مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الثاني والأربعون
محرم ١٤٣٨هـ

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

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

بسم الله الرحمن الرحيم

المشرف العام
معالي الأستاذ الدكتور / سليمان بن عبد الله أبا الخيل
مدير الجامعة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ فهد بن عبد العزيز العسكر
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الدكتور / عبد الرحمن بن عبد العزيز المقبل
عميد البحث العلمي

مدير التحرير
الدكتور / رعد بن عبد الله التركي
وكيل عمادة البحث العلمي للشؤون الثقافية

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. إبراهيم صلاح السيد سليمان الهدهد
نائب رئيس جامعة الأزهر

أ.د. صالح بن محمد الزهراني
الأستاذ في قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي بكلية اللغة العربية

أ. د. شكري عز الدين المبخوت
عميد كلية الآداب في جامعة منوبة بتونس

أ. د. عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي – معهد تعليم اللغة العربية

أ. د. عبد الله بن سليم الرشيد
الأستاذ في قسم الأدب – كلية اللغة العربية

أ. د. محمد عبد الرحمن خطابي
الأستاذ في جامعة ابن زهر في أغادير بالمغرب

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
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. وتُعنى 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 بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً 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 : تُحكَّم 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 - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

مَنازِعُ التَّوْجِيهِ بَيْنَ الدلالَةِ والتَّرْكِيبِ: في قِراءاتٍ مُشْكِلَةٍ **د. عبد الله بن محمد بن مهدي الأنصاري**	١٣
المسألة الزنبورية نسخة فريدة برواية مختلفة: دراسة وتحقيق **د. محمد بن سعد الشوّاي**	٨٧
أبو الدُّقَيْش الأعرابيّ: حياته، ومروِيَّاتُه وآراؤه اللغويّة **د. أحمد حسن الحسن – د. رياض رزق الله أبوهولا**	١١٩
أسئلة المرايا عن: أثر العرب على الفرس في البلاغة والنقد مقاربة تاريخية تحليلية **د. محمد بن سعد الدكان**	٢١٣
الأسطورة الشخصية في شعر طرفة بن العبد: قراءة تحليلية في ضوء النقد النفسي **د. عبد الله بن سليمان بن محمد السعيد**	٢٩٥

مَنازِعُ التَّوْجِيهِ بَيْنَ الدلالَةِ والتَّرْكِيبِ
في قِراءاتٍ مُشْكِلَةٍ

د. عبد الله بن محمد بن مهدي الأنصاري
قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مَنازِعُ التَّوْجيه بَيْنَ الدلالَةِ والتَّرْكِيبِ في قِراءاتٍ مُشْكِلَةٍ

د. عبد الله بن محمد بن مهدي الأنصاري
قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

عُقِدَتْ هذه الدراسة لتطبيق الربط بين الدلالة والتركيب، وإبراز أثر المكوّن اللغوي الدلالي في الدرس النحويّ بمفهومه الشامل، فتناولَتْ المنازع النحوية المترددة بين التركيب والدلالة، في توجيهات النحويين والمفسرين لبعض القراءات القرآنية المشكلة، واختارت الدراسة آياتٍ من سورة المائدةِ وجدها الباحث وافيةً لتحقيق هذا الغرض، تمثلت إشكالاتها في جوانب صوتية ومعجمية وصرفية وتركيبية ودلالية، فانكشفتْ عن منازع في غاية الدقة والعمق الدلالي في القراءات المشكلة، تنبَّه لها علماء العربية عن بُعدٍ فعَزَوْا إليها تعليلاتهم وتخريجاتهم لمشكل القراءات بإشارات خاطفةٍ، لا يكاد كثير منها تنكشف نسبتُه للدلالة، فاتخذت الدراسة من تلك الإشارات سبيلاً للوصول لغرضها في بناءِ قناعاتٍ كافية تنحلُّ بها تلك المشكلات القرائية، مع ربط كلِّ حكمٍ نحويٍّ منها بالدلالة.

تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين

أما بعد: فإن القرآن العظيم لن يزالَ منبَعًا لعلوم العربية حتى تقوم القيامة،وسيظلُّ مَشرَعًا لدراساتها، كما كانَ كذلك لعلوم الشريعة، وهو الْمُنْطَلَق الأوَّلُ والأقوى للفِكْر النحويّ، وفي ثنايا تخريجات العلماء من المعربين والمفسرين لوجوه قراءاته أسرارٌ لا تكاد تُحصى، يستنبطها المتأمل كلما أنعم النظر ودقَّق التفكير، والسبب في ذلك أنَّ أولئك العلماء لم يَصِلوا إلى إعرابه وتفسيره وتوجيه قراءاته إلا بعد النظر العميق في كل مكوناته اللفظية والمعنوية.

وفي كثير من الأوجه التي خُرِّجَتْ بها القراءات القرآنية يجدُ الإنسانُ المزْجَ بين مَنازِعَ عِدَّةٍ، ينتزع منها الْمُعرِب توجيهه، معتمِدًا على عمْق الدلالة القرآنية، وغناء ألفاظه، وتنوّع أساليبه وتراكيبه، وسَعة أغراضه ومقاصده، وسيَجدُ أنه ينتقل بالضرورة من مَشرَبٍ إلى آخر، ويستعمل آلاتٍ وأدواتٍ متنوعةً للوصولِ إلى الوجه اللائقِ بالمعنى القرآني، وهُنَا تبدو القوَّةُ المسيطرةُ على التوجيه النحويّ مترددةً بين المعاني التركيبية وقرائنها اللفظية، والدلالات النصية والمعجمية وقرائنها السياقية، ويُزجي النحويُّ ذلك كلَّه في قوالِبَ محدَّدَةٍ بالأغراض الشرعية التي نَزَل القرآن لتحقيقها، وحَرِيٌّ بِمَن غابتْ عنه تلك التوجيهات والتخريجات أنْ تَنأى عنه هذه الأغراض، ويَعزُبَ عنه فهمُها وإدراكُ أسرارِ الْمُنَزَّلِ.

ومِنْ هُنا تأتي أهمية مثل هذه الدراسة في هذا الميدان؛ للكشْفِ عن المنازع اللفظية والدلالية التي تدور عليها رحى التوجيه النحوي، ويستقي منها المعرِبون أحكامَهم وتخريجاتهم، لوجوه الاختلاف والتنوع الواقعة في القراءات المشكلة، أو التي يخفى

استظهارُ توجيه تركيبها، ولا سيما منها ما كان غامضًا بعيد الْمَنْزَع، كما سينجلي في هذه الدراسة.

ومن الجدير تنبيهًا أنْ أذكُر أنْ ليس المراد تكرارَ ما قد قيلَ في هذه القراءات، مما بثه المعربون والمفسرون، وإعادة نشره دون إضافَةٍ تُذكر، فليس هذا من مقاصد هذه الدراسة، بل الغرض تِبيانُ المنازع الدلالية والتركيبية التي يُعتمَد عليها في استخراج الأوجه الإعرابية، وفهم المقاصد النصية في كل قراءةٍ؛ للوصول إلى أهمية ربط التركيب بالدلالة؛ لفك كثير من الإشكالات النحوية، مع التنبيه على وجود إشاراتٍ بالغة الأهمية في التراث النحوي القديم في مجال علم الدلالة، وأنَّ علماء العربية لم يعالجوا التراكيب النحويةَ بعيدًا عن الدلالة كما تَوَهَّمَ بعضُ منتقديهم، ممن يصمهم بإيثار المنطق على الدلالة التي هي روح اللغة، فهذه الدراسة التطبيقية ستتحقق في صدق تلك المقولة من عدمه.

وسيعتمد منهج الدراسة لتحقيق ذلك إيراد الآيات مرتبة بحسب ورودها في السورة، ثم الشروعبيان وجوه الإشكال فيها، وجمع الإشارات الدلالية التي قدَّمها علماء العربية في هذا المجال وفحصها، والمقارنة بينها ونقدها،وإتمام ناقصها، ثم ربطها بسياقات النصوص القرآنية، وتعقيب كل حكم ببيان وجهه التركيبي والدلالي، مع بيان وجه التوفيق بين ما يلوح فيها من تعارضٍ بين التراكيب والدلالات.

الكلمات الدلالية في الدراسة

المنازع: جمع مَنْزَع وهو المكان الذي يُنتَزع منه الشيء، **ومنازع التوجيه** هي الجهات التي يؤخذ منها التوجيه ويُنتَزع استنباطًا.

التوجيه: بيان الوِجهة، **والتوجيه النحويّ** هو بيان المعاني النحوية التي ينتمي إليها نوع التركيب، وكذلك المقاصد الدلالية التي يعتمد عليها إيضاحه وبيانُه.

التركيب: ضمّ عُنصر لغويّ إلى غيره وترتيب العناصر اللغوية بطريقة تؤلف بينها، لتكوين دلالَة مقصودة[1]، وتأسيس بِنية نحويَّة وفق معانٍ ذهنية مطلوبة،فالْبِنْيَة النحويَّة قِوام التركيب النحوي وهيئته النهائيَّة[2]، منها بِنْية الكلمة وهي صيغتها، وبِنية الجملة، وبنية النصّ بجميع عناصره، وتشترك هذه البِنى مع وحدات البِنية الصوتية في تكوين البِنْية النحوية المتكاملة، والتركيب في هذه الدراسة ينتظمه المعنى العام للنحو، فهو يشمل التركيب الصوتي، والصرفي، وتركيب الْجُمَل، والدلالة.

الدلالَة: "الدلالة هي كون الشيء بحالةٍ يلزم من العلم بها العلمُ بشيءٍ آخَرَ، والشيء الأول هو الدالّ، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص"[3].والمعنيُّ بها المعاني التي تحيل إليها العلامات الإعرابية، والكلمات المعجمية، والصيغ الصرفية، والجمل المركبة، والمعاني السياقية، وما يستفاد من القرائن المصاحبة للنص، كأسباب النزول، والأدلة الشارحة، والعرف اللغوي والاجتماعي، وسيتبين في البحث أن جميع هذه الأنواع يُنتَزع منها التوجيه النحوي للمركبات[4].

القراءات المشكلة: المراد بها في هذه الدراسة الكلمات التي قُرئتْ بأكثر من وجْه مع اختلاف دلالة كل وجه عن الآخر، أو اقتضاء كل وجه إعرابًا مخالفًا، أو دلالَة غير ظاهرة، أو وقع فيها ما تبدو مخالفته لما هو مشهور من قوانين العربية وأنظمة النحو.

---

١) انظر: دلائل الإعجاز ٤٤.

٢) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، والمعجم الوسيط، والمنجد، مادة (بني)

٣) التعريفات للجرجاني: ١٧٢.

٤) انظر للمزيد من أبعاد معاني الدلالة: معجم اللسانيات لجورج مونان ٢١٨–٢١٩،ودلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ٣٨.

وقد عثرتُ على عشر آياتٍ من سورة المائدة، رأيت أنها تحقق لي الغرض من هذه الدراسة، قرئتْ كلٌّ آية منها في المتواتر بأوجه متعددةٍ، ووقع في كل واحدة منها إشكالٌ بين التركيب والدلالة، انتظمت تلك الإشكالات: الصوت والمعجم والصرف والتركيب والمعنى، وألفى الباحثُ أنَّ ذلك قد استوقف لفيفًا من المعربين والمفسرين الذين تعرَّضوا لتوجيه هذه القراءات وحل إشكالها، فأرسلوا إشارات بالغة الأهمية في الربط بين التركيب والدلالة، في المجال التطبيقي، غير أنَّ أكثر ذلك وقع منهم عفويًا أو ضمنيًا، فاخترتُها لتكون مجالاً لهذه الدراسة، إذْ وجدتُها جامعة لكل جوانب الدلالات النحوية، واخترتها من سورة واحدةٍ التماسًا للتناسب والتقارب بين الدلالات المعينة على توجيه التركيب، وسيجد القارئ أن بعض التراكيب يُعتمد لفك غامضه النظرُ في مناسبات النص وجميع ملابساته، ومنها الموضوع العام لسياقه، وارتباطه بما قبله وما بعده، ونحو ذلك مما يترتب على وحدة الموضوع، ولا ريب أنَّ وجود مثل هذه القراءات في سورة واحدةٍ مظنَّةٌ لوحدة الموضوع.

العلاقة بين الدلالة والتركيب وتوجيه المشكِل

العلاقة بين الدلالة والتركيب تنطلق من المكونات الأساسية للتركيب؛ لأنها لم تتركب أساسًا إلا وفق دلالة معينة مرادة للمتكلم، كما تقدم في تحديد معنى التركيب، ومكونات التركيب تتمثل في العناصر المكوِّنة للبِنية النحوية، ومن أهمها الأوجه الإعرابية، وإيحاءات سياق المقام، والسياق الاجتماعي للنص، والمقاصد التداولية للخطاب، ونحو ذلك مما يوصِل إلى المعاني والدلالات التي تحملها الجمل الوظيفية، وما تتألف منه من العناصر اللغوية في أثناء الحدَث الكلامي، وقد أقر الشيخ عبد القاهر الجرجاني(٤٧٤هـ) بذلك فعبَّر عنه بما يُقرِّبه، فقال: "ينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكَلِمُ إخبارًا وأمرًا ونهيًا

واستخبارًا وتعجُّبًا، وتؤديَ في الجملة معنًى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناءِ لفظَةٍ على لفظة"[1].

فقد أوضح الطريقة التي تُبنَى بها الدلالات من الألفاظ، فذَكَر أن المعاني(الدلالات) تستفاد من التركيب بتوخِّي دلالة اللفظة، ثم بِوضْعِها في المكان الذي تأتلف فيه مع غيرها؛ لتكوين الجملة ذات المعنى المطلوب، وأقرَّ بأنَّ هذا المستوى من العمل اللغوي هو الذي تنتج منه المعاني المتوخاة، كالإخبار والأمر...ونحو ذلك.

وأبانَ في مواطنَ أخرى من كلامه أهميةَ التركيب في بناء دلالة النص، وبيَّنَ أن المعاني مستفادة من تناسُق الكلمات وارتباط بعضها ببعض على نحوٍ تترتَّبُ فيه، وتنتظم انتظام الْخَرَزِ في سِلْكه، إذا فَرَطَتْ منه خَرَزَةٌ تداعى النظم كله وانفرط، وكذا الكلمات ينتظمها الإعراب الذي هو بمنزلة سلك الخرز، ومنه تُستفاد المعاني النحوية، كالفاعلية والمفعولية والإضافة، والإسناد والتخصيص، ومحدِّدات معاني الأدوات[2]، ونحو ذلك، ومن هنا جاءتْ تسمية عبد القاهر لهذا العمل نظمًا، فقال: "واعلم أنك إذا رجعتَ إلى نفسك علمتَ علمًا لا يعترضه شك أنْ لا نظمَ في الكَلِمِ ولا ترتيب حتى يُعلَّق بعضُها ببعض ويُبنى بعضُها على بعض، وتُجعَل هذه بسببٍ من تلك"[3] فهذا هو مفهوم التركيب، والدلالة قَيدُه.

ولقد أكَّد غير واحدٍ من علماء الدلالة العرب وغير العرب هذه العلاقةَ بين التركيب والدلالة، ولا تفتأ نتائجهم في البحثِ تشيرُ إلى شدة التلازم والتمازج بينهما، وأنه لا يتوجه تفسير نصٍّ لغوي ولا بيان طبيعة تكوينه وفائدته إلا بتحليل وافٍ لمكوناته التركيبية

---

١) دلائل الإعجاز ٤٤.

٢) انظر: دلائل الإعجاز ٥٥.

٣) السابق نفسه.

وملابساتها الدلالية، وأنَّ أبعاد النظرية الدلالية أوسع من القرائن الإعرابية، وأدقُّ من الظواهر اللفظية الأخرى، وأنها تتكون من خلال عناصر متعددة في التركيب، منها عناصر أدائية، وأخرى لفظية، وأخرى تتعلق بالسياق العام، والسياق الاجتماعي، والسياق اللغوي.

ومما سطره بعض علماء الدلالة في هذا الإطار لبيان العلاقة العميقة بين التركيب والدلالة وفكِّ غوامض النص المشكل القولُ بـ"أنّ النظرية الدلالية ينبغي أن تقدم تعليلاً أو تفسيرًا للطبيعة المركّبة لمعنى الجملة، كما أن الطريق الذي يكون به تأويل الجملة هو طريق متوقف على تأويل هذه الجملة والعلاقات البنيوية التي تربط بين تلك الألفاظ"[1] يريد أنّ فهم الدلالة لا يتأتَّى في نصٍّ إلا بالنظر إلى طبيعة ما تركَّبَت منه جُمَلُه، وأن كل جملة لا يمكن تفسيرها وتحليلها والوصول إلى أعماق دلالاتها إلا بتحديد العلاقات التي تربط بين ألفاظها ونسقت بينها حتى صارَتْ شيئًا واحدًا، وهذا هو ما أشار إليه الشيخ عبد القاهر الجرجاني فيما تقدم، ثم أضاف هذا اللغوي أنّ " التأويل الذي يُعطَى للجملة يتوقف على تأويل الألفاظ في هذه الجملة، إلا أن تعليل مضمون هذه الألفاظ هو أن ننظر كيف تشترك في إفادة مضمون الجمل التي تقع فيها..."[2] وبيَّن أن هذا لا ينبغي أنْ يُفهم منه الدَّوْر، لأن دلالة الجملة لها وصف مستقل عن دلالة اللفظ.

وإنَّ صنوف الأعاريب والتراكيب وأبنية الصيغ وأماكن الأدوات المشكلة في النصوص اللغوية، كنصوص مشكل القراءات القرآنية، لَتُعدُّ من أهمِّ ما يحمل تعاضدًا وتداخُلاً كبيرًا بين التركيب والدلالة، ولن يصل أحد إلى استكشاف وجوهها إلا بانتزاعها

---

١) نظرية علم الدلالة لراث كيمبسون ٤٢.

٢) نظرية علم الدلالة لراث كيمبسون ٤٣.

من مكونات التركيب ودلالات مضامين الجمل، وممن أكد ذلك وبينه العلاّمة مكيّ بن أبي طالب القيسي(٤٣٧هـ) موضحًا أن معرفة إعراب القرآن والوقوف على تصرف حركاته وسواكنه هو الطريق إلى السلامة من اللحن فيه، ومعرفة أحكام ألفاظه، والاطلاع على معانيه التي قد تختلف باختلاف الحركات، قال:"إذ بمعرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني وينجلي الإشكال، فتظهر الفوائد، ويُفهمُ الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد"[١].

ولاريب أنَّ الإعراب ظاهرة تركيبية تأتي وَفق الدلالة، وبه يُتوصَّل إلى المعاني النحوية، ويُنظَر أيضا في بناء الجمل من جهة قصرها وطولها، واسميتها وفعليتها، وطرق ارتباطها ببعضها[٢]، والذي يُبين ذلك هو طُرق ورود الأفعال في الجمَل، وتنوع الإسناد ومخصصاته فيها، قال حازم:" إن المعاني قد تكون مفردة الأجزاء ومتضاعفتها، وقد يكون بعض أجزائها مفردًا وبعضها مضاعفاً، وذلك بحسب تعدد الأفعال الواقعة في المواطن التي يُعَبَّر عما وقع فيها أو اتحادها، وبحسب تعدد ما تستند إليه تلك الأفعال أو اتحاده، وبحسب تعدد ما تتوجه لطلبه من المفعولات أو اتحاده"[٣]، يريد أن اختلاف معاني الْجُمل واتحاد معانيها، وتعدد معانيها وعدمه في نَسَق البِنْية، ناشئ عن أحوال الإسناد، ودلالات المسند إليه، ودلالات المخصِّصات من المفاعيل وغيرها.

إنَّ الإشكالات التي قد تبدو في بعض النصوص الفصيحة، تتسبَّبُ غالبًا عن عدم استيضاح العلاقات الدلالية بين الألفاظ، وأسرار ترتيبها وتكوينها لمعانيها السياقية، فليست ألفاظ الجمل سوى أصواتٍ مجردة عند تفكيكها وإبعادها عن تضامِّها

---

١) مشكل إعراب القرآن ٦٣/١.

٢) انظر أسرار البلاغة لعبد القاهر ص ١٠٩.

٣) منهاج البلغاء ص ٣٢.

واتساقاتها، بل إنّ كل لفظة تمثل علامة دالةً على مدلول جارتها، وكاشفة عن سرّ العلاقة بينهما، فإذا غاب ذلك عن المتلقي سبَّبَ له الإشكال، ولا فرق هنا بين علاقات الكلمات ببعضها، وعلاقاتها بأنواع الأعاريب وعلاماتها، فإن الجسم اللغوي العام الذي يحمل هذه العناصر المتعددة، يتتامٌ ويتناغم بِجُمعِه عن تناسبِها وبناءِ العلاقات المعنوية بينها.

وممن تصوَّر هذه العلاقة بين الدال والمدلول اللساني، ونَبَّه على الإشكال الذي يحصل من الفصل بينهما:اللغوي الغربي ــ ديسوسير ــ إذ يقول: "ليست الدلالات التي يتكون منها اللسان أمورًا تجريديةً، بل هي أشياء واقعية... ولا يُتصوَّرُ وجود الكيان اللساني إلا باجتماع الدال والمدلول وترابطهما، فإذا تناولنا عنصرًا واحدًا من هذه العناصر اختفى الكيان وتلاشى، وبدَلَ أن نحصل على شيء مشخص لم نجد أمامنا إلا تجريدًا خالصا...ويصدق هذا أيضًا على المدلول كلما حاولنا فصله وانتزاعه عن الدال"[1]، يريد أن المعاني المستفادة من النص اللغوي، والدلالات التي تنتمي إليها عناصره وتدل عليها قرائنه الإعرابية والصرفية والصوتية، ليستْ أمورًا مجردةً من عناصر ماديةٍ، بل هي مركبة لأداء مقاصد وأغراض ذهنية، ولا يتأتى أن تتكوَّنَ اللغة دون بناء علاقات تربط بين الألفاظ(الدوال) والمعاني(المدلولات) فإذا فككنا الألفاظ انفرطت تلك العلاقات ورجعت إلى كونها عناصر تجريدة لا دلالة لها، وكذا حال المعاني عند محاولة تصوُّرِها من غير النظر إلى الألفاظ التي تحملها وتدل عليها.

---

١) محاضرات في علم اللسان العام ١٥٤.

وهذا مَثَلٌ من الْمُثل الدالة على أنَّ المحدثين قد تنبَّهوا إلى ما سبق إليه علماء العربية من أن الألفاظ خدم المعاني[1]، ولا يُستفاد من اللفظ المجرد، ولا يوصَل إلى المعنى دون لفظٍ دالٍّ دلالةً واضحةً مقصودةً عليه، وبناءً على هذا يُعلَم أن الإشكالات التي توجَد في بعض الأعاريب والدلالات والتراكيب مسبَّبَة عن خلل في إدراك العلاقات بين الألفاظ والدلالة، ومن الإشارات المعبِّرةِ عن ذلك قول أبي هلال العسكري(٣٩٥هـ): "إن الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدل عليها، ويعبر عنها فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ؛ لأن المدار بعد على إصابة المعنى، ولأن المعاني تحل من الكلام محل الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة، ومرتبة إحداهما على الأخرى معروفة، ومن عرف ترتيب المعاني واستعمال الألفاظ على وجوهها بلغة من اللغات ثم انتقل إلى لغة أخرى تهيأ له فيها من صنعة الكلام مثل ما تهيأ له في الأولى"[2].

فهذا الذي توَصَّل إليه علماء العربية قديمًا وتنبَّهوا له، ثم أكدته الدراسات اللسانية الحديثة، من طبائع العلاقات بين الألفاظ وملابسات النصوص، وما يدور عليها من المعاني، وما يُسببه غياب إدراكها من الخلل والإشكال في فهم النص وتوجيهه وتفسيره، سوف تتحقق منه هذه الدراسة بمزيد من التدليل والبرهنة، عن طريق التطبيق على جمع من الآيات القرآنية التي قُرئت بأوجه متنوعةٍ وبدَتْ عليها مشكلاتٌ لغوية متعددة، فاحتاجت إلى مزيد من تفعيل العلاقات المسؤولة عن تكوينات البِنى النحوية بعامة؛ للوصولِ إلى أسرار تركيبها ودلالاتها.

* * *

١) انظر الخصائص ١/ ٢١٥-٢١٦

٢) الصناعتين لأبي هلال العسكري ٨٤.

الآية الأولى

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾[1]

قرأ ابن عامرٍ وشعبة عن عاصم بإسكان النون الأولى من (شنآن) هكذا: "شَنْآن" وقرأ سائر السبعة[2] بفتحها، على وزن(فَعَلان)[3].

الإشكال الموجود في هذا التركيب مِن قبَل قراءة إسكان النون(فَعْلان) فإن المشهور والقياس في هذه الصيغة أن تكون للصفات والأسماء غير المصادر، ولكن الكلمة هنا وردَتْ في سياقٍ تقود فيه الدلالَة إلى تفسيرها بمصدر، كما هو النصُّ في قراءة فتح النون(فَعَلان) وبناءً على هذا احتاج توجيه القراءة إلى مَنْزَعٍ مناسبٍ لتوافق دلالة التركيب اللفظي والدلالة السياقية، وتتلاءم به القراءتان، إذ الغرض منهما واحدٌ.

وتفسير هذا أنّ الفَعَلان يقع مصدرًا بكثرةٍ، وقد يقع وصفًا قليلاً، كما أنَّ الفَعْلان الذي هو وصْفٌ باطراد قد يقع مصدرًا قليلاً[4]، وبناءً على هذا فليس بمستنكَرٍ أن تكون القراءتان معًا بمعنى المصدر كما هو ظاهر، وأقوى في الدلالة، ولا أن تكونا معًا بمعنى الوصف فتؤول الدلالة على ذلك إلى وجهٍ مقبولٍ لغةً ويستقيم معنًى ولا يلزم منه ما ذهب إليه بعض اللغويين من تضعيف القراءة أو إنكارها[5]،بل تجتمع القراءتان معًا، ويكون

---

١) المائدة، الآية(٢).

٢) القراء السبعة هم : نافع المدني، وابن كثير المكي، وأبو عمرو البصري، وابن عامر الشامي، وعاصم وحمزة والكسائي الكوفيون(انظر: مختصر في مذاهب القراء السبعة بالأمصار، للداني ص٢٩وما بعدها)

٣) السبعة٢٤٢، والتيسير ٢٦٨، والنشر ٢٥٣/٢.

٤) انظر: سيبويه ١٤/٤، ١٥. و شرح الشافية ١٥٦/١، وديوان الأدب للفارابي ٢٨٧/١، و٦٢/٢، ٢٣٨-٢٣٩.

٥) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٦/٢، والكشف ٤٠٤/١.

تنويعهما وورودهما من باب سعة الكلام ومرونة اللغة[1]، وهو أمر متلئبٌّ في العربية يقرّ به علماؤها، ويَسِمونها به.

فمن وقوع فَعْلان ـ بتسكين العين ـ وصفًا: رَحمان وغضبان وسكران وحيران...ومنه قولهم: شَذّان الناس، أي متفرقوهم، وكذلك شَذَّان الحصى، ورجلٌ حَرَّان، أي عطشان، وغَصَّان بالطعام أي غاصٌّ به، والعَبْران للباكي والسغبان للجائع...[2]، قال أبو زيد الأنصاري: "وتقول رجلٌ شَنْآنٌ وامرأةٌ شَنْآنةٌ، مصروفان، وقد يقال: رجُلٌ شَنْآنُ بغير صرْفٍ، لأنك تقول امرأةٌ شَنْأَى"[3]فيكون معنى شَنْآن قومٍ ـ بتسكين العين ـ بغيض قومٍ، أو بُغضاء قوم[4]، والمعنى: لا يحملنَّكم بغيض قوم أو بغضاء قومٍ على الاعتداء بسبب صدهم لكم عن المسجد الحرام[5]، وهذه الدلالة تلتقي مع دلالة المصدر التي تكون فيه اللفظة بمعنى (البُغْض)، سواءٌ أكان بتسكين العين (شَنْآن) أم بفتحها (شَنَآن).

والدلالة نفسُها محتملة مع فتح العين؛ لأن الفَعَلان قد يأتي وصْفًا أيضًا، وإن كان ذلك ليس بالكثير كما قدمْتُ، نحو: يومٌ لَهَبانٌ وصَخَدان أي شديد الحر، والصَّبَحان للمصطبح، والشَّحَذان للجائع[6]والدَّدان للعَيِي والكَليل، والآبَيَان للشديد الإباء، ومنه قول الشاعر:

وقبلَكَ ما هابَ الرجالُ ظُلامَتِي وَفَقَّأْتُ عينَ الأشوَسِ الآبَيانِ[7]

---

١) انظر: معاني القرآن للفراء ١/٣٠٠،الحجة للقراء السبعة ٣/٢٠٢–٢١٢، تفسير الطبري ٦/٤٢.

٢) ديوان الأدب للفارابي ١/٢٨٤، ٢/٦٢، ٢٣٧.

٣) النوادر ٥٥٧.

٤) انظر: معاني القرآن للفراء ١/٣٠٠، والحجة للقراء السبعة ٣/١٩٩، ٢١٢.

٥) انظر ما سبق في حاشية(٣).

٦) ديوان الأدب للفارابي ١/٢٨٧–٢٨٨.

٧) البيت من الطويل، للمجَشَّر الضبي، انظر: النوادر ٤٢٦، والحجة للقراء السبعة ٣/٢٠٩

قال أبو حيان: "و(فَعَلان) في الأوصاف موجودٌ نحو قولهم: حمارٌ قَطَوان، أي عسير السير، وتَيْس عَدَوَان، كثير العدْو، وليس في الكثرة كالمصدر.."[1].

فهذا يدل على أنّ توجيه المفردة بحملها على الوصف ممكن على الوجهين معًا: إسكان النون وفتحها، فتلتقي الدلالة مع ظاهر التركيب على القراءتين من هذا المنْزَع.

ومن ورود (فَعْلان) الساكن العين مصدَرًا قولهم: لواه لَيًّا ولَيَّانًا[2]، فاللَّيَّانُ مصدرٌ على وزن فَعْلان، ومثله شَنْآن على تفسيره بالمصدر، وغَشِيَه غَشْيانًا[3]، وهو وَزْنٌ نادِرٌ في المصادر[4]، ولكنه فصيح صحيح، ومِن ثَمَّ قال أبو عليّ رحمه الله: "ومَنْ زعم أنَّ إسكان النون لحنٌ، لم يكن قوله مستقيمًا؛ لأنه يجوز أن يكون مصدرًا كالليان"[5].

وأمَّا تفسير (شَنَآن) المفتوح النون بالمصدر فهو الأظهر والأقوى من جهة التركيب والدلالة، أما التركيب فلأنَّ الفَعَلان هو القياس في المصادر، ولذلك كانت دلالته على المعنى أظهر، وقد اطردَ فيما دلَّ على الحركة والاضطراب والتقلّب نحو: الطيَران والغَلَيان والفوَران والرَّمَلان والهذَيان...[6]، فيكون الشَّنَآن بمعنى البُغْض، والمعنى: لا يحمِلَنَّكم بُغْضُكم لقوم على الاعتداءِ بسبب صدهم لكم عن المسجد الحرام، ولأجل هذا فضل أكثر الموجهين والمفسرين هذا الوجه وهذه القراءة، لمناسبتها لظاهر المعنى[7].

---

١) البحر المحيط ٤/ ١٦٩.

٢) سيبويه ٤/ ٩، والتكملة لأبي علي ٥١١.

٣) التكملة لأبي علي ٥١٢.

٤) انظر: شرح الشافية١/ ١٥٩.

٥) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢١٠.

٦) انظر: سيبويه ٤/ ١٥، وشرح الشافية١/ ٥٦

٧) انظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٠٠، وتفسير الطبري ٦/ ٤٢، وإعراب القرآن وعلل القراءات للباقولي ١/ ٣٩٧، والكشف ١/ ٤٠٤، والبحر المحيط ٤/ ١٦٨-١٦٩

وقد رأى الرضي الاستراباذي أنَّ مجيء (شَنَآن) على (فَعَلان) شاذٌّ، لأنه لا يدل على الاضطراب[1]، ولا أستبعد أن يكون حامله على ذلك قول سيبويه: " وأكثر ما يجيء الفَعَلان في هذا الضرْب ـ يعني ما دل على الحركة والاضطراب ـ ولا يجيء فعلُه يتعدى الفاعلَ، إلا أنْ يَشذّ شيء، نحو شَنَئْتُه شَنَآنًا"[2]، فإن يكن كذلك فهو وهم، لأن سيبويه يتحدث عن التعدية، ويذكر أن الفَعَلان فعله لازم غير متعدٍّ، ولذلك شذّ مجيء (شَنِئَ) متعديًا مع أنَّ مصدره على الفَعَلان الدال على الحركة والاضطراب، فقيل: شَنِئْتُه شَنَآنًا، هذا فحوى كلام سيبويه.

ومع ذلك ففي عدم دلالة الشَّنَآن على الاضطراب والحركة نظَر؛ لأن معناه البغض والكراهية، وذلك ناشئ عن حالة نفسية غير مستقرَّة في حينه، بل طرأعليهاتقلُّب مزاجيٌّ وعَصَبيٌّ، وقد يسبب غضَبًا وغَليانًا لدَم الإنسان، حتى إنه قد يتصرَّف خلاف ما يعقل، ومع ذلك قد يرد الفَعَلان على ما لا يدل صراحةً على الاضطراب والحركة إلا بشيء من التأويل والتقريب، نحو ماذكره سيبويه من قول العرب: الْحَيَدان، والمَيَلان، فذكر أنه محمولٌ على الباب وإن لم يكن منه[3]، وليس هذا بأقرب من الشَّنَآن إلى دلالة بابِ "فَعَلان" من المصادر.

* * *

١) انظر شرح الشافية ١/١٥٦.

٢) سيبويه ١/١٥.

٣) انظر: سيبويه ٤/١٥.

الآية الثانية

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾[1]

قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم بالنصب في (أرجلَكم)، وقرأ سائر السبعة بكسر اللام جرًّا[2].

الإشكال في هاتين القراءتين وجودُ دلالَتين مختلفتين لكل قراءةٍ بحسب الإعراب الذي تحمله، مع أنَّ ذلك في قضيةٍ واحدةٍ تقتضي دلالَةً واحدةً، فوجب توجيه تركيب كل قراءةٍ بما يتفق مع القاعدة النحوية، والدلالة العامة، من غير أن يؤدي ذلك إلى إلغاء أحد الوجهين، ومن غير لزوم نقض لإحدى الدلالتين، وهذا منزعه من جهات متعددةٍ، كما سيتبين.

فكلمة (أرجلكم) تقدمها فِعْلان، كلاهما صالح لتعليقها به، وهما: (اغسلوا و(امسحوا) وهذا ما يسميه النحويون بـ(التنازع) وهو أنْ يشترك عاملان في طلب معمولٍ واحدٍ، فيُكتَفى بتعليقه بأحدهما استغناءً؛ لعلم المخاطَب بالمراد[3] نحو: أكرِمْ وأحسِنْ إلى زيد، فالمخاطَب يعلم أن المراد: أكرمْ زيدًا وأحسن إليه، ومثل ذلك هذه الآيةُ، ولكن عن طريق العطف، "**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**" انتهى الفعل الأول ومخصصاته، ثم قال: "**وامسحوا برؤوسكم**" انتهى الفعل الثاني ومخصصه، ثم عطف ما يصح حمله على مخصصات الفعل الأول، وقرينته النصب، ويصح حمله على مخصص الفعل الثاني، وقرينته الجر، فمَن حمله على الأول نصب اللام في (وأرجلكم) ومن حمله

---

١) المائدة، الآية (٦).

٢) السبعة ٢٤٢، والتيسير ٢٦٨، والنشر ٢/٢٥٤.

٣) انظر: سيبويه ١/٧٥-٧٦، والمقتضب ٣/١١٢، و٤/٧٢.

على الثاني جرَّ اللام[1]، ومَنْ حملَه على الثاني إنما نظر إلى قربه، وذلك هو الأكثر في كلام العرب[2]، أعني اعتبار العامل الثاني لقربه، ونظيره قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾[3] فعلَّق (أن)وصلتها بِـ(ظننتم) لقربها منها، ومثل هذا كثير[4].

والإشكال الآن سيتعلق بالدلالة؛ لأن الجر يقتضي أن الحكم الشرعي في الوضوء مسح الرِّجْلَيْن لا غسلُهما؛ بسبب العطف على الممسوح وهو الرؤوس،وهذا لا يتفق مع ما ورد في السُّنَّة من أنَّ الواجبَ غسلُ الرِّجْلَين، والرسول صلى الله عليه وسلم مُرْسَلٌ لبيان القرآن وتبليغه وإيضاح أحكامه للناس، فما فعله أو أمر به هو المعنى الشرعي الذي أمر الله به في كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[6].

ويُفهَمُ من هذا أن بعض ما نزل من القرآن يحتاج إلى بيان وتفسير من النبي صلى ا لله عليه وسلم؛ لِما قد يكون فيه من إشكال على المخاطَبين به، ومن هُنا كان صلى الله عليه وسلم يفسر القرآن للناس بكلامه وأفعاله، وقد بَيَّن بقوله وفعله أن الواجب في الوضوء غسل الرِّجْلَين، حتى إنه صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً قد توضَّأ ولم يغسل عَقبَيْه فقال: " **ويْلٌ لِلأَعْقابِ مِنَ النارِ** " ورأى بعضَ أصحابه وقد توضَّؤُوا وهم عِجالٌ ولم

---

١) انظر معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٧٦–٢٧٧، والحجة للقراء السبعة ٣/ ٢١٤–٢١٥.

٢) انظر: سيبويه ١/ ٧٥–٧٦، والمقتضب ٣/ ١١٢، و٤/ ٧٢، و الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢١٤–٢١٥.

٣) الجن، الآية (٧).

٤) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢١٤، والكشف ١/ ٤٠٦.

٥) النحل، الآية (٤٤).

٦) النحل، الآية (٦٤).

يغسلوا أعقابَ أرجُلِهم، فقال: " **ويلٌ لِلأعقابِ من النارِ أسْبِغُوا الوُضوءَ**"[1] وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا تَوَضَّأ غسل رجلَيهِ وأسبغ الوضوء[2]، فهذه سنته وهي بيانٌ وإيضاحٌ لِما في هذه الآية.

ومِن هنا احتجْنا إلى دلالَةٍ للمسح تتفق مع السنة، وتتفق أيضًا مع ما ورد عن بعض الصحابة والتابعين من ترجيح المسح على الغسل[3]؛ لننزع منها دلالة التركيب في قراءة مَنْ جرّ اللام، فوجْهُ ذلك أنَّ كلمة(المسح) معناها اللغوي إمرارُ اليد على الشيء، وتُطلق على الغسل أيضا، أو خفيفِ الغسل كما قال بعض العلماء[4]؛ لأن فيه إمرارًا لليد على الموضع المغسول، فهي لفظة مشتركة، تحتمل المعنيين معًا، ويترشَّح معنى الغسل دون المسح بقرينتين، الأولى: السنة ـ كما تقدم ـ والثانية التحديد، ذلك أنَّ ما يُمسح لا يحتاج إلى تحديد، ولذلك لم يُحدد ما يمسح من الرأس في الوضوء، ولا ما يمسح من الوجه واليدين في التيمم، وحُدِّدَ ما يُغسل من اليدين في الوضوء إلى المرفقين، وما يغسل من الرِّجلين إلى الكعبين، فهذا التحديد دليل على أن معنى مسح الرِّجلَين غسلُهما، وبهذا يَتِّجه عطفُ الأرجُل جَرًّا على ما قبله.

قال ابن عطية : " وذهبَ قوم ممن يقرأ بكسر اللام إلى أنّ المسح في الرِّجلَيْنِ هو الغَسْلُ، وروي عن أبي زيد أن العرَب تُسمي الغَسْلَ الخفيف مسحًا"[5] قال القرطبي: "

---

١) الحديثان أخرجهما مسلم في صحيحه ١/٢١٣–٢١٥، في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرِّجلَين بكمالِهما.

٢) انظر صحيح البخاري ١/ ٥٥، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين إلى الكعبين.

٣) انظر: تفسير الطبري ٦/ ٨٢–٨٣، وتفسير القرطبي ٦/ ٩٢–٩٣.

٤) انظر: اللسان، مادة (مسح)، ومعاني القرآن للأخفش ١/ ٢٧٧، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ١٥٣–١٥٤، والحجة للقراء السبعة ٣/ ٢١٥، والتفسير البسيط ٧/ ٢٨٢. ٢٨٣.

٥) المحرر الوجيز ٤/ ٣٧١. والتفسير البسيط ٧/ ٢٨٢.

وهو الصحيح؛ لأن لفظ المسح مشترك، يُطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل"[٢] ثم ذكر الرواية مسندة إلى أبي زيدٍ[١]، كما أسندها أبو علي الفارسي أيضًا[٢]، وبناءً على هذا رأى الإمام الطبريُّ أنَّ الغاسل ماسح؛ قال:" لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، ومسحهما إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما فإذا فعل ذلك بهما فاعِلٌ فهو غاسلٌ ماسحٌ"[٣].

يريد الطبري رحمه الله أنَّ المسح هاهنا جامع بين المسح الحقيقي والغسل الخفيف؛ لِما يقتضيه من تعميم العضو الممسوح بالماء مع إمرار اليد التي هي آلة الغسل عليه، وهذا وجه جيد للجمع بين قراءة النصب المقتضية للغسل، وقراءة الجر التي ظاهرها اقتضاء المسح.

ومما يعزز هذا الفهم قول الفخر الرازي في التعليق على وجه الجرّ الموجِب للمسح: "إنّ الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقربَ إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا الوجه يجب القطعُ بأن غسل الرِّجل يقوم مقام مسحها"[٤]

وبهذا كله يتحد التركيب والدلالة، من منزَع الدلالة المعجمية والوضعية لكلمة(مسح) بمعونة القرينتين: اللغوية الداخلية، وهي تقييد المغسول وتحديده، وإطلاق الممسوح وتعميمه، والقرينة الخارجية التي هي السنةالثابتة قولاً وفعلاً، وتلتقي كذلك دلالة قراءة النصب الموجبة للغسل مع دلالة قراءة الجرّ على هذا التفسير.

---

١) تفسير القرطبي ٦/ ٩٢، وانظر التفسير البسيط ٧/ ٢٨٢.

٢) انظر الحاشية السابقة نفسها.

٣) تفسير الطبري ٦/ ٨٣.

٤) التفسير الكبير ١٢/ ١٢٨.

الآية الثالثة

﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِ﴾[1] قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي بضمّ السين والحاء في (السحت)، وقرأ سائر السبعة بإسكان الحاء، ورُوي عن نافع فتحُ السين مع إسكان الحاء(السَّحْت) [2]، فالسُّحْتُ والسُّحُتُ اسمان للمسحوت وهو المال الحرام، سُمِّي بذلك مِنْ سَحَتَ الشيءَ يَسحتُه أي قشره واستأصله وأذهبه، والمال الحرام يُذهب التقوى والبركة والمروءة، ويُكسب العار[3]، والمعنى أنهم يأكلون الأموال والمكاسب المحرمة، التي لا يحلُّ أكلها، كالرشوة، والربا، ولحم الخنزير والدم والميتة، ونحو ذلك مما حرمه الله[4].

والإشكال الموجود في هذه القراءات كائنٌ مِنْ قبَلِ قراءة فتح السين مع إسكان الحاء، فإنه مصدر للفعل (سَحَت) ولا يتوجَّه في ظاهر تركيب المصدر أن يكون مفعولاً به، فيكون مأكولاً، مع أنَّ الدلالَة ظاهرةٌ على أنَّ ذلك هو المراد، بدليلين: الأول: السياق وهو يدل على أن كلمة(السحت) شيء مأكول، والثاني القراءتان المصرحتان بصيغة الاسم المفعول.

ويأتي مَنْزَع توجيه القراءة بصيغة المصدر من قِبَلِ التسمية بالمصدر، وإقامته مقام الاسم المفعول؛ لغرض دلالي، وهو المبالغة والتأكيد.

قال أبو علي الفارسي: "فأما مَن قرأ ﴿أَكَّالُونَ لِلسَّحْتِ﴾ فالسَّحْتُ مصدر(سَحَتَ) وأوقع اسمَ المصدر على المسحوت، كما أوقع الضرب على المضروب في قولهم: هذا

---

١) المائدة، الآية (٤٢).

٢) السبعة ٢٤٣، والتيسير ٢٦٩، والغاية ١٣٩.

٣) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ٣٩٩-٤٠٠، واللسان، مادة(سحت)، والكشاف ١/ ٣٣٩.

٤) انظر: تفسير الطبري ٦/ ١٥٦،و البحر المحيط ٤/ ٢٦٣، والكشف ١/ ٤٠٨، والتحرير والتنوير ٦/ ٢٠١-٢٠٢.

الدرهم ضَرْبُ الأمير، والصيد على الْمَصِيد في قوله﴿لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾[1] والسحت أعمُّ من الربا، وهؤلاء قد وصفوا بأكل الربا..."[2]

فإذا كان أعمَّ من الربا لعموم دلالته على المال الحرام كان التعبير عنه بالمصدر أنسب وأشمل، إذ المصدر يدل على مطلق الحدَث، هذا من جهة الدلالة اللفظية، أما من جهة المصاحبة اللفظية فإن وقوعه مفعولاً لصيغة المبالغة (أكَّالون) يُعزز هذا المعنى ويؤكده، فإنها صيغة تدل على وقوع الفعل بكثرة وتكرار وشدة، وكلٌّ ذلك يتناغم مع التعبير بالمصدر الدال على حقيقة الحدث وصريحه مطلقًا في إطار ذمِّ الفاعلين والتنفير من سلوكهم.

* * *

١) من سورة المائدة، الآية (٩٥).

٢) الحجة للقراء السبعة ٣/٢٢٢.

الآية الرابعة

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾[1]

قرأ الكسائيّ بالرفع في (العَيْن) وما بعدها كله، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر بالرفع في كلمة (الجروح) فقط، وقرأ نافع وحمزة وعاصم بالنصب في الجميع[2].

أمَّا القراءة بالنصْب فظاهرةٌ؛ لأن هذه الكلمة وقعت في حيِّز (أنَّ) التوكيدية الناصبة للمبتدإ، فهي أسماء منصوبةٌ بعدها، والواو مُشرِّكَةٌ بينها في النصب والدلالة، وهي التوكيد بـ(أنَّ) وهذا واضح.

والإشكال يبدو في قراءة مَنْ رفَع في سياق تركيب (أنَّ) وصلتها، مع اتحاد الدلالة، إذ المعنى أن الله تعالى كتبَ عليهم ذلك كله، فـ(أنَّ) وما دخلَت عليه كله لبيان المكتوب، ولذلك انتظمته قراءة النصب.

والقاعدة التي يُنتزَع منها توجيه الرفع أنَّ حرف (إنَّ) ومثلها (أنَّ) على الأشهر إذا استوفى خبره جاز القطع بعده استئنافًا، أو عطفًا على موضع (إنَّ) ومدخولها - وهو الرفع - أو عطفًا على ضمير الخبر، ولا سيما إذا كان المقطوع جملة كاملة[3]، كما في هذه الآية، فإن قوله تعالى ﴿والعَيْنُ بِالعَينِ﴾ جملة كاملة، وكذا ما بعده، قال أبو حيان: "وإذا عطفتَ الجملة على هذه الحروف وما عَمِلَتْ فيه، فلا خلافَ في جوازها، نحو: إنَّ زيدًا قائمٌ، وعمرٌو منطلِقٌ"[4]، يريد بالحروف (إنَّ) وأخواتها.

---

١) المائدة، الآية (٤٥).

٢) السبعة ٢٤٤، والتيسير ٢٦٩، والنشر ٢/٢٥٤. وإرشاد المريد ١٨٦-١٨٧.

٣) انظر: ارتشاف الضرب ٢/١٦٩-١٦٠، وشرح التعليقة ١/٤٦٣، والتذييل والتكميل ٥/١٨٥.

٤) التذييل والتكميل ٥/٢١٠.

فمَنْ قرأ برفع (العَيْن بالعين) وما بعده، أو رفع (الجروح) وحدها، فقد قطع العطف واستأنف، أو عطف على المعنى؛إذ المعنى: قلنا لهم: (النفسُ بالنفسِ....والجروحُ قصاصٌ)[1].

وهذا توجيهٌ منزوع من الدلالة العامة للآيةِ، منظورٌ فيه إلى المعنى لأجل تخريج التركيب النحوي على وفقه.

قال الأخفش موَجّهًا للرفع في هذه الآية:" إذا عطفَ على ما بعد (إنَّ) نصبَ، والرفع على الابتداء؛ كما تقول: إنَّ زيدًا منطلق، وعمرٌو ذاهبٌ، وإن شئتَ قلتَ: وعمرًا ذاهبٌ، نَصْبٌ ورفْعٌ"[2] يريد أنّ (عمرو) يجوز عطفه على اسم(إنَّ) فينصب، ويجوز جعلُه مُبتدَأً فيرفَع، وفي الحالين كلتيهما خبرُه ما بعده؛ لأن (إنَّ) وأخواتها لا تنصب إلا المبتَدأ.

وقال الفراء في تعليقه على هذه القراءة: "فإذا رفعتَ العينَ أُتبِعَ الكلامُ العين، وإن نصبته فجائز، وقد كان بعضهم ينصب كله، فإذا انتهى إلى (والجروح قصاص) رفع، وكلٌّ صواب.."[3] ثم ذكر ما يفيد أنَّ ذلك يحسنُ في أخبار (إنَّ) وأخواتها إذا كان العطف بجملة كاملة، كما في هذه الآية، وعنى بذلك استواء الدلالة؛ لأن العطف بجملة كاملة تستوي معه الدلالة من غير تأويل، ومِن غير حاجة إلى تقدير محذوف، فإذا قيل: "كتب الله أن النفس بالنفس" انتهت الجملة وأفادتْ إفادة كاملة مستقلة، فإن عُطف عليها بعد ذلك بجملة مستقلة أفادتْ أيضًا إفادة كاملة مستقلة، في إطار الجملة الأولى.

---

١) انظر: الحجة للقراء السبعة٣/ ٢٢٥-٢٢٦، وتفسير القرطبي ٦/ ١٩٣.

٢) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٨٢.

٣) معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٠، وانظر معاني القراءات للأزهري ١/ ٣٣٠.

وبذلك تستوي الدلالتان في سياق واحدٍ، وأفاد الرفع والاستئناف مساواة الحكم الثابت بهذه الجملة، للحكم الثابت في الجملة المعطوف عليها مع استقلالهافيما يخصها.

فيكون المعنى:"كتب الله على بني إسرائيل أنَّ النفس بالنفس" ثم قال للمسلمين: "العينُ تُجزَى بالعينِ....إلخ" فيكون حكمًا خاصًا بالمسلمين، مضافًا إلى سابقه، أخبر الله به في سياق إخباره عما كتبه على بني إسرائيل، فاستوى الحكمان، كما استويَا في قراءة مَن نصب جميع هذه الأسماء، وبذلك يتضح ضَعف ما ذهب إليه بعضهم من أن قراءة الرفع تقتضي استقلال المسلمين بما ورد فيها من حُكمٍ، وأن أهل الكتاب لم يُكتب عليهم ذلك، كما ذكر القرطبيٌّ عن ابن المنذر أنه قال: " ومَنْ قرأ بالرفع، جعلَ ذلك ابتداء كلامٍ، حُكْم في المسلمين" ثم عقَّبَ عليه قائلا: " وهذا أصح القولين؛ وذلك أنها قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم، (والعينُ بالعينِ) وكذا ما بعده، والخطاب للمسلمين أُمِروا بهذا، ومَن خص (الجروح) بالرفع فعلى القطع مما قبلها، والاستئناف بها، كأن المسلمين أُمِروا بهذا خاصة، وما قبله لم يواجهوا به"[1].

فهذا تفسير لم يوجبْه تركيب الرفع في الآية، وإن كان يحتمله، ولكن قرينة القراءة بوجه النصب معينة على القطع باستواء الدلالة في القراءتين، ومِنْ ثَمَّ قال أبو علي الفارسي: "ويجوز أن يُستأنف(والجروحُ قصاص) ليس على أنه مما كتب عليهم في التوراة، ولكن على استئناف إيجابٍ وابتداءِ شريعةٍ في ذلك، ويُقوِّي أنه من المكتوب عليهم في التوراة نَصْبُ مَنْ نَصَبَ، فقال: (والجروحَ قِصاصٌ)"[2].

---

١) تفسير القرطبي ٦/ ١٩٣.

٢) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٢٦، وانظر الكشف ١/ ٤١٠.

الآية الخامسة

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[1]

قَرَأَ ابنُ عامرٍ الشاميُّ كلمة (يبغون) بالتاء على الخطاب، وهي القراءة المشكلة؛ لأن السياق ليس خطابيًا. وقرأ باقي السبعة بالياء على الغَيْبةِ[2]، وهو الأظهر لأن السياق كله كذلك، وهو قوله تعالى ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾[3] فالضمائر كلها للغيبة، ومن هنا كانت قراءة الجمهور بالياء هي الوجه الأظهر؛ لأجل الربط بين أجزاء الكلام، ومطابقة آخره لأوله، ويكون اتساقٌ بين التركيب ودلالة السياق[4].

وأما قراءة ابن عامرٍ فخرّجها بعض الْمُعربين على إضمار خطابٍ تقديره: "قلْ لهم يا محمد: أفحكم الجاهلية تبغون"[5]، قال أبو علي: "ونحو هذا الإضمار لا يُنكَر، لكثرته، وإن كان الأول أكثر"[6]، يريد بـ(الأول) القراءة بياء الغيبة، وكأنه يريد بكثرة مثل هذا الإضمار كثرة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، أو الخطاب إلى الغيبة، ونحو ذلك من أنواع الالتفات.

وهنا يقع التجاذب بين الْمَنْزَع التركيبي والدلالي فالتركيب يطلب الياء نَسَقًا على ما تقدم من الكلام، وظاهرُ دلالةِ تاء الخطاب لا يُساعد على ذلك، فتجاذبا، فاضطرُّوا إلى

---

١) المائدة، الآية (٥٠)

٢) انظر: السبعة لابن مجاهد ٢٤٤، الكشف لمكي ٤١١/١، والحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي ٢٢٨/٣، وحجة القراءات لابن زنجلة ٢٢٨، والغاية ١٤٠.

٣) المائدة، الآية (٤٩).

٤) انظر الحجة للقراء السبعة ٢٢٨/٣، والكشف ٤١١/١.

٥) السابق. والتفسير البسيط للواحدي ٤١٨/٧.

٦) الحجة للقراء السبعة ٢٢٩/٣.

التقدير المذكور، ولو نَظرنا إلى الأسلوب لوجدناه قويًّا غيرَ مُحْوِجٍ إلى تقدير جملةٍ ولا ما دونَها، لأنّ إخراج السياق على الالتفات يغني عن ذلك، والالتفاتُ أسلوب شائعٌ كثير في كلام العرب، ولا يلزم منه نشاز في السياق، ويُؤتى به قَصْدًا لإفادةِ دلالةٍ خاصة به، قال التفتازاني: "الالتفات هو انتقال الكلام من أسلوبٍ من التكلم والخطاب والغيبة، إلى أسلوبٍ آخَرَ غيرِ ما يترقبه المخاطَب، ليفيد تطرِئةً لنشاطه وإيقاظًا في إصغائه"[1].

وهذا هو ما حدَثَ في هذه الآيةِ، فإن الله تعالى خاطَب رسولَه صلى الله عليه وسلم آمِرًا له بالحكم بين بني قريظة والنضير من اليهود بما أنزل الله، وألاَّ يتَّبِع أهواءَهم، وأنْ يَحذَرَهم أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله، وأخبره أنَّهم إن تولَّوْا وأعرضوا عن حكمه فهو دليل على أنَّ اللّهَ يريدُ أن يصيبهم ببعض ذنوبهم فيهلكهم بها، وأخبره أنَّ حقيقة كثيرٍ من الناس الانطواءُ على الفسق والتمرد على شرع الله، ثم التفت من الحديثِ عنهم إلى توجيه الخطاب إليهم مباشرةً لإيقاظِ هممهم وإثارتِهم فقال مُنكِرًا عليهم صنيعَهم: "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ تَبْغُونَ"! بعد الحديثِ عنهم، قال أبوحيان: "وفيه مواجهتهم بالإنكار والردع والزجر، وليس ذلك في الغَيْبَة، فهذه حكمة الالتفات والخطاب ليهود قريظة والنضير"[2].

وهذا يدل على أنَّ الكلامَ جارٍ على ما يوافق الغرض منه، ولا يحتاج إلى تقدير ليلتئم، وأنَّ تنويع الأسلوب بتركيب آخر لا يقتضي خلَلاً في الغرض الدلالي العامّ فيستدعي إضمارًا.

* * *

---

١) المطوَّل للتفتازاني ٢٨٧.

٢) البحر المحيط ٤/ ٢٨٨.

الآية السادسة

﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡۚ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فَأَصۡبَحُواْ خَٰسِرِينَ﴾[1] قرأ الكوفيون(عاصم وحمزة والكسائي): (ويقولُ) بالرفع وإثبات الواو، وقرأ ابن عامر والحرميان(نافع وابن كثير): (يقولُ) بالرفع بدون واو، وقرأ أبوعمرو البصري : (ويقولَ) بالنصب وإثبات الواو[2](وهو الوجه المشكل، كما سيأتي).

فهذه ثلاث قراءات: الرفع مع إثبات الواو، والرفع مع حذف الواو، والنصب مع إثبات الواو، فأما الرفع مع إثبات الواو فيُخرَّجُ على تركيب الاستئناف[3]، وابتداء كلام جديدٍ يخبر فيه عن الذين آمنوا، بعد ما تقدم من الكلام عن المنافقين وندامتهم وتمام الإخبار عنهم في الآية المتقدمة[4]،وهي قول الله تعالى﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمۡ يَقُولُونَ نَخۡشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٞۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ فَيُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ نَٰدِمِينَ ٥٢﴾[5] كما يجوز توجيه الدلالة بنزع التركيب من وجه العطف، فتكون الواو عاطفة لجملة﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ على جملة﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ ﴾ فيكون هذا من عطف الْجُمل[6]، على أنَّ هذه الجمل متساوية في الدلالة العامة من جهة الإخبار بها، ونسقت بالواو لإفادة أن مضمونها واقع في حينه، وليس بين ما أخبرنا الله به في هذه الجمل من أخبار فترات زمانية متفاوتة،وقد عَبَّر الطبريُّ عن هذه الدلالة في تركيب قراءة

---

١) المائدة، الآية(٥٣).

٢) انظر: السبعة ٢٤٥، والتيسير ٢٧٠، والغاية ١٤٠، والنشر٢/٢٥٤.

٣) انظر : معاني القرآن للفراء ١/٣١٣، والبيان للأنباري ١/٢٦٩.

٤) انظر: إعراب القران للنحاس ٢/٢٧، وحجة القراءات لابن زنجلة ٢٢٩، والمحرر الوجيز ٤/٤٨٤-٤٨٥.

٥) المائدة، الآية (٥٢).

٦) انظر: الحجة للقراء السبعة ٣/٢٣١، والدر المصون ٤/٣٠٢.

مَنْ قرأ بالرفع والواو، فقال: "وقراءتنا التي نحن عليها: (ويقول) بإثبات الواو في (ويقول)....وبرفع (يقول) على الابتداء...فتأويل الكلام: فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين، ويقول المؤمنون أهؤلاء الذين حلفوا لنا بالله جهد أيمانهم كذبًا أنهم لمعنا ـ يقول الله تعالى ذكره مخبرًا عن حالهم عنده بنفاقهم وخبث أعمالهم ـ : حبطت أعمالهم، يقول: ذهبت أعمالهم التي عملوها في الدنيا باطلاً لا ثواب لها ولا أجر، لأنهم عملوها على غير يقين منهم بأنها عليهم لله فرض واجب، ولا على صحة إيمان بالله ورسوله، وإنما كانوا يعملونها ليدفعوا المؤمنين بها عن أنفسهم وأموالهم وذراريهم، فأحبط الله أجرها إذ لم تكن له، فأصبحوا خاسرين، يقول: فأصبح هؤلاء المنافقون عند مجيء أمر الله بإدالة المؤمنين، على أهل الكفر قد وُكِسُوا[1] في شرائهم الدنيا بالآخرة، وخابت صفقتُهم وهلكوا"[2]

أتى الطبري في تعبيره هذا بالسياق متساويًا من جهة الإخبار على مقتضى الرفع والعطف، واستنبط من تركيب الرفع تنسيق الدلالات الآتية:

١. تحوُّل المنافقين إلى الندامة والحسرة.

٢ـ تهكم المؤمنين وتوبيخهم لهؤلاء المنافقين متعجبين من نفاقهم حين عاينوهم وقد حبطت أعمالهم، وكانوا قد أقسموا لهم كذبًا أنهم معهم، فها هي أعمالهم قد أبطل الله أجرها مع حسرتهم النفسية المتقدمة.

٣. صيرورة أمر المنافقين إلى خسار حين فوجئوا بما فتح الله به على المؤمنين من الفوز والدولة، مع خيبة المنافقين واضمحلال أمرهم.

---

١) وُكِسُوا بمعنى خَسِرُوا.

٢) تفسير الطبري٦ /١٨٢.

كل هذا حصل معًا، باستواء التركيب المستفاد من عطف الجمل بعضها على بعض، وتناسق الإعراب، وبهذا يتبين أن تركيب الرفع منزوع من الدلالة قطعًا واستئنافًا، أو عطفًا وجمعًا في الدلالة الإخبارية.

والدلالة في قراءة الرفع مع العطف بالواو هي نفسها الدلالة في قراءة الرفع مع حذف الواو، لأن الغرض هو الجمع بين الجملتين في الإخبار ووقت وقوع الحدَث، ولهذا جمع بينهما بالواو، ومقتضاه حاصل بالرفع بدون واو، اكتفاءً بالربط بالضمير[1]، وهذا أيضا منزوع من الدلالةِ، ولذلك قال أبو علي الفارسي: " وأما إسقاط الواو وإثباتها من قوله(ويقول الذين آمنوا) فالقول فيه أنّ حذفها في المساغ والحُسْن كإثباتها، فأما الحذف فلأنّ في الجملة المعطوفة ذِكرًا من المعطوف عليها، وذلك أنّ مَن وُصِف بقوله: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ﴾ إلى قوله﴿نَٰدِمِينَ﴾ هم الذين قال فيهم الذين آمنوا:﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ فلما صار في كل واحدة من الجملتين ذِكْرٌ من الأخرى حَسُنَ عَطْفُها بالواو وبغير الواو"[2] ونظَّر لذلك هو وغيره من الموجهين لهذه القراءة بقول الله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ۗ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[3] قال: " لما كان في كل واحدة من الجملتين ذِكْرٌ ـ يعني ضميرًا ـ مما تقدَّم، اكتفى بذلك عن الواو، لأنها بالذكر وملابسة بعضها ببعض به ترتبط إحداهما بالأخرى كما ترتبط بحرف

---

١) انظر إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري ٣٢٢.

٢) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣١.

٣) الكهف، الآية (٢٢).

العطف"[1]، مراده أن قوله تعالى﴿ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾أغنى فيه الضمير الموجود في جملة الخبر عن أن يقول:" ثلاثة ورابعهم كلبهم" وكذلك الأمر في قوله:﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾فلم يقل:"وسادسهم" اكتفاء بالضمير في الربط، ثم دلَّ قوله تعالى ـ بعد ذلك ـ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ مورِدًا للواو في السياق نفسه على استواء الدلالة في التركيبين مَعًا، ومِنْ ثَمَّ قرِئَ بالحذف والإثبات في هذه الآية وغيرها[2].

والمصير إلى هذا التخريج أقوى وأوضح مما ذهب إليه بعضهم بجعل الجملة جوابًا لسؤال مقدر، وأنَّ التقدير: ماذا يقول الذي آمنوا حين يحصل ذلك؟ والجواب: يَقولُ الذين آمنوا أهؤلاء[3] .... فلا يخفى ما في هذا من تكلف تقدير سؤال مستغنًى عنه بما تقدَّم، مع أنه لادليل على تقديره من جهة التركيب، وإن كان المعنى قد يتخرَّج عليه، لكنه غير لازم، وعدم التقدير أولى من التقدير.

وأما قراءة نافع بنصب الفعل(ويقولَ) ففيها إشكالٌ يتعلق بورود الفعل المضارع منصوبًا في سياق يقتضي ظاهره الرفع، وهذا يحتاج إلى وجهٍ تتفق به الدلالة مع التركيب، إذ يقتضي هذا التركيب اختلاف الدلالة، كما يقتضي تباين المنسوق عليه، فليس تركيب النصب كتركيب الرفع في الدلالةِ، إلا أن يكون ثمةَ سرٌّ ما يقتضي تواردهما على دلالة واحدة.

ومما يزيد هذه القراءة إشكالاً ـ في ظاهرها ـ أنَّ أبا عمرو البصري الذي ثبتَتْ عنْه رُوِيَ عنه أنه قال فيها:" والنصب محالٌ"[4]! وقد علَّل الأخفش لهذه الاستحالة بقوله:" لأنه

---

١) الحجة للقراء السبعة ٣/٢٣١.

٢) انظر مع السابق: التفسير البسيط ٧/٤٢٣-٤٢٤، والكشف ١/٤١١-٤١٢.

٣) انظر: البحر المحيط ٤/٢٩٤، والدر المصون ٤/٣٠١، والتحرير والتنوير٦/٢٣٣.

٤) معاني القرآن للأخفش ١/٢٨٣.

لايجوز: وعسى الله أن يقول الذين آمنوا، وإنما ذا: عسى أن يقول، يجعل (أن يقول) معطوفًا على ما بعد (عسى) أو يكون تابعًا، نحو: أكلتُ خبزًا ولبَنًا"[1].

أراد الأخفش أن استحالة النصب محمولة على تقدير عطف (يقول) على (أن يأتي) فإن هذا يؤدي إلى تركيب غير مقبول في العربية، وهو أن يكون خبر (عسى) أجنبيا عن فاعلها، مع عدم وجود ضمير يعود على فاعلها وهو اسم (عسى) فلا يقال: عسى الرجل أن يأتي الفتح؛ لأن إتيان الرجل لا علاقة بينه وبين شأن الفتح، فالوجه إذن أن يقال: عسى أن يفعل الرجل ويأتي الفتح، أيْ أن يحصل الفعل والإتيان، فيكون من عطف الجمل، فهذا هو وجه التركيب المقبول نحويًا[2]، ومِن ثَمَّ قال أبو جعفر النحاس: "إذا كان العطف في قراءة من نصب (يقولَ) على العطف على (أن يأتي) فهو بعيدٌ؛ لأنه مثل قولك: عسى زيد أن يأتي ويقوم عمرو، وهذا بعيدٌ جدًا، لا يصح المعنى(عسى زيد أن يقوم عمرو) ولكن لو قلت: (عسى أن يقوم زيد ويأتي عمرو) كان جيدًا، ولو كانت الآية: (عسى الله أن يأتي بالفتح) كان النصب حسَنًا"[3].

يريد أنك إذا قلت:(عسى زيد أن يأتي ويقوم عمرو) فقد خلَتْ الجملة المعطوفة(ويقوم عمرو) من رابط يربطها بـ(زيد)الذي هو اسم (عسى) ويجب أن يرتبط به الخبر، والمعطوف على الخبر حكمه حكم الخبر، وهذا تفسير لكلام الأخفش المتقدم، ولذلك أشار الأخفش وتبعه النحاس وكثير من المعربين إلى أن يكون وجه التركيب على الإتباع اللفظي، وهو قوله المتقدم: "أو يكون تابعًا، نحو: أكلتُ خبزًا ولبَنًا"[1].

---

١) السابق نفسه.

٢) انظر: التذييل والتكميل ٤/ ٣٤٥، والتبيان ١/ ٤٤٤

٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٦(بتصرف يسير).

ولبَنًا"[1]، يريد المشاكلة، فاللبن غير مأكول، ولكنه لما أُتبِع ما كان مأكولاً جرى مجراه في السياق لغرض المشكلة اللفظية، وإن اختلف المعنى، والمشاكلة هي:" ذِكْرُ الشيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته تحقيقًا أو تقديرًا"[2]كقول الشاعر:

ورأيت زوجك في الوغى متقلدًا سيفًا ورُمحا[3]

فالرمح لا يُتقلَّد ولكنه لَمَّا صاحَب السيف الذي يُتَقَلَّد في السياق عُطِف عليه في اللفظ، قال المبرد: "وإذا اختلط المذكوران جرى على أحدهما ما هو لِلآخَر إذا كان في مثل معناه، لأن المتكلم يبيّن به ما في الآخَر وإن كان لفظه مخالفاً"[4]

وعلى هذا الوجه يكون نصب(يقولَ) في قراءة أبي عمرو عطفًا على (أنْ يأتي) مشاكلةً لفظيةً فقط، من غير مراعاة لظاهر الدلالة.

ووُجِّه النصب أيضا باحتمالاتٍ أخرى يحتملها التركيب وتستقيم معها الدلالة ولا تُحيلها، وأهمها:

١ـ أن يكون العطف على المعنى المقدَّر، فإن معنى"عسى الله أن يأتي بالفتح" وحاصله:"عسى أن يأتي الله به بالفتح" وهذا التركيب يجوز أنْ تُعطف عليه جملة (يقول) فيكون التقدير: عسى أن يأتي الله بالفتح، ويقولَ الذين آمنوا...إلخ، فيعطف (يقولَ) على (يأتي) مراعاةً لهذا المعنى[5]، وهذا جائز في تركيب (عسى) باتفاق؛ لأنها قد تستغني

---

١) معاني القرآن للأخفش ٢٨٣/١..

٢) المطوَّل ٦٤٨.

٣) بيت من مجزوء الكامل، منسوب لعبد الله بن الزبعرى، ويروى مصراعه الأول: *يا ليت زوجك قد غدا* انظر: معاني القرآن للأخفش ٢٨٣/١، ٢٧٧، والمقتضب للمبرد ٥٠/٢ والكامل له ٤٣٢/١، وتفسير الطبري ١٨١/٦، وإعراب القرآن للنحاس ٢٦/٢ .

٤) المقتضب ٥٠/٢.

٥) انظر المحرر الوجيز ٤٨٥/٤.

بخبرها عن الاسم، وتسدّ (أنْ) والفعل بعدها مسدَّ جزأي الإسناد[1]، فهذا وجهٌ من التركيب منزوع من الدلالة العامة في السياق، بحسب ما يجوز في صلة (عسى).

٢. أن يكون هذا من باب عطف المضارع على مصدر، بأن يُقَدَّر الفعل (يقولَ) معطوفًا على كلمة (الفتح) وهي مصدر[2]، والمضارع إذا عُطف على المصدر جاز نصبُه[3]، لأجل التناسب بين المصدر الصريح، والمصدر المؤول من (أنْ) المقدرة والفعل المضارع، نحو: اجتهادُك وتستفيدَ خيرٌ لك، ومن شواهده قول الشاعرة:

لَلُبْسُ عباءةٍ وتَقَرَّ عَينِي أحبُّ إليَّ مِن لُبْسِ الشُّفُوفِ[4]

قال سيبويه: "لَمَّا لم يستقم أن تحمل (وتَقَرّ) وهو فعل على (لُبْس) وهو اسم، لَمَّا ضممته إلى الاسم، وجعلتَ (أحبّ) لهما ولم تُردْ قطعه، لم يكن بُدٌّ من إضمار (أنْ)"[5]

يريد أنَّ انتصاب المضارع هنا ـ وهو (تقَرّ) سببه عطفه على اسمٍ صريح ـ وهو (لُبْس) لجمعهما في دلالة واحدةٍ، وهي أنهما ذُكِرَا وجُمِعَا بالواو مَعًا للإخبار عنهما بخير واحدٍ، وهو (أحَبٌّ)، وليس مراد المتكلم قطع أحدهما عن الآخر في الإخبار عنهما، فدل كلامه هذا على أن تركيب النصب سببه اتحاد الدلالة النحوية بين اللفظين.

ومِنْ ثَمَّ قُدِّرَتْ (أنْ) مع المضارع لتكوِّن مصدرًا يتناسَبُ مع المصدر المعطوف عليه، وبهذا يَضِحُ وجه النصْب في آية المائدة هذه: ﴿ وَيَقُولَ الذينَ آمَنُوا ﴾ عطْفًا على المصدر

---

١) انظر: التذييل والتكميل ٣٤٦/٤، والحجة للقراء السبعة ٢٢٩/٣–٢٣٠، والبيان ٢٩٦/١، والتبيان ٤٤٤/١ .

٢) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢٦/٢–٢٧.

٣) انظر المقتضب ٢٤/٢–٢٥.

٤) البيت من الوافر، لميسون بنت بحدل، زوج معاوية رضي الله عنه، انظر: سيبويه ٤٥/٣، والمقتضب ٢٦/٢، وأمالي ابن الشجري ٤٢٧/١، والبيان ٢٩٧/١.

٥) سيبويه ٤٦/٣.

الـصريح، وهـو (الفَـتْح) فـي الآيـة المعطـوف عليهـا ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ﴾[1].

واعترض أبو حيان على هذا الوجه بسبب الفصل بين صلة (عسى) وما عُطِف عليها بأجنبي وهو جملة (فيصبحوا...)، وبأنّ الفتح هنا لا يراد به صريح المصدر الذي ينحلّ بـ(أنْ) والفعل، وبأنَّ المعنى ليس على: (عسى الله أن يأتي بأنْ يقول الذين آمَنُوا)[2]وانتصر له تلميذه السمين الحلبي فأورده هكذا، ولم يحتجّ له بشيء يُذكر[3].

ولا يبدو هذا الذي أبداه أبو حيان من الاعتراض قويًا يلزم منه ضعفُ هذا الوجه، لأن الفصل الذي ذكره بين صلة(عسى) وما عُطِف عليها حصل بالفاء الرابطة التي جعلت السياق واحدًا متماسكًا، كما يجوز أن يقال: "عسى أن تُعنَى بِالقرآن فتفلح في حياتك والسنة" بعطف السنة على القرآن بعد الفصل بينصلة (عسى) والمعطوف عليها بالفاء، وليس تأويل (الفتح) بالتأويل الذي ذهبَ إليه، فقد نظر إليه على أنه من قبيل المصدر المسمى به، وليس ذلك بظاهر، بل الظاهر من السياق أن المعنى: فعسى الله أن يفتح، لأن الفتح هنا غير مُعَيَّن، فهو كقول القائل: عسى الله أن يأتي بالنصر، على معنى : أن ينصر، قال الباقولي(٥٤٣هـ): "(يقول الذين آمنوا) محمول على قوله (بالفتح) لأن الفتح مصدرٌ في تقدير أنْ مع الفعل، ألا ترى أن التقدير: فعسى الله أن يأتي بأن يفتحَ، ويقولَ الذين آمنوا"[4].

---

١) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/٢٦-٢٧. وتفسير القرطبي ٦/٢١٨.

٢) انظر البحر المحيط ٤/٢٩٥.

٣) انظر الدر المصون ٤/٣٠٣

٤) إعراب القرآن وعلل القراءات ١/٤٠٩.

ويدل على عدم دقة اعتراض الشيخ أبي حيان على هذا الوجه أنه نَظَّر للتركيب بقوله: "هو كقولك: يعجبني من زيد ذكاؤه وفهمه" فذكر أنَّ المصدر هنا لا يراد به انحلاله بِأَنْ والفعل[1]، والمصدر الذي نظَّر به لا يبدو مساوِيًا لـ(الفتح) في الآية، فالذكاء مصدر سُمِّي به، فهو اسم لسرعة الفطنة وحِدَّة الفؤاد[2]، فليس المعنى: يعجبني من زيد أن يذكوَويفهم، بل المعنى: يعجبني اتصافه بالذكاء والفهم، والفرق بينهذا وبين (الفتح) واضح في الآية.

وكذلك في اعتراضه على المعنى المترتب على هذا الوجه نَظَرٌ، ذلك أنه نظَّر له فقال:"ونظيره قولك: (هندٌ الفاسقة أراد زيد إذايتها بضربٍ أو حبْسٍ وإصباحها ذليلة، وقول أصحابه: أهذه الفاسقة التي زعمتْ أنها عفيفة؟) فيكون (وقول) معطوفًا على (بضرب)"[3]فهذا التنظير ليس بدقيق؛ لأن كلمة (قول) مصدر صريح، ولا توجد قرينة تساعد على عطفه على (بضرب) ومِن جهة المعنى ليس "قول أصحابه" داخلاً فيما يريده زيد، وأما تركيب الآيةفالفعل (يقول) التقدير فيه: (أن يقول) وحرف الجر المنسِّق بين المتعاطفين:(بالفتح) و(يقول) محذوف، ولولا ذلك لما ساغَ تقدير الفعل بمصدر مؤول بـ(أنْ والفعل) لأن حرف الجر يكثر ويطرد حذفه مع أنْ وأنَّ، قياسًا باتفاق[4]، وهذا مفقودٌ في قوله: "وقول أصحابه...".

---

١)البحر المحيط ٤/ ٢٩٥.

٢) انظر اللسان مادة(ذكا).

٣) البحر المحيط ٤/ ٢٩٥.

٤) انظر: المغني ٢/ ٧١٢.

ومن جهة المعنى تستقيم الدلالة على هذا التركيب بأن يقال:"عسى الله أن يأتي بالفتح، وبِأنْ يقولَ الذينَ آمَنوا..." والمراد السبب الذي يحمل الذين آمنوا على أن يقولوا...[1]، لأن الله تعالى يجعلهم يقولون ذلك بما يظهره لهم من الفتح والنصر والإدالة على المنافقين والكافرين[2]، وعلى هذا يكون (قول الذين آمنوا) داخِلاً فيما يأتي الله به، لأنه يأتي بأسبابه، وهذا المفهوم مفقود فيما نَظَّر به أبو حيان وتبعه عليه تلميذه السمين الحلبي رحمهما الله، فهذا وجهٌ تنتظمه الدلالة والتركيب، ويتعاضدان عليه، فهو منزوع منهما على سواءٍ.

* * *

١) انظر: البيان١/٢٩٦، والتبيان ١/٤٤٥.

٢) انظر: تفسير الطبري ٦/١٨١، والمحرر الوجيز ٤/٤٨٦.

الآية السابعة

﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾[1]

قرأ حمزةُ بضم الباء في كلمة (عَبُدَ) وجرّ كلمة (الطَّاغُوتِ) لأنه مضاف إليه، وقرأ باقي السبعة بفتح الباء في (عَبَدَ) ونصب (الطاغوتَ) لأنه مفعول به[2].

وقد استشكل بعض اللغويين قراءةَ حمزة هذه، مِن قِبَل أن كلمة (عَبُد) جاءت على صيغة (فَعُل) وهي بمعنى الجمع من جهة الدلالة، و(فَعْلٌ) ــ كعَبْدٍ ــ لا تُجمَع على (فَعُلٍ)[3]، بل إنَّ بعضهم خطَّأها! فهذا الفراء يقول: "وأما قوله (وعَبُد الطاغوت) فإنْ تَكُن فيه لغةٌ مثلُ حَذِر وحَذُر وعَجِل فهو وَجه، وإلا فإنه أراد ـ والله أعلم ـ قول الشاعر:

أَبَنِي لُبَيْنَى إنَّ أُمَّكُمُ ... أَمَةٌ وإنَّ أباكمُ عَبُدُ[4]

وهذا في الشعر يجوز، لضرورة القوافي، فأمَّا في القراءة فلا"[5]

يريد أنَّ الشاعر ضم باء (عَبْد) ضرورةً لأجل الوزن، وهذا لا يجوز في غير الشعر، وخطأها أيضًا تلميذه نُصير بن أبي نُصيرٍ الرازي المتوفى (٢٤٠هـ)، قال أبو منصور الأزهري: "وأما قراءة حمزةَ (وعَبُد الطاغوتِ) فإنَّ أهل العربية ينكرونه، وقال نُصَيرٌ النحويُّ: هوَ

---

١) المائدة، الآية (٦٠)

٢) السبعة ٢٤٦، والنشر ٢/ ٢٥٥، وإرشاد المريد ١٧٧، والغاية ١٤٠.

٣) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٨٧–١٨٨، والكشف ١/ ٤١٤، والصحاح للجوهري ٢/ ٥٠٣، واللسان مادة (عبد).

٤) بيت من مجزوء الكامل، لأوس بن حجر، في ديوانه ص٢١، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٣١٥، والدر المصون ٤/ ٣٢٨.

٥) معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٤.٣١٥.

وهمٌ مِمَّن قرأ به، فليتقِ اللّهَ مَنْ قرأ به، ولْيسأل عنه العلماء حتى يوقَفَ على أنه غير جائز"[1]

عَقَّبَ عليه السمين الحلبي فقال:" قد سألوا عن ذلك العلماءَ ووجدوه صحيحًا في المعنى بحمد الله تعالى، وإذا تواتَر الشيءُ قرآنًا فلا التفاتَ إلى منكره، لأنه خفي عنه ما وَضحَ لغيره"[2]، ونقل نحو ذلك من الإنكار عن أبي عبيد[3]، وقال الفخر الرازي: " وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذِكْرُه"[4]

ومن هنا لزم التوفيقُ بين القراءةِ وهذه الصيغة، إذ لا سبيل إلى تخطئة القراءة، وهي متواترة، وهذا من أعمق المنازع التي يُنتَزع منها التوجيه، فَخُرِّجَتْ كلمة "عَبُد" هذه على أنها وصفٌ جيء به للدلالة على المبالغة، كمثل نَدُسٍ ويَقُظٍ وحَذُرٍ وعَجُلٍ، والمعنى كثيرو الخضوع والتذلل للطاغوت، وهو اسمُ جمْعٍ وليس جمعًا، لأنَّ معناه معنى الجمع وإن كان لفظه لفظ المفرد، والمراد: عُبَّاد الطاغوت[5]، فإذا قيلَ (عَبُد الطاغوت) فالمعنى البالغ الغاية في طاعة الشيطان وعبادته، فهو لفظ مفردٌ ولكن معناه الجمع، نحو: هم عَبُد العصا، أي عبيد العصا، وأصله الصفة، واستُعمِل للكثرة والمبالغة، كما استُعمل لها وزنُ (فُعَلَةٍ) كَصُرَعةٍ وضُحَكة[6]، قال الفخر الرازي عقب التعبير عن هذا الوجه: " وهذا أحسنُ

---

١) معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ١/ ٣٣٥.
٢) الدر المصون ٤/ ٣٢٩.
٣) السابق نفسه.
٤) التفسير الكبير ٣٢/١٢.
٥) انظر: الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣٧،٢٣٨، والحجة لابن زنجلة ٢٣١، والكشف١/ ٤١٤، والبيان ١/ ٢٩٩
٦) انظر معاني القرآن للزجاج ٢/ ١٨٨، والكشف ١/ ٤١٤، والدر المصون ٤/ ٣٢٨.

الوجوه"[1]، يريد حمله على المبالغة ومعنى التكثير بتغيير صيغة الصفة، كحَذُث وخَلُط[2].

وقال الزجاج: "ووجه (عَبُد الطاغوت) ـ بفتح العين وضم الباء ـ أن الاسم يُبنى على (فَعُلٍ) كما قالوا: عَلُمٌ زيدٌ، وكما أقول: رجُلٌ حَذُرٌ، تأويلُ حَذِرٍ أنه مبالغٌ في الحذَر، فتأويل(عَبُدٍ) أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان، وكأن اللفظ لفظُ واحدٍ يدل على الجمع، كما تقول للقوم: منكم عَبُدُ العصا، تريد: منكم عبيد العصا"[3].

ويتبين من هذا أنهم رأوْا أن هذه الصيغة تدل على معنى الجمع من جهة المبالغة، ومن جهة الدلالة على اسم الجمع، والجمع هو: عِباد وعبيد وعُبُد وأعْبُد[4]، هذه هي الجموع القياسية غالبًا لكلمة (عَبْدٍ) وأما (عَبُد) فيكون اسمًا مفردًا دالاً على الجمع، ليوافق ذلك النسق الوارد مِن جهة الدلالة، فإن العطف على"القِرَدة والخنازير" يقتضي أن يكون المعطوف جمْعًا أو ما يدل على الجمع، ومن العلماء مَن صرح بذلك وخَرَّج عليه القراءة[5].

وبهذا تلتقي دلالة الصيغة الصرفية بدلالة السياق العامة في هذه القراءة، إذ السياق يدل على أنَّ الموصوفين بهذا جماعةٌ، والدلالة النحوية تقتضي مناسبة الصفة للموصوف؛ فتوصَف الجماعة بما يدل على الجمع لفظًا أو معنًى، لأجل تماسك التركيب والتئام بنية النسَق النحويّ، ولا ريب أن الاسم المفرد الدال على الجمع، والصفة الدالة على الكثرة والمبالغة؛ كلاهما يؤدي هذه الوظيفة ضِمْنًا كما مُثِّل.

---

١) التفسير الكبير ٣٢/١٢.

٢) انظر: الممتع ٦٢/١، والدر المصون ٣٢٨/٤.

٣) معاني القرآن للزجاج ١٨٨/١.

٤) انظر: سيبويه ٦٢٨/٣، والصحاح ٥٠٢/٢.

٥) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٢٩/٢-٣٠، والحجة للقراء السبعة ٢٣٦-٢٣٧، وإعراب القرآن وعلل القراءات للباقولي ٤١١/١

ومن العلماء مَنْ ذهب إلى أن هذه القراءة دليل على أنَّ (فَعْلاً) قد يُجمَع على (فَعُلٍ) سَماعًا لا قياسًا، وأنّ (عَبُدًا) جمْعٌ صريحٌ لـ(عَبْدٍ) سَماعًا[1]؛ لأن جموع تكسير الثلاثي لا تكاد تنقاس، والأصل فيها السماع، وما ورد منها منقاسًا فمحمول على الغالب لا المطرد[2]، ومِنْ ثَمَّ قال سيبويه بعد ذكره لِما يغلِب أنْ يُجمع عليه وزنُ (فَعْل) هذا: " القياس في (فَعْلٍ) ما ذكرناه، وأما ما سوى ذلك فلا يُعلَم إلا بالسمع، ثم تطلب النظائر"[3]، وعلى هذا فلا يبعد أن يكون (عَبُدٌ) جمعًا صريحا لـ(عَبْدٍ) وإن لَم يطَّرِدْ، والسياق يساعد على هذا، وبه يزول الإشكال في القراءة.

* * *

١) انظر: إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ١٤٧/١، والتحرير والتنوير ٢٤٦/٦.

٢) انظر: سيبويه ٥٦٨/٣، وشرح الشافية للرضي ٨٩/٢-٩٠.

٣) سيبويه ٥٦٨/٣، وانظر شرح الشافية للرضي ٩١/٢.

الآية الثامنة

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾[1]

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر بإضافة (جزاء) إلى (مثل) وقرأ الكوفيون ـ وهم عاصم وحمزة والكسائيُّ ـ بتنوين (جزاء) ورفع (مثل)[2]، فهاهنا قراءتان: إحداهما بالإضافة، والأخرى بالتنوين وقطع الإضافة.

أما قراءة التنوين فلا إشكالَ فيها؛ لأنّ التركيب فيها موافق لظاهر الدلالة، إذ المعنى: فعليه جزاءٌ، أو يجب عليه جزاء، وذلك الجزاء هو مثلُ ما قتل من النعَم، فالجزاء مُفَسَّرٌ بـ(المثل) وهذا يعني أنَّ المثلَ هو الجزاء بِعينِه، فيكون (جزاءٌ) مبتدأ لخبر مقدَّر، والمعنى: فعليه جزاءٌ، و(مثلُ) بدلٌ من (جزاء)[3] أو يكون (مثلُ) نعتًا لـ(جزاء) كأنه قال: فعليه جزاءٌ مماثلٌ لما قتل[4]، أو على أن (جزاء) مبتدأ، وخبره: (مثلُ) نفسه، والمعنى: فجزاءُ فِعله مثلُ ما قتل[5].

كل هذه التراكيب منزوعة من دلالة الإخبار عن الجزاء، أو إتباعه (مِثْلًا) على النعت أو البدل، وكل ذلك مستفادٌ من تنوين (جزاء) ورفع(مثل) ودلالته وجوب المثل على مَن قَتَلَ صيدًا، وهو المماثل للمقتول في الخِلقة والقيمة من النَّعَم، أي من الإبل والبقر

---

١) المائدة، الآية(٩٥).

٢) انظر: السبعة ٢٤٧، والتيسير ٢٧١، والغاية ١٤١، والنشر ٢/ ٢٥٥.

٣) انظر: تفسير الطبري ٧/ ٢٧، والكشف ١/ ٤١٨، ومشكل إعراب القرآن لمكي ١/ ٢٣٦، والتبيان ١/ ٤٦٠.

٤) انظر: معاني القراءات للأزهري ١/ ٣٣٨، والحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٥٥، والكشف ١/ ٤١٨، والدر المصون ٤/ ٤١٨.

٥) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٤٠-٤١، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ٢٠٧، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ١/ ١٤٩.

والغنم[1]، وهذه الأوجه الإعرابية للتركيب كلها منزوعة من هذه الدلالة، والدلالة مؤداة بها، ومفهومة منها، والسبب في هذا التلاقي بين التركيب والدلالة هو أن التوابع من جهة العموم يُجاءُ بها لتوضيح المتبوعات وبيانها وإكمالها، والخبر يُعدّ بمنزلة الصفة للمبتدإ، لأنه يحدده ويبينه أيضًا[2].

