



مجلة

مجمع اللغة العربية دمشق

«مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً»

مجلة محكمة فصلية

صيف ١٤٢٣ هـ

كانون الثاني ٢٠١٢ م

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

« مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً »

أُنشئت سنة ١٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ١٩٢١ م

المدير المسؤول: الدكتور مروان المحاسني، رئيس المجمع

بجته المجلة

الدكتور محمود السيد «رئيس التحرير»

الدكتور عبد الله واثق شهيد	الدكتور مكي الحسني الجزائري
الدكتور مازن المبارك	الدكتور ممدوح خسارة
الدكتور محمد محفل	الدكتور عيسى العاكوب
الدكتور عبد الإله نبهان	الدكتور هاني رزق
الدكتور أحمد قدور	الدكتور محمد سعيد الصفدي

أمينُ المجلة: الدكتور محمود الحسن

أغراض المجلة:

إن أغراض المجلة مستمدة من أغراض المجمع 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:

- أن يُرفق الكاتب بحثه بالسيرة الذاتية والعنوان البريدي والإلكتروني، مع تعهد بأن البحث غير مستل من أطروحة جامعية، وغير منشور من قبل، ولم يُرسل إلى جهة أخرى.
- ألا يقلّ البحث عن عشر صفحات وألا يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة، وعدد الكلمات في الصفحة الواحدة لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة. أما المقالات فيُقبل منها ما يقلّ عن عشر صفحات.
- أن يخلو البحث من أي إساءة إلى الكتاب والباحثين أو غيرهم، وأن يحترم المعتقدات الدينية والفكرية للشعوب.
- أن تكون البحوث والمقالات المرسلة إلى المجلة منضدة، وأن تشفع بقرص حاسوبي ليزري مسجلة عليه، أو مرسلة بالبريد الإلكتروني.
- أن يلتزم الباحث المنهج العلميّ في كتابة المراجع في متن البحث وحواشيه، وأن يضع في آخر البحث قائمة بالمصادر والمراجع، مع ذكر اسم المؤلف ودار النشر وسنة الطبع.
- تنشر المجلة البحوث والمقالات التي ترد إليها بعد أن تخضع للتقويم السري.
- ترتّب البحوث والمقالات وفق اعتبارات فنية.
- البحوث والمقالات التي لا تُنشر لا تردّ إلى أصحابها.
- 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: تقنية (Technology)، حاسوب (Computer)، نفسية (Psychologic).
- من الضروري أن يُعنى الكاتب بعلامات الترقيم: النقطة، الفاصلة، إلخ....
- ترسل البحوث والمقالات إلى المجلة على العنوان:

العنوان البريدي: دمشق ص.ب. ٣٢٧. البريد الإلكتروني: mla@net.sy

تُنشر المجلة في موقع المجمع على الشبكة (الإنترنت): www.arabacademy.gov.sy

فهرس الجزء الأول

من المجلد السابع والثمانين

البُحوث والدراسات

- ٧ مستقبل اللغة العربية ومتطلبات العصر القادم د. محمود السيد
- ٣١ التعريب طريق العربية إلى العالمية د. ممدوح خسارة
- ٥٣ دراسة (إذْن) من أدوات المعاني د. خالد سليمان الياسين
- في ضوء أقوال النحويين والمفسرين
- ٨٥ دَرَسُ إيزوتسو القرآني في مرآة عربيّة د. عيسى العاكوب
- ١٢٩ رسالتان نادرتان لابن كمال باشا د. وليد محمد السراقبي
- ١٥١ نظرية معاجم الحقول الدلالية وإرهاصاتها أ. محمد خالد الفجر
- ١٧٥ من مزايم العرب في الجاهلية أ. بشار بكور
- ٢٠٧ قضية النحل عند أبي عبيدة مَعَمَر بن المثنى أ. ناصر توفيق الجباعي

المقالات والآراء

- ٢٤٣ تعقيب على «نقد صفحات لغوية» د. مكّي الحسني
- ٢٧٧ الدكتور عبد الكريم الأشتر د. مازن المبارك
- عضو شرف في مجمع اللغة العربية

أبناء مجمعيّة وثقافيّة

- ٢٨٧ أعضاء مجمع اللغة العربية في مطلع عام ٢٠١٢

نعيٌ مجمعيّ

ينعي مجمع اللغة العربية إلى المجتمع العربي المري الفاضل والأديب الكبير الأستاذ الدكتور محمد إحسان النص العضو العامل في مجمعي اللغة العربية بدمشق والقاهرة، الذي وافته المنية بتاريخ ١ تموز ٢٠١٢ م. ويعد غيابَه عن الساحة الثقافية خسارة فادحة، وهو الذي أغنى المكتبة العربية بمؤلفاته القيّمة، وأسهم في إعداد الأطر التدريسية في جامعة دمشق عندما كان عميداً لكلية الآداب فيها، وفي جامعة الجزائر إذ أسهم في معركة التعريب فيها، وفي جامعة الكويت حين كان رئيساً لقسم اللغة العربية فيها. رحم الله فقيدنا الغالي، وألهم ذويَه وزملاءه وطلابَه وعارفيه الصبر والسلوان، وأسكنه فسيح جناته.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«مستقبل اللغة العربية ومتطلبات العصر القادم»

الأستاذ الدكتور محمود أحمد السيد (*)

نحاول في هذا البحث الموجز أن نتعرف مستقبل اللغة العربية في العصر القادم، وأن نقف على بعض من خصائص هذا العصر وتحدياته، ومن ثمَّ نبيِّن ما الذي تفرضه علينا طبيعة العصر تجاه لغتنا لمواجهة التحديات وتجاوز السليات؟

أولاً- ما مستقبل اللغة العربية؟

طُرح هذا السؤال في العقد الثالث من القرن الماضي، وأجابت عنه كوكبة من رجالات الفكر، وما يزال هذا السؤال مطروحاً في أيامنا في أجواء تشير إلى أن ثمة لغات تنقرض سنوياً على الصعيد العالمي، وأن المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم «اليونسكو» تحذّر المجتمع الدولي من خطورة انقراض عدد من اللغات الأم، الأمر الذي دعاها إلى تخصيص اليوم العالمي للاحتفال باللغة الأم في الحادي والعشرين من شهر شباط «فبراير» من كل عام، كي تقوم المجتمعات بالحفاظ على لغاتها عنواناً لشخصياتها، ورمزاً لذاتها الثقافية، في ضوء ما اعتمده المنظمة الدولية من الأخذ بالتعدد الثقافي والتنوع اللغوي.

ويرى نفر من المفكرين أن اللغة العربية ستبقى في المستقبل محافظة على كيانها، ولن تعرف الأفول والانقراض مادام القرآن الكريم حارساً لها، ومحافظاً عليها، فهذا هو ذا جول فرن، الكاتب القاصُّ الفرنسي، ذو الخيال العلمي، يقول في إحدى قصصه: «إن قوماً اخترقوا باطن الكرة الأرضية، وخطر لهم أن يتركوا هنالك أثراً يدل على مبلغ وصولهم، فتركوا هنالك حجراً نُقِشت عليه عبارة باللغة العربية. ولما سألوا جول فرن: لماذا اخترت اللغة العربية من بين اللغات العالمية كافة؟ أجاب: لأنها لغة المستقبل، ولاشك أنه سيموت غيرها في حين تبقى هي حية حتى يُرفع القرآن نفسه»^(١).

ولقد أشار الأديب مصطفى صادق الرافعي إلى هذا الأمر نفسه عندما قال: «إن اللغة العربية تمتاز على اللغات كافة بارتباطها بالأصلين العظمين الخالدين القرآن والحديث، وليس يخفى أن الكيان الإنساني قائم على القوى الأدبية، وأصل هذه القوى في العالم الإسلامي هو القرآن، وهو كذلك أصبح من وجوه كثيرة كأنه أصل اللغة»^(٢). ونحنا جبر ضومط عضو المجمع العلمي العربي بدمشق والأستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت المنحى نفسه في الإشارة إلى الترابط بين اللغة العربية والقرآن والحديث النبوي، إذ يقول: «في كل اللغات الراقية لهجات عامية مختلفة، ولكن اللغة الفصحى لغة المعلمين والمتعلمين، وهي لغة المدارس والجرائد والكتب، وإذا بقي

(١) محمد الخضر حسين - دراسات في العربية وتاريخها - الناشر المكتب الإسلامي - مكتبة دار الفتح - المطبعة التعاونية في دمشق - دمشق ١٩٦٠ ص ١٤.

(٢) فتاوى كبار الكتاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدينة الغربية - منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠٠٣ ص ٢٩.

الإسلام وسيبقى، فلغة القرآن الكريم والحديث النبوي وسائر الآداب العربية منذ عهد الرسول إلى اليوم أقوى من سائر اللغات الأوربية على هضم اللهجات العامية المختلفة. ولذلك فستبقى هذه اللغة الشريفة كما كانت لغة العلم والمعلمين والأدباء والمتأدين، ولغة الصحافة والمؤلفين إلى ما شاء الله»^(٣).

وكان الشاعر خليل مطران أديب القطرين السوري والمصري قد أكد هذا الترابط في استمرارية اللغة العربية الفصحى لعلاقتها بالقرآن الكريم عندما قال: «لا تنس أن الاستمرار في تعلم الفصحى وتعليمها والاهتمام بتسهيلها وتقريبها وتعميمها هو أنها لغة القرآن الشريف، وكفى بهذا بياناً لقوم مبصرين!»^(٤).

ولم تقتصر الإشادة بمستقبل العربية على أبناء العربية وحدهم، وإنما أقرّ بذلك المستقبل لها عدد من المستشرقين الأجانب، فها هو ذا المستشرق الأمريكي «رتشرد كوتهيل» الأستاذ في جامعة كولمبيا يقول: «كان للعربية ماضٍ مجيد، وفي مذهبي أنه سيكون لها مستقبل باهر». ويعلل ذلك قائلاً: «إن شعباً له آداب غنية متنوعة كالآداب العربية، ولغة لينة مرنة ذات مادة، تكاد لا تفنى، لا يخون ماضيه، ولا ينبذ إرثاً، اتصل إليه بعد قرون طويلة عن آبائه وأجداده»^(٥).

وذهب المستشرق الأمريكي «وليم ورل» مدير مدرسة المباحث الشرقية الأمريكية في القدس سابقاً المذهب نفسه في الإجابة عن سؤال مستقبل اللغة العربية،

(٣) المرجع السابق ص ٢٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٩.

(٥) المرجع السابق ص ٩.

إذ يقول: «أما سؤالكم عن مستقبل اللغة العربية فالجواب عليه أن هذه اللغة لم تتقهقر قط فيما مضى أمام أي لغة أخرى من اللغات التي احتكت بها، ويتنظر أن تحافظ على كيانها في المستقبل، كما حافظت عليه في الماضي»^(٦).

ويعلّل رأيه بأن للغة العربية ليناً ومرونةً يمكّنها من التكيف وفقاً لمقتضيات هذا العصر، وليس من شك في أنه متى سنحت لها الظروف فإنها تستطيع أن تبلغ درجة من الدقة والرقي، تمكّنها من التعبير عن أسمى الأغراض العلمية.

وإذا كانت الآراء السابقة تتجه إلى تأكيد استمرارية اللغة العربية في المستقبل فإن ثمة سنة من سنن الكون في سقوط اللغة، كان قد أشار إليها «ابن حزم» في كتاب «الإحكام» عندما قال: «إن اللغة يسقط أكثرها ويبطل، بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو تنقلهم عن ديارهم، واختلاطهم بغيرهم، فإنما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها، ونشاط أهلها وفراغهم. وأما من تلفت دولتهم، وغلب عليهم عدوّهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم، فمضمون منهم موت الخاطر، وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، ويود علومهم؛ هذا موجود بالمشاهدة، ومعلوم بالعقل والضرورة»^(٧).

والواقع أن ما هو موجود بالمشاهدة يدل على أن ثمة استبعاداً للعربية وتهميشاً لها في العملية التعليمية التعلمية في معظم جامعات الوطن العربي، إذ إن اللغة الفرنسية هي المهيمنة في جامعات المغرب العربي، واللغة الإنجليزية هي المهيمنة في جامعات الخليج العربي.

(٦) المرجع السابق ص ١٥.

(٧) المرجع السابق ص ٢١.

كما أن إتقان الأجنبية شرط للتعين في القطاع الخاص، وفي المؤسسات الخدمية والسياحية في أغلب بقاع الوطن العربي، ولم تشتمل شروط التعيين على إتقان اللغة العربية.

وما هو موجود بالمشاهدة أيضاً أن ثمة غياباً للعربية على ألسنة معظم ممثلي الدول العربية في المحافل الدولية، مع أن العربية معتمدة لغة رسمية في هذه المحافل. ولم نذهب بعيداً فيها هي ذي اللافتات والإعلانات والتسميات على واجهات المحال التجارية تنطق بالأجنبية، وها هم أولاء العاملون على الأرض العربية، يتحدثون بلغاتهم وبالأجنبية، ولا يعملون على تعلم لغتنا، ماداموا يقضون حاجاتهم ومتطلباتهم في منأى عنها!.

وإذا ظلت الأمور تسير على هذا المنوال فإن مستقبل العربية في خطر، ولا يكفي أن تكون لغة عبادة، بل نريدها لغة الحياة في جميع جوانبها وميادينها مادامت اللغة الأم والوطن الروحي للأمة ومستودع تراثها والموحدة والموحدة، وما دامت سماتها وخصائصها تؤهلها للاستمرار، إلا أن من سمات العصر القادم التغير المستمر، وتلك هي سمة من سماته البارزة، فهل تستجيب العربية لخصائص العصر القادم وتواجه تحدياته؟ وهنا لا بد أن نتعرف بعضاً من تلك الخصائص والسمات والتحديات، لتبين من ثم كيف يمكن للعربية أن تواجه تلك التحديات حفاظاً على بقائها واستمرارها.

ثانياً- من خصائص العصر القادم

إن العصر القادم يتسم بسماة متعددة منها أنه عصر التفجر المعرفي والتطور السريع، وإذا كانت المعارف من قبل تحتاج إلى مئات السنين حتى تتضاعف فإنها تتضاعف في أيامنا خلال شهور، وستستمر عملية التفجر المعرفي في العصر القادم، وستزداد وتيرة تفجرها ازدياداً عالياً، فلقد أشارت إحصاءات المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة «اليونسكو» إلى أن المعارف تضاعفت بين عام الميلااد و١٠٠٠، ثم تضاعفت بين ١٠٠٠ و١٥٠٠، وتضاعفت بين ١٥٠٠ و١٨٠٠ وتضاعفت بين ١٨٠٠ و١٩٠٠، كما تضاعفت بين ١٩٠٠ و١٩٤٥ ثم بين ١٩٤٥ و١٩٦٠ وبعدها بين ١٩٦٠ و١٩٦٨ إلى أن وصلت حالياً إلى عدة شهور.

وهكذا يتبين أن المدة التي كان يستغرقها التفجر من قبل كانت تزيد على مئات السنين ثم بدأت تتناقص إلى أن وصلت إلى أقل من عشر سنوات، ومن ثم إلى عدة شهور.

ومن سمات العصر القادم أنه عصر العلم والتقانة (التكنولوجيا)، ويشهد العصر القادم تغيراً مستمراً ومتسارعاً في مجال التقانة، ومن ذلك أن واجهة المستخدم الحالي في التقانة قد بدأت في التغير، وستحل في المستقبل القريب واجهات جديدة مصممة للتعامل مع الأجهزة النقالة خاصة محل الواجهات الحالية التي تتضمن النوافذ، والأيقونات، والقوائم، والمؤشرات، حيث ستحل الواجهات الجديدة باللمس، وحركات اليد، الصوت، والفيديو، وسوف تتحول التطبيقات إلى تطبيقات أكثر تركيزاً وبساطة، ويمكن تجميعها في حلول أكثر تعقيداً. وهذه التغييرات سوف تدفع إلى الحاجة إلى مهارات جديدة لدى تصميم واجهة المستخدم.

وثمة أجيال جديدة من أنظمة التحليل لتوقع المستقبل، وإن ضخامة البيانات في المستقبل لن تسمح للمستخدمين بوضع جميع المعلومات المفيدة في مستودع بيانات واحد. وسينشأ نموذج جديد هو مستودعات البيانات المنطقية التي ستستقي بياناتها من مصادر مختلفة للمعلومات. وستشهد تقانة المعلومات والاتصالات تطوراً كبيراً، إن على مستوى الأفكار الإبداعية، أو فلسفة العمل، أو النماذج التقانية المختلفة^(٨).

ومن سمات العصر القادم أيضاً أنه عصر المزاوجة بين العلم والعمل، والنظرية والتطبيق، وذلك في مختلف ميادين المعرفة، كما أنه عصر الاتصال السريع، وما يترتب عليه من إزالة الحواجز بين المجتمعات والتأثر بالتيارات الثقافية المعاصرة والتيارات الفكرية والسياسية الجارية، وأن ثمة تناغماً بين أنظمتها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية... إلخ.

ومن سمات العصر أيضاً أنه عصر الدعاية والإعلان والإعلام، وأن الدول المتقدمة تنفق على إعلامها مبالغ طائلة، وتجنّد لخدمة أغراضها وأهدافها ومشروعاتها أساليب وطرائق لم تكن تعرفها المجتمعات من قبل، وأنها تتخذ الديمقراطية وحقوق الإنسان شعاراً لها في تنفيذ مراميها وأغراضها في الهيمنة على الشعوب المستضعفة وابتزازها، وهي كلمة حق أريد بها باطل!

ويتسم العصر القادم أيضاً بأنه عصر التغير الاجتماعي السريع في العادات

(٨) المهندس عبد الله عيسى - أهم عشر تقانات استراتيجية - مجلة المعلوماتية الصادرة عن

الجمعية العلمية السورية للمعلوماتية - السنة السابعة كانون الثاني ٢٠١٢ - العدد ٧١ -

دمشق ص ١٩.

والتقاليد والاتجاهات والقيم الاجتماعية والمعنوية، وأن ثمة طغياناً للمادة فيه على القيم الروحية، وطغياناً لقيم الاستهلاك على القيم المعنوية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن من سمات العصر القادم الابتكار والتجديد، وإذا كنا قد شاهدنا في نهاية العقد الأخير من القرن الماضي وفي العقد الأول من قرننا الحالي ثورات في مجالات متعددة واكتشافات علمية، إن في السماء أو في أغوار المحيطات، فإن العصر القادم سيحمل مفاجآت متعددة في جميع مجالات الحياة والميادين العلمية.

ثالثاً- اللغة العربية ومتطلبات مواجهة العصر القادم

لما كان العصر القادم متغيراً باستمرار، ومتفجراً بمعارفه وتقاناته ولا بقاء فيه إلا للأقوياء بلغاتهم ومعارفهم، والمهيمنين بثقافتهم وإعلامهم، ومضطرباً بمعاييرهم وقيمه، كان على الأمة العربية، كي يكون للغتها البقاء والاستمرارية، ومواجهة تحديات هذا العصر، أن تعمل على:

١- حسم موضوع التعريب

إن التسوية في تطبيق التعريب على نطاق الساحة العربية، والتلكؤ في اعتماد العربية لغة تدريس في الكليات العلمية في جامعات الوطن العربي، أمر يحتاج إلى إصدار القرار السياسي اللازم، إذ لا مسوغ إطلاقاً لهذا التريث وذلك التسوية. وسيبقى الفكر العربي ناقصاً وغريباً إذا لم يُقرأ، ويُكتب، ويُفكر فيه بالعربية، ذلك لأنه لا يتم فكر من غير لغة ذاتية له، ولا علم دون لغة تعبير ذاتية له. ولغتنا العربية، بما

تتسم به من سمات الاشتقاق والمجاز والنحت والتعريب، مهياً لمواكبة روح العصر، وتعليم علومه كافة بها، إذ إن ما تمتاز به من غزارة الاشتقاق، وفيض التصريف في أفعالها وأسمائها، جعلها تستوعب مصطلحات جديدة من غير أن تنزل عن أصولها وقواعدها ونظامها، ومن ثم في تعبيرها عن حاجات العصر ومتطلباته^(٩).

ولا يقتصر الأمر على دراسة العلوم مَوَادِّ، وإنما لا بد من دراستها طريقةً وتفكيراً وأسلوباً، مادام العصر هو عصر العلم، ومادامت اللغة هي وعاء الفكر.

٢- وضع قوانين لحماية اللغة العربية

إذا أردنا للغة العربية أن يكون لها مستقبل باهر ومكانة في العصر القادم فما على الدول العربية كافة إلا أن تصدر القوانين لحماية اللغة العربية، إذ إن للغة حدوداً، كما للوطن حدود، لا بد من حمايتها من عبث العابثين، وتجاوزات المعتدين. فإذا لم يكن الإحساس بالانتماء والوعي اللغوي متوفرين لدى الفرد، واستهان بلغته الأم، وكان عاقباً تجاهها، فإن القوانين الرادعة هي التي تضع حداً لهذه الشريحة من أبناء الأمة، على أن تُطبق هذه القوانين على الأرض العربية، وعلى ممثلي الدول العربية في المحافل الدولية.

٣- اعتماد مبدأ التعلم الذاتي

غني عن البيان أن طبيعة العصر القادم التفجر المعرفي والتطور السريع في مجال التقنية. ولما كانت المدارس والجامعات تزود الدارسين بأساسيات المعرفة ومفاتيحها

(٩) الدكتور محمود أحمد السيد- اللغة العربية وتحديات العصر- الهيئة العامة السورية للكتاب-

فقط، كان عليهم كي يظلوا مواكبين روح العصر في تفجره المعرفي، أن يعتمدوا على أنفسهم في تلك المواكبة، ولا يمكنهم الاعتماد على أنفسهم إلا إذا كانوا مزودين بمهارات التعلم الذاتي، الذي هو أساس للتعلم المستمر مدى الحياة.

ويتجلى هذا التعلم الذاتي في البحث عن مصادر المعرفة في الموسوعات ودوائر المعارف وأمّهات الكتب والمعاجم، إن في مجال التخصص، أو في مجال الثقافة العامة. وتعد المطالعة الحرة سبيلاً لزيادة المعرفة، وسعة الاطلاع، وزيادة الخبرات، كما أن التقانات التربوية تساعد الباحثين في بحثهم، وتوفر لهم البيانات والمعلومات إن هم أحسنوا استخدامها، ووظفوا معلوماتهم في تنمية مجتمعهم.

٤- استخدام التقانات الحديثة

تؤدي التقانات الحديثة دوراً أساسياً في مواجهة العربية لمتطلبات العصر، ولا بد من توظيف التقانة في خدمة اللغة العربية وفي مجالات تعليمها وتعلمها، إذ إن هذه التقانة قدّمت الآلات التعليمية وأساليب التعلم الذاتي باستخدام معامل اللغات والمعامل المصغرة والصور والأفلام وأجهزة العرض الحديثة والتلفزة التعليمية والحواسيب والشابكة (الإنترنت)، وبذلك أصبحت الفرصة مواتية في المجال التعليمي لتفريد التعليم، بحيث يتعلم كل متعلم وفق استعداداته، وسرعته الخاصة، وميوله واهتماماته، تحقيقاً لأهداف التعلم الذاتي، والتعلم المستمر، والتعلم من أجل الإتقان.

وفي عصر العلم والتقانة والمعلوماتية أضحت اللغة هي الوجود ذاته، وأصبح هذا الوجود مرتبطاً بثقل الوجود اللغوي على الشابكة (الإنترنت). وقديماً قال سقراط

لجليسه: «تكلّم حتى أراك». أما اليوم فالشعار هو تحاور عن بُعد حتى يراك الآخرون وتراهم، ومن ثم ترى ذاتك أنت، وهي بعيدة عنك، ولصيقة القرب منك، في عصر بات فيه سؤال الهوية: من أنا؟ ومن نحن؟ مطروحاً بشدة على أوسع نطاق^(١٠).

وغني عن البيان أن نسبة ما هو متوفر على الشبكة بالعربية إنما هي نسبة ضئيلة، وأن متطلبات العصر القادم تقتضي رفع هذه النسبة إذا أراد أصحاب هذه اللغة استمرار لغتهم، والحفاظ عليها، والتمكين لها في عصر التقانة.

٥- المرونة وتقبل التغيير

وهذا مطلب أساسي من متطلبات العصر القادم، إذ ما دامت طبيعة العصر القادم تتسم بالتغيير السريع كان لزاماً على اللغويين أن يتسموا بالمرونة في تقبل التغيير، فالتشدد اللغوي من جهة، والتمحّل في استخدام اللغة، والتعقّر في ذلك الاستخدام من جهة أخرى، ذلك كله ينفّر من اللغة، كما أن التشدد في وضع الأبدال والمقابلات لبعض المصطلحات الأجنبية التي أصبحت عالمية، وشاعت على الألسنة والأفلام، أضحى لا يخدم اللغة في توسعها وانتشارها وشيوعها.

ولا يقتصر الأمر على التشدد في الاستعمال اللغوي ووضع المصطلحات، وإنما جاوزه إلى التشدد في إلزام المعلمين اعتماد طريقة واحدة في أداء عملهم التدريسي، وهذا ما يعمل على تقييدهم وشلّ الابتكار لديهم. ومن هنا كان اعتماد أسلوب الانتقائية في الطرائق بحيث تؤخذ إيجابياتها وتتلافى سلبياتها، نهجاً يتطلبه العصر القادم.

(١٠) الدكتور نبيل علي وناديا حجازي - الفجوة الرقمية - عالم المعرفة - الكويت ٢٠٠٥ ص ٣٠٦.

٦- العناية بالصناعة المعجمية

وتتجلى هذه العناية في العصر القادم بوضع معجمات عامة تجمع بين الأصالة والحداثة، ووضع معجمات نوعية في مختلف ميادين المعرفة على غرار المعجم الطبي الموحد، والمعجم الفلسفي، والمعجم التربوي والنفسي، ومعجم المعلوماتية... إلخ. على أن تجدد مضامين هذه المعاجم باستمرار، وأن تواكب التفجر المعرفي في كل اختصاص، وعلى أن تُنشر تلك المضامين على مواقع الشبكة (الإنترنت)، وأن توظف التقانة (التكنولوجيا) في صناعة تلك المعاجم وفي نشرها والترويج لها.

٧- اعتماد التربية في العمق تحقيقاً للإبداع والابتكار

لما كان العصر القادم هو عصر العلم والابتكار كان على أبناء الأمة أن يتزودوا بأساليب التفكير العلمي لمواجهة مقتضيات العصر، وبالمستويات المعرفية كافة، حتى يتمكنوا من توظيف المعرفة في واقع الحياة. وإذا كانت التربية التقليدية تُعنى بالمستوى الأول من مستويات المعرفة حفظاً وتذكراً واسترجاعاً، فإن التربية المعاصرة تنتقل بالمتعلم من هذا المستوى الذي يعد من أدنى المستويات المعرفية إلى مستوى الفهم، ومن ثم إلى مستوى التطبيق، بحيث يكون المتعلم قادراً على تطبيق ما تعلمه في مجالات جديدة مما يجري في بيئته وحياته اليومية، وما يعرض له من مواقف.

ولم تتوقف عند هذا المستوى، وإنما جاوزته إلى مستوى التحليل والتركيب بحيث يكون الدارس قادراً على تحليل المواقف التي تُعرض له داخل المدرسة وخارجها

ليرى إلى أي حدّ تراعى فيها الأفكار والمبادئ التي تعلمها، مع القدرة على ابتكار أساليب جديدة، تتضمن استخدام هذه المعلومات، وأخيراً يجيء مستوى الحكم الذي يعد من أرفع المستويات. وفي ضوءه يستطيع الدارس أن يصدر أحكاماً على المواقف التي تعرض له بمقتضى ما تعلمه نقداً، واقتراحاً، وتجديداً^(١١).

والترية الفعالة هي التي تحقق المستويات السابقة كلها في العملية التعليمية التعلمية، وتركز على التربية الناقدة التي تميز بين الغث والسمين، في عصر اختلطت فيه الأوراق، واضطربت فيه المعايير، وامتزج السم بالعسل، والزيف بالحقيقة. كما أنها تعمل في الوقت نفسه على تفجير الطاقات الإبداعية لدى الناشئة حتى يتكيفوا مع الأوضاع الجديدة المتغيرة في عصر، يتميز بكثرة التغيرات وسرعتها المذهلة.

ولقد وُجد أن الإنسان يحقق ذاته في الإبداع، ومن خلال الإبداع، كما لوحظ أن النشاط الإبداعي يزود الناشئة بدافع داخلي يفوق في نوعيته وفعاليته جميع الدوافع الخارجية، وما النشاط الإبداعي إلا عملية تحليلية أولاً، فتركيبة ثانياً.

وتجدر الإشارة إلى أن من الأمور التي تؤدي إلى الإبداع تربية الإرادة القوية، والتعلم الاكتشافي، والتعلم الذاتي، والشك، والتعزيز، والتفاؤل، والتفكير المنطومي.

ولقد أشار جبران خليل جبران إلى أن مستقبل اللغة العربية يتوقف على

(١١) الدكتور محمود أحمد السيد- في قضايا التربية المعاصرة - دار الندوة للدراسات والنشر-

مستقبل الفكر المبدع، فإن كان ذلك الفكر موجوداً كان مستقبل اللغة عظيماً كماضيها، وإن كان غير موجود فمستقبلها سيكون كحاضر شقيقتها السريانية والعبرانية^(١٢).

ويسأل: ما هذه القوة التي ندعوها قوة الابتكار؟ فيجيب: «هي في الأمة عزم دافع إلى الأمام، هي في قلبها جوع وعطش وشوق إلى غير المعروف، وهي في روحها سلسلة أحلام تسعى إلى تحقيقها ليلاً ونهاراً، ولكنها لا تحقق حلقة من أحد طرفيها إلا أضافت حلقة جديدة في الطرف الآخر.

وهي في الأفراد النبوغ، وفي الجماعة الحماسة، وما النبوغ في الأفراد سوى القدرة على وضع ميول الجماعة الخفية في أشكال ظاهرة محسوسة^(١٣).

ويرى جبران أن خير الوسائل، بل الوسيلة الوحيدة لإحياء اللغة، هي في قلب الشاعر وعلى شفثيه وبين أصابعه، فالشاعر هو الوسيط بين قوة الابتكار والبشر، وهو السلك الذي ينقل ما يحدثه عالم النفس إلى عالم البحث، وما يقرره عالم الفكر إلى عالم الحفظ والتدوين. الشاعر أبو اللغة وأمها، تسير حيثما يسير، وتربض أينما يربض، وإذا ما قضى، جلست على قبره باكية متتعبة حتى يمر بها شاعر آخر، ويأخذ بيدها.

ويتابع جبران قائلاً: «إذا كان الشاعر أبا اللغة وأمها فالمقلد ناسج كفنها، وحفار قبرها. وأعني بالشاعر كل مخترع كبيراً كان أو صغيراً، وكل مكتشف قوياً كان أو ضعيفاً، وكل من لم يقف متهيئاً أمام الأيام والليالي فيلسوفاً كان، أو ناظوراً للكروم. أما

(١٢) فتاوى كبار الكتاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء

المدنية الغربية - ص ٣٧.

(١٣) المرجع السابق ص ٣٨.

المقلد فهو الذي لا يكتشف شيئاً، ولا يخلق أمراً، بل يستمد حياته النفسية من معاصريه، ويضع أثوابه المعنوية من رقع، يجزّها من أثواب من تقدمه»^(١٤).

ومن هنا كانت طبيعة العصر القادم تحتم على العربية:

أ- الاهتمام بالقراءة الناقدة.

ب- الاهتمام بالناشط اللغوية اللاصفية «مجلة المدرسة، مجلة الحائط، الإذاعة المدرسية، المناظرات، الحوارات واللقاءات، عقد الندوات، إلقاء المحاضرات، إجراء المسابقات... إلخ».

ج- الكشف عن المواهب.

د- العمل على تنمية الموهوبين والمبدعين وتربية الإبداع.

هـ- تكريم الفائزين والموهوبين والمبدعين في جميع المجالات والفنون الأدبية.

٨- إعداد الفرد للحياة

ثمة من يرى أن أفضل إعداد للفرد إنما هو الإعداد للحياة؟ فما المقصود بإعداد الفرد للحياة؟ إن خصائص العصر القادم تحتم على الفرد أن يكون قادراً على فهم بيئته التي يتفاعل معها، والسيطرة عليها، والانتفاع بها إلى أقصى حد ممكن، تحقيقاً لاستمرار نمو الفرد، والمجتمع، وازدهار البيئة.

إلا أن إعداد الفرد لا يقتصر على إعداده للمجتمع فقط، ذلك لأن المجتمع يفهم عادة على أنه جسم ذو كيان مادي محسوس، وعلاقات مادية محسوسة، وقيم مادية محسوسة، أو نابعة من المادة. أما إعداد الفرد للحياة فذلك لأن الحياة هي الكينونة كلها بما فيها من جسد وروح، ومادة وفكر، ومن أعضاء ووظائف. والمجتمع يفهم عادة على أنه

(١٤) المرجع السابق ص ٤٥.

مجتمع بعينه، محدود بحدود الزمان والمكان. أما الحياة فهي بغير حدود، وهي تيار مستمر يدخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل، وهي تشمل هذا المجتمع، وذاك المجتمع، وكل مجتمع، أي تشمل المجتمع القومي خاصة، والمجتمع الإنساني بوجه عام^(١٥).

وبهذا تكون الدعوة للحياة دعوة قومية ودعوة إنسانية معاً، ودعوة مادية وروحية، ودعوة اجتماعية وفردية. وتعليم اللغة وتعلمها ينبغي لهما أن يحققا تلك الدعوات لدى الفرد، وذلك من خلال النصوص التي يتفاعل معها الدارسون، على أن تُختار هذه النصوص في ضوء نسقين زماني ومكاني، إذ يحرص في النسق المكاني على الامتداد من الدائرة المحلية إلى الدائرة القومية، ومن ثم إلى الدائرة الإنسانية، بحيث تكتسب المناهج التعليمية ملامح الواقع المحلي، دون أن تنزل عن الواقع القومي، ثم تنطلق من ذلك كله إلى الأفق الإنساني الواسع ليلتحم بالتجربة الإنسانية في قيمها الجمالية العليا، وإنجازاتها الحضارية المشتركة^(١٦).

وإذا أردنا للغتنا العربية أن تستجيب لمتطلبات العصر القادم فإن على واضعي المناهج التعليمية أن ينتقلوا من الدائرة القطرية الضيقة إلى الدائرة القومية على الصعيد العربي، ومنها إلى الدائرة الواسعة، ألا وهي الدائرة العالمية، وأن يطلع المتعلمون على الآداب العالمية، في الوقت الذي يطلعون فيه على آداب أمتهم الماضية، والحاضرة، وتوجهاتها المستقبلية، وذلك بعد أن أصبح العالم قرية كونية.

٩ - العناية بلغة الطفولة المبكرة والتعليم الأساسي

طالما رددنا القول: «العلم في الصغر كالنقش في الحجر»، وطالما أهملنا

(١٥) الدكتور لويس عوض - الاشتراكية والأدب - دار الآداب - بيروت ١٩٦٣ ص ٨.

الطفولة المبكرة في حياة أمتنا مع أن الدراسات والبحوث العلمية أثبتت أن العصر الذهبي لاكتساب اللغة، لا بل أكثر من لغة، إنما هو في هذه المرحلة المبكرة من حياة الطفل. فإذا أردنا للعربية في العصر القادم أن تشيع وتكتسب فَلنَعْتَنِ برياض الأطفال والتعليم الأساسي، بحيث تكون مريات الرياض ومعلمات التعليم الأساسي ومعلموها على درجة كافية وعالية من التأهيل والقُدوة الحسنة في ممارسة اللغة.

وتجدر الإشارة إلى أن لغة الطفل هي الأساس في تعلم اللغة، إذ تتخذ نقطة انطلاق، وقد يقول قائل: كيف ننطلق منها وهي العامية؟ إن الانطلاق يكون بتصحيح ما فيها من تحريف مما يحوّلها من عامية إلى عربية، بحيث يبذل الجهد لتهديب هذه اللهجة العامية، ويزود الطفل بين الحين والآخر بكلمات عربية صحيحة، ترادف ما يستعمله من الألفاظ العامية، مع ملاحظة أن تكون قريبة في شكلها من عامية الطفل.

«ويبدو من الوهلة الأولى أن هذا النهج يتعارض مع وجوب طبع النشء على العربية السليمة منذ البداية، وليس هناك في الواقع أي تعارض، إذ إن المقصود هو جعل لغة الأطفال منطلقاً لتعليم العربية بتصحيح ما فيها من تحريف، وبهذا يتجمع للطفل رصيد لفظي من الفصيحة بأيسر السبل، على أن يزداد هذا الرصيد بما يدرسه التلاميذ من قصص وأناشيد بعد ذلك بالعربية الفصيحة»^(١٧).

(١٧) الدكتور محمود أحمد السيد- في طرائق تدريس اللغة العربية - مطبوعات جامعة دمشق-

١٠ - تفصيح العاميات

مادامت العاميات في الوطن العربي مستعملة في التعبير عن الحاجات وتنفيذ المتطلبات، ومادام في هذه العاميات حيز من الفصيح، كما أن بعض المفردات العامية تحتاج إلى تعديل طفيف في بعض حروفها حتى تعود إليها الفصيحة، كان الأمر يتطلب تفصيح هذه العاميات والارتقاء بها إلى مصاف الفصيحة، وفي ذلك خدمة للعربية في مستقبلها، ويؤثر هذا التفصيح إيجابياً في مسيرة الفصيحة.

١١ - إعداد المعلمين الأكفاء

إن طبيعة العصر القادم تستلزم إعداداً رفيع المستوى للمعلمين كافة، على أن تزود مناهج التأهيل والإعداد المعلمين بالتمكن من المادة ومهارات التواصل باللغتين العربية والأجنبية انسجاماً مع طبيعة العصر، وأن تُزود البيئة التعليمية التعلمية بمختلف مصادر التعلم، وأن تكون ثمة مبادرات يقوم بها المعلمون لإغناء البيئة واستخدام التقانة في تيسير العملية التعليمية التعلمية، وعلى أن يركّز المعلمون على ربط المعارف النظرية بالعملية، وعلى الجوانب التطبيقية، وتعليم المتعلم كيف يتعلم؟ وكيف يعتمد على ذاته في اكتساب المعلومات واكتشافها؟ وكيف يتعلم تعاونياً مع أقرانه ضمن فريق عمل، يقوم بإنجاز المشروعات وحل المشكلات؟^(١٨).

ولابد أن يخضع المعلمون إلى دورات تدريبية مستمرة تجديداً لمعلوماتهم وأساليب تعليمهم، على أن تُستخدم العربية في تلك الدورات، وأن يستعملها المعلمون كافة، وليس الأمر مقتصرًا على معلمي العربية وحدهم وإنما يشمل معلمي المواد كافة، مادامت اللغة وعاء المعرفة في جميع ميادينها.

١٢ - حرية المعلم

إذا كانت التربية التقليدية تحد من حرية المعلمين، وتجبرهم على التقيد بالمناهج مضموناً، وطرائق تدريسية، وأساليب تقويم، فإن التربية الحديثة والمستقبلية تدعوان إلى حرية المعلم، فهو حُرٌّ في اختيار طريقة التدريس التي يراها ملائمة لتحقيق أهداف درسه، كما أنه حُرٌّ في اختيار النصوص الأدبية التي يراها مناسبة لمستويات الناشئة الذين يتفاعل معهم، وهو حر في اختيار أساليب التقويم الملائمة، على أن تكون هذه الحرية منظمة ومسؤولة في إطار الأهداف العامة للتربية في الدولة، ومنسجمة مع قيم الأمة وأصالتها، وتوجهاتها.

١٣ - تفعيل المجامع اللغوية

لما كانت المجامع اللغوية هي المرجعية العليا في شؤون اللغة العربية كان عليها واجب متابعة القضايا اللغوية، والعمل على كل ما من شأنه حماية اللغة العربية، والعناية بها، ومعالجة مشكلاتها، والاهتمام بإتقانها، والارتقاء بها. وإذا كان التفجر المعرفي سمة من سمات العصر، ويحمل هذا التفجر مصطلحات جديدة في مختلف ميادين المعرفة، كان على مجامع اللغة أن تتابع رصد هذه المصطلحات، ووضع البديل العربي لها قبل شيوعها وانتشارها على الألسنة والأقلام، ويصبح من الصعوبة بمكان محوها واستعمال البديل العربي المقابل لها. ومن هنا كان لابد من تفعيل عمل لجان مجامع اللغة العربية القائمة في الوطن العربي، وتفعيل عمل اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية في سرعة البت، والتنسيق، مواكبة لمتطلبات العصر.

ومن متطلبات العصر القادم توسيع دائرة المجمع اللغوية في الوطن العربي، بحيث يعمل على إنشاء مجمع لغوي في كل دولة عربية يضطلع بدوره في الحفاظ على الفصيحة والارتقاء بواقعها.

١٤ - الإكثار من جمعيات التمكين للعربية وحماتها

طالما حملنا في كثير من ندواتنا ومؤتمراتنا المجمع اللغوية، أو وزارات التربية، مسؤولية تدني المستوى اللغوي، وطالما قذفنا الكرة من طرف إلى آخر، علماً بأن مسؤولية النهوض باللغة هي مسؤولية جماعية، وعلى جميع الأطراف أن تضطلع بدورها في مجال الارتقاء بالواقع اللغوي، وأن يكون ثمة تنسيق بينها في ضوء استراتيجية واحدة متفق عليها.

وتؤدي جمعيات التمكين للغة وحماتها، وجمعيات أصدقاء اللغة العربية، دوراً أساسياً في العناية باللغة، والاهتمام بقضاياها، والعمل على سيرورتها وانتشارها، والحؤول دون التعدي على سلامتها. كما يؤدي العمل التطوعي دوراً هو الآخر في الحفاظ على اللغة السليمة في مرافق المجتمع وقطاعاته.

ومن الملاحظ أن ثمة تقصيراً في هذه الجوانب في حياتنا المعاصرة، إلا أن العصر القادم يتطلب منا، بغية الحفاظ على موقع اللغة الفصيحة ومكانتها، الإكثار من جمعيات حماية العربية وأصدقائها ولجان التمكين لها، وتفعيل العمل التطوعي لخدمتها. وإذا كنا نرى جمعيات لحماية البيئة وأصدقاء لها، تعمل على الحد من تلوث البيئة، والتخفيف من حدته، فإن التلوث اللغوي في البيئة جدير، هو الآخر، بأن تكون له

جمعيات، تعمل على تنقية البيئة الاجتماعية من التلوث الفكري، والتلوث اللغوي، بعد أن استشرى هذا التلوث في مجالات متعددة، ولاسيما المجال الإعلامي، وعلى واجهات المحال التجارية، والخدمية، والسياحية، وفي اللافتات، والإعلانات. وتقوم هذه الجمعيات أيضاً بالتوعية اللغوية، وتعزيز الانتماء إلى جانب عملها في الحفاظ على سلامة البيئة الاجتماعية من التلوث اللغوي.

١٥ - العناية بالترجمة إلى العربية ومنها إلى اللغات الأخرى

إن من متطلبات العصر القادم العناية بالترجمة لأن ثمة قصوراً كبيراً في مجالاتها إن على مستوى تكوين المترجمين وتدريبهم، أو على مستوى ما يُترجم إلى العربية من اللغات الأخرى، أو ما يُنقل من العربية إلى تلك اللغات، أو على مستوى حماية حقوق المترجمين.

وتلافياً لهذه الثغرات كان لابد لمواكبة العصر القادم من وضع خطط للترجمة على الصعيدين المحلي القطري والقومي، والعمل على ترجمة الأعمال التي تهيم لتعريب التعليم في الجامعات والمعاهد العلمية، وتوفير ما يحتاج إليه المدرسون والطلاب في مختلف المجالات والتخصصات، وترجمة الدوريات الصحفية، والأكاديمية، والتقنية، والبحوث، والرسائل الجامعية، تمشياً مع تدريس العلوم والتقانة باللغة العربية.

ولابد أيضاً من ترجمة المزيد من البرامج التلفزيونية التي تعمل على زيادة ثقافة المجتمع «برامج طبية، وصحية، وتوجيه أسري، وتعاون اجتماعي، وأعمال إنسانية، وأسرار كونية، وأسرار الصناعة... إلخ». وترجمة الأفلام والمسلسلات التلفزيونية المناسبة،

والمزيد من برامج المعلوماتية وأنظمتها، والنشرات، والكراسات الملحقة بالأجهزة، والأدوات، والمواد المستوردة^(١٩).

وإذا كان العصر القادم يتطلب الترجمة إلى اللغة العربية فإنه يتطلب أيضاً تعريف الآخرين من أبناء اللغات الأخرى بالحضارة العربية، وما أسهم به العرب في مسيرة الحضارة الإنسانية، ولا بد من نشر روائع القيم الإنسانية في الثقافة العربية، وإطلاع الآخرين عليها لمواجهة سيورة القيم المادية وانحسار القيم المعنوية والإنسانية من العالم. وتلك هي مسؤولية أبناء الأمة العربية، ولكم هم مقصرون في هذا المجال إلى جانب تقصيرهم في ترجمة ثمرات العقول العالمية إلى العربية!

١٦ - الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية

إن العناية بالترجمة إلى العربية، ومنها إلى اللغات الأخرى، تستلزم الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية، لأن إتقان اللغات الأجنبية إلى جانب إتقان اللغة العربية يسهم أيما إسهام في إغناء اللغة العربية، وينسجم مع مقتضيات العصر القادم، ويحقق الربط الوثيق بين الأهداف القومية والإنسانية معاً، إذ من الأهمية بمكان تعلم اللغات الحية لتعرف منجزات التقدم الإنساني، دون أن يعني هذا إهمال لغتنا القومية، أو يكون مدعاة للشعور بالدونية تجاه الآخرين.

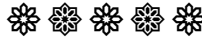
وإن الدعوة إلى تمكين العربية في المستقبل ليست ضد تمكين اللغة الأجنبية،

(١٩) الدكتور محمود أحمد السيد - اللغة العربية واقعاً وارتقاءً - الهيئة العامة السورية للكتاب -

فالحاجة إلى إتقان لغة أجنبية عالمية أو أكثر من لغة هي ضرورة ثقافية ومطلب حضاري أساسي لكل مثقف عربي أو غير عربي، مهندساً كان، أو طبيباً، أو خبيراً زراعياً، أو صناعياً، ليبقى على اتصال بمنجزات الركب العلمي في مجال اختصاصه، والوقوف على آخر ما توصل إليه نظراؤه في العالم من حوله^(١٧).

تلك هي بعض الإجراءات لمواجهة تحديات العصر القادم، ولسنا في مجال الحصر، وإنما هي بنود قليلة من الإجراءات، وغيض من فيض، مما ينبغي لنا عمله تجاه الارتقاء بواقع لغتنا العربية في العصر القادم. وما من ريب في أن ما يجب عمله كثير وكثير، وما لا يدرك كله لا يترك جله، وكلنا أمل في أن تتبوأ لغتنا الأم «العربية الفصيحة» المكانة الجديرة بها في مستقبل الأيام، وأن يتوفر لخدمتها أبناء بررة، لأنها الشيء الوحيد الذي بقي في أيدينا على حدّ تعبير أستاذنا الدكتور عبد الكريم اليافي رحمه الله:

لم يبقَ شيء بأيدينا سوى لغة نصورها بسواد القلب والهدب



مراجعات البحوث

- ١- عبد الله عيسى - أهم عشر تقانات استراتيجية - مجلة المعلوماتية الصادرة عن الجمعية العلمية السورية للمعلوماتية بدمشق - السنة السابعة - كانون الثاني ٢٠١٢ العدد ٧١.
- ٢- فتاوى كبار الكتاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدينة الغربية - منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠٠٣.
- ٣- الدكتور لويس عوض - الاشتراكية والأدب - دار الآداب - بيروت ١٩٦٣.
- ٤- محمد الخضر حسين - دراسات في العربية وتاريخها - منشورات المكتب الإسلامي - مكتبة دار الفتح - المطبعة التعاونية في دمشق - دمشق ١٩٦٠.
- ٥- الدكتور محمود أحمد السيّد - في قضايا التربية المعاصرة - دار الندوة للدراسات والنشر - دمشق ١٩٩٢.
- ٦- الدكتور محمود أحمد السيّد - اللغة العربية وتحديات العصر - الهيئة العامة السورية للكتاب - وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠٠٨.
- ٧- الدكتور محمود أحمد السيّد - في طرائق تدريس اللغة العربية - مطبوعات جامعة دمشق - دمشق ٢٠٠٨.
- ٨- الدكتور محمود أحمد السيّد - دراسات تربوية - الهيئة العامة السورية للكتاب - وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠١٠.
- ٩- الدكتور محمود أحمد السيّد - اللغة العربية واقعاً وارتقاء - الهيئة العامة السورية للكتاب - وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠١٠.
- ١٠- الدكتور نهاد موسى - استعراض تجرّبي عمان واليمن في تعليم اللغة العربية - اللغة العربية والتعليم، رؤية مستقبلية للتطوير - مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية - أبوظبي ٢٠٠٨.

التعريب طريق العربية إلى العالمية^(١)

د. ممدوح خسارة

(١) مفهوم التعريب وواقعه في الوطن العربي:

ما نعنيه بالتعريب في هذا المقام دون سواه من مفهوماته وتأويلاته^(٢)، هو نقل العلوم إلى اللغة العربية وتعليمها بالعربية في مختلف مراحل التعليم، ولا سيما التعليم الجامعي^(٣)، القضية التي ما زال ينازع فيها بعض منّا.

ومن الغريب حقاً أن ندافع عن التعليم بلغة الأمة، الأمر الذي ليس موضع نقاش أو جدل في معظم أمم العالم. سأل عميد كلية عربية رئيس جامعة يابانية في إحدى الزيارات الرسمية: بأي لغة تعلمون؟ فتجاهل المسؤول سؤاله، فظن الزائر العربي أن مُصَيِّفه لم يسمع السؤال فكرره، وعندئذ أجابه: باليابانية، طبعاً، وتساءل كالمستغرب: وهل ثمة من يعلم بغير لغته؟

أجل أيها المضيّف الكريم لا تستغرب، فنحن العرب مازلنا نعلم بغير لغتنا استثناء من القاعدة. والأدهى أننا مازلنا نتهاوى في صلاحية لغتنا لنقل العلوم

(١) بحث عضو المجمع د. ممدوح خسارة في المؤتمر الدولي الأول للغة العربية الذي عقد في بيروت ١٩-٢٣/٣/٢٠١٢م. تحت عنوان: العربية لغة عالمية مسؤولية الفرد والمجتمع والدولة.

