

مجلة

مجمع اللغة العربية دمشق

« مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً »

مجلة محكمة فصلية



رجب ١٤٢٩ هـ

تموز ٢٠٠٨ م

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً

أنشئت سنة ١٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ١٩٢١ م

المدير المسؤول: الأستاذ الدكتور شاكر الفحام، رئيس المجمع

لجنة المجلة

الدكتور محمد إحسان النص الدكتور عبد الله واثق شهيد

الدكتور محمد زهير البابا الأستاذ جورج صدقني

الدكتورة ليلي الصباغ الدكتور محمد مكّي الحسني الجزائري

الدكتور محمود السيد

أمين المجلة: الأستاذ محمود الحسن

أغراض المجلة:

إن أغراض المجلة مستمدة من أغراض الجمع الواردة في قانونه ولائحته الداخلية، وأبرزها: المحافظة على سلامة اللغة العربية، وجعلها وافية بمطالب الآداب والعلوم والفنون، وملائمةً لحاجات الحياة المتطورة، ووضع المصطلحات العلمية والتقنية والأدبية والحضارية، ودراساتها وفق منهج محدد، والسعي لتوحيدها في الأقطار العربية كافة.

خطة المجلة وشروط النشر فيها:

- تنشر المجلة البحوث والمقالات التي ترد إليها بعد أن تخضع للتقويم.
- يفضل ألا يقلّ البحث أو المقالة عن عشر صفحات وألاً يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة، وعدد الكلمات في الصفحة الواحدة لا يزيد عن (٢٥٠) كلمة.
- ترتيب البحوث والمقالات يخضع لاعتبارات فنية.
- ينبغي أن تكون البحوث والمقالات المرسلة إلى المجلة منضدة، ويفضل أن تشفع بقرص حاسوبي ليزري مسجلة عليه، أو مرسلة بالبريد الإلكتروني.
- البحوث والمقالات التي لا تُنشر لا تُردّ إلى أصحابها.
- يرسل الكاتب الذي لم يسبق له الكتابة في المجلة، مع بحثه أو مقالته، سيرته الذاتية العلمية وعنوانه.
- تُعطى الحواشي أرقامًا متسلسلة من بداية البحث حتى نهايته. وتذكر حواشي كل صفحة في أسفلها.
- توضع الكلمات العربية (أو المعربة) قبل مقابلها الأجنبي عند ورودها أول مرة، نحو: تقانة (Technology)، حاسوب (Computer)، نفسية (Psychologic).
- من الضروري أن يعتني الكاتب بعلامات الترقيم: النقطة، الفاصلة، إلخ....
- ترسل البحوث والمقالات إلى المجلة على العنوان:

العنوان البريدي: دمشق ص.ب ٣٢٧

البريد الإلكتروني: E- mail: mla@net. sy

(البحوث والدراسات)

مراتب الناس في المجتمع الإسلامي

د. عبد الكريم اليافي (*)

لكلّ حضارة إنسانية توجيهات عامة نحو تنظيم مراتب الناس في المجتمع. ولا بدّ للمرء في كل مجتمع حين يلتقي أصناف مواطنيه ومعاصريه من أن يشعر بشيءٍ من المسافة بينه وبين الآخر قريباً أو بعداً، وعلوّاً أو خفضاً. ومن المناسب هنا أن نشرح التوجيهات العامّة التي يسترشد بها المسلم في مجتمعه الإسلامي.

يأتي في طليعة هذه المراتب العلم. لما جاء الإسلام رفع العلم إلى أرفع مرتبة. جاء في القرآن الكريم: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]. وجاء في القرآن الكريم أيضاً: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. جاء في كتاب الإحياء للغزالي (ج ١، ص ٥) قول ابن عباس رضي الله عنهما: «للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمئة درجة، ما بين الدرجتين مسيرة خمسمئة عام». نحن نعلم أن هذا تمثيل تقريبي لبيان علو مرتبة العلماء بالنسبة إلى الناس. وجاء في الحديث الشريف: «العلماء ورثة الأنبياء». ومن المعلوم أنه لا رتبة فوق النبوة في الإسلام ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

جاء في الحديث الشريف أيضًا: «فضل العالم على العابد كفضلي أنا على أدناكم. إنَّ الله يَبْجَلُ وملائكته وأهل السموات والأرضين، حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلّون على معلّم الناس الخير». قوله أدناكم يريد صحبه. وقد شَبَّهوا بالنجوم في حديث شريف: «أصحابي كالنجوم...» يصلّون (أي يستغفرون) ويدعون لهم لأن فضل علمهم وعملهم وإرشادهم سببٌ لانتظام أحوال العالم. وذكُرُ النملة والحوت بعد ذكر الثقلين تميم لجميع أنواع الحيوان. فنفع العالم يتجاوز نفع مجتمعه إلى الخلائق كلها حتى النملة. وفي التعبير العصري الحديث نقول: ينبغي أن يتمّ توازن حيويّ على الأرض بفضل علم العلماء، وألّا يقع فيها تلوّث ولا إجحاف، لأن العلم في التراث الإسلاميّ ينبغي أن يقترن بالعمل. وهما مسوسان بالخير العامّ ومسيّران نحوه. جاء في كتاب الإحياء للغزالي قول بعضهم «العلماء سُرُجُ الأزمنة. كلّ واحد مصباح زمانه يستضيء به أهل عصره».

نحبّ الآن أن نستفيض في بيان منزلة العلم في الإسلام ونذكّر بها، لأن ذلك متداول ومتعارف في الكتب، لتبيّن آثار مكانة العلم عند الخلفاء والملوك. يقول أبو الأسود الدؤلي: «ليس شيء أعزّ من العلم. الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك». (إحياء ج ١ ص ٧).

ويُذكر أن هارون الرشيد في إحدى حججه مرّ بالمدينة، موطن الإمام مالك بن أنس، وعلم بمكانة هذا العالم، فقصده إلى منزله تكريمًا له وإقرارًا بفضله. ولم ينهض الإمام مالك بنفسه إلى مقابلته.

وجاء في «تاريخ مدينة السلام» في حديث حسن الأزدى قال: سمعت علي بن المديني يقول: سمعت أبا معاوية يقول، أكلت مع هارون الرشيد طعاماً يوماً من الأيام، فصب علي يدي رجل لا أعرفه. فقال هارون الرشيد يا أبا معاوية! تدري من يصب علي يدك؟ فقلت: لا. قال: أنا. قلت: أنت يا أمير المؤمنين! قال: نعم، إجلالاً للعلم. (الجزء ١٦، الطبعة الأولى، ص ١٢).

ثم إن العلم الرفيع المكانة ليس مقصوراً على العلم الديني وحده. بل يشمل جميع العلوم التي تقصد إلى خير المجتمع. يُروى أن الخليفة المعتضد كان مع ثابت بن قرّة الحرّاني في بستان له، ويده على يد ثابت. فانتزع يده بغتة من يد ثابت ففزع من ذلك. فقال له المعتضد: يا ثابت! أخطأت حين وضعت يدي على يدك وسهوت. فإنّ العلم يعلو ولا يُعلَى عليه.

وقد فرّق الصوفي الشهير ابن عربي في العلوّ نسبتين: علو مكان وعلو مكانة. فعلو المكان يستند إلى العمل. وعلو المكانة يستند إلى العلم. ولا شك أن الجمع بين علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم معاً شأؤ قَلَمًا يُدرَك.

وقد تصوّر المفكرون المسلمون نظاماً للمدينة الفاضلة وللأمة الفاضلة وللمعمورة الفاضلة تصوّراً أقرب ما يكون من اعتبارات المذهب العضوي في علم الاجتماع، بحيث أوكلوا رئاسة المجتمع إلى نبيّ أو فيلسوف حكيم. والفيلسوف الحكيم هنا معناه العالم، كما نجد هذا عند الفيلسوف أبي نصر الفارابي، وربما كان متأثراً بفلسفة أفلاطون في هذا الشأن. ولكنّه تجاوز تصور المدينة الفاضلة إلى تصوّر المعمورة الفاضلة أي المجتمع الإنساني الشامل، واعتبر نظام هذا المجتمع كنظام البدن التام السليم الصحيح، الذي يتعاون أعضاؤه كلّها على تميم حياته وعلى حفظها عليه وعلى تقدّمه. ففي البدن القلب

وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس. وكل واحد منها جعلت فيه قوة ليفعل بها فعله ابتغاءً لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى أخرى متميزة ولكنها متفاوتة ومتضامنة. كذلك ترتيب المجتمع بحيث يكون الرئيس فيلسوفًا أو نبيًا أو جملة من الفلاسفة والحكماء وبحيث يؤدي الإنسان في المجتمع الفاضل عمله أداءً تامًا ويقوم فيه بما يحسن على غرار ما يجري في البدن من انسجام في وظائف أعضائه ونسجه. وفي كلام الفارابي بكتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» إرهاب بنشوء منظمة الأمم في العصر الحاضر لو كانت تعمل كعمل القلب السليم في الجسم السليم.

العلم في الإسلام يقترن بالعمل، كما سلف. ومن عبقرية اللغة العربية أن كوّنت لفظي العلم والعمل من حروف واحدة لبيان اقترانهما، وأن أحدهما لا يتم إلا بالآخر. ولا شك أن كلاً منهما يؤثر في الآخر ويزيد في ثرائه. وقد ورد في التراث قولهم: «العلم يهتف بالعمل فإن أجابه أقام وإلا ارتحل». وقولهم: «ثمره العلوم العمل بالمعلوم». وقولهم: «شكّر العلم العمل به، وشكر العمل زيادة العلم». وفي هذا القول إشارة إلى أن العلم والعمل كلاهما نعمة.

وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يُحْسِن». فالإحسان هنا بمعنى العمل المستند إلى العلم، والإتيان بالجديد المبتكر.

لا ريب أنّ العلم يستند إلى استعداد الفرد ونوع وراثته، أي إلى الفطرة التي فطر الإنسان عليها والأهلية لتلقي العلم التي زوّد بها. وقد فرّق علماء التراث عندما درسوا العقل بين نوعين: عقل مطبوع أي فطري، وعقل مسموع أي

مكتسب قائم على طلب العلم والتزود منه والثقافة الواسعة. وقال شاعر منهم:

رأيت العقل نوعين فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

وهكذا نتفهم كمال العالم في الجمع بين الاستعداد والكسب، بين الوراثة والثقافة. وهذا ما يعيننا على التفريق مرّة ثانية بين علو المكان وعلو المكانة. ذلك أن آراء أفلاطون وآراء الفارابي وأمثالهما كانت مثالية يمكن أن يُسعى نحوها، ولكنها قلّ أن تتحقق في واقع الحياة المتعددة الصروف والأحوال والملابسات. فهناك صروف تدفع بعض الأشخاص لتبؤّو مناصب عالية قد يكون أهلاً لها. وعندئذ يتقدم المجتمع. وقد لا يكون حريّاً بما ولا قميّاً بمزاياها. فيدخل الخلل في إدارته وتصرفه. وقد انتبه المفكر السويسري المشهور يونغ حين فرّق في بحوثه التحليلية بين اللاشعور الفردي والأنا الواعي، ودعا الأنا الواعي «برسوناً» أي قناع الشخص وهو يصل الأنا بالمحيط الخارجي، ويعرّفه بأنه اتفاقية بين الشخص والمجتمع من حيث مظهر الشخص فيه. وهو بالنسبة إلى المرء في بيئته كالبهو المقدم من البيت يصونه ويحميه، ويقوم له سبيل الاتصال الممهدة المنتظمة بالمحيط الخارجي. وهو في الحال السويّة مرن، ولكنه يتصلب فيحجب عن الشخص طبيعته الأصيلة وينقلب قناعاً حقيقياً يفقد المرء وراء ذاته أصالته. يقول يونغ: «إن للاستغراق الشديد في الحرفة المزاولة أو اللقب المحمول نصيباً من الإغراء.

ولذلك نجد كثيراً من الناس ليسوا شيئاً أكثر من المنصب أو الرتبة التي حباهم إياها المجتمع. ولو فتشنا عن شخصياتهم وراء ظاهرهم لم نجد شيئاً، أو لوجدنا أشباحاً جديدة بالثناء. ولهذا كانت الحرفة أو ما ينوب عنها من الشارة الاجتماعية لها ذلك الإغراء».

هذا وإنّ العلم ليس مقصوراً على الرجال وحدهم. بل فريضة طلب العلم وفريضة نشره وإذاعته واقعتان على الرجل والمرأة جميعاً. «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» كما جاء في الحديث الشريف. وقد تألقت نساء عالمات كالنجوم في سماء الحضارة الإسلامية. عدّ المؤرخ المشهور ابن عساکر بين أساتذته أربع عشرة عالمة أخذ عنهن.

حتى إن الأخبار الشعبية تعلن في بعض المواضع تفوق النساء العالمات على العلماء المشهورين، كما ورد في رواية «ألف ليلة وليلة» عن أخبار «تودد» الجارية.

في نظر الإسلام النساء شقائق الرجال، أي مساويات لهم كأنما شققوا من جبلة واحدة. فالتساوي في الحقوق والواجبات المدنية أمر واضح في تعاليم الإسلام. ومع ذلك فإننا نميل إلى استعمال كلمة «التتام» إلى جانب التساوي مستعيرين ذلك التعبير complementarity من مدرسة «بور» في فلسفة الفيزياء الحديثة، حين تكلم على طبيعة الجسيم والموج في المادة فهما متتامان. والإنسان أولى بالتتام من المادة.

هذا التتام مقروناً بالتضامن والاحترام والرعاية يظهر في كلام الرسول العظيم ﷺ: «ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهنّ إلا لئيم». وقد أوصى الرسول ﷺ بمنّ وشبههن بالقوارير إشارة إلى أهنّ عطر النفوس لأن العطور

تُصان بالقوارير. بل إنّ المرأة في بعض المواقف تكون أعلى مكانة من الرجل بصفتها أمًا. جاء في الحديث الشريف «الجنة تحت أقدام الأمهات» ومعناه أن التواضع لهنّ و ترضيهنّ سبب لدخول الجنة. وقد جاء أيضًا في الحديث: «خياركم خياركم لنسائهم».

لقد كرم الإسلام الإنسان أيّ تكريم في جميع مراحل حياته. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

كرم الإنسان بالعقل والنطق والعلم والتميز، والخطّ والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، والحرية وتبسيطه على ما في الأرض وتسخيره له، وأيضًا بتناول الطعام باليدين. فقد قيل: كلّ شيء يأكل بفيه إلا ابن آدم! ومع ذلك فقد دعم جوانب الضعف في هذه المراحل وأمر باحترامها والعناية بها. قال ﷺ حافرًا إلى إجلال الشيوخ والعناية بالأطفال: «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا».

ولما كانت الحياة الاجتماعية تتألف من أسرٍ هي الخلايا الأولى في تلك الحياة، أوصى الإسلام بالانسجام والتعاون بين أعضاء الأسرة، وتبّه على برّ الوالدين وقضاء حقوقهما، واعتبر ذلك من أعلى مكارم الأخلاق. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٣، ٢٤] ننتبه في هذه الآية الكريمة إلى التعبير في خفض المرء وهو في تمام القوة جناح الذلّ لهما من الرحمة وهما في نهاية الضعف

والوهن. ونلاحظ أيضاً أن حرف الباء الملقق بالوالدين، مع أن الأصل هنا حرف الجر إلى، وذلك للحفز على تعهدهما الدائم والإحسان إليهما في ظلّهما وعدم البعد عنهما فإن حروف الجر تعطي الكلام المبلغ قوّة كما تنبّه على مراتب الإحسان. حتى لو خرج الوالدان عن طاعة الله فإن القرآن يوصي بهما خيراً دون التشبّه بهما، ودون طاعتهما في الإشراف والمعصية: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: ١٥].

يذكر الغزالي في «إحياء علوم الدين» أن الرسول ﷺ قال: «برُّ الوالدين أفضل من الصلاة والصدقة والصوم والحجّ والعمرة والجهاد في سبيل الله». وفي حديث آخر أن الرسول يقول: «الله يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب». واحترام المسنين شيء راسخ في التراث. جاء في الحديث: «ما أكرم شاب شيخاً لسنّه إلاّ قيض الله له من يكرمه عند سنّه» (رياض الصالحين ص ١٨٤ مصر مصطفى الباي ١٣٥٧هـ).

هذه ملامح خاطفة سعينا إلى عرضها لنؤكد قيمة هذه التعاليم الإنسانية التي تقصد إلى تضامن المجتمع وتعاون أفراده وإسباغ الانسجام عليه والعمل على تقدّمه توكيداً لما جاء في الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. المراد بالتقى هنا الابتعاد عن الأفعال الذميمة

والالتزام بمكارم الأخلاق وتحقيق القيم العليا من علم وتقدّم ورفق، والبعد عن كل ما يضرّ المجتمع وما يبعث العنف والإرهاب فيه.

إن الإسلام دين سلام ومحبة ووئام وتضامن. وليس ذلك بين المسلمين وحدهم، بل بين جميع البشر، لا عنف فيه ولا تمييز بين العروق والألوان. لا وزن بميزانين ولا كيل بمكيالين.

لقد كان مثلاً الإسلام مثلاً كل حضارة مثالية عالية، كالنهر المتدفق بماء عذب زلال فأحيا الأرض والناس جميعاً، ودفعهم إلى البناء والتعاون وابتغاء المعالي، ونشر الحرية والتساوي بين الشعوب، وبين الرجال والنساء وبين الصغار والكبار. ولكن النهر المتدفق لا بدّ في سيرورته من أن تشوبه الشوائب ويمرّ على مختلف الأراضي ومتفاوت التربة.

وبذلك تدخل إليه نوازع الناس ومنافعهم، وتخالطه أثرهم وعماء أبصارهم. وهكذا قد تنقلب الأمور إلى أضدادها وتحتجب الأنوار الهادية زيادة على ما يمكن أن يُرْمَى ذلك النهر بأوصاف لم تكن في أصوله. وهذا شيء قائم في تطور الشؤون الإنسانية التي تتنازعها غوائل الشرور وعوادي الجهل ومشكلات البؤس والخيبة. حتى إن التصورات العلمية في تاريخ العلم تكشف عن تناقضات في تطور دلالاتها. لقد كان علماء الفيزياء مثلاً يتصورون الذرة في نهاية القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين كالكرة المصمتة لا فراغ فيها وليست قابلة للتجزئة، كما يدلّ عليها لفظ «أتوم» (الذرة). ولكن ذلك التصور انقلب إلى تصور مقابل وهو إمكان انقسام الذرة وأنها مؤلفة من أجزاء بينها فراغات.

وإذا كان العلم الموضوعي تنقلب تصوراته من حالة إلى حالة مخالفة ومقابلة، وتكاد تكون مضادة، فلا غرو أن نجد أن التعاليم الحضارية الإنسانية المشتبكة العناصر، والتي يصعب تحديد مجالاتها بدقة، يصيبها تعيّر وتطور وانحراف. وذلك بسبب الآفات الاجتماعية كالحروب والفقر والجهل والمرض والتعصب والعنف والإرهاب والإذلال. وعندئذ ينتشر الظلام ويشتدّ العدوان وتسيطر المادّة، وتكاد تعود شريعة الغاب بين الأفراد في المجتمع الواحد، وبين المجتمعات أنفسها. وهذا كله يبتعد عن روح الديانات السماوية التي جاءت لتهدي البشر ولتضمن تعاونهم وتقدمهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة.

وفي الختام نذكر الحديث الشريف: «الخلق كلّهم عيال الله فأحب الخلق إلى الله من أحسن إلى عياله». أخذه أبو العتاهية فقال:

الخلق	كلهم	عيا	ل	الله	تحت	ظلاله
فأحبهم	طرّاً	إلي	ه	أبرّهم	لعياله	

توظيف الحديث الشريف في البحث النحويّ

د. فخر الدين قباوة(*)

المقرّر في تاريخ العربية إجماع العلماء بكلام العرب والرواة لأشعارهم^(١)، على أن قريشاً من أفصح أبناء الأمة ألسنةً وأصفاهم لغةً، لأنهم الصرحاء من ولد إسماعيل عليه السلام لم تشبههم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسبتهم ناقلة، وكانوا مع فصاحتهم ورقة ألسنتهم يتخيرون من كلام الوفود أحسنه وأصفاه، فاجتمع ما تخيروه من ذلك إلى نحائزهم وسلانقهم التي طبعوا عليها، فصاروا أفصح العرب قاطبة، لا تجد في كلامهم شيئاً من عنعنة قيس وتميم، أو فحفة هذيل، أو عجرية ضبة وقضاع، أو كشكشة وكسكسة ربيعة ومضر، أو تلتلة بھراء، أو وكم و وهم ربيعة و كلب، أو و تم و شنشنة أهل اليمن، أو استنطاء الأزد و قيس، أو حضرمية الجنوب من طمطمانية وعجعة وجعل الكاف جيماً وقطعةً للآخر.

الفصاحة المحمدية:

وهذه الجماعة المتميزة المصطفاة اختار الله منها نبيّ الرحمة محمداً صلى الله عليه وسلم رسولاً، لأنه أصفاهم وأشرفهم وأرفعهم وأفضلهم، كما قال الإمام علي، عليه السلام. هذا محتده من ناحية أجداده، وفيهم من عروبة البيان سحر وفتنة. أما

(*) أستاذ النحو وعلوم اللغة والأدب القلم في جامعة حلب.

(١) الصاحبي ص ٥٢-٥٦ والمزهر ١: ٢٠٩-٢١٠ والاقتراح ص ٣٥٧-٣٥٨

وتاريخ آداب العرب ٢: ٢٩٩-٣٠٠. ولبیان العرب وفصاحتهم ينظر ١:

١١ من الفائق للزمخشري.

مورده من ناحية أمهاته فقال ابن الكلبي النسابة المشهور: كتبتُ للنبي - ﷺ - خمسَ مئةَ أمٍّ، فما وجدتُ فيهنَّ شيئاً مما كانت عليه نساء الجاهلية. (٢)

ولقد أوضح النبي الكريم - ﷺ - هذه الحقائق، من تميزه بالصفاء والفضل والبيان في تلك الأمة المباركة، إذ قال: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَدِدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشِ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ». (٣) وعن عبد الله بن عمر عن الرسول - ﷺ - أَنَّ اللَّهَ «خَلَقَ الْخَلْقَ، فَاخْتَارَ مِنَ الْخَلْقِ بَنِي آدَمَ، وَاخْتَارَ مِنْ بَنِي آدَمَ الْعَرَبَ، وَاخْتَارَ مِنَ الْعَرَبِ مُضَرَ، وَاخْتَارَ مِنْ مُضَرَ قُرَيْشًا، وَاخْتَارَ مِنْ قُرَيْشِ بَنِي هَاشِمٍ، وَاخْتَارَنِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ. فَأَنَا مِنْ خِيَارِ إِلَى خِيَارٍ». (٤) وقد كان هذا الاصطفاء الرباني قاصداً ليكون المصطفى المختار خاتم النبيين وسيد المرسلين، بإعجاز بياني عظيم، ومُعَدًّا لتحمل المسؤوليات العظام.

وفي تلك الأسرة الخالصة العروبة المختارة من أفصح العرب وأرفعهم نسباً ولساناً، وُلد الرسول العظيم حاملاً البنية الوراثية الفائقة، في تكوين النفس والروح واللسان، ليتلقف أنصع التعبير من أسرة وأقرباء هم في قمة

(٢) الشفا ص ١٩. وانظر جمهرة النسب لابن الكلبي ١: ١٨ والاشتقاق ص ٣٣ -

٤٣ وكتاب نسب قريش ص ٢٦١ - ٢٧٤.

(٣) صحيح مسلم ص ١٧٨٢ وسنن الترمذي ٩: ٢٣٥ - ٢٣٦. وانظر مختصر شرح

الجامع الصغير ١: ١١٣ وصحيح الجامع الصغير ١: ٣٥٣ والشفا ص ٧١ -

٧٢ ومناهل العرفان ص ٥٢ والمقاصد الحسنة ص ٤٥.

(٤) مجمع الزوائد ٨: ٢١٥. وانظر الحديثين ٢٢٧٦ في مسلم و ٣٦٠٩ في

الترمذي.

عروبة البيان، فأضاف إلى أصالة محتده وطيب عنصره التربة الكريمة، تغذيه بأرقى وسائل الأداء والتعبير في أيامه وشهوره الأولى من حياته الشريفة. كذلك ترعرع في أحضان بني عبد المطلب، الأسرة المشهورة بعروبة اللسان، يتلقى الصفاء والنقاء والعطاء المبين.

على أن هذه الغرسة الكريمة الطاهرة، وقد تنقّست في أجواء العروبة الخالصة ورضعت ألبانها مع أنسام الحياة في الطفولة الباكرة، لم يكتف أهلوها بما هي عليه من التفتح في صحة الجسم والنفس والخطاب، ورجبوا أن يكون لها بيئة أكثر صفاء بأجوائها البدوية وغذائها الناجع ولسانها جِدّ القويم، فاختاروا لها من المراضع امرأة طيبة من بني سعد بن بكر بن هوازن^(٥)، وهم ينزلون في بادية نجد قرب مكة.

وهناك في مضارب العرب الأقحاح وبين أبنائهم أرباب الفصاحة العالية، درج طفل النبوة الخالدة، يتمتّل عروبة اللسان على أصفى وأنقى ما تكون. فقد كانت هذه القبيلة من غُليا هوازن وأفصحها^(٦)، أمضى رسول الله في ظهرانيتها أول سِنِّي حياته، في رعاية وعناية مع صفاء البداوة وطلاقة الشمس والهواء وبساطة الشراب والغذاء، حتى عاد إلى أمّه في الخامسة من عمره، وقد اكتسب جذور الأصالة العربية، في براءة النفس وصحة الجسم وعروبة التواصل البياني، ثم كان زواجه الأول بخديجة بنت خويلد من بني أسد بن عبد العزّى القرشيّين، ومهاجرته إلى الأوس والخزرج، ولم يخرج عن ميادين هؤلاء الفصحاء الأبيناء في النشأة واللغة والتصريف في حياته العامة والخاصة.

(٥) سيرة ابن هشام ١: ١٦٠ - ١٦٤ و أنساب الأشراف ص ٩٢ - ٩٥. وانظر

تاريخ آداب العرب ٢: ٣٠١.

(٦) الصاحبي ص ٥٧ والمزهر ١: ٢١٠ - ٢١١.

وبهذا تحصلت لديه خلاصة عناصر التكوين العربي الكامل، وترسّخت في شخصية كريمة يراعها الله ﷻ لتحمل في أمة الفصاحة والبيان أمانة الدعوة والإرشاد والإصلاح، وتحرير البشر من ريقه الجاهلية والضلال والعماء. وقد لخص لنا تلك المراحل الثلاث ما رُوي عنه من القول: «أنا أفصح من نطق بالضاد، بيد أني من فريش، واسترضعت في بني سعد بن بكر»^(٧). وعلى هذا أيضاً، ترى أنه قد اجتمعت في شخصه النبيل عظام الفطرة السليمة والمنبت الطيب والبيئة المعطاء، فكان جوهر الصفاء في العروبة والبيان، ثم تنزل عليه الوحي العظيم، فزاده صقلاً وتوجيهاً، حتى صار كلامه رديفاً للآيات المباركة، فرُوي عنه أنه قال: «أوتيت القرآن، ومثله معه». والمثلية هنا تعني، بالإضافة إلى الأحكام والمعارف والآداب، ما يمتاز به النص الرياني من الإحكام وتفرد النظم الكريم. فقد صنعته العناية

(٧) هذا النص مشهور على ألسنة الناس، والنحاة واللغويين بخاصة، وقد جاء في روايات مختلفة ليس لها في الصحاح نصيب. قيل: إنه لا أصل له، ولا يُعرف له إسناد، ومعناه صحيح. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص ٦٠ والنشر في القراءات العشر ١: ٢٠١ وكشف الخفاء ١: ٢٣٢ والمقاصد الحسنة ص ٤٥ والتلخيص الحبير ٤: ٧ والشفاء ١: ٧١ - ٧٢ ومناهل العرفان ص ٥٢. وانظر المغني ص ١٥٥ وشرح الكافية ١: ٢٤٦ والمساعد ١: ٥٩٣ وحاشية الصبان ٢: ١٥٤ وطبقات ابن سعد ١: ٧١ وسبيل الهدى والرشاد ٢: ١٠٠ - ١٠٣ وتخریج أحاديث الرضي ص ١٢٣ - ١٢٨ والفائق والنهاية واللسان والتاج (بيد) والحديث النحوي في النحو العربي ص ٢١٢ - ٢١٣. ويبد أني أي: لأني. وقيل: بل المراد: غير أني. وهو في صورة المدح بما يشبه الذم للمبالغة في الوصف.

(٨) الحديث ١٦٥٤٦ في مسند أحمد و تيسير الوصول ١: ٢٥.

السماوية وأعدته للرسالة في قوم هم أربابٌ وسادةٌ للسحر الحلال. ولذا روي عنه أيضًا: ^(٩) «أَدَّبِي رِيٌّ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي، وَرَبِّيتُ فِي بَنِي سَعْدِ».

وظيفة الحديث في النحو:

وبناء على ما تقدّم، توجّه رجال العلوم الإسلامية إلى النصوص النبوية الشريفة، ينهلون منها في جميع ميادين نشاطهم، فكانت معطّرةً بشذاها مباركةً بأنوارها الفياضة. ترى هذا بحضور ظاهر في الفقه والتفسير والسيرة والتاريخ والمعجمية والبلاغة والأدب والنقد وسائر مناحي البحث والتأليف. ثم إذا يمتّ شطر علم النحو من العربية، تَرَجُّعُ البَصَرِ فِي جَنَبَاتِهِ حَتَّى مَتَنَصَّفِ الْقَرْنِ الثَّانِي،^(١٠) انقلب إليك خاسئًا وهو حسير، لأنك تتلمّس غياب المقولات المشرفة عن ألسنة النحاة وأقلامهم والأفهام، وكأنهم لا يعرفون منها أو عنها شيئًا.

ثم تجد بعد ذلك التاريخ حديثًا واحدًا يتألألًا في كتاب «الجمال في النحو»^(١١)، للخليل بن أحمد (ت ١٧٥)، ويتلوه بضعة أحاديث غير محقّقة في «كتاب» سيويوه ومن عاصره أو وليه من النحاة، تتكاثر أعدادها مع السنين

(٩) الحديث ضَعَفَهُ جَمْهُورُ الْعُلَمَاءِ وَحَكَمَ عَلَيْهِ ابْنُ حَجَرٍ بِالْغَرَابَةِ، وَأَنْ مَعْنَاهُ صَحِيحٌ، وَأُورِدَهُ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي خُطْبَةِ النِّهَايَةِ. انظر كشف الخفاء ١: ٧٢ - ٧٣ وتفسير القرطبي ١٨: ٢٢٧ - ٢٢٨ والنهية ١: ٤ ومختصر شرح الجامع الصغير ١: ٢١ والمزهر ١: ٢٠٩ والخصائص الكبرى ١: ١٠٨.

(١٠) انظر ص ٦ - ٢٢١ من جذور التحليل النحوي في المدرسة القرآنية القُدمى للكاتب.

(١١) ص ٢٦٧.

والقرون حتى تبلغ حدود الأربعينات في منتصف القرن السابع.^(١٢) هذا إذا اقتصر على المصنفات الخالصة النحوية، مع أنك تجد في مقابل تلك الأربعينات المحدودة مئات الآيات ومئات الأبيات الشعرية وآلاف النصوص الثرية تملأ أحياز البحث والاستدلال والتقويم في ميدان النحو.^(١٣)

حقاً إنها مسألة تلفت نظر القارئ والدارس والباحث وتحمل على التفكير والتساؤل والتدبر. نعم إذا كان النحاة يعتمدون في البحث والتنظير والاحتجاج على الفصيح من الكلام كآيات الكريمة وما صحَّ من الحديث والشعر والنثر،^(١٤) وناهيك بما في «صحيح» السنَّة المطهرة من نصوص تصلح لذلك، فلماذا غابت عن التوظيف في الدرس النحوي؟ ولقد شغلت هذه المسألة أذهان المؤرِّخين للعلم ودارسيه وباحثيه ومصنفيه، منذ منتصف القرن الخامس، وما زالت أصداؤها تتردد في ساحات الندوات والمؤتمرات وقاعات التدريس والتعليم وصفحات الكتب والمقالات، وعلى أمواج الأثير للإذاعات وقنوات التلفزة وذبذبات التواصل في زوايا الكبتار (الحاسوب) ومحمول الهواتف. ولقد أثار ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦) هذه المسألة قضيةً في وجوه النحاة،^(١٥) مستنكراً عليهم استبعاد المقولات النبوية في استدلالاتهم، مع أنهم يحتجون بأقوال الشعراء ومجاهيل الأعراب. وكان هذا الاستنكار أثار ابن السَّيد البَطَّانِيوسي (ت ٥٢١)، فقام يعتذر لهم بأراجيف مفتعلة منها نقل

(١٢) تاريخ الاحتجاج النحوي بالحديث الشريف للكاتب ص ١٨٠ - ١٨٢.

(١٣) المرجع نفسه ص ٣٦ - ٣٨.

(١٤) الاقتراح في أصول النحو وجدله ص ١٥٢ - ١٦٢.

(١٥) الفصل في الملل والنحل ٣: ٢٢٧ - ٢٣٢.

الحديث على المعنى دون اللفظ بعينه،^(١٦) ثم جاء ابن الضائع (ت ٦٨٠) يؤكد ذلك بقوله: «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة، كسيبويه وغيره، الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب. ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى، في الحديث، لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي ﷺ، لأنه أفصح العرب».

ولما عمل أبو حيان - وهو تلميذ ابن الضائع هذا - في «شرح التسهيل» تعرّض لمذهب الإمام ابن مالك في تلك القضية، متابعاً موقف شيخه الذي أوردنا أهم حثياته، فقال:^(١٧) «قد أكثر هذا المصنّف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث، على إثبات القواعد الكلّية في لسان العرب. وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره»، ثم ذكر أن أئمة النحو في البصرة والكوفة لم يفعلوا ذلك أيضاً، وتابعهم متأخروهم ومن كان في بغداد والأندلس، وأنه جرى له في هذا الموضوع كلام مع بعض المتأخرين الأذكياء - والراجح أنه يعني شيخه ابن الضائع هذا - فكان جوابه: «إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ﷺ، إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلّية. وإنما كان ذلك لأمرين» هما:

١ - إجازة الرواة نقل الحديث بالمعنى، كالذي تجده في القصة الواحدة، إذ تُروى بعبارات مختلفة، فنعلم يقيناً أن النبي ﷺ لم يلفظ جميع

(١٦) الإنصاف في التنبيه ص ١٥٧ - ١٨٩.

(١٧) الاقتراح ص ١٥٧ - ١٦٠ والخزانة ١ - ٥ - ٦.

تلك الألفاظ ولا بعضها، إذ يُحتمل أنه قال ما يرادفها، لأن المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تقادم السماع وعدم الضبط بالكتابة والاتكال على الحفظ، وضبط لفظ بعيد جداً في الزمن، لاسيما في الأحاديث الطوال. وقال سفيان الثوري: «إن قلت لكم: إني أحدثكم كما سمعت. فلا تصدقوني». إنما هو المعنى. ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم إنما يروون بالمعنى.

٢ - وقوع اللحن كثيراً فيما رُوي من الحديث، لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فكان في رواياتهم ما هو غير فصيح. والرسول ﷺ أفصح الناس يتكلم بأفصح اللغات وأجزؤها، وإذا تكلم بغير لغته كان على طريق الإعجاز بتعليم الله إياه من دون معلم.

وأتبع ذلك أبو حيان أن ابن مالك أكثر من الاستدلال بما ورد في الأثر النبوي، متعقباً بزعمه على النحويين، وأنه ما أمعن النظر ولا صحبه التوفيق، وأن بدر الدين بن جماعة قال لابن مالك: «يا سيدي هذا الحديث رواية الأعاجم، ووقع فيه من روايتهم ما يُعلم أنه ليس من لفظ الرسول»، فلم يجب بشيء. ثم ختم القضية بقوله: إنما أمعنُ الكلام في هذه المسألة، لئلا يقول مبتدئ: «ما بال نحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العدول كالبخاري ومسلم وأصراً بهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدلَّ النحاة بالحديث.

وقد تصدى لأبي حيان تلميذه الفيومي أحمد بن محمد (ت ٧٦٠)، حين أَلَّف كتابه «المصباح المنير» سنة ٧٣٤، وذكر أن ما صح من الأحاديث قد نُقل «من العدل الضابط عن العدل الضابط عن العرب الفصحاء عن أفصح العرب، فكان أوثق من نقل اللغة»^(١٨).

ثم جاء الإمام الشاطبي إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠) ليوقف بين الصرخات المتعالية، ويضع حلاً وسطاً بتعديل وجهات النظر والتأصيل. ولذلك أورد ما كان عليه قدماء النحاة من انصراف إلى كلام العرب، وفي أصحابه أجيال وسفهاء وفجرة، لاعتناء الرواة بألفاظه وتوظيفه في الاحتجاج، وما كان من تركهم الأحاديث المشرفة خشية أن تكون نُقلت بالمعنى، على رأي من أجاز ذلك للعارف بدلالات الألفاظ. ومن ثمّ أبدى العجب لهذا الموقف المنهجي المتطرف الذي يدهش له من اطع عليه، وقرر أن **نصوص الحديث قسمان**: أحدهما اعتمد في نقله على المعنى، وهذا لا يستشهد به. والثاني عُرف باعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص، وهذا أولى ما يَحْتَج به النحاة واللغويون والبلاغيون، وبينون عليه علومهم. ومن ذلك ما كان في قصة بني عَمَيَّانَ ومسألة المدالكة، وكتاب الرسول لبني همدان ولوائل بن حُجر، والأمثال النبوية المشهورة.

وختم ذلك بأن ابن مالك لم يفصّل هذا التفصيل الضروري الذي لا بد منه، فبني كلامه على الحديث مطلقاً، وما سبقه في ذلك إلا ابن

(١٨) انظر المصباح المنير (ثني) ص ١٠٦ - ١٠٧. (١٨) شرح الألفية للشاطبي ٢:

١٩٥ - ١٩٧ والتذييل والتكميل ٣: ١٢٩ و٥: ١٦٩ وشرح ألفية ابن

مالك لابن غازي ٢: ٩٣ - ٩٥ والمواهب الفتحية في علوم العربية ١: ٤٠.

خروف. فإنه أتى بأحاديث في تمثيل جملة من المسائل. والحق، كما قال، أن ابن مالك غير مصيب في هذا، فكأنه بناه على امتناع نقل الحديث بالمعنى. وهو قول ضعيف.^(١٩) وهذا كما ترى مبني على التحري في رواية الأحاديث، للتحقق أنها من كلام النبي الكريم. وهو منطلق المذاهب المختلفة في صحة الاحتجاج، وإن كانت تتعارض أحكامها في تعيين نسبة ذلك من مجموع النصوص المشرفة، فتكون المواقف المتفاوتة في التوظيف والاستدلال.

وتلا ذلك البدر الدماميني (ت ٨٢٧) فتصدى له بالتعقب والتضعيف لمذهب المثبتين، ثم قال: ^(٢٠) «وقد أجريت ذلك لبعض شيوخنا، فصوّب رأي ابن مالك فيما فعله من ذلك، بناء على أن اليقين ليس بمطلوب، في هذا الباب، وإنما المطلوب غلبة الظن الذي هو مناط الأحكام الشرعية. وكذا ما يُتوقف عليه من نقل مفردات الألفاظ وقوانين الإعراب. فالظن في ذلك كافٍ، ولا يخفى أنه يغلب على الظن أن ذلك المنقول المحتج به لم يبدل، لأن الأصل عدم التبديل، لا سيما والتشديد في الضبط والتحري في نقل الأحاديث شائع، بين النقلة والمحدثين. ومن يقول منهم بجواز النقل بالمعنى إنما هو عنده بمعنى التجويز العقلي، الذي لا ينافي وقوع نقيضه. فلذلك تراهم يتحرّون في الضبط ويتشدّدون، مع قولهم بجواز النقل بالمعنى. فيغلب على الظن من هذا كله أنها

(١٩) انظر المصباح المنير (ثني) ص ١٠٦ - ١٠٧. (١٩) شرح الألفية للشاطبي

٢: ١٩٥ - ١٩٧ والتذليل والتكميل ٣: ١٢٩ و ٥: ١٦٩ وشرح ألفية ابن

مالك لابن غازي ٢: ٩٣ - ٩٥ والمواهب الفتحة في علوم العربية ١: ٤٠.

(٢٠) تعليق الفرائد ٤: ٢٤٠ - ٢٤٣. وانظر المواهب اللدنية بالمنح المحمدية ١:

لم تبدل، ويكون احتمال التبديل فيها مرجوحًا، فيلغى ولا يقدرح في صحة الاستدلال بها. ثم إن الخلاف في جواز النقل بالمعنى إنما هو فيما لم يدون في الكتب. وأما ما دُون وجعل في بطون الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه، من غير خلاف بينهم في ذلك».

وتابعه في ذلك النحوي الأصولي علي بن إبراهيم الحلبي (ت ١٠٤٤) بأن الأصل فيما أُضيف إلى الرسول - ﷺ - أنه من لفظه، حتى يثبت ما يخالفه، ولا اعتبار لما ذُكر من احتمال كلام الأعاجم والمولدين من الرواة. ثم قال: «فسقط ما أطل به الشيخ أبو حيان من الاعتراض على الشيخ ابن مالك، في استدلاله بالأحاديث^(٢١)».

وعندما صنّف جلال الدين السيوطي كتابه «الاقتراح في أصول النحو وجدله»، خصّ هذا الموضوع بفصل كامل،^(٢٢) أورد فيه مذهب ابن الضائع وأبي حيان بالتفصيل، وذكر في مقدمته أنه يُستدل في النحو بما ثبت من

(٢١) فرائد العقود العلوية في شرح المقدمة الأزهرية. الورقة ١٢٥.

(٢٢) ص ١٥٧ - ١٦١. وانظر الخزانة ١: ٦ - ٧. (١) انظر الخزانة ١: ٥ والمواهب الفتحية في علوم اللغة العربية ١: ٤٠ - ٤٥ ودراسات في العربية وتاريخها ص ٣٤ - ٣٩ ومجلة المجمع العلمي العربي ٤١: ٢: ٧ - ١٠ وفي أصول النحو ص ٤١ - ٤٥ والاحتجاج وأصوله في النحو العربي ص ١٨٢ - ٢٢٤ والشواهد والاستشهاد في النحو ص ٣٠٠ - ٣٣٧ ودراسات لغوية ص ٦٧ - ٨٥ والحديث النبوي في النحو العربي ص ٥٠ - ٣١٥ والدافع الحثيث إلى استشهاد النحاو بالحديث، وموقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف ص ١٨٢: ١٨٩ وتاريخ الاحتجاج النحوي بالحديث الشريف ص ٢١٠ - ٢٢٠.

قول النبي -ﷺ- على اللفظ المروي، وذلك نادر جداً، وإنما يكون في الأحاديث القصار على قلة أيضاً، لأن غالب الأحاديث مروى بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها، فرووها بما أدت إليه عباراتهم، زيادة ونقصاً وتقدماً وتأخيراً وتبديلاً لفظ بآخر، فجاء الحديث الواحد على أوجه شتى بعبارات مختلفة. ولذلك أنكر على ابن مالك إثباته القواعد النحوية بالألفاظ الواردة في الحديث.

تلك هي أهم حيثيات القضية، تتمركز فيما احتج من رواية الأحاديث بالمعنى، وأكثرية الرواة الأعاجم لها. وقد تعاور هاتين البورتين كثير من المتأخرين والمعاصرين لنا بين مؤيد ومنكر، يحاول كلُّ تأييد مذهبه بالأدلة والحجاج، أو يضع قيوداً لاختيار ما يصح الاستشهاد به من ذلك، ومنطلق معظم المنكرين ومنتهى جهدهم في البحث أن القضية تتطلب معرفة ما يجوز القيام به أو لا يجوز، وما يُستحسن عمله أو لا يُستحسن، ثم تستعطف القلوب والضمائر وتستدر عواطف الإيمان والتقوى، لاستمالة العقول وحملها على الرضا والقبول.

والحق عندي أن القضية ليست من هذا القبيل العاطفي الاستجدائي، وإنما هي واقع علمي يؤرّق أذهان الباحثين والدارسين والقراء، ووسيلته العملية أن يستهدف البحث فيه بؤرة الوجوب والإلزام، لينتهي إلى إدراكها بعون الله ﷻ ويوضح مسوغاتها وركائز حكمها، ويقطع دابر الفتنة ويسد ذرائعها ودابر المماحكة والمغالطات والمهاترات، لئلا تُجدد شبهاتها وتعود الفلول إلى إثارة الجدل والرفض والافتئات، وتُرَدَّ القضية إلى قفص الاتهام وحشد الحجج والأراجيف والأباطيل. ولذلك رأيتني أقف مع الركنيتين

الأساسيتين للدعاوى، أبحث عن قيمتهما العلمية، لتحريّر المسألة وتحقيق ما يبنى عليها من النتائج القطعية.

١- أما الركيزة الأولى، وهي إجازة الرواية بالمعنى، فقد كنت خلال العقود الماضية أعرضها في قاعات التدريس الجامعي على أنها أمر مسلم به، وأناقش ما يكون منها سلبيًا أو إيجابيًا في موضوعنا المذكور. ومنذ بضع سنوات، حضر بين طلابي في كلية الآداب بجامعة حلب ضيف عجوز - أعزه الله وأكرمه - وأنا أعالج الموضوع مفسرًا ومؤيدًا، كما كنت في محاضراتي الجديدة، ولما أنهيت القول فيه زارني في مكنتي، ليشكرني على ما كان، ويهمس في أذني أنه ليس للقضية المطروحة قبل حديث نبوي صحيح معتمد.

وقد فاجأتني همسته هذه، وأثارت فيّ وجوب البحث والاستقصاء، ثم كانت مني متابعة لما تحمله من الصدق والحق، فإذا هي تفتح لي باب التغيير الجذري، لما كنت أعتقده وأشيعه بين الطلاب والدارسين. وقد تُتج عن ذلك أن ما طرحه المتقدمون والمتأخرون في هذا الموضوع هو احتمال عقلي أو اجتهاد شخصي، يخالف المسموع والمعقول وما في النفوس الإيمانية من وفاء ومحبة وإخلاص، فلا يجوز تعميمه واعتداده حجة في تبديل ألفاظ النبوة الكريمة.

ومع ذلك فقد كان أثار هذه الشبهة َ في مصداقية النصوص النبوية الشريفة جمهور الرافضين للاحتجاج، وجعلوها سلاحًا يهددون به ويجرحون ويسقّون، كلما سمعوا أو رأوا ما يخالف مذهبهم وتوجيهاتهم في الدرس

النحوي وغيره. وإنك ليصدمك ذلك حيثما توجهت في المصادر والمراجع، من أواخر القرن الخامس إلى عهدنا الحاضر.

أما حججهم في ذلك فهي أربعة نصوص أخرجها الخطيب البغدادي وتداولتها مصنفات علوم الحديث، منها^(٢٣) أن بعض الصحابة قالوا: بأينا أنت وأمتنا، يا رسول الله. إنا لنسمع الحديث، فلا نقدر على تأديته كما سمعناه. فقال: «إذا لم تُحِلُّوا حَرَامًا، ولا تُحَرِّمُوا حَلَالًا، فلا بأس». ورؤي أن رجلاً قال: يا رسول الله، إنك تحدثنا حديثاً، لا نقدر أن سوقه كما نسمع. فقال: «إذا أصاب أحدكم المعنى فليُحَدِّثْ».

ثم استعانوا بأقوال للرواة.^(٢٤) ومن ذلك أنه قيل لوائلة بن الأسقع: حدِّثنا بحديث سمعته من رسول الله ﷺ ليس فيه وهم ولا مزيد ولا نسيان. فقال: هل قرأ أحد منكم شيئاً من القرآن؟ قيل: نعم، وما نحن له بمحافظين جدًّا. إنا لنزيد الواو والألف وننقص. فقال: فهذا القرآن مكتوب بين أظهركم، لا تألونه حفظاً، وأنتم تزعمون أنكم تزيدون وتتنقصون. فكيف بأحاديث سمعناها من رسول الله ﷺ، عسى ألا نكون سمعناها منه إلا مرة واحدة؟ حسبكم إذا حدثناكم على المعنى.

وقريب من هذا ما رُوي عن ابن سيرين والحسن البصري، كما ذكروا أنه قد رَوَى بالمعنى أو أجاز ذلك، في مقولات مسندة، كلٌّ من وائلة بن الأسقع وعائشة أم المؤمنين والإمام علي وعبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري، والحسن البصري وعمرو بن

(٢٣) الكفاية ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢٤) الحديث والمحدثون ص ٢٠٣ - ٢٠٤. وانظر السنة قبل التدوين ص ١٣١.

دينار وعامر الشعبي وإبراهيم النخعي ومجاهد وعكرمة وابن أبي بَجِيح وعمرو بن مرة، وسفيان الثوري وسفيان بن عُيينة ويحيى بن سعيد القطان وحماد بن زيد ومحمد بن مصعب القرقيساني. (٢٥)

وبما أن الناس يتفاضلون في أفهامهم فقد يتصور الراوي المعنى على غير جهته، كما ذكر المرجفون، ويعبرُ بألفاظ أُخرى، وقد يكون لفظ مشترك فيذهب الراوي به إلى المعنى غير المراد، ويتكرر ذلك في حلقات الإسناد، فيفسد التركيب والمقاصد. وقد توالى على هذا الطريق المتبسط بعض المؤرخين للحديث الشريف والدارسين والباحثين والمصنِّفين، يذكرون الحكم مفصلاً أو مقتضباً ويوردون له مؤيدات ونماذج وحكايات، حتى صار في نفوسنا حقيقة راسخة، نردها في المجالس والمصنفات والندوات، من دون أدنى تردد أو اختبار.

غير أن بعض المتأخرين ناقشوا جوانب هذه المقولات، وكأهم يقرّونها كلها أصلاً ولا اعتراض لهم عليها، وخرجوا مترددين بلا حكم منهجي قاطع. هذا على حين أن آخرين سقّوها بعضها وردوه من دون أدلة كافية، فتركوا الأمر بين أيدي الناس قابلاً للجدل والتناوب بالألقاب. ولذلك استمرت القضية في أخذ ورد بين صفوف المتأخرين والمعاصرين، وبقيت آثار الشُّبه والأراجيف تتصدر ما يتبادر في الدرس والحوار والبحث والتصنيف بيننا وعلى أقلامنا إلى بضع سنوات، كما ذكرتُ من قبل.

(٢٥) سنن الترمذي ٩: ٤٤٣ - ٤٤٧ والكفاية ص ٢٠٣ - ٢١١ وشرح التقريب ص ٦١ والسنة قبل التدوين ص ١٣١ وتاريخ الاحتجاج ص ١٨٨.

ونحن الآن نقف إزاء هذه الشبهة مع أصحابها ومسايرها ومعارضها، لنعيدها جَدَعَةً في إطار من الاختبار والتقويم، بأسلوب علمي موضوعي، يقرب بنا من الصواب، إن شاء الله. فالنصوص التي رُويت في إباحة الرواية بالمعنى، واعتمد عليها أصحاب هذه الشبهة، وردتها الأجيال معهم ١٤ قرنًا من دون نظر، هي أربعة أخرجها الخطيب البغدادي كما ذكرنا قبل، والناظر فيها يتبين له تحقُّق ما يلي:

أن الأول منها هو عن سليمان بن أكيمة الليثي، رواه أيضًا ابن منده والطبراني في الكبير وابن عساكر في تاريخ دمشق،^(٢٦) كلهم بإسناد فيه الوليد بن سلمة، وهو كذاب يضع الأحاديث، كما جاء في: المغني في الضعفاء، وميزان الاعتدال، ولسان الميزان، والكشف الحثيث عن زُمي بوضع الحديث. وفيه أيضًا يعقوب بن عبد الله بن سليمان بن أكيمة عن أبيه عن جده، ويعقوب هذا وأبوه وجده لا يُعرفون ولعلمهم من اختلاق الكذاب المذكور قبل.^(٢٧) وقال السخاوي عن هذا النص^(٢٨): «وهو حديث مضطرب لا يصح، بل رواه الجوزجاني في الموضوعات». ورواه أيضًا ابن الجوزي في الموضوعات، واتهم به الوليد بن سلمة.^(٢٩) وذكر الحافظ ابن حجر، في ترجمة ابن أكيمة من «تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة»، أن طرق رواية ابن أكيمة واهية. ثم للحديث إسناد آخر فيه عمر

(٢٦) في ٥٣ : ٣١.

(٢٧) انظر مجمع الزوائد ١ : ٥٤.

(٢٨) انظر تدريب الراوي ٢ : ٩٩.

(٢٩) الإصابة ٣ : ١٦٦ - ١٦٧ و ٦ : ٣٤١.

ابن إبراهيم مولى بني هاشم - سنذكر حاله في النص الثاني - وإسناد آخر أيضاً يدل على اضطراب ذلك الكذاب في الاختلاق والوضع.^(٣٠)

والنص الثاني أخرجه الخطيب عن أكيمة عن أبيه عن جده، وابن منده والمديني في الذيل على ابن منده، وابن مردويه في كتاب العلم، وابن قانع^(٣١)، من طريق أحمد بن مصعب عن عمر بن إبراهيم. وهو مذكور في الضعفاء وموصوف بالكذب والخبث ووضع الحديث، كما في: الضعفاء، والميزان، واللسان، والإصابة، والكشف الحثيث. ومن فوقه في هذا السند لا يعرفون أيضاً، بل الظاهر أنه لا وجود لهم، وهم من اختراع هذا الكذاب أو اختراع الوليد، وأحدهما سرق النص من الآخر. وقد ورد في إسناد عمر هذا اضطراب كبير منتشر وأوهام، تدل على تهافته فيما يكذب ويضع.

والنص الثالث في إسناده أحمد بن محمد بن غالب متهم بالوضع والكذب، وفيه أيضاً عبد العزيز بن عبد الرحمن البالسي ذكر الذهبي في «ميزان الاعتدال» عن الإمام أحمد أنه اتهمه وأورد شيئاً من بلاياه، وعن ابن جبان أن لديه قريباً من مئة حديث مقلوبة، منها ما لا أصل له، ومنها ما هو ملزق بإنسان لا يحل الاحتجاج به بحال. وزاد الحافظ في «لسان الميزان» عن أبي نعيم أن عبد العزيز هذا حدث عنه لؤين بالمنكير. ثم إنه جاء وصفه بذلك في: المغني، والكشف الحثيث.

والنص الرابع قال عنه الحكم: هذا حديث باطل، من رواته جماعة ممن لا يُحتج بهم. إلا أن الحمل فيه على محمد بن الفضل بن عطية، فإنه ساقط. وذكر أبو نعيم اتفاق أكثر الناس على إسقاط أحاديثه. وله ترجمة

(٣٠) المصدر المتقدم ٦: ٣٤١ - ٣٤٢.

(٣١) معجم الصحابة ٣: ١٧.

في: تهذيب الكمال وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب، ومصادر أُخرى من تراجم الرجال والجرح والتعديل، تصفه بالكذب والوضع للأحاديث ورواية العجائب والطامات والبلايا.

ومما مضى ترى أن النصوص الأربعة كلها ليس في أسانيدھا من الصحة أو الحُسن أو القبول شيء، كما ذكر العلماء. وما دامت واهية في هذه الدرجات من الضعف والتهافت فإنه لا يجوز الاحتجاجُ بها، أو إيرادها أو الاعتمادُ عليها في مسائل الرواية للسُنَّة المشرَّفة. ولا شك أن ما بُني عليها هو كذلك. والعجب أن الذين أوردوا هذه النصوص الموضوعية في مصنفاتهم لعلوم الحديث وغيرها، واعتمدوها في تسويغ الرواية بالمعنى، لم ينقلوا معها ما تتصف به من التداعي والاضمحلال. وبذلك ساغت في النفوس تلك المقولة، وكان لها ما كان في تاريخ الرواية للأحاديث المشرَّفة حتى يومنا هذا.

على أنه قد جاء في الحديث الشريف ما يناقضها أصلاً. فعن عبد الله بن مسعود أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: ^(٣٢) «نَصَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئاً، فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ. فُرْتُ مَبْلَغِ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ». ونَصَرَهُ أَي: حَسَّنَ قدره وجَمَلَهُ، وأوصله إلى نعيم الجنة ونضارتها. فالدعاء ههنا لمن ينقل الحديث كما سمعه، من دون تغيير أو تبديل أو تصرف، لا كما فهمه أو أدرك معناه وفحوى مضمونه. ومن خالف ذلك لم يكن له من هذا الدعاء

(٣٢) الحديث ٢٦٥٩ في سنن الترمذي، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح». وانظر

الأحاديث ٢٦٦٠ فيه أيضاً و٢٣٠ - ٢٣٢ و ٣٠٥٦ في سنن ابن ماجه وسنن الدارمي ١: ٧٥ والمسند ١: ٤٣٧ و ٣: ٢٢٥ و ٤: ٨٠ و ٥: ١٨٣ والكفاية ص

شيء، بل لعله يؤاخذ لأنه لم يلتزم أمانة التلقي والرواية، وفوّت على المبلّغين بجعله ما يستنبطه من هو أوعى منه.

وأنت ترى أن مضمون النص النبوي هنا هو أمر بمراعاة اللفظ في التلقي والحفظ والنقل والتبليغ، لأن التعبير بـ«ما سمع» يُراد به المسموع لا المفهوم فيُجازَ نقل المعنى، ولأن التبديل لا يؤمن فيه التحريف أو الزيادة فيما كان مراداً له، وقد يؤدي إلى اختلال المعنى، وإضاعة ما في الحديث من دقة الدلالة والأحكام وبلاغة جوامع الكلم والفصاحة، على المتأخرين من الفقهاء واللغويين وعلماء البيان.

وقد شكّا من آثار ذلك جمهور علماء الحديث والفقهاء، كما سببت هذه الآثار الضعيفة السند نسبة أقوال مختلفة إلى من لم يقلها.^(٣٣) والأمر في الحديث الشريف المذكور يعني وجوب العمل وعدم المخالفة، ويكاد يقتضي أن مخالفته بإجازة رواية المعنى هي بدعة سيئة، لا سند لها في النقل والرواية والنص والقياس، يركن إليها من هو كسول أو مستخف أو مستغل أو خبيث، فتتوالى التغيرات والتبديلات والتقمّحات باعتساف، وتضيع معالم الحقيقة النبوية.

إن رواية المعنى إن صح صدورها عن ذكرنا من الصحابة والتابعين فهي اجتهادات فردية غير معتبرة، أو هي قد بُنيت على أحاديث واهية جدّاً، ونُسبت إلى عدد محدود من القدماء. ثم إنّها في خلاف ظاهر لنص السنّة وتوقيفها، وقد جاراها بعض التابعين، واضطربوا في تفسيرها وتعيين

(٣٣) أصول السرخسي ١: ٣٥٥ وكشف الأسرار ٣: ٥٥. وانظر توجيه النظر ص ٦٨٢ - ٦٨٩ و ٦٩٦ - ٧٠٠ و ٧٥٤ - ٧٦٣ والحديث النبوي في النحو العربي ص ٦٩ - ٧٠.

شروطها وقيودها، فكان لهم فيها تسعة مذاهب تضع المرء في حيرة وضياح، وتكاد أن تسد عليه منافذ القول، ولقد عارضها كثير من العلماء قديماً وحديثاً، فلم تنل معارضاتهم شيئاً من مسوغات إجماع المثبتين أو شبهه. لقد كان على تلك المعارضات أن تُضيق مجالات قبول النصوص الموضوعية وتُزيل ترددها مع الزمن، لينقطع القول بها إطلاقاً، ولا تبقى حجة يُلجأ بها من لا يعرف حقائق التاريخ ودقائق علوم الحديث، ويجرجرنا وراءه في التيه. ومن ثم فإنه يُخشى عليه أن يبوء بإثمه وإثم من عمل بها إلى يوم القيامة.

فإذا كان الأصمعي أخوف ما يخافه، على طالب العلم الجاهل للنحو^(٣٤)، أن يدخل باللحن أو التصحيف في جملة قول النبي ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»،^(٣٥) واللحن والتصحيف هما كذب من غير تعمد أصلاً،^(٣٦) فإن من يبيح الرواية بالمعنى لتثبيت نتائجها مدونةً هو كالعامد، ويُخشى أن يدخل في الحكم الذي أوردناه. وهذا غير من ترد عنه الرواية بالمعنى دون قصد ولا تدوين.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض الصحابة كان يعرض على الرسول الكريم ما سجَّله من الحديث، لِيُقرّه على صحة لفظه، كما جاء عن أنس

(٣٤) علوم الحديث ص ١٩٤.

(٣٥) الأحاديث ١١٠ و ٥٨٤٤ في البخاري و ٣ في مسلم و ٢٢٥٨ و ٢٦٦١ و ٢٦٧١ و ٣٧١٦ في الترمذي و ٣٠ و ٣٢ و ٣٣ و ٣٦ و ٣٧ في ابن ماجه. وانظر الأحاديث ٢ و ٤ في مسلم و ١٠٦ - ١٠٩ في البخاري والمسند ١: ٧٠ و ٧٨ و ١٠١ و ١٣١... ونظم المتناثر ص ٢٠ - ٢٤.

(٣٦) توضيح الأفكار ٢: ٣٩٣.

بن مالك رضي الله عنه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيد الصحابة أحياناً بعض حديثه، ليتحقق لديه إتقان الحفظ وضبطه، صار لدينا السُّنة القولية بالأمر والفعلية بالتطبيق والإلزام. وهنا نذكر ما كان من البراء بن عازب رضي الله عنه وقد سمع عبارات السُّنة عند النوم من فم النبي الكريم، وفيها: ^(٣٧) «وَبَيْنَيْكَ الَّذِي أَرْسَلْتِ»، قال: فقلت أستذكرهنَّ: «وَبِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتِ»، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا. وَبَيْنَيْكَ الَّذِي أَرْسَلْتِ». وفي هذا نص عامّ على التزام اللفظ وعلى منع التبديل حتى بالمرادف. وإن تخصيصه بأحاديث التبعيد أو الدعاء أو غيرها، كما ذكر بعض العلماء، يحتاج إلى نص نبوي صريح. وإلاّ فهو رأي شخصي غير جدير بالاعتبار.

بل لقائل أن يقول: لسنا في حاجة إلى نص أو دليل يخصص، لأن الأمر أوضح مما يتوقف على ذلك. نعم إن الدعاء عبادة لا يجوز فيها المعنى وحده، ولا تكون تامة وافية إلاّ بلزوم اللفظ أداءً وضبطاً. وهذا نفسه حُجّة لنا على ثبوت اللزوم في كل رواية لحديث شريف. فأقوال النبي صلى الله عليه وسلم كلها مقدسة بدرجة واحدة، لا يجوز التفرقة بين أنواعها في ذلك، وروايتها بين المسلمين عبادة أيضاً من أعظم العبادات، للمحسن فيها ثوابه، وللمسيء المتعمّد عقابه، لأنه أحلّ بشروط العبادة والتقديس. فلا بد من الدقة والوفاء الكامل فيما يرويه المسلم، من الحديث المطهّر.

ولهذا رأينا الصحابة، إذا أشكل عليهم شيء في اللفظ أو الرواية، يرجعون بالتحقق إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو يستعينون بشهادات موثقة مع

(٣٧) الحديث ٥٩٥٢ في البخاري. وانظر فيه الحديث ٢٤٤ والحديث ٢٧١٠ في

القسم. (٣٨) ثم إنك لترى في رجال العلم من ينص على وجوب أداء الأحاديث كما هي في لفظ رسول الله، بآتم وجهه وأكمله. (٣٩) قال عمر بن الخطاب: «من سمع حديثاً فحدّث به كما سمع فقد سلم». والنص بـ«ما سمع» يذكّرنا بالحديث الشريف المشهور. وقال مالك بن أنس: «كل حديث للنبي يؤدّى على لفظه، وما كان عن غيره [أي: غير النبي] فلا بأس إذا أصاب المعنى». وسئل عن التقديم والتأخير، فكره ذلك وأن يُزاد أو يُنقص، وأوجب الأداء كما سُمع.

ومنذ أيام الصحابة الكرام، كان أحدهم إذا سمع إبدال حرف بآخر اتهم الراوي بالكذب وصحح له، وكذلك الأمر إذا ورد تقديم وتأخير، أو زيادة حرف أو نقصه أو تقديمه أو تخفيفه أو تثقيله، أو رفع منصوب أو نصب مرفوع أو مجرور. والوصف بالكذب ههنا صريح، فلا بد عندهم من الحفاظ على اللفظ، ولو خالف اللغة الفصيحة. بل إن بعض العلماء حكى الإجماع على وجوب أداء الألفاظ بأعيانها، لأن ما تكلم به النبي ﷺ محال أن يؤديه غيره بما يساويه، مما يحتمل وجوه التأويل الشرعية المختلفة. (٤٠)

هذا أبو بُردة عامر بن أبي موسى الأشعري يقول: كنت إذا سمعت من أبي حديثاً كتبتّه. فقال: أي بُيِّ، كيف تصنع؟ قلت: إني أكتب ما أسمع منك: قال: فائتني به. فقرأته عليه. فقال: نعم هكذا سمعتُ رسول الله ﷺ.

(٣٨) انظر تاريخ الاحتجاج النحوي بالحديث الشريف ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٣٩) الكفاية ص ١٧١ - ١٨٥.

(٤٠) توجيه النظر ص ٦٨٥.

ولكني أخاف أن يزيد أو ينقص.^(٤١) وقد علمت ما كان بين حمّاد بن سلمة وتلميذه سيبويه، في منتصف القرن الثاني، من خصومة وفراق لتبديل في اللفظ أو تصحيف. فلك - أيها المرجف - أحاديث ضعيفة واهية، ولنا أحاديث صحيحة محقّقة، ثم رجال برجال، وأقوال بأقوال. وإن كنت ربحاً فقد لاقيت إعصاراً.

٢- وأما الركيزة الثانية، وهي أكثرية الرواة الأعاجم، فأرجوفة وضعها المعترضون على الاحتجاج منذ القرن الخامس أو قبل ذلك، وترددت في أقوالهم حتى عصرنا هذا، فعاشت في الأذهان والألسنة والأقلام عشرة قرون، تتداولها وتتابع تفسيرها وتوكيدها حتى أصبحت مسلّمة كالشيء المقرر لا خلاف فيه، ولا يَسمح بالنظر والاختبار. فهم مقتنعون بهذه السدود القاهرة، يحتجون بما في صور مختلفة الظاهر متفقة الدلالة والمقاصد.

وأنت حين تستعرض معي ما ورد في صحاح السنّة النبوية تجد أن رواية جمهورهم الصحابة التالية أسماؤهم، مقابل كل منهم عدد ما رواه من الأحاديث:^(٤٢)

أبو هريرة	٥٣٧٤
عبد الله بن عمر	٢٦٣٠
أنس بن مالك	٢٢٨٦

(٤١) مجمع الزوائد ١: ١٥١.

(٤٢) علوم الحديث ص ٢٦٥ - ٢٦٦ و النحاة والحديث النبوي ص ٣٢ - ٣٤

وبناء الجملة في الحديث النبوي الشريف ص ٦٨٦ - ٦٨٧.

٢٢١٠	عائشة أم المؤمنين
١٦٦٠	عبد الله بن عباس
١٥٤٠	جابر بن عبد الله
١١٧٠	أبو سعيد الخدري
٨٤٨	عبد الله بن مسعود
٧٠٠	عبد الله بن عمرو

وهؤلاء كلهم من العرب الخُلص، إيماناً وفصاحة وصفاء بيان، وقد شاركهم في بعض مروياتهم أو بأحاديث أخرى متفرقة عدد غفير من الصحابة الفصحاء الأبيناء، وآخرهم وفاة هو أنس بن مالك (ت ٩٣). وآخر الصحابة وفاة هو عامر بن وائلة (ت ١١٠).^(٤٣)

أما عدد الصحابة الرواة فكثير جداً، كان منهم في تبوك ٧٠٠٠٠ وفي حجة الوداع ٤٠٠٠٠، وقُبض الرسول ﷺ عن ١١٤٠٠٠ ذكراً وأنثى من الصحابة، ممن روى عنه وسمع منه، أو رآه وسمع منه. وهم أهل مكة والمدينة وما بينهما والأعراب،^(٤٤) فصحاء عدول بتزكية النبي الكريم لهم.^(٤٥) وإذا

(٤٣) انظر المعارف ص ٣٤١ وعلوم الحديث ص ٢٧٠ وكوثر المعاني الدراري في كشف خفايا صحيح البخاري ١: ٤٧ - ٤٩.