وأما قراءة الإضافة ففيها إشكالٌ ناشئ من إيهام إضافةِ الشيء إلى نفسِه، وهو أمر لايُجيزه بعضُ علماء العربية؛ لأن الشيء لا يتعرَّف بنفسه ولا يتخصص بها، والغرض من الإضافة إنما هو التخصيص أو التعريف[3]، وهذا مبني على ما تقدم من أن المثل هو الجزاء نفسه، فإذا أضيف إليه صار من إضافة الشيء إلى مرادفه معنًى، ومِنْ ثَمَّ قال ابن مالك في ألفيته:

ولا يُضافُ اسمٌ لِما به اتَّحَدْ مَعْنًى وأوِّلْ مُوهِمًا إذا وَرَدْ[4]

قال الطبري مُعلِّلاً عدم اختياره لقراءة الإضافة: " الجزاء هو المثل فلا وجه لإضافة الشيء إلى نفسه"[5] وبناءً على هذا أوهَمَ تركيبُ الإضافة دلالة أخرى، وهي أن يكون المعنى: مَن قتل صيدًا وهو محرِم متعمدًا وجب عليه جزاء مثل الصيد الذي قتله.

وقال الزجاج: " ومَن جرَّ أراد: فعليه جزاءُ مثلِ ذلك المقتول من النَّعَم"[6]، فقد فهم الزجاج من تركيب الإضافة معنًى مغايرًا لتركيب القطع، وكذا فهم غيرُه بمحض

---

١) انظر الحاشيتين السابقتين.

٢) انظر: شرح المقرب لابن النحاس ٣١٣/١، والمحرر في النحو ٩٦١/٢ وما بعدها.

٣) انظر: منهج السالك لأبي حيان ١٤٧/٣، والمحرر في النحو ٩٣٩/٢وتفسير الطبري ٢٩/٧.

٤) انظر: منهج السالك ١٤٤/٣، وشرح التسهيل ٢٢٥/٣–٢٢٨.

٥)تفسير الطبري ٢٩/٧.

٦) معاني القرآن للزجاج ٢٠٧/٢.

دلالة الإضافة، وقال مكي: "بَعدتْ القراءة بالإضافة عند جماعةٍ، لأنها توجب أن يلزم القاتل جزاء مثل الصيد الذي قتل"[1]، أيْ: وليس جزاء الصيد نفسه بل جزاء مثله.

وقال الواحدي: "ولا ينبغي إضافة (جزاء) إلى(المثل) ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة، إنما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله، ولا جزاء عليه لمثل المقتول الذي لم يقتله"[2]

ومن هُنا لَزم توجيه هذه القراءة بوجْهٍ تتفق فيه الدلالة مع التركيب، إذ كان التركيب الذي ورد فيها موهمًا لدلالَةٍ مخالفةٍ للمراد الذي صرحتْ به القراءة الأولى، وهو أن القاتل عليه جزاءٌ مماثل للمقتول، أي عليه أن يجزي المقتول بمثله، لا أن يجزي مثل المقتول.

فكان منزَع التوجيه النظرَ إلى الدلالات المعجمية لكلمة(مِثْل) لترشيح ما يوافق منها المقام، فإنها تدل على المماثلة المطلقة بين شيئين، وتدل على المساواة والترادف الغالب، وقد تستعمل أيضًا في إرادة الشيء بعينه، فيقولون: مثلك لا يفعل كذا، وأنا أُكرِم مثلَك، والمراد نفس المخاطَب وليس مماثله، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[3] أي فإن آمنوا بما آمنتم به عينِه، وليس المراد شيئًا آخر يماثله[4] فيكون المعنى: "فجزاءُ ما قتَلَ من النَّعَمِ"[5]أي : فجزاء المقتول الذي قتله من النَّعم يحكم به ذَوَا

---

١) مشكل إعراب القرآن ١/٢٣٧.

٢) التفسير البسيط ٧/٥١٩.

٣) سورة البقرة، الآية(١٣٧)

٤) انظر: اللسان مادة(مثل)، والكشف ١/٤١٤، والتبيان ١/٤٦٠.

٥) البحر المحيط ٤/٣٦٤، وانظر المحرر الوجيز ٥/٣٩، والتبيان ١/٤٦٠.

عَدْلٍ، فيكون (يحكم به...) هو الخبر، أو: فجزاءٌ مثلِ ما قتلَ يجب أن يكون من النعم، فيصير (من النعم) هو الخبر[1]، ويجوز أنْ يكون من إضافة المصدر(جزاء) إلى مفعوله(مثل) فكأنه قال: فعليه جزاءٌ مثلَ ما قتل، أي: فعليه أن يجزي مثلَ ما قتل، ثم حذف التنوين وأضاف المصدر(جزاء) إلى المفعول[2]، وعندئذ يكون (من النعم) حالاً من الضمير في (قتل)[3].

وقد يجوز تقدير المضاف إليه فاعلاً، فيكون التركيب من إضافة المصدر إلى فاعله، ويكون المعنى:" فمِثْلُ ما قَتَل من النعم يجزئ جزاء ما قتله، أي يكافئ ويعوّض ما قتله"[4]هكذا قدره ابن عاشور، وهو وجهٌ فيه شيء لا يخفى من التكلف، وإن كانت الإضافة مفسرةً عليه من جهة الدلالة؛ لأن منزعَه أنّ المماثل للمقتول هو الذي يجزئ، إذن فهو الفاعل من جهة المعنى، ومن هنا صحّ كونُ (مثل) فاعلاً أضيف إليه المصدر الذي هو (جزاء).

جميع هذه الأنواع من التراكيب تلتقي دلالتها مع دلالة القراءة الأولى، وهي قراءة الكوفيين بالقطع، وعندئذ تسقط حجة مَنْ ضعَّف قراءة الجمهور، لِما تبيَّن من أنَّ تركيب الإضافة سائغ نحويًا من عدةِ أوجهٍ، وأنه لا يتعارض مع دلالة السياق الواردة في قراءة القطع، ولا مع دلالة تركيب القطع عن الإضافة، وهي إيجاب جزاء المقتول من الصيد بمثله من النَّعَم، وهذا مستفادٌ من القراءتين معًا على ما تقدم من مَنازع التفسير والتوجيه.

---

١) انظر: التفسير الكبير١٢/ ٧٤

٢) انظر: الحجة للقراء السبعة٣/ ٢٥٦-٢٥٧، والكشاف ١/ ٣٦٤، وزاد المسير ٢/ ٤٢٣، والبحر المحيط ٤/ ٣٦٤، والتفسير الكبير ١٢/ ٧٤، والدر المصون ٤/ ٤١٩.

٣) انظر: إعراب القرآن وعلل القراءات للباقولي ١/ ٤١٦، والتبيان ١/ ٤٦١.

٤) التحرير والتنوير ٧/ ٤٦-٤٧.

الآية التاسعة

﴿ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَـٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[1]

قرأ جمهور القراء ببناء الفعل (**اسْتحقّ**) للمجهول، أي بضم التاء وكسر الحاء: ﴿**اسْتُحِقّ**﴾

وانفرد حفص ببنائه للمعلوم، ففتح التاء والحاء﴿**ٱسْتَحَقَّ**﴾وقرأ الجمهور بالتثنية في ﴿**ٱلْأَوْلَيَـٰنِ**﴾ وقرأ شعبة وحمزة بالجمع فيها: ﴿**الأوّلين**﴾[2]. وخط المصحف يحتمل في كل كلمة هذين الضبطين: (**ٱسْتَحَقَّ . ٱلْأَوْلَيَـٰنِ**) فضُبطا بحسب الروايتين المتواترتين.

استشكل هذه الآيةَ غيرُ واحدٍ من العلماء، حتى قال أبو إسحاق الزجاج(٣١١هـ): " وهذا موضع من أصعب ما في القرآن في الإعراب"[3] وقال أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي(٤٣٧هـ): "هذه الآية من أشكل ما في القرآن، في إعرابها ومعناها وتفسيرها وأحكامها"[4]وقال السمين الحلبي(٧٥٦هـ): " إن الناس قد دارتْ رؤوسهم في فك هذا التركيب"[5]

وسبب الإشكال فيها تبايُن التركيب في قراءات هاتين اللفظتين، مع خفاء الدلالة المترتبة على تركيب كل قراءة، فعزُبَ توجيه الإعراب الذي تحمله كل قراءة بناءً على خفاء دلالته، ومِنْ ثَمَّ تباينَتْ توجيهات علماء اللغة والمعربينوالمفسرين فيها، وتكلّف

---

١) المائدة، الآية(١٠٧).

٢) السبعة ٢٤٨ والتيسير ٢٧٢.

٣) معاني القرآن للزجاج ٢/٢١٢.

٤) مشكل إعراب القرآن ١/٢٤٣.

٥) الدر المصون ٤/٤٧٣.

بعضهم أوجهًا إعرابية لا تخلو من البُعد والغموض في الدلالة، وسوفَ أُجمل تركيبَ كل قراءة على حدةٍ، لاستخلاص ما تقتضيه من الدلالةِ، ليظهر لنا مَنزع كل مُوجّهٍ ممن تصدى لتوجيهها.

وللوقوف على المعنى العام للآية أذكر هنا ما ورد في سبب نزولها بإيجاز لتبيان مسارها الدلالي العام، ولِعدم الابتعاد عما نصَّ عليه سياق الآية، لأجل ربط الدلالة بالتركيب:

أخرج البخاريّ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " خرج رجلٌ من بني سهمٍ مع تميمٍ الداريّ وعدِيّ بن بَدَّاء، فمات السهميُّ بأرضٍ ليس بها مسلمٌ، فلما قدِمَا بتركته فقدوا جامًا من فضَّة مُخَوَّصًا من ذهبٍ[1]، فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ وُجِدَ الجامُ بمكةَ، فقالوا ابتعناه من تميم وعدِيٍّ، فقام رجلانِ من أوليائه فحَلَفا: لشهادَتُنا أحقُّ من شهادتهما، وأنّ الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية"[2].

هذا أصل القصة، وقد أجملها البخاريُّ، ولها تفاصيلُ وتَتِمَّاتٌ مفيدةٌ ذكرها غيرُه، وبيانُها أنَّ تميمًا وصاحبه كانا نصرانيين من لخمٍ، فخرجا في قافلةٍ إلى الشام ومعهما رجل مسلم، مَولًى لِبني سَهمٍ من قريش، فحضرت الوفاةُ المسلمَ، فكتبَ كتابًا فصَّلَ فيه ما معه من المالِ، ثم خَبَّأه في متاعه، ووصَّى تميمًا وصاحبه أن يَدفعَا المالَ لورثته، فلما قَدِمَا بالمالِ أحلفهما رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بعد الصلاةِ، أنهما قد صَدَقا ولم يكتما شيئًا من الوصية، وأنهما لا يُعوِّضان بصدقهما وأمانتهما شيئًا، فقبل منهما وخلَّى سبيلهما، ثمَّ إن أولياء السهميّ المسلم وجدوا الجامَ الذي في كتابِه يُباعُ في مكةَ

---

١) مُخَوَّص من ذهب : أي منسوج بالذهب مُدَبَّجٌ به، كخُوص النخل، وهو ورقه (اللسان، مادة"خوص")

٢) صحيح البخاري ٣/ ١٩٨– ١٩٩.

فعرفوه فأخذوه، وأعلمهم الذي كان معه أنه ابتاعه من تميم وصاحبه، فحلف اثنان منهم أنَّ الجام لصاحبهم وأنهما أعرف به، وأصْدَقُ من النصرانيين، فشهادتهما بذلك أحق من شهادة غيرهما، فقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادتَهما وصدقهما، فدفع لهما الإناء الْمُذَهَّبَ، وألغَى شهادةَ غيرِهما، ثم إن تميمًا رضي الله عنه أسلم بعدُ وحسن إسلامه واعترف بما كان منه هو وصاحبه من الخيانة والكذب في ذلك [1].

هذا هو إطار الدلالة العامة في هذه الآية، وعليهِ يدور توجيهُ كلِّ إعرابٍ ورد فيها، ويُعَدُّ تركيب كلِّ قراءةٍ فيها تحويرًا وتفريعًا لنصِّ هذه القصة وسياقها القرآني المجمل،والله تعالى أورد النصَّ الذي أنزله هنا مَوردًا عامًّا، وليس خاصًّا بهذه القصة، وإن كانتْ سببًا في نزوله؛ فجعله الله عامًّا في دلالته، بألفاظ لائقة بعموم دلالته؛ ليكون صالحًا لكل حادثة في كل زمانٍ، وهذه الآية التي اختُلِف في توجيهها وتنوعت قراءاتها مرتبطةٌبالتي قبلها في موضوعٍ واحدٍ، وسياق متناسق،تنتظمهما دلالةٌ واحدة، ولا يمكن فكٌّ تركيبها دون ربطالأخيرة بالأولى، كما لا يتأتَّى توجيه الإعراب وتحديد الدلالة قبل تعيين المعاني المقصودة من المفردات الرئيسة في الآية، فإنّ التركيب مرتبط بمعاني هذه المفردات، ومِنْ ثَمَّ سأفَصِّلُ معانيهما المحددة لدلالة تركيبهما بالتفسير الآتي:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ

---

١) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ١٥٥–١٥٦، أسباب النزول للواحدي النيسابوري ١٧٥، وتفسير الطبري ٧/ ٦٩–٧١، والحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٦١، والتفسير الكبير ١٢/ ٩٥، ٩٩.

﴿ٱلْأَثِيمِينَ ﴿١٠٦﴾ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]

المعنى: إذا حضرَ الموتُ أحدَكم وأراد أنْ يوصي، فليشْهَدْ اثنانِ منكم على وصيتِه، بشرط أن يكونا ذَوَيْ عدْلٍ، فهما أوْلى بالشهادة وأحقُّ بها، فإن كنتم في سفروتعذَّر أن يكونا مسلمين، فليشهد اثنان عَدْلان من غير المسلمين[2]، فإذا حضرَا لأداء الوصية والشهادة فليُقسِمَا باللّه ما كذبا ولا كتمَا شيئًا من الشهادة، وأنهما لايخونان في شهادتهما وإنْ كان المشهود له من ذوي القربى، فإنْ تَبَيّنَ أنهما خانَا واستحقَّا على شهادتهما التأثيم فلْتُلْغَ شهادتهما، ولْيَقُم بدَلاً منهما اثنانِ آخَرانِ يشهدان على مال الميّت، وهذان يجب أن يكونَا منَ الذين استحق عليهم الأوْلَيانِ الشهادَة، أيْ وُجِد أوْلَيانِ بالشهادَة فاستحقّاها عليهم[3].

ويعنِي هذا أنَّ (الأوْلَيين) هما المذكوران في قوله: " اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم" فهما اثنان أولَى بالميتِ من غيرهما بسبب القرابة، أو بسبب الديانة والعدل، مع حضورهما حالَ الوفاة، فإذا شَهدَا بناءً على استحقاقهما للشهادةِ بالأوْلَوية المذكورة ثم اطُّلِعَ على خيانتهما فليقم بالشهادة غيرُهما ممن استحقا عليه في المرة الأولَى، فيكون الآنَ هو المستَحق للشهادة، وإنما قال: "من الذين استحق عليهم الأوليان" لأن الشهادة الأولى قد يقوم بها اثنان من المسلمين أو من غير المسلمين، فـ(الأوْليانِ) بالشهادة هما مَنْ حضر الوصية من الأقارب المسلمين، أو غيرهما من غير

---

١) المائدة، الآيتان (١٠٦، ١٠٧).

٢) انظر: تفسير الطبري ٧/ ٧٠، والتفسير الكبير ١٢/ ٩٥-٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٥.

٣) انظر السابق.

المسلمين في حال السفر، فالحال قد اقتضتْ كونَهما أوْلَيَيْن[1]، وذكر بعض العلماء أنه لا تجوز شهادة غير المسلم على مسلم إلا في هذا الموطن؛ لأجل ضرورة السفر، وبُعده عن المسلمين[2]، ومَنْ لَمْ يشهد في المرة الأولى من الأقارب المسلمين هم الذي استُحِقَّتْ عليهم الشهادة أو الوصية؛ استَحقها عليهم الأوْليان بها الْمُسْتَشْهَدان قَبْلاً.

وبهذا يتبيَّن أنَّ (الأوْلَيانِ) فاعل أُسنِد إليه الفعل (استَحَقَّ) في قراءة حفص، ولذلك ارتفع وبُنِي فعله للمعلوم، وفُصل بينهما بالجار والمجرور (عليهم) لأنه صلة (استحق) والمفعول به محذوف دلَّ عليه ماسبق بيانُه من الشهادة والوصية، فكأنه قال: استَحَقَّ عليهم الأوْلَيانِ الإيصاءَ أو الإشهادَ[3].

ويَتَبَيَّنُ من هذا الشرح أنَّ الفعل(استُحِقَّ) إذا بُنِي للمجهول كانَ نائب الفاعل هو المفعول به في قراءة مَنْ بناه للمعلوم، إذ المعنى: من الذين استُحِقَّ عليهم الإيصاءُأوالإشهادُ في المرةِ الأولى حينَ استحقه الأوْليانِ، فالإيصاءُ أو الإشهادُ كانَ مُستَحَقًّا عليهم؛ لعدمِ حضورهم حال الوفاة، وهو الآنَ مِن حقهم، بعد ما تَبَيَّن من خيانة من استَحقه في المرة الأولى.

كما يجوز أن يكون نائب الفاعل في هذه القراءة مقَدَّرًا بـ(الإثم) ومَنْزَع ذلك هو الدلالة، ذلك أنَّ المعنى: من الذي استُحِقَّ الإثْمُ عليهم[4]، أيْ كُذِبَ عليهم واعْتُدِيَ على وصية مُوَرِّثهم، ونِيل منهم ظُلمٌ بالخيانة[5]، فالشاهدان في المرةِ الأولى استحقا إثمًا

---

١) انظر المحرر الوجيز ٥/ ٩٢، والتفسير الكبير ١٢/ ٩٦.

٢) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ١٦٤، والتفسير البسيط ٧/ ٥٦٨، ٥٧٣.

٣) انظر: إعراب القرآن وعلل القراءات للباقولي ١/ ٤١٩، والتبيان ١/ ٤٦٩، والتفسير الكبير ١٢/ ١٠٠.

٤) انظر: البيان ١/ ٣٠٩، والتبيان ١/ ٤٦٩، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٧.

٥) انظر التفسير البسيط ٧/ ٥٧٩.

بخيانتهما، وورثة الميت استُحِقَّ الإثمُ عليهم، كأنه قال: استُحِقَّ الإثمُ بالاعتداء عليهم، بما هُضِمَ من حقهم، أو جُنِيَ عليهم[1].

ويَضِحُ أيضًا أنَّ كلمة(الأوْليانِ) في قراءة من بَنَى الفعل(استحق) للمجهول يجب أن تُعرَبَ بما يوافقُ هذه الدلالة، وهي كونُها فاعِلًا في المعنى، فإذا بُنِي الفعل للإيصاء والإشهاد، أو الإثمِ، فإما أن يُقدَّر لـ(الأوليان) مُسنَدًا يفسره المذكور، فيكون التركيب: " من الذين استُحق عليهم الإيصاءُ، أو الإثم، استَحَقَّه الأولَيانِ" كقول الله تعالى:﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾"[2]على قراءة ابن عامر الشامي وشعبة عن عاصم ببناء الفعل(يسبح) للمجهول[3]:﴿يُسَبَّحُ له فيها رجالٌ﴾ ـ بفتح الباء ـ على تقدير: يُسَبِّحُه رجالٌ، كأنه جوابُ سؤال تقديره: مَنْ يسبحه؟ وهذا التوجيه منزعُه الدلالة، لأجل أن تكون واحدة على القراءتين، وكذلك هنا في الآية التي معنا: مَنْ استَحقَّه؟ فالجواب: استَحقه الأوْليان، لأجل أن تكون القراءتان مَعًا على وجه دلالي واحدٍ، فهذا أوْلى وأوفق بنصِّ سياق الآية، وليس هذا ببعيدٍ من مراد مَنْ جعل(الأوْليانِ) نائب فاعل على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، على تقدير: استُحِقَّ عليهم انتدابُ الأوْليين، وهم أقارب الميت وهم أوْلَى به، وقد كان انتداب اثنين منهم يشهدان قد استُحِقَّ عليهم بعدم حضورهم حال الوفاة، فهذا وجه يلتئم فيه التركيب مع الدلالة أيضا[4].

---

١) انظر: الكشاف ٣٧٠/١

٢) النور، الآيتان(٣٦-٣٧)

٣) انظر السبعة ٤٥٦.

٤) انظر: الحجة للقراء السبعة ٢٦٧/٣، و الكشاف٣٧٠/١، والبحر المحيط ٣٩٧/٤. ٣٩٩.

ومِن العلماءِ مَنْ التمس له أوْجُهًا أخرى منزوعة من الدلالة نفسها، بأن جعلوه بدلا من الضمير في (يقومان)على أن المعنى: يقوم أوْليانِ مقامهما، وهذا متجه على التفسير السابق نفسه، وكذلك مَنْ جعله خبرًا لمبتدإ محذوفٍ، على تقدير: "يشهدُ آخران من الذين استُحِقَّ عليهم، وهما الأوْلَيانِ"[1]ومثل هذا تجويزُحمله على أنه نعتٌ لـ(آخَران) لأنهما وُصِفا وحُدِّدَا حتى صارا من جهة المعنى كالمعرفة[2]، فجاز نعتهما بالمعرفة [3].

وسبب اتحاد الدلالة مع هذه التراكيب أنّ اللذيْنِ يشهدان في المرة الثانية: هما اللذان يقومان، وهما الآخران، وهما ممن استُحِقَّ عليهم، وهما الأوْليانِ بالشهادةِ والأقربان إلى الميت، فجميع هذه التوجيهات منزعُها هذا الخط الدلالي المتناسق.

وأما مَنْ قرأ (الأوَّلِينَ) ـ جمع أوَّلـ فقد أتبعه نعتًا للمجموع الذي انْتُدِبَ منه الأوْلَيانِ، وهم أقارب الميت، على أنّ المعنى: مِنَ الأوَّلين الذينَ استُحِقَّ عليهمالإيصاء، أو الإثم[4]، فهو نعتٌ لـ(الذين) مجرور، أو منصوب على المدح[5]، وقدَّره ابن عطية فقال: " يجوز أن يكون المراد: من الذين استحق عليهم مالَهم وتركتَهم شاهدَا الزور، فسمى شاهدَي الزور أوْلَيَيْن من حيث جعلتهما الحال الأولى كذلك، أيْ صيَّرَهم عدمُ الناس أوْلى بهذا الميت وتَرِكَتِه فجارَا فيها، أو يكون المراد: من الجماعة الذين حقَّ عليه أن يكون منهم الأوْلَيان..."[6]

---

١) انظر: الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٦٧، و الكشاف١/ ٣٧٠، والمحرر الوجيز ٥/ ٨٩، و البيان ١/ ٣٠٩، والتبيان ١/ ٤٦٩، وتفسير القرطبي ٦/ ٣٥٩.

٢) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٩٠، وتفسير القرطبي ٦/ ٣٥٩.

٣) انظر ما ورد في الحاشية السابقة. والتفسير البسيط ٧/ ٥٨٠–٥٨١، وحجة القراءات لابن زنجلة ٢٣٩.

٤) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٩٠، والحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٦٩.

٥) انظر الكشاف١/ ٣٧٠ والمحرر الوجيز ٥/ ٨٩.

٦) المحرر الوجيز ٥/ ٩٢.

أفاد ابن عطية هنا ما قدمته من اتحاد الدلالة على الوجهين السابقين في تفسير الأوْلَيَيْن، وأنهما اثنان من المنعوتين بـ(الأوَّلِينَ) وهم المذكورون أوَّلاً؛ ولذلك نُعِتُوا بـ(الأوَّلِين)[1] واختلف الإعراب وهو الوجه النحوي التركيبي، والتثنية والجمع وهو الوجه الصرفي باختلاف المعنى المقدَّر في كل وجه، وباختلافِ اللفظ المتبوع، مع اتحاد الدلالة العامة.

و قد تبين في توجيه هذه الآية أنها من أظهر المواضع المشكلة التي يعتمد فكُّ إشكالها على التوفيق بين التركيب والدلالة، وأنَّ إعراب الأوجه القرائية فيها يعتمد اعتمادًا كليًّا على تحرير معانيها المركبة والمفردة، وتحديد مسار خطها الدلالي العام الذي ترجع إليه كل لفظة، وتنتمي إليه كل إحالةٍ في تعيين الإعراب.

* * *

١) انظر التفسير الكبير ١٢/١٠٠.

الآية العاشرة

قال الله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[1]

قرأ الكسائيُّ بالتاءِ في "يستطيع" بدلاً من الياء، وبنصبِ الرّب، وأدغَمَ لامَ (هلْ) في التاءِ بعدها، هكذا: "هَل تَّسْتطيعُ ربَّك" وقرأ سائر السبعةِ بالياء في الفعل "يستطيع" وبالرفْعِ في كلمة "رَبُّ"[2]، وكلتا القراءتين لا تخلو من وجه إشكال، كما سيتبيّن.

خُرِّجَتْ قراءة الكسائي على تقدير مفعولٍ به محذوفٍ للفعل (تستَطيع) وهو "سُؤالَ" فلمَّا حُذف المفعول وهو مضافٌ أُقيمَ المضافُ إليه مقامه وأُعطِي إعرابَه فنُصب، والتركيب المقدَّر: "هل تستطيع سؤالَ رَبِّكَ" أو: "هل تستطيعُ أنْ تسألَ ربَّك"[3]. وهذا مَنْزَعٌ تركيبي محضٌ، منظورٌ فيه إلى صحةِ العلاقةِ بينَ الفعل ومفعولِه، فالاستطاعة تقتضي مفعولًا معنويًا يدل على الحَدَث لتعليقه بالفعل (تستطيع) والمفعول الموجود ذاتٌ وليس حَدَثًا، فلا يمكن تعليقه بالاستطاعة، لا يُقال: استطعتُ اللّهَ، أو الخالِقَ، ولا استطعت المخلوقَ، ولكن يقال: استطعتُ فعلَ كذا، أو قولَ كذا، لأجل موافقة الدلالة المقتضية صحة التركيب.

وقد روي عن جماعة من الصحابة والتابعين اختيارُهم لهذه القراءة، على هذا التأويل، ورُوِي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "الحواريون أعرف بالله من أن يقولوا

---

١) المائدة، الآية (١١٢).

٢) السبعة ٢٤٩، والغاية ١٤٢.

٣) انظر: الحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ٢٧٣، والكشف ١/ ٤٢٢، وابن زنجلة ٢٤١، والبحر ٤/ ٤١٠، والدر المصون ٤/ ٤٩٩.

(هل يستطيع ربك)"[1] فدل كلامها هذا على الاستناد إلى ظاهر الدلالة في اختيار قراءة الخطاب، وهي قراءة الكسائي، والسبب في ذلك أنَّ التركيب المقدَّر بمنزلة الظاهر، وهذا مفهوم لدى العربي الفصيح، وأما القراءة بياء الغيبة (يستطيع ربُّك) فإنها موهمةٌ للشك في استطاعة الله تعالى، وهو أمر شنيع، كما أنها تُوهِم عدمَ إيمان الحواريين، وقد أجمع الجمهور على أنهم كانوا مؤمنين[2]،وخالَف في ذلك الزمخشريُّ ورأى أنهم شاكون ولم يكونوا مؤمنين[3]، ويدل على إيمانهم قول الله عنهم قبل هذا: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾[4] فلم يكن بُدٌّ من حملِ الدلالَة على غيرِ ما يحمله ظاهر التركيب؛ لأجل أن تتفق القراءتان، فكلتاهما صحيحة متواترةٌ.

فمعنى القراءة الأولى سؤالُ الحواريين عيسى ابن مريم أن يسألَ اللهَ أنْ يُنزل عليهم مائدةً من السماء، وهذا نفسه ما تدلُّ عليه القراءة الثانية ـ بياء الغيبة ـ فمقتضاهما واحدٌ[5]، ومِن هنا نظرَ العلماءُ إلى الأسلوبِ الموهِمِ خلاف الظاهر في القراءة بالياء، فنزعوا توجيه القراءة من دلالة الأسلوب لا من ظاهر التركيب.

وبيانُ ذلك أنَّ الإنسانَ قد يقولُ لِمَن يريد منهُ فعْلَ شيء: "هل تستطيع أن تفعلَ كذا"؟ وهو على يقين من استطاعته، فليس سؤاله عن حقيقة الاستطاعة ولكن عن فعلها وممارسة المستطاع، فهذا نوع من طلَبِ الفعلِ بأسلوب الاستفهام عن الاقتدار

---

١) تفسير الطبري ٧/ ٨٤، والمحرر الوجيز ٥/ ١٠٤، وابن زنجلة ٢٤١، والبحر ٤/ ٤١٠، والدر المصون ٤/ ٤٩٩.

٢) انظر: تفسير الطبري ٧/ ٨٤، والمحرر الوجيز ٥/ ١٠٥ والبحر ٤/ ٤١٠، والتحرير والتنوير ٧/ ١٠٥.

٣) انظر الكشاف ١/ ٣٧٢.

٤) المائدة، الآية (١١١)

٥) انظر الدر المصون ٤/ ٥٠٠.

على فعله، قال أبوجعفر الطبري ـ مفسِّرًا هذا الوجه ـ: "كما يقول الرجل لصاحبه أتستطيع أن تنهض معنا في كذا؟ وهو يعلم أنه يستطيع، ولكنه إنما يريد: أتَنهَضُ معنا فيه؟ وقد يجوز أن يكون مراد قارئه كذلك: هل يستجيب لك ربك ويطيعك أن تنزل علينا...؟"[1].

وعامة توجيه النحويين والمعربين منتزع من هذه الدلالة الضمنية، وإنما اعتمدوا على مقتضى إيمان الحواريين، مع ما تبدو عليه طبيعتهم من الشك في صدق الرسول وعدم الاستيقان بما يخبرهم به من عند الله، ولذلك قال لهم: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ استعظامًا لهذا الذي قالوه، وهو قول يوهِمُ عدمَ الإيمان، ولا سيما بعد قولهم الوارد في الآية التالية: ﴿نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[2] فهذا تعليلهم لما طلبوه، وظاهره يدل على عدم اليقين بالرسالة، ولذا قال الطبري معلِّقًا عليه: "فقد أنبأ هذا عن قيلهم أنهم لم يكونوا يعلمون أن عيسى قد صدقهم، ولا اطمأنت قلوبهم إلى حقيقة نبوته، فلا بيان أبين من هذا الكلام في أن القوم كانوا قد خالط قلوبهم مرضٌ وشكٌ في دينهم وتصديق رسولهم وأنهم سألوا ما سألوا من ذلك اختبارًا"[3].

ولا يبعد أن يكون هذا الأسلوب نَوْعًا مما يسميه البلاغيون "تجاهل العارف" وهو عبارة عن سؤال المتكلم عما يعلم سؤالَ مَن لا يعلمُ، لأجل نكتة بلاغية مرادة[4]، أو

---

١) تفسير الطبري ٧/ ٨٤.

٢) المائدة، الآية (١١٣).

٣) تفسير الطبري ٧/ ٨٤-٨٥.

٤) انظر: خزانة الأدب لابن حجة ١٧٩.

كما سماه السكاكي "سَوْقُ المعلوم مساقَ غيره لنكتة"[1]، والنكتة البلاغية التي انطوى عليها هذا الاستفهام هي الاستزادة من الوسائل الإيمانية، والاطلاع على مزيد من عجائب قدرة الخالق سبحانه وتعالى؛ لِقَطع الشك الذي قد يتسلل إلى النفس بسبب وساوس الشيطان، وفي ذلك مظنة لحصول الطمأنينة في القلب والانتقال من الدليل العقلي إلى الحسي" فإن النفوس بالمحسوس آنَس"[2]، كما قال إبراهيم عليه السلام سائلاً مولاه مزيدًا مما يسكِّن قلبه ويزيده يقينًا: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[3]

فهذا النوع من الاستفهام يبدو شبيهًا بأسلوب تجاهل العارف، وإن لم يكن هو بعينه على الحقيقة؛ لأنه يصدق عليه أنه "سَوق المعلوم مساقَ غيره لنكتة"[4] كما تقدم، ومِن ثَمَّ قال

أبو علي الفارسي مُوجِّهًا قول الحواريين (هلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّك): "كأنهم قالوا: نحن نعلم قدرته على ذلك فليفعله بمسألتك إياه؛ ليكون عَلَمًا لك ودَلالةً على صدقك..."[5]، فهو خلاف ظاهر التركيب؛ ولذلك جاءَ توجيهه نحويًا من مقتضى ما يحيل عليه الأسلوب من الدلالة، على نحو ما يجيء في أسلوب تجاهل العارف.

وأما قراءة الكسائي بإدغام اللام في التاء: "هَل تَّسْتَطِيعُ" فهو وجْهٌ منتزَعٌ من التركيب الصوتي، وذلك أنَّ اللامَ والتاءَ من الحروف المتقاربة صوتيًا، ومن سنن العربِ

---

١) المطوَّل ٦٧٨.

٢) التحرير والتنوير ٧ / ١٠٥

٣) البقرة، الآية (٢٦٠).

٤) المطوَّل ٦٧٨.

٥) الحجة للقراء السبعة ٣ / ٢٧٤.

إدغام كل متقاربين أو متجانسينِ في المخرج، وهذه ظاهرةٌ شائعة في القراءات القرآنية ولاسيما قراءة أبي عمرو البصري[1]، يقلبون الحرف إلى صوتِ مقاربه ليدغم فيه، وهذا جارٍ في جميع إدغام المتقاربين[2] نحو: بَل رَبُّكُمْ ـ عَدَدَ سِنِينَ .....تصير إلى :بَرَّبّكم ـ عَدَسِّنِين، قلبت اللام راءً، ثم أدغمت الراء في الراء، وقُلِبَتْ الدال الثانية سينًا ثم أدْغِمَتْ السين في السين.

وهكذا جاءتْ هذه القراءة بإدغام لام (هلْ) في الثاء للتقارب الكائن بينهما، فكلاهما من حروف طرف اللسان، "والإدغام في المتقاربين إنما يحسن بحسب قرب الحرف من الحرف"[3] واستشهد له سيبويه بقراءة أبي عمرو: "**هَل ثُوِّبَ الكُفَّارُ ما كَانُوا يَفْعَلُونَ**"[4] مُدْغِمًا لام (هلْ) في ثاء (ثُوِّب)[5]، وأدغمها كذلك حمزةُ والكسائي[6].

وأما مِن جهةِ الدلالَةِ فإن إدغام اللام في الثاء هاهنا بالأداة الدالة على الأسلوب، وهي (هلْ) وهذا قد يؤدي إلى الإلباس، لعدم ظهور نوع الأسلوب، لخفاء قرينته، فيكون التضعيف المسبَّب عن الإدغام هو الدَّالّ على الصوت المخفَى.

وعلى ذلك يكون صوت التضعيف مُحيلاً على معنى الأسلوب بدلًا من حرف الاستفهام، نحو:مَن رَّأيت؟ يصير إلى : مَرَّأيت؟ *هَل ثَّاب ؟ تصير إلى: هَثّاب، و* قُمْ مَّا بك؟ يصير إلى: قُمّا بك، و* قدْ تَّرى يصير إلى:قَتَّرى... والصوت واحد، ولا التفات إلى الإملاء،

---

١) انظر: مختصر في مذاهب القراء السبعة بالأمصار ٦٦، والإدغام الكبير في القرآن ٤٣، كلاهما للداني.

٢) انظر : اللباب للعكبري ٢/ ٤٦٩، وأسرار العربية ٣٥٨، وشرح الملوكي ٤٦١-٤٦٦.

٣) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٧٥.

٤) المطففين، الآية(٣٦).

٥) سيبويه ٤/ ٤٥٩.

٦) السبعة ٦٧٦.

فلا فرق حينئذ بين (قد ترى) و(قتّرا) فعل ما ض مسند إلى ضمير الاثنين، غير أن التضعيف مظنة التركيب، فيكون قرينة على ما يدل عليه السياق، ومثله :(هَتَّرى) في (هل ترى) و(هَتَّسْتطيع) في(هلْ تَستطيع) وقد قرئ بكل ذلك في القرآن الكريم، وصح عن العرب في كلامهم[1].

والدليل على أن التضعيف مظنة لإرادة غير الظاهر ، قول الشاعر :

عافتِ الماءَ في الشتاءِ فقُلْنا بَرِّدِيهِ تصادِفيهِ سَخينا[2]

فقوله : (بَرِّدِيه) معناه، اجعليه بارداً، غير أن ابن سيده أنشده وعزا تفسيره بـ(سَخِّنيه)

لقطرب، ثم قال :" إنه غالط، إنما هو : (بل رديه) فأدغم "[3].ووردت على نحو من هذا شواهد من كلام العرب يستدل فيها بالإدغام على نوع الأسلوب، مع استصحاب قرينة السياق الدالة على المراد[4]

* * *

١) انظر : سيبويه ٤/ ٤٤٨، ٤٥٧– ٤٥٩، والسبعة لابن مجاهد ١٢٠، وشرح المفصل ٤/ ٥٢٢.

٢)بيت من الخفيف ،غير منسوب في المصادر التي أوردته ، انظر : المحكم لابن سيده ٩/ ٣١٩، واللسان ،مادة (برد) والمغني ١/ ٣١٣.

٣) الموضع السابق في المحكم .

٤) انظر : الخصائص ٣/ ١٦٨– ١٦٩، والمواضع السابقة في سيبويه والمغني والسبعة .

الخاتمة والنتائج

جاءتْ هذه الدراسة مؤكدةً ما ينطق به عنوانها، وهو استبيان المنازع التي يُنتزع منها التوجيه النحوي، بين التركيب والدلالة، وتبيان أنه يُنتزَع للنصوص المشكلة من الدلالة والتركيب لما بينهما من العلاقة الوطيدة والتلازم، واتخذت الدراسة لاكتشاف دقيق هذه العلاقة عشرَ آياتٍ من سورة المائدة، تنوَّعَتْ فيها القراءات مع وجود إشكالاتٍ في تركيب كلٍّ منها، ونتج من كل إشكال اختلافات فيتخاريجها وتوجيهها، فطَبَّقَتْ الدراسة عليها لاستيضاح طُرقِ انتزاع التوجيه بين التراكيب والدلالات، وكانَ لتنوع توجيهات علماء الإعراب والتفسير واللغة لهذه الآيات الأثرُ الواضحُ في إثراء هذه المنازع وإيضاحها، وخلصت الدراسة إلى ما يلي:

أولا: أنّ الآيات المشكلة الإعراب، والواردة بقراءات قد تبدي تناقضًا فيما بينها، أو تبدي مخالفة واضحة لما هو مشهور ومُقعَّدٌ له في علوم العربية، هذه الآيات تُعَدُّ مجالاً خصبًا لإثراء الدراسات اللغوية الحديثة بمزيد من البراهين الدقيقة في مجال اللغة، ولا سيما مجالا الدلالة والتركيب.

ثانيًا: أنَّ علماء العربية سبقوا في مجال الربط بين التركيب والدلالة إلى كثير من الإشارات المهمة التي تصلح للاعتماد عليها في دراسة علم معاني النحو، أو ما يمكن أن نسميه: " علم الدلالة النحوي" ومن أهم المواطن التي تعرضوا فيها لهذا النوع من الفكر اللساني: توجيه الأعاريب المشكلة في القراءات القرآنية.

ثالثا: أنَّ التوجيه الإعرابي لنصٍّ من النصوص يجب الاعتماد فيه على دلالات الألفاظ والتراكيب، ومضامين الجمل، مع اعتبار القرائن المصاحبة، ولا يكفي فيه النظر إلى الظواهر الإعرابية دون استكشاف الروابط الدلالية.

رابعًا: أنَّ كثيرًا من الأعاريب المشكلة ظاهرًا يكون وراءها معانٍ خفية، تُلتمس من دلالات الألفاظ، ودلالات السياق، ومقاصد المتكلم، وقد اكتشفت الدراسة أن بعض التراكيب بلغ من غموضها وإشكالها أنْ أنْكرَ بعضُ علماء اللغة صحتَها، فردوها ولم يجيزوها مع ورودها في القراءات المتواترة، ونجدُ أنَّ آخرين التمسوا لها أوجهًا انتزعوها من دقة التركيب ومحددات الدلالة، وقد وضحت الدراسة ذلك وبينت مساراته.

خامسًا: تبينت الدراسة أن حلَّ الإشكال في أوجه القراءات الغامضة يُنتزَع من الدلالة المعجمية للألفاظ، والدلالات الصرفية؛ كدلالات صيغ الأسماء والمصادر، ومن المعاني العرفية، واستدعاء المقاصد الشرعية، والتوافق السياقي، والدلالات التركيبية، والمعاني النحوية العامة.

سادسًا: استخلصت الدراسة من هذا كله: عمق الرابطة ودقتها بين التركيب وعلم الدلالة، وأنَّ النص المشكل ينحلُّ إشكاله بطرقٍ ووسائل علميةٍ، تنقدح للذهن بعمق النظر في الألفاظ ودلالاتها المتنوعة، وفي الجمل ومضامينها المنتزعة من طبيعة التركيب، سواء أكان الإشكال في الجمل أنفسِها، أو في الصيغ الصرفية، أو في الأعاريب الخفية، فكل ذلك يُنتزَع توجيهه من محددات التراكيب، وأنواع الدلالة من حيث موافقتها للتركيب، ومقاصد النص، والقرائن المصاحبة، كل ذلك ينحل به الإشكال، ويبين لنا شدة الارتباط بين علمي النحو والدلالة، وأنهما في النهاية من مشكاةٍ واحدة.

والله أعلى وأعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

مراجع الدراسة

١. الإدغام الكبير في القرآن لأبي عمرو الداني، تحقيق زهير غازي زاهد، ط١، ١٤١٤هـ عالم الكتب، بيروت.

٢. ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق مصطفى النماس،ط١، ١٤٠٤هـ مطبعة النسر الذهبي.

٣. إرشاد المريد إلى مقصود القصيد، لعلي محمد الضباع، ط١٣٨١هـ مطبعة محمد على صبيح بمصر

٤. أسباب النزول للإمام الواحدي، تحقيق أيمن صالح، ط / دار الحديث للنشر، القاهرة.

٥. أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، ط١، ١٤١٢هـ مطبعة المدني، مصر.

٦. أسرار العربية لأبي البركات الأنباري، تحقيق فخر صالح قداره،ط١، ١٤١٥هـ، دار الجيل، بيروت.

٧. إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، ط١،١٤١٣هـ مطبعة المدني، مصر.

٨. إعراب القرآن للنحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، ط٢، ١٤٠٥هـ عالم الكتب.

٩. إعراب القرآن وعلل القراءات = كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات.

١٠. أمالي ابن الشجري لهبة الله ابن الشجري، تحقيق محمود محمد الطناحي، ط١، ١٤١٣هـ نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.

١١. إيضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر ابن الأنباري، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني، ط / ١٤٢٨هـ، دار الحديث، القاهرة.

١٢. البحر المحيط في التفسير لأبي حيان الأندلسي، بعناية الشيخ زهير جعيد، ط / المكتبة التجارية بمكة المكرمة.

١٣. البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات الأنباري، تحقيق طه عبد الحميد، ط / ١٤٠٠هـ الهيئة المصرية.

١٤. التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري ، تحقيق علي محمد البجاوي ، ط / عيسى البابي الحلبي .

١٥. التحرير والتنوير = تفسير التحرير والتنوير

١٦. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيان الأندلسي ، تحقيق حسن هنداوي ، ط١، ١٤١٨هـ دار القلم دمشق .

١٧. التعريفات للجرجاني ، تحقيق محمد المرعشلي ط١، ١٤٢٤هـ دار النفائس ، بيروت

١٨. تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز .

١٩. التفسير البسيط، للإمام الواحدي، تحقيق محمد المحيميد، ط / جامعة الإمام، ١٤٣٠هـ الرياض.

٢٠. تفسير التحرير والتنوير لابن عاشر، ط /١٩٩٧دار سحنون، تونس.

٢١. تفسير الطبري، ط٣، ١٣٩٨هـ دار المعرفة. بيروت.

٢٢. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن .

٢٣. التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ،ط١، ١٤١١هـ ، دار الكتب العلمية بيروت.

٢٤. التكملة لأبي علي الفارسي ، تحقيق كاظم بحر المرجان ، ط١٤٠١هـ العراق

٢٥. التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، تحقيق حاتم الضامن، ط١، ١٤٢٩ه، مكتبة الصحابة، القاهرة.

٢٦. الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ،دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٧، بيروت.

٢٧. حجة القراءات لأبي زرعة ابن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ط٤، ١٤٠٤هـ بيروت.

٢٨. الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، ط١، ١٤١٣هـ دار المأمون للتراث، دمشق.

٢٩. خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي، تحقيق عصام شقيو، ط ٢٠٠٤، دار البحار، بيروت.

٣٠. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٢، ١٤٠٨هـ، مطبعة المدني، القاهرة.

٣١. الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي. بيروت.

٣٢. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، ط١، ١٤٠٨هـ، دار القلم، دمشق.

٣٣. دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، ط٦، ١٩٨٦، دار المعارف. القاهرة.

٣٤. دلائل الإعجاز للعلامة عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

٣٥. ديوان الأدب ميزان اللغة ومعيار الكلام، لإسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق محمد السيد عثمان، ط١، ٢٠١١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦. ديوان أوس بن حجر، ط٣، ١٣٩٩هـ، دار صادر، بيروت.

٣٧. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، ط٣، ١٤٠٤هـ المكتب الإسلامي، بيروت /دمشق.

٣٨. السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ط٣ دار المعارف، القاهرة.

٣٩. سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي، ط١، ١٤٠٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠. سيبويه = الكتاب.

٤١. شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط١،١٤١٠هـ، هجر، مصر.

٤٢. شرح المقرَّب المسمى التعليقة، لابن النحاس الحلبي، تحقيق خيري عبد الراضي، ط١، ١٤٢٦هـ، دار الزمان، المدينة المنورة.

٤٣. شرح الملوكي في التصريف لابن يعيش،تحقيق فخر الدين قباوة،ط١، ١٣٩٣هـ،المطبعة الصليبة بحلب .

٤٤. شرح شافية ابن الحاجب لرضي الدين الإسترآبادي ، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد ،ط دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٢هـ.

٤٥. الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، لإسماعيل الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٣، ١٤٠٤هـ دار العلم للملايين ، بيروت .

٤٦. صحيح البخاري ، ط٢، دار سحنون ـ تونس.

٤٧. صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط٢، دار سحنون ، تونس.

٤٨. الصناعتين لأبي هلال العسكري، ط٢، ١٤٠٤، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤٩. الغاية في القراءات العشر، للحافظ ابن مهران النيسابوري، تحقيق محمد الجنباز، ط١، ١٤٠٥هـ، الرياض.

٥٠. الكامل للمبرد ، تحقيق محمد أحمد الدالي ، ط١، ١٤٠٦هـ مؤسسة الرسالة ، بيروت.

٥١. الكتاب لسيبويه ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ،ط٢، ١٤٠٢هـ ، دار الجيل، مصر .

٥٢. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، للتهانوي ، تحقيق د: علي دحروج ، ط١، ١٩٩٦م ، لبنان.

٥٣. الكشاف للزمخشري، ط /دار المعرفة ـ بيروت.

٥٤. كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات. علي بن الحسين الباقولي، تحقيق: عبد القادر السعدي، ط٢، ١٤٢٦هـ دار عمار، الأردن.

٥٥. الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي ، تحقيق محيي الدين رمضان ، ط ٢،١٤٠١هـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٥٦. اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري،تحقيق عبد الآله نبهان،ط١، ١٤١٦هـ دارالفكر،بيروت .

٥٧.لسان العرب لابن منظور الأنصاري ، ط دار صادر ، بيروت .

٥٨.محاضرات في علم اللسان العام، لفرديناندديسوسير، ترجمة عبد القادر قنيني،٢٠٠٨،أفريقيا الشرق.

٥٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للإمام عبد الحق بن عطية الأندلسي ، تحقيق الشيخ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وصاحبيه ، ط١، ١٩٨٢م ، قطر .

٦٠. المحرر في النحو، لعمر بن عيسى الهرمي، تحقيق منصور علي، ط٢، ١٤٢٩هـ دار السلام للطباعة، القاهرة.

٦١. المحكم والمحيط الأعظم لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، ط١، ١٤٢١هـ دار الكتب العلمية ، بيروت .

٦٢. مختصر في مذاهب القراء السبعة بالأمصار، لأبي عمرو الداني، تحقيق أحمد محمود الشافعي، ط١، ١٤٢٠، دار الكتب العلمية ، بيروت.

٦٣. مشكل إعراب القرآن للإمام مكي بن أبي طالب القيسي ، ط٢، ١٤٠٥هـ ، مؤسسة الرسالة .

٦٤. المصباح المنير للعلامة أحمد الفيومي ، بعناية يوسف شيخ ، ط١، ١٤١٧هـ ، المكتبة العصرية

٦٥. المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط١، ١٤٢٢ه دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٦. معاني القراءات، لأبي منصور الأزهري، تحقيق عيد مصطفى، وعوض القوزي، ط٢، ١٤١٧هـ، دار المعارف.

٦٧.معاني القرآن للأخفش ، تحقيق هدى محمود ، ط١، ١٤١١هـ مطبعة المدني - مصر .

٦٨.معاني القرآن للفراء ، ط٢، ١٩٨٠م ، عالم الكتب بيروت .

٦٩. معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، ط١، ١٤٠٨هـ، عالم الكتب، بيروت.

٧٠. معجم اللسانيات، لجورج مونان، ترجمة جمال الحضري، ط١، ١٤٣٣هـ، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

٧١. المغني لابن هشام، تحقيق مازن المبارك وزميله، ط١، ١٣٩٩هـ باكستان.

٧٢. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان، ط١، ١٤١٢هـ، دار القلم، دمشق.

٧٣. المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، ط١، القاهرة ١٣٩٩هـ، مصر

٧٤. الممتع في التصريف لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق فخر الدين قباوة، ط١، ١٤٠٧هـ دار المعرفة، بيروت.

٧٥. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط٣، ٢٠٠٨/ دار المشرق بيروت.

٧٦. منهاج البُلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب، ط٣، ١٩٨٦، دار الغرب، بيروت.

٧٧. منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، لأبي حيان الأندلسي (محمد بن يوسف) تحقيق على محمد فاخر، وأحمد محمد السوداني، وعبد العزيز محمد فاخر، ط١، ١٤٣٥هـ دار الطباعة المحمدية، مصر.

٧٨. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، للإمام أبي عبيد القاسم الهروي، تحقيق محمد المديفر، ط١، ١٤١١هـ مكتبة الرشد، الرياض.

٧٩. النشر في القراءات العشر لابن الجزري، بعناية علي محمد الضباع، ط دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٠. نظرية علم الدلالة، لراث كيمبسون، ترجمة عبد القادر قنيني، ط١، ١٤٣٠هـ، دار الأمان، الرباط.

٨١. النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط١، ١٩٨١م دار الشروق، بيروت.

* * *

- Ibn Maalik. (1410). *SharH al-tas-heel*. A. Al-Sayyid & M. Al-Makhtoon (Eds.). Egypt: Hajr.
- Ibn Manzhoor. (n.d.). *Lisaan Al-Arab*. Beirut: Daar Saadir.
- Ibn Mujaahid. (n.d.). *Al-Sab`ah fi al-qiraa'aat* (3rd ed.). Sh. DHayf (Ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- Ibn Seedah. (1421). *Al-MuHkam wa al-muHeeT al-a`zham*. A. Handaawi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Ya`eesh. (1393). *SharH Al-Malooki fi al-taSreef*. F. Qabaawah (Ed.). Aleppo: Al-MaTba`ah Al-Saleebah.
- Ibn Zanjalah, A. (1404). *Hujjat al-qiraa'aat* (4thed.). S. Al-Afghaani (Ed.). Beirut.
- Kempson, R. (1430). *Nazhariyyat ilm al-dalaalah*. A. Qaneeni (Trans.). Rabat: Daar Al-Amaan.
- Makki. (1401). *Al-Kashf an wujooh al-qiraa'aat al-sab`* (2nd ed.). M. RamaDHaan (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Mounin, G. (1433). *Mu`jam al-lisaaniyyaat*. J. Al-HaDHrami (Trans.). Beirut: Majd & Al-Mu'assasah Al-Jaami`iyyah.
- *SaHeeH Al-Bukhaari* (2nded.). (n.d.). Tunisia: Daar SuHnoon.
- *SaHeeH Muslim* (2nded.). (n.d.). M. Abdulbaaqi (Ed.). Tunisia: Daar SuHnoon.
- Seebawayh. (1402). *Al-Kitaab* (2nded.). A. Haaroon (Ed.). Egypt: Daar Al-Jeel.
- *Seebawayh: Al-Kitaab*. (n.d.). (n.p.).
- *Tafseer Al-QurTubi: Al-Jaami` li ahkaam Al-Quran.*(n.d.). (n.p.).
- *Tafseer Al-Tabari* (3rded.). (1398). Beirut: Daar Al-Ma`rifah.
- *Tafseer Ibn ATiyyah: Al-MuHarrir al-wajeez.* (n.d.). (n.p.).

* * *

- Al-WaaHidi. (n.d.). *Asbaab al-nuzool*. A. SaaliH (Ed.). Cairo: Daar Al-Hadeeth.
- Al-Zajjaaj. (1408). *Ma`aani Al-Quran wa i`raabuh.* A. Shalabi (Ed.). Beirut: Aalam Al-Kutub.
- Al-Zamakhshari. (n.d.). *Al-Kashshaaf*. Beirut: Daar Al-Ma`rifah.
- Anees, I. (1986). *Dalaalat al-alfaazh* (6th ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- De Saussure, F. (2008). Lectures in General linguistics. A. Qaneeni (Trans.). Afreeqya Al-Sharq.
- *Deewaan Aws Ibn Hajar* (3rd ed.). (1399). Beirut: Daar Saadir.
- *I`raab Al-Quran wa ilal al-qiraa'aat: Kashf al-mushkilaat wa ieeDHaaH al-mu`DHilaat fi i`raab Al-Quran wa ilal al-qiraa'aat.* (n.d.). (n.p.).
- Ibn Aashir. (1997). *Tafseer al-taHreer wa al-tanweer*. Tunisia: Daar SuHnoon.
- Ibn Al-Anbaari, A. (1428). *IeeDHaaH al-waqf wa al-ibtidaa'*. A. Al-Tarhooni (Ed.). Cairo: Daar Al-Hadeeth.
- Ibn Al-Jawzi. (1404). *Zaad al-maseer fi ilm al-tafseer* (3rd ed.). Beirut/Damascus: Al-Maktab Al-Islaami.
- Ibn Al-Jazari. (n.d.). *Al-Nashr fi al-qiraa'aat al-ashr*. A. Al-DHabaa` (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Al-Shajari, H. (1413). *Amaali Ibn Al-Shajari*. M. Al-TanaaHi (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- Ibn Hayyaan. (1435). *Manhaj al-saalik fi al-kalaam ala alfiyyat Ibn Maalik*. M. Faakhir, A. Al-Soodaani & A. Faakhir (Eds.). Egypt: Daar Al-Tibaa`ah Al-MuHammadiyyah.
- Ibn Hayyaan. (n.d.). *Al-BaHr al-muHeeT fi al-tafseer*. Z. Ju`ayd (Ed.). Makkah: Al-Maktabah Al-Tijaariyyah.
- Ibn Hishaam. (1399). *Al-Mughni*. M. Al-Mubaarak (Ed.). Pakistan.
- Ibn Jinni. (n.d.). *Al-KhaSaa'iS*. M. Al-Najjaar (Ed.).Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- Ibn Khaalawayh. (1413). *I`raab al-qiraa'aat al-sab` wa ilaluhaa*. A. Al-Uthaymeen (Ed.). Egypt: MaTba`at Al-Madani.

- Al-Jurjaani. (1424). *Al-Ta`reefaat*. M. Al-Mar`ashli (Ed.). Beirut: Daar Al-Nafaa'is.
- Al-Jurjaani. (n.d.). *Dalaa'il al-i`jaaz*. M. Shaakir (Ed.). Cairo: MaTba`at Al-Madani.
- Al-Khafaaji, I. (1402). *Sirr al-faSaaHah*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Mubarrad, A. (1399). *Al-MuqtaDHab*. A. UDHaymah (Ed.). Cairo.
- Al-Mubarrad. (1406). *Al-Kaamil*. Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- *Al-Munjid fi al-lughah Al-Arabiyyah al-mu`aaSirah* (3rded.). (2008). Beirut: Daar Al-Mashriq.
- Al-NaHHaas. (1405). *I`raab Al-Quran* (2nded.). Z. Zaahid (Ed.). Aalam Al-Kutub.
- Al-Naysaboori, H. (1405). *Al-Ghaayah fi al-qiraa'aat al-ashr*. M. Al-Junbaaz (Ed.). Riyadh.
- Al-Qaysi, A. (1405). *Mushkal i`raab Al-Quran* (2nded.). Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-QurTaajini, H. (1986). *Minhaaj al-bulaghaa' wa siraaj al-udabaa'*. M. Al-Habeeb (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb.
- Al-QurTubi, M. (1967). *Al-Jaami` li aHkaam Al-Quran*. Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
- Al-Raazi, F. (1411). *Al-Tafseer al-kabeer*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Sameen Al-Halabi. (1408). *Al-Durr al-maSoon fi uloom al-kitaab al-maknoon*.A. Al-KharraaT (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- Al-Taftaazaani, S. (1422). *Al-MuTawwal sharH talkheeS miftaaH al-uloom*. A. Handaawi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Tahaanawi. (1996). *Kashaaf iSTilaaHaat al-funoon wa al-uloom*. A. DaHrooj (Ed.). Lebanon.
- *Al-TaHreer wa al-tanweer: Tafseer al-taHreer wa al-tanweer*. (n.d.). (n.p.).
- Al-WaaHidi. (1430). *Al-Tafseer al-baseeT*. M. Al-MuHaymeed (Ed.). Riyadh: Al-Imam University.

- Al-Daani, A. (1420). *MukhtaSar fi madhaahib al-qurraa' al-sab`ah bi al-amSaar*. A. Al-Shaafi`i (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Daani, A. (1429). *Al-Tayseer fi al-qiraa'aat al-sab`*. H. Al-DHaamin (Ed.). Cairo: Maktabat Al-SaHaabah.
- Al-DHabbaa`, A. (1381). *Irshaad al-mureed ila maqSood al-qaSeed*. Egypt: MaTba`at MuHammad Ali SubayH.
- Al-Faaraabi, I. (2011). *Deewaan al-adab meezaan al-lughah wa mi`yaar al-kalaam*. M. Uthmaan (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Faarisi, A. (1401). *Al-Takmilah*. K. Al-Murjaan (Ed.). Iraq.
- Al-Faarisi, A. (1413). *Al-Hujjah li al-qurraa' al-sab`ah*. B. Qahwaji & B. Juwayjaati (Eds.). Damascus: Daar Al-Ma'moon li Al-Turaath.
- Al-Faraa'. (1980). *Ma`aani Al-Quran* (2nd ed.). Beirut: Aalam Al-Kutub.
- Al-Fayyoomi, A. (1417). *Al-MiSbaaH al-muneer*. Y. Shaykh (Ed.). Al-Maktabah Al-ASriyyah.
- Al-Halabi, I. (1426). *SharH al-muqarrab al-musamma al-ta`leeqah*. Kh. AbdulraaDHi (Ed.). Madenah: Daar Al-Zamaan.
- Al-Hamawi, I. (2004). *Khazaanat al-adab wa ghaayat al-arab*. I. Shiqyo (Ed.). Beirut: Daar Al-BiHaar.
- Al-Harami, U. (1429). *Al-MuHarrir fi al-naHw* (2nd ed.). M. Ali (Ed.). Cairo: Daar Al-Salaam.
- Al-Harawi, A. (1411). *Al-Naasikh wa al-mansookh fi Al-Quran Al-Azeez*. M. Al-Mudayfir (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- Al-Ishbeeli, I. (1407). *Al-Mumti` fi al-taSreef*. F. Qabaawah (Ed.). Beirut: Daar Al-Ma`rifah.
- Al-Istarabaadi, R. (1402). *SharH shaafiyat Ibn Al-Haajib*. M. Al-Hasan, M. Al-Zafzaaf & M. AbdulHameed (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Jawhari, I. (1404). *Al-SiHaaH: Taaj al-lughah wa SiHaaH Al-Arabiyyah* (3rd ed.). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- Al-Jurjaani, A. (1412). *Asraar al-balaaghah*. M. Shaakir (Ed.). Egypt: MaTba`at Al-Madani.

List of References:

- Abi Hayyaan. (1404). *Irtishaaf al-DHarb min lisaan Al-Arab*. M. Al-Numaas. MaTba`at Al-Nisr Al-Dhahabi.
- Abi Hayyaan. (1418). *Al-Tadhyeel wa al-takmeel fi sharH kitaab al-tas-heel*. H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- Al-Akbari, A. (n.d.). *Al-Tibyaan fi i`raab Al-Quran*. A. Al-Bajaawi (Ed.). Iesa Al-Baabi Al-Halabi.
- Al-Akbari. (1416). *Al-Lubaab fi `ilal al-binaa' wa al-i`raab*. A. Nabhaan (Ed.).Beirut: Daar Al-Fikr.
- Al-Akhfash. (1411). *Ma`aani Al-Quran*. H. MaHmood (Ed.). Egypt: MaTba`at Al-Madani.
- Al-Anbaari, A. (1400). *Al-Bayaan fi ghareeb i`raab Al-Quran*. T. AbdulHameed (Ed.). Al-Hay'ah Al-MiSriyyah.
- Al-Anbaari, A. (1415). *Asraar Al-Arabiyyah*. F. Qadaarah (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
- Al-Andalusi, A. (1982). *Al-MuHarrir al-wajeez fi tafseer al-kitaab al-`azeez*. A. Al-AnSaari, et el. (Eds.). Qatar.
- Al-AnSaari, A. (1981). *Al-Nawaadir fi al-lughah*. M. AHmad (Ed.). Beirut: Daar Al-Shurooq.
- Al-ASfahaani, R. (1412). *Mufradaat alfaazh Al-Quran Al-Kareem*. S. Adnaan (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- Al-Askari, A. (1404). *Al-Sinaa`atayn* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Az-hari, A. (1417). *Ma`aani al-qiraa'aat* (2nd ed.). I. MuSTafaa & A. Al-Qawzi (Eds.). Daar Al-Ma`aarif.
- Al-Baaqooli, A. (1426). *Kashf al-mushkilaat wa ieDHaaH al-mu`DHilaat fi i`raab Al-Quran wa `ilal al-qiraa'aat* (2nd ed.). A. Al-Sa`di (Ed.). Jordan: Daar Ammaar.
- Al-Baghdaadi, A. (1408). *Khazaanat al-adab wa lubb libaab lisaan Al-Arab* (2nd ed.). A. Haaroon (Ed.). Cairo: MaTba`at Al-Madani.
- Al-Daani, A. (1414). *Al-Idghaam al-kabeer fi Al-Quran*. Z. Zaahid (Ed.). Beirut: Daar Aalam Al-Kutub.

Disputing Approaches
Between Semantic and StructuralProblematic Readings

Dr. Abdullah MuHammad Mahdi Al-AnSaari
Department of Syntax, Morphology and Philology
College of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic

Abstract:

This study aims to show the relationship between semantics and structure, and highlight the impact of the semantic component in the study of grammar in a comprehensive sense. It addresses therecurrent grammatical dispute over structureand meaningin the grammarians and interpeters instructions to deal with some problematic Quranic readings. The researcher has chosen verses from Surat Al-Ma'idah that he finds adequate for this purpose.

The reading problems are found in the phonological, lexical, morphological, syntactic and semantic aspects,revealed throughsubtledisputes and semantic depth which Arab scholars haveindirectly alluded to, attributing their interpretations and explanations of the problematic readings to these discrepancies byreferring to them briefly. Many of these references were hardly revealed to be attributed to semantics. The study makes use of these references to meet its purpose in the construction of sufficient evidence in order to resolve those problematic readings, linking each of its grammatical ruleto semantics.

المسألة الزنبورية: نسخة فريدة برواية مختلفة
دراسة وتحقيق

د. محمد بن سعد الشواي
قسم النحو والصرف وفقه اللغة - كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المسألة الزنبورية: نسخة فريدة برواية مختلفة دراسة وتحقيق

د. محمد بن سعد الشواي
قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

هذه النسخةُ من (**المسألة الزنبورية**) جديرة بالتحقيق؛ لأنها خالفت ما هو شائع عند أهل الاختصاص من اختيار سيبويه للرفع ،ولأنها نقلت عن نسخة كتبها الإمام الزمخشري على نسخته من كتاب سيبويه، ولإسنادها إلى المبرد، ولأن توجيهها معزو إلى أبي بكر بن الأنباري، ولأسباب أخرى ذكرتها مفصلةً في الحديث عن (**القيمة العلمية للنسخة**).

وإذا ذُكِرَت المسألة الزنبورية تبادر إلى الذهن مناظرة الكسائي لسيبويه والمثال المشهور : (**ظننت الزنبور أشد لسعة من العقرب فإذا هو هي ، أو فإذا هو إيّاها**) واختيار سيبويه للرفع، وشهادة الأعراب ضده، وموته كمداً وغماً.

وقد تحدثت كتب النحو عن توجيه الرفع والنصب في الضمير (**هي - إيّاها**)، لكن لم أجد إشارة إلى اختيار سيبويه النصب (**فإذا هو إيّاها**) إلا ما ذكره د. محمد الباتل في بحثه (**مناظرة المسألة الزنبورية**) المنشور في مجلة جامعة الملك سعود عام ١٤١٨هـ مستنداً في هذا إلى (**تذكرة النحاة**) لأبي حيان الأندلسيّ.

تقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، وصلى الله على أفضل العرب والعجم نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فقد أهداني أخي الأستاذ الدكتور/ سيف بن عبد الرحمن العريفي نسخةً من **(المسألة الزنبورية)** وذكر أنها جديرة بالتحقيق، لأنها خالفت ما هو شائع عند غالب أهل الاختصاص من اختيار سيبويه للرفع، ولأنها نقلت عن نسخة كتبها الإمام الزمخشري على نسخته من كتاب سيبويه، ولإسنادها إلى المبرد، ولأن توجيهها معزو إلى أبي بكر بن الأنباري، ولأسباب أخرى ذكرتها مفصلةً في الحديث عن **(القيمة العلمية للنسخة)**.

وإذا ذُكِرَت المسألة الزنبورية تبادر إلى الذهن مناظرة الكسائي لسيبويه والمثال المشهور: **(ظننت الزنبور أشد لسعة من العقرب فإذا هو هي، أو فإذا هو إيّاها)** واختيار سيبويه للرفع، وشهادة الأعراب ضده، وموته كمداً وغماً.

وقد تحدثت كتب النحو عن توجيه الرفع والنصب في الضمير **(هي – إيّاها)**، لكن لم أجد إشارة إلى اختيار سيبويه النصب **(فإذا هو إيّاها)** إلا ما ذكره أبو حيان في (التذييل والتكميل ٤ / ٨٥ ، وتذكرة النحاة ص ١٢١) وما ذكر في الرسالة التي أملاها أبو الحجاج يوسف بن سليمان المعروف بالأعلم الشنتمري المتوفى سنة ٤٧٦هـ، وقد ذكر فيها اختلاف الرواة في اختيار سيبويه، وما ذكره د. محمد الباتل في بحثه **(مناظرة المسألة الزنبورية)** المنشور في مجلة جامعة الملك سعود عام ١٤١٨هـ مستنداً في هذا إلى **(تذكرة النحاة)** لأبي حيان الأندلسيّ.

وهذه النسخة المخطوطة تطابق ما ذكره أبو حيان في أحد الموضعين من حيث الإسناد، والأحداث، والأشخاص، والاختيار، لذلك عددت رواية أبي حيان نسخة ثانية، واعتمدت عليها في تحقيق النص.

الدراسات السابقة

أولا- رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء للأعلم الشنتمري:

أملى أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري، المتوفى سنة ٤٧٦هـ رسالة تتعلق بهذه المسألة وبغيرها من أحوال سيبويه وسماها (رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية المقرونة بالشهادة الزورية) وضمّنها خمس مسائل سأله عنها بعض أهل الأدب – كما وصفه –، وهذه المسائل هي:

١– المسألة الجارية بين سيبويه والكسائي أو الفراء، والقضاء بينهم فيها.

٢– نسب سيبويه أصريح هو أم مولى ؟.

٣– سبب لزوم سيبويه للخليل وتعويله عليه في طلب العربية بعد أن كان يطلب الحديث والتفسير.

٤– علة تعرضه لمناظرة الكسائي والفراء .

٥– كتابه الجاري بين الناس هل هو كتاب أنشأه، أو كتاب آخر أنشأه بعد كتاب أول ضاع كما يزعم بعض الناس ؟ .

وبدء حديثه عن المسألة ببيان اختلاف الرواة في نقلها، واختلافهم في اختيار سيبويه، ثم تحدث طويلاً عن التوجيه النحوي للوجهين، ورجّح اختيار سيبويه للرفع، بل نص على خطأ القول بالنصب في (إياها)، وبعد ذلك أجاب باختصار عن المسائل الأربع الأخرى.

و حققت نص هذه الرسالة الدكتورة حياة قارة، ونشرت هذا التحقيق في (مجلة الدراسات اللغوية، المجلد ٧ – العدد ٢ – ربيع الآخر – جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ / ٥ مايو – يونيو ٢٠٠٥ م)، وقد اكتفت بضبط نص الرسالة، والعناية بالجانب التاريخي لهذه الرسالة

بحكم تخصصها، فهي متخصصة في الأدب وتاريخ الأندلس، كما دوّن في موقعها الخاص على الشبكة(١).

ولم تعن أبدًا بالتعليق على المسائل في النص، ولا بالإحالة إلى مصادرها، وأرى أن الجانب النحوي لهذا النص في حاجة إلى دراسة معمقة، وإلى إفراده ببحث مستقل يناقش الآراء، ويحكم على اختيارات الأعلم وتوجيهاته.

ثانيا- بحث الدكتور / كاظم إبراهيم كاظم:

نشر هذا البحث في مجلة كلية الدعوة الإسلامية في ليبيا - العدد الثاني عشر - عام ١٩٩٥م - ص ٣٧٥ - ٣٩٤ تحت عنوان (المسألة الزنبورية: رؤية جديدة)، وتحدث الباحث هنا عن رواية شاذة للمسألة، وخصص المبحث الأول من بحثه للحديث عن الرواية المشهورة عند النحويين، مبتدئا بعرض الخلاف بين البصريين والكوفيين في (إذا) الفجائية، ثم انتقل للحديث عن الرواية المشهورة فذكر أولاً تسلسلها التاريخي مفصلا المراجع التي أوردتها ابتداءً من (مجالس العلماء) للزجاجي، وانتهاء بكتاب (الأشباه والنظائر) للسيوطي، وأما المبحث الثاني فتحدث فيه عن الرواية الجديدة، وهي رواية شاذة من حيث السند والمتن: أما السند فقد انفرد بها أبو سليمان أحمد الخطابي المتوفى سنة ٣٨٥ هـ في رسالة ألفها في إعجاز القرآن، ولم تذكر عند غيره حسب ما توصل إليه الباحث، أما من حيث المتن فإن المثال الذي عزي الخلاف فيه مغاير تماماً لمثال الرواية الأولى، فلم ترد فيه (إذا)، بل الوارد (كأنّ) وهذا نصه:" قال الخطابي: وحدثني عبد الله بن أسباط عن شيوخه قال: جمع هارون الرشيد سيبويه والكسائي، فألقى سيبويه

---

(١)http://www.hayatkara.com/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=١&lang=ar

على الكسائي مسألة فقال: هل يجوز قول القائل: كاد الزنبور يكون العقرب، فكأنه إيّاها، وكأنها إيّاه؟ فجوزه الكسائي على معنى..... [1]

ثم انتقل للحديث عن توجيه هذه الرواية من زاويتين:

الأولى– جواز وقوع الضمير المختص في غير محله الإعرابي.

والثانية– جواز نصب الاسمين بـ(إنّ) أو إحدى أخواتها.

ثالثا - بحث الدكتور محمد الباتل:

نشر الدكتور محمد الباتل بحثاً سماه (مناظرة المسألة الزنبورية)، وذلك في مجلة جامعة الملك سعود – المجلد العاشر – الآداب (٢) عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م ص ٢٨٣– ٣١٨، وقد صدّر بحثه بملخص ما قاله الأعلم الشنتمري في هذه المسألة، واختلاف الرواة في نقلها، وقد مضى الحديث عن رسالة الأعلم الشنتمري .

أعقب الدكتور الباتل ذلك بذكر الروايات المختلفة للمسألة، واقتصر على أهم الروايات في نظره، وهي ست روايات، وبعد سرده لها ناقشها من عدة جوانب:

١– هل المناقشة بين سيبويه والكسائي، أو بين سيبويه والفراء ؟ وهل شارك الأخفش والأحمر في هذه المناقشة ؟

٢– اختلاف الروايات في صاحب المجلس الذي جرت فيه المناقشة، فالروايات الأولى والثانية والخامسة تنص على أن المناظرة جرت في مجلس البرامكة، وذكر في الروايتين الثالثة والربعة أن المناظرة كانت بحضرة الخليفة هارون الرشيد، أما الرواية السادسة فلا يظهر فيها تحديد صاحب المجلس.

---

١ المسألة الزنبورية: رؤية جديدة ص ٣٨٨– ٣٨٩.

٣– الاختلاف في اختيار سيبويه، ففي الروايات الأولى والثانية والثالثة والسادسة ذكر أنه اختار: فإذا هو هي، وانفردت الرواية الرابعة –وهي رواية المبرد –بأن سيبويه اختار: فإذا هو إيَّاها، وذكر في الرواية الثالثة أن أساس المناظرة خرجت فإذا زيدٌ قائمٌ، أو قائماً.

٤– ذكرت رواية الفراء وهي الرواية الأولى أن الأحمر سأل سيبويه عن ثلاث مسائل أخر، وفي الرواية الثالثة أنه سأله مائة مسألة، وخلت بعض الروايات عن ذكر ذلك، وذكر في الرواية الأولى أن الفراء سأل سيبويه عن مسألة صياغة مثال من (وَأَيْتُ) و (أَوَيْتُ) على قول من قال: هؤلاء أبون، ومررت بأبين.

٥– اختلفت الروايات في اسم من حكم في المسألة، ففي الروايتين الأولى والثانية أبو فقعس، أو أبو زياد ،أو أبو الجرّاح ،أو أبو ثروان، وفي الرواية الخامسة: أبو دثار مكان أبي الجراح، وأكثر الروايات لم تذكر أسماءهم، بل ذكرت العرب، أو فصحاء الأعراب، أو القشيريين من بني شيبان.

٦– التحامل على سيبويه والتواطؤ مع الأعراب بتلقينهم قول الكسائي، وقد ضعف الدكتور الباتل هذا الزعم بأدلة ليس هذا مقام ذكرها.

٧– الاختلاف في بعض ألفاظ المثال: قد كنت أحسب ... أو: أظن، فإذا هو إياها، أو: فإذا الزنبور إياها، أو فإذا زنبور إياها بعينها، و:... أن العقرب أشد لسعةً من الزنبور، أو: ... أن الزنبور أشد لسعًا من النحلة.

ثم تحدث طويلاً عن التوجيه النحوي لهذه المسألة، وأورد الاحتمالات الإعرابية للرفع وللنصب في الضمير (هي) و (إياها)، وذكر ما يتعلق بالمثال: فإذا عبد الله قائمٌ أو قائماً، و فإذا عبد الله القائمُ أو القائمَ، وختم حديثه عن التوجيه بتفصيل القول في سؤال الفراء لسيبويه عن مثال من (وأيت) و(أَوَيْت) على قول من قال: هؤلاء أبون، ومررت بأبين.

وختم بحثه بالحديث عن وفاة سيبويه وارتباطها بهذه المناقشة .

رابعاً- بحث الدكتور / يوسف العيساوي:

هذا البحث هو(تحقيق الغاية بدراسة المسألة الزنبورية روايةً ودرايةً) للدكتور / يوسف بن خلف العيساوي، ونشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي – العدد ٢٨ – في ذي القعدة ١٤٢٥هـ – ص ٣٣٥ – ٤٠٩، وهو بحث طويل جدا تناول فيه الباحث معظم جوانب هذه المسألة، وصدر بحثه بتوطئة تحدث فيها عن معنى الاسم (المسألة الزنبورية)، وعن الرواية والدراية، تلا ذلك المبحث الأول: بيان المسألة من جهة الرواية تناول فيه ثلاث روايات: رواية الزجاجي، ورواية الزبيدي بأسانيدها الثلاثة، ورواية الخطيب البغدادي، ثم أورد رأيه في المناظرة، وفند عددا من الأخطاء التي أحاطت برواياتها.

وفي المبحث الثاني: بيان المسألة من جهة الدراية تناول سؤال الكسائي مبيناً حجج الكوفيين، ومناقشة البصريين، والفصل بين الفريقين، تلا ذلك حديث عن أسئلة الأحمر والفراء.

أما المبحث الثالث من هذا البحث فخصصه لنظم العلماء لهذه المسألة، ويتمثل ذلك في ثلاث منظومات لابي الحسن حازم القرطاجني، ولأبي حيان الأندلسي، وللسلطان عبد الحفيظ العلوي.

خامساً - كتاب الدكتور / هاني عبد الكريم:

ألف د. هاني عبد الكريم عبد الله فخري كتاباً في هذه المسألة سماه (المسألة الزنبورية وأوليات الخلاف النحوي) تناول في الفصل الأول منه أوليات الخلاف النحوي في ثلاثة مباحث: نشأة الخلاف النحوي، وأسباب الخلاف النحوي، ومظاهر الخلاف النحوي.

وخـصص الفـصل الثـاني للمـسألة الزنبوريـة وسـماه (طرفـا المـسألة الزنبوريـة وتوجيههـا النحـوي) ووضـع تحتـه مبحثـين: أولهمـا عـن طرفـي المـسألة، والآخـر عـن توجيهها النحوي.

أما الفصل الثالث فكان عنوانه (آراء الدارسين الأقدمين والمحدثين في المسألة)، وكان المبحث الأول من هذا الفصل للحديث عن آراء الدارسين الأقدمين، والمبحث الثاني خصص لدراسة آراء الدارسين المحدثين.

* * *

الحديث عن المخطوط

القيمة العلمية لهذه النسخة:

هذه النسخة من المسألة الزنبورية تحمل قيمة علمية كبيرة من حيث الرواية ومن حيث المضمون، فأما قيمتها من ناحية الرواية فتتمثل في ما يلي:

١- أنها قد نقلت من نسخة الزمخشري من كتاب سيبويه، فهي مدونة في آخر الجزء الأول من نسخة الزمخشري، وقد نقلها عن الإمام ابن طلحة .

٢- إسنادها إلى أبي العباس المبرد، وهي بذلك تتفق مع الرواية التي انفرد بها أبو حيان ، ولذلك حديث يأتي لاحقًا .

٣- سؤال أبي بكر بن محمد بن الجراح تلميذ أبي بكر بن الأنباري لأستاذه عن الوجه الصحيح في هذه المسألة .

٤- إسناد هذه الرواية – أعني التوجيه – إلى أبي بكر بن الأنباري، وتوثيق تاريخ إملائه ومكانه .

أما من ناحية المضمون فقيمتها العلمية في ما يأتي:

١- تفصيلها للحوار الذي جرى من دخول سيبويه إلى مجلس الرشيد إلى نهاية المناقشة وشكوى سيبويه من الجور وسؤال الأعراب .

٢- الإشارة إلى خشية الكسائي من كونه سبباً في موت سيبويه، ودفعه ديته من أجل ذلك .

٣- أنها قد نصت على اختيار سيبويه للنصب، فهي بذلك تخالف سائر الروايات، ولا يوافقها إلا رواية أبي حيان التي أراها نسخة أخرى من هذه الرواية .

علاقة هذه النسخة برواية أبي حيان:

أورد أبـو حيـان فـي كتابـه (تـذكرة النحـاة) روايتـين لهـذه المـسألة فـي موضـعين مختلفين، أما الثانيـة[1]فهي روايـة الفـراء المـشهورة عنـد الـرواة، وهـي الروايـة الأولى عنـد الدكتور محمد الباتل، وفيها اختيار سيبويه للرفع، وقد أطال أبو حيان في توجيه القولين، وأورد عددًا من أقوال العلماء في ذلك .

أما الأولى فهي التي تتفق مع نسختنا في رواتها وفي أحداثها، وقد نقلها أبو حيان ((من خط أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن خلصة اللخمي الأندلسي، وكان قد كتبه على ظهر كتاب سيبويه بخطه)) [2].

ومما اتفقت فيه هذه الرواية مع نسختي:

١- رواية أبي الخصيب الفارسي عن أبي العباس المبرد .

٢- التشابه الكبير في تفاصيل النص، ولذلك عددت رواية أبي حيان نسخة ثانية من هذه الرواية .

٣- التعقيب الذي سأل عنه أبو بكر بن محمد بن الجراح أبا بكر بن الأنباري، وسؤاله إيَّاه عن إمكان جهل الفراء بهذا الوجه .

٤- كتابتها على ظهر جزء من كتاب سيبويه .

أعلام الرواية:

وردت أسماء عدد من الأعلام في هذه النسخة، ويمكننا تقسيمهم قسمين: أعلاما شاركوا في أحداث القصة، وأعلاما شاركوا في روايتها وتدوينها، أو في توجيهها .

---

١ تذكرة النحاة لأبي حيان ص ١٧٧-١٨١ (تحقيق د . عفيف عبد الرحمن، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت)

٢ تذكرة النحاة ١٢١ .

أما الأعلام الذين شاركوا في القصة فهم:

١- سيبويه

عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب، ولد بقرية من قرى شيراز يقال لها (البيضاء)، أخذ الحديث عن حماد بن سلمة، والنحو واللغة عن الخليل، وعيسى بن عمر الثقفي، ويونس، وأبي الخطاب الأخفش، توفي وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة ١٨٠هـ[١].

٢- الكسائي

علي بن حمزة بن عبد الله بن مولى بني أسد، أحد القراء السبعة، أخذ النحو عن معاذ الهراء، والرؤاسي ثم عن الخليل، من مؤلفاته: ما تلحن فيه العامة، ومعاني القرآن، ومختصر النحو، وغيرها، توفي سنة ١٨٩هـ[٢].

٣- هارون الرشيد

هارون أمير المؤمنين الرشيد أبو جعفر بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ولد بالري سنة ١٥٠هـ وقيل سنة ١٤٨ هـ، واستخلف بعد وفاة أخيه موسى الهادي سنة ١٧٠هـ، ودامت خلافته ٢٣ سنة، وكان يحج عاما ويغزو عاما، وعرف بكثرة الصلاة والصدقة، وكان محبا للفقه والفقهاء، ويميل إلى العلماء وأهل الأدب، توفي سنة ١٩٣هـ[٣].

---

١ طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص ٦٦ (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، دار المعارف – مصر)، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تأليف عبد الباقي اليماني ص ٢٤٢ – ٢٤٥ (تحقيق د. عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث)، إنباه الرواة على أنباء النحاة، لجمال الدين القفطي ٢ / ٣٤٦ – ٣٦٠ (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١ – ١٤٢٤، الدار العصرية – بيروت).

٢ طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص ١٢٧ – ١٣٠، إشارة التعيين ص ٢١٧ – ٢١٨.

٣ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٤ / ٦-١٣ (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١ – ١٤١٧هـ – دار الكتب العلمية – بيروت، سير أعلام النبلاء للذهبي ٦ / ٤٥٤ – ٤٥٨، تحقيق: محمد بن عبادي بن عبد الحليم، ط ١ – ١٤٢٤هـ – مكتبة الصفا – القاهرة.

٤- الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد اللّه بن منظور الديلمي، أخذ عن الكسائي، والرؤاسي، وهو أوسع الكوفيين علما، من مؤلفاته: معاني القرآن، والمقصور والممدود، والمذكر والمؤنث، والحدود، توفي سنة ٢٠٧هـ[١] .

وأما الذين شاركوا في الرواية والتدوين والتوجيه فهم:

١- الزمخشري .

محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري، ولد سنة ٤٦٧هـ، وبرع في علوم شتى، وألف عددا من الكتب منها: الأحاجي، وأساس البلاغة، والأنموذج، والسامي في الأسامي، والفائق في غريب الحديث، والكشاف، والمستقصى في الأمثال، والمفصل . توفي سنة ٥٣٨هـ [٢]

٢- الإمام ابن طلحة

عبدالله بن طلحة بن محمد بن عبدالله اليابري، أبو بكر وأبو محمد، من أهل يابرة بالأندلس، رحل إلى مكة، وفيها اجتمع به الزمخشري وقرأ عليه كتاب سيبويه، وتوفي فيها سنة ٥١٨ هـ ، وقيل ٥٢٣ هـ، وقد رمز الزمخشري إلى نسخة ابن طلحة بـ(ط)[٣].

٣- أبو الخصيب الفارسي البغدادي

---

١ طبقات النحويين واللغويين ١٣١، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم للقاضي التنوخي ص ١٨٧ (تحقيق د . عبد الفتاح محمد الحلو، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام ١٤٠١هـ)، نزهة الألباء لأبي البركات بن الأنباري ص ٩٨ (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع دار نهضة مصر)، إنباه الرواة ٤/ ٧

٢ نزهة الألباء ٣٩١ ، إنباه الرواة ٣/ ٢٦٥ ، إشارة التعيين ٣٤٥ ، البلغة ٢٢٠

٣ نفح الطيب ٢/ ٦٤٨- والبلغة ١٢٤- وبغية الوعاة ٢/ ٤٦..

قال الزبيدي في طبقاته ص ٣٠٦ في ترجمة ابن عثمان الأصم: كانت له رحلة سنة أربع وثلاثمائة لقي فيها أبا الخصيب الفارسي المكي النحوي، وذكر ابن مكتوم في تذكرته أنه نحوي من أصحاب المبرد، ونقل عنه مرتين عن كتاب له سماه (النوادر)[١]، وهو كتاب نحوي كما تظهر ذلك النصوص المنقولة .

٤- أبو العباس المبرد

أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، ولد سنة ٢١٠هـ، وأخذ عن الجرمي والمازني، له مؤلفات منها: الكامل ، والمقتضب، توفي سنة ٢٨٥هـ[٢].

٥- أبو بكر بن محمد بن الجراح

أبو بكر أحمد بن محمد بن الجراح، تلميذ أبي بكر بن الأنباري ، وكان يروي أكثر تصانيفه ورواياته عنه، توفي سنة ٣٨١هـ[٣].

٦- أبو بكر بن الأنباري

محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، ولد سنة ٢٧١هـ في الأنبار، وأخذ عن أبيه وعن ثعلب وغيرهما، كان ثقة دينًا صدوقًا، وكان كثير الحفظ حتى قيل: إنه يحفظ ثلاثمائة ألف بيت شاهد على القرآن، له مؤلفات كثيرة منها: الأضداد، وإيضاح الوقف والابتداء، والزاهر، وشرح خطبة عائشة وشرح السبع الطوال، ومختصر في ذكر الألفات، والمذكر والمؤنث، توفي سنة ٣٢٨هـ[٤]

---

١ الأشباه والنظائر للسيوطي ٣ / ١٠٢، ٢٧٥ (تحقيق : عبد العال سالم مكرم ، ط ١- ١٤٠٦هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت).

٢ طبقات النحويين واللغويين ١٠١، تاريخ العلماء النحويين ٥٣ ، نزهة الألباء ٢١٧ .

٣ إنباه الرواة ١/ ١٦٩.

٤ طبقات النحويين واللغويين ١٥٣، تاريخ العلماء النحويين ١٧٨، نزهة الألباء ٣٦٤ ، إنباه الرواة ٢٠١/٣ .

التوجيه النحويّ للمسألة:

أفاض العلماء المتقدمون في الحديث عن هذه المسألة وتوجيهها، والراجح من الوجهين، وأجمعُ النصوص في ذلك هو ما ذكره الأعلم الشنتمري في رسالته المشار إليها سابقا حيث ناقش جميع تفاصيلها في ثماني صفحات من الرسالة.[1]

وجمع الدكتور محمد الباتل في بحثه عن هذه المسألة وما يتعلق بإعرابها وأقوال العلماء واختلافهم في إحدى عشرة صفحة.[2]

لذلك آثرت هنا عدم التفصيل، زد على ذلك أن النسخة التي أحققها لم يذكر فيها شيء من التفاصيل الإعرابية إلا ما روي عن أبي بكر بن الأنباري عن الإضمار والحذف، وتقديره((ظننت أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فلما لسعني الزنبور ظننته هو إياها))، وما ذكره أيضا من إعراب (إياها) مفعولا به ثانيا للفعل المقدر.

ويتضمن التوجيه الإعرابي لهذه المسألة عددا من المسائل تجمعها العناصر الثلاثة التالية:

١- الحديث عن (إذا) الفجائية وخلاف العلماء فيها: هل هي ظرف مكان، أو ظرف زمان؟ وهل يحتمل أن يكون في هذا الظرف فيه معنى (وجدت) و (رأيت)، ليسوغ النصب[3] .

٢- إعراب الاسمين المرفوعين بعدها (فإذا هو هي) و(فإذا عبدالله قائمٌ) و(فإذا عبدالله القائمُ)، ولا إشكال في هذا الإعراب ؛ لأن الأول مبتدأ، والثاني خبر[4].

---

١ رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية ص ١٨–٢٥.

٢ مناظرة المسألة الزنبورية ص ٢٩٩–٣٠٩.

٣ ينظر: التذييل والتكميل ٤ / ٨٦، مغني اللبيب ص ١٢٥، مناظرة المسألة الزنبورية ص ٢٩٩.