(٢) د. المنجي الصيادي- التعريب والتنسيق في الوطن العربي: ١٠٤.

(٣) د. ممدوح خسارة- التعريب والتنمية اللغوية: ١٥.

وتدريسها، ووراء هذه اللغة خمسة عشر قرناً من الترجمة العلمية والتأليف العلمي، ووراءها قرون «كانت فيها إحدى لغات خمس عُدَّت لغاتٍ علمٍ على مر العصور، وهي السنسكريتية والصينية القديمة واليونانية واللاتينية والعربية»^(٤).

وبالنظر لنصوع حقيقة أن الأصل في لغة التعليم أن تكون اللغة القومية، اتخذت جامعة الدول العربية ممثلة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم منذ سنة (١٩٧٥) قراراً بأن يكون عام (٢٠٠٠) م هو عام التعريب الشامل، ولكن وبعد انقضاء اثنتي عشرة سنة على السنة الهدف، مازالت خريطة التعريب في الوطن العربي محبطة إلى حدٍّ بعيد.

صحيح أن العلوم الإنسانية معرّبة في معظم الجامعات العربية، ولكن الصحيح والمؤلم أيضاً أن العلوم الأساسية والتطبيقية مازالت تُدرّس في معظم الجامعات العربية الرسمية والخاصة باللغات الأجنبية. و التوجه نحو التعريب مازال خجولاً، فقد تعرّب كلية هنا أو قسم هناك، أو مقرر هنالك، بل ربما نُكص عن التعريب في بعض الكليات العلمية بعد أن كانت معرّبة أو كانت قد بدأت بالتعريب^(٥).

(٤) د. نزار الزين - عملية التعريب - مجلة الوحدة - ع ٣٣: ٣٢.

(٥) تُرُوجع عن تعريب الرياضيات بجامعة إربد بعد أن بُوشر فيه، وتُروُجع عن تعريب كلية الاقتصاد والتجارة في جامعة الكويت، وعن تعريب الطب في جامعة القاهرة بعد الانفصال. ينظر: د. مكي الحسيني - التعريب العالي بالعربية بين الواقع والآمال والندوة السنوية لتعريب التعليم العالي: ١٧٢ - ١٧٣ - و د. عبد الكريم خليفة - مجلة عالم الفكر المجلد ١٩ / ٤: ٤٢.

وهاكم صورة عن واقع التعريب في الوطن العربي بحسب المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم^(٦):

* العلوم الأساسية: (الرياضيات والفيزياء والكيمياء...) تُدرّس كلياً بالعربية في سورية وقطر وليبيا والسودان. وتدرس بالأجنبية كلياً في الأردن والإمارات والجزائر وفلسطين والكويت ولبنان، ويدرس بعضها بالعربية وبعضها بالأجنبية في البحرين والسعودية والعراق ومصر وموريتانيا.

* العلوم الطبيّة: تدرس كلياً بالعربية في سورية، وبالأجنبية في الأردن والبحرين والجزائر والسعودية وفلسطين والكويت ولبنان، ويُدرّس بعضها بالعربية وبعضها الآخر بالأجنبية في العراق ومصر. وفي ليبيا تدرّس بعض الكليات بالعربية وبعضها بالأجنبية.

* العلوم الهندسية: تدرس كلياً بالعربية في سورية، وتدرس كلياً بالأجنبية في الإمارات والأردن والجزائر والسعودية والسودان وفلسطين، وقطر والكويت ولبنان ومصر وموريتانيا. وتدرس جزئياً باللغة العربية في البحرين والعراق وليبيا. أما المعاهد المتوسطة فمعظمها يدرّس بالعربية، وكذا كليات التربية الجامعيّة التي تخرج المدرسين للعلوم كافة.

وإذا كان من الغريب ألا تحزم كل الدول العربية أمرها في تدريس العلوم الأساسية والتطبيقية بالعربية، فإن الأكثر غرابة أن تدرّس حتى بعض العلوم

(٦) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- التعريب في الوطن العربي، واقعه ومستقبله :

الإنسانية جزئياً باللغة الأجنبية في الأردن والإمارات والبحرين والسودان ولبنان ومصر وموريتانيا.^(٧)

عقدت مؤتمرات وندوات متخصصة حول قضية التعريب تجاوزت الأربعين على مدار نصف قرن من الزمان، وصدر عنها مئات القرارات والتوصيات والمقترحات، وأنشئت من أجلها مؤسسات عربية كمكتب تنسيق التعريب بالرباط، والمركز العربي للتعريب والترجمة والنشر بدمشق، والمركز العربي للوثائق و المطبوعات الصحفية بالكويت. وتبعتها منظمات عربية كثيرة كاتحاد الأطباء العرب واتحاد المهندسين واتحاد المحامين وغيرها. ولقد اتخذ أحد عشر قراراً حول التزام التعريب أهمها:

١- ميثاق الوحدة الثقافية العربية المقرر في جامعة الدول العربية (١٩٦٤) الذي ينص على «أن الدول العربية الأعضاء توافق على أن تكون اللغة العربية لغة التعليم والدراسات والبحوث في مراحل التعليم كلها».^(٨)

٢- قرار المؤتمر الثالث لوزراء التربية والتعليم العالي العرب في المغرب (١٩٧٠) الذي نص على أن «تبادر جميع الدول العربية في أسرع وقت ممكن إلى اتخاذ التدابير والوسائل الكفيلة باستعمال اللغة العربية لغة التدريس في جميع مراحل التعليم العام والمهني».^(٩)

(٧) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- التعريب في الوطن العربي واقعه ومستقبله:

(٨) المصدر السابق نفسه: المقدمة.

(٩) د. ممدوح خسارة- التعريب بين القرارات والتوصيات- مجلة التعريب ع ١٣- ص ١١.

٣- قرار المجلس الأعلى لدول الخليج العربية في دورته السادسة في مسقط عام (١٩٨٥) الذي نص على « الالتزام بتعريب التعليم العالي والجامعي بكل فروعهِ وتخصّصاته كلّما كان ذلك ممكناً. ^(١٠)»

كما اتُّخذت مئات التوصيات حول الموضوع، ولعلَّ أهمها التوصيات والقرارات التي صدرت عن ندوة تعريب التعليم الطبي التي عُقدت في دمشق عام (١٩٨٨) والتي شارك فيها ثلاثة عشر وزيراً للصحة وأربعون من عمداء كلية الطب، وثمانية وخمسون ممثلاً لمنظمات واتحادات عربية. ومن أهم توصياتها: التوجُّه إلى رئيس الجمهورية العربية السورية بتبني عرض موضوع قرار تعريب التعليم الطبي على أول مؤتمر للقمة العربية، وتكليف مجلس وزراء الصحة العرب بوضع الخطة التنفيذية للبدء في تدريس الطب والعلوم الصحيّة باللغة العربية.

ولكن كل تلك المؤتمرات والندوات والقرارات والتوصيات لم تُحقّق ما كان يُعوّل عليها، وليس إخفاق العمل العربي المشترك في مسألة التعريب إلا واحداً من إخفاقات كثيرة له. ^(١١)

ويبدو «أن التعريب الذي هو أمر واقع عند المشاركة منذ زمان» ^(١٢) على حدّ تعبير المنجي الصيادي لم يعد كذلك، بعد أن ظهر في المشرق من يعارض هذا التوجُّه الثقافي الأصيل فيجعل التعليم في جامعاته باللغات الأجنبية، حتى إنّ من يعلمُّ بالعربية يتعرض للمساءلة.

(١٠) لمزيد من التفصيل ينظر - د. ممدوح خسارة - التعريب مؤسساته ورسائله: ١٢٧ - ١٣٥.

(١١) المصدر السابق نفسه.

(١٢) د. المنجي الصيادي - التعريب وتنسيقه في الوطن العربي: ١٢٦.

(٢) التعريب في سورية:

نخص التعريب في سورية بفضل شرح لثباته ودوامه، إذ ورثت سورية تجربة التعريب الأولى في العصر الحديث التي ولدت في مصر في عهد الحاكم المتنور محمد علي باشا، في المدارس العلمية المتخصصة التي كان أنشأها قاعدة لهضة علمية وصناعية مأمولة ومخطط لها، كمدارس الطب والهندسة وغيرها، تلك التجربة الرائدة التي استمرت نحو ستين عاماً، من سنة (١٨٢٦) م إلى سنة (١٨٨٧) م^(١٣)، ولو استمرت تلك المدارس على منهجها ولغتها، لحملت إلى مصر التقدم العلمي والصناعي الذي حملته المدارس اليابانية التي أنشئت في تلك الفترة، والتي استمر التعليم فيها باللغة الوطنية، ولعلّ هذا ما يفسّر لماذا كان الحاكم البريطاني هو صاحب قرار تعجيم التعليم في مصر. كما ورثت سورية تجربة التعليم المعرب في لبنان الذي نهضت به الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية فيما بعد) وجامعة القديس يوسف عند إنشائها التي استمرت بضع عشرة سنة قبل أن تتحول لغة التدريس فيها إلى اللغات الأجنبية.^(١٤)

ومنذ سنة (١٩١٩) م عندما أنشأت سورية معهدَي الحقوق والطب اللذين كانا نواة الجامعة السورية (جامعة دمشق فيما بعد)، كان التعليم فيها باللغة العربية، أي وُلد التعليم العالي في سورية معرباً، وما زال ذلك نهج سورية وسياستها في

(١٣) د. عبد الحليم منتصر - خصائص اللغة العربية في التعليم العالي - مجلة مجمع القاهرة ع ٣٢: ص ٤٣.

(١٤) د. شاعر الفحام - قضية المصطلح وموقعه في نطاق التعليم العالي - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٥٩ / ٤ ص ٦٥٤.

التعليم بعد نحو قرن من الزمان. ولكن من عجب أن بعض الدارسين العرب مازالوا يُسمون عملية التعريب في سورية وممارسته (بالتجربة السورية)، وكأنها لم تنتقل في أذهانهم بعد إلى واقعٍ ثابتٍ مُسَلَّم به وقد بلغ عمرها ثلاثة وتسعين عاماً.

لم تمضِ عميلة التعريب وحركته، في سورية دون عقبات ومعوقات، ولكن الإرادة القوية لدى الجيل الأول من أساتذة الجامعات والساسة والعلماء والباحثين كانت أقوى من كل الصّعاب، فذلَّلتْ ما اعتاقها، وأغنت حركة التعريب بما رسَّخها، وغدا التعريب في سورية حُجَّةً لمن يؤمن به ويدعو إليه، وكاد يصبح سياسة عربية عامّة عندما بدأت بعض الدول العربية تتجهجه بالتدرّج كما في السودان والعراق وليبيا وتونس والجزائر، لولا عوامل لا يتسع المقام لذكرها.

٣) التعريب وعصرنة اللغة العربية وتحديثها:

من أهم ما يستدعيه الحديث عن لغة عربية عصرية، الكلام على المصطلح العلمي، والكتابة العلمية بالعربية.

١- المصطلح العلمي العربي: كان من مستلزمات تعريب العلوم والتعليم وضع المصطلحات العلمية العربية، لأن المصطلح العلمي ركن في البحث العلمي أولاً، ثم هو ركن في نقل وترجمة العلوم كافة، وكان وراء هذه الحركة المصطلحية جيش من العلميّين واللغويين المخلصين. ولولا المصطلح العلمي العربي لما أمكن التدريس بالعربية. إن الحركة المصطلحية العربية تمخّضت عن مئات المعاجم المتخصّصة^(١٥) وثنائية اللغة أو ثلاثيتها. وأثبتت قدرة العربية على التفاعل مع

(١٥) ينظر د. مسفر الشيبتي - ود. محمود إسماعيل صيني. المراجع المعجمية العربية وغيرها مما

اللغات العلمية والوقوف معها على صعيد العالمية. وأوضح دليل على ذلك أن كثيراً من بنوك المصطلحات العالمية تُخزّن المصطلحات العلمية العربية في مكانزها.

٢- التأسيس لكتابة علمية عربية معاصرة: أدى تعريب العلوم والتعليم إلى التأسيس لكتابة علمية عربية^(١٦) أو للغة علمية عربية قوامها جملة قصيرة واضحة وكلمة سهلة مانوسة ومصطلح علمي دقيق ومنهج سليم في التصنيف والتبويب، أي الوصول إلى لغة تتسم بالوضوح والدقة والإيجاز، وتلك هي سمات الكتابة العلمية في العالم، وهذه الكتابة العلمية العربية المعاصرة هي تطوير للكتابة العلمية العربية القديمة التي وجدنا نماذج عالية منها في كتب ابن الهيثم والبيروني وابن سينا وابن رشد وغيرهم من العلماء الأجلاء. وهذا يعني إسهام العربية في أسلوب التعبير العلمي ومنهجه الذي صار عالمياً إلى حد بعيد، فتكون الكتابة العلمية، بذلك ثمرة من ثمار التعريب، وفي الوقت نفسه مظهراً من مظاهر العالمية.

التعريب هو الذي أغنى العربية بالمفردات والألفاظ الجديدة التي تعبر عن مختلف أشكال التواصل في الحياة المعاصرة، وأغناها بالتركيب السهلة السائغة على الألسن، فعَصَرَن اللغة العربية، أي جعلها قادرة على التعبير عن متطلبات الحياة العصرية، ولكن دون أن تنقطع صلتها بجذورها ولا بتراتها.

ونحن نتساءل تُرى لو لم نبين هذه اللغة العلمية المعاصرة، هل كان بإمكاننا

نشرته مجلة اللسان العربي.

(١٦) عُقد مؤتمران للكتابة العلمية باللغة العربية الأولى في بنغازي عام ١٩٩٠ والثاني في مجمع

اللغة العربية بدمشق عام ٢٠١٠.

اليوم فهم برنامج علمي تلفزيوني عن الفضاء أو البحار أو البيئة أو الوراثة؟ لو لم نعرّب العلوم والتعليم لبقينا - بل ل بقي بعض أبنائنا فقط - يتلقونها بلغتها الأجنبية، وكم كانت نسبة أولئك الذين سيفهمون ما يجري حولنا.

ثمة شيء آخر يلقي علينا مسؤولية علمية العربية وعصرنتها، وهم الناطقون بالعربية من سوى العرب. فما يزال إخواننا المسلمون من غير العرب يطالبوننا بأن نحافظ على علمية اللغة العربية وعالميتها، لأن لغاتهم تُعوّل على العربية في مصطلحاتها. يقول العالم المجمع صلاح الدين السلجوقي: «لا يوجد كتاب علمي في ديارنا إلا هو مؤلف باللغة العربية، إذ ليست لنا لغة علمية غير اللغة العربية الشريفة... والآن في أفغانستان وإيران وتركيا نجد أن معظم المصطلحات العلمية هي باللغة العربية»^(١٧). ويُلقي هذا العالم غير العربي على كواهل العرب واجباً ثقيلاً يحاول بعضنا التهرب منه، إذ يقول: «وأنا كمسلم لا أعتقد المفاضلة بين عربي وعجمي، ولكنني لا أنكر أن المركز الثقافي واللغوي هو بين العرب لا العجم»^(١٨). ويذكر د. حسني سبّح أن ٩٠٪ من مصطلحات الطب التركية هي ألفاظ عربية^(١٩). وبعد فلا أريد أن يغويني البحث بالحديث عن مُسوِّغات التعريب ودواعيه، القضية التي لم يعد يماري فيها إلا جاهلٌ أو صاحب هوى.

(١٧) د. صلاح الدين السلجوقي. نظرة أعجمي في ثقافة اللسان العربي - مجلة مجمع القاهرة -

ج ١٤، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(١٨) المصدر السابق نفسه.

(١٩) د. حسني سبّح - تعريب علوم الطب - مجلة مجمع دمشق ج ٦٠ / ٤: ع ٦٥.

٤) التعريب وعالميّة اللغة العربية: ولكن ما الصلة بين التعريب بمعنى نقل العلوم إلى العربية وتدريسها بها، وبين العالميّة؟ إن وصف اللغة (بالعالميّة) لا يعني فقط سعة الانتشار كما تذهب بعض تعريفاتها، وإنما يعني أيضاً النسبة إلى هذا العالم بأهم خصيصة من خصائصه وهي اليوم (العِلْم)، إذ هو الذي يكاد يسيطر على جميع مناحي حياتنا في هذا العالم المعاصر، فكما أن وصف شيءٍ بالإنسانية يعني النسبة إلى أخص ما في الإنسان وهي الآدمية والأخوة والضمير والاجتماع، وكما أن نسبة عمل إلى البطولة، بقولنا (بطولي) يعني النسبة إلى أظهر ما يميز البطولة وهي الشجاعة والتضحية، فكذا قولنا عن قضية إنها عالميّة أي إنها تتصف بأبرز ما يتصف به العالم اليوم وهو (العِلْم). ولعلّ العربية كانت من أدق اللغات عندما جعلت (العِلْم والعالم) من مادة لغوية واحدة، إذ العالم هو ميدان العلم.

ولذا نرى أن شعارنا (العربية لغة عالميّة) يعادل موضوعياً «العربية لغة علميّة».

فلا نعتقد أن بإمكان لغة ما أن تكون عالمية ما لم تكن لغة علم.

لقد أثبتت العربية في العصرين الجاهلي والإسلامي الأول أنها لغة أدب وشرعيات وبيان من الطراز الأول، ثم جاء عصر الازدهار العربي في القرون الهجرية الخمسة الأولى ليثبت جدارة العربية لغة علوم وبرهان، تجلّى ذلك في حركة التعريب والترجمة التي كانت (دار الحكمة) ببغداد عريناً لها، حيث تمت ترجمة ما يزيد على أربع مئة كتاب علمي من اللغات الأخرى التي كانت معاصرة على ما يذكر ابن النديم في الفهرست^(٢٠).

(٢٠) ابن النديم - الفهرست من ٣٤٠ - ٣٤٢ - ٣٥٣ - ٣٦١ - و.....

لقد كان التعريب طريق العربية قديماً إلى العلم أولاً، إذ أصبحت لغة علوم وطب ومنطق ورياضيات، ثم إلى العالمية ثانياً، لأن العربية صارت حاملةً وحافظةً لعلوم ذلك العصر، فتعلّمها عددٌ غير قليل من المثقفين في القرون الوسطى ليطلّعوا على ما في تلك العلوم، ثم لينقلوها إلى لغاتهم ولا سيما اللاتينية.

لقد كان التعريب طريق العربية إلى العالمية قديماً. وسيكون التعريب بالمعنى الذي قدّمنا طريق العربية إلى المعاصرة ووسيلتها إلى العالمية أيضاً، أي تمثّل روح العصر وهي العلم، ومن ثم انتشارها بين أمم أخرى ممن يرغب فيها تحمله أو تنقله من معارف.

فلكي تكون لغتنا العربية عالمية لا بُدَّ من أن تكون أولاً لغة علم، وهذا مالا يتأتى لها إلا بتعريب العلوم والتعليم.

ولعلّ أبرز ميادين العلم المعاصر هي:

- العلوم الأساسية والتطبيقية.

- المعلوماتية وتقاناتها، من حواسيب وشابكة ونشر إلكتروني وعالم

افتراضي واتصالات.

فهل استطاعت اللغة العربية التفاعل مع هذه العلوم وإنجازاتها العلمية العظيمة تأثراً وتأثيراً؟ لنر ذلك:

١ - اللغة العربية والعلوم الأساسية والتطبيقية:

بدأت العربية طريقها إلى العلمية في العصر الحديث عندما بدأت تنقل العلوم الأكثر تقدماً في عصرنا، فليس من علم متقدم إلا نُقلت مراجعه ومصادره إلى العربية.

إن نظرة على أسماء الكتب التي ترجمها المركز العربي للتعريب والترجمة والنشر بدمشق، والمركز العربي للمطبوعات الصحيّة ومؤسسة التقدم العلمي بالكويت، ومديرية الترجمة في وزارة التعليم العالي وفي جامعات القطر، وديوان المطبوعات الجزائري، وغيرها والتي بلغت المئتين من العناوين في مختلف الاختصاصات العلمية الأساسية من رياضيات وفيزياء وكيمياء وهندسة وفروعها وطب بشتى تخصصاته، تثبت قدرة العربية على التفاعل مع اللغات العالمية المعاصرة أخذاً، ذلك أن تلك الترجمات لم تكن من لغة واحدة بل من لغات عدة هي الإنكليزية والفرنسية والروسية والألمانية وغيرها من لغات العلم. وتثبت أيضاً قدرتها على التفاعل مع غيرها عطاءً بما تُرجم من العربية إلى غيرها من عيون الأدب العربي روايةً وشعراً.

أليست قدرة اللغة - أيّ لغة - على التفاعل مع اللغات العالمية الأخرى أخذاً وعطاءً دليلاً على عالميّتها؟

ومع كل ما يعتري حركة الترجمة إلى العربية من تقصير وخلل وعيوب عُقدت من أجلها ندوات ومؤتمرات، إلا أن الحقيقة الناصعة أن العربية استطاعت التعبير عن مضمونات العلوم ودقائقها، أما التقصير فنحن من يتحمل مسؤوليته وليست اللغة.

أدى تعريب العلوم وتدريسها إلى ظهور مؤلفات علمية باللغة العربية أسست لنشوء لغة علمية عربية أو كتابية باللغة العربية، قوامها الوضوح والإيجاز والسهولة والدقة كما سبق، وإذا كانت مؤلفاتنا العلمية العربية فقيرة في التجديد والإبداع، فما ذلك لقصور في اللغة نفسها - كما يحلو للبعض أن يقول - بل لمجمل الحالة العلمية والحضارية التي يمر بها الوطن العربي ومجتمعاته.

٢- اللغة العربية والمعلوماتية وتقاناتها:

إذا كان تعريب العلوم الأساسية والتطبيقية قد أدى إلى تطوير اللغة العربية وتنميتها وظهور لغة علمية عربية، فإن تعريب المعلوماتية قد أدى إلى عَصْرَنة اللغة العربية وعالميتها بكل ما تحمله كلمة العصرنة من دلالات:

أ - صارت اللغة العربية قادرة على التعامل مع الحواسيب. ولقائل أن يقول: ولكن الحواسيب هي التي تتعامل مع اللغة العربية! لا فرق بين القولين، فلو لم يكن في العربية من الخصائص الصرفية والنحوية والدلالية ما هو قياسي لما استطاع الحاسوب التعامل معها. ومازلنا نذكر أنه في بدء انطلاق عصر الحواسيب سُميت المشككون بالعربية، وراهنوا على أن العربية بحروفها المتعددة الأشكال ونحوها وصرفها وطريقة كتابتها من اليمين إلى اليسار، لن تستطيع التوافق مع الحاسوب، وكم كان رهانهم خاسراً حينما تبين أن العربية من أكثر اللغات توافقاً مع هذه التقانة. يقول الدكتور نبيل علي خبير المعلوماتية الكبير: «ومن منظور معالجة اللغات الإنسانية آلياً بواسطة الكمبيوتر أثبتت العربية أيضاً جدارتها كلغة عالمية، بفضل توسطها اللغوي الذي أشرنا إليه يسهل تطويع النماذج البرمجية المصممة للغة العربية لتلبية مطالب اللغات الأخرى، وعلى رأسها الإنكليزية، بقول آخر فإن العربية لغوياً وحاسوبياً يمكن النظر إليها بلغة الرياضيات الحديثة على أنها فئة عليا تدرج في إطارها كثير من اللغات الأخرى كحالة خاصة من هذه الفئة العليا»^(٢١).

(٢١) د. نبيل علي - الثقافة العربية في عصر المعلوماتية: ٢٣٨.

وفي ميدان المعلوماتية وتقانة الحواسيب، بدأ العلميون واللغويون العرب بتصميم برامج حاسوبية وأنظمة معلوماتية تسهم في خدمة العربية وتطويرها وكان من الإنجازات في هذا المجال:

١- برامج التصحيح الصرفي والإملائي^(٢٢): ولعلَّ أحدثها برنامج (تشكيل) الذي نجح إلى درجة حسنة في الضبط الصرفي لنصوص عربية. صحيح أن البرنامج من إنتاج وابتكار شركة عالمية^(٢٣) ولكن الصحيح أيضاً أن الخبراء والفنيين كانوا من المهندسين واللغويين العرب العاملين لديها، وأن العربية قابلة بجدارة للحوسبة. وكان المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجية بدمشق يَعْمَل على هذا البرنامج وغيره من مثل: تطبيقات تعرّف الكلام لإعطاء أوامر صوتية للآلات، وتحويل الرموز الكتابية إلى رموز صوتية وتحويل الرموز الصوتية إلى أصوات منطوقة^(٢٤).

٢- البرامج التعليمية الرقمية باللغة العربية. إذ صار بالإمكان تَعَلُّم وتَعْلِيم العربية بطريق الأقراص المدججة نطقاً ودلالة ونحواً وصرفاً، وعلى مراحل متدرجة^(٢٥).

(٢٢) د. ندى غنيم- اللغة العربية والحاسوب- المؤتمر الخامس لمجمع اللغة العربية بدمشق ٢٠٠٦.

(٢٣) هو من إنتاج شركة (غوغل) العالمية.

(٢٤) د. ندى غنيم- اللغة العربية والحاسوب- المؤتمر الخامس لمجمع اللغة العربية بدمشق ٢٠٠٦.

(٢٥) د. محمد عبد الرحمن آل الشيخ- مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة: ٢٤٦-٢٦٠.

٣- برامج التصفُّح ومحركات البحث بالعربية: وهذا إنجاز علمي ولغوي لا يقدَّر بثمن، إذ صار بإمكان الباحث العربي أن يتعرف وجود كلمة ما في عشرات الألوِّف من الكتب، وهذا ما كان يكلف الباحث شهوراً من عمره، وكذا صار بإمكانه تعرُّف محتويات أهم مكتبات العالم المخزَّنة على أقراص مدججة. ولم يعد الباحث بحاجة للتنقير أياماً في فهارس المكتبات والمطبوعات. وأنا أنقل ما ذكره مختصون في هذا الصدد مثل: محرك البحث (الإدريسي) للغة العربية. ومحرك البحث (صوافي). كما أعلنت مجموعة (مكتوب) عن طرحها لمحرك بحث يستخدم قواعد العربية^(٢٦).

ب- تقانة الشبابة « الإنترنت »: عندما ظهرت الشبابة زعم المشكِّكون مرَّة أخرى أن هذه التقانة العالمية العظيمة سوف تتجاوز اللغة العربية.

فكانت النتيجة أن أفادت العربية من هذه التقانة العظيمة، ولعلَّ أبرز تجلياتها.

١- المكتبات الإلكترونية العربية ومواقع النشر الإلكتروني العربية التي صار الواحد منها يعرض عشرات الألوِّف من الكتب للتصفح والبحث وبعضها مجاني. ولا أميل إلى ذكر أسماء تلك المكتبات والمواقع لكثرتها أولاً، ولخشيتي من تهمة الترويج لبعض منها دون بعض، فكلها عندي مما يستحق الثناء عليه، على ما في محتويات بعضها من أغلاط لغوية وطباعية أمل أن تصحَّح، وعلى ما في اقتصار بعضها على بعض وجوه التأليف دون الأخرى لعوامل قد لا تكون علمية.

(٢٦) د. منصور فرح- الفجوة الرقمية في المجتمع العربي وأثرها على اللغة العربية- المؤتمر

الخامس لمجمع اللغة العربية بدمشق ٢٠٠٦- (والباحث خبير في الأمم المتحدة).

٢- المكتبات الإلكترونية العالمية: ثمة مكتبة إلكترونية عالمية أنشأتها اليونسكو تضم مئات الألوف من الكتب في مختلف اللغات العالمية الحيّة، واللغة العربية بكتبها ودورياتها الهامة حاضرة بقوة في تلك المكتبة الأهميّة الضخمة. أليس هذا دليلاً وتجسيداً لعالمية لغتنا العربية التي ما فتئ بعض الانهزاميين يطعنون عليها بسبب وبدون سبب.

٣- بنوك المصطلحات العلمية العربية العالمية: ويأتي في المقدمة منها البنك الآلي السعودي للمصطلحات (باسم) الذي يخزن نحو سبع مئة ألف مصطلح علمي عربي مع مقابلاتها بثلاث لغات أجنبية.^(٢٧) كما أن بنك المصطلحات لشركة (سيمنز) الألمانية أدخل العربية في عداد اللغات العالمية الثماني التي يعتمدها.^(٢٨)

٤- المدوّنات اللغوية العربية: أقدم علماء لغويّون على صنع مدوّنات لغوية للعربية تجاوز بعضها مليار كلمة (كمدوّنة عيدان) التي يجري العمل على بلوغها عشرة مليارات كلمة محمّلة على الشبكة (الإنترنت)، وتحتوي نصوصاً من العربية القديمة والمعاصرة ومن مختلف العلوم والآداب ومن مشارب متباينة في الثقافة العربية.

(٢٧) د. عبد الله سليمان القفاري - البنك الآلي السعودي - مجلة اللسان العربي - ع ٣٩ ص ٢٧٧.

(٢٨) د. علي القاسمي - نحو إنشاء بنك المصطلحات المركزي - مجلة اللسان العربي - ع

ومما لا مراء فيه أن المدونات اللغوية التي توازي مشروع (الذخيرة اللغوية) خطوة عظيمة نحو حفظ العربية أولاً وعالميتها ثانياً^(٢٩).

وأكثر من ذلك صارت الشبكة وسيلة فعّالة لنشر العربية في داخل الوطن العربي وخارجه، فأنشئت معاهد لتعلم اللغة العربية بواسطة الشبكة^(٣٠). وما كان مظنةً تهديد للعربية - عند بعضهم - صار مدعاة نماء لها وانسياح في كل المعمورة.

ولا نعدم من ينعى المحتوى العربي على الشبكة وأنها في آخر اللغات على شاشاتها. نعم كان ذلك في البداية، ولكن الأيام دارت، وجهود الغيّر من أبنائها تعاضمت، فارتفعت نسبة المحتوى الرقمي العربي على الشبكة من ١,٤٪ إلى ٣٪. وتقدمت مرتبة اللغة العربية عليها إلى الثامنة بين لغات العالم متجاوزة بعض لغات عالمية^(٣١).

ولعل آخر ما صدر عن المنظمات الدولية ويثبت عالميّة اللغة العربية قراراً منظمة (إيكان) الدولية، وهي المنظمة العلمية والفنية الموكل إليها إقرار أسماء المواقع الإلكترونية والنطاقات، والموافقة على التسمية العربية

(٢٩) د. عدنان عيدان - مدونة اللغة العربية - المؤتمر الخامس لمجمع دمشق ٢٠٠٦ بحوث المؤتمر.

(٣٠) د. محمد عبد الرحمن آل الشيخ - مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة: ٢٤٦ - ٢٦٠.

(٣١) د. محمد زكي خضر - خطة مرجعية لمركز اللغة العربية - ندوة مركز اللغة العربية بدعوة من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دمشق ٢٠١٠.

وبالأحرف العربية لأسماء النطاقات. وبدأت مصر والإمارات وسورية تسمية نطاقات بالعربية. (٣٢)

أما من يشكو ضعف المحتوى الرقمي العلمي على الشبكة، فله الحقُّ في ذلك، ولكننا نذكرُ بأن التقدم العلمي والتقني لا تصنعه اللغة، بل هو مرتبط بالمستوى العلمي والحضاري للأمة وهو ما يجب علينا جميعاً الإسهام فيه وكلُّ في حقل اختصاصه وبكل ما أوتي من قوة.

ترى لولا تعريب علوم المعلوماتية وتقاناتها، هل كان بالإمكان أن تدخل اللغة العربية هذا الفضاء الرقمي الرَّحَب مستفيدة ومفيدة.

٥) التعريب واللغات الأجنبية:

حذارِ ثم حذارِ أن يُفهم من كلامنا أننا من دعاة الانغلاق الثقافي أو اللغوي، فإن حرصنا على تعريب العلوم والتعليم لا يعدله إلا حرصنا على إتقان اللغات الأجنبية حاملة العلم والتقانة ومُعبرنا إلى الحداثة والمعاصرة. ما ندعو إليه هو أن تكون العربية لغة التعليم الأساسية في جامعاتنا على أن يشرکہا التعليم بلغات أجنبية لمقررين علميين في كل سنة دراسية، وبذلك نكون قد جمعنا بين الحُسْنَيْن وهما توطين العلم بلغة الأمة والانفتاح على العالم المتقدم بلغاته التي ستكون وسيلة

(٣٢) حسن م يوسف - اللغة العربية في الإنترنت - ندوة اللغة العربية في المواقع الإلكترونية تنظيم اللجنة الفنية بمجلس وزراء الإعلام العرب - دمشق ٢٠١٠ م - بحوث الندوة.

التحصيل العلمي لطلبتنا الموفدين، ولمتابعة الخريج الجامعي ما يجدُّ من معارف عصره لدى الأمم المتقدمة.

إن حرصنا على وجود أمتنا المتمثل بلغتها لا يقل عن حرصنا على التقدم العلمي والتقني وهو الغاية. ولكننا لا نرضى أن نقايس هذا التقدم بلغتنا حاملة ثقافتنا وحافظه وجودنا كأمة إذ لا ضرورة لذلك.

نعم لتعريب العلوم والتعليم، لأنه طريقنا إلى تمثل العلم واستنباته في تربتنا العطشى وطريقنا إلى الإبداع، ولا للانغلاق الثقافي واللغوي والعلمي عن الآخرين. لم يكن العرب في تاريخهم منغلقيين على ثقافتهم دون ثقافة الآخر، ولكنهم لم يذوبوا أبداً في ثقافته، وهذه هي الثقافة السليمة المعافاة التي نراها ونريدها لأمتنا.

وإذا كان (فلوريان كولماس) قد شبه العُملة باللغة^(٣٣) وهو تشبيه مصيب إلى حدٍّ بعيد فإن عالمية العملة واللغة تعني شيئين:

أولهما: قابليتها للتداول في دول عدّة، وهذا يعادل موضوعياً في اللغة قابليتها للترجمة والتبادل اللغوي، وهو متحقق في العربية منذ القديم.

وثانيهما: قدرتها على الانتشار عبر الحدود وفي أمم شتى، وهذا متحقق أيضاً في العربية إذ هي عبرت حدود وطنها إلى أوطانٍ أخرى، فكانت لغة ثانية لها أو لغة عقيدة وشرع فيها.

(٣٣) فلوريان كولماس - اللغة والاقتصاد - ٤٤.

يرى د. أحمد مطلوب رئيس المجمع العراقي أن ما يجعل اللغة العربية عالمية أمور هي: (٣٤)

- التأليف بالعربية أدباً وعلوماً.
- التعليم بالعربية في جميع المراحل.
- حوسبة اللغة العربية.
- الترجمة من العربية وإليها.
- إنشاء منظمة لرعاية اللغة العربية ونشرها في العالم ما أمكن.

ألم تتوفر كل هذه الاشتراطات في عربيتنا المعاصرة؟

بلى، إن لغة عمرها أكثر من خمسة عشر قرناً، حملت خلالها معارف أبنائها وعلومهم وعلوم معاصريهم، وكانت أداة تواصل بين الأمم والحضارات والعصور، هي الرابعة في العالم من حيث عدد الناطقين، والسادسة بين لغات العالم الرسمية المعتمدة في الأمم المتحدة، والثامنة من حيث الانتشار على الشبكة، هي لغة عالمية شاء من شاء وأبى من أبى.



(٣٤) د. أحمد مطلوب - عالمية اللغة العربية - المؤتمر الخامس لمجمع اللغة العربية بدمشق

المصادر والمراجع

- التعريب وتنسيقه في الوطن العربي: د. محمد المنجي الصيادي - الوحدة العربية - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٤.
- التعريب مؤسساته ووسائله: د. ممدوح خسارة - الدار المتحدة ومؤسسة الرسالة - دمشق ١٩٩٩ م.
- التعريب في الوطن العربي واقعه ومستقبله: إعداد د. سام عمار. وأ. شحادة الخوري - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس ١٩٩٦ م.
- التعريب والتنمية اللغوية: د. ممدوح خسارة - دار الأهالي - دمشق ١٩٩٣.
- الثقافة العربية في عصر المعلومات: د. نبيل علي - عالم المعرفة (٢٦٥) الكويت يناير ٢٠٠١ م.
- الفهرست: ابن النديم - المكتبة التجارية الكبرى مصر - د. ت.
- اللغة والاقتصاد: فلوريان كولماس - ترجمة أحمد عوض ومراجعة د. عبد السلام رضوان - عالم المعرفة - الكويت ٢٠٠٠ م.
- المراجع المعجمية العربية: د. مسفر الشبتي و د. محمود إسماعيل صيني - مكتبة لبنان ١٩٨٩ م.
- المؤتمر الخامس لمجمع اللغة العربية بدمشق - الكتابة العلمية باللغة العربية - دمشق ٢٠٠٦ م. بحوث المؤتمر.

- مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة: المجلس العالمي للغة العربية أعمال الدورة الثالثة - بيروت ٢٠٠٥ م.
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة: ع ٤ / ٣٢.
- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: المجلد ٥٩ / ٤ - ٦٠ / ٤.
- مجلة اللسان العربي: الرباط ع ٣٩.
- مجلة التعريب دمشق: العدد ١٣.
- مجلة الوحدة: العدد ٣٣.
- الندوة السنوية لتعريب التعليم العالي - المركز العربي للتعريب والترجمة والنشر بدمشق ١٩٩٥.
- ندوة مرصد اللغة العربية : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دمشق ٢٠١٠ م بحوث الندوة.
- ندوة اللغة العربية في المواقع الإلكترونية: اللجنة الفنية لمجلس وزراء الإعلام العرب - دمشق ٢٠١٠ م- بحوث الندوة.



دراسة (إِذَنْ) من أدوات المعاني في ضوء أقوال النحويين والمفسرين

الباحث د. خالد سليمان الياسين^(*)

المبحث الأول: أصل (إِذَنْ)^(١):

اختلف النحويون في أصل (إِذَنْ)، هل هي حرفٌ أو اسمٌ؟ وهل هي بسيطةٌ أو مركبةٌ؟ فذهب الجمهور إلى أنها حرفٌ، وذهب بعض الكوفيين إلى أنها اسمٌ ظرفيٌّ، وأصلها (إذا) الظرفية لحقها التنوين عوضاً من الجملة المحذوفة، إذ الأصل في (إِذَنْ أكرمك) أن تقول: (إذا جئتني أكرمك)، حُذِفَ ما تضاف إليه (إذا)، وعوّض منه التنوين كما عوّضوا في (حيثُ)، وحُذِفَت الألف لالتقاء الساكنين، ونُقلت إلى الجزائية، فبقي فيها معنى الربط والسبب.

(*) عضو الهيئة التدريسية في معهد الشام العالي بدمشق.

(١) ينظر نتائج الفكر ١٣٤، وشرح التسهيل ٢٠/٤، وشرح الكافية للرضي ٢/٢٣٥، ٢٣٨، ورفض المباني ١٥٧، والارتشاف ٤/١٦٥٠، والجنى الداني ٣٦٣، وتوضيح المقاصد ٤/١٩٠، وجواهر الأدب ٣٣٩، ومغني اللبيب ١٥، والمساعد ٣/٧٤، والتصريح ٢/٢٣٤، والهمع ٦/٢، والأشموني ٣/٢٩٠، والنحو الوافي ٤/٣٠٨.

وذهب رضي الدين إلى ما ذهب إليه بعض الكوفيين، فقال: «والذي يلوح لي في (إِذَنْ) ويغلب في ظني أن أصله (إِذْ) حذفت الجملة المضاف إليها، وعوّض منها التنوين لما قصد جعله صالحاً لجميع الأزمنة الثلاثة بعد ما كان مختصاً بالماضي، وذلك أنهم أرادوا الإشارة إلى زمان فعلٍ مذكورٍ، فقصدوا إلى لفظ (إِذْ) الذي هو بمعنى مطلق الوقت لخفة لفظه، وجرّده عن معنى الماضي، وجعلوه صالحاً للأزمنة الثلاثة، وحذفوا منه الجملة المضاف هو إليها، لأنهم لما قصدوا أن يشيروا به إلى زمان الفعل المذكور، دلّ ذلك الفعل السابق على الجملة المضاف إليها، كما يقول لك شخص مثلاً: أنا أزورك، فتقول: إِذَنْ أكرمك، أي: إذ تزورني أكرمك، أي: وقت زيارتك لي أكرمك، وعوّض التنوين من المضاف إليه؛ لأنه وُضع في الأصل لازم الإضافة، فهو ك(كُلٌّ وبعضٍ)، إلا أنّهما معربان و(إِذْ) مبنيّ...»^(٢).

ويؤكد اسميتها في أكثر من موضع بقوله: «وإذا جاز لك إضمار (أَنْ) بعد الحروف التي هي: الواو، والفاء، وأو، وحتى، فهلاًّ جاز إضمارها بعد الاسم، يعني إِذَنْ، وإنّما لم يجز إظهار (أَنْ) بعد (إِذَنْ) لاستبشاعهم للتلفظ بها بعدها»^(٣). وقال في موضعٍ آخر: «و (إِذَنْ) كنواصب الفعل التي لا يُفصل بينها وبين الفعل، إلا أنّ (إِذَنْ) لما كان اسماً بخلاف أخواته جاز أن يُفصل بينه وبين الفعل»^(٤).

(٢) شرح الكافية ٢/ ٢٣٥.

(٣) شرح الكافية ٢/ ٢٣٧.

(٤) شرح الكافية ٢/ ٢٣٧.

بل إنّه رجّح اسميتها بقوله: «وَقَلْبُ نُونِهَا فِي الْوَقْفِ أَلْفًا يُرَجَّحُ جَانِبَ اسْمِئِهَا»^(٥).
واختلف النحويون أيضاً في بساطتها وتركبها على ثلاثة أقوال:

١ - فذهب الجمهور إلى أنّها بسيطة لا مركبة من (إِذْ) و (أَنْ)، أو (إِذَا) و (أَنْ).
٢ - وذهب الخليل في أحد أقواله فيما حكى عنه غير سيبويه إلى أنّها حرفٌ مركبٌ من (إِذْ) و (أَنْ)، وغلب عليها حكم الحرفية، ونقلت حركة الهمزة إلى الدال، ثمّ حذفت والتزم هذا النقل. وعن ذهب إلى هذا الرأي بعض الكوفيين، وابن مالك، فقال: «... وليس في هذا نصٌّ على أنّ انتصاب المضارع بعد (إِذَنْ) عند الخليل بد (أَنْ) مضمرة، لجواز أن تكون مركبةً مع (إِذْ) التي للتعليل، و (أَنْ) محذوفاً همزتها بعد النقل، والقول به على ضعفه أقربٌ من القول بأنّ (إِذَنْ) غيرٌ مركبة». ويؤكد ابن مالك تركيبها بقوله: «والقول بأنّ (إِذَنْ) مركبةٌ من (إِذْ) و (أَنْ) أسهل منه»^(٦).

٣ - وذهب أبو عليّ الرنديّ إلى أنّها مركبةٌ من (إِذَا) و (أَنْ)، حذفت همزة (أَنْ)، ثمّ حذفت ألف (إِذَا) لالتقاء الساكنين، ثمّ تُعطى ما تُعطى كلّ واحدة منها، فتعطى الرّبط ك(إِذَا)، والنّصب ك(أَنْ)^(٧).

وقد ردّ الملقبيّ على من زعم أنّ (إِذَنْ) مركبةٌ، بقوله: «وهذا فاسدٌ من وجهين: أحدهما: أنّ الأصل في الحروف البساطة، ولا يُدعى التركيب إلاّ بدليلٍ قاطع. والثاني: أنّها

(٥) شرح الكافية ٢/ ٢٣٨.

(٦) شرح التسهيل ٤/ ٢٠، وانظر شرح الكافية للرضيّ ٢/ ٢٣٨، ورفض المباني ١٥٧.

(٧) الارتشاف ٤/ ١٦٥٠، والهمع ٢/ ٦.

لو كانت مركبةً من (إذ) و (أن) لكانت ناصبةً على كلِّ حالٍ، تقدمت أو تأخرت، وعدمُ العمل في المواضع المذكورة قبلُ دليلٌ على عدم التركيب»^(٨).

المبحث الثاني: عمل (إذَنْ):

اختلف النحويون أيضاً في عمل (إذَنْ) إذا جاء الفعل المضارع منصوباً بعدها، ما النَّاصب له؟ هل النَّاصب له (إذَنْ) أو (أَنْ) مضمرةٌ بعدها؟.

ذهب سيويه وأكثر النحويين إلى أنَّها تنصب بنفسها، وهو ما سمعه عن الخليل، قال سيويه: «اعلم أنَّ (إذَنْ) إذا كانت جواباً، وكانت مبتدأةً عملت في الفعل عمل (أرى) في الاسم إذا كانت مبتدأةً، وذلك قولك: (إذَنْ أجيئك) و (إذَنْ آتيك)»^(٩).

وذهب الخليل في أحد قوليهِ إلى أنَّها ليست ناصبةً بنفسها، بل الفعل بعد (إذَنْ) منصوب بـ (أَنْ) مضمرة، وهو ما رواه عنه أبو عبيدة.

قال سيويه: «وقد ذكر لي بعضهم أنَّ الخليل قال: (أَنْ) مضمرة بعد (إذَنْ)، ولو كانت مما يُضمَّر بعده (أَنْ) فكانت بمنزلة (اللام وحتّى) لأضمرتها إذا قلت: (عبدُ الله إذَنْ يأتيك)، فكان ينبغي أن تنصب (إذَنْ يأتيك)؛ لأنَّ المعنى واحد، ولم يُغيَّر فيه المعنى الذي كان في قوله: (إذَنْ يأتيك عبدُ الله)، كما يتغيَّر المعنى في (حتّى) في الرفع والنصب، فهذا ما رَوَوْا، وأمّا ما سمعتُ منه فالأوَّل»^(١٠).

(٨) رصف المباني ١٥٧.

(٩) الكتاب ٣/١٢.

(١٠) (١٠) الكتاب ٣/١٦، والنكت في تفسير الكتاب ١/٦٩٨.

ومن ذهب مذهب الخليل الزّجاج، والفارسيّ^(١١)، ورضيّ الدين.
قال الزّجاج بعد أن حكى رأي سيوييه ورأي الخليل: «وكلا القولين حسنٌ جميلٌ،
إلا أن العامل عندي النصبُ في سائر الأفعال (أن)، وذلك أجود، إمّا أن تقع ظاهرة
أو مضمرة».

وقال في تأويل (إِذَنْ أكرمه): «تأويله إن كان الأمر على ما تصفُ وقَعَ إكرامه، ف(أن)
مع (أكرمه) مقدرةٌ بعد (إِذَنْ)»^(١٢).

أما أبو علي الفارسيّ فذهب إلى أنّها العاملة بنفسها، وهو مخالفٌ لما نُسب إليه، فقال:
«ومّا يتنصب الفعل بعده من الحروف التي لا تضمّر (إِذَنْ)، وإنّما تعمل في الفعل إذا
كانت جواباً...»^(١٣).

أما الرضيّ فقد دافع عن مذهب الخليل وردّ على سيوييه بقوله: «ويمكن توجيه هذا
القول على ما ذكرنا» ثمّ قال: «وإذا جاز لك إضمار (أن) بعد الحروف التي هي: الواو،
والفاء، وأو، وحتىّ، فهلاً جاز إضمارها بعد الاسم، وإنّما لم يجز إظهار (أن) بعد (إِذَنْ)
لاستبشاعهم للتلفظ بها بعدها».

ويؤكّد ذلك أيضاً بقوله: «فلما احتمل (إِذَنْ) التي يليها المضارع معنى الجزاء،
فالمضارع بمعنى الاستقبال، واحتمل معنى مطلق الزمان، فالمضارع بمعنى الحال، وقصد

(١١) ينظر رأيهما في الارتشاف ٤/ ١٦٥٠، والجنى الداني ٣٦٤، وتوضيح المقاصد ٤/ ١٩٠، والهمع ٦/ ٢.

(١٢) معاني القرآن ٦٣/ ٢.

(١٣) الإيضاح ٣٢٠، والمقتصد ١٠٥٤.

التنصيص على معنى الجزاء في (إِذَنْ)، نصب المضارع بـ (أَنَّ) المقدرة؛ لأنها تُخَصُّ المضارع للاستقبال...».

ويُبرهن أنها غيرُ عاملة بنفسها بقوله: «وتجوز الفصل بينها وبين منصوبها بالقسم، والنداء، والدعاء، يُقوِّي كونها غيرَ ناصبة بنفسها، كـ (أَنَّ)، و (لَنْ)، إذ لا يفصل بين الحرف ومعموله بها ليس من معموله»^(١٤).

أما ابن مالك فيرى أنه لا يوجد نصٌّ على أنَّ الخليل يذهب إلى أنَّ الفعل المضارع منصوبٌ بـ (أَنَّ) مضمرة بعد (إِذَنْ)، وما رواه عنه أبو عبيدة لا نصٌّ فيه على مذهب الخليل، إذ قال: «وما عزاها إلى الخليل من أنَّ الفعل بعد (إِذَنْ) منصوبٌ بـ (أَنَّ) مضمرة، إنما مستنده فيه قول السيرافي في أول شرح الكتاب»^(١٥).

وروى أبو عبيدة عن الخليل أنه قال: «لا ينصب شيء من الأفعال إلاَّ (أَنَّ) مظهرة أو مضمرة في: كي، ولَنْ، وإِذَنْ، وغير ذلك».

وليس في هذا نصٌّ على أنَّ انتصاب المضارع بعد (إِذَنْ) عند الخليل بـ (أَنَّ) مضمرة، لجواز أن تكون مركبةً مع (إِذْ) التي للتعليل، و(أَنَّ) محذوفاً همزتها بعد النقل، على نحو ما يراه في انتصابه بعد (لَنْ)، والقول به على ضعفه أقرب من القول بأنَّ (إِذَنْ) غيرُ مركبة، وانتصاب المضارع بعدها بـ (أَنَّ) مضمرة؛ لأنه لا يستقيم إلاَّ على أن يكون ما بعد (إِذَنْ) في تأويل مبتدئٍ لازمٍ حُذِف خبره، أو (إِذَنْ) قبله ليست حرفاً بل ظرفاً مخبراً به عن المبتدأ،

(١٤) شرح الكافية ٢/٢٣٧، ٢٣٨.

(١٥) شرح الكتاب للسيرافي ١/٨٤.

وأصلها (إِذَا) فَقُطِعَتْ عن الإِضَافَةِ وَعَوِّضَ عنها التَّنْوِينُ، وكلاهما في غايةٍ من التَّكْلُفِ، والقول بأنَّ (إِذَنْ) مركبة من (إِذْ) و (أَنْ) أسهل منه^(١٦).

هذه آراء وأدلة القائلين بأنَّ (إِذَنْ) ليست ناصبة بنفسها، وأنَّ (أَنْ) بعدها مقدَّرةٌ، ماعدا ابن مالك فقد دافع عن مذهب الخليل وبيَّن وجهة نظره.