(٤٤) هذه الأعداد هي المشهورة على سبيل التقريب. علوم الحديث ص ٢٦٧ - ٢٦٨ والتقييد والإيضاح ص ٢٩٠. وقيل: العدد من الآلاف في تبوك ٣٠، وفي حجة الوداع ٩٠ أو ١١٤ أو ١٢٤، وعند وفاة النبي أكثر وأكثر. انظر الطبقات الكبرى ٢: ١٦٦ ودلائل النبوة ٥: ٢١٩ والجامع في السيرة ٤: ٩١ و ٣٣٥.

(٤٥) الكفاية ص ٤٦ - ٤٩.

حدّث كل منهم عشرة، وكذلك من يليهم، صار العدد في سنوات قليلة ألوف آلاف الآلاف. ثم إذا أحصيت ما كان من رُواة التابعين، في حواضر الخلافة الإسلامية، رأيت أن أعدادهم موزعة فيها كما يلي: (٤٦)

الحاضرة	الرواة	العرب	الموالي	نسبة الموالي
مكة المكرمة	١٣١	١٠٩	٢٢	١٧ / ١٠٠
المدينة المنورة	٥٠٤	٣٥٧	١٤٧	٣٠ / ١٠٠
البصرة	٤٣٣	٣٦٢	٧١	١٦ / ١٠٠

وإذا طلبت المعدل العام لنسبة الموالي، في هذه الأعداد من المدن المذكورة، كانت:

$$١٧ + ٣٠ + ١٦ = ٦٣ / ٣ أي: ٢١$$

فعدددهم كما ترى هو ثُمس الرواة، وكونهم من الموالي لا يعني أنهم ليسوا من العرب، إذ كان كثيرون من العرب الأقباح يتولّون بعض القبائل أو السادة، كما سنبين بعد، ليصير لهم حظوة أو منزلة أو رعاية في بعض البقاع والمناسبات، وقد عاشوا جميعًا في بيئات عربية أبنائها ممن يُستشهد بأقوالهم، وكانت آخر وفيات التابعين هي لخلف بن خليفة سنة ١٨٠.

هذا حكم عامّ يشمل الرواة في جمهور كتب الحديث الموثّقة. وإذا كان في عمومها لا يقدم دليلًا كافيًا، لما يتضمنه من الشبهة في الجزئيات الخفية، فإننا مطالبون أن نرجع إلى أشهر تلك المصنفات، لنجري فيها

(٤٦) النحاة والحديث النبوي ص ٣٨ - ٣٩ وبناء الجملة في الحديث النبوي

عمليات إحصاء ميدانية تساعد على البيان التفصيلي القاطع. وقد فعلنا ذلك - والحمد لله - فكان لدينا ما يلي:

أخذنا من «الموطأ» لمالك بن أنس، في بعض الموضوعات العلمية،^(٤٧) ثلاث عيّنات عشوائية مختلفة: أولها فيها ٢٦ راويًا فكانت تضم ٩ قرشيين، و١٤ من الأنصار ومخزوم وخذرة، و٣ موال اشتهروا بالعلم. والثانية فيها ٢٠ راويًا، ضمت ٣ قرشيين، و١٥ عربيًا من أسد وقيم وبني النجار، و٢ من الموالي العلماء. والثالثة فيها ٢٠ راويًا أيضًا حوت ٣ قرشيين، و١٢ أنصارًا، و٥ موال وُصف أحدهم بأنه من كبار العلماء، والثاني بالزهد والنسك، والآخرين بأنهم ثقات. وبذلك تكون نسبة الموالي في العيّنات الثلاث مجتمعة ١٠ / ٦٦ أي: قريبة من ١ / ٦، أي: ١٦ / ١٠٠ وهم أيضًا ممن عاش في عهد الاحتجاج، إذ لم تتجاوز وفياتهم سنة ١٧٠.

وإذا انتقلنا إلى صحيح البخاري، نتخذ منه عيّنة عشوائية،^(٤٨) كان لدينا مجموعة فيها ٣ صحابييات عربيات، و٣٣ صحابيًا منهم ٣٠ عربيًا و٣ موالٍ أحدهم بلال الحبشي استعرب منذ طفولته، والثاني نُفيع بن الحارث ثقفى تولى الحارث بن كَلْدَةَ، والثالث أسامة بن زيد بكري ومولى لرسول الله ﷺ. فنسبة الموالي من الصحابة ٣ / ٣٦ أي: ٨ / ١٠٠.

(٤٧) أسلوب الاستفهام في أحاديث الموطأ، بحث في كلية الآداب بجامعة حلب ص ١٢.

(٤٨) الأفعال الناقصة في صحيح البخاري دلالة وتركيبًا وعملاً، بحث في كلية الآداب بجامعة حلب ص ١٢٢ - ١٣٦. وفي الأرقام بعض خلاف واضطراب.

وفيها أيضًا ٣٠ تابعيًا، منهم ٣ عربيات، و١٩ عربيًا، و٨ موال: سعيد ابن جُبَيْر كاتب القضاة، والحسن البصري شبيه برؤبة في بلاغته، وعطاء بن رباح معلّم في كُتّاب، وعبد الرحمن بن هرمز كان يُلجأ إلى اللحن فيأباه، وشُعْبة بن الحجاج أستاذ صاحب نحو وشعر، وشيبان بن عبد الرحمن نحوي بصري ومؤدّب، وحماة بن سلمة نحوي بارع في العربية مفوّه. فنسبة الموالي من التابعين ٨ / ٣٠، أي: ٢٣ / ١٠٠.

وأتباع التابعين عددهم فيها ٢٥، منهم ٢٠ عربيًا توفي آخرهم سنة ٢١٣، وقضوا معظم شبابهم في عصر الاحتجاج، وفيهم المؤدّب والمعلم والقاضي، و٥ موال مات آخرهم سنة ١٩٣. وهم: عبد الله بن ذكوان فصيح بصير بالعربية والشعر، والليث بن سعد عربي اللسان يحسن النحو ويحفظ الشعر، وقيل: إنه عربي صميم، وسليمان بن بلال تبخّر في حديث أهل المدينة، ومحمد بن جعفر لزم شُعبة وكتب عنه وعرض عليه، وهو من أصح الناس كتابًا لا يخطئ، وأبو عوانة الوضاح بن عبد الله صحيح الكتب يعجمها وينقطها. فنسبة الموالي من أتباع التابعين ٥ / ٢٥، أي: ٢٠ / ١٠٠.

وأتباع تابعي التابعين هم الذين عاصروهم البخاري وشافهم، وعددهم في هذه العينة ٣٩، فيهم ٣٠ عربيًا منهم القاضي والمؤدّب والأديب والمقرئ والخطيب والعالم باللغة والنحو والمشهور بالفصاحة. وبقي ٩ موال فيهم: مقرئ للبصرة ومكة، ومقرئ حافظ ثبت عالم بالقرآن، ونسابة أخباري أديب فصيح، وعالم بالفقه والحديث والعربية يقوم كل لحن يسمعه. فنسبة الموالي ههنا ٩ / ٣٩، أي: ٢٢ / ١٠٠.

ولاستخلاص المعدّل العامّ لنسبة الموالي من مجموع ما مضى في هذه العينة من «صحيح البخاري»، يتحصّل لديك أن نسب مجموع الأربع

الماضية، وهو $٨ + ٢٣ + ٢٠ + ٢٢ = ٧٣$. وإذا قسمت هذا على عدد النسب، وهو ٤، كانت النتيجة حوالي ١٨ أي ١٨ / ١٠٠. وهي قريبة مما كان لدينا قبل في الموطأ.

وهذه عينة من «صحيح مسلم»^(٤٩) التي تقطعت عشوائياً فكانت تشمل ٥٠ راوياً، أولهم وفاة أبو ذر الغفاري سنة ٣٢، وآخرهم في ذلك حجاج بن أبي يعقوب سنة ٢٥٩. ومن البحث بالتفصيل والدقة في شخصيات هؤلاء الخمسين، تبين أن فيهم ٣٩ عربياً و ١١ مولى. فنسبة الموالى إلى الرواة قريبة مما مضى قبل، وهي ١٠٠/٢٢، وصفاتهم على الشكل التالي:

عبد الرحمن بن هُرْمُزُ وابن جُرَيْج وأبو عَوَانة عرفناهم قبل، ومحمد بن مسلم حافظ مكثر صدوق ثقة، وابن عون عالم بالسنة ثقة في كل شيء، وسليمان بن بلال حافظ ثقة صالح من رجال الفتوى، وعبد الله بن المبارك ثقة ثبت فقيه جمع الفقه والعلم والأدب والنحو واللغة والفصاحة، ومحمد بن فضيل قارئ صدوق ثقة من علماء الحديث، وخالد الواسطي إمام في الحديث حافظ عالم ثقة، وحرملة بن يحيى فقيه محدث حافظ صدوق، وإسحاق بن منصور الكوسج أحد الأئمة حافظ فقيه ثقة مأمون ثبت. وقد عاشوا جميعاً في البيئات العربية، يخاطبون أبناءها وعلماء الحديث والقرآن واللغة والفقه، فكان لهم بذلك زاد واف من عروبة اللسان.

وأخيراً أخذنا عيّتين من رواة أحاديث المجتبي للنسائي، وهو المعروف باسم: «السُّنن الصغرى»، إحداهما عشوائية تشمل ٣٠ راوياً، والأخرى ضابطة تضم ٢٠. وبعد دراسة شخصيات هؤلاء الرواة بالدقة والتفصيل تبين

(٤٩) الصفات اللغوية في أحاديث صحيح مسلم صيغة ووظيفة ورتبة، بحث في كلية

أن الموالي منهم في الأولى ٤، وفي الثانية ٣. وبهذا تكون النسبة بالترتيب ٣٠/٤ و ٢٠/٣، أي: ١٠٠/١٣ و ١٠٠/١٥، الأمر الذي يعني أن عناصر العيّتين صادقة في تمثيل مجموع الكتاب، وأن النسبة ١٠٠/١٤ هي المعدل المتوسط لذلك.^(٥٠)

لقد كان فيما بسطنا من الإجراءات الإحصائية بيان واقعي، لحضور الموالي في أسانيد الرواية للأحاديث، من خلال أشهر المصنفات المعروفة بين الناس. وإنما تعددت أشكال العيّات واختلفت كميات أفرادها ووظائفهم لنحيط ما أمكن بالصورة الحقيقية، ونقدّم وصفًا علميًا ليس فيه تحيّز أو قصور. حتى إذا كان في بعض الإجراءات خلل غير ملحوظ جاءت الباقيات تسد الخلل، وتقرب النتائج من الصواب. وإنك لترى أن نسب الموالي، في هذه العيّات الإحصائية الأربع، تتراوح بين ١٤ و ٢٢ / ١٠٠، ومتوسطها هو ١٨ / ١٠٠. ولا شك أنك لاحظت تفاوت النتائج العددية، حتى كدت ترى ما يشعر بعدم الجدوى، مع أن هذا التفاوت هو المفيد في العمل الإحصائي. فتعدد المعطيات يعني الحياد في الجمع والتفريغ للمحصّلات، والعمل الحر المعتدل غير المقيد بتوجهات معينة، أو الخياري محدد لمقاصد في النتائج والمعلومات. وبذلك يتيسر لنا إدراك ما هو قريب من الصواب.

ومع هذا، فأنت رأيت أن الخط البياني لنسبة الموالي في الرواة ترجح بين نقطتين متقاربتين. فالنسبة المتوسطة لرجال «الموطأ» في العينات الثلاث ١٦ / ١٠٠، على حين صارت في البخاري ١٨ / ١٠٠، وفي مسلم ٢٢ / ١٠٠. وفي النسائي ١٤ / ١٠٠. فهي في الصحيحين تمثّل كثرة ظاهرة لتوظيف

(٥٠) التركيب النحوي في أحاديث سنن النسائي، بحث في كلية الآداب بجامعة حلب.

جهود الموالى، إذ كانوا بنشأتهم في القرنين الأول والثاني مع البيئة اللغوية المعافاة أقرب إلى الفصاحة. فهم يتلقونها حيثما توجهوا، في المجالس العلمية خاصة وميادين الحياة عامة، ويشافهون الأعراب في المدن والبادية أحياناً. هذا سيبويه يدخل البصرة شاباً فارسياً، وقد تلقى بعض العلوم البدائية، فإذا هو يعارض شيخه في رواية الحديث لغة ونحواً، ثم يكون شيخ العربية في التاريخ، صاحب مصنف ضخمة سُمِّي قرآن النحو. وكذلك شأن حماد الراوية الذي صار مصدرًا للغويين والنحاة هو ابن هُرْمَز الديلمى الذي كان من السبي، وخلف الأحمر الفرغاني مولى أبي بُرْدَة بن أبي موسى الأشعري، أعتقه وأعتق أبويه. بل إن خمسة من شيوخ القراءة المشهورين: ابن كثير (ت ١٢٠) وعاصم (ت ١٢٨) وحمزة (ت ١٥٦) ونافع (ت ١٦٩) والكسائي (ت ١٨٩)، هم من الموالى الذين يقدّمون في الاحتجاج باللغة والنحو والبيان القرآني.

وقد أوضح بشار بن بُرْد - وهو فارسي باعته أمه بدينارين - تفسير هذه الحقيقة الإنسانية، في تاريخ الحضارة الإسلامية. قيل له^(٥١): «ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلاّ وقد قال فيه شيئاً استنكرته بعض العرب... وشكّ فيه، وإنه ليس في شعرك ما يُشكّ فيه». قال: ومن أين يأتيني الخطأ؟ وُلدت ههنا، ونشأت في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عُقَيْل، ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ. وإن دخلت إلى نسائهم فساؤهم أفصح منهم. وأيفعت فأبديتُ إلى أن أدركت. فمن أين يأتيني الخطأ؟

(٥١) الأغاني ص ٩٩٥ - ٩٩٦.

فليست القضية قضية جنس أو نسب، بقدر ما هي مسألة لغة تُتداول فتقتبس وتُتملّك، ويبرع فيها من جدّ وأخلص لها وأحب اكتسابها، وغالبًا ما يطغى المكتسب على الأصل، فيكون له الظهور والسلطان. لقد كان بشار وأمثاله من الموالي كما قال: «أما اللسان والرّيّ فعريان، وأما الأصل فعجمي».^(٥٢) ذلك لأن عروبة البيان ليست وقفًا على جنس معين أو سلالة محددة، وإنما هي اللسان تكون سليقة، وتكون اكتسابًا في البيئة اللغوية مع قصد الاقتباس والإنجاز. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الْعَرَبِيَّةَ لَيْسَتْ بِأَبٍ وَاحِدٍ»^(٥٣) لِكِنَّهَا لِسَانٌ نَاطِقٌ». كذلك كان شأن الموالي في القرنين الأولين، ثم توالى السنوات واختلطت الأنساب فتضاءلت نسبتهم في حلقات السند، لأن الرواة قارب الإسلام والعروبة ما بين أجناسهم، وسارا بهم نحو الاندماج في واد علمي واحد. فقد أصبحت العربية قاسمًا مشتركًا بين الرواة، يتعلمونها بمنهج مقرر وأساليب موحدة في جميع العالم الإسلامي.

وهذا يعني أن النسب لم يبق في حوزته تلك المميزات الجنسية أو اللغوية، وأصبح التوحيد يسير بالأمة نحو الانصهار والتجانس، ولاسيما في أصحاب العلوم الإسلامية. والظاهر أنه سيستمر بعد ذلك في خطواته هذه من الاندماج والتوحد، فتغيب معالم التفرقة بين الرواة في مطاوي الأسانيد، وتصبح العجمة أثرًا بعد عين. فلقد صار مقررًا منذ أوائل القرن الثاني وجوب تعلم النحو واللغة على رجال الحديث عربًا ومتعريين، ليسلموا به

(٥٢) المصدر السابق ص ٩٨٤. وانظر دراسات لغوية لعبد الصبور شاهين ص ٧٣ - ٧٩.

(٥٣) مقاييس اللغة ٤: ٣٠٠. وفي المطبوعة: «بأبًا واحدًا» بخلاف ما جاء في الأصل

من اللحن والتصحييف ومعرّتهما.^(٥٤) إذ ليس يتقي، كما قال الإمام أحمد، من لا يدري ما يتقي.^(٥٥) وقد عبر عن ذلك إمامهم شعبة بن الحجاج الأزدي (ت ١٦٠)، حين جعل علم النحو أساساً تقوم عليه الرواية، بقوله: «من طلب الحديث ولم يبصر العربية كمثّل رجل عليه بُرُئس وليس له رأس».

وبهذا كله تظهر للعيان المغالطة الكبرى التي يلوح بها معارضو الاحتجاج، وفيها أن الحديث رواه الأعاجم. وقد رأينا أن نسبة الموالي العامة في الصحاح هي ٢١ / ١٠٠، ثم تتبعنا مسيرتها في أشهر مصادر المقولات النبوية فإذا هي ١٨ + ٢٢ + ١٤ = ٥٤ / ٣ أي في حدود ١٨. وإذا استخلصنا المعدل المتوسط منها كانت ١٩ / ١٠٠. وترجّح هذه النسب في حدود الخمس من المجموع يُطيح بتلك المغالطة، من حيث الكمّ أولاً.

وإذا تابعنا توجه الخط البياني الهابط، كما ذكرنا قبل قليل، فإن أعداد الموالي تتدنى مع الزمن، حتى لندرك عهد البطلّيوسي ومن ظاهره، بنسبة هي أقل مما كانت عليه في الصحاح. أضف إلى هذا أن النصوص النبوية صارت تروى من أمثال هذه الصحاح.

(٥٤) علوم الحديث ص ١٩٥ وتدريب الراوي ٢: ١٠٥.

(٥٥) فتح المغيبي ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

ثم نقول ثانيًا وثالثًا: من أين للمعترضين الزعمُ أن الموالي الذين أوردنا أمرهم كلُّهم أعاجم؟ فالمعروف^(٥٦) من تاريخ العرب أن الأصل في المولى هو الحليف والناصر والوارث من بني العم وسائر العَصَبَة، ثم دخل فيه أيضًا في صدر الإسلام من كان مملوكًا وعُتِقَ - وهو الأغلب في ذلك - أو من صار في الإسلام من غير العرب. حتى إن زيد بن حارثة رضي الله عنه كان يقال عنه: «مولى رسول الله»، والإمام مالك بن أنس أصبحَ حِمَيْرِيَّ وهو مولى لتيم قريش بالحلف، ومقسم بن بَجْرَة قيل له «مولى ابن عباس» لملازمته إياه.

أضف إلى هذا أن بعض العرب في الجاهلية والإسلام كانوا يتولَّون قبائل مشهورة للحظوة والعون وتيسير العمل، كما ذكرنا من قبل في رحلات العينات الماضية، فيظن الجهَّال أنهم من عداد الأعاجم. هذا يحيى بن يعمر تدَّعي هذيل أنه مولاهم، وابن أبي إسحاق مولى آل الحضرمي الذين هم موالي بني عبد شمس، والإمام مالك مولى لبني تيم، وأبو عمرو الشيباني أدب أولاد أناس من شيبان فنسب إليهم، والمازني مولى لبني سدوس، وأئمة القراء الخمسة الذين ذكرناهم في الموالي قبل قليل فيهم حمزة

(٥٦) علوم الحديث ص ٣٥٨ - ٣٦٢ وإرشاد طلاب الحقائق ص ٢٤٧ - ٢٤٩ والتنقيد

والإيضاح ص ٤٤٤ - ٤٤٦ والمعارف ص ٤٢٠ - ٥٣٣ وفجر الإسلام ص ٨٩ -

٩٠ واللسان والتاج (ولي).

عربي نُسب إلى الولاء لبني تيم، وهو من صميمهم.^(٥٧) وهذه الحقائق الواقعية تزلزل الأراجيف من جذورها، إن كانت لها جذور، لتهوي بها في الحضيض.

ثم إن المعروف، في علم اللغة، أن رواية النصوص المحفوظة في الصدور يختلف التصرف فيها درجة ونوعاً بين أبناء اللغات أنفسها وبين الطارئین عليها، بالإضافة إلى اختلافها بين أفراد كل من الفئتين أيضاً. فابن اللغة المعيّنة قد يرد ذلك عنده، لأنه قادر على التعبير عما نسيه أو سها فيه، بطلاقة ومستوى بياني قريب من الأصل. أما أبناء الأمم الأجنبية الطارئون على لغة غيرهم، وهم يحفظون نصوصاً منها، فهم أشد حرصاً على إتقان التلقي والأداء بأمانة ووفاء، خشية اللحن. ذلك لأنه إذا تفلتت منهم كلمة أو جملة أو عبارة تعدّر عليهم صياغة ما يقابلها دقةً ومستوى وسلامة تعبير. ولو وقع منهم بعض ذلك لكان في البديل صور مشوهة مضحكة من الكلام، على غرار ما يُجَز من التعبير الآني بلغة الغير.^(٥٨) وهذا يعني

(٥٧) طبقات القراء ١: ٢٦١.

(٥٨) انظر مدرسة الكوفة ص ٥٩. وقد كان لنا مع المستعربين مواقف توضح ما ذكرنا، فسمعنا منهم مثلاً: على كل، وهذا من فضل ربي. وأحد الصينيين المشرفين على تعليم العربية سألني عن «الكَزَال» فاستعدته اللفظ حتى فهمت أنه يريد «الغزال» هنالك شرعت أفسر له، وإذا هو يريد التكلم على: الغزل. وبعد تحليل مخبري لمعرفة النسبة الجرثومية، يبلغ هذا المشرف المريض أنه «خال من الحشرات».

وإحدى الدارسات للعربية من الصينيين تصف لنا هطول المطر بقولها: مطر صغير. وزميل لنا من إيران نسمع منه «أقل» وهو يريد: أول. وكردى يذم البرتقال عنده بقوله: «مردگان مُر»، وهو يريد: برتقال حامض. وفتاة كردية أيضاً يدعها من تعمل

أهم أكثر ثقة وأمانة من العرب الأقحاح، في نقل الرواية اللفظية، والحفاظ عليها خشية التفلت والاضمحلال. وهكذا تكون أرجوفة المغالطين قد صارت حجة عليهم، وانقلب السحر على الساحر.

ثم لقد غاب عنك، وعن هؤلاء المنظرين والممارين والمرجفين والروافض جميعاً، ما هو أهم من هذا كله في قضايا الرواية. وهو أن أحاديث النبي ﷺ عند المسلمين هي كلام الحبيب الشفيق المشفق، به تُعطر الأفواه والأذان، وتُثار القلوب والضمائر والأفهام، وتُحيا الأفتدة بذكرى المحبوب، وتطمئن النفوس والبصائر، وتزدان المجالس والمحافل والمنابر، ويُتقرب إلى المولى ﷺ لنيل العفو والرضا والتوفيق والإحسان. فحامل هذه المقولات المشرفة، بالإضافة إلى قدسيتها وأهميتها في الشريعة والحياة عنده، هو محبٌ لصاحبها الكريم مشغوف القلب مشبوب العاطفة والخيال، وعاشق لها حريص عليها

عنده في البيت، ويقفل الباب عليها لئلا تفتحه لأحد، ويقول لها: إذا سألتني أحد فقولي: عمي أقفل الباب. ولما طُرق عليها الباب قالت: ((عمّو مفتوح)). وتسمع في كلامها: نسوانات. وهذه امرأة تتحدث عن صهرها الذي تعاقد للعمل في اليونان قصيصاً [أي: لقص الأشكال النموذجية من اللباس]، فتقول: سيسافر ليعمل ((أسيس)). فيفهم المخاطبون أنه سيكون قسيساً، ويتساءلون: وهل مثل هذا العمل يكون بالتعاقد؟ وتلك طالبة تسأل عن كتاب ((الجنداني)) وهي تريد: الجنى الداني. وتلك تالفة الأثافي تتساءل في الامتحان عن الآفية والأوأي للشعر. تعني: القافية والقوافي. ثم تراها قد سجلت اسمها في حقل ((القسم)) من دفتر الامتحان. ولما سئلت: لماذا فعلت ذلك؟ قالت: هاذا هو الإسم إسمي يا أستاذ. وأخرى تبحث عن ديوان ((الفرز دق)) أي: الفرزدق. وانظر ابن عصفور والتصريف ص ١٧ - ٢١.

أكثر من حرصه على روحه وماله وجميع ما يملك،^(٥٩) فلن يفرط بحرف واحد منها ليبدله أو يغيّره أو يسقطه، ولن يضيف إليه ما يعكّر صفاء بلاغته ومجامع كلمه. وهذا ما لم يتنبّه إليه أو ينبّه عليه أحد، فيما رأيت، وهو أساس ضروري متين في تحقيق الرواية باللفظ والمعنى، مهما قال المعاندون وتظاهروا في الادعاءات والبهتان.

ولو رجعت بنا إلى تاريخ النحو، تستقري رجاله من حيث النسب، لرأيت فيهم جمهوراً غفيراً من الموالي أو الأعاجم أصلاً. ومن أقدمهم عبد الرحمن بن هُرْمُز، وعنبسة الفيل، ثم أبو معاوية شيبان بن عبد الرحمن، وهارون بن موسى اليهودي، وابن أبي إسحاق، وقسطنطين، وحمّاد الراوية، ومُعَاذ الهَرَاء القُرْظِي، وخلف الأحمر، وعيسى بن عمر، ومسلمة بن عبد الله الفهري، ويونس بن حبيب، وسيبويه، والكسائي، وأبو محمد اليزيدي، والفراء، وأبو عُبَيْدَة، والأخفش الأوسط، والقاسم بن سلام، والجرمي.

وكذلك جودي بن عثمان، وسعدان بن المبارك، ومحمد بن موسى الأفشيني، وابن الأعرابي، والمازني، وأبو حاتم السجستاني، والرياشي، والتوّزي، وقطرب، وأبو سليمان كيسان، وابن السكّيت، وأبو داود المروزي،

(٥٩) انظر بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف ص ٨٨ - ٨٩. والمعروف بين المحبين أن كلامهم يردّد بحذافيره للاستمتاع وتشبيب العواطف والخيال، وإدامة الذكرى في القلب واللسان، حتى لو كان فيه جفاء أو شتيمة. فهو متعة للعاشقين، وأمانة تُحفظ بالصون والوفاء. ونذكر هنا، على سبيل المثال، ما كان من كثيرٍ حين آذته عَزَّةُ بالشتيمة، فنقل ذلك في معرض غزله وتعبيره عن صبايته، وقال:

يُكَلِّفُهَا الْغَيْرَانُ شَتْمِي، وَمَا بَهَا هَوَانِي، وَلَكِنْ لِلْمَلِيكِ اسْتَدَلَّتِ

والأشنانداني، وأبو إسحاق الزيادي، وابن ناصح، وإبراهيم الحبري، وشعلب، وأبو جعفر أحمد بن محمد الطبري، وابن الخياط، وابن دُرستويه، وأبو سعيد السيرافي وابنه أبو محمد، وأبو علي الفارسي، وابن جني، ومحمد بن يحيى الرياحي، والزحشري...

هذه ثلة من نخاة المشرق والمغرب، تمثل الجمهور من المشاهير وغيرهم، وتبيّن أن الموالي والمتعربين من الأعاجم كان لهم عدد وافر في صناعة النحو تأصيلًا وتفريعًا وتفسيرًا وتعليلاً، ولم يكن فيها موضع إشكال. فموالٍ وأعاجم بموالٍ وأعاجم، والحديد بالحديد يُفْلَح.

وإذا كان وجود أمثالهم، بين رواة الحديث الشريف يطعن في صحة ما يتلقون ويؤدون، فإن توافر نظائرهم في تاريخ النحو يجب أن يكون مطعناً عظيماً في البحث والتعميد والتقويم، وكان يقتضي منهم أيضاً أن يميلوا إلى أمثالهم من الأعاجم المستعربين فيرووا ما يؤدون، كما يميل ذو الجنس إلى جنسه.^(٦٠) ولكنهم - والحق يُقال - لم يكن منهم ذلك، ولزموا أصول منهجهم التقليدي، وحدود ذخائرهم من الشواهد والأمثلة، فما كان منهم غير النصفة والوفاء لما يعلمون، ونقلوا إلينا علوماً عامرة بالخير والأمانة والسداد.

(٦٠) لو كان في نفوس هؤلاء وأولئك ما في نفوس المستشرقين والمستعربين، من مقاصد العولمة الخبيثة والتبويض المعاصر، لأفسد الرواة الحديث قصداً، وتابعهم النخاة يفردونهم بالاحتجاج متواطئين وإياهم، ليفسدوا العربية وعلوم العربية والإسلام. ولكن الله سلم، إذ حُبب إلى الجميع الإيمان والإخلاص والوفاء، فكان لنا تاريخ عربي إسلامي قويم. والحمد لله رب العالمين.

* * *

وها أنت ذا تلمّست مرتكز الأراجيف قد طاح في ميدان البحث من
طرفيه: زاوية الاستدلال العلمي على قيمة الأحاديث الأربعة الموضوعية،
وزاوية الإحصاء العددي لتعيين عدد الفصحاء من الرواة للحديث عامة
وكتب **الصحيح** خاصة. وكذلك شأن الأراجيف الجانبية المعترض بها على
صحة الاستشهاد النحوي مثل: فساد الإسناد، وافتقاد المدونات الأولى،
والاستشهاد النحوي للشذوذ، والجهل بأصول الرواية، والنقل من
الصحف... تراها مهلهلة مدفوعة بالتحليل العلمي الوافي مما عرضنا في
بحث وثائقي للتأصيل.^(٦١)

للبحث صلة

(٦١) انظر تاريخ الاستشهاد النحوي بالحديث الشريف ص ٢٣٢ - ٢٥٤.

«أصحاب الواحدة»

«الإربلي البحراني» و«ابن زريق البغدادي» و«أبو البقاء الرندي»

الفجيعة بالإنسان، والفجيعة بالحياة، والفجيعة بالوطن

د. عبد الكريم الأشتر^(*)

- ١ -

يتناقل أهل الأدب تعريفاً يقولون فيه: «أصحاب الواحدة»، يريدون أناساً من الشعراء شاعت على ألسنة الناس قصيدة واحدة من شعرهم، طغت على ما قالوه جميعاً. أو لعل بعضهم ضاع مجموع شعره فلم يتبق منه إلا القليل، وفيه هذه القصيدة التي أعجبت الناس، على اختلاف العصور.

فمن «أصحاب الواحدة» شاعر يُنسب إلى مدينة إربل، من أعمال الموصل في العراق، لأنه نشأ فيها، وإن كان ولد في البحرين^(١). يوصف في مصادرنا القديمة، بجودة الفهم ودقة النظر في الشعر. عاش أيام حروب الإفرنج (الحروب الصليبية)، واتصل بصلاح الدين الأيوبي في دمشق، ومات بعد تحرير بيت المقدس (٥٨٣هـ) بعامين.

أما «واحدته» فقد مات منها أيضاً الجانب الذي قصد إليه منها، وهو جانب المديح^(٢)، وبقي الجانب الإنساني الذي نقف هنا عنده. كذلك يكون الأمر في الحياة وفي الشعر جميعاً، لا يبقى من الأفعال والأقوال فيهما إلا ما ينفع الناس، أو ما يتصل بمهمهم وأوجاعهم، على مر الأيام. تبدأ القصيدة، على عادة الشعراء، منذ أيام الجاهلية، بكاء الأطلال.

(*) أستاذ الأدب والنقد في جامعة حلب.

(٢) مديح صاحب مدينة إربل.

وهو البكاء الذي صوّر حنينهم إلى الأرض التي نشؤوا عليها. على أنه يصوّر
أيضاً حنين الإنسان إلى ماضي صباه.

وقد خلج الإربلي عليه، من سهولة التعبير، ويسره، واستجابته لحرارة النفس، وقوة
نزوعها إلى الماضي الجميل، ما استوفى حزنه على كل ما فاته في الحياة:

رب دار بالغضا^(٣) طال بلاها، عكف الركب عليها فيكاها
درستُ إلا بقايا أسطرٍ سمح الدهر بها ثم محاما
كان لي فيها زمان وانقضى فسقى الله زماني وسقاها!

ولكنه ما لبث أن التفت إلى ما يشغله ويثير حزنه العميق الذي لفحتنا
حرارته في بكاء الأطلال، فكأنه قصد إلى بكاء كل جميل في حياة الإنسان:
الصبا والحب ووفاء الضمير:

قل لجيرانٍ: موثيقهم كلما أحكمتها رتت عُراها

فالمسألة إذن تدور من حول الموقف الإنساني السائر على مرّ الزمان:
الماضي الآفل، وتحول القلوب عن مودّاتها القديمة.

ولكنه يختار هنا سبباً، يجعله، في ذاته، معنى من المعاني الإنسانية
الخالدة، لأنه يربطه بحرص الإنسان على الكرامة، والترفع عن ورود الموارد
السهلة التي تكثر فيها دلاء الناس، ويحوم حولها الوردون من كل صنف،
والطامعون في الموارد القريبة. وقد بلغ الإربلي فيها من الاستجابة لقوة الطبع،
وقرب الصورة وقوتها معاً، وسطوع الألم، والاعتزاز بالنفس، ما جعل هذه
الآيات تسير على الألسنة، وترفع صاحبها إلى مراتب المذكورين في «أصحاب
الواحدة»:

(٣) شجر صلب، واحدته غضاة. وأهل الغضا: أهل نجد لكثرتهم هناك.

كنت مشغوقاً بكم، إذ كنتم شجرًا لا يبلغ الطير ذراها
لا تبيت الليل إلا دوها حرس ترشح بالموت طباها
وإذا مُدَّت إلى أغصانها كف جانٍ قُطعت دون

تلك هي صور الماضي التي يشيعها الإربلي، إلى الحاضر القائم:
فتراخى الأمر حتى أصبحت هملاً يطمع فيها من يراها

لم يتبق له منها إذن إلا ما لا يقبله الرجل الغيور:
لا يراني الله أرعى روضة سهلة الأكناف من شاء رعاها
تخصب الأرض فلا أطرقها رائدًا إلا إذا عزّ حماها!

لم يجد الإربلي، في التعبير عن خيبته وألمه وأنفته جميعًا، خيرًا من صورة
الأرض التي يعيش عليها، لالتصاقها به وقوة دلالتها. ولكن النفس ما تزال
تغالبه. وفي القلب ندوب كثيرة. وليس ينفع الكلام الجميل في خديعة القلوب،
فليستدع إذن علاجها بقوة البأس، وليقف من نفسه مواقف الرجولة التي تليق
بالرجال، وليستعن في ذلك بطبّ القلوب وتفسير أهوائها الغالبة:

وإذا ما طمع أغرى بكم عرض اليأس لنفسي فثناها
فصبايات الهوى أولها طمع النفس، وهذا منتهاها!

وليضع الفأس إذن، آخر الأمر، في أصل الشجرة، بعد أن امتدت فروغها
في القلب، وليُحكِّم، على نفسه، إغلاق الباب، وسد المنافذ من كل جهة:
لا تظنوا بي إليكم رجعةً كشف التجريب عن عيني عماها

إن ما أعجب الناس في هذه الأبيات موصول بالعجز عن اتخاذ هذا الموقف
الإنساني الصعب في حياة كثير منهم. فلهذا حفظوها ورددها. إن الفجعية

بالإنسان، في آخر المطاف، تختزل أمرّ فجائع الحياة، وتغذي تربة كلّ الفنون.

- ٢ -

واحدة أخرى لعلها أكثر شيوعاً على الألسنة، إذ تصوّر تجربة الغربية والحنين. وهي، في معنى من معانيها، تحمل الحنية التي تتعدد صورها في حياة الناس، وتبقى، في جوهرها، تُعنى بتصوير حس الفجيرة بالحياة نفسها. صاحب هذه الواحدة يدعى (ابن زُرَيْق البغدادي)^(٤)، وقد أغفل ذكره أكثر مؤرّخي الأدب. ولكن ما نعرفه، من خبر القصيدة، وما نقرؤه فيها، يكاد يكفي في استجماع بعض ما فات من أخبارها. رجل كان يضرب في الأرض سعيًا وراء الرزق. وقد خَلّف، في بغداد، يومًا حبيبته وسافر إلى الأندلس، فيما تقول الروايات، القليلة التي تبقت لنا، ليستر فاقةً أصابته، أو ليجمع بعض المال ويعود به إليها.

فلما وقف بين يدي عبد الرحمن أبي الخير الأندلسي وأنشده مديحه فيه، أحب عبد الرحمن، فيما تقول بعض الروايات، أن يختبره، فزعم له أن الشعر منحول، وأعطاه القليل من المال. فلم يملك ابن زريق إلا أن يعود إلى خان المسافرين الذي ينزل فيه، مغمومًا حزينًا لما أحس من خيبة مسعاه، مع شدة الشوق إلى الحبيب البعيد. ثم لما فطن الوالي له وذكره وأرسل الرسل وراءه، وجدوه ميتًا في الخان، ووجدوا، عند رأسه، هذه القصيدة.

لاشك أن في الرواية أثرًا، قد يكون كبيرًا، من خيال الرواة، على نحو ما وقع للعذريين، من الشعراء الذين أحبوا حبًا بعيدًا عن التفكير في متعه الحسية. فإن كثيرًا من أخبار قصائدهم سيقت على هذا النحو الذي عرفناه في قصيدة

(٤) أبو الحسن عليّ بن زريق (ت حوالي ٤٢٠هـ). يُعرف بالكاتب الكوفي، وإن كان سكن الكرخ من بغداد. عمل في ديوان الرسائل. انظر تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ ٣/ ٩٠ - ٢.

(ابن زريق البغدادي). إذ إن تلك القصائد، مثل هذه القصيدة، تحمل من حرارة الوجدان ما يغري الخيال بتوشيتها، وإذكاء نار العاطفة فيها.

لم يكن يشغل ابن زريق، وقد قطع هذه الطريق الطويلة، من شرق الأرض إلى غربها، إلا التفكير في المحبوبة (وفي بعض الروايات أنها ابنة عمه) التي خلّفها في بغداد تنتظر عودته إليها. وكانت فيما تقول القصيدة، مانعت في سفره وتشبّثت به، وبكت، فبكى معها. ثم أدركه الندم بعد أن خاب مسعاه، فأخذ يسترجع كلامها ويستذكر لومها بعد فوات الأوان، وقد أضنته الغربة والحبيبة، واستبدّ به الحنين:

لا تعذليه، فإن العذل يولعه قد قلتِ حقًا ولكنّ ليس يسمعه
جاوزتِ في لومه حدًا أضّر به من حيث قدّرتِ أن اللوم ينفعه
فاستعملي الرفق في تأنيبه بدلاً من عنفه فهو مضنى القلب موجّهه

وإذن فكم كلّفه الرحيل من بلد إلى بلد، سعيًا وراء الرزق! ما يكاد يؤوب حتى يعود فيشدّ الرحال، مضنى مزعجًا عن أحبابه، لا يفوز من سعيه بما يكفيه، فكان الأقدار كتبت عليه أن يسعى أبدًا ليقبس فضاء الله العريض^(٥):

ما أب من سفر إلا وأزعجه عزم على سفر بالرغم يزعمه
تأبى المطالب إلا أن تُكلّفه للرزق سعيًا ولكن ليس يجمعه
كأنما هو في حلٍّ ومرحلٍ موكل بفضاء الله يذرعه!

ولكن صورة الحبيبة ماتزال تلوح من وراء الأفق: عذبة، يسطع وجهها بالنور، تشد على يديه، وتشبّث به وهي تبكي في صمت:

(٥) الذرع: القياس بالذراع!

أستودعُ الله في بغداد لي قمرًا بالكرخ من فلك الأزرار مطلعته
 ودعته وبودي لو يودّعني صفو الحياة وأني لا أودعه
 وكم تشبث بي يوم الرحيل ضحىً وأدمعي مستهلّات وأدمعه
 علّ الليالي التي أضنت بفرقتنا جسمي ستجمعني يومًا وتجمعه

بهذا القرب في التعبير والتصوير، وبهذه الرقة، وهذا النفوذ في الإحساس،
 والحرارة في الروح، والصدق في البوح بما يعمر القلب من القهر والحزن، وصل
 ابن زريق إلى قلوب الناس التي طحنتها الغربة وأضناها الحنين، فرددوا أبيات
 قصيدته على مر الزمان، ورفعوها إلى مرتبة التفرد.

وقد بلغ من إعجاب النقاد بصورته الحية التي تصوره يقيس بذراعه فضاء
 الله، حدًا وقف عنده نقادنا القدامى فكادوا من إعجابهم بنفوذ مؤداها، وسطوع
 الحركة فيها، وقوة أثرها في النفس، أن يفردوها. على أن لذعة الفراق، وضى
 الارتحال، وحرقة الحنين، تقطر بها أبيات القصيدة وصورها كلها.

- ٣ -

و«واحدة») ثلاثة بكى فيها صاحبها (أبو البقاء الرندي)^(٦) الأندلس،
 وهي على وشك السقوط، فكأنه بكى الأوطان التي توشك أن تسقط كلّها،
 وحذر من مغبة القعود عنها. ولكنه لم يكن يريد بكاءها، قدر ما كان يريد
 تنبيه الغافلين عنها، وإيقاظ النائمين عن نصرتها، واستدعاء نجدتها ممن
 يستطيعها، في المغرب والمشرق.

(٦) من شعراء القرن السابع (ت ٦٨٤هـ) يُنسب إلى زُندة، إلى الغرب من (مالقة). وُصف، في
 مصادرنا، بالبراعة في ((منظوم الكلام ومنثوره)). وكانت له صلة بمحمد بن الأحمد أمير غرناطة، وله
 فيه مدائح.

وقد كنت زرت الأندلس، فكنت كلما دخلت حاضرة ذكرها رأيت
 مشبوحًا على حيطانها، وسمعت صوته الحزين ينوح في داخلي، حتى وقفت في
 مُرسية، أمام إحدى النواعير التي أقامها العرب في بساتينها، تصب الماء في
 المجاري الطويلة، تحمله وتدور به، وتعود تصبه في صبر وسكون، وهي تنن كأنها
 تشكو أهلها الذين رحلوا عنها، وخلّفوها وحدها في الفضاء الشاسع.
 ففي تلك الوقفة الحزينة، عند غروب الشمس، سمعته يصرخ في
 الأحجار القديمة!

تراه كان يحس عمق المأساة وطولها، في حياة الذين استكانوا للدعة،
 وظنوا أنهم، لبعدهم عنها، ناجون منها، فربط بين مأساته ونواميس الحياة،
 فجعلها مأساة كل إنسان يقعد عن وطنه، على امتداد الزمان:

لكل شيء، إذا ما تمّ، نقصان فر يُعزّر، بطيب العيش، إنسان
 هي الأمور، كما شاهدتها، دُولٌ من سرّه زمن ساءته أزمان!

وشواهد التاريخ ناطقة، يستنطقها من أرادها: فأين ملوك اليمن، وشدّاد
 إرم، ومُلْك قارون، وعاد، وقحطان:

أتى على الكل أمر لا مردّ له حتى قضوا، فكأن القوم ما كانوا
 فمن هاهنا تقع مأساة الأندلس التي تفككت ممالكها، فسقطت معظم
 حواضرها: بلنسية، ومُرسية، وشاطبة، وجيّا، وقرطبة، وإشبيلية:

قواعدٌ كنّ أركان البلاد، فما عسى البقاء إذا لم تبق أركان؟

فاسمعوا اليوم صوتها الصارخ في الآفاق، وبكاءها وحنينها:
 حتى المحارِب تبكي، وهي جامدة حتى المنابر ترثي، وهي عيدان!

فيا أيها الغافلون! هل تظنون أنكم تخرجون من مُلك الزمان وحكم التاريخ؟

يا غافلاً! وله في الدهر موعظة إن كنت في سِنَةٍ فالدهر يقظان
وماشيئاً مَرِحًا يلهيه موطنه أبعد حمص^(٧) تَعُرُّ المرءَ أوطان؟

ويا أيها القادرون! هذا حكم التاريخ: لو قعدتم عنا، فسنكون نحن

الطريق إليكم:

يا راكبين عتاق الخيل ضامرةً كأنها، في مجال السبق، عقبان
وحاملين سيوف الهند مرهفةً كأنها، في ظلام النقع، نيران
وراعين وراء البحر في دَعَةِ لهم بأوطانهم عزّ وسلطان
أعندكم نبأ من أهل أندلسٍ؟ فقد سرى بحديث القوم ركبان
كم يستغيث بنو المستضعفين وهم أسرى وقتلى فما يهتز إنسان

ثم يأخذ يتلفت في كل اتجاه:

ألا نفوس أبيات لها هممٌ أما، على الخير، أنصار وأعوان؟

ويأخذ يصف حال الأندلسيين في الديار التي سقطت: أذلةً يباعون في
الأسواق بيع العبيد، يفرّق بين الأم وابنها، وتُقاد البنات إلى «المكروه». فيئن
في حرقه ذهب في التاريخ مذهب الأمثال:

لمثل هذا يذوب القلب من كمدٍ إن كان في القلب إسلامٌ وإيمان!

ولكن، ما الذي يجعلني أذكره اليوم، هذا الشاعر الذي بكى الأندلس،

بعد أن تركته يوماً، عند الغروب، في أحد بساتين مُرسية؟

(٧) إشبيلية.

الترجمة في الحضارات القديمة

د. فؤاد عبد المطلب(*)

إن تأثر ثقافة بثقافة، أو بثقافات أخرى، لا يعني أبداً أن الثقافة المتأثرة قاصرة أو متلقية على نحو سلبي، ولكنه يعني أن هذه الثقافة حيّة، فالتأثير هو نتيجة طبيعية للاحتكاك الثقافي وهو دليل جليّ على حيوية الثقافة المتأثرة، لأن التأثير لا يكون إلا في ثقافة حيّة والثقافة الميتة لا تتأثر. لذلك كان أحد مقاييس قوة ثقافة ما هو حجم وكيفية استقبالها لما يجيئها من ثقافات أخرى، وما ينتج عن هذا الاستقبال من نتائج مادية ومعنوية. لقد تأثرت الثقافة العربية وتطورت، ثم أثّرت في ثقافات أخرى فيما بعد وأدت إلى تطورها. وقد كان أول طريق لذلك الترجمة من لغة الثقافة المؤثرة إلى لغة أو لغات الثقافة المتأثرة. أما النتيجة فكانت غالباً هي التطور، وظهور معارف جديدة في الثقافة المتأثرة. ولا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى أن موضوع التأثير والتأثر على درجة من الاتساع والعمق، لكننا في كثير من الأحيان نجد أنفسنا مضطرين إلى الخوض في الماضي بحثاً عن قضايا محددة أساسية. إن الخوض في الماضي ليس غاية في ذاته، لأن الماضي ميت إلا بقدر ما يحيا ويؤثر في أفكار الناس وسلوكهم في أيامنا هذه، ولا قيمة لدراسة التاريخ إلا بقدر ما يُنير الحاضر، ويساعد على التوجه نحو المستقبل. فقد كان التأثير والتأثر يحصل ضمن تفاعل الثقافات انطلاقاً من الاحتياجات الداخلية الأساسية والثانوية، أي من البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية والأخلاقية والسياسية. كما كانت العوامل المؤثرة تخضع لعمليات تكييف وتعديل معقدة، لتتقدم ثانية لا كما هي في ذاتها، بل بما صارت عليه بعد مرورها في قنوات الأقلمة والتطبيع. وهذه العوامل المؤثرة غالباً ما

(*) أستاذ اللغة الإنكليزية والأدب المقارن بجامعة حمص.

استثارت وحقّزت ردود فعل أو استجابات ليست أقلّ تعقيداً منها، بل ربما كانت تحمل مؤثرات من جنس مؤثرات تلك العوامل. إن الغرض من هذه الخلاصة هو التأسيس للنقاش لاحقاً.

مع أننا نجد لكل علم وفن تاريخاً يُورّخ لظهوره وتطوره وتأثيره في الحضارة الإنسانية، سواء كان ينتمي إلى العلوم الإنسانية أو التطبيقية أو كان يخصّ الفنون أو الآداب أو الموسيقى، فإننا لا نجد تاريخاً لغويّاً وفكريّاً للترجمة في كثير من بلدان العالم أو في معظمها. ولا يظهر هذا النقص المريع قدر ما يظهر لدى دراسة حركة الترجمة عند العرب، بالمعنى الواسع للكلمة، إذ يصرّ معظم دارسي هذه الحركة، في أحسن الأحوال، على تأكيد ظهورها في العصور الإسلامية الأولى أو تحديداً في العصر الأموي، وكأن عملية الترجمة والتعريب ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي دفعة واحدة، من خلال شخصية منفردة أو عمل واحد في تاريخ محدد، وكأن العرب قبل ذلك، مثلهم مثل غيرهم من الشعوب لم يعرفوا لغات الشعوب، خصوصاً المجاورة، ولم يحتكوا تجارياً وسياسياً وثقافياً بتلك الشعوب ولم يخالطوها إنسانياً وعرقياً، ولم يكن ثمة من يقوم بعملية الاتصال تلك. إن دراسة تاريخ حركة الترجمة عند العرب ما تزال بحاجة إلى مزيد من البحث والتقصي بُعْية الوصول إلى الحقيقة أولاً، والدفاع عن أصالة الفكر والتراث العربيين ثانياً، ومن ثم الرد على المزاعم التي كانت ولا تزال تتردد أن العرب لم يترجموا لأنهم كانوا لا يتعلمون اللغات الأجنبية، ولم يكتبوا لأنهم أميون أو شفاهيون. ولا تدّعي هذه الدراسة التصدي الكامل لهذا الموضوع الواسع والمعقد، إذ إنه بحاجة إلى دراسة تخصصية مستقلة مطولة، بيد أنها تحاول مقارنة موضوع قَدَم الفعل الترجمي لدى العرب، وقدم علاقاتهم المتنوعة بالشعوب الأخرى، واستفادتهم من ذلك في إغناء مختلف جوانب حياتهم العلمية والعملية وتطويرها بما يناسبهم. ويمكننا الإشارة بشيء من التعميم إلى أن وظيفة المترجم قد عُرفت في

جميع المناطق حتى المهجورة في مجاهل إفريقية والبرازيل والأمازون، كما أنها عُرفت أيضاً منذ أقدم العصور. ففي القرن الثاني قبل الميلاد وُجدت في آسيا الصغرى، وكان لدى الآشوريين والبابليين والحثيين أماكن مخصصة للمترجمين، فكاتبت للخطابات المصرية وآخر للآرامية^(١).

كانت الحاجة إلى الترجمة حاجة قديمة، مغرقة في القدم^(٢). فقد عرف العرب الترجمة منذ أوقات مبكرة قبل الإسلام، فقد كانوا يفدون إلى بلاطات الفرس والروم. وكان منهم من يعرف الفارسية، ومنهم من يعرف اللاتينية والسريانية (الآرامية) والعبرية. كما كانت القياصرة والأكاسرة يستخدمون الترجمة في دواوينهم، وكان للقصر دائماً تُرجمان يتعامل مع الوافدين إليه ممن لا تُعرف لغاتهم. وفي الواقع، كان للترجمة وجود مرموق قبل عهد الروم والفرس، فقد كان في مصر مثلاً - أيام الإمبراطورية القديمة - موظفون كبار في منصب كبير المترجمين، كما كان هذا لقب أمراء جزيرة «فيلة» وكان يُتوارث أباً عن جد^(٣). وإذا رجعنا في الزمن، نجد أن أقدم المترجمات إلى اللغة العربية هي: النقوش البابلية وألواح الحثيين، ونقوش تل العمارنة، وألواح مدينة نينوى، ورُقم ماري وإيبلا ورأس شمرا، وحجر رشيد. وبإمكاننا هنا إلقاء الضوء على بعض هذه الترجمات. إن من أقدم شواهد الترجمة المعروفة ما انتهى إلينا من الألف

(١) د. محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، صحيفة الأندلس، مدرسة

الألسن، العدد الأول، ذو القعدة ١٣٩٢، ديسمبر ١٩٧٢، ص ٨٨.

(٢) انظر، محمد عوض محمد، فن الترجمة (مصر: معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية، ١٩٦٩)، ص ٦-٧؛ وانظر، شحادة الخوري، الترجمة قديماً وحديثاً (سوسة/تونس: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ١٧-١٨.

(٣) انظر، د. محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، صحيفة الأندلس، ص ٨٩-٩٠.

الثالث قبل الميلاد، عندما عبّر الملك الآشوري سرجون عن بهجته في نشر تفاصيل غنائمه نشرًا مزخرفًا بمعالم الزينة المتقنة، وبلغات كثيرة في أرجاء إمبراطوريته. كما كانت بابل في عهد حمورابي (قُرابة عام ٢١٠٠ ق.م) مدينة يتكلم أهلها لغات متعددة. ومما يجعل إنجاز الكثير من الأعمال الرسمية الخاصة بالإمبراطورية أمرًا ممكنًا توفر مجموعة من النسخاحين الذين يترجمون المراسيم الصادرة إلى مختلف اللغات. ومن الواضح أن قسطًا معينًا من عمل هؤلاء المترجمين القدماء يكمن في جمع وتصنيف قوائم الكلمات في مختلف اللغات، إذ إن بعض هذه «المعاجم» حُفظ على رُقم طينية مسمارية في مختلف المواقع الأثرية التي تنتسب إلى حقبة تاريخية مختلفة^(٤). لقد اكتُشف العديد من مكاتب وادي الرافدين في مواقع لمدن مثل أور ونيوى ونيبور وأوروك تعود إلى الألف الثاني والثالث قبل الميلاد. فمثلاً، يُعتقد أن مكتبة نينوى هي أعظم مكتبة عرفها العالم القديم. وتعود شهرة هذه المكتبة إلى الملك آشور بانيبال ٦٦٨-٦٢٥ ق.م، الذي كان يتمتع بثقافة عالية ومعارف واسعة، وقد جمع فيها آداب آشور وبابل ونظّمها، وأمر أن تُوضع فيها نسخة مَبوَّبة من النصوص المستقاة عن محفوظات المدن والمعابد كافة، وعيّن عددًا من النسخاح لإتمام هذا العمل. أما من حيث التنظيم فقد رُتبت الرُقم وفقًا لموضوعاتها وأُعدت لها فهرس تُسهّل الرجوع إليها. واشتملت الموضوعات على العلوم والأدب والفنون والشعر والسحر والطقوس الدينية واللغة والخط والطب والأساطير والحكايات. وفيها اكتُشفت الألواح الاثنا عشر التي احتوت على

(٤) انظر، أ. نيدا، نحو علم للترجمة، ت. ماجد النجار، (بغداد: مطبوعات وزارة الإعلام

العراقية، ١٩٧٦) ص ٣٧-٣٨.

ملحمة جيلجامش ودائرة معارف لقواعد اللغة الآشورية البابلية^(٥). إن حضارة آشور قديمة قد سبقت الحضارتين الإغريقية والرومانية، وقد ازدهرت حتى قبل بناء الأهرامات في مصر، وقد كانت مدينة نينوى عاصمة ملك آشور العظيم سنحاريب في إبان قوة آشور فيما بين عامي ٧٠٥-٦٨١ ق.م، وقد اكتشف علماء الآثار أروع فنون العمارة والنقوش في الحضارة الآشورية، وكان أهم هذه الكشوف المكتبة الملكية للملك آشور بنيبال حفيد سنحاريب. فقد عُثِرَ فيها على آلاف من ألواح الصلصال والأسطوانات التي عليها كتابات مسمارية، وقد استطاع العلماء فك رموز هذه الكتابة عام ١٨٥٧م، وبذلك أمكن قراءة الكتابة البابلية والآشورية، وجاء ذكر مكتبة آشور بنيبال في الإنجيل، وترتبط بها قصة النبي يونس بن مَتَّى ذي النون صاحب الحوت من أنبياء بني إسرائيل الذي جاءت سورة في القرآن الكريم باسمه، هي سورة يونس/ كما جاء ذكره في عدة سور من القرآن الكريم (الأنبياء والقلم والنساء والأنعام والصفّات).

فيما يخص عهد المصريين القدماء قد تكون أول إشارة إلى وجود مترجمين هي الرسائل التي أرسلها أمراء الشام إلى أختاتون يطلبون فيها المال أو المعونة. وتتوالى الإشارات بعد ذلك كما نرى في المعاهدة التي عُقدت بين فرعون مصر وملك الحثيين، حيث وُجد لوح حثي في (بوغاز كوي) في الأناضول عام ١٩٠٦م، يُظهر معاهدة أُبرمت بين الملك الحثي (خاتوسيليس الثالث) وبين رمسيس الثاني عام ١٢٧٨ ق.م، وتُعد هذه المعاهدة أقدم معاهدة مكتوبة عُرفت في التاريخ القديم بين دولتين، كما تُعد هذه المعاهدة

(٥) لمزيد من التفاصيل حول مكنتبات العالم القديم، انظر، د. نجيب غزاوي، ((المكنتبات عبر التاريخ))، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد ١٤ (العدد ١) ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص ١٨-٣١.

وثيقة في القانون الدولي يرجع عهدها إلى ثلاثة آلاف عام^(٦). فنحن نعلم أنه كان للمصريين صلات بجيرانهم، وكانت لهم بعثات تحمل الهدايا وتتسلم بضائع متعددة من بخور ومعادن وغللات متنوعة، فكان لا بد لهم من أن يعرفوا لغة البلدان التي يتعاملون معها أو أن تعرف تلك البلدان لغتهم، وكان لا بد من وجود مترجمين يفهمون عنهم أو يُعَبِّرون عن رغباتهم إذا لم يتمكنوا من معرفة هذه اللغات^(٧). وإن كثيراً من شؤون العالم القديم حفظته لنا الآثار المصرية. ويمكننا أن نشير هنا إلى حجر رشيد المشهور الذي عُثِر عليه في عام ١٧٩٩م، والذي يحمل كتابات بثلاث لغات: الهيروغليفية والديموطيقية (اللغة الشعبية اليومية للمصريين)، واليونانية، وهو يرجع إلى عهد البطالمة. يُعد حجر رشيد الذي يرجع تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد أشهر عمل في الترجمة وصل إلينا من العالم القديم. وهو حجر من البازلت، يحتوي في الواقع على كتابة مزدوجة، وهي نص كُتِبَ بشكليين من الكتابة: الهيروغليفية والشعبية الدارجة، وإضافةً إلى ذلك يحتوي الحجر على ترجمة لهاتين الكتابتين باللغة الإغريقية. والنص عبارة عن شكر الكهنة للملك بطليموس الخامس (حكم في المدة ٢٠٣-١٨٠ ق.م) على عطاياه التي قدمها للمعابد. وقد وفر هذا الحجر المفتاح الذي فُتحت به أسرار مصر القديمة بفضل فكّه لمغالق الكتابة الهيروغليفية المصرية. واستطاع شامبليون أن يتوصل إلى فك رموز الخط

(٦) انظر، د. عز الدين محمد نجيب، أسس الترجمة (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٩٥) ص ٥، وانظر، د. يحيى وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨) ص ١٣٣.

(٧) انظر، المرجع السابق، ص ٨٩-٩٠؛ ومحمد عوض محمد، فن الترجمة، ص ٧-٨. يستفيد د. محمد عوني عبد الرؤوف وشحادة الخوري في دراستيهما على نحو واضح من كتاب «فن الترجمة» للدكتور محمد عوض محمد.

الهيروغليفية عن طريقه. ولكن البحث كشف عمّا هو أعرق في القدم من حجر رشيد، وهو ألواح تل العمارنة، التي ترجع ألواح تل العمارنة إلى عهد أخناتون، إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وهي تبين أهمية الترجمة ومدى اهتمام القدماء بها. وألواح تل العمارنة هذه ألواح من الخزف المحروق، كان يُكتب عليها (وهي طرية) ثم يحمى عليها في فرن فتصبح جامدة صلبة. ولم تكن الكتابة على هذه الألواح بالحروف الهيروغليفية، بل كانت الكلمات المسطرة عليها مكتوبة بالخط المسماري المنتشر في بابل، وقد وُجد منها نحو ستمئة لوح في تل العمارنة بمديرية المنيا بالمنطقة التي بها مدينة آخت آتون، التي أسسها أخناتون لتكون عاصمة له. ويبدو أن كثيرًا من هذه اللوحات، أو معظمها، كان أول الأمر في مدينة طيبة، ثم نقلها أخناتون معه، إلى عاصمته الجديدة، ويبدو أنه اتخذ له في العاصمة، دارًا لحفظ الوثائق، أودع فيها هذه المجموعة من اللوحات.

إنه لأمر طبيعي أن تكون هناك لوحات من القرميد عليها كتابات بالخط المسماري، فقد كانت هذه الطريقة المتبعة في حوض دجلة والفرات. على حين كان المصريون ينقشون كتاباتهم على البردي، منذ زمن قديم. كان سكان بابل يحفظون كتاباتهم مدّة طويلة بأن يحفروها على الألواح الطينية، ثم يحرقون الطين فيكتسب صلابة ومتانة. وكانت هذه طريقة البابليين والآشوريين وممالك أخرى في العراق القديم. لكن أن توجد هذه الألواح في مستودع خاص في صميم وادي النيل، في حجرة المحفوظات في ديوان ملك مصري عظيم، فهذا أمر ملفت للنظر، فهو يوحي بجدية العملية نظرًا للأهمية التي أُحيطت بها الألواح. وتزول الغرابة بعض الشيء إذا نظرنا إلى أن هذه الألواح تحمل نقوشًا باللغة الأكديّة. فهي لم تُكتب في مصر ولم تُصنع في وادي النيل، بل جاءت من خارج البلاد،

بعضها من بابل، وبعضها من آشور، ومن مملكة مِثْنِي، ومن عند الحثيين في الأناضول، وحزر اليونان، وجميعها كُتبت بالخط المسماري، وبلغت واحدة، سواء أكان مصدرها بابل أم سورية أو آسيا الصغرى أو بلاد اليونان^(٨). ولا بد أنه كان هناك اتفاق سالف، على أن تكون المراسلات الدولية آنذاك بلغة موحدة، وكانت مصر بدورها ترد على هذه المراسلات بنفس اللغة الأكديّة، فقد عثر الباحثون على بعض رسائل مصر بين آثار الحثيين في (بوغاز كوي) بالأناضول. بناءً على هذا القول، لم يجد القدماء في القرن الخامس عشر قبل الميلاد، بأسًا في أن يتفاهموا بلغة غير لغتهم، وكتابة غير كتاباتهم؛ فأن تقوم مصر والحثيون باستعمال لغة أجنبية بالنسبة لكلا الطرفين، لا يمكن أن يحدث إلا بناءً على تقبُّل أو عرف أو اتفاق مسبق بين جميع الأطراف المعنية. وفي الحقيقة إن هذا المثل من أقدم وأوضح الأمثلة لما يمكن أن يُطلق عليه اليوم اللغة الدبلوماسية أو اللغة الدولية. ولعل هذه الحالة تدكّرنا بشكل ما باستعمال اللغة الإنكليزية من قِبل بلدان وهيئات وأفراد في كثير من الشؤون الحيوية المعاصرة.

يرتسم حاليًا توجه جديد في الأبحاث الأثرية في المنطقة العربية بعامة. فنحن نعرف أن علماء الآثار كانوا في البداية من الباحثين عن الكنوز، ثم تحولوا تدريجيًا للقيام باستقصاءات أكثر موضوعية، إذ أصبحت معرفة مستوى الرقي الحضاري لموقع ما الغرض الرئيسي من التنقيب. لقد عاد الاهتمام باللقى الأثرية ليس بوصفها قطعًا للعرض في المتحف، بل باعتبارها وثائق للبحث العلمي يمكن أن تحدد سمات عصر أو درجة تطور حضارة. ومن هذا التوجه، أصبحت قطعة فخار بسيطة أو لوح عليه نقوش أكثر أهمية من جواهر ثمينة. لقد تحول الآثاريون إلى

(٨) انظر، محمد عوض محمد، فن الترجمة، ص ٨، وانظر، د. يحيى وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية، ص ١٢٩-١٣٥.

باحثين عن كنوز، لكن من نوع جديد.

لقد شهدت سورية آثارًا مهمة من عصور مختلفة: كنعانية وآرامية وهيلينية ورومانية وبيزنطية وإسلامية وفرنجية. وتبرز مدن قديمة مثل إيبلا وماري وأوغاريت باعتبارها من أهم المدن والمحطات الأساسية في تاريخها الطويل، التي احتوت مكتبات كانت مزدهرة تَمَّتْ على مختلف اهتمامات سكانها. لقد اكتُشفت مكتبة ماري في تل الحريري، ووُجدت فيها مجموعة ضخمة من ألواح الطين يعود تاريخها إلى عام ٢٠٠٠ ق.م. وبلغ مجموع رُقمها ٢٠٠٠٠ رقيم كُتبت بالخط المسماري الأكدي - البابلي. وفيما يخص مكتبة إيبلا، التي اكتُشفت في تشرين الأول عام ١٩٧٥، فقد عُثِر فيها على ١٥٠٠٠ رقيم مسماري، وقد رُتبت على رفوف خشبية بصورة دقيقة وصُنفت وفق مواضيعها. وتبين أن هذه المكتبة تعرضت للحرق والهدم بفعل نارام سين الملك الأكدي عام ٢٢٥٠ ق.م. أما محتوياتها فقد اشتملت على عدد كبير من النصوص المعجمية، وعدد أقل من النصوص الأدبية والأسطورية، إلى جانب نصوص إدارية وقضائية. كما وُجدت نصوص تُعنى بالأمور المالية والاقتصادية وتسجيل الحسابات، وهناك عدد محدود من النصوص الشرعية والسياسية. أما لغة هذه النصوص فكانت لغة أصلية تتميز عن كل اللغات القديمة وإن كانت قريبة من اللغة الأكديّة^(٩).

لقد سحرت الكتابة المسمارية الآثريين والمفكرين والموسوعيين ومؤرخي المدن القديمة، التي أتاح التنقيب فيها الكشف عن وثائق مكتوبة على شكل رُقم آجرية مُغطاة بالرموز المسمارية. وكان على علم الآثار باعتباره علمًا مساعدًا لعلم التاريخ، أن

(٩) انظر، د. نجيب غزاوي، «المكتبات عبر التاريخ»، مجلة جامعة تشرين، ص ٢١.

يسعى بوجهٍ خاص لإظهار أحداث الماضي وثقافته ومعتقداته. وحين يفتر علم الآثار إلى الوثائق المكتوبة، فإنه يضطر إلى انتزاع المعلومات من الآثار المكتشفة والأشياء المتوفرة، مستعملاً الاستدلال والتفسير بأنواعهما. وعضاً عن الطريق المتوية التي تسلكها التأويلات التي تجري انطلاقاً من مواد حقيقية بكما، فإن العالم يمتلك الآن طريقاً مختصرة مفيدة تسمح له بأن يحقق الاتصال مع الحضارات الغابرة. وبفضل علم اللغويات الآثاري، تُقرأ النصوص، وأصبح الماضي نفسه يتحدث إلينا مباشرة. وبفضل بعض النصوص التي يعود تاريخها إلى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، أصبح بإمكاننا أن ندرس، على سبيل المثال، الحضارة الأوغاريتية، ونقصد بذلك الحياة الفكرية والتعليم في أوغاريت.

إن كل ما نعرفه عن أوغاريت جاء من المكتبات المكتشفة فيها. فقد اكتُشفت في القصر الملكي خمسة مستودعات محفوظات. واحتوى القصر الجنوبي على مستودع. أما في الحي السكني فقد وُجدت مكتبة ومستودعات للمحفوظات فيه. وكذلك الأمر في حي المعابد والخنديق الجنوبي. واكتُشفت مكتبات في الخندق الواقع جنوبي الهيكل. وتصدر الإشارة هنا إلى عالم يُدعى «ربانو» وُجدت في بيته مكتبة تضم عددًا كبيراً من الرُّقم، كما نشير إلى شخص آخر، لم يُعرف اسمه، تُظهر المكتبة التي اكتُشفت في بيته أنه كان عالماً ولغوياً ضليعاً^(١٠).

