

مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الثالث والستون

ربيع الآخر ١٤٤٣ هـ

الجزء الثاني

رقم الإيداع: ١٤٢٩/٣٥٦٣ بتاريخ ١٩/٠٦/١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤١٩٨ . ١٦٥٨





المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ أحمد بن سالم العامري
معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن عبدالعزيز التميم
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور/ سعود بن عبد العزيز الخنين
الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة - كلية اللغة العربية

مدير التحرير
الدكتور/ إبراهيم بن ناصر بن محمد الشقاري
وكيل عمادة البحث العلمي

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. إبراهيم بن عبد العزيز أبو حيمد
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي - معهد تعليم اللغة العربية

أ.د. إبراهيم بن محمد أبا نهي
الأستاذ في قسم الأدب - كلية اللغة العربية

أ.د. محمد أحمد الدالي
الأستاذ في قسم علم اللغة - كلية الآداب - جامعة الكويت

أ.د. محمد محمد أبو موسى
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد - كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر

أ.د. نوال بنت إبراهيم الحلوة
الأستاذ في قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

أ.د. يوسف بن عبد الله العليوي
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي - كلية اللغة العربية

أ.د. ممدوح إبراهيم محمود
أمين تحرير مجلة الجامعة - عمادة البحث العلمي

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم العربية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعد بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :
أولاً: يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمنهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستقلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

ثانياً: يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (٤ A) .
- ٣- أن يكون حجم المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث نسخة مطبوعة من البحث، ونسخة حاسوبية مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة .

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
 - ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
 - ٣- توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
 - ٤- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً: عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً: تُحكّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً: تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .
- ثامناً: لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .
- تاسعاً: يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلات من بحثه .
- عنوان المجلة:

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢ - ص ب ٥٧٠١


هاتف: ٢٥٨٢٠٥١ - فاكس (٢٥٩٠٢٦١)

www.imamu.edu.sa

E.mail: Arabicjournal@imamu.edu.sa


المحتويات

١٣	سماعات الأُخفش التثريّة المُباشرة في معاني القرآن "عرض ودراسة" د. سعيد بن علي بن عبدان الغامدي
١٠٩	نقدُ القراء للقراءات بالقاعدة النحوية والصرفية د. إبراهيم بن سليمان بن إبراهيم المطرودي
١٨٣	مصادر لغوية في ميزان نقد ابن جني "عرض ودراسة" أ.د. عبدالله بن محمد بن جارالله النغمشي
٢٣١	اللسانُ والعُمران أثر اللغة العربية في انتشار الإسلام أ.د. هيثم محمد سرحان
٢٧٣	جماليّات الأنساق الثقافيّة في شعر ابن درّاج القسطلّي "العربة والاعتراب أمودجاً" د. أحمد جمال المرازيق
٣١٧	النهي عن المنكر في القرآن الكريم دراسة لغويّة بلاغيّة د. نحلة عبد العزيز الشقران



سماعات الأُخفش النُّثرية المُباشرة في معاني القرآن
عرض ودراسة

د. سعيد بن علي بن عبدان الغامدي
قسم اللغة والنحو والصرف – كلية اللغة العربية
جامعة أم القرى





سماعات الأُخْفَشِ النَّثْرِيَّةِ الْمُبَاشِرَةِ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ "عَرَضٌ وَدِرَاسَةٌ"

د. سعيد بن علي بن عبدان الغامدي

قسم اللغة والنحو والصرف - كلية اللغة العربية
جامعة أم القرى

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤٢ / ٢ / ١١ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤٢ / ٣ / ٢٩ هـ

ملخص الدراسة:

هذا البحث في السماع النثري المباشر من الأُخْفَشِ فِي (معاني القرآن)، واشتمل على عشر سماعات نثرية سمعها الأُخْفَشِ مَبَاشِرَةً من غير واسطة، وتنوعت ما بين قراءة قرآنية، ولغات وأقوال للعرب، واشتملت على مسائل في اللغة والنحو والصرف، وكان لها أثر في مؤلفات العلماء الخالفين، واتبع البحث المنهج الوصفي، وسار على خطة بدأت بمقدمة حول الموضوع، تلاها المبحث الأول عن الأُخْفَشِ والسماع، ثم المبحث الثاني لعرض السماعات النثرية المباشرة فِي (معاني القرآن)، ودراستها وبيان الآراء والأقوال فيها، تبعه خاتمة لأهم نتائج البحث، ففهرس للمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: الأُخْفَشِ، السماع، النثر، معاني القرآن، المباشرة.

Samaeat al'akhfash direct sundry in the meanings of the Qur'an View and study

Dr. Saeed bin Ali bin Abdan Al-Ghamdi

Department of Language, Grammar and Morphology

College of Arabic Language

Umm Al Qura University

Abstract:

This research on direct listening prose from the lakhfsh in (the meanings of the Qur'an); and included ten prose headphones heard directly from the lakhfash without intermediary, and it varied between Qur'anic reading, languages, and sayings of the Arabs, and it included issues in language, grammar, and morphology, and it had an impact on the scholarly books. The research followed the descriptive approach. It proceeded with a plan that began with an introduction to the topic. It was followed by the first study on the huff and the hearing. Then, the second study is to present the direct prose audio (the meanings of the Qur'an), study it, and clarify the opinions and sayings therein. IT followed by a conclusion of the most important results of the research; and an index of sources and references.

key words: Alkhufsh, listening, prose, meanings of the Qur'an, direct.

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه،
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فلا يخفي مكانة الأخفش بين النحويين بصريهم وكوفيهم، وأراؤه وحكاياته
تحفل بهما كتب النحو والصرف بعده، ويعد كتابه (معاني القرآن) الثاني في
التأليف النحوي الذي وصل إلينا بعد كتاب سيبويه، وعليه اعتماد من ألف
بعده في هذا الفن، وعاش الأخفش في عصر الاحتجاج في البوادي، فكان
حفيا بالسماع في (معاني القرآن)، وهذا البحث في سماعته النثرية المباشرة في
(معاني القرآن)، والمقصود بالسماع النثري المباشر ما سمعه الأخفش نثرا من
قراءة قرآنية، أو لغة وقول للعرب سماعا مباشرا منه بنفسه بلا واسطة من أحد
العلماء، سواء أكان السماع في اللغة أو النحو أو الصرف، وتركت ما خالف
ذلك، أو لم يكن فيه مادة علمية كافية للدراسة، وجاء في البحث عشر سماعات
في هذا المجال، وخطته كالآتي:

- ١- المقدمة، وفيها تعريف بموضوع البحث، وخطته، وإشارة إلى عدد من
الدراسات السابقة عن الأخفش و(معاني القرآن).
- ٢- المبحث الأول، وفيه حديث عن الأخفش والسماع، وذكرت فيه
مقتطفات من حياة الأخفش غير متفق عليها بين العلماء، وبينت أمانته في
النقل، وعنايته بالسماع عامة، وبالسماع النثري خاصة في (معاني القرآن).
- ٣- المبحث الثاني، وفيه سماعات الأخفش النثرية في (معاني القرآن) مرتبة
بحسب ورودها فيه، ووضعت عنوانا مناسباً للسماع، واتبعته بنص سماع

الأخفش في (معاني القرآن)، ثم درست مسألة السماع، وبينت ما فيها من آراء وأقوال وأثر عند العلماء، متبعا في ذلك المنهج الوصفي.

٤ - الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

٥ - فهرس المصادر والمراجع.

ولا ريب أنه قد كُتِبَ عن الأخفش وكتابه (معاني القرآن) كثير من الأبحاث والدراسات، منها على سبيل المثال بحث (مع الأخفش الأوسط في كتابه معاني القرآن) لسعيد الأفغاني، و(منهج الأخفش في إعراب القرآن) للدكتور أحمد الخراط، ورسالة ماجستير بعنوان (الفكر النحوي عند الأخفش الأوسط في كتابه معاني القرآن) لعاطف سليمان، ورسالة ثانية بعنوان (التعليل اللغوي في كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط) لمرؤة العبودي، ورسالة ثالثة بعنوان (اختيارات الأخفش النحوية في كتابه معاني القرآن)، لمحمد نور، وغير ذلك، ولم أجد فيما اطلعت عليه منها من أفرد بحثا مستقلا مفصلا لدراسة مسائل السماع النثري عند الأخفش في (معاني القرآن)، وأثناء كتابتي في منتصف بحثي علمت ببحث عنوانه (سماعات الأخفش النحوية في كتابه معاني القرآن) لشيخ الفاضل الأستاذ الدكتور حماد الشمالي.

وهو بسبق حائز تفضيلا مستوجب ثنائي الجميلا^(١)

فتوقفت عن الكتابة في بحثي مدة وكدت أنصرف عن الاستمرار فيه، لكن قلت لنفسي لما لا أطلع على بحث الأستاذ الدكتور حماد الشمالي لأرى مدى الاتفاق والاختلاف بينهما؟، فطلبت منه وأجابني مأجورا مشكورا بإرساله،

(١) متن ألفية ابن مالك: ١.

فاطلعت عليه بنظرة عجلى غير مدقق ولا مفصل القراءة فيه، واتضح أن هناك فرقا بين بحثه وبحثي بما يأتي:

مساءل السماع	عينة السماع	عدد السماعات	البحث
نحوية	شعري ونثري	٧	سماعات الأخفش النحوية في كتابه معاني القرآن
لغوية ونحوية وصرفية	نثري	١٠	سماعات الأخفش النثرية في معاني القرآن

وتقاطع البحثان في أربع من مسائل السماع النثري، وهي: السماع في (اللوات)، وسماع حركة ضمير الغائب، وسماع النصب بفعل مضمر في الخبر، وسماع (ام) المعرفة، وانفرد بحثي بست مسائل ليست في البحث الآخر بنسبة بلغت ٦٠٪، وهي بإجمال: سماع حركة كاف الضمير، والسماع في (افتعل) المدغم، والسماع في (آل)، وسماع تخفيف حركة الإعراب، والسماع في جمع التكرس، وسماع الجمع الذي لا واحد له، وهي سماعات كافية لبناء بحث مستقل، فمضيت قدما في كتابة بحثي ولم أرجع للبحث الآخر حتى لا أتأثر به، والاختلاف بين البحثين ظاهر أيضا عند الموازنة بينهما في طريقة العرض والدراسة، فقد اتبعت في بحثي المنهج الوصفي التحليلي مبينا أصل مسألة السماع وأثرها في الدرس النحوي، بينما ركز الأستاذ الدكتور حماد الثمالي في بحثه على شرح كلام الأخفش وتفكيكه، وخلا بحثه من حديث عن الأخفش والسماع كما جاء في بحثي، ولم يكن من غرضي تتبع دراسة الأستاذ الدكتور حماد الثمالي في المسائل الأربع المشتركة وماذا كتب فيها؟، وبيان الفرق بين دراستي ودراسته لها، ذاك عمل آخر ليس مما أردته في بحثي، وكل ما ذكرته وغيره يظهر الفرق بين البحثين، ولا يخفى ذلك على فطنة القارئ وعلمه.

والله يقضى بهبات وافره لي وله في درجات الآخرة^(١).
ولجميع المسلمين من الأولين والآخرين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: الأخفش والسماع

يعد الأخفش جبلا من جبال النحو الشامخة، وهو غني عن التعريف، وكان يعرف بالأخفش الصغير؛ لأن الأخفش الكبير هو أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد، فلما ظهر علي بن سليمان المعروف بالأخفش أيضاً، صار هذا وسطاً^(١)، وهل أخذ عن الخليل أو لا؟ انقسم المترجمون له في ذلك على فريقين: الأول: أنه لم يأخذ عن الخليل، ولعل أول من ذكر ذلك هو أبو الطيب اللغوي في كتابه (مراتب النحويين)^(٢) نقلا عن المبرد، وتبعه في هذا المرزباني، والقفطي الذي ذكر ذلك مرتين في تضايف ترجمته للأخفش، واليماني، والفيروزآبادي، والسيوطي^(٣).

والثاني: أنه لقي من لقيه سيبويه من العلماء، وصحب الخليل قبل صحبته لسيبويه، ولعل أول من أثبت ذلك ابن النديم، وتبعه الزبيدي، والسيرافي، والتنوخي، والأنباري، والقفطي في صدر ترجمته للأخفش، وياقوت الحموي، والذهبي^(٤)، ولعل هذا هو الصحيح، وإلا كيف يكون الأخفش مع الخليل في

(١) انظر المعارف لابن قتيبة: ٥٤٥، طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٧٢، وفيات الأعيان ٣٨١/٢.

(٢) ص ١١١.

(٣) انظر ذلك في كتبهم وهي نور القبس المختصر من المقتبس: ٩٥، إنباه الرواة ٣٩/٢ و ٤٠، إشارة التعيين: ١٣١، البلغة: ١٤٥، بغية الوعاة ١/٥٩٠.

(٤) انظر ذلك في كتبهم وهي الفهرست: ٨٢، طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٧٣، أخبار النحويين البصريين: ٦٦، تاريخ العلماء النحويين للتنوخي: ٨٦ و ٨٥، نزهة الألباء: ١٠٨، إنباه الرواة ٣٦/٢، معجم الأدباء ٣/١٣٧٤، سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٦.

بلدة واحدة ولا يأخذ عنه أو يحضر ولو بعض مجالسه؟، ويؤيد ذلك ما حُكي من أخذ الأخفش عن الخليل، فمنه ما حكاه المازني عن الأخفش "قال: حدثني الأخفش قال: حضرت مجلس الخليل، فجاءه سيبويه فسأله عن مسألة، وفسرها له الخليل، فلم أفهم ما قالوا، فقممت وجلست له في الطريق، فقلت له: جعلني الله فداءك، سألت الخليل عن مسألة فلم أفهم ما ردّ عليك ففهمنيه، فأخبرني بها فلم تقع لي ولا فهمتها، فقلت له: لا تتوهم أني أسألك إعناتا فإني لم أفهمها ولم تقع لي، فقال لي: ويلك ومتى توهمت أنني أتوهم أنك تعنتني؟، ثم زجرني وتركني ومضى" (١)، ومنه أيضا ما نقله ابن جني بقوله: "وذهب الخليل فيما حكى عنه أبو الحسن إلى أن (هَرَكُولَة): (هَفْعُولَة)، وأن الهاء زائدة، قال: لأنها التي تركل في مشيتها...." (٢).

ولو لم يكن الأخفش يحضر مجلس الخليل مرارا لما كان عارفا بالثقة المأمون المقدم من أصحابه حينما سأله القاضي يحيى بن أكثم عنهم، وخبر ذلك أن الأخفش دخل يوما "على محمد بن المهلب، فقال له محمد: من أين جئت؟ فقال الأخفش: من عند القاضي يحيى بن أكثم، قال: فما جرى عنده؟ قال: سألتني عن الثقة المأمون المقدم من أصحاب الخليل بن أحمد من هو؟ ومن الذي كان يوثق بعلمه؟ فقلت: النضر بن شميل، وسيبويه، ومؤرج السدوسي" (٣).

(١) معجم الأدباء ٥/٢١٢٨.

(٢) سر صناعة الإعراب ٢/٥٦٩.

(٣) تاريخ بغداد ١٥٤٦/٣٤٦، وفيات الأعيان ٥/٣٠٤، والخبر برواية أخرى وزيادة رابع هو: على بن نصر الجهضمي، وذلك في طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٧٥، وتاريخ العلماء النحويين للتونخي: ٨٨.

ولا ينقض من أخذ الأخفش عن الخليل ما نقله ابن جني في (باب صدق النقلة، وثقة الرواة والحملة) عن شيخه أبي علي قوله: "يكاد يعرف صدق أبي الحسن ضرورة، وذلك أنه كان مع الخليل في بلد واحد، فلم يحك عنه حرفا واحدا"^(١)، ذلك أن هناك فرقا بين الأخذ من الشيخ والرواية عنه، ثم إن أبا علي لعله يقصد أن الأخفش لم يحك عن شيخه الخليل مسائل في النحو والصرف، ويعضد هذا أنه لم يحك أيضا عن شيخه سيبويه حرفا واحدا في (معاني القرآن) إلا في موضع واحد غير مصرح باسمه وصدّره بعبارة: (وقال بعض الفقهاء)^(٢)، بينما نجده في كتابيه (العروض) و(القواصي) ينقل عن الخليل مسائل عدة^(٣)، وثبت عنه سؤاله الخليل عن تفسير أسماء البحور الشعرية^(٤). والطريق إلى كتاب سيبويه بعد موته هو الأخفش، وقرأه عليه الكسائي، والجرمي، والمازني، وأبو حاتم السجستاني، واشتهر أن كتاب سيبويه لا يعلم أن أحدا قرأه عليه، ولا قرأه عليه سيبويه^(٥)، وهذا القول نقله المرزباني عن المبرد^(٦)، ولعل الصحيح أن الكتاب قرأه الأخفش على سيبويه، ويدل على ذلك أمران:

(١) الخصائص ٣/٣١١.

(٢) انظر معاني القرآن ١/٣٢.

(٣) انظر كتاب العروض: ١٣٦، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٠، وغيرها، كتاب القواصي: ٨، ١٠، ١٢، ٢٣، وغيرها.

(٤) انظر نور القبس المختصر من المقتبس: ٧١.

(٥) انظر الفهرست: ٨٢، أخبار النحويين البصريين: ٦٦، نور القبس المختصر من المقتبس: ٩٥، تاريخ العلماء النحويين للتونخي: ٨٥، نزهة الألباء: ١٠٨.

(٦) انظر نور القبس المختصر من المقتبس: ٩٥.

أولهما: ما رواه الرِّياشي عن الأَخفش أنه قال: "كان سيبويه إذا وضع شيئاً من كتابه عَرَضَهُ عَلَيَّ، وهو يرى أي أعلم منه، وكان أعلم مني، وأنا اليوم أعلم منه"^(١)، والعَرَضُ لمواضيع من الكتاب قراءتها وبسطها وطرحها للاطلاع عليها وإبداء الرأي فيها، على أن في قول الأَخفش هذا غمزا من طرف خفي لسيبويه؛ لذا قال التنوخي: "ما كنت أستحبُّ لسعيد أن يقول ذلك؛ لأنه يتعرَّضُ لقول الشاعر:

أَعْلَمُهُ الرِّمَایَةَ كُلَّ یَوْمٍ فَلَمَّا اسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي
ويروى بالشين مُعْجَمَةً، وقال الآخر:

وَلَمَّا أَنْ فَكَّكْتُ الْعُلَّ عَنْهُ وَأُفَلَّتْ قَالَ أَيُّ فَتَى تَرَانِي"^(٢).
وثانيهما: ما نقله ابن جني عن المبرد أنه قال: "قرأ هذه الكتاب علي سيبويه جماعة منهم الأَخفش"^(٣)، وقال أيضا: "قرأت أول الكتاب على الجرمي إلى أن خرج (يعني الجرمي) إلى سُرَّ مَنْ رَأَى، ثم أتمته على المازني، وقرأ المازني على الجرمي، وكان يُسائل عنه الأَخفش، وقرأ الجرمي على الأَخفش، وقرأ الأَخفش على سيبويه، وقرأ سيبويه على الخليل، وزاد فيه ما سأله عنه، وسأل يونس وغيره، فما لم يذكر فيه أحدا فهو الخليل...."^(٤).

(١) المعارف: ٥٤٦، وانظر مراتب النحويين لأبي الطيب: ١١٢، تاريخ العلماء النحويين للتنوخي:

.٩٨

(٢) تاريخ العلماء النحويين للتنوخي: ٩٨.

(٣) الخطاريات، الجزء الثاني: ٢.

(٤) الخطاريات، الجزء الثاني: ٦.

والأخفش من أصحاب التأليف في النحو واللغة والعروض والقوافي، وذكر المرزباني أنه "وضع كتباً في النحو ومات قبل استتمامها، ولو بقي وخرج علمه ما تقدمه أحد" (١).

وقد كان تأليف الأخفش لكتابه "معاني القرآن" بطلب من الكسائي أيام اتصاله به في بغداد وتأديبه ولده، قال الأخفش: "فلما اتصلت الأيام بالاجتماع، سألتني أن أولف له كتاباً في معاني القرآن، فألفت كتابي في المعاني، فجعله إماماً لنفسه، وعمل عليه كتاباً في المعاني، وعمل الفراء كتابه في المعاني عليهما" (٢).

وهنا موقفان من كتاب (معاني القرآن) للأخفش، الأول موقف القدح فيه، وهو من أبي حاتم السجستاني الذي زعم أن الأخفش "قد أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن، فأسقط منه شيئاً، وزاد شيئاً، وأبدل منه شيئاً. قال أبو حاتم: فقلت له: أيُّ شيء هذا الذي تصنع؟ مَنْ أعرف بالغريب: أنت أو أبو عبيدة؟ فقال: أبو عبيدة، فقلت: هذا الذي تصنع ليس بشيء، فقال: الكتاب لِمَنْ أصلحه، وليس لِمَنْ أفسده. قال أبو حاتم: فلم يُلتفت إلى كتابه، وصار مطروحاً. قال أبو حاتم: وكان الأخفش يُنسب إلى القدر، وقال: كتابه في المعاني صُوِّلِحَ، إلا أن فيه مذاهب سوء في القدر، وكان أبو حاتم يعيب كتابه في القرآن في جمع الواحد"، وقدح أبي حاتم يدخل في حكم المعاصرة حجاب

(١) نور القيس المختصر من المقتبس: ٩٧، وانظر معجم الأدباء ٣/١٣٧٦، سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٨.

(٢) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٧٠، وانظر تاريخ العلماء النحويين للتوحي: ٨٧، إنباه الرواة ٢/٣٧.

بين الأقران، ما خلا من مسائل القدر في كتاب الأخفش، على أن هناك فرقا واضحا جليا بين كتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن) وكتاب الأخفش (معاني القرآن)، حتى لو كان معتمد الأخفش في أساس كتابه على كتاب أبي عبيدة. والموقف الثاني صدر بعد سنين عديدة من موت الأخفش من نحوي كبير كثير الثناء على الأخفش وكتابه، ذلكم هو أبو علي الفارسي، الذي نقل عنه ابن جني قوله: "قال لي أبو علي -رحمه الله- بجلب سنة ست وأربعين: ما لي صديق إلا وأشتهي أن يكون كتاب أبي الحسن في معاني القرآن عنده"^(١)، وقال عن شيخه أبي علي: "كان يُعظّم أبا عثمان، ويكاد يعبد أبا الحسن، ولم يكن أبو العباس عنده إلا رُجيلا...."^(٢)، ونقل عنه أيضا "وقال لي بجلب سنة ست وأربعين: إذا كان عند الإنسان كتاب أبي عبيدة في (المجاز)، وكتاب أبي الحسن في (إعراب القرآن)، وكتاب قطرب في (الردّ على الملحدين) استغنى بذلك عن الكتب الطوال"^(٣).

ويعد السماع الدليل الأول من أدلة إثبات قواعد اللغة معجمها ونحوها وصرفها، وعاش الأخفش في عصر الاحتجاج بكلام العرب في البوادي، ويدل على اهتمامه بالسماع تلقيبه بالراويّة، قال ثعلب: "أول من أملى غريب كل بيت من الشعر تحته الأخفش، وكان ببغداد، وكان الطوسي مستمّليه. قال: ولم أدركه لأنه كان قبل عصرنا، وكان يقال له: الأخفش الراويّة"^(٤)، ووصفه ابن

(١) بقية الخاطريات، ضمن كتاب الحصائل في علوم العربية وتراثها ١٦٧/٣.

(٢) بقية الخاطريات، ضمن كتاب الحصائل في علوم العربية وتراثها ١٦٨/٣.

(٣) بقية الخاطريات، ضمن كتاب الحصائل في علوم العربية وتراثها ١٧٠/٣.

(٤) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٧٤، وانظر تاريخ العلماء النحويين للتنوخي: ٨٦،

جني بسعة الرواية^(١)، ومن شدة الثقة بالأخفش وروايته عدّ أبو حيان كلامه كالنقل عن العرب فلا ينبغي أن يُعدّى^(٢).

وروى الأخفش عن حمّاد بن الزبرقان^(٣)، وأبي مالك الثُميري^(٤)، وهشام بن عروة الكلبي، وإبراهيم النخعي، وشرحبيل بن مدرك، ومحمد بن عمر الواقدي، وعمر بن عبيد^(٥)، والمجالد بن سعيد^(٦).

والأخفش في كتابه (معاني القرآن) من المحتفين بالسماع بأنواعه شعرا ونثرا، وجاء السماع الثري عنده على نوعين، سماع مباشر سمعه بنفسه بلا واسطة، وسماع غير مباشر سمعه بواسطة غيره من النحاة كعيسى بن عمر، ويونس بن حبيب.

وتنوع السماع الثري في (معاني القرآن) ما بين قراءات قرآنية، وأقوال ولغات للعرب، وجاء السماع في مواضع عاما عن العرب بدون تحديد من أي القبائل هو؟، وفي أخرى محددا بقبيلة معينة، ومنها ما كان من القبائل المختلطة بالأعاجم أو القريبة منهم، كبكر بن وائل المجاورين للنبط والفرس، وأهل اليمن المخالطين للهند والحبشة، وألفاظ السماع التي استعملها الأخفش متعددة، ومنها: سمعت، سمعنا، سمعناه، وغير ذلك، وكان لبعض مسائل السماع هذه أثر في الخالفين من العلماء.

(١) انظر سر صناعة الإعراب ١/٣٦٤.

(٢) انظر التذييل والتكميل ٨/١٠٨.

(٣) انظر الفهرست ٧٥.

(٤) انظر مراتب النحويين لأبي الطيب: ١١٢، إنباه الرواة ٢/٤٠.

(٥) انظر إشارة التعيين: ١٣١، سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٨.

(٦) انظر نور القبس المختصر من المقتبس: ٩٩.

المبحث الثاني: سماعات الأخفش النثرية في (معاني القرآن)

السماع الأول: الوقف على (اللات) بالتاء والهاء

نص السماع:

قال الأخفش: "وسمعنا من العرب من يقول: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: ١٩]، ويقول: "هي اللات قالت ذاك" فجعلها تاء في السكوت، و"هي اللات فاعلم" جَزَّ في موضع الرفع والنصب، وقال بعضهم: "من الآنَ إلى غد" فنصَّب لأنه اسم غير متمكن، وأما قوله: "اللات فاعلم" فهذه مثل (أمس) وأجود، لأن الألف واللام التي في (اللات) لا تسقطان وإن كانتا زائدتين، وأما ما سمعنا^(١) في "اللات والعزى" في السكت عليها ف(اللاه)؛ لأنها هاء فصارت تاءً في الوصل، وهي في تلك اللغة مثل (كان من الأمر كيت وكيت)، وكذلك (ههيات) في لغة من كسر^(٢).

الدراسة:

المسائل في كلمة (اللات) متعددة ومختلف فيها، فمن ذلك الاختلاف في أصلها، والاختلاف في نوعها، والاختلاف في إعرابها، وكل خلاف يبني عليه أحكام أخرى، ومحل سماع الأخفش هنا الوقف على (اللات) بالتاء وبالهاء، فمن اعتقد التاء أصلية أقرها في الوقف كتاء بيت، ومن اعتقد زيادتها وقف عليها هاء، وهذا مبني على الاختلاف في أصل (اللات) الذي فيه قولان:

(١) "وأما ما سمعنا من الأكثر في (اللات والعزى)" كذا نص الأخفش في الصحاح (لوه) ٦/٢٤٩.

(٢) معاني القرآن ١/١١، وانظر ٢/٥٢٦.

أحدهما: أن (اللات) ليس له أصل معلومٌ ولا لام معيّنة، وإنما يوجد هذا في الأسماء غير المتمكنة والحروف إذا سُمِّيَ بها، وهذا رأي سيوييه الذي قال في النسب إلى (اللات): "وأما الإضافة إلى (لاتٍ) من اللات والعزى، فإنك تَمُدُّها كما تَمُدُّ (لا) إذا كانت اسماً، كما تثقل (لو) و(كي) إذا كان كل واحد منهما اسماً، فهذه الحروف وأشباهاها التي ليس لها دليل بتحقيق، ولا جمع، ولا فعل، ولا تثنية، إنما تجعل ما ذهب منه مثل ما هو فيه ويضعف" (١).

يعني أن (لات) من بنات الحرفين، وأصله (لا) النفي سُمِّيَ بها، ولا دليل على أن ألفه من ذوات الياء أو الواو، فلما لم يُدرَ ما الذاهب منه فُعل به ما يُفعل بما لا يُدرى أصله، وكان حقه عند التسمية به أن يلحقوه ألفاً ثانية وتهمز، ولكنهم حذفوا الألف الزائدة، وألحقوه تاء التأنيث، فإذا نسبت حذفتها ورددت الألف لذهاب التاء فقلت: لائي، فلما قلّ تصرفه أشبه بذلك الحروف، فترك في النسب القياس الذي كان ينبغي أن يكون عليه (٢).

وعلى هذا يكون الوقف على (اللات) بالتاء على "مذهب سيوييه، لا على اعتبار المرسوم، بل على مقتضى القياس؛ لأن (اللات) جعله سيوييه من المجهول الأصل كالحرف الاسم المبني بحق الأصل" (٣)، وقال الفراء: "الاختيار أن تقف على (اللات) بالتاء؛ لأنه حرف واحد لا نظير له كثر به الكلام حتى صارت

(١) الكتاب ٣/٣٦٨.

(٢) انظر شرح كتاب سيوييه للسرياني ٤/١١٩، الإغفال ٢/٥٣٥، شرح عيون كتاب سيوييه: ٢٢٠، ارتشاف الضرب ٢/٦٢٣، المقاصد الشافية ٧/٥٦٥ و٨/٨٠.

(٣) المقاصد الشافية ٨/٨٠.

التاء فيه أصلية"^(١)، وقال أيضا: "التاء هي الأصل، والهاء داخلة عليها، وذلك أنك تقول: قامت وقعدت، فتجد هذا هو الأصل الذي يُبنى عليه الهاء. قال: والدليل على أن التاء عند العرب هي الأصل أن طينا تقول في الوقف: هذه امرأت، وهذه جاريت، فيصلون بالتاء ويقفون بالتاء"^(٢).

والقول الآخر في أصل (اللات) الاشتقاق، وفي اشتقاقه أقوال هي:

١- (اللات) بتشديد التاء من (اللّت)، ولّت يُلّت إذا خلط السويق بالسمن، و(اللات) اسم فاعل لرجل كان يلت السويق للمشركين فمات فعكفوا على قبره فعبدوه، وقيل اتخذوا الصخرة التي كان يقعد عليها منسكا ثم عبدها ومثلوها صنما وسموها (اللات)^(٣)، ويدل على ذلك القراءة بالتشديد، وهي قراءة ابن عباس^(٤)، ومنصور بن المعتمر، وطلحة^(٥)، ومجاهد، وأبي رزين، وأبي عبد الرحمن السلمي، والضّحّاك، وابن السّميفع، وابن يعمر، والأعمش، وورش عن يعقوب^(٦)، وعكرمة، والسّختياني^(٧)، وأبي صالح، وابن كثير وابن عامر في رواية^(٨)، وأبي الجوزاء^(٩)، والوقف

(١) إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٩٥.

(٢) إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٨٢.

(٣) انظر معاني القرآن للأخفش ٢/٥٢٦، جمهرة اللغة (لنت) ١/٨٠، التفسير البسيط للواحدي ٢١/٣٨، المقاصد الشافية ١/٥٥٩.

(٤) انظر المحتسب ٢/٢٩٤.

(٥) انظر زاد المسير ٤/١٨٨.

(٦) انظر التكملة والذيل والصلة ١/٣٣٧.

(٧) انظر المحرر الوجيز ٥/٢٠٠.

(٨) انظر البحر المحيط ١٠/١٥.

عليها التاء، ولا يجوز بالهاء، والعامّة على تخفيف التاء في القراءة والأصل التشديد، ولم يجيء في الشعر إلا بالتخفيف^(١).

٢- (اللات) من (اللّيت)، ولآته يَلِيته إذا نَقَصَه حَقَّهُ، أو صرفه عن الشّيء^(٢)، وألفها منقبلة عن ياء، وتأؤها أصلية لام الكلمة، والوقف عليها بالتاء لأنها أصل كتاء (بيت)^(٣).

٣- (اللات) مِنْ لَوَى يَلُوي؛ لأنهم كانوا يَلُوُونَ أعناقهم إليها، أو يَلْتَوُونَ أي: يعتكفون عليها، وأصلها لَوِيّة بوزن فَعَلّة، فحذفت لامها الياء بعد إسكانها لالتقاء الساكنين، فصارت: لَوّة، فانفتحت الواو لمجاورة التاء فقلبت ألفا فصارت (لات) ووزنها فَعَلّة، وهي نظير (شاة) وأصلها (شَوَهَة)، وهذا قول الفارسي، وابن جني، وابن القطّاع، والزمخشري، والرازي، والعكبري^(٤)، وعلى هذا فتاء (اللات) للتأنيث زائدة، والوقف عليها بالهاء، وكُتبت تأؤها مطوّلة لئلا يُوقَفَ عليها فتصير هاء فيشتبه باسم الله تعالى، فإن الهاء في الله أصلية ليست تاء تأنيث وُقِفَ عليها فانقلبت هاء^(٥)، قال الفارسي: "والدليل على أن التاء في (اللات) على قول من حَقّفه للتأنيث قوله تعالى:

(١) انظر جمهرة اللغة (لت) ١/٨٠.

(٢) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/٦٦، الحجة للقراء السبعة ٤/٣٦٥.

(٣) انظر التبيان في إعراب القرآن ٢/١١٨٧، البحر المحيط ١٠/١٥، الدر المصون ١٠/٩١.

(٤) انظر آراءهم في كتبهم وهي الإغفال ٢/٥٣٥، المنصف ٣/١٣٢، أبنية الأسماء والأفعال والمصادر لابن القطّاع: ٣٦٨، الكشف ٤/٤٢٢، التفسير الكبير للرازي ٢٨/٢٤٧، التبيان في إعراب القرآن ٢/١١٨٧.

(٥) انظر التفسير الكبير للرازي ٢٨/٢٤٧.

﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنْتَنَا﴾ [النساء: ١١٧] وهي اللات والعزى ومناة، ومعنى التأنيث فيها تأنيث اللفظ؛ إذ التأنيث الحقيقي لا يصح فيها؛ لأنها جماد، فالأجود الوقف بالهاء، فأما المصحف فيجوز أن يكون كُتِبَ ذلك فيه بالتاء على الوصل بعد الوقف، كما كُتِبَ: ﴿يَمْحُ اللَّهُ اللَّبْلَ﴾ [الشورى: ٢٤] ونحوه بغير الواو، فكما كُتِبَ هذا ونحوه على الوصل، كذلك يجوز أن يكون كُتِبَ هذا في المصحف على الوصل، فالواقف بالهاء ليس له خروج يُعلم ولا تَرَكْ لاتباع المصحف، وقد أخذ بالقياس واللغة التي هي أكثر وأوضح من الأخرى" (١)، والوقف بالهاء على (اللات) هو رأي الأخفش ومحل سماعه الأكثر عن العرب كما جاء في مسألة السماع، وعلل ذلك بأنها هاء صارت تاءً في الوصل، واقتصر على ذكر الوقف بالهاء وحده على (اللات) في موضع آخر من كتابه (٢)، غير أن الأخفش ذكر سماعاً آخر عن العرب في الوقف على (اللات) بالتاء كما جاء في مسألة السماع وسيأتي بيانه.

٤- (اللات) من لاهة، قال ابن سيده: "وهي الحية، كأن الصنم سُمي بها، ثم حذفت منه الهاء، كما قالوا في شاة وأصلها شَاهة، وإنما قضينا بأن ألف (اللاهة) التي هي الحية واو لأن العين واوا أكثر منها ياء" (٣)، وقيل: لاهة من لاهت العروس تلوه لوهها إذا حُجبت (٤).

(١) الإغفال/٢/٥٣٦.

(٢) انظر معاني القرآن/٢/٥٢٦.

(٣) المحكم (لوه)/٤/٤٢٥.

(٤) انظر الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)/١٧/١٠١.

٥- (اللات) من "لَوَهَّةَ" (فَعْلَةٌ) من لاه السراب يلوه إذا لمع وبرق، قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وحذفوا الهاء لكثرة الاستعمال، واستثقال الجمع بين هاءين" (١).

٦- (اللات) مأخوذ من اسم الله تعالى، ألحقت فيه التاء فأثثت، كما قيل للذكر: عَمَرُو، وللأنثى: عَمَرَة، فكذلك سَمِيَ المشركون أصنامهم بأسماء الله تعالى، فقالوا من (الله): اللات، ومن (العزیز): العزَّى، وزعموا أنهم بنات الله، وكأن المشركين الذين عبدوا (اللات) عارضوا باسمها اسم الله، تعالى الله علوا كبيرا عن إفكهم ومعارضتهم وإلحادهم، وهذا رأي الطبري والنحاس (٢)، وقال أبو سليمان الخطابي: "كاد المشركون يتعاطون (الله) اسما لبعض أصنامهم، فصرفه الله إلى اللات صيانة لهذا الاسم ودَبَّأً عنه" (٣)، ويدل على صحة هذا التأويل أن الكسائي كان يقف عليها بالهاء (٤)، وما قرأ به الكسائي قياس، والأجود اتباع المصحف والوقف بالتاء كما يقول الزجاج (٥).

(١) أبنية الأسماء والأفعال والمصادر لابن القطاع: ٣٦٨.

(٢) انظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن ٤٦/٢٢، إعراب القرآن للنحاس ٤/٢٧٢، التفسير البسيط ٤٠/٢١.

(٣) شأن الدعاء: ٣١.

(٤) انظر معاني القرآن للفراء ٩٧/٣، إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٨٨ و٢٨٩، تهذيب اللغة (لت) ١٤/٢٥٣، التفسير البسيط ٤٠/٢١.

(٥) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/٧٣.

وللأخفش سماع آخر عن العرب في الوقف على (اللات) بالتاء، ذلك أنه حكى سماع ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتِ﴾ [النجم: ١٩] بكسر التاء، ولم أجد هذه القراءة إلا عنده فيما رجعت إليه، ووجهها ابن جني بقوله: "وذهب إلى أنها بدل من لام الفعل، بمنزلة التاء في (كيت وذيت)، وأن الألف قبلها عين الفعل، بمنزلة ألف شاة وذات مال" (١)، فيكون أصلها لَوَيْة، حذفت الهاء، وقلبت الواو ألفاً، وأبدل من الياء تاء، والوقف عليها بالتاء، وفي الوصل تكون بتاء مكسورة للبناء في الرفع والنصب، وقيل: هو جمع مثل (مسلمات) (٢).

ونظّر الأخفش لإبدال التاء من لام الفعل الياء في (اللات) بالإبدال في (كيت وذيت) بكسر التاء، ونظّر للوقف بالتاء على (اللات) بكسر التاء بالوقف بالتاء على (هيهات) بكسر التاء، مع فارق أن (التاء) فيها للجماعة، وليست التاء كذلك في (اللات)، ونظّر للزوم حركة البناء الكسر في حالات الإعراب في (اللات) ب(الآن) ولزومها البناء على الفتح كذلك، وذكر أن مما يبنى على الكسر أيضا (أمس) مثل (اللات) مع فارق لزوم الألف واللام فيها مع زيادتها ك(الآن).

هذا تفسير الوقف على (اللات) واشتقاقها عند النحاة، وقد تورّع بعض علماء اللغة والنحو من الخوض في الحديث عن اشتقاق (اللات)، فقال ابن

(١) المحتسب ٢/٢٩٤، وانظر غرائب التفسير للكرماني ٢/١٥٦.

(٢) انظر إعراب القراءات الشواذ ٢/٥٢١.

دريد: " وإن حملت هذه الكلمة على الاشتقاق لم أحب أن أتكلم فيها"^(١)، وقال السيرافي: " ولا أحب الخوض في هذا، والنسبة إليه"^(٢) .

وأما تفسير الوقف على (اللات) وما أشبهها في علم الوقف فقد ذكر أبو بكر الأنباري أن كل هاء دخلت للتأنيث فالوقف عليها بالهاء والتاء جائز؛ ولذا كتبوا في المصحف بعضها بالتاء وبعضها بالهاء، واختلف القراء في ذلك، فأكثرهم يرى أن الوقف على ما في المصحف لا يُتعدى، فما كان في المصحف بالتاء وُقف عليه بالتاء، وما كان بالهاء وُقف عليه بالهاء، وذهب آخرون إلى التخيير في ذلك، فيجوز الوقف على كل هاء للتأنيث بالهاء احتجاجا بإرادة السكت، ويجوز الوقف بالتاء احتجاجا بإرادة الوصل^(٣) ، قال أبو بكر الأنباري: " وهذا المذهب لا يُعجبنا؛ لأنه لو جاز خلاف المصحف في الوقف جاز خلافه في الوصل، فلما اجتمع القراء على ترك كل قراءة تخالف المصحف كان كل من تعمد خلاف المصحف في وصل أو وقف مخطئا"^(٤)، والاختيار عند أبي عبيد " في هذا الباب كله الوقوف عليها بالهاء بالتعمد لذلك؛ لأنها إن أُدمجت في القراءة مع إثبات الهاء كان خروجا من كلام العرب، وإن حُذفت في الوصل كان خلاف الكتاب، فإذا صار قارئها إلى السكت عندها على ثبوت الهاءات اجتمعت له المعاني الثلاثة، من أن يكون مصيبا في العربية، وموافقا للخط، وغير خارج من قراءة القراء"، وذكر غيره أن الاختيار في كل ما

(١) جمهرة اللغة ١/٨٠.

(٢) شرح كتاب سيبويه ٤/١١٩.

(٣) انظر إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٨١، الوقف والابتداء في كتاب الله لابن سعدان: ١٤٥.

(٤) إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٨٢.

لم يضيف أن يكون بالهاء، مثل ﴿رَحْمَةً مِّن رَّبِّي﴾ [الكهف: ٩٨] وما كان مضافاً فجائز بالهاء والتاء، فالتاء للإضافة، والهاء لأنه يفرد ويوقف عليه دون الثاني، ويرى الطبري أن هذا القول أقيس اللغات، وأكثرها في العرب، وإن كان لغيره وجه معروف (١).

(١) انظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن ٥١/٢٢.

السماع الثاني: تسكين هاء الضمير بعد ياء ساكنة أو حرف متحرك

نص السماع:

قال الأخفش: "ولا تُكسِر هذه (الهاء) إلا أن تكون قبلها (ياء) ساكنة أو حرف مكسور، وإنما يكسر بنو تميم، فأما أهل الحجاز فإنهم يضمون بعد الكسر وبعد (الياء) أيضا، قال: ﴿ثُمَّ أُنْحَذَتْهُمُ الْعَجَلُ مِنَ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: ٥١، ٩٢]، وأهل الحجاز: ﴿مَنْ بَعْدَهُمْ﴾ فيثبتون الواو في كل موضع، ومن العرب من يحذف الواو والياء في هذا النحو أيضا، وذلك قليل قبيح يقول: مررت به قبل، و به قبل، يكسرون ويضمون، ولا يلحقون (واوا) ولا (ياء)، ويقولون: رأيتُه قبل، فلا يلحقون (واوا)، وقد سمعنا بعض ذلك من العرب الفصحاء، قد قرأ بعض القراء: ﴿فِيهِ هُدًى﴾ [البقرة: ٢، المائدة: ٤٦]، فأدغم (الهاء) الأولى في (هاء) هدى؛ لأنهما التقتا وهما مثلان، وزعموا أن من العرب مَنْ يُؤْتِث (الهدى)، ومنهم مَنْ يَسْكِن (هاء) الإضمار للمذكر، قال الشاعر: فظَلْتُ لَدَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ وَمَطْوَايَ مُشْتَاقَانِ لَهُ أَرْقَانِ

وهذا في لغة أسد السراة - زعموا - كثير" (١).

الدراسة:

(هاء) الكناية هي هاء الضمير التي يكتفى بها عن الواحد المذكر الغائب، وتندور حركتها بين ضمها، وكسرها، وإسكانها، وقصر حركتها، أي عدم مدّها

(١) معاني القرآن ١/٢٧-٢٨، وفيه حُرُكت السين في (أسد) بالكسر، ولعل الصواب إسكانها، وجاءت بالزاي (أزد) عند الأخفش في العروض: ١٣٨، وهما لغتان، قال الفراء في لغات القرآن ص ١٠: "وقد قالت العرب: الأزد والأسد، وهذا من ذلك".

بالكَلْبِيَّة، وإشباع حركتها وهو المعبّر عنه بالصلة، وهو أن يلحق بها حرف مد لفظي يناسب حركتها، إذا وقعت بين متحركين، فتوصل المضمومة بواو، وتوصل المكسورة بياء.

والأصل في حركة هاء الكناية الضمّ، وبعدها الواو في الصلة تقوية لها لخفائها، وهذه لغة أهل الحجاز، يقولون: بِهُو، ولديهُو، ويقرؤون: ﴿فَحَسَفْنَا يَهُو وَبِدَارِهِوُ الْأَرْضُ﴾ [القصص: ٨١] (١)، وكان ابن شهاب الزُّهري يضمها في جميع القرآن وهو مدني حجازي، ولعل سيبويه أَرادَه بهذه القراءة كما يقول السيرافي (٢)، وذكر الفراء أن هذه لغة قريش وأهل الحجاز ومن حولهم من فصحاء اليمن (٣).

وتكسر الهاء عند تميم إذا كان قبلها ياء ساكنة أو كسرة، فتقول: يهي، ولديهي؛ لأن الهاء حرف خفيف فهو حاجز غير حصين، فكأن الواو الساكنة وليت الكسرة أو الياء، فقلبت ياء، وكسرت الهاء لأجل الياء بعدها، إذ ليس في كلام العرب واو ساكنة قبلها كسرة (٤)، قال الفراء: "وأهل نجد من أسد وقيس وميم يكسرونها، فيقولون: عليه، وعليهما، وعليهم، وأما كنانة، وبعض

(١) انظر الكتاب ٤/١٩٥، الكشف عن وجوه القراءات السبع ٤٢/١، شرح الرضي على الكافية ٤٢١/٢.

(٢) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٥/٦٧.

(٣) انظر لغات القرآن للفراء: ١٠، وذكر ذلك الفارسي في الحجة ١/٦٠، وانظر التذييل والتكميل ١٦٤/٢.

(٤) انظر الكتاب ٤/١٩٥، المقتضب ١/٣٦ و٢٦٤، شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٥/٦٧، الكشف عن وجوه القراءات السبع ٤٢/١، شرح الرضي على الكافية ٤٢١/٢.

بني سعد بن بكر - وهم أرباء النبي ﷺ - فإنهم أيضا يكسرونها، فإذا استقبلتها ألف ولام رفعوا الهاء والميم...." (١).

وتسكين الهاء بعد الياء الساكنة أو الكسرة لغة سمعها الأخفش من بعض العرب الفصحاء، وحكى قراءة: ﴿فِيهِ هُدَى﴾ [البقرة: ٢، المائدة: ٤٦]، بإسكان هاء (فيه) وإدغامها في (هدى) زويت عن أبي عمرو (٢)، وحكم الزجاج وابن السراج على ذلك بأنه ثقل في اللفظ؛ لأن حروف الحلق ليست بأصل في الإدغام، والحرفان من كلمتين، وهو جائز في القياس؛ لأن الحرفين من جنس واحد (٣)، "وهذا مذهب للعرب يستعملونه في المتماثلين والمتقاربين إيجازا وميلا نحو التخفيف" (٤)، وروي عن نافع أنه كان يُشتم ويدغم وكذلك روي عن أبي عمرو (٥)، وهذا محال عند ابن السراج؛ لأنه لا فصل بين الحرفين إذا أُدغما، لا بقطع ولا حركة ولا ضرب من الضروب، وإنما يصيران كالحرف الواحد للزوم للسان لموضع واحد، وإنما كان أبو عمرو يختلس ويخفي فيُظن به الإدغام (٦)، ونقل ابن السراج عن أبي حاتم قوله: "أراد أبو عمرو ونافع الإخفاء،

(١) لغات القرآن للفراء: ١٠.

(٢) انظر التذكرة في القراءات لابن غلبون ١/٩٤ و١٠٠، الإدغام الكبير للداني: ١١٣، الإقناع في القراءات السبع ١/٢٣٣.

(٣) انظر معاني القرآن وإعرابه ١/٧٠، ورأي ابن السراج في الحجة للقراء السبعة ١/١٧٨.

(٤) الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار ١/١٢.

(٥) انظر الحجة للقراء السبعة ١/١٧٨ و١٧٩.

(٦) الحجة للقراء السبعة ١/١٧٩.

فلذلك أشتما الضم والكسر، ولو أدغما إدغاما صحيحا أسكنا الهاء الأولى، قال: وكان من شأن أبي عمرو الإخفاء؛ لكرهية كثرة الحركات والإشباع^(١). ولغة تسكين هاء الضمير بعد الياء الساكنة أو الحرف المتحرك أقل اللغات من حيث الفصاحة، ونسبها الأخفش لأزد السّرة وهي كثيرة عندهم كما ذكر، وأنشد للأزدي:

فَظَلْتُ لَدَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ وَمِطْوَايَ مُشْتَاقَانَ لَهُ
ورواها الكسائي عن بني عُقَيْلِ وَبَنِي كِلَابِ، قال: "سمعت أعراب عُقَيْلِ وَكِلابِ يقولون: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: ٦] بالجزم، و﴿لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ بغير تمام، وَلَهُ مَالٌ، وَلَهُ مَالٌ^(٣)، وذكر الفراء في موضعين من (معاني القرآن)^(٤) أن من العرب من يجزم الهاء إذا تحرك ما قبلها، واستشهد بقراءات للأعمش وعاصم وحمزة على هذه اللغة، ونقل أبو حيان عنه بعد قوله: "ولست أشتهي ذلك لأنها شاذة"^(٥)، وهي عند ابن جني لغة أيضا، ذكر ذلك في موضعين من (الخصائص)^(٦).

(١) الحجة للقراء السبعة ١/١٧٩.

(٢) من الطويل، انظر المقتضب ١/٣٩ و٢٦٧، الأصول في النحو ٣/٤٦١، المحتسب ١/٢٤٤، الخصائص ١/١٢٧ و٣٧١، خزنة الأدب ٥/٢٦٩.

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/١٣٢، وانظر شرح الرضي على الكافية ٢/٤٢٠، لسان العرب (ها) ١٥/٤٧٧ وفيه قول الكسائي تقلا عن اللحياني.

(٤) ١/٢٢٣ و٣٧٠.

(٥) التذيل والتكميل ٢/١٦٧.

(٦) ١/١٢٨ و٣٧٠.

وجعلها المبرد ضرورة لا لغة، وكذا فعل ابن السراج مع نسبتها لأزد السراة^(١)، وابن عصفور الذي جعل حذف حركة الضمير من إجراء الوصل مجرى الوقف، ووافقه أبو حيان^(٢)، وفي (الإفصاح) أن إسكان هاء الضمير إذا تحرك ما قبلها لا يجوز عند سيبويه إلا في الشعر، ونقل عن الفراء أن أصله الشعر^(٣)، وما نسب في (الإفصاح) لسبويه والفراء فيه نظر، فليس في كتاب سيبويه ما يفيد ذلك، بل ذكر أبو حيان أن ما حكاه الكسائي والفراء عمّن حكّوه من العرب من إسكان هاء الضمير لم يحفظه سيبويه لشذوذه وندرته^(٤)، وهو في كتاب (معاني القرآن) للفراء لغة كما سبق ذكره.

ويرى ابن مالك أن إسكان هاء الضمير لغة للقبائل التي تكلمت بها اختياراً، وعند غيرهم اضطراراً، وهذا رأي الرضي أيضاً^(٥)، وهو الصواب.

-
- (١) انظر المقتضب ٣٩/١ و٢٦٧، الأصول في النحو ٤٦١/٣.
- (٢) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٨٦/٢ وضرائر الشعر: ١٢٤، التذييل والتكميل ١٦٨/٢.
- (٣) انظر التذييل والتكميل ١٦٩/٢.
- (٤) انظر التذييل والتكميل ١٦٨/٢.
- (٥) انظر التسهيل: ٢٤ وشرح التسهيل ١٣٢/١، شرح الرضي على الكافية ٤٢١/٢.

السمع الثالث: كسر كاف الضمير في (كُم) بعد ياء ساكنة أو كسرة

نص السماع:

قال الأخفش: " ومنهم من يجعل (عليكُم) و (بِكُم) إذا كانت قبلها ياء ساكنة أو حرف مكسور بمنزلة (هُم)، وذلك قبيح، لا يكاد يعرف، وهي لغة لبكر بن وائل سمعناها من بعضهم يقولون: "عليكمي، وبكمي"، وأنشد الاخفش، قال سمعته من بكر بن وائل:

وإن قالَ مولاهم على جُلٍ
من الأمرِ رُدّوا فَضَلَ أحلامِكُم

الدراسة:

(الكاف) علامة المضمّر للمخاطب مفتوحة في: رأيتك، وللمخاطبة مكسورة في: رأيتك، وهي تشبه (التاء) علامة المضمّر كذلك، للمخاطب: ذهبت، وللمخاطبة: ذهبت، وزيدت الميم في مثاهما ومجموعهما للزيادة في العدد، وتلحق الميم الألف في التثنية، والواو في الجمع فتقول: أعطيتكما، وأعطيتكمو، وذهبتما، وذهبتمو، ويجوز حذف الواو بعد الميم استخفافاً، فتقول: أعطيتكُم، وذهبتُم^(٢).

وتلزم (التاء) و(الكاف) الضمة، وتدع الحركتين اللتين كانتا للتذكير والتأنيث في الواحد حيث انتقلوا عنها، ولم يسكنوا (التاء) لأن ما قبلها أبداً ساكن، ولا

(١) معاني القرآن ١/٣٠.

(٢) انظر الكتاب ٤/١٩٩، المقتضب ١/٢٦٨، البديع في علم العربية ٢/١١١، شرح الرضي على الكافية ٢/٤٢٠.

(الكاف) لأنها تقع بعد الساكن كثيرا، ولأن الحركة لازمة لها مفردة، فجعلوها كأختها (التاء)^(١).

و(الهاء) علامة الإضمار توضع موضع (الكاف) إن كان المذكورون غِيَابًا منصوبين أو مجرورين، نحو: رأيتهمو، وبهمو، ويجوز حذف الواو بعد الميم كما كان في المخاطبين، وتكسر (الهاء) إذا كان قبلها كسرة أو ياء بإتمام أو بدونه نحو: عليهمي، وعليهم، وبهمي، وبهم، وجاز ذلك في الهاء لخفائها كما في الواحد، ومنهم من يكسر الهاء ويضم الميم بعدها على الأصل نحو: عليهمو^(٢)، "واعلم أن قوما من ربيعة يقولون: منهم، أتبعوها الكسرة، ولم يكن المسكن حاجزا حصينا عندهم، وهذه لغة رديئة... فجعلوها بمنزلة (منتن) لما رأوها تتبعها وليس بينهما حاجز جعلوا الحاجز بمنزلة نون (منتن)، وإنما أجري هذا مجرى الإدغام"^(٣)، واللغات في هذا ونحوه كثير، وذكر الأخفش في (عليهم) عشر قراءات، وعدّها ابن مجاهد سبعا^(٤).

(١) انظر الكتاب ٤/٢٠١.

(٢) انظر الكتاب ٤/١٩١ و١٩٤، المقتضب ١/٢٦٩.

(٣) الكتاب ٤/١٩٦، ونسبها الفراء إلى كلب وعُدرة وبني القين وبني تغلب والنمر، وقال: "وهي لغة مرفوضة"، انظر لغات القرآن: ٢٣.

(٤) انظر معاني القرآن للأخفش ١/٢٩، كتاب السبعة: ١٠٨، الحجة للقراء السبعة ١/٥٧-١٤٢، المحتسب ١/٤٣.

ولشبه الكاف بالهاء في كونهما علامة للمضمّر (١)، ومهموسة مثلها (٢)، كُسرت إذا وقعت بعد كسرة عند بعض العرب، ونسب سيبويه ذلك لأناس من بكر بن وائل، قالوا: "من أحلامِكُم، وبِكِم"، قال سيبويه: "فأتبع الكسرة الكسرة حيث كانت حرف إضمار، وكان أخفّ عليهم من أن يَضُمَّ بعد أن يكسر، وهي رديئة جدا، سمعنا أهل هذه اللغة يقولون: قال الخطيئة:

وإن قال مولاهم على جُلِّ
من الدهرِ رُدُّوا فَضَّلْ
ولم ينقل سيبويه ذلك إلا بعد الكسر وفي الجمع، وهنا محل سماع الأخفش في هذه المسألة، وأضاف على ما ذكره سيبويه من كسر كاف الضمير بعد الكسرة كسرهما أيضا بعد الياء الساكنة، وحكاها الفراء بعد الياء الساكنة عن النَّمير في قولهم: "السلام عليكم"، قال: "ولا نعلم أحدا من العرب يقولها غيرهم" (٤)، "فيجيء من مجموع النقلين أنه قد تكسر (الكاف) في الجمع في المذكر إذا كان قبل (الكاف) ياء ساكنة أو كسرة، وهل ذلك يكون في التثنية، نحو: بِكِمَا وفِيكِمَا، وفي الجمع في المؤنث، نحو: بِكِنّ وفِيكِنّ، كما ذكره المصنّف؟ (٥) يحتاج إلى مزيد نقل، ولا يكاد الأمر يختلف عن ذلك، إلا أن

(١) انظر الكتاب ٤/١٩٧، شرح التسهيل ١/١٣٤، شرح الرضي على الكافية ٢/٤٢٠.

(٢) انظر المقتضب ١/٢٦٩، الحجة للقراء السبعة ١/٧٠.

(٣) الكتاب ٤/١٩٧، وبيت الخطيئة من الطويل، وهو في ديوانه: ٥٥، والمقتضب ١/٢٧٠، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/٥٢.

(٤) لغات القرآن ٢٣، وانظر التذييل والتكميل ٢/١٧٢، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢/٥٤.

(٥) يعني: ابن مالك في التسهيل: ٢٥.

التحرّي في النقل أحوط فقد يجمعون بين المفترقات، ويُفرون بين المتماثلات، فلو كان قبل (الكاف) ساكن غير الياء نحو: لم أضربكم، فالضم^(١).

ووصف الأخفش كسر (الكاف) بالقبيح الذي لا يكاد يعرف، وهو عند المبرد غلط فاحش، وعلّق على بيت الخطيئة بأنه خطأ عند أهل النظر مردود، وحكم الزجاج على هذا بالشذوذ، وأن الرواية الصحيحة للبيت (أحلامكم)، وعلى الشذوذ أنشد ذلك سيبويه، ولا يجوز ذلك عند ابن مجاهد إلا في لغة قليلة، ولا تدخل في القراءة^(٢).

وعلل المبرد الغلط في كسر (الكاف) بأنها لم تشبه (الهاء) في الخفاء الذي من أجله جاز ذلك في (الهاء)، وينبغي أن يجري الحرف مجرى غيره إذا أشبهه في علته^(٣)، وفصل الفارسي هذه العلة فقال: "إنما ردُّ هذا، وحسن (بهم وعليهم) أن (الهاء) مشابهة للياء والكسرة لموافقتها إياها في الخفاء، وأنه من مخرج ما يشبه الياء وهو الألف، ولغير ذلك مما بينهما من الموافقة، فأتبع الهاء الكسرة أو الياء في (عليه، وبهي) للموافقة بينهما، كما قربت الألف من الياء في الإمالة، والحرف من الحرف القريب منه في الإدغام، وليس بين (الكاف) والياء والكسرة من المناسبة ما بينهما وبين (الهاء)؛ فلهذا حسن إتباع (الهاء) إياها، وقبح إتباع (الكاف) إياها"^(٤).

(١) التذيل والتكميل ١٧٣/٢.

(٢) انظر المقتضب ٢٧٠/١، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥٢/١، كتاب السبعة: ١١١.

(٣) انظر المقتضب ٢٧٠/١.

(٤) التعليقة على كتاب سيبويه ٢٣١/٤.

وعلى الرغم من رداءة هذه اللغة إلا إنه يمكن الاستدلال بها على لغة كسر (الهاء) وتقوية القياس فيها، وهذا ما فعله الفارسي حيث ذكر أن لغة كسر (الكاف) في (بِكِم) دليل على استحكام الكسرة في (الهاء) وكثرتها فيها، ذلك أنهم كسروا (الكاف) "تشبيها لها ب(الهاء) من حيث اجتماعا في الهمس وعلامة الضمير، فإذا أجروا هذا مجرى الهاء لقيام شبهين من الهاء فيه، فإتباع الهاء الكسرة للمشابهات التي فيها من حروف اللين وكثرتها أولى، واستجازه غيره أبعد، ومن ثمّ ألحق (الكاف) حرف اللين من ألحق، فقال: أعطيتكاه، للمدكّر، وأعطيتكيه، للمؤنث، كما ألحقه (الهاء) في: أعطيتهاه، وأعطيتهاوه؛ لاجتماعهما فيما ذكرت لك" (١).

ومما يذكر هنا أن ما نسبه سيبويه لربيعه من كسر (الهاء) بعد ساكن غير ياء قد حكاه أبو زيد عن رجل من بكر بن وائل في قوله: "أخذت هذا منه يا فتى، ومنهما، ومنهمي، فكسر الاسم المضمّر في الإدراج والوقف، قال: وقال: ولم أعرفه، ولم أضربه، فكسر كل هذا، وقال: عليكم، فضم الكاف" (٢)، وضم (الكاف) خلاف ما سمعه سيبويه والأخفش من بكر بن وائل كما سبق.

(١) الحجة للقراء السبعة ١/٧٠.

(٢) النوادر في اللغة: ٤٧١.

السماع الرابع: (أم) المعرفة

نص السماع:

قال الأخفش: " وقال: ﴿أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ﴿﴾ [الزخرف: ٥١، ٥٢]، وقال بعضهم: "إنه على قوله: ﴿أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾، وجعل قوله: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ بدلا من ﴿تَبْصُرُونَ﴾؛ لأن ذلك كأن عنده بصرا منهم أن يكون عندهم هكذا"، وهذه (أم) التي تكون في معنى (أيهما؟)، وقد قال قوم: "إنها يمانية"، وذلك أن أهل اليمن يزدون (أم) في جميع الكلام، وأما ما سمعنا من [أهل] اليمن فيجعلون (أم) مكان الألف واللام الزائدتين، يقولون رأيت امرئجل، وقام امرئجل، يريدون: الرجل، ولا يشبه أن يكون ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾ على لغة أهل اليمن، وقد زعم أبو زيد أنه سمع أعرابياً فصيحاً ينشدهم: يا دهنٌ أم ما كان مشيبي رقصاً بل قد تكون مشيبي توفصاً فسأله، فقال معناه: ما كان مشيبي رقصاً، ف(أم) ها هنا زائدة. وهذا لا يُعرف.... وقال بعض الفقهاء: "إن معناه: أنه قال فرعون: أفلا تبصرون أم أنتم بصراء".... يريد: أليس أنا خير من هذا الذي هو مهين" (١).

الدراسة:

ل(أم) في العربية معان عدة (٢)، ذكر الأخفش منها ثلاثة في بيان معنى (أم) في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ﴿﴾ [الزخرف: ٥١، ٥٢]، وهذه المعاني الثلاث هي:

(١) معاني القرآن ٣١/١-٣٢.

(٢) انظر حروف المعاني للزجاجي: ٤٨، الأزهية: ١٢٤، شرح عيون الإعراب: ٢٧٣، أمالي ابن الشجري ٣/١٠٦، رصف المباني: ٩٣، الجنى الداني: ٢٠٤، مغني اللبيب ١/٧١.

١- (أم) المتصلة، وهو معناها في الآية عند الأخفش، بدليل قوله: "وهذه أم التي تكون في معنى (أيهما؟)" والمعنى عنده مبني على الشك واستواء العلم في الطرفين^(١)، أي: أفلا تبصرون أم تبصرون، ووضِع (أنا خير) موضع (تبصرون)، فأقيمت الاسمىة مقام الفعلية، وأنزل السبب منزلة المسبب^(٢)، ونقل الأخفش هذا المعنى عن بعضهم، وأعادته في آخر كلامه نقلا عن بعض الفقهاء، ومراده بذلك سيويه^(٣)، غير أن كلام سيويه عن (أم) في هذه الآية كان في باب (أم) منقطعة، وقد ذكر معنى (أم) في الآية بعد أن أورد أمثلة لأم المنقطعة، وعلى هذا فمن النحاة من فهم كلام سيويه في الآية بأن (أم) متصلة كالأخفش، والزنجشري، وأبي حيان، وابن هشام^(٤)، ومنهم من فهم بأن (أم) منقطعة في الآية كالمبرد، والسيرافي، وابن الشجري، وابن خروف، والدمامي^(٥).

٢- (أم) الزائدة، وذلك في لغة أهل اليمن، الذين يزيدون (أم) في جميع الكلام، "وأخذوا في زيادة (أم) مأخذ زيادة معكوسها، وهو (ما) في مثل قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، و﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾

(١) انظر تنقيح الألباب: ٢٦٧.

(٢) انظر الكشف ٤/٢٥١، مغني اللبيب ١/٦٥.

(٣) انظر الكتاب ٣/١٧٣.

(٤) انظر آراءهم في كتبهم وهي الكشف ٤/٢٥١، البحر المحيط ٨/٢٣، مغني اللبيب ١/٦٥.

(٥) انظر آراءهم في كتبهم وهي المقتضب ٣/٢٩٦، شرح كتاب سيويه للسيرافي ٣/٤١٨، أمالي ابن

الشجري ٣/١١٠، تنقيح الألباب: ٢٦٦، شرح الهمامي على مغني اللبيب ١/١٨١.

[المؤمنون: ٤٠]"^(١)، وذكر الخليل هذه اللغة في (العين) فقال: "ويكون (أم) مبتدأ الكلام في الخبر، وهي لغة يمانية، يقول قائلهم: هو من خيار الناس أم يطعم الطعام أم يضرب الهام، وهو يُخبر"^(٢)، وسَمِعَ هذه اللغة منهم في شعرِ أبو زيد وليس في (النوادر)، وهو قوله:

يا دَهْنَ أُمِّ ما كان مَشِيي رَقْصًا بلْ قَدْ تَكُونُ مِشِيي تَوْقُصًا^(٣)
ولعل الأخفش هو أول من نقل ذلك عنه، وتتابع النحاة في نقل ذلك كالمازني والمبرد والسيرافي وغيرهم^(٤)، وهذا هو معنى (أم) في الآية عند قوم لم يسمهم الأخفش، ولعله يريد أبا زيد، ونُسب ذلك له^(٥)، وقال بزيادة (أم) أيضا ابن جني، والجوهري، والهروي، وابن طاهر الخِدْب، وابن خروف^(٦).
وهذه اللغة عند الأخفش غير معروفة، ولا يكون هذا المعنى في الآية، ولا يعرفه المفسرون ولا النحويون كما يقول المبرد^(٧)، وذكر السيرافي أن هذا المعنى

(١) درة الغواص: ٢١٦.

(٢) العين ٤٣٥/٨.

(٣) من الرجز، انظر مختار تذكرة أبي علي الفارسي: ١٣٣، المقتضب ٢٩٧/٣، شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٤١٨/٣، الصحاح (أمم) ١٨٦٧/٥، الأزهية: ١٣٢.

(٤) انظر نقل المازني في مختار تذكرة أبي علي الفارسي: ١٣٣، والمبرد في المقتضب ٢٩٦/٣، والسيرافي في شرح كتاب سيبويه ٤١٨/٣.

(٥) انظر المقتضب ٢٩٦/٣، معاني القرآن للنحاس ٣٦٩/٦، شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٤١٨/٣، الأزهية: ١٣٢، أمالي ابن الشجري ١٠٩/٣.

(٦) انظر آراءهم في كتبهم وهي المنصف ١١٨/٣، الصحاح (أمم) ١٨٦٧/٥، الأزهية: ١٣٢، تنقيح الألباب: ٢٦٦، خزنة الأدب ٦٣/١١.

(٧) انظر المقتضب ٢٩٧/٣.

لـ(أم) لم يقله غير أبي زيد من النحويين، ولا يعلم أحدا تابعه عليه إلا رجلا من المقرئين، وكان إذا قرأ استوقف القارئ على (أم) ثم ابتداء: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ [الزخرف: ٥٢].

وأما ما أنشده أبو زيد فيرى السيراني أنه يجوز أن يكون من كلام مقدّم بعضه، وإن كان في أوله حرف نداء؛ لأن حرف النداء قد يقع حشوا، فيمكن أن يكون قال: أكان مشيتي في شبابي رقصا، وقد يجوز أن تكون (ما) زائدة، و(أم) على كلام متقدم^(١)، ونقل البغدادي عن ابن بري أن غير أبي زيد يذهب إلى أن (أم ما كان) في البيت معطوف على محذوف تقدم، كأنه قال: أكان مشي رقصا أم ما كان كذلك؟ وعلق البغدادي على هذا بقوله: " وفيه نظر، تأمل"،^(٢)، ولم يبينه، وهو في حذف كان على غير قياس.

وذهب ابن عصفور إلى أن زيادة (أم) في البيت الشعري ضرورة، وأما (أم) في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ ﴿﴾ [الزخرف: ٥١، ٥٢] فالصحيح عنده أنها غير زائدة؛ "لأن زيادتها قليلة، فلا ينبغي أن تحمل الآية عليها، إذ قد يمكن حملها على ما هو أحسن من ذلك، ألا ترى أنه يمكن أن تكون منقطعة، على ما ذهب إليه (س)، أو متصلة على ما ذهب إليه الأخفش"^(٣).

(١) انظر شرح كتاب سيبويه للسيراني ٤١٨/٣.

(٢) انظر خزائن الأدب ٦٤/١١.

(٣) ضرائر الشعر: ٧٣ و٧٥.

ولا تكون (أم) زائدة عند البغدادي إذا وقعت مبتدأ الكلام في الخبر في اللغة اليمانية، وكأنها حرف افتتاح للتنبيه بمنزلة (ألا) و(أما)، ولا يبعد أن تكون (أم) مخففة من (أما) وسكّنت (١).

٣- (ام) المعرفة، وسمعتها الأخفش من أهل اليمن الذين يجعلون (ام) مكان الألف واللام الزائدتين، يقولون رأيت امرئجُل، وقام امرئجُل، يريدون: الرجل، ويبدو أن الأخفش أول من نقل ذلك عنهم، وتبعه الزمخشري في ذلك أولاً (٢)، وجعلها الأنباري لغة لبعض أهل اليمن (٣)، ونسبها الأصمعي لحمير (٤)، وعن ثعلب أنها لغة للأزد مشهورة (٥)، ثم نسبها الزمخشري بآخرة لطيء (٦)، وكلها قبائل ترجع أصولها لليمن.

ولهذه اللغة شواهد من النثر والشعر، فمن النثر قوله ﷺ: "ليس من امبرّ امصيامُ في امسقر"، كما جاء في بعض كتب اللغويين والنحاة (٧)، وأنه برواية

(١) انظر خزانة الأدب ١١/٦٤.

(٢) انظر المفصل: ٣٢٦.

(٣) انظر شرح القوائد السبع الطوال: ٥١٩.

(٤) انظر نسبة الأصمعي لهذه اللغة في غريب الحديث لأبي عبيد ٥/٢١٦، ونُسبت لحمير في الصحاح (سلم) ٥/١٩٥١، درة الغواص: ٢١٦، شرح الرضي على الكافية ٣/٢٤١، الجني الداني: ٢٠٧، مغني اللبيب ١/٧٠.

(٥) انظر مجالس ثعلب ١/٥٨.

(٦) انظر المفصل: ٣٦٦، المحاجة بالمسائل النحوية للزمخشري: ١١٥، وجاءت هذه النسبة أيضا في شرح الرضي على الكافية ٣/٢٤١ (بعض طيء)، الجني الداني: ١٤٠ و٢٠٧، مغني اللبيب ١/٧٠.

(٧) انظر تهذيب اللغة (أم) ١٥/٦٢٥، سر صناعة الإعراب ١/٤٢٣، درة الغواص: ٢١٦، المفصل: ٣٦٦.

النمر بن تولب، ولم يرو غيره، حتى قال الزمخشري: "طوبى للنمر، وليتني مكان النمر"^(١)، ومثله قوله ﷺ: "مَنْ زَنَى مِمَّ بَكَرٍ فَاصْقَعُوهُ مائة"، أي: من البكر، أبدل لام التعريف ميمًا في أحد تخريجي الحديث^(٢).

وهل تكلم النبي ﷺ بهذه اللغة وغيرها ابتداءً أو لا؟ أجب الخطابي بأن ذلك إنما جاء من بعض النقلة؛ لأن النبي ﷺ كان لا يتكلم إلا باللغة العالية^(٣)، وليس كذلك عند ابن الأثير؛ لأنه ﷺ قد تكلم بكثير من لغات العرب^(٤)، وللسخاوي جواب حسن عن هذا، يقول: "يجوز أن يكون النبي ﷺ تكلم بذلك لمن كانت هذه لغته، أو تكون هذه لغة الراوي التي لا ينطق بغيرها، لا أن النبي ﷺ أبدل اللام ميمًا"^(٥).

وأما رواية النمر بن تولب لحديث: "ليس من أميرٍ أمصِيامُ في امسْفَر" وأنه لم يرو غيره، فليس كذلك، وإنما راويه كعب بن عاصم الأشعري كما في المعجم الكبير للطبراني، ومسند الإمام أحمد^(٦)، كما ذكر السيوطي، وعلّق على ما اشتهر عند بعض اللغويين والنحاة من رواية النمر بن تولب بقوله: "وكلهم

(١) المحاجة بالمسائل النحوية للزمخشري: ١١٥.

(٢) انظر النهاية في غريب الحديث ٤٢/٣، وللحديث تخريج آخر بإبدال نون (من) ميمًا، وتنوين (بكر).

(٣) انظر غريب الحديث للخطابي ٢٥٤/٢.

(٤) النهاية في غريب الحديث ٣٠٣/٣.

(٥) المفضل في شرح المفصل (باب الحروف): ٣٨٣.

(٦) المعجم الكبير للطبراني ١٧٢/١٩ حديث رقم (٣٨٧)، مسند الإمام أحمد ٨٤/٣٩ حديث رقم (٢٣٦٧٩).

تواردوا على ما لا أصل له، أما أولاً فلأن النمر بن تولب مختلف في إسلامه وصحبته، وأما ثانياً فإن هذا الحديث لا يعرف من رواية النمر، والحديث الذي رواه النمر عند من أثبت صحبته غير هذا الحديث....^(١) ،

ومن الشواهد النثرية للغة (ام) المعرفة ما روي عن أبي هريرة I عندما دخل على عثمان بن عفان I وهو محصور، فقال له: "طاب امضربُ"^(٢)، "وقال شير: سمعت حميرية فصيحة سألتها عن بلدها، فقالت: النخل قُلْ، ولكن عيشنا ام قمح، ام فرسك، ام عنب، ام حماط، طوب، أي: طيب"، قلت لها: ما الفرسك، فقالت: هو مثل ام تين عندكم"^(٣)، وسمع ابن دريد رجلاً من أهل اليمن يقول: " ام شيخ ام كُبَّار ضرب رأسه بالعَصْو، أي: بالعصا"^(٤)، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الزمخشري أنه كان له غلام بمكة مؤلِّد فصيح، سَرَوِي المولد، حلوي المنشأ، يقول للكوكب الطالع بالعشي: مُعَشَّ امبقر^(٥) .

والشاهد الشعري المشهور على هذه اللغة قوله:

يَرْمِي وَرَائِي بَامْسَهُمْ وَأَمْسَلِمَهُ^(٦)

(١) الفتح القريب على مغني اللبيب: ٥٧٩ و ٥٨٠ (رسالة ماجستير).

(٢) انظر غريب الحديث لأبي عبيد ٢١٦/٥، الأزهية: ١٣٣، شرح عيون الإعراب للمجاشعي: ٢٧٤.

(٣) تهذيب اللغة (فرسك) ٤٢٤/١٠.

(٤) جمهرة اللغة ٣٢٧/١.

(٥) انظر المحاجة بالمسائل النحوية: ١١٦.

(٦) من المنسرح، انظر غريب الحديث لأبي عبيد ٢١٧/٥، تهذيب اللغة (أم) ٦٢٥/١٥، الأزهية: ١٣٣، المحاجة بالمسائل النحوية: ١١٦.