أمَّا جمهور النحويين فيرون أنَّها الناصبة للمضارع بنفسها، لا (أَنْ) مضمرة بعدها، وقد انتصر المالقيُّ لمذهب الجمهور مدللاً على فساد المذهب الآخر بقوله: «وكأنَّ من نصب بإضمار (أَنْ) قاسها على (حتى، وكى، ولا مَها، ولا م الجحود) ولا يصحُّ القياس على ذلك؛ لأنَّ (حتى، وكى، ولا مَها، ولا م الجحود) إنما تنصب بإضمار (أَنْ)؛ لجواز دخولها على المصادر، وربما ظهرت (أَنْ) مع بعضها في بعض المواضع على ما يُبيِّن بعد، ولما كانت (إِذَنْ) لا يصحُّ دخولها على مصدرٍ ملفوظٍ به ولا مقدَّرٍ، ولا يصحُّ إظهار (أَنْ) بعدها في موضعٍ من المواضع، لم يجوز القياس في نصب ما بعدها على ما ذُكِرَ»^(١٧).

المبحث الثالث: معنى (إِذَنْ)^(١٨):

قال سيويوه: «وأما (إِذَنْ) فجوابٌ وجزاء»^(١٩).

(١٦) شرح التسهيل ٤/ ٢٠.

(١٧) رصف المباني ١٥٧.

(١٨) ينظر الكتاب ٤/ ٢٣٤، وابن يعيش ٩/ ١٣، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ١٧٠، ١٧١، وشرح

الجزولية ٢/ ٤٧٧، وشرح الكافية ٢/ ٢٣٦، والارتشاف ٤/ ١٦٥٤، و رصف المباني ١٥١، والجنى

الداني ٣٦٤، والمغني ١٥، والتصريح ٢/ ٢٣٤، والهمع ٢/ ٦، ودراسات لأسلوب القرآن ١/ ٦٤.

(١٩) الكتاب ٤/ ٢٣٤، وينظر الصَّاحِبِي ١٩٨.

قال أبو حيان الأندلسي: «وتحرير معنى (إِذْنٌ) صعبٌ، وقد اضطرب الناس بمعناها، وقد نصَّ سيبويه على أن معناها: (الجوابُ والجزاءُ)، واختلف النحويون في فهم كلام سيبويه»^(٢٠).

نعم اختلف النحويون في فهم معناها، والذي يظهر من لفظه أنها حينما توجد يكون معناها الجواب والجزاء معاً، وهذا ما فهمه الأستاذ أبو عليّ الشلوين^(٢١)، حيث حمل كلام سيبويه على ظاهره، وتكلّف في كلّ مكان وقعت فيه أنها جوابٌ وجزاءٌ.

أما أبو عليّ الفارسي فإنه فهم من كلام سيبويه أنها قد تردّ لهما، وهو الأكثر، وقد تتمحّص للجواب فقط، نحو: أن يقول لك القائل: (أحبُّك)، فتقول: (إِذْنٌ أَطْنُكَ صادقاً) فلا يتصوّر هنا الجزاء^(٢٢).

قال المالقيّ: «والصحيح أنها شرط في موضع، وجواب في موضع، وإذا كانت شرطاً فلا تكون إلاّ جواباً، وهذا هو المفهوم من كلام سيبويه، لأنه لم ينصّ على أنّها معاً في موضع واحد».

وقد ردّ ابن عصفور على شيخه الأستاذ أبي عليّ الشلوين في تكلفه لمعنى (إِذْنٌ)، بقوله: «ففهم الأستاذ أبو عليّ الشلوين هذا على أنه شرط وجواب، وأخذ الجزاء بمعنى الشرط، والجواب جوابه فحينما جاءت قدرها بفعلي الشرط والجزاء؛ فإذا قلت لمن قال لك: (أنا أزوّرك)، (إِذْنٌ أكرمك)، فمعناه: إن تزّرني أكرمك.

(٢٠) البحر المحيط ١/ ٤٣٤.

(٢١) شرح الجزولية ٢/ ٤٧٧.

(٢٢) التكملة ص ٥٦٣، وينظر رصف المباني ص ١٥١.

فلما أخذها هذا المأخذ اضطر إلى هذا التقدير في قوله ﷺ: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠]، فلما قدر: إِنْ كُنْتُ فَعَلْتُهَا فَأَنَا ضَالٌّ، جاءه إثبات الضلال لموسى ﷺ؛ قال: ولم يرد إثبات الضلال لنفسه، فأثار إشكالاً على فهمه، فكان انفصاله عن هذا بأن قال: معنى قوله: ﴿وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩]، أي: بأنعمي، فقال له موسى ﷺ: إِنْ كُنْتُ فَعَلْتُهَا كَافِرًا بِنِعْمَتِكَ فَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ، أي: من الجاهلين بأنّ الوكزة تقضي على القبطي».

ثم قال ابن عصفور: «وكلامه معترضٌ في هذا بيّن الاعتراض؛ لأنّه بنى الأمر على أنّ (إِذْنٌ) شرط وجواب، وليس كذلك، بل إنّها هي جوابٌ بمعنى أنّها لا تقال مبتدأة، ولا بدّ أن يتقدمها كلام، فلا تقول أبداً: (إِذْنٌ أزوْرِك) ابتداءً، فهي جواب، وتكون جزاءً، ولا يلزم أن يكون ذلك فيها مجموعاً»^(٢٣).

وقد بيّن ابن هشام الأنصاري متى تكون (إِذْنٌ) جواباً؟ بقوله: «والأكثر أن تكون جواباً لـ (أَنْ) أو (لو) ظاهرتين أو مقدرتين»^(٢٤).

وخلاصة القول إنّ (إِذْنٌ) تكون جواباً وجزاءً، فقد يجتمع فيها هذان، وقد ينفرد أحدهما، فإذا قلت لمن قال لك: (أنا أزوْرِك)، (إِذْنٌ أكرمك)، فهذا جوابٌ وجزاءٌ؛ وإذا قال لك: (أحبك)، فتقول له: (إِذْنٌ أظنُّك صادقاً)، فهذا جواب لا جزاء معه، فعلى هذا لا تخلو من الجواب، وتكون في بعض المواضع جزاءً.

(٢٣) شرح الجمل لابن عصفور ٢/١٧٠، ١٧١.

(٢٤) مغني اللبيب ص ١٥، ١٦.

المبحث الرابع: شروط عمل (إِذْنٌ)^(٢٥):

ذهب أكثر النحويين إلى أنَّ (إِذْنَ) حرف ينصب المضارع بثلاثة شروط، وبعضهم جعلها أربعة، وبعضهم فصل الشروط فجعلها خمسة، ومن النحاة من اشترط في نصبها المضارع ستة شروط:

الأول: أن تكون (إِذْنٌ) واقعةً في صدر الكلام:

أي: في أول الكلام؛ لأنها حيثئذٍ في أشرف محالها، فإن تأخرت ألغيت حتماً، نحو: (أكرمك إِذْنٌ) بلا خلاف؛ لأنَّ الفعل المنصوب لا يجوز تقديمه على ناصبه، أما إذا توسطت، أي: وقعت حشواً في الكلام وذلك بأن اعتمد ما بعدها على ما قبلها، مثل أن تتوسط بين الشرط وجزائه، وبين القسم وجوابه وبين المبتدأ وخبره، فيجب إلغاؤها في الصور كلها. فإن تقدمها كلامٌ وتمَّ دونها جاز أن تستأنفَ بها، وتنصب ويكون جواباً، كما لو لم يتقدمها شيء، وذلك نحو قول عبد الله بن عَنَمَةَ الضبيِّ:

أُرْدُدُ جِمَارَكَ لَا تُنْزِعَ سَوِيَّتَهُ إِذْنٌ يُرَدُّ وَقَيْدُ الْعَيْرِ مَكْرُوبٌ^(٢٦)

(٢٥) ينظر الأصول ١٤٨/٢، وشرح الكتاب للسيرافي ٨٤/١، والإيضاح ٣٢٠، والمقتصد ١٠٥٤/٢، وشرح الملحة للحريري ٣٤٢، وكشف المشكل ٥٤٠/١، وابن يعيش ١٤/٩، والملخص ١٣٨، وشرح الكافية للرضي ٢٣٧/٢، وتوضيح المقاصد ١٨٧/٤، والجنى الداني ٣٦١، وجواهر الأدب ٣٣٩، وشرح قطر الندى ٦٢، والمغني ١٦، والتصريح ٢٣٤/٢، والهمع ٦/٢، والأشباه والنظائر ١٣٥/٢.

(٢٦) البيت في المفضليات ٣٨٣، وهو من شواهد الكتاب ١٤/٣، والمقتضب ١٠/٢، والأصول ١٤٨/٢، وشرح الكتاب للسيرافي ٨٤/١، والتعليقة ١٣٢/٢، وشرح أبيات سيبويه ١٠٠/٢، والصاحبي ١٩٨، والنكت ٦٩٩/١، وابن يعيش ١٦/٧، وشرح التسهيل ٢١/٤، وشرح الكافية ٢٣٨/٢، وشرح الجزولية ٤٧٨/٢، وورصف المباني ١٥٢.

قال ابن السراج: «فهذا نصبٌ؛ لأنَّ ما قبله من الكلام قد استغنى وتمَّ، ألا ترى أنَّ قوله: (أرذدُ حمارك لا تُنزع سويته) كلامٌ قد تمَّ، ثمَّ استأنف كأنه أجاب من قال: لا أفعلُ ذلك، فقال: (إِذَنْ يُرَدُّ وَقِيدُ الْعَيْرِ مَكْرُوبٌ)»^(٢٧).

الثاني: أن يكون الفعل المضارع بعدها مستقبلاً:

فإن كان حالاً فلا يُنصب، كقولك لمن يُحدِّثك: (إِذَنْ أَظُنُّكَ صادقاً) فترفع؛ لأنَّه حالٌ، والفعل المنصوب لا يكون إلاً مستقبلاً. قال أبو عليّ الشلوين: «وهو ألا تدخل إلاً على مستقبل، فإذا أدخلناها على فعل حالٍ لم تعمل أصلاً وإن كانت متقدمة؛ لأنَّه ليس في الدُّنيا ناصب يدخل على فعل حالٍ، فوجب لها هنالك الإلغاء»^(٢٨).

الثالث: ألا يُفصل بين (إِذَنْ) والفعل بفاصل:

أي: أن يكون المضارع متصلاً بها لضعفها مع الفصل عن العمل فيما بعدها، فإنْ فصلت بفاصل بطل عملها، إلا أن تُفصل بواحدٍ من اثنين، فإنَّ الفصل بذلك كلاً فصلٍ، وهما: (القسم) و(لا)، وأجاز بعض النحويين الفصل بغير ما سبق ذكره، وهو ما سنوضحه بالتفصيل في موضعه.

وإلى الشروط الثلاثة التي سبق ذكرها أشار ابن مالك بقوله^(٢٩):

وَنَصَبُوا بِـ (إِذَنْ) الْمُسْتَقْبَلَاً إِنْ صُدِّرَتْ، وَالْفِعْلُ بَعْدُ مُوَصَّلَاً

(٢٧) الأصول ٢/١٤٨، وينظر التبصرة والتذكرة ١/٣٩٦.

(٢٨) شرح الجزولية ٢/٤٧٧.

(٢٩) ألفية ابن مالك ٦٠، وشرح الألفية لابن الناظم ٦٦٥، وتوضيح المقاصد ٤/١٨٧.

الرابع: أن تكون (إِذَنْ) جواباً أو في تقدير الجواب:

قال الزمخشري: «و(إِذَنْ) جوابٌ وجزاءٌ، يقول الرجل: (أنا آتيك)، فتقول: (إِذَنْ أكرمك)، فهذا الكلام قد أجبته به وصيرت إكرامك جزاءً له على إتيانه؛ وقال الزجاج: (تأويلها إن كان الأمر كما ذكرت فإني أكرمك)»^(٣٠).

وقال السيرافي: «وإنما أردت إكراماً تُوقِعُهُ في المستقبل، فصارت بمنزلة (أَنْ) في وقوعها للمستقبل من الأفعال»^(٣١).

وقال ابن هشام: «والأكثر أن تكون جواباً ل(إِنْ) أو (لَوْ) ظاهرتين أو مقدرتين»^(٣٢).

الخامس: ألا يكون الفعل الذي بعدها معتمداً على ما قبلها^(٣٣):

قال الفارسي: «فإن اعتمدت بالفعل على شيء قبلها رفعت، وذلك قولك: (أنا إذن أكرمك)، تُرفع؛ لأن الفعل معتمد على الابتداء الذي هو (أنا)، وكذلك: (إن تكرمني إذن أكرمك)»^(٣٤).

السادس: ألا تقع (إِذَنْ) بعد حرف عطف^(٣٥):

فإن وقعت بعد حرف عطف كالواو أو الفاء، نحو: (وإذن آتيك) أو (فإذن آتيك)، جاز فيها الوجهان: الإلغاء، والإعمال، والإلغاء أجود وأكثر، وبه قرأ القراء.

(٣٠) الفصل ٣٢٣، وابن يعيش ١٢/٩، وانظر الأصول ١٤٨/٢، والإيضاح ٣٢٠، والمقتصد

١٠٥٤/٢، وشرح الملحة للحريزي ٣٤٢، وجواهر الأدب ٣٣٩.

(٣١) شرح الكتاب ٨٤/١.

(٣٢) مغني اللبيب ١٥.

(٣٣) القائلون بهذا الشرط هم القائلون بالشرط الذي قبله.

(٣٤) الإيضاح ٣٢٠.

(٣٥) اشترط هذا الشرط الحيدرة اليميني في كشف المشكل ١/٥٤٠، والأندلسي في شرح المفصل، ينظر

الأشباه والنظائر ١٣٥/٢.

المبحث الخامس: حكم (إِذْنٌ) إِنْ وقعت بين شيئين متلازمين^(٣٦):

اشترط النحاة في عمل (إِذْنٌ) أن تكون في صدر الكلام، فإن وقعت حشواً في الكلام بأن اعتمد ما بعدها على ما قبلها أهملت.

قال سيويوه: «واعلم أنّ (إِذْنٌ) إذا كانت بين الفعل وبين شيء الفعل معتمدٌ عليه فإنّها مُلغاةٌ لا تنصب البتة، كما لا تنصب (أرى) إذا كانت بين الفعل والاسم في قولك: (كان أرى زيداً ذاهباً)، وكما لا تعمل في قولك: (إني أرى ذاهباً)، فـ (إِذْنٌ) لا تصل في ذا الموضوع إلى أن تنصب كما لا تصل (أرى) هنا إلى أن تنصب، فهذا تفسير الخليل، وذلك قولك: (أنا إِذْنٌ أتيك)، فهي ههنا بمنزلة (أرى) حيث لا تكون إلا ملغاةً، ومن ذلك أيضاً قولك: (إن تأتي إِذْنٌ أتك)؛ لأنّ الفعل ههنا معتمدٌ على ما قبل (إِذْنٌ)»^(٣٧).

وقد حدد النحاة إهمالها في ثلاثة مواضع:

الأول: أن يكون ما بعدها جواباً للشرط الذي قبل (إِذْنٌ)، نحو: (إن تأتي إِذْنٌ أكرمك)، فتجزم (أكرمك) لأنّه جواب الشرط، ولا تأثير لـ (إِذْنٌ). ومن ذلك أيضاً جعل الرضي البيت السابق: (أرذد حمارك .. إِذْنٌ يردّ ..)؛ إذ قال: «يجوز على مذهب الكسائي أن يكون (لا يرتع) مجزوماً بكون (لا) فيه للنهي، لا أنّه جواب الأمر، و(يردّ) مجزوماً لا منصوباً بكونه جواباً للنهي كما هو مذهبه في نحو قولك: (لا تكفر تدخل النار) أي: إن تكفر تدخل النار، فيكون المعنى: لا يرتع إن يرتع يردّ»^(٣٨).

(٣٦) ينظر الكتاب ١٤/٣، والمقتضب ١١/٢، والتبصرة والتذكرة ٣٩٦/١، وابن يعيش ١٦/٧، وشرح الجزولية ٤٧٩/٢، وشرح الكافية ٢٣٨/٢، ووصف المباني ١٥٤، والارتشاف ٤/١٦٥٢، والتذكرة ٥٥٩.

(٣٧) الكتاب ١٤/٣.

(٣٨) شرح الكافية ٢/٢٣٨-٢٣٩.

الثاني: أن يكون ما بعدها جواباً للقسم الذي قبلها:

إمّا مذكوراً، نحو: (والله إِذَنْ لَا أَفْعَلُ)، قال سيويه: «ومن ذلك أيضاً: (والله إِذَنْ لَا أَفْعَلُ)، من قِيلَ أَنَّ (أَفْعَلُ) معتمدٌ على اليمين، و(إِذَنْ) لغوٌ»^(٣٩). وإمّا مقدر، كقول كثيرٍ عزّة:

لئن عَادَ لي عبدُ العزيزِ بمثلِها وأمكِنني منها إِذَنْ لَا أَقِيلُها^(٤٠)

ف(لا أقيلها) مرفوع؛ لأنَّ (إِذَنْ) لم تتصدر لكونها جواب القسم المقدر الموطأ عليه باللام الداخلة على (أَنَّ) في أول البيت، والتقدير: والله لئن.

الثالث: أن يكون ما بعدها خبراً للمبتدأ الذي قبلها، نحو: (أنا إِذَنْ أكرمك). قال الملقى: «وتقول في المبتدأ: (زيدٌ إِذَنْ يكرمك)، ف(يكرمك) مرفوع؛ لأنه خبر عن (زيد) وكذلك حكمه في خبر ما يدخل على المبتدأ والخبر، من (كان) أو (أَنَّ) وشبهها، كقولك: (كان زيدٌ إِذَنْ يكرمك) و(إنَّ زيداً إِذَنْ يكرمك)، و(ظننت زيداً إِذَنْ يكرمك)؛ لأنَّ المفعول الثاني في (باب ظننت) حكمه أن يكون خبراً للمبتدأ في الأصل، فهو كخبر (كان) و(أَنَّ)»^(٤١).

وهذه الصورة موضعُ خلافٍ بين البصريين والكوفيين، فمذهب البصريين أنه لا يجوز الإعمال، وفصل الكوفيون فأجاز هشام النصب والرفع بعد المبتدأ، وأجازهما

(٣٩) الكتاب ١٤/٣.

(٤٠) في ديوانه ٣٠٥، وهو من شواهد الكتاب ١٥/٣، وابن يعيش ١٣/٩، ووصف المباني ١٥٤،

وشرح أبيات سيويه ١٤٤/٢، والجمل ١٩٥، وشرح الألفية لابن الناظم ٦٦٩، والمغني ١٥،

والتصريح ٢٣٤/٢، والهمع ٧/٢، وشواهد المغني للسيوطي ٦٣/١، والأشموني ٢٨٨/٣.

(٤١) رصف المباني ١٥٤.

الكسائي بعد اسم (أَنْ)، وبعد اسم (كَانَ)، ووافق الفراء في (أَنْ)، وخالفه في (كَانَ) فأوجب الرفع، ونصّ الفراء على وجوب الرفع بعد (ظَنَّ). وقال أبو حيان: «وقياس قول الكسائي جواز الوجهين»^(٤٢). لذلك اختلف الفريقان في قول الشاعر:

لَا تَتَرَكَّنِي فِيهِمْ شَطِيرًا إِنِّي إِذَنْ أَهْلِكَ أَوْ أَطِيرًا^(٤٣)

فتأوله البصريون على أنه شاذُّ، أو إن صححت الرواية فإنه على أحد وجهين:

إِمَّا أَنْ يَجْعَلَ (إِذَنْ أَهْلِكَ) جملة في موضع خبر (أَنْ)، وإمَّا أَنْ يَكُونَ خبر (إِنِّي) محذوفاً،

أي: إِنِّي لَا أَسْتَطِيعُ، أَوْ لَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ، أَوْ إِنِّي أُذَلُّ، ثم استأنف بـ (إِذَنْ) فنصب الفعل بعد تمام الأول بخبره .

أما الكوفيون فبنوا على هذا البيت مسألهم. قال رضي الدين في نهاية هذه المواضع الثلاثة التي تقع فيها (إِذَنْ) حشواً: «ولا يقع المضارع بعد (إِذَنْ) فيغير هذه المواضع الثلاثة معتمداً على ما قبلها بالاستقراء، بل تقع متوسطة فيغير هذه المواضع، نحو: (يَقْتُلُ إِذَنْ زَيْدٌ عمراً)، و(لَيْسَ الرَّجُلُ إِذَنْ زَيْدٌ) ونحوه»^(٤٤).

(٤٢) الارتشاف ٤/١٦٥٢، وينظر التذكرة ٥٥٩، والهمع ٧/٢.

(٤٣) البيت بلانسية وهو في معاني القرآن للفراء ٢/٣٣٨، وشرح الكتاب للسيرافي ١/٨٦، وشرح الجزولية ٢/٤٧٩، وابن يعيش ٧/١٧، والمقرب ١/٢٦١، وشرح الكافية ٢/٢٣٨، وشرح التسهيل ٤/٢١، وورصف المباني ١٥٤، والارتشاف ٤/١٦٥٣، والجنى الداني ٣٦٢، والمساعد ٣/٧٦، والمغني ١٦، وشرح الكافية الشافية ٣/١٥٣٧، والهمع ٧/٢، وشواهد المغني للسيوطي ١/٧٠.

(٤٤) شرح الكافية ٢/٢٣٩.

المبحث السادس: حكم (إِذَنْ) إذا فصل بينها وبين الفعل بفواصل^(٤٥):

ذهب النحاة إلى أنه لا يجوز الفصل بين (إِذَنْ) ومنصوبها؛ لضعفها مع الفصل عن العمل فيما بعدها، إلا أنهم اغتفروا الفصل بالقسم، نحو: (إِذَنْ وَاللَّهِ أَجِيئُكَ)، ومنه قول حسان بن ثابت:

إِذَنْ وَاللَّهِ نَرَمِيهِمْ بِحَرْبٍ تُشِيبُ الطَّلَّالَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيبِ^(٤٦)

أو الفصل بـ(لا) النافية، نحو: (إِذَنْ لَا أَكْرَمَكَ)، ومنه قراءة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُوا النَّاسَ تَقِيْرًا﴾^(٤٧)، بإعْمَالِهَا، فَحَذَفَ النَّوْنَ مِنْ قَوْلِهِ (لَا يُؤْتُونَ).

وقال أبو البقاء: وَلَمْ يَعْمَلْ هُنَا مِنْ أَجْلِ حَرْفِ الْعَطْفِ وَهُوَ الْفَاءُ، وَيَجُوزُ فِي غَيْرِ الْقُرْآنِ، أَنْ يَعْمَلَ مَعَ الْفَاءِ، وَلَيْسَ الْمَبْطَلُ «لَا»، لِأَنَّ «لَا» يَتَخَطَّأُهَا الْعَامِلُ. فظاهِرُ هَذِهِ الْعِبَارَةِ: أَنَّ الْمَانِعَ حَرْفُ الْعَطْفِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلِ الْمَانِعُ التَّلَاوُؤُ، وَلِذَلِكَ قَالَ آخِرًا: وَيَجُوزُ فِي غَيْرِ الْقُرْآنِ.

(٤٥) ينظر شرح التسهيل ٢٢/٤، وشرح الكافية ٢٣٧/٢، والمقرب ٢٦٢/١، ووصف المباني ١٥٣، والارتشاف ١٦٥٣/٤، والتذكرة ٥٥٩، والجنى الداني ٣٦٢، والمغني ١٦، والتصريح ٢٣٥/٢، والهمع ٦/٢، والملخص ١٣٨.

(٤٦) في ديوانه ٣٧١، وهو من شواهد الارتشاف ١٦٥٣/٤، وشرح شذور الذهب ٢٩١، وشرح قطر الندى ٦٢، وشواهد المغني للسيوطي ٩٧٠/٢، والتصريح ٢٣٥/٢، والأشْمُونِي ٢٨٩/٣.

(٤٧) سورة النساء آية ٥٣، وانظر مختصر شواذ القرآن ٢٩، تفسير اللباب لابن عادل ٢٠١/٥.

وما عدا ذلك اختلف النحاة فيه، فأجاز ابن بابشاذ^(٤٨) الفصل بالدعاء، والنداء ووافقهُ الرضي^(٤٩)، نحو: (إِذَنْ يَغْفِرُ اللهُ لَكَ يُدْخِلُكَ الْجَنَّةَ)، ونحو: (إِذَنْ يَا زَيْدُ أَحْسَنَ إِلَيْكَ)، ووافقهما ابن أبي الربيع القرشي في النداء فقط^(٥٠).

وأجاز بعض النحويين منهم ابن عصفور^(٥١)، والمالقي^(٥٢)، والأبدي^(٥٣) الفصل بالظرف، أو المجرور، نحو: (إِذَنْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَكْرَمَكَ)، ونحو: (إِذَنْ فِي الدَّارِ آتِيكَ). وأجاز الكسائي والفراء وهشام، الفصل بين (إِذَنْ) والفعل بمعمول الفعل، نحو: (إِذَنْ زَيْدًا أَكْرَمًا)، و(إِذَنْ فِيكَ أَرْغَبًا)، ففي الفعل حيثئذ وجهان: الرفع واختاره الفراء وهشام، والنصب واختاره الكسائي^(٥٤). وجمهور النحويين لا يرون في هذا ونحوه إلا الرفع لوجود الفصل، واغترفوا الفصل بالقسم، وب(لا) النافية كما سبق ذكره.

تنبيه: قال أبو حيان الأندلسي: «لو قدمت معمول الفعل على (إِذَنْ) نحو: (زيداً إِذَنْ أَكْرَمًا) جاز ذلك عند الكسائي والفراء، إلا أن الفراء يُطل عملها، والكسائي يميز الإبطال والإعمال، ولا نصّ عند البصريين أحفظه في ذلك، والذي تقتضيه قواعدهم المنع»^(٥٥).

(٤٨) ينظر الارتشاف ٤/١٦٥٣، والجنى الداني ٣٦٢.

(٤٩) شرح الكافية ٢/٢٣٧.

(٥٠) الملخص ١٣٨.

(٥١) المقرب ١/٢٦٢.

(٥٢) رصف المباني ١٥٣.

(٥٣) ينظر الارتشاف ٤/١٦٥٣، والمساعد ٣/٧٤.

(٥٤) ينظر الارتشاف ٤/١٦٥٤، والجنى الداني ٣٦٣، والمغني ١٦، والتصريح ٢/٢٣٥، والهمع ٢/٧.

(٥٥) الارتشاف ٤/١٦٥٤.

المبحث السابع: حكم (إِذَنْ) الواقعة بين حرف العطف والفعل المستقبل^(٥٦):

إِعْلَمُ أَنَّ (إِذَنْ) إِنْ وَقَعَتْ بَيْنَ حَرْفِ الْعِطْفِ وَالْفِعْلِ الْمُسْتَقْبَلِ، كُنْتَ فِيهَا بِالْخِيَارِ، إِنْ شَتَّتْ أَعْمَلْتَهَا، وَإِنْ شَتَّتْ أَلْغَيْتَهَا، وَهُوَ الْأَكْثَرُ وَالْأَجُودُ، وَفِي الْمَبْحَثِ صَوْرَتَانِ:
الصورة الأولى: نحو قولك: (فَإِذَنْ أَحْسَنْ إِلَيْكَ) جواباً لمن قال: (أزورك)،
جاز فيها الوجهان .

قال سيبويه: «واعلم أن (إِذَنْ) إذا كانت بين (الفاء والواو) وبين الفعل، فإنك فيها بالخيار، إن شئت أعملتها...، وإن شئت ألغيت (إِذَنْ) ...، فأما الاستعمال فقولك:
(فَإِذَنْ آتِيكَ، وَإِذَنْ أَكْرَمَكَ) ...، وأما الإلغاء فقولك: (فَإِذَنْ لَا أَجِيئُكَ)^(٥٧).

فالإلغاء بالرفع على اعتبار كون ما بعد العاطف من تمام ما قبله بسبب ربط حرف العطف الكلام بعضه ببعض، فصارت (إِذَنْ) بذلك متوسطةً. والإعمال وهو نصب الفعل باعتبار كون ما بعد العاطف جملة مستقلة، والفعل فيها بعد (إِذَنْ) غير معتمد على ما قبلها، وعلى هذا الوجه خرّج النحاة القراءة الشاذة في قوله ﷺ: ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾^(٥٨)، وقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا لَا يَلْبَثُوا خَلْقَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٥٩).

(٥٦) ينظر الكتاب ١٣/٣، والمقتضب ١١/٢، ومعاني القرآن للفراء ١/٢٧٣، والكشاف ٢/٣٧١، والتبصرة والتذكرة ١/٣٩٧، والإيضاح في شرح المفصل ٢/٢٦٤، وابن يعيش ٧/١٦، وشرح التسهيل ٤/٢١، وشرح الكافية ٢/٢٣٧، ٢٣٩، وشرح الجزولية ٢/٤٨٠، وجواهر الأدب ٣٤٠، ووصف المباني ١٥٥، والارتشاف ٤/١٦٥١، والتصريح ٢/٢٣٥، ودراسات لأسلوب القرآن ١/٥٦، ٥٥.

(٥٧) الكتاب ١٣/٣.

(٥٨) سورة النساء آية ٥٣، وهي قراءة ابن مسعود وابن عباس، ينظر مختصر شواذ القرآن ٢٩، ومعاني القرآن للفراء ١/٢٧٣، والكشاف ١/٢٧٤، والبحر المحيط ٣/٢٧٣.

وإلى هذه الصورة أشار ابن مالك بقوله:

.....، وَأَنْصِبْ وَأَرْفَعَا إِذَا (إِذَنْ) مِنْ بَعْدِ عَطْفٍ وَقَعَا^(٦٠)

الصورة الثانية: وقوعها مع حرف العطف بعد جواب الشرط، نحو قولك: (إِنْ تَأْتِي آتِكَ وَإِذَنْ أَكْرَمُكَ) جاز فيها ثلاثة أوجه، قال المبرد: «واعلم أنّها إذا وقعت بعد واو أو فاء، صَلَحَ الإِعْمَالُ فِيهَا وَالإِلْغَاءُ، لِمَا أَذْكَرَهُ لَكَ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ: (إِنْ تَأْتِي آتِكَ وَإِذَنْ أَكْرَمُكَ)، إِنْ شِئْتَ رَفَعْتَ، وَإِنْ شِئْتَ نَصَبْتَ، وَإِنْ شِئْتَ جَزَمْتَ؛ أَمَّا الْجَزْمُ فَعَلَى الْعَطْفِ عَلَى (آتِكَ) وَالْإِغَاءِ (إِذَنْ)؛ وَالنَّصْبُ عَلَى إِعْمَالِ (إِذَنْ)؛ وَالرَّفْعُ عَلَى قَوْلِكَ: (وَأَنَا أَكْرَمُكَ)، ثُمَّ أَدَخَلْتَ (إِذَنْ) بَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَالْفِعْلِ فَلَمْ تَعْمَلْ شَيْئًا»^(٦١).

المبحث الثامن: حكم إلغاء عمل (إِذَنْ) مع استيفاء شروط العمل^(٦٢):

المشهور من لسان العرب إذا وجدت الشروط المذكورة سابقاً أن تنصب (إِذَنْ) الفعل بعدها، إلا أن بعض العرب يُلغِي (إِذَنْ) مع استيفاء الشروط.

(٥٩) سورة الإسراء آية ٧٦ وهي قراءة أبي بن كعب، كما نسبت لابن مسعود، ينظر: مختصر شواذ القرآن ٢٧، ٧٧، والكشاف ٢/٣٧١، والجامع لأحكام القرآن ٥/١٦٢، والبحر المحيط ٦/٦٦.

(٦٠) ألفية ابن مالك ٦٠.

(٦١) المقتضب ١١/٢.

(٦٢) ينظر الكتاب ١٦/٣، وابن يعيش ١٦/٧، وشرح الجمل لابن عصفور ١٧٢/٢، وشرح التسهيل ٤/٢١، وشرح الألفية لابن الناظم ٦٧١، والارتشاف ٤/١٦٥١، وورصف المباني ١٥٣، والتصريح ٢/٢٣٥، والهمع ٧/٢.

قال سيبويه: «وزعم عيسى بن عمر أن ناساً من العرب يقولون: (إِذْنٌ أَفْعَلُ ذَلِكَ) في الجواب، فأخبرت يونس بذلك، فقال: لا تُبْعِدَنَّ ذَا، ولم يكن ليروي إلا ما سمع، جعلوها بمنزلة (هَلْ) و(بَلْ)»^(٦٣).

وبناءً على ما حكاه سيبويه، اختلف النحويون في إلغاء عملها مع استيفاء الشروط: فذهب البصريون إلى إثبات إلغاء عملها رجوعاً إلى نقل عيسى، ووافقهم ثعلب، وخالفهم سائر الكوفيين فلم يُجْزَ أحدُ الرفع بعدها^(٦٤).

وذهب ابن يعيش وابن عصفور إلى أنه يجب إعمالها لا غير إن دخلت في الفعل في ابتداء الجواب، وقال ابن عصفور: «وإن وقعت صدرًا فالإعمال ليس إلا، وقد حُكي إلغاؤها، وذلك قليل جداً»^(٦٥).

وذهب ابن مالك إلى أنها تنصب الفعل غالباً، وذلك بناءً على ما رواه عيسى ابن عمر^(٦٦).

أما ابن الناظم فذهب إلى أن إلغاء عملها هو القياس؛ لأنها غير مختصة، فقال: «وإنما أعملها الأكثرون حملاً على (ظن)؛ لأنها مثلها في جواز تقدمها على الجملة، وتأخرها عنها، وتوسطها بين جزأها، كما حُمِلت (ما) على (ليس)؛ لأنها مثلها في نفي الحال»^(٦٧).

(٦٣) الكتاب ١٦/٣.

(٦٤) الارتشاف ٤/١٦٥١، والهمع ٧/٢.

(٦٥) ينظر ابن يعيش ١٦/٧، وكذا شرح الجمل ١٧٢/٢.

(٦٦) شرح التسهيل ٤/١٩، ٢١.

(٦٧) شرح الألفية لابن الناظم ٦٧١، وينظر التصريح ٢/٢٣٥.

- وذهب بعض النحاة إلى أن ما رواه عيسى لعة نادرة^(٦٨).

- وذهب المالقي إلى أن ذلك شاذ لا يُعتبر^(٦٩).

المبحث التاسع: حكم (إِذَنْ) إذا وقع بعدها الماضي مصحوباً باللام^(٧٠):

ذهب النحويون إلى أنه إذا أتى بعد (إِذَنْ) الماضي مصحوباً باللام، نحو قوله ﷺ:

﴿إِذَا لَأَذَقْنَاكَ﴾ [الإسراء: ٧٥] فالظاهر أن الفعل جوابٌ قسمٍ مقدرٍ قبل (إِذَنْ)، فلذلك دخلت اللام على الماضي.

قال الفراء: «وإذا رأيت في جواب (إِذَنْ) اللام فقد أضمرت لها (لِئِنْ) أو يمينا، أو (لو)،

من ذلك قوله ﷺ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾

[المؤمنون: ٩١]، والمعنى: لو كان معه إلهٌ لذهب كلُّ إلهٍ بما خلق، ومثله قال ﷺ:

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا﴾

[الإسراء: ٧٣]، ومعناه: لو فعلت لا تخذوك، وكذلك قوله: (كِدْتَ تَرَكُنْ) ثم قال:

(إِذَا لَأَذَقْنَاكَ) معناه: لو ركنت لأذقناك إذا^(٧١).

فلنحظ أن الفراء يرى أن (اللام) جواب قسم مقدر، أو جواب (لو) مقدر.

(٦٨) ينظر الارتشاف ٤/ ١٦٥١، والجنى الداني ٣٦٣، وتوضيح المقاصد ٤/ ١٩٠، والمساعد ٣/ ٧٢.

(٦٩) رصف المباني ١٥٣.

(٧٠) ينظر معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٤، وشرح التسهيل ٤/ ١٩، وشرح الكافية ٢/ ٢٣٦،

والارتشاف ٤/ ١٦٥٥، والجنى الداني ٣٦٥، والبرهان ٤/ ١٨٧، ١٨٨، والإتقان ١/ ٤٠٥،

ودراسات لأسلوب القرآن ١/ ٦٢.

(٧١) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٤.

أمّا رضيّ الدين الأستراباذيّ فلا يرى أنّ (اللام) واقعةٌ في جوابٍ لقسمٍ مقدرٍ، إذ قال: «وإذا كان للشرط جاز أن يكون للشرط في الماضي، نحو: (لو جئتني إذنٌ لأكرمك)، وفي المستقبل نحو: (إذنٌ أكرمك) بنصب الفعل، وإذا كان بمعنى الشرط في الماضي جاز إجراؤه مجرى (لو) في إدخال (اللام) في جوابه، كقوله ﷺ: ﴿إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ﴾ أي: لو ركنت إليهم شيئاً قليلاً لأذقناك،... وليس (اللام) جوابَ القسم المقدر كما قال بعضهم، وإذا كان بمعنى الشرط في المستقبل جاز دخول الفاء في جزائها كما في جزاء (أن) (٧٢).

وحكى الزركشيّ عن بعض المتأخرين أنّ (إذن) التي يقع بعدها الماضي مصحوباً باللام، مركبةٌ من (إذا) التي هي ظرف زمان ماضٍ، ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديرًا، لكنّها حذفت تخفيفاً وأبدل منها التنوين، وليست هذه الناصبة للمضارع؛ لأنّ تلك تختص به ولذا عملت فيه، ولا يعمل إلا ما يختص، وهذه لا تختص به بل تدخل على الماضي، ثمّ استشهد بالآيات السابقة (٧٣).

المبحث العاشر: إعراب الفعل المنصوب بعد (إذن):

هذه المسألة تناوها رضيّ الدين بقوله: «ثم اعلم أنّ الفعل المنصوب المقدر بالمصدر مبتدأ، خبره محذوف وجوباً، فمعنى (إذنٌ أكرمك): إذنٌ إكرامك حاصلٌ، أو واجبٌ، وإنّما وجب حذفُ خبر المبتدأ؛ لأنّ الفعل لما التزم فيه حذفُ (أن) التي

(٧٢) شرح الكافية ٢/ ٢٣٦.

(٧٣) ينظر البرهان ٤/ ١٨٧، والإتقان ١/ ٤٠٥.

بسببها تهيأ أن يَصْلُحَ للابتدائية، لم يظهر فيه معنى الابتداء حق الظهور، فلو أُبرز الخبر لكان كأنه أخبر عن الفعل»^(٧٤).

المبحث الحادي عشر: تشبيه (إِذَنْ) في عوامل الأفعال بـ (ظَنَّ) في عوامل الأسماء^(٧٥):
شبه النحاة (إِذَنْ) في عوامل الأفعال بـ (ظننت) في عوامل الأسماء في الابتداء والتوسط والتأخير؛ لأنَّ كلاً منهما يعمل ويُلغى، فإذا تقدما عملاً، وإذا تأخرا أو توسطاً لم تعمل (إِذَنْ) في حالة التأخر، أو إذا توسطت بين كلامين أحدهما محتاج إلى الآخر لم يجوز أن تعمل؛ لأنها حرف والحروف أضعف في العمل من الأفعال.
أما أفعال الشك واليقين (ظنَّ وأخواتها) إذا توسطت أو تأخرت فيجوز فيها الإعمال والإلغاء، ولم تقوَ (إِذَنْ) قوتها؛ لأنَّ المشبه بالشيء لا يقوى قوة المشبه به، فحطت عنها بأن ألغيت ليس إلا.

قال سيبويه^(٧٦): «اعلم أنَّ (إِذَنْ) إذا كانت جواباً وكانت مبتدأة، عملت في الفعل عمل (أرى) في الاسم إذا كانت مبتدأة».
وقال أيضاً: «ولأنَّ تفصل بين شيء مما ينصب الفعل وبين الفعل سوى (إِذَنْ)؛ لأنَّ (إِذَنْ) أشبهت (أرى)، فهي في الأفعال بمنزلة (أرى) في الأسماء، وهي تلغى وتقدم وتؤخر».

(٧٤) شرح الكافية ٢/ ٢٣٨.

(٧٥) ينظر الكتاب ٣/ ١٢، ١٣، ١٤، والمقتضب ٢/ ١٠، والأصول ٢/ ١٤٨، ١٤٩، وشرح الكتاب للسيرافي ١/ ٨٥، وابن يعيش ٧/ ١٧، وشرح الجزولية ٢/ ٤٧٦، ٤٧٧، ورفض المباني ١٥٤، ١٥٥، وجواهر الأدب ٣٣٩.

(٧٦) الكتاب ٣/ ١٢، ١٣، ١٤.

وقال أيضاً: «واعلم أنّ (إِذَنْ) إذا كانت بين الفاء والواو وبين الفعل فإنّك فيها بالخيار، إن شئت أعملتها كإعمالك (أرى) و(حسبت)، إذا كانت واحدةً منها بين اسمين، ... وإن شئت ألغيت (إِذَنْ) كإلغائك (حسبت)».

وقال أيضاً: «واعلم أنّ (إِذَنْ) إذا كانت بين الفعل وبين شيءٍ الفعل معتمدٌ عليه، فإنّها مُلغاةٌ لا تنصب البتة، كما لا تنصب (أرى) إذا كانت بين الفعل والاسم».

وقال المبرد: «اعلم أنّ (إِذَنْ) في عوامل الأفعال ك(ظننت) في عوامل الأسماء؛ لأنّها تعمل وتُلغى ك(ظننت)، ألا ترى أنّك تقول: (ظننت زيدا قائماً) و(زيدٌ ظننت قائماً)، إذا أردت: زيدٌ قائمٌ في ظني، وكذلك (إِذَنْ) إذا اعتمد الكلام عليها نُصب بها، وإن كانت بين كلامين أحدهما في الآخر عاملٌ ألغيت، ولا يجوز أن تعمل في هذا الموضع كما تعمل (ظننت)، إذا قلت: (زيداً ظننت قائماً)؛ لأنّ عوامل الأفعال لا يجوز فيها التقديم والتأخير، لأنّها لا تتصرف»^(٧٧).

المبحث الثاني عشر: الوقف على (إِذَنْ)^(٧٨):

اختلف النحويون في الوقف على (إِذَنْ): فذهب الجمهور - وهو الصحيح وعليه إجماع القراء - أنّ (إِذَنْ) يُوقف عليها بالألف المبذولة من النون، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب.

(٧٧) المقتضب ٢/ ١٠.

(٧٨) ينظر شرح الأبيات المشكّلة ٨٣، والتكملة ٥٦٣، ونتائج الفكر ١٣٤، وشرح اللوكي في التصريف ٢٣٧، وشرح الكافية ٢/ ٢٣٨، والارتشاف ٢/ ٨٠١، والجنى الداني ٣٦٥، وجواهر الأدب ٣٣٩، والمغني ١٦، والإتقان ١/ ٤٠٦، والأشباه والنظائر ٢/ ٢٠١.

وذهب المازنيّ إلى أنّه يُوقف عليها بالنون؛ لأنّها حرف، ك(أَنَّ)، ولم يُجزِ الوقف عليها بالألف، لثلاث تلتبس ب(إذا). وذهب المبرد إلى جواز الوجهين في الوقف على (إِذَنْ). وإن كان لا يرى كتابتها إلا بالنون.

قال السيوطي: «الجمهور أنّ (إِذَنْ) يُوقف عليها بالألف المبدلة من النون، وعليه إجماع القرّاء، وجوز قومٌ منهم المبرد والمازنيّ في غير القرآن الكريم الوقف عليها بالنون ك(لَنْ) و(أَنَّ)^(٧٩).

المبحث الثالث عشر: كتابتها^(٨٠):

قال ابن هشام: «وينبغي على الخلاف في الوقف عليها خلافٌ في كتابتها»^(٨١).

لذلك اختلف النحويون في كتابتها على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهب الجمهور إلى أنّها تُكتب بالألف، وكذلك رُسمت في المصحف، ونُسب هذا القول إلى المازنيّ، قال المراديّ: «وفيه نظرٌ؛ لأنّه إذا كان يرى الوقف عليها بالنون كما نُقل عنه، فلا ينبغي أن يكتبها بالألف»^(٨٢).

قال المالقيّ: «وعلةٌ من كتبها بالألف في الحالتين أي: من الوصل والوقف شَبَّهها

(٧٩) الإيتقان ١/٤٠٦.

(٨٠) ينظر شرح الكافية ٢/٢٣٨، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/١٧٠، والجنى الداني ٣٦٦، ووصف المباني ١٥٥، ١٥٦، والمغني ١٦، والجامع لأحكام القرآن ٥/١٦٢، والكواكب الدرّيّة ٤٦٧، والنحو الوافي ٤/٣١٢.

(٨١) المغني ١٦.

(٨٢) الجنى الداني ٣٦٦.

بالأسماء المنقوصة، لكونها على ثلاثة أحرف بها، فصارت كالتنوين في مثل «دماً ویداً» في حال النصب»^(٨٣).

الثاني: ذهب المازنيّ والمبرد وأكثر النحويين إلى أنّها تكتب بالنون، وقد روي عن المبرد أنّه قال: «أشتهي أن أكوي يد من يكتب (إذن) بالألف، إمّا مثل (لن) و(أن)، ولا يدخل التنوين في الحروف»^(٨٤).

قال المالقيّ: «فعلّة من كتبها بالنون في الحالتين من الوصل والوقف أنّها حرف، ونونها أصلية، فهي ك(أن، وعن، ولن)»^(٨٥).

الثالث: ذهب الفراء إلى التفصيل، وهو أنّها إن كانت مُلغاةً كُتبت بالألف؛ لأنّها قد ضُعفت، وإن كانت عاملةً كُتبت بالنون؛ لأنّها قد قويت. وقد نسب له رضيّ الدين وابن هشام الأنصاريّ عكس ما ذكره^(٨٦).

قال المالقيّ: «وعلة من فرق بين كونها عاملةً فتُكتب بالنون تشبيهاً ب(لن) و(أن)، وكونها غير عاملة فتُكتب بالألف تشبيهاً بالأسماء المذكورة ك(دماً) و(يداً)»^(٨٧).

ورجّح ابن عصفور كتابتها بالنون، فقال: والصحيح أنّها تكتب بالنون لأمرين:

(٨٣) رصف المباني ١٥٦.

(٨٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن ١٦٢/٥، والجنى الداني ٣٦٦.

(٨٥) رصف المباني ١٥٥.

(٨٦) ينظر تفصيل الرأيين في شرح الجمل لابن عصفور ١٧٠/٢، وشرح الكافية ٢٣٨/٢، ورصف

المباني ١٥٥، والجنى الداني ٣٦٦، والمغني ١٦.

(٨٧) رصف المباني ١٥٦.

أحدهما: أَنَّ كَلَّ نون يوقف عليها بالألف تُكتب بالألف، وثانيهما: ما يوقف عليه من غير تغييرٍ يُكتب على صورته، وهذه يوقف عليها من غير تغيير، فينبغي أن تُكتب على صورتها بالنون.

وأيضاً: فإنَّها ينبغي أن تُكتبَ بالنون فرقاً بينها وبين (إذا)^(٨٨).

أما المالقي فقد بيّن وجهة نظره في كتابتها بالنون تارة، وبالألف تارة، بقوله: «والذي عندي فيها: الاختيار أن ينظر: فإن وُصلت في الكلام كُتبت بالنون، عملت أو لم تعمل، كما يُفعل بأمثالها من الحروف؛ لأنّ ذلك لفظها مع كونها حرفاً لا اشتقاق لها، وإذا وُقف عليها كُتبت بالألف؛ لأنّها إذ ذاك مشبّهة بالأسماء المنقوصة المذكورة في عدد حروفها، وأنّ النون فيها كالتنوين، وأتمّها لا تعمل مع الوقف مثل الأسماء مطلقاً»^(٨٩).

خاتمة البحث

وفي ختام هذا البحث يُمكنني أن أقدم خلاصة موجزة لأهمّ النتائج التي توصلت إليها، فأقول:

أولاً: الرَّاجح - وهو مذهب الجمهور - أنّ (إِذْنٌ) حرفٌ، لا اسم ظرف لحقها التنوين عوضاً من الجملة المحذوفة، وهو ما ذهب إليه بعض الكوفيين، ورجّحه رضي الدين الأستراباذي.

(٨٨) شرح الجمل ٢ / ١٧٠.

(٨٩) رصف المباني ١٥٦.

ثانياً: الرَّاجِح - وهو مذهب الجمهور - أتمها بسيطة، لا حرف مركب من (إِذْ وَأَنْ)، وهو مذهب الخليل، وبعض الكوفيين، ورجحه ابن مالك؛ ولا هي حرف مركب من (إِذَا وَأَنْ)، وهو مذهب الرُّنْدِيِّ، وقد ردَّ المالقيُّ على الزاعمين بتركيبها.

ثالثاً: الرَّاجِح - وهو مذهب سيويه والجمهور - أتمها تنصب المضارع بنفسها، وذهب الخليل بن أحمد إلى أنَّ الفعل يُنصب بـ(أَنْ) مضمرة بعد (إِذَنْ)، وتابعه الزجاج والفارسي، وانتصر له رضيُّ الدين الأستراباذي، وأنكر ابن مالك نسبة هذا الرأي للخليل.

رابعاً: (إِذَنْ) تنصب المضارع بشروط ستة: إذا كانت مبتدأة، وجواباً، والفعل مستقبلاً، ولم يفصل بينها وبين الفعل بفاصل، والفعل بعدها لم يكن معتمداً على ما قبلها، وألاً تقع بعد عاطفٍ.

خامساً: ذهب سيويه إلى أنَّ معناها: الجواب والجزاء، واختلف النحويون في فهم كلامه، ففهم الشلوين أتمها لهما معاً حيثما وُجدت، وقد ردَّ ابن عصفور على شيخه، ويبيِّن أنَّ كلامه معترَضٌ بيِّنُ الاعتراض. أمَّا الفارسيُّ ففهم أتمها ترُدُّ لهما، وقد تتمحض للجواب فقط، وهو الرَّاجِح.

سادساً: (إِذَنْ) إن وقعت بين شيئين متلازمين أهملت، كوقوعها بين الشرط أو القسم وجوابهما، أو بين المبتدأ والخبر أو ما في حكمهما، والصورة الأخيرة اختلف الفريقان فيها بين الإعمال والإهمال.

سابعاً: لا يجوز الفصل بين (إِذَنْ) ومنصوبها، واغْتُهِرَ الفصل بالقسم، أو بـ(لا) النافية، وما عدا ذلك اختلف النحاة في الفصل بالدعاء، أو النداء، أو الظرف، أو المجرور، أو معمول الفعل، فجمهور النحويين يوجبون رفع الفعل؛ لوجود الفصل.

