



Ref :  
Date :

المرجع :  
التاريخ : 2023/12/18

الدكتورة/ زكية عبدربه اللحياني ....  
أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد، جامعة بيشة  
المحترمة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

### الموضوع: رابط موقع المجلة على شبكة الانترنت

بشأن الموضوع أعلاه، وبناءً على سؤالكم، نعتذر لكم أولاً على توقف رابط المجلة الحالي، ونحيطكم العمل أن الرابط لا يعمل حالياً لأسباب تقنية، ذلك أن الموقع سيتم نقله بداية من العام 2023 والعدد الاليكتروني القادم رقم (50) إلى نافذة خاصة، وفي رابط جديد على الصفحة العامة لجامعة عدن، وسيتم نقل بيانات المجلة وروابطها الأخرى على الموقع الجديد..

وتقبلوا خالص الشكر والتقدير..



د. عبدالحكيم محمد صالح باقيس  
مدير مركز الظفاري للبحوث والدراسات اليمنية  
رئيس تحرير مجلة أبحاث اليمن



# البُرْنَانِ

مجلة علمية محكمة

مركز الظفاري للبحوث والدراسات اليمنية - جامعة عدن

مجلة أبحاث اليمن

Research  
AL-YAMAN JOURNAL

## محتويات العدد

نحو الشروط بين القاعدة والشاهد

الأثر المعجمي في التعليل للقضايا اللغوية عند سيبويه  
العامل المعنوي في النحو العربي دراسة تطبيقية في كتب إعراب القرآن الكريم

كرأحة الإحجام في العربية

الألفاظ العربية في لهجة عدن دراسة دلالية تقابلية  
تجليات مفهوم الهوية في الفكر العربي

التمثيل السريدي للعصبية القبلية في الرواية اليمنية ، 2000 - 2022

عادات وتقالييد الزواج في مدينة عدن

المجالس العلمية في عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل الرسوبي  
الحكايات الشعبية اليمنية جمعها وتوثيقها ودراستها

العدد التاسع والأربعون . يوليوليو 2023

ISSN: 2958 - 4248

يوليو 2023

ISSUED BY  
CENTRE FOR YAMANI  
RESEARCH AND STUDIES  
University of 'Adan



مجلة علمية محكمة نصف سنوية، تُغطي بشؤون اليمن، يصدرها  
**مركز الظفاري للبحوث والدراسات اليمنية**  
في جامعة عدن

---

العدد التاسع والأربعون - يوليو 2023 - الترقيم الدولي 4248 - ISSN: 2958

## إصدارات جامعة عدن

WWW. Aden-univ.net

E-mail: adenuniversity@y.net.ye

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية – عدن 4 لعام 1999م.

حقوق الطبع والنشر محفوظة

دار جامعة عدن للطباعة والنشر. 2023.

يمنع ترجمة أو طباعة أو تصوير هذه المطبوعة أو أجزاء منها، وكذا حفظها أو  
نسخها على الوسائط الإلكترونية من غير موافقة مسبقة من الناشر.

National Library Aden, No. 4 /1999.

Copyright.

Aden University Printing and Publishing House. 2023.

All rights reserved. No part of this publication may be translated, reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.



الجمهورية اليمنية. عدن. مدينة الشعب . ص . ب . 360135 – 360087 11016  
فاكس: (+967) 2 360701 E-mail: unipress@y.net.ye (+967) 2 360701  
R. O. YEMEN. ADEN. MADINAT AL – SHAAB P. O . BOX 11016 360087-360135

هيئة التحرير

ر ئىسى

أ. د. عبد الحكيم محمد صالح باقيس

مدى را

د. محمد عوض منصور ياعليان

سکر تیرا

نهاد محمد سعد فرتوت

أَعْضَاءُ

- ٠. أ.د. محمد صالح رابضة
  - ٠. أ. د. فهمي حسن أحمد خدابخش
  - ٠. أ.د. محمد أحمد سعيد حداد

1

❖ طه بن طه أحمد الأزرقي تضييد ضوئي وإخرا

صدر العدد الأول من هذه المجلة في يونيو 1988 باسم (اليمن بحوث ودراسات)

المواد المنشورة في المجلة تعبر عن رأي أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن هيئة التحرير أو عن مركز الظفارى للبحوث والدراسات اليمنية في جامعة عدن

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية  
يصدرها مركز الظفاري للبحوث والدراسات اليمنية  
جامعة عدن  
قسيمة اشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة [أبحاث اليمن] .. لمدة سنة واحدة، ابتداءً من العدد \_ المجلد -

الاسم : -----  
العنوان : -----  
فاكس : -----  
التوقيع : -----  
تلفون: -----  
التاريخ: -----

ترسل قسيمة الاشتراك إلى رئيس التحرير:  
جامعة عدن-خور مكسر - ص.ب. 6312 .  
عدن - الجمهورية اليمنية .  
تلفون: 00+ 967 - 2 - 363931  
فاكس: 00+ 967 - 2 - 363932  
ويتم الدفع بشيك، أو بحالة بنكية، باسم مركز الظفاري للبحوث والدراسات اليمنية  
على حساب رقم 556475 البنك الأهلي اليمني، فرع العيدروس.  
**قيمة الاشتراك السنوي**

خارج اليمن	في اليمن	
15 دولاراً	600 ريال يمني	- الأفراد .
30 دولار	1000 ريال يمني	- المؤسسات .

E-mail : [hakimbagees@hotmail.com](mailto:hakimbagees@hotmail.com)  
[www.dfyraden-univ.com](http://www.dfyraden-univ.com)

## **قواعد النشر :**

- ◆ تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية، المتصلة باليمن، شريطة ألا تكون قد نشرت في مكان آخر؛ ويمكن أن تكتب بلسان العرب، أو بلغة الإنجليز.
- ◆ تسلم للمجلة ثلاثة نسخ من البحث، على أن تكون المسافة بين السطور المخطوطة كافية للتنقيح.
- ◆ تعتمد في البحث الأصول العلمية الملائمة، على أن تراعي فيه، كذلك سلامة الصيغة والتركيب النحوية والصرفية، ودقة الاستعمال الترجمي، وصحة التوثيق.
- ◆ يعتمد النظام المتبع في المعلمات الإسلامية Enc. Of Islam في أي بحث مداره الإسلام / لسان العرب، إذا ما خط البحث باللغة الإنجليزية.
- ◆ تخضع البحوث للتقويم؛ ولا تعاد لأصحابها: نشرت ، أم لم تنشر.
- ◆ تكتب الحواشي والهوامش في ذيل البحث، بعد أن يشار إليها بأرقام متسلسلة في متنه.
- ◆ للمجلة الحق في تغيير الصياغة النحوية والصرفية في أي بحث، إذا لم تجد مندوحة عن ذلك.
- ◆ يزود - مجاناً - صاحب البحث المنشور، بثلاث نسخ من العدد الذي يظهر فيه بحثه.
- ◆ ترسل البحوث وجميع المراسلات إلى رئيس تحرير مجلة اليمن.

## **الراسلات:**

رئيس التحرير - مركز الظفارى للبحوث والدراسات اليمنية  
جامعة عدن - الجمهورية اليمنية. ص. ب. (6312) خورمكسر  
ت : 363931 - 2 - 967 + 00 ( فاكس : 363932 - 2 - 00+ 967 )  
البريد الإلكتروني : [hakimbagees@hotmail.com](mailto:hakimbagees@hotmail.com)  
الموقع الإلكتروني : [www.dfyraden-univ.com](http://www.dfyraden-univ.com)



<b>المحتويات</b>	
3	نحو الشروط بين القاعدة والشاهد د.هاني عبد الكريم عبد الله فخري
43	الأثر المعجمي في التعليل للقضايا اللغوية عند سيبويه د. محمد فضل ثاجي الدلاج
63	العامل المعنوي في النحو العربي (دراسة تطبيقية في كتب إعراب القرآن الكريم) ناصر سالم سعيد الجعف
113	كرابة الإحجام في العربية فهد عمر علي الحوفي
147	الألفاظ العربية في لهجة عدن دراسة دلالية تقابلية د. خلود صالح بن صالح حنبر
169	تجليات مفهوم الهوية في الفكر العربي د.جوهرة سالم أحمد رزيق
185	التمثيل السردي للعصبية القبلية في الرواية اليمنية (2000 – 2022) روان محمد البتاري
199	عادات وتقالييد الزواج في مدينة عدن د.أمل صالح سعيد راجح
215	المجالس العلمية في عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل الرسولي د. زكية عبدربه اللحياني
239	الحكايات الشعبية اليمنية جمعها وتوثيقها ودراستها د.عبدالحكيم محمد صالح باقيس      د.محمد ناصر المطيري



## نحو الشروط بين القاعدة والشاهد

أ. مشارك د. هاني عبد الكريم عبد الله فخري

قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة عدن

[vsb37201@gmail.com](mailto:vsb37201@gmail.com)

تاريخ القبول: 10 / 5 / 2023

تاريخ الاستلام: 16 / 3 / 2023

### الملخص:

ينطلق هذا البحث من منطلق التعقيد على جزء من اللُّغة: فقواعد اللُّغة لم تُستقر من اللُّغة كُلِّها، وهذا أوجَد تفاوتًا بين الاستعمال والتنَّظير؛ فالنَّحوي يرى أنَّ المبتدأ معرفة، والخبر معرفة أو نكرة؛ فجاءت نصوص لغوَّة فصيحة المبتدأ نكرة على عكس ما ذهب إليه النُّحاة، وهذا القرآن الكريم شاهد على ذلك، ففي قوله تعالى: {وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ} [البقرة: 221]؛ فـ(عبد) مبتدأ، وهو نكرة، والأولى على النُّحاة، أن يقولوا المبتدأ معرفة، وقد يرد نكرة وهذا قليل، وهذا تدخل كل نصوص اللغة، وهذا الرصد لهذه الظاهرة اللُّغوَّة والنَّحويَّة عبر عنها النُّحاة بالشروط، وجمعتها وأسميتها (نحو الشروط)؛ لكثرتها في الأبواب النَّحويَّة، والله الموفق.

الكلمات المفتاحية: (نحو، شروط، المقدمات، الجملة الاسمية، الجملة الفعلية).

## Syntax abstract the conditions

a. Participant d. Hani Abdel-Karim Abdullah Fakhry

Department of Arabic Language - College of Education - Aden,  
University of Aden

### Abstract

This research starts from the standpoint of restriction on a part of the language. The grammar of the language did not settle its grammar from the whole language, and this created a discrepancy between usage and theorizing. The grammarians see that the subject is knowledge, and the predicate is knowledge or nothing. So the eloquent eloquence of the beginner came in linguistic texts, contrary to what the grammarians went to, and this Holy Qur'an is a witness to that – the Almighty's saying – آللَّهُ أَعَلَّبُ : [القرة: 221] So (Abd) is a beginner and it is nothing, and it is better for the grammarians to say the beginner is knowledge, and he may reply to something and this is a few, and with this the intervention of all the texts of the language, and this monitoring of this linguistic and grammatical phenomenon was expressed by the grammarians in terms of conditions, and I collected it and named it (towards the conditions); Because of its abundance in the grammatical chapters, and God is the conciliator.

Keywords (syntax, terms, introductions, nominal sentence, verbal sentence).

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: لقد بني النحو نظرية النحو العربي على أساس نحوية عميقه، وهي مرحلة تلت مرحلة جمع اللغة. وفي ظل التفاوت بين التقييد والاستعمال، برزت ظاهرة الشروط نحوية.

ففكرة البحث رصد تلك **الشروط**، التي وضعها النحاة، مما خالفت نصوص لغوية شيئاً من قواعد النحاة، حتى تم إعادة تلك النصوص إلى القواعد. والأجدر تسميتها بقواعد اللغة؛ فخروج نصوص لغوية فصيحة منها لغة القرآن الكريم؛ فـ(ما) انقسمت على قسمين: الأول: (ما) الحجازية في قوله تعالى: {مَا هَذَا بَشَرًا} [يوسف: 31]، والثاني: (ما) التَّمِيمِيَّةُ في قراءة (ما هذا بشر).

فالمبدأ معرفة، ومجيئه نكبة بشروط، والكلام شرطه الانتظام والفائدة، والكلم شرطه أن يترَكَب من ثلاثة كلمات أفاد أو لم يفد.

وقد استدعاى البحث، أن ينقسم على تمهيد وثلاثة مباحث، جاء التمهيد بعنوان: الشروط: مفهومها، مرادفاتها. أما المبحث الأول فكان بعنوان: شروط المقدمات النحوية، والمبحث الثاني بعنوان: شروط الجملة الاسمية ونواصيها، والمبحث الثالث: بعنوان: شروط الجملة الفعلية ومكملاتها.

وختتمت البحث بخاتمة عرضت فيها أهم النتائج، التي توصل إليها البحث، وتلتها مصادر البحث ومراجعه والله الموفق.

### **التمهيد: الشروط: مفهومها، مرادفاتها.**

#### **أ. مفهومها:**

#### **1. في اللغة:**

عند إنعام النظر في معجمات اللغة، أتضح أنَّ مادة (ش ر ط)، تدور في المعاني الآتية: جاء في معجم العين: "شرط: الشرط: معروف في البيع، والفعل شارطه فشرط له كذا وكذا، يشترط له، والشرط: بنغ الحجاج بالشرط، والفعل: شرط يشرط. والبنغ: الشرط الضعيف. والشروط أشبه خيوط تُفتَّل من الخوص، والجميع: الشرط، فإذا كان مثلها من اللفيف، فهي دُسُر، والواحد: دسار، قال تعالى: {وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ الْوَاحِدِ دُسُر} [القمر: 13]، ودُسُرها: شُرُطها، والشرطان: كوكبان، يقال: إنَّما قرنا الحمل، وهو أول نجم من الرَّبيع<sup>(١)</sup>.

ويطالعنا ابن منظور (ت 711هـ) على أن الشَّرْط؛ في قوله: "... قال ومنه الاشتراط، الذي يشترط النَّاس بعضاً من بعض؛ أي: هي علامات يجعلونها بينهم؛ ولهذا سمِّيَت الشَّرْط؛ لأنَّهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها".<sup>(2)</sup>

والشَّرْط عند الفيروزآبادي (ت 817هـ) إلزام الشَّيء والتزامه في البيع ونحوه كالشَّريطة جمع الشُّروط، وفي المثل: الشَّرْط أملك، عليك ألم لك".<sup>(3)</sup>

## 2. في الاصطلاح:

وعند النَّظر في معجمات المعاني بحثاً عن معنى الشَّرْط اصطلاحاً؛ أي بحثاً عن المعنى العلمي، وجدت الجرجاني (ت: 711هـ)، ذهب إلى "أن الشَّرْط: تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول، وُجد الثاني. وقيل: الشَّرْط: ما يتوقف عليه وجود الشَّيء، ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده. وقيل: الشَّرْط: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه".<sup>(4)</sup>

والشَّرْط عند الكفوبي (ت: 1683هـ): "العلامة، ومنه (اشراط الساعة)، والشرط على ما اصطلاحه المتكلمون: ما يتوقف عليه الشَّيء، فلا يكون داخلاً فيه ولا مؤثراً، قال الغزالى: هو ما لا يوجد الشَّيء بدونه، ولا يلزم أن يوجد عنده. وقال الرَّازى: هو ما يتوقف تأثير المؤثر عليه لا وجوده... والمختار أنه ما يستلزم نفيه نفي أمر لا على جهة السَّببية كما في (الكرمانى)، وقال بعضهم: الشرط على معنيين: أحدهما: ما يتوقف عليه وجود الشَّيء، فيمتنع بدونه. والثانى: ما يتربَّ وجوده عليه، فيحصل عقيبه، ولا يمتنع وجوده بدونه، وهو الذي يدخل عليه حرف الشرط، قال بعض المحققين: ما يسميه النَّحاة شرطاً، هو في المعنى سبب لوجود الجزاء".<sup>(5)</sup>

وأورد المَهَانوى (ت: 1158هـ) قول المولوى عبدالحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية: "فى القاموس: الشرط إلزام الشَّيء والتزامه، نُقلَّ فى الاصطلاح إلى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى، وحرف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق".<sup>(6)</sup>

**بـ . مرادفاتها:**

لا يخفى أن الشروط في النحو العربي، لها حضور في الأبواب النحوية، تبدأ بأول باب فيه الموسوم بـ(الكلمة وأقسامها)، وهذا الاتساع في استعمال مصطلح الشروط النحوية، أوجد متراادات لها، فمن تلك المتراادات: المسوّغات والخواص والعلامات، نتناولها على النحو الآتي:

**1- المسوّغات:** هي الأكثر استعمالاً في الأبواب النحوية، فعلى سبيل المثال لقد اشترط النحاة في المبتدأ، أن يكون معرفة، وجاءت نصوص لغوية وفي أعلاها لغة القرآن المبتدأ نكرة وبها تدحض ما ذهب إليه النحاة، وأمام هذا التفاوت بين النصوص اللغوية والتقييد النحوي وحافظهما على القاعدة النحوية بحثاً عن تصويب ذلك الاستعمال، فقالوا: مسوّغات الابتداء بالنكرة، فقد أسقطوا ذلك الشرط كما في قوله تعالى: {وَلَعَبَدُ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مَّنْ مُشْرِكٍ} [البقرة: 221]؛ فقد جاء المبتدأ (عبد)، وهو نكرة، فقالوا: يجوز أن تأتي النكرة مبتدأً، إذا وصفت؛ فالمسوّغات مرادفة للشروط.

**2. الخواص:** تطالعنا هذه اللّفظة في أبواب نحوية متعددة، فعند تقسيم الكلمة على ثلاثة أقسام: اسم، فعل، وحرف، ولكي نميز كلّ كلمة منها، أوجدوا شروطاً أو خواصاً أو علامات؛ فمن خواصيّ الاسم: الجر، والتنوين، والنداء، والالإسناد، كما ذكرها ابن مالك في أفتائه<sup>(7)</sup>.

ومن خواصيّ الفاعل، أن يلي الفعل، ولا يتقدّم عليه عند البصريين، وجواز تقدّمه عند الكوفيين<sup>(8)</sup>.

**3. العلامات:** تستعمل مرادفة للشروط؛ فعند عرضنا مفهوم الشروط اصطلاحاً، اتضحت أن الشرط العلامة كما ذهب الكفوبي من المعجميين؛ فلا بدّ أن تتوافر هذه العلامات؛ أي: الشروط، فعلامة الرفع الضمة؛ أي: شرط المرفوع أن يكون مرفوعاً، وعلامة رفعه الضمة

في العلامات الأصلية. أمّا إنْ كانت فرعية، ف تكون بالألف في المثنى، والواو في جمع المذكر السَّالِم، والأسماء السِّتَّة.

### **المبحث الأول: شروط المقدّمات النَّحويَّة:**

#### **شروط الكلمة:**

طالعنا لفظة (شروط) في أول أبواب النَّحو العربي؛ وهو باب (الكلمة وأقسامها) (الكلام في المقدّمات)؛ و "الكلمة": قول مفرد مستقل، وكذا منوي معه على الصحيح، وشرط قوم: كونه حرفين...؛ وذهب قوم إلى أنَّ شرط الكلمة، أن تكون على حرفين فصاعداً<sup>(9)</sup>. وعلق السَّيوطني على لفظة (المنوي) في حدِ الكلمة؛ فقال: "وشَمل (المنوي): المستكِنُ وجواباً، ك (أنتَ) في: قُمْ، وجواباً...؛ لأنَّه إذا سُرِطَ ذلك في اللفظ الموجود مع قوته، ففي المنوي أول"<sup>(10)</sup>.

لقد اشترط النَّحويُّون في تعريف الكلمة كونها "دَالَّةٌ على معنى"<sup>(11)</sup>؛ فالدلالة على معنى - إذن - هدفها عند النَّحويَّين إخراج المركبات الصوتية، التي لا دلالة لها في العربية، وإن شاهبت - في أوزانها - الكلمات العربية<sup>(12)</sup>.

ومن المعلوم، أنَّ المقصود بـ(المفرد)، ما لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه، ويُمثَّلُ لذلك بنحو: زيد، فإنَّ هذا اللفظ، يدلُّ على المسنَى، ولو أفردت حرفاً من هذا اللفظ أو حرفين؛ نحو: الزاء مثلاً، لم يدلَّ على معنى أبنتَة. ومن ثمَّ، كان اشتراط (الإفراد) في اللفظ: لإخراج المركبات<sup>(13)</sup>.

#### **شرط الحرف:**

من المعلوم، أنَّ الحرف يدلُّ على معنى في غيره. فالحرف مشروط في إفادته معناه، الذي وضع له انضمامه إلى غيره، من اسم كـ(الباء) في: مَرَزُتُ بِزِيدٍ، أو فعل: كَفَ قَامَ، أو جملة كـحروف النَّفي، والاستفهام، والشرط.

وقد يحذف المحتاج إليه للعلم به: كـ(نعم) وـ(لا)، وـ(كأن) وـ(قد). وأمّا (ذو) وـ(فوق) وـ(ونحوهما) – وإن لم تُذكر إلا بـمتعلّقها - فليس مشرّوطاً في إفادته معناها؛ للقطع بفهم معنى (ذو) – وهو (صاحب) – من لفظه، وكذا (فوق). وإنما شرطٌ ليتوصل بها إلى الوصف بأسماء الأجناس، وبـ(فوق) إلى علويٍّ خاصٍّ، وقسّ على هذا<sup>(14)</sup>.

#### شرط الكلام:

لا يخفى على دارسي النحو العربي، أنّ هناك ترافقاً بين الكلام والقول والجملة والكلم؛ فالجملة اصطلاح لغوي، يجدر بنا أن نستقل به عن المنطق العقلي العام؛ وذلك لأنّ العادات اللغوية في كلّ بيئة، هي التي تحديد الجمل في لغة هذه البيئة<sup>(15)</sup>. أو هي "الصورة الصغرى للكلام المفيد في أية لغة"<sup>(16)</sup>، أو "المركب الذي يبين المتكلّم به، أنّ صورة ذهنية، كانت قد تألفت أجزاؤها في ذهنه"<sup>(17)</sup>، أو "الوسيلة التي تنقل ما جال في ذهن المتكلّم إلى ذهن السامع ... أو الوحدة الكلامية الصغرى"<sup>(18)</sup>.

والسؤال: "هل يُشترط في الكلام القصد؟" قوله: أحدهما: نعم، وجزمَ به ابن مالك، خلائق، فلا يُسْئِي ما ينطق به النائم الساهي - كلاماً، وعلى هذا يُزداد في الحد: (مقصود)، والثاني: لا، وصحّحه أبو حيّان. وهل يُشترط فيه اتحاد الناطق؟ قوله: أحدهما: نعم، فلو اصطلاح رجلان على أن يذكر أحدهما فعلًا، والآخر فاعلًا أو مبتدأً والآخر خبراً لم يُسمّ ذلك كلاماً. وعلل بأنّ الكلام عمل واحد، فلا يكون عامله إلّا واحدًا. وعلى هذا، يُزداد في الحد: (من ناطق واحد)، والثاني: لا، وصحّحه ابن مالك وأبو حيّان. كما أنّ اتحاد الكاتب، لا يُعتبر في كون الخط خطًا<sup>(19)</sup>.

#### شرط الانتظام في الكلام:

ممّا لا شكّ فيه، أنّ الانتظام شرط في الكلام، وهو التوالي على نظام التركيب. قال السيوطي: "إنما شرطنا الانتظام: لأنّه لو أتي بحرف، ومضى زمان، وأتي بحرف، لم يصبح وصف فعله بائنة كلام"<sup>(20)</sup>.

**شرط الفائدة في الكلام:**

لقد اشترطَت الفائدة في الكلام: "وذهب نفر من النحاة، أنه لا يجوز أن يُشترط في حِدَّ الكلام كونه مفيداً على ما ذهب إليه أهل النحو؛ لأنَّ أهل اللغة، قسموا الكلام إلى مهمٍّ ومستعملٍ"<sup>(21)</sup>.

لقد اختلفَ النحويون في الإفادة: هل يُشترط أن يقصد إليها المتكلّم أو لا يُشترط فيها هذا القصد، ذهب كثيرون منهم إلى أنَّ (القصد)، شرط لا بدَّ منه في الإفادة التي بدونها لا يكون التراكيب كلاماً، ومن بين هؤلاء ابن هشام وابن مالك وغيرهما ممَّن زادوا في تعريف الكلام شرطاً، هو أن تكون الفائدة مقصودة من المتكلّم... ورفض كثير من النحويين هذا الشرط، ذاهبين إلى أنَّ شرط الكلام، هو تضمنُ الفائدة، سواء كانت هذه الفائدة مقصودة من المتكلّم أم غير مقصودة منه<sup>(22)</sup>.

**شرط الجملة:**

لا يخفى أنَّ هناك ترافقاً بين الجملة والكلام، وأنَّ تحديد مفهوم الجملة، أفرز عدداً من الاتجاهات في التراث النحوي؛ أهمُّها اتجاهان، أولُهما: اتجاه يوحّد أصحابه بين مفهوم (الجملة) و (الكلام)، ومن بين هؤلاء ابن جيّي (ت: 392هـ)<sup>(23)</sup>، والزمخشري (ت: 538هـ)<sup>(24)</sup>، والجملة عند هؤلاء النحويين، هي: "اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت علّها"<sup>(25)</sup>؛ يقول ابن جيّي معبراً عن هذا الاتجاه: "أما الكلام، فكلُّ لفظ مستقلٌ ب بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجملة"<sup>(26)</sup>.

والاتجاه الثاني: يفرق بين (الجملة) و (الكلام): جاء في الهمع؛ "ويرى نفر من النحاة، أنَّ مفهوم الجملة أوسع دلالة من مفهوم الكلام؛ إذ الجملة عند أصحاب هذا الاتجاه، هي "ما تضمّن جزأين لعوامل الأسماء تسلّط على لفظهما، أو لفظ أحدهما"<sup>(27)</sup>؛ أي: إيمها (المركب الإسنادي)، سواء أفاد فائدة تامة، يحسن السكوت علّها، أم لم يُفِّد؛ وبذلك لا يُشترط في الجملة ما يُشترط في الكلام من الفائدة التامة<sup>(28)</sup>.

والجملة "قيل: ترافق الكلام. والأصح أعم: لعدم شرط الإفاده، فإن صُيّرت باسم فاسمية، أو فعل فعلية، أو ظرف أو مجرور فظرفية، وإن تقدّمها حرف"<sup>(29)</sup>. ومما لاشك فيه، أنَّ نفرًا من النحاة، قدّموا تعريفاتهم محاولين وصف النماذج التركيبية للجملة عندهم، حين اشترطوا وجود عنصرين أساسين، لا يُستغنى عن أيٍّ منها فيهما: فإِنَّهُمْ مَا لبثوا أَنْ وَقَعُوا فِي خَطَا الاعْتِرَافَ بِأَنَّ (كُلَّ كلام جملة): الْأَمْرُ الَّذِي اضطَرَّهُمْ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ (رَكْنِيِّ الجَمْلَةِ)، الَّذِينَ بِدُونِهِمَا، لَا يَكُونُ لَهَا عِنْدَهُمْ وَجُودُ فِي (أَيِّ كَلَامٍ)، وَهَكُذا يلتكون مع أصحاب الاتجاه الأول في قبول الأحداث اللغوية ، ثُمَّ يحاولون فيها - من جانبهم- العثور على شكل - ولو مقدار- للنماذج التركيبية<sup>(30)</sup>.

واشتهر النحاة، أن يصدر الكلام ممَّن تصح من قبيله الإفاده؛ و "شَرَطنا وقوع ذلك ممَّن تصح منه أو من قبيله الإفاده؛ لئلا يلزم عليه، أن يكون ما يُسمَّى من بعض الطيور كلاما"<sup>(31)</sup>.

### شرط الكلم:

لا يخفى أنَّ الكلم يُؤْتى به في أثناء التَّفَرِيقِ بين الكلام والجملة والقول؛ فالكلام المصطلح عليه عند النحاة، عبارة عن (اللفظ المفيد، فائدة يحسن السُّكوت عليه)؛ فاللفظ: جنس يشمل الكلام، والكلمة. والكلم: اسم جنس، واحد كلمة، وهي: إِمَّا اسم، وإِمَّا فعل، وإِمَّا حرف. والكلم: ما ترَكَبَ من ثلاثة كلمات، كقولك: إنْ قَامَ زَيْدُ، وقد يجتمع الكلام والكلم في الصدق، وقد ينفرد أحدهما. مثال اجتماعهما: (قَدْ قَامَ زَيْدُ)؛ فإنَّه كلام؛ لإفادته معنى يحسن السُّكوت عليه، وكلم؛ لأنَّه مرَكَبٌ من ثلاثة كلمات<sup>(32)</sup>.

والكلم اسم جنس لـ(كلمة)، لا جمع كثرة، ولا قلة. ولا شرطه تعدد الأنواع خلافاً لزاعمهما؛ فهو أخصُّ من الكلام؛ لأنَّه يكون بالتركيب من ثلاثة- وأعمَّ منه؛ لعدم اشتراط الفائدة، والكلام عكسه، فيتاتي اجتماعهما في: قدْ قَامَ زَيْدُ، وارتفاعهما في: إنْ قَامَ، ووجود الكلام دون الكلم في: زَيْدُ قَامَ، وعكسه في: إنْ قَامَ زَيْدُ<sup>(33)</sup>.

وهذه الكلمات الثلاث، هل يُشترط أن تكون الثلاث من الأنواع الثلاثة أو لا؛ فتكون من نوع أو من نوعين؟ ذكر ابن النحاس فيه خلافاً، والصحيح عدم الاشتراط<sup>(34)</sup>.

### شروط الأسماء السِّتَّة:

لا يخفى أنَّ الأسماء السِّتَّة المعتلة، وهي: أبوك، وأخوك، وحموك، وهنوك، وفوك، وذو أَنَّها مغربية من مكان واحد<sup>(5)</sup>، والواو والألف والياء هي حروف الإعراب<sup>(6)</sup>.

والأسماء السِّتَّة تقع في الباب الثالث من أبواب الإعراب بالتنبياه؛ وهي: تُرفع بالواو، وتُنصب بالألف، وتُجرُّ بالياء، بشرط: الشرط الأول: أن تكون مضافة، فإن أفردت

أعربت بالحركات الظاهرة، نحو: {إِنْ لَهُ أَبًا} [يوسف: 78]، و {وَلَهُ أَخٌ} [النساء: 12]. أمَّا

الشرط الثاني: فإن تكون إضافتها لغير ياء المتكلّم، فإنَّ المضاف إليها يُعرب بحركات مقدّرة.

والشرط الثالث: أن تكون مفردة؛ أي: غير مثناة ولا مجموعه؛ لأنَّها إذ ذاك تُعرب إعراب

المثنى والمجموع. والشرط الرابع: أن تكون مكبّرة، فإنَّ صُغِرتْ أعربت بالحركات، نحو: أَخِي

زيدُ. ويختصُّ الحُمُب بشرط أن لا يماثل: فَرُو وَقَرْءُ وَخَطَأ، فإِنَّهُ إن ماثل ذلك، أُعرب

بالحركات الظاهرة، نحو: هذا حَمْوُك، وَحَمْوُك<sup>(35)</sup>. أمَّا الفم فيختصُّ بشرط أن

تُزال منه الميم، فإن لم تَرُلْ أُعرب بالحركات، نحو: خَلُوفُ فِيم الصَّائِم. ويختصُّ (ذو)

بشرط أن يكون بمعنى (صاحب)، فإن كانت للإشارة أو موصولة، فإِنَّها مبنيَّة<sup>(36)</sup>.

أمَّا كلمة (فم)، فيشترط في إعرابها بهذه الأحرف زوال الميم منه، نحو: هذا فُوه، ورأيَتُ

فَاه، ونظرتُ إلى فيه، وقال ابن مالك: وَالْفَمُ حَيْثُ الْمِيمُ مِنْهُ بَانَ؛ أي: انفصلت منه الميم؛

أي: زالت منه، فإن لم تُزال منه، أُعربت بالحركات، نحو: هذا فُم، ورأيَتُ فَمًا، ونظرتُ إلى

فِيم<sup>(37)</sup>.

لقد أحصى السِّيُوطِي مذاهب إعراب الأسماء السِّتَّة، وقد وصلت اثني عشر مذهبًا<sup>(38)</sup>.

**شرط (ذو) من الأسماء السِّتَّةِ:**

يُشترط في (ذو)، أن تكون بمعنى (صاحب)، نحو: جاءَنِي ذُو مالٍ؛ أي: صاحب مالٍ، وهو المراد بقوله: إِنْ صُحْبَةً أَبَانَا: أي: إنْ أَفْهَمْ صُحْبَةً، واحترز بذلك عن (ذو) الطائفة. فإنَّها لا تُفْهِمْ صحبة، بل هي بمعنى (الذِّي)، فلا تكون مثل (ذِي) بمعنى (صاحب)، بل تكون مبنية، وأخرها الواو رفعاً ونصباً وجراً، نحو: جاءَنِي ذُو قَامٍ، ورأَيْتُ ذُو قَامٍ، ومررتُ بذو قَامٍ<sup>(39)</sup>. ذهب الرَّضي إلى أنَّ إعراب الأسماء السِّتَّةِ أحد الأبواب التي تُعرب بالعلامات الفرعية: الواو نيابة عن الضَّمَّة والألف نيابة عن الفتحة والياء نيابة عن الكسرة؛ فقال: "الأسماء السِّتَّةِ بشرط إفرادها، وكوْنُها غير مصغَّرة، وإضافتها إلى غير ياء المتكلَّم.. وإنَّما اشتَرط إضافتها إلى غير ياء المتكلَّم... أنَّ المقطوع منها عن الإضافة محرك بالحركات... والمضاف إلى ياء التَّكْلُم لا يتَّبَع إعرابه..."<sup>(40)</sup>.

**شروط ما لا ينصرف:**

ومن موانع الصرف العجمة شخصيَّة مع زيادة على ثلاثة بدون ياء التَّصغير، وإلا صرف، نحو: الوسط أولاً، خلافاً لمن جوز المنع، إلا مع تأنيث. ولا يُشترط كونه علمًا خلافاً للزجاج، وهي؛ أي: العجمة التَّاسعة: وتمنع مع العلميَّة بشرط: أحدهما: أن تكون شخصية بأن ينفل في أول أحواله علمًا إلى لسان العرب كـ(إِبراهيم)، وهل يُشترط أن يكون علمًا في لسان العجم؟ قولان: المشهور: لا، وعليه الجمهور في ما نقله أبو حيَّان. الثاني: نعم، وعليه أبو الحسن الديبياج وابن الحاجب... الشرط الثاني: أن يكون زائداً على ثلاثة لفظًا كـ(زينب) وـ(عَنَاق) اسم مجرَّد من التاء، مُنْعَى بشرطين: أحدهما: زيادته على ثلاثة لفظًا كـ(زينب) وـ(عَنَاق) اسم رجل. أو تقديرًا كـ(حيل) مخفف (حِيَال) اسم رجل. الشرط الثاني: ألا يسبقه تذكير انفرد به كـ(مدلَّال) وـ(وجال) اسمي رجل. ولقد جوز الكوفيُّون وبعض البصريَّين - للضرورة - ترك صرف المنصرف، لا مطلقاً بل بشرط العلميَّة دون غيرها من الأسباب لقوتها. وذلك بكونها شرطاً لكثير من الأسباب مع كونها سبباً...<sup>(41)</sup>.

ولا يخفى في الممنوع من الصَّرف موافقة وزن الفعل بشرط: أحدها: أن يكون خاصًا به، بأن لا يوجد في الاسم دون ندور، إلَّا في علم منقول منه كانطلاق واستخرج، إذا سُيِّرَ بهما. والشرط الثاني: أن يكون لازمًا. والشرط الثالث: أن يخرجه إلى شبهة الاسم سكون تخفيفًا ليخرج نحو: رُدٌّ. والشرط الرابع: أن يكون معه علميَّة كضم اسم العبر بن عمرو بن تميم، وبدر: اسم بئر، وعثر اسم واد بالعقيق، وأحمد ويزيد ويشرك وأجمع وأخوانه في التَّوكيد، أو وصفية، ولها شرطان: أحدهما: أن تكون أصليةً كأحمر بخلاف العارضة كمررت برجلي أربنٍ؛ أي: ذليلٍ، وبنسوة أربعٍ؛ فإنَّهما مصروفان؛ لأنَّ الوصفية بهما عارضة. والثَّاني: أن لَّا يقبل تاء التَّائيث احترازًا من نحو: مررت برجلي أباتٍ وأدابرٍ، فإنَّهما مصروفان<sup>(42)</sup>.

ولا يخفى أنَّ تسميتهم - أيضًا - لكلٍ واحد من الفروع في غير المنصرف سببًا وعلةً مجاز؛ لأنَّ كلَّ واحد منها جزء العلة لا علةً تامةً، مع حصول شرط كِلٍّ منها<sup>(43)</sup>.

#### المبحث الثاني: شروط الجملة الاسميَّة ونواصخها:

##### شروط الابتداء بالنَّكرة:

من المعلوم أنَّ المبتدأ شرطه المعرفة، وقد يأتي نكرة بمسوغات، وهذا قليل. لقد كان حديث ابن عصفور عن شرط المبتدأ النَّكرة مفصلاً؛ إذ قال: "المبتدأ لا يكون إلا معرفة، ولا يكون نكرة إلا بشرط، وهي: أن تكون النَّكرة موصوفة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدُ مُؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ﴾ [سورة البقرة: 221]. أو مقاربة للمعرفة، وهي أفعال من نحو: أفضل من زيدٍ صاحك، وخبر من عمرو خارجٌ، ومقاربته للمعرفة في كونه لا يقبل الألف واللام لا تقول: الأفضل من زيد. أو تقدمها أداة استفهام، نحو قولك: أرجلٌ في الدار أم امرأة؟ أو أداة نفي، نحو: ما أحدٌ قائمٌ، أو أن تكون النَّكرة في معنى الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَى إِلَيْهِ يَسِينَ﴾ [سورة الصافات: 130]. أي سلامُ اللهُ على آل ياسين. أو أن يكون في الكلام معنى التعجب، نحو: ما أحسنَ زيدًا! في مذهب سيبويه<sup>44</sup>. وعجبت

لزید. أو يكون الكلام بها في معنى كلام آخر، وذلك لا يحفظ إلا في شر<sup>ا</sup>هـر<sup>ا</sup> ذا ناب<sup>ا</sup>، وشيء ما جاء بك؛ لأنَّ المعنى: ما أهـر<sup>ا</sup> ذا ناب<sup>ا</sup> إلا شـر<sup>ا</sup>، وما جاء بك إلا شيء، أو تكون النكرة عامة، نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ﴾ [سورة الروم: 32]؛ أو يتقدمها خبرها بشرط أن يكون ظرفاً أو مجروراً نحو قوله: في الدار رجلٌ وعنديك امرأة. أو تكون النكرة في جواب من سـأل بالهمزة وأم، نحو قوله: رجلٌ، في جواب من قال: أـرـجـلـ عنـدـكـ أـمـ اـمـرـأـ؟ وذلك أن الجواب - هنا - لا يكون إلا بأحد الأسمين.

وـزاد أـهـلـ الـكـوـفـةـ فيـ شـرـوـطـ الـابـتـداءـ بـالـنـكـرـةـ أـنـ تـكـوـنـ خـلـفـاـ مـنـ مـوـصـوفـهاـ أيـ صـفـةـ فـيـ الـأـصـلـ، قـدـ خـلـفـتـ مـوـصـوفـهاـ نـحـوـ مـؤـمـنـ خـيـرـ مـنـ مـشـرـكـ؛ لـأـنـهـ فـيـ مـعـنـىـ عـبـدـ مـؤـمـنـ خـيـرـ مـنـ عـبـدـ مـشـرـكـ. وـزاد الـأـخـفـشـ فـيـ شـرـوـطـ الـابـتـداءـ بـالـنـكـرـةـ، أـنـ تـكـوـنـ فـيـ مـعـنـىـ الـفـعـلـ، نـحـوـ قـائـمـ زـيـدـ، عـلـىـ أـنـ يـكـوـنـ قـائـمـ مـبـدـأـ زـيـدـ فـاعـلـ، وـقـدـ سـدـ الـفـاعـلـ مـسـدـ الـخـبـرـ<sup>(45)</sup>.

### شرط الخبر (الظرف والجار والمجرور):

من المعلوم أنَّه إذا وقع الظرف، أو الجار والمجرور خبراً، فشرطه: أن يكون تاماً، نحو: (زيدُ أمـامـكـ)، و(زيدُ فـيـ الدـارـ)، بخلاف الناقص، وهو: ما لا يفهم بمجرد ذكره، وذكر معموله ما يتعلق به نحو: (زيدُ بـكـ)، فلا يقع خبراً؛ إذ لا فائدة فيه<sup>(46)</sup>.

### شروط النواصـخـ الفعلـيةـ:

#### شروط كان وأخواتـهاـ:

من المعلوم أن (كان) وأخواتـهاـ النوع الأول من النواصـخـ الفعلـيةـ، وتسمى - أيضاً - الأفعال الناقصةـ؛ لـأـنـهـ تـدـلـ عـلـىـ الزـمـنـ دونـ الحـدـثـ - عـلـىـ زـعـمـ النـحـاـةـ -؛ أيـ: إـنـهـ تـلـوـنـ الـجـمـلـةـ مـنـ حيثـ الزـمـنـ، فـتـعـطـيـهاـ الـوقـتـ الـذـيـ يـرـيدـهـ الـمـتـكـلـمـ، وـهـيـ: كـانـ وـأـمـسـيـ وـأـصـبـحـ وـأـضـحـيـ وـظـلـأـ وـبـاتـ وـصـارـ وـلـيـسـ وـزـالـ وـبـرـ وـفـقـ وـانـفـلـ وـدـامـ<sup>(47)</sup>.

وهذه الأفعال "(ولا دام) والمنفي ب(ما)، وليس، على ما خيره مفرد طلبي على الأصح ولا صار. ونحوها (دام)، وتلوها على دام ماض، وشرط الكوفية في الباقي: قد وابن مالك في (ليس) على قوله: الشأن"<sup>(48)</sup>.

وهذه الأفعال ثلاثة عشر: ثمانية لا شرط لها: وهي: كان وأصبح وأضحى وأمسى وظلّ وبات وصار وليس. واحد: شرطه أن يقع صلة (ما) الظرفية، وهي المصدرية المراد بها وبصلتها: التوقيت وهو (دام)، نحو: {وأوصاني بالصَّلاةِ والزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا} [مريم: 31]. وأربعة شرطها: تقدُّم نفي أو شبهه، وهو: النَّهْيُ وَالدُّعَاءُ، وهي: زال ماضي يزال وانفكَ وبرح، وفتى الأربعه بمعنى واحد باتفاق النحوين<sup>(49)</sup>.

لقد اختزل ابن الناظم شروط أفعال (كان وأخواتها)، فقال: "وهي في ذلك على ثلاثة أقسام: قسم يعمل بلاشرط، وهو: كان وليس، وما بينهما، وقسم يعمل بشرط تقدم نفي أو شبهه، وهو: (زال، وبرح، وفتى، وانفك). وقسم يعمل بشرط تقدم (ما) المصدرية النائبة عن الظرف<sup>50</sup>.

أما الأفعال الخمسة الباقية، فلاتعمل إلا بشرط، وتنقسم هذه الأفعال على مجموعتين: تضم الأربعه الأفعال (زال، وبرح، وفتى، وانفك)، ويشترط لعملها تقدم النفي، والنَّهْيُ أو الدُّعَاءُ. ويستوي في النفي كونه بالحرف أو بالاسم، أو ب فعل موضوع للنفي، أو عارض فيه، مثال النفي بالحرف، قوله تعالى: ﴿لَنْ تَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ [سورة طه: 91].

وكذلك قد يستوي في النفي أن يكون ملفوظاً به، وأن يكون غير مملفوظ، بل يفهم من السياق، نحو قوله تعالى: ﴿تَاللهُ تَعَالَى تَذَكَّرُ يُوسُفَ﴾ [سورة يوسف: 85]: أي: لافتتاً. ومن التحاة من ذهب إلى أن حذف أداة النفي مقيس متى توافرت شروط ثلاثة، هي: أولاً: أن يكون الفعل الناقص مضارعاً. وثانياً: أن يكون جواباً لقسم. وثالثاً: أن تكون أداة النفي لا<sup>(51)</sup>.

ولا تتناول المجموعة الثانية من الأفعال التي تعمل بشروط إلا فعلاً واحداً، هو (دام)، الذي يشرط لعمله، أن يسبق بـ(ما) المصدرية الظرفية، نحو: قوله تعالى: ﴿وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالرِّكْوَةِ مَا دُمْتُ حَيًا﴾ [سورة مريم: 31]؛ أي: مدة دوامي حيًّا.

### شروط أفعال المقاربة:

من المعلوم أن أفعال المقاربة، يعملن عمل (كان)، إلا أن خبرهنَّ يجب كونه جملة، وشدَّ مجده مفرداً بعد (كاد) و(عسى).

وشرط الجملة أن تكون فعلية، وشدَّ مجيء الاسمية بعد فعل، في قوله<sup>(52)</sup>:

**وَقَدْ جَعَلَتْ قَلْوَصُ بَنِي سَهْيَلٍ مِنَ الْأَكْوَارِ مَرْتَعَهَا قَرِيبٌ**

وشرط الفعل ثلاثة أمور: أحدها: أن يكون رافعاً لضمير الاسم، والثاني: أن يكون مضارعاً، والثالث: أن يكون مقوتاً بـ(أن) إن كان الفعل (حرى) أو (اخلوق)، نحو: حرى زيدُ أن يأتي، واخلولقت السماءُ أن تمطر، وأن يكون مجرداً منها إن كان الفعل دالاً على الشروع، نحو: {وَطَفِيقاً يَخْصِفَان} [الأعراف: 22]، والغالب في خبر (عسى) و(أوشك) الاقتران بها، نحو: {عَسَى رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ} [الإسراء: 8]، والتَّجَرُّدُ قليل، كقول الشاعر:

**عَسَى الْكَرْبُ الَّذِي أَمْسَيْتُ فِيهِ يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرْجٌ قَرِيبٌ**

### شروط النوا藓 الحرفية:

#### شروط دخول إنَّ وأخواتها على أنماط الجملة الاسمية:

لا يخفى أنَّ هذه الأدوات الست، تدخل على بعض أنماط الجملة الاسمية، وهي تلك التي استوفت شرطاً محددة في كل من المبتدأ والخبر. أما المبتدأ - الذي يصبح بعد دخولها اسمًا لها، فيشترط فيه ماسبق، أن اشترط في اسم كان وأخواتها: الأول: أن لا يكون واجب الابتداء به. والثاني: أن لا يكون واجب التصدر. والثالث: أن لا يكون واجب الحذف. والرابع: أن لا يكون غير متصرف<sup>(53)</sup>.

وأما الخبر، فيشرط فيه مasicب أن اشترط في خبر (كان) أيضًا، وهو أن لا يكون طلبياً، ولا إنشائياً خلافاً لابن عصفور. وهكذا نخلص إلى أنه إذا توافرت الشروط في الجملة الاسمية صلحت لقبول(إن) وأخواتها، فإذا دخلت عليها أحدهن فيها أثراً معنوياً، يتمثل فيما تضفيه كل أداة من معنى خاص بها، وأخر لفظياً، يتجلّى في نصب اسمها، ورفع خبرها؛ أي: بقاوه على نحو مكان قبل دخولها<sup>54</sup>.

ويضيف جمهور الكوفيين إلى هذين الشرطين شرطاً آخر لصحة دخول هذه الأدوات على الجملة الاسمية، وهو أن لا يكون الخبر ماضياً غير مقتربن بـ(قد) ظاهرة أو مقدرة. محتجين في ذلك بأن (كان) وأخواتها: إنما دخلت على الجمل: لتدل على الزمان، فإذا دل الخبر على الرمان لم تكن ثمة حاجة إليها، وأما اشتراط الاقتران بـ(قد) للجواز، فلأنـ(قد) تقرب الماضي من الحال، وقد وافق البصريون على هذا الشرط، إذا كانت الأداة (صار) أو (كان) بمعناها، ورفضوا اشتراط ذلك في غيرها، وحاجتهم في هذا الرفض كثرة النصوص الواردة، التي لم يتحقق فيها هذا الشرط، ومن ذلك قوله تعالى: "إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دَبْرِ" [سورة يوسف: 27].

### شرط (لام) الابتداء بعد (إن):

من المعلوم أن لام الابتداء، تدخل بعد (إن) المكسورة على أربعة أشياء: أحدها: الخبر، وذلك بثلاثة شروط: كونه مؤخراً، ومثبتاً، وغير ماض، نحو: {إِنْ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاء} [إبراهيم: 39]. والثاني: معمول الخبر، وذلك بثلاثة شروط. أيضاً: تقدمه على الخبر، وكونه غير الحال، وكون الخبر صالحًا لللام، نحو: إِنْ زِيدًا لَعَمِرًا ضَارِبٌ "بحلاف إن زيداً جالس في الدار" وإن زيداً عمراً ضرب خلافاً للأخفش في هذا. والثالث: الاسم بشرط واحد، هو أن يتأخر عن الخبر، نحو: {إِنْ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً} [النازعات: 26]، أو عن معموله، نحو: إِنْ في الدار لَزِيدًا جَالِسٌ. والرابع: الفصل، وذلك بلا شرط، نحو: {إِنْ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ} [آل عمران: 62]، إذا لم يعرب (هو) مبتدأ<sup>55</sup>.

### شروط الحروف المشهّات بـ(ليس) ما، ولا، ولات، وإن:

من المعلوم أن الحروف المشهّات بـ(ليس)، هي: ما، ولا، ولات، وإن، تشبه (ليس) في أربعة أمور: الأمر الأول: النفي، وتشترك (ما) مع (ليس)، في نفي الحال. والأمر الثاني: الدخول على الجملة الاسمية. والأمر الثالث: أن الباء تُزاد في خبر (ما) كما تدخل على خبر (ليس)، مثال ذلك في (ما) قوله تعالى: {مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} [القلم:2]، ومثال ذلك مع (ليس) قوله تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافِ عَبْدَهُ} [الزمر:36]، والرابع: العمل، فكل منها يرفع الاسم وينصب الخبر<sup>(57)</sup>.

ومن المعلوم أن الحجازيين، أطلقوا بـ(ليس) (ما) النافية، بشرط تأخير الخبر، وبقاء نفيه، وفَقَدَ (إن)، وعدم تقدم غير ظرف أو شبهه من معمول الخبر<sup>(58)</sup> ، فـ(ما) أحد حروف تعلم عمل (ليس)، وذكر النّحاة أن هناك أربعة حروف، تسمى الحروف النّاسخة، قسماً يعمل عمل (كان)، وهو: ما، ولا، ولات، وإن<sup>(59)</sup> .

لا يخفى على دارسي النّحو العربي أن هذه الحروف النّاسخة منها ما اختلفت فيه القبائل العربية من حيث إعماله عمل (ليس) عند دخوله على الجملة الاسمية؛ فترى قبيلة<sup>(60)</sup> ، أنه حرف ناسخ، فيرفع المبتدأ ويسمى اسمه، وينصب الخبر ويسمى خبره، نحو: ما محمدٌ ضعيفٌ ضعيفاً، بينما ترى قبيلة أخرى<sup>(61)</sup> ، أنه حرف نافٍ فقط، نحو: ما محمدٌ ضعيفٌ.

### شروط عمل (ما) عمل (ليس):

لقد وضع النّحاة المتقدمون والمتأخرُون (ما) تتصدر هذه الحروف؛ فسيبوه أول من وضعها في صدارة هذه الحروف؛ فقال: "وذلك الحرف (ما). نقول: ما عبدُ الله أخاك، وما زيدُ منطلقاً"<sup>(62)</sup>. وقد عرض سيبويه استعمال (ما) عند الحجازيين والتميميين<sup>(63)</sup> ، ومن المعلوم أن أهل الحجاز، أعملوا (ما) عمل (ليس)؛ لمضارعتها لها في نفي الحال، وألغاهما بنو تميم، فلم يعملاها، والأولى لغة القرآن، وفيه: {مَا هَذَا بَشَرًا} [يوسف:31]، إلا أنَّ (ما) تنقص عن (ليس)، بأنها لا يستتر اسمها فيها؛ لأنها حرف، ولا تعمل إلا بأربع شرائط، وهي:

أن لا يتقدم خبرها، ولا معموله، ولا تدخل عليها (إلا)، ولا تدخل عليها (إن) الخفيفة. فإن سقط من هذه الأربعـة شيء بطل عملها، ولا يجوز: ما زيد قائماً ولا قاعداً عمرو؛ لأنـه يؤدي إلى تقديم الخبر<sup>(65)</sup>.

ولـأعمالـها شروطـ: فمن أعملـها شرطـ في إعمالـها شروطـاً: الأولـ: فـقدـ (إنـ) الزـائـدةـ، فـلو وـجـدتـ بـطلـ العملـ، نـحوـ: ما إـنـ زـيـدـ قـائـمـ. والـثـانـيـ: بـقاءـ النـفـيـ، فـلو اـنتـقـضـ بـ(إـلاـ) بـطلـ العملـ، نـحوـ: ما زـيـدـ إـلـاـ قـائـمـ. والـثـالـثـ: التـرتـيبـ. وـهـوـ تـقـديـمـ الـاسـمـ عـلـىـ الـخـبـيرـ، فـلو تـقـدمـ الـخـبـيرـ بـطلـ العملـ، نـحوـ: ما قـائـمـ زـيـدـ، وـفـيـ هـذـيـنـ الشـرـطـيـنـ خـلـافـ. والـرـابـعـ: إـلـاـ يـتـقـدـمـ مـعـمـولـ خـبـرـهاـ عـلـىـ اـسـمـهاـ، مـاـلـمـ يـكـنـ ظـرـفـاـ أوـ مـجـرـوـرـاـ، فـإـنـ تـقـدـمـ وـلـيـسـ بـظـرـفـ، وـلـاـ مـجـرـوـرـ، بـطلـ العملـ، نـحوـ: ما طـعـامـكـ زـيـدـ آـكـلـ...<sup>(66)</sup>. وأـخـذـ المـرـادـيـ يـدـقـقـ فـيـ الشـرـطـ الرـابـعـ: فـقـالـ: "فـإـنـ قـلـتـ: مـنـ أـيـنـ يـؤـخـذـ الشـرـطـ الرـابـعـ مـنـ كـلـامـهـ؟ قـلـتـ: مـنـ قـوـلـهـ: وـسـبـقـ حـرـفـ جـرـ؛ فـإـنـ مـفـهـومـهـ أـنـ مـعـمـولـ الـخـبـيرـ، إـنـ لـمـ يـكـنـ ظـرـفـاـ أوـ مـجـرـوـرـاـ، فـإـنـهـ لـاـ يـجـوزـ تـقـديـمـهـ مـعـ بـقاءـ الـعـملـ"<sup>(67)</sup>.

فـلـهـذاـ، يـقـرـرـ النـحـوـيـونـ وـجـودـ اـخـتـالـفـ فـيـ عـمـلـ (ماـ) عـمـلـ (ليـسـ)، وـمـرـدـ هـذـاـ الـاخـتـالـفـ إـلـىـ أـنـ الثـابـتـ أـنـ لـهـجـةـ تـمـيمـ تـهـمـلـهـاـ. أـمـاـ الـحـجـازـيـونـ فـيـعـمـلـونـهـاـ. وـالـذـيـ يـقـرـرـ أـنـ (ماـ) تـعـمـلـ عـمـلـ (ليـسـ) بـشـرـوـطـ، هـيـ: الـأـولـ: أـنـ لـاـ يـقـتـرـنـ اـسـمـهاـ بـ(إـنـ) الزـائـدةـ، فـإـنـ اـقـتـرـنـ بـهـاـ بـطلـ عـمـلـهاـ. وـالـثـانـيـ: بـقاءـ النـفـيـ وـعـدـمـ اـنـتـقـاضـهـ. وـالـثـالـثـ: التـزـامـ التـرتـيبـ فـيـ الجـمـلـةـ...<sup>(68)</sup>.

#### ـ شـرـوـطـ عـمـلـ (لاـ) عـمـلـ (ليـسـ)ـ:

منـ الـمـعـلـومـ أـنـ إـعـمـالـ (لاـ) عـمـلـ (ليـسـ)ـ قـلـيلـ، وـيـشـرـطـ لـهـ الشـرـوـطـ السـابـقةـ – بـمـعـنـيـ شـرـوـطـ (ماـ)ـ. مـاـ عـدـاـ الشـرـطـ الـأـولـ، وـأـنـ يـكـونـ الـمـعـمـولـانـ نـكـرـتـيـنـ، وـالـغـالـبـ أـنـ يـكـونـ خـبـرـهاـ مـحـذـوـفـاـ حـتـىـ قـيـلـ بـلـزـومـ ذـلـكـ.

ـ وإنـماـ لـمـ يـشـرـطـ الشـرـطـ الـأـولـ؛ لـأـنـ (إـنـ) لـاـ تـزـادـ بـعـدـ (لاـ) أـصـلـاـ.<sup>(69)</sup>

ذكر المرادي شروط هذه الأحرف من باب (كان)، وإنما فصلت عنها؛ لأنَّها أحرف، وتلك أفعال.

من المعلوم أنَّ بعض النَّحويَّين، يلحقون بـ(ليس) في العمل (لا) التَّافِيَّة، استناداً إلى بعض النُّصوص، التي وردت عاملة فيها.

وهي لا تعمل عند هؤلاء النَّحَاة، إلا بشروط مماثلة لشروط (ما)، فيما عدا الشرط الأول؛ لأنَّه لا حاجة إليه؛ لأنَّ (إنْ) لا تدخل على اسمها؛ إذ لا تقع (قطُّ) بعدها. ومن النَّحَاة من أضاف إلى شروط عملها أنَّ يكون معمولاًها نكرين، نحو: لا عمل خيراً من الجهاد. وقد رفض هذا الشرط آخرون، أجازوا إعمالها في المعرف...<sup>(70)</sup>.

من المعلوم أنَّ جميع النَّحَاة، جوزوا إعمال (لا) عمل (ليس) على الشُّذوذ، ولا تعمل عند الحجازيين إلا بشرط ثلاثة: أحدها: أن يكون الاسم والخبر نكرين، والشرط الثاني إلا يتقدم خبرها على اسمها، والشرط الثالث: لا ينتقض النفي بإلا...، قال الأندلسي: "ينبغي في (لا) العاملة عمل (ليس) مراعاة الشُّروط المعتبرة لإعمال (ما)، بل هي فيها أولى؛ فإنَّها أضعف من (ما)، قال: لكن النَّحَاة لا يذكرون في كلامهم إلا شرطاً واحداً، وهو كون معمولها نكرة اسمًا كان أو خبراً، قال: ومن رأى إعمال (إنْ) عمل (ليس)، يعتبر هذه الشُّروط".<sup>(71)</sup>

### شروط عمل (لات) عمل ليس:

ذكر سيبويه (لات) في أثناء حديثه عن (ما) فقط كلامه عن (ما) إلى (لات)، ثمَّ عاد إلى (ما) بمعنى أنَّ حديثه عنها - أي: لات- جاء وسطاً؛ فقال: "وَمَّا أَهْلُ الْحِجَارَ فِيهِمْ وَهُنَّ بـ(ليس)، إذ كان معناها كمعناها، كما شهروا بها (لات) في بعض المواقع، وذلك مع الحين خاصة، لا تكون (لات) إلا مع الحين، تضمر فيها مرفوعاً، وتنصب الحين؛ لأنَّه مفعول به، ولم تتمكن تمكُّها ولم تستعمل إلا مضمراً فيها؛ لأنَّها ليست كـ(ليس) في المخاطبة والإخبار عن غائب، تقول: لستُ وليسوا، وعبدُ الله ليس ذاهباً، فتبني على المبتدأ وتضمر فيه، ولا يكون هذا في (لات) لا تقول: عبدُ الله لاتَ منطلقاً، ولا قومُك لاتوا منطلقين... وزعموا أن بعضهم، قرأ: {ولاتَ حينَ مَنَاص} [ص: 3] وهي قليلة".<sup>(72)</sup>

ومن المعلوم أنَّ (لات) هي عبارة عن (لا) تدخل التاء على (لا)، فتقول: لاتَ الحينُ مِنْ قيام، كما قال تعالى: {ولَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} [ص:3]، واسمها في الآية مضمر دلَّ عليه الخبر، كأنَّه قال: لاتَ الحينُ، ويجوز أن ترفع الحين بعدها، وتحذف الخبر للدلالة أيضًا<sup>(73)</sup>. وصارت على ثلاثة أحرف أو سطها ساكن ك (ليس)، إلَّا أن الاستعمال اقتضى تقليل الإلحاد في (إن) وكثره في (لا) مجردة، وقصره في (لا) مكسوعة على الحين أو مرادفة. عند إنعام النظر في مصادر حروف المعاني بحثًا عن دلالة (لات) أَنْصَحُ الآتي: حرف نفي، أصله (لا) ثُمَّ زيدت عليها التاء كما زيدت في (ثُمَّت) و(رُبَّت). هذا مذهب وما لا شك فيه، أنها تعمل عمل (ليس) - ترفع الاسم وتنصب الخبر- بشرطين: الأول: أن يكون معهومها لفظ (الحين)، نحو: {ولَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} [ص:3]، والثاني: الاكتفاء بأحد الركنين، وعدم الجمع بينهما، والغالب ذكر المنصوب وحذف المرفوع<sup>(74)</sup>.

ذكر أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ) اللُّغتين، إذا دخلتا على الجملة الاسميَّة، ففيما لغتان: أحدهما: رفع الاسم ونصب الخبر، وهي لغة الحجاز... واللُّغةُ الأخرى برفع الاسمين على الابتداء والخبر<sup>(75)</sup>، وحكى سيبويه أنها لغة تميم<sup>(76)</sup>، وحكى الفراء والكسائي، أنها لغة نجد<sup>(77)</sup>.

وذكر الفراء خمسة شروط لنصب الخبر، أحدها: تأخر الخبر... والثاني: بقاء نفيه... والثالث: فقد بعد (ما)... والرابع: أَلَا توكل (ما)... والخامس: ألا يبدل من الخبر بدل مصحوب بإلَّا...<sup>(78)</sup>.

#### -. شروط عمل (إن) عمل (ليس):

عند إنعام النظر في المصادر النحوية، يرى ابن مالك أن مقتضى النظر- أيضًا - أن يكون إلحاد إن النافية بـليس راجحًا على إلحاد (لا)؛ لمشابهتها لها في الدُّخول على المعرفة وعلى الظرف والجاري والجرور، وعلى المخبر عنه بمحصور؛ فيقال: إنْ زيدٌ فيها، وإنْ زيدٌ إلَّا فيها،

و{إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ}[يونس:68]، كما يقال بما. ولو استعملت (لا) هذا الاستعمال لم يجز<sup>(79)</sup>.

ومن المعلوم أن من النحاة من الحق (إن) النافية بـ(ليس)، وعدّها كـ(ما)، ومنهم من لم يلحقها بها موجباً فيها رفع الخبر دائمًا، وإذا أهملت ظل الاسم والخبر بعدها مرفوعين، وإن أعملت، فإنها ترفع الاسم، وتنصب الخبر، وفي هذا خلاف<sup>(80)</sup>.

ولقد صنف المرادي (إن) النافية على ضربين: عاملة وغير عاملة؛ فالعاملة ترفع الاسم وتنصب الخبر. وفي هذا خلاف، منعه أكثر البصريين، وأجازه الكسائي وأكثر الكوفيين وابن السراج وأبو علي الفارسي وأبو الفتح. واختلف النقل عن سيبويه والمبرد وال الصحيح جواز إعمالها؛ لثبوته نظماً ونشرأ<sup>(81)</sup>.

وانقسم النحاة في عملها وإلغاء عملها فريقين: الأول: يمثله الكسائي<sup>(82)</sup>، وأكثر الكوفيين، وابن السراج<sup>(83)</sup>. وأبو علي النحو<sup>(84)</sup>. والثاني: المنع يمثله الفراء<sup>(85)</sup>، وأكثر البصريين، واختلفوا على سيبويه والمبرد<sup>(86)</sup>.

ومن الواضح أن (إن) قد أسقطت شرط عمل (لا) العاملة عمل (ليس): إذ لا يشترط في اسمها وخبرها أن يكونا نكرين، بل تعمل في النكرة والمعرفة، فتقول: إنْ رجل قائماً، وإن زيد القائم، وإن زيد قائماً<sup>(87)</sup>.

قال ابن هشام الأنصاري: "وأَمَّا (إن) فإعمالها نادر، وهو لغة أهل... العالية، كقول بعضهم: إنْ أحدٌ خيراً من أحدٍ إلا بالعافية، وقولهم: إنَّ ذلك نافعك، بالنصب... وجلّي أن هذه النصوص، التي ظهر فيها عمل (إن) عمل ليس، تتفق في أمْها قد التزمت الترتيب بين معمولها، كما لم ينتقص النفي فيها؛ كذلك لم تتكرر (إن) نفسها، ولم تدخل على اسمها، وهي الخصائص التي جعلت النحاة القائلين بعملها يشترطونها<sup>(88)(89)</sup>.

**المبحث الثالث: شروط الجملة الفعلية ومكملاتها:****- شرط المميز (التمييز):**

من المعلوم من مميّز النسبة الواقع بعد ما يفيد التَّعْجُب، نحو: (أَكْرَمْ بِهِ أَبَا)، وما أشجعه رجلاً، ولله درُّهُ فارسًا، والواقع بعد اسم التَّفْضيل، وشرط نصب هذا كونه فاعلًا معنًى، نحو: زيدٌ أَكْثُرُ مالًا، بخلاف: (ما لَزِيدٍ أَكْثُرُ مالٍ)، وإنَّما جاز: هو أَكْرَمُ النَّاسِ رجلاً؛ لتعذر إضافة (أَفْعُل) مرئين<sup>(90)</sup>.

**- شرط توسيط التَّمييز:**

من المعلوم أنَّ التَّمييز يجوز توسُّطه بين متصرفٍ وفاصًا، لا تقديمِه اختياراً، وجوزه قوم على فعل متصرفٍ غير (كفى)، والفراء على اسم شبيه به الأول، ويجوز توسط التَّمييز بين الفعل ومرفووعه بلا خلاف نحو: طَابَ نَفْسًا زَيْدٌ... وأَمَّا تقديمِه على الفعل فمنعه ابن عصفور جزماً؛ بناء على أنَّ النَّاصِبَ له، ليس هو الفعل، وإنَّما هو الجملة بأسرها، والقائلون بأنَّ النَّاصِبَ له، ما فيها من فعل وشبيه، واختلفوا... فمنع سيبويه والأكثرون من البصريين والковفيين والمغاربة تقديمِه؛ فلا يقال: نَفْسًا طَابَ زَيْدٌ، كما يمتنع التَّقديم في تمييز المفرد وما ورد من ذلك فضوره. وجوزه الكسائي والمبرّد والمازني والجري وطائفة، واختاره ابن مالك بشرط كون الفعل متصرفاً.

**شرط الحال الجملة:**

من المعلوم أن جملة (الحال)، تكون بثلاثة شروط: أحدها: كونها خبرية، وغلط من قال

في قوله<sup>(91)</sup>:

..... أَطْلَبْ لَا تَضْجَرْ مِنْ مَطْلِبِ .....

إنَّ (لا) ناهية والواو للحال، والصَّواب أَنَّها عاطفة مثل: {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [النساء: 36] والثَّانِي: أن تكون غير مصدرة بدليل استقباله، وغلط من أعراب (سَمِهْدِين) من قوله تعالى: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَمِهْدِين} [الصافات: 99] حالاً، والثالث: أن

تكون مرتبطة، إما بالواو والضمير نحو: {خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ}[البقرة:243]، أو بالضمير فقط، نحو: {اَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ}[البقرة:36]؛ أي: متعددين، أو بالواو فقط، نحو: {الَّذِينَ اَكَلُوا الْذِئْبَ وَتَحْنُ عَصْبَهُ}[يوسف:14]<sup>(92)</sup>.

#### - شرط حكم الحال على عامله:

عدَ ابن الحاجب، أنه لا يتقدم على العامل المعنوي بخلاف الظرف ولا على المجرور في الأصل<sup>(93)</sup> ، وقال الرَّضي: "قد عرفت، قبل العامل المعنوي، وأنَ الظُّرف منه وكذا الجار والمجرور؛ فعلى ما قال المصنف، ينبغي ألا يتقدم الحال على الظُّرف وشميه، وفي هذا خلاف؛ فسيبويه لا يجيئه أصلًا؛ نظرًا إلى ضعف الظرف، وأجازه الأخفش بشرط تقدُّم المبتدأ على الحال، نحو: زَيْدٌ قَائِمًا فِي الدَّارِ، فَلَا يجوز: قَائِمًا زَيْدٌ فِي الدَّارِ، وَلَا قَائِمًا فِي الدَّارِ زَيْدٌ، أَمَّا نحو: زَيْدٌ فِي الدَّارِ قَائِمًا، وَ فِي الدَّارِ قَائِمًا زَيْدٌ، : وفي الدار زيد قائمًا، فجائز اتفاقًا"<sup>(94)</sup>.

وكَرَّ الرَّضيَ هذا الأمر في موضع آخر؛ فقال: "والحال لا يتقدَّم عليه عند سيبويه مطلقاً، ويتقدَّم عند الأخفش بشرط تأخُره عن المبتدأ... وذلك لتوسيعهم في الظرف بخلاف الحال"<sup>(95)</sup>.

#### - شرط اشتقاء الحال:

عدَ ابن الحاجب كلَّ ما دلَ على هيئة، صَحَّ أن يقع حالاً، نحو: هذا بسراً أطيبُ منه رطباً، وردَ الرَّضيَ بقوله: "رَدَ عَلَى النُّحَا، فَإِنَّ جَمْهُورَهُمْ اشترطوا اشتقاء الحال... وكذا رد عليهم اشتراطهم اشتقاء الصِّفة"<sup>(96)</sup>.

#### - شرط الحال نكرة وصاحبيها معرفة:

جاء مفهوم الحال عند ابن الحاجب على النحو الآتي: "شرطها أن تكون نكرة وصاحبيها معرفة غالباً، وأرسلها العراك، ومررتُ به وحدَه، متأنِّل"<sup>(97)</sup> ، وشرح الرَّضيَ قول ابن

الحاجب فقال: "إنما كان شرطها، أن تكون نكرة؛ لأنَّ النَّكرة أصل، والمقصود بالحال تقيد الحدث المذكور على ما ذكرت فقط، ولا معنى للتعريف هناك، فلو عرفت وقع التعريف ضائعاً، وإنما كان الغالب في صاحبها التعريف؛ لأنَّ إذا كان نكرة ما يميزها، وما يخصصها من بين أمثلها...".<sup>(98)</sup>

ولا يخفى على دارسي النَّحو العربي، أنَّ شرط صاحب الحال أن تكون نكرة؛ اعلم أنَّه يجوز تنكير ذي الحال، إذا اختص بوصف، كما جاء في الحديث: سابق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين الخيل، فأتي فرسه له سابقاً... أو بالإضافة، نحو: نظرت إلى جارية رجل محتالاً، أو سبقه نفي أو شهيه، نحو قوله:<sup>(99)</sup>

فَمَا حَلَّ سَعْدَى غَرِيبًا بِتُلْدَةٍ ..

أو نهي أو استفهام... أو كان الوصف به على خلاف الأصل، وقولهم: جاءَنِي رجَالٌ مثْنَى وثلاث... أو كان معرفة مشاركة لتلك النَّكرة في الحال، نحو: جاءَنِي رجلٌ وزيْدٌ راكبَين، أو تقدَّمه الحال، نحو: جاءَنِي راكبًا رجُلٌ؛ لأنَّه يؤمن بـ(إذن)، واستشهادهم بتقديم الحال على الوصف صاحبها المنكَر بقوله:

لِيَةً مُوحِشًا طَلَّلٌ ..

فلا يستقيم عند من شرط اتحاد عامل الحال وصاحبها على مذهب الأخفش من تجويف ارتفاع (زيد) في نحو: في الدَّار زِيدٌ، على أنَّه فاعل... ومذهب الجمهور اشتراط تنكير الحال

#### ـ شرط المفعول له:

من المعلوم أنَّ النُّصوص تضافت على شرط أن يكون مصدرًا؛ أي: المفعول له<sup>(100)</sup> ، وقبح مجئه غير مصدر سببي<sup>(101)</sup> ، شرط هذا المصدر أن يكون سبباً لحدث أو مسبباً عنه، ... وأن يكون من أفعال النَّفس الباطنة لا من أفعال الجروح الظَّاهرة، نحو: جاءَ خوفاً ورغبةً، فلا يجوز: جاءَ زِيدٌ قراءةً للعلم، ولا قتالاً للكافر<sup>(102)</sup> ... وشرط الأعلم<sup>(103)</sup> ، وناس من المتأخِّرين، أن يكون مقارناً للفعل في الرَّمان، فلا يجوز: أكْرِمْتُكَ أَمْسِ طَمْعًا غَدًا في

المعروفكَ، ولم يشترطه سببُويَّه، ولا أحد من المتقدِّمين، وشرطوا - أيضًا - في نصبه اِتحاد فاعله...<sup>(104)</sup>.

والمفعول له أحد المفعمولات، وهذا لا يتحقّق إلَّا بشرط ذكرها ابن هشام؛ فقال: و"جميع ما اشترطوا له خمسة أمور: الأوَّل: كونه مصدِّرًا، فلا يجوز: جئْتُك السَّمْنَ والعسلَ، قاله الجمهور... والثَّانِي: كونه قلبِيًّا كالرغبة؛ فلا يجوز: جئْتُك قراءَةً للعلمِ، ولا: (قتلاً للكافر)، قاله ابن الخَيَّاز وغيره... والثَّالِث: وكونه علَّةً عرَضاً كان كرغبة، أو غير عرض كـ: قعدَ عنِ الحربِ جُبَّا. والرَّابِع: اِتحاده بالمعلل به وقتًا، فلا يجوز: تأَهَّبْتُ السَّفَرَ، قاله الأعلم والمتأخِّرون. الخامس: اِتحاده بالمعلل به فاعلًا، فلا يجوز: جئْتُك محبَّتك إِيَّاي، قاله المتأخِّرون أيضًا، وخالفهم ابن خروف<sup>(105)</sup>.

وُفي ضوء ذلك، متى فقد المعلل شرطًا منها وجوب - عند من اعتبر ذلك الشرط، أن يُجَرَّ بحرف التَّعليل، ففأقد الأوَّل نحو: {وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَام} [الرحمن: 10]، والثَّانِي نحو: {وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ} [الأنعام: 151]، بخلاف {خَشْيَةً إِمْلَاقٍ} [الإِسراء: 31]، والرابع نحو<sup>(106)</sup>:

..... فَجِئْتُ وَقْدَ نَضَتْ لِنَوْمِ ثَيَاهَـا .....  
..... والخامس نحو<sup>(107)</sup>:

..... وَإِنِّي لَتَغْرُونِي لِذِكْرِكَ هَزَّـا .....

وقد انتفى الاتِّحادان في: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} [الإِسراء: 78]، ويجوز جر المستوفي للشُّرُوط: بكثرة إن كان بـ (ال)، وبقلة إن كان مجرداً، وشاهد القليل فيما قوله<sup>(108)</sup>:

..... لَا أَقْعُدُ الْجُبَنَ عَنِ الْهَيْجَاءِ .....

ويستويان في المضاف نحو: {يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ أَبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ} [البقرة: 265]، ونحو: {يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: 74]، قيل ومثله: {إِلَيْلَافِ

**قُرْيْشٌ** [قرיש: 1]: أي: فليعبدوا ربَّ هذا البيت لِإِلَافِهِمُ الرَّحْلَتَيْنِ، والحرفُ في هذه الآية واجب عند من اشترط اتحاد الزَّمَانِ<sup>(109)</sup>.

وإذا نابت (أنْ) (أنْ) عن المصدر، يشترط اتحاد الزَّمَانِ، ولا اتحاد الفاعل، والعامل إذ ذاك الفعل، أو ما جرى مجرى أو معنى الفعل، وأمَّا مع صريح المصدر، فلا ينصبه معنى الفعل، بل لا بدَّ من حرف الجر...<sup>(110)</sup>

ولا يخفى على دارسي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ، أَنَّهُ يجوز أن يكون هذا المصدر معروفاً بـ(الـ) وبالإضافة، والإضافة محضة نحو قوله<sup>(111)</sup>:

..... لا أَفْعُدُ الْجُنُبَ عَنِ الْهَيْجَاءِ

وقوله تعالى: {يُنِفِّقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ} [البقرة: 265]، إلا أن شرطه أن يكون نكرة، وأن (الـ) فيه زائدة، وإضافته غير محضة وتجريده من (الـ) أكثر، وجره ونصبه في الإضافة مستويان...<sup>(112)</sup>

وعلَّ الرَّضِيَّ على حَدِّ ابن الحاجب للمفعول له؛ فقال: "اقتصر المصنف على شرطين: ممَّا شرط في المفعول، فلم يشترط كونه مصدراً؛ لدخوله في قوله: فعل لفاعل الفعل المعلم، ولم يشترط كونه بتقدير اللام، وجواب (له)، وألا يكون من غير لفظ الفعل، لأنَّه قد علم ذلك من الحد... وشرط بعضهم كونه من أفعال القلوب لأنَّه الحامل على إيجاد الفعل، والحامل على الشيء متقدم عليه، وأفعال الجواح كالضرب والقتل تتلاشى ولا تبقى حتَّى تكون حاملة على الفعل".<sup>(113)</sup>

وعرض الرَّضِيَّ الأَسْتَرَابَادِي شرط نصب المفعول له في باب بعنوان: (شرط نصب المفعول له): قال ابن الحاجب: (وشرط نصبه تقدير اللام، وإنما يجوز حذفها إذا كان فعلًا لفاعل الفعل المعلم ومقارناً له)، وذهب الرَّضِيَّ يفسر قول ابن الحاجب السابق؛ فقال: "يعني أن تقدير اللام شرط انتصار المفعول له، لا شرط كون الاسم مفعولًا له، فنحو: للسمن والإكرامك الزائر في قوله: جئتكم للسمن، والإكرامك، الزائر، عنده مفعول له على ما يدل عليه حده، وهذا كما قال في المفعول فيه إن شرط نصبه تقدير (في)، وما ذهب إليه في

الموضعين وإن كان صحيحاً من حيث اللُّغة؛ لأن السمن فعل له المجيء لكنه خلاف اصطلاح القوم... فإنهم لا يسمون المفعول له إلا المنصوب الجامع للشَّرائط... وبعض اللُّحاة لا يشترط تشاركيهما في الفاعل، وهو الذي يقوى في ظني وإن كان الأغلب هو الأول<sup>(114)</sup>.

وتتابع السيوطي أبا حيان - أيضاً - في قوله: فإن فقد شرط جر باللام أو (من) أو (الباء)، قبل: أو في، إلا مع (أن) و (أنَّ) ويكثر معها مقوِّنًا (الـ) ويقل مجرَّداً، وتتابعه في اشتراط المصدرية في المفعول له، وذلك أن الباعث إنما هو الحدث لا الذوات<sup>(115)</sup>، ومما قاله: "وشرطه أن يكون معللاً بخلاف المصادر التي لا تعليل فيها، كقعد جلوسًا ورجع القهري، وقال - أيضاً - : "وشرط بعض المؤخرين فيه أن يكون من أفعال النفس الباطنة، نحو: جاء زيدُ خوفاً، ورغبةً، بخلاف أفعال الجوارح الظاهرة... وشرط الأعلم والمتأخرون مشاركته لفعله في الوقت والفاعل... وشرط الجرمي والمبرد والرياشي: كونه نكرة... وأحصى السُّيُوطِي فقال: فمجموع الشُّروط باتفاق واختلاف ستة، وبقي سابع، وهو: ألا يكون من لفظ الفعل، فإن كان فمفعول مطلق؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه. وهذا الشرط راجع إلى معنى الشُّروط المذكورة... ومتى فقد شرط من الشُّروط المتقدمة، وجُب جره باللام وامتنع النصب... ولا يتعين النصب - أيضاً - عند استيفاء الشُّروط، بل يجوز معه الجر<sup>(116)</sup>".

### شرط المفعول فيه:

من المعلوم أن المفعول فيه: "هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان أو مكان<sup>(2)</sup>؛ ولهذا قال (أي: ابن الحاجب) بعد: وشرط نصبه تقدير بـ(في)، يعني أن المفعول فيه ضربان: ما يظهر فيه (في)، وما ينتصب بتقديره، وشرط نصبه تقديره، وأما إذا ظهر، فلا بدّ من جره...".

وذكر ابن الحاجب في باب (شرط نصبه تقدير) (في)، فقال: "شرط نصبه تقدير (في)، وظروف الرَّمَان كلها تقبل ذلك، و(ظرف المكان) إن كان مبيحاً قبل، وإلا فلا...<sup>(118)</sup>" . وعلق الرَّضي على قول ابن الحاجب؛ فقال: "قوله: لفظ مكان، وكذا الفظ الموضع المقام ونحوه بالشرط المذكور في الكل، وهو انتسابه بما فيه معنى الاشتراك"<sup>(119)</sup> .

#### **شرط المفعول المطلق:**

ذكر الرَّضي في باب وجوب حذف عامل المصدر المكرر أو المحصور شرط ما وقع مثبتاً بعد نفي أو معنى النفي قوله: مثبتاً بعد نفي إنما شرطهما: لأنَّه لو كان منفياً نحو: ما زيد سيراً، أو لم يكن بعد نفي، نحو: زيد سير، لم يكن فيه معنى الحصر المفيد للدِّوام؛ فلم يجب حذف الفعل، إذ قصده هو الموجب لحذف الفعل، قوله: (داخل على اسم) صفة لنفي، وليس دخول النفي على الاسم المذكور شرطاً؛ وذلك لأنَّه لا يجوز في نحو: ما كان زيد إلا سيراً، وما وجدتك إلا سير البريد، أن يكون انتساب المصدر على أنه مفعول مطلق، كما يجوز أن يكون خبراً لكونه خبر الفعلين مجازاً، فالشرط -إذن- أعني كون ناصبه خبراً عن شيء لا يكون هو أي المصدر خبراً عنه إلا مجازاً<sup>(120)</sup> .

وعلَّق الشاطبي على قول ابن مالك في عامل الفعل نصب المفعول المطلق، فقال: "... و- أيضاً - يلزمك نحو: هذا في الفعل؛ إذ لم يقيده بكونه متصرفاً، وهو شرط لازم؛ إذ الفعل إذا كان غير متصرف لainصب، مصدرًا، ولا يُشتق منه، فلما لم يقيد الفعل بكونه متصرفاً أوهم أنك تقول: نعم الرجل زيد نعمة، وليس الرجل زيد بوساً، وحبذا زيد حباً، وما أشبه ذلك، وذلك غير صحيح<sup>(121)</sup> .

#### **شرط المفعول معه:**

من المعلوم أنَّ المفعول معه، هو المذكور بعد (الواو) لصاحبة معمول فعل (لفظاً، أو معنى)، وشرط بعضهم أن يكون معمول الفعل الذي يصاحب المفعول معه، فاعلاً، كما في: سرتُ وزيداً: نظراً إلى أنَّ (عمرًا) في قوله: ضربت زيداً وعمرًا، معطوف اتفاقاً لا مفعول

معه، وينقض ما قاله بنحو: حسبك وزيداً درهم؛ فإن (الكاف) مفعول في المعنى؛ إذ المعنى: يكفيك<sup>(122)</sup>.

#### الخاتمة:

هذا بحث موسوم بـ(نحو الشروط)، حاولت فيه أن أوجد تلك الاستثناءات، التي خالفت قواعد النحو، التي استنبطت من جزء من اللغة، عند إنعام النظر في جزء آخر من اللغة، وجدوا أنها خرقت القواعد التي قعدوها، وهي أعلى النصوص (القرآن الكريم)، فاشترط النحو أن يكون المبتدأ معرفة، وإذا بالقرآن الكريم، المبتدأ فيه – من بعض مواضع - نكرة بدليل قوله تعالى: {وَلَعِنْدَ مُؤْمِنٍ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكٍ} [البقرة:221].

لقد أشرم البحث النتائج الآتية:

- أن مظاهر الشروط التحويّة، مائلة في الأبواب التحويّة بل وفي أول باب (المقدمات التحويّة) شرط الكلمة، وتوزع على نوعين: شرط الانتظام في الكلام، وشرط الفائدة في الكلام، وشرط الجملة، وشرط الكلام، وغيرها...
- أن شروط الجملة الاسمية ونواسخها، هي الأكثر دورانًا في جهد التحويّين الأقدمين.
- أن المبتدأ أو الخبر الأكثر شروطًا وما تفرع عنها من النواسخ كان وأخواتها.
- لعل باب الحروف المشبهات بـ(ليس) ما، ولا، ولات، وإن، وهو فرع من النواسخ الحرافية المشبهة بـ(ليس) الفعلية الأكثر حضورًا، فكل حرف منها لا يعمل إلا بشروط، إن توافرت عملت عمل (ليس).
- اللافت للنظر أن (ما) العاملة عمل (ليس)، يشترط في عملها على لغة الحجازيين الإعمال، كقوله تعالى: {مَا هَذَا بَشَرًا} [يوسف:31]، وعلى لغة التّميميين: (ما هذا بشر؟)؛ فعلى لغة الحجازيين الإعمال، وعلى لغة التّميميين الإلغاء.
- لا يخلو باب نحو في الجملة الفعلية ومكملاها من الشروط؛ فال فعل اللازم

يكفي بالفاعل، وشرط الفاعل أن يتأخر عن فعله على رأي جمهور البصريين، مع جواز تقدمه عند الكوفيّين. وشرط الفعل المتعدي، ألا يكتفي بفاعله، بل يتعدّاه إلى مفعول به أو مفعولين، أو ثلاثة مفاعيل.

- شروط منصوبات الأسماء توافرت كثيرة، منها في باب التمييز، وشرط توسُّط التمييز، وشرط الحال الجملة، وشرط حكم الحال على عامله، وشرط المفعول له، وشرط المفعول فيه، وشرط المفعول معه.

### الهوامش:

<sup>(1)</sup> معجم العين، مادة (شرط).

<sup>(2)</sup> لسان العرب، مادة (شرط).

<sup>(3)</sup> القاموس المحيط، مادة (شرط).

<sup>(4)</sup> التعريفات: 108.

<sup>(5)</sup> الكلمات: 530, 529.

<sup>(6)</sup> كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1013.

<sup>(7)</sup> ألفية ابن مالك: 2.

<sup>(8)</sup> ينظر: اختلاف النّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: 130.

<sup>(9)</sup> هم الهوامع: 1/3-6.

<sup>(10)</sup> نفسه: 1/6.

<sup>(11)</sup> الجملة الفعلية: 19.

<sup>(12)</sup> ينظر: نفسه.

<sup>(13)</sup> ينظر: الجملة الفعلية: 19.

<sup>(14)</sup> ينظر: هم الهوامع: 1/1-7.

<sup>(15)</sup> من أسرار اللغة: 276.

<sup>(16)</sup> في النّحو العربيّ نقد وتوجيه: 31.

(17) في النحو العربي نقد وتجييه: .33

(18) نفسه.

(19) همع الهوامع: 1/30 .31

(20) نفسه: 1/31 .31

(21) همع الهوامع: 1/31 .31

(22) ينظر: أوضح المسالك: 1/22 .22

(23) ينظر: الخصائص: 1/17 .17

(24) ينظر: المقصّى في صنعة الإعراب: .49 .49

(25) ينظر: شرح ابن عقيل: 1/19 .19

(26) الخصائص: 1/17 .17

(27) همع الهوامع: 1/13 .13

(28) ينظر: الجملة الفعلية: 22 .22

(29) همع الهوامع: 1/36 .36

(30) الجملة الفعلية: .25 .25

(31) همع الهوامع: 1/31 .31

(32) ينظر: شرح ابن عقيل: 1/19 – 20 .19 – 20

(33) همع الهوامع: 1/35 , 36 .35 , 36

(34) نفسه: 1/35 , 36 .35 , 36

(4) الإنصاف .13 .13

(5) نفسه.

(6) ينظر: همع الهوامع: 1/123 .123

(7) ينظر: نفسه، وللمزيد: ينظر: شرح ابن عقيل: 1/54 , 55 .54 , 55

(37) شرح ابن عقيل: 1/48 (...).

(38) قال السَّيوطِي: في إعراب الأسماء الستة مذاهب: أحدها: وهو المشهور أن هذه الأحرف نفسها، هي الإعراب، وأنها نابت عن الحركات.. الثاني: أنها معربة بحركات مقدرة في الحروف، وأنها اتبع فيها ما قبل الآخر للآخر... والمذهب الثالث: أنها معربة بالحركات التي قبل الحروف...، والحروف إشباع... والرابع: أنها

معربة بالحركات التي قبل الحروف، وهي منقوله من الحروف، ورد بأن شرط النقل الوقف... الخامس: أنها معربة بالحركات التي قبل الحروف، وليس منقوله، بل هي الحركات التي كانت فيها قبل أن تضاف. السادس: أنها معربة من مكابين بالحركات والحروف معاً. السابع: أنها معربة بالتغيير والانقلاب حالة النصب والجر، وبعد ذلك حالة الرفع... والثامن: أن (فالك) و (ذا مال) معربان بحركات مقدرة في الحروف، وأن أيامك، وأخاك وحماك، وهناك معربة بالحروف... التاسع: عكسه... العاشر: أن الحروف دلائل إعراب... والحادي عشر: أنها حروف إعراب، والإعراب فيها لا ظاهر ولا مقدر، فهي دلائل إعراب بهذا التقدير... الثاني عشر: أنها معربة في الرفع بالنقل، وفي النصب بالبدل، وفي الجر بالنقل والبدل معاً.

ينظر: همع الهوامع: 1/123 – 126.

<sup>(39)</sup> ينظر: شرح ابن عقيل: 1/48.

<sup>(40)</sup> شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 1/76.

<sup>(41)</sup> ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 1/95.

<sup>(42)</sup> ينظر: همع الهوامع: 2/98، 99، 100.

<sup>(43)</sup> شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 1/88.

<sup>(44)</sup> الكتاب (...)/37/1.

<sup>(45)</sup> ينظر: شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير) لابن عصفور: 1/348.

<sup>(46)</sup> نفسه: 2/21.

<sup>(47)</sup> النواص الفعلية والحرفية- دراسة تحليلية مقارنة: 5.

<sup>(48)</sup> همع الهوامع: 2/62.

<sup>(49)</sup> ينظر: نفسه: 2/65.

<sup>(50)</sup> ينظر: شرح ابن الناظم: 93، 94.

<sup>(51)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 80.

<sup>(52)</sup> ينظر: من اختيارات أبي تمام في ديوان الحماسة: 2/64.

<sup>(53)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 136، 135.

<sup>(54)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 133، 134، 137.

<sup>(55)</sup> ينظر: همع الهوامع 1/113، 114، والدرر الهوامع: 1/83، وشرح الأشموني وحاشية الصبان عليه:

251/1، وشرح الرضي على الكافية: 1/23.