لقد احتوت مكتبات أوغاريت نصوصاً أسطورية ودينية وأدبية ومدرسية ودبلوماسية واقتصادية وإدارية، تكوّن عناصر أساسية في الإرث الذي خلّفته لنا

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٠.

الحضارة الكنعانية^(١١). ما يهمنا هنا هو الاتصالات مع حضارات الجوار ووجود اللغات الأجنبية في أوغاريت، إضافةً إلى الألفباء الأوغاريتية أمكن تمييز عدة أشكال من الكتابة في النصوص المكتشفة في رأس شمرا. واستُعملت هذه الأشكال للتعبير عن سبع لغات هي: الأوغاريتية والحوارية والسومرية والآكدية والقبرصية والمصرية والحثية. لقد منح هذا التنوع أوغاريت السبق في العالمية اللغوية. وتُفسر هذه العالمية اللغوية التركيبية البشرية لسكان أوغاريت، والعلاقات السياسية والاقتصادية التي أقامتها مملكة أوغاريت مع البلدان المجاورة.

فإلى جانب الكنعانيين الذين كانوا الغالبية، اشتملت البنية السكانية على عدد لا بأس به من الحوريين، ذلك الشعب القادم من شمال شرق سورية والذي كان يتكلم اللغة الحورية ويكتب بها. أضف إلى ذلك العنصر القبرصي الذي تأكّد توضعه في أوغاريت (ومرفئها) من خلال النصوص واللقى الأثرية. ولا تسمح قلة الوثائق المكتوبة بمعرفة الأهمية العددية لهذا العنصر، كما أنها لا تحوّل تحوّلنا أن نعلم: أكانت إقامته في أوغاريت دائمة أم مؤقتة. لذا يمكننا القول: إن سكان أوغاريت كانوا في غالبيتهم كنعانيين إضافة إلى عدد لا بأس به من الحوريين وعدد غير محدد من القبارصة.

ويمكن الحديث عن وجود مصري ما. فقد ظهر هذا الوجود من خلال العديد من الكتابات والكمية الكبيرة من التحف الفنية التي اكتُشفت. تُعلمنا هذه الوثائق

(١١) إنني مدين بالمعلومات التالية عن أوغاريت لمحاضرة جبرائيل سعادة التي ألقيت في ذكرى بيتر كريجي بشيفيلد - كندا عام ١٩٨٨، بعنوان «الحياة الفكرية والتعليم في أوغاريت»، وقد حصلت على نسخة منها بمساعدة د. نجيب غزاوي الذي قام مشكوراً بترجمتها إلى العربية. ولمزيد من التفاصيل يمكن الاطلاع على ما كتبه جبرائيل سعادة تحت عنوان (أوغاريت حاضرة كنعانية) [بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٩، ص ٢١-٢٢].

المختلفة أن ممثلاً للبلاط الفرعوني قد أقام في أوغاريت في منزل ضخم يقع بالقرب من القصر الملكي، وكان يمارس في الوقت نفسه نشاطاً تجارياً فعالاً. ويظهر أنه أقام في أوغاريت مصريون مكلفون بمهمات مؤقتة أو دائمة وكذلك أناس عاديون. وتتحدث نصوص أوغاريت عن طبيب مصري دعاه العاهل الأوغاريتي، وعن مصري يتلقى منزلاً من الملك أو يشتريه منه، وعن مصريين يعملون بالزيت والخمر اللذين تنتجهما أوغاريت. وتعلمنا أيضاً أن أميرة من وادي النيل قد تزوجت ملكاً من الحضارة الكنعانية. ومن جهة أخرى، تُظهر اللقى الأثرية أن الفن الأوغاريتي قد استعمل غالباً موضوعات وأشكالاً مستعارة من الفن المصري.

ونظراً للدور المهيمن الذي كانت تقوم به المملكة الحثية في مقدرات أوغاريت، في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، فإن علينا أن نتوقع وجود آثار أناضولية كثيرة في حاضرة الساحل السوري. لكن التأثير الحثي لم يحظ بالأهمية التي حظي بها التأثيران المصري والقبرصي. كما كان التأثير الثقافي الحثي أقل بالمقارنة بتأثير بلاد ما بين النهرين. أما التأثير الكتابي فقد كان محدوداً جداً. فالكتابة الهيروغليفية الحثية لا تظهر إلا في الأختام الموضوعة على الرقيم الأكدية الصادرة عن البلاط الحثي أو عن تابعيه وحلفائه. أما الكتابة الحثية المسمارية الكلاسيكية^(١٢)، فهي معروفة في رأس شمرا، حتى الآن، من خلال رقيمين يعتقد المختصون أنهما من مصدر خارجي. ولا يتوفر ما يسمح بالاعتقاد بوجود جالية حثية في أوغاريت، باستثناء الرُّسل أو التجار الذين يمرون بأوغاريت من وقت إلى آخر. ومع ذلك، يمكن ذكر الحثي المدعو «باتيلو» الذي حفظ اسمه على خاتم اكتشف في منزل في رأس شمرا، فرمما كان ممثلاً للمملكة الحثية.

(١٢) كلاسيكي وكلاسيكية: يُقصد بهاتين الكلمتين النصوص التقليدية القديمة.

ظلت اللغة السومرية أكثر من ألف عام، أي بين ٣٥٠٠ و ٢٥٠٠ ق.م تقريباً، اللغة المكتوبة الوحيدة في بلاد ما بين النهرين. وقد بقيت مدةً طويلة بعد ذلك لغة للكهنة والعلماء في آسيا الغربية. أما في أوغاريت، فقد كانت السومرية لغة ميثية. ونجدها في الوثائق التي تحتوي قوائم مفردات، وفي النصوص الأدبية والسحرية. فقد ولدت الكتابة الأكادية المسمارية المقطعية في بلاد ما بين النهرين قرابة منتصف الألف الثالث قبل الميلاد. وانتشرت هذه الكتابة في المنطقة العربية كلها باعتبارها لغة الدبلوماسية التي استعملت في المراسلات الدولية. وقد أدت اللغة الأكادية في أوغاريت وظيفة مضاعفة. فقد كانت، مثل اللغة السومرية، لغة العلماء التي نجدها في النصوص المفرداتية والأدبية والسحرية، وفي النصوص القانونية أيضاً. ومن ناحية أخرى، استعملت هذه اللغة في المراسلات وفي نصوص أخرى ذات طابع رسمي كانت مملكة أوغاريت تتبادلها مع العالم الخارجي.

ومما نعرفه عن تاريخ أوغاريت وحياتها الاقتصادية، يظهر أنها أقامت علاقات وثيقة بالمملكة الحثية ومصر وقبرص. فقد احتوت محفوظات رأس شمرا مراسلات غزيرة مع تلك المناطق، على شكل صكوك رسمية ذات طابع دولي، وتتطرق إلى مسائل سياسية واقتصادية أو عسكرية أو قانونية. وكُتبت هذه الوثائق كلها باللغة الأكادية التي كانت تستعملها أوغاريت في علاقاتها بالبلدان الأجنبية. إذن من حيث المبدأ، لم تكن معرفة لغات هذه البلدان ضرورية للمترجمين والكتّاب الأوغاريتيين. بيد أن ذلك لا يعني أنهم كانوا يجهلون هذه اللغات جهلاً كاملاً.

فيما يخص اللغة الهيروغليفية المصرية، يمكننا القول إن بعض الكتّاب المحليين قد وجدوا متعة في تعلمها. لقد برهّمهم هذه الكتابة الجميلة الراقية فسعوا، بالتأكيد، إلى

قراءة الكتابات الموجودة على الهدايا والتقدمات التي كانت تصل إلى أوغاريت، وخصوصاً أن التقدمات تُعرض في المعابد. ومن المهم أن نذكر أنه من بين الكتابات المصرية المكتشفة في رأس شمرا، كانت هناك كتابات لم يسطرها كتاب وادي النيل. وهذا هو حال الكتابة الموجودة على القاعدة الصغيرة المكتشفة في القصر الجنوبي، إذ يبدو أن كاتبها أوغاريتي تعلّم الحروف الهيروغليفية. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الكتابة الموجودة على النصب المقدم من المدعو «ميامي» إلى معبد بعل، وكذلك عن نقش الفرعون ميدنتا الموجود على سيف مصنوع في أوغاريت نفسها. لكن من غير المستبعد أن بعضهم قد رغب في تعلم لغة دولة كانت تمارس آنذاك نوعاً من السيادة على بلدهم. لكننا سنرى فيما بعد أن كُتَّاباً أوغاريتيين اهتموا بنص أدبي حثي مستورد.

وفيما يخصّ قبرص، فإن القضية تظهر بصورة مختلفة تماماً، إذ لم تكن قضية تبادل مراسلات بين دولة وأخرى. فقد اكتُشفت عدة نماذج من هذه المراسلات باللغة الأكادية في رأس شمرا. ويتعلق الأمر هنا بلغة محكية في أوغاريت ولو على نطاق ضيق، من قبل تجار قبارصة مقيمين. لم تقدّم عمليات التنقيب الأثري أية وثيقة ذات طابع مدرسي أو مفرداتي تبين أنه كانت لدى الكُتَّاب المحليين الرغبة في تعلم هذه الكتابة، كما كان الحال مع اللغات الأجنبية الأخرى. ومع ذلك، اكتُشفت الرُّقم وأجزاء الرُّقم المكتوبة باللغة القبرصية في مستودعات النصوص (محفوظات القصر الجنوبي، مكتبة الأدب، محفوظات ربانو) أي في الأماكن التي يرتادها الكُتَّاب الأوغاريتيون كثيراً. ونذكر أن الرقيم الذي وُجد في منزل ربانو هو الأكثر كمالاً، وقد كتبه يد متردة لا تعرف جيداً الكتابة القبرصية، إذ يبدو أن كاتباً كنعانياً قام بذلك.

من الجهة الأخرى، نحن نعرف أنه قد اكتشفت في موقع «هالا سلطان تيكي» في قبرص، كأس من الفضة تحمل كتابة أوغاريتية، وقد يكون بإمكاننا أن نستنتج أنها خطت بيد كاتب من الجزيرة استعمل النظام المسماري الألفبائي، بتأثير كُتاب الساحل المجاور. وربما استطاعت اكتشافات ناتجة عن تنقيبات لاحقة في رأس شمرا أو قبرص أن تقدّم لنا معلومات أكثر عن إمكان التعاون بين كُتاب كنعانيين وآخرين قبارصة. لقد تعامل مترجمو أوغاريت وكُتابها، الذين كانوا على صلة غير ثابتة باللغات المصرية والحثية والقبرصية، مع أربع لغات: اثنتين مستعملين في أوغاريت: الأوغاريتية أو الحورية، ولغة علم أي السومرية، ولغة علم هي في الوقت نفسه لغة دولية، أي الأكديّة. وتُظهر لنا المكتشفات الكتابية بوضوح الجهد الذي كان يبذله الكُتاب لتحسين مستواهم في هذه اللغات وتعليمها لتلاميذهم.

ويظهر هذا الجهد في نوع معين من الوثائق التي يمكن أن تُعد وسائل عمل. لقد كان ذلك حال كتب الألقباء التي ذُكرت فيما سبق، وخصوصاً الكتب التي اشتملت على جدول شامل أوغاريتي أكدي. وكذلك كان حال رُقم المفردات المتعددة اللغات، التي اكتُشف العديد من نماذجها وأنواعها المختلفة في رأس شمرا. لقد كانت هذه الرُقم بمثابة معاجم حقيقية وُضعت تحت تصرف الكُتاب الذين كانوا يعملون على لغات مختلفة. ففي هذه المعاجم، الشائية أو الثلاثية أو الرباعية اللغة، كانت الألفاظ السومرية أو الأكديّة أو كلتاها معاً، تتوافق مع ترجماتها أو مرادفاتها في الأوغاريتية أو الحورية أو في إحدى هاتين اللغتين فقط.

لقد كانت اللغة الحورية، كما عرفناها قبل اكتشافات رأس شمرا مكتوبة بالمسمارية المقطعية. وعلى جانب الرقم الحورية التي كُتبت وفق هذا النظام،

اكتُشفت في أوغاريت رُقم اعتمدت النظام المسماري الألفبائي. وهناك سؤال: تُرى، هل أراد كُتّاب كنعانيون تطبيق هذا النوع من الكتابة على اللغة الحورية، أم استعارها كُتّاب حوريون من زملائهم المحليين؟ غير أننا نلاحظ، أن الرُقم المكتوبة وفق النظام الألفبائي، هي في الغالب، نصوص دينية أو طقسية. ونجد فيها عمومًا، صلوات وأناشيد خاصة بالعقيدة الحورية، وكذلك لوائح إلهية تذكر الآلهة الحورية. ونجد أيضًا، أن بعض الرُقم تحتوي على نص حوري مكتوب بالألفباء، وفي الوقت نفسه نجد مقاطع باللغة الأوغاريتية الألفبائية. يبدو من ذلك أن الكُتّاب ذوي الأصل الحوري كانوا يعرفون جيدًا اللغة الأوغاريتية.

على أية حال، يظهر بصورة واضحة أن كُتّاب أوغاريت استعملوا بسهولة كبيرة اللغات والكتابات الأجنبية، وخصوصًا اللغة الأكديّة. وهكذا، فقد وجدت أربعة نصوص دينية باللغة الأكديّة، غير أنها مكتوبة وفق النظام الألفبائي المحلي. ومن المناسب أن نشير أيضًا إلى الوثائق العديدة المكتوبة باللغة الأوغاريتية حيث تظهر كلمات وأعداد أو مفردات باللغة الأكديّة، ربما لكونها لغة عالمية أو لشيء يستدعي الدراسة.

نفهم من ذلك أن كُتّاب أوغاريت كانوا مترجمين ممتازين. وكما هي الحال في أيامنا هذه، حيث نلجأ بغية التدريب على الترجمة إلى مقتطفات من الأدب الكلاسيكي، فقد كان كُتّاب من أوغاريت يمتحنون معرفتهم من خلال ترجمة الأعمال الأدبية في ذلك الزمان، أي الأدب البابلي، وقد سمح لنا هذا الأمر باكتشاف روائع مقتطفة من آداب بلاد ما بين النهرين، بين آثار رأس شمرا.

ومن ناحية أخرى، تقدم لنا المحفوظات الرسمية أمثلة عديدة على الترجمة. فقد قدمت التنقيبات ترجمتين، الأولى أكديّة والثانية أوغاريتية، لبعض الوثائق الدبلوماسية،

كما نجد فيها رسائل موجهة إلى الخارج، وقد كُتبت، مع ذلك، باللغة المحلية. وما من شك أننا هنا بصدد نسخ أصلية أو مُسَوِّدات باللغة المسمارية الألفبائية و فقرات أرسلت باللغة الأكديّة. وبالمقابل، تحتوي المحفوظات رسائل من مصدر أجنبي كتب باللغة الأوغاريتية. نحن هنا، بالتأكيد، أمام ترجمات لوثائق جاءت من الخارج، رغبت الإدارة الملكية أن تحتفظ بنسخة منها مكتوبة باللغة المحلية.

ما زالت الرُّقم المكتشفة بحاجة إلى عمل طويل ودؤوب يسمح بتجميع المزيد من المعلومات لتكوين صورة كافية عن ثقافة أوغاريت. أشرنا سابقًا إلى وجود علماء في أوغاريت، فنحن نعرف اثنين على الأقل: الأول «ريانو» الشهير ذو الثقافة الواسعة، كما يُثبت ذلك العديد من الوثائق المكتوبة والمحفوظات في مكتبته وفي محفوظاته. أما الشخص الثاني فغير معروف لدينا، وقد سُمي لذلك (بالأديب أو المثقف) وتظهر مكتبته أنه كان ضليعًا في مختلف الكتابات التي كانت مستعملة، كما عُثر لديه على وثيقة هامة عن فن الكتابة.

وتقدّم الوثائق دلالات واضحة على المستوى الفكري في أوغاريت. ترتبط معظم الوثائق بالإدارة أو بالنشاط الاقتصادي للمدينة ومملكته. غير أن بعضها يشكّل مفكرات أو استمارات مشابهة لتلك التي يحتفظ بها العلماء في أيا مانا. لقد رغب علماء أوغاريت في الاحتفاظ في متناول أيديهم برُّقم تقدم لهم المعلومات التي يمكن أن يحتاجوا إليها، وذلك على نحوٍ فوري. ويمكن ذكر وثيقة مهمة تشمل على نحو خمسمئة سطر موزعة على ثمانية أعمدة، وهي موسوعة لأسماء الأسماك والطيور والمنسوجات والأقمشة والثياب باللغة السومرية. واحتوت رُّقم أخرى على جداول لوحات الوزن والسعة والسطوح المستعملة في المملكة.

وهناك أيضًا عدة لوائح لألهة أوغاريت، تُرجمت إحداها إلى اللغة

الأكدية، كما أن هناك لائحة بالآلهة الحورية. وهناك ما هو أفضل، ففي وثيقة متعددة اللغات، تذكر أسماء الآلهة، نجد أمام كل إلهة سومرية الإلهة الأوغاريتية والإلهة الحورية المقابلة. نحن إذن أمام جدول ديانة مقارنة يعود إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة. ويمكن الإشارة إلى اكتشاف بعض النصوص الطبية في رأس شمرا، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الطب كان يرتبط على نحو وثيق بالسحر. تذكر النصوص وصفات طبية وعقاقير مع كيفية استعمالها وأمراض وأدوية وتؤكد وجود أطباء. ولا تُبين نصوص التنجيم بصورة واضحة المعارف الكونية للأوغاريتيين، ومع ذلك تتحدث كتابة منقوشة عن كسوف الشمس. وتؤكد بعض الرقم الحورية الأهمية التي تحتلها الموسيقى في الاحتفالات الدينية والآلات المستعملة. وتشير التحف الفنية المكتشفة في رأس شمرا، وكذلك فن العمارة فيها إلى المستوى الثقافي المتطور لأوغاريت. ويتبدى المستوى المتقدم لحضارة أوغاريت من خلال الوثائق الإدارية التي تحتوي إحصاءات ملكية، ومساحة، وقوائم لأسماء الأماكن، والتي هي في الغالب جداول الجغرافية الإدارية للمملكة. فقد وجدت لصيقات لحتم رباط الكيس الذي يحتوي الرقم. وكانت الكتابة على هذه اللصيقات في الغالب تلخيصاً لنص الرقم، أو تمثل الكلمات الأولى فيه حين يتعلق الأمر بنص إداري يستحيل تلخيصه، كما نجد على اللصيقة أحياناً عنوان المرسل إليه.

تتمثل معتقدات الأوغاريتيين الدينية في الأساطير والخرافات، التي كان لاكتشافها صدى كبير، وكُتب عنها الكثير. فمن المعروف أن الشعوب تقوم عادة بتداول النصوص التي تحتوي معتقداتها من خلال التقاليد الشفاهية. ولا تشرع في تثبيتها بالكتابة إلا بعد أن تبلغ درجة معينة من الرسوخ أو النضج

الفكري. ويُعتقد أن الشكل الذي وصلتنا عليه القصائد التي تحتوي ذلك، يعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أي إلى الحقبة التي وُجدت فيها الكتابة المسماة الألفبائية المحلية، وتُشير الرقم، لمرات عدة، إلى أن كاتبها هو إيلمليكو، تلميذ الراهب الكبير، بأمر (أو في عهد) الملك الذي حكم بين ١٣٧٠-١٣٤٠ (١٣٣٥ ق.م) تقريبًا، غير أنه علينا أن نعيد تأليفها إلى زمن أقدم لأسباب مختلفة، لغوية وغيرها. ويمكننا القول إن نصوص القصائد الجميلة وأسلوبها الخاص تمثل أحد مظاهر الأدب الكنعاني في أوغاريت.

لقد اكتُشفت نصوص أدبية في المنطقة الوسطى من رأس شمرا. والحق أن معظم هذه النصوص هي نسخ سورية لنصوص أصلية من بلاد ما بين النهرين، أو على الأقل، مستوحاة من بلاد ما بين النهرين. من جهة أخرى، من الممكن أن تكون هذه النصوص قد استُعملت في التعليم وفي أعمال الترجمة في المقام الأول، كما ذكرنا سابقًا. بيد أن هناك واقعة ثابتة وهي أن أوغاريت كانت تعرف الأعمال الكلاسيكية في ذلك العصر وتُهم بها، وهذا يمثّل دليلاً هامًا على مستواها الفكري. ويمكن أن نعزّض بسرعة للنصوص الأدبية التي اكتُشفت حتى يومنا هذا.

نذكر أولاً جزءًا من الطوفان، وبعض الأجزاء التي تبدو أنها على صلة ما بملحمة جيلجامش. ونذكر أيضًا قصيدة جميلة تحمل العنوان التالي «العادل المتألم» ونجد نسخة بابلية عنها أكثر قدمًا منها، وتختلف عنها بعض الاختلاف. وهناك أيضًا مجموعة نصائح يقدّمها أب لابنه، وقد كُشف عنها في بوغازكوي، عاصمة الحثيين. وهذه النسخة أيضًا تعود إلى تقاليد بلاد ما بين النهرين. إضافة إلى ذلك، هناك رُقم كُتبت باللغات السومرية والأكدية والحثية ويحتوي أحدها على قصيدة طويلة، يقدم شخص فيها، وصغًا شعريًا

لأمه. ومع أن النسخة الأصلية السومرية قد ألفت قرابة ١٧٠٠ ق.م، يبدو أن هذا الرقيم قد كتبه كاتب من العاصمة الحثية، ثم نُقل إلى أوغاريت كي يُنسخ ويُعدل من قبل الكتّاب المحليين. ونذكر أخيراً نصّاً يُظهر الشخصية الأوغاريتية أكثر من غيره، ذلك لأنه لم يُكتشف نص معادل له في الأدب البابلي. إنه مجموعة حكم على ثلاث نسخ. ويبدو أن هذه النسخ قد كُتبت من قبل ثلاثة تلاميذ في درس للإنشاء الأدبي في أوغاريت. وقد طُلب إلى هؤلاء التلاميذ أن يُعالجوا الشرط الإنساني انطلاقاً من أقوال وحكم معروفة. ويُعبّر هذا النص عن تشاؤم نابع من البؤس الأصيل للإنسان، الغارق في ليل العالم الذي لا يستطيع أن يسبر أغواره والذي لا يعرف منه سوى الآلام. ويمكن إيراد جزء من هذا النص:

لأن السماء بعيدة، فإن البِد لا تمسها،
ولأن الأرض عميقة، فإن أحداً لا يعرفها،
إن الحياة بلا نور ليست أفضل من الموت،
في مقابل يوم سعادة واحد، هناك أيام من الدموع،
وتمر السنة، ويمر معها ستة وثلاثون ألف ألم،
لا يعرف البشر ما يفعلون،
إن معنى أيامهم ولياليهم موجود لدى الآلهة.

أما الحثيون، فهم شعب أجنبي استوطن الأناضول منذ الأزمنة القديمة وامتدت سيطرته إلى شمال سورية حيث تقطن شعوب سامية وحورية، واتخذ الحثيون مدينة (حتوشا) عاصمة لهم، وكان الحثيون يسمونها (حتوساس)، وتقع

بالقرب من بوغازكوي (بوغازكول) الحالية^(١٣). وقد ظهر اسم الحثيين منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وكان ملكهم (بامبا) خصمًا لملك أكاد نارام سين (نحو ٢٣٠٠ ق.م). وقُرابة العام ١٩٠٠ ق.م أقام بعض المستوطنين من التجار الآشوريين في القرى المجاورة لنهر هاليس ودوّنوا لوحات كبدوقية الشهيرة. وفيما بين العامين (١٦١٩ و ١٥٢٦ ق.م)، فتح الملك الحثي مرشلش الأول حلب، وقام بعدة غزوات لبابل، وبلغ التوسع الحثي أوجه أيام الملك سوبيلو ليوما (١٣٨٢-١٣٤١ ق.م) الذي احتل شمال سورية. ثم قام نزاع بين ملوك الحثيين والفرعنة، ولكنه انتهى عام ١٢٧١ ق.م باقتسام سورية، وقُرابة العام ١٣٠ ق.م تمكنت آشور من انتزاع ميثي من سيطرة الحثيين.

وتختلف الحضارة الحثية عن حضارة وادي الرافدين، ويظهر ذلك في الديانة والأساطير، وتتجلى في الصور البدائية للديانة والأفكار الخاصة بعبادة الأرواح، وتقديس الينابيع والأشجار والجبال، وكان إله العاصفة (تيشوب) أشهر الآلهة، ويمثّل عادة بشكل رجل يقف على ثور ويمسك الصاعقة، ثم اقتبس الحثيون آلهة أجنبية عندما احتكوا بالسومريين والمصريين والآشوريين، أما قوانينهم فكانت مستقلة عن قانون البابليين، واكتُشف جزء منها يعود إلى القرن الرابع عشر ق.م. وتتصل لغة الحثيين بمجموعة من اللغات الهندية الأوربية، كما تتمثّل عدة لغات في كتاباتهم.

وفي عام ١٨١٢م اكتُشف في مدينة حماة بسورية حجر فيه كتابة

(١٣) انظر، د. يحيى وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية، ص ١٣٠-١٣١، ويستند د. الجبوري في تلخيص هذه المعلومات إلى معجم الحضارات السامية والموسوعة العربية الميسرة.

هيروغليفية، وبعد خمسين عامًا عشر على أحجار فيها نقوش مماثلة للحجر الأول، وشوهد حجر آخر مماثل في جدار مسجد حلب، كما عُثر على أجزاء من هذه الكتابة الهيروغليفية على صخرة ضخمة منقوشة في (إيفريز) في جبال طوروس بالأناضول، وفي غيرها من الأماكن في تركيا. وقد أُجريت حفريات في مدينة (بوغاز كوي) عام ١٩٠٦م وعثر علماء الآثار الألمان على نحو عشرة آلاف من الألواح المنقوشة، وكان معظمها مكتوبًا باللغة الحثية (وهي الكتابة المسماة المعشقة)، وقد تمكّن العلماء من فك رموز هذه الألواح التي تدل على مظاهر مختلفة من حضارة الحثيين^(١٤).

على أية حال، إن استعمال اللغة الأكادية إنما يدل على المكانة المحترمة التي تبوأها هذه اللغة بوصفها لغة مقبولة للتفاهم والدبلوماسية بين أهم دول العالم القديم. وقد يفيد أن نذكر أن الأكادية هي لغة الأكديين الذين قطنوا أواسط العراق قبل عام ٢٠٠٠ ق.م وقد استعملت في العراق من القرن الثامن والعشرين تقريبًا إلى القرن الأول قبل الميلاد. وقد تم استخدام «الأكادية» بدلاً من «الأكادية» (فهذه على الأرجح لفظة أوربية، فهي في الإنكليزية Akkadian أو Accadian نسبة إلى آكاد في بابل القديمة)، كما استعملها الدكتور عمر فروخ الذي يرى أنها لغة دولة عربية قديمة نشأت في جنوب العراق، وأنه يجب تسمية هذه الدولة «العقدية» بالعين والقاف، وهي التي أقامتها قبائل العقديين القادمين من اليمن، كما أن استعمال آكاد بدلاً من أكاد (بالهمزة أو بالعين) يعود إلى أن هذه الكلمة العربية كانت تُكتب بالخط المسماة أو الإسفيني الذي كُتبت به اللغة السومرية

(١٤) المرجع السابق، ص ١٣١، وانظر، أسعد حكيم، علم الترجمة، ص ٢٦.

واللغة الآشورية، وقد غابت منها العين. ومن دون شك أن هذه المسألة، كما يؤكد أيضاً الدكتور فروخ، ما زالت بحاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق^(١٥).

لقد كان لاستعمال اللغة الأكديّة أثره في تطور فكرة الترجمة. وقد كان من الضروري أن يسعى كل بلاط أو ديوان لتوفير عدد من المترجمين الأكفّاء الملمين بقراءة وكتابة بهذه اللغة الدوليّة، والأرجح أن هؤلاء كانوا منقطعين لعملهم هذا، وكانت وسائل عيشهم متوفرة، إذ كان واجبهم أن يُترجموا إلى لغة البلاد، تلك المراسلات الدوليّة الخطيرة. وهذا ما كان يحدث منذ نحو ٣٥ قرناً^(١٦). والحق، أن الماضي زمنياً إلى أبعد من ذلك العهد يصبح من مهام البحث اللغوي والتاريخي المتخصص. لكن يجدر بنا أن نذكر أن فكرة اللغة الدوليّة، وفكرة النقل من لغة إلى لغة، ووجود مهنة المترجم، هي عمليات قديمة جداً، ولم تلبث أن صُقلت على مر الزمن، فأصبحت من العوامل الحيويّة في تطور الثقافات في المجتمعات الحديثة.

وربما كانت قصة فك رموز الخط المسماري واللغة الأكديّة مفيدة في معرفة اهتمام العالم القديم باللغات والترجمة، فقد ساعد على حل رموزها لوح يُشير إلى أخبار «دارا» كُتبت باللغة الفارسيّة والعيلامية والبابلية، عكف على دراسته المستشرق الألماني غروتفند Grotfend، عام ١٨٠٣م، فبدأ بالفارسيّة وهي أقل الكتابات الثلاثة تعقيداً فاستطاع أن يقرأ بعض الأسماء في

(١٥) انظر، د. عمر فروخ، عبقرية اللغة العربيّة (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨١)، ص ٢٨١-٢٨٢.

(١٦) انظر، عوض محمد عوض، فن الترجمة، ص ٩.

النص، كما استطاع المستشرق الإنكليزي رولنسون Rawlinson (الفنصل البريطاني في بغداد) بعده أن يتوصل إلى حل بعض رموز البابلية بالاستعانة ببعض الرموز الفارسية، حتى تمكّن من فك رموز لوحة (بهستون Behistun) التي دُوّن فيها دارا الأول ٥٣١-٤٨١ ق.م أعماله وفتوحاته باللغات الثلاث نفسها. وتابع الإيرلندي هجر اهتمامه بهذا العمل، وتوالى اهتمام المتخصصين باللغويات الأثرية به، حتى غدا من الممكن في عام ١٨٥٧م الإمام بالكثير من هذه الرموز، وأصبحنا نستطيع الآن أن نقرأ ما اكتشفناه من لوحات مسمارية^(١٧). وقد اكتشفت ألوف اللوحات في مواقع كثيرة في العراق وسورية، مثل الألواح المكتشفة في مملكة إيبلا، وأُرسلت إلى مراكز أوربية متخصصة لترجمتها. ومما يلفت الانتباه هنا هو أنه غالبًا ما يتم ترجمة تلك الألواح والرقم إلى اللغات الأوربية المحلية؛ فتخرج النصوص باللفظ الأوربي مثل (إشتار وبل وبانيال وغيرها)، وهذا الأمر يجب أن يسترعى اهتمام المتخصصين بالدراسات «الشرقية» واللغات القديمة للعرب، إذ يجب عليهم أن يُترجموا تلك الألواح إلى العربية نظرًا للأصول المشتركة وعلاقات القرى بينها وبين اللغات القديمة في المنطقة العربية^(١٨).

وفي بداية الألف الثاني قبل الميلاد أخذت الآرامية بالانتشار في منطقة شمال غرب ما بين النهرين، واستطاعت بعد سبي بابل أن تسود على اللغتين البابلية والآشورية، كما أنها استطاعت أن تصبح اللغة الرسمية بعد سقوط

(١٧) انظر، د. محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، ص ٩٠.

(١٨) انظر، محمد نجيب البهيتي، مقدمة كتابه «المعلقة العربية الأولى: عند جذور التاريخ،

القسم الأول»، (الدار البيضاء - المغرب: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ٩ وما يليها.

نينوى عام ٦١٢ ق.م، نظرًا لانتشار الآراميين في بلاد آشور. كانت العقود تُكتب عمومًا باللغتين البابلية والآرامية. ولما غزا الفرس بابل عام ٥٣٨ ق.م، وجدوا اللغة الآرامية منتشرة في منطقة الشرق كله حتى بين طبقة الحكام، فاستعملوها لغة للتفاهم بين أجزاء الإمبراطورية حتى غدت لغة المكاتبات الرسمية. وظلت الآرامية تفرض نفسها على سائر اللغات طوال مدة النزاع بين الفرس والرومان، وسادت اللهجات الكنعانية والأكدية وُكُتبت بها آلاف الوثائق. فهي لم تكن لغة الإمبراطورية الفارسية الرسمية فحسب، بل لغة دولية استعملها الفرس في دواوينهم وُكُتبت بها برديات عُثِر عليها في مصر، كما كُتبت بها التلمود البابلي وأيضًا بعض أسفار التوراة والإنجيل. واستمرت سيطرة اللغة الآرامية على المنطقة، بل امتدت وراء حدود أرض الرافدين وحدود سورية وفلسطين، إذ وجدت نقوش آرامية في أماكن مختلفة من آسيا الصغرى مثل كيليكيا وليديا Lydia وليكيا Lycia، وكذلك في فارس وشبه الجزيرة العربية. ولا يفوتنا أن نذكر أن الآرامية كانت لغة مملكة تدمر، إلى جانب اليونانية، في مختلف مراحلها. أما في مصر فنجد جالية يهودية عاشت في جزيرة «فيلة» Elephantine (وهي جزيرة في النيل في مواجهة أسوان) حيث عُثِر على مجموعة من كُتُبات الخزف أو أوراق البردي الآرامية تعود إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد^(١٩).

لقد ظهر بعض نشاط المترجمين القدامى في الكتاب المقدس، فنجد مثلاً كلمة "meturgam" التي وردت في سفر عزرا (إصحاح ٤ آية ٧): «وفي أيام

(١٩) انظر، محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، ص ٩١.

أرتحششتا كتب بشلام ومثردات وطبئبل وسائر رفقاتهم إلى أرتحششتا ملك فارس، . وكانت الرسالة مكتوبة بالحروف الآرامية ومترجمة بالآرامية^(٢٠). كما ورد في الكتاب المقدس في فصل إستر (Esther ٨:٩) الرواية التي تقول أن نسّاحي الملك قد أمروا بنسخ مرسوم لإرساله إلى كافة حكام الولايات الفارسية القديمة وحكام الأقاليم من الهند إلى الحبشة، ويبلغ عددها مئة وسبعةً وعشرين إقليمًا، بحيث يُرسل المرسوم إلى كل إقليم بكتابة ذلك الإقليم، وإلى كل شعب بلغته الخاصة به وإلى اليهود أيضًا بكتابتهم وبلغتهم.

وقد تطور شكل خاص من الترجمة في المجتمع العبري في عهد ناحيم Nehemiah، فُرأية العام ٣٩٧ ق.م^(٢١). وجاء في فصل ناحيم (Nehemiah ٨:٨-٧:٧٣b) في الكتاب المقدس أن كافة الناس جُمعوا ليستمعوا إلى قراءة القانون في الساحة أمام بوابة الماء «وقرؤوا من الكتاب ومن شريعة الله مباشرة (أو بمرافقة التفسير)، ثم أعطوا المعنى بحيث فهم الناس القراءة». وبناءً على ذلك، فإنه يترتب على الناس لفهم الكتاب الديني، أن يقوم المترجمون (أو المفسرون) بشرح المحتويات باللغة الآرامية، وهي اللغة السامية السائدة في شرق البحر الأبيض المتوسط. إن السجل الوحيد الذي يمكن الرجوع إليه في شأن الترجمة الرسمية لبعض أجزاء الكتاب المقدس يتصل بكتاب الكهنوت (Ecclesiasticus) الذي ورد في سفر النبوءة (Apocrypha). كما نعلم مثلاً أن كتاب الحكمة لسيراك Sirack، قد تُرجم إلى الإغريقية في مصر نحو عام

(٢٠) انظر، د. محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، صحيفة

الأندلس، مدرسة الألسن، المعطيات السابقة، ص ٨٨-٨٩.

(٢١) يُورّخ له بعض الباحثين في عام ٤٤٥ ق.م، انظر، يوجين أ. نيدا، نحو علم للترجمة،

ص ٣٨-٣٩.

١٣٠ ق.م من قبل حفيده. وفي الوقت نفسه تقريباً تُرجم كتاب العهد القديم إلى الإغريقية من قبل عدد من طلاب العلم الذين كانوا يحاولون سد حاجات الجالية اليهودية التي كانت تتكلم اللغة الإغريقية في مدينة الإسكندرية في مصر، ذلك المركز الفكري التجاري في هذه المنطقة القديمة من شرق المتوسط.

ما لبثت اليونانية أن حلت محل الآرامية، خاصة بعد فتوح الإسكندر المقدوني، وسعي الناس وراء تعلمها والترجمة منها وإليها^(٢٢). فقد انتشرت اللغة اليونانية على نطاق واسع وتداولها الفلاسفة والعلماء خارج نطاق أثينا في القرون الثلاثة قبل الميلاد. ومن آثار انتشارها في منطقة شرق المتوسط ومصر، بروز مراكز ثقافية في الإسكندرية وبعض المدن السورية. وقد قام المترجمون في هذه المراكز بنقل علوم مصر القديمة إلى اللغة اليونانية. ففي القرن الثالث قبل الميلاد حدث أكبر عمل معروف قام به المترجمون في تلك الحقبة إذ قام ٧٢ عالماً يهودياً بترجمة «العهد القديم» إلى اليونانية عن العبرية التي عُرف آنذاك من خلالها، ما عدا بعض الفقرات التي وُجدت بالآرامية أصلاً، وهو الكتاب الذي يُعرف باسم البنتاتويش (Pentateuch) (أي كُتبت موسى الخمسة فقط) وذلك بتكليف من بطليموس الثاني (Ptolemaus II (Philadelphos) (٢٧٥-٢٤٧ ق.م) وهو عمل مهم وإن كنا لا نعلم عنه إلا من خلال ما وُجّه

(٢٢) انظر، محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، ص ٩١؛ وكتاب، د. عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، (بيروت: دار المحجرة، ١٩٨٨)، ص ٦٢-٦٣. للاطلاع على تفاصيل بخصوص عهود الترجمة الرئيسية يمكن النظر في كتاب: سوزان باسنييت ماغوير، دراسات في الترجمة (لندن ونيويورك: دار مشيون، ١٩٨٠) بالإنكليزية.

إليه من نقد بعد عدة قرون من هيرونيوموس Hieronymus (٣٤٥-٤٢٠م) في خطاباته المتبادلة مع أوغستين Augustinus (٣٥٤-٤٣٠م)، وخصوصاً لأن هيرونيوموس هو الذي ترجم العهد القديم إلى اللاتينية التي تُعرف باسم الفولغاتا Vulgata. وشأن هذه الترجمة شأن عدد من مخطوطات النصوص المترجمة إلى اليونانية في ذلك العهد، التي لا نعرف عنها إلا القليل.

ويبدو أن الترجمة المنظمة أخذت تحظى بالاهتمام كفنٍ راقٍ، وأقبل الناس عليها بوصفها وسيلةً للكسب. ففي روما، نسمع عن ليفيوس أندرونيكوس Livius Andronicus (٢٨٤-٢٠٤ ق.م)، الذي قام قرابة عام ٢٤٠ ق.م بترجمة «الأوديسا» لهوميروس شعراً إلى اللغة اللاتينية، كما نقل نيفيوس وإينيوس Naevius and Ennius، عدداً من المسرحيات الإغريقية إلى اللغة اللاتينية. ونجد عند بلوتوس Plautus (٢٥٤/٣ - ١٨٤ ق.م)، وتيرنس Terence (١٩٠-١٥٩ ق.م)، أدباً مسرحياً كوميدياً يستند إلى الترجمة أو الاقتباس من الإغريقية. وقام كنتليان وشيشرون وهوراس وكاتولوس بيلني بدراسات جادة لمشكلات الترجمة. ومع ذلك، لم تصل إلينا أية دراسة منهجية ومُصنفة لمبادئ الترجمة من العالم الإغريقي - الروماني. لقد كانوا يُترجمون وحسب، وفي حالات كثيرة كانوا ينقلون الروائع الإغريقية بمقدرة وبصيرة كبيرتين. وقد اهتمت الدولة نفسها بالترجمة أيضاً فنجد مجلس الشيوخ Senat، يدعو في عام ١٤٦ ق.م إلى ترجمة رسالة في الزراعة لعالم قرطاجي يُدعى «ماجو»^(٢٣).

ويقوم شيشرون Cicero بترجمة أقوال ديموثينس Demosthenes

(٢٣) انظر، د. محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، ص ٩٢؛ وانظر، يوجين أ. نيدا، نحو علم للترجمة، ص ٣٩.

وأشينس Aschines، ويتحدث عن المشكلة الأساسية التي شغلت المترجمين آنذاك وتشغلهم حتى يومنا هذا وهي مشكلة «الترجمة حرفيًا أو بحرية»^(٢٤). وقد أثارت هذه المسألة فعليًا جدلاً استمر منذ القرن الأول قبل الميلاد وحتى بداية القرن التاسع عشر. ثم ينتهي شيشرون إلى رأي حرص على الأخذ به عند ترجمته، فهو يخبرنا بأنه لم ينقل خطبهم وأقوالهم كما ينقلها أي مترجم عادي، وإنما ترجمها ترجمة شاعر. فهو لم يجد ثمة داعيًا لإحلال كلمة مكان أخرى، وإن كان حافظ على المضمون بوجه عام. إذ إنه يعتقد أن القارئ لا يهتم بأن يُنقل له عدد الكلمات نفسها وإنما أن يُقدم له ما تنزه هذه الكلمات أو تحمله من نقل^(٢٥). لقد اشتهرت عبارات شيشرون هذه وكثر الاستشهاد بها، بل إن الاهتمام بها مازال حتى يومنا هذا، أي بعد عشرين قرنًا من الزمان ما زالت واضحة الصياغة وما زالت مقنعة لدى الكثيرين. ونجد كذلك إيفاجريوس Evagrius وهو معاصر وصديق لهيرونيموس ومترجم لسيرة حياة أنطونيوس Antonius Vita يحرص في المقدمة على إيراد رأي يتشابه مع رأي شيشرون فهو يكتب: «إذا كانت الترجمة من لغة إلى أخرى ترجمة لفظ فإنها تُخفي المعنى، ويمكن أن يقع الخطأ بسبب الألفاظ ولا يمكن أن يقع بسبب المعنى»^(٢٦). ثم يؤلف هيرونيموس رسالة يهديها للترجمة وتقع في عشرين صفحة ويوجّهها إلى بماخيوس Pammachius مناقشًا فيها رأي

(٢٤) انظر الإشارة إلى هذا الموضوع في كتاب بيتر نيومارك، كتاب دراسي للترجمة

(نيويورك: برنتس هول، ١٩٨٨) ص ٤٥ وما بعدها. بالإنكليزية

(٢٥) انظر، محمد عوني عبد الرؤوف، «الترجمة عند الساميين والعرب»، ص ٩٢.

(٢٦) اقتباس وارد في المرجع السابق، ص ٩٣.

شيشرون. وقد اشتهر بها شهرته بترجمته المعروفة «الفولغاتا»، ودعت هذه الرسالة فاليري لاربودس Valery Larbaudes أن يُطلق عليه لقب نصير المترجمين.

استمرت اللاتينية لغة دولية حتى بعد سقوط الدولة الرومانية، يُقبل الناس على تعلمها وتعليمها واستعمالها خصوصاً في الأوساط العلمية حتى أخذت العربية تنافسها تدريجياً، إلى أن أصبحت لغة دولية تُدرس في بلاد أوربية وخاصة البلاد التي فتحها العرب مثل الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا.

ويجدر بنا هنا أن نذكر الجهود السريانية في هذا الحقل. فبعد أن كان الآراميون قد وسّعوا نفوذهم في مناطق شرق وغرب الرافدين منذ القرن الرابع قبل الميلاد، بدأ الإنتاج الثقافي والحضاري للشعب السرياني (الآراميون المسيحيون) منذ القرن الأول الميلادي تقريباً. وكان مركز السريان الحضاري وعاصمتهم في القرن الأول الميلادي وما بعده، مدينة (الرها) قديماً، وهي مدينة (أورفة) الواقعة شمال الحدود السورية الحديثة مع تركيا اليوم. ومنذ ذلك الحين قام السريان بترجمة «الإنجيل»، وكان «العهد القديم» قد تُرجم إلى اللغة السريانية قبل هذا التاريخ، واستعملت الآرامية لغة أصيلة في بعض فقراته^(٢٧). وفي هذا الإطار يجدر بنا أن نذكر جهود السريان في ترجمة القرآن الكريم في وقت مبكر. يكتب د. محمد صالح البنداق التالي: يبدو أن بعض من ترجم شياً من آيات القرآن، من غير المسلمين، كان السريان. ويقول الأستاذ محمد حميد الله: إن في مكتبة مانسستر مخطوطاً فيه ترجمة هذه الآيات، وإن واضح

(٢٧) لمزيد من التفاصيل، انظر، د. عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، ص

الترجمة هو بار صليبي المعاصر للحجاج بن يوسف. ويضيف إن في متحف لندن مجموعة من المخطوطات باللغة السريانية تعود إلى عهد خلافة هشام بن عبد الملك، وفيها بعض آيات القرآن الكريم مُترجمة إلى هذه اللغة. ويقول الفيكونت فيليب دو طرازي إن ابن الصليبي مطران ديار بكر (ت ١١٧١م) نقل في القرن الثاني عشر إلى اللسان السرياني آيات جمّة من القرآن الكريم ضمها في مؤلّف خاص كسّرهُ على ٣٠ فصلاً في ١٤٤ صفحة (كتاب الجدل)، وهو مخطوط في مكتبة بطريكية السريان في بيروت. ويضيف طرازي: «واطلعنا نحن على ترجمة سريانية للقرآن الكريم كاملة. ويتبادر إلى الظن أن مترجم تلك النسخة القرآنية هو باسيل مطران الزها الذي كان من أبرع كتّاب تلك الحقبة وأبلغهم»^(٢٨)، وقد أفلتت هذه المخطوطة النادرة من حرب تحرير الأمير زنكي (٥٤٢-٥٩١هـ) لمدينة الرها عام ١١٤٥م. لقد قام السريان بالترجمة في حقول علمية شتى من أدب وفلسفة وعلوم، أي أهم ما أنتجته العقلية اليونانية. وقد حُفظت تلك الأعمال باللغة السريانية في تلك الحقبة، إلى أن تُرجم معظم هذه الأعمال إلى العربية في وقت لاحق.

لقد ورثت الثقافة العربية تراث الحضارات القديمة التي عاشت في المنطقة العربية، وقامت بتكييفها بصورة مختلفة تتناسب ونسيجها العقلي والفكري، نظرًا لأنها مولودة جميعًا من رحم واحدة. ويذكر مؤرّخ العلوم عبد الحليم منتصر أن «الباحث المنصف لا يمكن أن يغفل أمر المدينيات القديمة التي سبقت العصر الإغريقي وتقدمت عليه في التاريخ، إذ لا يمكن أن تكون المدنية

(٢٨) محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم (بيروت: دار الآفاق الجديدة،

الإغريقية قد نشأت فجأة، وبمعزل عن المدنيات الأخرى من بابلية وآشورية ومصرية فرعونية، وقد كان بين الإغريق والمصريين القدماء صلات وتجارب وحروب، وقد ترك المصريون من الآثار والبرديات ما يدل على تقدمهم في كثير من العلوم والفنون من هندسة وتخطيط وتعددين وفلك... وقد أنصف هيرودتس الملقب بأبي التاريخ هذه الحضارات عندما قال إن معظم فلاسفة الإغريق القدامى أمضوا جانباً من حياتهم في مصر وبلاد الرافدين^(٢٩). وهذا ما جعلهم يطلعون على أصول هذه الحضارات ومظاهرها الفكرية والمادية، مما ساعدهم على بناء حضارتهم لاحقاً.

إن الباحث المدقق يجد أن تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ عمومًا مسارًا واحدًا، لا يختلف كثيرًا عن تاريخ الإنسان ذاته، فالحضارات والثقافات المتنوعة يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر لتنتج للإنسان ما يسدُّ حاجاته الروحية والمادية، وبذلك تكوّن الحضارات الإنسانية على مر العصور كلاً متماسكًا، يترابط بنيانه ترابطًا جديلاً لا تنفصم عراه. ويؤكد د. إبراهيم مذكور هذه الفكرة حينما يقول: «انقضى ذلك الزمن الذي كانت تنفصل فيه الثقافات العالمية الكبرى بعضها عن بعض، وتقام بينها حواجز منيعة لا تسمح باتصال أو تبادل. وأصبحنا نؤمن بأن الحضارات القديمة أخذت وأعطت، كما نأخذ نحن اليوم ونعطي، وأن الثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية»^(٣٠).

(٢٩) عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ط٤، دار المعارف، ١٩٧١، ص ٢-٣.

(٣٠) إبراهيم بيومي مذكور، في الفلسفة، مقال في كتاب «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية»، بإشراف اليونيسكو، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ١٣٩.

تجعلنا هذه الآراء نخرج بنتيجة وثيقة الصلة بالفكرة الأساسية في هذا الفصل: لا يمكن أن تُخضع تاريخ الحضارة الإنسانية لعملية فصل أو نضع حواجز أمام حضارة وأخرى، إذ لا يمكن أن تنشأ حضارة أو تنمو بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى، ومن دون أن تتفاعل معها. ذلك أن مثل هذه النتيجة تقدّم لنا تفسيراً واضحاً لحركة انتقال الثقافة ذاتها من بيئة إلى أخرى، وتروّداً بدليل قوي لتفسير الوحدة العضوية لتاريخ العلوم ذاتها. لهذا كانت نظرتنا الأساسية هنا تقوم على فكرة أن الحضارات تأخذ وتعطي، تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنية الفكرية للأمة، وتعطي ما يوجد به عقلها ونشاطها الثقافي الفعال. وبطبيعة الحال فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الثقافة والنشاط الإنساني المتصل بذلك، والذي بدأ سيرته وتاريخه مع بداية الحضارة الإنسانية على هذه الأرض.

المراجع

- ١- أ. نيدا. نحو علم للترجمة، ت. ماجد النجار، (بغداد: مطبوعات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٦).
- ٢- ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ).
- ٣- البنداق، محمد صالح. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣).
- ٤- البهيتي. محمد نجيب. مقدمة كتابه «المعلقة العربية الأولى: عند جذور التاريخ، القسم الأول»، (الدار البيضاء - المغرب: دار الثقافة، ١٩٨١).
- ٥- الخوري، شحادة. الترجمة قلبياً وحديثاً (سوسة/تونس: دار المعارف، ١٩٨٨).
- ٦- د. الجبوري، يحيى وهيب. الكتاب في الحضارة الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨).
- ٧- د. شيخ الشباب، عمر. التأويل ولغة الترجمة، (بيروت: دار الهجرة، ١٩٨٨).

- ٨- د. عبد الرؤوف، محمد عوني. الترجمة عند الساميين والعرب (صحيفة الأندلس، مدرسة الألسن، العدد الأول، ذو القعدة ١٣٩٢، ديسمبر ١٩٧٢).
- ٩- د. غزاوي، نجيب. المكتبات عبر التاريخ (مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد ١٤ (العدد ١) ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢).
- ١٠- د. فروخ، عمر. عبقرية اللغة العربية (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨١).
- ١١- د. محمد نجيب، عز الدين. أسس الترجمة (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٩٥).
- ١٢- سعادة، جبرائيل. أوغارت حاضرة كنعانية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٩).
- ١٣- سعيدان، أحمد سليم. تعريب العلم والتفكير العلمي في العصور الإسلامية الأولى (التربية، العدد ٩٧، حزيران ١٩٩١).
- ١٤- ماغوير، سوزان باسنيت. دراسات في الترجمة (لندن ونيويورك: دار ميثون، ١٩٨٠).
- ١٥- محمد، عوض محمد. فن الترجمة (مصر: معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية، ١٩٦٩).
- ١٦- مدكور، إبراهيم بيومي. في الفلسفة، مقال في كتاب «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية»، بإشراف اليونيسكو (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠).
- ١٧- منتصر، عبد الحليم. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ط ٤ (دار المعارف، ١٩٧١).
- ١٨- نيومارك، بيتر. كتاب دراسي للترجمة (نيويورك: برنتس هول، ١٩٨٨).

الإبداع الشعري وحرية الشاعر

د. حمود حسين يونس (*)

مقدمة:

كثُر الحديث عن الإبداع في تراثنا النقدي، وقلما نجد ناقداً رغب عن الحديث عنه أو تجاوزه، وذلك لأن عملية الخلق الأدبي ما هي في حقيقتها إلا إبداع للنص، وتعبير عن رؤية جديدة للكون والحياة، وإعادة تشكيل للأشياء من منظور المبدع، الذي يقدمها بين يدي المتلقي قارئاً عادياً أو ناقداً أدبياً، والإبداع لا يقتصر على المبدع فقط، بل قد يمتد أيضاً ليشمل القارئ كذلك، انطلاقاً من قراءته الخاصة، وفهمه المختلف للنص الأدبي، وفقاً لبعض المذاهب النقدية المعاصرة، ومن هنا فقد تعددت القراءات وتنوع، فيغرق بعضها في الفهم، ويجنح في التأويل، ويعتدل بعضها الآخر، إلا أننا في الحالات جميعاً أمام قراءات كثيرة ومتنوعة، تزيد النص الأصلي غنىً وثراءً، وتحاول الاقتراب منه لجلاء غامضه، وفهم أسرارهِ، وإدراك كنههِ، وبيان غاياته، وفك رموزه، ومن ثم تقديم النص تقديماً جديداً ومختلفاً.

إن تدقيق النظر في نشأة الكثير من القضايا النقدية في تراثنا النقدي، وقيام الخصومات والمنازعات بين النقاد فيها، واختلافهم حولها، وتوزعهم نتيجة لذلك ما بين مؤيد أو معارض، كل ذلك كان في بعض جوانبه نتيجة لاختلاف النقاد حول تحديد ماهية الإبداع الشعري، وبيان آليته وطرائقه وأساليبه، وتباينهم في النظرة إلى مدى الحرية التي ينبغي أن يمتلكها الشاعر في

(*) أستاذ الأدب والنقد القديم في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

إبداعه، فالخصومة بين القدماء والمحدثين التي شغلت النقاد ردحاً طويلاً من الزمن، وافترقوا حولها شيئاً ومذاهب، ما بين متشدد ومعتدل، كان من أسباب ظهورها ونشأتها التباين في النظرة للعملية الإبداعية، فاللغويون والرواة مثلاً، رأوا أن على الشاعر أن يترسّم خطأ الأقدمين في التعبير، ويتبع سننهم في القول، ويتمثل نماذجهم لا يحيد عنها في شعره، ولا يبرحها في إبداعه، بينما رأى النقاد أن من حق الشاعر أن يخرج عن المثال القديم، ليحدّد في شعره، وآلية إبداعه، مسaire للتطور الحاصل في الحياة نفسها، التي لا تقبل الثبات أو الجمود، وهذا جزء لا ينفصل عن حرية الشاعر في التعبير، ولا تكاد تخرج قضية السرقات الشعرية أيضاً عن هذا في كثير من جوانبها، إذ إن من بين أهم أسباب نشأتها وظهورها، كان البحث في مدى الأصالة والابتكار لدى الشعراء، وهل الشاعر مبدع في شعره أم مقلّد؟ وهل استنفد القدماء المعاني وأتوا عليها، ولم يبقوا للمتأخر شيئاً، فانعدم الإبداع ليحلّ محله الاتباع، أم أنهم أبقوا له بقية يمكنه القول فيها؟....

لقد ازداد النقد القديم حيوية ونشاطاً، وازدهر ازدهاراً ملحوظاً، عندما ظهرت حركات شعرية جديدة، وعندما تمردّ بعض الشعراء على السائد، وخرجوا في أشعارهم على المألوف والمعروف، ولا أحد يستطيع أن ينكر ما أحدثته ثورة أبي تمام مثلاً في عالمي الشعر والنقد^(١)، وكذلك ما فعله أبونواس، ومن بعد المتنبي، وأبو العلاء المعري، وسوى هؤلاء من الشعراء العظام الذين أبدعوا في أشعارهم، فأبدع النقاد في نقدهم. فالثورات الشعرية الكبرى، هي التي تُحدث الثورات النقدية الكبرى، وهذا ما أشار إليه بعض الباحثين عندما عبروا عن

(١) انظر في ذلك كتاب الدكتور محمود الريداوي (الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام - تاريخها وتطورها وأثرها في النقد العربي، دار الفكر، بيروت ١٩٨٧).

نظرتهم إلى الإبداع الذي «هو خروج على المعيار وليس التزاماً به، والمعيار بما هو صفة لصيقة للمرجعية أو المحافظة، ليس في الشعر والنقد وحسب، بل في الثقافة عمومًا، لم يكن بمنأى عن التجاوز، لقد حدث ذلك في الاتجاهات الشعرية منذ العصر العباسي على أيدي مجموعة من الشعراء من أمثال أبي العتاهية، وأبي نواس، وبشار بن برد، وابن الرومي وأصراهم»^(٢).

والحديث عن الإبداع يتصل بقضايا عدة، منها بيان ماهية الإبداع وطرائقه وأساليبه وأدواته ومقوماته وحدوده وما إلى ذلك، وما يهمنا في بحثنا هذا هو الحديث عن حدود الإبداع، وهذه مسألة تعد من أخطر المسائل المتعلقة بالكشف عن الإبداع، وإدراك أبعاده المختلفة، وهنا نجد أنفسنا أمام سيل جارف من الأسئلة التي قد تبدأ ولا تنتهي، فهل هنالك حدود للإبداع الفني عامة والأدبي خاصة أم أن الفن في منأى عن الحدود والقيود؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الحدود؟ هل هي حدود دينية؟ أم حدود ترتبط بالأعراف والتقاليد؟ أم حدود ترتبط بالمرورث والماضي؟ وهل يستطيع الأديب الفنان أن يقول ما يشاء فيما يشاء ومتى شاء؟ وهل هنالك رقابة ذاتية فردية وأخرى موضوعية جمعية على الفنان ومن ثم على النتاج الفني؟ وهل الخلود

(٢) الإبداع الشعري وكسر المعيار، د. بسام قطوس، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٥م. ص ١٣، وانظر كذلك ما ذكره أدونيس في كتابه (الثابت والمتحول)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط ٩، ٢٠٠٦م. ١ / ٢٦١ وما بعدها حول خروج كثير من الشعراء وتجاوزهم لما هو كائن من أمثال امرئ القيس، وأبي محجن الثقفي، والحطيئة، وأبي الطمحان القيني، وضائب البرجمي، وسحيم عبد بني الحسحاس وغيرهم، وانظر أيضاً ما أشار إليه د/ محمد حماسة عبد اللطيف في كتابه (الإبداع الموازي: التحليل النصي للشعر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م. ص ٢٥، من أن الخروج على الطرق المتعارفة لا يُقدم عليه إلا أديب متمكّن).

والبقاء والاستمرار للنص الملتزم أم للنص المتجاوز؟ وهل تقاس قيمة الإبداع بمدى التزام المبدع بالمقاييس والمعايير أم بخروجه عليها؟ أسئلة كثيرة وأخرى غيرها قد تتبادر إلى الذهن في معرض البحث عن مسألة الإبداع الفني عامة والشعري خاصة. وانطلاقاً من اهتمام نقادنا القدماء بهذه المسألة، واحتفالهم بها ولاسيما في تقديمهم التطبيقي، فإننا سنحاول أن نجد بعض الإجابات عن بعض الأسئلة التي طرحناها، بالعودة إلى ما خلفوه من آثار نقدية، تعرضوا في بعض جوانبها للإبداع الشعري، فقد أتى كثير منهم على بحث مسألة الإبداع الشعري في كتبهم بطرائق كثيرة، وأساليب متنوعة، وتحدثوا عنها في سياقات مختلفة، وكانت هاجساً لهم في حديثهم عن آلية عمل المبدع، وبيان ماهية العملية الإبداعية الشعرية. ولن نستطيع في هذا البحث أن نأتي على آرائهم جميعاً في هذا الباب، فذلك أمر يطول استقصاؤه، ويتشعب بيانه، ويضيق عن استيعابه بحث بل أبحاث عدة، ولذلك فإننا سنشير دون أن نفصل، ونلمح دون أن نستقصي، ونفتح باباً عريضاً لمن يريد أن يتابع في هذا الميدان الذي يمكن أن يُقال فيه وعنه الكثير. ولعل تدقيق النظر في مذاهب النقاد وآرائهم في هذه القضية، ينتهي بنا إلى تقسيمها إلى اتجاهين اثنين: الأول هو الاتجاه المحافظ في النظر إلى عملية الإبداع الشعري، وربط هذه العملية بما كان سائداً عند القدماء من طرائق وسنن وتقاليد فنية، والحد من حرية الشاعر، ومطالبته بترسم خطاً الأقدمين، والسير في جادتهم، وتقليدهم في أعرافهم الشعرية، وعدم الخروج عما أتوا به أو قالوه أو حبروه في أشعارهم، والاتجاه الثاني هو الاتجاه المنفتح على الجديد، والمهلل للحديث، والذي يعطي الشاعر قدراً من الحرية في إبداعه، ويمنحه مساحة إضافية للقول، ويبيح له أن يعلن رأيه في

الحياة والموت، والكون والوجود، ويسمح له بالتعبير عن مشاعره ومكنونات نفسه كما يحسها هو، لا كما أحسها غيره ممن سبقوه، وينقل إلينا تجاربه التي عاشها هو، لا تجارب غيره من القدماء. إنه الاتجاه الذي يعمل على تطوير المنجز الأدبي لا على تطويقه، ويسعى لإخراج الابن من عباءة أبيه، ولكنه الخروج الحيوي، المتصل بالماضي وغير المنبت عنه، وليس الخروج الفاجر الذي يصل إلى درجة التمرد والرفض، وإعلان القطيعة الكاملة مع ما كان. وفي هذا البحث سيكون قدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) في كتابه «نقد الشعر» ممثلاً للاتجاه الأول، والآمدي (٣٧٠ هـ) في كتابه (الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري) ممثلاً الاتجاه الثاني.

أولاً - قدامة بن جعفر:

حاول قدامة أن يؤصل لعلم جديد رأى أن سابقه لم يتنبهوا له كما ينبغي، ولم يُولوه العناية التي يستحقها، بل كان اهتمامهم منصرفاً إلى علوم الشعر الأخرى، كعلم عروضه ووزنه، وعلم قوافيه ومقاطعته، ونحو ذلك من علوم أخرى ذكرها وعددها^(٣)، وأما علم (نقد الشعر) فقد انصرفت عنه أقلام الباحثين، وتجنبوا الخوض فيه في كتاب مستقل، ولهذا فقد رأى أن وضع كتاب في هذا العلم أمر ضروري وواجب، لأنه عنده أهم من سائر العلوم التي تُعنى بالشعر، يقول: «ولم أجد أحداً وضع في نقد الشعر، وتخليص جيده من رديئه كتاباً، وكان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة»^(٤)، وبدأ كتابه

(٣) انظر نقد الشعر، لقدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة

الخانجي، القاهرة ١٩٧٨ م. ص ٦١.

(٤) نقد الشعر ٦١.

بتعريف الشعر ووضع حد له فقال: «إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»^(٥)، ثم ذكر أن الشعر صناعة، وفي كل صناعة نقع على الجيد والرديء، وبينهما حدود تسمى الوسائط^(٦)، وعرّج بعد ذلك على تأصيل بعض القضايا التي تتصل اتصالاً وثيقاً بحرية الشاعر في إبداعه الشعري، مخالفاً فيها من سبقه ممن عرضوا لها، وكانت لهم فيها آراء متشددة ومتشعبة تنأى عن جوهر العملية الشعرية، وتأبأها طبيعة الفن الشعري، وهي:

١ - الحرية في تناول المعاني:

ينظر قدامة إلى الشعر - شأنه في ذلك شأن كثير من النقاد - على أنه صناعة كغيره من الصناعات، كالنجارة والصياغة ونحوهما، ومن ثم فإنه ينطبق عليه ما ينطبق عليها، من ضرورة توفر المادة الأولية أو الموضوعة - كما سماها - التي تختلف فيما بينها اختلافات بيّنة من حيث القيمة والجودة والرداءة وما إلى ذلك، وتجويد الصنعة والاهتمام بها، والتي تختلف هي الأخرى من صانع إلى آخر، تبعاً لتمكّنه من فن الصنعة، وتمرسه في إتقانها. والمادة الأولية أوالموضوعة تقابل المعنى الشعري عند قدامة، وصناعتها عنده تقابل الصورة أو ما يمكن أن يسمى بالصياغة الفنية للشعر، ولما كانت المادة الأولية مباحة جميعاً للصانع، وله أن يختار منها ما يشاء، ليصنع ما يشاء، وكيفما يشاء، ولا يُشترط عليه أن يختار منها ما عُرف بجودته فقط، والأمر كذلك فيما يخصّ الشاعر الذي يستطيع أن يختار من المعاني المختلفة ما يشاء، دون أن تُحظر عليه معانٍ وتُباح له أخرى، ولا يشترط قدامة على الشاعر في هذا كله سوى الإجادة وبلوغ الغاية المطلوبة، يقول: «المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحبّ وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ

(٥) نفسه: ٦٤.

(٦) نفسه: ٦٤.

كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة، من أنه لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة، وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعفة، والرفث والنزاهة... وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة، أن يتوخى البلوغ في ذلك إلى الغاية المطلوبة^(٧)، فقدمة يتناول في هذا النص مسألتين مهمتين: الأولى تشبيهه الشعر بالصناعة، والثانية - وهي نتيجة للأولى - حرية الشاعر بتناول أي معنى من المعاني، وهما مسألتان جدريتان بالاهتمام والمناقشة. أما الأولى فقد سبقه إليها بعض النقاد كابن سلام الجمحي في كتابه «طبقات فحول الشعراء» الذي قال: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات: منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما تثقفه اللسان» وذكر أمثلة على ذلك منها اللؤلؤ والياقوت، والجهبذة بالدينار والدرهم، والبصر بغريب النخل، وأنواع المتاع، وغير ذلك^(٨).

وانطلاقاً من هذه الرؤية فإننا نجدهم يربطون بين عمل ناقد الشعر، وعمل الخبير في المهن والصناعات المختلفة كالصراف مثلاً، لينتهوا إلى أن لكل صناعة

(٧) نقد الشعر: ٦٥ - ٦٦.

(٨) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي (٢٣١ هـ) قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة، د. ت. ٥/١ - ٦. وقد ذكر الأستاذ محمود شاكر محقق الكتاب أن كلمة صناعة وردت بفتح الصاد وأنه وجد في كتاب «الكليات» لأبي البقاء ما نصه: «والصناعة، بالفتح تستعمل في المحسوسات، وبالكسر في المعاني» ولكن إجماع كتب اللغة على ذكر «الصناعة» بالكسر، وأنها حرفه الصانع وعمله بيديه، دال على أن الصناعة بالفتح في المعاني، دون المحسوسات، وأنها الحذق والدرية على الشيء، إلا أن النقاد استخدموا «الصناعة» بكسر الصاد وليس بفتحها، ليدلوا على عمل الشعر أو النشر.

خبراءها والحاذقين فيها، وعلى الناس أن يعودوا إليهم فيما يُشكل عليهم لأخذ النصيحة والمشورة والرأي السديد، لأن اجتهاد الجاهل في ذلك قد يوقعه في الخطأ، وفيما لا يحمد عقباه «قال قائل لخلف: إذا سمعت أنا بالشعر أستحسنه فما أبالي ما قلت أنت فيه وأصحابك، قال: إذا أخذت درهما فاستحسنته، فقال لك الصرّاف: إنه رديء! فهل ينفعك استحسانك إياه؟»^(٩)، وليس أدل على عناية النقاد بهذا المصطلح - أعني مصطلح الصناعة - واهتمامهم به، وإطلاقه ليس على عمل الشعر فقط، بل وعلى عمل النثر أيضاً، من تأليف أبي هلال العسكري كتابه الذي أسماه (كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر). وهذا دليل ساطع على رسوخ هذا المصطلح في الأوساط النقدية، وقبولهم له، وشيوعه في كتاباتهم النقدية، وأغلب الظن عندي أن استعمال النقاد الأوائل لهذا المصطلح، كان يهدف إلى تقريب آلية العملية الإبداعية الأدبية إلى أذهان الناشئة وطلاب العلم، والأخذ بأيديهم لفهمها واستيعابها، وذلك بربطها بآلية العمل في الصناعات المختلفة. ولم يكن هدفهم تحقيق المطابقة التامة، والمشاكلية الكاملة بين إبداع الأدب عامة والشعر خاصة، وبين تلك الصناعات، لأن ثمة فوارق كثيرة بين العاملين. ولعله من الحيف الشديد أن ننظر إلى الإبداع الأدبي على أنه صناعة كغيره من الصناعات المادية بوجه عام، فالبون شاسع بين عمل اليد وعمل الذهن، والفرق كبير بين العمل المادي والعمل الفكري. وأما المسألة الثانية فقد رأى قدامة فيها أن المعاني كلها مباحة للشاعر، وله الحرية الكاملة في أن يتناول منها ما يشاء في شعره، من غير أن يُنظر إلى انسجامها مع الأخلاق أو الدين، أو موافقتها للمواضع الاجتماعية المختلفة أو ما إلى ذلك، لأنه رأى أن بعض

(٩) نفسه: ٧/١.