والبيت عند الأنباري برواية لا شاهد فيها، وهي: (بالسَّهم والسَّلمه)، ثم ذكر رواية أخرى فيها شاهد على هذه اللغة في كلمة واحدة وهي رواية: (بالسَّهم وَامسَلِمه)، وكذا رواه الجوهري كما يقول البغدادي في مادة (سلم)، وليس في (الصحاح المطبوع)، وذكر صدر الأفاضل أن الرواية (بالسَّهم) بتشديد السين، و(امسَلِمه) بالميم الساكنة بعد الواو، وبنحوه قال ابن يعيش، وعَلق البغدادي على ذلك بأنه غير متزن، إلا إن حُرِكت الهمزة بعد الواو، وتحريكها لحن^(١).

وهناك شاهد شعري آخر على هذه اللغة ذكره السخاوي، وهو قوله:

خليل لم أئنه ولم يُحَيِّي على امصمصامة امسيف

وجاء البيت عند الأزهري برواية لا شاهد فيها، وهي: (الصمصامة السيف السّلام)، وذكر ابن منظور أن ابن بري صوّب إنشاده برواية: (الصمصامة امسيفي سلامي)، وكذا الرواية عند الصاغاني^(٣).

وإبدال لام التعرف ميمًا في هذه اللغة اليمينية يسمى بالطمطمانية^(٤)، والعلة فيه "لما كانت اللام تدغم في أربعة عشر حرفا فيصير المعرف بها كأنه من

(١) انظر شرح القصائد السبع الطوال: ٥١٩، الصحاح(سلم) ١٩٥١/٥، التخميم ٤/١٦٦، شرح المفصل لابن يعيش ٣٨/٩، شرح شافية ابن الحاجب للرضي مع شرح شواهده للبغدادي ٤/٤٥٣.

(٢) من الوافر، انظر المفضل في شرح المفصل(باب الحروف): ٣٨٣.

(٣) انظر تهذيب اللغة(صمم) ١٢٩/١٢، لسان العرب(صمم) ١٢٣٤٨ وكتبت فيه (ام) منفصلة، التكملة والذيل والصلة (صمم) ٧٣/٦.

(٤) انظر الكامل ٧٦٥/٢، درة الغواص: ٢١٦، فقه اللغة وسر العربية ١/١٧٥.

المضاعف العين الذي فاؤه همزة، جعل أهل اليمن ومن داناهاهم بدلها ميمًا؛ لأن الميم لا تدغم إلا في ميم" (١) .

ويتضح من هذه الشواهد أن (أل) الشمسية و(أل) القمرية تبدلان على السواء ميمًا إلا فيما حكاه الزجاجي في حواشيه على ديوان الأدب بأن "حمير يقلبون اللام ميمًا إذا كانت مُظْهَرَةً كالحديث المروي، إلا أن المحدّثين أبدلوا في (الصوم) و (السفر) وإنما الإبدال في (الزّبر) فقط، وربما وقع في أشعارهم قلب اللام المدغمة كقوله: وامسَلِمه" (٢) .

قال ابن هشام: " قيل إن هذه اللغة مختصة بالأسماء التي لا تُدغم لام التعريف في أولها، نحو: غلام، وكتاب، بخلاف رجل وناس ولباس، وحكى لنا بعض طلبة اليمن أنه سمع في بلادهم من يقول: خذ الرّمح، واركب امقرس، ولعل ذلك لغة بعضهم، لا لجميعهم، ألا ترى إلى البيت السابق وأنها في الحديث دخلت على النوعين؟" (٣) .

وحكم ابن جني على هذا الإبدال بأنه شاذ لا يسوغ القياس عليه، وواقفه ابن يعيش والمالقي (٤)، وفيه نظر كما يقول البغدادي؛ "لأنه لغة قوم بأعيانهم، ولا يجوز الحكم على لغة قوم بالضعف، ولا بالشذوذ، نعم لا يجوز القياس

(١) شرح التسهيل لابن مالك ٢٥٧/١ .

(٢) التصريح بمضمون التوضيح ٤٨٥/١ .

(٣) مغني اللبيب ٧١/١ .

(٤) انظر آراءهم في كتبهم وهي سر صناعة الإعراب ٤٢٣/١، شرح المفصل لابن يعيش ٣٧/٩، رصف

المباني: ٩٦ .

بإبدال كل لام ميمًا، ولكن يُبَعَّعُ إن سُمِعَ" (١)، ونقل الألويسي عن بعضهم أنه عدَّ (امسَلِمَه) في البيت ضرورة شعرية لأن فيها إبدال كلمة (امسَلِمَه) من كلمة القوس، ويرى غيرهم أن ذلك من أغلاط العرب في الشعر التي لا يُتَابَعُونَ على مثلها (٢).

وهل الألف في (ام) المَعْرِفَة ألف وصل أو قطع؟ فيرى الأزهري أنها وصل، تُكْتَبُ ولا تُظْهَرُ إذا وُصِلَتْ، ولا تُقَطَعُ كما تُقَطَعُ ألف (أم) غير المَعْرِفَة، بل الوجه عنده ألا تثبت ألف (ام) المَعْرِفَة في الكتابة لأنها ميم جُعِلَتْ بدل الألف واللام لِلتَّعْرِيفِ (٣)، وفي هذا نظر يَبِيْنُه ابن منظور (٤).

وعند المالقي تُقَطَعُ همزتها في الابتداء، وتسقط في الدَّرَجِ مثل ألف لام التعريف (٥)، وذكر الإربلي أن (ام) المَعْرِفَة همزتها همزة وصل عند سيبويه، وإليه ميل الأكثرين، وللقطع عند الخليل، وعلى هذا تكون مباينة ل(أم) الأصلية؛ لكون همزة هذه أصلية لا يجوز سقوطها بحال (٦).

والهمزة في لام التعريف مفتوحة، وفي ميم التعريف مكسورة، كأنهم كسروها ليفرقوا بينها وبين (أم) العاطفة، وفتحت للتخفيف (٧).

(١) شرح شافية ابن الحاجب للرضي مع شرح شواهده للبغدادي ٤/٤٥١.

(٢) انظر الضرائر للألويسي: ٣٠ و١٠٦.

(٣) انظر تمهيد اللغة ١٥/٦٢٥.

(٤) انظر لسان العرب ١٢/٣٦.

(٥) انظر رصف المباني: ٩٦.

(٦) انظر جواهر الأدب: ١٨٥.

(٧) انظر التخمير ٤/٣٠٠ و٣٠١.

السمع الخامس: كسر ياء المضارع في (افتعل) المُدغم

نص السماع:

قال الأخفش: "وأما: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَرَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٠] ومنهم من قال: ﴿يُخِطِّفُ﴾ كسر (الخاء) لاجتماع الساكنين، ثم كسر (الياء) أَتْبَعَ الكسرة الكسرة وهي قبلها، كما أَتْبَعَهَا في كلام العرب، كثيرا يُتْبِعُونَ الكسرة في هذا الباب الكسرة، يقولون: قَتَلُوا، وَفَتَّحُوا، يريدون: افْتَتَحُوا، قال:

تَدَافَعَ الشَّيْبُ وَلَمْ تَقْتَلِ

وسمعه من العرب مكسورا كله، فهذا مثل ﴿يُخِطِّفُ﴾ إذ كُسرت ياءها وهي بعدها، وَأَتْبَعَ الْآخِرُ الْأَوَّلَ" (١).

الدراسة:

ذكر الأخفش في ﴿يَخْطَفُ﴾ ست قراءات، وجاءت عند النحاس سبعا، وبلغت عشرا عند أبي حيان (٢)، ومسألة سماع الأخفش عند ذكره لقراءة ﴿يُخِطِّفُ﴾، وهي قراءة الْحَسَنِ، وَالْأَعْمَشِ، بكسر الياء والخاء والطاء وتشديدها (٣)، وهذه المسألة من مسائل إدغام المتقاربين في صيغة (افتعل) التي يجوز في فائه لغات ثلاث منها ما جاء في مسألة السماع هذه وهي أقل اللغات،

(١) انظر معاني القرآن ١/٥٤-٥٦.

(٢) انظر إعراب القرآن للنحاس ١/١٩٥، البحر المحيط ١/١٤٦.

(٣) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/٩٥ (الحسن)، مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه:

١١ (الأعمش)، شواذ القرآن للكرماني: ٥٣ (الحسن)، الكشف ١/٨٦ (الحسن)، زاد

المسير ١/٤١ (الحسن)، البحر المحيط ١/١٤٦ (الحسن والأعمش).

وأصلٌ يُخِطِّفُ: يختطف، أدغمت التاء في الطاء وسكنت التاء للإدغام فلزم تحريك ما قبلها، فكسرت الخاء لالتقاء الساكنين، ثم كُسرت الياء تبعاً لكسرة الخاء، وعلى هذا قالوا في ماضيه: خِطِّفَ، وأصلها: اختطف، فأسكن التاء للإدغام فانكسرت الخاء لسكونها وسكون التاء، فحذف همزة الوصل لتحرك الخاء بعدها، وأدغمت التاء في الطاء، واتبع الطاء كسرة الخاء، ونظّر الأَخْفَشَ لذلك بمسألة إدغام المثلين في صيغة (افتعل) الذي أتبعته فيه عينُ الفعل فاءه بالكسر في قولهم: قَتَّلُوا، وَفَتَّحُوا، أَي: افتتحوا، واقتتلوا على ما تقدم^(١)، واستشهد على هذه اللغة بقول أبي النجم:

تَدَأَعُ الشَّيْبُ ولم تَقْتَلِ (٢)

ومثل قراءة ﴿يَخِطِّفُ﴾ قراءة ﴿يَخْصِمُونَ﴾ بكسر الياء والحاء والصاد وتشديدها^(٣) والتوجيه واحد فيهما، وكسر الخاء لالتقاء الساكنين في هذه المسألة- كما ذكر الأَخْفَشَ - هو رأي البصريين ومن تابعهم، كسيبويه،

(١) انظر المحتسب ١/٥٩١/٢٠٣٧، المنصف ٢/٢٢٥، المقتصد في شرح التكملة ٢/١٦١٨، شرح المفصل ١٠/٢٩٢، المقرب ٢/١٥١، شرح شافية ابن الحاجب للرضي ٣/٢٨٤، المقاصد الشافية ٩/٤٦٣، المساعد على تسهيل الفوائد ٤/٢٥٦.

(٢) من الرجز، انظر المنصف ٢/٢٢٥، المحتسب ١/٥٩١/٢٠٣٨، دقائق التصريف: ١٦٦، المتع الكبير في التصريف: ٤٠٨، وجاء في ديوان أبي النجم: ٣٥٤ والطرائف الأدبية: ٦٦ برواية (تَقْتَل) ولا شاهد فيها.

(٣) رويت عن أبي بكر، انظر الكامل في القراءات ٢/١٢٧١، شواذ القرآن للكرماني: ٤٠٠، دقائق التصريف: ١٦٦.

والزجاج، وابن السراج، والسيرافي، والفارسي، وابن جني، والجرجاني، وابن عصفور^(١) وغيرهم، ونسب النحاس ذلك للكسائي أيضا^(٢).

وذهب الفراء إلى أن علة كسر الياء والخاء عنده طلب كسرة الألف التي في (اِخْتَطَفَ والاختطاف)؛ لأنها كانت في ابتداء الحرف مكسورة، ونسب النحاس هذه العلة للكسائي أيضا^(٣)، وزعم الفراء أن ما قاله بعض النحويين من أن تسكين الخاء لالتقاء الساكنين في هذه المسألة ليس بشيء؛ "لأن ذلك لو كان كما قالوا لقاتل العرب في يَمُدُّ: يَمُدُّ؛ لأن الميم كانت ساكنة وسكنت الأولى من الدالين، ولقالوا في يَعِضُّ: يَعِضُّ"^(٤)، والرد على الفراء في هذا من وجهين:

الوجه الأول: هناك فرق في حكم الإدغام في (يقتتل) و(يختطف) الذي يجوز فيه الإظهار والإدغام والإخفاء، دون (يُرَدِّ) و(يعضّ) الواجب فيه الإدغام، فلما تصرفوا في الأول بالأوجه الثلاثة أجازوا التصرف بحذف بحركة أول المثليين أو المتقاربين، وامتنع ذلك في الثاني الذي لا يكون فيه وأشباهه إلا إلقاء الحركة على ما قبلها من الساكن، وقد بين ذلك سيبويه بقوله: "وقد أدغم بعض

(١) انظر الكتاب ٤/٤٤٣، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/٩٥، الأصول في النحو ٣/٤٠٩، شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٥/٤٠٠، التكملة: ٦١٥، التعليقة على كتاب سيبويه ٥/١٦٩، المحتسب ١/٥٩، المنصف ٢/٢٢٣ و٢٢٥، المقتصد في شرح التكملة ٢/١٦١٧، المتع الكبير في التصريف: ٤٠٧ و٤٥٢.

(٢) انظر إعراب القرآن ١/١٩٦.

(٣) انظر معاني القرآن للفراء ١/١٨، إعراب القرآن للنحاس ١/١٩٦.

(٤) معاني القرآن للفراء ١/١٨.

العرب فأسكن لَمَّا كان الحرفان في كلمة واحدة، ولم يكونا منفصلين، وذلك قولك: يَفْتَلُونَ وقد قَتَلُوا، وكسروا القاف لأفهما التقيا، فشبهت بقولهم: رُدَّ يا فتى، وقد قال آخرون: قَتَلُوا، ألقوا حركة المتحرك على الساكن، وجاز في قاف اقتتلوا الوجهان، ولم يكن بمنزلة عَضَّ وقرَّ، يلزمه شيء واحد، لأنه يجوز في الكلام فيه الإظهار والإخفاء والإدغام، فكما جاز فيه هذا في الكلام وتصرف دخله شيئا يعرضان في التقاء الساكنين" (١).

الوجه الثاني: ما ادعاه الفراء بأن القول بكسر الخاء لالتقاء الساكنين في (يُخَطِّف) يلزم منه الكسر أيضا في (يَمِدُّ وَيَعِضُّ) خلط غير لازم، ويؤدي إلى الإلباس بين الصيغ، وقد أوضح الزجاج ذلك بقوله: "وهذا خلط غير لازم، لأنه لو كسرها ههنا لالتبس ما أصله (يفعل) و(يفعل) بما أصله (يفعل)، و(يخطف) ليس أصله غير هذا، ولا يكون مرة على (يفتعل) ومرة على (يفتعل)، فكسر لالتقاء الساكنين في موضع غير مُلْبِس، وامتنع في الملبس من الكسر لالتقاء الساكنين، وألزم حركة الحرف الذي أدغمه لتدل الحركة عليه" (٢). وأجاز ابن جني في تعليقه كسر حرف المضارعة في: (تَقْتَل) أن تكون اتباعا لكسر التاء بعدها، أو لأجل ماضيه: افتعل، كما تقول: (تَتَطَّع) ونحوه، ويرى

(١) الكتاب ٤/٤٤٣، وانظر شرح كتاب سيبويه للسرياني ٥/٤٠٧، شرح شافية ابن الحاجب للرضي ٣/٢٨٤.

(٢) معاني القرآن وإعراجه ١/٩٦، وانظر إعراب القرآن للنحاس ١/، شرح كتاب سيبويه للسرياني ٥/٤٠٧، شرح شافية ابن الحاجب للرضي ٣/٢٨٤.

ابن المؤدب في ﴿يَخْصِمُونَ﴾ أن الخاء كُسرت لكسرة الصاد، وكُسرت الياء لكسرة الخاء، فكسرها تبع التبع، ووافقه العكبري، وأجازته الشريف الجرجاني (١). وتحريك فاء (افتعل) بالكسر لالتقاء الساكنين عند حذف حركة تائه للإدغام أولى من نقل حركة التاء للفاء؛ لأن في الثاني التباس ماضي (الافتعال) بماضي (التفعيل) بعد حذف الهمزة (٢).

-
- (١) انظر دقائق التصريف: ١٦٦، إعراب القراءات الشواذ ١٣٠/١، التبيان في إعراب القرآن ١/٣٧، حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف ١/١٦٩، وانظر تدرج الأداني إلى قراءة شرح السعد على تصريف الزنجاني: ٦٠.
- (٢) انظر المقتصد في شرح التكملة ٢/١٦١٧، تدرج الأداني: ٦٠.

السماع السادس: (آل) في أسماء الأرضيين

نص السماع:

قال الأخفش: "وأما (آل) فإنها تحسن إذا أضيفت إلى اسم خاص نحو: أتيت آل زيد، وأهل مكة، وآل مكة، وأهل المدينة، وآل المدينة، ولو قلت: أتيت آل الرجل، وآل المرأة، لم يحسن، ولكن: أتيت آل الله، وهم -زعموا- أهل مكة، وليس (آل) بالكثير في أسماء الأرضيين، وقد سمعنا من يقول ذلك، وإنما هي همزة أبدلت مكان الهاء مثل: هيئات، وأيّهات" (١).

الدراسة:

ذكر الأخفش هذه المسألة في باب عنوانه بقوله: باب (أهل وآل) عند قوله تعالى: ﴿مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَمُ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: ٤٩]، و(الآل) جمع في المعنى فرد في اللفظ، فهو اسم جمع لا واحد له من لفظه (٢)، وأصله "اسم لكل من رجع إلى مُعْتَمِدٍ عليه فيما رجع فيه إليه، فتارة يكون بالتَّسَبُّبِ، وتارة يكون بالسَّبَبِ" (٣)، وهو مشترك لفظي جاء في القرآن الكريم على معان عدة هي (٤):

١ - أهل بيت الرجل خاصة في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحْرِ﴾ [القمر: ٣٤].

(١) معاني القرآن ١/٩٨.

(٢) انظر الكليات: ١٧١، شرح كفاية المتحفظ للفاسي: ٥٣.

(٣) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ١٢١.

(٤) انظر نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ١٢٢، بصائر ذوي التمييز ٢/١٦٢،

الكليات: ١٧١.

٢- أهل دين الرجل وأتباعه في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: ٤٩].

٣- القرابة والذرية الكلية في مثل قوله تعالى: ﴿فَقَدَّأْتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ٥٤].

٤- النَّفْسُ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، أي: مما ترك موسى وهارون، وعبر بعضهم عن معنى (آل) هنا بأنها صلة في الكلام.

واختلف علماء العربية في أصل (آل) وتصغيره وفيما يضاف إليه، فأما أصل (آل) ففيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أصل (آل) أهل، وهو أخصّ من (أهل)، وللفرق بين العام والخاص أبدلت الهاء همزة، كما أبدلت في هياك وإياك، وهيهات وأيهات، وهنّرت الثوب وأنّرته، فصار: أأل، فلما توالت الهمزتان أبدلت الثانية ألفاً، لسكونها وانفتاح ما قبلها، وكرامية لاجتماع همزتين، كما قيل في آدم وآخر، وفي الفعل آمن وأزرر، فألف (آل) بدل من بدل من أصل، فجرت في ذلك مجرى (تاء) القسم، ويصعّر على (أهيل)، وهذا قول الأخفش كما نص في كلامه السابق، وتبعه ابن جني، ومكي، والثمانيني، والداني، والجرجاني، والبطليوسي، وابن يعيش، وابن عصفور، وابن مالك، والمالقي، هو رأي الجمهور^(١).

(١) انظر آراءهم في كتبهم وهي سر صناعة الإعراب ١/١٠٠، مشكل إعراب القرآن ١/٩٣ و٢/٧٠١، شرح التصريف لثمانيني: ٣٣٨، التيسير في القراءات السبع للداني: ٢١، المقتصد في شرح

القول الثاني: أصل (آل) أهل، أبدلت الهاء همزة مباشرة، كما في (ماه) أبدلت فيه الهاء همزة فصارت (ماء)، فإذا صُعِّرَ رُدَّتْ الهاء وأُخْرِجَ على أصله فقيل: (مُويِه)، وكذلك إذا صُعِّرَ (آل) قيل فيه: (أهليل)، والتصغير يرد الشيء إلى أصله، وعلى هذا يكون الآل والأهل بمعنى، ف(آل) الرجل أتباعه وأشياعه وأهل ملته، ثم كثر استعمال ذلك في أقاربه لأنهم أكثر من يتبعه فوقع (الآل) مكان الأهل، وقال بهذا الطبري، والنحاس، وابن خالويه، والراغب الأصفهاني، والزمخشري، والجواليقي، ونشوان الحميري^(١).

وإبدال الهاء همزة في (آل) جعله ابن هشام رأي سيبويه حين قال: "وهو من إبدال الخفيف ثقيلًا كما في (الآل) عند سيبويه، لكن ذلك سهل؛ لأنه جعل وسيلة إلى الألف التي هي أخف الحروف"^(٢)، وتبعه الطيب الفاسي، وحكم عليه بأنه شاذ لا نظير له في كلامهم^(٣)، والحق أن سيبويه لم يذكر في باب البديل أن الهاء تقلب همزة كما يقول ابن الباذش، وإنما ذكر سيبويه أن الهمزة تبدل من الهاء في هزقت وأزقت....، وأن الهاء تكون بدلًا من التاء التي يؤنث بها الاسم في الوقف كطلحة، وأن الهاء تبدل من الياء في هذه، فجاء

التكملة ١٣٠٦/٢، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: ٣١، شرح الملوكي: ٢٧٨، الممتع الكبير في التصريف: ٢٣٠، شرح التسهيل لابن مالك ٢٤٣/٣، رصف المباني: ٨٤.
 (١) انظر آراءهم في كتبهم جامع البيان عن تأويل أي القرآن ١/٦٤١، إعراب القرآن للنحاس ١/٥٢، الألفات لابن خالويه: ٧٠، المفردات في غريب القرآن: ٩٨، الكشاف ١/١٣٧، شرح أدب الكاتب للجواليقي: ٥، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١/٣٧٦.
 (٢) مغني اللبيب ١/٧٨.
 (٣) انظر شرح كفاية المتحفظ: ٥٣.

من قوله أن الهاء تبدل من غيرها، ولا يبدل غيرها منها، وإنما حكى غير سيبويه أن الهاء تبدل همزة في أمواه وأمواء، وجعله شاذاً مختصاً بالشعر^(١). وهذا القول في أصل (آل) رده ابن جني -وقد أشبع القول فيه-، والجرجاني، وابن يعيش، وابن عصفور بما يأتي^(٢):

١- لم يثبت إبدال الألف من الهاء في غير هذا الموضع فيُقاس عليه، وبين الهاء والهمزة مقارنة في المخرج، وكل واحدة منهما تبدل من الأخرى في نحو: ماء، وشاء، وهياك وإياك؛ فلذلك حُكم على (آل) بأن الألف فيه بدل من الهمزة، والهمزة بدل من الهاء، فأصله أهل، ثم (أأل)، ثم (آل).

٢- لو كانت الألف منقلبة عن الهاء أول أحوالها دون أن تكون منقلبة عن الهمزة المنقلبة عن الهاء لجاز أن يستعمل (آل) في كل موضع يستعمل فيه أهل، كما قالوا: وسادة وإسادة، ووفادة وإفادة، ووعاء وإعاء، فكل واحدة من هذه وغيرها مما يجري في البديل مجراها تستعمل مكان صاحبته، ويوقعونها بعد البديل في جميع مواقعها قبل البديل، ولو كانت ألف (آل) بدلا من هاء أهل لقليل: انصرف إلى آلك، كما يقال: انصرف إلى أهلك، ولقليل: آلك والليل، كما يقال: أهلك والليل، فلما لم يُقل ذلك ولم يجر (آل) مجرى أهل دل على أن الألف فيه ليست بدلا من الأصل، وإنما هي بدل من بدل من الأصل.

(١) انظر الإقناع في القراءات السبع ١/٢٢٦.

(٢) انظر سر صناعة الإعراب ١/١٠١، المقتصد في شرح التكملة ٢/١٣٠٦، شرح الملوكي: ٢٧٩،

المتع الكبير في التصريف: ٢٣٠.

٣- العرب تجعل اللفظ الذي فيه بدل من بدل محتصا بشيء بعينه، وذلك ضرب من تغيير المعنى لتغيير اللفظ، مثل (تاء) القسم لما كانت بدلا من الواو المبدلة من (باء) القسم اختصت بالدخول على اسم الله تعالى ولم تدخل على غيره من الأسماء الظاهرة والمضمرة، فكذلك (آل) اختص بالدلالة على النسبة في بعض المواضع دون بعض لمتا لم يُضف إلا إلى الشريف كآل الله وآل محمد ﷺ، بخلاف أهل الذي يضاف للشريف وغيره، فدل ذلك على أن الألف في (آل) بدل من الهمزة المبدلة من الهاء، وإنما كان ما فيه بدل من بدل مخصوصا بشيء لأنه فرع فرع، والفروع لا يتصرف فيها تصرف الأصل، فكيف فرع الفرع؟.

القول الثالث: أصل (آل) أول، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا، وهو مأخوذ من الأول وهو الرجوع، فالرجل شيعته الذين يؤولون إليه ويؤول إليهم، ومن هذا سُمي السراب (آلا)؛ لتردده في رجوع بعضه على بعض كالماء، وسمي الشخص الآل؛ لأنه مع الرجل يتردد معه لا يفارقه، وسميت الحالة الشديدة الآل؛ لأنها تنقلب فتعود تارة إلى إنسان وتذهب تارة، فعلى هذا يكون الآل والأهل أصليين لمعنيين، وتصغير (آل) على هذا القول (أويل)؛ لأن ألفه صحيحة تقلب واوا في التصغير، كما في تصغير آدم على أويدم، ونُقل هذا التصغير عن يونس، والكسائي، وذكر الطبري أنه حُكي سماعا عن العرب،

واختاره ابن الباذش، والسهيلي، وأبو حيان^(١)، وهذا التصغير على (أَوِيل) قليل كما يقول ابن يعيش، ووجهه أنه جعله بدلا لازما، فصغره على لفظه كَعْيِيد في عيد، وأُوَيْدَم في آدم، فاعتبروا فيه اللفظ متناسين الأصل^(٢).

وأما ما يضاف إليه (آل) فأحسن ما يكون استعماله مع الأسماء المشهورة الشريفة كآل الله وآل محمد ﷺ، وكذا مع أولي الخطر والشأن كالمملوك وأشباههم كآل فرعون، فلا يُقال: آل الإسكاف، وآل الحجاج، وآل الخياط، وغير مستحسن استعماله مع المجهول والنكرات وأسماء البلدان والزمان وما أشبه ذلك، فلا يقال: آل الرجل، وآل امرأة، وآل البصرة، وآل الكوفة^(٣)، وحكى الكسائي والأخفش سماعه في بعض البلدان كآل مكة وآل المدينة، وليس ذلك في كلامهم بالمستعمل الفاشي^(٤)، ومنع الكسائي إضافته للمضمّر فلا يقال: آله، وتبعه في ذلك النحاس والزبيدي، فلم يجيزا أن يقال: صلى الله على محمد

(١) انظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن ١/٦٤١، تهذيب اللغة (آل) ١٥/٣١٥، التفسير البسيط للواحد ٢/٤٨٩، الإقناع في القراءات السبع ١/٢٢٦، الروض الأنف ١/١٥٢، التذيل والتكميل ١٢/٧٥.

(٢) انظر شرح الملوكي: ٢٧٨، شرح التسهيل ٣/٢٤٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل القرآن ١/٦٤١، إعراب القرآن للنحاس ١/٥٢، سر صناعة الإعراب ١/١٠٢، المفردات في غريب القرآن: ٩٨، الكشاف ١/١٣٧، الممتع الكبير في التصريف: ٢٣١، البحر المحيط ١/٣٠٤، بصائر ذوي التمييز ٢/١٦٢.

(٤) انظر رأي الكسائي في إعراب القرآن للنحاس ١/٥٢، الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب ١/٢٥٩، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١/٣٧٧، البحر المحيط ١/٣٠٤، الدر المصون ١/٣٤١.

وعلى آله^(١)؛ لأن المضمّر يردّ المعتلّ إلى أصله، وأصله أهل فلا يقال إلا: وعلى أهله، وبهذه المسألة ختم النحاس كتابه (الكافي)^(٢)، وذكر الزُّبيدي أنه لم يرَ (آل) مضافا إلى مضمّر عند مَنْ يُوثق بعربيته^(٣).

وهذا ليس بصحيح؛ لأنه لا قياس له يعضّده، ولا سماع يؤيِّده، كما يقول البطليوسي، بل هي لغة قليلة، واحتج لها بما سُمع عن العرب نثرا ونظما، وأيد ذلك بقول أبي علي الدينوري: "ولا تقول: (من آله) إلا في قلة من الكلام"^(٤)، ورد السهيلي قول النحاس والزُّبيدي بقوله: "وقولهما خطأ من وجوه، وغير معروف في قياس ولا سماع، وما وجدنا قط مضمرا يرد معتلا إلى أصله إلا قولهم: أعطيتكُمُوهُ، برد الواو، وليس هو من هذا الباب في وُرد ولا صدر"^(٥). والتعليل بأن الإضافة ترد الأشياء إلى أصولها كالتصغير عند الطيب الفاسي؛ "لأن الإضافة من حيث هي لا ترد الأشياء إلى أصولها، ألا تراك تقول: (عدته) وغيره مما لا يحصى، ثم إذا كانت الإضافة ترد الأشياء إلى أصولها فهلا ردت في إضافته إلى الظاهر، وهل الفرق بينهما إلا تحكم، وادعاء أن الإضافة للضمير خروج عن الأصل مرتين ينافي الإطلاق في التعليل كما لا يخفى"^(٦).

(١) انظر رأي الكسائي والنحاس في الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: ٢٨، الروض الأنف ١/١٥٢، البحر المحيط ٤/١٣٠، الدر المنصون ١/٣٤١، شرح درة الغواص للشهاب: ٤١، شرح كفاية المتحفظ للفاسي: ٥٤، ورأي الزبيدي في لحن العوام: ٧١.

(٢) انظر الروض الأنف ١/١٥٢، شرح درة الغواص للشهاب: ٤١.

(٣) انظر لحن العوام: ٧٣.

(٤) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ١/٢٨-٣١.

(٥) الروض الأنف ١/١٥٢.

(٦) شرح كفاية المتحفظ: ٥٦.

وسمِع قليلا كذلك استعمال (آل) مضافا لاسم جنس، وإلى عَلم ما لا يعقل، وغير مضاف^(١)، وكل ما كان قليلا في الإضافة إلى (آل) يستعمل مع (أهل) بلا خلاف، فيقال عند الإضافة إلى اسم صحيح ليس بموضوع لمعرفة: أهل الرجل، وأهل المرأة، ويقال عند الإضافة إلى مضمَر أو إلى بلد: أهلك، وأهل الكوفة، وفي هذا دلالة على أن (أهل) أصل (آل) وأعم منه^(٢). ومن أحكام (آل) ما ذكره ابن كيسان من أنه يقال في جمعه: آلون وآلين، وهو شاذٌّ كأهلين؛ لأنه ليس بصفةٍ ولا عَلمٍ، ويجمع (آل) الذي هو بمعنى السراب على: آوال، مثل مال وأموال^(٣)، ومن صور نداء (آل): يالا، أفردت اللام وحُلطت ب(يا) كأنها منها، قاله الفراء^(٤).

-
- (١) انظر شرح التسهيل ٣/٢٤٣، البحر المحيط ١/٣٠٤، الدر المصون ١/٣٤١.
(٢) انظر الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب ٨/٥٤٨٩.
(٣) انظر قول ابن كيسان في إعراب القرآن للنحاس ١/٢٢٣.
(٤) انظر قول الفراء في شرح كتاب سيبويه للسيرا في ٢/٢١٠، ولابن جني كلام عن (يالا) في الخصائص ١/٢٧٦ و٣/٢٢٨، والخاطريات، الجزء الأول: ١٢٧.

السماع السابع: تخفيف حركة الإعراب

نص السماع:

قال الأخفش: " وقوله: ﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] مهموز؛ لأنه من: بَرَأَ اللهُ الخلقَ، يَبْرُؤُ، بَرَأً، وقد قرأ بعضهم هذه الهمزة بالتخفيف، فجعلها بين الهمزة وبين الياء، وقد زعم قوم أنها تجزم، ولا أرى ذلك إلا غلطا منهم، سمعوا التخفيف فظنوا أنه مجزوم، والتخفيف لا يُفهم إلا بمشاهدة، ولا يُعرف في الكتاب، ولا يجوز الإسكان إلا أن يكون أسكن وجعلها نحو (عَلِمَ)، و(قَدْ ضُرِبَ)، و(قَدْ سَمِعَ) ونحو ذلك، سمعت من العرب من يقول: ﴿جَاءَتْ رُسُلَنَا﴾ [هود: ٦٩ و٧٧، العنكبوت: ٣١ و٣٣] جزم اللام؛ وذلك لكثرة الحركة، قال الشاعر.... ويكون (رُسُلَنَا) على الإدغام، يدغم اللام في النون ويجعل فيها غنة، والإسكان في ﴿بَارِيكُمْ﴾ على البدل لغة الذين قالوا: (أَخْطَيْتَ) وهذا لا يُعرف" (١).

الدراسة:

حديث الأخفش في هذا النص عن التخفيف في الهمزة المفردة المتحركة، وذلك في قراءة أبي عمرو (٢) قوله تعالى: ﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]، حيث جاء فيها أربعة أوجه ذكر الأخفش منها ثلاثة، وهي:
الوجه الأول: تخفيف الهمزة بتسهيلها بين بين، أي: بين الهمزة والحرف الذي منه حركتها، فتُجعل بين الهمزة والياء الساكنة، وهذا التخفيف لا يُفهم

(١) معاني القرآن ١/٩٩-١٠٠.

(٢) انظر كتاب السبعة: ١٥٥، جامع البيان في القراءات السبع ١/٥٧٣.

إلا بمشاهدة، ولا يُعرف في الكتاب، وهذا توجيه الأخفش لقراءة أبي عمرو كما جاء في كلامه السابق.

الوجه الثاني: اختلاس حركة الكسرة، والاختلاس النطق بالحركة سريعة، وهو ضد الإشباع^(١)، وروى سيويه هذا الوجه عن أبي عمرو فقال: "وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا، وذلك قولك: يَضْرِبُهَا، وَمِنْ مَأْمَنِكَ، يسرعون اللفظ، ومن ثمَّ قال أبو عمرو: ﴿إِلَى بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤]"^(٢)، وروى هذه القراءة عن أبي عمرو أيضا اليزيدي، وأبو زيد الأنصاري، والدَّوري^(٣)، "وعلة مَنْ اختلس الحركة أنها لغة للعرب في الضَّمَّات والكسرات تخفيفا، لا ينقص ذلك الوزن، ولا يتغير المعرب، ولما كان تمام الحركة مستثقلا؛ لتوالي الحركات وكثرتها، والإسكان بعيدا؛ لأنه يغير الإعراب عن جهته، فتوسَّط الأمرين، فاختلس الحركة، فلم يُخَلَّ بالكلمة من جهة الإعراب، ولا ثقلها من جهة توالي الحركات، فتوسَّط الأمرين"^(٤).

الوجه الثالث: تخفيف حركة الهمزة بإسكانها، روى ذلك عن أبي عمرو: اليزيدي، والسوسي^(٥)، وعلة ذلك ذكرها اليزيدي عن أبي عمرو، قال: "العرب

(١) انظر شرح كتاب سيويه للسيرا في ٧٤/٥، الإقناع في القراءات السبع ٤٨٥/١.

(٢) انظر الكتاب ٢٠٢/٤.

(٣) انظر كتاب السبعة: ١٥٥، التذكرة في القراءات لابن غلبون ٣١٤/٢، الإقناع في القراءات السبع ٤٨٥/١.

(٤) الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢٤١/١.

(٥) انظر التذكرة في القراءات ٣١٣/٢، شرح الهداية للمهدوي: ٣٥٣، الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار ٥٠/١.

تستغني بإحدى الحركتين عن الأخرى"، يريد بذلك أن الضمات والكسرات تُستثقل إذا توالى (١)، ووقف النحاة من هذا الوجه موقفين:

أحدهما: أن هذا التخفيف بالإسكان غلط ممن رواه عن أبي عمرو، ذلك أن أبا عمرو كما يقول سيبويه: "لم يكن يسكن شيئاً من هذا، وإنما كان يختلس الحركة، فيظن من سمعه يختلس أنه أسكن" (٢)، ويعلق ابن جني على هذا بقوله: "والذي رواه صاحب الكتاب اختلاس هذه الحركة، لا حذفها البتة، وهو أضبط لهذا الأمر من غيره من القراء الذين رَووه ساكناً، ولم يؤت القوم في ذلك من ضعف أمانة، ولكن أئوا من ضعف دراية" (٣)، وتغليط هذا الوجه مبني على أن تسكين حركة الإعراب غير جائز؛ لأنها تدل على المعنى، فإذا حُذفت اختلّت الدلالة عليه، وإلى هذا ذهب من النحاة الأخفش - كما في كلامه السابق - والمبرد (٤) الذي زعم أن إسكان الهمزة في: ﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] لحن لا يجوز في كلام ولا شعر؛ لأنها حرف إعراب (٥)، والزجاج (٦)، ومن علماء القراءات ابن مهران الأصبهاني، وصاحب (الكتاب المختار) (٧).

(١) شرح الهداية: ٣٥٣.

(٢) جاء هذا النص عن سيبويه في كتاب السبعة: ١٥٥، وشرح الهداية: ٣٥٤.

(٣) الخصائص ١/٧٢.

(٤) انظر المقتضب ١/١١٧، الكامل ٣/١٠٩٤.

(٥) انظر إعراب القرآن للنحاس ١/٢٢٦، المحرر الوجيز ١/٢١٤، البحر المحيط ١/٣٦٥، الدر المصون ١/٣٦٢.

(٦) انظر معاني القرآن وإعرابه ١/١٣٦.

(٧) انظر المبسوط في القراءات العشر لابن مهران: ١٧٧، الكتاب المختار ١/٥١.

وواضح من كلام سيبويه في (الكتاب) أن تسكين حركة الإعراب خاص بالشعر، يقول: "وقد يجوز أن يسكنوا الحرف المرفوع والمجروح في الشعر، شَبَّهوا ذلك بكسرة (فِخْذ) حيث حذفوا فقالوا: (فِخْذ)، وبضمة (عَضُد) حيث حذفوا فقالوا: (عَضُد)؛ لأن الرفعة ضمة، والجرة كسرة"^(١)، وساق سيبويه الشواهد الشعرية على ذلك، ورد المبرد رواية هذه الشواهد بتسكين حركة الإعراب ورواها برواية أخرى^(٢)، وأنكر ابن جني عليه ذلك بقوله: "واعتراض أبي العباس في هذا الموضوع إنما هو ردّ للرواية، وتحكّم على السماع بالشهوة، مجردة من التصفّة، ونفسه ظلم، لا من جعله خصمه، وهذا واضح"^(٣).

والآخر: أن هذا التخفيف بإسكان حركة الإعراب في: ﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] له وجه جاز في العربية، وذلك إجراء للمنفصل من كلمتين مجرى المتصل من كلمة، فإنه يجوز تسكين مثل (إِبِل)، فأجري المكسوران في: ﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] مجرى المكسور في (إِبِل)^(٤)، وجاز إسكان حركة الإعراب كما جاز تحريك إسكان البناء، فشَبَّه ما يدخل على المعرب من المتحركات من الحركة بما يدخل على المبني، كما شَبَّهوا حركات البناء بحركات الإعراب، والجامع بينهما أنهما جميعاً زائدان، فحركة الإعراب تسقط في الوقف

(١) الكتاب ٤/٢٠٣.

(٢) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٥/٧٥، المحتسب ١/١١٠.

(٣) الخصائص ١/٧٥.

(٤) انظر الحجة للقراء السبعة ٢/٧٩، المحتسب ١/١٠٩، البحر المحيط ١/٣٦٥، النشر في القراءات

العشر: ١١٧ (رسالة ماجستير، قسم فرش الحروف).

والاعتلال، كما تسقط حركة البناء للتخفيف^(١)، وبناء على هذا أجاز الأخفش تسكين حركة الإعراب- كما في كلامه السابق- تشبيهاً بتسكين حركة البناء في الكلمة المفردة كما في (عَلِمَ)، و(قَدْ ضُرِبَ)، و(قَدْ سَمِعَ)، وتشبيهاً للمنفصل من كلمتين بالمتصل من كلمة مستشهدا على ذلك بسماع قراءة قوله تعالى: ﴿جَاءَتْ رُسُلُنَا﴾ [هود: ٦٩ و٧٧، العنكبوت: ٣١ و٣٣] بتسكين اللام، ويكون (رُسُلْنَا) على الإدغام، تدغم اللام في النون ويجعل فيها غنة، وهذا السماع من الأخفش في هذه الآية لم أجده فيما رجعت إليه، وجاء تسكين اللام في (رُسُلْنَا) في آية أخرى كما في (المحتسب)^(٢): "حكى أبو زيد: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُوبُونَ﴾ [سورة الزخرف: ٨٠] بسكون اللام"، وهذا التخفيف للحركة هو لغة بكر بن وائل، وأناس كثير من بني تميم، وأسد، وبعض أهل نجد^(٣)، وأجازه عدد من النحاة كالنحاس، والسيراfi، والفارسي، وابن جني في (المحتسب)، وأبو حيان^(٤)، وهو الصحيح؛ لأن القراءة بذلك لا تكون إلا بأثر عن رسول الله ﷺ، ولغة العرب توافقه على ذلك.

وذهب بعض علماء القراءات إلى أن القراءة بالتسكين في هذا الوجه مراد بها الاختلاس الذي رواه سيبويه عن أبي عمرو كما ذكر في الوجه الثاني، ويرى ابن مجاهد أن ذلك أشبه بمذهب أبي عمرو؛ لأنه كان يستعمل التخفيف في

(١) انظر الحجة للقراء السبعة ١/٨١ و٨٢، الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/٢٤١.

(٢) ص ١٠٩.

(٣) انظر الكتاب ٤/١١٣، لغات القرآن للقراء: ٣٠، المحتسب ١/١١١.

(٤) انظر إعراب القرآن للنحاس ١/٢٢٦، شرح كتاب سيبويه للسيراfi ٥/٧٥، الحجة للقراء السبعة ٢/٧٩، المحتسب ١/١٠٩، البحر المحيط ١/٣٦٥.

قراءته كثيراً^(١)، وذهب ابن الباذش إلى أن رواية الإسكان عن أبي عمرو إنما هو تجّوز في العبارة، أو تحصيل للفرق بين الاختلاس والإسكان، والوجه رد مذهب أبي عمرو إلى ما تقرّر في (الكتاب)^(٢)، ويقول المهدي: "وليس قول سيبويه مما يعارض به رواية من روى الإسكان؛ لثبوت الرواية، ولأنه مستعمل في كلام العرب، لكن إذا كان ما قاله سيبويه قد رُوي عن أبي عمرو كما رُوي الإسكان، كان الأخذ بما قاله سيبويه - وهو الاختلاس - أولى وأحسن"^(٣).

الوجه الرابع: إبدال الهمزة ياء ساكنة، وانفرد ابن غلبون بنسبة هذه القراءة لأبي عمرو^(٤)، وتبعه الداني^(٥)، وقرأ بها أيضاً الأشهب^(٦)، والحسن^(٧)، والزُّهري، ورُوي ذلك عن نافع^(٨)، وهذا الوجه لا يُعرف عند الأَخفش كما قال في كلامه السابق، وفيه جمع بين إعلايين في الهمزة، بتسكين حركتها ثم قلبها ياء^(٩)، وذكر ابن الجزري أن هذا القلب في الهمزة غير مرضي؛ لأن إسكان الهمز هنا عارض تخفيفاً فلا يعتدّ به، وإذا كان الساكن اللازم حالة

(١) انظر كتاب السبعة: ١٥٦.

(٢) انظر الإقناع في القراءات السبع ١/٤٨٦.

(٣) شرح الهداية: ٣٥٤.

(٤) انظر التذكرة في القراءات ١/١٨٧.

(٥) انظر جامع البيان في القراءات السبع ١/٥٧٣.

(٦) انظر مختصر في شواذ القراءات لابن خالويه: ١٣.

(٧) انظر شواذ القراءات للكرماني: ٦٢.

(٨) انظر المحرر الوجيز ١/٢١٦، البحر المحيط ١/٣٦٦.

(٩) انظر جامع البيان في القراءات السبع ١/٥٧٣.

الجزم والبناء لم يعتدّ به فهذا أولى^(١)، وأجاز هذا الوجه النحاس^(٢)، وأبو حيان الذي ذكر لهذه القراءة تخريجين هما:

١- أن الأصل الهمز، وأنه من (برأ)، فخففت الهمزة بالإبدال المحضّ على غير قياس، إذ جعلها بين بين هو القياس.

٢- أن يكون الأصل (باريكم) بالياء من غير همز، ويكون مأخوذاً من: بریت القلم، إذا أصلحته، أو من البري، وهو التراب، ثم حرّك حرف العلة، وإن كان قياسه تقدير الحركة في مثل هذا رفعا وجرا، ثم قال أبو حيان: "وهذا كله تعليل شذوذ"^(٣).

(١) انظر منهج ابن الجزري في كتابه النشر مع تحقيق قسم الأصول: ١١٠٣ (رسالة دكتوراه).

(٢) انظر إعراب القرآن ١/٢٢٧.

(٣) البحر المحيط ١/٣٦٦.

السماع الثامن: تثقيب الياء في جمع التكسير

نص السماع:

قال الأخفش: "وأما تثقيب (الأمانيّ)؛ فلأن واحدها (أُمْنِيَّة) مثقل، وكل ما كان واحده مثقلا مثل: (بُحْتِيَّة)، و(بُحَايِي) فهو مُثَقَّل، وقد قرأ بعضهم: ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾ [البقرة: ٧٨] فحُفِّف، وذلك جائز؛ لأن الجمع على غير واحده، ويُتَقَص منه ويُزَاد فيه، فأما (الأثابي) فكلهم يُخَفِّفها، وواحدها (أُثْفِيَّة) مثقلة، وإنما حُفِّفوها لأنهم يستعملونها في الكلام والشعر كثيرا، وتثقلها في القياس جائز، ومثل تخفيف (الأماني) قولهم: (مِفْتَاح) و(مِفَاتِح)، وفي (مِعْطَاء): (مِعَاطِ)، قال الأخفش: "قد سمعت بلعنبر تقول: (صَحَارِيّ)، و(مِعَاطِيّ) فتثَقِّل" (١).

الدراسة:

جمع التكسير كثير الأوزان والاستعمال؛ لذا يدخله التخفيف بحذف الياء الزائدة فيه، ومنه تخفيف الياء المثقلة في المفرد، وضابط ذلك أن الواحد إذا كان مثقلا فالوجه في الجمع التثقيب، ويجوز تخفيفه، وهو إذا ثَقُل تام، وإذا حُفِّف ناقص، وإذا كان الواحد محففاً فالتخفيف في الجمع هو الواجب، وقد يجيء التشديد فيه (٢)، وذكر الأخفش في هذا النص من أمثلة جمع التكسير المثقل والمخفف الياء ما يأتي:

١ - الأمانيّ: وفي وزن جمعها بناء على ما جاء في أصل مفردها، وهما:

(١) معاني القرآن ١/١٢٤-١٢٥.

(٢) انظر رسالة الملائكة: ٢٨١.

الأول أن جمعها على وزن (فَعَالِيٍّ)، ومفردها أُمْنِيَّةٌ -مَثْقَلَةٌ- ووزنها (فُعْلِيَّةٌ)، ويظهر أن هذا رأي الأَخْفَش في جمع ومفرد أَمَانِيٍّ بدليل تنظيره بالجمع في بَحَائِيٍّ على وزن (فَعَالِيٍّ) ومفردها مُجَنِّيَّةٌ على وزن (فُعْلِيَّةٌ)، وكل ما كان من هذا النحو مما كان واحده مَثْقَلًا فهو مَثْقَلٌ في الجمع، ويجوز التخفيف في الجمع بحذف الياء فيقال: أَمَانِيٍّ وبَحَائِيٍّ على وزن (فَعَالِيٍّ) حال الوقف^(١)، واستشهد الأَخْفَش على ذلك بقراءة التخفيف: ﴿إِلَّا أَمَانِيٍّ﴾ [البقرة: ٧٨]، ولم ينسبها، وهي قراءة أبي جعفر، وشيبة، والحسن بخلاف، والأعرج، وابن جمار عن نافع، وهارون عن أبي^(٢)، وعلة التخفيف في هذا الجمع ذكرها الأَخْفَش وهي أن هذا الجمع جمع تكسير ليس على صورة مفرده، فيزداد فيه ويُنْقَصُ، وشبّه التخفيف بحذف الياء في (الأَمَانِيٍّ) بالتخفيف بحذف الياء الزائدة فيما كان على وزن (مفاعيل) مثل مفاتيح، فيخفف بحذف الياء الزائدة فيصير مفاتيح على وزن (مفاعل)، وكذلك التخفيف في جمع معطاء، فيقال فيه: معاطي حال الوقف، على وزن (مفاعل).

والثاني أن جمعها على وزن (أفاعيل) ومفردها أُمْنِيَّةٌ -مَثْقَلَةٌ- ووزنها أْفُعُولَةٌ، والأصل أْمُنُوِيَّةٌ، اجتمعت الواو والياء، وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء، ويجوز التخفيف في الجمع بحذف الياء فيقال (أَمَانِيٍّ)

(١) انظر معاني القرآن للفراء ٤٩/١، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٥٩/١، الزاهر في معاني كلمات الناس ١٥١/٢، التعليقة على كتاب سيبويه ٤/٢٥٦، رسالة الملائكة: ٢٨٠ و٢٨٢.
(٢) انظر شرح القصائد السبع الطوال: ٢٤٢ (أبو جعفر، وشيبة)، المحتسب ٩٤/١ (أبو جعفر، وشيبة، والحسن، والأعرج)، إعراب القرآن للنحاس ١/٢٤٠ (أبو جعفر)، البحر المحيط ١/٤٤٢ (بقية القراء).

على وزن (أفاعل)، والأصل التشديد؛ لأن الياء الأولى في الجمع هي الواو التي انقلبت ياء في المفرد^(١).

٢- الأثافيّ: وفي وزن جمعها بناء على ما جاء في أصل مفردها، وهما:
الأول: أن جمعها على وزن (فَعَالِيّ)، ومفردها أَثْفِيّة - مثقّلة - بضم الهمزة وكسرها، على وزن (فُعَلِيّة)، ويجوز التخفيف في الجمع بحذف الياء فيقال: أَثافيّ على وزن (فَعَالِيّ) حال الوقف، واختلف في التثقيل والتخفيف فيها، فسيبويه لم يذكر إلا التخفيف في الأثافيّ^(٢)، وأنشد بيتا جاءت الأثافيّ فيه بالتخفيف^(٣)، وهو قول الحطيئة:

يا دارَ هندٍ عَفَّتْ إِلا أَثافيّها بينَ الطَّويِّ فَصاراتٍ فَوادِيها^(٤)

وذهب الأخفش كما في كلامه السابق أن كلهم يخفّفها؛ لأنهم يستعملونها في الكلام والشعر كثيرا، وتثقيلها في القياس جائز عند الأخفش، غير أنه لم يبلغه سماع بذلك، ووافقه في ذلك عدد من النحاة، كالجرمي الذي يقول: " قالوا في أَثْفِيّة: أَثافٍ، وأجمعوا على تخفيفها. قال: ولا نعلم أحدا ممن يوثق بفصاحته جاء بها على الأصل مثقّلة. قال: وقالوا في جمع أوقية: أواقِيّ، فتثقلوا الياء، وخفّفها بعضهم فقال: أواقٍ. قال: وكل ما كان مثقّل الياء في الواحد فتثقله في الجمع، لا يجوز إلا ذلك، إل أن تسمع العرب تقول شيئا فتتبعه"^(٥).

(١) انظر البحر المحيط ١/٤٣٦

(٢) انظر الكتاب ٤/٢٥٤.

(٣) انظر الكتاب ٣/٣٠٦.

(٤) من البسيط، انظر الديوان: ٢٢٣.

(٥) سفر السعادة ١/٣٠.

وذكر ابن جني في (المنصف)^(١) أنه لم يُسمع في جمعها إلا التخفيف، اجتمعت العرب على ذلك، ونقل في (المحتسب)^(٢) قول الأخفش السابق، ونقل أيضا عن الكسائي سماع التثقيب في الأثافي، وأنشد قول زهير:

أَثَافِي سُفْعًا فِي مُعَرَّسِ مَرْجَلٍ وَنُؤْيَا كَجِذْمِ الْحَوْضِ لَمْ يَتَثَلَّمِ^(٣)

وذكروا أن بيت زهير يروي بالوجهين في الأثافي التثقيب والتخفيف، قال النحاس "سمعت محمد بن الوليد يقول: ما رأيت أحدا يروي: (أَثَافِي سُفْعًا) إلا بالتخفيف، ثم سمعت أبا الحسن علي بن سليمان ينكر هذا ويقول: الوجه التثقيب؛ لأنه الأصل، والوزن فيه مستقيم"^(٤)، وجوّز الزجاج التثقيب والتخفيف في الأثافي، ويرى أن التخفيف أكثر لكثرة الاستعمال^(٥)، وقال بالوجهين أيضا ابن الأنباري، وهشام^(٦)، والمعري والوجه عنده التثقيب^(٧)، وابن السّيد الذي أخذ برأي الزجاج في أن التخفيف أكثر لكثرة الاستعمال^(٨)، وابن المستوفي^(٩)

(١) ٨١/٣.

(٢) ٩٤/١، وانظر شرح المفصل لابن يعيش ١٠/١٩٨.

(٣) من الطويل، انظر شرح ديوان زهير لتغلب: ٧.

(٤) شرح القصائد التسع المشهورات ١/٣٠٤، وانظر الحلل في شرح أبيات الجمل: ١٧٣.

(٥) انظر معاني القرآن وإعرابه ١/١٦٠.

(٦) انظر شرح القصائد السبع الطوال: ٢٤١.

(٧) انظر رسالة الملائكة: ٢٨١.

(٨) انظر الحلل في شرح أبيات الجمل: ١٧٣.

(٩) في شرح أبيات المفصل كما ذكر البغدادي في شرح شواهد شرح شافية ابن الحاجب للرضي ٤/٤١١.

والثاني أن جمعها على وزن (أفاعل) عند من يقول بالتخفيف فقط، و(أفاعيل) عند من جَوّز التخفيف، ومفردها أَثْقِيَّةٌ -مَثْقَلَةٌ- على وزن (أَفْعُولَةٌ)، وأصلها أَثْقُويَّةٌ، قُلبت الواو ياءً، وأدغمت في الياء، وكسرت الفاء من أجل الياء^(١).

٣- صحاريّ: مفرد صحراء، وجاء في جمعها ثلاثة أبنية، الأول والثاني قياسيان، والثالث سماعي، فالأول: صَحَارِيّ، مقصوراً على وزن (فَعَالِيّ)، والثاني: صحاريّ، منقوصاً على وزن (فَعَالِيّ) حال الوقف، ويجري ذلك قياساً في كل ما كان على مثال (فَعَلَاء) اسماً أو صفة، والثالث: صحاريّ، مثقل الياء، على وزن (فَعَالِيّ)، وهو أقلها الذي سمعه الأُخفش من قبيلة بني العنبر، و يقال بَلْعَنبر شدوذا^(٢)، وهي قبيلة من تميم، وجدهم العنبر بن عمرو بن تميم^(٣)، و(فَعَالِيّ) هو الأصل في هذا الجمع، وكان كذلك "لأن ألف الجمع تقع في صحراء بين الحاء والراء، ثم تُكسّر الراء كما تُكسّر بعد ألف الجمع في كل موضع نحو مساجد، فلا بد إذ ذاك من قلب ألف المد ياءً للكسرة قبلها، وتقلب ألف التأنيث التي صارت همزة ياء أيضاً، فتدغم في الأخرى، فتقول: صحاريّ، لكنهم حذفوا ألف المد، وقلبوا الياء المنقلبة عن ألف التأنيث ألفاً، كما فعلوا في المقصورة في نحو: حُبَلِيّ وحبَالِيّ، وإنما حُذفت ألف المد ولم تُترك على ما يوجبهُ التصريف ليكون آخره كآخر ما

(١) انظر الحلل في شرح أبيات الجمل: ١٧٣.

(٢) انظر الكتاب ٤/٤٨٤.

(٣) انظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ٢٠٨.

فيه ألف التأنيث المقصورة؛ لأنهم لو قالوا: صحاريّ - بالتشديد - لم يمكنهم القلب؛ لأن الألف إنما تُقلب من الياء الخفيفة، وأيضاً فليكون آخر صحراءٍ مخالفاً لآخرِ علباءٍ وحرباءٍ؛ لأن هذه للتأنيث وهذه للإلحاق، فإذا خفّفوا حصل الفرق بينهما، فقالوا: عَلابيّ وحرابيّ - بالتشديد - على الأصل، وخفّفوا في الآخر^(١).

٤ - معاطي: جمع معطاء، يقال فيه: معاطي حال الوقف، على وزن (مفاعل). والأصل فيه معاطي على وزن (مفاعيل)، كرهوا اجتماع الياءين مع الكسرة، فاستقلوهما وإن لم يكونا بعد ألف يليانها، ولا يمتنع أن يجيء على الأصل: معاطي^(٢)، وسمع الأَخفش ذلك عن بلعنبر، وهو قليل.

(١) المقاصد الشافية ١٩٦/٧، وانظر شرح المفصل لابن يعيش ١٠٦/٥.
(٢) انظر الكتاب ٤/٤١٦، رسالة الملائكة: ٢٨٢. المحكم (عطو) ٣١٠/٢.

السماع التاسع: النصب بفعل مضمر في الخبر

نص السماع:

قال الأخفش: " قال: ﴿فَأَمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠] فَنَصَبَ ﴿خَيْرًا لَّكُمْ﴾؛ لأنه حين قال لهم: ﴿ءَامِنُوا﴾: أمرهم بما هو خير لهم، فكأنه قال: اعْمَلُوا خَيْرًا لَكُمْ، وكذلك: ﴿أَنْتَهُوَ خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، فهذا إنما يكون في الأمر والنهي خاصة، ولا يكون في الخبر، لأنَّ الأمر والنهي يضمّر فيهما (١) ، وكأنك أخرجته من شيء الى شيء، وقال الشاعر... وقد سمعتُ نصب هذا في الخبر، تقول العرب: آتى البيتَ خيراً لي، وأتركُهُ خيراً لي، وهو على ما فسرتُ في الأمر والنهي" (٢) .

الدراسة:

النصب بفعل مضمر كثير في لسان العرب، وله مسائل عدة منها ما ذكره الأخفش في هذه المسألة من النصب بالفعل المضمر في قوله تعالى: ﴿خَيْرًا لَّكُمْ﴾، وهذا هو توجيه الخليل وسيبويه وجميع البصريين كما يقول الزجاج (٣)، وقد ذكر سيبويه هذه المسألة في باب عنونه بقوله: "هذا بابٌ يُحذف منه الفعل لكثرتِه في كلامهم حتى صار بمنزلة المثل" (٤)، ومن مسائل

(١) جاءت العبارة بإقحام (لا) في كلام الأخفش في الكتاب المطبوع من معاني القرآن هكذا: "لأنَّ الأمر والنهي لا يضمّر فيهما"، وإثبات (لا) يحيل المعنى ويفسد القاعدة النحوية، والصواب حذفها كما جاء في جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري ٦٩٩/٧.

(٢) معاني القرآن ٢٦٩/١ - ٢٧٠.

(٣) انظر معاني القرآن وإعرابه ١٣٤/٢.

(٤) انظر الكتاب ٢٨٠/١.

هذا الباب قوله: "ومما يَنْتصب في هذا الباب على إضمار الفعل المتروك إظهاره: ﴿أَنْتَهُوَ خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، ووراءك أوسع لك، وحسبك خيرا لك، إذا كنت تأمر، ومن ذلك قول الشاعر... وإنما نصبت (خيرا لك) و(أوسع لك)؛ لأنك حين قلت: (أنته) فأنت تريد أن تخرجه من أمر وتدخله في آخر، وقال الخليل: كأنك تحمله على ذلك المعنى، كأنك قلت: أنته وادخل فيما هو خير لك، فنصبت له لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: (أنته) أنك تحمله على أمر آخر؛ فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له: (أنته)، فصار بدلا من قوله: أنت خيرا لك، وادخل فيما هو خير لك" (١).

وواضح من كلام الخليل وسيبويه أن هذا النصب بالفعل المتروك إظهاره بسبب كثرته في كلامهم في الأمر حتى جرى مجرى المثل، ولا يكون في الخبر، وأكد سيبويه ذلك بعد كلامه السابق بعدد من الصفحات فقال: "ولا يجوز أن تقول: ينتهي خيرا له، ولا أنتهي خيرا لي؟ لأنك إذا نهيته فأنت تزجيه إلى أمر، وإذا أخبرته أو استفهمت فأنت لست تريد شيئا من ذلك، إنما تُعلم خيرا، أو تسترشد بخيرا" (٢).

وتبعهما السيرافي في هذا، وعلمه بأن الأمر إنما يسوق المأمور إلى أمر يُحدثه، فله قوة الإضمار، وحكم ليس لغيره (٣)، وكذا الفارسي الذي علل عدم ظهور

(١) الكتاب ١/٢٨٢.

(٢) الكتاب ١/٢٨٩.

(٣) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/١٨٦.

الفعل بعلّة معنوية وهي "دلالة الحال عليه، والاستغناء بها عنه؛ لأن الدعاء إلى التوحيد كان قائماً معلوماً، ولا يجوز أن يكون المعنى: انتهوا انتهاء خيراً لكم، كما ذهب إليه أبو زكريا؛ لأنه لا يقع على هذا دعاء إلى التوحيد، وليس المراد النهي عن التثليث فقط، ولكن النهي عنه والترجيّة إلى التوحيد" (١).

واحتج بعض الكوفيين على أصحاب سيبويه في إعرابه ﴿خَيْرًا لَّكُمْ﴾ "بأنه إذا قيل: انتهوا واثتوا خيراً لكم، كان في (خيراً لكم) إبهام لا يُعلم...، إذ هو يَحتَمَل: واثتوا صياماً خيراً لكم، صدقة خيراً لكم، جهاداً خيراً، والإبهام يدخل معه اللبس، ووقوع اللبس في الكلام يُفسد العلة، أو يُضعفها، واحتجوا عليه بأن سيبويه لما قال: "فأنت تزجّيه في أمر، وتدخله في غيره"، دلّ على أنه في الذي يدخل معه خلاف الذي يُضمَر عنه، فأوضح هذا أن تأويل ﴿أَنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ﴾: انتهوا عن عناد المرسلين، واثتوا طاعة خيراً لكم، فالإبهام قد أزاله عن (خير) ما تضمنه (انتهوا)، ووُجد محصوراً عليه ومعقوداً به" (٢).

وبالعودة إلى كلام الأخفش السابق نجده موافقاً للخليل وسيبويه في توجيه النصب بالفعل المضمر في قوله تعالى: ﴿خَيْرًا لَّكُمْ﴾، والعلة عنده في هذا أن الأمر والنهي يضمَر فيهما، فكأنك أخرجته من شيء إلى شيء؛ لأنك حين قلت له: (انته) كأنك قلت له: اخرج من ذا وادخل في آخر، وذكر الأخفش بأن النصب بالفعل المضمر لا يجوز في الخبر، وهو يعني بذلك أنه لا يكون قياساً؛ إلا أنه انفرد بسماع ذلك في قول العرب: آتِ الْبَيْتَ خَيْرًا لِي، وأتركه خيراً لِي، فهو قليل مما يحفظ ولا يقاس عليه، ولعل هذا السماع لم يبلغ الخليل

(١) انظر قول الفارسي في المصباح لما أعتَم من شواهد الإيضاح ١/٤١٧، وقريب منه ما ذكره الزركشي في البرهان ٣/٢٠٣.

(٢) دقائق التصريف: ٥١٥.

وسيبويه فلم يذكره، أو أنهما معنيان بذكر الكثير المقيس من كلام العرب، وهو مما انفرد به الأخفش، ولم أجد -فيما رجعتُ إليه - من ذكر ذلك أو نقله عنه، غير أن الطبري نقل عن بعض نحوِّي الكوفة أنه قال: "قد سمعتُ العرب تفعل ذلك في كل خير كان تامًا، ثم اتّصل به كلام بعد تمامه، على نحو اتّصال (خير) بما قبله، فتقول: لتقومنّ خيرا لك، ولو فعلتَ ذلك خيرا لك" (١)، وهذا الكوفي هو الكسائي كما جاء عند ابن العلق في (البيسط) فيما نقله عنه أبو حيان حيث ذكر أن الكسائي أجاز مثله في الخير، وزعم أنه سمع: لتقومنّ خيرا لك، ولأتينيّ البيت خيرا لي (٢)، وبناء على هذا قد يكون إجازة النصب بفعل مضمر في الخير من تأثير الكوفيين في الأخفش أو العكس، أو أنه من باب السماع المستقل لرأس مدرسة الكوفة، ولعلم كبير من أعلام مدرسة البصرة، كل ذلك ممكن ولا يمكن القطع بأي شيء من ذلك، وللكوفيين في توجيه النصب في: ﴿حَيْرًا لَكُمَّ﴾ أقوال أخرى، وهي: النصب بعد تمام الكلام، النصب بإضمار (يكن)، ونُسبًا للكسائي، وقال بإضمار (يكن) أبو عبيدة أيضا، النصب نعتا لمصدر محذوف، وهو قول الفراء، النصب على الحال، ونُسب لبعض الكوفيين، ورد النحاة هذه الأقوال (٣).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧/٦٩٨.

(٢) انظر التذييل والتكميل ٧/٤٩ وفيه (لا تبني البيت)، وهو تصحيف صوابه من ارتشاف الضرب ٣/١٤٧٥.

(٣) انظر معاني القرآن للفراء ١/٢٩٦، مجاز القرآن ١/١٤٣، مجالس ثعلب ١/٣٠٧، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧/٦٩٨، معاني القرآن وإعراجه للزجاج ٢/١٤٢، إعراب القرآن للنحاس ١/٥٠٨، دقائق التصريف: ٥١٥، مشكل إعراب القرآن ١/٢٤١، أمالي ابن الشجري ٢/٩٩، شرح شواهد الإيضاح المنسوب لابن بري: ١٦٥، الدر المصون ٤/١٦٤.

السماع العاشر: الجمع الذي لا واحد له

نص السماع:

قال الأخفش: " وقال: ﴿أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥] فبعضهم يزعم أنّ واحدَه (أَسْطُورَة)، وبعضهم (أَسْطَارَة)، ولا أراه إلا من الجمع الذي ليس له واحد، نحو: عَبَادِيد، وَمَذَاكِير، وَأَبَائِيل، وقال بعضهم: "واحد الأبايل: (إِيْل)"، وقال بعضهم: "(إِيْل)"، مثل: عَجْوَل"، ولم أجد العرب تعرف له واحدا، فأما الشَّمَاطِيط فإنهم يزعمون أنّ واحدَه (شَمَطَاط)، وكل هذه لها واحد الا انه ليس يُستعمل، ولم يُتَكَلَّم به؛ لأن هذا المثال لا يكون إلا جميعاً، وسمعت العرب الفصحاء يقولون: " أَرْسَلَ إِلَهَ أَبَائِيل" يريدون: جماعات، فلم يُتَكَلَّم لها بواحد" (١).

وقال أيضا: " وأما ﴿الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: ١٨] فقال بعضهم: واحدها (الزَّبَانِي) وقال بعضهم: (الزَّبَان)، سمعت (الزَّبَان) من عيسى بن عمر، وقال بعضهم (الزَّبَانِيَّة)، والعرب لا تكاد تعرف هذا وتجعله من الجمع الذي لا واحد له مثل أبايل، تقول: جاءتْ إِبْلِي أَبَائِيل، أي: فِرْقًا، وهذا يجيء في معنى التكاثر مثل: عَبَادِيد، وشعارير" (٢).

الدراسة:

من أنواع الجمع في العربية الجمع الذي لا واحد له، وهو مختلف في واحده، وسبب الخلاف في ذلك بينه ابن جني غاية البيان والإيضاح فقال: " وهذا الخلاف بين العلماء في آحاد الجموع سائر عنهم مطرد من مذاهبهم؛ وإنما سببه وعلّة وقوعه بينهم أن مثال جمع التكسير تُفقد فيه صيغة الواحد فيحتمل الأمرين

(١) معاني القرآن ١/٢٩٦، وانظر ٢/٥٤٢.

(٢) معاني القرآن ٢/٥٨٢، وهو في نور القبس المختصر من المقتبس: ٩٩.

والثلاثة ونحو ذلك، وليس كذلك مثال جمع التصحيح، ألا ترى أنك إذا سمعت (زَيْدُونَ)، و(عَمْرُونَ)، و(خَالِدُونَ)، و(مُحَمَّدُونَ) لم يعرض لك شك في الواحد من هذه الأسماء، فهذا يدل على أنهم بتصحيح هذه الأسماء في الجموع معنيون، ولبقاء ألفاظ آحادها فيها لإدارة الإيضاح والبيان مؤثرون، وأنهم يجمع التكسير غير حافلين، ولصحة واحده غير مراعين، فإذا أُدخل في جمع الواو والنون شيء مما ليس مذكراً عاقلاً فهو حظ ناله، وفضيلة حُصَّ بها، فلهذا صار جمع (قُلَّة)، و(ثُبَّة)، و(مائة)، و(سنة) ونحو ذلك بالواو والنون تعويضا لها من الجهد والحذف اللاجِـهها، ويؤكد عندك أن العناية بواحد جمع التكسير غير واقعة منهم وجودك جموعاً كُـسِّرت الآحاد عليها واللفظ فيهما جميعاً واحداً، وذلك نحو ما حكاه سيوييه من قولهم: "ناقة هِجان، ونوق هِجان، ودرع دِلاص، وأدرع دِلاص" (١)..... فمجيء الجمع على لفظ الواحد يدل على قلة خفِـلهم بالفرق بينهما من طريق اللفظ، وأنهم اعتمدوا في الفرق على دلالة الحال، ومنتقِـم ومتأخِّر الكلام" (٢)، وكان الخلاف بينهم في الجمع الذي لا واحد له على رأيين:

أحدهما: أنه جمع جاء على صيغة الجموع القياسية، وليس له واحد مستعمل في كلام العرب، وإنما له واحد مقدّر، وهذا من سُنن العرب في كلامها، يقول سيوييه: "ومن كلامهم أن يجري الشيء على ما لا يُستعمل في كلامهم، نحو ملامح ومذاكير، لا يستعملون لا مَلَمَحَة ومذكارا" (٣)، وهذا رأي الأَخفش في كلامه السابق، حيث ذكر أن العرب لم تتكلّم بواحد هذا الجمع، واستشهد

(١) الكتاب ٤/٦٣٩.

(٢) سر صناعة الإعراب ٢/٦١١.

(٣) الكتاب ٢/٢٨١، وانظر أيضا ٣/٢٥٦ و٢٧٥.

على ذلك بسماعه من العرب الفصحاء جمع أبابيل، ولم يتكلموا بواحدها، كما جاء في كلامه في النص الأول في هذه المسألة، ثم إن الأخفش في النص الثاني ذكر أنه سمع من عيسى بن عمر (الزَّابِن) واحد جمع (الزَّبَانِيَّة) غير أن لأخفش لم يوافق على ذلك وعلّق قائلاً: "والعرب لا تكاد تعرف هذا وتجعله من الجمع الذي لا واحد له مثل أبابيل"، وعلى هذا سار ابن جني في الباب الذي عنونه به (باب في الاستغناء بالشيء عن الشيء) ومما ذكر فيه استغناء العرب في جمع ملامح ب(لمحة) عن (ملمحة)، وفي جمع ليالٍ ب(ليلة) عن (ليلاة)، وفي جمع مذاكير ب(دكر) عن (مذكار) أو (مذكير)^(١)، والغرض من هذا الجمع الذي ليس له واحد مستعمل من كلام العرب هو التكنيز كما ذكر الأخفش في النص الثاني، ومن أحكام هذا الجمع أنه قد يُراد به الواحد لأنه لم يُبين على الواحد^(٢)، وذكر السيوطي أن الأخفش ألف كتاباً في الأفراد والجمع في القرآن، ذكر فيه جَمَعَ ما وقع في القرآن مفرداً، ومفرد ما وقع فيه جمعا، وأكثره من الواضحات^(٣)، وأمثلة الجمع من هذا النوع التي ذكرها الأخفش في كلا النصين هي: أبابيل، وأساطير، والزَّبَانِيَّة، وشعارير، وشمايط، وعباديد، ومذاكير، وهذا قول أبي عبيدة في أبابيل^(٤)، ووافق أبو زيد والأصمعي والفراء الأخفش فيما ذهب إليه^(٥).

(١) انظر الخصائص ١/٢٦٦.

(٢) انظر معاني القرآن للفراء ١/١٣٠.

(٣) انظر الاتقان في علوم القرآن: ١٢٩٩.

(٤) انظر رأي أبي عبيدة في مجاز القرآن ٢/٣١٢، ونقل عنه رأي آخر وسيأتي.

(٥) انظر رأي أبي زيد في التفسير البسيط للواحد ٨/٦٤، ورأي الأصمعي في جمهرة اللغة ٣/٢٧١،

ورأي الفراء في معاني القرآن ٣/٢٩٢، وتهذيب اللغة (شمط) ١١/٢١٩.

والآخر: أنه جمع له مفرد من لفظه، وأصحاب هذا الرأي قد يذكرون للمفرد لفظا واحدا، أو ألفاظا متعددة، وبيان ما قالوه في ألفاظ الجمع الذي لا واحد له التي ذكرها الأخفش كالآتي:

١- أبابيل: ذكر الأخفش في كلامه السابق أن بعضهم قال: "واحد الأبابيل: (إِبِيل)، وبعضهم قال: (إِبُول)، مثل: عَجُول"، وصاحب القول الأول هو أبو عبيدة كما جاء في (جمهرة اللغة)، ووافقه المبرد، والراغب الأصفهاني^(١)، وهذا القول المنسوب لأبي عبيدة مخالف لما في (مجاز القرآن) وأنه لا مفرد له كما مر سابقا^(٢)، فلعل لأبي عبيدة رأيان في المسألة، وأما صاحب القول الثاني فهو الكسائي كما ذكر الفراء، ووافقه ابن خالويه^(٣)، وهناك قول ثالث ورابع ذكرهما الفراء قال: "وزعم لي الرؤاسي- وكان ثقة مأمونا- أنه سمع واحدها: (إِبَالَة)، لا ياء فيها،... فلو قال قائل: واحد الأبابيل: (إِبِيَالَة)، كان صوابا، مثل دينار ودنانير"^(٤).

٢- أساطير: ذكر الأخفش في كلامه السابق أن بعضهم زعم أن واحده: (أُسْطُورَة)، و(أُسْطَارَة)، وهذا رأي أبي عبيدة في (مجاز القرآن) مع اختلاف أنه ذكر (إِسْطَارَة) بكسر الهمزة لغة، غير أنه في جاء في حاشية على إحدى نسخ الكتاب قال أبو عبيدة: "ليس (أُسْطُورَة) بمستعمل، إن كان كذا

(١) انظر رأي المبرد في إعراب القرآن للنحاس ٥/٢٩٢، ورأي الراغب في المفردات في غريب القرآن: ٦٠.

(٢) انظر جمهرة اللغة ٣/١٢٧١، مجاز القرآن ٢/٣١٢.

(٣) انظر رأي الكسائي معاني القرآن للفراء ٣/٢٩٢، ورأي ابن خالويه في ليس في كلام العرب: ٢٣٥.

(٤) معاني القرآن ٣/٢٩٢.

فكذا سمعت من أبي الخطاب الأخفش^(١)، ونُقل عن أبي عبيدة أن واحده (أَسْطُرٌ)^(٢)، وجعله ابن خالويه الأجود^(٣)، وقال اللحياني: "واحد الأساطير (أَسْطُور) و(أَسْطُورَة)، و(أَسْطِير)، قال: ويقال: (سَطْر) ويُجمع إلى العشرة (أَسْطَارًا)، ثمَّ (أساطير) جمعُ الجَمْعِ"^(٤)، ونُقل عن المبرد أن واحده (أَسْطُورَة)^(٥)، وذكره الزجاج وزاد في واحده (إِسْطَار)^(٦)، ووافقه عليهما النحاس والفارسي مع اختلاف أنه ذكر (أَسْطَار) بفتح الهمزة لغة^(٧)، وذكر (أَسْطُورَة) و(أَسْطَار) و(إِسْطَار) ابن خالويه في (الألفات)، ونقل عن الأخفش قوله: "كأن أسطارا جمع سطر، وأساطير جمع الجمع"^(٨)، وهذا مخالف لما ذكره الأخفش في (معاني القرآن) كما سبق، وهو من كلام اللحياني كما مر قبل قليل، وأضاف ابن سيده إلى مفرد أساطير (أَسْطِيرَة)^(٩).

