Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 3-32
DOI: 10.51802/istanbuljas.909655
Research Article/*Araştırma Makalesi*

التَّغَيّرُ الدَّلَالِيُّ في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ

Eski Arap Şiirinde Semantik Değişim

Semantic Change in Ancient Arabic Poetry

Bozan Alhamad*

ملخص

يعدُّ هذا البحث دراسة دلالية في الشعر العربي القديم بهدف رصد التغيرات التي طرأت على الألفاظ التي تناولها الشعراء في شعرهم، وقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي/ الاستنباطي في بيان حركة هذه الألفاظ وأصولها واستعمالاتها، ثمّ استنباط ما طرأ عليها من تغيير دلالي إمّا بتعميم دلالتها لتشمل عددًا أكبر من المدلولات والمعاني، وإمّا بتضيق دلالتها لتقتصر على معنى واحد من المعاني الكثيرة التي دُوِّنت في أصل وضعها، وإمّا أن ترتقي دلالتها لتأخذَ معنى أسمى من المعنى الذي وُضِعت له، وإمّا العكس بأنْ تنحطّ دلالتها فتأخذ معنى أقلّ شأنًا أو أضعف ممّا وُضعت له، وإمّا أنْ تنتقل من مجال مادي إلى مجال معنوي لعلاقة المشابهة التي تربط بين المجالين، وقد توصل البحث إلى أنّ الشِّعر العربي القديم –بما يحويه من ألفاظ– ثروة لغوية لا يُستهان بها في إغناء المعاجم اللغوية بالمعاني والمدلولات، وأنّ اكتساب اللغة العربية ألفاظًا ذات دلالات جديدة يؤكّد طواعيتها ومرونتها وتقبّلها الاستعمالات الجديدة.

كلمات مفتاحية: علم الدّلالة، التغير الدّلالي، المعنى، الشّعر العربي.

Öz

Bu araştırma, eski Arap şiirinde şairlerin şiirlerinde ele aldıkları ifadelerde meydana gelen değişimleri izlemeyi amaçlayan semantik bir çalışmadır. Araştırma, bu kelimelerin hareketlerini, kökenlerini ve kullanımlarını açıklamada tümdengelim/tümevarım yaklaşımını izlemektedir. Daha sonra, anlamlarını daha fazla sayıda çağrışım ve anlamı içerecek şekilde genelleştirerek ya da önemini orijinal konumunda kaydedilen birçok anlamdan birine daraltarak onlarda meydana gelen anlamsal değişiklik çıkarımında bulunulmuştur. Bu çıkarım atfedilen anlamdan daha yüksek bir anlam çıkarmak için önemini yükselterek veya tam tersi, önemini azaltarak ve daha az önemli veya daha zayıf bir anlam alarak da yapılmıştır. Araştırmada, eski Arap şiirinin -içerdiği ifadelerle- sözlükleri anlam ve çağrışımlarla zenginleştirmede küçümsenemeyecek bir dil zenginliği olduğu ve Arapça sözcüklerin yeni çağrışımlarla edinilmesinin onun esnekliğini ve yeni kullanımları kabul etmesini doğruladığı sonucuna varılmıştır.
Anahtar Kelimeler: Anlambilim, semantik değişim, anlam, Arap şiiri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.

E-mail: bozanalhamad@aksaray.edu.tr

https://orcid.org/0000-0001-8446-8505

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Bozan Alhamad,
Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.

Submission /Başvuru:
05 April/Nisan 2021
Acceptance /Kabul:
21 May/Mayıs 2021

Atıf/Citation:
Alhamad, Bozan. "Semantic Change in Ancient Arabic Poetry", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 3-32.

Abstract
This research is a semantic study in ancient Arabic poetry with the aim of monitoring the changes that occurred in the expressions that the poets dealt with in their poetry. The research follows the deductive/inductive approach in explaining the movement of these words, their origins and their uses, then extrapolates the semantic change that occurred in them either by generalizing their significance to include a larger number of the connotations and meanings, either by narrowing its significance to one of the many meanings that were recorded in its original position, or by elevating its significance to take a higher meaning from the meaning that it was assigned to, or vice versa by declining its significance and taking a meaning less important or weaker. It moves from a physical domain to an intangible domain due to the similar relationship between the two fields. The research has concluded that ancient Arabic poetry - with its expressions - is a linguistic wealth that cannot be underestimated in enriching linguistic dictionaries with meanings and connotations, and that the acquisition of Arabic words with new connotations confirms its flexibility and acceptance of new uses.
Keywords: Semantics, semantic change, meaning, Arabic poetry.

Extended Abstract

Linguistic change, especially semantic change, is one of the core topics on which linguistics is based at the present time because of its importance in studying the nature of languages, their change and their relationship with each other. This semantic change has manifestations, which are:

Significance widening: As its scope expands to include more than it used to be and after it used to denote a part of the meaning, it became indicative of all the meaning, and this expansion does not take place in a short time but rather needs a long time, so people in their linguistic uses may not give much attention to the nuances. Between the meanings of the words, they are content with the minimum possibility to convey the meaning they want, and so with the passage of time the general connotations are fixed in the minds and they spread, and the special meaning from which the original connotation appeared may be forgotten or may almost disappear.

Narrowing the meaning: It is intended to shift the connotation from the general meaning to the specific meaning, or narrow its scope from the whole to the part. There are terms that were used in general connotations and with the passage of time and usage, people became narrowed in their field, because the perception of the private significance is easier than the grasp of the total significance, and it is closer to the minds Whenever the word was precisely defined, it was clear and understood.

The sophistication of the meaning: It is closely related to the occurrence of an evolution in society, because in the primitive society there is much vocabulary related to the tangibles, and a little vocabulary related to the intangibles, so the development of society leads to the development and sophistication of the language, whereby language expressions move from simple tangible meanings to higher abstract meanings.

Decadence of meaning: Just as there are expressions in the language that rise, there are other expressions that have a degradation in meaning, and their meaning decreases from a high meaning to a less significant meaning, and this happens quickly and more clearly than the sophistication of the words, and this is due to the use of these terms to express things related with ugliness and the sexual instinct, or its frequent circulation among people, they

use it in a field weaker than its first field, and the word becomes common with its spread, and its connotation is degraded.

Significance transmission: This aspect of semantic change is closely related to the metaphor because the terms in all living languages are linked by common relations among themselves, so people depend on these relationships in order to transfer the word from its original domain that was set for it to another field, and this transition often occurs from the perceptual meaning to the abstract meaning, because the connotation of the word begins with the tangible and then moves to the abstract. This is related to the development and rise of the society; and the opposite may happen, so the connotation moves from the abstract meaning to the sensual meaning, and this is what the writers resort to bring the meaning closer to the minds.

We have used in this research (15) examples to indicate the semantic change in ancient Arabic poetry, where we chose in every aspect of the semantic change (3) examples from ancient Arabic poetry. We mention the word that has undergone a semantic change and then mention the verse that denotes on this change, then we infer this changed meaning from Arabic dictionaries and ancient reference books, then we analyze this linguistic phenomenon to confirm the presence of a semantic change in this word with mentioning the relationship that made this word change from its original meaning to the meaning it changed to.

التَّغَيّرُ الدَّلالي في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ

المقدمة:

يعدُّ التغير اللغوي، ولا سيما التغير الدَّلالي الذي يهتمّ بدراسة الألفاظ وتغير معناها، من أهم القضايا التي يقوم عليها الدَّرس اللغوي في العصر الحديث لِما له من أهمية في دراسة طبيعة اللغات الحية وتغيرها وعلاقة بعضها ببعضها الآخر، والتغير الدلالي يطرأ على الألسنة البشرية ما دامت متداولة فيُحدث تغيير نسبي على بعض أجزائها في أصواتها وتراكيبها بوجه عام، وعلى دلالتها بوجه خاص، ولكن هذا التغير يحدث بطيئًا بحيث يخفى على الحس الفردي المباشر[1]، بل إنَّ بعض العلماء يرى أنَّ الأسباب الاجتماعية من أهمَّ الأسباب المؤثرة في تغيير دلالة الألفاظ؛ لأنَّ اللغة هي المعبّر الأساسي عن حال المجتمع وتغييراته، فكلّما ارتقى المجتمع ارتقت ألفاظ لغته، وكلمّا انحطّ المجتمع انحطّت ألفاظ لغته، وأنَّ تغيير الطبائع يؤدي إلى تغيير المعنى، وتعديل العلاقة بين الدال ومعناه[2]، ويرتكز التغير الدلالي على عدة مظاهر، هي: تعميم الدّلالة من خلال توسيع مجالها لتشمل أكثر من معنى أو تخصيصها لتشمل معنىً واحداً خاصاً من عدة معانٍ، أو رقيها نتيجة لرقي المجتمع وتطوّره أو انحطاطها لانحطاط المجتمع، أو انتقال مجال استعمالها اعتماداً على المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى المتغير.

مظاهر التَّغير الدَّلالي

إنَّ التغير الدَّلالي يقوم في جوهره على أساس تغير العلاقة بين الكلمة ومدلولها، وقد حاول اللغويون في منتصف القرن العشرين وضع تصوّر حول مظاهر التغير الدَّلالي، فَحَصروها بخمسة مظاهر رئيسة، هي:

أولًا– تعميم الدّلالة

سمّاه أولمان Stephen Ullmann توسيع الدّلالة[3]، ويعني أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل[4]، حيث يتّسع مجال الدّلالة ليشمل أكثر مما كان عليه، فبعد أنْ كانت تدلُّ على جزء من المعنى أصبحت تدلُّ على المعنى كلّه، ولا يتمّ هذا التعميم بوقت قليل بل يحتاج إلى وقت طويل، فالناس في استعمالاتهم اللغوية قد لا يعطون اهتماماً كبيراً للفروق الدقيقة بين معاني الكلمات بل يكتفون بأقلَّ ما يمكن لإيصال المعنى الذي يريدونه، وهكذا مع مرور الوقت تثبت الدَّلالات العامة في الأذهان وتنتشر، وقد يُنسى المعنى الخاص الذي ظهرت منه الدّلالة الأصلية أو يكاد يندثر، ومن الأمثلة على تعميم الدّلالة في الشّعر العربي القديم:

---

[1] عبد السلام المسدي، *اللسانيات وأسسها المعرفية*، تونس: المطبعة العربية، 1986، ص38.

[2] بيير جيرو، *علم الدلالة*، ترجمة منذر عياش، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988، ص114.

[3] ستيفن أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ترجمة: كمال بشر، القاهرة: مكتبة الشباب، 1986م، ص180؛ أحمد مختار عمر، *علم الدّلالة*، القاهرة: عالم الكتب، 1992 م، ص243.

[4] أحمد مختار عمر، *علم الدّلالة*، ص244.

