالي"، وأصل كلام ابن الحاجب هو: "فقولنا: بوضع واحد، ورفع لوهم من يتوهم أن زيدا إذا وضع علما لواحد، ثم وضع علما بعد ذلك لآخر أنه قد تناول ما أشبهه، فلا يكتفي بقوله غير متناول ما أشبهه، لخروج مثل هذا عنه، لأنه متناول ما أشبهه بما تقرر. فإذا زيد "بوضع واحد" اندفع هذا الاعتراض لأنه وإن تناول ما أشبهه فإنما تناوله بوضع ثان. ولم تدخل أسماء الأجناس لأنها خارجة بالجنس الأول من قوله: ما وضع لشيء بعينه، وهو في الحقيقة غير محتاج إليه، والاعتراض بزيد إذا سمي به باعتبار تعدد وصفه مندفع من غير حاجة إلى زيادة: بوضع واحد، وذلك أن الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع تقديراته لم يضعه للآخر أصلا، فهو غير متناول ما أشبهه قطعا، فلا حاجة إلى قوله: بوضع واحد، في التحقيق". أمالي ابن الحاجب، لابن الحاجب، 538/2. وانظر: الكافية في علم النحو، لابن الحاجب، ص 37.

(50) أمالي ابن الحاجب، 538/2.

(51) محمد بن الحسن الاستراباذي، عالم بالعربية، من أهل أستراباذ (من أعمال طبرستان)، لقب بنجم الأئمة لسعة شهرته فِي النحو، لَهُ: شرح كافية ابن الحاجب فِي النحو، وشرح شافية ابن الحاجب فِي الصرف. توفي نحو 686هـ. بغية

الوعاة، لجلال الدين السيوطي، 567/1. وينظر: رضي الدين الاستراباذي نحويًا، لإحياء عادل الحجاج، 2003م، رسالة ماجستير، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، مؤتة، الأردن.

(52) شرح "الكافية فِي النحو لابن الحاجب"، لرضي الدين محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 326/3.

(53) الموضع السابق نفسه.

(54) أوضح المسالك، لابن هشام، 137/1. وانظر: ست رسائل مصنفة في الفرق بين (اسم الجنس) و(علم الجنس): دراسة تحليلية مقارنة، لسليمان بن علي الضحيان، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، السعودية، مج9، ع3، أبريل، 2016م، ص ص 1065–1140.

(55) عبدالباقي بن يوسف بن أحمد الزُّرْقَانِيّ: فقيه مالكي، ولد فِي مصر سنة 1020هـ من كتبه "شرح مختصر سيدي خليل" فِي الفقه، و"شرح العزية"، ورسالة فِي "الكلام عَلَى إذا". توفي بمصر سنة 1099هـ خلاصة الأثر فِي أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل الدمشقي، دار صادر، بيروت، 287/2.

(56) برهان الدين أبو الإمداد إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللَّقَانِيّ، نسبته إِلَى (لقانة) من البحيرة بمصر. فاضل متصوف مصري مالكي. لَهُ كتب منها "جوهرة التوحيد" منظومة فِي العقائد، و"بهجة المحافل فِي التعريف برواة الشمائل"، و"حاشية عَلَى مختصر خليل" فِي الفقه، وغير ذَلِكَ. توفي بقرب العقبة عائدا من الحج سنة 1041هـ خلاصة الأثر، للمحبي، 6/1 وهدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، 30/1.

(57) الفرق بين العلم الجنسي والعلم الشخصي أن العلم الشخصي إنما يوضع للأشخاص التي يحتاج إلى تمييز بعضها من بعض. وأما العلم الجنسي فإنه يوضع للأجناس التي يحتاج إلى تمييز بعضها من بعض؛ إذ لا غرض في معرفة أشخاصها، وإنما الغرض في معرفة أجناسها ليتميز بعض الأجناس من بعضها. انظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبدالله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي، تحقيق: أحمد بن محمد السراح، عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2004م، 293/1-294.

(58) الحسن بن قاسم بن عبدالله المرادي، مفسر أديب مولده بمصر وشهرته وإقامته بالمغرب. لَهُ "شرح التسهيل"، و"الجنى الداني فِي حروف المعاني"، و"شرح ألفية ابن مالك". توفي بسرياقوس بمصر سنة 749هـ ينظر: الدرر الكامنة، للعسقلاني، 32/2، وبغية الوعاة، لجلال الدين السيوطي، 517/1.

(59) أحمد (أبو العباس) بن محمد (أبي النصائح) بن عبدالله بن مَعْن، الأندلسي الأصل، الفاسي الآباء والمولد. ويقال لَهُ (أحمد بن عبدالله) نسبة إِلَى جده. كَانَ من العلماء العاملين. أخذ عَنْ والده وقاسم الخصاصي وغيرهما. وفي سيرته صنف معاصره عبدالسلام بن الطيب القادري كتابه "المقصد الأحمد فِي التعريف بسيدي أبي عبدالله أحمد". ولد سنة 1043هـ، وتوفي سنة 1120هـ شجرة النور الزكية، لابن مخلوف، 477/1.

(60) بعده فِي المخطوط: الحمد لله وحده. المطلوب من شيخنا العلَم، ركن المجادة المستلم، جامع الفنون، وناقد العيون عَنْ الأبكار منها والعُون، بيان مَا ذكره العز بن جماعة من أنه لا بد فِي اللذين بَيْنَهما عموم وخصوص من وجه من معرفة الأمور المذكورة فِي التصريح بأشفى ممَّا للشيخ ياسين والشيخ القصَّار، فإن فِي بيانهما بَعْض خفاء، وبين

كلاميهما بَعْض اختلاف حسبما ظهر لعقولنا القاصرة، وبيان الاحتياج للكل وجريانها فِي جميع المواد، فإن الشيخين إنما مثَّلا لها بمواد خاصة ولم يبرهنا عَلَى وجوب إجرائها فِي الكل، وقد يعسر تعقل جريانها فِي بَعْض المواد. وإن رأى شيخنا وقدوتنا أن يوشح الجواب بالكلام عَلَى جوابي الشيخين ليرتفع الخفا ويزول الاختلاف كَانَ ذَلِكَ إحسانًا متضاعفًا، وإفضالًا متكاثفًا. والله يبقيك لنا سالمًا برداك تبجيل وتعظيم. والسلام عَلَى سيادتك العلية من عبدٍ يخرُّ عَلَى طرف بساطكم لاثمًا، ويقضي من حقوق الخدمة فرضًا لازمًا. وكتب محمد المناوي. كَانَ الله لَهُ.

1) الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 685هـ)، لشيخ الإسلام علي بن عبدالكافي السبكي، وولده تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي و نور الدين عبدالجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، طبعة دبي، 2004م.

2) إتحاف الإنس في الكلام على العلمين واسم الجنس تأليف محمد بن محمد السنباوي الشهير بالأمير الكبير (ت. 1232هـ–1817م): دراسة وتحقيق، عبدالرزاق علي حسين العكيدي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، العراق، مج4، ع13، 2013م، ص ص 3122-3156.

3) إتحاف الإنس في الكلام على العلمين واسم الجنس تأليف محمد بن محمد السنباوي الشهير بالأمير الكبير (ت. 1232هـ–1817م): دراسة وتحقيق، مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، كلية الإمام الأعظم، منى حامد طه النعيمي، العراق، 2021م، ص ص 167–196.

4) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء.

5) أسرار العربية، لأبي البركات، كمال الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري، دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1999م.

6) ألفية ابن مالك "الخلاصة في النحو"، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي، تحقيق: عبدالمحسن بن محمد القاسم، الطبعة الرابعة، دار الميراث النبوي، الجزائر، 2021م.

7) أمالي ابن الحاجب، لأبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابن الحاجب الكردي المالكي، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، الأردن، دار الجيل، بيروت، 1989م.

8) أوضح المسالك إِلَى ألفية ابن مالك، لأبي محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف بن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

9) بغية الوعاة فِي طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979م.

10) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، لمحمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن محمد المفدى، مطابع الحميضي، 1983م.

11) التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، لمحمد الطيب القادري، تحقيق: هاشم العلوي القاسمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

12) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل الدمشقي، دار صادر، بيروت.
13) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للعسقلاني شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر، بدون رقم الطبعة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، تصوير إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1349هـ.
14) الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، لشهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2008م.
15) الدلالة: مفهومها، أنواعها، صلتها بالمعنى، في ظل علوم اللسان والدراسات البلاغية، لعلي بن خليفة بن علي السلطان، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، جامعة الأزهر، مصر، ع2، مج1، 2018، ص ص 531–626.
16) الدماميني وجهوده في علم النحو، إبراهيم حسن، مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة، كلية اللغة العربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، مصر، ع2، 1984م.
17) رسالة في الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ليحيى بن محمد بن أحمد المغربي (ت. 685هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الحموز، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجمع اللغة العربية، الأردن، مج 12، ع 34، 1988، ص ص 105–150.
18) رضي الدين الاستراباذي نحويًّا، لإحياء عادل الحجاج، رسالة ماجستير، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، مؤتة، الأردن، 2003م.
19) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبدالله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي، تحقيق: أحمد بن محمد السراح، عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2004م.
20) ست رسائل مصنفة في الفرق بين (اسم الجنس) و(علم الجنس): دراسة تحليلية مقارنة، لسليمان بن علي الضحيان، مجلة العلوم العربية والإنسانية، جامعة القصيم، السعودية، مج9، ع3، أبريل، 2016م، ص ص 1065–1140.
21) سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمَن أقبر من العلماء الصلحاء بفاس، الشريف أبو عبدالله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، تحقيق: عبدالله الكامل الكتاني، حمزة الطيب الكتاني، محمد حمزة الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.
22) سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، لأبي عبدالله محمد المنالي الزبادي الفاسي، تحقيق: عبدالحي اليملاحي، جمعية تطاون أسمير، 2012م.
23) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف، تحقيق: عبدالمجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م.

24) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبدالحي بن أحمد بن العماد العكري الدمشقي، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت.

25) شرح "الكافية في النحو لابن الحاجب"، لرضي الدين محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

26) شرح تنقيح الفصول، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م.

27) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين أبي الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

28) ظاهرة الاقتباس وقضايا الصناعة الأدبية والبلاغية: دراسة في كتاب النبراس في بديع الاقتباس لعبدالله بن عبدالسلام جَسُّوس الفاسي، عبدالله المرابط الترغي، جامعة عبدالملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ص ص 92-93.

29) غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي ابن الجزري، عني بنشره: برجشتراسر، بدون رقم الطبعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1932م.

30) الكافية في علم النحو، لجمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب المصري الإسنوي المالكي، ويليه "الشافية في عِلمَي التصريف والخط" للمؤلف، تحقيق: صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.

31) المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

32) معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، 1993م.

33) مقامات الحريري، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، توزيع دار الباز بمكة المكرمة، 1978م.

34) نبذة الناشر لكتاب "النبراس في بديع الاقتباس" في مؤسسة الرحاب الحديثة، عَلَى الرابط الإلكتروني: https://2u.pw/yIEXjsH (تاريخ الاسترجاع: 2023/10/10).

35) النبراس في بديع الاقتباس، عبدالله بن عبدالسلام جسوس، دراسة وتحقيق: محمد الأمين المؤدب، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان.

36) نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل مع دراسة شخصية مؤلفه محمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي، الجزء الأول، تحقيق: مصطفى الصادق العربي، بدون رقم الطبعة، بدون بيانات الناشر، د.ت.

37) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر، محمد الطيب القادري، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1977م.

38) هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، طبع وكالة المعارف، إستانبول، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1951م.

39) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

40) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، د.ط، دار صادر، بيروت، د.ت.

لهجة منطقة الأغواط دراسة تحليلية للظواهر اللغوية (الصرفية – التركيبية)

The dialect of the Laghouat region: an analytical study of linguistic phenomena

(morphological - syntactic)

مخلوفي حنان 1makhloufi hanane، غزيل بلقاسم 2belkacem ghezail

[1]جامعة غرداية مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري الكبير

makhloufi.hanane@univ-ghardaia.dz

University of Ghardaia, Laboratory of Cultural, Linguistic and Literary Heritage in the Greater South of Algeria: makhloufi.hanane@univ-ghardaia.dz

[1 2]جامعة غرداية مخبر التراث الثقافي واللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري الكبير

ghezail.belkacem@univ-ghardaia.dz

University of Ghardaia, Laboratory of Cultural,Linguistic and Literary Heritage in the Greater South of Algeria: ghezail.belkacem@univ-ghardaia.dz

مخلوفي حنانmakhloufi hanane: makhloufi.hanane@univ-ghardaia.dz

كلية الآداب واللغات ،قسم اللغة والأدب العربي ،جامعة غرداية ،الجزائر

ملخص:

تنطلق هذه الدراسة من فكرة أن اللهجة لم تعد كما ينظر لها مستوى منحطا من اللغة؛ بل هي واقع فرضته عوامل عديدة، وهي وعاء يحمل فكر مجتمعات ومعاملاتها اليومية..

نسلط الضوء في هذه الورقة البحثية على اللهجة الأغواطية باعتبارها واحدة من اللهجات العربية وما يجعل لها أهمية هو أنها لهجة حية نامية من جيل لآخر .ما يهمنا في هذه الدراسة هو الجانب العلمي منها؛ لنتوصل من دراسة قوانينها إلى تحليل بعض الظواهر اللغوية ووصف حال اللغة في هذه البيئة. أي تحديد مظاهر التطور اللغوي الذي أصابها وقوانينها وربطها باللغة العربية الفصحى.

كلمات مفتاحية: اللهجات العربية – لهجة الأغواط- الظواهر اللغوية – التطور اللغوي- اللغة العربية الفصحى.