- <sup>(56)</sup> ينظر: همع الهوامع: 113، 114.
- <sup>(57)</sup> ينظر: المتشابه والمختلف في النحو العربي: 29، 30.
- <sup>(58)</sup> ينظر: شرح التسهيل لابن مالك: 1/368.
- <sup>(59)</sup> ينظر: شرح ابن عقيل: 1/278.
- <sup>(60)</sup> يقصد الحجازيين.
- <sup>(61)</sup> يقصد التميميين.
- <sup>(62)</sup> النواسخ في النحو العربي: 178.
- <sup>(63)</sup> الكتاب: 1/57.
- <sup>(64)</sup> ينظر: الكتاب: 1/57، وللمزيد ينظر: المقتصب: 4/188، والأصول في النحو: 1/92، وشرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير) لابن عصفور: 1/591، 592، والمساعد: 1/277، والأضداد: 1/195، والأرهبة في علم الحروف: 71، وأمالي ابن الشجري: 2/232، والمقرب: 1/102، وشرح المفصل لابن يعيش: 8/107 – 142، وأسرار العربية: 59، والجني الداني في حروف المعانى: 129، ورصف المباني: 377 – 385، ومغني اللبيب: 327.
- <sup>(65)</sup> ينظر: ثمار الصناعة: 334 – 335.
- <sup>(66)</sup> ينظر: شرح الألفية للمرادي: 1/206، 207.
- <sup>(67)</sup> نفسه: 1/207.
- <sup>(68)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 111، 112.
- <sup>(69)</sup> ينظر: أوضح المسالك: 1/256، 255، 257.
- <sup>(70)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 113.
- <sup>(71)</sup> ينظر: شرح ابن عقيل: 1/194.
- <sup>(72)</sup> الكتاب: 1/57.
- <sup>(73)</sup> ينظر: رصف المباني: 334.
- <sup>(74)</sup> ينظر: الجملة الاسمية: 115، 116.
- <sup>(75)</sup> ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1197.
- <sup>(76)</sup> ينظر: الكتاب: 1/57.
- <sup>(77)</sup> ينظر: معاني القرآن للفراء: 2/43، وينظر رأي الكسائي في إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس: 2/328.

<sup>(78)</sup> ينظر: رأي الفراء في شفاء العليل 1/330، والجني الداني 324، وشرح الأشموني 1/249.

<sup>(79)</sup> شرح التسهيل: 1/375.

<sup>(80)</sup> ينظر: النواصخ في النحو العربي: 194.

<sup>(81)</sup> الجنى الداني: 209، وينظر رأي الكسائي في شفاء العليل: 1/331، وشرح التسهيل لابن مالك: 1/375، ومغنى الليبب: 1/23، وشرح الأشموني: 1/255، وهمع الهوامع: 1/124.

<sup>(82)</sup> ينظر رأي الكسائي في شفاء العليل: 1/331، وشرح التسهيل لابن مالك: 1/375، والجني الداني: 209، ومغنى الليبب: 1/23، وشرح الأشموني: 1/255، وهمع الهوامع: 1/124.

<sup>(83)</sup> ينظر: الأصول في النحو: 1/195، 2/95.

<sup>(84)</sup> ينظر رأيه: الجنى الداني: 209، وشرح التسهيل لابن مالك: 1/375.

<sup>(85)</sup> ينظر رأيه: الخزانة: 4/167، وهمع الهوامع: 1/124.

<sup>(86)</sup> ينظر: الكتاب: 2/152.

<sup>(87)</sup> ينظر: شرح ابن عقيل: 1/294.

<sup>(88)</sup> الجملة الاسمية 115.

<sup>(89)</sup> ينظر: أوضح المسالك: 1/260 – 261.

<sup>(90)</sup> أوضح المسالك: 2/321.

<sup>(91)</sup> قائله غير معروف. ينظر: أوضح المسالك: 2/347.

<sup>(92)</sup> ينظر: أوضح المسالك: 2/346، 347، 349، 350.

<sup>(93)</sup> ينظر: كافية ابن الحاجب: 2/62، 63.

<sup>(94)</sup> شرح الرضي على كافية ابن الحاجب 2/24.

<sup>(95)</sup> كافية ابن الحاجب: 2/63.

<sup>(96)</sup> شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/72.

<sup>(97)</sup> كافية ابن الحاجب: 2/53.

<sup>(98)</sup> ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/62.

<sup>(99)</sup> قائله العين المنقري، ديوانه: 54.

<sup>(100)</sup> ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1383.

<sup>(101)</sup> ينظر: الكتاب: 1/389.

(<sup>102</sup>) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1383.

(<sup>103</sup>) ينظر: رأي الأعلم الشنتمري في شرح الأشموني: 2/123، وهمع الهوامع: 1/194.

(<sup>104</sup>) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1383.

(<sup>105</sup>) ينظر: أوضح المسالك: 2/198.

(<sup>106</sup>) قائله امرؤ القيس، ديوانه: 114.

(<sup>107</sup>) قائله أبو صخر البنلي، ينظر: شرح أشعار البذلبيين: 2/44.

(<sup>108</sup>) قائله مجھول، ينظر: أوضح المسالك 2/202-200.

(<sup>109</sup>) أوضح المسالك: 190، 191، 192.

(<sup>110</sup>) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1386.

(<sup>111</sup>) قائله مجھول، وهو بلا نسبة في شرح الأشموني: 2/125.

(<sup>112</sup>) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 3/1388.

(<sup>113</sup>) ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/512.

(<sup>114</sup>) ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/28، 29.

(<sup>115</sup>) ينظر: همع الهوامع: 3/131.

(<sup>116</sup>) همع الهوامع: 3/131 – 134.

(<sup>117</sup>) كافية ابن الحاجب: 2/487.

(<sup>2</sup>) نفسه

(<sup>3</sup>) ينظر: نفسه 2/488.

(<sup>4</sup>) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/488.

(<sup>5</sup>) ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 2/488، 1/317.

(<sup>121</sup>) ينظر: المقاصد الشافية 3/317.

(<sup>122</sup>) ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: 1/516، 515.

**مصادر البحث ومراجعه:**

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع:

- 1- ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، للزبيدي، تحقيق: طارق الجنابي، عالم الكتب، بيروت، ط: 1: 1407هـ - 1987م.
- 2- ارتساف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، ورمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1: 1418هـ - 1998م.
- 3- الأزهية في علم الحروف، لعلي بن محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط: 2: 1413هـ - 1993م.
- 4- أسرار العربية، لأبي البركات الأنباري، تحقيق: محمد بهجة البيطار، المجمع العلمي العربي، دمشق، ط: 1: 1377هـ - 1957م.
- 5- الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1405هـ - 1985م.
- 6- الأضداد، لمحمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ط: 1، 1407هـ - 1987م.
- 7- إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421هـ - 2000م.
- 8- ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد المحسن بن محمد القاسم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1442هـ - 2021م.
- 9- أمالى ابن الشجري، تحقيق: محمود الطناхи، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1، 1413هـ - 1992م.
- 10- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحوين: البصريين والковيين، لأبي البركات الأنباري، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، 1424هـ - 2003م.
- 11- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام، دار الجيل، بيروت، ط: 5، 1395هـ - 1979م.
- 12- التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الندلسي، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1418هـ - 1997م.

- 13- التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1403هـ-1983م.
- 14- ثمار الصناعة في علم العربية، للدينوري، تحقيق: حنا جميل حداد، وزارة الثقافة، الأردن، ط:1، 1414هـ-1994م.
- 15- الجملة الاسمية، لعلي أبو المكارم، مؤسسة المختار، القاهرة، ط/1، 1428هـ - 2007م.
- 16- الجملة الفعلية، لعلي أبو المكارم، مؤسسة المختار، القاهرة، ط:1، 1428هـ - 2007م.
- 17- الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1413هـ-1992م.
- 18- حاشية الصبان على شرح الأشموني لـألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1417هـ-1997م.
- 19- الخصائص، لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:1، 1371هـ-1952م.
- 20- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/2، 1402هـ-1981م.
- 21- الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع للشنقيطي، حققه وشرح شواهد أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 22- ديوان أبي صخر الهمذاني، المكتبة الأزهرية للتراث، ط:1، (د.ت).
- 23- ديوان الحماسة، لأبي تمام، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418هـ-1998م.
- 24- ديوان أمرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط:4، 1404هـ-1994م.
- 25- رصف المباني في شرح حروف المعاني، للمالقي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط:2، 1405هـ-1985م.
- 26- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، لبدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك، تحقيق، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط/1، 1420هـ-2000م.

- 27- شرح الألفية للمرادي (توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك) للمرادي، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1428هـ-2008م.
- 28- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ودار مصر للطباعة، ط: 20، 1400هـ-1980م.
- 29- شرح التسهيل (تسهيل الفوائد وتمكين المقاصد)، لابن مالك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م.
- 30- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، للأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1421هـ-2000م.
- 31- شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير) لابن عصفور، تحقيق: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ-1998م.
- 32- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد إبراهيم الحفظي، وبخي بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط:1، 1417هـ-1966م.
- 33- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ-1998م.
- 34- شرح أشعار المبدليين، لأبي سعيد السكري، رواية أبي الحسن علي بن عيسى، بتحقيق عبد الستار أحمد الفراج، راجعه محمود محمد شاكر، مطبعة المدنى، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 35- شرح قطر الندى وبل الصدى، لابن هشام، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط: 11، 1383م.
- 36- شفاء العليل في إيضاح التسهيل، لأبي عبد الله محمد بن عيسى السلسيلي، تحقيق الدكتور الشريف عبد الله علي الحسيسي، المكتبة الفيصلية، مكتبة مكة المكرمة، ط:1، 1406هـ-1986م.
- 37- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط:1، 1424هـ-2003م.
- 38- في النحو العربي نقد وتجهيز، لمهدى المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، ط:2، 1406هـ-1986م.
- 39- القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، 1426هـ-2005م.
- 40- الكتاب، لسيبوه، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:3، 1408هـ-1988م.
- 41- الكافية في علم النحو، لابن الحاجب، تحقيق دكتور صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب القاهرة، ط:1، 2010م.

- 42- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للهانوي، تحقيق: علي دحروف، مكتبة لبنان، بيروت، ط:1، 1417هـ-1996م.
- 43- الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، للكفوبي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1418هـ-1998م.
- 44- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414هـ-1993م.
- 45- المتشابه والمختلف في النحو العربي، لمحمد حسين صبرة، دار غريب، القاهرة، ط:2، 1424هـ-2003م.
- 46- المساعد على تسهيل الفوائد، لابن عقيل، تحقيق: محمد كامل بركات، جامعة أم القرى، ط:1، 1402هـ-1982م.
- 47- معاني القرآن للفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح شلبي، مراجعة الأستاذ علي النجدي ناصف، دار السرور، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 48- مغني اللبيب عن كتب الأعرب، لابن هشام، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط:6، 1405هـ-1985م.
- 49- المفصل في صنعة الإعراب، للزمخشري، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط:1، 1371هـ-1993م.
- 50- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، جامعة أم القرى، ط:1، 1428هـ-2007م.
- 51- المقتضب، للمبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط:15، 1415هـ-1994م.
- 52- المقرب، لابن عصفور، تحقيق: أحمد الجواري، وعبد الله الجبورى، إحياء التراث الإسلامي، بغداد، ط:1، 1392هـ-1972م.
- 53- من أسرار اللغة، لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط:3، 1344هـ-1966م.
- 54- همع الهوامع في شرح جمع الجومع، للسيوطى، شرح وتحقيق الأستاذ الدكتور عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، القاهرة، (د.ط)، 1421هـ-2001م.
- 55- النواصخ الفعلية والحرفية - دراسة تحليلية مقارنة، لأحمد سليمان ياقوت، دار المعارف، القاهرة، ط:1، 1404هـ-1984م.



## الأثر المعجمي في التعليل للقضايا اللغوية عند سيبويه

د. محمد فضل ثلجي الدلابيع

الأردن / جرش

جامعة إربد الأهلية - كلية الآداب والفنون

[m.fadil2020@yahoo.com](mailto:m.fadil2020@yahoo.com)

تاريخ القبول: 25/5/2023

تاريخ الاستلام: 16/1/2023

### الملاخّ:

يهدف هذا البحث إلى بيان أنَّ سيبويه كان يلجأ إلى العلل الدلالية، التي يمكن إدراجها تحت الأثر المعجمي؛ لبيان أهمية استعمالِ لغويٍ ما، من دون غيره من الاستعمالات، وإثبات ما يذهب إليه من آراء نحوية. وقد جاءت تلك العلل على النحو الآتي: علة الدلالة، وعلة خشية الواقع في الالتباس، وعلة الإبهام، وعلة التعليل بما في النفس، وعلة الحمل على المعنى، وعلة حمل الشيء على ضده، وعلة الثقل، وعلة الإدراك، وعلة الإخبار بالحال، وعلة الإخبار بموقعة الفعل، وعلة التفريق، وعلة الإضمار والتثنية، وعلة النية، وعلة الاستعلاء، وعلة التوكيد، وعلة الاختصاص، وعلة الحاجة، وعلة البيان. والمنهج الذي اعتمدته الباحث، هو المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والتحليل. وقد انتهى البحث بمجموعة من أهم النتائج التي توصل إليها.

**الكلمات المفتاحية:** (الأثر المعجمي، العلل الدلالية وما يندرج تحتها، سيبويه، القواعد النحوية).

## The lexical effect in the reasoning of linguistic issues at Sibawayh

Dr. Muhammad Fadl Thalji Al-Dalabeh

Jordan/Jerash

Irbid National University - University Requirements Department

[m.fadil2020@yahoo.com](mailto:m.fadil2020@yahoo.com)

### Abstract

This research aims to Sibawayhi had resorted to the ills semantic and that could be included under the impact of the lexicographer to demonstrate the importance of using what the uses of language, and to demonstrate what goes into the views of grammar, have come such ills as follows: Bug significance, bug fear of falling into confusion, Bug thumb, and bug reasoning including self, bug the load on the meaning, bug Download the thing on him, bug of gravity, and the reason for recognition, and bug informing it once, and bug Alikbarbmoukua act, and the reason for separation, and the reason for the mental and Deuteronomy, and the reason for faith, and the reason for arrogance, and the reason for the assertion, The reason for jurisdiction, and the need for bug and bug the statement, has completed a series of important research findings.

**Keywords:** (lexical effect, semantic causes and what falls under them, Sibawayh, grammatical rules).

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أفضـل الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعـين، أما بعد:

فيتناول هذا البحث جانباً من الحديث عن الاستناد إلى الأثر المعجمي في التعليـل عند سيبويـه، الذي قدم لـلنحو العربي ما لم يقدمـه أحدـ؛ حتى ليـعد - بـحق - شـيخ النـحـاة، ويـعد كتابـه كـنزـاً من الـكنـوزـ التي نـفـتـخـرـ بهاـ فيـ تـرـاثـناـ العـرـبـيـ. وـقدـ اـعـرـفـ بـفـضـلـ سـيـبـوـيـهـ قـدـيمـاـ وـحـدـيـثـاـ. وـكتـابـهـ اـحـتـلـ مـكـانـةـ مـرـمـوقـةـ، دـفـعـتـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ، وـمـنـهـ المـازـنـيـ (تـ247ـهـ) إـلـىـ القـوـلـ: "مـنـ أـرـادـ أـنـ يـعـمـلـ كـتاـبـاـ كـبـيرـاـ فـيـ النـحـوـ بـعـدـ كـتاـبـ سـيـبـوـيـهـ، فـلـيـسـتـ" (1). وـقـالـ المـبرـدـ: (تـ285ـهـ) مـنـ يـرـيدـ أـنـ يـقـرـأـ عـلـيـهـ الـكـتـابـ: "هـلـ رـكـبـ الـبـحـرـ؟ تـعـظـيـمـاـ لـهـ، وـاسـتـصـعـابـاـ لـمـاـ فـيـهـ" (2).

وبـعـدـ أـنـ وـفـقـنـيـ اللـهـ - عـزـ وـجـلـ - لـكـتابـهـ هـذـاـ الـبـحـثـ، بـعـدـ رـحـلـةـ عـشـتـهاـ مـعـ أـوـلـ كـتـابـ نـحـويـ وـصـلـ إـلـيـنـاـ، هـذـاـ الـكـتـابـ الـذـيـ وـجـدـ مـنـ الـعـنـيـةـ وـالـاهـتـمـامـ مـنـذـ ظـهـورـهـ مـاـ لـمـ يـجـدـ كـتـابـ آخرـ فـيـ حـدـودـ مـعـرـفـيـ، وـلـعـلـيـ لـاـ أـجـدـ أـحـدـاـ يـجـانـبـ الصـوـابـ، إـذـاـ قـالـ: إـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ يـعـدـ أـصـلـاـ لـكـثـيرـ مـنـ الـمـؤـلـفـاتـ، الـتـيـ جـاءـتـ بـعـدـهـ؛ فـقـلـمـاـ نـجـدـ كـتـابـاـ، لـاـ يـرـجـعـ فـيـهـ صـاحـبـهـ إـلـىـ كـتـابـ سـيـبـوـيـهـ، الـذـيـ كـُـتـبـتـ حـولـهـ كـثـيرـ مـنـ الـمـؤـلـفـاتـ، مـنـذـ ظـهـورـهـ إـلـىـ وـقـتـنـاـ الـحـالـيـ.

وـقـدـ جـاءـتـ فـكـرـةـ هـذـاـ الـبـحـثـ مـنـ خـلـالـ مـلـاحـظـةـ أـنـ سـيـبـوـيـهـ نـظـرـ مـنـ خـلـالـ الـجـانـبـ المـعـجمـيـ - إـنـ صـحـ التـعـبـيرـ - لـلـاستـدـلـالـ عـلـىـ الـقـوـاعـدـ الـنـحـوـيـةـ، وـقـدـ جـاءـتـ الـعـلـلـ الـوارـدـةـ فـيـ هـذـاـ الـبـحـثـ مـنـ بـابـ أـنـ هـذـهـ الـعـلـلـ، قـدـ تـبـيـنـ الـأـهـمـيـةـ الـدـلـالـيـةـ لـاستـعـمـالـ لـغـوـيـ مـاـ، مـنـ دـوـنـ غـيـرـهـ مـنـ الـاسـتـعـمـالـاتـ. وـقـدـ أـتـتـ الـعـلـلـ عـلـىـ النـحـوـ الـأـتـيـ:

**1- عـلـةـ الدـلـالـةـ:**

إـنـ أـيـةـ كـلـمـةـ فـيـ أـيـةـ لـغـةـ مـنـ الـلـغـاتـ، لـاـ بـدـ مـنـ أـنـ تـكـوـنـ عـلـىـ مـعـنـىـ مـنـ الـمـعـانـيـ. وـكـمـاـ أـنـ لـكـلـمـةـ دـلـالـةـ عـلـىـ مـعـنـىـ، فـكـذـلـكـ الـحـالـ بـالـنـسـبـةـ لـلـمـوـضـوـعـاتـ الـوارـدـةـ فـيـ نـحـونـاـ الـعـرـبـيـ؛ إـذـ

إنَّ لكل موضع منها دلالة معينة، نستدل - من خلالها - على سبب وجود الموضع، ومن أمثلة ذلك الحال الذي يدل على الهيئة، التي كان علماً صاحب الحال عند حدوث الفعل. ومنها - أيضاً - المصدر، الذي يدل على الحدث؛ قال سيبويه: "واعلم أنَّ الفعل الذي لا يتعدى الفاعل، يتعدى إلى اسم الحدثان، الذي أخذ منه؛ لأنَّه إنما يُذكر ليدل على الحدث، ألا ترى أنَّ قوله: قد ذهب منزلة قوله: قد كان منه ذهاب" (3).

ويمكن أن يتضح من النص السابق ما يأتي:

أ- أنَّ كتاب سيبويه، لم يكن كتاباً في النحو حسبُ؛ بل هو كتاب يشتمل على علوم أخرى كعلم الدلالة، وغيرها.

ب- أنَّ اعتماد سيبويه بدلالة الموضوعات النحوية، قد أخرج علم النحو من إطار الإعراب القائم على الوجه الإعرابية للكلامات والجمل إلى إطار الدلالة التي من الممكن أن نعمل بها القاعدة النحوية.

## 2- علة خشية الوقوع في الالتباس:

جعل العرب علامات الإعراب: للتفریق بين الحالات الإعرابية للكلامات؛ وقد وضعوا هذه العلامات بناء على علل معينة، فعلى سبيل المثال، أنَّ ما قلَّ استخدامه جعلوا علامات إعرابه الضمة؛ لقلتها، وما كثُر استعماله جعلوا علامات إعرابه الفتحة؛ لخفتها. ومن هذه العلل أيضاً: أنَّهم جعلوا الياء علامات لنصب المثنى، ولم يجعلوها ألفاً؛ ليتماثل مع جمع المذكر السالم، الذي يُنصب بالياء، فلو كانت الألف علامات نصب لكل من المثنى والجمع لحدث التباس بين الثنوية والجمع. قال سيبويه: "ولم يجعلوا النصب ألفاً؛ ليكون مثله في الجمع" (4).

ويأتي الالتباس - حسب تفسير أبي العباس المبرد - في قول سيبويه السابق من باب "أنَّه لو كان النصب بالألف في الثنوية والجمع، كان ينفتح ما قبل الألف؛ لأنَّ الفتح لازم لما قبلها، فتكون الثنوية والجمع شيئاً واحداً، ولم يكن يمكن في الألف ما أمكن في الياء من فتح ما قبلها في الثنوية وكسر ما قبلها في الجمع" (5).

وقد كانت لأبي علي الفارسي (ت377هـ) رؤية أخرى في قول سيبويه، بناها على افتراض أن أحداً قال لسيبويه: "هلا جعل ثنائية النصب بالألف، كما أن واحده الذي هو الأصل بالفتحة، فقال: لم يجعلوا النصب ألفاً في الثنائية؛ ليكون النصب في الثنائية مثل النصب في الجمع؛ لأنَّه قد لزم أن يكون الجمع بالياء، إذ لم يجز كونه بالواو، ولا بالألف، فلما لزم هذا في الجمع أتبع الثنائية؛ لأنَّ الثنائية إلى الجمع أقرب منها إلى الواحد وأشبه به، فكان اتباعه إيهاد أولي"(6).

أما السيرافي، فقد قال: إنَّ سيبويه يعني في عبارته أَمْهُم "لو جعلوا النصب بالألف في الثنائية؛ لأنَّ الألف مأخذها الفتحة، للزمهم أن يجعلوا النصب بالألف في الجمع؛ فكانت تلتبس الثنائية بالجمع"(7).

وإنَّ خشية الالتباس، دليل على أنَّ العرب كانوا حريصين على أن يكون كلامهم على قدر كبير من الوضوح، وعلى قدر كبير من الحذر الذي يحفظ اللسان من ال الوقوع في المتشابهات، التي من شأنها أن تجعل الاستعمالات اللغوية مضطربة.

### 3- علة الإبهام:

لم يترك النحويون موضوعاً نحوياً من دون أن يضعوا له شرطاً نستدل بها على ما يجوز فيه وما لا يجوز، ومن بين هذه الموضوعات الندبة، التي يُشترط فيها تخصيص الاسم المُتفجّع عليه؛ وذلك بذكر أشهر أسمائه؛ إذ إنَّ النكرة والمهم كاسم الإشارة لا يُنبدان؛ وذلك لأنَّ غموض الاسم المتفجّع عليه، يؤدي إلى الإبهام.

يقول سيبويه: "وذلك قوله: ويا رجلاه، ويا رجلاه. و Zum الخليل - رحمه الله - آنَّه قبيح، وأنَّه لا يُقال. وقال الخليل - رحمه الله - : إنَّما قبح؛ لأنَّك أهمت. ألا ترى أنَّك لو قلت: وهذا، كان قبيحاً؛ لأنَّك إذا ندبت، فإنَّما ينبغي لك، أن تفجع بأعراف الأسماء، وأن تُخصن ولا تُنْبِئ؛ لأنَّ الندبة على البيان... وزعم آنَّه لا يستقبح (وا من حفر بئر زَمَّاه)"(8)؛ لأنَّ هذا

المعروف بعينه، وكأنَّ التبيين في الندبة، عنز للفجع؛ فعلى هذا جرت الندبة في كلام العرب"(9).

#### 4- التعليل بما في النفس:

استدل سيبويه من خلال الحركة الإعرابية على ما يضمر المتكلم في نفسه من اسم أو فعل؛ فقد قال: "ثم قالوا مُصاحِبٌ مُعَانٌ، ومبرورٌ مأجورٌ، كأنَّه قال: أنت مُصاحِبٌ وأنت مبرور. فإذا رفعت هذه الأشياء، فالذى في نفسك ما أظهرت، وإذا نصبت فالذى في نفسك غير ما أظهرت، وهو الفعل، والذي أظهرت الاسم"(10).

وقد كانت للسيرافي وقفة حول قول سيبويه السابق: قال فمهما: "إنَّ سيبويه يعني أنك إذا رفعت أضمرت مبتدأ، والذي ظهر هو خبره، والمبتدأ هو الخبر. وإذا نصبت فالذى أضمرت فعل، والفعل غير الاسم: لأنَّ تقدير (مُصاحِبٌ مُعَانٌ): اذهب مصاحِباً معاناً"(11).

وقال أبو علي الفارسي: "إذا رفعت فالذى في نفسك ما أظهرت؛ لأنَّ الذي في النفس المبتدأ، والمظهر هو الخبر، والمبتدأ والخبر شيء واحد، فإذا نصبت فالذى في نفسك الفعل والفاعل، والفعل والفاعل غير المفعول"(12).

ومن تمام الفائدة: أقول: إنَّ كتاب سيبويه، قد احتل مكانة مهمة في مختلف العلوم: كعلم الفقه، وعلم التفسير، وعلم البلاغة؛ قال أبو عمر الجرمي (ت225هـ): "أنا منذ ثلاثون سنة، أفتى الناس بالفقه من كتاب سيبويه"(13). وقد أكدَّ مقولته الجرمي هذه أبو جعفر الطبرى: حين قال: "فحديثه به محمد يزيد على وجه التعجب والإنكار، فقال: أنا سمعت الجرمي يقول هذا . وأوْمأ بيديه إلى أدنيه . وذلك لأنَّ أبياً عمر الجرمي، كان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه، تفَقَّه في الحديث؛ إذ كان كتاب سيبويه، يُتعلم منه النظر والتفيش"(14).

وقد عَدَ أبو حيان الأندلسي (ت754هـ) كتاب سيبويه مرجعًا لا بدَّ منه في علم التفسير؛ قال: "فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحقيق فيه والتحرير، أن

يعتَكِفُ عَلَى كِتَابِ سِبْوَيْهِ، فَهُوَ فِي هَذَا الْفَنِ الْمَعْوَلُ عَلَيْهِ وَالْمَسْتَنِدُ فِي حَلِّ الْمَشَكَلَاتِ إِلَيْهِ<sup>(15)</sup>. وَقَدْ كَانَ كِتَابِ سِبْوَيْهِ مَرْجِعًا فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ؛ فَهَا نَحْنُ نَجْدُ عَبْدَ الْقَاهِرِ الْجَرْجَانِيِّ "يَنْقُلُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ: أَسْرَارُ الْبَلَاغَةِ، وَدَلَائِلُ الْإِعْجَازِ". وَهَذَا ابْنُ سَنَانَ الْخَفَاجِيُّ، يَسْتَفِيدُ مِنْهُ فِي كِتَابِهِ سَرُّ الْفَصَاحَةِ، وَهَذَا الْعُلوِيُّ يَسْتَفِيدُ مِنْهُ فِي كِتَابِهِ الْطَرَازِ<sup>(16)</sup>. وَإِنَّ مَحْصَلَةً مَا أُرِيدُ الْوَصْولُ إِلَيْهِ، تَكْمِنُ فِي أَنَّ سِبْوَيْهَ قَدْ اسْتَنَدَ إِلَى مُخْتَلِفِ الْعِلُومِ؛ مِنْ أَجْلِ التَّعْلِيلِ لِلْقَوَاعِدِ النَّحْوِيَّةِ.

#### 5- الحمل على المعنى:

مِنَ الْمَعْلُومِ فِي الْعَطْفِ، أَنْ يَتَطَابِقَ الْمَعْطُوفُ مَعَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْحَرْكَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ، وَفِي حَالِ اختِلافِ حَرْكَةِ الْمَعْطُوفِ عَنْ حَرْكَةِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، يَكُونُ الْعَطْفُ غَيْرَ جَائزٍ، إِلَّا أَنَّ سِبْوَيْهَ أَجَازَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْعَطْفِ عَلَى الْمَحْلِ مَسْتَنِدًا إِلَى عَلَةِ الْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنَى. قَالَ:

"وَمَمَا جَاءَ مِنَ الشِّعْرِ فِي الْإِجْرَاءِ عَلَى الْمَوْضِعِ قَوْلُ عُقْبَيْهِ الْأَسْدِيِّ:

مُعاوِيَ إِنَّا بَشَرٌ فَأَسْجُحُ فَلَسْنَا بِالْجَبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا

لَأَنَّ الْبَاءَ دَخَلَتْ عَلَى شَيْءٍ لَوْ لَمْ تَدْخُلْ عَلَيْهِ، لَمْ يُحِلَّ بِالْمَعْنَى، وَلَمْ يَحْتَاجْ إِلَيْهَا، وَكَانَ نَصَبًا، أَلَا تَرَى أَهْمَمُهُمْ يَقُولُونَ: حَسْبُكَ هَذَا، وَبِحَسْبِكَ هَذَا، فَلَمْ تُغْيِرِ الْبَاءُ مَعْنَى وَجْرِيَ هَذَا مَجْرَاهُ، قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَ الْبَاءَ؛ لَأَنَّ بِحَسْبِكَ فِي مَوْضِعِ ابْتِدَاءٍ<sup>(17)</sup>.

لَقَدْ أَجَازَ سِبْوَيْهَ فِي بَيْتِ الشِّعْرِ السَّابِقِ عَطْفَ كَلْمَةِ ("الْحَدِيدَا") عَلَى ("الْجَبَالِ")؛ وَذَلِكَ لَأَنَّ الْبَاءَ المُتَصَلِّهُ بِكَلْمَةِ الْجَبَالِ وَجُودَهَا وَعَدْمِهِ سَوَاءٌ مِنْ حِيثِ حَاجَةِ الْمَعْنَى إِلَيْهَا، وَهَذَا مَا يَنْطَبِقُ عَلَى الْقَوْلَيْنِ الْأَتَيْيَنِ: (حَسْبُكَ هَذَا)، وَ(بِحَسْبِكَ هَذَا)؛ إِذْ أَنَّ الْمَعْنَى لَمْ يَتَغَيَّرْ بِوُجُودِ الْبَاءِ، أَوْ بِعَدَمِ وُجُودِهَا.

وَالْحَمْلُ عَلَى الْمَعْنَى مِنْ "أَهْمَمِ أَسَالِيبِ تَأْوِيلِ النَّصُوصِ الْمُخَالِفَةِ لِلْقَوَاعِدِ التَّطَابِيقِ"<sup>(18)</sup>، وَهُوَغُورُ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ بَعِيدٌ، وَمَذْهَبُ نَازِحٍ فَسِيجٍ. قَدْ وَرَدَ بِهِ الْقُرْآنُ، وَفَصِيحُ الْكَلَامِ مُنْثُرًا وَمَنْظُومًا، كَتَائِبُ الْمَذْكُورِ، وَتَذْكِيرُ الْمُؤْنَثِ، وَتَصُورُ مَعْنَى الْوَاحِدِ فِي الْجَمَاعَةِ وَالْجَمَاعَةِ فِي

الواحد، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأول أصلًا كان ذلك اللفظ، أو فرعًا"(19).

وخلالص القول، أنَّ الحمل على المعنى من المسائل التي تدل على سعة العربية وعلى حرص العرب على هذه السعة، التي تجعل اللغة حيوية، تصلح للتعبير عن أغراض الناس في حياتهم من دون أدنى التباس.

#### 6- حمل الشيء على ضده:

إنَّ اجتماع الشيء وضده في الكلام، يُعرف في علم البديع بالطبق، الذي كما يظهر لي - لجأ إليه سيبويه عندما أجرى كلمة (عدو) مجرى كلمة (صديق) في قوله: "وقالوا: عدو وعدوة، شهوده بصديق وصديقة، كما وافقه، حيث قالوا للجميع: عدو، صديق؛ فأجرى مجرى ضده" (20).

والإجراء مجرى الضد، يكون من باب أنَّ الكلمة صديق ننعت بها المفرد والمثنى والجمع؛ فنقول: جاء رجلٌ صديقٌ، وجاء رجالٌ صديقٌ، وجاء رجالٌ صديقٌ. وما ينطبق على الكلمة صديق في هذه الجملة، تنطبق على ضدها الكلمة عدو؛ فهي تُستخدم للمفرد والمثنى والجمع.

#### 7- علة الثقل:

إنَّ الفرار من الثقل، قد أخذ جانبياً من الأهمية عند العرب؛ إذ لجوؤا إلى كثير من الأساليب؛ للتخلص منه، ومن بين هذه الأساليب، إبدال حرف مكان آخر، كما هو الحال في إبدال الهمزة التي وضعوا مكانها الواو؛ بسبب استقالهم لها.

قال سيبويه: "وقالوا في غَداء: غَداوي، وفي رِداء: رِداوي، فلما كان من كلامهم قياساً مستمراً أن يبدلوا الواو مكان هذه الهمزة في هذه الأسماء استثقالاً لها، صارت الواو إذ كانت في الاسم أولى؛ لأنَّهم قد يبدلونها وليس في الاسم، فراراً إليها، فإذا قدرروا عليها في الاسم، لم يُخرجوها، ولا يُفرُّون إلى الياء؛ لأنَّهم لو فعلوا ذلك، صاروا إلى نحو ما كانوا فيه؛ لأنَّ الياء تشبه الألف، فيصير منزلة ما اجتمع فيه أربعُ ياءات؛ لأنَّ فيها - حينئذٍ - ثلاثة

ياءات، والألف شبيهة بالياء؛ فتضارع (أمّي)، فكرهوا أن يفروا إلى ما هو أثقلٌ ممّا هم فيه..."(21).

#### 8- علة الإدراك :

بيّن سيبويه أنَّ الألف التي تلحق الأفعال الخمسة، لم تكن للتثنية، ولكنَّها لحقت الفعل عالمة للفاعلين، "إنَّ هذه الأفعال، لم تكن قبل التثنية منونة كالاسم، ولا لها حركة لازمة كالاسم؛ لأنَّه يدركها الجزم والسكون، إذا قلت: لم يذهب، ولم يقم"(22).

يقول سيبويه: "واعلم أنَّ التثنية، إذا لحقت الأفعال المضارعة عالمة للفاعلين، لحقتها ألف ونون، ولم تكن الألف حرف الإعراب؛ لأنَّك لم ترد أن تُثني (يَفْعَل) هذا البناء، فتضمن إليه (يَفْعَل) آخر، ولكنَّك إنَّما أحقته هذا عالمة للفاعلين، ولم تكن منونة- ولا يلزمها الحركة؛ لأنَّه يُدرِّكُها الجزمُ والسكون"(23). فتكون الأولى حرف الإعراب، والثانية كالتثنين.

#### 9- علة الإخبار بالحال:

ثُمَّة تراكيب في العربية، لا بدَّ أن نلتزم عند النطق ببعض كلماتها بحالة إعرابية معينة؛ كالنصب أو الرفع الذي نلتزم به عند قولنا: (أنت وشأنك، وكلَّ امرئٍ وضياعته)؛ وعلة ذلك هي أنَّ المتكلم يريد أن يخبرنا بالحالة التي كان عليها المحدث عنه في الوقت الذي صدر فيه الحديث، ولم يرد أن يخبرنا عن حالة كان عليها في الماضي، أو عن حالة سيكون عليها في المستقبل. إذ قال: "وَمَّا أَنْتَ وَشَائِنُكَ، وَكُلُّ امْرَئٍ وَضَيْعَتُه..." وأشباه ذلك، فكلَّه رفع لا يكون فيه النصب؛ لأنَّك إنَّما تريد أن تخبر بالحال التي فيها المحدث عنه في حال حديثك فقلت: أنت الآن كذلك، ولم ترد أن تجعل ذلك فيما مضى، ولا فيما يُستقبل"(24).

#### 10- علة الإخبار بموضع الفعل:

استند سيبويه إلى علة الإخبار بالحال؛ لبيان سبب الرفع، أمّا هذه العلة، فقد استند إليها؛ لبيان حالة النصب لكلمة (زيد) في النص الآتي: "وتقول: ما ضربت أحداً يقول ذاك إلا زيداً، لا يكون في ذا إلا النصب؛ وذلك لأنَّك أردت في هذا الموضع، أن تُخبر بموضع فِعلَك،

ولم ترد أن تخبر بأنَّه ليس يقول ذاك إِلا زِيدُ، ولكنَّك أخبرت أَنَّك ضربت ممن يقول ذاك زِيدًا"(25).

#### 11. علة التفريق:

يرفع الفعل المضارع المعتل الآخر بضمة مقدرة على الألف والواو والياء، ويُجزم بحذف حرف العلة؛ وعلة ذلك التفريق بين حالتي: الجزم والرفع.

قال سيبويه: "واعلم أنَّ الآخِر إذا كان يَسْكُن في الرفع حُذف في الجزم؛ لئلا يكون الجزم بمنزلة الرفع، فـحذفوا كما حذفوا الحركة، وـنون الـاثـنـيـنـ والـجـمـيـعـ. وذلك قوله لم يَرِمْ، ولم يَغُزْ، ولم يَخْشَ. وهو في الرفع ساكن الآخر تقول: هو يَرِمِي، وـيـغـزوـ، وـيـخـشـ"(26).

وقد قال السيرافي شارحًا قول سيبويه السابق - واعلم أنَّ الآخِر إذا كان يَسْكُن في الرفع - : "أراد (يَغُزِّو ويرمي)، ولم يرد بقوله: (يَسْكُن في الرفع)، أنَّ السكون هي علامة الرفع، وإنما أراد يَسْكُن في حال الرفع بالضم المقدر. وقوله: "حُذف في الجزم لئلا يكون الجزم بمنزلة الرفع" : يعني حذف الحرف الساكن علامة للجزم؛ لأنَّهم لو اقتصرُوا على حذف الضم المقدر؛ لاستوى لفظ الجزم والرفع، فـحذفوا شيئاً؛ ليفرقُوا بينهما في اللـفـظـ"(27).

وقد استند سيبويه إلى علة التفريق - أيضًا - عندما أراد أن يـفـرقـ لـنـاـ بـيـنـ المـبـنـيـ وـالـمـغـرـبـ عند قوله: "هذا بـاـبـ مـجـارـيـ أـوـاـخـرـ الـكـلـمـ منـ الـعـرـبـيـةـ، وـهـيـ تـجـرـيـ عـلـىـ ثـمـانـيـةـ مـجـارـ: عـلـىـ النـصـبـ وـالـجـرـ وـالـرـفـعـ وـالـجـزـمـ وـالـفـتـحـ وـالـضـمـ وـالـكـسـرـ وـالـوـقـفـ... وـإـنـماـ ذـكـرـتـ لـكـ ثـمـانـيـةـ مـجـارـ؛ لـأـفـرـقـ بـيـنـ ماـ يـدـخـلـهـ ضـرـبـ مـنـ هـذـهـ الـأـرـبـعـةـ، لـمـ يـحـدـثـ فـيـهـ الـعـاـمـلـ. وـلـيـسـ شـيـءـ مـنـهـاـ إـلاـ وـهـوـ يـزـوـلـ عـنـهـ. وـبـيـنـ مـاـ يـبـنـيـ عـلـيـهـ الـحـرـفـ بـنـاءـ لـاـ يـزـوـلـ عـنـهـ لـغـيـرـ شـيـءـ أـحـدـثـ ذـلـكـ فـيـهـ مـنـ الـعـوـامـلـ الـتـيـ لـكـ عـاـمـلـ مـنـهـاـ ضـرـبـ مـنـ الـلـفـظـ فـيـ الـحـرـفـ، وـذـلـكـ الـحـرـفـ حـرـفـ الـإـعـرـابـ"(28).

ولقد لجأ سيبويه إلى المخالفة بين الألقاب كقوله: يزول ولا يزول؛ من أجل إبانة الفرق بين المبني والمعرف، وهذا من الممكن أن يقودنا إلى القول بأنَّ المخالفة بين الألقاب، تُعدُّ وسيلة من الوسائل التي يتبعها سيبويه في كتابه.

قال السيرافي: "اعلم أنَّ سيبويه لقب هذه الحركات والسكنون هذه الألقاب الثمانية . وإن كانت في الصورة أربعًا . ليفرق بين المبني الذي لا يزول، وبين المعرف الذي يزول، وإنما أراد بالمخالفة بين تلقيب ما يزول وما لا يزول، إبانة الفرق بينهما: لأنَّ في ذلك فائدة تقرباً وإيجاراً؛ لأنَّه متى قال: هذا الاسم مرفوع أو منصوب، أو مخوض، علم بهذا اللفظ، أنَّ عاملاً عمل فيه يجوز زواله، ودخول عامل آخر يحدث خلاف عمله، فيكتفي بمرفوع عن أن تقول: هذه ضمة تزول، أو تقول عمل فيه عامل فرفعه؛ ففي هذا حكمة وإيجاز فاعرفة"(29).

ومن الممكن، أن نستخلص مما سبق، أنَّ سيبويه قد اهتم بالعامل منذ تأليفه لهذا الكتاب؛ فمن هنا . كما يبدوا لي . نجد التعلييلات كثيرة في كتاب سيبويه، وكأنَّ سيبويه عند تأليفه هذا الكتاب، كان يضع في ذهنه "أنَّه لا يوجد شيء بدون موجد، ولا يحدث مسبب بدون سبب، فكل حركة تطرأ على الكلمة لا بدَّ أن يكون لها سبب سموه عاملاً"(30).

ومن تمام الفائدة، أن نتعرَّف على ما يقصد سيبويه بحروف الإعراب؛ فقد "رأى السيرافي بأنَّ مذهب سيبويه، يحمل أمرين: أحدهما أنَّ حروف الإعراب ما كان الإعراب فيه ظاهراً أو مقدراً، فالظاهر كقولك: الرجل، والفرس، والغلام، والمقدَّر نحو قولنا: هذه الرحي والعصا، ورأيت الرحي والعصا . والوجه الآخر: أنَّ حروف الإعراب، هي أواخر الكلم، معربة كانت أم غير معربة، إنَّما سميت حروف الإعراب؛ لأنَّ الإعراب متى يوجد، لم يكن إلا فيها"(31).

وحروف الإعراب عند جمهور مفسري كتاب سيبويه، هي: "الألف والياء في التثنية، والواو والياء في الجمع بمنزلة الدال من زيد، والراء من جعفر، والألف من قفا وعصا"(32).

"وذكر قوم مذهب سيبويه، أنَّ الألف والياء في الثننية، والواو والياء في الجمع، هن إعراب بمنزلة الضمة والكسرة والفتحة في دال زيد"(33). وحروف الإعراب هي: "نهاية الكلم المعرفة، سواء كان ذلك زائداً، أو أصلياً"(34).

#### 12- علة الإضمار والثننية:

تدور هذه العلة حول "لهجة عربية قديمة، تجعل الفعل مطابقاً للفاعل إفراداً وثنانية وجمعها"(35). وهي لهجة من يقول: (أكلوني البراغيث)، وقد عَلَّ سيبويه بهذه العلة؛ لبيان السبب في عدم حذفهم الألف التي تلحق الأفعال الخمسة في الثننية؛ إذ قال: "ولم يكونوا ليحذفوا الألف؛ لأنَّها علامة الإضمار والثننية في مَن قال أكلوني البراغيث"(36).

وقد قال السيرافي حول النص السابق: "إنَّ الألف التي تلحق الفعل في الثننية، إِمَّا أن تكون علامة للإضمار؛ كقولك: الزيدان لم يذهب، أو علامة الثننية؛ كقولك: لم يذهبان الرجال. ولا تتحذفها في الجزم، فيبطل الضمير أو العلامة"(37).

وقال أبو نصر القرطبي (401هـ) حول نص سيبويه: "يعني أنَّ قوماً من العرب، إذا قدَّموا فعل الاثنين والجميع، الحقوهما علامة للاثنين والجميع؛ مبالغة في البيان...، فيقولون: "قاما أخوالك، وقاموا قومك، ويقومان أخوالك، ويقومون قومك، ويُقْمن النساء. فلألف والواو والنون في لغة هؤلاء موضعان: إذا تقدم الفعل كانت علامة الثننية والجمع... وإذا تأخرت الأفعال، كانت علامة إضمار"(38). ويطلق سيبويه على الحذف تعابير منها الإضمار أو الاختزال"(39).

#### 13- علة النية:

عَلَّ سيبويه بهذه العلة. استناداً إلى قول الخليل. لبيان السبب في إدخال الألف واللام على كلمة (الجماهَء) وعدَّها حالاً. فقد قال في باب: "ما يجعل من الأسماء مصدرًا كالمصدر الذي فيه الألف واللام، نحو العراق، وهو قوله: مررت بهم الجمَاء الغفير، والناس فيها الجمَاء الغفير. فهذا ينتصب كانتصاب العراق. وزعم الخليل - رحمه الله - أَنَّهم أدخلوا

الألف واللام في هذا الحرف، وتكلموا به على نية ما لا تدخله الألف واللام، وهذا جعل قولك : مررت بهم قاطبةً"(40).

وقد قال السيرافي حول النص السابق: اعلم أنَّ الجماء هو اسم، والغفير نعت لها، وهو بمنزلة قولك في المعنى الجم الكبير؛ لأنَّ يراد به الكثرة، والغفير يراد به أنَّهم غطوا الأرض من كثريهم، من قولك غفرت الشيء: أي غطيته. ونصبه في قولك: مررت بهم الجماء الغفير على الحال، والحال إذا كان اسمًا غير مصدر، لم يكن بالألف واللام، فأحوج ذلك سيبويه والخليل، أن جعلا الجماء الغفير في موضع المصدر كالعرارك؛ كأنَّك قلت: مررت بهم الجموم الفُقر، على معنى مررت بهم جائين غافرين"(41).

#### 14- علة الاستعلاء :

يَبَيِّن سيبويه أنَّ ثَمَةَ حروقًا في اللغة العربية، تمنع الإملالة؛ وذلك لأنَّها تَسْتَعْلِي إِلَى الْحَنَكِ الأعلى عند النطق بها، قال: "فالحروف التي تمنعها الإملالة هذه السبعة: الصاد، والضاد، والطاء، والظاء، والغين، والقاف، والخاء، إذا كان حرف منها قبل الألف والألف تليه. وذلك قولك: قاعِد، وغائِب، وخامِد، وصاعِد، وطَائِفٌ وضامِنٌ، وظَالِمٌ. وإنَّما منعَت هذه الحروف الإملالة؛ لأنَّها حروف مستعملة إلى الحنك الأعلى، والألف إذا خرجت من موضعها، استعملت إلى الحنك الأعلى، فلما كانت مع هذه الحروف المستعملة، غلبَتْ علَيْها، كما غلبت الكسرة عليها في (مساجد) ونحوها، فلما كانت الحروف مستعملة وكانت الألف تستعلي، وقربت من الألف، كان العمل من وجه واحد أخفَ عليهم، كما أنَّ الحرفين إذا تقارب موضعهما، كان رفعُ اللسان من موضع واحد، أخفَ عليهم في دعمونه، ولا نعلم أحدًا، يميل هذه الألف، إلا من لا يؤخذ بلغته"(42).

#### 15. علة التوكيد:

إنَّ ثَمَةَ أفعالًا في اللغة العربية، تأخذ مفعولين، ومن هذه الأفعال الفعل (علم)، ولكنَّ هذا الفعل، يمتنع عن العمل في مثل الجملة الآتية: "قد علمت لعبد الله خيرٌ منك"؛ وذلك لوجود لام الابتداء في الجملة التي لحقته. ولكنَّ دخولها على هذه الجملة، جاء لعنة التوكيد

التي استند إليها سيبويه في قوله الآتي: "ومن ذلك: (قد علمت لعبد الله خيرٌ منك). فهذه اللام تمنع العمل...؛ لأنَّها إنما هي لام الابتداء، وإنما أدخلت عليه (علمُت) لتوكيده وتجعلَه يقيناً قد علمته، ولا تحيل على علم غيرك"(43).

#### 16. علة الاختصاص:

إنَّ الوسيلة التي نلجأ إليها: لتحديد مكان ما دون سواه، هي عن طريق اسم هذا المكان. وقد خُصت الأماكن بأسماء معينة؛ للعلة التي أوردها سيبويه في قوله الآتي: "والأماكن إلى الأناسيِّ ونحوهم أقرب، ألا ترى أنَّهم يختصونها بأسماء كزيد وعمرو وفي قولهم مكة وعمان ونحوهما، ويكون منها خلقٌ، لا تكون لكل مكان ولا فيه، كالجبل والوادي والبحر. والدهر ليس كذلك والأماكن لها جثة، وإنما الدهرُ إلى مضي الدهر أقرب"(44).

وقد ذكر السيرافي، أنَّ سيبويه عنى بقوله السابق "أنَّهم يلقبون الأماكن ولا يلقبون الأيام لقباً ينفرد به يوم بيغىه من بين سائر الأيام، كما انفردت مكة عن سائر المدن بهذا الاسم، ويوم السبت والجمعة، ونحوه لكل يوم وقع في الأسبوع ذلك الموضع"(45).

#### 17- علة الحاجة:

يلجأ سيبويه إلى هذه العلة: لبيان السبب الذي أدى إلى الإخبار عن النكرة بنكرة؛ إذ قال في "باب تُخبر فيه عن النكرة بنكرة، وذلك قوله: ما كان أحدٌ مثلك، وما كان أحدٌ خيراً منك، وما كان أحدٌ مجرئاً عليك، وإنما حُسن الإخبار - ههنا - عن النكرة حيث أردت أن تنفي أن يكون في مثل حاله شيء أو فوقه؛ لأنَّ المخاطب قد يحتاج إلى أن تُعلِّمه مثل هذا. وإذا قلت: كان رجلٌ ذاهباً، فليس في هذا شيء تعلمَه كان جَهله"(46).

#### 18- علة البيان:

يُوظَّف المصدر في وظائف نحوية كثيرة، منها أنَّه يكون نائباً عن فعله، ومثال ذلك (سقياً)، الذي يرد - أحياناً - متبعاً بكلمة (لك)، فنقول: سقياً لك: لبيان المعنى بالدعاء دون سواه.

يقول سيبويه: وأمّا ذكرهم (لك) بعد (سقيا)، فإنّما هو ليبيّنوا المعنى بالدعاء دون سواه، وربما تركوه استغناءً، إذا عرف الدّاعي أنّه قد عُلم مَنْ يَعْنِي. وربما جاء به على العلم توكيداً، فهذا بمنزلة قولك: (بِكَ) بعد قولك: (مَرْحَباً)"(47).

### **نتائج البحث:**

فيما يأتي، نجمل أهم ما توصلَ إليه البحث من نتائج:

- 1- إنَّ العلل التي استند إليها سيبويه في كتابه، علل تتصف بالسهولة والسلامة، وتتبُّع من كلام العرب، الذي اتّخذه أساساً؛ لإثبات ما يذهب إليه في آرائه النحوية، أو عند مناقضة غيره من العلماء.
- 2- إنَّ دراسة الجانب التعليلي في كتاب سيبويه، تدلَّ على أنَّ نحونا العربي، لم يتأثر بمنطق أو فلسفة أو علم كلام؛ فهو نحو عربي خالص، لا تشوبه شائبة، فما عَلَّ به سيبويه، وما عَلَّ به غيره من العلماء، أتى من الواقع اللغوي، فلو كان هناك تأثر بعلماء منطق أو فلسفة لظهر في علل علمائنا؛ لأنَّ التعليل يُعدُّ المركز الأساس، الذي قام عليه النحو العربي.
- 3- وظَّف سيبويه مختلف العلوم في تعلياته؛ كعلم الدلالة، وعلم البلاغة، وعلم النفس، والبديع، وغيرها من العلوم.
- 4- تدل خشية العرب من الوقع في الالتباس على أنَّهم كانوا يُعنَون بالوضوح في استخداماتهم اللغوية.
- 5- إنَّ العمل على المعنى، فيه دلالة على أنَّ لغتنا العربية، لغة تمتاز بالسعة التي تجعلها لغة صالحة للتعبير عن حاجات الناس بكل وضوح.
- 6- إنَّ افتراض النحويين العرب أصلية الاسم وفرعية الفعل، يأتي من كون المُحدث وهو الاسم أصلًا، والحدث وهو الفعل فرعًا.

**المواضيع:**

- (1) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص 4، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مطبعة المعرف، بغداد، 1959م.
- (2) السابق، نفسه، ص 39.
- (3) الكتاب، سيبويه، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج 1، ص 34.
- (4) الكتاب، ج 1 ص 17، وينظر في علة خشية الوقوع في الالتباس، ج 1 ص 125، ج 3 ص 107، ج 4 ص 150.
- (5) التعليقة على كتاب سيبويه، ج 1 ص 35، تحقيق: د. عوض القوزي، ط 1، 1410 هـ - 1990 م.
- (6) السابق، نفسه، ج 1 ص 34.
- (7) شرح كتاب سيبويه، السيرافي ج 1 ص 255، تحقيق: د. رمضان عبد التواب، و د. محمود فهمي حجازي، و د. محمد هاشم عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
- (8) حفرها عبد المطلب بعد إسماعيل. ينظر الحاشية، الكتاب، ج 2، ص 228.
- (9) الكتاب، ج 2 ص 227، 228.
- (10) الكتاب، ج 1 ص 271.
- (11) الكتاب، الحاشية ، ج 1 ص 271.
- (12) التعليقة على كتاب سيبويه، أبو علي الفارسي، ج 1 ص 182.
- (13) ينظر: مجالس العلماء، للزجاجي، ص 251، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الكويت، 1962م.
- (14) الكتاب، مقدمة التحقيق، ص 24.
- (15) البحر المحيط، ج 1 ص 3، لأبي حيان النحوي، ط 1، القاهرة، 1328هـ.
- (16) كتاب سيبويه وشروحه، ص 78، د. خديجة الحديثي، ط 1، دار التضامن، بغداد، 1386 هـ - 1967م.
- (17) الكتاب، ج 1 ص 67، 68 . وينظر في علة الحمل على المعنى: ج 2 ص 66 ، ج 3 ص 65.
- (18) أصول التفكير النحوي، ص 287، د. علي أبو المكارم.

- (19) الخصائص ج 2 ، ابن جيّ ، ص 411، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية.
- (20) الكتاب، ج 3 ص 638.
- (21) الكتاب ، ج 3 ص 349.
- (22) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 2 ص 16 .
- (23) الكتاب، ج 1 ص 19.
- (24) الكتاب، ج 1 ص 305.
- (25) الكتاب، ج 2 ص 313.
- (26) الكتاب، ج 1 ص 23 ، وينظر في علة التفريق: ج 2 ص 224، ج 3 ص 353 ، ج 4 ص 152.
- (27) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 2 ص 58 .
- (28) الكتاب، ج 1 ص 13.
- (29) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 1 ص 65 .
- (30) دروس في المذاهب النحوية، ص 19، د. عبد الرافي.
- (31) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 1 ص 67 .
- (32) السابق، نفسه، ج 1 ص 219 .
- (33) السابق، نفسه، ج 1 ص 222 .
- (34) التعليقة على كتاب سيبويه، ج 1 ص 27 .
- (35) دروس في المذاهب النحوية، د. عبد الرافي، ص 25.
- (36) الكتاب، ج 1 ص 19 .
- (37) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 2 ص 18 .
- (38) شرح عيون كتاب سيبويه، ص 28، أبي نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي المجريطي القرطبي، تحقيق: د. عبد الله الطيف عبد الله ، ط 1، القاهرة، 1404 هـ - 1984 م.
- (39) ينظر: منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي، ص 23، د. محمد كاظم البكاء، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 1، بغداد، 1989 م.
- (40) الكتاب، ج 1 ص 375، وينظر في علة النية: ج 2 ص 31، وج 3 ص 109.
- (41) السابق، نفسه، الحاشية، ج 1 ص 375 .
- (42) الكتاب، ج 4 ص 128 ، 129، وينظر في علة الاستعلاء، ج 4 ص 141.

- (43) الكتاب، ج 1 ص 236، وينظر في علة التوكيد، ج 2 ص 380، ج 3 ص 514 .  
(44) الكتاب، ج 1 ص 36 ، 37 ، وينظر في علة الاختصاص، ج 2 ص 232 .  
(45) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ج 2 ص 299 .  
(46) الكتاب، ج 1 ص 54، وينظر في علة الحاجة، ج 3 ص 439 .  
(47) السابق، نفسه، ج 1 ص 313،312، وينظر في علة البيان، ج 2 ص 91، ج 3 ص 414، ج 4 ص 132.

### **قائمة المصادر والمراجع:**

- 1- أساليب التوكيد من خلال القرآن الكريم، أحمد مختار البرزة، (د.ط)، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1405 هـ - 1985 م.
- 2- الاستدراك على سيبويه، أبوبكر الزبيدي، تحقيق: أغنازيو جويدي، (د.ط)، روما، 1989 م.
- 3- أصول التفكير النحوي، د. علي أبو المكارم، ط 1، مطابع دار الفلم، بيروت، لبنان، 1392 هـ - 1973 م.
- 4- الأصول في النحو، أبوبكر بن السراج، تحقيق: د. عبدالحسين الفتلي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988 م.
- 5- البحر المحيط، أبو حيان النحوي، ط 1، القاهرة، 1328 هـ .
- 6- التعليقة على كتاب سيبويه، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، تحقيق: د. عوض بن حمد القوزي، ط 1، 1441 هـ - 1990 م.
- 7- التعليل اللغوي في كتاب سيبويه، د. شعبان عوض محمد العبيدي، ط 1، منشورات جامعة قار يونس، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 1999 م.
- 8- التواuge في كتاب سيبويه، د. عدنان محمد سلمان، ط 1، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1965 م.
- 9- الخصائص، أبو الفتح عثمان، ابن جيّ، تحقيق: محمد علي النجّار، ط 1، المكتبة العلمية، (د.ت).
- 10- دروس في المذاهب النحوية، د. عبده الراجحي، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 1998 م.

- 11- شرح جمل سيبويه، محمود سليمان ياقوت، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992م.
- 12- شرح عيون كتاب سيبويه، أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي المجريطي القرطبي، تحقيق: د. عبد الله الطيف عبدربه، ط1، مطبعة حسان، القاهرة، 1404هـ - 1984م.
- 13- شرح كتاب سيبويه ج1، أبو سعيد السيرافي، تحقيق: د. رمضان عبدالتواب، ود. محمود فهيمي حجازي، و د. محمد هاشم عبدالدايم، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
- 14- شرح كتاب سيبويه، ج2، أبو سعيد السيرافي، تحقيق: د. رمضان عبدالتواب، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- 15- شرح كتاب سيبويه المسنّى تنقیح الألباب في شرح غوامض الكتاب، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الإشبيلي المعروف بابن خروف، دراسة وتحقيق: خليفة محمد خليفة بديري، (د.ط)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، (د.ت).
- 16- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط2، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1982م.
- 17- كتاب سيبويه وشروحه، د. خديجة الحديثي، ط1، دار التضامن، بغداد، 1386هـ - 1967م.
- 18- الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (د.ط)، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
- 19- مجالس العلماء، أبو القاسم، عبد الرحمن بن إسحاق، الزجاجي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (د.ط)، الكويت، 1962م.
- 20- المدخل إلى كتاب سيبويه وشروحه، د. محمد عبد المطلب البكاء، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002م.
- 21- منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي، د. محمد كاظم البكاء، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م.
- 22- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، (د.ط)، مطبعة المعارف، بغداد، 1959م.

23- النكت في تفسير كتاب سيبويه، أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري، تحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان، ط1، منشورات معهد المخطوطات العربية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، 1407هـ-1987م.

## العامل المعنوي في النحو العربي (دراسة تطبيقية في كتب إعراب القرآن الكريم)

ناصر سالم سعيد الجعب  
قسم اللغة العربية، بكلية التربية، جامعة شبوة  
[Nasser2017a@gmail.com](mailto:Nasser2017a@gmail.com)

تاریخ القبول: 31 / 5 / 2023 | تاریخ الاستلام: 2 / 5 / 2023

### ملخص:

يُقدّم البحث دراسة تطبيقية للعوامل المعنوية في كتب إعراب القرآن الكريم، التي تعدُّ أحد أهم المصادر في النحو القرآني، وقد تطرق البحث إلى التعريف بأبرز هذه العوامل، وأكثُرها وردًا في كتب النحاة، وما دار من خلاف بين النحاة حول كل عامل منها، ثم يستعرض البحث آراء المُغَرِّبين في كل عامل من هذه العوامل، من خلال استجلاء تلك الآراء في كتب إعراب القرآن الكريم المُغَنِّيَة بالدراسة، وهي سبعة كتب موضحة في مقدمة البحث.

وتَظَهُر في البحث حقيقة الخلاف النحووي في هذه العوامل؛ متمثلة في الآراء المتباعدة للمُغَرِّبين في تحديد العامل النحووي في عدد من المعمولات في الشواهد القرآنية. كما يوضح البحث تأثير المُغَرِّبين بذلك الخلاف وارتهانهم إليه، وذلك من خلال تعدد الصور الإعرابية، التي تمثل تلك الآراء المختلفة في تعين العامل.

**الكلمات المفتاحية:** عامل، معنوي، نحو، إعراب، دراسة، قرآن.

**The Abstract Grammatical Operator in the Arabic Grammar:  
An Applied Study in the Holy Quran Parsing Books**

**Nasser Salem Saeed Al-Juob**

Department of Arabic Language, Faculty of Education-Ataq

University of Shabwah

Nasser2017a@gmail.com

**Absract**

This research paper presents an applied study about the abstract grammatical operators (= governing words) in the Holy Quran parsing books which are considered one of the most important references of the quranic grammar, where it discusses the definitions Of the most outstanding operators which usually occur in the grammarians books and the dispute among the grammarians about each one of them. Then, there is investigation of the analyzers` opinions regarding each one of these operators through finding out those opinions in the seven Holy Quran parsing books mentioned in the introduction of this research paper.

The fact of the grammatical dispute about these operators appears in the analyzers` different opinions regarding the determination of the grammatical operator with respect to a number of governed words in the quranic citations. It is also clarified that those analyzers are influenced by that dispute and are stuck to it. This fact is clear through the several ways of parsing that represent those different opinions in determining the operator.

**Key words:** operator, abstract, grammar, parsing, study, Quran

### مقدمة:

تمثّل نظرية العامل في النحو العربي مركزاً رئيساً في بناء القواعد النحوية، وبرى النحاة أنَّ بناءها يقوم على شيئين أساسين، هما العامل والإعراب؛ فالعامل هو الذي يُحدث أثراً في آخر الكلمة عندما تأتي مركبة مع غيرها من الكلمات في السياق الكلامي، والإعراب هو ذلك الأثر الذي أحدثه العامل من رفع أو نصب أو جزم أو جر، سواءً أكان ظاهراً أم مقدراً.

وقد قسم النحاة الكلمات المركبة في السياق الكلامي على عوامل ومعمولات، وقرروا أنَّ لكل معنوم منها عاملاً، أحدث فيه ذلك الأثر الإعرابي، وقسموا العوامل على قسمين: لفظية ومعنىَّة، وهذا الأخير هو محط اهتمام البحث؛ إذ يتناول البحث دراسة هذه العوامل المعنوية دراسة تطبيقية في كتب إعراب القرآن الكريم، التي تمثل خلاصة أفكار العلماء في نحو القرآن الكريم.

ولما كانت كتب إعراب القرآن الكريم، كثيرة ومتنوعة، منها ما هو موجود، ومنها ما هو مفقود، ومنها ما هو مشهور، ومنها ما هو مغمور؛ اقتصر البحث على أكثرها شهرة من كتب المتقدمين والمؤخرين، وهذه الكتب هي: معاني القرآن وإعرابه، للرَّجَاج (ت: 311هـ)، وإعراب القرآن، لأبي جعفر النَّحَاس (ت: 338هـ)، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، لابن حَالَوِيَّة (ت: 370هـ)، ومشكل إعراب القرآن الكريم، لمَّيْ بن أبي طَالِب (ت: 438هـ)، وإعراب القرآن، للباقُولِي (ت: 543هـ) المنسوب خطأً إلى الرَّجَاج، والبيان في غريب إعراب القرآن، لأبي الْبَرَكَاتِ الْأَنْبَارِيِّ (ت: 577هـ)، والتبيان في إعراب القرآن، للغُكْبَرِيِّ (ت: 616هـ)، والدر المصنون، للسَّمِّينِ الْحَلَّيِّ (ت: 756هـ).

### هدف البحث، ومنهجه، وخطواته:

يهدف البحث إلى دراسة العوامل المعنوية في كتب إعراب القرآن الكريم، والوقوف على أثر هذه العوامل في إعراب القرآن الكريم، وتقرير مفهوم العامل النحوي من خلال تقديم دراسة تطبيقية توضح - بجلاء - أنواع هذه العوامل، واختلاف النحاة فيها، ويتخذ البحث من المنهج الوصفي طرifice للوصول إلى دراسة تمنج بين الجانب النظري والتطبيقي لهذه

العوامل في مصدر من مصادر النحو القرآني؛ ألا وهو كتب إعراب القرآن الكريم، كما تقف على آراء المُغَرِّبين في قضية من أبرز قضايا النحو العربي؛ ألا وهي نظرية العامل. ويقتصر البحث على أبرز هذه العوامل وروداً في كتب النحاة، وهذه العوامل هي: (الابتداء، ورافع الفعل المضارع، والصرف والخلاف، وعامل التبعية، والفاعلية، والمفعولية، وناصب المستثنى، وجراً المضاف إليه، والتوهم، والجاورة، ونزع الخافض، والقصد إليه).

#### تعريف العامل المعنوي:

هو ما لا يظهر في الكلام، ولا يكون للجنس دور في إدراكه؛ إذ لا يُصَرَّح به حقيقة ولا حكماً، ولكنّ أثره يظهر في الجملة، وهو الإعراب المنظم.

وقد يطلق العامل المعنوي - في الدرس النحوي - على ما لا تكون عامليته باعتبار لفظ الكلام، ومنطوقه؛ بل باعتباره معنى خارج عنه، ومُسْتَبْطَط منه، يفهم من فحوى الكلام، كمعنى الإشارة، أو التنبية، ومثل العامل في الحال في نحو قولهم: (هَذَا زَيْدٌ قَائِمًا)، ويطلق عليه مصطلح (معنى الفعل)، وهذا العامل عند النحاة، عامل ضعيف جدًا<sup>(1)</sup>؛ لذا لا يعمل إلا في المجرور والظروف؛ إذ الضعيف لا يعمل إلا في الضعيف<sup>(2)</sup>. وقد يعمل في الحال؛ لشيئها بالظروف، من حيث هي فضلة مثلها<sup>(3)</sup>.

والعوامل المعنوية، التي هي موضوع البحث:

#### الابتداء:

قال بهذا العامل البصريون في رفع المبتدأ. والمراد بالابتداء اهتمامك بالشيء قبل ذكره، وجعلك إياه على هذه الصفة، مجرداً من العوامل اللغظية؛ أي جعل الاسم أولًا؛ ليُخبر عنه، وقيل: هو تجرده عن العوامل اللغظية: لأجل الإسناد، مثل: (زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ)، وقيل: هو الإسناد نفسه، وقيل: هو التجرد، والإسناد معًا<sup>(4)</sup>.

والابتداء، هو رافع المبتدأ – باتفاق – عند نحاة البصرة، واختلفوا في رافع الخبر، على ثلاثة أقوال:

الأول: ما عليه جُلّ نحاة البصرة؛ أنَّ كُلًا من المبتدأ والخبر مرفوعان بالابتداء؛ وذلك لأنَّ الابتداء، يستلزم وجود كُلٍّ من المبتدأ والخبر، فيعمل فيهما معاً<sup>(5)</sup>.

الثاني: ما عليه سِيْبُوئِه، ومن وافقه؛ وهو أنَّ المبتدأ مرفوع بالابتداء، والخبر مرفوع بالمبتدأ.<sup>(6)</sup>

الثالث: ما ذهب إليه المُبِرِّد، وهو القول بـإِنَّ رافع الخبر، هو الابتداء والمبتدأ معاً؛ ويؤكد ذلك قوله: "فَإِنَّمَا رفع المبتدأ فـالابتداء... والـابتداء والمـبتدأ، يرفعـانـ الخبر"<sup>(7)</sup>، ووافقه ابن السَّرَّاج، بقوله: "فـالـمبـتـدـأ رـفـعـ بـالـابـتـداءـ، وـالـخـبـرـ رـفـعـ بـهـمـاـ"<sup>(8)</sup>.

أمَّا الكوفيون، فذهبوا إلى أنَّ المبتدأ يرفع الخبر، والخبر يرفع المبتدأ؛ فيما يترافقان. ويحتاج الكوفيون على قولهم إنَّ العامل في المبتدأ الخبر، والعامل في الخبر المبتدأ، بتلازم المبتدأ والخبر؛ إذ لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالمبتدأ لا بدَّ له من خبر، والخبر لا بدَّ له من مبتدأ، ولا يتم الكلام إلا بهما معاً؛ ولما كانا كذلك من اقتضاء كل واحد منها الآخر، عمل كل واحد منها في صاحبه، ولا يمنع عندهم أن يكون كل واحد منها عاملاً ومعمولًا في آن واحد؛ ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿أَيَّامَاتٍ دُعُوا فَلِهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: 110]، فنصب (أياماً) بـ(تدعوا)، وجزم (تدعوا) بـ(أياماً)، فكان كل واحد منها عاملاً ومعمولًا<sup>(9)</sup>.

وأما مواضع الرفع على الابتداء في كتب إعراب القرآن الكريم، فشواهده كثيرة، منها:

1. الابتداء باسم خبره اسم مفرد، وأمثلته كثيرة في القرآن الكريم؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبُشِّرَتِ مِنْ أُهْلَهُدَى وَأَفْرَقَانِ﴾ [البقرة: 185]، فـ(شهر رمضان) مرفوع بالابتداء على الأشهر من أقوال المعربين، وخبره: (الذِّي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ)<sup>(10)</sup>.

2. الابتداء باسم خبره شبه جملة متأخر عنه؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، فقوله: (الْحَمْدُ) رفع بالابتداء، و(لِلَّهِ) إخبار عنه<sup>(11)</sup>.

3. الابتداء باسم خبره شبه جملة متقدمة عليه؛ كقوله تعالى:

﴿وَلَكُنْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَأْلِمُ الْأَلَبِ﴾ [البقرة: 179]، قال الزجاج: "(حَيَاةٌ) رُفع على ضربين: على الابتداء، وعلى (لَكُم)، كأنه قال: وَبَثَتْ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِي الْأَلَبِ" (12). وقال النحاس: "(حَيَاةٌ) رفع بالابتداء" (13)، وهذا هو مذهب سيبويه وجمهور البصريين؛ إذ يرون أن الاسم الواقع بعد الظرف، يرفع بالابتداء، وإلى هذا أشار سيبويه بقوله: "هذا باب ما يقع موقع الاسم المبتدأ، ويُسَدِّدَ مَسَدَّه؛ لأنَّه مُسْتَقْرٌ لَمَّا بَعْدَ مَوْضِعَه، والذِّي عَمِلَ فِيمَا بَعْدَه حَتَّى رُفِعَ، هُوَ الذِّي عَمِلَ فِيهِ حِينَ كَانَ قَبْلَه؛ وَلَكِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا، لَا يُسْتَغْنِي بِهِ عَنْ صَاحِبِهِ" (14). وجاء في إعراب القرآن لباقوفي - المنسوب خطأ إلى الزجاج - أنَّ (حَيَاةٌ)، مرتفع بفعل مضمر، تقديره: (استَقَرَ) (15). وهذا مذهب الكوفيين في الاسم الواقع بعد الظرف؛ إذ يرون أن الظرف يرفع الاسم إذا تَقَدَّمَ عليه، ويُنَقِّدُونَ له فعلًا مناسبًا، ويسمون الظرف المُحَلُّ، ومنهم من يسميه الصفة، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش، في أحد قوله، وأبو العباس المُبِيد من البصريين (16).

4. الابتداء بعد (ما) النافية؛ في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]، ذهب النحاة إلى أن (ما) النافية، تعمل عند أهل الحجاز عمل كان وأخواتها، وقالوا بإهمالها في لغةبني تميم، وذكر القراء أنَّ أهل نجد يجرون الخبر بعدها بالباء كثيراً، ويَدَعُونَ الباء فيرفعونه (17). و(ما) في الآية السابقة لا عمل لها مطلقاً، على لغة الحجازيين والتميميين؛ لأن التميميين لا يعلمونها البتة، والجازيون يعلمونها بشرط، منها ألا يُنتَقَض النفي بـ (إلا)، فيكون (محمد) مبتدأ، و(رسول) خير (18). وأجاز يُونُس بن حَيْبِ إعمال (ما) مُنتَقَضَة بـ (إلا) (19)، وأنشد:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مَنْ جَنُونًا بِأَهْلِهِ  
وَمَا صَاحِبُ الْحَاجَاتِ إِلَّا مُعَذَّبًا (20)

5. الابتداء بعد (لات) و(لا) النافية: ذهب أبو الحسن الأخفش إلى أن (لا) و(لات) لا يعملان شيئاً؛ لأنهما حرفان، وليسما فعلين، فإذا وقع بعدهما مرفوع فإنه مرفوع بالابتداء، وهذا ما

نسبة إليه ابن السراج، والسيّرافي<sup>(21)</sup>. لكن ما ورد في معاني القرآن للأخفش، موافق لما ذهب إليه النحاة من أن (لا) (لات) تعلمان عمل ليس؛ فقال في إعراب قوله تعالى: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: 3] "فشيروا (لات) بـ(ليس)، وأضمروا فيها اسم الفاعل، ولا تكون (لات) إلا مع (حين)، ورفع بعضهم (لات حين مناص)؛ فجعله في قوله مثل (ليس)، كأنه قال: (ليس أحد)، وأضمر الخبر"<sup>(22)</sup>.

6. الابتداء بعد النواسخ المهملة (المُخَفَّفة): هذه النواسخ تعمل النصب في الاسم الأول، والرفع في الاسم الثاني؛ فإذا حُقِّقت رُفع ما بعدها بالابتداء<sup>(23)</sup>، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَكِنَ الرَّئِسُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَأَمْوَأْمُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [النساء: 162]، فجاء في إعراب (الرؤسون) أنها مرفوعة على الابتداء، ولـ(لكن) لا عمل لها؛ لأنها مخففة<sup>(24)</sup>.

7. الابتداء بعد (لولا): هذه المسألة فيها خلاف بين النحاة؛ فقد ذهب الكوفيون إلى أنَّ الاسم المرفوع بعد (لولا)، مرفوع بها أو بفعل مُقدَّر، وذهب البصريون إلى أنَّ الاسم الواقع بعدها مرفوع بالابتداء<sup>(25)</sup>. وانعكس الخلاف في إعراب الاسم الواقع بعد (لولا)، على إعراب القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا فَضْلٌ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَلَا تَبْغُونَ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83]، جاء في إعراب (فضل) أنها مرفوعة بالابتداء، فقال النحاس في إعراب (فضل): "رفع بالابتداء عند سيبويه، ولا يجوز أن يظهر الخبر عنده، والkovيون يقولون رفع بـ(لولا)"<sup>(26)</sup>، وفي الدُّرُّ المُصُون: "المرفوع بعدها مبتدأ، خلافاً للكسائي حيث رفعه بفعل مُضْمَر، وللفراء حيث قال: مرفوع بنفس (لولا)"<sup>(27)</sup>.

8. الابتداء بعد (إن) و(إذا الشرطيتين): ذهب أبو الحسن الأخفش إلى أنَّ الاسم الواقع بعد (إن) و(إذا) الشرطيتين مرفوع بالابتداء، وهو خلاف لما ذهب إليه البصريون والkovيون؛ فقد ذهب البصريون إلى أنَّ الاسم الواقع بعد (إن) و(إذا) الشرطيتين، يرتفع بتقدير فعل،

يفسره الفعل المُظْهَر بعد الاسم، واحتدوا بعد جواز الفصل بين حرف الجزم و فعله باسم لا يعمل فيه ذلك الفعل. أما الكوفيون، فذهبوا إلى أنَّه إذا تقدم الاسم المرفوع بعد "إِنْ" (إذا) الشرطيتين؛ فإنه يرتفع بما عاد إليه من الفعل من غير تقدير فعل<sup>(28)</sup>. ففي

قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَأْتِ مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ أَسْتَجَارَكَ فَلَجَرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَمَ اللَّهِ﴾ [التوبه: 6]، (أَحَدٌ) مرفوع بالابتداء على رأي الأخفش، وبالفعل بعده على رأي الكوفيين، وباضمار فعل مُقدَّر يفسره الفعل الظاهر بعده على رأي البصريين؛ والقول الأخير هو الذي سار عليه المُعْرِّيُون؛ فقال الزجاج: "وَأَمَّا الإِعْرَابُ فِي (أَحَدٍ) مَعَ (إِنْ)، فَالرُّفُوعُ بِفِعْلٍ مُضْمُرٍ، الَّذِي ظَهَرَ يَفْسُرُهُ، الْمَعْنَى (وَإِنْ أَسْتَجَارَكَ أَحَدٌ). وَمِنْ زَعْمِ أَنَّهُ يَرْفَعُ (أَحَدًا) بِالابْتِداءِ فَخَطَا" (29). وقال النَّحَاسُ: "(أَحَدٌ) مرفوع بإضمار فعل كالذى بعده"<sup>(30)</sup>. وقال مَكِّي: "(أَحَدٌ) مرفوع بفعل مُضْمُر، تقديره: (وَإِنْ أَسْتَجَارَكَ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ أَسْتَجَارَكَ). وكذلك عند البصريين: (إِذَا السَّمَاءُ اشْتَقَتْ)، و(إِذَا السَّمَاءُ كُوَرَتْ)، و(إِذَا السَّمَاءُ انْقَطَرَتْ)، ويشبه ذلك كله مرفوع بفعل مُضْمُر؛ لأنَّ (إِذَا) فيها معنى المجازاة، فهي بالفعل أولى، فالفعل مُضْمُر بعدها، وهو الرافع للاسم، وهو كثير في القرآن"<sup>(31)</sup>. وهذا هو إعراب (أَحَدٌ) عند الأثباري، والعمكري، والسمين الحائي<sup>(32)</sup>.

9. الابتداء باسم مبني: شواهد في القرآن الكريم كثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿أَوْلَئِكَ عَلَى هُدَىٰ مِّنْ رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5]، فـ(أُولَئِكَ) اسم إشارة مبني في محل رفع على الابتداء، و(عَلَى هُدَىٰ) خبره<sup>(33)</sup>.

10. الابتداء باسم خبره جملة فعلية: من شواهد في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿الَّهُ يَسْتَهِنُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15]، فـ(الله) رفع بالابتداء، وـ(يَسْتَهِنُ) جملة فعلية في محل رفع خبر<sup>(34)</sup>.

11. الابتداء باسم خبره جملة اسمية: منه قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:

5، فـ(أُولَئِكَ) مبتدأ، و(هُمْ) مبتدأ ثانٍ، و(الْمُلْحُونُونَ) خبره، والجملة خبر الأول<sup>(35)</sup>.

12. الابتداء بالنكرة: من مواضع الابتداء بالنكرة في القرآن الكريم، قوله تعالى:  
﴿وَيَلْكُلُ هُمَرَةً لَمَرَةً﴾ [الهمزة: 1]، فـ(وَيَلْكُلُ هُمَرَةً لَمَرَةً)، مرفوع بالابتداء، والخبر (لَكُلُّ هُمَرَةً)، ومسوّغ الابتداء بالنكرة - هنا - كونها دعاء<sup>(36)</sup>.

13. الابتداء بعد العطف على خبر (إِنَّ)، قبل تمام الخبر: هذه المسألة فيها خلاف كبير بين النحاة؛ فالكتوبيون يقولون بجواز العطف على موضع (إِنَّ)، قبل تمام الخبر، على خلاف بينهم؛ إذ يرى الكسائي أنَّ العطف على موضع (إِنَّ)، قبل تمام الخبر، جائز على كل حال، سواء ظهر عمل (إِنَّ) أم لم يظهر، وذهب الفراء إلى أنه لا يجوز ذلك، إلا فيما لم يظهر فيه عمل (إِنَّ). أما البصريون، فذهبوا إلى أنه لا يجوز العطف على الموضع، قبل تمام الخبر مطلقاً<sup>(37)</sup>، وعليه يكون الاسم المعطوف قبل تمام الخبر، مرفوع على الابتداء، ومحمول

على التأخير. ويتجلى هذا الخلاف في إعراب القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرُونَ وَالْمُصْدَرَى مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمَ أُخْرِي وَعَمِلَ صَلَحاً فَأَنَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْرُقُونَ﴾ [المائدة: 69]، قال الرجاج في إعراب قوله تعالى: (والصَّابِرُونَ): "اختلف أهل العربية في تفسير رفع الصابرين: فقال بعضهم تصبُّ (إِنَّ) ضعفًّا؛ فنسق بـ (الصَّابِرُونَ) على (الَّذِينَ)؛ لأنَّ الأصل فيهم الرفع، وهو قول الكسائي، وقال الفراء مثل ذلك، إلا أنه ذكر أنَّ هذا يجوز في النسق على مثل (الذين)، وعلى المضمر يجوز (إِنِّي وَزَيْدٌ قَائِمًا)، وأنَّه لا يجوز (إِنِّي زَيْدٌ وَعَمِرْتُ قَائِمًا). وهذا التفسير إقدام عظيم على كتاب الله... وقال سيبويه والخليل وجميع البصريين، إنَّ قوله: (وَالصَّابِرُونَ) محمول على التأخير، ومرفوع بالابتداء، والممعنِّ إِنَّ الذين آمنوا والذين هادوا مَنْ آمن باللهِ واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم، والصابرون والنصارى كذلك أيضًا"<sup>(38)</sup>. وقد أشار النحاس ومكي والباقي والأنتاري والعكاري والسميين الحلبي، إلى هذا الخلاف، في إعرابهم هذه الآية، واختاروا ما ذهب إليه البصريون من أنَّ الاسم المعطوف على موضع (إِنَّ)، قبل تمام الخبر،

مرفوع بالابداء، وممنويٌ به التأثير<sup>(39)</sup>.

14. الابداء باسم مجرور لفظاً بحرف جر زائد: منه قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: 3]، فـ(خالق) مجرور لفظاً، مرفوع محلًا بالابداء<sup>(40)</sup>.

15. الابداء بالمصدر المؤول: منه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 184]، فقوله: (وَأَنَّ تَصُومُوا) في تأويل مصدر مرفوع بالابداء؛ تقديره: (صومكم)، و(خير) خبره<sup>(41)</sup>.

### رافع الفعل المضارع:

لما كان الفعل المضارع هو الفعل الوحيد المُعرب من بين الأفعال الأخرى، اختلف النحاة في عامل رفعه، ولم يقتصر هذا الخلاف بين المدرستين البصرية والковفية؛ بل تعدى الخلاف هاتين المدرستين إلى أعلام المدرسة النحوية الواحدة. فـسُيبويه ومن معه من البصريين، يرون أنَّ الفعل المضارع، يرفع لقيامه مقام الاسم<sup>(42)</sup>. أمَّا الآخرون فذكر في مواضع عديدة من كتابه معاني القرآن، رفعه على الابداء، منها حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ وَمَا تُخْفُوهُ يَحِسِّبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ [البقرة: 284]: إذ نجده يقول في رفع الفعل (يغفر): "وتترقب على الابداء"<sup>(43)</sup>. ونقل عنه في مسألة رفع الفعل المضارع - أيضًا - القول بأنَّ رافعه هو تجرده من الناصب والجازم، وهو قول وافق فيه الفراء وجماعة من الكوفيين، أو وافقوه هم فيه<sup>(44)</sup>. وربما قصد بالابداء التجدد من العوامل اللغوية.

ونقل ابن يعيش عن جماعة من البصريين، أنَّ الفعل المضارع يرفع بتغريبه من العوامل اللغوية<sup>(45)</sup>.

أما الكوفيون، فاختلف مذهبهم في رفع الفعل المضارع؛ فذهب أكثرهم إلى أنه يرتفع لـ**لِتَعْرِيهِ** من العوامل الناصبة والجازمة<sup>(46)</sup>. ونُسب هذا القول - ولكن بلفظ التجرد - إلى **حُذَاق الكوفيّين**؛ ومِنْهُمُ الْفَرَاءُ<sup>(47)</sup>.

ولو قارنا بين هذا الرأي، المنسوب إلى **الْفَرَاءِ**، وحذاق الكوفيّين، والرأي السابق، المنسوب إلى جماعة من البصريّين، لما وجدنا بينهما فرقاً كبيراً، فليس ثمة خلاف سوى في **لَفْظِيِّ** (**التَّعَرِي**) و(**التَّجَرِد**)، ومعناهما واحد.

وذهب **الْكِسَائِيِّ** إلى أنه مرفوع بما في أوله من الزواائد<sup>(48)</sup>. وذهب **أبو العَبَّاسِ أَحْمَدَ** بن **يَحْيَى** **تَعَلَّبَ** إلى أنه مرفوع بالمضارعة<sup>(49)</sup>.

ونقل **السُّيُوطِيُّ** عن **أبي حَيَّانَ** في رفع الفعل المضارع سبعة أقوال: "أحدها، أنه **التَّعَرِي** من العوامل **اللُّفْظِيَّةِ** مطلقاً، وهو مذهب جماعة من البصريين، وعُرِي في الإفصاح للفراء والأَخْفَشِ". والثاني، التجرد من الناصب والجازم، وهو مذهب **الْفَرَاءِ**. والثالث - وهو قول **الْأَعْلَمِ** - ارتفاع بالإهمال، وهو قريب من الذي قبله، وهو على المذاهب الثلاثة عَدَمِيٌّ. والرابع وعليه جمهور البصريين، أنه ارتفع بـ**بُوقُوعِه** موقع الاسم؛ فإنَّ يقوم في نحو: (*زَيَّدَ يَقُومُ*) وقع **مَوْقِعِ** (*قَائِمٌ*)، وذلك هو الذي أوجب له الرفع، والخامس - وهو مذهب **تَعَلَّبَ** - أنه ارتفع بـ**تَنَفِسِ** المضارعة. والسادس أنه ارتفع بالسبب الذي أوجب له الإعراب؛ لأنَّ الرفع نوع من الإعراب، وهو على هذه المذاهب الثلاثة، ثُبُوتِيٌّ معنويٌّ. والسابع - وهو مذهب **الْكِسَائِيِّ** - أنه ارتفع بـ**بِحُرْفِ** المضارعة؛ فـ(*أَقْوَمُ*) مرفوع بالهمزة، و(*تَقْوَمُ*) مرفوع بالنون، و(*تَقْوُمُ*) مرفوع بالباء، و(*يَقُومُ*) مرفوع بالياء، وهو على هذا الفظي<sup>(50)</sup>.

وعلى الرغم من شهرة القول بأنَّ رفع الفعل المضارع، هو قيامه مقام الاسم، وهو ما عليه جمهور البصريين<sup>(51)</sup>، فقد شاع بين الدارسين، أنَّ رفع الفعل المضارع هو تجرده من الناصب والجازم، وهو مذهب **الْفَرَاءِ** والـ**كوفيّين**<sup>(52)</sup>، وقد اختاره ابن مالك في **ألفيته**؛ فقال:

أرَفَ مُضَارِعاً إِذَا يُجَازِمْ كَتَسْعَدُ<sup>(53)</sup> من نَاصِبٍ وَجَازِمٍ

وفي القرآن الكريم، نجد للفعل المضارع المرفوع شواهد كثيرة جدًا، منها:

1. المضارع المرفوع الصحيح الآخر: يرفع الفعل المضارع الصحيح الآخر، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره. ومن أمثلته في القرآن الكريم، قوله تعالى:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، فالفعل (نَعْبُدُ) فعل مضارع مرفوع، وذكر النَّحَاسِ في علة رفعه، قوله: "(نَعْبُدُ)" فعل مستقبل، وهو مرفوع عند الْخَلِيلِ وعند سِلَيْوَيْهِ؛ لمضارعته الأسماء، وقال الْكِسَائِيُّ: الفعل المستقبل، مرفوع بالزوائد التي في أوله، وقال الْفَرَّاءُ: هو مرفوع بسلامته من الجوازم والنواصِبِ<sup>(54)</sup>. وقال ابن خَالَوَيْهِ: "(نَعْبُدُ)" فعل مضارع، علامه مضارعه مضارعته النون<sup>(55)</sup>. وقال في الفعل (أَعُوذُ): "فعل مضارع، علامه مضارعته الهمزة في أوله، وعلامة رفعه ضم آخره"<sup>(56)</sup>. وهذا هو رأي الْكِسَائِيُّ في أنَّ الفعل المضارع، يرتفع بما في أوله من الزوائد، وجاء عند السَّمِينِ الْحَلَّيِ قوله: "(نَعْبُدُ)" فعل مضارع مرفوع؛ لتجدد من الناصب والجازم، وقيل: لوقوعه موقع الاسم، وهذا رأي البصريين، ومعنى المضارع المشابه، يعني أنه أَشْبَهَ الاسم في حركاته وسَكَنَاته وعدد حروفه<sup>(57)</sup>. وأمثلة الفعل المضارع الصحيح الآخر المرفوع في القرآن الكريم كثيرة جدًا، لا يتسع المقام للإسهاب فيها.

2. المضارع المرفوع المعتل الآخر: يرفع الفعل المضارع المعتل الآخر، وتكون علامه رفعه الضمة المقدرة على آخره للتعلُّر، إذا كان الفعل معتل الآخر بالألف، أو للثقل، إذ كان الفعل معتل الآخر بالياء أو الواو. ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَاحَتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَذْهَرُ﴾ [آل عمران: 25]، قال النَّحَاسِ: "(تَجْرِي) ... مرفوع؛ لأنَّه فعل مستقبل، وحُذِفت الضمة من الياء لثقلها معه<sup>(58)</sup>. وقال السَّمِينُ: "(تَجْرِي) مرفوع؛ لتجدد من الناصب والجازم، وعلامة رفعه ضمة

قدرة في الياء استثناؤاً، وكذلك تقدّر في كل فعل معتل، نحو: (يُدْعُو) و(يُخْشَى)، إلا أنها في الألف تقدّر تقدّرًا<sup>(59)</sup>.