٣- الزبانية: ذكر الأخفش في كلامه السابق أنه سمع من عيسى بن عمر أن واحدها (الزَّابِن)، وقيل (الزَّابِنِي)، وقيل (الزَّابِنِيَّة)، وهذا رأي أبي عبيدة،

(١) مجاز القرآن ١/١٨٩.

(٢) انظر سر صناعة الإعراب ٢/٦١٠، المحكم (سطر) ٨/٤٣٢.

(٣) انظر المزهرة ٢/١٩٨.

(٤) تهذيب اللغة (سطر) ١٢/٢٣٠.

(٥) انظر رأي المبرد في المفردات في غريب القرآن: ٤٠٩.

(٦) انظر معاني القرآن وإعرابه ٢/٢٣٧.

(٧) انظر رأي النحاس في صناعة الكتاب: ٣١٧، ورأي الفارسي في المسائل العضديات: ٥٥.

(٨) الألفات: ٧٦.

(٩) انظر المحكم (سطر) ٨/٤٣٢.

ووافقه المبرد، والزجاج، والنحاس^(١)، وقال الفراء: "قال الكسائي بآخرة: واحد الزبانية (زبني)، وكان قبل ذلك يقول: لم أسمع لها بواحد، ولست أدري أقياسا منه أو سماعا؟"^(٢).

٤- شَعَارِير: لم يذكر الأخفش في واحده قولاً، وجاء عن الليث أن واحده (شُعُور) ^(٣).

٥- شَمَاطِيط: لم يذكر الأخفش في واحده قولاً، ونُقل عن الليث أن واحده (شَمُطُوط وشَمَطَاط)، وعن أبي عبيدة (شَمَطَاط) ^(٤).

٦- عَبَادِيد: لم أجد -فيما رجعت إليه- من ذكر له واحدا.

٧- مَدَاكِير: لم يذكر الأخفش في واحده قولاً، وجاء في العين: "ولا يُفرد، وإن أُفرد ف(مُدَّكِر)، مثل: مُقَدِّمٌ ومَقَادِيم" ^(٥)، وجاء النص نفسه عن الليث في (تهذيب اللغة) مع اختلاف في بنية الواحد كالاتي: "وإن أُفرد ف(مُدَّكِر)، مثل: مُقَدِّمٌ ومَقَادِيم" ^(٦).

(١) انظر رأي أبي عبيدة في مجاز القرآن ٢/٣٠٤، ورأي المبرد في التفسير البسيط للواحد ٢٤/١٨٠،

ورأي الزجاج في معاني القرآن وإعرابه ٥/٣٤٦، ورأي النحاس في صناعة الكتاب: ٣١٧.

(٢) معاني القرآن ٣/٢٨٠، وانظر هذه الأقوال في رسالة الملائكة: ١٨.

(٣) انظر تهذيب اللغة (شعر) ١/٢٦٨.

(٤) انظر رأي الليث في تهذيب اللغة (شخط) ١١/٢١٩، ورأي أبي عبيدة في جمهرة اللغة ٣/١٢٧١.

(٥) العين (ذكر) ٥/٣٤٦.

(٦) تهذيب اللغة (ذكر) ١٠/٩٥.

الخاتمة

وبعد البحث في سماعات الأخفش النثرية في معاني القرآن ظهرت النتائج الآتية:

- ١- اعتماد الأخفش على السماع ظاهر في معاني القرآن، غير أن السماع النثري المباشر كان في مسائل معدودة.
- ٢- تنوع السماع النثري المباشر عند الأخفش ما بين سماع لقراءة قرآنية، ولغات وأقول للعرب.
- ٣- اشتمل السماع النثري المباشر عند الأخفش على مسائل في اللغة والنحو والصرف.
- ٤- استعمل الأخفش للسماع النثري المباشر ألفاظا متعددة هي: (سمعتُ) في أربعة مواضع، و(سمعنا) في أربعة أخرى، و(سمعناها)، و(سمعناه) كلاهما في موضع واحد.
- ٥- انقسم السماع النثري المباشر عند الأخفش قسمين: عام دون نسبة لقبيلة معينة، وخاص منسوب لقبيلة بعينها، فكان سماعه العام من (العرب) في ثلاث سماعات، ومن (العرب الفصحاء) في سماعتين، ومن (مَنْ يقول ذلك) في سماع واحد، وكان سماعه الخاص منسوباً لقبيلة بلعنبر، وأهل اليمن، وأسند السراة، وبكر بن وائل، وذلك في موضع واحد لكل قبيلة.
- ٦- تعضيد السماع النثري المباشر عند الأخفش بسماع شعري، وجاء ذلك في خمس سماعات.

٧- كان لمسائل السماع النثري المباشر عند الأخفش أثره في مؤلفات العلماء الخالفين معتمدين عليه في تقرير القاعدة، وثبت ذلك في تضاعيف دراسة السماعات.

٨- انفرد الأخفش بسماع نثري لقراءة آية قرآنية لم أجد من ذكرها غيره في السماع الأول والسابع، وانفرد بسماع قول عن العرب أيضا في السماع التاسع.

وفي الختام يرى الباحث أنه لا زال في كتاب (معاني القرآن) للأخفش بقية من موضوعات جزئية تخصصية في النحو والصرف لم تبحث، ويوصي بتوجيه أنظار الباحثين إليها، والله الموفق.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، لابن القطاع الصقلي، تحقيق أ.د. أحمد عبد الدايم، دار الكتب، القاهرة، ١٩٩٩ م.
- ٢- الاتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٢٦ هـ.
- ٣- الإدغام الكبير، لأبي عمرو الداني، تحقيق د. عبد الرحمن العارف، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م.
- ٤- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د. رجب عثمان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م.
- ٥- أخبار النحويين البصريين، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق د. محمد البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.
- ٦- اختيارات الأخفش النحوية في كتابه معاني القرآن، لمحمد نور، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٥ م.
- ٧- الأزهية في علم الحروف، لعلي الهروي، تحقيق عبد المعين الملوحي، المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م.
- ٨- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، لعبد الباقي اليماني، تحقيق د. عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م.
- ٩- الأصول في النحو، لمحمد بن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م.
- ١٠- إعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري، تحقيق محمد السيد، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م.
- ١١- إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق د. زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م.

- ١٢- الإغفال، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. عبد الله الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ١٣- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، لابن السيد البطليوسي، تحقيق محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ١٤- الإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر بن الباذش، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- ١٥- الألفات، للحسين بن خالويه، تحقيق د. علي البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ١٦- أمالي ابن الشجري، لهبة الله الشجري، تحقيق د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- ١٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة، لأبي الحسن القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ١٨- إيضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر الأنباري، تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق، ط ١، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- ١٩- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق عادل عبد الموجود وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ٢٠- البديع في علم العربية، للمبارك بن الأثير، تحقيق د. فتحي عليّ الدين وزميله، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ٢١- البرهان في علوم القرآن، لمحمد الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ٢٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمحمد الفيروزآبادي، تحقيق محمد النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط ٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ٢٣- بغية الوعاة في طبقات النحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط ٢، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- ٢٤- بقية الخاطريات، لابي الفتح بن جني، تحقيق د. محمد الدالي، ضمن كتاب الحصائل في علوم العربية وتراثها، دار النوادر، دمشق، ط٢، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
- ٢٥- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد الفيروزآبادي، تحقيق محمد المصري، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ٢٦- تاريخ بغداد، لأحمد البغدادي، تحقيق د. بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- ٢٧- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، للقاضي محمد التنوخي، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٢٨- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، تحقيق علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٢٩- التخمير، لصدر الأفاضل الخوارزمي، تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- ٣٠- تدريج الأداني إلى قراءة شرح السعد على تصنيف الزنجاني، لعبد الحق النووي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٣٤٨هـ.
- ٣١- التذكرة في القراءات، لطاهر بن غلبون، تحقيق أ.د عبد الفتاح بحيري، الزهراء للإعلام، مصر، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٣٢- التذليل والتكميل لكتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق أ.د. حسن هندواي، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط١، تواريخ طباعة متعددة.
- ٣٣- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لمحمد بن مالك، تحقيق محمد بركات، دار الكاتب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- ٣٤- التصريح بمضمون التوضيح، لخالد الأزهرري، تحقيق أ.د عبد الفتاح بحيري، الزهراء للإعلام، مصر، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- ٣٥- التعليل اللغوي في كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط، لمروة العبودي، رسالة ماجستير، جامعة ذي قار، العراق، ٢٠١٥م.
- ٣٦- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، لمحمد الدماميني، تحقيق د. محمد المفدى، ط ١، تواريخ طباعة متعددة.
- ٣٧- التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي علي الحسن الفارسي، تحقيق د. عوض القوزي، مطابع الحسيني، الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- ٣٨- التفسير البسيط، لأبي الحسن الواحدي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٤٣٠هـ.
- ٣٩- التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
- ٤٠- التكملة، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. كاظم المرجان، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- ٤١- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، للحسن الصّغاني، تحقيق عبد العليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠م.
- ٤٢- تنقيح الأبواب في شرح غوامض الكتاب، لابن خروف الإشبيلي، تحقيق خليفة بديري، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ٤٣- تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، تحقيق عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٤٤- التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، تحقيق: أوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٤٥- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، لمحمد الطبري، تحقيق د. عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ٤٦- جامع البيان في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، تحقيق مجموعة من الباحثين، جامعة الشارقة، الإمارات، ط ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- ٤٧- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، لمحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وزميله، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ٤٨- جمهرة أنساب العرب، لابن حزم الأندلسي، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٤٩- جمهرة اللغة، لمحمد بن دريد، تحقيق رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- ٥٠- الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن المرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة وزميله، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٥١- جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، لعلاء الدين الإربلي، تحقيق د. إميل يعقوب، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- ٥٢- حاشية الشريف الجرجاني على الكشاف، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
- ٥٣- الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي وزميله، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ٥٤- الحلل في شرح أبيات الجمل، لابن السيد البطليوسي، تحقيق د. مصطفى إمام، الدار المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٧٩م.
- ٥٥- حروف المعاني، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق د. علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٥٦- المخاطريات (الجزء الأول)، لأبي الفتح بن جني، علي شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٥٧- المخاطريات (الجزء الثاني)، لأبي الفتح بن جني، تحقيق سعيد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٥٨- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- ٥٩- الخصائص، لأبي الفتح بن جني، تحقيق محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٦٠- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، تحقيق د. أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٦١- درة الغواص في أوهام الخواص، للقاسم الحريري، تحقيق د. عبد الله البركاتي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٦٢- دقائق التصريف، للقاسم المؤدب، تحقيق د. أحمد القيسي وزميليه، المجمع العلمي العراقي، ط ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٦٣- ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق د. محمد أديب، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ٦٤- ديوان الحطيئة، شرح د. يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- ٦٥- رسالة الملائكة، لأبي العلاء المعري، تحقيق محمد الجندي، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٦٦- رصف المباني في شرح حروف المعاني، لأحمد المالقي، تحقيق د. أحمد الخراط، مجمع اللغة العربية بدمشق.
- ٦٧- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم السهيلي، تحقيق عمر السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ٦٨- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج الجوزي، المكتب الإسلامي، ط ١.
- ٦٩- الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر الأنباري، تحقيق د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٧٠- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح بن جني، تحقيق د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٧١- سفر السعادة وسفير الإفادة، لعلي السخاوي، تحقيق د. محمد الدالي، دار صادر، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- ٧٢- سماعات الأخفش النحوية في كتابه معاني القرآن، للأستاذ الدكتور حماد الثمالي، مجلة كلية اللغة العربية، المنصورة، ٢٠١٧م.
- ٧٣- سير أعلام النبلاء، لمحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.
- ٧٤- شأن الدعاء، لأبي سليمان الخطابي، تحقيق أحمد الدقاق، دار الثقافة العربية، ط٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٧٥- شرح أدب الكاتب، لموهوب الجواليقي، تحقيق د. طيبة بودي، جامعة الكويت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ٧٦- شرح التسهيل، لمحمد بن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد المختون، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٧٧- شرح التصريف، لعمر الثماني، تحقيق د. إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- ٧٨- شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق د. صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٧٩- شرح درة الغواص في أوام الخواص، للشهاب الخفاجي، (مطبوع ضمن درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها)، تحقيق: عبد الحفيظ فرغلي، دار الجليل، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٨٠- شرح الدماميني على مغني اللبيب، لمحمد الدماميني، تصحيح وتعليق أحمد عناية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ٨١- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، لثعلب الكوفي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م.
- ٨٢- شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الاستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

- ٨٣- شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاسترابادي، مع شرح شواهده للبغدادي، تحقيق محمد الحسن وزملائه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ٨٤- شرح شواهد الإيضاح، المنسوب لابن بري (لأبي بكر الشنتريني)، تحقيق د. عيد مصطفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٨٥- شرح عيون الإعراب، لابن فضال المجاشعي، تحقيق عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ٨٦- شرح عيون كتاب سيويه، لأبي نصر القرطبي، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٨٧- شرح القوائد التسع المشهورات، لأبي جعفر النحاس، تحقيق أحمد خطاب، مطبعة الحكومة، بغداد، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ٨٨- شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٣م.
- ٨٩- شرح كتاب سيويه، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق أحمد مهدي وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ٩٠- شرح كفاية المتحفظ (تحرير الرواية في تقرير الكفاية) لمحمد الفاسي، تحقيق د. علي البواب، دار العلوم، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٩١- شرح المفصل، لابن يعيش الحلبي، تحقيق أ.د. إبراهيم محمد، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
- ٩٢- شرح الملوكي في التصريف، لابن يعيش الحلبي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ٩٣- شرح الهداية، لأحمد المهدي، تحقيق د. حازم حيدر، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ٩٤- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان الحميري، تحقيق د. حسين العمري وزميله، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- ٩٥- شواذ القراءات، لأبي نصر الكرماني، تحقيق د. شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ٩٦- صناعة الكتاب، لأبي جعفر النحاس، تحقيق د. بدر ضيف، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٩٧- الصحاح، لإسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.
- ٩٨- ضرائر الشعر، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق السيد إبراهيم، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ٩٩- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، لمحمود الألوسي، دار الآفاق العربية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- ١٠٠- طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.
- ١٠١- الطرائف الأدبية، صححه وراجعه عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٣٧م.
- ١٠٢- غرائب التفسير وعجائب التأويل، لمحمود الكرماني، تحقيق د. شمران العجلي، دار القبلة، جدة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ١٠٣- غريب الحديث، لأبي سليمان الخطابي، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ١٠٤- غريب الحديث، لأبي عبيد الهروي، تحقيق د. حسين شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ١٠٥- الفتح القريب في مغني اللبيب، لجلال الدين السيوطي، من أول الكتاب إلى آخر مبحث (إما)، تحقيق عبد الله الشنقيطي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٨هـ.

- ١٠٦- فقه اللغة وسر العربية، لأبي منصور الثعالبي، تحقيق د. جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- ١٠٧- الفكر النحوي عند الأخفش الأوسط في كتابه معاني القرآن، لعاطف سليمان، رسالة ماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، ٢٠١١م.
- ١٠٨- الفهرست، لأبي الفرج النديم، ضبط وشرح د. يوسف طويل، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ١٠٩- الكامل في القراءات، لأبي القاسم الهذلي، تحقيق عمرو بن عبد الله، دار سما، حلوان، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.
- ١١٠- الكامل في اللغة والأدب، لأبي العباس المبرد، تحقيق د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ١١١- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد البغدادي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٣.
- ١١٢- كتاب سيبويه، لأبي بشر سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ١١٣- كتاب العروض، لأبي الحسن الأخفش، تحقيق د. أحمد عبد الدايم، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٩م.
- ١١٤- كتاب العين، للخليل الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي وزميله، دار ومكتبة الهلال.
- ١١٥- كتاب القوافي، لأبي الحسن الأخفش، تحقيق أحمد النفاخ، دار الأمانة، ط١، ١٩٧٤م.
- ١١٦- الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار، المنسوب لأحمد بن إدريس، (لأبي فضل الخزاعي)، تحقيق د. عبد العزيز الجهني، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- ١١٧- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله الزمخشري، تصحيح عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ١١٨- الكشف عن وجوه القراءات السبع، لمكي بن أبي طالب، تحقيق محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ١١٩- الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ١٢٠- لحن العوام، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- ١٢١- لسان العرب، لابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- ١٢٢- لغات القرآن، لأبي زكريا الفراء، نسخه وصححه جابر السريع، ١٤٣٥هـ
- ١٢٣- ليس في كلام العرب، للحسين بن خالويه، تحقيق أحمد عطار، ط٢، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ١٢٤- المبسوط في القراءات العشر، لابن مهران الأصبهاني، تحقيق سبيع حاكمي، دار القبلة، جدة، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ١٢٥- متن ألفية ابن مالك، ضبط وتعليق د. عبد اللطيف الخطيب، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ١٢٦- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق د. محمد سركين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ١٢٧- مجالس ثعلب، لثعلب الكوفي، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط٥، ١٩٨٧م.
- ١٢٨- المحاجاة بالمسائل النحوية، لجار الله الزمخشري، تحقيق د. بهيجة الحسيني، جامعة بغداد، ١٩٧٢م.

- ١٢٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، تحقيق الرحالة الفاروق وزملائه، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ١٣٠- المختسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لأبي الفتح بن جني، تحقيق علي ناصف وزميليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- ١٣١- المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده الأندلسي، تحقيق د. عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ١٣٢- مختار تذكرة أبي علي الفارسي وتهذيبها، لأبي الفتح بن جني، تحقيق د. حسين بوعباس، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١٠م.
- ١٣٣- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، للحسين بن خالويه، نشره براجستراسر، عالم الكتب، بيروت.
- ١٣٤- مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي.
- ١٣٥- المزهري في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل وزميليه، دار التراث، القاهرة، ط٣.
- ١٣٦- المسائل العضديات، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. علي المنصوري، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ١٣٧- المساعد على تسهيل الفوائد، لابن عقيل المصري، تحقيق د. محمد بركات، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ١٣٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ١٣٩- مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب، تحقيق د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

- ١٤٠- المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح، لأبي الحجاج بن يسعون، تحقيق د. محمد الدعجاني، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ١٤١- مع الأخفش الأوسط في كتابه معاني القرآن، للأستاذ سعيد الأفغاني، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، مج ٤٨، ١٩٨١م.
- ١٤٢- المعارف، لابن قتيبة الدينوري، تحقيق د. ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨١م.
- ١٤٣- معاني القرآن، لأبي الحسن الأخفش، تحقيق د. هدى قراءة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ١٤٤- معاني القرآن، ليحيى بن زياد الفراء، تحقيق أحمد نجاتي وآخرين، دار السورور، بيروت.
- ١٤٥- معاني القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق محمد الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ١٤٦- معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم الزجاج، تحقيق د. عبد الجليل شليبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ١٤٧- معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، لياقوت الحموي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ١٤٨- المعجم الكبير، لأبي القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
- ١٤٩- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك وزميله، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ١٥٠- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان الداودي، دار القلم، دمشق ط ١، ١٤١٢هـ.
- ١٥١- المفصل في علم العربية، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار الجيل، بيروت.


- ١٥٢- المفصل في شرح المفصل، باب الحروف، لعلي السخاوي، تحقيق د. يوسف الحشكي، شركة مطبعة الندى، الأردن، ط٢، ٢٠٠٢م.
- ١٥٣- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، لإبراهيم الشاطبي، تحقيق د. عبد الرحمن العثيمين وآخرين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ١٥٤- المقتصد في شرح التكملة، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق د. أحمد الدويش، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ١٥٥- المقتضب، لأبي العباس المبرد، تحقيق محمد عظيمه، عالم الكتب، بيروت.
- ١٥٦- المقرب، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق أحمد الجواري وزميله، ط١، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ١٥٧- الممتع الكبير في التصريف، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ١٥٨- المنصف شرح تصريف المازني، لأبي الفتح بن جني، تحقيق د. رمضان أيوب، دار الباب، إسطنبول، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.
- ١٥٩- منهج ابن الجزري في كتابه النشر مع تحقيق قسم الأصول، للسالم الشنقيطي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٢١هـ.
- ١٦٠- منهج الأخفش في إعراب القرآن، للدكتور أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- ١٦١- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ١٦٢- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، لأبي الفرج الجوزي، تحقيق محمد الراضي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ١٦٣- النشر في القراءات العشر، لمحمد الجزري، قسم فرش الحروف، تحقيق محمد الشنقيطي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- ١٦٤- النهاية في غريب الحديث للمبارك بن الأثير، تحقيق د. محمود الطناحي وزميله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.
- ١٦٥- النوادر في اللغة، لأبي زيد سعيد الأنصاري، تحقيق د. محمد عبد القادر، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ١٦٦- نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء للمرزباني، اختصار أبي المحاسن اليعموري، تحقيق ردولف زهايم، جمعية المستشرقين الألمانية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ١٦٧- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، لمكي بن أبي طالب، تحقيق: مجموعة من الباحثين، جامعة الشارقة، الإمارات، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ١٦٨- وفيات الأعيان، لأبي العباس بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- ١٦٩- الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، لابن سعدان الكوفي، قرأه وشرحه محمد الزورق، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.



نقدُ القراء للقراءات بالقاعدة النحوية والصرفية

د. إبراهيم بن سليمان بن إبراهيم المطرودي
قسم النحو والصرف وفقه اللغة- كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية





نقدُ القراء للقراءات بالقاعدة النحوية والصرفية

د. إبراهيم بن سليمان بن إبراهيم المطرودي

قسم النحو والصرف وفقه اللغة - كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ٢٦ / ٢ / ١٤٤٢ هـ تاريخ قبول البحث: ٢١ / ٤ / ١٤٤٢ هـ

ملخص الدراسة:

اشتهرت في درس النحوي قضية النحويين والقراءات، وأُخذت نافذة لنقدم وعيهم، فبدوا أنهم جاءوا بأمرٍ إدّ، لم يكن لهم فيه سلف، ولا وافقهم فيه غيرهم، واستقرت هذه الثلثة أكثر في أشياخ النحو البصريين، فدعتني هذه الحال، التي أنكرها لأنني أرى أنّ النحويين لن يخرجوا عن بيئتهم الإسلامية في هذه القضية، إلى دراستها من جديد وفق هذه الفكرة الجديدة، فكان ما سيراه القارئ إن شاء الله تعالى من نتائج.

الكلمات المفتاحية:

نقد: توجيه اللوم إلى القراءات أو القراء بناء على قواعد العربية النحوية والصرفية.
القراء: مجموعة من علماء الإسلام عُتوا بطرق أداء القرآن الكريم.
القراءات: هي طرق أداء الألفاظ التي رُويت عن النبي الكريم.
النحويون: فقام من علماء الإسلام عنايتهم مُنصبّة على تحرير قواعد العربية وضبطها.

Naqd Al-Qurraa le Al-Qiraat Bi Al-Qaeedah Al-Nahoieh wa Al-Sarfiah

Dr. Ibrahim Bin Sulaiman Al-Matroudi

Morphology and Philology Department- College of Arabic Language

Imam Mohammed Bin Saud Islamic University

Abstract:

The case of Grammarians and The Qeraat became well known within Al-Naho academics. It was considered as a window for criticism since it appeared. They had no evidence whatsoever, neither from their predecessors nor their contemporaries to support such claims. This issue became more rooted in The Grammarians of Basra. Though I deny it, and that is because I believe, the grammarians will not go outside their Islamic environment even in this issue. All of this had pushed me to study it again with this new idea. Leaving you, the reader with these results

key words:

- Criticism: using language grammar to criticize Al-Qiraat.
- Al-Qurraa: A collective of Islamic Scholars who studied the ways of performing the reading of The Quran.
- Al-Qiraat: The methods of reading The Holy Quran as done by the prophet - Peace be Upon him-.
- Al-Nahwayeen: Scholars who edit and correct the use of language grammar.

المقدمة

إنّ الحمد لله تعالى، أحمده وأستعينه وأستهديه، وأعوذ به من شر نفسي
وسيئات عملي، وأصلي على مصطفاه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

أنا نحوي تراثي، مرّ بي زمنٌ كنت أعجب فيه من تلحين النحويين
للقرءات، وأرتاب من عيب القراء، زمن كنتُ فيه مع لائمي النحويين
وناقديهم، أراهم أخطأوا وعن الجادّة انحرفوا، وما زلتُ على هذا النهج حتى
هداني الله تعالى أن أسأل نفسي هذا السؤال: أترى النحويين كانوا وحدهم في
هذا السبيل؟ ألسنت ترى عجباً أن يعيب النحويون القراءات وأهل الإسلام
يُخالفونهم ويأبون ذلك منهم؟ أتقبلُ أن يُنسب إلى النحويين شيء يرفضه
علماء الإسلام بلّه أن يُجرّموا قائله ويزدروا رأيه؟

هذه الأسئلة، وهي أسئلة البحث الأساسية، قادتني أن أبدأ رحلة علمية
جديدة، أعيد معها النظر فيما كنتُ عليه قبل، وأفحص فيها بعض ما
حسبته يقينا لا يتزعزع وحقا لا يتغيّر، وهكذا هي حياة الإنسان: يُصدّق
برأي اليوم ويميل إليه، وغدا يرتاب منه ويُغيّره، والسبب ظاهر معروف؛ فهو
أولا: يُكوّن كثيرا من آرائه من محيطه وأهل عصره، وكم رأيا تبناه المرء وصدّق
به دون أن يفحصه ويستشير عقله فيه؟ وثانيا: يظلّ الإنسان مهما اجتهد
ضعيفا في ملكاته منقوصا في قدراته؛ يسعى إلى الكمال فلا يدركه، ويطلب
التمام فلا يجوزه، وما دليلٌ أبلغ في هذا من تعقّب الناس بعضهم لبعض،
وسعي متأخرهم في إكمال نقص متقدمهم!

وقد رأيتُ أن أُقدِّم هذه الفكرة من خلال تمهيد وثلاثة مباحث، تناولت في التمهيد أربع قضايا: الأولى: القراءة رواية أم اختيار؟ والثانية: القراء وتأسيس دور النحويين، والثالثة: موقف القراء من القراءات، والرابعة: العربية شرط من شروط القراءة الصحيحة.

وتناولت في المباحث الثلاثة مواقف ثلاثة أعلام من القراء والقراءات: كان ابن مجاهد في المبحث الأول، والطبري في المبحث الثاني، وكان نصيب مكّي بن أبي طالب في المبحث الثالث، وأعقبت ذلك بخاتمة ذكرتُ فيها أهمّ ما انتهيت إليه بتوفيق الله تعالى من النتائج، وقبل هذا كله هذه المقدمة التي ذكرتُ فيها أسئلة البحث ودواعي دراسته.

هذا البحث متجه لدراسة الأشخاص، والبحث في تراثهم، ولهذا جاءت عناوينه مبنية على ذلك؛ لأن هدفه الوصول إلى صورة القراءات عند غير النحويين عبر ثلاثة من الأعلام، وللنحويين إطلالة خفيفة عبر بعض أعلامهم، وهي إطلالة لم تكن هدف البحث ومقصده، وإنما دعائي إليها تبيان التوافق والاختلاف بين النحويين في هذه المسألة أو تلك.

والله تعالى أسأل أن ينفع بالجهد، ويجعله لوجهه خالصا، ويكتب له القبول في القراء وحسن الأحذوثة!

القراءة رواية أم اختيار؟

الذي يقرأ نقداً النحويين للقراءات القرآنية ويطالعها؛ يذهب به تفكيره إلى أنهم حين اعترضوا القراءات، وانتقدوا بعض ما فيها من ظواهر؛ كانوا يضمنون في أنفسهم أنها اختيار من القارئ، واجتهاد منه، ويذهب هذا الفريق، ومن يميل إلى رأيه من الباحثين، إلى أن هذا هو أساس مشكلة النحوي مع القراءة، فلو كان من علمه أنها رواية وسنة متبعة؛ ما كان اعترضها ولا انتقد بعض ما حملته من ظواهر.

وهذا قول في تفسير ظاهرة، لها وقائع كثيرة، لا يصلح في مثلها أن يأخذ الباحث رأياً دون أن يُورد شيئاً من تلك الروايات، وينظر فيها؛ ليخلص إلى رأي، وينتهي فيها إلى قول، وينظر في هذا التفسير قُربه من الوقائع وبعده، فالتفسير يُمثل أصحابها، وتُصوّر أفهامهم، وليست قيدا في فهم الوقائع واستجلاء ما تدل عليه، وهذه جملة من وقائع نقد القراءات تُذكر حتى يُنظر فيها: هل كان النحويون الذين انتقدوا القراءات يبنون قولهم على ما ظنه هؤلاء الباحثون فيهم؟

أبو عمرو بن العلاء ينتقد القراءة

من أقدم نقد القراءات ما رُوي عن أبي عمرو بن العلاء، وهو إمام في اللغة والقراءة، روى سيبويه عن يونس قائلًا: "فزعم يونس أن أبا عمرو رآه لحنًا، وقال: احتى ابن مروان في ذه في اللحن. يقول: لحن، وهو رجل من أهل المدينة، كما تقول: اشتمل بالخطأ، وذلك أنه قرأ: ﴿هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم﴾^(١)، فنصب"^(٢).

لست هنا أناقش صحة هذا النقد اللغوي، ولست مشغولا بتصويب أبي عمرو رحمه الله أو تخطئته، وإنما أردت أن أنظر في الحادثة من خلال السؤال التالي: هل كان أبو عمرو حين انتقد القراءة، وانتقد القارئ، يبيّن رأيه على أنّ من حقوق القارئ أن يختار قراءة من عند نفسه؟ وهل تدل هذه الحادثة، التي حكاها سيبويه، دلالة صريحة على هذا المعنى؟

ليس في هذه الحكاية ما يُشير إلى معنى الاختيار، وأن المقصود به هو أن يختار القارئ وجهًا لم يُرو له، وغاية ما يُمكن أن يُؤخذ من موقف هذا الإمام؛ أن القارئ وهم في القراءة، ولم يضبط عن شيخه الذي روى عنه، ومن يحمل موقف أبي عمرو على المعنى المستنكر يلزمه أن يجعله ممن لا يرى القراءة سنة متبعة، وتلك هي الفكرة التي اتفق عليها المسلمون، وحكوها جيلًا بعد جيل.

(١) سورة هود، ٧٨

(٢) سيبويه، الكتاب، ط الثانية، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م) ٢ / ٣٩٧ ومحمد عبد الخالق غُضَيْمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دون ط، (مصر، دار الحديث، دون سنة) ١ / ٤٦.

أبو عمرو مرة أخرى

" قال محمد بن صالح: سمعت رجلا يقول لأبي عمرو: كيف تقرأ { لا يُعَذَّب عذابه أحد ولا يُوثَق وثاقه أحد }، فقال: لا يعذب، بالكسر. فقال له الرجل: كيف وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم: { لا يعذب } بالفتح؟. فقال أبو عمرو: لو سمعت الرجل الذي قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ما أخذته عنه، أوتدري ما ذلك؟ لأني أتهم الواحد الشاذ؛ إذا كان على خلاف ما جاءت به الجماعة. قال الشيخ أبو الحسن السخاوي: وقراءة الفتح أيضا ثابتة بالتواتر"^(١).

هذه الحكاية تكشف لنا العلة التي جعلت النحويين، ومنهم إمامهم أبو عمرو، ينتقدون القراءات ويتعقبون القراء؛ إن المسألة عندهم كانت في مخالفة القارئ غيره، أو كما يقول أبو عمرو: أتهم الواحد الشاذ، وهذا المنهج الذي ينطلق منه أبو عمرو في هذه الرواية هو المنهج الذي سار عليه المحدثون أيضا، وما دام الشذوذ بابا إلى نقد الرواية والراوي فهو نقد لضبط الراوي وإتقانه، وما دامت هذه حاله؛ فكيف يكون تفسيره بالاختيار مقبولا؟ كيف يُنسب إلى وقائع النحويين مع القراء والقراءات؛ أنها تدل على أن القراء كانوا يأخذون بقراءات من عند أنفسهم، والنقد كله متكى على شذوذ القارئ عن غيره؟

(١) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط الأولى، (لبنان، دار الفكر، ١٤١٦هـ) ١/ ٣١٢ وعضية، دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١/ ٤٧ وأبو شامة، المرشد الوجيز، دون ط، (بيروت، دار صادر، ١٣٩٥هـ) ١٨٠

إن الفكرة (شذوذ القارئ عن غيره) التي حرّكت العلماء في ميدان القراءات، وجعلتهم ينتقدونها ويتعقبون القراء؛ برهان بين على أن القراءة قائمة على الرواية، فلا معنى لشذوذ القارئ عن غيره إلا أن يكون في مخالفته في الرواية عمّن روى عنه غيره، وما دام هذا سبب النقد؛ فكيف يُقبل ممن يظن القارئ مسموحاً له أن يأخذ بما تميل نفسه إليه؛ أن يحتج بهذه الروايات ويأنس بها في تأييد قوله وهي بعيدة عنه؟

والاختيار، والمراد به هنا: أن ينزع القارئ إلى وجه لم يُرو؛ ذهب إليه بعض المتكلمين، ونقله السيوطي عن أبي بكر الباقلاني قائلاً: "وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في (الانتصار):" وقال قوم من المتكلمين: إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في العربية، وإن لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها، وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه وخطؤوا من قال به"^(١).

وهذا المعنى الذي ختم به الباقلاني أكّده أبو عمرو الداني في قوله: "وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا

(١) السيوطي، البرهان في علوم القرآن، دون ط، (بيروت، عالم الكتب، دون تأريخ) ١ / ٧٨ ويُنظر محمد عارف الهرري، القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه، ط الأولى، (المدنية المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٦هـ) ١٢٣ وقال الباحث فيه: "ومن المعاصرين أبو القاسم الخوئي ... وإبراهيم الأبياري الذي نص على أنها اجتهاد".

ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القرآن سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"^(١).

وما دام الحال هو ما ذكر في القراءات القرآنية؛ فإن تفسير ظاهرة نقد القراءات، وهي صادرة من القراء وغير القراء، بأن الناقد ما كان له أن ينتقد إلا لأنه يرى القراء يختارون من عند أنفسهم؛ قول لا يسنده شيء، ورأي لا تقبله صورة القراءة عند النحويين وغيرهم.

(١) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، دون ط، (مصر، دار الكتاب العربي، دون تأريخ) /١

القراء وتأسيس دور النحويين

النافذة اللغوية في نقد القراءات والقراء لها شواهد قديمة جداً، بدأ ظهورها أيام الصحابة رضي الله عنهم، وتلك صورة من صور عدّ الأمة المعيار اللغوي واحداً من معايير قبول القراءة أوردتها، ويجد الباحث بعد قراءة تلك الحوادث التي جرت أحداثها زمن الصحابة؛ أن القراء حين وضعوا شروط القراءة الصحيحة كانوا يقتدون بما ظهر في تلك العصور، ويقتفون أثره، ويعملون في علومهم وفقهه، وهذا معناه أن الصحابة هم الذين وضعوا أولاً شرط اللغة، ونظروا إلى القراءات المروية من خلاله، ولم يفعل القراء بعدهم بقرون إلا أن حوّلوا تلك الملاحظات العابرة على القراءات إلى شرط من شروط القراءة الصحيحة، ومما رُوي عن الصحابة في هذا الشأن ما يلي:

الفاروق ينتقد القراءة

ربما كان الفاروق أول منتقد للقراءات في تلك الحقبة القديمة، وكان نقده مُوجهاً إلى قراءة الأصحاب مثله، يروي لنا صاحب كتاب "الوقف والابتداء" هذا الخبر عن الفاروق فيقول: "سمع عمر رجلاً يقرأ {ليسجننه حتى حين} ^(١)، فقال: من أقرأك هذا؟ قال: ابن مسعود. فقال عمر: {ليسجننه حتى حين} ... ثم كتب إلى ابن مسعود: سلام عليك. أما بعد، فإن الله أنزل

(١) سورة يوسف ٣٥، وكان ابن مسعود يقرأ بإبدال الحاء في "حتى" عيناً، وقراءته في مختصر الشواذ

القرآن فجعله قرآنا عربيا مبينا، وأنزله بلغة هذا الحي من قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقري الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هذيل"^(١).

هذه الحادثة، ولها مثيلات، تُظهر لنا أن الصحابة، وهم أهل القرآن، كانوا يرتابون من بعض القراءات، وكان ارتيابهم راجعا إلى اللغة، ومبينا عليها، وهم في هذا يُؤسسون للنحويين الذين جاءوا بعدهم بقرن وقرنين، ويفتحون لهم درب تعقب القراء، وما دام الصحابي قد ارتاب من قراءة مثله، وهو معاصر للتنزيل، فليس بمستغرب على النحوي واللغوي بعد ذلك أن يرتاب من قراءة قارئ من السبعة أو العشرة حين تُخالف ما يعرفه من كلام العرب وما رواه جماعة القراء، أو تأتي على قليل يرى من إجلال كتاب الله تعالى وتكرمه أن يُنزه عنه ويُحفظ من أن يُحمل عليه، وهكذا كانت جهود النحويين كلهم؛ هدفهم نبيل، وغرضهم جليل، ولهم في عملهم هذا قدوة سابقة، وأئمة سالفة، وما يُلام المرء بعد حسن قصده، واقتفائه أثر قدواته.

(١) أبو جعفر محمد بن سعدان الكوفي، الوقف والابتداء في كتاب الله عزوجل، ط الأولى، ت أبو بشر محمد خليل الزروق، وراجعه د. عز الدين بن رغبية، (دبي، مركز جمعة الماجد، ١٤٢٣هـ) ٦٩ وأبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، دون ط، ت محيي الدين عبد الرحمن رمضان، (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩٠هـ) ١ / ١٣.

ابن عباس يتعقب القراءات

من نماذج نقد القراءات موقف ابن عباس من قراءة علي لقوله تعالى: {ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون} (١)، فقد جاء في (البحر المحیط): "روي ضم الصاد عن علي، وأنكرها ابن عباس، ولا يكون إنكاره إلا قبل بلوغه تواترها" (٢).

هذه الحكاية كالسابقة، الهدف منها تبيان ما كان يجري في الزمن الأول الذي أسس لكل شيء عند المسلمين، وصار مرجعاً لهم في الفعل والترك، وغرض البحث من سوق هذا النموذج، والذي قبله، أن يكشف أن النحويين حين انتقدوا القراءات ولاموا بعض القراء؛ كانوا في ذلك يمشون على سنة سنّها الصحابة، وأخذوا بما قبلهم، فما كان ما عملوه، وإن اختلفنا معهم في بعضه، شيئاً ابتدعوه، وأمرنا ابتكروا القول فيه.

ها هو ابن عباس ينتقد القراءة ويُنكرها، وهي قراءة صحابي آخر، أخذ القرآن الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت حجة ابن عباس التي بنى عليها الإنكار لغوية، وما دام نقد القراءات بدأ في زمن مبكر، زمن كان فيه القراء يأخذون من المصدر مباشرة، ويتلقون عنه دون واسطة، فليس بمستغرب أن يزداد النقد وتكثر حوادثه في زمن بُعد أهله عن المصدر وكثر فيه القراء وتعددت القراءات.

(١) سورة الزخرف، ٥٧ وفي النشر في القراءات العشر ٢ / ٢٦٩ قوله: "فقرأ ابن كثير والبصريان وعاصم وحمة بالكسر وقرأ الباقون بضمها".

(٢) أبو حيان، البحر المحیط، ط الثانية، (بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ) ٨ / ٢٥ ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ١ / ٤٤

موقف القراء من القراءات

حين عدت إلى أهل القراءة وكتبهم؛ وجدتهم يؤكدون ما تقدم من نقد الصحابة، ويجعلون اللغة وقواعدها من عناصر قبول القراءة والشك فيها، وكان من أولئك ابن مجاهد، الذي يحسن تقديم جهده في نصرة ما قام به النحويون في عنصرين؛ الأول: القراء، والثاني: القراءات.

ابن مجاهد والقراء

في مقدمة "السبعة في القراءات" لابن مجاهد، وهو من علماء القرنين الثالث والرابع، عرض لأحوال القراء، وتفريق بينهم، وكان مما قاله فيهم: "وحملة القرآن متفاضلون في حملة، ولنقله الحروف منازل في نقل حروفه، وأنا ذاكر منازلهم...، ومنهم من يؤدي ما سمعه ممن أخذ عنه، ليس عنده إلا الأداء لما تعلم، لا يعرف الإعراب ولا غيره، فذلك الحافظ فلا يلبث مثله أن ينسى، إذا طال عهده، فيضيع الإعراب؛ لشدة تشابهه وكثرة فتحه وضمه وكسره في الآية الواحدة؛ لأنه لا يعتمد على علم بالعربية، ولا بصر بالمعاني يرجع إليه، وإنما اعتماده على حفظه وسماعه، وقد ينسى الحافظ، فيضيع السماع، وتشبهه عليه الحروف، فيقرأ بلحن، لا يعرفه، وتدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره، ويبرئ نفسه، وعسى أن يكون عند الناس مصدقا، فيحمل ذلك عنه، وقد نسيه ووهم فيه، وجسر على لزومه والإصرار عليه، أو يكون

قد قرأ على من نسي وضّيع الإعراب ودخلته الشبهة فتوهم، فذلك لا يُقلد في القراءة، ولا يُحتج بنقله"^(١).

وحديث ابن مجاهد عن القراء حديث الخبير المطلع، العارف بطبقاتهم وأجيالهم، وهو هنا يكشف لنا سببا من أسباب نقد القراءات، ويوضح لنا مدخلا من المداخل عليها، خلاصته أن الراوي للقراءة قد يكون علة من علل نقدها، وداعيا من دواعي الشك فيها؛ لأنه ضعيف في العربية، وقليل العلم بها، ومعتمده على الحفظ والذاكرة، والحافظ ينسى، والذاكرة تكل، فيقع في اللحن غير عارف به ومدرك له، فينقل عنه غيره لحنه، ويُتابعه عليه ثقة فيه وإجلالا له.

وهذا المعنى الذي أشار إليه ابن مجاهد هو واحد من الأسباب التي دعت النحويين إلى نقد القراءات وتعقب القراء، وبهذا يظهر أن النحويين حين تفقّدوا القراءات، ونظروا إليها من خلال معرفتهم بلسان العرب؛ كانوا

(١) السبعة في القراءات، ط الثالثة، ت د. شوقي ضيف، (القاهرة، دار المعارف، دون سنة نشر) ٤٦.٤٥ وشبيهه بحديث ابن مجاهد هنا حديث ابن قتيبة، وإن كان أقدم منه، في تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دون ط، (القاهرة، المكتبة العلمية، دون سنة نشر) فقد تكلم في حمزة بن حبيب الزيات، وهو أحد القراء السبعة، وكان مما قاله فيه: "وكان ابن عيينة يرى لمن قرأ في صلاته بحرفه، أو اتهم بقراءته؛ أن يُعيد، ووافق على ذلك كثير من خيار المسلمين..." وختم بقوله عن القراء عامة: "وما أقلّ من سلم من هذه الطبقة من الغلظ والوهم!" ٦٠ و٦١ والقصد من هذا وأمثاله هو تنبيه الباحثين إلى شيء واحد: أنّ نقد القراءات والقراء لم يكن عند المتقدمين عيبا معروفا ولا خطيئة مشهورة.

يقومون بعملٍ أصله مشروع ومندوب إليه، وإن كانوا أخطأوا في بعضه فلا يضر ذلك أصل عملهم، ولا ينقض الأساس الذي بنوا عليه موقفهم، وكيف يكون شيء من ذلك وقد رأينا الصحابة جروا قبلهم في هذا السبيل، ومهدوا لهم فيه السير، وأكّده من بعدهم أهل العناية بالقراءة كابن مجاهد وغيره.

ابن مجاهد والقراءات

وفي العنصر الثاني يُرينا ابن مجاهد أن الآثار المروية في القراءات كالأثار المروية في الأحكام (الأحاديث والآثار)، فيها ما جاء على لغة شاذة، ومنها ما تُوهّم فيه فُعُط به، ويشرح ذلك قائلًا: "وأما الآثار التي رُويت في الحروف فكالآثار التي رُويت في الأحكام، ... كذلك ما رُوِي من حروف القرآن، منها المعرب السائر الواضح، ومنها الضعيف المعنى في الإعراب غير أنه قد قُرئ به، ومنها ما تُوهّم فيه فُعُط به . فهو لحن غير جائز. عند من لا يُبصر من العربية إلا اليسير، ومنها اللحن الخفي الذي لا يعرفه إلا العالم النحرير، وبكلّ قد جاءت الآثار في القراءات"^(١).

يكشف ابن مجاهد عن حال روايات القراءات في عصره، ويُطلع قارئ كتابه على ما كانت القراءات تعج به من أخطاء تعود كلها إلى اللغة وترجع إلى قواعدها، وهذه الصورة التي ينقلها ابن مجاهد في كتابه حجة بينة على سلامة موقف النحوي، وبرهان ساطع على أن النحويين ما ظلموا القراء حين راجعوا قراءاتهم وعرضوها على قواعد اللغة، التي جعلها القراء أنفسهم كما

(١) السبعة ٤٨ و ٤٩

سيأتي أحد شروط القراءة الصحيحة، وكيف يُعاب على النحويين موقفهم ونحن نسمع من أهل القراءة مَنْ يصف حالها في العربية بمثل هذا القول الصادر من ابن مجاهد؟

العربية شرط من شروط القراءة الصحيحة

لا يكتمل الحديث عن دور القراء في تأسيس دور النحويين، وتمكينهم من نخل روايات القراءات، إلا بالتعريب على شروطهم في صحة القراءة وسلامتها، فهذه الشروط، كما تقدم، صيغت من خلال مواقف السلف الأولين، وهي كاشفة لمن يطلع عليها أنّ النحويين، وإن تقدّموا القراء زمنًا، كانوا يصدرّون في مواقفهم من القراءات عن شيء متفق عليه وأمر مجمع على القول به على وجه الإجمال، فلم يكن النحويون في مواقفهم مُبتدعين لما لم يكن معروفًا، وخارجين عمّا سنه المسلمون قبلهم، ومن دلائل هذا ما ذكره أهل القراءات الذين سيعرض لهم البحث حين حديثهم عن القراءة وشروطها، وهم ثلاثة: أولهم مكّي بن أبي طالب، وثانيهم أبو شامة، وثالثهم ابن الجزري. النحويون لم يضعوا شروط القراءة، ولم يكن لهم قول فيها، وكل ما سيرد بعدُ منقول عن القراء، وبهذا يتضح أنّ ما فعله النحويون مع القراءات والقراء لم يكن أمرًا خارجًا عن المقرر في وعي المسلمين حتى يتخذة بعض الدارسين المحدثين في لوم النحويين والطعن عليهم، وكأنّهم أتوا ما لم يكن، ووقعوا فيما لم يُعرف قبلهم.

مكي بن أبي طالب يشترط الشيع

قال مكي عن أقسام القراءة: "قسم يُقرأ به، وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال، وهي: أن يُنقل عن الثقات إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعا. ويكون موافقا لخط المصحف"^(١).

الملفت في حديث مكي أنه يشترط أمرين معا في اللغة؛ أولهما: أن يكون الوجه شائعا، وثانيهما: أن يكون ذلك الوجه في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، ويظهر تشديده على شرط اللغة بهذا؛ إذ جعل الوجه شائعا، واشترط في شيعه أن يكون في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهي لغة قريش، وهذا يجعلنا جميعا نستعيد مقالة الفاروق التي قالها لابن مسعود: "أما بعد، فإن الله أنزل القرآن فجعله قرآنا عربيا مبينا، وأنزله بلغة هذا الحي من قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقرئ الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هذيل"^(٢)، وهذا يقودني إلى استنتاج أن مكي كان نحويا شديد اللهجة بجاه القراء والقراءات، ويُلزمهم أن تكون قراءاتهم على وجه معروف في لغة قريش، وهذا يُخرج كثيرا من القراءات التي دافع عنها بعض النحويين بأنها لغة لقبيلة

(١) الإبانة، ط الثالثة، ت د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، (مكة المكرمة، الفيصلية، ١٤٠٥هـ) ٥٧ و ٥٨
(٢) أبو جعفر محمد بن سعدان الكوفي، الوقف والابتداء في كتاب الله عزوجل، ط الأولى، ت أبو بشر محمد خليل الزروق، وراجع د. عز الدين بن رغبة، (دبي، مركز جمعة الماجد، ١٤٢٣هـ) ٦٩ وأبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، دون ط، ت محيي الدين عبد الرحمن رمضان، (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩٠هـ) ١ / ١٣

فصيحة من قبائل العرب، ويدعوني قوله هذا لأقول: إن مكيا كان لا يختلف عن النحويين الذين انتقدوا القراءات والقراء في شيء، وهو داعم لهم في موقفهم، ومؤيد لما قاموا به، ولم يثنه عن ذلك معرفته بالقراءات وانشغاله بها، وحسبي في رفع التهمة عن النحويين؛ أن أجد عالما من علماء القراءة يصدر عمّا صدروا عنه، ويقول بما قالوا به، لم يمنعه انضمامه لحزب القراءة والقراء أن يتهاون في شرط العربية ويقبل بما قبل به من بعده، كما سيظهر إن شاء الله بعد، وما يقوله مكّي في شرط القراءة هو ما طبّقه فريق من النحويين عريض، وعجب منه بعض المحدثين، ورأوا فيه جناية على القراءة والقراء، وأحسبهم جانبوا الصواب، وبالغوا في النكير.

أبو شامة يشترط الفصاحة

إذا كانت وفاة مكّي سنة سبع وثلاثين وأربعمائة فوفاة أبي شامة سنة خمس وستين وستمائة، والعلمان بينهما مائتا سنة ونيف، وفي عبارتهما اختلاف يسير ربما يُفسّره هذا الزمن الممتد.

يقول أبو شامة: "فكل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل فيها وجيئها على الفصيح من لغة العرب، فهي قراءة صحيحة معتبرة. فإن اختلفت هذه الأركان الثلاثة؛ أُطلق على تلك القراءة أنها شاذة ضعيفة، أشار إلى ذلك كلام الأئمة المتقدمين، ونص عليه الشيخ المقرئ أبو محمد مكّي بن أبي طالب"^(١).

(١) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، دون ط، ت: طيار آتي قولاج، (بيروت، دار صادر، ١٣٩٥هـ) ١٧١ و١٧٢

وجه الاختلاف بين العالمين أن مكيا اشترط الشيعوع في لغة قريش، أو كما قال: شائع في لغة التنزيل، وأبو شامة اشترط الفصاحة في لغة العرب، وهو عندي اختلاف في اللفظ فقط؛ لأن أبا شامة عاد في آخر حديثه، وقرّر أن الفكرة التي ساقها أشار إليها كلام الأئمة المتقدمين، ونص عليها الشيخ مكّي، وهكذا يكون قول أبي شامة صادرا مما قرره مكّي، ونبغي علينا أن نُفسره في ضوءه، فيصبح قوله كقول الشيخ، والجديد الذي عنده أنه جعل الكلام الذي قرّره مكّي هو كلام الأئمة المتقدمين رحمهم الله تعالى، وهو الذي سنراه بحول الله تعالى عند الطبري في الدراسة، وبهذا يظهر أن الموقف النحوي من القراءات شيء كان الأئمة عليه، ولم يسترب منه المسلمون إلا في عصور متأخرة، ولعل الله تعالى يُيسر لي أن أكشف عن هذا التحول في بحث آخر.

والذي أحبّ أن أشير إليه، قبل أن أنتقل إلى حديث ابن الجزري، أن هذين المصطلحين الواردين في كلام الشيخين مكّي وأبي شامة، وأقصد: الشيعوع، والفصاحة، هما من المصطلحات النحوية التي يُرجع فيها إلى النحويين أنفسهم، وهم الذين يملكون قبل غيرهم حقّ البتّ فيها، وما دام القراء، ومنهم هذان الشيخان، قد أرجعا الأمر إليهم فالشائع ما قضاوا بشيعوعه، والفصيح ما قضاوا بفصاحته، وليس لأحد أن يتهمهم في عملهم، ويطعن فيهم بسببه.

ابن الجزري يُضيف معنى جديدا

من المهم في الدراسات الالتفات إلى التغيير في عبارة العلماء عن القضايا المدروسة، والنظر إليها حين البحث، فهي كاشفة عما جرى للأفكار من تغير، ومن الصعب أن يدرك البحث أبعاد قضية ما دون الرجوع إلى عبارات أهلها في الحقب المختلفة، وشاهد هذا ما البحث في صدد الحديث عنه، وهو شروط القراءة في صحة القراءة، إذ تغيرت العبارة كثيرا عند ابن الجزري، المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة، في قوله: "كل قراءة وافقت العربية، ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالا، وصح سندها؛ فهي القراءة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها"^(١).

ترك الشيخ ابن الجزري ما ورد في كلام الشيخين مكي وأبي شامة، وهو حديثهما عن شيوع الوجه اللغوي وفصاحته، واكتفى بقوله: "وافقت العربية، ولو بوجه"، وهذا عندي تنازل في شرط العربية الذي أشار إليه مكي وأبو شامة، وتخفف منه؛ لكنه عاد فقال في توضيح مراده: "نريد به وجهها من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله، إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح؛ إذ هو الأصل الأعظم، والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند

(١) النشر في القراءات العشر ١ / ٩

المحققين في ركن موافقة العربية؛ فكم من قراءة أنكروها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يُعتبر إنكارهم^(١).

ابن الجزري غلب شرط السند، وأوهى شرط العربية، ولهذا لم يعبأ بإنكار كثير من أهل النحو، وجعل الشرط لا قيمة له، إذ ما دام كثير من النحويين لن يُحكّموا في القراءة التي صحّ إسنادها فلا معنى لاشتراط العربية أصلاً؛ لأنهم هم المسؤولون عنها، والعارفون بها.

وقوله يُظهر التغير الذي جرى في هذه المسألة، ويكشف لنا المصير الذي آل إليه الاختلاف بين القراء والنحويين، وأن القراء الذين قرّروا دور النحويين، كمكي وأبي شامة وغيرهما، قد ضعف أثرهم وكاد أن يزول رأيهم، وبقي للبحث أن ينظر في علماء السلف الذين تقدموا، وهم من أهل القراءة والعارفين بها، وما عملوها تجاه القراءات التي صحّ سندها، وخالفت قواعد العربية عندهم؛ ليُرى هل كان ما قرّره ابن الجزري سالماً من الاعتراض وخالياً من الخلل؟

ما قدّمه ابن الجزري يقف أمامه ما تقدّم تقريره في هذا التمهيد عن السلف وأهل القراءة، وبقي وجه آخر من النظر إلى قوله، وهو الحكم عليه من خلال عمل أئمة القراءة المتقدمين الذين عرفوا صحة السند، وأدركوا قبل ابن الجزري ذلك، ووجهوا النقد للقراءات ولم يمنعهم من ذلك صحة السند وشهرة القراءة، وقد اخترت منهم: ابن مجاهد، والطبري، ومكّي، وسأجعل،

(١) النشر في القراءات العشر ١ / ١٠

بجول الله تعالى، لكل واحد من هؤلاء الأئمة مبحثاً، أُفدّم فيه موقفه من القراءات القرآنية؛ لنخرج معاً، أنا ومن يقرأ البحث، إلى رأي في تقرير ابن الجزري رحمه الله في هذه القضية، وقبل أن أبدأ بهذه المباحث أرى أن أسوق هذه الثمرة التي خرجت بها بعد أن قرأت كلام المؤلفين المحدثين حول هذه المسألة.

تمام حسان والسيد رزق الطويل

هذان المؤلفان نموذجان، يُمثّلان الصورة التي عليها كثير من المحدثين في نقاش قضية القراءات القرآنية والنحويين، ويُقدّمان لنا الموقف الذي عليه أكثر المعاصرين فيها، وهو موقف له وجهان؛ الأول: يدور حول تقديم موقف القراء والنحويين من القراءات، وهو الذي ذهب إليه تمام حسان^(١)، والثاني: يدور حول النحويين أنفسهم وما قالوه فيها، وهو الذي اختاره السيد رزق الطويل^(٢).

نحا تمام حسان إلى التفريق بين القراء والنحويين في موقفهم من القراءات، فقال عن القراء: "صرفوا كل انتباههم عند قبول القراءة إلى صحة النسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم" وقال عن النحويين: "النحاة صرفوا انتباههم إلى الشرط الثاني، وهو موافقة العربية ولو بوجه"^(٣).

والذي أحب أن أعقب به على كلام الأستاذ، وهو من هو في علمه ودرايته، أن الصواب لم يُخالفه من وجهين؛ الأول: أنه جعل القراء يُؤثرون شرط صحة النسبة على شرط موافقة العربية، وهذا خلاف ما تقرر في التمهيد المتقدم؛ إذ كشفتُ فيه أن القراء أولاً هم الذين وضعوا هذه الشروط، وهم الذين طبقوا هذا الشرط، ونظروا من خلاله إلى القراءات، وسيظهر هذا

(١) الأصول، (المغرب، دار الثقافة، ١٤١١هـ) ١٠٤.١٠٥

(٢) الخلاف بين النحويين، ط ١، (مكة المكرمة، الفيصلية، ١٤٠٥هـ) ١٦٧

(٣) الأصول ١٠٤

أكثر إن شاء الله في مباحث الدراسة، ولعل السبب الذي دعاه إلى ذلك هو اعتماده في معرفة موقف القراء على المتأخرين كابن الجزري، أقول: لعله كان ذلك منه.

والثاني: أنه عزا للنحويين اعتدادهم بشرط اللغة، وتغليبهم له على غيره، وذهابهم به إلى عيب بعض القراءات وتشديدها، فكأنهم كانوا وحدهم في هذا الاتجاه، وقد تقدّم أن نقد القراءات وردّها شارك فيه طائفة من القراء أيضاً، ولم يمنعهم تغليبهم شرط صحة النسبة من ذلك، وهو أمر ستعود الدراسة إن شاء الله إلى تأكيده في مباحثها القادمة.

إذا كان تمام حسان قدّم صورة للتراث القرائي والنحوي من القراءات، ولم يُفرق بين النحويين في موقفهم منها؛ فإن السيد الطويل آثر وجهة أخرى، وهو رأي سبقه إليه غيره، هدفه الفحص في التراث النحوي، وإثبات مَنْ بدأ أولاً بنقد القراءات، وَمَنْ كان أكثر في نقدها من غيره، وهو قول يقوم على نكارة موقف النحويين، ومخالفته للمنتظر منهم، ومجافاته لموقف غيرهم من السلف، ويعد موقفهم عيباً من عيوبهم، وفي هذا يقول: "اهتمام البصريين بالقياس، واعتدادهم بما وضعوه من القواعد؛ لم يقف بهم عند حد تخطئة العرب الجاهليين أنفسهم؛ بل إنهم سمحوا لأنفسهم أن يردوا بعض القراءات القرآنية التي تخالف قواعدهم أو أن يتأولوها"^(١).

(١) الخلاف بين النحويين ١٥٧

الوجهة التي اختارها السيد الطويل، وهي في الغالب الرأي الذائع في بيئته العلمية، تدعوه أولاً إلى إقرار مسألة نقد القراءات، وعدّها بدعة نحوية، وتأخذ به ثانياً أن يُفَرّق بين النحويين، ويجعلهم في الموقف من القراءات طائفتين؛ الأولى: البصرية التي عُنيت بالقياس، واهتمت به وغلبته ودعاها ذلك إلى رد القراءات أو تأويلها، والثانية: الكوفية التي عُنيت، كما يقال، بالسماع، وصرفت عنايتها إليه، ووضعت من قيمة القياس، وساقها ذلك إلى احترام كل مسموع.

والذي يجدر بي التعليق عليه في قول السيد الطويل، والحديث عنه فيه؛ هو أن تمهيد البحث الذي تقدم يرد عليه، يرد عليه أولاً من حيث ظنه أن نقد القراءات كان بدعة نحوية، وبدعة بصرية على الخصوص، فقد أثبت التمهيد، وسُتُبت بعون الله الدراسة، أن نقد القراءات القرآنية كان ظاهرة تراثية عامة.

ويرد عليه التمهيد ثانياً من حيث غفلته عن أن القراء أنفسهم هم الذين وضعوا شرط العربية، فهم الذين حوّلوا نقد النحويين المتقدمين من كونه نقداً عارضاً إلى كونه نقداً مؤسساً على أرض بناها المختصون بالقراءة والعاملون في حقلها؛ هذا على كل حال إذا افترضنا أنّ المتقدمين حين انتقدوا القراءات انتقدوها دون تأصيل من العربية واضح، وهو خلاف المظنون بهم، والمتوقع منهم.

الفرق بين الرجلين، وأقصد تماماً والسيد الطويل، في ظني مرجعه أنّهما يمثلان فصيلين مختلفين؛ الأول، وهو تمام حسان، يمثل جماعة همها دراسة

التراث في عموميه، وليس لها ميل لمذهب أو جماعة، والعلة في رأيه هو أنه دارس لغوي حديث، لم يخض في التراث، ويعيش صراعات أهله، ولو قُدّر له ذلك؛ لربما كانت وجهته مثل وجهة الطويل أوقريبا منها، وفي هذا المعنى يحضرنى قول أحمد أمين: "ولو ورث إنسان ما ورثت، وعاش في بيئة كالتي عشت؛ لكان إياي أو ما يقرب مني جدا"^(١).

والثاني، وهو السيد الطويل، يُمثل جماعة شغلها الخلاف النحوي، وقد ألّف كتابا كبيرا فيه نقلت منه آنفا، واندفع بفعل هذا الانشغال إلى أن ينظر في أسئلة على شاكلة: مَنْ بدأ نقد القراءات؟ ومن أكثر من ذلك؟ ولماذا كان هذا النحوي أو تلك الجماعة النحوية ذاهبين هذا المذهب مع القراءات؟ وبعد تمام التمهيد والخلوص إلى هذه الثمرة؛ يأتي دور دراسة مواقف القراء الثلاثة التي وعدت بدراستهم، وهم ابن مجاهد والطبري ومكي، وسيُظهر البحث ما كان لهم من نقد للقراءات، وتعقب للقراء، وهو الفرض الذي اختار الباحث أن يكون فرضه في الدراسة، وابتدأ ببيان سلامته في التمهيد، وها هو يصل إلى الدراسة، فهل تُسعفه الوقائع عند هؤلاء العلماء، وتقف في صف فرضه، أو تُفشل فرضه، وترده عليه؟

وإذا سأل سائل: لماذا وضع الباحث هذا الفرض، وبنى عليه بحثه؟ فالجواب أن البحوث العلمية تُبنى على الفروض، ولا يعيب البحث أن يضع

(١) حياتي، ط الثالثة، (القاهرة، دار العالم العربي، ١٤٣٨هـ) ١٢

فرضا، قامت القرائن على احتمال وجوده، ويسعى إلى قراءة الوقائع من خلاله، ويكشف بعد ذلك عن سلامة الفرض أو خطئه.

وهو فرض دفع إليه حال النحويين مع القراءات القرآنية والقراء، وما دامت فكرة نقد النحويين للقراءات مشهورة معروفة، لا يخلو كتاب في تأريخ النحو والمدارس إلا تعرّض لها، وخاض فيها؛ فلم يبق إلا أن نقف مع هذا الفريق من الباحثين، ونعدّ ما نُقل عن النحويين تجاوزا ومخاطرة، ونذهب إلى أنه كان عملا خارجا عن الحياة العلمية في تأريخ المسلمين، أو نتخذ طريقا آخر، وهو وضع فرض علمي، يقوم على أن النحويين ما كانوا في نقدهم للقراءات إلا وجهها من وجوه الثقافة الإسلامية في تلك الحقبة، وأنهم ما كانوا في وجهتهم تلك إلا جزءا من المحيط بهم، ونموذجا معبرا عنه، وهذا عند الباحث أليق بالنحويين، وأليق به حين النظر إليهم؛ إذ الغريب المستبعد أن يُعزّد النحويون بجملتهم تقريبا خارج سرب عصرهم الذي كانوا فيه في موضوع القراءات والقراء، ولعلي بهذا وضعت بين أيدي الباحثين السبب العلمي الذي كان يقف وراء فرضي حين اخترته وملت إليه.

والآن أتركم مع مباحث الدراسة الثلاثة، راجيا أن يكون ما تخرج به أقرب لواقع المسلمين في هذه القضية.

المبحث الأول: ابن مجاهد والقراءات

حين يُعاب على النحويين نقد القراء والقراءات، ويُعدّ ذلك منهم خلا لا يُقبل، وعملا لا يُحمد؛ فهذا بلا ريب يقودنا إلى استنتاج أن النحويين كانوا أصحاب السبق في هذا الميدان، وأنهم ابتدعوا شيئا لم يكن للمسلمين به عهد؛ إذ لا معنى للنقد الموجه للنحويين في قضية القراءات إلا إذا كان مقصده الأخير إدانة النحويين أولا، وإظهارهم بمظهر مَنْ خالف الإجماع، وازورّ عن الاتفاق.

وأنا حين نظرت إلى القضية من هذه الناحية؛ اختلف الأمر عندي، وبدا لي أنّ ما تدفع إليه فكرة الإدانة، وتقودني إليه، أمرٌ لا أقبله لنفسى، ولا أقبله للنحويين، مع أنني كنتُ في بداية أمري متحمسا لهذا النقد، ومائلا إلى رأي القائلين به^(١) ومستغربا من أن يُقدم النحويون كثير منهم على نقد القراءات والقراء، لكن غيّري ما قدّمته، وبدّل من حالي؛ فقد كان صعبا عليّ أن أقبل بمخالفة النحويين النقدة للقراءات لروح الثقافة الإسلامية في تلك الحقبة؛ لأن مخالفتهم أهلَ زمانهم خلاف المتوقع منهم أولا، ولأن هذه المخالفة في أمر جليل، حسب رأي معارضيه، فكان من المنتظر أن يقف أهل ذلك الزمان من علماء الإسلام في وجه هذا النقد ثانيا، فلمّا لم أجد دليلا ماديا يدل على مخالفتهم أهل زمانهم في أمر القراءات، ولم أعثر في

(١) من الباحثين الذين شهروا بهذا الأمر، وهم كثير، أحمد مكي الأنصاري، نظرية النحو القرآني، ط الأولى، (دون بلد، مطابع أبو الفتوح، ١٤٠٥هـ).

قراءتي للتراث القديم على من ردّ عليهم، ورفض ما أتوا به؛ دفعني ذلك إلى النظر في تراث القراء أنفسهم؛ فلعلي أجد ما يؤيد هذه النظرة، ويُقوّي عندي أنّ ما كان النحويون فعلوه كان موقفاً لغيرهم من أهل الإسلام، وحينها أستطيع أن أرفض ما يسعى كثير من الباحثين إلى إلصاقه بالنحويين، وأستطيع أن أذهب إلى أن النحويين ما كانوا على خلاف مع أهل عصرهم، وأنهم فيما زُموا به كانوا كغيرهم، وهي غاية، لا أخفيكم سرا، أسعى إليها، وأحب أن ينتهي البحث بها، وقد آن الأوان الآن للنظر في بعض أعلام القراءات وما تركوه لنا في هذه القضية التي أصبح محل نظر البحث وتفتشيه، وأول أولئك الأعلام هو أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي الحافظ الأستاذ أبو بكر بن مجاهد البغدادي شيخ القراء وأول من سبّع السبعة^(١).

هل كان ابن مجاهد رحمه الله، وهو القارئ المشهور، والإمام المقتدى به، أحد الذين وقعوا في نقد القراء وقراءاتهم؟ وهل شارك النحويين فيما زُموا به، وشأنهم بعض المتأخرين باقترافه؟

(١) ولد سنة خمس وأربعين ومائتين ببغداد، وتوفي بها سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط الأولى ١٤٢٦هـ، دار الكتب العلمية لبنان، ٨ / ٦٤ وابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ط الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ) ١٣٩ و ١٤٢.

حين عدت لكتابه "السبعة في القراءات" عجبْتُ مما فيه، ولم أُصدِّق ما رأيته، وصرتُ بين أمرين صعبين؛ أولهما: أن أدعي لنفسي الكشف عن شيء لم يظهر لأولئك النقدة، وثانيهما: أن أترك حجة ظاهرة قوية في الدفاع عن النحويين، وأنهم لم يكونوا على طريقة تختلف عن غيرهم من أهل الإسلام في القرون الأولى، وبينما كنتُ أُقلِّب هذين الأمرين، وجدتُ الرياح تدفع بقاربي إلى الثاني، وتحثني على أن أتحمَّل ما يجره عليّ، وخيرٌ لي أن أقف في صف متقدمي النحويين من أن أكون مع المتأخرين منهم والمحدثين، وكيف لا أصير إلى هذه الوجهة وقد بان لي أنّ ما كان عليه الطَّعنة في النحويين رأي لا يسنده الماضي وأهله، وإنَّ سنده العاطفة، وأعانتته الحماسة الدينية التي ما كان لها أن تقوم في نفوس هؤلاء لو نظروا في حال الأئمة الأولين وعُتوا بصورة القضية في عصورهم، ومن أولئك الأئمة ابن مجاهد الذي حان عرض ما عنده في هذه القضية الشائكة عند بعض المتأخرين والمحدثين.

تغليط القراء

حين قرأت ما قاله المحدثون في حملتهم ضد النحويين، ورأيتُ كثرة الذين يقولون بهذا القول، ويذهبون إليه؛ لم يكن لدي شك أن الدفاع عن النحويين سيكون من أصعب الأمور وأبعدها عن القبول؛ فهذه الحملة الحديثة، مع ما تقدمها من بعض المتأخرين، غرّبتني وجعلتني أستبعد، إن لم أره محالاً، أن يكون النحويون على غير هذه الصورة التي نسجها هؤلاء، وهكذا هو شأن الحملات إذا كثرت أصحابها، وكانوا مُغرّمين بها، ولم ير المرء من يتعجبهم فيها،

ويقف في سبيل انتشارها، وليس يبعد عندي أن هذا تفسير لكل حق طُمر
وباطل شُهر!

ما كنتُ أقرؤه وأستمع إليه يدفع بي إلى ترك البحث في هذه القضية،
ويسوقني سوقا إلى أن أقول فيها: إن هؤلاء الباحثين الذين اتهموا النحويين،
وأظهروهم على خلاف ما كان عليه سلف الأمة، كانوا قد حسموا الأمر،
وقالوا فيه الكلمة الأخيرة، ولم يدعوا لباحث مثلي فيه مجالا.

وما كان لمثلي معهم أن يُفكر في القضية من جديد، وتُسوّل له نفسه،
مع حميتهم لها وشدتهم فيها، أن يُراجع أقوالهم، ويفحص بالتراث اتجاههم؛
لولا أنّ الله تعالى أراد له ذلك، وكتب عليه القيام به، وساقه إلى حيث ما لم
يكن في حسابانه أن يذهب إليه؛ هذه هي قصتي مع هذه القضية، وهذا هو
تفسيرِي لها، والله تعالى أعلم وأجل.

غلط أبو بكر بن مجاهد من القراء أربعة، هم: نافع، وابن كثير، وابن
عامر، وحمزة، وسأعرضهم إن شاء الله تباعا.

تغليط نافع

قال عن نافع: "وروى خارجة عن نافع: {معاش} ممدودة مهموزة. قال
أبو بكر: وهو غلط"^(١).

في هذا الشاهد يظهر أمران؛ الأول: ما تقدّم الحديث عنه في التمهيد،
وهو أن العربية وقواعدها شرط من شروط القراءة الصحيحة المقبولة، وحين

(١) يُنظر السبعة، ٢٧٨ والآية من سورة الأعراف: ١٠

قرأ نافع بهذه القراءة المخالفة للقواعد التي يعرفها علماء العربية، حكم عليه ابن مجاهد بالغلط، ولم يسع للدفاع عنه بأنه ناقل وراوٍ، ولم يُغَلَّب جانب الرواية ويذر شرط العربية جانبا، وهذا عينه هو ما فعله النحويون الذين انتقدوا القراءات والقراء، ولا مهم عليه بعض المتقدمين والمتأخرين، ولو أنهم اطلعوا على هذا وما يشبهه، أوفطنوا له لأن الظن بهم أنهم قد عرفوه ووقفوا عليه؛ لما هاجموا النحويين، خاصة البصريين، وجعلوهم غير واعين بما عند غيرهم من علماء الإسلام وخبرائه.

والثاني: أن ابن مجاهد لم يكن نحويا، وإنما كان أحد أئمة القراءة، وما قاله في نافع وقراءته يُرينا أنّ ما ليم عليه النحويون، وعُدَّ لهم سبّة، كان أمرا يفعله غيرهم، ويُنْتَقَدُ القراء به، ويُراجَع عليه القراءات، وهذا الشاهد يُظهر لنا أنّ شرط العربية كان معيارا في أيدي القراء، وأنّ القراءة تُرَدُّ به وإن كانت صحيحة الإسناد، فلم يكن أوائل العلماء، وهذا ما سنلاحظه إن شاء الله تعالى حين الحديث عن ابن جرير الطبري، يعدّونه شرطا من الدرجة الثانية، وحسبي أن إمام القراءة ومسبع السبعة لم ير بأسا أن يُغَلِّط رواية خارجة عن الإمام نافع رحمهما الله جميعا.

رأي النحويين في القراءة

قال أبو علي الفارسي: "ومن أعلّ فهمز؛ فمجازه على وجه الغلط، وهو أنّ (معيشة) على وزن (سفينّة)، فتوهّمها (فعليلة)؛ فهمزها"^(١)، ورأي الفارسي هذا في القراءة ك رأي ابن مجاهد، وعمدتهما أن القاعدة الصرفية تقول: تُبدل الياء همزة باطراد، إذا وقعت بعد ألف (مفاعل)، وكانت مدة زائدة في الواحد، نحو: عجوز وعجائز، وصحيفة وصحائف، وإن لم تكن الياء زائدة في المفرد، نحو: معيشة؛ فإبدالها همزة شاذ^(٢).

تغليب ابن كثير

قال أبو بكر: "قرأ ابن كثير فيما قرأت على فُنبِل: {أَنْ رَأَهُ} بغير ألف بعد الهمزة، وزن (رَعَه)، وهو غلط؛ لأنّ (رءاه) مثل: رعاه"^(٣). الذي أميل إليه، وأجد نفسي تأنس به، هو أن النحويين المتأخرين الذين وجّهوا اللوم للنحويين، وأثاروا هذه القضية، وجعلوها عيباً من عيوبهم الكبيرة، لم يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال: هل شارك غير النحويين النحويين في ردّ القراءات وانتقاد القراء؟ لأنهم لو طرحوه، وسألوا أنفسهم عنهم؛ لما غاب

(١) الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ط الأولى، ت: بدر الدين فهوجي وبشير حويجاتي، (دمشق،

دار المأمون للتراث، ١٤١١هـ) ٨ / ٤

(٢) يُنظر ابن عصفور، المتع الكبير في التصريف، ت: د. فخر الدين قباوة، ط الأولى، (بيروت،

مكتبة لبنان، ١٩٩٦م) ٢٢٧ وابن هشام، أوضح المسالك، إخراج: محمد محيي الدين عبد

الحמיד، ط الخامسة، (بيروت، دار الجيل، ١٣٩٩هـ) ٣٧٤ / ٤.

(٣) السبعة في القراءات، ٦٩٢ والآية من سورة العلق: ٧

عنهم مثل هذا الذي بان وظهر، وما الفرق بيني وبينهم إلا في حضور هذا السؤال إليّ وغيابه عنهم، جاءني فبحثت عن إجابته، وقادتني الإجابة إلى القراءة في مواقف غير النحويين فكان ما كان، وغاب عنهم فمضوا على ما بدا وظهر.

ابن مجاهد، وهو إمام في القراءة، لم تثر حَمِيَّتُهُ، كما فعل بعض المحدثين، للقارئ وقراءته، ولم ير بأسا بتغليطه، ولو كان ما ذهب إليه بعض المتأخرين صوابا؛ لكان ابن مجاهد، وأمثاله من أئمة القراءة، أولى به، وأجدر أن يكون لهم السبق في إبرازه ولفت الانتباه إليه.