٤ ينظر: رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية ص ١٨، تذكرة النحاة ١٨٠.

٣- إعراب الاسمين في حال نصب الثاني(فإذا هو إياها) و (فإذا عبدالله قائماً) و (فإذا عبدالله القائمَ)، أما الأول فمبتدأ وأما الثاني ففيه أقوال:

أ- الضمير الأول كناية عن الزنبور، والثاني كناية عن اللسعة، والتقدير: فإذا الزنبورُ لسعةَ العقرب، أي: يلسع لسعة العقرب .

ب- أصل الكلام: " ظننت أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فلما لسعني الزنبور ظننته هو إياها ، فاختصر الكلام، وحذف الظن آخراً لما جرى من ذكره أولاً، ودلت (إذا) لما فيها من المفاجأة على الفعل الواقع بعد (لمّا) الدالة على وقوع الشيء لوقوع غيره .... فحذف الظن مع مفعوله الأول، وبقي الضمير الذي هو العماد والفصل مؤكدا للضمير المحذوف مع الفعل "[1]، وهذا هو التوجيه المذكور في هذه النسخة، والذي نقله أبو بكر أحمد بن محمد بن الجراح عن أبي بكر بن الأنباري .

ج- أن ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع[2] .

ح- أنه منصوب على الحال [3]، وفيه كلام طويل عن مجيء الضمير حالاً .

وصف النسخة:

هذه النسخة كتبت في آخر الجزء الأول من كتاب سيبويه المحفوظ في مكتبة (جوروم) في تركيا، فهي في هذه الصفة كأصلها الذي نقلت عنه، وهو الذي كتبه الإمام الزمخشري بخطّه في آخر الجزء الأول من نسخته من كتاب سيبويه، وقد نقله من أصل آخر مماثل له، وهو نسخة الشيخ الإمام ابن طلحة، حيث أثبتت هذه الحكاية في آخر الكراسة الأولى من كتاب سيبويه .

---

١ رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية ص ٢٢ .

٢ مغني اللبيب ص ١٢٥، مناظرة المسألة الزنبورية ٣٠٩.

٣ مغني اللبيب ص ١٢٥.

وتقع هذه الرواية في صفحتين: في أولاهما ستة عشر سطرًا، وفي الثانية أربعة عشر سطرًا بمعدل قدره اثنتان وعشرون كلمة في السطر الواحد .

وقد كتبت بخط نسخي واضح، وضبطت كلماتها بالشكل ضبطاً كاملاً لأواخر الكلم، مع ضبط الكثير من الحروف في أوائل الكلمات وأوساطها، ولم يظهر لي سبب لاختيار الكاتب لهذه الحروف، فقد ضبط الكثير من الحروف مع وضوح حركتها، وعدم الاحتمال فيها ، ومما لحظته في طريق الكتابة والضبط:

١- الضبط وفق الحركات العارضة، لا الأصلية مثل: منَ الكتاب ، بلِ العدل.

٢- وضع سكون على حروف المد، ومن أمثلة ذلك: المعروْف، الرشيْد، قالْ، يقاْومه.

٣- رسم الكسرة بصورة الألف الصغيرة، وليست خطاً أفقياً كالمعتاد.

٤- وضع علامة المد على كل ألف بعدها همزة: جآء، مُسآءلته، الفرآء، بإحيآء.

٥- كتابة الكاف في وسط الكلمة على صورة اللام إلا أنها مائلة إلى اليسار.

ويوجد في الصفحة الثانية من المخطوط ختمان حاولت تبين ما كتب فيهما فلم يتبين لي شيء.

ولم يدون الكاتب اسمه ولا تاريخ النسخ في آخرها ، لكن بمقارنتها بالجزء الأول من كتاب سيبويه الذي ألحقت به ترجح عندي أن ناسخهما واحد ، وقد أثبت اسم الناسخ مع تاريخ النسخ في آخر الجزء الأول من الكتاب قبل النص المحقق بما هذه صورته: وفرغ من كتابته عبد المحسن بن مزروع بن معافا [كذا في المخطوط، والرسم الصحيح: معافى] البصري[1] في يوم الخميس سادس عشر من صفر سنة سبع وأربعين وستمائة .

١لم أجد له ترجمة .

منهج التحقيق:

١- إثبات النص كما كتبه الناسخ، إلا الخطأ الظاهر فيصوب.

٢- مقارنة النص مع ما ورد في (تذكرة النحاة) لأبي حيان الأندلسي، وتوضيح الفروق في الحاشية.

٣- إثبات ضبط الناسخ كما هو حتى في الحروف الواضحة التي لا تحتاج إلى ضبط.

* * *

الصفحة الأولى من المخطوط

الصفحة الثانية والأخيرة

نص المخطوطة

في آخر الجزءِ الأوّل من كتابِ سيبويهِ من نسخة الزمخشريّ بخطّهِ ما هذَا صُورتُهُ:

نقلت هذِه الحكَايةَ من نُسخةِ الشَّيخِ الإمامِ ابنِ طلحةَ من آخر الكُرَّاسة الأُولَى مِنَ الكِتَابِ:

" أبو الخَصيب الفَارِسيُّ: قالَ أبُو العبّاسِ مُحمَّدُ بنُ يَزِيْدَ المَعْرُوْفُ بالمُبَرِّدِ: وَفَدَ أبُو بِشْرٍ[1] عَمْرُو بنُ عُثمانِ المَنْبُوْزُ[2] بسيبَوَيْهِ إلى بَغْدادَ من البَصْرَةِ [3] لمُناظرةِ أبي الحسَنِ عَليّ بنِ حَمْزةَ الكِسائِيِّ، فاستأذَنَ عَلَى أمير المؤمنينَ[4] هَارُوْنَ الرَّشِيْدِ فَأذِنَ لَهُ، فَلمّا مثَل بَيْنَ يدَيْهِ سَلَّمَ فأوْجَزَ في تمَامٍ وَحُسْنِ بَيانٍ، ثُمّ قَالَ الرَشِيْدُ: أمْرٌ مَا جاءَ بكَ يَا أبَاْ البِشْرِ[5]! فقَالَ: التِمَاْسُ مُنَاظَرة الشَّيْخِ - يَعْنِي الكِسائِيَّ وَكَانَ حَاضِرًا سَاعَتئذٍ - فالتفتَ إليهِ الرَّشِيْدُ فقَالَ: لِتَنظُرَ[6] مِا دَعاكَ إليهِ الشَيْخُ، فقَالَ: أنَا مُؤَدِّبُ الخَليفَةِ، وَمتَى قَطَعني وصَمَ أمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ[7]، فقَالَ لَهُ الرَّشِيْدُ[8]: لَنْ تَستَبِدَّ بمعذِرةٍ عَنْ مُساءَلته وَمُنَاظَرتِه، قَالَ الكِسائيُ: أفَلا أحضِرُ بَعْضَ تَلامِيْذِيَهْ[9]؟ فقَالَ الرَّشِيْدُ: أوَفي تَلامِيْذِكَ مَنْ يُقَاوِمُهُ؟ فقال

---

١ في التذكرة : أخبرنا المبرد أن أبا بشر

٢ في التذكرة : المنبور بالمهملة ، ولعله من أخطاء الطباعة

٣ في التذكرة : متقمنا لمناظرة

٤ لم ترد أمير المؤمنين في التذكرة

٥ االمشهور في كنيته: أبو بشر كما مر في صدر القصة، وكتب التراجم تذكر كنيته بلا تعريف، إلا أن الأعلم الشنتمري في رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية ص٢٥ ذكر أن كنيته أبو البشر بألف ولام .

٦ في التذكرة : لتنظر في ما

٧ في التذكرة : وسم أنف الخليفة يا أمير المؤمنين

٨ في التذكرة : قال الرشيد

٩ في التذكرة : تلاميذي

الكِسائيُّ: أجَلْ، قالَ: فليَحْضُرْ، قالَ: فَأُمِرَ بيحيى بنِ زيادٍ الفرّاءِ فَأُتِيَ بهِ، فَلمَّا صَارَ بِمَرْأَى مِنَ الرَّشِيْدِ[1] سَلَّمَ فأَوْجَزَ وَلَمْ يُؤذَنْ لَهُ في القُعُوْدِ، فَلمَّا أُغْفِلَ قالَ: أَيْنَ أَجْلِسُ؟ قِيْلَ لهُ: حَيْثُ أَنْتَ، ثُمَّ قالَ لَهُ الكِسائيُّ: إِنَّ أميرَ المؤمنينَ يأمرُك بإحياءِ المؤانسَةِ بمناظرةِ أبي البِشْرِ، فقالَ: سَمْعاً وطَاعةً، وَالتفتَ إلى سيْبوَيْهِ فَقالَ: يَا هَنَاهُ، أتَسأَلُ فَأُجيْب أم أبتَدئُ فَأُصِيب؟ فتبسَّمَ الرشيدُ وَقالَ: مَالَهُ – قاتلَهُ اللهُ – مَا أحْسَنَ ما استَدْعَاهُ المَسأَلةَ! وَكأن سيْبوَيهِ استَنْكفَ عَنْ مُقَاوَمَتِهِ فَقَالَ: سَلْ يَا حَدَثُ، فقالَ الفراءُ: كيفَ تقُوْلُ: ظَنَنْتُ أَنَّ العَقْربَ أشَدُّ لسعةً مِنَ الزُّنْبُورِ فإذا هُوَ هِي، أوْ هُوَ هُوَ، أو هِيَ هِي، أوْ كيف تَقُوْلُ؟ فَأطْرقَ سِيْبوَيْهِ مَلِيًّا ثُمَّ قالَ: أقُوْلُ: فإذا هُوَ إِيَّاهَا، فقَالَ: أخْطَأْتَ يَرْحَمُكَ اللهُ، فقَالَ لهُ الكِسائيُّ: مَهْ[2] يا هُمَزَةُ، أرْفُقْ بالشَيْخِ – ربطكَ اللَهُ[3] – فقَالَ الفَراءُ: أحْسِنِ النَظَرَ يا عمرُ[4]، قالَ سِيْبوَيْهِ: الجوَابُ كافٍ لِمنْ أحضَرَ مُجاوِبَهُ سَمْعاً، وأوسعَ المُقاوِمَ إنْصافاً[5]، فالتفتَ الرَشِيدُ إلى الكِسائيّ فقَالَ لَهُ: أخْطَأَ أمْ أصَابَ؟ فقَالَ: بَلْ أخْطَأَ، قال سيبوَيْهِ: أجَوْرٌ في مجلسِ الخلافَةِ يَا أمير المؤمنينَ؟ قالَ: بلِ العَدْلُ إن ابتغَيتَ إلى ذلكَ سَبِيْلاً، قالَ: بَيْني وَبَيْنَهُم[6] القُشَيْرِيُّونَ مِنْ بَني شَيْبَانَ فَهُمْ مقَانعُ الفَصاحَةِ، فقَالَ الرَشِيْدُ: لِيَدْخُلْ مَنْ بالبابِ مِنْهُمْ، فَأَدْخِلُوا أشْتَاتاً، وَسُئِلُوا أفْذَاذاً[7]، فَكُلٌّ يَقُوْلُ: فإذا هُوَ هِيَ، فارتبق سيبويْهِ، وَسُقِطَ في يدَيهِ، وَسألَ الإذْنَ في الرُّجْعَى[8]، فأُذِنَ لَهُ[9]، فما لَبِثَ أنْ جاء النعِيُّ بموتهِ، فَسِيْءَ

---

١ في التذكرة : فلما قرب من الرشيد

٢ في التذكرة : صه

٣ هذه الجملة الدعائية غير موجودة في نص التذكرة

٤ في التذكرة : يا عمرو

٥ في التذكرة : وأحسن المقاومة إنصافا (وهو خطأ من المحقق ظاهر)

٦ في التذكرة : بيني وبينه

٧ في التذكرة : أفرادا

٨ في التذكرة : في الرجوع

٩ جملة :(فأذن له) غير موجودة في التذكرة

الْكِسائِيُّ بذلِكَ، فسَأَلَ الرَشِيدَ أنْ يَدِيَهُ فَوداهُ، وَقالَ: أخْشَىْ يَا أمِيرَ المؤمنينَ أنْ أكُونَ قَدْ شَارَكْتُ في دَمِهِ.

قالَ أبُو بكرٍ[1]: فسَأَلْتُ أبا بَكْرٍ الأَنْباريَّ/ ص٢/عَمّا أوْحَى سِيْبوَيْهِ مِنْ حُجَّتِهِ وَالذي أنكَرَ[2]، وَالّذِي ذَهَب إليْهِ الفَرّاءُ، فقَالَ: مَنْ أنْكَرَ شَيئاً عَادَاهُ، وَسِيْبوَيْهِ في أصَالةِ رأيه[3] وعارضتِهِ، واتساعِ فهمه، ومَدِّه ظُبَّاتِ المقاييس، وفَتْحِهِ المُؤْصَدَ من رُتُجِ أبْوَابِ النَّحْوِ فَذٌّ لا مَثِيلَ لَهُ في عَصْرِه، وَإنمَا أتَوهَّمُ أنَّ الفَراءَ لَمْ يَستَعْمِلْ في لُحنتهِ مَا يَستَعْمِلُهُ الأئِمَّةُ في العِلْم مِنَ الإضْمَارِ وَالحَذْفِ، واستِنْبَاطِ مَجازَاتٍ، لِأَنَّهُ لمَّا ذَكَرَ الظَنَّ بَدْءاً أضْمَرَهُ عَوْداً، كَأَنَه قالَ: ظَنَنْتُ أنَّ العَقْرَبَ أشَدُّ لسْعَةً مِنَ الزُنْبُورِ فَلَمَا لسَعَنِي الزنبورُ ظَنَنْتُ هُوَ إيَّاهَا، هَذَا كَلَامٌ مُتَوهَّمٌ حَذَفَهُ مُتوهِّمُهُ ثِقةً بِفَهْمِ مَنْ خَاطَبَهُ، لِأَنَّ مَنْ صَحَّتْ قَرِيحَتُهُ فباللمحةِ يستدلُّ عَلى الفصلِ منَ الوَصْلِ، فَلمَّا أضْمَرَ الظَنَّ المُتَّصِلَ بهاء العِمَادِ[4] قامَتِ الهاءُ مَقامَ المَفْعُولِ بهِ، وَجَعلَ (هُوَ) تَوْكِيْداً لِهاءِ العِمَادِ، ونَصبَ (إيَّاهَا) بِتَعدِّي الفِعْلِ إليْهِ كقولِ اللهِ– عَزَّ وَجَلَّ–: (وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا)[5]، قُلْتُ لِلأَنْبَارِيّ: أتُرى الفراء جَهِلَ مثلَ هذا؟ قالَ: لا جَرم أنّ مُوسَى بنَ عِمْرانَ – صلواتُ اللهِ عليهِ – قَدْ آتاهُ اللهُ كِتَاباً فيْهِ تَفْصِيْلُ كُلِّ شَيْءٍ حَتَى إذَا جاءَ الخَضِرُ خَرقَ سَفِينةً، وَقَتلَ نَفْساً زَكِيّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ، وَأقَامَ جِدَاراً بلا مَثُوبَةٍ أنكر ذلكَ عَلَيْهِ، فَبكّتَهُ تَبْكِيتَ مَنْ لا يَرضى فِعلَهُ، حتى إذا كشطَ سُجوفَ الالتباسِ عَنْهُ بِوَاضِحِ البُرْهَانِ أقرَّ عَلى نَفْسِهِ بالمعْجزةِ وَلَهُ بالفَضِيلَةِ.

هَذا مُنْتهَى القولِ فيما جَرَىْ بَيْنَ الفراءِ وَسِيْبوَيْهِ، وَمَا حَكاهُ الأَنْبارِيُّ مِن مُؤَلَّفِ لَفْظِهِ، ممّا وَقَعَ عليه اخْتِيارُهُ في المسجدِ الحرامِ سنَةَ اثنتَيْنِ وثلاثمائةٍ.

---

١ أحمد بن محمد بن الجراح.

٢ في التذكرة : عما أوحى إليه سيبويه (وهو خطأ ظاهر)

٣ في التذكرة : في أصالته

٤ في المخطوط (بها العمادُ) وهو خطأ ظاهر.

٥ سورة المزمل / آية ٢٠.

قَوْلُ الرَّشِيْدِ للكِسائِيِّ: (لِتَنْظُرْ فيما دَعَاكَ إليهِ الشَيْخُ) خَطَأٌ عِنْدَ النحوِيِّينَ، لأنهُ لا يُخَاطَبُ حَاضِرٌ في الأمْرِ بلامٍ، وَإنّما يدخل اللَامُ في الأَمْرِ للغَائِب [1]، غَيْرَ أنَّ قُطرباً أجَازَهُ وَأنْشَدَ فيْهِ:

لِتَبْعَدْ إذْ نَأتْ جَدْوَاكَ عَنِّيْ فَلا أسَفِي عليك وَلا نحيطي [2]

وَقَرَأ أُبَيٌّ بنُ كَعْبٍ –رَضِيَ اللهُ عَنْهُ–: ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فلتَفْرَحُوا ﴾ بالتّاء مُعْجَمةً مِنْ فَوق.

* * *

---

١ قال الزجاجي في (اللامات ص ٩٢، تحقيق: مازن المبارك، ط ٢– ١٤٠٥هـ – دار الفكر – دمشق): " وربما أدخلت اللام في هذا الفعل ..... فقيل: لتذهب يا زيد، ولتركب ولتنطلق، وعلى هذا قرئ: (فبذلك فلتفرحوا) بالتاء .... " فهذا يدل على إجازته لذلك قليلا، وذكر المالقي أنه نادر(رصف المباني ص ٣٠٢، تحقيق: أ.د. أحمد الخراط، ط ٣ – ١٤٢٣هـ – دار القلم – دمشق)، ووصفه ابن هشام في (مغني اللبيب ص ٢٩٦ بأنه أقل من القليل (تحقيق : د. مازن المبارك ، ومحمد علي حمد الله، ط ١– ١٣٨٤ه – دار الفكر – دمشق)

٢ ورد هذا البيت غير منسوب إلى معين ففي كتاب (الجمل) للخليل – حسب ما ترجح لدى محققه – (تحقيق : فخر الدين قباوة ط ١ – ١٤٠٥هـ، دار الرسالة – بيروت) ص ٢٦٠ برواية :

فتبعدْ إذ نأى جدواك عني فلا أسفي عليك ولا نحيبي

وأورد المحقق في الحاشية ثلاث روايات أخرى وردت في نسخ الكتاب أقربها إلى الصحة الرواية الأخيرة :

لتعدو إن نأى جدواك عنّي فلا أسفي عليك ولا غيطي

وكتابته(غيطي) تصحيف ظاهر لا يصح معنى وينكسر به وزن البيت .

وذكر هذا الشاهد أبو البركات الأنباري في (الإنصاف، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤ – ١٣٨٠ هـ – القاهرة) ص ٥٢٧ برواية مختلفة اختلافا كبيرا :

لتبعدْ إذ نأى جدواك عني فلا أشقى عليك ولا أبالي

وترجحت عندي الرواية التي أثبتها لصحة المعنى، فالنحيط يلائم الأسف ،والنحيط الزفير أو شدة البكاء، ينظر : الصحاح ١١٩٣، والمحكم لابن سيده ٣ / ٢٤٢ (تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط ١– ١٤٢١هـ – دار الكتب العلمية – بيروت)

خاتمة البحث

أختم هذا البحث بحمد الله وشكره على أن وفقني لإنجاز تحقيق هذه النسخة من المناظرة .

وأشير هنا إلى تقبل النحويين والدارسين لهذه المناظرة ، وعدم الشك في صحتها فلم أطلع على بحث يشير إلى الشك في هذه المناظرة .

لكن هذا يمكن أن يعلل بكون المشتهر والمعروف عند معظم الباحثين أن كل الروايات تعزو إلى سيبويه اختيار الرفع ، وأن اختلاف الروايات لا يعدو الاختلاف في بعض أحداث القصة وأشخاصها .

أما هذه الرسالة وما يعضدها من رواية أبي حيان في (تذكرة النحاة) التي تتفق مع هذه الرواية في إسنادها إلى سيبويه اختيار النصب ، وما ذكره الأعلم الشنتمري في رسالته من اختلاف بين الرواة في اختيار سيبويه ، فقد تجاوز الاختلاف فيها الحواشي إلى متن المسألة ، وهذا يجعل الباحث ينظر بعين الشك إلى المناظرة برمتها ، فقد يخطر في الذهن كونها قصة من الأساطير لا أصل لها في الواقع .

وقد يدفع هذا الشكَّ ورودُ قصة المناظرة عند كثير من الأعلام القريبين من أشخاص المناظرة زمناً كأبي القاسم الزجاجي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ ، في (مجالس العلماء ص ٩) ، و(الأمالي ص ٢٣٩) ، وكأبي بكر الزبيدي المتوفى سنة ٣٧٩ هـ في (طبقات النحويين واللغويين ص ٦٨) ، وقد يسهم في دفع الشك أيضاً ورود بعض الروايات بسند إلى الأخفش والمبرد .

لهذا أرى أن تمحص روايات هذه المسألة تمحيصاً دقيقاً للنظر في صحة إسنادها وأن تؤخذ هذه الشكوك مأخذ الجد إلى أن يثبت ما يزيلها .

هذا ، وأسأل الله التوفيق والسداد فهو خير مؤمل وأكرم مسؤول.

المصادر والمراجع

١- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تأليف عبد الباقي اليماني، تحقيق د. عبد المجيد دباب، مركز الملك فيصل للبحوث.

٢- الأشباه والنظائر، للسيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط ١ - ١٤٠٦هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت.

٣- أمالي الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢ - ١٤٠٧هـ - دار الجيل - بيروت.

٤- إنباه الرواة على أنباء النحاة، لجمال الدين القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١ - ١٤٢٤، الدار العصرية - بيروت.

٥- الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤ - ١٣٨٠هـ - القاهرة.

٦- بغية الوعاة، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ - ١٣٩٩هـ - دار الفكر.

٧- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١ - ١٤١٧هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.

٨- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، للقاضي التنوخي، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، إدارة الثقافة والنشر - جامعة الإمام -١٤٠١هـ.

٩- تذكرة النحاة لأبي حيان، تحقيق: د. عفيف عبد الرحمن، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٠- الجمل للخليل بن أحمد - حسب ما ترجح لدى محققه - تحقيق: فخر الدين قباوة، ط ١ - ١٤٠٥هـ، دار الرسالة - بيروت.

١١- رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء في المسألة الزنبورية المقرونة بالشهادة الزورية ، للأعلم الشنتمري ، تحقيق: د. حياة قارة ، مجلة الدراسات اللغوية ، المجلد ٧ ، العدد ٢ - ربيع الأخر - جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ / ٥ مايو - يونيو ٢٠٠٥ م .

١٢- رصف المباني ، للمالقي ، تحقيق: أ.د. أحمد الخراط ، ط ٣ - ١٤٢٣هـ - دار القلم - دمشق

١٣- سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، تحقيق: محمد بن عبادي بن عبد الحليم ، ط ١ - ١٤٢٤هـ - مكتبة الصفا - القاهرة .

١٤- الصحاح للجوهري ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، ط ٢ - ١٣٩٩هـ - دار العلم للملايين - بيروت .

١٥- طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ٢ - دار المعارف - مصر .

١٦- اللامات للزجاجي ، تحقيق: مازن المبارك ، ط ٢ - ١٤٠٥هـ - دار الفكر - دمشق .

١٧- مجالس العلماء للزجاجي ، تحقيق: عبد السلام هارون ، ط ٣ - ١٤٢٠هـ - مكتبة الخانجي - القاهرة .

١٨- المحكم لابن سيده ، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي ، ط ١ - ١٤٢١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

١٩- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، لابن هشام الأنصاري ،تحقيق: د. مازن المبارك ، ومحمد علي حمد الله ، ط ١- ١٣٨٤هـ - دار الفكر - دمشق .

٢٠- مناظرة المسألة الزنبورية ، د. محمد الباتل ، مجلة جامعة الملك سعود - المجلد العاشر - الآداب (٢) عام ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م ص ٢٨٣-٣١٣ .

٢١- نزهة الألباء لأبي البركات بن الأنباري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع دار نهضة مصر .

shahadah al-zooriyyah. H. Qaarrah (Ed.). *The Journal of Language Studies, 7*(2).

- Al-SuyooTi. (1399). *Bughyat al-wu`aah* (2nd ed). M. Ibraaheem (Ed.). Daar Al-Fikr.
- Al-SuyooTi. (1406). *Al-Ashbaah wa al-nazhaa'ir*. A. Makram (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-Tanookhi. (1401). *Taareekh al-ulamaa' al-naHwiyyeen min Al-BaSriyyeen wa Al-Koofiyyeen*. A. Al-Hiloo (Ed.). Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Al-Yamaani, A. (n.d.). *Ishaarat al-ta`yeen fi taraajim al-nuHaah wa al-lughawiyyeen*. A. Dabbaab (Ed.). King Faisal Research Center for Research and Islamic Studies.
- Al-Zajjaaji. (1405). *Al-Laamaat* (2nded). M. Al-Mubaarak (Ed.). Damascus: Daar Al-Fikr.
- Al-Zajjaaji. (1407). *Amaali Al-Zajjaaji* (2nded). A. Haaroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
- Al-Zajjaaji. (1420). *Majaalis al-ulamaa'* (3rded). A. Haaroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- Al-Zubaydi. (n.d.). *Tabaqaat al-naHwiyyeen wa al-lughawiyyeen* (2nd ed). M. Ibraaheem (Ed.). Egypt: Daar Al-Ma`aarif.
- Ibn Seedah. (1421). *Al-MuHkam*. A. Hindaawi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

* * *

List of References:

- Abu Hayyaan. (1406). *Tadhkirat al-nuHaah*. A. AbdulraHmaan (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-Anbaari, A. (1380). *Al-InSaaf fi masaa'il al-khilaaf* (4th ed). M. AbdulHameed (Ed.). (n.p.).
- Al-Anbaari, A. (n.d.). *Nuzhat al-alibaa'*. M. Ibraaheem (Ed.). Egypt: Daar NahDHah.
- Al-AnSaari, I. (1384). *Mughni al-labeeb `an kutub Al-A`aareeb*. M. Al-Mubaarak & M. Hamdullah (Eds.). Damascus: Daar Al-Fikr.
- Al-Baatil, M. (1998). Munaazharat al-mas'alah al-zunbooriyyah. *King Saud University Journal,10*(2). 283-313.
- Al-Baghdaadi. (1417). *Taareekh Baghdad*. M. ATTa (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Dhahabi. (1424). *Siyar a`laam al-nubalaa'*. M. AbdulHaleem (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Safa.
- Al-Jawhari. (1399). *Al-SiHaaH* (2nd ed). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- Al-Khaleel, I. (1405). *Al-Jumal*. F. Qabaawah (Ed.). Beirut: Daar Al-Risaalah.
- Al-Maaliqi. (1423). *RaSf al-mabaani* (3rd ed). A. Al-KharraaT (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam.
- Al-QufTi, J. (1424). *Inbaah al-ruwaah ala anbaa' al-nuHaah*. M. Ibraaheem (Ed.). Beirut: Al-Daar Al-ASriyyah.
- Al-Shantamari, A. (2005). Risaalat al-qaDHaa' bayn Seebawayh wa Al-Kisaa'I aw Al-Faraa' fi al-mas'alah al-zunbooriyyah al-maqroonah bi al-

The Hornet question(Al-Mas'alah Al-Zunbooriyyah) A Unique Version in Different Narration

Dr. MuHammad Ibn Sa`ad Al-Shawwaai
Department of Syntax, Morphology, and Philology
College of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This version of thehornet question is worth investigating because it is different from what is widely known among specialists, such as Seebawayh's choice (nominative). Also, it is quoted from what was written by Al-Imam Al-Zamakhshari in his version of Seebawayh's book and assigned to Al-Mubarrad; its declensionis also attributed to Abu Bakr Ibn Al-Anbaari, and for some other reasons mentioned in details under the topic 'the scientific value of the version'. When mentioningthe' hornet question', the debate between Al-Kisaa'i and Seebawayh comes to mind when Seebawayh chose the nominative case (hiya) in the famous example: ("Zhanantu al-zunboor ashaddu las`atan mina al-aqrab, fa idha huwa hiya aw fa idha huwa iyyaaha"i.e. I thought the hornet (Al-Zunboor) sting was stronger than thescorpion sting, but they were the same). However, the Bedouins (Al-A`raab) brought evidence against him and consequently he died out of grief and wretchedness.

Grammar books have dealt with the (nominative) and (accusative) cases in the Arabic pronouns (hiya – iyyaaha) but the researcher could not find a reference to Seebawayh choosing the accusative case (huwa iyyaaha), except what Dr. MuHammad Al-Baatil mentioned in his research (The Hornet question) which was published in the Journal of King Saud University, in 1418 AH, based on Abu Hayyaan Al-Andalusi's book (Tadhkirat Al-NuHah). This opinion is supported by the letter dictated by Abu Al-Hajjaaj Yoosuf Ibn Sulaymaan, known as Al-A`lam Al-Shantamri who died in 476 AH, in which he mentioned the narrators' disagreement regarding Seebawayh's choice.

أبو الدُّقَيْش الأعرابي
حياته، ومروياتُه وآراؤه اللغويّة

د. أحمد حسن الحسن
كلية الآداب - قسم اللغة العربية
الجامعة الهاشمية – الأردن

د. رياض رزق الله أبو هولا
كلية الآداب - قسم اللغة العربية
الجامعة الهاشمية - الأردن

أبو الدُّقَيْش الأعرابي
حياته، ومروياتُه وآراؤه اللغويّة

د. أحمد حسن الحسن
كلية الآداب – قسم اللغة العربية
الجامعة الهاشمية – الأردن

د. رياض رزق الله أبو هولا
كلية الآداب – قسم اللغة العربية
الجامعة الهاشمية – الأردن

ملخص البحث:

ما زال كثير من الأعراب الثِّقات الذين نُقلت عنهم اللغة ودُوِّنَتْ مجهولين لنا، لا نَعرِفُ عَنهم إلا أسماءَهم أو كُناهم، ونُتَفًا من أخبارهم المبثوثة في بعضٍ من مصنّفات اللغويين، وكتب التراجم. بل إنَّ مرويّاتِهم التي وصلتنا كانت أشتاتًا متناثرة في بطون الكتب، وهي في أغلبها لا تُشكل إلا صورة موجزة عن لُغتِهم، فَلَم يَحظَ الأعرابيُّ ولا لغته بدراسة معمّقة تتناول كلّ واحد منهم منفردًا، مع أنَّهم المصدر الأساس الذي اتَّكأ عليه اللغويون في جمع اللغة، وصناعة المعجم العربيّ.

وجاءت هذه الدراسة لتتناول أبا الدُّقَيْش القَنانِيّ الغنويّ، وهو أحد الأعراب الثقات المشهورين في زمانه، وإن كان يجهله كثير من الدّارسين في وقتنا؛ لتميط اللثام عن جوانب مجهولة من حياته، معرِّفةً بأبرز الرواة عنه كالخليل، ويونس بن حبيب، وغيرهما، ومُجلِّيَةً مرويّاته المتنوّعة المبثوثة في شتّى المظانِّ اللغوية، وهي على قلّتها تَقِفُ شاهدًا على فصاحته؛ إذ هو ممن يُستَشهد بلغته نثرًا وشعرًا، وعلى معرفته بلغة العرب بما قدَّمه من آراء لغوية، وتفسيرٍ لما يُسأل عنه؛ فتضعه من بين اللغويين الأعراب.

تقدمة:

الحمد لله حمدًا طيبًا مبارَكًا كما أمر، والصلاة والسلام على النبيّ محمد المبعوث رحمةً للبشر، وبعد:

فقد حَفِلَتْ العربيّة باهتمام كبير من أهلها، وكانَ سرُّ هذا الاهتمام يعود إلى سببين: أوَّلُهما يَتمثّل في خدمة القرآن الكريم، والحديث النبويّ في محاولةٍ منهم فهم كتابِ الله، وحديث رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم؛ إذِ لم يكن العربُ على علمٍ بمعنى كلِّ كلمة في القرآن، وليس أدلّ على ذلك مما يروَى عن ابن عبّاس، رضي الله عنه، قوله: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"(١)، وقوله، أيضا: " إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشّعر؛ فإنَّ الشعر عربيّ"(٢). وكذا الحديث النبويّ، إذ ورد ما يشير إلى أنّه خَفِيَ بَعضُه على صحابة رسول الله، فقد روي عن عليّ بن أبي طالب، أنَّه قال للنبيّ، صلّى الله عليه وسلّم: "يا رسول الله، نحن بنو أبٍ واحدٍ، ونراك تُكلِّم العرب بما لا نَفْهَم أكثرَه"(٣). وثانيهِما يتمثّل في خوف العرب على لغتهم من التبدّل والتَّغيُّر، حينما دخلَ غير العرب الإسلام.

وإن كانَ هذا الأخير أفرز ما يعرف بـ "الدِّراسات النّحويّة والصّرفية" التي تُعنى بتقعيد قواعد اللغة من أجل الحِفاظ على العربيّة وتعليم مَنْ دخل الإسلام من غير العرب اللغةَ، فإنَّ الْمَنْحَى الأوّل أفرز ما يُعرف بـ "الدِّراسات اللغويّة" التي تُعنى بجمع اللغة من رواتها ومن أفواه الأعراب، فما كان من علماء اللغة في الحواضر كالخليل، والكسائيّ

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ٣/ ٨٤٧.

(٢) تفسير الطبري ١٨/ ١٧٩.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٤.

والأصمعيّ، وغيرهم إلا أنْ يرحلوا إلى البوادي بعد أنْ حدّدوا أماكن القبائل التي يُؤخذ عنها، محدِّدين ذلك بزمن يمتدُّ إلى القرن الرابع الهجريّ في البوادي البعيدة عن الاختلاط بالأعاجم، فيسألونهم ويسمعون منهم، فيسجلون ويحفظون عنهم.

وبعد أنْ عرف الأعراب حاجة اللغويين إليهم رحَل بعضهم من أجل التكسّب إلى الحاضرة، ليُسمِعوهم شيئا من اللغة، فطبَّقتْ شُهرتُهم الآفاقَ في القرن الثاني الهجريّ، فانْهالَ عَليهم اللُّغويّون يأخذون عنهم، ويجالسونهم ويزاورونهم، بل لم يكتَفِ اللغويّ بسماع اللغة من الأعراب وتسجيلها، بل كانوا يسألونهم عن معاني المفردات، ويستدرجونهم ليعرفوا أكثر عن الكلمة الواحدة، من ذلك ما يحكيه أبو زيد لأبي حاتم، قال: قلتُ لأحدهم: ما المتَكَأكِئ؟ قال: المتآزِف، قلتُ: وما المتآزف؟ قال: المحبنطِئُ، قُلْتُ: وما المحبَنْطِئْ؟ قال: أنت أحمق، ومضى"(١).

أكثرت المصنَّفات اللغويّة في النَّقل عنهم إلا أنَّ جانِبًا من حياتهم بقي مجهولا، إذ لم تنقل لنا المصادر إلا مرويّات منسوبة إليهم مكتفين بذكر أسمائهم وكُناهم مع أنّهم ذائعو الصيت في زمانهم. وفي أحيانٍ أخرى تُنقل إلينا المرويّات اللغوية دون نسبة إلى أحدٍ منهم، فيكون قد ضاعَ ذكرهم. وأبو الدُّقَيْش – شخصيّة هذا البحث – واحدٌ من هؤلاء الأعراب الثِّقات ممّن يُشهَد له بالفصاحة، لكنّه ما زالُ مغموراً عند الكثيرين، ولم يَنَل حظّه من العناية عند الدّارسين، فارتأينا أنْ نتعرَّض لآرائه بالجمع والدراسة لأسبابٍ منها:

أولًا: أنّه لم يَحظَ – في حدود علمنا – بدراسة مستقلّة تميط اللثام عن شخصيّته سوى ما ذكره الشّلقاني في كتابه "الأعراب والرّواة" من ترجمة مختصرة، في مواطن

(١) غريب الحديث للخطابي ١/ ٧١

متفرّقة من كتابه لا تتجاوز ثلاثة أسطر في مجموعها، وكذا عبد العزيز ياسين في بحثه "مرويات أبي الدُّقَيْش اللّغويّة في كتاب العين"[1] جاء حديثه عن شخصيّة أبي الدُّقَيْش حديثًا مبتسرًا.

ثانيًا: أنّه لم نَقِف على من جمع مرويّات أبي الدُّقَيْش – في حدود علمنا – في المصنّفات اللغويّة، وأفرد مرويّاته في دراسة مستقلّة سِوى ما جمعه عبد العزيز ياسين في بحثه السّابق الذّكر إلا أنَّه اقتصر في جمع مرويّاته على ما ورد في كتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيديّ، وكانَ حاصل ما جمع (٤٨) مادة لغويّة، وفاتَهُ ذِكْرُ بعض المرويّات المنسوبة لأبي الدُّقَيْش والواردة في كتاب "العين"، من مثل النّصوص الواردة تحت المواد اللغويّة: جرب، سبد، صهر[2]، إضافة لِما وقع في البحث من هنات في المادة اللغويّة، لا مجالَ لذكرها هنا؛ إذ ذلك ليس من هدف البحث التعرّض للدراسة التي قام بها الباحث، وفّقه الله.

ثالثا: أنَّ ما جمعناه من مرويّات أبي الدُّقَيْش تُشير إلى أنَّه لُغويٌّ، يُبدي رأيه فيما يُنقَل عن غيره، ويرجّح.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في ثلاثة مباحث: الأول منها نُقدِّم فيه إضاءات حول شخصيّة أبي الدُّقَيْش وحياته. والثاني: حول مرويّات أبي الدُّقَيْش، تُدرَس ببيان منهجه في ضبط الألفاظ، وفي شرحها، واختلافه مع غيره في بيان معانيها وحجيّة

---

(١) نودّ الإشارة أنَّه لم يَكُن لدينا علم بوجود هذا البحث حتى لحظة إنجازه، إلا أنَّ أحد المُحكِّمَين الفاضلين أشار بوجود بحث تناول أبا الدُّقَيْش، وقد أشار المحكم الفاضل إلى أنَّه لم نطلع عليه، وأنَّ بحثنا أوسع مادَّة منه.

(٢) انظرها في المبحث الثالث من بحثنا هذا.

الاستشهاد بها. والثالث: مجموع مرويّاته، نَسَقناها على حروف المعجم مما ثبَتت نسبته إليه. وذُيِّلَت بخاتمة أبرزنا فيها نتائج البحث.

كما اقتضَى التنويه بأنَّ طبيعة هذه المباحثة – خاصّة المبحث الثاني– اقتضت أنْ تكونَ بعض الإحالات تشير إلى المواد اللغوية الواردة في البحث الثالث، ذلك أنَّ المبحث الثاني هو دراسة لمجموع مرويّات أبي الدُّقَيْش التي أوردناها في المبحث الأخير.

وختاما فالحمد لله أنْ وفّقنا لإنجاز هذا العمل، ونَسأله تعالى أنْ يَجعله خالصا لوجهه الكريم، وأنْ يتقبّله قبولا حسنًا.

* * *

المبحث الأول: حياته(*):

لعلَّ أغلب ما يُعانيه الباحث أيّ باحث في ترجمته لأعرابي من الأعراب نُدرَة من يُترجِم لهم، وإذا ما وَجدَ الباحث ترجمة لأعرابي ما فإنَّها لا تكون كاشِفة إلا عن النَّزْر اليسير. ولعلَّ عودة فاحصة إلى كتب التراجم للكشف عن شخصية أبي الدُّقَيْش تُنبئ عن أنَّه مغمور عند المتأخرين، لا يكادُ يُعرَف، إذ سكتَتْ أكثر كتب التراجم عن ذكره، ومن ذكره لا يكاد يذكر إلا كنيته وأنَّه قَنَانيّ غَنَويّ، واصفين إيّاه بالفصاحة، إلا أنَّ ما يورده اللغويّون في مصنَّفاتِهم يدلُّ على مكانتِه اللغويَّة، وأنَّه من الأعراب المعدودين بالفصاحة ممّن أُخِذَتْ عنهم اللغة. هذا ما دفع بالباحث إلى البحث عن إشارات دالةٍ مِمَّا أورده اللغويون في مصنفاتهم أثناء إيرادهم مرويّاته، يتلَمَّس فيها ما يُعينه على الكشف عن شخصيته، وتقديم إضاءات حولها.

- **اسمه وكنيته:** إنَّ أقدم مصدر وصلنا يترجم له، هو ابن النديم (ت٤٣٨هـ) في "الفهرست" إذ يقول: "هو أبو الدُّقَيْش القَنَانيّ الغَنويّ"(١)، ولا يزيدُ القفطيُّ (ت٦٤٦هـ) على ذلك(٢).

فأمّا أبو الدُّقَيْش، بضم الدّال وفتح القاف، تَصغير للدَّقَش بدليل وزنه. وقد ورد عن ابن بريّ (ت٥٨٢هـ) قوله: "ذكر أبو القاسم الزّجاجيّ أنَّ ابن دريد سُئِلَ عن الدَّقش، فقال:

(*) نودّ الإشارة إلى أنَّه إذا أحيل في الحواشي السفلية في المبحثين الأوّل والثّاني إلى مادة لغوية دون ذكر المصدر، فإنَّ هذه الإحالة تكون إلى مجموع مرويات أبي الدُّقَيْش الواردة في المبحث الثالث.

(١) انظر: الفهرست لابن النديم ٧٠.

(٢) إنباه الرواة ١٢١/٤.

سـمَّت العـرَبُ دَقَـشًا، وَصغَّروه، فقـالوا: دُقـيش"[1]. وهـو بالـشين المعْجَمـة، كـذا ذكـره القفطيّ في "إنباه الرواة"[2]، وجلُّ من روى عنه أو نقل.

وذكره، بالسين المهملة، ابن النَّديم (ت ٤٣٨هـ) في الفهرست[3]، وكذا الحميريّ (ت ٥٧٣هـ) في شـمس العلوم في أثناء ذكره بعض مرويّاته[4]، إلا أنّه لم يَرِد عن أحد من العُلماء نَصٌّ صريح في ضبطه بأحدهما، وإنّما الضبط كان ضبط قلم لا ضبط حرف، والأعلام مما يكثر فيها التَّصحيف والتّحريف؛ إذ لا ضابِط لها غير السَّماع.

والظاهر أنَّه وقع في اسمه، بذكره بالمهملة، تصحيف. لعلَّ هذا يَعود إلى خطأ وقع به بعض النُّسَّاخ، أوْ إلى سوء القراءة عند بعض المُحقِّقين؛ لِما رأيناه في بعض المُعجمات من ذكره مرّة بالشين المعجمة، وأخرى بالمهملة، فضلا عن ذكره بهما في المعجم الواحد بالصورتين، فقد ورد في شمس العلوم في مواضع متعدِّدة بالمعجمة، مثال ذلك: "قال أبو الدُّقَيْش: الصِّرْم ما بين عشرة أبيات إلى عشرين بيتا"[5]، كما ورد في مواضع أخرى بالمهملة، منها ما نصُّه: "وعن أبي الدُّقيس، قال: الذَّرَبُ: الدَّاءُ الّذي لا دواءَ لَهُ"[6]، حتَّى إنَّك لَتِجد النصَّ المرويَّ ذاته يُنسب له مرّة بالمعجمة، ومرّة بالمهملة، من ذلك: "وعن يونس، قال: قلتُ لأبي الدُّقَيْش: ما الدُّقَيْش؟ فقال: لا أدري، هي أسماء نسمعها

---

(١) اللسان [دقش]، وكذا في التاج.

(٢) إنباه الرواة ٤/١٢١.

(٣) الفهرست ٧٠. وهو عنده في ٦٦ من ضمن عدد من العلماء المشهورين بالفصاحة، الذين سمع منهم العلماء.

(٤) انظر: شمس العلوم في المواد [فَعَل: الذَرب] ٤/٢٢٦٢، و: [فَعَل: صنف] ٦/٣٨٤١.

(٥) شمس العلوم [فِعلة: الصِّرمة] ٦/٣٧١٣.

(٦) شمس العلوم [فَعَلٌ: الذّرَب] ٤/٢٢٦٢.

فنتسمّى بها"[1]، إذ روي بالشين في جلّ المعاجم إلا في شمس العلوم رُوِي في مواضع بالشين، وفي أخرى بالسِّين[2]، وكذا في معجم الأدباء[3].

ولَعلَّ رواية اسمه بالشين أو بالسين وقعتْ من باب اختلاط اسمه على العلماء، وبخاصة ممن لم يشافهوا أبا الدُّقَيْش ولم يُعاصروه، مِمَّن حاولوا الاستفادة من سؤال بعض معاصريه له عن كنيته ودلالتها؛ إذ حاول بعضهم ربط كنيته بالدُّقش أو الدُّقشة التي هي دويبة رقطاء أصغر من القطاة[4]. ولكن تَجد من الْمُعجَميّين من يورِد هذه الرِّوايَةَ مرَّة في مادة (د ق ش)[5] على أنَّ اسمَه الدُّقَيْش، وتجد منهم من يوردها في (د ق س)[6] على أنَّ اسمَه الدُّقَيس. لعلَّها قد تزول حيرَتنا في إدراج تلك الرِّواية في مادتين مختلفتين، إذا ما عَلمنا أنَّ الدُّقش أو الدُّقشة، بضم الدّال، تُروى بالمعجمة وبالمهملة على ما نصّ ابن فارس[7]، بل إنَّ ابن فارس يجعل الدال والقاف والسين، وكذا الدال والقاف والشين من أصل دلاليّ واحد. الظاهر أنَّ وقوع التصحيف في اسمه نتج من محاولة ربط اسمه بتلك الدويبة. ويظهر أنَّ الصَّواب بالمعجمة لا بالمهملة لأسباب منها:

أولا: أنّه ذُكِر بالمعْجَمة في جلّ المعاجم وكتب اللغة.

---

(١) انظر توثيق الرِّواية في: مادة [دقش] من هذا البحث.

(٢) شمس العلوم [فُعل: دُقس] ٤/ ٢١٢٥.

(٣) انظر: ٣/ ١٢٩٢، وكذلك: ٦/ ٢٧٥٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: شمس العلوم [فُعْل: الدّقس] ٤/ ٢١٢٥.

(٥) انظر على سبيل المثال: المجمل [د قش]، ومقاييس اللغة، وكذا في: المقاييس اللسان والقاموس، والتاج، وفي جمهرة اللغة [دشق].

(٦) انظر على سبيل المثال: العين [عكش]، وجمهرة اللغة [دشق].

(٧) مقاييس اللغة [دقس]، وكذا في العباب الزّاخر.

ثانيا: إنَّ ربط كنية "أبي الدُّقَيْش" بـ "الدُّقش" أو "الدُّقس" ربط واه ضعيف، بدليل ما نُقِل عن أبي الدُّقَيْش حينما سُئِل عن كنيته، بقوله: لا أدري؛ وإنَّما هي أسماء نسمعها فنتسمّى بها[1]. وبِما أشار إليه ابن فارس معلّقا: "وما أقرب هذا الكلام من الصّدق". وبقوله، أيضا: "وَذَكَرَ السِّجِسْتَانِيُّ أَنَّ الدُّقْشَةَ دُوَيْبَّةٌ رَقْطَاءُ، وَأَنَّ الدَّقْشَ النَّقْشُ. وَكُلُّ ذَلِكَ تَعَلُّلٌ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ"[2].

ولا أظنَّ، إنْ سلَّمنا بصحة تلك الرّواية[3]، أنَّ الدَّقش والدُّقَيْش بمعنى الدويبة الرقطاء، يغيب عن أعرابي من أعراب البادية، مِمَّن هو بمنزلة أبي الدُّقَيْش فصاحة ومعرفة بلغة العرب، وهو ابن بيئته، وإنَّما قد يكون اسمَ علَمٍ مُرْتَجلًا على ما نصَّ ابن جنّي في موضع إيراده تلك الرواية[4].

و"أبو الدُّقَيْش" كُنْيَةٌ تَكَنَّى بها هذا الأعرابيُّ[5]، فقد روى أبو العبّاس عن ابن الأعرابيّ، قال: أبو الدُّقَيْش كُنيَة، واسمُه الدَّقَش[6]، وقد غلَبت عليه الكُنية أكثر من اسمه.

---

(١) سيرد توثيق هذه الرواية لاحقا في أثناء البحث، إذ وردت في غير كتاب.

(٢) مقاييس اللغة [دقس]

(٣) قال ابن دريد في الاشتقاق ٤: "وكان الذي حدانا على إنشاء هذا الكتاب، أن قومًا ممن يطعن على اللسان العربي وينسب أهله إلى التسمية بما لا أصل له في لغتهم، وإلى ادعاء ما لم يقع عليه اصطلاح من أوليتهم، وعدوا أسماء جهلوا اشتقاقها ولم ينقذ علمهم في الفحص عنها، فعارضوا بالإنكار واحتجوا بما ذكره الخليل بزعمهم: أنه سألَ أبا الدُّقَيْش: ما الدُّقَيْش؟ فقال: لا أدري إنما هي أسماء نسمعها ولا نعرفُ معانيهَا وهذا غلط على الخليل، وادعاء على أبي الدُّقَيْش، وكيف يَغبَى على أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، نضَّرَ الله وجهه، مثل هذا وقد سمع العرب سمَّت: دَقْشًا ودُقَيشا ودَنَقْشَا، فجاءوا به مكبَّراَ ومحقراً، ومعدولًا من بنات الثلاثة إلى بنات الأربعة بالنون الزائدة".

(٤) المبهج في تفسير أسماء الشعراء ٢٠٧.

(٥) المحكم [دقش]. ولم ينص ابن سيده على اسمه.

(٦) التهذيب [دقش]، وكذا اللسان.

وقد ورد ما يشير إلى أنَّ "أبا الدُّقَيْش" لقَبٌ بلفظ الكُنية لا كُنية، إذ أورد أبو حيان ما نصّه: "... ومن ذلك ما حكاه أبو عبيدة مِنْ أنَّه سمع أبا سعيد، وهو أعرابيٌّ لقبُهُ أبو الدُّقَيْش، يقول: إنَّ الشَّاء لتَسمَعُ صوتَ ... عَلِمَ اللهِ، صاحِبِها، فَتُقبِلُ إليه، وتثغو"(١)، أيْ إنَّ أبا الدُّقَيْش لقب بلفظ الكُنية، وكنيته أبو سعيد(٢)، واللقب ما أشعر بمدح أو ذم، وربَّما لُقِّبَ بأبي الدُّقَيْش مشتَقًّا منَ اسمه "الدَّقَش" من باب التَّحبُّب(٣). فَغَلَب عليه اللقبُ حتَّى ظُنَّت أنَّها كُنيته.

ولعلَّ الرِّوايةَ التي نَقَلَها أبو حيَّان (ت ٧٤٥هـ) عن أبي عبيدة من المحتمل – وإنْ كنّا لا نُرَجِّح ذلك الاحتمال – أنْ تكونَ مُحرَّفة أو وَقع فيها تصحيف من النّاسخ أو من محقق الكتاب، بدليل أنَّ الرواية أوردها ابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) على النَّحو: "فقد حكى أبو عبيدة عن أبي سعيد، وهو أعرابي لقيه أبو الدُّقَيْش، أنه سمعه يقول: إن الشاة ..."، وعليه فلا إشكال أنَّ أبا سعيد غير أبي الدُّقَيْش، إلا أنَّ الباحث يرى أنَّ العبارة بلفظ "لَقِيه" قَلِقةٌ، لأنَّه لا يُعقل أنَّ يُعرِّف الراوي بأبي سعيد من خلال أبي الدُّقَيْش، لأنَّ أبا عبيد قد سَمِع من أبي سعيد مباشرة، ولقيه. لذا يفترض الباحث صحّة الرواية الأولى بلفظ "لقبه"، ويَعضد ذلك ما علَّق به أبو حيان على الرواية بقوله: "بل الفصل في "لا أخا –فاعلم– لك" أسهل منه في قول أبي الدُّقَيْش لفصل اللام فيه بين الضمير وما أضيف إليه"، فهو بإثباته الرواية لأبي الدُّقَيْش، يثبت أنَّ أبا سعيد هو أبو الدُّقَيْش.

---

(١) التذييل والتكميل ٥/ ٢٥٨–٢٥٩.

(٢) كما في إطلاق لقب "أبو تراب" على الإمام علي بن أبي طالب، رضيّ الله عنه، وكنيته بـ"أبي الحسن".

(٣) ولعلّ هذا يُشبه ما نقوله في لغتنا المعاصرة: "أبو حُميد"، لمن اسمه "أحمد".

• **نَسَبه:** وأمَّا **القنانيّ** فَنسبة إلى القَنان، بِفتح القاف ونون خفيفة، وهو علم مُرتجل[1]. وفي نسبته إلى القَنَان، في ظنّي، احتمالات: فيُحتمل أن يكون نسب إلى بَنِي القنان وهم بطن من مَذحِج من بِني الحارث بن كعب[2]، ومنهم: خالد بن عبد الله القَنَانيّ[3]، وشداد بن عبد الله القَنَانيّ[4]. أو أنَّه يُنسَب إلى القَنان جبل لبني أسد[5] فيه ماء يُدعَى العسيلة، ويُعرف ببئر قنان، ويُنسَبُ إليه القَنانيّ أستاذ الفرَّاء[6]. أو إلى القنان الذي هو جبل بأعلى نجد[7]. ولعلّ هذا ما حدا بمحقق الغريب المصنّف أنْ يَعُدَّ القناني الأعرابيّ، الذي نَقَل عنه أبو عبيد، هو ذاته أبو الدُّقَيْش[8]. ولعلَّ ما يدفع هذا الاشتباه، أعني بين القَنانيّ الأعرابيّ أستاذ الفرَّاء، وأبي الدُّقَيْش القَنانيّ، ويُثبتُ أنَّهما شخصيتان مختلفتان لا شخصيّة واحدة:

أولًا: أبو الدُّقَيْش غَنَويٌّ من غَنيّ[9]، وهو حيٌّ من غطفان[10]، وغطفان تسكن أعالي نجد. ولعلّ في هذا ما يدلُّ على أنَّ أبا الدُّقَيْش القَنانيّ منسوب إلى "قنان" التي هي جبل من

---

(١) معجم البلدان ٤/ ٤٠١.

(٢) شمس العلوم [فَعال، بفتح الفاء: قنان] ٨/ ٥٣٢٠.

(٣) الإصابة في تمييز الصحابة ٢/ ٩٣.

(٤) انظر" الطبقات الكبرى ٥/ ٥٢٩.

(٥) انظر: شمس العلوم [فعال، بفتح الفاء: قَنان] ٨/ ٥٣١٩.

(٦) انظر: معجم البلدان ٤/ ٤٠١

(٧) الأزهري [قن]، وانظر: معجم البلدان ٤/ ٤٠١، و ٢/ ٢٧، و٢/ ١٥٢. وورد فيه ٢/ ١٥٢: " وَجِلس والقنان: جبلان مِمَّا يلي علياء أسد وعلياء غطفان".

(٨) انظر: الغريب المصنف (مقدمة المحقق) ١/ ٤٠.

(٩) اللسان [غَنِيَ].

(١٠) اللسان [غَنِيَ].

أعالي نجد، في حين نصَّ ياقوت على أنَّ القنانيّ أستاذ الفراء ينسب إلى بئر قَنان في جبل لأسد[1].

ثانيا: ما ورد في بعض المرويات أنّ هشام بن معاوية قال: سمِعتُ أبا محمّد القناني يقول: هذا سمٌ أَبْرَصَ، ثمَّ جمع هؤلاء أسمٌ أبرَصَ"[2]. أشار الطناحيُّ، رحمه الله تعالى، إلى أنَّ القَناني أستاذ الفراء يُكْنى أبا محمد، وهو غير الشاعر أبي خالد القَنانيّ[3]، ولم نَجد من اللغويين من يُشير إلى أنَ أبا الدُّقَيْش يُكْنى أبا محمد.

ثالثا: بعدَ الانتهاء من جمع آراء أبي الدُّقَيْش، اطلعت على ما نُقل عن القنانيِّ من مرويات لغوية، فَلم أجِد ما يشير إلى أنَّهما شخصيّة واحدة، إذ لم أعثر على ما هو مشترك بينهما، ولو نصًّا واحدا، فضلا عن عدم وجود أدنَى تشابه فيما رُوِيَ عنهما.

رابِعًا: إنَّ المصادر والمراجع تُشير إلى أنَّ الكسائيّ[4]، والفرّاء، وهِشام بن معاوية[5]، وأبي عبيد[6] كانوا على صِلَةٍ بالقنانيّ فسمعوا منه ورووا عنه، وكلّهم كوفيون، وأكثر كتب التراجم تُشير إلى أنّهم تنقّلوا ما بين الكوفة وبغداد، ولعلّنا في هذا نحكم بأنَّ القَناني عاش في بيئتهم، في حين تُشير المصادر إلى أنَّ من كانوا على صِلة بأبي الدُّقَيْش – على ما سنرى في مبحث من روى عنه – هم: الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، وأبو زيد الأنصاريّ، والليث وابن شُميل المازنيّ، وغيرهم وكلهم من البصرة. ولعلَّ في هذا ما

---

(١) انظر: معجم البلدان ٤/ ٤٠١

(٢) انظر: المذكر والمؤنث ١/ ٧٣، وانظر: الشّوارد (ما تفرد به بعض أئمّة اللغة) ٧٢.

(٣) انظر حاشية رقم (١) من أمالي ابن الشجري ٢/ ٢٨١.

(٤) إذ تُشير إلى أنه مدح الكسائيّ بأبياتٍ من الشعر.. انظر: المحكم والمحيط الأعظم [خلق]، وكذا لسان العرب، والتاج.

(٥) انظر: المذكر والمؤنث ١/ ٧٣، وانظر: الشّوارد (ما تفرد به بعض أئمّة اللغة) ٧٢.

(٦) انظر: الأمثال لأبي عبيد ٣٩٢ ، والعُباب الزّاخر ١/ ١٥٥.

يشير إلى أنّهما شخصيتان، لا شخصيّة واحدة، فبيئة أبي الدُّقَيْش غير بيئة القَنانيّ، يظهر ذلك من خلال من رَوى عنهم، إذ يظهر أنَّ أبا الدُّقَيْش من "أشهر الأعراب في البصرة وأوائلهم"(١)، "فالنضر بن شميل سكن البصرة وأقام بها دهرا طويلا، وسمع الحديث وجالس الخليل بن أحمد، وأبا خيرة، وأبا الدُّقَيْش، واستكثر عنهم"(٢).

وينسبه القَلْقَشَنْديّ لبني كلاب، إذ أورد نصًّا عنه بقوله: "قيل لأبي الدُّقَيْش الكلابيّ: ..."(٣). ولا أعلم أحدا ممَّن نسبه لبني كلاب سواه.

• **مولده ونشأته:** عاشَ أبو الدُّقَيْش، على ما يبدو، في النِّصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ، يُستدلُّ على ذلك من خلال من رَوَى عنه من العلماء وشافهوه، إلا أنَّ المصادر لم تُورِد لنا تاريخا لولادته أو وفاته، كما لم تُسعفنا بمعرفتها على وجه التقريب، ولا في معرفَة نشأتِه سوى أنَّه ممن كان يعيش في البادية، ورحل الحاضرة(٤)، بل يُعدُّ من "أشهر الأعراب في البصرة وأوائلهم"(٥). ولا يُعرف فيما إذا كانَ ممّن اتَّخذ الرواية صنعَةً له أو لا، إذْ لم يَرِد في مُصنَّفات اللغويين ما يُثبِتُ ذلك أو ينفيه، كما لم يَرِد أيضًا عنه تَنقُّله من البصرة إلى الكوفة، أو إلى بغداد. ولعلَّ في هذا ما يمكن الاطمئنان إليه أنَّه لم يَتَّخِذ الروايَة وسيلة للتّكسب، إذا ما علمنا أنّ اللغويين الذي رووا عنه مشافهة، فيما جمعنا من مرويّاته، كانوا جميعا من علماء البصرة، وسكّانها.

---

(١) الأعراب الرواة ٩٥.

(٢) مقدمة تهذيب اللغة ١/ ١٢.

(٣) صبح الأعشى ١/ ٣١٠

(٤) إنباه الرواة ٤/ ١٢٠.

(٥) الأعراب الرواة ٩٥.

ويبدو أنَّ الحياة قد تمادَتْ عليه بقسوتِها، فنالَتْ منه فلم يُؤْبَه به، بدليل ما يروى عن أبي زيد في عيادتِه له، أنَّه قال: "دخلتُ على أبي الدُّقَيْش الأعرابيّ، وَهُوَ مريضٌ، فَقلت: كَيفَ تجدُك يَا أَبَا الدُّقَيْش؟ فَقَالَ: أجد مَا لَا أشتهي، وأشتهي مَا لَا أجد، وَأنا فِي زمَان سوءٍ، زمَان من وَجَد لم يجُد، وَمن جاد لم يَجِد[1]. ولعلَّ العوَز كانَ سببا في رحيله من البادية إلى البصرة.

• **مكانته عند اللغويين، وروايتهم عنه:** كانت لأبي الدُّقَيْش مكانة لدى العلماء جعلتهم على صلة به، يُجالِسونَه ويُسائلونه ويعودونه إن مرض، فيقتنصون ذلك في محاورته لأخذ اللغة عنه. ليس أدلّ على ذلك، مما أردَفه أبو زيد، في عيادته له، من سؤاله إيّاه عن معنى "الدُّقَيْش"، بقوله: "قلت فَمَا الدُّقَيْش: قَالَ لَا أَدْري. قلت: فاكتنيت بِه وَلَا تَدْري مَا هُوَ؟ قَالَ إِنَّمَا الْأَسْمَاء والكنى عَلَامَات"[2].

ولم يَنَل هذه العناية من لغويي عصره إلا لما عُرِف به من أنَّه كانَ فصيحًا من فصحاء الأعراب، وثقةً من ثِقاتهم وعلمائهم، أمثال أبي مهدية، وأبي طفيلة، وأبي البيداء، وأبي خيرة، وأبي مالك بن كركرة[3]، بل كان أفصحَ النّاس، وليس ما ذُكِروا دونه[4]، فأخذ عنه

---

(١) التهذيب مقدمة المؤلف ١٢/١، وكذا هو عن أبي زيد في اللسان [دقش] والتاج، بقوله: ويروى ذلك عن الخليل في: معجم الأدباء ١٢٩٢/٣، والوافي بالوفيات ١٦/١٤. وقد علق صاحب التاج [دقش] على ما قاله أبو الدُّقَيْش، بقوله: "كيف لو أدرك أبو الدُّقَيْش زمانَنا هذا، فنسأل الله العظيم أنْ يعفو عنا، ويسامحنا بفضله وكرمه".

(٢) انظر مادة [دقش]، من هذا البحث.

(٣) انظر: المزهر في اللغة ٣٤٤/٢.

(٤) المزهر ٣٤٤/٢، وانظر: معجم الأدباء ١٢٩٢/٣، والوافي بالوفيات ١٤/ ١٦.

اللغة "أعيان أهل العلم كأبي عبيدة ويونس والأصمعي والخليل بن أحمد"[1]، على ما ذكر ياقوت.

وقد ذكرَتْ المصنَّفات اللغويّة في أثناء إيراد مرويّات أبي الدُّقَيْش عددًا من اللغويين الذين نقلوا عن أبي الدُّقَيْش غير ما ذُكِر في كتب التراجم، وإذ إنَّ ألفاظ التَّحمُّل في نقل النصوص المرويّة عن أبي الدُّقَيْش لا تُسعِفنا – في كثير من الأحيان– في معرفة من لَقيَ أبا الدُّقَيْش وشافَهَهُ آثَرنا أن نورد كلّ من روى نصًّا عنه، وَسَنُشير إلى من التقى به وشافهه في أثناء التعريف بالرّاوي، وها نحن نرتبهم بحسب وفياتِهم مع الإشارة إلى مواضع الرواية عنهم في الهامش.

• الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت ١٧٠هـ): نصّت بعض كتُب التراجم إلى أنَّه التقى بأبي الدُّقَيْش، وشافهَه، وروى عنه[2]. وقد نقل عنه الخليل بعضا من مرويّاته، منها ما يدلّ على الأخذ المباشر عنه[3].

• الليث بن المظفّر (ت ١٨٠هـ): تلميذ الخليل، ولم تذكر كتب التراجم أنَّه شافَه أبا الدُّقَيْش وقد ورد في ما جمعنا من مرويّات ما يُشير إلى أنَّه شافهَ أبا الدُّقَيْش، وأخذ عنه مباشرة[4]. إلا أنَّ مثل هذا –في ظنّي– لا يمكن الاستناد إليه، وبخاصّة أنَّ أكثر ما نُقل منسوبًا لليث، من طريق الأزهريّ في التهذيب، هو مما يشترك به مع الخليل في العين في

(١) معجم الأدباء ٣/ ١٢٩٢. كذا ترتيب الأعلام ورد عند ياقوت.

(٢) معجم الأدباء ٣/ ١٢٩٢.

(٣) انظر المواد: [حيهل، زلخ، سرهب، شور، طحو، فقس، قبعثر، قزز، هل].

(٤) انظر المواد: [سبد، عصد، قفس].

أكثره، وقد صرّح الأزهريُّ بمقدمته بذلك؛ إذ يرى أنَّ الليث نحَلَ الخليل تأليف كتاب "العين" جملةً لينفِّقه باسمه، ورغّب فيه مَنْ حولَه[1].

• يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ): وقد نصّت بعض كتب التراجم إلى أنَّه التقى بأبي الدُّقَيْش، وشافَهَه[2]، إلا أنَّ ما بين أيدينا لا تورد إلا مشافهته لأبي الدُّقَيْش في زيارته له مريضًا، وهذا النصّ، هو على عهدة العلماء يُروَى عن غير لغويٍّ، فيروى عن أبي زيد، وعن الخليل[3].

• أبو فيد السدوسيّ (ت ١٩٥هـ): وهو مؤرج بن عمرو بن الحارث، من البصرة، ومن أعيان أصحاب الخليل. لم تذكره كتب التراجم في مَنْ شافهَوا أبا الدُّقَيْش؛ إلا أنَّ ما بين أيدينا من مرويات ما يدلّ على مشافهته، والرواية عنه مباشرة[4].

• أبو نواس (ت ١٩٩هـ): وهو الحسن بن هانئ الدمشقيّ، الشاعر المعروف، عاش فترة في البصرة بعد وفاة والده، ثمَّ انتقل منها إلى بغداد. سمع، كما تشير بعض المصنّفات اللغويّة، من أبي الدُّقَيْش، قولَه: أشدَّ الهلّ وأوحاه، فتبعه في ذلك، فقال للفضل بن ربيع: [الرّجز]

هَـــلْ لـــكَ، والهَـــلُّ خِيَـــرْ

فـــيمَنْ إذا غِبْـــتَ حَـــضَرْ؟[5]

---

(١) انظر مقدمة التهذيب ١/ ٢٥.

(٢) معجم الأدباء ٣/ ١٢٩٢.

(٣) انظر مادة: [دقش].

(٤) انظر المواد: [جندع، حبقر، نسنس]

(٥) انظر: اللسان [هلل]، وكذا التاج. والبيت لأبي نواس في ديوانه ١/ ١٩٠، وفيه: "قوله: والهلّ خير: قال أبو عليّ: إنَّما أدخل الألف واللام في الهلّ زيادة، لأنَّ سيبويه يقول: إنَّ هل وسوف وقد، وجميع هذه=

• النّضر بن شُمَيل (ت ٢٠٣هـ): سكن البصرة وأقام بها دهرًا طويلا، وأشار الأنباريّ إلى أنَّه روى عن الخليل بن أحمد، وأبي خيرة، وأبي الدُّقَيْش[١]، بل استكثر عنهم[٢]، وقد ورد ما يشير إلى أنّه شافه أبا الدُّقَيْش[٣].

• الأصمعيّ (ت ٢١٠هـ): أورد ياقوت أنّ الأصمعيّ ممن روى عن أبي الدُّقَيْش[٤]، إلا أنّي لم أعثر على أيِّ مرويّة يرويها عنه في مجموع مروياته[٥]، إنْ نقلا مباشرًا، أو غير مباشر، إلا أنَّه ورد عن الأصمعيِّ تفسيره للعافطة بـ: الضائنة، والنافطة بالماعزة[٦]، وهو يشبه إلى حدٍّ ما تفسير أبي الدُّقَيْش لهما، فلعله نقله عنه.

• أبو عبيدة معمر بن المثنّى (ت ٢١٠هـ): من أعلام البصريين في اللغة والنّحو، رَوَى عَنْ أبي الدُّقَيْش، على ما يذكر ياقوت[٧]، وقد ورد فيما جمعنا من مرويّات ما يدل أنّه أخذ عنه مباشرة[٨].

• أبو زيد الأنصاريّ (ت ٢١٥هـ): سعيد بن أوس، من أعلام البصريين في اللغة ونوادرها. لم تذكر كتب التراجم أنَّه روى عن أبي الدُّقَيْش، إلا أنَّ الأزهريَّ ينصُّ على مجالسته أبا الدُّقَيْش، ويونس بن حبيب وأبا خيرة، وليس بين أيدينا ما يثبت ذلك سوى ما

=الحروف معارف بمنزلة ابن عِرس وسامّ أبرص، وقوله: خِير، أي هل لك في كذا وكذا، إنَّما هو تخيير مني لك".

(١) نزهة الألبّاء ٧٣.

(٢) التهذيب في مقدمته ١٢/١.

(٣) انظر المواد: [شهنز، خبب، ملح، هذا].

(٤) معجم الأدباء ١٢٩٢/٣.

(٥) انظر المبحث الثالث من هذا البحث.

(٦) انظر: التهذيب [عفط]

(٧) معجم الأدباء ١٢٩٢/٣.

(٨) انظر المواد: [بخنق، جرد].

ورد من سؤاله إياه عن أحواله وعن معنى الدُّقَيْش، في نصِّ زيارته له الذي أوردناه سابقا، وهذا النَّص يُروى عن يونس بن حبيب، وعن الخليل، أيضًا، على عهدة اللغويين[1]. ولعلَّ الثابت أنَّ السائل هو أبو زيد لا الخليل ولا يونس؛ إذ أورد الأزهريّ تلك المجالسة بذكر سندها متّصلا بأبي زيد، في حديث المنذريّ عن أبي بكر الطّلحيّ عن عسل بن ذكوان البصريّ عن رفيع بن سلمة عن أبي زيد[2]، وكذا أوردها ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، في حديث الرِّياشيّ عن أبي زيد[3].

• **أبو الدُّقَيْش شاعرًا وخطيبا:** أشارت بعض المصادر– كحياة الحيوان الكبرى لأبي حنيفة الدِّينَوَريّ[4] – عَرَضا إلى أنّ أبا الدُّقَيْش شاعر، وهو ينقل ذلك عن الجوهري في الصحاح، إلا أنني لم أعثر على تلك الإشارة إلى شاعريته في الصحاح المتوفر بين أيدينا. ولعلَّ أقدم مصدر أشار إلى شاعريّته هو أبو فيد السدوسيّ، في الأمثال، فقال: سمعت أبا الدُّقَيْش يقول:

قَدْ خَرَجَتْ جَنادِعُهْ

والشَّرُّ لَيْسَ وَادِعُهْ[5]

وقد نُسب له في العين، وكذا اللسان بيتان من الشِّعر، وهما:

امرأ القيس بن أَرْوَى مُولِياً أَنْ رَآنِي لأَبُوَانْ بِسُبَدْ

(١) انظر مادة: [دقش].

(٢) مقدمة التهذيب ١/١٢.

(٣) عيون الأخبار ٣/٤٩.

(٤) حياة الحيوان الكبرى ١/ ٧٠.

(٥) انظر مادة [جندع].

قُلْتَ بُجْرًا قُلْتَ قولًا كاذِباً إنَّمَا يَمْنَعُنِي سَيْفِي وَيَدْ

ونسبتهما له غير ثابتة؛ إذْ نُسبا في التاج لأبي دؤاد الإيادي[1].

وكذلك نُسِبَ إليه في العين بيتا من شعره، يقول فيه:

وفيهن مثلُ الشّثّ يعجب ريحُه وفي عينه سوء المذاقة والطَّعمِ

على أنّه من إنشاده في التهذيب وفي النبات[2].

وما يؤكد لنا شاعريّته ما رواه أبو حيان التوحيدي نصًّا، فقال: "كان للشاعر المعروف بالدُّقَيْش أنفٌ طويل وأسنانٌ كبارٌ، فقالت امرأته: أيُّ شيء تُشبه؟ فقال: لا أدري والله. قالت: يُشبه أنفك هذا الطويل وفمك وأسنانك، كأنَّك والله ديك يطلع في كوزٍ في فمه قِرْطم، فقال لها: لعنك الله، أنا شاعر ولا أحسن هذا التّشبيه"[3].

كما كان أبو الدُّقَيْش خطيبا معروفا بفصاحته ومواقفه الكلامية في سوق المربد[4].

* * *

(١). انظر مادة [سبد].

(٢) انظر مادة [شثث].

(٣). البصائر والذخائر ٣/ ٨٩.

(٤). انظر: الأصمعي صاحب اللغة وإمام الرُّواة، رحاب عكاوي ٣٨. وقد نَقَلَتْ تلك المعلومة من الأصمعيّ حياته وآثاره للجومرد . وقد حاولت الحصول عليه لأعرف مصدر المعلومة فلم أتمكن.

المبحث الثاني: حولَ مروياّته

توزَّعتْ مروياّته التي عثرنا عليها في مصنّفات اللغويين ما بين ثابِتَةِ النِّسبَة إليه مما صحّ، أو ما هو منسوب له ولغيره، أو ممّا نُسب إليه خطأً والأخيرة لم نوردها في ثَبتِ مروياّته، إذ نسبتها له غير صحيحة، وهو قول مأثور واحد، نُسب له نتيجة تصحيف وتحريف وقع به النسّاخ، إذ ورد في اللسان: ريح حصَّاءُ: صافِيَةٌ لا غُبار فيها، قَالَ أَبو الدُّقَيْش[1]: [السّريع]

كأنَّ أطرافَ وِليّاتِها ... في شَمألٍ حَصّاءَ زَعْزاعِ

منسوبًا فيه البيت لأبي الدُّقَيْش، إلا أنني عثرت على البيت في المفضليّات منسوبا لأبي قيس بن الأسلت، وهو بيت من قصيدة عدّة أبياتها أربعةٌ وعشرون بيتًا، وكذا في مجموع شعره[2]. ويبدو أنّ الاسم صُحِّف من أبي قيس لأبي الدُّقَيْش.

كما نُسبت إليه قراءة قرآنية نسبها إليه ابن خالويه في مختصر شواذ القرآن، ونسبها ابن عطية في المحرر الوجيز لأبي رقيش النّحويّ، وأبو حيان في المحيط لابن النحوي[3]، ولا أعلم صحّة نسبتها إليه، فأثبَتُها في مجموع مروياّته. وَنُسب إليه بيتان من الشِّعر، ويرويان عن الليث عن أبي دؤاد في التاج[4]، والظاهر أنّهما لأبي الدُّقَيْش.

فجاءت مروياته في جلّها منسوبة إليه، لم يُصَرِّح فيها بنقله عن أحد سوى ما يستشهد به من أشعارٍ منسوبة لشعراء يذكرهم أحيانًا، أو بقوله: "تقول العرب"، أو

---

(١) اللسان [حصص].

(٢) المفضليات ٢٨٦، ومجموع شعر أبي قيس الأسلت الأنصاري ٨١.

(٣) انظر مادة [طمع]، من هذا البحث.

(٤) انظر مبحث "أبو الدُّقَيْش شاعرا وخطيبا"، ومادة [سبد].

"العرب تقول" في نصّين فقط[1]. وقد جاءت تلك المرويّات موزّعة على مائة وخمس وعشرين مادة لغويّة، جاءت في أغلبها توضيحًا لدلالة الألفاظ التي يُسأل عنها من أهل اللغة، من نصوص لغوية متنوعة، من القرآن، والحديث النبويّ الشريف، وكلامِ العربِ: شعره ونثره.

• **في ضبط الألفاظ:** يظهر مما هو منسوب لأبي الدُّقَيْش، في المظانّ اللغويّة، من مرويّات، نَسَقْناها على حروف المُعجم، أنَّه اعتنى بضبط مادّته اللغويّة بأساليب متنوّعة يضمَنُ فيها الدّقة، والبعد عن التصحيف والتحريف. ولعلَّ ما نجده من ضبط في مروياته هو انعكاس لما نُقل عنه شِفاهًا، وليس شرطًا أنّه نصّ عليه لفظا، ومِمَّا استُعمل في الضبط:

أ. الضبط بالحروف: ومثاله: "قال أبو الدُّقَيْش: امرأة بطريرة، بالطاء المهملة"[2].

ب. الضبط بالحركة: ومثاله[3]: "كالجرياض، والجرآض، بكسرهما عن أبي الدُّقَيْش". ومثاله، أيضا: "قال أبو الدُّقَيْش: الحُكَكات، بضم ففتح، أرضٌ ذات حجارة ..."، ومنه قوله: "والحمس، بالفتح: الصوت وجرس الرجال".

ج. الضبط بالمثال: ومثاله: "وقال أبو الدُّقَيْش: "الحميس، كأمير: التّنّور"[4].

ولم يظْهر لنا في مروياته اتّكاؤه على الضبط بالميزان الصرفيّ، بل إنَّ استعماله للضبط بالحروف، والضبط بالمثال أو النّظير محصور بما ذكرنا، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنَّ أبا الدُّقَيْش أعرابيّ يَنقُل عنه اللغويّون شِفاهًا لا خطًّا، فلا يقع التصحيف والتحريف بما كان سماعا.

---

(١) انظر: مادتي [بوأ، ضبب]

(٢) انظر مادة [بطر].

(٣) انظر المواد [جرض، حكك، حمس] بالترتيب المذكور.

(٤) انظر مادة [حمس]

• **في شرح الألفاظ:** وإذ إنَّ المعنى طِلبَة كلِّ باحث عنه، فإنَّ أكثر جهدهم إنْ رواةَ لغةٍ، وإنْ أعرابا انصبَّ على تبيان دلالات الألفاظ، وقد انتهجوا أساليب متعدِّدةً في شرحها. وإذ كُنّا لا نزعم أنَّ أبا الدُّقَيْش كانَ متفرّدا في منهجه، بل منسجما معهم في عرض مادّته اللغويّة إلا أنّه لا بدَّ من تقصّي ذلك، ليكشف لنا عن شخصيّته في التناول، وصدق ما ندّعي أو بطلانه، فتراه في تأديته المعنى المُراد موجزًا في أحيان، فيعبِّر عنِ اللفظِ بذكرِ لفظٍ آخر، وفي أخرى يكون مُفصِّلًا مستوفيا المراد. ومما استعمله في الألفاظ وبيان معانيها:

١- توضيح المعنى بذكر لفظ آخر، وهو إمَّا أنْ يُعَبِّر عن مَعنى اللفظ المراد شرحه بِكلمةٍ تكون بمثابَةِ مُرادف له. ومثاله أنَّه حينما سُئل عن الحَبَقَرُّ، قال: "الحبَقَرُّ: البَرَدُ.". ومنه: "السُّبَد: الشُّؤْم"، أو أنْ يُعبّر عنه بألفاظ مختصَرَة جدا، ومثاله: "الأُروم: قُبورُ عاد". ومنه: "الأناة: المرأة المُبارَكةُ". ومنه: "امرأة رفلاء، أي لا تحسنُ المشيَ في الثّياب"[1].

٢- توضيح المعنى بتفصيله، وهو أنْ يستوفي المعنى المطلوب بذكر بعض تفصيلاته، ومثاله: "البلتعانيّ كالمتبلتِعُ: وهو الذي يتبلتع في كلامه، أي يَتَظرَّف ويتحذلق، وليس عنده شيءٌ".

٣- التوضيح بتخصيص الدّلالة، ومثاله: "امرأةٌ سَرهبة كالسّلهبة في الخيل، في الجسم والطول". ومنه، قوله: "الخاضبُ من النّعام إذا اغتلم في الرّبيع احمرّت ساقاه، والظّليم إذا اغتلم، احمرّت عنقه وصدره ... ولا يعرض ذلك للأنثى".

٤- التوضيح بتعميم الدّلالة، ومثاله ما ورد عنه في تفسير "السّبْح" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا﴾ (المزمل: ٧)، فقال: ويكون السّبح، أيضًا، فراغا بالليل"، إذ

(١) انظر المواد [حبقر، سبد، أرم، أني، رفل] بالترتيب المذكور.

بقوله هذا يجعل السّبح غير خاصّ بالنّهار، وإنّما يُستعمل، أيضا، للفراغ في الليل. ومن تعميم الدلالة ما يرويه أبو الدُّقَيْش، على جواز رواية "خلف" بالتّخفيف بقوله: "مضى خَلْفٌ من الناس، وجاء خلْف لا خير فيه، وخلْف صالح" إلا أنّه يُستنبط من النصِّ استعمال لفظ "خلف" في الخير والشرِّ.

٥- التوضيح بتقريب الصورة، أي إنّه يستعمل التشبيه أحيانا بسرد صورة تُقارب المعنى المقصود، كما في: وطلل الدار: موضع في صحنها، يُهيّأ لمجلس أهلها، قال أبو الدُّقَيْش: كأنْ يكونَ بِفناء كلّ حيّ دُكّان عليه المأكَل والمشرب، فذلك الطَّلَلُ".

٦- التوّضيح بذكر معلومات موسوعيّة؛ إذ يورِد بعض المعلومات غير ذاتِ العلاقة باللغة، من ذلك ما يذكره بعد توضيح معنى "الشثّ" على أنّه نبات، فيقول: "ينبتُ في جبال الغور، ونجد، وتهامة". إضافة إلى ذكره بعض عادات العرب[١]، وبعض ما يروى عنهم من روايات تكون أشبه بأساطير وخرافات، منها ما أورده في تعريف "السّلوة" على أنّها: خرزة تُدلك على صخرة فيخرج من بين ذلك ماء، فَيُسقى المهموم أو العاشق من ذلك الماء فيسلو ويَنسى"[٢].

وفي ما يُروى عن أبي الدُّقَيْش في شرحه الألفاظ وتبيان دلالاتها أنّه يكتفي بإيراد اللفظ ومعناه دون الاحتجاج له[٣]. وفي أخرى يذكر الكلمة ومعناها مستشهِدا عليه بما يحفظ من شعر أو رجز[٤]. وأحيانا يورد كلاما للعرب فيفسّره ذاكرا سياقاتٍ تركيبيّة

---

(١) مادة [ذكي].

(٢) مادة [سلو]، وانظر المواد: [كرو]، [نسنس]

(٣) انظر المواد: [أني، بطر، بظر، بلتع، جرأش، حمس، خضب، خمر، خندع، دسس، ذأى، ذرب، رعظ، رهص، زبد، سرهب، شحذ، شطب، شهنز، صفق، صهر، ضرر، ضوع، طحو، طلل، ..]

(٤) انظر المواد: [أتن، أرم، جرد، الحاء، حمس، ذكي، زلخ، سرو، سلة، شثث، صرم، ..]

متنوّعة احتوت على اللفظ ذاته، لكن بدلالات متغايرة[1]. وفي أحيانٍ أخرى يورد الشاهد الشعريّ، أو من كلام العرب أوّلا، ثمّ يأتي بتفسير بعض ألفاظه[2]. وقد يُفسّر لفظا ورد في آية من القرآن الكريم[3]، أو حديث نبويّ شريف[4]، أو مثل من أمثال العرب[5].

• **اختلافه مع غيره في بيان معاني الألفاظ:** أوردت المُصنَّفات اللغوية تفسير أبي الدُّقَيْش بعض الألفاظ اللغويّة مُعارَضا بأقوال اللغويين والأعراب، يظهر منها مخالفته في أداء المعنى. لكن ما يُلتَفَت إليه، أنَّنا في أثناء جمع المرويّات من المصنَّفات اللغوية، رأينا معارَضة اللغويين أقوال أبي الدُّقَيْش بأقوال أبي خيرة في كذا موضع، منها ما يرجّحون فيه قول أبي خيرة على أبي الدُّقَيْش، وهو موضع واحد، ومنها ما يرجّحون فيه قول أبي الدُّقَيْش إنْ تصريحًا وإنْ تلميحًا، ومنها ما يُكتفى فيه – دون ترجيح – بذكر مخالفة أبي الدُّقَيْش لأبي خيرة، أو عدم معرفته باللفظ أو معناه.

لعلَّ ما جاء به اللغويون من مُعارضاتٍ بينهما تعود إلى أسبابٍ منها: أنّهما من طبقة واحدة ممن أخذ عنهم العلماء كالخليل ويونس وغيرهما. أو لاشتهارهما بالفصاحة، بل كانا من أفصح الأعراب، فكانَا – على ما يبدو – يُحتَكَمُ إليهما في ما يَشكّ فيه العلماء مما سمعوا، من ذلك ما رويَ عن الخليل في لفظ "الحيهلة" أنّه سأل أبا خيرة وأبا الدُّقَيْش

---

(١) انظر المواد: [بوأ، غلم]

(٢) انظر المواد [بوص، جرض، جشر، جلد، حبقر، حبو، حكك، سرع، سقب، ضبب، طرر، عتق، ..]

(٣) انظر مادة [سبح]

(٤) انظر المواد [فصد، مأق، وتر]

(٥) انظر المواد [طرر، فلي]

وعدّة من الأعراب عنها، فلم يجد لها أصلا ثابتًا نطق به الشعراء، فحكم الخليل بأنّها مولّدة، وضعت للمعاياة[1].

مِمَّا صرّحوا به بتأييد قول أبي الدُّقَيْش تفسيرُه "اللام" في قول المتلمّس:

ويكـــادُ مِـــنْ لامٍ يَطيـــرُ فُؤادُهـــا إذْ مَـــرَّ مُكّـــاءُ الـــضُّحَى المُتَـــنكِّسُ

بمعنى "القرب"، وتفسير أبي خيرة له بأنّه "مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ لامٍ، كَمَا يَقُولُ الصائتُ أَيَا أَيَا إِذَا سَمِعَتِ النَّاقَةُ ذَلِكَ طَارَتْ مِنْ حِدّة قَلْبِهَ". ورجّح العلماء قول أبي الدُّقَيْش على أبي خيرة مصرّحين بذلك، فقالوا: "وقول أبي الدُّقَيْش أوفقُ لمعنى المتنكّس في البيت"(٢).

ومن ذلك ما يروى عن أبي الدُّقَيْش أنَّه قال: "كان رَسُولُ الله، صلَّى الله عليه وسلَّم، يَكتَحِلُ مِن مُوقِه مَرَّة. ومن ماقِهِ مَرَّةً"(٣). وقال أبو الدُّقَيْش: "مؤق العين: مؤخرها، ومأقها: مقدمها"، في حين روي عن أبي خيرة أنّه قال: "كل مدمع مؤق من مقدم العين ومؤخرها"[4]. وقد رجّح الليث قول أبي الدُّقَيْش بقوله: ووافق الحديث قول أبي الدُّقَيْش[5].

وقد يكونُ الترجيح تلميحًا، من ذلك: أنَّ الليث روى عن أبي الدُّقَيْش، أنّه قال: امرأةٌ بِظْرِيرٌ وهي الصّخّابة طويلة اللسان، وقال أبو خيرة: امرأة بِظرير: شُبِّهَ لسانها بالبَظْرِ. وقال الليث: قول أبي الدُّقَيْش: أحبُّ إلينا، وبَظْرُها معروفٌ"[6]. وقد يكون الترجيح بنعت قول الآخر بأنّه زعمٌ، من ذلك ما ورد في تفسير "الخُضاخِض:" في كتاب الرياح لشمر أنّه

---

(١) التهذيب [حاء]، وانظر: اللسان [حا]، التاج [باب الحاء المهملة].

(٢) انظر: التهذيب [لام]، واللسان [لوم]، وكذا التاج.

(٣) المجموع المغيث ٢٤١/٣.

(٤) انظر: اللسان [مأق]، وكذا التاج.

(٥) الفائق في غريب الحديث [مأق] ٣٤١/٣.

(٦) التهذيب [بظر]، وروى عن الليث أنّه قال: " وانظر: اللسان [بظر]

قال: "زَعَمَ أَبو خَيْرَةَ أنها شَرْقِيَّةٌ تَهُبُّ مِنَ المَشرِق وَلَمْ يَعرِفْهَا أَبو الدُّقَيْش. وَزَعَمَ الْمُنْتَجِعُ أَنها تَهُبُّ بَيْنَ الصَّبا والدَّبُور وَهِيَ الشَّرْقِيَّةُ، أَيضًا، والأَيْرُ"[1]، فاستعمل شمر لفظ "زعم" حينما عرض رأيَ أبي خيرة، والمنتجع، وفي ذلك دليل على أنَّ هذا مما تفرّد به كلٌّ منهما.

كما رجّحوا قول أبي خيرة على قول أبي الدُّقَيْش في موضعٍ واحد، في تفسيرهما قول الرّاجز:

نَاضَلَنِي وَسَهْمُهُ مَرْعُوط

فقالوا: زعم أبو الدُّقَيْش: أنّ الْمَرْعوط المشدود بالعقب. وقال أبو خيرة قوله: المرعوط: وصفه بالضّعف[2].ويبدو أنَّهم يرجّحون قول أبي خيرة بدليل قولهم "زعم" في قول أبي الدُّقَيْش؛ إذ ربّما هذا مما تفرّد به ولا دليل يؤيده.