3. الفعل المضارع المرفوع من الأفعال الخمسة: يرفع الفعل المضارع، إذا كان من الأفعال الخمسة وتكون علامة رفعه ثبوت النون، وله في القرآن الكريم شواهد وأمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ أَبْشِرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنَّ مَسَنِي الْكَبِيرُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ﴾ [الحجر: 54]، ففي قوله: (تُبَشِّرُونَ)، يقرأ بفتح النون، وهي علامة رفع الفعل، قال النحّاس: "والأصل عند سيبوئه: (فَيَمَّا تُبَشِّرُونَ) بإدغام النون في النون، ثم استثنى الإدغام: فَحَذَفَ إِحدَى النُّونَينِ، وَلَمْ يَحْذِفْ نُونَ الْإِعْرَابِ، كَمَا تَأَوَّلَ أَبُو عَمْرُو، وَإِنَّمَا حَذَفَ النُّونَ الزَّائِدَةَ"<sup>(60)</sup>. وقال العكّبّري: "فَيَمَّا تُبَشِّرُونَ)، يُقرأ بفتح النون، وهو الوجه، والنون علامة الرفع"<sup>(61)</sup>. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ [الطارق: 15]، قال ابن حَالَوَيْهُ: (يَكِيدُونَ) فعل مضارع، وهو خبر (إنَّ)، والـواو ضمير الفاعلين، والنون علامة الرفع<sup>(62)</sup>. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقْيِمُونَ الْأَصَالَةَ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُفْقِدُونَ﴾ [البقرة: 3]، فالأفعال: (يُؤْمِنُونَ، وَيُقْيِمُونَ، وَيُفْقِدُونَ)، أفعال مضارعة مرفوعة، وعلامة رفعها ثبوت النون، قال السَّمِّينُ: "يَؤْمِنُونَ صلة وعائد، وهو مضارع، علامة رفعه النون؛ لأنَّه أحد الأمثلة الخمسة. والأمثلة الخمسة: عبارة عن كل فعل مضارع، اتصل به ألف اثنين أو واو جمع أو ياء مخاطبة، نحو: (يُؤْمِنَانِ، تُؤْمِنَانِ، يُؤْمِنُونَ، تُؤْمِنُونَ، تُؤْمِنَيْنِ)"<sup>(63)</sup>.

### الخلاف والصرف:

الخلاف والصرف مصطلحان كوفييان، المراد منها أنَّ هناك خلافاً، يحصل بين ما يأتي متأخراً، مما يأتي متقدماً؛ أو صرف الثاني بما عليه الأول. وقد أخذ الكوفيون بعامل الخلاف في كثير من المسائل، يعمِلُونَ مقتضى الإعراب، فأعملوا الخلاف الذي يعني مخالفة الكلمة سابقتها معنى، فتنتصب حينئذٍ؛ لتوضيح تلك المخالفة المعنوية لما قبلها.

يقول الطاھر بن بابشاذ: "فَلَمَا خَالَفَ الثَّانِي الْأُولَى مِنْ جَهَةِ الْمَعْنَى، خَالَفَهُ مِنْ جَهَةِ الْإِعْرَابِ"<sup>(64)</sup>، ويقول الشاطبي: "لِمَخالِفَتِهِ لِهِ فِي الْمَعْنَى انتَصَبَ عَلَى الْخَلَافِ"<sup>(65)</sup>. فالمخالفة -إذن- أن يكون التركيب دالاً على الربط بين شيئين أو أكثر في الحكم، سواء كان بأداة، أم من غير أداة، وأراد المتكلم أن يخرج الثاني من حكم الأول؛ فيغير الحركة الإعرابية إلى النصب، فتكون مخالفة لما قبلها. وقد صرّح الأشموني، بأنَّ المخالفة حيّثما وجدت، اقتضت تغيير العلامة الإعرابية<sup>(66)</sup>.

ويأتي مصطلح الصَّرْف مرادفًا لمصطلح الخلاف في كثير من الأحيان؛ فالقَرَاءُ يَعْرِفُ الصَّرْف بما جاء عند النها منصوبًا على الخلاف، فيقول: "الصَّرْف، أَنْ يجتمع الفعلان بـ(الواو) أو (تُمَّ) أو (الفاء) أو (أو)، وفي أوله جَهْدٌ أو استفهام، ثُمَّ ترى ذلك الجَهْد أو الاستفهام ممتنعاً أَنْ يُكَرَرَ في العطف، فذلك الصَّرْف"<sup>(67)</sup>. ونجد أبا البركات الأنباري، يجمع بين المصطلحين في تعبير واحد، فيقول: "فَلَمَا كَانَ الثَّانِي مُخَالَفًا لِلْأُولَى، وَمُصْرُوفًا عَنْهُ، صَارَتْ مُخالِفَتِهِ لِلْأُولَى وَصَرْفُهُ عَنْهُ نَاصِبًا لَهِ"<sup>(68)</sup>. وهذا الرَّاضي يشير صراحة إلى أنَّ النصب على الصَّرْف، هو النصب على الخلاف؛ فيقول: "نصب على الصَّرْف بمعنى قوله: نصب على الخلاف، سواء"<sup>(69)</sup>.

وفي كتب إعراب القرآن الكريم، نجد كثيرة من الآيات التي، جاءت فيها ألفاظ منصوبة على الخلاف أو الصَّرْف، منها:

1. ما جاء من الظروف منصوبًا متعلقاً بمحدوف خبر، فَنَصَبُهُ عند الكوفيين على الخلاف، وعند البصريين بعامل مقدر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَقْوَافَ قَهْمَ بِوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [القرآن: 212]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ شَيْأُ سُنْدِسٍ حُضْرٌ وَسَتَرْقٌ﴾ [الإنسان: 21]، فقوله: (فَوْقَهُمْ) و(عَالِيهِمْ) في قراءة النصب<sup>(70)</sup>، طرفان منصوبان متعلقان بمحدوف خبر عند البصريين، ومنصوبان على الخلاف عند الكوفيين، واكتفى أصحاب إعراب القرآن بالقول: إنهما طرفان في موقع الخبر<sup>(71)</sup>.

2. نصب المفعول معه على الخلاف في قوله تعالى: ﴿فَاجْمِعُوا أَمْرَكُو وَشُرَكَاءِكُمْ﴾ [يونس: 71]، فقوله: (وَشُرَكَاءِكُمْ) بالنصب - وهي قراءة أكثر الأئمة<sup>(72)</sup> - منصوب على معنى (مع) عند الرجاح؛ ومثل له بقولهم: (أَلْوَنْ تُرِكَتُ النَّاقَةُ وَفَصِيَّهَا لَرَضِعَهَا)<sup>(73)</sup>. ونقل هذا القول عنه أبو جعفر النحاس، ومثل له بقولهم: (اسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشَبَةُ)<sup>(74)</sup>. وهذه الأقوال وغيرها، يذكرها الكوفيون للتمثيل للنصب على الخلاف، غير أنَّ الكنسي والفراء، جعلوا قوله: (وَشُرَكَاءِكُمْ) في هذه الآية منصوباً بفعل مضمير، والتقدير: (فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَادْعُوا شُرَكَاءِكُمْ)<sup>(75)</sup>. ومن الآيات التي جاء فيها المفعول معه منصوباً على الخلاف عند الكوفيين، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَاكُمْ أَوْدَمَنَا فَضْلًا يَحْبَلُ أَوْيَ مَعَهُ وَالظَّيْرُ﴾ [سبأ: 10]، فمن الأوجه الإعرابية لقوله: (والظَّيْرُ) بالنصب، النصب على المعية؛ قال الرجاح: "ويجوز أن يكون (والظَّيْرُ) نصب على معنى (مع)، كما تقول: (فُمْتُ وَزَيْدًا)؛ أي قمت مع زيداً"<sup>(76)</sup>، وقال النحاس: "ويجوز أن يكون مفعولاً معه؛ أي (والظَّيْرُ)، كما تقول: (اسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشَبَةَ)؛ أي مع (الخشب)"<sup>(77)</sup>. وهذا ما ينصبه الكوفيون على الخلاف.

3. نصب الفعل المضارع بعد الواو المعية، على الصرف عند الكوفيين، وب(أنْ) مضمرة عند البصريين، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلِسُوا الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُرَّعَامُونَ﴾ [البقرة: 42]، قال الرجاح: "إعراب (ولَا تَلِسُوا) الجزم بالنبي، وعلامة الجزم سقوط النون، أصله (تَلِسُونَ وَتَكْتُمُونَ)، يصلح أن يكون جزماً على معنى (ولَا تَكْتُمُوا الْحَقَّ)، ويصلاح أن يكون نصباً وعلامة النصب - أيضاً - سقوط النون، أما إذا نصبت، فعلى معنى الجواب بالواو، ومذهب الخليل وسيبوه والأخفش وجماعة من البصريين، أنَّ جميع ما انتصب في هذا الباب في إضمار (أنْ)"<sup>(78)</sup>. ولم يشر إلى مذهب الكوفيين، الذين يرون أنَّ الفعل بعد هذه الواو، منصوب على الصرف. أما أبو جعفر النحاس، فقد أشار إلى مذهبهم هذا عند إعرابه هذه الآية: فقال: "(وَتَكْتُمُوا) عطف على (تَشَرُّوا)، وإنْ شئت كان جواباً للنبي في موضع نصب على إضمار (أنْ) عند البصريين، والتقدير: (لَا يَكُنْ مِنْكُمْ أَنْ تَشَرُّوا

وتكتُمُوا)، والkovفيون يقولون: هو منصوب على الصرف<sup>(79)</sup>. وأما أبو البقاء، فاكتفى بذكر مثال للنصب على الصرف؛ وهو قوله: (لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ)، وذلك عند إعرابه هذه الآية، ولم يصرح بمذهب الكوفيين في نصب الفعل (تكتُمُوا)<sup>(80)</sup>. ومنه -أيضاً- قوله تعالى: ﴿أَفَرَحِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ أَذْنَانَ جَهَدُولِمْكُ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: 142]، فقوله: (وَيَعْلَمُ) بالنصب - وهي قراءة العامة<sup>(81)</sup> - فيه الخلاف المشهور بين الكوفيين والبصريين؛ قال النَّحَاسُ: (وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ) جواب النفي، وهو عند الْخَلِيل منصوب بإضمار (أن)، وقال الكوفيون: هو منصوب على الصرف<sup>(82)</sup>. وجاء في إعراب القرآن لِلْبَاقِفِي: "قال النحويون في الآيتين: إن نصيحاً على الصرف"<sup>(83)</sup>. وهو يعني هذه الآية، و قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَسْتَحِدْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 141]. وفي الدر المصنُون: "(وَيَعْلَمُ) العامة على فتح الميم، وفيما تخرجان، أشرههما: أن الفعل منصوب. ثم هل نصبه بـ(أن) مقدرة بعد الواو المقتضية للجمع كهي في قوله: (لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ)؛ أي لا تجمع بينهما، وهو مذهب البصريين، أو بواو الصرف، وهو مذهب الكوفيين<sup>(84)</sup>.

4. نصب الفعل المضارع بعد فاء السببية، منه قوله تعالى:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّ أَمْهُمْ كَمَا تَبَرَّ وَلَمَّا﴾ [البقرة: 167]، و قوله تعالى:

﴿يَأَيُّتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفْوَزُهُمْ عَظِيمًا﴾ [النساء: 73]، فال فعلان (تَبَرَّ) و (أَفْوَزَ)، منصوبان بعد فاء السببية في جواب التمني، ونصيحاً عند البصريين بـ(أن) مضمراً<sup>(85)</sup>، وعند الكوفيين على الخلاف<sup>(86)</sup>، وعند الْفَرَاءِ وَالرَّجَاجِ منصوب بالفاء<sup>(87)</sup>.

#### عامل التبعية:

قال بعض النحاة، إن العامل في النعت وعطف البيان والتوكيد، التبعية<sup>(88)</sup>، ونُسب هذا القول إلى أبي الحسن الأخفش<sup>(89)</sup>. أما سيبويه، فنُسب إليه القول، بأن العامل في هذه

التابع، هو العامل في المتبوع<sup>(90)</sup>. وأما البدل، فقيل إنَّ العامل فيه، هو العامل في المبدل منه، وقيل عامله ممحض، وهو قول جمهور النحاة، وقال قوم منهم المبتدِّد، إنَّ عامله متبوعه، وهو ظاهر قول سيبويه، واختاره ابن مالك وابن حرُوف، وقال ابن عصْفُور: عامله عامل متبوعه على أنَّه نائب عن العامل المحذف؛ لأنَّه عامل بالأصلية. وأما النسق، فقال الجمهور عامله عامل متبوعه بوساطة حرف العطف، وقيل الحرف، وقيل ممحض مُقدَّر بعد الحرف<sup>(91)</sup>.

قال السُّيُوطِي - بعد ذكره الخلاف في العامل في هذه التوابع - : " ولو قيل: العامل في الكل المتبوع؛ لكان له شواهد تؤيده، منها قولهم: إنَّ المبتدأ عامل في الخبر، والمضاف عامل في المضاف إليه، ولم أر أحداً قال بذلك"<sup>(92)</sup>.

وحجة الأَخْفَش ومن معه في إعمال التبعية في التوابع الثلاثة: النعت والتوكيد وعطف البيان، ما يأتي:

1. أنَّ القول بالعامل اللفظي في المعمولات السابقة، لا يصح؛ لأنَّ العامل في الوصف، لا يكون عاملاً في الموصوف في بعض هذه التوابع؛ إذ في هذه التوابع ما يتعرَّب بإعراب ما يتبعه؛ مثل: (أَجْمَعَ وَجْمَعَ وَجْمَعَاء)، فلا يصح أن يعمل فيما ما عمل في الموصوف<sup>(93)</sup>.

2. وجود بعض الصفات، إعرابها يخالف الموصوف؛ نحو: (يَا زَيْدُ الْعَاقِلُ)، (فَزَيْدٌ) مبني، وصفته مرفوعة رفعاً حقيقياً، فلو اتحد العامل، ما اختلفت الحركتان؛ إحداهما إعراباً، والأخرى بناء<sup>(94)</sup>.

3. امتناع تقديم النعت على المعنوت، ولو كان العامل لفظياً لما امتنع أن يليه معهله، كما يلي الفعل المفعول تارة، والفاعل أخرى، وكذلك الحال والظرف<sup>(95)</sup>.

وفي كتب إعراب القرآن الكريم، لم يُشرِّك كثير من المغرين إلى هذا العامل، واكتفى أكثرهم بالقول: إنَّها تتبع ما قبلها في الإعراب، ولم يشيروا إلى العامل فيه، إلا البافولي، فإنه أشار في إعرابه ضمير الفصل في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمْ

الْمُقْلِحُونَ》 [البقرة: 5] إلى عامل التبعية عند الأَخْفَش؛ فقال: "وَمَنْ ثُمَّ كَانَ الصَّفَةُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مَعْمُولُ التَّبَعِيَّةِ، وَهَذَا كَثِيرٌ جَدًّا" <sup>(96)</sup>. فجعل من الأوجه الإعرابية لضمير الفصل إعرابها على التبعية، وذكر أمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْتَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]، قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُنِي وَقَمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14] <sup>(97)</sup>.

كما أشار إلى عامل التبعية أبو علي الفارسي في كتابه (الحجّة) في علل القراءات السبع، عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿مَالِكٌ يَوْمَ الدِّين﴾ [الفاتحة: 4]؛ فقال في إعراب (مَالِكٌ): "هو صفة لاسم مجرور، والصفات تجري على موصوفها، إذا لم تقطع عنهم لدم أو مدح، فأما العامل فيها، فزعم أبو الحسن أنَّ الوصف يجري على ما قبله، وليس معه لفظ عمل فيه: إنما يعمل فيه، وأنَّه نعت، فذلك هو الذي يرفعه وينصبه ويجره، كما أنَّ المبتدأ إنما يرفعه الابتداء، وإنما الابتداء معنى عمل فيه وليس لفظاً؛ فكذلك هذا" <sup>(98)</sup>.

### معنى الفاعلية:

نُسب هذا العامل إلى خَلْفُ الْأَحْمَرِ، فعنده أنَّ رافع الفاعل بعد الفعل، هو معنى الفاعلية المتمثل في موقع الفاعل، ومنزلته ورتبته، بمعنى أنَّ وقوفه فاعلاً يوجب له الرفع <sup>(99)</sup>.

واحتاج خلف الأحمر، بأنَّ الفاعلية صفة قائمة بذات الفاعل، ولفظ الفعل غير قائم به، وإسناد الحكم إلى العلة القائمة بذات الشيء أولى من غيرها. ورُدَّ على خَلْفُ الْأَحْمَرِ بالقول: إنَّه إذا قُصِّدَ بمعنى الفاعلية إسناد الفعل إليه، فإنَّ هذا مذهب البصريين <sup>(100)</sup>. أما إذا قُصِّدَ معنى آخر فإنَّ هذا فاسد لوجوهه، منها:

1. أنَّ ذلك يؤدي إلى إعمال الشيء في نفسه، ولا يكون الاسم فاعلاً، إلا بنسبة الفعل إليه، فيلزم منه معناه، ولا يصح أن يكون معنى الشيء عاملاً فيه، ولو صح ذلك، لكن العامل في

جميع الأسماء واحداً: لأن معناه لا يختلف، وذلك يؤدي -أيضاً- إلى عدم الحاجة إلى موجب الإعراب؛ لأن الإعراب قائم بالمعنى. وإذا كان الموجب هو الموجب للمعنى القائم به، لم يُحتاج إلى أمر آخر، ولا يقول بهذا أحد<sup>(101)</sup>.

2. أنه لو كان الأمر كما ذهب إليه خَلَفَ، لما ارتفع ما لم يُسمَّ فاعله، نحو: (صُرِبَ زَيْدٌ)؛ لعدم وجود معنى الفاعلية، ولا تنصب الاسم في نحو: (مَاتَ زَيْدٌ)؛ لوجود معنى المفعولية، وهذا كاف للدلالة على فساد ما ذهب إليه<sup>(102)</sup>.

3. أن الفعل لفظ مختص بالاسم، والاختصاص مؤثر في المعنى، فوجب أن يؤثر في اللفظ كعوامل الفعل<sup>(103)</sup>.

4. أن المؤجب لمعنى الفاعلية، هو الفعل، فكان هو الموجب للعمل في اللفظ<sup>(104)</sup>. ولم يفرق بعض النحاة بين الإسناد ومعنى الفاعلية؛ لقربهما من بعض؛ إذ الإسناد يعني أن الفعل مسند إلى الفاعل، وكون الفعل مسندًا إلى فاعل، يتضمن معنى الفاعلية؛ ولهذا عبر ابن مالك، والرضي عن رأي خَلَفَ الأَخْمَرَ بأنه الإسناد<sup>(105)</sup>.

والحقيقة، أن هناك فرقاً بين الإسناد ومعنى الفاعلية، فالإسناد يحقق معنى الفاعلية، سواء كان الفعل موجباً أو منفياً أو مُخْبِراً به أو مُسْتَفْهِماً عنه أو مأموراً به أو منهياً عنه، ويتبين الفرق بينهما في مثل قولهم: (انكَسَرَ الحَجَرُ)، فإسناد الانكسار للحجر، لم يتحقق معنى الفاعلية حقيقةً؛ إذ الحجر مكسور، وهذا يتبيّن الفرق بين الإسناد ومعنى الفاعلية<sup>(106)</sup>.

ويعمل معنى الفاعلية في مسألتين:

1. في الفاعل: كما في قولهم: (قَامَ زَيْدٌ).

2. في النعت: نسب بعض النحاة ارتفاع الاسم بفاعلية متبوّعه مفعىً، إلى الكوفيين، في نحو قولهم: (ضَارَبَ زَيْدٌ هِنْدًا الْعَاقِلَةُ)، برفع (الْعَاقِلَةُ) لمعنى الفاعلية الموجدة في كلمة (هند) المنصوبة لفظاً<sup>(107)</sup>. وصيغة المشاركة (فاعل)، يصبح فيها أن يكون الفاعل مفعولاً به، والمفعول فاعلاً؛ قال ابن الحارث في معاني (فاعل): "(فاعل) لنسبة أصله إلى أحد

الأمرتين، متعلقاً بالآخر للمشاركة صريحاً، فيجيء العكس ضمناً؛ نحو: (ضَارِبُهُ)  
و(شَارِكُتُهُ)<sup>(108)</sup>. ويبين الرَّضي، أنَّ في قولهم: (ضَارِبٌ زَيْدٌ عَمْرًا)، تَعْلُقُ (ضَارِبٌ) "بالأَمْرِ"  
الآخر، وهو (عَمْرٌ)، وتَعْلُقُهُ به؛ لأجل المشاركة التي تضمنها، فانتصب الثاني؛ لأنَّه مُشارِك  
في الضرب، لا لأنَّه مضروب، والمُشارِك مفعول<sup>(109)</sup>.

ولم يشر أصحاب إعراب القرآن الكريم إلى هذا العامل في إعرابهم؛ إذ لم يكتب له  
الشيوع، كغيره من العوامل المعنوية، بقى هذا العامل ضعيفاً وفاسداً عند جمهور النحاة.

### معنى المفعولية:

نُسَبَ إلى خَلْفِ الْأَخْمَرِ -أيضاً- قوله بأنَّ ناصِبَ المفعول ليس الفعل، وإنما معنى  
المفعولية: أي كونه واقعاً مفعولاً به، وهذه الرتبة هي التي توجب نصبه، كما أنَّ الفاعل  
عندَه مرفوع بمعنى الفاعلية<sup>(110)</sup>.

وأما المسائل التي عمل فيها معنى المفعولية عند بعض النحاة، فهي:

1. المفعول به: فقد ذهب خَلْفِ الْأَخْمَرِ - فيما نُسِبَ إليه - إلى أنَّ العامل في المفعول به، هو  
معنى المفعولية "وحجة خَلْفِ الْأَخْمَرِ" صفة قائمة بذات المفعول، ولفظ الفعل غير  
قائم به، وإسناد الحكم إلى العلة القائمة بذات الشيء أولى من غيرها<sup>(111)</sup>. وقد ذكر أبو  
البقاء أنَّ معنى المفعولية حاصل من الفعل، وأنَّ ذلك مذهب البصريين، فإنْ قُصِدَ بمعنى  
المفعولية ما تَحْصَلُ من الفعل، فهو جائز، وإنْ كان غير ذلك، فهو فاسد لوجوده<sup>(112)</sup>.

الأول: أنَّ ذلك يفضي إلى عمل الشيء في نفسه، وهذا غير جائز؛ إذ لا يكون معنى الشيء  
عاملاً فيه، كما أنَّ الاسم لا يكون مفعولاً به إلا بحسبه إلى الفعل، ولهذا يلزم منه معناه،  
ولو صحَّ إعمال المعنى هنا، لكن العمل في جميع الأسماء واحداً، لأنَّ معناه لا يختلف، ولأنَّ  
ذلك يُفضي إلى أنَّه لا حاجة إلى وجوب الإعراب، إذ الإعراب قائمٌ بالمعنى، وإذا كان المعرب  
هو الموجب للمعنى القائم به، لم يحتاج إلى أمر آخر، وذلك لا قائل به.

الثاني: أنك ترفع قوله: (مات زيد) (مات)، و(زيد) في المعنى مفعول، وكذلك: (جرب زيد)، ولو كان معنى المفعول هو العامل، لوجب أن تنصب الجميع.

الثالث: أن العامل اللفظي مجمع عليه، والمعنى مختلف فيه، والمصير إلى المجمع عليه أولى من المصير إلى المختلف فيه.

2. في الاسم المنصوب على الاشتغال: ذكر أبو حيّان، أنَّ مما ينصب على المعنى الاسم المستغل عنه، فقال: "ومثال ما ينصب من حيث المعنى: (زيداً مَرْزُتُ بِهِ)؛ أي (لأبْسُتَ زَيْدًا مَرْزُتُ بِهِ، وَأَلْقَيْتُ زَيْدًا مَرْزُتُ بِهِ)"<sup>(113)</sup>. وربما يحتمل كلام أبي حيّان كون العامل مقدّراً؛ لأنَّ الاسم المنصوب في باب الاشتغال عند النحاة، إما أن يكون منصوباً بفعل مقدّر من لفظ الفعل إنْ كان متعدّياً، أما من معناه إنْ كان لازماً، وإنما أوردنا كلام أبي حيّان من باب احتمال ما سبق من معنى المفعولية.

3. الاسم المنصوب في باب الإغراء: تُسبَّ بعض النحاة إعمال معنى المفعولية في الاسم المنصوب في باب الإغراء إلى أبي القاسم السُّهْيُّلي؛ قال أبو حيّان: "وَزَادَ السُّهْيُّليُّ فِي وُجُوهِ النَّصْبِ، انتِصَابَ الْأَسْمَاءِ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ مِنْ جَهَةِ الْمَعْنَى، وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ فِيهِ عَامِلٌ لِفَظِيٍّ، وَذَلِكُ فِي بَابِ الْإِغْرَاءِ"<sup>(114)</sup>. وقال صاحب كتاب (نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل): "وَزَادَ السُّهْيُّليُّ النَّصْبَ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عَامِلٌ لِفَظِيٍّ، وَذَلِكُ فِي الْإِغْرَاءِ"<sup>(115)</sup>.

4. في النعت: تُسبَّ إلى بعض الكوفيين القول بأنَّ الاسم ينصب بمفعولية متبوعه معنى في نحو قولهما: (ضَارَبَ زَيْدٌ هِنْدًا الْعَاقِلَ)، فلفظ (الْعَاقِلَ) منصوب لوجود معنى المفعولية في متبوعه (زيد) الفاعل المرفوع لفظاً والمفعول معنى<sup>(116)</sup>.

وهذا العامل - كسابقه - رُدَّ من قبل جمهور النحاة، ولم يكتب له الشيوخ، كما لم يُشرِّفْ إليه معربو القرآن الكريم في كتبهم، والتزموا بما عليه جمهور النحاة من أنَّ العامل في المسائل السابق ذكرها عامل لفظي سواء كان مذكوراً أم محنوفاً، ولذلك نجد الرَّضي يقول: إنَّ

"العامل المعنوي في كلام العرب بالنسبة للفظي كالشاذ النادر، فلا يحمل عليه المتنازع فيه"<sup>(117)</sup>.

### ناصب المستثنى:

تعين ناصب المستثنى، من أكثر الموضوعات خلافاً بين النحاة؛ فقد ذكر المُزادي في الجَنِي الدَّانِي سبعة أقوال في ناصب المستثنى، هي<sup>(118)</sup>:

1. (إلا)، اختاره ابن مالك، قال: هو مذهب سيبويه، والمبرد، والجرجاني.
2. ما قبل (إلا) من فعل أو غيره بواسطة (إلا)، قال ابن عصفور: وهو مذهب سيبويه والأفاربي، وقال الشلُوين: هو مذهب المحققين.
3. ما قبل (إلا) مستقلاً، وهو مذهب ابن خروف.
4. فعل مضمر بعد (إلا)، تقديره (أستثنى)، حكاه السيرافي عن المبرد، والرجاج.
5. (أن) مقدرة بعد (إلا)، حكاه السيرافي عن الكسائي.
6. (إن) المكسورة المخففة، مركبة مع (لا)، حكاه السيرافي عن الفراء.
7. مخالفته الأول، ونقل هذا عن الكسائي.

وأضاف الأَزْهَري في شرح التصريح رأياً ثامناً، وهو تمام الكلام<sup>(119)</sup>.

وهذه الأقوال، جعلت العامل في المستثنى لفظياً، عدا قولين؛ أحدهما نسب إلى الكسائي، وهو مخالفته ما قبله، وثانيهما تمام الكلام، وهو قول اختاره ابن عصفور<sup>(120)</sup>، وذكره الأَزْهَري في شرح التصريح.

أما القول الأول الذي نسب إلى الكسائي ونقله عنه ابن عصفور في شرح جمل الزجاجي، فقوله: "ومنهم من ذهب إلى أنه - أي المستثنى - منتصب لمخالفته للأول، إلا ترى أنك إذا قلت: (قام القوم إلا زيداً)، أنَّ ما بعد (إلا)، منفيٌ عنه القيام، وما قبلها مُوجَب له القيام، وهو مذهب الكسائي"<sup>(121)</sup>. ونقل هذا القول عنه أبو حيَان في التنزييل والتكميل، والشاطبي في المقاصد الشافية، والسيوطى في الهمع<sup>(122)</sup>.

ويتضح مما نسبه ابن عُصْفُور إلى الكِسَائِي، أنَّ العامل في المستثنى معنوي، وهو مخالفته الأول، كلام فيه نظر؛ إذ نجد أباً سَعِيد السِّيرِافي في شرح كتاب سِيلْوَيْه، ينسب إلى الكِسَائِي قولًا مخالفًا لما ذُكر؛ فيقول: "أما الكِسَائِي فيما حُكِي عنه، فقال: إنَّما نصبنا المستثنى؛ لأنَّ تأويله: (قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا أَنَّ رَبِّنَا لَمْ يَقُمْ)"<sup>(123)</sup>. وعليه، فإنَّ العامل في المستثنى عامل لفظي، وهو (إنَّ) المضمرة. ويضيف السِّيرِافي قولًا ثانِيًّا منسوبًا إلى الكِسَائِي؛ فيقول: "وُحْكِي عن الكِسَائِي أنَّه شَبَّهَ المستثنى بالمفعول وجعله خارجًا من الوصف، وجعل خروجه من الوصف، بِأَنْقَال: (لَمْ يَفْعُلْ كَمَا فَعَلُوا)، وهذا نحو قوله في المفعول المنصوب بالفعل"<sup>(124)</sup>. وهذا القولان ذكرهما أبو البرَّاك الأَنْبَارِي في الإنْصَاف<sup>(125)</sup>. وليس في القول الثاني المنسوب إلى الكِسَائِي تصريح بأنَّ العامل في المستثنى مخالفته الأول كما نسبه إليه ابن عُصْفُور؛ إذ العامل في المفعول عند الكوفيين ومنهم الكِسَائِي، الفعل والفاعل معًا، وهما عاملان لفظيان.

وأما القول الثاني - وهو تمام الكلام - فهذا - بالتأكيد - ليس عاملاً لفظياً، لكن قلماً نجد في المصادر اعتماداً لهذا العامل، إلا ما صرَّ به ابن عُصْفُور واختاره في شرح الجمل، وإنَّما ذُكر كثيراً في كتب النحو عند حديثهم عن الحال والاستثناء (خلافاً وعداً)، فقالوا عنهمما: (منصوب؛ لأنَّه جيء به بعد تمام الكلام). ولم يكن تمام الكلام عاملاً عندهم، بل عدُوا المنصوب بعد تمام الكلام بـأنَّه مُشَبَّهٌ بالمفعول، وهو قول في ناصب المستثنى منسوب إلى الكِسَائِي كما أسلفنا، قال ابن السَّرَّاج: "المستثنى يُشَبَّهُ المفعول إذا أُتِيَ به بعد استغناه الفعل بالفاعل، وبعد تمام الكلام"<sup>(126)</sup>. وقال الرَّضِي: "وقد جاء بعد تمام الكلام فشابه المفعول"<sup>(127)</sup>. وذكر أبو حَيَان قول أبي الحَسَن ابن الضَّائِع عن ناصب المستثنى، فقال: "وذكر شيخنا الأستاذ أبو الحَسَن بن الضَّائِع الخلاف في ناصب المستثنى، فقال: زعم سِيلْوَيْه أنَّه منتصب بما قبله كما انتصب الدرهم في قوله: (عِشْرُونَ دِرْهَمًا)، فظاهر هذا انتصابه بعد تمام الكلام، على التشبُّه بالمفعول به، كما انتصب الدرهم"<sup>(128)</sup>.

وفي إعراب القرآن، نجد المُغَرِّين اكتفوا في المستثنى بالقول: (نصبٌ على الاستثناء)، من غير ذكر الناصب له، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةَ أَسْأَمُهُوا لِلَّادَمَ إِلَّا بَنِي وَأَسْتَكِبَرُوا كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 34]، قال الرجاح في إعراب إيليس: "استثناء ليس من الأول"<sup>(129)</sup>. وقال أبو جعفر النحاس: "نصب على الاستثناء، لا يجوز غيره عند البصريين؛ لأنه موجب، وأجاز الكوفيون الرفع"<sup>(130)</sup>. وفي مشكل إعراب القرآن لمكي: "إيليس نصب على الاستثناء المقطع"<sup>(131)</sup>. وهكذا في بقية كتب إعراب القرآن، لا نجد تحديداً لعامل النصب في المستثنى، إلا ما ذكره السمين الحلبي في إعراب الآية السابقة، إذ نجد يقول: «إيليس» نصب على الاستثناء، وهل نصبه بـ(إلا) وحدها أو بالفعل وحدها أو به بوساطة (إلا)، أو بفعل محنوف أو بـ(أن)؟ أقوال<sup>(132)</sup>. وفي قوله هذا، إشارة إلى مجموعة من العوامل المختلفة في إدراحتها النصب في المستثنى، إلا أنها جميعاً عوامل لفظية سبق أن أشرنا إليها، ولم يشر إلى أيٍ من العوامل المعنوية التي قيل إنها تنصب المستثنى.

#### الإضافة:

ذهب سيبويه إلى أنَّ العامل في المضاف إليه، المضاف. وإنْ كان القياس ألا يعمل من الأسماء إلا ما أشبه الفعل، والفعل لا حظَّ له في عمل الجر، لكن العرب اختصرت حروف الجر، وأضافت الأسماء بعضها إلى بعض، فناب المضاف مناب حروف الجر، فعمل عمله، والدليل على ذلك اتصال الضمائر بالمضارف، والضمير لا يتصل إلا بعامله<sup>(133)</sup>.

وذهب الأخفش والسيهيلي إلى أنَّه مجرور بالإضافة المعنوية<sup>(134)</sup>، وتبعهما أبو حيَّان: فقال: "والإضافة هي المعرفة، وهي الجارة، لا اللام المضمرة خلافاً لبعضهم؛ لأنَّ حرف الجر لا يضم مع بقاء عمله إلا شاداً، فإذاً الجار في الإضافة معنوي لا لفظي"<sup>(135)</sup>.

ومنع الرَّضي ذلك، قائلاً: "وقال بعضهم: العامل معنى الإضافة، وليس بشيء؛ لأنَّه إن أراد بالإضافة كون الاسم مضارفاً إليه، فهذا هو المعنى المقتضى، والعامل: ما به ينتموُم

المعنى المقتضى، وإن أراد بها النسبة التي بين المضاف والمضاف إليه، فينبغي أن يكون العامل في الفاعل والمفعول—أيضاً- النسبة التي بينها وبين الفعل<sup>(136)</sup>.

ولمعنى الإضافة معمولان يعمل فيما عند من يرون أنه عاملاً، هما:

1. عمله الجر في المضاف إليه: ومن أمثلته في كتب إعراب القرآن الكريم، ما ذكره السَّمِّينُ الْحَلَّيِ في إعراب البسملة؛ فقال: "و(الله) في (بِسْمِ اللَّهِ) مضاف إليه، وهل العامل في المضاف إليه المضاف، أو حرف الجر المقدّر أو معنى الإضافة؟ ثلاثة أقوال خَيْرُهَا أوسطُهَا"<sup>(137)</sup>. فذكر أنَّ معنى الإضافة، واحد من العوامل التي اختلف النحاة في عملها الجر في المضاف إليه. ولم يذكر أيٌ من المُعْرِّيْنَ الآخرين -الذين تناولنا كتب إعرابهم بالدراسة- عمل معنى الإضافة الجر في المضاف إليه.

2. عمله النصب في الحال: صرَّ بعض المُعْرِّيْنَ بعمل معنى الإضافة في الحال، فخصص الْبَاقُولُ بباباً سماه باب ما جاء في التنزيل منصوباً على المضاف إليه، وذكر من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَنْوَدٌ كُحْلَلِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]، فذكر قول أبي علي الفَارِسيِّ أنَّ (مَنْوَدٌ) اسم مكان، وإذا كان كذلك، فإنَّ العامل في الحال (خَالِدِينَ) معنى الإضافة<sup>(138)</sup>. وإلى هذا أشار أبو البقاء في إعراب هذه الآية؛ فقال: "(خَالِدِينَ فِيهَا): حال، والعامل فيها وجهان: أحدهما: المثوى على آثاره مصدر بمعنى الثواب، والتقدير: (النَّارُ ذَاتَ ثَوَابِكُمْ). والثاني: العامل فيه معنى الإضافة"<sup>(139)</sup>. وكثيراً ما نجد الْعُكْبَرِي يذكر هذا العامل في إعرابه، وهو ما لاقى اعترافاً من السَّمِّينُ الْحَلَّيِ، من ذلك ردُّه على أبي البقاء الْعُكْبَرِي في إعراب الآية السابقة، إذ نجده يسرد الأوجه الإعرابية المحتملة لقوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا): فيقول: "الثالث: قاله أبو البقاء، أنَّ العامل معنى الإضافة، ومعنى الإضافة لا يصلح أن يكون عاملاً للبتةٍ فليس بشيء"<sup>(140)</sup>.

### التوهُم:

جاء في لسان العرب: "الْوَهْمُ مِنْ خَطَرَاتِ الْقَلْبِ، وَالْجَمْعُ أَوْهَامٌ، وَلِلْقَلْبِ وَهْمٌ، وَتَوَهُّمُ الشَّيْءَ تَخَيَّلُهُ، وَتَمَثِّلُهُ، كَانَ فِي الْوُجُودِ أَمْ لَمْ يَكُنْ... وَتَوَهُّمُتُ: أَيْ ظَنَنْتُ... وَهَمْ بِكَسْرِ الْهَاءِ غَلِطٌ وَسَهَّا، قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: أَوْهَمْ وَوَهَمْ وَهَمْ سَوَاءً..."<sup>(141)</sup>.

فالتوهُم - إذن - نوع من التَّخَيُّلِ، والتَّصَوُّرِ أو الظَّنَبَامُورِ غير موجودة، أو العكس، فإنَّ صَحَّ التَّوَهُمَ انتهى إلى الصواب، وإذا لم يصحَّ انتهى إلى الغلط، وعلى هذا سار ابن هشام: فقسَّمه على قسمين: تَوَهُمُ العامل المعدوم موجودًا، وَتَوَهُمُ العامل الموجود مخدوفًا<sup>(142)</sup>.

واعتبار التَّوَهُم عاملًا معنويًا، أمر يحتاج إلى تتبع واستقصاء، فما ذكره بعض النحاة صراحة من إعمال للتوهُم في الظروف والإجراءات<sup>(143)</sup>، وتأكد ابن جِيَّ على لفظ الوهُم بقوله: "الطرف يعمل فيه الوهم مثلاً، كذا عهد إلى أبو علي -رحمه الله- في هذا، وهذا لفظه لي فيه البتة"<sup>(144)</sup>، إلى جانب تخريجاتهم كثير من النصوص، تؤكد اعتقادهم به عاملًا نحوياً.

وثبُوت ظاهرة التَّوَهُم في الدراسات النحوية والصرفية، تشهد لها نصوص النحاة الصريحة، إضافة إلى أنه لا يمكن تخریج الكلام في كثير من الحالات إلا على التَّوَهُم؛ لذا قال به النحاة في جميع الحالات الإعرابية<sup>(145)</sup>، وقاموا بعضهم في جميع الأوجه، وجوزه الأكسيائي والأقراء<sup>(146)</sup>، وفرقوا بينه وبين العطف على الموضع؛ فقال أبو حيَّان: "العامل في العطف على الموضع موجود دون أثره، والعامل في العطف على التَّوَهُم مفقود وأثره موجود"<sup>(147)</sup>.

وفي كتب إعراب القرآن، نجد الإشارة إلى هذا العامل في المسائل الآتية:

1. في رفع الأسماء المعطوفة على اسم (إن)، كقوله تعالى: ﴿وَلَخَيْلٍ وَلِبَغَالٍ وَلَحِمَرٍ لِتَرَكَبُوهَا وَزَيْنَة﴾ [النحل: 8] برفع (الخيَلُ والبغَالُ) في قراءة ابن أبي

عبدة<sup>(148)</sup>. قال أبو جعفر فيما نقله عن القراء: "ويجوز الرفع من وجهين: أحدهما أنه لمَّا لم يكن معها فعل رفعت، والآخر أنه لما كان يجوز (والأنعام) بالرفع، توهمت أنه مرفوع رفعت"<sup>(149)</sup>. ومثله قراءة الكسائي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفَسَ بِالنَّفَسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَ بِالسِّنِ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45] بفتح العين<sup>(150)</sup>.

2. في رفع الفعل المضارع في نحو قوله تعالى: ﴿إِيمَانًا تَكُونُوا يُدْرِكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْكُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَة﴾ [النساء: 78] بفتح يُدْرِكُم<sup>(151)</sup> على قراءة طلحة<sup>(152)</sup>.

3. في نصب المفعول به، كما في قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرَنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمَنْ وَرَاءَ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود: 71] بفتح يَعْقُوب<sup>(153)</sup>، وهي قراءة ابن عامر وحمزة ومن معهم<sup>(154)</sup>. ذكر السمين الحلي أن الزمخشري جعله معطوفاً على توهُّم وجود الفعل<sup>(155)</sup>.

4. في المفعول فيه، نحو قوله تعالى: ﴿الَّا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [هود: 8]، نسبة الباقولي إلى ابن حمّي قوله: إن (يوماً) منصوب على الوهم؛ لأنَّه ظرف، والظرف يعمل فيه الوهم<sup>(156)</sup>.

5. في نصب الفعل المضارع، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنْ أَبْنَ لِي صَرَحَأَ لَعْلَى أَبْلُغُ الْأَسْبَبَ﴾ أسباب السموات فأطلع إلى الله موسى<sup>(157)</sup> [غافر: 37, 36] بفتح الفعل (أطلع) في قراءة حفص عن عاصم، وفي قراءة الأغرج<sup>(158)</sup>. قال السمين: "قال الشيخ (يعني أبا حيان) عطفاً على التوهُّم؛ لأنَّ خبر (الله)، جاء مقوينا (أنْ) كثيراً في النظم، وقليلاً في الثغر، فمن نصب توهُّم أنَّ الفعل المرفوع الواقع خبراً منصوب (أنْ)، والعطف على التوهُّم كثير، وإن كان لا ينقاصل"<sup>(159)</sup>.

6. في الجر، في نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا أَغْلَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَدِيلُ يُسْحَبُونَ﴾ [غافر:

[71]، قرأ ابن عباس وجماعة: (والسَّلَامِ) بالجر<sup>(157)</sup>، وهو ما يسمى العطف على توهم حرف الجر<sup>(158)</sup>.

7. في الجزم، في نحو قوله تعالى: «فَيَقُولَ رَبِ لَوْلَا أَخْرَنِي إِلَى أَجَلٍ فَيْسِ فَأَصَدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» [المنافقون: 10]، فقوله (أكُنْ) مجزوم على توهم الشرط، وهو مذهب الخليل وسيبوه، واعتبرض عليه السمين الحلبي، فقال: "أما ما حکاه سيبوه وأخليل، فهو غير هذا (يعني العطف على الموضع)، وهو أنه جزم على توهم الشرط الذي يدل عليه التمني، ولا موضع له هنا؛ لأن الشرط ليس بظاهر"<sup>(159)</sup>.

### المجاورة:

عدّ بعض النحاة المجاورة عاملاً معنوياً، ومعنى الجوار القرب كما جاء في لسان العرب: "والجوار: المُجاورة، والجَارُ الذي يجاورك، وجَارَ الرجل مُجاورة وجُوارًا، وجُوارًا، والكسر أفصح"<sup>(160)</sup>.

وقد أطلق عليه بعض النحاة مصطلح الإتباع<sup>(161)</sup>، ومعنى الجوار أو المجاورة يدور حول السير في الأثر، والموافقة بين الأفعال، والمطالبة بالشيء، والموافقة. فالمجاورة – إذن – تعني المقاربة، والتلاصق بين الحروف والحركات أو الكلمات، وكذلك الإتباع، إلا أنَّ الإتباع لا يتحقق إلا عند حدوث المجاورة؛ وذلك لأنَّ الكلمة – وكذلك الحرف – قد تتبع جارتها في بعض أحكامها أو صفاتها؛ مجاورتها إليها. وعلى هذا، فال المجاورة والإتباع شديداً الارتباط ببعضهما، وال المجاورة هي الأساس في حدوث ظاهرة الإتباع؛ إذ لا يكون هناك إتباع بدون مجاورة<sup>(162)</sup>.

وإذا كان النحاة قد استعملوا هذين المصطلحين في مصطلحاتهم النحوية، فإنَّ استعمال مصطلح الجوار كثُر عندهم، فيما يتعلق بأثر الجوار في الحركة الإعرابية، في حين أطلقوا مصطلح الإتباع على ما يتعلق بالحركات الإعرابية وغيرها.

وأبرز شاهد للجوار عند النحاة، هو قول العرب: (هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ)<sup>(163)</sup>، رُوي بخفض (خَرِبٌ) ل المجاورة للضَّبِّ، وإنما حقه الرفع؛ لأنَّه صفة للمرفوع، وهو الجُحْر. هذا في باب النعت، وأما في باب التأكيد، فقول الشاعر<sup>(164)</sup>:

يَا صَاحِبَ لَيْلَةِ ذَوِي الْحَاجَاتِ كُلِّمِ اَنْ لَيْسَ وَصْلُ اِذَا انْحَلَّتْ عُرَى الدَّنَبِ

ف(كُلِّمِ) توكيده لـ(ذَوِي)، لا للزوجات، وكان حقه النصب، لكنه خفضه ل المجاورة المحفوظ. وانقسم النحاة في المجاورة على ثلاثة أقسام: قسم مؤيد وآخر معارض وثالث مؤيد في موضع، معارض في موضع آخر. فأما المؤيدون، فهم معظم النحاة، ومنهم الخليل وسيبيويه<sup>(165)</sup>، والفراء<sup>(166)</sup>، وابن شُقَيْر<sup>(167)</sup>.

وعلى الرغم من إثبات جمهور النحاة من البصريين والkovfivin للجز بالمجاورة في النعت والتوكيد، وزاد بعضهم عطف النسق<sup>(168)</sup>.

وأما المعارضون فمنهم السيرافي وابن جِي وغيرهم؛ فهو لاء عَدَّوا القول بالإعراب على المجاورة غير جائز في كلام العرب<sup>(169)</sup>.

وأما الفريق الثالث، فمنهم أبو حَيَّان الذي قَبِلَه في الصفة<sup>(170)</sup>، ورفَضَه في العطف والتوكيد والبدل وخبر المبتدأ، وجعله في غاية الشذوذ<sup>(171)</sup>، فقال في إعراب آية الوضوء<sup>(172)</sup>: "ومن أوجب الغسل تأَوَّلَ أَنَّ الْجَرِّ هُوَ خَفْضٌ عَلَى الْجَوَارِ، وَهُوَ تَأْوِيلٌ ضَعِيفٌ جَدًا، وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا فِي النَّعْتِ، حِيثُ لَا يُبَلِّسُ عَلَى خَلَافِهِ، قَدْ قُرِرَ فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ"<sup>(173)</sup>. وإضافة إلى الْجَرِّ بالْجَوَارِ، قال الكوفيون بالجذم بالْجَوَارِ، وذلك في جواب الشرط؛ لأنَّ جواب الشرط مجاور لفعل الشرط، فكان مجزوماً على الْجَوَارِ، والحمل على الْجَوَارِ كثير<sup>(174)</sup>. وكذلك الرفع بالْجَوَارِ، وجعلوا منه قول الشاعر<sup>(175)</sup>:

**السَّالِكُ التُّغْرَةَ الْيَقْظَانَ كَالْمُبَا**  
**مَشِي الْهُلُوكَ عَلَيْهَا الْخَيْعَلُ الْفُضْلُ**

فـ فـعوا (الْفُضْلُ) اتـياعـاً لـما قـيلـا، وـهـيـ نـعـت لـ(الْأَلْوـكـ) (176).

والعودة إلى كتب إعراب القرآن الكريم، نجد أنَّ المُعْرِّيْن قد انقسموا في تناولهم لمسألة

الاجر على الجوار، فأنكره الرَّحْمَان في القرآن الكريم عند إعرابه قوله تعالى: ﴿بَأَنْهَا الَّذِينَ﴾

أَمْسَحُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا

<sup>١٧٧</sup> بِرُبِّ وَسَكُونٍ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ [المائدة: ٦]، فقال في إعراب (أَرْجُلُكُمْ) بالحر:

وقال بعض أهل اللغة، هو جَرْ على الجِوارِ، فَلَا يَكُونُ فِي الْكَلْمَاتِ (١٧٩)

يُحِمِّلُهُمْ أَثْقَالًا مُّؤْكِنَةً وَيُعَذِّبُهُمْ بِمَا فِي أَرْجُونَ

<sup>179</sup> غلط، وإنما وقع في شيء شاذ، وهو قولهم: (هذا جُحْرٌ ضَبَّتْ حَرَبٌ). وأضاف - أيضًا -

عند إعرابه (أَرْجِلُكُمْ) في آية المائدة السابقة: "إِلَّا أَنَّ الْأَخْفَشَ وَأَبَا عُبَيْدَةَ، يَذْهَبُانِ إِلَى أَنَّ

**القول غلط عظيم:** لأنَّ الجوار لا يجوز في الكلام أَنْ يُقاس عليه، وإنَّما هو غلط، ونظيره

الإِقْوَاء<sup>(180)</sup>). وَضَعَّفَ القول بالجوار مَكِي بن أبي طَالِبٍ في إعرابه آية الوضوء، فقال: "قال

<sup>(181)</sup> مقالة لـ المؤسسة الأكاديمية في إعصار (أحمد حنفي) "مقابلة مع عبد الله الحامد

<sup>(182)</sup> كلاماً: (جُنُونٌ خَرَقَتْهُ حَمْرَةُ) ٢٢٠ مقالاً فـ

وَمَنْ يُؤْمِنْ بِهِ فَأُولَئِكُمْ هُمُ الظَّالِمُونَ

في آية الوضوء السابقة: "وفيما وجهان: أحدهما: أَنَّهَا معطوفة على الرؤوس في الإعراب،

والحكم مختلف... وهو الإعراب الذي يقال: هو على الجوار، وليس بممتنع أنْ يقع في

القرآن لكثته، فقد جاء في القرآن والشعر<sup>(183)</sup>. وأضاف: "وهذا موضع يحتمل أن يُكتب فيه أوراق من الشواهد، وقد جعل النحويون له باباً، ورتبوا عليه مسائل، ثم أصلوه بقولهم: (هَذَا جُحْرٌ ضَبِّتْ خَرِب)، حتى اختلفوا في جواز الثنوية والجمع، فأجاز الإتباع فيما جماعة من حذاقيهم، قياساً على المسموع، ولو كان لا وجه له في القياس بحال، لاقتصروا فيه على المسموع فقط"<sup>(184)</sup>. وعلق السمين الحلي على كلام أبي البقاء العككري مفتداً ما أورده من أدلة وشواهد، وأن هذه الأدلة والشواهد التي أوردها أبو البقاء، ليست أدلة على جواز الجر على الجوار، وإنما لها تخريجات أخرى، ليست من باب الجوار، وأردف بالقول: "إذا لم يرد (يعني الجر على الجوار) إلا في النعت أو ما شدَّ من غيره، فلا ينبغي أن يُخرج عليه كتاب الله تعالى"<sup>(185)</sup>.

### نزع الخافض:

وضع النحويون مصطلح المنصب على نزع الخافض؛ ليكون دليلاً على الاسم الذي انتصب بعد حذف حرف الجر؛ وعرفوه بقولهم: "الاسم المنصب بفعل حقه أن يتعدى بالحرف، لكنه حُذِف عند تعينه استغناء عنه سمعاً أو قياساً"<sup>(186)</sup>. وقد ورد هذا المصطلح مبكراً في كتب النحو في كثير من المسائل في المراجع اللغوية القديمة والحديثة، منها: باب حذف الجار، وباب التعدي واللزوم، وباب المفعول فيه.

وتنسب هذا العامل إلى الكوفيين في معمولات معينة: كنصب خبر (ما) الحجازية<sup>(187)</sup>، ونصب المفعول به مع الفعل اللازم<sup>(188)</sup>.

وفي كتب إعراب القرآن الكريم، نجد أن القول بنزع الخافض، ورد في غير ما موضع على اختلاف في تقدير العامل، وهو الخلاف الوارد في هذه المسألة بين النحاة. ففي نصب خبر (ما) الحجازية في قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: 31]، اختار الزجاج قول الخليل وسيبويه، وهو أن (ما) تعمل عمل ليس<sup>(189)</sup>. وذكر أبو جعفر النحاس قول الفراء، وتعقب

بالنسبة على نزع الخافض، لكنه اختار قول البصريين بأن (بَشَّرًا) منصوب بـ(ما)، التي تعلم عمل ليس<sup>(190)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 75]، قال أبو جعفر: "﴿أَفَتَطْمَعُونَ﴾ فعل مستقبل، (أَنْ) في موضع نصب؛ أي في أَنْ يُؤْمِنُوا" <sup>(191)</sup>. وقول أبي جعفر هذا، هو قول البصريين أن الاسم منصوب بالفعل، وليس بنزع الخافض. وأشار مَيْ إلى القول بحذف الخافض، لكنه جعل هذا الحذف سببًا في تعدي الفعل، وهو قول البصريين كما تقدم<sup>(192)</sup>. واكتفى الباقولي بالقول: "﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾؛ أي في أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ" <sup>(193)</sup>. وقال السَّمِينُ الْحَلَّيِ: "والالأصل: (في أَنْ) فموضعها نصب، أو جر على ما تقدم" <sup>(194)</sup>. وهذا له مواضع كثيرة في القرآن الكريم. ومنه – أيضًا – قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَرَمُوا الظَّلَقَ﴾ [البقرة: 227]، قال أبو البقاء: "أي: على الطلاق، فلما حذف الحرف نصب" <sup>(195)</sup>. وقال السَّمِينُ: "في نصب (الطلاق) وجهان، أحدهما: أنه على إسقاط الخافض؛ لأنَّ (عَرَمَ)، يتعدى بـ(على)" <sup>(196)</sup>.

ومن إسقاط الخافض في القرآن، إسقاطه في بعض الألفاظ في نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ مِلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة: 135]، وفي نصب (مِلَّة) أوجه، منها النصب على إسقاط الخافض، قال الرَّجَاج: "يجوز أن تنصب (أي: مِلَّة) علميًّا: بل نكون أهل مِلَّة إبراهيم، وتحذف (الأهل)، كما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَسَعَلَ الْقَرِيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]<sup>(197)</sup>. وقال الباقولي: "وال Kisai يقول: (نَكُونُ أَهْلَ مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا)" <sup>(198)</sup>. وذكر السَّمِينُ من أوجه إعرابها، إعرابها على إسقاط الخافض؛ فقال: "والرابع: أنه منصوب على إسقاط حرف الجر، والأصل: (نَقْتَدِي بِمِلَّةٍ إِبْرَاهِيمَ)، فلما حُذِفَ الحرف انتصب" <sup>(199)</sup>.

ومن النصب على إسقاط الخافض، نصب (غير) في قوله تعالى: ﴿فُلْ أَفَغَيَرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَتِ أَبْعُدُ أَيْهَا الْجَهَلُونَ﴾ [الزمر: 64]، قال مَكَّيٌّ- بعد أن ذكر الوجه الأول لـإعرابها، وهو النصب بـ(أَبْعُدُ): "وقيل هو نصب بـ(تأمرونني) على حذف حرف الجر، تقديره: (فُلْ أَتَأْمُرُونَتِ بِعِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ)"<sup>(200)</sup>. وأشار أبو البَقاء إلى نحو هذا القول في أحد الأوجه الإعرابية التي ذكرها في إعراب (غير) في هذه الآية<sup>(201)</sup>. أما أبو إسحاق الزجاج فقال: إنَّ (غير) منصوبة بـ(أَبْعُدُ) لا بـ(تأمرونني)<sup>(202)</sup>. وإلى هذا القول ذهب أبو جعفر الحَسَان<sup>(203)</sup>.

وفي القسم، قالوا بإسقاط الخافض في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَلَحَقَ وَلَحَقَ أَفُلُ﴾ [ص: 84]، قال السَّمِينُ: "قرأهما العامة منصوبين، وفي نصب الأول أوجه، أحدها: أنه مُقسَّمٌ به، حُذِفَ منه حرف القسم"<sup>(204)</sup>.

#### القصد إليه:

هو عامل نصب، نسبة إلى ابن الطَّراوة<sup>(205)</sup>، وذكره بعض النحاة من غير نسبة<sup>(206)</sup>. ويقصد بهذا العامل، أنَّ بعض المعمولات من الأسماء، والأحداث، تُمنح علامات إعرابية خاصة، من غير حاجة إلى الإخبار عنها، أو تسليط عامل لفظي عليها، ويعني القصد إليه - أيضاً - عنابة المتكلم وتوجهه إلى المقصود ذكره. ومما انتصب؛ لأنَّه مقصود إليه، ما ذكره السَّمِينُ من معمولات، نحو: إِيَّاكَ، وسُبْحَانَ اللَّهِ، وَوَيْلٌ وَوَيْحٌ وهما مصدران لم يُشْتَقْ منها فعل. ونصب على القصد إليه، الاسم المشغول عنه، نحو: (رَيْدًا ضَرَبَتُهُ)، وكذلك الاسم المتقدم على الفعل بلا ضمير، نحو: (رَيْدًا ضَرَبَتُهُ)<sup>(207)</sup>.

وذكر أبو حَيَّان قول ابن الطَّراوة في إعمال القصد إليه في باب الاشتغال<sup>(208)</sup>.

وقالوا به في باب المنادي<sup>(209)</sup>، والإغراء<sup>(210)</sup>.

ولم أجد في كتب إعراب القرآن الكريم من أشار إلى هذا العامل من المُغَرِّبين، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أنَّ هذا العامل لم يلق قبولاً عند النحاة، ولم يقل به إلا نَزْرٌ يسير ممن استحسنوا رأي ابن الطَّراوة هذا.

#### الخاتمة:

أبرز نتائج البحث، نجملها فيما يأتي:

1. تظهر قيمة العوامل المعنوية المجردة عن الألفاظ، في محاولة النحاةربط أجزاء التركيب بعضها ببعض، وهذه العوامل المعنوية عوامل مستنبطة تحقق ما قاله النحاة في معنى العمل النحوي؛ لذا كان الخلاف في تعين هذه العوامل محط خلاف كبير بين النحاة.
2. لم يقف الخلاف في تعين العامل المعنوي بين أقطاب المدارس النحوية المختلفة، بل تدعى ذلك إلى الخلاف بين أعلام المدرسة النحوية الواحدة، وظهرت كثير من الآراء التي تفرد بها أصحابها، ولقيت استحساناً عند بعض النحاة المتأخرین.
3. لم تحظَ بعض العوامل المعنوية باستحسان المُغَرِّبين؛ كعامل التبعية، ومعن الفاعلية، والمفعولية، وغيرها، وبقيت تمثل آراء أصحابها فحسب، وأكثر هذه العوامل لنحاة من مدرسة الكوفة.
4. تعدَّدت المصطلحات المُعَبَّرة عن بعض العوامل، وعدَّ بعض النحاة كل مصطلح منها عاملًا مستقلاً بذاته، وهي في الحقيقة مصطلحات تحمل المعنى نفسه، كمصطلح التَّجَرُّد، ومصطلح التَّعْرِيَة، وغيرها.
5. دراسة هذه العوامل في كتب إعراب القرآن الكريم، يعطى صورة جلية عن مدى استعمال النحاة لهذه العوامل في الجانب التطبيقي، كما أظهر اهتمام المُغَرِّبين بالإشارة إلى العامل في عدد من المعمولات وعدم اعتقادهم بعوامل أخرى، مع وجود اختلاف بينهم في تعين تلك العوامل مرجعيه اختلاف النحاة أنفسهم في هذه العوامل.
6. اهتم المتأخرون من المُغَرِّبين، بالتفصيل في قضايا الإعراب والإشارة إلى العوامل، بخلاف المتقدمين الذين كان إعرابهم يقف في كثير من الأحيان على الوجه الإعرابي

الواحد.

### الهوا مش:

- (1) ينظر: الفوائد الضيائية في شرح الكافية: 394/1.
- (2) ينظر: أمالى ابن الشجري: 431/1.
- (3) ينظر: ضوابط الفكر النحوي: 23/2.
- (4) ينظر: مفتاح العلوم: 65، وشرح التسهيل: 270/1، وهمع الهوامع: 95/1.
- (5) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 38/1، والتبين عن مذاهب النحويين: 229.
- (6) ينظر: الكتاب: 127، 88/2.
- (7) المقتصب: 126/4.
- (8) الأصول في النحو: 1/58.
- (9) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 40/1، والتبين عن مذاهب النحويين: 225، واثلaf النصرة: 30.
- (10) ينظر: معانى القرآن وإعرابه: 1/253، إعراب القرآن للنحاس: 1/96، ومشكل إعراب القرآن: 1/121، والبيان في إعراب القرآن: 1/144.
- (11) ينظر: معانى القرآن وإعرابه: 45/1، وإعراب القرآن للنحاس: 1/17، وإعراب ثلاثين سورة: 18، والتبين في إعراب القرآن: 1/5، والدر المصنون: 1/38.
- (12) معانى القرآن وإعرابه: 1/249.
- (13) إعراب القرآن للنحاس: 1/92.
- (14) الكتاب: 128/2.
- (15) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: 2/515.
- (16) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/51.
- (17) ينظر: شرح التسهيل: 1/369.
- (18) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 1/182، والدر المصنون: 3/414.
- (19) ينظر: شرح التسهيل: 1/374، والجنى الداني: 1/325، وهمع الهوامع: 1/448.

- (<sup>20</sup>) البيت من الطويل، وهو لأحد بنى سعد في شرح شواهد المغني: 219/1، وبلا نسبة في: شرح التصريح على التوضيح: 1/262، وشرح الأشموني: 1/255، وخزانة الأدب: 4/130.
- (<sup>21</sup>) ينظر: الأصول في النحو: 1/97، وشرح كتاب سيبويه: 1/327، وشرح التسهيل: 1/375، والجني الداني: 488.
- (<sup>22</sup>) معاني القرآن للأخفش: 2/4.
- (<sup>23</sup>) ينظر: شرح المفصل لابن عبيش: 4/466، 462، 448، وشرح التسهيل: 2/32.
- (<sup>24</sup>) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 1/249، والتبيان في إعراب القرآن: 1/407، والدر المصنون: 4/152.
- (<sup>25</sup>) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/60، الجنى الداني: 601، شرح التصريح على التوضيح: 1/227.
- (<sup>26</sup>) إعراب القرآن للنحاس: 1/228.
- (<sup>27</sup>) الدر المصنون: 1/410.
- (<sup>28</sup>) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/502.
- (<sup>29</sup>) معاني القرآن وإعرابه: 2/431.
- (<sup>30</sup>) إعراب القرآن للنحاس: 2/109.
- (<sup>31</sup>) مشكل إعراب القرآن: 1/107.
- (<sup>32</sup>) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: 1/394، والتبيان في إعراب القرآن: 2/636، والدر المصنون: 4/107.
- (<sup>33</sup>) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1/74، وإعراب القرآن للنحاس: 1/26، والتبيان في إعراب القرآن: 1/20.
- (<sup>34</sup>) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 1/32، والدر المصنون: 1/148.
- (<sup>35</sup>) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1/74، وإعراب القرآن للنحاس: 1/27، إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: 2/539، والدر المصنون: 1/103.
- (<sup>36</sup>) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 5/361، وإعراب ثلاثين سورة: 178.
- (<sup>37</sup>) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 1/151، والتبيان عن مذاهب النحوين: 341.
- (<sup>38</sup>) معاني القرآن وإعرابه: 2/192، 193.
- (<sup>39</sup>) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 1/276، ومشكل إعراب القرآن: 1/232، وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: 2/746، وغريب إعراب القرآن: 1/301، 300، والدر المصنون: 4/354.
- (<sup>40</sup>) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 2/1072، والدر المصنون: 9/212.

- (٤١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 253، وإعراب القرآن للنحاس: 95، والتبيان في إعراب القرآن: 276/1، الدر المصنون: 515/1.
- (٤٢) ينظر: الكتاب: 10.9/3.
- (٤٣) معاني القرآن للأخفش: 67/1.
- (٤٤) ينظر: شرح التصريح على التوضيح: 356/2.
- (٤٥) ينظر: شرح المفصل لابن بعيش لابن بعيش: 219/4.
- (٤٦) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 448/2.
- (٤٧) ينظر: شرح المفصل لابن بعيش: 220/4، وشرح الأشموني: 178/3، وهمع الهوامع: 591/1.
- (٤٨) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 448/2.
- (٤٩) ينظر: شرح الأشموني: 178/3، وهمع الهوامع: 591/1.
- (٥٠) همع الهوامع: 592.591/1.
- (٥١) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 27/4، واللمحة في شرح الملحقة: 816/2، والمدارس النحوية: 169.
- (٥٢) ينظر: اللمة في شرح الملحقة: 816/2، وهمع الهوامع: 591/1.
- (٥٣) البيت من الرجز في ألفية ابن مالك: 57.
- (٥٤) إعراب القرآن للنحاس: 20/1.
- (٥٥) إعراب ثلاثين سورة: 26.
- (٥٦) المصدر السابق.
- (٥٧) الدر المصنون: 57/1.
- (٥٨) إعراب القرآن للنحاس: 38/1.
- (٥٩) الدر المصنون: 213/1.
- (٦٠) إعراب القرآن للنحاس: 241/2.
- (٦١) التبيان في إعراب القرآن: 784/2.
- (٦٢) إعراب ثلاثين سورة: 53.
- (٦٣) الدر المصنون: 91/1.
- (٦٤) شرح جمل الزجاجي لابن با بشاذ: 141.
- (٦٥) المقاصد الشافية: 322/3.

- .264//<sup>(66)</sup> ينظر: شرح الأشموني: 2.
- .235/1<sup>(67)</sup> معاني القرآن للفراء: 1.
- .452/2<sup>(68)</sup> الإنصاف في مسائل الخلاف: 2.
- .54/4<sup>(69)</sup> شرح الرضي على الكافية: 4.
- .736<sup>(70)</sup> قراءة النصب هي قراءة أبي عمرو والكسائي وابن كثير وعاصم وغيرهم، ينظر: حجة القراءات: 736، والنشر في القراءات العشر: 396.
- .483/2<sup>(71)</sup> ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 1/106، 5/67، والبيان في غريب إعراب القرآن: 1/149، 2/483، والتبيان في إعراب القرآن: 1/170، 2/1260.
- .286/2<sup>(72)</sup> ينظر: المبسوط في القراءات العشر: 235، والنشر في القراءات العشر: 286.
- .28/3<sup>(73)</sup> ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 3.
- .153/2<sup>(74)</sup> ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 2/153.
- .153/2<sup>(75)</sup> ينظر: معاني القرآن للفراء: 1/473، وإعراب القرآن للنحاس: 2/153.
- .243/4<sup>(76)</sup> معاني القرآن وإعرابه: 4.
- .229/3<sup>(77)</sup> إعراب القرآن للنحاس: 3.
- .125, 124/1<sup>(78)</sup> معاني القرآن وإعرابه: 1/125, 124/1.
- .125, 124/1<sup>(79)</sup> المصدر السابق: 1/125, 124/1.
- .58/1<sup>(80)</sup> ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 1/58.
- .580/1<sup>(81)</sup> ينظر: معجم القراءات: 1/580.
- .182/1<sup>(82)</sup> إعراب القرآن للنحاس: 1/182.
- .393/1<sup>(83)</sup> إعراب القرآن المنسوب خطأ إلى الزجاج: 1/393.
- .411/3<sup>(84)</sup> الدر المصنون: 3/411.
- .218/2<sup>(85)</sup> ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: 1/134، والتبيان في إعراب القرآن: 1/137، والدر المصنون: 2/218.
- .454/2<sup>(86)</sup> ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/454.
- .76/2<sup>(87)</sup> ينظر: معاني القرآن للفراء: 1/276، ومعاني القرآن وإعرابه: 2/76.
- .85/3<sup>(88)</sup> ينظر: تمهيد القواعد: 7/3353، وحاشية الصبان: 3/85.

- .185) ينظر: المصباح في علم النحو: 124، واللباب في علم الإعراب: 185.  
(<sup>89</sup>) ينظر: نتائج الفكر: 180/1، وارتشاف الضرب: 4/1926.  
(<sup>90</sup>) ينظر: شرح التصريح على التوضيح: 2/108, 109.  
(<sup>91</sup>) همع الہوامع: 3/143.  
(<sup>92</sup>) ينظر: الحجة في علل القراءات السبع: 1/133.  
(<sup>93</sup>) ينظر: المصدر السابق: 1/133.  
(<sup>94</sup>) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الرجال: 2/540.  
(<sup>95</sup>) ينظر: نتائج الفكر: 2/232.  
(<sup>96</sup>) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف: 1/66، وهمع الہوامع: 1/575.  
(<sup>97</sup>) ينظر: التبيين عن مذاهب النحويين: 2/263.  
(<sup>98</sup>) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب: 1/151.  
(<sup>99</sup>) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف: 1/68.  
(<sup>100</sup>) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب: 1/151.  
(<sup>101</sup>) ينظر: الشافية في علم التصريف: 1/30.  
(<sup>102</sup>) ينظر: شرح التسهيل: 2/107، وشرح الرضي على الكافية: 1/73.  
(<sup>103</sup>) ينظر: العوامل المعنوية في النحو العربي: 1/300.  
(<sup>104</sup>) ينظر: نتائج التحصليل في شرح التسهيل: 3/938.  
(<sup>105</sup>) ينظر: شرح الشافية: 1/96.  
(<sup>106</sup>) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف: 1/66، والتذليل والتكميل: 7/6، وشرح التصريح على التوضيح: 2/463، وهمع الہوامع: 1/463.  
(<sup>107</sup>) ينظر: التبيين عن مذاهب النحويين: 2/265.  
(<sup>108</sup>) شرح التصريح على التوضيح: 1/463.  
(<sup>109</sup>) ينظر: شرح الشافية: 1/96.  
(<sup>110</sup>) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف: 1/66، والتذليل والتكميل: 7/6، وشرح التصريح على التوضيح: 2/463.  
(<sup>111</sup>) ينظر: التبيين عن مذاهب النحويين: 2/265.  
(<sup>112</sup>) ارشاف الضرب: 4/2162.

- .248/3<sup>(114)</sup>) التذليل والتكميل:  
.939/3<sup>(115)</sup>) نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل:  
.939/3<sup>(116)</sup>) ينظر: التذليل والتكميل: 248/3، ونتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل:  
.279/2<sup>(117)</sup>) شرح الرضي على الكافية:  
.516<sup>(118)</sup>) ينظر: الجنى الداني:  
.541/1<sup>(119)</sup>) ينظر: شرح التصريح على التوضيح:  
.385/2<sup>(120)</sup>) ينظر: شرح جمل الرَّجَاحِي لابن عصفور:  
.المصدر السابق.<sup>(121)</sup>  
.253/2<sup>(122)</sup>) ينظر: التذليل والتكميل: 187/8، والمقاصد الشافعية: 349/3، وهمع الهوامع:  
.61/3<sup>(123)</sup>) شرح كتاب سَيُونَيْه:  
.المصدر السابق.<sup>(124)</sup>  
.212/1<sup>(125)</sup>) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف:  
.281/1<sup>(126)</sup>) الأصول في النحو:  
.80/2<sup>(127)</sup>) شرح الرضي على الكافية:  
.200/8<sup>(128)</sup>) التذليل والتكميل:  
.322/2<sup>(129)</sup>) معانٍ القرآن وإعرابه:  
.45/1<sup>(130)</sup>) إعراب القرآن للنحاس:  
.87/1<sup>(131)</sup>) مشكل إعراب القرآن:  
.273/1<sup>(132)</sup>) الدر المصور:  
.501/2<sup>(133)</sup>) ينظر: همع الهوامع:  
.المصدر السابق.<sup>(134)</sup>  
.117<sup>(135)</sup>) النكت الحسان:  
.73/1<sup>(136)</sup>) شرح الرضي على الكافية:  
.23/1<sup>(137)</sup>) الدر المصور:  
.793/3<sup>(138)</sup>) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج:  
.538/1<sup>(139)</sup>) التبيان في إعراب القرآن:

- .150/5<sup>(140)</sup>) الدر المصنون: .644.643/12<sup>(141)</sup>) لسان العرب: مادة (و هم)، .547/2<sup>(142)</sup>) ينظر: مغنى الليبب: (143) ينظر: الخصائص: 22، وكشف المشكلات وإيضاح المعضلات: 1034، والبسيط في شرح جمل الزجاجي: 1010.  
.22/2<sup>(144)</sup>) الخصائص: .111<sup>(145)</sup>) ينظر: القولة الشافية بشرح القواعد الكافية: 1262/4<sup>(146)</sup>) ينظر: نتائج التحصيل: .185/10<sup>(147)</sup>) البحر المحيط: .597/4<sup>(148)</sup>) ينظر في هذه القراءة: البحر المحيط: 508، ومعجم القراءات: 226.  
.247/2<sup>(149)</sup>) إعراب القرآن للنحاس: .226<sup>(150)</sup>) ينظر في هذه القراءة: السبعة في القراءات: 244، وحجۃ القراءات: 111.  
.111/2<sup>(151)</sup>) ينظر في هذه القراءة: مختصر في شواد القرآن: 27، ومعجم القراءات: 347.  
.355/6<sup>(152)</sup>) ينظر في هذه القراءة: السبعة في القراءات: 338، وحجۃ القراءات: 315، والمبسوط في القراءات العشر: 390، ومعجم القراءات: 225/8.  
.482/9<sup>(153)</sup>) الدر المصنون: .251/8<sup>(154)</sup>) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: 1/277.  
.582/2<sup>(155)</sup>) ينظر في هذه القراءة: السبعة في القراءات: 570، والحجۃ في القراءات السبع: 315، والمبسوط في القراءات العشر: 390، ومعجم القراءات: 225/8.  
.496/9<sup>(156)</sup>) ينظر: الدر المصنون: .344/10<sup>(157)</sup>) ينظر في هذه القراءة: مختصر في شواد القرآن: 134، ومعجم القراءات: 1/348.347.346.  
.153/4<sup>(158)</sup>) ينظر: الدر المصنون: .344/10<sup>(159)</sup>) المصدر السابق: .153/4<sup>(160)</sup>) لسان العرب: مادة (ج و ر)، .348.347.346<sup>(161)</sup>) ينظر: معاني القرآن للأخفش: 1/277، والخصائص: 3/18، وتنكرة النحاة: 2/582.  
.77/1<sup>(162)</sup>) ينظر: العوامل المعنوية في النحو العربي: 1/193، والإنصاف في مسائل الخلاف: 1/67.67<sup>(163)</sup>) ينظر: الكتاب: 1/73، والمقتضب: 4/73، والخصائص: 1/67.

- (<sup>164</sup>) البيت من البسيط، وهو لأبي الغَرِيب التَّصَبِّيُّ، وهو شاعر مُقْلٌ. ينظر: معاني القرآن للفراء: 2/75، ومعنى الليب: 889، وهمع الهوامع: 2/535، وخزانة الأدب: 5/90، والمعلم المفصل في شواهد العربية: .471/1.
- (<sup>165</sup>) ينظر: الكتاب: 1/436.
- (<sup>166</sup>) ينظر: معاني القرآن للفراء: 2/74، 3/123.
- (<sup>167</sup>) ينظر: المحلي وجوه النصب: 148.
- (<sup>168</sup>) ينظر: همع الهوامع: 2/535.
- (<sup>169</sup>) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 2/328، والخصائص: 1/193. وينظر في رأي السيرافي في الجر على الجوار: ارتشاف الضرب: 4/1914، ومعنى الليب: 896، وخزانة الأدب: 5/88.
- (<sup>170</sup>) شرح كتاب سيبويه: 2/328، وينظر في رأي السيرافي في الجر على الجوار: ارتشاف الضرب: 4/1914، ومعنى الليب: 896، وخزانة الأدب: 5/88.
- (<sup>171</sup>) ينظر: البحر المحيط: 4/192، وارتشاف الضرب: 4/1913.
- (<sup>172</sup>) ينظر: سورة المائدة، الآية: 6.
- (<sup>173</sup>) البحر المحيط: 4/192.
- (<sup>174</sup>) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/493.
- (<sup>175</sup>) البيت من البسيط، وهو للمُتَّخِلُ الْمُهَذِّلِي. ينظر: شرح التسهيل: 3/120، وشرح الأشموني: 2/211، وهمع الهوامع: 2/99، وخزانة الأدب: 5/101، والمعلم المفصل في شواهد العربية: 6/232.
- (<sup>176</sup>) ينظر: شرح التسهيل: 3/120، وشرح الأشموني: 2/211، وهمع الهوامع: 2/99.
- (<sup>177</sup>) هذه قراءة ابن كثير، وحمزة، وأبي عمرو، وأبي بكر عن عاصم، ينظر: السبعة في القراءات: 2/242، وحجة القراءات: 2/223، والنشر في القراءات العشر: 2/254.
- (<sup>178</sup>) معاني القرآن وإعرابه: 2/153.
- (<sup>179</sup>) إعراب القرآن للنحاس: 1/109.
- (<sup>180</sup>) المصدر السابق: 1/259.
- (<sup>181</sup>) مشكل إعراب القرآن: 1/220.
- (<sup>182</sup>) البيان في غريب إعراب القرآن: 1/285.
- (<sup>183</sup>) البيان في إعراب القرآن: 1/422.

- .423/1<sup>(184)</sup>) المصدر السابق:  
.212/4<sup>(185)</sup>) الدر المصنون:  
.358/2<sup>(186)</sup>) شرح الكواكب الدرية:  
(<sup>(187)</sup> ينظر: المحلي وجوه النصب: 67، والإنصاف في مسائل الخلاف: 134/1، وشرح المفصل لابن يعيش:  
.268/1  
(<sup>(188)</sup> ينظر: الحل في شرح أبيات الجمل: 319، وحاشية الصبان على شرح الأشموني: 2/130).  
.108/3<sup>(189)</sup>) ينظر: معاني القرآن وإعرابه:  
.202/2<sup>(190)</sup>) ينظر: إعراب القرآن للنحاس:  
.62/1<sup>(191)</sup>) المصدر السابق:  
.99/1<sup>(192)</sup>) ينظر: مشكل إعراب القرآن:  
.108/1<sup>(193)</sup>) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج:  
.440/1<sup>(194)</sup>) الدر المصنون:  
.180/1<sup>(195)</sup>) التبيان في إعراب القرآن:  
.435/2<sup>(196)</sup>) الدر المصنون:  
.213/4<sup>(197)</sup>) معاني القرآن وإعرابه:  
.14/1<sup>(198)</sup>) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج:  
.135/2<sup>(199)</sup>) الدر المصنون:  
.632/2<sup>(200)</sup>) مشكل إعراب القرآن:  
.1113/2<sup>(201)</sup>) التبيان في إعراب القرآن:  
.361/4<sup>(202)</sup>) ينظر: معاني القرآن وإعرابه:  
.16/4<sup>(203)</sup>) ينظر: إعراب القرآن للنحاس:  
.400/9<sup>(204)</sup>) الدر المصنون:  
(<sup>(205)</sup> ينظر: نتائج الفكر: 57، وارتشاف الضرب: 3/1077، ونتائج التحصيل: 3/939، وأبو الحسين ابن الطراوة: 74.  
.32/2<sup>(206)</sup>) ينظر: هم الهوامع:  
.57<sup>(207)</sup>) ينظر: نتائج الفكر:

.248(208) ينظر: التنبيه والتكميل:

.939(209) ينظر: التنبيه والتكميل: 248/3، ونتائج التحصيل: 3/3.

.32(210) ينظر: همع الموامع: 2/2.

### المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو الحسين بن الطراوة وأثره في النحو: محمد إبراهيم البنا، دار بوسالمة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1400هـ – 1980م.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ – 1998م.
- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج: لعلي بن الحسين الأصفهاني الباقولي (ت: 543هـ)، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتب المصري، القاهرة، ودار الكتب اللبناني، بيروت، ط4، 1420هـ.
- إعراب القرآن: لأبي جعفر النحاس (ت: 338هـ)، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات علي محمد بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: للحسين بن أحمد بن خالويه (ت: 370هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية، (د. ط)، 1360هـ- 1941م.
- أسفية ابن مالك: محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي الجياني (ت: 672هـ)، دار التعاون، (د. ط).
- أمالى ابن الشجري: لضياء الدين ابن الشجري (ت: 542هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413هـ – 1991م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف: لأبي البركات الأنباري (ت: 577هـ)، المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ – 2003م
- ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، لعبد اللطيف بن أبي بكر الزبيدي (ت: 802هـ)، تحقيق: طارق الجنابي، عالم الكتب، مكتبة الهضبة العربية، ط1، 1407هـ – 1987م.
- البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، تحقيق: صدقى محمد جميل، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، 1420هـ.
- البسيط في شرح جمل الزجاجي: لابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله القرشي الإشبيلي (ت: 688هـ)، تحقيق: عياد بن عبد الثبيقي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ – 1986م.

- البيان في غريب إعراب القرآن: لأبي البركات الأنباري (ت: 577هـ)، تحقيق: طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1400هـ – 1980م.
- التبيان في إعراب القرآن: لأبي البقاء العكيري (ت: 616هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ط) (د. ت).
- التبيين عن مذاهب النحوين: لأبي البقاء العكيري (ت: 616هـ)، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1406هـ – 1986م.
- التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: لأبي حيان الأندلسي (745هـ)، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق (من 1-5)، وباقى الأجزاء دار كنوز إشبيليا، ط. 1، (د. ت).
- تمہید القواعد بشرح تسهیل الفوائد: لمحمد بن يوسف المعروف بناظر الجيش (ت: 778هـ)، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1428هـ.
- الجنى الداني في حروف المعاني: لبدر الدين حسن بن قاسم المعروف بالمرادي (ت: 749هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1413هـ – 1992م.
- حاشية الصبان على شرح الأئمّة للفقيه بن مالك: لمحمد بن علي الصبان (ت: 1206هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1417هـ – 1997م.
- حجة القراءات: لعبد الرحمن بن محمد المعروف بأبي زرعة بن زنجلة (ت: 403هـ) تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، (د. ط) (د. ت).
- الحجة في القراءات السبع: للحسين بن أحمد بن خالويه (ت: 370هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط. 4، 1401هـ.
- الحجة في علل القراءات السبع: لأبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي النحوي (ت: 377هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1428هـ – 2007م.
- الحل في شرح أبيات الجمل: لعبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى (ت: 521هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى إمام، مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، 1979م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 4، 1418هـ – 1997م.

- الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جي (ت: 392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د. ط)، (د. ت).
- الدر المصنون في علوم الكتاب المكتنون: لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د. ط).
- رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح: لأبي الحسين بن الطراوة النحوي (ت: 528هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، علم الكتب، بيروت، ط. 3، 1416هـ - 1996م.
- السبعة في القراءات: لأبي بكر بن مجاهد (ت: 324هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1400هـ.
- الشافية في علي التصريف والخط: لعثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت: 646هـ)، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط. 1، 2010م.
- شرح الأشموني على ألفية بن مالك: لعلي بن محم بن عيسى الأشموني (ت: 900هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419هـ - 1998م.
- شرح التصريح على التوضيح: لخالد بن عبد الله بن أبي بكر الأزهري (905هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1421هـ - 2000م.
- شرح الجمل في النحو: لطاهر بن أحمد المعروف بابن باشا (ت: 469هـ)، تحقيق: مصطفى إمام، (رسالة دكتوراه)، كلية اللغة العربية بالقاهرة، رقم: 548.
- شرح الرضي على الكافية: لرضي الدين محمد بن الحسن الإسترابادي (686هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ليبيا، (د. ط)، 1395هـ - 1975م.
- شرح الكواكب الدرية: لابن عبد الباري الأهلل، تحقيق: عبد الله الشعبي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د. ط)، 1410هـ - 1990م.
- شرح المفصل: ليعيش بن علي المعروف بابن يعيش (ت: 643هـ)، تقديم: إميل بديع ععقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1422هـ - 2001م.
- شرح تسهيل الفوائد: لمحمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجياني (672هـ)، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط. 1، 1410هـ - 1990م.
- شرح جمل الزجاجي: لابن عصفور الإشبيلي (ت: 669هـ)، قدّم له ووضع هوامشه: فواز الشعار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419هـ - 1998م.

- شرح شافية ابن الحاچب: لرضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (686هـ)، تحقيق وضبط وشرح: محمد الرفراز، ومحمد معي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، 1395هـ - 1975م.
- شرح شواهد المغنى: لجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تعليق: أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي، (د. ط)، 1386هـ - 1966م.
- شرح كتاب سيبويه: لأبي سعيد السيرافي (ت: 368هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 2008م.
- ضوابط الفكر التحوي: لمحمد عبد الفتاح الخطيب، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، (د. ت).
- العوامل المعنوية في النحو العربي: لسعيد بن محمد بن عبد الله آل يزيد، (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1417هـ / 1998م.
- الفوائد الضيائية في شرح كافية ابن الحاچب: لنور الدين عبد الرحمن الجامي (ت: 898هـ)، دراسة وتحقيق: أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، (د. ط)، (د. ت).
- القولة الشافية بشرح القواعد الكافية: للعربي بن السنوسي القريواني، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، عالم الكتب، ومكتبة الهضبة العربية، ط، 1409هـ / 1989م.
- الكتاب: لعمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبوه (ت: 180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط، 3، 1408هـ - 1988م.
- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات: لأبي الحسن علي بن الحسين الأصماني الباقولي (ت: 543هـ)، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (د. ط)، (د. ت).
- اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء العكيري (ت: 616هـ)، تحقيق: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط، 1، 1416هـ - 1995م.
- اللباب في علم الإعراب: لمحمد بن أحمد المعروف بالإسفايبي (ت: 406هـ)، تحقيق: شوقي المعري، مكتبة لبنان ناشرون، ط، 1، 1996م.
- لسان العرب: لمحمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت: 711هـ)، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد احمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، دار المعرفة، القاهرة، (د. ط) (د. ت).
- اللمحۃ في شرح الملحة: لمحمد بن الحسن الصابیغ (ت: 720هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط، 1، 1424هـ - 2004م.

- المبسوط في القراءات العشر: لأحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري (ت: 381هـ)، تحقيق: سبيع حمزة حاكبي، مجمع اللغة العربية، دمشق، (د. ط)، 1981م.
- المُحَقَّى وجوه النصب: لأبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير (ت: 317هـ)، تحقيق: فائز فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الأمل، الأردن، ط1، 1408هـ - 1987م.
- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: للحسن بن أحمد بن خالوته (370هـ)، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د. ط)، (د. ت).
- المدارس النحوية: لشوقى ضيف (ت: 1426هـ)، دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، (د. ت).
- مشكل إعراب القرآن: لمكي بن أبي طالب القيسي الأندلسي (ت: 437هـ)، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ.
- المصباح في علم النحو: لأبي الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي المشهور بالملطري (ت: 610هـ)، تحقيق: عبد الحميد السيد طليب، مكتبة الشباب، مصر، ط1، (د. ت).
- معاني القرآن وإعرابه: لإبراهيم بن السُّرِّي المعروف بأبي إسحاق الزجاج (ت: 311هـ)، تحقيق: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
- معاني القرآن: لأبي الحسن المجاشعي المعروف بالأخفش الأوسط (ت: 215هـ)، تحقيق: هدى محمود قراءة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ - 1990م.
- معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد المعروف بالفراء (ت: 207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1، (د. ت).
- معجم القراءات: لعبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1422هـ - 2002م.
- المعجم المفصل في شواهد العربية: لإميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ - 1996م.
- معنى الليبيب عن كتب الأغاريب: لعبد الله بن يوسف بن أحمد المعروف بابن هشام (ت: 761هـ)، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط6، 1985م.
- مفتاح العلوم: ليوسف بن أبي بكر بن محمد السَّعَّاكي (ت: 626هـ)، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، 1983م.

- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطي (ت: 790هـ)، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، معهد البحث العلمية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1428هـ - 2007م.
- المقتضب: لمحمد بن يزيد المعروف بأبي العباس المبرد (ت: 285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، علم الكتب، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
- نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل: لمحمد بن محمد أبي بكر المرابط الدلائي (ت: 1089هـ)، تحقيق: مصطفى الصادق العربي، مطباع الثورة للطباعة والنشر، بنغازي، (د. ط)، (د. ت).
- نتائج الفكر في النحو: لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السُّهيلي (ت: 581هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ - 1992م.
- النشر في القراءات العشر: لمحمد بن محمد بن يوسف بن الجوزي (ت: 833هـ)، تحقيق: علي محمد الصباغ، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، (د. ط)، (د. ت).
- النكت الجِسان في شرح غاية الإحسان: لأبي حيان الأندلسى (ت: 745هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1405هـ - 1985م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجواجم: لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق وشرح: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ط)، 1413هـ، 1992م.



## كرامة الإجحاف في العربية

فهد عمر علي الحوفي

كلية التربية - عتق - جامعة شبوة

Fahd2022aaa@gmail.com

تاريخ القبول: 17/6/2023

تاريخ الاستلام: 8/5/2023

### ملخص البحث:

كره العرب بعض الأصوات، والصيغ، والتراكيب؛ لما فيها من علة أو أكثر نتجت عنها تلك الكراهة، ومن تلك العلل التي نتج عنها كراهة مسألة من مسائل (الصوت، أو الصرف، أو التركيب): التقاء الساكنين، والاستئصال، والاستغناء، واللبس، وعدم الفائدة.

ويدخل في تلك العلل علة الإجحاف التي كره العرب، وأرباب العربية ارتكابها؛ لما فيها من تَعَدِّ على حقوق الألفاظ، أو التراكيب، وإخلال بها، وانحراف عن الجادة اللغوية الصحيحة، وهم حين كرهوا ذلك، عملوا على سد كل باب يلجمهم إليه، فإذا حذفوا عوضوا، وإن لم يعوا، تركوا دليلاً على المحذوف، وإذا اجتمع لديهم إعلالان، صحووا أحدهما، كراهة اجتماع إعلالين في الكلمة، وربما منعوا إدغام بعض الأصوات في غيرها؛ لما في ذلك من لبس، أو نقض للغرض، أو جمع بين إعلالين، بل منع كثير من النحويين منع صرف المنصرف حتى في ضرورة الشعر. فعلوا كل ذلك: اتقاء علة الإجحاف، التي يجمع النحويون على كراهتها، ولا يقبلونها أبداً.

كلمات مفتاحية: كراهة، إجحاف، علة.

### Abstract

Arabs disliked some sounds, forms, and structures because of their defects. Some of those defects that result in hatred of some issues of phonology, morphology, or syntax are the two consonants meeting ,finding pronunciation heavy, dispensing with some forms, ambiguity, and futility.

Uncompensated deletion is another one of those defects which Arabs and Arabic special linguists disliked its doing because of its violation of words or structures rights, harm in them, and making them deviate from correct linguistic rules. Since Arabs disliked those defects, they closed all paths that may facilitate recourse to them. If Arabs delete ,they compensate; and if they do not compensate, they leave some evidence that refers to the deleted element. If two weak letters come together , they provide one of them with a vowel point in hating of two weak letters meeting in one word, and they might prevent assimilating two adjacent sounds in order to avoid ambiguity, losing the purpose , or two weak letters meeting. In addition, a lot of grammarians prevent declining declinable nouns even with the poetic license. All the previous procedures have been being done to avoid the uncompensated deletion which all grammarians dislike and do not accept at all.

**Key words:** ( hatred - uncompensated deletion - defect ).

**المقدمة:**

الحمد لله، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، حمدًا يليق بجلال وجهه وعظمي سلطانه، والصلة والسلام الأكملان على خير الأنام، وعلى آله، وصحبه الأخيار،

وبعد:

فأنت حين تنعم النظر في كتب اللغويين، والنحوين العرب تجدها ملأى بالحديث عن كراهة العرب لبعض الأصوات، و الصيغ، والتركيب؛ لما فيها من علة أو أكثر نتجت عنها تلك الكراهة، هذه الكراهة عرضها النحويون بوصفها واحدة من العلل التي يقيمون عليها أحکامهم النحوية، فمتي توافت لديهم الأدلة القوية على كراهة العرب لمسألة صوتية، أو صرفية، أو تركيبية، جعلوا تلك الكراهة سبباً لعدم جواز ارتكاب تلك المسألة، إلا في ضرورة شعر، أو نادر كلام، ومن تلك العلل التي نتج عنها كراهة مسألة من مسائل (الصوت أو الصرف أو التركيب): التقاء الساكنين، والاستئصال، والاستغناء، واللبس، وعدم الفائدة.