رأي النحويين في القراءة

قال أبو علي الفارسي: "إن ذلك في القلة بحيث لا يسوغ القياس عليه"^(١)، وهذا المعنى الذي قاله الفارسي هو نفسه ما ذكره إمام القراء ابن مجاهد قبله؛ فهل يُلام الفارسي أن قال ما قال، ويُغض الطرف عن ابن مجاهد وهو الخبير بالقراءة والقراء؟ ألم يكن ابن مجاهد، وهو المطلع على ميدان القراءات وما فيه، أولى باللوم وأجدر؟

لم يكن ابن مجاهد ملوما في قوله، ولا كان بعيدا عمّا شاع في تخصصه، واللوم كله عندي موجه لأولئك النحويين الذين فرقوا بين القراء والنحويين؛ فسكتوا عن الأولين وأطالوا القول في لوم الآخرين، وهم لو وُحِدوا موقفهم، وعدلوا في قولهم؛ لما رأوا النحويين، وأخص الأولين منهم، مُفارقين لأهل

(١) الحجة للقراء السبعة، ٦/ ٤٢٤

عصورهم في الموقف من القراءات القرآنية والقراء، ولوجدوا أنّ الدافع لهاتين الطائفتين الكريمتين علينا، وهم القراء والنحويون، كان شيئاً واحداً هو الحفاظ على كتاب الله تعالى وقراءاته.

تغليط ابن عامر

قال ابن مجاهد: " فقرأ ابن عامر وحده: {كن فيكون} بنصب النون.
قال أبو بكر: وهو غلط"^(١).

حين قرأت قول ابن مجاهد هذا، وقرأت غيره من نصوص العلماء الذين سيتناولهم البحث إن شاء الله تعالى؛ قلتُ: ما يصنع الأستاذ أحمد مكّي الأنصاري حين يطالع مثل هذه الأقوال من أئمة القراءة نفسها وهو القائل: " من الغريب أن الطعن قد شمل جميع القراءات... فلم تسلم أية قراءة من القراءات السبعية أو غيرها من الطعن والتجريح"^(٢)؟

أغلب الظن أنه سيُعيد قراءة حادثة نقد القراءات القرآنية من جديد، ويبدأ بالقراء أولاً، ويسر كتبهم أوبعضها، وسيخرج بأنّ النقد الذي كان وراء حملته على النحويين كان شيئاً موجوداً عند غيرهم، وأنهم ما كانوا ليخرجوا عمّا كان عليه أهل عصرهم من العلماء في أفانين العلم الأخرى؛ لأنّ خروجهم عن ذلك يستدعي أولاً وجود مناوشات بينهم وبين أهل عصرهم

(١) السبعة في القراءات، ١٦٩ والآية من سورة البقرة: ١١٧

(٢) نظرية النحو القرآني، ٢٥

ممن كان مشغولاً بغير ما شُغِلوا به، وهذا خلاف المتوقع منهم والمظنون بأمثالهم، ولم تحكه الكتب المؤلفة في تلك الحقبة عنهم.

وهو ثانياً يدعو إلى القول بأن النحويين كانوا خارج موقف عصرهم من القراءات القرآنية، وهو أمر يردّه حال العلماء في تلك الحقبة؛ إذ كانت المشاركة في العلوم سمة ظاهرة فيهم، تمنع أن يقع منهم مثل ذلك، وتجعل من حسن الظن بهم، وهذا أولى فروض البحث عند الباحث وأقربها إلى حالهم، أنهم حين اختاروا سبيل نقد القراءة لم يجروا فيه على سنة لم تكن معروفة عند غيرهم من أهل عصرهم.

رأي النحويين في القراءة

اكتفى الزجاج وأبو جعفر النحاس بذكر قراءة الرفع^(١) ولم يُشير إلى جواز النصب ولا إلى منعه، وكان لأبي علي الفارسي حديث مفصل في قراءة النصب كان منه قوله: "وإذا لم يكن قوله: {كن} أمراً في المعنى، وإن كان على لفظه؛ لم يجوز أن تنصب الفعل بعد الفاء بأنه جوابه"^(٢)، وزاد الأمر وضوحاً حين قال بعد ذلك: "ومن ثمّ أجمع الناس على رفع (يكون)، ورفضوا

(١) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ت. عبد الجليل عبده شلبي، ط الأولى، (مصر، دار الحديث،

١٤١٤هـ) ١ / ١٩٩ وأبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، ت. زهير غازي زاهد، ط الثالثة،

(بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ) ١ / ٢٥٧

(٢) الحجة للقراء السبعة، ٢ / ٢٠٥.

النصب، إلا ما رُوي عن ابن عامر، وهو من الضعف بحيث رأيت، فالوجه في (يكون) الرفع" (١).

وأعاد ابن مجاهد القول في هذه القراءة مرة أخرى قائلاً: "قرأ ابن عامر وحده: {كن فيكون} بالنصب. قال أبو بكر: وهو وهم. قال هشام بن عمار: كان أيوب بن تميم يقرأ: {فيكون} نصبا، ثم رجع فقرأ: {فيكون} رفعا" (٢).

مرة غلط أبو بكر بن مجاهد ابن عامر، ومرة نسبه إلى الوهم، وهذا هو الموقف النحوي الذي عابه فريق من القراء والنحويين المتأخرين، ورأوا أن النحويين المنتقدين للقراء والقراءات قد خالفوا المعروف، وانتهكوا المحذور، وأتوا بما لم يكن معروفا في أسلافهم.

والذي يميل إليه الباحث أن الدافع لابن مجاهد في تغليب ابن عامر مرة وتوهمه مرة أخرى هو نفسه الذي دعا النحويين الذين انتقدوا القراءات والقراء، وتلك مسألة اتفق فيها النحويون والقراء، وهي أن القارئ قد يغلط وقد يهيم، فليس بمعصوم من الخطأ في قراءته، وتواتر القراءة عنه بعد ذلك، إذا أخذنا بقول الذاهبين إليه (٣)، لا يرفع وهمه ولا غلظه، وإلا لزمنا أن نجعله قبل

(١) الحجة للقراء السبعة، ٢/ ٢٠٦ وما بعدها.

(٢) السبعة في القراءات، ٢٠٦ وما بعدها.

(٣) الناس في تواتر القراءات القرآنية طائفتان: الأولى: تذهب إلى تواترها، ومنهم أبو حيان، ولقوله مواضع كثيرة في بحره، منها قوله في ٢/ ٥٢٤: "وما ذهب إليه أبو إسحاق من أنّ الإسكان غلط ليس بشيء؛ إذ هي قراءة في السبعة وهي متواترة"، ومنها قوله في ١/ ٥٣٦: "وحكى ابن

تواترها واهما وغالطا وبعده مصيبا سالما، وهذا لا يكون في رأيي؛ لأن التواتر لا علاقة له بالعربية وقوانينها، وإنما هو شيء يرجع إلى سند القراءة، وابن مجاهد وغيره ممن عاب القارئ لم يلتفت إلا إلى موافقة قراءته للعربية وقواعدها، تواترت قراءته عنده أم لم تتواتر.

ولعل مما طمأن ابن مجاهد إلى وهم ابن عامر رحمه الله وغلطه؛ أنه قرأ بهذا وحده، ولم يشركه فيه غيره، وهذا بين من قوله عنه: "فقرأ ابن عامر وحده".

ومما غلّط فيه ابن مجاهد ابن عامر رواية ابن ذكوان عنه التي قال عنها: "وقال ابن ذكوان: {أَرْجَمُهُ وَأَخَاهُ} بكسر الهاء والهمزة. وقال في سورة

عطية عن أحمد بن موسى في قراءة ابن عامر أنها لحن، وهذا قول خطأ؛ لأن هذه القراءة في السبعة، فهي متواترة" وأحمد بن موسى هو شيخ القراء ومسبغ السبعة المشهور بابن مجاهد، وأبو حيان هنا يرد عليه، ومثل أبي حيان السيوطي في الاقتراح ٣٧ والفاسي في فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح ١ / ٤٢٧؛ ومن المحدثين كثير منهم أحمد مكّي الأنصاري في نظرية النحو القرآني ١٨ والخثران في مراحل تطور الدرس النحوي ١٨٥ وعفاف حسانين في أدلة النحو ٦٤ وما بعدها. والطائفة الثانية: منهم أبو شامة في المرشد الوجيز ١٧٦ وما بعدها، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٠ / ١٧١؛ ومن أقواله في هذه القضية: "فكثير من القراءات تدعون تواترها، وبالجهد أن تقدروا على غير الأحاد فيها، نحن نقول: نتلو بها، وإن كانت لا تعرف إلا عن واحد؛ لكونها تُلقيت بالقبول، فأفادت العلم، وهذا واقع في حروف كثيرة وقراءات عديدة، ومن ادعى تواترها فقد كابر الحسن".

الشعراء: {أرْجئه} بهمزتين، إحدى الهمزتين فيما بين الجيم والهاء، لم يذكر غير ذلك. قال أبو بكر: هذا غلط، لا يجوز كسر الهاء مع الهمز^(١).

ما الذي جعل ابن مجاهد يصف هذه الرواية عن ابن عامر بالوهم؟ ولماذا لم يصن ابن مجاهد ابن عامر رحمه الله والراوي عنه من الوهم ويبحث لهما، كما صنع فريق من النحويين كابن جني مثلاً، عن حجة لغوية، ترفع الوهم وتزيله؟ ألم يكن ابن مجاهد، وهو من أهل الميدان، أحرى بالدفاع عن ابن عامر من غيره كابن جني؟ وأخيراً: ما الموقف من القراء وقراءاتهم في تلك الحقبة المتقدمة التي عاش فيها ابن مجاهد؟ لماذا يبدو لقارئ كتاب السبعة أن ما عليه المسلمون في تلك الفترة مختلف عمّا آلت إليه أمورهم بعد ذلك؟

تغليط حمزة

حمزة رحمه الله من القراء الذين نقدهم ابن مجاهد، ورأى في قراءاتهم شيئاً غير جائز، وهو موقف مثير كالمواقف السابقة لابن مجاهد مع غيره؛ إذ من ينشأ على كتابات كثير من المحدثين، ويطلع على حديثهم عن النحويين وموقفهم من القراءات^(٢)؛ لا يُصدّق أنه سيجد هذا الذي انتقد على النحويين وارداً في كتب القراء وأهل القراءة، وأنهم شركوا النحويين فيه، واحتكموا في الموقف من القراءات إلى شرط العربية؛ كما صنع أولئك

(١) السبعة، ٢١٠.

(٢) ينظر: نظرية النحو القرآني ١٨ ومراحل تطور النحو ١٨٥ وفي أدلة النحو ٦٤ وما بعدها ومناهج الصرفيين ومذاهبهم ٩٥ وما بعدها وأصول النحو العربي ٤٥.

النحويون، فما عيب عليهم كان جاريا من غيرهم، وذاك كما تقدّم هو الفرض الأقرب إلى البحث العلمي؛ لأن النحويين يصعب عليهم، ويصعب علينا أيضا، أن نقبل أنهم كانوا يسيرون في درب لم يسلكه غيرهم، ولم يسبقهم إليه أحد؛ لأن البيئة الإسلامية كانت ثوابتها واحدة، ولم يكن من حسن الظن أن يُجعل النحويون خارجين على تلك الثوابت، ومخالفين لغيرهم من علماء المسلمين فيها.

يقول ابن مجاهد عن قراءة حمزة: "كلهم قرأ: {فما اسطّاعوا} (١) بتخفيف الطاء، غير حمزة فإنه قرأ: {فما اسطّاعوا} مشددة الطاء، يريد: فما استطاعوا، ثم يدغم التاء في الطاء. وهذا غير جائز؛ لأنه قد جمع بين السين، وهي ساكنة، والتاء المدغمة وهي ساكنة" (٢).

رأي النحويين

يكشف هذا المثال لنا أن ابن مجاهد، وهو مسبع السبعة وإمام من أئمة القراءة، كان مشاركا للنحويين فيما ليموا عليه، وسائرا في طريقهم الذين ساروا فيه، وأنه ما كان لأحد مثلا أن يلوم الزجاج على قوله في قراءة حمزة هذه، ويذر ابن مجاهد دون ملامة، ومن يفعل ذلك فقد فرّق بين متماثلين؛ إذ توفي ابن مجاهد سنة ثلاثمائة وأربع وعشرين، وكانت وفاة الزجاج قبل وفاته بثلاث عشرة سنة، فهما ينتميان إلى عصر واحد، وما من العدل أن يتهجم الباحث على الزجاج، وينقص من توقيره للقراء والقراءات، ويترك ابن مجاهد رحمهما الله تعالى.

(١) سورة الكهف، ٩٧

(٢) السبعة في القراءات، ٤٠١

قال الزجاج: " فأما من قرأ { اسطّاعوا } بإدغام السين في الطاء؛ فهو مخطئ، زعم ذلك النحويون الخليل ويونس وسيبويه وجميع من قال بقولهم، وحببتهم في ذلك أن السين ساكنة، فإذا أدغمت التاء صارت التاء ساكنة، ولا يُجمع بين ساكنين"^(١).

ما قاله الزجاج، ونقله عن النحويين، هو عين ما تكلم به ابن مجاهد، ووجه به الغلط إلى حمزة، وخيرٌ للباحث مثلي أن يجعل علماء المسلمين يصدرون عن نهج واحد من أن يجعل لكل طائفة منهم طريقا ومسلكا، وهكذا ينتهي الحديث عن ابن مجاهد، وهو حديث خلصت فيه إلى أنّ ما كان يُعاب به النحويون، ويُعدّ منهم خروجا عن المؤلف، لم يكن شيئا من ستمتهم وحدهم، بل رافقهم فيه أهل القراءة الذين كانوا أحرى الناس بالدفاع عن القراءة وقراءاتهم، ويبقى على البحث بعد ذلك أن يتناول ابن جرير الطبري ومكيّا، وينظر ما قاله الشيخان في القراءة والقراء، وقد جعلت لكل منهما مبحثا مستقلا؛ أعرض فيه ما كان منهما تجاه القراء والقراءات، وحن وقت الشروع في الحديث عن إمام من أئمة المفسرين والقراء هو ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى.

(١) معاني القرآن وإعرابه، ٣/ ٣١٢ والفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٥/ ١٨١. ١٨٢ وسبق أن بيّن الفارسي قول النحويين في ٢/ ٣٩٦ حيث قال هناك: " لم يكن قوله مستقيما عند النحويين؛ لأنه جمع بين ساكنين، الأول منهما ليس بحرف مد ولين".

المبحث الثاني: الطبري والقراءات.

من ابن جرير؟

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، المكنى بأبي جعفر، والملقب بالطبري، الإمام صاحب التصانيف، ومنها كتاب حسن، حسب عبارة الذهبي، في القراءات، أخذه عنه ابن مجاهد، وُلد سنة أربع وعشرين ومائتين، وتوفي عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة عشر وثلاثمائة^(١).

هذا الشيخ، وليس بمحسوب على النحويين الذين طعن فيهم وألّبت التهمة لهم، أحد العلماء الذين نقدوا القراء وطعنوا في القراءات، ولم يروا في ذلك خروجاً من الدين ولا ميلاً عنه، ومنّ يطّلع على تفسيره يجد ذلك ويقف على شيء لا يمكن معه أن يجعل ظاهرة نقد القراء والقراءات مخترعاً نحوياً، لم يكن لهم فيه قدوة، ولا كان لهم فيه سلف، وسيدرك من كثرة نقده للقراءات، وتعقبه للقراء، وتنوع ذلك منه؛ أن هذا الشيخ لا يُمكن أن يكون وحده في هذا السبيل، وأن الأقرب أن يكون قد مضى على آثار من تقدمه من شيوخه وأساتذته، وكذا كان الشأن أيضاً مع الشيخ ابن مجاهد الذي تقدم الحديث عنه وكانت البداية به.

ربما يسأل بعض القراء: لماذا قدّمت ابن مجاهد على شيخه ابن جرير؟

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: ٧ / ٦٤١ وما بعدها، وفي نهاية ترجمته: "دفن في داره برحبة يعقوب، ولم يُعبّر شبيهه، وكان السواد في رأسه ولحيته كثيراً، وكان أسمر إلى الأدمة أعين نحيف الجسم مديد القامة فصيحاً".

قدمت ابن مجاهد وبدأت به؛ لأنه شيخ القراء الشهير، ومسبع السبعة، وليس بين وفاته ووفاة شيخه إلا أربعة عشر عاما، وأهم من هذا أنّ الاحتجاج بابن مجاهد أوقع في النفس من الاحتجاج بالطبري؛ لأنّ الأول شُهر بالقراءة والثاني عُرف بغيرها وبها.

تغليط القُراء

هذا هو العالم الثاني، الذي تكشف قراءة تفسيره أنّ النحويين ما كانوا وحدهم في نقد القراء وردّ القراءات، وأنّ تلك كانت ظاهرة علمية، ارتبطت بالقراءات وأهلها، وصدرت من علماء الأمة في كل علم من علومها، وأنه ما كان عدلا أن تُربط بالنحويين وحدهم، وتُعزى إليهم دون غيرهم، وأنّ ما جرى من إدانة للنحويين في هذه القضية لم يكن عندي سوى غلط، جرّه افتراض بعيد فيهم، وهو أنهم كانوا وحدهم في مواجهة القراءات وأهلها، ولم يكن لهم نصير قبلهم ولا موافق في عصرهم.

وحسبي أن أذكر بأمرين جرّهما هذا الرأي، الذي اختار من النحويين جماعة، جعلها في مرمى سهامه، وغاب عن أصحابه أن الظواهر العلمية في عصر ما يغلب على الظن أنّها مشتركة بين أهله، وشائعة بينهم، وأنّ افتراض جماعة تُعزّد على غصن لم يغرد عليه غيرها خلاف المعهود والمظنون، أول هذين الأمرين: أنه غطّى فرضا علميا، كان من الواجب أن يُنظر فيه قبل أن يصدر الحكم على النحويين، وهذا الفرض تُمكن صياغته في هذا السؤال: هل كان لنقد القراءات وأهلها وجود في بيئة علمية غير بيئة النحويين؟

وثاني الأمرين: أنه غطّى فرضا علميا، كان من الحري بالباحثين أن يُعطوه حقه، وهذا الفرض يُمكن التعبير عنه بهذا السؤال: هل كان من حسن الظن بال نحويين أن يُوصفوا بأنهم يشقّون طريقا لم تُشق قبلهم، ويسيروا في سبيل لم تسر فيها الأقدام من غيرهم؟

والطبري له مواقف نقد كثيرة من القراءات وأهلها، وحسي أن أُورد من الأمثلة ما يكشف عن الفرض الذي بنيت عليه بحثي هذا، وهو أنّ غير النحويين كانوا في نقد القراءة والقارئ كالنحويين، وكان من تلك المواقف أنه انتقد ابن كثير وعاصما ويعقوب والكسائي وحمزة وابن عامر، ولعل في إيراد بعض أمثلتهم ما يُعني عن إطالة الحديث وإسهابه.

تغليط ابن كثير

قال ابن جرير: " وقد قرأ بعضهم: {فتلقى آدم من ربه كلمات} (١)، فجعل الكلمات هي المتلقية آدم، وذلك وإن كان من جهة العربية جائزا - إذ كان كل ما تلقاه الرجل فهو له متلقٍ وما لقيه فقد لقيه فصار للمتكلم أن يوجه الفعل إلى أيهما شاء، ويخرج من الفعل أيهما أحب - فغير جائز عندي في القراءة إلا رفع (آدم) على أنه المتلقي الكلمات لإجماع الحجة من القرأة وأهل التأويل من علماء السلف والخلف على توجيه التلقي لآدم دون

(١) الآية: ٣٧ من سورة البقرة. هذه قراءة ابن كثير وحده كما في السبعة في القراءات: ١٥٤ والنشر: ٢ / ٢١١ حيث قال: " فقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات)، وقرأ الباقون برفع (آدم) ونصب (كلمات) بكسر التاء".

الكلمات وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة بقول من يجوز عليه السهو والخطأ".

صحيح أنّ الطبري لم يُصرِّح بآبن كثير؁ ولم يعز القراءة إليه؛ لكن علمه بالقراءات عامة وخبرته الكبيرة فيها حجة لي أنّه كان عالماً به وإن لم يذكره؁ وهذا يُزيل سؤالاً قد يرد في ذهن قارئ من القراء يقول: كيف تحتج بنقد الطبري للقراء والقراءات بنص يحتمل أن يكون أراد به قراءة شاذة وصاحبها؟ وصحيح أنّ الطبري في هذا الموضوع لم يتكئ على قاعدة نحوية أو صرفية في رد القراءة؁ ولم يبين موقفه عليهما؁ غير أنه ردّ القراءة ولم يجعل روايتها عن القارئ حجة لها؁ وهو الخبير بالقراءة والمطلع عليها؁ وفي هذا يشارك الطبري النحويين الذين كانوا ينتقدون القراءات؁ وإن خالفهم في السبب الذي اقتضى نقده ودعاه إلى منع القراءة؁ وفي هذا تحقيق بعض الغرض الذي قام البحث عليه وسعى الباحث للكشف عنه.

والنكتة الكبرى هنا هي أنّ الطبري عاب على ابن كثير رحمه الله أمراً راجعاً إلى الرواية نفسها؁ وهي محل اهتمام القارئ وعنايته؁ وأبعد الأشياء أن يقع فيه وهمه وخطؤه؁ وما دام الطبري لم ير بأساً أن يُوجّه إليه نقداً في محل اهتمامه وعنايته؛ فليس بمستغرب أن ينتقده بقواعد اللسان وقوانينه؁ التي يُظن أن عناية ابن كثير فيها ستكون أقل؁ وحسبي هنا الوقوف من نقد الطبري لابن كثير على قوله: " وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة بقول من يجوز عليه السهو والخطأ"؁ وإذا جاز على القارئ عند الطبري

السهو والخطأ في الرواية؛ فجوازه في غيرها أقرب، وهو مع هذا شيء قرره ابن مجاهد في مقدمة كتابه "السبعة في القراءات" (١).

رأي النحويين

ولم يكن الزجاج بعيداً عن الطبري حين قال عن قراءة ابن كثير: "وقرأ ابن كثير {فتلقى آدم من ربه كلمات}، والاختيار ما عليه الإجماع، وهو في العربية أقوى؛ لأن آدم تعلم هذه الكلمات، فقيل: تلقى هذه الكلمات، والعرب تقول: تلقيت هذا من فلان" (٢).

وإذا كان من شيء يسترعي الانتباه في هذين النصين؛ فهو أن الطبري والزجاج استعمالاً مصطلح (الإجماع) في القراءة التي عليها أغلب القراء، وجعل ذلك حجة لهما في الموقف الذي ذكراه، واختلفا في عبارتهما عنه، من قراءة ابن كثير رحمه الله تعالى.

(فَعْلِيل) غير موجود في كلام العرب

وتمّ مثال آخر على رد الطبري قراءة ابن كثير، وذلك في قراءته لفظ (جبريل) حيث قال عنها: "وقد ذُكر عن الحسن البصري وعبد الله بن كثير أنهما كانا يقرآن (جبريل) بفتح الجيم وترك الهمزة. قال أبو جعفر: "وهي

(١) يُنظر: ٤٥ وما بعدها.

(٢) معاني القرآن وإعرابه، ١ / ١١٦ وللمزيد يُنظر الحجة للقراء السبعة ٢ / ٢٣.

قراءة غير جائزة؛ لأن (فَعْلِيلًا) في كلام العرب غير موجود. وقد أجاز ذلك بعضهم، وزعم أنه اسم أعجمي" (١).

منع الطبري هذه القراءة، واحتج بأن (فَعْلِيلًا) غير موجود في كلام العرب، وحجته راجعة كلها إلى قوانين العربية وقواعدها، فهو يرد القراءة بها، ويجعل ما عرفه من العربية دليلًا له في رفضها، وهذا هو عينه ما صنعه النحويون قبله وبعده، وما دامت ظاهرة رد القراءة في أهل القراءة كابن مجاهد، وفي أهل التفسير والقراءة كالطبري، وما دام هؤلاء جميعًا جعلوا القاعدة التي يعرفونها من اللغة حجتهم، فليس بغريب أن يصدر هذا من أهل اللغة والمقتصرين على معرفتها وعلومها، وما من العدل أن يلام به النحويون ويترك أهل القراءة، الذين كانوا أولى الناس باحترامها وتقدير قارئها، وليس هدي أن يلام أهل القراءة، ويُجعل ذلك عيبًا فيهم، وإِنما غرضي أن تُدرس ظاهرة نقد القراءات في تراث المسلمين عامة، ويُنتبه إلى ما كان معهودًا في البيئات العلمية كلها، فلا يُظن أن النحويين أتوا أمرًا إدا، واقتحموا بنقدها سورا محظورا.

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن، ت د. عبد الله التركي، ط الأولى ١٤٢٢هـ مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة: ٢ / ٢٩٥ وقراءة ابن كثير في السبعة في القراءات بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز: ١٦٦ وفي الرواية عن ابن كثير خلاف، ومن هذا أن ابن مجاهد قال في هذا السابق: "وحدثني حسين بن بشر الصوفي عن روح بن عبد المؤمن عن محمد بن صالح عن شبل عن ابن كثير قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وهو يقرأ: {وجبريل وميكائيل} بكسر الجيم والراء فلا أقرؤها أنا إلا هكذا".

ما صنعه الطبري مع هذه القراءة هو ما صنعه النحويون مع غيرها، وإذا كان حسن الظن بالطبري يدعونا إلى عدّ ما ذهب إليه شيئا لم يتتبع القول به؛ فكَذلك هي حالنا المأمولة مع النحويين؛ لثلا نفرق بين المتشابهين، ونجعل لكل واحد منهم معيارا ننظر إليه من خلاله، فنترك هذا وندين أخاه^(١)، وهما على ما ورثاه من غيرهما سائران، وبه آخذان.

رأي النحويين

من الغريب أن يكون الزجاج روى عن العرب ما منعه الطبري، وإن كان لم يذكر القراءة به، قائلا: "ويقال: جبريل بفتح الجيم وكسرهما"^(٢)، ووجه غرابته أنه خلاف الصورة المتكونة عن النحويين، تلك التي جعلتهم يُقرنون بنقد القراءات وعيب القراء، فمثل هذا الموقف يمنحنا وجها مختلفا للنحويين، يجعلهم حُماة القراءات، والمدافعين عنها، أمام أهل القراءة، وهو الوجه الذي لو أبرزه المحدثون من النحويين خاصة لكانت صورة التراث أدقّ، والحديث عن فئات العلماء فيه أصوب.

ويزداد الدفاع عن قراءة ابن كثير رحمه الله وضوحا عند الفارسي، وتصبح القاعدة اللغوية في نصرة القراءة عنده بعد أن كانت في نقدها عند الطبري:

(١) في القاموس المحيط، مادة: الدين، "دان يدين: عز وذللّ وأطاع وعصى واعتاد خيرا أو شرا، وأصابه الداء، وفلاننا: حملة على ما يكره، وأذله".

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ١٧٩.

وإذا فتحها فليس لهذا البناء مثل في كلام العرب، فيكون هذا من باب الأجرّ
والفرند... فكلا المذهبين حسن لاستعمال العرب لهما جميعاً^(١).

تغليط ابن كثير وابن عامر وأبي عمرو ونافع وعاصم والكسائي

هذه المرة ينتقد الطبري رحمه الله تعالى ستة من أئمة القراءة، ويعيب عليهم لفظاً من ألفاظها، وحجته في ذلك ما يعلمه من قوانين العربية وقواعدها، يقول رحمه الله تعالى: "وأولى بالصواب قراءة من قرأ: ﴿وإن يأتوكم أسرى﴾^(٢) لأن (فَعَالِي) في جمع (فَعِيل) غير مستفيض في كلام العرب، فإذا كان ذلك غير مستفيض في كلامهم، وكان مستفيضاً فاشياً فيهم جمع ما كان من الصفات، التي بمعنى الآلام والزمانة، واحده على تقدير (فَعِيل) على (فَعَلَى) كالذي وصفنا قبل، وكان أحد ذلك الأسير؛ كان الواجب أن يلحق بنظائره وأشكاله فيجمع جمعها دون غيرها مما خالفها"^(٣).

الغرابة في هذا المثال أشد، والعجب منه أكبر؛ لأن الطبري أوجب على ستة من القراء أن يتركوا قراءتهم، ويغفلوا روايتها " كان الواجب أن يلحق بنظائره وأشكاله فيجمع جمعها دون غيرها مما خالفها"، وحجته في ذلك قواعد العربية وقوانينها، ولم تمنعه رواية ستة من القراء أن يجعل قراءة غيرهم

(١) الحجة للقراء السبعة: ٢ / ١٦٥.

(٢) الآية: ٨٥ البقرة. وهذه القراءة في السبعة ١٦٤ والنشر ٢ / ٢١٨ وفيه: "واختلفوا في (أسارى) فقرأ حمزة (أسرى) بفتح الهمزة وسكون السين من غير ألف، وقرأ الباقون بضم الهمزة وألف بعد السين".

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢ / ٢١٣. ٢١٤.

أولى بالصواب وأجدر به، وهذا يُظهر لنا صلابة شرط العربية عنده، وقوته في نظره، ويوقفنا على نموذج لا أستبعد أن يكون أغرب من نماذج نقد النحويين وعيبيهم للقراءات والقراء، وأحسب كثيرا من الباحثين المحدثين، المعنين بالقراءات والموقف منها، لم يُكتب لهم أن يطلّعوا عليه ويروا ما فيه، ولو كُتب لهم ذلك لما كان عمل النحويين عندهم بغريب؛ لأننا ربّما لا نجد نحويا متقدما عاب قراءة ستة من القراء، وطالبهم أن يتركوا ما صحّ بالرواية عندهم، ويأخذوا بقياس العربية؛ كما صنع الشيخ الطبري رحمه الله.

رأي النحويين

هذه القراءة التي رأى فيها الطبري ما رأى، وذهب فيها إلى تغليب شرط العربية على شرط الرواية؛ دافع عنها النحويون بشرط العربية، وجعلوها من كلام العرب ولغتهم، فقال سيبويه في كتابه: "وقالوا: أُسارى شبهوه بقولهم: كُسالى وكُسالى، وقالوا: كُسلى فشبّهوه ب: أُسرى"^(١)، وبني الفارسي في الحجة على قول سيبويه هذا قائلا: "فالأقيس: الأُسرى، وهو أقيس من (أُسارى)... ووجه قول من قال: أُسارى، أنّه شبّهه ب: كُسالى"^(٢).

ومع أن سيبويه لم يُشر إلى القراءة في كتابه إلا أنه ذكر حجتها وأبان عن دليلها، وذلك هو الشيء الذي لم يفتن له نقدة النحويين من المحدثين، ولو أنهم عرفوا به لكانوا قدّموا النحويين على صورتهم التي يشهد به تراثهم وتعضده صورة تراث الأمة في زمنهم.

(١) الكتاب: ٦٥٠ / ٣.

(٢) الحجة للقراء السبعة: ١٤٣ / ٢.

تغليط أبي عمرو وابن كثير

مرة أخرى يتخذ الطبري القاعدة في تضعيف قراءة مروية، وهي القاعدة كما عرفها على كل حال، ويجعلها أقوى من الرواية نفسها، وهو الأمر الذي كان كثير من المحدثين نسبه إلى النحويين، وعدّه من عيوبهم، والشيء في رأيي لا يُعدّ عيباً إلا حينما يكون خارج ثقافة العصر، ويكون آتية مخالفاً أهل زمانه والمنتمين لحقبته.

وفي ذا يقول الشيخ: "وقرأ ذلك جماعة آخرون {فرُّهن مقبوضة} (١) على معنى جمع (رهان) و(رُهن) جمع الجمع. وقد وجهه بعضهم إلى أنها جمع (رهن) كما تجمع: سَفِّفٌ وسُفِّفٌ... والذي هو أولى بالصواب في ذلك قراءة من قرأه: {فرهان مقبوضة} لأن ذلك هو الجمع المعروف لما كان من اسم على (فَعَل) كما يقال: حبل وحبال، وكعب وكعاب، ونحو ذلك من الأسماء. فأما جمع الفَعْل على الفُعْل أو الفَعْل فشاذ قليل؛ إنما جاء في أحرف يسيرة".

لم أكتب البحث حتى أنتقد الشيخ الطبري، وقبله ابن مجاهد وبعده مكّي، وإنما غرضي الذي سعيت إليه هو أن أثبت أن نقد القراءات والقراء بقواعد العربية؛ لم يكن مسألة نحوية قط، فقد شارك فيه العلماء، فاتخذوا من

(١) الآية: ٢٨٣ البقرة. وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو في السبعة: ١٩٤ ومما يُذكر هنا قول الشيخ: "واختلف عنهما" بين (رُهن) و(رُهن) والنشر: ٢/ ٢٣٧ وفيه: "فقرأ ابن كثير وأبو عمرو (فرُّهن) بضم الراء والهاء من غير ألف وقرأ الباقون بكسر الراء وفتح الهاء وألف بعدها".

العربية سببا إلى النقد والرد، وهذا يجعلنا أقرب إلى فهم التراث وإدراك أسراره إن شاء الله تعالى.

رأي النحويين

والغريب أن تكون هذه القراءة التي انتقدها الطبري بالقاعدة هي ما يُعجِب الزجاج ويميل إليه، وهما ابنا عصر واحد كانت وفاة الطبري (٣١٠هـ) ووفاة الزجاج (٣١١هـ) وفي هذا يقول: " والقراءة على (رُهن) أعجب إليّ؛ لأنها موافقة للمصحف، وما وافق المصحف وصحّ معناه، وقرأت به القراء فهو المختار، و(رهان) جيد بالغ"^(١).

تغليط حمزة

من القراءات المشهورة التي عابها النحويون قراءة حمزة في (والأرحام)، كانت عمدتهم في ذلك القاعدة النحوية، وهي الحجة التي استند إليها الطبري في نقدها هذه القراءة حين قال في تفسيره: " (والأرحام) بالخفض... فعطف بظاهر على مكني مخفوض، وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب؛ لأنها لا تنسق بظاهر على مكني في الخفض إلا في ضرورة شعر، وذلك لضيق الشعر. وأما الكلام فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه

(١) معاني القرآن وإعرابه: ١ / ٣٦٧ وقريب منه قول الفارسي في الحجة ٢ / ٤٤٧: " (رهن) جمع على بناءين من أبنية الجموع، وهو فُعْلُ وفِعَال، وكلاهما من أبنية الكثرة".

من المنطق والرديء في الإعراب منه... والقراءة التي لا أستجيز لقارئ أن يقرأ غيرها في ذلك النصب"^(١).

لا تنسق العرب اسما ظاهرا على ضمير مجرور دون إعادة الجار إلا في ضرورة شعر، بهذه القاعدة النحوية ذهب الطبري إلى عدم جواز قراءة حمزة رحمه الله، وكان ذلك منه تغليبا لشرط العربية على شرط الرواية، وهي القضية التي انتقد بها كثير من المحدثين النحويين، وهم لو كتب الله تعالى لهم أن يطلعوا على مثل هذه المواقف من الطبري وغيره؛ لما شغلوا أنفسهم بإثبات تهمة النحويين والحرص عليها، ولكن لهم قول آخر أقرب إلى الإنصاف وألصق به.

رأي النحويين

في قراءة حمزة قولان للنحويين: الأول: ذهب إليه الزجاج، وهو قريب من قول الشيخ، أصبحت فيه القراءة غير جائزة إلا في ضرورة شعر، وعنه قال: "فأما الجر في (الأرحام) فخطأ في العربية، لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضا في أمر الدين العظيم"^(٢).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٦ / ٣٤٦ و ٣٥٠.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٦ / ٢ وقريب منه قول الفارسي في الحجة ٢ / ٤٤٧: "ف(رهن) جمع على بناءين من أبنية الجموع، وهو فُعُلُ وفِعَال، وكلاهما من أبنية الكثرة".

والثاني: ذهب إليه الفارسي، وهو أخف نبرة من الأول، أضحي ما في القراءة ضعيفا في القياس قليلا في الاستعمال^(١).

وللنحويين حديث طويل حول هذه القراءة، وليس من غرضي إثبات خلافهم فيها وحديثهم عنها، ولو فعلتُ لطلال الكلام، وإنما كان غرضي أن أعرض بإيجاز قول النحويين مع غيرهم حتى يظهر أحد أمرين: أولهما: أن النحويين لم يكونوا وحدهم في عيب القراءات، وثانيهما: أنهم قد ينصرون قراءات قرآنية عابها غيرهم، وكلا الأمرين يُثبت أنّ شهرة النحويين برد القراءات لم تكن من القول صوابا ولا من الرأي سدادا.

تغليط ابن عامر

هذه المرة اتّخذ الطبري طريقين في تضعيف القراءة وتغليط القارئ بها، أولهما: يرجع إلى شرط العربية، الذي ليم النحويون عليه، وعُدّ من غريب مذاهبهم، وثانيهما: يعود إلى إجماع رواة القراءة، والذي يهدف البحث إلى العناية به هو الأول؛ لأنّ المحدثين عجبوا أنّ يتخذ النحويون شرط العربية حجة في إضعاف القراءة وردّها.

وفي هذا يقول الطبري: "وقرأ ذلك بعض قراء أهل الشام {وكذلك زين} بضم الزاي {لكثير من المشركين قتل} بالرفع {أولادهم} بالنصب {شركائهم} بالخفض... ففرقوا بين الخافض والمخفوض بما عمل فيه من الاسم، وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح،... والقراءة التي لا أستجيز

(١) الحجة للقراء السبعة: ١٢١/٣.

غيرها بفتح الزاي من (زين) ونصب القتل بوقوع (زين) عليه، وخفض (أولادهم) بإضافة القتل إليهم... وإنما قلت: لا أستجيز القراءة بغيرها لإجماع الحجة من القراءة عليه، وأنّ تأويل أهل التأويل بذلك ورد، ففي ذلك أوضح البيان على فساد ما خالفها من القراءة^(١).

حسبُ البحث من هذا المثال أن الطبري لم يتخذ القراءة وروايتها حجة على جواز الوجه النحوي، وحكم على رواية ابن عامر بالقبح وعدم الفصاحة، ومع تحرجي الشديد من عبارته إلا أنّ هذا مقام بحث ونظر، وهدفي منه تبيان الصورة العامة لنقد القراءات عند المتقدمين حتى يتضح أن النحويين لم يكونوا وحدهم، وأنّ محاولة إظهارهم بهذا المظهر لم تكن مصيبة، والذي في ذهني الآن هو: هل درس أهل القراءات القرآنية مثل هذه النقدرات؟ وما قولهم في تفسيرها؟

رأي النحويين

لم يبلغ قول الفارسي في قراءة ابن عامر ما بلغه قول الشيخ الطبري، وهذا يُظهر لنا أنّ النحوي قد يكون أخفّ حدة من غيره في النظر إلى القراءات القرآنية وروايتها، وعلى كل حال فالفارق بينهما يسير حين التدقيق،

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٩ / ٥٧٦ و ٥٧٧ والقراءة في السبعة للقراءات: ٢٧٠

والنشر في القراءات العشر: ٢ / ٢٦٣

يقول الفارسي: " وهذا قبيح قليل في الاستعمال، ولو عُدل عنها إلى غيرها كان أولى" (١).

وبهذا المثال أختتم مبحث الطبري، وأرجو أن يكون ما فيه دليلاً على ما قام البحث لدرسه والنظر فيه، وأرجو أن أكون وُفِّقت في إيضاح ما أردت إيضاحه فيه، وحسبي من كل ذلك أن يظهر النحويون بمظهر غيرهم من أئمة سلفنا وعلماء أمتنا، وهذا هو الهدف الذي أردت إيضاحه، والغاية التي قصدت إليها، وما أطلتُ الحديث فيها إلا حين رأيت مؤلفات المحدثين مملوءة بما يُخالف ذلك ويُضادّه.

(١) الحجة للقراء السبعة: ٣ / ٤١١.

المبحث الثالث: مكّي بن أبي طالب والقراءات.

من مكّي؟

هو مكّي بن أبي طالب حَمُوش بن محمد، الإمام أبو محمد القيسي القيرواني، كان من أهل التبصر في علوم القرآن والعربية، مُجَوِّداً للقراءات السبع علماً بمعانيها، مشهوراً بالصلاح وإجابة الدعوة، وكانت وفاته في محرم سنة سبع وثلاثين وأربعمائة^(١).

هذا هو العلم الإسلامي الثالث الذي وقع عليه الاختيار حتى يُنظر من خلال تراثه في سؤال البحث الرئيس: هل كان نقد القراءات القرآنية بدعة نحوية؟ وهل كان النحويون في نقدها ونقد قرائها مُخالفين لعلماء الإسلام في البيئات العلمية الأخرى حتى يُشرع بعض الباحثين سهامهم ويرموا بها النحويين أو بعضهم؟

الذي أحسبه أنّ حديث الشيخين ابن مجاهد والطبري قد بيّن لنا ما قصد البحث إلى الكشف عنه والتجلية له، وما الحديث عن الشيخ الثالث إلا تأكيد للفكرة وتقوية لها، وإيضاح أنّها لم تكن مقصورة على أهل المشرق

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام، ٩/ ٦٣٢ والزركلي، الأعلام، ٧/ ٢٨٦ ومن لطيف أخباره في إجابة دعوته عند الذهبي ما حكاه الراوي قائلاً: "كان عندنا رجل فيه حدّة، وكان له على الشيخ أبي محمد مكّي تسلّط، كان يدنو منه إذا خطب فيغمزّه ويُخصي عليه سقطاته، وكان الشيخ كثيراً ما يتلعثم ويتوقف... قال: أمنوا على دعائي. ثم رفع يديه وقال: اللهم اكفنيه، اللهم اكفنيه، اللهم اكفنيه... قال: فأقعد الرجل، وما دخل الجامع بعد ذلك اليوم".

وعلمائه، فها هو مكي القيرواني القرطبي، وهو متأخر عنهما بمائة سنة، يسير في درهما، ويقفو ما تركاه، وما كان في بيئته من يومه، ويرى ما أتاه عيبا؛ يلزمه التراجع عنه، والاعتذار منه، وهذا كما تقدم دليل قوي عند الباحث؛ لأنّه يجمع أمرين: الأول: أنّ البيئة لم تكن ترى هذا مستغربا، ولا تعدّه من الأمر عظيما، إذ لو كانت ترفض هذا وتستغربه وترى فيه جناية على القراءة والقراء؛ لكان أليق الأحوال بشيخنا مكي أن يكون كأهل زمانه بل أقربهم إلى الدفاع عن القراءات وأهلها، فما دام، وهو الشيخ، قد انتقد بعض القراءات القرآنية، فلم يعدّ أمام باحث مثلي إلا أن يكون أحد آرائه وأقواله: أن عصر مكي رحمه الله كان مثله، ولم يكن أهل زمانه يختلفون عنه في هذه المسألة، والله الهادي إلى سواء السبيل.

والثاني: أنّ اختلاف البيئة وبقاء أهل العلم على حال واحدة من القراءات؛ يُرينا أنّ هذا الموقف من القراء والقراءات لم يكن مُسترابا منه، ولا منهيّا عنه، وهذا غاية ما رُمت، وأردت بعون الله تعالى الوصول إليه؛ لأنني لم أقنع أنّ تكون حال أئمة النحويين على خلاف بقية علماء الإسلام، ولم أجد مسوّغا مقبولا يجعلهم يسنون طريقا يُلامون عليه، ويُعابون بمخالفة الأمة بسببه، ولعل في سوق بضع نماذج من حديث مكي ما يُقوّي هذه الفكرة، ويزيد هذا المعنى، وقد آن لي الآن أن أفعل، والله أسأل التوفيق والسداد.

تغليط أبي عمرو

ليس من غرض البحث أن يُؤيّد المنتقد أو يردّ عليه، وما من أهدافه أن يدرس هذه القراءة أو تلك، بل غايته التي قام لها هي أن يضرب أمثلة من

أحاديث أهل القراءة، ويُقدّم شيئاً من نماذجهم، التي تُري الباحثين أن نقد القراءة والقراء، خاصة أصحاب السبع والعشر، كان موجوداً في بيئة القراءة نفسها، وكان أصحابها يُوجّهونه إلى القراءات، ولم يروا في ذلك مجاوزة للحدّ ولا خروجاً عن المعروف، فكانوا في ذلك كالنحويين، فما بال القضية تُتخذ في شئْن فريق، وتُترك مع غيره؟

تسكين حرف الإعراب واختلاس حركته

من تلك النماذج ما رواه مكي عن أبي عمرو في إسكان حرف الإعراب أو اختلاس حركته، وفيه يقول مكي: "والاختيار تمام الحركات؛ لأنه الأصل، وعليه جماعة القراء، وهو اختيار اليزيدي، ولأن الإسكان إخلال بالكلام، وتغيير للإعراب، والاختلاس فيه تكلف وتعمُّد ومؤونة، وهو خارج عن الأصول، قليل العمل به، قليل الرواية"^(١).

لم يرضَ مكي عن اختلاس أبي عمرو ولا تسكينه، فوصف التسكين بأنه إخلال بالكلام وتغيير للإعراب، ونعت الاختلاس بالتكلف والمؤونة والخروج عن الأصول وقلة الرواية، وهذا عينُ ما يُلام على النحويين في قضية نقدهم للقراءات والقراء، فلم يُقبل منهم الشك في روايتهم، والظن في ضبطهم، وها

(١) مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ت: محيي الدين رمضان، ط الخامسة (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ) ١ / ٢٤٢ قراءة أبي عمرو رحمه الله في السبعة في القراءات: ١٥٦ وما بعدها وفيه خلاف: أكان يختلس أم يُسكن؟ والنشر في القراءات العشر: ٢ / ٢١٢ وما بعدها وفيه: "وقال الحافظ أبو عمرو: "والإسكان ... أصح في النقل وأكثر في الأداء وهو الذي أختاره وأخذ به".

نحن نجد هذين الأمرين عند أهل القراءة نفسها، وهو الأمر الذي يجعلنا نُعيد دراسة الموضوع من جديد، ونبحث له عن تفسير آخر.

رأي النحويين

هذه القراءة التي عابها مكّي، وقال عنها ما قال، كان للزجاج فيها قولان: الأول: في قراءة الإسكان، وهو قول شبيه بقول مكّي؛ إذ عدّ الإسكان غير جائز إلا في ضرورة شعر: "لأن حذف الكسرة في مثل هذا وحذف الضم إنما يأتي بالاضطرار من الشعر"^(١).

والثاني: في قراءة الاختلاس، وفيه خالف مكّي؛ إذ ذهب إلى أن الاختلاس هو الرواية الصحيحة عن أبي عمرو، وحجته في ذلك أنّ سيبويه أضبط في الرواية: "وهذا رواه سيبويه باختلاس الحركة"^(٢)، وأحسب أن الرواية الصحيحة ما روى سيبويه؛ فإنه أضبط لما روى عن أبي عمرو"^(٣).

وهناك نحوي آخر، كان له دفاع عن رواية الإسكان، دفاع لم يأت به مكّي ولا الزجاج، وهو الفارسي؛ إذ رأى، وهو رأي غريب عندي، أن الإسكان اختلف فيه النحويون: أنكره فريق، وأجازه سيبويه: "وأما حركة الإعراب فمختلف في تجويز إسكانها، فمن الناس من ينكره، وسيبويه يُجوّز

(١) معاني القرآن إعرابه: ١ / ١٣٦.

(٢) يُنظر الكتاب: ٤ / ٢٠٢ وفي هذا يقول الشيخ: "وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاصاً وذلك قولك: يضرها ومن مأمّنك، يسرعون اللفظ ومن ثم قال أبو عمرو (إلى بارئكم)".

(٣) معاني القرآن إعرابه: ١ / ١٣٦.

ذلك^(١)، وذهب بعد ذلك في حديث طويل إلى الدفاع عن هذا الرأي الذي عزاه إلى سيويه^(٢).

إدغام الراء في اللام

لم تكن تلك القراءة هي الوحيدة التي عابها مكّي على أبي عمرو بالقاعدة النحوية، فهناك قراءة أخرى، استند مكّي إلى القاعدة في نقدها وعيب القارئ بها، وهي إدغامه اللام في الراء، التي أطلق عليها مكّي وصف (القبح)، وجعلها من المرفوض، وهذا هو الذي عابه المحدثون على النحويين، وأشعروا مَنْ يقرأ مؤلفاتهم أنه كان حكراً عليهم وحدهم، أمّا وقد استبان للإنسان المسلم أنه مشترك بين طوائف أهل العلم من السلف، فقد آن له أن يجنب لسانه، ويُمسك قلمه عنه.

قال مكّي في قراءة أبي عمرو في إدغام اللام في الراء {يغفر لكم}^(٣): "فأمّا من أدغم الراء في اللام فقد ذكرنا أنه قبيح؛ لزوال تكرير الراء، ولأن الحرف ينتقل في الإدغام إلى أضعف من حاله قبل الإدغام، وذلك مرفوض

(١) يُنظر الكتاب: ٢٠٣ / ٤ وسيويه كما هو ظاهر كلامه يجعله مقصوداً على الضرورة: "وقد يجوز أن يسكنوا الحرف المرفوع والجرور في الشعر شبهوا ذلك بكسرة فخذ حيث حذفوا".

(٢) الحجة للقراء السبعة: ٧٩ / ٢ وما بعدها.

(٣) آل عمران: ٣١ وقراءة أبي عمرو في السبعة في القراءات: ١٢١ حيث قال ابن مجاهد: "وكان يدغم الراء في اللام إذا تحركت أو سكنت" والنشر في القراءات العشر: ١٢ / ٢ وجعل الإدغام من رواية السوسي عن أبي عمرو: "فأدغم الراء في اللام في ذلك أبو عمرو من رواية السوسي، واختلف عنه من رواية الدوري".

قبيح، والإظهار هو الأصل، وعليه الجماعة، فهو أبقى لقوة الحرف"^(١). ولا يضّرّ بحثي أن يكون مكّي، وكذا الشيخان ابن مجاهد والطبري، يستندان إلى الرواية مع القاعدة النحوية والصرفية، وهو ظاهر من حديث مكّي في المسألتين السابقتين، ففي الأولى قال عن الاختلاس: "قليل العمل به، قليل الرواية"، وفي المسألة الثانية قال: "وعليه الجماعة"، وحسب بحثي أن يُورد من النماذج ما يشهد بعيب أهل القراءة للقراءات، واستنجداهم بالقواعد اللغوية التي عجب نقاد النحويين من لجوئهم إليها، وأنكروا ذلك عليهم.

رأي النحويين

كان قول الزجاج في قراءة أبي عمرو أشد، وصفها بالخطأ الفاحش قائلاً: "وهذا خطأ فاحش، ولا أعلم أحدا قرأ به غير أبي عمرو"^(٢). وإذا كان هذا رأي الزجاج في القراءة؛ فالهدف من الدراسة الكشف عن أن غير النحويين قد شاركوهم في نقد القراءات وعيبتها، فلم يكن من الإنصاف أن تُدرس قضية في التراث عند طائفة من العلماء وحدهم، ويترك غيرهم ممن كان له الموقف نفسه، ولم يكن من البحث العلمي أن تُترك القضية عند طائفة، وتُبرز عند غيرها حتى يظن الظان أن أحدا لم يوافقها فيها.

(١) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: ٢٤٣ / ١ والذي في المرجع: "فهو أبقى لقوة الحذف"، ويبدو أنه خطأ طباعي.

(٢) معاني القرآن إعرابه: ٣٩٨ / ١.

تغليط ابن عامر

كما انتقد مكّي قراءة أبي عمرو عاب قراءة ابن عامر، وكان ذلك منه في موضعين، وهما قراءتان تقدّم الحديث عنهما في هذا البحث، في أولهما وصف القراءة بالضعف، وفي الثاني جعل فيها ضعفا لغويا لا يجوز مثله إلا في الشعر، وهذا ما ليم عليه النحويون، وعُدّ منهم خروج عن اللاحب المعروف، وميل عن السنن المعهود، ودونكم النموذجين:

قال مكّي في قراءة ابن عامر وغيره {كن فيكون}: "فوجه النصب مشكل ضعيف، وذلك أنه جعله جوابا بالفاء للفظ "كن"، إذا كان لفظه لفظ الأمر، وإن كان معناه غير الأمر فهو ضعيف"^(١).

وقال مكّي في قراءة ابن عامر {وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم}: "لكنه فرّق بين المضاف والمضاف إليه، فقدّم المفعول، وتركه منصوبا على حاله، إذ كان متأخرا في المعنى، وأخّر المضاف، وتركه مخفوضا على حاله، إذ كان متقدما بعد القتل، وهذه القراءة فيها ضعف؛ للتفريق بين المضاف والمضاف إليه؛ لأنه إنما يجوز مثل هذا التفريق في الشعر، وأكثر ما يجوز في الشعر في الظروف؛ لاتساعهم في الظروف، وهو في المفعول

(١) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: ١ / ٢٦١ والقراءة في السبعة في القراءات: ١٦٩ والنشر في القراءات العشر:
٢ / ٢٢٠ قال ابن الجزري: "فقرأ ابن عامر بنصب النون في الستة (يقصد المواضع) ووافق الكسائي في النحل ويس وقرأ الباقون بالرفع فيهما".

به في الشعر بعيد، فإجازته في القرآن أبعد"^(١).

وهاتان القراءتان تقدّم رأي النحويين فيهما، ومن الإملال إعادة المقال.

تغليط حمزة والكسائي

ومن الأمثلة على نقد القراء للقراءات بالقاعدة ما قاله مكي رحمه الله عن قراءتين، الأولى لحمزة، والثانية له مع الكسائي، وفي هذا شاهد أخير على أنّ غير النحويين كان يتخذ من القواعد النحوية والصرفية سببا إلى نقد القراءات والقراء، ولعليّ بمهذين النموذجين وضعتُ بين يدي القارئ حجة تنهض للدفاع عن النحويين، ووجه ذلك أنّهم كانوا في تقديمهم للقراءات القرآنية سائرين في درب يسير عليه غيرهم، ويخطو فيه سواهم، فلم يكن ذلك منهم وحدهم.

العطف على الضمير المخفوض دون إعادة الخافض

هذه المسألة تقدم الحديث عنها عند الطبري رحمه الله، وحسي هنا أنّ المُح إلى نقد مكي لها، الذي كان استعارة لقول البصريين في العطف على الضمير المخفوض دون إعادة الخافض، وتنزله على القراءة القرآنية، فأصبحت قبيحة قليلة في الاستعمال، وهذا النقد من شكل ما صدر عن النحويين، ويكفي البحث أن يكون مكي قبل قول البصريين، ولم يفتن للدفاع عن القراءة أمامهم حين قال عن قراءة حمزة {والأرحام}: "وهو قبيح

(١) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: ١/ ٤٥٣ وما بعدها والقراءة في السبعة في القراءات: ٢٧٠ والنشر في القراءات العشر: ٢/ ٢٦٣.

عند البصريين، قليل في الاستعمال، بعيد في القياس؛ لأن المضمّر في "به" عوض التنوين، ولأن المضمّر المخفوض لا ينفصل عن الحرف... فنصب وهو الاختيار؛ لأنه الأصل، وهو المستعمل، وعليه تقوم الحجة، وهو القياس، وعليه كل القراء^(١).

إضافة (مائة) إلى جمع

هذه المرة ينتقد مكّي القراءة، ويجعل ما جاءت عليه قليلا في الاستعمال، مرفوضا فيه، وأخيرا ينسب إلى المبرد منع مثل هذا، ففي حديثه عنها أمران: الأول: نقدها، والثاني: الاحتجاج بقول النحوي، وتقوية الرأي به، وفي هذا ثمرتان: الأولى: أن القارئ أخذ بصنيع النحويين، وهذا ما قام البحث له، والثانية: أنه قوّى رأيه بقول النحوي، وهذا معناه أنه لم يلمه، ولم يجعل ذلك عيبا فيه، وهذا غاية ما أستطيع الدفاع به عن النحويين المبرد وغير المبرد، ويظهر هذا من قول مكّي في قراءة حمزة والكسائي {ثلاث مائة سنين} ^(٢): "قرأ حمزة والكسائي بإضافة "مائة" إلى "سنين"، ولم يضيف الباقيون ونوّنوا "مائة"... لكنه يبعد لقلّة استعماله، فهو أصل قد رُفض استعماله، وقد منعه المبرد ولم يُجزه"^(٣).

(١) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: ١ / ٣٧٥ وما بعدها.

(٢) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: ٢ / ٥٨ وقراءة حمزة في السبعة في القراءات: ٣٩٠ قال ابن مجاهد: "قرأ حمزة والكسائي مضافا غير منون" والنشر في القراءات العشر: ٢ / ٣١٠ وفيه: "فقرأ حمزة والكسائي وخلف بغير تنوين".

(٣) الكهف: ٢٥.

رأي النحويين

لم يعرض الزجاج لهذه القراءة^(١)، وذهب الفارسي إلى جواز ذلك قائلاً: "مما يدل على صحة قول من قال: ثلاثمائة سنين، أنّ هذا الضرب من العدد، الذي يضاف في اللغة المشهورة إلى الآحاد نحو: ثلاثمائة رجل، وأربعمائة ثوب، قد جاء مضافاً إلى الجميع"^(٢).

وبقراءة حمزة والكسائي رحمهما الله تعالى يَخْتَم القلم حديثه، ويطوي البحث بساطه، وأمنية صاحبه أن يكون الله تعالى وفقه لتبيان ما أراد، وجمع نفسه له، وأن يكتب النفع له به.

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢٧٨ / ٣.

(٢) الحجة للقراء السبعة: ١٣٦ / ٥ وما بعدها.

الخاتمة

الحمد لله تعالى، الحمد لله الذي يسّر هذا البحث، وأعان على تمامه، وقادني قبلُ إلى فكرته، وهداني إلى دراسته، وأسأله كما تفضّل أولاً وآخراً، أن يُمنّ عليّ بسلامة النتائج وقبولها وإحراز الخير فيها.

شُغل البحث وصاحبه بقضية علمية، هي موقف غير النحويين من القراءة والقراء، وكانت الأسئلة التي دفعت إليها: هل كان النحويون في ميدان نقد القراءة وحدهم؟ وهل عيب بنقدها غيرهم؟ وهل كان الدفاع عن القراءات القرآنية، وهي حقيقة بالدفاع جديدة به، أمام النحويين وأمام غيرهم أواقصر الدفاع عنها حين الحديث عنهم فقط؟

تلك هي الأسئلة التي حرّكت الباحث، وكانت ثمرتها هذه الصفحات، وكان أهم نتائجها ما يلي:

أولاً: نقد القراءات القرآنية والقراء لم يكن شأن النحويين وحدهم؛ إذ شاركهم فيه غيرهم، وكان منهم أهل القراءة نفسها، وضرب البحث على هذا مثلا بثلاثة من أعلام القراءة، وهم كما تقدم: ابن مجاهد والطبري ومكي رحمهم الله جميعاً.

ثانياً: أنّ نقد هؤلاء الأعلام كان قائماً على القاعدة النحوية والصرفية، وهو الشيء الذي كان بعض الباحثين يلوم النحويين عليه، ويعدّه منهم سابقة كبيرة، وبدعة عظيمة.

ثالثاً: أنّ موقف هؤلاء الأعلام، وأقصد: ابن مجاهد والطبري ومكيّ، يكشف عن مكانة شرط العربية عند القراء أنفسهم، ويُرينا جميعاً أنهم كانوا

يعتدون به في النظر إلى رواية القارئ وقراءته؛ خاصة إذا انفرد عن جماعة القراء وخالفهم في روايته.

رابعا: أنّ نقد النحوي للقراءات بالقاعدة النحوية والصرفية أولى بالقبول من نقد غيره لها؛ لأن النحو علم النحوي الذي قصر نفسه عليه، وقضى سحابة يومه فيه، وإذا لم يلم غيره على نقد القراءات به؛ فعدم لومه أولى وأحرى.

خامسا: أنّ النحويين حين استندوا إلى العربية في قبول القراءة وردّها أو التشكيك فيها؛ لم يأتوا بشرط لم يكن، وإن لم يكن عند غيرهم قبلهم فقد أخذه عنهم غيرهم، ونظروا إلى القراءة به، فلا يضّرّ النحويين إن كانوا اخترعوا هذا الشرط، وبدأوا به؛ ما دام غيرهم رضي به، وجعله لقبول القراءة شرطا ومعيارا.

سادسا: إذا كان هؤلاء العلماء الذين درستهم، وقدّمْتُ مواقفهم من القراء والقراءات؛ يُتمثلون أشياخهم وأهل العلم قبلهم، وذاك هو الفرض الأقرب فيهم، فنحن أمام ظاهرة لا يمكننا معها أن نقبل الخطاب في لوم النحويين وتوجيه سهام العيب لهم، وكان الأقرب لنا ولهؤلاء الباحثين أن نقول: إن النحويين يُتمثلون علماء الأمة، ولا يخالفونهم، ويسيروا في ركابهم، ولا يتنكبون طريقهم؛ بيد أننا غاب عنا السؤال الجوهرى الذي كان يُفترض بنا أن نسأله أولا قبل أن نحوض في أديم النحويين ونكيل التهم لهم، وذاك السؤال لو وفقنا الله تعالى لطرحه على أنفسنا؛ لكننا كففنا عن النحويين، ودرسنا القضية بعيدا عن التهمة والاتهام، وكان ذاك السؤال، الذي يجعلنا أقرب للصواب في دراسة

القضية، هو: هل خالف النحويون، الذين انتقدوا القراءات والقراء، علماء الإسلام من المحدثين والفقهاء وقبل ذلك القراء وأهل القراءة؟ أو هل كان النحويون وحدهم في ميدان نقد القراء والقراءة؟

سابعاً: من الثمار المهمة عندي لهذا البحث: أنّ الباحث يلزمه أن يتفقد حال القضية المدروسة، متى كان لجمهور العلماء بها عناية واهتمام، ويرى ما قاله الناس حولها، فلا يدرسها من خلال طائفة واحدة، وينظر فيها عند جماعة وحدها؛ لأن ذلك نقص في الدراسة، وإجحاف فيها.


ولم يبق بعدُ إلا أن أشكر الله تعالى على توفيقه، وأدعوه أن يجعل في البحث خيراً لكاتبه وقارئه، ويغفر لي خطيئتي فيه وزللي، ويرفع به درجتي، ويجعل فيه لبنة من لبنات المكتبة العلمية في القراءة والنحو؛ فهو على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

ثبت المصادر والمراجع

- . الإبانة لمكي بن أبي طالب، ط الثالثة، ت د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، (مكة المكرمة، الفيصلية، ١٤٠٥هـ).
- . الأصول لتمام حسان (المغرب، دار الثقافة، ١٤١١هـ).
- . إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس، ت. زهير غازي زاهد، ط الثالثة، (بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ).
- . أوضح المسالك لابن هشام، إخراج: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط الخامسة، (بيروت، دار الجيل، ١٣٩٩هـ).
- . إيضاح الوقف والابتداء لأبي بكر الأنباري، دون ط، ت محيي الدين عبد الرحمن رمضان، (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩٠هـ).
- . البحر المحيط لأبي حيان، ط الثانية، (بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ).
- . البرهان في علوم القرآن للسيوطي، دون ط، (بيروت، عالم الكتب، دون تأريخ).
- . تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط الأولى، (لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ).
- . تأويل مشكل القرآن بآب قتيبة، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دون ط، (القاهرة، المكتبة العلمية، دون سنة نشر).
- . جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري، ت د. عبد الله التركي، ط الأولى، (القاهرة، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٢٢هـ).
- . الحجة للقراء السبعة للفارسي، ط الأولى، ت: بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، (دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤١١هـ).
- . حياتي لأحمد أمين، ط الثالثة، (القاهرة، دار العالم العربي، ١٤٣٨هـ).
- . الخلاف بين النحويين للسيد رزق الطويل، ط ١، (مكة المكرمة، الفيصلية، ١٤٠٥هـ).


- . دراسات لأسلوب القرآن الكريم لمحمد عبد الخالق عُضيمة ، دون ط، (مصر، دار الحديث، دون سنة).
- . السبعة في القراءات لابن مجاهد، ط الثالثة، ت د. شوقي ضيف، (القاهرة، دار المعارف، دون سنة نشر).
- . سير أعلام النبلاء للذهبي، ط التاسعة، ت. شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ).
- . غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، ط الثانية، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ).
- . القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه لمحمد عارف المرري، ط الأولى، (المدنية المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٦هـ).
- . القاموس المحيط للفيروزآبادي.
- . الكتاب لسبويه، ط الثانية، (مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م).
- . الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب، ت: محيي الدين رمضان، ط الخامسة (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ).
- . في أدلة النحو لعفاف حسانين، ط الأولى، (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٦م).
- . المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة، دون ط، ت: طيار آلي قولاج، (بيروت، دار صادر، ١٣٩٥هـ).
- . مراحل تطور الدرس النحوي لعبد الله الخثران، دون ط، (الأسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٤١٣هـ).
- . معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ت. عبد الجليل عبده شليبي، ط الأولى، (مصر، دار الحديث، ١٤١٤هـ).
- . مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، ط الأولى، (لبنان، دار الفكر، ١٤١٦هـ).

- . الممتع الكبير في التصريف لابن عصفور، ت: د. فخر الدين قباوة، ط الأولى،
(بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م).
- . النشر في القراءات العشر لابن الجزري، دون ط، (مصر، دار الكتاب العربي، دون
تأريخ).
- . نظرية النحو القرآني لأحمد مكي الأنصاري، ط الأولى، (دون بلد، مطابع أبو الفتوح،
١٤٠٥هـ).
- . الوقف والابتداء في كتاب الله عزوجل أبو جعفر محمد بن سعدان الكوفي، ط الأولى،
ت أبو بشر محمد خليل الزروق، وراجعه د. عز الدين بن رغبة، (دبي، مركز جمعة
الماجد، ١٤٢٣هـ).



مصادر لغوية في ميزان نقد ابن جني
"عرض ودراسة"

أ.د. عبدالله بن محمد بن جارالله النغمشي
قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية
جامعة القصيم





مصادر لغوية في ميزان نقد ابن جني "عرض ودراسة"

أ.د. عبدالله بن محمد بن جارالله النغمشي

قسم اللغة العربية وآدابها- كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية
جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤٢ هـ / ٦ / ٧ تاريخ قبول البحث: ١٤٤٣ هـ / ٢ / ١

ملخص الدراسة:

لفت نظري وأنا أقرأ فيما خلده ابن جني من كتب أحكام عامة تحمل مدحاً أو قدحاً أطلقها وأرتضاها تجاه العديد من المصادر اللغوية، سواءً أكانت بصرية أم كوفية، وابن جني في أحكامه تلك يزعم أنه يسير على منهج الحق أحق أن يتبع أينما حل وحيثما صقع، كما صرح بذلك في كتابه سر الصناعة ()، وهذه الدراسة قامت على تتبع تلك الأحكام من كتب ابن جني المطبوعة ودراسة موقف ابن جني من تلك المصادر، وقامت بالتعرف على أثر ذلك الحكم في دراساته اللغوية، وبين الباحث موقفه من بعض تلك الأحكام من خلال ما توفر لديه من نصوص لعلماء آخرين، وما أداه إليه اجتهاده.

والمصادر التي تناولها هذا البحث وبيّن موقف ابن جني منها، وأثر موقفه ذلك على دراساته اللغوية، هي:


من كتب اللغة: كتاب العين، وكتاب النوادر لأبي الحسن اللحياني، وكتاب الجمهرة لابن دريد. ومن كتب النحو وأصوله: كتاب المقاييس لأبي الحسن الأخفش، وكتاب اللامات لبعض الكوفيين.

ومن كتب القراءات: كتاب الحجة للفراسي.

ومن الأعلام محمد بن المستنير قطرب.

وقد وضعت كل مصدر من تلك المصادر في مبحث مستقل، سبقها مبحث تحدثت فيه عن اعتدال ابن جني وتوثقه مما يقول وعدم تحيزه.

الكلمات المفتاحية: مصادر، كتب، ابن جني، نقد



Linguistic Sources in the Balance of Ibn Ibn Jinnī's, "An Analytical Critical Study"

Dr. Abdullah bin Mohammad bin Jarallah Al-Nughaimshi


Department of Arabic Language and its Literature - The College of Arabic Language and Social Studies

Qassim University

Abstract:

This research, which I called: Linguistic Sources in the Balance of Ibn Jinnī's Critique; "An Analytical Critical Study", outlines general judgments that bear praise or slander Ibn Jinnī, a linguist, launched towards books published by other scholars. It also includes a study of the judgments, and their implications in the linguistics studies of this linguist.

key words: Ibn Jinnī ,Sources ,books



المقدمة:

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، والصلاة والسلام على أفضل رسله وخاتم أنبيائه نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

فلا يخفى على كل دارس للغة العربية أن ابن جني عالم عبقرى فذ، ظهرت عبقريته من خلال مؤلفاته المتنوعة، أصول، نحو، صرف، أصوات، عروض، قراءات، دلالة، وصدق من قال: ومن تأمل مصنفاته، وقف على بعض صفاته^(١)، وقد أخذ هذا العالم العبقرى نصيبه الوافر من الدراسة، فأقيمت حوله المؤتمرات، وناقشت فكره وجهوده مئات الدراسات، وأقر له الجميع سابقين ولاحقين بالفضل والتقدم، وقد رجع ابن جني في مؤلفاته إلى عشرات المصادر اللغوية، وأعني بالمصادر هنا الكتب لا الأعلام، وأثبت كثيرا منها مصرحا بأسمائها في نقولاته، وكان موقفه من تلك المصادر لا يخرج عن ثلاثة أحوال، إما المدح والثناء، أو النقل المجرد، أو النقد والقدح، ومن أمثلة الأول حديثه عن كتاب سيبويه وثنائه عليه ثناء لم يثنه على كتاب آخر غيره^(٢)، ومدحه نوادر أبي زيد ووصفه لها بأنها محشوة بالنكت والأسرار^(٣)، وثنائه على كتاب "التصريف" لأبي عثمان المازني وعده له بأنه أنفس كتب التصريف وأتمها^(٤)،

(١) ينظر: معجم الأدباء ٤/١٥٨٧، وإنباه الرواة على أنباه الرواة ٢/٣٣٨.

(٢) ينظر: الخصائص ١/٣٠٨-٣٠٩، ٣/١٨٦، ٣/٣١٢.

(٣) ينظر: سرصناعة الإعراب ٢/١٤.

(٤) ينظر: المنصف ١/٥.

وحديثه عن رسالة ابن السراج في الاشتقاق ووصفه لها بأنها محكمة ومفيدة^(١)، ومدحه لكتاب شواذ القراءات لأبي بكر ابن مجاهد ووصفه لصاحبه بالأمانة والدقة في الرواية^(٢)، وحديثه عن تذكرة شيخه أبي علي الفارسي وإجلاله لها ولصاحبها^(٣)، وهذه الكتب التي أثنى عليها ابن جني ووثقها ووثق أصحابها هي من أهم مصادره، وهي محل اتفاق بين أهل العلم فلم أجد - بعد بحث وتبع - أحدًا من العلماء قدح في شيء منها، ومن الثاني نقله عن عدد من الكتب نقلًا مجردًا غير مسبوق بمدح ولا ذم، كنقله عن كتاب المصادر، وكتاب الهمز لأبي زيد، وكتاب إصلاح المنطق، والمقصود والممدود^(٤)، والقلب والإبدال لابن السكيت^(٥)، وكتاب الألف واللام للمازني، وكتاب الأصول لابن السراج، وغيرها من الكتب، ومن الثالث نقده عددًا من كتب اللغة والمعجم كمعجم العين، والنوادر للحيايني، والجمهرة لابن دريد، وعددًا من الكتب المتعلقة بالنحو ككتاب المقاييس لأبي الحسن الأخفش، ومسائل الغلط للمبرد، وكتاب

(١) ينظر: الخصائص ١٣٤/٢.

(٢) ينظر: المحتسب ٣٥/١.

(٣) ينظر: الخصائص ٢٠٧/١-٢٠٨، ٣٣١، وبقية الخاطريات ٤٤-٤٥.

(٤) وقد خصه بشرح أحال إليه في بعض كتبه، ينظر على سبيل المثال: التنبيه على شرح مشكلات

الحماسة ٨٤، ٩٨، ١٠٢، ١٤٨، ٢٠٨، ٢٢٤، ٢٧٦، ٣٠١، ٣٢٩، والخصائص ٢٥٤/١.

(٥) وهذا الكتاب الأخير يظهر أن ابن جني كان معجبًا به لذا وعد بشرحه إن وجد وقتًا لذلك لكن

هذا الأمر لم يتم، قال في الخصائص ٨٨/٢: (ونحن نعتقد إن أصبنا فسحة أن نشرح كتاب

يعقوب بن السكيت في القلب والإبدال، فإن معرفة هذه الحال فيه أمثل من معرفة عشرة أمثال

لغته، وذلك أن مسألة واحدة من القياس، أنبل وأنبه من كتاب لغة عند عيون الناس).

اللامات لبعض الكوفيين، ونقده كتاب الحجة للقراء السبعة للفارسي، وابن جني في نقده تلك الكتب يزعم أنه يسير على منهج الحق أحق أن يتبع أينما حل وحيثما صقع، كما صرح بذلك في كتابه سر الصناعة^(١)، وهذا النوع الثالث هو محل دراستنا في هذا البحث، الذي نهدف فيه إلى تتبع تلك الأحكام النقدية من كتب ابن جني المطبوعة^(٢)، ومعرفة أسبابها والمعايير التي ارتكزت عليه، وأثر ذلك الحكم النقدي في دراسات ابن جني اللغوية، وأثر حكمه النقدي على من جاء بعده من علماء اللغة.

وقد جاءت الدراسة في ثمانية مباحث مسبقة بمقدمة وتمهيد وملتوة بخاتمة، وجعلت المباحث بعدد الكتب المنقودة بالإضافة إلى مبحث ثامن تحدثت فيه عن المعايير التي ارتكز عليها ابن جني في نقده، وابتدأت بكتب المعاجم، ثم كتب النحو، ثم كتب توجيه القراءات، وقد راعيت الجانب الزمني في ترتيب المباحث.

وأسأل الله التوفيق والسداد.

(١) ٥٦٨/٢.

(٢) رجعت في مادة هذا البحث إلى جميع كتب ابن جني المطبوعة، ولم أجده تعرض لنقد كتاب لغوي إلا في كتبه التالية: بقية الخطاريات، والخصائص، وسر صناعة الإعراب، والفسر "شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي"، والمختسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، والمنصف في شرح تصريف المازني.

التمهيد: اعتدال ابن جني وتوثقه مما يقول وعدم تحيزه:

ابن جني موضوعي في نقده، معتدل في أحكامه، بعيد عن الهوى والتعصب لمذهب على مذهب، أو لشخص ضد شخص، فهو بصري المذهب والهوى يدل على ذلك غالب آرائه التي مال فيها إلى البصريين، ويدل عليه كذلك تسميته لهم بأصحابنا في مواضع من كتبه^(١)، ومع ذلك لم يمنعه هذا من أن يصف شيخ الكوفيين الكسائي بالعقل والعفة والنزاهة^(٢)، ولام ابن درستويه عندما قسا في رده على ثعلب، قال: (ورأيت أبا محمد بن درستويه قد أنحى على أحمد ابن يحيى في هذا الموضوع من كتابه الموسوم بشرح الفصيح، وظلمه، وغصبه حقه، والأمر عندي بخلاف ما ذهب إليه ابن درستويه في كثير مما ألزمه إياه، وما كنت أراه بهذه المنزلة، ولقد كنت أعتقد فيه الترفع عنها وإن كان من أصحابي وقائلا بقول مشيخة البصريين في غالب أمره، وكان أحمد بن يحيى كوفيًّا قلبًا، فالحق أحق أن يتبع أين حل وحيث صقع^(٣))، ونص في أكثر من موضع على أن للعالم المطلع أن يختار من المذاهب ما يراه الأقرب إلى الصواب،

(١) ابن جني يستعمل هذا المصطلح كثيرًا ويقصد به البصريين، أو شيوخه ممن يميل منهم إلى رأي البصريين، ينظر: التنبيه على شرح مشكلات الحماسة ٥١٦-٥١٧، والخصائص ٣/٣٠٥، وسر الصناعة ١/٥٦، ٣٨٤، ٥٦٨/٢، والفسر ١/١٦٦، والمحتسب ١/٦١، ٨٤، ١٠٨، ١٦٧، ١٦٦/٢، قال في سر الصناعة ١/٥٦: (وقد تلا أبا الحسن في تعقب ما أورده سيبويه في كتابه جلة أصحابنا، كأبي عمر، وأبي عثمان، وأبي العباس، وغيرهم).

(٢) ينظر: الخصائص ٣/٣١١.

(٣) سر الصناعة ٢/٥٦٨.