ويبدو أنَّ لفظ "زعم أبو الدّقيش" أخذ مأخذه في الاستعمال عند من نقَلوا عن أبي الدُّقيش، فقد أورد الخليل: "زعم أبو الدُّقَيْش أنَّ "الكوع" و"الكاع" طرفا الزندين في الذّراع ممّا يلي الرُّسغ"، ولعلَّ سبب إطلاق هذا الزَّعم أنَّ أكثر أهل اللغة على أنَّ الكوع هو طرف الزّند الذي يلي الإبهام، والكاع طرف الزّند الذي يلي الخُنصر، ويُسمّى الكرسوع[3]. كما ألصق لفظ الزعم بأبي الدُّقيش عند الأزهري في التهذيب، إذ قال: "يُقال للضبِّ الْمُسِنِّ: عُدْمُليٌّ؛ لِقِدَمِه، والأُنْثَى عُدْمُلِيَّةٌ. وزَعَمَ أَبُو الدُّقَيْش أَنَّهُ مُعَمَّر عُمْرَ الإِنْسانِ حَتَّى يَهْرَمَ، فيُسَمَّى عُدْمُلِيًّا عندَ ذلكَ"[4]، إذ يستعمل الأزهري لفظ "زعم أبو الدُّقيش"

(١) لسان العرب: (خضض).

(٢) كتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: رعظ] ٣/ ١١

(٣) انظر: القول المسموع في الفرق الكوع والكرسوع للزبيدي ١٩، وما بعدها.

(٤) انظر مادة[عدمل]

دون أنْ يُقدِّم معنى آخر يستدرك فيه عليه، ويبدو أنَّ إطلاق الزَّعم متَّجه على قوله: "أنَّه يُعمّر عمر الإنسان"، ذلك أنَّ ما أورده أبو الدُّقيش لا يختلف عمّا أورده غيره من دلالة أنَّ العُدمليّ تُطلق على كلِّ مُسنٍّ قديم، وكذا على الضبِّ المُسنِّ.. وكذا ألصق به الزَّعم في قوله: "وزعم أبو الدُّقيش: أنَّ الكاشر ضربٌ من البُضْع" دون أنْ يَستدرك عليه أو يُقدِّم معنى يوضّح قولهم: "يُقال باضعها بُضعا كاشِرا"[1]

ويبدو أنَّ استعمال لفظ "زعم أبو الدُّقيش" المستعمل عند الخليل والأزهريّ وغيرهما له دلالة في عدم الرِّضا عما يقول أبو الدُّقيش وعدم توثيقهم إيّاه، رغم أنَّهم ينصّون على فصاحته، ويأخذون عنه، رُبَّما لِتفرُّد أبي الدُّقيش بما يقول، ومخالفة مسموعهم.

وفي أحيانٍ أخرى يذكرون قولهما (أعني أبا الدقيش وأبا خيرة) دون ترجيح، من ذلك ما رويَ من أنَّ أبا خيرة وصف الهامة بأنّها "تصيح عند القبور" وخالفه أبو الدُّقَيْش، قال ذو الرّمة:

يَا أيُّهَا ذَيَّا الصَّدَى الضَّبُوحُ

أمَا تَزَال أبَدًا تَصِيح[2]

فلم نجد تأييدًا من أحدهما، ولا نصّا يبين المخالفة التي يخالفها أبو الدُّقَيْش لأبي خيرة، سوى أنَّ استشهاده ببيتي ذي الرُّمة يوحي لنا أنّ أبا الدُّقَيْش يعمم صياح الهامة في كلّ وقت وحين لا عند القبور خاصّة.

---

(١) انظر مادة [كشر].

(٢) المخصص، ٢/ ٣٤٥. وانظر الرواية وتخريج الأبيات مادة [همم] من هذا البحث.

ويظهر أنَّ أكثر ما نُقِل عن أبي الدُّقيش لم يُؤْتَ به على سبيل المعارضة أو الانتقاد أو الاستدراك، بل كانت مادّته اللغويّة مؤسِّسة لبناء المعجم العربيّ، فَما رواه الليث عن أبي الدُّقيش: "الأناة: المرأة المباركة" قريب من قول الليث ذاته بأنَّه "يُقال للمرأة المباركة الحكيمة المواتية أناة"، وهو على خلاف ما يراه أهل الكوفة أنَّ الأصل الوناة من الضَّعف، فأبدِلت الواو همزة، وكذا ذهب الأصمعيّ أنَّ الأناة من النِّساء التي فيها فتورعن القيام[1].

ولعلّ قول الشاعر: [الطويل]

أنـاةٌ كـأنَّ المِـسْكَ تَحْـتَ ثِيابِهـا ... وريـح خُزامـى الطـلِّ فـي دَمِـثِ الرَّمْـلِ[2]

يَشهد لما قال به أبو الدُّقيش؛ إذ يظهر من البيت أنَّه يَصِف مرأة رزينة لا يخرج منها إلا الكلام الطيِّب.

في حين أنَّ قول أبي حيّة النّمري: [الطويل]

رَمتْـــه أنـــاةٌ مِـــن رَبيعَـــةِ عـــامِرٍ ... نـؤومُ الـضُّحى فـي مـأتَمٍ أيِّ مـأتَمِ[3]

شاهد على ما جاء به الأصمعي والكوفيون من أنَّ الأناة : الضَّعف، مقلوبة من الوَناة.

وفي مادة "بلتع" يقول الأصمعيّ: "المتبلتع: الذي يَتظرَّف ويتكيَّس" ويقول أبو الدُّقيش: "..وهو الذي يَتبلْتَع في كلامه، أي يَتَظرَّف ويَتَحذلق، وليس عنده شيءٌ"، فقولهما لا مُنافرة فيه ولا مخالفة إلا أنَّ العبارة التي زادها أبو الدّقيش تفيد أنَّ المتبلتع يتظاهر بالحذلقة، وهو ليس أهل لها. وهذه الدلالة على التظاهر والتكلّف مفهومة من البنية

---

(١) انظر التهذيب [وني].

(٢) انظر: لسان العرب [وني]

(٣) انظر: شعر أبي حيّة النُّميري ٧٥.

الصرفية في قوليهما: "يتظرَّف" و"يتكيّس"، فكان يُمكن التخلص من تلك الزيادة لِما يُفهم من دلالة البنية الصرفيّة "يَتَفعَّل" إلا أنَّ كلام أبي الدُّقيش زادها إيضاحا.

وفي مادة "جرأش" روى النّضر عن أبي الهذيل: "اجرأشَّ إذا ثابَ جسمه بعد هُزال"، وهو يُشبه ما قال به جلُّ العلماء، من ذلك ما قاله الأصمعيّ بأنَّ "المجرئش": الغليظ الجَنْب"، وعن ابن الأعرابيّ: "المجْرَئِشُّ: المجتمع الجَنْبِ وعن اللَّيْث: هو المنْتَفِخُ الوَسَطِ من ظاهِرٍ وباطنٍ[1]،إلا أنَّ ما روِي عن أبي الدُّقيش هو الاقتصار على تعريف المجرئشّ بأنَّه "الذي هُزِلَ وظهرتْ عِظامه" والفرق بين أقول أبي الدقيش وأبي الهُذيل واضح؛ إذ هما على النقيض. هذا يجعلنا نتساءل فيما إذا كان لفظ "اجرأش" من الأضداد أم لا؟ فلعلّه يكون أو لا يكون! فإذا لم يكنْ فلعله يكون خطأ من أبي الدُّقيش أو ممن نقل عنه.

وفي مادة "خمر" نُقل نصٌّ لأبي الدُّقيش يذكر فيه أسماء الخمر وصفاته، بلغ عدد ما ذكره منها أربعة عشر وصفا دون أن يوضّح أبو الدُّقيش معانيها، وهي: الإصفند: قال الأصمعيّ: ليس بالخمر، وإنّما هو العصير تُجعل فيه أفواه ثمّ يُعتّق. والطّلاء: الذي طُبخ حتَّى ذهب ثُلثاه. والبابليّة:نسبة إلى بابل. والعانية: نسبة إلى عانة قرية من الجزيرة لقربها من بلاد العرب. والشّمول، كما قال الأصمعيّ: لها عصفة كعصفة الريح الشّمال. والصّهباء: المصنوعة من العنب الأبيض. والقهوة، كما يقول الكسائي: التي تذهب بشهوة الطعام. والخرطوم: أول ما ينزل من الخمر. والسّلاف: وهي التي تحلب عصيرها من غير عصر باليد. والخندريس: المعتّقة. والجريال: اسم للخمر، ولعلّه روميّ. والعقار:

(١) انظر: المحكم والمحيط الأعظم [صنف]

للخمرة التي عاقرة الدنّ زمنا.والقرقف: التي تُصيب صاحبها برعشة. والحميّا: سَورة الشراب وصدمته[1].

وفي مادة "صنف" ذكر أبو الدُّقيش: "صنَّفَتِ الشّجر: إذا أثمرت، وكان ثمرها صنفين ..." إلا أنَّ ما نجده في المعاجم في قولهم: "صنَّفتِ الشّجرةُ" بمعنى أخرجت الورق"[2]، مستشهدين بقول عُبيد الله بن قيس الرقيّات: [المنسرح]

سَقْيًا لِحُلْوَانَ ذِي الْكُرُومِ وَمَا صَنَّفَ مِنْ تِينِهِ وَمِنْ عِنَبِهْ[3]

ويظهر أنَّ بين القولين تعارضًا إذ جعل أبو الدقيش "صنَّف الشجر" بمعنى أثمر، وغيره جهلها بمعنى "أخرج الورق"، إلا أنّ هذا التعارض هذا يزول إذا جعلنا خروج الورق بمعنى الإثمار، فالشّجر إذا أورق كان دليلا على إثماره، ولعلّ بعض الأشجار لا ثمر لها فيكون الورق بمثابة الثّمر، ولو تأمَّلنا البيت لرأينا أنَّه يحمل معنى "الثمر"؛ فيكون مقصدهم من تفسيره بخروج الورق هو خروج الثمر، أيضًا. ولعلَّ الصواب ما ذكره أبو الدّقيش من أنَّه دالٌّ على حصول الثمر، وأنّه في صنفين: أخضر ومدرك، بدليل ما ذكره ابن سيده بقوله: " وليس هذا بقويٍّ"[4] تعقيبًا على قول أبي عبيد: " صَنَّفَ الشجرُ إذا بدأ يورقُ، فكان صِنْفين صِنْفٌ قد أَوْرق وصنف لم يورق".

ويحمل البيت، أيضًا، دلالة أخرى ذكرها أبو الدُّقيش هو أنَّ التَّصنيف يكون ذا صنف ولعلَّ ما ذكره الصغّاني بقوله: "وتصنيف الشيء: جعله أصنافا وتمييز بعضها من بعض،

---

(١) انظر: الجراثيم ٢/ ١٠٧ وما تلاها.

(٢) مقاييس اللغة[صنف]، وانظر: شمس العلوم [التّفعيل: التّصنيف] ٦/ ٣٨٤٠.

(٣) انظر: ديوانه ١٣، وفيه: "أبو عمرو: إذا نبت ورقه فقد صنَّف، وهكذا روي إذا صنّف" صنّفت الشَّجرة: إذا طلع ورقها"

(٤) انظر: التهذيب [جرش]

قال عبيد الله بن قيس ..... يُقال: صنّفت الشجرة إذا طلع ورقها، ومن ذهب إلى أنَّ التَّصنيف جعله أصنافا فروايته "صُنِّف" على ما يُسمَّ فاعله"[1] تأييد لما قاله أبو الدُّقيش، وفيه استدراك على من ضبط "صنّف" بالبناء للمعلوم في قول أبي الدُّقيش السّالف الذّكر.

• **في الظواهر اللغوية والدلالية:** ونعني بها ما ظهَر لنا من ظواهر لغوية ودلالية في مرويّات أبي الدُّقَيْش سواء أكانت استعمالا لغويًا مما هو من لغته أم كان ظاهرة من الظواهر التي تشيع في اللغة مِمَا اهتم علماء اللغة بتسجيله.

في الهَمْز: يبدو أنَّ أبا الدُّقَيْش ممن يحقق الهمز في الألفاظ، إذ ترِد عنه رواية الهمز في بعض الألفاظ، من مثل همزه لفظ "ذأى"، بمعنى ذبل، وهي لغة أهل بيشة، أيضًا، بينما تميم، لا يهمزون فيقولون: "ذوى". ومِما ورد بالهمز، ما نصّ عليه العلماء بقولهم: "قال أبو الدُّقَيْش: إنَّما جربياؤها بردها، فَهَمَز".

والهمز عنده ليس بغريب، إذ هو من أعالي نجدٍ، كما تبيّن لنا سابقًا، إلا أنَّنا وجدنا بعضًا ممّا يُروَى عنه، لا يُحقِّق فيه أبو الدُّقَيْش الهمز، من ذلك قوله: "أرْفَت السَّفِينة، وأرْفَيْتها أنا، بِغَيْر هَمَز"، ومثل هذا ورد عن يونس عن رؤبة[2]. ومن ذلك ما ورد عن أبي الدُّقَيْش من تسهيله الهمزة إلى واو في "مؤتة"[3].

في الإتباع: والإتباع ظاهرة من الظواهر اللغويّة الموجودة في العربية، وهو أنْ تتبع الكلمةُ الكلمةَ على وزنها أو على رويّها إشباعا أو تأكيدا[4]، وقد استعمل أبو الدُّقَيْش

---

(١) العباب الزاخر [صنف].

(٢) تهذيب اللغة [رفا]. "عن ابن شُميل: أرْفأتُ السّفينة، إذا أدنيتُها إلى الجِدَّة، والجِدَّة: الأرض".

(٣) مادة [مأت] من هذا البحث.

(٤) الصاحبي في فقه اللغة ٢٠٩.

الإتباع في قوله: "إنّه لحارٌّ يارٌّ"[1] في وصف رغيف أُخرِج من التنور، كما استعمله، أيضًا، في ما نَقله عن العرب، بقولهم: "هم في هذا الأمر بواء سواء"[2].

في الترادف: وهو ما تعدّد لفظه واتّفق معناه[3]. ويبدو أنّه ممن يُثبتُ فكرة الترادف، ومثاله عند أبي الدُّقَيْش قوله: "التّنّور، يقال له: الوطيس، والحميس"، وقوله: "والدّساسة – شحمة الأرض – وبنات النّقا سواء". إذ الظاهر من قوله أنّه من القائلين بفكرته، وإنْ لم يُصرّح به مصطلحًا. والمتأمل أمثلته في مروياته يجد منها ما يقع تحتَ مِظلّة الترادف التّام كما في المثال السّابق، ومنها ما يقع تحت مِظلّة الترادف الناقص، كما في قوله: "امرأة سرهبة كالسّلهبة في الخيل، في الجسم والطّول"، ومنه ما يقع تحت ذكره الشيء وأوصافه، كما في: " وفي أسماء الخمر ونعوتها، قال أبو الدُّقَيْش: الإصفند والطلاء والبابلية والعانية والشمول والصهباء والقهوة والخرطوم والسلاف والخندريس والجريال، والعقار والقرقف والحميا". وهو في كلِّ هذا لا يشير إلى سبب نشوء ظاهرة الترادف تصريحا أو تلميحا، لكنّ المتأمّل للأمثلة السابقة، يدرك أنَّ الترادف في المثال الأول، يعود إلى تعدّد الأسماء للشيء الواحد، وأنَّه في المثال الثاني يعود إلى ما حصل من إبدال في صوت الراء واللام في (سرهب وسلهب)، نشأ منه تقارب في دلالة اللفظ، وإنْ خُصّت الأولى بالمرأة، والثانية بالخيل، ويوقفنا المثال الثالث على أنَّ للشيء الواحد اسمًا واحدا والبقية أوصاف، ثمَّ غلبت تلك الصفات عليه، فأصبحت مع الزّمن دالّة عليه.

---

(١) مادة [يرر].

(٢) مادة [بوأ].

(٣) الأضداد، قطرب ٦٩.

فـي الإبـدال: والإبـدال هـو قلـب أحـد أحـرف الكلمـة إلـى حـرف آخـر مـع بقـاء المعنـى واحدا[1]. مرويّاتُ أبي الدُّقَيْش التي عثرنا عليها لم تُسْعِفنا إلا بمثالين حدث فيهما إبدال، من ذلك ما قاله ابن شميل: "سمعتُ أبا الدُّقَيْش يقول للشونيز: الشّهنيز". والإبدال، هنا، يعود إلى اختلاف في لهجة أبي الدُّقَيْش عن غيره ممّن نطق بها، وكذا قوله: قاع صملق، وهو لغة في السَّمْلَق، وهو القاع الأملس، وهو إبدال السين صادا.

وإذا ما عددنا الإبدال مؤدّيا إلى اختلاف يسير في المعنى، مع الحفاظ على المعنى العام، عددنا ما أورده أبو الدُّقَيْش من لفظ "السرهبة، والسلهبة" إبدالا، والراء واللام في الحقيقة متقاربان يكثر التبادل بينهما.

في الفروق اللغويّة: وهو أنْ يَقصِد إلى تبيان الفرق الدلالي بين لفظين متماثلين في الحروف وترتيبها مع اختلاف في الضّبط. وهذا الاختلاف يؤدي إلى اختلاف في المعنى في كثير من الأحيانِ، مما يجهله بعض أهل اللغة. وقد أكثرَ منه أبو الدُّقَيْش، ومنه:

– "والشِّطبةُ لغة في الشُّطبة، وكان أبو الدُّقَيْش يفرّق بينهما، ويقول: الشِّطبة: ..."

– وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: "الضَّرُّ: ضِدّ النَّفْع: والضُّرّ: الهُزَال وسُوء الْحَال. والضَّرَرُ: النُّقصان، تَقول: دخَل عَلَيْهِ ضَرَرٌ فِي مَاله".

– قال أبو الدُّقَيْش: النَّيُّ: الفِعْل، والنِّيُّ: الاسم، وهو الشّحم السّمين.

ولعلّ هذه التفرقة بين الألفاظ يدخلُ في باب التقويم اللغويّ.

• **في ما أنكره أبو الدُّقَيْش، أو لم يعرفه:** أورد بعض اللغويين ألفاظا يشرحون فيها دلالة لفظ ما، مُتبِعينَ ما قالوا، بقولهم: "وأنكره أبو الدُّقَيْش"، وأحيانًا بعبارة "لم يعرفه أبو الدُّقَيْش".

---

(١) انظر: ابن السكيت اللغوي، محي الدين توفيق ٢٥٤.

يبدو أنَّ بين الاستعمالين فرقًا، إذ الإنكار يشير إلى أنَّ أبا الدُّقَيْش لم يقرّهم على المعنى، ولم يوافقهم فيما نَقلوا. وقد يكون الإنكار بلفظ صريح، كما في قول شمرٍ فيما أورده عن ابْن شُمَيْل، أنّه قال: "الْخُبَّةُ من الأَرْض طَرِيقَة لَيِّنَةٌ مِنْبَاتٌ، لَيست بِحَزْنَةٍ وَلَا سهلة، وَهِي إِلَى السهولة أَدْنَى. قَالَ: وَأَنْكره أَبُو الدُّقَيْش". وقد ينكر سماع اللفظ بمعنى ما، كما في قوله: "كلمة لم أسمعها من أحدٍ: نِهاءُ النّهار، ارتفاعه قِرابَ نصف النّهار". وقد يكون الإنكار باستعمال أسلوب الحصر بـ "إنّما"، كما في قوله: "إنّما جربياؤها بردها"، إذ عبّر عن عدم قبوله لمن قال بأنَّ الجربياء من الرّياح: الشمأل الباردة"، فعمّم الدلالة على أنّها كل ريح باردة. وقد يعبر عن ذلك باستعمال حرف الإضراب "بل" مما يُشعر برفضه لما فسّروا، كما في قوله: "بل السّهم ذو القطبة. والقطبة: حديدة في رأسِ السّهمِ يُرمى به الهدف"، ردّا على من قال بأنَّ "السُّروة" سهم صغير قصير. ولعلّ هذا يدخل، أيضًا، من باب التصحيح.

وقد يكون الإنكارُ للفظ لا للمعنى، وهو الحكم على عدم أصالته في العربيّة، بأنّه كلام مولّد أو وضع للمعاياة: من ذلك ما أورده ابن شميل في كتابه "الأشجار": الخُعْخُع: شَجَرَةٌ. قَالَ: وَقَالَ أَبو الدُّقَيْش: هِيَ كَلِمَةٌ مُعاياة وَلَا أَصل لَهَا"، ومن ذلك ما قال به "الخليل" أنّه سأل أبا الدُّقَيْش وغيره من فصحاء الأعراب عن "الحيهلة" فلم يجد له أصلا ثابتًا مسموعا عن العرب وعن الشّعراء.

وأمّا الاصطلاح الثاني المُعبَّر عنه بأنّه "لم يعرفه أبو الدُّقَيْش"، فإنَّه لا يُعبر عن إنكاره اللفظ أو المعنى، وإنّما يُعبِّر عن جهله بالمعنى المراد، من ذلك أنَّه لم يعرف معنى "البخنق"، و"الخُضاخِض".

• **حجيّة الاستشهاد بمرويّات أبي الدُّقَيْش:** لقد اتَّفقت المصادر التي ذَكَرَته على أنَّه من ثقات الأعراب الفصحاء، بل كان أفصحهم. إنَّ المرويّات اللغوية المنسوبة لأبي

الدُّقَيْش لَتؤكِّد صحة ذلك؛ إذ استشهد اللغويون بما تكلَّم به سواء أكان نثرًا أم شعرا، وقد كانَ لها أثر واضح في الدَّرس اللغوي، إضافة إلى أثرها في الدرس النّحويّ والصّرفيّ وإنْ كانَ يسيرًا، وربّما يعود ذلك إلى قلّة ما أُثبِتَ له مِمّا نُقِلَ عنه.

* **أثره في الدّرس اللغوي:** كانَ أثره واضِحا في الدّرس اللغوي؛ إذ يُكثر اللغويون من الاستشهاد بأبي الدُّقَيْش، وإنَّ أكثر مرويّاته الواردة في مصنّفات اللغويّين مما أمكننا جمعه تَقِف شاهدة على ذلك، وقد وجدنا اعتدادا بأبي الدُّقَيْش لا في تفسيره وشرحه الألفاظ، ومرويّاته التي ينقلها عن العرب فحسب، بل في لغته التي تكلّم بها[1]، ونَقلت لنا بعض المصنّفات اللغويّة شيئا منها، من ذلك أنَّه:

– استعمل أبو الدُّقَيْش في لغته الفعل "ركض" استعمالا مجازيا بمعنى "مشى". وقد أثبَتته المعاجم العربية مستشهدة بما قال.

– استشهد اللغويون بقول أبي الدُّقَيْش، في ما يروي: "مضى خَلْفٌ من الناس، وجاء خلْف لا خير فيه، وخلْف صالح" على جواز روايتها بالتّخفيف.

– استشهد أبو فيد السّدوسيّ برجزٍ لأبي الدُّقَيْش، يثبت فيه صحّة ورود لفظ "الجنادع" عن العرب[2].

– يستشهد بعض اللغويين على ورود لغة أخرى في بعض الألفاظ، استشهادا بلغة أبي الدُّقَيْش التي ينطقها، من ذلك: "الصملق" في "السملق"، و"الشهنيز" في الشونيز"، و"القَطِران" في "القَطْران"، و"ذأى" في "ذوى"، و"ماء مالح، وماء مِلْح".

وأمّا ذكرهم لمرويّاته التي يبيّن فيها دلالة الألفاظ فهي كثيرة، مبثوثة في مصنّفاتهم.

---

(١) لأبي الدُّقَيْش مأثورات نثريّة من لغته الخاصة التي كان يتكلم بها، انظر على سبيل المثال: [ركض، سرط، قزز، قوم، يرر]

(٢) انظر مادة [جندع].

*** أثره في الدّرس النّحوي والصّرفي:** كانَ لمرويّات أبي الدُّقَيْش أثر في الدّرس النّحويّ والصرفيّ على ما يبدو، إلا أنّها لا تَصِل إلى الحدِّ الذي وصل إليه اللغويّون في استشهاده بمرويّاته، ولعلَّ السبب في ذلك يعود إلى اختلاف المنهج. وإذ كنّا لا نستطيع الجزم بعدم اتّكاء النحاة على ما روِي عنه في تقعيد النحوِ لأسبابٍ أخرى منها أنَّ الكثيرَ من النُّحاة يقعِّدون النّحو بذكر "الرّواية" دون ذكر المرويّ عنه في كثير من الأحيان، إضافة إلى أنَّ أكثر كلام أبي الدُّقَيْش كانَ في مجال تفسير الألفاظ ودلالاتها، وإنَّ المرويّ عنه من لغته الخاصّة ما يصلح لتقعيد قاعدة نحويّة قليل، وهو في أكثره يجري على نسّق كلام العَرب، وضمن المعيار النّحويّ العام لا المخالف. وأمَّا ما خالف النَّسَق العام لكلام العرب فيبدو أنَّه كانَ ذا أثر في التقعيد النّحويّ، والاستشهاد بأقواله. من ذلك أنّه:

– استدلَّ أبو حيان الأندلسيّ، ومِنْ قبلُ ابنُ عصفور، على جواز الفصل بالجملة بين المتضايفين ردًّا على ابن يسعون النّحويّ في عدم جواز ذلك، فيقول: "وأما استدلال ابن يسعون على امتناع الإضافة بقولهم "لا أخا – فاعلم – لك" من جهة الفصل بالجملة فلا دليل في ذلك، لأن الفصل بين المتضايفين بجملة الاعتراض سائغ، ومن ذلك ما حكاه أبو عبيدة من أنه سمع أبا سعيد، وهو أعرابي لقبه أبو الدُّقَيْش، يقول: إن الشاة لتسمع صوت، علم الله، صاحبها، فتقبل إليه، وتثغو". بل الفصل في "لا أخا، فاعلم، لك" أسهل منه في قول أبي الدُّقَيْش لفصل اللام فيه بين الضمير وما أضيف إليه، فصار لذلك كأنه غير مضاف في اللفظ"[1].

– استشهد بعض النّحاة، بقول أبي الدُّقَيْش: "أشدُّ الهلِّ وأوحاه" في إجابته لسؤال الخليل: هل لك في زبد ورطب؟، إذ كنّى بـ "الهلِّ" عن الرّغبة التي تضمّنها سؤال الخليل،

(١) التذييل والتكميل ٥ / ٢٥٨، وما بعدها، وانظر: ضرائر الشعر لابن عصفور ١٩٩.

وأوحاه: أسرعه، فأدخل الألف واللام على حرف الاستفهام (هل)، فجعله اسما معربا، بدليل تشديده[1]؛ فأجاز النّحاة ذلك في استعمال "هل" اسما. فصاغ الخليل قاعدته النحويّة قائلا: "فإن صَيَّرْت الثنائيّ مثل قَدْ وهَلْ ولَوْ اسما أدخَلْتَ عليه التَّشديد فقلت: هذه لـوٌّ مكتوبةٌ، وهذه قـدٌّ حَسَنَةُ الكِتْبة، زِدْتَ واوا على واو، ودالًا على دال، ثم أَدْغَمْتَ وشَدَّدْتَ"، مستشهِدا بكلام أبي الدُّقَيْش السالف الذكر[2].

– روى ابن شميل عن أبي الدُّقَيْش أنَّه قال: "هُوَ ذا"، لرجل سأله: أين فلان؟، مؤكّدا صحة التركيب الذي نطق به أبو الدُّقَيْش، بقوله: "ونحو ذلك حفظته عن أعراب بني مُضرِّس وغيرهم".

ومع أنَّ اللغويين يؤكّدون صحة هذا التركيب، إلا أنَّ أحد النحاة، وهو أبو بكر الأنباري، يُخطّئ التركيب، ويراه من قول العامة، فتراه يقول: "قال السجستاني: بعض أهل الْحجاز يقول: هُوَ ذَا بِفَتْح الْوَاو، وَقَالَ أَبُو بكر: وَهَذَا خطأ مِنْهُ، لِأَن الْعلمَاء الموثوق بعلمهم اتَّفقُوا على أَن هَذَا من تَحْرِيف الْعَامَّة. والعَرَبُ إِذا أَرَادَت مَعْنى هُوَ ذَا، قَالَت: هأنذا أَلقَى فلَانا، وَيَقُول الِاثْنَان: هَا نَحن ذانِ نَلْقَاهُ"[3]، أي إنّ الصواب في التركيب، أنْ يُقال: ها هو ذا، بدليل ما ورد في التنزيل: (ها أنتم أولاء تحبّونهم). والحقّ أنَّ ما نطقَ به أبو الدُّقَيْش فصيح، وإنْ لم يكن الأفصح؛ لوروده عمّن يوثَق بعربيتهم، كأهل مكة، وأعراب بني مضرّس، وغيرهم.

---

(١) يستشهد به كثير من المعجميين على أنّه اسم، وكذا أكثر النّحاة، وانظر على سبيل المثال لا الحصر: شرح الرضي على الكافية ١٢١/٣، وأمالي ابن الشجري ٥٣٨/٢، والبصائر والذخائر ١٦٦/٢.

(٢) مقدّمة العين ٥٠/١.

(٣) الزاهر في معاني كلمات الناس ٢٦٦/٢، وانظر: تهذيب اللغة [هذا].. والإبانة في اللغة ٥٦٨/٤.

– أورد الإياديُّ عن شِمرٍ: "يومٌ طَلْقٌ ولَيْلَةٌ طَلْقَةٌ لَا حَرَّ فِيهَا وَلَا بَرْدَ، وَلَا مَطَرَ، ولياليٍ طَلْقاتٌ، وطَوَالِقُ"، إلا أنَّ أبا الدُّقَيْش يقول: "إنَّها لطَلْقَةُ السَّاعَةَ"، وقال شمر: "العَرَبُ تُضِيف الاسمَ إِلَى نَعْتِهِ"[1]. وهو ما يُعبِّر عنه النّحاة بـ: "إضافة المنعوتِ إلى نَعته"، وهو أنْ تُضيف اسمًا إلى اسمٍ آخر كان قبل الإضافة منعوتًا للمضاف، فكلام أبي الدُّقَيْش على الأصل: "إنَّها ساعَةٌ طلقَةٌ"، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾(الواقعة: ٩٥)، والأصل: اليقين الحقّ. وإذا ما خُصّت الليلة بأنَّها طلقة، كان أصل كلامِه: إنَّها ساعَةُ ليلَةٍ طلقَةٍ.

– ورد عن الليث أنَّ "القبعثرى" تُصغّر على "قُبيعِث" في سؤاله لأبي الدُّقَيْش عن تصغيره. وقد ذكر الليث إلى أنَّ أبا الدُّقَيْش في التصغير ذهب إلى "الترخيم"، وهو أنَّ تصغير الخماسيّ من الأسماء يُبنى على ما يُبنَى عليه الترخيم من حذف، فذكر ابن السرّاج "وإنْ صغَّرتَ قَبَعْثَرى قلتَ: قُبيعِث، فحذفتَ الألفَ والراءَ ،لأنَّ خَمْسَة مِنها أصُول والألف زَائِدَة والخماسيّ يُحذفُ مِنْهُ آخِره، وَهُوَ أصل، فَأولى أن يُحذفَ مِنْهُ الزائد"[2].

وأبو الدُّقَيْش في هذه الرواية التي يرويها الليث بتصغير القَبَعْثَرى على قُبَيعِث لا يخالف مذهب سيبويه، وغيره من النحاة[3]، إلا أنَّ رواية الخليل عن تصغيره بقوله: "وسألتُ أبا الدُّقَيْش عن تصغيره فقال: قُبَعْثرة، ذهب إلى الترخيم". لا أعرف لها وجهًا.

– ورد في بعض مرويّات أبي الدُّقَيْش ذكرَ المفرد للجمع[4] في قوله: "القُزح جمع مفرده قزحة". وأحيانا يذكر الجمع للفظ مفرد[5]، فَرُوِيَ عنه أنَّ لفظ "ظأب" سُمِع من أبي

---

(١) المستدرك على تهذيب اللغة [طلق]

(٢) الأصول في النحو ٢/١٦٣.

(٣) انظر: الكتاب ٣/٤٤٨، المقتضب ٢/٢٢٩.

(٤) انظر مادة [قزح].

(٥) انظر مادتَي [ظأب، قطن] بالترتيب المذكور، وفي الأخيرة تخريج شعر لبيد.

الدُّقَيْش جمعه على "ظُؤوب". ومنه ما روِي عنه أنّه قال: القِطَانُ: شِجَارُ الهَوْدَج، وجمعُه: قُطُنٌ، واستشهد بقول لبيد:

... ... فَتَكَنَّسُوا قُطُنًا تَصِرُّ خِبَامُهَا

* * *

المبحث الثالث: مجموع مروياّته.

١. (أتن): وقال أبو الدُّقَيْش: الْقَوَاعِد والأُتُن، بضمّتين[١]: المرتفعة من الأَرْض، وأتانُ الضَّحْل الصَّخْرةُ الْعَظِيمَة تكون نابتَةً فِي المَاء وَأَنْشَدَ [البسيط]:

عَيْرَانَةٌ كأتانِ الضَّحْلِ ناجِيَةٌ ... إِذَا تَرَقَّصَ بالقُورِ العَساقِيلُ[٢]

٢. (أرم): قال أبو الدُّقَيْش: الأُرُومُ: قُبورٌ عاد، وكذلك الإرَم[٣]، قال[٤]: [الرجز]

بها أُرُومٌ كَهَوادِي البُخْتِ

٣. (أني): عَنِ اللَّيث: قال أبو الدُّقَيْش: الْأَناةُ: المَرأةُ الْمُبارَكة[٥].

٤. (أول): قال الشاعر في وَصْفِ الثَّوْر والكِلاب: [الطويل]

جَهَامٌ تَحُثُّ الْوَائِلاتُ أواخرهْ[٦]

رواية الدُّقَيْش. وقال أبو خَيرة: تحثُّ الأوّلات أواخره[٧].

---

(١) في التهذيب [أتن]: "وقال ابن شميل: الأتان قاعدة الفودج، والجميعُ الأُتُنُ". وفي التاج [أتن] : الأتن، بضمتين: المرتفعة من الأرض، عن أبي الدُّقَيْش.

(٢) انظر: تهذيب اللغة [أتن]، وكذا اللسان، ويُنسب لكعب بن زهير في اللسان، وروايته في الديوان ١٦:

كأنّ أوْبَ ذراعيها وقد عرقتْ ... وقد تَلفّع بالقُورِ العَساقيلُ

(٣) العين [أرم]، وانظر: مفاتيح الغيب ٣١/ ١٥٣، والبيت بلا نسبة فيهما، والظاهر أنَّه لأبي الدُّقَيْش.

(٤) البيت في ديوان رؤبة ٢٤، ويروى:

أرض جِنٌّ تحتَ حُرٍّ سَخْتِ
لَهَا نِعافٌ كهوادي البُخْتِ

(٥) التهذيب [أني]، وورد فيه، أيضا: "عن الأصمعيّ أنّ الأناة من النساء التي فيها فتور عن القيام". "وقال أهل الكوفة: إنّما هي الوناة من الضّعف، فهمزوا الواو". وانظر: اللسان والتاج [أني].

(٦) لم أعثر على قائله فيما عُدتُ إليه من مصادر.

(٧) العين [أول].

وعَنِ اللَّيث: رواه أبو الدُّقَيْش: تحثُّ الأوَّلات[1].

٥. **(بخنق):** البُخْنُق: الَّذِي فِي أصل عُنُق الجرادة كَهَيئَةِ الرَّفْرَف من الْبَيْضَة. قَالَ أَبُو عُبيدة: سَأَلت عَنهُ أَبَا الدُّقَيْش فَلم يعرفهُ[2].

٦. **(بطر):** أبو الدُّقَيْش: امرأة بِطْرِيرةٌ، بالطَّاء المهملة[3]، هي التّي قد بَطِرت حتى تمادت في الغَيّ[4].

٧. **(بظر):** قال أبو الدُّقَيْش: امرأة بِظْرِيرٌ شُبِّهّ لسانُها بالبَظْر، وهو معروف[5].

روى الليث عن أبي الدُّقَيْش: امرأةٌ بِظْرِيرٌ وهي الصّخَّابة طويلة اللسان[6]

٨. **(بلتع):** قال الأصمعيُّ: المُتَبَلْتِع: الذي يَتَظرَّف ويَتَكَيَّسُ[7]. وقال أبو الدُّقَيْش: البَلْتَعانِيُّ كالمُتَبَلْتِع[8]، وهو الذي يَتَبَلْتَعُ في كلامه، أيْ يَتَظَرَّف وَيَتَحَذْلَق، وليس عنده شيء[9].

---

(١) التهذيب [أول]، وكذا اللسان.

(٢) الجمهرة [بخنق]

(٣) نصّ صاحب التاج [بطر] على أنَّ الدُّقَيْش ضبطها بالطاء المهملة. وضَبطُها بالظاء أعلى. ولعلَّ الزّبيدي فاته ما روته بعض المعاجم من أنَّ أبا الدُّقيش ذكرها بالظاء، أيضا.

(٤) العين [بطر]، وكذا في: التهذيب ، واللسان، والتاج.

(٥) العين: [بظر]، وفي العين: "وروى بعضهم: بطرير لأنها قد بطرت وأشرت".

(٦) التهذيب [بظر]، وروى عن الليث أنّه قال: "وقال أبو خيرة: امرأة بِظرير: شُبِّهَ لسنّها بالبَظْر. وقال الليث: قول أبي الدُّقَيْش: أحبُّ إلينا، وبَظْرُها معروف". وانظر: اللسان [بظر]

(٧) الصحاح [بلتع].

(٨) التاج [بلتع]

(٩) الصحاح [بلتع].

٩. **(بَوأ):** قال أَبُو الدُّقَيْش: العرب تقول: كلّمناهم فأجابونا عَن بَواء وَاحِد، أي: أجابُوا كُلّهم جَوَابا وَاحِدًا. وتقول: هم في هذا الأمر بواء سواء، أي أكفاء نُظراء. وبوَّأتُ الرّمح نحو الفارس، إذا قابلتُه فسدَّدتُ الرُّمح نحوه[١]. وَأنْشد للتَّغلبيّ: [الطويل]

أَلا تَنْتَهِي عنّا مُلُوكٌ وتَتَّقِي مَحارِمَنا لَا يُبْأَءُ الدَّمُ بالدَّمِ[٢]

١٠. **(بوص):** قال الشاعر: [الوافر]

فلا تعجَلْ عليَّ ولا تَبُصْني فإنِّي إنْ تَبُصني أستبيصُ[٣]

قال أبو الدُّقَيْش: بوصها لِينُ شَحْمةِ عَجيزتها[٤].

قالوا: اشترى جاريّ كالقلوص، عريضَة البوص، وهو العجز. وكان أبو الدُّقَيْش يقول: بوصها لين شحمة عجزها. وامرأة بوصاء، وهو من البوص، لأنَّه يربو فيستقدم[٥].

١١. **(جرأش):** وقال النَّضر: قال أبو الهذيل: اجرأشَّ إذا ثاب جسمه بعد هُزال، وقال أبو الدُّقَيْش: المجرئشُّ هو الذي هُزِلَ وظَهَرَتْ عِظَامُه[٦].

١٢. **(جرب):** قال الليث: الجِرْبِياءُ: شمألٌ باردة، وقال: قال أبو الدُّقَيْش: إنما جِرْبِياؤها بردها، فهمز[٧].

---

(١) العين [بوأ].

(٢) انظر: العين [بوأ]. وكذلك التهذيب إلا أنَّه لم يذكر نصّ أبي الدُّقَيْش بتمامه، وفي العين لم ينسب البيت للتغلبيّ. وهو جابر بن حنيّ التغلبي في الكتاب لسيبويه ٣/ ٩٥.

(٣) البيت بلا نسبة في العين والمحكم والمحيط الأعظم [بوص]. وبلا نسبة وبرواية مختلفة للعجز في التهذيب واللسان والتاج [بوص]. والرواية: ودالِكْني فإنّي ذو دَلالِ.

(٤) العين [بوص]. أساس البلاغة [بوص].

(٥) أساس البلاغة [بوص].

(٦) تهذيب اللغة [جرش]، وكذا في اللسان والتاج.

(٧) العين [جرب]. وكذا في التهذيب والتاج. ونقل أبو عبيد عن الأصمعيّ: الجربياء من الرّياح: الشمأل". وكأنَّ أبو الدُّقَيْش عمّم إطلاق استعمال الجربياء على كلّ رياح غير باردة.

١٣. (جـرد): قـال أبـو عبيـدة: قـال لـي أبـو الـدُّقَيْش: ضـروب الجـراد: الحَرْشَـف، وهـي الـصغار، والمعيَّن والمرجَّـل والخَيْفـان. فـالمعيَّن: الـذي يَسلَخ فيكـون أبـيض وأحمر. قـال الراجز: [الرجز]

ملعونـــةٍ تَـــسلَخ لَوْنَـــا عـــن لَـــوْنْ

كأنَهـــا ملتـــفّة فـــي بُـــرْدَيْنْ[1]

والخَيْفان: نحوه. والمرجَّل: الذي ترى له آثار أجنحة[2].

١٤. (جرض): وفي قولهم: "حال الجَريضُ دون القَريضِ"، قال أبـو الـدُّقَيْش: الجَـريضُ الغُصةُ، والقَريضُ الجِرَّةُ، أي حالت الغُصَّةُ دون الجِرَّةُ، فذهبت مثلاً[3].

والجَرِيضُ: المَغْمُومُ، وقيل: هو الشَّديدُ الهَمِّ: يُقَال: مات فُلانٌ جَرِيضاً، أي مَغْمُوماً، كالجِرْيَاض، والجِرْاضِ، بكَسْرِهما، عن أبي الدُّقَيْش، وأنشد لرؤبة يمدح بلال بن ابي بردة: [الرجز]

وخَـــانِقي ذِي غُـــصَّةٍ جِرْيَـــاضِ

رَاخَيْتَ يَوْمَ النَّقْر والإنْقَاضِ[4]

ويروى جِرآض[5].

---

(١) من الرجز، وتنسب لعوف بن ذِروة في نوادر أبي زيد الأنصاري ٢٤١، وتروى: " ... عن لونين".

(٢) جمهرة اللغة في باب النوادر ٣ / ١٢٧٩، وانظر: التهذيب [ينع]، واللسان [عين].

(٣) العين [جرض]، وانظر: التهذيب [جرض]، وأساس البلاغة [جرض].

(٤) ديوان رؤبة ٨٢، ويروى: وخانقِي من غُصّةٍ جَرَّاض.

(٥) تاج العروس [جرض].

١٥. **(جشر):** قال أبو الدُّقَيْش: أصبح بنو فُلانٍ جَشراً، أي يأوُونَ إلى مكانهم في الإبلِ[١].

١٦. **(جلد):** قال الشاعر: [البسيط]

مِنَ اللَّوَاتي إذا لانَتْ عريكَتُها يَبْقى لَهَا بَعْدَهَا آلٌ ومَجْلُودُ [٢]

قال أبو الدُّقَيْش: آلها: ألواحها[٣]، ومجلودها: بقية جلدها[٤].

١٧. **(جندع):** في المثل: "بَدَتْ جَنَادِعُه"[٥]، قال أبو فيد: سَمِعْتُ أبا الدُّقَيْش يقول: [الرجز]

قَدْ خَرَجَتْ جَنادِعُهْ

والشَّرُّ لَيْسَ وَادِعُهْ

والْجَنَادِعُ: دَوابّ أمثالِ الجَداجِدِ، تَكونُ قَريبًا مِنَ الضّبّ، فَإذا خَرَجَت تِلكَ، فَهو عِندَه دنوه[٦].

١٨. **(حاء):** ويقال لابن مئة: لا حاءَ و لا ساءَ، أي: لا مُحْسِنٌ ولا مُسيءٌ. ويقال: لا رجلٌ ولا امرأة. ويقال: تفسيره أنّه لا يستطيعُ أن يقول: حا، وهو أمرٌ للكَبْش عند السّفاد، يقال: حَأْحَأْت به وحاحَيْت به. قال أبو خيرة: حَأْحَأْ. وقال أبو الدُّقَيْش: أُحُوَ أُحُوَ، ولا

---

(١) العين [جشر]

(٢) البيت للشماخ بن ضرار في ملحق ديوانه ٤٣٦.

(٣) العين [جلد]، والبارع [جلد]، وشمس العلوم [مجلود].

(٤) العين [جلد]، وكذا: البارع والتهذيب، واللسان، والتاج، وشمس العلوم [مفعول: مجلود]٢/ ١١٣٥.

(٥) الأمثال لأبي فيد السدوسي ٦٢.

(٦) أمثال السدوسي ٦٢.

يستطيع أنْ يقول: سأ، وهو للحمار، ويقول: سأسأتُ بالحِمار إذا قلتَ: سأسأ. وأنشد لامرئ القيس[1]: [المنسرح]

قَــوْمٌ يُحــاحُونَ بالبِهــامِ ونِــسْـ ـــوانٌ قِــصارٌ كهَيْئَــةِ الحَجَــلِ[2]

١٩. (حبقر): "وهذا حَبَقُرٌّ كما ترى"[3]، أنشد أبو الدُّقَيْش[4]: [الرجز]

كــأنَّ فاهــا حَبَقُــرٌّ بــارِدٌ[5]

فقلت له: ما الحَبَقُرُّ؟ فَقالَ: البَرَدُ.

٢٠. (حبو): قال رؤبة: [الرجز]

تَحْبُــــو إلــــى أصْــــلابه أمْعــــاؤُهُ[6]

قال أبو الدُّقَيْش: تحبو ههنا: تتّصِل[7]. والمِعَى كُلُّ مِذْنبٍ بقرار الأرض[8]، والمِذْنَبُ في سَنَد رمل. وأنشد لرؤبة: [الرجز]

كــأنَّ بــينَ المِــرْطِ والــشُّفوفِ

رملًــا حبــا مــن عُقَــدِ العَزِيــفِ[9]

---

(١) انظر: العين [باب اللفيف من الحاء]، التهذيب [حاء]، وكذا اللسان.

(٢) العين [باب اللفيف من الحاء]، وانظر: التهذيب [حاء]، واللسان [حا]، والبيت لامرئ القيس في ديوانه ٦٦٠/٢.

(٣) أمثال السدوسيّ ٦٦.

(٤) أمثال السدوسيّ ٦٦.

(٥) وبعده: أو ريح روض مسّه تنضاح رك. ولم أعثر على نسبته في المصادر التي عدت إليها.

(٦) الرجز لرؤبة في ديوانه صفحة ٤

(٧) العين [حبو].

(٨) في التهذيب [حبو]: الحضيض، وقوله: "والمعى كل مذنب بقرار الحضيض" نُسب في المخصص ٧١/٣ للدقيش، دونما ذكر لما سبق وما لحق.

(٩) ديوان رؤبة ١٠٢، وفيه: "... تحت المرط..."

والعزيف من رمال بني سعد[1].

٢١. **(حكك)**: قال أبو النَّجم: [الرجز]

عَرَفْـــتُ رَسْـــمًا لِـــسُعاد ماثِلًـــا

بِحَيْثُ نامَى الحُكَكَاتُ عَاقِلا[2]

قال أبو الدُّقَيْش: الحُكَكَاتُ، بِضَم فَفَتْحٍ، أَرْضٌ ذَاتُ حِجارَة بِيضٍ كَأَنَّهَا الأَقِطُ تَتَكَسَّرُ تَكسُّراً، وإِنّما تكونُ فِي بَطْنِ الأَرْضِ[3].

٢٢. **(حمس)**: أَبُو الدُّقَيْش: التَّنُّورُ يُقَال لَهُ الوَطِيسُ والْحَمِيسُ[4].

وقال أبو الدُّقَيْش: الحَميس، كأَمِير: التَّنُّور، ويُقال له: الوَطِيس، أيضًا[5].

والحَمس، بالفَتْح: الصوتُ، وجَرْسُ الرِّجال. أنْشد أَبُو الدُّقَيْش[6]:[الرجز]

كـــأنَّ صَـــوْتَ وَهْـــسِها تَحْـــتَ الـــدُّجى

حَمْـسُ رِجـالٍ سَـمِعوا صَـوْتَ وَحَـى[7]

---

(١) العين [حبو]، وكذا التهذيب واللسان والتاج. وانظر: المخصص ٣/ ٧١

(٢) البيت لأبي النجم في ديوانه ٧٢.

(٣) انظر: التهذيب [حك]، وكذا اللسان، والتاج.

(٤) التهذيب [حمس]، وكذا اللسان .

(٥) التاج [حمس].

(٦) انظر: العباب الزاخر [حمس]، وكذا في التاج.

(٧) لم أعثر على نسبته. وهو في: العين، والتهذيب، واللسان، والتاج [حمس].

٢٣. **(حيهل):** قال [يعني الخليل بن أحمد] بعض النَّاس: الحَيْهَلة: شَجَرَة. قَالَ: وَسَأَلنَا أَبَا خَيْرة وَأَبا الدُّقَيْش وعِدَّةً من الْأَعْرَاب عَن ذَلِك، فَلم نجد لَهُ أصلا ثَابتا نطق بِهِ الشُّعَرَاء أَو رِوَايَة منسوبة مَعْرُوفَة، فَعلمنَا أَنَّهَا كلمة مولَّدة وُضعت للمعاياة[١].

٢٤. **(خبب):** وَقَالَ شمر: قَالَ ابْن شُمَيْل: الْخُبَّةُ من الأَرْض طَرِيقَة لَيِّنَةٌ مِنْبَات[٢]، لَيست بِحَزْنَةٍ وَلَا سهلة، وَهِي إِلَى السهولة أَدْنَى. قَالَ: وَأَنْكره أَبُو الدُّقَيْش[٣].

٢٥. **(خضب):** "وقد حُكِي عن أبي الدُّقَيْش الأعرابيّ أنه قال: الخاضِبُ مِنَ النّعَامِ إذا اغْتَلَمَ في الرَّبيع، احمرَّت[٤] ساقاهُ، والظَّلِيمُ إذا اغْتَلمَ، احْمَرَّتْ عُنُقُه وصَدْرُه وفَخِذاه الجِلْدُ لا الرِّيشُ حُمرةً شديدةً. ولا يَعْرِضُ ذلك للأُنثى"[٥].

٢٦. **(خضخض):** ذكر شمر في كتابه "الرِّياح" أنَّ الخُضَاخِضُ: رِيحٌ تَهُبُّ بَيْنَ الصَّبَا والدَّبُور، هَكَذَا زَعَمَه المُنْتَجِع، وَهِي الإيرُ أَيضاً، لَا تُصْرَف، أَو رِيحٌ تَهُبّ من المَشْرِق، كَذَا زَعَمَهُ أَبو خَيْرَةَ، وَلم يَعْرِفْهَا أَبُو الدُّقَيْش[٦].

٢٧. **(خعخع):** قال النّضر بن شميل في كتابه "الأشجار": الخُعْخُعُ: شَجَرَةٌ. قَالَ: وَقَالَ أَبو الدُّقَيْش: هِيَ كَلِمَةٌ مُعاياة وَلَا أَصل لَهَا[٧].

---

(١) التهذيب [حاء]، وانظر: اللسان [حا]، التاج [باب الحاء المهملة].

(٢) في اللسان [خبب]: ميثاء.

(٣) التهذيب [خب]، وكذا اللسان، والتاج.

(٤) كذا في التهذيب [خضب]، وفي المحكم والمحيط الأعظم [خضب]، وكذا في اللسان [خضب]، "اخضرَّت".

(٥) النبات لأبي حنيفة الدِّينوريّ ٤٠، وتكرر النص في: ٤٥، وانظر: التهذيب، والمحكم، واللسان [خضب]. وفي كتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: خضب] ١/٤٧٩ نسب للدقيش أنَّ الظليم إذا اغتلم في الربيع احمرّت ساقاه.

(٦) اللسان [خضض]، وكذا التاج.

(٧) تهذيب اللغة [باب العين مع الخاء]، وقال الأزهري: وَقد ذكر ابْن دُرَيْد الخُعخع فِي (كِتَابه) أَيْضا، وَأَرْجُو أَن يكون صَحِيحا، فإنّ ابْن شُميل لَا يَقُول إلاّ مَا أتقنَه. وانظر: اللسان [خعخع]، وكذا التّاج. وذكر=

٢٨. **(خلف):** ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ ﴾(الأعراف: ١٦٩)؛ وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: يُقَال: مَضَى خَلْفٌ من النَّاس، وجاء خلْفٌ لَا خَيْرَ فِيهِ، وخَلْفٌ صالحٌ. خَفَّفَهُمَا جَمِيعًا[١].

٢٩. **(خمر):** وفي أسماء الخمر ونعوتها قال أبو الدُّقَيْش: الإِصْفَنْد والطِّلاء والبَابِلِيَّة والعانِية والشَّمُول والصَّهباء والقَهْوَة والخُرطُوم والسَّلاف والخَنْدَريسُ والجريال، والعُقَار والقَرْقَف والحُمَيَّا[٢].

٣٠. **(خندع):** قال أبو الدُّقَيْش: الخُنْدُع، بالخاء المُعْجَمَة، أصغَرُ مِنَ الجُنْدُب[٣].

٣١. **(دسس):** قال أبو حاتم: قال أبو الدُّقَيْش: "الدَّسَاسةُ شحمة الأرض[٤]، وبنات النّقا سواءٌ، تغوص في الرَّمل كما يغوص السَّمَكُ في الماء، وهي بيضٌ لا أذى لها، والنِّساء يتّخذنها للسُّمنة، يطبخنَ البُرّ معها، ثمّ يتّخذن من البرّ سُوَيقًا، فَيَزْعُمنَ أنّه يُسَمِّن". وأهل فارس يُسمّونه الحُلَّكى[٥].

=الأزهري [عهخع] أنَّه شجر يُتداوى به وذكره الزبيدي [عهخع] أنه هو العهخع، وأنّ الخليل أنكر أن يكون هذا الاسم عربيًّا، ونقله، عن أعرابي آخر، أنّه الخعخع.

(١) التهذيب [خلف]، وانظر: اللسان، والتاج [خلف].

(٢) الجراثيم لابن قتيبة ٢/١٠٧.

(٣) جمهرة اللغة في باب النوادر ٣/١٢٧٩، والتهذيب [خندع].

(٤) وفي التهذيب [دس]: "قال أبو خيرة: الدَّساسة: شحمة الأرض، وهي العَنَمة". وكذا في التّاج. وفي الصحاح [عسقل]: "الكمأة: شحمة الأرض". وفي المحكم [شبث]: الشبث دويبة كثيرة الأرجل، تُسمّى شحمة الأرض" وفي المحكم [دسس]: "الدّساسة حيّة صمّاء تحت التراب، وقيل هي شحمة الأرض، والدّساس حيّة أحمرُ، محدّد الطّرفين". وفي القاموس المحيط [دسس]: "الدُّساسة: شحمة الأرض".

(٥) المقصور والممدود للقالي ٢٥٦، وانظر: الاقتضاب في أدب الكتاب للبطليوسي ٢/١٠٤، ١٠٥. والأزهري [دسس] يقول: "والعرب تسمّيها الحُلْكَةَ".

٣٢. (دقش): قُلتُ للخليل: مِنْ أَيْنَ قُلتَ "عكش" مهمل، وقد سمت العرب بُعكاشة؟ قال: لَيْسَ عَلَى الأَسماء قِياس. وَقُلْنا لأبي الدُّقَيْش: ما الدُّقَيْش؟ قال: لا أدري، ولم أسمع له تفسيراً. قلنا: فتكنّيت بما لا تدري! قال: الأسماء والكُنى علامات، من شاء تسمى بما شاء، لا قياس ولا حتم[١].

قَالَ يُونُس: سَأَلت أَبَا الدُّقَيْش: مَا الدُّقَيْش فَقَالَ: لَا نَدْرِي، إِنَّمَا هِيَ أَسمَاء نسمعها نُسمِّي بهَا[٢].

٣٣. (ذأى): ذأى: ذبل، ذكره بالهمز، أبو الدُّقَيْش[٣].

٣٤. (ذرب): وعن أبي الدُّقَيْش قال: الذَّرَبُ: الداء الذي لا دواء له[٤].

٣٥. (ذكي): وَقالَ أَبو الدُّقَيْش: الذَّكِيُّ: الخَطُّ في آذانِ الإِبِلِ، كَانَتْ إِذا أُخِذَتْ فِي الْمَرعى خَطُّوا فِي آذانِها خُطوطًا عَلَى قَدْرِ أيام الظِّمْءِ، فَيَقولونَ: هَذا الخَطُّ لِلْيَوْمِ الأَوَّل، وَالخَطُّ الثَّاني لِليَومِ الثَّانِي، والثَّالثُ للثَّالثِ إِلى آخِرِ الأَيَّام. فَإِنْ ماتَ ذَلِكَ البَعيرُ في تلك الأيام قالوا: قد ذكَّيْناهُ، وَأَنْشَدَ: [البسيط]

تُهْدِي إِلَيْهِ ذِرَاعَ الجَدْيِ تكْرِمةً إِمَّا ذَكِيًّا وإِمَّا كانَ حَلَّانا[٥]

---

(١) العين [عكش]، الاشتقاق ١/٤، وعن الليث عن الخليل في: وشمس العلوم [فُعالة : عكّاشة] ٤٦٩٢/٧.

(٢) جمهرة اللغة [دشق]، والصحاح [دنقش]، وفي مقاييس اللغة [دقش]، وكذا المحكم، واللسان، والقاموس، والتاج، وشمس العلوم [فُعْل، بضم الفاء وسكون العين: الدُّقس] ٢١٢٥/٤.

(٣) انظر: كتاب الأفعال للسرقسطي [فعل المهموز المعتلة لامه: ذأى] ٦٠٤/٣، وفيه: "وقال غيره هي لغة أهل بيشة. وتميم وغيرهم يقولون: ذوى يذوي ذُويًا".

(٤) شمس العلوم [فَعِلَ–يَفعَل: ذرِبَ–يَذْرَب] ٢٢٦٢/٤، وفيه أبو الدقيس بدلا من أبو الدُّقَيْش، وهو تصحيف.

(٥) شمس العلوم [وزن فعيل / الذَّكيّ] ٢٢٨١/٤. والبيت يُنسب لابن أحمر الباهليّ في شعره ١٥٥، وروايته: " .. إمَّا ذبيحًا.."

٣٦. **(رعظ):** وقال الآخر: [الرجز]

نَاضَـلَنِي وَسَـهْمُهُ مَرْعُـوظ

وَزَعِمَ أبو الدُّقَيْش: أنَّ الْمَرْعوظَ الْمَشْدُودُ بِالعَقب. وَقالَ أبو خَيْرَةَ قَولُه: الْمَرعوظُ: وصفه بالضّعْف[١].

٣٧. **(رفل):** قال أبو الدُّقَيْش: امْرأةٌ رَفْلاء، أيْ لا تُحْسِنُ الْمَشْيَ فِي الثِّياب[٢].

٣٨. **(رفي[٣]):** قَالَ أبُو الدُّقَيْش: أرْفَتِ السَّفِينةُ وأرْفَيْتُها أنا، بِغَيْر هَمْز[٤].

٣٩. **(ركض):** قال أبو الدُّقَيْش: تَزَوَّجْتُ جارِيَةً شابَّةً فَلَم يَكُنْ عِنْدي شَيْءٌ، فَرَكَضَتْ بِرِجْلَيْها فِي صَدْري ثُمَّ قالت: يا شَيخُ، ما أرجو بك، أي: ما أرجو منك[٥].

٤٠. **(رهص):** قَالَ أبُو الدُّقَيْش: لِلْفرس عِرْقان فِي خَيْشومِهِ، وَهُما النَّاهِقان، وَإِذا رُهِصَهُما مَرِض لَهما[٦].

٤١. **(روح):** وَقَالَ أبُو الدُّقَيْش: عمَد مِنَّا رَجُلٌ إِلَى قِرْبةٍ فَمَلأَها مِنْ رُوحِه، أيْ من رِيحه ونَفَسِه[٧].

---

(١) كتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: رعظ] ٣/ ١١

(٢) العين [رفل]، وفي التهذيب [رفل] عن الليث.

(٣) جعلتها بالياء على أصل ما يقول أبو الدُّقَيْش، وحقها أن تكون بالهمز على اللغة المشهورة.

(٤) تهذيب اللغة [رفا]. "عن ابن شُميل: أرْفأتُ السّفينة، إذا أدنيتُها إلى الجِدَّة، والجِدَّة: الأرض". وانظر قول أبي الدُّقَيْش في اللسان [رفا].

(٥) العين [ركض]، وانظر: أساس البلاغة [ركض]، وكذا التاج. وأشار صاحب التاج إلى أنَّه استعمال مجازيّ. والرَّكض: المشيُ.

(٦) التهذيب [رهص]، وكذا اللسان، والتاج.

(٧) التهذيب [روح]، وكذا اللسان، والتاج.

٤٢. **(زبد):** قال اللَّيث: قالَ أبو الدُّقَيْش: الزُّبْدُ: خِلاصُ اللَّبنِ، أيْ مِنْهُ يُسْتَخْلَصُ أي يُسْتَخْرَج[١]

٤٣. **(زلخ):** قال الشاعر: [الرجز]

مِنْ مائةٍ زَلْخٍ بِمَرِّيخٍ غَالِ[٢]

وقال الخليل: سألتُ أبا الدُّقَيْش عَنْ هذا البَيت بِعَينِه، فقال: الزَّلْخُ أقْصى غايةِ الْمُغالي[٣]. وأنْشَدني[٤]: [الرجز]

قامَ عَلَى مَرْتَبَةٍ زَلْخٍ فَزَلْ[٥]

٤٤. **(سبح):** قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا﴾(المزمل: ٧). قَالَ أبو الدُّقَيْش: أي فراغًا للنَّومِ، وقال أبو الدُّقَيْش: وَيَكون السَّبْح، أيضًا، فَرَاغًا باللَّيْل[٦].

٤٥. **(سبد):** والسُّبَد: الشُّؤمُ، حكاه اللَّيْثُ عن أبي الدُّقَيْش في قوله[٧]: **[الرمل]**

امْرَأ القيس بن أرْوَى مُولِياً ... أنْ رَآني لأبُوأنْ بِسُبَدْ

قُلْتَ بُجْرًا قُلْتَ قولًا كاذِباً ... إنَّمَا يَمْنَعُنِي سَيْفِي وَيَدْ[٨]

---

(١) التهذيب [خلص]. وانظر: غريب الحديث للخطابي ٢/ ٣٥٥، واللسان [خلص]، وكذا التاج.

(٢) لم أعثر على قائله فيما عدت إليه من مصادر.

(٣) العين [زلخ]. وانظر: التهذيب [زلخ]، والمخصص ٢/ ٤٢، واللسان [زلخ]، وكذا التّاج.

(٤) تكملة من: التهذيب [زلخ].

(٥) لم أعثر على قائله فيما عدت إليه من مصادر.

(٦) انظر: العين [سبح]، وكذا التهذيب، واللسان، التّاج.

(٧) العين [سبد]، وكذا التهذيب، واللسان، والتاج.

(٨). يُنسبان لأبي الدُّقَيْش في العين [سبد]، وكذا التهذيب واللسان، إلا في التاج فعن الليث في قول أبي دؤاد، وعليه اعتمد جامع شعر أبي دؤاد في نسبتهما له، انظر البيتين لأبي دؤاد في مجموع شعره ٩٢.

٤٦. **(سرط):** قال أبو الدُّقَيْش: "الأَكْلُ سُرَّيْطٌ، والقَضاءُ ضُرَّيْطٌ"[١].

٤٧. **(سرهب):** قَالَ الخليل: سَمِعْتُ أَبا الدُّقَيْش يَقُولُ: امرأَةٌ سَرْهَبةٌ، كالسَّلْهَبَةِ في الخيلِ، فِي الجِسمِ والطُّول[٢].

٤٨. **(سرع):** قال امرؤ القيس: [الطويل]

وتَعْطو برَخْص غير شَثْنٍ كأنَّهُ أسَاريعُ ظبيٍ أو مَساويكُ إسْحِلِ[٣]

قال أبو الدُّقَيْش: نَسَبَها إلَى الظَّبي، لِأنَّ الظِّباء تَأكل هذا الضَّرب مِنَ الدّود، كما تأكل النمل. وضمّ الياء لغةً، وجمعهُ يساريع. قال: ونحن نسمي تلك الدود: السُّرْفَةَ، ويجمع على سُرَفٍ[٤].

قال أبو الدُّقَيْش في قول امرئ القيس" أساريعُ ظبي": الأسروع واليسروع: دودة تكون في الشوك والحشيش، نسب هذا الدود إلى الظَّبي، لأنَّ الظِّباء تأكله كما تأكل البقل"[٥].

---

(١) أمثال السدوسيّ ٨٠.

(٢) العين [سلهب]. وكذا التهذيب ، وعن أبي زيد في اللسان [سرهب]. وكذا في التاج [سرهب].

(٣) من معلقة امرئ القيس في ديوانه ١/ ٢٢٥.

(٤) العين [سرع]

(٥) معجم ما استعجم لأبي عبيد البكري ٣/ ٩٠٢." وقد علّق البكري على قول أبي الدُّقَيْش، بقوله: وهذا مردود، لأنّ الظباء لا تأكل الدود، ولأنّ بيت امرئ القيس:

سمالك شوق بعد ما كان أقصرا وحلّت سليمى بطن ظبيٍ فعرعرا

يؤيّد أنه أراد موضعا.

وفي الصحاح [سرع]: "الأساريع: دُودٌ يكون على الشَّوْك، وَقيل: دودٌ بِيض الأَجْسادِ حُمرُ الرُّؤوسِ يكون فِي الرَّمْل، تُشَبَّه بهَا أَصابِعُ النِّساءِ، نَقَلَه الجَوْهَرِيّ عَن القَنانيّ"

٤٩. **(سرو):** السُّرْوَةُ: سَهْمٌ صغير قصير، وجمعه: سِراء، قال أبو الدُّقَيْش: بل هو السّهم ذو القُطْبة والقُطْبةُ: حديدةٌ في رأسِ السَّهم يُرْمى به الهَدَف، قال:

وقد رمى بسُراهُ اليومَ معتمداً ... في المَنكِبَيْنِ وفي السّاقين والرَّقَبه[١]

٥٠. **(سقب):** قال الخليلُ: وسألت أبا الدُّقَيْش عن قول أبي دؤاد: [السريع]

.... كالقمَر السَّقْبِ[٢]

فَقَالَ: هُوَ الَّذِي قَدِ امتلأَ وَتَمَّ، عامٌّ فِي كلِّ شيءٍ مِنَ نحوِه[٣].

٥١. **(سلو):** قال أبو الدُّقَيْش: السّلوةُ: خَرَزَةٌ تُدلَكُ على صَخْرةٍ، فَيخرج مِن بَين ذلك ماءٌ فيُسْقَى المهموم أو العاشق من ذلك الماء، فَيَسلُو ويَنْسَى، قال: [الطويل]

فقلتُ لهُ: يا عمُّ حَكُّكَ واجبٌ ... إنَ انْتَ شَفَيْتَ اليومَ يا عَمُّ ما بِيا

فَخَاضَ شَرابًا بَارِدًا في زُجاجةٍ ... فخَلَّط فيه سَلْوةً ودَنا لِيا[٤]

٥٢. **(سمو):** قيل لأبي الدُّقَيْش [الكلابي][٥]: "لِمَ تُسَمّون أبناءَكم بِشَرِّ الأَسماء، نحو" كلب وذئب، وعبيدكم بأحسن الأسماء، نحو: مرزوق ورباح؟ فقال: إنما نُسَمّي أبناءَنا لأعدائنا، وعَبيدَنا لأنفسِنا"[٦]

---

(١) العين [سرو]، والبيت بلا نسبة في العين، وينسب للنمر في اللسان [سرو].

(٢) لم أعثر عليه في مجموع شعر أبي دؤاد.

(٣) انظر: العين [سقب]، وكذا اللسان والتاج.

(٤) العين [سلو].

(٥) زيادة من صبح الأعشى ١/ ٣١٠.

(٦) حياة الحيوان ٢/ ٣٧٨، وانظر: الروض الأنف ١/ ٥٠، وصبح الأعشى ١/ ٣١٠، ومستعذب الإخبار بأطيب الأخبار ٥١.

٥٣. (شأشأ): يُقال: شَأْشَأْتُ بالحِمار، إذا دَعَوتَه إِلَى الْمَاء وَالعَلَف، أو لِيقوم حتى يَلْحق به، أو زَجَرْتَهُ ليمضي، قلت: شأشأ وتَشَؤْتَشَؤْ، قال أبو الدُّقَيْش: الصَّحِيح أنَّ: شأشأت بالحمار، في الزَّجرِ خاصة[١].

٥٤. (شثث): قال أبو الدُّقَيْش: الشّثُّ: شجرٌ طيِّب الرِّيح، مُرُّ الطَّعم[٢]، يَنْبُت في جِبال الغَوْر ونَجْد[٣]، وتهامة[٤]، وَأَنْشَدَ في صِفة النِّساء[٥]: [الطويل]

وفيهن مثلُ الشّثّ يعجب ريحُه وفي عينه سوء المذاقة والطَّعمِ[٦]

٥٥. (شحذ): شِمر عَن ابْن شُميل: المِشْحاذ: الأَرْض المستوية فِيهَا حَصًى نَحْو حَصَى الْمَسْجِد وَلَا جَبَل فِيهَا. قَالَ: وَأنكر أَبُو الدُّقَيْش المِشْحاذَ[٧].

---

(١) العين [شأشأ]. وورد في المخصص٢/٢٤٧: "شأشأتُ بالغنم: قلت لها: تشُؤْ تشُؤْ"

(٢) النبات للدينوري ٢٢٩.

(٣) العين [شثث]

(٤) الفائق للزمخشري [شثّ] ٢/٢٢٢، ولم يذكر التهذيب [شثّ]: نجدا، وزاد اللسان [شثث]، وكذا التاج [شثث]: تهامة.

(٥) النبات لأبي حنيفة الدِّينوري ٢١٨، وفيه: "أنشده أبو الدقيس". وانظر العين [شثث]. والزاهر في غريب ألفاظ الشافعي ٣٩، والتهذيب [شثّ]، والفائق في غريب الحديث [شثّ] ٢/٢٢٢، واللسان [شثث]، والتاج [شثث].

(٦) العين [شثث]، والتهذيب [شثّ]. وفي النبات للدينوري ٢١٨، ٢٢٩: "فمنهنّ مثل الشَّثِّ يُعجِبُ ريحُهُ = وفي غيبهِ سوءُ المذاقةِ والطّعمِ، وفي اللسان [شثث] وكذا في التاج: فمنهنّ ... يُعجبُك ... وفي غيبه .....

والبيت يُنسب لأبي الدُّقَيْش في: العين [شثث]، والزّاهر في غريب ألفاظ الشافعيّ ٣٩..

(٧) التهذيب [شحذ]، وكذا اللسان والتاج.

٥٦. **(شطب):** "والشِّطبةُ لغة في الشُّطبة. وكان أبو الدُّقَيْش يفرّق بينهما، ويقول: الشِّطبة: قطعةٌ من سنام البعير تقطع طولاً، وكل قطعةٍ من ذلك تُسمَّى: شَطِيبة، وكل قطعةٍ من أديم تُقدُّ طولًا تُسمَّى شَطِيبة[١].

٥٧. **(شهنز):** قَالَ ابْن شُمَيْل: سمعتُ أَبَا الدُّقَيْش يَقُول للشُّونِيز: الشِّهنيز[٢]. وَهُوَ الشِّينيز، وَهُوَ الحَبَّةُ السَّوْدَاء[٣]

٥٨. **(صرم):** قال أبو الدُّقَيْش: الصِّرْم ما بَيْنَ عَشْرَة أَبْيات إِلى عِشرينَ بَيتًا[٤]، قالَ الطِّرِمَّاح:

يـــا دارُ أَقْـــوَتْ بَعْـــدَ أَصْـــرامِها عامًـــا ومـــا يُبْكِيـــكَ مِـــنْ عَامِهـــا[٥]

٥٩. **(صفق):** قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: صَفَقْتُ الْبَاب أَصْفِقُهُ صَفْقًا أي: فَتَحْتُهُ، وتركتُ بابَهُ مَصْفوقًا أي: مفْتُوحاً[٦].

٦٠. **(صملق):** الصَّمْلَقُ: لُغَةٌ فِي السَّمْلَقِ وَهُوَ الْقَاعُ الأملس، قَالَ أَبو الدُّقَيْش: قاعٌ صَمْلَقٌ[٧].

٦١. **(صنف):** قال أبو الدُّقَيس: صَنَّفَتِ الشَّجَرَة: إِذا أثمَرتْ، وكانَ ثمرُها صِنْفَين: صِنْفًا أَخْضَرَ وصِنْفًا مُدْرِكاً[٨].

---

(١) العين [شطب]. وكذا التهذيب، ولكن الرّاوي الليث عن أبي الدُّقَيْش.

(٢) التهذيب [شهنز]. ووكذا اللسان، وفي التاج [شنز] و[شهنز].

(٣) التاج [شهنز].

(٤) شمس العلوم [الفِعل الصّرمة] ٦/ ٣٧١٣.

(٥) ديوان الطرماح ٢٤٨.

(٦) التهذيب [صفق]. وكذا اللسان، والتّاج.

(٧) التهذيب [سملق]. وفيه: قال ابن الدُّقَيْش، وهو تصحيف. وانظر: اللسان [صملق].

(٨) شمس العلوم [فعّل – تفعيل: التَّصنيف] ٦/ ٣٨٤١.

٦٢. **(صهر):** قال أبو الدُّقَيْش: أَصْهَرَ بهم الخَتَنُ، أي: صَارَ فِيهم صِهْرًا[١].

٦٣. **(صدي):** قال أبو ذُؤَيب الهُذَليّ: [الطويل]

وسودٌ من الصَّيْدان فيها مذانبٌ نُضَارٌ إذا لم نستفدها نُعارها[٢]

قال أبو الدُّقيس: الصَّيْدان: الصاد، وهو الصُّفْر[٣].

٦٤. **(ضبب):** وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: تَقول الْعَرَب للضَّبّ: إِنَّه قَاضِي الدَّوَابِّ والطَّيْرِ[٤].

٦٥. **(ضرر):** قَالَ: وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: "الضَّرُّ: ضِدّ النَّفْع: والضُّرّ: الهُزَال وسُوء الْحَال[٥]. والضَّرَرُ: النُّقصان، تَقول: دخَل عَلَيْهِ ضَرَرٌ فِي مَاله"[٦].

وَقَالَ أبو الدُّقَيْش: كُلُّ مَا كَانَ من سُوءِ حَال وفَقْرٍ أو شِدّةٍ فِي بَدَنٍ فَهُوَ ضُرٌّ، وَمَا كَانَ ضِدّ النَّفْع فَهُوَ ضَرٌّ[٧].

٦٦. **(ضوع):** قَالَ اللَّيْث: الضُّوَع: طَائِر من طير اللَّيْل من جنس الْهَام. قَالَ: وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: هَذَا الطَّائِر إِذا أحسّ بالصَّباح صدح[٨]، أو صرخ[٩].

٦٧. **(طرر):** في المثل: "أطرِّي فإنكِ ناعِلة"، قال أبو الدُّقَيْس: أي خذي في غضبٍ ينجيك ويطردك[١٠].

---

(١) العين [صهر] وكذا التهذيب، وشرح الحماسة للمرزوقي ٣/ ١٤٣٧.
(٢) ديوان الهذليين ١/ ٢٧.
(٣) شمس العلوم [فعلان، بفتح الفاء: الصيدان] ٦/ ٣٨٧٥.
(٤) التهذيب [حسل]، وكذا اللسان.
(٥) التهذيب [ضرّ]، واللسان [ضرر].
(٦) التاج [ضرر]
(٧) التاج [ضرر]
(٨) التهذيب [ضوع].
(٩) التاج [ضوع].
(١٠) شمس العلوم [أفعل – إفعال: أطرّ – إطرار] ٧/ ٤٠٥٠.

٦٨. **(طحو):** سألتُ أبا الدُّقَيْش عن المُدَوّمِة الطّواحى. فقال: هُنَّ النُّسور تَستَديرُ حوالي القتلى[١].

٦٩. **(طلق):** وأخبَرَني الإياديّ عَن شِمْر: يومٌ طَلْقٌ ولَيْلَةٌ طَلْقَةٌ لَا حَرَّ فِيهَا وَلَا بَرْدَ، وَلَا مَطَر، وليالٍ طَلْقاتٌ، وطَوَالِقُ. وقالَ أَبُو الدُّقَيْش. إِنَّها لطَلْقَةُ السَّاعَةَ[٢].

٧٠. **(طلل):** وطَلَلُ الدّار: يُقال: إِنَّهُ مَوْضِعٌ في صَحْنِها يُهَيَّأُ لِمَجْلس أَهْلِها، قال أبو الدُّقَيْش: كأنْ يكون بفِناءِ كُلِّ حيٍّ دُكّانٌ عليه المأكَلُ والمَشْرَب، فذلك الطَّلَل[٣].

٧١. **(طمع):** في قوله تعالى: ﴿ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴾ (الأعراف: ٤٦). قرئ ﴿ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴾ ، قراءة أبي الدُّقَيْش[٤].

٧٢. **(ظأب):** قَالَ اللحياني: ظَاءَ بني فلانٌ وظاء مَنِي إذا تزوجتَ أنتَ وَهُوَ أُختين، والظأبُ والظَّأم: سِلْفُ الرجلِ. وَقَالَ أَبُو زيد: فلَان ظَأبُ فلانٍ، أي سِلْفه، والظَّأمُ مثله، وَثَلَاثَة أَظْؤُبٍ. وحُكِي عَن ابن الدُّقَيْش، فِي جمعه: ظُؤوبٌ[٥].

٧٣. **(عتق):** قَالَ الْأَعْشَى: [الكامل]

وسَبيئَةٍ مِمَّا تُعَتِّقُ بابِلٌ ... كدمِ الذّبيحِ سَلَبْتُها جِرْيالَها[٦]

---

(١) العين [طحو]، والسائل الليث في التهذيب [طحا].

(٢) التهذيب [طلق]، وانظر قول أبي الدُّقَيْش في اللسان [طلق].

(٣) العين [طلّ]، وكذا التهذيب، وفي اللسان، والتاج [طلل].

(٤) انظر: مختصر في شواذ القرآن ٤٥. ونسبت لأبي رقيش النّحوي في: المحرر الوجيز ٢/٤٠٥، ونسبت لابن النحوي في: البحر المحيط ٥/٥٩.

(٥) التهذيب [ظأب] وكذا اللسان.

(٦) ديوان الأعشى ٢٧.

قال أبو الدُّقَيْش: أي شربتُها حمْراءَ، وبُلْتُها بيْضاءَ[1].

٧٤. (عدمل): يُقال للضبِّ الْمُسِنِّ: عُدْمُليٌّ، لِقِدَمِه، والأُنْثَى عُدْمُلِيَّةٌ. وزَعَمَ أَبُو الدُّقَيْش أَنَّهُ مُعَمَّر عُمْرَ الإِنْسانِ حَتَّى يَهْرَمَ، فيُسَمَّى عُدْمُلِيًّا عندَ ذلكَ، قالَ الرَّاجِزُ: [الرجز]

فِـــي عُـــدْمُلِيِّ الْحَـــسَبِ الْقَـــدِيمِ[2]

٧٥. (عـصد): قلت [أي الخليل] لأبي الدُّقَيْش: ما العَصْدُ؟ قال: تقليبك العصيدة في الطَّنجير بالمِعصدة. تقول: عَصَدَ يَعْصِدُ عَصْداً. قلت: هل تعرفه العَرَب العارِبة بِبَواديها؟ قال: نَعَم! أمَا سَمِعْتَ قَولَ غَيْلان: [الطويل]

... ... عَلَـى الرَّحْـلِ مِمَّـا مَنَّـهُ الـسَّيْرُ عاصِـدُ[3]

أي: يُذَبْذِب رأسه ويَضْطَرب شبهَ النَّاعس الّذي يعصد لخفّة رأسه[4].

٧٦. (عفط): عن أبي الدُّقَيْش، يقال: ماله عافطة ولا نافطة: أي شيْء[5].

قال الليث: قال أبو الدُّقَيْش: "العافِطَةُ: النَّعجةُ[6]، والنَّافِطَةُ: العَنْز[7]، لأنها تَنفط بأنفِها، قال: وهذا كقولهم: "ما لَهُ ثاغِية ولا راغِية"، أي لا شاةَ تَثْغو ولا ناقَةَ تَرْغو"[8].

٧٧. (علكم): العُلْكوم: النَّاقةُ الجَسيمةُ السَّمينةُ، قال لبيد: [الكامل]

---

(١) التاج [عتق].

(٢) التهذيب [عدمل]، وكذا اللسان والتاج.

(٣) ديوان ذي الرّمة ٢/ ١١٢، وهو عجز بيتٍ، وصدره: ترى النّاشئ الغرّيد يُضحي كأنّه.

(٤) العين [عصد]

(٥) الصحاح [نفط]، والعُباب [نَفط]..

(٦) التاج [عفط].

(٧) التهذيب [عفط] و[نفط]، واللسان [نفط]، والتاج

(٨) الصحاح [عفط] والعباب الزاخر [عفط].

بَكَــرَتْ بــه جُرَشِــيَّةٌ مَقْطــورةٌ تُــروي الحَــدائِقَ بــازلٌ عُلكُــومُ[1]

قال أبو الدُّقَيْش: عَلْكَمَتُها عِظَم سَنامِها[2].

٧٨. (غبط): تقول فرس مُغْبَط الكائبة إذا كان مرتفع المِنْسج. قال أبو الدُّقَيْش: شَبَّهَهُ بصَنْعة الغَبِيط لقول حميد: [الطويل]

تَـسَارَعَ فِيـهِ الـطَّانِعاتُ فَـشاكَهَتْ بــه الخيــل حتــى هــمَّ أن يَتَحَمْحَمَــا[3]

٧٩. (غطط): الغَطَاطَة ضَرْبٌ مِنَ الطّير. قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: الغَطَاطة بيضاءُ شديدةُ البَيَاض ورجلاها حَمْرَاوَانِ قصيرتان وَفِي ظَهْرِهَا خَطَّان أو ثلاثةٌ سودٌ[4]

٨٠. (غلـم): قال أبو الدُّقَيْش: الغَيْلَم والغَيْلَميّ: الشّاب العريض المَفْرِق الكَثِير الشَّعر[5].

٨١. (فصد): وَفِي الْحَدِيثِ: أَن النَّبِيَّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ إِذا نَزَلَ عَلَيْهِ الوحيُ تَفَصَّدَ عَرَقاً[6]، قَالَ أبو الدُّقَيْش: التفصيدُ أن يُنْقَعَ بِشيءٍ مِنْ ماءٍ قَلِيلٍ[7].

٨٢. (فقس): وَإِذا مات المَيِّت يُقال: فَقَسَ فُقُوساً، هَكَذا أَخْبَرَنِيه أبو الدُّقَيْش[8].

---

(١) ديوان لبيد ١٥٣.

(٢) انظر: العين [علكم]، وكذا التهذيب .

(٣) البارع [غبط]، وفيه: "والغبيط أرض مطمئنة بين أرضين". والبيت في ديوان حميد بن ثور ١٥، ورواية البيت فيه: تَباهَى عليه الصانعاتُ وشاكَلَتْ .....

(٤) المخصص ٣٤٢/٢.

(٥) العين[غلم]، وكذا البارع.

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر ٤٥٠/٣. وفيه: أي سال عرقه، تشبيهًا في كثرته بالفَصاد".

(٧) التهذيب [فصد]، وكذا اللسان، والتاج.

(٨) العين [فقس]

٨٣. (فصخ): قال ابن شُمَيل: الفَصْخُ: التَّغابي عَنِ الشَّيء وأنتَ تَعلمه. وحَكَى أبو الدُّقَيْش، بالصَّاد: فَصخَ يَده، إذا أزال المَفْصَلَ عنْ مَوضِعِه[١].

٨٤. (فلي): أَفْحَشُ مِنْ فالِيَةِ الأَفاعي[٢]: زعمَ أبو الدُّقَيْش أَنَّها سيِّدَةُ الخنافِسِ، رَقطاءُ ضخمَةٌ تَكونُ في الصَّحاري[٣].

٨٥. (قبعثر): القَبَعْثَرَى: الفَصيلُ المهزول، ويُجمَعُ على قَبَعْثَرات وقَباعِث. وسألتُ أبا الدُّقَيْش عن تصغيره فقال: قُبَعْثرة[٤].

"قَالَ اللَّيْثُ: وسألت أبا الدُّقَيْش عَنْ تَصْغِيرِهِ فَقَالَ: قُبَيْعِثٌ، ذَهَبَ إِلى التَّرْخِيمِ"[٥].

٨٦. (قبل): وَقَالَ شِمر فِي كِتَابه فِي (الحيّات): قُصَيْرَى قِبالٍ: حَيّة سمّاها أَبُو خَيْرة: قُصَيْرى، وسمّاها أَبُو الدُّقَيْش قُصَيْرى قِبال[٦]، وَهِي من الأفاعي غير أَنَّها أَصْغَر جِسماً، تَقتُل على الْمَكَان[٧].

"وقال أبو حاتم: قال أبو الدُّقَيْش: قُصرَى قُبالٍ، أصغر الأفاعي"[٨]

٨٧. (قرمل): قَالَ: القِرْمِلِيَّة من الْإِبِل: الصِّغار الْكَثِيرَة الأوبار، وَهِي إبِل التُّرْك. وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: أمُّها البُخْتِيَّة، وأبوها الفالِج[٩].

---

(١) انظر: التهذيب [فصخ]، وكذا اللسان، والتّاج.

(٢) المستقصى في الأمثال ٢٦٧/١.

(٣) انظر: العين [فلي]، والمستقصى في الأمثال ٢٦٧/١.

(٤) العين [قبعثر].

(٥) اللسان[قبعثر]

(٦) في المقصور والممدود للقالي ٢٣٩، و٢٦٤ ، والمخصص ٣١٢/٢: "قُصرَى قُبال".

(٧) التهذيب [قبل]، وكذا التاج.

(٨) المقصور والممدود للقالي ٢٣٩، وانظر: ٢٦٤.

(٩) التهذيب [قرمل]، وكذا اللسان ، والتاج . والفالِجُ: الْجَمَلُ الضَّخْمُ يحمَل مِنَ السِّنْدِ للفِحْلة.

٨٨. **(قـزح):** "وقَـوْسُ قُـزَح: طريقـة مُتَقوِّسـة تبـدوُ فـي السَّما أيـامَ الربيـع. قـال أبـو الدُّقَيْش: القُزَح الطَّرائف التي فيها، الواحدة: قُزْحة[١].

٨٩. **(قـزز):** عـن الخليـل: سـمعت أبـا الـدُّقَيْش يقـول فـي كلامـه: بُـزوزُ العـراقِ مِـنْ قُزوزِها وخُزُوزِها[٢].

٩٠. **(قشذ):** قال أبو الدُّقَيْش: القِشذة هي الزبدة الرقيقة، قال: وَيُقال: اقتشَذنا شـيئا جمعناه لنأكله[٣]، وأتيت بَنِي فُلَانٍ فسألتهم فَاقْتَشَذْتُ شَيْئًا أي جَمَعْتُ شَيْئًا[٤].

٩١. **(قضقض):** قال أبو الدُّقَيْش: يُقالُ لِلأسودِ مِنَ الحَيَّات يعني أسـود سـالخ قَـضْقَض قَضقَضةً: إذا صوَّت[٥].

٩٢. **(قطـر):** "القَطِران، وَيُخَفَّـف فـي لغـة: هـو مـا يتحلَّب مِن شَـجَرٍ يقـال لـه: الأَبْهَـل، يُطْبَخ فَيُتَحَلَّبُ مِنْه قَطِرانٌ؛ قال الشَّاعر: [الوافر]

أَنَـــا القَطِـــرانُ وَالـــشُّعراءُ جَرْبَـــى وَفِـــي القَطِـــران لِلجَرْبَـــى شِـــفاءُ[٦]

[قيل]: أبو الدُّقَيْش لا يقول غيرَ القَطِرانِ[٧].

---

(١) العين [قـزح]، وكذاالتهذيب [قـزح]، وفيـه "الطرائـق". والفـائق ٣/ ١٩٠. وانظر: شـرح الحماسـة للمرزوقـي ١٧٨٥/٤

(٢) الجمهرة [قزز]، وانظر: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء ١/ ١٣٨، وفيه: "بزوز العراق من ...." والبزُّ: متاع البيت من الصياب خاصّة. وانظر: ما اتفق لفظه واختلف معناه لابن الشجري ٣٥٦.

(٣) العين [قشذ]، وعن الليث عن أبي الدُّقَيْش في التهذيب [دقش]، وقال الأزهري: أرجـو أن يَكُونَ مَا رَوَى اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الدُّقَيْش فِي القِشْذَة، بِالذَّالِ، مَضْبُوطًا. قَالَ: وَالْمَحْفُوظُ عَنِ الثِّقَاتِ القِشْدَة، بِالدَّالِ، وَلَعَلَّ الذَّالَ فِيهَا لُغَةٌ لَمْ نعرفها. وانظر اللسان [قشذ]، والتاج [قشذ].

(٤) تكملة من التهذيب [قشذ]، وكذا اللسان، وأشار صاحب التاج [قشذ] أنَّ كلّ ذلك نقله الأزهريّ في التهذيب عن الليث عن أبي الدُّقَيْش.

(٥) كتاب الأفعال للسرقسطي [فعلل: قضقض] ٢/ ١٣٤

(٦) البيت يُنسب للقطران العبشمي في مقاييس اللغة [جرب].

(٧) الإبانة في اللغة [قطر] ٤/ ٢٥.