ويدخل في تلك العلل علة الإحجاف، فقد كره العرب، وأرباب العربية هذه العلة؛ لما فيها من إخلال بالألفاظ، أو التركيب، وانحراف عن الجادة اللغوية الصحيحة، وهم حين كرهوا ذلك، سعوا إلى سد كل باب يفضي إليه، فإذا حذفوا، عوضوا، وإن لم يعوضوا، تركوا دليلاً على المحنوف، وإذا اجتمع لديهم إعلالان صحفوا أحدهما، وغير ذلك من وسائل سد باب الإحجاف.

وحين طالعت ما كتب عن الإحجاف، وجدت هذه الأبحاث:

1. ظاهرة الإحجاف في الدرس اللغوي (حذف الحرف أنموذجاً)، لحسن بن محمد القرني.
2. الإحجاف: ذرائعه ودوافعه في النحو العربي، لمصطفى محمود شعبان.
3. الفرار من الإحجاف في منظور الدرس اللغوي، لحيدر نجم عبد زيارة.
4. ظاهرة الإحجاف في الدرس الصافي والنحوي، مفهوماً وتطبيقاً، لمحمد ذنون يونس، وأحمد صالح يونس، مجلة كلية الآداب، مصراتة، ليبيا، العدد الثالث.

إلا أن هذه الأبحاث على فائدتها الجليلة لم تَفْ هذه العلة حقها؛ إذ لم تذكر أسبابها، ولا وسائل اتقائها، ولم تدرس علة الكراهة فيها، لذلك وغيره، رأى الباحث أن يعرض هذه العلة، دراسةً وتحليلًا، ببيان معناها، لغةً واصطلاحًا، وذكرِ أسباب كراحتها، ووسائل اتقائها، وحكم الصيغ والتركيب، التي تعزّزها تلك العلة، وإيراد ما يهياً من مواطنها في المسائل الصرفية والنحوية في مباحثين مستقلين، والإشارة إلى بعض المسائل الصوتية عند الحديث عن وسائل اتقاء الإجحاف، ووسمت هذا البحث بـ(كرامة الإجحاف في العربية)، وجعلته في: مقدمة، وتمهيد، ومحبّثين: المبحث الأول، كرامة الإجحاف في الدرس الصrfi، وفيه ثلاثة مطالب. المبحث الآخر: كرامة الإجحاف في الدرس النحو، وفيه ثلاثة مطالب.

وبعد، فذلك ما وسعني إيراده، وتهيأ لي إعداده، وتيسّر لي بيانه، وأسائل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث، وأن يكتب لي ثواب ذلك، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير البرية، وآلها، وصحبه.

**التمهيد:**

#### المطلب الأول: معنى الإجحاف: لغة واصطلاحاً:

**الإجحاف لغة:** مَصْدَرُ (أَجْحَافَ)، يقال: أَجْحَافَ بِهِ؛ أي: ذَهَبَ بِهِ، وَأَجْحَفَ بِهِ. أيضًا: أي: قَارَبَهُ، وَدَنَا مِنْهُ، وجَاهَهُ: أي: زَاحَمَهُ وَدَانَاهُ، وَسَيْلٌ جُحَافٌ بالضم، إذا جَرَفَ كُلَّ شَيْءٍ وَذَهَبَ بِهِ، ومَوْتٌ جُحَافٌ: يَذْهَبُ بِكُلِّ شَيْءٍ<sup>(1)</sup>، "وَأَجْحَفَ بِالْأَمْرِ، قَارَبَ الإِخْلَالَ بِهِ، وَأَجْحَفَ بِهِمْ فُلَانَ، كَلَّفَهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ"<sup>(2)</sup>.

**الإجحاف اصطلاحاً:** لم أجد حَدَّاً للإجحاف في اصطلاح النحوين، وقد حَدَّهُ بعض المعاصرين بأنه: "حذف بعض حروف الكلمة يؤدي إلى إضرار ببنيتها، أو حذف الكلمة كلها، يؤدي إلى إخلال بالنظام اللغوي"<sup>(3)</sup>. ويمكن أن يُعرَّفَ بأنه: ما يُصِيبُ الألفاظ، أو التركيب من نَفْسِ فاحش، يُخلُّ بها، ويغمطها حقها، الذي رسمه لها فصحاء العرب.

### المطلب الثاني: أسباب كراهة الإحجاف:

لا شك في كراهة العرب ومن بعدهم علماء العربية للإحجاف، هذه الكراهة نتجت عن أسباب دفعت إليها، وحملتهم على سد كل باب يفضي إلى تلك الكراهة، ومن تلك الأسباب:  
أولاً: **الإخلال ببنية الكلمة أو التركيب:**

فمن الإخلال ببنية الكلمة، أن يُحذف أحد أصولها دون تعويض، ومن ذلك أنهم لا يجيزون البة حذف (التاء)، التي جيء بها؛ عوضاً من (الواو) في المصادر الواوية الفاء، نحو: (عِدَة، وصِلَة، وزِنَة)؛ إذ الأصل فيها: (وِعْدٌ)، و(وِصْلٌ)، و(وِزْنٌ)، ثم نقلوا الكسرة التي في (الفاء) إلى عين الكلمة؛ لاستئصالها، وحذفت (الواو)، وعوضَ منها تاء التأنيث، فأصبحت: (عِدَة، وصِلَة)، و(زِنَة)، وليس لك حذف هذه (التاء)؛ لأنها عوض من حرف أصلي، فإذا حذفتها، كنت مُخْللاً ببنية الكلمة، يقول الخليل في باب التصغير: "لو كنت مُحَقِّقاً هذه الأسماء - يعني الخامسة - لا أُخِرِفُ مِنْهَا شِيئاً، كما قال بعض النحوين، لقلت: سُفَيْرُجُلٌ"<sup>(4)</sup>، ويقول الشاطبي في تصغير الرباعي: "تَقُولُ فِي (فَقْعَس): فُقَيْعِسُ، وَفِي (جُعْفَر): جُعَيْفُرُ، وَلَا تَحذفْ مِنْهَا شِيئاً؛ لَأَنَّ الْعَرَبَ لَا تَتَجَرَّأُ عَلَى حذفِ الْأَصْلِيِّ؛ فَرَارًا مِنِ الْإِخْلَالِ بِالْبِنْيَةِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورةِ الْلَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْأَسْمَاءُ خَمَاسِيًّا لَا تَقْوِيمُ مَعَ كَمَالِهِ بِنْيَةُ التَّصْغِيرِ فَإِنَّهُ يُحَذَّفُ، ... فَإِنْ جَاءَ مَا حُذِفَ مِنْهُ الْأَصْلِيُّ فَشَادُ مَحْفُوظٌ، نَحْوَ مَا حَكَ سَيِّبوِيهُ عَنِ الْخَلِيلِ أَنَّهُ سَمِعَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ: بُرْيَةُ، وَسُمَيْعُ"<sup>(5)</sup>، فَأَنْتَ تَرَى أَنَّهُمْ يجتنبون الحذف المخل ببنية الكلمة إلا عند الضرورة التي تحملهم على تجسيم ذلك.

ومن الإخلال ببنية التركيب أنهم لا يجيزون أن يحذف فاعل الفعل المبني له؛ لأنَّه لا يخلو فعل من فاعل<sup>(6)</sup>، ولأنَّه وفعله كالشيء الواحد<sup>(7)</sup>، أو لأنَّه وفعله كجزأي كلمة لا يستغني بأحدهما عن الآخر<sup>(8)</sup>، فإذا حذفته اقتصاراً، لم يكن كلاماً، وخلا من الفائدة؛ لأنَّ الفعل يصبح لفظاً مفرداً، وإذا حذفته اختصاراً، خالفت ما عليه العرب من جعل الفعل والفاعل بمنزلة الشيء الواحد، بدليل أنهم يسكنون آخر الفعل له في نحو قوله: ضَرَبَتْ<sup>(9)</sup>، ولأنَّ حذف الفاعل يؤدي إلى التباس الحذف بالاستثار<sup>(10)</sup>، فلا يُدرِّي هل الفاعل محنوف أم مستتر في نحو: زَدَ قَامَ؟ ومنه ما جاء في الحديث النبوي: "لَا يَرْزُنِي الرَّازِي حِينَ يَرْزُنِي، وَهُوَ

مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ، وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرُقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرُقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ<sup>(11)</sup>، فلو قيل بحذف الفاعل، لالتبس كونه محنوفاً أم مستترًا بعد الفعل(يشرب)، فكان القول باستثار الفاعل دون القول بحذفه؛ لما في الحذف من إخلال ببنية الجملة؛ إذ الفاعل ركن أصيل في الجملة الفعلية، وهو و فعله كجزئي كلمة، لا يمكن حذف أحدهما دون الآخر، ولما في ذلك من خلط بين الاستثار والحدف.

ولم يخالف في وجوب عدم حذف الفاعل إلا الكسائي، والسيحي، وابن مضاء<sup>(12)</sup>، ومن حججهم قول سوار بن المضرب:[ من الطويل ]

فَإِنْ كَانَ لَا يُرِضِّيَكَ حَتَّى تَرْدَنِي إِلَى قَطْرِيِّ لَا إِخَالِكَ رَاضِيَا<sup>(13)</sup>

إذ يرون أن مرفوع (كان)، وفاعل(يرضيك) محدودان اختصاراً؛ لأن الاختصار لا يخرج الكلام إلى غير الإفادة، وقد جاء الحذف اختصاراً بين المتلازمين كالمبتدأ والخبر<sup>(14)</sup>، ورُدّ على ما ذهبا إليه في مثل هذا البيت، وفي الحديث النبوى المذكور سلفاً، وفي نحو قوله تعالى: ثمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا أَلْأَيْتِ<sup>(15)</sup>، بأنَّ كُلَّ مَوْضِعٍ ادْعَى فيه الحذف، فالإضمamar فيه ممكن، فلا ضرورة إلى الحذف، فالفاعل في (كان) و(يرضيك) ضمير مستتر تقديره (هو) يعود على الحال المشاهدة<sup>(16)</sup>، وفاعل (يشرب) في الحديث النبوى ضمير مستتر تقديره (هو)، دل عليه الفعل، فالتقدير:(لا يشرب هو)، أي: الشارب<sup>(17)</sup>، وفي الآية قدروا الفاعل بالباء، فالتقدير:(ثمَّ بَدَا لَهُمْ الْبَدَاء)<sup>(18)</sup>.

وكذلك منعوا حذف أحد مفعولي (ظن وأخواتها) اقتصاراً؛ لأن المفعولين هنا أصلهما المبتدأ والخبر، فكما لا يجوز أن يتوى بمبتدأ دون خبر، ولا بخبر دون مبتدأ قبل دخول الناسخ، فكذلك بعده<sup>(19)</sup>.

ثانياً: التَّوهِينُ: هو ضَرْبٌ من الضَّعْفِ، قد يصيب الكلمة أو التركيب، فمن ذلك أنهم زادوا همزة في الأسماء العشرة (ابن، وابنة، وامرء، وامرأة، واثنان، واثنتان، واسم، واست، وايمن الله): وذلك عِوضٌ عما أصابها من الوهن؛ إذ هي ثلاثة فخلقتها ضعيفة، فحذفت لماتها، أو هي في حكم المحنوف، وذلك وهن على وهن، فجبر ذلك بالهمزة في أولها<sup>(20)</sup>.

ولا يكون الوهن دائمًا نتيجة الحذف؛ إذ قد يلحق الكلمة الوهن بسبب الزيادة، فـ(طمأن) عند سيبويه مقلوبة (طمأن)<sup>(21)</sup>، وليس العكس، وعلل ابن جني مذهب سيبويه بأن المجرد، (طمأن) ينبغي أن يكون الأصل، والمزيد، (طمأن) هو المقلوب؛ لأن الزيادة إذا لحقت الكلمة لحقها ضرب من الوهن؛ لأن مخالطتها شيء ليس من أصلها، مزاحمة لها، وإذا كان في الزيادة طرف من الإعلال للأصل، كان أن يكون القلب مع الزيادة أولى؛ وذلك أن الكلمة إذا لحقها ضرب من الضعف أسرع إليها ضعف آخر<sup>(22)</sup>.

ومن الوهن الذي قد يصيب التركيب، رفع الفعل المضارع الواقع جواباً للشرط بعد مضارع غير منفي، في نحو: (إن تقم أقوم)، قوله الشاعر: [من الرجز]

يا أَئْرُبْنَ حَابِسٍ يَا أَئْرُبْ إِنَّكَ إِنْ يُصْرِعْ أَخْوكَ تُصْرِعْ<sup>(23)</sup>

فقد رفع المضارع (تصرع) الواقع بعد فعل الشرط المضارع ضرورة، وكان حقه الجزم؛ لأنه جواب الشرط. والعلة في وصف رفع المضارع الواقع جواباً للشرط بعد المضارع بالوهن، أن العرب تكره أن يظهر لأداة الشرط عملٌ في اللفظ، ثم لا يكون جوابها مجزوماً<sup>(24)</sup>، فقبح أن تأتي العامل للعمل ثم تقطعه عنه؛ إذ في ذلك إحجام به.

ثالثاً: اللبس: ومن أسباب كراهة الإحجام، أنه قد يؤدي إلى اللبس والخلط بين الألفاظ، والمعاني، سواء على المستوى الصرفي أم النحوي. ففي توكييد الأفعال الخمسة بالنون الثقيلة، حذفوا (ياء) المخاطبة، و (واو) الجماعة، فقالوا في توكييد: اضْرِبُوا، واضْرِبُوا: اضْرِبُوا، وااضْرِبُوا؛ وذلك لمنع التقاء الساكنين، وطلبًا للخففة، إلا أنهم لم يحذفوا ألف الاثنين حين أكدوا: اضْرِبَا، بل قالوا: اضْرِبَانِ، فجمعوا بين ساكنين (ألف الاثنين، والنون الأولى من نوني التوكيد): حتى لا يتبس المثنى بالمفرد حال الوقف، فلو حذفت ألف، لأصبح الفعل هكذا: (اضْرِبَنِ)، فلا يدرى في حال الوقف هل المخاطب مفرد أم مثنى؟ بل يرى بعض النحويين أن اللبس يكون في حال الوقف والوصل، وأن كسر النون في فعل الاثنين، إنما يكون مع بقاء ألف الاثنين، فإذا حذفتها، فتحت النون فوق اللبس في الوصل كما هو في الوقف<sup>(25)</sup>، فمنعوا الحذف مع وجود ما يتقتضيه؛ لأن المانع يغلب على المقتضي<sup>(26)</sup>.

ومن ذلك أنهم منعوا حذف نون الوقاية من الأفعال؛ لما قد تؤدي إليه من إلماس، ففي قولنا: (أَكْرَمَنِي صَدِيقِي)، حين نحذف نون الوقاية من الفعل يصبح: أَكْرَمِي صَدِيقِي، فيambil بحسب المعنى المراد من الفعل، هل هو خبر ينقله المتكلم، أم هو أمر يوجهه لامرأة ل تقوم بالإنعام.

وعلى مستوى التركيب منع النحوين حذف حرف الجر مع (أن)، و(أنَّ) في حال اللبس في نحو: (رَغِبَتُ في أَنْ تَقُومُ)، أو (رَغِبَتُ فِي أَنَّكَ قَائِمٌ)، فلا يجوزون حذف حرف الجر (في)، لاحتمال أن يتوجه السامع أن المحفوظ حرف الجر (عن)، فيحصل اللبس بين الرغبة في القيام والرغبة عن القيام. ولم يجوزوا حذف الواو المعية في نحو: (ما صَنَعْتَ وَأَبَاكَ)، و(كَتَبْتَ لَكَ وَخَالِدًا)؛ لأن في ذلك لبس؛ إذ بقولك: (ما صَنَعْتَ أَبَاكَ)، و(كَتَبْتُ خَالِدًا)، توهم السامع بأن (أَبَاكَ) و(خَالِدًا) مفعولاً بهما، وأنت تريد أنهما مفعولان معهما، ويضيف النحوين سبباً آخر غير اللبس لمنع حذف الواو، وهو أن ذلك الحذف لم يثبت في العربية<sup>(27)</sup>.

رابعاً: اختصار المُختصر: من أسباب كراهة الإجحاف، أنه قد يؤدي إلى اختصار المختصر، فمعلوم أن حروف المعاني، وأسماء الأفعال، إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فلو حذفتها كنت مُختصرًا لها، واختصار المختصر إجحاف به<sup>(28)</sup>، فأنت حين تقول: (ما قَامَ زَيْدٌ)، فقد أبنت الحرف (ما) عن قولك: (أَنْفِي)، وحين تقول: (جاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا وَعَمْرًا)، فقد أبنت (إِلَّا) عن قولك: (أَسْتَثِني)، و(الْوَاوُ عن قولك: (أَعْطَفْتُ، وَهِنَّ تَقُولُ: (صَهْ، وَأَفَّ)). فأنت تريد اختصار: (اسْكُتْ، وَأَتَضَحَّ).

وأنت حين تزحف هذه الألفاظ الم موضوعة لغرض الاختصار، تفرط في الإيجاز، وتقع في الإجحاف؛ لذا لا يجوز النحويون حذف شيء من حروف المعاني، أو أسماء الأفعال، إلا إذا دا، عليه دلنا؛ لأنهم بون أن المجنوف لدلنا، كالمذكور<sup>(29)</sup>.

**خامسًا: الجمعُ بَيْنَ إِعْلَالَيْنِ:** يُعَدُّ الجمعُ بَيْنَ إِعْلَالَيْنِ، وَلَا سِيمَا حِينَ يَكُونُانِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ، وَفِي كَلْمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا فَاصِلٌ، يُعَدُّ ذَلِكَ سَبَبًا مِنْ أَسْبَابِ الإِجْحَافِ بِالْكَلْمَةِ، فَفِي نَحْوِ (هَوَى)، وَ(طَوَى)، اجْتَمَعَ إِعْلَالَانِ فِي كَلْمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُمَا مِنْ جِنْسِ حُرُوفِ الْعَلَةِ، وَلَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهُمَا فَاصِلٌ، فَامْتَنَعَ إِعْلَالَهُمَا مَعًا: لِمَا يَؤْدِي إِلَيْهِ ذَلِكَ مِنْ حَذْفٍ يَخْلُ بِالْكَلْمَةِ،

فكان عليهم أن يصححوا أحد حرف العلة، ويُعلوّوا الآخر، فقالوا: (هَوَى)، و(طَوَى)، ولو أعلوهما معاً، لصارا أَلْفِيْنِ، فيجب حذف أحدهما لمنع التقاء الساكين، ثم يجب حذف الآخر؛ لأنَّه لاقِ التنوين، فيبقى الاسم على حرف واحد، وذلك غاية في الإحجام. وهناك تفصيل في هذه المسألة يأتي لاحقاً في هذا البحث<sup>(30)</sup>.

### المطلب الثالث: وسائل اتقاء الإحجام:

لا شك في كراهة العرب وأرباب صناعة العربية للإحجام؛ لذا كان السعي منهم لاتفاقه بوسائل شتى، ومن تلك الوسائل:

**أولاً: التعويض:** ويقصد به: جعلُ حرفٍ خلفاً لحرف أو أكثر، أو حركة، أو كلمة، أو جملة<sup>(31)</sup>.

فالتعويض إحدى وسائل اتقاء الإحجام، إذ لا يكون حذف ينتج عنه إحجام إلا ويغوص عنه؛ بغية الخلاص من تلك العلة، ومن ذلك أنهم حين حذفوا (الواو) من (فو) عوضوا منها (الميم) فقالوا: (فُمٌ)<sup>(32)</sup>، وبين حذفوا حرف التاء (يا) مع لفظ الجلالة عوضوا منه الميم المضعفة في آخره فقالوا: (اللَّهِمَّ)<sup>(33)</sup>، فالغرض من التعويض عن المحذوف إصلاح النقص الناشئ عن ذلك الحذف<sup>(34)</sup>، وحيث لزم الحذف لزム التعويض<sup>(35)</sup>، وقد أشرنا سابقاً إلى بعض قضايا الحذف التي عُوِضَ فيها عن المحذوف؛ بغية المحافظة على الكلمة، أو التركيب من الإحجام، فلتراجع هناك، وسيأتي الحديث عن بعضها لاحقاً<sup>(36)</sup>.

ثانياً: إبقاء دليل على المحذوف: في بعض المواطن يرد الحذف على الكلمة أو التركيب، ولا يغوص عن ذلك الحذف، وهم حين يلجأون إلى ذلك، فإنهم يضعون دليلاً على ذلك المحذوف؛ ليكون المحذوف كالمذكور، ويُتَّقَّى بذلك ما قد يكون من إحجام بسبب ذلك الحذف، يقول ابن جني: "قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإنما كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته" <sup>(37)</sup>. فـ"هُنَّا" الدليل على ما يُحذَفُ، واحدة من طرائق اتقاء الإحجام التي شاع استعمالها.

ومن أمثلة ذلك قول الشاعر: [من المنسخ]

لَا تُهِينَ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعْ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ<sup>(38)</sup>

والشاهد فيه قوله: "لا تهين" وأصله: لا تهين، بنونين أولاهما مفتوحة، وحذفت نون التوكيد الخفيفة؛ لالتقاء الساكنين (نون التوكيد، ولام الفقير)، وجود الفتحة على نون الفعل دليل على نون التوكيد المحنوفة، فلو لم يُبِقِ الشاعر الفتحة على نون الفعل، لأ OEMهم على السامع، فلا يدرى هل يُرِيدُ توكيداً أم لا؟ وكان في ذلك إجحاف بمعنى التوكيد الذي يريده. ومن ذلك قوله: اضْرِبِ الرَّجُلَ، تَرِيدُ: اضْرِبِينَ.

ومن ذلك أنهم لا يجوزون حذف مفعولي (ظنَّ وأخواتها)، أو أحدهما، بلا دليل؛ وذلك لعدم الفائدة، فلا يجوز أن تقول: (ظنَّتُ)، ولا (ظنَّتُ زِيدًا)، ولا (ظنَّتُ قَائِمًا)، وأن تُرِيدَ: (ظنَّتُ زِيدًا قَائِمًا)، فأنت حين تقول: (ظنَّتُ)، أو (عَلِمْتُ)، فإنك لم تأتِ بفائدة؛ إذ لا يخلو شخص من ظن أو علم، وحين تقول: (ظنَّتُ زِيدًا)، أو (ظنَّتُ قَائِمًا)، فأنت تحذف مفعولاً، أصله المبتدأ أو الخبر، ومعلوم أنه لا يجوز الإتيان بمبتدأ دون خبر أو العكس؛ لأن المفعولين في هذا التركيب كلمة لا يجوز حذف أحدهما دون الآخر، كما لا يجوز حذف جزء من الكلمة، إلا إذا دل على المحنوف دليل، ومن شواهد الحذف في هذاباب لدليل على المحنوف، قوله تعالى: أَيْنَ شُرَكَاءِي الَّذِينَ كُنْشَرْتَنَّعُمُونَ<sup>(39)</sup>؛ إذ حذف مفعولاً (ترعمون): لدليل ما قبلهما عليهم؛ أي: ترعمون أنهم شركاء<sup>(40)</sup>.

وأجازوا حذف المبتدأ والخبر، وحذف أحدهما دون الآخر، بشرط وجود دليل على

المحنوف، فمن حذفهما معاً لدليل، قوله تعالى: وَالَّتَّى يَسِّنَ مِنْ أَمْجِيظِ مِنْ سَبَائِكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعَدَتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتَّى لَمْ يَحْضُنْ<sup>(41)</sup>، والتقدير: (واللائي لم يَحْضُنْ فَعَدَتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ)، فحذف المبتدأ والخبر لدلالة ما قبله عليه. ومثال حذف المبتدأ، قوله: (صَحِيحٌ)، من قال لك: (كيفَ زَيْدٌ؟)، ومثال حذف الخبر قوله: (زَيْدٌ)، من قال لك: (مَنْ عِنْدَكَ؟)، والتقدير في الأول: (زَيْدٌ صَحِيحٌ)، وفي الثاني: (زَيْدٌ عِنْدِي)، وإنما جاز ذلك لوجود ما يدل على المحنوف، فإنْ عُدِمَ الدليل، كان الحذف إجحافاً لا ينبغي ارتکابه.

**ثالثاً: تصحيح المُعَتَّل:**

ففي نحو: (بيان)، و(طويل)، صَحَّحُوا العين فهمَا، فلم يقلبواها أَلْفًا، مع تحرك الياء في (بيان)، والواو في (طويل)، وانفتاح ما قبلهما؛ لأنَّهم إن فعلوا ذلك التقى ساكنان، واجتماع الساكنين، يوجب حذف أحدهما، فيقع اللبس، الذي لا شك في رفضه وكراحته؛ لما فيه من إجحاف بحق الألفاظ أو التراكيب. وكذلك فعلوا مع معتل اللام، نحو: (رَمَى)، و(غَرَّا)، عند صفوها للمثنى، فقالوا: (رَمِيَا)، و(غَرِّوا)؛ لأنَّهم لو أعلوا ما قبل الألف، لالتقى ساكنان، فيحذف أحدهما، فيصير اللفظ: (رَمَى)، و(غَرَّا). فيلتبس المثنى بالفرد<sup>(42)</sup>.

ومن ذلك أنَّهم صحووا العين عند اعتلال اللام في نحو: (هَوَى)، و(طَوَى)، و(قَوَى)، مع توافر شرط قلماً أَلْفًا، وهو تحركها وانفتاح ما قبلها، إلا أنَّهم صحووها؛ مخافة الجمع بين إعلالين؛ لأنَّه إجحاف، ومآلَه إلى التقى الساكنين، فمثلاً الفعل: (هَوَى)، لو أُعِلِّتْ عَيْنُه، لاجتمع لدينا ألفان، فيحذف أحدهما؛ لمنع التقى الساكنين، ويصبح الفعل على حرفين، ثانِيهما أَلْفٌ، هكذا: (هَا)، وفي ذلك وقوع في المحظور<sup>(43)</sup>.

فأنت ترى أنَّهم اتخذوا التصحيح مع الإعلال سبيلاً لمنع الوقع في الإجحاف، وإن أدى ذلك لمخالفة القواعد التي رسموها لذلك الإعلال.

**رابعاً: منع الإدغام:** يقصد بالإدغام: "أن تأتي بحرفين، ساكن ومتحرك من مخرج واحد بلا فصل، ويكون في المثلين، وفي المترادفين، وفي كلمة، وفي كلمتين"<sup>(44)</sup>.

وعلَّوم أنَّ الإدغام، إما أن يكون بين متماضيين في الكلمة، نحو: (مَدَّ)، و(رَدَّ)، أو في كلمتين، نحو: (جَعَلَ لَكَ)، و(اسْمَعْ عِلْمًا)، و(اضْرِبْ بَكْرًا)، وإما أن يكون بين متقاربين في الكلمة، أو كلمتين، ومثاله في الكلمة، قوله: (أَمَحَى)، في (أَنْمَحَى)؛ إذ قُلِّبَتِ النونُ ميما، ثم أُدْغِمتِ الميمُ في الميم، و(اطَّيَرَ)، في (تَطَيِّرَ)؛ إذ قُلِّبَتِ (النَّاءُ طَاءُ)، وأُدْغِمتِ (الطَّاءُ) في (الطَّاءُ)، وأتي بهمزة الوصل؛ لمنع الابتداء بالساكن، ومثاله في كلمتين، نحو قوله تعالى: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ<sup>(45)</sup>؛ إذ قُلِّبَتِ (النَّاءُ) في (قَالَتْ) طَاءُ، ثم أُدْغِمتِ في طَاءِ (طَائِفَة).

إلا أنهم منعوا إدغام بعض مِنْ ذِيئَكَ التَّوَعِينِ من الإدغام مع توافر شرط إدغامه، إما خشية الإلباس، وإنما مخافة جمع إعلالين على كلمة، وإنما أن يؤدي ذلك الإدغام إلى نقض الغرض، فمما منعوا إدغامه من المتماثلين؛ خشية الإلباس، قولهُمْ: (قُوْول)، مَجْهُولُ (قَائِل)، مع أنه اجتمع فيه حرفان متجلسان، أولهما ساكن؛ لأنهما لو أُدْغِماً وقيل: (قُوْل) لم يعلم هل هو (فُعِلَّ) بتشديد العين أو (فُؤْعِلَّ) مجھول (فاعل)، فكان عليهم مراعاة الأصل؛ حتى لا يلتبس وزن قياسي بوزن قياسي آخر بسبب ذلك الإدغام<sup>(46)</sup>، ومن مَنْعِ إدغام المتماثلين؛ اتقاء نقضِ الغرض، والإخلال بالكلمة، قولهُمْ: (رَدَّد)، و(جَسَّسَ)، وغيرهما مما كان فيه ثلاثة أمثال متواالية، فلو رمت إدغام (الدال) الثانية في الثالثة من (رَدَّد)، لوجب زوال إدغام الأول في الثاني؛ إذ لا يُدْعِمُ حرفان في ثالث أبداً، فصرت إلى نقض الغرض، وهبْ أننا أجزنا إدغام حرفين في ثالث، فإن مآل ذلك إلى الإخلال بالكلمة أو الوقع في اللبس، وكلاهما ممنوع؛ إذ ستتصبح: (رَدَّد)، و(جَسَّسَ)، فأنت بين حذف أحد المدغمين، أو إبقاءه، فإن حذفته، ألبست، وإن أبقيته، جمعت بين ساكنين على غير شرطهما<sup>(47)</sup>.

وفيما يخص إدغام المتقاربين، فقد منعوا الإدغام في نحو: (عَتَدَ)، و(وَتَدَ)، و(كُنْيَةَ)، فلم يجيزوا إدغام (الباء) في (الدال) في (عَتَدَ)، و(وَتَدَ)، ولا إدغام (النون) في (الياء) في (كُنْيَةَ)؛ لأنهم إن فعلوا ذلك، فإنهما سيقعون في اللبس بينها وبين المضاعف؛ لذا لم يقولوا فيها: (عَدَّ)، و(وَدَ)، و(كُنْيَةَ). ويضاف إلى ذلك أنه يتواли إعلالان على مضارع (وَتَدَ) وهو (يَتَدُّ)؛ إذ يصير عند إدغامه: (يَتَدُّ) فحذفت فاءُه التي هي (الواو)، وهذا إعلال بالحذف، وقلبت (الباء) دالاً، وهذا إعلال آخر<sup>(48)</sup>، وهم يكرهون تواли إعلالين على الكلمة؛ لما فيه من إجحاف بها.

وكرهوا إدغام أحرف (صَوْيَ مِشْفَرٍ) فيما يقارها مع وجود سبب اقتضاء إدغامها، فلا يجوز إدغام (الميم) في (الباء)، نحو: (أَكْرِمْ بَكْرًا)، ولا (الشين) في (الجيم)، نحو: (فُرْشٌ جَمِيلَةَ)، ولا (الفاء) في (الباء)، نحو: (أَغْرِفْ بَكْرًا)، ولا (الراء) في (اللام)، نحو: (اَخْتَرْ لَهُ)، وكذلك بقية الحروف من (صَوْيَ مِشْفَرٍ). وإنما منعوا ذلك؛ لأن فيها زيادة على مقارها في الصوت، فإذاً إدغامها يؤدي إلى الإجحاف بها، وباطل ما لها من الفضل على مقارها؛ ففي

(الميم) غنة ليست للباء، وفي (الشين) تفشن واسترخاء ليس للجيم، وفي (الفاء) تأفييف ليس في (الباء)، والتأفييف هو الصوت الذي يخرج من الفم عقب النطق بالفاء، وفي (الراء) تكبير ليس في (اللام)، وفي (الصاد) استطالة ليست لشيء من الحروف، فلم يدمغوها شحًّا على أصواتها؛ لئلا تذهب، ويجوز إدغام مقارها فيها؛ إذ لم يكن في ذلك نقص ولا إجحاف<sup>(49)</sup>.

فأنت ترى أنهم اتخذوا من منع الإدغام في بعض المسائل سبيلاً؛ لتوقى الإحجام، والحوؤل دون وقوعه.

#### **المبحث الأول: كراهة الإحجام في الدرس الصرفي:**

##### **المطلب الأول: كراهة الحذف من دون تعويض:**

يُعد الحذف من الظواهر اللغوية التي تشتراك فيها اللغات الإنسانية؛ إذ يميل الناطقون إلى حذف بعض العناصر المكررة، أو ما يمكن الاستغناء عنه اعتماداً على القرائن المصاحبة، وهذا الحذف يحدث؛ رغبة من المتكلمين في الإيجاز، وميلًا إلى التخفيف، أو اتساعاً في المجاز، أو صيانة للمحفوظ عن الذكر تشريفاً له، أو تحقيقاً ل شأنه، أو البيان بعد الإبهام، أو غير ذلك من الأغراض التي لأجلها كان الحذف، وهم حين يحذفون لسبب ما، فإنهم يعوضون ذلك الحذف غالباً؛ لأنهم يكرهون الحذف من دون تعويض؛ لما فيه من إجحاف بحق اللفظ أو التركيب.

ومن الحروف التي جعلوها عوضاً عن محفوظ (تاء) التائيث؛ إذ رأينا سابقاً أنهم عوضوا بها عن حذف (الفاء) فيما صدرَ بحرف علة من المصادر، نحو: (عَدَة)، و(صِلَة)، و(زِنَة)، و(جِهَة)؛ إذ الأصل فيها: (وِعْدٌ)، (وِصْلٌ)، (وِزْنٌ)، (وِجْهٌ)، ثم نقلوا الكسرة التي في الفاء إلى عين الكلمة؛ لاستثنالها، وحذفت الواو، وعُوضَ منها تاء التائيث، فأصبحت: (عَدَة)، (صِلَة)، (زِنَة).

وتأتي (تاء) التأنيث عوضاً من (الباء) فيما جاء مصدراً من ( فعل) المعتل اللام بالياء، نحو: (عَزَّى تَعْزِيَةً)، و(رَأَى تَرْكِيَةً)، و(سَوَى تَسْوِيَةً); إذ يُجمعُ النحويون على أن ما كان من ( فعل) معتل اللام، فإن مصدره لا يكون إلا على (تفعلة)، بخلاف ما كان صحيحاً، أو مهمزاً، فإنه يجوز أن يكون على (تفعيل)، أو (تفعلة)<sup>(50)</sup>، فأنت ترى أنهم حذفوا (الباء) الأولى، وعوضوا منها الباء(تاء التأنيث): لاستثنال باء المشدة؛ إذ القياس فيما جاء على ( فعل) أن يكون مصدره على (تفعيل)، فكان الأصل في ذلك: (تعزيٰ)، (تركيٰ)، (تسويٰ)، ولأنهم استثقلوا (الباء) المشدة بعد كسر، حذفوا إحدى الباين وعوضوا منها عالمة التأنيث، فقالوا: (تعزيٰ)، و(تركيٰ)، و(تسويٰ)<sup>(51)</sup>، ويعمل السيرافي تركهم للتفعيل فيما كان ناقصاً من المصادر بكرابتهم وقوع الإعراب على (الباء)، فأرادوا أن تعرب الباء(تاء التأنيث)، وتكون (الباء) مفتوحة أبداً، فلم يقولوا: (عَرَيْتُهُ تَعْزِيَةً)، و(هَذَا تَعْزِيْكَ)، و(عَجِبْتُ مِنْ تَعْزِيْكَ): لأنهم وجدوا عنه مندودة باستعمال الوجه الآخر، وهو(التفعلة)<sup>(52)</sup>؛ ولذلك لم يجز سيبويه أن تحذف (تاء) التأنيث، التي جاءت عوضاً عن (باء) (تفعيل)، وقال: "لأنهم لا يجيئون بالياء في شيء من بنات الباء والواو، مما هما فيه في موضع اللام صحيحين"<sup>(53)</sup>.

وعوضوا بهاء(هاء) السكت فيما بقي على حرف واحد، أو حرفين أحدهما زائد من الأفعال المعتلة، فمن الأول: (عِهُ)، أمر من (وعي يعي)، و(رَهُ)، أمر من (رأى يرى)، ومن الآخر: (لَمْ يَعِهُ)، و(لَمْ يَرَهُ)، وقلنا عن هذا إنه معتل مكون من حرفين، أحدهما زائد؛ لأن حرف المضارعة ليس من أصل الفعل بل هو زائد، وزيادة (هاء) السكت هنا واجبة لا ينبغي الاستغناء عنها؛ إذ هي كالغوض من المحنوف، فلا ينبغي أن نجمع على هذه الأفعال حذف أصولها مع تركها بلا تعويض، ولذلك أن تتصور وقوف المتكلم على الأمر من (وعي) من دون زيادة (هاء) السكت، إذ سيقول: (ع) مع وجوب تسكين هذا الحرف الوحيد، ففي ذلك غاية الإجحاف، والإخلال بالكلمة، وكذلك هو حال الفعل الذي يتكون من حرفين أحدهما زائد؛ إذ سيقف المتكلم على العين من مضارع (وعي) المجزوم بقوله: (لم يَغُ): إذ لا يجوز الوقوف بالحركة، كما لا يجوز البدء بالسكون. وبين سيبويه كراهة ذلك فقال: "وذلك لأنهم كرهوا إذهاب اللامات، والإسكان جميعاً، فلما كان ذلك إخلاقاً بالحرف كرهوا أن يسكنوا

المتحرك<sup>(54)</sup>، ويرى الشاطبي أن (هاء) السكت لا تكون جبراً للمحذوف في المواطن التي تجب زيادتها فيها حسب، بل حتى في المواطن التي يجوز فيها لحاقها وعدمه، ولا سيما مع الأفعال التي يحذف لامها، نحو: (لم يُعْطِه)، (لم يَخْشَه)، (لم يَغْزُه)، ففي زيادتها فائدتان: الأولى: بيان حركة الآخر، والأخرى: الاستراحة، ويتبع فائدة بيان الحركة فائدة ترك الإحجام بالكلمة الحاصل بسبب الوقف، فالكلمة قد حُذِّفَ آخرها، وفي الإسكان بعد الحذف إجحاف بالكلمة<sup>(55)</sup>. وخلاصة المسألة أن كل حذف أنتَج إجحافاً، وجُب التعويض منه؛ لما فيه من إخلال ببنية الكلمة.

#### المطلب الثاني: كراهة توالي إعلالين على الكلمة:

الإعلال: "هو تغيير حرف العلة بالقلب أو الإسكان أو الحذف للتخفيف، وحرروف العلة الألف والواو والياء"<sup>(56)</sup>، ويلحق بهذه الأحرف الثلاثة، حرفُ الهمزة؛ إذ يعتري تلك الأحرف الأربع تغييرات تؤدي إلى اختفاء أحدها، ليحل محله حرف آخر من بينها، أو إلى تسكينه بنقل حركته إلى ما قبله، نحو: (يَقُولُ)، (يَسْتَعِينُ)، إذ أصلهما: (يَقُولُ)، (يَسْتَعِينُ)، أو بحذفها، نحو: (يَدْعُ الدَّاعِي)، و(يَقْضِيُ القاضِي عَلَى الجَانِي)، فتحذف الضمة والكسرة من تلك الكلمات، التي تطرفت فيها (الواو) أو (الياء) بعد حرف متحرك، وقد يحذف واحد من حروف العلة، في نحو: (فُمْ)، (وَيْعَ)، و(قُمْتُ)، و(بَعْتُ)، والأصل: (فَوْمُ)، (وَبَيْعَ)، و(قَوْمُتُ)، و(بَيْعُتُ)، ونحو: (يَعِدُ)، (وَيَئِقُّ)، أصلهما: (يَوْعِدُ)، (وَيَوْثِيقُ).

وقد أشار النحويون إلى كراهة الجمع بين إعلالين؛ لما فيه من الإجحاف والإخلال ببنية الألفاظ، ولا تقتصر كراهة الجمع بين إعلالين في كلمة أو كلمتين فيما كان فيه أحرف العلة والهمزة، بل حتى مع الحروف الصحيحة، إلا أن الغالب في ذلك يكون مع أحرف العلة، والهمزة، فيكرهون أن يجتمع القلب، والحدف، أو القلب والإبدال، أو القلب والإدغام، أو الحذف والإدغام، سواء أكان الحرف الذي تعترى به العلة صحيحاً أم معتلاً. واختلف النحويون في الجمع بين إعلالين؛ إذ يرى بعضهم أن الجمع بين إعلالين موجود في اللغة، وأن هناك مواطن يُغْتَفَرُ فيها الجمع بين إعلالين، ومواطن آخر يمتنع فيها الجمع بينهما<sup>(57)</sup>، ومن المواطن التي اغتربوا فيها الجمع بين إعلالين قولهم: (مَاءٌ)؛ إذ الأصل

فيها:(مَوْهٌ): لأنَّه يجمع على (أَمْوَاهٍ)، و(مِيَاهٍ)، فُبَدِّلَتْ (الْهَاءُ همزة، و(الْوَاوُ الْفَاءُ، فجمع فيها بين إعلالين، إبدال (الْهَاءُ وقلب (الْوَاوُ، إلا أنَّهم اغتفروا بذلك؛ لأنَّ إعلالهما مختلف؛ إذ علة (الْوَاوُ القلب، وعلة (الْهَاءُ الإبدال، و(الْهَاءُ ليست من أحرف العلة، و(الْوَاوُ حرفة معتلة، لذا ساغ الجمع بين الإعلالين هنا، أما في نحو: (هَوَى)، و(طَوَى)، فالكلمتان اتفق فيما الإعلالان فكلا الحرفين حرفاً علة، وكلاهما يقلب الْفَاءُ، فهذا وأضرابه يمتنع عند النحوين، ويرى المبرد أنه لا ينبغي أن يجتمع على الحرف علتان، وذكر أن لا خلاف بين النحوين في ذلك، ويبدو أنه يقصد النوع الذي يتفق فيه الإعلالان في الكلمة الواحدة<sup>(58)</sup>، ويرى أبو علي الفارسي أن الجمع بين إعلالين من نوع حتى بين كلمتين، إذ يقول: "وقد رأيتم كرهوا الإعلال في الحرفين إذا توالي، فإذا لم يوالوا بين إعلالين في حرفين مفترقين فالأولى يوالوا بين إعلالين في حرف واحد أجدر"<sup>(59)</sup>، ويبدو أن ابن جنِي يذهب مذهب شيخه؛ إذ يقول: "وهم لا يوالون بين إعلالين إلا لَحَّا شَادَا، ومحفوظاً نادراً، فكيف بأن يجتمعوا بين ثلاثة إعلالات"<sup>(60)</sup>، ويرى ابن مالك أن توالي إعلالين إحجاف ينبغي اجتنابه على الإطلاق، ولا سيما عند اتفاقهما<sup>(61)</sup>، ويدرك أبو حيان إلى أن الجمع بين إعلالين من جهة واحدة، غير موجود في كلام العرب إلا في ضرورة شعر أو نادر كلام<sup>(62)</sup>، ويدرك الشاطبي أن العرب لا تجمع في كلامها بين إعلالين في كلمة واحدة<sup>(63)</sup>.

ويمكننا أن نخلص من ذلك كله إلى أن اجتماع الإعلالين لا يجوز، إذا كانا من جنس واحد، وكانا متواлиين لا يفصل بينهما فاصل، ولم يكونا في محل واحد<sup>(64)</sup>، فمثلاً في نحو: (ماء) و(شاء)، لم يكن الإعلالان من جنس واحد؛ إذ أحدهما قلب، والآخر إبدال، ثم إن (الْوَاوُ المنقلبة الْفَاءُ من أحرف العلة، و(الْهَاءُ المبدلَة همزةً ليست منها، وفي فعل الأمر من (وَقَّ) نقول: (قِه)، فاجتمع على هذا الفعل علتان، حَذَفُ فَائِهِ، وحَذَفُ لَامِهِ، إلا أنه فصل بينهما بالعين، وأنَّت ترى أن هذه العلة التي أصابت هذين الحرفين، جنسُها واحدٌ وهو الحذف، وأنَّ الحرفين اللذين أصابتهما علة الحذف، ينتميان لأحرف العلة، إلا أن علة الحذف، لم تكن متواالية؛ إذ فصلَ (العين) بين (الفاء) و(اللام) المحذوفين؛ لذا ساغ اجتماع علتين في هذه الكلمة وأضرابها، ومثال ما اجتمعت فيه العلتان في موضع واحد،

قولنا: (سَيِّد)، و(مَيْت)؛ إذ الأصل فيما: (سَيُود)، و(مَيُوت)؛ لأنهما من (سَادَ يَسُودُ)، و(مَاتَ يَمُوتُ)، والقاعدة في مثل هذين المثالين، أنه إذا اجتمعت الواو مع الياء، وكانت الأولى منها ساكنة، قلبت (الواو) ياء، ثم أدمغت (الياء) المنقلبة من (الواو) في (الياء) الأخرى<sup>(65)</sup>، فهنا اجتمعت علتان في موضع واحد، وهما القلب والإدغام. وهذا مما يسوغ فيه الجمع بين علتين، وما عدا ذلك يمتنع فيه الجمع بين إعلالين.

ومن الجمع الممنوع بين إعلالين، ما جاء في نحو: (هَوَى)، و(نَوَى)، و(شَوَى)، و(ثَوَى)، وكذلك الأمر في مصادر هذه الأفعال، وغيرها نحو: (الحَوَى)، مصدر (حَوَى)، مع توافر شرط إعلالها؛ إذ الأصل في هذه الألفاظ ونحوها: (هَوَى)، و(نَوَى)، و(شَوَى)، و(ثَوَى)، و(حَوَّى)، ويلاحظ أن (الياء) تحرك وانفتح ما قبلها فقلبت أَلْفًا، وكان ينبغي أن تقلب (الواو) التي هي عين في هذه الكلمات أَلْفًا كما فُعِّلَ بالياء؛ لأنها تحركت وانفتح ما قبلها، إلا أنهم لم يعلوها، بل أبقوها صحيحة؛ لأنهم إن أعلوها لزم المحذور؛ إذ يتقي إعلalan متواлиان على الكلمة، وذلك إجحاف بها، ويقود إلى محذور آخر، وهو التقاء الساكنين، وذلك أننا إذا أعللنا (العين) و(اللام)، صارا أَلْفَيْنِ، فيجب حذف أحدهما؛ للتقاء الساكنين، ثم يحذف الآخر؛ ملاقة التنوين، فيبقى الاسم على حرف واحد، فمثلاً في (الحَوَى)، اجتمع واو، وكلاهما متحرك وما قبله مفتوح فاستحق الانقلاب أَلْفًا، فإن قلبا هما أَلْفَيْنِ وجب حذف أحدهما؛ للتقاء الساكنين، ثم حُذِفَ الآخر؛ ملاقة التنوين، فيبقى اسم متمكن على حرف واحد، وذلك ممتنع، وما أفضى إلى الممتنع، فهو ممتنع، فلما امتنع إعلالهما معًا، وجب إعلال أحدهما، وتصحيح الآخر؛ للتخلص من المحذور<sup>(66)</sup>.

ومسائل كراهة الجمع بين إعلالين كثيرة، اكتفينا منها بما ذكرنا هنا، وما ذكرناه في التمهيد؛ لأن مرادنا أن نبين سبب هذه الكراهة، وكيف سعى العرب إلى تجنبها، ببحثهم عن بدائل أخرى تفهم مؤنة ارتکاب ذلك المكروه، وإن جاء شيء من ذلك، فهو إنما من قبيل الضرورة، أو الندور والشذوذ.

**المطلب الثالث: كراهة منع صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر:**

يرى أكثر البصريين أنه لا يجوز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر، وحجتهم في ذلك أن الأصل في الأسماء الصرف، فلو جوزنا ترك صرف ما ينصرف، لأدى ذلك إلى أن نرده عن الأصل إلى غير أصل، وقادوا ذلك بمد المقصور، وقالوا: إنه ممنوع، فوجب أن يمنع هذا – أيضاً-قياساً، ولأنه يؤدي إلى أن يتبس ما ينصرف بما لا ينصرف، وحاولوا رد النصوص الكثيرة التي جاء بها الكوفيون، إما بالطعن في الرواية، وإما بالطعن في المتن؛ إذ تأولوا بعض تلك النصوص، وذكروا البعض روايات آخر<sup>(67)</sup>.

ويذهب الكوفيون، والأخفش، وجماعة من المتأخرین البصريين، كأبي علي الفارسي، وأبي القاسم بن برهان، إلى جواز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر، وحجتهم في ذلك، أنه قد جاز صرف ما لا ينصرف في ضرورة الشعر، وذلك بالإجماع؛ فلذلك جاز ترك صرف ما ينصرف، واحتجوا بشواهد من الشعر منها، قول الشاعر: [من الكامل]

طَلَبَ الْأَزَارِقَ بِالْكَتَائِبِ إِذْ هَوْتُ بِشَبِيبَ غَائِلَةَ التُّغُورِ غَدُورُ<sup>(68)</sup>

والشاهد فيه قوله: (بشبيب)؛ إذ منعه من الصرف، وهو علم مصروف؛ إذ ليس فيه إلا العلامة، وهي لا تكفي وحدها لمنعه من الصرف، ومع ذلك منعه للضرورة.

وقول الآخر: [من الكامل]

فَإِلَيْ ابْنِ أَمِّ أَنَاسَ أَرْجَلُ نَاقَتِي عَمْرُو فَتُبْلِغُ حَاجَتِي أَوْ تُرْجَفُ<sup>(69)</sup>

والشاهد فيه قوله: (أمّ أناس)؛ إذ ترك صرف (أناس)، وهي منصرف؛ إذ ليس فيها إلا علة العلمية، فجرها بالفتحة، نيابة عن الكسرة للضرورة، و(أمّ أناس) هي بنت ذهل بن شيبان، و(عمرو)، هو عمرو بن حجر الكندي، وهو ابن أمّ أنس.

ورأى أبو البركات الأنباري أن محاولة البصريين في رد الشواهد، التي احتج بها الكوفيون، إما عن طريق تأويلها، وإما عن طريق روایتها، لم تكن موفقة؛ لأنّ هذه الشواهد قد خرجت عن حدود القلة، والشذوذ إلى الكثرة التي لا يمكن بحال ردها، وإذا ثبت النقل عن العرب فلا اعتبار للقياس ولا التفات إليه<sup>(70)</sup>.

ويمكننا أن نخلص إلى أن من منع ترك صرف المنصرف في الضرورة، حجته في ذلك أنه يؤدي إلى العدول باللفظ عن الأصل، وذلك لجحّن، كما يقول المبرد، لا يجوز في ضرورة ولا في غيرها، فهو لاء قامت الكرامة عندهم على علة الإحجاف بالألفاظ، وذلك ممنوع لا يجوز ارتکابه، وأماماً من أجاز ذلك فلا كرامة عنده؛ لأنّه لا يرى في ذلك إخالاً بالألفاظ، وهو إذ مال إلى ذلك ليس عن هوئي، وإنما هو اتباع لسان كلام العرب، الذين تكلموا بذلك في فصيح شعرهم، ومن أجاز ذلك في الأعلام دون غيرها، فإنه يُعد ارتکاباً منع صرف المنصرف فيما ليس علماً، مكرروها كرامة منع، كل ذلك في سياق الضرورة، وأمام ما يذهب إليه ثعلب<sup>(71)</sup> من جواز ذلك مطلقاً في الضرورة، وغيرها، فيفتقر إلى الدليل من سعة كلام العرب واختيارهم.

#### المبحث الثاني: كرامة الإحجاف في الدرس النحوى:

**المطلب الأول: كرامة ترخيم الثلاثي العاري من (هاء) التأنيث:**

الترخيم لغة: "التألّين، ويقال: الحذف، ومنه ترخيم الاسم في النداء"<sup>(72)</sup>.

**الترخيم اصطلاحاً:** "حذف أواخر الأسماء المفردة؛ تخفيفاً في النداء، ولا يكون في غيره إلا أن يضطر شاعر"<sup>(73)</sup>.

وما يهمنا في باب الترخيم هنا، ما ورد من كرامة ترخيم الثلاثي العاري من (هاء) التأنيث، نحو: (بَكْرٌ)، و(بَنْدُرٌ)، و(زَبْدٌ)، و(هِنْدٌ)، و(حَكَمٌ)، و(عُمَرٌ)؛ إذ يرى بعض النحوين كرامة ترخيم هذا النوع من الأسماء، تحرك وسطه أو سَكَن<sup>(74)</sup>، ويرى آخرون أنه يجوز ترخيم الثلاثي المحرك الوسط، واحتجوا بأن حركة الوسط كالحرف الرابع، وأن في الأسماء ما يماثله ويضاهيه، نحو: (يَبِ)، و(دَمِ)، والأصل في (يَبِ): (يَدِيُّ)، وفي (دَمِ): (دَمَوْ)<sup>(75)</sup> في أحد القولين، بدليل قولهم: دَمَوان.

وحجة مانعي ترخيم الثلاثي العاري من (هاء) التأنيث مطلقاً، أن الترخيم إنما هو حذف يدخل على الاسم المنادى حين تكثر حروفه؛ طلباً للتخفيف، والاسم الثلاثي العاري من

(هاء) التأنيث في غاية الخفة، فلا يحتمل الحذف، ولو حذفنا آخره؛ بغية ترخيمه، وقعنا في محذور الإجحاف بالكلمة؛ إذ يؤدي الترخييم إلى نقص في أصولها فتبقى على حرفين، وأقل ما يُوضع عليه الاسم ثلاثة أحرف، ثم إنَّه لم يرُدْ به سماعٌ يُسَوِّغُ الأخذَ به<sup>(76)</sup>.

واحتاج الكوفيون حين منعوا ترخييم الثلاثي ساكن الوسط، بأن الترخييم يوجب حذف الحرف الأخير، ثم يتربَّ على ذلك حذفُ الحرف الساكن الذي قبله؛ لأن بقاء الساكن يؤدي إلى أن يشابه الاسم الأدوات، أو ما يُشَبِّهُها من الأسماء، وذلك لا يجوز، ولو حذفنا الساكن، بقي الاسم على حرف واحد، وذلك لا نظير له في كلام العرب، بخلاف ترخييم الثلاثي محرك الوسط الذي له نظير من كلامهم<sup>(77)</sup>، وهم بذلك – وإن كانت حجتهم في حذف الساكن بعد الترخييم ضعيفة- يشيرون إلى ما يلحق الكلمة من إجحاف حين ترجم، وهي ساكنة الوسط.

فأنت ترى أن كثيراً من النحويين لا يجيزون هذا النوع من الترخييم: لعلة كراهة الإجحاف باللفظ الذي عدَّ أصوله ثلاثة، فإذا ذهبت تُرْخَمُهُ، هَرَبَتْ من علة الاستئصال-إنْ كنَتْ تراه ثقِيلاً- ووَقَعَتْ في أخرى أعظم منها، وهي الإجحاف بالكلمة، ومعلوم أن الإجحاف مرفوض عند النحويين، بخلاف الاستئصال الذي ربما تقبَّله بعضُ منهم، ولو تأمَلت ما قاله مجيزو ترخييم الثلاثي، ولا سيما محرك الوسط، لوجدت أنهم يحاولون خلق حرف رابع لللفظ الثلاثي الأصول، بقولهم إنَّ الحركة على الوسط بمنزلة الحرف الزائد، وإنما فعلوا ذلك: لأنَّهم يعلمون شناعة الإجحاف بالألفاظ، وقُبْحِهِ.

ويمكننا القول إن كراهة ترخييم الثلاثي العاري من (هاء) التأنيث، إنما جاءت نتيجة الإجحاف الذي يصيب الألفاظ بسبب هذا الترخييم؛ إذ هي مبنية ومستندة إلى علة أخرى، هي علة الإجحاف، فالكراهة لشيء ما، ليست مجرد الكراهة، بل لما يتربَّ على ذلك من علل آخر تخل بالألفاظ، وتخرجها عن الأصول والقواعد، التي تقوم عليها اللغة، والإجحاف من العلل، التي لا خلاف في منعها، ورفضها.

**المطلب الثاني: كراهة الحذف من دون تعويض:**

يُذكرُه عدمُ الفصلِ بينَ (أَنْ) المخفة من الثقيلة، وبيَّنَ ما تدخل عليه من أفعال متصرفة، لا يراد بها الدعاء، وهذا الفصل قد يكون بـ(قد)، نحو قوله تعالى: وَنَعَمَ أَنْ فَدَ صَدَقَتْنَا<sup>(78)</sup>، أو بأحد حرف التنفيس (السين، وسوف)، فمثلاً الفصل بـ(السين) قوله تعالى: عَلَمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضٌ<sup>(79)</sup>، ومثال الفصل بـ(سوف)، قول الشاعر: [من الكامل]  
وَاعْلَمْ فَعَلْمُ الْمُرْءَ يَنْتَهُ أَنْ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قُدِرَ<sup>(80)</sup>  
أو يكون الفصل بحرف من أحرف النفي: (لا)، أو (لن)، أو (لم)، فمن شواهد الفصل بـ(لا)  
قوله تعالى: أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا<sup>(81)</sup>، ومثال الفصل بـ(لن) قوله تعالى: أَيْخَسَبُ الْإِنْسَنُ أَلَّا يَجْمَعَ عِظَامَهُ<sup>(82)</sup>، ومثال الفصل بـ(لم)، قوله تعالى: أَيْخَسَبَ أَنْ لَمْ يَرُهُ أَحَدٌ<sup>(83)</sup>.

وقد أشار سيبويه إلى كراهة عدم الفصل بين (أَنْ) المخفة من الثقيلة، وبين خبرها، حين يكون فعلًا متصرفاً غير دعاء، وبين أنه ضعيفٌ في الكلام أن تقول: (قد علِمْتُ أَنْ تَفْعُلُ ذاك) ولا: (قد علِمْتُ أَنْ فَعَلَ ذاك)، حتى تقول: (سيَفْعَلُ)، أو (قد فَعَلَ)، أو تأتي ببني فتدخل (لا)؛ وذلك لأنَّهم جعلوا ذلك عوضًا مما حذفوا من (أنَّه)، فكرهوا أن يتركوا تلك الفواصل بعد أن جعلوها عوضًا عن المحنوف<sup>(84)</sup>، والفعل لا يلي (أنَّ)، وإنَّ المشددين، وإنما يليهما الاسم، فكرهوا أن يجمعوا على (أنَّ) حذف الاسم، والتخفيف، وأن يليه ما لم يكن يليه من الفعل، حين يكون مثقالاً، فإذا عوضوا عن حذف الاسم بواحد من تلك الحروف، التي يفصل بها بين (أَنْ) وبين خبرها، سهل دخولها على الفعل مع حذف اسمها، ولم يكن ذلك قبيحاً<sup>(85)</sup>.

والنحوين مختلفون في الحكم على ترك الفصل بين (أَنْ) المخفة، وبين خبرها الجملة الفعلية المصدرة بفعل مُتصَرِّفٍ غير دعاء، فسيبوبيه وصف ترك الفصل بالضعف، ولم يمنعه البتة<sup>(86)</sup>، وحكم ابن السراج على ذلك بالقبح<sup>(87)</sup>، وذهب ابن مالك في شرح التسبيب،

وشرح الكافية الشافية إلى ما ذهب إليه سيبويه في هذه المسألة<sup>(88)</sup>، ووصف الفصل بالأحسن في أفيته<sup>(89)</sup>، وذهب بعضهم إلى أن ترك الفصل هنا لا يكون إلا في الضرورة، أو قليل من الكلام لا ينبغي القياس عليه<sup>(90)</sup>.

وحاصل هذه المسألة أنه لا يجوز ترك الفصل لغير ضرورة، ولا سيما حين يكون تركه مُوقعاً في اللبس بين (أن) المخفة، وبين (أن) المصدرية، ويضاف إلى ذلك، كراهة الإحجاف بـ(أن)؛ لما فيه من حذف لاسمها، وتحجيف لها من دون تعويض، وإدخالها على الفعل، الذي لا تختص بالدخول عليه، بل تختص بالأسماء. وما جاء من شواهد ترك الفصل، يُحمل على الضرورة، أو الندور الذي لا ينبغي لنا القياس عليه.

ومن ذلك أنهم كرهوا حذف (كان) بعد (أن) المصدرية من دون التعويض عنها بـ(ما) المصدرية، ففي قولهم: (أَمَا أَنْتَ مُنْطَلِقاً، انطاقتُ مَعَكَ)، إذ الأصل: (إِنْ كُنْتَ مُنْطَلِقاً)، فـحُذِفتْ لام التعلييل؛ لاطراد ذلك الحذف مع (أن)، ثم حُذِفتْ (كان)، فانفصل الضمير المتصل بها، وهو (الباء)، فصار: (أَنْ أَنْتَ مُنْطَلِقاً)، ثم عُوْصِنَ بـ(ما) الزائدة من (كان)، فصار: (أَنْ مَا أَنْتَ مُنْطَلِقاً)، ثُمَّ أُدْعِمتَ النون في الميم، فصارت: (أَمَا أَنْتَ مُنْطَلِقاً)<sup>(91)</sup>.

ومن شواهد حذف (كان) وتعويض (ما) عنها قول الشاعر: [من البسيط]

أَبَا حُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرِ إِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلُهُمُ الضَّيْعَ<sup>(92)</sup>

والالأصل: (إِنْ كُنْتَ)، فـحُذِفتْ اللام من (إِنْ): لاطراد حذفها مع (أن)، فبقي: (أن كنت)، ثم حُذِفتْ (كان): لكثرة الاستعمال، ثم جيء بالضمير المنفصل خلفاً عن المتصل، ثم عُوْضَتْ (ما) الزائدة من (كان) قبل الضمير، يقول سيبويه بعد أن ساق البيت: "فإنما هي (أن)، ضُمِّتْ إليها (ما) للتوكيد، ولزمت: كراهيَةُ أن يجحفوا بها؛ لتكون عوضاً من ذهاب الفعل – يعني (كان) - كما كانت (الباء) وـ(الألف) في: الزنادقة واليماني"<sup>(93)</sup>.

### المطلب الثالث: كراهة اختصار المُختَصر:

وُضِعَتْ حروفُ المعاني، وأسماءُ الأفعال، والضمائر، على طريقة الاختصار، فأنت حين تقول: (ما قَامَ زَيْدٌ)، فقد أنيتَ (ما) النافية عن الفعل (أنفي)، وإذا قلت: (هل قَامَ زَيْدٌ)، فقد

أنبت (هل) الاستفهامية عن الفعل (استفهم)، وإذا قلت: (جاء الطالب إلا زيداً)، فقد استعملت (إلا) نيابة عن الفعل (استثني)، وحين تقول: (يا زيد)، تكون قد أنبت حرف النداء (يا) عن الفعل (أنا دعوه) أو (أدعوك)، وقولك: (صه)، اختصار لقولك: (اسكت)، وحين تقول: (أنا)، (أنت)، (هو)، (هي)، (نحن)، (هم)، ... فأنت بذلك تتضاعف هذه الضمائر على سبيل الاختصار من الأسماء الظاهرة<sup>(94)</sup>.

وقد أشار ابن جنبي إلى أنه لا يليق بحروف المعاني الزِيادة، ولا الحذف، وبين أنَّ وجه القياس في منع حذفها، أنَّ الغرض من هذه الحروف إنما هو الاختصار، ثم قال: "فوقوع الحرف مقام الفعل وفاعله - كما في: (ما قَامَ زيدٌ)- غاية الاختصار، فلو ذهبت تحذفُ الحرف تخفيفاً، لأفرطت في الإيجاز؛ لأنَّ اختصار المختصر إيجاف به"<sup>(95)</sup>. ولا يجيزون حذف اسم الفعل من دون مفعوله؛ لأنَّه اختصار للفعل، وفي حذفه اختصار للمختصر؛ وذلك إيجاف لا ينبغي ارتکابه، وذكر ابن هشام الأنباري أنَّ ما جاء عن سيبويه<sup>(96)</sup> في قوله: (زيداً فاقتُلْهُ)، و(شأنكَ والحجَّ)، وقول الشاعر: [من الرجز]

يَا أَهْمَّاً الْمَائِحُ دَلْوِي دُونَكَا إِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ يَحْمَدُونَكَا<sup>(97)</sup>

أنَّ تقدير الكلام: (عليكَ زيداً)، و(عليكَ الحجَّ)، و(دونكَ دلْوِي)، فقالوا: إنَّما أراد تفسير المعنى، لا الإعراب، والتقدير: (خُدْ دلْوِي)، و(الزَّمْ زيداً)، و(الزمِّ الحجَّ)<sup>(98)</sup>.

وجاء حذف أداة النداء (يا) في التنزيل كثيراً، وحذف الحروف، وإن كان ممَّا يأبه القياس؛ حذراً من اختصار المختصر، الذي يؤدي إلى الإيجاف؛ إذ الحروف إنما جاء بها للاختصار، إلا أنَّ ما جعلَ الحذفَ لحرف النداء كثيراً، إنما هو قوة الدلالة على المذوف، فصارت القرائن الدالة على المذوف كالالتلفظ بذلك المذوف، فساغ حذف حرف النداء حين وجدَ ما يدل عليه<sup>(100)</sup>.

والعرب قد تحدَّف همزة الاستفهام إن دلَّ عليها دليل، ففي قوله تعالى حكاية: ﴿ وَتَلَكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنَّ عَبَدَتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾<sup>(101)</sup>، قيل إنه على تقدير: أو تلَكَ نِعْمَةٌ؟!<sup>(102)</sup> فالذي سوغ حذف همزة الاستفهام في الآية الكريمة، وجود قرينة معنوية، وهي أنَّ التعبيد

لبني إسرائيل ليس بنعمة<sup>(103)</sup>، وقد تكون القرينة المسوغة لحذف الهمزة، لفظية، كما في قول الشاعر: [ من الطويل ]

**فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَإِنْ كُنْتُ دَارِيٌّ بِسَبْعِ رَمَنَ الْجَمْرَ أَمْ بِثَمَانِ؟<sup>(104)</sup>**

والشاهد فيه قوله: (سبع رمين الجمر أم بثمان؟)؛ إذ حذف همزة الاستفهام المتقدمة على (أم) المتصلة<sup>(105)</sup> في قوله: (سبع) والأصل: (أسبع)، والذي سوّغ حذف الهمزة هنا، هو القرينة اللفظية (أم)؛ إذ تأتي بعد همزة الاستفهام عند السؤال عن أحد شيئين؛ ولأن (أم) المتصلة لازمة لمعنى الاستفهام وضعاً<sup>(106)</sup>. ونقل المرادي عن قوم أن حذف همزة الاستفهام عند أمن اللبس، من ضرورات الشعر، ولو كانت قبل (أم) المتصلة، وذكر أن ذلك ظاهر كلام سيبويه<sup>(107)</sup>.

فأنت ترى أن حذف همزة الاستفهام كان سائغاً لوجود قرائن لفظية أو معنوية تجعل الهمزة المحذوفة كأنها متلفظ بها، وما نقل عن الأخفش من إجازة حذف همزة الاستفهام اختياراً في نظم أو نثر، إنما هو في حال وجدت القرينة الدالة على المحذوف، وفي حال أمن اللبس، فإذا عدلت القرينة، وأمكن حدوث اللبس، امتنع حذفها قولاً واحداً<sup>(108)</sup>.

ويرى حسين الحبشي أن القول بعدم جواز اختصار المختصر منقوص بأمور، منها:

1. أنه قد عُهدَ حذفُ حروف المعاني كحروف الجر، والنصب، والجزم، وحرف النداء.
  2. أن وضع الضمائر في العربية هو على طريقة الاختصار من الأسماء الظاهرة، وقد جاء حذفها وجواباً لحذف ضمير الشأن، وجواباً كالعائد المنصوب في جملة الصلة<sup>(109)</sup>.
- وأقول إن النحوين حين ذهبوا إلى عدم جواز حذف الحروف، وما شاهبها؛ لما في ذلك من اختصار للمختصر، إنما منعوه في حال عدم الدليل على ذلك المحذوف، أو في حال حدوث لبس في الكلام، والدليل على ذلك ما ذكرنا من مسائل في هذا الباب؛ إذ لا بد من وجود دليل لفظي، أو معنوي على المحذوف، ولا بد من خلو التركيب من اللبس في حال الحذف.

الخاتمة:

توصيل البحث إلى النتائج الآتية:

- كره العرب، ومن بعدهم أرباب صناعة النحو بعضًا من الصيغ والتركيب؛ وذلك لما يصيبها من علل كالبقاء الساكنين، والاستئصال، والاستغناء بغيرها عنها، واللبس، وعدم الفائدة، وكذا الإحجام.
- يكره الإحجام كراهة منع، ولا يقبل أبدًا، ويُجمع على ذلك النحويون؛ لأنَّه نقص فاحش، يخل باللفظ أو التركيب.
- من أسباب كراهة الإحجام: الإخلال ببنية الكلمة أو التركيب، والتوهين، واللبس، واختصار المختصر، والجمع بين إعلالين.
- من وسائل انتقاء الإحجام: التعويض عن الممحوف، وإبقاء دليل على الممحوف في حال عدم التعويض، وتصحيح المعتل؛ بغية الخلاص من الجمع بين إعلالين، أو منع البقاء الساكنين، ومن وسائل انتقاء الإحجام – أيضًا – منع الإدغام في بعض الصيغ، التي يكون الإدغام فيها موصلاً إلى الإحجام بالألفاظ.
- لا يعد الحذف الذي يصيب بعض حروف المعاني، من اختصار المختصر، إلا إذا لم يترك دليلاً لفظياً، أو معنوياً عليه.
- لا يكون الوهن دائمًا نتيجة الحذف، بل قد يلحق الكلمة، بسبب الزيادة، كما في (طمأن).
- الحذف ظاهرة لغوية تشتهر فيها اللغات الإنسانية، وتحدث نتيجة رغبة المتكلمين في الإيجاز، وميلًا إلى التخفيف، أو اتساعًا في المجاز، أو صيانة للممحوف عن الذكر تشريفًا له، أو تحقيقًا لشأنه، أو البيان بعد الإيمام، أو غير ذلك من الأغراض التي لأجلها كان الحذف، إلا أنهم أجمعوا على أن كلَّ حذف جر إجحافًا يمنع؛ لأنَّ فيه مساس بسلامة اللفظ، أو التركيب.

الموامش :

- (1) ينظر: الصلاح تاج اللغة وصلاح العربية 4/1334.
- (2) تاج العروس 23/69.
- (3) ظاهرة الإحجام في الدرس اللغوي (حذف الحرف أنمودجًا) ص(6).
- (4) الكتاب 3/418.
- (5) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية 7/392.
- (6) ينظر: المقتضب 3/113.
- (7) ينظر: الرد على النحاة ص(87).
- (8) ينظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 1/387.
- (9) ينظر: التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل 6/218.
- (10) ينظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد 4/1600.
- (11) صحيح البخاري 5/2120.
- (12) ينظر: التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل 6/217.
- (13) ينظر: الكامل في اللغة والأدب 2/77، والمقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية 2/912.
- (14) ينظر: التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل 6/217.
- (15) يوسف (35).
- (16) ينظر: شرح التصرير على التوضيح 1/399.
- (17) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 2/89.
- (18) ينظر: شرح الكافية الشافية 2/600.
- (19) ينظر: شرح التصرير على التوضيح 1/378.
- (20) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 2/251.
- (21) ينظر: الكتاب 4/381.
- (22) ينظر: الخصائص 2/74-75.
- (23) البيت لجرير بن عبد الله البجلي في الكتاب 3/67، والمقاصد الشافية 1/583-584، وله أو لعمرو بن خثاير البجلي في المقاصد النحوية 4/1920.
- (24) ينظر: المقاصد الشافية 6/136.
- (25) ينظر: حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل 2/692.

- (26) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني 3/327.
- (27) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 4/33.
- (28) ينظر: سر صناعة الإعراب 1/269.
- (29) ينظر: مغنى الليبب ص(794).
- (30) ينظر: ص(15) من البحث.
- (31) هذا التعريف يبدو للباحث مناسباً لهذه الظاهرة، وهو جمع بين تعريفي محمد سمير اللبني، وعبدالله صالح باعير، ينظر: معجم المصطلحات النحوية والصرفية ص(163)، وظاهرة التعويض في النحو العربي ص(17).
- (32) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/282-283.
- (33) ينظر: الكتاب 1/25، وعلل النحو ص(343).
- (34) ظاهرة التعويض في النحو العربي ص (11).
- (35) المقاصد الشافية 9/403.
- (36) ينظر: ص(14)، و (21) من البحث.
- (37) الخصائص 2/360.
- (38) البيت للأضبيط بن قريع في المقاصد النحوية 4/1810.
- (39) القصص (62).
- (40) ينظر: مغنى الليبب ص(774).
- (41) الطلاق (4).
- (42) ينظر: الكتاب 4/156، والمقتضب 3/40، والخصائص 1/146.
- (43) ينظر: إيجاز التعريف في علم التصريف ص(170).
- (44) توضيح المقاصد والمسالك 3/1638.
- (45) آل عمران (72).
- (46) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 3/238، وتوضيح المقاصد والمسالك 3/1639.
- (47) ينظر: المقاصد الشافية 9/439.
- (48) ينظر: شرح المفصل 10/132.
- (49) ينظر: المصدر نفسه 10/133-134.
- (50) ينظر: شرح المفصل 6/58.
- (51) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 1/164-165.

- (52) شرح كتاب سيبويه 4/459.
- (53) الكتاب 4/245.
- (54) المصدر نفسه 4/159.
- (55) ينظر: المقاصد الشافية 8/88.
- (56) كشاف اصطلاحات الفنون 1/233-234.
- (57) يرى الرضي أن الجمع بين إعلالين موجود في اللغة، بل هو كثير، ويرى ناظر الجيش أن الجمع بين إعلالين على قسمين: أحدهما: الجمع الممنوع، وذلك حين يتافق الإعلالان كما لو أعل: (هوى)، و(طوى)، والآخر: الجائز، وذلك حين يختلف الإعلالان كما في (ماء)، ونقل الصبان عن بعضهم أن الجمع بين إعلالين في كلمة غير مرفوض، بل قد يجتمع فيها أكثر من إعلالين كما في (قضايا)، و(خطايا). ينظر على الترتيب: شرح شافية ابن الحاجب للرضي 3/93-94، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد 7/3644-3645، وحاشية الصبان على شرح الأشموني 1/379.
- (58) ينظر: المقتضب 1/152-153.
- (59) الحجة لقراء السبعة 1/56.
- (60) الخصائص 2/488.
- (61) المقاصد الشافية 9/133.
- (62) ينظر: شرح الكافية الشافية 4/2131، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد 10/5061.
- (63) ينظر: التذليل والتكامل 1/141.
- (64) ينظر: شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف ص(156).
- (65) ينظر: إيجاز التعريف ص(145-146)، وشرح شافية ابن الحاجب 2/788.
- (66) ينظر: توضيح المقاصد والمسلك 3/1600.
- (67) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف 2/418-419، وضرائر الشعر ص(101-102).
- (68) البيت للأخطل في ديوانه ص(118).
- (69) البيت لبشر بن أبي حازم في ديوانه ص(155)، وشرح أبيات سيبويه للسرافي 2/31.
- (70) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف 2/419.
- (71) قال ثعلب لأبي موسى الحامض حين اتهم بيئاً من الشعر بأنه موضوع؛ لأن الشاعر منع صرفَ ما ينبغي أن يصرف، قال له: هذا جائز في الكلام فكيف في الشعر. ينظر رأي ثعلب في: شرح الكافية الشافية 3/1512.
- (72) الصحاح ناج اللغة وصحاح العربية 5/1930.

- (73) الكتاب، 239/2، والأصول في النحو 1.359.
- (74) يذهب إلى ذلك البصريون والكسائي. ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف 1/292.
- (75) تفرد بذلك الفراء، وذكر بعض النحوين أن الأخفش يرى ذلك أيضاً. وذكر صاحب الإنصال أن من يذهب إلى ذلك الكوفيون، ولم يخص الفراء بذلك، ولم يشر إلى أن الأخفش يرى رأي الكوفيين في هذه المسألة. ينظر: شرح الكافية 1/131، وشرح الرضي على الكافية 1/395، وتوضيح المقاصد والممالك 3/1135، وهو مع الهوامع 2/81-80، والإنصال في مسائل الخلاف 1/292.
- (76) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف 1/295-294، واللباب في علل البناء والإعراب 1/347-348.
- (77) ينظر: الإنصال في مسائل الخلاف 1/294، و 296.
- (78) المائدة (113).
- (79) المزمل (20).
- (80) البيت بلا نسبة في المقاصد النحوية 2/776، وشرح شواهد المعنى 2/828.
- (81) طه (89).
- (82) القيامة (3).
- (83) البلد (7).
- (84) ينظر: الكتاب 3/167.
- (85) ينظر: الأصول في النحو 1/239، وشرح كتاب سيبويه 3/408.
- (86) ينظر: الكتاب 3/167.
- (87) الأصول في النحو 1/239.
- (88) ينظر: شرح التسهيل 2/44، وشرح الكافية الشافية 1/500.
- (89) ينظر: ألفية ابن مالك ص(13).
- (90) ينظر: التذليل والتكميل 5/164-165، وتوضيح المقاصد والممالك 1/541.
- (91) ينظر: توضيح المقاصد والممالك 1/504، وشرح ابن عقيل 1/296-297.
- (92) البيت لعباس بن مزداس في الكتاب 1/293، والمقاصد النحوية 2/613.
- (93) الكتاب 1/294-293.
- (94) ينظر: سر صناعة الإعراب 1/269، وشرح المفصل لابن عييش 7/8، وزن الخافض في الدرس النحوي 1/31.
- (95) سر صناعة الإعراب 1/269.
- (96) لم يورد سيبويه البيت الذي ذكره ابن هشام في هذه المسألة، لم يورده في كتابه البتة.

- (97) البيت لجريدة من بني مازن في المقاصد النحوية 4/1788، وشرح التصريح 2/291، وبلا نسبة في الإنصال في مسائل الخلاف 1/184، وشرح الكافية الشافية 3/1394، ولسان العرب 6/4305.
- (98) ينظر: الكتاب 1/138 و 274.
- (99) ينظر: مغني اللبيب ص (794).
- (100) ينظر: الكليات للكفوبي ص (979).
- (101) الشعراء (22).
- (102) ينظر: معاني القرآن للأخفش 3/18، والتبيان في إعراب القرآن 2/995.
- (103) ينظر: الجدول في إعراب القرآن الكريم، هامش 19/63.
- (104) البيت لعمر بن أبي ربيعة في ديوانه، ص (362)، وفي الكتاب 3/294.
- (105) (أُمُّ) المتصلة: هي المسوبقة إما بهمزة التسوية، نحو قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة: (6)], وإنما بهمزة التعين، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّثُمْ أَشَدُّ حَلْقًا أَمِ السَّمَاءَ﴾ [النازك: (27)], وتقابليها (أُمُّ) المنقطعة: وهي التي لا يكون قبلها إحدى الهمزتين، وسميت منقطعة لوقعها بين جملتين مستقلتين، فلا يفارقها معنى الإضمار، ومن أمثلتها، قوله تعالى: ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلْمُتُ وَالنُّورُ﴾ [الرعد: (16)]. ينظر: أوضح المسالك 3/331-338.
- (106) ينظر: شرح الرضي على الكافية 4/404، وجامع الدروس العربية 2/144.
- (107) ينظر: الجنى الداني في حروف المعانى ص (34).
- (108) ينظر: شرح الدمامي على مغني اللبيب 1/55.
- (109) ينظر: نزع الخافض في الدرس النحوى 1/30-31.

## المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.  
الغيبة ابن مالك، ضبطها وعلق عليها: عبداللطيف بن محمد الخطيب، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م.

- الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424هـ-2003م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت.
- إيجاز التعريف في علم التصريف، لابن مالك، تحقيق: محمد المهدي عبدالجي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1422هـ-2002م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، للمرتضى الزبيدي، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج وآخرين، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة: الثانية، 1407هـ-1987م.
- التبیان في إعراب القرآن، لأبي البقاء الكبّری، تحقيق: علي محمد البجاوی، الناشر: عیسی البابی الحلی وشراکاه، د.ط، د.ت.
- التنبیل والتکمیل في شرح کتاب التسهیل، لأبي حیان الاندلسی، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولى، 1419هـ-1998م.
- تمہید المowاد بشرح تسهیل الفوائد، لتأنذر العجیش، تحقيق: علی محمد فاخر، وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1428هـ.
- توضیح المقاصد والمسالک بشرح ألفیة ابن مالک، للمرادی، تحقيق: عبد الرحمن علی سلیمان، دار الفکر العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1428هـ-2008م.
- جامع الدروس العربية، لمصطفی الغایبی، المکتبة العصریة - بيروت، الطبعة: الثامنة والعشرون، 1414هـ-1993م.
- الجدول في إعراب القرآن الكريم، محمود صافی، دار الرشید-دمشق، مؤسسة الإیمان - بيروت، الطبعة: الرابعة، 1418هـ.
- الجñى الدانی في حروف المعانی، للمرادی، تحقيق: فخر الدین قباوة، ومحمد ندیم فاضل، دار الكتب العلمیة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1413هـ-1992م.
- حاشیة الخضری على شرح ابن عقیل، ضبط وتصحیح: یوسف الشیخ البقاعی، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424هـ-2003م.
- حاشیة الصبان على شرح الأشمونی، دار الكتب العلمیة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ-1997م.
- الخصائص، لابن جنی، تحقيق: محمد علی النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت.
- ديوان الأخطل، شرح وتصنیف: مهdi محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمیة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1414هـ-1994م.

- ديوان الكميت الأسدی، تحقيق: محمد نبيل طریقی، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، 2000م.
- ديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق: عزة حسن، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم - وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق، د.ط ، 1379هـ-1960م.
- ديوان عبید بن الأبرص، شرح: أشرف أحمد عدرا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414هـ-1994م.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، قدم له ووضع هوامشه: فايز محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1416هـ-1996م.
- ديوان عنترة العبسي، تحقيق: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت.
- الرد على النحاة، لابن مضاء، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1399هـ-1979م.
- سر صناعة الإعراب، لابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولى، 1985م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار التراث، القاهرة، الطبعة: العشرون، 1400هـ-1980م.
- شرح أبيات سيبويه، للسيرافي، تحقيق: محمد علي الريح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، د.ط، 1394هـ-1974م.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ-1998م.
- شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1999م.
- شرح التصریح على التوضیح، لخالد الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ-2000م.
- شرح الدمامي على مغني اللبيب، لمحمد بن أبي بكر الدمامي، صحجه وعلق عليه: أحمد عزو عنایة، مؤسسة التاريخ العربي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1428هـ-2007م.
- شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الأسترابادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس- بنغازي، الطبعة: الثانية، 1996م.
- شرح الكافية الشافیة، لابن مالك، تحقيق: عبد المنعم أحمد هربیدی، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، د.ت.
- شرح المفصل، لابن يعيش، إدارة الطباعة المنیریة، القاهرة، د.ط، د.ت.

- شرح شافية ابن الحاجب للرضي الأسترابادي، تحقيق: محمد نور الحسن، وأخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1395 هـ - 1975 م.
- شرح شواهد المغني، للسيوطى، علق حواسيه: أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربى، د. ط ، 1386 هـ - 1966 م.
- شرح كتاب سيبويه، للسيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهلي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.
- شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف، لشمس الدين أحمد دينكور، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1379 هـ - 1959 م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407 هـ - 1987 م.
- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ - 1987 م.
- ضرائر الشعر، لابن عصفور، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 1980 م.
- ظاهرة الإحجام في الدرس اللغوي (حذف الحرف أنموذجاً).
- ظاهرة التعويض في النحو العربي، لعبدالله صالح باعير، دار حضرة موت للدراسات والنشر، الطبعة: الأولى، 2007 م.
- علل النحو، لابن الوراق، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1417 هـ - 1997 م.
- الكتاب لسيبوه، تحقق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م.
- كشاف اصطلاحات الفنون، للهانوى، تحقيق: علي درحوج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة: الأولى، 1996 م.
- الكليات للكفو، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت، د. ط، 1419 هـ - 1998 م.
- اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكברי، تحقيق: عبد الإله التهان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م.
- لسان العرب لابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير وأخرين، دار المعارف- القاهرة، د. ط، د. ت.

- معاني القرآن للأخفش، تحقيق: هدى محمود قراءة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1990 م.
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية، محمد سمير البدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م.
- معنى الليبب عن كتب الأعaries، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة: السادسة، 1985 م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، وآخرين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.
- المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، للعيني، تحقيق: علي محمد فاخر، وأخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
- المقتضب، للمبرد، تحقيق: محمد عبدالخالق عصيمة، وزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م.
- الممتع الكبير في التصريف، لابن عصفور، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة: الأولى، 1996 م.
- نزع الخافض في الدرس النحوى، لحسين الحبشي، رسالة ماجستير ، جامعة حضرموت للعلوم والتكنولوجيا، 1425 هـ.
- همم الهاوامع في شرح جمع الجومع، للسيوطى، تحقيق: عبدالحميد هندawi، المكتبة التوفيقية- مصر، د.ط، د.ت.

## الألفاظ العربية في لهجة عدن دراسة دلالية تقابلية

د. خلود صالح بن صالح حنibir  
أستاذ مساعد، كلية الآداب، جامعة عدن  
[Khuloodysaleh@gmail.com](mailto:Khuloodysaleh@gmail.com)

تاریخ القبول: 2023/6/4	تاریخ الاستلام: 2023/5/20
------------------------	---------------------------

### الملخص:

تناولت هذه الدراسة الموسومة بـ(الألفاظ العربية في لهجة عدن) طائفه من المفردات المستعملة حالياً في لهجة مدينة عدن، التي ترجع إلى أصل عربي. وقامت الباحثة بدراسة التطورات التي تعرضت لها هذه الألفاظ خلال تداولها على ألسنة الناس في عدن. وهي توضح عربية لهجة عدن، التي لا تزال تحافظ بكثير من المفردات العربية بالدلالة نفسها أو بدلالة قريبة منها. تطورت هنا بفعل تطور اللغات الطبيعي الحاصل مع مرور الزمن، واختلاف الناطقين في كل حقبة.

والألفاظ التي تناولتها الدراسة ثلاثة لفظاً، هي: بدَع، بَزْ، بَعْط، بَغْر، بَقْص، بِلَأْط، حُرْش، دُوكَه، رَفْس، رَعْقَه، زُوقَل، شَاقِي، شَاجَن، شَطَب، شَقَر، صَفَاط، صَمْغ، فَرَك، فُوح، قَرَاقِير، قَمَع، لَفْتَه، مَبْسُوط، مُرِير، مِسْكِين، نَفَر، هَبْشَه، هَبْر، هَلْس، هَوَاره.

الكلمات المفتاحية: ألفاظ، عدن، دلالة، عربية، لهجة.

## The Arabic Words in Aden Dialect A comparative Semantic Study

Assis. Prof. Dr. Khulood Saleh Ben Saleh Heneber

[Khuloodysaleh@gmail.com](mailto:Khuloodysaleh@gmail.com)

### Abstract

This study, entitled "Arabic words in Aden Dialect", deals with a range of words that are of Arabic origin, which are currently used in the dialect of Aden city. The researcher paid attention to studying the developments that these words which were picked up by the tongues and circulated by people in Aden. The researcher tried to explain the origins of the Arabic words used in Aden dialect which still retain their same semantic meaning or the nearest one. These words have evolved due to the natural evolution of languages that occurs with the passage of time and as a result of different speakers in each era. Thirty words were dealt in this study and they were as follows:

badaa (to begin doing something or to create something new, especially to invent something), bazz( piece of cloth or to hold something in the hand), baat (to speak falsely), bager (Severe tightness from a particular person or matter or enough is enough), baqs (Presses a part of the body forcefully with his fingertips or sting), balat/ tiles(A thin, usually square or rectangular, piece of baked clay used for covering roofs, floors, walls), hursh (stirs up problems unnecessarily), dukhah (dizziness or getting upset because of someone), rafaas (kick), zaaqah (seeds of some plants that can be eaten e.g pumpkin seeds), zankl (annoying person), shaqi (person who works hard to provides for a living), shagn (the person who is anxious to know the news or feeling of intens curiosity), shatb (blot out), shaqr (hidden quick peek), safaat (fun), samg(glue), fark , (let down), foh (frankincense), qarafer (Extreme thinness, weakness and wasting in the body), qammaa (Conquer everyone and grab first plac, when woman puts henna on the tip of her finger), Iftah (look, direct one's gaze toward someone or something), mabsoot (happy or rich), mareir (bitter), maskeen (beggar or poor), nafr(Means a person or request something for only one person) habshah (What was taken strongly), habr(looting and taking money unlawfully), hals(utterance mixed with falsehood and fiction), hawarh (Covetousness and greed).

**Keywords:** words, Aden, semantic, Arabic, dialect.

### المقدمة:

تعدُّ لهجة عدن إحدى اللهجات العربية، التي يتكلّمها سكان مدينة عدن المُتمدنون فيها، الواقعة على ساحل خليج عدن، في جنوب اليمن. وهي العاصمة الاقتصادية والتجارية للجمهوريَّة اليمنيَّة.

ولما كانت اللهجة العدنية المنطوقة، هي وسيلة التواصل الأولى، والمادة الأساس للبنية الثقافية التراثية في عدن، وأهم مكونات التراث اللامادي فيها، فإن هذه الدراسة تعد مُساهمة في عملية إبراز، هذا التراث العدناني العربي الأصيل وحفظه؛ كونها لهجة عربية. وترمي إلى رصد مجموعة من الألفاظ ذات الأصول العربية الفصيحة المستعملة في لهجة عدن حتى الآن.

ولهجة عدن على الرغم من عريتها إلا أنها قد حوت مفردات من تأثرت بهم؛ منمن سكنوها من غير العرب، مثل: الهنود والصومالي والفرس منذ قرون<sup>(١)</sup>، وممن استعمروها مثل: البريطانيين. ولذلك كانت هذه الدراسة لتبيَّن ما هو عربي أصيل، ظلَّ مستمراً في الألسنة العدنية إلى الآن، تمييزاً له عن ما هو دخيل. وقد سبق بعض الباحثين في دراسة الألفاظ العربية في لهجة عدن منهم: أمين شمسان في كتابه لسان عدن (معجم لغوي)؛ التي تعد من أبرز الدراسات السابقة في هذا المجال، والذي حوى أيضاً في معجمه هذا الألفاظ العدنية الدخيلة.

واتخذت هذه الدراسة المنهج التقابلِي منهجاً لها؛ فقد كانت الباحثة تصف المعنى الحالي المستعمل في لهجة عدن، ثم تقابله بما ورد في المعاجم العربية مثل: لسان العرب، لابن منظور. مرتبة الألفاظ المدرورة المختارة - بوصفها عشوائية - حسب حروف المعجم، مبينة ما حدث للفظة من تطور دلالي إن وجد.

### الدراسة:

**1- بَدَع:** يأتي هذا اللفظ في لهجة عدن على صيغة فعل بمعنى بدأ، وهو لفظ عربي جاء بمعنى الابتداء نفسه؛ ففي لسان العرب بَدَعَ الشَّيْءَ يَبْدَعُهُ بَدْعًا وَابْتَدَعَهُ: أَنْشَأَهُ وَبَدَأَهُ.