ثامناً: (إِذَنْ) إن وقعت بين حرف العطف والفعل المستقبل، فأنت بالخيار، إن شئت أعملتها، وإن شئت ألغيتها، وهو الأكثر والأجود.

تاسعاً: حكى سيبويه أن ناساً من العرب يُلغون عمل (إِذَنْ) مع استيفاء الشروط، فأثبت لها معظم النحاة جواز الإلغاء، وخالفهم آخرون فأوجبوا إعمالها، وحكموا على اللغة بأنها نادرة، أو شاذة لا يُعتدُّ بها.

عاشراً: إذا أتى بعد (إِذَنْ) الفعل الماضي مصحوباً باللام، فالظاهر أن الفعل جوابٌ قسمٍ مقدرٍ، أو جواب (لو) مقدرٍ قبل (إِذَنْ)، وهو مذهب الفراء. أمّا الرضيّ فيرى أنّها جواب (لو) مقدرٍ فقط.

حادي عشر: ذهب الرضيّ إلى أنّ الفعل المنصوب بعد (إِذَنْ) يُقدّر بالمصدر، ويُعرب مبتدأً، خبره محذوف وجوباً.

ثاني عشر: شبه النحاة (إِذَنْ) في عوامل الأفعال بـ(ظَنَّت) في عوامل الأسماء، في الابتداء، والتوسط، والتأخير؛ لأنّ كلّاً منهما يعمل ويُلغى، فإذا تقدما عملاً، وإذا تأخرا أو توسطتا ففي المبحث تفصيل.

ثالث عشر: الرَّاجح - وهو مذهب الجمهور وعليه إجماع القراء - أنّ (إِذَنْ) يوقف عليها بالألف المبدلة من النون، وذهب المازنيّ والمبرد إلى أنّه يوقف عليها بالنون في غير القرآن.

رابع عشر: ذهب الجمهور إلى أنّها تكتب بالألف، وكذلك رُسمت في المصحف، وذهب المازنيّ والمبرد وأكثر النحويين، ورجّحه ابن عصفور، إلى أنّها تكتب بالنون.

البرصاء وأرواؤها

١. الإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، مراجعة مصطفى القصاص، ط١، ١٤٠٧هـ، مكتبة المعارف، الرياض.
٢. ارتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان الأندلسي، تحقيق رجب عثمان محمد، ط١، ١٤١٨هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٣. الأشباه والنظائر في النحو: للسيوطي، مراجعة فايز ترحيني، ط١، ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤. الإيضاح العضدي: لأبي عليّ الفارسي، تحقيق د. حسن شاذلي فهود، ط٢، ١٤٠٨هـ، دار العلوم.
٥. الإيضاح في شرح المفصل: لابن الحاجب، تحقيق د. موسى العليلي، مطبعة العاني، بغداد.
٦. البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي، ط٢، ١٣٩٨هـ، دار الفكر، بيروت.
٧. البرهان في علوم القرآن: للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
٨. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ.
٩. التصريح على التوضيح: لخالد الأزهرّي، دار الفكر، دمشق.
١٠. التكملة: لأبي عليّ الفارسي، تحقيق د. كاظم المرجان، ١٤٠١هـ، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل.
١١. الجنى الداني في حروف المعاني: للمراذبي، تحقيق د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢. دراسات لأسلوب القرآن الكريم: تأليف محمد عبد الخالق عزيمة، دار الحديث، القاهرة.

١٣. ديوان حسان بن ثابت، تحقيق د. سيد حنفي حسنين، دار المعارف، القاهرة.
١٤. رصف المباني في شرح حروف المعاني: للمالقي، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، ط ٢، ١٤٠٥هـ، دار القلم، دمشق.
١٥. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، مطبعة الحلبي، القاهرة.
١٦. شرح التسهيل: لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، ط ١، ١٤١٠هـ، هجر للطباعة والنشر.
١٧. شرح جمل الزجاجي: لابن عصفور، تحقيق صاحب أبو جناح.
١٨. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: لابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
١٩. شرح الكافية: لرضي الدين الأستراباذي، ط ٣، ١٤٠٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٠. شرح الكافية الشافية: لابن مالك الأندلسي، تحقيق د. عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث.
٢١. شرح المفصل: لابن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت.
٢٢. شرح الملوكي في التصريف: لابن يعيش، تحقيق د. فخر الدين قباوة، ط ١، ١٣٩٣هـ، المكتبة العربية، حلب.
٢٣. الكتاب لسبيويه، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، ١٤٠٣هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢٤. مختصر في شواذ القرآن: لابن خالويه، عني بنشره برجستراسر، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٤م.
٢٥. معاني القرآن: للفراء، ط ٣، ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.
٢٦. معاني القرآن وإعرابه: للزجاج، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، ط ١، عالم الكتب، بيروت.
٢٧. مغني اللبيب: لابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط ١، ١٣٩٩هـ، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور.
٢٨. المفصل: لأبي القاسم الزمخشري، ط ٢، دار الجليل، بيروت.

٢٩. المقترض: لأبي العباس المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضية، ط٢، ١٣٩٩هـ، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة.
٣٠. المقرب: لابن عصفور، تحقيق أحمد عبد الستار الجوارى، وعبد الله الجبوري، ط١، ١٣٩١هـ، مطبعة العاني، بغداد.
٣١. نتائج الفكر في النحو: لأبي القاسم السهيلي، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، دار الرياض للنشر والتوزيع، الرياض.
٣٢. النحو الوافي: تأليف عباس حسن، ط٨، دار المعارف، القاهرة.
٣٣. همع الهوامع شرح جمع الجوامع: للسيوطي، عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني، ط١، ١٣٢٧هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.



دَرْسُ إِيْزوتسو القُرْآنِيّ فِي مِرآةٍ عَرَبِيَّةٍ

د . عيسى العاكوب (*)

«أقلُّ ما يجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال أن يعرفوا بإحسانِ
المخلصِ المنصفِ، وإساءة المبيءِ الجائرِ»
التَّهَامِي نَقْرَة

ملخص البحث:

يرمي هذا البحثُ إلى استخلاصِ الرُّؤيةِ العربيَّةِ لدراساتِ البَحَاثةِ اليابانيِّ
توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (١٩١٤ - ١٩٩٣م)، التي طبَّقَ فيها
مُعْطِيَاتِ فرعٍ من فروعِ علمِ الدَّلالةِ Semantics في ثلاثِ دراسَاتٍ للقرآنِ.
والدَّرَاسَاتُ المعنِيَّةُ هي:

١ - الله والإنسانُ في القرآن - دراسةٌ دلاليَّةٌ لنظرةِ القرآنِ إلى العالمِ. وقد صدرت
أوَّلَ مرَّةٍ بعنوان:

GOD AND MAN IN THE KORAN
Semantics of the Koranic Weltanschauung

عن معهد كيُو للدراساتِ الثقافيَّةِ واللُّغويَّةِ في طوكيو عام ١٩٦٤م.

٢ - المفهوماتُ الأخلاقيَّةُ - الدِّينيَّةُ في القرآن. وقد صدرت أوَّلَ مرَّةٍ بعنوان:

THE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN

عن معهد كيُو المشار إليه قبْلَ، عام ١٩٥٩م.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

ثم نُشرت معدّلة عام ١٩٦٦م تحت عنوان:

ETHICO-RELIGIOUS CONCEPTS IN THE QUR'AN

٣ - مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ - تحليل دلاليّ للإيمان والإسلام.

وصدرت أوّل مرّة بعنوان:

THE CONCEPT OF BELIEF IN ISLAMIC THEOLOGY - A SEMANTIC ANALYSIS OF IMĀN AND ISLAM

عن معهد كيو نفسه عام ١٩٦٥م.

وأعادَت مؤسّسةُ وَقَف الكتاب الإسلاميّ في ماليزية Islamic Book Trust
نَشَر هذه الدّراسات الثلاث في تواريخ مختلفة بعد عام ٢٠٠٢م، في كوالا لامبور.

وقد نُشرت ترجماتٌ عربيّة لهذه الدّراسات الثلاث، المؤلّفة أصلاً بالإنكليزيّة،
بعناية الأستاذ الجامعيّ السوريّ عيسى علي العاكوب، كاتب هذا البحث، وصدرت
الترجماتُ عن دار نُشر الملتقى في مدينة حلب السوريّة.

ويسعى البحثُ الذي بين أيدينا إلى تحقيق هدفه بتأمّل استجابات مجموعةٍ من
الباحثين العرب لما أنجزه إيزوتسو في هذه الدّراسات. ولكون ترجمات هذه
الدّراسات إلى العربيّة قد صدرت في سُوريّة، جاء معظم هذه الاستجابات من أساتذة
جامعيّين سوريّين مهتمّين بتطبيق مناهج دَرَس حديثة في دراسة القرآن، ويتولّون
غالباً مناصبَ تدريسيّة في كليات الشريعة. والطّابعُ المميّز لاستجاباتهم أنّها جاءت في
صورة تعريفاتٍ بهذه الدّراسات، وبيانٍ لقيمة منجزات علم اللّغة الحديث في فهم
القرآن واستخلاص المبادئ العامة التي تحكم طريقة تقديم مقاصده وتحقيق أهدافه.

وسيقف البحثُ عند المسائل الآتية:

- ١ - إيزوتسو وجهوده في الدّرس القرآنيّ.
- ٢ - موقع إيزوتسو في مخطّط الدّرس القرآنيّ الاستشراقيّ ومقاصده.
- ٣ - مواقف عربيّة من منجز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ:
 - أ - مواقف إعجابٍ وتقدير.
 - ب - مواقف انتقاصٍ وتحذير.
 - ٤ - خلاصّة استنتاجات البحث.

١ - إيزوتسو وجهوده في الدّرس القرآنيّ:

وُلِدَ توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في طوكيو عام ١٩١٤م، وتخرّج في جامعة كيو Keio University في طوكيو. وقد درّس في جامعة كيو هذه (١٩٥٤ - ١٩٦٨م)، وفي معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكل McGill University (مونتريال، كندا)، وفي المعهد الملكيّ لدراسة الفلسفة في إيران. وكان أستاذًا فخريًا Professor Eméritus في جامعة كيو، وعضوًا في الأكاديميّة اليابانيّة. ترجم القرآن الكريم إلى اللّغة اليابانيّة؛ وتمثّل أعماله الأخرى في:

- في الإنكليزيّة له: الله والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an،
 والمفهومات الأخلاقيّة - الدّينيّة في القرآن Ethico-Religious Concepts in the Qur'an،
 ومفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ The Concept of Belief in Islamic
 Theology، ودراسة مقارنة للمفهومات الفلسفيّة الرّئيسة في التّصوّف والطّاويّة
 A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism
 (في مجلدين)، ومفهوم الوجود وحقيقته The Concept and Reality of Existence.

- وفي اليابانية له: تاريخ الفكر الإسلامي History of Islamic Thought، والفلسفة الصوفية Mystical Philosophy (في مجلدين)، والثقافة الإسلامية Islamic Culture والوعي والذات Consciousness and Essence، والكون وأضداد الكون Cosmos and Anti-Cosmos، وآثار أخرى. وقد توفي إيزوتسو في ١/ تموز من عام ١٩٩٣ م.

ويلاحظ في هذه الآثار عمقُ تحصيل إيزوتسو في الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي. كما يلاحظ رحابة الفضاء المعرفي الذي جال فيه عقله، إذ يقال إنه يتقن عددًا كبيرًا من اللغات الشرقية والغربية؛ الأمر الذي هبًا له، بمساعدة عوامل أُخرى، أن يلمَّ بخيوطٍ أساسيةٍ لنسيج ثقافات كثيرة في الشرق والغرب. وفي شأن الإسلام وثقافته واللغة العربية، تُظهر آثاره تمكّنًا واضحًا من الثقافة العربية القديمة في أصولها المختلفة. وجليّ تمامًا إتقانه لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم. وتقدّم آثاره الثلاثة التي ترجمناها إلى العربية، وأشرنا إليها قبل، دلائل قوية على تمكّنه في مجال فهم النصوص القديمة في العربية، وتقديمه تعديلاتٍ لرواياتٍ بعض النصوص، تبدو أدنى إلى الصّحة.

وفي مجال دَرَس القرآن خاصّة قدّم إيزوتسو ثلاث دراساتٍ أُشير إليها قبل، وطبّق فيها مُعطيات فرعِ عِلْم الدلالة Semantics يبيّنه إيزوتسو على هذا النحو: «إنَّ عِلْم الدلالة، كما فهمته، دراسةٌ تحليليةٌ للتعبير المفتاحية key-terms في لغةٍ من اللغات ابتغاء الوصول أخيرًا إلى إدراكٍ مفهوميٍّ للنظرة إلى العالم Weltanschauung لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداةً، ليس فقط للتحدّث والتفكير، بل أيضًا، وهذا أكثر أهميةً، لتقديم مفهوماتٍ وتفسيرٍ للعالم الذي يحيط بهم. وإذ يفهم عِلْم

الدّلالة على هذا النحو، يكون نوعاً ممّا يُسمّى بالألمانية Weltanschauungslehre، أي دراسةً لطبيعة النظرة إلى العالم، وبنية هذه النظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلةٍ مهمّة من تاريخها، وذلك من خلال تحليلٍ منهجيّ منظمّ a methodological analysis للمفاهيم الثقافية الرّئيسة، التي أنتجتها الأمّة نفسها وبلورتها في المفردات المفتاحيّة الدّالة key-words في لغتها^(١).

والذي يبدو من استجابات عددٍ من دارسي القرآن العرب، في ثلاث السّنوات الأخيرة، أنّ هذه الدّراسات على قدرٍ كبيرٍ من الأهميّة، وتقدّم في مبادئها النظريّة وفي تطبيقاتها أساساً لدّرس علميٍّ جديدٍ ومفيد للقرآن الكريم؛ وسيأتي في تضاعيف هذا البحث تفصيلٌ لمعظم هذه الاستجابات.

٢ - موقع إيزوتسو في مخطّط الدّرس القرآنيّ الاستشراقيّ ومقاصده:

امتلكت منجزات الفِكر الاستشراقيّ منذ القرن الثامن عشر إغراءً دفع كثيراً من المفكرين المسلمين إلى الاهتمام بها كتبه المستشرقون عن الإسلام ومصدريه الأساسيين، القرآن والحديث، ونبية العربيّ الذي بُعث بهذا الدّين^(٢). وقد حدّد

(١) بين الله والإنسان في القرآن، التّرجمة العربيّة لعيسى العاكوب، الطّبعة الأولى، دار الملتقى في حلب ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ص ٣٠.

(٢) مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم ومكتب التّربية لدول الخليج العربيّ، الرياض ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ج ١ ص ٢١، من مقال للدكتور التّهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلية الزيتونية في تونس.

بعض الباحثين العرب عوامل هذا الإغراء بما يأتي: ١ - حبّ الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه وفي نيّبه، ٢ - الرّدّ على مطاعن المتعصّبين منهم على الإسلام وعلى صاحب الدّعوة في نُبوّته وصلّته بالقرآن؛ لدخض أقوالهم وتفنيدهم افتراءاتهم والكشف عن حقيقة ما يخفون وراء المسوح الدّينيّة أو العلميّة، من أغراض استعماريّة أو نزعات صليبيّة، ٣ - التنبيه على ما وقع فيه بعضهم من أخطاء لغويّة أو علميّة أو تاريخيّة، عن جهلٍ أو عن سوء فهم وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات، ٤ - الإفادة من بحوث المستشرقين، وبالأخصّ تلك التي نلمس فيها تحرّراً من ضغوط (الأيدولوجية) الكنسيّة الاستعماريّة، ويغلب عليها الطابع العلميّ المجرّد من الأهواء والأحكام القبليّة^(٣). ويرى كثيرٌ من المفكرين العرب أنّ مواقف المستشرقين الذين ألفوا عن الإسلام والقرآن والنبيّ على ثلاثة أصناف: ١ - أصحاب الكتابات العلميّة الحياديّة، ٢ - أصحاب الكتابات المعتدلة المنصّفة، ٣ - أصحاب الكتابات التي يقف وراءها الحقد والحسد والجهل أو التجاهل^(٤).

ومع أنّ الإطار الزمانيّ الذي تعرّف فيه الباحثون العرب منجز (إيزوتسو) في دراسة القرآن لا يمتدّ إلى أكثر من ثماني سنين، والمحصل في شأن موقف الباحثين

(٣) السّابق، ص ٢١ - ٢٤.

(٤) أحمد عبد الرّحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم - نقد الاستشراق - دراسات تطبيقيّة، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٣، والحديث هنا لمقدّم الكتاب، عبد العظيم المطعني.

العرب من آثاره لم يكتمل، نلاحظ اختلافاً بين الباحثين العرب الذي تعرّفوا آثار إيزوتسو القرآنيّة في شأن عدّه واحداً من المستشرقين. فقد عدّه قليلٌ منهم واحداً من المستشرقين الذين درسوا القرآن، وينطبق عليه ما ينطبق عليهم في قابلية أعمالهم لإصابة الحقيقة ومجافاتها حين يكتبون عن الإسلام^(٥). على حين يرفض أكثرهم إقحامه في حلبة فرسان الدرس الاستشراقيّ للإسلام وثقافته.

ويُفهم المتأمل في هذه الموضوعات أنّ إبعاد إيزوتسو ومنجزه عن الدائرة الاستشراقيّة يدخل، في جزء منه، في إطار تقدير أعماله والثناء عليها ونسبتها إلى الآثار العلميّة المتّزّمة بالتفكير العلميّ النزيه الباحث عن الحقيقة فقط. وقد حدّد بعض الباحثين العرب الأسباب التي تجعل أعمال إيزوتسو في الدرس القرآنيّ خارج دائرة الجهد الاستشراقيّ على هذا النحو: ١ - اختلاف الدافع بين الدراسات اليابانيّة والدراسات الاستشراقيّة؛ إذ تحيي الدراسات اليابانيّة للإسلام والعالم العربيّ، في رأيهم، ردّاً على الدراسات الاستشراقيّة الغربيّة التي لا يلتزم كثيرٌ منها بمنهج البحث العلميّ النزيه، ٢ - أنّ إيزوتسو نفسه يؤكّد في مقدّمات كتبه في الدرس القرآنيّ عزّمه على تقديم شيءٍ جديدٍ يقدّم فهماً أفضلَ لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدنيا

(٥) ممّن صنّفوه في زمرة المستشرقين من الباحثين العرب أحمد عبد الرحمن في كتابه «من أخطاء المستشرقين وخطاياهم»، و مترجمُ كتاب *God and Man in the Qur'an* إلى العربيّة هلال محمد الجهاد، الذي صدرت ترجمته العربيّة لهذا الكتاب عام ٢٠٠٧م، وهو العامُ نفسه الذي صدرت فيه ترجمة عيسى العاكوب. وقد صدرت ترجمة الجهاد بعنوان: «الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنيّة للعالم»، عن المنظّمة العربيّة للترجمة في بيروت (انظر: الطبعة الأولى، ص ١٠).

نحن، أهل هذا العصر، ويؤكد مرارًا اعتماده التجريب والاستقراء في الحصول على النتائج، وتفاديه التأثير بالأحكام القبلية، ٣. ما تميّزت به أعماله من الموضوعية والحياد العلمي والاحترام للقرآن والإعجاب بلغته وإحكام آياته^(٦).

وفي مقدورنا القول حقًا إن بواعث الدرس القرآني عند إيزوتسو مختلفة تمامًا عن بواعثه لدى جمهرة المستشرقين الدارسين للقرآن. إذ يُستخلص من روايات مَنْ عرفوا إيزوتسو شخصيًا، ومن تأمل جملة مؤلفاته، أنه كان يسعى إلى التأسيس لفلسفة شرقيّة تستطيع أن تقف في ميدان المقارنة والموازنة مع الفلسفات الغربيّة. وليس ذلك مستبعدًا حين نضع في أذهاننا اللغات الشرقيّة الكثيرة التي أتقنها ودرّس قدرًا كبيرًا من ميراثها الفلسفي والفكري، والمرحلة التي عاش فيها؛ إذ شهد الحقبة الاستعماريّة لليابان ثمّ الضربات القاصمة التي واجهتها من القوّة العسكريّة الأمريكيّة.

وثمة منطلق آخر للتمييز بين دراساته القرآنيّة والدراسات القرآنيّة الاستشراقيّة، وهو اعتماده معطيات الدرس الدلاليّ الغربيّ الحديث، الألمانيّ والأمريكيّ، في تحصيل استنتاجاتٍ مهمّة في مجال فهم القرآن وتحديد نظرتّه إلى العالم. وفي متناول المتأمل أن يقول إن المنهجية العلميّة التي طبّقها إيزوتسو في دراساته القرآنيّة، وكذلك النتائج التي استطاع أن يستخلصها، من جملة الأسباب الرّئيسة لإغرائه وألّق دراساته لدى دارسي القرآن العرب في العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين.

(٦) هذا رأي الأستاذ في كلّية الشريعة من جامعة حلب، عبد الرحمن حلي، انظر مؤلفه: المدخل إلى

وإذ يجتهد بعضُ الباحثين العرب في نفي أن يكون إيزوتسو مستشرقاً، يضع في ذهنه غالباً أن «الاستشراق في بعض مراحلِه عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجّهه، ولعب دوراً فكريّاً خطيراً في التمهيد للاستعمار السّياسيّ والثّقافيّ والعسكريّ، وقام بحركاتٍ مريبة، تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها»^(٧).

٣- مواقف عربيّة من منجز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ:

لقيت ترجماتِ دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة إلى العربيّة اهتماماً ملحوظاً في المدّة القصيرة التي انقضت على إنجازها وتوفّرها بين أيدي الباحثين. ويقدم مظهرًا للاهتمام بها أن عددًا من الباحثين يشكو تأخّر ترجمتها إلى العربيّة إلى ما بعد عام ٢٠٠٧م، مع أن أصولها في الإنكليزيّة تعود إلى خمسينيّات القرن العشرين وستينياته^(٨). وقد جاء معظمُ هذه المواقف في سياق تعريفاتِ أعمالِ إيزوتسو القرآنيّة المترجمة، بعد صدور الترجمة العربيّة لكلّ منها، أو في سياق بحوثٍ علميّة تُظهر إمكانيّات الاستفادة من معطيات الدّرس الدلاليّ Semantics. وجاء موقفٌ واحدٌ فقط، فيما نعلم، في سياق كتابٍ يتقدّم الدّرس الاستشراقيّ للقرآن.

(٧) التّهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث في الكليّة الزّيتونية؛ انظر في هذا الشأن:

مناهج المستشرقين في الدّراسات العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٢٥.

(٨) مسعود ضاهر، «اليابانيّ إيزوتسو والرّؤية القرآنيّة للعالم»، صحيفة المستقبل اللبنانيّة، العدد

ولإعطاء صورة واضحة لمواقف دارسي القرآن العرب من أعمال إيزوتسو، نرى ضرورة الحديث عن صنفين من المواقف:

- مواقف إعجاب وتقدير.

- مواقف انتقاص وتحذير.

أولاً - مواقف الإعجاب والتقدير:

شهد عام ٢٠٠٧م صدور ترجمتين عربيتين لكتاب إيزوتسو في الإنكليزية God and Man in the Qur'an. إحداهما صدرت عن المنظمة العربية للترجمة في بيروت، والأخرى التي صدرت عن دار نشر الملتقى في مدينة حلب السورية، وقد أشرنا إليها قبل. وأعقب ذلك صدور ترجمة عربية لدراسة إيزوتسو القرآنية الثانية في الإنكليزية التي تحمل العنوان: Ethico-Religious Concepts in the Qur'an، عام ٢٠٠٩م، وأخرى لدراسته القرآنية الثالثة في الإنكليزية التي تحمل العنوان: The Concept of Belief in Islamic Theology، عام ٢٠١٠م، وصدرت الترجمتان عن دار نشر الملتقى في حلب، كما قدّمنا قبل.

وربما بسبب القرب من مكان صدور هذه الترجمات وسهولة الحصول عليها، جاءت الاستجابات التي نتحدث عنها تحت هذا الصنف من دارسين سوريين، وثمة استجابة واحدة من دارس لبناني.

والملاحظ أنّ ثمة جامعاً آخر يجمع بين الدارسين السوريين الذين عرضوا لدراسات إيزوتسو القرآنية المترجمة إلى العربية، وهو أنّهم أساتذة في كلية الشريعة في جامعة حلب، ولديهم اهتمام بتطبيق معطيات علم اللغة الحديث في الدرس القرآني.

والحقيقة أنّ الاستجابة الإيجابية الأولى لإحدى دراسات إيزوتسو القرآنيّة المترجمة إلى العربيّة جاءت من الباحث اللبنانيّ مسعود ضاهر، وهو مؤلّف كتابٍ عنوانه «اليابانُ بعيونٍ عربيّة ١٩٥٤ - ٢٠٠٤م». وقد نشر هذا الباحثُ مقالاً يعرف فيه للجمهور العربيّ الترجمة العربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an»، التي نُشرت في بيروت وأشرنا إليها قبلُ. وجاء مقالُه تحت عنوان «اليابانيّ إيزوتسو والرؤية القرآنيّة للعالم»، ونشرته صحيفة المستقبل اللبنانيّة^(٩). وفي هذا المقال يبدي الباحثُ حماساً واضحة لترجمة الأعمال النقديّة والإبداعية الآسيويّة، خاصّاً منها الأعمال اليابانيّة والصينيّة. ويرى الباحثُ أنّ تأخّر صدور ترجمة عربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان...» يقدّم مثلاً فاضحاً لإهمال العرب والمسلمين الدّراسات الآسيويّة. ويؤكد هذا الإهمال، الذي لا مبرر له كما يقول، بالمقارنة بين زمانٍ نُشر الأصل الإنكليزيّ للكتاب عام ١٩٦٤م، وزمان نُشر ترجمته العربيّة الأولى عام ٢٠٠٧م.

وقد انشغل الباحثُ كثيراً بإبراز التكوين العلميّ الرّصين الذي تحلّى به إيزوتسو والأدوات الدّرسية القويّة التي امتلكها وطبّقها في هذه الدراسة. فإيزوتسو، عنده، من أبرز الباحثين اليابانيين الرّواد في الدّراسات الإسلاميّة، وتميّزت أعمالُه بالدقّة والموضوعيّة، وهو من أوائل مَنْ ترجموا القرآن الكريم إلى اللّغة اليابانيّة، وتدلّ

(٩) انظر السّابق. والمناقشة الكاملة لموقف هذا الباحث في الأسطر اللاحقة معتمدةً تماماً على

دراساته القرآنيَّة والصوفيَّة والفكريَّة الإسلاميَّة على تعمقه في الدِّراسات الإسلاميَّة، وحتى الآن تلقى دراساته عن الإسلام لدى الباحثين تقديراً خاصاً، ويُعدّ عندهم من المؤسسين الكبار لظهور تيارٍ عريض من الباحثين المهتمين بالدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في اليابان في النصف الثاني من القرن العشرين. ويبيدي مسعود ضاهر إلحاحاً كبيراً على إظهار معرفة إيزوتسو العميقة للثقافة العربيَّة والإسلاميَّة، وتعمِّقه في الثقافات الآسيويَّة، وخبرته الواسعة بالدِّرس الدِّلالي الأوربيِّ، الذي مكَّنه من تحليل المفهومات اللغويَّة القرآنيَّة ودلالاتها الاجتماعيَّة والثقافيَّة والروحيَّة. ويعدّه واحداً من رواد التحليل السيميولوجيِّ في اليابان.

والملمح البارز الذي ييسم منظورَ هذا الباحث إلى أحد أعمال إيزوتسو، أنه يقدمه للقارئ العربيِّ في إطار عام يتناول العلاقات الثقافيَّة بين العرب والآسيويين. ويُقَصِّ مضجعه تجاهل المترجمين العرب أعمالاً مهمَّة كتبها باحثون آسيويون عن التراث العربيِّ والإسلاميِّ. وفي مقدور المتأمل أن يقول هنا إنَّ درس إيزوتسو للقرآن بدأ، عند هذا الباحث، مُغرياً بفضاءٍ درسيِّ شرقيِّ أكثر سعةً.

ويظلُّ ههنا تساؤلٌ مشروع يقول: هل يمثل إيزوتسو تقليداً تراكمياً ضخماً في نوع من الدِّرس اليابانيِّ للقرآن ملتزم دائماً بمنهجية علميَّة رصينة، وقائمٍ على خبرة عميقة بالميراث الثقافيِّ للعرب والمسلمين؟ وتبدو الإجابة عن هذا التساؤل تحتاج إلى قدر كبير من البحث العميق المتأنِّي نوعاً وكماً. ولا يتعد المتأمل عن الحقيقة حين يقول إنَّ العرب ما يزالون في طور البحث عن خصائص الدِّرس اليابانيِّ للإسلام. وتقدِّم

لهم أعمالٌ إيزوتسو المترجمة إلى العربيّة فرصةً لتعرّف هذه الخصائص. وتساعدهم أعمالٌ إيزوتسو على التعاطف مع الدّرس الاستشراقيّ للقرآن والإسلام، حتّى عندما لا يكون إيزوتسو مستشرقاً. وقد بعث تقليدُ الدّرس الاستشراقيّ للقرآن في نفوس العرب، تاريخياً، إحساساً بالرّيبة والشكّ، ويؤثّر هذا نفسه في موقفهم من أعمال إيزوتسو في هذا المجال. ولعلّه لهذا السّبب يجتهد هذا الباحثُ في نقيّ صفة «مستشرق» عن الأستاذ إيزوتسو.

ومهما يكن، فإنّ ما قدّمه الباحثُ مسعود ضاهر في شأن إيزوتسو لا يعدو أن يكون مقالاً تعريفياً في صحيفة لبنانيّة، وليس من قصد الباحث أن يقدم دراسة عميقة لعمَلٍ من أعمال إيزوتسو المترجمة، وإن كان ما قدّمه كاشفاً لكثير من عناصر الإطار الثقافيّ العام الذي نشأ فيه إيزوتسو، وحصل فيه مؤهلاته العلميّة وتكوينه البحثيّ. ولعلّ هذا يأذن لنا بأن ننتقل إلى مناقشة ثلاث وجهات نظر إيجابيّة لأعمال إيزوتسو، قدّمها ثلاثة باحثين أكاديميين يتولّون التدريس في كليات الشريعة، التي يغلب على تناول أساتذتها الطابع التّراثيّ التقليديّ. ويعبّر الباحثون الثلاثة عن اتّجاه جديد في تقليد الدّرس القرآنيّ الإسلاميّ، لدى ممثليه ميلٌ إلى الاستفادة من معطيات علم اللّغة الغربيّ الحديث بأفرعه المختلفة في دّرس القرآن. وتمثّل أعمال إيزوتسو عندهم منهجيّة نظريّة قابلة للاستفادة منها في دراسات تطبيقية كثيرة في القرآن الكريم. والباحثون الثلاثة من خريجي الجامعات العربيّة، ولم يتلقوا تعليماً غريباً حديثاً على نحو منهجيّ. وسنقف عند مواقفهم من منجز إيزوتسو واحداً واحداً في الصفحات الآتية.

أمَّا الباحثُ الأوَّل، عبْدُ الرَّحْمَنِ حُلَيْي، فقد جاء إسهامُهُ في مناقشة أعمال إيزوتسو في بحثٍ عنوانُهُ «استخدامُ علم الدَّلالة في فهم القرآن - قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو»، شارك فيه في أعمال المؤتمر العلميِّ الدَّوليِّ «التعامل مع النصوص الشرعيَّة (القرآن والحديث) عند المعاصرين»، وقد نظَّمت هذا المؤتمر كَلِيَّةُ الشَّرِيعَةِ في الجامعة الأردنيَّة عام ٢٠٠٨م. ويُفهم من عنوان البحث الذي قدَّمه حللي أَنَّهُ مهتمُّ كثيرًا بالمناهج وأدوات الدِّرس التي تساعد في فهم القرآن فهمًا صحيحًا. وبيَّنهُ الباحثُ منذ البداية على أَن تطبيق معطيات علوم اللُّغة الحديثة في دَرَس القرآن الكريم، لم يقدِّم في الأعمَّ الأغلب نتائجَ علميَّة يُطمأنُّ إليها، بسبب الدوافع غير العِلْمِيَّة التي كانت وراء التطبيقات المقدَّمة في هذا المجال. ويمثِّلُ الباحثُ لذلك بمعظم أعمال المستشرقين ومن تلمذ عندهم^(١٠). وبيِّن أَن ثَمَّة استثناءً من هذه القاعدة، ويتحدَّث عن أعمالٍ علميَّة رصينة ومهمَّة، لكنَّها نادرةٌ ومجهولة ولم تنل حظَّها من العناية والتعريف بها، بل عتَمَ عليها أو قَلَّ من أهميتها أو سُكِّك في عِلْميتها لكونها لم تلتق مع الرُّوى الاستشراقيَّة السائدة، أو أكَّدت عكس ما هدفت إليه جمهرة الأعمال الاستشراقيَّة^(١١). وينحاز حُلَيْي منذ البداية إلى منجَز إيزوتسو، فيبيِّن أَن مقارنته تهدف إلى التعريف «بنموذجٍ للدِّراسات القرآنيَّة الحديثة يمثِّل - فيما أرى - نقلًا نوعيَّة في الدِّرس القرآنيِّ المتوسَّل بعلم الدَّلالة منهجًا؛ وأقصد به أعمالَ الباحث اليابانيِّ الرَّاحل توشيهيكو إيزوتسو»^(١٢).

(١٠) انظر: المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيَّة، ص ٦٠.

(١١) نفسه، ص ٦٠.

(١٢) نفسه، ص ٦٠.

وابتغاء فهم موقف حُلّي من أعمال إيزوتسو، نرى من الضرورة الإشارة إلى أنّ حُلّي يقدّم هذه الأعمال في إطار إبراز أهمية علم الدلالة الحديث وإمكانية استعماله في فهم القرآن. وهو يدرك تمامًا أنّ كثيرين من أساتذته وزملائه معارضون لما يدعو إليه في هذا المجال، وبعضهم غير متحمّس لذلك؛ ومرجع ذلك غالبًا خبرتهم السابقة العامّة بالدّرس الاستشراقيّ للقرآن الكريم. ولعلّه لهذا السبب نبّه منذ البداية على أنّ أعمال إيزوتسو لا تصنّف ضمن الدّراسات الاستشراقية للقرآن والإسلام^(١٣).

وبعد أن يعرّف عبدُ الرّحمن حُلّي المفكّر إيزوتسو للقارئ العربيّ، ويتحدّث عن نشأته وتحصيله العلميّ وعمله الأكاديميّ ومجموعة أعماله في اللّغتين الإنكليزيّة واليابانيّة، يتحدّث عن «علم الدلالة ودراسة القرآن من منظور إيزوتسو»، ويقدم للقارئ أبرزَ المداخل المنهجية التي أوضحها إيزوتسو في الفصول الأولى من كتابه «الله والإنسان». ويتحدّث هنا عن تصوّر إيزوتسو لعلم الدلالة، ويوضح للقارئ مرتكزاته الأساسيّة^(١٤). ويفصّل حُلّي القول في هذه المرتكزات، لإدراكه أنّ الأسس النظرية التي اعتمدها إيزوتسو واستخلص منها نظرة القرآن إلى العالم *Weltanschauung* في حاجةٍ إلى تقديم واضح إلى القارئ العربيّ؛ لعمقها من ناحية، ولكونها من ميراث علم الدلالة الغربيّ الذي لا عهد للقارئ العربيّ به، من ناحية ثانية، ولأنّ حُلّي حريصٌ على استنبات هذه المعطيات الدّرسية في البيئة الثقافيّة العربيّة، من وجهةٍ ثالثة.

(١٣) نفسه، ص ٦٧-٦٨.

(١٤) نفسه، ص ٧٠-٨٢.

والحقيقة أنّ حُلِّي بدأ صريحاً جداً في تحديد نقاط إعجابه بما قدّمه إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان». ويُثني الباحثُ في هذا المقام - مؤكِّداً انطباعَ مترجمي الكتاب إلى العربيّة - على لغة إيزوتسو السهلة وأسلوبه المبسّط في هذا الكتاب. ويبدو أنّ تدفّق الأسلوب ووضوحه في لغة الأصل ربّما يسري شيءٌ منها إلى الترجمة المعدّة في لغةٍ أخرى^(١٥). ويرى الباحثُ أنّ من الدقّة والعلميّة اللتين تُسجّلان لإيزوتسو اعتماده المباشر في درّسه «على اللغة العربيّة وإتقانه الدقيق لتفاصيلها، ورفضه دراسة المفهومات القرآنيّة من خلال لغةٍ أخرى»^(١٦). والحقيقة أنّ اعتماد لغة النصّ القرآنيّ الأصليّة والتمكّن منها، من الأمور التي تجعل القارئ العربيّ يطمئنّ بعض الشيء إلى الجهد الذي يقده مستشرقٌ أو مستعربٌ في دراسة القرآن أو أيّ متنٍ عربيٍّ آخر، وكثيراً ما يُساء الظنّ في أعمال المستشرقين من هذه الوجهة.

ويحرص حُلِّي أيضاً على طمأنة القارئ العربيّ إلى أمرٍ يعدّه في غاية الأهميّة، وهو أنّ إيزوتسو يحترم اللغة العربيّة ويقدرها، وييدي خبرةً وتعاطفاً مع مصادر التراث الإسلاميّ، ويقتبس قولَ إيزوتسو: «إنّ العربيّة واحدةٌ من اللغات المعروفة جيّداً في العالم، ومزوّدةٌ بأدقّ تفاصيل النحو والمعجم اللغويّ، وفيها معجماتٌ ممتازة، وقد أنجز فيها كثيرٌ من الدّرس المتّصل بفقّه اللغة، وفي حقل التفسير القرآنيّ خاصّةً يوجد

(١٥) نفسه، ص ٦٠.

(١٦) نفسه، ص ٦٩.

كثيرٌ من التفاسير المعتمدة»^(١٧). فإيزوتسو، عند حُلِّي، مأمونٌ الجانب، لا تُخشى بوائقه وشروعه. ويذكر الباحث، هنا، بمقولةٍ أرسطيةٍ شهيرة، تذهب إلى القول إنَّ النَّاسَ لَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ شَخْصٍ لَا يَجِبُونَهُ.

ويهتمُّ حُلِّي، من وجهةٍ أخرى، ببيان الإضافة المعرفية التي تقدمها أعمالُ إيزوتسو إلى المحصول المعرفي في دَرْسِ الْقُرْآنِ، ويبيِّن أنَّ الْأَسْسَ النظرية والتطبيقات العملية التي قدمها إيزوتسو «تقدم إضافةً علميةً ومنهجيةً في دَرْسِ الْقُرْآنِ وتُدبِّره، واكتشاف إحصاءه وتفصيل آياته»^(١٨). ويشير الباحث إلى أنَّ المبادئ التي أتى بها إيزوتسو لها سوابق في علوم اللغة العربية وعلم الأصول، لكنَّها في الدرس العربي القديم تطبَّق على نحو جزئي، ولا تدرس البنية المتكاملة للموضوع في القرآن كله «أمَّا أعمالُ علم الدلالة في منهج إيزوتسو فهو أشمل من المفهومات الشرعية المألوفة، ويهدف أساسًا إلى إدراك طبيعة التحوُّل في المفهوم، وكيف تمَّ توظيفه في التحوُّل الفكري الذي جاء به القرآن، ومن ثمَّ صاغ من خلاله منظرًا جديدًا للعالم»^(١٩).

ولا يخفى، في هذا السياق، أنَّ حُلِّي يحيط قارئه العربي، الذي يقدم له منجز إيزوتسو القرآني، بفضاءٍ من الأمان والطمأنينة، حين يقارن له بين المنجز التراثي العربي في دَرْسِ الْقُرْآنِ وما تقدمه أعمالُ إيزوتسو من إضافةٍ معرفية مؤهلة لكشف

(١٧) نفسه، ص ٦٩.

(١٨) نفسه، ص ٨٣.

(١٩) نفسه، ص ٨٤.

أبعادٍ جديدة في فضاء الدرس القرآنيّ. ويشير هذا، من وجهة أخرى، إلى الجهد الذي يقدمه جيلٌ من دارسي القرآن العرب، يتطلّع إلى الإفادة من جملة المناهج وأشكال التناول الجديدة في دَرَس القرآن، أيًا كانت البيئَةُ التي نبتت فيها. ولم تُعدِ القضيةُ المهمة عند هذا الجيل من أين جيء بالمنهج وطريقة الدرس، بل المهم هو مبلغُ الكشف الذي يحققه تطبيقُ المنهج ضمن الإمكانات والقابليات التي يتيحها النصُّ المدرّس.

ويلجأ حُلِّي على تزويد جمهوره من دارسي القرآن العرب بما يعدّه المنهج الدلالي الذي طبّقه إيزوتسو في دَرَسه للقرآن من إمكانيات. ويشير إلى أنواعٍ من الكشف التي يُحصَل عليها بتطبيق هذا المنهج في دَرَس القرآن؛ وهي كشفٌ تسهّل أعمال مبادئ الإسلام في سلوك المسلمين، لكي يكونوا أكثر استقامةً وتحقيقاً لمراد القرآن منهم. ويتحدّث الباحث هنا عن إدراكٍ جديدٍ للمنهجية القرآنية في توظيف المفهومات وتحويلها ضمن السياق القرآنيّ؛ الأمر الذي يُساعد على اكتشاف منهج القرآن في التغيير والدعوة ومنهجية التغيير الاجتماعي والثقافي وصولاً، كما يقول، إلى غرس المفهوم الإسلامي في المجتمع^(٢٠).

ويضع حُلِّي في الحسبان، هنا، أن دَرَس إيزوتسو للقرآن في كتابه «الله والإنسان»، يهدف في المنزلة الأولى إلى كشف التغيير الذي أحدثه القرآن في دلالات الألفاظ العربية. فإنّ التعبيرات المفتاحية key terms استعملت في القرآن بدلالاتٍ ومعانٍ مبينة لدلالاتها ومعانيها في كلام العرب في المرحلة التي سبقت مجيء

الإسلام. وحديثه في هذه الجزئية يعبر عن أملٍ يراود الكثيرين من مفكّري الإسلام، الذين يلحّون في تعرّف الآليّة التي غير فيها القرآنُ قلوبَ عربٍ مرحلة ما قبل الإسلام وعقولهم وحياتهم وسلوكهم. وحين عزم إيزوتسو على إعداد دراسته الدلاليّة لنظرة القرآن إلى العالم *Weltanschauung*، في كتابه «الله والإنسان في القرآن»، كان لديه اعتقادٌ مؤكّد أنّ التعابير المفتاحيّة القرآنيّة تعبّر عن نظرة إلى العالم مختلفة عن النظرة إلى العالم التي تعبّر عنها هذه التعابير في كلام العرب قبل نزول القرآن. وقد عبّر إيزوتسو عن ذلك في مطلع كتابه الذي نتحدّث عنه، إذ قال عن الدافع الأساسي الذي حملّه على إعداد هذه الدراسة: «وكان حاديّ في هذا الصنيع الأمل في أن أظّل قادرًا على الإسهام بشيء جديد في سبيل فهم أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن كذلك» (٢١).

وحين يناقش حُلّي التفكير اللغويّ عند إيزوتسو وفق هذا المنزع الدرائعيّ Pragmatic يقدم نفسه ممثلاً لقطاعٍ عريض من الباحثين المسلمين. ولعلنا في هذه النقطة نفسها نكتشف سبباً أساسياً لعزوف كثيرين من دارسي القرآن والمفكرين العرب والمسلمين عن الدراسات الاستشراقية الغربية للقرآن والإسلام؛ لاعتقادهم أنّها في كثير من الأحيان تهدف إلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وتقديم صورة سيّئة بعيدة عن الحقيقة لنبههم ومقدّساتهم.

ومؤافقةً لهذا النزوع الدرائعيّ، يسجّل حُلّي لمنجز إيزوتسو في الدرس القرآنيّ

مَنْقَبَةً أُخْرَى، تَمَثَّلُ فِي كَوْنِهِ أَدَاةً لَتَطْوِيرِ عَمِيقٍ فِي فِضَاءَاتِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ «فَهُوَ يَسْهُمُ فِي تَطْوِيرِ مَنَاهِجِ التَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ، كَمَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُ لَوْنًا مِنْ الدَّرْسِ الْبَلَاغِيِّ لِلْقُرْآنِ، وَفِي إِطَارِهِ الْأَسْمَى هُوَ دَرَسٌ لِلْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي يَقْدِمُهَا الْقُرْآنُ لِلْعَالَمِ، وَمَنْهَجِيَّةُ التَّغْيِيرِ الَّتِي احْتَوَاهَا الْقُرْآنُ وَتَجَسَّدَتْ فِي عَصْرِ نَزُولِهِ (٢٢).

وَالْحَقُّ أَنَّ الْأَمَالَ الَّتِي يَعْقِدُهَا حُلِّيٌّ عَلَى تَطْبِيقِ مَنْهَجِيَّةِ إِيْزُوتَسُو فِي دَرَسَاتِ قُرْآنِيَّةٍ مَمْتَنَّةٍ تَعْبَّرُ، عَلَى نَحْوِ وَاضِحٍ، عَنِ تَطَّلُعِ الدَّارِسِينَ الْمُسْلِمِينَ لِلْقُرْآنِ إِلَى مَنْهَجِيَّاتٍ جَدِيدَةٍ، تَسَاعِدُهُمْ فِي حَلِّ مَشْكَالَاتٍ بَحْثِيَّةٍ تَوَاجَهُهُمْ؛ وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ «هَذِهِ الْمَنْهَجِيَّةَ يُمْكِنُ تَوْضِيفُهَا فِي نَقْدِ مَفْهُومَاتِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي ضَوْءِ صِلَتِهَا بِالْمَفْهُومِ الْقُرْآنِيِّ، لِأَسِيْمَا الْمَفْهُومَاتِ الْمَشْكَالَةِ كَالَّتِي تَنْتَمِي إِلَى حَقْلِ عِلْمِ الْكَلَامِ Theology .

وَقَدْ أَشَارَ إِيْزُوتَسُو إِلَى ذَلِكَ، وَرَبَّمَا طَبَّقَهُ فِي دَرَسَةٍ خَاصَّةٍ عَنِ الْإِيْمَانِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ؛ إِذْ يَفْتَحُ إِيْزُوتَسُو نَافِذَةً فِي هَذَا الْمَنْهَجِ لِدَرَسَةِ الْمَفْهُومَاتِ الْأَسَاسِيَّةِ فِي حَقُولِ دَلَالِيَّةٍ خَاصَّةٍ بَعْدَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، كَحَقْلِ التَّصَوُّفِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ وَالْفَلَسَفَةِ، وَغَيْرِهَا، وَمَقَارَنَةٍ صِلَةِ الْمَفْهُومَاتِ فِي هَذِهِ الْحَقُولِ بِالْمَفْهُومِ الْقُرْآنِيِّ» (٢٣).

وَتَعْبَّرُ تَأْمَلَاتُ هَذَا الْبَاحِثِ فِي مَنْجَزِ إِيْزُوتَسُو فِي الدَّرْسِ الْقُرْآنِيِّ، مِنْ وَجْهَةٍ أُخْرَى، عَنِ مِيلِ قَوِيٍّ إِلَى مَنْهَجِيَّةٍ عِلْمِيَّةٍ مَوْضُوعِيَّةٍ، تَسْتَبْعِدُ الْأَرَءَ الْقَبَلِيَّةَ وَالْأَهْوَاءَ وَالْمِيُولَ الذَّاتِيَّةَ الَّتِي لَا تَنْتِجُ إِلَّا تَهْوِيًّا وَعَبَثًا وَإِضَاعَةً لِلْجُهْدِ وَالْوَقْتِ. وَتُظْهِرُ أَنَّ هَذَا

(٢٢) المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص ٨٤.

(٢٣) نفسه، ص ٨٥.

الصّنف من دراسة المعنى من خلال القرآن نفسه، الذي طبّقه إيزوتسو، يسهم «إلى حدّ بعيد في الحياد العلميّ في دراسة القرآن، إذ طبيعة هذه المنهجية تستبعد ابتداءً الأسبقية لدى القارئ، وتجعله يستسلم لما يقوده إليه النظام المفهوميّ والعلاقات بين الكلمات القرآنية في حقلها الدلاليّ» (٢٤).

وخلاصة القول في موقف عبد الرحمن حُلّي من المقدمات المنهجية التي قدّمها إيزوتسو، ومن التطبيقات التي أعدّها، أنّ الدرس الدلاليّ القرآنيّ عند هذا المفكر اليابانيّ يقدّم للباحث العربيّ مبادئ منهجية نظرية في ميدان الدرس الدلاليّ، وتطبيقات ناجحة لها في درس القرآن؛ الأمر الذي يعدّ بتطور كبير في درس القرآن واستخلاص نتائج مهمّة يُحتاج إليها على المستويين الفكريّ والحياتيّ «فأعمال إيزوتسو يمكن أن تقدّم إطاراً منهجياً قابلاً للتطوير والتطبيق في الدراسات القرآنية؛ ويمكن لهذا الإطار أن يقدّم إضافة نوعية في تدبر المعنى القرآنيّ، واكتشاف أحكامه وتفصيله، لاسيما من زاوية دراسة المفهومات القرآنية» (٢٥).

الموقف الإيجابيّ الثاني من أعمال إيزوتسو القرآنية قدّمه الباحث السوريّ سامر رشواني، المدرّس في كلية الشريعة (جامعة حلب السوريّة). وقد جاء هذا الموقف في إطار مقالٍ تعريفيّ في موقعٍ على الشبكة Internet بعنوان: «الله والإنسان في القرآن: تجربة مجهولة في علم الدلالة». ويشير هذا العنوان، على نحوٍ واضح، إلى صَرْب من

(٢٤) نفسه، ص ٨٥.

(٢٥) نفسه، ص ٨٥.

الأسى والحسرة لبقاء أعمال إيزوتسو مجهولة لدى الباحثين العرب، مع أنّ صدورها في الإنكليزية يعود إلى ستينيات القرن العشرين. وقد بدا لنا هذا الملحظ عند الباحثين السابقين اللذين عرضنا لموقفها.