1- الــمَالُ

قال الشاعر الجاهلي لَقيط بن يَعمر الإيادي (380 ق.ه)[5]:

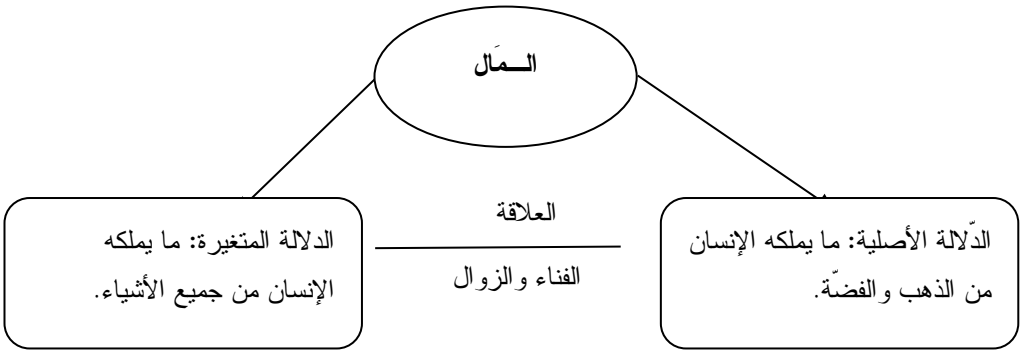
وَلَيسَ يَشْغَلُهُ مَالٌ يُثَمِّرُهُ عَنْكُمْ وَلَا وَلَدٌ يَبْغِي لَهُ الرِّفَعَا

معنى المال في البيت: كلُّ ما يملكه الإنسان من أشياء يمكن الانتفاع منها.

قال ابن الأثير: المال في الأصل: ما يملك من الذَّهب والفضَّة، ثم أطلق على ما يُقتَنَى ويُملَكُ من الأعْيان[6]، وقال ابن منظور: المال: معروف ما ملكته من جميع الأشياء، والمال: الحيوان[7]، وقال الراغب الأصفهاني: الــمال سُمِّي بذلك لكونه مائلًا أبدا وزَائلًا[8]، وقال الزبيدي: أكثر ما يُطلق المال عند العرب على الإبل لأنَّها كانت أكثر أموالهم، ومال أهل البادية النعم[9].

التحليل

لقد أورد الشاعر لقيط الإيادي في بيته الشعري كلمة (المال) وأراد بها كلّ ما يملكه الإنسان من متاعٍ وإبل ونحوهما، وإنْ كان أصل هذه الكلمة (ما يملكه الإنسان من ذهب وفضة) كما ذكر ذلك ابن الأثير، ثم توسّعوا في دلالة هذه الكلمة فأصبحت تدلُّ على كلِّ ما يمكن امتلاكه والانتفاع منه سواء من الأعيان كالذهب والفضة أو من الحيوان كالأنعام وغيرها، أمّا ما لا يمكن للإنسان امتلاكه الطيور في الهواء والأسماك في الماء فلا يسمّى مالًا، وبهذا التوسّع الذي طرأ على الكلمة أدّى إلى تغير دلالتها، وانتقالها من معنى خاصٍ، وهو(ما يملكه الإنسان من الذهب والفضة) إلى معنى عام، وهو (ما يملكه الإنسان من جميع الأشياء)، لاشتراكهما في جزء من المعنى وهو (الفناء والزوال).



[5] لقيط بن يعمر الإيادي، *الديوان*، تحقيق: عبد المعين خان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971، ص48.

[6] ابن الأثير مجد الدين، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق: محمود محمد الطناحي وآخرون، بيروت: المكتبة العلمية، 1979م، 373/4.

[7] ابن منظور محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، 1414ه، 635/11.

[8] الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، 1997م، ص784.

[9] المرتضى الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، الكويت: دار الهداية، 1965م، 30، 428.

2- القَارِصُ:

قال الشاعر الأموي أبو النّجم العجلي(130ه)[10]:

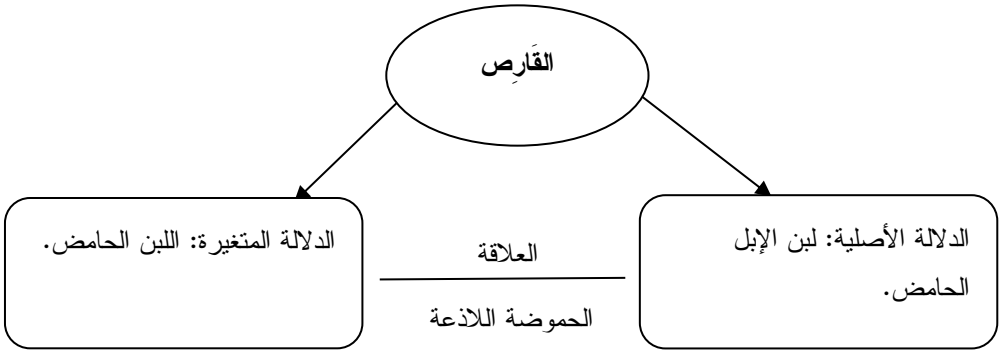
مُخْتَلِطُ الــمَفْرِقِ جَثْبُ الــمَأْكَلِ إِلّا مِنَ الْقَارِصِ وَالْمُمَحَّلِ

معنى القارص في البيت: اللبن الحامض.

قال الزبيدي: القارِصُ: الحامض من ألبان الإبل خاصّة، وقيل: هو لبن يَحذِي اللِّسانَ، فأطلق ولم يخصص الإبل، وهو الحامض يُحلبُ عليه حليب كثير حتّى تذهب عنه الحموضة[11]، وقال ابن منظور: القارِصُ: الحامِض من ألبان الإبل خاصة، ثم أُطلق ولم يُخصصْ بلبن الإبل، فأصبح يُطلق على كلِّ لبن يحذِي اللِّسان، وفي المثل: عَدا القارِصُ فَحَزَر، أَي جاوزَ الحدَّ إلى أنْ حَمِضَ[12]، وجاء في المعجم الوسيط: القارص: اللَّبن يلذع اللِّسان[13].

التحليل

لقد أورد الشاعر ابن أبي النجم كلمة (القارص) في بيته الشعري لتدلَّ على اللبن الحامض سواء أكان لبن إبل أم لبن غيرها من الأنعام، على الرغم من أنَّ أصل هذه الكلمة كما بيّنها كلّ من الزبيدي وابن منظور أنّها كانت تدلُّ على الحامض من ألبان الإبل؛ لأنَّ الإبل كانت أكثر أموال العرب قديماً، ولكن مع انفتاح العرب على الأمم الأخرى واغتنائهم للمواشي كالأغنام والماعز والأبقار والاهتمام بتربيتها ثم الاستفادة من حليبها أصبحوا يطلقون القارص على كلّ لبن حامض، سواء أكان لبن إبل أم غيره من ألبان الأنعام، فبهذا التعميم الذي طرأ على هذه الكلمة أدّى إلى تغيير دلالي جعلها تنتقل من معنى خاص، وهو (لبن الإبل الحامض) إلى معنى عام وهو (اللبن الحامض) لاشتراكهما في جزء من المعنى وهو (الحموضة اللاذعة).



[10] أبو النجم العجلي، *الديوان*، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006م، ص359.

[11] الزبيدي، *تاج العروس*، 88/18.

[12] ابن منظور، *لسان العرب*، 70/7.

[13] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، القاهرة، دار الدعوة، 1960م، 726/2.

3- الـمَنِيحَةُ

قال ابن الرومي (283ه)[14]:

كَمْ قَدْ مَنَحْتَ فَمَا أَضْعَتَ مَنِيحَةً بَلْ كَمْ مَنَعْتَ مُحَامِيًا لَا حَارِمَا

معنى المنيحة في البيت: العطية.

قال الفيومي: المنحة والمنيحة في الأصل الشَّاة أو الناقة يُعطيها صاحبُها رجلًا يشرب لبنَها ثمَّ يردّها إذا انقطع اللبن ثمّ كثر استعماله حتّى أطلق على كلِّ عطاء[15]، وقال المطرّزي: الـمَنح: أن يعطي الرجلُ الرجلَ ناقةً أو شاةً يشرب لبنها ثمّ يردّها إذا ذهبَ درّها هذا أصله ثمّ كثر حتَى قيل في كلّ مَن أعطى شيئًا مَنح، والمنحة والمنيحة: النَّاقة الممنوحة وكذلك الشَّاة ثمّ سمّي بها كلّ عطية[16]. وقال ابن منظور: والأصل في الـمَنيحة أَن يجعل الرجلُ لبنَ شاته أو ناقته لآخر سنةً ثمّ جُعلت كلّ عطية منيحةً[17]، وجاء في المعجم الوسيط: المنيحة: المنحة، وهي لعطيَّة ودابة أو أداة أو أرض تعيرها أخاك ينتفع بها زمانًا ثمَّ يردّها عليكَ[18].

التحليل

لقد أورد ابن الرومي في بيته الشعري كلمة (المنيحة) وأراد بها معنى العطية، وهذا المعنى معنى متغير عن المعنى الأصلي لها، فالفيومي يقول: إنَّ أصل المنيحة هي الشاة أو الناقة التي يعطيها صاحبها لرجلٍ ما يشرب لبنها ثمّ يردُّها إليه إذا انقطع لبنها؛ أي: أنّها الشَّاة أو النَّاقة ذات اللبن الممنوحة لشخصٍ مَا لكنّ لكثرة استعمال هذه الكلمة على ألسنة العامة أصبح يطلق على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ منيحةً كما بيّنَ ذلك المطرّزي، إلّا أنَّ ابن منظور حدّدَ مدة العطاء بسنةٍ كاملة، على الرغم من أنَّ أغلب العلماء أكّدوا على إرجاع الشَّاة أو النَّاقة وقت ذهاب لبنها، وسواء كانت تُرجع بعد ذهاب لبنها أو بعد سنةٍ فإنَّ أصل معنى الكلمة هو الشَّاة أو النَّاقة الممنوحة بسبب لبنها، ثم توسّعت العامةُ في معنى الكلمة، فأصبحت تُطلق على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ منيحةً من باب تعميم دلالة الكلمة، من هنا يمكن القول بأنَّ معنى كلمة المنيحة قد طرأ عليه تغيير دلالي أدّى إلى تعميم معناها، فقد كانت تدلُّ على معنى خاص وهو (الشَّاة أو النَّاقة الممنوحة لقاء لبنها) ثمَّ توسَّع معناها فأصبحت تدلُّ على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ لعلاقة المشاركة بين المعنيين، وهي (المنح).

---

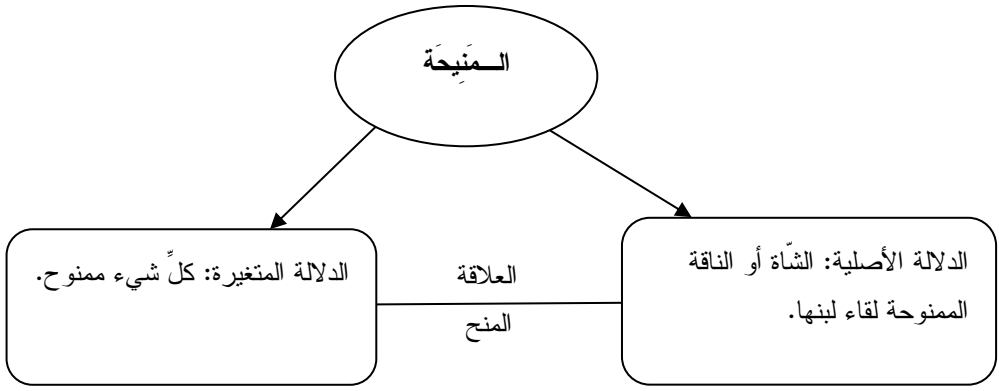
[14] ابن الرومي، *الديوان*، تحقيق: حسين نصّار، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002م، 2133/5.