وبَدَعَ الرَّكِيَّةَ: اسْتَبَطَهَا وَأَحْدَثَهَا... وَالْبَدِيعُ وَالْبَدْعُ: الشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ أَوَّلًا<sup>(٢)</sup>. وجاء عند أمين شمسان في معجمه بمعنى: "البدء والإبتداء في إنجاز عملٍ ما وتقديمه عن غيره من الأعمال"<sup>(٣)</sup>. وتكلم أيضًا عن معنى آخر يحمله هذا اللفظ في العربية، وهو معنى إحداث الشيء وإنشائه على غير سابق له<sup>(٤)</sup>، لكنه لم يشر إلى وجوده في لهجة عدن، أو يعرض أمثلة. وهو معنى مستعمل في لهجة عدن فيقولون: أبدع وبَدَع أي: أتى بشيء رائع وجديد وممتاز، وفريد من نوعه. وهو كذلك في العربية فـ"أَبْدَعَتُ الشَّيْءَ": أخْرَعْتَه لا على مثال<sup>(٥)</sup>. والبديع: من أسماء الله تعالى لإبداعها لأشياء وإحداثها إِيَّاهَا وهو البديع الأول قبل كل شيء، ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدَعُ الخلق أي بَدَأَه، قال تعالى: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}<sup>(٦)</sup>; أي خالقها ومُبْدِعُها فهو سبحانه الخالق المُخْتَرُ لا عن مثال سابق. وجاء عند مطهر الإرياني في معجمه في مادة (بدع) لفظ البداع؛ وهو شاعر القبيلة الذي يناضل عنها في المعارك الشعرية، وهو البادئ بطرح القضية التي نشب الخلاف بين قبيلتين بسببها وذلك في ملقي تعرض فيه القضية<sup>(٧)</sup>. وترى الباحثة أنه سمي بداعاً: لأنه يبدأ بالشعر في تلك المواقف، ولأنه يبدع في شرح قضيته. ويميل البحث إلى أن بدع، التي بمعنى بدأ في لهجة عدن هي بدأ العربية، ولكن أبدل صوت الهمزة عيناً. وتبادل صوت العين وصوت الهمزة ظاهرة صوتية موجودة في العربية واللغات السامية؛ لأنهما من مخرجين متقاربين فالهمزة صوت وترى (حنجري) والعين من وسط الحلق<sup>(٨)</sup>.

- 2 - بَزَ<sup>(٩)</sup>: البَزُ يجيء في عدن بمعنى قطعة القماش، التي تصنع منها الثياب، والبَزُ أيضًا فعل و مصدر بمعنى أخذ أحدًا، ورفع رفعاً ونقل نقلًا، ولديه مصدر آخر هو بَزَّة على وزن فعلة بمعنى تحريك الأشياء؛ فيقولون هنا في عدن: بُزَ الشيء أي: خذه، وبُزَ من هُنا إلى هُنا أي: انقله من هُنا إلى هُنا. وجاء في العربية هذا اللفظ بالمعنى نفسه فيما يخص دلالة الثياب ودلالة الأخذ والنقل والحركة، جاء في لسان العرب: "البَزُ: الثياب، وقيل: ضرب من الثياب... والبَزُ: السَّلْبُ... والبَزَّةُ... قيل: كثرة الحركة والاضطراب... والبَزَّةُ: معالجة الشيء وإصلاحه"<sup>(١٠)</sup>.

**3 - بَعْطٌ :** البَعْطُ في عدن مصدر بمعنى كلام غير حقيقي، ومنه قولهم: هذا رِجَالٌ بَعَطَ على وزن فَعَالٌ، بمعنى كثير الكلام عن نفسه بأشياء ليست فيه، وبعيدة عن الحقيقة والواقع. وهو لفظ عدن عربي؛ جاء في لسان العرب: الْبَعْطُ وَالْبَعَاطُ: الْغُلُوُّ فِي الْجَهَلِ وَالْأَمْرِ الْقَبِيْحِ. وَأَبْعَطَ الرَّجُلُ فِي كَلَامِهِ إِذَا لَمْ يُرِسِّلْهُ عَلَى وَجْهِهِ (أي: حقيقته)، وَأَبْعَطَ فِي السَّوْمِ: تَبَاعَدَ وَتَجَاوزَ الْقَدْرُ، وَالْبَعَاطُ: أَنْ تُكَلِّفَ الْإِنْسَانَ مَا لَيْسَ فِي قُوَّتِهِ، وَالْبَعَاطُ: الْبَعْدُ، قَالَ: وَمَئَى أَعْرَابِيٍّ فِي صُلْحٍ بَيْنَ قَوْمٍ فَقَالَ: لَقَدْ أَبْعَطُوا إِبْعَاطًا شَدِيدًا أَيْ أَبْعَدُوا وَلَمْ يَقْرِبُوا مِنَ الصُّلْحِ. وَرَوَى سَلَمَةُ عَنِ الْفَرَاءِ أَنَّهُ قَالَ: يُبَدِّلُونَ الدَّالَّ طَاءَ فَيَقُولُونَ: مَا أَبْعَطَ طَازِكَ، يُبَدِّلُونَ: مَا أَبْعَدَ دَازِكَ<sup>(11)</sup>. وترى الباحثة هنا أن هذا اللفظ هو اللفظ العربي نفسه، الذي جاء بدلاله الغلو والتتجاوز وخصصت في لهجة عدن في الكلام بعيد عن الحقيقة، الذي فيه غلو وتجاوز عنها، وقول ما ليس موجود في الواقع.

**4 - بَغْرٌ :** منها يشتق في اللهجة العدنية اسم الفاعل بغران على وزن فعلان. وهو للدلالة على الضيق الشديد من شخص معين أو أمر. كما يشتق منه لفظ بُغْرَة؛ تعني دفعه الهواء القوية، التي تخرج من البطن مع صوت النفس عادةً بعد أكل الطعام. وهذا اللفظ في العربية جاء بمعنى قريب فـ"الْبَغْرُ وَالْبَغَرُ" الشرب بلا راي، البَغَر بالتحريك: داءً أو عطش؛ قال الأَصْمَعِي: هُوَ دَاءٌ يَأْخُذُ الْإِبْلَ فَتَشْرِبُ فَلَا تَرُوْ وَتَمْرُضُ عَنْهُ فَتَمْوَتْ... بَغَرُ الرَّجُلُ بَغْرًا وَبَغَرَ، فَهُوَ بَغْرٌ وَبَغَيرٌ: لَا يَرُوْ... وَالْبَغْرَةُ: قُوَّةُ الْمَاءِ... وَالْبَغْرُ وَالْبَغَرُ وَالْبَغْرَةُ: الدُّفْعَةُ الشَّدِيدَ مِنَ الْمَطَرِ... وَعَيْرٌ رَجُلٌ مِنْ قَرِيشٍ فَقِيلَ لَهُ: ماتَ أَبُوكَ بَشَمًا، وَماتَتْ أُمُّكَ بَغَرًا<sup>(12)</sup>. وترى الباحثة أولاً: أن المعنى في العربية وهو الشرب بلا راي والداء أو العطش، قد تطور في لهجة عدن ليخصص بالدلالة<sup>(13)</sup> على الداء المعنوي، الذي يصيب الرجل من شدة الانزعاج، والضيق من شخص أو أمر، وثانياً: أن الصيغة الصرفية أيضاً تطورت في لهجة عدن؛ فهي في العربية اسم فاعل على وزن فَعِيلٌ أو فَعِيلٌ، أما في اللهجة العدنية فهو على وزن فَعلان، ويكون من القياس الخاطئ، الذي يعد من أسباب التطور اللغوي، ومن أهم مظاهره فهو يجري على ألسنة العامة بأقيسة في النطق خارجة عن العرف اللغوي

الفصيح<sup>(١٤)</sup>. وترى أن البغرة في لهجة عدن هي الوصف العربي نفسه للدفعـة القوية الشديدة، التي تسمع لها صوت، لكنها خصصـت في اللهـجة بدفعـة الهـواء الخارجـة من البطن بعد الأكل.

**5 - بَقْصٌ:** البـقص والـقبـص بالـقلب المـكـانـي<sup>(١٥)</sup> في لهـجة عـدن مصدر على وزـن فـعلـ، يـجيـء بـمعـنى القرـص والـلدـغـ؛ يقولـون: قـبـصـتهـ أيـ: قـرـصـتهـ، وـقـبـصـهـ حـنـشـ، أيـ: لـدـغـهـ. وـتـشـتـقـ مـنـهـ لـفـظـةـ (قـبـصـةـ) عـلـى وزـن فـعـلـةـ لـدـلـالـةـ عـلـى الشـيـءـ القـلـيلـ، يقولـونـ: بـأشـلـ منـ هـدـاـ قـبـصـةـ، أيـ: قـلـيلـ. وجـاءـ عـنـدـ أـمـينـ شـمـسـانـ فـي مـادـةـ قـبـصـ: "قـبـصـ وـيـقـبـصـ (الـقـبـصـ) الـقـرـصـ...يـقـالـ (مـقـبـصـ مـنـ النـامـسـ)...وـ(أـخـدـ قـبـصـةـ) أيـ: لـتـقـطـ بـطـرـفـ أـصـابـعـهـ". وهو لـفـظـ عـدـنـيـ عـرـبـيـ؛ جاءـ فـيـ الـعـرـبـيـةـ "قـبـصـ: الـقـبـصـ: التـنـاؤـلـ بـالـأـصـابـعـ بـأـطـرـافـهـ". قـبـصـ يـقـبـصـ قـبـصـاـ: تـنـاؤـلـ بـأـطـرـافـ الـأـصـابـعـ وـهـوـ دـوـنـ الـقـبـصـ. وـقـرـأـ الـحـسـنـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ: {فـقـبـصـتـ قـبـصـةـ مـنـ آـثـرـ الرـسـوـلـ}<sup>(١٦)</sup>، وـقـيـلـ: هـوـ اـسـمـ الـفـعـلـ وـقـرـاءـةـ الـعـاـمـةـ: فـقـبـصـتـ قـبـصـةـ. الـفـرـاءـ<sup>(١٧)</sup>: الـقـبـصـةـ بـالـكـفـ كـلـهـاـ، وـالـقـبـصـةـ بـأـطـرـافـ الـأـصـابـعـ<sup>(١٨)</sup>. وـعـلـيـهـ يـتـبـعـ أنـ الـمـعـنـىـ فـيـ لـهـجـةـ عـدـنـ (الـقـرـصـ) جاءـ؛ لأنـ الـقـرـصـ عـادـةـ يـكـونـ بـأـطـرـافـ الـأـصـابـعـ، فـخـصـصـتـ الدـلـالـةـ فـيـهـاـ بـتـنـاؤـلـ الـجـسـدـ بـأـطـرـافـ الـأـصـابـعـ قـرـصـاـ، وـمـنـهـ وـسـعـ وـعـمـ<sup>(١٩)</sup> لـيـطـلـقـ عـلـىـ الـلـدـغـ أـيـضـاـ. وـالـقـبـصـةـ تـنـاؤـلـ بـأـطـرـافـ الـأـصـابـعـ؛ وـلـذـلـكـ يـكـونـ التـنـاؤـلـ مـنـ الشـيـءـ قـلـيلـ؛ وـبـذـلـكـ كـانـتـ دـلـالـةـ قـبـصـةـ فـيـ لـهـجـةـ الـعـدـنـيـةـ الشـيـءـ القـلـيلـ.

**6 - بـلـاطـ:** البـلـاطـ فـيـ لـهـجـةـ عـدـنـ تـأـتـيـ اـسـمـ بـمـعـنىـ الـأـرـضـ، وـالـحـجـارـةـ الـمـسـتوـيـةـ عـلـيـهـ. وـهـوـ لـفـظـ وـرـدـ فـيـ الـعـرـبـيـةـ بـالـدـلـالـةـ الـعـدـنـيـةـ نـفـسـهـاـ؛ جاءـ فـيـ لـسـانـ الـعـربـ: "الـبـلـاطـ: الـأـرـضـ، وـقـيـلـ: الـأـرـضـ الـمـسـتوـيـةـ الـمـلـسـائـ...الـبـلـاطـ، بـالـفـتحـ: الـحـجـارـةـ الـمـفـروـشـةـ فـيـ الدـارـ وـغـيـرـهـاـ...وـقـيـالـ: دـارـ مـبـلـطـةـ بـآـجـرـ أـوـ حـجـارـةـ. وـقـيـالـ: بـلـاطـ الدـارـ، فـيـ مـلـوـطـةـ إـذـاـ فـرـشـتـهـاـ بـآـجـرـ أـوـ حـجـارـةـ. وـكـلـ أـرـضـ فـرـشـتـ بـالـحـجـارـةـ وـالـآـجـرـ بـلـاطـ وـبـلـطـهـاـ يـنـلـطـهـاـ بـلـطاـ وـبـلـطـهـاـ: سـوـاهـاـ، وـبـلـطـ الـحـائـطـ وـبـلـطـهـ كـذـلـكـ.

**7 - حُرُشٌ**:<sup>(21)</sup> الحُرُشُ في لهجة عدن هي الأذى المعنوي (الأذية)، واختلاط المشكلات من غير داع. يقولون: هذا يَدَوْرُ حُرُشً، أي: أذية الغير والمشاكل. وهو لفظ عربي، جاء بفتح الحاء وسكون الراء (حُرُش) بدلالة قريبة من الدلالة التي وردت في لهجة عدن. جاء في لسان العرب: حَرْشُ الضَّبِّ صَيْدُهُ وَهُوَ أَنْ يُحَكَّ الْجُحْرُ الَّذِي هُوَ فِيهِ يُتَحَرَّشُ بِهِ، فَإِذَا أَحَسَّهُ الضَّبُّ حَسِبَهُ ثُعَبَانًا، فَأَخْرَجَ إِلَيْهِ ذَنْبَهُ فَيُصَادُ حِينَئِذٍ. قال الفارسي: قال أبو زيد: يقال لِمَنْ أَخْبَثَ مِنْ ضَبٍّ حَرَشْتَهُ، وَذَلِكَ أَنَّ الضَّبَّ رِيمًا اسْتَرْوَحَ فَخَدَعَ فَلِمَ يُقْدَرُ عَلَيْهِ... وَقِيلَ: الْحَرْشُ أَنْ تَهْرِيجُ الضَّبَّ فِي جُحْرِهِ، فَإِذَا خَرَجَ قَرِيبًا مِنْكَ هَدَمْتَ عَلَيْهِ بَقِيَّةَ الْجُحْرِ، وَالْحَرْشُ مِنْ مَعَانِيهَا الْخَدِيعَةُ وَالْأَثَرُ الْحَسِيُّ، وَالْحَلُّ لِلْبَعِيرِ حَتَّى تَقْشُرَ جَلْدُهُ... وَالْأَحْتَراشُ: الْجَمْعُ وَالْكَسَبُ، وَالْخَدَاعُ.<sup>(22)</sup> وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الْحَرْشَ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ تَحْمِلُ فِي مَعْنَاهَا الْمَعْنَى الْعَرَبِيَّ وَهُوَ إِلَحَاقُ الْأَذِي لِلضَّبِّ فِي جُحْرِهِ الَّذِي كَانَ خَاصًا بِهِ فِي الْعَرَبِيَّةِ، ثُمَّ عَمِّمَتْهُ، وَوَسَعَتْهُ لِهَجَةِ عَدْنِ لِيَكُونَ إِلَحَاقُ الْأَذِي بِشَكْلِ عَامٍ.

**8 - دُوْخَهُ**: وَتَأْتِي فِي لِهَجَةِ عَدْنِ مَصْدَرُ بِدَلَالَتَيْنِ؛ الْأَوَّلُ: حُسِيَّةٌ، وَهِيَ الدَّوَارُ، وَالْآخِرُ: مَعْنَوِيَّةٌ، وَهِيَ وَجْعُ الرَّأْسِ مِنْ جَرَاءِ شَدَّةِ الإِزْعَاجِ، وَالضَّيقِ بِسَبَبِ شَخْصٍ مَا. يَقُولُونَ: حُسِيَّتْ دُوْخَهُ، أي: شَعُرْتُ بِالْدَّوَارِ. وَيَقُولُونَ: فَلَانْ جَابَ لِي الدُّوْخَهُ، أي: وَجَعَ الرَّأْسِ مِنْ كَثْرَةِ الدَّوَارِ، الَّذِي أَصَابَنِي؛ بِسَبَبِ ازْعَاجِهِ لِي. وَهُوَ لَفْظٌ عَرَبِيٌّ بِمَعْنَى قَرِيبٍ لِمَا جَاءَ فِي الْلِهَجَةِ الْعَدِينِيَّةِ؛ جَاءَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ فِي مَادَةِ (دَاخَ): "دَاخَ يَدُوْخُ دُوْخَهَا": ذَلِكَ وَخَضْعٌ. وَدَوْخَهُ الرَّجُلُ وَالْبَعِيرُ: ذَلِكَ، يَائِيَّةٌ وَوَاوِيَّةٌ. وَفِي حَدِيثٍ وَفَدَ ثَقِيفٍ: أَدَخَ الْعَرَبَ وَدَانَ لَهُ النَّاسُ أَيَّ أَذَلَّهُمْ؛ وَأَدَخْتُهُ أَنَا فَدَاخَ. وَدَوْخَ الْمَكَانَ: جَالَ فِيهِ. وَدَوْخَ الْوَجْعَ رَأْسَهُ: أَدَارَهُ. وَدَاخَ الْبَلَادَ يَدُوْخُهَا: قَهْرَهَا وَاسْتَوْلَى عَلَى أَهْلِهَا؛ وَكَذَلِكَ النَّاسُ دَخْنَاهُمْ دُوْخًا وَدَوْخَنَاهُمْ تَدُوْيِخًا: وَطَلَنَاهُمْ. وَدَوْخَ فَلَانْ الْبَلَادِ إِذَا سَارَ فِيهَا حَتَّى عَرَفَهَا لَمْ تَخْفِ عَلَيْهِ طُرُقُهَا<sup>(23)</sup>.

**9 - رَفْسُ**: الرَّفْسُ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ مَصْدَرُ عَلَى وَزْنِ فَعْلٍ، وَمِنْهُ الْفَعْلُ رَفْسٌ، وَدَلَالَتُهُ الضربُ الْمُبِرُّ بِاِسْتِخْدَامِ الرَّجُلِ. وَالرَّفَّاسُ فِي الْكَلَامِ التَّكْرَارُ الزَّائِدُ عَنْ حَدِّهِ، الَّذِي لَا فَائِدَةَ فِيهِ؛ عَلَى وَزْنِ فَعَالٍ لِلْمُبَالَغَةِ، يَقُولُونَ فِي عَدْنِ: لَا تِرَفَّسْ بِالْمَوْضُوعِ الرَّفَّاسُ مُشَمِّلِيَّ. وَهُوَ

لفظ جاء في العربية بمعانٍ قريبة؛ جاء في لسان العرب: "رفس: الرَّفْسَةُ: الصَّدْمَةُ بِالرِّجْلِ فِي الصَّدْرِ. وَرَفْسَةُ يَرْفُسُهُ وَيَرْفِسُهُ رَفْسًا: ضَرَبَهُ فِي صَدْرِهِ بِرِجْلِهِ، وَقِيلَ: رَفْسَةُ بِرِجْلِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْصُّ بِهِ الصَّدْرِ. وَدَابَّةُ رَفْوُسٌ إِذَا كَانَ مِنْ شَأْنِهَا ذَلِكَ، وَالإِسْمُ الرِّفَاسُ وَالرَّفِيسُ وَالرُّفُوسُ، وَرَفْسَنُ اللَّحْمِ وَغَيْرِهِ مِنَ الطَّعَامِ رَفْسًا: دَقَّةُ، وَقِيلَ: كُلُّ دَقٍ رَفْسٌ، وَأَصْلُهُ فِي الطَّعَامِ<sup>(24)</sup>. عليه فإن الباحثة ترى أنها جاءت في لهجة عدن بالدلالة نفسها فيما يخص رفس بمعنى الضرب بالرجل، أما فيما يخص الرفاس بمعنى التكرار فهو تطور دلالي؛ فهو تحولٌ لمعنى من معنى مادي في العربية وهو الدق في الطعام إلى معنى معنوي في لهجة عدن، فكان الكلام يتكرر كما تتكرر عملية الدق للطعام.

10- زَعْقَهُ: جاءت في لهجة عدن بدللتين: الأول: نوع من النبات الذي له قشر ويؤكل<sup>(25)</sup>، الثانية: مصدر الفعل زَعَقَ بمعنى صاح بشدة، يقولون: مالِكُ تُرْعَقِي؟ أي: تصيحين بشدة. وهو لفظ ورد في العربية، جاء في لسان العرب: الزُّعَاقُ: الماء المز. وطعم زُعَاقٌ: كثير الملح. وطعم مَزْعُوقٌ: أَكْثَرُ مِلْحَهُ، وَرَعَقَ الْقِدْرَ يَرْعَقُهَا زَعْقًا وَأَرْعَقَهَا: أَكْثَرُ مِلْحَهَا. وَرَعَقَ زَعْقًا، فهو زَعْقٌ، وَانْزَعَقَ: فزع بالليل، والرَّاعُقُ: الصياح<sup>(26)</sup>. عليه فالفعل جاء بالدلالة نفسها في لهجة عدن وفي العربية. أما اسم النبات فقد خصص في لهجة عدن، بخلاف العربية، الذي يدل على كل طعام كثُر ملحه، والجامع بينهما الملح؛ لأن الزعقة يضاف لها الملح عند تحميصها. والجدير بالذكر هنا أن الزعقة نوعان في عدن نوع صغير بني اللون، وأخر كبير أبيض اللون يسمى باللهجة المحلية (زعقه دَبَّه) تمييزاً لها عن الصغير. ورأيت نوع ثالث مستورد مصرى كبير لكنه ممزوج بسواد وخضرة، يطلقون عليه في عدن الصاعقة؛ لأنه يشبه في لونه لباس الصاعقة.

11- زُنْقُلُ: في لهجة عدن "تُقال لِكُلِّ شَخْصٍ فَوْضَوِيٍّ مُنْجَرِّدٍ مِنَ السُّلُوكِ الرَّائِقِ"<sup>(27)</sup>، وكل طفل مزعج أو شقي، يقولون: هذا الولد زُنْقُلُ، أي: شقي ومزعج. ويرى أمين شمسان في معجمه أن هذا اللفظ أصله يرجع من الكلمة الإنجليزية(jungle)(جنجل) ومعناها أدغال، غابة، فعربت في عدن إلى زنفل<sup>(28)</sup>. وترى الباحثة أن هذا الرأي غير صائب؛ إذ وردت في المعاجم العربية بالفاء وبالكاف (زنفل، زنفل) بدلالة قريبة من الدلالة في لهجة عدن،

جاء في لسان العرب بالفاء: زنفل: الزَّنْفَلَةُ: أَنْ يَتَحَرَّكَ فِي مَشْيِهِ كَانَهُ مُثْقَلٌ بِحَمْلٍ. وَزَنْفَلٌ فِي مَشْيِهِ: تَحَرَّكَ كَالْمُثْقَلِ بِالْجِمْلِ... وَزَنْفَلَ الرَّجُلُ إِذَا رَقَصَ رَقْصَ النَّبَطِ<sup>(29)</sup>. وجاء في تاج العروس بالقاف: "زنفل في مشيه مثل زنفل أهمل الجماعة كُلُّهم وأنا أخشي أن يكون تصحيحاً"<sup>(30)</sup>. و زنفل في مشيته إذا تحرك كالمحمل بحمل وقال ابن دري: زنفل زنفلة: أسرع يقال: جاء يزنفل إذا جاء مسرياً... زنفل زنفلة: رقص رقص النبط<sup>(31)</sup>. عليه فإن اللّفظ العربي وتفسير مجئه في اللهجة العدنية بالقاف له احتمالان: الأول: أن يكون بالقاف في العربية وحدث تصحيف، وهذا ما أشار إليه الزبيدي في معجمه. والتصحيف: "أن يقرأ الشيء بخلاف ما أراد كاتبه، وعلى غير ما اصطلاح عليه في تسميته. وأما لفظ (التصحيف) فإن أصله فيما زعموا أن قوماً كانوا أخذوا العلم عن الصحف من غير أن يلقوا به العلماء، فكان يقع فيما يرونه التغيير، فيقال عندها: قد صحّفوا فيه؛ أي رووه عن الصحف"<sup>(32)</sup>. والثاني: أن يكون بالفاء العربية على الأصل لكن اللهجة العدنية أبدلت الفاء قافاً.

- 12 شاقٍ: في اللهجة عدن الشاق صفة تطلق على الشخص الذي يعمل بجد وجهد ويتحمل المسؤولية، يقولون: هذا الرجل شاقٍ. ومنه الفعل شقيت الذي يعني بمعنى عملت بجد. وهو لفظ في العربية، جاء في لسان العرب "شقا: الشَّقَاءُ وَالشَّقَاوَةُ بِالْفُتحِ: ضُدُّ السَّعَادَةِ... وَشَاقِيَتُ فُلَانًا مُشَاقَّةً إِذَا عَاشَرَتُهُ وَعَاهَرَتُهُ. وَالشَّقَاءُ: الشَّدَّةُ وَالْعُسْرَةُ... وَشَاقِيَتُهُ أَيْ صَابَرْتُهُ... وَيُقَالُ: شَاقِيَتْ ذَلِكَ الْأَمْرَ بِمَعْنَى عَائِيَتُهُ. وَالْمُشَاقَّةُ: الْمُعَالَجَةُ فِي الْحَرْبِ وَغَيْرِهَا. وَالْمُشَاقَّةُ: الْمُعَانَةُ وَالْمُمارَسَةُ. وَالشَّاقِي: حَيْدُّ مِنَ الْجَبَلِ طَوِيلٌ لَا يُسْتَطَاعُ ارْتِقَاؤُهُ، وَالْجَمْعُ شُقْيَانٌ"<sup>(33)</sup>. عليه فإن البحث يميل إلى أن اللّفظ العدنی هو اللّفظ العربي نفسه غير أن خصص بدلالة محددة مأخوذة من الدلالات في العربية لهذا الجذر وهي المعاناة والمصابة والمعالجة والجبل الذي لا يستطيع ارتقاءه وهي دلالات كلها تجتمع في الدلالة العدنية للفظ شاقٍ دلالة الاجتهد والمعاناة والمصابة في العمل.

- 13 شجن<sup>(34)</sup>: شجن في اللهجة عدن شعور بفضول شديد، وحاجة جارفة لمعرفة خبر أو أمر، يقولون: بايقتلك الشّجن إذا ما عرفت الخبر، أي: سوف تموت من شدة حاجتك لمعرفة الخبر. وهي لفظ ورد في العربية من معانٍ ما يطابق ما جاء في اللهجة عدن من دلالة؛

جاء في لسان العرب: "الشَّجَنُ: هَوَى النَّفْسُ. وَالشَّجَنُ: الْحَاجَةُ، وَالْجَمْعُ أَشْجَانٌ، وَالشَّجَنُ بِالتَّحْرِيكِ: الْحَاجَةُ أَيْنَمَا كَانَتْ... شَجَنَتِ الْحَاجَةُ شَجَنُهُ شَجَنًا: حَبَسَتُهُ... وَمَا شَجَنَكَ عَنَّا أَيْ مَا حَبَسَكَ... وَقَدْ أَشْجَنَنِي الْأَمْرُ فَشَجَنْتُ أَشْجُنْ شُجُونًا. الْيَنِيثُ: شَجَنْتُ شَجَنًا أَيْ صَارَ الشَّجَنُ فِي... وَالشَّجَنُ وَالشِّجَنَةُ وَالشَّجَنَةُ: الْغُصْنُ الْمُشْتَبِلُ... الْجَوَهِرِيُّ: وَالشِّجَنَةُ وَالشَّجَنَةُ عُرُوقُ الشَّجَرِ الْمُشْتَبِلَةُ. وَبَيْنِهِ شِجَنَةُ رَحِيمٍ وَشِجَنَةُ رَحِيمٍ، أَيْ قَرَابَةً مُشْتَبِلَةً. وَالشَّجَنُ وَالشِّجَنَةُ وَالشَّجَنَةُ: الشِّعْبَةُ مِنَ السَّيِّءِ. وَالشِّجَنَةُ: الشِّعْبَةُ مِنَ الْعَنْقُودِ تُذْرُكُ كُلُّهَا، وَقَدْ أَشْجَنَ الْكَرْمُ وَتَشَجَّنَ الشَّجَرُ: التَّفَّ. وَفِي الْمَثَلِ: الْحَدِيثُ ذُو شُجُونِ، أَيْ فُنُونٍ وَأَغْرَاضٍ، وَقِيلَ: أَيْ يَدْخُلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ، أَيْ ذُو شُعْبٍ وَامْتِسَالٍ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ"<sup>(35)</sup>. وفي دلالة شعور الشجن في اللهجة العدنية شيء يحبس صاحبه ويجعله يتلف ويشتبك بمشاعره الجارفة فلا يهدأ إلا بعد معرفة الخبر.

- 14- شَطَبُ: شَطَبٌ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ فعل بمعنى محى وطمس وأخرج من حياته ذلك الشيء المشطوب. يقولون: اشطب الكلمة، أي: امحها واطمسها. ويقولون: شطبت منه حياتي، أي: أخرجته. وهو لفظ ورد في اللهجة بدلاً قريباً، ففي العربية من معاني شطب: شطب عن الشيء: عدل عنه... وشطب إذا ذهب وبَيَادِه<sup>(36)</sup>. فإذا أراد أحد محو شيء فقد أراد العدول عنه، وهو كذلك إذا أخرج شيء من حياته فقد عمل على إبعاده، وبذلك يكون المعنى العربي نفسه قد تجلى في الدلالة العدنية في هذا اللفظ(شطب).

- 15- شَقَرُ<sup>(37)</sup>: فعل في اللهجة عدن يأتي بمعنى النظر السريع الخاطف المخفى، يقولون: دا يتشاولي، أي: ينظر لي نظرة خاطفة سريعة. وهذا اللفظ عربي غير أن دلالته تختلف بما جاءت في اللهجة عدن بوصفه فعل<sup>(38)</sup>. اتحد اللفظ واختلفت الدلالة. فهو مشترك لفظي<sup>(39)</sup>.

- 16- صَفَاطُ<sup>(40)</sup>: الصَّفَاطُ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ مصدر على وزن فَعَال، بمعنى المزاج والضحك. يقولون: هذا يحب الصَّفَاطُ، أي: يُحِبُّ المزاج والضحك. ومنه اسم الفاعل مُصَافِطٌ على وزن مُفَاعِلٌ. وقد جاء في العربية هذا الجذر بمعنى قريب ولكن بالسين بدلاً من الصاد واستبدال الصاد بدلاً من السين وارد في اللهجة عدن في كثير من المفردات مثل:

سليط / صليط<sup>(41)</sup>. ففي العربية السَّقْطُ: الوعاء الذي يُعَبَّى فيه الطِّيبُ، وما أشيهه من أدوات النساء، والسَّفِيظُ: الطَّبِيبُ النَّفْسِ، وقيل: السَّخِيُّ، وقد سَقْطَ سَفَاطَةً، ويقال: هو سَفِيظُ النَّفْسِ أي سَخِيْمًا طَبِيَّها، لغة أَهْل الحجاز. ويقال: ما أَسْقَطَ نَفْسَه، أي: ما أَطْبَيَها. الأصمعي: النَّفْسِ وسَخِيُّ النَّفْسِ ومَذْلُ النَّفْسِ إذا كان هَشًا إلى المَعْرُوفِ جَوَادًا<sup>(42)</sup>. ويندو للبحث أن هذا اللفظ حدث له تطور على مستوى الدلالة فخصوص: إذ أصبح يدل في لهجة عدن على المزاح والضحك، والرجل الممازح الضحوك، فكأنَّ من طِيبِ النفس وعطاؤها لين الجانب، والتلطاف بالمزاح والضحك لبعث الأُلفة بين الناس.

17- صمغ: الصمغ في لهجة عدن مادة سائلة تستخدم في لزق الأشياء ببعضها بعض مثل الأوراق وغيرها<sup>(43)</sup>. وهو لفظ جاء في العربية بالدلالة نفسها، فـ"الصمغ": واحد صموغ الأشجار. ابن سيده: الصَّمْعُ والصَّمْعُ شيء ينضجُه الشجر ويُسْيل منها، واحدته صَمْعَةٌ وصَمَعَةٌ... وأنواع الصمغ كثيرة، وأما الذي يقال له الصمغ العربي فـ"صمغ الطَّلَح"<sup>(44)</sup>.

18- فَرَك: الفرك في اللهجة العدنية هو التخلِّي والترك في المحن، يقولون: فَرَكْتُ بي، أي: تخليت عنِّي. ومنه وصفهم للرجل بأنه فَرَك<sup>(45)</sup> على فعال للمبالغة فهو كثير الفرك. وقد جاء هذا اللفظ في العربية بمعنى الترك؛ جاء في لسان العرب: "فارك الرجل صاحبه مشاركة وتاركة مُتاركًا" بمعنى واحد. الفراء: المُفَرَّكُ المتروك المبغضُ، يقال: فارك فلان فلانًا تاركه<sup>(46)</sup>. وعليه فقد خصصت دلالة هذا اللفظ في لهجة عدن في الترك في المحن وعند الحاجة.

19- فَوح: في عدن بمعنى اللُّبَان، والرائحة الطيبة الناتجة عنه. وهي لفظ عدنى عربي؛ جاء في لسان العرب: "الفَوْحُ: وجْدَانُ الرَّبَحِ الطَّبِيَّةَ. فَاحْتَرِيْخُ الْمُسْكِ تَفُوحُ وَتَفِيقُ فَوْحًا وَفَيْحًا وَفُنُوحًا وَفَوْحَانًا وَفَيْحَانًا: اتَّسَرَتْ رَائِحَتَه"<sup>(47)</sup>. وترى الباحثة أنه اللفظ العربي نفسه غير أن اللهجة العدنية خصته بالدلالة على اللبن ورائحته، على خلاف العربية، الذي عممته للدلالة على أي رائحة.

20- قَرَاقِر: هو وصف في لهجة عدن، بمعنى شدة النحيف والضعف والهزل في الجسم، يقولون: مالك رجعت قرافق؟ أي: نحيف، وهو لفظ جاء في العربية: القرقر: القاغ

الأملَسُ، وقيل: المستوي الأملَس الذي لا شيء فيه<sup>(48)</sup>. عليه فإنها جاءت في لهجة عدن بتخصيص الدلالة في معنى محدد، وهو وصف الجسد النحيف المزيل الأملَس؛ بسبب شدة الضعف والنحافة.

21- قَمَعٌ: في لهجة عدن لفظ قَمَع يجيء فعل بمعنى حصد وفاز، يقولون: قَمَعْهُمْ كلامهم، أي: فُزِّتْ عليهم وحصدتْ، وأخذتْ منهم الشيء. ويجيء بمعنى آخر في لهجة نفسها إذا أريد به وضع المرأة للحناء على أصابعها خاصة بطريقة تغلق بها هذه الأصابع، فيقولون: قَمَثْ أصابعِي، أي: وضعت لها الحناء ليصبح بلونه. وهو لفظ ورد بالعربية بهذه الدلالتين نفسها. جاء في لسان العرب قَمَعهُ قَمَعًا: رَدَعَهُ وَكَفَّهُ. حتى شمر عن أعرابية أنها قالت: القَمَعُ أَنْ تَقْمَعَ أَخَرَ بالكلام حتى تصاغر إليه نفسه. وأَقْمَعَ الرَّجُلَ، بالألف، إذا طَلَعَ عليه فَرَدَّهُ؛ وَقَمَعَهُ: قَهَرَهُ. وَقَمَعَ الْبَرْدَ النَّبَاتَ: رَدَهُ وَأَحْرَقَهُ... وَقَمَعَتِ الْمَرْأَةُ بَنَاهَا بِالْحِنَاءِ: خَضَبَتْ بِهِ أَطْرَافَهَا فَصَارَ لَهَا كَالْأَقْمَاعِ<sup>(49)</sup>. وعليه فإن دلالة الفوز في لهجة عدن والأخذ تشتهر معها دلالة القهر بالكلام وتصاغر النفس حينها، والرد والحرق في العربية؛ فالفوز على الآخر يولد مشاعر كهذه لدى الطرف المهزوم الخاسر الصاغر. أما قِمَاع المرأة لأصابعها بالحناء خِضاباً فهي اللفظ والدلالة العربية نفسها.

22- لفته: اللَّفْتَهُ في اللهجة العدنية تعني النظرة. يقولون: لفَتْ لِي لفته، أي: نظر لي نظرة. وهي في العربية تجيء بالدلالة نفسها: جاء في لسان العرب: "لَفَتَ وَجْهَهُ عَنِ الْقَوْمِ: صَرَفَهُ، وَالْتَّفَتَ التِّفَايَ، ... وَتَلَفَّتَ إِلَى الشَّيْءِ وَالْتَّفَتَ إِلَيْهِ: صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ... وَقَوْلُهُمْ: لَا يُلْتَفَتُ لِفْتُ فَلَانِ أَيْ لَا يُنْظَرُ إِلَيْهِ"<sup>(50)</sup>.

23- مبسوط: تأتي في اللهجة عدن صفة بمعنى سعيد، أو غني المال. وهو لفظ عربي جاء من البسط، وفي العربية البَسْطُ: نقِيسَ القَبْضِ... البُسْطُ. والبِسَاطُ: ما بُسِطَ. وأرض بَسَاطٌ وبِسِيطَةٌ: مُبْسَطة، والبَسْطَةُ: الزيادة، والبَسِطَةُ: السِّعَةُ<sup>(51)</sup>. وعليه ترى الباحثة أنه اللفظ العربي نفسه غير أنه خُصص في لهجة عدن للدلالة على البسط المادي والمعنوي: في السعادة والغنى سعة وزيادة، وكلاهما نقِيس للقبض.

-24 مُرِير: في لهجة عدن تطلق صفة بمعنى مُرّ. وهي لفظة مَرِير العربية نفسها، التي تجيء على وزن (فعيل) من الفعل (مرر)<sup>(52)</sup>، غير أنها في لهجة عدن عدلت عن فتح الفاء بضمها فيصبح الوزن (فعيل). وجاء في لسان العرب: "المراة: ضد الحلاوة، وأملُر نقيضُ الحلو، مَر الشيء يَمْرُ"<sup>(53)</sup>.

-25 مسكيٌن: تأتي بمعنى شحاذ في لهجة عدن. وهو لفظ اختصت اللهجة العدنية به في هذا المعنى على الرغم من وجود معانٍ مقاربة حملها اللفظ والجذر في العربية. جاء في لسان العرب في مادة (س لـ ن): السكون: ضد الحركة. سكن الشيء يسكن سكوناً: إذا ذهبت حركته... والمسكين: الذي لا شيء له، وقيل: الذي لا شيء له يكفي عياله، قال أبو إسحاق: المسكين الذي أسكنه الفقر أي قلل حركته... والمسكين والممسكنة والتمسك كلها يدور معناها على الخضوع والذلة وقلة المال والحال السيئة، واستكان إذا خضع. والممسكنة: فقر النفس... وقد تقع الممسكنة على الضعف<sup>(54)</sup>. وعليه فدلاله مسكيٌن في لهجة عدن مأخوذة من الدلالات السابقة الذكر، الواردة في العربية: فالشحاذ خاضع، ذليل، نفسه فقيرة من الكرامة، بسبب سكون حركته في طلب الرزق بالسعي والعمل، فقل ماله، وساقت حاله.

-26 نَفَر: النفر في لهجة عدن تأتي بمعنى شخص، إنسان، يقولون: مالقيت نفر، أي: ما وجدت أي شخص أو إنسان. وتأتي بمعنى المقدار، يقولون: اعطيوني نفرين رز، أي: أرز بمقدار ما يكفي شخصين. وقد جاء هذا اللفظ في العربية بمعنى الجماعة والرهط، فـ"النَّفَرُ": الجماعة من الناس كالنَّفَرِ، والجمع من كل ذلك أَنْفَارٌ... والنَّفَرُ، بالتحريك، والرَّهْطُ: ما دون العشرة من الرجال، ومنهم من خصص فقال للرجال دون النساء، والجمع أَنْفَارٌ". وعلى ماسبق فقد اختلف معنى اللفظة في لهجة عدن عن العربية على الرغم من اتحاد اللفظ؛ فالنفر في العربية جماعة من الأشخاص، وفي لهجة عدن شخص واحد فقط. فقد اتحد اللفظ واختلف المعنى بالتضاد، وهو بذلك مشترك لفظي بين لهجة عدن وللغة العربية. إضافة إلى تطور اللفظة لتحمل دلالة أخرى وهي مقدار ما يكفي شخص أو أكثر.

- 27 هَبَشَهُ: الْهَبَشَهُ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ بِمَعْنَى الْكَثِيرِ<sup>(٥٥)</sup>، وَتَأْتِي لِلدلَالَةِ عَلَى الْمَجْمُوعَةِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْمُأْخُوذَةِ بِطَرِيقَةِ عَشَوَانِيَّةٍ دُونَ اخْتِيَارٍ مُحَدَّدٍ. وَمِنْهُ يَأْتِي الْفَعْلُ هَبَشَهُ<sup>(٥٦)</sup> عَلَى بِمَعْنَى أَخْذٍ وَجَمْعٍ بِقُوَّةٍ وَعَنْوَةٍ، فَيُقَالُ: هَبَشَتْ مِنْهُ أَيْ: أَخْذَتْهُ بِقُوَّةٍ وَعَنْوَةٍ. وَهَبَشَتْهُ أَيْ: ضَرَبَتْهُ، وَيُقَولُونَ: هَبَشَ بِالْتَّضَعِيفِ بِمَعْنَى جَاءَ بِكَلَامٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ أَوْ صَائِبٍ. وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْلُّفَاظُ فِي الْعَرَبِيَّةِ فَ": الْهَبَشُ: الْجَمْعُ وَالْكَسْبُ... وَرَجُلٌ هَبَاشُ: مُكْتَسِبٌ جَامِعٌ. وَهَبَشَ الشَّيْءَ هَبَشَهُ شَيْئًا وَاهْبَشَهُ وَهَبَشَهُ: جَمِيعٌ... وَالْهَبَشُ: نَوْعٌ مِنَ الضَّرِبِ... وَقَدْ هَبَشَهُ إِذَا أَوْجَعَهُ ضَرِبًا"<sup>(٥٧)</sup>. وَهُوَ بِذَلِكِ يَكُونُ قَدْ جَاءَ فِي الْلُّهَجَةِ الْعَدْنِيَّةِ بِالدلَالَةِ الْعَرَبِيَّةِ نَفْسَهَا.
- 28 هَبْرٌ: فِي لِهَجَةِ عَدْنِ الْهَبْرُ تَأْتِي بِمَعْنَى الْهَبْرِ وَاسْتِقْطَاعِ أَمْوَالِ الْبَاطِلِ. يَقُولُونَ: هَذَا الرَّجُالُ هَبَارٌ (عَلَى صِيغَةِ مِبَالَحَةٍ). أَيْ: كَثِيرُ النَّهَبِ لِلْأَمْوَالِ. وَهُوَ لِفَظٌ عَدْنِي عَرَبِيٌّ جَاءَ بِدَلَالَةِ الْقُطْعَةِ؛ فِي الْعَرَبِيَّةِ الْهَبْرُ: قَطْعُ الْلَّحْمِ. وَالْهَبْرُ: بَضْعَةٌ مِنَ الْلَّحْمِ أَوْ نَحْضَةٌ لِأَعْظَمِهِ، وَقَبِيلٌ: هِيَ الْقِطْعَةُ مِنَ الْلَّحْمِ إِذَا كَانَتْ مُجَمَّعَةً. وَأَعْطَيْتُهُ هَبْرَةً مِنَ الْلَّحْمِ إِذَا أَعْطَاهُ مجَمَّعًا مِنْهُ، وَكَذَلِكَ الْبِضْعَةُ وَالْفِدْرَةُ. وَهَبَرٌ هَبَرٌ هَبَرٌ: قَطْعٌ قِطْعًا كِبَارًا. وَقَدْ هَبَرَتْ لَهُ مِنَ الْلَّحْمِ هَبْرَةً أَيْ قَطْعَةً<sup>(٥٨)</sup>. وَهِيَ بِذَلِكِ خُصُوصَتْ دَلَالَتِهَا فِي الْلُّهَجَةِ الْعَدْنِيَّةِ بِمَعْنَى غَيْرِ الْقِطْعَةِ مِنَ الْلَّحْمِ، الَّذِي جَاءَ فِي الْعَرَبِيَّةِ، إِلَى الْقِطْعَةِ مِنَ الْأَمْوَالِ نَهَبًا.
- 29 هَلْسٌ: الْهَلْسُ فِي لِهَجَةِ عَدْنِ كَلَامٌ مِنْ كَذِبٍ وَخَيَالٍ، يَقُولُونَ: هَذَا الْكَلَامُ هَلْسٌ، أَيْ: كَاذِبٌ وَخَيَالِيٌّ. وَقَدْ جَاءَ فِي الْعَرَبِيَّةِ بِمَعْنَى قَرِيبٍ؛ فَفِي لِسَانِ الْعَرَبِ: رَجُلٌ مَهْلُوسٌ الْعَقْلُ أَيْ: مَسْلُوبٌ. وَرَجُلٌ مُهْتَسِسٌ الْعَقْلُ ذَاهِبٌ، وَالْإِهْلَاسُ: صَحْكٌ فِيهِ فَتُورٌ<sup>(٥٩)</sup>. وَعَلَيْهِ تَرَى الْبَاحِثَةُ أَنَّهُ عَدْنِي عَرَبِيٌّ أَخْذَ مِنْهَا؛ بِدَلَيلٍ تَقَارِبُ الْمَعْنَى إِذَا الرَّجُلُ مَسْلُوبٌ عَقْلُهُ يَأْتِي بِكَلَامٍ مِنْ خَيَالٍ، وَلَأَنَّ فِيهِ الصَّحْكَ، وَهُوَ الْمَصَاحِبُ دَائِمًا لِلْكَلَامِ، الَّذِي يُقَالُ وَفِيهِ كَذِبٌ وَخَيَالٌ عَنْدَ مُتَلَقِّيهِ.
- 30 هَوَارَهُ: الْهَوَارَهُ فِي الْلُّهَجَةِ الْعَدْنِيَّةِ تَأْتِي بِمَعْنَى الطَّمْعِ وَالْجَشْعِ، فِي الْأَكْلِ خَاصَّةً، يَقُولُونَ: ذَا هَوِّرٌ، أَيْ: كَثِيرُ الْأَكْلِ. وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْلُّفَاظُ فِي الْعَرَبِيَّةِ بِدَلَالَةِ قَرِيبَةٍ؛ فَالْمَؤْرَّهُ: الْمَهَلَكَهُ. هَوَرَوْرَهُ: الْمَرْأَهُ الْمَهَلَكَهُ<sup>(٦٠)</sup>، وَفِي الْحَدِيثِ يَرُوَى: مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وُقِيَ

المهُوراتِ أي: المَهَالِكُ الْوَاحِدَةُ مِنْهَا هُورَةٌ<sup>(٦١)</sup>. وعليه نرى أنه لفظ عدنِي عربي؛ فالجشع في الأكل وغيره؛ يؤدي إلى الهلاك، وهو نتائجه.

### الخاتمة:

#### النتائج والتوصيات والمقترنات:

##### النتائج:

أهم ما توصلنا إليه في هذا البحث يتلخص في الآتي:

- أن ثمة ألفاظاً وردت في لهجة عدن بالدلالة العربية نفسها، وهي: بَدَع، بَزْ، بَلَاط، رَقْس، زَعْق، شَطَب، صَمْع، قَمَع، لَفْتَه، مَبْسُوط، مَرِير، هَبْشَه.
- أن ثمة ألفاظاً عربية خُصصت فيها الدلاله في لهجة عدن، وهي: بَقْص، بَعْط، بَغْر، زَعْقَه، شَاقِي، صَفَاط، فَرْك، قَرَاقِر، هَبْر.
- أن ثمة ألفاظاً عربية عُمِّمت في لهجة عدن، وهي: حُرُش، فُوح، قَبْص.
- أن ثمة ألفاظاً عربية وردت في لهجة عدن بدلاليات قريبة، وهي: دُوَخَه، شَجَن، مِسْكِين، هَلْس، هَواره.
- أن لفظتنا (شَقَر، وَنَفَر) مشترك لفظي بين لهجة عدن واللغة العربية، وكلامهما اختصت بدلالة مغایرة عن الأخرى.
- أن لفظ (زنقل) لفظ عدنِي عربي، وليس مأخوذه من لفظ (jungle جنجل) الإنجليزي.
- أن اختلاف بعض الصيغ الصرفية بين لهجة عدن واللغة العربية، لفظ (مَرِير أَنْمُوذِجَ)، هو من مظاهر التطور اللغوي، الذي ينتج عن القياس الخاطئ، الذي يجري على ألسنة العامة بأقيسة في النطق، خارجة عن العرف اللغوي الفصيح.

## التوصيات والمقترنات:

توصي الباحثة:

- بدراسة اللهجة العدنية على مستوياتها اللغوية كافة؛ الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية.
- بتوثيق الألفاظ العدنية الحالمة، وإخراج الألفاظ الدخيلة من اللهجات اليمنية الأخرى منها. بدراسة خاصة.
- بتوثيق الألفاظ العدنية، التي يرجع أصلها إلى اللغة اليمنية القديمة، وبقي أثرها إلى الآن في كثير من الألفاظ. وذلك بعمل دراسة علمية رصينة.
- بحفظ وتوثيق الألفاظ العدنية العربية الحالمة، ودراستها وتأصيلها. وذلك بعمل مشروع معجم لغوي، تتبني الجهات المسؤولة دعمه مادياً والإشراف عليه، ويتولى دراسته مجموعة من الباحثين.

## المواضيع:

<sup>1</sup> ينظر: عدن في كتابات الرحالة الألماني (مالزان)، أحمد عبدالله فضل، ندوة عدن في أدبيات الرحالة وكتابات المستشرقين، ص 122 وما بعدها.

<sup>2</sup> ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ب د ع).

<sup>3</sup> لسان عدن معجم لغوي، أمين شمسان، ص 85، 86.

<sup>4</sup> ينظر: السايفي، 86.

<sup>5</sup> لسان العرب، ابن منظور، مادة (ب د ع).

<sup>6</sup> سورة البقرة، آية (117).

<sup>7</sup> ينظر: المعجم اليمني في اللغة والتراث، مطهر الإرياني، ص 59.

- <sup>8</sup>- ينظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص 76 و 77، والتغير التاريخي للأصوات، آمنة الزعبي، ص 20، وما بعدها.
- <sup>9</sup>- جاء هذا اللفظ عند أمين شمسان في معجمه، ينظر: لسان عدن، معجم لغوي، أمين شمسان، ص 96.
- <sup>10</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة (ب ز).
- <sup>11</sup>- ينظر: السابق، مادة (ب ع ط).
- <sup>12</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة (ب غ).
- <sup>13</sup>- تخصيص الدلالة: هو أحد أهم مظاهر التطور الدلالي ويقصد به انتقال الدلالة من معنى عام إلى معنى خاص، بحيث تضيق دائرة الدلالة للكلمة المعينة وتتغير من معنى أوسع (عام) إلى معنى جزئي. ينظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص 194، والأساس في فقه اللغة العربية وأرورتها، هادي نهر، ص 250.
- <sup>14</sup>- ينظر: اللسانيات، سمير استيتية، ص 599.
- <sup>15</sup>- القلب المكاني: وهو عبارة عن تقديم بعض أصوات الكلمة على بعض، وهي ظاهرة صوتية معروفة في كثير من اللغات، ومن أمثلتها في العربية جذب وجذب وصاعقة وصاعقة. ينظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص 88، 89.
- <sup>16</sup>- سورة طه، آية (96). قرأت "فَقَبَصَتْ قَبْصَةً" بالصاد المهملة فيما وهي القبض بأطراف الأصابع، وبضم القاف من الكلمة الثانية كالغرفة، وهي قراءة الحسن وقتادة ونصر بن عاصم، والجمهور على المعجمة فيما، وفتح القاف وهو القبض بجميع الكف. ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، الدمياطي، ص 388. ومعجم القراءات القرآنية، عبدالعال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، 108/4.
- <sup>17</sup>- ينظر: معاني القرآن، الفراء، 2/190.
- <sup>18</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة (ق ب ص).
- <sup>19</sup>- تعميم الدلالة: ويقصد به وهو انتقال الدلالة من معنى خاص إلى معنى عام، وهو عكس التخصيص. وهو أقل شيوعاً في اللغات، وأقل أثراً في تطور الدلالات وتغييرها. ينظر: الأساس في فقه اللغة العربية وأرورتها، هادي نهر، ص 251، دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 154.
- <sup>20</sup>- جاءت عند أمين شمسان بالفعل. والمصدر ص 118.
- <sup>21</sup>- درس أمين شمسان في معجمه في هذا الجذر معاني حارش فقط، ينظر ص 187.

- <sup>22</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ح رش).
- <sup>23</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(د اخ).
- <sup>24</sup>- السابق، مادة (رف س).
- <sup>25</sup>- درس أمين هذا المعنى للفظة زعقه باستفاضة في كتابه، ينظر: لسان عدن، أمين شمسان، ص .361,362.
- <sup>26</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(زع ق).
- <sup>27</sup>- لسان عدن، أمين شمسان، ص 372.
- <sup>28</sup>- ينظر: السابق، ص 372.
- <sup>29</sup>- ينظر: لسان العرب مادة (زن ف ل).
- <sup>30</sup>- تاج العروس، الزبيدي، مادة(زن ق ل)
- <sup>31</sup>- ينظر: السابق، مادة(زن ف ل).
- <sup>32</sup>- التنبية على حدوث التصحيف، حمزة الأصفهاني، ص 26.
- <sup>33</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(ش ق ا).
- <sup>34</sup>- هذه اللفظة درسها أمين شمسان في معجمه، ينظر: لسان عدن، أمين شمسان، ص 423.
- <sup>35</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(ش ج ن).
- <sup>36</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ش ط ب).
- <sup>37</sup>- درس أمين شمسان هذا الجذر بوصفه اسم نبتة عطرية، ينظر: لسان عدن أمين، شمسان، ص 438.
- <sup>38</sup>- معرفة معنى شقر في العربية، ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ش ق ر).
- <sup>39</sup>- المشترك اللغوي، هو: "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة". المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، 1/292.
- <sup>40</sup>- ينظر: أمين شمسان ص 465.
- <sup>41</sup>- ينظر: لسان عدن، أمين شمسان، ص 465.
- <sup>42</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(س ف ط).
- <sup>43</sup>- يشتهر بين النساء في عدن صمغ يسمى (صمغ الأميرة)، ويستخدم في لصق الأظافر المصنعة والرموش.
- <sup>44</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(ص م غ).
- <sup>45</sup>- تجيء هذه اللفظة فراك للدلالة على المبالغة أيضًا في لهجة مصر.

- <sup>46</sup>- ينظر: السابق، مادة(ف ر ك).
- <sup>47</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(ف و ح).
- <sup>48</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ق ر ر).
- <sup>49</sup>- ينظر: السابق، مادة(ق م ع).
- <sup>50</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(ل ف ت).
- <sup>51</sup>- نظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ب س ط).
- <sup>52</sup>- يشترك وزن (فعيل) بوصفه صفة مشبهة بين الفعلين ( فعل) و ( فعل)، وعليه يكون مر ومير صفات مشبهة للفعل (مير). ينظر: معجم الأوزان الصرفية، إميل بديع يعقوب، ص 127.
- <sup>53</sup>- لسان العرب، ابن منظور، مادة(م ر ر).
- <sup>54</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(س ل ن).
- <sup>55</sup>- ينظر: لسان عدن، أمين شمسان، ص 815.
- <sup>56</sup>- بين أمين شمسان معنى الفعل (هيش) في لهجة عدن، ينظر: لسان عدن، أمين شمسان، ص 815.
- <sup>57</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ه ب ش).
- <sup>58</sup>- ينظر: السابق، مادة(ه ب ر).
- <sup>59</sup>- ينظر: السابق، مادة(ه ل س).
- <sup>60</sup>- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة(ه و ر).
- <sup>61</sup>- الفائق في غريب الحديث والأثر، الزمخشري، 4/121.

### المصادر والمراجع:

- 1 القرآن الكريم.
- 2 إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- 3 الأساس في فقة اللغة العربية وأرثها، هادي نهر، دار الفكر عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- 4 الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة نهضة مصر.

- 5 تاج العروس من جواهر القاموس، مؤلف: محمد مرتضى الحسيني الربيدي، تحقيق: جماعة من المختصين من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب بدولة الكويت، 2001م.
- 6 التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1990م.
- 7 التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، آمنة صالح الزعبي، دار الكتاب الثقافي، إربد، 2005م.
- 8 التنبية على حدوث التصحيف، حمزة بن الحسن الأصفهاني، تحقيق: محمد أسعد طلس، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1992م.
- 9 دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مطبعة الأنجلو، مصر، الطبعة الثالثة، 1972م.
- 10 عدن في كتابات الرحالة الألماني (مالزان)، أحمد عبدالله فضل، ندوة عدن في أدبيات الرحالة وكتابات المستشرين، الندوة العلمية الثالثة، مركز عدن للدراسات والبحوث التاريخية والنشر، الطبعة الأولى، 2020م.
- 11 الفائق في غريب الحديث والأثر، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.
- 12 لسان عدن، معجم لغوي، أمين محمد حيدر شمسان، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، الطبعة الأولى، 2020م.
- 13 لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبدالله علي الكبير وأخرون، دار المعارف، القاهرة.
- 14 اللسانيات، المجال والوظيفة والمنهج، سمير شريف استيتية، عالم الكتب الحديث وجدار للكتاب العالمي، إربد، عمان، الطبعة الثانية، 2008م.
- 15 المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
- 16 معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلي الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي، ومحمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشليبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى.

- 
- 17 معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءت وأشهر القراء، عبدالعال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الثانية، 1988م.
  - 18 معجم الأوزان الصرفية، إميل بديع يعقوب، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
  - 19 المعجم اليمني في اللغة والتراث، مطهر علي الأرياني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1996م.



## تجليات مفهوم الهوية في الفكر العربي

د. جوهرة سالم أحمد رزيق  
أستاذ مساعد بكلية الآداب، جامعة عدن  
[Gowharasalem2@gemil.com](mailto:Gowharasalem2@gemil.com)

تاریخ القبول: 30/4/2023 | تاریخ الاستلام: 15/3/2023

### ملخص:

مفهوم الهوية مكانة بارزة في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، فهي تعني الوجود بالنسبة لبعض التيارات، وتعني التمييز عن الأمم الأخرى بالنسبة للبعض الآخر، كما أنها قد خضعت لتأويلات مختلفة ومتناقضية خلال تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وتشكلت مع كل مرحلة بالشكل الذي يُعد نتاج لفكرة تلك المرحلة، وتعني بذلك ظهور مفهوم الهوية بصورة عديدة.

ارتبط مفهوم الهوية معرفياً بمفهوم النهضة، وبالأخص في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فكل التيارات الفكرية مثل التيار السلفي والتيار القومي والتيار الثوري وغيرها من التيارات تصدرت المشهد في قراءة مفهوم الهوية.

ويظل السؤال عن الهوية مفتواحاً لقراءات عديدة ومتعددة، بتعدد وتنوع المصادر التي يستند إليها كل تيار، وهذا يدل على تأثر الحضارة العربية بمجمل المورث الإنساني، مثلاً ترك آثاره على هذه الحضارات.

لهذا يبقى سؤال الهوية حافزاً في تاريخ الأمة، ويحتمل البحث من كل الزوايا، وما بحثنا هذا محاولة لفهم بعض الجذور المعرفية لهذا المفهوم.

**كلمات المفتاحية:** الهوية ، النهضة ، الفكر العربي ، سؤال النهضة ، الأزمة.

## The Manifestations of the Concept of Identity in the Arab Thought

**Dr. Gowhara Salem Ahamed Rozaiq**

Assistant professor. Faculty of Arts. university of Aden

[Gowharasalem2@gamil.com](mailto:Gowharasalem2@gamil.com)

### **Summary:**

The concept of Identity has a prominent position in the history of the Arab and Islamic Ummah\*, where It is for

some currents or groups considered as a representation of their entity, While others consider it as a representation of their uniqueness from other nations.

Also it has been subjected to different and contradictory interpretations throughout the history of the Arab and Islamic Ummah, and it has been reconfigured in each stage in the form that was a consequence of the thought of that stage, and we mean by that how the concept of Identity has been materialized in many visions.

The concept of Identity has been cognitively related to the renaissance concept especially in the modern and contemporary Arab thought, each one of the ideological currents or groups such as the Salafi current, the Nationalists current, the Revolutionary current, and others, they have been spearheaded by the scene about reading the concept of Identity.

The question about the identity still remains open for variant and diverse readings accordingly with the variety and diversity of the sources on which each current based, and this indicates that the Arab civilization has been affected by the overall of the human heritage, the same way as it has left its implications on these civilizations.

Therefore, the question of the identity remains a motivation in the history of Ummah, and it's searchable from several angles, and this research is but only an attempt to figure out the cognitive roots of this concept.

**Keywords:** identity, renaissance, Arab thought, renaissance question, crisis

### مقدمة:

لمفهوم الهوية مكانة بارزة في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، فهي تعني الوجود بالنسبة لبعض التيارات، وتعني التميز عن الأمم الأخرى بالنسبة لبعضها الآخر، كما أنها قد خضعت لتأويلات مختلفة ومتناقضية خلال تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وتشكلت مع كل مرحلة بالشكل الذي يُعد نتاج لفكرة تلك المرحلة، وتعني بذلك ظهور مفهوم الهوية بصورة عديدة.

ويبدو أن هذا التنوع في قراءة مفهوم الهوية قد ارتبط معرفياً بمفهوم النهضة، خاصة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهو ما يمكن أن يلاحظ بصورة جلية وواضحة في أفكار كل التيارات، مثل التيار الديني السلفي، والتيار الثوري، والتيار القومي، والتيار الأوروبي، وغيرها من التيارات التي تصدرت مشهد قراءة مفهوم الهوية العربية الإسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر.

ويظل السؤال عن الهوية مفتوحاً لقراءات عديدة ومتعددة، بتنوع المصادر التي يستند إليها كل تيار، وهذا يدل على تأثر الحضارة العربية بمجمل المورث الإنساني، مثلاً ترك آثاره على هذه الحضارات.

ويبقى السؤال عن مفهوم الهوية حاضراً في تاريخ الأمة، ويمكن البحث فيه من زوايا مختلفة، وما بحثنا هذا إلاّ محاولة لفهم بعض الجذور المعرفية التي انتجت صورة من صور مفهوم الهوية.

### أولاً. سؤال النهضة والهوية:

إن غياب سؤال الهوية لمصلحة البحث عن أسباب تأخر المسلمين، له تبرير وإجابة جاهزة، إذ بقدر ما يبتعد المسلمون عن دينهم يتخلرون، وبقدر ما يقتربون يتقدمون، وهكذا، ويبنى على أساسه السؤال الأهم والمتمثل في فكرة القول لماذا تقدم الغرب وتخلف المسلمين؟.

وللحصول على قراءة واقعية، فإن الإجابة بصورة واضحة وجلية نجدها عند مجموعة من المفكرين، أمثال رشيد رضا، وشكيب أرسلان وأسلافهم من الطبطاوي، والتونسي، وأساتذتهم ومشايخهم إذا صح التعبير، كالأفغاني، ومحمد عبده<sup>(1)</sup>، الذين يمثلون التيار الأول، وفي مقابل هذا التيار ظهر تيار آخر، أنشأ مقولاته وبناتها على أساس تمثل الغرب، فهذا فرح أنطون يعتبر أن أنظمة الحكم الأوروبية هي السبب في رقي أوروبا، وتمدنها، وهذه هي نقطة خلاف رئيسية بينه وبين محمد عبده، أي بين التيارين.

لقد كان سؤال النهضة لدى فرح أنطون مرتبطة بالغرب، ولا تتحقق النهضة إلا به، والأمر نفسه عند سلامة موسى الذي خصص كتاباً عن النهضة الأوروبية "عام 1934م"، ثم أعاد طبعه بعنوان "ما هي النهضة" عام 1962م، وفيه يلخص رؤيته في مقوله رئيسية: "لا أستطيع أن أتصور هبة عصرية لأمة شرقية مالم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية، والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"<sup>(2)</sup>، وتلخص هذه المقوله مجلل نظرية وفكر سلامة موسى للنهضة، إنها تعبر عن الكيفية التي أخذت فيها أفكاره شكلها الأيديولوجي "إن خطاب النهضة الموسوي هو خطاب تغريبي، إنه خطاب الغرب في الشرق، وينتج عن هذا أن الهوية كما يبلورها الخطاب الموسوي تجد أساسها في المغایرة، أي في الاختلاف عن الأصل، ومحاولة الارتباط بالغرب، لذلك فهو خطاب انتقائي وهامشي من حيث الاكتفاء بوضع أساس جمهة ثقافية تغريبيه"<sup>(3)</sup>.

إذاً لقد كان ينظر لرأي فرح أنطون وسلامة موسى بهذه الكيفية على أنه يتجرد في الثقافة الغربية، وبالتالي فإن سؤال النهضة لدى هذا الاتجاه سؤالاً هامشياً، كما يقول معارضهم، ومهما يكن، فإن إصرارهم على أهمية حضور سؤال النهضة بحد ذاته يُعد إسهام في تشكيل حركة تدعو للهُبُوض بالآمة، حتى وإن كانت ليست تلك المتحققه بذاتها، والناتجة عن تطوير إمكانيات ذاتية لدى الآمة وتجديدها، بل كانت هبة تعني العيش بالنطط الغربي في فكره وإنجازاته التكنولوجية.

لهذا كان سؤال الهوية حاضرًا في تاريخ الفكر العربي، حتى وإن كان في بعض الفترات قد تنحى، أو غاب بفعل تأجج نار الهوية المفتقدة، التي يجب البحث عنها، والقبض عليها قبل أي تفكير بالهوية والتقدم، وهذا يعني تقدم سؤال الهوية على سؤال الهبة، ذلك أنه لا يمكن أن يتتصدر مفهوم الهبة الموقف الفكري العربي المأزوم في هويته، فغياب الهوية يعني غياب الهبة، فلا هبة بدون هوية.

لذلك فإن مفهوم الهوية له حضوراً بالغاً في خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر، فهو المفهوم الأكثر تداولاً، وحضوراً، رافقه مفهوم العولمة على الرغم من أن العولمة لا تعني عند المثقفين العرب شيئاً إلاّ بقدر ما تهدد هويتهم التي ظلوا يبحثون عنها، لذلك يمكن القول أن خطاب الهوية حالياً يرث خطاب الثورة والهبة، هذا من جانب التأثير المعرفي، أي إذا ابتعدنا عن تقسيم الخطاب العربي وفقاً لانتساباته الأيديولوجية المتعددة "إن الهوية قد غدت بؤرة السؤال ومدار السجال في الأوساط الفكرية والدوائر السياسية"<sup>(4)</sup>، ويمكن أن نستدل على ذلك من مطالعة الكم الهائل من الكتب، والمقالات التي تتناول موضوع الهوية، وتجلياتها وأوجهها المختلفة، إننا نعيش عصر وسواس الهوية<sup>(5)</sup>، فالإنسان العربي في عصمنا يبدو إنسان استرداد الهوية قبل كل شيء، هوية المجتمع القومي، وضمن هذا الإطار، هوية ذاتيته الخاصة التي يعكس تميزها هوان المجتمع، إن نقطة الانطلاق ستبدو نفياً للأخر، فالحق والرفض والغضب ستغدو مع غيرها صوراً لهذه البداية"<sup>(6)</sup>، فنقطة الانطلاق هي البحث عن هوية المجتمع العربي التي تمزقت، وعلينا إعادة قرأتها من جديد وترميها، وإذا كانت الهوية هنا مفتتة ومباعدة فإنها لدى فريق آخر صلبة "إذ هي القدر الثابت، والجوهرى والمشترك من السمات والسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعاً تميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى"<sup>(7)</sup>، ومن هنا يمكن القول أن كل التيارات العربية تتفق، على خلاف العادة، في استخدام مصطلح مشترك، فالإسلاميون يرون أن الهوية هي "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتغال النواة على

الشجرة"<sup>(8)</sup>، وهي القيمة الثابتة في الشخصية الحضارية، والتي تستعصي على التطور والتغيير حتى ولو كان غرّاً غريباً كالذي شهدته هذه الأمة<sup>(9)</sup>، لكن إذا كانت الأمة الإسلامية في غنى عن رحلة البحث عن هويتها ما دام الإسلام قد حدد هويتها، وقدرها، "فإنه هو الوحيد الذي يملك ورقة تعريف هوية خاصة يستطيع بها أن يطرق باب الحوار لينفتح له، وهو وحده الذي يتتوفر على نمط حياة شامل يمكن أن يقدم البديل المفتقد"<sup>(10)</sup>، خاصة وأن القرن الواحد والعشرين يبحث عن هوية ومستقبل له، بعد أن انهارت الماركسية، وفشل المشروع الليبرالي في قيادة العالم، وبالتالي فالإسلام طريق الخلاص، طالما يحقق التوازن والمصلحة العامة، والخاصة، والرسالة العالمية، والعلم النافع، ووحدة الشعوب<sup>(11)</sup>.

إن مثل هذا الطرح عن الهوية لدى هذا التيار هو محاولة لإيجاد مخارج لإثباتات عالمية الهوية الإسلامية، لذلك فهو يعود إلى التراث ليقرأ تعريف الهوية لعله يجد شيئاً يثبت كلامه، هكذا يتم الاتكاء على مصطلح الهوية، على الرغم من أنه مصطلح معاصر، تعرفه المعاجم الحديثة بأنه حقيقة الشيء أو الشخصية المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميزه عن غيره.

ومع القوميين يُطرح مصطلح "الهوية القومية"، وهو ما نجده عند نديم البيطار الذي تتحول عنده الهوية إلى بوتقة تنصهر بداخلها فكرة القومية العربية<sup>(12)</sup>، فالهوية إذاً هي فكرة تتدخل في تركيبتها كل الأفكار عن القومية العربية، وأمام هذا الطرح المستقبلي يأتي طرح آخر مختلف يشدنا معه إلى الماضي، فيقرر أنه "إذا كان الماضي قد زال فالسلام على الهوية العربية"<sup>(13)</sup>، فلقد استخدم العرب للإشارة على هويتهم مفاهيم تعتبر متراوفة، مثل الإسلام، والشرق الأوسط، لكنهم فيما بعد اتخذوا من العروبة هوية لهم، ولا يكتفي هذا التيار بذلك، بل يعني على التيار الإسلامي عدم إمكان تعين هويته سياسياً، ذلك لأننا أمام عدد من الأعراق والإثنيات واللغات والتاريخ الخاصة العصبية على التوحد<sup>(14)</sup>، وبالتالي فإن الهوية الإسلامية الثقافية لا تشكل خطراً على النزعة الفطرية الثقافية، لذلك فإنه من

الصعب على "هوية ثقافية دينية" أن تتعين بمعادل سياسي بمعزل عن الهوية القومية، وهنا يغدو الأمر واضحاً بتأريخية الهوية القومية القابلة للتحقيق سياسياً<sup>(15)</sup>، وتستمر التيارات في التنافس على تأكيد أنها تحمل هوية الأمة، وأن الآخرين ليس إلا شوائب تمازجت مع الأمة، وأنها هي من تحمل مشروع الهوية النقية الصافية والأصيلة.

### ثانياً. أزمة الهوية:

تظل أزمة الهوية تلقي بظلالها على القيم في المجتمع العربي المعاصر، فكل النماذج التي تصدرت مشهد الهوية ماهي إلا انعكاساً لصور تقليدية يتبنّاها كل تيار من هذه التيارات، مثل التيار الديني السلفي، والتيار الأوروبي، وكذا التيار الثوري، وغيرها من التيارات التي ادعت أنها تمتلك الحق في تصدر مشهد الهوية العربية<sup>(16)</sup>.

إن النموذج التاريخي القومي يقدم على أنه فكر تحرر وانعتاق من كافة القيود الماضوية والمعاصرة، وأن غيابه يشكل خطراً داهماً ودائماً على الوجود القومي العربي، وحضوره يعني الذات الأصيلة والكينونة القومية ذات العقل المتجدد، والعمل الدؤوب للتخلص من الداء التاريخي المر، والمتمثل بهيمنة الآخر المغاير في الانتماء والجنس والثقافة<sup>(17)</sup>.

بهذه الطريقة يعلن النص القومي عن ذاته ليؤكد أننا نعيش حالة الصراع لامتلاك الهوية، لإثبات أصالتنا وذاتيتنا واتمامتنا. أما التيار الماركسي فإنه يعلن أن العولمة تمهد هيمنتنا، ويسبّب في شرح الصفات والنعوت الجاهزة التي ينتقمها بدقة، ليعلن عن وجوده بوصفه تياراً مؤثراً في الواقع العربي، على الرغم من فشل الماركسية في عقر دارها.

إذاً تبدو الهوية في الخطاب العربي المعاصر بمثابة المنارة التي يلجم إلها الجميع للالحتماء بها في ظل العولمة، إنها الحصن الحصين لإثبات الذات، صانعة الوعي بالكينونة، كما يعتبر هذا الخطاب رمزاً للمقاومة ضد الذوبان.

لهذا فإنه من العبث أن نحاول الحصول على تعريف شامل جامع لهوية موحدة، إنها تزداد التباساً كلما حولنا الاقتراب منها أو الإمساك بها، لا نعرف هل نجدها في الماضي، حيث الهوية هناك تشكلت وأنجزت، وما علينا سوى السعي للاقتراب منها بغية محاولة التطابق معها، أم نفتئن عنها في ذواتنا الحاضرة.

لقد أغفل الناس التعليم والأخلاق وارتکبوا خيانة بحق الروح وтаهوا عن رسالتها الأصلية، وكل ذلك بسبب فقدانهم لهويتهم، لكن ما الحل وهل يكفي أن نعود إلى التقاليد وأن نعيد الصلة بالروح التي تحيّها، وأن نستعيد النماذج المثالية من العصر الذهبي، حتى تعود الأمور إلى نصابها، من هنا كانت الحاجة إلى إعادة الاعتبار للسلف الصالح، وإلى فكرة العودة إلى الأصول، أو أن نغوص في مياه الأصول العذراء فنخرج منها متحولين، نشطين وقدارين على مواجهة أكثر القوى خصومة<sup>(18)</sup>، أو لعل خطاب الهوية هو خطاب ينجز موضوعة من داخل تاريخ الواقع، ووقائع التاريخ تلهمه ذات تعني وضعها التاريخي في العالم، وتتفاعل مع الكلية التاريخية، فتشبّع عن الوعي والحلم، وتمتلئ بالتفكير والعمل، تجاور المستقبل وتصنع الأمل، أليس خطاب الهوية هو خطاب المستقبل<sup>(19)</sup>، يبدو هذا الخطاب مسكوناً بالرومانسية وغارقاً بها، وحملماً بعيشها، أنه يرغب أن يكون المستقبل له وحده، حيث يتحقق حلم هويته، إذ يكفي أن نعرف من نحن حتى نحقق المستحيل وتصنع المستقبل، وفي سياق الإطار ذاته يمكن النظر إلى هذا الكم الهائل من الروايات، ودواوين الشعر التي تجعل أبطالها مهوسين بالبحث عن هويتهم حتى يتحققوا ما لم تستطع كتابتهم تحقيقه.

والهوية، كما هي مطروحة في الخطاب العربي المعاصر، تؤكد أنه لا وجود للهوية بقدر وجود استراتيجيات للهوية<sup>(20)</sup>، هذه الاستراتيجيات يتم توظيفها لخدمة هوية سياسية مصطنعة، وذلك عن طريق استثمار الرموز التي تعيش عليها المجتمعات، وعن طريق التخيّل الذي تمارسه السلطة على المجتمع انطلاقاً من أن المجتمع ليس جسمًا موحداً

تمارس فيه سلطة واحدة فقط، وإنما هو في الواقع تجمع وارتباط وتنسيق، وتدرج أيضًا سلطات مختلفة تظل مع ذلك لكل منها خصائصها. لذلك فإن مفهوم الهوية يتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد، ذلك لأنه بالغ التنوع في دلالاته وأصطلاحاته، وهذا ينفي الطرح التبسيطي والاختزالي الذي يتم تداوله للمفاهيم في الخطاب العربي المعاصر.

ومن المعلوم أيضًا أن تصاعد الحديث عن الهوية يرتبط ارتباطاً طردياً مع الأزمات التي يتعرض لها الكيان الحضاري لأمة من الأمم، أو شعب من الشعوب، أو حتى فئة اجتماعية داخل المجتمع الواحد، ويبدا نظام القيم والعلاقات، وطرق التصور والتنظيم نتيجة لذلك بالتلخلل والتبدل، وتتعدد المعالجات ويكثر التأويل حسب الانتماء والموقع، وتحركه وغاياته<sup>(21)</sup>، لذلك يظهر من يعتبر أن الهوية هي معطى جاهز، قائم لا مجال لمسائلتها أو إضافة أو تعديل عنصر منها، ومن يدعي بأنه ليس هناك ما يمكن تسميته بالهوية الذاتية أو الجماعية لجماعة بشرية معينة، لأن هناك هوية كونية لا مجال لتشتيت الانتفاء إليها، أو كما يقال بأن كل إقليم أو وجهة أو جنس يمتلك خصائص وملامح هوية ثابتة تميزه عن الأقاليم والجهات والأجناس الأخرى، المتميزة هي بدورها، كل هذه الأطروحات وجدناها لدى التيارات العربية بمختلف انتماماتها.

وعلى ذلك يمكن تحديد مفاهيم ثلاثة تلتقي حول موضوع الهوية هي مفهوم الاستمرارية، أو الحفاظ على خطوط ثابتة، تنفلت من كل تغير يمكن أن يفكك النذات من جراء تغير الزمن، كما أن الهوية تنطبق على التحديد الذي يسمح بوجود موحد، ويضمن إمكانية انسجام كلي ضروري لكل سلطة، ومن وجهة ثلاثة فإن الهوية تميز بكونها أحد الروابط الممكنة بين طرفين يتشكلان بشكل متطابق يسوده التشابه التام، مما يفضي إلى الاعتراف المتبادل<sup>(22)</sup>، هذه الخصائص الثلاث للهوية تشكل القاعدة الرئيسية لنشاط الهوية.

إن مقاربة موضوع الهوية من زاوية علم النفس، وخصوصاً علم النفس التحليلي، الذي يرى الشعور بالهوية على أنه نتاج إحساس بالأزمة، وأزمات الهوية هذه تولد تأثير عمليات كبت تناول جانبياً أو جوانب متعددة من مشاعر الإنسان، إذ الهوية ليست شيئاً جاماً، بل هي حقيقة تتطور وفقاً لمنطقها الخاص، وفي سياق تطورها تتعدد على نحو تدريجي، وتعيد تنظيم نفسها، وتتغير من دون توقف، وذلك إلى حد تكون فيه قادرة على تحديد خصوصية الكائن الإنساني، وهي تنتهي بذلك على دينامية داخلية مماثلة لمنظومة العمليات المعرفية والعقلية التي تشكل منطلقات الإحساس بالهوية، و شأنها في ذلك شأن مركب تكامل يتجاوز مراحل نموه<sup>(23)</sup>.

لهذا نجد أن مفهوم الهوية يدخل في حقول معرفية مختلفة، وهذا الأمر يعقد عمليات تجريد، وتحويله إلى مفهوم مجرد، ذلك أن الهوية كما رأينا تشكل بتدخلاتها الأنثروبولوجية والسوسيولوجيا والسياسية والثقافية والنفسية مفهوماً مكوناً من التدخلات المعرفية للحقول السابقة جميعها، بحكم كونها رهينة بالمناخ الاجتماعي، وبالصيغة التاريخية، ومن الصعب عليها الانفكاك منها، وبذلك يصبح مفهوم الهوية مفهوماً مركباً، إلا أنه رغم ذلك كله يمكن اعتبار أن الآخر هو مكون وجزء رئيسي من مفهوم الهوية، والآخر هنا ليس العدو فحسب، ولكنه مختلف أيضاً، فالآخر إذاً هو ما لا تنفك عنه الذات في صوغها لنفسها على مسرح وجودها، إذ هو يحدد الذات ويوجهها، "إن ما يطغى على حديث الهوية هو الإحالة الدائمة، وربما الاستثنائية إلى العالم الخارجي، فالحدث الخارجي يغدو هو المرجع الأساسي في سياق الحديث، وتعمل الذات المتقدمة دوماً على صياغة حاجز تحتمي وراءه لكي لا ترجع إلى هذه الحياة الداخلية في حالات ردود الفعل إزاء الأحداث، والأشياء والناس، وتبدو الذات كأنها غائبة، ممزوجة داخل تسلسل الأحداث الخارجية<sup>(24)</sup>، فالذات إذاً لا تحدد نفسها إلاً من خلال تعين الآخر، وتمايزها عنه، إنها ما تبرح تؤكد اختلافها ونرجسيتها عنه، وهي إذ تعمد إلى نفي هذا الآخر فليس لشيء إلا تأكيد

نفسها واعشارها دوماً بوجودها، إنها معادلة معقدة، تؤكد عنصرية الذات دوماً، وتمرّكزها أمام اجتياح الآخر وهجومه.

لذلك فالهوية الناضجة هي الهوية القادرة على تحقيق الانسجام التام، والتكمال مع الأنظمة المعرفية، والثقافية المضادة، إنها الإنتاج المستمر لذاتها<sup>(25)</sup>.

من هنا كان علينا أن نتحدث عن الهوية الناضجة التي تؤكد دوماً حيويتها وقدرتها على التجدد باستمرار، لا أن نتحدث عن هوية ملتسبة ومتسلطية صنع منها أصحابها جوهراً ثابتاً لا يعتريه التغيير.

### ثالثاً. الهوية والآخر:

لقد ارتبط مفهوم الهبة العربية من خلال المقارنة بالآخر، وبالتالي لم يستطع العرب التعرف على مفهوم الهبة إلا من خلال الآخر، كذلك يضع العرب مفهوم الهوية في مواجهة مع الآخر، فهم يتلمسون هويتهم من خلاله وعن طريقه، هذا الغرب الجميل/ القبيح، القوي / الضعيف.

إن الأمر بالنسبة للفكر العربي الحديث يُعد من البديهييات أن يستحضر هذه المقولات وغيرها، حينما يأتي الحديث عن المهمة أو الهوية، فهو حين يرفضه يستحضره وحين يقبله يتقمصه، وهذه الصفات وأضدادها تفعل فعلها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما زال الفكر العربي لا ينشئ نص رافضاً له أو مقبلاً عليه، أو عندما يريد هذا الفكر أن يبحث عن هبة أو أن يفتش عن هويته، كان عليه أن يتجه صوب الغرب قبل أن ينشد هبته منه ولنفسه، أو يخاطب ذاته عندما يبحث عن ذاته وهويته.

إننا لم نستطيع صياغة سؤال الهبة الخاص بنا أو أن ننتج هوية ناضجة حية تتصل مع الآخر بدلاً طرح هذه الهوية المنشطرة المأزومة؛ فعندما طرح الططاوي سؤال الهبة غير المشروع كان هدفه أن يرى التقدم والتمدن والعمان مستقبلاً زاهراً لدينا، ذلك أننا اليوم يمكن أن نلاحظ أنه لا يوجد سؤال للهبة لدينا بقدر وجود هاجس الهوية

ووسواسها في عقولنا وخطابنا، لم نعد نطبع الوصول إلى النهضة أو نستبشر بالأمل بتحققها، فلقد أصبح غاية المنى لدينا أن نحافظ على ذاتنا، وما هيتنا، إننا لا نريد شيئاً سوى أن تكون على ما كنا عليه، إننا الملومون أولاً وأخيراً، ويزداد هذا اللوم عندما نرى هذا الحضور المتكافئ للنهضة في خطابنا الحالي، دون أن ندرك أن كل حديث عن النهضة ليس نهضوياً بالضرورة، وأن المشاريع التي اخترتها الرواد لا تستطيع إحداث نهضة، لأنها لم تكن نهضة، لأن كل نهضة مشروعه بما تحققه من إنجازات اجتماعية وسياسية وعمرانية واقتصادية، ليس بما تركه من كلام عن النهضة وضرورة الهوض.

ويبدو أن تلك المشاريع النهضوية كانت ضمن نطاق السلطة الباحثة عن التجدد، وليس ضمن تغيير سياق التفكير بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من أجل استحداث بنية أخرى، فهي مشاريع مزيفة للهوض، وروادها ليسوا سوى مبشرين أكثر منهم مستنيرين<sup>(26)</sup>.

إن هذه المشاريع لم تتوجه إلى الرعية بقدر ما توجهت للملك أو الحكم في موقع الناصح المرشد دون إخفاء انحيازها له على حساب الرعاية، وما على هذه الأخيرة إلا الصبر إلى أن يهدى الله الحكم أو يزول الضير على حد قول الطهطاوي "إذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه، وإن ثقل عليهم شيء من حكماته صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير"<sup>(27)</sup>، فكل المشاريع المسماة نهضوية كانت تسعى لإعطاء تبرير مشروعية السلطات، لأنها من صنع السلطة<sup>(28)</sup>، مما نطق عليه عصر النهضة لا يعود إلا أسلمة خاصة بسياقها الاجتماعي والسياسي، ومرهونة بفكر ثقافة تلك الفترة، فلا عجب بعد ذلك أن تكون مرحلتنا التاريخية قد تجاوزت هذه الأسئلة، وطرح أسئلة أخرى ربما لم نحسن صياغتها كما أحسنوا هم صياغة أسئلتهم.

ذلك لن يتم إلا بإعادة الاعتبار لمفهوم النهضة القائم على الالام بالزمانية، ووعي حدود الخطاب الإصلاحي باسم النهضة، والتحول عن الاستئناف والاستنساخ والتردد إلى الإقرار باستقلال اليوم عن الأمس، وبتعقل هذا الاستقلال<sup>(29)</sup>، لهذا ينادي بعض المفكرين

اليوم بالقول أن علينا أن نصوغ سؤال النهضة مجدداً، ولكن بوصفه سؤالاً خاصاً بنا ومكون لفكرنا والحاصل لسياقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بدون ذلك يبقى سؤال النهضة جرحاً نازفاً<sup>(30)</sup>.

هكذا تصبح الهوية العربية الإسلامية بمثابة حل للبشرية طالما أنها ذات بعد عالي إنساني، وهي بذلك تتناقض مع خصوصيتها، ذلك أن هذه الخصوصية تؤكد أن هويتنا تتجسد من خلال مبادئ لا يمكن أن تحول إلى هوية عالمية في ظل هذا المجتمع المفتوح لكل الحضارات والثقافات، التي تفرض هيمنتها وسيطرتها على العالم.

#### **الخاتمة:**

لقد ظل مفهوم الهوية ولا زال مرتبطاً أشد الارتباط بمفهوم النهضة، فكل حديث عن النهضة إنما يرتبط بمدى تحقيق هذا المفهوم للهوية، ولهذا فقد تعددت وجهات النظر حول مفهوم الهوية بتنوع التيارات الفكرية التي كان لها حضور في تاريخ الأمة العربية الإسلامية؛ ذلك أن كل تيار قد أنتج لنا رأياً يحدد فيه معنى الهوية بما يناسب اتجاهاته وأرائه الفكرية، التي يمكن أن تتحقق حضوراً فاعلاً لهذا المفهوم، فظهر لدينا المفهوم القومي، والسلفي الديني، والليبرالي، والاشتراكي، وغيرها من التيارات، وهذا لا يعني إلا عدم قدرتنا على الحصول على تعرف شامل جامع لهوية موحدة، بل يزداد المفهوم التبايناً وغموضاً، فنعود إلى الماضي للبحث عن هويتنا الأصلية التي أنجزها تاريخنا في محاولة لبعها والتطابق معها، لتحقيق ذواتنا الحاضرة.

ويمكن أن نخلص إلى أن التعدد الذي ظهر به مفهوم الهوية قد أفضى إلى حدوث أزمة هوية نعاني منهم إلى اليوم في حاضر الأمة العربية والإسلامية.

**المواصل:**

1. د. فهيمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، ط 3، 1988م، ص 269.
2. سلامة موسى، ماهي النهضة، مكتبة المعارف، بيروت، 1974م، ص 108.
3. كمال عبداللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1982م، ص 227.
4. علي حرب، حديث التهابات وفتورات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000م، ص 9.
5. جان ماري بونوا، أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار / حزيران 1986م، ص 78.
6. د. أنور عبدالملاك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة: بدر الدين عروductory، دار الأدب، بيروت، ط 1981م، ص 46.
7. محمد عمارة، مجلة الهلال، شباط / فبراير 1997م.
8. د. عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1، 1998م، ص 257.
9. ندوة الهوية والتراث، تحرير د. أحمد محمد خليفة، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1998م، ص 40.
10. عبدالهادي بو طالب، موقع العالم الإسلامي من الحوار الحضاري، منشورات اليسسكو، الدار البيضاء، 1985م، ص 11.
12. لمزيد من المعلومات عن هذه الفكرة، أنظر: محسن الموسوي، القرن الواحد والعشرون والبحث عن هوية، دار الهادي، بيروت، 1999م. وأيضاً د. مقداد يالجنب، مشكلة غياب الشخصية والهوية الإسلامية، دار عالم الكتاب، الرياض، 1994م.
13. د. نديم البيطار، حدود الهوية القوية، نقد عام، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1982م، ص 44.
14. أنطون المقدسي، الصورة العربية للحضارة الغربية والاستجابة لها، شؤون عربية، العدد 28، حزيران / يونيو 1983م، ص 58.
15. احمد برقاوي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغيير، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، 1998م، سلسلة أوراق شهرية، العدد 8، ص 10.
16. احمد برقاوي، الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغيير، المرجع السابق، ص 10.
17. د. محمد علي جمعة، التخلف والتبعية أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر، دمشق، 1997م، ص 81.

18. محمد علي جمعة، التخلف والتبعية أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 85.
19. داريوش شایغان، *أوهام الهوية*، ترجمة محمد علي مقلد، لندن، دار الساقى، 1993م، ص 72.
20. مصطفى خضر، *الحادية كسؤال حرية*، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1996م، ص 14.
21. أنظر: جان فرانسوا بياير، *أوهام الهوية*، القاهرة، دار العالم الثالث، 1999م.
22. محمد نور الدين افایه، *الهوية والاختلاف*، الدار البيضاء، دار افريقيا الشرق، ص 15.
23. محمد نور الدين افایه، *الهوية والاختلاف*، المرجع السابق، ص 16.
24. اليكس ميكشيلی، *الهوية*، ترجمة محمد علي وطه، دمشق، 1993م، ط 1، ص 129.
25. محمد نور الدين افای، *الهوية والاختلاف*، مرجع سابق، ص 18.
26. أحمد حيدر، *إعادة إنتاج الهوية*، دار الحصاد، دمشق، 1997م، ص 136.
27. محمد علي الكبيسي، *في الهضة والحادثة*، سراس للنشر، تونس، 1994م، ص 36.
28. رفاعة الطهطاوي، *الأعمال الكاملة*، ج 1، ص 529.
29. محمد علي الكبيسي، *في الهضة والحادثة*، سراس للنشر، تونس، 1994م، ص 47.
30. محمد عزيز العظمة، حدود الخطاب الإسلامي العربي، دراسات عربية، العدد 10/9، السنة 33، تموز / يوليو 1997م، ص 12.
31. محمد جابر الأنباري، *تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1992م، ص 14.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد برقاوي، *الثقافة العربية الراهنة ومسائل الأمن والهوية والتغيير*، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، 1998م، سلسلة أوراق شهرية، العدد 8.
2. أحمد حيدر، *إعادة إنتاج الهوية*، دار الحصاد، دمشق، 1997م.
3. أنور عبدالملاك، *الفكر العربي في معركة النهضة*، ترجمة: بدر الدين عرودي، دار الأدب، بيروت، ط 3، 1981م.
4. أنطون المقدسي، *الصورة العربية للحضارة الغربية والاستجابة لها، شؤون عربية*، العدد 28، حزيران / يونيو 1983م.
5. اليكس ميكشيلی، *الهوية*، ترجمة محمد علي وطه، دمشق، ط 1، 1993م.