وينبّه رشواني، في مطلع مقاله التعريفي، على التباين بين التناول الاستشراقي للقرآن وتناول إيزوتسو؛ إذ اهتمت الدراسات الاستشراقية منذ ما يزيد على قرن اهتماماً بالغاً بتاريخ القرآن، نشأةً وتطوراً ومصادر، وأهملت قراءة النص القرآني بنيةً متماسكةً أو معطىً دينياً ذا رسالة متكاملة إلى العالم. ويشير سريعاً إلى دراسات استشراقية قليلة قرأت النص القرآني هذا النوع من القراءة، ويأخذ عليها أنّها كانت غالباً تقارن القرآن بالكتاب المقدس في اليهودية والمسيحية باعتبارهما المصدرين الأساسيين اللذين أنشأ القرآن من خلالهما عقائده. أمّا إيزوتسو، العالم الياباني المتبحر بالعربية كما يقول رشواني، فقد قدم دراسات كثيرة للقرآن بما هو نص لغوي ديني مستقل بذاته، محاولاً فيها تطبيق ما توصلت إليه نظريات علم الدلالة semantics في الوقت الذي أُلّف فيه إيزوتسو دراساته القرآنية.

ولأن رشواني يعرف كتاب إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن» للقارئ العربي، يتحدث عن الفكرة الأساسية التي قام عليها هذا الكتاب ويلخصها على هذا النحو: «إن رسالة القرآن ورؤيته للعالم وفلسفته عن الوجود مركوزة في ألفاظه، أو، بعبارة أدق، في الدلالات المكتنزة في الألفاظ التي استعملها القرآن لبيان رسالته؛ وإنّ الدرس الدلالي لهذه الألفاظ سيكشف عن التطور الذي أحدثته الاستعمال القرآني في

دِلالاتها، التي كانت شائعةً عند العرب قبل الإسلام؛ لتصبح هذه الألفاظُ حاملةً لرؤية جديدة للكون، وفلسفة مختلفة للعالم» (٢٦).

ويعرّف رشواني للقرائيّ العربيّ الفرضيّة الأساسيّة التي ينطلق منها عملُ إيزوتسو في الدرس الدلاليّ؛ ويتمثّل ذلك في عدّ اللّغة أداةً للتفكّر ووسيلةً أساسيّة لتقديم مفهوماتٍ وتفاسير للعالم الذي يحيط بأهل اللّغة. ويقدم رشواني للقرائيّ العربيّ ما يراه مهمًّا من عمل إيزوتسو؛ وهو علمُ الدلالة كما فهمه هذا الباحثُ اليابانيّ، وقصّده إلى تبيين الفهوم الأولى أو التلقّي الأوّل للوحي، كما تجلّى في عصر الرسول، عليه الصّلاة والسّلام، والصّحابة. ثمّ يحدّد له منهج إيزوتسو في التحليل الدلاليّ، ورؤية القرآن للعالم التي كشفها هذا التحليل.

ويراعى أنّ إغراء إيزوتسو في عين رشواني يتمثّل في الخلاصة المعرفيّة التي تقدّمها دراساته في شأن القرآن، ويجعل رشواني هذه الخلاصة ضمن زمرة الكشوف الكبرى حين يقول: «إنّ دراسات إيزوتسو القرآنيّة تثبت أنّ النصّ القرآنيّ قائم بذاته، وذو رسالة متكاملة ورؤية شاملة للإنسان والكون، رؤية لا يمكن ردّها إلى - أو استنسابها من - أفكار العرب في الجاهليّة أو من التراث اليهوديّ أو المسيحيّ، رؤية تجلّت واضحةً من خلال النّقلة الدلاليّة الواسعة التي أدخلها القرآن على المعجم العربيّ لتعكس فلسفته عن الكون والوجود» (٢٧).

(٢٦) الله والإنسان في القرآن: تجربة مجهولة في علم الدلالة القرآنيّ.

(٢٧) نفسه.

ولعلّه في هذه النقطة الجوهرية يكمن، فيما نرى، إغراء عمَل إيزوتسو؛ ذلك لأنّ المفكّر المسلم لديه عقيدة أنّ الرؤية القرآنية للعالم هي رؤية إلهية متعالية، مصدرها المهندس العظيم خالق الكون وأشياءه ومعلّم الإنسان اللّغة والبيان^(٢٨). وليست رؤية القرآن للعالم من صنيع العرب متحدثي العربية، لغة القرآن، وهي أيضًا ليست رؤية مستمدّة من الكتب السماوية السابقة للقرآن. وإذا كان ثمة اتفاق أو تشابه بين نظرة القرآن إلى العالم ونظرة الكتب السماوية التي سبقته فمرجع ذلك، في تصوّر المسلم، أنّ مصدر النظرتين واحد؛ فهذه الكتب السماوية جميعًا كلام الله الموحى به إلى الرّسل المبعوثين. ولدى المسلم بغض شديد لفكرة أنّ محتوى القرآن مستمدّ من كتب الوحي الإلهي السابقة، وأنّ يهودًا ونصارى هم الذين ألهموا محمدًا، أو علّموه، فكّر القرآن ومضموناته. ومن هنا يأتي توجّس المفكّر المسلم من معظم العمل الاستشراقيّ في درس القرآن، وحرص الباحثين العرب الذين يناقشون دراسات إيزوتسو القرآنية على بيان أنّ الأدوات الدرسية التي استعملها إيزوتسو في درسه القرآن، والأهداف التي قصّد إليها، مختلفة عمّا كانت عليه الحال في الأعمّ الأغلب من دراسات المستشرقين القرآنية. ويعيد رشواني إهمال معظم المستشرقين الدارسين للقرآن أبحاث إيزوتسو القرآنية، في جزء كبير منه، إلى عدم القول بالفرضية الاستشراقية العامة التي تصوّر القرآن جزءًا من الميراث الكتابي اليهودي والمسيحي^(٢٩).

(٢٨) ينصّ القرآن نصًّا صريحًا على أنّ الله هو الذي علّم الإنسان اللّغة والبيان، وعلّم آدم - أبا البشر - أسماء الأشياء كلّها. انظر: القرآن (٤/٥٥)؛ و(٢/٣١).

(٢٩) الله والإنسان في القرآن: تجربة مجهولة.

ويدفع إغراء أعمال إيزوتسو القرآنيّة الباحث السّوريّ رشواني إلى الحُصّ على قراءة عربيّة جادة لدراسات إيزوتسو «تستكشفُ آفاقَ البحثِ الدّلاليّ وتطبيقاته على القرآن. فأبحاثه أكثرُ عمقًا وأجدى نفعًا من كثيرٍ من الدّراسات العربيّة التي ظهرت خلال العقّدين الأخيرين من القرن العشرين، وحاولت الاستفادة من العلوم اللّغويّة الحديثة في دراسة القرآن، ولكنّها انحدرت إلى مزلّقين: تشويه النصّ القرآنيّ (أو تحريفه) من جهة، وتشويه البحث اللّغويّ الحديث بفروعه المختلفة؛ وأفتها في ذلك - باختصار - التوظيف الأيديولوجيّ» (٣٠).

ويُفهم من جُملة موقف رشواني من دراسات إيزوتسو القرآنيّة حرّضه على الفائدة العمليّة لتطبيق معطيات علم الدّلالة، كما فهمه إيزوتسو، على المادّة القرآنيّة. ويعني هذا أنّ رشواني ينتمي إلى فريق دارسي القرآن الحدائين الميالين إلى الاستفادة من علوم اللّغة الحديثة في دَرْس كتاب المسلمين المقدّس. وهم فريقٌ حديثٌ يجمع بين تقدّس القرآن والإيمان بتعاليمه، وتقديرٍ مناهج الدّرس الغربيّة الحديثة حين تُطبّق تطبيقًا علميًا موضوعيًا يتخطّى الرّؤى القبليّة والغايات الأيديولوجيّة الضّيقة.

الموقفُ الثّالث بين المواقف الإيجابيّة من أعمال إيزوتسو القرآنيّة، هو موقفُ عبد الرّحمن الحاج؛ وهو باحثٌ سُوريّ يُعدّ لنيل درجة الدكتوراه في العلوم القرآنيّة في الجامعة الإسلاميّة العالميّة في العاصمة الماليزيّة كوالا لامبور. وكان تحصيله العلميّ في المرحلة الجامعيّة في كليّة الشريعة من جامعة دمشق. وقد جاء حديثُ عبد الرّحمن

الحاج عن أعمال إيزوتسو القرآنية في مقالٍ صغير نُشر على الشبكة internet بعنوان: «التحليل الأنثروبولوجيِّ اللسانيِّ للقرآن». والملمح المميز لمناقشات الحاج لأعمال إيزوتسو القرآنية، سعيه الدائب لتقديم إطارٍ شامل للدرس القرآنيِّ الغربيِّ، وإدخال جهود إيزوتسو، في هذا المجال، في هذا الدرس. إذ لا نجدُ لديه الحرص، الذي وجدناه عند مَنْ تحدّثنا عنهم قبل، على إخراج إيزوتسو من دائرة الدرس الاستشراقيِّ الغربيِّ للقرآن. ونجد لديه إلحاحًا على إبراز فكرةٍ مختلفة عن نظرائه، تتمثل في قلقه ممّا يسميه اتجاه الدراسات القرآنية الحديثة في الغرب نحو الدرس الإنسانيِّ (الأنثروبولوجيِّ) استجابةً للظروف السياسيّة العالميّة ومُنَاخ ما يسمّى «الإرهاب» و«الأصوليّة الإسلاميّة»؛ قَصْدًا، فيما يقول، إلى إثبات أنّ العنف ظاهرةٌ أصيلةٌ في بنية الخطاب القرآنيِّ (٣١).

ويبيدي الحاج انشغالا بالموضوعيّة والحِياد العلميِّ والبُعد عن الأغراض القبليّة التي تسخر منهاج الدرس العلميِّ للحصول على نتائج مؤيِّدة لها مُشْتَبِهَةٌ لقرضياتها. ونرى هنا مثالاً إضافياً لحساسيّة الدارسين المسلمين إزاء الدرس الاستشراقيِّ الغربيِّ للقرآن الكريم، الذي ظلّ على الدوام يذكرهم بالحقبة الاستعماريّة الغربيّة لبلدانهم؛ هذه الحقبة التي سبقها أو رافقها محاولات استشراقيّة دائبة لخلخلة ثقتهم بعقائدهم وموروثاتهم الفكريّة والثقافيّة وعناصر القوّة في شخصياتهم وذواتهم. وهم يقدرّون

(٣١) التّحليل الأنثروبولوجيِّ اللسانيِّ للقرآن؛ مقال على الشّابكة، في هذا الموقع:

http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=565

<http://www.almultaka.net/Writer.php?writer=36>

المنجز العلميّ الغربيّ النزيه الحياديّ الساعي إلى كشف الحقائق وحلّ ألغاز المبهّمات، لكنّهم لكثرة ما لدّعوا من هذا الجُحْر شديدو الحذر منه.

وحيث نضع هذا في الحسبان، ندرك السبب الذي دفع الباحث عبد الرحمن الحاج إلى إدخال جهود إيزوتسو في الدرس القرآنيّ في إطار المحاولات التي تجمع بين نوعي البحث الأنثروبولوجيّ واللّسانيّ، إذ يرى الحاج أنّ هذه المحاولات تتسم بالعلميّة إلى حدّ بعيد، والفضل في ذلك للدراسات اللّسانية التي أضفت الطابع العلميّ على البحوث الأناسيّة (الأنثروبولوجيّة)^(٣٢). ويجعل الحاج في مقدّمة البحوث التي سلكت هذا المسلك دراستي إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن»، و«المفاهيم الأخلاقيّة الدنيّة في القرآن». ويميز الحاج دراستي إيزوتسو هاتين عمّا يسمّى «مفهوم التفسير» وعن دراسات «المنهج البيانيّ التفسيريّ»؛ ذلك أنّهما ترميان إلى كشف المفاهيم والتصورات الكبرى، وليس إلى فهم النصوص فحسب. ويبيد الحاج إعجاباً كبيراً بقدرة إيزوتسو على توظيف المنهجين الدّرسيّين الدّلالين السكونيّ والتطوّريّ؛ السكونيّ لفهم الخطاب، والتطوّريّ لكشف تطوّرات الخطاب^(٣٣). ويرى الحاج أنّ دراسات إيزوتسو قدّمت كشوفاً مهمّة في فهم الخطاب القرآنيّ؛ إذ انشغل في كتابه «الله والإنسان في القرآن» بتوضيح تفاصيل المنهج وتطبيقاته، وانشغل في «المفاهيم الأخلاقيّة - الدنيّة في القرآن» بتوضيح موصّع لأصول المنهج الذي اعتمده في دراسة الخطاب القرآنيّ^(٣٤).

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) نفسه.

وبعد أن يفصّل الحاجّ القول في تفاصيل منهج إيزوتسو الدلاليّ ويشير إلى مصادره الغربيّة التي أشار إيزوتسو نفسه إليها، يخلص إلى القول بأنّ النزوع الفلسفيّ لدى إيزوتسو هو الذي دفعه إلى اختياراته المنهجية المتمثلة في نمطٍ خاصّ من علم الدلالة، ويرى أنّ إيزوتسو بدأ رحلته من الدرس الأخلاقيّ القرآنيّ، منطلقاً إلى المجال التصوريّ العقديّ الكليّ، الذي يشكلّ أساساً للدرس الأخلاقيّ. ويلخص مرجعية إيزوتسو على هذا النحو: منظورٌ فلسفيّ يلتقي مع البحث الأناسيّ (الأنثروبولوجيّ) الثقافيّ، ويفضي إلى أدواتٍ منهجية لسانية^(٣٥).

ويرى الحاجّ أنّ أهمّ ما حققه إيزوتسو في درسه القرآنيّ أمران: الأوّل توطيّن الأدوات المنهجية وتركيبها لكي تقرأ النصّ القرآنيّ بوصفه خطاباً ثقافياً مكتفياً بذاته؛ والثاني قدرته على الحفاظ على النصّ ذاته بأقلّ قدرٍ من التدخل لفرض مفهومات قبليّة^(٣٦). ويصف نتائج دراسات إيزوتسو بالمدهشة، ويبيّن أنّها أثبتت أنّ استشار العلوم الحديثة، وخصوصاً اللسانية، في مقدوره أن يطور الدراسات القرآنية إلى حدّ بعيد، وذلك خلافاً لما قصدت إليه الدراسات الأناسية (الأنثروبولوجية) الأيديولوجية الحديثة، التي اعتمدت مناهج وأدواتٍ بحثٍ لسانية معاصرة، قصداً إلى تصوّرات محدّدة قبلياً عن الإسلام، باسم العلم^(٣٧).

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه.

(٣٧) نفسه.

وفي مستطاع متأمل مواقف هؤلاء الباحثين الثلاثة إزاء أعمال إيزوتسو أن يخلص إلى القول إنّه كان ثمّة إعجابٌ كبيرٌ بنمط علم الدلالة الذي طبّقه إيزوتسو في دراساته القرآنيّة. ومرجعُ هذا الإعجاب الدقّة والمنهجية والحياض العلميّة والموضوعيّة، إضافةً إلى قدرة إيزوتسو على التطبيق والإجراء. وهي أمورٌ ساعدت، فيما يرى هؤلاء، على الظفر بنتائج مدهشة في الدرس القرآنيّ؛ نتائجٌ تُغري بمزيد من الدرس والتفحص للأسس النظرية والفكرية التي اعتمد عليها إيزوتسو في نمط علم الدلالة الخاص الذي اختاره؛ ليؤسس على ذلك دراسات قرآنيّة عربيّة كثيرة، في مقدورها أن تقدّم كشوفاً مهمّة في فهم القرآن وإدراك آيّاته في تغيير النفوس ورّفد العقول بمعارف متعالية تجعل الإنسان أكثر قرباً من الحقيقة، وأقدر على الموازنة بين عالمي الروح والمادّة.

ومن وجهة أخرى، كان ثمّة إعجابٌ بحياديّة إيزوتسو ونزوعه العلميّ واحترامه للقرآن ولعقائد الإسلام وإعجابه باللّغة العربيّة والتراث العربيّ. وكان ثمّة إلحاحٌ على إخراج إيزوتسو من دائرة الاستشراق التي كثيراً ما يُنظر إلى منجزها في الدرس القرآنيّ والإسلاميّ بعين التوجّس والحذر.

على أنّ ثمّة دراسةً ثالثة لإيزوتسو لقيت ترجمتها العربيّة تقديراً كبيراً في بعض البيئات الثقافيّة العربيّة؛ وتلكم هي «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ - تحليل دلاليّ للإيمان والإسلام». ومع أنّ هذه الترجمة حديثة العهد، إذ صدرت عام ٢٠١٠م، وليس بين أيدينا تقديرٌ دقيقٌ لنوع الاستجابة التي لقيتها، يُبيّن هنا أنّ اثنين

من الباحثين السوريين عرفنا هذه الدراسة في حلقة نقاشية عُقدت في كلية الآداب بجامعة حلب في ربيع عام ٢٠١٠م، وأدارها أحد أساتذة قسم اللغة العربية في الكلية، صلاح كزارة، الذي كانت له إضافات مهمة في شأن منجز إيزوتسو القرآني.

وقد أثنى محمود مصري، وهو متصوِّفٌ وباحث في تاريخ العلوم عند العرب وفي علوم الشريعة وطبيب ممارس، على جهد إيزوتسو في هذا الكتاب ثناءً عامًا، وخصَّ المترجمَ والترجمةَ العربيةَ بقدرٍ من الثناء. ولأنَّه من دائرة مهتمَّة بالتصوِّف والسُّلوك، ولديه خبرةٌ في مباحثه ورسالته، راقه كثيرًا تمييزًا إيزوتسو بين مستويين لـ «الإيمان» في الثقافة الإسلامية. فقد عُولج هذا «المفهوم» نوعين من المعالجة؛ المعالجة الكلامية المدرسية، وهي معالجة عقلية جافة لمسألة وجدانية ضاربة الجذور في أعماق النفس؛ والمعالجة الصوفية العميقة التي تُبنى على أساس أن «الإيمان ظاهرة وجودية شخصية»، كما يقول إيزوتسو نفسه. والحقيقة أن إيزوتسو كان واعيًا جدًا لهذه المسألة، وكان مدرِّسًا على امتداد الوقت الذي أعدَّ فيه دراسته هذه أن جوهر ما يقوم به هو «تتبع عملية عقلنة الإيمان»، وأن جزءًا آخر من مفهوم الإيمان في الفكر الإسلامي يستلزم تحديده دراسة أخرى تتناول بالتحليل الدلالي مفهوم «التقوى» وتطوره ومفاهيم مفتاحية أخرى في أدبيات التصوِّف. وقد دفع إغراء هذه الفكرة عند إيزوتسو الباحث محمود مصري إلى اقتباس قول إيزوتسو في ختام دراسته: «على امتداد هذا الكتاب كُنَّا ننتبع عملية عقلنة الإيمان، تلك العملية التي واصل بها المسلمون الظفرَ بتبصُّر تحليليٍّ وعقلانيٍّ متقدِّدًا في ماهية الإيمان، كما انعكس في

وعينهم. وبهذا الصنيع نجحوا في كشف البنية المفهوميّة للإيمان، لكنّ شيئاً شخصياً جدّاً، شيئاً حيويّاً حقّاً، أفلت من الشبكة الدقيقة لتحليلهم... فإذا شاء أحد الظفر بفهم شامل حقّاً للإيمان في الفكر الإسلاميّ، فسيكون عليه أن يُعدّ عملاً تحليلياً مشابهاً للعمل الذي بين أيدينا في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهومات مفتاحيّة أُخر في التصوّف. وإنّه فقط عندما تُجمع التّائج المحصول عليها في العملين التحليليين كليهما: الكلاميّ والصّوفيّ، ويُستق فيما بينها، نستطيع أن نأمل الحصول على صورة كاملة للإيمان على غرار ما فهم في الإسلام» (٣٨).

كذلك أظهر مصري إعجاباً بمعالجة إيزوتسو في هذه الدّراسة لقضية «تكفير المخالف»، التي يرى أنّها قضية شائكة عانى منها أهل الإسلام قديماً ولا يزالون يعانون حتّى اليوم. وبيّن أنّ إيزوتسو أدرك أنّ المفهومات المفتاحيّة التي تعامل بها الخوارج [الذين بدؤوا فكرة تكفير المسلمين المخالفين لهم في الرأى وأشاعوها] لها أساساً جانبان مختلفان، يشير كلّ منهما إلى اتجاه مختلف تماماً: الأوّل سياسيّ والثاني كلاميّ. وفي البدء، أي في المرحلة الأمويّة المبكرة، كان الجانب السياسيّ هو الأكثر أهميّة، على حين مع تقدّم الوقت آل الجانب الكلاميّ إلى أن يكون شيئاً فشيئاً أكثر بروزاً» (٣٩).

وقد فصلّ مصري، في مناقشته لدراسة إيزوتسو هذه، القول في الكيفية التي

(٣٨) مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ.

(٣٩) محاضرة مصريّ.

عالج بها هذا المفكر الياباني تكفير المخالف في التاريخ الإسلامي، من خلال التحليل الدلالي للتعابير المفتاحية في الحقلين الدلاليين: الكفر والإيمان.

والنقطة الثالثة، الأخيرة، التي استوقفت محمود مصري في دراسة إيزوتسو الثالثة هي «العلاقة بين فعل القلب وفعل الجوارح من خلال الإيمان»، وهي القضية التي عالجها إيزوتسو في الفصل السابع من دراسته، الفصل الذي يحمل العنوان: «الإيمان بمعنى التصديق». وقد راقته معالجة إيزوتسو هذه القضية، وكان يتدخل في بعض الأحيان ليؤيد ما ذهب إليه إيزوتسو.

والحقيقة أن ثناء مصري على جهود إيزوتسو في «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي» على قدر من الأهمية؛ لأن لديه اهتماماً علمياً خاصاً بهذا النوع من الدرس؛ إذ هو مجاز في العلوم الشرعية الإسلامية ويُعدّ بحثاً لنيل الدكتوراه في هذا التخصص. وقد أبدى تأييداً صريحاً لترجمات أعمال إيزوتسو، وقال إن لهذه الترجمات «أهميتها في أن يطلع العرب على إبداعات غيرهم من شرق أو غرب في معالجة قضايا فكرية وثقافية عربية إسلامية»^(٤٠). ويؤيد مصري مترجم الكتاب، عيسى العاكوب، الذي «يعدّ مؤلف الكتاب من المعاصرين الذين يؤسسون لبناء أرضية معرفية جيدة لقراءة القرآن الكريم والثقافة التي أشاعها، قراءة واعية عميقة على قدر من المنهجية العلمية»^(٤١).

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه.

الباحثُ الثّاني الذي شارك في هذه الحلقّة النقاشيّة التي أُديرت حول دراسة إيزوتسو «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ» هو أحمد قدّور، الأستاذ الجامعيّ في قسم اللّغة العربيّة في جامعة حلب. وهو متخصصّ في فقه اللّغة العربيّة ولديه اهتمامٌ بالدّرس الدّلاليّ الغربيّ والعربيّ وعضوٌ في مجمع اللّغة العربيّة في دمشق. وقد قدّم قدّور في مشاركته عرّضاً مختصراً لمباحث الكتاب كلّها، وعرّف للجمهور الفكرَ الجوهرية في كلّ فصل من فصوله. وبدا شديد الإعجاب بالمنهج الذي طبّقه إيزوتسو في دراسته مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، وبالنتائج التي خلص إليها. ولخصّ قدّور موقفه من هذه الدراسة في نهاية عرّضه قائلاً: «الكتاب عميقٌ شاملٌ دقيق. وهو من أحسن ما قرأتُ خلال السّنوات الأخيرة، ولاسيما أنّه طبّق مفهومَ الحقول الدّلاليّة في هذا التحليل البارع للمفاهيم الرئيّسة للإيمان والإسلام».

ويحسن التّنبية، هنا، على أنّ قدّور قصّد في المقام الأوّل إثارة انتباه طلبة الدّراسات العليا في قسم اللّغة العربيّة، وأساتذة هذا القسم المهتمّين، إلى أهميّة هذه الدّراسة والإمكانية الكبيرة للاستفادة من معطياتها في إجراء دراساتٍ مشابهة باعتماد نمط علم الدّلالة الذي آثره إيزوتسو وطبّقه في دراساته القرآنيّة. ومن هذه الوجهة، يمكن القول إنّ ثناءه على إيزوتسو تعبيرٌ عن تقدير الفائدة المحصّلة من تطبيق آليات الدّرس الحديث في علم الدّلالة Semantics، أيّ كان مصدرُ هذه الآليات.

ثانياً - مواقف الانتقاص والتحذير:

تقدّم قولنا إنّ الدرس الاستشراقيّ للقرآن، وللإسلام على الجملة، كثيراً ما نُظِرَ إليه بعين الرّيبة والشكّ، واشتُمت منه رائحةُ الدّسّ والكيد. وإذا كان الباحثون المسلمون المحقّقون قادرين على الإنصاف والتمييز وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه في هذا المجال، فإنّ ما يشبه أن يكون رأياً عربياً عامّاً يذهب إلى أنّ أعمال المستشرقين في الدرس القرآنيّ دفع إليها، في الأعمّ الأغلب، مقاصدٌ أيديولوجيّة قَبليّة تنتقص الإسلام في مصدره الأساسيين، القرآن والحديث النبويّ، وتنال من شخصيّة نبيّ الإسلام. وقد بات لدى عموم المفكرين المسلمين انطباعٌ بأنّ التقدّم التقنيّ والعلميّ الذي حقّقه الغربُ بأدواتٍ علميّة منهجيّة حياديّة تماماً، لم يسايره تقدّمُ فكريّ علميّ نزيه حين يتّصل الأمرُ بالإسلام والمسلمين. وهذا طبعاً لا يُنسي عدداً غيرَ قليل من المفكرين المسلمين أنّ بين دارسي الإسلام في الغرب أفراداً قليلين ملتزمين لجادة الحقيقة، متحرّرين من عقْد العنصريّة والتباين بين الأعراق، منحازين فقط إلى البحث العلميّ النزيه.

وقد تقدّمت إشارتنا إلى أنّ الباحثين المسلمين، الذين ناقشوا دراسات إيزوتسو القرآنيّة، كان لدى معظمهم ميلٌ واضح إلى إخراج إيزوتسو من دائرة المستشرقين؛ للأسباب التي بيّناها قبل. لكنّ هذا الاتجاه العامّ الغالب لا يشمل كلّ أولئك الذين أُتيح لهم أن يعرفوا شيئاً من مُنجز إيزوتسو في الدرس القرآنيّ. وقد أُتيح لنا أن نطلع على دراسةٍ لأحد الباحثين العرب المسلمين جعلَ عنوانها «من أخطاء المستشرقين

وخطاياهم». وصاحبُ الدّراسة هو أحمد عبد الرّحمن، وهو أستاذ جامعيّ وداعية إسلاميّ معروف من مصر، متخصّص في مجال الأخلاق الإسلاميّة. ويبدو أنّه حصل تحصيلًا عاليًا في إحدى المؤسّسات العلميّة الغربيّة. وقد نُشرت الدّراسة في طبعتها الأولى في القاهرة عام ٢٠٠٢م، وجعل المؤلف عنوانها الثانويّ الشارح للعنوان الأساسيّ: «نقد الاستشراق - دراسات تطبيقيّة». وقد جعل أحمد عبد الرّحمن توشيهيكو إيزوتسو بين مجموعة من المستشرقين الغربيّين أساءت إلى فهم الإسلام وثقافته ونبيّه. والمادّة التي اعتمد عليها عبد الرّحمن في انتقاد إيزوتسو هي مقدّمته دراسة إيزوتسو «المفاهيم الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن»، في أصلها الإنكليزيّ. وقد ترجم عبد الرّحمن هذه المقدّمّة إلى العربيّة بعنوان: «اللّغة والثقافة». وبعد أن قدّم عبد الرّحمن ترجمة هذه المقدّمّة إلى القارئ العربيّ سجّل لإيزوتسو نقطتين إيجابيتين تمثلتا في: ١ - اعتماد إيزوتسو في دراسته المفاهيم الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن على ما يُعرف عند المفسّرين المسلمين للقرآن بـ «التفسير بالمأثور»؛ الذي يعني أنّ «القرآن يفسّر بعضه بعضًا؛ فإذا أُريد معرفة معنى «الرّحمة» مثلاً كان على المفسّر أن يستعرض كلّ الآيات التي وردت فيها هذه الكلمة بالتحليل والمقارنة، مستعينًا بالأحاديث النبويّة التي تحدّثت عنها؛ لكي يخلص إلى معنى الرّحمة ودلالاتها»^(٤٢). ويبيّن عبد الرّحمن أنّ إيزوتسو قد طبّق في دراسته هذه المنهج الذي كان «المبدأ الحاكم في مذاهب التفسير بالمأثور التي سادت في مكّة في عهد الصّحابة والتابعين، رضي الله عنهم جميعًا،

(٤٢) أحمد عبد الرّحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٣.

وطبقت دون انقطاع إلى يومنا هذا»^(٤٣). ويأخذ على إيزوتسو أنه لم يعترف بأنه نقل هذا المنهج أو اقتبسه من المفسرين المسلمين. ٢ - اعتماد إيزوتسو في دراسته على القرآن الكريم نفسه، في نصّه العربيّ، وتحاشيه التعويل على آية ترجمة أجنبية له. والحقيقة أنّ إيزوتسو بذلّ جهداً كبيراً لبيان أخطاء الاعتماد على الترجمة في فهم فلسفة من الفلاسفة. وههنا أيضاً يشير عبد الرحمن إلى إمكانية اطلاع إيزوتسو، المجيد للغة العربيّة، على ما قدّمه فقهاء الإسلام الذين عرضوا لموضوع ترجمة معاني القرآن الكريم في شأن هذا الموضوع، ابتداءً من «الإمام الشافعيّ، ثمّ ابن قتيبة، والشاطبيّ؛ وكذلك الإمام الغزاليّ والإمام الرّازيّ في دراساتهم الأصوليّة. وقد أكدوا أنّ الترجمة تقريبية، ولا يوثق بها، وهذا هو الشيء الذي ردّه إيزوتسو في دراسته هذه»^(٤٤).

وبعد تأكيد هاتين المنقبتين لعمَل إيزوتسو في هذه الدّراسة، يقف عند أربعة أخطاء وقع فيها إيزوتسو في هذه المقدمّة التي طبّق مبادئها في بقية دراسته. وهذه الأخطاء هي:

١ - نقص الاستقراء في بيان العلاقة بين العقل الإنسانيّ واللّغة من ناحية، وعالم الواقع من ناحية أخرى. إذ يرى عبد الرحمن أنّ إيزوتسو ارتكب أخطاء في حديثه عن هذه العلاقة؛ وأوّل هذه الأخطاء فيما يرى أنّ إيزوتسو بنى نظريّة كاملةً في الدّرس الدّلاليّ اعتماداً على كلمة واحدة هي كلمة weed، أي النجيل. أمّا النظريّة الكاملة

(٤٣) نفسه، ص ٥٣.

(٤٤) نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

المعنيّة هنا فملخصها كما يقول إيزوتسو أنّ «كلّ واحدةٍ من كلماتنا تمثّل منظورًا خاصًّا نرى فيه العالم. وما يسمّى «مفهومًا» ليس سوى بلورةٍ لمثل هذا المنظور الذاتيّ؛ أيّ إنّهُ شكّل ثابت تقريبًا يفترضه المنظور. والمنظور المقصودُ هنا اجتماعيٌّ؛ لأنّه المِلْكِيّة المشتركة لجماعة كاملة؛ هذه المِلْكِيّة المنحدرةُ من العصور السّابقة بفضل التقليد التاريخيِّ. ومع ذلك، هو ذاتيّ بمعنى أنّه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابيِّ الذي يجعلُ تمثيلنا المفهوميّ للعالم ليس نسخةً دقيقةً للواقع الموضوعيِّ. وعِلْمُ الدّلالة Semantics هو دراسةٌ تحليليّةٌ لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات (٤٥).

والذي أراد إيزوتسو أن يبيّن عليه نظريّته في علم الدّلالة أنّ الكلمات، في أيّة لغة من اللّغات، مختارةٌ لدى الشعب المتكلّم لهذه اللّغة اعتمادًا على منظورٍ خاصّ يرى فيه متكلّمو اللّغة الأشياء، وأنّ المفهومات التي تعبّر عنها الكلمات لدى أيّ شعب ليست سوى بلورة لهذا المنظور الخاصّ. وقد مثل إيزوتسو لما قصد إليه هنا بأمثلة كثيرة، غير كلمة weed، لكنّ عبد الرّحمن أبدى إصرارًا كبيرًا على اتّهام إيزوتسو في هذه النقطة بنقص الاستقراء والاعتماد على كلمة واحدة لتأكيد وجهة نظره في أنّ «الواقع المباشر للوجود، أيّ كان، ليس متمثلاً لفكرنا كما هو موجودٌ في أصله وطبيعته، وإنّما هو يتمثّل بالأحرى من خلال وسيطٍ عازلٍ من الرّموز المسجّلة في مفرداتنا اللّغويّة. هذا الوسيط العازل الشفّاف ليس صورةً دقيقةً أو نسخةً مطابقةً للعالم الأصليّ؛ فالرّموز لا تكافئ أشكال العالم الواقعيّ تكافؤًا دقيقًا؛ فهي على الأرجح أشكالٌ أو صيغٌ

فكرية، وهي تقوم مقام النائب عن العالم، أو عميله، ومن خلالها يصبح أي شيء موضوعاً واقعياً لإدراكنا العقلي» (٤٦).

والذي يبدو لعين المتأمل المدقق أن عبد الرحمن لم يحالفه التوفيق في تخطيطه إيزوتسو في هذه النقطة، وأنه هو نفسه أخطأ خطأ كبيراً عندما اقترح على إيزوتسو «أن يعتمد على المؤلفات العلمية في معرفة التصورات والمفاهيم؛ لأن العلماء، كلاً في حقله، يقدمون لنا الخصائص العلمية الموضوعية للأشياء، بريئة من أية إضافة ذاتية» (٤٧). لأن الذين يضعون الأسماء للمسميات في أية لغة من اللغات لا يتظنون العلماء المتخصصين في الميادين المختلفة لكي يقدموا لهم الخصائص العلمية الموضوعية للأشياء ليعطوها الأسماء المطابقة لخاصياتها. والحقيقة أن هذه القضية من القضايا الشائكة في تاريخ فقه اللغات، وكثيراً ما تحدث المتخصصون في هذا المجال عن اعتبارية بين الدال والمدلول. ونحسب أن إيزوتسو موفق جداً في هذا الأمر، وقد قدم من المرجعيات والشواهد ما يؤيد مذهبه تأييداً يقرب من أن يكون مطلقاً. وقد جانب عبد الرحمن الصواب حين علق على صنيع إيزوتسو في هذه النقطة بالقول: «فهل هذا هو الاستقراء العلمي؟! إن هذا هو أشنع تعميم تعسفي يمكن أن يصادفه الباحث في أي مجال علمي» (٤٨).

(٤٦) نفسه، ص ٥٤.

(٤٧) من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٥.

(٤٨) نفسه، ص ٥٥.

٢ - موقفُ إيزوتسو من الفلسفة النسبيّة ومن نقيضتها الفلسفة الإطلاقيّة. فإيزوتسو، في رأيه، يجمع بين متناقضين حين يصرّح بأنّ الأخلاق ليست نسبيّة وأنّه ليس من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة التي تزعم أنّ كلّ شيء يتغيّر بتغيّر المكان والزّمان، ثمّ يقول إنّه يميل بقوة إلى نظريّة تعدديّة تذهب إلى أنّ نظرات الشعوب إلى الصالح والسيّئ تختلف باختلاف الزمان والمكان. وقد جاء رأياً إيزوتسو هذان في قوله: «لستُ من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة؛ فإنّنا كلّنا أمعنا في دراسة النّظم الأخلاقيّة، كما يقول نُويل سميث Nowell Smith، ألفينا أنّها لا تختلف حول المسائل الكبرى الأساسيّة، وأنّ الاختلافات القائمة ترجع إلى اختلاف الآراء في الحقائق التجريبيّة؛ ومن ثمّ فإنّ كلّ النّظم تتفق على أنّ من واجبنا أن نقابل الخيرَ بالخير، لكنّ الامتثال لهذه القاعدة (أو الواجب) ينطوي على ضروبٍ عديدة مختلفة من السلوك، بقدر اختلاف وجهات النظر التي يتبنّاها مجتمعٌ معيّن تجاه ماهيّة العمل الصّالح للآخرين... إنني سوف أميل بقوة إلى نظرية تعدديّة تقول إنّ نظرات الشعوب إلى ما هو صالحٌ وما هو طالحٌ، أو ما هو صوابٌ وما هو خطأ، تختلف من مكانٍ إلى آخر ومن زمانٍ إلى آخر، اختلافًا جذريًّا» (٤٩).

وفي هذه الفكرة أيضًا، يلحظ المتأملُ مُسارعةً إلى تخطئة ما ذهب إليه إيزوتسو من دون أساسٍ صحيحٍ لذلك. ويقدم عبدُ الرّحمن تديلاً غيرَ موفّقٍ على مراده بالقول: «الحقائق لا تتغيّر؛ لأنّها أزليّة، ولكنّ معارف الإنسان بها هي التي تتغيّر؛

فقوانين نيوتن كانت موجودةً وفاعلةً منذ أن خلق الله الأرضَ ومنَ عليها، وهي لم تتغيّر حين اكتشفها نيوتن، ولن تتغيّر إذا عدّها عالمٌ آخر»^(٥٠).

أمّا كون الحقائق لا تتغيّر بمعرفة الناس إيّاها فصحيحٌ تمامًا؛ وأمّا نظرة الناس إليها وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماءً تدلّ عليها فمتغيّران بتغيّر الزمان والمكان. وافترض أن الناس جميعًا لا يُعطون مفهوماتٍ ولا أسماءً للأشياء والمعاني إلا بعد أن يوضحها لهم أهل الدّراية والتخصّص من العلماء، أمرٌ مختلفٌ في شأنه. ويقع عبْدُ الرّحمن في التناقض نفسه الذي رمى به إيزوتسو، ويبيّن إدراكه ذلك في آخر تعليقه في شأن هذه القضية حين يقول: «القيّم الخلقية ثابتةٌ مطلقة، وإن كان البعض يعرفها والبعض الآخر لا يعرفها، والإنسان هو الإنسان في كلّ مكان وزمان... وتركيبُ المخّ الإنسانيّ هو هو في كلّ الأجناس، والبدهيّات العقلية لدى الجميع واحدة، ولكنّ درجة التطوّر الحضاريّ والثقافيّ تختلف؛ هذا فضلًا عن اختلاف البيئات الطبيعيّة والظّروف الجغرافيّة. فلا شكّ أنّ ثمة فروقًا بين البشر، لكنّها لا تسوّغ بناءً نظريّة تعدديّة نسبيّة في الأخلاق أو في المعرفة»^(٥١).

وما يقدّمه عبْدُ الرّحمن من تخطئةٍ لإيزوتسو في هذه النقطة ربّما يرجعُ إلى عدم امتلاكه الخلفيّة الكافية في الدّرس الدّلاليّ، الذي يقدّم إيزوتسو أسسه النظرية تقديماً كافياً لقارئ دراسته الدّلاليّة للقرآن الكريم. وقد فصلّ إيزوتسو القول في شأن

(٥٠) من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٥.

(٥١) نفسه، ص ٥٦.

الفرضيات التي اعتمدها، وأيد ذلك بشواهد مستمدّة من دراسات فلاسفة لغويين كبار في الغرب. ويضاف إلى هذا أنّ القدرة النظرية القويّة، التي يدركها قارئ آثار إيزوتسو، مكنته من تقديم فرضيات مقبولة.

٣ - وثمة فكرةٌ ثالثة رأى عبد الرحمن أنّ إيزوتسو وقع في تبنيها بالتناقض؛ حين أكد أنّ للعقل دوره الكبير في تشكيل مفهوماتنا لعالم الواقع كما نعبر عنها في مفردات لغتنا. وعند عبد الرحمن أنّ هذا المذهب المثاليّ في المعرفة يقترن عادةً بالمذهب المطلّق في الأخلاق وليس بالنسبيّة؛ أي إنّ إيزوتسو اختار المذهبين المتناقضين واعتنقهما: النسبيّة والمثاليّة^(٥٢).

وهنا أيضًا لا يجد المتأمل مدعاةً لمثل هذه التّهمة؛ فالقول بأنّ العقل يتدخل في تصوّرات البشر لعالم الواقع وينشأ عن ذلك تغييرٌ لمفهومات الأشياء والأسماء المعبرة عنها لديهم، لا يناقض القول بنسبيّة الأحكام الأخلاقيّة واختلافها تبعًا للزمان والمكان، بل تمضي المقولتان في الوجهة نفسها. وتصنيفُ أشياء الواقع وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماءٍ، والأحكام على ضروب السلوك البشريّ، تخضع جميعًا لفعلٍ عقليّ قائم على منظورٍ خاصّ لدى المتكلمين لكلّ لغة من اللغات. واتّهامُ إيزوتسو بالتناقض في تبني وجهتي النّظر هاتين لا داعي له البتّة.

ويبدو أنّ ما يدفع عبد الرحمن إلى نسبة هذه الصّور من التقصير إلى إيزوتسو أمرانِ اثنان: أولهما أنّه أراد بدايةً أن يقدم للقارئ العربيّ نماذج من مجانبة الإنصاف

والنزاهة العلميّة لدى بعض المستشرقين، فاندفع أولاً إلى تصنيف إيزوتسو ضمن قائمة المستشرقين الغربيين، الذين قد يكونون وقعوا في أنواع من التعميم وسوء الفهم وعدم الاستقصاء؛ ثم مضى في المحاكمة إلى أقصاها ونسب إلى إيزوتسو مثالب ليست حقيقيّة، أو لا جريرة فيها ولا إساءة لمنهج العلم والبحث العلميّ.

٤ - فكرة رابعة رأى عبد الرحمن أنّ إيزوتسو أخطأ فيها؛ وهي انقيادها، كما يقول، لسُلطان الفلسفة الوجوديّة في نظرتة إلى عالم الوجود وعلاقته بالعقل واللغة. ويسوق عبد الرحمن انتقاده إيزوتسو على هذا النحو: «لقد سلّم تسليمًا بأنّ العالم أصلاً كان كتلةً من العجين الذي لا يثير سوى الغثيان، وأنّ العقل الإنسانيّ هو الذي قسّمه وسمّاه وصنّفه وأضفى عليه المعنى... لقد وجد الإنسان العالم مقسّمًا بقُدرة خالقه، ووجده مرتبًا أدقّ ترتيب، خاضعًا لنظام صارم: أيام تتعاقب، وليال تتوالى، وأفلاك تدور، وحياة تولد وتنمو وتمرض وتموت، وكائنات تتكاثر وتتصارع وتتواصل وتتجمّع وتنفرق؛ ووجد الإنسان نفسه مزوّدًا بقدراتٍ عديدة، منها القدرة على تسمية الأشياء بأسماءٍ ووضع تصوّرات لها وتشبيد نظم لغوية وفكريّة. فكيف يُقال إنّ العالم كان كتلةً من العجين، وإنّ الإنسان هو الذي قطعها قطعًا، وقسّمها أقسامًا وصنّفها أصنافًا؟ إنّ هذه النظرية، كما قلنا، صحيحةٌ جزئيًّا وخاطئةٌ جزئيًّا» (٥٣).

وما يبدو للمتأمل هنا أنّ عبد الرحمن قد حمل إيزوتسو أمرًا عظيمًا لا جريرة له فيه؛ ذلك أنّه أورد رأي الوجوديين في سياق من يقولون بتدخل كبير للعقل في اللغة،

ومثّل لذلك بالكلمات الأقلّ ذبوعاً والكلمات المعبّرة عن المجردات العليا، وذلك من قبيل كلمة Logos اليونانيّة، التي وجد الدكتور فاوست Faust في الجزء الأوّل من كتاب «جوته» صعوبةً كبيرة في ترجمتها إلى اللّغة الألمانيّة. وجاء إيرادُ إيزوتسو هذه الفكرة في سياق قوله: «إنّ تجربتنا المباشرة بعالم الواقع هي في ذاتها كلّ لا يختلف، كما قال هنري برجسون Henri Bergson، وقد سمّى القُدّماء ذلك الكلّ «هيولى» أو مادّةً أولى (هيولى العرب) ورأى فيها الوجوديون، أخيراً، كتلةً مشوشةً مضطربة، فيها يفقد كلّ شيءٍ محيطه، وتُحيل العالمَ نفسه إلى كتلةٍ قدرّة، عاديّة، عمياء، من العجيين، لا تثير سوى الغثيان، وقد نحتَ العقلُ البشريُّ في تلك الكتلة التي لا تمايزَ فيها عددًا من الأشكال أو الصّبيغ وعزّها إحداها عن الأخريات» (٥٤).

وجليّ هنا، أنّ إيزوتسو لا يتبنّى لزماً رأيَ الوجوديين كاملاً، وربّما لا يتفق معهم على المفهوم الدقيق المغالي لنظرهم هذه. وحين يُفهم الأمرُ على هذا النحو يكون من عدم الدقّة القولُ «من المؤسف أيضاً أنّ إيزوتسو قد انقاد لتأثير الفلسفة الوجوديّة في نظرتَه إلى العالم وعلاقته بالعقل واللّغة، لقد سلّم تسليمًا بأنّ العالم أصلًا كان كتلةً من العجيين الذي لا يثير سوى الغثيان...» (٥٥)؛ فإنّ هذه مقولةُ الوجوديين أوردّها إيزوتسو في سياق ذكر من يقولون بتأثير العقل في اللّغة.

وإنّه من حقّ الحقيقة علينا أن نختمَ بالقول إنّ عبدَ الرّحمن قد انطلق في

(٥٤) نفسه، ص ٤٥.

(٥٥) نفسه، ص ٥٦.

مآخذه على إيزوتسو من فرضية غير صحيحة، تذهب إلى القول إن واضعي اللغة ومعطي الأسماء لـ «المفهومات» إنما يأخذون هذه المفهومات عن العلماء الخبراء بطبائع الأشياء المحددين تمامًا لخصائصها وصفاتها. وإن التسليم بمؤدى هذه الفرضية يفضي إلى القول إن العلماء الخبراء في المجالات المختلفة لعالم الوجود هم الذين يضعون اللغة ويخترعونها، وتأتي عامة الخلق بعد ذلك لتأخذ هذه اللغة عنهم. وهذا الذي لا يقول به أحد من أهل العلم.



رسالتان نادرتان لابن كمال باشا

رسالة في أن أسماء الله توقيفية، ورسالة في نسبة الجمع (*)

د. وليد محمد السراقبي (**)

المؤلف: هو العلامة المحقق^(١) أحمد^(٢) بن سليمان بن كمال باشا زاده، الملقَّب بـ(شمس الدين)، ويُعرف بـ (ابن الوزير) أيضاً نسبة إلى جدّه كمال باشا الذي كان من أمراء الدولة العثمانية في عهد السلطان (بايزيد الثاني) سنة ٨٨٦ هـ، هذا السلطان الذي شُهر عنه حُبّه للسلم وابتعاده عن الحروب، واشتغاله بالعلوم الأدبية، حتى لُقِّب (بايزيد الصوفي)^(٣).

(*) الرسالتان: قرأتها وعلقتُ حواشيهما للمستشركة الدكتورة ليلي غاريتش، نائبة مدير معهد الاستشراق في سرايفو.

(**) عضو الهيئة التدريسية في كلية الآداب الثانية بحماة.

(١) شذرات الذهب ١٠/٣٣٥.

(٢) ذكر محمد سواعي أن كلاً من جرجي زيدان في (تاريخ آداب اللغة العربية) ٣/٢٣٨ و ٣٢٨، وصلاح الدين المنجد في بحثه عن المخطوطات العربية في فلسطين ٥٩، جعل اسمَه (محمد بن أحمد بن سليمان...) «تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية»، مقدمة المحقق، ص ٧.

(٣) ثلاث رسائل في اللغة ١٣.

لم ينصَّ مَنْ ترجم له على تاريخ ولادته ومكانه، إلا أنَّ محمد سواعي محقِّق «رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية» رجَّح أنَّ ولادته كانت في أدرنة سنة ٨٧٣ هـ / ١٤٦٨ - ١٤٦٩ م.^(٤)

اشتغل في مطلع حياته بالعلم، ثم التحق بالعسكر السلطاني، ولكنَّ هذه المهنة لم ترقِّ له؛ ذلك أنَّه كان طمَّاحاً إلى تسنُّم مراتب العلم، فتحوَّل إلى سبيل العلم. تلمذ لمشاهير عصره، ومنهم: محيي الدين بن تاج الدين إبراهيم، المعروف بابن الخطيب «خطيب زاده»، المتوفى سنة (٩٠١ هـ)، وسنان الدين يوسف أفندي معرَّف زاده، وهو معلِّم السلطان بايزيد الثاني، والمولى لطفي أمين خزانة كتب السلطان بايزيد خان.

وقد برع ابن كمال باشا، رحمه الله، في علوم كثيرة، من فقه، وتفسير، وحديث، وتاريخ، ولغة، وكان متقناً للغات الثلاث: العربية، والفارسية، والتركية. قال عنه طاش كبري زاده في الشقائق النعمانية: «وصنَّف رسائل كثيرة في المباحث المهمة الغامضة، وعددُ رسائله قريبٌ من مئة رسالة»^(٥). وذهب محمد سواعي إلى أنَّها تزيد على مئة وعشرين رسالة، وقيل هي ثلاثمئة رسالة متفاوتة الطول والأهمية^(٦). وسأقتصر على إيراد ما طُبِع من رسائله فحسب، وهي:

(٤) رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية، مقدمة التحقيق، ص ٧.

(٥) شذرات الذهب ١٠ / ٣٣٥.

(٦) مقدمة (رسالة تحقيق في تعريب الكلمة الأعجمية) ص ١٠.

١- التنبيه على غلط الجاهل والتّبيه: صدر هذا الكتاب عن المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٩٤ والكتاب خاصّ بمعالجة ما يندرج تحت لحن العامّة. وحققه رشيد العبيدي ونشره في مجلة المورد.

٢- رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية: صدر عن المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٩١ م بتحقيق محمد سواعي أيضاً.

٣- رسائل ابن كمال باشا: صدر عن النادي الأدبي في الرياض سنة ١٩٨٠ م بتحقيق د. ناصر سعد الرشيد، وشغل ١١١ صفحة من القطع الصغير. ضمّ هذا الكتيب خمس رسائل هي: رسالة في تحقيق معنى (كاد). ورسالة في تحقيق التغليب. ورسالة في أن التوسع شائع. ورسالة في تحقيق المشاكلة. ورسالة في رفع ما يتعلّق بالضمائر من الأوهام.

وقد سرد المحقّق ستةً وسبعين أثراً من آثار ابن كمال باشا ما بين كتاب ورسالة، ولم يُشر إلى الرّسالتين اللتين بين يديّ.