[15] أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، 580/2.

[16] ناصر بن عبد السيد المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ، 477/1.

[17] ابن منظور، *لسان العرب*، 607/2.

[18] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، 888/2.



ثانيًا- تخصيص الدّلالة

أطلق عليه أولمان Stephen Ullmann (تضييق المعنى)[19]، ويقصد به أن يكون للكلمة معنى أصلي له خاصية العموم، أو الإطلاق، أو الشيوع لكنّه سرعان ما ينتقل، بحكم الاستعمال إلى التعبير عن خصوصية يعينها، ودلالة ضيقة محددة[20]، فهو نقل الدّلالة من المعنى العام إلى المعنى الخاص، أو تضييق مجالها من الكلِّ إلى الجزء، فهناك كلمات كانت تستعمل في دلالات عامَّة وبمرور الزمن و وكثرة الاستعمال أصبح الناس يضيقون مجالها، لأنَّ إدراك المعنى الخاص أسهل من إدراك المعنى الكلي، وأقرب إلى الأذهان، فالكلمة كلَّما كان معناها محدداً تحديداً دقيقًا كان واضحًا ومفهومًا، ومن الأمثلة على تخصيص الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- الجَارِيةُ

قال أبو فراس الحمداني (357ه)[21]:

جَارِيَةٌ كَحْلَاءُ مَمْشُوقَةٌ فِي صَدْرِهَا حُقَّانِ مِنْ عَاجِ

معنى الجارية في البيت: الأَمَة الخادمة.

قال الفيومي: الجارية: السَّفينة سميت بذلك لجريها في البحر، ومنه قيل للأَمَة جارية لجريها مستسخرة في أشغال مواليها، والأصل فيها الشَّابة لخفتها ثم توسَّعوا حتّى سمَّوا كلَّ أَمَةٍ جاريةً وإنْ كانت عجوزًا لا تقدر على السعي تسمية بما كانت عليه[22].

---

[19] أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ص180؛ أحمد مختار عمر، *علم الدَّلالة*، ص245.

[20] نواري سعودي أبو زيد، *محاضرات في علم الدلالة*: عمّان، عالم الكُتب الحديث، 2011م، ص180.

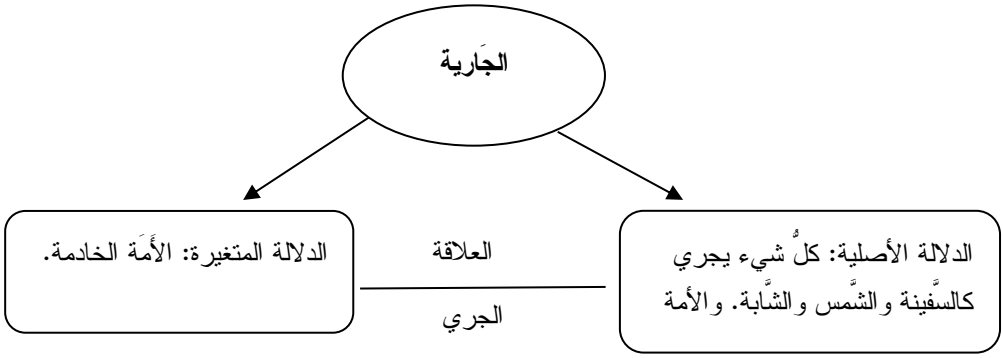
[21] أبو فراس الحمداني، *الديوان*، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994م، ص72.

[22] الفيومي، *المصباح المنير*، 97/1.

قال المطرّزي: تطلق الجارية على أنثى الغلام لخفتها وجريانها بخلاف العجوز[23]، وذكر ابن فارس أنَّ الجري: هو انسياح الشيء، يقال جرى الماء يجري إذا انساح، والجارية: الشَّمس، سمّيت بذلك لجريها من القطر إلى القطر، والجارية: السَّفينة، لجريها في البحر، وهو القياس. والجارية من النِّساء من ذلك أيضًا، لأنَّها تستجرى في الخدمة[24].

التحليل

قد أورد أبو فراس الحمداني كلمة (الجارية) في بيته الشعري بمعنى (الأَمَة الخادمة)، على الرغم من أنَّ أصل استعمالها في أصل الوضع تدلُّ على عدّة أشياء، فقد أطلقوا اسم الجارية على السَّفينة لأنّها تجري في البحر، وعلى الشَّمس لجريها من القطر إلى القطر، وعلى الفتاة الشَّابة لخفتها وسرعة جريها ثمّ بعد ذلك خُصصت هذه الكلمة بالأَمَة الخادمة لجريها مستسخرة في خدمة أسيادها، ومع كثرة استعمال هذه الكلمة أصبحت تدلُّ على الأَمَة الشَّابة، ومع تطوّر العصور أصبحت تطلق على الأَمَة الخادمة سواء أكانت شابةً أم عجوزًا، ومن هنا نلحظ التغير الدَّلالي الذي طرأ على هذه الكلمة، فقد كانت تدلُّ على كلّ شيء يجري كالسَّفينة والشَّمس والشَّابة والأَمَة، ثمَّ خُصصت بعد ذلك بالأَمَة الخادمة لاشتراك المعاني بجزء من المعنى وهو الجري.



2- الــمَأْتَم

قال عدي بن زيد (35 ق.ه)[25]:

كَـأَنَّ مَـــأْتَـــمـــاً بـــاَتَـــتْ عـليـــهِ خَـــضـبـــنَ مَـآلِيًـا بِـدَمٍ صَـــبِـيـبِ

معنى المأتم في البيت: مجتمع النساء في الحزن.

[23] المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، 81/1.

[24] ابن فارس أحمد بن زكريا، *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979م، 448/1.

[25] عدي بن زيد، *الديوان*، تحقيق: محمد عبد جبّار المعيبد، بغداد: وزارة الثقافة، 1965م، ص37.

قال ابن الأثير: الـــمأتمُ في الأصل: مُجتمع الرِّجال والنِّساء في الحُزن والسُّرور، ثمَّ خُصَّ به اجتماع النِّساء للموت[26]، بل إنَّ المطرّزي خصّه بمجتمع النساء فقط دون الرجال فرحًا كما في قول ابن مقبل (103ه)[27]:

وَمَأْتَمٍ كَالدُّمَى حُورٍ مَدَامِعُهَا لَمْ تَيْأَسْ الْعَيْشَ أَبْكَارًا وَلَا عُونَا

وحزنًا كما في قول أَبِي عَطَاءٍ السِّنْدِيِّ (180هـــ)[28]:

عَشِيَّةَ قَامَ النَّائِحَاتُ وَشُقِّقَتْ جُيُوبٌ بِأَيْدِي مَأْتَمٍ وَخُدُودُ[29]

ففي بيت ابن مقبل تدلُّ كلمة (المأتم) على مجتمع النساء في الفرح، وفي بيت أبي عطاء تدلُّ على مجتمع النساء في الحزن، أمّا ابن منظور فيرى أنَّ (الـــمَـــأتم) كلُّ مُجتمع من رجال أَو نساء في حُزن أو فَرح، قال الشاعر[30]:

حَتَّى تَرَاهُنَّ لَدَيْه قُيَّما كما تَرى حَوْلَ الأَمِير الـــمَأْتَما

فهو يشبّه وقوفهنّ حوله بوقوف حاشية الأمير من الرجال حوله[31].

كما أنكر الحريري توهُّم أكثر الخاصة من اللغويينَ أنَّ المأتم هو مجمع المناحة للنساء فقط، فهو يراه مجتمع النساء في الخير والشر، بدلالة قول الشاعر أَبو حَيَّة النُّمَيْرِيّ (183ه)[32]:

رِمَتْهُ أَناةٌ من رَبِيعةِ عامِرٍ نَؤُومُ الضُّحى في مَأْتَمٍ أَيِّ مأْتَمِ[33]

فالمراد من المأتم في هذا البيت مجتمع الخير.

التحليل

لقد أورد الشاعر عدي بن زيد في بيته الشعري كلمة (المأتم) بمعنى اجتماع النِّساء للموت، فقد ذكر بعض العلماء أنَّ أصل دلالة كلمة (المأتم) وُضِعت للتعبير عن الاجتماع مطلقاً في الفرح والحزن سواء أكان هذا الاجتماع اجتماع نسوة أم اجتماع رجال، ومع مرور الزمن خصصت دلالتها، فأصبحت تدلُّ على مجتمع

---

[26] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 21/1.

[27] تميم بن أُبي بن مقبل، *الديوان*، تحقيق: عزة حسن، بيروت: دار الشرق العربي، 1995م، ص231.

[28] قاسم راضي مهدي، "أبو العطاء السندي، حياته وشعره"، *مجلة المورد*، 2، (1980)، ص282.

[29] المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، 18/1.

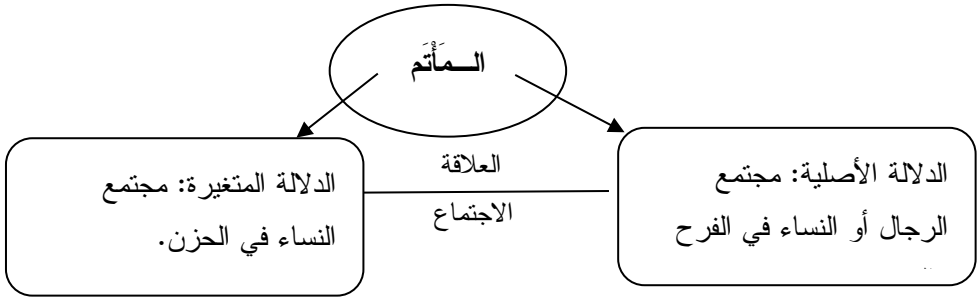
[30] لم يعرف قائله، *لسان العرب*، 3/12.

[31] ابن منظور، *لسان العرب*، 3/12.

[32] أبو حية النميري، *الديوان*، تحقيق: يحيى الجبوري، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975م، ص75.

[33] القاسم بن علي الحريري، *درة الغواص في أوهام الخواص*، تحقيق: عرفات مطرجي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998، ص168-169.

النساء في الفرح والحزن، ومع كثرة الاستعمال خُصصت أكثر وحُددت، فأصبحت تدلُّ على مجتمع النساء في الحزن فقط، وبهذا يمكن القول بأنَّ كلمة (المأتم) طرأ عليه تغير دلالي مرتّين مرّة عندما خُصصت بمجتمع النِّساء في الفرح والحزن، ومرّة عندما خُصصت بمجتمع النِّساء في الحزن، وهذا التَّغير أدَّى إلى نقل دلالتها من معنى مادي عام، وهو(مجتمع الرِّجال أو النِّساء في الفرح والحزن) إلى معنى مادي خاص، وهو (مجتمع النِّساء في الحزن) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الاجتماع.