6. جان ماري بونوا، أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار / حزيران 1986م.
7. جان فرانسوا بايار، أوهام الهوية، القاهرة، دار العالم الثالث، 1999م.
8. داريوش شایغان، الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، لندن، دار الساقى، 1993م.
9. رفاعة الطبطاوي، الأعمال الكاملة، ج 1.
10. سلامة موسى، ماهي النهضة، مكتبة المعارف، بيروت، 1974م.
11. عبدالعزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1، 1998م.
12. عبدالهادي بو طالب، موقع العالم الإسلامي من الحوار الحضاري، منشورات الأيسسكو، الدار البيضاء، 1985م.
13. علي حرب، حديث النهايات وفتحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2000م.
14. فهفي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، ط 3، 1988م.
15. كمال عبداللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1982م.
16. محمد عمارة، مجلة الهلال، شباط / فبراير 1997م.
17. محسن الموسوي، القرن الواحد والعشرون والبحث عن هوية، دار الهادي، بيروت، 1999م.
18. مقداد بالجن، مشكلة غياب الشخصية والهوية الإسلامية، دار عالم الكتاب، الرياض، 1994م.
19. محمد علي جمعة، التخلف والتبعية أزمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر، دمشق، 1997م.
20. مصطفى خضر، الحادثة كسؤال حرية، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1996م.
21. محمد نور الدين افایه، الهوية والاختلاف، الدار البيضاء، دار افريقيا الشرق.
- محمد علي الكبيسي، في النهضة والحادثة، سراس للنشر، تونس، 1994م. 22.
23. محمد عزيز العظمة، حدود الخطاب الإسلامي العربي، دراسات عربية، العدد 10/9، السنة 33، تموز / يوليو 1997م.
24. محمد جابر الأنصارى، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدتها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1992م.
25. نديم البيطار، حدود الهوية القوية، نقد عام، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1982م.
26. ندوة الهوية والتراث، تحرير د. أحمد محمد خليفة، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1998م.

## التمثيل السردي للعصبية القبلية في الرواية اليمنية (2022-2000)

روان محمد الهاجري  
باحثة في مرحلة الماجستير

تاريخ القبول: 13/4/2023

تاريخ الاستلام: 22/2/2023

### الملخص:

الرواية هي شكل من أشكال الكتابة السردية التي تحاول إظهار الواقع أو إعادة تشكيله من خلال سرد ثوري طويل نسبياً يصف أفالياً متخيلاً عبر مجموعة من العناصر مثل الشخصية والزمن المكان واللغة. وتكمّن أهمية الرواية في قدرتها على هضم الأحداث التي تعرضها ب مختلف أشكالها وملامسة نبض الشارع عن قرب ضمن رؤى متعددة للحدث ذاته. وهي من الأشكال النثرية التي تتناول حياة الإنسان من مختلف نواحي الحياة المادية والروحية، المحسوسة وغير المحسوسة بطريقة فنية محترفة تتسلل إلى قلب وعقل القارئ كي تكون كالمرأة التي تعكس له خبايا نفسه، ومجتمعه.

جاء هذا البحث تحت عنوان: التمثيل السردي للعصبية القبلية في الرواية اليمنية 2000-2022). وقد تناول هذا البحث معالجة الرواية اليمنية لظاهرة العصبية القبلية، وكيف تعاطى روائيون مع هذه الظاهرة من خلال دراسة مجموعة من الروايات التي أصدرت في الفترة الزمنية الواقعة بين عامي 2000-2022. وهي الفترة التي تميزت الرواية فيها بالنضج الفني والموضوعي وأضحت الرواية اليمنية اليوم تنافس الرواية العربية.

## Summary

The novel is a form of narrative writing that attempts to show or reshape reality through a relatively long prose narrative that describes imagined prospects across a range of elements such as character, time, place and language. The importance of the novel lies in its ability to digest the events it displays in its various forms and to touch the pulse of the street closely within multiple visions of the event itself. It is a prose form that deals with human life in various aspects of material and spiritual life, tangible and imperceptible in a professional artistic way that infiltrates the heart and mind of the reader to be like a woman who reflects to him the mysteries of himself and his society.

This research is titled: Narrative Representation of Tribal Nervousness in the Yemeni novel (2000-2022). This research dealt with the Yemeni account of the phenomenon of tribal nervousness, and how novelists dealt with this phenomenon by studying a series of novels published in the time period between 2000-2022. This is the period during which the novel was characterized by artistic and objective maturity, and today the Yemeni novel is competing with the Arabic novel.

### المقدمة:

أحمدُك، اللَّهُمَّ، حمدَ مَنْ أَخْلَصَ النَّيَّةَ لِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ، وَأَصْلَى وَأَسْلَمَ عَلَى نَبِيِّكَ الصَّادِقِ الْأَمِينِ، الْمَبْعُوثَ قَدْوَةً لِلنَّاسِ، وَرَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ، وَبَعْدَ:

العصبية القبلية من العادات السيئة المتفشية في المجتمع اليمني، ورغم أن الإسلام حرمتها وقضى عليها في عصوره الأولى ما زال هناك من يعتقد بأنه أفضل من غيره لنسبه أو لونه أو عرقه. وليس ذلك مقتصرًا على المجتمع فقط، بل أيضًا على مستوى السرد لم تحظى الفئات الدنيا باهتمام الأدباء بالقضايا الكبرى. لكن في السنوات الأخيرة تحديدًا بين عامي 2000-2022 بدأ الكتاب يركزون على الفئات المستضعفة أو كما يطلق عليها اليوم (الهامش) حيث أصبح مرجعًا تخيليًا في الرواية التي تحاول اليوم كسر المأثور، وإبراز المskوت عنه.

جاء هذا البحث لدراسة كيفية معالجة الرواية اليمنية لقضية الهامش وكيف غير عنها الكتاب وذلك من خلال مجموعة من الروايات هي: رواية (سوار النبي) لعبد الله شروخ، ورواية (الثجة) لفكريه شحرة ورواية (طعم أسود رائحة سوداء) لعلي المقربي ورواية (زهر الغرام) لأحمد قاسم العريفي.

### المبحث الأول: في العصبية القبلية:

اختلاف الناس في ألوانهم وأعراقهم وطريقة تفكيرهم وأسلوب حياتهم هو حكمة من الله سبحانه وتعالى، ليعمروا الأرض ويستفيد كل واحد من الآخر المختلف عنه، والله أعلم حكمته لذلك نهى عن التفاخر بالأنساب المؤدي إلى العصبية، التي تؤدي إلى الكراهية والأحقاد والتفريق بين المجتمع الواحد، وأكد الإسلام على أهمية التراحم والتكافل بين البشر، ولا فرق بينهم عند الله إلا بالتقوى والعمل الصالح.

تعرف العصبية بأنها: "رابطة اجتماعية سيكولوجية (نفسية) شعورية ولا شعورية معًا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، بيطًا مستمرًا، بيبرز

ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد، كأفراد أو كجماعة.<sup>1</sup> وعرفها آخرون بأنها: "التلامم بالعصب، والالتصاق بالدم، والتکاثر بالنسل، ووفرة العدد، والتفاخر بالغلبة والقوة والتطاول".<sup>2</sup> ويعرف التعصب بأنه: "تشكيل رأي دونأخذ وقت كاف أو عنایة الحكم عليه بإنصاف، وقد يكون هذا الرأي إيجابياً أو سلبياً، ويتم اعتناقه دون اعتبار للدلائل المتاحة".<sup>3</sup>

العصبية تعطل العقل عن التفكير، وتتشلّ الضمير، وهي تعبّر عن الهوى الذي يؤدي إلى الضلاله ويطفّي نور العقل، ويلغي دور البرهان، ويخرس صوت الضمير، وهذه هي أساس الدين الحق ودليل الالتزام به، فالعصبية مناقضة لقيم الأخلاقية ولا تتعايش معها، وجميع الأديان السماوية حرصت على تهذيب الأخلاق قبل التشريعات وهذا يعني أن طبيعة العصبية تناقض طبيعة الدين كلّياً، وهي دخيلة عليه بسموم قاتلة مضرّة للدين قبل أي شيء آخر. "استمرت القبلية بطبيعة الحال لتكون الانتقام الأقوى رغم تقلب الأحوال والأزمان ولم تتغير الأحوال حتى مع ظهور الدولة العربية الحديثة، فمعظم الدول العربية تقوم على أساس قبائل عشائرية كما هو الحال في دول الخليج والأردن والمغرب وسوريا والعراق وليبيا والسودان وغيرها".<sup>4</sup>

### **العصبية القبلية في الرواية:**

العصبية القبلية ليست جديدة على أدبنا العربي، يظهر لنا ذلك على سبيل المثال في شعر عنترة، وهجاء المتنبي لكافور، أو هجاء أبو نواس وبشار للعرب وغيرها الكثير. أما اليوم فالعصبية صارت حاضرة في الفن الروائي أكثر من الشعري، وقد كان لها دور في رصد أشكال التمييز العنصري سواء العرقي أو القبلي أو الطبقي وغيرها في أعمال ناقشت المشكلات الاجتماعية للفئات المهمشة في المجتمع من أجل كشف المستور وفضح ما لا يرغب المجتمع بالكشف عنه. ويلاحظ "المتابع للرواية في مرحلتها الواقعية أو ما قبلها يجد خلوها من تناول هذا الموضوع خلواً تاماً لأنشغالاتها بالقضايا الكبرى"<sup>5</sup>

نلاحظ أن "السرد التسعياني هو الذي تعاطى مع الهاشم بشكل مغاير، فلم يتعجب الهاشم مجرد رغبة في التنوع، إنما صار مجتمع المهمشين، وكشف ما يلاقيه هذا المجتمع من

تهميش وإقصاء يمثل رؤية للعالم تختلف عن الواقع النمطي الروائي الذي يتعامل مع الهمامش بشكل متعارٍ.<sup>6</sup> أما في الرواية اليمنية فنجد صراعاً بين ثلاث طبقات: طبقة السادة، طبقة القبائل، طبقة الضعفاء والمساكين مثل: الأخدم والجزارين وهمما أكثر فتئين حضوراً في الرواية اليمنية.

رصد الروائيون تعصب طبقة السادة<sup>7</sup> لفكرة الحق الإلهي في الحكم، وتعصب القبائل لأعراف القبيلة، ورصد معاناة أبناء الطبقة المتدنية. لم يكتفي الكتاب بإعطاء مساحة واسعة للفئات المهمشة في النص الروائي كما هو الحال في رواية (طعم أسود رائحة سوداء)، بل أن هناك ثورة على أعراف المجتمع ومحاولة لإيقاعهم بين أفراد المجتمع باعتبارهم بشر قادرين على المشاركة الفعالة في المجتمع وذلك في رواية (زهر الغرام) كما سيتبيّن معنا.

## المبحث الثاني: العصبية القبلية في الرواية اليمنية:

### رواية سوار النبي:

شادي في رواية (سوار النبي) (2019) لعبد الله شروح شاب بسيط من أسرة فقيرة أحب زميلته بالجامعة زينب منذ الفصل الدراسي الأول لها في الكلية، نسجاً أحلامهما المستقبلية. إلى أن أتى يوم اكتشفا فيه استحالة تحقيق تلك الأحلام لأن زينب ابنة أسرة تنحدر من السلالة، فالسادة لا يتزوجون من الطبقات الأقل منهم "من أجل الاحتفاظ بنقاء أنسائهم، وبالتالي الاحتفاظ بالمكانة الاجتماعية العالية التي يتمتعون بها".<sup>8</sup> تقدم لها ابن عمها مرتضى ووافق أهلاها عليه وضغطوا عليها للموافقة رغم أنه "رجل أمضى حياته على منوال واحد: السكر والعربدة. ولكن لأنه من السلالة، تغير مصيره تماماً بعد الانقلاب. جعله الحوثيون أحد مشرفיהם على العاصمة".<sup>9</sup> يتضح لنا من النص مدى التعصب للسلالة. من البدهي أن تختار الأسرة صاحب الخلق والدين زوجاً، لكن أسرة زينب ارتضت برجل بلا خلق أو دين فقط لأنه من السادة، ولم يقف الأمر هنا بل تبواً منصباً لنفس السبب.

تقدّم والد شادي لخطبة الفتاة من أبها مع علمه بجوابه مسبقاً، وأشار الكاتب هنا إلى تناقض غريب يقول الكاتب عن الرجلين: "في صلاة العشاء، وقف الوالدان لصق بعضهما. أديا الصلاة في الجامع ذاته (بالقرب من بيت والد زينب) وبالصف الأول".<sup>10</sup> ثم يشير الكاتب إلى رد فعل أبو زينب بعد أن عرض عليه أبو شادي الأمر حيث يقول: "تجعدت ملامحه دفعة واحدة. بدا كعزيز تلقى لتوه إهانة أمام جمع غفير".<sup>11</sup> في النص الأول يتبيّن مدى قرب الرجلين من بعضهما وهما يؤذيان الصلاة في حضرة الله، وفي الصف الأول وما لذلك من حكمة ربانية تذيب الفوارق بين البشر، وتقوي الروابط بينهم. أما النص الثاني يظهر مدى هشاشة تلك الصورة التي كان عليها الرجالان، فلم يتحقق الهدف الإلهي، وإنما وجدنا أن ذلك الشعور الروحاني انتهى فوراً بعد الانتهاء من الصلاة، وشعر بإهانة من طلب والد شادي، كأنه ليس بشراً مثله، متناسياً أن أوامر الله الذي كان في حضرته منذ قليل تقتضي أن لا فرق بين البشر، إلا بالتقوى والعمل الصالح. أجاب والد زينب ساخراً ومتعالياً كأنه أراد الثأر لكرامته من هذا الطلب: "سأغفر لك جرأتك هذه. تبدو ساذجاً بما يكفي لأن تستوعب الواقع ولتدرك الفروق. سأبتلع ما تفوحت بها من سخافات. لكن على أن لا تتجرأ مرة أخرى على طلب كهذا. أما ابنك فأنا أعرف جيداً كيف أؤدبه!"<sup>12</sup> ثم اختتم كلامه قائلاً: "الخييل لا ترکبها الحمير".<sup>13</sup> لم يكتف الرجل بالسخرية والتعالي، بل هدد بإيذاء شادي الذي تجرأ على التفكير بالسيدة زينب، وفي جوابه الأخير احتقار لمنزلة طبقة شادي ووالده، وكان يمكن أن يرفض طلب الزواج بأدب.

#### رواية الثجة:

تتجلى العصبية القبلية في رواية (الثجة) (2020) لفكرة شحرة من خلال طاهر الرضي الطامع بالسلطة والنفوذ. بسبب عقدة نقص داخله تزوج بشريفة وهي امرأة من طبقة السادة عرفت بدهائمها ومكرها، مما جعله يتكبر على الناس. من صور ذلك الموقف الذي حدث بين عمر وطاهر الذي يحرض دائماً أن يكون "بكمال أناقة الزي الخاص بعائلات الزيود، التوزة والدجلة والقاوq"<sup>14</sup> لأنه يريد دائماً أن يتميز عن الناس، فيهتم بشكله

الخارجي حتى يخفي ضعف نفسه من الداخل. حينها وجد عمر "فرصة لتحيته عليه يتذكر الوعد القديم، فهتف باشاً: صباح الخير يا عم طاهر. رفع طاهر الرضي بروز حاجبيه مستنكرًا: طاهر!!! هكذا عمي طاهر بلا تقدير ولا تبجيل هكذا علمك أبوك معلم المدرسة المثقف؟!!<sup>15</sup>" يتبعنا من النص السابق مدى تعصب طاهر، فلم يقبل من عمر أن ينادييه باسمه دون لقب واستنكر ذلك لأنه ارتكب جرمًا خطيرًا، لأن الطبيعي أن يُعلم كيف يعظم من شأنه، ولا يكفي أن يكون لبّاً يحترم من هو أكبر سنًا منه.

الحاج الرضي والد طاهر تربطه علاقة طيبة بعائلة بقائد الإبى، علاقة جوار وصداقة، ولم يسع يوماً للسلطة كابنه، عاش حياته يحكم بين الناس، ويقضي حوائجهم من أجل الحصول على خيرات أهل القبائل بأسلوب لطيف، لا يشبهه دموعة ابنه طاهر وأبناء عمومته، تصور الساردة بعضاً من مظاهر عصبيته، فتقول عن ديوان منزله: "الدكة في رئيس المجلس أعلى من بقائه، هذه الدكة لا يجلس عليها سوى أبناء هذه السلالة. سيدك هذا يأمر أي قبلي يمني بالقيام من مكانه لو صادف وجلس في الدكة العليا ليفسح مكاناً لأحد السادة إذا وصل متاخراً بحجة أنه من هذه السلالة."<sup>16</sup>

صورة أخرى من صور العصبية تقدمها لنا شريفة وتعاملها مع عمتها والدة طاهر التي تنتهي لطبقة القبائل، فهي "لا تقيل لها وزناً في البيت، أو تبدي لها ذلك الاحترام الذي تكتنه زوجات الأبناء للعمات؛ ولو لا بقية احترام لعمها الرضي لطلبت من عمتها القيام على خدمتها".<sup>17</sup> فهي لا تتعامل مع عمتها بأبسط حد من حدود اللباقة التي يجب أن يتحلى بها أي شخص نشأ في بيت صالح وتربى على الأخلاق، لكن الشريفة رغم ما لها من مكانة بين الناس لا ترى أن عمتها تستحق هذا الاحترام لأنها من طبقة أقل منها. وغير ذلك كثير من الصور ومشاهد حقيقة أوردها الساردة من التاريخ تشرح أساليب سيطرة الأئمة على طبقة القبائل بالحيل أحياناً أو بالدجل والشعوذة أحياناً أخرى من أجل أخذ الجباريات من أبناء القبائل، وفرض سيطرتهم، دون مراعاة لإنسانيتهم.

**رواية طعم أسود رائحة سوداء:**

رواية (طعم أسود رائحة سوداء) (2011) علي المقربي شكلت صدمة للقارئ فهي غاصلة إلى أعماق حياة طبقة الأخدام في فترة السبعينات وظروفهم المعيشية الصعبة، والأخلاق المتردية واحتقار الناس لهم كأنهم ليسوا بشرًا. كأنه أراد أن يوثق كل ما يخص هذه الفئة من عادات وتقاليد وأغاني شعبية كما كشفت أيضًا عن احتقار طبقة القبائل لطبقة أقل منها في الدرجة وهي المزاينة." يظهر أثر لغة التقرير بوضوح على المظهر العام للرواية التي تكونت من عدة أقسام، خصص كل واحد منها لعرض مجموعة أحداث وقعت في سنة معينة وضفت عنوانًا للقسم، ابتداءً من العام 1975 إلى 1982.<sup>18</sup>"

بدأت الرواية مع الشاب القبلي عبد الرحمن الذي أقام علاقة مع فتاة من طبقة المزاينة تدعى جماله، وحملت منه، وعندما كشف الأمر عوّقت على هذا الفعل وحدها لأئمها من طبقة المزاينة، غير مكتملة الحرية أي بأيامها بمكانة الجارية أو الأمة، ولم يهتم أحد بالشاب أو يطلب معاقبته، وبعد جلسات سرية وجدل بين الفقهاء قرروا قتلها رمياً بالحجارة لأنها "ارتكتب أكبر الكبائر، زنت. وقامت بأكثر من هذا، خرقت العادات والتقاليد التي لا تبيح المعاشرة مع المزنيين"<sup>19</sup> يتضح من النص السردي السابق أن سبب إصدار الحكم بحق جماله ليس الغيرة على حرمات الله، أو تطبيق أحكام الشريعة وإنما هي العصبية. تم تنفيذ الحكم و"دفنت مع الذي في بطئها، بعد تهشيم رأسها وبقية أعضاء جسمها بالحجارة، التي راح كل من حضر المشهد يقذف بها نحوها.<sup>20</sup>" ويتبين من الطريقة التي طبق فيها الحكم مدى قسوة القلوب وازدراء المزاينة.

ماتت جماله وبعد ذلك بشهرین أقام نفس الشاب علاقة مع اختها الأصغر سنًا منها تدعى الدوغلو وعندما خافت أن تلقى مصير شقيقها قررا الهرب معًا إلى مكان لا يعرفهما فيه أحد، وبعد رحلة مضنية استقرا في محوى للأخدام، ويبدو أن كلمة محوى هنا تعني مساكن شعبية عبارة عن عشش يسكن فيها الأخدام بمعزل عن أهل المدينة، وهنا اندمجا في هذه الحياة التي لا تمت للإنسانية بصلة. ومن أبرز مظاهر الاحتقار والعنصرية تجاه الأخدام المقاطع السردية الآتية: "حتى إذا تنظف. يقولون إن الواحد منهم إذا أكل مع خادم سرعان ما يجد الدود في الطعام لأنه يتناثر من أصابع الخادم."<sup>21</sup> "أوامر العفو عن

المساجين الذين أمضوا نصف العقوبة وسلوكهم جيد لم تشمل الأخدام.<sup>22</sup> يتجلّى مما سبق أن أسباب رفض الأخدام ليس عدم نظافتهم أو سلوكهم وإنما المجتمع يعدّهم قذرون لأنّهم أخدام ولن تتغيّر نظرة الناس لهم حتى لو تغيّروا.

يعتقد أفراد المجتمع أن الحياة البائسة أمر طبيعي بالنسبة للخادم، فلا يتحرك أحد لمساعدة هم رغم الوضع المزري الذي يعيشونه، يقول سرور واصفًا حياة الأخدام: "ننام مع أوساخنا بلا حمام، نتبزر ونبول في الأماكن نفسها التي نأكل فيها ويلعب فيها الأطفال. ملابسنا لا نغیرها إلا حين تبلى من الأوساخ وتقطّع وتسقط عن أجسادنا من ذات نفسها. وإذا لم نجد بديلاً منها نبقى عراة، لا شيء يسترنا. حتى لو أننا مشينا شبه عراة في المدينة لا أحد يأبه لنا وبكسونا".<sup>23</sup>

كشفت الرواية عن محاولات يسيرة لتوسيعة الأخدام وانتشالهم من وضعهم المأساوي لكن هذه المحاولات لم تتعد النصائح والتنظير، ولا يمكن وصفها بالجدية. زارهم شيخ سمح بالتقوى، وعن أهمية النظافة وتحريم السرقة والزنبي. قالت عيشة إنه لم يقل لهم كيف سينظفون أنفسهم وهم ليس لديهم ماء أو صابون أو حمامات؛ أو كيف لا يسرقون ولا يتسللون وليس لديهم ما يأكلونه.<sup>24</sup> فالشيخ الذي ذهب إلى المحوى حاول وعظهم ولكن لم يزودهم على ما يعينهم على تحسين معيشتهم. انتهت الرواية بالزحف العمراني الذي تقدم نحو محوى زين، "لا يستأذنون أحدًا من الأخدام في هدم عششهم، ومسح الأرض لتكون صالحة للبناء، يقولون أن تجاراً كباراً اشتروا الأرض من أصحابها، الذين لم يعرفهم أحد، وسوف يستغلونها في البناء".<sup>25</sup> لم يأبه أحد بكرامة الأخدام وحياتهم وأخذوا يدمرن مساكنهم بدم بارد، وقد يكون في ذلك تنبأ لإبادة هذه الطبقة مستقبلاً.

#### رواية زهر الغرام:

تحكي رواية (زهر الغرام) (2020) لأحمد قاسم العريفي قصة فتاة من طبقة المهمشين أو الأخدام كما يطلق عليهم تدعى زهر الغرام، يعجب بها شاب من طبقة القبائل يدعى

حبيب الدين، فيهرب معها، ويتزوجها سرًا، وأنجب منها ذكرًا وثلاث إناث، وبعد أن مرض قرر العودة على القرية، ومواجهة أهله بزواجه من الخادمة زهر الغرام وإنجابه منها. نلاحظ هنا أن نظرية الروائي تختلف عن رواية طعم أسود رائحة سوداء، التي كانت عبارة عن وصف حال الأخدام، وتهميشهم. حاول الكاتب من خلال هذه الرواية دمج فئة المهمشين مع المجتمعحيط بهم بطريقة عملية بعيدة عن التنظير، فالمجتمع مسؤول عن انتشار هذه الطبقة من الوضع المأساوي الذي تعشه، وهذا بالتأكيد ليس سهلاً ولا بد من بذل الجهد من الطرفين.

بذل حبيب الدين جهداً كبيراً مع زهر الغرام، فقد علمها كل شيء عن النظافة والطبخ، وأمور الدين، والسلوك المحترم في مجتمعه بصبر وحب ولم يخلو الأمر من غضبه من تصرفاتها ومن بعض الجمل التي توحى بالاختلاف بين المجتمعين مثل: "أنت امرأة بأربعة نساء، هل كل الخادمات مثلك...؟"<sup>26</sup> وقوله لزهر الغرام حين اشتريت ثوباً لزوجته الأولى فاطمة أجمل من ثوبها: "لو كنت اخترت أنا لما أحسنت الاختيار مثلك أنتم قلوبكم طيبة. كانت كلمة أنت جمرة أخرى في أحشائي".<sup>27</sup> رغم أن الكلام جاء في سياق الغزل والمدح لكنه يكشف عمق الفجوة بين المجتمعين.

رفض أهل حبيب الدين زهر الغرام وأطفالها ولم يتقبلوهم أبداً، ولم يشعف لها أنها تغيرت تماماً وأصبحت امرأة مثقفة و المتعلمة وتفوقت على نساء القبائل بنظافتها وطبخها، فقد ارتبط احتقارهم بعامل أساسى هو فكرة النجاسة فيمنع مصافحتهم أو مجالستهم.<sup>28</sup> ومن صور ذلك ما قاله تاج الدين شقيق حبيب الدين لزهر الغرام عندما حاولت الحديث معه بعد وصولها مباشرة: "أنا لا أتحدث مع أخدام تملئهم النجاسة حتى العظام. لا أدرى كيف أخي دنس نفسه! ستفك السحر عنه الذي عملته أملك، وستعودين إلى قريتكم".<sup>29</sup> وأيضاً قول أم حبيب الدين حين راحت زهر الغرام تسأليها حطباً: "لا تناديوني يا عمة، لقد سحرتي ابني يا بده وأرجعته معلولاً".<sup>30</sup> يتبع من ردود شقيق حبيب الدين وأمه مدى احتقار القبائل للأخدام واستنكار أن يكون حبيب الدين قد اختارها بإرادته، ولا بد أن تكون قد سحرته.

بدأ الناس في القرية يعتادون فكرة وجود زهر الغرام وبدأت بعض النساء بزيارة زهر الغرام بعد أن أثبتت جداتها في السلوك المتحضر وفي فلاحه أرض زوجها وابنها من الأوائل في المدرسة تقول زهر الغرام: "بدأت أزور ديارهن، وأكل ما يقدمنه لي في صحن خاص، حتى ولو أناأشعر بالشبع لا أرض، أدرك أنهن سيغسلن ذلك الصحن عدة مرات بعد مغادرتي، ويترددن بالشرب في الكأس الذي شربت بها"<sup>31</sup> نلاحظ من المقطع السابق التغيير البسيط الذي طرأ على نظرة سكان القرية نحو زهر الغرام مما يوحي بإمكانية انتقال هذه الفئات المعدمة من البيئة القدره، وتغيير سلوكهم إلى ما يتناسب مع الفطرة السليمة، ليقبلهم المجتمع رويداً إذا أثبتوا قدرتهم على الارتقاء بأنفسهم. وجود التعليم الديني الجيد في المدرسة يساعد على إزالة الفوارق. قبل أبناء حبيب الدين من زوجته الأولى فاطمة ثابت وعلى، كما تقبلا خالهما زهر الغرام. قال الكاتب على لسان ثابت: "درسنا في المدرسة يا خالة إن الناس سواسية كأسنان المشط، لا فرق بينهم إلا بالتقوى، وكنا نعرف أنك تصلي وطعمك وبيتك نظيف وأحبك أبي كثيراً، ولولا وجود هذه الصفات فيك لما استمر مرتبط بك، حتى آخر أيامه".<sup>32</sup>

زهر الغرام لم تخلص بشكل كامل من شعورها أنها تنتمي للأخدم، ورغم اكتسابها الفخر والاعتزاز بنفسها إلا أنها تصر في حديثها على أن هناك فرقاً بينها وبين الآخرين ومن ذلك أنها ما تزال تصف أبناء القبائل بالأسياد. تقول زهر الغرام "نصحت بناتي ألا يكثرن بالخروج من البيت حتى يتزوجن من الأسياد"<sup>33</sup> وحين تتحدث عن الأخدم تقول: بني جلدتنا. وذلك مثل قوله: "عرفت أن طباعبني جلدتنا لم تتغير رغم تغير الزمان، لا يدخلون للغد شيئاً".<sup>34</sup> فليس من السهل أن تخرج من طبقة الأخدم، وليس سهلاً على الناس تقبلهم، يقول السارد على لسان نصر ابن زهر الغرام: "أخبرني أحد زملائي الخريجين يتدرّب في مكتب محامي، أن المحامي لا بد أن يكون أميناً على قضايا الموكلين، ومن ربته خادمة لن يكون كذلك".<sup>35</sup> في نهاية الرواية يتمنى الكاتب بظهور جيل جديد يحمل صفات إيجابية من الطبقتين ويكون له شأن. تقول زهر الغرام عن ابنته حسن. "أراها زهر الغرام القديمة والجديدة في جسد واحد".<sup>36</sup> فهي وجدت وظيفة في الشرطة قد ترقى يوماً

ما. أخذت من زهر الغرام القديمة قوة الشخصية، كما أخذت السلوك الحسن من زهر الغرام الجديدة.

### الخاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى الآتي:

اهتم الأدباء بالهامش وأفردوا له مساحات واسعة في روایاتهم، وهم طبقة المزاينة وطبقة الأخداد. وذلك من خلال وصف لمعاناتهم أو التنبؤ بانقراضهم كما رأينا في رواية (طعم أسود رائحة سوداء) أو على النقيض تماماً تنبأ رواية (زهر الغرام) بأنه يمكن تغيير هذه الطبقة إذا بذل جهد كبير من الطرفين الخادم والمجتمع، وإذا وجد تعليم جيد، وبين الروايتين 12 سنة.

العصبية القبلية لم تصب الطبقات الدنيا في المجتمع فقط، بل طالت طبقة القبائل أيضاً، حيث يعتقد السادة أن لهم منزلة ومكانة لنسبتهم للرسول عليه الصلاة والسلام.<sup>37</sup>

### المواضيع:

(١) العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، خالد بن عبدالرحمن، مؤسسة الجرسى، ص 26.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) مظاهر التعصب وتحدياته، علي أسعد، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2013، ص 5.

(٤) المرجع نفسه، ص 13.

(٥) ينظر كتابة بيضاء وحبر أسود، عبدالحكيم باقيس، مقال منشور في موقع خيوط.

(٦) الهامش الاجتماعي في الأدب، هويدا صالح، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015، ص 28.

(٧) يقصد بالسادة من ينحدرون من سلالة هاشمية.

(٨) العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، مرجع سابق، ص 67.

- (<sup>9</sup>) سوار النبي، مصدر سابق، ص.58.
- (<sup>10</sup>) المصدر نفسه، ص.61.
- (<sup>11</sup>) المصدر نفسه، ص.62.
- (<sup>12</sup>) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (<sup>13</sup>) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (<sup>14</sup>) الثجة، ص.63.
- (<sup>15</sup>) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (<sup>16</sup>) المصدر نفسه، ص.75.
- (<sup>17</sup>) المصدر نفسه، ص.16.
- (<sup>18</sup>) الرواية والمجتمع، عبد المغني دهوان، دار أمجد للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، 2017، ص.69، 68.
- (<sup>19</sup>) طعم أسود رائحة سوداء، علي المقربي، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2011، ص.19.
- (<sup>20</sup>) المصدر نفسه، ص.21.
- (<sup>21</sup>) المصدر نفسه، ص.45.
- (<sup>22</sup>) المصدر نفسه، ص.54.
- (<sup>23</sup>) المصدر نفسه، ص.74.
- (<sup>24</sup>) المصدر نفسه، ص.96، 97.
- (<sup>25</sup>) المصدر نفسه، ص.118.
- (<sup>26</sup>) زهر الغرام، أحمد قاسم العربي، دار راشد للنشر، الطبعة الأولى، 2020، ص.25، 26.
- (<sup>27</sup>) المصدر نفسه، ص.28.
- (<sup>28</sup>) ينظر: العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، مرجع سابق، ص.78.
- (<sup>29</sup>) زهر الغرام، مصدر سابق، ص.102.
- (<sup>30</sup>) المصدر نفسه، ص.104.
- (<sup>31</sup>) المصدر نفسه، ص.133.
- (<sup>32</sup>) المصدر نفسه، ص.144.
- (<sup>33</sup>) المصدر نفسه، ص.170.
- (<sup>34</sup>) المصدر نفسه، ص.167.

.209<sup>(35)</sup> المصدر نفسه، ص

.235<sup>(36)</sup> المصدر نفسه، ص

### قائمة المصادر والمراجع:

#### المصادر

- سوار النبي، عبدالله شروح، مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2019.
- الثجة، فكرية شحرة، مؤسسة أروقة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2020.
- طعم أسود رائحة سوداء، علي المقربي، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2012.
- زهر الغرام، أحمد قاسم العربي، دار راشد للنشر، الطبعة الأولى، 2020.

#### المراجع

- العصبية القبلية من المنظور الإسلامي، خالد بن عبد الرحمن، مؤسسة الجرسى.
- اليمامش الاجتماعي في الأدب، هويدا صالح، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015.
- مظاهر التعصب وتحدياته، علي أسعد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الوطني للثقافة، 2013.
- الرواية والمجتمع، عبد المعنى دهوان، دار أمجد للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، 2017.

## عادات وتقاليد الزواج في مدينة عدن

د. أمل صالح سعد راجح

أستاذ مشارك في كلية الآداب، جامعة عدن

تاريخ القبول: 14/6/2023

تاريخ الاستلام: 10/5/2023

### ملخص البحث:

يهدف البحث إلى التعريف بعادات وتقاليد الزواج في مدينة عدن، هذه المدينة التي احتوت على كم هائل من الموروث الحضاري والثقافي المادي واللامادي، في عادات الزواج والختان وطقوس الموت والموالد، والاحتفالات الخاصة بالأعياد، وعادات استقبال العائدين من الحج، ناهيك عن عادات وتقاليد الطوائف المختلفة التي عاشت في المدينة كالطائفة الهندية والمسيحية وغيرهما، الذين كانت لهم عادات وتقاليد تمارس في حواري وشوارع المدينة أو في مساكنهم الخاصة.

تناول البحث، عادات الزواج في مدينة عدن مشتملة على العادات التي كانت تمارس في الفترات السابقة من حياة المدينة وما حدث لها من تغيرات في الوقت الحاضر، كما تناول عادات الزواج التي كانت تعد للعربيس، وأيضاً العادات التي كانت تعد للعروسين.

**كلمات مفتاحية:** عادات وتقاليد، الزواج، التراث الثقافي، غير المادي، مدينة عدن

## Safeguarding Aden's intangible cultural heritage Customs and traditions of marriage in the city of Aden

Dr. Amal Saleh Saad Rajeh

Associate Professor/Department of Sociology/Faculty of Arts.

### Research Summary

The current paper aims to introduce the customs and traditions of marriage in the city of Aden, this city that contained a huge amount of cultural, tangible and immaterial cultural heritage, if it was in the customs of marriage, circumcision, death rituals, birthdays, celebrations of holidays, and the customs of receiving returnees from Hajj, not to mention the customs and traditions of the sects of the different groups that lived in the city, such as the Indian sect, the Jews and others, who had customs and traditions practiced in the alleys and streets of the city or in their homes .

The current paper dealt with the customs of marriage in the city of Aden, including the customs that were practiced in the past periods of the life of the city and the changes that occurred to it at the present time. It also dealt with the marriage customs that were prepared for the groom, as well as the customs that were prepared for the bride .

**Keywords:** customs and traditions, marriage, cultural heritage, intangible, the city of Aden

### مقدمة الدراسة وأهميتها:

لا يكاد يخلو مجتمع من العادات والتقاليد المعبرة عن ثقافته وحضارته، فنجد عادات للزواج وللأعياد وللموت والتقبيل والمصالحة، وعادات رحلات الصيد وغيرها، التي تدل على عمق الموروث الحضاري والثقافي لهذا المجتمع. فالعادات والتقاليد تشكل أنماط سلوكية تخص جماعة ما، فنحن ننقل عاداتنا وتقاليدنا التي اكتسبناها للأجيال القادمة، عن طريق الأفعال والرموز التي نقوم بها في إطار الأسلوب المعيشي الذي نمارسه داخل الجماعة التي ننتهي إليها، فهنالك عادات يتميز بها الشعب المصري، والسوري واللبناني

وغيرها من المجتمعات، تدل على الأنماط السلوكية لهذه المجتمعات. كما تؤدي هذه العادات والتقاليد وظيفة اجتماعية: إذ أنها تقوى الروابط الاجتماعية والوحدة بين أفراد المجتمع وتحيي المناسبات والأعياد أو الفولكلور.

لذا يعد الاهتمام بالعادات والتقاليد التي تتكون منها ثقافة المجتمع، دليل على الاهتمام بحضارته وتقدمه، حيث دأبت الكثير من المجتمعات اليوم على الاهتمام بتدوين هذا التراث، وأولت العديد من الجامعات ومراكز الأبحاث الكثير من الاهتمام لهذا التراث الإنساني وخصوصاً التراث اللامادي المتضمن لجملة من العادات والتقاليد في شتى الجوانب الثقافية للمجتمع، فنجد دراسات عن عادات وتقاليد الزواج، ودراسات عن الأزياء والرقص، ودراسات عن الأكلات الشعبية، إلى جانب الدراسات التي توثق الحياة الاجتماعية للبدو والصيادين وعاداتهم وتقاليدتهم.

ومدينة عدن مدينة زاخرة بالعديد من العادات التي لا زال سكان المدينة يحتفظون بها في إطار العديد من الأنشطة التي يمارسونها، على الرغم من التغيرات التي حصلت وتحدث في المدينة والتي أدت إلى انبعاث البعض من هذه العادات والتقاليد، حيث تعد الدراسة الحالية واحدة من الدراسات التي تحاول أن توثق العادات والتقاليد في مدينة عدن، هذه المدينة التي تحوي كم هائل من التراث المادي واللامادي، الذي هو بحاجة إلى توثيقه والاهتمام به، وتلفت عناية المختصين وذوي الشأن بالاهتمام بهذا التراث كونه المعبير الحقيقي لتاريخ مدينة عدن وتنوعها الثقافي.

#### **منهج الدراسة:**

##### **- المنهج الأنثروبولوجي**

يعد المنهج الأنثروبولوجي من أهم المناهج المستخدمة في دراسة العادات والتقاليد والتراث الثقافي للمجتمعات والشعوب المختلفة، حيث يعتمد المنهج على أدوات عديدة منها، الملاحظة بالمشاركة واستقصاء آراء الخبراء للوصول إلى معرفة العادات والتقاليد في

المجتمعات، كما أنه يساعد الباحث في الوصول لرؤيه واضحة حول الموضوع المطروح للبحث. وقد تم استخدام المنهج الانثروبولوجي في هذه الدراسة لاتساقه مع طبيعة هذه الدراسة، حيث كانت الملاحظة بالمشاركة من أهم الوسائل المستخدمة في البحث، والتي اعتمدت عليها الباحثة في ملاحظة العادات والتقاليد الخاصة بالزواج التي كانت تمارس قديماً في محافظة عدن، وما اشتغلت عليه من مراسيم وطقوس وإجراءات، ومن ثم مقارنتها بالعادات التي تمارس في الوقت الحاضر.

#### **تحديد مفاهيم الدراسة:**

##### **1- مفهوم العادات والتقاليد:**

###### **أ- مفهوم العادات:**

هي "أنماط سلوكية تعدد الجماعة الاجتماعية صحيحاً وطيباً، وذلك بسبب مطابقتها للتراكم الثقافي القائم، ويعد المصطلح عادة من المصطلحات الأساسية في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجيا، وهناك عدة تعريفات لهذا المصطلح أهمها تعريف مالينوفסקי للعادة الاجتماعية الذي ينص على أنها أسلوب مقنن من أساليب السلوك يتم فرضه تقليدياً على أفراد المجتمع المحلي"<sup>(1)</sup>.

كما تعد العادات الاجتماعية "عبارة عن التصرفات والأفعال التي يمارسها الأفراد والجماعات بصورة متكررة، والتي يفرضها المجتمع على أفراده، فلا يستطيعون الخروج عنها ومخالفتها، وينبغي أن تكون العادات الاجتماعية متطابقة مع القيم الاجتماعية الإيجابية، أي القيم التي يرغب الناس فيها ويعجبونها، وهناك عادات اجتماعية مقبولة يمارسها الأفراد والجماعات كعادة التعاون، والضيافة وعادات الضيافة، وعادة تقديم الهدايا في المناسبات الاجتماعية المختلفة، وبعضها غير مقبول كعادة الثأر"<sup>(2)</sup>.

###### **ب- مفهوم التقاليد:**

هي "أنماط سلوكية وطقوسية يتمسك بها الأفراد نظراً لتأكيدتها على أهمية الماضي السحيق ولقدسيتها ومنزلتها الرفيعة عند الأفراد ذلك أن الأسلاف قد تحلو لها والتزموا

بنصوصها ومفرداتها فجلبت لهم الخير والرفاهية، ومكنت المجتمع من تحقيق التألف والوحدة والمحبة<sup>(3)</sup>.

كما تعرف التقاليد بأنها عبارة عن "ممارسات اجتماعية مكتسبة، يكتسبها الفرد من المجتمع الذي تربى فيه وهي أشكال من السلوك والتصرفات الجماعية ولها مكانة القداسة لدى أفراد مجتمع معين، لأنها تعتبر في نظرهم الأفعال التي تحفظ هيبتهم وتمنحهم العزة والمكانة في المجتمع الذي يعيشون فيه"<sup>(4)</sup>. وتمثل التقاليد في "مجالات عدة، منها الشعائر، والرموز(اللغة) والاحتفالات العامة (المناسبات الاجتماعية) وهناك وسائل لتدعم التقاليد كالأحكام والأمثال والأغاني والأساطير والحكايات"<sup>(5)</sup>.

## 2- مفهوم الزواج

معنى الزواج في اللغة: الأزدواج والاقتران والارتباط، والزواج في الإسلام هو: عقد رضائي بين رجل وامرأة تحل له شرعاً، غايتها إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل، يترتب عليه حقوق وواجبات لكلا الزوجين<sup>(6)</sup>. وبعد الزواج نظام اجتماعي يتصف بقدر من الاستمرار والامتثال للمعايير الاجتماعية، وهو الوسيلة التي يعتمد إليها المجتمع: لتنظيم المسائل الجنسية وتحديد مسؤولية صور التزاوج الجنسي بين البالغين. والجدير باللحظة في هذا الصدد أن جميع المجتمعات (سواء في الماضي أو الحاضر) تفرض الزواج على غالبية أفرادها. فالزواج إذا نظام عام حتى لو كان المجتمع يبيح في كثير من الأحيان علاقات جنسية خارج نطاقه، كما أن الزواج هو النظام الأوفر حزاً، فيما يخص معظم الرجال والنساء في الجانب الأكبر من حياتهم<sup>(7)</sup>.

وقد شرع الله سبحانه وتعالى الزواج حيث قال: ﴿وَمَنْ ءَايَتِهِ أَنْ حَلَقَ لَكُوْنَ مِنْ أَفْسِكُوْرُ أَرْوَاجَ لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِفَوْمِ يَنْتَكِرُونَ﴾ (الروم:21).

### **الدراسات السابقة:**

1. هدفت دراسة علي صالح الخلاقي: 2006 (عادات وتقاليد الزواج في يافع)<sup>(8)</sup> إلى تعريف وشرح عادات وتقاليد الزواج في يافع وإبراز مضمونها الجمالية والاجتماعية، خاصة وأنها مهددة بالاندثار، حتى تكون في متناول الأجيال المهتمين من الباحثين في دراسة فنون التراث الشعبي والعادات والتقاليد باعتبارها مصدرًا للتعرف على خصائص ومميزات المجتمع وتعكس مضمون ثقافة وسلوك وتصرف الأفراد والمجتمع بشكل عام في مرحلة تاريخية طويلة موجلة في القدم وحتى عام الاستقلال الوطني 1967م، ويؤكد الباحث أن كثيًراً من هذه العادات والتقاليد قد ظلت سائدة حتى عام 1990م وفي السنوات اللاحقة بدأت تلاشى وتختفي تدريجيًّا في كثير من مناطق يافع، ولم يتبق منها إلا النذر اليسير في بعض القرى المنعزلة في بطون الجبال لهذا رأى المؤلف أنه من الواجب الاهتمام بتدوين ما تبقى من هذا التراث. واحتوت الدراسة على فصول عده منها فصل احتوى على الزواج وكيفية الاختيار في يافع حيث شمل على: الاختيار، النزير، قيود الاختيار، الزواج من بنت العم، وزواج البديل، وتعدد الزواج، وكذا الطلاق كما احتوى الفصل المعنون بعادات ومراسيم الزواج في يافع على مواضيع عدة منها: الخطبة، السداد أو كتابة الشاهد، الخبا (الخبو)، الفالية أو المصلحة، يوم الحطب، ليلة الحنا، السواع، يوم الزواج، الشواعة، المحاولة، الفداء على العروس، زفه الحريرة، عشاء الزواج، الفتاشة أو الحتامة، يوم البراك، الرده أو الخطره، الثامن، طرائف. كما تضمنت الدراسة فصل عن أغاني الزواج تضمن صفوف الألعاب النسائية، صفوف البال، الرقصات اليافعية، ونماذج من زوامل الزواج.
2. هدفت دراسة عديلة عجير ونسيمة باشا: 2014 (طقوس الزواج وتقاليد منطقة أوزلاقن أنموذجًا دراسة أنثروبولوجية)<sup>(9)</sup>. إلى التوصل إلى رصد عادات الزواج وتقاليد في منطقة أوزلاقن في الجزائر، والكشف عن التأثير الذي تحدثه طبيعة المكان وخصوصيته على عادات الزواج وتقاليد في المنطقة، وأيضاً الكشف عن بعض القيم الاجتماعية

والثقافية الخاصة بالمجتمع كما تعكسها عادات الزواج وتقاليده فيه. تم استخدام المنهج الأنثروبولوجي في هذه الدراسة.

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- تحكم الامتداد العائلي والمصاهرة.
- تعدد معايير الاختيار ويقدم أفراد مجتمع البحث المعيار الديني والسمعة الحسنة في الاختيار، وان أصبح هناك ضرورة ملحة لمراعاة مبدأ التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي بين العائلتين وهو ما لم يكن يحدث قدماً.
- ما زالت طقوس وتقاليد أهل أوزلانن تؤكد قيمة العم والغال، وهو ما يعكس على أدوارهما الاجتماعية أثناء الزواج ومراسيمه ومراحله المتتابعة.
- يتم الاختيار في المنطقة وفقاً للمعايير التي يحددها المجتمع، فإذا نظرنا إلى المجال المكاني للاختيار نجد أن المجتمع الأوزلاني يفضل دائماً زواج الشاب من نفس المنطقة.
- سيادة نمط أسلوب الاختيار الذاتي للزواج الذي يعتمد على اختيار الشاب لشريكة حياته بنفسه، خاصة إذا ما كان الشاب يتمتع بشخصية قوية ودرجة تعليم عالية.
- بقاء بعض الممارسات الاعتقادية التي توافق مرحلة إتمام الزواج والغرض منها إبعاد الأذى والحسد والوقاية من شر العين، وكذلك الحماية من الأعمال السحرية التي تلحق الأذى للعروسين حسب اعتقاد أهل المنطقة.

3. هدفت دراسة نجات عبد الكريم: 2019 (عادات وتقاليد الزواج في البصرة بين القديم والجديد)<sup>(10)</sup> لرصد هذه العادات والتقاليد في البصرة في منتصف القرن العشرين وللوقت الحاضر (الربع الأول من القرن الواحد والعشرين) ومعرفة طبيعة التغيرات الحاصلة والتي عكستها الأنماط السلوكية المكتسبة عن طريق التعود والتكرار ومدى تأثير العوامل الاقتصادية والسياسية عليها، والانفتاح بين المجتمعات الذي يولد تقاليد تتناقلها الأجيال.

اعتمدت الدراسة على عملية جمع المعلومات عن طريق المقابلات لنساء ورجال تزوجوا في فترات تاريخية تبدأ من منتصف القرن العشرين وإلى وقتنا الحاضر، ومن خلال طرح أسئلة لها علاقة بمفردات البحث، واعتمدت الطريقة التوثيقية لكونها مرتبطة بعادات وتقاليد متغيرة، ولأنهم شهود عيان ومقابلاتهم تخدم هدف البحث.

4- هدفت دراسة مروان عدنان قاسم ورائد محمد طه: (عادات الزواج بين الثبات والتغيير رؤية للتغيرات الاجتماعية والثقافية في قطاع غزة) (١١). إلى تسلیط الضوء على عادات الزواج في قطاع غزة قديماً؛ للتعرف على مظاهر الثابت والتغيير في الزواج قديماً وحديثاً، ومدى تأثير العولمة على الزواج، إضافة إلى معرفة أثر ثقافة المجتمع الفلسطيني على عادات الزواج في قطاع غزة، والدور الذي تلعبه عادات وتقاليد الزواج في قطاع غزة. وقد استخدمت الدراسة المنهج الإثنوغرافي والمنهج المقارن ملائمه هذه المناهج لطبيعة هذه الدراسة. توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- 1- عادات الزواج في قطاع غزة حصل عليها بعض التغيرات.
- 2- هناك طقوس في عادات الزواج بقيت ثابتة كونها نابعة من المعتقدات الدينية.
- 3- العولمة أثرت بشكل أو بآخر على الزواج في قطاع غزة، وذلك من حيث:
  - التعارف الذي يسبق الزواج.
  - الاختلاط في بعض الطقوس.
  - ارتفاع كلفة الزواج.
  - تقليد بعض الطقوس الغربية في الزواج، مثل: (موكب العريس الزفة والصمدة وصالوة الأفراح)
- 4- الشعب الفلسطيني له سمة خاصة في عادات الزواج وإن واكب ذلك بعض التغيرات.

5- عادات الزواج برغم التغيرات التي حدثت عليها إلا أنها مصدر من مصادر التكافل الاجتماعي والتآخي والمحبة في قطاع غزة والمجتمع الفلسطيني.

### **عادات وتقاليد الزواج في مدينة عدن:**

تعد عادات وتقاليد الزواج في مدينة عدن من أهم العادات والتقاليد التي تمارس في هذه المدينة، حيث تتميز بزخم من السلوكيات والرموز والأفعال المحسدة والمعبرة عن فرحة الزواج، بألوان وابتهاجات شتى وتكثيف جميل لهذا الفرح الذي لا يشمل فقط أهل العروس والعريس، وإنما يمتد إلى الجيران ومن ثم الحي ليصير فرحا عاما يشمل الجميع.

تببدأ مراسيم عادات وتقاليد الزواج منذ بداية إعلان الارتباط بين الفتى والفتاة، لترتفع الرغاريد والاهازيج والغناء في جنبات المنزل، منتقلا إلى الحي ليعلن هذا الارتباط. وقد تقام حفلة الخطوبة في المنزل أو في قاعات الأعراس تبعاً لإمكانيات أهل العروسين؛ حيث يتم إرسال الدعوات للمقربين، والأهل والجيران؛ ليشاركون العروسين فرحتهم بهذا الحدث المهم.

ويعد المهر من أهم المستلزمات لإتمام عملية الزواج، فقد كانت قيمته في الفترات السابقة، تقدر بالماشية وخصوصاً في ضواحي المدينة، أو عبارة عن مبلغ مالي يقدر بـ(300) شلن (والشلن عملة قديمة كانت سارية في جنوب اليمن قبل توحيدها) وتجهز العروس بقيمة هذا المهر، حيث يتم شراء الملابس والذهب ومستلزمات العرس، وقد فيما كانت الفتاة تجهز بعدة أشياء، منها شراء صندوق حديدي مزخرف بالألوان تقوم بحفظ ملابسها وممتلكاتها فيه، وأيضاً العطور والبخور، والمجامر<sup>\*</sup> وكذلك المشجب.



تبدأ عادات الزواج بعد القران، الذي يتم أما في مسجد الجي أو في منزل العروس، ويحضر عقد القران أهل العروسين والجيران، لتبدأ مراسيم الاحتفال واعداد مراحل العرس.

قديما كان يمتد العرس لأكثر من ثلاثة أيام حيث تعد مراسيم احتفالية للعرис، وكذلك للعروس، فينصب أمام بيت كلا من العريس والعروس المخدرة، فهناك مخدرة للمدعوين الرجال وأخرى للنساء، والمخدراة سرادق في الجي، ويجلس العريس والعروس في مرتفع في مقدمة المخدرة حيث يزين مكان وجود العروسين بالزينة، وتوضع الأصوات لكي يرى المدعوون العروسان بشكل واضح، وفي مخدرة العريس يجتمع المدعوون ويستمعون

للأغاني من المغنين، ومن عادة أهل عدن أن يقوم المدعون بتحية العريس ووضع في يده مبلغ من المال بمثابة مساعدة منهم في تكاليف العرس، وقد يسبق ذلك حفل حناء للعرис يتم بمشاركة واسعة من شباب وأصدقاء العريس، حيث يقومون بدهن جسم العريس بالحناء وأحياناً يتراشقون به وهم يتغنون بعبارة حنوا له:

واعلى محناء واعلى محناء

سعد يا مسعود فاح عرف العود... اسقنا السهباء دمعة العنقود

واعلى واعلى محناء واعلى محناء

تجلي الكربة وتشفي المارود... جلها يالله يا كريم الجود

واعلى واعلى محناء واعلى محناء

حن بالحناء يا حياة الروح ... ساعة الحناء تشفي المجروح.

ويرقص الشباب كذلك رقصة الليوة، حيث يتجمع الشباب في حلقة دائرة ويقومون بالرقص على أنغام الطبل والمزمار.

أما بالنسبة لعادات الاحتفال بزواج العروس، فكانت حفلات الزقرة، والغسل، والزفاف تقام في الفترات السابقة في المخدرة المخصصة للنساء، أما في الآونة الأخيرة استعيض عنها بالقاعات ونوادي الاعراس وتتنوع عادات ومراسيم حفلة الزواج بالنسبة للمرأة وفق الآتي:

#### - حفلة الزقرة:

تبدأ حفلة الزقرة بعملية مbagحة احدى النساء للعروس حيث تلف عليها قطعة قماش وتسى في بعض لهجات أهل عدن (كلفاسة)، بعدها ترفع الزغاريد ويتم احضار امرأة تُعرف(بالطلالة) تقوم بالطلب وتردد بعض الأغاني، والنساء يقمن بالرقص (الذى يسمى الشرح)، ويتم تقديم وجبة عشاء للمدعون، أما في الوقت الحاضر يتم الاكتفاء بتقديم العصير أو الشاي والكيك، كما يمكن أن تقام في نطاق ضيق أي عدم دعوة مدعون كثر. بعد انتهاء حفلة الزقرة أو اثناءها تتولى مجموعة من النساء بمهمة تحضير وليمة اليوم

الثاني وهي وجبة (الزربيان) وهي وجبة غداء مشهورة في مدينة عدن، حيث تتطلب تقطير كميات كثيرة من البطاطس والبصل لإعدادها، ويقوم الرجال بذبح مجموعة من الماشية لتضاف للأرز، كانت هذه الوجبة في السابق تعد في بيت العروس أو العريس حيث تفرش الموائد في المخمرة ويأكل منها الجيران والمدعون أطفال وكبار، ونساء ورجال، أما اليوم فقد تكفلت المطاعم بأعداد هذه الوجبة ويتم دعوة المدعون في قاعات الأعراس أو النوادي.

كما يتولى أهل العروس وقريبتها بتجهيز ثياب ومستلزمات العروس، حيث يقمن بتبيين ثيابها الجديدة ورصها في حقائب خاصة مع بقية حاجياتها كملابس والاحذية ومواد التجميل والعطور ويتم نقله من بيت العروس إلى بيت العريس قبل يوم أو يومين من الزفاف وسط فرحة الأهل والأقرباء.

#### - حفلة الغسل:

كانت حفلة الغسل تقام قديماً في فترة الظهيرة، حيث تغسل العروس وترتدي درع أخضر مطرز، وتزين بالذهب وخاصة الحزام الذهبي الذي يلف خصرها، ويكلل رأسها الفل مع نبات المشمش، وتؤدي عازفة الطبل مجموعة من الأغاني والاهتزج المعبرة عن الفرحة بالزواج وترقص المدعوات وأهل العروس والعريس بما يعرف بالشرح مع إعطاء المغنية (النقط) وهو مبلغ من المال يدفع للطبلة. أما في آخر الحفلة تقوم العروس بالشرح مع صديقاتها وأهلها وأهل العريس.

#### - حفلة الزفاف:

كانت تقام حفلة الزفاف قديماً في المخمرة التي أقيمت فيها حفلة الرقرة والغسل أما في الوقت الحاضر استعيض عن المخمرة بقاعات الأعراس والنوابي. في حفلة الزفاف ترتدي العروس الثوب الأبيض ويدخل معها العريس إلى المخمرة وسط فرحة الأهل وزغاريدهم، وكان من عادة أهل عدن ولا زالت أن يزف العروسان إلى عش الزوجية وسط زفاف يتواصط لهم موكب العروسان وترتفع أبواق السيارات وزغاريد النساء مرددين الأغاني منها:

يالله اليوم زفوها بالريحان رشوها.  
بدأتها بذكر الله وحرسناها بما شاء الله  
بسم الله بسم الله عروستنا قمر نور سبحانه الذي صور  
حلا حلا يستأهل وياناس صلوا عليه ذكر النبي فائدة  
قمرى شل بنتنا قمرى شلها وراح قمرى عاشق الملاح.

- حفلة الصبحية:

كانت حفلة الصبحية تقام قديماً في المخدرة، حيث تعد وجبة غداء للضيوف في صباح يوم العرس ويحضر أهل العروس إلى بيت زوجها، وتقام هذه الوليمة على شرفهم والتهنئة بدوام المحبة والالفة بين الزوجين، وعادة، كان يدعى إلى هذه الحفلة الجيران والمقربون، وأحياناً تقام في المساء حفلة غنائية ويتم فيها الرقص وتبادل النقط، وتلبس العروس أجمل ثيابها وتزين بأجمل الزينة، لكن في الوقت الحاضر لم تعد تقام هذه الحفلة نظراً لعدم استطاعة الأهل إعداد وليمة حفلة الصبحية وكذا لتغير العادات والتقاليد التي اكتفت فقط بإعداد حفلة الزفاف، ويمكن أن تقام حفلة أو لقاء بسيط في بيت العروس يحضره الأهل فقط وفي إطار ضيق.

- يوم السابع:

السابع هو عبارة عن حفلة مصغرة كانت تقام قديماً في بيت العروس بعد سبعة أيام من الزفاف، وفي هذه الحفلة يتم دعوة الأهل والجيران لحفلة السابع والتي ستقام في الأغلب في بيت العريس، حيث تعد الفرش والمكسرات مثل اللوز والزعقا والساكت والكيك وتقدم للمدعوين، وعادة يحضر هذه الحفلة النساء المتزوجات فقط ولا تحضرها الفتيات غير المتزوجات، وفي هذه الحفلة تلبس العروس أجمل ثيابها وتزين بما لديها من حلي وتضع كذلك الفل والمشموم على رأسها، ويتبارين النساء في هذه الحفلة بالتجمل والتزيين فيما بينهن البعض. كما يقمن بالتطبيل لبعضهن البعض أو يفتحن شرائط غنائية يشترحن على صواتها.

عادة السابع اندثرت ولم تعد تمارس في مناطق محافظة عدن ولم نعد نسمع بهذه الاحتفالية في إطار عادات وتقاليد الزواج في الفترة الحالية.

#### الخاتمة:

استعرض البحث العادات والتقاليد المتعلقة بالزواج في مدينة عدن، حيث شمل هذا الموروث على كم هائل من التراث الثقافي الغني الذي تميز به مدينة عدن، الذي يجسد روح المدينة المحبة للسلام والامن والتعايش بين جميع مكوناتها واطيافها المختلفة، هذا الموروث الذي يجب علينا المحافظة عليه وصونه من الاندثار عن طريق:

- إقامة الندوات والورش؛ للتعریف بالتراث المادي واللامادي لمدينة عدن والمدن اليمنية الأخرى.
- تأسيس مراكز حفظ التراث والموروث الشعبي اليمني.
- اصدار مجلة علمية محكمة تعنى بالتراث والموروث العدني خاصة واليمني عامة.
- توجيه طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) على تبني موضوعات تعنى بالتراث المادي واللامادي في إطار اطروحتهم العلمية.
- فتح شعبة في إطار تخصص علم الاجتماع تعنى بالتراث والموروث الشعبي.
- فتح تخصص الانثروبولوجيا في كلية الآداب الذي يعني بدراسة التاريخ اللامادي للمجتمع اليمني ضمن دراسته لعلم الانسان.

#### المواضيع:

1. احسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص.404
- 2- محمد الجوهري، علم الفلكلور، ج 1، ص.32.
- 3- حسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص.184

- 4- علي محمد المكاوي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي، مؤسسة الاهرام، القاهرة 2002م، ص22.
- 5- مروان عدنان قاسم، عادات الزواج بين الثبات والتغيير رؤية للتغيرات الاجتماعية والثقافية في قطاع غزة، مجلة جامعة الأقصى الإنسانية، المجلد الرابع والعشرون، العدد الثاني، 2020، ص115.
- 6- عبد الرحمن الصابوني، نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دار التوفيق، 1983، ص66.
- 7- سناء حسنين الخولي، الأسرة والحياة العائلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الطبعة الأولى 2001م، ص53.
- 8- علي صالح الخلاق، عادات وتقاليد الزواج في يافع، الطبعة الأولى، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، 2006م.
- 9- عديلة جير ونسيمة باشا، طقوس الزواج وتقاليد منطقة أوزلاقن أنموذجاً (دراسة أنثروبولوجية)، دراسة ماستر في اللغة والادب العربي، جامعة عبد الرحمن- ميره - بجاية، كلية الآداب واللغات، الجزائر، 2014م.
- 10- نجات عبد الكريم، عادات وتقاليد الزواج في البصرة بين القديم والجديد، 2019م انظر [https://www.researchgate.net/publication/332410453\\_adat\\_wtqalyd\\_alzwaj\\_fy\\_albs\\_rt\\_byn\\_alqdym\\_waljdyd](https://www.researchgate.net/publication/332410453_adat_wtqalyd_alzwaj_fy_albs_rt_byn_alqdym_waljdyd)
- 11- مروان عدنان قاسم ورائد محمد طه، عادات الزواج بين الثبات والتغيير رؤية للتغيرات الاجتماعية والثقافية في قطاع غزة، مجلة جامعة الأقصى للعلوم الإنسانية، المجلد الرابع والعشرون، العدد الثاني، 2021م.
- الجمع: مجامر. مجمرة: ما يوضع فيه الجمر مع البخور. مجمرة: عود يت弟兄 به.
  - المشجب هو عبارة عن اعواد ملفوف عليها عزف ملون بقالب جميل منسق صناعة يدوية، شغل يد وهو من التراث الشعبي ويستخدمه النساء في البيوت لتبييض الملابس الخاصة بهن.

## المراجع:

- الحسن، احسان محمد، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1999م.

- الجوهرى، محمد، علم الفلكلور، ج.1.
- المكاوى، علي محمد، الانثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء الاجتماعي، مؤسسة الاهرام، القاهرة 2002م.
- الخلاقي، علي صالح، عادات وتقاليد الزواج في يافع، الطبعة الأولى، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، 2006م.
- الخولي، سناء حسين، الاسرة والحياة العائلية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الطبعة الأولى 2001م.
- جير، عديلة ونسيمة باشا، طقوس الزواج وتقاليد منطقة أوزلاقن أنموذجاً (دراسة أنثروبولوجية)، دراسة ماستر في اللغة والادب العربي، جامعة عبد الرحمن- ميره - بجاية، كلية الآداب واللغات، الجزائر، 2014م.
- عبد الكريم، نجات، عادات وتقاليد الزواج في البصرة بين القديم والجديد، 2019 انظر:  
[https://www.researchgate.net/publication/332410453\\_adat\\_wtqalyd\\_alzwaj\\_fy\\_albs  
rt\\_byn\\_alqdym\\_waljdyd](https://www.researchgate.net/publication/332410453_adat_wtqalyd_alzwaj_fy_albs_rt_byn_alqdym_waljdyd)
- قاسم، مروان عدنان، عادات الزواج بين الثبات والتغيير رؤية للتغيرات الاجتماعية والثقافية في قطاع غزة، مجلة جامعة الأقصى الإنسانية، المجلد الرابع والعشرون، العدد الثاني، 2021م.

## المجالس العلمية في عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل الرسولي (1376هـ-1400هـ / 778م)

د. زكية عبدربه اللحياني

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد

كلية الآداب - جامعة بيشة

rooza750@gmail.com

تاريخ القبول: 28/6/2023

تاريخ الاستلام: 30/5/2023

### الملخص

تظل الدراسات التاريخية في مجال المناظرات العلمية قاصرة، ولم تف بالمطلوب والمرجو منها. ولذلك، سعى البحث إلى إضاءة هذا الجانب، ذلك أن "المجالس العلمية في عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل الرسولي (803-778هـ)" نموذجاً حيّاً لتلك الفترة من المساجلات، والمناظرات، والمفاكهات، والمسامرات العلمية جميعها؛ مما عكس لنا الوضع بصورة الزاهية عن مكانة العلم والعلماء في عهد الملك الأشرف الثاني، وتحت رعاية مباشرة منه. وهذا ما حاول البحث تسليط الضوء عليه، وإظهار القيم الحضارية في ذلك العهد.

كلمات مفتاحية: اليمن، الدولة الرسولية، الملك الأشرف، المجالس العلمية

**Scientific Councils the reign of King Al - Ashraf Ismail Al- Rasouli**  
**(1376 – 1400 / 778 – 803)**

Zakiah Abdrabuh Allhyani

University of Bisha

[rooza750@gmail.com](mailto:rooza750@gmail.com)

**Abstract:**

Historical studies in field of scientific debates remain scanty and insufficient, and have not fulfilled what is required and hoped for. Therefore, the research sought to explore the depths of this art. The research "The scientific councils during the reign of King Al-Ashraf the second Ismail Al-Rasouli (778-803 AH) was a living example of that period of debates, controversies, arguments, and all scientific discussions, which reflected the situation in its bright form, regarding the status of science and scholars during the reign of King Al-Ashraf the second , under Direct care from him This is what the research tried to shed light on, and show the civilized values in that era.

**المقدمة:**

الحمد لله وكفى، والصلوة والسلام على النبي المُجتبى، وعلى آله وصحبه أعلام الہدى؛

أما بعد...

يستمدّ هذا البحث أهميته من كونه يُعَيِّن بجانبِ من تاريخ الدولة الرسولية في اليمن؛ وهي من أبرز دول اليمن السياسية والحضارية، وأخلدها ذكرًا، حيث عاش اليمن في ظلها عصريًّا ذهبيًّا. تقدمت فيه العلوم، وانتشر التعليم، وحرص ملوك الدولة الرسولية منذ قيام دولتهم سنة (1454م - 1228هـ) على أن ينشروا العلم والاهتمام

بالعلماء، والاستفادة منهم، فهم -أي العلماء- عماد أي هبة علمية يُراد لها، لذلك أكرموا العلماء بالأموال والهبات؛ الأمر الذي كان له أثره في قدوم الكثير من العلماء من مناطق اليمن، بل حتى من خارجه، ما جعل اليمن يعيش مناخاً علمياً متميزاً.

ويعدّ عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل (780هـ/1377م) من أفضل العهود الرسولية، حيث بلغت الحياة العالمية في عصره أوج ازدهارها، فقد كان محباً للعلم وأهله، وقدّم الكثير في سبيله. ومن أهم المظاهر العلمية في تلك الفترة المجالس العلمية، سواء كانت تلك التي تُعقد في القصور أو المساجد، أو الأربطة وغيرها؛ فهي مَحفلٌ مشهور، تتلألأ فيه درر الفوائد والفرائد والفنون.

وانطلاقاً من هذا جاء اختيار موضوع "المجالس العلمية في عهد الملك الأشرف الثاني إسماعيل الرسولي (778هـ/1360م-803هـ/1400م).

وهو موضوع لم يتناول حظه بدراسة مستقلة تسلط الضوء عليه، حيث تناول أغلب الباحثين تاريخ بنى رسول، من حيث الناحية السياسية، والاقتصادية، والعلمية... إلخ، فبقي موضوع المجالس الأدبية يُبحث ضمن إطار موضوعات عامة أو خاصة عن الحياة العلمية. لذلك، أردت تقديم دراسة متخصصة لهذا الموضوع.

أما أسباب اختيار الموضوع، بالإضافة إلى ما سبق ذكره في الأهمية:

1. سُدّ ثغرة مهمة في تاريخ الدولة الرسولية لم يتم تناولها بشكل موضوعي ومستقل.
2. محاولة إبراز مظهر حضاري جديد في تاريخ الدولة الرسولية.
3. تسليط الضوء على ما أولاه الملك الأشرف الثاني الرسولي من اهتمام بالعلم وأهله.

من العوائق التي واجهت الباحثة أنه لم يتم تناول الموضوع من قبل المصادر، وإنما عبارة عن شذرات مت�اثرة فيها؛ مما حدا بالباحثة أن تقرأ كمّا هائلاً من المصادر لاستخراج

هذه الشذرات من بين السطور. وقد اتبعت الباحثة المنهج العلمي القائم على التتبع، ثم الرصد والاستقراء، ثم التحليل والاستنتاج.

### التمهيد: لمحه موجزة عن الدولة الرسولية (1400-803 / 626-1228 م):

تشكل بلاد اليمن جزءاً أساسياً من الكيان السياسي للدولة الإسلامية تتأثر به، وتؤثر فيه، وقد كان لطبيعة موقعها وبعدها من دار الخلافة، والطبيعة الجبلية التي تميزت به؛ كل ذلك جعل الخارجين عن الخلافة يستغلون ذلك، ف تكون لهم ملجاً، وقد قامت في بلاد اليمن خلال العصر الإسلامي دول كثيرة تختلف مكانتها من دولة لأخرى.

وتعود الدولة الرسولية<sup>(١)</sup> من أهم الدول السنوية التي حكمت بلاد اليمن أطول فترة زمنية حين استمر حكمها مدة قرنين وربع قرن من الزمان من عام (1226هـ/626م) وحتى عام (1452هـ/858م)<sup>(٢)</sup>، حيث قامت بعد وفاة الملك المسعود يوسف بن الكامل الأيوبي -آخر حكام الدولة الأيوبيية- في اليمن عقب وفاته في مكة وهو في طريق عودته لمصر سنة (1228هـ/626م)، فاستغل نور الدين عمر بن علي بن رسول -مؤسس الدولة الرسولية- هذه الفرصة؛ إذ كان نائباً عن الملك المسعود في حكم اليمن<sup>(٣)</sup>، فأرسل رسالة تعزية إلى الملك الكامل الأيوبي في مصر في وفاة ابنه الملك المسعود، وأعلن له الولاء والطاعة<sup>(٤)</sup>، فأقره الملك الكامل نائباً له في حكم بلاد اليمن<sup>(٥)</sup>.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن نور الدين أخذ يعد العدة لاستقلال اليمن تحت حكمه، فاتخذ عدة إجراءات لتحقيق ذلك، حيث عمل على إعادة تنظيم البلاد، فعزل بعض الولاة الذين يخنّى مخالفتهم ومقاومتهم ووأي أتباعه، ومن يثق بهم على المدن

والحصون<sup>(٦)</sup>، وأرسل حملات إلى مختلف المناطق اليمنية؛ من أجل السيطرة عليها، وإقرار  
الأمن فيها<sup>(٧)</sup>.

وبعد أن قام بكل الترتيبات التي تمكّنه من الاستقلال، أعلن نور الدين عمر بن رسول  
استقلاله بحكم اليمن، وقد ساعده على ذلك ما أصاب البيت الأيوبي بمصر من ضعف؛  
بسبب الصراعات الداخلية<sup>(٨)</sup>.

وضرب السكة باسمه سنة (١٢٣٣هـ/١٢٣٣م)<sup>(٩)</sup>، ولكي يعطي حكمه صفة الشرعية أرسل  
رسولاً إلى الخليفة العباسى ببغداد المستنصر بالله (ت ١٤٤٢هـ/١٤٤٢م)، وطلب من الخليفة  
أن يرسل له تقليداً وتشريفاً بالسلطة، والنيابة عنه لحكم اليمن، فوصله هذا التقليد سنة  
(١٢٣٥هـ/١٢٣٥م)<sup>(١٠)</sup>، وبذلك، أضافَ على حكمه الصفة الشرعية، واتخذ من مدينة تعز  
عاصمةً لدولته، ولُقب بـ"الملك المنصور".

وبقيام دولة بني رسول في بلاد اليمن بدأت مرحلة جديدة في حكم بلاد اليمن، حيث  
تمتع اليمن بالاستقرار السياسي والاقتصادي في أغلب فتراته، مما كان له الأثر الكبير في  
نهاية اليمن الحضارية، فتم تشييد المساجد والمدارس والقصور السلطانية، كما ازدهرت  
فيه الزراعة والتجارة والصناعة، وكذلك ازدهرت الحركة العلمية، فبنيت العديد من  
المؤسسات التعليمية، وازدهر الإنتاج الفكري، وظهر عدد كبير من المؤرخين اليمنيين؛ بل  
إن من ملوك آل رسول أنفسهم علماء ومؤرخين، فأصبح اليمن مقصدًا للعديد من  
العلماء، والأدباء، والرجال<sup>(١١)</sup>.

### أولاً: الملك الأشرف الثاني إسماعيل (١٣٦٠هـ-١٣٨٣هـ - ١٤٠٠م - ١٤٧٨م):

هو سابع ملوك الدولة الرسولية في اليمن، وقد حكم الأشرف في سنة (١٤٧٨هـ)، واستمر  
عاماً<sup>(١٢)</sup>. وتذكر المصادر أنه تولى الحكم بعد وفاة والده الملك الأفضل وعمره ١٧ عاماً،

وقد ورث الملك الأشرف الثاني حكم اليمن كاملاً الذي يمتد من ظفار الجنوبي شرقاً، وحتى مكة المكرمة شمالاً، وسط سيادته الفعلية على كل جهات اليمن، ودانت له القبائل والأسر الحاكمة كالأنفة الزيديين في صعدة وجهاتها، وأآل حاتم في صنعاء وما حولها، ومع ذلك لا يخلو عهد الأشرف الثاني من تمردات مختلفة، وأولها المعازبة بتهامة، والقرشيون، وبعض تمردات ولاته على المدن؛ إلا أن هذه التمردات سرعان ما يتم القضاء عليها.

وبغض النظر عن التاريخ السياسي، فقد تميز عهد الملك الأشرف الثاني بكثرة الإنجازات المهمة، وكان على رأسها ميدان العلم، فقد بني المدارس الكثيرة، وأجل العطاء للعلماء؛ بل إن الملك الأشرف كان عالماً بذاته، ولذلك كان يحضر مجلسه العلماء والشعراء والأدباء، وشجع على تأليف المصنفات المتنوعة والمختلفة في جميع المعارف؛ بل لقد صنف هو ذاته عدة مؤلفات؛ منها: فاكهة الزمن، والعسجد المسبوك في طبقات الخلفاء والملوك، وغيرها<sup>(13)</sup>.

وقد وصف من قبل المؤرخين بأنه كان حسن السيرة والود إلىخلق، وذا صحبة للعلم والعلماء<sup>(14)</sup>؛ بل يُجمع كل من ترجم له أنه كانت له مكانته بين العلماء والأدباء والشعراء<sup>(15)</sup>، يقصدونه من كل مكان؛ وكل هذا كان ناتجاً من تأثيره بالبيئة العلمية التي كانت سائدة في عصره، خاصة في أسرته؛ الأمر الذي يفسّر إقدام ملوك بني رسول ووالده بالذات على الاهتمام بالعلم والعلماء، وانشغالهم بكثير من فنون العلم، وتصنيفهم فيها، فسار الأشرف سيادة أسلافه عامة ووالده بشكل خاص بالاهتمام بالعلم والتعلم<sup>(16)</sup>.

وقد تلقى الملك الأشرف الثاني تعليمه على يد أشهر مشايخ عصره، وهذا يوضح لنا نهوض الحركة العلمية في عصره، حيث كان القدوة الصالحة، والمثل الحسن، فقد طلب العلم بنفسه على يد عدد من شيوخ عصره<sup>(17)</sup>، فكرّم العلماء ورفع منزلتهم، وكان يأمر

الولاة باحترامهم، وتقديرهم<sup>(١٨)</sup>. هذا فضلاً عن إنشاء الكثير من المساجد والمدارس لنشر العلم في مدن اليمن وقرابها، فرصد لها المبالغ والأوقاف السخية التي تكفل استمراريتها، وهيأ للعلماء وطلبة العلم السبل المتاحة كافة من أجل ذلك، فقادت على يد هذه الدولة من بعده نهضة علمية شاملة في شتى المجالات الحضارية المختلفة<sup>(١٩)</sup>.

وقد اقتفي أثر ملوك بني رسول الدين سبقوه، ومنهم والده الملك الأفضل العباسي، وقد اشتغل السلطان الأشرف إسماعيل الثاني بكثير من فنون العلم؛ كالنحو والإعراب، والتاريخ والأنساب والحساب، وكانت له معرفة بالإنشاء، والنظم، وله أشعار حسنة<sup>(٢٠)</sup>. كما أنه كان مُولعاً بالتاريخ، وأيام الناس، وأخبارهم، وجمع تاريخاً حسناً<sup>(٢١)</sup>. وهذا التاريخ هو نفسه الذي اطلع عليه المقريزي، حيث قال: "صنف تاريخاً لليمن، قدم علينا القاهرة، ووقف عليه"<sup>(٢٢)</sup>. وبالجملة، فقد تميز حكم السلطان الأشرف الثاني بكثير من الإنجازات المهمة في ميدان العلم، فقد بني المدارس الكثيرة، ولا تزال مدن اليمن مثل زبيد، وتعز، وعدن، شاهدةً على ذلك<sup>(٢٣)</sup>.

ويعتبر عصر الملك الأشرف الثاني من أفضل العهود الرسولية التي بلغت الحياة العلمية فيها قمة النصح والازدهار، ومرد ذلك إلى اهتمام الملك الأشرف المتزايد بالتعلم، ونشر العلم، بدرجة تفوق ملوك بني رسول الدين سبقوه، والذين جاؤوا من بعده، وإن كان الجميع قد اعنى بالتعلم والعلماء، إلا أن الملك الأشرف قد بلغ مبلغاً لم يداهه أحد من ملوك بني رسول، حيث اهتم بمادة العلم ووسائلها، ومنها العلماء، فأعطاهم اهتماماً خاصاً من قبله (وهذا ما سنلاحظه في المبحث الثالث).

### ثانياً: البيئة العلمية في عهد بنى رسول وعهد الملك الأشرف الثاني:

لا يخفى على أحد أهمية وجود بيئه جاذبة للعالم والمتعلم تسنم في ازدهار الحركة العلمية في مختلف العلوم والفنون، وقد أدرك سلاطين الدولة الرسولية هذا الأمر منذ بداية تأسيس دولتهم، وعلى رأس هؤلاء السلاطين السلطان الأشرف الثاني، حيث شهد عهده حراكاً علمياً كبيراً، ولم يكن ذلك ليكون لولا توفر وتضافر عدة عوامل أسهمت في تكوين بيئه علمية جاذبة للعالم والمتعلم.

ويأتي في مقدمة ذلك الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، حيث تمتلك بلاد اليمن بالاستقرار النسبي<sup>(24)</sup> في هذا المجال الذي انعكس -بدوره- على الأوضاع العلمية؛ فالازدهار الاقتصادي أدى إلى توفر الإمكانيات المادية التي ساعدت على بناء المساجد، والمدارس، والأربطة، وأوقف عليها مصادر متعددة للإنفاق عليها<sup>(25)</sup>.

ليس هذا فحسب؛ بل نجد السلطان يسعى إلى تشجيع العلماء والمتعلمين، وكان يفتح باب قصره للعلماء والفقهاء وطلاب العلم، كما كان يتبادل مع العلماء الرأي، ويناقش في حضرتهم<sup>(26)</sup>.

وكان يُجزل العطاء للعلماء نظير تأليفهم، ولا يقتصر العطاء على المال فقط؛ بل وصل إلى أن يرفع مقام العالم بين بقية أقرانه، وتتكيفه بمناصب داخل الدولة<sup>(27)</sup>، فقد كان يتخير صفة العلماء لتولي الإفتاء والتدرис، وغيرها من المناصب<sup>(28)</sup>.

كما تشير المصادر إلى أن السلطان الأشرف كان كمن سبقه من السلاطين عمل على استقطاب العلماء والفقهاء ممن برع اسمه، وعلا صيته<sup>(29)</sup>.

وحرص السلطان على تشجيع الرحلة من اليمن إلى خارجها؛ لتعلم بعض العلوم كالطب مثلًا، ومن ثم العودة لممارسته وتعلمه في اليمن<sup>(30)</sup>.

ولا ينبغي أن نغفل عن الرحلات الداخلية داخل حدود الدولة الرسولية، خاصة بين المراكز العلمية الرئيسية للدولة كمدينة: تعز، وزبيد، وأب، وغيرها، واشتركت في هذه الرحلات العلماء وطلاب العلم؛ حيث أخذ الطلاب يدخلون إلى هذه المراكز العلمية التي كانت تزخر بالعلماء المشهورين للاستزادة من علمهم، والحصول على الإجازة منهم<sup>(31)</sup>.

ونتيجة لما سبق، انعكس هذا الاهتمام بالعلم على بقية أفراد المجتمع؛ كالوزراء، والتجار، والفلاحين، وغيرهم، حتى إن الكثير منهم كانوا يتعلّمون أثناء مزاولتهم لحرفهم التي يعملون فيها<sup>(32)</sup>. وقد بلغ اهتمام أهل اليمن في تلك الفترة بالعلم بأن صرفووا معظم أموالهم في شراء الكتب في مختلف العلوم<sup>(33)</sup>.

ومما لا شك فيه أدى هذا الزخم من الاهتمام بالعلم إلى تأليف الكتب، وانتشار المكتبات، حيث كثرت المؤلفات، سواء من قبل العلماء أو السلاطين، فأغنوا بذلك الكتب المكتبة اليمنية في العصر الرسولي<sup>(34)</sup>.

ونتيجة لكل ما سبق، نجد أن اليمن شهد مناخاً علمياً متميزاً، جعله محطة أنظار العلماء والفقهاء، فزاره الكثير من العلماء من مختلف أقاليم العالم الإسلامي، خاصة من: مكة والمدينة، وببلاد الشام، ودمشق، وحلب، والقدس، ومن مصر، والعراق، وغيرها.

### ثالثاً: المجالس العلمية ونماذجها:

من الأسباب التي أدت إلى ازدهار الحياة العلمية في القرن الثامن الهجري المجالس العلمية التي كانت تُعقد بين العلماء، حيث كانت تحدث بينهم الكثير من المناقشات،

والجادلات والأسئلة والردود. ومما زاد من أهمية تلك المجالس هو تشجيع ملوك بنى رسول لها منذ وقت مبكر منذ تأسيس الدولة الرسولية<sup>(35)</sup>; بل كانوا كثيراً ما يحرضون على حضور تلك المجالس، ويساركون فيها.

وكان يتم في هذه المجالس المناظرات العلمية. وللحقيقة؛ فإن فن المناظرات من الفنون التي راجت وشاعت في تاريخ بنى رسول، وهي جدال أو حوار بين شخصين، أو فريقين، يقوم على المفاضلة بين أمرين، فيُعدد كل فريق مناقبه ومزاياه للآخر، ويقدم في ذلك الحجج والبراهين التي تدعم أقواله، وقد برع الرسوليون كثيراً في هذا الفن، واستحدثوا فيه وسائل وطرقًا جديدة لم تكن مألوفة لأهل ذلك العصر.

وبسبب اهتمام سلاطين بنى رسول بهذا الفن ولد تنافساً بين علماء وأدباء، ليبدعوا ألواناً من المناظرات، إضافة إلى البيئة التي وجد فيها العلماء والأدباء الرسوليون، والطبيعة التي كانت تلهيهم بكثير من الفنون، والسبب الأخير هو بروز روح المنافسة بين العلماء والأدباء المحليين، وبين العلماء والأدباء الوافدين على اليمن، وهذا الأمر جعل كلا الفريقين يبذلان جهداً كبيراً للتفوق على الآخر، وكانت أكثر المجالس تناول الأمور الدينية، ولا سيما الجوانب الفقهية، وسماع الحديث الشريف، كذلك كان للأدب والشعر مكانة في مجالس العصر الرسولي<sup>(36)</sup>.

#### أمثلة للمجالس العلمية:

ومن المجالس العلمية التي حدثت في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، مجلس تم فيه تناول أيهما أفضل الصحابة؟ وهل الأفضلية اقتصرت على الخلفاء الأربعة (أبو بكر، عمر، وعثمان، وعلي -رضي الله عنهم-)؛ وذلك لكونهم أفضل الصحابة بشهادة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وإجماع المسلمين، فذكر الفقيه أبو الحسن علي بن

إسماعيل بن عبد الله الحلبي (ت 711هـ / 1311م) أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ هُوَ أَفْضَلُ الصَّحَّابَةِ، فَرَدَّ عَلَيْهِ بقِيَةُ الْفَقِيهِاءِ بِأَنَّهُ لَيْسَ الْأَفْضَلُ، وَأَنَّ هُنَاكَ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ، فَأَصَرَّ الْفَقِيهُ أَبُو الْحَسْنِ عَلَى رَأْيِهِ، وَتَشَدَّدَ بِهِ؛ مَا أَدَى ذَلِكَ الْخِلَافَ إِلَى حَدُوثِ الْهِجْرَةِ<sup>(37)</sup> بَيْنِهِ وَبَيْنِ بقِيَةِ الْفَقِيهِاءِ الَّذِينَ خَالَفُوهُ فِي الرَّأْيِ. وَمِنْ هَنَا، يَتَضَعَّجُ أَنَّ الْمَجَالِسَ الْعِلْمِيَّةَ الَّتِي كَانَتْ تُقامُ لِمَ يَسِدُ جَمِيعُهَا إِلَّا التَّعَايِشَ وَالْمَهْدُوَّةَ، وَاحْتِرَامَ الرَّأْيِ الْآخَرِ، وَإِنْ كَانَ مَخَالِفًا.

وَغَنِيَ عَنِ القَوْلِ، إِنَّ الْمَجَالِسَ الْعِلْمِيَّةَ قَدْ ازْدَهَرَتْ فِي عَهْدِ الْمَلِكِ الْأَشْرَفِ الثَّانِي، فَقَدْ اهْتَمَ بِعُقُودِ الْمَجَالِسِ الْعِلْمِيَّةِ، وَلَازَمَ عَلَى حُضُورِهِ، وَقَدْ جَعَلَ شَهْرَ رَمَضَانَ وَقْتًا لِلجلوسِ مَعَ الْعُلَمَاءِ وَالْفَقِيهِاءِ وَالْوُزَرَاءِ، وَمَنْ أَرَادَ حُضُورَ إِلَى مَجَلسِهِ، وَكَانَ يَتَخَذُ مِنْ دَارَهُ الْمَسَمَّةَ بِ"دارِ الْقَصْرِ" مَكَانًا لِلْمَجَالِسِ الْعِلْمِيَّةِ، وَمِنْ تِلْكَ الْمَجَالِسِ ذَلِكَ الَّذِي حَدَثَ حَوْلَ أَيْمَانِ الْأَفْضَلِ الْعَنْبِ، أَمِ الرَّطْبِ؟ فَانْقَسَمَ الْحُضُورُ إِلَى قَسْمَيْنِ: قَسْمٌ يَقُولُ بِأَفْضَلِيَّةِ الْعَنْبِ عَلَى الرَّطْبِ، وَآخَرُ يَقُولُ بِأَفْضَلِيَّةِ الرَّطْبِ عَلَى الْعَنْبِ، وَالَّذِينَ فَضَلُوا الْعَنْبَ عَلَى الرَّطْبِ فَقِيهُاءِ الْجِبَالِ وَأَمْرَاؤُهَا، وَجَعَلُوا أَمْرَهُمْ إِلَى الْفَقِيهِ صَفِيِّ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ مُوسَى التَّعْزِيِّ، وَأَمَّا الَّذِينَ يَرَوْنَ أَفْضَلِيَّةَ الرَّطْبِ عَلَى الْعَنْبِ فَهُمْ فَقِيهُاءُ تَهَامَةَ، وَأَمْرَاؤُهَا، وَجَعَلُوا أَمْرَهُمْ إِلَى الْفَقِيهِ شَرْفِ الدِّينِ بْنِ أَبِي بَكْرِ الْمَقْرَبِ، وَقَدْ انْتَهَى الْمَجَلسُ بِتَفْضِيلِ الرَّطْبِ عَلَى الْعَنْبِ<sup>(38)</sup>.

وَمِنِ الْمَجَالِسِ الَّتِي حَرَصَ الْعُلَمَاءُ عَلَى حُضُورِهَا وَمَلَازِمِهَا مَجَلسُ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، الَّذِي كَانَ يَرْئَسُهُ الْإِمَامُ مَجْدُ الدِّينُ الْفِيروزَبَادِيُّ، وَيَحْدُثُهُمْ فِيهِ بِ"صَحِيحِ الْإِمَامِ الْبَخَارِيِّ"، وَالَّذِي يُعَدُّ مِنْ أَهْمَمِ كُتُبِ الْحَدِيثِ عَلَى الإِطْلَاقِ<sup>(39)</sup>.