٤- ثلاث رسائل في اللغة: صدر هذا الكتاب عن مكتبة لبنان - ناشرون سنة ١٩٩٣ م بتحقيق الدكتور محمد حسين أبو الفتوح. وضمّ هذا الكتاب الرسائل الآتية:
أ- رسالة في تحقيق (كاد)، وقد سبق ذكرها ضمن الرسائل التي صدرت عن النادي الأدبي في الرياض سنة ١٩٨٠ م. ولكنّ المحقّق أضاف إلى النّصّ المحقّق إحصاءً للفظ (كاد) في كلّ من القرآن الكريم وصحيح البخاريّ، ودراسة استعماله فيها. وقد شغل التحقيق (٥٧) سبعاً وخمسين صفحةً، وشغل القسمان الآخران (٤٧) صفحة.

ب- رسالة في الفرق بين (مِنْ) و (من) التيسيرية. (ص ١٧-٣١). وشغل التعليق على الرسالة من ص ١٣٣-١٤٥.

ج- رسالة في بيان الآتي: أشارك صاحب علم المعاني اللغويّ في البحث عن مفردات الألفاظ (ص ١٦١-١٩٣)؟

ولم يُشرَ محقق هذه الرسائل أيضاً إلى الرسالتين اللتين أحققتهما. ولم يشر أحد ممن حقق بعض كتب ابن كمال باشا أو بعض رسائله إلى الرسالتين أيضاً.

والفضل في وقوفي عليهما عائد إلى الدكتورة ليلي غاريتش نائبة مدير معهد الاستشراق في (سرايفو). فلها مني جزيل الشكر، والشكر موصول أيضاً إلى الأستاذ الدكتور أسعد دوركوفيتش، مدير معهد الاستشراق في (سرايفو)، وإلى بقية الأصدقاء المستشرقين في المعهد، جزاء ما لقيناه منهم من اهتمام وتقدير وترحيب.

١- الرسالة الأولى: رسالة (في أن أسماء الله تعالى توقيفية) تقع هذه الرسالة في ورقتين وربع الورقة تقريباً، (ق ١/١٠٢ - أ - ١/١٠٣)، وفي كل ورقة ثلاثة وثلاثون سطراً، وفي كل سطر ست عشرة كلمة مكتوبةً بالخطّ الفارسيّ. وأصل هذه الرسالة محفوظاً في مكتبة معهد الاستشراق في سرايفو البوسنة، برقم [R55-7].

تبدأ الورقة الأولى بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي. الحمد لله الذي له الأسماء الحسنى، والصلاة والسلام على محمد ذي المقصد الأسنى...»، وتنتهي الورقة الأخيرة بقوله: (... ولا يذهب عليك أن ما نقله في القرآن مبناه على عدم الفرق بين الإطلاق الذي محلّ الخلاف.. تمت الرسالة التوقيفية لمولانا العلامة

والفاضل الفهامة كمال باشا زاده، جعل الله رحمته زاده، أمين). ولم يذكر تاريخ نسخها ولا موضعه. وقد ألحق ببقية الورقة رسالة قصيرة في (جواز استئجار القرآن العظيم) للمؤلف نفسه.

٢- الرسالة الثانية: وعنوانها (رسالة في نسبة الجمع)، وتقع هذه الرسالة في ورقة واحدة وبعض الورقة الثانية (١٠٢/ب - ١٠٣/أ)، وهي مكتوبة بخط فارسي، وفي كل ورقة ثلاثة وثلاثون سطراً، وفي كل سطر ست عشرة كلمة كتبت بخط فارسي جميل. وأصل هذه النسخة من مقتنيات مكتبة معهد الاستشراق في سراييفو برقم [R55-6].

تبدأ الرسالة بقوله: (الحمد لوليّه، والصلاة على نبيّه، وبعد: فهذه رسالة في نسبة الجمع. اعلم أنّ الجمع لا يُنسبُ إليه إلا إذا لم يكن له واحد،...) وتنتهي بقوله: (... وإنّ أراد أنّه لا يُنسبُ إليه إذا كان علماً فلا قيمة لتخصيص الوزن المذكور، فإنّ الحكم في وزن الأنصار أيضاً كذلك. تمت رسالة في نسبة الجمع لمولانا العلامة والفاضل الفهامة كمال باشا زاده، قدّس سرّه).

ولم يذكر أيضاً اسم الناسخ ولا مكان النسخ، ولكنّ الراجح أنّ هاتين الرسالتين هما من مجموع رسائل كتبها أحد تلاميذه.

علمي في التحقيق:

اقتصرتُ في تحقيق هاتين الرسالتين على النسختين الخطيتين اللتين تحتفظ بهما مكتبة معهد الاستشراق في سراييفو، عاصمة البوسنة، وذلك لوضوحهما وكما لهما وعدم وقوفي على نسخة خطية أخرى.

وقد بذلتُ قصارى جهدي في تحرير الأقوال وتأصيل المصطلحات، ونسبة الآراء إلى أصحابها، وتخريجها من مظانها ما أمكنتني ذلك، وترجمتُ للأعلام الواردة أسماؤهم فيها، وعرّفتُ بمؤلفاتهم مطبوعها ومخطوطها، وعلّقت على مواضع من الرسالتين بما يجلو غامضها ويوضّح مبهمها، فإن أحسنتُ فبفضلِ الله ومنته، وهو ما أردتُ، وإن قصّرتُ فمن نفسي.

الرسالة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ تَقْبَتِي

الحمد لله الذي له الأسماء الحسنى، والصلاة والسلام على محمد ذي المقصد
الأسنى، وبعد:

فهذه رسالة مرتبة في بيان أن أسماء الله، تعالى، توقيفية^(٧) أي يتوقف إطلاقها
عليه، تعالى، على الإذن من الشارع فيه، أو قياسية لا يتوقف على الإذن من الشارع
فيه، بل إذا دلّ العقل على اتصافه، تعالى بصفة^(٨) وجودية^(٩) أو سلبية جاز أن يطلق
عليها اسم يدل على اتصافه بها، وكذا الحال في الأفعال. فذهب الأشعري^(١٠) ومن

(٧) التوقيفية: توقف الشيء على الشيء بأن يكون تابعاً له.

(٨) الصفة: هي ما يوصف به الله تعالى من صفات التعظيم، والقدرة، والحياة، والإرادة -
المعجم الفلسفي ١/ ٧٣٠.

(٩) الوجودية نسبة إلى الوجود، وهو ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره، وهو عكس العدمي.

(١٠) هو أبو الحسن، علي بن إسماعيل الأشعري توفي في بغداد سنة ٣٢٤ هـ. انظر ترجمته في

تابعه إلى الأوّل، وذهب المعتزلة والكرامية^(١١) إلى الثاني. واختار القاضي أبو بكر منّا التفصيل حيث قال: (كُلُّ لَفْظٍ دَلٌّ عَلَى مَعْنَى ثَابِتٍ لِلَّهِ، تَعَالَى، جَازَ إِطْلَاقُهُ عَلَيْهِ بِلَا تَوْقُفٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُؤَهِّمًا بِمَا لَا يَلِيْقُ بِكِبْرِيَاءِهِ، فَمَنْ تَمَّ لَمْ يَجْزُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِ لَفْظُ (الْعَارِفِ) لِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ قَدْ يُرَادُ بِهَا عِلْمٌ سَبَقَهُ غَفْلَةٌ، وَلَا لَفْظُ (الْفَقِيهِ) لِأَنَّ الْفَقْهَ فَهْمٌ غَرَضِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ، وَذَلِكَ مُشْعَرٌ بِسَابِقِيَّةٍ، وَلَا لَفْظُ (الْجَهْلِ) وَلَفْظُ (الْعَاقِلِ) لِأَنَّ الْعَقْلَ عِلْمٌ مَانِعٌ عَنِ الْإِقْدَامِ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ، وَمِنْهُ (الْعِقَالُ). وَإِنَّمَا يُتَصَوَّرُ هَذَا الْمَعْنَى فِيمَنْ يَدْعُوهُ الدَّاعِي إِلَى مَا لَا يَنْبَغِي، وَلَا لَفْظُ (الْفَطْنِ) لِأَنَّ الْفِطَانَةَ سُرْعَةُ إِدْرَاكِ يَرَادُ تَعْرِيفُهُ عَلَى السَّمْعِ فَتَكُونُ مَسْبُوقَةً بِالْجَهْلِ، وَلَا لَفْظُ (الطَّيِّبِ) لِأَنَّ الطَّبَّ عِلْمٌ مَأْخُوذٌ مِنَ التَّجَارِبِ، وَإِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي فِيهَا إِيهَامٌ بِمَا لَا يَصِحُّ الْإِطْلَاقُ فِي حَقِّهِ، تَعَالَى.

وقد يقال: لا بدّ مع نفي الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصحّ الإطلاق بلا توقيف. قالوا: ليس الكلام في أسماء الأعلام الموضوعية في اللغات، إنّما النزاع في الأسماء الموجودة من الصفات والأفعال.

(١١) الكرامية: فرقة من المشبهة أصحاب أبي عبد الله، محمد بن كرام بن عراف بن خرابه، كان يقول بالتجسيم وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته. ووصف ابن كرام معبوده بأنه جوهر، وأن الله - تعالى - مماسّ العرش، وأنّ العرش مكان له. انظر: الفرق بين الفرق، ص ١٣٠ وما بعدها، توفي في القدس سنة ٢٥٥ هـ. ترجمته في تذكرة الحفاظ ١٠٦/٢، والملل والنحل/١٥٨، والأعلام ١٤/٨.

قال ابنُ الحَاجِبِ في بعضِ تصانيفه: (إذا ثبتَ أنَّ الواضِعَ هو (الله) تعالى، وثبتَ أنَّ من لغة العربِ لفظاً يطلقونهُ على الباري، تعالى، لم يُحتَجَّ إلى إذنٍ في الشرع لثبوت أنَّ الواضِعَ هو الله. وإنَّ قُلْنَا: إنَّ الواضِعَ من العربِ واحدٌ أو جماعةٌ لم يكفينا إطلاقُ اللَّفْظِ في تلكِ اللَّغَةِ لجوازِ أن يطلقوا على الباري، تعالى، ما يمنعُ الشرعُ بعدَ ورودِ إطلاقِهِ، والحقُّ ما ذكرَهُ لا ما ذكرُوهُ.

واعلم أن محلَّ الخلافِ إطلاقُ اللَّفْظِ على ذاته لا إطلاقُهُ على مفهومٍ صادقٍ عليه، تعالى، والفرقُ واضحٌ، وإن خَفِيَ على الناظرِ في قرينةِ المقامِ على ما ستقفُ عليه. فإطلاقُ الخادعِ المفهومِ من قوله، تعالى: ﴿وَهُوَ خَدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] خارجٌ عن البحثِ، لأنَّهُ لم يُطلَقَ عليه، تعالى، بل أُطلِقَ على مفهومٍ مجازي صادقٍ عليه^(١٢). وكذا إطلاقُ الرفيقِ في قوله عليه السَّلَامُ: (إنَّ اللهَ رفيقٌ يحبُّ الرفقَ)، والحديثُ بتمامه مذكور في (المشارك)^(١٣) فإنَّهُ لم يُطلَقَ أيضاً على ذاته، تعالى، بل أُطلِقَ على مفهومِهِ، حمَل ذلكَ المفهومِ عليه، تعالى. ومَنْ غَفَلَ عن هذا الفرقِ قال في شرحِ الحديثِ المذكورِ: «واختلف العلماءُ في جوازِ إطلاقِ (الرفيق) على (الله)، تعالى. فذهب طائفةٌ من الأشاعرةِ إلى جوازِهِ، لأنَّ هذا الحديثَ قد وردَ فيه، فكان إذناً من الشَّارعِ بذلك، لأنَّ إطلاقَ الاسمِ عليه، تعالى، من بابِ العملِ، وخبر الواحد يفيدُ العملَ.

(١٢) يراد بالخادع من الله تعالى مجازاتهم على خداعهم أوليائه ورسله. الجامع لأحكام القرآن ٤٢٣/٢.

(١٣) هو كتاب (مشارك الأنوار على صحاح الآثار) وهو تفسير لغريب الحديث المختص بالصحاح الثلاثة: الموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم.

وذهبت طائفة أخرى إلى عدم الجوازِ قائلَةً بأن جوازَه لا يثبت إلا بالكتابِ والسُّنَّةِ المتواترة^(١٤) أو الإجماعِ على ذلك ما يثبتُ دلالةً، ولا دلالةً في الكتابِ عليه. والسُّنَّةُ الواردة من الآحاد^(١٥)، فإنَّ استدلالَ الطائفةِ الأولى بالحديثِ المذكورِ على محلِّ الخلافِ مبناه على عدمِ الفرقِ بين الإطْلَاقِينِ المذكورينِ. ثمَّ إنَّ ما قالتهُ الطائفةُ الثانيةُ من أنَّ جوازَه لا يثبتُ بالسُّنَّةِ الواردة من الآحادِ منظورٌ فيه على ما ستقفُ عليه.

وقال الإمام النسفي^(١٦) في شرح الأسماءِ الحُسنى: واختار الغزاليُّ أنَّ الأسماءِ موقوفةٌ على الإجازةِ، فأما الصفاتُ فغيرُ موقوفةٍ عليها، وفيه نظرٌ، لأنَّه إنَّ أرادَ بالأسماءِ الأعلامَ وبالصفاتِ المشتقاتِ في الصفاتِ فلا صحَّةَ له، لما عرفتَ أنَّ أسماءِ الأعلامِ خارجةٌ عن محلِّ الخلافِ على ما قالوا. ويتوقَّفُ الحكمُ فيها على التفصيلِ على ما قاله ابنُ الحاجبِ.

وإنَّ أرادَ بالأسماءِ المشتقاتِ في الصفاتِ والأفعالِ، وبالصفاتِ ما يُحمَلُ عليه تعالى لا بطريقِ الإطْلَاقِ على مفهومٍ صادقٍ عليه، كما في قوله - عليه السلامُ - : «إنَّ اللهَ رفيقٌ»، فقد عرفتَ فسادهُ أيضاً، وإنَّ أرادَ معنىً آخرَ لا بدَّ في بيانه حتى ينظرَ في صحَّتِهِ وفسادهِ.

(١٤) المتواتر: هو الحديث الصحيح الذي يرويه جمعٌ يستحيل تواطؤهم على الكذب، عن جمعٍ مثلهم في أوَّلِ السُّنْدِ ووسطه وآخره. معجم مصطلح الحديث / ٦١، وعلوم الحديث ومصطلحه / ١٤٧.
(١٥) الحديث الآحاد: هو ما اختلَّ في شرط من شروط المتواتر وهو ثلاثة أنواع: غريب، وعزيز، ومشهور، وذلك كله بحسب عدد الرواة. معجم مصطلح الحديث / ١، ومن علم مصطلح الحديث / ٢٨.

(١٦) هو محمد بن محمد، أبو الفضل النسفي، (ت ٦٨٧هـ).

وقال الفاضل الدواني^(١٧) في شرح (العقائد العُصْدية): «وَذَهَبَ الإمامُ الغزاليُّ إلى جوازِ إطلاقِ ما عَلِمَ اتِّصافُهُ - تعالى - بها على طريقِ التَّوصيفِ دونِ التَّسميَةِ؛ لأنَّ إجراءَ الصِّفَةِ إخبارٌ بِثبوتِ مدلولها، فيجوزُ عند ثبوتِ المدلولِ إلا لمانعٍ بخلافِ التَّسميَةِ فإنَّه تَصَرُّفٌ في المسمَّى ولا ولايةَ له إلا للأب أو للمالك وما يجري مجراهما. والله، تعالى، منزَّهٌ عن التَّصَرُّفِ فيه، وفيه نظرٌ لما عرفتَ أنَّ الإِطلاقَ بهذا المعنى خارجٌ عن محلِّ الخِلافِ. ثمَّ قال: (ويُشكَلُ بلفظِ (خداي) و(تنكري) وأمثالهما في سائرِ اللُّغاتِ مع شيوَعِهما من غيرِ نكيرٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ لَفْظَ (خداي) (خود آنيده)؛ أي الموجودُ بذاته، يكونُ مرادفًا لواجبِ الوجودِ كما ذكره الإمامُ الرَّازيُّ في بعضِ تصانيفه. ويُقالُ بمثلِ ذلكِ في أسماءه بحسبِ سائرِ اللُّغاتِ إنَّ أمكنَ، فكأنَّه نسيَ ما ذَكَرَهُ في الشَّرْحِ المذكورِ قبلَ هذا الكلامِ نقلًا عن صاحبِ^(١٨) (المواقف) من أنَّه ليس الكلامُ في أسماءِ الأعلامِ الموضوعَةِ في اللُّغاتِ؛ لأنَّ منشأَ القولِ بالإشكالِ المذكورِ العُقولُ عن الكلامِ المزبورِ.

وأما ما نقله عن الإمامِ فمسطورٌ في (المطالبِ العالية)^(١٩) بهذه العبارة. قولنا (واجبُ الوجودِ) يُفيدُ أنَّه يستحقُّ الوجودَ من ذاتهِ المخصوصَةِ لذاتهِ المخصوصَةِ.

(١٧) هو محمد بن أسعد الصِّديقيّ (ت ٩٠٨هـ).

(١٨) هو عضد الدين الإيجي. وكتابه بعنوان (المواقف) في علم الكلام. ولهذا الكتاب عدَّة شروح، منها شرح السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، وشمس الدين الكرمانی (ت ٧٨٦ هـ)، وغيرهما. كشف الظنون ١٨٩١/٢.

(١٩) ثمة غير ما كتاب يحمل هذا العنوان، والراجح أنَّه (المطالب العالية) وهو كتاب في علم الكلام للإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، وشرحه عبد الرحمن المعروف بحلبي زاده. انظر كشف الظنون ١٧١٤/٢.

وقريبٌ من هذا اللفظِ قولنا بالفارسيّة: (خداي) وأصل هذا اللفظِ قولهم: (خداي)، وهو مركّب من لفظَيْن، أحدهما: (خود) ومعناه: ذات الشيءِ ونفسه، والثاني (آي)، ومعناه: جاء. فالمعنى أنّه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا غيره. فصار قولنا: (خداي) في معنى أنّه بنفسه وُجِدَ، وذلك هو اللفظُ المطابقُ لقولنا: (واجب الوجود لذاته). إلى هنا كلامه.

وهذا يعني القول بأنّ (خداي) أصله: خودآي، وهم فاسدٌ، فإنّ خداي في لغة الفُرسِ بمعنى الصّاحبِ، شَهِدَ بذلك تتبُّعُ كلامهم، فإنهم يقولون:

ومنه: (كَتَخدا) أصله: (كدخداي)، ومعناه صاحبٌ منزلٍ. فإنّ (كَد) في اللغة الفارسية (المحلُّ)، ومنه: (مَيْكده) (وينكده) والهَاءُ في آخرها للنقل إلى الاسميّة.

وبما قرّناه تبين بطلانُ ما توهمه القاضي (عُضدُ الدّين) من الترادفِ بين (الله) ولفظ (خداي) حيثُ قال في (شرح المختصر)^(٢٠) لابن الحاجب. قالوا: لو صحَّ وقوعُ كلِّ مرادفٍ مكانَ صاحبه لصحَّ (خداي) كما يصحُّ (الله أكبر) لأنه مرادفه واللازمُ منتفٍ.

الجواب أولاً بالتزام صحّة (خداي) أكبر ممّن يفهمه للخلاف فيه. ولا التزام إلا بمجمعٍ عليه إذا لم يثبت بدليل.

وثانياً بالفرقِ بأنّ المنع فيه لأجل اختلاف اللغتين فلا يلزمُ المنعُ في المترادفين من اللّغة الواحدة. انتهى.

(٢٠) اسمه الكامل: (مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجلد) وهو مختصر في فروع

المالكية. ومن شرحه محمد بن الحسن المالقي (ت ٧٧١ هـ). كشف الظنون ٢/ ١٦٢٥.

ثم قال الفاضل الدواني:

(وأما إطلاق واجب الوجودِ وصانعِ العالمِ وأمثالهما فالظاهرُ أنَّه بطريق الوصفِ لا بطريق التسمية، فمنشؤه عدمُ الوقوفِ على الفرقِ الذي بينَ الطريقينِ الذي بينَّاهُ فيما تقدَّم، فإنَّه إذا قيلَ: (يا واجب الوجودِ يكونُ بطريق التسمية لا بطريق التَّوصيفِ. قال الفاضلُ الشَّريفُ في شرحِ المواقفِ: (وذهبَ الشيخُ ومتابعوهُ إلى أنَّه لا بدُّ من التَّوقيفِ، وهو المُختارُ؛ وذلك للاحْتياطِ احترازاً عما يُؤهِمُّ باطلاً لعظمِ الحَظَرِ في ذلك، فلا يجوزُ الاكتفاءُ في عدمِ إيهامِ الباطلِ بمبلغِ إدراكنا، بل لا بدُّ من الاستنادِ إلى إذنِ الشَّرْعِ).

وقال الأمدِيُّ^(٢١) في (أبكار الأفكار): (فكلُّ ما وَرَدَ الإذْنُ من الشَّارعِ به جَوَزه، وما وَرَدَ به المنعُ منعاً، وما لم يَرِدْ فيه إطلاقٌ ولا منعٌ فقد قال بعضُ أصحابنا بالمنعِ منه، وليس القولُ بالمنعِ مع عدمِ ورودِ المنعِ فيه أولى من القولِ بالجوازِ مع ورودِ التجويزِ، إذ المنعُ والتجويزُ حكمانِ وليس إثباتُ أحدهما مع دليله أولى من الآخرِ، بل الحقُّ في ذلك التَّوقُّفُ، وهو ألاَّ يُحكَمَ بجوازٍ ولا منعٍ. والمتَّبِعُ في ذلك من الظواهرِ الشَّرعيةِ هو المتَّبِعُ في سائرِ الأحكامِ، وهو أن يكونَ ظاهراً في دلالتِهِ وفي صحَّتِهِ، ولا يُشترطُ فيه القَطْعُ كما ذهبَ إليه بعضُ الأصحابِ لكونِ التجويزِ والمنعِ في الأحكامِ الشَّرعيةِ، وأنَّ التفرقةَ بينَ حكمٍ وحكمٍ في اشتراطِ القَطْعِ في أحدهما دونَ الآخرِ حكمٌ لا دليلَ عليه.

(٢١) هو أبو الحسن، علي بن أبي علي الحسن بن محمد، سيف الدين الأمدِيُّ (ت ٦٣١هـ).

وفي (المواقف) وشرحه: (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً. وقد ورد في الصحيحين أن^(٢٢) (لله تسعة وتسعين اسماً إلا واحداً^(٢٣))، من أحصاها فقد دخل الجنة)، وليس فيها تعيين تلك الأسماء. لكن الترمذي والبيهقي كما في حديث الكتاب، أي (المواقف). وإنما قال: (في المشهور) إذ قد ورد التوقيف بغيرهما. أما في القرآن فالكمل، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرب، والناصر، والأعلى، والأكبر، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذو الطول، وذو القوة، وذو المعارج، إلى غير ذلك. وأما في الحديث فكالحنان، والمنان، وقد ورد في رواية (ابن ماجه) أسماء ليست في الرواية المشهورة، كالتأم، والقديم، والوثر، والشديد، والكافي، وغيرهما.

ولا يذهب عليك أن ما نقله القرآن مبناه على عدم الفرق بين الإطلاق الذي محل الخلاف والذي خارج عنه. ومما ورد به التوقيف في الخبر اسم (الديان). والمراد في إحصائها: إما حفظها؛ لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مراراً، وإما ضبطها حضوراً وتعداداً، وعلماً دائماً وقياماً بحقوقها. تمت الرسالة التوفيقية لمولانا العلامة والفاضل الفهامة كمال باشا زاده، جعل الله رحمته زاده، آمين.

(٢٢) الحديث في صحيح البخاري بشرح الكرمانى ٥٦/١٢، و١١١/٢٥، الحديث رقم ٢٥٤٩، و٦٩٤٣.

(٢٣) في رواية: (مئة إلا واحداً). انظر: مصابيح الجامع ٦/ ١٧٤.

الرَّسَالَةُ الْبَادِيَّةُ

رسالة في نسبة الجمع لمولانا العلامة كمال باشا زاده، قدّس سرّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ

الحمدُ لولِيّه، والصلاة على نبيّه، وبعد:

فهذه رسالة في (نسبة الجمع). اعلم أنّ الجمع لا يُنسب إليه إلا إذا لم يكن له واحدٌ أصلاً ك (الأعرابيِّ)، أو لا يكون له واحدٌ من لفظه ك (الرّكابيِّ)، أو يكون علماً ك (الأنباريِّ)، أو جارياً مجراً ك (الأنصاريِّ). قال الجوهري في (الصّحاح): «العربُ الجليلُ من النَّاسِ، والنَّسْبَةُ إليه عَرَبِيٌّ، وهم أهلُ الأمصارِ، والأعرابُ هم سكّانُ الباديةِ خاصّةً والنَّسْبَةُ إليهم أعرابيٌّ، لأنّه لا واحدَ له، وليس الأعرابُ جمعاً ل (عرب)». انتهى.

ومنهم مَنْ لم يُفرّق بينه وبين الأنصاريِّ كالإمام المطرزيِّ حيث قال في (المغرب)^(٢٤): «إذا نُسِبَ إلى الجمعِ رُدَّ إلى واحدٍ فقول: فَرَضِي، وَصَحَفِي،

(٢٤) هو الإمام ناصر بن عبد السيد بن علي، أبو الفتح المطرزي (ت ٦١٠هـ). و(المغرب): معجم في الفقه واللغة، أقامه المطرزي على شرح غريب الألفاظ التي يتداولها مؤلفو كتب الفقه الحنفي، ولذلك عدّ بمنزلة كتابي (الزاهر) للأزهري، و (المصباح المنير) للفيومي، لأنهما يشرحان ألفاظ الفقه الشافعي.

ومسجدي للعالم بمسائل الفرائض، والذي يقرأ عن الصحف، ولَمَنْ يُلازِمُ المسجدَ.
وإنَّما يُردُّ؛ لأنَّ الغرضَ الدلالةَ على الجنس والواحد يكفي في ذلك.

وأما ما كان عَلِمًا كالأنثاري^(٢٥)، وكلابي^(٢٦)، ومَعافري^(٢٧)، ومدائني^(٢٨)،
فإنَّه لا يردُّ^(٢٩)، وكذا ما كان جارياً مجرى العَلَمِ كأَنْصاريٍّ وأعرابيٍّ لم يصب في
ذلك. قال الحريريُّ في (درة الغواص في أوام الخواص)^(٣٠): (ويقولون لمن

(٢٥) في المغرب / ٢٢٠: (كأنثاريٍّ) نسبة إلى (أنمار) أبي بطنٍ من العرب غزاهم النبيُّ بعد غزوة ذات
الرقاع. وأنمار - في الأصل - جمع نمر، وبه سُمِّي النمر بن جدار، ويجمع أيضاً على (نمور).

(٢٦) نسبة إلى (كلاب) قبيلة عربية من قيس عيلان من مضر، وهم أولاد كلاب بن ربيعة بن عامر
ابن صعصعة ابن معاوية بن بكر...، وكلاب: عشر قبائل، وفي ذلك يقول الفواح الكلابيُّ:

وإنَّ كلاباً هذه عشرُ أبطنٍ وأنت بريء من قبائلها العشر

وكان مسكنها في الطائف. انظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم، ص ٤٨٢، ولهجة بني كلاب / ٩.

(٢٧) نسبة إلى (مَعافِر بن حَرّ) أخي تميم بن حَرّ، يقال: ثوبٌ مَعافِريٌّ إذا كان منسوباً إلى ذلك،
ولا يقال: مَعافِريٌّ، بضم الميم. قال سيبويه: «... وفي معافر: مَعافِريٌّ...». الكتاب ٣ / ١٣٨٠.

(٢٨) قال سيبويه: «وسألته عن قولهم: مدائني فقال: صار هذا البناء عندهم اسماً لبلد».
الكتاب ٣ / ٣٨٠.

(٢٩) الغرض من النسب إلى الجمع الدلالة على أن ثمة بينه وبين جنسه ملاسمة، وهذا التفريق يحصل
بالمفرد، فيقع لفظ الجمع ضائعاً. وأما الجمع الذي غدا عَلِمًا فيجب بقاؤه على حاله لانتفاء المعنى
الذي حصل به من أجله الرد إلى المفرد؛ إذ ليس مقصوداً به الجمع، وإنَّما أصبح كالمراد بالأعلام
لقباً على ما وضع له. انظر الإيضاح في شرح المفصل ٥٨١.

(٣٠) درة الغواص ١٥٢ و ١٥٣.

يقتبس من الصُّحف: صُحْفِيٌّ مقياسَةٌ على النسبِ إلى الأنصارِ: أنصاريٌّ، [وإلى] الأعراب: أعرابيٌّ، والصَّوابُ عندَ النّحويينَ البصريينَ أن توقع النسبة إلى واحدة الصُّحفِ وهي صحيفة، ويقال: صَحَفِيٌّ كما يُقالُ في النسبةِ إلى أبي حنيفة: حَنَفِيٌّ، لأنهم لا يرون النسبةَ إلا إلى واحد المجموع، كما يُقالُ في النسبةِ إلى الفرائض: فَرَضِيٌّ وإلى المقاريض: مِقْرَاضِيٌّ، اللهم إلا أن يُجعلَ الجمعَ اسماً علماً للمنسوبِ إليه فيوقع [حينئذ] في النسبةِ إلى صيغته، كقولهم في النسبةِ إلى قبيلة (هوازن): هوازنيٌّ، وإلى [حي] (٣١) (كِلاب): (كِلابيٌّ)، وإلى مدينة (الأنبار): (أنباريٌّ)، وإلى بلدة (مدائن): (مدائنيٌّ). وأما قولهم في النسبةِ إلى (الأنصارِ): أنصاريٌّ، فإنه شدٌّ عن أصله، والشَّاذُّ لا يُعتدُّ به.

وأما قولهم في النسبةِ إلى (الأعراب): أعرابيٌّ فإنهم فعلوا ذلك لإزالة اللبسِ ونفي الشبهة؛ إذ لو قالوا فيه: لاشتبه بالمنسوبِ إلى (العربِ)، وبينَ المنسوبينَ فرقٌ ظاهرٌ، لأنَّ العربيُّ هو المنسوبُ إلى (العربِ) وإن تكلم (٣٢) بلغة العجم، والأعرابيُّ هو النازلُ بالبادية وإن كان عجميَّ النسب (٣٣)، إلى هنا كلامه.

وفي حضره المستثنى نظراً لما عرفت أن للنسبةِ إلى الجمعِ وجوهاً أخر. ثم إن ما زعمه من أن الأنصاريَّ شدٌّ عن أصله مبناهُ العُقولُ عن أنهم ينسبون إلى

(٣١) زيادة من درة الغواص ١٥٣.

(٣٢) في الأصل: (تكلف)، والتصحیح عن درة الغواص.

(٣٣) درة الغواص ١٥٣.

الْجَمْعُ إِذَا كَانَ جَارِيًا مَجْرَى الْعَلَمِ^(٣٤) وَأَيْضًا قَدْ عَرَفَتْ أَنَّ شَرْطَ إِدْخَالِ أَدَاةِ النَّسْبَةِ إِلَى الْوَاحِدِ فِي نَسْبَةِ الْجَمْعِ هُوَ أَنْ يَكُونَ لِدَلِكِ الْفَرْدِ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ، وَالْأَعْرَابُ لَيْسَ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ، فَلَا مَجَالَ فِيهِ لِأَنَّ يُدْخَلَ الْأَدَاةَ فِي الْوَاحِدِ، وَالْإِعْتِدَارُ بِمَا ذَكَرَهُ إِنَّمَا يَتَمَشَّى بَعْدَ الصَّحَّةِ وَالْإِحْتِمَالِ، وَهَذَا الْمَعْنَى مِمَّا أَخْطَأَ فِيهِ الْجَوْهَرِيُّ أَيْضًا. وَإِنْ كَانَ فِي مَادَّةٍ أُخْرَى حَيْثُ قَالَ: «وَإِذَا نَسَبْتَ إِلَى مَدِينَةِ الرَّسُولِ، ﷺ قَلْتَ: (مَدَيِّ) وَإِلَى مَدِينَةِ مَنْصُورٍ: (مَدِينِيَّ)، وَإِلَى مَدَائِنِ كَسْرِيَّ: مَدَائِنِيَّ، لِلْفَرْقِ بَيْنَ النَّسْبِ؛ لِئَلَّا يَخْتَلَطَ». انْتَهَى.

فَإِنَّهُ قَدْ أَخْطَأَ فِي زَعْمِهِ أَنَّ عَدَمَ إِدْخَالِ أَدَاةِ النَّسْبَةِ إِلَى وَاحِدِ (الْمَدَائِنِ)؛ لِإِزَالَةِ الْإِشْتِبَاهِ، وَمَبْنَاهُ الْعُقُولُ عَنْ أَنْ يَكُونَ الْمَدَائِنُ عَلَمًا، فَأَخَذَ حُكْمَ الْمَفْرَدِ، وَلَمْ يَبْقَ إِحْتِمَالُ إِدْخَالِ أَدَاةِ النَّسْبَةِ إِلَى الْوَاحِدِ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْأَعْرَابَ لَيْسَ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ، لِأَنَّ (العرب) لَيْسَ بِوَاحِدٍ لَهُ.

قال الشيخ ابن الحاجب: «لم يتحقق كون الأعراب جمعاً؛ لأنه لو كان جمعاً للعرب لكان مدلوله للجمعية كمدلوله في حالة الأفراد، وليس الأمر كذلك، فإن العرب اسم لمن ليس بجمع مطلقاً سواء سكن البادية أو لا والاسم لمن سكن منهم البادية خاصة: أعرابي، وكيف يكون الجمع أخص من المفرد؟». كذا في شرح الزوزني لـ (اللباب).

(٣٤) قال ابن الحاجب: «وإذا كنا نسبنا إلى الأنصار أنصاري مع تحقق أصل الجمع بمعناه لما غلب وصار علماً فلأن يُنسب إلى الأعراب أعرابي مع انتفاء معنى الجمع أجدراً. الإيضاح في شرح المفصل ٥٨١/١.

ولا يَرِدُ النَّقْضُ عَلَى قَوْلِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ جَمْعًا لِلْعَرَبِ لَكَانَ مَدْلُولُهُ فِي الْجُمُعِيَّةِ كَمَدْلُولِهِ فِي حَالَةِ الْإِفْرَادِ، كَالْفُضُولِ فَإِنَّهُ جَمْعُ (فَضْلٍ)، وَقَدْ اخْتَلَفَ مَدْلُولُهَا. قَالَ الْمَطْرُزِيُّ فِي الْمَغْرَبِ^(٣٥): «الْفَضْلُ: الزِّيَادَةُ، وَقَدْ غَلَبَ جَمْعُهُ عَلَى مَا لَا خَيْرَ فِيهِ حَتَّى قِيلَ فُضُولٌ بِلَا فَضْلٍ، وَسَنُّ بِلَا سِنٍّ^(٣٦)، وَطُولٌ بِلَا طَوْلٍ^(٣٧)، وَعَرَضٌ بِلَا عَرَضٍ. ثُمَّ قِيلَ لِمَنْ يَشْتَغَلُ بِهَا لَا يَعْنِيهِ: فَضُولِي^(٣٨)». لِأَنَّ ذَلِكَ الْاِخْتِلَافَ مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ عَلَى مَا أَفْصَحَ عَنْهُ صَاحِبُ (الْكَشْفِ)^(٣٩) حَيْثُ قَالَ فِي شَرْحِ قَوْلِ صَاحِبِ الْكَشَافِ: «وَهَذَا فَضُولٌ مِنَ الْقَوْلِ، وَهُوَ جَمْعُ فَضْلٍ غُلِبَ مَا لَا خَيْرَ فِيهِ، إِلَى هُنَا كَلَامُهُ».

أقول: كَلَامُ ابْنِ الْحَاجِبِ فِيهَا بِحَسَبِ الْوَضْعِ الْوَاحِدِ، وَمِنْ كَلَامِ صَاحِبِ (الْمَغْرَبِ) ظَهَرَ وَجْهُ آخِرٌ لِلنِّسْبَةِ إِلَى الْجَمْعِ، وَهُوَ إِذَا كَانَ لِلْجَمْعِ مَعْنَى آخَرَ غَيْرَ مَعْنَى مَفْرُودِهِ.

(٣٥) الْمَغْرَبُ ٢/ ١٤٢ (فَضْلٌ).

(٣٦) فِي الْمَغْرَبِ: (بِلَا سِنٍّ). وَبِلَا سِنٍّ: الْكَبِيرُ بِلَا رَفْعَةٍ.

(٣٧) الطَّوْلُ: الْمَقْدَرَةُ وَالْفَائِدَةُ.

(٣٨) قَالَ الْمَطْرُزِيُّ: (وَفُتِّحَ الْفَاءُ خَطًّا). وَالْفُضُولِيُّ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ: مَنْ لَيْسَ بِوَكِيلٍ.

(٣٩) هُوَ الْمَفْسَّرُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْفَارِسِيِّ الْقَزْوِينِيِّ، سَرَاجُ الدِّينِ (ت ٧٤٥هـ). وَالْكَشْفُ:

حَاشِيَةٌ كَتَبَهَا الْإِمَامُ الْعَلَامَةُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْفَارِسِيِّ الْقَزْوِينِيِّ. انظُرْ كَشْفَ الظُّنُونِ

قال الشَّريفُ الجرجاني^(٤٠) في بحثِ (التَّشْبِيهِ) مما علَّقه على شرح التلخيص: «يُقَالُ: سَيْفٌ مَشْرَفِيٌّ^(٤١) وَلَا يُقَالُ: سَيْفٌ مَشَارِقِيٌّ، لِأَنَّ الْجَمْعَ لَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ إِلَّا إِذَا كَانَ عِلْمًا، كَالهُوَازِيِّ، وَالْمَدَائِنِيِّ، وَإِنْ أَرَادَ أَنَّهُ لَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ عِلْمًا فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيصِ الْوِزْنِ الْمَذْكُورِ بِهِ، فَإِنَّ الْحَكْمَ فِي وَزْنِ الْأَنْصَارِ أَيْضًا كَذَلِكَ».

تمَّت رسالةُ نسبةِ الجمعِ لمولانا العلامة الفاضل الفهامة كمال باشا زاده قدَّسَ سرُّه.



المصنوع والجمع

- ١- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين.
- ٢- إيضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون: إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢ م.

(٤٠) هو عليُّ بن محمد بن علي الجرجاني، ويُعرف بالسيد الشريف (ت ٨١٦هـ).

(٤١) المَشْرَفِيُّ بفتح الميم قيل: إنَّه منسوب إلى (مشارف)، والمشارف: قرى من قرى العرب تدنو من الريف واحدها مشرف. وقيل: هي قرية من تخوم البلقاء. قال البغدادي: «فالسيف المشرفي إنَّ كان منسوباً إلى الأول فالنسبة على القياس، لأنَّ الجمع يُرَدُّ إلى الواحد فينسب إليه، وإنَّ كان منسوباً إلى الثاني فالنسبة على خلاف القياس... قال أبو عبيدة... يقال: سيف مشرفي ولا يقال: مشارفي... ويقال: بل هي منسوبة إلى مَشْرَفٍ، رجلٍ من ثقيف». خزنة الأدب ٣/ ٣٢١ و ٣٢٢.

- ٣- الإيضاح في شرح المفصل: ابن الحاجب، حَقَّقه د. إبراهيم عبد الله، ط ١، دار سعد الدين، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- ٤- بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي، حَقَّقه محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٩٨.
- ٥- تذكرة الحفاظ: شمس الدين الذهبي، نسخة مصورة عن الطبعة الهندية، ١٣٧٤ هـ، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- ٦- التنبيه على غلط الجاهل والنيبه: ابن كمال باشا، تحقيق محمد سواعي، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٩٤ م.
- ٧- ثلاث رسائل في اللغة: ابن كمال باشا، حَقَّقه محمد حسين أبو الفتوح، ط ١، مكتبة لبنان، ١٩٩٣ م.
- ٨- الجامع الصغير: جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.
- ٩- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٥٢ م.
- ١٠- جمهرة أنساب العرب.
- ١١- خزنة الأدب: عبد القادر البغدادي، حَقَّقه عبد السلام هارون، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦ م.
- ١٢- درة الغواص: الحريري، تحقيق هنري توربگه، ليبزيغ ١٨٧١ م.
- ١٣- رسائل ابن كمال باشا: حَقَّقه د. ناصر الرشيد، النادي الأدبي، الرياض، ١٩٨٠ م.
- ١٤- رسائل في اللغة: ابن السَّيد، تحقيق د. وليد السراقي، ط ١، مركز الملك فيصل، الرياض، ٢٠٠٧ م.
- ١٥- رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية: محمد سواعي، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٩١ م.
- ١٦- شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب: ابن العماد الحنبلي، حَقَّقه محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٦ م.
- ١٧- الصحاح: الجوهري، حَقَّقه أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٦ م.

- ١٨- صحيح البخاري بشرح الكرمانى، ط ٢، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٠هـ / ١٩٨١ م.
- ١٩- فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنوية في معهد الدراسات الشرقية في سراييفو: إعداد د. لىلى غاريتش، إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى، لندن، ومعهد الدراسات الشرقية، لندن / سراييفو / ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩ م.
- ٢٠- الكتاب: سيبويه، حققه عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- ٢١- كشاف اصطلاحات الفنون: محمد على التهانوى، تحقيق د. على دحروج وزملائه، ط ١، مكتبة لبنان ١٩٩٦ م.
- ٢٢- كشف الظنون: حاجى خليفة، دار الكتب العلمىة، بيروت، ١٩٩٢ م.
- ٢٣- الكليات: أبو البقاء الكفوى، أعدّه للنشر محمد المصرى ود. عدنان درويش، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١ م.
- ٢٤- لهجة بني كلاب: د. موسى مصطفى العبيدان، ط ١، النادي الأدبى، تبوك، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م.
- ٢٥- مصابيح الجامع: القاضي بدر الدين الدمانى، تحقيق نور الدين طالب وزملائه، ط ١، دار النوادر، دمشق، ٢٠١٠ م.
- ٢٦- معجم المؤلفين: عمر رضا كحّالة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، نسخة مصورة عن ط / ١٩٥٧ م.
- ٢٧- معجم مصطلح الحديث النبوى: إعداد لجنة من مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٢٨- المغرب، ناصر الدين المطرّزى، حققه محمود فاخورى وعبد الحميد مختار، ط ١، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ١٩٧٩ م.
- ٢٩- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: د. على سامى النشار، ط ٧، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- ٣٠- هدية العارفين: إسماعيل باشا، دار الكتب العلمىة، بيروت، ١٩٩٢ م.



نظرية معاجم الحقول الدلالية وإرهاصاتها في ((فقه اللغة وسرّ العربية)) للثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)

أ. محمد خالد الفجر (*)

مقدمة

تُعَدُّ معاجم الحقول الدلالية خطوةً مهمةً في طريق تطوير ما يعرف بمعاجم المعاني أو معاجم الموضوعات؛ لأنَّ لها أدوارًا مهمةً في إحكام تنظيم المفردات وفق مفاهيم تجمعها، وبذلك لم تعد الفائدة من هذه المعاجم منحصرةً في تزويد الكاتب بألفاظٍ لمعانٍ تجول في ذهنه، بل صارت تُستعمل في تعليم اللغات، وتسهّل عملية الترجمة الآلية، وتسهم في تتبع التغيرات الدلالية التي حملتها الكلمات في مسيرتها التاريخية.

وهذه المعاجم التي يسعى العلماء فيها للوصول إلى أعلى درجات الدقّة، بإخضاعها لتصنيفاتٍ معتمدةٍ على ما يجدرُّ من طرقٍ في مجال الحقول الدلالية، تمثيلاً لغويّاً للعلاقات المنطقية في الكون، إذ إنها تنسج من الألفاظ شبكاتٍ دلاليةً تربط بعضها ببعض، وتبرز العلاقة بين الألفاظ ودلالاتها، ومرجعيتها في العالم المحيط بالإنسان.

(*) عضو الهيئة الفنية في المجمع.

ويرى الدكتور أحمد عزوز أن «ترتيب الكلمات في مجموعات يرتبط بفطرة الإنسان، ومن خصائص العقل الإنساني الذي من طبيعته الميل نحو التصنيف والبحث عن العلاقة التي تكوّن أجزاء هذه المجموعة أو تلك، حتى يتسنى لنا فهمها ووضع قوانينها ثم الحكم عليها والاستنتاج»^(١).

وقد مرّت هذه المعاجم بمراحل منذ بدء الإنسان بتجميع الألفاظ في مُصنّفاتٍ تُفسّر له علاقة اللفظ بمدلوله، فمنهم من جعل قَدَمَ السبق للهنود مع (بانيني)، وآخرون يرون أنّ الصينيين هم من أوائل البادئين بهذا الفن. واستمرت في الظهور والتطور مع تطور الحياة وما يجدرُّ فيها من مفاهيم.

لم تكن هذه المعاجم وليدة اللحظة، وإنما وُجدت مع محاولات الإنسان الربط بين اللفظ ودلالته والمرجع الخارجي، وليس القول: إنّ العرب كان لهم إسهامٌ في هذا الفن من فنون التأليف المعجمي - ضرباً من ضروب التعصب أو الادّعاء المفتقر إلى الدليل، بل إنّه مثبتٌ بما وصلنا من نصوصٍ ما عرّف في تراثنا بمعاجم المعاني أو معاجم الموضوعات التي جُمعت وفق طرقٍ تُقارب إلى حدٍّ بعيد ما يُطلق عليه في أيامنا بمعاجم الحقول الدلالية، والتي تُعرّف بأنها: «معاجم تقوم على حقول تضم مفاهيم كلية، تضم في داخلها ما يرتبط بها من مفرداتٍ تدلُّ على مفاهيم فرعية مرتبطة بالمفاهيم الكلية».

(١) د. أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص ١٣.

ويسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على دور العرب في التمهيد لنظرية الحقول الدلالية، مستنداً إلى أثر لغوي يُعدُّ من أهمِّ ما صُنِّف من معاجم موافقة لها. هذا الأثر هو فقه اللغة للثعالبي، وقد وقع الاختيار عليه؛ لأنَّه قد وضع إرهاصاتٍ تتفق مع ما جدَّ في مجال الحقول الدلالية.

والغاية من هذا البحث هي:

- ١ - التأريخُ للونِ من ألوانِ التَّصنيفِ المعجمي.
- ٢ - إظهارُ ما في تراثنا من إسهاماتٍ علينا أن نوظِّفها في أيامنا بنسجٍ جديد.
- ٣ - كيفية الإفادة من هذا النوع من المعاجم.

أولاً- لمحة تاريخية إلى نظرية الحقول الدلالية

قبل عرض النظريات الدلالية وآراء أصحابها، سأبدأ بتعريف مفهوم الحقل الدلالي، الذي جعلت المعاجم حاملةً لاسمه.

- الحقل الدلالي

من المسلّم به أن الكلمة لا تحمل دلالة إلا بالسياق الذي يربطها بغيرها من الكلمات، ولهذا فإن أقرب تعريف للحقل الدلالي هو تعريف جورج مونان الذي بيّن أنه: «مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تدرج تحت مفهوم عامٍّ يُحدد الحقل»^(٢) فهو أبسط تعريف جامع لمعنى الحقل الدلالي، فكلمة شجرة مفهوم عام تدرج تحته أشجار البرتقال، والتفاح واللوز،

(٢) د. أحمد عزوز، أصول تراثية، ص ١٣.

والمشمس... إلخ، هذه الألفاظ تمثل وحدات معجمية حاملة لمفاهيم معينة تتفق ومفهوم الوحدة المعجمية الشجرة، ومن مجموع الوحدات المعجمية ومفاهيمها يتكون حقل دلالي مستقل. فهو قطاعٌ دلاليٌّ مترابط، يتألف من مفردات اللغة التي تعبر عن تصورٍ أو رؤيةٍ أو موضوعٍ أو فكرةٍ معينة، فالكلمات المكونة للحقل الدلالي ترتبط بموضوع معين وتعبر عنه^(٣). فنفهم معنى الكلمة من علاقتها بالكلمات الأخرى، داخل الحقل الدلالي، فالحقل الدلالي هو الذي يحرص العلاقات بين الكلمات حتى يفهم معناها وعلاقتها بالمفهوم العام.

- نظرية الحقول الدلالية

إنَّ تطور العلوم واتساع إدراك الإنسان، وكثرة المفاهيم التي تتوالد يومياً دفعت بالإنسان، المهتم بالمعبر الأساسي عنه، وهو اللغة إلى ابتداع طرقٍ كثيرةٍ محاولاً عن طريقها توظيف اللغة في التعبير عن علومه وإدراكاته، ثم عمد إلى تجميع مفرداتها وفق طرقٍ تساعد على سرعة الوصول إلى معنى الكلمات. من هذه الطرق ربطُ الكلمات والألفاظ بمعنى عام يمثل العنوان الأكبر لمجموعةٍ من العناوين الأصغر فالأصغر، ولم تتوقف حتى أيامنا الدراسات والبحوث المتناولة لهذا الفن، فتعددت الأقوال والآراء وأوجدت نظرياتٍ عدة؛ لأنَّ النظريات تتغير بحسب المجال الذي تُستعمل فيه، وهذا التغير طبيعيٌّ؛ لأنَّ الدلالة لا يمكن أن تتمحور حول مفهوم ثابت، بل هي عرضةٌ للتوسيع

(٣) السابق، ص ١٢.

والتضييق، وهذا التغير يؤدي إلى ولادة آراء ونظرياتٍ جديدةٍ تحاول حصر الموضوعات المنثورة في الكون. إذ إنَّ الغاية الأساسية من نظرية الحقول الدلالية، توزيع الكلمات وفق علاقات تشابكية تعين الباحث على تعيين دلالاتها وعدم الخلط بين المعاني.

ولا يمكن لأحدٍ أن يبيّن في اسم المخترع الأول لنظرية الحقول الدلالية؛ ولهذا فإنَّ القول: إنَّ (دي سوسير) هو من أوائل المنظرين لموضوع الحقول الدلالية، لا يُسلّم به على إطلاقه؛ لأنَّ قوله: إنَّ الدليل اللساني يخضع لنوعين من العلاقات:

١- علاقة مبنية على معاييرٍ صوريةٍ مثل: كلمة (تعليم) فهي توحى بكلماتٍ أخرى مُشتقة منها، وتنتمي إلى نفس المجال الدلالي مثل: علم، نعلم.

٢- علاقة مبنية على المعايير الدلالية فكلمة تعليم توحى بكلماتٍ أخرى مثل: تربية، تعلّم، تكوين.