3- الـــمُدَام

قال أبو نواس (198ه)[34]:

غَنَيْتُ عَنِ الكَوَاعِبِ بِالغُلَامِ وَعَنْ شُرْبِ المُـرَوَّقِ بِالمُـدَامِ

معنى المدام في البيت: الخمرة.

قال ابن منظور: الـــمُدام: الـــمَطر الدائم، والـــمُدام: الخمر، سمّيت مُداماً لأنّه ليس شيء تُستطاع إدامَةُ شربه إلا هي، وقيل: لإدامتها في الدَّنِّ زماناً حتى سكنت بعدما فارَت، وقيل: سمَّيت الخمرة مُداماً لِعتقها، وكلُّ شيءٍ سكنَ فقد دامَ؛ ومنه قيل للماء الذي يسكن فلا يجري: دائم[35]، وسمّيت الخمرة مُداماً لأن شُربها يُدام أياماً دون سائر الأشربة[36]، وقال ابن سيده: دَامَ الشَّيء يدوم، ومنه الـــمُدام: الـــمطر الدَّائم، والـــمُدام: الخمرة لإدامتها في ظَرْفها، وظِلٌّ دَوْم، وماء دَوْم: دائم[37].

التحليل

لقد أورد أبو نواس في بيته الشعري كلمة (المدام) بمعنى الخمر، وإنْ كان أصل المدام يدلُّ على كلّ ما سكنَ ودام، فقد أطلقت أيضاً هذه الكلمة على المطر الدائم الذي يتتابع ولم ينقطع عن النزول، فهو

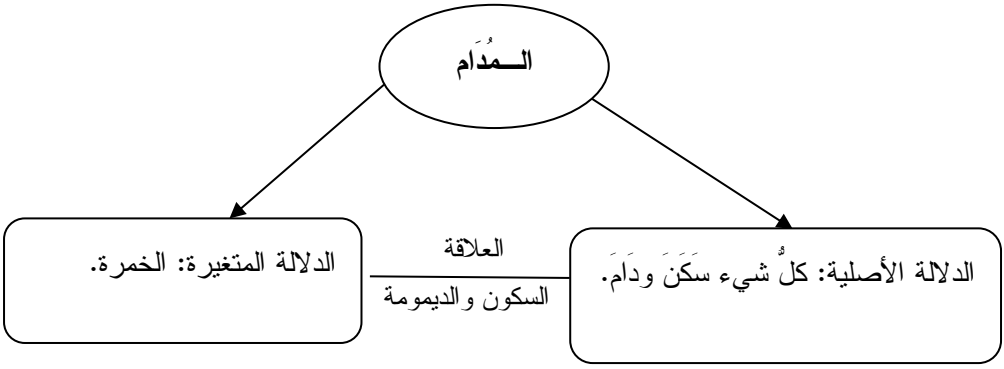
[34] أبو نواس الحسن بن هانئ، *الديوان*، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة: مطبعة مصر، 1953م، ص707.

[35] ابن منظور، *لسان العرب*، 214/12.

[36] محمد بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، 303/1.

[37] ابن سيده علي بن إسماعيل، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، 445/9.

مطر مدام، إلّا أنَّ النَّاس العامة منهم والخاصة أصبحوا يطلقون معنى المدام على الخمرة لكثرة تداولها وشربها وخاصة في العصر العباسي وما بعده، بعدما نزل القرآن الكريم بتحريمها في العصر الإسلامي، فأصبحت هناك مجالس خاصة بها يأتون الناس إليها يشربون منها وينشدون الأشعار بها، فغلبت دلالة الخمرة على دلالة المطر، وبالتالي يمكن القول بأنَّ تخصيص هذه الكلمة بالخمرة كان إمّا لدوامها في الدّن زمانًا حتى تسكن، وإمّا لأنَّ شربها يدوم أياماً دون سائر الأشربة، فتخصيص المدام بالخمرة أدّى إلى إحداث تغير دلالي جعل معناها ينحصر بمعنى الخمرة دون غيره من المعاني كالمطر الدائم والظلّ الدائم والماء الدائم لاشتراك المعاني بجزء من المعنى وهو السكون والديمومة.



ثالثا– رُقي الدّلالة

يقصد به أنَّ دلالة اللفظ في اللغة قد ترتفع، فتعطي معنى جديدًا يرفعها عن الابتذال والضعف[38]، ويعدُّ رقي الدّلالة مظهراً مرتبطًا إلى حدٍّ كبير بحدوث تطوّر في المجتمع، لأنَّ لغة المجتمع البدائي لغة كثيرة المفردات المتعلقة بالأشياء المحسوسة، وقليلة المفردات المتعلقة بالأشياء المعنوية، فتطوّر المجتمع يؤدي إلى تطوّر اللغة ورقيها، حيث تنتقل ألفاظ اللغة من المعاني المحسوسة البسيطة إلى المعاني المجردّة الراقية، وبالتالي يحدث رقي لدلالة هذه الألفاظ، ومن الأمثلة على رقي الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1– التُّحْفَة

قال مهيار الديلمي (428ه)[39]:

أَتَتْ شَرَفًا مِنْ سَيِّدٍ وكَأَنَّهَا أَتَتْ مِن مُحِبٍّ تُحْفَةً لِحَبِيبِ

معنى التُّحفة في البيت: الشيء النفيس.

[38] صادق يوسف الدباس، *دراسات في علم اللغة الحديث*، عمّان، دار أسامة، 2012م، ص208.

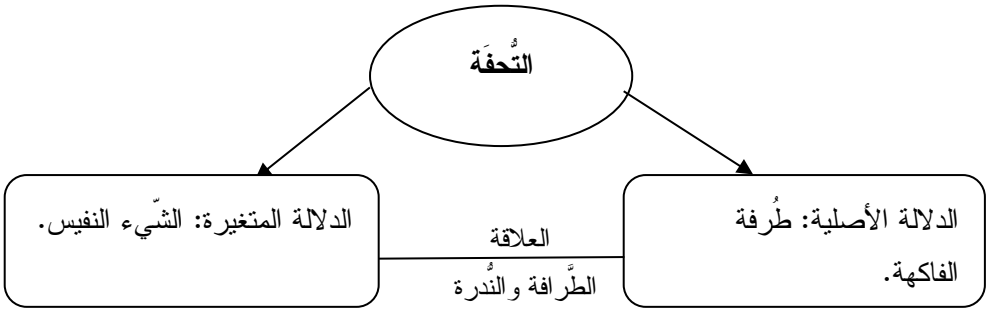
[39] مهيار الديلمي، *الديوان*، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1925م، 23/1.

قال ابن الأثير: التُّحفة: طُرفة الفاكهة، والجمع التُّحف ثمَّ تُستعمل في غير الفاكهة من اللطَف[40]، وجاء في الحديث الشريف، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ أَوَّلُ النَّاسِ إِجَازَةً؟ قَالَ: فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ، قَالَ الْيَهُودِيُّ: فَمَا تُحْفَتُهُمْ حِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؟ قَالَ: زِيَادَةُ كَبِدِ النُّونِ)[41].

قال أبو موسى المديني: أصل التُّحفة: طُرفة الفاكهة، والجمع التُّحَف[42]، وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: تُحفة: طُرفة أو شيء مستحدث عجيب له قيمة جماليّة أو أثريَّة أو فنِّيَّة[43].

التحليل

لقد أورد الشاعر مهيار الديلمي في بيته الشعري كلمة (التحفة) بمعنى الشيء النفيس القيم، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة في زمن وضعها كانت تدلُّ على (طرفة الفاكهة) ثم أصبح العامة يستخدمونها في الطرفة لغير الفاكهة من باب توسيع الدّلالة ثم استخدمت في الأشياء الثمينة القيمة النادرة من باب رقي الدّلالة حتى أصبح بعض العلماء يطلقون هذه التسمية على كتبهم، ككتاب (التُّحفة المهدية شرح العوامل النحوية) لمحمد بن مهدي ظافر العمراني، وكتاب (التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية) لمحمد محي الدين عبد الحميد، وغيرها من التسميات التي تدلُّ على أسماء الكتب، وهذا الرقي في دلالة الكلمة راجع إلى رقي المجتمع وتطوّره وانفتاحه على الحضارات الأخرى في العصور اللاحقة، فأصبحت تدلُّ هذه الكلمة على الشيء النادر الثمين القيّم، ومن هنا يمكن القول بأنَّ هذا التغير أدّى إلى السمو بدلالة الكلمة، فَصَارت تدلُّ على (الشيء النفيس) بعدما كانت تدلُّ على معنى أضعف نسبيًّا من المعنى الجديد، وهو (طرفة الفاكهة) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الطرافة والنُّدرة.



[40] ابن الأثير: *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 182/1.

[41] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، 1991م، 252/1.

[42] أبو موسى محمد بن عمر المديني، *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988م، 220/1.

[43] أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، القاهرة: عالم الكتب، 2008م، 286/1.

2- الـــمَجْدُ

قال الأبيوردي (460هـــ)[44]:

مَجْدٌ عَلَى هَامَةِ العَيُّوقِ مَرْفُوعُ رَاقَ الوَرَى مِنْهُ مَرْئِيٌّ وَمَسْمُوعُ

معنى المجد في البيت: العزّ والشّرف.

قال أبو موسى المديني: أصل الـــمَجد في اللغة: الكَثرة. يُقال: أمجَدتُ الرجلَ سَبًّا وذَمًّا: أي أكثَرتُ. وقيل: الـــمَجد: امتلاء بَطن البعير من العَلف، ثم قالوا: مَجُدَ فهو ماجِد؛ إذا امتلأ كرمًا[45].

أصل الـــمجد من قولهم: مَجَدَتِ الإبلُ : إذا حصلت في مرعًى كثيرٍ واسعٍ[46]، وجاء في لسان العرب: مَجُدَت الإبل: إذا شبعت، قال أبو حية النميري يصف امرأة[47]:

ولَيْسَتْ بِـمَاجِدَةٍ لِلطَّ عَامِ وَلَا الشَّرَابِ

أي ليست بكثيرة الطعام ولا الشراب، وأَمجَدْتُ الدابةَ علفاً: أكثرتُ لها ذلك، ويقال: أَمجَدَ فلانٌ عطاءَه ومَجَّده إذا كثَّره[48].

وقال الفيومي: الـــمجد: العزُّ والشرفُ، ورجلٌ ماجد: كريم شريف[49].

التحليل

لقد أورد الشاعر الأبيوردي في بيته الشعري كلمة (المجد) بمعنى العز والشرف، على غير أصل وضعها، فقد كانت تدلُّ على الكثرة في الشيء، أي: بلوغ النهاية فيه، فيقال: امتلأ بطن البعير من العلف، أي: كثر أكله من العلف حتى امتلأت بطنه، ويقال: رجل ماجد: إذا امتلأ كرمًا، أي: كثر كرمه وبلغ نهاية الكرم، ثم طرأ على هذه الكلمة تغيير دلالي فأصبحت تدلُّ على معنى سامٍ هو (العزُّ والشرف)، أي: بلوغ النهاية في المكانة العالية، وهذا التغير الدلالي أدّى إلى رقي دلالتها فقد كانت تدلُّ على الكثرة في الشيء ثم ارتقت دلالتها فأصبحت تدلُّ على (العزّ والشرف) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي بلوغ النهاية.