Abstract:

This study is based on the idea that the dialect is no longer seen as a low level of language, but rather is a reality imposed by many factors and is a vessel that carries the thoughts of societies and their daily dealings.

In this research paper, we highlight the Aghouat dialect as one of the Arabic dialects. What makes it important is that it is a living dialect that grows from one generation to another. What interests us in this study is the scientific aspect of it, so that we can reach from studying its laws an analysis of some linguistic phenomena and a description of the state of the language in this environment. That is, identifying the aspects of linguistic development that have affected it, its laws, and linking it to the classical Arabic language.

Keywords: Arabicdialects - Laghouat dialect - linguisticphenomena - linguisticdevelopment of the classicalArabiclanguage.

1. مقدمة:

تحتل اللهجة مكانة مهمة و أساسية في حياة الفرد والمجتمع، فهي المرآة العاكسة للمجتمعات في مختلف المجالات. و لكل منطقة لهجة عامية خاصة بها تميزها عن غيرها ولكن لا تخرج عن كونها فرعا عن أصل الذي هو اللغة العربية. كما يجب أن نشير إلى أن دراسة الظواهر الصوتية والصرفية والدلالية والنحوية التي تتسم بها العامية يمدنا بكثير من الظواهر المتعلقة بالفصحى. لأن الشيء الأساس في المنهج اللغوي الحديث هو الواقع المنطوق أو لغة التخاطب الحية فبالنطق يعرف الحدث الكلامي صوتا وصرفا ونحوا ودلالة.

أما اللهجة الأغواطية والتي هي مزيج من الكلمات التي تشكل الدارجة الأغواطية فهي لهجة تتميز بقاموس لغوي غني باعتبار منطقة الأغواط ملتقى لعديد من الحضارات .

منهج البحث:

استعملنا في هذا البحث المنهج الوصفي والمنهج التاريخي والمقارن ،حيث نصف الظاهرة اللغوية كما هي مستعملة ثم إرجاعها إلى أصلها ثم مقارنة ذلك باللغة العربية الفصحى.

أسباب اختيار موضوع البحث:

- ندرة الدراسات المتعلقة باللهجة الأغواطية.
- معرفة الخصائص الكلامية لمنطقة الأغواط .

الهدف من الدراسة :

- التعرف على الخصائص اللغوية المتعلقة باللهجة الأغواطية ومعرفة مدى التقارب بينها وبين الفصحى .

2. مفهوم اللغة الفصحى:

1.2 لغة: من بين التعريفات نذكر:

جاء في قاموس المحيط للفيروز آبادي :"الفُصْحُ و الفَصَاحَةُ :البيان، وفَصُحَ الأعجميّ :كَكَرمَ تكلّم بالعربية وفهم عنه أو كان عربيا فازداد فصاحة ،وأفصح تكلم بالفصاحة "1.

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس في مادة "فصح": "الفاء والصاد والحاء أصّل يدّل على خلوص في شيء ونقاء من التوب، من ذلك اللسان الفصيح :الطليق والكلام الفصيح :العربي ... و أفصح الرّجل: تكلم بالعربية، وفصح: جاءت لغته حتى لا يلحن "2

2.2 اصطلاحا:

تعرف الفصحى "النموذج الذي يمثل اللغة العامة أو المشتركة التي يمكن أن تتعامل بها كل القبائل في اطار معايير محددة من القواعد الصوتية والتركيبية والدلالية "3.

أي أنها لغة لها قواعد وقوانين محكمة ،تتميز بصفة الرسمية كيف لا تكون لغة مثلى وهي لغة القرآن كتاب الله عز وجل.

3. اللغة:

اللغة ظاهرة إنسانية يعرفها ابن جني "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "4

أي أن اللغة عند ابن جني تجمع بين الطبيعة الصوتية والطبيعة الاجتماعية.

أما تعريف اللغة في علم اللغة الحديث:

تعريف اللغوي (دي سوسير):"نظام من الرموز الصوتية والاصلاحية في اذهان الجماعة اللغوية ، يحقق التواصل بينهم،5 ويكتسبها الفرد سماعا من جماعته"

4. اللهجة:

1.4 لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور "اللّهْجَةُ و اللّهَجَة ،طرف اللسان ، واللَهْجَةُ واللَّهَجَة جرس الكلام .....، ويقال: فلان فصيح اللُهجة واللّهجة، وهي لغته التي جبل عليها فاعتاد ونشأ عليها "6.

2.4 اصطلاحا:

عرفت على أنها " مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة جزء من بيئة أوسع و أشمل تضم عدة لهجات. لكل منها خصائصها، لكنها تشترك جميعا في مجموعة الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما يدور بينهم من حديث، فهما يتوقف على قدرة الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات"7.

بمعنى أن اللهجات جزء من لغة باعتبارها تحمل صفات اللغوية، يختص بها العامة في بيئة معينة، للتعبير عن حاجياتهم والتواصل فيما بينهم.

5. أوجه الاختلاف بين الفصحى والعامية :

في هذا يقول ابراهيم أنيس " فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة بين العام والخاص فاللغة تشمل على عدة لهجات لكل منها ما يميزها ، وجميع هذه اللهجات تشترك في مجموعة من الصفات اللّغوية و العادات الكلامية التي تؤلف لغة مستقلة عن غيرها من اللغات"8.

فالعلاقة التي تربط بين العامية والفصحى هي علاقة أصل بالفرع، فاللغة العربية الفصحى أصل والعامية فرع. كما يجب الإشارة إلى أن الفصحى هي لغة الخطاب الرسمي و

لغة التعلم، كلماتها مهذبة منتقاة، يعنى فيها بالتراكيب. بينما العامية هي لغة السوق والمعاملات اليومية، لا تدرس بالمؤسسات التعليمة ولا ينصح بفتح المجال لذلك، كلماتها عفوية وتراكيبها بسيطة.

6. الخصائص اللغوية في لهجة منطقة الأغواط (المستوى الصرفي):

يعرف علماء العربية علم الصرف بأنه "العلم الذي تعرف به كيفية صياغة الأبنية العربية ،وأحوال هذه الأبنية التي ليست إعرابا ولا بناء، والمقصود بالأبنية هنا هيئة الكلمة ومعنى ذلك أن العرب القدماء فهموا الصرف على أنه دراسة لبنية الكلمة وهو فهم صحيح في الإطار العام للدرس اللغوي"9.

علم الصرف هو العلم الذي يهتم بدراسة أبنية الكلمة و اختلافاتها التي تطرأ عليها من حذف وزيادة وعلة .....

أما بالنسبة إلى لهجة الأغواط. فهي لا تخلو من وجود ظواهر لغوية على المستوي الصرفي وهي ليست ببعيدة عن قواعد اللغة العربية نذكر منها :

في اللغة العربية الفصحى:

الماضي	المضارع	الأمر
كَتَبَ	يَكْتُبُ	أُكْتُب ِ

في لهجة الأغواط:

الماضي	المضارع	الأمر
كْتَبْ	يْكْتَبْ	اْكْتَبْ

نلاحظ : أن الأفعال في الأزمنة الثلاثة تغيرت حركاتها . تسكين أول الحرف وآخره .

يقول الشاعر عبد الله بن كريو :

اْسْمعْ يا صديقْ ليَّ واتْمهلْ
واتْولهْ من هُوَّ يراقَبْ وايْرَاجي
لوُحْ بْعَينكْ للقمرْ بحْذَاكْ يْطُلْ
وَجَّهْ مِنُّه ما طْلَعْ في لمْواجِي

خْرَجْ من تَحتْ السْحَابْ ضْيَاهْ نْزَلْ
بِشْعَاعُوا فُوقْ السْطَحْ ولبرَاجِي10

- معظم الأفعال على وزن فْعَلْ: مثال ذلك قول الشاعر سابقا: خْرَجَ – نْزَلْ – طْلَع .
- أغلب الأسماء على وزن فَعْلْ مثال ذلك: شَمْسْ – عَرْسْ – قَلْبْ – قَبْرْ- وَجْعْ
- الفعل في الزمن المضارع : حذف الهمزة واستبدالها نون لتخفيف

- أَخْرُجُ ـــــــــــــــــ نُخْرجْ
- أَلعبُ ـــــــــــــــــ نَلْعَبْ

- في المضارع حذف نون الجماعة:

- يمشون ـــــــــ يمشوا
- يقرؤون ـــــــــ يقرؤوا

- اسماء الاشارة :

- هذا ـــــــــــــ تحافظ على مبناها.
- هذه ـــــــــــــ هاذي.
- هولاءـــــــــــــ هذون للجمع و المثنى.

- صيغة المثنى: لا يوجد ضمير خاص بالمثنى. للتعبير عن المثنى يستعمل الجمع .
- للدلالة على الاسمين الموصولين (الذي) و(التي) نستعمل لفظ (اللّي).

يقول الشاعر عبد الله بن كريو:

ساعف حالي يا اللّي راك معايا وانوريك منين دركوني لعطاب
يحسن عونك ما دريتش ما بي واش ايجيب اللّي مهي للمصاب؟11

- اسم الفاعل واسم مفعول ينطقونه نطقا صحيحا:

يقول الشاعر ابن حرز الله بن الجنيدي:

يا عودة راكي عزيزة عزوزية

يا فشاشة غيظ قلبي ونامضموم

يا نحاحة غيظ قلبي والرية

نشتي نركب فوقها حتى في النوم

تعلف دور العام ديما محظية

ما تعلف في الشيح ما تاكل هيتوم

ما تهزليش العام لخلا مقلية

مربوطة ب جلالها منها مغروم .12

يقول الشاعر شهرة بالخير:

امحنة قلبي تكويت بلقباس

طال فراق الخاثرة يا شيطاني

كنت بعقلي سال عيني قاع الناس

سلبتني بعد العقل لون الجاني

من داخل مضرور والظاهر لاباس

ضر معاشر في ضميري دخلاني

- من المعروف أن الضمائر في العربية الفصحى تنقسم الى قسمين منفصل ومتصل ، ولهجة الأغواط حافظت على استعمال هذه الضمائر لكن مع اختلاف في النطق :

أنت ـــــــــــ أنّتَ ـــــــــــ تشديد على النون

انت ـــــــــــ أنّتِ ـــــــــــ تشديد على النون

أنتما

أنتم ← نْتُومَا – أنتُمْ

أنتن

هما
هم ← هُومَا – هم
هن

- التصغير: من يلاحظ لهجة منطقة الاغواط يلاحظ تصغير للكثير من الكلمات مثال :
(كسيرة –ميهة –قهيوة– خضيرة -حليبة .....)

- النحت:

- أي شيء هو ـــــــ وشنهي
- ما عليه شيء ـــــــ ماعليهش
- ما خلصت شيء ـــــ ماخلصتش.

7. خصائص اللغوية في لهجة منطقة الأغواط (المستوى التركيبي):

كما نعرف أن النحو هو معرفة بأحوال الكلم ويركز على الحركات الاعرابية واللهجات بصفة عامة لا تخضع لقواعد الاعراب .ومنها لهجة منطقة الأغواط ، وما هو ملاحظ أن هذه اللهجة حافظت على العديد من الخصائص التركيبة مما يدل على انها قريبة من الفصحى ،ويتجلى ذلك في :

- ابقاؤها على ترتيب الجملة العربية
- استعمالات الخاصة لبعض الظواهر اللغوية

- النفي : من المعروف أن أدوات النفي هي الأدوات العربية المشهورة ومنها:(لا- ما – ولم، لن، لات) أما في لهجة منطقة الأغواط نستعمل في النفي (ما) بكثرة ما تسبق الفعل والشين تلحق بآخره.

يقول الشاعر محمد بن كركبان:

بدَّلت حُرْ الطيُور بحَيْتَامَة
مَمْلوكِكْ ياخَادمي باه شْريتِيهْ

عَاجبني محلاه في خده شَامَة

سِرّي مَاطقتيشْ في بالك تحظيه

عمري شُفتْ غْرابْ في وَكرْ حْمَامَهْ

مَاريتشْ مَليْكْ في قفص مْرَبِيهْ13

- الاستفهام: في لهجة الاغواط نعتمد على الوسائل المعروفة مثل: ما (ما كتبش) ومن (من عقلك)

- كما تعتمد على النغمة في المنطوق:

– واش : وهو تركيب منحوت من وأي شيء ؟

– منين : وهي منحوتة من أين ؟

- استعمال بعض القرائن للفعل المضارع مثل الافعال المساعدة في اللغات الاجنبية (Lauxlaire) مثال ذلك : عند السؤال (واش يكتب فلان) ـــــــــــــراه يكتب.

- دخول الدال والقاف مثال (دنلعب- دنكتب –دنخرج -ققتلك- قنرسم- قنشري)

- التخلي عن الاعراب والميل إلى التسكين كما أشرنا سابقا

- حذف النون من الافعال الخمسة

- المحافظة على صيغة النداء مثال:

يا عودة راكي عزيزة عزوزية

يا فشاشة غيظ قلبي ونامضموم

يا نحاحة غيظ قلبي والرية

خاتمة :

ان البحث في موضوع اللهجات وعلاقتها بالفصحى من الموضوعات المهمة، والتي حظيت بعناية الدارسين لاسيما في العصر الحديث ،حيث انّ دراسة اللهجات يمكننا من رصّد الظواهر اللغوية التي تساعدنا في حل بعض المشكلات اللغوية المتعلقة باللغة الفصحى .

بعد هذه الدراسة خلصنا الى النتائج التالية :

– لهجة منطقة الاغواط ليست بعيدة عن اللغة العربية الفصحى.

- لهجة الأغواط تمتاز بالمرونة وسهولة النطق كونها غير خاضعة لقوانين صرفية أو نحوية تضبطها.
- من خصائص لهجة الاغواط الميل إلى التسكين.
- الميل الى التصغير والنحت .
- دراسة اللهجات لا يعني التشجيع عليها ولكن من أجل معرفة الخصائص الكلامية للمجتمع.
- دراسة اللهجات يمكننا من اعداد أطلس لغوي للهجات المستخدمة في الوطن العربي.