٩٣. (قطن): قَالَ اللَّيْثُ: قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: القِطَانُ: شِجَارُ الهَوْدَج، وجمعُه: قُطُنٌ[١]، قَالَ لبيد: [الكامل]

فَتَكَنَّسُوا قُطُنًا تَصِرُّ خِبَامُهَا[٢]

٩٤. (قفس): قَالَ الليث: أَخْبَرني أبو الدُّقَيْش: والأَقْفَسُ من الرجالِ: الْمُقْرِفُ ابنُ الأَمَةِ، وَيُقالُ للمَيِّتِ فَجْأَة: قفَسَ يَقْفِسُ قُفُوسًا[٣].

٩٥. (قنبر): ودجاجة قُنْبُرانيّة: على رأسها قُنْبُرةٌ، أي، فضل ريش قائم، مثل ما على رأس القُنْبُرة. قال أبو الدُّقَيْش: قُنْبُرتُها: التي على رأسها[٤].

٩٦. (قوم): القَوْمَةُ: ما بين الركعتين من القيام. قَالَ أَبو الدُّقَيْش: أُصلي الغَداة قَوْمَتَيْنِ، وَالْمَغْرِبَ ثَلَاثَ قَوْمات[٥]، وَكَذَلِكَ قَالَ في الصلاة[٦].

٩٧. (كرو): أَجبَنُ مِنْ كَرَوان[٧]: اشْتِقَاقُهُ مِنَ الْكَرَى، وَهُو النُّعاسُ، سُمِّيَ بِضِدِّ مَا يَفْعَلُهُ، لِأَنَّهُ لَا يَنامُ طُولَ اللّيل جُبْنًا. وَعَنْ أَبِي الدُّقَيْش: أَنَّهُم يَصِيدُونَهُ بِهذِهِ الرُّقْيَةِ: [الرجز]

أَطْرِقْ كَرًا أَطْرِقْ كَرًا

إِنَّ النَّعَامَ فِي القُرى

---

(١) المستدرك على التهذيب [قطن]. و

(٢) هذا عجز بيت من معلقة لبيد في ديوانه ١٦٥، وصدره: شَاقَتْكَ ظُعْنُ الحيِّ حينَ تَحمَّلوا.

(٣) التهذيب [قفس].

(٤) العين [قنبر]، وكذا البارع والتهذيب، واللسان، والتاج.

(٥) العين [قوم]، وكذا أساس البلاغة، والتاج.

(٦) التهذيب [قوم]، وكذا البارع واللسان، والتاج والإبانة في اللغة [قوم] ٤/ ٦٨. والخبر يرويه الليث سائلا أبا الدُّقَيْش.

(٧) المستقصى في الأمثال ١/ ٤٥

أطْـــرِقْ كَـــرًا فَـــلا يـــرى

مـــا أن أرى هنـــا كَـــرى[1]

٩٨. (كشر): عن أبي الدُّقَيْش: "الكاشرُ: ضرب من البضع، يقال: بَاضَعْتُها بُضْعًا كاشراً، لا يشتق منه فعل"[2]. وقال أبو الدُّقَيْش: "والكَشْرُ، بالفتح: ضَرْبٌ من النِّكاح، كالكاشِر"[3]

٩٩. (كفل): النّضر عن أبي الدُّقَيْش: اكتفلتُ بكذا إذا ولَّيته كَفَلَك[4].

قَالَ أبو الدُّقَيْش: وتَقولُ اكْتَفَلْنا بالجَبَلِ، وبالوادي: أي جُزْناهُ وجَعلناه من وَرَائِنَا، واكْتَفَلَ السّابقُ بالمُصَلِّي من ذَلِك[5].

١٠٠. (كفن): كفن: كَفَنَ الرجل يَكْفِنُ، أي: يغزل الصوف، قال: [البسيط]

يَظَـلُّ فـي الـشَّاءِ يَرْعاهـا وَيَعْمَتُهـا وَيَكْفِـنُ الـدَّهْرَ إلا رَيْـثَ يَهْتَبِـدُ[6]

وخالف أبو الدُّقَيْش في هذا البيت بعينه. فقال: بل يَكْفِنُ: يختلي الكَفْنة للمراضيع من الشاء[7]، والكَفْنَةُ من دِقّ الشَّجَرِ صغيرةٌ جعدةٌ إذا يبسَت صَلُبَت عيدانُها كَأَنَّهَا قطعٌ شُقّقَتْ عَن القَنَا[8].

---

(١) المستقصى في الأمثال ١/ ٤٥، ولم أعثر على نسبته فيما عدت إليه من مصادر.

(٢) العين [كشر]، وانظر: التهذيب [كشر]، وكتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: كشر] ٢/ ١٧٥.

(٣) التاج [كشر].

(٤) التهذيب [كفل]، وكذا اللسان.

(٥) التاج [كفل].

(٦) البيت للراعي النميري في ديوانه ٧٢.

(٧) العين [كفن]، وكذا التهذيب، وشمس العلوم [فعَلَ يَفْعَل: كفن] ٩/ ٥٨٦٧، واللسان، والتاج [كفن].

(٨) انظر: العين [كفن]، وكذا التهذيب، كتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: كفن] ٢/ ١٧٩، وفيه: وخالف أبو الدُّقَيْش في هذا البيت، فقال: بل معناه: الجمعة من الكفنة للمراضيع من الشّاء، وهي شجرة من دقّ الشَّجر".

١٠١. (كلب): وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: أَرضٌ كَلِبَةُ الشَّجَرِ، أي خَشِنَةٌ يابسةٌ لم يُصِبْها الربيعُ بعدُ، ولَم تَلِنْ[١].

قال أبو حنيفة: قَالَ أَبو الدُّقَيْش: كَلِبَ الشجرُ، فَهُوَ كَلِبٌ إِذا لَمْ يَجِدْ رِيَّهُ، فَخَشُنَ مِنْ غَيْرِ أَن تَذْهَبَ نُدُوَّتُه، فعَلِقَ ثَوْبَ مَن مَرَّ بِهِ كالكَلْب[٢]. وآذَى كَمَا يَفعَلُ الكَلْبُ[٣].

١٠٢. (كمخ): حَكَى أبو الدُّقَيْش: أَكْمَخَ الرّجل إِكْماخًا، إِذا جَلَس جلوس الْمُتَعَظِّم في نَفْسه، فَلَبِس كِساء له، ثم جلس جلوس العَروس على الْمِنَصَّة، وقال: هَكذا يُكْمِخُ من البأو والعَظَمة[٤].

١٠٣. (كنز): قَالَ الليث: وَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: شَدَدْت كَنْزَ الْقِرْبَة إِذا ملأتَها، ورجلٌ مُكْتنِزُ اللحمِ وكَنيزُ اللحمِ[٥].

١٠٤. (كوع): زعم أبو الدُّقَيْش أنَّ "الكوع" و"الكاع" طرفا الزندين في الذّراع ممّا يلي الرُّسغ[٦].

١٠٥. (لام): قال الليث: قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: اللامُ القُرْبُ، وبِهِ فَسَّرَ قَولَ المُتَلَمِّسِ، أيضًا: [الكامل]

---

(١) التهذيب [كلب]، وكذا اللسان، والتاج.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم [كلب]، وكذا اللسان.

(٣) زادها التاج.

(٤) العين [كمخ]، وفي التهذيب عن الليث، وانظر: اللسان [كمخ]، وكذا التاج.وانظر: كتاب الأفعال للسرقسطي.[فعل وأفعل باختلاف: كمخ] ٢/ ١٥٣، وفيه: قال أبو عثمان: "لبس أبو الدُّقَيْش ...".

(٥) التهذيب [كنز].

(٦) انظر: العين [كوع]، وفيه: "" والكوع منهما طرف الزند الذي يلي الإبهام وهو أخفاهما، والكاعُ طرف الزند الذي يلي الخنصر، وهو الكرسوع. وانظر قول أبي الدُّقَيْش في: القول المسموع في الفرق بين الكوع والكرسوع للزبيدي ٢٠.

ويكـــادُ مِـــنْ لامٍ يَطيـــرُ فُؤادُهـــا إذْ مَـــرَّ مُكّـــاءُ الـــضُّحَى المُتَـــنكِّسُ[1]

١٠٦. (لفت): قال أبو الدُّقَيْش: اللَّفُوت من النِّساء التي لها زوج، وولد من زوج آخر، فهي تَلْتَفِتُ إلى الوَلَد[2].

١٠٧. (لوع): "والمرأة اللاّعَة، ويقال: اللاّعة، بلامين: التي تُغازِلُك ولا تُمكِّنُك. قال أبو خيرة: هي اللاّعة بهذا المعنَى، والأوّل قول أبي الدُّقَيْش"[3].

"وَقَالَ اللَّيْث: الْمَرْأَة اللَّاعَة قد اختُلف فِيهَا. فَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: اللَعَّةُ[4]، وَهِي الَّتِي تغازلك وَلَا تمكّنك"[5]

١٠٨. (مأت): مُؤْتَةُ، بِالْهَمْزِ عَنْ ثَعْلَبٍ مِنْ قُرَى الْبَلْقَاءِ بِالشَّامِ قُتِلَ بِهَا جَعْفَرٌ الطَّيَّارُ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَيَجُوزُ قَلْبُ مِثْلِ هَذِهِ الْهَمْزَةِ وَاوًا. عَنْ أَبِي الدُّقَيْش[6].

١٠٩. (ملح): قَالَ ابن شُميل: قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: مَاءٌ مَالِحٌ وَمَاءٌ مِلْحٌ[7].

---

(١) انظر: التهذيب [لأم]، ولسان العرب، وفيه: "قال الليث: "وَقَول أبي الدُّقَيْش أوْفق لمعْنى المتنكِّس، يقصد من قول أبي خيرة "اللام من قول القائل لامٍ، كما يقول الصائت: أيا أيا إذا سمعت النّاقة ذلك طارت من حدّة قلبها" فِي الْبَيْت"، واللسان [لوم]، والتاج [لوم]. والبيت للمتلمس في ديوانه ١٨٤.

وتكـــاد مـــن جـــزع يطيـــر فؤادهـــا إنْ صـــاح مكّـــاء الـــضُّحى متـــنكّس

(٢) العين [لفت].

(٣) العين [لوع].

(٤) التهذيب [لاع]، والمحيط في اللغة [لوع]، والإبانة في اللغة [لاع] ٦٢٦/٤ والتاج [لوع]

(٥) التهذيب.

(٦) المغرب في ترتيب المعرب ٢٥٥/٢.

(٧) التهذيب [ملح]، وكذا اللسان، والتاج. وفي التهذيب: "وَقَالَ ابْن شُمَيْل: قَالَ يُونُس: لم أسمع أَحَدًا من الْعَرَب يَقُول ماءٌ مالحٌ. قَالَ وَيُقَال سمك مَالحٌ وَأحسن مِنْهَا سَمَكٌ مَلِيحٌ وَمَمْلُوح". وقال الأزهري: " قلت: هَذَا وَإِنْ وُجِدَ فِي كَلَام العَرَبِ قَلِيلا فَهِيَ لُغَةٌ لَا تُنْكر"

١١٠. (مأق): قال أبو الدُّقَيْش: والمؤق مؤخر العين[١].

قال أبُو الدُّقَيْش: "كان رَسُولُ الله ، صلَّى الله عليه وسلَّم، يَكتَحِلُ مِن مُوقِه مَرَّة. ومن ماقِهِ مَرَّةً"[٢].

قال أبو الدُّقَيْش: مُؤْق العين: مُؤَخَّرُها، ومَأْقُها: مُقَدَّمها.[٣] وقال: آماق العين مآخيرُها، ومآقيها مقادِمها"[٤].

١١١. (نسنس): قال أبو فيد: حَدَّثَنِي أبو الدُّقَيْش أَنَّ النَّاسَ كانوا يَأْكُلون الإِنْسى، وَهُو النسناس، لكل واحد منهم يد ورجل، فرعى اثنان من الإنس، فقال أحدهما لصاحبه: فَضَحَكَ الصُّبْحُ! قال الآخر: إِنَّ عَلَيْكَ جَرْشًا فَتَعَشَّهْ"[٥]. قال: وبلغني أن قوما تبعوا أحد النسناس فأخذوه، فقال للذين أخذاه:

يـارُبَّ يَـوْمٍ لَـوْ تَبِعْتُمَـانِي

لمتُّمَـــا أَوْلَتَرَكْتُمَـــانِي

فأدرِكَ فذُبح في أصل شجرة فإذا في بطنه شَحْم، فقال آخر من الشجرة: إنه آكِلُ ضَرْوٍ، فقال الثالث: فأنا إذن صُمَيْمِيت، فاستنزل فذبح[٦].

---

(١) الإبانة في اللغة العربية [موق] ٤/ ٢٩١.

(٢) المجموع المغيث ٣/ ٢٤١.

(٣) انظر: اللسان [مأق]، وكذا التاج.

(٤) الفائق في غريب الحديث [مأق] ٣/ ٣٤١، وورد فيه: " وعن أبي خيرة: كل مدمع مؤق من مقدم العين ومؤخرها. قال الليث: ووافق الحديث قول أبي الدُّقَيْش".

(٥) انظر: أمثال السّدوسيّ ٦٨.

(٦) تمام النص الذي أورده السدوسيّ لأبي الدُّقيش من: مجمع الأمثال ١/ ١٢، وانظر: حياة الحيوان الكبرى ٢/ ٤٨٠.

وَقَالَ أبو الدُّقَيْش: يُقَال: إِنَّهُم من وَلَدِ سامِ بن سامِ إِخْوَة عادٍ وثَمُودَ، ولَيْسَ لهُم عُقُولٌ، يَعيشُون فِي الآجَامِ على شَاطِيءِ بحرِ الهِنْدِ، والعَرَبُ يَصْطَادُونَهُمْ ويُكَلِّمُونَهُمْ، وهم يَتكلَّمُون بالعَربيَّةِ ويَتَنَاسَلُون وَيَقُولُون الأَشْعَارَ ويَتَسَمَّوْن بأَسْمَاءِ العَرَبِ[1].

١١٢. (نشر): قَالَ أَبُو الدُّقَيْش: النَّشْرُ: ريحُ فَمِ الْمَرْأَة وأَنْفِها وأَعْطافها بعد النّوم[2].

١١٣. (شور): عن الأَصمَعي: شارَ الدَّابَّة وَهُوَ يَشُورها شَوْراً إِذا عَرَضَها. والمِشْوار: مَا أَبقت الدابَّة مِنْ علَفها، وَقَدْ نَشْوَرَتْ نِشْواراً، لأَن "نَفْعَلَتْ" بِنَاءٌ لَا يُعْرَفُ إِلا أَن يَكُونَ فَعْوَلَتْ، قَالَ الْخَلِيل: سألتُ أَبا الدُّقَيْش عَنهُ، فَقلت نِشوار أَو مِشوار؟ فَقَالَ: نِشوار، وَزعم أَنه فَارسي[3].

١١٤. (نضنض): نَضْنَضَ الحيّة نَضْنَضَةً: إذا حرّك لسانه في فِيْهِ. وَقَال أَبو حاتِم: قال أبو الدُّقَيْش: نَضْنَضَ الحيّة: صَوَّتَ[4].

١١٥. (نفط): عن أبي الدُّقَيْش: نَفَطَتْ العَنْزُ[نَفيطًا][5] إذا نَثَرَت بأنفها[6].

١١٦. (نهي): قال أبو الدُّقَيْش: كلمة لم أسمعْها من أحدٍ: نِهاءُ النَّهار: ارتفاعُه قِرابَ نصفِ النّهار[7].

١١٧. (نوأ): قال أبو الدُّقَيْش: النَّيُّ: الفِعْل، والنِّيُّ: الاسم، وهو الشّحم السّمين[8].

---

(١) التاج [نسس].

(٢) التهذيب [نشر]. وكذا اللسان والتاج.

(٣) اللسان [شور]. وانظر: التهذيب والتاج.

(٤) كتاب الأفعال للسرقسطي [فعلل: نضنض] ٣/٢٤٢.

(٥) زيادة من التاج [نفط].

(٦) اللسان [نفط]، وانظر مادة [عفط] لأبي الدُّقَيْش من هذا البحث.

(٧) العين [نهي]، وكذا البارع، والتهذيب. والمقصور والممدود للقالي ٤٩٦، وانظر: المزهر للسيوطي

(٨) العين [نوى]، وانظر: التهذيب [نوى]، وكذا اللسان.

١١٨. (هذا): وَقَالَ النَّضر: قَالَ أَبُو الدُّقَيْش لرجل قَالَ: أَيْن فلَان؟ فَقَالَ: هُوَ ذَا، وَقَالَ النَّضر: قَالَ أَبُو الدُّقَيْش لرجل قَالَ: أَيْن فلَان؟ فَقَالَ: هُوَ ذَا. قلتُ: وَنَحْو ذَلِك حفظتُه عَن أعرابِ بني مُضَرّس وَغَيرهم[١].

١١٩. (هل): قال الخليل لأبي الدُّقَيْش: هلْ لك في الرُّطَبِ؟ قال: أشدُّ (هلْ) وأوحاه. فخفَّفَ، وبعض يقول: أشدُّ الهلِّ وأوحاه[٢].

وَجعل أَبُو الدُّقَيْش هلْ الَّتِي للاستفهام اسْما فأعربه وَأدْخل عَلَيْهِ الْألف وَاللَّام، وَذَلِكَ انه قَالَ لَهُ الْخَلِيل: هَل لَك فِي زبد وتمر؟ فَقَالَ أَبُو الدُّقَيْش: أشدُّ الهَلِّ وأوحاه[٣]، وَزَاد فِي الِاحْتِيَاط بِأَن شدده غير مُضطَرّ لتكتمل لَهُ عدَّة حُرُوف الْأُصُول وَهِي الثَّلَاثَة. وسَمعه أَبُو نؤاس فتلاه، فَقَالَ للفضل بن الرّبيع: [الرجز]

هَـــلْ لَـــكَ، والهَـــلُّ خَيـــرْ

فـــيمنْ إذا غِبـــتَ حَـــضَرْ[٤]

وقال الخليل لأبي الدُّقَيْش: هل لك في ثريدة كأنَّ وَدَكَها عيونُ الضيَّاونِ؟ فقال: أَشَدُّ الهَلِّ[٥].

١٢٠. (همم): الهامَة: طائرة كَدْرَاءُ غَبْرَاءُ مِثْلُ لون البُوم بِعِظَم البُومَة. قَالَ أَبُو خيرة تَصِيحُ عِنْدَ القُبُور وَخَالفهُ أَبُو الدُّقَيْش[٦]، قَالَ ذُو الرمَّة: [الرجز]

---

(١) التهذيب[هذى]، واللسان [هذا].
(٢) العين [هل]، وكذا التهذيب.
(٣) المحكم والمحيط الأعظم [هل]، وانظر مقدمة العين ١/ ٥٠، والصحاح [هل]، وكذا اللسان، والتاج، وشمس العلوم [الهلُّ] ١٠/ ٦٨٢٥، وشرح الرضي على الكافية ٣/ ١٢١.
(٤) المحكم والمحيط الأعظم، واللسان والتاج.
(٥) معجم ديوان الأدب للفارابي [باب فعل، بفتح الفاء وسكون العين] ٣/ ١٠.
(٦) المخصص ٢/ ٣٤٥.

يَــا أيُّهــا ذَيَّــا الــصَّدَى الــضَّبُوحُ

أمــا تَــزَال أبَــدًا تَــصِيح[1]

١٢١. (وتر): قال أبو هريرة. "لا بَأسَ بِقضاء رَمَضان تَتْرَى"[2]. قال أبو الدُّقَيْش: يصوم يوما ويفطر يوما أو يصوم يومين ويفطر يومين[3].

١٢٢. (وجد): عن أبي زيد أنّه قال: "دخلتُ على أبي الدُّقَيْش الأعرابيّ، وَهُوَ مريضٌ، فَقلت: كَيفَ تجدُك يَا أبَا الدُّقَيْش؟ فَقَالَ: أجد مَا لَا أشتهي، وأشتهي مَا لَا أجد، وَأنا فِي زمَان سوءٍ، زمَان من وَجَد لم يجُد، وَمن جاد لم يَجِد [4].

١٢٣. (وعي): قال أبو الدُّقَيْش: وَعَتِ المِدَّةُ في الجُرْحِ، ووَعَتْ جايئَتُه يَعْني مِدَّتُه[5].

١٢٤. (يرر)قَالَ أبُو الدُّقَيْش: إنّه لحارٌّ يارٌّ. عَنى رَغيفًا أُخْرج من التَّنُّور[6].

١٢٥. (يسر): وَقَالَ أبُو الدُّقَيْش: يَسَرَ فُلَان فرَسَه فَهُوَ مَيْسور مصنوعٌ سمين، وَإنَّهُ لحَسن التّيْسُور إذا كَانَ حسنَ السِّمَن ، وقال المرار بن منقذ يصف فرسا:

---

(١) ديوان ذي الرّمة ٣/ ١٧٧٦، ويروى: "النبوح" بدلا من "الضّبوح".

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر [تتر] ١/ ١٨١، وفيه: " ... أي متفرّقا غير متتابع، والتاء الأولى منقلبة عن واو، وهو من المواترة. والتواتر: أن يجيء الشّيء بعد الشّيء بزمان".

(٣) تهذيب اللغة [وتر]

(٤) التهذيب مقدمة المؤلف ١/ ١٢، وكذا هو عن أبي زيد في عيون الأخبار ٣/ ٤٩، واللسان [دقش] والتاج، بقوله: ويروى ذلك عن الخليل في: معجم الأدباء ٣/ ١٢٩٢، والوافي بالوفيات ١٤/ ١٦. وقد علق صاحب التاج [دقش] على ما قاله أبو الدُّقَيْش، بقوله: "كيف لو أدرك أبو الدُّقَيْش زمانَنا هذا، فنسأل الله العظيم أنْ يعفو عنا، ويسامحنا بفضله وكرمه".

(٥) العين [وعي]. وعن الليث عن أبي الدُّقَيْش في التهذيب [وعي]. وكذا اللسان.

(٦) العين [يرر]. وعن الليث عن أبي الدُّقَيْش في التهذيب [يرر]. وانظر: اللسان [يرر]. وكذا التاج.

قـــد بلَوْنـــاه علـــى عِلاّتـــه وعَلـــى التَّيْـــسُورِ مِنْـــهُ والـــضُّمُرْ[1]

وتَجدرُ الإشارة في نهاية هذا العمل، إلى أبرز النتائج التي توصّلت إليها الدّراسة، وهي:

أولًا: أنَّ أبا الدُّقَيْش مغمور عند المتأخرين رغم أنَّه ذائع الصيت في عصره؛ إذ لَقيَ عناية من علماء عصره كالخليل ويونس وأبي زيد وغيرهم، فنقلوا عنه لشهرته بالفصاحة؛ إذ هو من أفصح الأعراب الرّواة، إنْ لم يكن الأفصح.

ثانيًا: أنَّه وقع في اسم أبي الدُّقَيْش تصحيف وتحريف، إذ تذكره بعض المصنّفات بالسين المهملة، والصواب أنّه بالمعجمة.

ثالثا: أنَّه ترجّح للباحث أنَّ أبا الدُّقَيْش القنانيّ الغنوي، هو شخصية أخرى غير شخصية القنانيّ الأعرابي أستاذ الفراء، على خلاف ما أورده محقق الغريب المصنّف أنهما شخصية واحدة.

رابعًا: أنَّ أبا الدُّقَيْش شاعر وخطيب معروف بفصاحته، ومواقفه الكلاميّة في سوق المربد.

خامسًا: أنَّ أبا الدُّقَيْش من الأعراب الثِّقات المعدودين بالفصاحة؛ إضافة إلى أنَّه كان من الأعراب اللغويين كأبي فيد السّدوسيّ؛ إذ له آراؤه اللغوية التي تناقلها العلماء في

---

(١) التهذيب [يسر]، وكذا اللسان، وكتاب الأفعال للسرقسطي [فعل: يسر] ٤/ ٢٩٦، وانظر: التاج [يسر]. والبيت للمرار بن منقذ في المفضليات ٨٤، ويروى: "التيسير" بدلا من "التيسور".

مصنّفاتهم اللغويّة، بل إنّهم رجّحوا في أكثر المواضع ما يقول به على غيره من العلماء والأعراب.

سادسًا: أنَّه كانَ لأبي الدُّقَيْش أثره في مصنَّفات اللغويين إذ له أثره في تفسير كثير من الألفاظ اللغوية، إضافة إلى الاستشهاد بلغته وشعره. وكذلك له أثره في الدّرس النحويّ إذ لمروياته أثر في التقعيد النّحويّ، وإن كانَ بدرجة أقلّ من أثره في الدّرس اللغويّ.

* * *

المصادر والمراجع:

١. الإبانة في اللغة العربية، سلمة بن مسلم الصُّحاري، تحقيق عبد الكريم خليفة، وزملائه، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، عمان، ط١، ١٩٩٩م.

٢. الإتقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، السعودية، ط١، ٢٠٠٥م.

٣. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٤. الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزديّ (ت٣٢١هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣.

٥. الإصابة في تمييز الصحابة، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن عليّ الكناني، ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، كلكتا، الهند، ١٨٥٣م.

٦. الأصمعيّ وإمام الرواة، رحاب عكاوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٧. الأصول في النَّحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل، ابن السراج البغدادي (ت٣١٦هـ)، تحقيق عبد الحسين الفتليّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م.

٨. الأضداد، أبو علي محمد بن المستنير، قطرب (ت بعد ٢١٠هـ)، تحقيق حنا حداد، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٤م.

٩. الأعراب الرّواة، عبد الحميد الشّلقانيّ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط٢، ١٩٨٢م.

١٠. الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيّد البطليوسي (ت٥٢١هـ)، تحقيق مصطفى السقا، وحامد عبد المجيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م.

١١. أمالي ابن الشجريّ، أبو السعادات هبة الله بن علي بن الشجريّ العلوي الحسنيّ (ت٥٤٢هـ)، تحقيق محمود محمد الطّناحيّ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

١٢. الأمثال، أبو عبيد القاسم بن سلام الهرويّ البغدادي (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٠م.

١٣. الأمثال، أبو فيد مؤرج بن عمرو السّدوسي (ت ١٩٥هـ)، حققه وقدّم له ووضع فهارسه رمضان عبد التّوّاب، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢م

١٤. إنباه الرواة على أنباه النّحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

١٥. البارع في اللغة، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي (ت٣٥٦هـ)، تحقيق هشام الطعّان، مكتبة النهضة، بغداد، دار الحضارة العربية، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

١٦. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي، أثير الدين الأندلسيّ، (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٧. البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس (ت ٤١٤هـ)، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٨. تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق، مرتضى الزَّبيديّ (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وزملائه، وزارة الإرشاد والأنباء، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٦٥–٢٠٠١م.

١٩. تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م.

٢٠. تاج اللغة وصحاح العربيّة، الجوهريّ، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، القاهرة، ١٩٥٦.

٢١. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسيّ (ت ٧٤٥هـ)، حققه حسن هنداوي،

دار القلم، دمشق، الجزء الخامس، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٢. التذييل والتكميل في شرح كتاب التّسهيل، أثير الدّين أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسيّ (ت ٧٤٩هـ)، الجزء الرابع، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٣. تفسير الطبري (= جامع البيان في تأويل القرآن)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ (ت ٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٤. التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ)، عني بتحقيقه عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط٢، ١٩٩٦م.

٢٥. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهريّ (ت ٣٧٠هـ)، حققه وقدم له عبد السلام محمد هارون، وزملاؤه، الدّار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة، ط١، ١٩٦٤– ١٩٦٧م.

٢٦. الجراثيم، منسوب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريّ (ت٢٧٦هـ)، تحقيق محمد جاسم الحميدي، وتقديم مسعود بوبو، وزارة الثقافة السوريّة، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

٢٧. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٢٨. حياة الحيوان الكبرى، أبو البقاء محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.

٢٩. ديوان أبي النجم العجلي، الفضل بن قدامة (ت١٣٠هـ)، جمعه وشرحه وحققه محمد أديب عبد الواحد جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠٠٦م.

٣٠. ديوان أبي دؤاد الإياديّ، جمعه وحققه أنوار محمود الصّالحيّ، وأحمد هاشم السّامرّائي، دار العصماء، دمشق، ط١، ٢٠١٠م.

٣١. ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ الحكمي، رواية حمزة الأصفهانيّ، وأبي بكر الصّوليّ، تحقيق إيفاد فاغنر، وغريغور شولر، دار فرانز شتاينر، بيروت، دار النشر العربي، برلين، ط٢، ٢٠٠١م.

٣٢. ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، تحقيق محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٩٨٧م.

٣٣. ديوان الرّاعي النّميري، جمعه وحققه راينهَرت فاييرت، دار فرانتس شتاينر بفيسبادن، المعهد الألماني للأبحاث الشّرقية، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٤. ديوان الشماخ بن ضرار، حققه وشرحه صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

٣٥. ديوان الطرماح، عني بتحقيقه عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، حلب، ط٢، ١٩٩٤م.

٣٦. ديوان الهذليين، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

٣٧. ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السّكّريّ (ت ٢٧٥هـ)، دراسة وتحقيق أنور عليان أبو سويلم، ومحمد علي الشّوابكة، مركز زايد للتراث ، الإمارات، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٨. ديوان حميد بن ثور، وفيه يائيّة أبي دؤاد الإياديّ، تحقيق عبد العزيز الميمنيّ، نسخة مصورة عن دار الكتب، ١٩٥١م، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣٩. ديوان ذي الرُّمّة، غيلان بن عقبة العدويّ (ت١١٧هـ)، شرح الإمام أبي نصر أحمد بن حاتم الباهليّ صاحب الأصمعيّ، رواية الإمام أبي العبّاس ثعلب، حققه وقدّم له وعلّق عليه عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

٤٠. ديوان رؤبة بن العجاج (مجموع أشعار العرب، وهو مشتمل على ديوان رؤبة بن العجاج وعلى أبيات مفردات منسوبة إليه)، اعتنى بتصحيحه وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنّشر، الكويت، د.ت.

٤١. ديوان شعر المتلمّس الضَّبعيّ، رواية الأثرم، وأبي عبيدة عن الأصمعيّ، عُني بتحقيقه وشَرحه والتّعليق عليه حسن كامل الصّيرفيّ، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧٠م

٤٢. ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق ودراسة محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت.

٤٣. ديوان لبيد بن ربيعة العامريّ، دار صادر، بيروت، د.ت.

٤٤. الرّوض الأنف في شرح السيرة النبوية، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيليّ (ت٥٨١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٤٥. الزّاهر في غريب ألفاظ الشافعيّ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهريّ الهرويّ (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدنيّ، دار الطّلائع.

٤٦. الزّاهر في معاني كلمات النّاس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباريّ (ت ٣٢٨هـ)، تحقيق حاتم صالح الضّامن، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٤٧. ابن السكّيت اللغويّ، محي الدين توفيق، جامعة بغداد، ط١، ١٩٦٩م.

٤٨. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذيّ (ت ٦٨٦هـ)، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

٤٩. شرح ديوان الحماسة، أبو عليّ أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقيّ (ت٤٢١هـ)، ج٣ نشره أحمد أمين، وج٤: أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، ط٢، ١٩٦٨م.

٥٠. شرح ديوان كعب بن زهير، صنعة الإمام أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م.

٥١. شعر أبو حية النميري، جمعه وحققه يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.

٥٢. شعر عمرو بن أحمر الباهليّ، جمعه وحققه حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، ١٩٧٠م.

٥٣. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميريّ اليمنيّ، تحقيق حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.

٥٤. الشوارد أو ما تفرّد به بعض أئمة اللغة، رضيّ الدين الحسن بن محمد بن الحسن القرشيّ الصغّانيّ (ت ٦٥٠هـ)، تحقيق وتقديم مصطفى حجازي، مراجعة محمد مهدي علام، الهيئة العاملة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٣م.

٥٥. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٥٦. صبح الأعشى، أحمد بن علي بن أحمد الفزاريّ القلقشندي (ت ٨٢١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٢م.

٥٧. ضرائر الشعر، أبو الحسن علي بن مؤمن، ابن عصفور الإشبيليّ (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنّشر، ط١، ١٩٨٠م.

٥٨. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد الهاشميّ البصريّ البغداديّ (ت ٢٣٠هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

٥٩. العباب الزّاخر واللباب الفاخر، رضيّ الدين الحسن بن محمد بن الحسن القرشيّ الصغّانيّ (ت ٦٥٠هـ)، تحقيق وتقديم مصطفى حجازي، تحقيق فير محمد حسن، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، باب الهمزة، ط١، ١٩٨٧م. وباب الطاء، والفاء من منشورات وزارة الثقافة والإعلام ببغداد، دار الرشيد، بغداد، ط١، ١٩٧٩، ١٩٨١م.

٦٠. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرّائي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٨٢م.

٦١. عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوريّ (ت٢٧٦هـ)، تحقيق لجنة بدار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتبة المصرية، ط٢، ١٩٩٦م.

٦٢. غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستيّ (ت٣٨٨هـ)، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباويّ، دار الفكر عبد ربّ النبيّ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢م.

٦٣. الغريب المصنّف، أبو عبيد القاسم بن سلام الهرويّ البغداديّ (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار الفيحاء، دمشق، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٦٤. فقه اللغة وسر العربية، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٩)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

٦٥. الفهرست في أخبار العلماء المصنّفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن الوراق، المعروف بابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م.

٦٦. القول المسموع في الفرق بين الكوع والكرسوع، محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق مشهور حسن سليمان، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٦٧. كتاب الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد المعافريّ السّرقصسطيّ، ابن الحدّاد (ت بعد ٤٠٠هـ)، تحقيق حسين محمد شرف، ومراجعة محمد مهدي علام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٢م.

٦٨. الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه (ت ١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٨١م.

٦٩. ما اتّفق لفظه واختلف معناه، أبو السعادات هبة الله بن علي بن الشجريّ العلوي الحسنيّ (ت٥٤٢هـ)، حققه وعلّق عليه عطية رزق، دار فرانتس شتاينر شتوتغارت، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

٧٠. المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة، أبو الفتح عثمان بن جني الموصليّ (ت٣٩٢هـ)، قرأه وشرحه وعلق عليه مروان العطية، وشيخ الزايد، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.

٧١. مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوريّ (ت ٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصري، صيدا– بيروت، ١٩٩٨م.

٧٢. مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن محمد، ابن فارس الرّازي (ت٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق زهير عبد

المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

٧٣. المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد الأصبهانيّ (ت٥٨١هـ)، تحقيق عبد الكريم العزباويّ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة؛ دار المدني للطباعة والنشر، جدة، ط١، الجزء الأول ١٩٨٦م، والجزء الثاني ١٩٨٨م.

٧٤. ديوان أبي قيس صيفي بن الأسلت الأوسيّ الجاهليّ، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمد باجوده، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.

٧٥. المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧٦. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٧٧. المحيط في اللغة، الصّاحب إسماعيل بن عباد (ت٣٨٥هـ)، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٧٨. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدَه (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٧٩. المذكر والمؤنث، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباريّ (ت٣٢٨هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، مراجعة رمضان عبد التواب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، إحياء التراث، ١٩٨١م.

٨٠. مرويات أبي الدقيش اللغوية في كتاب العين، عبد العزيز ياسين عبد الله، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد الأوّل، العدد الرابع، ٢٠٠٥م.

٨١. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، شرحه وضبطه وصححه

وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط٣، دار التراث، القاهرة.

٨٢. المستدرك على تهذيب اللغة للأزهري في أجزائه السابع والثامن والتاسع، تحقيق رشيد عبد الرحمن العبيدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

٨٣. مستعذب الإخبار بأطيب الأخبار، أبو مدين بن أحمد الفاسي (توفي بعد ١١٣٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٨٤. المُستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشريّ (ت٥٣٨هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

٨٥. معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحمويّ (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٨٦. معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحمويّ (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

٨٧. معجم ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي (ت ٣٥٠هـ)، تحقيق أحمد مختار عمر، ومراجعة إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٨٨. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكريّ الأندلسيّ (ت٤٨٧هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

٨٩. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله بن عمر بن الحسن، الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٩٠. المفضّليات، المفضّل بن محمد بن يعلى الضبّي (توفي في نحو ١٦٨هـ)، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ٣٦، ١٩٦٤م.

٩١. مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد

السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٩٢. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن محمد، ابن فارس الرّازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

٩٣. المقصور والممدود، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغداديّ (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق ودراسة أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٩٤. النبات (الجزء الثالث، والنِّصف الأوّل من الجزء الخامس، أبو حنيفة أحمد بن داود الدّينوري، حققه وشرحه وقدّم له برنهارد لفين، دار فرازز شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٤م.

٩٥. نزهة الألِبَّاء في طبقات الأدباء، أبو البركات محمد بن أبي سعيد الأنباريّ (ت٥٧٧هـ)، تحقيق إبراهيم السامرّائي، مكتبة الأندلس، بغداد، ط٢، ١٩٧٠م.

٩٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزير بن الأثير، تحقيق محمود الطناحيّ، وطاهر أحمد الزّاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣م.

٩٧. النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاريّ، تحقيق ودراسة محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٩٨. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصّفديّ (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التّراث، بيروت، ٢٠٠٠م.

* * *

- Seebawayh. (1981). *Al-Kitaab*. A. Haaroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji .
- Tawfeeq, M. (1969). *Ibn Al-Sukayt al-lughawi*. Baghdad University.

* * *

- Ibn Faaris. (1985). *Mujmal al-lughah* (2nd ed.). Z. SulTaan (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Ibn Faaris. (1997). *Al-SaaHibi fi fiqh al-lughah Al-Arabiyyah wa masaa'iliha wa sunan Al-Arab fi kalaamiha.* Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Ibn Hajar. (1853). *Al-ISaabah fi tamyeez al-SaHaabah*. India: (n.p).
- Ibn Jinni. (1988). *Al-Mubhij fi tafseer asmaa' shu`araa' deewaan al-Hamaasah*. M. Al-ATiyyah & Sh. Al-Zaayid (Eds.). Damascus: Daar Hijr .
- Ibn Qays, M. (1987). *Deewaan al-a`sha al-kabeer* (7th ed.). M. Husayn (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Ibn Qudaamah. (2006). *Deewaan abi Al-Najm Al-Ajli*. M. Jamraan (Ed.). Damascus: Majma` Al-Lughah Al-Arabiyyah .
- Ibn Qutaybah. (1996). *Uyoon al-akhbaar* (2nd ed.). Daar Al-Kutub Al-MiSriyyah .
- Ibn Sa`d, M. (1968). *Al-Tabaqaat al-kubra*. I. Abbaas (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
- Ibn Seedah. (1996). *Al-MukhaSSaS*. Kh. Jaffaal (Ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
- Ibn Seedah. (2000). *Al-MuHkam wa al-muHeeT al-a`zham*. A. Hindaawi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Ibn USfoor. (1980). *DHaraa'ir al-shi`r*. A. MuHammad (Ed.). Daar Al-Andalus .
- Najm, M. (n.d.). *Deewaan Ubaydullah Ibn Qays Al-Ruqayyaat*. Beirut: Daar Saadir.

- Ibn Abbaad. (1994). *Al-MuHeeT fi al-lughah*. M. Al-Yaaseen (Ed.). (n.p).
- Ibn Al-Atheer. (1963). *Al-Nihaayah fi ghareeb al-Hadeeth wa al-athar*. M. Al-TanaaHi & T. Al-Zaawi (Eds.). Cairo: Iessa Al-Baabi Al-Halabi.
- Ibn Al-Haddaad. (1992). *Kitaab al-af`aal* (2nd ed.). H. Sharaf (Ed.). Cairo: Al-MaTaabi` Al-Ameeriyyah.
- Ibn Al-Mustaneer, Q. (1984). *Al-ADH-daad. H. Haddaad* (Ed.). Riyadh: Daar Al-Uloom.
- Ibn Al-Nadeem. (1997). *Al-Fahrast fi akhbaar al-ulamaa' al-muSannafeen min al-qudamaa' wa al-muHdditheen* (2nd ed.). I. RamaDHaan (Ed.). (n.p.).
- Ibn Al-Sarraaj. (1999). *Al-USool fi al-naHwu* (4th ed.). A. Al-Fatalii (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Ibn Al-Shajari, H. (1991). *Amaali Ibn Al-Shajari.* M. Al-TinaaHi (Ed.) Cairo: Maktabat Al-Khaaniji .
- Ibn Al-Shajari. (1992). *Ma ittafaqa lafzhuhu wa ikhtalafa ma`naah* (2nd ed.). A. Rizq (Ed.). Beirut/Stuttgart: Franz Steiner .
- Ibn ATiyyah. (1422). *Al-MuHarrar al-wajeez fi tafseer kitaab Allah Al-Azeez*. A. MuHammad (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Ibn Durayd. (1987). *Jamharat al-lughah*. R. Al-Ba`labki (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- Ibn Durayd. (n.d.). *Al-Ishtiqaaq* (3rd ed.). A. Haaroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaaniji.
- Ibn Faaris. (1979). *Maqaayees al-lughah*. A. Haaroon (Ed.). Daar Al-Fikr .

- Al-Zubaydi. (1965-2001). *Taaj al-aroos min jawaahir al-qaamoos*. A. Farraaj, et al. (Eds.). Kuwait: Wizaarat Al-Irshaad wa Al-Anbaa'.
- ATwaan, H. (1970). *Shi`r Amr Ibn AHmar Al-Baahili*. Damascus: Majma` Al-Lughah Al-Arabiyyah .
- Baajawdah, H. (1973). *Deewaan abi Qays Sayfi Ibn Al-Aslat Al-Awsi Al-Jaahili*. Cairo: Daar Al-Turaath .
- *Deewaan abi Nuwaas Al-Hasan Bin Haani' Al-Hakami: Riwaayat Hamzah Al-ASfahaani wa abi Bakr Al-Sawli* (2nd ed.). E. Wagner & G. Schoele (Eds.). Berlin: Franz Steiner & Beirut: Daar Al-Nashr Al-Arabi .
- *Deewaan Al-Huthaliyyeen* (2nd ed.). (1995). Cairo: Daar Al-Kutub Al-MiSriyyah.
- *Deewaan al-raa`i Al-Numayri*. (1980). R. Feibert. Wiesbaden: Franz Steiner & Beirut: Al-Ma`had Al-Almaani li Al-AbHaath Al-Sharqiyyah.
- *Deewaan Al-Shammaakh Ibn DHiraar* (1968). S. Al-Haadi (Ed.). Egypt: Daar Al-Ma`aarif .
- *Deewaan Al-TirmaaH* (2nd ed.). (1994). A. Hasan (Ed.). Beirut/Aleppo: Daar Al-Sharq Al-Arabi.
- *Deewaan Hameed Ibn Thawr wa fihi yaa'iyyat abi Dawood Al-Iyaadi*. (1965). A. Al-Maymani (Ed.). Cairo: Al-Daar Al-Qawmiyyah.
- *Deewaan Imru' Al-Qays wa mulHaqaatuh bi sharH abi Sa`eed Al-Sakri*. (2000). A. Abu Suwaylim & M. Al-Shawaabikah. Emirates: Markaz Zaayid li Al-Turaath.
- *Deewaan Lubayd Ibn Rabee`ah Al-Aamiri*. (n.d.). Beirut: Daar Saadir .
- *Deewaan Ru'bah Ibn Al-Ajjaaj*. (n.d.). W. Ahlwardt (Ed.). Kuwait: Daar Ibn Qutaybah .

- Al-Sayrafi, H. (1970). *Deewaan shi`r Al-Mutalammis Al-DHab`i*. Cairo: Arab League.
- Al-Shalqaani, A. (1982). *Al-A`raab al-ruwaah* (2nd ed.). Tripoli: Al-Munsha'ah Al-Aammah.
- Al-SuHaari, S. (1999). *Al-Ibaanah fi al-lughah Al-Arabiyyah*. A. Khaleefah, et al. (Eds.). Mascat: Ministry of Heritage and Culture.
- Al-Suhayli, A. (1992). *Al-RawDH al-aanif fi sharH al-seerah al-nabawiyyah*. Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi .
- Al-SuyooTi, A. (2005). *Al-Itqaan fi uloom Al-Quran*. Saudi Arabia: King Fahad Complex for the Printing of the Holy Quran.
- Al-SuyooTi. (n.d.). *Al-Muzhir fi uloom al-lughah wa anwaa`iha* (3rd ed.). M. Jad Al-Mawla, M. Ibraheem & A. Al-Bajaawi (Eds.). Cairo: Daar Al-Turaath.
- Al-Tabari. (2000). *Tafseer Al-Tabari jaami` al-bayaan fi ta'weel Al-Quran*. A. Shaakir (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-TawHeedi. (1988). *Al-BaSaa'ir wa al-dhakhaa'ir*. W. Al-QaaDHi (Ed.). Beirut: Daar Saadir .
- Al-Tha`aalibi. (2002). *Fiqh al-lughah wa sirr Al-Arabiyyah*. A. Al-Mahdi (Ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.
- Al-Zamakhshari, M. (1998). *Asaas al-balaaghah*. M. Uyoon Al-Sood (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Zamakhshari. (1977). *Al-MustaqSa fi amthaal Al-Arab* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Zubaydi, M. (1990). *Al-Qawl al-masmoo` fi al-farq bayn al-koo` wa al-kursoo`*. M. Sulaymaan (Ed.). Beirut: Daar Ibn Hazm.

- Al-Marzooqi, A. (1968). *SharH deewaan al-Hamaasah* (2nd ed.). A. Ameen & A. Haaroon (Eds.). MaTba`at Lajnat Al-Ta'leef wa Al-Tarjamah wa Al-Nashr.
- Al-Naysaaboori, A. (1998). *Majma` al-amthaal*. M. AbdulHameed (Ed.). Beirut/Sidon: Al-Maktabah AL-ASriyyah .
- Al-Qaali, I. (1975). *Al-Baari` fi al-lughah*. H. Al-Ta`aan (Ed.). Baghdad: Maktabat Al-NahDHah & Beirut: Daar Al-HaDHaarah Al-Arabiyyah .
- Al-Qaali, I. (1999). *Al-MaqSoor wa al-mamdood*. A. Huraydi (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.
- Al-QafTi, A. (1982). *Inbaah al-ruwaah ala anbaah al-nuHaah*. M. Ibraaheem (Ed.). Cairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi & Beirut: Mu'assasat Al-Kutub Al-Thaqaafiyyah.
- Al-Qalqashandi, A. (1922). *SubH Al-A`sha*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Al-Sadoosi. (1982). *Al-Amthaal*. R. Abdultawwaab (Ed.). Beirut: Daar Al-NahDHah Al-Arabiyyah .
- Al-Safdi, Kh. (2000). *Al-Waafi bi al-wafayaat*. A. Al-Arnaa'ooT & T. MuSTafa (Eds.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath.
- Al-Saghaani, R. (1983). *Al-Shawaarid aw ma tafarrada bihi ba`DHu a'immat al-lughah*. M. Hijaazi (Ed.). Cairo: Al-MaTaabi` Al-Ameeriyyah .
- Al-Saghghaani, R. (1979-1981). *Al-Ubaab al-zaakhir wa al-lubaab al-faakhir*. M. Hijaazi & F. Hasan (Eds.). Baghdad: MaTboo`aat Al-Majma` Al-Ilmi Al-Iraaqi & Daar Al-Rasheed.
- Al-Sakri, A. (2002). *SharH deewaan Ka`b Ibn Zuhayr* (3rd ed.). Cairo: MaTba`at Daar Al-Kutub .

- Al-Faaraabi. (2003). *Mu`jam deewaan al-adab*. A. Umar (Ed.). Cairo: Mu'assasat Daar Al-Sha`b.
- Al-Faasi. (2004). *Musta`dhab al-ikhbaar bi aTyab al-akhbaar*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Al-Fakhr Al-Raazi. (1420). *MafateeH al-ghayb: Al-tafseer al-kabeer* (3rd ed.). Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath AL-Arabi .
- Al-Faraaheedi. (1982). *Al-Ayn*. M. Al-Makhzoomi & I. Al-Saamurraa'i (Eds.). Baghdad: Wizaarat AL-I`laam Al-Iraaqiyyah.
- Al-Hamawi, Y. (1993). *Mu`jam al-Udabaa': Irshaad al-areeb ila ma`rifat al-adeeb*. I. Abbaas (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islaami .
- Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu`jam al-buldaan* (2nd ed.). Beirut: Daar Saadir .
- Al-Harawi, A. (1980). *Al-Amthaal*. A. QaTaamish (Ed.). Daar Al-Ma'moon li Al-Turaath .
- Al-Harawi, A. (2005). *Al-Ghareeb al-muSannaf*. S. Dawoodi (Ed.). Damascus/Beirut: Daar Al-FayHaa'.
- Al-Harawi, M. (n.d.). *Al-Zaahir fi ghareeb alfaazh Al-Shaafi`i*. M. Al-Su`duni (Ed.). Daar Al-Talaa'i`.
- Al-Himyari, N. (1999). *Shams al-uloom wa dawaa' kalaam Al-Arab min al-kuloom*. H. Al-Amri, M. Al-Iryaani & Y. Abdullah (Eds.). Beirut: Daar Al-Fikr Al-Mu`aaSir & Damascus: Daar Al-Fikr .
- Al-Istrbaadhi, R. (1996). *SharH Al-RaDHi ala al-kaafiyah* (2nd ed.). Y. Umar (Ed.). University of Benghazi .
- Al-Iyaadi. (2010). *Deewaan abi Dawood Al-Iyaadi*. A. Al-SaaliHi & A. Al-Saamurraa'i (Eds.). Damascus: Daar Al-ASmaa'.
- Al-Jaboori, Y. (1975). *Shi`r Abu Hayyah Al-Numayri*. Damascus: Wizaarat Al-Thaqaafah wa Al-Irshaad Al-Qawmi.

- Al-Askari. (1996). *Al-TalkheeS fi ma`rifat asmaa' al-ashyaa'* (2nd ed.). A. Hasan (Ed.). Damascus: Daar Tallaas.
- Al-Az-hari, A. (1964-1967). *Tahdheeb al-lughah*. A. Haaroon, et al. (Eds.). Cairo: Al-Daar Al-MiSriyyah.
- Al-Az-hari. (1975). *Al-Mustadrak ala tah-dheeb al-lughah*. R. Al-Ubaydi (Ed.). Cairo: Al-Hay'ah Al-MiSriyyah li AL-Kitaab.
- Al-Baahili, N. (1982). *Deewaan dhi al-rummah: Ghaylaan Ibn Uqbah Al-Adawi* (2nd ed.). A. Abu SaaliH (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Iemaan.
- Al-Bakri, A. (1403). *Mu`jam ma istu`jim min asmaa' al-bilaad wa al-mawaaDHi`* (3rd ed.). Beirut: Aalam Al-Kutub .
- Al-BaTalyawsi, A. (1996). *Al-IqtiDHaab fi sharH adab al-kitaab*. M. Al-Saqqa & H. Abdulmajeed (Eds.). Cairo: Daar Al-Kutub Al-MiSSriyyah .
- Al-Busti, H. (1982). *Ghareeb al-Hadeeth*. A. Al-Gharbaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Fikr.
- Al-Daynoori, A. (1974). *Al-Nabaat*. Lévy, B. (Ed.). Wiesbaden: Franz Steiner.
- Al-Daynoori, A. (1997). *Al-Jaratheem*. M. Al-Hameedi (Ed.). Damascus: Wizaarat Al-Thaqaafah Al-Sooriyyah.
- Al-DHabbi, A. (1964). *Al-MufaDHaliyyaat*. A. Shaakir & A. Haaroon (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- Al-Dumayri. (2003). *Hayaat al-Hayawaan al-kubra* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah .
- Al-Faaraabi. (1956). *Taaj al-lughah wa SiHaaH Al-Arabiyyah*. A. ATTaar (Ed.). (n.p.).
- Al-Faaraabi. (1987). *Taaj al-lughah wa SiHaaH Al-Arabiyyah* (4th ed.). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen

List of References:

- Abdullah, A. (2005). Marwiyyaat abi Al-Duqaysh al-lughawiyyah fi kitaab al-ayn. *Majallat AbHaath Kulliyat Al-Tarbiyah Al-Asaasiyyah, 1*(4).
- Abu Hayyaan, M. (1420). *Al-BaHr al-muHeeT fi al-tafseer*. S. Jameel (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr .
- Abu Hayyaan. M. (2000). *Al-Tadhyeel wa al-takmeel fi sharH kitaab al-tas-heel* (Part 4). Damascus: Daar Al-Qalam .
- Abu Hayyaan. M. (2002). *Al-Tadhyeel wa al-takmeel fi sharH kitaab al-tas-heel* (Part 5). H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam .
- Akkaawi, R. (1998). *Al-ASma`i wa imam al-ruwaah*. Beirut: Daar Al-Fikr Al-Arabi .
- Al-Anbaari, M. (1970). *Nuzhat al-alibbaa' fi Tabaqaat al-udabaa'* (2nd ed.). I. Al-Samurraa'i (Ed.). Baghdaad: Maktabat Al-Andalus.
- Al-Anbaari, M. (1981). *Al-Mudhakkar wa al-mu'annath*. M. UDHaymah (Ed.). Al-Majlis AL-A`la li Al-Shu'oon AL-Islaamiyyah & IHiyaa' Al-Turaath.
- Al-Anbaari, M. (1992). *Al-Zaahir fi ma`aani kalimaat al-naas*. H. Al-Dhaamin (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-AnSaari. (1981). *Al-Nawaadir fi al-lughah*. M. AHmad (Ed.). Beirut: Daar Al-Shurooq.
- Al-ASbahaani, M. (1986-1988). *Al-Majmoo` al-mugheeth fi ghareebai Al-Quran wa al-Hadeeth*. A. Al-Azbaawi (Ed.). Makkah: Markaz Al-BaHth Al-Ilmi wa IHyaa' Al-Turaath Al-Islaami & Jeddah: Daar Al-Madani .

Abu Al-Duqaish Al-A`raabi: His life, Narrations and Linguistic Views

Dr. AHmad Hasan Al-Hasan -Dr. RiyaDH Rizq Allah Abu Hoola
Department of Arabic Language
Faculty of Arts
The Hashemite University - Jordan

Abstract:

Many of the trustworthy Bedouins (Al-A`raab) whose language was transmitted and written down are still unknown to us; we only know their names or nicknames, and few anecdotes collected in some of the linguists' compilations and biographies. However, their narrations in general were scattered in books, and mostly reflect a brief overview of their language. Neither the Bedouins (Al-A`raab), nor their language attracted the researchers to address them individually in an in-depth study,though they were the basic source on which linguists relied to collect the basics of the language and compile an Arabic lexicon.This study considersAbu Al-Duqaish Al- Qanaani Al-Ghanawi as one of the most trustworthy renowned Bedouin (A`raabi) in his time, though many of his contemporary scholars did not know him.

The study sheds light on unknown aspects of his life, introducing some of his salient narrators such as Al-Khaleel and Yoonus Bin Habeeb among others, and highlighting his varied narrations included in different language sources. Although his language narrations were rare, they show his established eloquence in both prose and poetry, which are most often cited by others. Again, these language narrations indicate a well-grounded knowledge of the Arabic language as revealed by his linguistic arguments and explanations placing him among the Bedouins (Al-A`raab) linguists.

أسئلة المرايا عن: أثر العرب على الفرس
في البلاغة والنقد - مقاربة تاريخية تحليلية -

د. محمد بن سعد الدكان
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أسئلة المرايا عن: أثر العرب على الفرس في البلاغة والنقد - مقاربة تاريخية تحليلية -

د. محمد بن سعد الدكان
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث قضية مهمة من قضايا الهوية الثقافية والمعرفية العربية في ارتباطها بالبلاغة والنقد، وهي (أثر العرب على الفرس في البلاغة والنقد) خاصة في لحظة من لحظات الواقع المعاصر، التي يحتاج فيها إلى التاريخ، سيراً وأخباراً وحكايات، حيث يحاول الباحث هنا تسليط الضوء من خلال المنهج التاريخي، على بعض ملامح التأثير العربي البلاغي والنقدي على المشهد الفارسي في اللغة والأدب على نحو عام، في تمهيد هذا البحث، ومن ثم في البلاغة والنقد، على نحو مركز وخاص، في صلب البحث وعموده الفقري في المبحث الأول والثاني، ثم في تلقي الظاهرة في أدبيات النقد المعاصر وأشكال القراءة لها في المبحث الثالث الختامي في هذا البحث.

تقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن سؤال (الهوية) المعرفية والثقافية، سيظل من بين كثير من الأسئلة هو الأكثر خطورة وتجدداً وقلقاً في آنٍ واحدٍ، ولكنه بالنسبة لباحث في حقل كحقل البلاغة والنقد يبدو فرصةً من فرص المبادرة المعرفية الإيجابية، والاجتهاد والمحاولة في الدخول بالبحث البلاغي في فضاءات قريبة من الواقع والحياة والتنمية واحتياجات الإنسان الأخرى على نحو عام، الإنسان الذي خصّه الباري بأن (علّمه البيان)!

وفي موضوعٍ حيّ وساخن ومواكب، كموضوع (العرب وإيران)، يزيد نبض الحاجة، وتشتد حساسية السؤال عن موقع البلاغة بحثاً وأسئلةً ونشاطاً معرفياً على مهاد الواقع، وسجادة الحياة المعاصرة، بآلامها وآمالها، وتحديداً في واقع العلاقات الثقافية الدولية بين العرب والفرس، استنطاقاً للذاكرة التاريخية فيما يخدم هذا الواقع، ويعود على واقع البحث البلاغي والنقدي بالثراء من جهة أخرى بأن يتقدم خطوات إلى الأمام، ويشُب عن الطوق، ويوسّع من مساحة الرؤية والرؤيا، وهو ما حدا بي إلى الدخول في هذه التجربة، واختيار هذا الموضوع **(أثر العرب على الفرس في البلاغة والنقد)** منطلقاً من الأسباب العلمية الآتية:

١- الانطلاق من قناعة راسخةٍ عامة، تتصل بالتخصص الذي أنتمي إليه في علاقته بالحياة والواقع والعالم، ذلك: "أننا نحتاج إلى البلاغة تماماً كحاجتنا إلى فهم العالم من حولنا، مهما كان قريباً أو بعيدا، وليس لدينا جهاز موحد نفهم به العالم من حولنا، بل إن

سـر علاقتنا بالناس وبـالكون تقـوم على أجهـزة علاميـة على درجـة هامـة مـن التعقيـد والتبـاين ولكنهـا تلتقـي جميعـاً فـي البلاغـة"[1]، وقـد لخـص الرؤيـة البحثيـة البلاغيـة، التـي يصطحبها الباحث في مشواره العلمي، العالِم البلاغي هنريش بليث بكل وضوح تجاه ما نريده للبلاغة في حياتنا العلمية: "أن تصبح علماً واسعاً للمجتمع"[2].

٢- ما يراه الباحث من تشويه منهجي ومعرفي وحضاري لسؤال الهوية الثقافية بين العرب وإيران، على يد إيران الحاضر التي وصفها – بكل ذكاء لغوي – الدكتور زياد الدريس، بقولـه: "إيـران لـديها ورقتـان رابحتـان: فـارس والإسـلام، وهـي تـستطيع توزيـع اللعـب بهـاتين الـورقتين فـي المكـان والزمـان المناسـبين، فهـي مـثلاً قـد لا تكـون ورقتهـا الرابحة في مواجهة العرب هي الإسلام، إذ أنها لا يمكن أن تزايد على العرب بالإسلام، لكنها قد تزايد عليهم بالحضارة والعنفوان والجبروت الفارسي. أما ورقتها الرابحة أمام الغـرب فهـي الإسـلام، إذ بهـذه تـستطيع أن تكـسب تعـاطف ودعـم الـشعوب العربيـة والإسـلامية معهـا، علـى الأقـل ظاهريـاً"[3]،إضافة إلى العبث بقواعد اللعبة التي تحكم العلاقة بين هاتين الثقافتين، بدافع الظهور بمظهر الهيمنة الثقافية تارة، والمظلومية الثقافية تارة أخرى[4]"،لذا نلجأ إلى التاريخ، في سيره وأيامه، رحلاته وحكاياته، للكشف

---

(١) مدونة الشواهد في التراث البلاغي العربي، من الجاحظ إلى الجرجاني – أسسها، مقاييسها، مناهجها، وظائفها، د. مراد بن عياد: ١٠/١.

(٢) البلاغة والأسلوبية، هنريش بليث، ترجمة وتعليق محمد العمري: ٢٢، وينظر: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة عمر أوكان: ٨ – ١١.

(٣) من هو عدونا في إيران: ص٢٠.

(٤) ينظر: مفهوم (المظلومية الثقافية) في خطاب إيران المعاصر، في كتاب: نحن وإيران، الحالة الإيرانية والأسئلة التي.... د. عبد الله الغذامي: ٣٤، ٤٦ – ٥١.

عـن الموقـع الحقيقـي، والحجـم الموضـوعي الـذي كـان بـين الثقافـة العربيـة والفارسـية، وإبـراز ملامح التأثير العربـي على أبناء الفارسـية، تارة من التاريخ سـرداً وخبراً، وتارة من أفواه رجال البلاغـة الفارسـية قـولاً واعترافاً، في حقـل معرفي محـدد وخـاص وهـو حقـل البلاغة والنقد.

٣- ما يراه الباحث من وفرة في المادة العلمية لهذه الفكرة، تخدم انتماءه العلمي على نحو خاص، وانتماءه الثقافي العربي على نحو عام، فالحالة الثقافية العربية نشأت باذلة أياديها العلمية والثقافية للأمم عامة العربي منها والأعجمي، اليوناني والفارسي والهندي والروماني، بيد أن الحالة العربية / الفارسية في واقعها الآن باتت بحاجة ماسة إلى أن تقف على ما اكتنزته الذاكرة التاريخية من مدونة كاملة تكشف عما كان في التاريخ البلاغي والنقدي الخاص من تأثير عربي، أملاً في انعكاسه على الواقع العلمي والثقافي والفكري والحضاري العام، وتلك وظيفة من وظائف التاريخ في أخباره وسيره ومروياته الثقافية في مثل هذه الحالة، وظيفة يطمح من خلالها الباحث أن: "تغذي السلوك حسب حاجة الموقف الذي يقضي استدعاء شيء من المخزون الثقافي، وتتكشف هذه المواقع في إعادات يومية حين يجري الاستشهاد ببيت من الشعر أو مثل أو قصة لسلف مضى، وهي استشهادات ليست لعرض قوة الذاكرة بل هي استعانة بتعبير ينوب عنك في التعبير عن الحالة الماثلة، وتعتمد على نوعية الحالة حيث يجري استدعاء النص أو الحدث لتوظيفه توظيفاً لحظوياً يتلاءم مع الموقف"[1].

(١) المرجع السابق: ١٥.

أما منهج البحث فهو المنهج التاريخي التحليلي، الذي يجده الباحث البوصلة المناسبة، واليمَّ الذي يلائم هذه الفكرة البحثية، المنهج التاريخي الذي يأتي هنا باختصار كي: "يوضح الأثر الأدبي بواسطة وثائق خارجية"[1]، كما تقول إيليزا بيث رافو، في كتابها (مناهج النقد الأدبي)، حيث تنصرف بعض الأنشطةالعلمية، في أي عمل معرفي اختار هذا المنهج إلى: "الاهتمام بالتراجم، وإلى العناية بالمؤلِّف، قدر العناية بالكتاب"[2]، وهو ما ينتهجه البحث هنا، من خلال الاستدعاء التاريخي للسير والأخبار والمؤلفين والكتب، والتحليل لمضمونها، المتناسب مع السياق، وهو اختيار من الباحث جاء لا لشيء إلا لأنه المنهجية العلمية الأنسب في قضيةٍ ثقافية ومعرفية خاصة، هي بحاجة إلى التشيّع للتاريخ لا للأيديولوجيا ولا للسياسة، والاتكاء على شهادة التاريخ والتاريخ وحده فقط، والحرص على نقل هذه الشهادة نقلاً يبتعد عن السقوط في بئر الكراهية أو الإقصاء، الذي يعصف بالبحث والباحث على حد سواء، بعيدين عن سلطة الأيديولوجيا، قريبين من سلطة اللغة والتاريخ والمعرفة !

* * *

(١) مناهج النقد الأدبي: ٨٩.

(٢) المرجع السابق: ٩٠.

التمهيـــد

مقدّمات التأثير:

العلاقات العربية الفارسية في البلاغة والنقد: النشأة والسياقات:

يكتسب البحث في تاريخ هذه الفكرة في التاريخ قوةً توجه الباحث نحو استنطاق وجودها، ومقاربة ملامحها في التاريخ؛ فللتاريخ رمزيته وخباياه ومضمراته، وله حمله المعرفي الملهِم للباحث، وفيه ما فيه من إمكانية التجدد والإحياء مهما تقادم، ومنه يستطيع الباحث الظفر بالكثير من فرص القراءة المعرفية؛ التي تتمثل في: الانتقال من الأحداث إلى دلالات الأحداث ومآلاتها، وهنا لكلٍ وجهته المعرفية، التي ينتمي إليها، وأدواته التحليلية التي يمتلكها.

والمدونة التاريخية العربية، ليست مدونةَ تاريخٍ فحسب، إنها مزيج من المدونات المتداخلة المترابطة، فيها من الثقافي والمعرفي والحضاري والسياسي والاقتصادي الشيء الكثير، الذي يعين الباحث على توظيف هذه الوشائج المعرفية في مجاله الدلالي والتداولي، عندها يصبح قارئ التاريخ في منزلة مبدعه، ومن هنا يأتي السؤال تاريخياً: كيف نشأت العلاقة العربية الفارسية عبر هذه الوشائج والنواظم ؟ وأين موقع البلاغة والنقد فيها ؟

في البدء، تحسن الإشارة إلى الفكرة التي قدمها الدكتور محمد عابد الجابري، حول مفهوم (التداخل الثقافي)، تاريخياً، حيث يبيّن أن هذا المفهوم هو: "مفهوم محايد، لا يحمل أي بطانة أيديولوجية، لأنه يعبّر من دون انحياز، ومن دون الانخراط في أي صراع مهما كان، عن واقع تاريخي جرى رصده كما هو من دون تمويه ولا تنويه، ذلك أنه كان هناك دوماً على مر العصور، نوع من الاتصال والتداخل بين الثقافات الموجودة في عصر معين أو المترابطة بفعل الزمن، وكان هذا التداخل بين الثقافات يحدث ببطء في الغالب،

وغالباً ما كان لا يتعدى مستوى الخلط والمزج، ونادراً ما أدى إلى اندماج كلي أو إلى مركّب جديد. كان هذا التداخل يجري من دون تخطيط مسبق عبر الأسفار والتجارة والحروب، التي لم تكن تكتسي طابع الغزو الثقافي"[1].

من حيث النشأة التاريخية، تفيد بعض المصادر والدراسات بـ:"أن العلاقات العربية الفارسية ضاربة في القدم، وسجّل تاريخ الثقافة الإنسانية أن أكبر حركة بين ثقافتين كانت بين الثقافتين العربية والفارسية، ابتداء من القرن السابع الميلادي، وهذا لا يعني أن هاتين الثقافتين لم تكونا قبل هذا القرن على اتصال فيما بينهما، بل على العكس من ذلك كانت هناك علاقات، لكنها كانت متوترة وغير متكافئة، يؤطرها واقع المغالبة وثقافة القوة"[2]، ولأجل هذا تحديداً جاء التركيز هنا على البعد المعرفي في العلاقة بين الثقافتين، دون الحديث العام الذي يشمل أبعاداً أخرى هي الأبرز كالبعد الحربي العسكري، ولكنها ليست وثيقة الصلة بموضوع هذا البحث.

قبل الإسلام، تشير بعض المصادر التاريخية كابن جرير الطبري وغيره، إلى بعض الشواهد الدالة على التداخل الثقافي المعرفي بين العرب والفرس في مجال اللغة والأدب، من ذلك ما يذكره المسعودي أن الملك الساساني بهرام كور (جور) أرسله أبوه إلى الحيرة، ليقوم النعمان بين المنذر على تربيته وتعليمه العربية والأدب، وقد تم له ذلك، وقيل إنه تجاوز تعلم اللغة وقرض الشعر إلى تقويمه ونقده[3].

---

(١) بين تداخل الثقافات، والعولمة الثقافية، لمحمد عابد الجابري، صحيفة الصحراء المغربية: ٢٠٠٨/١/١٢م، وعلى موقع الجابري: aljabri.١٥٠m.com

(٢) التداخل الثقافي العربي الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، رشيد يلوح: ٥٦.

(٣) ينظر: مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبين العربي والفارسي، د. حسين جمعة: ٢٤.

يأتي الأعشى هنا ميمون بن قيس، الشاعر الجاهلي المرتحل، المغترب، ليعبر عن نموذج التداخل الثقافي و:"التواصل المعرفي التاريخي بين العرب والإيرانيين منذ القديم"[1]، تارة لطرف، وتارة للطرف الآخر، بعيداً عن أتون المعارك، ونيران الحروب، وقريباً من قيم السلم الاجتماعي، عبر القصيدة، التي هي أداة الشاعر، يظل مشدوداً من خلالها إلى الدعوة إلى: "عدم اعتداء أحدٍ على الآخر، ولاسيما العرب والفرس؛ لأنه طالما تردد على فارس ونعم بحياته منها، وهذه هي حال المحب لقومه ولجيرانه، فهو يكره الظلم من أي طرف كان"[2]، يتحدث ابن قتيبة عن الأعشى بلغة السرد التاريخي النقدي، فيقول: "وكان الأعشى يفد على ملوك فارس، ولذلك كثرت الفارسية في شعره.... وسمعه كسرى يوماً ينشد، فقال: من هذا؟ فقالوا: اسرواذكوذتاربي، أي: مغني العرب، فأنشد:

أرقتُ وما هذا السهاد المؤرّقُ وما بي من سقمٍ وما بي معشقُ

فقال كسرى: فسروا لنا ما قال ! فقالوا: ذكر أنه سهر من غير سقم ولا عشق ! فقال كسرى: إن كان سهر من غير سقم ولا عشق فهو لص"[3].

والنموذج الثاني، الذي يقدمه ابن قتيبة في هذا السياق الثقافي الجاهلي هو عدي بن زيد العبادي، حيث يمثل جانباً مهماً من جوانب الاتصال الحضاري والثقافي بين العرب والفرس، وهو جانب الترجمة، حيث يقول عنه ابن قتيبة: "وكان عديٌّ ترجمان أبَرُواز

(١) مرايا للالتقاء والارتقاء: ٤٤.

(٢) المرجع السابق: ٤٥.

(٣) الشعر والشعراء: ٢٥١/١.

ملك فار، وكاتبه بالعربية... وكان له ابن يقال له زيد بن عدي، فتوصل إلى أبرواز حتى حل محل أبيه"[1].

ومع وجود مثل هذه النماذج الثقافية العربية في هذه الحقبة الزمنية، إلا أنه يمكن القول بأنه: "لم يكن الفضاء التاريخي قبل الإسلام ملائماً لظهور محفزات حضارية تدفع نحو تداخل مكتمل بين الثقافتين العربية والفارسية، فالعناصر الثقافية لم تتمكن من بناء كفاية تبادلية في ما بينها، وساهم في هذا الوضع واقع المجتمع الإيراني نفسه قبل الإسلام، حيث كان قائماً على أساس تمييز طبقي حاد فيه، كانت كل طبقة مقسمة إلى فئات"[2].

---

(١) المصدر السابق: ٢٢٣/١.

(٢) التداخل الثقافي العربي الفارسي من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري: ٦٢، وقد تحدث علي شريعتي بالكثير من الحقائق حول ثقافة الطبيعة في المجتمع الإيراني، حيث يقول: "كانت ثقافتنا القديمة ذات عدة ملامح طبقية، بل طبقية مغلقة شديدة الوطأة، بشكل يعد من الصعوبة بمكان، أن تحس معه بالقومية في حدودها وصورها المعنوية، لأن المسافة بل التناقض الطبقي بين الطبقات الأربع المغلقة: الأشراف، والإقطاعيين، ثم رجال الدين، ثم الكتبة، ثم الحرفيين، والمزارعين، كانت موجودة إلى حد أننا لو تصورناها عناصر تؤلف قومية واحدة ذات روح مشتركة، وثقافة مشتركة، وضمير مشترك، لكانت هذه النظرية بعيدة وكلية وذهنية وتجريدية، لا تتواءم أبداً مع الواقع الموجود، لأن هذه الطبقات كانت مغلقة، وكانت هناك أسوار ضخمة عالية عبوس لا باب فيها ولا نافذة، قد أطاحت بكل طبقة، بحيث إنه لم يكن يستطيع قط وفي ظل أية ظروف أن ينتقل من طبقة إلى أخرى". العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي: ٤١٥. من جهة ثانية ترتبط بغموض التاريخ الإيراني قبل الإسلام، وضيق امتداداته الحضارية القديمة، يقدم الباحثان الإيرانيان حسن بيرنيا وعباس إقبال أشتياني حقيقة تقول: "يجب الاعتراف بأننا لا نعرف تاريخ إيران القديم بشكل كامل، لأن اليونانيين والروم وغيرهم تناولوا تاريخ بلدانهم حتى الحدود الإيرانية الغربية، بينما بقيت الأحداث الإيرانية الداخلية مهملة". تاريخ إيران، حسن بيرنيا وعباس إقبال آشتياني: ٤٨.

أما حين رحل العرب، وفي كفهم شعلة الإسلام، دين الرحمة العالمية، نحو إيران الفارسية، صار لتأثيرهم معنى آخر، لم يحدث أن حققته أي ثقافة وحضارة في إيران، عبّر ذلك المستشرق نولدكه حين قال: "إن الحركة الهلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح. والقشور، بينما استطاع الدين العربي والحياة أن ينفذا إلى قرارة الحياة الإيرانية ولبابها"[1]، من هنا يمكن أن نجعل الإسلام هو السياق التاريخي المركزي الأول، الذي كان بفضله انطلاق التأثير العربي على الأمم والشعوب والثقافات الأخرى عامة، والفارسية خاصة.

يقدّم ابن خلدون هنا نصّاً مهماً عاماً، يكشف فيه عمّا سماها (اتساع الملة الإسلامية)، وأثرها على التحول الثقافي العالمي في ذلك الزمن: "إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها، واندرجت الأمم في طيّها، ودرست علوم الأولين بنبوّتها وكتابها، وكانت أمية النزعة والشعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيّروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت ثقلاً، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم، فنقلوها بالترجمة إلى علومهم، وأفرغوها في قالب أنظارهم، وجرّدوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسياً منسياً، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب"[2]، وعليه يصبح الإسلام بفضائه المعرفي والتداولي المتنوع جزءاً من

(١) تاريخ الأدب في إيران، إدواردج جرانفيل بروان، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، تقديم: محمد السعيد جمال الدين وأحمد حمدي الخولي وبديع محمد جمعة: ١٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٨٩٣/٢. وينظر: التداخل الثقافي العربي الفارسي من القرن الأول إلى القرن العاشر: ١١٠.

مكونات الثقافة والمجتمع في البيئات الأخرى غير العربية، ومن أهمها الفارسية، ويمكن أن نجد تمثلات ذلك في حقل العلوم اللغوية والبلاغية والأدبية الذي هو فضاء هذا البحث، في تنادٍ واضحٍ بين شعب هذه المعرفة وتكاملٍ بينها، يظهر من خلال السياقات الآتية:

السياق اللغوي:

يعبّر هذا السياق عن فضاء تواصلي ثقافي واسع، وفرصة مهمة من الفرص التي سنحت للثقافة العربية بعد الفتح الإسلامي العربي، لمدِّ جسر التواصل والتأثير نحوَ المشهدِ الثقافي الفارسي، وهنا يمكن الحديث أولاً عن الأثر اللغوي العربي على الثقافة الفارسية، وتحديداً على اللغة الفارسية ذاتها، وهي في سيرها من مرحلة التشكل إلى مرحلة التشكيل، مرحلة الاستقرار والاكتمال والنضوج الأخير، الذي هو حالها الآن، وهو ما يسمى بطور اللغة (الفارسية الدرية)؛ ذلك أن اللغة الفارسية من حيث الأصل، مرّت: "بمراحل أربع هي: الفارسية القديمة بالخط المسماري، والفارسية الإفشتائية، والفارسية الوسطى – البهلوية – ثم الفارسية الدرية بالخط العربي. والدرية هي واحدة من نتائج اختلاط البهلوية بالعربية، وثمرة تأثرها بها في دخول العرب وانتشار الإسلام"[1].

إذن، جاء الفتح الإسلامي العربي، فكسر حاجز الجمود، وبفعله صار هذا التحول الذي عبر عنه عدد من الباحثين، في حالة في الأراضي الفارسية، من حالة خاملة، إلى حالة حيّة فاعلة ومتفاعلة، يشير إلى ذلك أحمد أمين: "كانت لغة الفرس في عهد الدولة

(١) مظاهر تأثير اللغة العربية في اللغة الفارسية، د. حسين علي محفوظ، بحث ضمن بحوث ندوة: الاضطهاد اللغوي في الأحواز، ببغداد: ٩ – ١١، كانون الثاني ١٩٨٢م. وينظر: بحوث بلاغية، د. أحمد مطلوب: ٢٦١.

الساسانية هي اللغة الفهلوية، ولكن بعد دخول الإسلام واللغة العربية في إيران تعرضت الديانة الفارسية واللغة الفهلوية للاضمحلال ثم الفناء"[1]، ومن ثمَّ استوتْ اللغة الفارسية: "التي يتكلمون بها اليوم والتي تسمى الدرية إلى أنواع من التفاعل بين لغتنا ولغتهم، التي كانت عندهم إبان الفتح الإسلامي العربي العظيم"[2]، ويؤكد بعض الباحثين في هذا السياق أن اللغة الفارسية الدرية هي التي دون الفرس بها آدابهم بعد الإسلام، وأن هذه اللغة: نشأت مع الفتح العربي، واعتناق الفرس الإسلام في القرن السابع الميلادي، واستمرت مستعملة منذ ذلك الوقت حتى أيامنا هذه[3].

والسؤال الآن: ما النتيجة التي يمكن أن يقدمها الباحث أمام هذا التأثير اللغوي العربي في البيئة الفارسية ؟

يمكن أن نلاحظ في يسير من بعض المصادر التاريخية المتصلة بهذا السياق، أننا أمام نتيجتين عامتين في السياق اللغوي، تمهدان تاريخياً للأثر العربي في البلاغيوالنقدي في الفضاء الثقافي الفارسي:

الأولى: هذا الإقبال بشغف، الذي نجده لدى أبناء اللغة الفارسية على تعلم اللغة العربية، الذين آمنوا – كما يقول براون – بأن: "اللغة العربية تمتاز بأنها لغة دين عظيم"[4]، أي: بأن عظمة هذه اللغة من عظمة هذا الدين، الذي احتوتهم تباشيره الروحية والمعرفية من بعد الغياهب التاريخية الطويلة، اعتنقوه وآمنوا به، وبرسوله

---

(١) فجر الإسلام: ١٤٠.

(٢) ينظر: بحوث بلاغية: ٢٦١.

(٣) ينظر: التداخل الثقافي العربي الفارسي: ١٤٩– ١٥٢.

(٤) تاريخ الأدب في إيران: ١٣.

العربي، في رسالته العالمية، وتبعاً لذلك امتلأت أرواحهم رغبة في تعلم لغته، خاصة حين يدرك الفرد المسلم الفارسي أن: "عليه أن يؤدي – الصلوات خمس مرات يومياً بالعربية، وأن يتلفظ بالشهادة أو ما في حكم ذلك من الصيغ الدينية باللغة العربية أيضاً، ولذلك وجب عليه أن يلم إلماماً ولو يسيراً بهذه اللغة، فإذا تعمق فيها فقد استحق بين أهله وأبناء قومه، مكانة رفيعة، ومنزلة عالية"[1].

الثانية: ما تشير إليه المصادر التاريخية في هذا السياق، من نبوغ واضح، لدى أبناء هذه الثقافة الفارسية في تعلّم اللغة العربية، وتشرّب ظاهر لعلومها ومعارفها، بل والدخول في مضمار المنافسة العلمية في التأليف اللغوي العربي، والتأسيس لبعض حقولها المعرفية اللغوية، في تفرّغ علمي تام لخدمة اللغة العربية، ونشاط أثمر على سبيل المثال هنا: الكتاب، لعمرو بن عثمان سيبويه[2]، ومعجم مقاييس اللغة، لأحمد بن زكريا بن فارس[3]، وهما بلا شك علامتان فارسيتان علميتان في تاريخ الدرس اللغوي العربي، استطاعت أن توسع لها في دنيا العلوم والمعارف العربية مكاناً رحيباً.

---

(١) المرجع السابق: ١٤.

(٢) سيبويه: هو عمرو بن عثمان بن قنبر، ولد بقرية من قرى شيراز سنة: ١٤٧هـ ونشأ بها، ثم هاجر بعد ذلك مع أهله إلى البصرة، فدرس فيه على حماد بن سلمة، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأخفش الأكبر، ولبث فيها حتى عظم شأنه، ثم ورد بغداد في أيام الرشيد ووزارة يحيى بن خالد البرمكي، وجرت فيها له مناظرة بينه وبين الكسائي في المسألة المشهورة بـ(الزنبورية) انتهت بغلبة الكسائي عليه، فخرج إلى فارس بلده الأصلي، وأقام في شيراز إلى أن توفي سنة: ١٨٠هـ. ينظر: طبقات النحويين واللغويين: ٦٦، معجم الأدباء: ٥/ ٢١٢٢، سير أعلام النبلاء: ٨/ ٣٥١.

(٣) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد الرازي، ولد بقزوين في بلاد فارس، سنة: ٣٠٦هـ/ ٣٠٨هـ، ونشأ ودرس بها، ثم ارتحل إلى همذان، فالأمصار المجاورة لها، ثم بغداد طلباً للحديث، توفي سنة: ٣٩٥هـ. ينظر: يتيمة الدهر: ٣/ ٤٦٣، ونزهة الألباء: ٣٢٠، معجم الأدباء: ١/ ٤١٠.

يقدم الدكتور رشيد يلوح أسئلة عن أولئك العلماء الذين قدموا وفاءً معرفياً للغة العربية أكثر من وفائهم للغتهم الفارسية، التي ينتمون إليها، فعلى سبيل المثال: "ما الذي دفع سيبويه إلى خدمة العربية بدلاً من لغته الأم ؟ لماذا لم يهتم ببناء قاعدة معرفية للفارسية ؟ هناك طبعاً عامل الدين ودور القرآن في هذا الاختيار، ثم ما ركمته المعرفة الإسلامية على بساطته في القرن الثاني الهجري، لكن هل السبب أيضاً هو عدم وجود لغة فارسية موحدة يمكن التعامل معها كمرجع في ضوء تعدد لهجات الفرس في تلك الفترة أم أن الفارسية كانت حينئذٍ رمزاً للدين الزرادشتي، مقابل العربية التي أصبحت رمزاً للإسلام ؟ إن هذه الأسئلة وغيرها توجهنا إلى أبواب جديدة في النظر والبحث تبدأ بدور العوامل السياسية والدينية في التداخل اللغوي العربي الفارسي، ولا تنتهي عند قضايا الدرس اللغوي ومباحث الأنثروبولوجيا اللسانية"[1].

السياق الأدبي:

شخصية الأدب في عصرٍ ما، هي جزءٌ من شخصية اللغة، يمثّلان معاً كياناً معرفياً إنسانياً متكاملا، وفي العلاقات العربية الإيرانية قديماً، سار الأدب إلى جانب اللغة، والمتأمل في النماذج التاريخية في هذا السياق يلاحظ: "باطمئنان أن اللغة والأدب كوَّنا الساحة الكبرى للتداخل العربي – الفارسي"[2]، حيث كان أبناء الثقافة الفارسية ينهلون من معين اللغة العربية: "حيث لم تكن لإيران لغة أدبية... فكانت اللغة العربية هي لغة الأدب لدى النابهين من أبناء إيران، فنبغ في العربية فيهم من كان له فضل على الأدب

(١) التداخل الثقافي العربي الفارسي: ١٥٥.

(٢) المرجع السابق: ١٤١.

العربي، بإثرائه في شعره ونثره وبحوثه اللغوية، تم بترجمة عيون الأدب الإيراني القديم إلى لغة العرب"[1].

يقول الدكتور محمد غنيمي هلال: "توثقت الصلاة بين الأدبين: العربي والفارسي، برغم انتماء كل من اللغتين إلى فصيلتين مختلفتين من فصائل اللغات، إذ اللغة العربية سامية، في حين تنتمي اللغة الفارسية إلى فصيلة اللغات الهندية الأوربية، وعَمُقَ تأثير الأدب العربي في الفارسي واتسع مداه، حتى ليقرن بأعظم مظاهرات التأثيرات الأدبية في تاريخ الآداب العالمية، فما أشبهه بتأثير الأدب اليوناني في اللاتيني، في سرعة التأثير ومداه، وما أقربه في نفوذه ودوامه من تأثير الفرنسية في الإنجليزية عقب الفتح النورماندي لإنجلترا، بل إن تأثير العربية في الفارسية تجاوز حدود تلك التأثيرات، بنفوذه إلى خصائص التراكيب اللغوية في التعبيرات الفارسية، مما يوشك أن يكون استثناء في صلات اللغات بعضها ببعض"[2].

في هذا السياق الأدبي، تعبير آخر عن الأثر الأدبي العربي على الأرض الأدبية الإيرانية الفارسية قديماً، وهو وجهٌ لا يمس شكل الأدب والتأديب، في منابته القصيّة الأولى عند العرب قديماً[3]، بل يتجاوز ذلك، ليشمل التناص، البوابة الكبرى للتأثر والتأثير في الأدب،

---

(١) مختارات من الشعر الفارسي، د. محمد غنيمي هلال: ٥.

(٢) مختارات من الشعر الفارسي: ٣.

(٣) أطلق لفظ الأدب في بداية أمره على كل من المعنى المادي: من أدب مأدبة، بمعنى أولم وليمة، ومعنى روحي هو الذي تطوّر مع الزمن، ومن أهم ملامح التطور الدلالي لهذا اللفظ ما كان يطلق على جماعة المربين والمعلمين لأبناء الطبقة الخاصة، فالأديب هو المؤدب، وهو مختلف عن الشاعر والناثر، فمن غلب عليه درس الأدب وتدريسه سمي أديباً، ومن نظم الشعر سمي شاعراً، ينظر: المعجم المفصل في الأدب د. محمد التونجي: ٤٦/١، ومعجم النقد العربي القديم، د. أحمد مطلوب: ١٢١/١ – ١٢٢، وموسوعة

من خلال مجالات تداولية متنوعة، أثر فيها الأدب العربي في الأدب الفارسي، في المضمون والشكل وتقاليد الخطاب الأخرى.

يشير الدكتور عبد الحكيم حسان إلى أن الشعر الفارسي إنما نشأ: "في أحضان الثقافة الإسلامية، وكأن تأثره بالأدب العربي – أداة التعبير الفني الأولى لهذه الثقافة – من القوة بحيث إن أقرب فنونه إلى الثقافة البهلوية وأشدها ارتباطاً بها وهو الشعر القصصي لم يأخذ عن هذه الثقافة إلا مادته فقط، فقد تبنى الشعر الفارسي عروضاً عربياً وتقاليد شعرية عربية، حتى إن القصيدة – الفن الشعري الأول في الأدب العربي – احتفظت بكل تقاليدها بعد انتقالها إلى اللغة الفارسية من وحدة البحر والقافية ومن طرق التصوير وأساليب التعبير والموضوعات التي تناولتها من مدح وهجاء، وما كان يسود ذلك من إسراف في المدح وإقذاع في الذم. بل إن القصيدة الفارسية أخذت عن القصيدة العربية ألوان البديع التي أصبحت من سماتها المميزة من القرن الثالث للهجرة"(١).

يقال هذا، وأمام الباحث تلك النماذج الشعرية الفارسية، التي استطاعت أن تبني شعرها من خلال ما تملكه من ثروة معرفية عربية، حيث إنها لم تنطلق من فراغ، ولم تُؤسس مداميكها الإبداعية إلا من القاعدة والأرض العربية، حيث نجد بعض الشعراء يبدع باللغتين العربية والفارسية، وينتقل بينهما بكل يسر وسهولة، بوعي تام، ومعرفة

المصطلح في التراث العربي، الديني، والعلمي، والأدبي، د. محمد الكتاني: ١١٣/١. وفي هذا السياق تحديداً، سياق التأثير العربي الأدبي على أبناء الفرس من تأديبهم وتهذيبهم، تذكر قصة بهرام جور الذي أسلمه أبوه يزدجرد الفارسي إلى النابغة في ظهر الحيرة، لصحة التربية والهواء، وليتعلم هناك الأدب العربي، والحكمة والفروسية العربية، ينظر: تاريخ الطبري: ٨٥٦/٢، والكامل في التاريخ، لابن الأثير: ٣٧٠/١، والمنتظم: ٩٣/٢، وتاريخ ابن الوردي: ٤٢/١، والأخبار الطوال: ٥١.

(١) الأدب المقارن والتراث الإسلامي: ١٧٨.

عميقة بالعناصر الفنية المتكاملة للقصيدة الشعرية، كالصاحب بن عبّاد (ت: ٣٥٨هـ)، ومحمد بن العميد الخرساني (ت: ٣٦٠هـ)، وأبو بكر الخوارزمي (ت: ٣٨٣هـ)، وبديع الزمان الهمداني (٣٩٥هـ)، وكما نجد بوضوح ذلك الأثر عند الشاعر الفارسي منوجهري (ت: ٤٣٢هـ)، الذي: "كان الأثر العربي طاغياً على صوره وأساليبه، وهو يستمد أهميته من هذه الناحية بالذات، فهو يكشف عن ثقافة إسلامية بارعة بالقرآن، والحديث، واللغة، والشعر العربي بين جاهلي وأموي وعباسي، وقد صاغها صوغاً رقيقاً في إطار فارسي يبدو كغلالة نستشف من خلالها الصورة العربية، بما فيها من قوة ورجز، مضيفاً إليها حدة عاطفته، وبراعة خياله"[1].