إنَّ العلاقات السابقة لا تُعدُّ مصداقاً لقولِ القائل: «بذلك وضع (سوسير) الإطار العام الذي يمكن أن تُدرس فيه الأدلّة اللغوية»^(٤)؛ لأنَّ ما قاله (سوسير)، لا يُعدُّ إلا توصيفاً لما كان قبله من أعمال وليس إبداعاً لم يكن له ظهور، خصوصاً أنَّ علم التصنيف الذي ظهر عند اليونانيين وقبله عند أهل الرافدين قام على مثل هذه العلاقات، وإن لم يكن بالدقة التي أرادها (سوسير)، وكذلك ما قام به (بانيني) من تصنيف للكلمات يتحقق فيه شيءٌ مما ذكره،

(٤) منقول عبد الجليل، علم الدلالة، ص ٧٦.

وتطور الأمر عند العرب المسلمين؛ إذ إنهم فطنوا إلى النوع الأول الذي ذكره **سوسير** وأطلقَ عليه مصطلح العلاقة الصورية، وسمّوه مصطلح الاشتقاق الصغير الذي يقوم على أن تتغير صورة الجذر لكنه يلتقي مع الصور التي تخرج عنه بالدوران حول نواة المعنى الأساسي له.

لكنَّ النقلة النوعية في قضية الحقول الدلالية تحققت على يد العالم الألماني (تريير) (Trier) الذي صبَّ جهده على مفردات اللغة الألمانية الخاصة بالمعرفة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وقد جعل المرحلتين موزعتين على حقلين، فوضع في حقل المرحلة الأولى الصفات الجيدة، والصفات غير الجيدة، وفي حقل المرحلة الثانية جمع الكلمات المرتبطة بالخبرة الدينية، والمعرفة، والفن^(٥)، لكنه لم يستعمل مصطلح الحقول الدلالية، وإنما استعمل بدلاً منه مصطلحات: الحقل المعجمي، الحقل المفهومي، الدائرة المفهومية...، ورأى بعض الباحثين أن سطور (A. Stor) هو أول من استعمل هذا المصطلح^(٦).

وقد تعددت أسماء الحقول العامة، بحسب العالم المُنظِّر لها، فأولمان (Ullmann) مثلاً قسمها إلى ثلاثة أنواع:

«١- الحقول المحسوسة المتصلة: ويمثلها نظام الألوان في اللغات، فمجموعة الألوان امتداداً متصل يمكن تقسيمه بطرقٍ مختلفة.

(٥) بالمر، علم الدلالة، ترجمة، محمد عبد الحليم المشطة، جامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٥، ص ٧٨.

(٦) د. أحمد عزوز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، ص ١١.

٢- الحقول المحسوسة ذات العناصر المنفصلة: ويمثلها نظام العلاقات الأسرية، وهي أيضاً يمكن أن تصنّف وفق معايير مختلفة.

٣- الحقول التجريدية: ويمثلها ألفاظ الخصائص الفكرية، وهذا النوع من الحقول يُعدّ أهمّ من الحقول المحسوسين، نظراً للأهمية الأساسية للغة في تكوين التصورات التجريدية^(٧).

فنظرية الحقول الدلالية تقوم على تجميع كلّ مفاهيم الكون، أو بعضها وفق حقول تمثلها كلمات مركزية، وتتفرع عنها كلمات تتحد معها بالمفهوم العام، ويعتمد فيها على علاقاتٍ يمكن استناداً إليها بناء عناوين الحقول وما يندرج ضمنها من كلمات.

والمعجم المصنّف وفق الحقول الدلالية، لا بد أن تتوفر فيه تلك الأسس السابقة، لأنه يمثل تجميعاً لمفاهيم عامة، تربط كلمات تنتمي إلى مقولات كلية، حتى يستطيع القارئ فهم الكلمات اعتماداً على علائقها بعضها ببعض.

وقد أبدى الأوربيون اهتماماً بهذا النوع من المعاجم في القرن التاسع عشر، فظهر معجم روجيه (Roget) للغة الإنكليزية، ثم معجم دورنزاييف (Dornsief) للغة الألمانية^(٨).

(٧) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ١٠٧.

(٨) د. محمود فهمي حجازي، البحث اللغوي، ص ٦٦.

ما سبق عرضٌ مختصر لمراحل نظرية الحقول الدلالية في الغرب، أما بذور هذه النظرية عند العرب، فإنها تبدأ مع الرسائل اللغوية التي كانت تجمع مفردات موجودٍ من الموجودات، مثل: رسائل الخيل، ورسائل النبات... إلخ. لكن أول المعاجم الجامعة في هذا الفن كان الغريب المصنف للقاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، الذي يُعد جامعاً لما دُوِّن من رسائل لغوية سبقته في الظهور ورسائل الأصمعي خاصة^(٩). ومن سار على نهجه في تصنيف هذا النوع من المعاجم، عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني (ت ٣٢٠هـ) في الألفاظ الكتابية، وأبو عبد الله الخطيب الإسكافي (ت ٤٢١هـ) في مبادئ اللغة، وأبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)^(١٠) في فقه اللغة... إلخ.

- فقه اللغة للثعالبي

جعل الثعالبي فقه اللغة موزعاً على قسمين: القسم الأول عَنونه بـ (فقه اللغة)، والثاني بـ (سر العربية)، وهذا القسم لم يكن متفقاً مع تصنيف المعاجم المصنفة وفق الحقول الدلالية؛ إذ إنه عرض فيه أساليب العرب في أقوالهم،

(٩) د. حسين نصّار، معاجم على الموضوعات، ص ٢١.

(١٠) عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (٣٥٠هـ - ٤٢٩هـ)، من علماء اللغة المشهورين، لقب بالثعالبي نسبة إلى مهنة كان يمتنها وهي خياطة جلود الثعالب، صنّف في فنون اللغة كتباً عدة منها: يتيمة الدهر، وفقه اللغة وسر العربية. وسحر البلاغة، وله مؤلفات غيرها، من ذلك: طبقات الملوك، ومكارم الأخلاق. ترجمته في: ابن خلكان، وفيات الأعيان ج ٣/ ص ٣٨١، و عمر رضا كحّالة، معجم المؤلفين، ج ٢/ ص ٣٢١، والزركلي، الأعلام، ج ٤/ ص ١٦٣-١٦٤.

وتنوع هذه الأساليب، وتحدث عن معاني الحروف، فهو قسم لغوي بحث فيه في طرق العرب في كلامها، أما القسم الأول فإنه يعد معجمًا مستقلًا مكملاً لما سبقه من معاجم المعاني. وبسبب هذا الاختلاف بين القسمين ظن بعض الناشرين أن كل قسم كتابٌ مستقل، إلا أن ما ينفي ذلك ذكر المؤلف نفسه للقسمين في مقدمته^(١١).

ذكر الثعالبي في مقدمته أنه صنّف هذا المعجم ليجمع فيه نُكتًا لغوية كانت تُثار مفكّكة في مجالس الأمير، وأشار إلى أنه استند في هذا إلى أهم اللغويين والأدباء الذين صنّفوا في المعاجم وفي فقه اللغة، فقال: «تُرِكْتُ والأدب والكتب أنتقي منها وأنتخبُ وأفصلُ وأبوّبُ وأقسّمُ وأرتبُ وأنتجع من الأئمة مثل الخليل والأصمعي وأبي عمرو الشيباني والكسائي والفراء وأبي زيد وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الأعرابي والنضر بن شميل وأبي العباس وابن دريد ونفطويه وابن خالويه والحارزنجي والأزهري ومن سواهم من ظرفاء الأدباء الذين جمعوا فصاحة البلغاء إلى إتقان العلماء، ووعورة اللغة إلى سهولة البلاغة كالصاحب أبي القاسم وحمزة بن الحسن الأصبهاني وأبي الفتح المراغي وأبي بكر الخوارزمي والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني وأبي الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا القزويني»^(١٢).

(١١) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١/ ص ١٨، وتصدير الدكتور رمضان عبد التّوّاب للكتاب ص ٥.

(١٢) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١/ ص ١١٧.

يُظهر النَّصُّ السابق أنَّ الثَّعالبي جمع نصوصه من أهمِّ مصادر اللغة، لكنَّه لم ينصَّ على المنهجية الجديدة التي اتبعها في تصنيف مواد معجمه، مع أنَّه أطنب في مدح الأمير وذكر أياديه عليه. وأشار إلى مصادره، ولكنَّه اختصر في تعداد فضائل كتابه، وما امتاز به عما سبقه، فهل يرجع ذلك إلى أنَّه ما وجد في كتابه جديداً سوى تجميع أقوال سابقيه؟ أم أنَّه ترك للقارئ الحكم على إنتاجه؟

إنَّ مقدمته تخلو من الوقوف على التعريف بهذا النوع من التَّصنيف المعجمي، أو ذكر الفائدة منه، عدا سطر لا يفي بالغرض وإنما يُعد ومضةً سريعةً لا تفي بما في كتابه من جدَّة في العرض والترتيب. وذلك قوله: «وأجمع في التَّأليف بين ألكار الأبواب والأوضاع وعيون اللغات والألفاظ»^(١٣). فقوله:

ألكار الأبواب يشي بطريقة ترتيبه التي جعلها سائرةً على الموضوع العام الذي يمثله الباب. مع أنَّ صاحب معجمٍ مماثل لمعجم الثعالبي، وهو ابن سيده (تـ ٤٥٨ هـ) نراه في مقدمته يفصح عن الغاية من تصنيف معجمه بقوله: «أحببت أن أجرد فيها كتاباً يجمع ما تنشر من أجزاءها شعاعاً وتنشر من أشلائها حتى قارب العدم ضياعاً ولاسيما هذه اللغة المكرمة الرفيعة المحكمة البديعة»^(١٤)، ويقول في موضعٍ آخر من مقدمته: «فاشرأبت نفسي عند ذلك إلى أن أجمع كتاباً مشتملاً على جميع ما سقط إلي من اللغة إلا ما لا بال به، وأن أضع على كلمة

(١٣) السابق، ج ١/ ص ١٦.

(١٤) ابن سيده، المخصص، ج ١/ ص ٧.

قابلة للنظر تحليلها وأحكام في ذلك تفريعها وتأصيلها وإن لم تكن الكلمة قابلةً لذلك وضعتها على ما وَضَعُوهُ وتركها على ما ودعوه»^(١٥).

فعدم شرح الثعالبي لأسلوبه ومنهجه، والفائدة من كتابه، فوت على قارئه خيرًا كثيرًا أهمه: التعرّف بالعقلية التي اعتمدت مثل هذا النوع من التصنيف؛ لأنه لو أفصح عن سبب اختيار عناوين أبوابه وفصوله، لأدركنا المرحلة التي وصلت إليها عقلية العرب في مجال الحقول الدلالية.

- إرهاصات الحقول الدلالية في فقه اللغة

لكن مع ما سبق من خلوّ مقدمته من الحديث عن منهجه في الكتاب، فإنّ عرضه للعناوين التي ضمّنها معجمه يمثّل طريقة ترتيبه لمعجمه، وهي هنا تمثل أوّل أسس المعجم القائم على الحقول الدلالية؛ لأنه كما عُرِض في الحديث عن الحقول الدلالية، فإنّ تحديد العلاقات التي ستمثل في مثل هذا النوع من المعاجم هي أولى خطوات تصنيفه، فقد أدرك الثعالبي قضية عناوين الحقول، التي أراد أن تحتوي مفردات مرتبطة بالمعنى العام للحقل، ويمكننا القول: إن هذا التوزيع للأبواب يعد الإرهاص الأول من إرهاصات الحقول الدلالية، وسأقتصر على ذكر عدد من الأبواب للتمثيل على طريقته:

«الباب الأول: في الكلّيات وفيه أربعة عشر فصلاً .

الباب الثاني: في التنزيل والتمثيل وفيه خمسة فصول.

الباب الثالث: في الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها وفيه ثلاثة فصول.

الباب الرابع: في أوائل الأشياء وأواخرها وفيه ثلاثة فصول.

الباب الخامس: في صغار الأشياء وكبارها وعظامها وضخامها وفيه عشرة فصول.

الباب السادس: في الطول والقصر وفيه أربعة فصول.

الباب السابع: في اليبس واللين والرطوبة وفيه أربعة فصول» (١٦).

الأبواب السابقة، هي تشكّل عناوين الحقول، وتبعها عناوين فرعية بدأها بكلمة فصل، فالباب الأول الذي وسمه بـ (في الكليات) نرى أنه يتوزع على فصول متنوعة. بدأها بفصل ماورد في القرآن من ألفاظ مرتبطة بلفظ كل. ثم تلاه فصل (في ذكر ضروبٍ من الحيوان) فالرابط بين صنع الثعاليبي وما تنص عليه الحقول الدلالية هو تحديد الكلمة الأساسية، وهذا ما تحقق في أكثر الكلمات التي وردت في أبوابه، فالسماة كلمة أساسية تطلق على كل ما علا الإنسان. والرابط الآخر هو ذكره لعناوين الحقول الفرعية حيث نراه ينوع فيها بين ذكر الجمادات والأحياء، وكذلك ما يتعلق بالحيوانات والإنسان، إلا أن التفكك الذي حصل هو أنه ينتقل من الحيوان إلى الأشياء وبالعكس، فهو لم يجعل التوزيع بحسب الشيء المتحدّث عنه؛ ولذلك نرى (فصل في ذكر ضروبٍ

(١٦) الثعاليبي، فقه اللغة، ج ١/ ص ١٩-٢١.

من الحيوان^(١٧)، ثم (فصل في النبات والشجر)^(١٨)، ثم يأتي بفصلٍ يطلق عليه (عن أبي بكر الخوارزمي، عن ابن خالويه)، ثم فصل عن (الأفعال) التي تتفق مع عنوان الباب (الكليات).

فحشرُ عنوانٍ باسم عالمين غير متفقٍ مع تسلسل باقي العناوين، التي حاول فيها أن تكون مرتبطة بمفهوم الباب، وكذلك بتنوع الموجودات في الكون، ونراه في معظم الأبواب يحشر أسماء علماء يحيل عليهم في ذكر كلمات وردت عندهم مرتبطةً بعنوان الباب الذي يجمع مفرداته ضمن فصول، فيخصّص لهم فصولاً ضمن الباب كما في المثال السابق. مع أننا نرى أنه في الفصول حاول أن تكون مفرداتها مرتبطةً بـ:

١ - الجمادات - ٢ - الحيوانات - ٣ - النبات.

وهذا ما يعد متفقاً مع توزيع الحقول الدلالية في أيامنا.

ونرى في عناوين أبوابه باباً خاصاً بالأشياء وسمه بـ: (في الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها)^(١٩) فيبدوّه بقوله: «لا يُقال كَأَسُّ إِلَّا إذا كان فيها شَرَابٌ وإلا فهي زُجَاجَةٌ، ولا يُقال مائِدَةٌ إِلَّا إذا كان عليها

(١٧) السابق، ج ١/ ص ٢٥.

(١٨) السابق، ج ١/ ص ٢٦.

(١٩) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١/ ص ٤٤.

طَعَامٌ وِإِلَّا فِهِي خِوَانٌ، لَا يُقَالُ كُوزٌ إِلَّا إِذَا كَانَتْ لَهُ عُرْوَةٌ وَإِلَّا فَهُوَ كُوبٌ، لَا يُقَالُ قَلَمٌ إِلَّا إِذَا كَانَ مَبْرِيًّا وَإِلَّا فَهُوَ أَنْبُوبَةٌ»^(٢٠).

نلاحظ أن الكلمات كلها تنتمي إلى حقل الجمادات، لكنّ الذي أُخِلَّ بتسلسلها المنطقي عدم توزيعها وفق المجال الذي يضمها كلها، أي لم يجعل الأشياء المرتبطة بالطعام متتابعة، ولا الأشياء المرتبطة بالطرق، أو الأشياء المرتبطة بأدوات الحرب مضمومًا بعضها إلى بعض، وإنما رأينا أنه يفصل بين الكلمات المترابطة، بذكر أسماء العلماء الذين اعتمد عليهم في استقاء كلماتٍ مرتّبةٍ بالباب أو بالفصل، بل إنه في بعض المواضع يبدأ الباب بما روي عن أحد العلماء كما في الباب الذي وسمه بـ: «فيما روي عن الأئمة وأبي عبيدة»^(٢١)، ثم أتبعه بفصل «في احتذاء سائر الأئمة تمثيل أبي عبيدة من هذا الفن»^(٢٢). ففي الفصل الأول يتحدث عن الكأس وهو من أدوات الطعام، ثم نراه يتحدث في الفصل الثالث من هذا الباب عن الطبق، قائلًا: «لا يُقال للطبق مهدي: إلا ما دامت عليه الهدية»^(٢٣).

(٢٠) السابق، ج ١/ ص ٤٤.

(٢١) السابق، ج ١/ ص ٤٤.

(٢٢) السابق، ج ١/ ص ٤٥.

(٢٣) السابق، ج ١/ ص ٤٦.

إنَّ الأمثلة السابقة تعدُّ شاهدًا على أنَّ صاحب فقه اللغة سار على منهجٍ قائم على علاقات دلالية بين الألفاظ، إلا أنَّ هذا المنهج الذي ذكره لم يكن منطقيًّا في كثيرٍ من المواضع، وهذا ما عيب على معظم معاجم الحقول الدلالية العربية التراثية^(٢٤). ولكن لا يعني هذا اختفاء كلِّ مظاهر الحقول الدلالية في هذا المعجم، ويبدو أنَّ السبب في عدم منطقية تجميع الكلمات أنَّ الثعالبي لم تكن أبواب معجمه معنونةً بعناوين تتعلق بالموجودات، وإنما كانت ألفاظًا تُستعمل في التعبير عن الموجودات في الكون، وهذا أدى إلى اختلاط بين الجمادات والحيوانات والنباتات. فلو أنَّ هذه الألفاظ وُضعت ضمن حقول المفاهيم العامة أي {باب الكلّيات يصبح فرعًا من باب الجمادات وهكذا باقي الأبواب}، لكان ذلك محققًا لعلاقات منطقية دقيقة بين ألفاظ هذا المعجم. ويبدو أن علة ذلك هي أنَّ اللفظ في هذه المعاجم غُلب على المعنى.

- العلاقات بين الكلمات

تبين مما سبق أنَّ الحقول الدلالية لم تستقرَّ على حال واحدة، وإنما تبدلت وتغيرت بحسب الموضوع الذي احتوته، لكنَّ الشيء المشترك بين كلِّ أنواع الحقول الدلالية أنها تقوم على علاقات بين الكلمات المحتواة في الحقل الدلالي. وسأحاول أن أتبع ظهور هذه العلاقات الدلالية عند الثعالبي واتفاقها مع ما أحكم عرضه في زمننا المعاصر.

(٢٤) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ١١٠.

من أهمّ العلاقات التي ما زالت متبَعَةً في تجميع الألفاظ وتصنيفها ضمن الحقول الدلالية المترادف، والتضمن (الاشتغال)، التضاد، التنافر. هذه العلاقات يرى الدكتور أحمد مختار عمر أنها لا يمكن الخروج عنها في أي حقلٍ معجمي^(٢٥).

١ - الترادف

يمثّل الترادف إحدى العلاقات التي تجمع الكلمات تحت مفهوم واحد في الحقل الدلالي، ويتحقق الترادف في الحقل الدلالي حين يوجد تضمّنٌ من الجانبيين... كما في كلمة أم ووالدة^(٢٦).

تحدّث اللغويون العرب عن التّرادف منذ بدايات التّدوين، فقد ورد ذكره عند سيبويه الذي أطلق عليه مصطلح: (اختلاف اللفظين والمعنى واحد)^(٢٧).

ورد الترادف في فقه اللغة في أكثر من موضع، من ذلك ما ذكره في فصل ترتيب مراتب السرور، فعُدّ المرادفات الآتية: «الجَدَل، ثم الاستبشار، ثم الاهتزاز، ثم الارتياح... ثم الفرح، ثم المرح»^(٢٨).

ومن ذلك مترادفات لفظة السيف، قال الثعالبي:

(٢٥) السابق، ص ٩٨.

(٢٦) السابق، ص ٦٨.

(٢٧) سيبويه، الكتاب، ج ١/ ص ٢٤. حيث ذكر مثلاً عليه وهو قوله: «ذهب وانطلق».

(٢٨) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١/ ص ٢٩٥.

«إِذَا كَانَ السَّيْفُ عَرِيضاً فَهُوَ صَفِيحَةً، فَإِذَا كَانَ لَطِيفاً فَهُوَ قَضِيبٌ، فَإِذَا كَانَ صَقِيلًا فَهُوَ خَشِيبٌ (وَهُوَ أَيْضاً الَّذِي بُدِيَ طَبَعُهُ وَلَمْ يُحَكَّمْ عَمَلُهُ)، فَإِذَا كَانَ رَقِيقًا فَهُوَ مَهُوٌ، فَإِذَا كَانَ فِيهِ خُرُوزٌ مُطْمَنَّنَةٌ عَنْ مَتْنِهِ فَهُوَ مُفَقَّرٌ (وَمِنْهُ سُمِّيَ ذُو الْفَقَارِ)، فَإِذَا كَانَ قَطَاعًا فَهُوَ مِقْصَلٌ وَمُخْضَلٌ وَمُخْدَمٌ وَجِرَازٌ وَعَضْبٌ وَحَسَامٌ وَقَاضِبٌ وَهَذَا، فَإِذَا كَانَ يَمُرُّ فِي الْعِظَامِ فَهُوَ مُصَمَّمٌ... إلخ» (٢٩).

٢ - التضمُّن أو الاشتمال

يتحقق الاشتمال بأن يكون طرفٌ يضمُّ طرفاً آخر، بحيث يكون اللفظ المتضمَّن أعلى من اللفظ المتضمَّن كما في لفظ فرس فإنه ينتمي إلى لفظ حيوان (٣٠).
لم تظهر هذه العلاقة في حقل مستقل من حقول فقه اللغة، واكتفى الثعالبي بذكر كلماتٍ معدودة تنتمي إلى معنى أعم يشملها، وهذا ما ظهر في أسنان الرجال والنساء، ففي فصل ترتيب سن المرأة يذكر الثعالبي الكلمات الآتية:
«هِيَ طِفْلَةٌ مَا دَامَتْ صَغِيرَةً، ثُمَّ وَلِيدَةٌ إِذَا تَحَرَّكَتْ، ثُمَّ كَاعِبٌ إِذَا كَعَبَ ثُدْيَيْهَا، ثُمَّ نَاهِدٌ إِذَا زَادَ، ثُمَّ مُعْصِرٌ إِذَا أَدْرَكَتْ، ثُمَّ عَانِسٌ إِذَا ارْتَفَعَتْ عَنْ حَدِّ الإِعْصَارِ، ثُمَّ خَوْدٌ إِذَا تَوَسَّطَتِ الشَّبَابَ» (٣١)، فالكلمات السابقة الدالة على المراحل العمرية كلها تنتمي إلى كلمة أعلى هي المرأة.

(٢٩) السابق، ج ٢ / ص ٤٢٤.

(٣٠) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٦٩.

(٣١) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١ / ص ١٤٠.

ومن ذلك أيضًا «فصل في جماعات الضَّانِّ والمعز، إذا كانتِ الضَّانُّ مَا يَبْنُ العَشْرَ إلى الأربَعينَ فَهِيَ الفِزْرُ، والصُّبَّةُ مِنَ المَعزِ مِثْلُ ذَلِكَ، فإذا بَلَغَتِ الثَّلَاثِينَ فَهِيَ الأَمْعُوزُ، فإذا بَلَغَتِ الضَّانُّ مِئَةً فَهِيَ القَوْطُ»^(٣٢).

فالْفِزْرُ والصُّبَّةُ والقَوْطُ كلماتٌ ترتبطُ مع الضَّانِّ والماعز بعلاقة اشتغال، لأنَّ الضَّانَّ تشتمل على الفِزْر.

٣- التضاد

توزعت علاقة التضاد في حقول فقه اللغة، فكان يذكر المتعاكسين ضمن حقل من الحقول التي لم تعنون بعناوين مرتبطة بالتضاد، إلا أنه بعد ذكره لكلمات مرتبطة بفصل من الفصول (مفهوم من المفاهيم) يذكر ضدَّ كلمة من الكلمات كما في الأمثلة الآتية:

العَدُوُّ ضِدُّ الصِّدِّيقِ.

الترَّحُّ ضِدُّ الفَرَحِ.

والعدل: القيمة والرَّجُلُ الصَّالِحُ والحَقُّ: وضِدُّ الجَوْرِ.

إلا أنه تحدث عن التضاد، وكيفية صنعه في اللغة بوساطة حرف من حروفها، وخصه بفصل مستقل وسمه بـ: «فصل في الفرق بين ضديين بحرف أو حركة». وقال: «ذلك من سنن العرب كقولهم: دَوِي: من الدَّاءِ وتداوى: من الدواء. وأخْفَرَ: إذا أجازَ، وخَفَرَ: إذا نقض العهد. وقَسَطَ: إذا جارَ، وأقَسَطَ: إذا عدل. وأقْدَى عينه: إذا ألقى فيها القذى وقذاها: إذا نزع عنها القذى .

(٣٢) السابق، ج ٢/ ص ٣٧٦.

وما كان فرقه بحركة كما يقال: «رَجُلٌ لُعْنَةٌ: إذا كان كثير اللعن ولُعْنَةٌ: إذا كان يُلعن وكذلك ضَحْكَةٌ وضُحْكَةٌ»^(٣٣).

ومما يدرج ضمن علاقة التضاد، ما يُعرف في علم البديع بالطباق، فقد أفرد له الثعالبي فصلاً مستقلاً معنوناً به: فصل في الطَّباق، وقد وُجدت علاقة الطباق في القسم الثاني من الكتاب وهو سر العربية، مع أنه ينتمي إلى الحقول الدلالية التي وردت في فقه اللغة، إلا أن الثعالبي، أدرجه في مباحث القسم الثاني قائلاً: «والجمع بين ضدين كما قال تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً﴾ [التوبة/ ٨٢]. وكما قال عزَّ وجلَّ: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ [الحشر/ ١٤] وكما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وهم رُقُودٌ﴾ [الكهف/ ١٨] وكما قال عزَّ من قائل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة/ ١٧٩].

ومما جاء في الخبر عن سيِّد البشر ﷺ: (حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَالنَّارُ بِالشَّهَوَاتِ) (النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا) (كفى بالسَّلامَةِ داءً) (إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْبَخِيلَ فِي حَيَاتِهِ وَالسَّخِيَّ بَعْدَ مَوْتِهِ)^(٣٤) (جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبُغْضٍ مِنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا) (احذروا من لا يُرْجى خَيْرُهُ وَلَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ)^(٣٥).

(٣٣) الثعالبي، فقه اللغة، ج ٢/ ٦٥٩.

(٣٤) لأنه يضطر لترك المال لورثته، فهذا ليس كرمًا منه.

(٣٥) السابق، ج ٢/ ص ٦٦٩.

- المتلازمات اللفظية:

ومن الأمور التي امتاز بها الثعالبي، أنه خصَّ المتلازمات اللفظية بفصول مستقلة، وأطلق عليها مصطلح ما يناسبه، والمتلازمات اللفظية هي: «تجمعات معجمية لكلمتين أو أكثر ترد عادةً بعضها مع بعض... إلخ»^(٣٦). ومن الأمثلة عليها ضبابٌ كثيف، فهي تركيباتٌ قائمةٌ على تناسبٍ بين لفظين قد يكون أحدهما فعلاً والثاني حرفاً وقد يكون الأول فعلاً والثاني اسماً، وقد يتكون التلازم اللفظي من اسمين.

فطن الثعالبي إلى هذه العلاقة، فجعل لها فصولاً احتوت عددًا من هذه المتلازمات.

وتظهر المتلازمات اللفظية بعدة أشكال:

اسم + اسم ، فعل + اسم ، فعل + حرف + اسم.

وللتلازم الاسمي علاقات: كالوصف، والإضافة.

فمن الأمثلة على المتلازمات اللفظية القائمة على العلاقة الوصفية:

«مَالٌ لُبْدٌ، مَاءٌ غَدَقٌ، جَيْشٌ لِحْبٌ، مَطَرٌ عُبَابٌ، فَآكِهَةٌ كَثِيرَةٌ»^(٣٧).

(٣٦) د. محمد حلمي هليل، «الأسس النظرية لوضع معجمٍ للمتلازمات اللفظية العربية»،

ومن الأمثلة على العلاقة التلازمية القائمة على الإضافة:
 «نُقَاوَةُ الطَّعَامِ، صَفْوَةُ الشَّرَابِ، خُلَاصَةُ السَّمَنِ، لُبَابُ البُرِّ»^(٣٨).
 ومن الأمثلة عليه «فصل في تفصيل الإشارات: أشار بيده، أوماً برأسه،
 غمز بحاجبه، رمز بشفتيه، لمع بثوبه، ألح بكمه»^(٣٩).

حَنَاتِمَةُ البَحْتِ

أهمية استثمار فقه اللغة وباقي معاجم الموضوعات

إن أهم شيء قدمته معاجم الموضوعات التراثية هو أنها تعد الممهد الأول لما
 يسمى اليوم بنظرية الحقول الدلالية (Semantic fields) وكما يقول الدكتور أحمد
 مختار عمر: «هي من الأعمال المبكرة عند العرب في هذا العلم»^(٤٠).

وفقه اللغة للثعالبي يندرج ضمن سلسلة تلك الأعمال التراثية التي مهّدت
 لنظرية الحقول الدلالية، ويُعد منجماً لمن يريد استثماره لغوياً وفق ما جدَّ من
 نظريات في مجال المعجمية المصنفة وفق الحقول الدلالية. وتبين مما سبق أن فقه
 اللغة وسر العربية، ظهر فيه كثيرٌ من ملامح نظرية الحقول الدلالية، بدأها بتعيين
 أسماء الحقول، ثم بدأ الحقول الدلالية بكلمات أساسية، وأهم هذه الملامح

(٣٨) السابق، ج ١ / ص ٨٧.

(٣٩) الثعالبي، فقه اللغة، ج ١ / ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٤٠) د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ٢٠.

العلاقات الدلالية التي أحكمت العلاقات بين الموضوع العام للحقل، والكلمات المرتبطة به.

ولم يكن محصوراً بمجال معجمي بعينه، فلم يقتصر على الإنسان وما يرتبط به، ولا على الجمادات، وإنما جمع كل ذلك إضافةً إلى جمعه لعلاقة لغوية تُضاف إلى العلاقات التي تُتبع في الحقول الدلالية (الترادف، التضمن، التضاد... إلخ) وهي: علاقة التلازم اللفظي التي اصطُح على تسميتها بـ: (ما يناسبه) هذا المصطلح مساوٍ في كثيرٍ من الأمثلة لما يُطلق عليه في الدراسات اللغوية المعاصرة (المتلازمات اللفظية)، التي تفتقر العربية إلى معجم جامع لكل مظاهرها، مع أنّ لها دوراً مهماً في تدريب الكاتب، وتعليم غير الناطقين بالعربية.

فحبذا لو توفرت الجهود على إعادة هيكلة هذا المعجم، وذلك بجعله مصنفاً وفق حقول عامة تتعلق بالبشر، والحيوانات، والنباتات، والجمادات، ثم وضع عناوين فرعية ضمن تلك العناوين الأربعة، بحيث تجمع هذه العناوين الفرعية كل المفاهيم التي ذكرها الثعالبي، لنصل إلى ترابط الكلمات مع مفاهيمها، وإزالة هذا التفكك المسيطر على حقول فقه اللغة للثعالبي. فمثلاً نبدأ بالحقل الأول الإنسان ثم نفرّع منه حقولاً جزئية متصلة بخلقه، وهذا يتفرع منه أجزاء جسمه، ثم نضع حقلاً مرتبطاً بمشاعره وأحاسيسه، وتقوم هذه الحقول على العلاقات المعروفة في الحقول الدلالية مثل الترادف والتضاد والتضمن... إلخ.

إنجاز عمل على هذا النحو يُعدّ خدمةً للعربية ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، فهو إحياءٌ لتراثٍ، وتواصلٌ مع الحاضر بما فيه من نظرياتٍ جديدةٍ في مجال الحقول الدلالية، وكذلك تهيئةٌ له للاستثمار في أعمالٍ مستقبليةٍ قد تعيد تصنيف معاجم المعاني التراثية وفق نظرية الحقول الدلالية المعاصرة، وبذلك تُهيأ لنا ثروةٌ لغويةٌ يفيد منها المعجم التاريخي، والترجمة الآلية، وتعليم العربية لغير الناطقين بها.

مِصْأَوْرُومِرَاجِعُ البَحْثِ

١- المِصْأَوْرُ

- فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، تحقيق د. خالد فهمي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٢- المِراجِعُ

- أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، د. أحمد عزوز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢م.

- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨م.

- علم الدلالة، بالمر، ترجمة، محمد عبد الحلیم الماشطة، جامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٥.

- معاجم على الموضوعات، د. حسين نصّار، الكويت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٥م.

- وفيات الأعيان، ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢ م.
- الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- المخصص، ابن سيده، علي بن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، جلال الدين، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار التراث، القاهرة، د.ت.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- «الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات اللفظية العربية»، د. محمد حلمي هليل، أسس المعجم النظرية، مجلة المعجمية، عدد ١٢ و ١٣، تونس، ١٩٩٧.
- البحث اللغوي، د. محمود فهمي حجازي، دار غريب، القاهرة، د.ت.
- علم الدلالة، منقور عبد الجليل، اتحاد الكتاب، دمشق، ٢٠٠١ م.

مِن مَزَاعِمِ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

أ. بشار بكور(*)

لا ريب أن عرب الجاهلية كانوا ذوي محامد ومناقب ، قيّدوها في شعرهم ، ونقلها المؤرخون عنهم ، وأكّدها النبي ﷺ في حديثه الشريف : «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فمن هذه المناقب كرمهم الفيّاض الذي عرفه القاضي والداني ، وكان من أمارات كرمهم وسماحة نفوسهم أنهم «كانوا يوقدون النار ليلاً على الكُثبان والجبال ، ليهتدي إليها التائهون والضالون في الفيافي ، فإذا وفدوا عليهم آمنوهم حتى لو كانوا من عدوهم... وكانوا لا يقدرّون شيئاً كما يقدرّون الوفاء ، فإذا وعد أحدُهم وعداً أوفى به وأوفت معه قبيلته بما وعد ، ومن ثمّ أشادوا بحماية الجار لأنه استجار بهم وأعطوه عهداً أن ينصروه ، وجعلهم ذلك يعظّمون الأحلاف فلا ينقضونها مهما قاسوا بسببها من حروب... وليس هناك خلةٌ تؤكّد معنى العزة والكرامة إلاّ تمدّحوا بها ، فهم يتمدّحون بإغاثة الملهوف وحماية الضعيف والعفو عند المقدرة ، كما يتمدّحون بالأنفة وإباء الضيم»^(١).

(*) باحث في الأدب والتراث من سورية.

(١) العصر الجاهلي ، للدكتور شوقي ضيف ص ٦٨-٦٩ . وعن فضل العرب ومناقبهم ، انظر : العقد الفريد ٣ / ٣٢٤ وما بعد ، وبلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ١ / ١٨ وما بعد . وهناك عدد من الكتب المؤلفة في فضل العرب ، منها «مَحَجَّةُ القُرْبِ في فضل العرب» =

لكن بإزاء هذه الخلال الحميدة، والصفات النبيلة، كانت لديهم اعتقاداتٌ عجيبة، وتقاليدٌ غريبة، وعاداتٌ قميئة، مثل وأد البنات، والقمار، والشغف بالخمير، والأخذ بالثأر، الذي غدا شريعتهم المقدسة، والحروب التي ربما أشعل أوارها سببٌ من الضالّة والتفاهة بمكان. وكانت للعرب في الجاهلية مزاعمٌ كثيرة، هي من الصحة بعيدة، ومن البطلان قريبة، لا يتخلون عنها بحال، ولا يحيدون عنها قيد أنملة؛ لأنها في اعتقادهم ضربةٌ لازب، ولازمٌ واجب. سعيت في هذه المقالة إلى أن أجمع ما أمكنتني جمعه من هذه المزاعم، التي قسمتها خمسة أقسام: مزاعم في الحيوانات، ومزاعم في الجن، ومزاعم في الطب، ومزاعم في الكواكب، ومزاعم متفرقة.

مزاعم في الحيوانات

- من مزاعمهم في الحيوانات عقْرهم الإبل على القبور.

قال زياد الأعجم يرثي المغيرة بن المهلب:

إِن الشَّجَاعَةَ وَالسَّاحَةَ ضُمَّنَا .. قَبْرًا بِمَرَوْ عَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ
فَإِذَا مَرَرْتَ بِقَبْرِهِ فَاعْقِرْ بِهِ كَوْمَ الْهَجَانِ وَكُلَّ طَرْفِ سَابِحٍ^(١)

= للعراقي (ت ٨٠٦ هـ)، و«مبلغ الأرب في فضل العرب» لابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤ هـ)،

و«خلاصة الذهب في فضل العرب» لعبد القادر بن محمد الجزيري (ت ٩٧٧ هـ)، و«مسبوك

الذهب في فضل العرب» لمرعي الكرمي (ت ١٠٣٣ هـ).

(١) كوم، جمع كَوْماء: الناقة العظيمة السنام، الطَّرْف: الأصيل من الخيل، السابح: الفرس

الكثير الجري.

وَأَنْصَحَ جَوَانِبَ قَبْرِهِ بِدِمَائِهَا فَلَقَدْ يَكُونُ أَحَادِمٍ وَذَبَائِحٍ^(١)

نقل عبد القادر البغدادي في الخزانة عن ابن السَّيِّدِ فيما كتبه على كامل المبرد:
«اختلف في سبب عقرهم الإبل على القبور، فقال قوم: إنما كانوا يفعلون ذلك مكافأةً
للميت على ما كان يعقر من الإبل في حياته، وينحره للأضياف. واحتجوا بقول
الشاعر: وانصَحَ جَوَانِبَ...»

وقد قال قوم: إنما كانوا يفعلون ذلك إعظاماً للميت، كما كانوا يذبحون
للأصنام. وقيل: إنما كانوا يفعلونه لأن الإبل كانت تأكل عظام الموتى، إذا بليت،
فكأنهم يثأرون لهم فيها. وقيل: إن الإبل أنفَسُ أموالهم، فكانوا يريدون بذلك أنها قد
هانت عليهم لعظم المصيبة^(٢).

- وقريب من هذا الزعم ما يسمى حَبَسَ الْبَلَايَا: كانوا إذا مات الرجل
يشدّون ناقته إلى قبره، ويُقْبِلُون برأسها إلى ورائها ويغطّون رأسها بولية، وهي
البرذعة، فإذا أفلتت لم تُرَدَّ عن ماءٍ ولا مرعى، ويزعمون أنهم إذا فعلوا ذلك
حُشِرَتْ معه في المعاد ليركبها^(٣).

جاء في حديث عبد الرزاق: كانوا في الجاهلية يَعْفُرُونَ عند القبر بقرّة أو ناقةً أو
شاةً وَيُسْمُونَ الْعَقِيرَةَ الْبَلِيَّةَ. كان إذا مات لهم من يَعَزُّ عليهم أخذوا ناقةً فعقلوها عند

(١) العقد الفريد ٣ / ٢٨٨.

(٢) الخزانة ١٠ / ٦.

(٣) صبح الأعشى ١ / ٤٠٤.

قبره فلا تُعَلَّف ولا تسقى إلى أن تموت، وربما حفروا لها حَفِيرَةً وتركوها فيها إلى أن تموت، وَبَلِيَّةٌ بمعنى مُبَلَّاةٍ أو مُبَلَّاةٍ^(١). وقد جاء النهي عن هذا الفعل في الحديث الشريف: «لا عَقَرَ في الإسلام»^(٢). قال أبو زيد:

كالبلايا رُؤُوسُها في الولايا مانحاتِ السَّمُومِ حُرَّ الخُدودِ^(٣)

- ومنها أن الناقة إذا نَفَرَتْ فذَكَرَ اسمُ أمِّها وقَفَتْ، وأن البعير إذا نَدَّ فذَكَرَ أبُّ

من آبائه وقف^(٤). قال الراجز:

أقول والناقة بي تَفَحَّحُمُ وأنا منها مُكَلَّزٌ مُعَصِمُ

ويحك ما اسمُ أمِّها يا عَلَّكُمُ^(٥)

- ومنها كَعْبُ الأرنب. قال الجاحظ: «وكانت العربُ في الجاهليَّةِ تقول: مَنْ

عَلَّقَ عليه كَعْبُ أرنبٍ لم تصبهُ عَيْنٌ ولا نَفْسٌ ولا سِحْرٌ، وكانت عليه واقيةٌ؛ لأنَّ الجِنَّ

تهرب منها، وليست من مطاياها لمكان الحيض»^(٦). يقول في ذلك امرؤ القيس:

(١) اللسان (بلا).

(٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول ١١ / ١٦٢ (٨٦٨٤).

(٣) أساس البلاغة (ولي). والولايا: جمع الولية: البرذعة.

(٤) الزاهر في معاني كلمات الناس ٢ / ٢٣٥.

(٥) الزاهر ٢ / ٢٣٤، وأساس البلاغة واللسان (قحم). مكَلَّزٌ: منقبض، ومعصم: مستمسك،

وتفحمت الناقة: نَدَّت فلم يضبطها ركبها، ويروى بدل الناقة: «الوجناء» وهي الناقة

الشديدة الصلابة. تاج العروس ٣٦ / ٢٤١ (وجن).

(٦) الحيوان ٦ / ٣٥٧.

يا هِنْدُ لا تُنكحي بُوهةً عليه عَقِيقَتُهُ أَحْسَبًا^(١)
 مُرْسَعَةٌ بينَ أرساغه به عَسَمٌ يبتغي أَرْبًا^(٢)
 ليجعل في يَدِهِ كَعْبَهَا حِذَارُ المنيّةِ أن يَعْطَبَا^(٣)

و قال الشاعر:

ولا يَنْفَعُ التَّعْشِيرُ إنْ حُمَّ واقِعٌ ولا دَعْدَعٌ يُغْنِي ولا كَعْبُ أَرْبٍ^(٤)
 قيل لزيد بن كُثُوة: أحقُّ ما يقولون: إنَّ مَنْ علق على نفسه كعبَ أَرْبٍ لم يقربه جِنَّانُ
 الحي وعَمَّارُ الدار؟ فقال: إي والله! ولا شيطانُ الحِمَاطَةِ (الحمّاطة: شجرة التين)^(٥)،
 وجانُّ العُشْرَةِ^(٦)، وغُولُ القَفْرِ، وكلُّ الخوافي، إي والله يطفئ نيران السعالي^(٧).

(١) البُوهة: الرجل الذي لا خير فيه ولا عقل، العقيقة: الشعر الذي يولد به الطفل، يريد أنه لا يتهياً
 ولا يتنظف، أحسباً: ضُهبة تضرب إلى الحمرة، وهي مذمومة عند العرب.

(٢) المرسعة: كالمعاذة، وهو أن يؤخذ سيرٌ فيخرق فيدخل فيه سير فيجعل في أرساغه دفعا للعين.
 العسم: يسس في المرفق يعوج منه الكف.

(٣) ديوان امرئ القيس ص ١٢٨، والحيوان ٦ / ٣٥٧-٣٥٨. وشرح الأبيات مأخوذ من
 الديوان، ومن تحقيق المرحوم عبد السلام هارون للحيوان.

(٤) الحيوان ٦ / ٣٥٨.

(٥) جاء في اللسان عن الأزهري أن العرب تقول لجنسٍ من الحياتِ: شيطانُ الحِمَاطِ، وقيل: الحمّاطة بلغة
 هذيل: شجر عظامٌ تنبت في بلادهم تألفها الحيات. (حط). وانظر الزاهر لابن الأنباري ١ / ٢٧٤.

(٦) العُشْرَة: واحدة العُشْر، من العِصاه وهو من كِبَارِ الشَّجَرِ وله صَمْعٌ حُلُوٌّ وهو عَرِيضُ الوَرَقِ
 يُنْبَتُ صُعداً في السَّماءِ ويُخْرَجُ من زَهْرِهِ وشُعْبِهِ سَكَّرٌ. التاج ١٣ / ٥٤ (عشر).

(٧) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٧.

- ومنها: التعمية والتفقتة: كان الرجل إذا بلغت إبله ألفاً فقاً عين الفحل يقول: إن ذلك يدفع عنها العين والغارة، فإن زادت عن ألف فقاً العين الأخرى، فهو التعمية^(١). وهذا ما يسمى بالمُفَقَّ والمعمى في أشعارهم، كما ذكره الجاحظ^(٢). قال بعضهم:

فَقَاتُ لَهَا عَيْنُ الْفَحِيلِ عِيَاْفَةً وفيهن رَعْلَاءُ الْمَسَامِعِ وَالْحَامِي^(٣)
وقال آخر:

وَهَبَتْهَا وَأَنْتَ ذُو امْتِنَانٍ تُفَقَّ فِيهَا أَعْيُنُ الْبُعْرَانِ^(٤)
وقال آخر:

وَكَانَ شُكْرُ الْقَوْمِ عِنْدَ الْمِنَنِ كَيَّ الصَّحِيحَاتِ وَفَقَّ الْأَعْيُنِ^(٥)

- ومنها تعليق سن الثعلب، وسن الهرة. كانوا يزعمون أن الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خطفة فعلق عليه سن الثعلب أو الهرة، سلم من آفته، وأن الجنية إذا أرادته لم تقدر عليه^(٦).

- ومنها أن الحرقوص (وهو دويبة أكبر من البرغوث) تدخل في فروج الأبقار فَتَقْتَضِيهِنَّ^(٧).

(١) نهاية الأرب ٣ / ١٢١.

(٢) الحيوان ١ / ١٧.

(٣) المرجع السابق. وفسر الجاحظ الرعاء التي تشق أذنها وتترك مدلاة، لكرمها.

(٤) عيار الشعر ص ٥٣.

(٥) المرجع السابق ص ٥٤.

(٦) صبح الأعشى ١ / ٤٠٦.

(٧) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٨.

- ومنها بكاء الحمام. يزعمون أن السبب في بكائه أنه أضلَّ فرخاً على عهد نوح، فهو يبكيه، وهو الهديل^(١).

- ومنها أن أكل لحوم السباع يزيد في الشجاعة والقوة^(٢). قال بعضهم:

أبا المعارك لا تتعب بأكلك ما تظن أنك تُلفى منه كَرَّاراً

فلو أكلت سباع الأرض قاطبةً ما كنت إلا جبان القلب خَوَّاراً^(٣)

- ومنها حيض الضبع. زعموا أنها تحيض وأنها تناب جيف القتلى فتركب كمرها^(٤).

- ومنها أن الغول إذا ضربت ضربةً واحدة ماتت، إلا أن يُعيد عليها الضارب

قبل أن تقضي ضربةً أخرى، فإنه إن فعل ذلك لم تمت^(٥).

قال أبو الغول الطُّهوي:

لَقِيتُ الْغُولَ تَسْرِي فِي ظِلَامٍ بَسَّهْبٍ كَالصَّحِيفَةِ صَحَّصَحَانِ

فَقُلْتُ لَهَا: كَلَانَا نِضْوُ قَفْرِ أَخُو سَفْرِ فَصُدِّي عَنِ مَكَانِي

فَصَدَّتْ وَاتَّحَيْتُ لَهَا بَعْضِبٍ حُسَامٍ غَيْرِ مُؤْتَشِبِ يَمَانِي

فَقَدَّ سَرَاتِمَهَا وَالْبَرْكَ مِنْهَا فَخَرَّتْ لِلْيَدِينِ وَلِلْجِرَانِ

(١) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٩.

(٢) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤٠١.

(٣) بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٣.

(٤) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٧.

(٥) الحيوان ٦ / ٢٣٣ - ٢٣٥.

فَقَالَتْ: زِدْ^(١) فَقُلْتُ لَهَا: رَوِيداً مَكَائِكَ إِنِّي ثَبْتُ الْجَنَانَ^(٢)
وقال آخر:

فَثَبَّتْ وَالْمِقْدَارُ يَحْرُسُ أَهْلَهُ فَلَيْتَ يَمِينِي قَبْلَ ذَلِكَ شُلَّتِ^(٣)
- ومنها قولهم في الدعاء: «لا عشتَ إلى عيش القراد» يضربونه مثلاً في الشدة
والصبر على المشقة يزعمون أن القراد يعيش ببطنه عاماً وبظهره عاماً، ويقولون: إنه يُتْرَكُ
في طينة ويُرمى بها الحائط فيبقى سنّة على بطنه، وسنة على ظهره، ولا يموت^(٤).

مزاعم في الجن

- من مزاعمهم في الجن أنها تركب الثيران فتصدّ البقر عن الشرب، فيضربون
الثور ليشرّب البقر^(٥). كما يذكر الجاحظ: كانوا إذا أوردوا البقر فلم تشرب، إمّا لكدر
الماء، أو لقلّة العطش، ضربوا الثور ليقترح الماء، لأنّ البقر تتبّعه كما تتبع الشوّل
الفحل، وكما تتبع أتنّ الوحش الحمار^(٦). قال الأعشى:

فإني وما كلفتموني وربكم لأعلم من أمسى أعتق وأحوبا

(١) طلبت منه الغول أن يضربها مرة ثانية لتحيى وتقوى.

(٢) الأبيات في الحماسة البصرية ٤ / ١٦٣٤.

(٣) الحيوان ٦ / ٢٣٤.

(٤) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤١٠.

(٥) صبح الأعشى ١ / ٤٠٥.

(٦) الحيوان ١ / ١٨.

لكالثورِ والجنِّي يَضْرِبُ ظَهْرَهُ وما ذنبُه إن عافَتِ الماءَ مَشْرَبًا
وما ذنبُه إن عافَتِ الماءَ باقِرًّا وما إن تعافَ الماءَ إلا لِيُضْرَبَا^(١)
وقال مَهْشَلُ بْنُ حَرِيٍّ:
أَتَرَكَ عَارِضٌ وَبَنُو عَدِيٍّ وَتَغْرَمُ دَارِمٌ وَهُمْ بَرَاءُ
كَدَابِ الثَّوْرِ يُضْرَبُ بِالْهَرَاوِي إِذَا مَا عَافَتِ الْبَقْرُ الظَّمَاءُ^(٢)
وقال أَنَسُ بْنُ مُدْرِكَةَ الْحِثْعَمِيِّ:
إِنِّي وَقْتِي سُلَيْكًا ثُمَّ أَعْقَلُهُ كَالثَّوْرِ يُضْرَبُ لَمَّا عَافَتِ الْبَقْرُ^(٣)

- ومنها أنهم كانوا إذا قتلوا الثعبانَ خافوا من الجن أن يأخذوا بثأره، فيأخذون روثه، ويفتونها على رأسه، ويقولون: روثه راث نائرك. وقد يذر على الحية المقتولة يسيرَ رماد، ويقال لها: فتلك العين نائرك^(٤).