النقاد يعيرون الشعر إذا تضمن معنىً فاحشاً، وضرب على ذلك مثلاً قول امرئ القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تئاتم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول
ثم علّق قائلاً: «وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة مثلاً رداءته في ذاته»^(١٠)، وهو بهذا لا يرى حرجاً على الشاعر في تناول أي معنى من المعاني في شعره، ومن ثم فإن حرية الشاعر عنده في هذا الباب غير مقيدة بقيد، أو محدودة بحد، وما عليه سوى الإجابة في الصياغة الفنية فقط، وقدامة في رأيه هذا يخرج على الاتجاه الأخلاقي في الشعر، ويخالف النقاد الأخلاقيين الذين سبقوه، ممن كانوا ينظرون إلى الشعر من زاوية أخلاقية، ويطالبون الشاعر بالالتزام في شعره بالجانب الأخلاقي، ومع ما يقره الدين من قيم وفضائل ومثل عليا، كابن قتيبة (٣٢٢هـ) مثلاً الذي كان يميل إلى المعاني الأخلاقية في الشعر، ويفضّلها على غيرها من المعاني التي لا تحمل قيمة عليا، أو تتناول فضيلة من الفضائل^(١١)، ومحمد بن القاسم الأنباري في رسالة له بعث بها إلى عبد الله ابن المعتز، بيّن فيها رأيه في أبي نواس وأضرابه من الشعراء الذين اتبعوا طريقتهم، وساروا وفق نهجه في أشعارهم، «فكشفوا للناس عوارهم، وهتكوا عندهم أسرارهم، وأبدوا لهم مساويهم ومخازيهم، وحسنوا ركوب القبائح، فعلى كل متدين أن يذم أخبارهم وأفعالهم...»^(١٢). وقدامة يتفق في نظرته هذه مع عدد من النقاد الذين سبقوه

(١٠) نقد الشعر: ٦٦.

(١١) انظر حديثه عن أقسام الشعر في: الشعر والشعراء، لابن قتيبة الدينوري (٢٧٩هـ)

تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م. ١/ ٦٤-٧٣.

(١٢) جمع الجواهر في الملح والنوادر، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني

أوعاصروه أو أتوا بعده، كالأصمعي (٢١٦هـ) الذي يبدو أنه أول من فصل بين الدين والشعر، وذلك عندما سُئِلَ عن شعر لبّيد، فقال: «كان رجالاً صالحاً»^(١٣)، وقد علّق السجستاني على ذلك بقوله: «كأنه ينفي عنه جودة الشعر»^(١٤)، وعبد الله ابن المعتز (٢٩٦هـ) كذلك في رده على رسالة الأنباري التي سبق ذكرها، إذ بيّن أن تقليم الشاعر وتفضيله على سواه، لا ينبغي أن يُقاس بمدى التزامه بأعراف الدين، أو تمسّكه بالخصال الحميدة في شعره أو ما ذلك، بل يجب الاحتكام في ذلك إلى مقاييس فنية أخرى أكثر موضوعية، تتصل ببناء الشعر، وإحكام نظمه ونحو ذلك^(١٥)، والصولي في دفاعه عن أبي تمام في وجه خصومه، ممن اتهموه بالكفر، وطعنوا عليه في شعره، موضّحاً أن الكفر أو الإيمان، لا ينقصان من الشعر، ولا يزيدان فيه^(١٦). والقاضي الجرجاني (٣٦٦هـ) في وساطته، إذ نجده يفصل فصلاً حاداً بين معتقدات الشاعر وشعره، في معرض دفاعه عن المتنبي^(١٧)، وكذلك العميدي الذي رأى في سياق حديثه عن المتنبي، أن عقيدة الشاعر ينبغي ألا تؤثر في نظرتنا لشعر

(٤٥٣هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي وشركاه، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م. ص ٤١.

(١٣) فحولة الشعراء، لعبد الملك بن قريّب الأصمعي (٢١٦هـ) تحقيق المستشرق: تشارلس توري، قدم له: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٠م. ص ١٥.

(١٤) نفسه.

(١٥) انظر: جمع الجواهر في الملح والنوادر: ٤١.

(١٦) انظر: أخبار أبي تمام، لأبي بكر الصولي (٣٣٥هـ) حققه وعلق عليه: خليل محمود عساكر ومحمد عبده وعزام نظير الإسلام الهندي، قدم له: أحمد أمين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠م. ص ١٧٢.

(١٧) انظر الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (٣٦٦هـ) تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، لبنان، د. ت. ص ٦٣ - ٦٤.

الشاعر، وتقييم شعره^(١٨)، وسوى هؤلاء من النقاد الذين لم يعولوا في تقديمهم على ديانة الشاعر، أو مدى التزامه بالقيم والمثل في شعره أو في سلوكه، وكان جل اهتمامهم منصباً على أسلوب الشاعر، وصياغته الفنية، بغض النظر عن المعاني التي يتضمنها، وأمام هذا التباين الذي رأيناه في مواقف النقاد فإنني أرى أنه ينبغي التمييز في هذه القضية بين ثلاثة أمور:

أولها: هو أن المعاني التي هي بمثابة المادة الأولية أوالموضوعة للشعر، مختلفة فيما بينها اختلافات قليلة أو كثيرة، ومتنوعة تنوعاً كبيراً، وللشاعر الحرية الكاملة في تناول المعاني التي تروقّه وتعجبه في خطابه الشعري، دون غيرها مما قد لا يميل إليه أو يفتن به، فهذا حقه الذي يمنحه إياه الفن الشعري، الذي تأبى طبيعته القيود وتنفر منها أبما نفور، وقبول المعنى أو رفضه يخضع لاعتبارات كثيرة، ذاتية واجتماعية ودينية وأيدولوجية وغير ذلك. وهنا ينبغي ألا نغفل دور المتلقي في الخطاب الشعري، وألا نصادر حرته في قبول المعاني أو رفضها، وكما أن الشاعر حرّ في تناول ما يشاء من المعاني، فكذلك المتلقي حرّ أيضاً في قبول ما يعجبه من تلك المعاني، ورفض ما لا يعجبه منها، ومن هنا يأتي حكم القيمة على النتاج الشعري، ويختلف الناس فيما بينهم، ويتفرقون شيعاً ومذاهب في ذلك، وكلّ يفضل ما ينسجم مع مواضعه الذاتية أوالموضوعية.

وثانيها: أننا لو ارتضينا تشبيهه قدامة وسواه من النقاد، الشعر بالصناعات المختلفة كالنجارة والصياغة ونحوهما، وأن المعاني في الشعر تقابل المواد الأولية في تلك الصناعات، والصياغة الفنية في الشعر تقابل الصورة التي يشكّلها الصانع من تلك المواد، فإن هذه المواد تختلف فيما بينها جودة أو رداءة، وهذا يؤثّر

(١٨) انظر الإبانة عن سرقات المتنبي، لأبي سعيد محمد بن أحمد العميدي (٤٣٣ هـ) تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م، سلسلة ذخائر العرب / ٣١ / ص ٢٤.

تأثيراً كبيراً في المنتج الذي يشكّله الصانع، لأن الحكم على هذا المنتج يكون ذا شقين، الأول يتناول الصورة الخارجية له، وهو أمر يُدرك بالبصر، ويحتاج إلى ذوق صحيح وسليم ومدرب، أكثر من حاجته إلى المهارة والحذق، والثاني يتناول المادة التي صُنعت منها، وهو أمر يُدرك بالبصيرة، ويتطلب الخبرة والمعرفة والدراية، ولذا فإنه لا يُدرك ببساطة، ولا يُثبِت إلا بعد لأي. ومن هنا فإنه لا ينبغي أن نقف عند الصورة الخارجية فقط، التي يراها قدامة أهم شيء في الصناعة، بل لا بد من الاهتمام أيضاً بالمادة الموضوعية، وإن الصانع الماهر يستطيع تشكيل صورة تروق وتعجب، إلا أن هذا لن يغير في جوهر المادة الأولية، ولن يُغير من جودتها إن كانت جيدة أصلاً، أو من رداءتها إن كانت رديئة أصلاً، ومن ثم فإن التغيير يطول شكلها دون جوهرها، وظاهرها دون باطنها.

وثالثها: أنه ينبغي التمييز بين سلوك المبدع وإنتاجه، وعدم الربط بينهما، أو النظر إلى أحدهما على أنه صورة للآخر، وذلك لأننا نجد بعض النقاد يهتمون بهذا الأمر، ويعولون عليه كثيراً في العملية النقدية، ويرون ضرورة أن يكون الإنتاج صورة عن السلوك، والسلوك مطابقاً للإنتاج، ويصدرون أحكامهم النقدية تبعاً لهذه الرؤية^(١٩).

٢ - التناقض في تناول المعاني:

لا يرى قدامة على الشاعر حرجاً في أن يناقض نفسه في المعاني التي يتناولها في شعره، كأن يذم أمراً ما ثم يمدحه بعد ذلك، فهذا أمر مباح له، ولا

(١٩) من ذلك مثلاً ما ذكره أبو بكر الصولي في دفاعه عن أبي تمام في وجه من اتهموه بالكفر، وطعنوا عليه في شعره، مبيّناً أن الكفر والإيمان لا ينبغي أن يكونا سبباً للحط من شعر الشاعر، يقول: «وقد ادعى قوم عليه الكفر بل حققوه، وجعلوا ذلك سبباً للطعن على شعره، وتقبیح حسنه، وما ظننت أن كفرًا ينقص من شعر، ولا أن إيماناً يزيد فيه» أخبار أبي تمام: ١٧٢.

يُعبأ عليه في شعره، لا بل إن ذلك في نظره دليل على اقتدار الشاعر، وتمكُّنه من فن الشعر، وقدرته على النظم، شريطة إحسانه وإجادته في الحالتين معاً يقول: «ومما يجب تقديمه أيضاً أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين، بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً ثم يذمه بعد ذلك ذمّاً حسناً، بيّناً غير مُنكر عليه، ولا معيب من فعله، إذا أحسن المدح والذم، بل إن ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته، واقتداره عليها»^(٢٠)، وضرب على ذلك مثلين من شعر امرئ القيس أيضاً، وهما قوله:

فلوأن ما أسعى لأدنى معيشة كفاي - ولم أطلب - قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي
وقوله:

فتملاً بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غنى شبع وري
ويرى أنه قد عيب بسبب ما فيهما من التناقض في معناهما، وذلك لأنه «وصف نفسه في موضع بسموالمهمة، وقلة الرضا بدنيء المعيشة، وأطرى في موضع آخر القناعة، وأخبر عن اكتفاء الإنسان بشبعه وريء»^(٢١)، ثم بيّن أن القولين لا يتضمّنان تناقضاً أبداً، بل إنهما متفقان في بعض ما تضمناه، ولكن في أحدهما زيادة على الآخر، إلا أنّها لا تنقض ما فيه، وهذا عنده من باب الاتساع في المعاني التي لا تتناقض، وهو أمر غير محظور في الشعر، ولا ممنوع على الشاعر، وأما المعنيان المتفقان في المثالين، فهما البيت الأول في المثال الأول، والشطر الثاني في المثال الثاني، وأما الزيادة التي ليست بناقضة، فهي

(٢٠) نقد الشعر: ٦٦.

(٢١) نفسه: ٦٧.

قوله: «لكني لست أسعى لما يكفيني ولكن مجد أوْثله، فالمعنيان اللذان ينبئان عن اكتفاء الإنسان باليسير متوافقان في الشعرين، والزيادة في الشعر الأول التي دل بها على بعد همته ليست تنقض واحدًا منهما ولا تنسخه، وأرى أن هذا العائب ظن أن امرأ القيس قال في أحد الشعرين: إن القليل يكفيه، وفي الآخر: إنه لا يكفيه»^(٢٢)، وبعد هذا البيان الذي ذكره قدامة، والذي صحح فيه خطأ ما رآه عند بعضهم، وصحح فهمهم للمعنى الذي تضمنته الأبيات، رجع إلى النقطة الأساسية التي أورد الأمثلة من أجلها، وهي مسألة التناقض في الشعر، ليقرّر أن امرأ القيس حتى لو ناقض نفسه، وأتى بمعنيين متناقضين في شعره، لم يكن مخطئًا «لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقًا، بل إنما يُراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كأنما ما كان أن يُجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر»^(٢٣)، فالتناقض عند قدامة نقيض الصدق، وبما أن الصدق نقيض الكذب فهذا يعني أن التناقض مرادف للكذب عنده. وقدامة في نقده عامة من أنصار الكذب في الشعر وليس من أنصار الصدق كما سنرى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه استطاع حين رأى إباحة التناقض في الشعر، أن ينفذ إلى جوهر العملية الشعرية، ويلتفت إلى الجانب النفسي في عمل الشعر، وذلك لأن الشعر استجابة ذاتية وإنسانية، وتحسيد لرؤية الحياة والعالم والكون، بالتفاعل بين ذات الشاعر والعالم الموضوعي الخارجي، وهذا هو جوهر الخطاب الشعري. والذات الشاعرة في موقفها من العالم الموضوعي، ورؤيتها له، تخضع لعوامل نفسية وأخرى موضوعية، تجعلها

(٢٢) نقد الشعر ٦٨.

(٢٣) نفسه.

متقلبة، أو متغيرة، أو متناقضة، فالشعر «لا يمثّل إلا الحالة النفسية في الوقت الذي أنشأ فيه الشاعر شعره، وقد يكون متفائلاً حيناً، ومتشائماً حيناً، وراضياً حيناً، وغير راض حيناً آخر، والشعر يُمثل هذه الأطوار»^(٢٤). ومن هنا فإن مطالبة الشاعر بالثبات الدائم في نظرتة إلى الأشياء من حوله، أمر لا يستقيم بالنظر إلى جوهر الشعر، وعلاقته بالشاعر.

٣ - الغلو والاقتصار على الحد الأوسط:

أشار قدامة إلى مذهبين من مذاهب الشعر هما: الغلو في المعنى، والاقتصار على الحد الأوسط فيه، وذكر أمثلة عدة على ذلك، منها قول مهلهل بن ربيعة:
فلولا الريح أسمع من بججر صليل البيض تقرع بالذكور
وبين أن بعضهم قد خطأ مهلهلاً «من أجل أن بين موضع الوقعة التي ذكرها، وبين حجر مسافة بعيدة جداً»^(٢٥)، وكذلك فعلوا مع قول النمر بن تولب:
أبقى الحوادث والأيام من نمر أشباه سيف قدس إثره بادي
تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي
وقول أبي نواس:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك التطف التي لم تُخلق
ثم انتهى بعد ذلك إلى القول: «إن الغلو عندي أجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسن الشعر أكذبه، وكذا ترى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب

(٢٤) أسس النقد الأدبي، د. أحمد أحمد بدوي، مكتبة نضرة مصر بالفجالة، ط٣،

١٩٦٤م. ص ٤٢٢.

(٢٥) نقد الشعر: ٩٢.

لغتهم»^(٢٦)، وقد بيّن أن هؤلاء الشعراء عندما قالوا ما قالوا، وكذلك غيرهم من الشعراء الذين ارتضوا مذهب الغلو في أشعارهم، فإنما يريدون «به المثل وبلوغ النهاية في النعت، وهذا أحسن من المذهب الآخر - يعني الاقتصار على الحد الأوسط -»^(٢٧)، إن قدامة يعطي بهذا الذي يراه تفسيراً متقدماً لحقيقة الغلوفي الشعر، ويضع يده على السبب الحقيقي الذي يجعل الشاعر ينحو هذا النحو، ويتجه هذا الاتجاه في شعره، فالذين خطؤوا مهلهلاً والشاعرين الآخرين، إنما نظروا إلى الشعر من حيث مطابقته للواقع، وتصويره الدقيق لهذا الواقع، ولم يقفوا عند هذا الحد بل وصفوا هذا الشعر وأمثاله بالكذب، ووصفوا قائله بالكاذب^(٢٨)، ومن هنا فقد رفضوا مثل هذا الشعر لأنه لا يستقيم بالنظر إلى الواقع، ولا يصح بالقياس إليه، فالمسافة ما بين حجر والمكان الذي جرت فيه الواقعة كبيرة جداً، ولا يمكن سماع أصوات السيوف وهي تضرب الخوذ التي

(٢٦) نقد الشعر: ٩٤.

(٢٧) نفسه: ٩٤.

(٢٨) وُصف مهلهل في بيته السابق بأنه أحد الشعراء الكذبة، (الشعر والشعراء ١ / ٢٩٧) كما نعتوا بيته بأنه أكذب الأبيات تارة، وبالخطأ والكذب تارة أخرى، وذلك بسبب البعد الكبير بين مكان الواقعة التي ذكرها، وبين حجر. يُنظر الموشح، للمرزياني (٥٣٨٤) تحقيق: علي محمد الجاوي، دار نخبضة مصر، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م. ص ١٠٦، ١١٣. وفي هذا السياق نجد مثلاً أن امرأة تقول لعمران بن حطان: زعمت أنك لم تكذب في شعر قط، وقد قلت:

فهناك مجزأة بن ثور كان أشجع من أسامه

أفيكون رجل أشجع من الأسد؟ قال: أنا رأيت مجزأة فتح مدينة، والأسد لا يفتح مدينة. المصون في الأدب، لأبي أحمد الحسن بن عبد الله العسكري (٥٣٨٢) تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي، ط ٢، ١٩٨٤م. ص ٥٨.

يضعها المقاتلون على رؤوسهم، والنطف لا تخاف من الممدوح لأنها لم تخلق بعد، ففي الواقع لا يحدث هذا ولكنه في الفن ممكن الحدوث، لأن الفن ليس مطابقة للواقع، أو صورة حرفية له، بل هو موازاة رمزية لهذا الواقع، وإعادة تشكيل لهذا الواقع، ورؤية جديدة له، تعبّر عن روح الفن، وتنبئ عن فكر الشاعر وروحه. وانطلاقاً من هذه الرؤية التي تميّز بين الواقع والفن، يمكن أن نفهم بيت مهلهل وكذا كل شعر مشابه فهمًا صحيحًا، وعندها لن نستسيغ توجيه الاتهامات للشاعر شرقًا وغربًا، ولو وقف قدامه عند هذا الذي رآه، لكان استطاع الحفاظ على نظرتيه المتقدمة في فهم طبيعة الفن الشعري، وكان وعى ضرورة امتلاك الشاعر للحرية الكاملة في التعبير، إلا أنه لم يعط الشاعر إلا بعض الحرية، أولنقل إنه أعطاه حرية منقوصة، لأنه عاد فرأى أن قبول الغلو رهن باستعمال (كاد) أو ما شاكلها، وأما ما لا يصح فيه استعمال (كاد) فهو غلو غير مقبول، ولهذا فقد جوّز قول مهلهل ورأى أنه يمكن قبوله، «لأنه ليس يخرج عن طباع أهل حجر أن يسمعوا الأصوات من الأماكن البعيدة، ولا خارج عن طباع البيض أن تصل ويشتد طنينها بقرع السيوف إياها، ولكن يبعد ببعد المسافة بين الوقعة وحجر بعدًا لا يكاد يقع»^(٢٩)، وكذا الحال عند النظر في قول النمر بن تولى «فليس خارجًا عن طباع السيف أن يقطع الذراعين والساقين والهادي، وأن يؤثّر بعد ذلك ويغوص في الأرض، ولكنه مما لا يكاد يكون»^(٣٠)،

(٢٩) نقد الشعر: ٢٠٢.

(٣٠) نفسه.

وقول أبي نواس ففي «قوله (حتى إنه لتهابك) قوة لتكاد تهابك»^(٣١)، وفي مقابل هذا فقد رفض بيتاً لأبي نواس وهو قوله:

يا أمين الله عش أبدا دم على الأيام والزمن

وقد ذكره مثلاً على إيقاع الممتنع في حال ما يجوز وقوعه ويمكن كونه، وهذا من عيوب المعاني عنده، ورأى أنه غير جائز ولا مقبول، لأنه لا يصح فيه استعمال (كاد) أو ما يماثلها، يقول: «وليس في طباع الإنسان أن يعيش أبداً، فإننا كنا قد قدمنا أن مخارج الغلو إنما هي على (يكاد)، وليس في قول أبي نواس (عش أبداً) موضع يحسن فيه، لأنه لا يحسن على مذهب الدعاء أن يقال: أمين يكاد أن يعيش أبداً»^(٣٢)، ومن هنا فإن قدامة عاد ليتابع الفريق الذي خطأه، ورأى أنه لم يصب في فهم الأبيات السابقة، بالربط بين الشعر والواقع، ومدى مطابقتها لذلك الواقع، مع وجود بعض الاختلاف بينهما، فهم رفضوا هذه الأبيات وأمثالها رفضاً قاطعاً، على حين قبلها هو قبولاً مشروطاً، وذلك أنه جعل علة قبولها هو أن يحسن فيها استعمال (كاد) أو ما جرى مجراها، وأما ما لا يحسن فيه ذلك فهو مرفوض عنده أيضاً وغير مقبول البتة.

ومع أن قدامة قد تجاوز غيره ممن سبقه في فهم المعنى الحقيقي للغلو، بإشارته إلى أن الشاعر إنما يريد بذلك المثل وبلوغ الغاية في النعت، إلا أنه لم يستطع أن يمضي أبعد من ذلك، فعاد ليقيد الشعر والشاعر بتقييد الغلو، بإمكان استعمال (كاد) حتى يغدو غلوّاً مقبولاً لديه، ومع ذلك فإن حرية

(٣١) نقد الشعر: ٩٥.

(٣٢) نفسه: ٢٠٢.

الشاعر في المغالاة في شعره كبيرة عنده، إلا أنها ليست كاملة، إنها حرية مقيدة بقيود، ومشروطة بشروط، وكنا نود لوأنه استطاع أن يمضي بعيداً في رؤيته هذه، ويتحرر من سطوة الماضي، وهيمنة الموروث النقدي، وما كان سائداً على الساحة الفكرية من أفكار وآراء، وألا يربط بين الشعر والواقع، لأن الشعر ليس كذلك، وليس يُطلب منه أن يكون كذلك، والشاعر عندما يغالي أو يبالغ في شعره فإنما يعبرُ بذلك عما يحلم به ويتمناه ويريده، لا عما هو كائن أو موجود في الواقع، وعندما نفهم هذه الحقيقة وندركها، يسهل علينا فهم الأبيات السابقة جميعاً، ونعي مبعغى الشاعر ومراده من ذلك التجاوز لحدود الواقع وحواجزه، الذي يبدو في كثير من الأحيان فجاً وغلبيّاً ومنبوذاً، إلا على من يدركه إدراكاً حقيقياً، ويفهمه فهماً صحيحاً، ويضعه في إطار الحلم والأمنية والرؤية الشعرية الخاصة. وعندما أيضاً ندرك أن صليل السيوف في المعارك يمكن أن يدوي في الآفاق فيسمع البعيد قبل القريب، بغض النظر عن بُعد المسافات، وامتداد المساحات، ونفهم أيضاً قوة سيف الشاعر الآخر الذي يقطع الذراعين والساقين والهادي ويغوص بعد ذلك في أعماق الأرض، ونعي أن هيبة الخليفة في نفس الشاعر ترعب الجميع حتى النطف التي لم تُخلق بعد، وبممكننا كذلك فهم أمنية أبي نواس في أن يعيش ممدوحه الخليفة الأمين أبداً فلا يموت، وإن كان تحقق ذلك واقعياً ضرباً من الخيال.

لقد أدرك الشاعر القديم بفطرته السليمة، وذوقه الصحيح، أبعاد الفن الشعري، ورأى أن له طبيعة خاصة تميّزه من غيره من أساليب القول، وفنون الكلام عند العرب، وأنه لا شيء يقف في طريق الفن، فالفن لا يعترف بالحواجز، ولا يهتم بالقيود، وسبق الناقد في هذه الرؤية، فالنقاد لم يستطيعوا

للحاق بالشاعر في هذا المجال، بل قصّروا عنه تقصيراً كبيراً، حين ربطوا بين الفن الشعري والواقع، وأخذوا يقيسون الشعر بالواقع، ويسقطون التجربة الشعرية على ذلك الواقع، فما اتفق معه فهو مقبول، وما خالفه فهو مردود. ولعل من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن معظم النقاد يرون ضرورة تقييد المبالغة وما شابهها، بـ (كاد) وما شاكلها، فابن رشيق القيرواني يرى «أن أحسن الإغراق ما نطق به الشاعر أو المتكلم بـ (كاد) وما شاكلها نحو (كأن) و(لولا) وما أشبه ذلك»^(٣٣)، وكذلك شأن ابن سنان الخفاجي، الذي أعلن أنه ممن يفضّلون المبالغة والغلو في الشعر «لأن الشعر مبني على الجواز والتسمح، لكن أرى أن يستعمل في ذلك (كاد) وما جرى في معناها، ليكون الكلام أقرب إلى حيّز الصحة»^(٣٤).

ثانياً - الآمدي:

يعد الآمدي في موازنته بين الطائين، ممثلاً لأصحاب الاتجاه التقليدي أو المحافظ في نقد الشعر، وواحدًا من النقاد الذين طالبوا الشعراء بضرورة السير في ركب القدماء، والنظم على منوالهم، واقتفاء آثارهم، واتباع سننهم وطرائقهم في التعبير، وهذا ما يظهر جلياً في نقده للشاعرين، وفي مواضع كثيرة من كتابه، لا بل في جلّ كتابه، إذ إن معظم نقده التطبيقي ينطق بذلك، ويبين عنه دون موارد، ويصرح به جهاراً وعلانية، ولعل موقفه النقدي هذا، هو ما حمله على

(٣٣) العمدة: ٦٦٨/١. وانظر كذلك الصناعتين لأبي هلال العسكري، لأبي هلال العسكري (٣٩٥ هـ) تحقيق: علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٢، د. ت. ٢ / ٣٧٥.

(٣٤) سر الفصاحة، لابن سنان الخفاجي (٤٦٦ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. ص ٢٧٢.

التحامل على أبي تمام^(٣٥)، وحاد به عن الحياد الذي ينبغي أن يتحلَّى به الناقد الموضوعي، ودفعه إلى التحني على شاعريته، فهو يعترض في مقدمة كتابه على أولئك الذين جعلوا الشاعرين طبقة واحدة، وذهبوا إلى المساواة بينهما، ويقرر بصراحة أنهما مختلفان «لأن البحري أعرابي الشعر مطبوع، وعلى مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر المعروف، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ، ووحشي الكلام... ولأن أبا تمام شديد التكلف، صاحب صنعة، ومستكره الألفاظ والمعاني، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم، لما فيه من الاستعارات البعيدة، والمعاني المولدة»^(٣٦)، فالبحري متمسك بعمود الشعر وملتمزم به، بينما أبو تمام خارج على هذا العمود، ومتمرد على سننه وقوانينه، ومن هنا فإن من الطبيعي أن يميل الآمدي لمصلحة البحري، ويرجِّحه على أبي تمام، وذلك لأنه يُعد خير ممثِّل لمنهجه النقدي، ونموذجًا صالحًا لنظريته النقدية التي اعتمدها في كتابه، وإن كان قد حاول جاهدًا في موازنته، أن يقنع متلقيه بإنصافه وعدله بين الرجلين، وسعيه لتحقيق ذلك في صفحات كتابه، بتصريحه بهذا الأمر، وإعلانه إياه، إلا أن نقده كان يشي بغير ذلك، ويوح بما حاول إخفائه، ويعلن ما أراد ستره، وإن كان قد ذكر أيضًا في مفتتح كتابه، أنه لن يطلق القول بأيهما أشعر عنده «لتباين الناس في العلم،

(٣٥) انظر ما كتبه الدكتور محمد رشاد محمد صالح في كتابه «نقد كتاب الموازنة بين الطائيين» ص ٢٢٢ وما بعدها، حول تعصب الآمدي على أبي تمام وتحامله عليه، حيث أورد آراء عدد من العلماء من القدماء والمعاصرين حول ذلك.

(٣٦) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، للحسن بن بشر الآمدي (٣٧٠هـ) تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م. ٦/١.

واختلاف مذاهبهم في الشعر»^(٣٧)، وليس ذلك فحسب، وإنما يُنكر على الآخرين أيضاً فعل ذلك أو ما يشبهه في أمر المفاضلة بين الشعراء، يقول: «ولا أرى لأحد أن يفعل ذلك فيستهدف لدم أحد الفريقين، لأن الناس لم يتفقوا على أي الأربعة أشعر في امرئ القيس والنابغة وزهير والأعشى، ولا في حرير والفرزدق والأخطل.... لاختلاف آراء الناس في الشعر، وتباين مذاهبهم فيه»^(٣٨)، ويكرر هذا الأمر أيضاً عندما بدأ بعرض منهجه في المفاضلة بين الرجلين فقال: «فأما أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الآخر، ولكني أوازن بين قصيدتين من شعرهما، إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى، فأقول أيهما أشعر في تلك القصيدة، وفي ذلك المعنى، ثم احكم أنت حينئذ على جملة ما لكل واحد منهما، إذا أحطت علماً بالجد والرديء»^(٣٩).

وسأعرض فيما يلي نموذجاً واحداً من نقده لشعر الشاعرين، آملاً أن يقدم للقارئ صورة وافية عن منهجه النقدي، المتمثل بالالتزام بطرائق العرب في القول، وسننهم في التعبير، وهو ما يجد من قدرة الشاعر على الابتكار، ويكبل حريته في عملية الإبداع الشعري، ويجول بينه وبين الإتيان بالجديد في المعاني والأساليب وما إلى ذلك، فقد أورد قول أبي تمام:

رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه بكفيك ما ماريت في أنه برّد

(٣٧) نفسه: ٦/١.

(٣٨) نفسه: ٦/١ - ٧.

(٣٩) نفسه: ٧/١.

ثم نقل عن ابن عمار القطريلي قوله: «هذا هو الذي أضحك الناس منذ سمعوه وإلى هذا الوقت»^(٤٠)، وبعد ذلك انتقل لبيّن موضع الخطأ في هذا البيت فقال: «والخطأ في هذا البيت ظاهر، لأني ما علمت أحدًا من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقّة، وإنما يوصف بالعظم والرجحان والثقل والرزانة ونحو ذلك، كما قال النابغة:

وأعظم أحلامًا وأكثر سيّداً وأفضل مشفوعًا إليه وشافعا
وكما قال الأخطل:

شمس العداوة حتى يستفاد لهم وأعظم الناس أحلاما إذا قدروا
ومثل هذا كثير في أشعارهم، ألا تراهم إذا ذموا الحلم كيف يصفونه بالخفة
فيقولون: خفيف الحلم، وقد خف حلمه، وطاش حلمه، وقال عياض ابن كثير
الضبي:

تنايلة سود خفاف حلومهم ذوي سرب في الحي يغدو ويطرق
فهذه طريقة وصفهم للحلم، وإنما مدحوه بالثقل والرزانة، وذمموه بالطيش
والخفة.

وأيضًا فإن البرد لا يوصف بالرقّة، وإنما يُوصف بالمتانة والصفاقة، وأكثر
ما يكون ألوانًا مختلفة، كما قال يزيد بن الطثرية:

أشأقتك أطلال الديار كأنما معارفها بالأبرقين برود
والأبرق والبراق من الأرض، ما كان فيها حجارة ورمل، فقيل (برقاء)
لاختلاف الألوان فيها.... فلذلك شبّه الشاعر معارف البراق بالبرود

(٤٠) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحرّي: ١ / ١٣٨.

لاختلاف ألوان البرود, ولولا أنه قال (رقيق حواشي الحلم) لظننت أنه ما شبهه بالبرد إلا لمتانته, وهذا من أفحش الخطأ.... وإني لأعجب من اتباع البحري إياه في البرد, مع شدة تجنبه الأشياء المنكرة عليه, حيث يقول:

وليال كسين من رقة الصي ف فخيلىن أنهن برود
وكيف لم يجد شيئاً يجعله مثلاً في الرقة غير البرد؟ ولكن الجيد في وصف
الحلم قوله متبعاً المذهب الصحيح المعروف:

خفت إلى السؤدد الجفو نهضته ولويوازن رضوى حلمه رجحا
وأبو تمام لا يجهل هذا من أوصاف الحلم, ويعلم أن الشعراء إليه
يقصدون, وإياه يعتمدون, ولعله قد أورد مثله, ولكنه يريد أن يبتدع فيقع
في الخطأ^(٤١).

إن تدقيق النظر في نقد الآمدي لبيت أبي تمام, الذي وصف فيه الحلم
والبرد بالرقّة, يجعلنا ندون الملاحظات التالية:

١- إن الخطأ الذي ارتكبه أبوتمام في معنى بيته, وأخذه عليه الآمدي, إنما
هو بالخروج عما هو معروف وشائع في وصف الحلم والبرد, إذ إن للشعراء
الجاهليين والإسلاميين طرائق معروفة, وسنناً متبعة في ذلك, ولا يجوز للشعراء
تجاوزها, أو الإتيان بما يخالفها ولا يتفق معها, وتقضي هذه الطرائق وتلك
السنن, بأن يمدح الحلم بالثقل والرزانة, وأن يذم بالطيش والخفة, لا كما فعل
أبو تمام, الذي وصف الحلم بالرقّة, مخالفاً بذلك أساليب الشعراء القدماء,
وخارجاً على ما اعتادوه وألفوه في أشعارهم, وكذلك حال البرد, إذ إن له
طرائق خاصة في وصفه, فهو لا يُوصف بالرقّة, وإنما يُوصف بالمتانة والصفاقة, مع

(٤١) نفسه: ١ / ١٣٩ - ١٤٢.

التركيز على تعدد ألوانه واختلافها، وهذا هو الذي أخطأ فيه أبوتمام، لأنه وصف البرد بالنعومة والرقّة، خارجاً بذلك على مذاهب العرب، ومخالفاً طرائقهم المتبعة في هذا الأمر، وهذا كله يعني أن خطأ أبي تمام تمثّل بالخروج على ما ورد عند الشعراء القدماء في هذا المعنى، ولو أنه التزم بمذاهبهم التي ذهبوا إليها، وقال ما قالوه، واقتفى أثرهم في ذلك، لكان محسناً يستحق الثناء، ومجيداً يبعث على التقدير، أما وقد تمرد على السائد، وأعلن انقلابه على المؤلف والمتداول، فهذا يعني أنه سيحظى بسخط الأمدي، كما حظي بسخط غيره من النقاد المحافظين، الذين يُعلون من شأن القدم على حساب الحديث، ويميلون إلى التمسك بطرائق القدماء وأساليبهم في التعبير، أكثر من ميلهم إلى التجديد في تلك الطرائق والأساليب.

٢- نلاحظ أن الأمدي قد أورد الشاهد تلو الشاهد من أشعار السابقين، حتى بلغت عدتها عشرة أبيات وُصف فيها الحلم بالعظم والرجحان والرزانة، وخمسة أبيات ذم فيها الحلم حين وصفوه بالطيش والخفة، ليبرهن بذلك على صحة ما ذهب إليه، وليبيّن مذاهب العرب في وصف الحلم، وطرائقهم المتبعة في ذلك، والتي لا يجيز الخروج عليها أو تجاوزها، فذلك عنده من باب الخطأ الذي لا ينبغي أن يقع فيه شاعر كأبي تمام، ولا شك في أن طريقة الأمدي هذه في الاستقصاء والتتبع، تدل على سعة اطلاعه، وعمق معرفته بالتراث الشعري، وتنبؤ عن ناقد متمرس يتابع مادته في مظانها المختلفة، ولا يكفي بإطلاق الأحكام النقدية اعتباطاً، وهذه سمة من سمات نقده التي تُحمد له، سواء اتفقنا معه في بعض أحكامه أم لم نتفق معه فيها.

٣- ومما يلفت النظر أيضاً في كلام الأمدي، هو تعجبه واستغرابه من اتباع البحري أبا تمام في وصفه للبرد، مع شدة تجنبه الأشياء المنكرة عليه، لأن هذا

يعني أن البحتري قد تابع أبا تمام في خطئه، وحذا حذوه في معناه، دون أن يدقق النظر جيداً في هذا المعنى، وهو الشاعر المتأني الذي يتجنب المنكرات على أبي تمام، ويتعد عنها، وليس يخفى على الناظر المتأني، ما في هذا النقد من إعلاء من شأن البحتري، وحط من شأن أبي تمام، وإن كان الآمدي قد استدرك في خاتمة كلامه، فحاول أن ينصف أبا تمام، ويثني عليه، بالإشارة إلى أنه لا يجهل أوصاف الحلم... ولكنه يريد أن يتدع فيقع في الخطأ، فالمسألة تلتخص عند الآمدي برغبة أبي تمام في محض الإتيان بكل ما هو جديد وطريف فقط، ولا يهمله إن كان ذلك الجديد أو الطريف مقبولاً أم غير مقبول، جيداً أم غير جيد.

٤- لقد انتقد الدكتور محمد رشاد محمد صالح الآمدي فيما ذهب إليه من نقد لبيت أبي تمام، وردّ عليه بعض آرائه، فبيّن أن معنى كلمة (الحلم) في بيت أبي تمام هو (الصفح) وليس العقل، وقد قال أبوتمام في قصائد أخرى (رقيق حواشي الصفح) فأراد أن يأتي بالمعنى نفسه، فغير كلمة (الصفح) إلى (الحلم) حتى لا يتبدل المعنى، وأما وصف أبي تمام للبرد بالنعومة والرقّة، فيعني به البرد الناعم الخاص بلبس الحضر لا برد الأعراب، أو ما يسمى بالحلة، التي كانت من الحرير الخالص، أو كانت من القطن والحرير، وهي لبس أهل المدن. وقد قدّم الدكتور صالح الكثير من الشواهد من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر ليؤيّد بما آراه التي ذهب إليها، ويؤكد صحتها، متبعاً في ذلك مذهب الآمدي نفسه، في كثرة الاستشهاد وتعدد الأدلة^(٤٢). ومع ثنائنا على الجهد الطيب الذي بذله الدكتور صالح في الرد على الآمدي وتفنيد آرائه، فإننا نرى أن الأمر أكبر من الاختلاف

(٤٢) انظر نقد كتاب الموازنة بين الطائيتين، د. محمد رشاد محمد صالح، دار الكتاب

العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م. ٣٠٣. ٣٠٩.

حول تحديد دلالة كلمة من الكلمات, أو بيان المراد منها في هذا البيت أوذاك, إذ إن الأهم هو مناقشة حرية الشاعر في إبداعه الشعري, وإلى أي مدى ينبغي أن يتقيّد بالموروث الشعري السابق له, وبما كان سائداً قبله من تقاليد شعرية, وأعراف فنية.

٥- وبالرجوع إلى بيت أبي تمام يمكن أن نرى أنه التفت فيه إلى جانب مهم في المعنى الذي عرضه, وهو وصف الحلم بالرقّة, فقد ركّز على الجانب النفسي للحليم عندما يريد أن يصفح ويعفو, فالحلم لا يكون إلا عن قوة, ولا يصدر إلا عن رجل قادر, فالإنسان الضعيف الذي يتنازل عن حقه أوحق من يلوذ به, لا يكون حليماً, لأنه لا يملك القوة أصلاً التي تمكّنه من التمسك بحقه أو الدفاع عنه, في حين أن القوي الذي يمتلك زمام الأمور, ويستطيع أن يأخذ حقه, هو الذي يكون حليماً إن عفا, ويستحق أن يُوصف بالحلم إن صفح. وعندما يريد المرء أن يحلم في أمر جلل, فهذا يعني أنه قد وصل إلى أقصى درجات الرقة, وبلغ أعلى مراحل التسامح, فالحليم هو رجل قوي ورييق معاً, ومن هنا فقد ركّز أبوتمام على جانب الرقة وتناوله في بيته, وهذا من الجديد الذي يحسب له لا عليه, وهو المولع بكل ما هو جديد وطريف, بينما تناول من سبقه من الشعراء جانب القوة في الحليم, ولذلك وصفوا الحلم بالعظم والثقل والرزانة, ومن هنا فإن كلا الفريقين مصيب, كل على طريقته.

٦- ولعل من المفيد أخيراً أن نُشير إلى أن بعض النقاد قد تابع الأمدي فيما ذهب إليه, كصاحب الصناعتين مثلاً الذي أورد البيت مثالا من أمثلة كثيرة على ما أخطأ فيه الشعراء في المعاني, معللاً سبب ذلك بقوله: «وما وصف أحد من أهل

الجاهلية ولا أهل الإسلام الحلم بالرقعة، وإنما يصفونه بالرجحان والرزانة...»^(٤٣)، وليس يخفى ما في هذا التعليل من تأثر بالآمدي في نقده للبيت، بل يكاد يكون هو هو.

لقد كان الآمدي وفيًا في نقده لطرائق القدماء في نسج الشعر وصياغته، وتمسكًا بسننهم في التعبير، ومذاهبهم في القول، وهذا ما يطالعنا في مواضع كثيرة من كتابه، إذ تكثر في نقده أمثال هذه العبارات: «هذا الوصف ضد ما نطقت به العرب»^(٤٤)، «ومن عادة العرب...»^(٤٥)، «وهذا مذهب حسن معروف من مذاهبهم»^(٤٦)، «وهذا غير معروف ولا موجود في كلام الناس»^(٤٧)، «فهذه طريقة القوم في هذا»^(٤٨)، «وهذا خلاف ما عليه العرب، وضد ما يعرف من معانيها»^(٤٩)، «وبذلك جرت العادة»^(٥٠).

نتائج البحث:

- ١- احتل الحديث عن الإبداع الشعري حيزًا كبيرًا من اهتمام النقاد في التراث النقدي القديم، لما له من صلة بألية الخلق الشعري، ولما له من أهمية في الكشف عن ماهية العملية الشعرية، ومن ثم فهم أساليب الشعراء، وطرائقهم المختلفة في التعبير.
- ٢- إن الحرية شرط أساسي من شروط الإبداع، والإبداع ثمرة من ثمار

(٤٣) الصناعتين: ١٣٥ وانظر كذلك ما ذكره صاحب الوساطة: ٧٨ عن البيت نفسه والذي لا يكاد يختلف عما قاله الآمدي إلا في أنه جاء مختصرًا جدًا.

(٤٤) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري: ١ / ١٤٣.

(٤٥) نفسه: ١ / ١٤٤.

(٤٦) ١ / ١٤٨.

(٤٧) نفسه: ١ / ١٦٩.

(٤٨) نفسه: ١ / ١٧٩.

(٤٩) نفسه: ١ / ١٩٩.

(٥٠) نفسه: ١ / ٢١٩.

الحرية، ونتيجة حتمية من نتائجها، ولذلك فإن علينا ألا نتوقع إبداعاً حقيقياً، وخلقاً فنياً متميزاً في مناخ تغيب فيه الحرية أو تُعَيَّب.

٣- لقد أحاب النقاد من خلال نقدهم عن أسئلة كثيرة تتعلق بحرية الشاعر في إبداعه الشعري، ومدى هذه الحرية وحدودها وضوابطها، وغير ذلك من الأسئلة التي شكَّلت هاجساً للنقاد، أسهم البحث فيها، والإجابة عنها، في إثراء العملية النقدية، ونتيجة لذلك فقد اختلفت آراء النقاد، وتباينت مواقفهم ما بين مؤيد لانطلاق الشاعر في عوامله الشعرية، وإعطائه فسحة في القول، ورحابة في الأداء، إلى مقيد له في التعبير، ومكبَّل له في قوله الشعري، وفي التعبير عن رؤاه المختلفة للكون والحياة.

٤- إن حرية الشاعر في إبداعه الشعري التي نعر عليها عند الفريق الأول من النقاد، ظلت حرية مقيدة ببعض القيود، ومكبلة ببعض الأغلال، وبقيت أمراً يعسر تحقيقه، ومطلباً يعز تنفيذُه.

٥- إن الثورات الشعرية الكبرى التي حدثت في تراثنا الشعري ولاسيما في العصر العباسي، كان لها - إلى جانب عوامل أخرى كثيرة - الأثر الأكبر في إحداث الثورات النقدية الكبرى في نقدنا القديم، وهي التي أسهمت إلى حد بعيد في نماء ذلك النقد، والسير به خطوات حثيثة نحو النضج الفني، ولعل إمعان النظر في تلك الثورات يؤدي بنا إلى إدراك حقيقتها، والوقوف على جوهرها، المتمثل في رغبة الشعراء في التحرر من القيود، والخروج على المألوف، والتمرد على السائد، أي بمعنى آخر كانت نتاجاً لرغبة الشاعر في الانطلاق والحرية وكسر القيود.

٦- لقد أعطى قدامة بن جعفر في نقده هامشاً كبيراً من الحرية للشاعر في عملية الإبداع الشعري، وقد يكون مرد ذلك إلى ثقافته العربية الغربية، إذ من

الواضح أنه قد تأثر في نقده بالنقد اليوناني ولاسيما نقد أرسطو، بينما وجدنا أن الآمدي صاحب الثقافة العربية العربية، يطالب الشاعر بأن يترسم دروب القدماء، ويتبع سننهم في التعبير، وأساليبهم في القول، ومن هنا كان ميله إلى تفضيل البحري الوفي لطرائق العرب، على أبي تمام المتمرد على تلك الطرائق.

٧- حاول كثير من النقاد أن يقيس الشعر إلى الواقع، ويربطه به، ولذلك فقد رأوا أن مهمة الشاعر تقتصر على تصوير ذلك الواقع بدقة وأمانة، وكلما أجاد الشاعر في وصف ذلك الواقع والافتراب منه ومطابقتها، كان ذلك دليلاً على براعته في النظم، وقوة عارضته في الأداء الشعري، والعكس صحيح أيضاً، ومن هنا فقد أسقطوا بعض الشعر لأنهم وجدوا فيه نزوعاً قليلاً أو كثيراً نحو التحرر من سلطان الواقع، ورغبة في التعبير المختلف، وفي مقابل هذا فقد امتدحوا أشعاراً أحر لأن أصحابها قاربوا الواقع، ونجحوا في تصويره بل وفي مطابقتها أيضاً. ومن هنا أيضاً فقد طرحوا مبدأ الصدق في الشعر مثلاً، كالذي نراه عند ابن طباطبا العلوي في كتابه «عيار الشعر»^(٥١)، وليس يخفى ما في هذه النظرة من تقييد لحرية الشاعر وخياله، وحد من رغبته في التعبير، بطرائق جديدة، وأساليب مبتدعة.

(٥١) يقول ابن طباطبا: «ومع هذا فإن من كان قبلنا في الجاهلية الجهلاء وفي صدر الإسلام من الشعراء، كانوا يؤسسون أشعارهم في المعاني التي ركبوها على القصد للصدق فيها مديحاً وهجاءً، وافتخاراً ووصفاً...». عيار الشعر، لابن طباطبا العلوي (٣٢٢) تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض ١٩٨٥ م. ص ١٣، ويرى كذلك أن «أحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض، بل يكون كل مثبه بصاحبه مثل صاحبه، ويكون صاحبه مثله مشبهاً به صورة ومعنى» عيار الشعر: ١٦.

أثر العربية في ثقافة المسلمين

د. محمد يوسف الشريجي (*)

إن الحديث عن أثر العربية في ثقافة المسلمين حديث الشيء عن ذاته، فكل من القرآن الكريم واللغة العربية المقدسة واحد؛ ومن هنا اكتسبت العربية القداسة والخلود، وقد ورد في الأثر «أحبُّوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي»^(١).

وقال الثعالبي معبِّراً عن العلاقة بين العربية وثقافة المسلمين: «من أحب الله تعالى، أحب رسوله محمداً ﷺ، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية، ومن أحب العربية عُني بها..»^(٢).

أثر القرآن الكريم في اللغة العربية.

لا يخفى على أحد ما أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية من آثار، وما أحدثته اللغة العربية في ثقافة المسلمين، ويكفيها فخراً أن الإسلام جعل تعلمها فرضاً لمن دخل في الإسلام، فلا قرآن بلا عربية، ولا عربية بلا قرآن.

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد في كليتي الشريعة والآداب، بجامعة دمشق.

(١) رواه الحاكم في المستدرک (ط. دار المعرفة، بيروت) ٤ / ٨٧، وقال الهيثمي: سنده ضعيف، انظر كتاب مبلغ الأرب في فخر العرب للهيمى، تحقيق مجدي السيد إبراهيم (ط. القاهرة: ١٩٣٨ م) ص ٢٠.

(٢) الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية (ط. القاهرة: ١٩٣٨ م) ص ١.

ومن الراجح أن اللغة العربية هي أقدم اللغات على الإطلاق، كما بينت الدراسات الحديثة وأنها اللغة التي علّم الله بها آدم الأسماء كلها، وهي لغة أهل الجنة. ويمكننا ذكر أهم ما أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية من آثار فيما يأتي:

١- المحافظة على اللغة العربية من الضياع:

ذكرتُ فيما سبق أن السر الكامن وراء خلود اللغة والحفاظ عليها من الاندثار هو القرآن الكريم بما كان له من أثر بالغ في حياة الأمة العربية، وتحويلها من أمة تائهة إلى أمة عزيزة قوية بتمسكها بهذا الكتاب، الذي صقل نفوس أبنائها، وهذب طباعهم، وطهّر عقولهم من رجس الوثنية وعطن الجاهلية، وألّف بين قلوبهم وجمعهم على كلمة واحدة توحدت فيها غاياتهم، وبذلوا من أجلها مهجهم وأرواحهم، ورفع من بينهم الظلم والاستعباد، ونزع من صدورهم الإحن والضغائن والأحقاد. فقد كان القرآن الكريم ولا يزال كالطود الشامخ يتحدى كل المؤثرات والمؤامرات التي حيكت ومُحَاك على لغة القرآن، يدافع عنها، ويذود عن حياضها، يقرع أسماعهم صباح مساء، ليل نهار بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣- ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] فلما كان القرآن الكريم بهذه المنزلة لا جرم أن المسلمين أقبلوا عليه ودافعوا عنه، واعتبروا أن كل عدوان على القرآن هو عدوان على اللغة العربية، وأن النيل من اللغة

العربية هو نيل من القرآن، ولذلك فإن بقاء اللغة العربية إلى اليوم وإلى ما شاء الله راجع إلى الدفاع عن القرآن، لأن الدفاع عنه - لكونه أصل الدين ومستقى العقيدة، يستتبع الدفاع عنها لأنها السبيل إلى فهمه، بل لأنها السبيل إلى الإيمان بأن الإسلام دين الله، وأن القرآن من عند الله لا من وضع أحد.

ويبدو هذا الأمر واضحًا لمن تتبع بعض اللغات وما تعرضت له من انقسام وانشطار واندثار، بعد أن كانت لغة عالمية محكية وصناعية، وليست اللغة اللاتينية عنا ببعيدة، إذ كانت لغة حضارة وسطوة وقوة، فبقيت أثرًا بعد عين.

وعلى العكس من ذلك فإن اللغة العربية لم تكن لها هذه القوة وهذه المنعة، وليست لغة حضارة وصناعة، إنما كانت لغة صحراء وأمّية، بكل ما تفرضه بيئة الصحراء من بساطة وضيق عيش، ويُعد عن العلوم والمعارف، ثم إن العرب قد تعرّضوا للحروب والدمار كغيرهم، ولكن ما زالت لغتهم قوية ساطعة تنبض بالحياة والنشاط، وما ذلك إلا بفضل القرآن الكريم، الذي تكفّل الله بحفظه، فحفظ به اللغة التي نزلت به، ولم يتكفّل بحفظ غيره من الكتب المقدسة فبادت اللغة التي نزلت فيها واندثرت.

٢- تقوية اللغة والرقى بها نحو الكمال:

منح القرآن الكريم اللغة العربية قوة ورقياً ما كانت لتصل إليه لولا القرآن الكريم، بما وهبها الله من المعاني الفيّاضة، والألفاظ المتطورة والتراكيب الجديدة، والأساليب العالية الرفيعة، فأصبحت تتألق وتتباهى على غيرها من اللغات بما حازته من محاسن الجمال وأنواع الكمال، وفي هذا يقول العلامة الراجعي رحمه الله: «نزل القرآن الكريم بهذه اللغة على نمط يُعجز قليله وكثيره معاً، فكان أشبه شيء بالنور في جملة نسقه، إذ النور جملة واحدة... قد أظهرها مظهرًا لا

يُقضى العجب منه، لأنه جلاها على التاريخ كله لا على جيل العرب بخاصته، ولهذا بُهتوا لها حتى لم يتبينوا أكانوا يسمعون بها صوت الحاضر أم صوت المستقبل أم صوت الخلود، لأنها هي لغتهم التي يعرفونها، ولكن في جزالة لم يُمضغ لها شحيح ولا قيصوم»^(١).

هذا ما عبّر به إمام العربية الرافي رحمة الله، وليس هو فحسب، بل جاء العلامة الفراهي الهندي^(٢) - إمام العربية في عصره - ليقول عن اللغة العربية: «اعلم أن كلام العرب كله نمط أعلى من كلام الأمم الذي تعوّدت به، لأنهم مولعون برزانة القول و تهذيبه من أمور سخيفة، فهم يجردون كلامهم من كل رابطة، ولو فعلوا ذلك كان عارًا على السامع، فإنه يفهم الروابط بذكائه، فلذلك كثر فيهم الحذف... إلخ»^(٣).

وقد اعترف أعداء العربية من المستشرقين وغيرهم بقوة اللغة العربية وحيويتها وسرعة انتشارها، فيقول «أرنست رينان»: «من أغرب ما وقع في تاريخ البشر، وصعب حل سره، انتشار اللغة العربية، فقد كانت هذه اللغة غير

(١) الرافي، تاريخ آداب العرب، (ط٢)، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٤م) ٢ / ٧٤.

والشيخ والقيصوم نباتان من نبات البادية، يُضرب بهما المثل، يُقال: فلان يمضغ الشيخ والقيصوم، إذ اكان عربيًا خالص البداوة. انظر لسان العرب: (شيخ، قصم).

(٢) هو العلامة عبد الحميد الفراهي، عالم الهند في زمانه، وُلد سنة ١٢٨٠هـ وتوفي سنة ١٣٤٩هـ، له الكثير من المؤلفات أهمها تفسيره (نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان). انظر ترجمته في مقدمات كتبه بقلم تلميذه العلامة السيد سليمان الندوي، وانظر ترجمته أيضًا في بحثي «الإمام عبد الحميد الفراهي ومنهجه في تفسيره...» نُشر في مجلة جامعة دمشق: المجلد ٢٠ - العدد الثاني - ٢٠٠٤م، ص ٤٥٩.

(٣) دلائل النظام (ط٢)، الدائرة الحميدية الهندية: ١٩٩١م) ص ٧٧.

معروفة بادىء بدء، فبدأت فجأة في غاية الكمال، سلسلة أي سلاسة، غنية أي غنى، كاملة بحيث لم يدخل عليها إلى يومنا هذا أي تعديل مهم، فليس لها طفولة ولا شيخوخة، ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تُبارى..»^(١).

ويقول جورج سارنوت: «ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب كانت بهذا التجديد كاملة، وقد وهبها الرسول ﷺ مرونة جعلتها قادرة على أن تدوّن الوحي الإلهي أحسن تدوين بجميع دقائق معانيه ولغاته، وأن يُعبّر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة، وهكذا يساعد القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد»^(٢).

ويقول بروكلمان: «بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أي لغة أخرى من لغات الدنيا، والمسلمون جميعًا مؤمنون بأن اللغة العربية هي وحدها اللسان الذي أُجلّ لهم أن يستعملوه في صلواتهم، وبهذا اكتسبت اللغة العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى التي تنطق بها شعوب إسلامية»^(٣).

ومما لا شك فيه أن اعتراف أمثال هؤلاء، لا يقوّي من وضع اللغة العربية أو يأخذ بيدها إلى الرفعة، وإنما ذكرنا أقوالهم لنبين أن الفضل ما شهدت به الأعداء.

٣- توحيد لهجات اللغة العربية وتخليصها من اللهجات القبليّة الكثيرة:

(١) أنور الجندي، اللغة العربية بين حماها وخصومها، (ط. مطبعة الرسالة، بيروت) ص ٢٥.

(٢) د. عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم (ط. مكتبة الرسالة الحديثة، عمان:

١٩٨١ م) ص ٥٨٥.

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ١/ ٢٣.

من المعلوم أن لهجات اللغة العربية كانت مختلفة، تحتوي على الفصح والأفصح، والرديء والمستكره، وكانت القبائل العربية معتدة بلهجتها حتى إن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف، من أجل التخفيف على العرب في قراءته وتلاوته. ولم يزل المسلمون يُقبلون عليه ويتلونونه آناء الليل وأطراف النهار، حتى صاروا بفضل القرآن خير أمة أُخرجت للناس، ينطقون بلغة واحدة عريهم وعجمهم، وكان بذلك جامعاً للعرب والمسلمين على لغة قريش وما يُقاربها، فدخلوا في مرحلة تاريخية فريدة تجلّت في توحد لغتهم وألستهم.

٤- تحويل اللغة العربية إلى لغة عالمية:

من المعروف أن اللغة هي صورة صادقة لحياة الناطقين بها، والعرب قبل نزول القرآن الكريم، لم يكن لهم شأن يُذكر أو موقع بين الأمم آنذاك حتى تُقبل الأمم على تعلّم لغتهم، والتعاون معهم فليست لغتهم لغة علم ومعرفة، وكذلك ليس لديهم حضارة أو صناعة، كل ذلك جعل اللغة تقبع في جزيرتها فلا تبرزها إلا لتعود إليها.

وقد ظلوا كذلك، حتى جاء القرآن الكريم، يحمل أسمى ما تعرف البشرية من مبادئ وتعاليم، فأمر العرب بدعوة الخلق إلى دينهم، يقول الدكتور نور الدين عتر: «وقد اتسع انتشار اللغة العربية جدًّا حتى تغلغت في الهند والصين وأفغانستان، وحسبنا شاهداً على ذلك ما نعلمه من مشاهير العلماء من تلك البلاد مثل البخاري ومسلم، والنسائي، وابن ماجه القزويني، وغيرهم وغيرهم^(١)».

(١) د. عتر، القرآن الكريم والدراسات الأدبية (ط. جامعة دمشق: ١٩٩٢م) ص ٣٥٩.

أقول: بل حسبنا ما نراه ونسمعه في مسابقات حفظ القرآن الكريم وتلاوته من أن الفائزين بالدرجات العُلى هم من أبناء الجنسيات غير العربية^(١).

٥- تحويل اللغة العربية إلى لغة تعليمية ذات قواعد منضبطة:

من الثابت المعروف أن العرب قبل نزول القرآن كانوا يجرون في كلامهم وأشعارهم وخطبهم على السليقة، فليس للغتهم تلك القواعد المعروفة الآن، وذلك لعدم الحاجة إليها، ولا أدل على ذلك من أن التاريخ يحدّثنا عن كثير من العلماء الذين صرّحوا أن لغتهم استقامت لما ذهب بهم إلى الصحراء لتعلم اللغة العربية النقية التي لم تشبها شائبة، ومن هؤلاء الإمام الشافعي. ولما اتسعت الفتوحات، وانتشر الإسلام، ودخل الناس في دين الله أفواجًا، احتك العرب بالعجم فدخل اللحن إلى لغتهم، مما اضطر حذيفة بن اليمان الذي كان يُغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، أن يرجع إلى المدينة المنورة ويقول لعثمان رضي الله عنه: «يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن تختلف في كتابها اختلاف اليهود والنصارى»^(٢). فكان أن أمر بجمع القرآن، وليس هذا فحسب؛ بل يرجع الفضل للقرآن الكريم في أنه حَفِظَ للعرب رسم كلماتهم، وكيفية إملائهم، على حين أن اللغات الأخرى قد اختلفت إملاء كلامها، وعدد حروفها.

يقول الدكتور نور الدين عتر: «والسر في ذلك أن رسم القرآن يجعل أصلاً للكتابة العربية، ثم تطورت قواعد إملاء العربية بما يتناسب مع مزيد

(١) على سبيل المثال كان الفائز الأول في جائزة دبي الدوليّة للقرآن الكريم في عام

(٢٠٠٢) من تشاد، والثاني من تركيا.

(٢) انظر تفصيلات الرواية في البخاري ٦/١٨٣-١٨٤.

الضبط وتقريب رسم الكلمة من لفظها، فكان للقرآن الكريم الفضل في حفظ رسم الكلمة عن الانفصام عن رسم القدماء^(١).

٦- تهذيب ألفاظ اللغة العربية، ونشوء علم البلاغة:

ذكرت فيما سبق أن لغة أمة هي صورة صادقة لذوقها العام وطبيعتها، وإذا كان للبقاع تأثير في الطباع، فمما لا ريب فيه أن اللغة تتأثر أيضاً حسب الناطقين بها. والعرب أمة أكثرها ضارب في الصحراء، لم يتحصّر منها إلا القليل، فلا جرم أنه كان في لغتهم الخشن الجاف، والحوشي الغريب، وقد أسلفنا عن الواسطي أن لغة قريش كانت سهلة لمكان حياة التحصّر التي كانت تحيها في ذلك.

ولعل من يقرأ الأدب الجاهلي ويتدبره، يزداد إيماناً بما للحضارة من أثر في ألفاظ اللغة، فإنه سيرى في أدب أهل الوير كثيراً من مثل «جحيش» و«مستشزرات» و«جحلنجع»، وما إلى ذلك مما ينفرد منه الطبع، وينبو عنه السمع، على حين أنه يكاد لا يصادفه من ذلك شيء في أدب القرشيين. مما جعل ابن خالويه يقول: «أجمع الناس أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غيره»^(٢).

٧- وهناك آثار أخرى للقرآن الكريم أحدثتها في اللغة العربية

والأدب العربي، كتنمية ملكة النقد الأدبي، وذلك أن العرب كانت لهم أسواقهم المشهورة، ومعلقاتهم المنظومة، ومبارياتهم المعروفة، فلما نزل القرآن

(١) القرآن الكريم والدراسات الأدبية، ص ٣٦١.

(٢) السيوطي، المزهري في علوم اللغة العربية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ط. مصر)

الكريم، ولامس شغاف قلوبهم، ورقت له أحاسيسهم ومشاعرهم، تغيرت أحكامهم وقوانينهم، فنقلهم من الفصح إلى الأفصح، ومن الجيد إلى الأجود، ذلك هو القرآن بإعجازه.

أثر العربية في ثقافة المسلمين:

بعد أن تحدثنا عما أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية، فإن هذا المبحث يأخذ الجانب التطبيقي من البحث، إذ كل مسلم يعلم أن الصلاة لا تصح إلا بقراءة القرآن، وأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. لذلك كان تعلم العربية فرض، وإتقانها واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهل يمكن أن يُصور إسلام بلا قرآن أو قرآن بلا عربية، وكيف يمكننا تدبر كتاب الله الذي أمرنا بتدبره بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، إذا لم نكن على علم كافٍ بوسائل التدبر ومنها، بلا شك، اللغة العربية وعلومها.

وهكذا نجد الترابط واضحًا بين القرآن الكريم واللغة العربية، وما يترك ذلك من أثر في ثقافة المتعبدين به. فهذا رسول الله ﷺ كان يفخر بلسانه ولغته، وقد جاء في ذلك أحاديث كثيرة مرَّ بعضها سابقًا ومنها قوله ﷺ «أنا أعريكم، أنا من قريش ولساني لسان سعد بن بكر»^(١)، وأوضح من هذه الرواية في تأكيد سلامة اللغة والتبرؤ من اللحن قوله ﷺ «أنا أعرب العرب،

(١) كنز العمال ١٨٢/١١ رقم (٣١٨٨٤) وهو مرسل، انظر الطبقات الكبرى ١/١١٣.

وُلدت في بني سعد، فأنتى يأتيني اللحن»^(١)، وأشد وضوحًا في استنكار اللحن وتسميته ضلالاً ما رَوَوْا من أن النبي ﷺ سمع رجلاً يلحن في كلامه فقال «أرشدوا أحاكم، فإنه قد ضل»^(٢)، قال الدكتور مازن المبارك معلِّقاً على هذه الروايات: «وتسمية اللحن بالضلال بلاغة لا تصدر إلا عن بليغ، لأنها تسمية الشيء بما يؤدي إليه، وكم ضل أناس في الفهم لضلالتهم في اللغة، سواء كان ذلك في دلالات الألفاظ أو أساليب التعبير أو حركات الإعراب»^(٣)، وما أظن ابن جني ومن تَقَيَّلَه إلا مقتبسين من هذا الحديث النبوي حين قالوا ما قالوه من أن ضلال بعض الفرق راجع إلى ضلالتهم في فهم اللغة، وإن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، وإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»^(٤)، ثم قال

(١) الطبراني، المعجم الكبير: ٣٥/٦، رقم (٥٤٣٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (ط. دار الكتاب العربي، بيروت: د.ت ٨/٢، ٣/٢٤٦).

(٣) نقل ابن منظور في لسان العرب في مادة «ولد» حكاية أبي عمرو عن ثعلب قال: ومما حرَّفته النصارى أن في الإنجيل يقول الله تعالى مخاطبًا عيسى - عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام - : «أنت نبِّي وأنا وَلَدْتُكَ، أي ريتك، فقال النصارى: أنت بُنْيِّي وأنا وَلَدْتُكَ، وخففوه وجعلوا له وَلَدًا، سبحانه وتعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا». وذكر السيوطي رحمه الله في تدريب الراوي ذلك وقال: إن النصارى كفروا بلفظة أخطؤوا في إعجامها وشكلها، فإن الله قال في الإنجيل لعيسى: «أنت نبِّي ولَدْتُكَ من البتول»، فصَحَّفوها وقالوا: أنت بُنْيِّي وَلَدْتُكَ - مخفَّفًا - انظر ذلك في الجزء الأول ص ٤٨٣ بتحقيق د. بدیع السيد اللحام (ط. دار الكلم الطيب، دمشق: ٢٠٠٥).

(٤) الخصائص: ٣/٢٤٥.

الدكتور المبارك: «ثم عاد ابن جني ثانية لبيِّن أن فساد الاعتقاد كثيراً ما يرجع إلى التعلق بظاهر اللغة دون معرفة أسرارها وأغراضها»^(١)، ولو أنصف المسلمون لمنعوا من لم يكن متضلعا من العربية أن يفتي في الشرع أو يؤلف في التفسير، ولو أنصف علماء الشريعة لمنعوا من لم يتقن العربية من التخصص في الشريعة، ولقد كانت مناهج علمائنا أن يبدأ الطالب بحفظ القرآن ثم يُتَيَّ بعلم العربية، ثم ينتقل إلى دراسة علوم الدين.^(٢)

وقد وردت آثار كثيرة عن الصحابة الكرام في حرصهم على تعلم العربية وإنكارهم على من يلحن فيها، فهذا أبو بكر رضي الله عنه يقول: «لَأَنَّ أقرأ فأسقط أحبُّ إليَّ من أن أقرأ فألحن»^(٣). وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام قوله أيضاً: «لأن أعرب آية من القرآن أحب إلي من أن أحفظ آية»^(٤). وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «عليكم بالتفقه في الدين، والتفهم في العربية، وحسن العبارة»^(٥).

وأما الإمام علي رضي الله عنه فحسبه أن معظم الروايات تعزو الإشارة بوضع علم النحو إليه، وأن أبا الأسود الدؤلي أخذ ذلك عنه فقد روى الميرد أن أبا الأسود

(١) الخصائص ٣ / ٢٦٤ - ٢٧٠. وانظر د. مازن المبارك، مقالات في العربية (ط. دار البشائر، دمشق: ١٩٩٩ م) ص ١٦.