---

[44] أبو المظفر محمد بن أحمد الأبيوردي، *الديوان*، بيروت: المطبعة العثمانية، 1317هـــ، ص199.

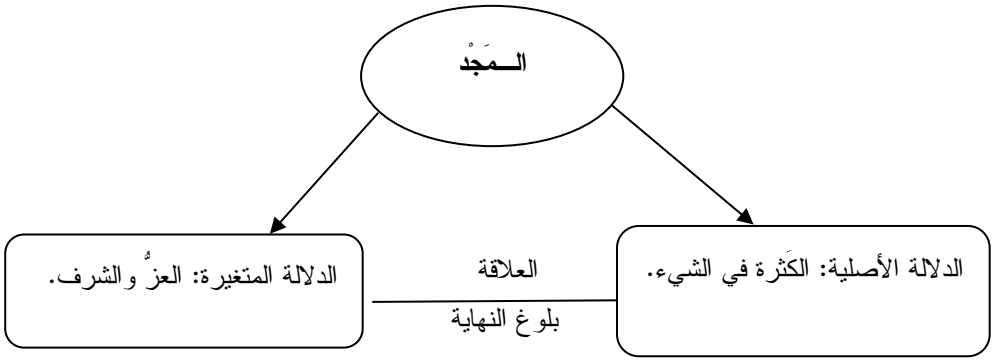
[45] أبو موسى المديني، *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*، 184/3.

[46] الراغب الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص760.

[47] أبو حية النميري، *الديوان*، ص123.

[48] ابن منظور، *لسان العرب*، 396/3.

[49] الفيومي، *المصباح المنير*، 564/2.



3- النَّجِيبُ

قال حسَّان بن ثابت (40ه)[50]:

لِكُلِّ نَجيبٍ مُنْجِبٍ زَخَرَتْ بِهِ مُهَذَّبَةٌ أَعْرَاقُهَا لَم تُرَهَّقِ

النَّجيب: الرجل الفاضل الكريم.

ابن الأثير: النَّجيب الفاضل من كلِّ حيوان: إذا كان فاضلاً نَفيساً في نوعه؛ وجاء في الحديث: (إنَّ اللّه يحبُّ التاجرَ النَّجــيبَ)[51]، أَي الفاضلَ الكَريم السَّخــيَّ، وقال الزبيدي: النَّجيب من الإبل والخيل: إذا كانا كريمينِ عتيقينِ، والنَّجيب من الرجال: الكريم الحَسيب[52]، وجاء في المحيط في اللغة: الـــنَّجيب: هو الكريم ذو الحَسَب، وكذلك في نَجائب الإبل وهي العِتاق السِّراع[53].

التحليل

لقد أورد حسّان بن ثابت في بيته الشعري كلمة (النجيب) بمعنى الفاضل الكريم، وإن كان أصل الكلمة عند وضعها يطلق على الحيوان إذا كان فريداً في نوعه، نفسيًا في أصله، كما ذكر ذلك كعب بن مالك (50ه) في قصيدته البردة عندما قال[54]:

أَمْسَتْ سُعَادُ بِأَرْضٍ لا يُبَلِّغُها إِلَّا العِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَاسِيلُ

---

[50] حسان بن ثابت الأنصاري، *الديوان*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ص171.

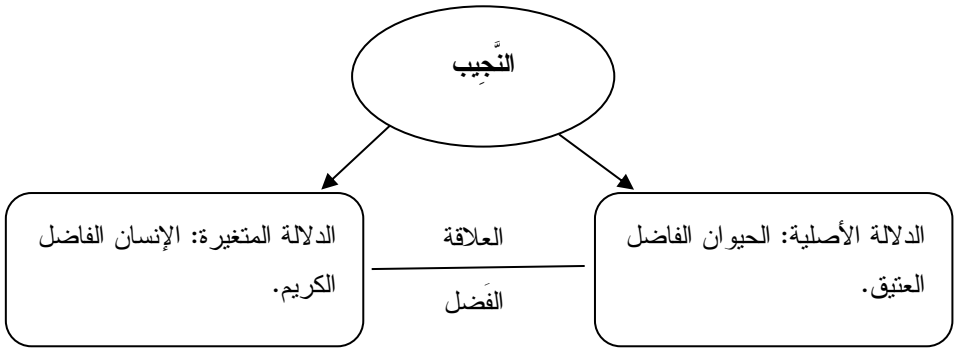
[51] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 17/5.

[52] الزبيدي، *تاج العروس*، 237/4.

[53] الصاحب بن عبّاد، *المحيط في اللغة*، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، 1994م، 131/7.

[54] كعب بن زهير، *الديوان*، تحقيق: علي فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ص62.

ثم أصبحت تدلُّ على كلِّ شيء فاضلٍ، وفي ذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (الأنعام من نواجِبِ القرآن)[55] أي: من أفاضل سوره، ثم طرأ على معنى هذه الكلمة تغيير دلالي، فأصبحت تدلُّ على معنى سامٍ هو (الإنسان الفاضل الكريم)، وهذا التغير الدّلالي أدّى إلى رقي دلالة كلمة (النَّجيب) وسموها، بعد أن كانت تدلُّ على (الحيوان الفاضل) لعلاقة تربط بين المعنيين، وهي (الفضل).



رابعًا- انحطاط الدّلالة

يقصد به انتقال دلالة اللفظة إلى قيمة أقلّ من قيمة معناها الأقدم، أي تحوّلها من الأفضل إلى الأدنى[56]، وبما أنَّ هناك ألفاظ في اللغة ترتقي فهناك ألفاظ أخرى يحدث لها انحطاط في المعنى، وينخفض معناها من معنى عالٍ إلى معنى أقلّ شأنًا، ويحدث ذلك بشكل سريع وأكثر وضوحًا من رقي الألفاظ، ويرجع ذلك إلى استخدام هذه الألفاظ للتعبير عن أشياء تتصل بالقبح والغريزة الجنسية، أو كثرة تداولها بين الناس فيستعملونها في مجال أضعف من مجالها الأول ويصبح اللفظ مع انتشاره شائعًا، ومنحطًّا في دلالته، ومن الأمثلة على انحطاط الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- البَلْهَاءُ

قال النّمر بن تولب (14ه)[57]:

ولقَدْ لَهَوْتُ بطِفْلةٍ مَيَّالةٍ بَلْهَاءَ تُطْلِعُني عَلَى أَسْرَارِهَا

معنى البلهاء في البيت: الحمقاء ناقصة العقل.

---

[55] عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد، الرياض: دار المغني، 2000م، 2141/4.

[56] محمد محمد داود، *العربية وعلم اللغة الحديث*، القاهرة: دار غريب، 2001م، ص218.

[57] النمر بن تولب، *الديوان*، تحقيق: محمد نبيل طريفي، بيروت: دار صادر، 2000م، ص67.

قال ابن سيده: البَلَهُ: الغفلة عن الشرِّ وأن لا يحسنه، بَلَهَ بَلَهًا، وهو أبله وهي بلهاء[58]، وقال الجوهري: رجل أبله بيّن البله والبلاهة، وهو الذي غلبت عليه سلامة الصدر، والمرأة بلهاء[59]. وفى الحديث: (أكثرُ أهل الجنّة البُلْهُ)[60]، والبَلَه: جمع أبله وهو الغافل عن الشر المطبوع على الخير، وقيل: من غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظنّ بالنّاس لأنَّهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها وأقبلوا على آخرتهم[61]، والـــبَلهاء من النساء: الكريمة الغريرة المغفّلة، والأَبله: الرجل الأحمق الذي لا تمييز له[62]

التحليل

لقد أورد الشاعر النمر بن تولب كلمة (البلهاء) في بيته الشعري وأراد بها (الحمقاء المغفّلة)، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة من البله، وهي الغفلة عن الشرّ وسلامة الصدر منه، فيقال: رجل أبله: أي طُبِع على الخير وأغفل عن الشَّر، وامرأة بلهاء: مطبوعة على الخير غافلة عن الشر، ومع التغير الذي طرأ على بعض الكلمات عبر العصور لأسباب نفسيّة تضفي على بعض الألفاظ دلالات جديدة مصوبة بالانفعالات، كقولنا: (ضحكة حلوة، وفقعَ مرارتي)، أو أسباب اجتماعية وحضارية مرتبطة بحالة المجتمع ومتغيراته، فكلّما تطوّر المجتمع تطوّرت معه ألفاظه، فالبندقية لم تعد سلاحًا حجريًّا؛ إنّما أصبحت تلك الآلة من حديد تقذف الرصاص بسرعة هائلة، ولم يعد الورق ورق البردي، إنّما أصبح له مدلولات كثيرة لاتعد ولا تحصى، أو أسباب لغوية نابعة من اللغة ذاتها، سببها التقارب في الاستخدام، فكلّما كان اللفظان متقاربين في الاستخدام كان التأثير بينهما قويًّا، ومع مرور الزمن يختفي الفرق الدلالي بينهما، كاختفاء الفرق بين (القعود والجلوس)، ومن هنا أخذ معنى كلمة (البلهاء) يتغيّر شيئًا فشيئًا حتى أصبح يدلُّ على المغفّلة الحمقاء التي لا تمييز لها بعد أن كانت تدلُّ على معنى المتغافلة عن الشر، وهذا التغير الدلالي أدّى إلى انحطاط دلالتها، فقد كانت تدلُّ على الغافلة عن الشر لسلامة سريرتها ثم أصبحت تدلّ على المغفّلة الحمقاء التي لا تحسن إدارة الأمور لعلاقة بين المعنيين، وهي الغفلة.

---

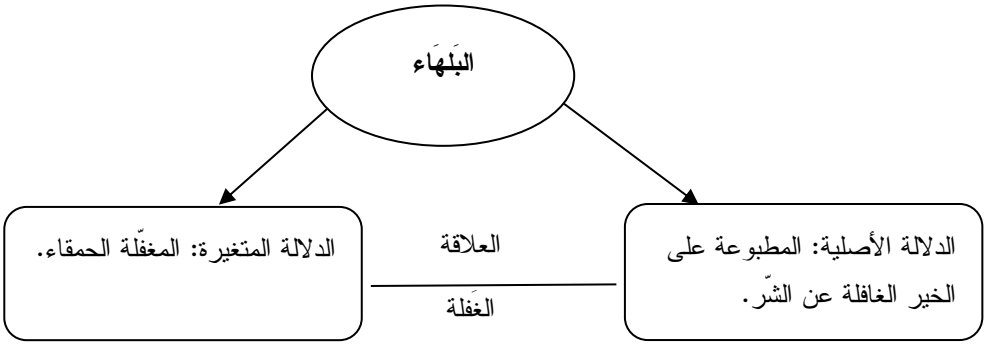
[58] ابن سيده، *المحكم والمحيط* الأعظم، 327/4.