توصيات :

1- الاهتمام بدراسة اللهجات من خلال تتبع ظواهرها الصوتية والصرفية و التركيبة والدلالية والمعجمية .

2- تتبع ورصد أوجه الاختلاف والتشابه والتقارب بين لهجة منطقة الأغواط والفصحى .

3- التأصيل للألفاظ الفصيحة في لهجة المنطقة .

4- معرفة المعرب والدخيل وأصول الالفاظ في لهجة الأغواطية

5-اعداد اطلس لغوي للهجات المستخدمة في الجنوب الجزائري .

الهوامش:

[1]- الفيروز آبادي: القاموس المحيط ،تحقيق: مكتبة التراث في مِؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي،بيروت، لبنان، ط8، 2005،ص234.

2- ابن فارس :مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، النسخة الشاملة ،دار الفكر ،دط،دس،ج4، باب الفاء والصاد ومايثلثهما، ص 506-507.

3- محمد محمد داوود، العربية وعلم اللغة الحديث ، دار غريب، القاهرة، مصر، دط، 2001،ص79.

4- ابي الفتح عثمان ابن جني ،الخصائص، تحقيق:محمد علي النجار، دار الهدى بيروت، لبنان، ط2، دس، ج1، ص33.

5- العربية وعلم اللغة الحديث، ص23.

6- ابن منظور، لسان العرب، النسخة الشاملة ، دار المعارف، القاهرة، ط1، ج16، 1919، ص4084.

7- ابراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، دط ،2003، ص15.

8- في اللهجات العربية، ص15.

9- عبده الراجحي ، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، دس، ص7.

10- ورنيقي الشايب، لمحة عن الشعر الشعبي منطقة الأغواط انموذج ،الثقافة الشعبية 'العدد 42.https://folkculturebh.org

11- مساعد نوال، الشعر الشعبي في منطقة الأغواط "الشاعر عبد الله بن كريو"أنموذجا، مجلة العلوم الانسانية والحضارة،مجلد05،العدد20023،01،ص39.

12- ينظر: لمحة عن الشعر الشعبي منطقة الأغواط انموذج.

13-ينظر: لمحة عن الشعر الشعبي منطقة الأغواط انموذج.

قائمة المصادر والمراجع

- ابراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، دط ،2003.
- ابن فارس :مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، النسخة الشاملة ،دار الفكر ،دط،دس،ج4، باب الفاء والصاد وما يثلثهما.
- ابن منظور، لسان العرب، النسخة الشاملة ، دار المعارف، القاهرة، ط1، ج16، 1919.
- ابي الفتح عثمان ابن جني ،الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى بيروت، لبنان، ط2، دس، ج1.
- عبده الراجحي ، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، دس.

- الفيروز آبادي: القاموس المحيط ،تحقيق: مكتبة التراث في مِؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، ط8، 2005.
- محمد محمد داوود، العربية وعلم اللغة الحديث ، دار غريب، القاهرة، مصر، دط، 2001.
- مساعد نوال، الشعر الشعبي في منطقة الأغواط "الشاعر عبد الله بن كريو" أنموذجا، مجلة العلوم الانسانية والحضارة،مجلد05،العدد01،2003.
- ورنيقي الشايب، لمحة عن الشعر الشعبي منطقة الأغواط انموذج ،الثقافة الشعبية 'العدد 42.https://folkculturebh.org.

نظرية دي سوسير اللغوية: حقيقتها وصلتها بالنّحو العربي

De Saussure's linguistic theory: Its truth and its connection to Arabic grammar

د. صلاح بن عبدالله بن عبدالعزيز بوجليع
Dr. Salah bin Abdullah bin Abdulaziz Buglea
أستاذ النَّحو والصَّرف المشارك بجامعة الملك فيصل بالأحساء، السعودية
Salahj1390@hotmail.com

المؤلف المرسل(باللغتين): الاسم الكامل : د. صلاح بن عبدالله بن عبدالعزيز بوجليع
Dr. Salah bin Abdullah bin Abdulaziz Buglea الإيميل: Salahj1390@hotmail.com

ملخص:

يعدّ دي سوسير مؤسس المنهج البنيوي (اللسانية)، الذي انطلق منه علم اللغة المعاصر، وفكرة البنيوية عنده تتلخص في نظرته إلى اللغة بوصفها نظامًا أو هيكلًا مستقلًا عن صانعه، أو الظروف الخارجية التي تحيط به، وينظر إلى هذا الهيكل من داخله من خلال مجموعة وحداته المكونة له بوصفها تُمَثّل كلًّا قائمًا بذاته، لذا سُمّي هذا المنهج بنظرية دي سوسير اللغوية، واشتهرت في اللسانيات بالمنهج الوصفي. يجيب هذا البحث عن سؤالين: ما حقيقة هذه النّظرية؟ وما صلتها بالنّحو العربي؟ من خلال مبحثين: حقيقة نظرية دي سوسير اللّغوية، وصلة نظرية دي سوسير بالنّحو العربي. توصل البحث إلى عدة نتائج أهمها أنّ التطور الفكري والمنهجي في نظرية دي سوسير وأهميتها بالنسبة للدراسات اللغوية الغربية، تكمن في التغييرات التي اقترحها دي سوسير، وطبقها في دراسته اللغوية، وأهم هذه التغييرات: نظرته الوصفية للغة حين عدّ اللغة المنطوقة هي مجال الوصف، ورؤيته للغة من خلال الثنائيات التي صنّفها، وهي ثنائيات: اللغة والكلام، والدال والمدلول، والآنيّة والزمانية، واللسان والكلام.

كلمات مفتاحية: سوسير، اللسانيات، علم اللغة، اللغة والكلام، الدال والمدلول.

Abstract:

De Saussure is considered the founder of the structural approach (linguistics), from which contemporary linguistics was launched, and the idea of structuralism for him is summarized in his view of language as a system or structure independent of its maker, or the external conditions that surround it, and looks at this structure from within through a group of its units Its constituents as representing a self-contained whole, so this approach was called de Saussure's linguistic theory, and it became famous in linguistics as the descriptive approach.

This research answers two questions: What is the truth of this theory? What is its connection to Arabic grammar? Through two topics: the truth of de Saussure's linguistic theory, and the connection of de Saussure's theory to Arabic grammar. The research reached several results, the most important of which is that the intellectual and methodological development in de Saussure's theory and its importance for Western linguistic studies lies in the changes proposed by de Saussure, and applied in his linguistic study, and the most important of these changes: his descriptive view of language when he counted spoken language as the domain of description, and his view of language Through the binaries that he classified, which are binaries: language and speech, the signifier and the signified, the immediate and the temporal, and the tongue and speech.

Keywords: Saussure, Linguistics, Linguistics, Language and Speech, Signifier and Semantics.

مقدمة:

يعدّ دي سوسير مؤسس المنهج البنيوي (اللسانية)، الذي انطلق منه علم اللغة المعاصر، وذلك في بدايات القرن العشرين الميلادي، وفكرة البنيوية عنده تتلخص في نظرته إلى اللغة بوصفها نظامًا أو هيكلًا مستقلًا عن صانعه، أو الظروف الخارجية التي تحيط به، وينظر إلى هذا الهيكل من داخله من خلال مجموعة وحداته المكونة له، بوصفها تُمَثّل كلًّا قائمًا بذاته، لذا سُمّي هذا المنهج بنظرية دي سوسير اللغوية، واشتهرت في اللسانيات بالمنهج الوصفي؛ إذ النّظرية تقوم على هذا الأساس.

ولقد سيطرت أفكار هذه النّظرية على البحث اللغوي في أربعينيات القرن الماضي سيطرة بالغة، وزحزحت المناهج اللغوية من مواقعها، وانتقل تأثيرها من الدّرس اللّغوي الغربي إلى العربي.

فما حقيقة هذه النّظرية؟ وما صلتها بالنّحو العربي؟

في هذا البحث أجيب عن هذين السؤالين بالتفصيل من خلال مبحثين: **حقيقة نظرية دي سوسير اللّغوية، وصلة نظرية دي سوسير بالنّحو العربي.**

المبحث الأول: حقيقة نظرية دي سوسير اللّغوية

يمثل دي سوسير (1857-1913م) بداية عصر اللسانيات الأوروبية المعاصرة، فهو مؤسس علم اللغة الحديث دون نزاع، وهو صاحب فكرة المنهج الوصفي، وهي نظريته المشهورة.

بدأ دي سوسير وهو سويسري من مدينة جنيف دراساته في فقه اللغة الرومانية بمدينة لايبزيغ (Leipzig)، وكان على تواصل مع علماء النّحو الجدد، وبسبب تأثره بنظريّاتهم تناول في كتابه الشهير "النّظام الأولي للصوائت في اللغات الهندو أوروبية" دراسة الصوتيات التاريخية (1878)، وأوضح أنّ اللغة السنسكريتية ليست هي اللغة الأم لكل اللغات، ولكنّها لغة ابنة.

وبعد أن انتهى من رسالته، قام ميشيل بريال (Michel Breal) مكتشف علم الدلالة، بدعوته للتدريس في معهد الدراسات العليا بباريس، ثم عاد بعد ذلك بعشر سنوات إلى جنيف، وعقب عدة سنوات من التوقف عن تدريس النحو المقارن، بدأ في تدريس محاضرات في اللسانيات العامة لمدة ثلاث سنوات بين العام 1906 والعام 1911م، ومات دون أن يقوم بنشر ما قام بتدريسه، فتولى طلابه هذه المهمة وهم شارل بالي (Charles Bally)، وألبير سيشاي (Albert Sechehaye)، حيث قاما بطباعة كتابه "دروس في اللسانيات العامة" (Cours de linguistique generale) من خلال تدويناته الشخصية.

ومن أهم كتبه المطبوعة في اللسانيّات:

- **محاضرات في علم اللغة العام**: ترجمة عبد القادر فهمي، ومراجعة أحمد حبيبي.
- **فصول في علم اللغة العام:** ترجمة: أحمد نعيم الكراعين.
- **علم اللغة العام**: ترجمة بونيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: مالك يوسف المطلبي.

المطلب الثاني: مفهوم النّظرية، ونشأتها[1]

اشتهرت نظرية دي سوسير اللغوية في علم اللسانيات بالمنهج الوصفي، فهو صاحب هذه الفكرة، ومؤسسها، وهذا المنهج هو المقصود بنظرية دي سوسير اللّغوية.

يقوم المنهج الوصفي على "تسجيل الواقع اللغوي كما هو، بدون التورط في مسائل الصواب والخطأ، وهو المنهج الذي يعمد إلى اللغة فيتخذها مادة للملاحظة والاستقراء والوصف، ويجعل ما وقع عليه من الاستقراء قواعد، ولا ينظر إليها باعتبارها معايير يجب اتباعها، وإنما تفهم باعتبارها تعبيرات عن الوظائف اللغوية التي تؤديها الوحدات اللغوية التي وقع عليها الاستقراء، سواء أكانت هذه الوحدات صوتية، أم صرفية، أم نحوية، أم معجمية، ويصف هذا المنهج طرق الاستعمال اللغوي في مرحلة خاصة من مراحل تاريخ اللغة المدروسة"[2].

"فالنحو الوصفي لا يشغل نفسه بأمور التربية، ولا بأن يبين القواعد لمعلم اللغة؛ لأنّه حيث توجد السليقة لا توجد الأخطاء، ولا ما يوصف من الاستعمال بالجودة أو بالرداءة"[3].

نال هذا المنهج شهرة كبيرة؛ وذلك لأنّه في نظر الكثير من الباحثين منهج البحث العلمي الموضوعي، يصلح أن يتخذ أداة ناجحة في التعليم، خليق أن يحافظ على اللغة، ويرعى سلامتها، وينظر إليها على أنّها ظاهرة متطورة[4].

ويؤكد العلماء أنّ دي سوسير لم يكن منكرًا لقيمة الدراسة التّاريخية، ولكنّه رأى أنّ الدراسة التاريخية للظواهر اللغوية يجب أن تأتي تابعة لدراسة اللغة كنظام مستقل بفترة زمنية معينة، وجماعة بشرية معينة[5]، فمعرفة النظام يجب أن تسبق معرفة التغيرات التي تطرأ عليه[6].

ولم يجد دي سوسير ما يبحث عنه إلا حين اتّصل بما قدمه معاصره عالم الاجتماع: إميل دور كايم (Emile Durkheim)، فعلى ضوء آرائه في بحث الظواهر الاجتماعية، قدّم دي سوسير نظريته في بحث الظواهر اللغوية.

ولقد كان لكايم تأثيره البالغ على فكر دي سوسير، ولعله كان السبب في تحويل الدرس اللغوي إلى الاتجاه العلمي، ذلك أنّ اعتبار اللغة شيئًا عامًّا، هو الذي يسر السبيل إلى تطبيق قوانين العلم في دراسة الظواهر اللغوية[7].

المطلب الثالث: تقسيم الظاهرة اللغوية لدى دي سوسير[8]

يقسم دي سوسير الظاهرة اللغوية إلى ثلاثة مكونات:

- **اللغة (Langage).**
- **اللسان (Langue).**
- **الكلام (Parole).**

فاللغة بمعناها العام ظاهرة طبيعية تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، وتجعله قادرًا على التّعامل مع بني جنسه في المجتمع، عن طريق نسق من الإشارات الصوتية.

وهي أيضًا ظاهرة شمولية، بمعنى أنّها توجد عند الأفراد في كل زمان ومكان، بصرف النّظر عن الاختلاف العرقي أو الاعتبارات الحضارية الخاصة.