(٢) مقالات في العربية: ١٦، وانظر د. أيمن الشوا وللغة العربية تاريخها (ط. دار الغوثاني، دمشق: ٢٠٠٧) ٣١ - ٣٣.

(٣) مراتب النحويين: ٥.

(٤) ابن سلام، فضائل القرآن، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياط (ط. المغرب: ١٩٩٥) ١٧٧/٢.

(٥) فضائل القرآن: ٢ / ١٧٩.

سُئل عمن فتح له الطريق إلى الوضع في النحو وأرشده إليه فقال: «تلقيته من علي بن أبي طالب رضي الله عنه». (١)

وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول: «جَوِّدوا القرآن، وزينوه بأحسن الأصوات، وأعربوه؛ فإنه عربي، والله يحب أن يعرب» (٢)، وغير ذلك مما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه خبير الأمة وترجمان القرآن، فكان يفسر القرآن ويستشهد على ما يقول بأقوال العرب، وقد جُمعت هذه الأشعار وطُبعت في كتاب بعنوان «مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس» وطبع في مجمع اللغة العربية بدمشق وغيره.

ورحم الله سلفنا الصالح ما كان أعلمهم وأذكاهم وأبعدهم نظراً، ولعل فيما قالوه منبهة لنا على بعض ما ينبغي من إحكام الصلة بين اللغة العربية وأدبها والقرآن والعلوم الإسلامية، فعن يحيى بن عتيق قال: «قلت للحسن: يا أبا سعيد، الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويُقيم بها قراءته، قال حسن يا بن أخي فتعلّمها، فإن الرجل ليقراً الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها» (٣).

(١) انظر الزرقاني، مناهل العرفان، تحقيق د. بدیع السيد اللحام (ط. دار قتيبة، دمشق: ١٩٩٨) ٢/٤٨٠.

(٢) فضائل القرآن: ١٧٩/٢. وانظر ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين رمضان (ط. مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٩٧١) ١/١٦.

(٣) فضائل القرآن، لابن سلام: ١٧٩/٢. وانظر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق د. مصطفى البغا (ط. ١، دار ابن كثير، دمشق: ١٩٨٧م) ١/٥٧٥. و١٢٠٩/٢ - ١٢١٠.

وقال الإمام مالك: «لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كلام الله إلا جعلته نكالا»^(١). وقال مجاهد: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم قبي كتاب الله إذا لم يكن عارفاً بلغات العرب»^(٢).

وقال الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه «الرسالة» في مواضع متعددة منه: «ومن جماع علم كتاب الله تعالى: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي...».

وقال: «وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها، لا يذهب منه شيء عليها، ولا يُطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا مَنْ قَبْلَهُ عنها، ولا يَشْرِكُهَا فِيهِ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَهَا فِي تَعْلَمِهَا مِنْهَا، وَمَنْ قَبْلَهُ مِنْهَا فَهُوَ مِنْ أَهْلِ لِسَانِهَا...» ثم قال: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له، كما عليه يتعلم^(٣)، الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت وما

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق د. يوسف المرعشلي وآخرين (ط. دار المعرفة، بيروت: ١٩٩٠) ٣٩٦/١. والسيوطي، الإتقان: ١٢٠٦/٢.

(٢) الزركشي، البرهان: ٣٩٦/١.

(٣) هي لغة عند العرب رجحها الشيخ أحمد محمد شاكر محقق الرسالة، متابعا للإمام الشافعي في ذلك، انظر حاشيته ص ٤٩.

أمر بإتيانه، ويتوجّه لما وجّه له، ويكون تبعًا فيما افترض عليه، ونُدب إليه، لا متبوعًا»^(١).

إلى غير ذلك من آثار تبين أهمية اللغة العربية في ثقافة المسلمين، وهذا الزبيدي أحد الأئمة الأعلام في اللغة والأدب يقول: «ولم تنزل الأئمة من الصحابة الراشدين ومن تلاهم من التابعين يحضون على تعلّم العربية وحفظها والرعاية لمعانيها، إذ هي من الدين بالمكان المعلوم، فيها أنزل الله كتابه المهيم على سائر كتبه، وبها بلغ رسوله ﷺ وظائف طاعته وشرائع أمره ونهيه»^(٢).

لقد اتخذ الإسلام العربية لسانًا له، فإذا كان الإيمان به هداية ونورًا، كان الإسلام من ذلك النور طبيعته وحقيقته، وكانت العربية منه المظهر الذي تراه العيون، والصوت الذي تسمعه الآذان، والمسرب الذي يسلك به إلى القلوب والأذهان، فشَدَّ أقوامًا من غير العرب إلى لغة العرب، ونشر اللغة في بلاد لم يكن لها فيها نصير ولا للعرب فيها سلطان، بل لقد كان للإسلام فضل عظيم في ظهور عدد لا يُحصى من العلماء غير العرب نبغوا في لغة العرب وعلومها من نحو وصرف وبلاغة. وحسبنا بسببويه علمًا لهذه الطائفة من العلماء غير العرب الذين بلغوا القمة في علم من علوم العربية حتى أصبحوا مضرب المثل،

(١) الشافعي، الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر فقرة ١٢٧، ١٣٨، ١٤٣، ١٦٧. ويُلَمَح في هذا الكلام معاني عظيمة نص عليها الإمام الشافعي، وهو أنه ينبغي للأئمة العربية التي نزل القرآن بلسانها، أن تحافظ على هويتها وأصالتها بدعوة غير المسلمين إلى الإسلام وإلى تعلّم لغتها، وبهذا يكونوا تبعًا لا متبوعًا.

(٢) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ط). دار المعارف، مصر: (١٩٨٤) ص ١٢.

وحتى أصبحنا إذا أردنا مدح واحد من العلماء العرب ألقناه بأحدهم أو شَبَّهناه به فقلنا «فلان سيبويه عصره»، وسيبويه نفسه لم يكن من غرضه ولا قصده أن يتعلم العربية للعربية، وإنما كان يريد علمًا يفهم به كتاب الله تعالى، وفقهًا في الدين.

وكذلك كان الزمخشري، فهو غير عربي ولكن إخلاصه للإسلام عصمه من الشعوبية وأنطقه بحب العرب والعربية حتى قال: «الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجبلي على الغضب للعرب والعصية، وأبي لي أن أنفرد من صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز»^(١).

وحسبك بالفراهي الهندي (ت ١٣٤٩ هـ)^(٢)، مثلاً من هؤلاء الأعلام الذين أحبوا العرب وقدسوا لغتها وهو الذي أُلِّف معظم مؤلفاته باللغة العربية، مع إجادته لكثير من اللغات، وعندما سُئِل عن ذلك قال: «أردت لكتبي الخلود» ووصل به حبه للعرب أنه كان يرى: «أن سيئاتهم إنما نبتت من الحسنات».

ولسنا هنا بصدد تعداد أولئك الأعلام، ولكننا مثلنا هؤلاء لنبيِّن كيف كان للغة العربية، بفضل الإسلام، أنصار ومحبون من غير العرب، وكان لها منهم علماء وأعلام عرَّبهم الإسلام حتى كان منهم أصحاب المؤلفات الرائعة في قواعد اللغة العربية وفي

(١) الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق د. علي بو ملحم (نشر مكتبة الهلال،

بيروت: ١٩٩٣) (المقدمة) ١/١٧.

(٢) سبقت ترجمته ص ٤.

بلاغة الكتاب العربي المبين^(١). إن كون العربية لغة القرآن وشريعته هو الذي جعل مئات العلماء من غير العرب يعكفون على خدمة علوم العربية دراسة وتأليفاً، وهو الذي جعل العربية تنتقل من لغة قوم أو أمة لتصبح لغة أقوام وأمم، ولا تقف عند حدود قومها بل تنتشر مع دعوة القرآن وانتشار الإسلام.

قال الزرقاني: «وإن كنت في ريب فسائل التاريخ عن وحدة المسلمين وعزتهم يوم كانت اللغة العربية صاحبة الدولة والسلطان في الأقطار الإسلامية شرقية وغربية، عربية وعجمية، يوم كانت لغة التخاطب بينهم، ولغة المراسلات، ولغة الأذان والإقامة والصلوات، ولغة الخطابة في الجمع والأعياد والجيش والحفلات، ولغة المكاتبات الرسمية بين خلفاء المسلمين وأمرائهم وقوادهم وجنودهم، ولغة مدارسهم ومساجدهم وكتبهم ودواوينهم»^(٢).

والعناية باللغة هي التي دعت إلى التأليف في ألفاظ القرآن والحديث وغربيهما، وفتحت باب القول في الألفاظ الإسلامية، سواء كانت من ألفاظ القرآن الكريم أو الحديث النبوي أو مما ورد عن الفقهاء، فكانت من ذلك كتب الغريب، والمفردات، والتعريفات، والحدود، والألفاظ الإسلامية. وقد عبّر أبو حاتم الرازي - وهو من غير العرب - عن الحاجة إلى مثل هذه المؤلفات في أول كتاب «الزينة» فقال: «هذا كتاب فيه معاني أسماء، واشتقاقات ألفاظ، وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنها، وفي تعلمها نفع كبير وزينة عظيمة لكل ذي دين ومروءة. ألفتها من

(١) للتوسع في هذه النقطة يُنظر كتاب: نحو وعي لغوي، للأستاذ الدكتور مازن المبارك

(ط. مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٧٩م) ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢) مناهل العرفان ١٦٦/٢ - ١٦٧.

ألفاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللغة وأصحاب الحديث والمعاني، واحتججنا فيه بشعر الشعراء المشهورين الذين يُحتج بشعرهم في غريب القرآن وغريب الحديث، وفيما يوجد له ذكر في الشريعة من الأسماء وما في الفرائض والسنن والألفاظ النادرة»^(١).

وتتابع العلماء يفسرون القرآن، فألف في غريبه عطاء بن أبي رباح والسجستاني وابن قتيبة الدينوري والأصفهاني وأبو حيان الأندلسي، وألف في معانيه وإعرابه الفراء والأخفش والنحاس وابن خالويه وغيرهم كثير.^(٢) ثم إنه ما من علم من علوم الشريعة إلا وحاجته إلى اللغة العربية وعلومها واضحة، بدءاً من قراءة القرآن الكريم، فما بالك بما بعد القراءة من تفسير وفقه وأصول، يقول ابن الأنباري في كتابه (إيضاح الوقف والابتداء): «اعلم أنه لا يتم الوقف على المضاف دون ما أُضيف إليه، ولا على المنعوت دون النعت، ولا على الرفع دون المرفوع، ولا على المرفوع دون الرفع، ولا على الناصب دون المنصوب، ولا على المنصوب دون الناصب، ولا على المؤكّد دون التأكيّد، ولا على المنسوق دون ما تنسقه عليه، ولا على (إن) وأخواتها دون اسمها، ولا على اسمها دون خبرها، ولا على (كان) وليس وأصبح ولم يزل وأخواتهن) ولا على المقطوع منه دون القطع، ولا على المستثنى منه دون

(١) من مقدمة كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، لأبي حاتم الرازي (ط. القاهرة: ١٩٥٧م).

(٢) وللمزيد من المؤلفات حول القرآن الكريم وعلومه، ينظر بحثي: «علوم القرآن الكريم، تاريخه وتطوره وأول من أُلّف فيه» نُشر في مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٢ - العدد الأول - ١٩٩٦م.

المستثنى...»^(١).

فهل يفهم هذا النص من لا يعرف النحو ومصطلحاته وأحكامه، وهل علم التجويد إلا إقامة الحروف ومعرفة الوقوف، وإذا كان ما يعتور القراءة من وقف وابتداء محتاجًا إلى هذا، فكيف بما وراء القراءة من فهم للمعنى، والإعراب هو المبين عن المعنى.

وهكذا كان العلماء يدركون الصلة بين اللغة والإعراب من ناحية والمعنى من ناحية أخرى، ولما كان المعنى هو المقصود من اللغة، كان لا بد لتحصيله من القوة في اللغة ذاتها والتمرس بأساليبها، ومن معرفة الإعراب الذي به تظهر المعاني، ولعل هذه الصلة هي التي جعلت عالماً ذكيًا كالفرّاء يسمّي كتابه (معاني القرآن) ومثله الأنخفش والزجاج والنحاس وهي كتب لا ينفك فيها التفسير عن الإعراب.^(٢)

وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالقراءات القرآنية فمن أسباب الاختلاف في القراءات اختلاف الإعراب فالوقف قد يكون تامًا على إعراب، وكافيًا أو حسنًا على آخر، مثل الوقف على ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] يكون الوقف عليها حسنًا إن أعرب ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] صفة، ويكون كافيًا إن أعرب خبر مبتدأ محذوف تقديره (هم) فيكون منقطعًا مما قبله لفظًا متعلقًا به معنى^(٣).

(١) إيضاح الوقف والابتداء: ١١٦/١.

(٢) انظر مقالات في العربية، مقالة تعلموا العربية.. للدكتور مازن المبارك: ٩ - ٤٢.

(٣) ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق د. علي حسين البواب (ط. مكتبة

المعارف، الرياض: ١٩٨٥) ١٧٥.

ومن هنا ندرك أهمية العربية في ثقافة المسلمين، فلا يمكن فصل علوم الشريعة عن العربية، ولا العربية عن علوم الشريعة، وحسناً فعلت جامعة دمشق عندما اعتبرت كلية الشريعة ككلية الآداب في مقرر اللغة العربية واستثنتها من الكليات التي تدرّس فيها العربية لغير المختصين.

وألحّت جامعة دمشق مع أخواتها من الجامعات السورية على التعليم باللغة العربية، وألّزمت كل عضو هيئة تدريسية أن يؤلّف أو يُترجم كتاباً في كل مقرر يدرسه، وتجاوز عدد الكتب المطبوعة عدة آلاف، ويقوم طلاب السنة الأخيرة من كليات الطب بترجمة مئات الكتب والمراجع العلمية الطبية إلى اللغة العربية.

وقد أثبتت الدراسات أيضاً أن طلابنا السوريين الذين تعلّموا العلوم الطبية والهندسية باللغة العربية هم أقدر من غيرهم من الطلاب الذين تعلّموا العلوم نفسها ولكن بغير لغتهم الأم.

ومما ذكره الدكتور محمد هيثم الخياط نائب مدير المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط حول هذا الموضوع: «لقد دفعني عملي الذي أضطلع به حالياً إلى الاطلاع عن كثب على تعليم الطب في الجامعات المصرية وسواها، فرأيت أستاذاً يستعمل لغة لا يعرفها لينقل العلم إلى طالب لا يعرف هذه اللغة أيضاً» ويقول: «وأوراق الامتحانات التي اطّلت عليها في بعض جامعاتنا التي تدرّس بلغة أجنبية وينجح كاتبوها، لو أنّها صُححت في البلد الأصلي لهذه اللغة الأجنبية لكان إعطاؤها واحداً على عشرة صدقة من الصدقات»^(١).

(١) من بحث أ.د. موفق دعبول، العربية ولغة العلم: الماضي والحاضر والمستقبل «ضمن ندوة اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المنعقدة في البحرين: ١٩٩٥م» (ط. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: ١٩٩٦م) ص ١٨٤-١٨٦ (باختصار يسير جداً).

وتُشير طبيعة اللغة العربية في ألفاظها وتراكيبها ودلالاتها وظلالها إلى حضور القيم الدينية والروحية المستمدة من الدين الإسلامي فيها، فللعربية أوجهٌ دينية وثقافية واجتماعية تجعلها محل تقديس عند أبنائها، فهي العروة الوثقى التي كوّنت ذلك الانسجام والتجانس بين أبناء الأمة الواحدة في الماضي، وهي التي ما زالت محافظة على خصوصياتها الحضارية بالرغم من ضعف أبنائها وعجزهم في العصر الراهن، «وتُشير الدلائل إلى أنه إذا نهضت الأمة من جديد، وتكاثرت عناصرها، قويت اللغة العربية وانتشرت واتسعت لها الآفاق، ورضيت بها النفوس»^(١).

إن الاعتزاز باللغة العربية لا يكون بالخطب الرنانة والتعبيرات الشعرية والمدح المتكلف، وإنما يكون بالتطبيق العملي لإحلال هذه اللغة محلها اللائق في نفوس الصغار، بحيث يُنشئون على حبها والتعلق بها، وجعلها سهلة ميسرة لهم، والبعد بها عن التكلف، وإشعارهم عملياً بقدرتها على استيعاب المنجزات الحضارية وتنمية المهارات اللغوية لدى هؤلاء الطلاب... ومن هذا المنطلق فقد جعل مجمع اللغة العربية بدمشق عنوان مؤتمره السنوي السادس «لغة الطفل والواقع المعاصر».

خاتمة و توصيات:

إننا في هذا العصر الذي يبدو فيه زحف العولمة قادمًا بما يحمله إلينا من معطيات تشمل الأدوات والمصطلحات والأفكار والتعبيرات والممارسات اللغوية، نرى من الواجب علينا أن نقابل ذلك الزحف بتنقيح علمي يفيد من

(١) د. بن عيسى باطاهر، الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة (ط١)، الشارقة:

إيجابيات العولمة، ويؤمن بالتلاقح الحضاري والتفاعل الحيّ، ويدراً الخطر عن ثقافة أمتنا ولغتنا بخطط علمية، واستراتيجيات طويلة المدى، ووسائل تفيد من ثمرات العلم الحديث في هذا العصر وتختلف عن وسائلنا التقليدية القديمة، مستندين في ذلك إلى الثقة بأنفسنا، وبمقوماتنا الذاتية النابعة من مبادئ ديننا الإسلامي الحنيف وإسهامات حضارتنا العريقة، وقدرات لغتنا العربية التي سبق لها أن دخلت المعترك الحضاري قديماً فانتصرت فيه، وكانت الوجه المشرق للهوية العربية على مر العصور.

وأختم بحثي بأبلغ عبارة قالها البيروني (ت ٤٤٠ هـ) عن اللغة العربية المقدسة: «والهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية». لقد صدق فيما قال، ومن ذاق عرف، ومن عرف اغترف. وفي هذه المناسبة تُوصي بما يلي:

- ١- غرس محبة اللغة العربية في نفوس الناشئة، باعتبار أنها لغة القرآن الكريم، الذي حفظ لنا لغتنا من الضياع، والبحث عن الوسائل التي ترغّب الطلاب في تعلّم اللغة العربية، وذلك بتطوير المناهج، وتيسير القواعد.
- ٢- بث الوعي اللغوي بين أبناء الأمة وإيقاظ غيرتهم على اللغة، وترميم ما تصدّع من ثقتهم بما واعتزازهم بتراثها الحضاري والتاريخي بوصفها مقوماً مهماً من مقومات الشخصية العربية.
- ٣- إعادة النظر في طريقة تعليم اللغة العربية في المدارس، والاستفادة من الوسائل الحديثة مثل الحاسوب والبرمجيات التعليمية.

- ٤- الاستفادة من تجربة الجامعات السورية في تعريب التعليم في جميع مراحلها، وقد أثبتت هذه التجربة نجاحها، وسارت بعض الجامعات في الوطن العربي على غرارها.
- ٥- الاهتمام بتعلم اللغات الأجنبية وتطويرها، وعدم الدعوة إلى تهميشها، ولكن ضمن الحد المرسوم لها.
- ٦- إنشاء مؤسسات متخصصة ترعى تكوين الأجيال، وتعمل على ترجمة الكتب والبحوث العلمية المختلفة مع التنسيق بين هذه المؤسسات وبين مراكز البحث العلمي والجامعات.
- ٧- الاستفادة من أجواء العولمة المنفتحة والمتطورة التي يمكن أن تُعين على إيجاد وسائل وآليات تستعمل لمصلحة اللغة العربية، سواء من حيث نشرها، أو سهولة التواصل بين الباحثين في قضاياها. ولذا فإن لغتنا العربية كفيلة بما وهبها الله تعالى أن تُواكب المستجدات والتحديات في هذا العصر «عصر العولمة».

المصادر والمراجع

١. الباشا، عبد الرحمن رأفت، العدوان على العربية عدوان على الإسلام.
٢. الباقوري أحمد حسن، أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، (ط. دار المعارف، مصر: ١٩٦٩م).
٣. ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين رمضان (ط. مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٩٧١م).
٤. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق د.علي حسين البواب (ط. مكتبة المعارف، الرياض: ١٩٨٥م).
٥. ابن جني، الخصائص (ط. دار الكتاب العربي، بيروت).
٦. ابن سلام، فضائل القرآن، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياط (ط. المغرب: ١٩٩٥م).
٧. ابن منظور، لسان العرب (ط. دار المعارف، مصر).
٨. بن عيسى، باطاهر، الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة (ط١، الشارقة: ٢٠٠١م).
٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق البنا وآخرين، (ط. الشعب، مصر).
١٠. الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية (ط. القاهرة: ١٩٣٨م).
١١. الجندي، أنور، اللغة العربية بين حمايتها وخصومها (ط. مطبعة الرسالة، بيروت).
١٢. الحاكم، المستدرک (ط. بيروت، دار المعرفة).
١٣. الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، (ط. القاهرة: ١٩٥٧م).
١٤. الرافي، تاريخ آداب العرب، (ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٤م).
١٥. الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ط. دار المعارف، مصر: ١٩٨٤م).
١٦. الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق د. بدیع السيد اللحام (ط. دار قتيبة، دمشق: ١٩٩٨م).

١٧. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق د. يوسف المرعشلي وآخرين (ط. دار المعرفة، بيروت: ١٩٩٠م).
١٨. الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق د. علي بو ملحّم (نشر مكتبة الهلال، بيروت: ١٩٩٣م).
١٩. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق د. مصطفى البغا (ط١)، دار ابن كثير، دمشق: ١٩٨٧م).
٢٠. السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق د. بديع السيد اللحام (ط١)، دار الكلم الطيب، دمشق: ٢٠٠٥م).
٢١. السيوطي، المزهرة في علوم اللغة العربية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط. مصر).
٢٢. الشافعي، الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر.
٢٣. الشوا، د. أيمن، ولغة العربية تاريخها (ط١)، دار الغوثاني، دمشق ٢٠٠٧م).
٢٤. عبد الجليل، د. عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم (ط. مكتبة الرسالة الحديثة، عمان: ١٩٨١م).
٢٥. عتر، د. نور الدين، القرآن الكريم والدراسات الأدبية (ط. جامعة دمشق: ١٩٩٢م).
٢٦. العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين (ط. مصر).
٢٧. الفراهي، دلائل النظام (ط٢)، الدائرة الحميدية الهندية: ١٩٩١م).
٢٨. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي.
٢٩. المبارك د. مازن، مقالات في العربية (ط. دار البشائر، دمشق: ١٩٩٩م).
٣٠. المبارك د. مازن، نحو وعي لغوي (ط. مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٧٩م).
٣١. ندوة اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المنعقدة في البحرين: ١٩٩٥م (ط. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: ١٩٩٦م).
٣٢. الهيثمي، مبلغ الأرب في فخر العرب، تحقيق مجدي السيد إبراهيم (ط. مكتبة القرآن، القاهرة: ١٩٨٧م).

الخيبة الاجتماعية في شعر الغربة

أ. ماهر كبّاش (*)

لم يكن لأصدقاء الرحيل أن تُحدث بمعزلٍ عن الواقع سواء أكان هذا الواقع اجتماعياً أم سياسياً أو اقتصادياً، أو غير ذلك مما له صلة بما يفرضه الواقع الإنساني من علاقات ورؤى واتجاهات في الفكر والسلوك . ومن هذا يبدو أن سعي الشعراء وراء حلم جميل من خلال تلك الأصدقاء لا ينفعهم شيئاً، مادام ذلك الحلم سيبقى بعيد المنال لأنه صار مجرد ذكرى من الماضي، فلا الطلل يعود مأهولاً كما كان، ولا الفراق ينقلب عودة ولقاءً، ولا بديل لهم عندئذٍ عن البكاء والشكوى والصراخ للتعبير عن الخيبة واليأس والارتقان في المكان والزمان . وهو تعبير يفسّر أزمتهن الحاضرة إزاء الأطلال، وما توحى به من رثاء للوجود والمصير الإنساني، وإزاء مفارقة الحبيب أو الوطن والشباب .

ولكن هذه الأصدقاء تتخذ في حديثنا هنا منحى آخر يمكن أن يجري ضمن مساحة واسعة للتعبير عن مفارقة العلاقات الإنسانية الجميلة، وتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والشعور بالظلم واختلال (المعيارية) السليمة أو نفيها، وانكسار الذات وخبياؤها الموجهة . ومن هنا تأتي في المقدمة تلك الأصوات التي جاءت معبّرة عن الخيبة الاجتماعية الممزوجة بمشاعر العزلة والوحدة والتفرد والوحشة من الناس، وذلك في ظلّ تفكك العلاقات الاجتماعية وفقدانها، ولاسيما ما كان منها متصلاً بالأهل والأقارب ومن تمّ الأصدقاء .

(*) معيد في كلية الآداب بجامعة دمشق.

وهناك نماذج كثيرة من الاغتراب الاجتماعي الذي تنوّعت أشكاله وألوانه لدى الشعراء العرب عبر العصور وصولاً إلى عصرنا الحالي؛ فكان من الشعراء الجاهليين مثلاً الدعي والطريد والخليع والجار والحليف، فضلاً عن الأعرية الذين سرى إليهم السواد من أمهاتهم السود، كعنترة العبسي مثلاً^(١)، إضافةً إلى الصعاليك وغيرهم. ممن كانوا يعيشون على هامش المجتمع حياةً ذليلةً محتقرة، فشكّلوا بذلك ظاهرة نموذجية وفريدة في الاغتراب الاجتماعي. ولقد لفتت (د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطيء») الانتباه إلى ما تركه الخلع في وجدان هؤلاء، من أثر عميق نافذ سجلته أشعارهم المشحونة بأشجان الغربة، ووطأة الوحدة النفسية وقسوة الحرمان من أنس الأهل والدار، ورأت أنّ شعرهم يعبر في مجمله عن معاناة وجدانية لمحنة الغربة والتشرد، وعن مرارة فاضت بها مشاعرهم، وهم يهيمون على وجوههم في الفلوات مشرّدين غرباء^(٢). وهو ما يتفق مع ما وجدته (د. وهب رومية) في شعر (الشنفرى) و(عروة بن الورد)، وما سمّاه بشاعر الغربة والقلق: (تأبّط شراً)، حين رأى أنّ لدى كل واحدٍ من هؤلاء الصعاليك ذاتاً قلقة مغترية، غير قادرة على التكيف مع المجتمع الذي تظل تبحث دائماً عن حضورها فيه، فلا ترجع بسوى مرارة لاذعة وحسرة مستسرة واغتراب جريح^(٣). وهو ما تميّز به (الشنفرى)، ولاسيما في (لاميته) حين قال بعدما ضاقت به ديار بني أمه، فاتخذ من الذئب والنمور والضباع أهلاً له بدلاً عن أهله:

(١) يمكن تتبع تفاصيل تلك النماذج فيما عرضه (عبد الرزاق الخشروم) في كتابه: (الغربة

في الشعر الجاهلي: ص ٩٥) وما بعدها.

(٢) قيم جديدة للأدب العربي القلبي والمعاصر، بنت الشاطيء: ص ٤١ - ٤٣.

(٣) شعرنا القديم والنقد الجديد، د. وهب رومية: ص ٢٥٥ - ٢٥٨.

ولي دونكم أهلون سيّد عمّلسن وأرقط زهلول وعرفاء جيئال^(٤)
 «وما عُزْبَةُ الإنسان في شقّة النوى وفي هذا يرى (د. وهب رومية) أننا
 «فليس الغريب من تناءت داره، بل من فُقد من الكرام نظراؤه وأنصاره، وهو
 غريب في فضله ومجده»^(٩)، وهو ما حاول المعري أن يعبر عنه في قوله^(١٠):

أولو الفضل في أوطانهم غرباء تَشُدُّ وتناى عنهم القرباء
 ومن هنا كان أحرى لمن أوتي فضلاً على غيره في العقل أن يحيا غريباً بائساً
 شقيماً، ويُشَدُّ قاتلاً:

«أرى العقل بؤساً في المعيشة للفتى ولا عيش إلا ما حباك به الجهل»^(١١)
 وكذلك الأمر حين يزداد إحساس الإنسان فيزداد شقاؤه، ويتعاطم ألمه، فإذا
 بالشقّة تتسع أكثر بينه وبين الآخرين، فيرى فيهم النقيض الكامل لنفسه
 وشخصيته، وعندئذٍ ينادي قاتلاً:

(٤) ديوان الشنفرى: ص ٥٥.

(٥) شعرنا القديم والنقد الجديد، د. وهب رومية: ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٦) ديوان المتنبي: ص ٥٤١، وشطره الأول: «ولكنّ الفتى العربي فيها».

(٧) الصداقة والصديق، التوحيدى: ص ٣٤.

(٨) البيت للبيسي في إنباه الرواة للقفطي: ١/١٦٠، وهو مما لم يُذكر في ديوانه.

(٩) القول للخفاجي في رجحانة الألبا: ١/١٧٤.

(١٠) ديوان لزوم ما لا يلزم، المعري: ١/٤٧.

(١١) ديوان البحترى: ص ١٦١٢.

«أنا في الناس غريبٌ جسدي بينهم والروح بين الشُّهْبِ»^(١٢)
ويتعمق ذلك الإحساس أكثر كلما ازدادت حدة الشعور بالافتقاد اتقاداً
في النفس، وبخاصة حين لا يبقى للشاعر الغريب أحد يأوي إليه أو يلوذ به،
فلا يملك إلا أن يبوح عن معاناته، فيقول:

«ذَهَبَ الذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ وَبَقِيْتُ فِي خَلْفِ كَجَلْدِ الْأَجْرِبِ»^(١٣)
ولا ريب أن مَنْ يَمْرَ بِمَثَلِ تِلْكَ الْحَالِ سَيَفْقِدُ الثِّقَةَ بِالنَّاسِ، وَلَا سِيَمَا حِينَمَا
يَلَاقِي مِنْهُمْ الظُّلْمَ وَالْأَذَى؛ فَإِذَا مَا تَحَدَّثَ عَنِ ظُلْمَةِ الْإِنْسَانِ أَخَذَ يَتَسَاءَلُ:
«وهل في الناس إنسانٌ»^(١٤)؛ ولربما قال بعدئذٍ:

«قَلَّ الثَّقَاتُ فَلَا تَرَكُنْ إِلَى أَحَدٍ ۖ فَأَسْعُدْ النَّاسَ مَنْ لَا يَعْرِفُ النَّاسَ»^(١٥)
ولا غرابة في أن يلتمس فيما هو فيه العزلة والانفراد مسوِّغاً ذلك بقوله
مخاطباً نفسه:

(١٢) ديوان الزركلي: ص ٢٦٩؛ وهناك شواهد كثيرة على الغربة الاجتماعية. والروحانية في
شعرنا العربي، وبخاصة ما نراه لدى المتنبي والمعري، وغيرهما من الشعراء، ولا سيما
المتصوفة منهم.

(١٣) البيت للبيد بن ربيعة العامري من مراثية له في ديوانه: ص ١٥٧؛ وقد تعاور هذا المعنى
الشعراء عبر العصور كأبي نواس الذي بدا (خلقاً في أرذل النسناس) ديوانه: ص ٦٠٥،
والتوحيدي الذي غدا (كالمقمور في خلف) الصداقة والصديق: ص ٣٠٢ وصولاً إلى
أحمد شوقي في قوله: (وبقيت في خلفٍ بغير خلاق) ديوانه: ٤٨٨ / ١.

(١٤) ديوان ابن المعتز: ص ٤٢١، وشطره الأول: (وما خفنا من الناس).

(١٥) ديوان بهاء الدين زهير: ص ١٧٩.

«فَاعْتَرَبْتُهُمْ فِي انْفِرَادِكَ مِنْهُمْ رَاحَةُ الْيَأْسِ مِنْ حِدَارٍ وَدُلٍّ»^(١٦)
ومما يزيد الأمر سوءاً أن يلاقي مرارة الظلم من أقرب الناس إليه، وعندئذٍ
ماذا يفعل:

«ووظلم ذوي القربى أشدّ مضاضةً على المرء من وقع الحسام المهندئ»^(١٧)
ولاسيما حين لا يجد منهم سوى الغدر والمذلة والجفاء والكران؟ .. أتراه
يقول:

وهكذا كنت في أهلي وفي وطني إنَّ النفيس غريبٌ حينما كانا^(١٨)
بعدما وجد أنه «غريب كصالحٍ في ثمود»^(١٩)، وأنَّ مقامه بين قومه كان
«كَمَقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ»^(٢٠)؛ أمَّ أنه يبحث عن البديل بارتحاله إلى
الأصدقاء الذين لن يعثر عليهم في تغربه المتواصل؟ . فإنَّ ظنَّ نفسه قد
وجدت ضالتها في أحدٍ ما، فإنَّه سرعان ما يخيب رجاؤها فيه؛ ومن لا يحصد
في مثل ذلك إلاَّ الحبيبة لا نعجب منه إذا أنشدَ متمثلاً بمن قال:
«كَذَلِكَ جَدِّي مَا أَصَابْتُ مِنْ النَّاسِ إِلَّا خَانِي وَتَغَيَّرَ»^(٢١)

(١٦) خريدة القصر، الأصفهاني: ١ / ٥٢٥، وهو لأسامة بن منقذ مما ليس في ديوانه.

(١٧) ديوان طرفة بن العبد: ص ٤٠ .

(١٨) ديوان المتنبي: ص ١٨٢ .

(١٩) ديوان المتنبي: ص ٢٢، وتتمته بدايةً: (أنا في أمةٍ تداركها اللد // ءه ...).

(٢٠) ديوان المتنبي: ص ٢٠، وشطره الأول: (ما مُقَامِي بِأَرْضِ نَحْلَةَ إِلَّا) .

(٢١) ديوان امرئ القيس: ص ٦٩ .

وهكذا تبدو البلاد جميعها شروراً في ناظره أينما كان وحيثما حل؛ فإذا ما أدرك أخيراً أنّ «شرّ البلاد مكان لا صديق به»^(٢٢)، استولى عليه الحزن وغمره اليأس؛ وإذا ما وجد أنه أضحى غريباً في مجتمع لا مكان فيه لمن يحمل في قلبه الصدق والوفاء، صاح قائلاً:

«كفى حَزناً أني صديقٌ وصادقٌ وما لي من بين الأنام صديقٌ
فكيف أريغ الأبعدين لخلّةٍ وهذا قريبٌ غادرٌ وشقيقٌ»^(٢٣)
ولئّما زجر قلبه عمّا جُحِلَ عليه من الشوق والإخلاص والوفاء لمن لا يستحقُّ ذلك فقال:

«أقلّ اشتياقاً أيها القلبُ رُبّما رأيتك تصفي الودَّ من ليس صافياً»^(٢٤)
وما يزيد الأمر سوءاً على الشاعر الغريب أن يكون رهناً للفقر، وهو بين أهله وقومه، فيتنامى إحساسه بالظلم والقهر واليأس، ويتعالى في نفسه صوتٌ خائبٌ جريح يقول له:

والله ما الإنسان في قومه إذا بُلي بالفقر إلا غريباً»^(٢٥)
فالفقر «الموت الأكبر»^(٢٦)، و«كاد أن يكون كُفراً»^(٢٧)؛ وكيف لا يكون كذلك؟! وهو «أوحش من الغربة»^(٢٨)، ولا سيّما حين يكون «الفقير في أهله

(٢٢) ديوان المتنبي: ص ٣٣٣، وشطره الثاني: (وشرّ ما يكسب الإنسان ما يصم).

(٢٣) ديوان الشريف الرضي: ص ٥٧٤.

(٢٤) ديوان المتنبي: ص ٤٤٢.

(٢٥) المستطرف في كل فن مستظرف، الأبيهي: ص ٢٩١.

(٢٦) نهج البلاغة، الإمام علي (كرم الله وجهه): ٥ / ٤٥٨.

مصروماً، والغني في الغربة موصولاً»^(٢٩)؛ ف«إذا عدمت أنكرك قريبك، وإن أثريت عرفك غريبك»^(٣٠).

ويظنّ الغريب أنّ هذا الصوت المنبجس من أعماقه ليس صوته وحده؛ وإنما هو أصداً لأصوات مرتحلة في جراح كلّ من أذى به الفقر، فكانت بوحاً متعباً معبراً عن أبرز عوامل الاغتراب التي تلاقى فيها الغرباء في هذياناتهم النثرية أو الشعرية؛ فإذا ما تذكّر في ذلك قول البحري:

وإذا الزمان كساک حلّة مُعَدِمٍ فالبس له حلال النوى وتغرّب»^(٣١)
تذكّر معه أيضاً ما قاله الآخرون في هذا الشأن؛ ولعلّه في تذكّره هذا أدرك أخيراً أنّ ظنونه تلك لم تكن إلاّ حقيقةً كان يتوارى خلفها بصوغ كلماتٍ تعبر عن لواعج نفسه، وكيف لا؟! وقد كان يتلقّفها من هنا وهناك من خلال مشاركة وجدانية حميمة، فكانت ترتحل معه عميقاً في الذاكرة التي سرعان ما تكتشف أنّه لم يكن يهذي، ولا أحد من هؤلاء الذين راح يردّد أصواتهم كان كذلك أيضاً؛ فلم تكن تلك الأصوات في حقيقتها إلاّ تعبيراً عن واقع مأزوم، وهو وحده المصاب بالقحط والعقم والخلل والهذيان؛ فإذا كان في الناس من أصيبت نفوسهم بمثل ذلك باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من عملية خلق مثل هذا الواقع بمنعكساته السلبية، فإنّ الغرباء كانوا أكثر الناس انفصاماً

(٢٧) تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، ناصر الألباني: ص ٩.

(٢٨) البلدان، ابن الفقيه: ص ١٠٧ .

(٢٩) البلدان، ابن الفقيه: ص ١٠٧ .

(٣٠) البلدان، ابن الفقيه: ص ١٠٧ .

(٣١) ديوان البحري: ص ٧٩.

وانفصالاً عنه، وذلك في محاولاتهم المستمرة للشكوى منه والتمرد عليه بالهروب أو الانسلاخ عنه، وذلك لِمَا في نفوسهم مِنْ رغبات تبحث عن الخلاص، فتحاول أن تجد لها فسحةً ما مِنْ الخصب والحرية.

هكذا كان شأن الغرباء؛ فإذا ما كُنّا نحن أيضاً غرباء، فإنّ تلك الأصوات سوف تعني لنا كثيراً حين تغدو جزءاً لا يتجزأ مِنْ ذكرياتنا . أمّا الذاكرة فتبدو في ذلك - كما أخبر عنها (روزنتال) - مفتاح الوصول والاتحاد الذي يقود الناس إلى التعاطف؛ والشعر يضفي هذا الوصول، ويوسّع مداه بكشفه عن التفصيلات الدقيقة لتجارب الآخرين وانفعالاتهم^(٣٢).

أمّا ذاك الغريب الذي يعيش في كلِّ واحدٍ مِنّا، ويتوارى خلفَ الذكريات، فتراه يؤوب إلى تداعيات نفسه ليقول: «وفي الأرض مَنْأى للكريم عن الأذى»^(٣٣)؛ فلا وطن بلا عزّ، ولا عزّ بلا أهلٍ وحريةٍ وأمن، ولا أمنٌ مع الفقر، «فللموتِ نَحِيرٌ مِنْ حياةٍ على عُسرٍ»^(٣٤)؛ وربما يكون الموتُ أحدَ ملاذاته الآمنة

في بحثه الدائب عن الأمان الحقيقي مثلما عبّر عنه في هذا البيت:

«إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ أَهْلِ وَمِنْ وَطَنِ فَحَيْثُ آمَنُ مَنْ أَلْقَى وَيَأْمِنِي»^(٣٥)

وربّما يجد ضالته في الارتحال إلى مَنْ يعوّضه بكرمه عن فقدانه الأهلَ

والوطن، فيقول

(٣٢) الشعر والحياة العامة، روزنتال: ص ٤٣ .

(٣٣) ديوان الشنفرى: ص ٥٥، وشطره الثاني: (وفيها لِمَنْ خافَ القَلَى مُتَعَزِّل).

(٣٤) معجم الأدباء، ياقوت الحموي: ١ / ٢٨ من رسالة له مليئة بالشكوى من الغربة

نثرًا وشعرًا.

(٣٥) المصدر السابق نفسه: ص ٣٠ .

«رمى بي الدهر عن أهلي وعن وطني إلى مضيفٍ فكان الأهل والوطن»^(٣٦)
 فإذا ما وصل إلى بغيته فإنه لا يتوانى عن عرض ما يلاقه الغرباء على
 أعتاب مضيفهم، فيقول^(٣٧):

«كم من طريدٍ نازحٍ قدّفت به أيدي النوى في القفر زهن سفارٍ
 بلعته ما شاء من آماله فسلا عن الأوطان بالأوطان»
 ولكنه إذا ما خاب في مسعاه تملكه اليأس مجددًا مما هو مرتحن فيه، ثم

بكى وقال:

«أنا في الغربة أبكي ما بكت عيني غريب
 لم أكن يوم خروجي من بلادتي بمصيب»^(٣٨)
 أ أكون «كالغرس الذي زایل شربه وفارق أرضه، فهو ذاو لا يتقد وذابل
 لا يُثمر»^(٣٩)، فأصير

«متشتتًا لا أستقر ببلدة في كل يوم أبتلى بفراق»^(٤٠)
 وأغدو:

«شريدًا طريدًا قليل العزاء سحيق المحل بعيد الوطن»^{(٤١)!!؟}

(٣٦) ديوان عباس النجفي، مخطوط الظاهرية رقم ٨٨١٨: ورقة ١٦ / آ .

(٣٧) ديوان ابن زمرك: ص ٦٠ .

(٣٨) البيتان لأحد القوالين كما في (طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٣٨ / ٢).

(٣٩) نوح البلاغة، الإمام علي كرم الله وجهه: ٩٦١/٥، وبدايته: «الغريب كالغرس».

(٤٠) البيت للخازن الشافعي في (فوات الوفيات، ابن شاعر الكتي: ٣٣٥ / ٤).

(٤١) البيت لمجهول ضمن قصة سردها الأصبهاني في (أدب الغراء: ص ٦٩).

ويسأل ذاته: ألم تدرك يا هذا أنّ «الغربة كربة»^(٤٢)، وتسمع أصداً
 أصوات من ذمّوها فقالوا:
 لا ترغبوا إخوتي في غربة أبداً إنّ الغريب ذليلٌ حيثما كانا^(٤٣)
 فإلى أين تلتجئ في غربتك، وأنت تعلم أنّ (الغريب في كلِّ مكانٍ
 مظلوم)^(٤٤)؟.

أيكون لك ملتجئاً غير أن ترحل بكلِّ مشاعرك إلى النبي ﷺ، فتسأله
 مستغيثاً^(٤٥):

«يا رسولَ الإلهِ إنيّ غريبٌ فأغثني يا مُنجدَ الغُرباءِ
 يا رسولَ الإلهِ إنيّ فقيرٌ فأعنيّ يا ملجأَ الفقراءِ
 يا رسولَ الإلهِ إن لم تُعنيّ فإلى من تُرى يكون التجائي
 أنت دُخري وعُدتي وملاذي وغيائي وعمدتي ورجائي؟!..
 أم تُرَاك تؤوب كسائر الغُرباءِ إلى آلامك وأحزانك لتردّد معهم: «أهكذا
 تمضي السنون، .../ ونحن من منفي إلى منفي ومن بابٍ لباب،/ ندوي كما
 تدوي الزنابقُ في التراب»^(٤٦)؟!.. وحين تدوي الزنابق تدوي معها وترحل كل
 الأزهار والرياحين، ولاسيما إذا كانت تعيش في ظلال القهر والأسر والنفي

(٤٢) رسائل الجاحظ ٢/٣٩٠، وتتمة القول: «والقلّة ذلّة».

(٤٣) رسائل الجاحظ: ٢/٣٩٠.

(٤٤) سراج الملوك، الطرطوشي: ص ٣٥٠.

(٤٥) زهة الخاطر وبهجة الناظر، الأنصاري: ١/١٨٤ - ١٨٥، والأبيات للنواجي.

(٤٦) ديوان عبد الوهاب البياتي: ٢/٢٤.

وتزاحم الأضداد، وفي واقع مأزوم لا خصب فيه . إنَّه الواقع الذي تبدو فيه الزهرة الجميلة، التي امتدَّت إليها يد عابث لتقطفها وتفصلها عن أرضها، حزينةً أسيرةً في إناء؛ ومنَّ خلال مشاعر الغريب الوجدانية والتمثالية، التي تتعاطف معها وتحسُّ بأحزائها وغريبتها، تغدو في ذبولها وموتها المفجع رمزاً لذبول الفضائل الإنسانية وموتها. فأَيُّ رحيل ذاك الذي تحمل صدى مواجهه زهرة سحينة ميته، وشاعر غريب مشتتُّ ما بين مناجاتها ومناجاة ذاته، فراح يقول (٤٧):

«إسائك - يا أختَ الرياحين - مفعجٌ وموثك - يا بنتَ الربيع - رهيبٌ
ولكنها الدنيا، ولكنَّه القضا وهذا - لَعَمري - مثل تلك غريبٌ
فكم شَقِيَّتْ في ذي الحياة فضائلٌ وكم نعمتْ في ذي الحياة عيوب
وكم شَيِّمٍ حسناء عاشتْ كأثما مساوئٌ يُخَشَى شرُّها وذنوبُ»
إنَّه الأسر الذي كابده كثير من الغرباء بطرق متنوِّعة وأساليب شتى؛
فمنهم مَنْ باتَ مأسورَ الهوى، ومنهم مَنْ عانى مرارة العزلة والسجن، ومنهم
مَنْ صارَ رهنَ الأسي بذهاب بصره، وبقائه حبيساً في منزله (٤٨)، ومنهم مَنْ
ضاقَتْ عليه الأرضُ بما رحبتُ، فعَبَّرَ عن ذلك قائلاً:
«تضيقُ عليَّ الأرضُ حتَّى كأثما خُلِّقْتُ وإياها سواراً ومعصماً» (٤٩)

(٤٧) ديوان إيليا أبي ماضي: ص ١٣٥ من قصيدة يصف فيها زهرة سحينة .

(٤٨) كالمعري في لزومياته ١ / ٢٠٤، ومؤرَّج السدوسي في وفيات الأعيان لابن خلكان:

. ٣٠٥ / ٥

(٤٩) وفيات الأعيان، ابن خلكان: ٣٣/٥، وهو للمعتمد بن عبَّاد مما ليس في ديوانه.

ومنهم مَنْ وَقَعَ وطنه في قبضة الاستبداد أو الاحتلال، فعانى مِنْ وطأةِ الأسْرِ والقهر والاعتقال والتنكيل والتشريد والنفي، وَمِنْ انتزاع الحريات وتقييدها، ولاسيما حرية التعبير عن الرأي^(٥٠). إِنَّهُ الأسْر الذي يُعْرِقُ المدنَ في اغتراب عميق، ويدخل الأمكنة المستلبة في دوّامات الضياع، فتغدو كلُّ مدينةٍ مقهورةٍ في عيني الغريب مثلما غدتْ غرناطةٌ وأخواتها، فيعمُّ البكاءُ كلَّ الأماكن فيها؛

«حَتَّى المَحَارِبُ تبكي وَهِيَ جامدةٌ حَتَّى المنايِرُ تبكي وَهِيَ عيدانٌ»^(٥١)
وهكذا غدتْ غرناطةٌ رمزًا لكلِّ المدنِ المذبوحة^(٥٢)، على حين راحَ الغريب يردد كَلِّمَا مَرَّ على مدينةٍ يعرفها: «في زحمةِ المدينةِ المنهمرةِ أموتُ لا يعرفني أحد، أموتُ لا يبكي عليَّ أحد»^(٥٣)؛ فكلُّ مدينةٍ مذبوحةٍ هي مدينتي، وكلُّ مأساةٍ لاجيءٍ ومنفيٍّ ومشرَّدٍ هي مأساتي، فكيف لا أردد بعضَ أصدااءِ أصواتِ هؤلاء المفعمة بالخيبة والمشخنة بالجراح فأغتي: «إيَّيَّ مِنَ القومِ الذين مِنْ

(٥٠) انظر حول ذلك كلّه في: (الحنين والغربة، د. ماهر فهمي: ص ٣٥ - ١٠٣).
(٥١) من قصيدة لأبي البقاء الرندي نسبها الخفاجي في (ريحانة الألبا: ١/ ٣٧٠) ليحيى القرطبي.

(٥٢) لعلَّ في حديث الشعراء عن انخيار مدن الأحلام لديهم، كدمشق وبغداد ومكة وكربلاء، ومدن الأندلس، ولاسيما قرطبة وغرناطة، ما يمثّل معادلاً شعرياً لانخيار الواقع السياسي للأمة. انظر: (المدينة في الشعر العربي المعاصر، د. مختار أبو غالي: ص ٣١٧ وما بعدها).

(٥٣) ديوان صلاح عبد الصبور: ١/ ١٩٤.

الجدور اقتلَعُوا ... / وأصبحوا على مدارج الرياح / مبعثرين لا ينتمون إلى
وطن)» (٥٤)،

«أُنسَتْهُمْ الأَيَّامُ ما ضحكُ الحياةِ وما البكاءُ
أُزِرتُ بدثيائهم ولم تُتركْ هُمُ فيها رجاء)» (٥٥)!!
وهكذا «صرتُ ضائعاً بدون اسم، / هذا أنا وهذه مدينتي» (٥٦)؛

وهكذا تتعمق في ذات الغريب مهاوٍ سحيفة من الحياة واليأس والارتقان لغربته الفردية؛ وذلك من خلال إحساسه المرهف باغترابات الآخرين ومآسيهم التي تغدو امتداداً لغربته ومآساته، ولاسيما حين تكون غربة الآخرين ضياعاً اجتماعياً شاملاً، وصراعاً مع الحياة لإثبات الوجود والكيان المستلب، وبحثاً عن وجود ضائع، لا إزاء الحياة والموت أو الزمان، وإنما تجاه الواقع الإنساني.

ومن هنا، فإنَّ الشعر الحقيقي - كما يرى (د. وهب رومية) - له علاقة وثيقة بما تموج به حياة المجتمع من الشدائد، وبما تزخر به النفوس من الأشواق والمخاوف والأحلام الفردية. ولذلك اعترض على آراء النقاد في حصرهم وظيفة الشعر ضمن بُنى معزولة مغلقة ومحدودة، كالتكسب في قصيدة المدح مثلاً، فلا تكاد هذه البنى تتصل بالظواهر الاجتماعية الأخرى إلاَّ بأوهى الأسباب، وبذلك تجعل الشاعر ذاتاً منكفئة على نفسها تصم أذنيها وتغمض عينيها وتوصد أبواب القلب والروح، وتنكمش منغلقة، فتنتقطع عن حركة المجتمع وقضاياه ومخاوفه وأحلامه وشروطه التاريخية، وليس الشاعر كذلك. ولهذا فإنَّ أهمَّ خصائص

(٥٤) ديوان فدوى طوقان: ص ٤١٢ - ٤١٣.

(٥٥) ديوان عمر أبو ريشة: ص ٢١ - ٢٢ في وصفه مخيمات اللاجئين الفلسطينيين.

(٥٦) الأعمال الكاملة لأحمد عبد المعطي حجازي: ص ٩٨.

الشعر لديه تتمثل في كونه تصويراً للتجارب البشرية وتعبيراً عنها وعن الأحزان الفردية وانكسار الذات وحياتها الموجهة^(٥٧).

ومن هنا أيضاً يمكننا القول: إنَّ كلَّ تلك الأحزان والانكسارات والحييات الفردية أو الجماعية لا تكاد تخلو منها حقبةٌ أو أيُّ عصرٍ كان، وكأَنَّها صارت أليف الإنسان وقدره مادام الواقع الإنساني الخاص والحياتي العام مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بـ(اللامعيارية) والتناقضات؛ وهو ما يمكن أن نلمسه بوضوح في مواقف مأزومة عديدة للشعراء، ولاسيما ما كان منها يجري على الصعيد الاجتماعي. وفي ذلك تبدو صور الاغتراب الاجتماعي في شعرنا المعاصر أنَّها توسَّعت كثيراً لتتناول مستويات المجتمع كافة؛ فلم يتحرَّج الشعراء مثلاً أن يتناولوا في شعرهم (البعي) أو (المومس)، فشكَّلوا بذلك أخطر المنعطفات في تاريخ الشعر العربي، وصوَّروا من خلالها الحالة الإنسانية المغتربة الثائرة على المدينة التي تمتهن كرامة الإنسان، وأدانوا بتصوير مأساتها الواقع المزري^(٥٨).

ولكن هذا الواقع عميق الجذور في امتداداته التاريخية التي تصل إلى الشعر الجاهلي، حيث يبدو فيه الشاعر مولعاً بالنفي والتدمير والحرمان، فكأنَّ هذه

(٥٧) شعرنا القديم والنقد الجديد، د. وهب رومية: ص ١١٣، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٣-١٤٥ ومن الجدير ذكره أنَّ أكثر قصائد المدح العربية مشفوعة بمقدمات تكاد نفس الشاعر تذوب فيها حينئذٍ ووجدًا وغربةً، ولعلَّ في النصوص التي في كتابه (قصيدة المدح) دليلاً كافياً على ذلك.

(٥٨) يمكن تتبع الأمثلة في: المدينة في الشعر العربي المعاصر، د. أبو غالي: ص ١٢١ وما بعدها.

السبل هي القدرة على تحقيق الذات وتعميق الإحساس بها، ولا شيء وراء ذلك سوى الأقدار العمياء التي تقسم الناس إلى غانم ومحروم^(٥٩).

وفي ذلك كلّه تبدو أصداء الخيبة واليأس والارتقان صدّى للذات المؤجعة المنكسرة والمقهورة إزاء أزمات الواقع المستلبة فيها؛ ويبقى الشعور بالفقد محور هذا الاستلاب، وبسببه يزداد الإحساس بالأزمة ليدور الشاعر في حلقة مفرغة من الخيبة واليأس؛ وفي ذروة ذلك تتعالى أصوات الغضب والتمرد والتنديد بالواقع والشكوى منه؛ وهو ما يحاوله الغريب كي يعيد التوازن إلى ذاته المزعزعة أو المهزومة في واقع يعجز عن تغييره أو عن إعادة التوازن إليه ضمن المعيارية السليمة.

المصادر والمراجع

- ١- أدب الغرباء، لأبي الفرج الأصفهاني، دار الكتاب الجديد بيروت ط٢/١٩٩٣م.
- ٢- الأعمال الكاملة لأحمد عبد المعطي حجازي، دار سعاد الصباح الكويت ١٩٩٣م.
- ٣- إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي المتوفى ٦٢٤هـ، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط ١/١٩٨٦م.
- ٤- البلدان، لابن الفقيه (أحمد بن محمد الهمداني المتوفى سنة ٣٤٠هـ)، تحقيق: يوسف الهادي - عالم الكتب بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- ٥- تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، محمد ناصر الألباني - المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

(٥٩) شعرنا القلتم والنقد الجديد، د. وهب رومية: ص ٢١٩، ٢٢٢.

- ٦- الحنين والغربة في الشعر العربي الحديث، د. ماهر حسن فهمي - معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٠م، مطبعة الجبلاوي، الترة البلاقية، القاهرة.
- ٧- خريدة القصر وجريدة العصر، (ج ١/ شعراء الشام)، للعماد الأصفهاني المتوفى ٥٩٧هـ، تحقيق: د. شكري فيصل - طبع مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٥٥م.
- ٨- ديوان ابن زمرك: (محمد بن يوسف الغرناطي) المتوفى سنة ٧٩٦هـ، جمعه: د. أحمد سليم الحمصي - المكتبة العصرية صيدا، بيروت - طبعة أولى ١٩٩٨م.
- ٩- ديوان ابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦هـ - دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
- ١٠- ديوان أبي نواس، حققه: أحمد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١١- ديوان أحمد شوقي، شرح: د. أحمد الحوي - دار نضضة مصر، القاهرة ١٩٧٩م.
- ١٢- ديوان أسامة بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤هـ، دار صادر بيروت - ط ١/١٩٩٦م.
- ١٣- ديوان امرئ القيس، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم - ط ٣/ دار المعارف بمصر.
- ١٤- ديوان إيليا أبي ماضي - دار العودة، بيروت ١٩٥٤م.
- ١٥- ديوان البحترى، تحقيق: حسن كامل الصيرفي - طبعة ٣/ دار المعارف بمصر.
- ١٦- ديوان البستي (أبي الفتح) المتوفى نحو سنة ٤٠١هـ، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق - ١٩٨٩م.
- ١٧- ديوان بهاء الدين زهير المتوفى سنة ٦٥٦هـ - دار صادر - بيروت ١٩٦٤م.
- ١٨- ديوان الزركلي المتوفى ١٣٩٦هـ - مؤسسة الرسالة، بيروت - ط ١/١٩٨٠م.
- ١٩- ديوان الشريف الرضي، شرح: محمد اللبايدي - الأعلمي بيروت ١٣١٠هـ.
- ٢٠- ديوان الشنفرى، إعداد: طلال حرب، دار صادر بيروت - طبعة أولى ١٩٩٦م.
- ٢١- ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت ١٩٧٢م.
- ٢٢- ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب، لطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٥م.

- ٢٣- ديوان عباس بن محمد القرشي النجفي المتوفى سنة ١٢٩٩ هـ - مخطوطة في مكتبة الأسد بدمشق محفوظة تحت رقم (٨٨١٨) ظاهرية).
- ٢٤- ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة بيروت ١٩٧٢ م.
- ٢٥- ديوان عمر أبو ريشة، دار العودة بيروت ١٩٧١ م.
- ٢٦- ديوان فدوى طوقان، دار العودة بيروت ١٩٨٤ م.
- ٢٧- ديوان لبيد بن ربيعة العامري المتوفى سنة ٤٤١ هـ، حققه: د. إحسان عباس - سلسلة التراث العربي، الكويت، وزارة الأنباء ١٩٦٢ م.
- ٢٨- ديوان لزوم ما لا يلزم، تأليف: أبي العلاء المعري، برواية: الخطيب التبريزي، ومراجعة: الجواليقي - دار الجيل، بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.
- ٢٩- ديوان المتنبي المتوفى سنة ٣٥٤ هـ - المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- ٣٠- ديوان المعتمد بن عباد، تحقيق: رضا السويسي - التونسية للنشر ١٩٧٥ م.
- ٣١- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة خانجي القاهرة ط ١/١٩٦٤ م.
- ٣٢- ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، شهاب الدين الخفاجي المتوفى ١٠٦٩ هـ؛ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو - مطبعة عيسى الباوي الحلبي، طبعة أولى ١٩٦٧ م.
- ٣٣- سراج الملوك، لأبي بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي الأندلسي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ المطبعة الوطنية بالإسكندرية ١٢٨٩ هـ.
- ٣٤- شعرنا القدم والنقد الجديد، د. وهب رومية - عالم المعرفة الكويتية، العدد ٢٠٧/ آذار ١٩٩٦ م. - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت .
- ٣٥- الشعر والحياة العامة؛ روزنتال، ترجمة: إبراهيم الشهابي - وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٣ م.
- ٣٦- الصداقة والصديق، تأليف: أبي حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤ هـ، تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني - دار الفكر، دمشق، بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٦ م.
- ٣٧- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، دار المعرفة بيروت، الحسينية ١٣٢٤ هـ.

- ٣٨- الغربة في الشعر الجاهلي، عبد الرزاق الخشروم، منشورات: اتحاد الكتّاب العرب، دمشق ١٩٨٢م.
- ٣٩- فوات الوفيات، محمد بن شاکر الکتبی المتوفى سنة ٧٦٤هـ، تحقيق: د. إحسان عباس - دار صادر، بيروت - ١٩٧٣م.
- ٤٠- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد، تأليف: د. وهب رومية - منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١م.
- ٤١- قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) - مكتبة الدراسات الأدبية ٥٤ - دار المعارف بمصر ١٩٧٠م.
- ٤٢- المدينة في الشعر العربي المعاصر، د. مختار أبو غالي - عالم المعرفة - العدد ١٩٦/ نيسان ١٩٩٥م. - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- ٤٣- المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين بن محمد الأبيشي المتوفى سنة ٨٥٢هـ، تحقيق عبد الله أنيس الطباع - دار القلم، بيروت ١٩٨١م.
- ٤٤- معجم الأدباء، تأليف ياقوت الحموي الرومي البغدادي المتوفى سنة ٦٢٦هـ - دار إحياء التراث العربي، بيروت عن طبعة دار المأمون العربية .
- ٤٥- زهمة الخاطر وبهجة الناظر، شرف الدين موسى الأنصاري المتوفى بعد سنة ١٠٠هـ، حققه عدنان إبراهيم - وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١م.
- ٤٦- نهج البلاغة، للإمام علي كرم الله وجهه، بشرح ابن أبي الحديد المتوفى سنة ٦٥٦هـ، حققه حسن تميم - دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٤م.
- ٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان شمس الدين أحمد بن محمد المتوفى ٦٨١هـ، تحقيق: د. إحسان عباس - دار صادر، بيروت.

أثر التعدي واللزوم في تنوع المصادر الثلاثية

أ. محمود الحسن (*)

تميز الأفعال الثلاثية المجردة بكثرة مصادرها وتنوعها، إلى درجة أن النحاة لم يجدوا لتلك المصادر قياساً يضبطها، أو قاعدة تلمّ شعنتها، وتجمع متفرقاتها. وهذا الواقع اللغوي هو الذي دفع العلماء إلى القول بأن تلك المصادر سماعية، ولا تخضع للقياس. والحق ما ذهب إليه العلماء، إذ تزيد مصادر الأفعال الثلاثية المجردة على السبعين، وتزيد أبنيتها على الثلاثين.^(١) وأمام هذا العدد الكبير يعجز القياس عن الضبط، ويتهاوى الأمل بإيجاد قاعدة مطردة يُستعان بها لمعرفة الصوغ الدقيق للمصادر.

(*) عضو الهيئة الفنية في مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي (ت ٥٦٤٣هـ): شرح المفصل. مكتبة المتنبّي، القاهرة، دون تاريخ، ٦: ٤٧. المصدر لفظ يدل على حدث، ويُستعمل في التراكيب اللغوية دالاً على معنى. أما البناء المصدرية فهو صورة لفظية توازن المصدر من الناحية الشكلية، أي في عدد الحروف ونظام الحركات، لكنه لا يُستعمل في التراكيب ولا يدل على معنى، وتتألف حروفه من (ف ع ل) في موازاة الأحرف الأصلية للمصدر، إضافة إلى الزوائد التي يحتويها المصدر. فالنَّصْر والإِثْدَاع والاحْتِرَام مصادر، أما: الفَعْل والإِفْعَال والافتِعَال فأبنية مصدرية توازن المصادر السابقة من الناحية الشكلية. ونظراً إلى أن البناء يجيء عليه أكثر من مصدر، لذلك كان عدد المصادر يفوق عدد الأبنية المصدرية. فـ«الْفَعْل» مثلاً بناء مصدرية تجيء عليه عدة مصادر ثلاثية منها ما هو مصدر لـ«فَعَلَ» كالعَجَز والضَّرْب، ومنها ما هو مصدر لـ«فَعِلَ» كالسَّمْع، ومنها ما هو مصدر لـ«فَعَّلَ» كالظَّرْف.

وأمام هذه الحقائق يصبح من العبث البحث عن قياس يضبط أبنية مصادر الأفعال الثلاثية المجردة، كما هو الشأن في أبنية المصادر فوق الثلاثية المجردة. وكل ما يمكن إضافته إلى المسألة هو محاولة تفسير أسباب هذا التنوع في أبنية المصادر الثلاثية، في ضوء ظاهرة اللزوم والتعدي، لأن إدراك أسباب هذا التنوع، ومنها اللزوم والتعدي، كفيل بتفسير طبيعة اللغة، ومعرفة الاعتبارات التي تحكمت بصوغ الألفاظ وتنوعها، وفهم السنن التي تجري عليها الشعوب، لا سيما العرب، في وضع اللغة والتصرف بأبنية ألفاظها.

وتأتي أهمية مثل هذه الدراسة من أنها تسعى لتفسير واقع لغوي يعيشه كل من يتكلم العربية أو يدرسها، إضافة إلى أن نتائجها قد تستفيد منها الأبحاث التي تُعنى بالمصطلحات، واللسانيات العامة.

وللنحاة جهود طيبة في دراسة مصادر الأفعال الثلاثية المجردة، فقد أحصوا عددها، وذكروا أبنيتها، وتوصلوا إلى ضوابط تُرشد إلى صوغها ومعرفة أوزانها، كما سيظهر لاحقاً، ولكنهم لم يدرسوا أسباب تنوعها، وبعدها عن الأقيسة المطردة، دراسة عميقة، بل اكتفوا بإشارات عابرة تتعلق بأمثلة معدودة. ولذلك لم تتصف أحكامهم بالشمول، كما أنها لم تكتسب، في كثير من الأحيان، درجة الإقناع.

ومن تلك الإشارات التي أرادوا أن يفسروا بها تنوع المصادر الثلاثية قولهم مثلاً: الأصل في مصادر «فَعَلٌ يَفْعَلُ» اللزوم أن تكون على «فَعَلٌ» ك «عَضِبَ يَعْضَبُ عَضْباً، وَفَرِحَ يَفْرَحُ فَرِحاً، إِلَّا أَنَّهُ سُمِعَ فِيهِ: حَرِدَ يَحْرُدُ حَرْدًا، فَخَرَجَ هَذَا الْمَصْدَرُ عَنِ بَابِ «عَضِبَ»، لِأَنَّ الْوَصْفَ مِنْهُ يَأْتِي عَلَى «فَاعِلٍ» أَي: حَارِدٍ، بَيْنَمَا الْوَصْفُ مِنْ «عَضِبَ عَضْباً» يَأْتِي عَلَى «فَعْلَانٍ» أَي: عَضْبَانٍ.^(٢)

(٢) ابن يعيش: شرح المفصل ٦: ٤٦.

ومن ذلك قولهم أيضاً: الأصل في مصادر «فَعُلَ يَفْعُلُ»، المختصّ بال لزم، أن تكون على «فُعولة» كِبُطولة، أو «فَعالة» كشجاعة، أو «فُعَل» ككُئيل، إلا أنهم قالوا: شَرُفَ يَشْرُفُ شَرَفًا، فجعلوه كالعَصَب لا شتراكهما في عدم التَّعَدِّي.^(٣)

يَتَّضح من هذين المثالين أن النحاة حاولوا أن يُفسِّروا أسباب تنوع المصادر الثلاثية، وعدم خضوعها للقياس، ولكن أحكامهم كانت خاصة لأنها تتعلّق بأمثلة معدودة، ولم تكن عامة فتنتطبق على أبنية كثيرة، ولا عميقة فتُفسَّر في ضوءها الاتجاهات التي سلكتها العقلية العربية في وضع اللغة.

ولعل الرأي السائد بين النحاة أن سبب تنوع المصادر يرجع إلى أن المصادر الثلاثية ما هي إلا أسماء أجناس. ولذلك لم تكن قياسية كاسمي الفاعل والمفعول، لأن الأسماء لا تجري على القياس. قال ابن يعيش: «لم تجرِ المصادر على سنن واحد، كمجيء أسماء الفاعلين والمفعولين، ونحوهما من المشتقات، بل اختلفت اختلاف سائر أسماء الأجناس. ولما جرت مجرى الأسماء كان حكمها حكم اللغة التي تُحفظ حفظاً، ولا يُقاس عليها».^(٤)

إن هذا التعليل لتنوع المصادر الثلاثية، وبعدها عن القياس، هو السائد بين النحاة، إلا أنه لا يرقى إلى درجة الإقناع، لأن مصادر الأفعال فوق الثلاثية المجردة هي الأخرى أسماء أجناس، مع أنها تخضع في جملتها لقياس مطّرد لا يكاد يشدُّ عنه شيء منها.^(٥)

(٣) ابن يعيش: شرح المفصل ٦: ٤٦.

(٤) المصدر نفسه ٦: ٤٣.

(٥) الأسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت ٥٦٨٦هـ): شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق:

محمد محيي الدين عبد الحميد ورفاقه، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥، ١: ١٦٣.