[59] إسماعيل بن حماد الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، 227/6.

[60] محمد بن سلامة القضاعي، *مسند الشهاب*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م، 110/2.

[61] محمد طاهر بن علي الفَتَّني، *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1967م، 217/1.

[62] ابن منظور، *لسان العرب*، 477/13.



2- الاِحْتِيَالُ

قال أبو العلاء المعريّ (449ه)[63]:

وَلَا تُطيعَنَّ قَومًا مَا دِيانَتَهُم إِلّا اِحْتِيالٌ عَلَى أَخْذِ الإِتَاوَاتِ

معنى الاحتيال في البيت: المكر والخديعة.

قال ابن منظور: الاحتيال: الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف، والحِيل والحول: جمع حيلة، ورجل حَول: مُحتال شديد الاحتيال، والاحتيال: مطالبتك الشيء بالحيل[64]، وقال الرازي: الاحتيال من الحيلة و أحالَ الرجلُ: أتى بالمحال وتكلم به، والمحال: الباطل غير الممكن الوقوع[65]، والاحتيال في القانون: جنحة يجترمها مَن يبتز مال الغير بالخديعة[66].

التحليل

لقد أورد المعري كلمة (الاحتيال) في بيته الشعري وأراد منها معنى (المكر والخديعة) على الرغم من أنّها كانت تدلُّ على الحذق وحسن التَّصرف في الأمور، فهذه الدّلالة لم تكن تحمل أي معنى سيِّء؛ بل على العكس كانت تدلُّ على معنى نبيل وهو المهارة، وحسن التصرف في الأمور، ولكن لكثرة استعمال هذه الكلمة في المعاني التي تدلُّ على تحصيل الرزق من بيع وشراء وعمل، ولـِمَا يرافق ذلك التحصيل من غبن وغشّ، ومع تقادم الأيام أصبحت تدلُّ هذه الكلمة على معانٍ ذميمة يستهجنها المجتمع وينفر منها، وهذا

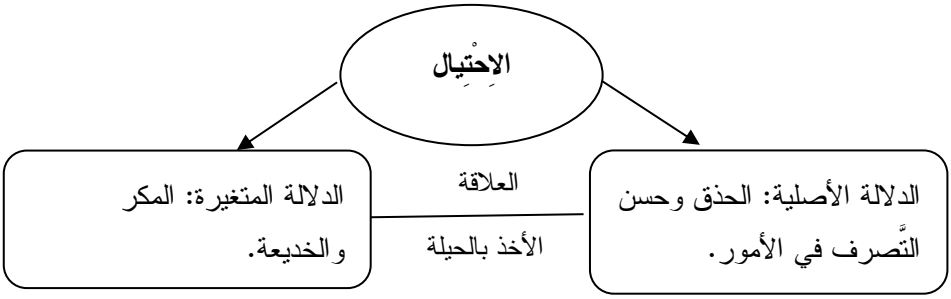
[63] أبو العلاء المعري، *الديوان*، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1332هـ، 175/1.

[64] ابن منظور، *لسان العرب*، 187/11.

[65] الرازي، *مختار الصحاح*، ص84.

[66] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، 209/1.

التغير في استعمال دلالتها أدّى إلى انحطاط معناه، فأصبحت تدلُّ على (المكر والخديعة) بعد ما كانت تدلُّ على (الحذق وحسن التَّصرف في الأمور) لعلاقة تربط بين المعنيين، وهي الأخذ بالحلية.



3- الغَانِيةُ

قال البحتري (284ه)[67]:

رَأَيْتُ الغَانِيَاتَ يَرَينَ غُنْمًا رَدَانَا في صُدُودِ الغَانِيَاتِ

معنى الغانيات في البيت: جمع غانية، وهي الجارية الحسناء.

الغانية: من النِّساء المرأة التي تُطلَب هي، أَي: يَطْلُبها الناسُ، ولا تَطْلُب، أو هي الغَنيَّة بحسنها وجمالها عن الزينة، بالحلي والحُلَل [68]، والغانية: الشابة الـمتزوّجة. يقال: غَنِيتْ بزوجها، ويقال: غَنِيتْ بجمالها عن الزّينة[69]، والغانية من النِّساء: التي غَنِيتْ بالزّوج[70]، الغانية: الجارية الحسناء، سميت غانية لأنَّها غَنِيتْ بحسنها عن الزينة [71]، وجاء في التهذيب: الغانية: الجارية الحسناء ذات زوجٍ كانت أو غير ذات زوجٍ ، سميت غانية لأنَّها غَنِيتْ بحسنها عن الزينة[72].

---

[67] البحتري، *الديوان*، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف،1978م، 377/1.

[68] الزبيدي، *تاج العروس*، 190/39.

[69] الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم *العين*، تحقيق: إبراهيم السامرائي وآخرون، بيروت: دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ، 451/4

[70] ابن منظور، *لسان العرب*، 138/15.

[71] محمد بن أبي بكر بن الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، 1999م، ص230.

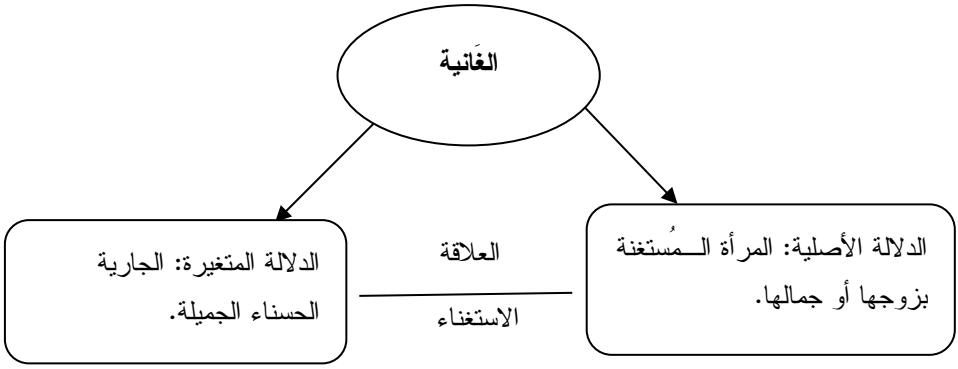
[72] محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي،2001م، 8/ 175-176.

التحليل

أورد البحتري في بيته الشعري كلمة (الغانية) بمعنى الجارية الحسناء، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة قديمًا كان يدلُّ على المرأة التي غنيت بزوجها عن غيره كما ذكر ذلك عنترة بن شداد (22 ق هـ) في وصف شجاعته، حيث قال[73]:

وَخَلَّصْتُ العَذَارَى وَالغَوَانِي وَمَا أَبقَيتُ مَعَ أَحَدٍ عِقَالَا

أي: المتزوجات المستغنيات بأزواجهن، أو المرأة الحسناء الجميلة التي غنيت بجمالها عن زينة الحلي والحلل، ومع كثرة استعمال الناس لهذا المعنى الدال على استغناء المرأة بجمالها سواء أكانت متزوجة أم غير متزوجة، ومع انحلال المجتمع وكثرة مجالس الخمر واللهو والمجون أصبح هذا المعنى يدلُّ على الجارية الحسناء التي استغنت بجمالها عن الزينة، حتى إنَّ الشاعر مسلم بن الوليد لُقب بصريع الغواني لكثرة افتتانه بهنّ، ومن هنا يمكن القول بأنَّ الغانية كانت تدلُّ على المرأة العفيفة التي استغنت بزوجها عن غيره أو التي استغنت بجمالها عن الزينة ثم انحطّ مجال دلالة الكلمة مع انحطاط أخلاق المجتمع حتى أصبحت تدلُّ على معنى أدنى من المعنى الذي وضعت له، ومن شدة انحطاطها أصبحت تدلُّ في العصر الحديث على الراقصة التي تعمل في الملاهي الليلية[74]، وهذا التغير الدلالي الذي طرأ على معنى هذه الكلمة من معنى (المرأة المستغنة بزوجها أو جمالها) إلى معنى منحطٍّ وهو (الجارية الحسناء الجميلة) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الاستغناء.



[73] عنترة بن شداد العبسي، *الديوان*، بيروت، مطبعة الآداب، 1893م، ص60.

[74] أحمد مختار، معجم *اللغة العربية المعاصرة*، 647/2.

خامسا- انتقال الدّلالة

سمّاه أولمان Stephen Ullmann (انتقال المعنى)[75]، يقصد به انتقال معنى كلمة ما إلى معنى آخر وفق وجود ملامح شبه بينهما، ويقوم هذا الانتقال على تغيير مجال الاستعمال، فالمعنى هاهنا ليس أخصّ من المعنى القديم ولا أعمّ؛ بل هو مساوٍ له[76]، وإنَّ هذا المظهر من مظاهر التغير الدلالي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمجاز لأنَّ الألفاظ في جميع اللغات الحية ترتبط فيما بينها بقواسم مشتركة وعلاقات عامّة، فيعتمد الناس على هذه القواسم والعلاقات من أجل نقل اللفظ من مجال دلالته الأصلية إلى مجال آخر، ويحدث هذا الانتقال غالبًا من المعنى الحسي إلى المعنى المجرد؛ لأنَّ دلالة اللفظ في أصل وضعها تبدأ بالمحسوسات ثم تنتقل إلى المجردات، وهذا مرتبط بتطور المجتمع ورقيه، وربما يحدث العكس فتنتقل الدّلالة من المعنى المجرد إلى المعنى الحسي، وهذا ما يلجأ إليه الأدباء لتقريب المعنى للأذهان، ومن الأمثلة على انتقال الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- الجِلْفُ

قال تأبط شرًّا (80 ق.ه)[77]:

فلا تَتَمَنّني وتَمنّ جِلْفًا قُرَاقِرَةً هِجَفًّا كَالخَيَالِ

معنى الجِلف في البيت: الأحمق الذي لا عقل له.

قال الجوهري: الجلف: أصله من أجلاف الشَّاة، وهي المسلوخة بلا رأس ولا قوائم ولا بطن، وقال أبو عبيدة: أصل الجِلْف: الدَّن الفارغ، قال عدي بن زيد العبادي[78]:

بَيْتِ جُلُوْفٍ بارِدٍ ظِلُّهُ فيه ظِبَاءٌ ودَوَاخِيْلُ خُوْصْ

أي بيت فارغ[79].

وقال ابن الأثير: الجِلْف في الحديث الشريف: (فَجَاءَهُ رَجُلٌ جِلْفٌ جَافٍ)، الأحمق، شُبّه بالشاة المسلوخة لضعف عقله[80].

وقال ابن سيده: الجِلْف: الجافي فِي خلقه وخلقه، شُبّه بجلف الشَّاة، أي: أَنَّ جوفه هواء لا عقل فيه[81].

---

[75] ينظر: أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ص181.

[76] أحمد قدور، *مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري*، دمشق، مكتبة الأسد، 1996م، ص302.

[77] تأبط شرًا، *الديوان*، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984م، ص252.

[78] عدي بن زيد العبادي، *الديوان*، ص70.

[79] الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، 339/4.