ومما قاله في ذلك: (ومن وجد قولاً قاله، والله عز وجل يعين على الصواب بقدرته^(١)) ، وقال: (للإنسان أن يرتجل من المذاهب ما يدعو إليه القياس ما لم يلو بنص أو ينتهك حرمة شرع).^(٢)

أما مظاهر توثقه مما يرويه وينقله فهي كثيرة جداً، منها:

١- تحريه الدقة في طريقة أخذه عن شيوخه:

كان ابن جني شديد التحرز والتثبت فيما يرويه عن غيره، وإليك شيئاً مما قاله في مقدمة بعض مروياته: (وقرأت أو سمعت يقرأ على ابن مقسم عن ثعلب)^(٣)، (وقرأت على أبي بكر محمد بن الحسن، أو سمعته يُقرأ عليه عن ثعلب)^(٤)، (وحكى لي بعض أصحابنا أراه عن أبي علي ولم أسمع منه^(٥))، (وأخبرنا محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى أحسبه عن ابن الأعرابي^(٦))، (وقرأته على أبي بكر محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى فيما أظن^(٧))، (وروينا فيما أظن عن محمد بن سلام الجمحي^(٨))، (وحدثنا أبو علي رحمه الله فيما حكاه أظنه

(١) المصدر السابق ٥٦/١.

(٢) الخصائص ١٨٩/١.

(٣) المنصف ٨٢/١.

(٤) المصدر السابق ١٦٠/١.

(٥) المصدر السابق ٢٣١/١.

(٦) الخصائص ٣٣٢/١.

(٧) المحتسب ١٢٩/١.

(٨) الخصائص ٣٠١/٣.

عن خلف الأحمر^(١)، (وصاحب هذا القول ابن كيسان أو ابن دريد: أحد الرجلين^(٢))، (وأخبرني أبو علي قال: قال الأصمعي أو أبو زيد أشك أنا^(٣))، وهذه الدقة التي سار عليها ابن جني في كثير من مروياته هي من أثر شيخه أبي علي الفارسي عليه فقد كان الفارسي كثيرا ما يستعمل مثل هذا الأسلوب في مروياته، مما جعل ابن جني يثني عليه ويعجب به ويسير على منهجه، قال ابن جني: (وهذا أبو علي رحمه الله، كأنه بعد معنا، ولم تبين به الحال عنا، كان من تحوبه وتأنيه، وتخرجه كثير التوقف فيما يحكيه، دائم الاستظهار لإيراد ما يرويه، فكان تارة يقول، أنشدت لجرير فيما أحسب، وأخرى: قال لي أبو بكر فيما أظن، وأخرى في غالب ظني كذا، وأرى أني قد سمعت كذا)^(٤)، ومن تحريه الدقة في طريقة أخذه عن شيوخه نصه على ما يرويه إن كان لفظاً أو معنى، ومن أمثلة الأول قوله: (وهو رأي أبي علي رحمه الله وعنه أخذته لفظاً ومراجعة وبجثا^(٥))، وقوله: (الظرف يعمل فيه الوهم مثلاً، كذا عهد إلي أبو علي -رحمه الله- في هذا، وهذا لفظه لي فيه البتة^(٦))، ومن أمثلة الثاني قوله: (فهذا معنى قول أبي علي

(١) المصدر السابق ١/٢٦٢، وينظر كذلك مثل هذا الأسلوب في: الخصائص ١/٣٥٨، ٢٦٧، والمختص ١/١٥٠.

(٢) الخصائص ٣/٢٠٣.

(٣) سر الصناعة ١/٢٣٤.

(٤) الخصائص ٣/٣١٣.

(٥) المصدر السابق ١/١٢٠.

(٦) المصدر السابق ٢/٢٠.

وقريب من لفظه^(١)، وقوله: (هذا محصول ما كان يقوله أبو علي فيه وإن لم يحضرنى الآن صورة لفظه^(٢))، وقوله: (وهذا كله رأي أبي علي، وعنه أخذته، وقد أتيت في هذا الفصل من الاشتقاق وغيره، بما هو معاني قوله، وإن خالفت لفظه^(٣))، وقوله: (وهو رأي أبي علي ومذهبه، وعنه علقت ما كتبتة هنا، فإن اختلفت الألفاظ فإن المعاني متفقة^(٤)).

٢- ذكره المكان وتحديد الزمان الذي سمع فيه المعلومة، أو ذكره أحدهما:

ودونك نماذج من أقواله مقدما لبعض مروياته: (حدثنا به أبو علي سنة إحدى وأربعين^(٥))، (وأناشدنا أبو علي سنة إحدى وأربعين بالموصل^(٦))، (وسألت أبا علي عن هذا الموضوع في وقت القراءة بالشام والعراق جميعا^(٧))، (قال لي أبو علي بالشام^(٨)).

(١) المنصف ١/١١٣.

(٢) المحتسب ٢/٨٦، وينظر: الخصائص ٢/١٨.

(٣) سر الصناعة ١/٤٠.

(٤) المصدر السابق ١/٢٦٧.

(٥) المحتسب ١/٧٣، وينظر مثل هذا الأسلوب لروايات أخرى في: الخصائص ١/٧، ٢/٨٨،

٣/٢٤٩، ٢٥١، ٢٦٣، والمحتسب ١/٨٣، ١٣٣، ١٨٧، ٢٣٥، ٢٥٨.

(٦) المحتسب ١/٣٤٠، وينظر هذا اللفظ نفسه لشواهد أخرى في: الخصائص ١/٧٤، ٢/١٧٤،

١٨٤.

(٧) المنصف ١/٤٣.

(٨) الخصائص ١/١٢١، وينظر مثل هذا الأسلوب في: المنصف ١/١٨١، والمحتسب ١/٣٦٦.

٣- ذكر النسخة التي اعتمد عليها من كتب المتقدمين وتوثيقها إن احتاج الأمر إلى ذلك:

ومن نماذجه: قوله: (وهذا الذي حكيتك لك عن أبي الحسن موجود في نسخ كتابه في التصريف، وهكذا قرأته على أبي علي، ووجدته أيضا في نسخة أخرى مقروءة عليه، وفي نسخة أخرى كان يستجدها، ويصف صحتها، وكذلك كانت، وكان يقول: هذا مصحف جيد، يثني بذلك على النسخة، وقد كثر التخليط في كتابه هذا، وزيد فيه ما ليس من قول أبي الحسن، وألحق بمتونه، فصار كأنه من الكتاب)^(١)، ولما انتقد المازني على جعله "حندقوق" في كتابه التصريف من الحماسي المزيد بحرف، وأن الصواب جعله من الرباعي المزيد بحرفين، خشي في نهاية كلامه أن يظن ظان أن هذه الكلمة ليست في نص المازني فعقب بقوله: (كذا قرأته على أبي علي ورأيت في غير نسخة)^(٢)، ولما نقل عن شيخه الفارسي أن يعقوب بن السكيت حكى عن العرب قولهم: "قطع الله أذية"، وأن ابن السكيت فسرها بقوله: يريد يده، وبناء على هذا التفسير حكم الفارسي على همزة "أذية" بأنها أصل وهي لغة وأن الكلمة مفردة، ونقل ابن جني عن غير الفارسي عن ابن السكيت أنها بمعنى "يدية"، وعليه فالهمزة مبدلة من ياء والكلمة مثناة، وقد رجح ابن جني القول الثاني من خلال التثبت والرجوع إلى كتاب القلب والإبدال لابن السكيت، قال: (ورأيت هذا الكتاب بخط أبي العباس محمد بن يزيد فالتمست فيه هذه اللفظة في باب الهمزة والياء

(١) سر الصناعة ٢/٧٥١-٧٥٢.

(٢) المنصف ١/٥٣.

فلم أر لها هناك أثرًا^(١)، وكذلك أيضًا من خلال الرجوع إلى كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت، قال: (وقرأت هذا الفصل في كتاب إصلاح المنطق عن يعقوب على غير أبي علي فقال: إنما هو قطع الله أديه مثنى في معني يديه وكذلك رأيته في عدة نسخ)^(٢).

(١) سر الصناعة ١/٢٣٩.

(٢) المصدر السابق.

المبحث الأول: نقد ابن جني كتاب العين وموقفه منه^(١):

معجم العين هو أول معجم عربي وقد تناولته العديد من الدراسات قديماً وحديثاً، وحديثاً، وحديثي في هذا البحث لن يكون عن مقارنته بغيره من المعاجم العربية، ولن يكون كذلك عن مدرسة التلقيبات الصوتية التي أرسيت من خلاله، وإنما سيكون عن مسألة القدح في مادته العلمية، وعن صحة نسبته إلى الخليل من عدمها، وهما الأمران اللذان تحدث عنهما ابن جني في بعض كتبه، أما مسألة النسبة إلى الخليل فقد أثبتها بعض العلماء كابن دريد (٣٢١هـ) في مقدمة الجمهرة^(٢)، وابن درستويه (٣٤٧هـ)، في كتاب سماه: "الانتصار لكتاب العين" وأنه من تصنيف الخليل^(٣)، وابن فارس (٣٩٥هـ) في معجمه "مقاييس اللغة"، حيث قال في مقدمته معدداً مصادره الخمسة التي اعتمد عليها: (فأعلاها وأشرفها كتاب أبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد، المسمى كتاب العين)^(٤)، ويرى أبو منصور الأزهري (٣٧٠هـ) أن فكرة المعجم وخطته ومنهجه للخليل، أما حشو المادة فهو لليث بن المظفر أحد تلامذة الخليل^(٥)، ويرى

(١) تنظر مواضع نقد ابن جني معجم العين في: الخصائص ٣/١٩٧، ٢٨٨، وسر الصناعة ١/٤٥ -

٤٦، ٥٦٨/٢.

(٢) ينظر: جمهرة اللغة ١/٤٠.

(٣) ينظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ١٦٨.

(٤) مقاييس اللغة ١/٣-٤.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة ١/٣٥.

ثعلب^(١) (٢٩١هـ)، وأبو عمر الزاهد (٣٤٥هـ)، وأبو الطيب اللغوي^(٢) (٣٥١هـ)، وأبو سعيد السيرافي (٣٦٨هـ) أن فكرة المعجم وخطته ومنهجه من وضع الخليل، وأما حشو المادة فهو لغيره، دون تسمية هذا الغير، هذا أشهر ما قيل في نسبة كتاب العين قبل ابن جني، أما ابن جني فقد رأته في مواضع من كتبه ينفي هذا المعجم عن الخليل جملة وتفصيلاً، ويذهب إلى أن مؤلفه مجهول لا يعرف، قال: (وأما عيَاهم^(٣)) فحاكيه صاحب العين، وهو مجهول^(٤))، بل إنه لما فيه من الأغلاط الظاهرة بالغ ونفى نسبته حتى إلى أصغر تلامذة الخليل، قال: (وأما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل، فضلاً عن نفسه، ولا محالة أن هذا تخليط لحق هذا الكتاب من قبل غيره رحمه الله^(٥))، وقد اختار هذا - متأثراً فيما يظهر بابن جني - أبو حيان (٧٤٥هـ) في التذييل والتكميل حيث قال: (أما ما في كتاب العين من "أرض محواة" فلا يوثق به، لأن مؤلفه مجهول^(٦))، ويرى ابن جني أن فكرة الكتاب وطريقة ترتيبه لما فيها من الجدة والابتكار قد تكون من اقتراح الخليل لكن دون أن يكون له علاقة في مادته العلمية، قال:

(١) ينظر: معجم الأدباء ٥/٢٢٢٨.

(٢) ينظر: المصدر السابق ٥/٢٢٥٤.

(٣) يقال: رجل عيَاهم، أي ماض سريع.

(٤) ينظر: الخصائص ٣/١٩٧.

(٥) المصدر السابق ٣/٢٨٨.

(٦) التذييل والتكميل ١٤/٢٦٥.

(إن كان للخليل فيه عمل فإنما هو أنه أوماً إلى عمل هذا الكتاب إجماء، ولم يله بنفسه، ولا قرره، ولا حرره، ويدل على أنه قد كان نحاً نحوه أي أجد فيه معاني غامضة، ونزوات للفكر لطيفة، وصنعة في بعض الأحوال مستحكمة^(١)).

أما ما يخص نقد ابن جني للمادة العلمية للكتاب فقد كان نقده يدور حول أمرين:

الأول: ترتيب الحروف، وترتيبها في معجم العين حسب المخارج جاء على النحو التالي: العين، الحاء، الهاء، الخاء، الغين، القاف، الكاف، الجيم، الشين، الضاد، الصاد، السين، الزاي، الطاء، الدال، التاء، الظاء، الذال، الثاء، الراء، اللام، النون، الفاء، الباء، الميم، الواو، الألف، الياء، الهمزة^(٢)، وهذا الترتيب حسب رأي ابن جني فيه اضطراب وأخطاء واضحة ومخالف للصواب الذي نقله سيبويه عن الخليل واستقر عليه وارتضاه جمهور النحويين، وترتيب سيبويه جاء على النحو التالي: الهمزة، الألف، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء، القاف، الكاف، الجيم، الشين، الياء، الضاد، اللام، الراء، النون، الطاء، الدال، التاء، الصاد، الزاي، السين، الظاء، الذال، الثاء، الفاء، الباء، الميم، الواو، قال ابن جني بعد أن أورد هذا الترتيب: (فهذا هو ترتيب الحروف على مذاقها وتصددها، وهو الصحيح، فأما ترتيبها في كتاب العين ففيه خلل واضطراب،

(١) الخصائص ٣/٢٨٨.

(٢) ينظر: مقدمة كتاب العين لمحققه د. إبراهيم السامرائي ود. مهدي المخزومي ١/٢٩.

ومخالفة لما قدمناه آنفًا، مما رتبته سيبويه، وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهد التأمل له بصحته^(١).

الثاني: اشتمال الكتاب على اللغات الضعيفة، والتصريف الفاسد، والأخطاء العلمية الواضحة، من ذكر حرف مزيد في مادة أصلية أو مادة ثلاثية في مادة رباعية ونحو ذلك، قال ابن جني: (وأما "تأمهت أمًا"^(٢) فإنما حكاها صاحب العين، وفي كتاب العين من الخطل والاضطراب ما لا يدفعه نظار جلد^(٣))، ومسألة كثرة الأغاليط في كتاب العين الذي ذكره ابن جني أمر لا ينكر وقال به كثير من علماء اللغة، بل نقل الإمام النووي (٦٧٦هـ) إجماعهم على ذلك، قال: (أجمع العلماء على كثرة الأغاليط في كتاب العين^(٤))، ولهذا السبب امتنع ابن جني عن الاستشهاد بشيء مما ورد في كتاب العين، ولم ينقل عنه في سائر كتبه المطبوعة إلا في خمسة مواضع فقط^(٥)، ونصَّ على أن هذا المعجم إنما يرجع إليه من قلَّ علمه وضعف فهمه^(٦)، ودعا إلى أن ينبري أحد

(١) سر الصناعة ١/٤٥.

(٢) تأمَّهت: أي أصبحت أمًا.

(٣) ينظر: سر الصناعة ٢/٥٦٨.

(٤) تهذيب الأسماء واللغات ١/١٧٨.

(٥) وذلك في كتبه التالية: الخصائص ١/٢٧٨، ٣/٢٠٨، والفسر في شرح ديوان المتنبي ٣/١٢٦، ٣٢٥، وفي هذه المواضع الأربعة لم ينسب الكتاب للخليل ولا لغيره، وإنما كان تعبيره هكذا: قال صاحب العين، أو: وفي كتاب العين، ونقل عنه كذلك غير منسوب لأحد في سر الصناعة ٢/٥٦٤ ثم عاد ونقد هذا المنقول في ص ٢/٥٦٨ من خلال قده في الكتاب.

(٦) ينظر: سر الصناعة ٢/٥٦٨.

للكتاب فيصححه ويصلح من شأنه، لينال بذلك الأجر والثواب من الله، ووعد بأن يقوم هو بإصلاحه إن تيسر له الوقت^(١)، لكن هذا الأمر لم يحصل.

وقد تأثر بابن جني في نقده ذلك الكتاب عدد من العلماء^(٢)، منهم ابن السيد حيث قال: (ولو كان الكتاب تأليف الخليل كما زعموا لم يكن مخالفا لما رواه سيبويه وغيره من أصحابه^(٣))، وابن يعيش حيث يقول: (وفي كتاب العين من الاضطراب والتصريف الفاسد ما لا يدفع عنه^(٤))، وابن إياز، والمرادي، والأشموني^(٥).

بقي أن أشير إلى أن ابن جني في موقفه من كتاب العين سار وفق رأي شيخه أبي علي الفارسي، قال ابن جني: (وذاكرت بكتاب العين يوماً شيخنا أبا علي فأعرض عنه، ولم يرضه لما فيه من القول المرذول والتصريف الفاسد، فقلت له كالمحتج عليه: فإن في تصنيفه راحة لطالب الحرف لأنه منساق متوجه وليس فيه التعسف الذي في كتاب الجمهرة، فقال: رأيت لو أن رجلاً صنف لغة بالتركية تصنيفاً حسناً، هل كنا نقبلها منه ونستعملها، أو كلاماً هذا نحوه

(١) ينظر: المصدر السابق ٥٦٨/٢-٥٦٩.

(٢) جزمتم بتأثرهم بابن جني لا بغيره ممن يرى رأيه لتعبيرهم بعبارات مشابحة لعبارته، أو لنقدم الكتاب عند ذكرهم المواد التي ذكرها ابن جني مقرونة بنقده له.

(٣) رسائل في اللغة لابن السيد البطلوسى ٢٧١.

(٤) شرح المفصل ٣٤٣/٥.

(٥) تنظر كتب هؤلاء مرتبة: شرح التعريف بضروري التصريف ٩٦، توضيح المقاصد ٣/١٥٤٧، شرح الألفية للأشموني ٦٧٧/٢.

قد بعد عهدي به) (١)، وأبو علي - كما يرى ابن جني - لجلالة قدره ونباهته في العلم وقدرته على النقد وتجرده عن الانحياز لا يمكن أن يطلق مدحًا أو قدحًا على كتابٍ أو عِلْمٍ إلا وهو مستحق لذلك الوصف الذي وصفه به (٢).

المبحث الثاني: نقد ابن جني كتاب النوادر لأبي الحسن اللحياني وموقفه منه (٣):

ألف في النوادر في اللغة عدد كبير من العلماء، وقلما نجد عالماً لغويًا من علماء القرنين الثالث والرابع الهجري إلا ونجد ضمن مؤلفاته كتابًا في النوادر، وقد فُقد أغلب تلك المؤلفات ولم يصلنا منها إلا كتاب النوادر لأبي زيد الأنصاري (٢١٥هـ)، وكتاب النوادر لأبي مسحل الأعرابي (٢٣٠هـ)، وكتاب النوادر لأبي علي القالي (٣٥٦هـ)، وممن ألفت في النوادر أبو الحسن علي بن المبارك وقيل: ابن حازم اللحياني (بعد ٢٠٧هـ) (٤)، وقد فقد كتابه ضمن ما فقد، إلا أن ما وصل إلينا منه من خلال نقول العلماء من أصحاب المعاجم اللغوية كثير جدًّا، ويكفي أن أقول: إن اسم اللحياني تكرر في تهذيب اللغة للأزهري أكثر من ستين وخمسمائة مرة، وفي مقدمة الكتاب قال الأزهري: (ما

(١) ينظر: الخصائص ١٩٧/٣، ٢٨٨، وسر الصناعة ٥٦٨/٢.

(٢) ينظر: الفسر ١٠-٩/١.

(٣) تنظر مواضع نقد ابن جني نوادر اللحياني في الخصائص ٢٠٦/٣، وسر الصناعة ٣٣٠/١، ٣٣١، ٥٥٩/٢، والمحتسب ٤٩/١.

(٤) تنظر ترجمته في مراتب النحويين، وطبقات النحويين واللغويين ١٩٥، ونزهة الألباء ١٣٧-١٣٨، وإنباه الرواة ٢٥/٢، ومعجم الأدباء ١٨٤٣/٤.

وقع في كتابي للحياياني فهو من كتاب النوادر^(١)، ونقل عنه ابن سيده (٤٥٨هـ) في كتابيه المحكم والمحيط الأعظم في أكثر من خمسمائة وألف موضع، أما في لسان العرب لابن منظور (٧١١هـ) فقد تكرر اسم اللحياني أكثر من خمسين وستمائة وألف مرة^(٢)، وهذا يعطينا تصورًا عن مدى اهتمام علماء اللغة بنوادر أبي الحسن اللحياني ورضاهم عنها وثقتهم بصاحبها، قال عنه الفراء (٢٠٧هـ): اللحياني (أحفظ الناس للنوادر^(٣))، وقال الأزهري: (كان اللحياني من أحفظ الناس للنوادر عن الكسائي والفراء والأحمر^(٤))، وقال القفطي: (وللحياني كتاب في النوادر حسن جليل^(٥)).

أما ابن جني فهو غير راض عن كتاب النوادر للحياياني، ويذكر أن فيه تصحيحًا وتحريفًا وأخطاء كثيرة وساق على ذلك بعض الأمثلة^(٦)، ويذكر أن فيه من اللغات الشاذة والقبیحة والمتروكة ما يجب أن يلغى ويطرح ولا يقاس عليه^(٧)،

(١) تحذیب اللغة ٢٠/١.

(٢) ما ذكرته من إحصائيات نتج من خلال البحث في فهارس تلك الكتب ومن خلال نسخها الإلكترونية كذلك.

(٣) ينظر: طبقات النحويين واللغويين ١٩٥، وإنباه الرواة ٢/٢٥٥، والبلغة ٢٠٦.

(٤) تحذیب اللغة ١٩/١.

(٥) إنباه الرواة ٢/٢٥٥.

(٦) ينظر: سر الصناعة ١/٣٣٠، ٣٣١، ونقل بعض تصحيقاته كذلك أبو البركات الأنباري في نزهة الألباء ١٣٧-١٣٨.

(٧) ينظر: سر الصناعة ٢/٥٥٩.

وأنه ذاكر مرة شيخه الفارسي فيه فرآه غير راض عنه^(١)، وأنه وصفه بأنه كناش، أو كناسة، والأولى أثبتها محقق الخصائص^(٢) نقلاً عن نسخة واحدة من النسخ المخطوطة، والكنّاشة، أوراق تجعل كالدفتري يقيد فيها الفوائد والشوارد للضبط^(٣)، والثانية وردت في أربع نسخ خطية من نسخ الخصائص كما ذكر المحقق، وهكذا نقلها عن الخصائص ابن عصفور في الممتع في التصريف^(٤)، وياقوت في معجم الأدباء^(٥)، والكنّاسة هي: مَا كُنِسَ، وأيضاً ملقى القمام^(٦)، ويؤيد الأولى ما نقله ابن جني عن شيخه الفارسي عن أبي بكر ابن السراج^(٧) أنه كان يتنقص الكتاب ويقلل من شأنه، ويرى أن ما فيه لم يأت به اللحياني

(١) ينظر: المصدر السابق ٣٣١/١.

(٢) محمد علي النجار، ينظر: الخصائص ٢٠٦/٣.

(٣) ينظر: تاج العروس ٣٦٨/١٧ (كنش).

(٤) ١٠٧/١.

(٥) ١٨٤٤/٤.

(٦) ينظر: تاج العروس، ٤٥٤/١٦ (كنس).

(٧) اكتفى ابن جني في الخصائص ٢٠٦/٣، والمختص ٤٩/١، بقوله نقلاً عن الفارسي: قال أبو بكر، فرجحت أنه شيخ الفارسي ابن السراج، لكون الفارسي ينقل عنه كثيراً مكتفياً بكنيته، ويرى ابن عصفور في الممتع ١٠٧/١ أنه أبو بكر ابن دريد، ويرى ياقوت الحموي في معجم الأدباء ١٨٤٤/٤ أنه أبو بكر محمد بن الحسن بن مقسم تلميذ ثعلب، وهذا الأخير يرده ما في سر الصناعة ٢٣٦/١ وفيه قال ابن جني: "أخبرنا بذلك ابن مقسم، عن ثعلب، عن اللحياني"، ثم عقب بقوله: (وقرأت على أبي علي، عن أبي بكر ...)، فدل على أن أبا بكر المذكور ليس ابن مقسم، فابن مقسم روى نوادر اللحياني عن شيخه ثعلب وهو عنها راض.

بطريق الرواية والسمع^(١)، وإنما من طريق النقل عن الكتب، وينسب ابن جني إلى أصحابه أنهم في كثير مما يحكيه اللحياني كالمتوقفين^(٢)، ويظهر أنه يقصد بأصحابه الفارسي وابن السراج لا كما فهم البغدادي في الخزانة^(٣) بأنهم جميع البصريين، إذ لم أر لأحد من البصريين المتقدمين قدح في نوادر اللحياني، وكذلك لم أطلع على أحد من اللغويين ممن جاء بعد ابن جني تأثر به وبشيخيه في نقد هذا الكتاب، ونتيجة لموقف ابن جني من نوادر اللحياني فإنه لم ينقل عنها إلا في أحد عشر موضعًا فقط، اعترض عليه في أربعة منها^(٤)، ونقل سبعة منها نقلًا خاليًا من التعليق^(٥).

(١) ينظر: الخصائص ٢٠٦/٣، والمحتسب ٤٩/١.

(٢) ينظر: سر الصناعة ٣٣٠/١، ٣٣١.

(٣) ينظر: الخزانة ٤٩٢/٦.

(٤) تنظر تلك المواضع في: الخصائص ٢٠٦/٣، وسر الصناعة ٣٣١/١، ٣٣٠، ٥٥٩/٢، والمحتسب

٤٩، ٤٧/١.

(٥) تنظر تلك المواضع في: سر الصناعة ٩٠/١، ٢١٤، ٢٣٦، ٥٥٤/٢، ٥٩١، ٧٥٩، والفسر

٣٢٥/٣.

المبحث الثالث: نقد ابن جني كتاب جمهرة اللغة لابن دريد وموقفه منه^(١):

يتفق المترجمون لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (٣٢١هـ) على سعة حفظه وجزارة علمه، حتى قيل فيه هو: (أعلم الناس في زمانه باللغة والشعر وأيام العرب وأنسابها)^(٢)، وقيل عنه: (روى من أخبار العرب وأشعارها ما لم يروه كثير من أهل العلم^(٣))، وقد صنف ابن دريد العديد من الكتب أشهرها على الإطلاق معجم الجمهرة الذي ظهر بعد معجم العين وينتمي معه إلى مدرسة واحدة هي مدرسة التقليبات الصوتية، وهذا المعجم تَنَقَّصَه ابن جني وعَدَّهُ سقطاً من سقطات ابن دريد^(٤)، وذكر أنه أثناء كتابته له جمع كثيراً من التنبهات والملاحظات على ابن دريد ودونها في متن الكتاب وحواشيه، وأنها لما كثرت كثرة شديدة أشار إلى بعضها وأعرض عن كثير منها^(٥)، ومدار نقد ابن جني لهذا المعجم يدور حول ثلاثة أمور، هي:

الأول: الخلل في ترتيب المواد ووضع كثير منها في غير محالها^(٦).

(١) تنظر مواضع نقد ابن جني معجم الجمهرة في: الخصائص ١٩٧/٣، ٢٨٨، ٢٩١، وسر الصناعة ٥٦٩/٢، ٢٨٨، والفسر ١٤٣/٢-١٤٤.

(٢) طبقات النحويين واللغويين ١٨٤.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٣٩/٣.

(٤) ذكر هذا عند حديثه عن هذا الكتاب في باب سقطات العلماء في كتابه الخصائص ٢٨٨/٣.

(٥) ينظر: الخصائص ٢٨٨/٣.

(٦) ذكر هذا في الخصائص ٢٠٠/٣، ٢٨٨، ٢٩١.

الثاني: الضعف الظاهر في التصريف، وهذا سببه في نظر ابن جني ضعف ابن دريد في الصرف، وإن كان عالماً طويل الباع في اللغة، قال ابن جني: (وأما كتاب الجمهرة ففيه أيضاً من اضطراب التصنيف وفساد التصريف ما أعذر واضعه فيه، لبعده عن معرفة هذا الأمر)^(١)، قال السيوطي معلقاً: (وكان ابن جني في التصريف إماماً لا يشقُّ غباره فلذا قال ذلك)^(٢)، والتصريف يعد أشرف شطري العربية وأغمضهما - كما يقول ابن عصفور^(٣) - والضعف فيه يكفي وحده للقدح في أي معجم، لأن المعجم اللغوي قائم في أغلبه على التصريف.

الثالث: التدليس، وهذا ألمح إليه ابن جني في كتاب الفسر ولم يصرح فيه، قال: (الشروى: المثل، يقال: هذا شروى هذا، وذكر ابن دريد أن أصل بناء الشروى: الشرو، وأخطأ في هذا، لأن الشروى من ذوات الياء، فأصله شريا، فانقلبت الياء واواً لعله مذكورة عندنا في التصريف، وإنما قاسه قياساً ولم يسمعه، وذلك من عاداته في كتاب الجمهرة، إذا لم يعلم الكلمة قال: أصل بنائه كذا وكذا، وتارة يقول: وقد أميت أصله، أو أميت الفعل منه)^(٤).

لهذه الأمور الثلاثة لم يجعل ابن جني كتاب الجمهرة مصدرًا من مصادره التي يعتمد عليها، ولم أجده يذكره في كتبه مصرحًا باسمه إلا مقرونًا بالنقد والقدح،

(١) الخصاص ٢٨٨/٣.

(٢) المزهر ٧٢/١.

(٣) ينظر: الممتنع في التصريف ٢٧/١.

(٤) الفسر ١٤٣/٢-١٤٤.

لا بالاستشهاد والمدح، هذا بالنسبة للكتاب أما ابن دريد فقد وجدت ابن جني ينقل عنه نقولات عديدة غير منسوبة لكتاب معين رجعت فيها كلها وقارنتها بما في كتاب الجماهرة فلم أجد فيه مما نقله ابن جني عنه إلا خمسة عشر موضعاً رد عليه في ثلاثة منها^(١)، واستشهد بكلامه في ثمانية مواضع^(٢)، وأربعة منها نقلها عنه نقلاً خالياً من التعليق^(٣).

هذا موقف ابن جني من كتاب الجماهرة، وهو موقف سبقه إليه آخرون، منهم إبراهيم بن محمد بن عرفة الملقب بنفطويه (٣٢٣هـ) الذي سئل عن ابن دريد فاستخف به، ولم يوثقه في روايته^(٤)، ونفطوية من أقران ابن دريد وكان بينهما خصومة مشتهرة، وقد تقرر عند العلماء أن كلام الأقران في بعضهم لا يقدر^(٥)، ومنهم أبو سعيد السيرافي (٣٦٨هـ) فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدي (٤٠٠هـ) في كتاب البصائر، إلا أن السيرافي لم يصرح بمواطن الخلل التي صرح بها ابن جني، قال أبو حيان: (وقال أبو سعيد: في كتاب الجماهرة خلل كثير، قلنا له: فلو فصلت بالبيان عن هذا الخلل وفتحت لنا باباً من العلم

(١) ينظر: الخصائص ١/٢٥٥، ٣/٢١٥، والفسر ٢/١٤٣.

(٢) ينظر: التمام في تفسير أشعار هذيل ١/٢٠٠-٢٠١، والخصائص ٣/١٩٩، والفسر ١/٤٨٨،

١١٨/٢، ٢٤٧، ٥٨٦، ٣/٣٨٥، والمنصف ٢/١٨١.

(٣) ينظر: الفسر ١/٩٨٢، المحتسب ١/٥٣، والمنصف ١/١٣٥، ١٤٧.

(٤) تهذيب اللغة ١/٢٧.

(٥) ينظر: المزهر ١/٧٣.

فقال: نحن إلى ستر زلات العلماء أحوج منا إلى كشفها^(١)، ويظهر من عبارة السيرافي أنه يشير إلى تدليس ابن دريد واتهامه، لأن الأمر لو كان مجرد تصحيف وأخطاء في التصريف والاشتقاق لبينها ولم يكن بحاجة إلى سترها، ومنهم أبو منصور الأزهري (٣٧٠هـ) الذي ذكر أنه تصفح كتاب الجمهرة فلم يره دالاً على معرفة ثاقبة، وأنه عثر فيه على حروف كثيرة أزالتها ابن دريد عن وجوهها، وأنه وجد فيه ألفاظاً كثيرة منكرة لا تعرف إلا من طريق ابن دريد دون غيره من أئمة اللغة^(٢)، ومنهم كذلك الدارقطني (٣٨٥هـ) الذي سئل عن ابن دريد أثقة هو أم لا؟ فقال: تكلموا فيه^(٣).

وقد دافع السيوطي عن ابن دريد ونفى عنه تهمة الكذب وافتعال العربية، قال: (معاذ الله هو بريء مما رمي به ومن طالع الجمهرة رأى تحريه في روايته)^(٤)، ومن نماذج ما ذكره السيوطي قول ابن دريد في الجمهرة: (أملى علينا أبو حاتم قال: قال أبو زيد: ما بني عليه الكلام ثلاثة أحرف، فما زاد ردوه إلى ثلاثة وما نقص رفعوه إلى ثلاثة... قال أبو بكر: لا أدري ما معنى قوله: فما زاد ردوه إلى ثلاثة، وهكذا أملاه علينا أبو حاتم عن أبي زيد ولا أخيره)^(٥).

وقد تأملت فيما ذكره بعض العلماء في ابن دريد واتهامهم له بالتدليس

(١) البصائر والذخائر ٢٠/٩.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة ٢٧/١.

(٣) ينظر: إنباء الرواة ٩٥/٣، وبغية الوعاة ٧٧/١، ونزهة الألباء ١٩٢.

(٤) المزهر ٧٢/١.

(٥) جمهرة اللغة ١٣٠٦/٣.

والكذب والوضع في اللغة فظهر لي أنها تهممة أطلقت عليه لأمر ساد ذكرها وأذكر الإجابة عنها، محاولاً تبرئة ساحة ابن دريد منها، من ذلك:

١- انقطاع السند في بعض مروياته، مثل روايته عن أبي زيد (٢١٥هـ)، وروايته عن الأصمعي (٢١٦هـ) مع كونه لم يدركهما، قال ابن القوطية (٣٦٧هـ): (ولولا حسن الظن بأهل العلم لترك كثير مما حكاه ابن دريد)^(١)، وهذا الأمر في نظري ليس قادحاً ويصنعه كثير من علماء اللغة من باب التساهل، فأبو عثمان المازني على سبيل المثال - وهو من هو ثقة وأمانة وعلمًا وتدينًا - أحياناً يروي عن الخليل وأحياناً عن سيويه مباشرة^(٢)، ونحن نعلم يقيناً أنه لم يدركهما.

٢- تفرد برواية شيء عن العرب لم ينقله أحد غيره، وتقدم اتهام الأزهري له بأنه وضع في كتاب الجمهرة ألفاظاً كثيرة منكراً لا تعرف إلا من طريقه، وأقول: إن التفرد ليس مشكلاً وقد تقرر في علم الأصول أن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ويمكن أن يقال: إن الألفاظ التي أنكرت عليه وجعل مفتعلاً لها هي ألفاظ يمانية عرفها ابن دريد لكونه من أهل تلك الديار فنقلها وجعلها غيره فأنكرها.

٣- اتفاق من ترجم له على أنه كان مسرفاً على نفسه، وقد اشترط بعض العلماء في ناقل اللغة أن يكون عدلاً، فإن كان فاسقاً لم يقبل نقله كما ذكر

(١) المزهر ١/٨٨.

(٢) ينظر: المنصف في شرح التصريف ٢/٣٥.

ذلك الأنباري والسيوطي^(١)، وقد لاحظت أن الأزهري أتبع قوله متحدثاً عن ابن دريد: (ودخلت يوماً عليه فوجدته سكران لا يكاد يستمر لسانه على الكلام من غلبة السكر عليه)^(٢) بالقدح في كتاب الجمهرة واتهام ابن دريد بوضع بعض ألفاظ اللغة، والذي أراه أن تدين الرجل وعدم تدينه لا علاقة لها في هذا الأمر، وما ذكره الأنباري والسيوطي ليس محل اتفاق بين العلماء بل خالف فيه بعضهم فذكروا أن المعتبر في النقل صدق الناقل وضبطه دون عدالته وتقواه^(٣).

(١) ينظر: لمع الأدلة، أبو البركات للأنباري ٨٥، والمزهر ١/١٣٨، والافتراح (الإصباح في شرح الافتراح)

١٥٤.

(٢) تهذيب اللغة ١/٢٧.

(٣) ينظر: البلغة إلى أصول اللغة ٩٠.

المبحث الرابع: موقف ابن جني من كتاب المقاييس لأبي الحسن الأخفش:

كتاب المقاييس للأخفش يعد من الكتب المفقودة، وهو كتاب صغير الحجم يدل على ذلك تسمية ابن جني له بالكُتَيْب، وقد ذكره أكثر أصحاب التراجم ضمن مؤلفات الأخفش وسموه "كتاب المقاييس في النَّحو"^(١)، وقد يكون مرادهم أن الكتاب في ذكر مقاييس النحو كالقياس، والاستحسان، وعدم النَّظِير، والعامل والمعمول، وغير ذلك مما هو داخل ضمن ما يعرف بأصول النحو، وهذا الأمر يؤكده ابن جني في مقدمة كتابه الخصائص عندما ذكر أنه لم يسبقه أحد إلى التأليف في وضع أصول للنحو على غرار أصول الفقه ثم استدرك بذكر كتاب المقاييس للأخفش، فذكر أنه صغير الحجم، وأن هناك قومًا طعنوا في الكتاب وردوا على أبي الحسن كثيرًا مما فيه، قال: (على أن أبا الحسن قد كان صنف في شيء من المقاييس كُتَيْبًا، إذا أنت قرنته بكتابتنا هذا علمت بذلك أنا نبنا عنه فيه، وكفيناها كلفة التعب به، وكافأناه على لطيف ما أولاناه من علومه المسوقة إلينا، المفيضة ماء البشر والبشاشة علينا، حتى دعا ذلك أقوامًا نُررت من معرفة حقائق هذا العلم حظوظهم، وتأخرت عن إدراكه أقدامهم، إلى الطعن عليه، والقدح في احتجاجاته وعلله)^(٢)، ثم ذكر أن هذا

(١) ينظر: إنباه الرواة ٤٢/٢، وبغية الوعاة ٥٩١/١، والدر الثمين في أسماء المصنفين ٣٨٣، وطبقات المفسرين للدودوي ١٩٢/١، والوافي بالوفيات ١٦٢/١٥، ووفيات الأعيان ٣٨١/٢.
(٢) الخصائص ٣/١.

الكتاب سيكون من مصادره، وأنه سيشرح بعضه، وسيجيب عن بعض ما احتج عليه فيه، وقد تفحصت كتاب الخصائص فرأيت ابن جني يكثر من النقل عن أبي الحسن لكن دون النص على كتاب من كتبه، ورأيت وضع فيه باباً سماه "مقاييس العربية"^(١) كتسمية الأخفش لكتابه، لكنه لم ينص في شيء منه على النقل عن أبي الحسن.

(١) ينظر: الخصائص ١/١٠٩.

المبحث الخامس: موقف ابن جني من كتاب مسائل الغلط للمبرد:

كان أبو العباس المبرد - شأنه شأن غيره من العلماء - يعظم كتاب سيبويه ويثني عليه، وروي عنه قوله لبعض من أراد أن يقرأه عليه: هل ركبت البحر؟، تعظيمًا له واستصعابًا لما فيه^(١)، ومن كلامه: (لم يُعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه، وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج في فهمه إلى غيره)^(٢)، وقد تصدر المبرد لتدريس كتاب سيبويه في فترة مبكرة من عمره، قال أبو الطيب اللغوي: (وحدثني سهل بن أبي سهل البهزي، وإبراهيم بن محمد المسمعي قالا: رأينا محمد بن يزيد، وهو حديث السن، متصدرًا في حلقة أبي عثمان المازني يُقرأ عليه كتاب سيبويه، وأبو عثمان في تلك الحلقة كأحد من فيها)^(٣)، ويظهر أنه في تلك الفترة قام بتأليف كتاب "مسائل الغلط" أو "الرد على سيبويه"^(٤)، وهذا الكتاب انتقده ابن جني وتنقصه وعده سقطًا من سقطات المبرد، لأنه كما يقول: (أمر وضع من أبي العباس، وقدح فيه، وغض كل الغض منه)^(٥)، ووصف المبرد بأنه في

(١) ينظر: أخبار النحويين البصريين ٦٥، ونزهة الألباء ٥٥.

(٢) مقدمة الكتاب ط هارون ٥/١.

(٣) طبقات النحويين واللغويين ١٠١.

(٤) ينظر: إنباه الرواة ٢٥١/٣، وبغية الوعاة ٢٧٠/١، وهذا الكتاب لم يصلنا مستقلاً، وإنما وصلنا

كثير من مسائله عن طريق كتاب "الانتصار لسيبويه ضد المبرد" لابن ولاد المصري، وقد ذكر ابن ولاد في كتابه ثلاثاً وثلاثين ومائة مسألة انتقد فيها المبرد سيبويه.

(٥) الخصائص ٢٨٩/٣.

مخالفاته لسيبويه إما غلط، قال: (وهي من عادته معه)، وإما واهم^(١)، والخلاصة أن ابن جني نقل عن المبرد عددًا من المسائل التي خالف فيها سيبويه نقضها كلها ولم يوافقها على شيء منها إلا فيما ندر^(٢)، قال ابن جني في باب سقطات العلماء: (وأما ما تعقب به أبو العباس محمد بن يزيد كتاب سيبويه في المواضع التي سماها مسائل الغلط، فقلما يلزم صاحب الكتاب منه إلا الشيء النزر، وهو أيضًا - مع قلته - من كلام غير أبي العباس)^(٣)، ولا غرابة في أن يدافع ابن جني عن سيبويه وينتقد المبرد في تأليفه هذا الكتاب، لأن ما يأتي به سيبويه في نظره بمنزلة ما يأتي به العربي الفصيح، قال متحدثًا عن النحويين وخاصًا منهم سيبويه: (ولما كان النحويون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلين ولمعانيهم وقصودهم أمين، جاز لصاحب هذا العلم الذي جمع شعاعه وشرع أوضاعه ورسم أشكاله ووسم أغفاله ... أن يرى فيه نحوًا مما رأوا، ويجذوه على أمثلتهم التي حدوا، وأن يعتقد في هذا الموضوع نحوًا مما اعتقدوا في أمثاله ف... سيبويه لاحق بهم وغير بعيد فيه عنهم)^(٤)، ولما استدرك بعض العلماء على سيبويه بعض الأمثلة دافع عنه ابن جني في باب سماه "باب القول على فوائت الكتاب" وذهب إلى أن الأمثلة المستدركة عليه على أنواع، منها ما ليس قائلة

(١) سر الصناعة ١/٢٠٠.

(٢) ينظر بعض انتصارات ابن جني لسيبويه ضد المبرد في: الخصائص ١/٧٥، و٣/٢٠٦، ٢٨٧،

٢٨٩، وسر الصناعة ١/٢٠٠، والمحتسب ١/١١٠.

(٣) الخصائص ٣/٢٨٧.

(٤) المصدر السابق ١/٣٠٨-٣٠٩.

فصيحًا عنده، ومنها ما لم يسمع إلا في الشعر، والشعر موضع اضطراب، ومنها ما هو صحيح ولكنها أمثلة قليلة، وقلتها دليل على فضل سيبويه، وشاهدة بفضله، وأنه جمع جميع كلام العرب ولم يند عنه إلا ما هذا قدره^(١).

هذا موقف ابن جني من مخالفت المبرد لسيبويه، أما موقفه من المبرد نفسه فقد اعتمد عليه في كثير من المسائل، وأثنى عليه ثناءً عاطفًا، ومما قاله فيه: (يعد جبالاً في العلم، وإليه أفضت مقالات أصحابنا، وهو الذي نقلها وقررها، وأجرى الفروع والعلل والمقاييس عليها)^(٢)، ونقل عنه قوله معتدراً عن ما كتبه في الرد على سيبويه: (هذا شيء كنا رأيناه في أيام الحداثة فأما الآن فلا)^(٣)، وابن جني في اعتماده على المبرد في كثير من آرائه يخالف شيخه الفارسي الذي قلل من اعتماده عليه بسبب كتابه "مسائل الغلط"، رغم رجوع المبرد عن كثير مما فيه وعلم أبي علي بذلك، يقول ابن جني عن شيخه: (كان قد ثبت في نفس أبي علي على أبي العباس في تعاطيه الرد على سيبويه ما كان لا يكاد يملك معه نفسه)^(٤)، وقال: (لم يكن عنده أبو العباس إلا رجلاً، ولم تكن جنايته عنده على نفسه في تعقبه كلام سيبويه في كتابه الموسوم بـ "الغلط" إلى غاية)^(٥)، ونقل عنه قوله: (لم أودع كتابي في الحجة شيئاً من انتزاع أبي العباس غير جمعه

(١) المصدر السابق ٣/١٨٥-١٨٦.

(٢) سر الصناعة ١/١٣٠.

(٣) الخصائص ١/٢٠٦، ٣/٢٨٧.

(٤) الخصائص ٣/٢٨٨-٢٨٩.

(٥) بقية الخطريات ٤٥.

بين الآية التي هي قوله سبحانه: {قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ} (١)، وبين البيت الذي هو قول زهير:

ومن هاب أسباب المنايا يلنه
ولو رام أن يرقى السماء
ولا شك أن ابن جني مصيب في مخالفته لشيخه في هذا الأمر، لأن المبرد
قد اعترف بخطئه ورجع عنه، واعتذر بأن ما قام به دعاه إليه حماس الشباب،
ونقل عنه تلميذه علي بن سليمان الأخفش الأصغر قوله: (إن الذي يغلط ثم
يرجع لا يعد ذلك خطأ، لأنه قد خرج منه برجوعه عنه، وإنما الخطأ البين الذي
يصر على خطئه ولا يرجع عنه) (٣).

(١) من الآية ٨ من سورة الجمعة.

(٢) بقية الخطاريات ٤٦-٤٧.

(٣) المزهر للسيوطي ٢/٣٢٠.

المبحث السادس: نقد ابن جني كتاب اللامات لبعض متأخري الكوفيين:

تحدث ابن جني في سر الصناعة عن لام الابتداء فمثل لها وذكر بعض شواهدها، ثم ذكر أنه اطلع على كتاب في "اللامات" ألفه أحد متأخري البغداديين، ويقصد بهم الكوفيين، فهو كثيراً ما يسميهم بالبغداديين^(١)، والأقرب أنه يقصد أبا بكر بن الأنباري، فهو ممن ألف في اللامات^(٢)، وهو من متأخري الكوفيين، وكتابه اللامات من الكتب المفقودة التي لم تصل إلينا، وذكر أن هذا الكتاب فيه أخطاء كثيرة اكتفى بذكر واحد منها، وعقب بقوله: (وفي هذا الكتاب الذي ذكرته لهذا الرجل أشياء من هذا النحو تركت إيرادها لوضوح أمرها، ولأن كتابنا هذا ليس مشروطاً فيه إصلاح أغفال كتاب أحد، وإنما ربما اعترض الكلام شيء، فذكرناه لاتصاله بما يكون فيه)^(٣)، والملاحظة التي ذكرها ابن جني ونقد صاحب الكتاب بذكرها، هي أن صاحب هذا الكتاب ذكر من أقسام اللامات: لام التفضيل، ومثل لها بقوله تعالى: {لِيُؤسِّفُ

(١) ينظر: الخصائص ١/٢٠٠، ٢/٥٦، وسر الصناعة ١/١٤٦، ١٩٠، ٢٧٥، ٢٩٠، ٢/٦٤٥.

(٢) ينظر: إنباه الرواة ٣/٢٠٨، وبغية الوعاة ١/٢١٢، وسير أعلام النبلاء ١٥/٢٧٦، وأشهر من

ألف في اللامات من النحويين بالإضافة إلى ابن الأنباري ابن كيسان، وهو إلى مذهب البصريين أميل، ولا يعد من الكوفيين، وأبي جعفر النحاس، وكتابه منشور في مجلة المورد، المجلد الأول، العدد الأول، بتحقيق طه محسن، والزجاجي، وكتابه مطبوع بتحقيق د. مازن المبارك، ونشرته دار الفكر، وابن فارس وكتابه مطبوع بتحقيق الدكتور شاكر الفحام، ونشره مجمع اللغة العربية بدمشق، وقد اطلعت على الكتب الثلاثة ولم أجد فيها ما ذكره ابن جني.

(٣) سر الصناعة ١/٣٧٠.

وَأَحْوَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبِنَا مِنَّا^(١)، وعلق ابن جني بقوله: (وقد كان هذا الرجل في غناء عن هذه السمة لهذه اللام لأنها لام الابتداء كيف شاءت فلتقع من تفضيل أو نقص أو مدح أو ذم أو تقريب أو تبعيد أو تكبير أو تصغير ونحو ذلك من وجوه الكلام)^(٢)، ثم رد برد مقنع جدًا فذكر أنه كان يجب على صاحب الكتاب أن يسمي اللام في قول قيس بن الخطيم:

ظأرناكم بالبيض حتى لأنتم أذل من السقبان بين الحلائب^(٣)

لام النقص والتحقيق، لأن التحقيق مستفاد من أحد جزأي الجملة، وأن يسمي اللام في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ} ^(٤) لام التطول والإنعام، لأنها قد وجدت في جملة مستفاد من أحد جزأيها معنى الإنعام^(٥)، وهذا ما لم يفعله صاحب الكتاب.

(١) من الآية ٨ من سورة يوسف.

(٢) سر الصناعة ٣٦٩/١.

(٣) ينظر: ديوان الشاعر ٩٤، تحقيق د. ناصر الدين الأسد، دار صادر، ١٩٦٧م.

(٤) من الآية ٢٤٣ من سورة البقرة.

(٥) سر الصناعة ٣٦٩/١-٣٧٠.

المبحث السابع: نقد ابن جني كتاب الحجة للقراء السبعة للفارسي

وموقفه منه:

موقف ابن جني من شيخه الفارسي ورضاه عنه وعن مصنفاته لا أظنه بحاجة إلى بيان فهو أمر واضح للعيان، فكل من تصفح كتب ابن جني سيجد بين فترة وأخرى ثناءً وتمجيداً لأبي علي، ورفعاً من شأنه وشأن كتبه، غير أن ابن جني في مواضع من كتابه "المحتسب" انتقد كتاب الحجة للقراء السبعة لشيخه الفارسي، وكان نقده يدور حول أمرين تحاشاهما هو في كتابه "المحتسب" حسب قوله، الأول: صعوبة الأسلوب، والثاني: الإطالة والاستطراد، وهذان الأمران كما يرى ابن جني قللاً من استفادة المتخصصين في اللغة من الكتاب فضلاً عن القراء وهم في نظره أقل فهماً، وإن كانوا أكثر حفظاً، ومن نصوصه في ذلك: (لكننا نحذف الإطالة إذ كان هذا كتاباً مختصراً ليقرب على القراء ولا يلطف عنهم، وقد كان شيخنا أبو علي عمل كتاب الحجة في قراءة السبعة، فأغمضه وأطاله حتى منع كثيراً ممن يدعي العربية فضلاً على القراءة منه، وأجفاهم عنه)^(١)، وقال: (فإن أبا علي - رحمه الله - عمل كتاب الحجة في القراءات، فتجاوز فيه قدر حاجة القراء إلى ما يجفو عنه كثير من العلماء، ونحن بالله وله وإليه، وهو حسبنا)^(٢)، وخشية من الوقوع فيما انتقد فيه شيخه كان ابن جني في كتابه المحتسب كثيراً ما يتوقف عن الشرح والبيان وإيراد الشواهد ويعقب

(١) المحتسب ٢٣٦/١.

(٢) المصدر السابق ٣٤/١.

بقوله: (والشواهد كثيرة، إلا أنه كتاب سئنا اختصاره، لئلا يطول على كاتبه، فأوجبت الحال الإجابة إلى ذلك)^(١)، وقوله: (وهذا كتاب شرطنا فيه اختصاره، ليقرب على القراءة فهمه، فمنع ذلك من تفصيله وإغراق مدى القول فيه)^(٢)، وقوله: (ونكره الاستكثار من الشواهد والنظائر، تحامياً لطول الكتاب)^(٣)، وقوله: (فهذا كله ونظائر له كثيرة ألغينا ذكرها، لئلا يمتد الكتاب باقتصاصها)^(٤)، وقوله: (والحديث هنا طويل، وفيما مضى كاف على ما عقدنا عليه من الاقتصاد في هذا الكتاب، على حد ما سئنا في معناه)^(٥)، وأحياناً كثيرة يوجز في الشرح والبيان ويحيل القارئ الطالب للاستزادة إلى كتبه الأخرى، مثل قوله: (وقد كتبنا في الخصائص باباً مفرداً في إجراء العرب غير اللازم مجرى اللازم، وإجراء اللازم مجرى غير اللازم، فاكتفينا به عن إعادته، لئلا يطول هذا الكتاب)^(٦)، وقوله: (وقد شرحت هذا الموضوع في كتابي الموسوم بالمنصف بما يمنع من الإطالة بذكره هنا)^(٧).

(١) المصدر السابق ٢/٢٣١.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٠٣.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٣١.

(٤) المصدر السابق ٢/٢٩١.

(٥) المصدر السابق ٢/٢٤٨.

(٦) المصدر السابق ١/٨١.

(٧) المصدر السابق ١/٢٤٤، وأكثر كتاب أحال إليه من كتبه هو الخصائص حيث أحال إليه أربعاً وعشرين مرة، يليه كتاب المنصف حيث أحال إليه ثماني مرات، وأحال إلى كتاب سر الصناعة مرتين، وإلى كتاب التنبيه في شرح مشكل أبيات الحماسة مرة واحدة.



المبحث الثامن: المعايير العلمية التي ارتكز عليها ابن جني في نقده بعض الكتب:

ارتكز ابن جني في نقده للكتب المدروسة على عدة معايير علمية، أهمها:
أ- الأمانة العلمية، والبعد عن الكذب والتدليس، وهذا المعيار اهتم به كثيراً في كتبه، ونص في مقدمة المحتسب على أنه لن ينقل في كتابه إلا عمن ثبتت لديه أمانتهم في النقل، وتحريرهم الدقة في الرواية^(١)، ولهذا فضل كتاب شواذ القراءات لأبي بكر ابن مجاهد، على غيره من كتب الشواذ، وجعله من أهم مصادره، لكون صاحبه موصوفاً بالأمانة والدقة في الرواية^(٢)، وجعل من أسباب قدحه وحطه من كتاب الجمهرة تدليس ابن دريد أحياناً في بعض المواد التي يذكرها.

ب- السهولة في الأسلوب، والإيجاز في العبارة، والبعد عن التعقيد، ولهذا نراه يعقد مقارنة بين كتابي محمد بن المستنير المعروف بقطرب وأبي حاتم السجستاني في شواذ القراءات، ويفضل كتاب أبي حاتم معللاً ذلك بكونه عارياً من الإسهاب في التعليل الذي بالغ فيه قطرب إلى أبعد مدى^(٣)، وكان انتقاده كتاب الحجة لشيخه أبي علي يدور حول أمرين، الأول: صعوبة الأسلوب، والثاني: الإطالة والاستطراد، وهذان الأمران كما يرى

(١) ينظر: المحتسب ٣٥/١.

(٢) ينظر: المصدر السابق ٣٥/١.

(٣) ينظر: المصدر السابق ٣٦/١.

ابن جني قللا من استفادة المتخصصين في اللغة من الكتاب فضلاً عن القراء وهم في نظره أقل فهماً، وإن كانوا أكثر حفظاً.

ت- الأخطاء العلمية الواضحة، وبهذا المعيار انتقد عددًا من الكتب، فانتقد معجم العين لخطأ صاحبه في ترتيب الحروف حسب مخارجها حيث جاء مخالفًا للترتيب الصحيح الذي سار عليه جمهور النحويين، وانتقده وانتقد معجم الجمهرة كذلك لما فيهما من الأخطاء الظاهرة في التصريف الأمر الذي أدى إلى وقوع الخلل في ترتيب المواد في الكتابين ووضع كثير منها في غير محالها، وانتقد كتاب اللامات لبعض الكوفيين لجعله من أقسام اللامات ما ليس منها.

ث- الأخطاء المنهجية، وبهذا انتقد كتاب النوادر للحياتي ومعجمي العين والجمهرة، لسير أصحابها في إثبات بعض كلام العرب على لغة ضعيفة شاذة، وهذا منهج مخالف لما عليه جمهور اللغويين.

ج- الأخطاء المتعلقة بالكتابة وهي التصحيف، وبهذا انتقد معجم الجمهرة، ونوادر الحياتي الذي أرجع سبب كثرة التصحيف فيه اعتماد صاحبه في نقله للغة على المكتوب لا المسموع.

الخاتمة:

من أهم نتائج البحث:

- ١- ابن جني في أحكامه ونقده معتدل بعيد عن الهوى والتعصب لمذهب على مذهب، أو لشخص ضد شخص، وقد بين البحث ذلك ووضحه ببعض الأدلة الملموسة، وبعض نصوص ابن جني.
- ٢- ابن جني نفى نسبة كتاب العين إلى الخليل جملة وتفصيلاً، وذهب إلى أن مؤلفه مجهول لا يعرف.
- ٣- لم ينقل ابن جني عن كتاب العين في سائر كتبه المطبوعة إلا في خمسة مواضع فقط.
- ٤- أول من وضع كتاباً في أصول النحو كما يرى ابن جني هو الأخفش في كتابه المقاييس، إلا أنه كتاب صغير الحجم، وغير مستوعب لكثير مما جاء به هو في كتاب الخصائص.
- ٥- لم ينقل ابن جني عن نوادر اللحياني إلا في أحد عشر موضعاً فقط، اعترض عليه في أربعة منها، ونقل سبعة منها نقلاً خالياً من التعليق.
- ٦- لم يذكر ابن جني كتاب الجماهرة مصرحاً باسمه إلا مقروناً بالنقد والقدح، لا بالاستشهاد والمدح، ونقل عنه غير مصرح باسمه في أربعة عشر موضعاً فقط، رد عليه في ثلاثة منها، واستشهد بكلامه في سبعة مواضع، وأربعة منها نقلها عنه نقلاً خالياً من التعليق.
- ٧- تنقص ابن جني كتاب مسائل الغلط وانتقده وعده سقطاً من سقطات

المبرد، ونسب لمؤلفه أبي العباس الخطأ في كل ما خالف فيه سيبويه، ولم يوافقته على أي مسألة من المسائل.

هذه جملة من أبرز ما توصل إليه البحث، وهناك أشياء أخرى تراها منثورة فيه، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع


- ١- أخبار النحويين البصريين. أبو سعيد السيرافي: تحقيق د. محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام، ط (١) ١٤٠٥هـ.
- ٢- الأغفال. أبو علي الفارسي: تحقيق د. عبدالله بن عمر الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي (الإمارات العربية المتحدة - أبو ظبي)، ط. (١) ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٣- إنباه الرواة على أنباه الرواة. أبو الحسن القفطي: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي (القاهرة)، ط (١).
- ٤- لاقتراح (الإصباح في شرح الاقتراح) جلال الدين السيوطي: تحقيق د. محمود فجال، دار القلم (دمشق)، ط (١) ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٥- الأعلام: خير الدين الزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م.
- ٦- الانتصار. ابن ولاد: تحقيق د. زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط (١) ١٤١٦هـ.
- ٧- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. جلال الدين السيوطي: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (١٩٤١هـ).
- ٨- البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٩- بقية الخاطريات. ابن جني: تحقيق د. محمد أحمد الدالي، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤١٣هـ.
- ١٠- البلغة إلى أصول اللغة: أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي، رسالة ماجستير من كلية التربية للبنات - جامعة تكريت، الناشر: رسالة جامعية - جامعة تكريت.
- ١١- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة. الفيروز آبادي: تحقيق د. محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراث بجمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، ط (١) ١٤٠٧هـ.

- ١٢ - تاج العروس من جواهر القاموس. محب الدين محمد مرتضى الزبيدي: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
- ١٣ - تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.
- ١٤ - التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. أبوحيان الأندلسي: تحقيق د. حسن هنداوي، ط ١، دار القلم، دمشق، دار كنوز إشبيلية، الرياض.
- ١٥ - التمام في تفسير أشعار هذيل. ابن جني: تحقيق أحمد ناجي وزميليه، مطبعة العاني، بغداد، ط (١) ١٣٨١هـ.
- ١٦ - تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٧ - تهذيب اللغة. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى: تحقيق عبدالسلام هارون، الدار المصرية، مطابع سجل العرب.
- ١٨ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن المزني، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
- ١٩ - توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: أبو محمد بدر المرادي، تحقيق عبد الرحمن علي سليمان، لناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- ٢٠ - التصريح بمضمون التوضيح: خالد الأزهرى، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢١ - جمهرة اللغة. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد: تحقيق د. رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط (١) ١٩٨٧م.
- ٢٢ - الخناطريات، ابن جني، تحقيق علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ٢٣- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. عبدالقادر البغدادي: تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط (٤).
- ٢٤- الخصائص. أبوالفتح عثمان بن جني: تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية
- ٢٥- الدر الثمين في أسماء المصنفين: علي بن أنجب، تاج الدين ابن السّاعي، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنين - محمد سعيد حنشي، ناشر: دار الغرب الاسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- ٢٦- رسائل في اللغة: أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي، تحقيق: د. وليد محمد السراقبي، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٢٧- سرصناعة الإعراب. أبوالفتح ابن جني: تحقيق د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط (٢) ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
- ٢٨- سلم الوصول إلى طبقات الفحول: حاجي خليفة، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، الناشر: مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا، عام النشر: ٢٠١٠ م.
- ٢٩- شرح الأشموني لألفية ابن مالك. علي بن محمد الأشموني: تحقيق د. عبدالحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث.
- ٣٠- شرح التعريف بضروري التصريف: ابن إياز (المتوفى: ٦٨١ هـ)، تحقيق: أ. د. هادي نهر - أ. د. هلال ناجي المحامي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ٣١- شرح المفصل. ابن يعيش: عالم الكتب، بيروت.
- ٣٢- طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين السبكي. تحقيق د. محمود محمد الطناحي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣ هـ.
- ٣٣- طبقات المفسرين للداوودي: محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٣٤- طبقات النحويين واللغويين. أبوبكر محمد بن الحسن الزبيدي: تحقيق محمد

- أبوالفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط (٢).
- ٣٥- العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي: تحقيق د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت)، ط (١) ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٣٦- الفسر " شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي"، أبو الفتح ابن جني، تحقيق رضا رجب، دار الينايع، دمشق، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- ٣٧- الفهرست. محمد بن إسحاق بن النديم: اعتنى بها وعلق عليها إبراهيم رمضان، دار المعرفة (بيروت)، ط ٢.
- ٣٨- الكتاب. عمرو بن عثمان بن قنبر " سيبويه": تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط (٣) ١٤٠٨ هـ.
- ٣٩- فوائت كتاب سيبويه: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيراني، المحقق: د. محمد عبد المطلب البكاء، ناشر: دار الشؤون الثقافية العامة «آفاق عربية» - بغداد، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٤٠- كتاب الأفعال لابن القوطية: ابن القوطية، تحقيق: علي فوده، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثانية، ١٩٩٣ م
- ٤١- كتاب الأفعال: سعيد بن محمد المعافري القرطبي ثم السرقسطي، أبو عثمان، ويعرف بابن الحداد، تحقيق: حسين محمد محمد شرف، الناشر: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٤٢- لسان العرب. ابن منظور: دار صادر (بيروت).
- ٤٣- لمع الأدلة في أصول النحو. أبوالبركات الأنباري، تحقيق د. عطية عامر.
- ٤٤- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. أبوالفتح ابن جني: تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (القاهرة) ١٣٨٦ هـ.
- ٤٥- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة. أبوالحسن علي بن إسماعيل بن سيده: تحقيق مصطفى السقا و زملائه، دار الأندلس للنشر والتوزيع، جدة.
- ٤٦- المخصص. أبوالحسن علي بن إسماعيل بن سيده: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، (بيروت).

- ٤٧- مراتب النحويين. أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة.
- ٤٨- المزهري في علوم اللغة وأنواعها. جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وزميله، دار الجيل، بيروت.
- ٤٩- معجم الأدباء. ياقوت الحموي: تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٣م.
- ٥٠- معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس: تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ٥١- المقصور والممدود، ابن ولاد، تحقيق بولس برونله، الناشر: مطبعة ليدن، ١٩٠٠م.
- ٥٢- الممتع في التصريف. ابن عصفور الإشبيلي: تحقيق د. فخرالدين قباوة، دار المعرفة، (بيروت)، ط (١) ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٥٣- المنصف. أبو الفتح ابن جني: تحقيق إبراهيم مصطفى و عبدالله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٥٤- نتائج الفكر في النحو. أبو القاسم السهيلي: تحقيق د. محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام (القاهرة).
- ٥٥- زهرة الألباء في طبقات الأدباء. أبو البركات الأنباري: تحقيق د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار (الأردن)، ط (٣) ١٤٠٥هـ.
- ٥٦- الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
- ٥٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن حنبل: تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر (بيروت).




اللسانُ والعُمرانُ أثر اللغة العربية في انتشار الإسلام

أ.د. هيثم محمد سرحان

قسم اللغة العربية- كلية الآداب والعلوم

جامعة قطر





اللسانُ والعُمران أثر اللغة العربية في انتشار الإسلام

أ.د. هيثم محمد سرحان

قسم اللغة العربية- كلية الآداب والعلوم
جامعة قطر

تاريخ تقديم البحث: ١٧ / ٨ / ١٤٤٢ هـ تاريخ قبول البحث: ٨ / ٢ / ١٤٤٣ هـ

ملخص الدراسة:

يهدفُ هذا البحث إلى الكشف عن العلاقة الوثقى بين اللسان والعمران من خلال الكشف عن أثر اللغة العربيّة في انتشار الإسلام وتوسّع الحضارة العربية والإسلامية خارج جغرافيا جزيرة العرب. وينطلق البحث من سؤال أساسي مفاده: كيف أسهم تضافر العناصر البشرية واللسان في بلوغ أهداف الحضارة العمرانيّة؟ وقد اعتمد البحث على استطلاع السياسة اللغويّة التي بدأت مع ظهور الإسلام في جزيرة العرب، وما أعقبه من تخطيطٍ لغوي رافق انتشار الإسلام والفتوحات العربية في العالم القديم. وخلص البحث إلى أنّ للإسلام أثرًا جوهريًا في إنتاج سياسة لغوية في شبه جزيرة العرب عززت من روابط الوحدة والهويّة اللسانيّتين الجامعتين. وفي المقابل فقد ساهمت اللغة العربيّة على انتشار الإسلام خارج حدود شبه الجزيرة العربيّة.

الكلمات المفتاحية: العمران، السياسة اللغويّة، التخطيط اللغوي، انتشار الإسلام، العالم القديم.

Language and Civilization: The Role of Arabic Language in the Spread of Islam

Prof. Haitham Mohammad Sarhan

Department of Arabic Language & Literature- College of Arts and Sciences
Qatar University

Abstract:

This study seeks to examine the strong relationship between language and civilization by unveiling the role of Arabic in the spread of Islam and the expansion of the Arabo-Islamic civilization outside the Arabian Peninsula. The study argues that both language and human interaction have contributed to the formation of that civilization. It will demonstrate this through exploring the language policy that began with the emergence of Islam in the Arabian Peninsula, coupled with the language planning that accompanied the spread of the religion and the Arab conquests in the Middle Ages. The study will conclude that Islam had an essential impact on producing a language policy in the Arabian Peninsula, a policy that strengthened the identity and unity of the entire community.

key words: Civilization, Language Policy, Language Planning, Spread of Islam, The Middle Ages.

❖ عتبة العنوان

غالبًا ما يدورُ اللسانُ مع العُمُرَانِ دورانَ العَلَّةِ مع المعلولِ وجودًا
وعدمًا؛ فإذا كانت الحضارةُ غايةَ العُمُرَانِ - حسب ابن خلدون - فإنَّ
العنايةَ باللسانِ، والتأنُّقَ في صناعتِهِ، واستجداتِهِ، والتفنُّنَ في مَلَكَاتِهِ،
والكَلْفَ في طَلَبِهِ من أبرز عناوين العُمُرَانِ وبقائه وكماله.

❖ مُقدِّمة

يهدفُ هذا البحثُ إلى الكشف عن أسباب انتشار اللغة العربيَّة في الجغرافيا
والثقافات والألسنة في القرون الوسطى، والبحث في التفاعلات الثقافية التي
أسهمت في هذا الامتداد الشاسع في عقود وجيزة؛ إذ شمل امتدادها القارَّات
الثلاث: آسيا، وإفريقيا، وأوروبا، وهي مساحة الدولة الإسلامية التي امتدَّ
نفوذها من خراسان شرقًا إلى الأندلس وشمال إفريقيا غربًا، ولم يكن ذلك
الانتشارُ والامتدادُ لينجحا لولا وجودُ سياسةٍ لغويَّةٍ ضمنيَّةٍ انتهجها العرب
والمسلمون الأوائل في سبيل بَلُوْرَةِ رُؤى وأفكار قادت إلى إنتاج برامج لسانيَّة
تعتمد التخطيط اللغويِّ.

يُقصدُ بالسياسة اللغويَّة Language Policy التخطيط الذي تنهضُ به
الحكوماتُ والدَّولُ في سبيل إحداث التمكين اللغويِّ في الدولة، والآليات المُتبعة
في إنتاج آليات الهيمنة والاستعمال اللغويين^(١) اعتمادًا على أوضاع الدولة

(١) انظر: جيمس و. طوليفسون، السياسة اللغويَّة: خلفياتها ومقاصدها، ترجمة: محمَّد خطابي، تقديم:

عبد الغني أبو العزم، الطبعة الأولى، مؤسسة الغني، الرباط، ٢٠٠٧، ص ٢٥ - ٢٦.

اللغوية من حيث الأحادية^(١) أو الثنائية أو الازدواجية^(٢). إذ يتعيّن على الدولة احترام التعددية اللغوية داخل حدودها، وتوقير التنوع اللغوي^(١) خارج فضاءها الجغرافي.

(١) التعددية اللغوية Linguistic Pluralism مصطلح دالٌّ على حضور مجموعة من اللغات في المجتمع والدولة، في مقابل الأحادية اللغوية Monolingualism التي يُقصد بها سيادة لغة واحدة في الدولة والمجتمع. وتنتج التعددية اللغوية في المجتمع والدولة عن طريق وجود عدد من الأعراق والجماعات في الدولة عبر حقبٍ تاريخيةٍ مُتعاقة، والهجرة، واللجوء، والإمبريالية، والائتلاف، ومناطق الحدود المشتركة بين الدول المختلفة لغويًا. وتسعى بعض الدول إلى فرض الأحادية اللغوية واللغة القومية لتعزيز الهيمنة والتطور الاقتصادي وإيجاد علاقات التماثل والاتحاد والمواطنة بين أفراد المجتمع والقضاء على التهديدات التي تخلفها التعددية اللغوية مثل: الإخلال بموقع اللغة القومية، والتمزق الاجتماعي، وإضعاف الإحساس بمفهوم الأمة، وإحداث اختلالات في تسيير الشؤون الإدارية. وتمثّل التعددية اللغوية مؤشراً مهماً على الفاعلية الاجتماعية داخل الدولة التي تسعى إلى استيعاب التباينات اللغوية عبر سياسة لغوية تحترم حقوق الجماعات اللغوية، وتسعى إلى التخلّص من الصراعات السياسية والحركات اللغوية والدعوات الانفصالية. كما أنّ التعددية اللغوية تدعم التعايش بين مختلف الجماعات والمجتمعات اللغوية، وتعترف بالتنوع اللغوي. انظر: فاسولد، رالف، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ط ١، ترجمة: إبراهيم بن صالح الفلاحي، النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود، ٢٠٠٠، ص ٢ - ٥٠. و: جون سوان وآخرون، معجم اللغويات الاجتماعية، ط ١، ترجمة: فواز عبد الحق وعبد الرحمن أبو ملحم، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدوليّ لخدمة اللغة العربية، الرياض، ٢٠١٩، ص ٢١٢.

(٢) يُقصدُ بتعدد اللغات Multilingualism أن يستعمل فردٌ ينتمي إلى المجتمع الخطائيّ Speech Community لغتين أو أكثر، وقد يُعبّر عن هذه الممارسة بالثنائية اللغوية Bilingualism وهي استعمال لغتين مختلفتين في المجتمع. ويندرج في تعدد اللغات الازدواجية اللغوية Diglossia التي يُقصدُ بها استعمال لهجتين مختلفتين ضمن لغة واحدة، ومن أمثلة الازدواجية اللغوية تقابل الفصحى مع العامية في اللغة العربية. انظر: نهاد الموسى، الثنائيات في

لقد مثلت اللغة العربيّة - حسب ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) - عنوانَ العمران البشريّ الذي خلّده أعمال المسلمين التي لا تزال شاهدة على حضورهم التاريخيّ، وهويّتهم الإبداعية وفعاليتهم الإنتاجية وخصوبتهم المعرفية. إذ كانت اللغة العربيّة - بادئ الأمر - الوسيلة التي انتشر بها الإسلام وتعاليمه ومبادئه في بلاد العرب وشبه جزيرتهم، غير أنّ الإسلام غدا، بعد ذلك، حاملاً مباحج اللغة العربية وكنوز لسان العرب، ونأشراً علومهما وآدابهما في جميع الأمصار التي وصلت إليها حوافرُ خيول المسلمين، وأخفاف نياقهم، وصواري سفنهم. ثمّ أصبحت اللغة العربيّة بعد ذلك جهازاً لإنتاج المعارف والعلوم والآداب للشعوب والأمم التي تمثّلت العربية واكتسبتها بوصفها لغةً ظافرة ولساناً قابلاً للاستثمار.

يُقصد بالعربية اللغة العربية الفصحى التي فرضت سلطتها بوصفها لغة عليا في التواصل، ولغة أدبية في الإبداع في مطلع القرن الخامس الميلادي. واللغة العربيّة تُنسبُ إلى العرب. والعرب، في أصل الاستعمال، والكلام لأبي المعالي

قضايا اللغة العربيّة من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ط ١، دار الشروق، عمان - الأردن، رام الله، فلسطين، ٢٠٠٣، ص ١٢٥. و: معجم اللغويّات الاجتماعيّة، ص ٥٢.

(١) يشيرُ مصطلح التنوع اللغويّ Linguistic Diversity إلى التعايش بين أشكال التعبير اللغويّ المختلفة، والتعايش بين مختلف اللغات في أرجاء العالم. ويتحقق التنوع اللغويّ داخل المجتمع والدولة عن طريق الاعتراف باللهجات واللغة داخل مجتمع الخطاب Speech Community. غير أنّ التنوع اللغويّ يُمثّلُ عقبةً كأداء تعترض سبيل التخطيط اللغويّ Language Planning داخل الدولة. كما ينظر إلى التنوع اللغوي بوصفه عائقاً أمام التواصليين المحليّ والدوليّ. انظر: معجم اللغويّات الاجتماعيّة، ص ٢١٢.

محمود شكري الألوسي (١٨٥٧ - ١٩٢٤م)، اسم قومٍ جمعوا عدّة أوصاف: الأول: أنّ لسائهم كان اللغة العربية. الثاني: أنّهم كانوا من أبناء العرب. الآخر: أنّ مساكنهم كانت أرض العرب، وهي جزيرة العرب من بحر القلزم (البحر الأحمر حاليًا) إلى بحر البصرة، ومن أقصى حَجَرٍ في اليمن إلى أول الشام؛ فاليمن داخلية في أرض العرب والشام خارجة منها^(١).

على أنّ هذه المحددات تتصل بالعرب وأرض جزيرة العرب حين البعثة النبوية وقبلها؛ إذ سرعان ما امتدّت رقعة الجغرافيا مع فتوح الأمصار التي سكن العرب فيها من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق، علاوة على شواطئ الشام وأرمينية، وهذه الأمصار والبلدان كانت مساكن الفرس والروم والبربر وغيرهم، وقد انتشرت في هذا الأمصار اللغة العربية، وامتزجت الثقافات والدماء^(٢).

وتمثّل اللغة العربيّة الفصحى في الجاهلية الشكل الاتلافيّ للهجات العربيّة الذي استطاعت قبيلة قريش حيازته لأسباب متنوعة^(٣). ولعلّ هذا الائتلاف اللهجيّ تشكّل عبر زمن عَجَزَ الدارسون عن تحديده؛ بسبب صعوبة معرفة الزمن الذي قطعتة اللغة العربية الفصحى لتكون لغة مشتركة بين القبائل العربية في الجاهلية الأخيرة مع احتفاظ القبائل العربية بخصائصها اللهجيّة التي تميّزها

(١) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الجزء الأوّل، تحقيق: محمد بھجة الأثري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٩، ص ١١.