ويمكن تفسير أسباب قياسية المصادر، وخروجها عن القياس، بالنظر إلى الاعتبارات التي تحكمت بصوغها. فالمصادر فوق الثلاثية المجردة جاءت قياسية، لأنها وُضعت وفق اعتبار واحد ذي طبيعة صرفية هو بناء الفعل. ولذلك جاءت المصادر فوق الثلاثية المجردة متفقة في البناء المصدرية، حيث اتفقت أفعالها في البناء الفعلي. فالإكرام والإعطاء والإقدام مثلاً جاءت على بناء واحد هو «إفعل»، لأن أفعالها جاءت على بناء فعلي واحد هو «أفعل».

ولعل ظاهر هذا التعليل يشير إلى ضرورة الدخول في الخلاف المشهور بين الكوفيين والبصريين في أصل الاشتقاق، وربما يوحى باعتماد رأي الكوفيين بأن الأفعال سبقت المصادر في الوضع وأن المصادر اشتقت منها.^(٦) فالأمر ليس كذلك، وليس كما رأى البصريون أن المصدر سبق الفعل في الوجود وأن الفعل اشتق منه، على إطلاق هذا القول. ولعل الرأي الأكثر إقناعاً هو أن المصادر والمشتقات والأفعال بصورة عامة وُجدت أولاً في الذهن، ثم انتقلت إلى فضاء الاستعمال.

فأما حالها في الذهن فالمصادر هي الأصل الذي يستلزم استحضاره حضور كل ما يتعلّق به من مشتقات وأفعال في لحظة واحدة، لأنها من ضرورات إدراكه، وأما حالها في النطق والاستعمال فمُرتبطة بحاجة المتكلم، فالفعل ربما استعمل قبل المصدر، والمصدر ربما استعمل قبل الفعل. فمعيار السبق في الاستعمال هو الحاجة إلى اللفظ.

قال ابن جني: «اعلم أن أبا علي - رحمه الله - كان يذهب إلى أن هذه اللغة، أعني ما سبق منها ثم لحق به ما بعده، إنما وقع كلُّ صدر منها في زمان واحد، وإن كان تقدّم شيء منها على صاحبه فليس بواجب أن يكون المتقدم

(٦) ابن يعيش: شرح المفصل ١: ١١٠.

على الفعلِ الاسم، ولا أن يكون المتقدم على الحرفِ الفعل، وإن كانت رتبة الاسم في النفس من حصّة القوة والضعف أن يكون قبل الفعل، والفعل قبل الحرف. وإنما يعني القوم بقولهم: إن الاسم أسبق من الفعل، أنه أقوى في النفس، وأسبق في الاعتقاد من الفعل، لا في الزمان. فأما الزمان فيجوز أن يكونوا عند التواضع قدّموا الاسم قبل الفعل، ويجوز أن يكونوا قدّموا الفعل في الوضع قبل الاسم، وكذلك الحرف. وذلك أنهم وزنوا حينئذٍ أحوالهم، وعرفوا مصابِرَ أمورهم، فعلموا أنهم محتاجون إلى العبارات عن المعاني، وأنها لا بد لها من الأسماء والأفعال والحروف، فلا عليهم بأيّها بدؤوا، أبالاسم أم بالفعل أم بالحرف»^(٧).

فللغة مستويان: ذهني معنوي واستعمالي لفظي. والواقع اللغوي لا ينفى التفاعل بين المستوى الذهني والمستوى الاستعمالي للغة، فالمصدر الموجود في الذهن قد يتأثر ببناء فعله فيُعَاد صوغه على بناء جديد، وهذا البناء الجديد للمصدر قد يستمرُّ إلى جانب البناء القديم فيُصبح للفعل الواحد أكثر من مصدر، وقد يُلغى البناء القديم من حيِّز الاستعمال نهائيّاً، إذا لم تحتفظ به كتب اللغة. والدليل على ذلك وجود أكثر من مصدر للفعل الواحد، كالغَلَب والغَلْبَة والمغَلْبَة والغُلْبِي والغُلْبِي والغُلْبَة والغَلْبَة والغَلْبِيَّة والغَلْبَاء والغَلْبَة، وهذه كلها مصادر للفعل: غَلَبَ يَغْلِبُ، ووجود بعض المصادر التي هجرها الاستعمال كالرَّغْبوت والرَّهْموتا مصدرِي: رَغِبَ وَرَجِمَ.

فالمصدر، من حيث دلالته على معنى عقلي، موجودٌ في الذهن قبل المشتقات والأفعال، أما في الاستعمال فالذي احتاج إليه أولٌ من تكلم اللغة هو الذي استُعمل أولاً، ولا مانع من تأثر كلٍّ من المستوى الذهني والمستوى

(٧) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ٢: ٣٠.

الاستعمالي أحدهما بالآخر، وما ينتج عن ذلك من تبدل في الأبنية والصيغ. ومن التفاعل بين العقل والواقع تتولّد المعاني، ومن التفاعل المستمرّ بين المستوى الذهني والمستوى الاستعمالي للغة يمكن تفسير التطوّر الدائم للغة. بعد هذا العرض يمكن القول بأن المصدر قد يتأثر ببناء فعله، إلى درجة أن بناء الفعل قد يكون هو الاعتبار الذي وُضع المصدر وفقه. وهذا ما حصل في المصادر فوق الثلاثية المجرّدة. ولعل ابن يعيش أشار ضمناً إلى هذه الحقيقة، دون أن يُصرّح بها، حين عرض رأي كلٍّ من البصريين والكوفيين في أصل الاشتقاق، فقال: «واعلم أن الأفعال مشتقة من المصادر. وإنما قلنا ذلك لأن المصادر تختلف كما تختلف سائر أسماء الأجناس، ألا تراك تقول: ضَرَبْتُ ضَرْباً، وَذَهَبْتُ ذَهَاباً، وَقَعَدْتُ قُعُوداً وَكَذَبْتُ كِذَاباً، ولم تأتِ على منهاج واحد. ولو كانت مشتقة من الأفعال لجرت على سنن واحد في القياس، ولم تختلف كما لم تختلف أسماء الفاعلين والمفعولين».^(٨)

من خلال هذا القول يُستنتج أن ابن يعيش يقترُ ضمناً بأن ما جرى من المصادر على سنن واحد في القياس فإنما هو موضوع على اعتبار البناء الذي عليه الفعل. وهذا يعني أن المصادر فوق الثلاثية المجردة انقادت للقياس، لأنها وُضعت وفق اعتبار واحد هو بناء الفعل. وربما لم يُصرّح بذلك خشية أن يُفهم من كلامه أن المصادر اشتُقت من الأفعال، فلا تسلم أقواله من التناقض. أما بعد الذي تقرّر من تأثر المستوى الذهني بالمستوى الاستعمالي للغة، أو على الأقل أن واضع اللغة حين وضع أبنية المصادر كان عارفاً بما ستكون عليه أبنية الأفعال، فلا حرج في ذلك.

(٨) ابن يعيش: شرح المفصل ١: ١١٠.

أما مصادر الأفعال الثلاثية المجردة فالواقع اللغوي يُظهر أنها لم تخضع للقياس، لأنها وُضعت وفق اعتبارات متعدّدة، منها ما يتصل بعلم الصرف كبناء الفعل في الماضي، وبناء الفعل في المضارع، والباب الذي ينتمي إليه الفعل، ومسائل الإعلال والإدغام، وبناءي مصدرية المرة والنوع. ومنها ما يرتبط بالعمل الإعرابي كتعدّي الفعل ولزومه، ومنها ما يتعلق بمعنى الحدث ودلالته. وهذا الاعتبار يُفسّر بأن بعض المصادر وُضعت باعتبار دلالة الحدث، أو ما يُرادفه، أو ما يُناقضه، أو باعتبار تداخل اللغات. ولتفصيل ذلك أعرض أولاً ما ذكره النحاة من مصادر ثلاثية وحدوها تنقاد لضوابط واضحة تجعلها تقترب من القياس، ثم أتبع ذلك بالتحليل والدراسة، في ضوء المقررات السابقة. وسأكتفي بالأبنية التي تقترب من القياس، لأن الحديث عن جميع المصادر الثلاثية يحتاج إلى بحث مستقل.

أثر التعدي واللزوم في المصادر الثلاثية القياسية

أجمع النحاة على أن مصادر الأفعال الثلاثية المجردة سماعية بصورة عامة، إلا أنهم وجدوا أن بعضها ينقاد لضوابط محدّدة، جعلته يقترب من القياس، فذكروها موزّعة على أبنية الأفعال في الماضي على النحو الآتي:^(٩)

(٩) سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ): الكتاب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٨، ٤: ٥ - ٣٧؛ وابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ): أدب الكاتب. تحقيق: محمد الدالي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٩، ص ٦٢٣؛ وابن يعيش: شرح المفصل ٦: ٤٤ - ٤٦؛ و ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله (ت ٦٧٢هـ): شرح الكافية الشافية، تحقيق: الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي، ط ١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٩٨٢، ٤: ٢٢٢١ - ٢٢٢٤؛ والأسترابادي: شرح الشافية ١: ١٥١ - ١٥٩؛ و ابن هشام، جمال الدين بن يوسف الأنصاري (ت ٧٦١هـ): أوضح = المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٨، دار إحياء

إذا كان الماضي على «فَعُل»، وهو بناء مختصّ بالفعل اللازم، فالغالب أن تحيء مصادره على «فُعُولَة» كِبُطُولَة وسُهُولَة ونُعُومَة، أو على «فَعَالَة» كشَجَاعَة وصلَابَة وفَصَاحَة. وذكر بعضهم «فُعُل» كحُسْن وتُرْب وتُيْل.^(١٠)

وإذا كان الماضي على «فَعِل»، وهو بناء يشترك فيه اللازم والمتعدّي، إلا أن لازمه أكثر من متعدّيه،^(١١) فالغالب أن تحيء مصادره، في اللازم، على «فُعَلَة» إن دلّ على لون كالحُمرة والصُّفرة والشُّهبة، أو على «فَعَل»، وهو الكثير المقيس كالعَضْب والأسف والفَرَج. والغالب عليه، في المتعدّي، أن تكون مصادره على «فَعُل» كالفَهْم والسَّمْع والأَمْن.

وإذا كان الماضي على «فَعَل»، وهو أخفّ أبنية الفعل وأكثرها استعمالاً، ويشترك فيه اللازم والمتعدّي أيضاً، إلا أن متعدّيه أكثر من لازمه،^(١٢) فالغالب أن تكون مصادره، في المتعدّي، على «فَعُل» كالضَّرْب والقَوْل والبَيْع. والغالب عليه، في اللازم، أن تكون مصادره على «فَعَال» إن دلّ على امتناع كالفرار والجِماع والشِّراد، أو على «فُعَال»^(١٣) إن دلّ على داء أو صوت كالشُّعال والدُّوار والدُّحار والصُّراخ والبُكاء والتُّباح، أو على «فَعِيل»^(١٤) إن دلّ على

التراث، بيروت ١٩٨٦، ٣: ٢٣٦ - ٢٣٧؛ و ابن عقيل، بهاء الدين: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت ٢٠٠٥، ٢: ١١٥ - ١١٨.

(١٠) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي: ارتشاف الضرب من لسان العرب. تحقيق:

الدكتور رجب عثمان محمد، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨، ٢: ٤٨٩.

(١١) الأستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب ١: ٧٢.

(١٢) المصدر نفسه ١: ٧٠.

(١٣) جعل مجمع القاهرة صيغة «فُعَال» قياسية فيما دلّ على داء. مجلة المجمع، العدد

الأول، لعام ١٩٣٤، ص ٣٤.

(١٤) قرّر مجمع القاهرة قياسية اشتقاق المصدر على «فَعِيل» و«فُعَال» فيما دلّ على

صوت، لما لم يرد عن العرب. مجلة المجمع، العدد الأول، ص ٣٤-٣٥.

صوت أو سَبَر كَالصَّهِيلِ وَالْحَفِيفِ وَالْهَادِرِ وَالرَّجِيلِ وَالذَّمِيلِ وَالذَّبِيبِ، أو على «فَعْلَان»^(١٥) إن دل على اضطراب كَالْحَقَّقَانِ وَالذَّوْرَانِ وَالطَّوْفَانِ، أو على «فُعُول» في غير المعاني السابقة كَالجُلُوسِ وَالخُرُوجِ وَالسُّجُودِ، وهو الكثير الذي عليه القياس.

والغالب في الأفعال التي تدلّ على حرفة أو صناعة أو ولاية، من أي باب كانت، أن تكون مصادرها على «فعالة»^(١٦) كَالزَّرَاعَةِ وَالْحَيَاطَةِ وَالصِّيَاغَةِ وَالطَّبَاعَةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْإِمَارَةِ.

إن النظر في تنوع أبنية هذه المصادر، وبعدها عن القياس، يوحي بأنها صيغت وفق اعتبارات متعدّدة. فهي لم تُوضع على اعتبار البناء الذي يكون عليه الفعل في الماضي وحده، ولا على اعتبار المعنى الذي يدل عليه الحدث وحده، ولا على اعتبار العمل الإعرابي للفعل متمثلاً باللزوم والتعدي وحده. وإنما اختلفت الاعتبارات وتعدّدت، فاختلفت الأبنية وتنوّعت.

وأبدأ بمصادر الفعل الثلاثي المجزّد «فَعْلٌ». فالاستقراء يُظهر أن مصدره الأكثر شيوعاً والأشهر قياساً هو «فُعُولَةٌ» كَالطُّفُولَةِ وَالْبَطُولَةِ وَالسُّهُولَةِ وَالْحُشُونَةِ. ولكن هذا البناء مع شهرته وكثرته في مصادر «فَعْلٌ»، إلا أنه لم يختصّ به. وتفسير ذلك أن هذا البناء موضوع على اعتبارين أقواهما بناء الفعل في الماضي، لأن هذا البناء يكاد يكون مختصاً بما كان مصدرراً لـ «فَعْلٌ»، وأضعفهما اللزوم، لأن ما جاء من المصادر على هذا البناء وماضيه على غير «فَعْلٌ» فقليل وفعله لازم أبداً، نحو: مَرَنَ الشَّيْءُ مُرُونَةً، وَعَزَبَ فُلَانٌ عَزُوبَةً،

(١٥) قرر مجمع القاهرة أن صياغة «فَعْلَان» لمصدر الفعل الثلاثي اللازم، المفتوح العين الدال على اضطراب وتقلّب، قياسية. مجلة المجمع، العدد الأول ص ٣٤ - ٣٥.

(١٦) قرر مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن المصدر على «فعالة» يُصاغ قياساً، من جميع أبواب الثلاثي، للدلالة على الحرفة. مجلة المجمع، العدد الأول ص ٣٤.

وَبَعَلَ فُلَانٌ بُعُولَةً: تَزَوَّجَ، وَأَبَا الرَّجُلِ أُبُوَّةٌ: صَارَ أَبًا، وَأَمَّتِ الْمَرْأَةُ أُمُومَةً: صَارَتْ أُمًّا، وَعَفِصَ الطَّعَامُ عُفُوصَةً: كَانَ فِيهِ مَرَارَةٌ وَتَقَبُّضٌ.

إن هذا التحليل يُظهر أن البناء المصدرى «فُعُولَةٌ» لم يخضع لقياس مطرّد، لأن منطق القياس المطرد يقتضي أن يكون البناء المصدرى الواحد مختصاً ببناء فعلي محدد، كما في أبنية مصادر الأفعال فوق الثلاثية المجردة، أو أن يكون البناء المصدرى مختصاً بما هو عليه الفعل من اللزوم والتعدّي، فيكون للأفعال اللازمة أبنية مصدرية محددة، وللأفعال المتعدّية أبنية مصدرية خاصة، أو أن يكون البناء المصدرى مختصاً بدلالة الفعل، فيكون للأفعال ذات الدلالة الواحدة أبنية مصدرية واحدة. كل ذلك لم يتحقق في مصادر الأفعال الثلاثية المجردة. ولهذا استحال خضوعها للقياس المطرّد.

والسبب، كما تقدّم، كثرة الاعتبارات التي تحكّمت بصوغ هذه المصادر. فالمصادر التي على «فُعُولَةٌ» مثلاً تحكّم بصوغها على هذا البناء اعتباران هما بناء الفعل في الماضي واللزوم. والذي دفع إلى هذا الحكم هو كثرة ما جاء من المصادر على «فُعُولَةٌ» وماضيه على «فَعُلٌ»، وقلة ما جاء منها على هذا البناء وماضيه على غير «فَعُلٌ»، فاعتبار بناء الفعل في الماضي إذاً قد تحقق في هذا البناء المصدرى. ولكن وجود مصادر على «فُعُولَةٌ» لما ماضيه على غير «فَعُلٌ» يدفع إلى القول بوجود اعتبار آخر غير بناء الفعل تحكّم في صوغ هذه المصادر. ولما كانت هذه المصادر أفعالها لازمة أمكن القول بأن اعتبار اللزوم الذي يختصّ به «فَعُلٌ» قد امتدّ إليها، وثبت بذلك وجود اعتباري البناء الفعلي واللزوم وتحكّمهما معاً في صوغ المصادر التي على «فُعُولَةٌ».

أما الحكم بأن اعتبار البناء الفعلي أقوى من اعتبار اللزوم فذلك لأن المصادر التي على «فُعُولَةٌ» تغلب على ما ماضيه «فَعُلٌ»، وتقلّ كثيراً في غيره،

ولو كان اعتبار اللزوم هو الأقوى لكان ينبغي أن يكثر هذا البناء فيما ماضيه على «فَعَلَ أو فَعَلَّ» لازمين كما كثر فيما ماضيه على «فَعُلَّ».

والبناء القياسي الثاني لمصادر «فَعَلَ» هو «فَعَالَةٌ»، كالشجاعة والوداعة والصَّلابة والسَّماحة والضَّخامة. وهذا المصدر يُوازن المصدر الأول من الناحية الشكلية، أي من جهة الوزن الموسيقي، وهو أخفّ منه، لأنه مفتوح الفاء والعين، أما «فُعُولَةٌ» فمضمومهما، والفتح أخفّ من الضمّ.^(١٧) ونظراً لخفته فقد استعمل في المصادر التي ماضيهما على غير «فَعَلَ» أكثر من استعمال «فُعُولَةٌ» في هذه الناحية.

و«فَعَالَةٌ» موضوع لما ماضيه على «فَعَلَ» على اعتبارين هما بناء الفعل واللزوم، لكثرة هذا البناء في مصادر «فَعَلَ» المختصّ باللازم، وموضوع لما كان مصدراً لغيره على اعتبارين أيضاً، أقواهما اللزوم لأن الغالب على مصادر «فَعَلَ» و«فَعَلَّ» التي جاءت على هذا الوزن أن تكون أفعالها لازمة، نحو: برئت منه براءةً: تباعدت وتخلّيت عنه، وبشع الطعام بشاعةً: صار كريهاً، وجهل جهالةً: جفا وتسافه، وبطل الرجل في حديثه بطلاً: هزل في كلامه، وبها الشيء بهاءً: حسن وجمل، وجسر يجسر جساراً: شجع، وجلّ يجلّ جلالاً: عظم.

والاعتبار الأضعف هو حركة العين في المضارع. وهذا الاعتبار يُحمل عليه المصادر التي جاءت على «فَعَالَةٌ» وأفعالها متعدية. ومبرر هذا الحكم أن «فَعَالَةٌ» قد وُضع في مصادر «فَعَلَ» باعتبار بناء الفعل في الماضي واللزوم، فلما تجاوز إلى مصادر غيره توقّف اعتبار بناء الفعل في الماضي، واستمرّ اعتبار

(١٧) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦هـ): اللباب في علل البناء والإعراب. تحقيق: غازي طليمات وعبد الإله نيهان، ط ١، دار الفكر، دمشق

اللزوم، ولما تجاوز إلى مصادر الأفعال المتعدية توقّف أيضاً اعتبار اللزوم، ونهض اعتبار جديد هو بناء الفعل في المضارع، أو حركة العين في المضارع، لأن حركة العين هي التي تحدّد البناء الذي يكون عليه المضارع.

أما كيف نهض هذا الاعتبار الجديد فالأمر له ما يُسوِّغُه، لأن «فَعَالَةً» لما خرج إلى مصادر «فَعِلَ وَفَعَلَ»، وأصبح محكوماً باعتبار اللزوم، ارتبط بفتح العين في المضارع، لأن اللزوم في «فَعِلَ» أكثر من التعدي، وفتح العين في مضارع «فَعِلَ» هو الأصل الغالب. ولهذا جاءت مصادر ل «فَعِلَ وَفَعَلَ» المتعدّيين على «فَعَالَةً» باعتبار فتح العين في المضارع، نحو: شَهِدَ الشَّيْءُ يَشْهَدُهُ شَهَادَةً: عَايَنَهُ، وَتَبِعَ الشَّيْءُ يَتَّبِعُهُ تَبَاعَةً: سَارَ فِي أَثَرِهِ، وَبَدَّهَهُ بِالشَّيْءِ يَبْدُهُهُ بَدَاهَةً: بَعَثَهُ، وَفَجَأَهُ الأَمْرُ يَفْجِئُهُ فَجَاءَةً: بَعَثَهُ ولم يكن يتوقَّعُهُ. واللافت للانتباه أن جميع المصادر التي على «فَعَالَةً»، وأفعالها متعدّية، كانت قليلة ومضارعها مفتوح العين، ولم أعثر على ما يخالف ذلك.

إذاً ما كان من مصادر الأفعال الثلاثية المجردة على «فَعَالَةً»، وماضيه على «فَعِلَ»، فهو قياسي وموضوع على اعتبارين هما: بناء الفعل في الماضي واللزوم، وما كان منها على «فَعَالَةً»، وماضيه على «فَعِلَ أو فَعَلَ»، فهو سماعي وموضوع على اعتبارين، أقواهما اللزوم، وأضعفهما حركة العين في المضارع.

أما ما كان من الماضي على «فَعِلَ» فمصدره الأكثر شيوعاً، والأشهر استعمالاً، هو «فَعِلَ»^(١٨) كالْفَرَحِ وَالْأَسْفِ وَالْبَيْسِ وَالْعَطَشِ وَالْعَجَبِ. وهو موضوع على ثلاثة اعتبارات، أقواها بناء الفعل في الماضي، لأن هذا البناء غالب على مصادر «فَعِلَ» اللازم منه والمتعدّي ك فَرِحَ يَفْرِحُ فَرِحاً، وَعَمِلَ الشَّيْءُ يَعْمَلُهُ عَمَلًا. والاعتبار الثاني هو اللزوم، لأن «فَعِلَ يَفْعَلُ» لازمه أكثر

(١٨) ابن مالك: شرح الكافية الشافية ٤: ٢٢٢٣.

من متعدّيه كما مر، فلما كان ذلك ارتبط بناء هذا المصدر باللزوم، فجاءت بعض المصادر على هذا البناء، وماضيها على غير «فَعَل»، باعتبار لزومها، نحو: شَرَفُ يَشْرَفُ شَرَفًا، وَحَلَبُ الْجُرْحُ يَجْلُبُ جَلْبًا.^(١٩)

أما الاعتبار الثالث، وهو المتعلّق بمجيء بعض مصادر «فَعَل» المتعدّي على «فَعَل»، فلم أهنّد إليه. ولعله يعود إلى موافقة صيغة «فَعَل» النابتة عن اسم المفعول، فقالوا: حَلَبَ الشَّاةَ حَلْبًا، كما قالوا: شاةٌ حَلَبَتْ أي مَحْلُوبَةٌ، وقالوا: سَرَقَ المتاعَ سَرَقًا، كما قالوا: مَتاعٌ سَرَقُ أَي مَسْرُوقٌ، وقالوا: طَلَبَ المالَ طَلْبًا، كما قالوا: مالٌ طَلَبْتُ أي مَطْلُوبٌ.

وقد يكون سبب مجيء بعض مصادر «فَعَل» المتعدّي على «فَعَل» هو اشتراك اللازم والمتعدّي في المادة اللغوية، فأجروا المتعدّي على اللازم، فقالوا: سَرَقَ المتاعَ سَرَقًا، لأنهم يقولون: سَرَقَ الشَّيْءُ سَرَقًا، إذا خَفِيَ وَضَعْفَ، وقالوا: طَلَبَ المالَ طَلْبًا، لأنهم يقولون: طَلَبَ الشَّخْصُ طَلْبًا، إذا تَبَاعَدَ لِيُطَلَبَ.

وأما ما كان من الماضي المجرد على «فَعَل»، وهو أكثر أبنية الأفعال الثلاثية المجرّدة استعمالاً، ومتعدّيه أكثر من لازمه، فمصدره الأكثر شيوعاً، والأشهر استعمالاً، هو «فَعَل». ^(٢٠) وهو بناء موضوع لمصادر «فَعَل» على اعتبارين، أقوامها التّعدّي، وأضعفهما بناء الفعل في الماضي وصيغة اسم الفاعل. ولهذا جاءت على «فَعَل» أغلب مصادر الثلاثي المجرد «فَعَل» المتعدّي، كالتَّضَرَّبَ والقَتَلَ والأَكَلَ والوَعَدَ والقَوْلَ والبَيْعَ والرَّدَّ. ولما اقترن هذا المصدر بالتّعدّي، الذي يغلب على أفعاله أن يكون ماضيها على «فَعَل»، ويغلب على اسم الفاعل منها أن يكون على وزن «فاعِل»، أصبح هذا البناء المصدرية مرتبطاً أيضاً ببناء الماضي «فَعَل» وصيغة اسم الفاعل «فاعِل»، فجاءت بعض

(١٩) حَلَبَ الْجُرْحُ يَجْلُبُ ب، بضم اللام وكسرها: أخذ في الالتئام.

(٢٠) أبو حيان: ارتشاف الضرب ٢: ٤٩٠.

مصادر «فَعَلَ» اللازم على «فَعَلَ» على اعتبار بناء الماضي وصيغة اسم الفاعل، لا التعدّي، نحو: عَجَزَ يَعِجِزُ عَجْزاً فهو عاجز، وبَطَشَ يَبِطِشُ بَطْشاً فهو باطش، وَسَكَتَ يَسْكُتُ سَكْناً فهو ساكت.

وأما ما جاء من المصادر على «فَعَلَ»، وماضيه على «فَعَلَ»، فهو محمول على اعتبار التعدّي وصيغة اسم الفاعل، نحو: فَهَمَ الأَمْرَ فَهَمًا فهو فاهم، وأَمِنَ العَدُوَّ أَمْنًا فهو آمن، وَجَهَلَ الشَّيْءَ جَهْلًا فهو جاهل. ويُشار إلى أن «فَعَلَ» مقيس في مصادر «فَعَلَ» على اعتبار التعدّي، كما هو مقيس في مصادر «فَعَلَ» المتعدّي.

وأما ما جاء من المصادر على «فَعَلَ»، وماضيه على «فَعَلَ» اللازم، وهو من القليل النادر، فمحمول على اعتبار صيغة اسم الفاعل، نحو: حَرَدَ يَحْرَدُ حَرْدًا فهو حارِد. وأما ما جاء من المصادر على «فَعَلَ»، وماضيه على «فَعَلَ» المختص باللازم، فمحمول على اعتبار حركة العين في المضارع، لأن «فَعَلَ» لما كثر في مصادر «فَعَلَ» المتعدّي، الذي يغلب على مضارعه أن يكون مضموم العين، تجاوز إلى مصادر «فَعَلَ» الذي لا يكون إلا مضموم العين في المضارع، نحو: ضَعْفَ يَضْعُفُ ضَعْفًا، وَظَرْفَ يَظْرِفُ ظَرْفًا.

والبناء القياسي الثاني لمصادر «فَعَلَ» هو «فُعُول» وهو موضوع على اعتبارين هما اللزوم وصيغة اسم الفاعل، نحو: جَلَسَ يَجْلِسُ جُلُوسًا فهو جالس، وَقَعَدَ يَتَعَدُّ قُعُودًا فهو قاعد، وَخَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجًا فهو خارج. فهو بناء مقيس في مصادر «فَعَلَ» اللازم على اعتبار اللزوم وصيغة اسم الفاعل.

أما مجيء بعض مصادر «فَعَلَ» المتعدّي على هذا البناء فقليل، ومحمول على صيغة اسم الفاعل، لأن اسم الفاعل لـ«فَعَلَ» واحد في اللازم والمتعدّي، نحو: شَمَخَ الدَّابَّةَ شَمُوصًا فهو شامص، إذا ساقها سوقاً عنيفاً.

وأما ما جاء من المصادر على «فُعُول»، وماضيه على «فَعَلَ»، فمحمول على صيغة اسم الفاعل، سواء كان لازماً كـ قَدِمَ قُدُومًا فهو قادم، أم متعدياً كـ

لَزِمَهُ لَزُومًا فَهُوَ لَازِمٌ. ولا حاجة لحمل اللازم منه على اللزوم، لأن القياس في مصادر «فَعِلَ» اللازم أن تكون على «فَعَلَ».

وأما ما جاء من المصادر على «فُعُول»، وماضيه على «فَعُلَ»، فمحمول على صيغة اسم الفاعل أيضاً، كَطَهَّرَ يَطْهَرُ طُهْرًا فَهُوَ طَاهِرٌ.

وأما بقية مصادر الأفعال الثلاثية المجردة القياسية فأغلبها موضوع على اعتبار دلالة الحدث، ويغلب على أفعالها الماضية أن تكون على «فَعَلَ»، لأن هذا البناء الفعلي لما كثر استعماله تنوعت كثيراً دلالاته، وأصبح لكل دلالة بناء مصدرية يغلب أن تجيء عليه المصادر. وأبينة تلك المصادر هي:

- «فِعَالٌ» ويغلب أن تجيء عليه المصادر التي تدل على امتناع أو هياج، سواء كانت أفعالها لازمة أم متعدية، نحو: فَرَّ فِرَارًا، وَشَمَسَ شِمَاسًا، وَنَكَّحَ الْمَرْأَةَ نِكَاحًا. أما ما جاء على هذا البناء من الأصوات فمحمول على الهياج، لأن تلك الأصوات يغلب عليها أن تكون مقترنة بالهياج، نحو: صَاحَ صِيحًا، وَزَمَرَ زِمَارًا، وَعَزَّ عِرَارًا. وأما ما جاء على هذا البناء، وليس من باب الامتناع أو الهياج، فموضوع على اعتبار الإعلال، نحو: صَامَ صِيَامًا، وَقَامَ قِيَامًا، وَغَابَ غِيَابًا، وَأَبَّ إِيَابًا.

- «فِعَالَةٌ» ويغلب أن تجيء عليه المصادر التي تدل على الحريف والصنائع والولايات، سواء كانت أفعالها لازمة أم متعدية، وسواء كانت من باب ما ماضيه على «فَعَلَ» أو «فَعِلَ»، نحو: تِجَارَةٌ وَسِفَارَةٌ وَوِزَارَةٌ وَوِلَايَةٌ وَإِمَارَةٌ.

- «فَعْلَانٌ» ويغلب أن تجيء عليه المصادر التي تدل على اضطراب أو تقلب، نحو: خَفَقَانَ وَجَوْلَانَ وَعَلْيَانَ وَدَوْرَانَ وَطَيْرَانَ. وهذا البناء يختص بما كان ماضيه على «فَعَلَ» اللازم. ولم يشد عنه إلا شَنَأُهُ وَشَبَنَتْهُ شَنَانًا فَهُوَ مِنْ

المتعدي ومن «فَعَلَ وَفَعِلَ». (٢١) والحَيْدَان والمَيْلَان منه، لأن فيهما اضطراباً، خلافاً لما ذهب إليه سيبويه. (٢٢)

- «فُعَال» ويغلب أن تجيء عليه المصادر التي تدلّ على الصوت، كالغواء والنُّبَاح والبُغَام، أو الدَّاء كالسُّعَال والدُّوَار والكُبَاد. فهو مقيس في الأصوات والأدواء، ومختص بما كان ماضيه على «فَعَلَ». أما ما جاء من المصادر على هذا البناء، وليس من باب الأصوات أو الأدواء، فموضوع على اعتبار بناء الفعل في الماضي، سواء كان لازماً أم متعدّياً، نحو: مَرَحَ مُزَاحاً، وسألته سُؤالاً.

- «فَعِيل» ويُشارك «فُعَالاً» في الدلالة على الأصوات، كالتَّيْقِيق والأَزِيز والهَلْدِير والرَّفِير. ويكثر في المضعّف، كما يكثر «فُعَال» في المعتلّ اللام. (٢٣) وكما أن «فَعِيلاً» مقيس في الأصوات فهو مقيس أيضاً فيما دلّ على سَيْر، كالرَّحِيل والدَّيْب. وهو مختص بما كان ماضيه على «فَعَلَ» اللازم.

هذه حال مصادر الأفعال الثلاثية المجرّدة، التي وجد التّحاة أنّها تقترب من القياس. وقد لوحظ أن القياس لم يطرد فيها لأنها وُضِعَتْ وفق اعتبارات مختلفة، على حين اطرد القياس في مصادر الأفعال فوق الثلاثية المجرّدة، لأنها وُضِعَتْ وفق اعتبار واحد هو بناء الفعل في الماضي.

يُستخلص مما سبق أن المصدر الواحد قد يكون محكوماً لدى الوضع بأكثر من اعتبار، وهذه الاعتبارات تتفاوت قوةً وضعفاً بحسب الباب الذي ينتمي إليه الفعل.

ويُشار إلى أن الفعل الواحد قد يكون له أكثر من مصدر، ولكن المصدر الأكثر استعمالاً هو الموضوع على أساس الاعتبار الأقوى. فالفعل اللازم

(٢١) أبو حيان: ارتشاف الضرب ٢: ٤٩٠.

(٢٢) ذهب سيبويه إلى أن مجيء هذين المصدرين على «فَعَلَان» شاذّ، لعدم دلالتها في رأيه على الاضطراب والتقلّب. يُنظر سيبويه: الكتاب ٤: ١٥.

(٢٣) ابن مالك: شرح الكافية الشافية ٤: ٢٢٢٤.

«سَكَتَ» مثلاً له مصدران هما: السَكَتُ والسُّكُوتُ. الأول موضوع في مصادر «فَعَلَ» اللازم على اعتبار بناء الفعل في الماضي وصيغة اسم الفاعل، وهو اعتبار ضعيف لأن الغالب على «فَعَلَ» أن يكون مختصاً بمصادر «فَعَلَ» المتعدي، والثاني موضوع في مصادر «فَعَلَ» اللازم على اعتبار اللزوم، وهو اعتبار قوي لأن الغالب على «فُعُول» أن يكون مختصاً بمصادر «فَعَلَ» اللازم. ولهذا فالسُّكُوتُ في مصادر «سَكَتَ» أكثر استعمالاً من السَكَتِ، لأنه موضوع على الاعتبار الأقوى، إلى درجة أنه صيّر «السَكَتَ» كالمهجور. ويبدو أن مجمع القاهرة قد اتجه، في المعجم الوسيط، إلى الاكتفاء بذكر المصدر الأكثر شهرة واستعمالاً، ففي هذا المثال أورد السُّكُوتُ مصدراً لـ «سَكَتَ» وأهمل السَكَتَ. (٢٤)

والذي يُلاحظ على مصادر الأفعال الثلاثية المجردة القياسية أن لظاهرة التعدي واللزوم دوراً مهماً في التحكّم بأبنيتها، بدليل أن بعض الأبنية غلب عليه الاختصاص بالمتعدي، وبعضها غلب عليه الاختصاص باللازم، وفق ما تبين سابقاً.

والجدير بالذكر أن مصادر الأفعال اللازمة أكثر حروفاً من مصادر الأفعال المتعدية، وكأنهم جعلوا الزيادة في حروف البناء اللازم كالعوض من التعدي. (٢٥)

توزع المصادر الثلاثية عامةً على اللزوم والتعدي

ظهر سابقاً أن لمسألة اللزوم والتعدي دوراً أحياناً في تحديد شكل البناء الذي يكون عليه المصدر. وثُلثُ أحياناً لأن التَّعدي واللزوم ليس الاعتبار الوحيد، الذي يتحكّم بصوغ المصادر الثلاثية. ولو كان الأمر كذلك لكان يُفترض أن تكون أبنية مصادر اللازم تختلف عن أبنية مصادر المتعدي، إلا

(٢٤) المعجم الوسيط مادة (سكت).

(٢٥) ابن يعيش: شرح المفصل ٦: ٤٧.

أن وجود الاعتبارات الأخرى هو الذي جعل أبنية مصادر المتعدي واللازم تتشابه أحياناً.

ولكن مع وجود هذا التشابه بين بعض هذه الأبنية فإن الاستقرار يُظهر أن العقلية اللغوية العربية أرادت أن تُتميّز بين مصادر اللازم ومصادر المتعدي. بدليل أن ذلك قد تحقّق عندما كان اعتبار التعدي واللازم هو الأقوى من بين الاعتبارات التي تحكّمت في صوغ المصادر.

وهذه الصفحات مخصّصة لعرض أبنية المصادر الثلاثية السماعية، المشتركة بين اللازم والمتعدي، والأبنية المختصة بكلّ منهما. ومنهج العرض يقوم على ذكر كل من بناءي الفعل الثلاثي المجرد «فَعَلَ وَفَعِلَ»، مصحوباً بأشهر أبنية مصادره، لبيان اختلاف الأبنية المصدرية بحسب لزوم الأفعال وتعديها. أما الفعل الثلاثي «فَعُلَ» فلا حاجة لعرض مصادره، لأنه مختص بالأفعال اللازمة فقط.

فالثلاثي المجرد «فَعَلَ» يُستعمل لازماً ومتعدياً. أما مصادره فقد تجيء في اللازم والمتعدي على بناء واحد، وقد ينفرد كل من اللازم والمتعدي بأبنية مصدرية خاصة، وفق ما هو مبين في هذه الجداول:

أبنية مصادر «فَعَلَ» المشتركة بين اللازم والمتعدي	
فَعَلَ: مَرَحَ مُزَاحاً، وَسَأَلَهُ سُؤْلاً. فَعَالَةٌ: عَزَزَ الْمَاءُ غَزَارَةً، وَنَصَحَ لَهُ الرُّؤْدُ نَصَاحَةً. فَعَالَةٌ: عَمَرَ الْمَنْزِلَ عِمَارَةً، وَضَافَهُ الْهَمُّ ضِيَافَةً.	فَعَلَ: عَجَزَ عَجْزاً، وَضَرَبَهُ ضَرْباً. فَعِلَ: فَسَقَ فِسْقاً، وَذَكَرَهُ ذِكْراً. فَعُلَ: مَكَثَ مُكْتاً، وَشَعَلَهُ شُعْلاً. فَعَلَ: جَلَبَ الْجُرْحَ جَلْباً، وَسَرَقَ الْمَتَاعَ سَرَقاً. (٢٦)

(٢٦) هذا البناء نادر في مصادر «فَعَلَ»، ومقيس في مصادر «فَعِلَ». وجلَبَ الجرحُ: أخذ في الالتئام.

فَعِيلَةٌ: تَمَّ تَمِيمَةً، وَخَدَعَهُ خَدِيعَةً.	فَعَلَ: (٢٧) حَلَفَ حَلْفًا، وَخَنَفَهُ خَنْفًا.
فُعْلَانٌ: رَجَحَ الْعَقْلُ رُجْحَانًا، وَشَكَرْتُهُ شُكْرَانًا.	فَعَلَةٌ: (٢٨) خَابَ خَيْبَةً، وَدَعَوْتُهُ دَعْوَةً.
فُفِعِلَ: (٣٠) سَرَى الْقَوْمُ سُرًى، وَهَدَاهُ إِلَى الْحَقِّ هُدًى.	فِعْلَةٌ: (٢٩) رَقَّ رِقَّةً، وَحَمَاهُ عَنِ الطَّعَامِ جَمِيَةً.
فُعُولٌ: حَلَّ فِي الْمَكَانِ حُلُولًا، وَجَحَدَ النَّعْمَةَ جُحُودًا.	فَعَالٌ: ذَهَبَ ذَهَابًا، وَقَضَى الْحَاجَةَ قَضَاءً.
	فِعَالٌ: آبَ إِيَابًا، وَبَنَى الْبَيْتَ بِنَاءً.

أبنية مصادر «فعل» المختصة بالمتعدي	
فِعْلَانٌ: عَرَفَهُ عِرْفَانًا.	فِعَلَ: قَرَأَهُ قِرًى.
فَعِيلِيَّةٌ: وَلَدَتِ الطِّفْلَ وَوَلِيدِيَّةً.	فَعَلَى: شَكَاهُ شَكْوَى.
فُعُولِيَّةٌ: خَصَّصَهُ خُصُوصِيَّةً.	فِعْلَى: ذَكَرَهُ ذِكْرَى.
فُعْلِيَّةٌ: حَقَّرَهُ حُقْرِيَّةً.	فُعْلَى: رَجَعَهُ رُجْعَى.
فُعْلَنِيَّةٌ: سَخَفَ رَأْسَهُ سُخْفِيَّةً. (٣٢)	فُعْلَى: غَلَبَهُ غُلْبَى.
فُعْلَلٌ: سَادَ قَوْمَهُ سُودْدًا.	فِعْلِيٌّ: حَثَّه حَثِّيٌّ.
فُعْلَلٌ: سَادَ قَوْمَهُ سُودْدًا.	فَعْلَانٌ: لَوَاهُ لِيَانًا. (٣١)
فَعْلُوتٌ: مَلَكَ الشَّيْءَ مَلَكُوتًا.	فِعْلَانٌ: حَرَمَهُ حَرْمَانًا.

(٢٧) وهو بناء نادر في مصادر «فعل».

(٢٨) وهو بناء قليل في مصادر «فعل» الأصلية، ومقيس في مصادر المزة.

(٢٩) وهو بناء قليل في مصادر «فعل» الأصلية، ومقيس في مصادر النوع.

(٣٠) قيل: ليس في مصادر ما هو على «فعل» إلا الهدي والسرى. الأستراباذي: شرح

الشافعية ١: ١٥٧. وذكر أبو حيان: البكى. أبو حيان: ارتشاف الضرب ٢: ٤٨٧.

(٣١) والفعلان نادر في أبنية المصادر.

والذي يُلاحظ على هذه المصادر أنها إن لم تكن من النادر فهي من القليل. وكأنهم عدلوا عن معظمها إلى «فَعَلَّ» الذي هو البناء المقيس في مصادر «فَعَلَّ» المتعدي.

أبنية مصادر «فَعَلَّ» المختصة باللازم	
فُعِلَّ: حَلَمَ حُلْمًا.	فُعِلَّ: حَلَمَ حُلْمًا.
فُعِلَّة: قَدَرَ قُدْرَةً.	فُعِلَّة: قَدَرَ قُدْرَةً.
فُعِلَّ: وَجَبَ الْقَلْبُ وَجِيبًا: خَفَقَ.	فُعِلَّ: وَجَبَ الْقَلْبُ وَجِيبًا: خَفَقَ.
فُعِلَّة: دَعَبَ دُعَابَةً: مَزَحَ.	فُعِلَّة: دَعَبَ دُعَابَةً: مَزَحَ.
فُعِلَّ: صَارَ الْأَمْرُ إِلَى كَذَا صَيُّورًا: رَجَعَ.	فُعِلَّ: صَارَ الْأَمْرُ إِلَى كَذَا صَيُّورًا: رَجَعَ.
فُعِلَّ: هَجَرَ فِي نَوْمِهِ هَجِيرًا: هَدَى.	فُعِلَّة: فَسَخَ لَهُ فِي الْمَجْلِسِ فُسُوحَةً.
فُعِلَّ: هَجَرَ فِي نَوْمِهِ هَجِيرًا: هَدَى.	فُعِلَّ: عَدَا الْفَرَسُ عَدَوَانًا.
مَفْعُولًا: حَلَفَ مَحْلُوفًا.	فُعِلَّ: نَسَمَتِ الرِّيحُ نَسِمَانًا.
مَفْعُولًا: (مثلث العين): قَدَرَ مَقْدَرَةً.	فُعِلَّ: جَمَرَ الْبَعِيرُ جَمْرًا.
فُعِلَّة: بَانَ بَيْنُونَةً.	فُعِلَّ: هَلَكَ هَلْكَاءً.

وهذه المصادر المختصة بـ «فَعَلَّ» اللازم شأنها شأن سابقتها، فهي من النادر أو القليل. وكأنهم عدلوا عن معظمها إلى الأبنية المقيسة في مصادر «فَعَلَّ» اللازم. والذي يُلاحظ على أبنية المصادر المختصة بـ «فَعَلَّ» اللازم أو المتعدي، بوجه عام، أن ما انتهى من المصادر بألف التأنيث المقصورة فهو من الأبنية

المختصة بالمتعدي، باستثناء «فَعَلَى» لاختصاصه باللازم، وما انتهى من المصادر بألف التأنيث الممدودة فهو من الأبنية المختصة باللازم.

وما انتهى من المصادر بتاء التأنيث الزائدة فهو من الأبنية المختصة بالمتعدي، إذا كان مضموم الفاء، وهو من الأبنية المختصة باللازم إذا كان مفتوح الفاء.

كل مصدر زيد في آخره تاء مبسوطة فهو من الأبنية المختصة بالمتعدي. والجدير بالذكر أن الأبنية المصدرية المختصة باللازم أكثر تنوعاً، وأشهر استعمالاً، من الأبنية المختصة بالمتعدي. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن المصادر المختصة معظمها ليس من المؤلف المستعمل، واللازم فيما ماضيه على «فَعَلَ» أقل من المتعدي، فكأنهم توسَّعوا في استعمال الأبنية النادرة مع القليل، واكتفوا باستعمال البناء المقيس «فَعَلَ»، والأبنية الخفيفة والمشهورة، مع الكثير الذي هو المتعدي.

والملاحظة الأخيرة أن أبنية مصادر «فَعَلَ» المختصة، سواء كانت مختصة باللازم أم المتعدي، تتصف عمومًا بكثرة حروفها، وغرابة استعمالها، وقلة ما جاء عليها من المصادر. ولعلها مما بقي من لهجات القبائل التي خضعت للتهذيب والاصطفاء.

والثلاثي المجزء «فَعَلَ» يُستعمل لازماً ومتعدياً. أما مصدره فقد تجيء في اللازم والمتعدي على بناء واحد، وقد ينفرد كل من اللازم والمتعدي بأبنية مصدرية خاصة، وفق ما هو مبين في الجداول:

أبنية مصادر «فَعَلَ» المشتركة بين اللازم والمتعدي	
فَعَلَ: حَرَدَ حَرْدًا، وَسَمِعَهُ سَمْعًا. (٣٣)	فِعْلَةٌ: حَمَسَ الرَّجُلُ حِمْسَةً، وَخَافَهُ

(٣٣) وهو بناء نادر في مصادر اللازم، ومقيس في مصادر المتعدي.

<p>حَيْفَةً. (٣٥)</p> <p>فُعْلَةٌ: قَوِيٌّ قُوَّةً، وَلَقِيَهُ لُقْيَةً.</p> <p>فَعَالٌ: نَشِطٌ نَشَاطًا، وَضَمِنَهُ ضَمَانًا.</p> <p>فُعُولٌ: قَدِمْتُ دُومًا، وَلَزِمَهُ لُزُومًا. (٣٦)</p> <p>فَعَالَةٌ: نَدِمَ نَدَامَةً، وَسَيَّمَهُ سَامَةً.</p>	<p>فِعْلٌ: رَوِيَ رِيًّا، وَحَفِظَهُ حِفْظًا.</p> <p>فُعْلٌ: سَقِمَ سَقَمًا، وَشَرِبَهُ شُرْبًا.</p> <p>فَعَالٌ: فَرِحَ فَرَحًا، وَعَمِلَهُ عَمَلًا.</p> <p>فِعْلٌ: شَبِعَ شَبَعًا، رَضِيَهِ رَضًا.</p> <p>فَعْلَةٌ: شَهِيَ الطَّعَامَ شَهْوَةً، وَرَحِمَهُ رَحْمَةً. (٣٤)</p>
--	--

أبنية مصادر «فعل» المختصة بالمتعدي	
<p>فُعَالَةٌ: فَجَّهَ الأَمْرُ فُجَاءَةً.</p> <p>فُعُولٌ: قَبِلَهُ قَبُولًا.</p> <p>فَعَالِيَةٌ: فَهَمَهُ فَهَامِيَةً.</p> <p>فَعْلُوتٌ: رَغِبَهُ رَغْبُوتًا.</p> <p>فَعْلُوتًا: رَحِمَهُ رَحْمُوتًا. (٣٨)</p>	<p>فُعْلٌ: لَقِيَهُ لُقْيًا.</p> <p>فُعْلَانٌ وَفُعْلَانٌ: شَنِنَهُ شَنَانًا وَشَنَانًا. (٣٧)</p> <p>فِعْلَانٌ: لَقِيَهُ لُقْيَانًا.</p> <p>فِعَالٌ: سَفَدَ الذَّكْرُ الأُنْثَى سِفَادًا.</p> <p>فِعَالَةٌ: وَرِنَهُ وَرَانَةً.</p>

والذي يُلاحظ على أبنية مصادر «فعل» أنها إما مشتركة بين اللازم والمتعدي، وإما مختصة بالمتعدي، وليس منها ما يختص باللازم.

(٣٤) وهو بناء نادر في مصادر اللازم، وقليل في مصادر المتعدي، ومقيس في مصادر المرة. وشهِيَ الطعام: أصبح شهياً.

(٣٥) وهو بناء نادر في مصادر اللازم، وقليل في مصادر المتعدي، ومقيس في مصادر النوع. وحَمَسَ الرجلُ: صَلَبَ في الدِّينِ والقتال.

(٣٦) وهو بناء مقيس في مصادر اللازم، وقليل في مصادر المتعدي.

(٣٧) وهما مصدران لم يُسمع غيرهما على هذين البناءين في مصادر «فعل».

(٣٨) الأبنية الثلاثة الأخيرة من الأبنية المصدرية الغربية والنادرة.

فأما الأبنية المشتركة بين اللزوم والمتعدي فأغلبها يتصف بالحقّة وكثرة التداول، ومعظمها مُستعمل في مصادر «فَعَلَ» المشتركة أيضاً بين اللزوم والتعدي. وأما الأبنية المختصة بمصادر «فَعِلَ» المتعدي فمعظمها من الغريب أو الشاذ أو النادر أو القليل الاستعمال.

وقد ظهر سابقاً أن «فَعَلَ» متعديه أكثر من لازمه، وأن أبنية مصادره المختصة باللازم أكثر تنوعاً، وأشهر استعمالاً، من الأبنية المختصة بالمتعدي. أما هنا فقد انقلب الحكم، إذ إن «فَعِلَ» لازمه أكثر من متعديه، وأبنية مصادره المختصة بالمتعدي كثيرة ومتنوعة، في حين ليس له مصادر مختصة باللازم. وهذا يُؤيّد ما تقرّر سابقاً من أن المصادر المختصة بمعظمها ليس من المؤلف المستعمل، والتعدي فيما ماضيه على «فَعِلَ» أقل من اللزوم، فكأنهم توسّعوا في استعمال الأبنية النادرة مع القليل، واكتفوا باستعمال البناء المقيس «فَعَلَ»، والأبنية الخفيفة والمشهورة، مع الكثير الذي هو اللزوم هنا.

ويُستخلص من ذلك أن البناء الفعلي «فَعَلَ»، الذي يكثر فيه المتعدي، تكثر في مصادره الأبنية المختصة باللازم، وأن البناء الفعلي «فَعِلَ»، الذي يكثر فيه اللزوم، تكثر في مصادره الأبنية المختصة بالمتعدي. ولما كانت الأبنية المختصة تتصف، بوجه عام، بالغرابة أو الشذوذ أو التُدرة أو قلة الاستعمال، فكان كثرهما وتنوعها جعلت دليلاً على قلة اللزوم فيما ماضيه على «فَعَلَ»، وقلة التعدي فيما ماضيه على «فَعِلَ».

يُستنتج مما سبق أن للتعدي واللزوم أثراً في تنوع المصادر الثلاثية، بدليل وجود أبنية مصدرية تختص باللازم، وأبنية تختص بالمتعدي، وأخرى تكثر في أحدهما دون الآخر إلى درجة الاقتراب من القياس. إذاً فالتعدي واللزوم هما من

الاعتبارات التي تحكمت بصوغ الأبنية المصدرية، في مراحل وضع اللغة، إلا أن لاعتبار خفة البناء المصدرية أثراً أيضاً في التحكُّم بصوغ المصادر الثلاثية، لأن أكثر المصادر الثلاثية استعمالاً جاءت على أبنية خفيفة، هي: فَعَلٌ وفِعْلٌ وفُعِلٌ وفَعَّلٌ وفَعَّلَةٌ وفَعَّلَةٌ وفَعَّلَةٌ وفَعَّلَةٌ. وهذه الأبنية تجيء عليها المصادر من جميع أبواب الفعل الثلاثي المجرد، اللازم منه والمتعدّي.

(المقالات والآراء)

هل كان الأصمعي

صاحب مؤلف في غريب القرآن

وآخر في الأضداد؟

د. عبد القادر سلامي(*)

مقدمة:

حفل العرب بلغتهم وعنوا بها منذ القدم، وكان أول ما اشتغلوا به الشعر الذي كان ديوانهم الأول، يضمّونه مآثرهم ويخلّدون فيه أمجادهم وأيامهم، وأضحى لسان حالهم وبه يتفاخرون. ولم يزلوا يعتنون باختيار أحسن اللفظ وأجود العبارة في أشعارهم وخطبهم، حتّى جاء التنزيل الحكيم على الرسول الكريم بلغتهم، فبهر الأسماع وشنّف الضمائر وأذهل العقول، وغدا المستوى الصوّابي الذي يقف دونه البلغاء وأصحاب البيان، وأضحى الباعث الأساسي لاهتمام العرب بعلوم لغتهم، وفتّق أذهانهم إلى ضرورة جمعها ودراستها وحفظها من اللّحن والضياع، وهو ما عرف عنهم بمبدأ تنقية العربية.

وقد كان الرعيّل الأول من الصحابة والتابعين وأصحاب السلطان يحضّون على تدارس القرآن والتأمّل في بيانه ولغته، ويحثّون على رواية الشعر الذي هو حكمة العرب في جاهليتهم وإسلامهم فعرفت اللغة أزهى عصورها، وبخاصة في القرون الأربعة الهجرية الأولى، بفضل رجال وأعلام جهابذة ونحارير يجمعون غريبها ومشهورها ويحفظون أيام العرب ونواديرهم المترعة في أشعارهم

(*) أستاذ علوم اللغة واللسانيات في جامعة تلمسان بالجزائر.

وخطبهم. وقد اعتمدوا في ذلك على السماع من شفاه من يعتد بعريبتهم، فقد جدّوا وتحمّسوا عناء الخروج إلى الصحراء للأخذ عنهم، بل لاحقوا الأعراب في مواطنهم المختلفة، حتى ينقلوا اللغة صحيحة سليمة من مصادرها الحقيقية، يحدوهم في ذلك شرف خدمة هذه اللغة الشريفة اللطيفة التي أصبح لهم بها صيت وصارت هي بهم محفوظة ومصونة.

وقد تعاقب ثلاثة أجيال من علماء البصرة والكوفة تجمع اللغة والشعر سماعاً ورواية. ومن هؤلاء اللغويين الأصمعي أبو سعيد الذي ملأ الأسماع في زمانه ومازالت تخلّده آثاره وأخباره التي امتلأت بها كتب الأخبار والتراجم.

وقد اخترت الأصمعي من بين هؤلاء لكثرة ما ورد اسمه في بطون كتبنا اللغوية والأدبية والتاريخية، روايةً للغة والشعر ولما تردّد من ورعه وتقواه. فمن هو الأصمعي؟

أولاً: ترجمة الأصمعي:

هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع^(١) بن أعيان بن سعد بن عبد غنم بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد مناة الباهلي. وعن أبي حاتم (ت ٢٥٥هـ): فهو الأصمعي عبد الملك بن قريب بن عبد الله بن علي بن أصمع بن مُطَهَّر (مظَهَّر) بن رياح بن عمرو عبد شمس بن أعيان بن سعد بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان الباهلي أبو سعيد الأصمعي، البصري اللغوي. وقد أصيب الأصمع بالأهواز، وكان قد أدرك النبي ﷺ وكان أبو مطهّر

(١) الأصمع من الصمّع، وهو من كان ملتصق الأذنين صغيرهما. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ٣/٣١٠، مادة (صمغ) والقاموس المحيط، ٣/٥٣، مادة (الأصمغ).

مسلمًا، ودُفِنَ بكازمة، قرب البحر طريق اليمامة^(٢).

ويعدّ الأصمعي أحد أئمة اللغة والغريب، والأخبار والملح وال نوادر، روى عن أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، وشعبة بن الحجاج (ت ١٦٠ هـ) وحماد بن سلمة بن دينار (ت ١٦٧ هـ)، وغيرهم^(٣). وكان من أوثق الناس في اللغة، وأسرع الناس جوابًا و أحضر الناس ذهنًا. وكان من أروى الناس للرجز، فروي عن أبي حاتم قوله: سمعت عبد الرحمن بن أخي الأصمعي يقول: سمعت عمي يقول: أحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة. (ينظر: طبقات النحويين واللغويين، ص ١٦٨ - ١٧١، ١٦٩)، كما تعزى الرواية إلى عمر بن شبة (ت ٢٦٢ هـ)^(٤).

ويروى عن محمد بن عبد السلام الحشني (ت ٦٨٠ هـ) قوله: «كان أبو عبيدة أكثرَ علمًا من الأصمعي وأكثرَ أخبارًا وكتبًا. وكان الأصمعي أحضر جوابًا، وأرضى عند الناس. ولم يُتَّهَم الأصمعي في شيء من دينه، وكان الشعر للأصمعيّ والأخبار لأبي عبيدة. وروى ذلك عن أبي حاتم»^(٥).

ومّا يورده السيوطي عن علم الأصمعي وأخلاقه قوله: قال فيه الشافعي: ما عبّر أحد عن العرب بمثل عبارة الأصمعي وقال ابن معين أبو زكريا البغدادي

(٢) ينظر: طبقات النحويين واللغويين، ص ١٦٧ و الفهرست، ص ٢٤٩ والقفطي: إنباه الرواة، ٢ / ١٩٩-١٩٧ و ابن خلكان: وفيات الأعيان، ٣ / ١٧٠ والسيوطي: بغية الوعاة، ٢ / ١١٢.

(٣) ينظر: بغية الوعاة، ١١٢ / روى عنه ابن أخيه عبد الرحمن بن عبد الله و أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) وأبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) وأبو الفضل العباس بن الفرج الرياشي البصري (ت ٢٥١ هـ)، و أحمد بن محمد البيهقي (ت ٢٦٠ هـ)، وغيرهم كثير. ينظر: إنباه الرواة، ٢ / ١٩٨.

(٤) ينظر: وفيات الأعيان، ٣ / ١٧١ و إنباه الرواة، ٢ / ١٩٨، و بغية الوعاة، ٢ / ١١٢.

(٥) طبقات النحويين واللغويين، ص ١٧١.

(ت٢٣٣هـ): ولم يكن مُمَّن يكذب، وكان من أعلم الناس في فنّه. وتناظر هو وسيبويه (ت١٨٠هـ) فقال يونس بن حبيب (ت١٨٢هـ): الحقّ مع سيبويه وهذا يغلبه بلسانه. وكان من أهل السنّة ولا يفتي إلا فيما أجمع عليه علماء اللغة ويقف عما ينفرّدون عنه؛ ولا يجيز إلا أفصح اللغات^(٦).

أمّا عن سنة وفاة الأصمعي ومبلغ عمره فنّمّة اختلاف بين أصحاب التراجم^(٧). فابن الندم يحدّد وفاته في سنة سبع عشرة ومئتين (٢١٧هـ) ويذكر قولاً لأبي العيناء (١٩٠-٢٨٣هـ) يقول فيه: «توفي الأصمعي بالبصرة وأنا حاضر في سنة ثلاث عشرة ومئتين (٢١٣هـ) وصلّى عليه الفضل بن أبي إسحاق»^(٨)، ولعلّها أرجح الروايات لقرب أبي العيناء منه عهداً.

وأثار الأصمعي كثيرة، منها ما وصل إلينا ومنها ما لم يصل، وهي تربو عن الخمسين كتاباً، وهي: خلق الإنسان^(٩) والأجناس والهمز (والمقصود والممدود) والفرق^(١٠) (أو ما خاف فيه الإنسان البهيمّة) والصفات والأبواب

(٦) ينظر: بغية الوعاة، ١١٢/٢.

(٧) ينظر: طبقات النحويين واللغويين، ص ١٧٤ و بغية الوعاة، ٢/١١٣.

(٨) الفهرست، ص ٢٥٠.

(٩) الفهرست، ص ٢٤٩، و وفيات الأعيان، ٣/٣٧٩. نشره المستشرق الألماني أوغست

هفنر ضمن الكنز اللغوي، سنة ١٩٠٣ م. ينظر: معجم المعاجم ص ٩٥.

(١٠) حققه المستشرق دافيد ميللر ضمن مجلة SBWA، الجزء ٨٣، فينا، ١٨٧٦ م؛ ثم

أعيد طبع الكتاب بدار أسامة، بيروت، بتحقيق صبيح التميمي، سنة ١٩٨٧ م،

ملحقاً به تحقيق دافد ميللر ضمن طبعة أولى.

والمسير والقداح وخلق الفرس والحيل^(١١) والإبل^(١٢) والشَّاء^(١٣) و(الأخبية والبيوت) والوحوش^(١٤) وَقَعْل وَأَفْعَل والأمثال والألفاظ والسَّلاح واللغات والاشتقاق^(١٥) والنوادر وأصول الكلام و(القلب والإبدال) وجزيرة العرب والدلو والرَّحل ومعاني الشعر والمصادر والقصائد الست والأراجيز والتَّحلة (أو التَّحلة) و(النبات والشجر) والخراج وما اتفق لفظه واختلف معناه و(السرج و اللجام و البُرى^(١٦) والعقال) أو (السَّرج واللَّجام والشَّوى^(١٧) والتَّعال والتُّرس والنبَّال) ونوادر الأعراب و(مياه العرب والنَّسب و الأصوات) والمذكر والمؤنث وأسماء الخمر و(ما تكلم به العرب فكثر في أفواه الناس) و(ما اختلف لفظه و اتفق

(١١) حقق الكتاب المستشرق أوغست هفتر، ضمن سلسلة الفلسفة و التاريخ، المجلد ١٣٢، منشورات أكاديمية العلوم فينا، ١٨٩٥ م.

(١٢) نشره وحققه أوغست هفتر بليزج سنة ١٩٠٥ م ضمن المجموعة المسماة بالكنز اللغوي. ينظر: معجم المعاجم، ص ١٠٥.

(١٣) حققه صبيح التميمي في طبعة أولى، عن دار أسامة، بيروت، سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

(١٤) حققه المستشرق رودلف غاير، ضمن سلسلة الفلسفة والتاريخ بمنشورات أكاديمية العلوم، فينا، سنة ١٨٨٨ م، تحت عنوان ((أسماء الوحوش وصفاتها)).

(١٥) نشرته مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة ١٩٨٠ م، ضمن سلسلة روائع التراث اللغوي، بتحقيق رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، بعنوان "اشتقاق أسماء الأشياء".

(١٦) البرى: جمع بُرّة: خَلَاقَةٌ توضع في أنف البعير، يقال: نَأَقُ مُبْرَأَةً وجملاً مُبْرَى. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ٢٣٤/١، مادة (بروى).

(١٧) الشَّوى: ويطلق على رذال المال، وعلى جلدة الرُّأس واليدين والرَّجْلين والأطراف وكلِّ ما غير مُقْتَلٍ. والشَّوايا: بقية قوم هلكوا، الواحد شَوِيَّةٌ؛ وإمَّا سُمِّيَتْ بذلك لقلَّتها وهونها. قالوا: والشَّوَائِيَةُ: الشيء الصغير من الكبير كالقطعة من الشَّاة. وتُقَال في المال للشيء اليسير الذي بقي منه. ينظر: المصدر السابق، ٢٢٤/٣، مادة (شوى) والقاموس المحيط، ٣٥٢/٤، مادة (شوى).

معناه) وفتوح عبد الملك بن قريب (أو ما يقصد به كتاب الأصمعيات^(١٨)) والدَّارات^(١٩) و(التَّخْل والكَرْم)^(٢٠) وفحولة الشعراء^(٢١) وغريب الحديث و(غريب الحديث والكلام الوحشي) والأنواء والأضداد^(٢٢) (٢٣).

على أنّ ما نُسب إليه من كتاب في غريب الحديث والأنواء والأضداد هو ممّا لا نستطيع الاطمئنان إلى صحّة نسبته إلى الأصمعي ولعلّها من الكتب المنسوبة خطأً إليه. والأمر ينطبق على غريب الحديث والكلام الوحشي، نظرًا إلى رأي الإمام أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ) في الأصمعي، وهو صاحب

(١٨) نشره أهلوارد ضمن مجموعة من الشعر المختار أسماها «الأصمعيات»، طبع في لبيح، سنة ١٩٠٢م، ثم أعيد طبعها تحت التسمية نفسها عن دار المعارف بمصر بطبعة ثانية، سنة ١٩٦٣م، ضمن سلسلة ديوان العرب - مجموعات من عيون الشعر ٢- بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون.

(١٩) نشره أوغست هفتر وطبعه في المطبعة الكاثوليكية ببيروت، سنة ١٩٠٨م. (٢٠) نشر في أعداد السنة الخامسة من مجلة المشرق، ثم أعيد نشره على حدة، ثم نشر للمرة الثالثة ضمن المجموعة المسماة بالبلغة في شذور اللغة، نشره أوغست هفتر وطبعه في المطبعة الكاثوليكية ببيروت، سنة ١٩٠٨م. ينظر: معجم المعاجم، ص ١١٨.

(٢١) نشر له توري كتاب «فحولة الشعراء» وطبع في مجلة ZDMG، سنة ١٩١١م، ومنه نسخة خطية في دار الكتب المصرية (برقم ٧٤٥ أدب تيمور).

(٢٢) نشره أوغست هفتر وطبع في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٣م، مع كتابي السجستاني وابن السكيت في الأضداد والذيل للصغاني ضمن ثلاثة كتب في الأضداد الذي ستكون عمدتنا في الدراسة.

(٢٣) ينظر: الفهرست، ص ٢٤٩-٢٥٢، ٤٠٣ ووفيات الأعيان، ٣/١٧٦، ٣٧٩/٣ وإنباه الرواة، ٢/٢٠٢-٢٠٣ و بغية الوعاة، ٢/١١٣.

الستن والتصانيف المشهورة: «صدوق، وكان يتقي أن يفسر الحديث، كما يتقي أن يفسر القرآن»^(٢٤) ونظرًا إلى «تحوُّبه من الكلام في الأنواء»^(٢٥)، وكون كتابه في الأضداد قد تَوَلَّى نشره المحقق أوغست هفغر وطبع في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٣م، مع كتابي السَّجستاني وابن السكيت في الأضداد والذيل للصغاني ضمن ثلاثة كتب في الأضداد، لم يروه المحقق عن الأصمعي إلا عن طريق الرواية أو الإملاء على نحو ما فُعل بكتاب العين للخليل، وذلك بقوله: «كتاب الأضداد عن الأصمعي»^(٢٦).

هذا وعمل الأصمعي الكثير من دواوين الشعراء، منها: ديوان النابغة الذبياني، وديوان الحطيئة، وديوان النابغة الجعدي، وديوان لبيد، وديوان دريد بن الصمة، وديوان الأعشى الكبير، وديوان المهلهل ومنتهم بن نويرة. كما روى شعر: امرئ القيس ورؤبة بن العجاج ونقائض جرير والفرزدق^(٢٧).

ثانيًا: التأليف المستقل في الغريب والأضداد وحظ الأصمعي فيه:

تعدّ كتب غريب القرآن مثالاً لمرحلة التأليف المستقل^(٢٨) مع بداية عهد

(٢٤) ينظر: بغية الوعاة، ١١٢/٢.

(٢٥) ينظر: الخصائص، ٣١١/٣.

(٢٦) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد، ص ٥.