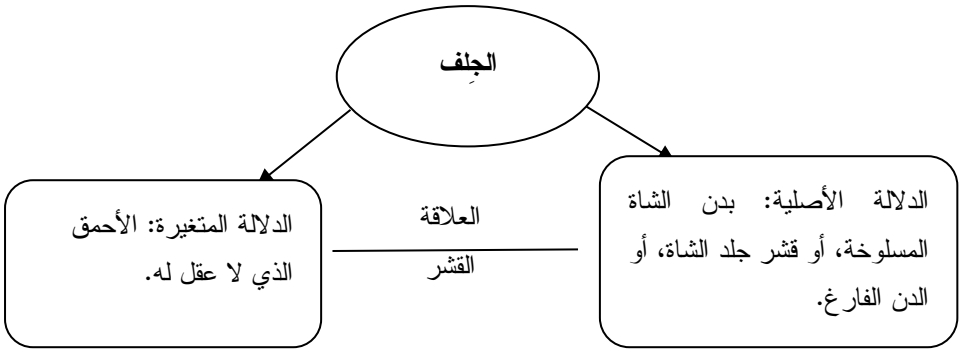
[80] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 287/1.

[81] ابن سيده، *المحكم والمحيط الأعظم*، 427/7.

وقد جاء في المصباح المنير نقلًا عن الأصمعي أنَّ الجِلف: جلد الشَّاة والبعير، ويُقال للأعرابي الذي تزيَّ بِزِيِّ الحَضر في رقتهم ولِين أخلاقهم جِلفًا، كأنَّه نزعَ جلده ولبسَ غيره[82].

التحليل

لقد أورد تأبط شرًّا كلمة (الجلف) في بيته الشعري بمعنى الأحمق الذي لا عقل له، وهو مأخوذ من معنى بدن الشاة المسلوخة التي لا رأس لها ولا أرجل ولا بطن، أو مأخوذ من قشر جلد الشاة، أو مأخوذ من الدن الفارغ، فإذا قلنا أنّه مأخوذ من بدن الشاة المسلوخة فهناك علاقة مشابهة بين الشاة المنزوع جلدها عنها وبين الأحمق الذي لا عقل له، فكأنّ الأحمق قد نُزع منه عقله كالشاة التي نزع عنها جلدها، وإذا قلنا إنّه مأخوذ من قشر جلد الشاة فهناك أيضا علاقة مشابهة فكلاهما قد نزع منهما جوفهما، وإذا قلنا إنّه مأخوذ من الدن الفارغ فكذلك توجد علاقة مشابهة بين الأحمق والدن الفارغ لأنَّ كليهما قد نزع منهما جوفهما، فأصبحا فارغين، ومن هنا يمكن القول بأنَّ دلالة الكلمة قد طرأ عليها تغيير دلالي أدّى إلى انتقالها من المادي المحسوس وهو (بدن الشاة المسلوخة التي لا رأس ولا أرجل ولا بطن لها، أو قشر جلد الشاة، أو الدن الفارغ) إلى المعنوي المجرد وهو (الأحمق الذي لا عقل له) لعلاقة المشابهة بينها، وهي القشر.



2- الزَّادُ

قال الأعشى (7ه)[83]:

إِذَا أَنْتَ لمْ تَرْحَلْ بِزَادٍ مِنَ التّقَى ... وَلاقَيْتَ بَعْدَ الــمَوْتِ مَنْ قَد تزَوَّدَا

نَدِمْتَ عَلَــى ألاَّ تَكُونَ كَمِثْلِهِ ... وَأَنَّكَ لمْ تُرْصِدْ لِمَا كــَانَ أَرْصَدَا

الزاد بمعنى العمل الصالح.

---

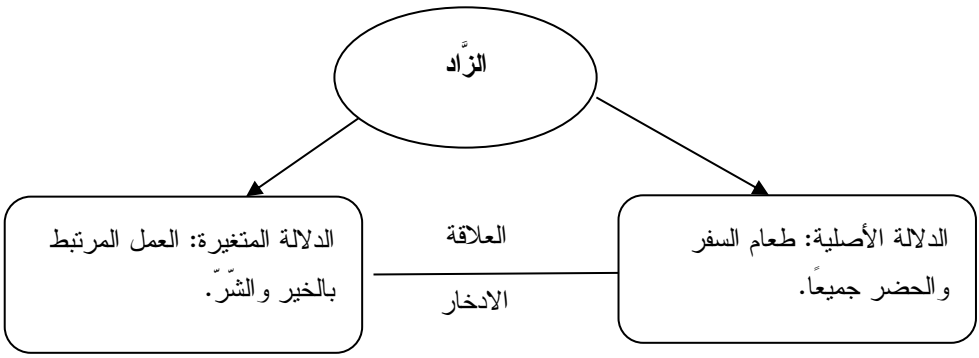
[82] ينظر: الفيومي، *المصباح المنير*، 105/1.

[83] الأعشى ميمون بن قيس، *الديوان*، تحقيق: محمد محمد حسين، القاهرة: المطبعة النموذجية، 1950م، ص137.

قال الزبيدي: الزَّاد: طعام السَّفر والحَضَر جميعاً[84]، وجاء في حديث ابن الأكوع: (فأَمَرَنَا النبي – صلى الله عليه وسلم – فجَمَعْنَا تَزَاودنَا): أي مَا تَزَوَّدْنَاه في سفرنا من طعام[85]، وقال ابن منظور: الزاد: كلُّ عمل انقلب به من خير أو شر، وجاء في القرآن الكريم: وفي التنزيل العزيز:﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾(البقرة: 197)[86]، أي اعملوا فإنَّ خير العمل التقوى.

التحليل

لقد أورد الأعشى كلمة (الزاد) في بيته الشعري بمعنى (العمل الصالح)، على الرغم من أنَّ أصل الزاد هو الطعام عموماً سواء أكان في السفر أو في غيره كما ذكر ذلك الزبيدي، وكما جاء في حديث ابن الأكوع عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من الفعل (زوَدَ) أي ادّخر، فالزَّادُ: المدّخر الزّائد على ما يحتاج إليه[87]، ثم انتقلت دلالة الكلمة من المحسوس المادي وهو (طعام السفر والحضر) إلى المعنوي المجرّد وهو (العمل المرتبط بالخير أو الشر)، ومن هنا نلاحظ التغير الدلالي الذي طرأ على هذه الكلمة، فقد كانت تدلُّ على المدخّر من الطعام ثم أصبحت تدلُّ على المدخّر من عمل الخير أو الشر لعلاقة المشابهة بينها وهي (الادخار).



3- الفِتْنَةُ

قال قيس بن ذريح (68 هـ)[88]:

يَقُولُونَ لُبْنَى فِتْنَةٌ كُنْتَ قَبْلَهَا بِخَيرٍ فَلَا تَنْدَم عَلَيهَا وَطَلِّقِ

[84] الزبيدي، *تاج العروس*، 153/8.

[85] أبو موسى المديني، *المجموع المغيث غريبي القرآن والحديث*، 34/2.

[86] ابن منظور، *لسان العرب*، 198/3.

[87] ينظر: الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص386.

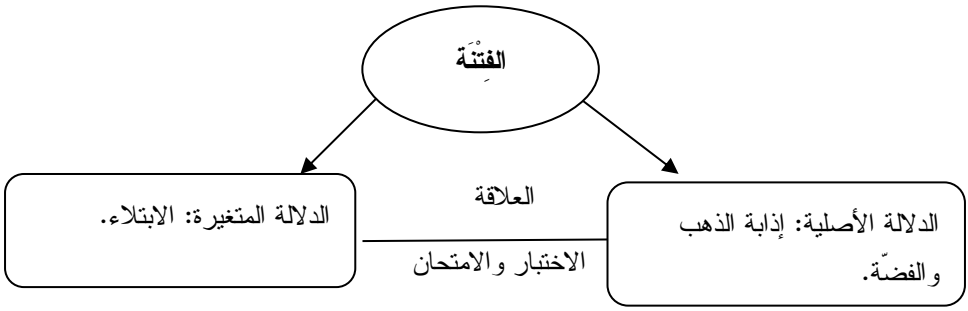
[88] قيس بن ذريح، *الديوان*، تحقيق: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1996، ص67.

معنى الفتنة في البيت: الابتلاء.

قال الفيومي: الفِتنة: المحنة والابتلاء والجمع فِتَن، وأصل الفتنة من قولك فَتَنْتُ الذَّهبَ والفضَّةَ إذا أحرقته بالنار ليبينَ الجيد من الرديء[89]. وقال الجوهري: الفِتنة: الامتحان والاختبار. تقول: فَتَنْتُ الذَّهبَ، إذا أدخلتَه النَّار لتنظر ما جودته، ويسمّى الصائغ الفتَّان لأنّه يفتن الذهب والفضَّة، أي: يدخلهما النار ليختبر جودتهما، والفتَن: الإحراق، وورِق فتين، أي فضة محرقة[90]، وقال الراغب: أصل الفَتن: إدخال الذَّهب النَّار لتظهر جودته من رداءته، ثم استعمل في إدخال الإنسان النَّار[91].

التحليل

لقد أورد الشاعر قيس لبنى كلمة (الفتنة) في بيته الشعري بمعنى (الابتلاء)، على الرغم من أنَّ أكثر علماء اللغة يؤكدون أنَّ أصل هذه الكلمة هو إحراق الذهب والفضة لاختبار جودتهما، ثم تشعّب أصلها الدلالي إلى دلالات أخر، وإن كان الامتحان والاختبار هو الرابط الجامع الذي دلالات هذه الكلمة، ولعلّه يمكن أن يُقال إنَّ أصل هذه الكلمة كان استعمالها في إحراق الذهب والفضة لاختبار جودتهما، ثم توسّع مجالها الدلالي حتى أصبحت تدلُّ الابتلاء والمحنة والمال والأولاد والنساء والكفر واختلاف الناس في الآراء والإحراق بالنار[92]، ومن هذه المعاني العديدة التي أصبح يدلُّ عليها معنى الفتنة هو معنى الابتلاء وهذا المعنى هو مجال بحثنا في معاني الفتنة، فقد انتقل معناها من الحسي المحسوس وهو (اختبار الذهب والفضة بإذابتهما) إلى معنى معنوي مجرّد وهو (ابتلاء الإنسان) لعلاقة المشابهة المعنيين، وهي (الاختبار والامتحان).



[89] الفيومي، *المصباح المنير*، 462/2.

[90] الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، 175/6-176.

[91] الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص623.

[92] ينظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 317/13.

الخاتمة

إنَّ البحث في مجال علم الدّلالة من الدراسات التي نالت حظًّا وافرًا في الآونة الأخيرة، ويعدُّ التغير الدلالي واحدًا منها، وإن كان هناك ما يمكن أن يُستخلَص من بحثي هذا ألخصه في ما يلي:

– إنَّ اللغة العربية لغة ولّادة متجددة بتجدد العصور والأزمان لا تستقرّ على حالٍ، فكلّ يوم تخرج لنا بالجديد من الدلالات التي تواكب التطور والتقدم، فهي لغة حافظت على الموروث القديم وقبلت المتغير الجديد استنادًا إلى معايير وأسس وقواعد.