وَفِي شِعْرِ ابْنِ الْمَقْرَبِ الْكَثِيرِ مِنَ الْوَصْفِ لِلْمَجَالِسِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَحْدُثُ فِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ الْهِجْرِيِّ، الْرَّابِعِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ، وَلَا سِيمَا فِي عَهْدِ الْمَلِكِ الْأَشْرَفِ الثَّانِي، فَيَقُولُ فِي

إحداها مصوّراً إحدى حلقات العلم، ويتوسط الحلقة الملك الأشرف الثاني، وقد ساد الهدوء والسكينة استماعاً للذكر، فقال:

وحلقة علم يسقط الطير فوقها  
منتزهة الأرجاء عن اللغو والهجر  
كما عكفت زهر النجوم على البدر<sup>(40)</sup>  
بها ظل أهل العلم حولك عكفاً  
كذلك يصور لنا الشاعر ابن المقرئ ما كان يُتلى في تلك المجالس من الآيات القرآنية  
بقوله:

واقامت حولك القراء تتلو حكيم الذكر والأي العظام  
مرجعة بأصوات حسان مفردة كتغريد الحمام<sup>(41)</sup>

ويصور لنا الخزرجي أحوال الاحتفالات العلمية، وذلك بعد الانتهاء من بناء جامع الملاح، حيث رتب الملك الأشرف إسماعيل العلماء للتدريس فيه، فأعجب الخزرجي بما شاهد من اجتماع العلماء، وقيام كل طائفة من العلماء بما كلفت به من التدريس في المسجد، فقال الخزرجي في ذلك قصيدة يصف ما رأاه<sup>(42)</sup>.

وكثيراً ما كانت تدور في هذه المجالس المجادلات والمناظرات أيضاً، من ذلك: أنه حين ظهرت كتب ابن عربي التي اختلف فيها بين مؤيدٍ ومعارضٍ لها، وأعطى ذلك مناخاً آخر من المجادلات والمناظرات الفكرية بين الصوفية الذين كانوا يؤيدونها، ويوصون بقراءتها، وبين المعارضين لهم في ذلك من الفقهاء<sup>(43)</sup>، ومن تلك المناظرات مناظرة حدثت في عهد الملك الأشرف الثاني بين الإمام محمد بن نور الدين (ت 810 هـ / 1407 م)، وهو من طرف الفقهاء، وبين الشيخ الصوفي أحمد الرداد، وقد حضر المناظرة جمْعٌ من الفقهاء والصوفية، فأثبتت محمد بن نور الدين بطلان كتب ابن عربي، وفساد منهجه، وألف حول ذلك كتاباً مستقلاً للرد على كتب ابن عربي، وبين بطلانها<sup>(44)</sup>.

ونختم المجالس العلمية بما حديث في عهد الملك الأشرف، حيث اختلف العلماء في عدد المرات التي جدد فيها بناء الكعبة المشرفة، فتبارى العلماء في تحديدها، حتى أوصلها العلامة محمد بن أبي بكر الخياط إلى إحدى عشرة مرة، وألف في ذلك كتاباً بعنوان "التحقيق في عدد بناة البيت العتيق". وعندما وصلت الأخبار إلى الملك الأشرف الثاني في أن بعض الفقهاء ينكرون السماع في الشرع الذي كان يقوم به الكثير من الصوفية، بادر على الفور بالكتابة إلى قاضي القضاة -أنذاك- شمس الدين محمد بن أحمد بن صغر، يسأله عن حكم السماع في الشرع، فكان رد القاضي أن ألف كتاباً دلل فيه على إباحته وجوازه<sup>(45)</sup>.

وقد استمرت المجالس العلمية والأدبية طوال العصر الرسوبي، وليس ما ذكرناه إلا نماذج لما كان يحدث من أنشطة علمية ونقاشات متبادلة، لها أثرها الإيجابي في خلق روح الإبداع، وتنشيط الفكر، وتأليف الكتب منها الناقدة، ومنها الموضحة لفكرة ما، ومنها التي تدافع عن موقف أو رأي، وكل ذلك يعطي أدلة واضحة على ازدهار الحياة العلمية في العصر الرسوبي، ولا سيما في القرن الثامن الهجري.

وهناك نماذج أخرى للتنافس العلمي؛ وهو التصنيف العلمي، والبراعة فيه، وإهداؤه للسلطان الأشرف الرسوبي.

وفيما يأتي نماذج من المناظرات التي كانت في التأليف، ويمكن تصنيف أصحاب هذه المصنفات إلى شرائح ثلاثة، وهي: العلماء المدرسوون، وشاغلو الوظائف الإدارية والدينية، والسلطانين الرسوليّين أنفسهم، إلا أن الشريحة الأولى تمثل دانماً حجر الزاوية في العملية التعليمية، حيث يحتل هؤلاء العلماء على -مر العصور- المكانة الرفيعة في المجتمع، فنالوا الاحترام الكبير من بقية أفراد المجتمع المسلم؛ بل كان الحكم أنفسهم يُجلّونهم، ويحترموهم؛ حبّاً منهم، أو طيبة؛ وذلك لتأثيرهم الهائل على كل شرائح المجتمع الأخرى.

وحقيقهً، فالعلماء المدرسوون لم يكونوا على درجة واحدة من ناحية الحصيلة العلمية، أو الخبرة التدريبية أو التصنيفية، والمراحل العمرية، ومن ثم تبينت أدوارهم التأليفية وفقاً لذلك، وتعددت أيضاً وظائفهم التعليمية.

وتحت هذا الاتجاه تظهر عدة إشارات؛ منها: كثرة التأليف والإنتاج الثقافي في مجالات عده، إلا أن الفقه استأثر بالنصيب الأوفر، وجاء كل من علم الكلام وعلم التاريخ في المرتبة الثانية بعد الفقه، ثم أخذت العلوم الأخرى حيراً متفاوتاً، إلا أن علوماً جديدة راجت في هذا العصر، وتناولها علماؤه، مثل: السياسة، والطب، والفلك، والحساب، والموسيقى، والصناعة، والزراعة، وإن كانت قليلة الإنتاج، إلا أنها كانت مثاراً في الأوساط العلمية، ومنها: أن كتب الشروح والذيول والمخترفات كانت ظاهرة سائدة في أوساط العلماء، حتى صار كل عالم يشرح كتاب من سبقه، أو يلخصه، أو يذيل عليه، وهذا يظهر بوضوح في علم الفقه، وعلم النحو والأدب.

وهذا الكلام له قيمة وأهميته، وهو بحد ذاته يدل على أن عصر الدولة الرسولية كان عصراً ذهبياً في العلم والتعلم والتأليف، حيث حفلت البلاد بأعداد كبيرة من العلماء والطلاب، الذين أخذوا ينهلون من معارف علمائهم ومشايخهم المتنوعة، فأدّى ذلك إلى تعدد معارضهم ومصادرهم وثقافتهم، كما ازدهرت حركة التأليف.

وقد كان هناك نوعان من العلماء شاركوا في العملية التنافسية بالتصنيف: علماء وافقون؛ كانوا كثيرين جداً، وعلماء محليون؛ وهم بالمقابل أيضاً لا يقلون كفاءة أو عدداً من الأولين.

### العلماء الوافدون:

لا شك في أن الرحلة في طلب العلم قد أسهمت بدور مهم في تقوية أواصر الروابط العلمية بين اليمن وبقية الأقطار الإسلامية، وشكلت من ثم جسراً ثقافياً متداً ومتواصلاً يعبرُ من خلاله العلماء والفقهاء، وينقلون أفكارهم وعلومهم ومعارفهم من مناطق العالم الإسلامي إلى اليمن، والعكس أيضاً؛ مما جعل بلاد اليمن مهوى أفئدة كثيرة من العلماء الذين قدِموا إليها، مستغلين حاجة ملوك الدولة الرسولية لهم، وما يلاقونه من ترحيب وإجلال وإكرام.

ونحن لسنا بصدده حضير العلماء القادمين إلى اليمن في زمن الملك الأشرف الثاني، وإنما سنضع نموذجاً لأحد علماء عصر الملك الأشرف، وكيف كان حريصاً على إرضاء السلطان بتصنيف مؤلفات ذات طابع خاص، ربما يكون جديداً في أسلوبه، وفريداً في مادته؛ هو الإمام الحافظ اللغوي الشهير، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي الفيروزآبادي، عديم النظير في زمانه نظمًا ونثرًا بالفارسي والعربى<sup>(46)</sup>، ولقد دخل اليمن بعد أن طاف العالم الإسلامي، وأصبح ذائع الصيت والشهرة<sup>(47)</sup>.

دخل الفيروزآبادي اليمن سنة (1396هـ/ 796م)، ونزل زبيد، فأكرمه الملك الأشرف الثاني، وبالغ في إكرامه<sup>(48)</sup>، بل وصل من إكرامه وإعظامه أن جلس في درسه، وسمع الحديث منه. قال الخزرجي: "وفي شهر رمضان من هذه السنة سمع السلطان "صحيف البخاري" من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على القاضي مجد الدين يومئذ، وكان ذا سند عال"<sup>(49)</sup>.

ومما زاد في منزلته ورفعته أن السلطان الأشرف تزوج بابنته، وكانت رائعة في الجمال، فنال منه زيادة البر والإكرام<sup>(50)</sup> وذلك كان رد هذا التقدير والتبجيل والحفاوة بأسلوبه، وهو التصنيف، وأهداه إلى السلطان. وهنا، يورد لنا المؤرخ الخزرجي خبراً يُظهر مدى تقدير السلطان والعلماء والفقهاء لصنفاته، وعظم احترامهم وإجلالهم لها، فقال: وفي اليوم الخامس عشر من شعبان، أفرغ القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي كتابه بالإصداع، وحمل إلى باب السلطان مرفوعاً بالطبول والمغانى، وحضر سائر الفقهاء، والقضاة، والطلبة، وساروا أمام الكتاب إلى باب السلطان، وهو ثلاثة مجلدات، يحمله ثلاثة رجال على رؤوسهم، فلما دخل السلطان وتصفحه، أجاز مصنفه المذكور بثلاثة آلاف دينار<sup>(51)</sup>.

إن هذا الموكب المهيب الذي سار بين يدي مصنف من مصنفاته يكفي للدلالة على ذلك المقام العالى الذي وصل إليه، وتبين المجد المؤتّل الذي حصل عليه، فليس عجيباً أن يلقب إذاً بـ"مجد الدين".

وزاد السلطان الأشرف إسماعيل بأن عينه على قضاء اليمن كله، واستمر مقيناً في كنفه على نشر العلم، فكثر الانتفاع به، وقصده الطلبة، فاستقرت قدمه بزيادة، مع الاستمرار في وظيفته إلى حين وفاته، وهي مدة تزيد على عشرين سنة لبقية حياة الأشرف، ثم ولده الناصر أحمد<sup>(52)</sup>.

### الخاتمة:

تناول هذا البحث بالدراسة المجالس العلمية، وتوصل إلى عدد من النتائج؛ أبرزها:

1. تميزت المجالس العلمية بتنوع أمكنة عقدها: فتارةً في المسجد أو في الأربطة، أو قصر السلطان.
2. تعددت العلوم في هذه المجالس، ولم تقتصر على علم أو فن واحد.

3. حفلت قصور السلطان الأشرف الثاني بمجالس العلم، فكانت مجالسه مَجْمِعًا، يُفْدَى إِلَيْهِ  
العديدُ من العلماء والأدباء والفقهاء؛ لعرض إنتاجهم أو للمناقشة والمناظرة، مما كان يُثْرِي  
الحركة العلمية.
4. كان للمجالس العلمية في عهد السلطان الأشرف الثاني إسماعيل أَنْوَرٌ مهمٌ في التنافس بين  
العلماء والفقهاء والوزراء والقضاة في مختلف المناحي والفنون؛ ما بين تأليف ومناظرات،  
ومساجلات، وندوات علمية.
5. كان لكتاب العلماء والفقهاء في الأقاليم الإسلامية رحلات لليمن؛ لما يمتع به من استقرار  
سياسي واقتصادي وازدهار علمي، وبالبعض منهم استقر به حتى وفاته.
6. على الرغم من عناده الملك الأشرف الثاني إسماعيل وانهماكه في الحياة السياسية  
والعسكرية؛ إلا أنه اشتهر بشغفه بالعلم، وأهله، وحِرْصِه على تحصيله.

#### المواضيع:

(<sup>1</sup>) بنو رسول: نسبة إلى رسول، وهو محمد بن هارون بن أبي الفتح بن يوحي بن رستم، من ذرية جبلة بن الأهمم، وكان محمد جليل القدر، فقيئه الخليفة العباسي، وختصه برسائله إلى الشام ومصر من غير كتابٍ ثقَّ به، وترك اسمه الحقيقي حتى جهل، وقد انتقل رسول مع أسرته إلى مصر، ثم إلى اليمن سنة (579هـ/1183م)، الخزرجي، علي بن الحسن: المسجد المسقوط في اليمن من الملوك، تج: علي الخاقاني، دار التراث الإسلامي، بيروت، 1399هـ (49-52).

(<sup>2</sup>) المقريري، أحمد بن علي: الذهب المسقوط في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، تج: جمال الدين الشيالي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م (16-19)، ابن الدبيع، عبد الرحمن بن علي: قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تج: محمد الأكوع، القاهرة، 1409هـ/1988م (300).

(<sup>3</sup>) السندي، عبد العزيز: المدارس وأثرها على الحياة العلمية في اليمن في عصر الدولة الرسولية، رسالة ماجستير قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة 19990م (22).

- (٤) الخزرجي: العسجد المسبوك (193).
- (٥) الخزرجي: العسجد المسبوك (193)، عبد العال: محمد، بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدهما، دار المعرفة، الإسكندرية، 1989 م (٩٠).
- (٦) ابن حاتم، بدر الدين محمد: السبط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغز باليمن، تج: ركس سميث، لندن، 1974 م (١-٢).
- (٧) الخزرجي: العسجد المسبوك (193).
- (٨) الخزرجي، علي بن الحسن: العقود الظلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تج: محمد بسيوني ومحمد الأكوع، مطبعة الهلال، القاهرة، 1329 هـ/1911 م (٥١/١)، السندي: المدارس (٢٣).
- (٩) الخزرجي: العسجد المسبوك (195)، ابن الدبيع: قرة العيون (٣٠٢).
- (١٠) الخزرجي: العسجد المسبوك (195)، ابن الدبيع: قرة العيون (٣٠٣).
- (١١) ابن عبد المجيد، تاج الدين عبد الباقى: بهجة الزمن في تاريخ اليمن، نشره مصطفى حجازى، القاهرة، 1965 م (١٣٢).
- (١٢) الخزرجي: العقود الظلؤية (٢/٢-٢٥٩).
- (١٣) ابن المقرى، إسماعيل: عنوان الشرف الوفي في علم الفقه والعروض والتاريخ والقوافي، تج: عبد إبراهيم، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1416/1996 م، ط ١ (١١٨).
- (١٤) الخزرجي: العقود الظلؤية (٢/٢-٢١٠).
- (١٥) الخزرجي: العقود الظلؤية (٢/٢-٢١٠).
- (١٦) ابن المقرى: عنوان الشرف الوفي (١٢١-١٢١)، ابن الدبيع: قرة العيون (٢/٣١٢، ٢٤٩، ٢٧٦، ٢٨٦)، الفضل المزید على بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، تج: يوسف شلحد، دار العودة، بيروت، 1983 م (٢٠/٢-٨٢، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ١٠١)، بامخرمة: تاريخ ثغر عدن، تج: أوسكار لو فجرين، بيروت، 1929 م (٢١)، الجندي، محمد بن يوسف: السلوك في طبقات العلماء والملوك، تج: محمد الأكوع، صنعاء 1409 هـ/1989 م، ط ١ (٥٤٦، ٢٢٣/٢).
- (١٧) الجندي: السلوك (١/٢-٢٩٩).
- (١٨) الجندي: السلوك (٢/٢-٢٩٤).
- (١٩) علي بن علي: الحياة العلمية في مدينة تعز وأعمالها في عصر بنى رسول، رسالة ماجستير قدمت لجامعة أم القرى عام ١٤١٤ هـ/١٩٩٤ م (١٢٢).

- (<sup>20</sup>) البريسي، عبد الوهاب: طبقات صلحاء اليمن، تج: عبد الله الجبشي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، (184) 1976/1396.
- (<sup>21</sup>) سيد: مصادر تاريخ اليمن في العصر الرسوبي، المعهد العلمي الفرنسي لآثار الشرقية، القاهرة، 1974م (158).
- (<sup>22</sup>) بامخرمة: تاريخ ثغر عدن (21-20).
- (<sup>23</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (1/293) السندي: المدارس (59).
- (<sup>24</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (2/144-145)، عبد العال: بنو رسول وبنو طاهر (218).
- (<sup>25</sup>) ابن الدبيع: قرة العيون (380)، البريسي: صلحاء اليمن (287).
- (<sup>26</sup>) ابن تغري بردي، يوسف: المهل الصافي، تج: محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م (2/396).
- (<sup>27</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (2/160)، البريسي: طبقات صلحاء اليمن (387).
- (<sup>28</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (2/46).
- (<sup>29</sup>) الجندي: السلوك (2/36، 42، 29)، البريسي: طبقات صلحاء اليمن (188، 339).
- (<sup>30</sup>) الخزرجي: العقود (2/90 وما بعدها)، فضل محمد: الحياة العلمية في اليمن في القرن 8 الهجري، رسالة ماجستير قدمت لجامعة عدن، 1427هـ/2006م (90 وما بعدها).
- (<sup>31</sup>) الجندي: السلوك (2/36 وما بعدها)، الخزرجي: العقود الظلية (1/294).
- (<sup>32</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (1/422).
- (<sup>33</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (1/220).
- (<sup>34</sup>) فضل محمد: الحياة العلمية في اليمن (30 وما بعدها).
- (<sup>35</sup>) الجندي: السلوك (ج2/37)، الخزرجي: العقود الظلية (1/121).
- (<sup>36</sup>) الجندي: السلوك (2/44 وما بعدها).
- (<sup>37</sup>) الجندي: السلوك، ج 2، ص 44.
- (<sup>38</sup>) الخزرجي: العقود الظلية، (2/263)، الجبشي: الصوفية والفقهاء في اليمن، مكتبة الجليل الجديد، صنعاء، 1396هـ/1976م (121).
- (<sup>39</sup>) الخزرجي: العقود الظلية (2/224).

- (٤٠) أبو زيد، أحمد: الثقافة والأدب العربي خلال عصور متابعة ونصيب اليمن منه، ط١، صنعاء، (٧٢) ٢٠٠٠م.
- (٤١) أبو زيد، إسماعيل المقرئ: مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، ط١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٦م (١٥).
- (٤٢) الخزرجي: العقود المؤلبة (٢٠٢/٢).
- (٤٣) الحبشي: الصوفية والفقهاء (١٢٤ وما بعدها)، العبادي: الحياة العلمية في مدينة زيد في عهد الدولة الرسولية، رسالة ماجستير قدمت لجامعة أم القرى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م (٤٣١).
- (٤٤) البريبي: طبقات صلحاء اليمن (٢٩٦).
- (٤٥) الحبشي: الصوفية والفقهاء (١٢٧).
- (٤٦) ابن حجر العسقلاني، أحمد: إحياء الغمر بأنباء العمر، ترجمة: حسن حبشي، وزارة الأوقاف، مصر، ط١ ١٤١٩هـ، (٤٨/٣).
- (٤٧) الشوكاني، محمد بن علي: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، (٢٨٠/٢) ١٣٤٨.
- (٤٨) الخزرجي: المسجد المسبوك (٤٨٢).
- (٤٩) الخزرجي: العقود (٢٦٨/٢).
- (٥٠) السيوطى، عبد الرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ترجمة: محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، د. ت (٢٧٤/١).
- (٥١) الخزرجي: العقود المؤلبة (٢٩٧/٢).
- (٥٢) السحاوى، محمد عبد الرحمن: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط١ (٨١، ٧٩/١) ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، الفاسي، محمد بن أحمد: العقد الشمين في تاريخ البلد الأمين، ترجمة: محمد عطا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ١٤١٥هـ، (٣٩ ٣/٢).

### قائمة المصادر والمراجع:

#### أولاً: المصادر:

- ابن تغري برمي (ت 874هـ) يوسف: المهل الصافي، تج محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م.
- ابن حاتم (ت 702هـ) محمد: بدر الدين محمد، الس茅ط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغر باليمن، تج ركس سميث، لندن، 1974م.
- ابن حجر (ت 852هـ) أحمد بن علي: أنباء الغمر بأنباء العمر، تج حسن حبشي، وزارة الأوقاف، مصر، 1419هـ، ط 1.
- ابن الدبيع (ت 944هـ) عبد الرحمن بن علي: قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تحقيق محمد الأكوع، القاهرة، 1409هـ/1988م.
- الفضل المزید على بغية المستفید في تاريخ مدينة زبيد، تج يوسف شلحد، دار العودة، بيروت، 1983م.
- ابن عبد المجيد (ت 744هـ) تاج الدين عبد الباقي: بهجة الزمن في تاريخ اليمن، نشره مصطفى حجازي، القاهرة، 1965م.
- ابن المقرئ (ت 837هـ) إسماعيل: عنوان الشرف الوفي في علم الفقه والعرض والتاريخ والقوافي، تج عبد إبراهيم، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1416/1996م، ط 1.
- بامخرمة (ت 947هـ) عبد الوهاب: تاريخ ثغر عدن، تج أوسكار لو فجرين، بيروت، 1929م.
- البرهبي (ت 904هـ) عبد الوهاب: طبقات صلحاء اليمن، تج عبد الله الحبشي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1396/1976م.
- الجندي (ت 732هـ) محمد بن يوسف: السلوك في طبقات العلماء والملوك، تج محمد الأكوع، صنعاء 1409هـ/1989م، ط 1.
- الخزرجي (ت 812هـ) علي بن الحسن: العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، تج علي الخاقاني، دار التراث الإسلامي، بيروت، 1399هـ.

العقود المؤلبة في تاريخ الدولة الرسولية، تج محمد بسيوني، مطبعة الهلال، القاهرة، 1911هـ/1329م.

السخاوي (ت 902هـ) محمد عبد الرحمن: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، 1412هـ/1992م، ط 1.

السيوطى (ت 911هـ): عبد الرحمن بن أبي بكر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والناحة، تج محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، د.ت.

الشوكاني (ت 1250هـ) محمد بن علي: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، 1348هـ

الفاسي (ت 832هـ) محمد بن أحمد: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تج محمد عطا، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415هـ، ط 2.

المقرizi (ت 845هـ) أحمد بن علي: الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، تج جمال الدين الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م.

ثانياً: المراجع:

أبو زيد، أحمد: الثقافة والأدب العربي خلال عصور متتابعة ونصيب اليمن منه، ط 1، صنعاء، 1420هـ/2000م.

أبو زيد: طه: - إسماعيل المقرئ، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، ط 1 1408هـ/1986م.

الجاشي: الصوفية والفقهاء في اليمن، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، 1396هـ/1976م.

السندي: عبد العزيز- المدارس وأثرها على الحياة العلمية في اليمن في عصر الدولة الرسولية، رسالة ماجستير قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة 1999هـ/1990م.

سيد: أيمن - مصادر تاريخ اليمن في العصر الرسولي، المعهد العلمي الفرنسي لأثار الشرقية، القاهرة، 1974م.

العبادي: تاريخ الدولة الرسولية باليمن وعلاقتها بمصر، مجلة الرسالة، ع 9، القاهرة، 1369هـ

الحياة العلمية في مدينة زبيد في عهد الدولة الرسولية، رسالة ماجستير قدمت لجامعة أم القرى، 1416هـ/1995م.

عبد العال: محمد - بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدهما (923-628هـ) دار المعرفة، الإسكندرية، 1989م.

علي: علي - الحياة العلمية في مدينة تعز وأعمالها في عصربني رسول، رسالة ماجستير قدمت لجامعة أم القرى عام 1414هـ/1994م.

فضل: محمد - الحياة العلمية في اليمن في القرن 8 الهجري، رسالة ماجستير قدمت لجامعة عدن، 1427هـ/2006م.

## الحكايات الشعبية اليمنية جمعها وتوثيقها ودراستها

د. محمد ناصر المطهري

كلية التربية، جامعة شبوة

dr.almuthri88@gmail.com

د. عبدالحكيم محمد صالح باقيس

كلية الآداب، جامعة عدن

hakimbagees@hotmail.com

تاريخ القبول: 18/6/2023

تاريخ الاستلام: 28/5/2023

### الملخص:

يتناول هذا البحث الحكايات الشعبية اليمنية بالتركيز على جهود جمعها وتوثيقها ودراستها، وذلك من خلال مبحثين: الأول بعنوان أهمية الحكايات الشعبية وتوثيقها، وتناول الوعي بالموروثات الشعبية الشفاهية الحكائية وضرورة توثيقها توثيقاً علمياً منهجاً، ثم القيام بتقديم عرض نقدي لكتب المجموعات الحكائية من حيث طبيعتها ومادتها ومناهجها في أثناء جمعها للحكايات الشعبية. أما المبحث الآخر فهو بعنوان دراسة الحكايات الشعبية اليمنية، وقد حُصص للدراسات النقدية التي تناولت الحكاية الشعبية اليمنية بالدراسة والتحليل، من حيث موضوعها ومناهجها النقدية، وكذلك المداخل المحتملة أو الممكنة في التعاطي مع الحكايات، ومن بينها التفاعل أو البحث في الأصول المشتركة، والتوظيف والاستلهام.

الكلمات المفتاحية: الحكايات الشعبية، اليمن، الجمع التوثيق، المناهج النقدية، الاستلهام.

## **Yemeni Folk Tales, their collection, documentary and study**

**Dr. Abdulhakim Mohammed Baqais**

[hakimbagees@hotmail.com](mailto:hakimbagees@hotmail.com)

University of Aden

**Dr. Mohammed Naser Almuthri**

[dr.almuthri88@gmail.com](mailto:dr.almuthri88@gmail.com)

University of Shbwa

### **Summary:**

This research deals with the Yemeni folk tales, and the efforts made to collect, document and study them, through two parts. After the study of the awareness of folklore oral storytelling legacies and the necessity of documenting them scientifically and systematically, in the first one, entitled The Importance of Folktales and Their Documentation, we give a critical presentation of the books of folktale collections in terms of their nature, material, and methods while collecting the folktales.

We consecrate the second part, entitled the study of Yemeni folk tales, to the critical studies, which dealt with the Yemeni folk tale, through the presentation of their subject matter and their critical approaches, as well as the possible intervention in dealing with the tales, including their interaction, their common origins, their employment, and inspiration.

**Keywords:** folk tales, Yemen, documentary collection, critical approaches, employment and inspiration

### المقدمة:

م الموضوعات عديدة لم تحظ بالاهتمام النقدي أو تخضع للتأمل وللتقييم العلمي من بينها الحكايات الشعبية اليمنية، شأنها في ذلك شأن العديد من الموروثات الشعبية الثقافية، ما يجعل البحث في موضوع الحكاية الشعبية ضرورة مهمة، وخصوصاً بعد هذه العقود الطويلة من غياب الوعي بأهميتها ومكانتها ووظيفتها، عدا بعض الجهود الفردية المبعثرة هنا وهناك، وهو ما يستلزم النظر في حصاد عقود من الزمن وحصيلة المبادرات في مختلف أوجه العناية بالحكاية الشعبية في اليمن، بداية من مشكلة الوعي بها وأثرها في الذاكرة الوطنية الجمعية، ومستوى المبادرات التي جاءت من أجل جمعها وتوثيقها وصونها من الضياع، وكذلك النظر في معدلات المنشور من الكتب والدراسات عنها، بمختلف مناهجها واتجاهاتها واستغلالتها النقدية، والإشارة إلى المداخل العديدة التي يمكن من خلالها مقاربة موضوع الحكايات الشعبية، من وجهة نظر الباحثين، ومن ذلك التفاعل والتوظيف والاستلهام، ذلك أن الحكاية الشعبية في اليمن فيها من الغنى ما يؤهلها لذلك.

أما الموضوع فهو غير مسبوق، ولذلك لم تتوفر دراسات أو أبحاث في مجال نقد النقد، وفي تناول التراث الشفاهي عامه، ومن هنا تأتي أهميته هذه الدراسة في كونها ترتاد مجالاً جديداً، وجمع أشتات متفرقة حول الحكايات الشعبية اليمنية، وتقديم قراءة مسحية لموضوعها، عليها تستطيع أن تلفت الأنظار نحو الاهتمام بالموروثات الشعبية الشفاهية، والحكايات الشعبية منها على وجه الخصوص.

وفي إنجاز هذا البحث اعتمدنا الإجراء الوصفي والتحليلي في تناول الظاهرة الأدبية في الكتب والدراسات المعنية بها، وتصنيف هذه الكتب والدراسات وفق تأريخيها في إطار مجموعتها أولاً، ووفق فئتها ومنهجها ثانياً، أما على المستوى المنهج النقدي، فقد جاء الاشتغال على المنهج السوسيولوجي في تتبع مسار الحكاية الشعبية ومعدلات حضورها واستجابة الباحثين لها، والأسباب والعوامل المؤثرة في ذلك، ذلك أن السوسيولوجيا في

بعديها التاريخي والاجتماعي تعد من المناهج الفاعلة عند الحاجة إلى التعرف على تحولات الظواهر الأدبية ومشكلات الكتابة عنها، والوعي بالأجناس الأدبية.

وقد تم تقسيم البحث إلى مبحثين؛ الأول تناول أهمية الحكايات الشعبية وتوثيقها، من خلال تناول الوعي بالموروثات الشعبية الشفاهية وضرورة توثيقها توثيقاً علمياً منهجياً، ثم عرض لكتب المجموعات الحكائية من حيث طبيعتها ومادتها ومناهجها في جمعها للحكايات الشعبية. أما المبحث الآخر، فقد خصص للدراسات التي تناولت الحكاية الشعبية اليمنية بالدراسة والتحليل، من حيث موضوعاتها ومناهجها، وكذلك المداخل المحتملة أو الممكنة في التعاطي مع الحكايات، ومن بينها التفاعل أو البحث في الأصول المشتركة، أو التوظيف والاستلهام.

### **المبحث الأول: أهمية جمع الحكايات الشعبية وتوثيقها:**

في هذا المبحث سنتوقف عند موضوعين رئисين، الأول يتصل بالوعي بالموروثات الشعبية الشفاهية، والحكائية منها على نحو خاص، والآخر يتصل بجهود جمعها وتوثيقها من المصادر الشفاهية، وأساليب جمعها وتحويلها إلى مادة مكتوبة موثقة يستفيد منها الباحثون.

### **أولاً: الوعي بالموروثات الشعبية الشفاهية والحكائية:**

تولي كل الشعوب أهمية كبيرة بتراثها الشفاهي بوصفه جزءاً من تاريخها وهويتها القومية والثقافية التي يجب المحافظة عليها، وقد كان للفولكلوريين في العصر الحديث دورهم البالغ في نشر الوعي بمختلف أنواع التراث الشفاهي، ومن بينها دراسة الأشكال المتعددة للخرافات والأساطير وقصص الأبطال والخوارق، والحكايات الشعبية، ومن المعلوم أن هذه الأشكال هي مما اشتربت مختلف الحضارات الإنسانية القديمة في تشكيلها وتدالوها عبر الأجيال، أما بوصفها تفسيرية لظواهر الكون والحياة وأما بوصفها معتقدات بدائية، أو تمجيداً لتاريخ الأمة، أو ترسيحاً لعادات وتقاليد اجتماعية، قبل أن تصبح مجالاً

للاعتبار والترفيه، وخصوصاً الحكايات الشعبية التي تحولت إلى وعاء لنقل الحكمة والتجربة والاستلهام، فضلاً عن وظيفة التسلية والإدهاش، وهو ما يجعل تعريفها من الأمور الصعبة المعقدة، وتصح عندها على وجه التحديد المقوله المرسلة "كل ما لا تاريخ له يسهل تعريفه" فتاريخ أشكال الحكايات الشعبية ضارب في جذور التاريخ والتجربة والخيال الإنسان "ممارسة اجتماعية يومية في المجالس العائلية والقبلية أو احتفالية في الساحات العامة، ومراسك العبادة وغيرها"<sup>(1)</sup>. أما مصطلحها فهو حديث، وقد تولد "ضمن اهتمام علوم إنسانية مختلفة بالأداب الشفوية، وتدرج تحت المصطلح أنواع عديدة من القصص الشفوي القصير ذات المنشأ الشعبي، أو الذي كُتب على شاكلته، وهي أنواع متعددة متداخلة من حيث المصطلحات الدالة عليها، والحدود غير الثابتة، مما جعل تعريف هذا النوع أو ذاك لا يكون في الغالب تعريفاً جاماً"<sup>(2)</sup>.

غير أن البدء من نقطة ما في التعريف ضرورة منهجية، وبحسب نبيلة إبراهيم فإن المعاجم الألمانية تعرف الحكاية الشعبية "بأنها الخبر الذي يتصل بحدث قديم ينتقل عن طريق الرواية الشفوية عن جيل لآخر، أو هي خلق حر للخيال الشعبي ينسجه حول حوادث مهمة وشخوص وموقع تاريخية"<sup>(3)</sup>، وفي المعاجم الإنجليزية هي "حكاية يصدقها الشعب بوصفها حقيقة، وهي تتطور مع العصور، وتتداول شفاهياً، كما أنها قد تختص بالحوادث التاريخية الصرف أو الأبطال الذين يصنعون التاريخ"<sup>(4)</sup>. وفي أغلب الظن أن كلمة (التاريخية) في التعريفين لا تحيل، من وجهة نظرنا، إلى المرجعية بقدر إحالتها على ما هو تراخي وقديم. ثم تقترح نبيلة إبراهيم صيغة جامعة للتعريفين، بإدخال عنصر الوظيفة، وهو "إن الحكاية الشعبية قصة ينسجها الخيال الشعبي حول حدث مهم، وإن هذه القصة يستمتع الشعب بروايتها والاستماع إليها إلى درجة أنه يستقبلها جيلاً بعد جيل عن طريق الرواية الشفوية"<sup>(5)</sup>، وهكذا توشك التعريفات أن تتواتر حد وقع الحافر على الحافر، عندما يتصل الأمر بالشفاهية والانتقال الشعبي، ما خلق تراكماً وتشابهاً وتطابقاً في محاولاتهم صياغة تعريف أو مفهوم عام، ربما لخصه فوزي العنتيل، بأنها "الحكاية النثرة

المأثورة التي انتقلت من جيل إلى جيل سواء كانت مدونة، لأن تظل القصة تروى بواسطة مؤلف نقلًا عن مؤلف آخر، أو اعتمدت على الكلمة المنطقية تنتقل من شخص إلى آخر، بمعنى أن الحكاية تظل تُسمع وتُروى بإضافات أو بدون إضافات أو تغييرات يدخلها الراوي الجديد عليها<sup>(6)</sup>. وهذا التعريف يفتح المجال نحو الأشكال التدوينية الأولى للحكايات الشعبية في التراث الإنساني، مثل كتاب (ألف ليلة وليلة) والتي تعود إلى أصول شفاهية، ويشير إلى قضايا تجنيسية أخرى، مثل تحديد خاصيتها النثرية، وشرط انتقالها عبر الأجيال بمعنى أنها تأليف شعبي جماعي، مع افتتاحها بين أيدي الرواة للتعديل أو الإضافة.

وقد ذكر عبدالحميد يونس ثلاث خصائص للحكاية حتى تكون حكاية شعبية، وهي<sup>(7)</sup>:

- 1: العراقة: بحيث لا تتصل نشأة الحكاية بلحظة زمنية معينة، أو موقف محدد.
- 2: الانتقال: ويكون في عبورها الأزمنة وفي انتقالها عبر الذاكرة الشعبية من شخص إلى آخر، ولا يدعمها أحد.
- 3: المرونة: وذلك ما يجعلها قابلة للتطور والتعديل من خلال جريانها على لسان الرواة بحسب ظروف بيئتهم.
- 4: أما الخاصية الرابعة التي يمكن استشفافها من الخصائص السابقة، فهي من وجهة نظرنا، تتصل بعملية (التلقي) بما في ذلك تحويل المدون في الذاكرة السردية التراثية من الحكايات إلى مجال الرواية الشفاهية، وخروجهها "من جمود التدوين ومن طابع العبرية الذاتية"<sup>(8)</sup> إلى استقبال الطبقات الشعبية لها شفاهة.

وتتحقق مكانة الحكايات الشعبية بوصفها تعبيًّا عن الشعب، ما يعني أنها شعبية الإنتاج والروح والتفاعل والتداول والاستهلاك، وشخصوها غالباً من حياة الناس، بسيطة ولا تحمل التعقيد الذي تأتي به الأسطورة أو الحكايات الخرافية، "كما أنها لا تطرق، كما هو شأن الأسطورة، إلى موضوعات الحياة الكبرى، وقضايا الإنسان المصيرية، بل تقف عند حدود الحياة اليومية والأمور الدنيوية العادلة، وذلك كمكر النساء ومكائد زوجات الرجل الواحد، وقسوة زوجة الأب على الطفلة المسكينة التي تتدخل العناية الإلهية

لإنقاذهما، وما أشبه ذلك من موضوعات.. أما الأسطورة فتبقى نسيجاً متميّزاً<sup>(9)</sup>، كما أن توفر عنصر العجائبية أو الخوارق فيها، مما يقرّبها أحياناً من الحكايات الخرافية التي تعد جنساً حكائياً خاصاً، لا يخرجها عن الحدود التي تدور فيها، في إطار المجتمع وأفراد العائلة. ذلك مما يتصل بالحكاية الشعبية عامة، ويمكن الانطلاق منه في فهم الحكايات الشعبية في مختلف البيئات واللغات والثقافات، ما يعزز مكانتها وفاعليتها بين مختلف أشكال التراث الشفاهي الحكائي وغير الحكائي.

وغني عن البيان أن الموروثات الشفاهية تتسع وتعدد في بيئتنا اليمنية البدوية الصحراوية والجبلية والساحلية، ذات الخصوصية الشفاهية، ما يولد المزيد من أشكال التراث الشعبي الشفاهي بكل ما ينطوي تحت هذا المسمى، كالشعر الشعبي الترائي، والبدع والجواب، والأحكام والأحادي والألغاز، والأمثال وحكياتها، والقصص الشعبي وغيرها، وهي جزء مهم وأصيل من تاريخنا وذاكرتنا المتواترة عبر الأجيال، وهي كنز ثمين يصعب تعويضه أو استعادته، وبفعل التحولات السلبية والأحداث التي مرّ بها المجتمع مما يجعل حياة الإنسان نفسه على المحك في كثير من الأوقات، ويصبح الموروث عندئذ عرضة للضياع والاندثار والسطو والتحوير، مالم تكن هناك جهود صادقة ومتصلة للحفاظ عليه وجمعه وصونه بكل الأساليب العلمية والمنهجية، والاتفاق بكل سخاء على هذا الهدف بوصفه هدفاً وطنياً وقومياً، وعنصراً من عناصر الهوية والخصوصية المحلية والثقافية، وذلك ما انتبهت إليه الشعوب من حولنا في الجزيرة العربية والخليج، وأخذت منذ منتصف القرن الماضي تهتم بجمع موروثاتها الشفاهية وتدوينها علمياً عبر سلسلة من المشروعات الوطنية، وتوفير كل أشكال الدعم للمبادرات والباحثين المستغلين بالتراث الشفاهي، وربما استنقذوا بعضًا من موروثاتهم ومروياتهم الشفاهية قبل فوات الآوان.

أما في اليمن التي تزخر، يقيناً، بأعظم الموروثات الثقافية الشعبية على مستوى الجزيرة العربية، والممتدة عبر تاريخها وحضارتها البعيدة الضاربة في التاريخ الإنساني، فإن كارثة فقد الموروثات الشفاهية وضياعها كانت كبيرة، وهي كارثة متراكمة منذ عقود وإلى أيامنا

هذه، بسبب غياب الوعي المؤسسي الحقيقى بأهمية جمع الموروثات الشعبية الشفاهية وتوثيقها، وكل ما تم منذ نهاية السبعينيات حتى الآن، أكان على مستوى الحكايات الشعبية أو الأمثال، على سبيل المثال، هو نتاج وعي فردى ومبادرات فردية قام بها أشخاص بذلوا جهوداً غير منكرة حفظت لنا بعضًا من نزيف الموروثات المستمر، وعلى الرغم من أهمية هذه الجهود ودورها في ظل غياب دور المؤسسة الرسمية أو الأكاديمية أو الأهلية، فإن هذه المبادرات تفتقر إلى الأساليب العلمية والمنهجية في جمع هذه الموروثات الشفاهية ومعالجتها بأساليب علمية تمنحها القيمة الثقافية والتاريخية الازمة، مما قد يسهل على الباحثين والدارسين توفير المادة التراثية للاشتغال عليها في مختلف الجوانب البحثية والمعرفية في مجال التوثيق التراثي.

وكما تذكرنا كلمات منسوبة إلى عبد الصمد بن الفضل الرقاشي، المنسولة في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وأدابه) عن المفقود من جيد كلام العرب، وإن كان يقصد به جيد الفصيح، تذكرنا كارثة ضياع جزء كبير من موروثاتنا الشفاهية، والفقد من الناحية المنطقية أمر أكيد لا يمكن لمن عقل إنكاره، وتأملنا كثيراً لعدم الاستجابة السريعة في الاعتناء بموروثاتنا الشفاهية الشعبية التي لم يكتف نزيفها المستمر إلى غياه الفنان والنسيان منذ عقود، وعن مثل هذا فقد والضياع يقول الرقاشي: "وما تكلمت به العرب من جيد المنتشر أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنتشر عشره، ولا ضاع من الموزون عشره"<sup>(10)</sup>، وأظن أننا لم نحفظ من تراثنا الشفاهي عشر العشر، فكلما تأخر ذلك، سقط الجزء الكبير من الذاكرة، فضلاً عن واقع القطيعة التي تعيشها أجيالنا عن مختلف أشكال موروثاتنا الإيجابية، بفعل مجموعة من العوامل التي يتداخل فيها التغيير الاجتماعي بالتغييرات العاصفة الأخرى، كالسياسي والاقتصادي والثقافي وال النفسي.. وإذا أخذنا نموذج التراث الشفاهي الحكائي، فإن ذاكرتنا الآن لا تحتفظ منه إلا بأقل القليل، والنذر اليسير، فأيُّ تراث أضعنناه!! وأيُّ جهد بذلناه؟!، ماذا لو جاءت المبادرة مبكرة قليلاً، قبل سبعين أو خمسين سنة، مثلاً، لا شك في أن الحصاد سيكون مقبولاً على نحو

ما، وقت أن كانت الذاكرة الشفاهية الحكائية فيها من الصفاء والنقاء ما يكفي من الاطمئنان إليها، قبل أن تجتاحها عوامل التلوث الحكائي في زمن تقنيات الصورة والتلفزة والاتصال التي أثرت على ذلك النقاء، فتدخل الروي التراثي المحلي بالدرامي والسينمائي وحكايات الآخرين، والتي توشك أن تنصهر وتصبح جزءاً من ذاكرة أخرى تفقد خصوصيتها وهويتها المحلية والوطنية. كما أن العديد من رواة الحكايات في كل قرية أو حارة، والذين كنا نلتقي حولهم في العقود الماضية، ونستمع إليهم بشغف قد تخطفهم الموت منذ أمد بعيد، بعد أن تقدم بهم العمر، ولم ترث الأجيال التالية منهم ما كان لها أن ترثه، ولم تصن منه ما يجب أن تصننه! فهي أجيال جديدة بعيدة عن تاريخها وموروثاتها، وبالتالي بعيدة عن ذاتها وهويتها.

إن أية مبادرة لجمع التراث الشعبي الشفاهي يجب أن تكون الآن، والتشبث بما بقي من فرصةأخيرة في هذه السنوات، التي يمكن أن نطلق عليها "فرصة الزمن الضائع"، لعلنا نستنقذ بعضًا من ذلك العشر الباقى قبل الفناء التام في العقود القادمة، وهذا، من وجهة نظرنا ، لا يتم إلا وفق أسس علمية ومنهجية في جمع التراث الشفاهي وتوثيقه، ولن يتم ذلك إلا بجهد مؤسسي تقوم به فرق بحثية يتم تدريبيها وتأهيلها لهذه المهمة الجليلة، بعيداً عن سماسة المنظمات الدولية وضحيتها الذي لا يتمخض عن شيء ذي بال، فكثيراً ما نسمع عن مؤتمرات وورش تدريبية تقوم بها منظمات دولية وسماسرة محليون، وتنفق عليها الأموال الطائلة، ولا نجد لها أي مردود بعد ذلك، وهذه حقيقة واقعية، وأمر يجب المكافحة فيه، ولذلك يجب أن تكون أية مبادرة في مجال التراث الشعبي الشفاهي من قبل مؤسسات وطنية، حكومية أو أهلية، ولعل المراكز العلمية في الجامعات هي المؤهلة لهذه المهمة، وهي التي يمكنها أن تخرج نتاجها في عمل موسوعي يمكن الاطمئنان إليه، وخصوصاً بعد اجتياح المراكز البحثية الوهمية واقعنا. ومن ناحية أخرى يجب استحداث الجوائز التشجيعية في الكتابة والتفرغ في مجال الأبحاث التي تخدم تراثنا المحلي، وأن تكون مساهمة الرأسمال المحلي مساهمة سخية، من أجل أن تتضافر الجهد في استنقاذ ما

يمكن استنقاده، فهل من استجابة واعية قبل أن يفرط هذا الجيل في ذاكرته التراثية، ويكون، لا سمح الله، الحلقة المعطوبة في سلسلة الأجيال التي حافظت على خصوصياتها وتراثها وهويتها الوطنية والثقافية.

كما إن الاهتمام بجمع الموروثات الشفاهية والحكائية وفق معايير علمية ضرورة أساسية في ظل تحولات الواقع التي تهددها بالتلشي والضياع، وهي مهمة المؤسسات الحكومية والأهلية على حد سواء، وحري بالجامعات ومراكز البحث أن تجعل حماية الموروثات الثقافية ضمن برامجها الأساسية، وأن تتضافر الجهود من أجل توفير التمويل اللازم لمشروعات حماية الموروثات الشفاهية، بوصف ذلك عملاً وطنياً يندرج في إطار حماية الهوية الوطنية، ولا يقل أهمية عما يحتل مكانة متقدمة في سلم الأولويات، ولا يتناقض مطلقاً مع استحقاقات الواقع ومتطلباته الكبرى في ظل هذه اللحظة الحرجة من تاريخنا الحديث، وهنا لا يمكن أن نخفي رغبة أكيدة في القيام بعمل جمع المادة الحكائية الشعبية الجنوبية وتوثيقها في إطار أحد برامج مركز الظفارى للبحوث والدراسات اليمنية، في جامعة عدن، من خلال إعداد فريق بحثي يتم تأهيله للتزول الميداني وتسجيل المرويات الشفاهية في مختلف المناطق، وجنوب اليمن بداية، متى ما توفر الحد الأدنى من تمويل إنجاز هذا المشروع، فلم يعد في الوقت متسع من ترف الانتظار أو التأجيل قبل أن يتم استنقاذ ما يمكن استنقاده من موروثاتنا الشعبية التي تتعرض كل يوم للتلشي والاندثار.

وبناء على ذلك يلحق بأهمية الوعي بالموروثات الشعبية الشفاهية والحكائية الوعي بأساليب وطرائق جمعها وتدوينها بشكل علمي منهجي، تبدأ من إعداد الباحث وشروطه ودراسة البيئة المراد جمع المادة التراثية منها، وقد تحدث علماء الفولكلور في هذا كثيراً، وأبانوا عن سلسلة من الإجراءات والمنهجيات التي يجب اتباعها، ويكتفى أن نضرب مثلاً لذلك بسلسلة الإجراءات المنهجية العديدة والتفصيلية في التعامل مع الشواهد (النصوص) التي يقترحها يان فانسيينا، في أثناء دراسته للفولكلور أو المؤثرات الشفاهية، والتي يمكن إجمالها في خطوط عريضة هي: (التعرف على البيئة، البحث عن الرواية، عملية

التجميع النظمية، كيف يسجل الشخص مصادره) وكل واحدة من هذه الخطوات تنطوي بداخلها على العديد من الخطوات المنهجية والتفصيلية<sup>(11)</sup>.

إن عملية جمع الحكايات الشعبية ومختلف عناصر المأثورات الشفاهية يجب أن تكون دائئماً عملية جادة، ولذلك "فقد وضع شروط دقيقة يجب توفرها لتحقيق الدقة والموضوعية في من يقوم بهذه العمليات؛ حتى يضمن الباحثون والدارسون أو الفنانون الذين يقومون باستلهامها في أعمال فنية حديثة، أن المادة المقدمة إليهم هي مادة أصلية بالفعل، ولم يتدخل الجامع بذوقه فيها، ولم يضاف إليها شيئاً أو يحذف منها أشياء من خلال وجهة نظره الخاصة"<sup>(12)</sup>. ولأجل تحقيق الغاية من قبل جامعي التراث الشفاهي يجب أن "يزود كل واحد منهم بأكبر قدر من المعرفة العلمية، ومدرب على طرائق تطبيق مناهج البحث الحديثة"<sup>(13)</sup>. وهنا نحيل إلى ما قام صفوت كمال بذكره بإسهاب مما يتصل بطرائق الجمع وعمليات النزول الميداني، واستيفاء البطاقات البحثية والتصنيف والخرائط الفولكلورية<sup>(14)</sup>، وأوجزه بعد ذلك فيما خلاصته: "ما هي العناصر التي تُجمع؟ وكيف تُجمع؟ ثم الأجهزة والبطاقات والأسئلة الخاصة بعمليات الجمع الميداني، من يقوم بجمعها، صفاتها، ومنهجه العلمي، وطرائق الجمع، المنهج المستخدم في عملية الجمع بالنسبة لنوع المادة. تصنيف المادة المجموّعة، إعداد التقارير العلمية، نشر المادة"<sup>(15)</sup>.

إذن تلك الإجراءات المنهجية هي مما يضمن، بحق، الوصول إلىغاية المطلوبة من جمع الحكايات الشعبية اليمنية، في إطار عمل جماعي مؤسسي تقوم فرق علمية مختصة، وليس مجرد مبادرات فردية يقوم بها أشخاص غيريين على تراهم، وذلك ما سيوفر مادة موثقة وكبيرة، وربما تنجح في استنقاذ ما كان يمكن لنا استنقاذه من ذاكرتنا الجماعية الحكائي في وقت مبكر.

### ثانيًا: كتب الجمع والتوثيق (مناهجها ومادتها الحكائية):

في هذا العنوان سوف نتناول مجموعة الجهد التي جاءت منذ نهاية السبعينيات إلى يومنا في مجال جمع الحكايات الشعبية في اليمن، وسنقوم بتقسيمها وفق تسلسلها التاريخي، وتقسيمها إلى مجموعات بحسب طبيعتها، وهو ما يشف عن بدء تطور الوعي والاهتمام بها على وفق الآتي:

### ريادة متأخرة:

يمكن القول إن جمع الحكايات الشعبية اليمنية بدأ متأخرًا، وظل على مدى عقود طويلة متعثرًا، وهو نتاج جهود فردية ومبادرات لأصحابها، والكتاب الأول في هذا الشأن (حكايات وأساطير يمنية) لعلي محمد عبده، في عام 1977، جمع فيه خمس عشرة حكاية شعبية، ويُعد أول كتاب دونت فيه الحكايات الشعبية في اليمن، وله قيمة تاريخية وموضوعية، وقد جمع في المسماي بين الحكاية الشعبية والأسطورة، فيما الكتاب هو عبارة عن مادة حكائية شعبية، وقد ذكر في مقدمة الكتاب أن دافعه في جمعها خشية الضياع من الذكرة بعد الانتقال من طور الريف الحافل بهذا النوع من الموروث الحكائي الخصب إلى طور المدينة التي تغيب عنها الأسمار والمجالس التي تستدعي "هذه الأساطير التي امتلئت بها رفوسنا وأذاننا في عهد الطفولة بالقرى، أخذت تتبخر وتلاشى من أذهاننا تدريجيًا بعد انتقالنا إلى المدن والاستقرار فيها، ولم نعد نرى فيها سوى أنها كلام عجائز وسمامي نسوان، ولكن ما جعلني اهتم بها وأحاول أن أذكر وأقصى أكبر قدر منها هو عنوري على صور منها أو شبيهة لها من أعمال أدبية غربية"<sup>(16)</sup>، وهكذا يبدو أن هاجس التحول من الحياة الريفية الفطرية إلى الحياة في المدينة، بما يمثله ذلك التحول في الوعي والتفكير والانفتاح على عالم جديدة، والتعرف على التراث الإنساني القديم أدى إلى الانتباه إلى ذلك المخزون الحكائي الشعبي الذي تزخر به الحياة القروية قبل السبعينيات، فضلاً عن الدافع العاطفي النفسي من تحفيز للتذكر واستعادة الماضي الذي تشكله الحكايات وطقوسها وأسمارها، وخصوصاً بعد أن وجد الشعوب الأخرى تهتم بحكاياتها وأساطيرها، فقرر جمع

ما استطاع جمعه ونشره "إن لم يكن لحفظها من الاندثار والنسيان، فلكي يتعرف عليها كثير من الشباب الذين يجهلونها"<sup>(17)</sup>. ولكي تكون في متناول الكتاب إذا ما قرروا استلهامها في كتابتهم، وواضح أنه كان يعي جيداً طبيعة المهمة التي انتدب نفسه لها، وقد أخرج، بكل تأكيد، أول كتاب في هذا المجال اعتمد على الذاكرة الشخصية الفردية، بحيث يغدو المؤلف هو الراوي والمدون لما بقي عالقاً في ذاكرته من الحكايات الشعبية.

وبعد بسنوات قليلة جاء كتاب الجمع الثاني (الحكايات الشعبية) لمحمد أحمد شهاب، في عام 1980، وجمع فيه نحو ثلاط وثلاثين حكاية شعبية يمنية، تميز بشيء من السعة في تدوين المادة الحكائية، وذكر بعض الحكايات الشعبية التي ذكرها علي محمد عبده، ولكن برواية مختلفة، وعلى الرغم من الدراسة التي ذيلها كتابة، وجاءت بمثابة خاتمة مهمة ذات طابع نظري عن أهمية الحكايات الشعبية ووظائفها، في سبع نقاط، توقف في ثلاث نقاط منها عن خصوصية المضمون في الحكايات الشعبية اليمنية وأبعادها، ودعوته الباحثين لدراسة الحكايات الشعبية واستخلاص دلالاتها، وكل ما يشير إلى وعيه بالحكايات الشعبية وجمعها ودراستها، فقد غفل عن ذكر مصادره أو الرواة الذين أخذ منهم مادته، وذلك ما أشار إليه حسن صالح شهاب، الذي تربطه بالمؤلف علاقة أسرية، في المقدمة التي كتبها للطبعة الثانية التي راجعها ونقحها، وقد ذكر فيها أن مصدر تلك الحكايات والدته التي كانت تروي لهما في طفولتهما المشتركة هذه الحكايات، وهي إحدى حالات المؤلف<sup>(18)</sup>.

وعند النظر في هذين الكتابين سنلحظ الآتي:

1. أن كلا الباحثين قد اعتمدَا على الذاكرة الشخصية في تدوين الحكايات الشعبية، ولم يتبعا طريقة علمية أو منهجية على وفق آليات جمع المادة الفولكلورية الشفاهية، وجاء التدوين مجرد استدعاء للذاكرة الشخصية بعد فترة طويلة من الاستماع للحكايات، إلى جانب كون العملين قد تميزا بالعموم، على الرغم من اتخاذهما للبيئة

- الريفية مصدراً للحكايات، فقد ظلت البيئة الريفية وفق خصوصياتها المكانية أو المحلية مجهلة للقارئ، ذلك أن البيئة الريفية كبيرة وغنية ومتحركة الخصائص.
2. جاءت الصياغة اللغوية للحكايات عند الباحثين باللغة العربية الفصحى، ولم يمنحا الحكايات أية خصوصيات لغوية محلية، ما يعني ابتعادهما زمنياً ولغوياً عن أصولهما الشفاهية، وكل ذلك أفقد الحكايات المجموعة سماتها اللغوية الشفاهية المعبرة عن البيئة المحلية اليمنية. ومن الملاحظ كذلك أن الحكايات تتسم بالسرعة والطول قياساً بما سيتم جمعه من قبل باحثين لاحقاً، مما اتسم بالقصر والإيجاز في كثير من الأحيان.
3. تذكر رواية بعض الحكايات مرات عديدة مما ذكرها علي محمد عبده في كتاب محمد أحمد شهاب، مع اختلاف في التفاصيل، مثل حكايات: (الدُّجْرَة، ورقة الحنا، وجليب أبو حمار، والترنجة) ولم ترد أية إشارة على اطلاعه على كتاب (حكايات وأساطير يمنية) بما في ذلك المقدمة التي كتبها حسن شهاب للطبعة الثانية من الكتاب بعد أكثر من عشرين سنة على صدوره، وخمس وعشرين سنة من صدور كتاب (حكايات وأساطير يمنية) والتي يقول فيها جازماً "هو يعتبر، بحق، الكتاب الأول الذي تناول الحكايات الشعبية من التراث الشعبي اليمني"<sup>(19)</sup>. وهو حكم غير صحيح، وما كان لباحث كبير مثل حسن شهاب أن يقع فيه، ذلك أن كتاب علي محمد عبده، هو الكتاب الأول، وهو كتاب معروف للجميع.
4. تفتقد حكاية (ورقة الحنا) أشهر الحكايات الشعبية اليمنية، التي جاءت بعنوان (عروسة الحنا) وهي إن احتفظت بالموئليات الأساسية، تبدو من الناحية الشكلية مفارقة لخصوصيات البيئة المحلية اليمنية، مثل مشهد المراقصة بين الأمير، الذي تسميه الحكايات ابن السلطان، والشابة الجميلة (ورقة الحنا)، إذ يرد عند محمد شهاب: "وما دخل الأمير إلى قاعة الحفل، وأخذ يجول ببصره بين الحاضرات، وقعت عيناه على الفتاة، فجذبه سحرها واقترب منها ومدّ يده إليها، وأخذ يراقصها وهو هائم ولهان بها، وكان الحاضرون يصفقون وينظرن إلى الأمير والساحرة التي تراقصه،

ناسين حتى أن يتناولوا الحلويات والمشروبات التي قدمت لهم. وبينما الفتاة مستغرقة في الرقص والأمير يحيطها بذراعه وخده على كتفها، حانت منها التفاتة إلى ساعة كانت معلقة في الحائط، فإذا بها تشير إلى الثانية عشرة<sup>(20)</sup>، إن المشهد الموصوف هنا بكل عناصره وتفاصيله يبدو نتاج عناصر سينمائية دخلة على الحكاية الشعبية اليمنية، ومختلفة للعادات والتقاليد، بداية من وضعية الحضور وطريقة الرقص الغربي، ونهاية بالزمن الذي يشير إلى منتصف الليل.

### على تخوم المنهج والتوثيق:

وبعد هذين الكتابين الرائدين سينقطع خيط الاهتمام بجمع الحكايات الشعبية اليمنية وتوثيقها مدة طويلة، قرابة ربع قرن، مدة طويلة كفيلة بأن تضيف ثقواباً جديدة في جدار الذاكرة الشعبية، وتتصرم أجزاء كبيرة منها، فضلاً عما قد يصيغها خلال هذه المدة والفتراء الفاترة من التأكيل والتلوث الحكائي، بفعل انتشار وسائل التواصل وتطورها من تلفاز وقنوات فضائية درامية، وشبكة عنكبوتية وتدخل في عصر المعلوماتية، مما يفسد نقاط الموروث الشفاهي، إلى أن جاء كتاب (قراءة في السردية الشعبية اليمنية + 70 حكاية شعبية) لأروى عبده عثمان، في 2005. أصدرت جزئين مكملين له في 2010، بعنوان (حزاوي وريقات الحناء: حكايات شعبية يمنية) من إصدارات بيت الموروث في صنعاء، جمعت فيما نحو 74 حكاية من سبع محافظات يمنية، ليس بينها من محافظات الجنوب اليمني إلا شبوة، ووضعت لها مقدمة للحديث عن مشروع بيت الثقافة في صنعاء حول الحكايات والموروثات الشعبية، وقد جمعت في الأجزاء الثلاثة 144 حكاية شعبية، وهي مادة كبيرة، جمعتها من نحو خمسة وعشرين من الرواية، وقد ذكرت أسماءهم وأعمارهم في قائمة في بداية كل جزء، من غير تحديد دقيق إلى مصادر كل حكاية شعبية ومكانها، وعلى الرغم من ذلك، فهذا يعني بدء الوعي بأهمية توثيق مصادر المادة الحكائية المجموعة، وقد توفر لها من دعم الجهات والمنظمات الدولية المانحة، في تنفيذ مشروعها ورعايتها وطبعاته ما لم يتتوفر لغيرها من الباحثين في مجال التراث الشفاهي، لكنه يبقى عملاً فردياً للباحثة

ووجهًا خاصًا، وليس نتاج عمل بحثي مؤسسي لفريق جمع علمي يقوم بالنزول الميداني إلى مناطق المادة الحكائية أو الرواية الشعبين، ويستند إلى توثيق علمي مهجي.

لقد تحدثت الباحثة في دراستها المستفيضة في بداية الكتاب عن قضايا نظرية عديدة تتصل بمجال الحكايات الشعبية اليمنية وجمعها وتصنيفها إلى (الحكايات: الاجتماعية، الحيوان، المعتقدات، الأمثال والتجارب، الألغاز، الفكاهية، الجن) وذكرت نماذج على هذه الأنماط الشعبية<sup>(21)</sup>، غير أن الملاحظ في أثناء توثيقها لمنطقة وأربع وأربعين حكاية في الأجزاء الثلاثة أنها لم تقم بتصنيفها بحسب هذه الأنماط، ما يجعل الكلام عن التصنيف مجرد إطار نظري معزول عن المادة الحكائية المجموعة، وربما يثار السؤال عن مدى إمكانية تطابق التصنيفات العالمية للحكايات الشعبية اليمنية ذات الخصوصية المحلية المتداخلة الأنوع والأنماط الحكائية، وفي كل الأحوال يُعد كتابها الذي قررت أن يحمل عنوان (حزاوي وريقات الحنا: حكايات شعبية يمنية) في الجزئين التاليين، من أهم الجهود منهجاً وتوثيقاً، بالنظر إلى المعايير الكمي والنوعي، نجدها اشتملت على عدد كبير من الحكايات الشعبية، بالإضافة إلى تكرار بعض الحكايات مع اختلاف بسيط في أساليب روایتها، وبالانطلاق من خصوصية البيئة المحلية اليمنية المتعددة، والمتعددة في الان نفسه، فقد جاءت الحكايات نتاج جمع جزئي في إطار بعض البيئات المحلية في شمال اليمن (منطقة اليمن الأوسط) فيما غابت الحكايات الشعبية التي تنتهي لبيئات يمنية أخرى، ما يجعل الاهتمام بالحكاية الشعبية الجنوبية والشرقية والتهامية ضرورة ملحة، من حيث جمعها وتوثيقها ودراستها، لاسيما في كل من عدن ولحج وأبين، وفي البيئة البدوية الصحراوية في كل من شبوة وحضرموت والمهرة، بالإضافة إلى سقطرى، والحكايات الشعبية في تهامة، فهند جميعها بيئات تتميز بالغنى، وتشكل مجالاً خصباً لدراسة موروثاتها الشعبية والفولكلورية<sup>(22)</sup>.

في عام 2020، وبعد مرور عقد من الزمان، وضع الباحث اليماني محمد سبأ كتاباً بعنون (حكايات من التراث الشعبي اليمني) جمع بين دفتريه 130 حكاية، ويبدو أنه كان يعني بجمع التراث الحكائي الشفاهي من أفواه الرواة، والمدون كذلك في طي الكتب التراثية، إذ

يقول: " وقد حاولت جاهداً في هذا الكتاب أن أجمع ما استطعت من الحكايات الشعبية التابعة من حكمة الشعب اليمني الأصيل، وقد اعتمدت في جمعها على مصادر، فاعتمد في الدرجة الأولى على الرواة والإخباريين، ممن قابلتهم وعايشتهم، ومنها ما جمع من الكتب والمراجع التي هي في الأساس كتب تاريخية أو كتب رحلات، أو كتب لا يظهر من عنوانها أن في طبعها حكايات شعبية"<sup>(23)</sup>، لكنه لم يذكر هذه الكتب أو يحيل إليها بأسلوب التوثيق المهجي المعروف، كما أن "الشعبية" يمكن أن تفهم هنا بوصفها تلك السردية المتداولة عن أحداث وشخصيات تاريخية يمنية مرجعية ومتخيلة، وما نُسج حولها من أخبار وحكايات، تعود إلى عصور متعددة من الجاهلية إلى حقبة العثمانيين، فضلاً عن جمعه المتداول على ألسنة الناس من أساطير وخرافات ومعتقدات وملح ونوارد، ما يجعل الكتاب خليطاً حكائياً متعدداً من المرويات منها ما يدخل في باب الحكايات الشعبية وفق اشتراطاتها وخصائصها المعروفة، ومنها ما يدخل في أنواع سردية تراثية أخرى لها اشتراطاتها وخصائصها أيضاً، ولعل هذا ما دفعه إلى اختيار عنوان الكتاب بحكايات تراثية.

وقد حدد منهجه في عملية الجمع، بالقول: "حرضت أثناء جمع هذه الحكايات على تدوينها كما هي في بيئتها دون زيادة أو نقصان، لوصلها كما هي في طينها الأصلية نقية من أي تحريف، وعملت على استخدام لغة سلسة تحافظ على مضمون الحكاية ولا تفقدها فكرتها وروحها"<sup>(24)</sup>، وهذا اختيار مهم يتصل بالصياغة اللغوية التي يتم من خلالها تدوين المروي الشفاهي فحسب، أما المكتوب في المصادر التراثية فتلك قضية أخرى، فلا يجب أن تخضع لمبدأ الاختيار، وتتطلب الإشارة المباشرة في أثناء النقل إلى مصادرها التاريخية. وفي كل الأحوال تكمن منهجهية هذا الكتاب، إذا ما استثنينا الخليط الحكائي، في أمرين: الأول في اعتماده على الرواية الشفاهية للحكايات من أكثر من سبعة عشر راوياً جلهم من محبيه الاجتماعي في منطقة من محافظة إب، ذكر قائمة بأسمائهم في نهاية الكتاب، لكنه مثل غيره من كتب الجمع لجأ إلى التعميم، ولم يخصص أو يفرد الرواية بمروياتهم. والأمر الآخر اعتماده على تصنيف الحكايات في فصول الكتاب بحسب الأنواع، حكايات: (الأرض،

والتهذيب والحكمة، الحب والعشق، الكواكب والجن والوحوش، الفكاهية)، وبحسب الأزمنة: (الحكايات الشعبية التاريخية، حكايات من أيام الإمام) وفكرة التصنيف جيدة بحد ذاته، وهي تتم للمرة الأولى في جمع الحكايات الشعبية اليمنية، على الرغم مما يكتنف الحكايات الشعبية تحت هذا التصنيف من تداخل بغيرها من المرويات كالتأريخي والأسطوري والخارفي والواقعي.

في السنوات الأخيرة، تحضر الجهدات الخاصة والمبادرات الفردية بقوة، بعيداً عن الدعم المؤسساتي أو المنظمات الدولية ووكالاتها المحليين، ولا ضير في ذلك، فأصل الإبداع مبادرة فردية على الدوام، تؤتي أكلها متى ما توفر لها الدعم النقلي، بعيداً عن نفاق المنظمات الدولية وأجندها الخاصة، ومتي ما وجدت الدولة الوطنية ومؤسساتها تعضدها في مهمتها الوطنية، ولكن للقوم شواغل غير شواغل المعينين بتراثهم الشعبي والذائدين عنه بكل محبة وسخاء، ومن هؤلاء الدكتور أحمد علي الهمданى؛ فقد كتب في القضايا النظرية في الحكايات والأدب الشعبي، وأفرد كتاباً مهماً في الفلولكلور والأمثال الشعبية والأحادي والألغاز والأغاني الشعبية، و مختلف العناصر المتصلة بالتراث الشفاهي اليمني، كان من بينها كتابه الأخير (حكايات شعبية من اليمن) الصادر في 2021، وقد تميز بسعنته وتغطيته لأكثر مناطق اليمن، جمع فيه 168 حكاية، حدد فيها محافظات جمعها، ما يجعله أكثر كتب جمع الحكايات الشعبية شمولية للجغرافيا اليمنية، وهو نتاج خبرة أكاديمية وصلة مباشرة بقضايا الموروثات الشعبية والفلولكلور، وهذا المعنى يستند الكتاب إلى خلفية معرفية ثرية، رؤية خاصة في مجال تدوين الحكايات الشعبية في اليمن، وإن كانت المؤاخذة عليه مثل الكتب السابقة في غياب تحديد الرواية وحکایاتهم وفناهم وأمكنتهم عند التدوين. وفي المقدمة التي كتبها ألمح إلى العديد من القضايا التي يمكن أن تشكل مدخلاً مهماً لدراسة الحكايات لشعبية في اليمن، مثل خصوصية القضايا الاجتماعية والجمالية في التعبير بين الأدب الشفاهي والأدب الرسمي المسجل، ومحاولةفهم أسباب تكرار الصورة النمطية السلبية للمرأة في العديد من الحكايات الشعبية اليمنية، وقضايا البنية السردية

وخصوصياتها، وكذلك البحث في تأريخية الحكايات ودلالة وانتشارها بين الناس، ثم خلص إلى تصور عام، وهو "أن الحكايات الشعبية اليمنية تعكس موقف اليمني من الأحداث التي تدور حوله ويدور حولها، ومن الحياة بأشكاله المختلفة، فهي موقف احتجاج تستدعي الأحداث الرفض والتمرد، وهي موقف ثورة حيث لا يكون إلا موقف الثورة، وهي موقف رفض حيث لا يكون للسطح مكان في هذا الحدث أو ذاك. هذه الحكايات سفر صادق يعكس كثيراً من النواحي الجمالية والاجتماعية والتاريخية التي يعيش الإنسان أبعادها المختلفة، ويصور الموقف الداخلي والخارجي للشعب من أحداث الحياة صغيرة كانت أم كبيرة، ويبين هذا الوسط الاجتماعي الذي رویت فيه، ويكشف عن شخصية الراوي الجماعية"<sup>(25)</sup>. وبهذا المعنى تصبح الحكايات الشعبية سجلاً اجتماعياً ومساراً للتعرف على "روح الشعب اليمني التي تملأ شخصيات هذه الحكايات، فيقف على كثير من النمازع والاتجاهات التي تحدد أخلاقية هذه البيئة وجمالياتها ونزعوها إلى تحديد واستيعاب قيمها ومثلها"<sup>(26)</sup>.

### **الحكايات الشعبية في إطار محلي:**

ونقصد بها الجهود التي اتجهت عنايتها بجمع الحكايات الشعبية المحلية في إطار البيئات المكانية المحددة، وذلك ما يمنحك عمليات الجمع قدراً من التركيز والاقتراب من الاحاطة بالمادة الحكائية، وهنا يمكن الإشارة إلى كتابين، الأول في الحكايات الشعبية الياافعية، والآخر في الحكايات الشعبية السقطرية، ولم يزل المجال مفتوحاً على العديد من البيانات، كالحضرمية والتهامية والمهرية والشبوانية بتعدد البيئات الجغرافية وخصوصياتها المحلية.

(أ) : كتاب (من الحكايات والقصص الشعبية في بلاد يافع) للباحث ناصر سالم الكلدي، في 2019، وقد جمع فيه نحو 134 حكاية تتفاوت في حجمها وفي خصائصها، جاء عملاً توثيقياً مهماً للغاية، كتب لها مقدمة نظرية وافية، وفي خاتمة الكتاب ذكر سبعة أسماء من يعود إليهم الفضل بما أمدوه "من مكونات القصة والحكاية الشعبية الياافعية"<sup>(27)</sup>، ما يشير إلى أن عملية الجمع تمت من أفواه رواة محددين، دون أن تكون هناك أية تفاصيل

عن مرويات كل واحد منهم، وهنا ينبغي الاحتراس عند تخصيص ما يجمع وفق البيئات المحلية، ذلك أن العديد من الحكايات التي ذكرها ربما تتدخل مع بيئةٍ يمنية أخرى، وبالتالي لا يمكن الاطمئنان إلى صحة نسبتها جمِيعاً إلى منطقةٍ يافع فقط، فإذا سلمنا بما هو متصل من حكايات عن مناطق وأمكنة وأفراد، أو تفسير لقضايا وأحداث ذات سمة مكانية خالصة تتصل بمنطقةٍ يافع، فهناك ما هو عامٌ وشائعٌ من الحكايات التي تتناقلها الأجيال من مختلف البيئات اليمنية، وخصوصاً مما يرتبط بالبيئة القرورية الجبلية المشتركة، وما تخزنها من حكايات متطابقةٍ ومتتشابهةٍ، تطابق الحياة الاجتماعية وتشاهدها في العادات والتقاليد والذاكرة الجمعية، ولعلَّ هذا ما دفع الكاتب في بعض الأحيان إلى تقديم الحكاية الواحدة بروايتين.

في المقدمة يتحدث الكلدي عما يمكن تسميته بسمات عامة للحكايات الشعبية اليافعية، ويطلق حكماً عاماً في علاقتها بالمعتقدات، ويرى أن "المعتقد عنصر أساسي في أغلب الحكايات الشعبية في يافع، ويؤدي دوراً محورياً فيها؛ لأن المعتقد يشغل حيّراً كبيراً من تفكير الناس، بل ويشكل حيّراً أساسياً في حياتهم"<sup>(28)</sup>، وقد وجد "ذلك في الحكايات التي تتضمن عودة أرواح الناس المقتولين غدرًا، وكيف عادوا إلى الحياة بتحولهم إلى طيور أو بتحولهم إلى شجيرة يخرجون من ثمرتها، أو في الحكايات التي تتضمن عرض خوارق الناس الصالحين الذين يظهرون فجأةً لمساعدة المظلومين، أو في الحكايات التي تتضمن تدخل الجن أحياً في إشكالية حل العقد التي وصلت إليها القصة أو الحكاية، وهذا ما يعني أن الضمير الشعبي والغالب في حياة الناس يقف ضد جميع أنواع الظلم ويؤازر المظلومين"<sup>(29)</sup>، وهذه الأحكام أو الخلاصات هي مما هو شائع كذلك في مختلف الحكايات الشعبية اليمنية.

وقد ذكر في مقدمته لوازم الحكايات الشعبية اليافعية في الابتداء أو الاستئناف عند الإلقاء، وهي "عبارات يكررها الحكواتي في كل قصة، وهي بمثابة تحسينات يأتي بها من عنده، كمثل قوله إذا كانت الشخصية المحكي عنها تتنقل من بلاد إلى أخرى لمسافات

طويلة: (هي دي هي دي) وكذلك قولهم: (وارضاً تصلي وأرضاً تولي، وأرضاً تصلي وأرضاً تولي) للغرض نفسه عندما تطول الرحلة، وغيرها من العبارات التي يستخدمها الحكواتي لتحسين طريقة أدائه، ومحاولة إطالة القصة بقدر الإمكان<sup>(30)</sup>. وكان من الجيد لو أنه قد خصص مساحة لتقاليد تلقي الحكايات من قبل الراوي/ الحكواتي، بما في ذلك عبارات الابتداء التي يوجهها إلى المتلقين، وتتميز كل منطقة بعبارات خاصة بها، فقد جاءت عبارات أو جمل الابتداء في جميع الحكايات بأسلوب اللغة العربية الفصيح، المفارق لطبيعة الحكي الشعبي وتلقيه، فقد تكررت عبارات: (يحكى أن، يروى أن، يقال أن)، وهذا يوصلنا إلى قضية اللغة والمستوى الهرجين بين العامي والفصيح، مما يمكن أن تكتب به الحكايات الشعبية، فيكون سبباً في الاحتفاظ بخصائصها المحلية إلى جانب خصوصية القضايا والمضمونين..

وعلى العموم فقد قدم المؤلف مادة تراثية مهمة ذات طابع محلي، بما اشتمل الكتاب على مادة حكائية غنية خصبة متنوعة، منها حكايات العضة والتجارب الاجتماعية، ومنها ما هو تفسير شعبي لظواهر ومواقف وأحداث، ومنها ما هو متصل بالمعتقدات والعادات، ومنها ما هو تفسير لحكايات الأمثال الشعبية.

(ب): لعل أهم التجارب في جمع الحكايات الشعبية المحلية دقة ومنهجية كانت في سقطري، في كتاب (توتين د ساقطري: حكايات من التراث الشعبي في سقطري) في عام 2023. من تحرير محمد المحفلي وأحمد الدعرهي وأحمد الرميلي، تضمن 15 حكاية شعبية أو (تونية) بحسب اللغة السقططية، وهي تجربة متميزة في جمع المادة الحكائية في العديد من النواحي: 1: بداية بتميز البيئة المكانية المحلية لجزيرة سقطري ومجتمعها الفطري الذي عاش في عزلة عن المؤثرات الخارجية حتى عهد قريب، وفي ظل خصوصيتها الاجتماعية والجغرافية واللغوية والثقافية، وبناء على ذلك تأتي خصوصية الحكاية الشعبية السقططية، مجسدة لهذه الخصوصية الفريدة، حيث "يستوقف القارئ في هذه الحكايات خصوصية المجتمع السقطري الذي يتماز بسلاميته وبساطته وحبه للحياة وكفاحه المستمر وارتباطه بالأرض

والحيوان من حوله، حيث تجد أن العلاقة بين الإنسان وما حوله هي علاقة أشبه بعلاقة القرابة، فيندمج الإنسان بالطبيعة وينجحها من حبه واهتمامه ما يمنحه لأحد من أبنائه، ومن هنا يصير لهذه الحكايات قيمة أنثروبولوجية، يمكنها أن تساعده على فهم طبيعة المجتمع السقاطي، لا سيما في الأزمنة الماضية"<sup>(31)</sup>.

2: تشكيل فريق بحثي من أبناء جزيرة سقطرى نفسها، يقوم بجمع الحكايات الشفاهية من الرواية بلغتها السقاطية الأصلية، وفريق آخر يتولى عملية التدقيق ونقلها إلى العربية، بحيث تم تدوينها باللغتين؛ العربية والسوقطية، مستخدماً أصوات الأبجدية العربية بما يناظرها في اللغة السقاطي، فضلاً عن ترجمتها باللغة الإنجليزية وكتابتها في نسختها الأصلية بالأحرف اللاتينية.

3: تقديم مادة حكائية متميزة في مجالها، وارتياح مجال خصب في توثيق الموروثات الشعبية الشفاهية السقاطية.

إن جمع الحكايات الشعبية في إطار الجغرافيات المحلية وفق الإجراءات والقواعد المتبعة في جمع المادة الفولكلورية يمنح جهود الجمع قيمة مضاعفة في حفظها للتراث الشفاهي وصونه من الضياع، وفي تقديم مادة تراثية خصبة للباحثين في مجال الاستغفال على دراسة الحكايات الشعبية وانتقالها وتدخلاتها المتعددة، وغني عن البيان أن مختلف البيئات المحلية في جنوب اليمن وشماله لم تزل أرضًا بكراً حافلة بالعديد مما يمكن جمعه واستنقاده من الضياع. لكن الملاحظ على جهود جمع الحكايات الشعبية وفق إطار محلي، أكان على مستوى كتب الجمع السابقة، أو كتب الدراسات لاحقاً، التي تضمنت مادة حكائية مهمة، وأنها جميعاً كتبت من قبل باحثين جنوبيين، وأنها تتاج السنوات الأخيرة التالية للحرب الأهلية في اليمن، وذلك ما يضع أمام السوسيولوجيين مادة للدراسة وتحليل دلالاتها.

### كتب الدراسات والمجموع الحكائي:

هناك بعض الكتب التي تناولت الحكايات الشعبية بالدراسة والتحليل، وقامت في أثناء ذلك بعملية جمع حكايات تتصل بمجال دراستها، وتحتل هذه الكتب أهمية خاصة من الناحيتين؛ ناحية الدراسة وناحية النصوص الحكائية التي قامت بتوثيقها، وسوف نذكرها هنا بوصفها كتاباً في الجمع الحكائي، وهي تندرج في إطار المبادرات الفردية التي سدت ثغرة مهمة، ولا بد من أن يُذكر في بدايتها كتاب رمذية عباس الإرياني (*الحكايات الشعبية في الأدب الشعبي اليمني دراسة موضوعية فنية*) ولعله من أهم الدراسات النظرية والتطبيقية عن الحكايات الشعبية في اليمن، وأصله بحث علمي في مجاله، نُشرت بعد موتها في 2014، وقد انطوى الكتاب على العديد من نصوص الحكايات الشعبية اليمنية في أثناء المباحث والفصول، وعددها 23 حكاية، وهي مما عملت الباحثة على جمعها من العديد من الروايات الشفاهية، تقول عن صعوبات الجمع "ووجدت مشقة كبيرة للحصول على من يروي لي الحكايات كي أدوتها، حتى تقرأها الأجيال القادمة.. وقد زرت بعض المناطق اليمنية، ووجدت صعوبة في جمع الحكايات الشعبية، بسبب رفض جلّ من قابلتي من النساء في تسجيل الصوت، كما أن كتابة ما يروي يتطلب وقتاً طويلاً وجهداً مضنياً في تدوين المنطوق، وثبتت السياقات القصصية والسردية"<sup>(32)</sup> والمطلع على هذا الكتاب يلمس بصدق مدى الجهد الكبير في جمع مادة حكائية مهمة تتسم بالسعة والوعي بطبيعة اللغة التي تحافظ للحكايات بهويتها بين اللغة العامية المحكية، واللغة العربية المكتوبة، مع مراعاة لوازم الحكاية الشعبية من تعبيرات وجمل في الاستهلال والانتهاء. وذلك مما يقرب الكتاب خطوات إلى كتب الجمع والتوثيق/ وربما يفوق بعضها.

كثيراً ما تردد في كتب توثيق الحكايات الشعبية ودراستها عبارات تشير إلى أنها جمعت الحكايات من مختلف مناطق اليمن، وهذه العبارات يسلتم النظر إليها بشيء من الدقة والتأني، فالتراث الشفاهي اليمني غني جداً، والحكائي منه على نحو خاص، وكذلك الحال بالنسبة للتراث الحكائي الجنوبي الراهن بالتعدد والتنوع والثراء، ثراء البيئات الجنوبية

وتعدّها الجغرافي والطبيعي، حيث الساحلية والصحراوية والجبلية والجزر المرتفعات، وذلك مما يخلق تعددًا في العادات والتقاليد وال מורوثات الشعبية، وعلى الرغم واحديتها فهي متعددة وخصبة، وبهذا المعنى يُعدُّ جمع الحكايات الشعبية الجنوبية وتوثيقها من الأبواب المهمة التي لم تطرق جيداً، إلا من جهود قليلة في بعض الكتب كالحكايات اليافعية والحكايات السقطرية على نحو ما ذكرنا في العنوان السابق، ما يجعل لأي مجموع في كتب الدراسات أهمية في هذا الباب، ولعل هذا ما دفع بعض المستغلين بالأبحاث والدراسات أن يجتهدوا في تدوين وتوثيق ما يمكن تدوينه من الحكايات الشعبية الجنوبية.

وفي إطار هذا الاتجاه نشر مسعود علي الغنّيني في 2020 مقالاً بعنوان (المحاري في الأدب الشعبي المشقاصي) ويقصد بالمشقاص منطقه جنوب حضرموت الساحلية، الشحر وما حولها، وفي الواقع لم يكن المقال سوى مدخلاً للحديث عن الحكايات المشقاصية في حضرموت، والنصوص الأربع التي اجتهد الكاتب في تدوينها وتوثيقها باللهجة المشقاصية، ونشرها ملحقة بالمقال، وعلى الرغم من قصر المقال ووجازته البالغة، فقد تعرض بلمحات وامضة للعديد من القضايا، منها أن هذه الحكايات تقدم للأطفال قصد التسلية والتربية، ولذلك تتميز ببساطة موضوعاتها والأفكار التي تتناولها، وتميزها بالطول النسبي، وجود تقاليد خاصة عند الابتداء وعند الانتهاء في رواية الحكايات<sup>(33)</sup>. والأمر الأهم أنه عند جمع الحكايات المشقاصية جاءت محفوظة بطابعها اللغوي المحلي، وخصوصاً في الحوارات المتعددة، ما يجعل الحكاية تعرض أكثر مما تسرد. ولعل الاهتمام بإبراز الخصوصية المحلية في اللهجات أو اللغات ما يمنح الحكايات قيمة مهمة عند التوثيق، ولا بأس من كتابة نصوص معربة لها عند الحاجة، كاللغة السقطرية والمهرية في جنوب اليمن، أو المزاوجة بين الفصيح الأقرب إلى العامي واللهجة المحلية، وفي تجربة الشعر اليمني الحمياني الخليط من الفصيح العامي والعجمي الفصيح مثال على أثر اللغة في إبراز الخصوصية المحلية للتراث الشعبي، بما في ذلك الحكايات الشعبية، وهذا ما تنبه إليه الكاتب عند استخدامه لفظة (محاري) بمعنى حكايات شعبية.

وكذلك الحال من حيث الاعتناء بالخصوصية اللغوية، بالنسبة لكتاب (الحكايات الشعبية المهرية) لمسعد عامر سيدون، في 2022، الذي درس فيه نموذجاً واحداً من الحكاية الشعبية في المهرة، وفق منهج فلاديمير بروب في تحليل مورفولوجيا الحكايات الشعبية، وبتخطيطه الاستغال على نص (حزيبت ليلانوت). التي أورها باللغة المهرية وترجمتها إلى العربية. وهو بذلك يلفت الانظار إلى بيئة خصبة بالحكايات لم يلتقط إليها بعد، ثم دون حكاية شعبية مهرية ثانية بعنون (كابت ذهب) باللغتين العربية والمهرية، كما كان الحال في الحكايات السقطرية، حيث الاهتمام بتدوينها وفق اللغة الأصلية للحكاية. وكم تمنينا لو أن الكاتب اهتم بجمع أكبر قدر من الحكايات الشعبية المهرية وذيلها كتاب دراسته، ولا يأس من اشتغاله بعد ذلك على نص واحد وفق المنهج التحليلي المورفولوجي البروبي، سيما أن الباحث، وهو من أبناء محافظة المهرة، وقد ذكر أن التراث الشعبي الميري ظل تداوله بالرواية والسماع حتى الآن، لعدم وجود أبجدية مكتوبة تستوعبه إلا في السنوات القريبة، واستمر الأدب الميري كله يتداول عبر المشفاهة<sup>(34)</sup>.

والحال كذلك فيما دونه سالم العوسجي من حكايات شعبية أبينية، ضمن الفصل الخامس من كتابه (الدرجاج قبلة المحتاج) في 2022. وهو كتاب تعريفي بالبيئة المكانية في منطقة الدرجاج، ذكر فيه بعض العناصر الفولكلورية، ومن بينها ثلاثة حكايات شعبية<sup>(35)</sup>، هي: (البرد والقفقة، الحبيب ابن العدة، شاقى بلا شقية) وكانت الأمنية نفسها في أن يتسع بتوثيق المزيد من الحكايات الشعبية في أبين أو الدرجاج في جنوب اليمن.

يقول الدكتور مسعود عمشوش في مقدمة كتابه (الحزايا الحضرمية دراسة ونماذج) 2023 : "على الرغم من ان الحضارم لم یهتموا بالحكايات الشعبية بقدر اهتمامهم بالأمثال الشعبية، يمكننا اليوم الوصول إلى مدونة لا يأس بها من الحكايات الشعبية، مبعثرة في عدد من الملائم والدراسات والكتب، وذاكرة ثلاثة من المسنين والمسنات"<sup>(36)</sup> وهذا القول يشير إلى غياب الاهتمام بتدوين الحكايات الشعبية الحضرمية إلى يومنا هذا، والجزء المعلوم منها هو (المبعثر) في المخطوطات وصفحات مجهلة في كتب، كما يشير إلى مفارقة

التدوين في حضرموت ذات السمة الكتابية، المعروفة بالتأليف في التاريخ والأخبار والأدب والسير، فيما الحكاية الشعبية هي الحلقة الغائبة عن الوعي التدويني، ولعل مرد ذلك في تكريس نموذج الثقافة العربية التقليدية المتعالية عن الاهتمام بالفنون الشعبية فضلاً عن تدوينها، ولذلك بقي التراث الشفاهي السردي في منطقة الخل، بخلاف الشعر الشعبي والأمثال، ممن نالوا عناء أفضل نسبياً، ما يجعل الباحث المنقب ينطلق من البدايات، وفي ما يمكنه الوصول إليه مما علق في ذاكرة بعض المسنين. ويمكن أن يضاف إلى ما ذكره من الأسباب، أن حكايات وقصص الأولياء والمتصوفة وكراماتهم قد استأثرت بالاهتمام على مدى قرون، وحجبت ما غيرها في البيئة المحلية الحضرمية التي تغلب عليها سمة التصوف، بما في ذلك الحكايات الشعبية، وعلى الأقل في مجال التداول والاهتمام.

وبالانطلاق من الوعي بأهمية التراث الحضري كان تركيزه في آخر سلسلة كتبه عن حضرموت اجتماعياً وثقافياً على موضوع الحكايات الشعبية، دراسة ونماذج، فجاءت الدراسة مشفوعة بنصوص حكاية تولى جمع بعضها من المصادر المبعثرة المتشرذمة، وبعضها مما احتفظ به في ذاكرته من المصادر الشفاهية، فجمع 16 حزارة، بحسب التسمية الحضرمية للحكاية الشعبية. وقد دفعه إلى ذلك، كما يقول، شغفه القديم بهذا النوع السردي، منذ أن سجل بصوت والدته عدداً من الحكايات الشعبية قبل أربعين سنة، وتخييره الاختصاص العلمي في دراسته العليا لكتاب (ألف ليلة وليلة) وهي أشهر الحكايات الشعبية العربية على الإطلاق<sup>(37)</sup>. وهذا توفرت لدى الباحث الشروط الذاتية وال الموضوعية. وفي نهاية هذا البحث لا بد من الإشارة إلى كتب يدخلها بعض الدارسين ضمن كتب الحكايات الشعبية، وهي لا تدخل في هذا الباب أبداً، مثل: كتاب حمزة علي لقمان (قصص من تاريخ اليمن) وهو عبارة عن أخبار ومرويات تاريخية، وقد ذكر المؤلف في مقدمته أنها قصص مأخوذة من مصادر في تاريخ اليمن، ثم أعاد صياغتها وتحريرها مستعملاً خياله بما لا يخرجها عن أحداها التاريخية الأصلية<sup>(38)</sup>، وكتاب محمد بن اسماعيل العماني (قصص وحكايات من اليمن) وهو طائفة من القصص والنواود والمواقوف الواقعية التي

كان يقصها القاضي العمراني على طلابه في أثناء جلسات دروسه الفقهية حتى لا يمل الطلاب ويخفف عليهم، وكان رحمة الله لطيف الكلام والمجالسة، وقد جمعها أحد طلابه ونشرها في هذا الكتاب<sup>(39)</sup>. وكتاب حسين سالم باصدق (في التراث الشعبي اليمني) وقد تناول العديد من القضايا والفنون الشعبية والfolkloric عدا الحكاية الشعبية!

وهنالك كتب أخرى قاربت الحكايات الشعبية اليمنية من نافذة الاستلهام، وأعادت صياغتها في بنية سردية جديدة، منها (قصص من التراث العدناني) 2019، لسماح بادبيان وأخرين، وكتاب (المخلية اليمنية) لصادق الشويع في 2020، وكتاب (كرات الثلج حكايات لم ترو) لأحمد قاسم العربي، في 2019. وسنقف عند هذه النماذج في عنوان تال ضمن المبحث الثاني.