وتخرج اللغة بهذا المعنى عن نطاق التقعيد أو الضبط، وتشكل هذه الظاهرة نوعًا من الاستعداد عند الإنسان لاستعمال نسق صوتي ذي طبيعة خاصة داخل المجتمع.

وتظهر آثار اللغة بهذا المعنى، وتتبلور في نطاق المستوى الثاني من الظاهرة اللغوية، وهو اللسان.

فما اللسان؟ وما علاقته باللغة؟

يرى دي سوسير أنّ اللسان يختلف عن اللغة، فاللسان ليس سوى جزء محدّد من اللغة، كظاهرة عامة، إنّه مجموعة من الاصطلاحات اللازمة يكيّفها المجتمع؛ ليسمح للأفراد المتكلمين بممارسة هذه الملكة.

إنّ نظرة إلى اللغة في كلّيتها، تبين أنّها متعددة الأشكال، وغير متجانسة، وتنتمي إلى المجال الجماعي، وتتعلّق بالجانب الفردي، وهي غير قابلة لأن تصنّف في أي نوع من الوقائع البشرية، لأننا لا نستطيع الكشف عن وحدتها. أما اللسان فهو شيء منتظم، له قواعده في مختلف المستويات (الصوتية/ والتركيبية/ والدلالية)، واللسان وحدة يتمتع بخاصية قابلية أن يكون موضوعًا.

وبالإضافة إلى التّمييز بين اللغة واللسان، ميّز دي سوسير بين اللسان والكلام[9]، وهو التّمييز الذي يكتسي أهمية منهجية قصوى، لأنّه سمح بتحديد موضوع اللسانيات تحديدًا دقيقًا، فاللسان

نسق لغوي قائم بذاته، وخاصّ بكل مجتمع على حدة، نقول "اللسان العربي" و"اللسان الفرنسي"، واللسان في نظر دي سوسير ليس من وظائف الفرد المتكلم، بل هو أثر يسجله بكيفية سلبية، فيتعلم الفرد لسان مجتمعه بطريقة سلبية، ثم يتكلّمه دون أن يكون له دخل في اختياره، فهو يُفرض عليه اجتماعيًّا، فيتلقّاه دون تدخل كبير أو جهد يذكر.

وبخلاف اللسان، فإنّ الكلام نشاط لغوي فردي، يتمثل في تنفيذ قواعد نسق لسان معين، فالكلام قائم على إرادة الفرد المتكلم، ومرتبط بذكائه؛ لأنّه يقوم بتركيبات وتوليفات يستخدمها وفق ما يوفره له اللسان من إمكانات التعبير عن الأفكار.

فدي سوسير يميّز بين هذه المصطلحات الثلاثة، فمصطلح (اللغة) لا يمثل واقعة اجتماعية خالصة؛ لأنّه يضم إلى الجوانب الاجتماعية جوانب فردية، ومصطلح (الكلام) ليس واقعة اجتماعية، فهو فردي قائم على عنصر الاختيار، وعنصر الاختيار لا يمكن التنبؤ به، فلا يخضع للدراسة العلمية، فالذي يمكن أن يطلق عليه واقعة اجتماعية، هو ما أسماه بـ(اللسان) أو باللغة المعيّنة؛ لأنّها عامة داخل المجتمع، وهي تمارس (فرضًا) على المتكلمين الأفراد، وهي لا توجد عند كل فرد بصورة كاملة، وهي التي يمكن دراستها دراسة علمية.

المطلب الرابع: الفكر اللغويّ الجديد في نظرية دي سوسير

توصل دي سوسير إلى أربعة كشوف مهمة تتضمّن[10]:

• أولًا: مبدأ ثنائية العلاقات اللفظية:

أي: التفرقة بين الدال والمدلول[11].

فالكلمة عنده.. هي إشارة، وليست اسمًا لمسمّى، بل هي كل مركب يربط الصورة السمعية والمفهوم، وهو يقصد بذلك "الدال"، وهو الصورة السمعية، وأما "المدلول" فهو المفهوم[12].

• ثانيًا: مبدأ أولوية النّسق أو النّظام على العناصر[13]:

وهو أولوية النسق أو النظام على العناصر فهو يشير بذلك إلى أنّ اللغة نظام، ويريد بنية هذا النّظام، وذلك لكونه مؤلف من وحدات لها تأثير متبادل على بعضها[14].

فهو يدعو إلى تحليل البنية (النظام)، وكشف عناصرها كالرموز والصور؛ لمعرفة ملابسات بنيتها من الداخل والخارج، فيريد البحث عن مجموعة العناصر وعلاقتها المتشابكة داخل هذا النّظام.

• ثالثًا: مبدأ التفريق بين اللغة والكلام[15]:

إن اللغة مجموعة القواعد والوسائل التي يتم التعرف اللغوي طبقًا لها، أما الكلام فهو الطريقة التي تتجسد من خلالها تلك القواعد والوسائل في موقف بعينه، ولوظيفة بعينها[16].

• رابعًا: مبدأ التفرقة بين التزامن والتعاقب[17]:

يرى دي سوسير أنّه من الممكن أن تكون دراسة نسق اللغة؛ إمّا تزامنية، أو تعاقبية، ويُعرّف هذين المصطلحين بقوله: "يمكن أن نصف كل شيء يرتبط بالجانب السكوني من عملنا بأنّه تزامني، في حين يمكن أن نصف كل شيء له علاقة بالتطور بأنّه تعاقبي"[18].

فالتزامنية تختص بوصف حالة اللغة، في حين أنّ التعاقبية تختص بوصف المرحلة التطورية للغة.

ولعل من إسهامات دي سوسير المهمة أنّه بيّن ثلاثة مستويات للغة[19]: **اللغة كنظام، واللغة كصياغة، واللغة كمنطق.**

ويمكن تلخيص أهم أفكار دي سوسير اللغوية في ثلاثة أفكار، وهي:

1- حلل دي سوسير الرمز إلى مكونيه الدال والمدلول[20]، والدالّ هو الجانب الصوتي المادي من الرمز، وأما المدلول فهو الجانب الذهني، فهو لا يشير إلى الشيء بل يشير إلى الصورة الذهنية أو الفكرة عن الشيء، ويؤكد دي سوسير الوحدة بين مكوني الرمز، ويشبههما بالورقة ذات الوجهين، لا يمكنك تمزيق أحدهما بدون الآخر. وهو يرى أنّ العلاقة بين الدال والمدلول عرفية والرابط الجامع بينهما اعتباطي[21].

2- **ميّز دي سوسير بين اللغة والكلام واللسان:**

فاللغة عنده: هي النظام النظري الذي يضم قواعد اللغة. أما الكلام: فهو بمنزلة التحقق العيني لتلك القواعد، "فالكلام عمل واللغة حدود هذا العمل، والكلام سلوك واللغة معايير هذا السلوك، والكلام نشاط واللغة قواعد هذا النشاط، والكلام حركة واللغة مظاهر هذه الحركة، والكلام يحسن بالسمع نطقًا والبصر كتابة واللغة تفهم بالتأمل في الكلام، فالكلام هو المنطوق وهو المكتوب، واللغة هي الموصوفة في كتب القواعد والمعاجم ونحوها، والكلام قد يكون عملًا فرديًّا، ولكن اللغة لا تكون إلا اجتماعية"[22].

ولغة الجماعة عند دي سوسير: هي عبارة عن الصور الذهنية التي تخزن في العقل الجمعي، وأما ما يصدر من الأفراد فيسمى عنده كلامًا لا لغة[23].

واللسان عند دي سوسير: نتاج للملكة اللغوية، ومجموعة من المواصفات يتبنّاها الكيان الاجتماعي؛ ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة، واللسان هو كنظام نحوي يوجد في كل دماغ على نحو أدق في أدمغة مجموعة من الأفراد[24].

والخلاصة كما يرى دي سوسير:

أنّ الكلام لا يمكن دراسته دراسة علمية؛ لأنّه فردي، والفردي يقوم على عنصر الاختيار، وعنصر الاختيار لا يمكن التنبؤ به، وما لا يمكن التنبؤ به لا يمكن دراسته دراسة علمية.

واللغة كذلك لا تدرس بشكل علمي؛ لأنها لا تمثل واقعة اجتماعية خالصة، حيث إنها تخصّ الفرد وتخص الجماعة.

فلم يبق إلا اللسان فهو وحده الذي يمكن دراسته دراسة علمية؛ لأنه موضوع محدد يتصف بالتجانس، ولذا يمكن ملاحظته وتصنيفه، وله بذلك مكان بارز بين الحقائق الإنسانية[25].

3- ميز دي سوسير بين محورين لدراسة اللغة: المحور التزامني والتتابعي[26]:

فأما التزامني: فهو يدرس اللغة على اعتبار أنّها نظام يؤدي وظيفته في لحظة ما دون وجود اعتبارات للزمن.

وأما التتابعي: فهو يدرس اللغة باعتبارها نظامًا يتطور عبر الزمن، ويرصد التغيرات التي تطرأ على اللغة تاريخيًّا.

ويرفض دي سوسير المنظور التتابعي؛ لأنّه يرى أنّ معرفة تاريخ الكلمة لن يفيد في تحديد معناها الحالي، ويلتزم بمفهوم التزامنية، وهي دراسة لغة محددة في لحظة معينة دون النظر في المراحل التاريخية، فيدرس اللغة كما هي ومحاكمتها بقوانينها -لا بقوانين غيره- دون تقعيد لغرض الدراسة نفسها بشكل موضوعي بغية الكشف عن حقيقتها[27].

ويرى أنّ التزامن والتعاقب في اللغة يجب أن يدرسا في علمين منفصلين؛ لأنّ التزامن يرتبط بالنّظام ولكنه عن علاقات الزمن، في حين أنّ التعاقب يرتبط بالزمن، ولكنه مفصول عن علاقات النظام[28].

ويرى أنّ المعنى -وهو القيمة اللغوية- إنما تحدده وتعينه مجموعة العلاقات بين الكلم، ولا يمكن فهمه أو الوصول إليه إلا في ضوء هذه العلاقات، فالعلاقة متبادلة بين الدّال والمدلول تجعل كل واحد يستدعي الآخر[29].

ويرى أنّ هذه الأفكار الثلاثة مترابطة متكاملة، لا انفصام لها، وليس من السهل أن يعزل واحد منها عن الآخر[30].

المطلب الخامس: القواعد العملية المتّبعة في التحليل اللغوي عند الوصفيين

يمكن تلخيص القواعد العملية التي ينبغي أن يتتبعها عالم اللغة الوصفي في التّحليل اللغوي بالأمور الآتية[31]:

1- الاهتمام الخاص بالأصوات والصيغ النّحوية للغة العربية.

2- معرفته بالأسس الفونيمية والمورفيمية التي تسمح بوصفٍ تفصيلي دقيق إلى حدّ كبير، لا يقارن بما يمكن أن يحققه منهج يقوم على الأذن غير المدربة، أو الاستنتاجات العشوائية.

3- أنّ مجال بحث عالم اللغة الوصفي يتمثل في حقل اللغات الحيّة، حيث يمكن تزويد الباحث بأحد أبناء اللغة الذين يتكلمون بها، وهو الذي يعرف فنيًّا باسم الراوي اللغوي (Informant).

4- تبدأ الخطة المزدوجة التي تجمع بين جمع المادة ثم فحصها ومقارنتها على شكل أسئلة صيغت خصيصًا ليمكن عن طريق توجيهها إلى الراوي أن تكشف عن كيفية التعبير عن أشياء معينة في لغته، وعادة ما يتدرج الباحث من الكلمات القصيرة السهلة إلى التعبيرات الأطول والجمل الكاملة.

ومن معايير المنهج الوصفي الأساسية: تحليل أنواع الصيغ والمفردات اللغوية، والكشف عن الأنظمة النّحوية والصرفية للغة الموصوفة، كنظام النّفي والاستفهام والتّجمعات المورفيمية ونظام السوابق واللواحق.

فمن حيث الصيغ يجب على المحلل أن يقوم ببناء أنواع الصيغ للغة التي يحللها، ومن حيث المفردات فإنّ المحلل ينبغي أن يزودنا بقائمة للرصيد العام للمورفيمات في اللغة موضوع البحث - مصحوبة بإمكانيات تجمعاتها- مع تعيين الصيغ النّحوية الكاملة كلما أمكن.

ويبقى التحليل الفونيمي والمورفيمي من أكثر الأعمال صعوبة وأهمية بالنّسبة إلى المحلل اللغويّ، فبموجب التحليل الفونيمي يصل المحلل إلى كشف الأنظمة الصوتية للغة، وعن طريق التحليل المورفيمي يضع المحلل يده على الأنظمة الصرفية، وبذلك يمكنه التوطئة للدخول إلى النّظام التركيبي أو النّحويّ للغة التي يتدارسها.

وفي الوقت الذي تتجمع فيه لدى اللغويّ المادة الكافية، يبدأ عمله التصنيفي والاستنتاجي، وعلى أساس من خبرته العلمية الخاصة في الفونيمات، يقرر أيّ الأصوات المتقابلة أو المتضادة تناسب موقعية معينة وأيها لا تناسب، وحينئذ يجب عليه أن يفصل الفونيمات الحقيقية للغة من الألوفونات، وخلال ذلك الوقت يجب أن تتكون عنده صورة كاملة عن التركيب الفونيمي للغة، وعن الألوفونات التي تكون كل فونيم، مع صورة واضحة عن الظروف المعينة التي بتحقّقها يقع الألوفون المعين.

ومن الأمثلة التطبيقية على التحليل الفونيمي والمورفيمي:

1- حصر الفونيمات عن طريق ما يعرف فنيًّا باسم الثنائيات الصغرى، وذلك بأن يمتحن كل كلمتين تتفقان تمامًا في كل الأصوات ما عدا واحدًا، مثاله في العربية (سلب، سقب) فإذا استلزم التغير الصوتي تغييرًا في المعنى، يعلم حينئذ أنّهما فونيمان مختلفان.