قدّم أبو العتاهية بيت الحكمة العربي المشهور:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجري على اليبسِ

فجاء من بعده الشاعر الفارسي أحمد أسدي الطوسي، مستلهماً المعنى:

به هر باد خر من نشايد نشاند

(لا يمكن أن تذري البيدر في أي وقت)

نهك شتي توان نيز برخشك راند

(ولا يمكن أن تمخر السفينة في اليابسة[2])

يضاف إلى ذلك، التفات كثيرٍ من أبناء الفارسية إلى المظاهر الأسلوبية، والأنماط التعبيرية، في الشعر والنثر، التي تركتها الذهنية العربية في البنى والتراكيب اللغوية

(١) الأدب الفارسي في العصر الغزنوي، د. علي الشابي: ٢٢٠.

(٢) التداخل الثقافي العربي الفارسي: ١٥٧.

والأدبية والبلاغية، ويمكن الوقوف على بعض هذه الأساليب والتراكيب التي ظهرت في مشهد الشعر الفارسي، قادمة من سياقها العربي الأصلي، من ذلك مثلاً أسلوب الاعتراض، الذي ذكره عبدالله بن المعتز أول ما ذكره، بقوله: "من محاسن الكلام أيضاً والشعر اعتراض كلام في كلام لم يتمم معناه، ثم يعود إليه فيتمه في بيت واحد، كقول بعضهم:

فظلوا بيوم – دع أخاك بمثله – على مشرع يروى ولمّا يصرّدِ"[1]

وقد سماه الراديوياني في كتابه الفارسي ترجمان البلاغة: (اعتراض الكلام في الكلام قبل التمام)، وعرفه بقوله: "معناه أن يبدأ الشاعر الكلام ويعترضه بكلام آخر قبل أن يتمه"[2]، وقد ظهر ذلك لدى بعض شعراء الفارسية، في نماذج وقصائد، منها على سبيل المثال كما يذكر الراديوياني قول الشاعر الفارسي الزنيبي:

جى خواهذز من عشق أيا لهف نفسي كي دارذ جنينم بذين سوكوارى

والمعنى: ماذا يريد العشق مني يا لهف نفسي، ومن له مثل أحزاني[3].

كما أن من تلك الأساليب والتراكيب ما يسمى في البلاغة العربية بـ(لزوم ما لا يلزم)، وهو من الفنون والأساليب التي ذكرها ابن المعتز بقوله: "ومن إعنات الشاعر نفسه في القوافي وتكلفه من ذلك ما ليس له، كقول رافع بن هريم اليربوعي:

فإلا تحاموني تصبكم بعرةٍ مفارقتي أن تقبسوا من شراريا

---

(١) البديع، لابن المعتز: ٥٩.

(٢) ترجمان البلاغة: ٨٨.

(٣) المصدر السابق: ٨٨.

إذا صـــار لـــوني كـــل لـــونٍ وبـــدلت نـــضارة وجهـــي مخـــضباً باصـــفراريا

وقد تأثر بعض شعراء الفارسية بهذا الأسلوب، فظهر ذلك في بعض نظمهم وقصائدهم، من ذلك مثلاً ما قاله الخسروي:

أي نـازك كميـان وهمـه تـن جويرنيـان ترسـم كـي در ركـوع ترابكـسلذميان

والمعنى: أيتها الحبيبة الرقيقة الخصر، يا من جسدك كله كالحرير، إنني أخاف يتكسر خصرك عند الركوع[1].

كما أن من تلك الأساليب التركيبية التي أقبل عليها أبناء الفارسية في إبداعهم الشعري، متأثرين فيه بما جاء في المدونة الأسلوبية العربية أسلوب الترصيع، الذي ذكره الوطواط، وبيّن أنه يعني أن يقسم الكاتب أو الشاعر عباراته إلى أقسام منفصلة، ثم يجعل كل لفظ منها في مقابل لفظ آخر، يتفق معه في الوزن وحروف الروي، وأشار إلى أن هناك من شعراء الفرس من ظهر لديهم هذا الأسلوب البلاغي الأدبي العربي، من ذلك الشاعر الفارسي الرودكي في قوله:

كـس فرسـتاذ بـسرا نـدر عيـارْمـرا كـي مكـن يـاذ بـشعر انـدر بـسيارمرا

ومعناه: فأرسل إلينا سراً أحد الأشخاص يقول لنا لا تذكرنا في الشعر كثيراً[2].

---

(١) ترجمان البلاغة: ٣.

(٢) حدائق السحر: ٩٠، ٩١.

إلى غير ذلك من الأساليب والتراكيب، التي تناثرت في بعض كتب البلاغة الفارسية، ودواوين شعراء الفرس، مما سيأتي شيء من الاستفاضة فيه في المبحث الثاني من هذا البحث.

كما أن من أهم ملامح التأثير العربي على المشهد الأدبي الإيراني قديماً، لما نجده من إقبال واضح على قصة الإسراء والمعراج، في الحديث النبوي[1]، هذه القصة النبوية الشريفة، التي أخذت مأخذاً واسعاً رحيباً في مدونة الأدب الفارسي، واتسعت خطى المبدعين من أبناء الفرس في التناص معها، والأخذ منها، والسير شعرياً ونثرياً على منوالها، وفي كنفها، كلٌّ بمؤونته وعدته وعتاده، نماذج كثيرة فارسية، تتفق في الوجهة، واتخاذ بوصلة واحدة هادية وموجهة، وتختلف في التفاصيل والأشكال والأساليب، من ذلك مثلاً، رسالة أبي علي الحسين بن سينا (٤٢٨هـ)، لأبي المجد مجدود بن آدم، المعروف بسنائي الغزنوي[2]، وقصيدة الشاعر بديل الخاقاني الشرواني (٥٩٥هـ)، وقصيدة الشاعر نظامي النجوي (٦١٤هـ)، والشاعر همام التبريزي: (٧١٤هـ)، والشاعر همام أمير خسرو الدهلوي (٧٢٥هـ)، في آخر من الأدباء والشعراء الفارسيين[3].

وإذا كان الأثر العربي في السياق اللغوي والأدبي في المشهد الإيراني الفارسي، قد بدا واضحاً وجلياً، كما في الأمثلة والنماذج التاريخية السابقة، فإن رأس الأمر هنا وعموده

---

(١) حديث الإسراء والمعراج، أخرجه البخاري في صحيحه، رقم ٣٨٨٨.

(٢) ينظر: مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبين العربي والفارسي، د. حسين جمعة: ٩٣.

(٣) ينظر: الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسي، ترجمة علاء الدين عبد العزيز السباعي: ٩٩، ١١٣، ١٦٥، ١٧١.

وذروة سنامه في هذا العمل هو المقاربة المحددة والمركزة للأثر العربي البلاغي والنقدي في البيئة الثقافية الفارسية، وهو ما سنجده في المباحث القادمة في هذا البحث.

* * *

المبحث الأول: سياق التواصل: الرحلة العلمية أنموذجاً

يعتني هذا المبحث بالإجابة عن سؤال أكثر تحديداً وتركيزاً من سؤال الأثر المعرفي العام للعرب في المشهد الفارسي، الذي سبقت الإشارة إليه في العلاقات المعرفية التاريخية بين العرب والفرس في اللغة والأدب، أي: إن البحث هنا عن مكمن الأثر العربي على الفرس في التفكير البلاغي والنقدي.

وإذا كانت علوم العربية بنحوها وصرفها وعروضها وبلاغتها ونقدها هي: "معجزة العرب"[1] كما يقول الدكتور محمد الجابري، في حين: "أن الفلسفة هي معجزة اليونان"[2]، فإن البحث في الأثر البلاغي هنا معنيٌّ في المقام الأول باستنطاق تأثير هذه الشعبة من شعب اللغة العربية في المشهد البلاغي والنقدي الفارسي، ومقاربة ملامحها، من خلال الشواهد والنماذج التي تبدو وسْماً واضحاً في عروق التاريخ الثقافي والمعرفي عربياً وفارسياً، ويمكن أن يكون ذلك من خلال سياق مهم وهو سياق التواصل.

أمام كل حقبةٍ ثقافية تداوليةوتاريخية، يرى الباحث أنه من المهم الإشارة إلى سياقين مهمين من سياقات المعرفة، إلى المعرفة من خلال علاقتها بالدين وعلاقة الدين بالمعرفة، ثم إلى علاقة المعرفة بالحاجة البشرية للإنسان، على نحو عام هنا، ثم ارتباط هذين السياقين بهذه الجزئية من جزئيات البحث (الأثر البلاغي والنقدي للعرب على أبناء الثقافة الفارسية).

ها هنا تحديداً، تحضر بعض الإشارات المهمة التي قدمها ت. س. إليوت، حول الفكرة المهمة (الدين والثقافة) والعلاقة بينهما، حيث يرى أولاً أن الثقافة لا تظهر إلا إلى

---

(١) تكوين العقل العربي، د. محمد الجابري: ٨٠.

(٢) المرجع السابق: ٨٠.

جانب الدين، مؤكداً أنه: "لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا بجانب دين، ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة طبقاً لوجهة نظر الناظر"[1]، ويشير أيضاً إلى أن التلازم بين الثقافة والدين قائم بقوة المحافظة والحماية؛ فالدين في نظره يحمي الثقافة ويقويها والعكس صحيح كذلك، وتحدث أن ثقافة شعب ما تأتي: "على أنها تجسيد لدينه"[2].

بعد الغياهب التاريخية الطويلة، اعتنق الفرس وأبناؤهم هذا الدين، الذي جاء مخلصاً لهم من ليل المعاناة في مجتمعاتهم، وتحت سطوة النظام الطبقي الإقصائي، والحيرة والتوزع بين الهويات الدينية المتنوعة[3]، إلا أنهم وجدوا في الإسلام، وقيمه الثقافية التي بناها في نفوس أبنائه من (العالمين) كلهم بشتى أطيافهم الثقافية، ما لم يجدوه في (رمزية) زردشت، ولا (عدمية) ماني، ولا (وجودية) مزدك.

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة: ٣٢.

(٢) المرجع السابق: ٣٨، وينظر: حديث كليفورد غيرتز عن (الدين بوصفه نظاماً ثقافياً) في: تأويل الثقافات: ٢٢١–٢٢٨.

(٣) يقول هوما كاتوزيان في كتابه (الفُرْس: إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة): "قد تكون الأيديولوجية التي تحملها رسالة الإسلام فعلت فعلها في بث الدافعية والحماس لا بين الفاتحين فقط، بل حتى بين أولئك الذين لديهم استعداد للهزيمة في إيران، غير أن التفسير الوحيد لسرعة سقوط الإمبراطورية العظيمة على ذلك النحو الغريب هو نقص الإرادة في دعم الدولة المتفككة غير المحبوبة شعبياً، ولقد دلل التاريخ الإيراني باستمرار على أن الدولة حين تضعف بسبب عوامل داخلية أو خارجية فإن المجتمع – الذي عادة ما يكون في مواجهة مع الدولة – إما أن يساعد في سقوطها أو يقف على الحياد": ٩٤. ويقول: "لم تكن معركة القادسية هي التي أفقدت الإيرانيين إرادة المقاومة، ففي نهاية المطاف كانت القادسية معركة ذات تأثير محلي، في حقيقة الأمر كانت الإرادة قد فقدت أصلاً، إذ مرّت الدولة بفوضى مستمرة، والناس صغيرهم وكبيرهم كانوا يتمنون مجيء المخلص الذي سيبدأ الألفية التالية من الزمان". ٩٣.

هنا تأتي قيمة (التعارف) التي أسسها القرآن الكريم، وجسدتها رحلات أبناء الفارسية في سياقنا هنا، رحلاتهم المتنوعة إلى الجزيرة العربية، للوفادة العلمية، وللشغف بما في بقعة الضوء هذه، التي نزل فيها القرآن الكريم ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1]، من مناهل علمية ومعرفية ثرية متنوعة، من شأنها أن توسّع لهم في دنيا العلوم والمعارف العربية مكاناً رحيباً.

يقدم الدكتور رشيد يلوح تعليقاً ثرياً على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ .....﴾[2]، – أذكره على طوله – حيث يقول: "فالخطاب موجّه في هذه الآية إلى عموم البشر "يا أيها الناس"، ويذكرهم بأصلهم الأول، ويحرضهم على التعارف "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" والتعارف هنا يحتمل معنيين: **الأول:** وهو القريب، معنى أن يتعرف كل طرف إلى الطرف الآخر، يتعرف على اسمه وأصله وبلده وظروفه ودينه وثقافته، **المعنى الثاني:** يحمل دلالة المعرفة، أي: يكون التعارف بهدف الفهم والإدراك، فالقرآن يدعو الناس كي يكتشفوا الحقائق الكامنة وراء اختلافهم وتميزهم عن بعضهم، معرفة اختلاف الألوان، ومعرفة اختلاف الألسن، ومعرفة اختلاف المنتجات الصناعية، ومعرفة اختلاف المنتجات الاجتماعية، ومعرفة الاختلافات النفسية والمزاجية والاجتماعية، فروع معرفية وعلمية متعددة بتعدد الاختلافات الموجودة بين الشعوب والقبائل، لكن الحكمة الإسلامية لا تترك هذا التفرع المعرفي مفتوحاً على

(١) سورة الشعراء، آية: ١٩٥.

(٢) سورة الحجرات، آية: ١٣.

التعدد المتباعد، أو العبثي، بل ترجعه إلى الأصل والمنتهى، إذ معرفة الآخر (شعوباً وقبائل) ليست سوى معرفة للذات "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" ومعرفة الذات في النهاية هي الطريق الوحيدة لمعرفة الخالق"[1].

عديدة هي حكايات السفر وأخبار الترحل لأبناء الفرس، إلى جزيرة العرب، الذين جاءوا بشغف هو شغف المعرفة، وإرادة هي إرادة التعلّم والتحصيل الثقافي وهنا يجد الباحث أن سياق الرحلة العلمية، هو السياق الأبرز والأهم في تجلي ملامح التأثير العربي على الفرس في البلاغة والنقد، من خلال النماذج العلمية والبلاغية النقدية الفارسية الآتية:

الرحلة البلاغية:

١- أبو علي الفارسي:

ولد سنة ٢٨٨هـ بفسا، ونشأ بها نشأة دينية، حتى إذا حلَّت سنة ٣٠٨هـ، عزم السفر والرحيل إلى عاصمة الخلافة والثقافة العربية بغداد: "التي يرد منها الولاة يحكمون، والتي فيها الخلفاء والوزراء الذين يولون ويعزلون، وفي بغداد أيضاً، العلماء والمتعلمون، والفقهاء والمتفقهون، ورؤساء المتكلمين، والأطباء وسادة الحساب والنحوية، ومجيدو الشعر، ورواة الأخبار والأنساب، وفنون الآداب، وحضور كل طرفة، ومن هنا كان علماؤها متجه المستفسرين من مختلف العواصم الإسلامية إلى ذلك الحين، ولئن ضعفت الخلافة في بغداد إلا إنها لم تزل – مع ذلك – محتفظة بكيانها الثقافي، الذي وفد

(١) التداخل الثقافي العربي الفارسي: ٧٤ – ٧٥.

فيه أبو علي"[1]، وفي هذه المحطة العربية المعرفية التقى – أبو علي بعلماء العراق من: "شيوخ القراءة والحديث واللغة والنحو"[2].

في سيرة هذا العالِم الكثير من الملامح والإشارات التاريخية التي تدل بجلاء على شغفه المعرفي بالآخر، بالسفر إليه، واللقاء به في أكثر من أرضٍ عربية، حيث إن بغداد وحدها لا تكفي لدى أبي علي، إن لم تأتِ معها دمشق وحلب وغيرها من شقيقاتها في نصٍ من نصوص الرحلة العلمية والثقافية يسطرها أبو علي الفارسي، حيث تشير المصادر التاريخية إلى شيء من رحلات هذا العالم العلمية يذكر مثلاً كل من ابن خلكان وابن عماد أن قدوم أبي علي إلى حلب كان سنة ٣٤١هـ، حيث اتصل هنا بسيف الدولة الحمداني: "وكان أبو علي أحد أولئك العلماء الذين داروا في فلك ذلك الأمير العربي"[3]، إضافة إلى ما حوته إقامته في حلب من مباحثات علمية ومعرفية، فأفاد واستفاد، وأخذ وأعطى، حيث أثمرت إقامته الأولى في حلب مدونته المعروفة "الحلبيات"، وهي المدونة اللغوية المتنوعة في النحو والصرف والبلاغة والشعر والأدب وعلوم الدلالة، ويشير ابن جني في الخصائص إلى إقامة أبي علي في حلب كما يشير إلى مدونته الحلبيات، حيث يقول: "وقد كان أبو علي رحمه الله كتب إليَّ من حلب وأنا بالموصل، مسألة أطالها في هذه اللفظة جواباً على سؤالي إياه عنها، وأنت تجدها في مسائله الحلبيات"[4].

---

(١) أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير والعربية وآثاره في القراءات والنحو، د. عبد الفتاح شلبي: ٦٢–٦٣.

(٢) المرجع السابق: ٦٤.

(٣) السابق: ٤٧٢.

(٤) الخصائص: ٣/ ٤٠.

ضاقت الأرض الحلبية بأبي علي الفارسي، فخرج منها قاصداً دمشق، سنة ٣٤٦هـ، للقاء بعلمائها وولاتها هناك: "ويظهر أنه أقام بها إقامة مكنته من أن يملي المسائل الدمشقية"[١]، ثم شاء الله له أن يعود إلى بغداد مرة أخرى سنة ٣٦٧هـ، بعد إقامته في شيراز؛ ليؤدي الدَّين الذي عليه لأهل هذه العاصمة العربية، فيعلِّم ويدرِّس: "ويعلو شأنه، ويكون هو واسطة العقد من أهل العلم"[٢]، وهناك حيث ينتج أبو علي المسائل البغداديات، التي هي فيضٌ آخر من المسائل والمناقشات والمثاقفات اللغوية والأدبية والشعرية وفيها: "نظراتٌ بلاغية، كوقوع – الأمر موقع الخبر، وما يؤول إليه عاقبة الأمر"[٣]، وغيرها من مسائل البلاغة وعلوم الدلالة.

لقد استفاد أبو علي الفارسي، من جملة من الأعلام في شتى البقاع العربية، التي قدم إليها في مسيرته العلمية، ورحلاته الثقافية، فهم على سبيل المثال: أبو إسحاق الزجاج، وذلك في مبتدأ رحلته الأولى إلى بغداد، وقد سمع أبو علي كتاب (معاني القرآن) من الزجاج نفسه وأخذه عنه روايةً، كما أخذ عنه كتابه (الإبانة والتفهم عن معنى بسم الله الرحمن الرحيم)، ويعد الزجاج هو طريق أبي علي الفارسي إلى شيخه الآخر بكر بن محمد بن بقية المازني، إضافة إلى شيخة أبي بكر محمد بن السرّي البغدادي، المعروف بـ: أبي بكر السراج وغيرهم في آخرين.

---

(١) أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير والعربية: ٦٨.

(٢) المرجع السابق: ٧١.

(٣) السابق: ٤٧٤.

٢- محمود بن عمر الزمخشري:

ولد هذا العالِم في خوارزم، وتحديداً في قرية من قراها، وهي قرية (زمخشر)، سنة: ٤٦٧هـ، وقد نشأ بها في كنف والدته، أما والده فقد كان سجين مؤيد الدين الملك، في خوارزم، وقد تتلمذ الزمخشري على جملة من علماء فارس قبل أن يرحل إلى الأقاليم العربية، أمثال محمود بن جرير الأصفهاني، الذي قال عنه ياقوت الحموي: "أقام بخوارزم مدة، وانتفع الناس بعلومه، ومكارم أخلاقه، وأخذوا عنه علماً كثيراً، وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو، وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة"[١].

سطّر هذا البلاغي الفارسي مشاهد متنوعة، وحفل سجله التاريخي بالكثير من المواقف والأخبار، التي تكشف عن حالة من الشغف نحو الآخر العربي، لدى هذا العالم في سيرته المعرفية، حيث يقدّم بدايةً لوحة شعرية يحدّث فيها عن مركزية الترحال في حياته:

أحب بلاد الله شرقاً ومغرباً ... إليّ التي فيها غذيت وليداً
ولكن تواسى بالكرامة غيرُها ... وهذي أرى فيها الهوان عتيدا
وما منزل الإذلال للحر منزلاً ... وإن كان عيش الحر فيه رغيدا
سأرحل عنها ثم لست براجع ... وأضرب مرمى في البلاد بعيدا
فلا كنت إن ضمّت فيها ابن حرة ... ولا عشت بين الصالحين حميداً[٢]

---

(١) معجم الأدباء: ١٢٣/١٩.

(٢) ينظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني: ٣٣.

هي لوحة تكشف عن ضيق هذا العالِم بأرضه أرض فارس، ورغبةٍ جامحة في الترحال والتنقّل بين البلاد، ليس إلا بدافع الوفادة الثقافية والعلمية على بقع الضوء والعلم والمعرفة في العالم.

وفي صيغة خبرية ذاتية أدق وأعمق، يحدِّث الزمخشري عن نفسه في هذا السياق بقوله: "وطئت كل تربة في أرض العرب"[1]، وليس أوثق ولا أصدق من حديث المرء عن تجربته وعن ترحاله، فهو هنا يرسم شيئاً من أبرز ملامح شخصيته العلمية بنفسه، ويتفنن في التعبير عن ذلك، ما بين الصيغة الخبرية المباشرة، والصيغ الفنية الشعرية، كما في قوله عن رحلته إلى مكة المكرمة، حيث جاور فيها علي بن عيسى بن حمزة بن وهاس، وعكف على النهل من عبد الله بن طلحة اليابري، حيث قرأ عليه كتاب سيبويه، يقول عن هذه الرحلة:

ومما أجل الصنع فيه إناختي ... بمكة مرصيناً مراداً ومورداً
ولولا ابن وهاس وسابغ فضله ... رعيت هشيماً واستقيت مصرَّدا[2]

وفي مشهد آخر من مشاهد الترحال لدى الزمخشري إلى بلاد العرب، متلقياً ومتعلماً، يقول عنه أبو اليُمْن زبيد بن الحسن الكندي الملقب بتاج الدين (ت: ٦١٣هـ): "كان الزمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه، وأكثرهم اكتساباً واطلاعاً على كتبها وبه ختم فضلاؤهم... قدم علينا في بغداد سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة ورأيته عند شيخنا أبي منصور الجواليقي مرتين قارئاً عليه بعض كتب اللغة من فواتحها

(١) أساس البلاغة، للزمخشري: ٧٨/١ (ت ر ب).
(٢) ينظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه: ٣٧.

ومستجيزاً لها، لأنه لم يكن له على ما عنده من العلم لقاء ولا رواية"[1]، ويحدّث عنه ابن خلكان فيقول: "وكان قد سافر إلى مكة حرسها الله تعالى، وجاور بها زماناً، فصار يقال له: جار الله، وكان هذا الاسم علماً عليه"[2].

٣. أحمد بن زكريا بن فارس:

هو أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب القزويني الرازي، ولد ما بين سنتي ٣٠٦ – ٣٠٨هـ، من قرية كرسف جيانا باذمن رشتاق الزهراء بهمذان: "وقد غلب عليه لقب القزويني، والرازي، والأستاذ خرزي، والزهراوي، نظراً لكثرة تنقله في البلاد"[3].

طاف هذا العالم كثيراً من البلدان والبقاع في العالم، فقد ذكر القفطي عنه أنه رحل أولاً إلى قزوين، إلى أبي الحسن إبراهيم بن علي بن إبراهيم بن سلمة بن فخر فأقام مدة طويلة، حتى قيل إنه: "كان من قزوين، ولا يصح ذلك، وإنما قالوه لأنه كان يتكلم بكلام القزوانة"[4]، ثم رحل إلى ميانج في بلاد الشام، وأقام بها إقامة طويلة، التقى فيها بعلماء الشام، وتتلمذ على يد بعضهم أمثال أبي عبد الله أحمد بن طاهر بن النجم الميانجي، وكان ابن فارس شديد الإعجاب بهذا العالم في الشام، حتى أثر عن ابن فارس أنه قال عن شيخه هذا أحمد بن طاهر: "ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل نفسه"[5]، فأخذ عنه اللغة والأدب وكثرت مروياته عنه، كما رحل إلى العراق، فدخل بغداد، في تجربة علمية، كان

---

(١) وفيات الأعيان: ١/ ٢٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٥/ ١٦٩.

(٣) أحمد بن فارس، وريادته في البحث اللغوي وزالتفسير القرآني والميدان الأدبي، د. هادي حسن حمّودي: ٣٥.

(٤) إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي: ١/ ٩٤.

(٥) المصدر السابق: ١/ ٩٥.

يسرد شيئاً من ذكرياتها في بعض مظان كتبه، من ذلك أنه قال: "دخلت بغداد طالباً للحديث، فحضرت مجلس بعض أصحاب الحديث، وليس معي قارورة، فرأيت شاباً عليه سمة من جمال، فاستأذنته في كتب الحديث من قارورته، فقال: من انبسط إلى الإخوان بالاستئذان، فقد استحق الحرمان"[1]، كما دخل الكوفة وتتلمذ على يد أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، وأكثر ابن فارس الرواية عنه في كتبه في الحديث والنحو واللغة والأدب، وقد ذكر ابن فارس أنه روى عنه كتاب الفصيح لثعلب، الذي أكمله ابن فارس فيما بعد بكتابه (تمام فصيح الكلام)[2]، إلى غير ذلك من الأساتذة العرب في اللغة والأدب، الذين نهل منهم هذا العالم .

وقد أثمرت رحلات ابن فارس هذه في البلدان عموما، والعواصم الثقافة العربية خصوصاً جملة من الآثار والثمار على مستوى المشهد البلاغي والنقدي، من ذلك كتابه المهم (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، وتحديداً في باب واسع من أبواب هذا الكتاب، وهو (سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز)[3]، وقد بحث: في هذا الباب المسائل المتعلقة بعلم البيان، كما بحث المسائل المتعلقة بعلم المعاني، في بابٍ خاص لذلك، سماه (معاني الكلام)، ولم يفرد علم البديع بباب ولا بتسمية، بل نثر مسائل وأساليبه في تضاعيف هذين البابين، وما يهم الباحث هنا هو التفاتات ابن فارس البلاغية والنقدية في كتابه هذا، التي استقاها من مشايخه وأساتذته الذين أخذ عنهم،

(١) معجم الأدباء: ٤/ ٨٩.

(٢) الصاحبي: ٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٨٩.

وروى، كما جاء في حذف ألف الاستفهام مثلاً[1]، أو معنى الأمر عند العرب[2]، أو في حال الأمر من حيث الوجوب وعدمه[3]، أو في المجاز في إطلاقه أو تقييده[4]، وغير ذلك من المسائل والأبواب.

الرحلة النقدية:القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني أنموذجاً:

يمثل هذا الناقد وجهاً بارزاً من وجوه التأثير العربي على أبناء الثقافة الفارسية، وملمحاً من ملامح الرحلة العلمية النقدية من بلاد فارس إلى العواصم الثقافية العربية في تلك الحقبة التاريخية التي سادت بها الثقافة العربية و:"بلغت نضجها العلمي، وتعددت الحواضر الإسلامية، وهي تزهر بالعلماء، وأصبحت الرحلة سبيل التعلم والدرس"[5]، حيث الملاذ المعرفي الآمن، والمهاد الثقافي الثري، يجده أبناء فارس وهم يتحسسون لأنفسهم طريقاً معرفياً في عتمة واقعهم آنذاك، حيث يسطّر الجرجاني هنا نصاً رحلياً آخر عابقاً بالوفاء والاعتراف بالفضل العربي على الفرس مليئاً بحكايات الوفاء والاحتفاء، بوصفهما قيمتين حضاريتين من قيم التثاقف والتعارف العلمي بين الذات والآخر.

ولد القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في جرجان، التي وصفها ياقوت الحموي بقوله:"هي مدينة مشهورة عظيمة بين طبرستان وخراسان... وهي أكبر مدينة بنواحيها،

---

(١) السابق: ٢٩٦.

(٢) السابق: ٣٠٢.

(٣) السابق: ٣٢٤.

(٤) السابق: ٣٢٨.

(٥) تحقيق مقدمة كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٧.

وهي أقل ندى ومطراً من طبرستان، وأهلها أحسن وقاراً، وأكثر مروءة ويساراً... وأهلها يأخذون أنفسهم بالتأني والأخلاق المحمودة..."[1]. وكانت ولادته سنة: ٣٢٢هـ.

أما عن نص الرحلة النقدية لدى القاضي الجرجاني، فهو نص متنوع متوزع، يمكن أن يضعه الباحث على ضربين، **أولهما:** ما تحدث به المؤرخون والإخباريون أنفسهم عن رحلة القاضي الجرجاني، حيث يحدّث الثعالبي على سبيل المثال عن القاضي الجرجاني قائلاً: "وقد كان في صباه خلف الخَضِر في قطع عرض الأرض، وتدويخ بلاد العراق والشام وغيرهما، واقتبس من أنواع العلوم والآداب ما صار به في العلماء عَلَماً، وفي الكمّال عالماً"[2]، ومن ذلك أيضاً ما قاله عنه ياقوت الحموي، في وصف رحلاته: "وطوّف في صباه البلاد، وخالط العباد، واقتبس العلوم والآداب، ولقي مشايخ وقته، وعلماء عصره..."[3].

أما الضرب الثاني في رحلات هذا الناقد، فهو ما تحدث به القاضي الجرجاني نفسه عن رحيله إلى بلاد العرب، حيث أنتجت المسيرة العلمية في حياة هذا الناقد قصائدَ شعرية، عبّر فيها الجرجاني عن مبدأ الرحلة العلمية على نحو عام، ومركزيتها في حياته، في مثل قوله:

مـــالـــي ومالـــك يـــا فـــراقْ أبـــــداً رحيـــــلٌ وانطـــــلاق

وقد أخذت بغداد مساحة وجدانية وذاتية واسعة في النص الشعري الرحلي، لدى القاضي الجرجاني، حيث تمثل هذه القلعة الثقافية العربية: "أكبر مدينة تركت في نفسه

(١) معجم البلدان: ٢/ ١١٩.

(٢) يتيمة الدهر: ٤/ ٣.

(٣) معجم الأدباء: ٢/ ٩١.

أثراً بالغاً، فقد تغنى بها طويلاً بعد أن فارقها، وحنَّ إلى معاهدها، وذكرياته فيها، وأنشأ في ذلك عدة قصائد لها أثرها العميق في النفس، وكان يتمنى أن لو عاد إليها"[1].

يقول في حنينه إلى بغداد:

سـطى جـانبي بغـداد أخـلاف مزنـةٍ	تحـاكي دمـوعي صـوبها وانحـدارها
فلـي فيهمـا قلـبٌ شـجالي اشـتياقه	ومهجـة نفـس مـا أمـلّ ادّكارهـا
سـأغفر للأيـام كـل عظيمـةٍ	لـئن قرّبـت بعـد البعـاد مزارهـا[2]

ويقول أيضاً وهو يحن إلى صحبته التي لها الأثر العميق في نفسه:

أراجعـة تلـك الليـالي كعهـدها	إلـى الوصـل ؟ أم لا يرتجـي لـي رجوعهـا
وصـحبة أقـوامٍ لبـستُ لفقـدهم	ثيـاب حـدادٍ مـستجدٍ خليعهـا
إذا لاح لـي مـن نحـو بغـداد بـارقٌ	تجافـت جفـوني واسـتطير هجوعهـا
سـقى جـانبي بغـداد كـل غمامـةٍ	تحـاكي دمـوع المـستهام هموعهـا
بهـا تـستكن الـنفس النفـور ويعتـدي	بـانَسَ مـن قلـب المقـيم نزيعهـا
يحـن إليهـا كـل قلـب كأنمـا	يـشاد بحبـات القلـوب ربوعهـا
فكـل ليـالي عيـشها زمـن الـصبا	وكـل فـصول الـدهر فيهـا ربيعهـا
ومـا زلـت طـوع الحادثـات تقـودني	علـى حكمهـا مـستكرها، فأطيعهـا[3]

يشير الدكتور أحمد بدوي إلى الأثر الذي يجده الباحث في اتساع نص الرحلة العلمية الثقافية لدى القاضي الجرجاني، حيث يقول: "وإذا نحن عرفنا أن القاضي الجرجاني ألّف في

(١) القاضي الجرجاني، للدكتور أحمد بدوي: ٢٦.

(٢) يتيمة الدهر: ٤/ ١٢.

(٣) المصدر السابق: ٤/ ١٢.

التفسير والتاريخ والفقه والنقد وله شعر ورسائل، استطعنا أن نستنبط ما أفاده في هذه الرحلات من ثقافة واسعة في الشريعة والأدب، وكتابه الوساطة يدل على اطلاع واسع على دواوين الشعراء السابقين، وعلم غزير باللغة، ومعرفة بالغريب، ومقدرة على فهم معاني الشعر، وتمكّن من النحو والعروض، واتصال وثيق بما كتبه النقاد من قبل"[1].

إذن، هي لوحة واضحة المعالم في التعبير عن الرحلة نحو الآخر العربي، يسطرها هذا الناقد، تجسيداً لحالة الجذب والاندفاع في حواضن الثقافة العربية، والانغماس في دفائنها، للنهل من معارفها، وإتقان أصول الصنعة العلمية فيها، وارتشاف أفاويق الإبداع النقدي والشعري فوق أرضها وتحت سمائها، فمنذ (زمن الصبا) كما يقول القاضي عن نفسه في بغداد، وهو إزاء حاضنتين عربيتين حاضنة تصله بالمدينة العربية سلوكاً وحضارة وعادات وكرماً وضيافة، وحاضنة تصله بالمعرفة والثقافة وفنون القول وضروب البلاغة والأدب.

هنا يحسن إيضاح جملةٍ من الأمور، أولها أن الفكرة في هذا المبحث المتعلق بالرحلة البلاغية والرحلة النقدية اعتمدتْ على قدمته مراكز العلم والمعرفة والثقافة في الأقاليم العربية حينذاك لأبناء الفرس من خلال قدومهم على أعلام اللغة والأدب والبلاغة سواء في العراق على سبيل المثال أو الشام، والخروج بعد ذلك بذخيرة معرفية لا تقتصر فقط على مستوى التأثر بالعربية، والنبوغ في علومها المختلفة، إنما يتجاوز ذلك، ابتداء من الاستيعاب المعرفي للتخصص الذي أراد –الفارسي أو الزمخشري أو ابن فارس، أو الجرجاني على سبيل المثال لا الحصر– النبوغ فيه، ومروراً بنشر ما تلقاه هذا العَلَم في

(١) القاضي الجرجاني: ٢٦.

هـذه التجربـة العلميـة والمعرفيـة فـي محيطـه الثقـافي والمعرفـي الجغرافـي بعـد ذلـك ، وانتهـاءً بالتـآليف الكثيـرة التي أراد أبنـاء الفارسـية تقـديمها للمـشهد العربـي إذاك وفـاءً علمياً ومعرفياً للثقافية العربية .

والأمر الثاني أن الفكرة في الاقتصار على الرحلة البلاغية والنقدية، مع التمثيل لها بهذه النماذج العلمية، تريد أن تقول: بأن براعة هذا العالم الفارسي أو ذلك في سياق البلاغة أو النقد إنما جاءت من خلال مجموعة من المكونات والعوامل، منها الرحلة العلمية إلى بعض العواصم والأقطار العربية، التي أسهمت في صقل موهبة المؤلف، وبناء صرحه المعرفي، ثم أيضاً – وهو الأمر الثالث – ما يتصل بما سمّاه مصطفى الجويني ب(الدرس البيئي للبلاغة والنقد)، أي: تتبّع البلاغة تتبعاً مكانياً، إقليمياً، وما قدمته هذه الأقاليم والأمصار العربية لأبنائها، أو الوافدين عليها من غير أبنائها في البلاغة والنقد، وقد آثر الجويني :"الدرس البيئي للبلاغة، لأن للبيئة عاملها الأكيد في تشكيل ذوق الجماعة، من ميراث وورثة، وحاضر اكتسبته، ومواهب اختصت بها عبقريات مبدعيها، وليس أمر هذا الدرس بالهيّن"[1].

وهكذا إذن تظهر الرحلة العلمية، جسراً واصلاً بين الذات الفارسية في طريقها إلى الآخر العربي في كل من حقل البلاغة والنقد، حيث وجدنا هنا أبرز العلامات البلاغية والنقدية، إنما اتكأتْ في مبتدأ حياتها المعرفية، ومسيرتها العلمية على (أرض العرب)، بتعبير جار الله الزمخشري عن نفسه، وإذا كان هذا التأثير العربي قد جاء على مستوى التكوين الثقافي والمعرفي لهؤلاء البلاغيين والنقاد من أبناء فارس، فإن ضفة أخرى من

(١) أوساط البلاغة العربية، د. مصطفى الجويني: ٥ .

ضفاف التأثير العربي على مشهد البلاغة والنقد، يمكن الوقوف عليه، يتمثل في التأليف البلاغي والنقدي في البلاغة لدى أبناء الثقافة الفارسية، وهو المبحث القادم في هذا البحث.

* * *

المبحث الثاني: سياق التأليف البلاغي والنقدي:

أحدث الإسلام منذ انطلاق تباشيره في جزيرة العرب، حركةً فكرية وثقافية كبرى، بدأت بتوجيه هذا الإنسان نحو القراءة، مفتاح المعرفة والثقافة والنهوض الفكري والحضاري، وذلك في أول آياته المنزلة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾. والأمر بالقراءة يعني التوجيه لكل من طرفي هذه المعرفة المقروءة، المؤلف أولاً بتقديم ما يعود نفعه وثراؤه وتقريبه من (ربك الأكرم)، ثم توجيه القارئ الطرف الآخر بقراءة ما يفيده ويثريه في علاقته مع ربه (الذي خلق)!

على نحو عام، وبنظرة كلية في فاتحة هذا السياق، يرى الباحث أهمية الإشارة إلى دور القرآن الكريم في توجيه حركة المعرفة، والدفع بدفة التأليف في التراث الإسلامي من التكوّن حتى التكوين والنضج؛ وهو ما حدا ببعض علماء الإسلام وأدبائه، وبعض المستشرقين إلى تقديم شهاداتهم وإضاءاتهم، حول تلك الوفرة التي يجدها الباحث في حركة التأليف في حضارة الإسلام بفضل نزول القرآن الكريم، وأمره بالقراءة والكتابة وغيرها من روافد العمل المعرفي والثقافي الإنساني.

يشير إلى هذا كلٌّ من ابن العربي المعارفي بقوله: "ولم يكن قط في الأمم من انتهى إلى حد هذه الأمة من التصرف في التصنيف والتحقيق"[1]، والقلقشندي بقوله: "واعلم أن الكتب المصنفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تُحصر، لاسيما في الكتب المصنفة في الملة الإسلامية، فإنها لم يصنف مثلها في ملة من الملل، ولا قام بنظيرها أمة من الأمم"[2].

---

(١) عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي: ٥/١.

(٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: ٤٦٧/١.

والمستشرق يوهانس بيدرسن، في قوله: "لم تلعب حياة التأليف في أي ثقافة أخرى الدور الذي لعبته في الإسلام، فقد شغل العلم الذي كان يعني كل حياة الفكر اهتمام المسلمين أكثر من أي شيء آخر، خلال عصر الإسلام الذهبي، وما بعده بفترة غير قصيرة"[1].

هذه المقدمة في هذا السياق، تأخذنا تحديداً إلى ملمح خاص ومحدّد، وهو إسهام هذا القرآن الكريم في إشعال الملكات المعرفية والثقافية لدى أبناء الأمم الإسلامية الأخرى غير العربية، ودخولهم مع العرب المسلمين في سباق التأليف خدمةً لهذا الكتاب التأليف العربي العزيز، وبيان بعض الدقائق والغوامض في أسرار آياته ومعانيها، ومن ذلك بطبيعة الحال ما نجده لدى أبناء الثقافة الفارسية، ولعل الزمخشري أوضح قامة وعلامة في البلاغة القرآنية حين قال عن نفسه: "الله أحمد أن جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية، وأبى لي إن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من منهجهم الذي لم يُجْدِ عليهم إلا الرشق بألسنة اللاعنين، والمشق بأسنة الطاعنين، وإلى أفضل السابقين والمصلين أوجه أفضل صلوات المصلين، محمد المحفوف من بني عدنان بجماجمها وأرحائها، النازل من قريش في سرة بطحائها، المبعوث إلى الأسود والأحمر بالكتاب العربي المبين..."[2].

---

(١) الكتاب العربي منذ نشأته حتى عصر الطباعة: ٦٢.

(٢) المفصل في صنعة الإعراب: ١٧.

وهنا يجد الباحث أيضاً أن ملمحاً تاريخياً مهماً له دلالته ومآلاته في التأثير العربي على الفرس في سياق البلاغة والنقد، **مفاده:** أن هذا العطاء العلمي والثقافي الذي خطّه وقدمه أبناء الفارسية لهذا الكتاب العربي العظيم، إنما جاء من باب الإحساس بروح الوفاء لهذه اللغة العربية، والانتماء إلى أهلها، وفي مقدمتهم نبي الرحمة والهدى عليه الصلاة والسلام، وخاصة أن عالم التأليف والكتابة في ذلك الحين قد شابه من الفتن وعصف به من المآسي والقلاقل ما الله به عليم، وهنا يشير مرتضى المطهري تأكيداً على ذلك، أنه: "لم يكن الفرس يحسبون هذه اللغة العربية لغة أجنبية، إذ أنهم لم يكونوا يعدّون العربية لغة العرب فحسب، بل لغة الإسلام والمسلمين عامة، وحيث كانوا يرون الإسلام ديناً عالمياً أممياً، كانوا يرون اللغة العربية أيضاً لغة إسلامية أممية عالمية تتعلق بجميع المسلمين في العالم أجمع"[1]. فهي إذن التفاتة علمية حادة يعكسها الشعور بالوحدة اللغوية والوحدة المعرفية، التي أسسها هذا الدين وهذا الكتاب العربي العزيز، في سياق التأليف في بلاغته وبيان أسراره.

في سياق التأليف البلاغي والنقدي هنا، نجد منتجعاً واسعاً، وسرادقاً كبيراً في مقاربة التأثير العربي على المشهد البلاغي والنقدي الفارسي، يمكن للباحث التركيز على أكثر من مثالٍ من هذه المؤلفات البلاغية والنقدية الفارسية لاكتشاف الأثر العربي البلاغي فيها، وذلك على النحو الآتي:

---

(١) الإسلام وإيران: ٩٦/١.

١- ترجمان البلاغة: لمحمد بن عمر الرادوياني:

يمثل هذا الكتاب أول مؤلَّف في البلاغة الفارسية، فقبل هذا الكتاب لم يكن في فضاء المشهد البلاغي الفارسي المنهجي شيءٌ يعبر عنه، وقد كان للأستاذ أحمد آتش، أستاذ الآداب بجامعة اسطنبول دور كبير في هذا الكتاب، يتمثل أولاً في إلغاء فكرةٍ كانت سائدة فترة من الزمن، مفادها أن ترجمان البلاغة ليس هو أول كتب البلاغة الفارسية، وإنما هو "حدائق السحر" لرشيد الدين الوطواط، ولكن الأستاذ أحمد بعثوره أولاً على نسخة "ترجمان البلاغة" الأولى في عام ١٩٤٨م، ضمن المخطوطات الموجودة في مكتبة الفاتح في اسطنبول، واعتكافه في فحصها ومقارنتها بحدائق السحر ثانياً، جعلنا نقف معه على نتيجة علمية مفادها أن: "كتابَ ترجمان البلاغة أول كتابٍ ألف في أواخر عصر تدوين وتثبيت بناء الآداب الإيرانية بعد الإسلام في باب الصناعات الأدبية"[١].

بدأ الرادوياني كتابه ترجمان البلاغة، بقوله: "إنني رأيت مصنفات عديدة، وكل ما رأيته لكتّاب كلِّ عصرٍ في شرح البلاغة وبيان حل الصناعة وكل ما يتصل بها، ويتفرع عنها كالعروض ومعرفة الألقاب والقوافي، رأيته كله بالعربية ورأيت على وجه الخصوص جماعة من الناس قد أفادوا منها... ولم أرَ كتاباً بالفارسية في معرفة أجناس البلاغة وأقسام الصناعة ومعرفة الكلام المنمّق، والمعاني الدقيقة، ليكون أنيساً للنبلاء، ومؤنساً ومحدثاً للعالم، وانتظرتُ ذلك عدة مرات، وقلت لعل هذا العمل يأتي على يد أحد من الفضلاء، فطالما أن مثلي لم يقم بجهد كبير في هذه الصناعة، فلا يجوز له أن يتساوى مع الأساتذة في التصنيف، إلا أنني لم أجد نهاية للانتظار، فاليوم تدعي كل طائفة هذا

(١) مقدمة المحقق أحمد آتش لترجمان البلاغة ص: ط

النوع، ويعدون أنفسهم من هذه الطبقة، وعندما وزنت العلم رأيت الأكثرية تغالي في دعواها، وهم خلو من المعنى، ومجازهم أكثر من حقيقتهم، وأن الأقدام خارجة عن دائرة الصواب، ومن ثم تأكد لي أنهم لن يتوصلوا إلى هذا المصنف كما ينبغي، وأنهم لن يظهروا دقائق و حقائق النظم والنثر بطريقة صحيحة وسليمة، فقلت لابد أن أجمع في هذا الكتاب بالقدر الذي يتيسر لي من العلم، وأزيّنه بتصنيف شاف، وأحول أجناس البلاغة من العربية إلى الفارسية، وأذكر مثال كل فصلٍ من أقوال الأساتذة على حدة، حتى يكون مرشداً لدارس الفن، وصانع القول"[1].

هي الشعلة الأولى إذن، في ليل البلاغة الفارسية، والخطوة المؤسِّسة في طريق التأليف البلاغي الفارسي، عبر جسر البلاغة العربية كما يقول الراديواني، حيث يكشف هنا عن ظروف التأليف وملابساته وأسبابه، وبيان ردة الفعل تجاه فعل الفراغ الذي وجده في البيئة الفارسية حينذاك، خلواً من أي كتاب يحمل ما يحمله ترجمان البلاغة، ما يدعو الراديواني ومن جاء بعده إلى القيام بالحد الأدنى من الواجب اللغوي والسوسيولوجي المعرفي، في عملٍ يكون (أنيساً للنبلاء، ومؤنساً ومحدثاً للعالم) كما يقول، من خلال (الترجمة)، الوسيلة المركزية المهمة في نقل المعرفة ونشرها وتداولها.

والسؤال هنا: كيف تجلى التأثير البلاغي العربي في هذا الكتاب ؟

يمكن أولاً أن يأخذ الباحث حديث المؤلف لهذا الكتاب عن استفادته من تلك المؤلفات البلاغية العربية، حول شرح البلاغة وبيان حل الصناعة، وكل ما يتصل بها، ويتفرع عنها، وأنه إنما رأى ذلك كله بالعربية، وحديثه عن جهده تجاه هذا الكيان من

---

(١) ترجمان البلاغة: ٦٥.

المعرفة البلاغية العربية وتحويله (من العربية إلى الفارسية) كما يقول، يمكن أن يؤخذ هذا الحديث كله على أنه الإجابة العامة الكلية الشاملة لسؤال التأثير العربي في هذا الكتاب، ثم الانطلاق بعد ذلك ثانياً إلى الكشف عن ملامحها الحقيقية الجزئية المتنوعة والمتوزعة في تضاعيف العمل، منذ العتبات الأولى فيه وحتى نهايته.

في سياق استفادة الراديوياني من المؤلفات والمصادر اللغوية والبلاغية العربية في كتابه (ترجمان البلاغة)، يمكن الإشارة إلى بعض النماذج في ذلك، وهي كثيرة، من ذلك مثلاً حديثه عن (المتضاد)، وإثارته إلى الخليل بن أحمد في بيانه: "فإن الفرس يطلقون على ذلك اسم المتضاد، أما الكتّاب والخليل بن أحمد فإنهم يسمون هذا الأصل بالمطابق"[1]، ومن ذلك إشارته إلى عبد الله بن المعتز، وكتابه البديع، وذلك في حديثه عن الالتفات: "فعندما يقول الشاعر بيتاً، وينتقل من هذا المعنى إلى معنى آخر، يسمّون ذلك بالالتفات. ويقول أمير المؤمنين ابن المعتز: إن الالتفات هو انتقال المتكلم من المخاطبة إلى المغايبة أو من المغايبة إلى المخاطبة، وأمثال ذلك..."[2]، ومنه أيضاً قوله في الإعنات: "معناه أن يتكلف الشاعر والكاتب في النظم والنثر شيئاً غير لازم له، كالتزامه بحرف في القوافي"[3]، وقد أخذ هذا المفهوم من ابن المعتز، حين جاء على ذكر لزوم ما لا يلزم، وعرفه بقوله: "ومن إعنات الشاعر نفسه في القوافي وتكلفه من ذلك..."[4]، وحين تحدث عن (المقلوب المستوي)، قال: "ولقد رأيت عدة أبيات باللغة العربية من هذا النوع في

(١) المصدر السابق: ٧٧.

(٢) المصدر السابق: ٩٣.

(٣) السابق: ٧٨.

(٤) البديع: ٤٢، وينظر: ترجمان البلاغة: ١٢٨.

كتاب "الزهرة" وهو من تصنيف محمد بن داود الأصفهاني، فكل من يريد المزيد من التعرف على هذا الفصل فليرجع إلى ذلك الكتاب"[1].

هو ملمح أول إذن، من ملامح التأثير البلاغي العربي على المشهد البلاغي الفارسي، في سياق محدد وهو سياق الكتابة العلمية والتأليف في هذا الحقل، بدأ بأكثر من وجه، وعلى أكثر من صيغة، إن على مستوى تصريح المؤلف، أو على مستوى عمل المؤلِّف دون تصريح منه؛ ويمكن للباحث هنا أن يقدم إشارتين تؤكدان الفكرة المركزية هنا، فكرة استفادة الراديوياني من المصادر اللغوية والبلاغية العربية، **أولاهما** ما يتعلق بالمصطلحات البلاغية والنقدية التي ذكرها المؤلف، ونقلها بصيغتها العربية الأصلية كما هي في مصادرها العربية الأولى، وكأنها الظلال المعرفية التي أراد الراديوياني أن ينقلها كما هي، دون الترجمة لها إلى الفارسية، ثم أيضاً – وهي **الإشارة الثانية**– حديثة عن كلمة (ترجمان) في عنوان الكتاب الذي اختاره المؤلف بنفسه، وكأنها إشارة إلى الاستيعاب الأول لأجناس البلاغة التي اختارها المؤلف استيعاباً لا يكون إلا في الأرض الأولى، أرض البلاغة العربية ثم بعد ذلك تأتي مهمة هذا (الترجمان) إلى الأرض الثانية الفارسية.

٢– حدائق السحر في دقائق الشعر: لرشيد الدين الوطواط:

مؤلف الكتاب هو: رشيد الدين سعد الملك محمد بن محمد بن عبد الجليل، الكاتب المعروف بـ(خواجه رشيد الدين الوطواط)، ولد في بلخ من أعظم مدن خراسان، سنة ٤٨١هـ أو قبلها بقليل[2]، وقد سمي بالوطواط؛ لأنه كان "حاد اللسان ولذلك سموه

(١) ترجمان البلاغة: ٧٢.

(٢) ينظر: معجم الأدباء: ٦/٢٦٣١.

بالوطواط وهو طائر بالفارسية"[1]، وقد استفاد كثيراً من بعض علماء العربية أو علماء الفرس الذين عرفوا بشغفهم تجاه العربية، كالزمخشري على سبيل المثال، الذي طلب منه الوطواط أن يأذن له في رسالة بخطه[2] بحضور مجالسه العلمية، : "وقد وُفق رشيد الدين في الحصول على هذا الإذن فثابر على حضور مجالس الزمخشري"[3]، وقد ذاع صيته في الآفاق، وانتشرت سمعته في شتى الأقاليم العربية والفارسية؛ لما يملكه من رصيد ثقافي ومعرفي في اللغتين العربية والفارسية.

يشير الدكتور إبراهيم الشواربي إلى أن: "الأثر الخالد الذي كتبه رشيد الدين، فخلّد اسمه في تاريخ أدبيات إيران، وجعله معروفاً مشهوراً حيثما يتحدثون الفارسية في كل مكان، هو هذا الكتاب الحاضر الذي يعرف باسم "حدائق السحر في دقائق الشعر"، كتبه في علم البديع والصناعات الشعرية"[3]، وهو وإن كان بلا شك لبنة مهمة من لبنات البناء البلاغي المنهجي في البلاغة الفارسية لكن الباحث يرى أن "ترجمان البلاغة" كان له من الأثر في حدائق السحر، حتى ولو لم يصرّح الوطواط بذلك، بل حتى – وهذا الأهم – وإن كان الهدف الرئيس من تأليف الوطواط لكتابه هو معارضة "ترجمان البلاغة"، لسببين، **الأول** هو ما يلاحظه الباحث من سير الوطواط على منوال الزادوياني في إثبات كثير من المصطلحات البلاغية والنقدية كما هي من اللغة العربية[4]، **الثاني:** وهو وجود كثير من

(١) ينظر: مقدمة التحقيق لحدائق السحر: ٧.

(٢) ينظر: رسائل رشيد الدين الوطواط: ٢/ ٢٩.

(٣) مقدمة تحقيق الدكتور إبراهيم الشواربي لحدائق السحر في دقائق الشعر: ٦٧.

(٤) ينظر: حدائق السحر: ١٠٧، ١١٧، ١١٩، ١٧١، وترجمان البلاغة: ١٢٧٧، ١١٠٢٧.

الشواهد والأشعار العربية والفارسية في حدائق السحر كما هي في ترجمان البلاغة[1]، وهنا يذكر الباحث مقدمة المؤلف، وتحديداً في قوله: "إن الملك العادل خوازم شاه، نوّر الله مضجعه استدعاني يوماً من أيام دولته التي انتظمت فيها عقود الفضل، وانهدمت فيها أبنية الجهل فأسرعت إلى تلبية أمره، وأدركت سعادة خدمته، فأطلعني على كتاب في معرفة بدايع الشعر الفارسي، يسمونه "ترجمان البلاغة"، فلما راجعته وجدت أن أبيات الشواهد المسطرة في هذا الكتاب غير مستطابة، وأنها جميعاً متكلفة النظم، قد جمعت بطريق التعسف، وأنها بالإضافة إلى ما جاءفيها من تكلف وتعسف، لا تخلو من أنواع الزلل، وأصناف الخلل، فرأيت الواجب علي – أنا الناشئ في هذه الأعتاب أن أكتب هذا الكتاب في معرفة محاسن النظم والنثر في كلتا اللغتين العربية والفارسية"[2].

أما عن أمارات التأثير البلاغي العربي في هذا الكتاب، فيمكن البداية أولاً من ذلك الحضور اللافت لأعلام اللغة والبلاغة والنقد من العرب، الذين استقىمنهم المؤلف، ونهل من علمهم، واستفاد من آرائهم، ابتداءً من الأصمعي[3]، واليزيدي[4]، والخليل بن أحمد[5]، وابن المعتز[6]، بل نجده يتفنن في إثبات بعض التعليقات من قبل بعض النقاد العرب القدماء، من ذلك مثلاً، ما ذكره في باب (الإغراق في الصفة)، مقولة الجاحظ: "ويقول

(١) ينظر: السابق: ١١٧، ١١٨، ١٣٤، ١٣٥، وترجمان البلاغة: ٧٧، ٩٣.

(٢) حدائق السحر: ٨٩.

(٣) ينظر: المصدر السابق: ١٠٤.

(٤) السابق: ١٠٤.

(٥) السابق: ١١٧.

(٦) السابق: ١١٨.

الجاحظ: إن من يحاولون الإغراق في هذا المعنى، جميعهم عيالٌ على امرئ القيس"[1].

إلى غير ذلك من الأقوال والآراء النقدية والبلاغية العربية التي شكّلت مادةً ثرية في الكتاب، فرضت ذاتها في صفحات الحدائق هنا، في نتيجة مؤداها: أن المؤلف لم يكن بمعزل أبداً عن ذخائر المعرفة البلاغة والنقدية العربية الأصلية، استيعاباً لها، واستفادةً من الإضاءات المعرفية المتناثرة فيها.

يضاف إلى ذلك **ثانياً**، ما يراه الباحث من حضور واضح لفحول الشعراء العرب، حضوراً يعكس شغف المؤلف بديوان العرب، وقد جاء ذلك في كثير من سياقات الكتاب، وهو ما يؤكده الدكتور إبراهيم الشواربي من خلال رحلته في تحقيق الكتاب، حيث يقول: "قرأ رشيد الدين كثيراً من دواوين المبرزين من شعراء العرب والعجم، مثل: أبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري، والأمير الحارث بن سعيد أبي فراس الحمداني، وأبي الطيب المتنبي،... فكان ذلك مما ساعده على أن يأخذ من هذه الدواوين والرسائل والمؤلفات كثيراً من الأمثلة ا لتي أوردها في "حدائق السحر"، وقد اقتبس الجزء الهام من شواهده العربية من كتاب يتيمة الدهر للثعالبي، ومن كتاب دمية القصر للباخرزي، ولابد أنه نظر أيضاً في كتب المعاني والبيان العربية لأنه يشير إلى ذلك في بعض المواضع إشارة مختصرة يسيرة، وكان رشيد الدين يعترف بالفضل للمتنبي وأبي فراس والبحتري من بين شعراء العربية، وقد استشهد بالمتنبي في واحد وعشرين موضعاً واعتبره أستاذاً لشعراء العرب وأشعر شعرائهم ونظيراً للعنصري بين شعراء الفرس"[2].

---

(١) السابق: ١٧٦.

(٢) حدائق السحر: ٧٠.

وقد كُتب لهذا الكتاب في مشهد البلاغة الفارسية، الكثير من ملامح التأثير الواضح، وصل إلى مستويين كما يقول الدكتور إبراهيم الشواربي في تحقيقه لهذا الكتاب:

المستوى الأول: النظم البديعي، لأولئك الشعراء الذين حولوا محتوى هذا الكتاب وفحوى ما جاء فيه من أساليب بلاغية إلى منظومات بديعية، من ذلك على سبيل المثال: قوافي الكنجوي في منظومته (بدائع الأشعار في صنائع الأشعار)، وشرف الدين القزويني، في منظومته (نزهة الأبصار في معرفة بحور الأشعار)[١].

المستوى الثاني: تلك الكتب والمؤلفات التي اقتفت أثر الوطواط في حدائق الشعر، ومنها (المعجم في معايير أشعار العجم)، لشمس الدين محمد بن قيس الرازي، وقد اشتمل هذا الكتاب على الفنون المتعلقة بالعروض والقافية والصناعات الشعرية، و: "قد استمد مؤلف المعجم أكثر شواهده في الجزء الثالث المتعلق بالصناعات الشعرية من كتاب حدائق السحر"[٢]، إضافة إلى كتاب (حقائق الحدائق)، الذي أفاد من حدائق السحر في كثير من الفصول والمسائل والأبواب، لمؤلفه شرف الدين حسن بن محمد التبريزي [٣]، وكتاب (رقائق الشعر) لمؤلفه علي بن محمد المشهور بتاج الحلاوي، حيث يذكر المؤلف: "بأن كتاب حدائق السحر مجملٌ يحتاج إلى تفصيل... فصدر أمر المطاع بكتابة شرح مفصل له"[٤].

---

(١) المصدر السابق: ٧٤.

(٢) السابق: ٧٥.

(٣) السابق: ٧٦.

(٤) السابق: ٧٦.

لقد ظهر المؤلّف البلاغي الفارسي في هذين النموذجين العلميين، وغيرهما من النماذج، مثالاً للباحث عن جوهر المعرفة البلاغية والنقدية من مصادرها الأولى، ومنابعها الفجرية، التي انطلقت منذ نزول القرآن الكريم في جزيرة العرب، متجاوزاً في ذلك ثقافة الاكتفاء الذاتي المحصور، إلى نقل المعرفة، وتداولها ونشرها، عبر جسر مهم، وهو جسر الترجمة، الحجر الكريم الذي تنبجس منه عيون التأثير والتأثر في كل لغات العالم، وهي هنا تتجلى من العربية إلى الفارسية، هذا من حيث الإطار العام، والباب الرئيس الذي دخل كل من الراديوياني ورشيد الدين إلى البلاغة العربية، أما من حيث الانغماس في التفاصيل، فقد بدا ذلك على عدة مستويات، تبدأ بعيون المؤلفات البلاغية والنقدية، وتمر عبر مصطلحاتها ومفاهيمها العلمية الخاصة، وتنتهي بما اكتنزته من شواهد شعرية ونثرية مختارة.. تلك هي الحالة التاريخية للتأثير العربي على الفرس في البلاغة والنقد في أهم تجلياتها الحضارية والمعرفية في هذا الحقل العلمي الخاص، فكيف يا ترى تلقى النقد العربي الحديث هذه الظاهرة، وكيف قاربها وقدم جوابه فيها؟

* * *

المبحث الثالث: أشكال القراءة واتجاهاتها النقدية

شكّلت قصة التأثير والتأثر بين العرب والفرس في البلاغة والنقد أفقاً مفتوحاً للكلام على الكلام، ونُسِجَ حولها عدة خيوط معرفية وفكرية وثقافية في البحوث والدراسات النقدية الحديثة، خيوطٌ تداخل فيها الذات بالموضوع والمنهج، والمعرفة والاستقصاء بالانطباع، والعمق بالسطحية، وهي في جملتها يمكن أن تقرأ هنا أفقياً بوصفها وجهاً من وجوه نقد النقد الثقافي والحضاري، كما أنها يمكن أن تُقرأ عمودياً بوصفها مجموعة من الآراء والاتجاهات النقدية التي تأتلف في موضوعها ومضمونها وتختلف في نتائجها وأدواتها، ومآلاتها العلمية، وفي هذا المبحث يمكن مقاربتها والحديث عنها، مع مداخلة تحليلية لها، من الباحث، تزيد من مسافة السؤال سعةً أكثر من مجرد البحث عن إجابة محددة حاسمة حول هذه الظاهرة.

لتكن البداية مع الدكتور طه حسين، الذي كان من أوائل النقاد الذين تحدثوا عن سؤال الأثر والتأثير بين البلاغة العربية وغيرها من علوم البلاغة وانتماءاتها ومرجعياتها غير العربية، كالبلاغة اليونانية والفارسية، حيث كتب بحثاً بعنوان: (البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر)، باللغة الفرنسية وقدّمه إلى مؤتمر المستشرقين، وترجمه عبد الحميد العبّادي في مقدمة (نقد النثر) المنسوب لقدامة بن جعفر، وبسط الدكتور طه حسين القول في هذه الظاهرة، حيث يرى **أولاً** أن البيان العربي في أول نشأته في عهد الجاحظ ظهرت على سطحه ثلاثة عناصر هي: العنصر العربي، والعنصر الفارسي الذي يميل إلى البراعة والظرف، والعنصر اليوناني الذي يتصل بالمعاني من حيث دقتها والعلاقة بينها وبين الألفاظ، ثم بعد ذلك أكّد **ثانياً**: أن البيان العربي: "كان في جميع أطواره وثيق

الصلة بالفلسفة اليونانية أولاً، وبالبيان اليوناني أخيراً، وإذن لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكن إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان"[1]، وهو في هذا السياق يناقش الفكرة التي أثارها الجاحظ في البيان والتبيين، المتمثلة في البلاغة والبيان عند الأمم الأعجمية غير العربية، كالفرس والهند واليونان والروم وغيرهم: "فالفرس عنده قومٌ لهم بلاغة ولكنها بلاغة مصنوعة متكلفة متعملة، لا يصل إليها الخطيب إلا بعد كثير من الدرس والتفكير، وبعد أن يحاول أن يحكي من تقدموه، في حين أن البلاغة العربية مرتجلة طبيعية كأنها الماء يتفجر من ينبوعه"[2].

والدكتور طه حسين ينطلق من فكرةٍ تاريخية تقول: إن العرب في القرن الثاني للهجرة قد أخذوا يعنون بصناعة الكلام عناية شديدة، دافعها ما كان سائداً من احترابات حزبية وفكرية ومذهبية في بعض الأمصار الإسلامية كالكوفة والبصرة، من جانب، هذا من جانب آخر ما تميز به المشهد الثقافي العربي في ذلك الوقت من ازدهار في الحركة الفكرية على كافة المستويات تبدأ بالمساجد وتمر بدور العلم والمكتبات وتنتهي بديوان الولاة وقصور الخلفاء، وهنا تحديداً في هذا الفضاء فضاء السلطة والولاية والخلافة: "أخذت تظهر طبقة مفكرة جديدة، هي طبقة عمّال الديوان وكتّاب الخلفاء، وكان معظم هذه الطبقة أعاجم من الفرس وأهل الجزيرة والسريان والقبط، وكان

(١) مقدمة كتاب نقد النثر، المنسوب لقدامة بن جعفر: ٧ وهنا يشير الباحث بكلمة (المنسوب إلى قدامة)، ليست لقناعة الباحث بهذا الرأي الذي سار عليه طه حسين، الذي يرى أن نقد النثر هو لقدامة، إنما لأن رأي طه حسين حول أثر البلاغة الفارسية في العربية قد ذكره في هذا الكتاب، أشار الباحث إلى عنوان الكتاب الذي ذكر فيه طه حسين رأيه حول هذه القضية كما هو، وإلا فالذي يراه الباحث أن تحقيق حفني شرف للكتاب قد حسم موضوع نسبة نقد النثر وأنهاه، ولأهمية هذه الملحوظة أشرتُ إلى ذلك .

(٢) مقدمة كتاب نقد النثر: ٢.

أفرادها جميعاً قد ثقفوا بلغاتهم الأصلية، ثم حذقوا فوق ذلك العربية، مع سوء التلفظ بها أحياناً. هذه الطبقة كانت تلي الخلفاء ورؤساء الدولة المناصب الإدارية والكتابة، وقد أدخلت بذلك على اللغة العربية أساليب لم يعهدها العرب من قبل، وسلكت في الكتابة طرقاً أخذت بها من كانت تحت أيديها من العمال... من ذلك ترى أن جهود المتكلمين والساسة والكتاب قد تضامنت في القرن الثاني في تكوين ذلك البيان العربي الذي يصوره لنا كتاب الجاحظ، وإذن فالقول بأن هذا البيان عربيٌ بحت قولٌ مبالغٌ فيه، لأنه لا نزاع في أن الكتّاب والمتكلمين وجلهم من الأعاجم قد ساهموا فيه، بل ليس صحيحاً أنه كان قد وجد حتى منتصف القرن الثالث بيان عربي تام التكوين، وكل ما في الأمر أنه وجدت جهود صادقة مفيدة ترمي إلى إنشاء هذا البيان ووضع قواعد وتلقينها للطلاب المبتدئين"[1]، ويحسم الدكتور طه حسين المسألة بقوله: "لم يوجد حتى منتصف القرن الثالث غير بيان عربي واحد، إذا صح أنه كان لا يزال في دور الطفولة، وأنه كان مضطرباً، فقد كان ملائماً للظروف خصباً مؤلفاً في شيء من الانسجام، بين الروح العربي والروح الفارسي والروح اليوناني"[2].

وقد أخذ هذا الرأي مأخذ الموافقة والإشادة لدى بعض النقاد بعد الدكتور طه حسين، مثل الدكتور إبراهيم لسلامة في كتابه (**بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**)، حيث يشير إلى أن: "البيان العربي نسيج جمّعت خيوطه من البلاغة العربية في المادة واللغة، ومن البلاغة الفارسية في الصورة والهيئة، ومن البلاغة اليونانية في وجوب

---

(١) المصدر السابق: ٦ – ٧.

(٢) السابق: ١٢.

الملاءمة بين أجزاء العبارة"[1]، ويمضي في مقارعة بعض النقاد القدماء كابن المعتز، في كتابه (البديع)، الذي أراد: "أن يدل على أصالة البلاغة العربية التابعة لأصالة الأدب العربي، فكما لم يستمد الأدب العربي في أصله أية أمة أخرى لا في المادة ولا في الموضوع، كذلك بلغته لم تستمد من بلاغة أمة أخرى... وإما إدلاله بأصالة الأدب العربي واستمداده صنوف بلاغته من مادة أدبه، فما نظن أن هذه الفكرة خطرت بباله، وإلا كانت دليل اتهامه بالنقل من أمة أخرى"[2].

ويختم الدكتور إبراهيم سلامة بقوله: "إلى هنا نجد أنفسنا أمام بلاغة عربية أو أكثرها عربي، وأمام علم ناشئ التكوين يبحث ككل العلوم الناشئة عن القاعدة وما يصل إليها إلا بعد عناء واستقراء، ثم يحاول تطبيق هذه القاعدة – متى وجدها وأنى وجدها – على الأدب العربي، ورأينا أنفسنا أيضاً أمام بعض من القواعد وجدها العرب كاملة عن غيرهم، أو وجدوا فيها عقلاً يمكن أن ينتفعوا به، وروحاً يمكن أن تتفق مع روح أدبهم فنقلوها، ولكنهم تصرفوا فيها تصرفاً يمنعها من الاشتراك مع غيرها، ويضللها حتى لا تتذكر أصلها، ويجعلها أكثر ما تكون انطباقاً على نوع بعينة، أو على أنواع بعينها"[3].

تلك هي مقاربة هذا الاتجاه ورؤيته المعرفية، في ظاهرة الأثر والتأثير بين البلاغة العربية والبلاغة الفارسية، وهي ربما يكون تركيزها وعدسة النظر لديها في محطة زمنية محصورة ومحدودة تكمن في القرن الثالث من عمر البلاغة العربية.

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: ٦٥.

(٢) المرجع السابق: ١٠٠.

(٣) السابق: ١٤٨.

على الضفة الأخرى، ثمة اتجاه آخر، ومشربٌ مقابل ومعارض لما يراه الدكتور طه حسين ومن معه من البلاغيين والنقاد، اتجاهٌ يرنو إلى هذه القضية من زاوية المركز لا الهامش في الثقافة العربية تاريخياً، وأعني بالمركز القرآن الكريم، وأثره في زرع بذور البيان العربي، بشتى صوره وألوانه بما في ذلك البديع، حيث يرى هذا الاتجاه أصالة البلاغة العربية، واستقلالية البيان العربي منذ النشأة مروراً بمراحل التكوّن وانتهاء بمرحلة النضج والاستواء، وعدم تأثره بالفارسية لا من قريب ولا من بعيد، صحيح أن الفارسية لها بيانها وبلاغتها الخاصة بها، التي أشار إليها الجاحظ، وأورد شيئاً من الحديث عن سماتها: "قيل للفارسي ما البلاغة ؟ قال: معرفة الفصل من الوصل"(١)، و: "من أحب أن يبلغ صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتجر في اللغة فليقرأ كتاب كاروند"(٢)، ولكن الصحيح أيضاً أن وجود هذا البيان وإثبات تلك البلاغة شيء، والتأثر العربي به شيء آخر مختلف تماماً.

وهنا، لعل البداية تكون بدايةً سرديةً قصصية، على نحو ما يذكره الدكتور زكي مبارك عن أستاذه طه حسين، وذلك بقوله: "وأذكر أنه أوصاني بالرجوع إلى تاريخ آداب الفارسية لأعرف بالضبط من هم الكتّاب الفرس الذين أوحوا إلى كتّاب العرب فنون البديع كالسجع والتورية والطباق والجناس"(٣)، ومع ذلك فإن الدكتور زكي بعد هذه

(١) البيان والتبيين: ١٣/١.

(٢) المصدر السابق: ١٤/٣.

(٣) النثر الفني في القرن الرابع الهجري: ٤٤/١.

القصة ذهب مذهباً آخر غير مذهب أستاذه، حيث يرى: "أن الزخرف – البديع – عنصر أصيل في اللغة العربية"[1]، وأن القرآن الكريم خير شاهد على تلك الأصالة.

يشير الدكتور أحمد مطلوب هنا، إلى ملامح قوية متنوعة، تثبت أصالة البلاغة العربية، بل وتأثيرها على البلاغة الفارسية، وليس العكس، حيث يذكر أولاً بأنه: "ليس هنا مجالٌ لإنكار ما للأمم من لغة وأدب وحضارة، ولكن الذي ينكره الباحث المدقق هو ما يذهب إليه بعضهم من أن الزخرف الفني – البديع – وصل إلى العرب من الفرس، وذلك بسبب طبيعة الفرس الذين يكلفون بالزخرفة كلفاً شديداً في حياتهم وعمارتهم، ولا يختص الفرس وحدهم بهذه الزخرفة، فالتراث العربي قبل الإسلام وبعده حافل بألوان الصنعة والبديع، وليس غريباً أن يزداد ذلك الكلف في القرون المتأخرة وأن يكون سمة من سمات الأدب العربي، يضاف إلى ذلك أن التناسق والتقابل والتجانس لا يخص أمة دون أمة، وقد كان ذلك أبرز ملامح الأدب العربي القديم، وأن المبالغة لونٌ من ألوان التعبير عند العرب قبل الإسلام وليست فناً فارسياً نشأ بسبب إسراف الفرس وغلوهم في سلوكهم، وقد كان للعرب موقف من المبالغة، وحينما بحثها النقاد أشاروا إلى موقف اليونان ولم يشيروا إلى موقف الفرس"[2].

وهنا، يدخل في صميم المسألة، فيذكر بأن: "القائلين بالأثر الفارسي لم يدرسوا المسألة دراسة علمية، وإنما اكتفوا بما ردده المستشرقون ولذلك لم يستطيعوا أن يضعوا أيديهم على لون من ذلك الأثر المزعوم، فالفارسية التي عرفها العرب هي (الدرية)

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٤٥.

(٢) بحوث بلاغية: ٢٦٥.

التي نشأت بعد الإسلام، وقد ذكرها الجاحظ في القرن الثالث للهجرة، وأشار إلى ما عَلَق قديماً بألفاظ أهل المدينة من ألفاظ الفرس، ولكن ذلك لا يؤثر في أصالة العرب؛ لأن علوق ألفاظ بألفاظ قوم لا يعني أنهم قد وقعوا في التأثير، ولأن اللغة ليست ألفاظاً وإنما هي صياغة وتركيب"[1].

لقد كان من أهم الأفكار التي أثارها الدكتور مطلوب وتصدى لها في هذا السياق، ما يتصل أولاً بكلف الفرس بالبديع، بوصفها حجة من حجج القائلين بالتأثير الفارسي على البلاغة العربية، حيث يؤكد: "لم يكن البديع فارسياً وإنما هو فن عربي أصيل"[2]، وكانت من أهم الأدلة لديه ما احتواه القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف والشعر القديم وكلام العرب البليغ من ألوان البديع المتنوعة، ولذلك نجد في هذا السياق أن ابن المعتز يقدم كتابه البديع لأجل ذلك فيقول: "قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سمّاه المحدثون البديع، ليعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثير في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم فأعرب عنه ودلَّ عليه"[3].

وتأتي مقاربة الدكتور زكي مبارك في هذا السياق، شاهداً معرفياً ونقدياً مهماً، حيث يشير إلى ملمح مهم يتصل بالبلاغة والحياة معاً، بالبعد السيكيولوجي للإنسان في لغته، حيث أن: "السجع من مميزات البلاغة الفطرية، فهو في أكثر اللغات يجري، باطّراد في

---

(١) المرجع السابق: ٢٥٩.

(٢) السابق: ٢٦٦.

(٣) البديع: ١.

الحكم والأمثال، ويمكن الحكم بأن أمثال العامة تقع غالباً مسجوعة، وقد يجني السجع على المعنى أحياناً في تعابير الفطريين من أهل البادية والريف، وفي ذلك دلالة على أن المحسنات اللفظية مما يقصده العوام، وليست مما ينفرد به الخواص"[1]، إضافة إلى وجود هذا الأسلوب في آي الذكر الحكيم" وأحاديث المصطفى عليه الصلاة والسلام، وكلام الصحابة رضي الله عنهم، وسائر كلام العرب من بعدهم في مدونات الحكم وذخائر الأمثال العربية القديمة، ما يثبت أصالة هذا الزخرف اللفظي وأنه: "عنصر كريم في بلاغة الغرب"[5].

وأما ما يتصل بمقولات الجاحظ في شأن بلاغة الفرس، والتي منها: "قيل للفارسي: ما البلاغة ؟ قال: معرفة الفصل من الوصل"[2]، فليس غريباً أن: "يكون هذا التعريف من وضع الجاحظ، وهو المعروف بنسبة بعض مؤلفاته إلى غيره، ليقبل الناس عليها وينجو من كيد الأعداء وحسد الحاقدين"[3]، وعلى مستوى الفحص والتأمل في حضور هذا الأسلوب لدى الفرس والعرب، فإن الباحث هنا سيجد أن العرب أول من اهتم بهذا الأسلوب، وأن هناك أدلة كثيرة تثبت ذلك منها وجود هذا الأسلوب في بذور البلاغة التاريخية العربية الأولى في الجاهلية وفي عهد النبي –صلى الله عليه وسلم– والخلفاء الراشدين، فكتب البلاغة والنقد تذكر أن أكثم بن صيفي إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتّابه: "افصلوا بين كل معنى منقضٍ، وصلُوا إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض"[4]،

---

(١) النثر الفني في القرن الرابع: ٦٤/١.

(٢) البيان والتبيين: ١٣/١.

(٣) بحوث بلاغية: ٢٧٢.

(٤) كتاب الصناعتين: ٤٠٨.

وكان الحارث بن أبي شمّر الغسّاني يقول لكاتبه المرقش: "إذا نزع الكلام إلى الابتداء بمعنى غير ما أنت فيه فافصل بينه وبين تبعته من الألفاظ، فإنك إذا حذفت ألفاظك بغير ما يحسن أن تحذف به نفرت القلوب عن وعيها وملّته واستثقلته الرواة"(١).

وكلنا نعرف قصة أبي بكر الصديق لما مرّ به رجل، ومعه ثوب، فقال له أبو بكر: أتبيع الثوب ؟ فقال: لا عافاك الله، فقال أبو بكر، لقد كنتم لو علمتم تعلمون، قل: لا، وعافاك الله"(٢).

ومن المساهمات المعرفية المهمة هنا، ما قدّمه الناقد الدكتور إبراهيم الشواربي حيث يقول: "وعلم البديع مثل طائفة أخرى كبيرة من شعب الفنون الأدبية يعتبر من العلوم الخاصة باللغة العربية، لأننا إذا استثنينا بعض الصناعات المعنوية مثل التشبيه والاستعارة مما يعتبر من الخصائص الطبيعية لكل إنسان ولكل لسان فإن بقية الصناعات البديعية وعلى الخصوص اللفظية منها كالسجع والترصيع والتجنيس وغيرها، قد احتلت المكان الأول في اللغة العربية، لأنها باتساع ألفاظها وكثرة مترادفاتها، قد ساعدت على إيجاد الأرض الصالحة لتنمو هذه الصناعات، أما اللغة الفارسية فهي لغة آرية تختلف عن العربية من عدة وجوه، ومن أجل ذلك فقد كان من باب التقليد اتخاذها لقسم كبير من هذه الصناعات البديعية، وربما ساعد على سهولة هذا التقليد دخول عدد كبير من الألفاظ العربية في اللسان الفارسي، فإن شعراء إيران بعد الإسلام لم يجدوا أمامهم ما يقلدونه من نماذج الأشعار إلا الأشعار العربية فأخذوا يحاكونها في أسلوبها

(١) المصدر السابق: ٤٠٨.

(٢) البيان والتبيين: ٤٢/١.

وسبكها، وأنشأوا قصائدهم على غرارها وصبّوا إحساساتهم وعواطفهم في قوالب العروض العربي وأوزانه، وأصبح الشاعر الإيراني بعد الإسلام لا يستطيع أن يقول الشعر بلغته الفارسية ما لم تكن معرفته باللغة العربية كاملة، حافظاً لأشعار العرب، مطالعاً لأقوالهم، فكانت هذه الحال التي اضطر إليها الشعراء بإيران مع ما رُكّب في الطبيعة الإنسانية من حب التقليد دافعاً لهم على محاكاة أساليب العرب وإلباس علومهم الأدبية في لباس فارسي جديد"[1].

وهنا، أمام هذا التداخل المعرفي، والمقاربات المتنوعة، يرى الباحث أنه يمكننا – وبكل وضوح – إثبات التأثير العربي البلاغي والنقدي الخالص على الفرس، من خلال النظر إلى المنطلقات المركزية الأربعة الآتية:

١- **المنطلق الديني:** وهذا المنطلق يتمثل **أولاً** في الحدث المؤسِّس، الذي هو رسالة النبي –صلى الله عليه وسلم–، الرسالة العالمية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[2]، التي أسهمت في إنشاء اللقاء بين الكيان العربي والكيان الفارسي، وهي مفتتح المحطات التاريخية الرمزية الكاشفة عن المبتدأ الحقيقي للتأثير العربي المعرفي واللغوي والحضاري على الفارسي، على نحو خاص، وبداية امتداد التأثير العربي على العالم على نحو عام، ثم بعد ذلك نزول القرآن الكريم ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾[3]، ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[4] الحدث الآخر في هذا السياق،

(١) حدائق السحر: ٦٧.

(٢) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

(٣) سورة الشعراء، آية ١٩٥.

(٤) سورة فصلت، آية ٣.

الذي أسهم في تحفيز أبناء الفرس، إلى الدخول في دائرة التأثر بهذا الحدث، والقرب منه قرباً جغرافياً في بيئة النزول العربية (أم القرى وما حولها)، تعلماً لهذه اللغة العربية أولاً لغة القرآن الكريم، ومن ثم ثانياً الدخول في مضمار الخدمة العلمية لهذا الكتاب خدمة بلاغية ولغوية ودلالية.

٢- **المنطلق التاريخي:** فالتاريخ ليس وعاءً للحوادث والوقائع فحسب، بل هو المرآة التي تعكس العلاقات المعرفية والثقافية وغيرها بين أبناء التاريخ، فـ"التاريخ لا ينفصل عن الإنسان"[1]، كما يؤكد العروي، وهنا لا يمكن النظر إلى التأثير العربي على الفرس في البلاغة والنقد، ونحن بمعزل عن التاريخ، والأهم في ذلك بشكل محدد هو الأدوات المعينة للباحث في قراءة تاريخ هذه الظاهرة من جهة، والنظرة الشاملة لا الجزئية – كما هو الحال لدى أصحاب الاتجاه الأول – من جهة أخرى، فالتاريخ لفكرة التأثير العربي على المشهد الفارسي، ليس منحصراً في القرن الثالث والظروف المصاحبة له، إنما يبدأ من فجره الأول، قبل الإسلام، ويمر عبر محطات ازدهار بدأت مع الإسلام ونزول القرآن الكريم، الذي أعاد ترتيب الحياة والمعرفة والثقافة والعلاقات التي تحملها، وأسس مفهوم (التعارف)، وينتهي بالمرحلة التي ظهرت فيها البلاغة الفارسية في أعمال علمية مؤلفة ومطبوعة.

٣- **المنطلق الجغرافي:** وأقصد به دور الجغرافيا العلمي، في الكشف عن ملامح الأثر العربي البلاغي والنقدي على الفرس، وتجليات هذه الظاهرة في كَنَفِ المكان العربي من جهة، والمكان الفارسي من جهة أخرى، وتلك وظيفة مهمة من وظائف (علم

---

(١) مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول: ٣٤.

المجال)[1] والجغرافيا في البحث البلاغي والنقدي هنا، ويمكن الحديث عن المراكز المكانية والجغرافيا الأبرز التي رأى فيها الباحث تجلياً واضحاً من تجليات التأثر العربي على الفارسي في البلاغة والنقد) أولها مكة المكرمة ومالها من مكانة خاصة في نفوس أبناء الفارسية الذين وفدوا إليها، وأفادوا من الحلقات العلمية فيها في اللغة والبلاغة والرواية والأدب، وثانيها العراق، الحاضن العربي الأهم للمعرفة والفكر والثقافة على مدى العقود التاريخية الطويلة في كثير من شواهد هذا البحث.

٤- **المنطلق العلمي:** والمقصود به ذلك الأثر الواضح للبلاغة العربية في المؤلفات البلاغية الفارسية، تبدأ مع أول مؤلف في المشهد البلاغي الفارسي، الذي اعترف فيه مؤلفه الراديوياني بالفضل العربي البلاغي والنقدي: "إنني رأيت مصنفات عديدة، وكل ما رأيته لكتّاب كل عصر في شرح البلاغة وبيان حل الصناعة وكل ما يتصل بها، ويتفرع عنها كالعروض ومعرفة الألقاب والقوافي رأيته كله بالعربية... فقلت لابد أن أجمع في هذا الكتاب بالقدر الذي يتيسر لي من العلم وأزينه بتصنيف شاف، وأحوّل أجناس البلاغة من العربية إلى الفارسية"[2].

* * *

(١) ينظر: الجغرافيا، القول عنها والقول فيها، المقومات الإبستيمولوجية، محمد بلفقيه: ٣٣٩ - ٣٤٤.
(٢) ترجمان البلاغة: ٦٥.

الخاتمة:

تناول هذا البحث قضية من قضايا التاريخ البلاغي والنقدي، وهي قضية مركزية ومواكبة، على مستوى التاريخ من جهة، وعلى مستوى الواقع من جهة أخرى، لها من الماهية والأهمية ما يجعلها جديرة بالبحث والسؤال والنقاش في سياق البحث البلاغي والنقدي المعاصر، كانت البداية من الاستنطاق التاريخي العام للعلاقات العربية الفارسية المتبادلة في اللغة والأدب على نحو عام، ثم الانتقال إلى تجليات الأثر العربي البلاغي والنقدي على الفرس على نحو خاص، وكان ذلك أولاً على مستوى الرحلة العلمية مبحثاً أولاً، ثم على مستوى التأليف العلمي في البلاغة الفارسية وحضور هذا الأثر العربي في نماذج منه مبحثاً ثانياً، ثم كان الختام مركزا على أشكال القراءة لهذه الظاهرة واتجاهاتها ومناقشتها في المبحث الثالث.

ويمكن هنا تقديم جملة من النتائج التي يتوصل إليها الباحث، وهي تتمثل في الآتي:

١- قِدَم التأثير العربي على الفرس في البلاغة والنقد، وامتداده التاريخي الأصيل العريق، ظهر ذلك في مدونات التاريخ والأدب، وذخائر الأخبار، وموسوعات التاريخ الأدبي – العربي، والتاريخ الأدبي الفارسي، يمكن التمثيل للأول بمعجم الأدباء على سبيل المثال لا الحصر، ويمكن التمثيل للثاني بالعمل الموسوعي المهم: تاريخ الأدب في إيران لادوارد براون، والذي ترجمه الدكتور إبراهيم الشواربي، حيث يصل الباحث في مثل هذه الأعمال إلى مثل هذه النتيجة في صفحاتها، ويظل يقطع الصفحات والمسافات في هذه الكتب والقناعة بهذه النتيجة لا تزداد إلا رسوخاً وثباتاً.

٢- ما تعرضت له هذه هذه القضية من عتمةٍ منهجية ومعرفية من جهة، ونظرة جزئية انطباعية من جهة أخرى، جاء ذلك في تناول بعض النقاد والبلاغيين لها، كما فعل الدكتور طه حسين مثلاً، ويتبعه على المنوال ذاته الدكتور إبراهيم سلامة) والغريب

في ذلك أن الحكم على قضية كهذه، يبدأ من تصورها كاملة، هنا يحضر قول الدكتور طه حسين عن كتاب البديع لابن المعتز: "**لم أطّلع** على كتاب، البديع هذا، ولكن الذين **نقلوا عنه** أكثروا من ذكره كثرة تمكننا من تصوّره، فهو عبارة عن تعداد لأنواع البديع مع الاستشهاد لكل نوع منها بشواهد من كلام القدماء والمعاصرين لابن المعتز، ومع الموازنة بين هذه الشواهد بعضها وبعض، **وهم يقولون** إن ابن المعتز أحصى في كتابه ثمانية عشر نوعاً من أنواع البديع من يدرسها في كتاب معاصرة قدامة بن جعفر وفي كتب الذين جاؤوا بعده يلحظ فيها لا محالة أثراً بيّناً للفصل الثالث من كتاب الخطابة"[1]، وحديثه عن الأثر الفارسي واليوناني في البلاغة العربية لا يناسبه – علمياً – لغة الظن، والنقل، والرواية؛ وغيرها من ملامح الارتباك العلمي والمنهجي.

٣- جاءت الرحلة العلمية بوصفها أبرز ملامح التأثير هنا، حيث تمثل قيمة مهمة من قيم التلاقي العربي الفارسي، الرحلة العلمية التي تعبر عن: "حال من الانجذاب بموجبها يوسع الكائن لآخره في نفسه محلاً فيكمل به، فيما هو يثريه"[2]، هكذا في حالة من الوفادة العلمية من قِبَل أبناء الفرس على مكة، والعراق، والشام، وغيرها من العواصم العلمية العربية وقيام العرب بما يسميه علمياً جاك دريدا **(قوانين الضيافة)**[3].

---

(١) مقدمة نقد النثر: ١٢ – ١٣.

(٢) فتنة المتخيل: ٣/ ٣١.