(٢) نفسه، ج ١، ص ١١.

(٣) للقراءة في مزية لغة قريش على غيرها من لغات القبائل انظر: مختار الغوث، لغة قريش، ط ١، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٩٩٧، ص ٢٧٥ - ٣٠٣.

عن الفُصحى^(١). غير أنه يمكن الافتراض - حسب شوقي ضيف - أنّ الوعي السياسي للقبائل العربية بدأ بالتشكّل قبل قرنين من ظهور الإسلام، وكان من آثار هذا الوعي اجتماعُ العرب على لغة واحدة مع الاحتفاظ بالتنوّعات اللهجيّة لكل قبيلة.

وبعبارة أخرى، فإنّ اللغة الفصحى تمثّل توافقًا ضمنيًا بين القبائل العربية على لغةٍ مشتركةٍ تمثّل النّظام اللغويّ المشترك بعد أن استشعر العرب المخاطر التي تُهدّد وجودهم بعد أن قضى الروم على دولة أسلافهم النبط في سلع وتدمر وفرضوا سيادتهم ودينهم على القبائل المجاورة، وبعد أن بسط الفرس سيطرتهم على الحيرة وقبائل العراق، وسعوا إلى نشر الديانة الفارسية المجوسية. في حين كان الأحباش قد استولوا على اليمن عقودًا من الزمن وحاولوا نشر الدين المسيحي، مما أدى إلى انتشار اليهودية في اليمن لإحداث توازن دينيٍّ مع الأحباش. إنّ كل هذه الأسباب دفعت العرب إلى الالتفاف حول مكة بيت أصنامهم وحجّهم وعبّتهم الكُبرى فجعلوها قبلة لتجاراتهم وتواصلهم وتعبّدهم وأسواقهم الأدبية، ومن ثمّ امتدّت عنايتهم بشؤونهم إلى التوافق على لغة رسميّة

(١) يعزو إبراهيم أنيس أسباب نشوء لهجات العرب وتعددتها إلى طبيعة تكوين قبائلها الجغرافيّ الانعزاليّ، وتمسك القبائل العربيّة بنظمهم وتقاليدهم. ويقول: "فاللهجات العربيّة القديمة هي نتيجة انعزال القبائل أولاً، ونتيجة التطوّر المستقلّ لكلام كلّ قبيلة ثانيًا، ولا بُدّ من مرور زمن طويلٍ قد يبلغ قرنين أو ثلاثة قبل أن تتبلور تلك الصّفة وتصبح من مميزات قبيلة من القبائل". انظر: في اللهجات العربيّة، ص ٣٧ - ٣٨.

هي لغة قريش مع الإبقاء على تعدد لهجات القبائل لتكون عنواناً على التمايز والثراء والتنوع^(١).

يُحاجج هذا البحث في أنّ انتشار اللغة العربية في العالم القديم كان يصدر عن سياسة لغوية ضمنية لم يُصرَّح بها لأسباب ترتبط بغياب النظرية الواصفة، ويجادلُ البحث في أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ شهد برامج تخطيط لغويّ مُعلنة تستحقّ المراجعة والنظر والقراءة الفاحصة لعلّ من أبرزها ما أنجزه النحاة والرّواة من تقعيد لغويّ واستطلاع الاستعمالات اللغوية في مختلف أنحاء الجزيرة العربية وفق تدابير منهجية دقيقة سعت إلى رصد الظواهر اللغوية والفروقات اللهجية المعبّرة عن سعة العربية ورصيدها الرّاخر^(٢).

إنّ البحث في ملامح السياسة والتخطيط اللغويين عند العرب والمسلمين الأوائل من شأنه أن يُسهم في تعميق الوعي بهذين المطلبين الملحّين في الواقع اللغوي العربي المعاصر، والبحث في جدواهما ومباعدتهما ومردوديتهما، والنظر في إمكانية تطويرهما واستثمارهما والإفادة منهما في حلّ المعضلات التي تواجه الهوية اللغوية في العالم العربيّ وتهدد أمنه اللغويّ. ذلك أنّ انتشار اللغة العربية، في العالم القديم، مثل طفرة لسانية عزّ نظيرها في الألسنة والثقافات الأخرى.

(١) العصر الجاهلي، دار المعارف (سلسلة: تاريخ الأدب العربي)، ط ٢٢، القاهرة، ص ١١٨ - ١٢٠. وانظر: في اللهجات العربية، ص ٣٩ - ٤٢.

(٢) عبد الحميد الشلقاني، الأعراب الرّواة، ط ٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٢، ص ١١٨ - ١٢٠. وانظر: في اللهجات العربية، ص ١٦٣ - ١٦٦.

❖ اللسان العربي من الأفول والانحسار إلى التوسع والانتشار

يذهب المستشرق الألماني كارل بروكلمان Carl Brockelmann إلى أنّ اللسان والأدب العربيين، قبل الإسلام، كانا معزولين بفعل أنهما ينتميان إلى جزيرة قاحلة لم تُمثّل السيطرةُ عليها مَطْمَعًا من الدولتين المجاورتين لها؛ الفارسية والروميّة. ويرى بروكلمان أنّ آداب العرب كانت تماثل آداب الزّوج من حيث اتصّالها بمعاش العرب القاسي، وتعبّر عن حياةٍ ساذجة تتصف بالانحطاط وانعدام القيمة؛ لأنّها ترتبط بقرمٍ لا حظّ لهم من الثروات أو الترف أو الرُقّي العقليّ. غير أنّ هذا الأدب نفسه أصبح، باتّصاله الحضاريّ في القرنين الميلاديين الخامس والسادس، أدبًا كونيًّا بفعل انتشار الإسلام في الدولتين الفارسيّة والروميّة^(١).

ورأي كارل بروكلمان يُجافي ما أثبتته كثيرٌ من دارسي الآداب العربيّة وفحواه أنّ المجتمعات العربيّة، قبل الإسلام، قد شهدت وجوهًا متنوعة من التحضّر والتمدّن وفق مقاييس الزمان القديم وظروف الأعصر التي أحاطت بها، ومن أبرز تلك الوجوه الحضارية: الزراعة، والتجارة، والصلات مع الفرس والروم والهند. يقول ناصر الدين الأسد: "ولذلك كان من الإخلال الفاضح بالمنهج السّديد أن يُنظر إلى العصر الجاهليّ نظرةً واحدة، وأن يُحكّم عليه حكمٌ عامٌّ مطلق، وأن يُوصم عربُ الجاهلية جميعًا بالبداءة والجهالة، فلا تُراعى هذه الفروق الواسعة في البيئات الاجتماعية المُتباينة. فإنّ صحَّ أنّ بعض الأعراب، في

(١) نقلًا عن: طه حسين، من حديث الشعر والنثر، ط١، دار المعارف، مصر، ص ١٠ - ١١.

صحراوات الجزيرة كانوا في معزلٍ عن العالم المُتمدين آنذاك، فإنّه من الصّحيح كذلك أنّ بعض البيئات الاجتماعيّة الأخرى كانت متصلة بمعالم المدنيّة لذلك العهد، مواكبةً لركب الحضارة"^(١).

ولعلّ عدم انفصال العرب عن جغرافيا شبه جزيرتهم جعل لغتهم أشدّ قُرباً إلى اللغة السّامية الأمّ من سائر اللغات السّامية التي شهدت توسّعاً وانتشاراً كبيرين، لذلك احتفظت اللغّة العربيّة بخصائص السّامية الأمّ مثل: السّمات الصّوتيّة، وظاهرة الإعراب، وبعض صيغ الجموع، وغيرها من الظواهر اللغويّة التي كانت سائدة في اللغة السّامية الأمّ"^(٢).

إنّ هذا اللسان العربيّ المتفوق في شبه جزيرة العرب مثّل رافعةً لحمل رسالة الإسلام التي أسهمت، بدورها، في انتشار اللسان العربي وإحداث تطوّر الشعوب التي انتشر الإسلام فيها تطوراً سريعاً؛ فأقبلت على الإسراع إلى الإسلام، ومحاولة تعلّم لغته، وطلب إتقانها والسعي إلى التخلّص في آدابها؛ فلم يكد القرنُ الثاني الهجريُّ أنّ يَنْتَصِفَ حتى كان أكثرُ الشعراء والعلماء من الشّعوب الأجنبيّة التي انتشرت فيها العربية والعرب. ليس هذا فحسب بل إنّ اللغة العربيّة التي كانت تنحصرُ في جزيرة العرب وتعبّر عن شظف معاشهم قد

(١) مصادر الشّعور الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة، ط٧، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٠.

(٢) انظر: إبراهيم أنيس، في اللهجات العربيّة، الطبعة الثامنة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٩٢،

لانت ورقّت وسهّلت فأصبحت تستوعبُ آدابِ الهندِ وفلسفةَ اليونانِ وثقافةَ
الفرسِ عبرَ الترجمات التي انتشرت في حواضر الإسلام^(١).

ولعلّ اضطلاعَ اللسانِ العربيِّ بدورٍ مركزيٍّ في مشروع الحضارة العربيّة
والإسلاميّة قد أسهم في انتقال ثقافات الشعوب التي دخل إليها الإسلام إلى
اللغة العربية، فضلا عن تحويل تلك الشعوب إلى أمةٍ مُتجانسةٍ في الشّعور،
وموحّدة في التفكير تعيش في حضارة واحدة. لقد كان العالمُ قبل الإسلام
مُنقسمًا إلى مجالين حضاريين مُتباينين مُتحدّيين؛ أحدهما: تابع إلى سيطرة الروم،
والآخر تابعٌ إلى سيطرة الفُرس. غير أنّ "هذا العالم تحوّل بفضل ظهور الإسلام،
وبفضل انتشار اللغة العربيّة والثّقافة الجديدة إلى أمةٍ واحدةٍ مُتّحدة في كلّ شيء
تقريبًا، لغتها العلميّة والأدبيّة هي العربيّة، فيها تتكلم، وفيها تنشأُ شعرها
وتكتبُ نثرها، وفيها تضعُ كتبها العلميّة"^(٢).

استطاع اللسان العربيُّ أن يُحقّق حضورًا بارزًا في الجغرافيات الثقافية التي
انتشر فيها الإسلام ليس عبر القرآن الكريم وتعاليمه السّميحة فحسب وإنما عن
طريق الأدب العربيِّ الذي نجح في بسط نفوذه في خراسان وبلاد فارس والشّام
والعراق ومصر وإفريقيا والأندلس في غضون ثلاثة عقود لم تُنخّ فيها اللغة العربية
من صدام اللّغات الذي يحكمُ قوانين التوسّع الحضاري والمغالبة البشريّة^(٣).

(١) من حديث الشعر والنثر، ص ١٢.

(٢) نفسه، ص ١٢.

(٣) نيقولاس اوستلر، إمبراطوريات الكلمة: تاريخ اللغات في العالم، ترجمة: محمد توفيق البجيرمي، دار
الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١١، ص ٢٥.

لقد تحقق حضور اللسان العربيّ بفعل مجموعة من الخصائص الإبداعية المتمثلة في القدرة على التطور والنمو والاقتراض كما قرر جرجي زيدان في كتابه الموسوم بـ "اللغة العربية كائنٌ حيٌّ"^(١)، وامتلاكه القوانين البنيوية العميقة والأسباب الذاتية^(٢). يُفصّد باللغة العربية الخالصة، حسب أئمة علماء العربية ومن سائرهم من المستشرقين، اللسان العربيّ الخالص المنسوب إلى النبي إسماعيل - عليه السلام -، وسلالته المتمثلة في القبائل العربية من نسل عدنان. فاللغة العربية، في أصلها، هي لغة عرب الشمال العدنانيين الذين يمتد نسبهم إلى إسماعيل بن إبراهيم - عليهما السلام - . ويتجاوز مفهوم العرب، في هذا السياق، العنصر البدويّ والأعرابيّ الذي كان يستقرُّ في صحراء الجزيرة العربية؛ ليصبح دالاً على كلّ سكّان الجزيرة العربية ومن وفد إليها واستقرَّ فيها، وتكلّم بلسان العرب ولقّن لغتهم. لقد توسّع مدلول اللغة العربية وأضحى دالاً، في المستوى الجغرافيّ البيئيّ، على البدو والحضر، وأهل المدر وأهل الوبر وأهل البوادي من الأعراب، وأهل القرى من الحضر^(٣).

أمّا المستوى الاجتماعيّ فإنّ اللغة العربية الخالصة تمثّل سجلاً واضحاً للتنوع اللسانيّ الذي عبّرت عنه مختلف لهجات القبائل العربية الشماليّة التي تتضمّن مستويات تعبيرية ومعجمية وصوتية ونحوية تعود إلى أصل واحد هو اللغة العربية

(١) جرجي زيدان، اللغة كائن حي، ط ٢، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت.

(٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ط ٢، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت - بغداد، ١٩٧٨.

(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٣٩، ٥٤١.

الخالصة التي أصبحت لغة القرآن الكريم الذي استوعب لهجات العرب وعبر عن ذلك الاستيعاب في القراءات السبع^(١).

ولا بُد من الإقرار بأنّ للقرآن الكريم منزلةً لغويةً عظيمةً وأثرًا جليلاً في التخطيط اللغوي^(٢)؛ إذ إنه الشاهد العظيم الذي دُوّنت به اللغة العربيّة الفصحى لتكتسي، مع القرآن الكريم، بُعدًا فُدسيًا حفّز العلماء على دراستها وأقبلوا على تفسير مفرداتها، ومعجمها، وجمع قواعدها للوصول إلى اللغة الفصحى. ثمّ تبع الشعرُ الجاهليّ القرآنَ الكريمَ في التدوين؛ ليصبح متنًا للقرآن الكريم وهامشًا له في الوقت نفسه؛ فأما كونه متنًا فيتأتى من كونه نموذجًا لغويًا سابقًا، في مستوى زمن الإنتاج، على القرآن الكريم، فضلًا عن أوليته وأسبقيته الإبداعية، وأما كونه هامشًا على متن القرآن فيتحصّل من كونه، مادّةً وشواهدًا، يعضد وجوه تأويل آيات القرآن الكريم، ويكشف عن مقاصده ودلالاته وتراكيبه وأساليبه ومعانيه^(٣).

والحقّ أنّ التخطيط اللغوي قد بُوشر قبل الإسلام؛ وذلك عندما كانت القبائل العربية ترتاد مكة وتسافر إليها لتحقيق غايات حيوية مثل: الغاية الدينية

(١) نفسه، ص ٥٤٢ - ٥٤٣.

(٢) يُقصد بالتخطيط اللغويّ Language Planning التدابير اللغوية الكفيلة بإحداث التأثير في السلوك اللغويّ لمجتمع لغويّ من قبيل: إيجاد لغة رسميّة مُقتنّة، وتحديد اللغات الرسميّة، واختيار اللغات الوطنيّة والتعليميّة، وتعزيز لغات الأقليّات. ويندرج التخطيط اللغويّان في حقل اللغويّات التطبيقية. انظر: معجم اللغويّات الاجتماعيّة، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٥٠ - ٥٥١.

المتمثلة في الحجّ الذي كانت بعضُ القبائل تقوم به، والغاية التجارية المتحققة في البيوع والشراء في أسواق العرب في مكة في موسم الحج، ثمّ الغاية الثقافيّة التي كانت تتحقق بالتقاء العرب في مواسم ثقافية؛ إذ يجتمع شعراء العرب وخطبائهم في أسواق معلومة في جزيرة العرب لإنشاد الشعر، وإبداع الخطب، وحلّ النزاعات، وإنفاذ المبيعات، وإبرام الصّلح.

وكان لقريش في الحجاز وسائر جزيرة العرب مكانةً كبيرةً في شؤون سقاية الحجيج ورفادتهم علاوة على تجاراتها وقوافلها التي ترتحل من اليمن إلى العراق والشام^(١). ونظرًا لهذه المنزلة استطاعت قريش أن تحقّق مبدأ التوسّط اللسانيّ الذي يعني المقاربة بين لهجات قبائل العرب، وتوحيد الألسنة من خلال نظامي التقييس^(٢) والإعراب. وبعبارة أخرى؛ نجحت قريش في تحقيق الانتخاب اللغويّ الذي هيأته لها منزلتها الرفيعة بين قبائل العرب، فأصبحت لغة قريش لغة مركزية خاليةً من سمات لهجات العرب وخصائصها المميّزة مثل: الكشكشة، والفحفة، والعججة، والاستنطاء، والتلتلة، والعننة، واللخلخانيّة،

(١) سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ط٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - القاهرة، ١٩٧٤، ص ٩٥ - ١١٥.

(٢) التّقييس Standardisation هي العملية التي تتطور بها اللغة القياسيّة عبر أربع مراحل: التنوّع الإقليميّ أو الاجتماعيّ، ووصف معايير القواعد الناطمة، وتحديد قواعد النطق والمعجم، وانتشار المعايير في المجتمع الخطابيّ الدّال على تطور اللغة المعياريّة المستمرّ الذي يُحقّق غايات اللغة التواصلية وأبعادها الوظيفيّة. انظر: معجم اللغويّات الاجتماعيّة، ص ٣٧١.

والطمطمانيّة^(١). علاوة على مركزيتها في لغات الحجاز؛ نظرًا لاعتماد قبائل الحجاز على قريش في تحقيق المنافع والغايات السياسية والدينية والاقتصادية. لقد أذعن العرب للسان قريش؛ لما تمتلكه قريش من سلطة ونفوذ اقتصادي وديني وليس لأسباب لغوية خالصة^(٢).

وعلى الرّغم من إحراز قبيلة قريش التوسّط اللساني فإنّ ذلك لا يعني أنّ لغتها أكثر حضورًا وأعلى فصاحةً من لغات القبائل الأخرى، ولا يتضمّن أنّها أغزُرُ إنتاجًا للشعر والنثر من سواها من القبائل، بل إنّ لغات بعض القبائل قد حققت حضورًا بارزًا في كتب اللغويين والشراح والمفسرين واللغويين، ومن أبرز تلك اللغات: لغة تميم، ولغة قيس، ولغة أسد، ثم لغة هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، وهوازن. الأمر الذي يكشف عن خصوبة لغات القبائل وتنوّعها ومزيّة قريش عليها؛ فقبيلة قريش تُعدُّ حُلُاصة العرب نظرًا لارتباطها بمكّة ولأن النبي محمدًا قُرشيًّا^(٣).

وإذا كان القرآن الكريم قد ورد في جُلّه على لغة قريش الحجازيّة إلاّ أنه اشتمل على لغات القبائل العربية الأخرى، وهذا يعني أنّ لكل القبائل تمثيلًا لهجيًّا متفاوتًا قدره في القرآن الكريم. مما يدل على أنّ نزول الوحي بلغة قريش ضربٌ من السياسة اللغوية الهادفة إلى جمع ألسنة العرب وتوحيدها وجسّر الهوى

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٦٠، ٥٧٠ - ٥٨٥.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٦٣٤ - ٦٣٨، ٦٤٠ - ٦٣٢.

(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٥٧ - ٥٥٨، ٦٠٣ - ٦٠٥.

بين لهجاتها، للوصول إلى اللغة الفصحى التي تُعبّر عن التقارب اللساني الذي حققه القرآن الكريم لتوحيد ألسنة العرب، وجمع شتات لهجاتها. صحيح أنّ القرآن الكريم لم يُلغ لهجات القبائل وألسنتها لكنه وحّد العرب على لغة فصيحة وأبقى على لهجات القبائل ولغاتها لتكون مُستودعًا دلاليًا وتداوليًا وتأويليًا يحفظ التّمايزات اللسانية بين القبائل العربيّة، ورصيدًا لغويًا حيويًا للقرآن الكريم الذي حرص مفسروه ومؤولوه على الاستشهاد بالشعر الجاهلي والاحتجاج بلغات القبائل في توجيه دلالات القرآن المتباينة تركيبًا ومعنى^(١).

وبالجمله فإنّ الإسلام قارب بين اللهجات، وقرب المشترك اللغويّ بين القبائل، واحتفظ باللهجات المخالفة للوحدة اللسانية تعبيرًا عن سعة الاستعمال والتداول اللسانيين من جهة وتوكيدًا على ثراء الرصيد اللغويّ وتعدد الدلالات من جهة أخرى^(٢). وبذلك يكون الإسلام قد أسهم في تطوير التخطيط اللغويّ العربيّ إسهامًا جليلًا؛ إذ جمعت لغات قبائل العرب ولهجاتهم، ودوّنت استعمالهم اللغويّة، وحفظت آثارهم في الشعر والنثر. وبعبارة أخرى، لقد صنع الإسلام من المتفرق اللغوي والمتنافر اللسانيّ في لهجات القبائل العربيّة نظامًا مترابطًا مؤتلفًا يحكمه ناظمٌ معرفيٌّ يُحيل إلى وحدة اللسان.

(١) نفسه، ج ٨، ص ٥٥٠ - ٥٥١. لقد عرض جواد علي آراء الأصوليين واللغويين والمفسرين الأوائل، واستعرض آراء الراجعي وطه حسين والمستشرقين في تفسير مركزية لغة قريش. ص ٦٢٧ - ٦٣٥.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٥٠ - ٥٥١، ٦٩١.

أما الإنسان فقد كان للإسلام دورٌ بارزٌ في القضاء على تشرذم القبائل العربيّة التي كانت تخوض، في ما بينها، صراعاتٍ ممتدّةً في الزمان، وقضى على الأحلاف التي كانت تنتهجها القبائل للدفاع عن وجودها ضد القبائل الأخرى. فضلاً عن ذلك، تمكّن الإسلام من تصفية النزاعات والنزعات القبليّة، وتخليص الذهنيّة العربيّة من التنافس والعصبّيّات والانتماءات الضيّقة. كما عمّد الإسلام إلى إنقاذ القبائل العربيّة من براثن نزاع المناذرة والغساسنة على الزعامة، وحماهم من أطماع الفرس والرّوم والحبش في جزيرة العرب، وأنهى تاريخ الشام والعراق ومصر الرومانيّ والفارسيّ واليوناني^(١)، ووقاهم من دعوات الميشرين النصارى واختلاط اليهود بالقبائل العربيّة، وحفظهم من التمازج مع التجار الأعاجم الذين كانوا يفتدون أسواق العرب. وبالجملة لقد أحيى الإسلام في نفوس العرب مفاهيم الجماعة، وبعث في وجدانهم أهمّ أمةً واحدةً ذات هويّة وخطاب مُشتركين^(٢).

لقد كان الإسلامُ القنطرة التي عبرت عليها اللغَةُ العربيّةُ في الأقاليم والأمصار والبلدان التي وصلت إليها، "أما القول بأنّ اللغة العربيّة كانت سبباً في انتشار الإسلام فقوْلٌ يحيطه التحفظُ، فالإسلام إنما انتشر بمبادئه وأصوله الفطريّة السليمة غير المتناقضة مع المبادئ الإنسانيّة. يدلّ على ذلك هذه الملايين المُسلمة التي لا تعرف من العربيّة قليلاً ولا كثيراً، وهذه الآلاف التي تعتنقُ

(١) عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، لغتنا والحياة، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٤.
وانظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٧٠٠ - ٧٠٥.
(٢) لمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ص ٥٦٠.

الدين الإسلامي من الأوروبيين والأمريكيين والأفريقيين والآسيويين لا عن وراثته ورثوها، ولا عن أُمَّة وجدوا عليها آباءهم، بل بالقراءة والتدبر في لغاتهم الأجنبية التي يطلعون بها على مبادئ هذا الدين الحنيف. على حين لا تجد هذه الأعداد في المعاصرين من معتنقي الديانات الأخرى إلا بالإرغام السياسي أو التبشيري المتطرف"^(١)، وفي المقابل فإنّ اللغة العربيّة هي الجسر الذي استطاع الإسلام بوساطته الانتشار في صفوف القبائل العربية وشبه جزيرة العرب.

إنّ السياسة اللغويّة التي حققها الإسلام للعرب تتمثّل في أساسين جوهريين متضافرين؛ الأول: أنه أنشأ لهم سيادة لغوية Language Superiority تحققت بالقرآن الكريم، وجمع لغات القبائل وتدوينها، مما منحهم مدونةً لغويّةً مزوّدةً بوسائلٍ جليّةٍ ومحتوياتٍ بيّنةٍ تمكّنهم من تحقيق التواصل وإنجاز أفعال الكلام، والإبداع في شتى صنوف المعرفة^(٢). والثاني: أنه منحهم خطاباً يُعبّرون فيه عن هويتهم الجديدة، وأمتهم الخلافة.

لقد كان العرب، قبل الإسلام، قبائل متصارعة، وكانت لغتهم لهجاتٍ متباينةً فجاء الإسلام وجمع قبائلهم وخلصهم من ضغائن الجاهلية، وحرّهم من العصبية، ويسّر تدوين لغتهم، وآلف بين لهجاتهم عن طريق الخطابين الديني والأدبي، علاوة على حروب الفتوحات التي كان يلتحق في صفوفها العرب من

(١) عبد السلام هارون، علاقة الإسلام باللغة العربيّة، ضمن كتاب: "قطوف أدبيّة: دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث"، ط ١، مكتبة السنّة (الدار السلفيّة لنشر العلم)، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) روبرت فليسون، الهيمنة اللغوية، ط ١، ترجمة: سعد بن هادي الحشاش، (الرياض، جامعة الملك سعود، ٢٠٠٧)، ص ٨١.

مختلف القبائل على اختلاف تبايناتهم اللهجيّة. وبهذا المعنى فإنّ الأثر الذي أحدثه الإسلام كان أثرًا مزدوجًا بالغ الأهميّة؛ إذ صنع للعرب أمة وخطابًا يُعبرون بهما عن هويتهم، وأخرجهم من حيز القوميات الضيقة وجعلهم ضمن "الجماعات المتخيّلة" بعد أن صاغ لهم مُتخيلاً ثقافيًا.

يُقصدُ بالجماعة المتخيّلة An imagined community المجموعة الإنسانية المؤتلفة رمزيًا عبر علاقات تتجاوز القوميّة والموطن واللغة. وقد طوّر بندكت أندرسن Benedict Anderson هذا المفهوم في كتابه الموسوم بـ"الجماعات المتخيّلة". ووفق تصوّر الجماعات المتخيّلة فإنّ الإسلام استطاع توسيع مجال الأُمّة العربيّة لتشمل مَنْ هم من خارج البلاد العربيّة، ومَنْ لا ينتمون إلى اللسان العربيّ؛ وذلك عندما نقل الإسلامُ اللغة العربيّة من حيز الجغرافيا والعرق واللسان الفطريّ إلى حيز المقدّس؛ فغدت اللغة العربيّة لغة السّماء المقدّسة التي ارتقت بالعرب وجعلت منهم أمة قابلة للتخييل الدّينيّ واللغويّ والأدبيّ والأنطولوجي^(١).

إنّ هذا الإنجاز الذي حققه الإسلام للعرب الميمّتل في فحص التباينات اللهجيّة والاعتراف بها هو جوهر عملية التخطيط اللغوي التي تمخّض عنها تبلورُ اللغة العربيّة الفصحى التي ستتولّى تسيير أمور الدولة، وتنظيم شؤونها، وتدير مؤسساتها، ورعاية مصالحها في إدارة شؤون الأُمّة المختلفة. لقد تحدّث

(١) بندكت أندرسن، الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها، ط١، ترجمة: نائر ديب، تقديم: عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤، الدوحة، ص ٧١ - ٧٥.

جوشوا فيشمن Joshua Fishman عن أنّ اللغة القوميّة تصنعُ أُمَّةً وهويّةً مُتمايزتين عندما تُمنحُ مختلف الإثنيات فرصةً التوحّد والتماثل، وتُحقّق للأُمَّة تمايزًا عن غيرها من القوميّات والأمم^(١)، وقد تحقّق هذا الأمرُ للعرب بفعل الإسلام الذي بعث في العرب نبيًّا منهم، وبثّ في نفوسهم التّطلع الأُمميّ^(٢).

(١) علم اللغة الاجتماعيّ للمجتمع، ص ٢ - ٥.

(٢) يقول صالح أحمد العلي: "وهكذا ضُبِطت الروابطُ القبليّة ووجد مناخٌ جديدٌ لتثبيت وتنمية الرّابطة العامّة للدولة الجديدة، أي رُححان العوامل الموحّدة لهذه الدّولة الجديدة. ولا ريب في أنّ أبردَ هذه العوامل الموحّدة هي اللغة العربيّة وما يتّصلُ بها من أفكارٍ ونظراتٍ وثقافةٍ وأصولٍ مشتركة. ونظرًا لِقَدَم هذه اللغة، وعموميّة استعمالها، وتقدير العرب إيّاها واعتزازهم بها، هذا بالإضافة إلى أنّها أساسيّةٌ للدين الإسلاميّ الجديد باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولغة الفرائض الإسلاميّة ولغة الرسول، فقد أصبحت قوّة فاعلةً في توحيد مجتمع الدّولة الجديدة". صالح أحمد العلي، امتداد العرب في صدر الإسلام، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٥.

❖ اللسان وفتوحات البلدان

يُقصدُ بـ: "فتوحات البلدان" إخضاع البلاد والأقاليم والأمصار لسلطان الإسلام. وتقتضي هذه الفتوحات انتشارَ المسلمين للدعوة إلى سبيل الله خارجَ حدود بلادهم إمّا بهداية غير المسلمين ودعوتهم بالقرآن وإمّا بالصلح والقبول بالجزية وإمّا بالقتال وإمّا بالكيد على ما قرره البلاذري (ت ٢٧٩هـ)^(١). وقد تمخّصَ عن هذه الفتوحات اتّساع رقعة البلاد الإسلاميّة، وازدياد عدد المسلمين، وتعاظم حجم الثروات التي تخضع لسيطرة المسلمين. وبعبارة أخرى فإنّ هناك ثلوثاً نتج أثره الظاهريُّ عن الفتوحات؛ التوسّع الجغرافي، وتعاظم الثروات، وازدياد عدد المسلمين. غير أنّ هناك عنصرين مهمّين مُترابطين يمثّلان نتيجة هذا الثلوث هما: انتشار الإسلام عبر اللسان العربي، وانتشار اللسان العربي عبر الإسلام.

لقد ترجم الإسلام عن التحوّل الحضاري الذي أحدثه في العرب المسلمين من خلال تأكيد القرآن الكريم على كون الإسلام "دينًا ختامياً"، وعلى أنّ النبيّ محمداً - صلى الله عليه وسلّم - (ت ١١ هـ) خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى أنّ المسلمين "خير أمة أنزلت للناس"^(٢)، وعلى أنّ "اللسان العربيّ" هو لغة

(١) أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ. ٨٩٢م)، فتوح البلدان، (ثلاثة أقسام)، الطبعة الأولى (١٩٥٦، ١٩٥٧) نشر وتحقيق: صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(٢) "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۗ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ". الآية: ١٠، سورة آل عمران. ج ٨، ص ٦٨٧. والمقصود بـ"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ": المسلمون. انظر: أبو عبد الله

القرآن^(١). وسوف يكون هذا الثالث أساسًا في السياسة والتخطيط اللغويين وانتشار اللسان العربي وتطور العمران وتوسّع البنيان.

بدأت حركة الفتوحات من مكة المكرمة التي هاجر منها النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إلى المدينة المنورة التي استقرَّ فيها بعد أن استقبله المسلمون الأنصار من الأوس والخزرج الذين استجابوا لدعوة النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عندما كان في مكة المكرمة التي لم يُفْلح في نشر دعوته

الفرطبيّ (ت ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمُبيّن لما تضمنه من السنّة وآي القرآن، ج ٥، تحقيق: عبد الله التركيّ، ومحمد عرقسوسيّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(١) إنّ نزول الوحي على النبي العربيّ محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - باللغة العربيّة لم يمنع أحدَ أبرز الأئمة والمحدّثين والفقهاء وهو ابن حزم الأندلسيّ الظاهريّ (ت ٤٥٦ هـ) من أن يَصمّ دعوى المفاضلة بين اللغات بالسُّخف ويرمي دعاها بالزّيغ والضلال قائلا: "وقد توهم قومٌ في لغتهم أنّها أفضل اللغات. وهذا لا معنى له لأنّ وجوه الفضل معروفةٌ وإنّما هي بعملٍ أو اختصاصٍ ولا عملٍ للغة، ولا جاء نصٌّ في تفضيل لغة على لغة. وقد قال تعالى: "وما أرسلنا من رسولٍ إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم". وقال تعالى: "فإنّما يسرّناه بلسانك لعلّهم يتذكّرون". فأخبر تعالى أنه لم يُنزّل القرآن بلغة العرب إلّا ليفهم ذلك قومه عليه السّلام لا لغير ذلك. وقد غلط في ذلك جالينوس فقال: "إنّ لغة اليونانيين أفضل اللغات لأنّ سائر اللغات إنّما تشبه إنّما تُباح الكلاب أو نقيق الضفادع". ولعلّ في ما يتضمّنه قول ما يرجّح أنّ التنوّع اللغويّ أصلٌ في الاجتماع الإنسانيّ، وأنّه لا مزيّة للغة على لغةٍ أخرى حتى إنّ كانت لغة التنزيل والكلام الإلهيّة، لاسيّما أنّ التنوّع اللغويّ حاضرٌ في التنزيل العزيز بوصفه مُعجزةً وعلامةً من علامات القدرة الإلهيّة. الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠. ص ٣٣ - ٣٤.

فيها على نطاق واسع فكان أن جُوبِحت الدَّعوةُ وصاحبُها ومن آمن بها بالرِّفض والتَّعذيب ومحاولات القتل من قِبَل كَقَّار قريش ورجالاتها الأَشداء. وعندما وصل النبي محمد إلى المدينة عاهد اليهودَ فيها وكاتبهم لحفظ أمنهم وممتلكاتهم مقابل دفع الجزية، ثم إنَّ النبيَّ محمدًا، بعد أن نكث اليهودُ العهود وتحالفوا مع أعداء النبي من كفار مكة، قَتَلَ اليهودَ وطردهم من جزيرة العرب، ووَزَّع ثرواتهم بين المسلمين واحتفظ لنفسه بجزء منها^(١).

غير أنَّ دعوةَ النبي لم تتوقَّف عند المدينة بل امتدَّت لتشمل أرجاء الجزيرة العربيَّة، وظلَّ النبي يرسل الوفود لنشر الدعوة في أرجاء جزيرة العرب. وبهذا المعنى؛ فإنَّ السياسةَ النبويَّةَ، في هذه المرحلة، استهدفت تحقيق خمسة أهداف: دعوة الناس إلى الدين الإسلاميِّ، وتعميق الخطاب والهوية في نفوس العرب المسلمين، وتكثير العناصر البشرية في صفوف المسلمين، واستقطاب القبائل العربيَّة للدخول في الإسلام، وتوسيع الموارد الماليَّة^(٢).

(١) ينظر: موضوع أرض بني التَّضير وأمواهم ووضعها تحت تصرِّف النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الذي وَزَّع هذه الثروات بين المسلمين وإنفاقها على آل بيته والفقراء من المهاجرين والأنصار. وقد اشتملت هذه الثروات على الجزية عن الأنفس والغنائم على الأرض والزرع والنخل والقلاع والدَّور والآبار والسلاح والنساء (السيبي). فتوح البلدان، القسم الأول، ص ١٥ - ٢٣.

(٢) انظر: شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلامية، ط ٥، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت، ص ١٣ - ٢٠.

استمرت الفتوحات النبوية إحدى عشرة سنة (١ - ١١ هـ / ٦٢١ - ٦٣٢ م)^(١) قام فيها النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (ت ١١ هـ) بنشر الإسلام في جزيرة العرب وجمع القبائل العربيّة تحت لواء الإسلام، وقد مثّلت هذه الدّعوة عاملاً بارزاً في توحيد لهجات العرب ولُغاتها. وقد اعتمد النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - على مجموعة من الوسائل التي تدرّج في استعمالها، من مثل: إرسال الوفود إلى القبائل ودعوتهم إلى الإسلام، ومعاودة من يرفضون الدعوة، ومكاتبتهم على تحقيق الصلح والأمن ودفع الجزية، ومقاتلة من يرفضون الصلح ودفع الجزية. ولقد تمكّن النبي محمد من استقطاب قبائل العرب في مشروع بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة وإنهاء الصراعات والقتال اللذين سيطرا على العلاقات بين القبائل، وتوجيه الطاقات البشريّة وحشدها في الفتوحات والقتال من داخل جزيرة العرب إلى خارجها، علاوة على أنّ مشروع النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قد قام على توفير الثروات والأموال الحاصلة عن الجزية والخراج الكفيلة بتحقيق مشروع التوسّع ونشر الإسلام واللغة العربيّة خارج حدود جزيرة العرب^(٢). وقد تحقّق هذا المشروع في غضون إحدى عشرة سنة انتهت في السنة الحادية عشرة للهجرة، وهو تاريخ وفاة النبي.

(١) فتوح البلدان، القسم الأول، ص ١٧ - ١٠٤.

(٢) صالح أحمد العلي، الفتوحات الإسلاميّة، ط ١، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤،

وقد استمرّت فتوحاتُ العرب بالتّوسّع خارج جزيرة العرب بمسيرة الإسلام؛ فكان مبدأ الفتح مبدأً أساسياً لدى الخلفاء المسلمين وهذا ما توسّع البلاذريّ في عرضه ومناقشته واستقصائه في كتابه الموسوم بـ "فتوح البلدان".

❖ الأُمَّةُ الظَّافِرَةُ واللسانُ الغالب

يُقرّرُ المفكّرُ ألبرت حوراني أنّ اللغة العربية هُويّةٌ جامعةٌ لكلّ من نطق بالصدّاد؛ فاللغةُ العربيّةُ ليست "أعظم فنون العرب وحسب، بل خيرُهم المشترك"^(١). أمّا الأُمَّةُ العربيّةُ فتشمل "جميع من يدعون صلّةً ما بقبائل الجزيرة العربيّة، إنّ بالتحدّر منها، أو بالانتساب إليها، أو باقتباس مثلها الأعلى، عن طريق اللغة والأدب، في كمال الإنسان ومقاييس الجمال"^(٢). وهذا يعني أنّ مفهوم الأُمَّة العربية مفهومٌ تتجاوزيّ من حيث إنه يتجاوز العرق والمنشأ والجغرافيا إلى اللسان.

فَيُض لسان العربي انتشاراً واسعاً في عقود قليلة أعقبت مشروع فتوح البُلدان والأمصار التي استقصى البلاذري (ت ٢٧٩هـ) آثارها في كتابه الموسوم بـ"فتوح البلدان"، وقد تحقق ذلك الانتشار - على ما يرى ابن خلدون - جزاءً ما وقع للدولة الإسلاميّة من الغلبِ على الأمم، وهو غلبٌ مُتمظّهٌ في الملة والدين اللذين يُجسّدان صورةَ الوجود والمُلك. وحسب ابن خلدون فإنّ تعامل العرب والمسلمين القائم على البذل والعمل والعُمران مع أهل الأمصار مثل باعثًا لهم للإقبال على اللسان العربي لأنه أصل الشريعة، و"لِمَا أنّ النبي -

(١) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩م)، ترجمة: كريم عزقول، دار

النهار للنشر، بيروت، ص ١١.

(٢) نفسه، ص ١١.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عربي؛ فوجب هجرٌ ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها"^(١).

وتعود بدايات السياسة اللغوية العربية إلى النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الذي عُني بتعليم المسلمين الكتابة ومكافحة الأمية، فقد جعل من كان لا يُرجى منه فداء من أسرى بدرٍ تعليم عشرة من أبناء المسلمين الكتابة، فإذا حذقوها كان ذلك فداءً له^(٢).

ويذهب ابن خلدون إلى أنّ الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - (ت ٢٣ هـ) من أوائل الخلفاء الذين انتهجوا سياسة لسانية، وذلك عندما "نهى عن رطانة الأعاجم، وقال: إِنَّهَا خِبٌّ، أَي: مَكْرٌ وخديعة. فلَمَّا هَجَرَ الديُّن اللغاتِ الأعجميَّة، وكان لسانُ القائمين بالدولة عربيًّا، هُجرت كُلُّهَا في

(١) مقدّمة ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّان الأكبر، الجزء الأوّل، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكّار، الطّبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ٢٠٠١، ص ٤٧٥.

(٢) أورد محمد بن سعد بن منيع الزّهريّ (ت ٢٣٠ هـ) أخبارًا مُتصلة نصّها: "كان فداء أسارى بدر أربعة آلاف إلى ما دون ذلك، فمن لم يكن عنده شيءٌ أَمَرَ أَنْ يُعَلِّمَ غلمان الأنصار الكتابة". و: "أَسَرَ رسولُ الله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يومَ بدرٍ سبعينَ أسيرًا، وكان يُفادى بهم على قدر أموالهم، وكان أهلُ مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دُفِعَ إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعَلَّمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤُه". و: "كان فداء أهل بدر أربعين أوقية أربعين أوقية، فمن لم يكن عنده عِلْمٌ عشرةً من المُسلمين الكتابة، فكان زيد بن ثابت ممّن عُلِّمَ". كتاب الطبقات الكبير، ج ٢ (في مغازي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسراياه)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ص ٢٠.

جميع ممالكها؛ لأنّ الناس تَبَعُ للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم، وألستهم في جميع الأمصار والممالك. وصار اللسان العربيّ لسائهم، حتى رسخ ذلك لغةً في جميع أمصارهم ومُدُنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلةً فيها وغريبة، ... وسمّي اللسان العربيّ لساناً حضرياً في جميع أمصار الإسلام^(١).

وهذا يعني أنّ الإسلام حرص على تثبيت دعائم اللغة العربية لتكون عنواناً جامعاً للعرب ولغيرهم دون أن يعتمد إلى طمس اللغات الأخرى، وهذا يعني أنّ الإسلام قد اعترف بالتعددية اللغوية^(٢) في أرجاء دياره وجغرافيته، وسمح

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٥.

(٢) التعددية اللغوية Linguistic Pluralism مصطلح دالٌّ على حضور مجموعة من اللغات في المجتمع والدولة، في مقابل الأحادية اللغوية Monolingualism التي يُقصد بها سيادة لغة واحدة في الدولة والمجتمع. وتنتج التعددية اللغوية في المجتمع والدولة عن طريق وجود عدد من الأعراق والجماعات في الدولة عبر حقبٍ تاريخيةٍ مُتعاقة، والهجرة، واللجوء، والإمبريالية، والائتلاف، ومناطق الحدود المشتركة بين الدول المختلفة لغويًا. وتسعى بعض الدول إلى فرض الأحادية اللغوية واللغة القومية لتعزيز الهيمنة والتطور الاقتصادي وإيجاد علاقات التماثل والاتحاد والمواطنة بين أفراد المجتمع والقضاء على التهديدات التي تخلفها التعددية اللغوية مثل: الإخلال بموقع اللغة القومية، والتمزق الاجتماعي، وإضعاف الإحساس بمفهوم الأمة، وإحداث اختلالات في تسيير الشؤون الإدارية. وتمثّل التعددية اللغوية مؤشراً مهماً على الفاعلية الاجتماعية داخل الدولة التي تسعى إلى استيعاب التباينات اللغوية عبر سياسة لغوية تحترم حقوق الجماعات اللغوية، وتسعى إلى التخلّص من الصراعات السياسية والحركات اللغوية والدعوات الانفصالية. كما أنّ التعددية اللغوية تدعم التعايش بين مختلف الجماعات والمجتمعات اللغوية، وتعترف بالتنوع اللغوي. علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ص ٢ - ٥٠. و: معجم اللغويات الاجتماعية، ص ٢١٢.

لغير العرب بالإبقاء على لغاتهم للتداول والاستعمال. ولعلّ من أبرز وجوه التعددية اللغوية ما أورده الإمام أبو الحسن الماورديّ (ت ٤٥٠ هـ) ونصّه: "وأما ديوان الاستيفاء وجباية الأموال، فجرى هذا الأمر فيه بعد ظهور الإسلام بالشّام والعراق على ما كان عليه من قبل، فكان ديوان الشّام بالروميّة؛ لأنه كان من ممالك الرّوم، وكان ديوان العراق بالفارسيّة؛ لأنه كان من ممالك الفرس، فلم يزل أمرهما جارياً على ذلك إلى زمن عبد الملك بن مروان، فنقل ديوان الشّام إلى العربيّة سنة إحدى وثمانين"^(١).

يكشف هذا النصّ عن أنّ المسلمين كانوا يعترفون بمردودية اللغات غير العربية في تسيير شؤون الدولة الإسلامية، وأنهم استوعبوا مقتنياتها ومدخراتها المعرفية من أجل تطوير اللغة العربية لتمكينها من الإحاطة بمتطلبات الحضارة والتمدّن.

(١) الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، ط ١، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٠٠ -

❖ التوطين العربي في دار الإسلام

لجأ الخلفاء الراشدون إلى الاعتماد على القبائل العربية التي ساهمت بفعالية كبيرة في الفتوحات، وعمدوا إلى توطينهم في البلدان المفتوحة بعد خضوعها إلى سلطة الإسلام. بمعنى أنّ العنصرَ البشريّ كان مكوّنًا رئيسيًا في تحقيق السياسة والتخطيط اللغويين القائمين على توطين الإنسان ونشر تعاليم الإسلام والقرآن وبعث العربية ومنظومة اللسان.

لقد انتشرت اللغة العربية خارج الجزيرة العربية بواسطة الوسائل التي لجأ إليها العرب في نشر الإسلام الذي كان مُحَرِّكًا أساسيًا في انتشار العرب في البلدان غير العربية، وبعثًا موضوعيًا في نشر العربية في الأمصار التي وصل إليها العرب المسلمون وهم يحملون لواء الإسلام. لقد كان الارتباط بين العربية والإسلام وثيقًا منذ بزوغ النداء الأوّل الذي صدرت عنه رسالة الإسلام التي تأسست على عنصرين؛ بشريّ ولغويّ يتمتّلان في العرب ولسانهم العربيّ إنّهُ النداء الذي ترجمته اللغة العربية واستثمره العرب في تحقيق الانتشار البشري واللغويّ ونشر الإسلام في البلدان والأمصار وأصقاع الأرض^(١).

وبهذا المعنى فإنّ هناك إرادة وعزيمة بشريتين بعثهما الإسلام في نفوس العرب لمواجهة الأمم والثقافات والألسن الأخرى سواء أكانت تربطهم بها علاقات جوار وحوار أو كانت قصيّة وبعيدة. لقد بدأ العرب فتوحاتهم بهدف نشر الإسلام، والسيطرة على الجغرافيا والعناصر البشرية والثقافية والعمرائية التي

(١) امتداد العرب في صدر الإسلام، ص ٤-١٢.

بسطوا سيطرتهم عليها وحققوا نفوذهم فيها، وفي المقابل رحبت تلك الجغرافيا أمرين؛ اللغة والإسلام. أمّا الأمم التي تمكّنت من التغلّب على العرب فلم تجد بُدّاً من اعتناق الإسلام واكتساب اللغة العربية والاقتداء بمسيرة العرب الحضارية على ما قرّره المؤرّخ الفرنسي غوستاف لوبون Gustave Le Bon في كتابه: حضارة العرب^(١).

وحسب المستشرق السويسري الألماني آدم متر Adam Mez فإنّ بناء حواضر العرب في جغرافيات دار الإسلام كان يعتمد على بناء المسجد الذي كان فضاءً تعبدياً يُنظّم حركة العرب الفاتحين، وكان تأسيس الجوامع الكبيرة دليلاً على أهميّة الجماعات التي كانت تُنشئ، على هامش تلك الجوامع، مراكز لتعليم العلوم الإسلاميّة، وأسواقاً تجاريّة كبيرة حظيت بضائعها بروج كبير. ويرى آدم متر أنّ توسّع الإسلام كان يؤدي إلى انتشار العربية وتوسّع استعمالها في المبادلات التجارية، وهو ما كان يُرغّب شعوب الأمصار في اعتناق الإسلام، والإقبال على العلوم الإسلاميّة. ويعقدُ آدم متر مقارنةً بين انتشار الإسلام وانتشار العربيّة مُفادها: أنّ انتشار الإسلام كان يفوق انتشار العربيّة التي لم تسع إلى طمس لغات شعوب الأمصار والأقاليم ومحوها، فضلاً عن أنّ انتشار اللغة العربيّة قد جابهته عقباتٌ في حالات كثيرة مثل: منطقة النيل الأعلى التي

(١) غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربيّة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، القاهرة، ص ١٣١-١٤٧.

انتشر فيها الإسلام سريعاً في حين أنّ إقبال السكّان الأصليين على اللسان العربي كان محدوداً، مما أدى إلى محدودية انتشار اللغة العربيّة^(١).

(١) آدم متز، جغرافيا دار الإسلام البشريّة حتى منتصف القرن الحادي عشر، الجزء الثاني، ترجمة: إبراهيم خوزي، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السّورية، ١٩٨٥، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

❖ الحضارة بين العُمران والخراب

يذهب ابنُ خلدون إلى أنّ الخرابَ يَعْتري الحضارةَ التي شيدها العُمرانُ وأنشأها في حال مُجازةِ العُمرانِ حدّه، وخروجه عن غايته المتمثلة في الحضارة والتّرف إلى التّرف الزائد والمبالغة في تحقيقه الأمر الذي يُسهم في الانجراف إلى المفاصد المؤدية إلى إضعاف الهِمَمِ جرّاءَ ما يتحقق في نفوس أهل اللسان من فسادٍ في ذاتهم يدفعهم إلى الكدِّ والتّعبِ في حاجاتِ العوائدِ وتأمينِ مُتطلّباتِ العيشِ الكريمِ؛ نظرًا لأنّ "مكاسبهم - حينئذٍ - لا تفي بحاجاتهم؛ لكثرةِ العوائدِ ومُطالبةِ النفسِ بها، فلا تستقيمُ أحوالهم"^(١)، وهو ما يدفع أهلَ اللسانِ إلى التّلوّنِ في تحصيلِ ألوانِ الشّورِ التي ستجلبُ إلى نفوسهم الضّررَ العميمَ، فيقوّدُهم ذلك الضّررُ إلى "التّحليلِ على تحصيلِ المعاشِ من وجهه ومن غير وجهه"^(٢)، والانصرافِ إلى التّفكّرِ في تحصيلِ المعاشِ والبحثِ في طرقِ الغوصِ عليه واستجماعِ الحيلةِ له كالتجرؤِ "على الكذبِ والمقامرةِ والغشِّ والخِلافةِ..."^(٣). علاوةً على ما يؤدي إليه هذا الضّررُ من اتّباعِ الشّرِّ والسّفسَفَةِ، والتبصّرِ في طرقِ الفسقِ ومذاهبه، والمجاهرةِ به وبدواعيه، واطّراحِ الحشمةِ في الخوضِ فيه.

(١) مقدّمة ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأنِ الأكبر، ص ٤٦٧.

(٢) نفسه، ص ٤٦٦.

(٣) نفسه، ص ٤٦٦.

فضلاً عن ذلك فإنَّ الضَّرَرَ الناجم عن خراب الحضارة يجعل أهل اللسان أبصرَ بالمكرِ والخديعة ممَّن سواهم ممن ظلَّ العُمُرَانُ قائماً في دولهم. وسببُ بَصَرِ أهلِ اللسانِ بالمكرِ والخديعة - حسب ابن خلدون - سعيُّهم إلى دفع "ما عساه ينالهم من القهر"^(١)، "وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح"، حتى يصيرَ المكْرُ والخديعةُ، في أهل اللسانِ عنواناً و"عادةً وخُلُقاً لأكثرهم، إلاَّ مَنْ عصمه الله"^(٢). ومن مفاصد الحضارة والعُمرانِ "الاهتمامُ في الشَّهوات والاسترسال فيها لكثرة التَّرف"^(٣)، وما يستدعيه ذلك من تفننٍ في شهوات البطن والفرج.

يقترب الخرابُ - عند ابن خلدون - بالفساد؛ فعندما تسودُ الحواضرُ والمدنُ بالسَّفَلَةِ من أهلِ الأخلاقِ الذميمة، ويتزعزعُ ناشئةُ الدولة وولدائهم الذين أهملتهم الدولة عن التأديب فأسقطتهم من عدادها، تحوي في نفوسِ أهلِ اللسانِ القيمُ، فتعوجُّ أحوالهم، ويختلُّ نظامُ حواضرهم ومُدُنهم.

يعرضُ ابنُ خلدون تصوراً عميقاً للفساد مُفادُهُ أن الفسادَ الذي يعتري أهلَ اللسانِ يُصيبُ منظومةَ الحضارةِ كُلَّها نتيجةً تحطُّمِ مبادئِ العُمرانِ الأساسيةِ الثلاثة: مبدأُ القُدرةِ والفاعليةِ (خُلُقُ البأس) الذي يغيبُ نتيجةً سلوكِ التَّرفِ والتربيةِ الهشَّةِ، ومبدأُ الأخلاقِ الذي ينتج عن فُقدانِ أهميةِ التأديبِ والتعليمِ، ومبدأُ الدينِ الذي ينجُمُ عن الاهتمامِ في الشَّهواتِ والاسترسالِ فيها والانكبابِ

(١) نفسه، ص ٤٦٦.

(٢) نفسه، ص ٤٦٦.

(٣) نفسه، ص ٤٦٦.

على المَلذّات والخوض في المنكرات. يقول ابن خلدون: "وإذا فَسَدَ الإنسانُ في قُدرته ثمّ في أخلاقه ودينه، فقد فَسَدَتِ إنسانيّته وصار مسخّاً على الحقيقة"^(١).

(١) انظر: الفصل الموسوم بـ"في أنّ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده". مقدّمة ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ٤٦٥ - ٤٦٨.

الخاتمة

يظهر من خلال ما سبق أنّ اللغة العربية، بمحمولاتها الأدبية والدينية والثقافية وإمكاناتها التواصلية وكفاياتها التداولية، كانت عاملاً أساسياً في صناعة طراز حضاريّ فريد شمل أرجاء العالم القديم في العصور الوسطى، وهو ما أدّى إلى انتشارها وذيوعها في عقود وجيزة. وقد كان للإسلام أثرٌ جليلٌ في بعث سياسة لغوية داخلية في جزيرة العرب مكّنت القبائل العربية من نبذ أسباب الصّراع والفرقة، وهيأت لهم أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم أمة تملك مشروعاً حضاريّاً قابلاً للانتشار والهيمنة.

وقد ساهم انتشار جيل الفاتحين في البلدان المفتوحة في بسط سيادة اللغة العربية في أوساط لغوية لم تسلم من صدام اللغات وتطلعاتها نحو السيادة اللغوية. ولعلّ في هذا الاستطلاع المعرفي ما يُبيّن أنّ اللغة العربية تملك أسباباً جوهرية في صناعة النموذج الحضاريّ الخلاق، وتحوز خصائصَ بنيويةً ووظيفيةً فاعلةً في بناء منظومة المعارف والأفكار، وتتوافر على إمكانات تُمكنُ أبناءها من صياغة متخيلٍ جماعيّ، وامتلاك وجدانٍ ثقافيّ، وحيارة هويّة جامعة.

مصادر البحث ومراجعته

أولاً: المصادر

- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، **فتوح البلدان**، الطبعة الأولى (١٩٥٦)، ١٩٥٧) نشر وتحقيق: صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت ٨٠٨ هـ. ١٤٠٥ م)، **مقدمة ابن خلدون**، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، الجزء الأول، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١.
- الزهري، محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠ هـ)، **كتاب الطبقات الكبير**، ج ٢ (في مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١ هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن**، ج ٥، تحقيق: عبد الله التركي، ومحمد عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.

— الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠ هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، ط ١، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.

ثانيًا: المراجع

— إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، الطبعة الثامنة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢.

— آدم متز، جغرافيا دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر، الجزء الثاني، ترجمة: إبراهيم خوزي، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٨٥.

— ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩م)، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت.

— بندكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ط ١، ترجمة: ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤، الدوحة.


— جرجي زيدان، اللغة كائن حي، ط ٢، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت.

— جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٨، ط ٢، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت - بغداد، ١٩٧٨.

— جيمس و. طوليفسون، السياسة اللغوية: خلفياتها ومقاصدها، ترجمة: محمد خطابي، تقديم: عبد الغني أبو العزم، الطبعة الأولى، مؤسسة الغني، الرباط، ٢٠٠٧.

- رالف فاسولد، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ط ١، ترجمة: إبراهيم بن صالح محمد الفلاحي، منشورات جامعة الملك سعود، ٢٠٠٠، الرياض.
- روبرت فلييسون، الهيمنة اللغوية، ط ١، ترجمة: سعد بن هادي الحشاش، (الرياض، جامعة الملك سعود، ٢٠٠٧).
- جون سوان وآخرون، معجم اللغويات الاجتماعية، ط ١، ترجمة: فؤاد عبد الحق وعبد الرحمن أبو ملح، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ٢٠١٩.
- سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ط ٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت — القاهرة، ١٩٧٤.
- شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلامية، ط ٥، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت.
- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف (سلسلة: تاريخ الأدب العربي)، ط ٢٢، القاهرة.
- صالح أحمد العلي، امتداد العرب في صدر الإسلام، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.
- —، الفتوحات الإسلامية، ط ١، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤.
- طه حسين، من حديث الشعر والنثر، ط ١، دار المعارف، مصر.
- عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، لغتنا والحياة، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩.

- عبد الحميد الشلقاني، الأعراب الرّواة، ط ٢، المُنشأة العامّة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - ليبيا، ١٩٨٢.
- عبد السلام هارون وآخرون، كتاب: "قطوف أدبيّة: دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث"، ط ١، مكتبة السنّة (الدار السلفيّة لنشر العلم)، القاهرة، ١٩٨١.
- غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربيّة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، القاهرة.
- محمود شكري الألويسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج ١، تحقيق: محمد بهجة الأثري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٩.
- مختار الغوث، لغة قريش، ط ١، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٩٩٧.
- ناصر الدين الأسد، مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة، ط ٧، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.
- نهاد الموسى، التّنائيات في قضايا اللغة العربيّة من عصر النّهضة إلى عصر العولمة، ط ١، دار الشروق، عمان - الأردن، رام الله، فلسطين، ٢٠٠٣.
- نيقولاس اوستلر، إمبراطوريات الكلمة: تاريخٌ للغات في العالم، ترجمة: محمد توفيق البجيرمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١١.




جماليّات الأنساق الثقافيّة في شعر ابن درّاج القسطلّي
"الغرّبة والاعتراب أنموذجاً"

د. أحمد جمال المرّازيق

قسم اللّغة العربيّة- كلية التربيّة والأدّاب

جامعة تبوك





جماليات الأنساق الثقافية في شعر ابن درّاج القسطلي "الغربة والاعتراب أمودجاً"

د. أحمد جمال المرزايق

قسم اللغة العربية - كلية التربية والآداب
جامعة تبوك

تاريخ تقديم البحث: ٣ / ٣ / ١٤٤٢ هـ تاريخ قبول البحث: ٢٢ / ٢ / ١٤٤٣ هـ

ملخص الدراسة:

لا تنظر هذه الدراسة إلى "الغربة والاعتراب" على أنهما رحلة، وسفر، وآلام؛ إنما تحاول، إيجابياً، أن تكشف عن مكنوناتها، وما بداخلهما من أنساق ثقافية، تؤكد، من خلالها، أن الجمالي مضمّر ثقافي في باطن النصوص الشعرية الأندلسية. ولهذا السبب اتجهت إلى شعر ابن درّاج القسطلي، وهو الشاعر الأندلسي الذي طوّف في بلاد الأندلس، وقضى حياته مرتحلاً؛ رغبة في مكان آمن لحياته، وبحثاً عن مستوى أفضل لحياة أسرته. هذا التوجه، كلّفني بالبحث عن المستوى العميق في النص الشعري، وتأويل ما يضمّره من معان، وأبعاد ثقافية، تعبّر عن رؤية الشاعر، وطبيعة تفكيره تجاه: الآخر، والمكان، والزمان، والمجتمع، والحياة ... وقد جاء البحث في تمهيد نظري، تحدّث به عن النقد الثقافي، وتشكّلات النسق في النص الشعري، وجانب تحليلي، ضمن الموضوعات التالية:

أولاً - المادح والممدوح، وفيه وضّح الباحث العلاقة بين الشاعر والممدوح، بالاعتماد على ثنائية المركزي والهامشي.

ثانياً - "الأنا" الطامحة وثقافة الأنثى المضادة، واتّضحت فيه ثقافة "الأنا"، وصورة الأنثى، وطبيعة ظهورها في النص الشعري الأندلسي.

ثالثاً - تحولات المكان وأنساق الثبات، وتناولت فيه العلاقة بين الشاعر والمكان.

الكلمات المفتاحية: النسق، الثقافي، الغربة، القسطلي، الأندلسي.

Aesthetics of Cultural Patterns in the Poetry Of Ibn Darraj Al-Qastali "Foreignness and Alienation as an Example"

Dr. Ahmed Gamal Al Marazeeq

Department of Arabic- Faculty of Education and Arts
University of Tabuk

Abstract:

This study does not view "foreignness and alienation" as a journey, travel, and pain. Rather, it is trying, procedurally, to reveal their potentials, and the cultural patterns within them, through which it asserts that the aesthetic is a cultural subject in the interior of Andalusian poetic texts. For this reason, I turned to the poetry of Ibn Darraj Al-Qastali, the Andalusian poet who wandered in Andalusia and spent his life moving from one place to another with a desire for a safe place for his life; and in search of a better standard for his family's life. This approach entrusted me to search for a deep level in the poetic text, and to interpret what it contains of meanings and cultural dimensions, expressing the poet's vision, and the nature of his thinking towards the other, place, time, society, life ... etc. The research came in a theoretical introduction, in which I talked about cultural criticism and the pattern formation in the poetic text, and in an analytical aspect, among the following topics:

First - The praising and the praised in which the researcher clarified the relationship between the poet and the praised. I depend on central and marginal dualism.

Second - The ambitious "ego" and the female counter-culture, in which the "ego" culture, the female image, and the nature of its appearance in the Andalusian poetic text are evident.

Third - the transformations of the place and the patterns of steadfastness, where I dealt with the relationship between the poet and the place.

key words: Pattern, Cultural, foreignness, Al-Qastali, the Andalusian.

تمهيد: النسق الثقافي

إنّ الحديث عن الأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي حديث شائق وممتع؛ ذلك أن النصوص الشعرية الأندلسية من العمق ما يتيح المجال إلى مفارقات شعرية، وتأويلات لا متناهية، تكشف عن أعماق النص، وتبرهن على قيمه الثقافية الجمالية، ولا سيما في شعر ابن دراج، الشاعر الذي اغترب عن أماكن عيشه، وطوّف في البلاد، وصارع تقلّبات الزمان، وكافح لبناء حياة سعيدة، تنقل أسرته من خوف وعوز إلى طمأنينة وخصب، متخيّراً الممدوح، ومتجاوزاً حدود المكان، ومنعّصات الزمان. وهذه الدوافع كانت سبباً في إيجاد ثقافات تساعد على تفوّقه، ومقدرته على تجاوز كل ما يعترض طريقه نحو تحقيق طموحاته ورغباته وتصوراتهِ للحياة وقيمها الإنسانية البنّاءة. دون أن يركن إلى حزن، أو ييدي عجزاً، أو أن يلغي الآخر.

بناء على ذلك ستسعى الدراسة الحالية إلى الكشف عن هذه الثقافات، والحديث عن أنساقها التي تكمن خلف ظاهر النص، إذ تنطلق من أن النص الشعري ليس بنى لغوية، ومحمولات بلاغية، وإشارات جمالية، إنّما تنظر له باعتباره واقعة ثقافية، يسيطر عليها نسقان متضادان، وفق نظام لغوي موحد داخل الخطاب، وضمن علاقات نصية وتاريخية، تجعل من النص كلاً متكاملًا. وهنا يبدأ عمل النقد الثقافي، الذي يشتغل على اكتشاف النسق المضمّر في النص، و"القيم الثقافية التي امتصها"^(١)، وتستتر عليها، وهي قيم فكرية،

(١) الرويلي، مجال، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣،

واجتماعية، ومعرفية ..، ورؤى إنسانية، تعبر عن الفكر الذي أنتجها، وتعدّ
 ضرورية لفهم الأشياء، وبناء جمال الحياة، ومواجهة الصعب والمخيف ... لذلك
 يكون النسق الثقافي ذا بعد "تاريخي أزلي وراسخ"^(١)، وأي اختلال في وظيفته
 قد يفقده قيماً مهمة ليكون مؤثراً.

وقبل أن يحلل القارئ المضمرة الثقافية للنسق عليه أن يعي أنه مختل،
 وأعمق مما هو متوقع، ولا يكون ذا قيمة إذا كان في ظاهر الخطاب، وفي تناول
 الفهم. بيد أنه يتمثل في "كيانين وحالتين متناقضتين"^(٢)، تبدو إحداهما،
 سطحية، وغير قادرة على التأثير وإحداث المتعة، في حين تكون الثانية عميقة
 وتسمح بالوقوف على أبعاد ثقافية وإنسانية ودينية ..، ومن هنا يستبعد النقد
 الثقافي كلّ النصوص التي لا تنطوي على "نسق مضمّر من تحت العلي"^(٣).

يُستنتج من ذلك أنّ النسق يتشكّل ضمن النصوص "القادرة على حمل
 رؤى متنوّعة"^(٤)، ولا يمكن الكشف عن دلالاتها المضمرة إلا بالتأويل. وبما أنّ
 هذه الدلالات "يمكن أن تمتد بكل الاتجاهات، فإن التأويل سيكون لا

(١) الغدامي، عبدالله، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار
 البيضاء، ط٢، ٢٠٠١م، ص ٧٩.

(٢) راي، ووليامز، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ترجمة: يونيل يوسف عزيز، دار المأمون
 للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٧م، ص ٢٣.

(٣) الغدامي، عبدالله، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٧٩.

(٤) جقات، سرحان، التأويل في النقد الأدبي الحديث، علامات في النقد، المجلد الثاني عشر، العدد
 ٤٥، ٢٠٠٢م، ص ٢٨٤.

متناهيًا^(١). لا سيما مع النسق المضمّر، الذي يتطلّب جهداً تأويلياً كبيراً، ويحتاج قرائنّ تزيل غموضه، وتؤكد دلّالته. وحينئذٍ تكون قراءة النصّ قراءةً ثقافيّةً بامتياز، بدأت بالاستكشاف، وانتهت بتأويلات قادت، بناءً على طروحات النقد الثقافي، إلى اكتشاف ثقافات فردية أو جماعية، تفرض نفسها، بحسب أهميتها، ودرجة تأثيرها "في الذهن الاجتماعي والثقافي"^(٢). ولا شك أن دور المبدع كبير في ذلك، فإمكاناته اللغوية تمنح النسق قدرة فائقة على التخفي والمراوغة بين السطحي والعميق، كما أنّ قدراته الذهنية تفرض طبيعة هذا النسق، وتساعد على ترسيخه، وبناء تشكّلاته الفكرية، وزيادة محمولاته الثقافية.

وقد ركّز الغدّامي خلال تنظيره للنسق الثقافي، وقيمه الدلالية على القبحيات الثقافية، ضمن موضوعات من الشعر العربي، هي: الفخر، والهجاء والمدح^(٣) وهي الموضوعات التي اعتنى بها النقاد العرب القدامى، أكثر من غيرها، خاصة قصيدة المدح، التي اقترنت في ذهن الإنسان العربي بالتكسّب، فاستحالت لغتها إلى حيل بلاغية، وشيفرات نسقية، أدّت إلى نمذجة الممدوح، وجعلته بطلاً خارقاً يملك أفضل الصفات، وأجمل الخصال، وأرفع الأنساب.

-
- (١) بنكراد، سعيد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، دار الحوار للتوزيع والنشر، ط ١، سورية - اللاذقية، ٢٠٠٦م، ص ١٨٠.
- (٢) الغدّامي، عبدالله، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٧٨.
- (٣) انظر: النماذج الشعرية التي تناولها الغدّامي في كتابه: النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية.

هذه الحيل، من وجهة نظر الغدامي، عيوب نسقية متجذرة لدى الشعراء العرب، وممتدة في ثقافتهم، وتؤديها ثلاث شخصيات، هي:

- شخصية المدّاح، وهو شاعر فائق البلاغة، ويملك قدرة على المراوغة أمام الممدوح، وعدّه الغدامي شحاذاً، ومنافقاً.

- شخصية الشاعر الفحل، وهو طاغية لا مجال لمنافسته، أو الانتصار عليه، تطغى أنه على كل شاعر، وتتفوق على الآخر، مهما يكن قوياً.

- شخصية الشّرير، والمخيف، والمرعب، وشديد العداوة، وهو الهجّاء الذي لا يرحم أحداً، ولو كلفه الأمر أن يعادي ذاته، أو أن يهجوها^(١).

ومع أن هناك نصوصاً شعرية عربية - في غير هذه الموضوعات - مكنتزةً بأنساق ثقافية، إلا أنّ الغدامي أغفلها، وتجاوز عنها؛ لأنها لا تخدم حديثه عن قبحيات الثقافة في أدبنا، بل تناسى عصوراً مهمة من عصور هذا الأدب، مثل: الأدب الأندلسي، الذي يمثّل حقبة مهمة في حقب الشعر العربي. فضلاً عن شحّ الدراسات التي تناولت هذا الموضوع بالتحليل والتأويل، إذ لم يعثر الباحث إلا على دراسة واحدة تحت عنوان: جماليات النقد الثقافي "نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي"، وقد تناول الباحث في فصل منها قصيدة لابن دراج القسطلّي، وحلل أنساقها الثقافية^(٢).

(١) نفسه، ص ٧٩.

(٢) المرازق، أحمد جمال، جماليات النقد الثقافي "نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢٥٣ - ٢٦١.

لذلك تتوجه الدراسة الحالية إلى الشاعر الأندلسي ابن دراج القسطلّي،
وستعمل على إبراز ما بداخل قصائده من أنساق ثقافية، متوسّلة إلى المنهج
الوصفي التحليلي، ومتخذة من "الغربة والاعتراب" أَمْوْذَجاً لذلك؛ مما سيُمْكِّن
من تحقيق الهدفين التاليين:

- إظهار شخصية شعرية جديدة، خالية من العيوب النسقية، وذات رؤية
جمالية تجاه الحياة، والإنسان، والمكان...، وهي لا تتفق مع شخصيات
الغدامي وقبهاّتها.
- الوقوف على أنساق ثقافية جمالية، يتجاوز النقد الثقافي من خلالها البحث
عن القبحي إلى البحث عن الجمالي الثقافي.

من التنظير إلى الإجراء:

عاني ابن دراج ما عانى في حياته من تعبٍ وفقر، ولاقى ما لاقى من ضيم وعوز، أجبراه على الاغتراب في الفيافي؛ باحثاً عن سعادة الحياة، وراغباً في تجاوز المعاناة. وللتعبير عن ذلك اعتمد مشهد "الغربة والاغتراب" أسلوباً قاراً ومتكرراً في جل قصائده، وأقامه على أنساق ثقافية متعددة.

ومن الأسباب التي دفعته للاعتماد على هذا المشهد أنه يتسع للتعبير عن همومه، وطموحاته، ومشاعره، ويستطيع من خلاله إرسال شيفرات نسقية عميقة، خاصة أن الحديث عن الاغتراب والترحال يتطلّب الاسترسال؛ كي يشكّل حديثاً عميقاً، ويكون فكرة متكاملة. وذلك مما يستدعي ذهن القارئ، ويدفعه للبحث عن تأويلات صحيحة، تبرهن على عمق هذا المشهد لدى الشاعر، وتكشف عن مضمرات دلالية، بيد أنه مشهد متعدد، فقد استخدمه في الحديث عن الممدوح والزوجة والأولاد والمكان والزمان، وأشار خلاله إلى أهوال كثيرة، وآلام نفسية متعددة.

أولاً - المادح والممدوح:

في قصيدته^(١):

خلا الدهرُ من خطبٍ يضيق له ذرعي
ومن طارقٍ للهيم يعيا به وسعي
أحدث ابن دراج مفارقةً مكنزةً بالأنساق الثقافية، تكمن قيمتها في اتساع
دلالاتها، وقدرتها على إبراز أنساق مفارقة. ولا يتحقق لها ذلك إلا إذا أصبحت
أداة إجرائية، قادرة على تقديم رؤى ثقافية متناقضة، تجعل من "تجاور المتناقضات
جزءاً من بنية الوجود"^(٢).
يقول^(٣):

وقلتُ لمغنى الدار: ربعاك والبلى!
وللمور^(٤) والإعصار: شأنك بالربع!
لعلكما أن تخلُفا في معاهدي
زوافرَ صدري والسواكب من دمي
وأن تُؤنسا ما أوحشت مني التوى
وأن ترفعا ما مزق الدهر من جمعي
ولا زاد من دار الغنى غيرُ حسرةٍ
تجرعُها حسي وكظمي لها شرعي
بلاغاً لأقصى ما لعمرى من مدىٍ
ومبلُغ أنأى ما على الأرض من صُقع
طوارقُ لم أعمضَ لهنّ على القذى
جُفوني ولم أربعَ لهنّ على ضلعٍ
مددْتُ بها في اليدِ ضبَّعي بِشِلمةٍ
تُباري زماناً لا أمدُّ به ضبَّعي
ولا مثلها في مثل همي رُكوبةٍ
ردعتُ المنايا إذا ركبتُ بها رذعي

(١) القسطلي، ابن دراج، ديوان ابن دراج القسطلي، تحقيق: محمود علي مكّي، منشورات المكتب

الإسلامي بدمشق، ط١، ١٩٦١م، ص ٢٥٤ - ٢٥٩.

(٢) ميويك، د، س، المفارقة، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م. ص ٨١.

(٣) القسطلي، ابن دراج، ديوان ابن دراج القسطلي، ص ٢٥٥ - ٢٥٧.

(٤) الرياح الشديدة المحملة بالرياح.

سَمَامَةٌ لَيْلٍ بَاتٍ مُرْتَبِكِ الْخُطَى ونكبأه يوم ظلّ مُنْقَطَعِ الشِّسْعِ
 ومُدْرَجَتِي فِي طَيِّ كُلِّ صَحِيفَةٍ من الموثقاتِ الفجرِ في خاتمِ الطبعِ
 إِذَا الْعُقْرُبُ الْعَوْجَاءُ أَمَسَتْ كَأَنَّمَا أثارتْ عليها ثأرَ عَادِيَةِ اللَّسْعِ
 وَرَاقِبَهَا نَجْمُ الثُّرَيَّا بِمَطْلَعِ كما انْفَرَقَتْ فِي الْعِدْقِ نَاجِمَةُ الطَّلَعِ
 وَأَبْرَزَتْ الْجُوزَاءُ صَدْرَ زُمْرُدٍ مُحَلَّى بِأَفْذَازٍ مِنَ الدَّرِّ وَالْوَدْعِ^(١)
 يُشَاكِهِ زَهْرُ الرُّوضِ فِي مَاتِعِ الضُّحَى على بَوْنٍ مَا بَيْنَ التَّرْفَعِ الْوَضْعِ
 سَرِيْتُ دُجَى هَذِي وَجِبْتُ هَجِيرٍ ذَا بِأَعْوَلٍ مِنْ عَوْلٍ وَأَسْمَعٍ مِنْ سِمَعِ^(٢)
 نَجِيبُهُ هَوْلُ الْقَفْرِ فِي مُطْبِقِ الدَّجَى وَصَفْوَةٌ لَمَعَ الْآلِ فِي الْقَنْنِ الصُّلَعِ
 فَلَأَيًّا حَطَطْتُ الرَّحْلَ عَنْ مِثْلِ جَفْنِهِ وَأَطْلَقْتُ عَقْدَ النَّسْعِ عَنْ شَبَهِ النَّسْعِ
 فَإِنْ تُؤُو مِنْهَا يَا "مُظْفَر" عُزْبِيَّةً فَنَازِحَةُ الْأَوْطَانِ مُؤَيِّسَةُ الرَّجْعِ
 وَإِنْ أَعْلَقْتُ فِي حَبْلِ مُلْكِكَ حَبْلَهَا فَحَبْلٌ مِنَ الْأَحْبَابِ مَنْصَرِمِ الْقَطْعِ
 وَإِنْ أَخَصَبْتُ فِي زَرْعِ نُعْمَاكَ رَعِيهَا فَكَمْ قَدْ تَحَطَّتْ وَادِيًّا غَيْرَ ذِي زَرْعِ
 وَإِنْ أَرَهَفْتُ فِي بَحْرِ جُودِكَ شَرِبَهَا فَمَنْ ظَمَّ عَشْرًا فِي الْهَجِيرِ إِلَى تِسْعِ

المفارقة الكبيرة التي قام عليها هذا النموذج هي حالة الشاعر المهتمش، التي
 تمثلت في المكان الخاوي على عروشه، وحالة الشاعر الذي يستطيع أن يوجد
 البدائل، ويتبني الأحلام ويصمم على تحقيقها، وهما حالتان متنافرتان، ولا
 تبدوان للقارئ إلا شكلاً من التناقض الذي لا طائل منه، لكن محمولاتهما
 الثقافية جعلتهما نسقين ثقافيين متفقين، ومتآزرين.