2- إذا كان هناك تقابل أكيد في المعنى أمكن للباحث أن يعدهما مورفيمين منفصلين، ولكن إذا كان المورفيمان يحملان المعنى نفسه ويستعملان في مَوْقِعِيّتين مختلفتين فيجب اعتبارهما مورفيمات لمورفيم واحد، ومثاله في العربية (يكتبون، ويكتبان) كل منهما يحمل معنى خاصًا، فهما إذن مورفيمان منفصلان، فـ(ان) تدل على الإسناد إلى الاثنين، و(ون) تدل على الإسناد إلى الجماعة.

المطلب السادس: الانتقادات الموجهة إلى نظرية دي سوسير

حققت النّظرية نجاحًا ملحوظًا في الأوساط العلمية، وهذا يعود إلى الطابع العقلاني الذي يغلّف هذه النّظرية، والأسس النّظرية المتماسكة التي تنطلق منها لتفسير حقول وظواهر مختلفة، وأحيانًا متناقضة.

وهذا ما يجعلها حقًّا عملًا أصيلًا ورصينًا، ولكننا يجب ألا نغفل أيضًا أنّ هذه النظرية قد أثارت إشكالات عديدة، وواجهت انتقادات مختلفة، بحيث تباينت حولها آراء ومواقف المدارس اللغوية والنّقدية، ويمكن أن نستخلص أهم هذه الانتقادات[32]:

أولًا: جنوحها نحو النزعة التّصورية الشكلانية التي تحيل البنية لمجرد فرض عقلي تصوري، لا يرتبط بالواقع ولا يحاكي متغيراته بشكل حقيقي، بحيث تتسم هذه النزعة التصورية بالشمولية والعمومية، مما يجعل البنى مجرد تصورات فرضية مغلقة على ذاتها.

ثانيًا: تكريسها الطابع الصوري للغة، والذي يجعل من اللغة ذاتها ميدانًا غير حيوي، وغير قادر على الإنتاج والإبداع اللغوي، بفعل الطابع الاعتباطي للعلاقة بين الدال والمدلول.

ثالثًا: فكرة المحايثة، أي محايثة المعنى للدال نفسه، فعلى الرغم من أنّ الدوال أو المعاني والأفكار تأخذ قيمتها من موقع وعمل الدال بين مجمل الدوال الأخرى، فالمعنى في نهاية المطاف هو منتج دلالي، أي: أنّه مباطن أو محايث للدال نفسه وليس خارجه.

رابعًا: اهتمامها بالظواهر اللغوية الملحوظة، وإهمال الجوانب الأخرى التي لا تلاحظ ولا تدرس ببساطة، كعلاقة الدماغ باللغة، وكيفية فهم الجملة، ويبدو أنّ النّظرية وقعت تحت تأثير النّظرية السلوكية في علم النّفس، التي اقتصر البحث فيها على الظواهر المحسوسة التي يمكن ملاحظتها وقياسها[33].

خامسًا: أنّ أقوال دي سوسير عامة غير محددة، مما يكسبها شيئًا من الغموض[34].

سادسًا: استبعاد النشاط الكلامي من دائرة الاهتمام[35].

سابعًا: أنّ المنهج الوصفي لا يشغل نفسه بالبحث عن السر في وجود هذه الظاهرة أو تلك، ولا يعنيه الوقوف على ما وراء هذه الظواهر من أفكار أو معان، أو بنى عميقة، ولا يجري وراء تحديد الصحيح وغير الصحيح من الاستخدام اللغوي[36].

ورغم هذه الاعتراضات والانتقادات، فما زال المنهج الوصفي واقعًا موقع الأفضلية عند جملة كبيرة من المدارس اللغوية الحديثة، ومن أهمها وأشهرها: مدرسة لندن التي أسسها (فيرث)[37].

المبحث الثاني: صلة نظرية دي سوسير بالنّحو العربي

المطلب الأول: مظاهر التوافق بين نظرية دي سوسير اللغوية والتراث اللغوي العربي

يمكن استجلاء أهم هذه المظاهر في ثلاثة أمور:

أولا: اللغة والكلام:

تحدث سيبويه عن موضوع اللغة بمثل ما عرضه دي سوسير، الذي يرى أنّ اللغة تعني مجموعة من الأنظمة، والقوانين، والمعارف المستنبطة من لغة من اللغات. وفي كتاب سيبويه نجد كثيرًا من الإشارات التي تنبئ عن وعيه لأهمية الأنظمة العامة التي يلتزم العربيّ بعدد منها -بحسب قدراته العقلية والنّفسيّة- وليس لها كيان إلا في عقول المتكلمين بها؛ فنجده يقول: "فإنّما أجري هذا على كلام العباد وبه نزل القرآن"[38]، ويقول: "هذا باب منه استكرهه النحويون وهو قبيح، فوضعوا الكلام فيه على غير ما وضعت العرب"[39].

والذي يقصده بقوله "ما وضعت العرب" مجموع القوانين التي وضعها العرب، والأنظمة التي تنتظم بموجبها لغة العرب الفصيحة، وهو الكلام العربي الذي توارثه الأبناء عن الآباء والأجداد على مرّ السنين.

ومن إشارات سيبويه إلى تلك السُّنن قوله: "كأنّك قلت: وتبّا لك، فأجريتها على ما أجرتها العرب"[40]. ويقصد بذلك: ما أجرته العرب في كلامها على قوانين لغتهم، وأنظمتها المتوارثة في سنن لغوية متوارثة.

وفي هذه الأمثلة وغيرها أدلة على معرفة سيبويه بأسرار هذا النّظام الذي كانوا يتوارثونه بحسب قدراتهم الفردية العقلية. فكانت القوانين والأنظمة المتوارثة هي (اللغة) التي أرادها دي سوسير، وكان استعمالهم الفرديّ ما عناه دي سوسير بـ(الكلام)[41].

ثانيًا: اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول:

من أشهر أفكار دي سوسير اللغوية اعتقاده باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، وقد تجلت هذه الفكرة لدى ابن جنّي (كمثال من التراث اللغويّ العربيّ).

ومن أهم مظاهرها[42]:

1- الاعتباط أحد الأسس في اختيار الأصول الثلاثية في اللغة العربية:

من ذلك قول ابن جنّي: "اعلم أنّ واضع اللغة، لما أراد صوغها، وترتيب أحوالها، هجم بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوره وجوه جملها وتفاصيلها، وعلم أنّه لا بدّ من رفض ما شنُع تأليفه منها،

نحو (هع) و(قج)، فنفاه عن نفسه، ولم يمرره بشيء من لفظه، وعلم أنّ ما طال وأملّ بكثرة حروفه، لا يمكن فيه من التصرف ما أمكن في أعدل الأصول وأخفها، وهو الثلاثي..."[43].

2- الاعتباط أساس التصادفات الواقعة في اللغة:

درس ابن جنّي ظاهرة التصادفات في اللغة، أو ما سمّاه بـ(تلاقي اللغة)، ويرى أنّ هذه الظاهرة قائمة على الاعتباط، ويستشهد له باسمي العلم (سلمان، وسلمى). يقول: ألا ترى أنّ (فعلان) الذي يقاوده (فعلى) إنّما بابه الصفة، كغضبان وغضبى، وليس سلمان وسلمى بصفتين ولا نكرتين، وإنما (سلمان) من سلمى كـ(قحطان) من ليلى، غير أنّهما كانا من لفظ واحد، فتلاقيا في غرض اللغة من غير قصد لجمعهما، ولا إيثار لتقاودهما[44].

ومما سبق يتأكد لنا أنّ ابن جنّي ذهب إلى أنّ العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، كما ذهب إلى ذلك دي سوسير فيما بعد.

ثالثًا: الوصفية بين التراث النّحويّ واللسانيات البنيوية

عرف اللغويون العرب المنهج الوصفي، ويمكن إيجاز أهم مظاهر المنهج الوصفي من أمرين:

أحدهما: منهج جمع اللغة والتقعيد النّحوي:

اعتمد العمل النّحويّ على منهج خاص في جمع اللغة كان اتّصالًا مباشرًا بالاستعمال اللغويّ، وكتب التراجم تذكر رحلة النّحاة الأئمة إلى البادية لجمع اللغة، وتبرز حرصهم على معرفة الصورة الواقعية للكلام كما ينطقه البداة، وتبرز في كتب ابن جني ظاهرة جمع المادة من الاتصال المباشر بالمصدر البشري[45].

"والاتصال المباشر بالواقع اللغوي أصل من أصول النحو الوصفي، وقد كان أيضًا أصلًا من أصول النّحو العربي، وقد أدى هذا الاتصال إلى أن يكون في النحو العربي اتجاه وصفيّ في تناول كثير من ظواهر اللغة"[46].

ولقد كان أول عمل لغويّ -على يد أبي الأسود الدؤلي- عملًا وصفيًّا خالصًا، ونجد في كتاب سيبويه كثيرًا من الطريقة الوصفية في رصد الظواهر اللغوية (صرفًا، ونحوًا). وكان للعرب منهج في جمع المادة العلمية، حيث حدّدوا إطارين عند جمعهم للغة: مكانيّ وزماني، وهذا العمل يقترب كثيرًا من المنهج الوصفي الحديث في جمع المادة العلمية.

والثاني: ما قرره النّحاة العرب من الأحكام النّحوية

إنّ الاتجاه الوصفي في النحو العربي يظهر كثيرًا فيما يقرره النحاة الأوائل من أحكام، فما قرروه لم يكن كله تأويلًا، أو تقديرًا، أو تعليلًا، وإنما كان فيه ما هو وصف تقريري محض.

ولقد كان النّحاة الأوائل يتناولون الظواهر اللغوية على أساس شكلي، وهو مبدأ من مبادئ النّحو الوصفي[47]، ويمكن القول بأن المنهج الكوفي كان أقرب إلى المنهج الوصفي، باعتبار أنّ نظرتهم إلى النصوص كانت نظرة وصفية، لا تميل إلى النّظرة العقلية أو الفلسفية[48].

وبالرجوع إلى كتاب سيبويه نلحظ عدة أمور[49]:

1- أنّه يقرر مباشرة أنّ الأحكام إنما تجري على كلام العرب، وفي كتابه تكررت عبارات مثل: "فأجره كما أجروه، وضع كل شيء موضعه"، أو "فأجره كما أجرته العرب واستحسنته"[50].

2- أنّه لا يوغل وراء تفسير الظواهر إذا لم تكن لديه مادة تسند رأيه، بل يميل فيها إلى الاستعمال مقررًا استحالة الاستقراء التام للكلام، كما في قوله: "فإن كان عربيًّا نعرفه ولا نعرف الذي اشتق منه، فإنما ذاك لأنا جهلنا ما علم غيرنا"[51].

3- أنّ تحري الاستعمال اللغوي أدّى به إلى عدم إغفال اللهجات باعتبارها عناصر في اللغة الموحدة[52].

4- أنّ فكرة القياس على كثرة ما قيل فيها كانت عند سيبويه متابعة للكلام العربي[53]، كما في قوله: "لأنّ هذا أكثر في كلامهم وهو القياس"[54].

المطلب الثاني : المنهج النّحوي العربي بين الوصفية والاستقلالية

إنّ اللغويين العرب القدماء كانوا ينهجون منهجًا هدتهم فطرتهم وذكاؤهم إليه، وشاء عدد من المحدثين أن يطلق على نهجهم هذا مصطلح (الوصفية)، مشبهين المنهج العربي القديم -لعظمته- بالمنهج الوصفي الذي تبنّته المدارس التي سارت على منهج دي سوسير. وهذا أمرٌ فيه نظر؛ لأنّ صفة الوصفية التي لاحظها المحدثون في منهج علمائنا القدماء، لم يقتبسها علماء العربية القدماء من الغرب أو من غيرهم، بل ابتكروها بأنفسهم، وهذا ما نعتزّ ونفتخر به.

ولست ممن يذهب إلى الجزم بالأثر والتأثير، فأطلق على منهج النحاة العرب بأنّه منهج وصفيّ، ولا أذهب جازمًا إلى أنّ علماء اللسانيات المعاصرة أخذوا من النّحو العربي أفكارهم وموضوعاتهم، ومناهجهم؛ لأنّ ذلك صعب التحقيق، والراجح هو وجود مقاربات بينهما، أو توارد خواطر.

وإذا كان ثمة مشابهة بين منهج علمائنا القدماء، والمنهج الوصفي الحديث، فينبغي أن يحمل على أمرين[55]:

الأول: أنهم لم يطلعوا على المنهج العربي، وكان لهم ابتكار ما صنعوا، فلعلمائنا فضل السبق في إيجاد منهجهم، بخلاف ما أوهم به عدد من الباحثين من اطلاعهم على الدراسات اليونانية، والدراسات الهندية؛ لأنّ علماء العربية أوجدوا منهجهم قبل زمن الترجمة إلى العربية.

والثاني: أن يكون علماء الغرب قد اطلعوا على المنهج العربي، فاتّبعوه وطوّروا بعض جوانبه. وفي ضوء ذلك لابدّ من تأكيد فضل العرب على الأمم الأخرى، في تعليمها المنهجية في البحث، وليس كما ذهب المحدثون إلى أنّها من ابتكارات هذا العصر.

والمتتبع لملامح المنهج العربي من خلال ما تركه لنا علماؤنا من آثار، يجد أنّ المنهج العربيّ يتّسم بخصائص كثيرة:

أولها: الوصفية؛ لكونه يلتزم بمراحل جمع المادة في مدة زمنية محددة، وفي أماكن معيّنة، ثم ينتقل إلى مرحلة استقراء تلك المادة بحسب مكوناتها، ثم تصنيفها وتوزيعها، ثم وضع الأحكام والقواعد.