(٣) جمالية العيش المشترك، إشراف د. فتحي التريكي: ١١. وقوانين الضيافة هي فكرة محورية مفادها أن الضيافة في حقل علوم الرحلة (فلسفياً واجتماعياً) واجب حضاري، له قوانينه التي تقتضي رعاية الآخر المرتحل عن دياره وأهله، بشتى أنواع الرعايات، والرعاية التعليمية المعرفية، هي بلا شك أرقى أنواع الرعايات، للآخر المرتحل. والضيافة – وفقاً لفكرة دريدا – مرآةٌ لهوية هذا البلد أو ذاك. فإن كانت شعوب معينة معروفة بحس الترحاب والضيافة، وعلى رأسها الشعوب العربية والإسلامية، فإن

٤- كما ظهرت الترجمة العلمية التي قام بعض البلاغيين الفرس، بوصفها الجسر المركزي الوحيد في نقل المعرفة البلاغية والنقدية العربية، في حالة معرفية كان قد وصفها الجاحظ على نحو عام في حديثه عن الترجمة: "واللغتان إذا التقتا في اللسان الواجب أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها"[١]، خاصة إذا عرفنا أن أول من قدّم للمشهد البلاغي الفارسي مؤلفاً في البلاغة والنقد قد نصَّ على مفهوم (الترجمة)، على مستوى العنوان للعمل (ترجمان البلاغة)، وعلى مستوى المنهج في النص على مفهوم (التحويل): "وأحوّل أجناس البلاغة من العربية إلى الفارسية"[٢].

وهنا، يمكن للباحث أن يقدم جملة من التوصيات العلمية في نهاية هذا العمل، يمكن إيجازها في الآتي:

١- توسيع فضاءات الترجمة من العربية إلى الفارسية، للبحوث والدراسات البلاغية والنقدية المعاصرة، خاصة تلك الدراسات التي تحمل في طيّاتها شيئاً من خدمة النص القرآني، والحديث النبوي الشريف، أملاً في جذب أبناء الثقافة الفارسية في التعرف على أسرار التعبير القرآني والبنوي بلغتهم، لمن لا ينطق العربية منهم ولا يقرؤها، إضافة إلى ترجمة الدراسات البلاغية والنقدية النظرية، التي تزود أبناء الفارسية في حقول العلم

شعوباً أخرى بفعل انكماشها على هويتها، تفضل ألا يزج الأجنبي نفسه بين ظهرانيها، وفي هذا السياق يذكر دريدا أن الغريب يحمل معه أسئلته ويطرحها بطريقته، إن مباشرة أو بشكل غير مباشر في الحيز الذي يشغله، على المضيف، وهذا هو ما جعل الباحث يشير إلى هذه الفكرة في هذا السياق. ينظر: جمالية العيش المشترك: ١٤-١٧.

(١) البيان والتبيين: ٣٦٨/١.

(٢) ترجمان البلاغة: ٦٥.

والمعرفة والثقافة هناك برصيد معرفي ومنهجي عربي، كما فعل أسلافهم البلاغيون والنقاد من قبل هذا السياق.

٢- السعي إلى بذل الجهود المتكاملة في تعليم اللغة العربية، لأبناء الفرس في إيران، ومن هم خارج إيران، ذلك أن الجهود والمبادرات في هذا المجال هي دون طموح الطامحين من أبناء العربية – والفارسية: "والحق أن تعليم اللغة العربية في إيران لا يتم على أساس تخطيط علمي صحيح، وأن تعليمها في المدارس والجامعات الإيرانية، رغم تواجد عدد من المعلمين المشفقين والأساتذة الأفاضل، لم يلق نجاحاً تاماً لحد الآن"[1]. وكم فتح العالم الشبكي والمعلوماتي باباً من أبواب العمل والبناء والتأثير والتواصل الإيجابي البنّاء، من خلال المواقع الالكترونية التعليمية (اللغوية)، والمنصات الأكاديمية التي حققت نجاحاً بارزاً في العمل التعليمي المنهجي في ظل صعوبة الحضور على أرض الواقع!

والله أسأل أن يبارك الخطى، ويسدد الجهود، في سبيل نشر هذه اللغة، وخدمتها، وإثراء حقولها البلاغية والنقدية والأدبية، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

(١) تعليم اللغة العربية في إيران (دراسة نقدية في أهدافها ومناهجها، لمحمد بني أحمد، وعلي سليمي، مجلة إضاءات نقدية، السنة الثانية، العدد الخامس، ربيع ١٤٣٣/ آذا: ٢٠١٢م.

قائمة المصادر والمراجع

١- **أبو علي الفارسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير والعربية، وآثاره في القراءات والنحو**، د. عبد الفتاح شلبي، دار المطبوعات الحديثة، جدة، ط: ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢- **أحمد بن فارس**، وريادته في البحث اللغوي، والتفسير القرآني والميدان الأدبي، د. هادي حسن حمودي، دار عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣- **الأخبار الطوال**، لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، راجعه وحققه عبد المنعم عامر ود. جمال الدين الشيّال، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط: ١، ١٩٦٠م.

٤- **الأدب الفارسي في العصر الغزنوي**، د. علي الشابي، دار النشر، تونس، ط: ١، ١٩٦٥م.

٥- **الأدب المقارن والثلاث الإسلامي**، لعبد الحكيم حسان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: ١، ١٩٩٨م.

٦- **أساس البلاغة**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧- **الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسي، مختارات من شعر المناسبات الدينية في الأدب الفارسي القديم**، ترجمة علاء الدين عبد العزيز السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٥م.

٨- **الإسلام وإيران**، لمرتضى محمد حسين المطهري، ترجمة محمد هادي اليوسفي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ط: ١، ١٩٩٧م.

٩- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، لعلي بن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

١٠- **أوساط البلاغة**، د. مصطفى الجويني، دار المعرفية الجامعية، القاهرة، ط: ١، ١٩٩٩م.

١١- **بحوث بلاغية**، د. أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي، العراق، بغداد، ط: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٢- **البديع**، لعبد الله بن المعتز، تحقيق عرفان مطرجي، مؤسسة الكتاب الثقافية، القاهرة، ط:١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

١٣- **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**، د. إبراهيم سلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:٢، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

١٤- **البلاغة والأسلوبية**، هنريش بليث، ترجمة وتعليق د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط:١، ١٩٩٩م.

١٥- **البيان والتبيين**، لعمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.

١٦- **بين تداخل الثقافات والعولمة الثقافية**، لمحمد عابد الجابري، صحيفة الصحراء المغربية ٢٠٠٨/١/١٢م.

١٧- **تاريخ ابن الوردي**، لعمر بن مطفر بن محمد بن الوردي المعري الكندي، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط:١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٨- **تاريخ الأدب في إيران**، إدوارد جرانفيل براون، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، تقديم محمد السعيد جمال الدين، أحمد حمدي الخولي، بديع محمد جمعة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط:١، ٢٠٠٥م.

١٩- **تاريخ الأمم والملوك**، لابن جرير الطبري، المكتبة العصرية، بيروت، ط:١، ٢٠٠٩م.

٢٠- **تاريخ إيران**، حسن بيرنيا، وعباس إقبال آشتياني، مطبعة جاب، طهران، إيران، ط:٢، ٢٠٠١م .

٢١- **تاريخ جرجان**، لحمزة بن يوسف السهمي، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف، الهند، حيدر أباد، ط:١، ١٣٦٩هـ.

٢٢- **تأويل الثقافات**، كليفور غيرتز، ترجمة د. محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٢٣- **التداخل الثقافي العربي الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر**، د. رشيد يلوح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الدوحة، ط: ١، ٢٠١٤م.

٢٤- **ترجمان البلاغة**، محمد بن عمر الرادوياني، ترجمه وقدّم له وعلق عليه د. محمد نور الدين عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د. ت.

٢٥- تعليم اللغة العربية في إيران، (دراسة نقدية في أهدافها ومناهجها)، لمحمد بن أحمد وعلي سليمي، **مجلة إضاءات نقدية**، السنة الثانية، العدد الخامس، ربيع الثاني ١٤٣٣هـ - آذار ٢٠١٢م.

٢٦- **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:٢، ٢٠٠١م.

٢٧- **الجغرافيا، القول عنها والقول فيها، المقومات الإبستيمولوجية**، محمد بلفقيه، دار نشر المعرفة، المغرب، الرباط، ط:١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٨- **جمالية العيش المشترك**، إشراف د. فتحي التريكي، دار الوسيطي للنشر، تونس، ط:١، ٢٠١٢م.

٢٩- **حدائق السحر في دقائق الشعر**، لرشيد الدين محمد العمري الوطواط، ترجمه إلى العربية مع تعريف مقدماته وتوضيح حواشيه إبراهيم أمين الشواربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط: ١، د. ت.

٣٠- **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، د. ط، د. ت.

٣١- **سير أعلام النبلاء**، لمحمد بن أحمد الذهبي، تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأرناؤوط، حسين الأسد، محمد نعيم العرقسوسي وآخرين، مؤسسة الرسالة، أشرف على التحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت، ط: ١١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣٢- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، د. ط، د. ت.

٣٣- **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، محمد بن علي القلقشندي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د. ط، د. ت.

٣٤- **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط: ١، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٣٥- **طبقات الفقهاء**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط: ١، ١٩٧٠م.

٣٦- **طبقات النحويين واللغويين**، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٤م.

٣٧- **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، لأبي بكر بن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٨- **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: ١، ١٩٦١م.

٣٩- **العودة إلى الذات**، علي شريعتي، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٥م.

٤٠- **فتنة المتخيل**، د. محمد لطفي اليوسفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢م.

٤١- **الفُرْس، إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة**، هوما كاتوزيان، ترجمة أحمد حسن المعيني، دار جداول، بيروت، ط: ١، ٢٠١٤م.

٤٢- **القاضي الجرجاني**، د. أحمد بدوي، دار المعارف، القاهرة، ط: ٢، د. ت.

٤٣- **قراءة جديدة للبلاغة القديمة**، رولان بارت، ترجمة عمر أوكان، دار رؤية مصر، القاهرة، ط: ١، ٢٠١١م.

٤٤- **الكامل في التاريخ**، لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٢، ١٩٦٧م.

٤٥- **كتاب الصناعتين**، لأبي هلال، الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ -٢٠٠٦م.

٤٦- **الكتاب العربي منذ نشأته حتى عصر الطباعة**، يوهنس بيدرسن، ترجمة صيد رغيبة، مؤسسة الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط: ١، ١٩٨٩م.

٤٧- **مختارات من الشعر الفارسي**، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة، ط:١، ٢٠٠٤م.

٤٨- **مدونة الشواهد في التراث البلاغي العربي، من الجاحظ إلى الجرجاني، أساسها، مقاييسها، مناهجها، وظائفها**، د. مراد بن عياد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، صفاقس، ط: ١، ٢٠٠١م.

٤٩- **مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبين العربي والفارسي**، د. حسين جمعة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط: ١، ٢٠٠٦م.

٥٠- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، اعتنى به وراجعه كمال مرعي، ألمكتبة العصرية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٥م.

٥١- **المسائل الحلبيات**، لأبي علي الفارسي، تقديم وتحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، دار المنارة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٥٢- **مظاهر تأثير اللغة العربية على اللغة الفارسية**، د. حسين علي محفوظ، ضمن بحوث ندوة الاضطهاد اللغوي في الأحواز، بغداد: ٩ – ١١ كانون الثاني، ١٩٨٢م.

٥٣- **معجم الأدباء، إرشادات الأريب إلى معرفة الأديب**، ياقوت بن عبد الله الحموي، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥م.

٥٤- **معجم البلدان**، لياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر، بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.

٥٥- **المعجم المفصل في الأدب**، د. محمد التونجي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط:٢، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

٥٦- **معجم النقد العربي القديم**، د. أحمد مطلوب، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط: ١، ١٩٨٩م.

٥٧- **المفصل في صنعة الإعراب**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق د. علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.

٥٨- **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**، د. عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٥م.

٥٩- **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، توماس إليوت، ترجمة شكري عياد، مراجعة عثمان نوية، تحرير محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠١م.

٦٠- **من هو عدونا في إيران**، د. زياد الدريس، دار مدارك، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط: ١، ٢٠١٦م.

٦١- **مناهج النقد الأدبي**، ايليزابيت رافو رالّو، ترجمة د. الصادق قسومة، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط: ١، ٢٠١٠م.

٦٢- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط: ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٦٣- **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، د. مصطفى الصاوي الجويني، منشورات دار المعارف، مصر، القاهرة، ط: ٢، ١٩٦٨م.

٦٤- **موسوعة المصطلح في التراث العربي، الديني والعلمي والأدبي**، د. محمد الكتاني، دار الثقافة، المغرب، الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠١٣م.

٦٥- **النثر الفني في القرن الرابع الهجري**، د. زكي مبارك، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط: ٢، د. ت.

٦٦- **نحن وإيران، الحالة الإيرانية والأسئلة التي...**، د. عبد الله الغذامي، دار مدارك، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط: ١، ٢٠١٦م.

٦٧- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، لأبي بكر بن الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، القاهرة، ط: ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٦٨- **نقد النثر**، لقدامة بن جعفر، تمهيد طه حسين، تحقيق عبد الحميد العبادي، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ط: ١، ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م.

٦٩- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي بن محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٧٠- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: ١، ١٩٧٢م.

٧١- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، لعبد الملك الثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* * *

- MaTloob, A. (1989). *Mu`jam al-naqd Al-Arabi al-qadeem*. Baghdad: Ministry of Culture, The General House of Cultural Affairs.
- MaTloob, A. (1996). *BuHooth balaaghiyyah*. Baghdad: Scientific Academy Press.
- Mubaarak, Z. (n.d.). *Al-Nathr al-fanni fi al-qarn al-raabi` al-hijri* (2nd ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Tijaariyyah Al-Kubra.
- Pedersen, J. (1989). *Al-Kitaab Al-Arabi mundhu nash'atih Hatta aSr al-Tibaa`ah*. S. Ragheebah (Trans.). Damascus: Mu'assasat Al-Ahaali.
- Pernia, H., & Ashtiani, A. (2001). *Taareekh Ieraan* (2nded.). Tehran: MaTba`at Jaab.
- Ravoux-Rallo, E. (2010). *Manaahij al-naqd al-adabi*. A. Qasoomah (Trans.). Tunisia: National Center for Translation.
- Salaamiyyah, I. (1952). *Balaaghat ArisToo bayna Al-Arab wa al-yoonaan* (2nd ed.). The Anglo-Egyptian Bookshop.
- Shalabi, A. (1989). *Abu Ali Al-Faarisi: Hayaatuh wa makaanatuh bayn a'immat al-tafseer wa Al-Arabiyyah, wa aathaaruh fi al-qiraa'aat wa al-naHw*. Jeddah: Daar Al-MaTboo`aat Al-Hadeethah.
- Sharee`ati, A. (2005). *Al-Awdah ila al-dhaat*. I. Al-Dusooqi (Trans. & Ed.). Beirut: Daar Al-Ameer for Culture and Sciences.
- YalooH, R. (2014). *Al-Tadaakhul al-thaqaafi Al-Arabi al-faarisi, min al-qarn al-awwal ila al-qarn al-aashir*. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Zakariyya, A. (n.d.). *Al-SaaHibi fi fiqh al-lughah wa sunan Al-Arab fi kalaamiha*. A. Saqr (Ed.). Iesa Al-Baabi Al-Halabi Press.

* * *

- Ibn Al-Anbaari, A. (1985). *Nuz-hat al-alibbaa' fi Tabaqaat al-udabaa'*. I. Al-Saamurraa'i (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Manaar.
- Ibn Al-Atheer. (1967). *Al-Kaamil fi al-taareekh* (2nd ed.). A group of editors (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- Ibn Al-Wardi. (1996). *Taareekh Ibn Al-Wardi*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ibn Jinni, U. (n.d.). *Al-KhaSaa'iS*. M. Al-Najjaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- Ibn Khuldoon, A. (1961). *Al-Ibar wa deewaan al-mubtada' wa al-khabar fi ayyaam Al-Arab wa al-ajam wa al-barbar wa man aaSarahum min dhawi al-sulTaan al-akbar*. Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Lubnaani.
- Iyaad, M. (2001). *Mudawwanat al-shawaahid fi al-turaath al-balaaghi Al-Arabi, min Al-JaaHizh ila Al-Jurjaani, asaasuha, maqaayeesuha, minhaajuha, wazhaa'ifuha*. Sfax.
- Ja`far, Q. (1933). *Naqd al-nathr*. A. Al-Abbaadi (Ed.). Cairo: Daar Al-Kutub.
- Jum`ah, H. (2006). *Maraaya li al-iltiqaa' wa al-irtiqaa' bayna al-adabayn Al-Arabi wa al-faarisi*. Damascus: Arab Writers Union.
- Katouzian, H. (2014). *Al-Furs, Ieraan fi al-USoor al-qadeemah wa al-wuSTa wa al-Hadeethah*. H. Al-Mu`eeni (Trans.). Beirut: Daar Jadaawil.
- Khallikaan, A. (1972). *Wafiyyaat al-a`yaan wa anbaa' abnaa' al-zamaan*. I. Abbaas (Ed.). Beirut: Daar Saadir.
- Laroui, A. (2005). *Mafhoom al-taareekh: Al-alfaazh wa al-madhaahib, al-mafaaheem wa al-uSool*. Casablanca/Beirut: Arab Cultural Center.
- MaHfoozh, H. (1982). *Mazhaahir ta'theer al-lughah Al-Arabiyyah ala al-lughah al-faarisiyyah* (Among the researches of the seminar "The Linguistic Genocide in Ahvaz"). Baghdad.

- Al-Zamakhshari, M. (1998). *Asaas al-balaaghah*. M. Uyoon Al-Sood (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Zubaydi, M. (1984). *Tabaqaat al-naHawiyyeen wa al-lughawiyyeen* (2nd ed.). M. Ibraaheem (Ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- Badawi, A. (n.d.). *Al-QaaDHi Al-Jurjaani* (2nded.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- Balfaqeeh, M. (2002). *Al-Jughraafiya, al-qawl anha wa al-qawl feeha, al-muqawwimaat al-ibisteemooloojiyyah*. Rabat: Daar Nashr Al-Ma`rifah.
- Barthes, R. (2011). *Qiraa'ah jadeedah li al-balaaghah al-qadeemah*. U. Ukaan (Trans.). Cairo: Daar Ru'yat MiSr.
- Blythe, H. (1999). *Al-Balaaghah wa al-usloobiyyah*. M. Al-Amri (Trans.). Casablanca: Afreeqia Al-Sharq.
- Browne, E. (2005). *Taareekh al-adab fi Ieraan*. I. Al-Shawaarbi (Trans.). Cairo: National Center for Translation.
- Elliott, T. (2001). *MulaaHazhaat naHwa ta`reef al-thaqaafah*. Sh. Ayyaad (Trans.). U. Nooyah & M. Anaani (Eds.). Cairo: Egyptian General Book Authority.
- Geertz, C. (2009). *Ta'weel al-thaqaafaat*. M. Badawi (Trans.). Arab Organization for Translation & Center for Arab Unity Studies.
- Hamoodi, A. (1987). *AHmad Ibn Faaris wa riyaadatuhu fi al-baHth al-lughawi wa al-tafseer Al-Qur'aani wa al-maydaan al-adabi*. Beirut: Daar Aalam Al-Kutub.
- Hassaan, A. (1998). *Al-Adab al-muqaarin wa al-turaath al-islaami*. Cairo: Maktabat Al-Aadaab.
- Hilaal, M. (2004). *Mukhtaaraat min al-shi`r al-faarisi*. Cairo: Daar NahDHat MiSr.

- Al-QifTi, A. (1406). *Inbaah al-rowaat ala anbaah al-nuHaat*. M. Ibraaheem (Ed.). Cairo: Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- Al-Raaduyaani, M. (n.d.). *Turjumaan al-balaaghah*. M. Abdulmun`im (Trans.). Cairo: Daar Al-Thaqaafah.
- Al-Sahmi, H. (1369). *Taareekh Jurjaan*. A. Al-Ma`lami (Ed.). Hyderabad: Council of the Ottoman Encyclopedia.
- Al-Shaabbi, A. (1965). *Al-Adab al-faarisi fi al-aSr al-ghaznawi*. Tunisia: Daar Al-Nashr.
- Al-Sheeraazi, I. (1970). *Tabaqaat al-fuqahaa'*. Beirut: Daar Al-Raa'id Al-Arabi.
- Al-Subki, A. (1964). *Tabaqaat Al-Shaafi`iyyah al-kubra*. M. Al-TanaaHi & A. Al-Hulu (Eds.). Cairo: FaySal Iesa Al-Baabi Al-Halabi Press.
- Al-Tabari, I. (2009). *Taareekh al-umam wa al-mulook* (2nd ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-ASriyyah.
- Al-Tha`aalibi, A. (1983). *Yateemat al-dahr fi maHaasin ahl al-ASr*. M. QameeHah (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Toonaji, M. (1999). *Al-Mu`jam al-mufaSSal fi al-adab* (2nded.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Tureeki, F. (2012). *Jamaaliyyat al-aysh al-mushtarak*. Tunisia: Daar Al-WaseeTi.
- Al-WaTwaaT, R. (n.d.). *Hadaa'iq al-siHr fi daqaa'iq al-shi`r*. I. Al-Shawaarbi (Trans.). Cairo: Association of Authorship, Translation, and Publication Press.
- Al-Yoosufi, M. (2002). *Fitnat al-mutakhayyil*. Beirut: Arab Association for Studies and Publishing.
- Al-Zamakhshari, M. (1993). *Al-MufaSSal fi San`at al-i`raab*. A. BumilHim (Ed.). Beirut: Maktabat Al-Hilaal.

- Al-Jaabri, M. (2008, January 12). Bayn tadaakhul al-thaqaafaat wa al-awlamah al-thaqaafiyyah. *Al-SaHraa` Al-Maghribiyyah Newspaper*.
- Al-JaaHizh, A. (n.d.). *Al-Bayaan wa al-tabyeen*. A. Haaroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.
- Al-Jawzi, A. (1995). *Al-Muntazhim fi taareekh al-mulook wa al-umam* (2nd ed.). M. ATa, M. Ata & N. Razrooz (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Jurjaani, A. (2006). *Al-WasaaTah bayna Al-Mutanabbi wa khuSoomuh*. M. Ibraaheem & A. Al-Bijaawi (Eds.). Beirut: Al-Maktabah Al-ASriyyah.
- Al-Juwayni, M. (1968*). Manhaj Al-Zamakhshari fi tafseer Al-Quraan wa bayaan i`jaazih* (2nd ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.
- Al-Juwayni, M. (1999). *AwsaaT al-balaaghah*. Cairo: Daar Al-Ma`rifah Al-Jaami`iyyah.
- Al-Kittani, M. (2013). *Mawsoo`at al-muSTlaH fi al-turaath Al-Arabi, al-deeni wa al-ilmi wa al-adabi*. Casablanca: Daar Al-Thaqaafah.
- Al-Maaliki, A. (n.d.). *AariDHat Al-AHwadhi bisharH sunan Al-Tirmidhi*. Cairo: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- Al-Mas`oodi, A. (2005). *Murooj al-dhahab wa ma`aadin al-jawhar*. K. Mur`i (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-ASriyyah.
- Al-Mu`tazz, A. (2012). *Al-Badee`*. I. MaTraji (Ed.). Cairo: Mu'assasat Al-Kitaab Al-Thaqaafiyyah.
- Al-MuTahhari, M. (1997). *Al-Islaam wa Ieraan*. M. Al-Yoosufi (Trans.). Tehran: The Association of Culture and Islamic Relations.
- Al-Qalqashandi, M. (n.d.). *SubH Al-A`sha fi Sinaa`at al-inshaa'* (n.d.). Cairo: Ministry of Culture and National Guidance & Egyptian General Organization.

List of References:

- AHmad, M., & Saleemi, A. (2012). Ta`leem al-lughah Al-Arabiyyah fi Ieraan: Diraasah naqdiyyah fi ahdafiha wa manaahijiha. *Rays of Criticism*, (5).
- Al-Askari, A. (2006). *Kitaab al-Sinaa`atayn*. M. Al-Bajaawi & M. Ibraaheem (Eds.). Beirut :Al-Maktabah Al-ASriyyah.
- Al-Deenawari, A. (1960). *Al-Akhbaar al-Tiwaal*. A. Aamir & J. Al-Shayyaal (Eds.). Cairo: Daar IHyaa' Al-Kitaab Al-Arabi & Iesa Al-Baabi Al-Halabi.
- Al-Dhahabi, M. (1996). *Siyar a`laam al-nubalaa`* (11th ed.). B. Ma`roof, Sh. Al-Anra'ooT, H. Al-Asad & M. Al-Arqasoosi et al. (Eds.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.
- Al-Drees, Z. (2016). *Man huwa aduwwuna fi Ieraan*. Abu Dhabi: Daar Madaarik.
- Al-Faarisi, A. (1987). *Al-Masaa'il al-Halabiyyaat*. H. Hindaawi (Ed.). Damascus: Daar Al-Qalam & Beirut: Daar Al-Manaarah.
- Al-Ghadhdhaami, A. (2016). *NaHnu wa Ieraan, al-Haalah al-ieraaniyyah wa al-as'ilah allati …* Abu Dhabi: Daar Madaarik.
- Al-Humawi, Y. (1985). *Mu`jam al-udabaa', irshaadaat al-areeb ila ma'rifat al-adeeb*. I. Abbaas (Ed.). Daar Al-Gharb Al-Islaami.
- Al-Humawi, Y. (1993). *Mu`jam al-buldaan*. Beirut: Daar Saadir.
- *Al-Israa' wa al-mi`raaj fi turaath al-shi`r al-faarisi: Mukhtaaraaat min shi`r al-munaasabaat al-deeniyyah fi al-adab al-faarisi al-qadeem*. (2005). A. Al-Sibaa`i (Trans.). Cairo: National Center for Translation.
- Al-Jaabri, M. (2001). *Takween al-aql Al-Arabi* (2nded.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Issues on the Reflection of the Impact of Arabs on Persians in Rhetoric and Criticism: An Analytical Historical Approach

Dr. MuHammad Ibn Sa`d Al-Dukkaan
Department of Rhetoric, Criticism, and IslamicLiterary Approach
College of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This research deals with one of the important issues of the Arabian cultural and cognitive identity which isassociated with rhetoric and criticism,namely the impact of Arabs on Persians in rhetoric and criticism at a particularly crucial time in contemporarycontext, where history is needed in terms of biographies, chronicles, and tales.

By using the historical method, the researcher presents, in the introduction, a general overview ofsome of the features of the Arabian rhetorical and critical influence on the Persian scene in language and literature. Then,he moves on to tackle rhetoric and criticism in particular, in the first and second section, which are the core of the research. The third and final sections shed light on the reception of this phenomenon in the literature of contemporary criticism and on its different readings.

الأسطورة الشخصية في شعر طرفة بن العبد
قراءة تحليلية في ضوء النقد النفسي

د. عبد الله بن سليمان بن محمد السعيد
كلية التربية - جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز

الأسطورة الشخصية في شعر طرفة بن العبد
قراءة تحليلية في ضوء النقد النفسي

د. عبد الله بن سليمان بن محمد السعيد
كلية التربية – جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز

ملخص البحث:

تحاول هذه الدراسة أن تقدم قراءة جديدة لشعر طرفة بن العبد في ضوء الامتدادات البنيوية للنقد النفسي، ومن خلال منهج شارل مورون تحديدا.

وتكمن جدة الدراسة أنها تقدم أنموذجا تطبيقيا لدراسة الأسطورة الشخصية في الأدب العربي، وهو الأمر الذي لم تحققه الدراسات السابقة التي أشارت إلى منهج مورون فحسب، أو تلك التي تناولت المعطيات النفسية العامة في شعر طرفة بن العبد دون أن تستعمل هذه المنهجية التي جاء بها مورون.

وقد جاءت الدراسة في محورين أساسيين، وهما:

- محور نظري، يرصد فاعلية النقد النفسي الذي جاء به مورون في دراسة الأسطورة الشخصية وأثره في دراسة لغة النص الأدبية وما تحويها من وشائج وعلاقات متصلة باللاوعي، ودوره في إثراء النقد الأدبي وتوسيع مجالاته.
- محور إجرائي، يحاول أن يستعمل أدوات إجرائية مستقاة من المناهج النقدية الحديثة وبعض تقنيات التحليل النفسي بغية الوصول إلى الأسطورة الشخصية في شعر طرفة بن العبد، وذلك من خلال دراسة الصورة الأدبية وما تحمله من رموز ودلالات مضمرة تكوّن بمجموعها شبكة متماسكة من الدلالات تتصل باللاوعي وتحيل عليه.

وقد وجدت الدراسة أن ثمة شبكة دلالية تتصل بالصور الجنائزية ومشكلة المصير تتكرر في شعر طرفة بشكل لافت، وفسرتها بما واجهه طرفة في طفولته من موت والده وما أعقبه من مواقف وأحداث وما كان يحمله من خلفية عقدية مضطربة تجاه قضايا الموت والحياة.

الكلمات المفتاحية: الأسطورة الشخصية، طرفة بن العبد، النقد النفسي.

تقدمة:

يعد الأدب والنفس صنوان، والعلاقة بينهما لا تحتاج إلى إثبات، إذ النفس تجمع أطراف الحياة لكي تصنع منها الأدب، والأدب يرتاد حقائق الحياة لكي يضيء جوانب بالنفس ، وقد أحس الإنسان بهذه العلاقة ولمس آثارها، حتى إذا بلغ مرحلة كافية من النضج راح يتأملها ويستكشف آثارها[١].

ومهما قيل أن علم النفس برز مع أفلاطون ثم مع أرسطو، وأن جذوره الأولى بدأت مع ابن قتيبة وأبي هلال العسكري والقاضي الجرجاني، وأن ملامح هذا النقد النفسي اتضحت بعد ذلك مع عبدالقاهر الجرجاني فإن التحليل النفسي في النقد والأدب برز فعليا مع سيجموند فرويد Sigmund Freud الذي يرى أن العمل الأدبي موقع أثري له طبقات متراكمة من الدلالة، وبالتالي لا بد من كشف غوامضه وأسراره[٢].

وتبعا لذلك فقد قام فرويد بوضع الأسس العامة للقراءة النفسية للأدب، وحاول على ضوء هذه الأسس أن يضع تفسيرا لظاهرة الإبداع الفني، عن طريق فكرة التسامي النفسي للمبدع[٣] .

ومع أن التحليل النفسي الفرويدي تأثر بفرضيات إنتاج النص واستقباله، وتغير مفهومات اللغة، وأساليب تقديم الشخصية، إلا أن الأرضية الفرويدية (اللاوعي) بقيت مركز الاهتمام في الدراسات النفسية [٤].

---

(١) انظر: التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص٥.

(٢) انظر:دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ص٣٣٣.

(٣) انظر:قضايا النقد الأبي المعاصر، د. سمير سعد حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص ٦٧.

(٤) انظر:دليل الناقد الأدبي، ص ٣٣٣.

ولم تلبث مدارس علم النفس أن تطورت ونشأت تيارات أخرى إلى جانب مدرسة فرويد من أهمها مدرسة كارك يونج Carl Gustav Jung التي تجاوزت الطابع الفردي الذي اتسمت به مدرسة فرويد، فأسست مفهوماتها على أساس اللاشعور الجماعي [1]، كما توسع تلامذة فرويد في تطبيق منهجه النفسي بشكل منظم، فاتخذ إرنست جونز Ernest Jones من عقدة أوديب تفسيرا لغموض هاملت، وتناول كارل إبراهام karl Abraham علاقة الحلم بالأسطورة، ووقف أوتورانك Otto Rank على شخصية الفنان المبدع[2].

لقد قدم التحليل النفسي للظاهرة الأدبية مكاسب متعددة، فقد بلغت الصورة الأدبية مبلغا واسعا من العمق لم يكن موجودا قبل فرويد، وذلك عندما عُدَّت رمزا دالاً على خبايا نفسية تحيل على اللاوعي من خلال عقد ومركبات ومكبوتات مختلفة في طبيعتها وفي درجة تأثيرها على الأفراد، كما أن التحليل النفسي أعطى المبدعين قيمة كبيرة عندما جعلهم روادا في معرفة خبايا النفس الإنسانية، كما مكَّن إلى ذلك كله من معرفة أعمق بالآثار الأدبية[3].

ولكن الانتقاد الكبير الذي كان يوجه لهذه الدراسات أنها اتخذت من الأدب وثيقة معرفية، متجاهلة الدور الأساس للفن والأدب، وأنها لا تضيء جوانب النص كاملة، كما أنها تفتقد السببية أو الشرطية، فليس كل من تعرض لهذه الصدمات يصبح أديبا أو مبدعا [4].

وتبعا لذلك فقد استمرت المحاولات الرامية إلى تضييق الفجوة بين الجانب الجمالي للأدب وبين الجانب العلمي للتحليل النفسي حتى تم هذا اللقاء على يد شارل مورون

---

(١) انظر: مناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل، دار الآفاق العربية، القاهرة، ص ٧٣.

(٢) انظر: في مناهج النقد الأدبي، ص ١٠، وقضايا النقد العربي المعاصر، ص ٦٨.

(٣) انظر: في مناهج الدراسات الأدبية، ص١١-١٢.

(٤) انظر: مناهج النقد المعاصر، ص ٧٠-٧١.

Charles Mauron مستفيدا من ثقافته العلمية والأدبية التي تكونت لديه من خلال دراسته الآداب الإنجليزية إلى جانب العلوم التجريبية وبخاصة علم النفس[1].

لقد أعطى مورون الصدارة للنص الأدبي، ودعا إلى ارتياد عالم النص بوصفه ظاهرة فنية لغوية لا وثيقة معرفية، وإلى دراسة لغة النص الفنية التي تمثل جوهر العمل الأدبي للمبدع والناقد معا، حيث إن غاية النقد النفسي –كما يراها مورون– قراءة الأثر الأدبي قراءة تتجاوز سطحه الظاهري لزيادة معرفتنا به، واكتشاف أحد أبعاده الجوهرية دون أن نجني على معناه أو دلالته [2]، وبالتالي فليس من وظيفة هذا اللون من النقد أن يضيء جوانب النص كلها، وإنما تكون وظيفته إثراء النقد الأدبي من خلال الإسهام في اكتشاف أحد أبعاده الجوهرية.

والبعد الجوهري الذي يريد شارل مورون اكتشافه هو ما يتعلق بدراسة الشخصية اللاواعية، لتحديد ما أسماه بالأسطورة الشخصية للمبدع، وهي مجموعة من الاستجابات الفنية الدفينة في الجانب اللاشعوري للمبدع، والتي تصنع نماذج من الصور والاستعارات المتكررة التي تخلق الجانب المميز لمجموع الأعمال الأدبية للمبدع، حيث يرى مورون "أن كل نتاج أدبي يحتوي مجموعة من الصور الخاصة تتخذ مظهرا دراميا، وتتكرر في مجموع النتاج من خلال أشكال متباينة من الصور، لكنها تحمل الخصائص الجوهرية للصورة الأولى المحركة، ويسمي ذلك بالأسطورة الشخصية للكاتب، ويعرفها بأنها استيهام مهيمن على الكاتب يتمظهر من خلال صورة مهيمنة على أعماله. وتكون لهذا الاستيهام علاقة بلا وعي الكاتب"[3].

وعلى هذا النمط في الفهم والتحليل المنهجي "اكتشف مورون قراءة جديدة للآثار الأدبية. فبينما تهتم سائر القراءات المتعارفة بالتركيب أو الأسلوب أو البلاغة أو المعنى، تهتم القراءة النفسانية بالعلاقات التي تنسج في الآثار الأدبية شبكة موضوعية

---

(١) انظر:قضايا النقد الأدبي المعاصر، ص ٦٨.

(٢) انظر:المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، حميد لحميداني، مطبعة انفو برانت، فاس، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، ص ١١٠.

ومتماسكة من الدلالات، وتصل من ورائها إلى اكتشاف الصور الأسطورية عند الأديب" [1]، وبذلك حقق التحليل النفسي على يديه مكسبا منهجيا غاية في الأهمية والنجاعة[2].

ويبدأ مورون بدراسة لاوعي النص ثم ينطلق إلى دراسة لاوعي الكاتب؛ للتأكد من النتائج التي تم التوصل إليها في قراءة النص، ويمكن أن تحدد الخطوات التي يقترحها شارل مورون للوصول إلى الأسطورة الشخصية للكاتب في الخطوات التالية:

١- تنضيد النصوص وتحديد شبكة التداعيات الملحة والصور التي تحيل على اللاوعي، وهذه عملية افتراضية مرتبطة بما بعدها.

٢- تركيب الصور المتعاودة في الأثر الأدبي بعضها على بعض للوصول إلى العناصر المتماثلة.

٣- تمييز الشبكة الدلالية التي تحيل على الأسطورة الشخصية للمبدع.

٤- تقويم النتائج وربطها بالإبداعات الأخرى للمؤلف لوضعها موضع التحقق[3].

على أن مورون نفسه يشير إلى أنه إلى جانب شخصية الأديب وتأريخها هناك عاملان يؤثران في الأثر الفني للمبدع، وهما الوسط الاجتماعي وتأريخه، واللغة وتأريخها[4]، وبالتالي فلا يمكن أن ينفرد اللاوعي بصناعة الأثر الأدبي؛ لأن جوانب النفس الشعورية ليست هي المنبع الوحيد لإبداع القصيدة، ولأن هناك عناصر واعية تتدخل بصورة معينة في تشكيل عملية الإبداع[5]، ولكن ذلك كله يظهر بنسب متفاوتة بين

---

(١) انظر: في مناهج الدراسات الأدبية، د. حسين الواد، سلسلة قراءات، منشورات الجامعة، الطبعة المغربية، ١٩٨٤، ص١٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) انظر: المقاربة السيكولوجية للأدب، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، المملكة المغربية، ص ٧، منشور إلكترونيا على الرابط:
http://www.cerhso.com/detail-science-humaines.asp?idZ=٣٢&id=٤
والمصدر الذي يحيل عليه هو:
Psychanalyse et critique litteraire, A.Clancier, pivat nouvelle, Paris, ١٩٧٣, p ١٩٢.

(٤) انظر:في مناهج الدراسات الأدبية، ص ١٢.

(٥) انظر: قضايا النقد الأدبي المعاصر، ص ٧٤.

الشعراء، إذ يختلف حظ الشعراء من دور اللاوعي في صناعة إبداعاتهم، بحسب حظهم من الطبع والتصنع، وما يظهر في آثارهم من طبائع فنية وشعورية، فكلما زاد حظ المبدع من الطبع كان حظه من هذه السمات اللاشعورية أوضح وأبرز، وكلما كانت صور القلق والانفعال والتأزم أوضح في حياة الشاعر أو الأديب وفي نتاجه الأدبي كان استعمال هذه المناهج النفسية أقرب إلى الكشف عن بعض الجوانب المضمرة المؤثرة في فهم إبداعاته وتفسيرها ، وفي التعرف على المستوى الجمالي لنصوصه الفنية، وهي الغاية التي يطمح إليها النقد النفسي، إذ إن "استطلاع ما يجري في عقل المؤلف، حيلة وخفية، عندما يتصور عمله هو في الحقيقة نقد أدبي، إذا وجهنا إلى التعرف على مستواه الجمالي"[1] .

ثانيا- الإجراء:

تظهر القراءة الأولى لشعر طرفة تجليات فكرية ونفسية متنوعة، تمثل أنموذجا إنسانيا متميزا لعلاقة الشاعر الجاهلي بمجتمعه، فمن خلال استعراض نتاجه الأدبي نجد إشارات متكررة لمشاعر الفقد والإحباط، ومفردات متتابعة تدل على القلق والتأزم والتمرد الانفعالي، ولعل هذا ما جعل عددا من النقاد المحدثين يشيرون إلى هذا المعنى في شعره[2]، وأن يتخذه بعضهم أنموذجاً للقلق الوجودي[3].

وهذه الإشارات نفترض أنها تحمل أثرا دالا مكثفا في صورة نسقية ممتدة ومتعمقة في آن، وهو أثر يتعمق البنية الفنية واللغوية لشعر طرفة تعمقه في حياته وتفكيره، إذ

---

(١) مناهج النقد الأدبي، إنريك إندرسون إنبرت، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، دار العالم العربي، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١١٨.

(٢) انظر: شعراء الحيرة في العصر الجاهلي، د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٣٧٨، وانظر: الشعر في ظلال المناذرة والغساسنة، د.عمر شرف الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ٥٠ وما بعدها.

(٣) انظر: طرفة بن العبد القلق الوجودي والشقاء، د. علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت.

الشعر بما فيه من تجليات وأنساق ظاهرة أو مضمرة صورة من أفكار الشاعر الواعية واللاواعية، وأثرٌ من آثار تداعيات أفكاره ومشاعره، وانعكاسٌ لكل ما يصله بواقعه وتشظيات آلامه وآماله.

والتشكيل اللغوي في شعر طرفة يتماس مع ما يلحظه الراصد لنصوصه الشعرية من تجليات موضوعية ذات أبعاد اجتماعية ونفسية ووجودية، لتقدم ذاتها في تشكيل نسقي متناغم يصور مأساة ذلك الأنموذج الإنساني المسكون بالقلق والتشظي تجاه قضايا الوجود، والمعبر عن رؤيته للكون والحياة.

وانطلاقا من هذا التصور وبالنظر في معلقته التي تعد أكمل إبداعاته وأتمها فإن هذه القراءة تظهر لأول وهلة جملة من الإشارات المعيارية التي يمكن الاستفادة منها في قراءة لاوعي النص وفي تركيب الصور والتداعيات النفسية، وهي على النحو التالي بحسب رواية الأصمعي: [1]

١- لوحة (الطلل /الفقد والغياب): (١-٥).

٢- لوحة (المرأة /الخصب): (٦-١٠).

٣- لوحة (الناقة /الحياة): (١١-٤٣).

٤- لوحة (الأنا/ اللذة والحرب): (٤٤-٦٧).

٥- لوحة (الآخر/ ابن العم): (٦٨-٩٢).

٦- لوحة (النهاية /تأبين نفسه): (٩٣-١٠٣).

---

(١) ديوان طرفة بن العبد شرح الأعلم الشنتمري وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودائرة الثقافة والفنون، البحرين، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٢٣-٥٩ ، والمنهج الذي سيتبعه الباحث هو أن يعتمد على هذا الشرح للديوان، فإن أوردت رواية مختلفة أو رجحت شرحا آخر نسبت إليه في موضعه.

قد يظهر التباعد بين هذه المقاطع عند قراءة عنواناتها لأول وهلة، ولكن القراءة المتأنية تحاول أن تكشف انسجام علاقاتها أو عدمها، وأن تنفي عنها تهمة التفكك البنائي أو تثبتها من خلال البحث عن القضية المحورية التي تتعالق حولها، ومحاولة الكشف عن الأسطورة الشخصية التي تنبعث من خلال اللاوعي، لتؤسس أنساقا متعاودة بعضها على بعض في علاقاتها وفي تتابعها البنائي.

أولا- لوحة الغياب والفقد:

يقول طرفة:

لِخَوْلَةَ أَطْلالٌ بِبُرْقَةِ ثَهْمَدِ ... تلوحُ كباقي الوَشْمِ في ظاهر اليَدِ [1]

وُقُوفاً بِها صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ ... يَقولُون: لا تَهْلِكْ أَسىً وتَجَلَّدِ

كَأَنَّ حُدُوجَ المالكيّةِ غُدْوَةً ... خَلايَا سَفِينٍ بالنَّوَاصِفِ مِنْ دَدِ [2]

عَدَوْلِيَّةٌ أو مِنْ سَفِينِ ابنِ يَامِنٍ ... يَجُورُ بِها المَلَّاحُ طَوْراً ويَهْتَدِي [3]

يَشُقُّ حَبَابَ المَاءِ حَيْزُومُهَا بِهَا ... كَمَا قَسَمَ التُّرْبَ المُفَايِلُ بالْيَدِ [4]

هذه أول الدوال والإشارات المعيارية التي يمكن أن نقف عليه في شعر طرفة، فهذه الطقسية البكائية الحاضرة في الشعر الجاهلي تشمل جوانب إنسانية ووجودية عميقة، ولم تأت لمجرد استجلاب بناء القصيدة، فهي أشبه بالقاسم المشترك لشعورهم

---

(١) برقة: أرض ذات حجارة وطين، ثهمد : هضبة حمراء تقع شمالاً من بلدة القاعية في نجد ،وتعرف اليوم بشرثة .

(٢) الحدوج: المراكب، الخلايا: السفن العظام النواصف: المتسع بين كل جبل ورمل، دد : اسم لواد.

(٣) عدولية: نسبها إلى قرية مشهورة بصناعة السفن ، ابن يامن: ملاح من أهل هجر.

(٤) حباب الماء: زبده وأعلاه، حيزومها: صدرها، المفايل: الذي يلعب الفيال، وهو أن يقسم التراب نصفين فيضع فيه شيئًا ، ثم يقامر به فيكون في نصيب أحدهما.

بالمرارة والحزن أمام حياتهم الماضية وبقاياها الماثلة أمامهم؛ ولذا كثر فيها الحديث عن الفناء والتناهي وقضايا الوجود؛ وعدها بعض من الباحثين المحدثين مظهرا من مظاهر الوجودية[1]، وهو ما يمكن تفسيره باللاوعي الجمعي في تمثل هذه المشاعر والتعبير عنها.

يمثل الطلل هنا أداة لاستحضار الماضي أو هو تعويذة ضد مشاعر الفناء والتناهي التي تشي بها سلطة الزمن القارة في ذهن الشاعر، فالوقوف على الطلل يصل بالشاعر إلى لحظة سكونية غارقة في الماضي، في محاولة للوقوف أمام طبيعة الزمن الزئبقية التي لا يمكن إيقافها ولا استعادتها.

وطرفة في وقوفه على الأطلال لا يكتفي بهذه الإيحاءات، إذ نجد إيحاءات نسقية إضافية لمعاني الفقد والتناهي، فالأطلال تتلبس بمشاعر الفقد العميقة التي يعانيها الشاعر، فهو لا يراها تظهر ظهورا واضحا كما نراها عند بعض أضرابه[2]، ولكنه يراها

---

(١) انظر: (تراثنا القديم في أضواء حديثة)، سهير القلماوي، مجلة الكاتب المصري، العدد الثاني، أيار ١٩٦١م، وقد عدت الوقوف على الأطلال صرخة متمردة يائسة أما حقيقة الموت والفناء (نقلا عن بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، د. يوسف بكار، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ص٢١٨)، وانظر: (الوجودية في الشعر الجاهلي)، فالتر براونه، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، العدد الرابع، السنة الثانية، حزيران ١٩٦٣م، ص ١٥٦–١٦١، وانظر: (النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي للأدب)، الدكتور عز الدين إسماعيل، مجلة الشعر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير ١٩٦٤م، ص ٣–١٤.

(٢) تأمل قول زهير بن أبي سلمى –مثلا–:

ديـــارٌ لَهَـــا بـــالرَّقْمَتَيْنِ كَأَنَّهَـــا ... مَراجِـعُ وَشْـمٍ فِـي نَوَاشِـرِ مِعْـصَمِ (٢)

انظر: شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة العباس بن ثعلب، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ١٦، الرقمتان: موضع، المراجع: هي التي رجع فيها الوشم مرة بعد مرة ، الوشم : النقش على اليد، النواشر: عصب الذراع وعروقه.

غارقة في الغياب، تلوح كما يلوح باقي الوشم في ظاهر اليد، وصورة باقي الوشم في مقابل ظاهر اليد صورة موحية بسرعة الفناء، إذ لم يبق من الوشم إلا بقية تلوح على ظاهر اليد، وقد صرح الآمدي بشيء من هذا المعنى، فقال: "وإنما خص ظاهر اليد؛ لأن دروسه أسرع" [1]. وما صورة باقي الوشم الذي يكاد لا يظهر في مقابل صورة ظاهر اليد إلا تأكيد على نزعة الغياب التي لا تفلح معها التعويذات، ولا تدفعها الرغبات، واليد هنا تمثل الصحراء في جانبها التصويري، وهي بذلك تحمل جانبا إشاريا عميقا، حيث تمثل بالنسبة للوشم الحقيقة المطلقة المستمرة، فالوشم حادث عليها، كما أن حياة الإنسان حادثة على الزمن وعلى الحياة، وهذه الحقيقة المطلقة تمثل الزمن غير المتناهي كما تمثل الموت كما سنرى عند حديث طرفة عن الصحراء.

ومن الواضح أن هذه الصورة تتضمن عناصر متعددة، وأن الجمع بين هذه العناصر يحولها إلى صورة مركبة مكثفة تحمل دلالات إشارية عميقة تحيل على اللاوعي، بحيث يصبح كل عنصر من هذه العناصر متعلقا بأسباب خفية وكامنة، وتصبح هذه العناصر رموزا للمعاني الكامنة فيها، وهذه ما يسميه رواد التحليل النفسي بالتكثيف condensation في دراستهم للاوعي، وهي عملية عقلية رمزية يكون فيها المحتوى الظاهر متضمنا لعدة محتويات باطنية [2]، وتعني –بحسب فرويد عند دراسته للاوعي في الأحلام– اندماج أكثر من صورة وأكثر من فكرة ليكون المعنى صريحا، والحلم فقيرا وموجزا ومكثفا إذا ما قورن بمحتواه الغني بالأفكار والصور والرغبات الخفية والكامنة، فكل عنصر من عناصر الحلم أو الصورة متعلق بأسباب كثيرة كامنة وخفية، ويظهر

---

(١) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ، ص ٤٨٩.

(٢) معجم مصطلحات علم النفس، د. عبد المجيد سالمي، ود. نور الدين خالد، دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ٧٢ .

تحليل كل حلم أنه يختزن رغبات كامنة [1]، ونظرا لاعتماد الأحلام والشعر على اللاشعور فقد تشابها كثيرا في هذه الناحية، فللصورة في الحلم –كما في الأدب– ظاهرها الجلي وباطنها المضمر، والظاهرة المفردة توحي بالدلالات المضمرة العديدة. ويكمن تعدد الدلالات المضمرة في تنوع العلاقة بين ظاهر الصورة وباطنها وفي إمكان تحديدها[2]، ومن ثم كان من سمات العمل الشعري ألا تتخذ المواقف الإنسانية أبعادها الزمانية والمكانية في الواقع، فتتداخل الكلمات أو الشخصيات المتباعدة، وتتقارب أشتاتها، وتصبح الصورة الشعرية جامعة لعناصر متباعدة غاية التباعد لكنها سرعان ما تتحد وتأتلف في إطار شعوري واحد[3].

ويلفت النظر هنا أن طرفة انتقل إلى وصف الظعائن مباشرة، وهذا يعني أن التعويذة الطللية لم تفلح في الوقوف أمام صورة الغياب التي تتعمق مشاعره، وتلح عليه بوصفها حقيقة قائمة لا يمكن الفكاك منها، ولذا رأيناه ينتقل مباشرة إلى وصف الظعائن / الفراق، وهو هنا يحمل الظعائن مدلولات عميقة تعبر عن مشاعره الدفينة النابضة من خلال اللاوعي، فالبيئة المعجمية التي تشي بها القراءة الأولى هي أن الشاعر يشكو فراق الحبيبة، ولكن ثمة ملامح إشارية عميقة تتسرب من هذا الوصف، فالصورة التي تجليها حدوج المالكية تتضمن دلالات وجودية ذات جوانب إنسانية قلقة تجاه المجهول القادم، إذ يشبهها طرفة بالسفن التي تمخر عباب البحر بما يتضمنه البحر من إيحاءات بالرهبة والخوف والذهاب إلى المجهول، وبخاصة في الوجدان العربي الذي تربى على الصحراء

(١) انظر: الأحلام، فرويد، ص ١١٩–١٢٠.

(٢) انظر: في مناهج الدراسات الأدبية، حسين الواد، ص ٨ .

(٣) الاتجاه النفسي في نقد الشعر أصوله وقضاياه، ص ٣٤ .

وألفها، وظل البحر يثير فيه مشاعر الخوف والغموض والرهبة [1]، كما أن طرفي الصورة من المشبه والمشبه به يظهر صورة السفن التي تمخر البحر كما لو أنها أُخِذَتْ من جانب البر / الصحراء بما يعمق استحالة الوصول إلى الظعائن، وإيقاف حركتها تجاه الفناء والتناهي.

على أننا حين نعمق التأمل في هذه الصورة نجد أن البحر يمثل الصحراء التي تجري فيها حدوج المالكية، وهو هنا يمثل صورة الحياة الباقية / الزمن في الوقت الذي تطرأ عليها صورة الحياة الحادثة التي تتجه نحو الفناء، والسفن هنا كحدوج المالكية صورة للحياة الضاربة في أعماق الفناء والتناهي كما يراها طرفة، وبقية جوانب الصورة تؤكد هذا التصور، فصورة الملاح الذي يجور بالسفينة آنًا، ويهتدي بها آنًا تمثل نظرة طرفة للحياة التي تتردد بين الضياع والاهتداء، وبين السكون والقلق، وحركة السفينة / يد المفايل في الماء / الترب تمثل من جديد حركة الحياة نحو الفناء، إذ إن صورة المفايل الذي يقسم الترب بيده صورة ممتدة تجاه النهاية، فحركة اليد القاسمة تشبه حركة الحياة التي تتقدم بالإنسان، وتذهب به نحو المجهول أو الغيب، ثم لا تلبث أن تغيبه عن الأنظار كما تغيب تلك السفن في الأفق البعيد.

وهذه الصورة التي عدَّها ابن قتيبة من أوليات طرفة[2] ترتبط بالمقامرة والعبثية، وهو ما يؤكد أن الشاعر هنا يحملها مشاعره تجاه الحياة والأحياء، كما يكشف ذلك شيئًا من إحساسه بالعبثية الوجودية، وبخاصة ونحن نراه يختار صورة تعتمد على المقامرة في توزيع النصيب على المفايلَيْن.

---

(١) عرف عن العرب تهيبهم ركوب البحر، حتى عرف ذلك عنهم لدى الأعاجم. انظر: المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د.جواد علي، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ج٧ / ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) انظر: الشعر والشعراء، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م، ص١٩٠.

ثانيًا- لوحة المرأة:

وعلى نحو ما ظهرت صورة الغياب والفقد في أطلال هاته المعلقة وظعائنها ظهرت كذلك في الحديث عن المرأة، حيث ينتقل الشاعر إلى الحديث عن المرأة انتقالا نسقيا، فيجعل من صور الغياب والعبثية الوجودية مقدمة للحديث عن المرأة رمز الخصب والشرف والحياة، يقول:

وَفِي الْحَيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ الْمَرْدَ شَادِنٌ ... مُظَاهِرُ سِمْطَيْ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدِ (١)

خَذُولٌ تُرَاعِي رَبْرَباً بِخَمِيلَةٍ ... تَنَاوَلُ أَطْرَافَ الْبَرِيرِ وَتَرْتَدِي (٢)

وَتُبْسِمُ عَنْ أَلْمَى كَأَنَّ مُنَوَّرًا ... تَخَلَّلَ حُرَّ الرَّمْلِ دِعْصٌ لَهُ نَدِي (٣)

سَقَتْهُ إِيَاةُ الشَّمْسِ إِلا لِثَاتِهِ ... أُسِفَّ، وَلَمْ تَكْدِمْ عَلَيْهِ بِإِثْمِدِ (٤)

وَوَجْهٌ كَأَنَّ الشَّمْسَ حَلَّتْ رِدَاءَهَا ... عَلَيْهِ، نَقِيُّ اللَّوْنِ لَمْ يَتَخَدَّدِ (٥)

يأتي هذا المقطع صورة مقابلة لصورة الغياب والفقد التي تمثلها الشاعر في الطلل وفي الظعائن، ويتأسس على ربط صورة المرأة بالظبي وبالشمس، وصورة الظبي تتكرر في الشعر الجاهلي لتمثل صورة الخصب والأمومة، فامرؤ القيس يتوقف عند دمنها الذي يشبه حب الفلفل، وهي تعبر عن رغبة لا شعورية غالبا في إنبات حياة جديدة مرتبطة

(١) أحوى: شبهه بنوع من أنواع الظباء، المرد: ما يدرك من ثمر الأراك، شادن : الظبي الصغير الذي كاد أن يستغني عن أمه، مظاهر سمطي لؤلؤ: موالٍ بينهما.

(٢) الخذول : التي تركت صواحبها، الربرب: القطيع من البقر والظباء، البرير: ثمر الأراك، ترتدي: تتناول.

(٣) ألمى: اللمى سواد محبب في الشفة، المنور: زهر أبيض، الدعص: الكثيب الصغير.

(٤) إياة الشمس: ضوءها، أسف: ذَرَّ عليه، تكدم : تعض، والمعنى أسفَّ بإثمد ولم تكدم عليه .

(٥) ديوان طرفة شرح الأعلم: ٦-١١، لم يتخدد: لم يهزل .

بالخصب، وزهير يركز على فكرة الأمومة، وهي رديف الإنبات الذي يتخيله امرؤ القيس [1]، ويتناول طرفة هذه الفكرة، لكنه يتناولها من زاوية مشاعره الدفينة، فحركة اللاشعور تلقي بظلها على صورة الظبي/المرأة، فهو مرة يشبهها بشادن كاد يستغني عن أمه، ومرة يشبهها بخذولٍ انفردت عن القطيع، وهي تراعي خشفها، والجمع بين هذين التشبيهين لا يستقيم إلا في إطار الصورة العامة التي توصلنا إلى المسارب البعيدة المستكنة في ذهن طرفة، والمرتبطة بالخوف من النهاية، إذ الصورتان محملتان بإشاريات الخوف من الموت، فالظبي الذي يشبه طرفة به خولة ظبي صغير لم يكد يستغني عن أمه، مشغول بما يدرك من ثمر الأراك، دون أن يعي ما يمكن أن يحيط به من المخاطر، في حين يأتي التشبيه الآخر بالأم المنفردة الفزعة على خشفها ليكشف الوجه الآخر الذي تكتمل به الصورة بما تحمله من إيحاءات مرتبطة بالزمن وبالخوف من المجهول.

ولا بد هنا من الوقوف على شرح ابن الأنباري الذي يبدو أنه تنبه لشيء من هذه المعاني في شرحه للأبيات، لكنه عللها تعليلا بعيداً، إذ يقول: "وخص الخذول لجهتين؛ لأنها فزعة وَلِهَةٌ على خشفها، فهي تشرئب وتمد عنقها وترتفع، ولأنها منفردة، فهو أحسن لها" [2]، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هل من الصحيح أن صورة الظبية المنفردة الفزعة الخائفة على خشفها صورة جمالية فحسب؟، ألا يكفي طرفة وهو يشير إلى حسن المرأة وطول عنقها أن يشبهها بالظبية التي تمد عنقها لتتناول أطراف الثمر والشجر؟. وهل يعقل أن يأتي هذه الوصف بعد الحديث عن معاني الفقد في الأطلال وما تحمله من ألم، وقبيل الحديث عن الهم الذي يعالجه طرفة بالهرب من المواجهة، وتغيير البيئة، ثم

---

(١) انظر: قراءة ثانية في شعرنا القديم، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٥٧.

(٢) شرح القصائد السبع الطوال، ص١٦٤–١٦٥.

لا يجد الناقد في الظبية الولهة الفزعة على خشفها إلا أنها تمد عنقها ليكون أتم لحسنها؟، إن جزءا كبيرًا من معاني الشعر ودلالاته، وما فيه من معان وألوان وأفكار وظلال لا يأتي من الصورة الظاهرة المجردة فحسب، وإنما يأتي من تلك التداعيات المتكررة التي تمس البنى العميقة والمسارب البعيدة التي تتكون من بؤرة اللاشعور والأفكار غير الواعية، ومن البارز أن معاني الفزع والخوف من الموت تلقي بظلالها على الأبيات، وبخاصة إذا نظرنا إليها من خلال بنية القصيدة النسقية التي تناولت مشكلة الفقد والمصير، ومن المنتظر أن تتداعى مثل هذه المعاني الدالة على الفزع والخوف، لتمثل انعكاسا لمشاعر طرفة التي تتسرب إليه من خلال اللاشعور؛ لتمثل لبنة من اللبنات التي يبنى عليها الإبداع الفني في هذه المعلقة.

وعلى نحو ما تكررت صورة الظبي في وصف المرأة تكررت صورة الشمس، فالمزاج العربي مولع بالبياض، وخير ما يجده ممثلا للبياض الخالي من العيوب صورة الشمس، وهي صورة ممتدة يضعها الشاعر تعويذة ثانية تجاه صورة الفقد الذي يعانيه في حركة الزمن، فقد جاءت صورة الشمس هنا في وصف الأنثى رمز الخصب والعطاء. وقد يكون ذلك أثرا من الآثار الدينية الأسطورية التي تسربت إلى المزاج اللغوي العربي في تقديس صورة الشمس وجعلها إلها للخصب والنماء كما يرى بعض الباحثين [1]، وهذا يعني أن طرفة بعقيدته الجاهلية يبحث في صورة المقدس عن آلهة أو قوة خارجية يدفع بها عن نفسه الشعور بالفناء والتناهي، ولعل مما يسند ذلك أن ابن الأنباري عند شرح هذه الأبيات أورد النص التالي: "قال أحمد بن عبيد: "سقته إياة الشمس" من قول الأعراب إذا سقط سن أحدهم: يا شمس أبدليني سنا من ذهب أو فضة"[2]، ويظهر هنا أن ثمة وظيفة إيحائية للشمس، فمن المستقر أن الشمس تبعث الدفء والحياة، وربما كان ذلك سببا من

(١) انظر: مفاتيح القصيدة الجاهلية، د. عبدالله الفيفي، النادي الأدبي بجدة، جدة، ١٤٢٢هـ، ص ٧٨ وما بعدها.
(٢) انظر: شرح القصائد السبع الطوال، ص ١٦٩.

أسباب عبادتها عند بعض الأقوام، ودلالات الإنبات والانبعاث بارزة هنا من خلال صورة نور الأقحوان الذي ينبت وسط الرمل: "كأن منورا تخلل حر الرمل ..."، والتعبير بسقته إياة الشمس فيه معنى الإنبات، إذ النبات بحاجة للسقيا في معركة البقاء، والنجاة من الموت ومن الفناء.

ولا يبعد أن صورة الشمس التي ألقت رداءها على وجه الحبيبة تتلبس بهذه الإيحاءات كذلك، إذ الشمس كالصحراء مستقرة باقية في فكر الشاعر الجاهلي، والحياة حادثة طارئة فيهما، وطرفة عندما يلقي برداء الشمس على وجه الحبيبة إنما يستعير للحبيبة صفةً من صفات الشمس المستقرة الباقية لتعبر عن آماله الدفينة ببقاء هذه الحياة وثباتها، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الأنثى هي رمز الخصب والحياة والشمس آلهة هذا الخصب كما كان يراها بعض الجاهليين والصورة الكبرى للخصب وبعث الحياة عندهم[1]، والمزج بين هذين العنصرين بما فيهما من دلالات إيحائية يؤكد تعمق مشاعر الرغبة في البقاء والخوف من الموت في خبايا اللاشعور عند طرفة بوصفها المعنى الخبيء الذي يتكرر في هذه المعلقة، وهو أثر من آثار ما يسميه علماء النفس بالتكثيف، حيث إن المزج بن فكرتين أو أكثر ينتج نموذجا متميزا مخالفا للحقيقة وتؤدي إلى انتقال مركز الثقل في الصورة الشعرية، بحيث يصبح المعنى الخبيء هو الأهم[2]، وهذا المعنى الخبيء يمثل تلك الصورة الملحة التي سيطرت على الأفكار غير الواعية في هاته المعلقة، ممثلة رافدا أساسا يسكن هاجس النص الشعري محاولا أن يسلب القصيدة وأن يأسرها.

---

(١) حول تأليه الشمس وتقديسها عند الجاهليين ينظر: المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، ج٦ / ص ١٦٤، ١٧٣-١٧٧، ٢٩١. وينظر كذلك: دراسات في تأريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، د.نعمان محمود جبران، ود. روضة سحيم حمد آل ثاني، مؤسسة حمادة للخدمات الجامعية، إربد، الأردن، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ٣٠٢-٣٠٧ .

(٢) انظر: الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي أصوله وقضاياه، ص ٣٥.

ثالثا- لوحة (الناقة/الحياة):

ويأتي التجلي الثاني لانعكاسات صور الفقد ومدافعتها في صورة الناقة التي يمضي بها طرفة الهمّ حيث يقول:

وإنّـي لأُمْـضِي الهَـمَّ عِنْـدَ احتِـضَارِهِ ... بِعَوْجَـاءَ مِرْقَـالٍ تَـرُوحُ وتَغْتَـدِي (١)

أَمُـونٍ، كَـأَلْواحِ الإرَانِ، نَـسأْتُها ... عَلَـى لاحِـبٍ، كَأَنَّـهُ ظَهْـرُ بُرجَـدِ (٢)

تُبَـارِي عِتاقًـا نَاجِيَـاتٍ، وأَتْبَعَـتْ ... وَظِيفًـا وَظِيفًـا، فَـوْقَ مَـوْرٍ مُعَبَّـدِ (٣)

تَرَبَّعَـتِ القُفَّـيْنِ فِـي الـشَّوْلِ تَرْتَعِـي ... حَـدَائِقَ مَـوْلِيِّ الأَسِـرَّةِ أَغْيَـدِ (٤)

تُرِيـعُ إِلَـى صَـوْتِ الْمُهِيـبِ، وتَتَّقِـي ... بِـذِي خُـصَلٍ رَوْعَـاتَ أَكْلَـفَ مُلْبَـدِ (٥)

---

(١) عوجاء: ضامرة، مرقال: السريعة .

(٢) أمون: المأمون عثارها، الإران: تابوت كانوا يحملون به الموتى، نسأتها: زجرتها، اللاحب: الطريق البين، البرجد: كساء مخطط.

(٣) العتاق: الكرام، الناجيات: السراع، الوظيف: من الرسغ إلى الكبة في اليد، ومن الرسغ إلى العرقوب في الرجل، ومعناه: تضع وظيف رجلها موضع وظيف رجلها، المور: الطريق .

(٤) تربعت: رعت في الربيع، والقفين: ما ارتفع من الأرض، الشول: حزن خصب لبني تميم، المولي: المطر يلي مطرا قبله، والأسرة: طرائق من نبت، والأغيد: المتثني من النعمة .

(٥) تريع: ترجع وتعطف، المهيب: الذي يدعوها، وهو الفحل في شرح الأعلم وعند ابن الأنباري، وصاحبها عند الزوزني (انظر: ديوان طرفة شرح الأعلم، ص ٣١، وشرح القصائد السبع الطوال، ص١٧٩–١٨٠، وشرح المعلقات السبع، تأليف أبي عبدالله الحسين بن أحمد الزوزني، تحقيق وتعليق الدكتور محمد بعدالقادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ١٧٨)، ذو خصل: شعر الذنب للإبل، وأكلف: الذي يشوب حمرته سواد، وملبد: تلبد على ظهره من أثر ضربه عليه بذنبه، ومعناه أنه في خصب، والأقرب في معنى البيت ما ذكره الزوزني أن هذه الناقة ذكية القلب تعود إلى صاحبها إذا أهاب بها، وتتقي الفحل، فلا يصل إليها، فلا تلقح، وهو أجمع لقواها وقدرتها على السير، لأنه أليق بالسياق، ولأنه لا معنى لأن تريع إلى الفحل ثم تتقيه.

كَـــأنَّ جِنَـــاحَيْ مَـــضْرَحِيٍّ، تَكَنَّفَـــا ... حِفَافَيْـــهِ، شُـــكَّا فـــي العَـــسِيبِ بِمِـــسْرَدِ[1]

فطـــورا بـــه خلـــف الزَّمِيـــل وتـــارةً ... علـــى حَـــشِفٍ كالـــشَّنِّ ذَاوٍ مُجَـــدَّدِ[2]

لهـــا فَخِـــذانِ أُكْمِـــلَ الـــنَّحْضُ فِيهِمـــا ... كأنَّهمـــا بَابَـــا مُنِيـــفٍ مُمَـــرَّدِ[3]

وَطَـــيٌّ مَحَـــالٍ كـــالحَنِيِّ خُلُوفُـــهُ ... وأجْرِنَـــةٌ لُـــزَّتْ بِـــدَأْيٍ مُنَـــضَّدِ[4]

كَـــأنَّ كِناسَـــيْ ضَـــالَةٍ يَكْنُفَانِهـــا ... وأطْـــرَقِـــسِيٌّ تَحْـــتَ صُـــلْبٍ مُؤَيَّـــدِ[5]

لهـــا مِرْفَقَـــانِ أفْـــتَلانِ كأنَّمـــا ... أُمِـــرَّا بِـــسَلْمَيْ دالِـــجٍ مُتَـــشَدِّدِ[6]

... .

تأتي هذه الأبيات التي تحتل مساحة نصية كبيرة بعد المقطع الأنثوي؛ حيث خص طرفة ناقته بالوصف الدقيق الذي استوعب فيه كثيرا من صفاتها وأحوالها، إذ عني فيه بكل جزئية من جزئيات جسدها، وبحركات أطرافها ورأسها، ورحلها الذي تحمله،

---

(١) المضرحي: النسر الأحمر الذي يضرب إلى البياض، وتكنفا: أحاطا، وحفافاه: جانباه، شكا: أدخلا، والعسيب: عظم الذنب، والمسرد: الأداة التي يخرز بها .

(٢) الزميل: الرديف، والحشف: الضرع، والشن: القربة البالية، والمجدد: ذاهب اللبن .

(٣) النحض: اللحم، والمنيف: القصر المشرف، والممرد: المشرف المرتفع .

(٤) المحال: فقار الظهر، والحني: القوس، والخلوف: مآخير الأضلاع، والأجرنة: باطن الحلقوم، ولُزَّت: ألصقت، والدَّأي: فقار العنق، والمنضد: الملصق بعضه ببعض .

(٥) الكناس: ما يحفره الثور في أصل الشجر يستكن به من الحر والبرد، والضال: السدر البري، وأطر قسي: القسي المعطوفة، والمؤيد: المشدد .

(٦) أفتلان: متجافيان عن زورها، أمرا: فتلا، والسلم: الدلو، والدالج: الذي يمشي بالحوض إلى الدلو، فيصبه فيه، شبه مرفقيها بيدي من يذهب بدلوين إلى الحوض، فهو يجافيهما عن ثيابه.

وطريقها الذي تسير عليه، كما حملها كثيرا من آلامه وآماله، وألبسها ثوب خيالاته وانفعالاته.

وبسبب ما في هذا الوصف من تفصيلات تدل على دقة نادرة في معرفة أحوال الناقة وصفاتها فقد حظي بإعجاب القدماء، فعده ابن رشيق من أفضل وصاف الإبل[1]، وعده صاحب الأنوار أفضل من وصف الإبل ممن تقدم أو تأخر[2]، إلا أن بعض النقاد المحدثين انتقد طرفة في ذلك، فعدُّوا وصفه لها غلوًا في الوصف وصل بها حد المثال، وأصبحت ناقته وكأنها كائن أسطوري لا ينسب للنياق المألوفة على حد تعبير بعضهم[3].

وأشير هنا إلى أنه ليس من وظيفة الفن تصوير الواقع المألوف، إذ " لا يصح بحال الوقوف عند التشابه الحسي بين الأشياء من مرئيات، أو مسموعات، أو غيرهما، دون ربط التشابه بالشعور المسيطر على الشاعر في نقل تجربته، وكلما كانت الصورة أكثر ارتباطًا بذلك الشعور كانت أقوى صدقًا وأعلى فنا" [4].

والقراءة المتأنية تثبت أن هذا الوصف لم يأت اعتباطا، وإنما جاء محملا بدلالات عميقة، فالناقة هنا أداة يتحصن بها الشاعر ضد مشاعر الفناء والتناهي، وكأنه يحاول أن يوجد منها بيئة مضادة تذهب عنه الهم والكدر، وتحقق له التعويض النفسي عن شعوره

---

(١) العمدة في محاسن الشعر ونقده، لابن رشيق القيرواني، تحقيق د. النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، مصر، ص١٠٩٩.

(٢) الأنوار ومحاسن الأشعار، لأبي الحسن علي بن محمد المطهر العدوي المعروف بالشمشاطي، تحقيق د. السيد محمد يوسف، راجعه وزاد في حواشيه عبدالستار أحمد فراج، سلسة وزارة الأعلام بالكويت، رقم ١٩، الكويت، ج١/ص٣٧٦.

(٣) انظر: الغلام القتيل طرفة بن العبد شاعر البحرين في العصر الجاهلي حياته وشعره، د. محمد عبد القادر أحمد، جامعة البحرين، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٨٩، وانظر: طرفة بن العبد حياته وشعره، د. يحيى شامي، دار الفكر العربي، بيروت، ص٨١.

(٤) النقد الأدبي الحديث،د. محمد غنيمي هلال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٤٤٤.

بالفقد وخوفه منه[1]: "وإني لأمضي الهم عند احتضاره"، "بعوجاء مرقال تروح وتغتدي"، "أمون كألواح الإران...".

وتوسيع المساحة النصية هنا وإطالة الأبيات يأتي دليلا على كثافة هذه المعاني واحتدامها في نفس طرفة، إذ يكثف من آلياته في مدافعة صورة الموت، وتأكيد الحضور الفعال والتأثير الحيوي المناقض للسكون من خلال أدواته الفنية، واستمرارية عمل هذه الأدوات مرة بعد مرة.

واستعمال الأنا في بداية الوصف يؤكد محاولة طرفة إثبات قدرته على السيطرة على الفعل الحيوي الذي توحي به حركة هذه الناقة: "وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء... نسأتها"، وهي سيطرة تبدو فعلا فحوليا بما تبعثه من إيحاءات ستتكرر في نهاية وصفه الناقة: "فذالت كما ذالت وليدة مجلس".

ويأتي تكرار استعمال الفعل المضارع في بداية الوصف محاولة لإثبات فاعلية حركة الذات الحية/الناقة التي تناقض حركة السكون، مؤكدة فاعلية الحدث الذي تقدمه في التخلص من تداعيات الفناء والتناهي التي بدأت بها القصيدة، فاستمرارية الفعل والحياة تأتي واضحة في هذا السياق الذي تتكرر به صورة الحدث المستمر مرة بعد مرة: "تباري عتاقا... تربعت القفين بالشول ترتعي... تريع إلى صوت المهيب وتتقي...".

كما يأتي تكرار أداة الشبيه (كأن/كـ) بعد ذلك ليؤكد محاولة الشاعر تكثيف الإيحاءات التي يأتي بها وصف الناقة، حيث كرر الشاعر هذه الأداة تسع عشرة مرة، جاء بعضها تشبيها داخل التشبيه، كما أنها جاءت مضمرة في بقية الأبيات، وهو ما يؤكد

---

(١) يعرف علماء النفس التعويض أنه الشكل الذي تتطور فيه المشاعر والرغبات أو المعتقدات أو التصرفات، أو تقوى لكي تتوزان مع قصور معين أو اتجاه يمثل مصدر كدر، ويجري الحديث في التعويض عن شعور بالنقص، أوعن قصور في القدرات الجسدية أو المعرفية، أوعن رغبات لم تجد إرضاء لها، أو عن اضطراب الشخصية" انظر: موسوعة علم النفس، رولان دورون وفرنسواز يارو، تعريب الدكتور فؤاد شاهين، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠١٣م، مج ١/ ص ٢٣١-٢٣٢.

اصطناع صورة خاصة لهذه الناقة ذات دلالات إشارية ظاهرة ومضمرة تشير إلى كثافة التجليات التي يوحي بها هذا الوصف.

ويؤكد هذا التكرار طبيعة الوصف الذي توحي به هذه الأبيات، حيث تضمن في مجموعه صفات أسطورية تدور حول خاصيات القوة والصلابة والأمان، فهي ناقة ذات خلق عجيب مكتمل القوة والصلابة والأمان والوفاء باحتياجات صاحبها، إذ هي "عوجاء مرقال"، "أمون كألواح الإران"، "تباري عتاقا ناجيات"، "لها فخذان كأنهما بابا منيف ممرد"، "وجمجمة مثل العلاة" ... .

ومع أن الشاعر أشار إلى خاصية السرعة، وهي سمة متكررة في وصفهم الناقة، إلا إن هذه الخاصية جاءت خاصية ثانوية، إذ جاءت متأخرة عن خاصيات القوة والصلابة والأمان، بل إنها جاءت مرتبطة برغبة صاحبها: "تريع إلى صوت المهيب..."، " وإن شئت سامى واسط الكور رأسها..."، "وإن شئت لم ترقل، وإن شئت أرقلت"..... وتأخر هذه السمة مع تقدم سمات الصلابة والقوة يرمز إلى حاجة الشاعر إلى إرادة صلبة قوية تشعره بالأمان في مواجهة القهر الزمني الذي يمضي بالحياة نحو الفناء والتلاشي، كما يؤكد تنوع فعل السرعة وتنقلها بين أنواع السير المختلفة بحسب ما يريده الراكب تهيّب الشاعر من مبدأ السرعة الزمنية في الذهاب إلى المجهول أو السقوط في بؤرة الموت.

وبارز أن الناقة أداة يلتجئ إليها الشاعر هربا من حركة الزمن وإخفاقات الذات، فهي رمز ضمني يحمله الشاعر رغبته في الأمان والاطمئنان والسلامة من السلطة القاهرة للموت وللزمن. إنها صورة الحياة التي تقطع الزمن وصولا للموت، والشاعر هنا يحملها كل ما يستطيعه من آمال ورغبات يرجوها لنفسه وحياته، محاولا أن يحصنها بكل ما يستطيع من سمات القوة والصلابة والأمان.

وبالإضافة إلى ذلك فإن السلطة اللاشعورية تظهر في بروز صورة الموت وتسللها إلى هذه الآمال والرغبات، نجد ذلك في ألواح التوابيت التي تتسلل إلى صورة الناقة الأمون،

كما نجدها في صورة عيني البقرة المذعورة الخائفة من الموت، ونجدها في سامعتي الثور الوحشي المنفرد والمعرض للصيد، والجمع بين هذه الصور وصورة الناقة الأمون لا يستقيم إلا إذا تنبهنا إلى دور اللاشعور في صياغة القصيدة وصناعة شبكتها اللغوية والفنية.

وإذا تقرر أن الناقة كانت رمزا للحياة التي تتجه نحو الفناء، وأن الصحراء أو الترب لم تك تمثل إلا صورة الحياة العامة أو الزمن المطلق الذي تجري فيه حياة الفرد، ثم تقرر أن طرفة لم يستطع أن يتخلص من الموت حتى في وصفه الناقة حين تحضر صورة التابوت تارة وصورة البقرة المذعورة المنفردة تارة فإن صور المشهد تكتمل لتكشف عن شدة ذعر طرفة من صورة الموت، وأنه كان يراها في كل صورة من صور حياته، حتى في توارد تلك التعويذات التي تمثل محاولات لا شعورية تأتي لمدافعة صورة الخوف والقلق وتحقيق التوافق النفسي والشعوري مع الحياة.

إن هذا التلازم بين ثنائية الموت والحياة والإلحاح في مدافعة صورة الموت وحضورها مرة بعد مرة يشعر باستمرارية الانفعال في نفس طرفة، وهذا الانفعال الذي يسيطر على طرفة في وصفه الإبل ويفرض عليه صورا معينة هو ما نقصده في دور مخبآت اللاشعور في استجلاب صور القصيدة والتأثير فيها، حيث إن التأمل المتأني في هذه الأبيات يضعنا أمام تساؤلات مهمة تدور حول هذه المبالغة في وصف الناقة التي لفتت أنظار الباحثين، وفي نوع الصفات التي سيطرت على هذا الوصف، وقد يكون من المفيد أن نقف أمام خاتمة هذا المقطع والتي صور بها طرفة الفلاة التي تقطعها هذه الناقة، إذ يقول:

عَلَى مِثْلِهَا أُمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي ... أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأُفْتَدِي

وجَاشَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ خَوْفًا، وخَالَهُ مُصَابًا، ولَوْ أَمْسَى على غَيْرِ مَرْصَدِ[1]

إذا القوم قالوا: مَنْ فَتًى؟ خِلْتُ أَنَّنِي عُنِيتُ، فَلَمْ أَكْسَلْ ولَمْ أَتَبَلَّدِ

أُحَلِّتُ عَلَيْهَا بِالقَطِيعِ فَأَجْذَمَتْ وقَدْ خَبَّ آلُ الأَمْعَزِ المُتَوَقِّدِ[2]

فَذَالَتْ كما ذَالَتْ وَلِيدَةُ مَجْلِسٍ تُرِي رَبَّهَا أَذْيَالَ سَحْلٍ مُمَدَّدِ[3]

طرفة هنا يساوي بين الفلاة والموت، فيفدي صاحبه من الفلاة كما يفديه من الموت، بل إن كل ما في هذا الوصف يذكرك بالموت، النفس التي تجيش كما تجيش القدر، وهي صورة تكاد تمثل صورة حشرجة الموت في أثناء الاحتضار، والخوف الماثل، والشعور بوقوع المصاب شعورا واضحا لا يحتاج للترقب على المرصد.

لقد لحظ الدكتور مصطفى ناصف أن الفلاة كانت ذات شأن كبير في معلقة طرفة، إذ كانت تخيل إلى عقله أشياء كثيرة تروعه، وكانت ترتبط عند الشعراء بالليل والصم الخوالد والنجوم[4].

ومن الواضح هنا أن هذه الأشياء التي تروعه ترتبط بالموت، وبهذه الصورة التي تنساب من أعماق طرفة وتتكرر في هذا النص تكررا لافتا، فالناقة حادثة على الفلاة، وهي تمثل الحركة والحياة المتجهة نحو الفناء، والفلاة تمثل الحقيقة المطلقة، أو الزمن الكامل، وهذه الصورة سبق أن رأيناها في الطلل/الوشم الذي كان حادثا على اليد/ الصحراء، وفي السفينة/ يد المفايل التي كانت حادثة على الماء.

---

(١) جاشت: ارتفعت من الخوف كما تجيش القدر إذا غلت، والمرصد: حيث يرصدك العدو.

(٢) القطيع: السوط، وأجذمت: أسرعت، وخب: جرى واضطرب، والآل: السراب، والأمعز: المكان الغليظ كثير الحصى.

(٣) ذالت: ماست في مشيتها وتبخترت، والسحل: الثوب الأبيض.

(٤) انظر: صوت الشاعر القديم، د. مصطفى ناصف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٤٢.

لقد كان الموت صورة ملحة في شعر طرفة، لا يكاد يبتعد عنها أو ينساها، وتكرارها هنا في خاتمة هذه التعويذة دليل على فشل هذه التعويذة في مدافعة صورة الموت ونسيانها، كما تأتي لتؤكد استمرارية القلق من المجهول والتأزم تجاه طبيعة الحياة والموت في شعر طرفة وفكره.

من البارز أن طرفة اتخذ من الناقة تعويذة يتعلق بها للنجاة من الموت /الفلاة، وهنا نرى الناقة /الحياة تتلبس مسوح الأمان والشعور بالنجاة، بمعنى أن إيغاله في وصفها ناشئ عن ارتباط صورتها بجوانب النفس اللاشعورية عندما تستدعيها لحظة الإبداع الشعري، إذ كانت صورة منعكسة عن شعوره العميق بالقلق من المجهول وترقب الفناء القادم التي لا تنفك منه نفسه، ولا يتخلص منه تفكيره.

وعلى نحو ما بدأ طرفة حديثه عن الناقة بفعل فحولي يؤكد سيطرته عليها ختمه بمثلها: "أحلت عليها بالقطيع فأجذمت .... فذالت كما ذالت وليدة مجلس ..."، وهذه التشبيه بهذه الصورة غريب، وبخاصة إذا تذكرنا تلك المحاولات التي قدمها طرفة في نحو أربعين بيتا ليثبت قوة هذه الناقة وصلابتها، بل وذكوريتها "جمالية" "وتتقي بذي خصل روعات أكلف"، ولكن هذا الانتهاك يبدو نسقيًا، إذ إن هذه العناصر المتباعدة التي تكوِّن هذه الصورة تشير إلى معنى خفي يظهر حين ننضد هذه النصوص بعضها مع بعض، لنجد أن هذه الناقة إنما جاءت أداة محملة برغبات الشاعر الدفينة، والمتمثلة في مدافعة صورة الغياب، والخلاص من أسر الزمن؛ وأن هذه السيطرة الفحولية التي تسربت إلى وصفه الناقة من خلال اللاوعي تحيل على جوانب اللذة التي يحاول بها طرفة مدافعة ترقب الموت، إذ لا يخفى ما في هذه الصورة من إيحاءات جنسية، لا يمكن تفسيرها إلا في ظل محاولة الشاعر إثبات سلطته الفحولية بالسيطرة على الناقة / الحياة، والتي يبدو

هنا أنها لون من ألوان التسامي[1] أو التعويض النفسي عن شعوره بالضياع والقلق، وحاجته إلى نسيان هذا القلق والتأزم من خلال هذه الإيحاءات الجنسية المشبعة بعوالم اللذة والنسيان، وهو بعد نسقي سنراه مستمرا في المقاطع التالية من القصيدة.

كما أن إشارته للسيطرة عليها تأتي في سياق محاولته إثبات فاعليته في مواجهة هذه الأفكار والتوجسات، والسيطرة على مشاعر القلق والتوتر والثبات وتجاوز إخفاق الذات أمام مواجهة الزمن، وقدرته على التوافق معها، لكن كثرة تناولها وبروزها في صورة متعددة يكشف حقيقة انفعالاته ورغباته المتأزمة تأزما مستمرًا يفشل في الفكاك منه مرة بعد مرة.

إن طرفة هنا لا يخبرنا أنه يتخذ من عالم ناقته تعويذة لشعوره بالخوف من الموت، ولا أنها تمثل تعويضًا نفسياً عن مشاعره المأزومة تجاه الفقد والخوف من المستقبل، وربما لا يعي ذلك مطلقاً، ولكنه حين يصور ناقته بهذا الأسلوب ينقل إلينا انفعالاته المختلفة من خلال هذه الصور المتعاودة بعضها على بعض بما فيها من آمال ورغبات وتأكيد للأنا في مواجهة الزمن، ونقرأ معه تلك الصور، فتسري مشاعره إلينا بقدر قدرته على تمثيل أحاسيسه في صورة معبرة موحية.

وهنا نرى ما يسميه علماء النفس بقانون التعويض، فالشاعر لا ينقل لنا الصورة المجردة للناقة، لكنه يحملها رغباته المكبوتة في الشعور بالأمان من الفقد، ولذا فنحن نجد فيها ذلك الخيط التصويري الشفيف الذي طالما لمسناه في شعره، والمرتبط بتلك المسارب البعيدة التي حفرت آثارها أخاديد عميقة في أعماق طرفة، وصارت ميسما لا تكاد تفقده في صوره وأفكاره.

---

(١) التسامي: آلية دفاعية يستخدمها الأنا لتوجيه أنماط السلوك الغريزي، إلى أهداف ذات قيمة اجتماعية نبيلة (انظر: معجم مصطلحات علم النفس، ص ٦١).

رابعا- لوحة (اللذة - فلسفة الأنا):

يظهر أن تعمق المشاعر المرتبطة بالموت في فكر طرفة كان ملحا، وأن ما قدمه من دفقات شعورية متتابعة تجاه هذه القضية لم يكن كافيا، إذ لا يزال احتدام هذه المعاني في نفسه قويا، حيث إنه يتجه في هذا المقطع إلى الحديث المباشر عن ذاته، محاولا أن يبرز قدرته على الثبات أمام حركة الزمن التي تكاد تأخذه نحو الموت، يقول:

ولَسْتُ بِمِحْلالِ التِّلاعِ لِبيتَةٍ ... ولَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدِ القَوْمُ أَرْفِدِ

وإنْ تَبْغِني في حَلْقَةِ القَوْمِ تَلْقَني ... وإن تَقْتَنِصْني في الحَوَانيتِ تَصْطَدِ

متَى تَأْتِني أصْبَحْكَ كأْساً رويَّةً ... وإن كنْتَ عَنْها ذا غِنىً فَاغْنَ وَازْدَدِ (١)

وإن يلْتَقِ الحَيُّ الجميعُ تُلاقِني ... إلى ذِرْوَةِ البَيْتِ الكَريمِ المُصَمَّدِ (٢)

نَداماىَ بيضٌ كالنُّجومِ وقَيْنَةٌ ... تَروحُ عَلَيْنا بيْنَ بُرْدٍ ومُجْسَدِ (٣)

رَحِيبٌ قِطابُ الجَيْبِ منْها، رَفيقَةٌ ... بجَسِّ النَّدامَى، بضَّةُ المتجَرَّدِ (٤)

إذا نَحْنُ قلنا: أسْمِعِينا، انْبَرَتْ لنا ... على رِسْلِها مَطْروفةٌ لم تَشدَّدِ (٥)

وما زال تَشْرَابِي الخُمُورَ، ولَذَّتي ... وبَيْعِي، وإنفاقي طَريفي ومُتْلَدِي (٦)

---

(١) أصبحك: أسقيك صبوحًا، وهو شرب الغداة، الكأس: إناء الخمر، روية : مُرْوية، فاغن وازدد: اغن بما عندك ، وازدد ما عندي.

(٢) الذروة: رأس كل شيء، المصمد : الذي صمد إليه ويقصد.

(٣) البرد: الثوب الأبيض أو الموشى، المجسد: الثوب المصبوغ .

(٤) قطاب الجيب: مجتمعه، البضة: الناعمة اللينة.

(٥) رسلها: برفق وتمهل، مطروفة: فاترة.

(٦) الطريف: الجديد المستحدث ، والمتلد: القديم.