(١) خرز أبيض.

(٢) ولد الذئب من الضبع، ويضرب به المثل حدة السمع.

عنصر المفارقة الأول يُظهر الشاعر ضعيفاً، يثير شفقة الممدوح، بما ينقله من تحولات يخضع لها، وتطبع أثرها على مستوى حياته، وهو ما يمثل ثقافة/رغبة المادح إلى الممدوح في زيادة الأعطيات والهبات. أما عنصرها الثاني فهو حالة الشاعر الحالم، الذي يكافح لأجل أحلامه، وهو ما سيبيده قادراً على تحقيق التغيير، ويُقنع به إنساناً متفانياً، يستحق أن تلوح له بوارق الأمل في حياة جميلة، بيد أنه - كما سيبدو في التحليل - سيمتطي الأحلام/الناقة، ويصارع بها الصعب والمستحيل، لذلك يبدو رحيلها هو رحيله، وحبُّها هو حبل مودته، وظمؤها هو ظمؤه، وخصبها هو خصبه:

فإن تُؤو منها يا "مُظفّر" عُزْبَةً فنازحةً الأوطان مُؤَيِّسَةً الرجوع
 وإن أعلقتُ في حبلٍ مُلكك حبلها فحبلٌ من الأحباب منصرمُ القطعِ
 وإنْ أخصبتُ في زرع نُعماك رعيها فكَمْ قد تحطّت وادياً غيرَ ذي زرعِ
 وإنْ أرهفتُ في بحرِ جودك شربها فمن ظمِّ عشرٍ في الهَجيرِ إلى تسعِ

في هذا النموذج الشعري تبدو المفارقة مدهشة للقارئ، وهي تبدأ بالتشكّل عندما يقف الشاعر/الحي على الديار/الجامد ويحاول استنطاقها "قلت لمغنى الدار"، مع أنها تمثل لحظة الخواء والتبدل والموت، ولا يمكنها أن ترد جواباً. ويشكّل ذلك دافعاً للبحث عن تفسيرات منطقية لهذا الموقف، الذي في عالم الواقع يعد ضرباً من الجنون، وإهداراً للوقت، لكنه في الفن يعد جمالاً شعرياً، ومفارقة جذابة، فهو حديثٌ محبٍ يملؤه الشوق والحنين، ومنطقٌ إنسانٍ يملك

ذكريات جميلة في حيز المكان، الذي يعدّ تغيّره تغيّراً للحياة، وخواؤه خواء الإنسان الذي لا بد سيستشعر الموت والزوال بهذا التبدّل.

وتتسع دلالة المفارقة عندما تزداد تحولات المكان بفعل الغيبي "المور والإعصار"/القوة القادرة على تحويل المكان إلى خواء، ولا يملك الإنسان إزاءها إلا الدهشة "ربّعك والبلى .. شأنك والربع!"، والتوسّل "لعلكما". وهكذا يحدث التنافر بين الإنسان العاجز عن الفعل وبين المكان المتحول والمتبدّل، وتبدو الغلبة للمكان، ولا سيما أن أفعاله كثيرة ومؤثرة على النحو التالي:

- تخلفا في معاهدي زوافر صدري والسواكب من دمعي.

- تؤنسا ما أوحشت مني النوى.

- ترفعا ما مزق الدهر من جمعي.

ولا تجدي التوسلات نفعاً أمام هذه الأفعال، بيد أنه "لا زاد من دار الغنى

غيرُ حسرة"، وطوارق/مصائب "لم يغمض لهن، ولم يربيع .. على ضلع".

وتتضح قيمة المفارقة عبر تمدّدها بالنص، وخلّقتها لعوالم متناقضة، تفتح

المجال لتأويلات متعددة، أولها أن المكان قد يكون معادلاً لشخص الشاعر

المهمّش الضعيف، كما هو المكان مهمّش/ متحول وخاضع لقوة غيبية، وكأنه

بجديته للمكان إنما يحدث ذاته، ويسأل عن حياته. وهذه الدلالة مهمة؛ لأنها

تنقل صورة الشاعر المهمّش إلى الممدوح، القادر على تغييرها بالبذل والعطاء،

إذ إن حالة التهميش والضعف التي يمثلها المكان/الشاعر، لا بدّ ستحاكي

إحساس الممدوح وتدفعه إلى الرأفة بها؛ وهنا تظهر وتزداد مركزيته، وسلطته المؤثرة في حياة الشاعر.

ومن جهة أخرى، قد يغدو القبيح جمالاً، والخواء سعادة وأملاً. بيد أن عبارة "طوارق لم أغمض لهنّ" تبدو شيفرة نسقية مهمة في تأكيد دلالة مختلفة تظهر الشاعر بحلة جديدة، على نحو تكون فيه "طوارق" هي الأحلام التي تطرق/تراود فكر الشاعر، وتقضّ مضجعه، ولا يستطيع بسببها النوم. وهذا ما يعيد له الآمال في استعادة القوة والحيوية، وفق مفارقة مستترة في "طوارق"، تثبت هذا التوجه، وتؤكد صحته.

تحتاج العبارة السابقة الذكر لدقة في الفهم والتأويل، بيد أن "طوارق"/الأحلام ارتبطت بالناقة السريعة التي يستقلها الشاعر لخوض تجربة صعبة في الصحراء "طوارق .. مددت بها في البيد ضبّعي شملة". وهذا يجعلها ذات دلالتين، تصبّ أولاهما في دلالة الهامشي والمركزي، من حيث إنها تشير إلى تحرك الشاعر إلى الممدوح، وفعل المستحيل؛ للحصول على عطاياه. أما الدلالة الثانية فتغدو فيها الأحلام دافعاً نفسياً يحثّ الشاعر على خوض هذه التجربة الصعبة، وقد جسّدت الناقة التي يمتطيها، ويغذ بها خطاه إلى الممدوح إرادته القوية، وشكّلت وسيلته الأقوى في ذلك:

(طوارق = أحلام = الناقة = الشاعر)

لذلك اعتنى الشاعر بالناقة اعتناء كبيراً، وبالغ في وصفها، فهي سريعة "شملة" .. تباري زماناً، ويمتطيها "في البيد"، و"نجبية هول القفر في مطبق الدجي". و"لا مثلها"، وهي: "سمامة ليل" و"نكباء يوم" ... وتزداد المبالغة عندما يربطها

بالخيالي الغيبي "أغْوَل من عُوَلٍ وأسمع من سَمْع"، أو بالسماوي العلوي "العقرب
أثارت عليها .. وراقبها نجم الثريا".

لقد امتطى الأحلام/الناقة حافزاً للمغامرة، بما يجعلها معادلاً لذات الشاعر
الذي تحدوه أحلامه، وتحمله آماله، مسافراً إلى الممدوح، ومصمماً على
استحقاق عطاياه، وهي أحلام/ناقة المهمش الذي لحقه الضيم والعوز؛
فتصميمها هو تصميمه، وعزمها يوحي بعزمه على اختراق وتجاوز الصحراء
المرعبة، وهي تحمل همّه "مثل همّي ركوبة"، وتردع المنايا كما يردعها "ردعث
المنايا إذا ركبت بها ردعي"، ولا بد أن تحطّ عند الممدوح، وتعلّق حبلها في حبل
ملكه، وقد تحطت كل واد مجذب، وارتوت من مائه، بعد أن ظمئت طويلاً،
كما هو الشاعر تماماً:

فلأياً حططتُ الرجلَ عن مثل جفنه وأطلقتُ عقد النّسع عن شبّه النّسع

تأكيداً على ذلك فقد جسّدت حركة الناقة وسط الصحراء، مقدار الجهد
الذي بذله الشاعر "سريت دجى هذي وجبت هجير ذا"، بما يبرهن للممدوح
استحقاقه لعطاياه؛ فبدأت بشائر الخير تهلّ، بيد أن ألفاظ النص أخذت تميل
إلى ما يبعث على الفرح نحو: زمرد، محلى الدر، الودع، زهر، الروض، ماتع
الضحى، الترفع، فضلاً عن أن الطالع يبعث على التفاؤل "ناجمة الطلّع"، وأن
"الجوزاء أبرزت صدر زمرد"، يشاكه/يشبه "زهر الروض في ماتع الضحى".
وبعد أن اتضحت عناصر المفارقة، وتم تفصيلها، وفق منطق النص، وتحليل
إشاراته النسقية، يصبح من السهل التقريب بين عناصرها، فغاية البحث عن

الأنساق الثقافية ضمن المفارقة هو دمجها، وتوحيدها، وإثبات تآزرها في دلالة واحدة، ومعنى واحد؛ كي تكون المفارقة عنصر إدهاش في النص. وهذا ما يمكن الحديث عنه في هذه المفارقة من زاويتين، الأولى أن ظاهر المفارقة يباعد بين عناصرها، فلا يمكن تصور ما يقارب بينها، فقد شكّل كل من المكان/المهمش والأحلام/الناقة طرفاً مختلفاً عن الآخر، والثانية أنهما طرفان متفقان، ولا اختلاف بينهما، وقد عبّر عن الشاعر، وساعدا في تحقيق رغبته، فالمكان مثل هيئته المهمشة، وعبّر عن حاجته وعوزه أمام الممدوح، والأحلام/الناقة ساعدت بوصوله إلى أعطياته ونواله.

وفي مثال آخر يقول ابن دراج القسطلي^(١):

أَحْفُضاً نَوْتُ فِينَا النَّوَى وَلَعَلَّهَا	أَجَدَّ بِهَا طُولَ السُّرَى فَأَمَلَّهَا
وَحَاشَ لِأَصْدَاءِ الْفَلَا أَنْ تُصَدَّهَا	بِنَا أَوْ أَضَالِيلِ الدُّجَى أَنْ تُضَلَّهَا
وَأَحْقَرِ بِحَوْلِ الْبَحْرِ أَنْ يَسْتَكْفَّهَا	وَأَهْوَنَ بَعُولِ الْفَقْرِ أَنْ يَسْتَرْهَا
وَلَكِنْ أَيَادِي مُنْذِرٍ نَدَّرَتْ بِهَا	فَكَانَتْ لَنَا مِنْهَا قَدَى وَشَجًّا لَهَا
فَحَازَتْ إِلَى عَزِّ الْحَيَاةِ رِحَالَنَا	وَزَمَّتْ عَلَى خِزْيِ الْمُتَالِفِ رَحْلَهَا

تنقل الأبيات مشهداً عن رحلة الشاعر إلى الممدوح "المنذر"، وهو مليء بالحركة، في الزمان والمكان معاً؛ لكونه سُرى في ليل شديد الظلام، ووسط صحراء مليئة بالأخطار.

(١) ابن دراج، ديوان ابن دراج القسطلي، ص ٢٢٢.

وحيث إنّ "طاقة اللغة على الإفصاح والإبانة محدودة بحيث لا يمكن أن يكون المعنى دائماً في ظاهر النص"^(١)؛ فإن ذلك يفرض مستويين من الخطاب، أحدهما ظاهر، وآخر عميق، وإنعام النظر في الأبيات يعمق هذا التوجه؛ لأن هناك إشارات نسقية، تحمل دلالة ثقافية ورؤية مضمرة تعدّ موضع اهتمام الناقد الثقافي.

تشكّل كلمة "أخفضاً" إشارة مهمة في فهم هذين المستويين، فهي حيلة يستعملها الشاعر لإبراز معاناته من الرحلة، من حيث معناها: المكان المنخفض، الذي أقام فيه خلال رحلته. لكنها تصبح مضمراً نسقياً يعبر عن غاية ابن دراج في مستوى عيش جميل ينقذه من العوز الذي يعاناه في حياته، من حيث تعني: خفض العيش وسعته. وهنا يبدأ مشوار الشاعر في تعامله مع "النوى"/الرحلة من جانب، ومع الممدوح من جانب آخر.

وما دام هدف الرحلة عند ابن دراج بحثاً عن الحياة السعيدة، ومحاولة لتغيب الفقر؛ فإنه سيفعل المستحيل لتحقيقه، وإثبات استحقاقه له أمام الممدوح. لذلك تحدّث عن إخفاق "النوى" أمام طول السرى الذي "أجد بها فأملها"، وبيّن ما أصابها من "خزي المتالف"، رغم أنه أضفى عليها هيئة الإنساني، ومنحها القدرة على الفعل "نوت".

إنه في تنافس شديد مع "النوى"، كلّفه خلق أساليب ثقافية تمكّنه من تحقيق الانتصار عليها، أولها: تمسّكه بـ "الأنا" التي جاءت بصيغ الجمع: فينا،

(١) صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)،

منشورات الجامعة التونسية، د. ط، ١٩٨١م، ص ٤٧٢.

بنا؛ لتنقل عزمه على مناه وأمنياته، وتبيّن علو همّته التي تحتقر هول البحر، وتستهيّن بأغوال الصحراء، فهو سيمضي، ولن يثنيه شيء، ولو كان موحشات الفلا، وظلام الدجى:

وحاشَ لأصداء الفلا أنْ تصدّها بنا أو أضاليلِ الدجى أنْ تُضلّها
وأحقّر بحول البحر أنْ يستكفّها وأهونُ بغول القفر أنْ يستزها

وثاني هذه الأساليب: "أيادي مُنذرٍ"، وهي أيادي الممدوح القوية التي يضرب بها، وقد صارت لدى الشاعر ثقافة/وسيلة يقاوم بها "النوى"، إذ هي للشاعر "قذى: شفاء"، وللنوى "شجاً: ألماً وحرزناً". وتساعد المفردات "منذر، نذرت" في خدمة هذه الدلالة بما تحملانه من إنذار النوى، وتأكيد على ردعها ومجابهتها.

يضمّر هذا الحديث شيفرات نسقية، تتصل بطموح الشاعر، وتؤكد تحقيق هدفه الأساس في رغد العيش، إذ نال "عزّ الحياة"، وكان النجاح حليفاً له؛ وبناء على ذلك تكتسي العبارات دلالات جديدة، تتماشى مع البذل والعطاء، على اعتبار أن "أيادي منذر" عطايا ومنح يرنو لها الشاعر، وقد وُعد بها "نذرت بها"، وهذه دلالة نسقية خفية، توحى بغياب الممدوح؛ وتظهر الشاعر مقررّاً نيابة عنه. وكأنه هو الذي يمنح، ويهب، بل هو الذي يتحدّث، ويوجد البدائل الثقافية ليعلن نفسه منتصراً، ومنتشياً أنتشاء الأنا "الدائمة التي تكمن وراء كل تغير، والمركز الذي يتجاوز الزمن" والمكان^(١)، والآخر/ الممدوح الذي لا نسمع

(١) بردياتيف، نيكولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: على أدهم، المنشورات الجامعة،

طرابلس، لبنان، ١٩٨٥م، ص ٩١.

له صوتاً في النص، وجاء منوّناً تنوين تنكير "منذر"؛ إمعاناً في تغييبه، وتحييده عن الفعل والحركة.

وهذا ما يؤكد أن ابن دراج كان يضمّر في أشعاره أنساقاً ثقافية تعلي من شأنه، وتبرزه إنساناً قوياً، وليس مبتدلاً، ومن خلالها، يحافظ على كرامته، ويصونها من حقد حاقده، ونظرة دونية من صديق أو عدو. فالممدوح وهو المهم بالنسبة له ولحياته استطاع أن يراوغ في إظهار شخصيته، وتكوين صورته في شعره، حتى أبرزه بهيئة العاجز الذي يسيّره الشاعر، ويسيطر على أفعاله.

ثانياً - "الأنا" الطامحة وثقافة الأنثى المضادة

سأحلل في هذه الجزئية من البحث حواراً دار بين الشاعر وزوجه، وأوضح طبيعة الصوت الأنثوي، الذي ظهر مرتفعاً ناطقاً، يدافع عن ذاته، ويرفض ويقبل، ويحاول إقناع الشاعر، ويثنيه عن كثير من قراراته، وهذا ما يثبت بأن ظهور الأنثى في الأدب الأندلسي، وخاصة لدى ابن دراج مختلف عن ظهورها - على سبيل المثال لا الحصر - في الغزل العذري. ولا غرابة أن ينتج عن ذلك أنساق ثقافية تمتلكها المرأة وتعبّر عن شخصيتها ودورها الكبير ضمن الأسرة والمجتمع، وتمكّنها من أن تكون مؤثرة وفاعلة وذات دور إيجابي وبناء في الحفاظ على أسرتها من الضياع والتشتت.

في المثال التالي يقدم ابن دراج أنساقاً ثقافية فريدة أقامها على مشاهد وحوارات مع زوجته، محاولاً إقناعها برحيله، لكنها لا ترضى بذلك، ويثير، إثر ذلك، صراعاً بينه وبينها، يكشف عن ثقافات متنوعة يحاول كل منهما، بالاعتماد عليها، إقناع الآخر.

يقول^(١):

هل تَتَّيَّنُ غُرُوبَ دَمَعِ سَاكِبٍ هل تَتَّيَّنُ غُرُوبَ دَمَعِ سَاكِبٍ
أَبَتِ الْعَزِيمَةَ مِنْ فُوَادٍ جَامِدٍ أَبَتِ الْعَزِيمَةَ مِنْ فُوَادٍ جَامِدٍ
مَنْ تَزَمَهُ حَدَقُ الْمَكَارِمِ تُصْبِهِ مَنْ تَزَمَهُ حَدَقُ الْمَكَارِمِ تُصْبِهِ
فَفِرَاقُ رَبَّاتِ الْخُدُورِ مُكْفَّرٌ فَفِرَاقُ رَبَّاتِ الْخُدُورِ مُكْفَّرٌ
قَالَتْ وَقَدْ مَرَجَ الْوَدَاعُ مَدَامِعاً قَالَتْ وَقَدْ مَرَجَ الْوَدَاعُ مَدَامِعاً
أَتَفَرَّقُ حَتَّى بِمَنْزِلِ عُرْبِيَّةٍ؟ أَتَفَرَّقُ حَتَّى بِمَنْزِلِ عُرْبِيَّةٍ؟
فِي كُلِّ يَوْمٍ مُنْتَوَى مُتْبَاعِدٌ فِي كُلِّ يَوْمٍ مُنْتَوَى مُتْبَاعِدٌ
وَوَنَّتْ تُدَكِّرُ مُقْرَبَاتِ سَفَائِنٍ وَوَنَّتْ تُدَكِّرُ مُقْرَبَاتِ سَفَائِنٍ
أَيَّامَ تَوَنُّسُنَا فَلَاً وَسَوَاحِلٍ أَيَّامَ تَوَنُّسُنَا فَلَاً وَسَوَاحِلٍ
نَعَبَ الْغُرَابِ بِهَا فَطَارَ بِأَهْلِهَا نَعَبَ الْغُرَابِ بِهَا فَطَارَ بِأَهْلِهَا
خَرِقُ الْجَنَاحِ إِلَى الرِّيَّاحِ مُضَلَّلٌ خَرِقُ الْجَنَاحِ إِلَى الرِّيَّاحِ مُضَلَّلٌ
يَهْوِي بِذِي طِمْرَيْنِ مَرَّقٍ لِبَسْهَا يَهْوِي بِذِي طِمْرَيْنِ مَرَّقٍ لِبَسْهَا
فِي عَوَلٍ ذِي لُجَجٍ لَيْسَنَ دِيَاجِيًّا فِي عَوَلٍ ذِي لُجَجٍ لَيْسَنَ دِيَاجِيًّا
قَاسِيَتُهُنَّ غَوَارِبًا كَغِيَاهِبٍ قَاسِيَتُهُنَّ غَوَارِبًا كَغِيَاهِبٍ
نَجَلُو ظِلَامَ اللَّيْلِ قَبْلَ صَبَاحِهِ نَجَلُو ظِلَامَ اللَّيْلِ قَبْلَ صَبَاحِهِ

يشكل البعد الاجتماعي إطاراً عاماً يوطر هذه الأبيات، ولعل أول ما يلمحه الباحث من إشارات ثقافية يبدأ من اللحظة التي يحاول فيها الشاعر اختراق التابو الذي اعتادت عليه أسرته، في حين لا تقبل المرأة بذلك، فينشأ حوار أسري شائق، يقوم على اختلاف في وجهات النظر، ويؤدي إلى بروز

(١) ابن دراج القسطلي، ديوان ابن دراج القسطلي، ص ١٠٩ - ١١٠.

ثقافات ورؤى، تعبّر عن طبيعتيهما، وتُظهر الفارق في الوسائل المتبعة لديهما في إقناع الآخر، وتبرهن، من جهة ثانية، على احترام كل منهما لقيم الحياة الاجتماعية والزوجية.

يقوم تابو الأسرة على عقد اجتماعي متين، يؤصره حب كلا الزوجين للآخر، وانتماؤه لأسرته، لكن أسلوب التعامل معه مختلف. إذ يرى الزوج أن من واجبه تغيير نمط حياة الأسرة، وهو ضرورة ملحة بالنسبة له، ويتطلب المغامرة بالذات، والرحيل؛ طلباً للمال، وسعيّاً لتحقيق السعادة. بينما ترى المرأة أنّ الحفاظ على الرجل - عنصر الأمان بالنسبة لها - أهمّ، وأفضل لحماية الأسرة، والحفاظ على كينونتها، ووحدها.

وحقاً أستطيع بسط الأنساق الثقافية بصورة واضحة ومقنعة سأقسّم هذا المثال إلى نسقين شعريين على النحو التالي:

الصوت الأنثوي = الصوت الذكوري:

هل تَنبِيئٌ غُرُوبٍ دمع ساكِبِ	مَنْ شامَ بارِقَةَ الغمامِ الصَّائِبِ
أَبَتِ العزيمةُ من فؤادِ جامِدِ	أَنْ تستقيدَ لِماءٍ جفنِ ذائبِ
مَنْ تَرَمِهَ حَدَقُ المكارِمِ تُصْبِهِ	عن مُصِيباتِ أجيّةٍ وَحَبائِبِ
ففراقُ رَبّاتِ الخُدُورِ مُكفَّرُ	بِلقاءِ نَجْمِ المَكْرَماتِ الثَّاقِبِ

ربّما يتبادر للقارئ أن الاستفهام "هل تثنين" يثير حيرةً تتملك الشاعر، وتسيطر على تفكيره، إلّا أنّ خروجه إلى معنى التقرير جعله يشير إلى نفي الحيرة وتأكيد الرغبة في تحقيق إرادته نحو الممدوح. وقد عقد النية "قلب جامد"؛ وشد

الهمة، وتجاوز بسبب ذلك أعز الناس على قلبه "أحبة وحبائب"، ولن يرأف لدموع "الجفن الذائب".

لقد جعل حديث الشاعر عن آماله وإقدامه على فعل خطير "الرحيل"؛ صوت المرأة في هذا المقطع غائباً، مقابل سيطرة واضحة للرجل على كل مفاصله، وأبعاده، مما قد يشي بأنّ العلاقة بين عنصري الحياة الأسرية سالبة، وأنّ الرجل لا يقيم أي وزن للمرأة، بيد أنه غيّب صوتها، وهتمش دورها، واتخذ قراراً مهماً بعيداً عن معرفة رأيها. غير أن مضمرة الأبيات قد يكشف عن اهتمام كبير بدورها، واعتبارها عنصراً معادلاً للرجل في اتخاذ القرار، يمكن توضيحه بإشارات كثيرة، أهمها: أن الشاعر لم يتحدّث عن ذاته بشكل واضح وصريح، بل جعل حديثه عامّاً لا يوجد فيه ما يشير إلى نفسه، وهذا غياب غير مباشر يعادل غياب المرأة.

ومع اختلاف تفسير وتأويل غيابهما، إلا أنّه يصبّ في صالح الأسرة، وينمّ عن رقي في التفكير، والعلاقة التي تربط بين الزوجين، فهو، من زاوية ما، مراوغة من الشاعر، تغيّب فيها الصراحة؛ تفسيره أنّ حالة من الخجل والحذر تتملّكه، وتدلّ على احترامه لزوجته عندما أزمع يكشفها بموضوع الرحلة. ولا سيما أنه يظنّ بأنّ رحيله وفراقه، بالنسبة لها "ربات الحدور"، مبرر و"مكفّر" بسعيه إلى تحقيق الأمان والسعادة حال "لقاء نجم المكرمات الثاقب".

وها هو قد كمّح بوادير الخير تطل على حياته، وشاهد بوارق الأمل تلمع في أيامه "شام برق الغمام الصائب"؛ فنشر في الأبيات روح التفاؤل والسعادة التي يمكن أن تتحقّق في حال رحيله، ولقائه بالممدوح، والتي ستعكس على

مستوى حياة الزوجة والأسرة بشكل كبير، وهذا أسلوب نسقي يلفت نظر المرأة ويساعد على إقناعها، إذ نجد انتشاراً لألفاظ تذكّر بكرامة ومكارم الحياة، مثل: "مكارم، مكرمات"، إلى جانب ألفاظ تبعث على الأمل والخصب، مثل: "بارقة، الغمام، ماء، نجم"، وألفاظ تشير إلى الألفة والمحبة، مثل: "أحبة، حبائب، ربات الخدور".

إن محاولة الرجل إقناع المرأة، رغم رغبته بالرحيل، ما هو إلا مفتاح أولي لمعرفة طبيعة الإنسان الأندلسي في التعامل مع رغبات المرأة، وإتاحة المجال أمامها للتعبير عن رأيها، بدليل أنه سيسمح لها بالحوار، وسيعطيها فرصة تتحدث وتبدي طاقاتها الثقافية لتثنيه عن فكرة الرحيل، وهذا ما سيتضح في تحليل المقطع التالي.

الصوت الأنثوي ≠ الصوت الذكوري:

قالتْ وَقَدْ مَزَجَ الْوَدَاعُ مدامعاً	بمدامعٍ وترائباً بترائبٍ:
أَتَفَرَّقُ حَتَّىٰ بِمَنْزِلِ عُرْبِيَّةٍ؟	كم نحنُ للأَيَّامِ نُهْبَةٌ نَاهِبٍ!
فِي كُلِّ يَوْمٍ مُنْتَوًى مُتْبَاعِدٌ	يرمي حُشاشَةً شَمِلْنَا الْمُتَقَارِبِ
وَوَسَّتْ تُذَكِّرُ مُقْرَبَاتِ سَفَائِنِ	عَدْنَا بِهَا مِنْ مُقْفِرَاتِ سَبَابِ
أَيَّامٍ تَوْسِنُنَا فَلَاً وَسَوَاجِلِ	عن أنساتٍ مقاصِرٍ وملاعِبِ

إن الصّمت الذي سيطر على المرأة في المقطع السابق قابله حالة انفجار في هذا المقطع، فقد تبدّل الحال وعلا صوت المرأة "قالتْ، ثنتْ، تذكّر"، وهي تحاول أن تصرف زوجها عن الرحيل، وهذا حفاظ على تابو الأسرة الذي سيخترقه الرجل، وسيعمل على تمزيقه.

يُشكّل هذا المقطع مشهداً مليئاً بالحزن والألم، والمثير أن الشاعر صامت لا ينطق بكلمة واحدة توحى بأنه يحاور أو يردّ جواباً، ضارباً مثلاً للإنسان الذي يحسن الاستماع لما ستطرحه امرأته من أفكار وآراء، ومؤكداً على احترامه لها وتقديره لمشاعرها؛ بيد أنه منحها مساحة واسعة من النص - أحد عشر بيتاً - تقول فيها ما تشاء، وهو يتابع حديثها بكل صغيرة وكبيرة، ويبادلها إحساس الحزن والألم، فهو يذرف الدموع، كما تذرّف هي الدموع "مزج الوداع مدامعاً بدماع"، ويحرص على ضمها قبل الوداع كما هي حريصة على ذلك "تراثياً بترائب"، لكنّ الرحيل ضربة لازب، ومطلب أسري يلحّ عليه.

لم تستسلم المرأة لذلك القدر الذي سيفقدها أعز ما تملك، فطفقت تستحضر في لحظة الوداع ما تتوقّع أن يكون سبباً في تخليه عن فكرة الرحيل. وقد أقامت ذلك على ثقافة إنسانية تتلاءم مع طبيعة المرأة، وخلجات الأنثى التي يعترّيها الخوف على أسرتها وزوجها، بيد أنها أثارت استفهاماً يعبر عن مدى خوفها وتشاؤمها من الترحال والغربة "أتفرّق حتى بمنزل غربة؟"، وأرسلت عبارات تتأفف بها من كثرة هذا الترحال: "كم .. في كل يوم متباعد". إنها لا تأمل سوى بالحياة البسيطة إلى جانب زوجها، ولهذا السبب نراها تتذكّر الأحداث الدقيقة من ماضي الحياة "أيام تؤنسنا"، وتملك جلدًا كبيراً، وقدرة فائقة على المحاورة، ولا سيما أنها استخدمت أنساقاً ثقافية متعددة اعتمدت عليها في إقناع الرجل، تلخّصت بما يلي:

- حالة الضياع التي تواجهها الأسرة عند غياب الرجل "كم نحن للأيام نهبه ناهب"، لظنها أنها قد تنير شفقة الرجل، وتجعله يفكر، ويعيد النظر بالمجهول الذي قد تؤول له أسرته.

- التفكك الأسري، فقد حاولت أن تطبع في ذهنه التفكك الذي قد يصيب الأسرة "يرمي حشاشة شملنا المتقارب"، وهذا ما يعدّ - بحسب تفكيرها - مقتلًا للشاعر، يردعه، ويجعله يندم، ولا يُقدم على الذهاب.

- الماضي الجميل، فقد ارتدّت إلى الماضي الذي جمع بينهما، وأخذت تذكّره بجمال الحياة وخصبها ووداعتها "تذكّر مقربات سفائن"، وكيف كفاهم عناء السعي في "مقفرات سباسب"، فضلاً عن أيام الأُنس في الفلوات والسواحل، التي أغنتهم - آنذاك - عن القصور والملاعب:

أَيَّامٌ تُؤْنِسُنَا فَلَاً وَسَوَاحِلُ
عَنْ آنَسَاتٍ مَقَاصِرٍ وَمَلَاعِبِ

- حالة الشؤم التي استحضرتها بصورة الغراب، الذي تعلّق بذهن الإنسان العربي بحالة التطير، والنعيق عند النجعة، والغربة والرحيل:

نَعَبَ الْغُرَابُ بِهَا فَطَارَ بِأَهْلِهَا	سِرْبًا عَلَى مِثْلِ الْغُرَابِ النَّاعِبِ
خَرِقُ الْجَنَاحِ إِلَى الرِّيحِ مُضَلَّلٌ	بَشَمَائِلٍ لِعِبْتٍ بِهِ وَجَنَائِبِ
يَهْوِي بِذِي طِمْرَيْنِ مَرَّقٍ لِبَسْهَآ	أَيْدِي لَوَاهِفَ لِلنَّفُوسِ نَوَادِبِ
فِي غَوْلٍ ذِي لُجْجٍ لَيْسَنَ دِيَابِجِيًا	تَرَكَ الْحَيَاةَ لَنَا كَأَمْسِ الذَّاهِبِ
قَاسِيَتُهُنَّ غَوَارِبًا كَغَيَاهِبِ	وَسَرِيَتُهُنَّ غِيَاهِبًا كَغَوَارِبِ
نَجُلُو ظِلَامَ اللَّيْلِ قَبْلَ صَبَاحِهِ	بَلَطَى زَفِيرٍ أَوْ بَرَأْسِ شَائِبِ

عند النظر إلى الغراب في هذه الأبيات نجده ذا هيئة مترهلة، فهو "حرق الجناح"، ضعيف الحال، وتائه لا يعرف وجهته، بل تُوجَّهه الريح حيث تشاء "مضلل بشمائل لعبت به وجنائب". ومما يفتَرِّفه أنه "يهوي" بحياة الأسرة، ويمزق ما يسترها "مزق لبسها"، في أرض بعيدة ومقفرة "غول ذي لجج". وهذا نفسه ما يمثل تحوُّل حياة الأسرة في حال الرحيل وغياب الرجل عنها، بدليل أن الأيام التي كانت للتو تُذكر المرأة جمالها انعكست رأساً على عقب؛ لأن الغراب شتت شملها، و"نعب .. بها فطار بأهلها". وهذا ما يؤكد أن مجيء الغراب يشكل معادلاً موضوعياً لهذه الحياة القاسية، والصعبة، استخدمته المرأة لتشير تشاؤم الرجل، وكي تضعه أمام مصير حتمي يقلق راحته، ويقض مضجعه؛ فيرعوي، ولا يرحل.

لذلك استرسلت في الحديث عن الغراب؛ كي تبرهن على شدة المعاناة وحجم المكابدة، مع شيء من التركيز على حالتها، أمّا تقاسي مع الأسرة ما لا يقاسيه غيرها "فاسيتهنّ، سريتهنّ"، وأنتى لا يمكنها الاستغناء عن زوجها الذي تقوم الحياة معه على مبدأ التفاني والتشارك أثناء المسير ليلاً وكل صباح "نجلو ظلام الليل قبل صباحه".

وفي غير مثال من شعره أكّد ابن دراج صوت الأنتى بهذه النسقيات الأندلسية، ضمن التعامل مع المرأة، واحترام رأيها، مع إصرار ربّ الأسرة على تحقيق سعادة الحياة لأجلها، كما هو في قصيدته^(١):

(١) ابن دراج القسطلي، ديوان ابن دراج القسطلي، ص ٢٩٧ - ٣٠٤.

دعي عزمات المستضام^(١) تسيرُ
فتنجد في عرض الفلا وتغورُ
إذ يستأذن منها "دعي" أن يرحل ويمشي وسط الفلاة، عازماً على تغيير نمط
الحياة إلى حياة جميلة، تكتمل فيها السعادة، متسلحاً بقناعات وأدوات ثقافية
يكون من خلالها مقنعاً:

لعلّ بما أشجأك من لوعة النوى يُعز ذليلٌ أو يفك أسيرُ
ألم تعلمي أن الثواء هو التوى وأن بيوت العاجزين قبور
فهو يرى أن هذا الرحيل فيه من الخير وبشائر الأمل ما قد "يُعز ذليل، أو يفك
أسير". كما أن مروءته تأبى عليه أن يبقى بيتوتياً عاجزاً كالألموات "الثواء هو
التوى"، أو أن يكون بيته قبراً "بيوت العاجزين قبور"، وهذا إعلاء من قيمة
العمل والسعي والجد في الحياة، وإيمان بأن الانتصار على الفقر "ماء المفاوز
آجناً"، وتجاوز بؤس الحياة إلى حيث "ماء المكرمات نخير"، يتحقق بالرحيل،
بيد أنه ألحّ مرة أخرى واستأذنها كي يرحل:

دعيني أرد ماء المفاوز آجناً إلى حيث ماء المكرمات نخيرُ
وهنا نلاحظ غياب صوت المرأة، وقد ناب عنه صوت الرجل، الذي عبّر
بصورة غير مباشرة عن قيمة الصوت الأنثوي في داخل الأسرة، وأهميته في بناء
علاقتها الداخلية؛ مما يبرهن على الأهمية الكبيرة التي تأخذها المرأة في الوسط
الأسري والاجتماعي الأندلسي؛ لذلك نجد صوتها يعلو عندما أزمع على
الرحيل، كما في قوله:

ولمّا تدانّت للوداع وقد هفا
بصبري منها أنّه وزفيرُ

(١) المستضام: المحتاج.

تَنَاشِدُنِي عَهْدَ الْمُودَّةِ وَالْهَوَى
وَفِي الْمَهْدِ مَبْعُومُ الْبِدَاءِ صَغِيرُ
عَيْبِي بِمَرْجُوعِ الْخَطَابِ وَلَقْظُهُ
تَبَوُّاً مِّنْوَغِ الْقُلُوبِ وَمُهْدَتُ
لَهُ أَذْرُعٌ مَّحْفُوفَةٌ وَمُحُورُ

في هذا المقطع سلط الضوء على الدور الذي تؤديه المرأة في الحفاظ على تابو الأسرة، ومدى الحزن الذي ينتابها وهي تثنى رفيق دربها عن السفر، معتمدة على أدوات أنثوية نبيلة تقارب بينهما، وتثير رافة الرجل، لعله لا يتركها، تكمن - هذه الأدوات - في المودة التي جمعت بينهما، وطفل صغير تحمله في حضنها، لا يستطيع رد الخطاب، لكنه بصعوبة بالغة يلفظ ما يقع في قلب أبيه موقعاً مؤثراً "ولفظه بموقع أهواء النفوس خبير"، وقد أخذ هذا الطفل مكانة مهمة لدى الأبوين، ومهداً له أذرعهما ونحريهما "ومهدت له أذرع محفوفة ومحور".

والمرأة في ذلك ترى أن سعادة الحياة باجتماع الأسرة، وبقاء أفرادها قريبين من بعضهم، وتبدي رؤية تخالف رؤية الرجل، الذي يبنى سعادته على مدى تضحيته في سبيل سعادتها؛ لذلك يعصي كل ذلك؛ ويسافر راغباً بإحداث تغيير في طبيعة الحياة الأسرية التي يعيشها، مغامراً بذاته وحياته:

عَصَبْتُ شَفِيعَ النَّفْسِ فِيهِ وَقَادِنِي
رَوَاحٌ لَتَدَابُّ السُّرَى وَبُكُورُ

لقد وضح تحليل النموذجين الشعريين السابقين عن المرأة تحضّر الإنسان الأندلسي في تعاطيه مع النظام الأسري، وحرص كل من الأب والأم على الحفاظ على هذه الأسرة، وإن اختلفت وجهات نظريهما تجاه ذلك. فضلاً عن دور المرأة في هذا المجتمع الذي نالت فيه مساحة أكبر، بحيث أخذت تشارك رأيها، وتطرح وجهة نظرها بكل ثقة وحرية. ومما ميّز حضورها فيهما

أنها مستمعة وصامتة في البداية، لكنه، كما بيّن التحليل النموذجين، ليس صمت الإنسانية المقهورة، بل كانت طرفاً حوارياً فاعلاً، وبدا صوتها واضحاً وهي تطرح رأياً، وتنقض آخر، وتبوح بإحساسها الذي يعظّم قيمة الزوج في حياتها.

ثالثاً - تحولات المكان وأنساق الثبات

يشكّل المكان موضوعاً خصباً لدراسة الأنساق الثقافية في شعر ابن دراج، وهو حالة من اغتراب الشاعر/الإنسان وقلقه، ولا سيما أنه يواجه فيه تحولات تقض مضجعه، وتقلقل راحته، فلا يمكنه أن يراه بالياً، أو مؤثراً على وجوده، لذلك ينبعث في ذهنه أدوات إنسانية ثقافية تمنحه القدرة على مقاومته، وإبقاء الحياة في ردهاته.

يقول^(١):

أَهْلًا بِالْبَيْنِ فَأَحْمَلْتُ مَدَامِعُهُ وَأَنْسَ النَّفَرَ فَاسْتَكْتَّ مَسَامِعُهُ
وَوَدَّعَ الْمَنْزِلَ الْأَعْلَى فَأَوْدَعَهُ فِي الْقَلْبِ لَاعِجٌ بَثٌّ لَا يُوَادِعُهُ
يَا مَعَهْدًا لَمْ يُضِعْ عَهْدَ الْوَفَاءِ لَهُ مُكْسَفٌ النُّورِ عَائِي الْقَدْرِ ضَائِعُهُ
وَلَا ثَنِي عَرَائِي عَنْ تَذْكُرِهِ دَهْرٌ تَقَارَعُ فِي صَدْرِي قَوَارِعُهُ
حَسِي ضُلُوعٌ ثَوَتْ فِيهَا مَصَائِبُهُ وَمُقَلَّةٌ رَبَعَتْ فِيهَا مَرَابِعُهُ
سَقَاكَ مِثْلُ الَّذِي عَفَى رُبَاكَ عَسَى يُنْبِيكَ كَيْفَ غَرِيبُ الرَّحْلِ شَاسِعُهُ
صَبَاً كَتَّصَعِيدِ أَنْفَاسِي وَصُوبٌ حَيًّا تُرِيكَ عِبْرَةَ أَجْفَانِي مَدَامِعُهُ
سَحَّ إِذَا شَفَّ صَحْنُ الْخَدِّ ضَائِرُهُ شَفَى تَبَارِيحَ مَا فِي الْقَلْبِ نَافِعُهُ
لَهُ مِنْ وَطَنِ قَلْبِي لَهُ وَطَنٌ يَبْلَى وَأَبْلَى وَمَا تَبْلَى فَجَائِعُهُ
لَا يَسَامُ الدَّهْرُ مِنْ شَوْقٍ يُطَالِعُنِي مِنْهُ وَمَنْ زَفْرَةٍ مَيِّ تَطَالِعُهُ
فَطَالَمَا قَصَّرَتْ لَيْلِي مَقَاصِرُهُ لَهْوًا وَمَا صَنَعْتَ صُبْحِي مَصَانِعُهُ
وَطَالَمَا أَتْبَعْتُ حَوْلِي حَدَائِقُهُ وَالْعَيْشُ غَضُّ أُنَيْقُ الرَّوْضِ يَانِعُهُ
وَكَمْ أَظَلَّ مَقِيلِي وَسَطَ جَنَّتِيهِ بَكَلٍّ فَرَعِ حَمَامِ الْأَيْكِ فَارِعُهُ

(١) ابن دراج القسطلبي، ديوان ابن دراج القسطلبي، ص ١٢٧ - ١٣٩.

إِنَّ تُسْعِدِ الْيَوْمَ أَشْجَانِي نَوَائِحُهُ فِكُمْ وَكَمْ سَاعَدَتْ شَجْوِي سَوَاجِعُهُ
 وَكَمْ وَفَى لِي فِيهِ مِنْ حَبِيبٍ هَوَى خَلَعْتُ فِيهِ عِذَارِي فَهَوَ خَالِعُهُ
 رَوْضٌ لَعَيْنِ الْهَوَى رَاقَتْ أَزَاهِرُهُ وَمَشْرَبٌ لِلصَّبَا طَابَتْ مَشَارِعُهُ
 وَكَمْ صَدَعْتُ فَوَادَ اللَّيْلِ عَنْ قَمْرِ لَهُ هَوَى فِي صَمِيمِ الْقَلْبِ صَادِعُهُ
 خَالَسْتُ فِيهِ عَيُونًا غَيْرَ هَاجِعَةٍ وَالْحَزْمُ عَنِّي غَضِيضُ الطَّرْفِ هَاجِعُهُ

لا يمكن فهم الأبعاد النسقية لهذه الأبيات إلا بالنظر إلى دلالتها العامة، التي تشكل إطاراً تتنافس فيه الأنساق الثقافية بغية إثبات حضور قوي وفاعل لأنساق على حساب أخرى. وقد شكّل المكان أرضية صلبة ومساحة واسعة لكثير من هذه التنافسات، وكان طرفاً قوياً، وسبباً في إبراز إمكانات ثقافية لدى الإنسان الذي يمثل الطرف الثاني.

ظهرت قوة المكان عندما حدثت على سطحه تغييرات شاملة أثرت بشكل كبير على حياة الإنسان، وعكست أثره الإيجابي إلى خواء ورحيل لا عودة بعده. ولا شك أن ذلك مثير لفرع الإنسان الذي رأى حياته في خطر، وبات يفقد الثقة والأمل بتحقيق السعادة أو استعادة الذكريات في هذا المحيط المكاني المتبدّل.

هذه الأحداث والتحوّلات التي حلّت بالمكان كتبت على الإنسان حزناً عظيماً، ورمته بغربة مؤلمة، بدأ بسببها حديثه بمشهد يبدو فيه باكياً، وذارفاً للدموع وهو يودّع المكان:

أَهْلًا بِالْبَيْنِ فَاتَّهَلَّتْ مَدَامِعُهُ وَأَنْسَ النَّفْرَ فَاسْتَكَّتْ مَسَامِعُهُ
 وَوَدَّعَ الْمَنْزِلَ الْأَعْلَى فَأَوْدَعَهُ فِي الْقَلْبِ لَاعِجَ بَثٌّ لَا يُوَادِعُهُ

ولا يبعث زوال الإنسان عن المكان على التفاؤل، بيد أن التحول المكاني يطال كل شيء، ويزداد قوة، ويكتسب ديمومة "ثوت فيها مصائبه، عقى ربك، يبلى، وما تبلى فجاجعه"؛ فيتنامى إثر ذلك خوف الإنسان، ويخالجه إحساس بأن الموت واندثار الحياة، بدأ يُفرضان عليه، "حسبي ضلوع، تباريح ما في القلب، وأبلى، شوق يطالعني، زفرة مني".

ومما يزيد من مهمة الإنسان أنه يواجه حليفاً للمكان، يشكل ضغطاً آخر، ويسهم في تمكين المعاناة، وتعميق أثرها، فالدهر الذي تكرر مرتين في النص، يقف ضد الإنسان، ويجعله يصارع المصائب "دهر تقارع في صدري قوارعه"، ولا يكف عن مناكفته بإثارة أشواقه بين الفينة والأخرى "لا يسأم الدهر من شوقٍ يطالعني"، وكل ذلك جعله يجأر ويصرخ، منادياً المكان "يا معهداً"، معبراً عن مدى ألمه وحزنه وحاجته النفسية له.

لكنّ الشاعر/الإنسان لا يمكن أن يبقى ضعيفاً، ووفق قدراته وبدائله الثقافية لا يقبل بالاستسلام والخضوع؛ لأنه لا يستطيع أن يرى زوال الحياة الإنسانية دون أن يبدي أية مقاومة. وفي طبيعة الحال قد لا يتمكن من إقامة حياة فعلية يملك فيها زمام المبادرة والقوة، لكنه يرى انتصاره الحقيقي في قدرته على إيجاد بدائل ثقافية معنوية يمنح، من خلالها، حيويةً للفعل الإنساني، الذي سينعكس على صفحة المكان؛ لذلك ينبعث النداء "يا معهداً" - من جهة ثانية - ثقافة/ صوتاً قوياً يكسر رتابة المكان، ويقضي على الهدوء الذي يخيم عليه، وهو عامل نفسي يوهم الشاعر بوجود الحياة، ويعلله - ولو لبرهة - أنه لا زال قادراً على ملء المكان بصوته/ صوت الإنسان.

وتأتي حركة الرياح "صباً" ثقافة/عاملاً مسانداً يثير الحركة في أوساط المكان، لكونها وسيلة قوية تمنحه روحاً جديدة، وتجوب أبعاده حاملة أنفاساً تمده بالحياة، ولا سيما إذا كانت كأنفاس الشاعر/الإنسان "كتصعيد أنفاسي". إلى جانب ذلك، يأتي الطقس المائي الذي أثاره الشاعر عبر طلب السقيا للمكان "سقاك"، نسقاً ثقافياً مهماً يعوّل عليه في مقاومة المكان، وانبجاس الحياة في ثناياه. وقد جاء الماء مطراً ذا سمتين، أولاهما أنه ربيعي "صوب حياً" يبعث على الخصب والنماء، ومن الخفة ما يمكن المكان من اكتساب النفع والفائدة. وثانيتها أنه غزير قوي "سحّ"، ينصبّ من الأعلى ويشفي أوجاع الشاعر "شفى تباريح ما في القلب". ومعلوم أن سقيا المكان وتعدد أنواع المطر المرجو له محاولة مباشرة من الإنسان لإسقاط الحياة عليه، وبعث دوافعها التي تساعد على استمرارية كافة أشكالها: الإنسان، والحيوان، والنبات.

ولم يكتف ابن دراج بهذه الممكنات، إنما جعل من الذاكرة ثقافة/أداة لتعزيز قيمة المكان، وتأكيد حضوره؛ لأن احتواءه في الخيال شعور يورق الأمل بالحفاظ عليه من موجات التغيير، وأسباب العفاء. لقد أوقد الذاكرة بمكان الأمس الجميل، الذي سجّل فيه أجمل الذكريات، وأروع المغامرات:

خَالَسْتُ فِيهِ عَيْوناً غَيْرَ هَاجِعَةٍ وَالْحَزْمُ عَنِّي غَضِيضُ الطَّرْفِ هَاجِعُهُ

يقول غاستون باشلار: "إن أماكن لحظات عزلتنا الماضية، والأماكن التي عانينا فيها من الوحدة، والتي استمتعنا بها ورغبنا وتألفنا مع الوحدة فيها تظل راسخة في داخلنا؛ لأننا نرغب في أن تبقى كذلك"^(١).

وتأسيساً على هذا؛ فإن إعمار المكان بالذاكرة سبيل نفسي لبقائه عامراً في خياله، وموازياً لحالة الدمار التي حلّت به، وكأن الشاعر يرفض أي تغيير في ملامحه، ويصرّ على جمالياته التي علقت بالذهن؛ لذلك نجده يطيل الحديث عن الماضي والأحداث التي وقعت في المكان، مكرراً ألفاظاً توحى بامتداد هذا الماضي، وتوالي أحداثه الذي عبّر عنه كثرة استخدام حرف العطف "الواو" نحو: فَطالَمَا قَصَّرْتُ لَيْلي مَقاصِرُهُ .. وطالَمَا أَيْنَعْتُ حَوِلي حَدائِقُهُ .. وكم أُظِلُّ مَقِيلِي وَسَطَ جَنَّتِهِ .. فكم سَاعَدَتِ شَجْوِي سَواجِعُهُ .. وكم وَفَى لِي فِيهِ من حَبِيبٍ هَوَى .. وَمَشَرَبٌ لِلصَّبَا طابَتْ مَشارِعُهُ .. وكم صَدَعْتُ فَوادَ اللَّيْلِ عن قَمَرٍ .

ومن الأمثلة التي تشكل أبعاداً نسقية ترتبط بالمكان قوله^(٢):

قُلْ لِلرَّبِّيعِ اسْحَبْ مِلاءَ سَحائِبِ	فأَجْرُ ذُبُولِكَ فِي مَجْرٍ ذَوائِبِ
لا تُكْدِيبَنَّ ^(٣) وَمِن ورائِكَ أَدْمَعِي	مَدَدًا إِيْكَ بِقَيْضِ دَمْعٍ ساكِبِ
وَصَبابَةٌ أَنْفاسُها لَكَ أُسُوَّةٌ	إِنْ ضاقَ دَرْعُكَ بِالْعَمامِ الصَّائِبِ
وامزِجْ بِطِيبِ نَحْيَتِي عَدِيقَ الحِيا	فاجْعَلْهُ سَقْمِي أَحَبَّتِي وَحَبائِبِي

(١) باشلار، غاستون، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت،

ط٢، ١٩٨٤م، ص ٤٠.

(٢) ابن دراج القسطلبي، ديوان ابن دراج القسطلبي، ص ١٦٧.

(٣) لا تكدين: لا تبخل.

عهداً كَعَهْدِكَ من عِهادِ طالما
 واجنَحَ لِقرْطَبَةٍ فَعانِقُ تُرْبِها
 كَسَتِ البُرودَ مِعاهِدِي ومِلاعي
 عَيِّي بِمِثْلِ جِوانِحِي وتِرائِي
 حَيْثُ اسْتَكانَتْ لِلعِفاءِ مِنازِلِي
 دُلالاً تَعَسَّفَنَ الدُّجى بِأدِلَّةِ
 ولِواغِبِ^(١) جِبْنَ الفِلا بِلِواغِبِ^(٢)
 فَقَضْتَ مِدامِعَها بِنِوِءِ العِرابِ
 وكِواكِبِ نِاءَتْ بِقِربَتِها النِّوَى
 مِنْ كُلِّ مَفْجُوعٍ بِتِرحَةِ راحِلِ
 لَمْ يُسِلِهِ طَمَعُ بِفِرحَةِ آيِبِ

في هذه الأبيات يشرح ابن دراج آلامه بعد أن غادر مكاناً محبباً إلى قلبه "قرطبة"، ويبيّن تحولات كثيرة طرأت على هذا المكان "استكانت للعفاء منازل"، وقد كان لها أثر كبير في تغيير حياته/ حياة الإنسان هناك "هوت بأفلاذ الفؤاد نجائي .. ذلالاً تعسفن الدجى .. ولواغباً جبن الفلا بلواغب .. ناءت بقربتها النوى .. فقضت مدامعها بنوء الغارب .. من كل مفجوع بترحة راحل .. لم يسله طمع بفرحة آيب".

وكما سلف القول في النموذج السابق؛ فإنّ هذه التغيرات السالبة على صفحة المكان لا تريح الشاعر، إنما تضعه في قلق وخوف دائمين؛ مما يجعله دائب التفكير بما يعيد لنفسه الطمأنينة والهدوء؛ فيلجأ إلى مشهد الربيع/ ثقافة/ حلماء، ويحاول بواسطته إيجاد ما يريح النفس، ويعيد للمكان خصوصيته وحيويته. والغريب أن ذكر المكان غاب عن مشهد الربيع، وتأخر حتى جاء في البيت:

(١) لواغب: جمع لاغب، المتعب والضعيف.

(٢) لواغب: الحديث الكاذب.

وَاجْنَحْ لِقُرْطَبَةٍ فَعَانِقُ تَرْبَهَا عَيِّي بِمِثْلِ جَوَانِحِي وَتَرَائِي

وهذا ما يكشف عن تماسك الأبيات وربط بعضها ببعض بواسطة العطف "قل للربيع اسحب .. وامزج بطيب تحيتي .. واجنح لقرطبة"، ويدل دلالة صريحة على أن مشهد الربيع والمطر الذي سبق المكان جاء لأجل المكان ذاته، لكون الشاعر طلب من الربيع أن يجنح نحو قرطبة. وكان المتوقع أن يتحدّث أولاً عن المكان ثم يطلب له السقيا؛ لكنّ ابن دراج خالف هذا النهج، وبدأ حديثه بالربيع، وهذا توجه نفسي قاده إلى ما يمثل الحياة، وما هو قريب من النفس. ترتبط دلالة الربيع في هذا المثال بتفاؤل الشاعر ورغبته بأن يبني في خياله الحالم مكاناً مرمعاً ومخصباً، يجلبه ثقافة/ وسيلة، قد تنجح في أن تُبعد عن تفكيره مكان الجذب، وتدحض أوجاع الفقد، والموت، فيبتعد عن مواعد الألم، ويعيش زمناً جميلاً يبدد آلامه ولو لوقت قصير؛ لذلك نجد الشاعر يشكّل طقساً ماطرًا، طلب، خلاله - من الربيع أن يحرك السحاب "اسحب .. سحائب"، وأن يجرّ الماء "فاجرّز دُيُولَكَ"، ثم يأمره أن يميل نحو قرطبة ويبلل ترابها "واجنح لقرطبة فعانق تربها"، وأن يمزج ماءه بطيب تحياته "وامزج بطيب تحيتي غدق الحيا"، ثم يصنع منه سقيا خيرا "فاجعله سقي"، مؤكداً على أن لا يدخر شيئاً "ولا تكدين".

ومما يؤكد إصرار الشاعر على نجاح مسعاه في تحقيق السعادة، واستعادة الحياة في المكان أنه جعل دمع العين مصدراً يساند الربيع في استمرار طقسه الماطر "ورائك أدمعي .. مدداً إليك .. بفيض دمع".

إن الفهم الصحيح لتجاوب الدمع مع مطر السحاب يقضي بأن هناك إحساسين ينتابان الشاعر، ويتناوبان على حياته، أولهما الإحساس بالبهجة أثناء تحيّل السحاب ونزول المطر وسقيه لتربة المكان، لكنه حلم لا يصمد طويلاً، أمام الإحساس الثاني/الحزن الذي يُستشفّ من فيض الدمع الذي أوجده الشاعر؛ فعلى الرغم من الدور الإيجابي الذي يؤديه الدمع إلا أنه مؤثّر على مدى الحزن الذي يضغط على تفكير الشاعر ويجعل عينه متفجرة بالبكاء. وهكذا يستمر هذان الإحساسان، ويتماشيان في أمرين:

- مزج الشوق "صَبَابَة"، بأنفاس الربيع "أسوة"، إذا "ضاق ذرعاً بالغمام الصائب".

- مزج طيب التحية/آلام البعد بالمطر "امزج بطيب تحيتي غدق الحيا".
ويبقى المكان مثيراً لآهات كثيرة لدى ابن دراج، وقد شكّل حافظاً لإضمار أنساق ثقافية متخفية في جوانية النص، وخلف خطابه ولغته. وربما يعود ذلك إلى طبيعة الحياة التي عاشها متنقلاً بين البلاد، يبحث عن ممدوحيه، ويحاول إسماعهم شكواه وهمّه؛ أملاً في أن يجد عندهم حلولاً لكثير من مشكلات حياته، وإزالة عوزه وفقره؛ ففي المثال التالي يظهر الشاعر متحسّراً على المكان، محاولاً أن يرسم صورته، دليلاً على استمرارية الوجود الإنساني. وبقدرة الفنان يعبر عن شكواه وألمه، وييدي بدائل ثقافية في رسم التجربة الإنسانية في ثناياه، حافراً قدرات الإنسان وإمكاناته في صنع المستحيل.

يقول^(١):

وتلك المعاهدُ بينَ رُسوماً عفاها الذمِيلُ بنا والرَّسِيمُ^(٢)
بَسِيرٍ يَقُولُ الصِّفَا الصُّمُّ مِنْهُ: أَمَا لِلْحَوَادِثِ قَلْبٌ رَحِيمٌ؟!
أَمَا يُسْتَقَالُ الزَّمَانُ الْكَثُودُ^(٣)؟ أَمَا يُسْتَكْفُ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ؟
عَنِ الْأَوْجِهِ الْمُتَوَالِيِ عَلَيْهَا لِيَالٍ وَأَيَّامٍ جَهْدٍ حُسُومٌ

واضح، في هذه الأبيات، مدى الألم الذي ينتاب الإنسان، وحجم المأساة التي سيطرت على إحساسه؛ لأنَّ الليالي والأيام "ليالٍ وأَيَّامٌ"، تتناوب على ألمه ومصائبه "الأَوْجِهِ الْمُتَوَالِيِ عَلَيْهَا"، وتبذل جهداً ضد وجوده وحياته "جَهْدٍ حُسُومٌ". ونتيجة هذا أن "المعاهد" تغيّرت، وأصبحت هياكل خالية من الحياة "بن رسوماً"، وأزالت معالمها حركة الحيوان "عفاها الذمِيلُ بنا والرَّسِيمُ". حتى إن الصخر - رغم صلابته وقوته - يشكو، ويطلب الرحمة "يقول الصفا الصمّ .. أما للحوادث قلب رحيم"، ويأمل أن يصفح الزمان "أما يستقال الزمان الكثود"، ويرجو أن يتوقف الألم "أما يُسْتَكْفُ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ".

مما يلفت الانتباه أن كل شيء يعمل ضد الإنسان، ويحاول خلخلة سعادته: الزمان، والليالي والأيام، وقد اتخذت جميعها من المكان وسيلة لإلغاء وجوده، لكونها تسعى إلى تغيير مواصفات المكان، وتزيل ما قد يتيح الحياة في أركانه.

(١) ابن دراج القسطلي، ديوان ابن دراج القسطلي، ص ٢٧٢.

(٢) الذمِيل والرَّسِيم: من ضروب سير الإبل.

(٣) استقال: سأله أن يصفح عنه. الكثود: الشاق.

لكنّ مضمّرات الخطاب الشعري ستشهر أنساقاً تبرهن على قدرات الإنسان، في مواجهة كل التحولات التي قد تؤثر على حياته، وبقائه في إطار المكان والزمان معاً. فهو، وإن كان يعترف بعذابه، ويصدر آهاته، إلا أن المعاهد تبرز "رسوماً"، يتخذ منها وسيلة لبقاء الفعل الإنساني محفوراً ودائماً؛ لأن الرسم يمثّل حفراً لما بناه الإنسان في المكان، وحفاظاً عليه لأكبر مدة ممكنة. كما أنه تشكيل رامز لهيكل المكان، ومحاولة لبقائه ماثلاً للعين وفي مخيلة الذات. كما أن حركة الحيوان في المكان تُشكل نسقاً ثقافياً يعيد الأمل للإنسان، بيد أن المكان لا زال يعجّ بالحركة، والشاعر لا زال يرى الحيوان "الذميل والرسيم" وسط المكان، وهذا نوع من الحياة يتشكل من جديد.

ولعلّ البيتين التاليين يعمّقان فكرة ربط المكان بالرسم، وأهمية ذلك في البقاء على أمل الشاعر، وكذلك حركة الحيوان التي تبعث الفرح، وأن ابن دراج يجنّد ذلك، ويرتاح لما يثيره من تهيّئات تريح النفس:

فيا حبّذا تلكَ الرسومُ وحبذا نوافحُ تُهدِيها إليَّ صَبَاها
تهادي لها الوحشيّ في عَرَصَاتِها يذكّرنيهِ أنساثُ مهاها

إذ نرى كيف أحال المكان إلى رسوم محببة إليه "فيا حبذا تلك الرسوم"، وكيف تنعشه أنفاسها، عندما تهب الصّبا، وتنفحه بهوائها العليل "نوافح تهديها إلي صباها"، وكيف يتخيل الحياة وسط المكان جميلةً "يذكّرنيهِ أنساثُ مهاها"، ومخصبة "تهادي لها الوحشي في عرصاتها". ولا يفوت القارئ الحصيف أن يتنبه إلى أنه في هذين البيتين - كما في المثال السابق - لجأ إلى الرسم والذاكرة؛ ليُبقي المكان نضراً مليئاً بالحياة.



الخاتمة

مما وصلت له هذه الدراسة أن الإنسان الأندلسي، بجلده وصبره، قادر على ترويض كل شيء، فابن دراج انتصر على تغيّرات المكان، باعثاً الحياة في ردهاته، ومحافظاً على جمالياته في مخيلته وذاكرته؛ حرصاً على وجود الإنسان ومنجزاته بداخله. واستطاع من خلاله أن يوصل شكواه وهمومه، وأن يظهر للممدوح مدى فقره وعوزه، حين صيره أداة يظهر بها ضعف حيلته ومدى حاجته.

وأثبتت الدراسة أن شاعر لا يتنذل ذاته، ولا يحطّ من قدرها أمام الممدوح، بيد أنه قدّم ذاتاً مختلفة عن ذلك، إذ كشفت الدراسة في النصوص التي حلّلتها فيما يخص المادح والممدوح أن "الأنا" لدى ابن دراج قوية ومتماسكة، ولا تخضع بسهولة، وقد برزت تقول، وتفعل، وتراوغ في تعاملها مع شخصية الممدوح، فكانت بالتوازي مع هذه الشخصية، مركزية، وهميشاً. وتفسير ذلك أن ابن دراج في النص شخصيتان متناقضتان، الأولى أنه، ظاهرياً، متمسك بالوصول إلى الممدوح/المركزي، والوصول على هباته؛ لكونه عنصراً مركزياً في حياة الشاعر، وييده ما يحقق آماله. لكنه في شخصيته الثانية يظهر صاحب "الأنا" التي تحدد الممدوح، وتتحكم في حجم عطاياه.

ومما استوقفه أن زوجته دافعت عن حقوقها الأسرية المعنوية، وحاولت إقناعه بأن الأسرة تستغني عن أسفاره؛ لأنها بحاجة، رجلاً يحميهم، ويوفر لهم الأمان، وراحة البال. وقد قدّر مشاعرها، واحترم رأيها، وحاول أن يبني معها رأياً مناسباً

لطبيعة حياتهما، وحياة أسرتهما، ومثّل صورة الأب الذي يبذل عمره وحياته لأجل أبنائه وإسعادهم، وتحسين نمط حياتهم.

وفي هذا الإطار، ليس غريباً أن تكشف الأنساق الثقافية في شعر ابن دراج عن قيم إنسانية مهمة في سيرورة الحياة، فهو إنسان يؤمن بقيم الحرية، واحترام الآخر؛ لذلك منح مساحة من الأخذ والرد في تعامله مع زوجته. وهذا ما جعل صوت المرأة يظهر في اتجاهين. الأول صمتها، وهو ذاته غيابها، إلا أنه ليس غياباً نسقياً تفرضه طبيعة المجتمع الذي لا يسمح لصوت المرأة بالظهور، والحديث عن خلجات النفس، وما تتبناه من آراء. إنما كان احتراماً للمرأة التي تسمع ما يطرحه زوجها، وتفكر به. أما الاتجاه الثاني فهو صوت المرأة الذي يظهر قوياً، ومؤثراً، ويعبّر عن مدى تحضر المجتمع في السماح لها بالظهور، ومشاركة الحديث والرأي.

ولا يكفّ ابن دراج وهو يتحدّث عن المكان - الذي مثّل جمال الحياة، ومراحل الصبا والعيش السعيد بالنسبة له - ورغم أنه أكثر من تصويره وقد عفا عليه الزمان، وغيّرت السوافي - إلا أنه كان في كلّ مرّة يقدم بدائل جديدة يحافظ بها على ما بناه في هذا المكان، ويثبت أنه قادر على إبقائه جميلاً نظراً، وإن كان ضمن المتخيل المعنوي الذي يريح النفس ويبعد أوهامها. فاعتمد الرسوم، والذاكرة، والماضي، وأدوات اللغة، والسقيا والماء...، وصنع منها أنساقاً ثقافية يقاوم ما يتهدّده من أخطار في إطار المكان، أو قد يؤثر على وجوده، الذي هو وجود الإنسان عامة.

المصادر

- القسطلبي، ابن دراج، ديوان ابن دراج القسطلبي، تحقيق: محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، ط ١، ١٩٦١م.

المراجع العربية

- بنكراد، سعيد، مسالك المعنى "دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية"، دار الحوار للتوزيع والنشر، سورية - اللاذقية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- جقات، سرحان، التأويل في النقد الأدبي الحديث، علامات في النقد، المجلد الثاني عشر، العدد ٤٥، ٢٠٠٢م.
- الرويلي، ميجال، والبازعي، سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٢م.
- صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، د. ط، ١٩٨١م.
- الغدامي، عبدالله، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠١م.
- المرازيق، أحمد جمال، جماليات النقد الثقافي "نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م.


المراجع المترجمة

- باشلار، غاستون، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.
- برديائيف، نيكولاي، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: علي أدهم، المنشورات الجامعة، طرابلس، لبنان، ١٩٨٥م.
- راي، ويليامز، المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، ترجمة: يونيل يوسف عزيز، دار المأمون للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٧م.
- ميويك، د، س، المفارقة، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢م.



النهي عن المنكر في القرآن الكريم دراسة لغوية بلاغية

د. نهلة عبد العزيز الشقران
قسم اللغة العربية- كلية الآداب
جامعة الهاشمية- الأردن





النهى عن المنكر في القرآن الكريم دراسة لغوية بلاغية

د. نهلة عبد العزيز الشقران
قسم اللغة العربية- كلية الآداب
جامعة الهاشمية- الأردن

تاريخ تقديم البحث: ٢ / ٣ / ١٤٤٢ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤ / ٤ / ١٤٤٢ هـ

ملخص الدراسة:

نحى القرآن الكريم عن المنكر في استعمالات لغوية خاصة، عرضت الدراسة لها بالاستقراء والتحليل، فاستعمال وزن (مفعل) من الجذر اللغوي (نكر) في القرآن الكريم لم يخالف ما جاء به الأصل اللغوي للكلمة، فلم يخرج المعنى عن ضد المعروف، ثم أضافت الشريعة الإسلامية دلالات خاصة وفقاً لسباق الآيات، وما فرضته أحكامها، فجاء المنكر معبراً عن كل ما ينهى عنه الشرع، ويدخل في ذلك جميع المعاصي، وفي مقدمتها الشرك بالله عز وجل.

درست النهى عن المنكر ضمن المستويين: النحويّ والبلاغيّ، فبيّنت تركيب النهى عن المنكر في المستوى الأول في حالتي الوصل والفصل، إذ أثر المستوى النحوي في أحوال الجملة، فورد النهى عن المنكر في القرآن الكريم في ستة عشر موضعاً، في جمل فعلية لها أحوال زمنية مختلفة، موصولة حيناً ومفصولة حيناً آخر.

وفي المستوى الثاني درست المعنيين اللغوي والشرعي للفظ المنكر، وعلاقة التقابل بين النهى عن المنكر، مع غيره، فاستخدم الخطاب القرآني النهى عن المنكر مقابلاً للأمر بالمعروف، وبهذا يقابل جزءاً بجزء آخر، فيشكّلان صورة واحدة متكاملة، وحين زاد التقابل عن صورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ظهرت متقابلات أخرى مع ما يلائم هذا الوصف من تماثل أو تنافر ضمن الصورة التي يريدها الإسلام في مقصده من النهى عن المنكر.

وفي المستويين أظهرت الدراسة أهمية الدراسة اللغوية في إيضاح خطاب النهى عن المنكر، وذلك بعرض الآيات التي اشتملت على النهى عن المنكر، ثم دراستها نحويّاً ودلاليّاً وفقاً للمنهج الوصفيّ، من أجل بيان الهدف الشرعيّ منها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، نهى، منكر، لغوية، نحوية، دلالية، بلاغية.

Prevention Vice in the Holy Qur'an: A linguistic and Rhetorical Study

Dr. Nahla Abdulaziz Al-Shaqran

Department of Arabic Language and Literature- Faculty of Arts
The Hashemite University-Jordan

Abstract:

The Holy Qur'an prevents vice in certain linguistic contexts, which are the main target of the present study. The use of muf'al pattern from the root {n-k-r} in the Holy Qur'an did not contradict the original lexical meaning of the word, and the meaning did not deviate from the typical one. Islamic law added special indications according to the context of the verses and the provisions imposed by them. Hence, vice expresses all what Shari'a prohibits including all sins, especially polytheism .

I studied the prevention of vice Linguistically and Rhetorically. In the first level, I explained the structure of preventing vice in the cases of liaison and separation, where the syntactic structure affected the temporal meanings of the sentence. For instance, preventing vice is mentioned sixteen times in the Holy Qur'an in verbal phrases that have different connections and separated temporal conditions..

At the second level, I studied the semantic and legal meanings of the lexical word 'vice' and the relationship of the semantic convergence between vice prevention with other factors. It is found that Qur'anic discourse uses prevention of vice vis-a-vis the promotion of virtue, i.e., it compares something with another thing so that they form one complete image. If the comparison exceeds promoting virtue and preventing vice, other opposites appeared to suit the new situation within the Islamic perspective of preventing vice.

In both levels, the study highlighted the importance of conducting linguistic studies to clarify the legal purposes by presenting and analyzing the verses which contain the prevention of vice. Then, studying them syntactically and semantically in order to explain their legal purposes.

key words: Holy Qur'an; prevention, vice, linguistic, syntactic, semantic, Rhetorical.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق العلم وبيّن مفاتيحه، ويسّر سبله لمبتغيه، وتعهّد بحفظ القرآن، وفضّل من يتعلّمه ويعلمه، وأيدّ رسوله بسحر البيان، عليه أفضل الصلاة وخير السلام، أمّا بعد.

تميّز القرآن الكريم بإعجازه اللغوي، فانتهج الدارسون سبل كشف مكانه، والغوص في بحوره، وبيان درره الخفيّة التي يعجز البشر أن يأتوا بمثلها. من هنا كانت قضية الإعجاز اللغوي من أكثر القضايا التي أهتمّ العلماء، فجدّوا في دراستها، واعتمدوها من أسس علوم التفسير، وليس هذا بمسلك سهل، بل هو جدّ عسير.

تأتي هذه الدراسة ضمن الدراسات اللغويّة البلاغيّة، فعمدت إلى دراسة خطاب النهي عن المنكر في القرآن الكريم، وذلك بعرض الآيات القرآنيّة التي ذكرت النهي عن المنكر، ثمّ تحليلها لغويًا، في مستويين: المستوى النحوي، والمستوى البلاغيّ، ولم أختَر المستويين الصوتيّ والصرفيّ، لأنّني تناولت لفظة المنكر في صيغة اسميّة واحدة، ولم أدرس اشتقاقاتها اللغويّة، وما تحتاج إليه من تفريق صوتيّ وصرفيّ، فهدف الدراسة بيان استعمال النهي عن المنكر في التركيب النحويّ للجمل، وأثر الدلالة في ذلك، كي يكشف الاستعمال الهدف الشرعيّ منه.

من الدراسات السابقة في علوم التفسير: (أجمع آية في القرآن الكريم للخير والشّر دراسة موضوعية)، رسالة لاستكمال متطلبات الماجستير، في الجامعة الإسلامية في العراق عام ٢٠٠٨م، تقدّم بها الطالب إبراهيم زمناكوي

بإشراف هاشم عبد ياسين المشهداني، عرضت أهم ما تدل عليه الآية الكريمة الواردة في سورة النحل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١) من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتناولت الحديث عن النهي عن المنكر وأهميته في المجتمع، ودليل وجوبه، والشروط اللازمة له.

وفي المجال نفسه على سبيل التمثيل دراسة لفیصل سعد بعنوان: (الأمر بالعرف والنهي عن المنكر في النص القرآني)، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٤م، قسم الدراسات الإسلامية، إذ تحدت عن آيات المنكر والمعروف ودلالاتها في علوم التفسير، ودراسة (آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين)، في مجلة "الأخلاق الإسلامية" الصادرة عن دار بربل ومركز دراسة التشريع والأخلاق، لمعتز الخطيب، من كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، ٢٠١٧م، يقول في ملخص دراسته إنه يحاول استكشاف طرائق تفكير المفسرين القدامى في الجانب الأخلاقي من القرآن.

تعدّ الدراسة من الدراسات اللغوية في القرآن الكريم الكثيرة، وإن تعددت الدراسات التي تناولته، غير أنّها لا تصل إلى نهايتها، لثراء المادة اللغوية التي لا تنضب في بلاغته، وما يميّز دراستي عن غيرها هو التخصيص في دراسة جزئية النهي عن المنكر، بدراسة الجانب اللغوي بشقيه: النحوي والدلالي، لاستعمال

(١) النحل، ٩٠. سميت أجمع آية في القرآن، لأن الله أمر بثلاثة أشياء، ونهى عن ثلاثة أشياء، وجمع في هذه الأشياء الستة علم الأولين والآخرين، وجميع الخصال الحمودة، انظر السمرقندي، بحر العلوم، ٢٨٧/٢.

(بغى) في القرآن الكريم، ودراسة الجانب البلاغيّ في المقابلة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد درست هذه الجزئية في علوم الشريعة، ولم تدرس بالصورة اللغويّة المعروضة في الدراسة.

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مبحثين، وخاتمة لعرض أهم النتائج، عرضت في المبحث الأول للمستوى النحويّ في بيان دلالات أحوال الجملة في الوصل والفصل، وتناولت في المبحث الثاني تقابل النهي عن المنكر مع غيره في السياقات القرآنيّة، في جزئيتين أيضاً هما: المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ للفظة المنكر، ثم أنماط التقابل.

جاء اعتمادي في الدراسة بعد كتاب الله على كتب التفسير وفقه اللغة والنحو والمعاجم، واتبعت المنهج الاستقرائي في استخلاص آيات النهي عن المنكر، والمنهج الوصفيّ في تحليلها؛ لربط المعنى اللغوي بسياق الآيات، ومناقشة آراء اللغويين والمفسرين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد الأمين وعلى آله وصحبه.

المبحث الأول: التركيب النحويّ للنهي عن المنكر

تجتمع الألفاظ في تراكيب نحوية، فتحقق أشكالاً مختلفة من الصياغة اللغوية، فيعنى التركيب النحويّ بأنماط الجمل، وفي الوقت ذاته لا يغفل عن المعنى الذي سار جنباً إلى جنب مع التركيب، ومن جهة أخرى كذلك، فإنّ استعمال القرآن الكريم للألفاظ اللغوية، لا ينحصر في معنى البنية المعجمية، بل يقترب بالتركيب النحويّ، فيرتب النحو الألفاظ في التراكيب، ليعطي دلالات مختلفة، وتبين الدلالة المعنى للألفاظ منفردة أو مجموعة في تراكيبها، وفي الحالتين تبدو أهمية التركيب النحويّ في الدراسة.