ثانيها: انتقاله من الكليات إلى الجزئيات، والعكس.

ثالثها: اقترابه من المنهج التوليدي التحويلي؛ إذ اهتمّ المنهج العربي بالبنى السطحية للتراكيب، وبالبنى العميقة، وإن لم يسمّها العلماء القدماء بهذه المصطلحات[56].

رابعها: أنّه منهج تكاملي يعضد فيه التغيّر الصرفيّ أو الصوتي المعنى النحويّ، وتُسخر المعطيات النّحوية، والصرفية، والصوتية، للحصيلة الدلالية.

خامسها: أنّه منهج يفرق بين الأصول والفروع التي يستنبطها من الاستعمال والتذكير، والإفراد والتثنية والجمع وغيرها.

سادسها: أنّه منهج عُني بالمعايير اللغوية المستقاة من الكثرة، والقلة، والندرة في الاستعمال، فكان (معياريًّا) بحسب المصطلح الحديث.

فالقول بأنّ المنهج المتبع في دراسة اللغة العربية منهجٌ وصفيّ لا نقرّه؛ لأنّ المنهج العربي وإن كانت التقريرية غالبة عليه، فهو يتّسم بالمعيارية وغيرها من السمات والخصائص التي أشرت إليها، والتي يرفضها الوصفيون المعاصرون.

وخلاصة القول في منهج النحو العربي أنّه نسيج وحده، اقتضته طبيعة اللغة العربية، فكان عربيًّا خالصًا، لم يتأثر بغيره، ولم يحذ حذو غيره.

المطلب الثالث: أثر تطبيق المنهج الوصفي على الدرس النّحويّ العربي

- الأثر السلبي: انتقادات موجهة إلى النّحو العربي من خلال المنهج الوصفي[57]:

وتتركز هذه الانتقادات فيما يأتي:

1- أنّه تأثر منذ نشأته بالمنطق الأرسطي، فأصبح "صوريًّا" وليس "واقعيًّا"، فاهتم بالتقدير والتأويل، دون الاستعمال اللغوي.

2- أنّه قعَّد لعربية مخصوصة تتمثل في مستوى معين من الكلام (شعر، أو أمثال، أو نص قرآني)، فابتعد بذلك عن الاستعمال الشائع.

3- أنّه حدّد بيئة مكانية وزمانية لهذه اللغة، فلم يقعّد إلا لبوادي نجد والحجاز وتهامة، حتى آخر العصر الأموي[58].

4- أنّ النّحو العربي لم يميز حدودًا واضحة لمستويات التحليل اللغوي، فاختلطت فيه الظواهر الصوتية مع الصرفية مع النّحوية.

وهذه المآخذ لا تؤثر في تقويم المنهج العربي، لأنّها منطلقة من مقدّمة غير صحيحة وهي افتراض أنّه منهج وصفيّ، ومع ذلك فيمكن الجواب عن هذه الانتقادات بما يأتي[59]:

الأول: أنّ المنطق الأرسطي لم يكن معروفًا معرفة كافية أيام الخليل وسيبويه، وهما صاحبا التأثير الحقيقي في النحو العربي. ومن غير المنطقي أن يتأثر النحو بمنهج أرسطو في المنطق؛ لاختلاف الغاية في كل منهما، لذا نجد الجملة التي هي معقد الدرس النحوي مختلفة اختلافًا تامًا عنها عند أرسطو.

والثاني: أنّ النحو العربي نشأ لفهم النّص القرآني الكريم، ومن ثم كان توجّه النحاة إلى النّصوص الأدبية العالية -والشعرية منها بخاصة- لاستخلاص القوانين التي تدور عليها العربية التي نزل بها القرآن الكريم. ومع ذلك فإنّ النحاة العرب لم يأخذوا كل قواعدهم من النصوص العالية، بل اتصلوا بالحياة اللغوية بمعناها الواسع[60].

والثالث: أنّ الاقتصار على زمن ومكان معين لدراسة اللغة، صادر عن الغاية من نشأة الدراسة النّحوية، وهي فهم النّص القرآني الكريم، لذا كان البحث عن "نقاء" اللغة و"فصاحتها"، غاية من غاياتهم في الجمع اللغويّ[61].

والرابع: أنّ اختلاط مستويات الدرس ظاهرة واضحة في النّحو العربي في المراحل الباكرة، لكن ذلك لا يعني اختلاط منهج المستويات ومصطلحاتها.

- الأثر الإيجابي: تيسير النحو العربي من خلال المنهج الوصفي:

شُغل الدارسون المعاصرون كثيرًا بقضية تيسير تعلّم النّحو العربي، وذلك من خلال التجديد في دراسة بعض مسائله[62]، وأرى أنّه من الممكن أن يجعل من المنهج الوصفي مسلكًا من مسالك التيسير، وسأذكر نماذج على ذلك:

1- ذهب جمع من النحاة إلى أنّ الفعل الماضي مبنيّ على الفتح، نحو: ضربَ، إلا إذا اتّصل بواو الجماعة فعلى الضم، نحو: ضربوا، أو بضمير رفع متحرك فعلى السكون، نحو: ضربْت، فهذا القول

يصف بنية الكلمة كما هي، فهو أيسر من القول الآخر القائل بأنّ الماضي مبنيّ على الفتح أبدًا، لأنّه يحتاج إلى تقدير الفتح إذا اتّصل بواو الجماعة، وتسكين المتحرك إذا اتصل بضمير رفع متحرك.

2- ذهب الكوفيون إلى القول بجواز الوصف بالمصدر بتأويله إلى مشتق، نحو: هذا رجل عدل، أي: عادل، وذهب البصريون إلى القول بجواز الوصف بالمصدر بتقدير مضاف محذوف، أي: ذو عدل، وذهب ابن يعيش إلى القول بجواز الوصف بالمصدر من دون حذف ومن دون تأويل، وهو أيسر الأقوال.

3- اختلف النّحاة في كثير من الكلمات من حيث التركيب وعدمه، نحو: مهما، وإذما، وكأنّ، ولعلّ، والقول بعدم التركيب فيها أيسر.

4- ذهب البصريون إلى أنّ الفعل المضارع بعد لام التعليل منصوب بأن مضمرة، وذهب الكوفيون إلى أنّه منصوب باللام، وهذا القول أيسر.

5- اختلف النحاة في إعراب الأسماء الستة على أقوال كثيرة، أبعدها عن التكلف هو القول بأنها معربة بالحروف: الواو، والألف، والياء.

ولا ريب أن القول الأيسر في هذه المسائل كلها يصف بنية الكلمة كما هي دون حذف أو تأويل.

المطلب الرابع: الدراسات اللغوية الوصفية العربية الحديثة

أدرك الباحثون الذين اتّصلوا بطرق البحث اللغوي في أوروبا وأمريكا ضرورة الربط بين التراث العربي العظيم ونظريات البحث الحديث، وهؤلاء الباحثون الروّاد يشكلون بأعمالهم العلمية القيّمة حلقة الوصل بين التراث والمعاصرة.

ومن الأمثلة على الدراسات اللغوية الوصفية العربية الحديثة ما يأتي[63]:

أولًا: دراسة علي عبدالواحد وافي:

كانت البداية الحقيقية للكتابات في علم اللغة الوصفي على يديه، حينما كتب (علم اللغة)، و(فقه اللغة)، وكانت دراسته في هذين الكتابين تعتمد على:

- الملاحظة والتجريب.
- التفريق بين اللغات الحيّة والميّتة.
- تقسيم الظواهر اللغوية إلى مستويات: صوتية، وصرفية، ونحوية، ودلالية.
- أن البنية اللغوية تتألف من عناصر ذات وجود متميّز لكن بينها علاقات عضوية.
- ضرورة التفرقة بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة.

ثانيًا: دراسة دكتور إبراهيم أنيس:

لإبراهيم أنيس كتابات متعددة في المستويات اللغوية المختلفة، فله كتاب (الأصوات اللغوية)، يدرس فيه الأصوات العربية دراسة صوتية تحليلية وصفية، ويفرق بين الوصفية والدراسات التاريخية، وله كتاب (اللهجات العربية) يعرض فيه خصائص اللهجات العربية قبل وبعد الإسلام، ويدرسها دراسة وصفية تحليلية.

ثالثًا: دراسة عبدالرحمن أيوب:

قدم أيوب كتابًا قيّمًا في نقد التراث النّحويّ القائم على أسس معيارية، متأثرًا بالدراسات اليونانية في مسائل التقسيم الأرسطي للكلمة، ومسائل التعليل. والكتاب يقدّم لنا منهجًا دقيقًا في الوصفية، ويوصي باتباعها، وترك الدراسة اللغوية القديمة؛ لأنّها أدت إلى تعقيد الدراسات النحوية والصرفية[64].

ويمكن تلخيص تأثير المنهج اللغوي الوصفي في الدراسات النّحوية لعلماء العرب في الاتجاهات الآتية[65]:

الأول: قصر الدراسة النّحوية على الجملة العربية: وصف أجزائها ونظامها، والرائد في هذا الاتجاه إبراهيم أنيس، في كتابه (أسرار اللغة).

الثاني: درس النحو العربي بالمنهج الوصفي، وارتبطت تلك الدراسات بالنّقد للنّحاة العرب، ومنهجهم، ويمثّل هذا الاتجاه عبدالرحمن أيوب، في كتابه (دراسات نقدية في النّحو العربي).

الثالث: أفاد من المنهج الوصفي في تصفية النحو العربي مما شابه من مسائل خلافية لا خير فيها -في رأيهم- وتطبيق ما يراه اللغويون الوصفيّون والمحدثون في هذا الشأن، كل ذلك من غير إحداث صدام أو صراع بين التراث النّحوي، وما يرونه من أوجه التجديد والتحديث في الدرس النّحوي الحديث، ويمثّل هذا الاتجاه محمد عيد في كتابه (النّحو المصفّى).

المطلب الخامس: الدعوة لإعادة وصف اللغة العربية

ذهب كثير من المستشرقين واللغويين المعاصرين إلى الدعوة إلى إعادة وصف اللغة العربية من جديد[66]، وهذه الدعوة تحمل في طيّاتها اتجاهين في البحث:

الأول: يساير مقولات المنهج الوصفي الحديث، الذي يذهب إلى ضرورة أن تكون اللغة الموصوفة لغة حيّة منطوقة، وليست نصوصًا موروثة مدوّنة في عصور سابقة لعصر الوصف.

ولما كانت اللغة العربية الفصيحة، ليست منطوقة في الحياة اليومية، ولا تستعمل إلا في الشعر الفصيح، أو الخطب الدينية، والسياسية -بحسب زعمهم- فهي غير جديرة بالوصف، لذا تتجه أنظار

الباحثين من أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة حصر الوصف في اللهجات العامية المنطوقة، وهي لغة التداول اليومي عند العرب جميعًا، الأمر الذي يقتضي مسايرة التطورات اللغوية في تلك اللهجات.

الثاني: إعادة وصف العربية القديمة، بما حفظته المدونات من قرآن كريم، وأحاديث نبوية، وخطب، وأمثال، وشعر، بمراعاة التطورات الحديثة في وسائل الوصف وطرائقه.

والاتجاهان مردودان:

فالأول: غفل عن أنّ اللغة العربية لغة حيّة؛ بدليل أنّ نشرات الأخبار تقرأ لكل العرب بلغة عربية فصيحة، وتفهم بلا معين. ثم إنّ متابعة هذه التطورات يربك مناهج البحث اللغوي المعاصر، وينتج تسارعًا في ظهور النّظريات اللغوية، وتغيّرًا في مناهج البحث اللغوي، وهذا ما نشهده في المجتمعات الغربية.

فهذه الدعوة في ظاهرها تعرض منهجًا سليمًا، غير أنها تتجاهل خصوصية اللغة العربية في كونها لغة القرآن الكريم، والحديث النبوي، الأمر الذي يجعلنا نفكر مليًّا في عظم خسارتنا بفقدانها.

والثاني: يتضمن دعوة لا تقبل؛ لأنّ فيه ادعاء بالقدرة على الإتيان بما هو أفضل من الوصف العربي القديم، سواء باتباع منهجهم، أم بتغييره.

وفي قناعتي أنّ المنهج العربي هو منهج سليم، يواكب كل العصور، يتميز بالدقة والشمولية والعالميّة.. وقد اعترف بهذه الخصائص علماء غربيون منصفون، أمثال عالم اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي[67].

النتائج:

توصل البحث إلى عدة نتائج على النحو الآتي:

1- نظرية النحو الوصفي نظرية تتناسب كثيرًا مع طبيعة الدرس اللغوي الغربيّ، ولكن لا نستطيع أن نطبق قواعدها التحليلية تطبيقًا كاملًا في درسنا النحويّ العربي.

2- القول بأنّ المنهج المتبع في دراسة اللغة العربية منهجٌ وصفيّ لا نقرّه؛ لأنّ المنهج العربي وإن كانت التقريرية غالبة عليه، فهو يتّسم بالمعيارية وغيرها من السمات والخصائص.

3- أهم تغييرات نظرية دي سوسير يتمثل في رؤيته لها من خلال الثنائيات التي صنّفها: اللغة والكلام، والدال والمدلول، والآنيّة والزمانية، واللسان والكلام. وهي ثنائيات لا تنظر إلى قيمة اللغة في ضوء الموروث العربي، بل في ضوء الجهل اللساني الأوروبي قبل دي سوسير.

4- ما زال المنهج الوصفي واقعًا موقع الأفضلية عند جملة كبيرة من المدارس اللغوية الحديثة، ومن أشهرها تمسكًا به: مدرسة لندن التي أسسها ووضع قوائمها (فيرث).

5- وجود مظاهر لغوية مشتركة بين المنهج اللغوي الوصفي والمنهج اللغوي العربي لا يحسم قضية التأثر والتأثير، والراجح هو وجود مقاربات بينهما، أو توارد خواطر.