(٢٧) ينظر: الفهرست، ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٢٨) ويوضع عادة في مقابل التأليف المختلط الذي بدأ بجمع النوادر وغرائبها، لجهل معظم الناس بها وضالهم في استعمالها وفهمها، ويقوم على جمع الألفاظ الغريبة والنادرة ومعرفة معناها ومواضع استعمالها من النصوص الشعرية والنثرية من قصائد وأقوال مأثورة دون منهج معين في عرض هذه المواد، مع اهتمام واضح بالمسائل النحوية والصرفية وسرد الأخبار والأنساب العربية. ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب، ١٢١-١٢٧.

العرب بالرواية والتدوين^(٢٩)، وهي كتب تعنى بجمع الألفاظ التي تبدو غريبة على القارئ في القرآن الكريم.

ويعزى أول كتاب في غريب القرآن إلى الصحابي عبد الله بن عباس رضي الله عنه (ت ٦٨هـ)^(٣٠)، وقد عرف عنه أنه كان يسأل عن معاني مفردات القرآن الكريم، فيفسرها تفسيراً لغوياً مستشهداً في شروحه تلك بأدلة من الشعر العربي القلم^(٣١).

غير أن بعض الآراء تشكك في نسبة الكتاب إليه، وتوحي أنه قد يكون من مرويات تلاميذه عنه^(٣٢). ولعل ما أورده أبو حجر العسقلاني (ت ٨٦٢ هـ) على تأخره، في كتاب الإصابة، يقطع بصحة نسبته إليه حين قال: «وأولى ما يرجع إليه في ذلك، أي في تفسير غريب القرآن، ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الصحيحة الثابتة»^(٣٣).

ثم تعاقبت كتب كثيرة في غريب القرآن لأبي سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري (ت ١٤١ هـ)^(٣٤)، وعلي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ)^(٣٥) والنضر بن

(٢٩) الدراسات اللغوية عند العرب ص ٨٤ - ١٤٦.

(٣٠) المعجم العربي نشأته و تطوره، ص ٣٩. غير أن أبا هلال العسكري (ت بعد ٤٠٠ هـ) عدّ أبا عبيدة معمر بن المثنى أول من صنّف في غريب القرآن، فقال: «صنّف كتاب (المجاز)، وأخذ ذلك من ابن عباس حين سأله نافع بن الأزرق (ت ٦٥ هـ) عن أشياء من غريب القرآن ففسرها له واستشهد عليها بأبيات من شعر العرب. وهو أول ما روي في ذلك، وهو خيرٌ معروفٌ». من كتاب الأوائل، ص ٣٩٥.

(٣١) الدراسات اللغوية عند العرب، ص ٨٣ والمعجم العربي في لبنان، ص ١٢.

(٣٢) الدراسات اللغوية عند العرب، ص ١٤٧.

(٣٣) الإصابة في تمييز الصحابة، ٢ / ٣٣١.

(٣٤) بغية الوعاة، ١ / ٤٠٤، والمعجم العربي نشأته و تطوره، ٣٩ - ٤٠.

(٣٥) الفهرست، ص ١٦٦.

شُميل (ت ٢٠٣ هـ)^(٣٦)، ومحمد بن المستنير المعروف بقطرب (ت بعد ٢٠٦ هـ)^(٣٧)، و
أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ)^(٣٨)، وأبي سعيد بن قريب الأصمعي (ت
٢١٣ هـ)^(٣٩)، وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ)^(٤٠). ولكن لم يصل إلينا
من تلك الفئة المتقدمة سوى كتاب مجاز القرآن^(٤١) لأبي عبيدة^(٤٢)، ومعاني القرآن
للفراء (ت ٢٠٧ هـ)^(٤٣)، ومعاني القرآن للأخفش الأوسط، (ت ٢١٥ هـ)^(٤٤)، وتفسير
غريب القرآن وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)^(٤٥) وتفسير غريب القرآن

(٣٦) المعجم العربي نشأته وتطوره، ص ٤٠.

(٣٧) الفهرست، ص ١٦٦.

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٦٩، و طبقات النحو بين اللغويين، ص ١٧٦.

(٣٩) بغية الوعاة، ١١٣/٢ والمزهر، ٣٢٨/٢.

(٤٠) الفهرست، ص ١٦٩.

(٤١) ورد في اللّمع في أصول الفقه تحت عنوان «المجاز في القرآن» وأنه من تصنيف أبي
عبيدة. ينظر: اللّمع في أصول الفقه، ص ٨.

(٤٢) طبع الكتاب بتحقيق محمد فؤاد سركين، بنشر الخانجي بمصر، ١٩٥٤ م، ١٩٦٢ م، في
جزأين؛ ثم أعيد طبعة ثانية عن مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١ م، في جزأين كذلك.

(٤٣) طبع الكتاب الطبعة الأولى عن عالم الكتب ببيروت سنة ١٩٥٥ م، ثم في طبعة ثانية
بتحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، سنة ١٩٨٠ في ثلاثة أجزاء.

(٤٤) طبع الكتاب بتحقيق فايز فارس طبع الكتاب بتحقيق فايز فارس في طبعة أولى ثم
ثانية عن داري البشير والأمل، سنة ١٤٠٠ هـ-١٩٧٩ هـ و١٤٠١ هـ-١٩٨١ هـ، في
جزأين؛ ثم بالكويت في طبعة ثالثة، سنة ١٩٨١ م في مجلدين.

(٤٥) طبع الكتاب بتحقيق السيد أحمد صقر تحت عنوان تفسير غريب القرآن، عن دار
الكتب العلمية سنة ١٣٩٨ هـ. وهو في حقيقة أمره تمة لكتاب تأويل مشكل القرآن؛
لأن اللفظ الغريب من المشكل الذي أرأغ ابن قتيبة إلى توضيحه وتبيين دقيقه وإنما أفرد
الغريب بكتاب، لئلا يطول كتاب المشكل، ينظر: مقدمة تحقيق تفسير غريب القرآن، ص
(ج). وطبع كتاب تأويل مشكل القرآن بعناية وشرح السيد أحمد صقر في طبعة ثالثة، عن
دار المكتبة العلمية، بيروت سنة ١٤٠١ هـ-١٩٨١ م.

لأبي عبدالله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٣١٦هـ)^(٤٦).
وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأسماء الثلاثة (غريب القرآن، ومجاز القرآن، ومعاني القرآن) مترادفة أو كالمترادفة في عرف المتقدمين، وقد وهم كثير من الباحثين المتأخرين، فقالوا: إن مجاز القرآن من كتب البلاغة لا من كتب التفسير، وهو خطأ شائع^(٤٧).

وتعدّ كتب الأضداد مثلاً آخر للتأليف المستقلّ. والأضداد جمع ضدّ، وهو مصطلح أطلقه اللغويون على الألفاظ التي يكون الواحد منها دالاً على معنى وعلى ضده المنافي له في الدلالة^(٤٨). ويمكن تحديد حقبة التأليف في الأضداد عند علمائنا القدامى بداية من القرن الثالث الهجري حتى منتصف القرن السابع الهجري ضمن تأليف مستقلة لم يصل إلينا بعضها^(٤٩).
وقد وصل إلينا منها كتاب لكل من^(٥٠):

١- أبي علي محمد بن المستنير المعروف بقطرب^(٥١) (ت بعد ٢٠٦هـ).

(٤٦) منه مخطوطة بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة في ١٨٨ صفحة تمّت كتابتها عام ١٠٤٠هـ. (ينظر: معاجم المعاجم، ص ١٠). على أنّ محمد عبد القادر محقق المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه) لأبي العميّل عبد الله بن خلود الأعرابي (ت ٥٤٠هـ)، أحال عليه بالجزء والصفحة وباسم ((غريب القرآن)) (ينظر: مقدمة تحقيقه، ص ٩ هامش ٧) بما يوحي بأنّ الكتاب طبع إن لم يكن قد حقّق.

(٤٧) مقدمة تحقيق تفسير غريب القرآن، ص (ج).

(٤٨) الأضداد لابن الأنباري، ص ١.

(٤٩) ينظر: معاجم المعاجم، ص ٢٩٥ - ٣٠٠.

(٥٠) من المتأخرين الذين ألغوا في الأضداد أبو محمد سعيد بن المبارك المعروف بابن الدهان (ت ٥٦٩هـ) وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق محمد حسن آل ياسين في المطبعة الحيدرية في النجف بالعراق سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م ضمن نفائس المخطوطات (ينظر: معاجم المعاجم، ص ٢٩٩-٣٠٠)، وأبو الفضائل الحسن بن محمد الصغاني (ت ٦٥٠هـ) وقد طبع الكتاب المستشرق أوغست هفترسنه ١٩١٣م، في بيروت، وجعله ذليلاً لثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي وأبي حاتم السجستاني وابن السكيت.

- ٢- أبي سعيد عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعي^(٥٢) (ت ٢١٣هـ).
- ٣- أبي سعيد عبد الملك بن محمد بن هارون التوزي^(٥٣) (ت ٢٣٣هـ).
- ٤- أبي يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت^(٥٤) (ت ٢٤٤هـ).
- ٥- أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني^(٥٥) (ت ٢٥٥هـ).
- ٦- أبي بكر محمد بن القاسم المعروف بابن الأنباري^(٥٦) (ت ٣٢٨هـ).
- ٧- أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي (ت ٣٥١هـ).

ثالثاً: رأي الأصمعي في الأضداد:

جاء في أضداد الأصمعي: ((يُقَالُ: الْمَسْجُورُ: الْمَمْلُوءُ، وَالْمَسْجُورُ: الْفَارِغُ، قَالَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾^(٥٧) أَي فُرِّغَ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ،

(٥١) نشره أوغست هفنر، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي وللجستاني ولابن السكيت ويليهما ذيل في الأضداد للصَّغاني، وصدر عن دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان ١٩١٣م.

(٥٢) طبع الكتاب بتحقيق حسين آل ياسين، بمجلة المورد العراقية، العدد الثالث من المجلد الثامن، سنة ١٩٧٩م. ينظر: معجم المعاجم، ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٥٣) نشره أوغست هفنر، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي وللجستاني ولابن السكيت ويليهما ذيل في الأضداد للصَّغاني، وصدر عن دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان ١٩١٣م.

(٥٤) نشره أوغست هفنر، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي وللجستاني ولابن السكيت ويليهما ذيل في الأضداد للصَّغاني، وصدر عن دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان ١٩١٣م.

(٥٥) طبع كتاب الأضداد بدائرة المطبوعات والنشر بالكويت سنة ١٩٦٠م، بتحقيق أبي الفضل إبراهيم.

(٥٦) طبع كتاب الأضداد في كلام العرب في مجلدين، بدمشق، سنة ١٩٦٣م، بتحقيق عزة حسن.

(٥٧) الآية ٦ من سورة التكوير.

وحكى أبو عمرو: سَجَرَ السَّيْلُ الْفُرَاتَ يَسْجُرُهَا سَجْرًا إِذَا مَلَأَهَا، وَالْبَحْرُ الْمَسْجُرُ الْمَلَانُ، قَالَ النَّيْمُ بْنُ تَوَلِّبٍ، وَذَكَرَ وَعَلًا:
 إِذَا شَاءَ طَالَعَ مَسْجِرَةً تَرَى حَوْلَهَا النَّبْعَ وَالسَّاسِمَا^(٥٨)
 ومعنى طالع: أتى، أي أتاها. يقال: طالعت ضيعتي... ويُقال: هذا ماءٌ
 سَجْرٌ: إِذَا كَانَ مَاءٌ بِئْرٍ قَدْ مَلَأَهَا السَّيْلُ، وَيُقَالُ: أَوْزِدُوا مَاءَ سُجْرًا^(٥٩).
 وهو ما قام أبو حاتم السجستاني بتخرجه بعد أن أشار إليه بقوله^(٦٠):
 «وقالوا المسجور: المملوء. وهو قولُ النَّيْمِ بْنِ تَوَلِّبٍ:

إِذَا شَاءَ طَالَعَ مَسْجِرَةً تَرَى حَوْلَهَا النَّبْعَ وَالسَّاسِمَا
 وقال بعضهم: الْمَسْجُورُ الْفَارِغُ، بَلَّغَنِي ذَاكَ وَلَا أَدْرِي مَا الصَّوَابُ وَلَا أَقُولُ فِي
 «الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ»^(٦١) شَيْئًا وَلَا «إِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ»^(٦٢)؛ لِأَنَّهُ قُرْآنٌ فَأَثِقُ
 بِهِ، وَقَالُوا قَالَتْ جَارِيَةٌ بِالْحِجَازِ: إِنَّ حَوْضَكُمْ لَمَسْجُورٌ وَلَمْ تُكُنْ فِيهِ قَطْرَةٌ، قَالَ
 أَبُو حَاتِمٍ: يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا عَلَى التَّفْوِيلِ^(٦٣) كَمَا يُقَالُ لِلْعَطْشَانِ رَبَّانٌ
 وَلِلْمَلْدُوحِ السَّلِيمِ، وَقَالَ ذُو الرُّمَّةِ فِي الْمَسْجُورِ، وَهُوَ يَعْنِي الْمَمْلُوءَ:
 صَفَّقَنَ الْحُدُودَ وَالنُّفُوسَ نَوَاشِرًا عَلَى ظَهْرِ مَسْجُورٍ صَحُوبِ الصَّفَادِعِ
 وَمَا رَوَاهُ الْأَصْمَعِيُّ فِي أَضْدَادِهِ قَوْلُهُ فِي بَابِ (نَهَل): (قَالَ أَبُو زَيْدٍ (ت ٢١٥هـ):

(٥٨) السَّاسِمُ: شَجَرٌ تُعْمَلُ مِنْهُ الْقِسِيُّ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ هُوَ الْأَبْنُوسُ. الْأَضْدَادُ لِابْنِ
 السَّكَيْتِ، ص ١٦٩.

(٥٩) ينظر: الْأَضْدَادُ لِأَبِي سَعِيدِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ قَرِيبِ الْأَصْمَعِيِّ، ص ١٠ وَالْأَضْدَادُ لِابْنِ
 السَّكَيْتِ، ص ١٦٨.

(٦٠) الْأَضْدَادُ لِأَبِي حَاتِمِ السَّجِسْتَانِيِّ، ص ١٢٦.

(٦١) سُورَةُ الطُّورِ الْآيَةُ ٦.

(٦٢) سُورَةُ التَّكْوِينِ الْآيَةُ ٦.

(٦٣) التَّفْوِيلُ وَالتَّفَاوُلُ بِمَعْنَى. يَنْظُرُ: الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ، ٢٨/٤، مَادَّةُ (الْفَال).

النَّاهِلُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: الْعَطْشَانُ، وَالنَّهْلُ: الَّذِي قَدْ شَرِبَ حَتَّى رَوَى، قَالَ النَّابِغَةُ (السَّرِيع) (٦٤):

الطَّاعُنُ الطَّعْنَةَ يَوْمَ الْوَعَى يَنْهَلُ مِنْهَا الْأَسْلُ (٦٥) النَّاهِلُ
أَي يَرَوَى مِنْهَا الْعَطْشَانَ، وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْأَنْثَى نَاهَلَةٌ وَالْجَمِيعُ نَهَالٌ، وَرَجُلٌ
مُنْهَلٌ أَيْ مُعْطِشٌ، وَإِبِلٌ نَهَالٌ أَيْ عِطَاشٌ يَتَطَيَّرُونَ بِهَا مِنَ الْعَطَشِ فَيَقُولُونَ: هَذِهِ
إِبِلٌ نَاهَلَةٌ، وَالنَّهْلُ: الشُّرْبُ الْأَوَّلُ، يُقَالُ لِلَّذِي شَرِبَ أَوَّلَ شَرَبِهِ وَلَمْ يَعُدْ نَهَلَ يَنْهَلُ،
وَأَنْهَلَ الرَّجُلُ إِبِلَهُ، قَالَ أَمْرُو الْقَيْسِ فِي النَّاهِلِ (السَّرِيع) (٦٦):

إِذْ هُنَّ أَقْسَاطٌ كَرَجَلِ (٦٧) الدَّبِّي (٦٨) أَوْ كَقَطَا (٦٩) كَاظِمَةٌ (٧٠) النَّاهِلِ
أَقْسَاطٌ: قِطْعٌ مِنَ الْخَيْلِ، وَالنَّاهِلُ هَاهُنَا: الْعَطْشَانُ (٧١). فَقَدْ شَبَّهَ أَمْرُو الْقَيْسِ

(٦٤) ديوانه، ص ٢٠٩.

(٦٥) الْأَسْلُ: الرِّمَاحُ وَالنَّبَلُ وَاحِدَتَاهَا أَسْلَةٌ، وَالْأَسْلَةُ: كُلُّ عُودٍ لَا عِوَجَ فِيهِ وَمِنَ اللَّسَانِ طَرْفُهُ، وَمِنَ النَّصْلِ وَالذَّرَاعِ مُسْتَدَقُّهُ وَمِنَ التَّعْلِ رَأْسُهَا. يَنْظُرُ: الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ، ٣٣٨/٣، مَادَّةُ (الْأَسْلُ).

(٦٦) ديوانه، ص ١٤٨.

(٦٧) الرَّجُلُ: الْقِطْعَةُ الْعَظِيمَةُ مِنَ الْجَرَادِ، جَمْعٌ عَلَى غَيْرِ لَفْظِ الْوَاحِدِ. يَنْظُرُ: الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ، ٣٩٣/١، مَادَّةُ (الرَّجُلُ).

(٦٨) الدَّبِّي: أَصْعَرُ الْجَرَادِ وَالنَّمْلُ. يَنْظُرُ: الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ٣٢٨/٤، مَادَّةُ (الدَّبِّي).

(٦٩) قَطَا: جَمْعُ قَطَاةٍ، وَهِيَ طَائِرٌ يَقُطُّ فِي الْمَشْيِ، أَيْ يُقَارِبُ فِيهِ. يَنْظُرُ: مَعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ، ١٠٤-١٠٥، مَادَّةُ (قَطُو) وَالْقَامُوسُ الْمَحِيطُ، ٣٨٠/٤، مَادَّةُ (قَطَا).

(٧٠) كَاظِمَةٌ: مَوْضِعٌ عَلَى سَيْفِ الْبَحْرِ مِنَ الْبَصْرَةِ عَلَى مَرَحَلَتَيْنِ وَفِيهَا رَكَيَا كَثِيرَةٌ وَمَاؤُهَا شَرُوبٌ. يَنْظُرُ: طَبَقَاتُ النُّحُويِّينَ وَاللُّغويِّينَ وَالْقَامُوسُ الْمَحِيطُ، ١٧٤/٤، مَادَّةُ (كَظْم).

(٧١) الْأَضْدَادُ لِلْأَصْمَعِيِّ، ص ٣٧-٣٨.

الخيل في سُرعتها بقطع من الجراد أو بقطا عطاشٍ تطلُبُ الماءَ فهي لا تألُو طَيْرَانًا.
 أمّا أبو حاتم القريب عهدا من الأصمعي فيرى أنّ: «النَاهِلُ: العَطْشَانُ،
 والنَاهِلُ: الرَّيَّانُ، قال الأصمعي: النَّاهِلُ: الشَّارِبُ، يُقَالُ: أَنَهَلْتُهُ سَقَيْتُهُ الشَّرْبَةَ
 الأولى وَعَلَلْتُهُ: سَقَيْتُهُ مَرَّتَيْنِ أو أَكْثَرَ، فَإِنَّمَا قِيلَ لِلْعَطْشَانِ نَاهِلٌ عَلَى التَّفْوِيلِ كَمَا
 يُقَالُ: مَفَازَةٌ لِلْمُهْلِكَةِ عَلَى التَّفْوِيلِ، وَيُقَالُ لِلْعَطْشَانِ: يَا رَيَّانُ، وَلِلْمَلْدُوغِ: سَنِ لِيمٌ،
 أَي سَيْسَلَمٌ وَسَيَّرَوَى وَنَحْوُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ مَعْنَى فَازَ بَجَاءٍ، فَالْمَفَازَةُ: الْمُنْجَاهَةُ، كَمَا قَالَ
 تَعَالَى: ﴿فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ﴾^(٧٢)، أَي بِمَنْجَاةٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(٧٣).
 وكما قالوا: «بَصِيرٌ: لِلْبَصِيرِ وَالْأَعْمَى، وَلِلزُّجْحِيِّ: أَبُو الْبَيْضَاءِ، وَقَالَ لِي رَجُلٌ مِنْ شِقِّ
 الْأَحْسَاءِ^(٧٤) لِي أُمُّ بَصِيرَةٌ: يَرِيدُ عَمِيَاءَ»^(٧٥).

فأبو حاتم يوقفنا على مدى تعقّف المتقدمين (والأصمعي أحدهم) من
 الخوض في كتاب الله، خاصّة الأمر يتعلّق بظاهرة يمكن تعليل أغلب ألفاظها
 بحملها على التفاضل أو التطيّر أو التهكّم، أو التعبير بلفظ محبوب عن لفظ
 مكروه، أو العكس تفكّرها أو تقييحًا. فالمنسجور، مثلاً: هو «الملان» عند

(٧٢) الآية ١٨٨ من سورة آل عمران.

(٧٣) الأضداد لأبي حاتم السجستاني، ص ٩٩، ١١٤ وينظر: الأضداد للأصمعي،

ص ٣٧-٣٨ والأضداد لابن السكيت، ص ١٩١.

(٧٤) الأحساء: جمع حسي وهو «الرَّمْلُ المتراكم أسْفَلُهُ جَبَلٌ صَلْدٌ، فإذا مُطِرَ الرَّمْلُ نَشَفَ
 ماءُ المطر، فإذا انتهى إلى الجبل الذي أسْفَلُهُ أُمْسَكَ الماءَ ومنَعَ الرَّمْلُ حَرَّ الشَّمْسِ أَنْ
 يَنْشَفَ الماءَ، فإذا اشتدَّ الحَرُّ نُبِثَ وجه الرَّمْلِ عن ذلك الماء فبيع بَارِدًا عَذْبًا». الأضداد

لأبي حاتم السجستاني، هامش (٢) ص ١٣٩.

(٧٥) الأضداد لأبي حاتم السجستاني، ص ١٣٨-١٣٩.

الأصمعي وابن السكيت^(٧٦)، ولكن خوفاً من أن يفرغ قيل له: الفارغ أيضاً^(٧٧).
وورد عن الأصمعي وأبي عبيدة^(٧٨) قولهما: «الجوُن: الأَسْوَدُ والجَوُنُ
الأَبْيَضُ»^(٧٩). وقال ابن السكيت: «قال الأصمعي: وعرض أنيس الحزبي
وكان فصيحاً على الحجاج دزغ حديد وكانت صافية، فجعل لا يرى صفاءها

(٧٦) ينظر: الأضداد للأصمعي، ص ١٠ والأضداد لابن السكيت، ص ١٦٧.

(٧٧) والجدير بالذكر هنا أن المستشرق رد سلوب (Rodslop) يخرج من الأضداد ألفاظ
التهكم والاستهزاء مثل: «عاقِل» التي تقال للمعتوه، و«يا سليم» التي تقال تفاؤلاً
للمريض. ينظر: الأضداد لمنصور فهمي، ص ٢٣٥.

(٧٨) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي، مولى بني تميم؛ تيمم قريش، رهط أبو بكر
الصديق. أخذ عن أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ) النحو
والشعر والغريب. ولد في البصرة سنة ١١٢هـ على الأرجح، استقدمه هارون الرشيد إلى بغداد،
وقرأ عليه أشياء من كتبه. وكان من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم بأيام العرب وأخبارهم،
وأكثر الناس رواية، وهو أول من صنف في غريب الحديث. وعن منزلته العلمية يقول الجاحظ
(ت ٢٥٥هـ): «لم يكن في الأرض خارجي (لأنه كان يُقال: إنّه كان خارجياً يرى رأي
الخوارج الإباضية وكان شعوبياً) ولا جماعي أبصر بجميع العلوم من أبي عبيدة». صنف الجاز
في غريب القرآن، والأمثال في غريب الحديث ومعاني القرآن، وأيام العرب، وخلق الإنسان،
وما تلحن فيه العامة وغيرها كثير. توفي سنة ٢١٠هـ على الأرجح. (ينظر: طبقات النحويين
واللغويين، ص ١٧٨، ١٧٥ وبغية الوعاة، ٢/٢٩٤-٢٩٦ والفهرست، ص ٢٣٩ والبيان
والتبيين، ١/٣٣١ وابن خلكان: وفيات الأعيان، ٥/٢٣٨). وإذا كان لنا أن نبدي رأياً في
أمر شعوبية أبي عبيدة وفق ما رآه الجاحظ، فإننا نستبعد هذا الأمر؛ لأنه لا يتعدى
الآحاد، كما لا يعدو أن يكون رد فعل لحادثة معينة أو لأكثر من حادثة، خاصة أننا لا
نعرف الظروف التي برز فيها مثل هذا التفضيل.

(٧٩) الأضداد للأصمعي، ص ٣٦ وينظر: الأضداد لابن السكيت، ص ١٨٩.

فقال: لَيْسَتْ بِصَافِيَةٍ، فقال: أُنَيْسُ: إِنَّ الشَّمْسَ جَوْنَةٌ يعني شديدة الضوء حتى غَلَبَ ضَوْعُهَا بَيَاضَ الدَّرْعِ»^(٨٠).

على أن أبا حاتم السجستاني يرى فيما تقدم من أمر الجون ما يدل على نسيان الأصل والالتفات إلى المظهر فيه، ويعده علةً أخرى لنشأة التضاد^(٨١). فالعَلَبَةُ في (الجون) عند أبي حاتم للسواد، لقوله: «ويُقَالُ الجُونُ للأسود ويُقالُ للأبيضِ، والأَكْثَرُ الأسود... وقالوا: أُوتِيَ الحَجَّاجُ بِنُ يُوْسُفَ بَدْرِعٍ حديدٍ فَعَرَضَتْ عليه في الشَّمْسِ وكانت الدَّرْعُ صَافِيَةً فَجَعَلَ لا يَرَى صَفَاءَها، فقال: له رَجُلٌ كَانَ فَصِيحًا: الشَّمْسُ جَوْنَةٌ فَقَدْ قَهَرَتْ لَوْنُ الدَّرْعِ، أَرَادَ بالجَوْنَةُ البَيَاضُ الشَّدِيدَةُ البَرِيقِ والصَّفَاءِ»، وقال بعضهم: «بَلْ عَرَضَهَا على الحَجَّاجِ فقال الحَجَّاجُ: الشَّمْسُ جَوْنَةٌ أَي نُحِّها عن الشَّمْسِ»^(٨٢).

فالأصلُ في (الجون) أن يطلق على السحابة، ومنها الأسود والأبيض، فغفل الأصمعي وابن السكيت والناس عن الأصل (السحابة) وفتنوا- فقط- لمظهرها من السواد والبياض، فأطلقوا الجون عليهما. وبذلك يكون البناء على الأصل والمظهر، ليس من الأضداد؛ لأنَّ السحاب لا يُطلق مجردًا من كلِّ صفة^(٨٣).

ومما يمكن أن يحمل عند أبي حاتم على العلة نفسها قوله على سبيل التثبُّت عن أبي عبيدة، وهو صاحب «مجاز القرآن»، دون أن يخوض في

(٨٠) الأضداد لابن السكيت، ص ١٨٩ ولم نجد للرواية ذكرًا في كتاب الأضداد للأصمعي.

(٨١) ينظر: المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقًا، ص ١٥٤ وقد نسبة المؤلف للخضري في كتابه الأصول، ص ١٧٤.

(٨٢) الأضداد لأبي حاتم السجستاني، ص ٩١-٩٢.

(٨٣) ينظر: المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقًا، ص ١٥٤-١٥٥ وقد نسبة المؤلف التعليق للخضري في كتابه الأصول، ص ١٧٤.

تفسير ما ورد من أمثلتها في القرآن الكريم «قال أبو عبيدة: القُرْءُ واحدُ القُرْوءِ: الدُّخُولُ في الحَيْضِ وكذلك: الخروجُ منه إلى الطُّهْرِ، أَقْرَأَتِ المرأةُ: حَاضَتْ، وَأَقْرَأَتْ: طَهَّرَتْ، وَأَقْرَأَتِ التُّجُومُ: إذا تَحَوَّلَتْ من مَوْضِعٍ إلى مَوْضِعٍ»^(٨٤). فالأصل في القُرْءِ أو الإقراء هو التحول مطلقاً من موضع إلى موضع ومنه تحوّل المرأة من وضع الحَيْضِ إلى وَضْعٍ مغاير تماماً وهو الطُّهْرُ. وليس المعنى الأوّل من باب الحقيقة والثاني من باب المجاز. ولذلك رأينا أبا حاتم لا يحفل كثيراً بقول الأصمعي وابن السكيت: إنّ «القُرْءَ عند أهل الحجاز الطُّهْرَ وعند أهل العِرَاقِ الحَيْضُ»^(٨٥).

على أنّ ما ظهرت ضدّيته وثبت بالتقل والسمع وإن كان ممّا يمكن تفسيره، هو من باب اتّساع المعنى ليشمل غيره، فلم يُورد الأصمعي أحرفه ضمن الأضداد، وفضّل السُّكُوت عنه؛ لأنّه في القرآن الكريم، وإن لم يجد أبو حاتم بُدّاً من إثباته. فقد قال أبو حاتم للأصمعي يوماً: «من الأضداد الكَرِيّ والغَرِيْمُ، فقال: صَدَقْتَ؛ لأنّه يُقال: للمُكْتَرِي كَرِيٌّ وكذلك للمُكْتَرِي منه، ويُقال للذي عليه الدَّيْنُ: غَرِيْمٌ وللذي له الدَّيْنُ غَرِيْمٌ، وكذلك: التَّبِيْعُ للذي يَتَّبِعُ امرأةً يَتَعَشَّقُهَا وكذلك المُتَّبِوعَةُ تَبِيْعٌ... وفي القرآن: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيْعًا﴾^(٨٦) وأظنّه فأعلاً (أي تابِعًا) والله أعلم»^(٨٧).

ويبدو أنّ الأصمعي سلك مسلكاً آخر في إثبات ضدّية ما كثر دورانه في

(٨٤) الأضداد لأبي حاتم السُّحْستاني، ص ٩٩.

(٨٥) الأضداد للأصمعي، ص ٥ وينظر: الأضداد لابن السكيت، ص ١٦٣.

(٨٦) من الآية ٦٩ من سورة الإسراء.

(٨٧) الأضداد لأبي حاتم السُّحْستاني، ص ١٠٢ وينظر: الأضداد لابن السكيت، ص ١٨٠.

القرآن الكريم وأيدته الشواهد الكثيرة من الشعر العربي،^(٨٨) وهو عدم الخوض فيه والتزام الشكوت حياله. فمما يروى عنه في ذلك ما يذكره ابن دريد (ت ٣٢١هـ) في الجمهرة في (باب ما اتفق عليه أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) وأبو عبيدة (ت ٢١٠هـ) فهو يقول: «وكان الأصمعي يشدد فيما ينقل ولا يجيز أكثره مما تكلمت به العرب من فَعَلْتُ وَأَفَعَلْتُ، وقد طعن في أبيات قالتها العرب، واستشهد على ذلك. فمن ذلك: بَانَ لِي الْأَمْرُ وَأَبَانَ لِي وَأَنَارَ لِي الْأَمْرُ

(٨٨) وهو ما عبّر عنه أبو حاتم السجستاني بعد إيراد بعض شواهد بقوله: «وهو كثير في القرآن»، أو «وهو كثير جداً في الأشعار والقرآن» (الأضداد لأبي حاتم السجستاني، ص ٨٣). ومن ذلك قوله: «الظُّنُّ فِي الْقُرْآنِ شَكٌّ وَالظُّنُّ يَقِينٌ». (ينظر: المصدر السابق، ص ٧٧). فالشُّكُّ قوله: «إِنَّ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ» (الآية ٣٢ من سورة الجاثية). ومن اليقين: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (من الآية ٤٦ من سورة البقرة). ومن ذلك (وَرَاءَ) تكون في معنى خَلْفٍ ومعنى قُدَامٍ وهو ما عدّه أحد الدارسين المحدثين من باب تساهل اللغويين في تكثير معاني اللفظ الواحد ، بحسب اختلاف مؤدّي المعنى باختلاف المواقع نحو تفسيرهم (وراء) بمعنى أمام ، ولو فسّرت وراء ، في رأيه، بمعناها الأصلي كان معنى الآية: كان خَلْفَهُمْ مَلِكٌ يَتَعَقَّبُ أَصْحَابَ السُّنَنِ فَيَغْتَصِبُ سُنَنَهُمْ. ينظر: الأضداد لمنصور فهمي، ص ٢٣٦)، ففي القرآن في معنى «بَعْدِ خَلْفٍ» قوله تعالى: «فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (الآية ٧١ من سورة هود). و«إِنَّ خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي» (من الآية ٥ من سورة مريم)، والموالي: هُم بَنُو الْعَمِّ ، وقول العَرَب: بَلَعَنِي ذَلِكَ مِنْ وَرَاءِ وَرَاءِ، وفي القرآن الكريم في معنى قُدَامٍ قوله: «وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» (من الآية ٥ من سورة مريم)، يعني: قُدَامَهُمْ وَأَمَامَهُمْ. حدّثني أبو عامر العقديّ قال حدّثني سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَرَأَ: «وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا»، وقال تعالى: «وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ» (من الآية ٧٩ من سورة الكهف) أي من بين يَدَيْهِ، وهو كثير في القرآن. (الأضداد لأبي حاتم السجستاني، ص ٨٣). ثمّ قال: «وهو كثير جداً في الأشعار والقرآن». (المصدر السابق، ص ٨٣).

وأثار إليّ. إلى أن وصل إلى سرى وأسرى فلم يتكلم فيه الأصمعي لأنه في القرآن^(٨٩)، وهذا الأمر لا يُعدم تدخّله الصّريح فيما عدا ذلك. فقد استفسر ابن دريد أبا حاتم عن أمر باع وأباع، فقال: «سألت الأصمعي عن هذا فقال: لا يُقالُ أباع، فقلتُ قول الشاعر الأجدع بن مالك الهمداني:

وَرَضِيْتُ آلاءَ الكُمَيْتِ فَمَنْ يَبِيعُ فَرَسًا فَلَيْسَ جَوَادُنَا بِمُبَاعِ

فقال: أي غير مُعرض للبيع. قال الأصمعي: لعلها لغة لهم بمعنى أهل اليمن^(٩٠) على أنّ ما وافق القرآن الكريم بوجه من الوجوه من أمثلة ذلك فإنّ الأصمعي لا يتردّد في قبوله والإقرار بصوابه، وإن بدا له غير ذلك من وجه من وجوه القياس في اللغة التي انتهت إليه. من ذلك من قوله: «هوى من علُو إلى سفلٍ وهوى: إذا غشي. قال أبو بكر: قلت لأبي حاتم: أليسَ قد قال الشاعر:

هَوَى زَهْدَمٌ^(٩١) تَحْتَ العَجَاجِ لِحَاجِبٍ

كما انْقَضَ بازٍ أَفْتَمٌ^(٩٢) الرَّشِّ كَاسِرٌ

فقال: أحسبُ الأصمعي أنسي هذا وهو بيتٌ فصيحٌ صحيح. وقال شمع

ابنُ أحمر يقول:

أَهْوَى لَهَا مِشْقَصًا^(٩٣) حَشْرًا فَشَبْرَقَهَا^(٩٤)

(٨٩) جمهرة اللغة، ٣/٣٣٤ (باب ما اتفق عليه أبو زيد وأبو عبيدة).

(٩٠) المصدر السابق، ٣/٤٣٦ (باب ما اتفق عليه أبو زيد وأبو عبيدة).

(٩١) زهدم: فرس لعنترة وفرس لبشر بن عمرو الريحتي. وتطلق على الأسد والصقر أو فرخ البازي. ينظر: القاموس المحيط، ٤/١٢٨، مادة (زهدم).

(٩٢) الأفتم: الأسود. ينظر: المصدر السابق، ٤/١٦٢، مادة (القتام).

(٩٣) المشقص: نصر عريض أو سهم فيه ذلك يرمى به الوحش. ينظر: المصدر السابق، ٢/٣١٨، مادة (الشقص).

كُنْتُ أَدْعُو قَدَاها^(٩٥) الإِثْمِدَ^(٩٦) القَرْدَا^(٩٧)

فاستعمل هذا و أنسي. قال أبو بكر أدعو: أجعل. يقول البصريون، قال الله عز وجل: ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾^(٩٨)، أي جعلوا، فاستعمل الأصمعي هذا وأنسي ذلك^(٩٩).

رابعاً- نسبة كتاب في غريب القرآن إليه في الميزان:

شكك الدكتور حسين نصار في نسبة كتاب في غريب القرآن إلى الأصمعي وتابعه الدكتور حسين آل ياسين موافقاً^(١٠٠)، وهي نسبة لم يزعمها غير السيوطي (ت ٩١١هـ)، وذلك بناءً على ما نسب إلى الأصمعي من أنه كان يتحرّج كثيراً في التعرض لألفاظ القرآن بالشرح والتفسير^(١٠١).

ونجد في أنفسنا ميلاً إلى مثل هذا التحريج بما يقطع بعدم صحة نسبة كتاب في غريب القرآن إلى الأصمعي. فقد ورد في بيان إعجاز القرآن للخطّابي

(٩٤) شبرق: قطع ومزق. يقال: شبرقت اللحم: قطعته، وشبرقت الثوب: إذا مزقته. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ٢/٢٧٢، مادة (شبرق).

(٩٥) القذى: خلاف الصفاء والخلوص. من ذلك القذى في الشراب: ما وقع فيه فأفسده. ويكون في العيّن كذلك. يقال: قذيت قذى، إذا صار فيها القذى. وقد يثها: أخرجت منها القذى. ينظر: المصدر السابق، ٥/٦٩، مادة (قذى).

(٩٦) الإثمد: حجر للكحل. ينظر: القاموس المحيط، ١/٢٩٠، مادة (الثمّد).

(٩٧) القرد: جمع قردة. وما تمعط من الوبر والصوف أو ثنأيته ومن السعف: ما سُلّ خوصها. ينظر: المصدر السابق، ١/٣٣٨، مادة (القرد).

(٩٨) الآية ٩١ من سورة مريم.

(٩٩) جمهرة اللغة، ٣/٤٤٠، (باب ما اتفق عليه أبو زيد وأبو عبيدة).

(١٠٠) ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب، ص ١٥٠.

(١٠١) ينظر: المعجم العربي نشأته و تطوره، ص ٤٠ وينظر: المزهري، ٢/٢٨٢.

(ت٣٨٨هـ) قوله: «ومن هنا تهيّب كثيرٌ من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه حدراً أن يزلوا فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين؛ فكان الأصمعي، وهو إمام أهل اللغة، لا يُفسّر شيئاً من غريب القرآن. وحكي عنه أنه سُئل عن قوله سبحانه: ﴿قد شَعَفَهَا حُبًّا﴾^(١٠٢) فسكت وقال: هذا في القرآن، ثمّ ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شِعَافٌ؟ ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام»^(١٠٣).

وورد في المخصص لابن سيده (ت٤٥٨هـ) أنّ الأصمعي قال متحدّثاً عن أسنان أولاد الإنسان، وهو صاحب كتاب في خلق الإنسان^(١٠٤): «هو أول ما يولد صبيٌّ ثمّ طفلاً ولا أدري ما وقته أي إلى إيّ وقتٍ يُقال له ذلك. «أبو حاتم» (وهو من القريين زماناً من الأصمعي إذ توفي سنة ٢٥٥هـ): إمّا قال ذلك لأنّه في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ثمّ يخرِجُكُمْ طِفْلاً﴾^(١٠٥)، وكان الأصمعي لا يفسّر القرآن»^(١٠٦).

كما أورد أبو بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ) في طبقاته ما يؤيد صحة ذلك حين قال الأصمعي فيما سمع عن العباس بن الفرّج الرياشي البصري (ت ٢٥٧هـ) - وهو من المتقدمين والمعاصرين للأصمعي عهداً - وهو يقول: كان الأصمعي لا يجيء عبثه مع ذكر الإسلام. فكان إذا ذكر أصحاب الأهواء

(١٠٢) من الآية ٣٠ من سورة يوسف.

(١٠٣) ينظر: بيان إعجاز القرآن، ص ٣٤.

(١٠٤) ينظر: الفهرست، ص ٢٥٠ و بغية الوعاة، ١١٣/٢.

(١٠٥) سورة غافر الآية ٦٧.

(١٠٦) المخصص، ٣١/١.

يحوط الإسلام، كما كان قليل الحديث بهذه الملاحظة التي في الشعر^(١٠٧)، إذا لم يسمع من الشعر ما كان فيه هجاء، أو كان فيه ذكر النجوم، لقوله ﷺ: (إذا ذكرت النجوم فأمسكوا) ولا يفسر ما وافق تفسيره بعض ما في القرآن و هو ما شهد له به المبرد (ت ٢٨٥ هـ) - أحد معاصريه كذلك-^(١٠٨) وهو ما نقله السيوطي (ت ٩١١ هـ) عنه بأمانة^(١٠٩).

فهل لنا بعد هذا الذي قدّمنا له بالدراسة والتحليل إلا أن نقول: أيعقل أن ينسب السيوطي إلى الأصمعي كتابا في غريب القرآن بعدما قر لديه ما كان عليه الرجل من الورع والتقوى والتحرّز في تفسير القرآن الكريم؟ غير مستبعدين في الوقت نفسه أن يكون قد صدر ذلك منه من باب الافتتان بشخص الأصمعي الذي كان يفسر لعلمه بغريب اللغة بالقرآن الكريم^(١١٠) أو التزيّد

(١٠٧) ينظر: طبقات النحويين واللغويين، ص ١٧٠.

(١٠٨) ينظر: الكامل في اللغة والأدب، ٣/٢٧٥.

(١٠٩) ينظر: المزهري، ٢/٣٢٨.

(١١٠) إذ لا يستبعد أن يكون قد سقط إليه ما تناهى إلى مسمع ابن جني من أمثله. (ومن ذلك إنشاد الأصمعي لشعبة ابن الحجاج قول فرّوة بن مسيك المرادي):

فَمَا جَبُنُوا أَيَّ أَشَدُّ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ رَأَوْا نَارًا تَحْسُ وَتَسْفَعُ

فقال شعبة: ما هكذا أنشدنا سيمًا بن حرب. إنما أنشدنا: (تَحْسُ) بالشين معجمة. قال الأصمعي: فقلت: تَحْسُ: تَقْتُلُ، من قوله تعالى: ﴿إِذْ تَحْسُوتَهُمْ بِأَذْيِهِ﴾ (آل عمران/ ١٥٢)، أي تَقْتُلُوهُمْ، وتَحْسُ: تُوقَدُ. فقال لي شعبة: لو فرغت للزمته. (الخصائص، ٣/٢٩٢)، وهو ما حدا بابن جني إلى أن ييؤاه مكانًا مرموقًا

عليه^(١١١) أو من باب الاستقراء الناقص^(١١٢) «حتى كأنه لم يتأد إليه توقفه عن

من (باب في صدق النَّقْلَة، وثِقَةُ الرَّوَاةِ والحَمَلَة) حين قال بشأنه: وهذا الأصمعي - وهو صَنَاجِحُ الرَّوَاةِ والنَّقْلَة، وإليه محطُّ الأعباءِ والنَّقْلَة، ومنه نُجِّي الفِ قَرِّ والمَلِخ، وهو رِجَانَةُ كُلِّ مُعْتَبِقٍ ومُصْطَبِحٍ - كانت مَشْيِخَةُ القُرَاءِ وأمانتُهم تحضره - وهو حَدَثٌ - لأخذ قراءة نافع عنه. ومعلوم كم قَدَّر ما حَدَفَ من اللغة، فلم يثبت؛ لأنَّه لم يَقْوِ عنده، إذ لم يسمعه (المصدر السابق، ٣/٣١١). وهو افتتان - كما ترى لا يقلُّ عن افتتان السيوطي - جرياً على ما افتتن به ابن جني (ينظر: المصدر السابق، ٢ / ١٦٤) - ببديع مناسبة الألفاظ لمعانيها وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقتزنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألنَّ والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أذنى وأقلُّ وأخفُّ عملاً وصوتاً، وجعلت الحرف الأقوى والأشدَّ والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً (المزهر، ١/٥٣) وإن كنا لا نقوى على نسبة ذلك كله إلى ابن جني مذهباً.

(١١١) ينظر ما نسبته السيوطي إلى أبي علي القالي (ت ٥٦٦هـ) من أنه قال: «التُّظْفَة: الماء تقع على القليل منه والكثير، وليس بضدِّ» (المزهر، ١/٣٩٧، ٣٩٢)، وهو ما لم نجد له أثراً في كتاب الأمالي ولم نقرأ لأحد ذكر القالي منكرًا أو مثبتاً له. وإذا ثبت ذلك عن القالي فلنا أن نؤيِّده فيما ذهب إليه بدليل آخر، «وهو أنَّ اللفظة إن كانت من الأضداد فينبغي أن تدلَّ على صفتي الكثرة والقلة دون اشتراط أن يكون الماء هو الموصوف، أمَّا تخصيصها بالماء فيجعله محور الدلالة في اللفظ بمعزل عن وصفه بالكثرة أو القلة، وبهذا لا تكون التُّظْفَة من الأضداد» (التضاد في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص ٢٠٦) أو الزعم أو اعتماد الرأي القائم على الاستقراء الناقص. (من ذلك ذهابه إلى القول إنَّ أبا علي القالي، وهو تلميذ ابن دريد (ت ٣٢١هـ)، يرفض القول بالتضاد لقوله في أماليه: «الصَّرِيمُ: الصُّبْحُ سمي بذلك؛ لأنَّه انصرم عن الليل، والصَّرِيمُ: اللَّيْلُ؛ لأنَّه انصرم عن النَّهار وليس هو عندنا ضِدًّا»). (الأمالي في لغة العرب،

تفسير القرآن وحديث رسول الله ﷺ وتحوُّبه من الكلام في الأنواء»^(١١٣). ولذا كان الاعتماد على سرد أسماء بعض مؤلفاته على يد بعض المترجمين كالسيوطي، أمراً مورطاً في الخطأ.

سادساً - نسبة كتاب في الأضداد إليه في الميزان:

إنّ سؤال أبي حاتم وإجابة الأصمعي عليه وكثرة إحالات ابن السكيت وأبي حاتم على الأصمعي، وهما القريبان عهداً منه، إلّا فيما عدا ألفاظ التضادّ في القرآن الكريم تجعلنا نطمئنّ إلى رأي الأصمعي في الأضداد وأنّه صاحب تأليف مستقل فيها، وقد رسم لنفسه هدفاً من وراء تصنيفه وهو ضرورة التفريق بين التضادّ الذي لا يمكنُ حمله إلّا على المقلوب في كلام العرب والمزائل عن جهته^(١١٤)، والتضادّ الذي تؤيِّده شواهد القدماء ووَرَدَ شعراً وفي القرآن الكريم، مع الإقرار بأنّ الأضداد في لغة العرب قليلة وألفاظها مخلوطة وشواهداها مبثوثة. ولكن ليس على الصّورة التي انتهى إلينا بها. وممّا يدعم مذهبنا الأخير هذا أنّنا دللنا، بعد أن شككنا في موضع سابق من هذا البحث في نسبة كتاب

٣٢٢/٢ وينظر المزهري، ١/٣٩٧)، ممّا يدلّ على تمسّكه بأصل المعنى وهو القاطع ولا يرى من الأضداد ما تفرّغ عنه أو تداخل فيه. (ينظر: رواية اللغة، ص ٣٣٩). غير أنّ الاعتماد في رأينا على رواية السيوطي في الحكم على ما ذهب إليه أبو علي القالي من أمر الأضداد.

(١١٢) الخصائص، ٣/٣١١.

(١١٣) وهو جزء من عنوان أبي حاتم السّجستاني في الأضداد وقد سمّاه (المقلوب لفظه في كلام العرب والمزائل عن جهته، والأضداد). ينظر: الأضداد لأبي حاتم السّجستاني، ص ٧٢.

(١١٤) ينظر: ثلاثة كتب في الأضداد، ص ٥، ٦١.

في «غريب القرآن» إليه، لما عرفنا عنه من ورع وتعفف من التعرض لأي القرآن الكريم. فهل يُعقل أن ننسب إليه أقوالاً في التضاد تدخل ضمن تفسيرات وردت في كتابه الأضداد الذي لم يروه المحقق عن الأصمعي إلا عن طريق الرواية أو الإملاء، على نحو ما فعل بكتاب العين للخليل. فقد كتب المحقق يقول: «كتاب الأضداد عن الأصمعي» ثم جاء في نهايته «تم» ولم يزد على ذلك^(١١٥)، علمًا بأن كتاب الأضداد لأبي حاتم قدم له على أنه من تأليفه «من نسخة أبي بكر محمد بن الحسن بن سعد الأزدي التي كانت لتلميذه محمد بن بكر بن محمد بن المسيب البسطامي، وأخبرنا عن ابن دُرَيْد جماعة من شيوخنا أنه أجاز لهم أن يرووا عنه، منهم: أبو عبيد الله محمد بن عمران ابن موسى الموزناني وأبو الحسن محمد بن يوسف الناقط وأبو المفضل محمد بن عبد الله بن المطَّلِب الشَّيباني»^(١١٦) ودلَّ في نهايته على أنه: «آخر كتاب الأضداد لأبي حاتم» مع إشارة واضحة إلى أن «فَرَع من نَسَخه في السَّابع من شهر شعبان من سنة تسع وستمائة كتبه العبد الفقير إلى رحمة ربه أحمد بن التَّصِير بن بنا (؟) بن سَلِيم الكاتب عَفَرَ الله له ولوالديه ولجميع المسلمين»^(١١٧). وتكرر موقف المحقق نفسه مع كتاب ابن السكيت في الأضداد مع فارق يسير في التقديم والإحالة^(١١٨).

وبناءً على ما سبق، فإنَّ «كتاب الأضداد عن الأصمعي» ممَّا لا يجوز أن

(١١٥) ينظر: المصدر السابق، ص ٧١.

(١١٦) ينظر: المصدر السابق، ص ١٥٧.

(١١٧) ينظر: المصدر السابق، ص ٢٠٩، ١٦٣.

(١١٨) ينظر: المصدر السابق، ص ٢٠٩، ١٦٣.

يُحمل على أصغر أتباع الأصمعي فضلاً عن نفسه، ولا محالة أنّ ما لحق هذا الكتاب من تخليط - يعدّ الأصمعي براء منه - أتاه من قبيل غيره رحمه الله. وإذا كان للأصمعي فيه عمل، فإتما هو أنّه أوماً إلى عمل هذا الكتاب - على نحو ما فعل الخليل بكتاب العين - ولم يله بنفسه ولا قرّره ولا حرّره.

تعليقات

د. عبد الناصر إسماعيل عسّاف^(*)

علّقت مجلّة مجمع اللغة العربية في الجزء الثاني من المجلد الثاني والثمانين، على بعض ما ورد في مراجعة نشرتها ثمة لأحد الأساتذة، تعليقات لغوية مفيدة، كان منها أن علّقت على قول المراجع (ص ٣٧٦): «ورد في الموضوعين الآنفين» بقولها: «الوجه أن يقال: المتقدّمين/ المذكورين آنفًا».

وهذا القول مما يحتاج إلى تحقيق. فإذا كان المراد من هذا التعليق القول: إن استعمال كلمة «الآنف» في هذه الجملة، على ما هي عليه من وصف وتعريف، خلاف ما انتهى إلينا فيها من استعمال كلام العرب، لأن ما انتهى إلينا مما سُمع عنهم يدلّ على أن العرب استعملوها نكرة منصوبة، فذلك قول في محله. على أنه لا يلزم من صحته الحكم على هذا الاستعمال بالغلط.

وإذا كان المراد أنّ الوصف بالآنف، نكرة أو معرفة، غلط لا يجوز في قياس أو سماع، لأنها لا تخرج عن كونها ظرف زمان، وهو قول يشرب مما نصّ عليه غير واحد من المحدثين، من ملازمة «آنفًا» للظرفية، ورمي من غادر ذلك باللحن، ومفارقة الصواب^(١)، فقول فيه بحث.

نعم، إنّ التأسّي بما انتهى إلينا من كلام العرب، والافتداء بما سُمع، يقتضي تركه والانصراف عنه، لكن مقتضى توجيه بعض العلماء لبعض ما انتهى إلينا فيه من كلام العرب دالٌّ على جوازه. ذلك أن بعض العلماء مثل: مكي بن أبي طالب وأبي البقاء العكبري والسمين الحلبي وأبي البقاء الكفوي وسواهم رأوا في توجيه

(*) أستاذ النحو والصرف في جامعة دمشق.

«آنفًا» جواز أن يكون حالاً، فضلاً عن النصب على الظرفية^(٢). بل إن بعض العلماء منع فيه النصب على الظرفية، واقتصر على نصبه حالاً.

قال أبو حيان الأندلسي في «آنفًا» من قوله تعالى: ﴿مَآذًا قَالَ آَنفًا﴾ [محمد ٤٧: ١٦]: «أي: الساعة... وآنفًا: حال، أي: مبتدأ، أي: ما القول الذي ائتنفه قبل انفصاله عنه.. وقال الزمخشري: وآنفًا نصب على الظرف انتهى. وقال ذلك لأنه فستره بالساعة^(٣). وقال ابن عطية: والمفسرون يقولون: آنفًا معناه الساعة الماضية القريبة منّا، وهذا تفسير بالمعنى انتهى^(٤). والصحيح أنه ليس بظرف، ولا نعلم أحدًا من النحاة عدّه في الظروف^(٥).

وإذا جاز أن يكون «آنفًا» عند أولئك العلماء حالاً، كان من الجائز أن يقع صفة؛ لأن الأصل في الحال والصفة أن يُنينا من المشتقات، ومنها آنفًا، وما جاز في أحدهما من ذلك جاز في الآخر.

هذا ما دار في نفسي إثر قراءة ذلك التعليق، وهو ما دفعني إلى السؤال عن غياب تعليقات المجلة العلمية واللغوية المفيدة المبنية على علم وتحقيق، أحياناً عن مواضعها، فلا يرى المرء منها حيث يجب، أو حيث يجب أن تكون، شيئاً. وعندي فيما قرأت في المجلة شواهد وأمثلة دالة على ذلك، يكفيني التنبيه منها على مثالين.

(٢) انظر لهم على الترتيب: مشكل إعراب القرآن ٢/٢١٦، إملاء ما منّ به الرحمن ٢/٢٣٧، الدر المصون ٩/٦٩٥، الكليات ٢٠١، حاشية الجمل ٤/٦٤٧.

(٣) الكشف ٣/٥٣٤.

(٤) المحرّر الوجيز ٥/١١٥. وانظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/١٠.

(٥) البحر المحيط ٨/٧٩. وانظر: اختيارات أبي حيان النحوية ١/٨٠ - ٨٢.

المثال الأول:

نشرت المجلة في الجزء الثالث من المجلد الخامس والسبعين بحثًا تردّد فيه من الآراء والأحكام ما لا ينهض لضعفه وافتقاره إلى الدليل والبيّنة، أو ما لا يصحّ البتّة. فمن ذلك، ولست بصدّد رصد كلّ ما في ذلك البحث، أن نصّ الباحث ثمة (ص ٥١٦)، في معرض حديثه عن قدرة اللغة العربية الاشتقاقية، على أن في اللغة العربية عشرات الأوزان غير المصنّفة، مثل لها بثلاثة عشر وزنًا، منها: «سَجَلٌ: فِعْلٌ، وتَمثال: تَفَعال، ومَعول: فِعول، وَجَيَّشان: فَعَلان، ونُتْفَعَة: فُعْلَة، وَصُداع: فُعال، وَرَمَد: فَعَل، وَحُثالة: فُعالة، ومُصَيِّطبة: مُفَيِّعَة، ومُعَيِّزل.... وغيرها».

ولو تروى الباحث فيما قال، وتحقّق هذه الألفاظ والأوزان في مظانّها من كتب العربية، لرأى غلظه في وزن بعض الكلمات، ولأيقن أن أكثر تلك الأوزان هو مما صنّفه العلماء، وأن بعض أمثله كان مما مثّل به أولئك العلماء في كلامهم حيث صنّفوا تلك الأوزان، ولعرف أن بعض الأوزان الأخرى مما لا يتعدّر إلحاقه ببعض ما صنّفوه وضبطوه من أبنية العربية، وامتنع من ثم عن التقحّم، وذمّ العجلة.

وهذا بيان بعض ذلك:

- سَجَلٌ بوزنه فِعْلٌ بعض ما يمكن أن يُصنّف فيما يُعرّف عند العلماء بالاسم الثلاثي المضعّف المزيد بأحد المثليين مدغمًا، الذي يكون اسمًا وصفة نحو: فِلَزٌ، جِبْرٌ، دِقِمٌ^(٦).

- تَمثال: أحد الأمثلة اليسيرة التي ردّها العلماء لوزن «تَفَعال» الذي

(٦) انظر: الممتع في التصريف ٨٦/١، الارتشاف ٦٤/١.

ورد فيه من أمثلة الأسماء والصفات ألفاظ تُحَفِّظ، ليست بالكثيرة، من العلماء من حصرها بستة عشر، ومنهم من زاد عليها نحوًا منها^(٧).

مِعْوَل: وهو حديدة تُنْقَر بها الجبال...، وزنه «مِفْعَل»، وليس كما قال الباحث فِعْوَلًا. وهو اسم آلة جارٍ على أحد ما نصّ عليه العلماء وأجمعوا من أوزان اسم الآلة المطرّدة، أعني وزن «مِفْعَل»^(٨).

- جَيْشَان: مصدر جارٍ على ما قرره العلماء من أن الغالب في مصدر ما دلّ من الفعل الثلاثي على اضطراب وحركة وتقلّب أن يجيء على «فَعْلَان»، ونصّ بعضهم على أنه مقيس قياسًا مطرّدًا^(٩).

- نُتْفَعَة: بعض ما يمكن أن يُصنّف فيما قرره بعض العلماء من أن «فُعْلَة» يأتي كثيرًا بمعنى اسم المفعول مبالغة^(١٠)، أو فيما نصّ عليه بعضهم من أنه يجيء عليه من الأسماء ماله أول وآخر نحو: خطبة^(١١).

- صُدَاع: بعض ما مثل به العلماء لما نصّوا عليه من أن الغالب في مصدر

(٧) انظر: الكتاب ٢٥٦/٤، شرحه للسيرافي ٢٢٢-٢٢٣، أبنية كتاب سيبويه ١٣٦، أدب الكاتب ٦٠٤، شرح الشافية للرضي ١٦٧/١، شرح المفصل لابن يعيش ٥٦/٦، الارتشاف ٢١٣/١-٢١٤/٢، المزهر ٢١/٢، ٩٢، ١٣٨.

(٨) انظر: الكتاب ٩٤-٩٥، شرحه للسيرافي ٢٤٨، الأصول ١٥١/٣، شرح المفصل لابن يعيش ١١/٦، الارتشاف ١٥٠/١، ٥٠٦/٢.

(٩) انظر: الكتاب ١٤-١٥، شرحه للسيرافي ٨٠-٨١، أدب الكاتب ٥٧٦، الأصول ٩٢/٣، دقائق التصريف ٥٦، ١٣٣، شرح الشافية للرضي ١٥٦/١، شرح المفصل لابن يعيش ٤٦/٦-٤٧، الارتشاف ٤٩٠/٢.

(١٠) انظر: إصلاح المنطق ٤٢٧، شرح التسهيل لابن مالك ٤١٥/٢-٤١٦، شرح الشافية للرضي ١٦٢/١، الارتشاف ١٤٧/١، المزهر ١٥٤/٢.

(١١) الارتشاف ١٤٧/١.

الأدواء من غير باب «فَعَل» وزن «فُعَال»، ورأى بعضهم أنه مقيس^(١٢).
 - رَمَد: مصدر جارٍ على ما نصّ عليه العلماء من أن الأغلب في الأدواء من باب «فَعَل» أن يكون على وزن «فَعَل» كالورم والوجع والمرض والسقم^(١٣).
 - حُثَالَة: أحد الأمثلة التي مثّل بها العلماء لما انتهوا إليه من أن وزن «فُعَالَة» يكثر أو يطرد في الفضلات، دالاً على ما يسقط أو يفضل أو يطرح^(١٤).
 - مُغَيِزِل، ومُصَيِّطِبَة: مثالان جاريان على ما هو مقرّر من قواعد في باب التصغير، من أن مصعّر «مفعّل» و«مفعلة» إذا وُزِنَ بحسب نظام الميزان الصرفي العام، مراعاة للأصول والزوائد، كان على مثال: مُقَيِّعِل، مُقَيِّعِلَة. فإذا نُظِرَ فيه إلى أوزان التصغير الاصطلاحية الثلاثة، كان على وزن فُعَيِّعِل^(١٥).
 على أنه جاء من غير المصعّر على هذا الوزن مُقَيِّعِل ألفاظ معدودة مكثّرة، تبه عليها العلماء في مظانّها^(١٦).

-
- (١٢) انظر: الكتاب ١٠/٤، شرحه للسيرافي ٧٤-٧٥، أدب الكاتب ٥٨٠، الأصول ٨٩/٣، دقائق التصريف ١٣٤، شرح الشافية للرضي ١٥٤/١-١٥٥، شرح التسهيل لابن مالك ٤٢٤/٣، وللمرادي ٢٩٣/١، المزهري ١٠٨/٢.
 (١٣) انظر: الكتاب ١٧/٤-٢١، شرحه للسيرافي ٨٥ وما بعدها، أبنية كتاب سيبويه ٣٢١، شرح الشافية للرضي ١٥٦/١.
 (١٤) انظر: الكتاب ١٣/٤، شرحه للسيرافي ٧٦، أدب الكاتب ٥٨٢، الأصول ٩٠/٣، شرح الشافية للرضي ١٥٥/١، الارتشاف ١٤٩/١، ٤٩٠/٢، المزهري ١١٩/٢.
 (١٥) انظر: شرح المفصل لابن الحاجب ٥٤٦/١، ولابن يعيش ١١٥/٥، شرح الجمل لابن عصفور ٤٤٠/٢، شرح الشافية لركن الدين ٣٢٥/١، النحو الوافي ٦٨٣/٤.
 (١٦) انظر: مجاز القرآن ٢٥٦/٢، أدب الكاتب ٥٩٥، الحجة للفارسي ٢٣٠/١، إعراب القرآن للنحاس ٤٠٥/٤، المحرر الوجيز ١٩٩/٢-٢٠٠، ٢٩٢/٥، البحر المحيط ٤٨٦/٣، ٥٠٢، الدرر المصون ٢٨٧/٤-٢٨٨، المزهري ٩٣/٢، ٢٥٤.

المثال الثاني:

نشرت المجلة في الجزء الرابع من المجلد الثمانين بحثاً عن واو الثمانية اجتهد فيه كاتبه في جمع المادة وتصنيفها، لكنّه غفل عما يجب فيه من إحكام وتحقيق، فكان فيه للغلط والتخليط والتحكم حظّ دلّت عليه أشياء وأشياء منها:

● نسب الكاتب (ص ٨٠٧ - ٨٠٨) إلى أبي حيان الأندلسي أنه قال: إن واو الثمانية من لغة قريش، وعدّ من قوله: «... وإن قريشاً إذا تحدّثت تقول: ستة سبعة وثمانية تسعة، فتدخل الواو في الثمانية». والصحيح أن أبا حيان لم يقل ذلك، وإلا كان كمثبت واو الثمانية؛ وأنّ ذلك مما ذكّر عن أبي بكر شعبة بن عياش وابن خالويه، بنصّ أبي حيان نفسه. قال: «وذكّر عن أبي بكر بن عياش وابن خالويه أنّها واو الثمانية، وأن قريشاً إذا تحدّثت...»^(١٧).

● رأى الكاتب (ص ٨١١) أن ابن خالويه هو أول من استعمل مصطلح واو الثمانية. ثم قال بعد بضعة عشر سطراً: وقد تنبّه عدد من العلماء إلى هذه الواو على الرغم من أنهم لم يقولوا بهذا المصطلح، بل كان كلامهم تنظيراً للآخرين الذين وضعوا المصطلح. فأولهم الذي له قصب السبق لولادة مصطلح جديد هو أبو بكر سالم عيّاش^(١٨)...، إذ قال القرطبي... «وقيل: إنّها واو الثمانية، وذلك من عادة قريش أنهم يعدّون من الواحد فيقولون:

(١٧) البحر المحيط ٦/١١٤.

(١٨) هذا ما قاله الباحث في اسمه. وفي اسمه خلاف على ثلاثة عشر قولاً، أصحها

شعبة. غاية النهاية ٢/٣٢٥ - ٣٢٦.

خمسة ستة سبعة وثمانية، فإذا بلغوا السبعة قالوا: وثمانية. قاله أبو بكر بن عياش... ا.هـ.

هكذا قال. وهذا القول إذا أُخذ برمّته على ظاهره، وفُهمت كلمة «المصطلح» على ما تعنيه في شائع استعمالها وغالبه من الدلالة على تسمية الشيء، ودلالة اللفظ على المفهوم؛ بدا ما فيه من تشبيح واضطراب. فانظر قوله في الموضوع الثاني تر ذلك فيه ظاهراً: نفى عن أبي بكر بن عياش القول بمصطلح «واو الثمانية»، لأنه معدود فيمن نفى عنهم ذلك من العلماء، وعدّ كلامه مقدمة اعتمد عليها الآخرون لوضع هذا المصطلح^(١٩). ثم قال آخرًا: إن أبا بكر بن عياش أول العلماء قصب سبق لولادة هذا المصطلح الجديد!

ثم انظر إلى ما نصّ عليه في الموضوع الأول من أن ابن خالويه هو أول من استعمل هذا المصطلح، وأسأل: كيف له أن يدعي الشيء بنفسه لمختلفين في آن معًا؟!

وقد يبدو للمتأمل أن مصدر بعض ما أطلّ من قول الكاتب على ظاهره من تشبيح واضطراب هو استعمال «المصطلح» و«مصطلح واو الثمانية» تارة للاسم، وتارة أخرى للمسمّى، فأراد به حينًا حقيقة هذه الواو ومفهومها، وحينًا اسمها والعبارة الدالّة عليها. فكان ذلك أحيانًا مدعاة للالتباس والتخليط. وربما كان

(١٩) الجزم هنا في نفى القول بهذا المصطلح أو استعماله عن ابن عياش ربما كان في غير محله؛ لأنه إذا صحّ ما قاله القرطبي احتمال أن يكون مصطلح «واو الثمانية» من عبارته. وكان مما يؤيده قول أبي حيان: «(وذكر عن أبي بكر بن عياش وابن خالويه أنّها واو الثمانية،...) البحر المحيط ١١٤/٦. وإلا فكيف أثبت له قصب سبق في ولادة هذا المصطلح، إلا أن يباح له أن يسلّط النفي والإثبات معًا على شيء بعينه!

منه ما قاله عن ابن عياش، وأراد منه أنه لم يكن من رأيه القول بواو الثمانية حقيقة ومفهوماً، وإن تنبّه لها، وكان له قصب السبق في ولادة المصطلح الذي سُمّي به.

وهذا الاستعمال مما تردّد كثيراً في كلام الكاتب، وكان أحياناً يأتي في أسئلة تخلو من علامات مميزة فاصلة، إلا أن يُهتدى إليها بمزيد تأمل وتدبر. وكان من أثره في غير موضع أن تُخيل للمرء أن مظنة الخلاف هنا بين العلماء في التسمية والمصطلح، لا في الواو حقيقة ووجوداً ومفهوماً. بل كان ذلك مما صرح به في مواضع من كلامه. وهو عند التحقيق خلاف الواقع، لأن مدار الخلاف على هذه الواو حقيقة ومفهوماً، فإذا امتدّ الإنكار إلى المصطلح كان أثراً من أثر إنكار المفهوم.

● ذكر الكاتب (ص ٨١١) فيمن أثبت واو الثمانية الثعلبيّ صاحب تفسير (الكشف والبيان)، ثم قال: «وقد ذكرت كتب النحو والتفسير أنه من أوائل المفسرين الذين استعملوا هذا المصطلح في كتابه المذكور آنفاً وأيده». ا.هـ. وقوله «في كتابه المذكور آنفاً - يعني تفسيره - وأيده» زيادة زادها الكاتب على ما كان في مصادره التي أحال عليها، لا دليل له عليها منها، أو مما اطّلع عليه من كتب تناولت هذه الواو. وهذا التعيين بغير دليل رجم بالغيب، والعلم لا يقبل من القول إلا ما اعتضد ببينة أو برهان.