إلـــى أن تَحَـــامَتْني العـــشيرةُ كلُّهـــا ... وأُفْـــرِدْتُ إفْـــرَادَ البَعِيـــرِ المُعَبَّـــدِ (١)

ألا أيُّهـــذا الزَّاجِـــرِي أحْـــضُرُالوَغَى ... وأنْ أشْـــهَدَ اللـــذَّاتِ هَـــلْ أنْـــتَ مُخْلِـــدِي؟

فـــإنْ كُنْـــتَ لا تَـــسْطِيعُ دَفْـــعَ مَنِيَّتِـــي ... فَـــدَعْنِي أُبَادِرْهـــا بمـــا مَلَكَـــتْ يَـــدِي

فلَـــولا ثَـــلاثٌ هُـــنَّ مِـــنْ حَاجَـــةِ الفَتَـــى ... وجـــدِّكَ لـــم أحْفَـــلْ متَـــى قَـــامَ عُـــوَّدِي

فَمِـــنْهُنَّ سَـــبْقِي العَـــاذِلاتِ بِـــشَرْبَةٍ ... كُمَيـــتٍ متَـــى مَـــا تُعْـــلَ بالمـــاءِ تُزْبِـــدِ (٢)

وَكَـــرِّي إذَا نَـــادَى المُـــضَافُ مُحَنَّبـــاً ... كَـــسِيدِ الغَـــضَا نَبَّهْتَـــهُ المتـــورِّدِ (٣)

وتَقْـــصِيرُ يَـــوْمِ الـــدَّجْنِ والـــدَّجنُ مُعْجِـــبٌ ... بِبَهْكَنَـــةٍ تَحْـــتَ الطِّـــرَافِ المُمَـــدَّدِ (٤)

كَـــأنَّ البُـــرينَ والـــدَّماليجَ عُلِّقَـــتْ ... علـــى عُـــشَرٍ أو خِـــروَعٍ لَـــمْ يُخَـــضَّدِ

فـــذرني أروِّي هَـــامَتي فـــي حَيَاتِهـــا ... مخَافَـــةَ شُـــرْبٍ فـــي الحَيَـــاةِ مُـــصَرَّدِ (٥)

كـــريمٌ يـــروِّي نفـــسَه فـــي حَيَاتِـــهِ ... ســـتَعْلَمُ، إن مُتْنَا، صَـــدَى أيِّنَـــا الـــصَّدِي (٦)

أرَى قَبْـــرَ نَحَّـــامٍ بَخِيـــلٍ بمَالِـــهِ ... كقَبْـــرِ غَـــوِيٍّ فـــي البَطالَـــةِ مُفْـــسِدِ (٧)

---

(١) المعبد : المصبوغ بالقطران.

(٢) كميت: تضرب إلى السواد.

(٣) المضاف: المدرك الذي أصابه العدو، المحنب: الفرس في يديه انحناء، وهو مما يمدح به، السيد : الذئب، المتورد: طالب الورد.

(٤) الدجن: إلباس الغيم للسماء، البهكنة: حسنة الخَلْق، الطراف: البيت.

(٥) المصرد: الذي يقطع قبل الري.

(٦) صدى أينا: الصدى هنا جثمان الرجل، الصدي: العطشان.

(٧) النحام : البخيل.

تَــرَى جُثْــوَتَيْنِ مِــنْ تُــرابٍ عَلَيْهِمــا صَــفائحُ صُــمٌّ مِــن صَــفِيحٍ مُنَــضَّدِ (١)

أرى المَــوْتَ يعْتَــامُ الكِــرَامَ وَيَــصْطَفي عَقِيلَــةَ مَــالِ الفَــاحِشِ المُتَــشدِّدِ (٢)

أَرَى المَــالَ كَنْــزًا نَاقِــصًا كُــلَّ لَيْلَــةٍ ومَــا تَــنْقُصِ الأَيَّــامُ والــدَّهْرُ يَنْفَــدِ (٣)

لعَمْــرِكَ إنَّ المَــوْتَ مــا أخْطَــأ الفَتَــى لَكَــالطِّوَلِ المُرخَــى وثِنْيَــاه باليَــدِ (٤)

يأتي هذا المقطع ثانيا في طوله بعد مقطع الناقة، ويمثل التعويذة الثالثة التي يضعها طرفة إزاء الموت، فبعد أن تناول الطلل / تعويذة الزمن، فالناقة / تعويذة المكان، جاءت الفلسفة الوجودية في هاته الأبيات لتمثل التعويذة الثالثة، إذ يحاول الشاعر أن يتجاوز محنة الوجود من خلال الفلسفة الفكرية التي تحاول أن تتوافق مع فكرة الموت في سبيل الخلاص من أسر هذه المحنة، وذلك من خلال الاستغراق في اللذة /الأنا ورفض الاستسلام لفكرة الموت /الزمن.

يرتكز المقطع هنا على تأكيد الذات من خلال تجربتي الحرب واللذة الحسية، فطرفة هنا يفر من فكرة الفلاة / الموت إلى انعكاسات الحياة، محاولا أن يروي منها نفسه ما استطاع في سبيل تأكيد معنى الحياة والوقوف أمام حقائق الفناء والتناهي، وهذه الانعكاسات وجدت طريقها إلى شبكته التصويرية كما وجدت طريقها إلى حياته، فبعد أن رأيناه يلبس الأطلال مشاعر الفقد والغياب التي يعانيها، ثم رأيناه يحاول أن يتخذ من الراحلة مصدرا للشعور بالأمن والأمان، ها نحن نراه ينقل بعض مشاعره

---

(١) جثوتين: الجثوة : التراب المجموع، الصفائح: الحجارة العراض، المنضد : وضع بعضه فوق بعض .

(٢) يعتام: يختار ويختص، عقيلة: خياره وأحسنه، الفاحش : سيء الخلق، المتشدد: الممسك.

(٣) كذا ورد في الديوان ، ورواية ابن الأنباري والزوزني "أرى العيش..." (انظر: شرح القصائد السبع الطوال، ص ٢٢٠، و..... ص ١٩٩)، وهي أليق بالسياق.

(٤) الطِّوَل: الحبل. ثنياه: ما انثنى منه.

تلك من خلال تصويره الانغماس في الملذات الحسية وفي عالم البطولة، في محاولة للهرب من واقعه المؤلم.

وهذا التصوير يبدو حادا في طبيعته الفنية، إذ لا جدال في أن هذه الأبيات تصور مذهبه في التلذذ الحسي وعمق انغماسه في اللهو بشكل رائع ودقيق، وأن الأبيات توحي بمدلولاتها الشعرية بوضوح، مما يكشف صدق العاطفة فيها من جهة، وقدرة صاحبها على استعمال الألفاظ المعبرة من جهة أخرى .

ويظهر ذلك في طبيعة الدوال التي استعملها الشاعر، فالبِيض، والقينة، والبرد، والمجسد، وقطاب الحبيب، وجس الندامى، وبضة، والمتجرد، ومطروفة، وتشرابي، والخمور، ولذتي توحي بالمعاني التي ينقلها الشاعر إلينا، وتعبر عن الحسية الطاغية التي كانت ركنا من أركان الشبكة الدلالية لطرفة كما نراها في هاته الأبيات.

ولعلنا نتوقف عند كلمة "تشرابي" – مثلاً – ، فهذه الكلمة فيها من الدلالة على التلذذ بشرب الخمر والاستمرار عليه ما يكشف تعمق مدلولاتها في مشاعر طرفة وأفكاره اللاشعورية، فهي تدل على الإمعان في اللذة والحسية الطاغية بما لا تدل عليه بعض مرادفاتها كـ"إدماني الخمور"، أو بعض صيغها الأخرى كما لو كان البيت "وما زال بي شرب الخمور".

ولا يقتصر الأمر على طبيعة الدوال فحسب، وإنما يتجاوزه إلى الدلالة التعميمية التي يتضمنها التتابع الدلالي لهاته الألفاظ: (وما زال تشرابي... ولذتي، وبيعي، وإنفاقي طريفي ومتلدي)، إضافة إلى إعمال المصدر (إنفاقي) في المتضادين (طريفي ومتلدي).

ونلحظ هنا أن طرفة وظف هذه الصورة لإثبات حضور الذات الفردية في مواجهة الفناء، ولذا حملت إشارات متعددة حول تأكيد فاعلية الذات في مواجهة الفناء: "أبادرها بما ملكت يدي"، "سبقي العاذلات"، "وكري إذا نادى المضاف ..."، "وتقصير يوم الدجن..."، "أروي هامتي في حياتها..."، حيث إن تكثيف هذه الإشارات محاولة لإقناع الذات في

حضورها الحركي المناوئ للسكون، والباحث عن إثبات الأثر/الفعل الباقي والمؤثر في صفحة الزمن/الفلاة.

وبالإضافة إلى دلالة الأبيات على عمق انغماس طرفة في اللهو والتلذذ الحسي، فإنها تصور منهجه المتفرد الذي يمزج معاقرة اللذة بالفروسية، ويجمع حسَّ التبذل والانحطاط إلى المثالية والسمو.

وهذا المنهج المتفرد كان جزءاً من إحساس طرفة بشقائه وتوحده، وحاجته إلى تجاوز محنته وخوفه من الموت بالانغماس في المتع الحسية تارة، والتسامي بهذه المشاعر فوق نفسه والآخرين بالفروسية والمثالية تارة أخرى.

طرفة هنا يحاول أن يثبت أنه يحمل فلسفة واضحة في موقفه من نفسه ومجتمعه، وفي موقف نفسه من الحياة، وبعبارة أخرى كان يصدر عن حس فلسفي تفرد به عن مجتمع قبيلته، بل وعن بقية شعراء عصره، لكن هذه الفلسفة تأتي محاولة للتسامي بمشاعر القلق والخوف من الموت، وتحويلها من مشاعر سلبية تدل على الجبن والضعف إلى دوافع إيجابية منتجة تدل على الشجاعة في مواجهة الموت، محاولا أن يعلل بهذه الفلسفة إخفاقاته في مواجهة الحياة والهرب إلى عالم اللذة/النسيان.

ومن البارز أن الشاعر وقد اضطر إلى انتهاك هذه المحرمات القبلية والقيم الثقافية الشعورية لمجتمعه في سبيل رفض الاستسلام لفكرة الموت، يتخذ من الفروسية رمزا للفعل البطولي الذي يدعيه لنفسه، محاولا أن يشعر نفسه بالقوة والقدرة على مواجهة الموت، وفي سبيل إكمال هذه الإطار فإنه يتجه إلى لغة الحوار؛ ليتخذ من تلك الأفكار السلبية التي تلومه أن يشهد الوغى ذاتا ثابتة يحاورها ويلومها، وهنا فإن من المستبعد أن نجد في المجتمع الجاهلي من يلوم طرفة على الشجاعة، إذ كانت قيمة أصيلة من قيمهم، والذي يتسق مع نسق شعر طرفة أن هذه الذات ما هي إلا مشاعر طرفة الملحة الخائفة من الموت، وأن هذا اللوم كان يأتيه من داخلة نفسه، لكنه يعمد إلى نقله إلى الآخر ليظهر في صورة مقبولة متسقة مع قيم مجتمعه.

على أن هذه الفلسفة الوجودية الحادة التي جاء بها طرفة تتشكل من عناصر متباعدة في الأصل، إذ تتشكل من عناصر اللذة والفروسية والموت، فاللذة تأتي من جهة الكأس والقينة ومجالس الطرب واللهو، والفروسية تبرز في مشاهد الوغى وفي نجدة المضاف الذي أدركه العدو، والموت يأتي تعليلا لكل منهما "ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى، وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي".

والأصل في هذه العناصر أنها عناصر متباعدة، فاللذة أبعد ما تكون عن الفروسية القائمة على الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية تجاه النفس والآخرين، وعن الموت الذي يفترض أنه ينغص اللذة ويفسدها، وجمع الشاعر لها في صورة واحدة مع تباعد عناصرها يميل بمركز الثقل في الصورة الشعرية، ويدل على شدة تأثر طرفة بفكرة المصير، وخوفه الشديد من الموت، وهي الصورة الملحة التي تتعاود هذا الأثر الأدبي لطرفة ولا تنفك عنه.

وعلى نحو ما تسللت الدلالات الإشارية للموت على صورة الناقة نراها تتسلل في هاته العناصر أيضا، فمنادمة القينة والانغماس في اللذة يأتي رغبة في الوصول إلى الخلاص أو النسيان، لكن طرفة يخفق في ذلك، بحيث إن صوت المغنية يذكره بصوت النياق التي تبكي ولدها الميت كما جاء في رواية جمهرة العرب لأبي زيد القرشي :

إذا رَجَّعَتْ في صَوْتِها خلتَ صَوْتَها تَجَاوبَ أظْآرٍ عَلَى رُبَعٍ رَدِي(١)

وتشبيه صوت المغنية بصوت الأظآر التي تبكي على فصيل ميت ملفت للنظر حقا، وقد علق عليه مصطفى ناصف بقوله: "هذه الصورة لا تتداعي إلى عقل طرفة عبثا، ولا

(١) جمهرة أشعار العرب، لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق خليل شرف الدين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٩هـ، ج١/ ص ٣٢٠، وورد البيت كذلك في شرح المعلقات السبع للزوزني، ص١٩٣، والأظآر: العاطفة على ولد غيرها المرضعة له من الناس وغيرهم، والربع: الفصيل الذي ينتج في الربيع، وهو أول النتاج.

يستطيع المرء أن يغفل مثل هذا التداعي بعد أن ساق طرفة هذا الوصف الهائل للناقة حين جعلها آية القوة والمنعة والحياة... وهكذا أزعم أني محق حين أزعم أن رمز الناقة –في القصيدة– مثير للاضطراب والحيرة، أو لنقل إن طرفة موزع بين فكرة الكفر وفكرة الإيمان. ولم يستطع أن يوفق بين المتضادات.... ولدينا مزيد من الأبيات المهمة في إثبات ذلك العجز عن المصالحة بين الغرائز المضطربة"[1] .

وفي الحق أن رمز الناقة سيكون كذلك إذا نظرنا إليه مجردا عن نسق القصيدة التي تدور حول الحياة والزمن، وتتناول مشكلة المصير كما عنونها مصطفى ناصف نفسه[2]، وإذا لم نلتفت إلى سيطرة اللاشعور على كثير من أفكار الشاعر، والشعر ينبت في كثير من حالاته من خلال اللاوعي؛ "ولذلك فإن حالة الوعي تصبح أسوأ حالات التلقي للشعر، وأحكامها على الشاعر ظالمة، لأنها حالة عقلية، ومقاييسها عقلية، والشعر غير عقلي"[3].

وهذا الاضطراب الذي يشير إليه مصطفى ناصف ليس اضطرابا بقدر ما هو لون من ألون الصدام بين الأفكار الواعية واللاواعية في شعر طرفة، فبينما كان طرفة حريصا على أن يعالج موقفه من الموت، وأن يثبت قدرته على التوافق مع الحياة وانغماسه فيها وفي جوانبها المتعددة كانت صورة الموت تلح على هذه المعلقة وتتسلل إليها مرة بعد مرة.

وتداعي هذه الصورة وأمثالها إلى معلقة طرفة يؤكد أن طرفة كان يعيش سلسلة مستمرة من معاني الانفعال والصدام والتأزم، وأن هذه الصور وأمثالها كانت تتسلل إلى شعره من خلال اللاوعي، وهنا فإننا نجد معنيين قائمين في مضموني النص الظاهر

---

(١) قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص ١٦٥–١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٣) الخطيئة والتكفير، ص ٢٦٢.

والباطن يتلاقيان في شبكة من الصور الفنية بكيفية معينة، وعلينا أن نوجد تآلفا بينهما[1] من خلال تحديد علاقة ظاهر الصورة بباطنها، ومن خلال تفسير تداعيات الصور وتتابعها، لنصل إلى القراءة الفاعلة التي تخدم النص الأدبي ولا تجني على وحدة الأثر وتماسكه.

إن هذا التآلف يتحقق عندما نرى أن الناقة كانت انعكاسا لصورة الحياة الحادثة التي تشق طريقها في الزمن / الحياة المستمرة، وخلال هذه المسيرة فإن صورة الموت حاضرة في ذهن طرفة، إذ تتسلل إلى أفكاره الواعية لتعبر عن انكسار إرادته الدفاعية بتحصين حياته بكل أساليب القوة والأمان، كما أن حضور الموت في أثناء الانغماس في اللذة الذي كان أداة تحصينية ثانية ضد الموت يدل على فشل طرفة في نسيان الموت، كما يدل على عمق المأساة التي يعانيها من جهة واستمرارها من جهة أخرى، وهذا الاستمرار –كما يرى مورون– هو الذي "يمكن من الحصول على الأسطورة الفردية التي تستبد بالأديب، ومن الوقوف على حاله المأساوي"[2].

وحين ندقق النظر في المكونات الإشارية لهذه الحالة فإننا نجد أن تسلل صورة الموت وحضورها مرة بعد مرة لم يكن إلا دلالة على حالة مأزومة وشعور متكرر بالاستلاب تجاه الموت ومشكلات المصير، فصورة الموت تتكرر في تسلل هذه الإشاريات في صورتي الطلل والظعائن الغارقتين في الغياب، وفي صورة المرأة الشبيهة بالظبي المطفل، كما تأتي على صورة الناقة في مواضع، وفي صورة المغنية التي ترجع صوتها، وهي بعد بارزة في بناء المعلقة وفي الألوان التي صبغت بها، وما ينبعث وراءها من ظلال ومعانٍ.

ولا شك أن لهذه الحالة أسبابها الكامنة في أعماق طرفة، وأن تعبيره عنها يكشف عن الصورة المتماثلة التي تتكرر في القصيدة، لتكون منها وحدة نفسية وشعورية أبعد

---

(١) انظر: قضايا النقد الأدبي المعاصر، ص٧٣–٧٤.

(٢) في مناهج الدراسات الأدبية، حسين الواد، ص ١٣.

ما تكون عن التناقض، وأشد ما تكون في التعبير عن مخبآت اللاشعور التي يعانيها طرفة ويعبر عنها من خلال ولادة قصيدته في حالة من اللاوعي، لتكشف عن إلحاح صورة الموت وحضورها المستمر في تفكيره ومشاعره.

وعلى هذا النحو فإن شرب الخمر لا يأتي طبيعيا، وإنما يظهر ملحا يقضي على حياة طرفة وماله، ويستمر حتى يصل به إلى تلك الحال المأساوية التي تتحاماه بها العشيرة كلها، وهذا التعبير "تتحاماه" يدل على الحالة التي وصل إليها طرفة من الضياع، وبخاصة وهو يؤكد هذه الحالة عندما يشبه نفسه بالبعير الأجرب المصبوغ بالقطران، وهي صورة بشعة قريبة من الموت كذلك، كما أنها تذكر بالنهاية التي يتعرض لها بعض مدمني الخمور أو يكونون عليها في أثناء ولوغها في عقولهم.

وانقطاع صلة طرفة بقومه وإفراده إفراد البعير الأجرب يسلمه مباشرة إلى عالم الموت، وهو ما يفسر به الشاعر فروسيته، ليساوي بينها وبين اللذات، ولم تكن لتتساوى إلا في هذا الإطار السوداوي الذي أودى بمشاعر طرفة وبأفكاره، والذي يكرره مرة بعد مرة، فاللذة والفروسية والموت يجتمع بعضها مع بعض لتأتلف في صورة واحدة، وهو بذلك يحاول أن يوجد صورة مقبولة لمشاعره المأزومة؛ لإثبات قدرته على الحضور والتماسك أمام هذه المشاعر السلبية.

وهذه الفلسفة بتكوينها الذي يظهر متناقضا لأول وهلة تكشف عن صراع مستمر بين رغبات الشاعر المتعارضة تارة وبين رغباته الذاتية وحاجاته النفسية والإنسانية تارة أخرى، وهي بمجموعها تمثل شيئاً من صِراعه الداخلي مع حقائق الكون والوجود، وطرفة لا يجعلنا نبعد في التفكير كثيرا حين يعلن أنه لا يمكن أن ينفك عن هذه الفلسفة الوجودية ما دام الخلود أمرا مستحيلا، ومادام لائموه لا يستطيعون أن يدفعوا عنه الموت الذي ظل دائرة ترتكز عليها مشاعره وموقفه من نفسه والمجتمع، ومن اللافت هنا أن يتآزر الجانب الشعوري لطرفة مع الجانب اللاشعوري، ففكرة الموت ليست فكرة خفية عند طرفة، نبحث عنها في اللاشعور، ونجدها في الصور البلاغية

فحسب، لكنها فكرة قد استقرت في مشاعره، حتى إذا أدركه التعب من إخفائها وتجاهلها انطلق يعبر عنها تعبيرا واضحا، وأصبحت اعتقادا يتناوله ويصرح به من غير مواربة في شعره، وهذا يدل على أن تأثره كان عنيفا، وأنه يقترب من أن يكون تأثرا مرضيا، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل بعض الباحثين يلمح إلى أن أفكار طرفة تجاه الصحراء وما يسميه بالصم الخوالد أودى بعقله[1].

وتبعا لذلك فإننا نجد في حديثه عن الموت معرضا خصيبًا لهذه الفلسفة التي تمزج اللذة / النسيان بالفروسية / التسامي، وتتخذ من الموت دائرة تتشكل فيها هذه المعاني وتفسر بها: "فذرني أروي هامتي في حياتها مخافة شرب في الحياة مصرد...".

ومن البارز أن هذا الحديث يتضمن شعورًا طاغيًا بالرهبة والوحشة، تظلله رغبة قوية في الحياة تطلب شربا تاما غير مُصَرَّد، وأنه يظهر في صورة من صور التحدي لمجتمع القبيلة ولقيمها، ولكن هذا التحدي يصدر عن نظرة عميقة في الناس والحياة، نظرةٍ متأثرة بقلق عنيف أقرب إلى القلق الوجودي الذي يمزج الشك بالحيرة، ويقلل من أهمية المثل الجماعية، ويدعو إلى اللذة الحاضرة، هرباً من الموت، وهلعاً من التفكر في المصير، ومجرى القدر.

لقد كان إحساس طرفة بالفناء والتناهي ملحا، وكانت صورة الموت تلوح له في كل لحظة، فالحياة ليست أكثر من مأساة شاملة؛ لأنها تنتهي إلى الفناء المسيطر، يستوي في ذلك البخيل النحام والغوي المفسد؛ وهنا نلحظ أن طرفة لم يساو بين البخيل والكريم، وإنما بينه وبين الغوي المفسد، وهو أمر يدل على عمق المأساة التي يشعر بها طرفة تجاه الحياة والأحياء، وعمق تلك الصورة التي كانت تلح عليه، فالأمر لا يقتصر على الكرم تلك الصورة القبلية المطلوبة، وإنما يتساوى بها حتى أولئك الذين وقفوا أموالهم

(١) انظر: صوت الشاعر القديم، لمصطفى ناصف، ص ٤١.

على أنفسهم، إما بخلا به على أنفسهم وعلى الآخرين، وإما إتلافًا له في مراتع الغواية والفساد.

وليس من العسير هنا أن نلحظ أن الاستغراق في الغواية وادعاء الفروسية في شعر طرفة وحياته كان موقفا تعويضيا، حاول به أن يدافع صورة الموت التي ظلت مسيطرة على مشاعره وتفكيره، أو أن يغيب أثرها في حياته، بحيث يوجد لنفسه فلسفة تساعده في التعامل مع هذه الصورة القاتمة.

ولا يمكن أن نقول إن انتهاب اللذة عند طرفة ناشئ من دافع غريزي بحت؛ لأنه لو كان كذلك لكان ذكر الموت مفسدا لهذه اللذة، ولكان من الأولى به أن يتناسى الموت، لا أن يجمع صورته إلى الموت والفروسية، وهنا تتكثف الصورة من خلال ما يسميه علماء النفس النقل المكاني[1]، إذ يجمع طرفة بين عناصر متباعدة فيؤلف منها صورة واحدة، ولكن هذه الصور تدل على معنى خبيء، أو على جزء مؤثر تدور حوله الصورة، ليصبغها بألوانه الخاصة، فتصبح تمثيلا له أو نتيجة عنه.

وهذه التجليات وأمثالها بما فيها من دوال لا يمكن أن تصدر إلا عن نفس تشربت مدلولاتها واستقتها من أعماق بعيدة في تداعياتها الشعورية وغير الشعورية؛ لتحمل أثرا دالا مكثفا في صورة نسقية ممتدة ومتعمقة في آن، وهو أثر يتعمق البنية الفنية واللغوية لشعر طرفة تعمقه في حياته وتفكيره.

لقد استطاع طرفة أن يخرج من كل ذلك بهذه الصورة الفلسفية المظلمة، التي جمعها من أشتات متباعدة، ولكنها بمجموعها تلعب الدور التعويضي في محاولة اصطناع لون من التوافق بين الأنا وبين المثل والقيم العامة من جهة، وبين الغرائز

---

(١) حول النقل المكاني وأثره في الألفاظ الأدبية انظر: الاتجاه النفسي في نقد الشعر أصوله وقضاياه، لسعد أبو الرضا، ص ٣٤ وما بعدها.

الطبيعية وما تواجهه من مثل وقيم تقف أمامها، ثم أمام المثل الجديدة التي يحاول طرفة أن يفرضها أو أن يتخذها مسارا تعويضيا يختاره ويؤمن به من جهة ثانية[1].

خامسا- لوحة (الآخر- ابن العم) :

فمَـالـي أرانـي وابـنَ عَمِّـيَ مَالِكًـا ... مَتَـى أدْنُ مِنْـهُ يَنْـأ عَنِّـي ويَبْعُـدِ

يَلُـومُ ومـا أدْري عَـلام يَلُـومُني ... كما لامَني في الْحَيّ قُرْطُ بن أعْبَدِ

وأيْأسَـني مِـنْ كُـلِّ خَيْـرٍ طَلَبْتُـهُ ... كأنـا وضَـعْنَاهُ على رَمْسِ مُلْحَـدِ[2]

علـى غَيْـرِ شَـيْءٍ قُلْتُـهُ غَيْـرَ أنَّنـي ... نَـشَدْتُ فَلَـمْ أُغْفِـلْ حَمولَـةَ مَعْبَـدِ

وقَرَّبْـتُ بِـالقُرْبى، وجَـدِّكَ إنَّنِـي ... مَتَـى يَـكُ عَهْـدٌ للنَّكِيثَـةِ أشْـهَدِ

وإنْ أُدْعَ للجُلَّـى أكُـنْ مِـنْ حُماتِهـا ... وإنْ يَأتِـكَ الأعْـدَاءُ بالجَهْـدِ أجْهَـدِ[3]

وإنْ يَقْـذِفُوا بالقَـذْعِ عِرْضَـكَ أسْـقِهِمْ ... بـشَرْبِ حِياضِ الْمَوتِ قَبـلَ التَهَـدُّدِ[4]

---

(١) يحدد علماء النفس أركان الجهاز النفسي بثلاثة أركان، وهي: الأنا، وهي مجموعة من الدوافع والأفعال التي تهدف إلى تكييف جسم الإنسان ع الواقع، ومراقبة وصول الحوافز إلى الحركة، والركن الثاني الأنا الأعلى، ويتمثل في المتطلبات والنواهي، وينبني دوره على أساس رقابة الأنا، وتتشكل وظائفه من الضمير الخلقي، وملاحظة الذات، وتكوين المثل العليا، والركن الثالث ما يسمونه بالهو، وهو قطب الشخصية النزوي، ومحتوياته تشكل التعبير النفسي للنزوات الواعية، وهي وراثية فطرية في جزء منها، ومكبوتة مكتسبة في جزئها الآخر، وهو المستودع الأول للطاقة، ويدخل في صراع مع الأنا والأنا الأعلى اللذين يشتقان منه. راجع ذلك في: معجم مصطلحات علم النفس، لعبد المجيد سالم ونور الدين خالد، ص ٣٧، ٢٤٥.

(٢) الرمس: قبر، الملحد: من اللحد، وهو الشق في جانب القبر لا وسطه.

(٣) الجلى: الأمر العظيم.

(٤) القذع: اللفظ القبيح.

بـــلا حَـــدَثٍ أحْدَثْتُـــهُ، وكَمُحْـــدِثِ ... هِجـائي وقَـذْفِي بالـشَّكاةِ ومُطْـرَدِي

فلـــو كـــان مَـــوْلاي امْـــرَأً هُـــوَ غَيْـــرُهُ ... لفَـــرَّجَ كَرْبِـــي، أو لأنْظَرَنـــي غَـــدِي

ولكِـــنَّ مَـــوْلايَ امْـــرُؤٌ هُـــوَ خَـــانِقِي ... علـى الـشُّكْرِ والتَّـسآلِ أو أنـا مُفْتَـدِ

وظُلْـــمُ ذوي القُرْبَـــى أشَـــدُّ مَـــضاضَةً ... على المرْءِ مِنْ وَقْعِ الْحُسامِ المُهَنَّدِ

فَـــذَرْنِي وعِرْضِـــي إنَّنـــي لَـــكَ شَـــاكِرٌ ... ولـو حَـلَّ بَيْتِـي نَائِيًـا عِنْـدَ ضَـرْغَدِ[1]

فَلَـوْ شَـاءَ رَبِّـي كُنْـتُ قَـيْسَ بـن خَالِـدٍ ... ولـو شـاء رَبِّـي كُنْـتُ عَمْـرَو بْـنَ مَرْثَـدِ

فأصْـبَحْتُ ذَا مَـالٍ كَثِيـرٍ وعَـادَنِي ... بَنُـونٌ كِـرامٌ سَـادَةٌ لِمُـسَوَّدِ

أنـا الرَّجُـلُ الـضَّرْبُ الـذي تَعْرِفُونَـهُ ... خُـشاشًا كَـرَأسِ الْحَيَّـةِ الْمُتَوَقِّـدِ[2]

وآلَيْـتُ لا يَنْفَـكُّ كَـشْحِي بِطانَـةً ... لِعَـضْبٍ رَقِيـقِ الـشَّفْرَتَيْنِ مُهَنَّـدِ[3]

أخِـي ثِقَـةٌ لا يَنْثَنِـي عَـن ضَـرِيبَةٍ ... إذا قِيـل: مَهْـلاً، قَـال حَـاجِزُهُ: قَـدِي[4]

حُـسَامٌ إذا مـا قُمْـتُ مُنْتَـصِرًا بِـهِ ... كَفَى العَوْدَ منه الْبَدْءُ لَيْسَ بِمُعْضَدِ[5]

إذا ابْتَـدَرَ القَـوْمُ الـسِّلاحَ وجَـدْتَنِي ... مَنِيعًـا إذا ابْلَـتْ بِقَائِمِـهِ يَـدِي

---

(١) ضرغد: حرة بأرض غطفان.

(٢) الخشاش: الماضي في الأمور، المتوقد: الذكي كثير الحية.

(٣) الكشح: الخاصرة، والعضب: السيف البتار، شفرتاه: حداه.

(٤) قدي: قد مضى الأمر.

(٥) المعضد: الرديء من السيوف.

وبَـــرْكٍ هُجُـــودٍ قَـــدْ أثَـــارَتْ مَخَـــافَتِي ... نَوادِيَـــهُ أمْـــشِي بِعَـــضْبٍ مُجَـــرَّدِ[1]

فَمَـــرَّتْ كَهَـــاةٌ ذاتُ خَيْـــفٍ جُلالَـــةٌ ... عَقيلَـــةُ شَـــيْخٍ كالوَبِيـــلِ يَلَنْـــدَدِ[2]

يَقُـــولُ، وقَـــدْ تَـــرَّ الوَظيـــفُ وسَـــاقُها: ... أَلَـــسْتَ تَـــرَى أنْ قَـــدْ أتَيْـــتَ بِمُؤْيَـــدِ[3]

وقَـــالَ: ألا مَـــاذا تَـــرَوْنَ لِـــشَارِبٍ ... شَـــدِيدٍ عَلَـــيْكُمْ بَغْيُـــهُ مُتَعَمِّـــدِ

فَقَـــالَ: ذَرُوهُ إنَّمَـــا نَفْعُهَـــا لَـــهُ ... وإلا تَكُفُّـــوا قَاصِـــيَ البَـــرْكِ يَـــزْدَدِ[4]

فَظَـــلَّ الإمَـــاءُ يَمْـــتَلِلْنَ حُوارَهَـــا ... ويُـــسْعَى عَلَيْنـا بالـسَّدِيفِ المُـسَرْهَدِ[5]

هذه الأبيات تتكون من جزئين، يتناول الجزء الأول منها علاقته بابن عمه مالك، وهو هنا صورة للآخر الذي يشاركه مسيرة الحياة، الآخر الذي يحاول طرفة أن يقترب منه، ولكنه يصر على لومه، وعلى هجائه وقذعه، وظلمه مع كونه من ذوي القربى، فطرفة يتخذ من ابن العم /الآخر أنموذجا للتحكم والتسلط والتمادي في الخطأ وحبس الخير.

وصورة ابن العم هنا تندغم فيها صورة القبيلة كاملة، بما فيها من دلالات إشارية ترمز إلى البقاء والأمان والحماية، والعودة إلى أصل الحياة، والصورة الكبرى المستمرة

(١) البرك: الإبل، والهجود: النيام، نواديه: أوائله، العضب: القاطع، المجرد: المسلول.

(٢) الكهاة: الضخمة المسنة، والجلالة: الجليلة الضخمة، والعقيلة: خير المال وأفضله، والوبيل: العصا، واليلندد: شديد الخصومة.

(٣) تر: ظهر صوته لما ضرب بالسيف، الوظيف: ما بين الرسغ والساق في الرجل، وما بينها والذراع في اليد، والمؤيد: الداهية.

(٤) قاصي البرك: ما تقصى من الإبل وتنحى.

(٥) يمتللن: يشوينه في الملة وهو الرماد الحار، والحوار: ولد الناقة، والسديف: قطع السنام، والمسرهد: السمين.

للبقاء من خلال توارث الحياة، ولذا فهي تمثل ذلك الصراع الذي يعانيه طرفه بين حاجاته إلى الأمان والاستقرار وبين تميز موقف قومه منه وبعدهم عنه.

ويظهر أن طرفة يرى في هذا الآخر السمات الأبوية التي يحاول أن يتمسك بها وأن يقترب منها، مع خوفه الشديد من فقدها، ولذا فقد تحول الخطاب في هاته الأبيات إلى الخفض، وإلى الليونة التي لا نجدها في الأبيات السابقة ولا اللاحقة.

وتبني الشاعر لهذه اللغة الحانية يبدو انغماسا في صورة الأب، ليؤكد أن الحدة ومنطق الاستعلاء غير الأبوي لا يمكن أن يثمر في التعامل مع أبناء القبيلة، كما يؤكد حاجته لهذه اللغة التي ينشدها في ابن عمه وفي القبيلة، تلك اللغة التي كان يطلبها ويهيم بها، ويتمناها في علاقته بمحيطه الاجتماعي والقبلي.

وينكشف هذا الملمح من خلال تلك الصيغ اللينة المتكررة في المقطع: "فمالي أراني ..."، "متى أدن منه ينأ عني..."، "على غير شيء قلته ..." ...، إذ إن في تحول الخطاب هنا دلالة إشارية على تحول في طبيعة المدلول المشار إليه، وفي الاستجابات المتحققة تجاهه.

لقد حاول طرفة أن يوظف هذه النموذج ليكون منطلقا للحديث عن أحقيته بالبقاء ضمن الدائرة القبلية في محاولة للتمسك بالحياة وبالبقاء، ويمكن للقراءة المتفحصة أن تتوقف عند هذه الدوال التي يتوسلها الشاعر، لإثبات حقه الفردي في البقاء ضمن دائرة القبيلة / الحياة: (ابن عمي ـ الحي ـ القربى ـ يأتك الأعداء – مولاي –ذوي القربى)، كما يمكن الوقوف عند تلك البنى التي تضمنت إشارات متواصلة إلى وفائه بضرورات الحياة القبلية التي عرفتها العرب: "قربت بالقربى..."، "متى يك عهد للنكيثة أشهد"، "وإن أدع للجلى أكن من حماتها ..."، "وإن يقذفوا بالقذع عرضك..."، وتكرار هذه الإشارات ينبئ عن شدة تمسك طرفة بالقبيلة وشدة حاجته إليها بوصفها ملاذا آمنا لحياته، ومضادا لمشاعر القلق من المجهول والخوف من الفناء التي تعمق مشاعره وأحاسيسه.

ويظهر أن طرفة كان نسقيا عندما جعل خلافه مع ابن عمه يأتي بعد حديثه عن تحقق الفناء، إذ يعلل طرفة رفضه لموقف ابن عمه بكون الموت حقيقة واقعة، وأنه كالطول المرخى وثنياه باليد؛ ليؤكد أن اختلافه مع الآخر إنما يأتي من جهة اختلاف موقف كل منهما من الموت، وبعبارة أخرى مع عدم استحضار صورة الموت بوصفها قوة طاغية مؤثرة في كل مناحي الحياة، كما يؤكد أن مأساة طرفة كانت مأساة وجودية، وأن صورة الموت كانت صورة ملحة وتأزمًا متكررًا لم يستطع أن ينفك منه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الصورة المتكررة الملحة تظهر من جديد في بروز صورة الموت وتسللها إلى آماله ورغباته، إذ اتخذ طرفة من الخير الذي يطلبه من ابن عمه أداة يتحصن بها ضد إخفاقات الزمن وهواجس الفناء، إلا أن هذا الخير جاء ممزوجا بالنموذج الإنساني الذي يمثله، بمعنى أن الخير الذي يطلبه هنا ليس إلا قناعا لنموذج إنساني يتمناه ويرجوه، نموذج أبوي يأتي بالخير ويتمتع بالسلطة الحانية، التي تستحق ما نراه في الأبيات من لهجة ذات دعة وخفض، ولكن طرفة لا يجد هذا النموذج، ويدفعه اليأس إلى استعادة صورة الموت والفناء من جديد: "وأيأسني من كل خير طلبته كأنا وضعناه إلى رمس ملحد".

وهذا الامتزاج بين اللهجة الأبوية الحانية والمتطلبات التي يبحث عنها طرفة في الآخر وصورة الرمس الملحد يحيل على صورة مؤلمة من صور الفقد التي كانت تلح على طرفة في تناوله لأفكاره وفي حديثه عن الآخر وفي قلقه المستمر وتأزمه من صور هذا الفقد، فليس من العسير أن تضع مفردة الأب هنا مكان الخير، وأن تستشف من خلالها أن صورة فقد طرفة للأبوة يتسرب هنا من خلال اللاوعي، وأن ارتباطًا ما كان يلح على الشاعر حين يكرر صورة القبر مرة بعد مرة .

والشاعر ينتقل بعد ذلك ليعبر عن إخفاقه في التعاطي مع السلطة الأبوية أو القبلية الموجودة مع رفضه هدم ذاته في تطويعها للآخر الذي ينهش عرضه، ولو اضطر للسقوط في فخ الفناء والتناهي، واضطر إلى الرحيل وجعل بيته نائيا عند ضرغد، ثم يختم هذا

الجزء بالإحالة على القدر ومشيئة الله التي لم تقدر له ما كان يتمناه من الخصب المتنامي والكثرة المتناهية في المال والولد، وهي هنا ترمز إلى افتقاده ما كان يتمناه في معركته مع المصير، وفي وقوفه أمام عاديات الزمن، من خلال المال الذي يحقق له التصالح مع الآخر / الأبوي، كما يحقق له جوانب اللذة الحسية التي يراها من حاجة الفتى، والولد الذي يحقق به استمرارية الحياة أمام الفناء، والإحالة على القدر تبدو إحالة لا شعورية على صورة مستقرة في اللاوعي جاء فيها القدر حاسما ونهائيا باستحالة تحقق هذه الوفرة التي يشير إليها ويتمناها.

ويأتي الجزء الثاني من هذا المقطع ليمثل الصورة المقابلة للصورة الأولى التي جاءت مشوبة بلهجة الخفض والليونة، ولا ريب أن طرفة أحس ما في حديثه مع ابن عمه من خنوع لسلطة خارجية عنه؛ لذا نراه يعيد تدوير السلطة لصالحه مرة أخرى، وهو الفعل ذاته الذي ختم به حديثه عن الناقة.

وهذا الجزء يبدأ بالإشارة المباشرة إلى ذاته، "أنا الرجل الضرب ..."، وكلمة الرجل هنا تبدو متحفزة لتأكيد سلطته، ثم يأتي السلاح ليؤكد استعادة هذه السلطة والسيطرة ، وشعور طرفة بالخوف من الموت وعدم الثقة في الآخر، كما يحمل ملامح إشارية في الدفاع عن نفسه ضد احتمالات الموت والفناء، وفي دفع معاني الفقد عن الذات من خلال أدوات القوة المتمثلة في السيف.

ويلفت النظر هنا أن السلاح جاء ملتصقا بمفردات الأمان، وأن طرفة حين يتحدث عنه لا يتحدث عن قدرته على قتل الآخرين، وإنما يؤكد أنه سيظل ملتصقا به لحماية نفسه: "وآليت لا ينفك كشحي بطانة..."، "أخي ثقة لا ينثني.."، " قال حاجزه: قدي"، "ليس بمعضد" "وجدتني منيعا..."، وهذا يعني أن مجيء السلاح هنا جاء دفاعا من الشاعر عن نفسه ضد احتمالات الفناء، كما يؤكد الطبيعة القلقة التي عاشها طرفة تجاه الموت والفناء.

ويؤيد ذلك أن الشاعر أتبعها بأبيات تتحدث عن عقر "كهاة ذات خيف جلالة عقيلة شيخ كالوبيل يلندد"، ومجيئها في هذا الموضع يحتاج إلى تفسير، حيث إن إلحاح صورة الموت وتأزم الشاعر تجاهها يدفعه إلى تفدية نفسه بها، والعقر هنا يبدو تقليدًا جاهليا أو تعويذة تهدف إلى درء الموت عن الأحياء، إذ يلفت النظر قوله: "فظل الإماء يمتللن حوارها"، بعد قوله: "فقال: ذروه إنما نفعها له"، وهو أمر يحتاج إلى تفسير، فقد تخير الشاعر ناقة ذات بطن رجاء حصول نفع معين له[1]، وقد يكون هذا العقر تعويذة معينة ضد احتمالات الفناء، وربما تسربت هذه الفكرة إلى العقلية الجاهلية من خلال قصة إبراهيم عليه السلام مع ابنه إسماعيل عليه السلام، ويؤيد ذلك أن لأهل الجاهلية عقائد في الإبل وفي تركها وعدم التعرض لها كلها مرتبط بالتوالد والإنجاب[2]، ومعنى هذا أن عقر الناقة يحمل ظلالا دلالية تتصل بمدافعة الموت في لاوعي الشاعر، وهو أمر متكرر في هذه المعلقة.

لقد جاء عقر الناقة وفق بنية المعلقة وتتابعها النسقي مقدمةً للحديث عن موت طرفة "فإن مت فانعيني بما أنا أهله"، وإذا كانت الناقة– كما رأينا قبل– رمزا للحياة بكل ما فيها من حركة وسير نحو الفناء والمجهول فإن عقرها في هذا الموضع يضع حدا لتلك الأماني والتعويذات معلنا استسلام طرفة لهذه الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عقر الناقة عند قبر الرجل الكريم يعد تقليدا ينوب به العاقر عن المقبور في

(١) جاء في شرح الزوزني "وذكر الحوار يدل على أنها كانت حبلى، وهي من أنفس الإبل عندهم"، وقد سكت الأعلم وابن الأنباري عن تفسير مرجع الضمير في قوله: "إنما نفعها له"، وفسره الزوزني بقوله: نفعها للشيخ نفسه. (انظر: شرح المعلقات السبع، للزوزني، ص ٢١٠، وانظر: القصائد السبع الطوال، لابن الأنباري، ص ٢٣٨– ٢٣٩، وديوان طرفة بن العبد شرح الأعلم الشنتمري، ص ٥٦) وتفسير الزوزني يأباه السياق.

(٢) انظر: المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، ج٦ /ص ٢٠٣–٢١١.

الضيافة[1]، وهذه الصورة بما فيها من إيحاءات تأبينية تجاوب معها طرفة بعقر الناقة إكراما لذاته، إذ سوف تؤدي إلى الحديث عن تأبينه لنفسه وخوفه من مساواته بمن هو دونه كما سيأتي في المقطع الأخير، وهذا ما يؤكد مركزية الفقد في بنية هذه المعلقة، كما يؤكد هذه الصورة التي تتعاود هذا النص الأدبي في شبكة دلالية متماسكة متصلة باللاوعي ومحيلة عليه.

سادسا- لوحة النهاية:

فـإنْ مِـتُّ فَـانْعِيني بِمـا أنَـا أهْلُـهُ ... وشُـقِّي عَلَـيَّ الْجَيْـبَ يَابْنَـةَ مَعْبَـدِ

ولا تَجْعَلِينِـي كَـامْرِئٍ لَـيْسَ هَمُّـهُ ... كَهَمِّـي، ولا يُغْنِـي غَنَـائِي ومَـشْهَدِي

بَطِـيءٍ عَـنِ الجُلَّـى، سَـرِيعٍ إلَـى الخَنَـا ... ذَلِيـلٍ بِأجْمَـاعِ الرِّجَـالِ مُلَهَّـدِ

فلَـوْ كُنْـتُ وَغْـلاً فِـي الرِّجَـالِ لَـضَرَّنِي ... عَـدَاوَةُ ذِي الأصْـحَابِ والْمُتَوَحِّـدِ

ولكِـنْ نَفَـى عَنِّـي الرِّجَـالَ جَرَاءَتِـي ... وصَـبْرِي وإقْـدَامِي عَلَـيْهِمْ ومَحْتِـدِي

لَعَمْـرُكَ مَـا أمْـرِي عَلَـيَّ بِغُمَّـةٍ ... نَهَـارِي، ولا لَيْلِـي عَلَـيَّ بِـسَرْمَدِ

ويَـوْمٍ حَبَـسْتُ الـنَّفْسَ عِنـدَ عِرَاكِهَـا ... حِفَاظًـا عَلَـى عَوْرَاتِـهِ والتَّهَـدُّدِ

عَلَـى مَـوْطِنٍ يَخْـشَى الْفَتَـى عِنْـدَهُ الـرَّدَى ... مَتَـى تَعْتَـرِكْ فِيـهِ الْفَـرَائِصُ تُرْعَـدِ

---

(١) ومنه قول جرير في رثاء قيس بن ضرار:

وَحَـقٌّ لَقَـيْسٍ أَنْ يُبَـاحَ لَـهُ الْحِمَـى ... وأنْ تُعْقَـرَ الوَجْنَـاءُ إِنْ خَـفَّ زَادُهَـا

(شرح ديوان جرير، محمد بن إسماعيل الصاوي، ومعه تفسيرات العالم اللغوي أبي جعفر محمد بن حبيب، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١/ص١١٦).

أرى المَـــوتَ أعْـــدادَ النفـــوسِ، ولا أرَى بَعيـدًا غَـدًا، مَـا أقْـرَبَ اليَـوْمَ مِـنْ غَـدِ

سـتُبْدِي لَـكَ الأيَّـامُ مـا كُنْـتَ جَـاهِلا ويَأتِيـكَ بالأخْبَـارِ مَـنْ لَـمْ تُـزَوِّدِ

ويَأتِيـكَ بالأخْبَـارِ مَـنْ لَـمْ تَبِـعْ لَـهُ بَتَاتًـا، ولَـمْ تَـضْرِبْ لَـهُ وَقْـتَ مَوْعِـدِ

تـؤدي (إنْ) فـي فاتحـة المقطـع وظيفـة أسـلوبية، تبـرز صـوت الـشاعر المـسكون بهاجس القلق من احتمالية الموت في ريعان شبابه، في حين أن توجيه النداء إلى أخته ونسبتها إلى أبيه معبد في هذه الطقسية التأبينية يحمل دلالة على تمسكه بالمرأة / رمز الحياة، كما يوحي بارتباط خوفه من الموت بهذه الدائرة الأسرية في حياته.

والشاعر هنا يحاول أن يثبت وجوده من خلال إثبات فاعليته في الحياة، في محاولة للثبات أمام احتماليات الفناء، وبقاء أثره عمرا ثانيا كما يعبر شوقي في بعض تجلياته الشعرية.

وهـذه الفاعليـة التـي يحـاول الـشاعر أن ينـسبها لنفـسه تتجـسد مـن خـلال رفـض المساواة بينه وبين النقيض، بوصفه دلالة على أحقيته بالبقاء، مقابل ما كان عليه من الصفات المؤثرة التي جاءت محملة بإشاريات القوة والثبات والشجاعة والبذل: "ليس همه كهمي" "ولو كنت وغلا" "جراءتي وصبري وإقدامي عليهم ومشهدي"، "ويوم حبست النفس".

وقصدية مناكفة الفناء تبدو بارزة عند تصريح الشاعر بصبره على احتمالية الموت قصد سلامته من الذم، وإهمال الذكر الحسن بعد موته، وكأنه يحاول أن يوجد لنفسه مساحة للبقاء بعد الموت.

والشاعر يختم هذا المقطع وهذه القصيدة بالحديث عن حتمية الموت، وهي الفكرة التي ظلت رابضة على صدره إلى أن ختم بها هذا المشهد الشعري، وهي أشبه بمرحلة الكشف عن الغطاء، فالشاعر هنا يضعنا أمام هذه الصورة القاسية التي لم تكن تبرح خياله طيلة القصيدة، والتي رأيناها حاضرة في صوره التي كانت غارقة في الغياب، وممثلة

لرحلة الحياة القاسية نحو الفناء والمجهول، الذي يتهيبه طرفة ويخشاه خشية شديدة، ظهر أثرها في الصور المجازية، التي تتداعى في هذه المعلقة في تحول دائب مستمر، يحيلها إلى شبكة دلالية تصور حركة الحياة نحو الموت والفناء.

ومن خلال هذا العرض فإنه من البارز أننا رمز مركب عميق الجذور، وأن فكرة الموت والفناء كانت هي الفكرة الملحة التي يتعاودها الشاعر، فقد بدأت القصيدة بلوحة الغياب والفقد ، وانتهت بلوحة الفناء ، وبين هاتين اللوحتين كانت تجليات الموت حاضرة في مقاطع القصيدة التي بدأت أشبه بالتعويذات التي يتخذها الشاعر للخلاص من فكرة الموت، كما ظهرت في أثر اللاشعور بفرض صورة الموت على الشاعر حتى في الصور التي تمثل تعويضا نفسيًا يحاول بها مداراة خوفه من الموت، وهذا يعني أن الموت كان صورة ملحة لا تكاد تنفك عنها معلقة طرفة، وأن الموت كان دافعا للدلالات الإشارية المتتابعة في أفكار القصيدة وفي شبكتها البلاغية ومفسِّرًا لها.

ومن خلال موازنة هذه اللمحات الإشارية بحياة الشاعر التي يمكن تبين ملامحها الأولية من خلال شعره يتبين للفاحص أنه عاش حياة مضطربة مليئة بالألم والأمل والطموحات المتعارضة، وأن الأحداث التي عاشها وما اجترحته في نفسه من مشاعر سلبية ومكبوتات مختلفة وجدت طريقها للغته الشعرية من خلال مشاركة المخزونات غير الواعية التي تحاول أن تستلب القصيدة وتأسرها إليها؛ لأن عملية الإبداع الشعري عملية معقدة تتحد فيها المضمونات الظاهرة والمضمرة الواعية وغير الواعية لتغذي القصيدة وتصنع تميزها .

ولو أننا حاولنا أن نتبين المخبآت اللاشعورية التي تظهر في شعر طرفة لوجدناها تتميز بوحدة ترابطية عميقة، تتآزر فيها المعاني والصور والتعبيرات؛ لتكشف عن صورة عميقة من التأثر بما يمكن أن نسميه شعورا بالفقد والانفصال، ومحاولة مستميتة لإثبات الحضور والتماسك أمام هذه المشاعر السلبية من خلال فلسفة وجودية عميقة

تكشف عن صراع مستمر بين رغبات الشاعر المتعارضة تارة، وبين رغباته الذاتية وحاجاته النفسية والإنسانية تارة أخرى.

ومع أن المصادر الأدبية ليس كريمة في الحديث عن حياة طرفة إلا إن الأخبار القليلة التي توردها هذه المصادر تعطينا مفاتح للأحداث المهمة التي أثرت في شعر طرفة وحياته، وأسهمت في بناء تلك الصور البلاغية التي نراها ماثلة في شعره، ومتى ما ظهر تآلف هذه الصور مع تلك الأخبار فإن ذلك يعني صحة تلك الأخبار من جهة، وصحة نسبة هذا الشعر لطرفة من جهة أخرى، كما يفصح عن قدرة طرفة على التعبير الإنساني الصادق المؤثر من جهة ثالثة.

ولو أننا حاولنا أن نحصي هذه الأحداث التي واجهها طرفة؛ لتكون منطلقا في تفسير بصمته التعبيرية، فإن أول ما يصادفنا وفاة والده صغيرا(١)، وأنه عاش مع والدته وأخته الخرنق التي يغلب على الظن أنها كانت أكبر منه سنا(٢)، ومع أخيه معبد الذي ذكره في المعلقة(٣)، وأنه إلى ذلك كله وجد ظلما وعنتا من أعمامه في أموال أبيه وأنهم منعوا حقا لأمه وردة(٤).

وعندما نتأمل هذه الأحداث فإننا نجد أن محورها الأساس فقد والده، والآثار التي نجمت عن ذلك الفقد، ولذا فإننا نفترض أن فكرة الموت ستكون مسيطرة على الأفكار غير الواعية في شعر طرفة، وأنها ستمثل حجر الأساس في الجوانب غير الشعورية

---

(١) انظر: الشعر والشعراء، لابن قتيبة ، ج١/ ص١٨٧.

(٢) يروى لأخته في رثائه بيتان تتحدث فيهما عن سنه، وما كانوا يرجونه منه، وهما يوحيان بكونها أكبر منه سنا، وكذلك فإن هجاءه لزوج أخته قد يرجح كونها في سن أكبر منه. (انظر: ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص١٠٦، ١١٢، وانظر: الشعر والشعراء، لابن قتيبة، ج١/ ١٨٥-١٨٨).

(٣) انظر: ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص٥٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١١٤.

التي ترتبط بقصائده وتغذيها بالصور البلاغية على نحو لا نجده عند أضرابه ممن لم يعانوا ما عاناه من مرارة الفقد وحرارة الانفصال.

ولعل هذا يؤكد ما وجدناه من صور مترابطة متشابكة تدور حول الموت بما يحمله من معاني الفناء والتناهي، وهي صور ملحة لا يكاد يفقدها طرفة، إذ تصبغ كثيرا من ألوان شعره، نجدها في صورة الطلل الغائر، كما نجدها في الفلاة الموحشة، وفي الناقة التي تمثل تعويذة أمام الموت، ثم نجدها في هذه الفلسفة الوجودية التي اتخذها مسرحا لمبادرة الموت بما ملكت يده كما كان يقول، ثم في هذه النهاية الحزينة التي يرثي بها الشاعر نفسه والحياة.

لقد كانت لغة الموت مسيطرة على أبيات طرفة، فهي صرخة وجودية يعبر بها طرفة عن شعوره بالعجز أمام حقيقة الموت، تلك الحقيقة التي أخذت منه والده صغيرا، وظلت تطارده في أحداث حياته حتى أودى بها شابا، وبين ذاك وذاك رأى أثر هذه الحقيقة في الأحداث التي عاناها وعاصرها.

على أن مما يزيدنا اطمئنانا إلى النتائج التي وصلنا إليها أن نضعها موضع التحقق من خلال استقراء الإبداعات الأخرى لطرفة، فعندما نقف عند الأطلال الدال الأول الذي وقفنا عنده في معلقته نجد أن طرفة تناول الأطلال في ستة مواضع كلها تتضمن إيحاءات بالفقد والفناء، ومنها الأبيات التالية:

أشَجَاكَ الرَّبْعُ أم قِدَمُهُ ... أم رَمَادٌ دَارِسٌ حُمَمُهْ (١)

كَسُطُورِ الرَّقِّ رَقَّشَهُ ... بالضُّحَى، مُرَقِّشٌ يَشِمُهْ (٢)

لَعِبَتْ بَعْدِيَ السُّيُولُ بِهِ ... وَجَرَى فِي رَوْنَقٍ رِهَمُهْ (٣)

---

(١) الدارس: ما ذهب أثره، والحمم: الفحم.
(٢) الرق: الكتاب، رقشه: زينه، يشمه: يزينه ويرسمه.
(٣) الرونق: أول النبات وأحسنه، الرهم: المطر الخفيف.

فالكَثِيـــــبُ مُعْـــــشِبٌ أنُـــــفٌ فتَنَاهِيـــــــــهِ فَمُرْتَكَمُـــــــــهْ (١)

جَعَلَتْـــــهُ حَـــــمٌّ كَلْكَلِهَـــــا لِرَبِيـــــعِ دِيمَـــــةٌ تَثِمُـــــهْ (٢)

حَابِـــسِي رَسْـــمٌ وَقَفْـــتُ بِـــهِ لَـــوْ أُطِيـــعُ الـــنَّفْسَ لَـــمْ أَرِمُـــهْ (٣)

طرفة هنا يرى في الطلل صورة الماضي الذي ذهب ولن يعود، الحياة التي فقدها، والعمر الذي يمضي به يوما بعد يوم إلى المغيب، فهو يتمثل مشاعر الغياب والفقد التي يشعر بها تجاه هذه الأطلال، ويلبسها من غير وعي منه مشاعره تجاه مراكز الاستقرار في حياته وحاجاته الاجتماعية الملحة التي فقدها، وأعني به على التحديد والده الذي فقده، والموت الحاضر الذي يمثل الركيزة الأساس في تكوين المشاعر الكامنة في الأعماق البعيدة لنفس طرفة.

في هاته الأبيات سنرى طرفة كغيره يبين حرصه على الأطلال وعلى الوقوف أمامها، لكنه مع حرصه عليها يراها بعيدة غائمة أمامه، قد لعبت بها السيول ودقتها الديم، كما غامت مشاعر استقراره وراحته وأذهبتها الأحداث والمواقف، ثم يرى نفسه مضطرا إلى تركها اضطراره إلى المضي بحياته نحو الموت والنهاية.

لقد كان طرفة في حديثه عن الأطلال بعامة يمزج بين ذكرياته وبين هلعه من حركة الزمن، وكانت صورة الأطلال تركز على إحساسه العميق بالفقد والرحيل، تلك الصورة التي لم تبارح خاطره، ولم تخل منها قصائده الشعرية، لتعبر عن أثر مخبآت اللاشعور في بناء وحدة ترابطية عميقة، تتداعى حولها المعاني، وتتدفق حولها العواطف، وتكشفها من حيث الجانب اللغوي الاستعارات والكنايات المضمرة

(١) الكثيب: الرمل المجتمع، تناهيه: ما ينتهي إليه الماء، مرتكمه : مجتمعه .

(٢) كلكلها: صدرها، وموضع التزامها وقصدها، ديمة: المطر الدائم، تثمه: تدقه وتكسره.

(٣) ديوان طرفة شرح الأعلم، ص ٧٤، ٧٥، وأرمه: أتركه.

والاختيارات التصويرية التي تنطلق على هيئة دفقات وجدانية من خلال اللاشعور بوصفه منطقة قادرة على التعبير اللغوي.

وحين ننتقل إلى صورة الخمر التي رأيناها صورة معاكسة يحاول بها أن ينسى همومه وأحزانه فإننا نجد طرفة يكرر هذه المعاني في مثل قوله:

ومَـا زالَ شُـرْبِي الـرَّاحَ حتَّـى أشَـرَّنِي ... صَـدِيقِي، وحتَّـى سَـاءَنِي بَعْـضُ ذَلِـكِ [1]

وحتَّـى يَقُـولَ الأقْرَبُـون نَـصَاحَةً ... ذرِ الجهـلَ واصْـرِمْ حبْلَهَـا مـن حِبَالِـكِ [2]

من البارز أن الخمر هنا ليست صورة للتمتع، بل هي وسيلة للشكوى من تفرده عن صديقه وعن أقربيه، الذين يلومونه ويعتبون عليه، فالخمر هنا وسيلته لنسيان الموت، ولذا بالغ فيها مبالغة أثارت حفيظة قومه عليه.

وصورة الذعر والخوف من الموت التي رأيناها في صورة المهاة المطفل تتكرر في شعره في غير موضع، فمن ذلك قوله:

وَلَهَـا كَـشَحَا مَهَـاةٍ مُطْفِـلٍ ... تَفْتَـرِي الرَّمْـلِ بِأفْنَـانِ الزَّهَـرْ [3]

والمهاة المطفل ذات وظيفة إيحائية مرتبطة بالخوف على الخشف، ولذا خصها طرفة في المعلقة وسماها خذولا، وعلل ابن الأنباري ذلك بقوله: "وإنما تخذل إذا كان لها خشف، وخص الخذول لأنها فزعة ولهة على خشفها، فهي تشرئب وتمد عنقها وترتفع وترتاع، ولأنها منفردة"[4]، وهذه الإيحاءات تمتزج بالخوف من الموت عند طرفة، وبخاصة ونحن نجده يصرح بذلك في مواضع أخرى من شعره كما في قوله:

---

(١) أشرني: أشهرني وأذاع خبري.

(٢) ديوان طرفة شرح الأعلم، ص١٨٤، واصرم: اقطع.

(٣) ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص٥٢.

(٤) شرح القصائد السبع الطوال، ص١٦٤–١٦٥.

وَإِذْ هِيَ مِثْلِ الرِّيمِ صِيدَ غَزَالُهَا لَهَا نَظَرٌ سَاجٍ إِلَيْهِ تُوَاغِلُهْ [1]

والصورة تتكرر حتى في تصوير بعده عن سلمى، يقول:

وَكَمْ دُونَ سَلْمَى مِنْ عَدُوٍّ وَبَلْدَةٍ يَحَارُ بِهَا الهَادِي الخَفِيفُ ذَلاذِلُهْ [2]

يَظَلُّ بِهَا عَيْرُ الفَلاةِ كَأَنَّهُ رقيب يُخَافِي شَخْصَهُ وَيُضَائِلُهْ [3]

والأعلم الشنتمري يعلق على هذا البيت بقوله: "يعني أنها فلاة ذات ظهور وبطون، فالعير يبدو فيها مرة ويخفى مرة، فكأنه رقيب يشرف تارة، ينظر من يجيء ويستخفي تارة، لئلا يشعر به"[4]، ومن هنا فإن صورة العير التي كانت صورة متكررة في الشعر الجاهلي جاءت عند طرفة مرتبطة بمشاعر الخوف من الموت، فهي إما مطفل، وإما رقيب يتهيب الموت ويضائل شخصه، لكي لا يراه أحد.

ولا يخفى أن ما رأيناه في صورة الصحراء من إيحاءات مرتبطة بالموت تتكرر هنا مرة أخرى في الوظيفة الدلالية لحرف العطف الذي يساوي بين البلدة والعدو، وكلاهما جدير بأن يكون سببا للموت.

إن من يتأمل هذه الأبيات يشعر أن صورة الظبية التي ترقب وليدها وهي منفصلة عن القطيع في حالة من الخوف والوله على خشفها إنما تسربت إليه من حياته الخاصة، صورة أمه الخائفة عليه من الموت الذي ذهب بأبيه قبله، والممزوجة بمعاناتها من ظلم حقها وجحده [5].

---

(١) ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص ١١٩.

(٢) الخفيف ذلاذله: كناية عن التشمير والسرعة.

(٣) ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص ١٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ١١٤.

إنها صورة متكررة تلح على ذهن طرفة، تلك الصورة التي تصور الظبي خائفا من الموت، ولا شك أن تكرار هذه الصورة لا يمكن أن يتم عشوائيا، وأنه يفسر جانبا من مهما من جوانب صناعة الصورة في الشبكة البلاغية لطرفة، إذ إن الصور كما تتشكل من خلال وعي الأديب المتأثر بطبيعة اللغة وتأريخها، والمتأثر بالوسط الاجتماعي والفني فإنها تتشكل أيضا من خلال اللاوعي المرتبط بمسارب بعيدة من الحياة الخفية لصاحبه.

وعلى نحو ما كان استقراء النصوص الأدبية في شعر طرفة مفيدا في إثبات هذه النتائج ونفيها، فإن موازنة طرفة ببعض أضرابه يزيد اطمئنانا لهذه النتائج، إذ تهدف هذه القراءة إلى إثبات أن ما ورد من ملامح إشارية وصور متعاودة كان ناشئا من حياته وطبائعه النفسية، ولم يك ناشئا من صور جاهزة تقمصها طرفة بوعيه من خلال التراث الشعري والفني الذي عاصره.

وأول ذلك مقارنة بناء مقاطعه بشعراء المعلقات، فبينما تناول الجميع صورة الفقد والغياب أولا، وظهر عندهم وصف الناقة أو الفرس، فقد اختص طرفة من بينهم بختم معلقته بالحديث عن الموت وتأبين نفسه(١).

كما أن هذه الملامح الإشارية يجب أن يظهر أثرها من خلال اللاوعي حتى عندما يتناول الشاعر تقاليد فنية أو أدبية يستقيها من خلال الوعي، إذ إن هذه المعاني المتكررة أو التقاليد يجب أن تتلون تبعاً للحالة التي يحياها الشاعر، وتبعاً لحدة إحساسه بمشاعره الخاصة التي تتركز في اللاوعي وتحيل عليه، فإذا كان هؤلاء شعراء المعلقات بعامة تناولوا الأطلال والمرأة في فواتح معلقاتهم، وكانت الأطلال بطبيعتها تشمل جوانب إنسانية تتصل بالتناهي والفناء وقضايا الوجود فإن معاني الفقد والفناء كانت أكثر وضوحا في شعر طرفة عند تناوله الأطلال والمرأة، ولعلنا نستكشف الأطلال في معلقتي

(١) ختم امرؤ القيس معلقته بالأمل والحديث عن المطر، وزهير بن أبي سلمى بالحكمة، وختم عمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد ولبيد بن ربيعة والحارث بن حلزة معلقاتهم بالفخر.

طرفة الشاعر المتمرد المسكون بهاجس الفقد والرحيل، وزهير الشاعر المستقر لنرى موقفهما من معاني الفقد التي تشي بها الأطلال، وأثره في تناول الأطلال لدى كل منهما(١).

تناول طرفة الأطلال –كما رأينا قبل– فجعلها صورة غائمة لا تلبث أن تنمحي، كما لم يقف عندها وقوفا طويلا، وأما زهير بن أبي سلمى فجاءت عنده هذه المعاني على النحو التالي:

أمِـــنْ أُمِّ أَوْفَـــى دِمْنَـــةٌ لَـــمْ تَكَلَّـــمِ ... بِحَوْمانَـــــةِ الـــــدَّرَّاجِ فَالمُـــــتَثَلَّمِ (٢)

ديـــــارٌ لَهَـــــا بـــــالرَّقْمَتَيْنِ كَأَنَّهَـــــا ... مَرَاجِـــعُ وَشْـــمٍ فِـــي نَوَاشِـــرِ مِعْـــصَمِ (٣)

بِهَـــا العِـــينُ والآرَامُ يَمْـــشِينَ خِلْفَـــةً ... وأَطْلاؤُهَـــا يَنْهَـــضْنَ مِـــنْ كُـــلِّ مَجْـــثَمِ (٤)

وَقَفْـتُ بِهَـا مِـنْ بَعْـدِ عِـشْرِينَ حِجَّـةً ... فَلأْيـــاً عَرَفْـــتُ الـــدَّارَ بَعْـــدَ تَـــوَهُّمِي

أَثَـــافِيَّ سُـــفْعاً فِـــي مُعَـــرَّسِ مِرْجَـــلٍ ... وَنُؤْيـــاً كَحَـــوْضِ الجُـــدِّ لَـــمْ يَتَـــثَلَّمِ (٥)

تَبَـــصَّرْ خَلِيلِـــي هَـــلْ تَـــرَى مِـــنْ ظَعَـــائِنٍ ... تَحَمَّلْـــنَ بِالعَلْيَـــاءِ مِـــنْ فَـــوْقِ جُـــرْثُمِ (٦)

---

(١) انظر: ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري، ص ٢٣– ٢٧، وانظر: شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة العباس بن ثعلب، ص ١٦–٢٠.

(٢) الدمنة: آثار الناس، حومانة الدراج: موضع والمتثلم: موضع .

(٣) الرقمتان: موضعان ، الوشم : النقش على اليد، النواشر: عصب الذراع وعروقه.

(٤) العين : البقر واسعات الأعين، الآرام: الظباء الخالصة البياض، خلفة: بعضها في إثر بعض، أطلاؤها: جمع الطلا ، وهو ولد ا لبقرة والظبية والشاة، المجثم: موضع الجثوم.

(٥) الأثافي: الأحجار التي ينصب عليها القدر، السفع: السواد على الحمرة، المعرس: هنا موضع القدر على الحجارة، المرجل: القدر، والجد: البئر في طرف الكلأ.

(٦) الظعائن: النساء في الهوادج، تحملن : ارتحلن، العلياء: ما ارتفع من الأرض، جرثم: ماء لبني أسد.

ويستمر في وصف هواد جهن وسيرهن حتى قوله:

فَلَمَّـــا وَرَدْنَ الْمَـــاءَ زُرْقًـــا جِمامُـــهُ وَضَـــعْنَ عِـــصِيَّ الحَاضِـــرِ المُتَخَـــيِّمِ (١)

تناول طرفة الأطلال وتناولها زهير بن أبي سلمى في قواسم مشتركة بين أصحاب الجيل الواحد، ومع أن الشاعرين الكبيرين تناولا موضوعاً واحداً فإننا نلمس فروقاً واضحة في الخصائص النفسية واللاشعورية التي تكشفها طرق المعالجة، وأسلوب الوصف عند كلٍّ منهما.

أطلال خولة كما هي أطلال أم أوفى تبدو كالوشم، ولكن أطلال خولة أقرب إلى الاندثار، وإلى التعمق في الارتداد الزمني، إذ تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد، في حين أن أطلال أم أوفى تبرز واضحة، فقد رجّع فيها الوشم مرة بعد مرة، وأثافيها رغم تطاول السنين لا تزال على لونها، ونؤيها لم يتثلم بعد، والإيحاءات التي تشي بها صور زهير مختلفة، فصورة العين والآرام جاءت محملة بإيحاءات الأمومة والأمان واستمرارية الحياة، فهن يمشين متتابعات في أمن وخصب (٢)، وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم ليشربن من ألبان أمهاتهن، والصيغة (من كل مجثم) توحي بالكثرة وتحقق الخصب واستمرارية الحياة، وهذه الصورة مختلفة تماما عن صورة الظباء في شعر طرفة، إذ جاءت الظباء في شعره كما أوردت قبل محملة بإيحاءات الخوف من الموت على ذاتها أو على أولادها.

وبالإضافة إلى ذلك فالأطلال عند طرفة تأتي في بيتين، أما زهير بن أبي سلمى فيبقيه استقراره النفسي عند أطلال أم أوفى في خمسة أبيات، وهو -إلى ذلك كله- يصفها وصفاً ظاهريًا، ثم ينتقل إلى وصف الظعائن فيصفها وصفا يغلب عليه الجانب الجمالي،

---

(١) شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة العباس بن ثعلب، ص١٦-٢٢.

(٢) شرح القصائد السبع الطوال، لابن الأنباري، ص ٢٥٢.

وكأنه يتذكر فيها شبابه أكثر من تعبيره عن مشاعر الفقد والرحيل، كما يكشف عن تلذذه بذكرها أكثر من تمثيله معاناته تجاهها، بل إنه يذكر ذلك صراحة فيقول :

وفِـــيهنَّ مَلْهًـــى للَّطِيـــفِ، ومَنْظَـــرٌ أَنِيـــقٌ لِعَـــيْنِ النَّـــاظِرِ المُتَوَسِّـــمِ[1]

وبروز هذه اللمحات الإشارية في شعره يتكرر عندما نوازن بين وصفه الخمر ووصف بعض أضرابه لها، فقد كان وصف الخمر في شعر طرفة –كما رأينا قبل– يأتي متصلا بفلسفته من الحياة بما فيها من سوداوية وحضور لصورة الموت، في حين أن الأعشى الذي اشتهر بوصف الخمر، يصفها وصفا جماليا، فيصف دنَّها، ونَداماها، ومنابتها، وألوانها، وأثرها في النفس، ومجالسها، على نحو ما نرى في معلقته وفي بعض قصائده الأخرى[2]، ولكنه لا يورد عليها أفكار الموت وانقضاء الحياة على نحو ما نراه في شعر طرفة.

وعلى هذا النحو سنرى أبيات الحكمة التي جاءت عند طرفة متصلة ببنية القصيدة التي تدور حول الفقد والغياب ومشكلات المصير، في حين جاءت في شعر زهير حكما عامة تخيرها الشاعر لما يرى فيها من قيم معنوية، على النحو الذي نراه في مثل قوله[3]:

ومَـــنْ لا يُـــصَانِعْ فـــي أُمُـــورٍ كَثِيـــرَةٍ يُـــضَرَّسْ بأنيـــابٍ ويُوطَـــأْ بِمَنْـــسمِ

ومَـــنْ يَـــكُ ذا فَـــضْلٍ فَيَبْخَـــلْ بِفَـــضْلِهِ علـــى قَوْمِـــهِ يُـــسْتَغْنَ عَنْـــهُ ويُـــذْمَمِ

---

(١) اللطيف: المتلطف في الوصول إليهن، والمتوسم: المتثبت.

(٢) انظر في ذلك أبياته التي أولها :

وَقَدْ غَدَوْتُ إلى الحَانُوتِ يَتْبَعُنِي شَاوٍ مِشَلٌّ شَلُولٌ شُلْشُلٌ شَوِلُ

(انظر:ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق الدكتور م. محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، ص ٥٩).

(٣) شرح شعر زهير بن أبي سلمى، للعباس بن ثعلب، ص ٣٤.

ولا يبعد أن طرفة انفرد بتأبين نفسه في الخاتمة التي ختم بها معلقته من بين شعراء الملعقات.

وبعد

فقد كشفت القراءة التحليلية لشعر طرفة عن أسطورية الموت في شعره، إذ كانت تفرض صورا بلاغية وعناصر متماثلة كونت بمجموعها شبكة دلالية تحيل على فكرة الموت في نصوصه الشعرية معبرة عن جوانب نفسه اللاشعورية.

وتظهر هذه الفكرة انعكاسا عن موت أبيه في طفولته، وما أعقبه من أحداث عمقت في نفسه الشعور بالخوف من الموت والمصير الذي كان يراه أبديا لا بعث بعده، بحيث أصبح محاصرا بهذه الفكرة لا يكاد ينفك عنها.

لقد كانت فكرة الموت صورة ملحة يحاول طرفة أن يدافعها من خلال تأكيد معاني الحياة والحركة من خلال الطلل والناقة والأنثى والفلسفة الوجودية الصارخة، إلا أن ألفاظ الموت وصوره كانت تتسلل إلى شعره مرة بعد مرة، مما حمله على استبدال قلقه من المجهول بادعاء مواجهة الموت وعدم الخوف منه من خلال تأبين نفسه محاولا تأسيس ملامح هوية جديدة تنعتق من الهرب من الموت إلى مواجهته، لتعلن فاعلية الذات الإنسانية في مواجهة المتحول الزمني.

ظهر طرفة بن العبد من خلال نصوصه الشعرية شاعرا لا شعوريا، فهو ينطلق في بناء العلاقات الدقيقة في كثير من صوره الفنية من خلال مقومات لاشعورية تختزن مركبات مكبوتة ورغبات كامنة في أفكاره اللاواعية، مما ساعده على ابتداع علاقات جديدة مبتكرة في بناء شبكته البلاغية والتصويرية.

كما رصد البحث مركزية التكثيف في بناء العلاقات البلاغية في شعر طرفة، وذلك بالجمع بين العناصر المتباعدة ودمجها في عملية تفاعلية ينتقل بها المعنى إلى صورة جديدة من الأفكار والصور الغنية بإيحاءاتها وبدورها في اتساق البنية الفنية للقصيدة المرتبطة بالأسطورة الشخصية لطرفة والمحيلة عليها.

المصادر والمراجع

أولاً – المصادر والمراجع:

١– الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي أصوله وقضاياه، د. سعد أبو الرضا، مكتبة دار المعارف، الرياض.

٢– بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، د. يوسف بكار، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

٣– البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤– التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، الطبعة الرابعة.

٥– جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، أبو زيد القرشي، تحقيق د. محمد علي الهاشمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٦– الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٧– خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٨– دراسات في تأريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، د.نعمان محمود جبران، ود. روضة سحيم حمد آل ثاني، مؤسسة حمادة للخدمات الجامعية، إربد، الأردن، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٩– دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

١٠– ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق الدكتور م. محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز.

١١- ديوان طرفة بن العبد شرح الأعلم الشنتمري وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودائرة الثقافة والفنون، البحرين، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٢- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، أبو بكر محمد الأنباري، حققه الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

١٣- شرح المعلقات السبع، الحسين بن أحمد الزوزني، حققه وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.

١٤- شرح ديوان جرير، محمد بن إسماعيل الصاوي مضافا عليه تفسيرات العالم اللغوي أبي جعفر محمد بن حبيب، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٥- شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة العباس بن ثعلب، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٦- الشعر في ظلال المناذرة والغساسنة، د.عمر شرف الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م .

١٧- الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الثقافة، بيروت.

١٨- شعراء الحيرة في العصر الجاهلي، د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.

١٩- الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، د. يوسف خليف، مكتبة غريب .

٢٠- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، شرح وقراءة محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.

٢١- طرفة بن العبد القلق الوجودي والشقاء، د. علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت.

٢٢- طرفة بن العبد حياته وشعره ، د. يحيى شامي، دار الفكر العربي ، بيروت.

٢٣- العقد الفريد،أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى.

٢٤- العمدة في صناعة الشعر ونقده، الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٢٥- الغلام القتيل طرفة بن العبد شاعر البحرين في العصر الجاهلي حياته وشعره ، د.محمد عبد القادر أحمد، جامعة البحرين، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٦- الفاخر، أبوطالب المفضل بن سلمة الكوفي، دار الفرجاني، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٢٧- الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، حميد لحميداني، مطبعة انفو برانت، فاس، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م.

٢٨- في مناهج الدراسات الأدبية، د. حسين الواد، سلسلة قراءات، منشورات الجامعة، الطبعة المغربية، ١٩٨٤م.

٢٩- قضايا النقد الأدبي المعاصر، د. سمير سعد حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٣٠- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، الشيخ عبد الرحيم بن أحمد، حققه وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م.

٣١- معجم الشعراء، الإمام أبو عبد الله المرزباني، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت،الطبعة الأولى.

٣٢- المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د.جواد علي، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٣٣- مناهج النقد الأدبي، إنريك إندرسون إنبرت، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، دار العالم العربي، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٣٤- مناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل، دار الآفاق العربية، القاهرة

٣٥- المؤتلف والمختلف، أبو القاسم الآمدي،تصحيح وتعليق الدكتور ف. كرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت،الطبعة الأولى.

٣٦- موسوعة علم النفس، رولان دورون وفرنسواز بارو، تعريب الدكتور فؤاد شاهين، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠١٣م.

٣٧- النقد الأدبي الحديث ، د. محمد غنيمي هلال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

ثانيًا - الدوريات:

- المقاربة السيكيولوجية للأدب، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، المملكة المغربية، منشور إلكترونيا على الرابط التالي:

http://www.cerhso.com/detail-science-humaines.asp?idZ=٣٢&id=٤.

- (الوجودية في الشعر الجاهلي)، فالتر براونه، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، العدد الرابع، السنة الثانية، حزيران ١٩٦٣م.
- (النسيب في مقدمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي للأدب)، الدكتور عز الدين إسماعيل، مجلة الشعر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، العدد الثاني، السنة الأولى، فبراير ١٩٦٤م.

* * *

- Shalaq, A. (n.d.). *Tarafah Bin Al-Abd al-qalaq al-wujoodi wa al-shaqaa'*. Beirut: Daar Al-Mada.
- Sharaf Al-Deen, U. (1987). *Al-Shi`r fi zhilaal Al-Manaadhirah wa Al-Ghasaasinah*. General Egyptian Book Organization.
- Tha`lab, S. (1982). *SharH shi`r Zuhayr Bin Abi Salma*. F. Qabaawah (Ed.). Beirut: Daar Al-Aafaaq Al-Jadeedah.

* * *

- Hilaal, M. (1973). *Al-Naqd al-adabi al-Hadeeth*. Beirut: Daar Al-Thaqaafah.
- http://www.cerhso.com/detail-science-humaines.asp?idZ=32&id=4.
- Hussain, M. (n.d.). *Deewaan al-a'sha al-kabeer Maymoon Bin Qays*. Maktabat Al-Adab bi Al-Gamamez.
- Ibn Abd Rabbuh, A. (n.d.). *Al-Iqd al-fareed.* M. Al-Aryaan (Ed.). Al-Maktabah Al-Tijaariyyah Al-Kubra.
- Ibn Qutaybah. (n.d.). *Al-Shi`r wa al-shu`araa'*. A. Shaakir (Ed.). Beirut:Daar Al-Thaqaafah,.
- Imbert, E. (2009). *Manaahij al-naqd al-adabi*. A. Makki (Trans.). Cairo: Daar Al-Aalam Al-Arabi.
- Isma`eel, I. (1964).Al-Naseeb fi muqaddimat al-qaSeedah al-jaahiliyyah fi DHaw' al-tafseer al-nafsi li al-adab. *Majallat Al-Shi`r*,(2).
- Ismaa`eel, E. (n.d.). *Al-Tafseer al-nafsi li al-adab* (4thed.). Cairo: Maktabat Ghareeb.
- Jubraan, N., & Al-Thaani, R. (1998). *Dirasaat fi taareekh al-jazeerah Al-Arabiyyah qabl Al-Islam*. Irbid: Mu'assasat Hamaadah li Al-Khadamaat Al-Jaami`iyyah.
- Khulaif, Y. (n.d.). *Al-Shu`araa' al-Sa`aaleek fi al-aSr al-jaahili*. Maktabat Ghareeb.
- LaHmeedaani, H. (2012). *Al-Fikr al-naqdi al-adabi al-mu`aSir: Manaahij wa nazhariyyaat wa mawaaqif* (2nd ed.). Fez: MaTba`at Info Brandt.
- Marzabaani.(n.d.). *Mu`jam al-shu`araa'*. Beirut: Maktabat Al-Qudsi & Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Shaami, Y. (n.d.). *Tarafah Bin Al-Abd Hayaatuh wa shi`ruh*. Beirut: Daar Al-Fikr Al-Arabi.

- al-Qurashi, A. (1981). *Jamharat ash`aar Al-Arab fi al-jaahiliyyah wa Al-Islam*. M. Al-Haashimi (Ed.). Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- Al-Ruwaili, M., & Al-Baazi`i, S. (n.d.). *Daleel al-naaqid al-adabi* (5th ed.). Beirut: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- Al-Saawi, M. (n.d.). *SharH deewaan Jareer*. Beirut: Daar Al-Hayaat.
- Al-ShaTTi, A. (n.d.).*Shu`araa' Al-Heerah fi al-aSr al-jaahili.* Cairo: Daar Qibaa'.
- Al-Waad, H. (1984). *Fi manaahij al-dirasaat al-adabiyyah*. Morocco: Manshooraat Al-Jaami`ah.
- Al-Zawzani, A. (n.d.). *SharH al-mu`allaqaat al-sab`*. M. AbdulHameed (Ed.). Egypt: Maktabat MuHammad Ali SabeeH wa Awlaaduh.
- Bakkaar, Y. (1982). *Binaa' al-qaSeedah fi al-naqd Al-Arabi al-qadeem fi DHaw' al-naqd al-Hadeeth* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Andalus.
- Broune, W. (1963). Al-Wujoodiyyah fi al-shi`r al-jaahili. *Majallat Al-Ma`rifah,*(2).
- *Deewaan Tarafah Bin Al-Abd sharH Al-A`lam Al-Shantamri* (2nd ed.). (2000). D. Al-KhaTeeb & L. Al-Saqqaal (Eds.). Beirut:Al-Mu'assasah Al-Arabiyyah li Al-Dirasaat wa Al-Nashr & Bahrain: Daa'irat Al-Thaqaafah wa Al-Funoon.
- Doron,R., & Yarrow, F. (2013). *Mawsoo`at ilm al-nafs*. F. Shaheen (Trans.). Beirut: Daar Owaidaat.
- FaDHl, S. (n.d.). *Manaahij al-naqd al-mu`aaSir*. Cairo: Al-Aafaaq Al-Arabiyyah.
- Hijaazi, S. (2007). *QaDHaaya al-naqd al-adabi al-mu`aaSir*. Cairo:Daar Al-Aafaaq Al-Arabiyyah.

List of References:

- Abu Al-RiDHa, S. (n.d.). *Al-Ittijaah al-nafsi fi al-shi`r Al-Arabi: uSooluh wa qaDHaayaah*. Riyadh: Daar Al-Ma`aarif.
- AHmad, A. (1947). *Ma`aahid al-tanSeeS ala shawaahid al-talkheeS*. M. AbdulHameed (Ed.). Egypt: MaTba`at Al-Sa`aadah,
- AHmad, M. (1999). *Al-Ghulaam al-qateel Tarafah Bin Al-Abd shaa`ir Al-BaHrain fi al-aSr al-jaahili Hayaatuh wa shi`ruh*. Bahrain University.
- Al-Aamidi. (n.d.). *Al-Mu'talif wa al-mukhtalif*. F. Krenkow (Ed.). Beirut:Maktabat Al-Qudsi & Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Anbaari, M. (2010). *SharH al-qaSaa'id al-sab` al-Tiwaal al-jaahiliyyah*. A. Shareedah (Ed.). Cairo: Daar al-Hadeeth.
- Al-Baghdaadi, A. (1967). *Khizaanat al-adab wa lubb lubaab lisaan Al-Arab*. A. Haaroon (Ed.). Cairo: Al-Kaatib Al-Arabi.
- Ali, J. (1970). *Al-MufaSSal fi ta'reekh Al-Arab qabl Al-Islam*. Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen & Maktabat Al-NahDHah.
- Al-JaaHizh, A. (1985). *Al-bayaan wa al-tabyeen* (5th ed.). A. Haaroon (Ed.). Al-Khaanji.
- Al-JaaHizh, A. (1992). *Al-Haywaan*. A. Haaroon (Ed.). Beirut:Daar Al-Jeel.
- Al-JumaHi, M. (n.d.). *Tabaqaat fuHool al-shu`araa'*. M. Shaakir (Ed.). Jeddah: Daar Al-Madani.
- Al-Kufi, A. (1982). *Al-Faakhir* (2nded.). Cairo: Daar Al-Firjaani.
- Al-Muqaarabah al-sikyooloojiyyah li al-adab, *Markaz Al-Dirasaat wa Al-BuHooth Al-Insaaniyyah bi Wajdah*, Morocco. Retrieved from
- Al-Qayrawaani, A. (2000). *Al-Umdah fi Sinaa`at al-shi`r wa naqdih*. A. Sha`laan (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.

Personal Mythin Tarafah Ibn Al-Abd's Poetry: Analytical Reading in Light of Psychocriticism

Dr. Abdullah Sulaymaan MuHammad Al-Sa`eed
College of Education
Prince Sattam Bin Abdulaziz University - Al-Kharj

Abstract:

This study attempts to provide a new reading of the poetry of Tarafah Ibn Al-Abd in light of thestructural dimensionsof psycho criticism, particularly within Charles Mauron’s approach. The novelty of this study lies in the applied model it provides to study the personal myth in Arabic literature, which is not found in previous studies. Some of these studies only mention Mauron’s approach, while others deal with the general psychological information in Tarafah Ibn Al-Abd's poetry without using Mauron's approach.

The study focuses on two main themes: First, a theoretical theme which identifiesthe effectiveness of psychological criticismintroduced by Mauron in the study of personal myth, and its impact on the study of the literary language of the text. It also reveals thelinks and relationships in this language that are connected to the unconscious, and its role in enriching literary criticism and widening its scope. Second, a procedural theme which attempts to use procedural tools derived from modern criticism approaches and some psychoanalytic techniques in order to reach the personal myth in Tarafah Ibn Al-Abd's poetry, through the study of literary image and what it includes of figures and implied connotations, forming together a cohesive network of connotations related to and based on the unconscious.

The study finds that there is a network of connotations related to funeral images and the problem of fate, which is appreciablyrepeated in Tarafah's poetry. The study relates this to what he encountered in his childhood including his father's death as well as subsequent situations and events, and to his turbulent ideological background towards death and life issues.

Keywords: personal myth, Tarafah Ibn Al-Abd, psychocriticism

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 ofthe 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 articlesshould be returned on a CD-ROM or via e-mail to the journal.

VIII. Rejected articleswill 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
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 UniversityCampus.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 Salah Al-Sayed Solaiman Al-Hodhod**
  Vice-president of Al-Azhar University

- **Prof. ShoukriEzzeddin Al-Mabkhout**
  Dean of the Faculty of Arts,Manouba University, Tunisia

- **Prof. Saleh Mohammed Al-Zahrani**
  Professor, Department of Rhetoric, Criticism and Methodology of Islamic literature, College of Arabic Language

- **Prof. Abdulaziz Ibrahim Al-Ossaili**
  Professor, Department of Applied Linguistics, Institute for Teaching Arabic

- **Prof. Abdullah SaleemAl-Rasheed**
  Professor, Department of Literature, College of Arabic Language

- **Prof. Mohammed AbdulrahmanKhattabi**
  Professor, Ibn ZahrUniversity ,Aghadir, Morocco

- **Dr. HishamAbdulaziz Mohammed Al-Sharqawy**
  Secretary Editor of the Journal of Arabic Studies, Deanship of Scientific Research

Chief Administrator

H.E. Prof. Sulaiman Abdullah Aba Al-khail
Rector of the University

Deputy Chief Administrator
Prof. Fahd Abdulaziz Al-Askar
Vice rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief
Dr. AbdulrahmanAbdulaziz Al-Muqbel
Dean of Scientific Research

Managing Editor
Dr. Ra'ad Abdullah Al-Turki
Vice-Dean of Scientific Research for Cultural Affairs