6- مرد المشابهة بين منهج علمائنا القدماء، والمنهج الوصفي الحديث، يؤكد فضل العرب على الأمم الأخرى.

7- الدعوةَ إلى توجيه الدراسة اللغوية العربية إلى دراسة وصفية للهجات العامية الحيّة بدلًا من دراسة اللغة الموروثة الميّتة، دعوةٌ تنافي خصوصية اللغة العربية في كونها لغة القرآن الكريم، والحديث النبوي.

8- الدعوة إلى رفض المناهج اللغوية الحديثة بالكامل دعوة غير صحيحة، بل هي دعوة ضارة بالعربية نفسها، ومن الضروري أن نفيد من التطوير اللغوي ونشارك فيه.

الهوامش والمراجع:

(1) ينظر: علم اللغة وفقه العربية، عيد محمد الطيب (50)، ودراسات في علم اللغة الوصفي والتاريخي والمقارن، صلاح الدين صالح حسنين (99)، ومنهج البحث اللغويّ بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين (10).

(2) عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث (29)، عبدالله جاد الكريم، الدرس النّحوي في القرن العشرين (214).

(3) تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية (24).

(4) كمال بشر، دراسات لغوية (56).

[5] دي سوسير، فصول في علم اللغة العام (159).

[6] عبدالله جاد الكريم، التكامل المعرفي بين النحو العربي واللسانيات الغربية (40).

[7] النحو العربي والدرس الحديث (29)

[8] ينظر: الدرس النحوي في القرن العشرين (218)، ومصطفى غلفان، اللسانيات البنيوية منهجيات واتجاهات (156)، والنحو العربي والدرس الحديث (27).

[9] دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام (23، 28).

[10] ينظر: روبرت شولز، البنيوية (27)، والتكامل المعرفي (38)، واللسانيات البنيوية (156)، ومزهر حسن الكعبي، البنيوية والتحليل البنيوي في النص الأدبي، جريدة الجريدة، موقع على الإنترنت.

[11] دي سوسير، علم اللغة العام (122)، وفصول في علم اللغة العام (121).

[12] روبرت شولز، البنيوية (27).

[13] فصول في علم اللغة العام (195).

[14] ينظر: علم اللغة العام (131)، وروبرت شولز، البنيوية (30).

[15] فصول في علم اللغة العام (31).

[16] ينظر: يوري لوتمان، تحليل النص الشعري، ترجمة: محمد فتوح، دار المعارف (7).

[17] فصول في علم اللغة العام (143)، ومحاضرات في علم اللسان العام (127-128).

[18] ينظر: س. رافيدان، البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي، ترجمة خالدة أحمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

[19] ينظر: نبيلة إبراهيم، نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب (22).

[20] محاضرات في علم اللسان العام (85).

[21] ينظر: محاضرات في علم اللسان العام (87)، صلاح فضل، البنائية (39)، والتكامل المعرفي (40).

[22] ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة (32).

[23] عبدالعزيز أحمد علام، في علم اللغة العام (312).

[24] عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة، عالم المعرفة، الكويت (207).

[25] ينظر: عاطف مدكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر (29)، والتكامل المعرفي (41).

[26] محاضرات في علم اللسان العام (127-128).

[27] ينظر: رشيد العبيدي، البحث اللغوي وصلته بالبنيوية في اللسانيات، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، عدد (12)، 1985 (ص:55).

[28] ينظر: جان بياجيه، البنيوية (62-65).

[29] ينظر: ناصر النعيمي، المدرسة البنيوية قراءة في المبادئ والأعلام، مجلة علوم إنسانية، عدد (28) 2008 (ص:4).

[30] دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، الدار العربية للكتاب، ليبيا (29).

[31] ينظر: باي ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، منشورات ليبيا (119-121)، وعلي زوين، منهج البحث اللغويّ (11).

[32] تنظر الانتقادات الثلاثة الأُول في: البنيوية اللغوية عند دي سوسير، أحمد عقلة العنزي، مجلة عالم الفكر، العدد (2) (ص:61).

[33] شحدة فارع، وموسى عمايرة، وجهاد حمدان، ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة (40).

[34] سمير استيته، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج (165).

[35] اللسانيات البنيوية (163).

[36] كمال بشر، التفكير اللغويّ بين القديم والجديد (225).

[37] ينظر: التفكير اللغوي بين القديم والجديد (227).

[38] سيبويه، الكتاب (208/2).

[39] الكتاب (227/2).

[40] الكتاب (358/2).

[41] ينظر: كريم الخالدي، هُويّتنا العربية في اللسانيات ومناهجها (244).

[42] ينظر: التكامل المعرفي (78)، ومحمد وليد حافظ، قراءة في فكر ابن جنّي من خلال (الخصائص) على ضوء علم اللغة الحديث، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد (25 و26).

[43] ابن جني، الخصائص (64/1-65).

[44] الخصائص (بتصرف) (52/1).

[45] الخصائص (242/1).

[46] النحو العربي والدرس الحديث (55).

[47] الدرس النحوي في القرن العشرين (229).

[48] النحو العربي والدرس الحديث (58)، والدرس النحوي في القرن العشرين (230).

[49] ينظر: النحو العربي والدرس الحديث (55).

[50] الكتاب (275/1، 277).

[51] الكتاب (268/1).

[52] الكتاب (402/1).

[53] الكتاب (283/1).

[54] الكتاب (258/1).

[55] هُويتنا العربية في اللسانيات ومناهجها (286).

[56] ينظر: صلاح بوجليع، نظرية تشومسكي اللغوية حقيقتها وصلتها بالنّحو العربي، دار إيلاف الدولية بالكويت. وصلاح بوجليع، البنية العميقة للجملة وأثرها في إعراب القرآن، المجلة العلمية، جامعة المنيا، كلية دار العلوم (العدد: 48، 2023).

[57] ينظر: هويتنا العربية في اللسانيات ومناهجها (285)، والنحو العربي والدرس الحديث (48)، والدرس النحوي في القرن العشرين (227).

[58] السيوطي، الاقتراح في أصول النحو وجدله (162).

[59] هويتنا العربية في اللسانيات ومناهجها (285)، والنحو العربي والدرس الحديث (48).

[60] الاقتراح في أصول النحو وجدله (162).

[61] الخصائص (5/2).

[62] ينظر: ياسين أبو الهيجاء، مظاهر التجديد النّحوي لدى مجمع اللغة العربية في القاهرة، ومحمد حسين الصغير، نحو التجديد في دراسات الدكتور الجواري، وأحمد بن جار الله الزهراني، اتجاهات تجديد النحو عند المحدثين.

[63] صلاح الدين بكر، الوصفية في الدراسات العربية، مقال في موقع (صوت العربية) 2003، والدرس النّحوي في القرن العشرين (234)، ومصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة (175).

[64] ينظر: عبدالرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي (7-9).

([65] ينظر: الدرس النّحوي في القرن العشرين (234).

[66] ينظر: حافظ إسماعيلي علوي، ووليد أحمد العناتي (أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات)، وهُويتنا العربية في اللسانيات ومناهجها (294).

[67] أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات (29).

المراجع

1) ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط: الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
2) أحمد بن جار الله الزهراني، اتجاهات تجديد النحو عند المحدثين، مكتبة الرشد، ط: الأولى، 1428هـ.
3) السيوطي، الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق: محمود فجال، النادي الأدبي بأبها، ط: الأولى، 1409هـ.
4) باي ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة أحمد مختار عمر، منشورات ليبيا.
5) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة.
6) تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، 1427هـ.
7) جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيملة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط: الرابعة، 1985م.
8) حافظ إسماعيلي علوي، ووليد أحمد العناتي، أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات، دار الأمان، الرباط، 2009م.
9) حليمة أحمد عمايرة، الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلية في ضوء المناهج المعاصرة، دار وائل، ط: الأولى، 2006م.
10) دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، الدار العربية للكتاب، ليبيا.
11) دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يونيل يوسف، دار آفاق عربية، 1985م.
12) دي سوسير، فصول في علم اللغة العام، ترجمة أحمد الكراعين، دار المعرفة الجامعية، 1985م.
13) دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق.

14) رشيد العبيدي، البحث اللغوي وصلته بالبنيوية في اللسانيات، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، عدد (12)، 1985م.
15) روبرت شولز، البنيوية، اتحاد الكتاب العام، دمشق، ط: السادسة، 1977م.
16) س. رافيدان، البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي، ترجمة خالدة أحمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
17) سمير استيته، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، ط: الأولى، 2005م.
18) سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الثالثة، 1408هـ.
19) شحدة فارع، وموسى عمايرة، وجهاد حمدان، ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل، ط: الثالثة، 2006م.
20) صلاح الدين بكر، الوصفية في الدراسات العربية، مقال في موقع (صوت العربية) 2003م.
21) صلاح الدين صالح حسنين، دراسات في علم اللغة الوصفي والتاريخي والمقارن، دار العلوم للطباعة، الرياض، ط: الأولى، 1405هـ.
22) صلاح بوجليع، البنية العميقة للجملة وأثرها في إعراب القرآن، المجلة العلمية، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، (العدد: 48، 2023م).
23) صلاح بوجليع، نظرية تشومسكي اللغوية حقيقتها وصلتها بالنّحو العربي، دار إيلاف الدولية بالكويت، 1439هـ.
24) عاطف مدكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر.
25) عبدالرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م.
26) عبدالعزيز أحمد علام، في علم اللغة العام، كنوز المعرفة، ط: الأولى، 1425هـ.
27) عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة، عالم المعرفة، الكويت.
28) عبدالله جاد الكريم، التكامل المعرفي بين النحو العربي واللسانيات الغربية، دار النابغة، ط: الأولى، 1442هـ.
29) عبدالله جاد الكريم، الدرس النّحوي في القرن العشرين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: الأولى، 1425هـ.
30) عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ط: الأولى، 1406هـ.
31) علي زوين، منهج البحث اللغويّ بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط: الأولى، 1986م.
32) عيد محمد الطيب، علم اللغة وفقه العربية، دار البشري، القاهرة، ط: الثانية: 1417هـ.
33) كريم الخالدي، هُويّتنا العربية في اللسانيات ومناهجها، دار دجلة، الأردن، ط: الأولى، 2019م.
34) كمال بشر، التفكير اللغويّ بين القديم والجديد، دار غريب، مصر، ط: الأولى، 2005م.
35) كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، ط: الثانية، القاهرة، 1971م.
36) محمد حسين الصغير، نحو التجديد في دراسات الدكتور الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1410هـ.
37) محمد وليد حافظ، قراءة في فكر ابن جنّي من خلال (الخصائص) على ضوء علم اللغة الحديث، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد (25 و26).

38) مزهر حسن الكعبي، البنيوية والتحليل البنيوي في النص الأدبي، جريدة الجريدة، موقع على الإنترنت.
39) مصطفى غلفان، اللسانيات البنيوية منهجيات واتجاهات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط: الأولى، 2013م.
40) مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
41) ناصر النعيمي، المدرسة البنيوية قراءة في المبادئ والأعلام، مجلة علوم إنسانية، عدد (28) 2008م.
42) نبيلة إبراهيم، نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة، مكتبة غريب.
43) ياسين أبو الهيجاء، مظاهر التجديد النّحوي لدى مجمع اللغة العربية في القاهرة، عالم الكتب الحديث، ط: الأولى، 1429هـ.
44) يوري لوتمان، تحليل النص الشعري، ترجمة: محمد فتوح، دار المعارف.

Intertextuality: Raising the Issue of Originality

التناص : اثارة موضوع الأصالة

Dr. Zoulaikha Elbah
Faculty of Letters and Languages
University Abbes Laghrour, Khenchela, Algeria,
elbahzoulikha@gmail.com

Abstract:
Every text exists within a network of relations with preceding, surrounding, and following texts of the same or different authors. Even at the level of the same text, one cannot escape intertextual relations. This study aims to shed light on intertextuality in relation to originality issue. In other words, admitting the unescapable intertextual character of all texts, one might question whether we can still assign originality to a given text in spite of being based on other ones. To answer this question, we refer to two important notions credited to a post-modernist understanding to reality: pre-existing reality and emerging reality. Accordingly, meaning is defined as a constructed reality that signals both a pre-existing aspect (an intertext) and an emerging one (a new perspective). It is at the level of an emerging reality that one can look for potential originality at the level of both form and function.

Keywords: Intertextuality; Influence; Originality; Pre-existing Reality; Emerging Reality.

ملخص:
يوجد كل نص ضمن شبكة من العلاقات مع النصوص السابقة، المحيطة، والتالية لنفس المؤلف أو مؤلفين مختلفين. حتى أنه لا يمكن تفادي هذا النوع من العلاقات بين أجزاء النص الواحد. تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على ظاهرة التناص فيما يتعلق بموضوع الأصالة. بعبارة أخرى، مع الاقرار بالطابع المتداخل لجميع النصوص، قد يتساءل المرء عن امكانية الحديث عن أصالة نص معين كونه قائمًا على نصوص أخرى. للإجابة على هذا السؤال، نشير إلى مفهومين مهمين يُنسبان إلى نظرية ما بعد الحداثة: المعنى الموجود مسبقًا و المعنى الناشئ. وفقًا لذلك، يتم تعريف المعنى على أنه واقع مركب جزء منه يشير إلى جانب موجود مسبقًا (نص بيني) و جزء اخر يشير الى جانب ناشئ (منظور جديد). انه على مستوى المعنى الناشئ يمكن للمرء أن يبحث عن أصالة النص في ما يخص الشكل والمضمون.

كلمات مفتاحية: التناص، التأثير، الأصالة، المعنى الموجود مسبقًا، المعنى الناشئ.