● كان من نهج الكاتب أن عيّن من الأعلام ما كان مشتركاً من كنية أو لقب أو اسم أو نسبة. وهو بعض ما يتطلّبه البحث العلمي، وربما أوجه. وعلى الباحث إذا أراد الانتهاء إلى نتائج صحيحة أن يتوسّل بما يقتضيه المنهج العلمي، وما يهديه إليها من أدلة وقرائن. وإلا وقعت النتائج في شرك لا ينقذها منه إلا النقد و التمهيص.

وقد نظرتُ في بعض ما عيَّنه الكاتب من تلك الأعلام، فإذا هو يلوذ بالتحكُّم، ويعرض عما يتيحه البحث من قرائن وأدلة، وإذا في نتائجه ما يسقيه الغلظ من مائه، وما يحوم الشكُّ حوله، فلا تطمئن إليه النفس. وهذه أمثلة:

- عيّن الكاتب «الققبال» الذي ورد في قول القرطبي: «وحكى نحوه الققبال، فقال: إن قومًا قالوا: إن العدد ينتهي عند العرب إلى السبعة، ...» فنصّ (ص ٨١٢) على أنه محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي (ت ٥٠٧). وهذا التعيين عند التحقيق لا يثبت للنقد، قام على الظنّ، ثم نفخ فيه الكاتب من نفسه، فعظم حتى بات لديه يقينًا. ولو احتكم إلى ما في تفسير القرطبي نفسه، وفي بعض كتب التراجم من إشارات وقرائن، لرجع عن قوله، ولعرف أن القفال هو محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي المعروف بالقفال الكبير (٢٩١-٣٦٥هـ).

والإشارات والقرائن التي عنيتُ:

أ- أن القرطبي كان إذا ذكر محمد بن أحمد بن الحسين الشاشي ذكره بنسبه «الشاشي»، وربما قرنه بلقبه «فخر الإسلام»؛ وأن الشاشي لم يكن له من الذكر - فيما رأيت - في تفسير القرطبي إلا فيما نقل القرطبي من حكاية تلميذه (تلميذ الشاشي) ابن العربي عنه^(٢٠).

ب- أن «القفال» ورد في بضعة عشر موضعًا من تفسير القرطبي، كان له فيها من القول والرأي والاختيار ما هو موصول بالتفسير والتأويل واللغة

(٢٠) انظر: تفسير القرطبي ١/٤٥٢، ٣/٧٤، ٤٨٦، ٧/٣٣٩.

والكلام والأصول، وكان فيها شيء من مذهب المعتزلة وتأويلهم^(٢١). وهذا ألصق ما يكون بمحمد بن علي...، لأنه كما نص العلماء في ترجمته كان أصولياً لغوياً مفسراً، وكان أول من صنف الجدل من الفقهاء. وله تفسير كبير نصر فيه مذهب المعتزلة. قال الإمام النووي: إذا ذُكر القفال الشاشي فالمراد هو، ... ثم إنه يتركز ذكره في التفسير والحديث والأصول والكلام...^(٢٢).

- كان من رأي الكاتب (ص ٨١٢) أن «المالقي» الذي ذكره القرطبي في قوله ينقل حكاية ابن عطية عن أبيه: «وحدثني أبي ﷺ عن الأستاذ النحوي أبي عبد الله الكفيف المالقي - وكان ممن استوطن غرناطة وأقرأ فيها في مدة ابن حُبوس - أنه قال: هي لغة فصيحة...»^(٢٣) = هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالقي (ت ٥١٩ هـ).

وكان ينبغي له أن يكسر من اليقين والقطع فيما رآه بشيء من الشك والاحتمال؛ لأن «المالقي» كما يدل تعريف ابن عطية به نحوي كفيف له حظ من إقراء القرآن، وهو ما لا وجود له في ترجمة محمد بن عبد الله بن حسن المالقي المتوفى سنة ٥١٩ هـ الذي نصّ عليه الكاتب. والمنصوص عليه في ترجمته التي رجع إليها الكاتب فيما أظن في (الأعلام)^(٢٤) أنه قاض، له كتاب في الزهد،

(٢١) انظر المصدر السابق مثلاً: ٤٠٣/٥، ٣٣٤/٦، ٢٢٠/٧، ٢٥٧/٨، ١٦٦/٩، ١٦٧، ٣٣٤، ٣٧٥، ٥٤/١٢، ١٤٠، ٢٠٩-٢٠٨، ٣٧٠/١٣، ٣٣٤/١٤، ٤٨٤/١٥، ٤٨٩/١٦،

(٢٢) انظر: تهذيب الأسماء واللغات ٧٨٨ - ٧٨٩، مناقب الإمام الشافعي ٢٦٢ - ٢٦٣، طبقات المفسرين للداودي ١٩٦/٢ - ١٩٧.

(٢٣) تفسير القرطبي ٣٩٧/١٠. وانظر المحرر الوجيز ٨٩/٣.

(٢٤) ٢٢٨/٦.

وؤلّي القضاء في غرناطة سنة ٥١٥ هـ. ولو كان «المالقي» الذي يعرفه ابن عطية قاضيًا في غرناطة، لما خفي عنه، لأنه من أهل غرناطة، وكان فيها حينئذ؛ ولعرفه بذلك، لعلّ منزلة القضاء، ورفيع شأن القاضي.

- رأى الكاتب (ص ٨١٥) أن «علي بن عيسى» المذكور في قول الرّماني: «وذهب بعض المفسرين إلى أن الواو ها هنا... تدل على أن للجنة ثمانية أبواب..، وكان علي بن عيسى يصحّح هذا القول...» هو علي بن عيسى، أبو الحسن الربيعي (ت ٥٤٢٠هـ).
وفي هذا عندي شك مبعثه أمران:

١- دلالة المصادر التي تناقلت آراء الرّماني والربيعي وأقوالهما على أن «الربيعي» يرد إذا ما ورد في الغالب بنسبه، فإذا ذُكر باسمه ذكر مقروناً بنسبه: علي بن عيسى الربيعي، إلا أن يكون السياق دالاً عليه؛ وأن ذكر الرّماني باسمه «علي بن عيسى» معروف، وإن كان دون ذكره بنسبه، أو باسمه مقروناً بنسبه.
٢- احتياج إثبات تأثر الرّماني بالربيعي، ونقل آرائه وأقواله، مع إعلان ذلك، إلى دليل. ذلك أن المعاصرة، وإن لم تكن في ذاتها تحجب التأثر والنقل، كثيراً ما تحجب التصريح بهما.

والذي تحدّثني به نفسي أن يكون علي بن عيسى المذكور هو الرّماني. ومن ثمّ إمّا أن تكون العبارة التي ورد فيها اسمه أُقْحِمَت في كتابه (معاني الحروف) إقحاماً، وإما أن تكون نسبة كتاب (معاني الحروف) المطبوع إليه غير صحيحة، وهذا ما يحتاج إلى بحث وتحقيق.

- نصّ الكاتب (ص ٨١٦) على أن «ابن الأنباري» الذي ذكره ابن عطية في قوله: «وقال قوم أشار إليهم ابن الأنباري وضعّف قولهم:...» هو عبد الرحمن بن محمد، أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧ هـ).

وهذا التعيين عند التحقيق لا يصح، ويدفعه أمران:

أ- أن ابن عطية صنّف تفسيره (المحرّر الوجيز) أو أكثره كما يرى بعض الباحثين ما بين سنة ٥١١ و سنة ٥١٨ هـ^(٢٥). وفي هذا الوقت كان أبو البركات الأنباري (٥١٣ - ٥٧٧ هـ) صغيراً لم يبلغ سن الرشد. فأئى يكون له شأن في العلم، ورأى يُهتدى به، وحكم يُنقل عنه؟!!

ب- أن ابن الأنباري ذكّر في مواضع أخرى من تفسير ابن عطية، كان فيها ما يُرجّح أن يكون المقصود به هنا أبا بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨)، ففي أحد تلك المواضع صرّح بكنيته أبي بكر^(٢٦)، وفي موضع آخر^(٢٧) ساق شيئاً مما حكاه المهدي (ت ٤٣٠) ومكي (ت ٤٣٧) عن ابن الأنباري. ومثلهما لا يحكيان عن أبي البركات الذي كان حينئذ في علم الغيب.

● ذكر الكاتب (ص ٨١٣) أن واو الثمانية عند من قال بها، أو تنبّه لها، ووجد لها دلالات تختلف عن بقية الواوات؛ ليست واو العطف أو واو الاستئناف أو الواو الزائدة.

(٢٥) انظر: عبد الحق بن عطية ١٩٣ - ١٩٥.

(٢٦) المحرّر الوجيز ٥١٥/٣

(٢٧) المصدر السابق ٢٦١/١.

وهذا فيه نظر، لأن في كلام بعض من قال بها، أو تبه عليها، أو من نقل عنهم شيئاً من ذلك، ما يدلّ نصّاً أو إشارة على أنها لا تخرج عن معنى العطف^(٢٨)، أو واو الحال^(٢٩)، أو أنها للاستئناف^(٣٠)، أو أنها تصلح للسقوط^(٣١).

ومن ثم لا يكون من مقتضى قول من قال بواو الثمانية أن يعربها كذلك، خلافاً لما يدل عليه حكم الكاتب في تلك الفقرة التي عقدها (ص ٨٢٠) لإعراب هذه الواو.

● كان مما ذكر الكاتب (ص ٨١٣) لتعليل مجيء الواو مع الصفة الثامنة بعض ما أورد السيوطي^(٣٢)، من فوائد ابن الزمكاني: «لكل مقام معنى يناسبه. فإذا كان المقام مقام تعداد صفات من غير نظر إلى جمع أو انفراد حسن إسقاط حرف العطف، وإن أريد الجمع بين الصفتين أو التنبية على تغييرهما عطف بالحرف. وكذلك إذا أريد التنويع لعدم اجتماعهما أتى بالحرف أيضاً». ثم عقّب عليه بقوله: «أي إن الجمع بين الصفات هو الذي جلب الواو مع الصفة الثامنة، وهو الذي أسقطها لعدم وجود جامع بين الصفات تلك، لهذا ذكرت تارة وتُركت تارة أخرى».

(٢٨) انظر: الرصف ٤٢٦، البرهان ١٨٩/٣، ٤٣٨/٤.

(٢٩) انظر: الرصف ٤٢٦.

(٣٠) انظر: وضع البرهان ٤٠٦/١، تفسير القرطبي ٢٤٧/١٣، بدائع الفوائد ٣٠٤، الإتيان ٣٠٦/٢.

(٣١) انظر: المحرر الوجيز ٨٩/٣، ٥٠٨، البرهان ١٩٠/٣، ٤٣٨/٤ - ٤٣٩.

(٣٢) الأشباه والنظائر ٥١/٤.

وهذا التعقيب إذا تأملته بدا لك لعواره لا يثبت للنقد، من وجهين:

١ - التحكّم بتقييد العطف بالصفة الثامنة، بخلاف ما جرى عليه كلام ابن الزملاكي من إطلاق ليس فيه بيان خصوصية للصفة الثامنة، وتقييدها بواو العطف.

٢ - فهم كلام ابن الزملاكي وتفسيره على غير وجهه، لأن الجمع بين الصفات يكون بعطف تلك الصفات بعضها على بعض، فكيف يكون الجمع بين تلك الصفات، والواو مرتبطة بإحداها فقط؟! وترك العطف بين الصفات المتعددة لا يعني باللزوم انتفاء الجامع بين تلك الصفات؛ لأنه قد يعني وجود ذلك الجامع، مع انتفاء الرغبة في النظر إليه والتنبيه عليه.

ثم إن اقتران العطف بإحدى الصفات، ولتكن الثامنة، وربطها بما قبلها، لا يعين الجمع بين الصفتين، فقد يُراد الجمع، أو التنبيه على التباين، أو على التنوع.

ولو نظر الكاتب إلى ما قاله ابن الزملاكي بعد، إذ تناول قوله تعالى:

﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مِّنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم ٥:٦٦]، وهو بعض ما يصح فيه ذلك الأصل؛ لعرف أن تعليقه غلط محض.

قال ابن الزملاكي: «فأتى بالواو بين الوصفين الأخيرين لأن المقصود بالصفات الأولى ذكرها مجتمعة، والواو قد توهم التنوع، فحذفت. وأمّا الأبقار فلا يكنّ ثيبات، والثيبات لا يكنّ أبكارًا، فأتى بالواو لتضاد النوعين»^(٣٣).

عدّ الباحث (ص ٨١٦) ابن عطية في المعترضين على واو الثمانية، وقال: «يفترض ابن عطية أن واو الثمانية هي واو زائدة، يمكن الاستغناء عنها، على حين النصوص القرآنية الخمسة... لا تبدو فيها الواو زائدة، لذلك قال: «.. بل هي [الواو] لازمة لا يستغني الكلام عنها». فعلى رأيه هذا تكون الواو هذه عاطفة وليست واو الثمانية»^١.

وهذا قول فيه نظر؛ لأنه يُفهم أن ابن عطية أنكر واو الثمانية، ويدل على أن قوله بزيادة واو الثمانية كان عن افتراض، لا عن رأي واختيار، وأنه يرى أن الواو في تلك الآيات التي استدلّ بها في هذا الباب لازمة لا يستغني الكلام عنها. وهو ما يقتضي بآخرة أن تكون فيها عاطفة.

وهذا عند التحقيق غير مُسلّم به؛ لأن ابن عطية اقتدى بمن قال بواو الثمانية، فخرّج عليها من آي الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿وَتَأْمِنُهُم كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف ١٨: ٢٢]، و﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر ٣٩: ٧٣] و﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة ٩: ١١٢] إلا أنه خالفهم في بعض ما استدلوا به، لأنهم رأوا أن الواو في بعض الآي ﴿تُيَبِّاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم: ٥] ﴿سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ [الحاقة ٦٩: ٧] واو الثمانية، على الرغم من لزومها وحاجة الكلام إليها، وهذا خلاف ما كان يراه من أن تلك الواو لا تكون كذلك إلا حيث يمكن أن يُستغنى عنها، فإذا اختلّ المعنى لسقوطها، وطلّ المقصود لم تكن كذلك^(٣٤).

(٣٤) انظر: المحرر الوجيز ٨٩/٣، ٥٠٨.

ويكفي المرء أن يتدبرّ كلام ابن عطية الذي أحال عليه الكاتب حتى يعرف ذلك، ويعرف معه أن الكاتب حرّف كلام ابن عطية، وفهمه على غير وجهه. على أن في كلام ابن عطية ما يُشعر بأن صحّة الاستغناء عن واو الثمانية لا يعني أنها زائدة مجرّدة، بل هي متلبّسة بمعنى لم يكن لولاها. يدلّك على ذلك أنّه ضعّف القول بزيادة الواو في قوله تعالى: ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ١١٢] وعدّه غير ذي معنى^(٣٥)، على الرغم من قوله بأن الواو هنا واو الثمانية. وربّما كان مما يوحي بذلك أيضًا أن ترى ابن عطية يحمل واو ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] في غير موضع على واو الثمانية^(٣٦)، حتى إذا فسّر الآية في موضعها اختار أن تكون الواو مؤذنة بأن ما بعدها سابق في الزمن لما قبلها، وأن أبواب الجنة تكون مفتحة لأهلها قبل وصولهم؛ وأعرض عن قول من قال بزيادتها^(٣٧). اللهم إلا أن يكون ذلك من قبيل اختلاف القول باختلاف المواضع.

وقول الكاتب هنا، وهو ما ردّده في موضع آخر (ص ٨٢٠)، بأن مذهب ابن عطية في تلك الواو الواردة في الآيات الخمس أنّها عاطفة، فيه إطلاق لا يناسب الواقع.

ومما يحسن بي، بعدما فرغت من التعليق على ما نسبه الكاتب إلى ابن عطية، أن أنبّه على ما وقع في كلام الكاتب حين ذكر أن ابن عطية توفي سنة ٥٥٦٤هـ، من سهو صوابه (٥٤٦). على أن هذا القول في وفاة ابن عطية

(٣٥) المصدر السابق ٨٩/٣.

(٣٦) المصدر نفسه ٨٩/٣، ٥٠٨.

(٣٧) المصدر نفسه ٥٤٢/٤.

خلاف الأولى؛ لأن القول الذي صحّحه بعض أهل العلم كابن الأثير أنه توفي سنة (٥٤١) (٣٨).

● عدّ الكاتب (ص ٨١٦) ابن المنير السكندري أشد المعارضين لواو الثمانية.

وهذا الرأي فيه من المبالغة ما تبين عنه معارضة أقوال ابن المنير بأقوال آخرين ممن عارض القول بواو الثمانية. فموازنة أقوال ابن المنير بأقوال ابن هشام مثلاً تدل على أن الأول ليس بأشدّ من ابن هشام في ذلك، بل ربما كان العكس هو الصحيح. يدلك على ذلك ما كان عليه ابن هشام من إنكار أن تكون الواو في جميع ما استدل به القائلون بواو الثمانية لرأيهم من آيات كذلك، ونفي وجود واو الثمانية، ونبذها بأنها لا حقيقة لها، ووصف القول بها بأنه من أبلغ المقالات في الفساد، وأنه مذهب الضعفاء، ورمي القائلين بها من النحاة بالضعف (٣٩).

● ذكر الكاتب (ص ٨١٧) أبا حيان الأندلسي في المعترضين على واو الثمانية، وفصّل حاله فقال: «لم يرض أبو حيان الأندلسي بهذا المصطلح، فبعد أن قدّم دعوى القائلين به، وعلّل مجيء هذه الواو في عدد من آيات القرآن الكريم، قال: «ودعوى الزيادة أو واو الثمانية ضعيف». لأنه يرى أن الصفات إذا كانت للمدح أو للذم أو للترحم جاز فيها الإتيان بالمنعوت بالواو، أو القطع بدون ذكر الواو في بعضها أو كلها» ٥١.

(٣٨) معجم أصحاب أبي علي ٢٧٢.

(٣٩) المغني ٤٧٤ - ٤٧٧، ٨٥٩ - ٨٦٠.

وهذا فيه من التحريف بكلام أبي حيان وجهان:

١ - عكس الكاتب السياق الذي ورد فيه كلام أبي حيان في الموضوع الذي أحال عليه. فأبو حيان لم يقدم ثمة دعوى القائلين بواو الثمانية، ثم يلحقها بتعليل مجيء هذه الواو في عدد من آي القرآن الكريم. بل كان كلامه على العكس: ذكر أصلاً في النعوت المكررة، في الإتياع والقطع والعطف؛ علل بشيء منه حسن العطف في قوله تعالى: ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ١١٢]، ثم أعقبه بقوله: «ودعوى الزيادة أو واو الثمانية ضعيف»

٢ - حرّف الكاتب الأصل الذي ساقه أبو حيان، إذ سلخه من سياقه، وأهدر بعض قيوده، وفهمه على غير وجهه، وترك منه ما كان استدلال أبي حيان لأجله.

قال أبو حيان: «والصفات إذا تكررت، وكانت للمدح أو الذمّ أو الترحم جاز فيها الإتياع للمنعوت والقطع في كلها أو بعضها، وإذا تباين ما بين الوصفين جاز العطف. ولما كان الأمر مبيناً للنهي، إذ الأمر طلب فعل، والنهي^(٤٠) ترك فعل، حسن العطف في قوله ﴿وَالنَّاهُونَ﴾. ودعوى الزيادة...»^(٤١).

ولا يخفى المقصود من كلام أبي حيان في الإتياع والقطع كلاً أو بعضاً، وفي العطف. فأين منه تلخيص الكاتب وفهمه اللذان أحالا الإتياع عطفاً بالواو، والقطع نعتاً، وأزالا العطف الذي استدل به أبو حيان لما ذهب إليه من أن واو ﴿وَالنَّاهُونَ﴾ للعطف؟!!

(٤٠) لعل المناسب «(طلب ترك)» فكأن كلمة «(طلب)» سقطت هنا.

(٤١) البحر المحيط ١٠٤/٥.

على أن قوله «لأنه يرى...» قد يوحي بأن ما قاله أبو حيان رأي خاص به، وهو ليس كذلك^(٤٢).

• نصّ الكاتب (ص ٨١٨) على أن ابن هشام عدّ واو الثمانية زائدة. وهذا يعني فيما يعني أن ابن هشام يرى زيادة الواو التي سمّاها بعض الأدباء والنحويين والمفسرين واو الثمانية، في الآيات الخمس التي استدلّوا بها لرأيهم. فهل كان قول ابن هشام كذلك حقًا؟ لو تأمل المرء قول ابن هشام حيث عرض تلك الآيات لعرف أنه أنكر واو الثمانية، ونصّ على أنّها «لا حقيقة لها»، وأنه رأى الواو في ثلاث آيات للعطف، واضطرب رأيه في أخرى، ولم يصرّح برأيه في الخامسة. نصّ أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ١١٢] وقوله ﴿وَمَمَانِيَةَ أَيَّامٍ﴾ [الحاقة: ٧] للعطف، وأشار إلى أن الواو في قوله تعالى ﴿تِيَابِ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ٥] للتقسيم^(٤٣)، وهي للعطف بأخرة. وتردّد في الواو من قوله تعالى ﴿وَتَأْمِنُهُمُ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، إذ نصّ في بعض كلامه على أنّها للحال^(٤٤)، وردّه في بعضه الآخر، لحذف عامل الحال^(٤٥). ولم يعلن برأيه في واو ﴿وَفُتِحَتْ﴾ [الزمر: ٧٣]، وإن كان في كلامه ما يُفهم أن القول بالزيادة فيها غير ظاهر^(٤٦).

(٤٢) انظر: الارتشاف ٤/١٩٢٧ - ١٩٢٨.

(٤٣) انظر: المعني ٤٧٦ - ٤٧٧.

(٤٤) المصدر السابق ٤٧٧.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه ٤٧٤ - ٤٧٥، ٨٦٠.

(٤٦) المصدر نفسه ٤٧٣ - ٤٧٤، ٤٧٦.

نعم، نصّ على أن «واو الثمانية عند القائل بها صالحة للسقوط»^(٤٧)، وذكر في بعض المواضع أن الواو في بعض تلك الآيات حُمِلت على بعض الأقوال على الزيادة والإقحام، لكنّ كلامه خال مما يشعر بأنه كان اختياريًا اختاره، أو قولاً قلّده. بل على العكس كان في بعض كلامه ما يدلّ بالمخالفة على أن القول بالزيادة في بعض تلك الآيات غير ظاهر.

● علّق الكاتب (ص ٨١٩) على قول من اعترض على واو الثمانية كابن هشام والقشيري بعدم وقوعها مع الصفة الثامنة في بعض آي القرآن، فقال: «ولكننا نقول إن هذه الواو لا تأتي مع الصفة الثامنة دائمًا، إلا إذا كان هناك شرط التنافي بين الصفة السابعة والصفة الثامنة كما قال الزمخشري وابن قيم الجوزية وغيرهما».

والمفهوم من هذا التعليق أن دخول الواو على الصفة الثامنة إذا تحقّق التنافي بين الصفتين السابعة والثامنة شيء واجب قال به الزمخشري وابن القيم وغيرهما؛ وأن التنافي شرط لا معنى عنه لدخول الواو. وهذا يعني بآخرة أن للثمانية عند هؤلاء وأوًا واجبة منضبطة بشرط التنافي.

هذا ما يمليه تحليل التعليق وفهمه، فهل في أقوال الزمخشري وابن القيم على الأقلّ ما دعا الكاتب إلى أن ينسب إليهما ما أبداه الفهم والتحليل؟ إذا تتبع المرء كلام الزمخشري في (الكشاف) حيث تناول الآيات الخمس التي استدلّ بها المقرّون بواو الثمانية، لم يجد للثمانية فيه، نصًّا أو إشارة، وأوًا خاصة بها، ووجد أن الواو في بعض ما تناوله من تلك الآيات

كانت تارة واو الصفة التي تؤكد لصوق الصفة بموصوفها، وواو العطف تارة أخرى؛ دون أن يصدر عنه ما يدلّ على ارتباط الواو في الموضوعين بالعدد ثمانية، أو بالصفة الثامنة، ارتباطاً واجباً.

وما ورد في قوله «فإن قلت: لم أُخليت الصفات كلها عن العاطف، ووسّط بين الثيبات والأبكار؟ قلت: لأتّهما صفتان متنافيتان لا يجتمعن فيها اجتماعهن في سائر الصفات، فلم يكن بدّ من الواو»^(٤٨) = لا يدل على أن لتلك الواو اختصاصاً بالصفة الثامنة.

نعم، ذكر الزمخشري ما يفيد أن الواو هنا واجبة، أو كالواجبة، لوجود تنافٍ بين صفتين، لكنّ كلامه خلا من أدنى إشارة إلى اختصاص هذا التنافي وتلك الواو بالصفة الثامنة، فتكون شأنًا متعلقًا بها لا ينصرف إلى ما سواها.

وإذا راجع المرء كلام ابن القيم عن واو الثمانية في كتابه (بدائع الفوائد)^(٤٩)، وعليه أحال الكاتب، لم يظفر بما يؤيد الكاتب في تعليقه. ذلك أن صريح قول ابن القيم إنكار واو الثمانية، والحكم على قول من قال بها بالافتقار إلى دليل مستقيم. ومن ثم نفي أن تكون الواو في أكثر ما جاء في كلامه من آيات استدلت بها المثبتون لقولهم في هذا الباب، هي واو الثمانية، وحملها على العطف.

وما أشار إليه من احتمال دخول الواو في قوله تعالى ﴿وَتَأْمِنُهُم كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢] لأجل الثمانية^(٥٠)، لا يتعيّن منه الاعتراف بواو الثمانية على إطلاقه. فإذا كان ذلك، وأيدته إشارة في كلامه، كان مقيدًا بما أشار إليه من ضوابط في قوله: «فإن هذا لو صحّ فإنما يكون إذا كانت

(٤٨) الكشاف ٤/١٢٨.

(٤٩) ٣٠٤-٣٠٥، ٤١١-٤١٣.

(٥٠) بدائع الفوائد ٤١٣.

الثمانية منسوقة في اللفظ واحداً بعد واحد، فينتهون إلى السبعة، ثم يستأنفون العدد إلى الثمانية بالواو. وهنا لا ذكر للفظ الثمانية في الآية ولا عدّها... على أن في كون الواو تجيء للثمانية كلاًماً^(٥١) آخر قد ذكرناه في (الفتح المكّي)، وبيننا المواضع التي ادّعي فيها أن الواو للثمانية، وأين يمكن دعوى ذلك، وأين يستحيل^(٥٢).

ونصّ ابن القيم هنا ظاهر في خلوّه من اشتراط التنافي بين ما وقع سابقاً وثامناً من صفة أو معدود. وإشارته هنا إلى إمكان دعوى واو الثمانية في مواضع، واستحالته في مواضع، مما يدعو إلى التحقّق مما قاله الكاتب في موضع آخر (ص ٨١٨) من أن ابن القيم لم يرضَ بواو الثمانية؛ والقول بأخره: إن ذلك ليس على إطلاقه.

وليست مقالته عن عطف الصفات أيضاً بدالّة على شيء مما ورد في تعقيب الكاتب من ملازمة الواو للصفة الثامنة، إذا قام التنافي فيما بينها وبين السابعة. لأن قول ابن القيم، ومثله قول غيره^(٥٣)، ينصّ على تغاير الصفات واختلاف المعاني، لا التنافي، وعلى جواز العطف وحسنه واختياره دون وجوبه وتعيّنه؛ ويخلو بعدُ من الإشارة إلى اختصاص ذلك بالصفة الثامنة. وربما كان قول الدماميني في الشرح: «ليس التقابل بشرط صحة العطف أو حسنه... ويكفي في العطف التغاير»^(٥٤)، أوضح ما يُلجأ إليه لدفع الشك والارتياب في ذلك.

(٥١) في المطبوع: كلام.

(٥٢) المصدر السابق ٣٠٤، وانظر فيه ٤١٣.

(٥٣) انظر المصدر نفسه ٤١١-٤١٣، والبحر المحيط ١١٥/٦، الارتشاف ١٩٢٨/٤.

(٥٤) انظر: المصنف ١١٠/٢.

على أن ما كان في كلام ابن القيم من «تعيّن العطف» في «تَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» [التحريم: ٥] لم يكن مبعثه أن كانت تلك الصفة المقترنة بالواو ثامنة، بل كان مردّه إلى تعذر اجتماع الصفتين «الثبوبة والبكارة» معاً^(٥٥).

● عقد الكاتب (ص ٨٢٠-٨٢٣) فقرة لإعراب هذه الواو التي اختلف العلماء فيها في خمس من آي القرآن معيّنة، بدأ فيها بقول من أقرّ بواو الثمانية، ثم التفت إلى الأسماء التي سمى بها المخالفون هذه الواو، فكانت تلك الأسماء كما ساقها سبعة: حرف عطف، الواو الزائدة، واو الحال، واو الاستئناف، واو الابتداء، واو إذ، واو التقسيم.

ولو التفت الكاتب كما تقتضي الفقرة أصلاً إلى وجوه إعراب تلك الواو عند المخالفين، لكانت أربعة فقط: حرف عطف، الواو الزائدة، واو الحال، واو الاستئناف؛ ولعرف أن واو الابتداء وواو إذ عند من قال بهما لا تختلفان عن واو الحال إلا في العبارة، وأن واو التقسيم لا تخرج عن واو العطف، وأن الفارق بينهما جزئي دلالي. بل إن واو الثمانية عند بعض من قال بها تردّ إلى تلك الوجوه، ولا تخرج عنها.

وفي هذه الفقرة بعد ذلك من الغلط والتخليط وما إليهما أشياء يجب التنبيه عليها. هذا بعضها:

- ذكر الكاتب مذهب من رأى أن هذه الواو للعطف من العلماء، ثم قال: «ويبدو أن القائلين بهذا الرأي يأخذون النصوص على ظاهرها دون الاكتراث بالمعاني التي تعتور الألفاظ في الجمل».

وهذا الحكم عند التحقيق لا يلائم الواقع، لأن في أولئك العلماء الذين نصّ عليهم الكاتب أو أشار إليهم، من نبّه على ما كان لتلك الواو من معان ودلالات فتّفحها الكلام بسياقه ونظمه، نصّاً أو إشارة، إجمالاً أو تفصيلاً. ولو تأمل الكاتب بعض ما أحال عليه من مصادر ومراجع لقطع بصحته^(٥٦)، ولخفف من غلواء حكمه، وأحكم عبارته.

- نسب الكاتب حين ذكر الواو الزائدة إلى أغلب النحويين والمفسّرين القول بزيادة الواو في قوله تعالى ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣]، ثم أشار إلى اختلاف الكوفيين والبصريين في هذه الواو، وقال: «فذهب البصريون إلى أنها واو عاطفة لا يمكن أن تكون زائدة بأية حال من الأحوال، وذهب الكوفيون إلى أن واو العطف تكون زائدة، وإلى هذا الرأي ذهب الأخفش والمبرد وابن برهان من البصريين. واحتج الكوفيون على زيادة الواو بقوله تعالى: ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣]...».

وهذا الكلام فيه نظر؛ ذلك أن مراجعة أقوال العلماء في الآية المذكورة تدلّ على أن قول الكثرة الكاثرة من النحاة والمفسّرين كان بخلاف ما ادّعه الكاتب. ولو تأمل الكاتب أقوال العلماء فيما أحال عليه من مصادر لوجد أكثرها جارياً على ذلك. ثم إذا كان قول الكاتب صحيحاً فكيف استقام له ذلك مع ما قاله عن مذهب البصريين في عدم الزيادة، والبصريون يُعدّون كثرة في النحاة، ويزيدون عدداً على الكوفيين!

(٥٦) انظر مثلاً: المحرر الوجيز ٨٩/٣، ٥٠٨، تفسير القرطبي ٣٩٧/١٠، ٢٤٦/١٣،

البحر المحيط ١٠٤/٥، ١١٤/٦، ٢٩٢/٨، الجنى الداني ١٦٩، الدر المصون

١٣٠/٦، المغني ٤٧٦.

ثم إذا أراد الكاتب، كما يمكن أن يوحي بذلك كلامه في سياقه، أن الأخفش والمبرد ذهباً إلى زيادة الواو في «وَفُتِحَتْ»، فقد أخطأ التقدير؛ لأن الأخفش رأى أن الواو زائدة في قوله تعالى «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا» [الزمر: ٧١]^(٥٧)، وصنيع المبرد في (المقتضب) كما قال الشيخ عبد الخالق عزيمة يُشعر بأنه كان مع البصريين في القول بعدم زيادة الواو^(٥٨). وعليه يدل ما نقله الزجاج عنه^(٥٩)، وما عزا إليه غيره^(٦٠).

- ذكر الكاتب قول من ذهب إلى أن هذه الواو هي واو الحال. وقد وقع في ذلك منه أمران يدعون إلى التوقف:

الأول: إشارة الكاتب إلى أن محمود بن أبي الحسن الغزنوي ممن ذهب هذا المذهب. وهذه الإشارة التي دلّت عليها الإحالة إلى كتاب الغزنوي (وضح البرهان) لاتدلّ دلالة دقيقة على مذهب الغزنوي؛ لأن له في هذه الواو قولين: أحدهما الذي أراده الكاتب من إشارته، أن الواو في «وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» [الزمر: ٧٣] للحال^(٦١). الثاني الذي أهمله أن الواو في «وَفُتِحَتْ» و«وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ» [الكهف: ٢٢] واو الثمانية، وهي واو استئناف^(٦٢).

(٥٧) معاني القرآن له ٦٧٣، وانظر فيه أيضاً ٣٠٦، تفسير الطبري ٢٤/٢٤-٢٥.

(٥٨) المقتضب ٧٧/٢-٧٨ حاشية ٤.

(٥٩) معاني القرآن وإعرابه ٤/٣٦٣-٣٦٤.

(٦٠) انظر: الجني ١٦٩، المغني ٤٧٦، البرهان ٣/١٨٩-١٩٠، ٤/٤٣٩.

(٦١) وضح البرهان ٢/٢٦١.

(٦٢) المصدر السابق ١/٤٠٦.

الأمر الثاني: تصنيف الزمخشري فيمن ذهب هذا المذهب، ورأى أن الواو للحال، إذ قال: «وفصل الزمخشري ذلك فقال: «قلت: هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفة...».

وهذا تخليط لا شك فيه؛ لأن الزمخشري لم يقل بواو الحال في أيّ من الآيات الخمس، والذي نصّ عليه في واو «وَتَأْمِنُهُمْ»، ونقله الكاتب، وتبّه عليه غير واحد، وعُرف به الزمخشري، واشتهر عنه، أنها الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة، لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف^(٦٣). فأين واو الصفة من واو الحال؟!!

ومن ثم كان ينبغي أن يذكر قولَ الزمخشري وجهًا خامسًا من وجوه إعراب هذه الواو في هذه الفقرة.

- عدّ الباحث مصطلح «واو التقسيم» من ابتداعات ابن المنير السكندري (ت ٦٨٣هـ).

وهذه النسبة على الجزم عند التحقيق لا يُسلم بها، لورود واو التقسيم اصطلاحًا ومفهومًا عند بعض معاصريه. فقد وقع مثله عند ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) في غير موضع من كلامه. فقال مثلاً: «والتعبير عن هذا المعنى بالتفريق أولى من التعبير عنه بالتقسيم، لأن استعمال الواو فيما هو تقسيم أولى من استعمال أو، كقولك: الكلمة اسم وفعل وحرف...»^(٦٤)، وإليه عزاه غير واحد^(٦٥).

وإذا كانت سنة الوفاة قرينة تؤنس بسبق، كان ابن مالك أسبق في استعماله من ابن المنير.

(٦٣) انظر: البحر المحيط ٦/١١٥، الدر المصون ٧/٤٦٧، المغني ٤٧٧.

(٦٤) شرح التسهيل ٣/٢٢٠. وانظر: شرح الكافية الشافية ٢/١٣.

(٦٥) انظر: المغني ٩٢، الهمع ٢/١٣٠.

- كان من فوات الكاتب هنا التنبيه على ما قاله الكفوي من أن الواو «تجيء بمعنى نعم. قيل: وعليه ﴿وَأَمْنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾»^(٦٦).
وهذا لا يتعيّن، وربما كان مستفاداً مما قدّره بعضهم من أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَأَمْنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ عاطفة، أو للاستئناف، وأن في الكلام مضمراً تقديره: نعم، وثامنهم كلبهم...^(٦٧).

● ورد في عبارة الكاتب ما كان يحسن التنبيه عليه من ضعف أو غلط ظاهر؛ منه فيما رأيت: - فلو كانت كذلك فكيف يمكن... (ص ٨١٧)
- تُرك المصطلح من أغلب النحويين. (ص ٨١٩)
- وردّ ابن هشام هذا الرأي، كون واو الحال... شيئاً واحداً. (ص ٨٢٢)
- يجعلها تختلف عن غيرها من الواوات، وكما بيّنا ذلك... (ص ٨٢٣)
هذا ما أحببت التنبيه عليه، وهو دال على أن بعض ما يُنشر في المجلة أحياناً يفتقر إلى ما يجب من إحكام وصواب، ولا يحظى بما يكفي من فحص وقراءة واختبار.

المصادر والمراجع

- أبنية كتاب سيبويه، الزبيدي، تح: د. أحمد راتب حموش، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.
- اختيارات أبي حيان النحوية في البحر المحيط، د. بدر البدر، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٠ م.
- أدب الكاتب، ابن قتيبة، تح: محمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٩.

(٦٦) الكليات ٩٢٢ - ٩٢٣.

(٦٧) انظر: المعنى ٤٧٤، ٨٥٩.

- ارتشاف الضرب، أبو حيان الأندلسي، تح: د. رجب عثمان محمد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٨.
- الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، بيروت، دار الحديث، ط٣، ١٩٨٤.
- إصلاح المنطق، ابن السكيت، تح: أحمد شاكر، عبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤.
- الأصول في النحو، ابن السراج، تح: د. عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٩٩.
- إعراب القرآن، النحاس، تح: د. زهير زاهد، بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط٣، ١٩٨٨.
- الأعلام، الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٩، ١٩٩٠.
- إملاء ما من به الرحمن، أبو البقاء العكبري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٧٩م.
- الإيضاح في شرح المفصل، ابن الحاجب، تح: د. إبراهيم عبد الله، دمشق، دار سعد الدين، ط١، ٢٠٠٥م.
- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٠.
- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تح: بشير عيون، دمشق، مكتبة دار البيان، ط٢، ٢٠٠٤م.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، ١٩٥٧م.
- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تح: د. عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م.
- تهذيب الأسماء واللغات، النووي، تح: علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٥م.
- الجنى الداني، المرادي، تح: د. فخر الدين قباوة، محمد نسيم فاضل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٣م.
- حاشية الجمل (الفتوحات الإلهية)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الحجة للقراء السبعة، الفارسي، تح: بدر الدين القهوجي، بشير الجويجاني، دمشق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٤م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تح: د. أحمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط١، ١٩٨٦-١٩٩٤م.

- دقائق التصريف، القاسم بن سعيد المؤدب، تح: د. أحمد القيسي، د. حاتم الضامن، د. حسين تورال، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧.
- رصف المباني، المالقي، تح: أحمد الخراط، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥م.
- شرح التسهيل، ابن مالك، تح: محمد عطا، طارق السيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.
- شرح التسهيل، المرادي، تح: د. ناصر حسين علي، دمشق، دار سعد الدين، ط١، ٢٠٠٧م.
- شرح الحمل، ابن عصفور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.
- شرح الشافية، رضي الدين الأستراباذي، تح: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد؛ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.
- شرح الشافية، ركن الدين الأستراباذي، تح: د. عبد المقصود عبد المقصود، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٤م.
- شرح الكافية الشافية، ابن مالك، تح: أحمد القادري، بيروت، دار صادر، ط١، ٢٠٠٦م.
- شرح الكتاب، السيرافي، (السيرافي النحوي) دراسة وتحقيق: د. عبد المنعم فائز، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٨٣م.
- شرح المفصل لابن الحاجب = الإيضاح.
- شرح المفصل، ابن يعيش، القاهرة، مكتبة المتنبي.
- الصحيح والضعيف في اللغة العربية، د. محمود فجال، الإحساء، جامعة الإمام محمد ابن سعود، ١٩٩٦م.
- طبقات المفسرين، الداودي، تح: علي محمد عمر، مصر، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٢م.
- عبد الحق بن عطية وتفسيره المحرر الوجيز، صالح باجية، الجامعة التونسية، ١٩٧٩م، رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة، غير مطبوعة.
- غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، نشره برجستراسر وبرتزل، القاهرة، مكتبة المتنبي.
- قل ولا تقل، د. مصطفى جواد، دمشق دار المدى، ٢٠٠١م.
- الكتاب، سيبويه، تح: عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب.
- الكشاف، الزمخشري، دار الفكر، ط١، ١٩٧٧م.

- الكليات، أبو البقاء الكفوي، تح: د. عدنان درويش، محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة، تح: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠م.
- المحرر الوجيز، ابن عطية، تح: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.
- المزهر، السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- مشكل إعراب القرآن، مكّي بن أبي طالب، تح: د. حاتم الضامن، دمشق، دار البشائر، ط١، ٢٠٠٣م.
- معاني القرآن للأخفش، تح: د. عبد الأمير الورد، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٥م.
- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تح: د. عبد الجليل شلبي، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨م.
- معجم أخطاء الكتاب، صلاح الدين الزعبلوي، دمشق، دار الثقافة والتراث، ط١، ٢٠٠٦م.
- معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، محمد العدناني، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
- المعجم في أصحاب أبي علي الصديقي، ابن الأبار، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.
- مغني اللبيب، ابن هشام، تح: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٢م.
- المقتضب، المبرد، تح: عبد الخالق عزيمة، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤م.
- الممتع في التصريف، ابن عصفور، تح: د. فخر الدين قباوة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٩٧٩م.
- مناقب الإمام الشافعي وطبقات أصحابه، ابن قاضي شهبه، تح: عبد العزيز حرفوش، دمشق، دار البشائر، ط١، ٢٠٠٣م.
- المنصف، الشمني، المطبعة البهية بمصر، ١٣٠٥هـ.
- نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية، د. مكّي الحسني، مجلة جامعة دمشق للعلوم الصحية، م١٥، ع١، ١٩٩٩م.
- النحو الوافي، عباس حسن، القاهرة، دار المعارف، ط١٢.
- وضع البرهان في مشكلات القرآن، محمود الغزنوي، تح: صفوان داوودي، دمشق - بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٩٩٠م.

تعقيب على ((تعليقات))

الدكتور عبد الناصر إسماعيل عسّاف

للدكتور محمد مكي الحسني الجزائري (*)

نشكر للمعلّق الفاضل ((تعليقاته)) المنشورة قبل هذا التعقيب. ونود أن نشير إلى أن إرسالها إلى المجلة هو أمر متعارفٌ بين المجلات وقرائها. وقد يعلّق الكاتب الأصلي على التعليق... وبهذا الحوار بين الكاتب والمعلّق يقف القراء على الحقيقة، أو على أقرب شيء إليها.

ونحب أن نقول إن ((تعليق)) الدكتور عبد الناصر الأخير - الذي يشغل وحده (٢٣) صفحة، والمذيل ب(٥١) حاشية، أُشير فيها إلى عددٍ كبير من المصادر والمراجع ال(٥٧) التي استفاد الكاتب منها في ((تعليقاته)) - هو مقال برأسه، لا شك أن المعلق أمضى في إعداده وتحقيق مادته الكثير من الوقت. ومع ذلك هو يسأل عن ((غياب تعليقات المجلة المبنية على علمٍ وتحقيق))... فهل يريد أن تُعدّ المجلة تعليقات مُطوّلة كتعليقاته، ل(يحظى ما تنشره المجلة بما يكفي من فحصٍ وقراءةٍ واختبارٍ) كما قال؟ إنها إن استجابت لهذه الرغبة تحرّم نفسها وقراءها مما قد تجود به قرائح بعض قرائها؛ ولا نرى في هذا مصلحة

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

لأحد!

• جاء في كلام المعلق أن المجلة علّقت في الحاشية على قول المراجع «ورد في الموضوعين الآنفين» بقولها: «الوجه أن يقال: المتقدمين/ المذكورين آنفًا». وأضاف: «وهذا القول مما يحتاج إلى تحقيق». ثم أقرّ بأن ما انتهى إلينا مما سُمع عن العرب يدل على أنهم استعملوها (آنفًا) نكرة منصوبة؛ وأن استعمال (الآنف) وصفًا معرفيًا هو خلاف ما انتهى إلينا من استعمال العرب إياها. هنا نودّ أن نسأل: ما الذي يؤخذ على حاشية المجلة إذن؟

وتابع المعلق قائلاً: «على أنه لا يلزم من صحة استعمال (آنفًا) نكرة منصوبة الحكم على استعمالها معرفةً بالغلط!» يرى المعلق إذن أن استعمالها معرفةً ليس بغلط، ولو لم تستعملها العرب كذلك! وهذا عجيب، لأن قواعد اللغة قامت على «هكذا قالت العرب»، أما مُماحكات النحاة فشيءٌ آخر! لننظر في معاني (آنفًا) و(الآنف).

• جاء في اللسان: «وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا﴾ [محمد: ١٦]، أي ماذا قال الساعة في أول وقتٍ يقربُ منّا؟ وقال ابن الأعرابي: ماذا قال آنفًا، أي مُدَّ ساعة.

- وفي الحديث الشريف: «أنزلت عليّ سورةً آنفًا» أي الآن.

- «وفعلتُ الشيءَ آنفًا، أي في أول وقتٍ يقربُ مني.

وجاءوا آنفًا، أي قُبَيْلاً. وَفَعَلَهُ بَأَنْفِهِ وَأَنْفًا.

وقلتُ كذا آنفًا وسالفًا.

• وجاء في «محيط المحيط»:

«قال كذا آنفًا، أي مُدُّ ساعة (من قولهم أنْفُ الشيءِ لِمَا تَقَدَّمَ منه،

مستعارًا من الجارحة)».

• وقال في المعجم الكبير: أنْفُ اللحية: جانبها ومُقَدَّمُها.

• أورد معجم «متن اللغة» المعاني الآتية للفعل (أنْفَ) الذي يُشتق منه

(الأنف):

«أَنْفَ فلانٌ: شكَا أَنْفَهُ.

أَنْفَ الرجلُ: حَمِيَ أَنْفُهُ وَكَرِهَ أَنْ يُضَامَ (مجاز).

أَنْفَ الشيءِ ومنه: كرهه.

أَنْفَ من الشيءِ: استنكف.

أَنْفَ أمرُهُ: أعجله.

أَنْفَ البعيرِ: سَبِقَ بَأَنْفِهِ».

فهل بين هذه المعاني وما يعنيه لفظ (آنفًا) علاقة أو اتصال!؟

• أورد المعلق كلام بعض العلماء الذين رأوا في توجيه (آنفًا) جواز أن

تكون **حالاتًا**، فضلًا على النصب على الظرفية، أو أن تكون **حالاتًا فقط**. وإذا

كان الأمر كذلك، كان من الجائز أن تقع (آنفًا) صفة، لأن الأصل في الحال

والصفة أن يُبْنَى من المشتقات، ومنها (آنفًا)، وما جاز في أحدهما من ذلك

جاز في الآخر.

حَسَنٌ. ماذا بعد؟ لقد بيّن المعلق الفاضل بما ذُكِرَ أن النحو يميز مجيء (آنِفٍ) صفةً. لكنه لم يورد مثلاً واحداً يُعْتَدُّ به على مجيء (الآنِف) بمعنى (السالف)، ولا يبيّن كيف اكتسب (الآنِف) معنى (السالف). واللغة - كما ذكرنا - تقوم على ما قالته العرب، لا على مناقشات منطقية! فما الذي أفاده القارئ من هذا التعليق المبني - لا رَيْبَ - «على عِلْمٍ وتحقيقٍ»؟

• ولا ينبغي أن يفهم مما قلنا أنه دعوة إلى الاختصار على السماع، ومناهضة القياس وهجره. فالقياس أمرٌ مقرّرٌ؛ ولكن لا يُترك المسموع المشهور المتداول، ليؤخذ بمقيس لا حاجة إليه! فهل نجمع (قَلْب) مثلاً على (قُلُوب)، وهو المسموع المشهور، أم نقيسه على: أكباش/ أشهُر/ بحار/ رُكبان [جمع كبش/ شهُر/ بحر/ رُكب] فنقول: أَقْلاب/ أَقْلُب/ قِلاب/ قُلبان؟!

• ثم إن مجيء الكلمة حالاً، لا يَحْتِمُ بمجيئها صفة! خذ مثلاً كلمة (طُرّاً). إنها لا تكاد تستعمل إلا حالاً. قال سيويوه: ولا تستعمل إلا حالاً. يقال: جاء القوم طُرّاً، أي جميعاً. ولم تُصادف كلمة (الطُرِّ) بمعنى (الجميع). - وكذلك كلمة (قاطبة). إنها لا تكاد تستعمل إلا حالاً. قال في اللسان: «وجاؤوا قاطبةً، أي جميعاً؛ قال سيويوه: لا يُستعمل إلا حالاً، وهو اسم يدل على العموم. الليث: قاطبة: اسم يجمع كل جيل من الناس، كقولك جاءت العرب قاطبةً».

ولم تصادف في كلام العرب (القاطبة) بمعنى (الجميع)!

فهل بالإمكان - بعد كل ما ذُكر - قبول استعمال (الآئِف) بمعنى (السالف)؟!

• في الواقع، يسترعي الانتباه أن بعض القدماء - بعد عصر الاحتجاج - استعمل (الآئِف / الآئِفَة) بمعنى «الحالي»/ الجاري الآن. واستعمل آخرون تَيْنِك الكلمتين بمعنى (المُقْبِل / الآتِي) من غير تعليلٍ لهذين الاستعمالين.

• فقال التوحيدى (ت ٤١٤ هـ) في «الإمتاع والمؤانسة»: لم يبق في هذه الجماعة على فقره وبؤسه، ومُرّه ويأسه، غيري؛ مع خدمتي السالفة والآئِفَة.

• وقال ابن غلبون الصوري (ت ٤١٩ هـ). فابعث إلى سالفَةٍ أختها ولتكن الآئِفَة الكبرى

• وقال أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) في «النكت والعيون»: والثاني: أن ذلك لتأكيد الأمر، لأن المتقدم مستصحب، وليس الآئِف متقدماً...

• وقال الزمخشري (ت ٥٢٨ هـ) في الكشاف، في تفسير آخر سورة الشرح: فإن قلت: فكيف تُعلّق قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فُرِغَتْ فَأَنْصَبْ﴾ بما قَبْلَهُ؟ قلتُ لما عَدَّد عليه نِعْمه السالفة، و وَعَدَّه الآئِفَة، بعثه على الشكر والاجتهاد في العبادة، والنَّصَب فيها، وأن يواصل بين بعضها وبعض، ويتابع ويحرص على ألاّ يخلي وقتًا من أوقاته منها؛ فإذا فرغ من عبادة، ذَنَّبها بأخرى.

- وكرر أبو السعود (ت ٩٥١ هـ) هذا المعنى في تفسيره تلك الآية فقال:
(شكرًا على آلائه السالفة والآنفة). كما قال:
فاجتهد في العبادة واتعب شكرًا لما أوليناك من النعم السالفة، ووعدناك
من الآلاء الآنفة.
- كما كرر الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ) هذا المعنى في تفسيره الآية المذكورة
نفسها فقال:
... بحيث يكون الأنف مددًا للسالف.
- وقال الحبي (ت ١١١١ هـ) في «نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة»:
فمنها ما يفيد تجديد العهود السالفة، ومنها ما يفيد المودات المستقبلية
الآنفة.
- وقال القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) في «صبح الأعشى»:
ولا بد أن يلحق التالي الماضي، والآنف بالسالف، وهذه حال نصب
الأفكار وتلقاء الأبصار.
- وقد استعمل بعض المتأخرين (في القرن الرابع عشر الهجري) الآنف
بمعنى السالف! من غير تعليل لهذا الاستعمال!

(أنباء مجتمعية وثقافية)

الكتب والمجلات المهداة

إلى مكتبة مجمع اللغة العربية

المجلد الثالث والثمانون الجزء الثالث

أ - الكتب العربية

أ. سعد الدين المصطفى^(*)

- الآفاق المستقبلية لتطوير التربية العربية/ د. محمود السيد، ط ١، دمشق: ٢٠٠٢م.
- آل الزهراوي (١٦٠٠ - ١٧٠٠) / ماركوسالاتي، ترجمة: محمد علي، روما: معهد الشرق، نالينو، ١٩٩٢م.
- آية العصر/ سليم عنحوري الدمشقي، القاهرة: دار المعارف ٦، ١٩٠٤م.
- الاتجاهات الجديدة في التأليف المعجمي/ د. أمين العروسي، جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، الرسالة: ٢٧٦، الحولية: ٢٨، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- أثر الكوارث الطبيعية على الحياة الاقتصادية في بلاد الشام، في العصر المملوكي/ د. فيصل عبد الله، جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، الرسالة: ٢٧٢، الحولية: ٢٩، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- أديب إسحاق والمجلات المصرية/ سليم عنحوري الدمشقي، مخطوط

(*) عضو الهيئة الفنية في مجمع اللغة العربية.

- بيد المؤلف، دمشق: ١٩٣١م.
- استخراج المرام من استقصاء الأفحام/ علي الحسيني الميلاني، قم: مطبعة شريعت، د.ت.
- الاستراتيجيات الحديثة للإدارة والأعمال/ ترجمة وإعداد: خضر الأحمد، دمشق: دائرة البحث والتطوير في شركة مدار، مجموعة دعبول الصناعية، ٢٠٠٨م.
- الأطعمة وآنيها/ سعد بن عبد الله جنيدل، الرياض: دار الملك عبد العزيز، ٢٠٠٨م.
- ألمانيا والوحدة العربية/ د. علي محافظة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الحمراء، ٢٠٠٢م.
- الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية/ علي الحسيني الميلاني، قم: دار الحقائق، د. ت.
- ببلوغرافيا الأطاريح الجامعية المنجزة بجامعة تكريت/ إعداد: جودت جلال كامل، العراق: جامعة تكريت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور علي مفلح/ تحرير: عبد القادر خريسات، الأردن: عمان، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠٦م.
- بدائع ماروت أو شهر في بيروت/ سليم عنحوري الدمشقي، بيروت: مطبعة القديس جاور جيوس، ١٨٨٦م.
- بعض السمات البارزة في المنهج التربوي للأستاذ الدكتور شكري فيصل/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.

- بعض السمات البارزة للتربية العربية الإسلامية/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.
- تاريخ الوهابيين منذ نشأتهم حتى عام ١٨٠٩م/ لويس ألكسندر أوليفيه، ترجمة: د. محمد خير البقاعي، ود. إبراهيم يوسف العلوي، الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٤٢٦هـ.
- تشييد المراجعات وتفنيد المكابرات/ علي الحسيني الميلاني، قم: مركز الحقائق، د. ت.
- التطور التاريخي للأسرة في الحجاز في القرنين الأول والثاني الهجريين/ د. هدى بنت فهد الزويد، الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٤٢٨هـ.
- تقويم المقرر التدريسي في النحو العربي للمرحلتين الإعدادية والثانوية/ عبد الجبار توامي وآخرون، الجزائر: المطبعة العربية، د. ت.
- التنوير الآتي من الشرق اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي/ تأليف: جي جي كلارك، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- الجمعية العربية للعلوم والسياسة / د. جورج جبور، القاهرة: كلية الاقتصاد، ٢٠٠٥م.
- حضارة واحدة أم حضارات في الوطن العربي/ د. بهجت قبيسي، دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٨م.

- خطبة الرسول في حجة الوداع (تخريج ودراسة وإعراب وتحليل وترجمة)/ تأليف د. هاشم صالح مناع، تقدم: د. مازن المبارك، بيروت: دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود، خطب وكلمات/ الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٤٢٨هـ.
- خُطَّة عمل وطنية/ إعداد لجنة تمكين اللغة العربية برئاسة د. محمود السيد، دمشق: دار هارون الرشيد، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- دراسات في منهاج السنة لمعرفة ابن تيمية/ علي الحسيني الشهرستاني، قم: مركز الحقائق الإسلامية، ١٤٢٨هـ.
- دراسة نقدية في معايير الديمقراطية المعاصرة وموقف الحكم الإسلامي منها/ مشعل بن فهم محمد السلمي، جامعة الكويت: مجلس النشر العلمي، الرسالة: ٢٧٣، الحولية: ٢٨، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- دمشق الشام قصة ٩٠٠٠ سنة من الحضارة/ د. أحمد إيش وأ. عصام الحجار، دمشق: مجموعة دعبول الصناعية، ٢٠٠٧م.
- ديوان ابن سنان الخفاجي/ حقه وشرحه وعلق عليه د. مختار الأحمد نويوات، د. نسيب نشاوي، دمشق: مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٨م.
- الديمقراطية المقيدة/ د. علي محافظة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

- الرسائل العشر في الأحاديث الموضوعية في كتب السنة/ علي الحسيني
الميلاني، قم: مركز الحقائق الإسلامية، ١٤١٨هـ.
- زهرة المصطفى (شعر)/ ندى الرفاعي، الكويت: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- سحر هاروت/ سليم عنحوري الدمشقي، دمشق: مطبعة المقتبس،
١٣٢٠هـ - ١٩١٠م.
- شعر أسماء بن خارجة/ د. شريف راغب علاونة، جامعة الكويت: مجلس
النشر العلمي، الرسالة: ٢٧٥، الحولية: ٢٨، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- شؤون لغوية/ د. محمود السيد، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- صلواتي (شعر)/ ندى الرفاعي، الكويت: مكتبة الكويت الوطنية، ٢٠٠م.
- علم النفس اللغوي/ د. محمود السيد، جامعة دمشق: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- عمان وعمانيون، تاريخ وانطباعات/ عبد الكريم الصبّاح، دمشق: دار
الشادي ١٤١٠هـ - ١٩٩٣م.
- عبد الله يوركي حلاق في معابر الذكرى والوفاء/ رياض عبد الله حلاق،
حلب: دار الضاد، ٢٠٠٧م.
- فرنسا والوحدة العربية (١٩٤٥ - ٢٠٠٠م)/ د. علي محافظة، مركز
دراسات الوحدة العربية، بيروت: الحمراء، ٢٠٠٨م.
- فلسفة الخيال/ د. سليم عنحوري، دمشق: أوراق مخطوطة بيد مؤلفها،
١٩١٩م.

- في الأداء اللغوي/ د. محمود السيد، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٥م.
- في الإعلام التربوي/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.
- في البحث اللغوي والتربية الشاملة/ د. محمود السيد، دمشق ٢٠٠٢م.
- في طرائق تدريس اللغة العربية/ د. محمود السيد، جامعة دمشق: ١٩٨٧م-١٤٠٨هـ.
- في قضايا التعريب/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.
- في قضايا الثقافة/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.
- في قضايا الطفولة/ د. محمود السيد، دمشق: ٢٠٠١م.
- قادتنا كيف نعرفهم؟/ محمد هادي الحسيني الميلادي، مراجعة علي الحسيني الميلاني، قم: مكتبة شريعت، د. ت.
- الكتاب الجامع لفضايا القرآن الكريم/ آل البيت، عمان: مؤسسة آل البيت، ٢٠٠٨م.
- كتاب عكاظ في شؤون العرب قبل الإسلام/ سليم عنجوري الدمشقي، دمشق (مخطوط بيد مؤلفه): ١٩١٩م.
- اللغة تدريسيًا واكتسابًا/ د. محمود السيد، دمشق: دار الفيصل الثقافية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- مسالك التراث/ ياسين طربوش، دمشق: دار قتيبة، ٢٠٠٨م.
- المعجم الطبي الموحد/ مجلس وزراء الصحة العرب: المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، مجموعة باحثين، ١٩٨٣م.

- الموسم الثقافي الخامس والعشرون لمجمع اللغة العربية الأردني،
عمّان/ منشورات المجمع الأردني، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- مؤتمر الآثار في سورية الواقع والطموح/ مجموعة باحثين، المجلس
الأعلى لرعاية الفنون والآداب، جامعة حلب، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- المنهج الاستدراكي النقدي في اللغة (دراسة معجمية)/ علي
الشهرستاني، قم: منشورات الاجتهاد، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- نحو لجنة في مجلس الشعب للحريات والحقوق والواجبات العامة/
د. جورج جبّور، دمشق: ٢٠٠٦م.
- نهضة الشعر أو السّحر في الدُّرّ/ سليم عنحوري الدمشقي، مخطوط
مصوّر بخطّ مؤلفه، دمشق: ١٩١٩م.
- نظرية اللحن الجلي واللحن الخفي في الدرس الصوتي عند
المجودين/ د. مشتاق عباس معن، جامعة الكويت: مجلس النشر
العلمي، الرسالة: ٢٧٤، الحولية: ٢٨، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- وداعًا يا دمشق/ إلفة الإدلبي، قدّم له د. حسين جمعة، دمشق: اتحاد
الكتاب العرب، ٢٠٠٨م.
- وعد بلفور/ د. جورج جبّور، دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٦م.

ب- المجالات العربية

أ. ماجد الفندي (*)

المصدر	سنة الإصدار	العدد	اسم المجلة
سورية	٢٠٠٧ م	١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦	- الأسبوع الأدبي
سورية	٢٠٠٧ م	١، ٤.	- الباحثون:
سورية	٢٠٠٧ م	السنة ٢٧ العدد ١٠٦	- التراث العربي
سورية	٢٠٠٧ م	العدد ٦١	- الحياة المسرحية
سورية	٢٠٠٧ م	العدد ٤٤	- الحياة الموسيقية
سورية	٢٠٠٧ م	العدد ٤٧٧	- صوت فلسطين
سورية	٢٠٠٧ م	السنة ١١١	- عالم الذرة
سورية	٢٠٠٦ م	السنة ٣+٤ / ١+٢+٣+٤	- العاديات/ حلب
سورية	٢٠٠٧ م		
سورية	٢٠٠٧ م	السنة ٤٦ الأعداد ٥٢٨، ٥٢٩	- المعرفة
سورية	٢٠٠٧ م	علوم أساسية العدد ٣ مج ٢٩ علوم آداب وعلوم إنسانية (١) مج ٢٩	- مجلة جامعة تشرين
سورية	٢٠٠٧ م	علوم تربوية العدد ١ مج ٢٣ علوم هندسية العدد ١ مج ٢٣	- مجلة جامعة دمشق
سورية	٢٠٠٧ م	السنة (٦٠) العدد (١)	- المعلم العربي
الأردن	٢٠٠٧ م	العدد ٣ مج ٣	- اللغة العربية وآدابها
إيران	٢٠٠٧ م	السنة ٢٥ العدد (١١٨)	- التوحيد

(*) إجازة في المكتبات من جامعة دمشق.

المصدر	سنة الإصدار	العدد	اسم المجلة
تونس	٢٠٠٣	(١) (٢) (٣) (٤)	- مجلة المشكاة
	٢٠٠٤		
	٢٠٠٥		
	٢٠٠٦		
السعودية	٢٠٠٧	العدد ٣٠٣	الأمن والحياة
السعودية	م٢٠٠٧	العدد (٥٦)	- الأدب الإسلامي
السعودية	م٢٠٠٧	العدد ٣، ٤ مج ٢٨	- عالم الكتب
السعودية	م٢٠٠٧	٣٧٨، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥	- الفيصل
السعودية	م٢٠٠٧	السنة ٣٢ / ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠	- المجلة العربية
العراق	م٢٠٠٦	الجزء ٣ مج ٥٣	- مجلة المجمع العلمي العراقي
الكويت	م٢٠٠٧	٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٦	البيان
الكويت	م٢٠٠٥	٤٩، ٤٨، ٤٧	التقدم العلمي
الكويت	م٢٠٠٧	السنة ٢٦ العدد ١٤٣	الثقافة العالمية
الكويت	م٢٠٠٧	٧، ٨ مج ٢٣	العلوم
ماليزيا	م٢٠٠٦	السنة ١٠ العدد ٢٠	التجديد
الهند	م٢٠٠٧	٨، ٩، ١٠، مج ٣٩	صوت الأمة

النشرة الاجنبية:

أ. ربي معدني(*)

I- Books:

- Le bouflan argenté./Mikhail Boubenkov.
- Afeardless, champion of the truth./Bernard Shaw.
- Romain Rolland.
- Key to carters advanced/R.A.Goodman.
- Economic analysis/Kenneth E.Boulding.
- Le Tadjikstan soviétique/ Pavel Louknitski.
- Micro Robert.
- Cruch team/ Y.Sotnik.
- Contact english I/ Colin Granger.
- Principes fondamentaux de philosophie/ Georges Politzer.
- Les origines de la religion/ Chaeles Hainchelin.
- Données complémentaires à l'impérialisme de Lénine/
E.Varga.

II- Periodicals:

- Journal of Asian and African studies, N.٧٢ (٢٠٠٦).
- AL-Qantara, vol.٢٨, N.١(٢٠٠٧).
- East Asian review, Vol.١٩, N.٢ (٢٠٠٧).
- Resistance, N.١٠-١٢ (٢٠٠٦), N.١-٢-٤-٥-٦-٧-٨-١١-١٢
(٢٠٠٧).
- Acta orientalia, Vol.٥٩, N.١-٢-٣-٤ (٢٠٠٦).
- The muslim world, Vol.٩٧, N.١ (٢٠٠٧).

(*) إجازة في الأدب الفرنسي من جامعة دمشق.

مطبوعات المجمع في عام ٢٠٠٥

- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق الأستاذة سكينه الشهابي الجزء ٦٤.
- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق الأستاذة سكينه الشهابي الجزء ٦٥.
- قواعد الإملاء
- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق الأستاذة سكينه الشهابي الجزء ٦٦
- كتاب الأنواء، لأبي إسحاق الزجاج، الدكتور عزة حسن.

مطبوعات المجمع في عام ٢٠٠٦

- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق الأستاذة سكينه الشهابي الجزء ٦٧.
- معجم أسماء الأفعال، الدكتور أيمن عبد الرزاق الشوا.
- الدر الثبير والعذب النمير، للمالقي، الدكتور محمد حسان الطيان.
- ديوان أبو النجم العجلي، جمعه وشرحه وحققه الدكتور محمد أديب عبد الواحد جبران.

مطبوعات المجمع في عام ٢٠٠٧

- البرق المتألق في محاسن جلق، لابن الراعي (ت ١١٩٥ هـ)، تحقيق الأستاذ محمد أديب الجادر.
- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق الأستاذة سكينه الشهابي الجزء ٦٨.
- ديوان ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ)، تحقيق الدكتور مختار الأحمد نويوات والدكتور نسيب النشاوي.
- معجم الكلمات المصطلحية في لسان العرب، للدكتور ممدوح حسارة.
- المقصور والممدود، لابن ولاد (ت ٣٣٢ هـ)، تحقيق الدكتور إبراهيم محمد عبد الله.

فهرس الجزء الثالث
من المجلد الثالث والثمانين

البحوث والدراسات

٤٩٣	د. عبد الكريم اليافي	مراتب الناس في المجتمع الإسلامي
٥٠٣	د. فخر الدين قباوة	توظيف الحديث الشريف في البحث النحوي (ق ١)
٥٤١	د. عبد الكريم الأشر	أصحاب الواحدة
٥٤٩	د. فؤاد عبد المطلب	الترجمة في الحضارات القديمة وعند العرب قبل الإسلام
٥٨٣	د. حمود يونس	الإبداع الشعري وحرية الشاعر
٦١٣	د. محمد الشربجي	أثر العربية في ثقافة المسلمين
٦٣٧	أ. ماهر كباش	الحيية الاجتماعية في شعر الغربية
٦٥٥	أ. محمود الحسن	أثر التعدي واللزوم في تنوع المصادر الثلاثية

المقالات والآراء

٦٧٩	د. عبد القادر سلامي	هل كان الأصمعي صاحب مؤلف في غريب القرآن، وآخر في الأضداد
٧٠٥	د. عبد الناصر إسماعيل عساف	تعليقات
٧٣٥	د. محمد مكي الحسيني الجزائري	تعقيب على تعليقات الدكتور عساف

أبناء جمعية وثقافية

٧٤١		الكتب والمجلات المهداة في الربع الثاني من عام ٢٠٠٨
٧٥١		من مطبوعات المجمع
٧٥٢		فهرس الجزء