من هنا، سابتين فيما يأتي منزلة النهي عن المنكر من جهة الوصل والفصل في السياقات القرآنية، إذ ورد النهي عن المنكر في القرآن الكريم في ستة عشر موضعاً، في جمل فعلية لها أحوال زمنية مختلفة، موصولة حيناً ومفصولة حيناً آخر، فوصل (النهي عن المنكر) بتركيب (الأمر بالمعروف) قبلها، في تسع مرات، تصدّرها الزمن المستقبليّ في الفعل المضارع، خمسة منها بصيغة الأمثال الخمسة المسندة إلى واو الجماعة (ينهون/ تنهون)، وواحدة مسندة إلى لفظ الجلالة (ينهاهم)، وسدّ اسم الفاعل مسدّ فعله في (الناهون)، ووردت الصيغة (إنه) فعل أمر مسنداً إلى المخاطب المذكور، وفي زمن الماضي أسند الفعل إلى ضمير الغائبين في (نحوا).

يبدو إذن، أن فيما يزيد عن نصف الاستعمال اللغويّ للنهي عن المنكر جاء موصولاً بالأمر بالمعروف، وموضوع الفصل والوصل من أدق موضوعات أحوال الجملة وأهمّهما؛ وذلك لما يحتاج من دراية لغوية في إدراك أسراره، إذ

تشير مادة (الفصل) اللغوية كما يرى علماء المعاجم إلى (القطع)، والفصل: **يَوْنُ ما بين الشَّيئين^(١)**، "وفصلت الشيء فانفصل، أي قطعتة فانقطع. وفصل من الناحية، أي خرج. وفصل الرضيع عن أمه فصلا وافصلته، إذا فطمته"^(٢)، ومن هنا سمي المقطوع، وهو ترك العطف؛ إمّا لأنّ الجملتين متحدتان مبنى ومعنى، أو بمنزلة المتحدتين، وإمّا لأنّه لا صلة بينهما في المبنى أو في المعنى^(٣)، إمّا الوصل فهو عكس ذلك، فيقال: "وصلك الشيء بالشيء نحو الحبل وما أشبهه وصلته أصله وصلا، والوصل: ضدّ القطع"^(٤)، فهو خلاف الفصل في الاستخدام اللغوي.

عدّ معرفة الوصل والفصل من الأسس الصعبة لمعرفة حسن الصياغة، فقال الجرجاني عنه: "واعلم أنّه ما من علم من علوم البلاغة أن تقول فيه إنّه خفي غامض ودقيق صعب، إلّا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب"^(٥)،

(١) الفراهيدي، كتاب العين، الخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، العراق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٤م، باب الصاد واللام والفاء.

(٢) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م، باب اللام، فصل الفاء.

(٣) انظر المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى، بيروت: دار الكتب العلميّة، ص ١٩٣.

(٤) ابن دريد، جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن، حقّقه وقدم له: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، باب الصاد واللام.

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط٣، ١٩٩٢م، ص ٢٣١.

وسبب صعوبته في تعريفه بـ"العلم بمواضع العطف أو الاستثناء، والتهدي إلى كيفية إيقاع العطف في موقعه، أو تركه عند عدم الحاجة إليه"^(١).

بناء عليه، جاء الوصل والفصل في النهي عن المنكر لغايات لغوية خاصة، في النهي عن المنكر، سواء أكان الأمر يخص ترتيب الجمل، أم بين الألفاظ منفردة، في التراكيب اللغوية التي عرضت لموضوع النهي عن المنكر مرتبطاً بغيره من النواهي أو الأوامر الربائية.

جاء الوصل بعطف تركيب (النهي عن المنكر)، على تركيب (الأمر بالمعروف) بالواو خاصة، لصلة بينهما في المبنى والمعنى، بسبب ترتيب النحو للجمل، كما ارتأه الخطاب القرآني، وذلك دفعا للبس يمكن أن يحصل، فيما لو جاء النهي عن المنكر مفصلاً عن الأمر بالمعروف أو غيره، مما يدخل معه في قوانين التعامل الإنساني في التعاليم الإسلامية، كما أنزلها الله في كتابه، وعلمها أنبياءه.

وُصِل تركيب (النهي عن المنكر) بعطفه كاملاً، أو عطف مفردة المنكر وحدها على غيرها حيناً، وعطف غيرها عليها من المفردات التي تندرج ضمن حالة النهي، باستخدام حرف العطف (الواو) في الحالتين، ودلالة معنى المشاركة فيه، فقال عنها سيبويه: "إنها حروف تشرك الآخر فيما دخل فيه الأول"^(٢)، وورد في شرح المفصل: "ومعنى العطف الاشتراك في تأثير العامل. وأصله الميل،

(١) العاكوب، الكافي في علوم البلاغة العربية، عيسى، والشتيوي، علي، الجامعة المفتوحة، ١٩٩٣م، ٢.

(٢) سيبويه، الكتاب، أبو البشر عمرو بن عثمان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار

كأنّه أُميل به إلى حيّز الأوّل"^(١)، و"لا تخلو عاطفة من أحد أمرين إمّا أن تعطف مفرداً على مفرد، فتشركه في إعرابه، وإمّا أن تعطف جملة على جملة، وليس لها في العطف قسم ثالث"^(٢)، كما بدا في تركيب النهي عن المنكر كاملاً مع غيره، أو في المنكر وحده.

عطف مفردة المنكر وحدها:

يبدو هذا النوع من الاشتراك في عطف لفظة (المنكر) على ما يشاهدها من الألفاظ التي تدلّ على أمور منهي عنها في الإسلام، فلم ترد في هذا المعنى إلاّ مع لفظة (الفحشاء)، في ثلاثة مواضع، أضيفت لفظة (البغي) للاشتراك في المعنى في موضع واحد منها، كما في الآية السابقة من سورة النحل^(٣)، إذ ذكر الطبري أنّ من الآراء في تفسيرات الآية: "النهي عن أن تكون العلانية أحسن من السرية، في حين أن العدل استواء السرية والعلانية، والإحسان أن تكون السرية أحسن من العلانية"^(٤)، بينما عرّف السمرقندي الألفاظ الثلاثة بقوله: "الإحسان أي: بتوحيد الله، والإحسان إلى الناس، والفحشاء أي: الزنى، ويقال: جميع المعاصي، والمنكر يعني: ما لا يعرف في شريعة ولا في سنة. ويقال:

(١) ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي ابن أبي السرايا محمد بن علي أبو البقاء،

قدم له: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م، ٢/٢٧٩.

(٢) ابن سيده، المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار

إحياء التراث العربي ١٩٩٦ م، ٤/٢٢٧.

(٣) النحل، ٩٠، وردت في المقدمة، في الحديث عن الدراسات السابقة.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تحقيق:

أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م، ١٧/٢٨٠.

المنكر ما وعد الله عليه النار، والبغي يعني: الاستطالة والكبر"، ويوافقه بهذا ما ورد لدى البغوي^(١)، أما الزمخشري، ففسر الألفاظ الثلاثة المنهي عنها في الآية بقوله: "والفواحش: ما جاوز حدود الله، والمنكر ما تنكره العقول، والبغي طلب التناول بالظلم، وحين أسقطت من الخطب، لعنة الملاعين على أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه، أقيمت هذه الآية مقامها. ولعمري إنها كانت فاحشة ومنكراً وبغياً"^(٢).

معنى هذا أن المنكر أعم من الفاحشة والبغي، لأنه يشمل كلّ المعاصي على اختلاف أنواعها، وأورد ابن عطية أن الله خصّ الفاحشة بالزنا، وغيره من المعاصي التي لا تظهر للعلن، وذكر البغي على الرغم من دخوله في المنكر اهتماماً به، لشدة ضرره بالناس^(٣)، فعلاقة الوصل بين الألفاظ الثلاثة أدخلتها في حدث النهي الواحد، لتشابهها في العاقبة، وكذلك الحال عند ذكر المنكر والفحشاء فقط، كما ورد لدى الطبري، والبغوي، والزمخشري والقرطبي^(٤).

(١) انظر السمرقندي، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ٢/٢٨٧؛ معالم التنزيل، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، حققه وخرجه أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٧م، ٥/٣٠.

(٢) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ، ٢/٦٢٩.

(٣) انظر ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن: تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٢هـ، ٣/٤١٦.

(٤) انظر الطبري، جامع البيان، ١٩/١٣٤؛ وانظر البغوي، معالم التنزيل، ٦/٢٦؛ وانظر ابن يعيش، شرح المفصل، ٣/٢٢٢؛ وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣/٣٤٧.

استخدم الخطاب القرآني أداة التأكيد (إنّ) في بداية الجملة، فيؤثّر التأكيد في إيصال الرسالة الربانيّة، ويزيد من قوة الإخبار، إذ يربطه بنتيجة السعادة الدائمة في الدنيا والآخرة، فاختصرت جملة النهي مع ما مثّلتها جملة الأمر قانون الحياة البشريّة كاملاً، في تأكيد مطلق في بدايتها، وإسناد الحدث لأمر ونهي من الله الخالق، لا هواده فيه، ولا تساهل، فإنّ الله يأمر وينهى، وما أراد التأكيد يتقرّر في أنّ هذا أمر لا يحتاج إلى تعليل.

وفي موازاة (إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر)، مع قوله تعالى (إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) نجد تلازماً تعالقياً من حيث ما اقتضاه أسلوب النهي، من بعد مقصدي مختلف باختلاف السياق المقاميّ، فالأمر والنهي في الآية الأولى جاء بعدما بيّن الله أنّه بعث رسوله الكريم شاهداً على من أرسل إليهم، ونزل عليه الكتاب بياناً لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من معرفة الحلال والحرام، لذا اتصل السياق في دلّته على جمع أمور التشريع، بذكر المشرّع (الله)، في حين أنّ الأمر والنهي في الآية الثانية جاء بعد توجيه الله نبيه عليه السلام أن يقرأ ما أنزل إليه من القرآن، ويؤدّي الصلاة التي فرضها الله عليه بمحدودها، وهذا ما أشار إليه الإمام البغوي قائلاً: "وقيل أراد بالصلاة القرآن"^(١)، وفي هذا إشارة إلى كلام الله سواء أكان في الصلّاة أم في قراءة متدبّرة، وفي الحالتين النتيجة واحدة، فالله يريد لعبده أن ينأى بنفسه عن قبيح الأعمال والأقوال، وفي الصلّاة خير مزدجر عن المعاصي، والتأكيد قبل الجملة الاسميّة كوّن تركيباً برسالة تختلف عمّا لو كانت بدونها، فوجوده يعطي

(١) البغوي، معالم التنزيل، ٢٤٥/٦.

أهمية كبرى للنهي، خاصة أنه أوكل الحدث للصلاة في قيامها بالنهي، لذلك انتهت الآية بقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (١)، إذ ربطت بين الصلاة والأفعال، وكأن الصلاة هي التي تبعد العبد عن الفحشاء والمنكر إن كانت صحيحة، أما إن لم ينته فهو لم يؤدّها بشكل سليم، كما ينبغي للصلاة أن تكون، فالصلاة ليست مجرد قول وحركة بقدر ما هي دافعة، أو مانعة للسلوكيات والأقوال.

ومن عطف مفردة (المنكر) وحدها ما ورد بأسلوب الشرط، لزجر من يتبع خطوات الشيطان في سورة النور، كي لا تكون عاقبته وخيمة، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢)، وكي تفهم الرسالة كاملة التي يريد الخطاب القرآني إيصالها لا بد من فهم أسلوب الشرط، وتفكيكه إلى جملة الإسنادية الناقمة التي يتكوّن منها، علاوة على ربطه بما سبقه وما تلاه من أساليب، وربطه بسياق حادثة الإفك (٣)، وأول ما يلفت النظر أن الآية ابتدأت بأسلوب النداء، والنداء للمؤمنين المصطفين، وهذا بحد ذاته رسالة إبلاغية تتماشى مع طبيعة السياق الدلالي، تمهّد لما بعدها من نهي، فليس من المقبول أن يتبع المؤمن خطوات الشيطان، لأنه سيخرجه من إيمانه

(١) العنكبوت، ٤٥.

(٢) النور، ٢١.

(٣) أورد البغوي أنّ هناك رأياً في أن الخطاب للذين خاضوا الأفك، وقال: "والآية على العموم عند بعض المفسرين: قالوا: أخبر الله أنه لولا فضله ورحمته بالعصمة ما صلح منكم أحد"، البغوي، معالم التنزيل، ٦/٢٦.

حين يأمره بما يكرهه الله عزّ وجلّ من المنكرات، فالحديث يخصّ المؤمنين الذين يعلم الله نواياهم، ولولا فضله عليهم ورحمته بهم ما طُهر منهم أحد أبداً من دنس ذنبه، وبفضله يطهّر من يشاء، لذلك سألهم على جهلهم، وخطأهم، بشأن ظنّهم.

اختار الخطاب القرآني جملة الشرط بزمن آني مستمر في فعل الشرط (يتبع) وفي جوابه (فإنّه يأمر)، بدلالة الفعلين المضارعين، لربط عمل ما يكرهه الله باتباع خطوات الشيطان، وهي بطبيعة الحال مكوّنة من جملتين، الأولى جملة فعلية الشرط مكتملة إسناديا، يلي ذلك جملة الجواب، وهي أيضاً مكتملة إسناديا في الحرف المشبه بالفعل واسمه وخبره المتضمّن للحدث، ثم يتبعه بأسلوب شرطي آخر في اسم الشرط (لولا) الذي يبيّن أنّ المؤمن مهما علا إيمانه، لا يردعه عن المنكر سوى فضل الله عليه ورحمته به، وهنا أيضا جملتان مكتملتان إسناديا، ولهما أركان متعددة، تتحدّد بالحذف لخبر لولا، لتشكّل الجملة الاسميّة (فضل الله موجود) امتناعا لعدم تزكية المؤمنين، وتتحدّد في النفي والتخصيص في الخبر الذي لا يتحقّق ونفي النفي إثبات، فامتناع عدم تزكية الله لهم يعني حدوث التزكية، فوجود فضل الله رحمة بهم، جعلتهم مقبولين، فالأمر متعلّق بأشكال تركيبية مخصوصة، لا يشارك أسلوب الشرط فيها أسلوب ثانٍ، وكما يقول السكاكي: "الجملة الشرطية ليست إلا جملة خبرية مقيّدة بقيد مخصوص" (١).

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ٢١٧.

عطف تركيب (النهي عن المنكر):

وتبدو دلالة الاشتراك مختلفة في عطف جملة النهي عن المنكر، على جملة الأمر بالمعروف، لأنّ الاشتراك هنا في المقصد الشرعي العام لسلوك المسلم، وليست المسألة اشتراك بحدث واحد، لذا، فقد أضاف الاستعمال القرآني في بعض الآيات اشتراكا ثالثا، كقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١)، فأورد الطبري دلالة الخير على الإسلام، وما يستوجب من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وعرف المنكر بقوله: أي: الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله^(٢)، فتوالت الأحداث المضارعة الثلاثة: (يدعون، يأمر، ينهون) في جملها الفعلية موصولة، للدلالة ذاتها، في بيان صفات الأمة التي يريدتها الله، كي يحظوا بجزء الفلاح، فتنتقل الدلالة الزمنية في الفعل المضارع من الآية إلى المستقبلية وفقا للسياق النحوي الذي يكوّنها، فيقول تمام حسان: "الزمن في النحو وظيفة السياق وليس وظيفة صيغة الفعل؛ لأن الفعل الذي على صيغة فعل قد يدل في السياق على المستقبل، والذي على صيغة المضارع قد يدل فيه على الماضي"^(٣)، ومضمون ما أراده تمام حسان أنّ للزمن من حيث الاستعمال وظيفتان: وظيفة داخلية أي داخل التركيب أو البنية، وخارجية أي: المقام وكل ما تعلق بالقرائن لاسيما المعنوية، هنا نجد خصوصية الفعل من حيث الاستعمال تتعدد جهاته بتعدد

(١) آل عمران، ١٠٤.

(٢) انظر الطبري، جامع البيان، ٧/٩١.

(٣) تمام حسان، اللغة العربية، ١٠٤.

هاتين الوظيفتين؛ الأمر الذي جعل واقع الدلالة يظهر معالمها بشكل واضح، لاسيما في الوظيفة الخارجيّة بقرائنها المتعدّدة. مثل هذا التصور هو الذي يساعدنا على أن نستشف أبعاد النهي الملازم للمنكر، وفق ما أرادته حكمة الله البالغة للمسلم الموحّد، قصد إدراك مقاصد الشرع من وراء هذا الحكم (النهي).

وقد يتخصّص الفعل المضارع بزمنين في آن واحد، بدخول معنى جديد عليه بأداة ما، كلام الأمر الجازمة، وما تفعله في السياق النحوي للفعل المضارع، فعندما تستعمل قبل الفعل المضارع لا تثبت حدثه في التضارع الزمنيّ، بل تجعله مستمرا، خاصّة إن كان هذا الأمر من فئة عليا لفئة دنيا، كما هو الحال من الخالق للمخلوق في تركيب النهي عن المنكر.

فمجيء هذه الآية الكريمة بالفعل المضارع المسبوق بلام الأمر ينبئ عن تصور مخصّص للأمة التي يريدّها الله، فالمراد منه الإخبار بحقيقة امتثالها بالأوامر والنواهي، لتحظى بخير الجزاء، وهو الفلاح، فاستعمال الفعل مضارعا (ولتكن)، بدلالته على الأمر، يختلف عن فعل الأمر (كونوا)، كما عرّفه ابن يعيش بقوله: "طلب الفعل بصيغة مخصوصة، وله ولصيغته أسماء بحسب إضافاته، فإن كان من الأعلى إلى من دونه، قيل له: أمر، وإن كان من النظير إلى النظير قيل له: طلب، وإن كان من الأدنى إلى الأعلى، قيل له: دعاء"^(١)، فالصيغة المخصوصة

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ٢٨٩/٤. كما قد يستعمل الأمر للإخبار فقط، لذا يقول السيوطي: "وعموما، فإن الأمر في الآيات القرآنية الكريمة بمعنى الخبر أبلغ من الخبر نفسه، وذلك لتضمن الأمر معنى اللزوم"، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١٣٣.

بدخول اللام على الفعل المضارع اختلفت عن فعل الأمر بالبناء الشكليّ، والإعراب النحويّ، وبال دلالة أيضا، لأنّ استعمال أحدهما دون الآخر قائم على ما يستوجبه المعنى حسب خصوصية السياق، فالاستعمال هنا بتركيب فعليّ يجوي خبرا، وليس بتركيب فعل الأمر، حتى إن كانت النتيجة واحدة، فجاء الأمر هنا من الخالق للمخلوق، ليلتزم بما طلب، دون تردّد أو تهاون، وهو دليل على تعظيم مسألة النهي عن المنكر، وعدم التساهل فيها، وأتّما ليس بالأمر الثانوي في الشريعة الإسلاميّة، بل صلب قويم فيها.

اتفق الاستعمالان في الجانب الدلاليّ بحكم أنّ أيّ استعمال لغويّ يحمل دلالة في ذاته، ولكن ميزة استعمال (ولتكن) تابعة لخصوصية الدلالة بمجرياتها السياقية والمقاميّة، فالفعل المضارع الدالّ على الأمر بواسطة حرف الجزم يحسن في هذا المقام، لأن الأمر الذي يطلبه الله موجّه لأمة الإسلام، وهم يأمرّون بالمعروف وينهون عن المنكر دون أن يُطلب منهم ذلك، بحكم ما تعلموه في دينهم، فلا يحتاج الطلب صيغة الأمر المباشرة، بما تحويه من ضرورة التنفيذ، كما هو الحال في الأمور الواجب فعلها، فالدعوة إلى الله تكون بعد الالتزام بشعره، وتطبيق أوامره، وليست أول ما يتعلّمه المسلم، وما يفرض عليه، وهنا إشارة إلى ما اقتضته حكمة الله البالغة تجاه المخلوق، فمن حيث الاستعمال يُحكم الضابط الدلاليّ بالسياق وقرائنه، فالأمر في الأحكام والفرائض يختلف عن الأمر في نشر النموذج المسلم الحيّ، بعد إرساء أركان الدعوة.

وفي السورة نفسها أضيف حدث الإيمان إلى الأمر والنهي، بدلا من الدعوة، والدعوة سبيل الإيمان، فمن تملّك الإيمان قلبه سيدعو إلى الإسلام، قال تعالى:

﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(١)، في حين ذكر الله تعالى الإيمان موصولاً مرتين، مرة في عطف مفرد على مفرد، فوصل الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر، بإشراكهما بالحدث (يؤمنون)، ومرة في عطف الجمل، فأشرك الجملة كاملة مع ما تلاها من الجمل، وتوالت أربعة أفعال: (يؤمنون، يأمر، ينهون، يسارعون) في قوله جلّ وعلا واصفا جماعة من أهل الكتاب: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ بِسُرْعَتٍ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(٢)، يقول الطبري في بيان وصف المؤمنين هنا: "يعني بذلك: أنهم ليسوا كاليهود والنصارى الذين يأمرون الناس بالكفر وتكذيب محمد فيما جاءهم به، وينهونهم عن المعروف من الأعمال"^(٣)، فعلى الرغم من أنّ أداة الوصل (و) تفيد الأشراك دون الترتيب، غير أنّ تقديم الإيمان هنا بشقيه: الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر كان مقصودا، لأنّ الله يخبر عن حال فريقين عنده، المؤمنون منهم والكافرون، وما يميّز فريق المؤمنين أنهم يقرّون بوحدانيّة الله ويوم البعث، فكان الوصل لازما هنا بيوم البعث، لمقارنتهم بحال الكافرين منهم الذين ينكرونه، بدليل ابتداء الآية السابقة بقوله تعالى: (ليسوا سواء من أهل الكتاب)، فالحكم بالفصل أو الوصل هو أنّ تؤدّي الصيغة اللغوية الغرض من صياغتها، لإيصال المعنى في أدقّ صورة، لذلك بدأت الآية بذكر الإيمان هنا.

(١) آل عمران ١١٠.

(٢) آل عمران، ١١٤.

(٣) الطبري، جامع البيان، ٧/ ١٣٠.

ولوقوع حرف الواو الدالة على الوصل بعدا دلاليا على مستوى خصوصية السياق، وذلك في تلازمها التعالقي، مع مفهوم الإيمان والتراتبية المألوفة لدى الموحد؛ حيث جاء مسار الإيمان على نسق دلالي مختلف النظير من جهة ربطه بين الإيمان بالخالق تعالى، وتقدس ما هو قائم باليوم الآخر، وهذا ما يجعل الذات المتلقية لهذا الخطاب تدرك ذلكم البعد الخاص، لهذا النوع من الترتاب الإيماني الذي يتجاوز حدود بنية الخطاب اللغوي البشري؛ لأنه من الله تعالى. فزيادة على احتواء هذه الآية على بعد وعظي إرشادي؛ قد احتوت أيضا على ذلكم التناسق بين واقعية الدلالة من حيث الورد (الصيغة اللغوية)، والفعل التراتبي الدلالي (التصور المعنوي) مما جعل نمطية الخطاب تسير وفق نسق دلالي مفتوح النطاق، سواء على سبيل ميزة الخطاب الديني، أم الخطاب الدلالي الاستغراقي الذي يستغرق الزمان والمكان.

وتوالت خمسة أفعال موصولة، للتماشي مع السياق العام، في رسم أخلاقيات المؤمنين من جهة ما يقتضيه الفعل الرباعي، في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١)، فتحذت الآية عن صفات المؤمنين مبتدئة بذكر أهم صفة فيهم، وهي أن بعضهم أولياء بعض وأعوانه، ثم تلت بما يمتازون به، وجاء الإشارك هنا، للجمل الفعلية، وهي في مجموعها دون إنقاص شيء منها تمثل صورة المؤمنين الحقة، إذ بدأت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم أتبعته بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة،

(١) التوبة، ٧١.

لتكون طاعة الله هي خلاصة صفاتهم، و"هؤلاء الذين هذه صفتهم، الذين سيرحمهم الله، فينقذهم من عذابه، ويدخلهم جنته، لا أهل النفاق والتكذيب بالله ورسوله، الناهون عن المعروف، الآمرون بالمنكر، القابضون أيديهم عن أداء حق الله من أموالهم"^(١)، لأن السورة ذكرت صفات المنافقين في آية سابقة، ﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾^(٢)، فالإشراك إذن، جمع بين العبادات الجماعية أولاً للمقارنة بين المؤمنين والمنافقين كما اقتضته السورة، ثم العبادات الفردية المتممة للإيمان الصادق في السر والعلن، مع أهمية العلق هنا، ثم ما يجمعهما من طاعة لله، لكن الأمر مختلف في الآية الآتية: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(٣)، إذ ذكرت سلسلة الوصولات أركان الإسلام وما يتبعها من عبادات فردية وجماعية في آن واحد، لأن المقصود هنا أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فوصفهم الله بما يلائم ديانة الإسلام الجديدة، بعد نصرهم على عدوهم، وطلب منهم إحقاق ديانة التوحيد على أسس قوية، بعدما هبوا لهم السبل، وقد بيّن الطبري خطاب الله تعالى لهم بتفسيره: "إن نصرناهم على أعدائهم وقهروا مشركي مكة، أطاعوا الله، فأقاموا الصلاة بحدودها، وآتوا الزكاة"^(٤)، فوصلت الآية ما يظهر طاعة الله ظاهرة وباطنة، لأهميته بعد كفر، كي يعلموا الناس ذلك، ويوجدوا لهم بديلاً

(١) انظر الطبري، جامع البيان، ٣٤٧/١٤.

(٢) التوبة، ٦٧.

(٣) الحج، ٤١.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٦٥١/١٨.

عن الشرك مطمئنا، وهذا يحتاج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كي يدعوا الناس إلى توحيد الله، والعمل بتعاليمه الجديدة عليهم، وينتهوا عن الشرك بالله، والعمل بمعاصيه التي اعتادوا عليها، ومن ضمن الآراء التي وردت في بيان المقصود بقوله تعالى: (الذين إن مكّناهم في الأرض) أهل الولاية، كما ينقل القرطبي: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على السلطان وعلى العلماء الذين يأتونه، وليس على الناس أن يأمرؤا السلطان، لأنّ ذلك لازم له واجب عليه، ولا يأمرؤا العلماء فإن الحجّة قد وجبت عليهم"^(١)، وهنا أيضا لا بدّ أن يكون النهي صادرا عن ملتزم بالتوحيد في كلّ أركانه.

وفي تأكيد ارتباط الصلاة بالأفعال والأقوال جاءت نصيحة لقمان، في أمره إياه بإقامة الصلاة، لكنّها عمدت إلى التأكيد، فوصل إقامة الصلاة بما تلاها، وفي الابتداء بالصلاة دعوة إلى السكينة التي يريدها لقمان لابنه، فجاء الأمر مناسباً لحالة الوعظ من أب حكيم من جهة، وللتوجيه الذي بدأ أيضا في فاصلة السورة، من جهة ثانية، فأظهر سعة تدبّر لقمان حين توقّع ما يدعو للصبر، بعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا يؤكّد صعوبة الأمر وعدّه من عزم الأمور، وفي هذا يقول الطبري: "إنّ ذلك ممّا أمر الله به من الأمور عزمًا منه"^(٢)، فحين أرجأ الأمر لما عزم الله عليه هوّن عليه تحمّل الصبر، ممّا

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح: تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية: القاهرة، ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، ١٢/٧٣، إذ يورد عدة من الآراء علاوة على ما ذكر في المتن: منها المهاجرون والأنصار، التابعون، أهل الصلوات الخمس، هذه الأمة إذا فتح الله عليهم أقاموا الصلاة.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٢٠/١٤٢؛ وانظر هامش رقم ٢٦؛ بحر العلوم، السمرقندي، ٣/٢٥.

يصيبه في سبيل رضا الله، والعمل بطاعته، وفي الفاصلة القرآنية من مقتضيات المقاربة الدلالية من هذا المشهد الرباعي في تلازمه مع حدث النهي، فورودها هنا بعد الانتهاء من جملة الأوامر والنواهي من أجل إتمام أمر النهي عن المنكر، وتأکید ما جاء به، فكان لها دور حاضر في إيصال الخبر كما يريد النصّ القرآني مؤكّداً، وفي شأن دلالة الفواصل القرآنية، وإتمامها للمعنى يقول الرماني: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني"^(١).

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة: ذخائر العرب (١٦)]: تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م، ٩٧.

المبحث الثاني: تقابل النهي عن المنكر مع غيره في السياقات القرآنيّة
جاء القرآن مشرّعا للحياة الدنيا، فبدت فيه الأوامر والنواهي، كي تكون معينا للمسلم في تدبير حياته، فتشريع القرآن ليس أخرويا محضا لا اهتمام له بتنظيم أمور الدنيا، لذلك قصد التكامل في رسالته الربانيّة، ودعا إلى صلاح الدارين: الأولى والآخرة، ولم تختصّ نواهيهِ وأوامره بحال العبد وحده منفصلا عن مجتمعه، بل وازنت بين الأمرين من العبادات الفرديّة والجماعيّة، ووضع القوانين التي تكفل جميع ذلك، ما يعود منها إلى الدنيا وما يرجع إلى الآخرة في تحقيق المقصد الشرعي من الأوامر والنواهي، ومن هذا ما نحن بصددّه في النهي عن المنكر، ودراسة التقابل في سياقاته القرآنيّة، وتأثير هذا في وضوح الهدف الشرعيّ من استعماله، وقبل ذلك سأعرض للمسألة ببحث الأصل اللغويّ أولا للمنكر، ثم الاصطلاحيّ.

الأصل اللغوي وتطور معنى (المنكر)

عند العودة إلى جذر الكلمة: (نكر) نجد الفراهيدي يعرفها بقوله: "والنكرة: نقيض المعرفة، وأنكرته إنكارا، ونكرته لغة، لا يستعمل في الغابر، ولا في أمر ولا نهي، ولا مصدر"^(١)، ويذكر ابن دريد الفعل اللازم والمزيد فيها: "ونكرت فلانا وأنكرته، إذا جهلته"^(٢). ويبيّن ابن سيده دلالة كراهية المنكر، وعدّه من المعاصي وجود النهي الذي يسبقه بقوله: "والشاهد على المعصية تنبئ عن

(١) الفراهيدي، العين، الباب الكاف والراء والنون معهما.

(٢) ابن دريد، الجمهرة، باب (ركن)، مادة (ركن).

كونها منهيًا عنها قولهم أمرته فعصاني، والنَّهْيُ يَنْبِئُ عَنِ الْكِرَاهَةِ^(١)، وثبت الجوهري اتفاق المعنى بين النكر والمنكر^(٢)، ويؤكد هذا كلٌّ من ابن منظور والفيروزآبادي والزبيدي في دلالة رجل نكر ومنكر على المعنى ذاته^(٣).

أمّا بخصوص لفظ (المنكر)، فالثابت أنّ أصل إطلاق المنكر كما أشارت إلى ذلك المعاجم اللغوية العربية الأصيلة أنّه يعرّف لغة بضده وهو المعروف، وإذا عرّف بذات معناه قيل: هو اسم مفعول من الفعل الرباعي أنكر أي جحد، أو لم يعرفه، فمما أورده أصحاب المعاجم في التفريق بين المنكر والمعروف: "والمعروف ضد المنكر. والنكر بالضم وبضمّتين، المنكر كالنكراء، والأمر الشديد، والنكرة خلاف المعرفة، وتناكر تجاهل والقوم تعادوا، ونكر فلان الأمر كفرح نكرا محرّكة، ونكرا ونكورا بضمها ونكيرا، وأنكره واستنكره وتناكره جهله، والمنكر ضد المعروف"^(٤)، وقال ابن منظور في هذا السياق "الإنكار الجحود، والمنكر من الأمر خلاف المعروف، وقد تكرر في الحديث الإنكار والمنكر وهو ضد المعروف، وكل ما قبحه الشرع وحرّمه وكرهه فهو منكر"^(٥).

(١) العسكري، الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ٢٢٩.

(٢) انظر الصحاح، الجوهري، باب الراء، فصل النون، (نكر).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، فصل النون؛ الزبيدي، تاج العروس، باب (نكر)، مادة (ن ك ر).

(٤) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر

والتوزيع، ط٨، ٢٠٠٥م، باب (نكر)

(٥) ابن منظور، لسان العرب، فصل النون.

وحديثا في المعجم الوسيط كذلك: "العرف المعروف وهو خلاف النكر وما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم"^(١).

يستشف ممّا سبق دلالة مفهوم المنكر على ملازمة الجحود، وعدم الإقرار بما يتماشى مع حرمة الحق الذي أراده ربّ العباد، فمعنى المنكر في اللغة إذن، يختلف عن معنى النكرة، واستخدام ضد ما هو معروف وسائد في البيئة المحيطة، وما فيه مخالفة لأمر ما بصرف النظر عن علاقته بالتشريع، فكيف نعرف أنّه منكر إن كان نكرة في أساسه؟

أمّا عند علماء التفسير^(٢)، وفقا لما ورد سابقا في المبحث الأول، فقد اختار بعضهم عدم تحديد المنكر، والإشارة فقط لمبدأ الجحود، فيما أثبت الآخر خصوصية المعنى وفقا لسياق الآية، أو وفقا لما نقله من الرواة ووافق اتجاهها في تحديد المعنى، فجاء اللفظ مشيرا إلى الكفر بالله، والتكذيب بمحمد، وبما جاء به من عند الله، أي: الشرك بالله، والمعاصي التي كان الكفار يعصون الله بها، ويتجاهرون بها.

(١) إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مصطفى، القاهرة: مجمع اللغة العربية، مادة (نكر).
(٢) انظر على سبيل التمثيل الطبري، جامع البيان، ٧/ ٩١، ١٠/ ٥٩٦، والسمرقندي، بحر العلوم، ٢/ ٢٨٧؛ والغبوي، ٥/ ٣٠؛ والزحشري، الكشاف، ٢/ ٦٢٩؛ وابن عطية، المحرر الوجيز، ٣/ ٤١٦؛ وفي تلخيص ذلك يقول ابن الجوزي، "وفي (المنكر) أربعة أقوال: أحدها: أنه الشرك، قاله مقاتل. والثاني: أنه ما لا يُعرف في شريعة ولا سنّة. والثالث: أنه ما وعد الله عليه النار، ذكرها ابن السائب. والرابع: أن تكون علانية الإنسان أحسن من سريره، قاله سفيان بن عيينة"، ابن الجوزي، زاد المسير، ٢/ ٥٧٩.

يتحرك إذن، التصور الدلاليّ الوظائفّي بشكل واسع النطاق؛ مما يجعلنا نستشف معالم النكرة في التصور النحويّ، وهي ما لازمت خصوصية المعرفة على حسب ما حدّده النحاة لها في جلّ مصنفاتهم النحويّة، وهي كلّها بقرائنها الداخلة والخارجية لم تدل على معنى الجحود، وما قبّحه الشرع ونهى عنه جملة وتفصيلاً، وهو أمر ليست له علاقة على الإطلاق بدلالة المنكر الذي يتوزع دلاليّاً على كل ما له علاقة بمبدأ الجحود تصوراً وفكراً ومنهجاً وخلفية.

يبدو إذن، أنّ استعمال وزن (مفعل) من الجذر اللغوي (نكر) في القرآن الكريم بعيد عن النكرة بمفهومها في كتب النحو، فلم يقصد به نقيض المعرفة، بالإشارة لأمر غير معروف مقارنةً بآخر معروف، بل الدلالة اللغويّة تختلف تماماً، فالمقصود هو الأمر الذي تنكره العقول، ولا يقبله الشرع، لكنّه لم يخالف ما جاء به الأصل اللغوي للكلمة، فلم يخرج المعنى عن ضد المعروف، وما لا يعرف في شريعة ولا في سنة، وما عاقب الله بسببه، وما أنكره الشرع بالنهاي عنه، ثم أضافت الشريعة الإسلاميّة دلالات خاصّة وفقاً لسياق الآيات، وما فرضته أحكامها، كالمعنى الخاص في قطيعة الرحم، فجاء المنكر معبراً عن كلّ ما ينهي عنه الشرع، ويدخل في ذلك جميع المعاصي، وفي مقدمتها الشرك بالله عز وجل وإنكار وحدانيته أو صفاته، ويمكن أن يعتم المعنى على كلّ ما لا يعرفه المسلمون في مجتمعهم الإسلامي، وفق تعاليمه الصريحة، وأيّ عمل من الأعمال التي تكون متروكة عندهم لقبحها أو إثمها، واتفاق أهل الصلاح عليها، بدليل شرعيّ أو إجماع فقهي، أو قياس عقليّ.

فدلالة المنكر القائم على معنى الجحود، وما قَبَّحه الشرع هو الذي يستوي سوقه الدلاليّ والوظائفيّ مع مضمون الآيات، التي جاءت في الغالب لتبين أبعاد أسلوب النهي عن المنكر عن طريق العلاقة بينه وبين الأمر بالمعروف، وهذا بخلاف دلالة النكرة التي لا يمكن أن تصل تعالقا وتلازما وتقاطعا مع دلالة المنكر في ترابطها مع دلالة النهي.

ورد النهي عن المنكر وعن غيره من الأمور المنهي عنها في القرآن الكريم، كما استعمل أيضا النهي عن المنكر فقط، فجمع بين المشابهات ضمن علاقة الجزء والكلّ حيناً، وعلاقة الجزء والجزء حيناً آخر، فمن الأولى علاقة (المنكر، البغي، الفحشاء)، وفي خلاصة ما اتفق عليه المفسرون في تعريف (المنكر) يدخل (البغي) و(الفحشاء) في دائرة الكلّ الذي يمثله (المنكر)، في تفسيرهم له بما لا يُعرّف في شريعة ولا سنّة، وما وعد الله عليه النار، ومعنى هذا أن المنكر أعم من الفاحشة والبغي، لأنه يشمل كل المعاصي على اختلاف أنواعها^(١)، فعلاقة الوصل بين الألفاظ الثلاثة أدخلتها في حدث النهي الواحد، لتشابهها في العاقبة.

يقول الرازي: "واعلم أنّ في المأثورات كثرة وفي المنهيات أيضا كثرة، وإمّا حسن تفسير لفظ معيّن لشيء معيّن إذا حصل بين ذلك اللفظ وبين ذلك

(١) انظر ابن عطية، المحرر الوجيز، ٤١٦/٣؛ وما سبق في هامش رقم ٦٥، وقيل في تفسيرات الفاحشة: الزنا، والبخل، ذنوب القول والفعل، والبغي: الكبر والظلم، وليس مجال هنا للحديث عنها تفصيلا.

المعنى مناسبة، أمّا إذا لم تحصل هذه الحالة كان ذلك التفسير فاسداً^(١)، فلذا لا بد من وجود التشابه بين الألفاظ المذكورة في المنهيات، وهذا لا يمنع التغيرات أبداً، ويقول البيضاوي: "ولا يوجد من الإنسان شر إلا وهو مندرج في هذه الأقسام صادر بتوسط إحدى هذه القوى الثلاث"^(٢)، فالمشابهة في كونها تؤدي إلى نتيجة واحدة وهي النهي، بيد أنّ الاختلاف في طبيعة الشيء المنهية عنه، سواء أدخل في علاقة الجزء مع الجزء، أم في دائرة الجزء والكلّ، ومن جهة أخرى يؤدي التعميم والتخصيص في إطلاق المعنى لمفردات متتابعة إلى بيان أهمية النهي هنا، فإدخاله في دائرة المتشابهات الجزئية فقط، أو الجزئية والكلية تحذير شديد يرسله الخطاب القرآني لمتبع شريعة الإسلام، وهذا من المبالغة في وصف المعصية وبيان عواقبها الوخيمة، كي ينقل الربط بالأداة العاطفة الصورة الفعلية إلى الذهن، فتبقى راسخة بمسمياتها. أمّا مسألة التخصيص لدى المفسرين، فلم تكن سهلة في ظل الروايات المختلفة، وما نقل منها، وما أثبت، والاعتماد على سياق الآية كان الأساس الذي ينطبق منه في تحديد المعنى الشرعي، والانتقال من المعنى المعجمي.

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، بيروت: دار إحياء التراث

العربي، ط ٣، ٢٠٠٠م، ٢٥٩/٢٠.

(٢) البيضاوي، تفسير البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، بيروت:

دار الفكر، ٢٣٨/٣.

ثانياً: أبحاث المقابلة في النهي عن المنكر

يستخدم التركيب القرآني أسلوب النهي عن المنكر بأساليب خاصّة، توحى بالدلالة اللغويّة والحكم الشرعيّ المستوجب لها، فالتركيب والألفاظ في دلالتها على المعنى تقرّبه بما يماثله أو يخالفه، فتأتي بحالة التضاد وغيره لتوضيحه، من هنا عرض التقابل الدلاليّ لمسألة التقابل في المطابقة والمماثلة، إذ قال في هذا الشأن العسكري: "قد أجمع الناس أنّ المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة؛ مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحرّ والبرد. وخالفهم قدامة بن جعفر الكاتب، فقال: المطابقة إيراد لفظتين متشابهتين في البناء والصيغة مختلفتين في المعنى"^(١)، فالمطابقة هي التضاد وفقاً لهذا، لأننا نجمع فيها بين اللفظ وضده، أمّا في تعريف المقابلة فيقول هي: "إيراد الكلام، ثم مقابلته بمثله في المعنى واللفظ، على جهة الموافقة أو المخالفة"^(٢)، فيدخل فيها التماثل والتطابق، ويعرّف السكاكي المقابلة بأن تجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر، وبين ضديهما، ثم إذا شرطت هنا شرطاً شرطت هناك شرطاً^(٣).

وعدّ ابن الأثير المطابقة من باب التناسب بين المعاني وقال: "سمّي هذا النوع (المقابلة)، لأنّه لا يخلو الحال فيه من وجهين، إمّا أن يقابل الشيء بضده،

(١) العسكري، الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران:

تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩ هـ، ٣٠٧.

(٢) العسكري، الصناعتين، ٣٣٧.

(٣) السكاكي، مفتاح العلوم، ٤٢٣ وما بعدها.

أو يقابل بما ليس ضده^(١)، "وفي الثاني من المناسبة والتقارب ما يجعله متقابلاً"^(٢)، فمعنى هذا أنّ ما اصطلاح على تسميته بالتقابل يجمع بين أكثر من لفظة ومقابلهما، أي سلسلة من المفردات في تركيبين متتاليين أو أكثر، فتماثل أو تتخالف، فتصبح المقابلة في هذه الحال أعمّ من المطابقة.

استخدم الخطاب القرآني النهي عن المنكر مقابلاً للأمر بالمعروف، مع مراعاة أنّ الفاصل الوجودي الكويّ بين المنكر والمعروف هو فاصل حكمي ربائيّ، من ناحية التصور والمنهج، وهذا النوع من التعامل في شأن التقابل بين المنكر والمعروف هو الذي يجعلنا نستشف معالم التصور السياقية والمقامية، في ضل ما تمليه حكمة الله البالغة، على سبيل الاتجاه اللغوي ممثلاً في بنية الخطاب القرآني، وعلى سبيل الغاية من النهي عن المنكر في رحاب الشريعة السمحة. يقابل النهي عن المنكر جزءاً بجزء آخر، فيشكّلان صورة واحدة متكاملة، وحين زاد التقابل عن صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت مقابلات أخرى، مع ما يلائم هذا الوصف من تماثل أو تنافر، ضمن الصورة التي يريدها الإسلام لمن ينهى عن المنكر، فاعتمد التقابل على علاقتي: الكلّ والجزء، إذ مثل النهي عن المنكر جزءاً فيها مقابلاً لجزء آخر، أو جزءاً مقابلاً لجزء آخر وكلّ أيضاً، وهذه العلاقات اللغوية انتهجت سلسلتين مرتبتين بين الكلّ والجزء، كما يبدو في الآتي:

-
- (١) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن محمد: تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٧٢/٣.
- (٢) ابن الأثير، المثل السائر، ضياء الدين، ١٨٠/٣.

١ - التقابل بين الجزء والجزء

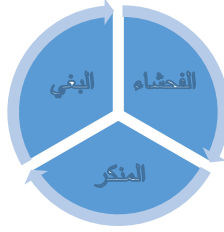
أ - التقابل بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف

قابل النص القرآني بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، لبيّن شريعة عامّة، يجب على المسلم انتهاجها، كي يحظى بالخير في الدنيا والآخرة، فالأمر يحتاج توضيح جزئياته، والنهي يجب أن يظهر الفعل المنهي عنه، لذا جاءت المقابلة بين ركنين متضادين في الركن الأول أمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وفي الثاني نهي عن الفحشاء والمنكر والبغي^(١)، فدلّ الأمر على كلّ فعل معروف، من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس من الأهل وغيرهم، وهو من الصفات الغالبة، أي: أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه. والمنكر: ضدّ ذلك جميعه^(٢)، وكأن الآية ترسم صورة واحدة مناصفة، في الجزء الأول منها ما يترك في النهي (الفحشاء، والمنكر، والبغي)، شكّل ثلاثة أقسام، وفي الجزء الثاني ما يتحقّق في الأمر (العدل، والإحسان، وإيتاء ذي

(١) ورد ذكر تفسير الآية في الهامش رقم (٩).

(٢) انظر ابن الأثير أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢١٦/٣، يورد في نهاية كلامه حديثاً لرسول الله صلى الله عليه وسلّم: "أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة"، وفي تخريج هذا الحديث يقول البزار في مسنده: حدّثنا نصر بن علي، حدّثنا خازم أبو محمد الكوفي، حدّثنا عطاء بن السائب، عن نافع، عن ابن عمر؛ أن النّبّي صلّى الله عليه وسلّم قال: أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. ولا نعلم أسند عطاء بن السائب، عن نافع، عن ابن عمر، إلّا هذا الحديث ولم نسمع أحداً يحدثه، عن خازم إلّا نصر بن علي، ٢٣٩/١٢.

القربي)، وهو أيضا ينقسم إلى أقسام ثلاثة، كما يبدو في الرسم التوضيحي، في الشكل رقم (١):



ومن أحسن تطبيق المسألة، فقد جمع الخير كلّهُ، فحين جاءت المقابلة بين طرفي الأمر والنهي وازنت بين حالين متغايرتين، وفي إطلاق النهي عن المنكر بعد الأمر بالمعروف نظام متكامل، يعرف به ذو التعقّل الحال التي تنفعه من غيرها.

ب- التقابل بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وغيرهما

وصفت هذه المقابلة آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾^(١)، فتبدو في الآية مقابلتان، الأولى تظهر فيها صفات النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم، والثانية صفات الذين يكونون في آخر الزمان من أمته، ويؤمنون بكتب الله كلها، "ولا يكفرون بشيء منها، الذين يتبعون الرسول الذي نوحى إليه كتابا مختصا، وهو القرآن النبي صاحب المعجزات الذي يجدونه يجد نعته أولئك الذين يتبعونه من بنى إسرائيل مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل"^(٢)، وتظهر الآية صفة خاتم الأنبياء كما جاء وصفه في الكتب السماوية، يقول ابن كثير في هذا: "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، هذه صفة الرسول صلى الله عليه وسلم في الكتب المتقدمة، وهكذا كانت حاله عليه الصلاة والسلام، لا يأمر إلا بخير، ولا ينهى إلا عن شر"^(٣)، ويثبت النسفي أن المقصود بالنهي عن المنكر هنا هو عبادة الأصنام وقطيعة الأرحام^(٤)، فالوصف لأمة آمنت، وخرجت عن أعراف الجاهلية، وكان من شرائعها ما يخالف ما هو جديد، جاء به الرسول الأمي، الذي لم يتعلم

(١) الأعراف، ١٥٧.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ١٦٥/٢.

(٣) النسفي، مدارك التنزيل، ٦٠٩/١.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤٣٨/٣.

القراءة والكتابة، ويصفه الشعراوي بقوله: "وصفه ربه بأنه يأمرهم بالمعروف، ويكلّفهم بفعل ما تدعو إليه الطبائع المستقيمة والفطر السليمة؛ لأن في ذلك النجاح في الدنيا والفلاح في الآخرة، وأنه - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يزرهم وينهاهم عن كل منكر مستهجن تستقبحه الجبلّة القويمة، والخلقة السوية، ويحلّ لهم ما حرّم عليهم من الطيبات التي منعوا منها وحظرها الله عليهم جزاء طغيانهم وضلالهم، ويحرم عليهم كل ضار وخبيث"^(١).

فما يكون لهذه الأوصاف إلّا مقابلة مماثلة مناسبة في الطاعة، بعد كلّ ما جاء به، مقابلة مخالفة عمّا كان سابقا عقابا للظالمين من اليهود والنصارى، فمن غير المناسب أن لا يؤمنوا به، ويعزّروه، وينصروه، ويتبعوا النور الذي أنزل معه، فإنّ حقّ هذا منهم، فقد أفلحوا بما لم يفلح به السابقون حين كذبوا أنبياءهم.

وفي هذه الصورة من الوصف لخاتم الأنبياء تبدو مقابلتان، كلّ على حدة، وقد جمعتها، لأبيّن أنّ المقابلة الثانية نتيجة ملائمة للمقابلة الأولى، إذ أظهرت المقابلة الأولى كلّ خير يرجوه الإنسان في دنياه، فالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لم يكن تضييقا للحياة، لذا تلاه ما يبيّن أنّ الطيبات كانت محرّمة وممنوعة لعقوبة استحقتها الأمم السابقة، ولكنّ النبي الأمي حلّلها لأتمته مجدّدا، وأنّ الخبائث المؤذية كانت محلّله وحماهم منها بتحريمها عليهم، وخفّف عنهم كل شدّة كانت لازمة بسبب الكفر والتكذيب، فجاء برحمة واسعة، لا يلائمها إلّا الإيمان والتسليم، كما في الجدول رقم (١):

(١) الشعراوي، تفسير الشعراوي- الخواطر، ٣٨١/٧.

مقابلة (١) صفات خاتم الأنبياء الرسول الأمي				
يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كان عليهم	يحرّم عليهم الخبائث	يحلّ لهم الطيبات	ينهاهم عن المنكر	يأمرهم بالمعروف
مقابلة (٢) صفات المؤمنين به				
أولئك هم المفلحون	اتبعوا النور الذي أنزل معه	نصروه	عزروه	آمنوا به

فجمعت المقابلة الأولى بين الجزء في النهي عن المنكر، وأجزاء أخرى كالأمر بالمعروف، وكلّ الأجزاء هي من شريعة الإسلام، وما جاء به القرآن، معجزة ربانية لنبي أمي، من آمن به ونصره، فقد فاز وأفلح في الدنيا والآخرة، وبلغ ما لم تبلغه الأمم السابقة.

٢- التقابل بين الجزء والكلّ

أ- التقابل بين النهي عن المنكر وغيره في وصف الكافرين

ورد هذا النوع من التقابل في الحديث عن قوم لوط في قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾^(١)، فلم يستخدم الخطاب القرآني صيغة (النهي عن المنكر)، بل قام الاستفهام الإنكاري بتحقيق ثبات المنكر الذي فعلوه، فجاء النهي ضمناً غير مصرح به بالأسلوب نفسه المتبع في بقية الآيات، وذلك للكشف عن آثامهم، وتصوير حالهم، فقابل بين الفعل تأتون مسندا مرة إلى الرجال، ومسندا مرة أخرى إلى المنكر، والفعل تقطعون مسندا إلى الطريق كما يبدو في الجدول رقم (٥):

النهي عن الجزء والكلّ (المنكر)		
تأتون الرجال	تقطعون الطريق	تأتون - في ناديكم - المنكر

جزء	جزء	كلّ
-----	-----	-----

بدا من هذه المقابلة ملحظان: الأول: تكرار الفعل (تأتون) مع (الرجال، المنكر)، وفي هذا دلالة على نوع المنكر الذي قاموا به، فهو تخصيص يليه تعميم، والثاني: إدخال شبه الجملة (في ناديكم) - في دلالتها على الظرفية - بين (تأتون، والرجال)، وتأخير المفعول به (المنكر)، وفي هذا تأكيد حضور الجرم، وشدة إنكاره من نبيّ الله، لذا أرجأه النصّ القرآني لآخر المتقابلات، كي

(١) العنكبوت، ٢٩.

يحيطهم علما ببشاعة صنعهم، لعلهم يرجعون، ويعرفون أنّ الله حقّ، لكنّهم تمادوا في المعصية حتى أتاهم العذاب.

فالأمر هنا وضع عقيدة سماوية لمجتمع إسلامي، تدعو إلى التآلف، والرحمة، والعمل الصالح، وتنهى عن العداوة، والمجاهرة بالمعاصي، وكلّ ما يدعو إلى التفرقة والضلال، وفي هذا دلالة أهميّة ما يظهره المسلم من سلوك، فيعكس فيه واقع مجتمعه، ويكون مثالا لديانته وتعاليمها.

ب- التقابل بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وغيرها في وصف المؤمنين.

قابل القرآن بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وغير ذلك مما يدخل تحت دائرة النهي أو المنكر، لكنّه غلب إدخال الأمر بالمعروف أكثر، لاحتواء معنى الأمر ضمناً على النهي، فعندما يأمرنا الله بغضّ البصر مثلاً يستوجب هذا بديهاً عدم إطلاقه، وفي كل المأمورات التي جاء بها الإسلام كذلك، وانتهج الخطاب القرآني المقابلة بين الأفعال في هذا الضرب من الإخبار، وفي الفرق بين الخطاب بالجملة الفعلية، والجملة الاسمية يقول ابن الأثير: "وإنما يعدل عن أحد الخطابين إلى الآخر لضرب التأكيد والمبالغة"^(١)، فدلالة الاسم فيها من الثبوت، بينما دلالة الحدث قد تحتمل زمناً معيناً متبدلاً، أو مستمراً دون توقّف عند زمن محدّد، كما هو الحال هنا، وما تحثّ عليه الآيات من المداومة في عمل الأوامر وترك النواهي في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(٣)، في الجدول رقم (٢):

المؤمنون: النهي عن الجزء (المنكر) وغيره			المؤمنون: النهي عن الجزء (المنكر) وغيره		
٣	٢	١	٣	٢	١
تؤمنون بالله	تنهون عن المنكر	تأمرون بالمعروف	ينهون عن المنكر	يأمرون بالمعروف	يدعون إلى الخير

(١) ابن الأثير، المثل السائر، ضياء الدين، ١٩١/٢.

(٢) آل عمران، ١٠٤.

(٣) آل عمران، ١١٠.

كلّ	جزء	جزء	جزء	جزء	كلّ
-----	-----	-----	-----	-----	-----

وفي ترتيب التقابل السابق يورد الطبري مجيء الدعوة إلى الخير وهي أمر عام في التكليف من الأفعال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خاص إيذانا بفضله^(١)، فجاء بالكلّ وهو الدعوة إلى الخير عموماً، ثم عطف عليه بالجزء، ومن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يكون داعياً إلى الخير، للتأكيد على أهمية الدعوة، ومن باب التخصيص، وإبراز فضائلها على أعمال العبد الفردية.

وذكر الخطاب القرآني تماثلاً آخر بين الجزء (ينهى عن المنكر) وغيره من الأجزاء، ضمن دائرة الكلّ (الإيمان بالله) كما في قوله جلّ وعلا: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَٰئِكَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(٢)، في الجدول رقم (٣):

المؤمنون: النهي عن الجزء (المنكر) وغيره				
١	٢	٣	٤	٥
يؤمنون بالله	واليوم الآخر	ويأمرون بالمعروف	وينهون عن المنكر	يسارعون في الخيرات
كلّ	جزء	جزء	جزء	جزء

ورد الترتيب بتقديم الإيمان وتأخيره، كما سبق وبيّنت، في الحديث عن الوصل في أحوال الجملة، وفقاً لسياق الآيتين، وفي تقديم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دليل الإيمان العمليّ، وفي العمل هدف الإيمان القلبيّ، وإلا فلا فائدة لإيمان يعتمل القلب، دون أن يؤثّر في المجتمع، لأنّ الله يصف في هذا خير أمة

(١) الطبري، جامع البيان، ١/٣٩٨.

(٢) آل عمران، ١١٤.

بعثها على مرّ الأزمان، "فهذه الآية فيها تفسير معيّن، وفيها كذلك نسق قرآني في التقديم والتأخير. فعن الأولى، تخصّ الآداب والاجتماع حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثمّ ربط حقيقة هذا المبدأ بالإيمان بالله دون سواه. وعن الثانية إظهار العرض التاريخي قبل أوانه، حيث إنّ المسلمين الأوائل قد امتازوا بالإيمان والأخلاق والآداب، فكانوا خير أمة، ويجب الاقتداء بهم في كل زمان ومكان"^(١).

فعلاقة الكلّ تبدو بين الإيمان بالله من جهة، والأمر والنهي من جهة أخرى، وفي هذا التقابل أيضا تنافر بين الأمر والنهي كلّ على حدة، وتماثل بين الأمر والنهي مجتمعين في مقابلة الإيمان بالله، فمن آمن حقّ الإيمان لا بدّ أن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر.

وفي سلسلة من المتقابلات المماثلة مع صورة المؤمنين في سورة الحج: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ أَعْمُرُ﴾^(٢)، صورة أخرى للمؤمنين في جزء من آية في سورة التوبة: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^(٣):
ظهرت المقابلات على سبيل التماثل كما يبدو في الجدول رقم (٤):

(١) الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عماد الدين، ٢٤٢.

(٢) الحج، ٤١.

(٣) التوبة، ٧١.

المؤمنون في سورة التوبة				المؤمنون في سورة الحج			
٤	٣	٢	١	٤	٣	٢	١
يؤتون الزكاة	يقيمون الصلاة	ينهون عن المنكر	يأمرون بالمعروف	نُحوا عن المنكر	أمروا بالمعروف	آتوا الزكاة	أقاموا الصلاة

بدأ التقابل في سورة الحج بأركان الإسلام، لبيان أسسه الأولى، والانتظام بها، ثم تلا ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتنظيم شريعة التعامل الإسلامي، بعد إرساء الأركان، فيقول ابن عاشور: "فالكلام مسوق للتنبيه على الشكر على نعمة التصر بأن يأتوا بما أمر الله به من أصول الإسلام، فإنّ بذلك دوام نصرهم، وانتظام عقد جماعتهم، والسلامة من اختلال أمرهم، فإنّ حادوا عن ذلك، فقد فرّطوا في ضمان نصرهم، وأمرهم إلى الله" (١)، على خلاف سياق آية التوبة التي ذكرت المؤمنين والمؤمنات، لتقابلهم بالمنافقين والمنافقات، فالمؤمن قد أرسى قواعد الإسلام في قلبه، وطبقه في سرّه وعلنه، وتعدّى حمله إلى إيصال الرسالة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في يسر وسكينة، ودرية تنير أفعاله كما نارت قلبه بالإيمان.

ويرى الشنقيطي في هذا الترتيب من التقابل دليلاً على أنّ "لا وعد من الله بالنصر، إلّا مع إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فالذين يُمكن لهم في الأرض، ويجعل الكلمة فيها والسلطان لهم، ومع ذلك لا يقيمون الصلاة، ولا يأتون الزكاة، ولا يأمرون بالمعروف، ولا ينهون عن

(١) ابن عاشور، تحرير العقل، ٢٨٠/١٧.

المنكر، فليس لهم وعد من الله بالتّصر، لأنهم ليسوا من حزبه، ولا من أوليائه الذين وعدهم بالتّصر، بل هم حزب الشيطان وأوليائه"^(١).
ويلفت النظر أيضا في هذه المقابلات ورودها في صيغة الفعل الماضي في سورة الحج، واختيار صيغة الفعل المضارع في سورة التوبة، فيحمل الفعل الماضي دلالة الإنشاء المباشر في جواب الطلب، لبناء عقيدة الإسلام، وعدم احتمالية التأجيل في هذا، أو الشروع في الأمر على مهل، لحاجة تمكين الأرض لعمارها بمجرد تحقيق النصر من الله، أمّا الزمن المضارع فهو دلالة على حال المؤمن في استمرار أفعالها الآنية والمستقبلية، بعد أن استقرت الشرائع، وثبتت التعاليم، وعرف العباد ما لهم وما عليهم.

(١) الشنقيطي، أضواء البيان، ٢٦٦/٥.

ج- التقابل بين النهي عن المنكر والأمر بالمعروف وغيرهما في التفريق بين المؤمنين والمنافقين

قابل الخطاب القرآني بين النهي عن المنكر مسبقا بالأمر بالمعروف على سبيل التضاد، وقابل في الوقت نفسه بين العبادات الفرديّة من جهة، والعبادات الجماعيّة من جهة أخرى على سبيل التماثل، وقابل بين المؤمنين والمنافقين في أحوال مختلفة من التقابل، سائداً بذكرها، ثمّ انتقل منها لوصف مقابلات المؤمنين فقط، في أحوال العبادات الفرديّة والجماعيّة.

قال عزّ وجلّ في سورة التوبة واصفا المنافقين: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١)، فبدت المتقابلات الآتية الخاصّة بهم: (بعضهم - من بعض، يأمرون - بالمنكر، ينهون - عن المعروف، يقبضون - ידיهم، نسوا الله - فنسيهم)، وبدأت الأوصاف ببيان اختلافهم عن غيرهم من المؤمنين، لأنّ المنافقين يأمرون بالكفر بالنبي صلى الله عليه وسلم وينهون عن الإيمان به^(٢).

فهم يشبهون بعضهم في نفاقهم، "وقيل أريد به نفي أن يكونوا من المؤمنين وتكذيبهم في حلفهم بالله إنهم لمنكم وتقرير لقوله تعالى وما هم منكم"^(٣)، فلو كانوا من المؤمنين لما أمروا بالمنكر ونهوا عن المعروف، ولما قبضوا أيديهم عن

(١) التوبة، ٦٧.

(٢) انظر الزجاج، معاني القرآن، ٤٦٠/٢.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ٨٠/٤، ويقول: لذلك تركهم من رحمته وفضله وخذلم والتعبير عنه بالنسيان للمشاكلة.

الإنفاق في سبيل الله، ولم تقف الصورة عند هذا الحدّ من الوصف لهم، بل خصّصت أيضا ذكر إناثهم وذكورهم، دون الاعتماد على التغليب، فيقول الشوكاني: "ذكر هاهنا جملة أحوال المنافقين، وأنّ ذكورهم في ذلك كإناثهم، وأنّهم متناهون في النفاق، والبعد عن الإيمان"^(١).

جاء الحديث عن المؤمنين بجملة اسمية معطوفة على جملة: المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض، وما بينهما جمل تسلسل بعضها على بعض، فذكرهم الله بقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢)، وظهرت المقابلات بينهم وبين المنافقين على سبيل التضاد كما يبدو في الجدول رقم (٥):

الفئة المقصودة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧
المؤمنون	بعضهم أولياء بعض	يأمرون بالمعروف	ينهون عن المنكر	يقيمون الصلاة	يؤتون الزكاة	يطيعون الله ورسوله	أولئك سيرحمهم الله
المنافقون	بعضهم من بعض	يأمرون بالمنكر	ينهون عن المعروف	نسوا الله فنسيهم	يقبضون أيديهم	-	إن المنافقين هم الخاسرون

بدا في التقابل النهي عن المنكر والأمر بالمعروف متضادين تماما في تطبيقهما، وإيتاء الزكاة بمقابلة قبض الأيدي، إذ في هذه التقابل بين الفئتين

(١) فتح القدير، الشوكاني، ٤٣٢/٢.

(٢) التوبة، ٧١.

"بيان لحسن حال المؤمنين والمؤمنات حالاً ومالاً إثر بيان قبح حال أصدادهم عاجلاً وآجلاً، والتعبير عن نسبة هؤلاء بعضهم إلى بعض بالولاية، وعن نسبة أولئك بمن الاتصالية"^(١). فالمؤمنون يقيمون الصلاة، لذا سيذكرهم الله كما يذكرونه، وسيرحمهم برحمته جزاء لهم، وفي هذا الوصف مقابله للمنافقين الذين نسوا الله، فتكون المحصلة هي طاعة الله ورسوله في كل أمر ونهي.

وتبدو المقابلة كذلك باستخدام اسم الإشارة للبعيد، في الحديث عن المؤمنين، وتوظيف التوكيد، في الحديث عن المنافقين، فالإشارة إلى المؤمنين والمؤمنات بالبعد، بعد الحديث عن المنافقين والمنافقات من باب تمييزهم عنهم، حين ذكرت الآية اللاحقة الصفات المتضادة مع السابقة، وجزاء لهم سيهبهم الله آثار رحمته نصراً وتثبيتاً، وعلاوة على دلالة الإشارة تأتي كذلك دلالة السين في يرحمهم، ودلالة ذكر اسم الله إسناد الرحمة إلى الله، وعدم الاكتفاء بالفائزين مثلاً مقابلة بالخاسرين عند الحديث عن المنافقين، بينما يقرّر الخطاب عصيان المنافقين، وخروجهم عن ملة الطائعين، واستحقاقهم نتيجة فسقهم العذاب، فجاءت دلالات التقرير في: التأكيد ب(إنّ)، ثم ذكر جمع الذكورة اسماً ظاهراً غير مضمّر أو مشار إليه، ثم الفصل بالضمير بين ركني الجملة.

أخيراً أقول: تختلف المقابلات في اقترانها وعدم اقترانها بالأمر بالمعروف، وذلك وفقاً لسياقها، لأنها تخاطب فئة ضالة مضلّلة، تستهزئ من الأنبياء، ولا تبغى سوى شهواتها، وتخاطب فئة مؤمنة تربيها رضا الله، وليس معنى هذا أن عدم الأمر بالنهي في سياق إطلاق النهي عن المنكر أمر عام، بل سياق

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ٤/٨٢.

الخطاب يفرض الاستخدام اللغوي ودلالاته، ومما لا شكّ فيه أن النهي عن المنكر من غير أن يقرن بالأمر بالمعروف يدلّ كذلك على الأمر بالتلميح دون التصريح، فيدخل الأمر بالمعروف لأن تركه من المنكر الذي اختار الخطاب القرآني ذكره، لخصوصية ما في توجيه رسالته.

وتختلف كذلك في رسم صورة للتماثل أو التضاد، لأهداف دلالية، فيتضافر المقصد الدلاليّ مع المقصد الشرعي في رسم صورة التقابل، ليضع قواعد تعاليم الإسلام، ويوضّحها بأساليب متنوّعة، يفهمها كلّ ذي عقل واعي، فلا تأخذه الشهوات كلّ مأخذ، حين يعمل تفكيره بما بيّنه له الخطاب القرآني الكريم.

الخاتمة

تشكّلت الجمل في العربية بأساليب نحويّة مختلفة، وفقا للرسالة التي تريد إيصالها للمتلقّي، ومنها أسلوب النهي عن المنكر، الذي ورد في القرآن الكريم بدلالات معيّنّة، تقوم على ما يستوجبه المعنى وفقا لخصوصية السياق.

بناء عليه، بدت نتائج المبحث الأول الآتية من الدراسة:

- أثر المستوى النحوي في أحوال الجملة، فورد النهي عن المنكر في القرآن الكريم في ستة عشر موضعا، في جمل فعلية لها أحوال زمنيّة مختلفة، موصولة حينا ومفصولة حينا آخر، فوصل (النهي عن المنكر) بتركيب (الأمر بالمعروف) قبلها.

- جاء الوصل والفصل في النهي عن المنكر لغايات مختلفة، وفقا لسياق الآيات المدروسة، بين الجمل، وبين الألفاظ المفردة، أي: في عطف مفردة المنكر على غيرها، أو عطف غيرها عليها من المفردات التي تندرج ضمن حالة النهي، باستخدام حرف العطف (الواو) في الحالتين، ودلالة معنى المشاركة فيه.

- بدا النهي عن المنكر في تضمّنه لأربعة أنواع مختلفة من العمل هي: حدث الانتقاليّة من الخير إلى الشر المتمثّل في الجذر (نهي)، ثم تكوين تركيب النهي مع أداة الجر (عن) والاسم (المنكر)، وضمّه إلى عناصر إسنادية تصف حالة النهي، وشاركت اللام مع (إنّ) إبلاغ التأكيد.

- ظهر التناسق بين واقعية الدلالة من حيث ورود الصيغة اللغويّة في استعمال النهي عن المنكر، والفعل التراتبيّ الدلاليّ في التصور المعنويّ مما جعل نمطيّة

الخطاب تسير وفق نسق دلاليّ مفتوح النطاق، سواء على سبيل ميزة الخطاب الدينيّ، أم الخطاب الدلاليّ الاستغراقيّ الذي يستغرق الزمان والمكان.

- احتكم الاستعمال اللغوي في النهي عن المنكر - كما في أسلوبيّ: التأكيد والأمر - لخصوصية مجريات الدلالة السياقيّة والمقاميّة، وذلك في تلازمهما التعالقيّ، مع مفهوم الإيمان والتزام المؤمن بما يفرضه عليه الشرع.

أمّا المبحث الثاني، فبيّنت الدراسة نتائج الآتية:

- لم يختلف الأصل اللغوي لدلالة النهي عن المنكر، على الرغم من تطوّر المعنى في دلالاته، فاستعمال وزن (مفعّل) من الجذر اللغوي (نكر) في القرآن الكريم لم يخالف ما جاء به الأصل اللغوي للكلمة، فلم يخرج المعنى عن ضد المعروف، ثم أضافت الشريعة الإسلاميّة دلالات خاصّة وفقاً لسياق الآيات، وما فرضته أحكامها.

- دلّ مفهوم المنكر على ملازمة الجحود، وعدم الإقرار بما يتماشى مع حرمة الحق الذي أَرادَه ربّ العباد، واستخدم ضد ما هو معروف وسائد في البيئة المحيطة، وما فيه مخالفة لأمر ما بصرف النظر عن علاقته بالتشريع، وهذا بخلاف دلالة النكرة التي لا يمكن أن تتلازم مع دلالة المنكر في ترابطها مع دلالة النهي.

- استخدم الخطاب القرآني النهي عن المنكر مقابلاً للأمر بالمعروف، وبهذا يقابل جزءاً بجزء آخر، فيشكّلان صورة واحدة متكاملة، وحين زاد التقابل عن صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت متقابلات أخرى، مع

ما يلائم هذا الوصف من تماثل، أو تنافر ضمن الصورة التي يريدها الإسلام لمن ينهى عن المنكر.

- مثل النهي عن المنكر جزءا فيها مقابلا لجزء آخر، أو جزءا مقابلا لجزء آخر وكلّ أيضا، في دلالاتها انتهجت سلسلتين مرتبتين بين الكلّ والجزء من جهة، وبين الجزء والجزء من جهة أخرى، من أجل وصف حال الكافرين، وحال المؤمنين، والتفريق بينهما.

جدول النهي عن المنكر في القرآن

جدول النهي عن المنكر في القرآن			
الآية أو جزء منها	رقم الآية	السورة	الرقم
﴿ وَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (١٠٤)	١٠٤	آل عمران	١
﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَرَ أَهْلُ الْأَكْتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (١١٠)	١١٠	آل عمران	٢
﴿ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (١١٤)	١١٤	آل عمران	٣
﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (٧٨)	٧٩	المائدة	٤
﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِذُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۖ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (١٥٧)	١٥٧	الأعراف	٥

٦	التوبة	٦٧	﴿ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهِمْ إِنْ كَانُوا الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾
٧	التوبة	٧١	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾
٨	التوبة	١١٢	﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْعَبِيدُونَ الْأَعْمَى الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الزَّكَاةَ وَالسَّجْدَةَ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَيِّطُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾ ﴾
٩	النحل	٩٠	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾
١٠	الحج	٤١	﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَنْتُمْ فِي الْأَرْضِ أَمَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾
١١	الحج	٧٢	﴿ وَإِذَا نُتِلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُرُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قُلْ أَفَأَنْتُمْ كُفِرْتُمْ بِمَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ ﴾

مِن ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿٧٢﴾			
﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾	٢١	النور	١٢
﴿أَيُّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطِعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَكَاحِكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَتَيْنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢١﴾﴾	٢٩	العنكبوت	١٣
﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾﴾	٤٥	العنكبوت	١٤
﴿يَبْنِي أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِرْ عَلَىٰ مَا ءَصَابَكَ مِنْ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿١٧﴾﴾	١٧	لقمان	١٥
﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ عَفِيمٌ ﴿٢٠﴾﴾	٢	المجادلة	١٦

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن الأثير، أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.
- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أسرار العربية، أبو البركات، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٩م
- بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، ١٩٩٧م.
- براون ويول، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق منير التريكي ومحمد لطفي الزيتوني، الرياض، ١٩٩٣م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، حققه وخرّج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٧م.
- البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوي، بيروت: دار الفكر.
- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ.
- الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع، لندن: إصدارات إي- كنب، لندن، ط ٢، ٢٠١٥م.
- ابن جزري، محمد بن أحمد بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦ هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، كتاب اللمع في العربية، تحقيق فائز فارس، الكويت: دار الكتب الثقافية، ١٩٧٢م.

- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط٣، ١٩٩٢م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م.
- حسان، تمام، اللغة العربية مبناها ومعناها، بيروت: عالم الكتب، ط٥، ٢٠٠٦م.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة: مؤسسة قرطبة.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، حققه وقدم له رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ٢٠٠٠م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني، دراسة: محمد عبد العزيز بسيوني، طنطا: كلية الآداب، ١٩٩٩م.
- الرقائبي، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة: ذخائر العرب (١٦)]، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزجاجي، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المفصل في صناعة الإعراب، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣، تحقيق: علي بو ملحم.

- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧ م
- أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بحر العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣ م.
- السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.
- سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦ م.
- الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧ م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥ م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، مراجعة محمد الإسكندراني، أحمد إبراهيم زهوة، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩ م.
- الصبان، محمد بن علي الصبان الشافعي، حاشية العلامة الصبان" على شرح الشيخ الأشموني: على ألفية الإمام ابن مالك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م،
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة: بيروت، ٢٠٠٠ م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٨٤ هـ.
- العاكوب، عيسى، والشيتوي، علي، الكافي في علوم البلاغة العربية، الجامعة المفتوحة، ١٩٩٣ م.
- أبو عبدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، القاهرة: مكتبة الخانجي، تحقيق: محمد فواد سركين.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤١٩ هـ.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٢ هـ.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبد الفتاح إسماعيل شليبي، مصر: دار الكتب المصرية للتأليف والترجمة، ٢٠٠٢ م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، العين، العراق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٤ م. تحقيق عبد الحميد الهنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢ م.
- الفيروزابادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، ٢٠٠٥ م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية: القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٩ م.

- المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ م.
- المراغي، أحمد مصطفى، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، بيروت: دار الكتب العلمية مصطفى، ابراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨ م.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد، أوضح المسالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد، مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٨٥.
- أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية.
- ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي أبو البقاء، شرح المفصل، قدم له: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..
2. Sources and references must be listed at the end.
3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of the research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI: Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified articles should be returned on a CD-ROM or via e-mail to the journal.

VIII. Rejected articles will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of their article.

Address of the Journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh, 11432 P.O. Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

E.mail: arabicjournal@imamu.edu.sa

Criteria of Publishing


The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Arabic Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research on University Campus. It publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.
4. A hard copy and soft copy must be submitted with an attached abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words or one page.



Editor –in- Chief

- **Prof. Ibrahim Ibn Abdulaziz Abu Haimed**
Applied Linguistics- Institute for Teaching Arabic Language- Al-
Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University


 - **Prof. Ibrahim Ibn Mohammad Abanami**
Literature department College of Arabic Language - Al- Imam
Mohammad Ibn Saud Islamic University


 - **Prof. Muhammad Ahmad Al-Daly**
Linguistics department- College of Arts - Kuwait University

 - **Pro. Mohammad Mohammad Abu Musa**
Department of Rhetoric and Criticism- Faculty of Arabic
Language- Al-Azhar University

 - **Prof. Nawal, Bint of Ibrahim Al-Hilweh**
Arabic Language department- Faculty of Arts - Princess Nourah
Bint Abdul Rahman University

 - **Prof. Yusef Ibn Abdullah Al-Aliwi**
Department of Rhetoric and Criticism- College of Arabic
Language- Al- Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

 - **Editorial-secretary**
Prof. Mamdouh Ibrahim Mahmoud
Deanship of Scientific Research
- 



Chief Administrator

H.E.Prof. Ahmed Ibn Salem AL-Ameri

President of the University

Deputy Chief Administrator

Prof. Abdullah ibn Abdulaziz Al-Tamim

Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief

Prof. Saud Ibn Abdulaziz Al-Hanin

Grammar Department- College of Arabic Language

Managing Editor

Dr.Ibrahim Ibn Nasser Al-Shakari

vice Deanship of Scientific Research