***Corresponding author**: Zoulaikha Elbah, **e-mail:** elbahzoulikha@mail.com.*

1. Introduction

Each one of us belongs simultaneously to different Discourses (Gee, 1999) or discourse systems (Scollon et al., 2012), some of which we share with our social community members. It happens also that we share the same or other discourses with people whom we have never met (Elbah, 2019).

> We all are simultaneously participants in multiple discourse systems; none of us is fully defined by our participation in any single one. One is simultaneously a son or a daughter, a father or a mother, a member of a particular company, a member of a particular generation, and so forth in an indefinite number of discourse systems. (Scollon, Scollon, & Jones, 2012, p. 273)

Discourses circle among us. Some of them are the result of being influenced by people we live with, writers we read to, audiovisuals we are exposed to, etc. Whether consciously or unconsciously, we influence others and get influenced by them. Also, whether deliberately or not, both producing and processing discourse reflect this influence. One of the concepts which considers the influence between texts is that of Intertextuality. It is a term coined to Julia Kristeva in 1960s and states that each text is built on other ones. No text comes out of the blue. As such, an analysis of a given text would always reveal traces to other preceding or surrounding ones. Now, taking into account the fact that intertextuality is an unescapable reality, one may question whether we can still assign originality to some texts, and if so, on which basis?

2. Overview of Intertextuality

During the sixties, a renewal of critical thought took place with the emergence of intertextuality. This term which failed to receive an agreed-upon definition is today one of the main critical tools in literary studies.

> Since Julia Kristeva first coined the term in the 1960s, intertextuality has been a dominant idea within literary and cultural studies, taken up by practically every theoretical movement. Yet intertextuality remains the subject of such a diversity of interpretations and is defined so variously, that it is anything but a transparent, commonly understood term. (Allen, 2000)

Julia Kristeva defines the term, stating that “le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte)”[1] (1969, p. 145). Thibault (1994,

[1] “the word (the text) is an intersection of words (of texts) where we read at least one other word (text)”, Kristeva, J. (1969). Séméiotikè: Recherche Pour une Sémanalyse. Paris: Seuil.

p.1751) explains that "all texts, spoken and written, are constructed and have the meanings which text- users assign to them in and through their relations with other texts in some social formation".

Barthes adds

> any text is an intertext; other texts are present in it, at varying levels, in more or less recognizable forms: the texts of the previous and surrounding culture. Any text is a new tissue of past citations. Bits of codes, formulae, rhythmic models, fragments of social languages, etc. pass into the text and are redistributed within it, for there is always language before and around the text. (1981, p. 39).

3. The Origin of Intertextuality

According to Allen (2000), Kristeva was influenced by Saussurean and Bakhtinian theories of language and literature. The focal point in Saussure's theory is that the word is a relational unit. Allen (2000, p. 11) explains that "The linguistic sign is, after Saussure, a non- unitary, non-stable, relational unit, the understanding of which leads us out into the vast network of relations, of similarity and difference, which constitutes the synchronic system of language". Bakhtin, for his part, stresses the social dimension of the word (text). That is, "If the relational nature of the word for Saussure stems from a vision of language seen as a generalized and abstract system, for Bakhtin it stems from the word's existence within specific social sites, specific social registers and specific moments of utterance and reception" (2000, p. 11).

4. Intertextuality vs Intratextuality (Intertextuality Autarchic)

Lucien Dällenbach (1976) outlines specific types of intertextuality. For instance, he distinguishes between general intertextuality (intertextual relations between texts of different authors) and restrictive intertextuality or intratextuality which refers to intertextual relations within texts of the same author. He also coined the term 'autotextuality' or 'autarchic intertextuality' which he defines as "l'ensemble des relations possibles d'un texte avec lui- même"[2] (1976, p. 283). He also explains that

> le secteur de l'autotextuel peut être spécifié par la multiplication de deux couples de critères. Dès lors que l'on définit l'autotexte comme une réduplication interne qui dédouble le récit tout ou partie sous sa dimension littérale (celle du texte

[2] "the set of possible relations of a text with itself", Dällenbach, L. (1976). Intertexte et autotexte. *Poétique*,7(27), 282-296.

entendu strictement) ou référentielle (celle de fiction)[3]. (p. 283)

5. Production and Reception

As stated above, intertextuality is not limited to production processes but concern reception ones as well. That is, when we produce or receive a given text, there is always a reference to other ones; "The meanings we produce and find within language, then, are relational; they depend upon processes of combination and association within the differential system of language itself" (Allen, 2000, p. 10). Texts exist in networks of relations which leave no chance to independent existence. When we produce a text, we refer back to knowledge about the medium of interaction (linguistic and non-linguistic behaviors) and knowledge about the subject matter. That is, traces to other texts can take place at the level of form and meaning. In short, we cannot create a text from nothing; we do produce it relying on pre-existing ones.

Also, to decipher the meaning communicated in a given text, we need to rely on pre- existing knowledge (formal and functional knowledge). Also, as the text is defined in terms of relations of similarity and opposition it has with other ones, understanding a text necessitates understanding these former.

> To interpret a text, to discover its meaning, or meanings, is to trace those relations. Reading thus becomes a process of moving between texts. Meaning becomes something which exists between a text and all the other texts to which it refers and relates, moving out from the independent text into a network of textual relations. The text becomes the intertext. (Allen, 2000, p. 1)

6. Meaning: A Negotiated Reality

The central idea around which intertextuality is based is that texts, being literary or non- literary, lack independent meaning (Allen, 2000). As such, any text is always a derivation of one or more other ones. Another important idea brought by post-modern conceptualization of language and culture phenomena, which are core concepts while considering producing and processing any text, is that meaning is a negotiated reality. Meaning is relational, relative, constructed and constructive. In other words, as opposed to stucturalist and modernist paradigms that define meaning as a pre-exiting stable reality, post-modernist understanding to meaning considers this latter as a dynamic reality that

[3] "The area of the autotextual can be specified by the multiplication of two criteria. Since the autotexte is defined as an internal reduplication that duplicates the whole or part of the text in its literal dimension (that of the text strictly understood) or referential (that of fiction)", Dällenbach, L. (1976). Intertexte et autotexte. *Poétique*, 7(27),282-296.

takes place on the spot. Meaning is constructed as a result of dialogism within and between pre-existing and emerging realities (Doll, 1995; Elbah, 2019; Kramsch, 2013; van Dijk, 1998). As such, dialogism exists not only between individuals (self and other), it also takes place within the same individual being a member of different ideological systems, i.e., different selves.

> Dialogism does not necessarily mean a 'conversation' between subjects equally empowered within the language game; it refers, more specifically, to a clash between languages and utterances which can foreground not only social division but a radically divided space of discursive formations within an individual subject. (Allen, 2000, p. 161)

7. Intertextuality vs Ideology

Membership within different social groups affects the way we think, hence, the way we talk, what we say, and how we interpret others' words, gestures, actions, etc. In other words, we do belong to different ideological groups. This ideological belonging(s) is reflected, whether consciously or not, in the discourse we produce. It also affects how we receive others' discourses, especially opposing ones. In other words, we can never escape our ideological belonging(s). Intertextuality, defined as set of relations among texts, signals ideological belonging of the individual subject too; "l'intertextualité n'est jamais innocente. Elle est toujours le signe d'un détournement culturel ou d'une réactivation de sens"[4] (Achour & Rezzoug, 2009, p. 7).

8. Intertextuality vs Originality

Intertextuality is an important notion that foregrounds notions of relationality, interconnectedness and interdependence among different texts at different levels (Allen, 2000), "Authors do not create their texts from their own original minds, but rather compile them from preexistent texts" (Allen, 2000, p. 35). However, assigning the intertextual character to all texts, one would question whether it is always possible to talk about an original text. In other words, "In the Postmodern epoch, theorists often claim, it is not possible any longer to speak of originality or the uniqueness of the artistic object, be it a painting or a novel, since every artistic object is so clearly assembled from bits and pieces of already existent art" (Allen, 2000, p. 5).

However, referring back to notions of pre-existing and emerging realities, we do

[4] "intertextuality is never innocent. It is always a sign of a cultural turn or a reactivation of meaning", Achour, C., Rezzoug, S. (2009). *Convergences Critiques.* Alger: Office des publications universitaires.

claim that admitting the existence of intertextual relations within and among texts does not deprive them from aspects of originality. By the contrary, Fairclough claims that intertextuality "points to how texts can transform prior texts and restructure existing conventions (genres, discourses) to generate new ones" (1992, p.270). Say it differently, to produce a given stretch of discourse be it a novel, a painting, a play, a scientific book, a theory, etc., the author relies on a pre- existing knowledge. However, putting this latter in a new context reflects two sorts of realities: a pre-existing one, which is the starting point of any product, and an emerging one which is the outcome of putting this pre-existing knowledge in a new context. That is, a given text is not entirely a repetition of already existing knowledge. Otherwise, how can we justify the plethora of changes that take place every day in different fields including: literature, medicine, scientific research, etc.

In fact, one can refer paradoxically to the origin of the term intertextertuality to claim for the existence of originality. As mentioned above, Kristeva coined the term based on the works of both Saussure's relational word and Bakhtin's social word (Allen, 2000). As such, the new term 'intertext' reflects some pre-existing reality (Saussure's and Bakhtin's works). It also reflects an emerging one demonstrated in the blending of both theories. Allen refers to the development of the term referring to

> intertextuality through its major theoretical contexts, from its origins in Kristeva's blending of Saussure and Bakhtin, through its poststructuralist articulation in the work of Barthes and its structuralist articulation in Genette and Riffaterre, on to feminist and postcolonial adaptations of the term, and finally to its application within the non-literary arts, the current cultural epoch and modern computer technologies. (Allen, 2000, p. 6).

Each step within the development of the term confirms an intertextual aspect; yet, it also reflects an original one. Originality resides in new forms, perspectives, attitudes, etc. that may foster or challenge pre-existing ones.

9. CONCLUSION

The emergence of a new critical concept like that of intertextuality has redefined every text within a network of relations with other ones. One of its main assumptions states that every text, in part or in whole, sets formal and functional relations with already existing ones. The assumption that every text is absolutely built on other ones has raised the issue of originality. However, with reference to postmodernist understanding to meaning, reality is understood as both: a pre-existing reality (defined within the inter/intratextual relations) and an emerging reality (a new reality). Originality, then, is defined within this latter, and just like the intertext, it can take place at the level of both

form and function (meaning).

6. References

[1] Achour, C., Rezzoug, S. (2009). *Convergences Critiques*. Alger: Office des publications universitaires.

[2] Allen, G. (2000). *Intertextuality.* London, UK: Routledge.

[3] Barthes, R. (1981). Theory of the Text. In R. Young (Ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader,* London: Routledge & Kegan Paul, 31-47.

[4] Dällenbach, L. (1976). "Intertexte et autotexte. *Poétique"*, 7(27), 282-296.

[5] Doll, B. (1995). Post-modernism's utopian vision. In P. McLaren (Ed.), *Postmodernism, Postcolonialism and Pedagogy*, Albert Park, Australia: James Nicholas Publishers, 89-101.

[6] Elbah, Z. (2019). Overcoming EFL Learners' Ethnocentric Discourse through Developing Intercultural Communication Sensitivity. Ouargla, Algeria: Kasdi Merbah University Ph.D. dissertation.

[7] Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change.* Cambridge: Polity Press.

[8] Gee, J. P. (1999). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method.* London: Routledge.

[9] Kramsch, C. (2013). "Culture in foreign language teaching", *Iranian Journal of Language Teaching Research*, 1(1), 57–78.

[10] Kristeva, J. (1969). *Séméiotikè: Recherche pour une Sémanalyse.* Paris: Seuil.

[11] kristeva, J. (1986). Word, dialogue and novel. In T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 34– 61.

[12] Scollon, R., Scollon, S. W., Jones, R. H. (2012). *Intercultural Communication: A Discourse Approach* (3rd ed.). Chichester: Wiley-Blackwell.

[13] Thibault, P. J. (1994). Intertextuality. In R. E. Asher (Ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, 4, Oxford: Pergamon Press, 1751-1754.

[14] Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach.* London: Sage.

[15] Ware, P. D., & Kramsch, C. (2005). "Toward an intercultural stance: Teaching German and English through telecollaboration", *The Modern Language Journal*, 89(2), 190–205.

MAQAMAT

International scientific periodical journal

مجلة **مقامات** مجلة دورية جزائرية علمية دولية محكّمة سداسية، تشرف عليها هيئة علمية من الباحثين ذوي الخبرة والكفاءة من داخل وخارج الوطن، وبمتابعة من هيئة تحكيم ذات كفاءة تشكل دوريا لتقييم البحوث والدراسات .

وهي تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي بآفلو بدولة الجزائر، كما أن المجلة متخصصة في الدراسات والبحوث العلمية الأكاديمية في ميدان العلوم الإنسانية، والاجتماعية، والإسلامية، والأدب، واللغات، وميدان الفنونوالحضارة .

تنشرالمجلة كل عمُل أصيل، وليس جزءا من كتاب منشور،وغير مقتبس، وبأن يكون البحث المذكور لم يسبق نشره، أو مقدمًا للنشر إلى جهة أخرى.

تهدف المجلة إلى نشر البحوث العلمية الأصيلة من طرفالباحثين والأساتذة وطلبة الدكتوراه وذلك بهدف تعميم نشرالمعرفة والاطلاع على البحوث الجديدة والجادة وربط التواصلبين الباحثين، كما تهدف إلى إتاحة الاطلاع على البحوث والدراسات لأكبر عدد ممكن من الباحثين تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية على أن يتسم البحث العلمي بالجودة والأصالة والأمانة العلمية في نقل المعلومات وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها ، ووفق الشروط المنصوص عليها أول العدد.

للمراسلة والتواصل:

البريد الالكتروني: cua.makam@gmail.com

الهاتف: 213699112862+