– إنَّ تغيير دلالة الكلمة ليس أمرًا طارئًا على اللغة العربية؛ بل كانت هناك عدّة أمور ساعدت على هذا التغير كتوسيع معنى واحد إلى عدّة معانٍ، أو تضيق عدّة معانٍ بمعنى واحدٍ، أو سمو معنى، أو انحطاطه، أو انتقاله من معنى محسوس إلى معنى مجرّد بطريقة المشابهة.

– إنَّ دواوين الشعر العربي ثروة لغوية ينبغي العناية بها وتحليلها والاستفادة مما فيها من ظواهر لغوية ولا سيما تلك الظواهر التي تتعلق بالتغيرات التي طرأت على معاني كلماتها مما يساعد في إنشاء معجم تاريخي للغة العربية.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. ت. محمود محمد الطناحي وآخرون. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.

ابن الرومي، علي بن العباس. *الديوان*. ت. حسين نصّار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002.

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

ابن عبّاد، الصاحب. *المحيط في اللغة*. ت. محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب، 1994.

ابن فارس، أحمد بن زكريا. *مقاييس اللغة*. ت. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن مقبل، تميم بن أُبي. *الديوان*. ت. عزة حسن. بيروت: دار الشرق العربي، 1995.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*.، بيروت: دار صادر، 1414.

أبو زيد، نواري سعودي. *محاضرات في علم الدلالة*. عمّان: عالم الكُتب الحديث، 2011م.

أبو نواس الحسن بن هانئ. *الديوان*. تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة: مطبعة مصر، 1953م.

الأبيوردي، أبو المظفر محمد بن أحمد. *الديوان*. بيروت: المطبعة العثمانية، 1317.

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. ت. محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي،2001.

الأصفهاني، الراغب. *المفردات في غريب القرآن*. ت. صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، 1997.

الأعشى، ميمون بن قيس. *الديوان*. ت. محمد محمد حسين. القاهرة: المطبعة النموذجية، 1950.

الأنصاري، حسّان ثابت. *الديوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

أولمان، ستيفن. *دور الكلمة في اللغة*. تر. كمال بشر. القاهرة: مكتبة الشباب، 1986.

الإيادي، لقيط بن يعمر. *الديوان*. ت. عبد المعين خان. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971.

البحتري، الوليد بن عبيد الطائي. *الديوان*. ت. حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف،1978.

تأبط شرًّا، ثابت بن جابر. *الديوان*. ت. علي ذو الفقار شاكر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984.

تولب، النمر. *الديوان*. ت. محمد نبيل طريفي. بيروت: دار صادر، 2000.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. *تاج اللغة وصحاح العربية*. ت. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

جيرو، بيير. *علم الدلالة*، ترجمة منذر عياش. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.

الحجاج، مسلم. *صحيح مسلم*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث، 1991.

الحريري، القاسم بن علي. *درة الغواص في أوهام الخواص*. ت. عرفات مطرجي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998.

الحمداني، أبو فراس. *الديوان*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.

الدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن. *سنن الدارمي*. ت. حسين سليم أسد. الرياض: دار المغني، 2000.

داود، محمد. *العربية وعلم اللغة الحديث. القاهرة*: دار غريب، 2001م.

الدباس، صادق يوسف. *دراسات في علم اللغة الحديث*. عمّان، دار أسامة، 2012م.

الديلمي، مهيار. *الديوان*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1925.

الرازي، محمد بن أبي بكر. *مختار الصحاح*. ت. يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

الزبيدي، المرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهداية، 1965.

الزمخشري، محمد بن عمر. *أساس البلاغة*. ت. محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

زهير، كعب. *الديوان*. تحقيق: علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

العبادي، عدي بن زيد. *الديوان*. ت. محمد عبد جبّار المعيبد. بغداد: وزارة الثقافة، 1965.

العبسي، عنترة بن شداد. *الديوان*. بيروت: مطبعة الآداب، 1893.

العجلي، أبو النجم. *الديوان*. ت. محمد أديب عبد الواحد جمران. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

عمر، أحمد مختار. *علم الدَّلالة*. القاهرة: عالم الكتب، 1992.

الفَتَّنِي، محمد طاهر بن علي. *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1967.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *معجم العين*. ت. إبراهيم السامرائي وآخرون. بيروت: دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ.

الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير*. بيروت: دار الكتب العلمية،1994.

قدور، أحمد. *مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري*. دمشق: مكتبة الأسد، 1996م.

القضاعي، محمد بن سلامة. *مسند الشهاب*. ت. حمدي بن عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

مجنون لبنى، قيس بن ذريح. *الديوان*. ت. إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.

المديني، أبو موسى محمد بن عمر. *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*. ت. عبد الكريم العزباوي. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988.

المسدي، عبد السلام. *اللسانيات وأسسها المعرفية*. تونس: المطبعة العربية، 1986.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. القاهرة: دار الدعوة، 1960م.

المطرّزي، ناصر بن عبد السيد. *المغرب في ترتيب المعرب*. بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ.

المعري، أبو العلاء. *الديوان*. ت. أمين عبد العزيز الخانجي.القاهرة: مكتبة الخانجي، 1332هـ.

مهدي، قاسم راضي. *أبو العطاء السندي، حياته وشعره*. بغداد: مجلة المورد، العدد 2، المجلد9، 1980.

النميري، أبو حية. *الديوان*. ت. يحيى الجبوري. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975.

References

el-A‘şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvân*. Thk. Muhammed Muhammed Hüseyin. Kahire: el-Matbaatu'n-Nemuzeciyye, 1950.

el-Absî, Antere b. Şeddâd. *Dîvân*. Beyrut: Matbaatu'l-Âdab, 1893.

el-Ahmed Nakri, Abdünnebî. *Câmiu’l-Ulûm fi İstirahati-Fünün.*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.

el-Buhtürî, el-Velîd b. Ubeyd et-Tâî. *Dîvân*. Thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif,1978.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-Luğa ve Sıhâhu’l-ʿArabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 1987.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Salim Asad. er-Riyad: Dâru'l-Mu'anî, 2000.

Dâvûd, Muhammed Muhammed. *el-Arabiyye ve ilmü'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Dârü Garib 2001.

ed-Debbâs, Sadık Yusuf. *Dirâsât fî ilmi'l-lugati'l-hadîs*. Umman: Dârü Üsâme: 2012.

ed-Deylemî, Mihyâr. *Divan*. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1925.

el-Ebîverdî, Ebü’l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed. *Dîvân*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1317.

Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni. *Divan*. Thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî. Kahire: Matba‘atu Mısır, 1953.

Ebû Zeyd, Nevârî Suûdî. *Muhadarât fî ilmi'd-delâle*. Ummân: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadis 2011.

el-Ensârî, Hassân b. Sâbit. *Dîvân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.

el-Eyâdî, Lakît b. Ya'mür. *Dîvân*.Thk. Abdulmuîn Han. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1971.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luga*. Thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

el- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmi. İbrâhim es-Sêmirâî, Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.

el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecmaʿu Bihâri'l-Envâr fî Garâʾibi't-Tenzîl ve Letâʾifi'l-Ahbâr*. Haydarâbâd: Matbaʿat Dâʾirat al-Maʿârif al-ʿUthmâniyyah, 1967.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.

Garou, Pierre. *'İlmu'd-Delâle*. Thk. Munzir 'Ayyâş. Dımaşk: Dâru Talâs, 1988.

el-Haccâc, Müslim. *Sahîh-ü Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.

el-hamdânî, Ebû firâs. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994.

el-Harîrî, Kâsım b. Alî. *Dürretü'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*. Thk. Arafat Metracî. Beyrut: Muessesetu' l-Kutubi' s-Sekâfiyye, 1998.

el-İbâdî, Adî b. Zeyd. *Dîvân*. Thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid. Bağdat: Vizaretu's-Sekâfe, 1965.

Ibn Sîde, Alî b. İsmâîl ed-Darîr, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-Aʿzam*. Thk. Abdul Hamid Hendavî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.

Ibnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Matba'atu'l -'İlmiyye, 1979.

İbn Abbâd, Sâhib. *el-Muhît fi'l-Luğa*. Thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ. *Muʿcemü Mekâyîsi'l-Luga*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.

İbn Mukbil, Temîm b. Übey. *Dîvân*. Thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru'ş-Şerki'l-Arabî, 1995.

İbnü'r-Rûmî, Alî b. el-Abbâs. *Dîvân*. Thk. Hüseyin Nassâr. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Kavmiyye, 2002.

el-İclî, Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme. *Dîvân*. Thk. Muhammed Edîb Abdulvahid Cemran. Dımaşk: Mabûʿâtu Mecmeʿu'l-Lüğati'l-ʿArabiyye, 2006.

el-İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurʾân*. Thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1997.

el-Kudâî, Muhammed b. Selâme. *Müsnedü'ş-Şihâb*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986

Kudûr, Ahmed. *Musannafâtü'l-lahni ve't-teskîfi'l-lugavî, hattâ'l-karnı'l-âsırı'l-hicrî*. Dımaşk: Mektebetü'l-Esed 1996.

el-Maarrî, Ebü'l-Alâ. *Dîvân*. Thk. Emîn Abdülazîz el-Hancî. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1332.

Mecnûn Lübnâ, Kays b. Zerîh. *Dîvân*, Thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dârul-Kitabi'l-Arabî, 1996.

el-Medînî, Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer. *el-Mecmûʿu'l-Muğîs fî Ğarîbeyi'l-Kurʾân ve'l-Hadîs*. Thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1988.

Mehdî, Kasim Radi. "Ebü'l-Atâ es-Sendî, Hayatühû ve Şi'ruhû". *Mecelletü'l-Mevrid*. 2(1980), s. 275-292.

el-Misiddî, Abdusselam. *el-Lisâniyât ve Üsüsiha'l-Ma'rifîyye*. Tünüs: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1986.

Mustafa, İbrâhim v.dğr. *el-Muʿcemü'l-Vasît*. Kahire: Dâru'd-Da'ave, 1960.

el-Mutarrizî, Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Mugrib fî Tertîbi'l-Muʿrib*. Beyrut: Dârul-Kitabi'l-Arabî, ts.

en-Nümeyrî, Ebû Hayye. *Dîvân*. Thk. Yahyâ el-Cübûrî. Dımaşk: Menşûrât Vizâretu's-Sakâfe, 1975.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2008.

Ömer, Ahmed Mutâr. *'İlmu'd-Delâle*. Kahire: 'Alemu'l-kutub, 1992.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sıhâh*. Thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1999.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Teebbeta Şerran, Sâbit b. Câbir. *Dîvân*. Thk. Ali Zülfikar Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.

Tevleb, en-Nemîr. *Dîvân*. Thk. Muhammad Nabîl Tarifî, Beyrut: Dâr Sâdır, 2000.

Ullmann, Stephen. *Devru'l-kelime fi'l-luga*. Trc. Kemâl Bişr. Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1986.

ez-Zebîdî, el-Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Mustafâ Hicâzî. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâga*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

Züheyr, Ka'b. *Dîvân*. Thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.