وبقى مسألة مهمة تتصل بجهود الجمع الحكائي عامه، فضلاً عن كونها جميئاً نتاج مبادرات شخصية وفردية، عدا جمع الحكايات الشعبية السقطية، كما رأينا سلفاً، فإن هذه الجهود صدرت من قبل أصحابها لمرة واحدة فقط، ولم تتخذ طابع الاستمرارية والتطوير والمراجعة والإضافة، كما هو الحال في العديد من التجارب العربية والأجنبية التي خلقت تراكمًا واتصالاً من قبل أصحابها، وهو ما أفقد جهود جمع الحكاية الشعبية اليمنية النمو المتصل وأصحابها بالانقطاع والت歇ر، ولعل مرد ذلك في غياب الدعم والوعي المؤسساتي، ولأسباب اقتصادية عامه، تدفع المبادرين إلى الانصراف عن ترف الحكاية والكتابة وبطولات الماضي ومآثراته، إلى لجة الحياة اليومية وشواغلها وأوتادها المغروسة إلى القاع.

### المبحث الثاني: دراسة الحكايات الشعبية اليمنية:

على الرغم من تميز اليمن بتراث فولكلوري خصب جعله في كثيراً من الأحيان عرضة للسطو والانتهاك، فقد أدى تأخر جمعه ونشره إلى غيابه عن مجالات الدراسات الأكاديمية وغير الأكاديمية التي تُعنى به، والناظر في عدد الدراسات التي تناولت الحكايات الشعبية قياساً بفنون أدبية وسردية أخرى، سيصل إلى نتيجة وصفها بالندرة، وسيلاحظ

كذلك الفوارق الزمنية الممتدة بين دراسة وأخرى، على الرغم من عناء بعض الباحثين في السنوات الأخيرة بدراسة الحكايات الشعبية وفق المناهج والاتجاهات النقدية الحديثة، ما يشير إلىوعي جديد يتشكل في الدراسات الأكademie، بأهمية الحكايات الشعبية اليمنية ومكانتها وخصوصيتها.

### أولاً: مناهج دراسة الحكايات الشعبية اليمنية:

تحت هذا العنوان نتناول بإيجاز مقاربات تحليل الحكايات اليمنية ودراستها وفق المناهج والاتجاهات النقدية التي انطلق منها الباحثون، وليس الهدف هنا تقديم تقييم لهذه الدراسات ومستويات انصباطها المنهجي، وإنما للتعرف على الاتجاهات العامة لتلك المقاربات المنشورة في الكتب والدراسات المنشورة في المجالات الأكademie. ونستثنى، على ندرتها، المقالات المنشورة في الصحف والمجلات العامة، لعدم احتوائهما على قيمة ذات بال في السياق المنهجي.

#### 1: المنهج السوسيولوجي:

البداية المتأخرة في الاهتمام بجمع الحكايات الشعبية وتوثيقها من مصادرها الشفاهية استدعت بداية متأخرة بدراستها، وأول دراسة للحكايات الشعبية جاءت في مطلع الثمانينيات، ضمن كتاب الشاعر عبدالله البردوني (فنون الأدب الشعبي في اليمن) تناول ضمن فصله الأول الحكاية الشعبية، متوقفاً عند أهم القضايا الموضوعية فيها، كالأرض والمرأة والجن، والعشق، من خلال نظرية تأصيلية تقرأ مضامين الحكايات الشعبية في مدى ارتباطها بالواقع والمجتمع، ووظيفتها التعبيرية بوصفها فناً أدبياً شعبياً يتناول حياة الناس وأحوالهم ويشف عن خلاصات نظرتهم للحياة وتفسيرهم لمظاهر الطبيعة والكون من حولهم، إنها بحسب تعبيره "صوت الشعب وتردد الشعب"<sup>(40)</sup>. وقد توقف عند النماذج الإنسانية للحكايات الشعبية التي تمثلها شخصيات الحكاية كالبطولة والبراءة والسداجة والقسوة والمكيدة والذكاء والشجاعة، بالانطلاق من تحليل المادة الحكائية المدونة في كتاب (حكايات وأساطير يمنية) لعلي محمد عبده.

لقد كان المنهج النقدي الاجتماعي السوسيولوجي الذي يصل النص بالواقع الذي أنتجه، ويبحث في العلاقة التبادلية بين النص والواقع هو الأنسب أو أكثر المناهج كفاءة نقدية من الناحية التاريخية والاجتماعية في الكشف عن النصوص وتفسير معطياتها وظواهرها الأدبية، وخصوصاً في المراحل التي تتطلب التعريف بالعديد من المناطق المجهولة للقراء في الآداب الرسمية أو الشعبية وقضاياها وموضوعاتها عامة، ما يعني أن دراسة البردوني كانت بمثابة اللمحات الأولى في إضاءة هذا الجانب الجديد من تراثنا الشعبي، وتلقت الأنظار إلى قضاياه الإنسانية وجمالياته التعبيرية.

وفي كتاب (**الفولكلور اليمني بعض الحقائق واللاحظات**) 2004، لـدكتور أحمد علي المهداني، خصص الكاتب الفصل الثالث للحكايات الشعبية في إطارها الإنساني، وبذلك سيتجه الدرس النقدي خطوات مهمة إلى الإمام، باستناد الكاتب على خبرة واسعة في قضايا الفولكلور، وبتأثير من المدرسة الروسية العريقة على وجه الخصوص، في البحث الاجتماعي المقارن بين الحكايات الشعبية اليمنية ونظائرها في آداب الشعوب، وبيناقش في أثناء ذلك مختلف الاحتمالات بشأن التاريخ الشفاهي الحكائي المشترك بين الشعوب، وبالانطلاق من الخصوصيات التي تقدمها الحكايات بوصفها تعبيراً عن النماذج والرموز في حياة الشعوب، قد تغيب أسماؤها وتحديدياتها المكانية لكنها تبقى بوصفها رموزاً عابرة للحدود، ويتعدّر تحديد بداياتها على وجه الدقة "ولعل الدراسات المقارنة في هذا المجال أكثر جدوّي في تبيان وجود الالتفاء وخطط الاختلاف"<sup>(41)</sup>، ويعرض في أثناء ذلك لعدد من الحكايات الشعبية اليمنية، مثل (وريقة الحناء)، و"هذه الحكاية لها ما يشار إليها في الأدب الروسي (زولوشكا) و(ماروز إيفانوفيتش أو الجد الثلج) وفي الأدب الألماني (الأم الثلج) وفي الأدب الإنجليزي (ساندريلا) على أن من النقاد من يرى أن (ورقة الحناء) في الفلولكلور اليمني تتشكل من مجموعة سندريلا والأم الثلج، وهذا ما لا تؤكده الدراسات الموضوعية الأكاديمية، إذ لا بد من دليل تاريخي يفصل في المسألة ويثبت انتشار هذه الحكاية في الفولكلور الإنجليزي أو الألماني قبل انتشارها في الفلولكلور اليمني، ويوضح كيفية انتقال

هذه الحكاية إلى الفولكلور اليمني، ويبين الجوانب التي شكلتها هذه الحكاية من العملين المذكورين أو غيرهما، أضف إلى ذلك أن هناك ما يماثل هذه الحكاية في الفولكلور الروسي (زولوشكا) وهناك حكاية (فاطمة) في الفولكلور الأذربيجاني، وهناك حكاية (تاموكام) في الفولكلور الفيتنامي. وقد يصبح من الصعب تحديد البداية الأولى التي تشكلت منها هذه الحكاية أو تلك؛ غير أن كل واحدة من هذه الحكايات تشبه الأخرى. ولا بد من القول بأن ملامح البيئة اليمنية تغلف هذه الحكاية من جميع جوانبها، فالشخصوص وطريقة معاجتها للمشاكل وفيهمها إياها تبرز الطابع اليمني الأصيل في معالجة قضايا الحياة وأسرار هذه الحياة وفتح مغاليقها. على هذا الأساس تكون الحكاية يمنية، وإن اتفقت في بعض تفاصيلها مع حكاية أو أسطورة أخرى لشعب من الشعوب، فإنما يعود ذلك إلى حاجة الإنسان هنا وهناك لتغطية فراغ روحي يقع في ضمير هذا الإنسان وهو يحاول أن يملأه ويحقق مطالبه المادية والروحية<sup>(42)</sup>. ويؤكد على الشخصوص المحلية وأصالة هذه الحكاية في التراث الشعبي اليمني، ذلك أن "قضية (الضررة) تعتبر مشكلة ذات نكهة عربية إسلامية في الأغلب، إذ أن المجتمع العربي الإسلامي هو الذي يتيح أن يجمع الرجل بين الزوج والزوجتين إذا استطاع، واليمن جزء من هذا العالم العربي يعاني من هذه المشكلة أشد ما تكون المعاناة، لهذا تكثر الحكايات اليمنية التي تبرز مساوى الجمع بين الزوجين، أو إيكال تربية الأبناء إلى الضررة"<sup>(43)</sup>.

ثم تناول عدداً من الحكايات الشعبية اليمنية وشبيهاتها في التراث الإنساني وأداب الشعوب، مثل حكاية الرجل الذي يقتل أبياه ويتزوج أمه ويأكل ابنه، التي تبدو مشابهة لقصة أوديب عن سوفوكليس<sup>(44)</sup>، وهي القصة نفسها التي تحكي في بعض مناطق محافظة شبوة باليمن مع اختلافات في بعض التفاصيل والنهایات المأساوية مما جاء في قصة أوديب والقصة التي أشار إليها الهمданى الذي يذهب بالقول إلى "كل ما هو موجود في هذه الحكاية اليمنية يحوي ملامح يمكن أن تكون في الهند واليابان، كما هي في الإغريق واليمن؛ فليس في

هذه الحكاية صفة تعبّر شعب دون غيره ولا تطبع سواه بطابعها، فالإيمان بالقضاء والقدر وتغلبه على البشر قاسم مشترك بين الجميع<sup>(45)</sup>.

وهو إذ يحصي نحو سبع حكايات شعبية يمنية ويقارنها بنظيراتها من الأدب الإنسانية الإغريقية والصينية والاسكندنافية والفينامية والروسية، يشير إلى أن "التشابه أو المماثلة بين هذه الأعمال من اختراع الذات الإبداعية، بعيداً عن النقل والانتقال، وهو تشابه أو مماثلة كامن في الأجزاء والأصول، وفي حركة هذه الحكاية أو تلك نحو تحقيق غايتها ومغزاها العام، وفي جريان أحداها نحو الذروة ونحو الحل، ولا يتم في هذا المجال من الذي سبق إلى هذا الابتداع أو الاختراع أو الاكتشاف أو حتى النقل، ذلك أننا لو عمدنا إلى محو أسماء الأماكن والأشخاص، لوجدنا أمامنا أعمالاً صالحة لكل زمان ومكان، وهي قمينة أن نعزّوها إلى هذا الشعب أو ننسبها إلى تلك الأمة"<sup>(46)</sup>. ولعل تفسير هذا التشابه يكمن، من وجهة نظر أخرى، في نظرية الماضي المشترك للأدب الإنسانية أو أصولها المشتركة، وهكذا في إطار من سوسيولوجيا الحكاية الشعبية تمضي في تفاعلها مع قضايا ورموز ونماذج ومواقف إنسانية عامة تؤدي إلى التشابه، ما يوحى بوقع الحافر على الحافر، مع الاحتفاظ ببعض السمات والخصوصيات المحلية والثقافية.

وتتعدد المقاربات السوسيولوجية للحكايات الشعبية اليمنية، فقد كتب الباحث صالح الشعبي بحثاً علمياً بعنوان: (الحكاية الشعبية اليمنية في ضوء علم اجتماع النص: قراءة سوسيونقدية لحكاية البلبل الصباح) 2011، وواضح من العنوان أنه يشتمل على نص حكائي واحد، بالاستناد إلى مقولات بيّن زميماً بدرجة أساسية، وربط النص، وفق المنهج السوسيولوجي، بالسياق العام السيوسيوثقافي الذي تشكل فيه، هادفاً إلى معرفة الطريقة التي تتجسد من خلالها القضايا الاجتماعية في بنية النص الحكائي.

ودرس في أثناء ذلك الدلالة التركيبية بوصفها وظائف اجتماعية، وتحليل المستويين المعجمي للحكاية والمستوى السردي، والنص والسياق السيوسيوثقافي من خلال البنية الاجتماعية للنص، ونسق القيم السلبية التي يضمّنها النص. ومن الحالات التي يقدمها

"ارتباط القيم باللغة وتفاعلها مع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على مستوى اللغة، وهذا يؤكد الفرضية التي ينطلق منها علم الاجتماع"<sup>(47)</sup>.

في كتاب (**الحكاية الشعبية في الأدب اليمني: دراسة موضوعية وفتية**) 2014 للكاتبة رمزيّة عباس الإبراني، تقدم قراءة تأصيلية لقضايا الحكاية الشعبية في القضايا النظرية وقضايا هذا الجنس الأدبي الفولكلوري، تعريفاتها ونشأتها وأنواعها ووظائفها وخصائصها الاجتماعية والسردية، ومكوناتها الشكلية واللغوية، في عرض تأصيلي تاريخي واجتماعي وجماли، يعني بالعديد من قضايا الحكاية الشعبية، والانتقال في أثناء الدراسة مما هو عام ونظري إلى ما هو تطبيقي، من خلال اتباع الباحثة منهاجاً يقوم على كثرة الشواهد من نصوص حكائية قامت الباحثة بجمعها من مصادرها الشفاهية مباشرة على ما سلفت الإشارة، وهو ما يمنح الكتاب مكانة خاصة بالاشتغال على الجانبين النظري والتطبيقي.

والحكاية الشعبية، كما تراها الباحثة من خلال اشتغالها التأصيلي تدرج ضمن تحولات النص الشفاهي، الذي "ليست نوعاً أدبياً قائماً بذاته، وإنما هي نوع أدبي متوارث له أصول يتكمّل علمها ويستمد وجوده منها كالنوارد والأسطورة والخرافة والحكمة والمثل والحكاية الشعبية والمقامة وغيرها بتأثير سردي يقترب أو يبتعد بحسب قدرة الرواوي"<sup>(48)</sup>.

وهنا تجب الإشارة مرة أخرى، أن أصل هذا الكتاب دراسة علمية كانت قد أعدتها الباحثة، وتم نشرها بعد وفاتها في عام 2014. ما يجعل الكتاب متفرداً في موضوعه الذي حاول الإمام بمختلف القضايا المتصلة بالنوع السردي وبالخصوصية المحلية للحكاية الشعبية اليمنية.

في كتاب (**الحزايا الحضرمية دراسة ونماذج**) 2023، يتحير مسعود عمشوش الاشتغال على الحكايات الشعبية في إطار البيئة المحلية الحضرمية، وهو واحد من سلسلة كتبه في الأدب والثقافة في حضرموت، وما يمكن قوله بالنسبة لأهمية التركيز في أثناء جمع الحكايات الشعبية وتوثيقها في حدود البيئات الجغرافية المحلية يمكن قوله كذلك في أثناء

الدراسة، فهناك العديد من الخصوصيات المحلية النابعة من اختلاف البيئات اليمنية في العادات والتقاليد واللهجات والفولكلور، ما يعُد مصدر غني وخصوصية. ولعل ذلك مما دفعه إلى استخدام المصطلح المحلي في حضرموت (حزايا) للدلالة على الحكاية الشعبية.

ينطوي الكتاب في قسم الدراسة على فصلين مهمين؛ الأول تناول الأبعاد الموضوعية للحزايا الحضرمية، وقد توقف بدرجة أساسية عند الصورة السلبية النمطية التي تقدمها الحكايات للمرأة، وخصوصاً زوجة الأب (الخالة) وأصلاً الحكايات الحضرمية التي تحمل اسم (فاطمة) بنظيراتها من الحكايات اليمنية وحكايات الشعوب الأخرى وقصصها، وهو ما أدى إلى "ترسيخ صورة سلبية لزوجة الأب في أذهان الأطفال، وأسهم في ذلك الدراما التلفزيونية والمسلسلات الكارتونية، كما شاركت الأمثل الشعبية في تشكيلوعي يصور زوجة الأب وكأنها امرأة سيئة وشديدة جاءت لاختطاف الأب وتعذيب بناته"<sup>(49)</sup>. ومن هذه الصور السلبية في الحكايات الحضرمية الزوجة الخائنة والشديدة، والصراع بين الحماة والكنة، مما يتصل بخصوصية الحياة الاجتماعية كالمشاركة في العيش في مسكن واحد.

وكذلك تناوله بشكل موجز للغاية قضايا العناصر الخارجية في الحكايات الحضرمية، كالتحول أو المسلح من صورة آدمية إلى حيوان، والتدخل بين عالمي الأنس والجن، وهي عناصر لم تخل منها بقية الحكايات اليمنية والعربية والعالمية، ولو أنه اهتم بحكايات الأولياء وكراماتهم وما تتضمنه من عناصر خارقة، وخصوصاً أن البيئة الحضرمية من أكثر البيئات المحلية احتفاءً بالأولياء والمتصوفة، لوجود مادة خصبة وكبيرة.

أما في الفصل الثاني: السمات اللغوية والبنيوية للحزايا الحضرمية، فيتناول قضية اللغة ومستوياتها بين تدوين يستخدم اللهجة العامية المحلية ومفرداتها، وأخر يضفي عليها الطابع الأدبي الفصيح، ما يولد سؤالاً ندياً عنده "هل علينا أن نوثق الحكايات بصيغتها الشعبية الأصلية؟ أم أن علينا أن نعيد صياغتها بما يتناسب مع طرائق التعليم والتربية الحديثة لضمان وصولها إلى أكبر عدد ممكن من القراء، أطفالاً وكباراً"<sup>(50)</sup>. وهو سؤال ظل مفتوحاً أو على الأقل لم يجب عليه بوضوح، مكتفياً بعرض التصورات في رواية الحكايات

الحضرمية، بين من استخدمو "مكونات اللهجة الحضرمية المستخدمة في وسط وادي حضرموت"<sup>(51)</sup>. وبين "حزايا حضرمية سعى محرروها لتخليصها من المفردات العامية، بل برزت مفردات اللغة العربية الفصحى الجزلة"<sup>(52)</sup>. وفي كل الأحوال تبقى قضية المستويات اللغوية في الحكايات الشعبية مثار نقاش وتساؤلات مستمرة.

وفي السمات البنوية للحزايا الحضرمية توقف مسعود عمشوش عند سمتين باختصار شديد؛ الأولى يخلص فيها إلى أن البنية السائدة في معظم الحكايات الشعبية الحضرمية هي بنية "بساطة وشبه ثابتة"<sup>(53)</sup>، حيث الخروج أو الانتقال من حالة التوازن إلى حالة عدم توازن، نتيجة خرق ما، أو ظهور شخصية أو كائن مؤذٍ، ثم العودة مرة أخرى إلى حالة التوازن، بعد أن ينال المؤذٍ عقابه في نهاية الحكاية. والسمة الأخرى تتصل بتقاليد الابتداء والانتهاء عند تقديم الحكايات، وهي / كما هو معلوم، تقاليد عريقة وممتعدة في الحكايات الشعبية العربية، بتعدد الشعوب والبيئات والأزمنة وأساليب التقديم الشفاهي "أما في الحزايا الحضرمية، فعادة ما تبدأ روایتها بعبارة (حاز با أحزي لكم، كان..) .. (حزي من حزي عليكم) أو (حزر من حزر عليكم) في بعض المناطق"<sup>(54)</sup>، وفي الانتهاء، بحسب عمشوش، فترت لفظة (انقضعت) بمعنى تمت أو انقطعت، و(قصّت) أي انتهت<sup>(55)</sup>. وذلك يشير إلى التنوع على مستوى البيئة الحضرمية نفسها، المتنوعة في الخصائص الجغرافية والطبيعة والتركيبة الاجتماعية.

وعلى الرغم من الاعتماد تحت هذا العنوان على ما هو منشور في كتب أو مجلات بحثية متخصصة، فإن ما نشر في الصحف أو المجلات هو من القليل النادر جداً، ولعل أهم ما يمكن الإشارة إليه مقالان؛ الأول: مقال مسعود علي الغتني (المحاري في الأدب المشقاخي) وهو عن الحكايات الحضرمية في منطقة الساحل الحضلامي، وما أورده في بداية المقال هو مجموعة من الملاحظات التمهيدية لتقديمه نصوص الحكايات المشقاخية التي جمعها على ما سلفت الإشارة إليه في البحث السابق. والمقال الآخر لعلوي الملجمي (المرأة في الحكايات

الشعبية اليمنية) المنصور في مجلة العربي الكويتية<sup>(56)</sup>، وهو عبارة عن صورة أولية لدراسته الموسعة في كتابه المذكور وشيكًا في المنهج السيميائي. وهكذا تعددت المقاربات النقدية للحكايات الشعبية اليمنية في إطار المداخل التي يقدمها المنهج السوسيولوجي، أكان على المستوى التأصيلي أم على مستوى القضايا والمواضيعات في المستويين الكلي والجزئي.

## 2: النقد الثقافي والنسوية:

بداية لا بد من إضاءتين أوليتين؛ والأولى أن النقد الثقافي هو توجه ونشاط عام وليس مجالاً معرفياً محدداً، ما يعني "أن نقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات على الفنون الراقية والثقافة الشعبية والحياة اليومية، وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة.. وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، وأيضاً التفكير الفلسفى وتحليل الوسائل والنقد الثقافي الشعبي"<sup>(57)</sup> وهو حقل عريض متداخل الاختصاصات في الدراسات الثقافية والدراسات الشعبية والثقافات والأيديولوجيات، والحركات الاجتماعية والجنوسة والاتجاهات النسوية وغيرها، كما أن المشتغلين بالنقد الثقافي ينطلقون من رؤى ووجهات نظر، يأتون من خلفيات واتجاهات عديدة، مثل الاتجاهات النسوية والماركسية أو الفرويدية والأنثروبولوجية والعلاماتية والراديكالية، بما في ذلك الشواد والفوضوية، وهذا يعني أن النقد الثقافي يتأسس على منظور ما، لا يرى الأشياء إلا من خلاله<sup>(58)</sup>.

والآخرى أن أهم المجالات المرتبطة بالنقد الثقافي الدراسات النسوية والنقد النسوى الذي يتناول القضايا المتعلقة بالجنوسة ودراسة الثقافة الذكورية الكامنة في النصوص، ويركز بدرجة أساسية على "الدور الذي تلعبه المرأة في النصوص توسعًا ودورها في الحياة اليومية. استغلال المرأة بوصفها موضوعاً جنسياً. سيطرة الرجل على أماكن العمل والعلاقات الجنسية وبحالات أخرى في الحياة. وعي النساء من حيث ارتباطه بحياتهم"<sup>(59)</sup>.

وبهذا المعنى ستقديم أروى عثمان في كتابها (وداعاً وريقة الحناء: سؤال المرأة في المحكي الشعبي) 2008، واحدة من أهم الدراسات في النقد الثقافي والنسوي، في مقاربتها للحكايات الشعبية اليمنية، وهي تقدم قراءة ثقافية في الأنماط المشكلة لصورة المرأة في الحكاية الشعبية، تعبير إليها من خلال ثلاثة نصوص حكائية هي: (الجرجوف، جلید أبو حمار، وصاحبة التوقيت) من منظور نسوي يبحث في الثقافة التي أسهمت في تكريس العديد من المفاهيم والتصورات حول المرأة، ومنها الصور النمطية السلبية، في إعادة إنتاج النصوص الشعبية للقيم والمعتقدات الذكورية في مضموناتها ومختلف عناصرها، وبالتالي "لن تخرج الصورة عن بنية المحكي، من أين أتي كل هذا المحكي، صورة واحدة تتناقل منها كل الصور السلبية من منطق أن تكون المرأة سلبية أو لا تكون على الإطلاق"<sup>(60)</sup>، وحتى في اللغة التي تعبر، من وجهة نظر الباحثة، عن ذلك النسق الذكوري القائم للمرأة وحضورها، والتي تطلق عليه أخزاق (ثقوب) اللغة التي تشكلت فيها الحكايات، حيث تصاغ ثقافة الحجب والعيب والتغريب الانتقاد والحرمان من المعرفة والوجود، وذلك ما ترسّخه الحكايات الشعبية التي تشتغل المرأة نفسها في صياغتها وتشكيلها وتمريرها وانتشارها، فالمرأة وهي تحكي أو تكتب، لا يمكنها أن تكون خارج ذلك النسق الثقافي الاجتماعي وللغوي المتشكل في الوعي الذكوري، حيث تصبح اللغة "شرك شاهق ووغر لا تستطيع أن تتجنبه المرأة الكاتبة التي تعبّر عن نفسها، فهي تكتب بلغة وأدوات ذكورية/نصية/ثابتة/متجمدة"<sup>(61)</sup>.

في حكاية (الجرجوف) تتناول مدى ترسّيخ ثقافة الأستار والحجب، في أثناء تناولها لفكرة رفض الفتيات طلوع شجرة الدم خوفاً على أتوناب أمهاهن من التمزق، فيما تقوم الفتاة الفقيرة بملابسها القدرة بالصعود وقطف ثمار شجرة السدر (الدوم) وبعد أن تملأ الفتيات في الأسفل جراهن بالثمار يترکن فتاة الدوم على غصن الشجرة العالية تمضي الليل إلى أن يأتي حيون شيطاني يتشكّل في صورة إنسان ويقوم بأخذها من الشجرة وتحويلها إلى زوجة له في قصره المعزول عن الناس، لسنا هنا بقصد تلخيص الحكاية، ولكن سنرى الباحثة تشغّل في تحليلها الثقافي على العناصر التي تحملها الحكاية مما هو

راسخ وثابت متواتر خارج النص، فـ"الفتاوة" المرأة تدرك ثقافة العقاب المختزنة داخل وعيها منذ آلاف السنين، فيحملها ذلك على رفض تسلق شجرة السدر حتى لو كانت الشجرة المقدسة، ويطلق عليها شجرة الجنة<sup>(62)</sup>، وخوض فتاة الدوم تسلق الشجرة هو الرغبة في التحرر والمعرفة، فتغدو لها الشجرة بعد هروب زميلاتها وتركها وحيدة بمثابة الأم التي تحملها من مواجهة الأخطار التي أسفل الشجرة، لكنها تواجه رغبة ثانية في التزول، وهي المعرفة أو التجربة، ويكون ثمن هذا المعرفة المزيد من العقاب، تصبح زوجة للوحش الجني، وحين يمنعها من فتح الغرفة السابعة، تقرر فتحها خفية عنه وتكتشف حقيقته الوحشية في التهام البشر، وهكذا تغدو "المعرفة ثمنها باهظ، خصوصاً عندما تأتي من امرأة، فكأنما قد اقترفت خطيئة تزيد خططيتها سوءاً، فامرأة المعرفة بفضولها لكشف الغيب قد اقترفت إنما يعبر عنه بالفضول المحرم"<sup>(63)</sup>. ويصبح الخلاص في مساعدة أخيها الذي كان قد قتلته الوحش من خلال استعادتها له في صورة جديدة بعد استنبطت أصبعه في شجرة الديباء ليخرج منها على شكل جنين، تعهد تربيته وشرح ما جرى لهما من الوحش إلى أن يتمكن الفتى في الوقت المناسب وحسب شروط الحكاية من قتل الوحش، وذلك يعني استعادة الذاكرة والوعي والهوية، ما يعني التمكن من الخلاص من الأسر والقتل.

وفي حكاية (جليد أبو حمار) تقرأ الباحثة في نسق الثقافة الذكرية من خلال فكرة الوأد، حين يطلب الأب من ابنه أن يقتل اخته الصغيرة حتى لا تجلب لهم الخراب وفق نبوءة المنجمين، يشفق الابن على اخته ويتركها في مكان خفي، تتطور أحداث الحكاية وتهرب الابنة إلى المدينة برفقة ابن السلطان الذي تزوجها، وحين يعلم الأخ يقرر دخول المدينة والانتقام ويقتل اخته وزوجها. هنا وفق المنظور النسووي عند الباحثة تنحاز الحكاية إلى فكرة الذكرة "فجليد أبو حمار لم ينفذ وصية أبيه في وأد اخته جسدياً، لكنه يصبح أباً وجده مضاعفاً، فالحكاية تخبرنا كيف سيتفنن جليد أبو حمار في الوأد النفسي والجسدي لأخته في غياه布 الوادي القصي داخل الكوخ"<sup>(64)</sup>. فالنفي يقابل القتل، والوأد النفسي يقابل الوأد الجسدي، وتصبح سلطة الأخ سلطة للذكرة، في نهاية المطاف وتظهر

الثقافة المرأة/ الفتاة في صورة الغدر والنكران، وكما تبدو البداوة وفق الباحثة ذكورة منتهكة للمدينة التي تمثل قيم الأنوثة، وهو ما تعود به الباحثة إلى الرؤية التاريخية الموروثة للمدينة وتبرير انتهاكيها. لقد أعادت الباحثة الكثير من عناصر الحكايات وتكويناتها إلى الفكرة المحورية التي انطلقت منها في الذكورة مقابل الأنوثة، وهكذا راحت تقرأ جميع العناصر المشكّلة للسرد، كالخيل والنمور والوادي والكوخ بوصفها رمزاً للثقافة الذكورية في وأد المرأة ومحاصرتها في التاريخ والمجتمع والحكايا.

وفي حكاية (فتاة التوبيت) تستمر الباحثة في استخراج نسق الذكورة في ترسیخ فكرة تبعية المرأة للرجل، وهو النسق الثقافي نفسه الذي يؤمن بالتمييز بين الفئات الاجتماعية، حيث فكرة الأصول العرقية وتأثيرها في الثقافة العنصرية والتمييز، فالفتاة الفقيرة مهما انتقلت في ظلال من الرجل تبقى في إطار فئتها الاجتماعية الدنيا، ويصبح سلوكها في الحكاية تعزيزاً لهذه الفكرة المهيمنة من عالم الواقع إلى عالم الحكايات الشعبية.

وهنا ينبغي القول إن أية حكايات شعبية في مختلف اللغات والثقافات الإنسانية هي مجموعة من القضايا والرموز التي يمكن قراءتها وتأويلها وفق العديد من المنظورات والأيديولوجيات، غير أن الصورة السلبية والنمطية للمرأة لا يمكن النظر إلى تكرارها خلال دراستها بوصفها ظاهرة تختص بها الثقافة العربية أو الإسلامية التي صبت عليها الباحثة هجوماً عاطفياً فيه العديد من الأحكام غير الدقيقة أو المنصفة، فالناظر إلى حكايات الشعوب ومعتقداتها يستطيع الملاحظة أن تلك الثقافة السلبية تتكرر دائماً بوصفها ظاهرة عامة.

ومن المهم كذلك الإشارة إلى خلاصة جوهرية من ست خلاصات نسوية توصلت إليها الباحثة، وهي "إن الحكايات الشعبية تدعونا إلى (شققها) بحيث يصبح عاليها سافلها والعكس، لنتبين الوجه الآخر للمرأة المطموس لحساب تكيس حضور الوجه الذي صاغته وكتبته الثقافة السائدة"<sup>(65)</sup>.

ويبدو أن موضوع المرأة وصورتها سيظل شاغلاً نقدياً في العديد من الدراسات اليمنية، يستقطب الباحثين والمناهج إلى المزيد من البحث في العلاقة بين المجتمع وبين النص الذي أنتجه، ويندرج في هذا الاتجاه ما كتبه الباحثان عصام واصل ومحمد المحفلي في عام 2021 في مجلة أنساق التي تصدر عن جامعة قطر بعنوان (الصورة النمطية للمرأة في كتاب حكايات وأساطير يمنية) ومنذ البداية أعلنا بوضوح عن منهجهما في مقاربة الموضوع باستعانتهما "أدوات النقد الثقافي والنظيرية النسوية؛ لتكون مدخلاً للكشف عن بنياتها، والأنساق المضمرة التي تقف خلفها، والأنظمة الأبوية التي تقف وراءها؛ ذلك أن الصورة النمطية للمرأة في هذه الحكايات تبدو من صنع المؤسسة الذكورية التي غذاها النظام الأبوي، وهي صورة أنضجها بما يملكه من هرمية حادة"<sup>(66)</sup> وبالاشتغال على آليات منهجية في قراءة مجموعة من الحكايات الشعبية اليمنية، وتبع فكرة النسق الثقافي ووصل النصوص بالمجتمع أو الشعب الذي ظل على مدى قرون يعيد إنتاجها ويحرص على توارثها في ذاكرته الجمعية، يجد الباحثان "أن الثقافة، باعتبارها مؤسسة، تسهم بشكل فاعل في ترسیخ حدود هذه الصورة في الحكاية الشعبية بوساطة الوعي الجمعي كله للمجتمع بوعيه الباطن وأنساقه الثقافية المضمرة"<sup>(67)</sup>، وبناء على ذلك يتم تحديد صور كليات، هي مجموعة من الصفات السلبية النمطية، حيث المرأة هي: (القاصرة، المحرضة على الشر، المخادعة، الكائدة، المنتقمة، والفضولية التراثية).

وكان من نتائج البحث التوصل إلى "أن منظور الرجل هو المهيمن، وأن وعيه الذكوري هو الذي شيد الحكايات المدرورة، أو أسمهم في تشبيدها، فجاءت كاشفة عن وعيه الأبوي الفارز والمحيز ضد المرأة"<sup>(68)</sup>، ولكن يبقى السؤال إلى أي مدى يمكن أن تكون هذه الخلاصات سمة خاصة بالحكايات الشعبية اليمنية أو العربية، فالثقافة التي صاغت هذه الحكايات لا يمكن عزلها عن سياقها الإنساني العام، إذ تتكرر الصور النمطية في العديد من الثقافات الشرقية والغربية، ما يجعل عناصر أو أنساق ثقافية عابرة لحدود اللغة والمجتمع هي الفاعلة باستمرار في تخليق الحكايات الشعبية وموضوعاتها. كما يتبادر إلى

الذهن سؤال عند حسم بعض الدراسات مسألة أن الثقافة الذكرية أكانت بلسان الرجل أو المرأة هي من صاغت وكرست هذه الصورة النمطية، أليست الحكايات الشعبية في الأغلب الأعم هي منتج أنثوي تحكيه الجدات وتتوارثه الحفيدات عبر الحقب الطويلة؟ في مقابل السيرة الشعبية التي هي منتج ذكري صرف؟، فضلاً عن القول السائد في الثقافة العربية بأنوثة السرد وذكورة الشعر!.

### 3: المنهج البنوي (المورفولوجي):

أول دراسة تحليلية حاولت مقاربة المنهج البنوي المورفولوجي على الحكايات الشعبية اليمنية كتبها هشام على بن علي في 1990، وجاءت بعنوان (التحليل البنوي للحكاية الشعبية مع نموذج تطبيقي من مجموعة طاهش الحوبان) تحدث فيها عن منهج فلاديمير بروب الوظائي في تصنيفه للوظائف في الحكاية الشعبية الروسية، وهي الوظائف الأساسية التي تتحقق بنسبة كبيرة في العديد من الحكايات الشعبية عند مختلف الشعوب، وبناء على ذلك اختار حكاية طاهش الحوبان لتجريب هذا النوع من الإجراء التحليلي، وبناء على ذلك يرى "أن أية محاولة لتطبيق المنهج الوظائي على نموذج من الحكايات الشعبية اليمنية، لا يعني بأية حال محاولة قسر هذا المنهج على الحكايات اليمنية، ولا القيام بعملية مطابقة بينية الحكاية اليمنية لتلاءم مع المنهج الوظائي، ولكن تهدف هذه المحاولة إلى تجريب هذا المنهج واستخلاص نتائج تطبيقية على حكاية يمنية، وهذا يقود بطبيعة الحال إلى معرفة موقع الحكاية اليمنية ضمن التراث الشعبي العالمي، ومدى وحدتها أو اختلافها معه"<sup>(69)</sup>، لكنه في أثناء عملية التحليل تخير الاشتغال على القصة التي كتبها زيد مطيع دماج بعنوان (ليل الجبل) وهي مستوحاة في بنيتها من الحكاية الأصلية طاهش الحوبان.

اللقاء الثاني مع المنهج البنوي المورفولوجي في الحكايات الشعبية اليمنية سيأتي بعد نحو اثنين وثلاثين عاماً، في دراسة مسعد عامر سيدون (الحكايات الشعبية المهرية: مقاربة مورفولوجية في ضوء منهج بروب "حزبيت ليلانوت" نموذجاً) في 2022، عمل

متميز في موضوعه ومجال اشتغاله على الحكايات المهرية، لكنه جاء بعد أمد زمني طويل يوحي بتعثر الدرس النقدي للحكاية الشعبية في اليمن، وهو التعثر نفسه التي تواجهه جهود جمع الحكايات الشعبية وتوثيقها.

يتخذ سيدون من حكاية (حزبيت ليلانوت) المهرية، المنحدرة من اللغة العربية الجنوبية، موضوعاً للتحليل المورفولوجي، قصد اكتشاف العناصر الوظائف والبنيات المشكلة للحكاية، على المستوى التطبيقي في الوظائف وبنية الحكاية، حيث قام بتقطيع الحكاية في نصها الأصلي إلى ستة مقاطع أو وحدات سردية، واستخلص من كل مجموعة ما اشتملت عليه من الوظائف، مستخلصاً الوظائف الكلية المثلث في الحكاية المهرية على النحو الآتي:

في المقطع الاستهلاكي الأول: وظيفتا الغياب، والمنع.

في المقطع الثاني: وظائف الخرق، الخداع، مطالبات كاذبة، تواطئ عفوی، إساءة.

في المقطع الثالث: وظائف افتقاد، العلامة، بداية الفعل المضاد، الخداع.

في المقطع الرابع: وظيفتا المنح، تقويم الإساءة.

في المقطع الخامس: وظائف الخداع، الرحيل، الإساءة.

في المقطع السادس والختامي: وظائف الخداع، المنح، البطل الزائف، إسعاد البطل بالنجدة، العقاب، الزواج<sup>(70)</sup>.

أما على مستوى البنية الحكائية يعيد توزيع الشخصيات في الحكاية، وفق الفواعل في منهج بروب، في خمس خانات هي: (البطل/ ليلانوت، المساعد/ الخال، الشرير/ السيدة العجوز، المانح/ مهأمود، البطل الزائف/ عيس هضران)<sup>(71)</sup>. وواضح أن الباحث قد احتدى النموذج الذي اقترحه فلاديمير بروب في أثناء تحليله للحكايات الروسية، صحيح أن الحكايات قد لا تتطابق مع الواحد والثلاثين وظيفة التي عند بروب، لكن تبقى مهمة الباحث في مدى إبراز خصوصيات هذه الوظائف أو بعضها عند إسقاط النموذج على حكايات من آداب شعوب أخرى.

ومهما يكن، تعد هذه الدراسة خطوة مهمة في طريق استلهام التحليل البنوي للحكايات الشعبية اليمنية، على الرغم من استنفاد الجوانب والمداخل النظرية معظم الدراسة، حيث استنفدت المفاهيم والتعرifات والمعلومات عن بيئه الدراسة ولغتها والتراث الشفاهي المهرى والمداخل النظرية حول المنهج. جميع هذه الأشياء قد استنفدت أكثر من مئة صفحة، فيما الجانب التطبيقي جاء في نحو عشرين صفحة فقط.

#### 4: المنهج السيميائي:

أحدث الدراسات التي تنطلق من تصور منهجي صارم وفق آليات وإجراءات السيميائية للباحث علوى الملجمي، بعنوان (من الثقافي إلى الخطابي: سيميائية البنية السردية في الحكاية الشعبية اليمنية) 2023، من خلال الاشتغال على خمس عشرة حكاية تشكل المجموع الذي نشره علي محمد عبده في (حكايات وأساطير يمنية) وجاء تخييره لهذه المادة الحكائية "لأنها من أوائل المجموعات التي دونت الحكاية الشعبية"<sup>(72)</sup>، وهو سبب يمكن أن يضاف إليه اتساع حجم مادته الحكائية بالعديد من التفاصيل التي بهملها الجامعون أحياً، فيما تشكل عناصر مهمة بالنسبة للباحثين.

تنطلق هذه الدراسة من إطار نظري عرض فيه الباحث خلاصات مهمة عن المقولات والتصورات النظرية للمنهج السيميائي، وهو مما يستند عليه في أثناء تحليل الحكايات، وذلك بما يقارب ثلث حجم الدراسة، وهو متطلب منهجي للدراسة التي ترود مجالاً جديداً في دراسة الحكايات الشعبية اليمنية. في الجزء التطبيقي من الدراسة يبدأ بتمهيد أو إجراء منهجي، يقوم فيه بداية بتصنيف الحكايات بحسب وجود العناصر العجائبية أو الخارقة أو انعدامها، وبحسب الخيالية والواقعية، ثم يقدم خلاصة عامة للوظائف العامة والقيم والمغزى الذي تحمله الحكايات، وجاء ذلك بمثابة التأسيس لفصول الدراسة التطبيقية. تناول في الفصل الأول البنية العميق، في مبحثين؛ الأول في البنية الصرفية، وسعى فيه إلى تقديم تصور عن الوصول إلى المقولات السيمية التي بُنيت على أساسها الحكايات، بعد أن حددتها في ست مقولات، هي<sup>(73)</sup>:

1. جوهر الكائن الحي: من حيث كونه بشرياً أو حيواناً، أو بشرياً يتمتع بصفات خارقة، أو حيواناً يمتلك بعض صفات البشر.
2. الصفات المميزة: هذه الصفات ليست خارقة، بل إنها صفات بشرية، ولكنها مميزة، مثل: الفطنة، الطيبة، القناعة، وغيرها.
3. الطبائع: وهي الأشياء التي طبع عليها الشخص أو تعود علّها، مثل: الألفة، الوحشة، الغدر، الخير، الشر، الشجاعة، الخوف، وغيرها.
4. الحكم والسلطة: ويدخل تحت هذه المقوله سيمات: العدل، الظلم، وسيما: العقاب، والعفو.
5. المرأة: من حيث صباحها وسعادتها، وفسادها ونكديتها.
6. البحث: تحت هذه المقوله تدخل سيمات: المجهول، المعلوم، وكل ما يتعلق برحلة البحث ونتائجها، مثل: النجاح والإخفاق، الانتصار والهزيمة، والنجاة والهلاك.

وهذه المقولات هي التي تختص بها الحكايات المدروسة، وهي التي يفترض "أنها تكشف للذهنية/الذاكرة الثقافية للجماعة الشعبية، أنتجت في صورها هذه الحكايات"<sup>(74)</sup>، والتي يعيد توزيعها على الحكايات للوصول إلى المتكرر والمهيمن منها، وفق إجراء إحصائي، يخلص فيه إلى "أكثر الحكايات اشتتمالاً على عدد أكبر من المقولات هي الحكايات العجيبة، ثم الحكايات الخيالية، وأقلها الحكايات الواقعية"<sup>(75)</sup>.

وفي المبحث الثاني يعيد تحليل تلك المقولات من خلال إعادة توزيعها على المربع السيميائي، من أجل اكتشاف مستويات العلاقات المنطقية والدلالية عند اختبار كل مقوله منها على حدة في المربع السيميائي.

وعندما أفرد الباحث الفصل الثاني للبنية السطحية في الحكايات الشعبية اليمنية، شرع في المبحث الأول على تطبيق (النموذج العامل) ومحاوره على الحكايات، وبناءً على التقسيم الذي أجراه على الحكايات في تمييز القسم التطبيقي، وجد أن استجابة الحكايات العجيبة والخيالية للنموذج العامل جاءت كاملة وواضحة في المجموعة، فيما

الحكايات الواقعية الخمس، لم تستجب لهذا النموذج، ويرجع السبب كما يرى إلى أن "الحكايات الواقعية هي حكايات حدثت بالفعل، وقصتها أحد الذين شهدوا وقائعها، ثم تناقلها الناس، وانتشرت في المجتمع، قد نسي راوياً الأول وأسماء الشخصيات ومكان وقوع الحادثة، وقد تحفظ الحكاية بعض هذه الأشياء [...] وهذه الحكايات لا تتضمن نموذجاً عائلياً كاملاً، فمحور الصراع غير موجود، أو على الأقل غير واضح، ولا يدخل البطل في اختبار حقيقي، ولا يحقق في الغالب إنجاراً بتجاوز الاختبار، ولذلك لا وجود للمساعد أو المعيق"<sup>(76)</sup>. وبحسب استجابة الحكايات للنموذج العائلي الذي يعدُّ من إجراءات المنهج السيميائي المهمة، يصل الباحث إلى حكم صارم، قد يثير نقاشاً حول دقته، إذ يرى أن "الحكايات التي جاء النموذج العائلي فيها مكتملاً هي الحكايات العجائبية والحكايات الخيالية، وهي ما يصح أن نقول إنها حكايات شعبية، نسجها الخيال الشعبي، أما الحكايات التي ورد فيها النموذج العائلي ناقصاً، فهي ليست حكايات شعبية (بالمعنى الدقيق للحكايات الشعبية) وإدخال المؤلف (محمد علي عبده) لها في الحكايات الشعبية من قبيل التوسيع أو التجوز أو الخلط"<sup>(77)</sup>. بينما على ذلك، فإن الحكايات الواقعية "تأخذ شعبيتها من تداولها، لا من تشكيلها وإن>tagها، ولكنها لا تشتمل على مقومات الحكاية الشعبية"<sup>(78)</sup>. وهنا يمكن طرح العديد من التساؤلات حول هذا الحكم، منها إلى أي مدى يمكن اعتبار الحكاية شعبية وفق تحقق شروط النموذج العائلي أو المقولات السيميائية عامة؟، وماذا عن الخصوصيات القومية والمحلية والثقافية الشعبية نفسها التي تنتج هذه الحكايات؟!.

ثم يمضي الباحث في اختبار الحكايات وفق محاور النموذج العائلي: محور الرغبة حيث (الذات والموضوع) ومحور التواصل حيث (المرسل والمسل إليه) ومحور الصراع حيث (المساعد والمعيق).

وفي المبحث الثالث يستمر في الاختبار والتحليل وفق الخطاطة السردية النموذجية في الحكايات العالمية، والتي استجابت لها الحكايات الشعبية اليمنية كذلك، حيث (التحريك، الأهلية، الإنجاز، والجزاء) وجميعها مفهومات سيميائية، ويعيد تنظيم هذه الخطاطة

السردية على البرنامج السردي، هو "الإطار الذي تنتظم فيه لحظات الخطاطة السردية"<sup>(79)</sup>. وذلك على وفق البرنامج الذي يقترحه جريماس في تحليل الحكايات الشعبية بصورة عامة.

أما في البحث الثالث، فقد تخير الباحث حكاية (الدُّجْرَة) بوصفها نموذجاً تطبيقياً لل المستوى السطحي في الحكاية الشعبية، وأجرى عليها تطبيقاً منهجياً للنموذج العالمي والخطاطة السردية والبرنامج السردي، وهذه الحكاية من مجموعة الحكايات العجائبية وفق تصنيف الباحث المشار إليه سلفاً، وفي البداية يقدم تحليلاً مجملأ يقول فيه: " .. ويمكن أن نستخرج نموذجاً عاملاً للحكاية بأكملها على النحو الآتي:

محور الرغبة: الذات: الفتاة وأخوها، الموضوع: النجاة.

محور الإبلاغ: المرسل: الثقافة الشعبية، المرسل إليه: المجتمع.

محور الصراع: المساعد: الأب وزوجة الأب (في بداية الأمر لأنهما يحولان إلى المعيق) وروح الأم التي تأتي على شكل طائر، والدُّجْرَة (ثم تحول إلى معيق) والراعي. المعيق: الأب وزوجة الأب، والدُّجْرَة.

ويمكننا كذلك ملاحظة خطاطة سردية عامة، تبدأ من لحظة التحرير، اللحظة التي تموت فيها الأم وتدخل امرأة أخرى حياة الأسرة، ويكون لدى الفتاة وأخيها المعرفة والإرادة والقدرة على النجاة، وبذلك تتحقق الأهلية، ويتحقق الإنجاز بالنجاة من الهلاك، ويكون الجزء أن تتزوج الفتاة بالراعي ويعيشون معاً في سعادة<sup>(80)</sup>. ثم ينتقل بعد هذا الإيجاز إلى تقطيع الحكاية ومعالجتها بالمزيد من التحليل المفصل لما أجمله بدأياً.

وفي الفصل الثالث الذي تناول بنيات التمظهر السردي والخطابي في الحكايات الشعبية اليمنية، فقد توقف في البحث الأول عند المستوى الثيمي الذي تنطوي عليه الحكايات من خلال ثلاثة أقسام: ثيمات الخير، ثيمات الشر، والثيمات المحايدة. كما تناول مستوى الأدوار في الحكايات حيث البطل والبطل المضاد، والمساعد والمعيق. وفي البحث الآخر تناول المستوى التركيبي للخطاب حيث الممثلين (الشخصيات) وخصائصهم وأدوارهم في

الحكاية، ودلالة غياب الأسماء، مما هو معلوم في الحكايات عامة، حيث يتم الاكتفاء بإبراز بعض الصفات العامة من أجل التعميم "إذ تصبح الشخصية أكثر تحرّراً في أذهان الناس، وتصدق على كل شخصية مماثلة يتخيلها المستمع، وفي مواضع قليلة يُعطى الحكي الشخصيات أسماء، وهذه الأسماء لا تحمل دلالات إيحائية إلا في القليل النادر"<sup>(81)</sup> أما من حيث الزمان والفضاء: "الزمن في الحكايات المدروسة كله مجھول، فهو يحيل على الماضي المطلق، وللحال في الفضاء هو ذاته الحال في الزمن، فالحكايات الشعبية أميّل إلى المطلق دائمًا، فالفضاء المكاني غير محدود، ويستثنى من هذا بعض الحكايات الواقعية"<sup>(82)</sup>.

وهكذا جاءت هذه الدراسة ثمرة جهد على رصين، وترافق بآباءً مما في الدرس النبدي للحكايات الشعبية اليمنية، وكان ينقصها وجود معجم تعريف بالمصطلحات السيميائية المستخدمة في آخر الكتاب، حتى يجد فيها القارئ ما يعينه على فهم المنبع وإجراءاته ومصطلحاته.

### ثانيًا: مداخل في دراسة الحكايات الشعبية وتوظيفها: التفاعل والأصول المشتركة:

لقد ظلت الحكايات الشعبية حبيسة الوعي التقليدي الذي لا يعترف بقيميتها وأثرها الأدبي، وفق النظرة التراثية التي أبقت العديد من الفنون الشعبية النثرية في منطقة الظل والهامش، بسبب تحيزها للنموذج الشعري الفصيح وأدب القصور والنخبة، شأن كتابة الرواية في أول عهدها، وما بقي من التراث السردي في مواجهة الفناء واستعلاء التاريخ الأدبي، يشير إلى موروث كبير متراكع ومفقود، استقطبه الأدب الغربي وتفاعل معه، ففي الوقت الذي كانت فيه (ألف ليلة وليلة) ملهمة للخيال الأوروبي منذ القرن السابع عشر الميلادي، وامتد أثرها الحركة الرومانسية في الفنون والأداب الغربية، "حدث هذا في الوقت الذي كان فيه العرب لا يحتفلون بـألف ليلة، بوصفها نمطاً من الكتابة يشدّ عن الكتابة العربية وغير جديرة بالاحترام، لأنّها عامية وسوقية وليس أدباً بأي حال من الأحوال"<sup>(83)</sup>، وإذا كان هذا الحال بالنسبة لأهم الكتب التراثية، فهو سار على نحو أكبر

بالنسبة لبقية الأشكال الحكائية، ونتيجة هذا الوعي سقط أكثر الأدب الشعبي السردي من الذاكرة والتاريخ الأدبي الرسمي، ونظن ما احتفظت لنا به بعض المضان أو الروايات الشفاهية الشعبية هو أقل القليل، كالسير الشعبية والحكايات الخرافية وحكايات المغامرات، غير أن هذا الرأي لا يعني التسليم تماماً بفكرة الغياب أو الفناء، فقد بقىت الحكايات الشعبية خلال قرون طويلة رفيقة طبقات الناس في أسمارهم ومجالسهم الخاصة والعامة، وقت أن كانت الذاكرة نقية ولا تجد الأنس والألفة إلا في الحكايات، ولو تصورنا طبيعة الحياة الاجتماعية في القرن التاسع عشر الميلادي أو ما قبله، فستظهر في الصورة حلقات الناس حول موائدتهم ومجالسهم وأفنية منازلهم وحدائقهم وأزقة بيوتهم، وفي استراحات قواقلهم وأوقات مناديمهم، كلها حلقات تتجمع فيها مختلف الفئات والأعمار وتسرى بينها الحكايات مسرى الفراشات باتجاه الزهور، حين كانت الحكايات جزء من الحياة والتاريخ الشفاهي، تؤنسهم وتلهيهم، بما في ذلك عند انتقالهم في أغراض التجارة والرحلات إلى بلدان العالم واتجاهاته المتعددة، وليس مجرد موروث يحتفى به أو فولكلور مما يوضع في الأرشيف أو المتاحف، ذلك أن الحكايات هي الحياة، وكما قال بارت "لكي نعرف أنفسنا جيداً يجب أن تكون رواة أو مستمعين" نبحث عن وجودنا في مرويات الآخرين.

ولذلك لم تزل الحكايات الشعبية في اليمن ميداناً خصباً للمزيد من الدراسات بمختلف المنهاج النقدية والاتجاهات، على الرغم من مشكلة المجموع منها، فهناك مناطق عديدة لم تردها الدراسات، ومن بينها موضوع التفاعل مع التراث الإنساني والقومي، مجال في البحث مما هو تاريخ شفاهي مشترك، وعناصر متسربة إلى الثقافة بفعل الانتقال والتواصل، ولعل مجال البحث في الاتجاهين؛ من الثقافة اليمنية وإليها يشكل مدخلاً مهما في التعرف إلى أوجه التفاعل.

وهنا تجدر الإشارة إلى ما يمكن أن يصلح مجالاً خصباً للبحث في إطار التفاعلات الحكائية في صورها المتعددة، ومحاولة البحث عن تفسير لأوجه التشابه فيما يمكن أن نورده من مأثرات شفاهية شعبية محلية في محافظة شبوة:

جاء في المؤثر الشفاهي الشعبي الشبواني:

بين الثريا وبين العقرب الهرج شح

ذَبَحْ عياله، وهي جَفَّتْ عليهم قدح

هذا بيت من الشعر الشعبي في محافظة شبوة في جنوب اليمن، ومعنى (الهرج شح) توقف الكلام من شدة الخصومة، و(جَفَّتْ عليهم قدح) وضعفت فوقيم غطاء من إناء كبير، وقد اختزل البيت مروي سردية الخديعة أو اكتشاف الحقيقة بعد فوات الأوان، وتجلّى من خلاله عميق التعبير الشعبي وبلاغته في الوصول إلى الحالات الجوهرية، أما عن طريق إذابة المعنى في خرافة أو حكاية شعبية، أو في أمثال شعبية، أو حكمة مأثورة تستدعي في مواقف التأسي أو التحسّر.

يعيد البيت صياغة الخرافة الشعبية التي تقول إن خلافاً عميقاً نشب بين العقرب والثريا، وصل بعده الاثنان إلى تفاهم يقوم على تسوية عجيبة، وهي أن يبرهن كل واحد منهما على صدق نواياه تجاه الآخر، فيقدم كل واحد منها ابن الذي يلده هدية للأخر يلتهمه، وكان كلما يولد للعقرب ابن يدفعه إلى الثريا لتأكله، لكنها تعيد طباحته مرة أخرى، وتقدمه للعقرب ليأكله ظناً أنه أحد مواليد الثريا التي كانت تجتمد في إخفاء أولادها في كل مرة، وحين أفنى العقرب كل أولاده، وتوقف نسله، أظهرت الثريا أولادها، واكتشف العقرب الخديعة الكبيرة التي وقع فيها، وحينئذ نأى العقرب بنفسه وبهزيمته، ولم يعد يظهر في السماء قريباً منها.

أسقط الوعي الشعبي المحلي على النجوم مفاهيم العصبية القبلية والصراع في مواجهة الآخر، ووجد في نجوم السماء البعيدة وأشكالها وأحوالها ما يعبر عن قضيابه فوق سطح

الأرض، وصاغ خرافاته التي مرّ من خلالها الرؤى والأفكار التي يؤمن بها، ولكن في طرف آخر من الأرض، وقبل آلاف من السنين صاغ الإنسان الروماني خرافة الخديعة في صورة (كرونوس) الذي تزوج بـ(ريا) وحرص على ابتلاع كل مولود له حتى لا ينافسه على العرش، فيما كانت (ريا) تخفيه عنه، وتدفع إليه بالحجارة التي يتلعلعها معتقداً أنهم الأبناء الذين يتخلص منهم، وفي اللحظة المناسبة يظهر الأبناء المخفيون، ويسقطون (كرونوس) عن عروشه الذي كان قد اغتصبه من أبيه.

وبعيداً عن أية إسقاطات سياسية قد تفهم في هذه الخرافة المشفرة، فلاشك في أن شاعرنا الشعبي الذي سكن الوادي أو الشعب المعزول في إحدى بوادي شبوة بعيداً عن العالم القديم والحديث معًا، وعن أية أشكال من مظاهر التواصل الحضاري، لم يكن قد أطلع على خرافات اليونان والرومان وأساطيرهم، حتى يُظن أنه قد استلهم هذه الخرافة، لكنه بالتأكيد قد استلهم حكاية ما ظلت تتردد على مسامعه، فاختزلها في هذا البيت، فهو كانت قادمة إليه من عمق التاريخ الحضاري وقت أن كانت شبوة في التاريخ القديم طريقاً للفوائل التجارية بين الشرق والغرب، ووقت أن كانت قواقلها التجارية تجوب كل أرجاء أرض العالم القديم في عصور ما قبل الميلاد، وهل اختزنت الذاكرة الشعبية بعضًا مما علق بها قديماً، وخصوصاً أن كثيراً من مناطق بادية اليمن عاشت قروناً طويلة معزولة تاريخياً في العصور الإسلامية والعصر الوسيط، وهذا ما نجد أثره حتى هذه الأيام في أسلوب الحياة وفي اللباس وبعض المظاهر الفولكلورية؟!.

ربما تجيب الدراسة المقارنة للحكايات الشعبية عن هذا التشابه والتخاطر في الخرافات، ما دفع الفولكلوريين إلى الاعتقاد بوجود الأصول المشتركة، أو ما يسمى بنظرية التاريخ الشفاهي المشترك بين شعوب الأرض.

وهناك حكايات شعبية كثيرة من شبوة، كنت قد استمعت <sup>(84)</sup> إلى بعضها في طفولتي من جدتي (بركة بنت عبد النبي سليمان) رحمها الله، وفي أسمار بعض المسنين ممن لم يشاهد تلفاراً أو يقرأ كتاباً في حياته، منها ما تشبه قصة (مائدة أوديب) في التراث اليوناني القديم،

ذلك الأمير الشقي الذي قتل أباه واستولى على ملكه وتزوج من أمه ووقع في هذه الخطايا العظيمة دون قصد منه، وهي قصة التاجر الذي رأى في الحلم أنه ينجب ولدًا سيقتله ويستحوذ على ماله، ويتزوج من أمه، فيقرر نفيه إلى بلاد بعيدة تجنباً لهذه الرؤيا، وتشاء الأقدار أن يعود الفتى (الابن) ويعمل حارساً في مزرعة التاجر (الأب) وفي إحدى الليالي يصرعه بسهم ظناً منه أنه أحد اللصوص المتسللين، دون أن يعلم صلة القرابة التي بينهما، وتتطور أحداث الحكاية الشعبية، إلى أن يعقد الفتى قرانه على أرملة التاجر، وحين يذهب لمشاهدتها، يسأله من ضرعها بمجرد رؤيتها له، فتعلم أنه ولدها المفقود عاد إليها، وكان هذه الحكاية الشعبية أشبه بنسخة محلية من مأساة أوديب لسوفوكليس، والتي تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، لكن الموروث الشعبي لا يذهب بأفعال بالخطيئة أبعد من القتل الخطأ، وينقذ اللبن الذي سال من ثدي الأم ابن من الدخول بأمه، واقتراف هذه الخطيئة الكبيرة. لكن صياغة أخرى للحكاية نفسها في قصة (الرجل الذي قتل أباه وتزوج أمه وأكل لحم ابنه) بزيادة في النهاية المأساوية؛ الزواج من أمه وأكل لحم ابنه منها دون أن يعلم<sup>(85)</sup>، وهي من قصص الصراع بين الإنسان والقدر.

ومثلها قصة (رطلين بغدادي) والبغدادي تعني الشرط التعجيز أو العمل الماكر، وتحكي شرط تاجر لتاجر آخر يحقد عليه، ويشترط فيه قطع رطلين من لحم مؤخرة المدين، ولا تحل معضلة الوفاء بهذا الشرط العجيب إلا بتدخل فارس ملثم يحضر فجأة لحظة اجتماع الناس للحكم، فيلقي بالحل في حلبة الحاضرين، وهو اشتربط القصاص عدم استخراج أكثر أو أقل من رطلي اللحم في قطعة واحدة، وإن زاد أو نقص يتم استخراجه من مؤخرة التاجر الدائن، وعندئذ تراجع التاجر الدائن عن الرهان، ولم يكن الفارس الملثم غير ابنة التاجر المدين، التي أنقذت أباها من الموت أو التعذيب بهذه الحيلة. أليست هذه الحكاية الشعبية مطابقة لمسرحية (تاجر البندقية) لشكسبير، أم أن المسرحية نسخة عالمية لهذه الحكاية الشعبية اليمنية القديمة؟!، وأنها ربما تسربت إلى الثقافة الغربية من القبائل العربية التي كانت في يوم ما في صقلية وجنوب إيطاليا، ومن

المعلوم أن هجرات القبائل والشعوب في أثناء الفتح الإسلامي لمختلف الأماكن والبلدان والجهات كانت هجرات عسكرية واجتماعية، حملت فيها القبائل اليمنية ثقافتها وموروثاتها إلى كل أرض جديدة، وهل يمكن أن نجد تفسيرًا لهذا التشابه وفق نظرية الأصول المشتركة التي تقول إن كثيًراً من الحكايات الغربية في العصور الكلاسيكية وأوروبا في العصور الوسطية كانت تنحدر من انتقال مجموعات حكايات هندية وشرقية، وإن الفن الشفاهي أقدم بكثير من التاريخ، ولا يُحدُّ بقارنة من القارات أو حضارة من الحضارات<sup>(86)</sup>. وهنا لا يمكن اتهام شكسبير بالسلو على الموروثات الشعبية لجنوب اليمن، وبالقدر نفسه لا يمكن القول باطلاع أسلافنا في عزلتهم التاريخية على مسرحياته، فهذه الحكايات الشعبية ضاربة في تاريخ الأدب الشعبي المحلي لمائتين السنين، وهي جزء من موروثاتنا قبل أن تُترجم إلىنا بعض الأداب الغربية، يقول أحد الباحثين الغربيين: "لقد كانت إسبانيا وصقلية جسرين للمشروعات الضخمة للترجمة في القرن الثاني عشر التي انتقلت عبرها المعرفة العلمية من العرب إلى غرب أوروبا، التي كانت آنذاك في مرحلة بدائية"<sup>(87)</sup>، وفي أثناء ذلك الانتقال الفكري والأدبي "كان التيار الهائل من القصص الشعبي جزءاً من هذا الأدب، وكثيًراً ما ظهر هذا القص مدوناً أولاً في الهند أو في بلاد الفرس، ومن ثم صُنف بوصفه أدباً إلى جانب أنه فولكلور، إلا أنه كان شفاهياً في محل الأول، ويشارك فيه المتحدثون باللغة العربية، ونقلوه معهم إلى أوروبا في أثناء توسيعهم"<sup>(88)</sup>.

إذن تبدو نظرية الانتقال أو الأصول التاريخية المشتركة إحدى التفسيرات التي ربما تخلص إليها بعض الدراسات المقارنة، بالإضافة إلى أن الحكايات الشعبية تتطور وتُعدل أحياً لتتناسب الخصوصيات القومية والمحلية، وليس أدل على ذلك من حكاية (ورقة الحناء) في الفولكلور اليمني، والتي يرى أحمد الهمданى في دراسته للحكاية الشعبية اليمنية في إطارها الإنساني، أنه لا دليل علمي يثبت انتشار هذه الحكاية في التراث العالمي قبل انتشارها في الفولكلور اليمني، ولا يمكن الجزم بالبداية الأولى لها فيما نجده من نظيراتها في الأدب الأخرى، فهذه الحكاية في الفولكلور الروسي (ماروز إيفانو فيتش، أو الجد الثلج)

و(زولوشكا)، ونجد حكاية (فاطمة) في الفولكلور الأذربيجاني، ونجد حكاية (سندريللا) في الفولكلور الإنجليزي، ونجد حكاية (تام وكام) في الفولكلور الفيتنامي، وكذلك نجد حكاية (جميلة) الجزائرية<sup>(89)</sup>. كما أن الانتقال إلى الدراسات المقارنة ربما يقدم تفسيرات أخرى لهذا التشابه بين الحكايات الشعبية المحلية والأداب الأخرى، وسيفضي بنا إلى اكتشاف عالم ثري واسع ومترافق، أشبه بقاربة مجهرولة لم تصلها بعد أشرعة المربيدين.

### **التوظيف والاستلهام:**

مدخل آخر إلى الحكايات الشعبية يتمثل في التوظيف والاستلهام، حين تصبح الحكاية الشعبية اليمنية جزءاً من إنتاجية النصوص الأخرى، تنصهر في بنية سردية جديدة من دون أن تفقد ما يشير إلى هويتها ووجودها في النصوص الحديثة، كالقصة والرواية مثلاً، إذ يعد التناص والتفاعل أو التعلق النصي وغيره من المصطلحات الحديثة أحد مظاهر التجديد والتجريب في النصوص القصصية أو الرواية، وهناك باب واسع عريض تدخل منه الحكايات الشعبية بتاريخيتها إلى الكتابات الجديدة، وهو باب استلهام التراث السردي، انتبه إليه الكتاب وصوبوا وعيمهم باتجاه البحث عن الحكاية أو الموروثات الشعبية القصصية، قصد استلهامها وتوظيفها والتفاعل النصي معها.

وفي باب البحث عن الحكاية، سينذكر كتاب (الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية) 2004، لإبراهيم أبو طالب، صحيح أنه قد تناول العديد من الموروثات الشعبية مما ليس بحكاية شعبية فقط، مما هو جزء من الموروث القصصي، في العتقدات والعادات والتقاليد والسير الشعبية والأسطورة، وقصص الجن والتطب وكرامات الأولياء، وفي المؤثرات الشعبية الشفاهية كالأمثال والزوامل وغيرها، لكن للحكايات الشعبية اليمنية خيوطها ومفاتيحها في كل فصول الكتاب، أكان على مستوى الشخصية أو الحدث أو المكان، وعلى مستوى كل ما ينتج "التفاعل النصي" بين الرواية والحكاية. وذلك مما دفع الكاتب إلى لفت الأنظار إلى أهمية الموروثات الشعبية في تشكيل النصوص، مما يعيد للأدب الشعبي اعتباره في الدراسات النقدية، و"عدم النظر إلى الموروثات الشعبية

والأدب الشعبي بعين النص، أو اعتباره أقل درجة وأهمية من الأدب الرسمي، أدب الفصحى، فالأدب الشعبي هو الأقرب إلى حياة الناس، والأكثر صدقًا في التعبير عن قضاياهم وحياتهم وأمالهم وألامهم<sup>(90)</sup>.

من التجارب اللافتة في الاستلهام والبناء الحكائي ما كتبه أحمد قاسم العريقي في (كرات الثلج حكايات لم ترو) 2017، حيث كتب مجموعة من القصص في إطار بنية حكائية شعبية، من حيث الموضوع واللغة والتصوير، وبنية إطارية تعتمد على وحدة راوي الحكايات (الجدة حمامة) التي تروي للأطفال في مجلسها الخاص كل ليلة حكاية، ووحدة المتلقي، أو المروي عليه، الذي يتحول بدوره إلى راوٍ إطاري في الكتاب. وتدور القصص في عوالم الحكايات الشعبية وأسلوبها الشفاهي، وربما تتقاطع مع بعضها أحياناً، حيث العوالم السحرية والجنيات وأحوال الناس ومشكلاتهم وأطماعهم، وقصص الحب والمغامرات، تبدو القصص متصلة بالواقع وقضاياها في كثير من الأحيان، وكل ذلك جاء من خلال بنية سردية تتخذ شكل الحكايات الشعبية بمختلف عناصرها، ما قد يوحي للقارئ بأن الكتاب مجموعة من الحكايات الشعبية، لكن الواقع أن الكاتب قد عبر عن رغبته منذ العنوان في إنتاج حكايات جديدة (لم ترو) ما يعني القدرة القصصية على السرد والاستلهام وإنتاج نصوص موازية للحكايات الشعبية، تستعيد فيها الذاكرة أسلوب الحياة وشغف الطفولة وحكاياتها، والإمساك بتلابيب الرغبة في الحكاية استماعاً وتاليفاً من أجل مقاومة التلاشي، فالحكاية كما تقول الجدة "تنمو أكبر كلما مرّ الدهر عليها زمناً أطول، وتصير مثل كرة الثلج، كلما تدحرجت أكثر كبرت ثم تذوب وتلاشى"<sup>(91)</sup>. وكأنما قدر الحكاية تجدد نفسها في أشكال جديدة من السرد.

ويُعدُّ كتاب (قصص من التراث العدني) في 2019 من أهم الكتب في الاستلهام الحكائي، وهو كتاب محرر صدر في عدن كتاب في صورة نسخة رقمية، احتوى نصوص ثلاث قاصات شابات من يشققن طريقهن في عالم الكتابة القصصية: سماح بادبيان التي أصدرت مجموعةها القصصية بعنوان "خلف الأضواء" ورانيا عبدالله التي أصدرت مجموعة

قصصية بعنوان (وقع أفلام)، وسماح مليي التي سبق لها نشر بعض نتاجها القصصي في الصحف والمجلات، ما يشير إلىوعي الكاتبات بفن كتابة القصة القصيرة، بالإضافة إلى الرسامة صفاء أنيس صاحبة الفكرة في تحرير الكتاب، والتي قامت بوضع رسومات متخيلة موازية للنصوص المكتوبة، وقد جاء الكتاب بالانطلاق من فكرة معلنة منذ بدايته، وهي "إعادة إحياء الحكايات الشعبية العدنية بصورة قصصية عصرية مشوقة"<sup>(92)</sup>، وهي فكرة جميلة، وجمالها يمكن في أشياء عديدة، منها دلالة اللحظة الزمنية التي يصدر فيها هذا الكتاب، في مفارقة بين زمن الإحباط السياسي والنكس المديني، وزمن المبادرات الجالمة بالتغيير وإعادة بناء ما تشهي من الهوية والذات في ظل الصراعات والتجاذبات، وعلى الرغم من ذلك لا ينكر المتابع تعدد المبادرات الأدبية والثقافية في عدن، والتي يقوم بها الشباب في معظم الأحيان في مبادرات فردية لا تقف خلفها أية جهود مؤسسية أهلية كانت أم رسمية، بل جاء نتاج إرادة في الإبداع وتحدى هذا النكوص، ودلالة أخرى لهذا الكتاب في كونه إضافة مهمة في طريق الاهتمام بالتراث المحلي العدني الغني بالمرويات الشفاهية والخرافات والأساطير، تراث كبير تختزنه عدن، ويشكل كنزًا ثمينًا دفيناً من المرويات التي قد يذهب بعضها إلى سيرة الإنسان الأولى على ترابها وأسطورة بدء تناسل البشرية وفنائهم، وأسطورة جبل "صيرة" في عدن، الذي اقتل فيه أول ولدي آدم، ومرويات وأساطير أخرى كثيرة، إلى جانب ما جاء في الأثر أو النصوص الدينية مما يتصل بلحظات الفنان البشري وعلامات القيامة، وقصة النار التي ستخرج من عدن عند نهاية الزمان وتحاصر الناس إلى أرض المحشر، وهكذا ما بين أساطير الابتداء وأحاديث الانتهاء تكمن حكايات المدينة، فأي مدينة اجتمع لها مروي القصص ومسكوتها ومطمورها مثل الذي اجتمع لعدن؟! إنها مدينة مفتوحة على التاريخ والبحر والحكايات التي تقدم مادة سردية وأدبية خصبة عن المكان والإنسان متى ما جاء من يستطيع الاغتراف منها.

لقد توفر الكتاب على إعادة صوغ خمس خرافات مما يتربّد في الموروث الحكائي العدناني، أربع منها يصح أن نطلق عليها اسم "خرافة" وهي خرافات "جنية العقبة" التي تظهر

في عقبة المدخل الجبلي للمدينة في الليل في صورة امرأة شبحية، و"المظلوم" خرافه نسجت حول قبر في المدينة، وتحكي عن قتل بريء كتب بدمه بعد موته كلمة مظلوم، و"المدينة المفقودة" ولها نظائرها في مرويات الأمم والشعوب باسم "أطلانتس" و"إرم ذات العماد" وفي الموروث العدني هي مدينة عدنية جميلة اسمها "خлад" تظهر مساءً على سطح البحر في وقت محدد من العام لا يعلمه أحد، وقليما يصادف رؤيتها البشر، وخرافه "وحوش كهوف البومس" تحكي عن كائنات وحشية تعيش في أعلى جبل شمسان، وتتجذى على التاهيin من الناس، ممن يغامرون بالصعود إلى المناطق المهجورة من الجبل، أما القصة الخامسة "أبراج الصمت أو مهلكة الفرس" فهي تتصل بمعتقدات فارسية مجوسية في دفن الموتى، وهي طقوس واقعية، كان يمارسها بعض الهنود الفرس الذين جاءوا إلى عدن مع البريطانيين، وأثارهم المادية ماثلة حتى اليوم، وبالتالي لا يمكن أن تدرجها في إطار القصص الخرافي.

وبالمعنى الدقيق لا يمكن أن نعد هذا الكتاب في إطار "الأدب الشعبي" أو جمع "الحكايات الشعبية"، لأنـه إنما يقدم قصصاً تستلهم الخرافات الشعبية المحلية في إطار بناء سرد قصصي حديث، بدءاً من اللغة السردية واستخدام الفصحي النقية الخالية تماماً مما هو شعري عامي أو شفاهي، فضلاً عن توافر عناصر القصة القصيرة بقوة ووضوح، وذلك يبعدها عن أسلوب الحكاية الشعبية التي لها قوانينها الخاصة، مثلما لروايتها أو توثيقها شروط خاصة، وعلى الرغم مما يبدو من بساطته فهو عميق، فخلفه غاية نبيلة تحتفي بالذات العدنية التي توشك ملامحها أن ت تعرض للتجريف والتحريف، وقد أعلنت الكاتبات أن عملهن هذا مجرد بداية بخمس قصص فقط من الموروث القصصي العدني، وأنهن بقصد الاستمرار في هذا المشروع السردي الذي يزاوج بين الرسم والحرف، بين النّقش والرقش، تتضاد فيهما الصورة المرسومة مع الحرف المكتوب، لتشكل نصية موازية تنتج دلالتها في أثناء مصاحبة النصوص، مثلما أنتجت نصوص القصص القصيرة وجودها في إطار من التفاعل أو التعامل النصي مع الموروث الحكائي العدني، ولعل

الكتابات هن الأجدر بذلك، فالسرد الشعبي نتاج مساهمة أنثوية منذ الجدات الالائي يمرن من خلال القصص قيم اجتماعية لم تخل من لذة الإمتاع والدهشة، فضلاً عن كون موروث عدن واسع ومتنوع، مما يمكن استلهامه، لم يزل جله يسكن في محارة قديمة تقع أسفل البحر في خليج عدن، وفي انتظار من يستخرج تلك المحارة السحرية ويشي بمطوي أسرارها.

### النتائج والتوصيات:

يخلص البحث في ختام رحلته حول الحكايات الشعبية اليمنية إلى النتائج والتوصيات الآتية:

#### في النتائج:

- أهمية استنقاذ المتبقى في ذاكرة الرواة والمسنين من الحكايات الشعبية من مختلف مناطق اليمن وبئاتها.
- ظاهرة التأخر والتعثر في الاهتمام بالحكايات الشعبية اليمنية على مستوى الجمع والتوثيق وعلى مستوى الدراسات أدت إلى فقدانها وغيابها، وربما السطو عليها، وذلك ما تؤكد له المؤشرات الزمنية الدالة على التأخر والتعثر.
- شراء البيانات اليمنية بالعديد من العناصر الفولكلورية ومن بينها الحكايات الشعبية دفع بعض الباحثين إلى جمع الحكايات الشعبية وتوثيقها وفق البيئات المحلية، وهو ما يستدعي الاهتمام بالبيئات الغائبة حكايتها مما جمع حتى الآن، مثل البيئة التهامية والصحراوية الغنية بمختلف الموروثات الشعبية.
- خصوصية الحكايات الشعبية اليمنية وتفاعلها بوصفها جزءاً من التراث الحكائي الإنساني العالمي.

#### وفي التوصيات:

- تشكيل فرق جمع الحكايات الشعبية وتوثيقها وفق آليات ومنهجية علمية، والانتقال من المبادرات الفردية، التي لها فضل كبير في صون التراث الحكائي، إلى العمل الجماعي

في النزول الميداني إلى مختلف المناطق، في إطار مشروعات وطنية تشرف عليها مؤسسات علمية رسمية.

2. توجيه الباحثين في الدراسات العليا إلى ارتياح مناطق عديدة في دراسة الحكايات الشعبية اليمنية، ومختلف القضايا المتصلة بالتراث الشعبي الشفاهي.
3. إنشاء جائزة أدبية وطنية رسمية متخصصة، تُعنى بالتراث الشعبي الشفاهي ودراساته.
4. استلهام الحكايات الشعبية وتوظيفها في مختلف الكتابات الإبداعية، ما يمنحك هذه الكتابات الثراء الجمالي والتفاعل النصي.

#### المواضيع:

(<sup>1</sup>) محمد القاضي وآخرون، معجم السرديةات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010: 150.

(<sup>2</sup>) السابق: 149.

(<sup>3</sup>) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار غريب، القاهرة، ط. 3، 1981: 119.

(<sup>4</sup>) السابق نفسه.

(<sup>5</sup>) السابق نفسه.

(<sup>6</sup>) فوزي العنتيل، عالم الحكاية الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط. 2، 1999: 17.

(<sup>7</sup>) عبدالحميد يونس، الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت: 11.

(<sup>8</sup>) السابق: 12.

(<sup>9</sup>) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980: 17.

(<sup>10</sup>) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق النبيوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000، الجزء الأول: 10.

(<sup>11</sup>) يان فانسيينا، المؤثرات الشفاهية: دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة أحمد علي مرسى، دار الثقافة، القاهرة، 1981، وقد تناولها في سبعة فصول من كتابه القيم، تتصل بعمليات جمع

ال Shawahed والتصنيف والتدقيق والمقارنة والرواية، ما يجعله مرجعًا مهمًا للباحثين في مجال الفولكلور عامة.

(<sup>12</sup>) صفات كمال، المؤثرات الشعبية علم وفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000: .45

.45 (السابق: <sup>13</sup>)

.54 - 43 (السابق: <sup>14</sup>)

.54 (السابق: <sup>15</sup>)

(<sup>16</sup>) علي محمد عبدة، حكايات وأساطير يمنية، دار الكلمة، صنعاء، ط.2، 1985: 14.

.15 (السابق: <sup>17</sup>)

(<sup>18</sup>) محمد أحمد شهاب، الحكايات الشعبية، مركز الشرعي للطباعة والنشر، صنعاء، ط.2، .3: 2003

.79 (السابق نفسه: <sup>19</sup>)

(<sup>20</sup>) محمد أحمد شهاب، الحكايات الشعبية، مرجع مذكور: 60.

(<sup>21</sup>) أروى عثمان، قراءة في السردية الشعبية اليمنية: سبعون حكاية شعبية، بيت الموروث الشعبي، صنعاء، 2005: 51 - 79.

(<sup>22</sup>) وهنا نود أن نشير إلى عمل بحثي تميز في جمع الحكاية الشعبية السقططية وتوثيقها ودراساتها يقوم به أحد الباحثين من أبناء سقطری تحت إشراف الباحث الأول، في أحد برامج الماجستير، في جامعة عدن.

(<sup>23</sup>) محمد سباء، حكايات من التراث الشعبي اليمني، مكتبة خالد بن الوليد، صنعاء، 1: 2020.

.3 (السابق: <sup>24</sup>)

(<sup>25</sup>) أحمد علي الهمданی، حكايات شعبية من اليمن، دار عناوين بوكس، القاهرة، 2021: 10.

.(السابق نفسه: <sup>26</sup>)

(<sup>27</sup>) ناصر الكلدي، من الحكايات والقصص الشعبية في بلاد يافع، دار الوفاق للنشر والتوزيع، الرياض، 2019: 380.

.24<sup>(28)</sup>

.24<sup>(29)</sup>

.25<sup>(30)</sup>

(<sup>31</sup>) محمد المحلفي وأخرون، توثيق د ساقطري: حكايات من التراث الشعبي في سقطرى، دار عناوين بوكس، القاهرة، 2023:10.

(<sup>32</sup>) رمzie عباس الإرياني، الحكايات الشعبية في الأدب الشعبي اليمني دراسة موضوعية فنية، دن، 2014:8.

(<sup>33</sup>) مسعود علي الغتنيي، المحازى في الأدب الشعبي المشقاuchi، مجلة حضرموت الثقافية، العدد 49:2020:15

(<sup>34</sup>) مسعد عامر سيدون، الحكايات الشعبية المهرية: مقاربة مورفولوجية في ضوء منهج بروب (حزبيت ليلانوت) أنمودجاً، مركز اللغة المهرية للدراسات والبحوث، المهرة، 2022:27.

(<sup>35</sup>) سالم عيدروس العوسجي، الدرجاج قبلة المحتاج، مكتبة الوراق، عدن، 2022: 328 وما بعدها.

(<sup>36</sup>) مسعود عمشوش، الحزايا الحضرمية دراسة ونماذج، مكتبة الوراق، عدن، 2023:3.

.<sup>(37)</sup> السابق: 8

(<sup>38</sup>) حمزة علي لقمان، قصص من تاريخ اليمن، دار الكلمة، صنعاء، 1985:5.

(<sup>39</sup>) محمد بن إسماعيل العماني، قصص وحكايات من اليمن، أعدها محمد عبد الرحمن غنيم، دار الإيمان، الإسكندرية، 2003.

(<sup>40</sup>) عبدالله البردوني، فنون الأدب الشعبي في اليمن، دار البارودي، بيروت، ط5، 1998: 8 .

(<sup>41</sup>) أحمد علي الهمданى، الفولكلور اليمني: بعض الحقائق واللاحظات، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004:60.

.<sup>(42)</sup> السابق: 61

.<sup>(43)</sup> السابق: 62

.<sup>(44)</sup> السابق: 62

.65<sup>(45)</sup>

.74<sup>(46)</sup>

(47) صالح الشعبي، الحكاية الشعبية اليمنية في ضوء علم اجتماع النص: قراءة سوسيونقدية لحكاية البليل الصباح، مجلة التواصل، جامعة عدن، العدد 25، يناير 2011:200.

(48) رمذية عباس الإرياني، الحكايات الشعبية في الأدب اليمني: دراسة موضوعية فنية، د.ن، د.ت: .224

(49) مسعود عمشوش، الحزايا الحضرمية دراسة ونماذج، مرجع مذكور: 10.

.30<sup>(50)</sup>

.30<sup>(51)</sup>

.31<sup>(52)</sup>

.35<sup>(53)</sup>

.38<sup>(54)</sup>

.39<sup>(55)</sup>

(56) علوى الملجمي، المرأة في الحكايات الشعبية اليمنية، مجلة العربي، العدد 749، الكويت، 2021.

(57) أرثر أيزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003:30.

.38<sup>(58)</sup>

.66<sup>(59)</sup>

(60) أروى عثمان، وداعاً ورقة الجناء: سؤال المرأة في المحكي الشعبي، منشورات منح اليونسكو سوزان مبارك/ الصداقة اليابانية المصرية/ لتمكين المرأة في دراسات السلام وشأن المرأة (دوره 33:2008 – 2005)، (2006 – 2005).

.60<sup>(61)</sup>

.137<sup>(62)</sup>

- .147<sup>(63)</sup>) السابق:
- .181<sup>(64)</sup>) السابق:
- .256<sup>(65)</sup>) السابق:
- (<sup>66</sup>) عصام واصل ومحمد المحلفي، الصورة النمطية للمرأة في كتاب حكايات وأساطير يمنية، مجلة أنساق، المجلد 5، العدد 1، دار نشر جامعة قطر، الدوحة، 2021: 104.
- .107<sup>(67)</sup>) السابق:
- .117<sup>(68)</sup>) السابق:
- (<sup>69</sup>) هشام علي بن علي، التحليل البنوي للحكاية الشعبية مع نموذج تطبيقي من مجموعة طاهش الحوبان، ضمن كتابه (فكرة المغايرة)، وزارة الثقافة، عدن، 1990: 217.
- (<sup>70</sup>) مسعد عامر سيدون، الحكايات الشعبية المهرية: مرجع مذكور: 115.
- .116<sup>(71)</sup>) السابق:
- (<sup>72</sup>) علوى الملجمي: من الثقافي إلى الخطابي: سيميائية البنية السردية في الحكاية الشعبية اليمنية، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، 2023: 9.
- .66<sup>(73)</sup>) السابق:
- .67<sup>(74)</sup>) السابق:
- .70<sup>(75)</sup>) السابق:
- .85<sup>(76)</sup>) السابق:
- .86<sup>(77)</sup>) السابق:
- .86<sup>(78)</sup>) السابق:
- .99<sup>(79)</sup>) السابق:
- .103<sup>(80)</sup>) السابق:
- .139<sup>(81)</sup>) السابق:
- .نفسه.<sup>(82)</sup>) السابق:

- (<sup>83</sup>) أ. ل. رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، عالم المعرفة، الكويت، رقم 241، 1999: 302.
- (<sup>84</sup>) الكلام هنا على لسان الباحث الأول.
- (<sup>85</sup>) أحمد علي الهمداني، الفولكلور بعض الحقائق واللاحظات، مرجع مذكور: 62.
- (<sup>86</sup>) فوزي العتيل، الحكايات الشعبية، مرجع مذكور: 18.
- (<sup>87</sup>) أ.ل. رانيا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، مرجع مذكور: 11.
- (<sup>88</sup>) السابق: 12
- (<sup>89</sup>) أحمد علي الهمداني، الفولكلور بعض الحقائق واللاحظات، مرجع مذكور: 61.
- (<sup>90</sup>) إبراهيم أبوطالب، الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004: 277.
- (<sup>91</sup>) أحمد قاسم العربي، كرات الثلج، نادي القصة، صنعاء، ط2، 2017: 20.
- (<sup>92</sup>) سماح باديبان وأخرين، قصص من التراث العدني، نشر إلكتروني، عدن، 2019: 3.

### المصادر والمراجع:

إبراهيم أبوطالب: الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004.

أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق النبوى عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000.

أحمد علي الهمداني: حكايات شعبية من اليمن، دار عناوين بوكس، القاهرة، 2021.

أحمد علي الهمداني: الفولكلور اليمني: بعض الحقائق واللاحظات، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004.

أحمد قاسم العربي: كرات الثلج، نادي القصة، صنعاء، ط2، 2017.

أثر أيزابرجر: النقد الثقافي تمهيد مبتدئ للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

- أروى عثمان: وداعاً وريقة الحناء: سؤال المرأة في المحكي الشعبي، منشورات منح اليونسكو/ سوزان مبارك/ الصداقة اليابانية المصرية/ لتمكين المرأة في دراسات السلام وشئون المرأة (دوره 2005 – 2006)، 2008.
- أروى عثمان: قراءة في السردية الشعبية اليمنية: سبعون حكاية شعبية، بيت الموروث الشعبي، صنعاء، 2005.
- أ. ل. رانيا: الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، عالم المعرفة، الكويت، رقم 241، 1999.
- حمزة علي لقمان: قصص من تاريخ اليمن، دار الكلمة، صنعاء، 1985.
- رمزيه عباس الإرياني: الحكايات الشعبية في الأدب الشعبي اليمني دراسة موضوعية فنية، دن، 2014.
- سالم عيدروس العوسجي: الدرجاج قبلة المحتاج، مكتبة الوراق، عدن، 2022.
- سماح بادبيان وأخرين: قصص من التراث العدني، نشر إلكتروني، عدن، 2019.
- صالح الشعبي: الحكاية الشعبية اليمنية في ضوء علم اجتماع النص: قراءة سوسيونقدية لحكاية الببل الصياح، مجلة التواصل، جامعة عدن، العدد 25، يناير 2011.
- صفوت كمال: المؤثرات الشعبية علم وفن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
- عبدالحميد يونس: الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.
- عبدالله البردوني: فنون الأدب الشعبي في اليمن، دار البارودي، بيروت، ط.5، 1998.
- عصام واصل ومحمد المحفلي: الصورة النمطية للمرأة في كتاب حكايات وأساطير يمنية، مجلة أنساق، المجلد
- علي محمد عبده: حكايات وأساطير يمنية، دار الكلمة، صنعاء، ط.2، 1985.

علوي الملجمي: المرأة في الحكايات الشعبية اليمنية، مجلة العربي، العدد 749، الكويت، 2021.

5، العدد 1، دار نشر جامعة قطر، الدوحة، 2021.

علوي الملجمي: من الثقافي إلى الخطابي: سيميائية البنية السردية في الحكاية الشعبية اليمنية، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، 2023.

فراس السواح: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، 1980.

فوزي العن Till: عالم الحكاية الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط2، 1999.

مسعد عامر سيدون: الحكايات الشعبية المهرية: مقاربة مورفولوجية في ضوء منهج بروب (حزبيت ليلانوت) أنموذجًا، مركز اللغة المهرية للدراسات والبحوث، المهرة، 2022.

مسعود علي الغنّيني: المحاري في الأدب الشعبي المشقاuchi، مجلة حضرموت الثقافية، العدد 15، 2020.

مسعود عمشوش: الحزايا الحضرمية دراسة ونماذج، مكتبة الوراق، عدن، 2023.

محمد أحمد شهاب: الحكايات الشعبية، مركز الشرعي للطباعة والنشر، صنعاء، ط2، 2003.

محمد القاضي وأخرون: معجم السرديةات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010.

محمد المحفلي وأخرين: توتيان د ساقطري: حكايات من التراث الشعبي في سقطري، دار عناوين بوكس،

محمد بن إسماعيل العماني: قصص وحكايات من اليمن، أعدها محمد عبد الرحمن غنيم، دار الإيمان، الاسكندرية، 2003.

محمد سبأ: حكايات من التراث الشعبي اليمني، مكتبة خالد بن الوليد، صنعاء، 2020.

ناصر الكلدي: من الحكايات والقصص الشعبية في بلاد يافع، دار الوفاق للنشر والتوزيع،

الرياض، 2019.

القاهرة، 2023.

نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار غريب، القاهرة، ط 3، 1981.

هشام علي بن علي: التحليل البنوي للحكاية الشعبية مع نموذج تطبيقي من مجموعة طاهش الحوبان، ضمن كتابه (فكرة المغایرة)، وزارة الثقافة، عدن، 1990.

يان فانسيينا: المؤثرات الشفاهية: دراسة في المنهجية التاريخية، ترجمة أحمد علي مرسى، دار الثقافة، القاهرة، 1981.