- ومنها أنهم كانوا إذا طالت علة الواحد منهم وظنوا أن به مسًا من الجن، لأنه قتل حية أو يربوعاً أو قنفذاً، عملوا جمالاً من طين، وجعلوا عليها جوالق، وملئوها حنطة وشعيراً وتمراً، وجعلوا تلك الجمال في باب جحر إلى جهة المغرب وقت غروب الشمس، وباتوا ليلتهم تلك، فإذا أصبحوا نظروا إلى تلك الجمال الطين، فإذا رأوا أنها بحالها قالوا: لم

(١) المرجع السابق ١ / ١٩.

(٢) المرجع السابق ١ / ١٩.

(٣) الحيوان ١ / ١٨، والفاضل ص ٨٥، ٣٠٣. أعقله: أذفع ديته، عافت البقر: امتنعت عن شرب الماء.

(٤) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤٢٥.

تقبل الدية، فزادوا فيها، وإن رأوها قد تساقطت وتبدد ما عليها من الميرة قالوا: قد قبلت الدية، واستدلوا على شفاء المريض وضربوا بالدف، قال بعضهم:

قالوا وقد طالَ عَنائِي والسَّقَمُ احمِلْ إلى الجنِّ جِمالاتِ وَضَمِّ

قد فعلتُ والسَّقَامُ لم يَرمِ فبالذي يملكُ بُرئِي أَعْتَصِمُ^(١)

- ومنها مطايا الجن. يقول الجاحظ: «والأعراب لا يصيدون يربوعاً، ولا فُنُغْدًا، ولا وَرَلًا من أول الليل، وكذلك كل شيء يكون عندهم من مطايا الجن، كالنَّعَامِ والطَّيِّاءِ. ولا تكون الأرنبُ والضَّبُعُ من مراكب الجن، لأن الأرنب تحيض ولا تغتسل من الحيض، والضَّبَاعُ تركبُ أيورَ القتلى والموتى إذا جِيقتْ أبدانهم وانتفخوا وأنعظوا ثم لا تغتسل عندهم من الجنابة، ولا جنابة إلا ما كان للإنسان فيه شرك، ولا تمتطي القروود، لأن القردَ زانٍ، ولا يغتسل من جنابة»^(٢).

مزاعم في الطب

- من مزاعمهم في الطب أنهم كانوا إذا خافوا على الرجلِ الجنونَ وتعرَّضَ الأرواحِ الخبيثة له، نجسوه بتعليق الأقدار عليه، كخرقة الحيض وعظام الموتى. قالوا: وأنفع من ذلك أن تعلق طامث عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك^(٣). قال الشاعر:

فلو أن عندي جارتين وراقياً وعلَّقَ أنجاساً عليَّ المَعْلُوقُ^(٤)

(١) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤١٨.

(٢) الحيوان ٦ / ٤٦.

(٣) بلوغ الأرب ٢ / ٣١٩.

(٤) المرجع السابق.

قالوا: والتنجيس لا يشفي من العشق، قال بعضهم:

يقولون: عَلَّقْ يَا لَكَ الْخَيْرَ رُمَّةً وهل ينفع التنجيسُ مَنْ كَانَ عَاشِقًا^(١)

وقالت امرأة وقد نجست ابنها فلم ينفعه ذلك ومات:

نَجَّسْتُهُ لَا يَنْفَعُ التَّنْجِيسُ وَالْمَوْتُ لَا تَفْوُتُهُ النَّفْسُ^(٢)

- ومنها دَفَعُ الْحَلَىٰ عَنِ الصَّبِيَّانِ بِجَبَايَةِ الْحَيِّ وَإِطْعَامَهُ الْكَلَابِ. كانوا يزعمون

أن الفتى إذا ظهر فيه الحلَىٰ بشفته (وهي بُثُورٌ تَنْبُتُ بِالشَّفَةِ) فيأخذ مُنْخَلًا عَلَىٰ رَأْسِهِ،

ويمر بين بيوت الحيِّ وينادي: الْحَلَىٰ الْحَلَىٰ؛ فَيُلْقَىٰ فِي مُنْخَلِهِ مِنْ هُنَا تَمْرَةً، وَمِنْ هُنَا

كِسْرَةً، وَمِنْ هُنَا قِطْعَةَ لَحْمٍ، فَإِذَا امْتَلَأَ نَثَرَهُ بَيْنَ الْكَلَابِ فَيَذْهَبُ عَنْهُ الْحَلَىٰ^(٣).

- ومنها أن دماء الملوك والأشراف تشفي من عضمة الكَلْبِ الْكَلْبِ.

قال أبو البرج القاسم بن حنبل:

هُمْ حَلُّوا مِنَ الشَّرَفِ الْمُعَلَّى وَمِنْ حَسَبِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاؤُوا

بُنَاةٌ مَكَارِمٌ وَأَسَاةٌ كُلِّمٍ دِمَاؤُهُمْ مِنَ الْكَلْبِ الشِّفَاءُ^(٤)

وقال الفرزدق:

مِنَ الدَّارِمِيِّينَ الَّذِينَ دِمَاؤُهُمْ شِفَاءٌ مِنَ الدَّاءِ الْمَجْنَّةِ وَالْحَبْلِ^(٥)

وقال أيضاً:

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) صبح الأعشى / ١ / ٤٠٧.

(٤) البيتان في دلائل الإعجاز ص ١٤٨، وشرح الحماسة ٢ / ١٦٥٨ - ١٦٥٩.

(٥) الحيوان ٢ / ٦.

ولو تَشْرَبُ الكَلْبِي المِرَاضُ دَمَاءَنَا شَفَّتْهَا وذو الحَنْبَلِ الذي هو أَدْنَفُ^(١)
 ويزعمون أيضاً أن دماء الملوك تشفي من الجنون، كما في بيت الفرزدق الثاني،
 وكما في شعر الجاهلي عاصم بن القُرَيْبِ:

وداويْتُهُ مِمَّا بِهِ مِنْ مَجْنَةِ دَمِ ابْنِ كُهَالٍ والنُّطَاسِيِّ وَاقِفُ
 وَقَلَّدْتُهُ دَهْرًا تَمِيمَةَ جَدِّهِ وليس لِشَيْءٍ كَادَهُ اللهُ صَارْفُ^(٢)

نقل الجاحظ عن بعضهم معنى مجازياً مراداً بهذا الزعم، قال: «كان أصحابنا
 يزعمون أن قوهم: «دماء الملوك شفاء من الكلب»، على معنى أن الدَّم الكريم هو
 الثَّأْرُ المُنِيم، وأن داء الكلب على معنى قول الشاعر:

كَلْبٌ مِنْ حِسِّ مَا قَدَّمَسَهُ وَأَفَانِينَ فُوَادٍ مُحْتَبَلُ
 وعلى معنى قوله: كَلْبٌ بِضَرْبِ جَمَاحِمٍ وَرِقَابِ.

فإذا كَلَبَ من الغيظ والغضب فأدرك ثأره فذلك هو الشفاء من الكَلْب، وليس
 أن هناك دماً في الحقيقة يُشْرَبُ، ولولا قول عاصم بن القُرَيْبِ: «والنُّطَاسِيِّ واقِفُ»،
 لكان ذلك التأويل جائزاً. وقول عوف بن الأحوص:

ولا العتقاء ثعلبة بن عمرو دِمَاءُ القَوْمِ للكَلْبِي شِفَاءُ
 وفي الكلب يقول الأعشى:

أُرَانِي وَعَمْرًا بَيْنَنَا دَقُّ مَنَشِمِ فلم يبق إلا أن يُجَنَّ وَأَكَلْبَا
 ألا ترى أنه فَرَّقَ بينهما، ولو كان كما قال لبيد بن ربيعة:

(١) الحيوان ٢ / ٧.

(٢) الحيوان ٢ / ٧. وكاده الله: أراده.

يَسْعَى خُزَيْمَةٌ فِي قَوْمٍ لِيُهْلِكَهُمْ عَلَى الحِمَالَةِ هَلْ بِالْمَرْءِ مِنْ كَلْبٍ
لَكَانَ ذَلِكَ عَلَى تَأْوِيلِ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ جَائِزاً^(١).

- ومنها أن روحاً شريفةً تحل في المريض، وكانوا يتداونون منها بالعزائم والرُّقى^(٢).
- ومنها تسميتهم العَشَا فِي العَيْنِ «الهُدْبِد»، وأصل الهدب: اللبن الخاثر، فإذا
أصاب أحدهم ذلك عمَد إلى سنامٍ فقطع منه قطعةً ومن الكبد قطعةً، وقلاهما، وقال
عند كل لقمة يأكلها بعد أن يمسح جفنه الأعلى بسبابته:

فِي سَنَامٍ وَكَبِدٍ أَلَا أَذْهَبَ بِالْهُدْبِ دُ
لَيْسَ شِفَاءُ الْهُدْبِ إِلَّا السَّنَامُ وَالْكَبِدُ^(٣)

- ومنها كَيْ الإِبِلِ السَّلِيمَةِ لِكَيْ تَشْفَى الجَرَبِي. كانوا إذا وقع العُرُّ^(٤) في إبل
أحدهم اعترضوا بعيراً صحيحاً من تلك الإبل فكوا مشفره وعضده وفخذه، يرون
أنهم إذا فعلوا ذهب العُر من إبلهم، كما قال النابغة:

وَكَلَفْتَنِي ذَنْبَ امْرِئٍ وَتَرَكْتَهُ كَذِي العُرِّ يُكْوِي غَيْرُهُ وَهُوَ رَاتِعٌ^(٥)

وقيل: إنما كانوا يكونون الصحيح لئلا يعلق به الداء، لا ليبراً السقيم، حكى ذلك
ابن دريد^(٦). قال أبو عبيدة: هذا أمرٌ لم يكن، وإنما هو مثل لا حقيقة. أي: أخذت

(١) الحيوان ٢ / ٧ - ٩.

(٢) العصر الجاهلي للدكتور شوقي ضيف ص ٨٤.

(٣) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٧، وشرح نهج البلاغة ١٩ / ٤١٠.

(٤) العُر بالضم: قروح تخرج في مشافر الإبل وقوائمها، والعُر بالفتح: الجرب.

(٥) أدب الكاتب ص ٣١٠. وراتع: مقيم في المرعى.

(٦) الاقتضاب ص ٣٧١.

البريء وتركت المذنب، فكنتَ كمن كوى البعير الصحيح، وترك السقيم، لو كان هذا مما يكون. قال: ونحو من هذا قولهم: «يشرب عجلان ويسكر ميسرة»، ولم يكونا شخصين موجودين^(١).

وقيل: أصل هذا أن الفصيل كان إذا أصابه العرّ لفسادٍ في لبن أمّه عمدوا إلى أمّه فكووها، فتبرأ ويبرأ فصيلها؛ لأن ذلك الداء إنما كان ليسري إليه في لبنها.^(٢)

مزاعم في الكواكب

- من مزاعمهم في الكواكب أن لكل نوء أثراً في هذا الكون وفي الإنسان. فإذا حدث شيءٌ ووقع أمر نسبوه إلى نَوّئه. وفي جملة ما نسبوا أثره إلى الأنواء: حدوث المطر، فإذا أمطرت السماء نسبوا المطر إلى أثر النجم الطالع في ذلك الوقت. فيقولون مُطَرنا بنوء كذا^(٣).

- ومنها أن الدَّبْران خطب الثريا إلى القمر فقالت: ما أصنع بسُبْروتٍ^(٤) فساق إليها الكواكب المسماة بالقلاص، مهراً فهربت منه فهو يطلبها أبداً ولا يزال تابعاً لها^(٥).

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق. وعلق ابن السيد على هذا القول بأنه أغرب الأقوال وأقربها إلى الحقيقة.

(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٨ / ٤٢٤.

(٤) السبوت: المفلس.

(٥) صبح الأعشى ٢ / ١٥٧.

- ومنها أَنَّ سُهَيْلاً كَانَ عَشَّاراً عَلَى طَرِيقِ الْيَمَنِ ظَلُوماً فَمَسَّحَهُ اللَّهُ كَوَكَباً^(١).
 - ومنها عبادة طائفةٍ من العربِ الشُّعْرَى الْعَبُورَ، قالوا: إنها عَبَرَتِ السَّمَاءَ عَرَضاً، ولم يَعْبُرْهَا عَرَضاً غَيْرُهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى﴾^(٢).
 واعتقدوا أَنَّ الشُّعْرَى الْغَمِيصَاءُ سَمِيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا بَكَتْ عَلَى إِثْرِ الْعَبُورِ حَتَّى غَمِصَتْ^(٣).

- ومنها نَوْءُ السَّيِّكِ^(٤). كانوا يكرهونه ويقولون: فيه داء الإبل^(٥).

قال الشاعر:

لَيْتَ السَّيِّكُ وَنَوْءُهُ لَمْ يُخْلَقَا وَمَشَى الْأَفِيرِقُ فِي الْبِلَادِ سَلْمًا^(٦)

مزاعم متفرقة

- من مزاعمهم اختلاجُ العين. زعموا أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَتْ إِذَا اخْتَلَجَتْ عَيْنُهُ قَالَ: أَرَى مِنْ أَحَبِّهِ، فَإِنْ كَانَ غَائِبًا تَوَقَّعَ قَدُومَهُ، وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا تَوَقَّعَ قُرْبَهُ^(٧).
 قال بشر بن أبي خازم:

(١) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٤٠.

(٢) النجم: ٤٩.

(٣) التاج ١٢ / ١٩٥ (شعر).

(٤) من منازل القمر التي ربطوها بنزول المطر.

(٥) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٨.

(٦) نهاية الأرب ٣ / ١٢٦.

(٧) سمط اللآلي ٣ / ٩٧.

إذا اختَلَجَتْ عيني أقول لعلها فتاة بني عمرو بها العين تُلمَعُ^(١)

وقال آخر:

إذا اختَلَجَتْ عيني تيقنتُ أنني أراك وإن كان المزار بعيداً^(٢)

ولغيره:

إذا اختَلَجَتْ عيني أقول لعلها لرؤيتها تهتاج عيني وتُطَرَفُ^(٣)

- ومنها استعمالهم للوشم في بعض المواضع من الجسد معتقدين أنه يقوي المفصل الذي وُشِمَ عليه^(٤).

- ومنها الالتفات. كانوا يزعمون أن مَنْ خرج في سفر، والتفت وراءه لم يتم سفره، فإن التفت تطيروا له^(٥).

- ومنها ما نقله المبرد من أن أنجب الأولاد ولد الفارك، وذلك لأنها تُبغض زوجها، فيسبقها بهائه، فيخرج الشبه إليه، فيخرج الولد ذكراً. وقال بعض الحكماء: إذا أردت أن تنجب المرأة فأغضبها، ثم قع عليها، فإنك تسبقها بالماء. وكذلك ولد الفرعة^(٦). قال في ذلك أبو كبير الهذلي:

(١) المرجع السابق ٣ / ٣٢١.

(٢) المرجع السابق ٣ / ٩٧.

(٣) المرجع السابق ٣ / ٩٨.

(٤) بلوغ الأرب ٤ / ١١.

(٥) المستطرف ٢ / ٣٨٧.

(٦) الكامل ١ / ١٧٥.

ولقد سرّيتُ على الظلامِ بِمِغْشَمٍ جَلَدٍ مِنَ الْفِتْيَانِ غَيْرِ مُثَقَّلِ
 مِمَّنْ حَمَلْنَ بِهِ وَهَنَّ عَوَاقِدُ حُبِّكَ النَّطَاقِ فَشَبَّ غَيْرَ مُهَبَّلِ
 حَمَلْتُ بِهِ فِي لَيْلَةٍ مَزُودَةً كَرِهَاءً وَعَقْدُ نِطَاقِهِمَا لَمْ يُجَلِّلِ
 فَأَتَتْ بِهِ حُوشَ الْفُؤَادِ مُبْطَنًا سُهْدًا إِذَا مَا نَامَ لَيْلُ الْهُوجَلِ^(١)

وقال بعضهم:

تَسَنَّمْتُهَا غَضْبَى فِجَاءً مُسَهَّدًا وَأَنْفَعُ أَوْلَادِ الرَّجَالِ الْمُسَهَّدُ^(٢)

- ومنها أنه إذا غمَّ عليهم أمرُ الغائب ولم يَعْرِفُوا له خبراً جاؤوا إلى بئرٍ عادية (أي مظلمة بعيدة القعر)، أو جاؤوا إلى حفرٍ قديمٍ ونادوا فيه: يا فلان، أو يا أبا فلان، ثلاث مرات، ويزعمون أنه إن كان ميتاً لم يسمعوا صوتاً، وإن كان حياً سمعوا صوتاً ربما توهموه وهماً، أو سمعوه من الصدى، فبنوا عليه عقيدتهم، قال بعضهم:

دَعَوْتُ أَبَا الْمَغْوَارِ فِي الْحَفْرِ دَعْوَةً فَمَا آصَّ صَوْتِي بِالَّذِي كُنْتُ دَاعِيَا
 أَظُنُّ أَبَا الْمَغْوَارِ فِي قَعْرِ مَظْلَمٍ تَجَرَّ عَلَيْهِ الذَّارِيَاتُ السَّوَافِيَا^(٣)

- ومنها أنهم كانوا في الحرب ربما أخرجوا النساءَ فَبُلْنَ بين الصَّفَيْنِ، يرون أن ذلك يطفئ نارَ الحربِ ويقودهم إلى السلم^(٤). قال بعضهم:

(١) شرح أشعار الهذليين ٣/ ١٠٧٢-١٠٧٣. حوش الفؤاد: وحشيّ الفؤاد، مبطن: ضامر البطن،

سهّد: قليل النوم، الهوجل: الأحمق.

(٢) شرح الحماسة للمرزوقي ١/ ٨٦، وأساس البلاغة (سنم). تسنم المرأة: جامعها.

(٣) شرح نهج البلاغة ١٩/ ٤١٩.

(٤) المرجع السابق ١٩/ ٤٢٠.

لُقُونَا بِأَبْوَالِ النِّسَاءِ جَهَالَةً ونحن نلاقيهم بيضٍ قَوَاضِبٍ^(١)
 - ومنها أن الرجل منهم كان إذا عشق ولم يَسْلُ، وأفرط عليه العشق حمله رجلاً
 على ظهره، كما يُحْمَلُ الصَّبِي، وقام آخر فأحْمَى حديدَةً أو ميلاً وكوى بين أليتيه
 فيذهب عشقه^(٢). قال الشاعر:

كُوَيْتُمْ بَيْنَ رَانِفَتَيَّ جَهَالاً ونازُ القلبِ يُضْرَمُهَا الْغِرَامُ^(٣)
 - ومنها أن المرأة منهم كانت إذا عَسُرَ عليها خاطبُ النكاحِ نشرت جانباً من
 شعرها، وكحلت إحدى عينيها مخالفة للشعر المنشور، وحجلت على إحدى رجليها،
 ويكون ذلك ليلاً وتقول: يا لكاح، أبغي النكاح، قبل الصباح، فيسهل أمرها وتتزوج
 عن قرب. قال رجل لصديقه وقد رأى أمه تفعل ذلك:

أما ترى أمك تبغي بعلاً قد نشرت من شعرها الأقالاً
 ولم تُوفِّ مُقَلَّتَيْهَا كُحْلاً ترفع رجلاً وتخطُّ رجلاً
 هذا وقد شاب بنوها أصلاً وأصبح الأصغر منهم كهلاً
 خذ القطيع ثم سُمها الدُّلاً ضرباً به ترك هذا الفِعْلاً^(٤)

(١) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق ١٩ / ٤٠٠-٤٠١.

(٣) بلوغ الأرب ٢ / ٣٢١.

(٤) شرح نهج البلاغة ١٩ / ٤٠٨.

- ومنها أن النساء كانت إذا غاب عنهن من يجيبنه أخذن تراباً من موضع رجله، وكانت العرب تزعم أن ذلك أسرع لرجوعه^(١).

- ومن مزاعمهم في النفس أنها هي الدم، وأن الروح الهواء الذي في باطن جسم الإنسان الذي منه نفسه. وقالوا: إن الميت لا يوجد فيه الدم، وإنما يوجد في الحياة مع الحرارة والرطوبة؛ لأن كل حيٍّ فيه حرارة ورطوبة، فإذا مات ذهبت حرارته وحلَّ به اليبسُّ والبرودة. وطائفة منهم يزعمون أن النفس طائرٌ ينشط من جسم الإنسان إذا مات أو قتل، ولا يزال متصوِّراً في صورة الطائر يصرخ على قبره مستوحشاً له^(٢).

- ومنها أن في البطن حيةً، تشتد على الإنسان عند الجوع^(٣).

قال المتشرب بن وهب^(٤):

لا يتأرَى لما في القَدْرِ يرقُبُه ولا يعصُّ على شُرُوفِه الصَّفَرُ^(٥)

جاء في خزانة الأدب: و«الصفرة»: دويبة مثل الحية تكون في البطن تعتري من به شدة الجوع، قال في «النهاية»، في حديث «لا عدوى ولا هامة ولا صفر»: إن العرب كانت تزعم أن في البطن حية يقال لها الصفرة تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه، وأنها

(١) بلوغ الأرب ٢ / ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) المستطرف ٢ / ٣٨٤.

(٣) المستطرف ٢ / ٣٨٥.

(٤) أو المتشرب بن هبيرة، شاعر جاهلي من الفرسان. ترجمته في الخزانة ١ / ١٨٨.

(٥) أمالي القالي ٢ / ٢٠١، وأدب الكاتب ص ٣٧.

تعدي، فأبطل الإسلام ذلك. وقيل: أراد به النبي ﷺ النسيء الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية: وهو تأخير المحرم إلى صفر، ويجعلون صفر هو الشهر الحرام؛ فأبطله^(١).

- ومنها أن المقتول إذا تأروا به أضاء قبره، فإن أهدر دمه، أو قبلت ديتة، يبقى

قبره مظلماً^(٢). قالت كبشة أخت عمرو بن معدي كرب:

وَأرسلَ عبدُ الله إذ حان يومُهُ إلى قومِهِ أن لا تُخَلُّوا لهم دَمِي
ولا تأخذوا منهم إفاًلاً وأبْكَراً وأُتْرَكَ في بيتٍ بصَعْدَةِ مُظْلِمٍ^(٣)

- ومنها أن من دخل الشامَ نقص عمره وقتله نعيمها^(٤). قال الشاعر^(٥):

يقولون: إن الشَّامَ يقتل أهْلَهُ فَمَنْ لي - إن لم آتِه - بخُلُودٍ؟
تفرق أبائِي فهلا صَراهمُ من الموت أن لم يُشئِمْوا وجُدودي!

- ومنها أن المولود إذا وُلِدَ يَتناً (خروج رجل المولود قبل رأسه)، كان ذلك

علامةً سوء، ودليلاً على الفساد^(٦).

(١) ١٩٧ / ١ (١).

(٢) الزعم في مصادر الشعر الآتية.

(٣) النوادر للقالبي ١ / ١٩٠، والخزانة ٦ / ٣٥٦-٣٥٧.

(٤) معجم ما استعجم ٢ / ٧٧٣.

(٥) البيت الأول بلا نسبة في درة الغواص ص ٣٤٠، ومع الثاني في الفصوص لصاعد

٣ / ١٣٩، وسمط اللآلي ٢ / ٧٧٤ صراهم: منعهم.

(٦) الحيوان ١ / ٢٨٦.

- ومنها أن من ولد في الليلة المقمرة، تقلصت عُزْرَتُهُ، فكان كالمختون^(١).
 - ومنها تصفيقُ الضالِّ: كان الرجل منهم إذا ضلَّ في الفلاة قلب ثيابه وحبس ناقته وصاح في أذنها كأنه يومئ إلى إنسان، وصفق بيديه قائلاً: الْوَحَى الْوَحَى^(٢)، النَّجَاءَ النَّجَاءَ، هَيْكُلُ^(٣)، السَّاعَةَ السَّاعَةَ، إِلَيَّ إِلَيَّ، عَجَلْ، ثم يحرك ناقته، فيزعمون أنها تهتدي إلى الطريق حينئذ^(٤). قال الشاعر:

لعمرك ما لام الفتى مثل نفسه
 وإذا كانت الأحياء قلوباً ثيابها
 واذن بالتصفيق من ساء ظنه
 فلم يدر من أيّ اليدين جواؤها^(٥)
 وقال آخر:

قلبتُ ثيابي والظنون تجولُ بي
 وترمي برجلي نحو كلِّ سبيل
 فلايأ بلايٍ ما عرفتُ حليلتي
 وأبصرتُ قصدًا لم يُصَبْ بدليل^(٦)

(١) بلوغ الأرب ٢ / ٣٣١.

(٢) من الوحي أو الوحاء، أي: العجلة. اللسان (وحي).

(٣) لعل المقصود بها هنا جرُّ ما أو تعويذة، أو تمثال ما. قال الزبيدي في التاج ٣١ / ١٤٤ (هكل) «والهيكَل: التمثال. قال الصاغاني فأما الحروز والتعاويد التي يسمونها الهياكل فليست من

كلام العرب.»

(٤) صبح الأعشى ١ / ٤٠٥.

(٥) الحماسة البصرية ٤ / ١٦٣٣.

(٦) بلوغ الأرب ٢ / ٣١٦.

- ومنها: التعشير. قال الجاحظ: « كانوا إذا دخل أحدهم قريةً من جنِّ أهلها، ومن وباء الحاضرة، أشدَّ الخوف، إلا أن يقف على باب القرية فيعشّر كما يعشّر الحمار في نهيقه^(١)، ويعلّق عليه كعب أرنب^(٢)». قال الشاعر:

ولا يَنْفَعُ التَّعْشِيرُ إِنْ حُمَّ وَقَعُ ولا زِعْزَعٌ يُعْنِي وَلَا كَعْبُ أَرْنَبٍ^(٣)
قال عروة بن الورد:

لعمري لئن عَشَّرْتُ من خشية الرَدَى مُهَاقٍ حميرٍ إنسي لَجَزوعٍ^(٤)
ذكر الهيثم بن عدي أن عروة وأصحابه ذهبوا إلى خيرَ يمتارون منها فعشّروا خوفاً من وباء خير، إلا عروة أبقى أن يعشّر. وقال شعراً منه البيت السابق، قال: فدخلوا وامتاروا ورجعوا، فلما بلغوا إلى روضة الأجداد (منطقة) ماتوا إلا عروة^(٥). ويقال في المثل: «عشّر الموت شجا الوريد» المراد قربُ أجله، يضرب لمن يجزع حين لا ينفعه الجزع^(٦).

- ومنها تعليق الحليّ على السليم. كانوا يعلقون الحلي على الملسوع ويقولون إنه

(١) عَشَّرَ الْحِمَارُ تَعْشِيرًا: تَابَعَ النَّهِيْقَ عَشْرًا وَوَالَى بَيْنَ عَشْرِ تَرْجِيْعَاتٍ فِي نَهِيْقِهِ فَهُوَ مُعَشَّرٌ وَنَهِيْقُهُ يُقَالُ لَهُ التَّعْشِيرُ. التاج ١٣ / ٥٠ (عشر).

(٢) الحيوان ٦ / ٣٥٨.

(٣) سبق البيت عند الحديث عن زعم: كعب الأرنب.

(٤) الحيوان ٦ / ٣٥٨، والتاج ١٣ / ٥٠ (عشر).

(٥) عن معجم البلدان ٣ / ٨٤-٨٥ (روضة الأجداد) باختصار.

(٦) مجمع الأمثال ٢ / ٣٨٦.

إذا علق عليه أفاق، فيلقون عليه الأسورة والرعات، ويتركونها عليه سبعة أيام ويمنع من النوم^(١). قال النابغة:

يُسَهِّدُ فِي وَقْتِ العِشَاءِ سَلِيمُهَا لِحَلِيِّ النِّسَاءِ فِي يَدَيْهِ قَعَاقِعُ^(٢)
ويقول رجل من عُذْرَةَ:

كَأَنِّي سَلِيمٌ نَالَهُ كُلُّمُ حَيَّةٍ تُرَى حَوْلَهُ حَلِيُّ النِّسَاءِ مُرَصَّعًا^(٣)
- ومنها حَيْضُ السَّمْرَةِ^(٤). كانوا يضعون على الصبي، إذا خيف عليه نظرة أو خَظْفَةٌ، شيئاً من حَيْضِ السَّمْرَةِ، فيحميه من الآفات والجن^(٥).
قالت امرأة تصف ولداً:

كَانَتْ عَلَيْهِ سِنَّةٌ مِنْ هِرَّةٍ وَثَعْلِبٍ وَالْحَيْضُ حَيْضُ السَّمْرَةِ^(٦)
- ومنها خرزة السلوان. كانت لهم خرزة يزعمون أن العاشق إذا حكها وشرب ما يخرج منها صبراً، وتسمى السُّلْوَانُ^(٧). قال رؤبة:

(١) نهاية الأرب ٣/ ١٢٤.

(٢) الحيوان ٤/ ٢٤٨. يسهد: لا يترك أن ينام، والقعاقيع: الجلاجل.

(٣) الحيوان ٤/ ٢٤٨.

(٤) السمرة من شجر الطلح، وحيضها شيء يسيل في حمرة دم الغزال. وكانت العرب إذا ولدت المرأة أخذوا من دم السمرة - وهو صمغه الذي يسيل منه - ينقطونه بين عيني النساء، وخطوا على وجه الصبي خطأً، ويسمى هذا الصمغ السائل من السمرة الدودم. بلوغ الأرب ٢/ ٣٢٥.

(٥) عيار الشعر ص ٦٥.

(٦) صبح الأعشى ١/ ٤٠٦.

(٧) عيار الشعر ص ٥٤.

لو أَشْرَبَ السُّلُوَانَ مَا شُفِيْتُ مَا بِي غَنَىٰ عَنْكَ وَإِنْ غَنَيْتُ^(١)
- و منها دائرة المَهْقُوع^(٢) يزعمون أن الفرس إذا عرق تحت صاحبه، اغتلمت
حَلِيلَتُهُ وطلبت الرجال^(٣). قال الشاعر:

إذا عَرِقَ المَهْقُوعُ بالمرءِ أَنْعَظَتْ حَلِيلَتُهُ وازدادَ حَرًّا عَجَائِمًا^(٤)

- ومنها أن دماء المتباغضين لا تمتزج. قال علي بن بدّال، من بني سليم:

لعمرك إنني وأباريحي على حال التكاشر منذ حين
لأبغضه ويُبغضني وأيضاً ييرانني دونَه وأراه دُونِي
فلو أتاعلى حَجَرٍ ذُبِحْنَا جَرَى الدِّمْيَانِ بالخَبَرِ اليَقِينِ^(٥)

ومراده بالخبر اليقين أن دماء المتباغضين لا يمتزج بعضها مع بعض.

وقال المتلمّس:

أَحَارِثُ إِنَّا لَوِ تَسَاطُطُ دِمَاؤِنَا تَزَايِلُنَ حَتَّى لَا يَمَسَّ دَمٌ دَمًا^(٦)

(١) التذكرة الحمدونية ٧ / ٣٣٩.

(٢) قال أبو عبيدة: في الفرس أربع عشرة دائرة، منها الدائرة التي في عَرْضِ زُورِهِ، وهي الهَقْعَةُ، وهي دائرة الحزام. وقيل هي دائرة بجنب بعض الدوابِّ يُتَشَاءَمُ بها، وقد هُقِعَ هَقْعًا، وأنشد:

إذا عَرِقَ المَهْقُوعُ.. إلخ المخصص ٦ / ١٤٧.

(٣) صبح الأعشى ١ / ٤٠٨.

(٤) عيار الشعر ٥٩. (هقع): أنعظت: اهتمت، وعِجَانُ المرأة: الوَتْرَةُ التي بين قُفْلِهَا وَتَعْلِبَتِهَا،

أي ما بين القبل والدبر.

(٥) أمالي الزجاجي ص ٢٠.

(٦) الشعر والشعراء ١ / ١٨١، والحجاسة البصرية ١ / ١٣١.

قال ابن قتيبة في «الشعر والشعراء» بعد أن حكم على بيت المتلمس هذا بالكذب والإفراط: «ومثله قول رجل من بني شيبان: كنت أسيراً مع بني عم لي، وفينا جماعة من موالي، في أيدي التغالبة، فضربوا أعناق بني عمي وأعناق الموالي على وَهْدَةٍ من الأرض، فكنت والله أرى دمَ العربي يَنَمَازُ من دم المولى حتى أرى بياضَ الأرضِ بينهما، فإذا كان هجيناً قام فوقه ولم يعتزل عنه!»^(١).

- ومنها: ذهاب الخَدَر: يزعمون أن الرجل إذا خدِرَت رِجْلُهُ فذكر أحبَّ الناس إليه ذهب عنه^(٢). قال كُثَيْبٌ:

إذا خدِرَت رِجْلِي دَعَوْتُكَ أَشْتَفِي بذكر الك من مَذَلٍ بها فيَهونُ^(٣)
وقالت امرأة من كلاب:

إذا خدِرَت رِجْلِي ذَكَرْتُ ابْنَ مُصْعَبٍ فإن قلت: عبد الله أَجْلَى فُتُورِها^(٤)
وقال الأقيشِر:

وما خدِرَت رِجْلَايَ إِلَّا ذَكَرْتُكُمْ فيَذْهَبَ عن رِجْلِي ما تَجِدَانِ^(٥)
- ومنها رمي سِنِّ الصبي المُثَغِرِ في الشمس. يقولون: إن الغلام إذا أثغَرَ فرمى

(١) ١٨٣ / ١.

(٢) عيار الشعر ٥٧.

(٣) نهاية الأرب ٣ / ١٢٥. والمذل: الفتور والخدَر.

(٤) نهاية الأرب ٣ / ١٢٥.

(٥) الحماسة البصرية ٣ / ١٠١٧.

سنّه في عين الشمس بسبّابته وإبهامه، وقال: أبدليني بها أحسنَ منها، أمِنَ على أسنانه
العَوَجَ والفَلَجَ والنَّغَلَ^(١). قال طَرْفَة:

بَدَلْتَهُ الشَّمْسُ مِنْ مَنِّيهِ بَرَدًا أبيضَ مَضْقُولَ الأَثَرِ^(٢)
- ومنها شق الرِّداءِ والبُرُقُوعِ لدوام المحبة. زعموا أن المرأة إذا أَحَبَّت رجلاً أو
أحَبَّها ولم تَشَقَّ عليه رداءه، ويشق عليها بُرُقَعُها، فسد حُبُّها^(٣).

قال سُحَيْمُ عبد بنى الحَسْحاس:

فَكَمْ قَدْ شَقَّقْنَا مِنْ رِداءٍ مُخَبَّرٍ وَمِنْ بُرُقُوعٍ عَنِ طِفْلَةٍ غَيْرِ عَانِسٍ^(٤)
إِذَا شُقَّ بُرْدُ شُقَّ بِالْبُرْدِ بَرُقُوعٌ دَوَالِيكَ حَتَّى كَلُّنَا غَيْرَ لَابِسٍ^(٥)

وفي خزانة الأدب: « ومعناه: أن العرب يزعمون أن المتحايين إذا شق كل واحد منهما
ثوبَ صاحبه دامت مودتها ولم تفسد. وقال أبو عبيدة: كان من شأن العرب إذا تجالسوا
مع الفتيات للتغزل أن يتعابثوا بشق الثياب لشدة المعالجة عن إبداء المحاسن. وقيل إنما
يفعلون ذلك ليذكر كل واحد منهما صاحبه به. وقال العيني: كانت عادة العرب في
الجاهلية أن يلبس كل واحد من الزوجين بُرْدَ الآخر، ثم يتداولان على تخريقه حتى لا يبقى

(١) صبح الأعشى ١ / ٤٠٧.

(٢) مجالس ثعلب ١ / ٣١٩. الأثر: التحزيز في الأسنان.

(٣) صبح الأعشى ١ / ٤٠٧.

(٤) يرى البغدادي أن الأولى كون طفلة، بكسر الطاء، لافتحها مناسبة لقوله: غير عانس. الخزانة

١٠١ / ٢.

(٥) عيار الشعر ص ٥٢، والحماسة البصرية ٤ / ١٦٣٣.

فيه لبس، طلباً لتأكيد المودة. وقال الجوهري: يزعم النساء إذا شق أحد الزوجين عند البضاع شيئاً من ثوب صاحبه دام الود بينهما، وإلا تهاجرا»^(١).

- ومنها عقد الرِّتَمِ^(٢). كان الرجل إذا خرج في سفرٍ عمداً إلى شجر الرتم فعقد بعض أغصانه ببعض، فإذا رجع من سفرٍ فأصابه على تلك الحال قال: لم تخني امرأتي، وإن أصابه وقد انحل قال: قد خاننتي^(٣). قال الشاعر:

هل ينفعنك اليوم إن هممت بهم كثرة ما توصي وتَعْقِذُ الرِّتَمِ^(٤)
وقال آخر:

خانتها لما رأت شيئاً بمفرقه وغرّه حلفها والعقد للرتم^(٥)
- ومنها مسح الطارفِ عينِ المطروفِ. كانوا يزعمون أن الرجل إذا طرفَ عينَ صاحبه فهاجت فمسح الطارفُ عينَ المطروفِ سبعَ مراتٍ يقول في كل مرة: يا حدى جاءت من المدينة، باثنتينِ جاءتا من المدينة، بثلاثٍ جئن من المدينة إلى سبع، سكن هيَجائُها^(٦).

(١) ١٠٠ / ٢.

(٢) الرِّتَم: نبات من دِقُّ الشجر، كأنه من دقته شبه بالرتم، وهو خيط يعقد في الإصبع للتذكير.

التاج ٣٢ / ٢١٣ (رتم).

(٣) إصلاح المنطق ص ٥٨-٥٩.

(٤) إصلاح المنطق ص ٥٨.

(٥) صبح الأعشى ١ / ٤٠٨.

(٦) صبح الأعشى ١ / ٤٠٦.

- ومنها نار الاستمطار. يقول عنها الجاحظ: « وهي النار التي كانوا يَسْتَمْطِرُونَ بها في الجاهليَّة الأولى؛ فإنهم كانوا إذا تابعت عليهم الأزماتُ ورَكَدَ عليهم البلاءُ، واشتدَّ الجُدْبُ، واحتاجوا إلى الاستمطار، استجمعوا وجمَعُوا ما قَدَرُوا عليه من البَقَرِ، ثم عقَدُوا في أذناها وبينَ عراقيبها، السَّلَعِ والعُشْرِ^(١)، ثمَّ صعدوا بها في جبلٍ وعَرٍ، وأشعلوا فيها النَّيرانَ، وضجُّوا بالدُّعاء والتضرُّع، فكانوا يَرُونَ أنَّ ذلك من أسبابِ السُّقيا^(٢)».

تحدث عن هذه النار أمية بن أبي الصلت في شعره قائلاً:

س ترى للعضاه فيها صريرا	سنة أزمه تخيل بالننا
قبل لا يأكلون شيئاً فطيرا	إذ يسقون بالبدقيق وكانوا
دمهازيل خشية أن تبورا	ويسوقون باقر السهل للطور
ناب عمداً كيما تهيج البحورا	عاقدين النيران في شكر الأذ
ثم هاجت إلى صير صيرا	فاشتوت كلها فهاج عليهم
ر وأمسى جنابهم ممطورا	فراها الإله ترشم بالقط
عائل ما وعالت البيقورا ^(٣)	سالع ما ومثله عشر ما

وقال الورل الطائي:

يستمطرون لدى الأزمات بالعشر	لا در در رجال خاب سعيهم
ذريعة لك بين الله والمطر ^(٤)	أجاعل أنت يبقورا مسلعة

(١) نوعان من الشجر. اللسان (سلع، عشر).

(٢) الحيوان ٤ / ٤٦٦.

(٣) ديوان أمية ص ٣٩٦-٣٩٩.

(٤) الحيوان ٤ / ٤٦٨. والبيقور المسلعة: البقر الموضوع في أذناها وبين عراقيبها السلعة.

- ومنها نار السليم، توقد للملذوغ إذا سهر، وللمجروح إذا نَزَف، وللمضروب بالسياط، ولمن عضه الكَلْب الكَلْب، لثلاثا يناموا فيشتدَّ بهم الأمر، ويؤدي إلى الهلاك^(١).
الهلاك^(١).

- ومنها الهامة. كانت العرب تقول: إذا قُتِل الرجل فلم يُدرِكْ بثأره خرج من هامته طائرٌ يسمى الهامة، فلا يزال يقول: أُسْقُونِي أُسْقُونِي حتى يُقْتَلَ قاتله فيسكن^(٢).

قال ذو الإصبع العَدواني:

يا عمرو! لا تدع شتمي ومنقصتي

أضربك حيث تقول الهامة: اسقوني^(٣)

وبعضهم كان يزعم أن النفس طائر ينشط من جسم الإنسان إذا مات أو قتل، ولا يزال متصوِّراً في صورة الطائر يصرخ على قبره مستوحشاً له^(٤) وزعموا أن هذا الطائر يكون صغيراً ويكبر حتى يصير كضرب من البوم ويتوحش ويصرخ، ويوجد في الديار المعطلة والنوايس ومصارع القتلى، ويزعمون أن الهامة لا تزال عند ولد الميت لتعلم ما يكون من خبره فتُخبر الميت^(٥).

(١) الخزانة ٧ / ١٤٨ .

(٢) أمالي القالي ١ / ١٢٩ .

(٣) المفضليات ص ١٦٠، وأمالي القالي ١ / ١٢٩ .

(٤) المستطرف ٢ / ٣٨٤ .

(٥) المستطرف ٢ / ٣٨٥ .

ويروي ياقوت الحموي قصة جرت بين المتنبي وأبي الحسن المهلب النحوي (علي بن أحمد، المتوفى عام ٣٨٥هـ)^(١). قال أبو جعفر الجرجاني: قال أبو الحسن المهلب النحوي: وقع بيني وبين المتنبي في قول العَدواني:

يا عمرو وإلا تدع شتمي ومنقصتي أضربك حيث تقول الهامة اسقوني

وذلك أن المتنبي قال: إن الناس يغلطون في هذا البيت، والصواب: اسقوني، من شقوت رأسه بالمشقة وهو المشط، قال المهلب: فقلت له: أخطأت في وجوه: أحدها أنه لم يُرَوَ كذلك، والآخر أنه يقال: شقأت بالهمزة، وأيضاً فإني أظنك لا تعرف الخبر فيه، وما كانت العرب تقوله في الهامة أنها إذا لم يثار بصاحبها لا تزال تقول: اسقوني، فإذا ثاروا به سكن كأنه شرب ذلك الدم^(٢).

- ومنها وَطءُ المقاتلِ للقتلى. كانوا يزعمون أن المرأة المقاتلة^(٣) إذا وَطئت قتيلًا

شريفًا بقي أولادها إذا وَطئته سبع مرات^(٤). وفي ذلك يقول بشر بن أبي خازم:

تَظَلُّ مَقَالِيَتُ النِّسَاءِ يَطَانُهُ يَقْلُنَ: أَلَا يُلْقَى عَلَى الْمَرْءِ مِئْزُرٌ^(٥)

وقال آخر:

بِنَفْسِي الَّذِي تَمَشَى مَقَالِيَتُ حَوْلَهُ يَطَانُ لَهُ كَشْحًا هَضِيماً مُهَشَّأً^(٦)

(١) ذكر السيوطي في بغية الوعاة ٢/ ١٤٧ أنه توفي عام ٣٣٥؟

(٢) معجم الأدباء ٤ / ١٦٤٥ .

(٣) هي التي لا يعيش لها ولد، والجمع مقاتليت.

(٤) الحماسة البصرية ٤ / ١٦٣٦ بتصرف يسير.

(٥) الحماسة البصرية ٤ / ١٦٣٧ .

(٦) بلوغ الأرب ٢ / ٣١٨ .

المصنوع والمواعظ

- أدب الكاتب. ابن قتيبة. تحقيق محمد الدالي. مؤسسة الرسالة: بيروت. ط ٢. ١٩٨٦.
- الأشباه والنظائر. الخالديان. تحقيق السيد محمد يوسف. لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة. ١٩٥٨-١٩٦٥.
- إصلاح المنطق. ابن السكيت. تحقيق شاکر وهارون. دار المعارف: القاهرة. ط ٤.
- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. محمود شكري الألوسي. غني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري. دار الكتب العلمية: بيروت. ١٣١٤.
- التذكرة الحمدونية. ابن حمدون. تحقيق إحسان عباس. دار صادر: بيروت. ١٩٩٦.
- الحماسة البصرية. علي بن الحسن البصري. تحقيق عادل سليمان جمال. الخانجي: القاهرة. ١٩٩٩.
- الحيوان. الجاحظ. تحقيق هارون. دار الكتاب العربي: بيروت. ١٩٦٩.
- خزنة الأدب. البغدادي. تحقيق هارون. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩-١٩٨٦.
- درة الغواص في أوهام الخواص. القاسم بن علي الحريري. تحقيق بشار بكور. دار الثقافة والتراث: دمشق. ٢٠٠٢.
- الزاهر في معاني كلمات الناس. ابن الأنباري. تحقيق حاتم الضامن. دار البشائر: دمشق. ط ٣. ٢٠٠٤.
- سمط اللآلي. أبو عبيد البكري. تحقيق الميمني. لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة. ١٩٣٦.

- شرح الحماسة. المرزوقي. تحقيق أمين وهارون. لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة. ١٩٥١.
- الشعر والشعراء. ابن قتيبة. تحقيق أحمد شاكر. دار المعارف: القاهرة. ١٩٦٦.
- صبح الأعشى. القلقشندي. دار الكتب المصرية: القاهرة. ١٩٢٢.
- العصر الجاهلي. شوقي ضيف. دار المعارف: القاهرة. ١٩٦١.
- العقد الفريد. ابن عبد ربه. تحقيق أمين والزين والأبياري. دار الكتاب العربي: بيروت. ١٩٨٦.
- عيار الشعر. ابن طباطبًا. تحقيق عبد العزيز بن ناصر المناع. الخانجي: القاهرة. ١٩٨٥.
- الكامل. المبرد. تحقيق محمد الدالي. مؤسسة الرسالة: بيروت ط ٣. ١٩٩٧.
- مجمع الأمثال. الميداني. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الجيل: بيروت. ١٩٨٧.
- المستطرف. الأبشيهي. تحقيق إبراهيم صالح. دار صادر: بيروت ط ٢. ٢٠٠٤.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي. دار العلم للملايين: بيروت؛ مكتبة النهضة: بغداد. ١٩٧٦.
- المفضليات. المفضل الضبي. تحقيق شاكر وهارون. دار المعارف: القاهرة. ط ٣. ١٩٦٤.
- نهاية الأرب في فنون الأدب. شهاب الدين النويري. نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة. (مصورة عن دار الكتب المصرية).



قضية النحل عند أبي عبيدة معمر بن المثنى

(ت ٢١١ هـ)

أ. ناصر توفيق الجباعي (*)

ترجمة أبي عبيدة

- قال ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)^(١): « هو معمر بن المثنى، مولى لتيمة قريش ». ظهر من كلام ابن قتيبة أن اسمه معمر وأنه مولى لتيمة قريش. وذكر أبو الطيب اللغوي (ت ٣٥١ هـ)^(٢) هذا الخبر من بعده. وقال الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)^(٣): « أبو عبيدة معمر بن المثنى، وكان أصله يهودياً، أسلم جدّه على يدي بعض آل أبي بكر الصديق «رضي الله عنه» فانتمى إلى ولأء بني تيمم ».

ذكر أبو الفرج أصل أبي عبيدة، وإسلام جدّه، وانتماءه إلى بني تيمم. وقال السيرافي (٣٦٨ هـ)^(٤): « أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي: تيمم قريش لا تيمم الرّباب، وهو مولى لهم، ويقال مولى لبني عبيد الله بن معمر التيمي ».

(*) باحث في الأدب والتراث من سورية.

(١) المعارف: ابن قتيبة الدينوري: ٥٤٣.

(٢) مراتب النحويين واللغويين: أبو الطيب اللغوي: ٥٧.

(٣) الأغاني: ٢٠ / ٢٨.

(٤) أخبار النحويين البصريين: ٥٣.

يَبْنَ أبو سعيد السيرافي انتمأءَ أبي عُبيدةَ إلى بني عُبيد الله بن مَعَمَر الذين
يَنتمون إلى تيم قريش.

وقال الخطيب البغداديّ «٤٦٣ هـ»^(٥): «أبو عُبيدةَ مَعَمَر بن المثنى التيميّ البصريّ». فانسابُ أبي عُبيدةَ إلى قريش، هو انتسابُ ولاءٍ، ونُسبَ إلى البصرة التي كانَ واحدًا من أتممتها في زمانه، وتناولَ الحديثَ عنه كثيرٌ من المصايرِ الأدبيةِ واللُّغويةِ القديمة^(٦). وله من التصانيفِ ما يزيدُ على عشرينَ و مئةَ مصنفٍ أقلها مُتداولٌ بين أيدي الدارسينَ منها:

- كتابُ المِجازِ في القرآنِ الذي أَلْفَهُ بعدَ عودتِه من رحلةٍ إلى دارِ الخِلافةِ في بغدادَ، وكانَ له فضلُ السِّبِقِ في تأليفِ هذا الكتابِ. ونقائضُ جريرِ و الفرزدقِ وغيرها. وبعضُ تلكَ المصنفاتِ قد وُجِدَ منها نصوصٌ أو اقتباساتٌ في مؤلفاتِ القدماءِ، وهي كثيرةٌ. وأما مصيرُ تلكَ المصنفاتِ فهي إما حبيسةٌ خزائنَ لم يُكتَبَ لها أن تَرى النورَ بعدُ، أو في عدادِ الكُتُبِ المفقودةِ على الأرجحِ.

وفاته

* روى الخطيبُ البغداديُّ سببَ موتِ أبي عُبيدةَ، وذكره القفطيُّ من بعده، وقد اختلفت المصادرُ اختلافًا بيِّنًا في تحديدِ تاريخِ وفاته.

(٥) تاريخ بغداد: ١٣/٢٥٢. ترجمة رقم: ٧٢١٠.

(٦) انظر في ترجمته: الفهرست: ٨٥، نور القبس: الحافظ اليعموري: ١٠٩، إنباه الرواة: القفطي:

٣/٢٨١، معجم الأدباء: ١١/١٥٦، سير أعلام النبلاء: ٨/٢٨٧، الترجمة: ١٢٨٢.

- وقال ابن قتيبة^(٧): «ومات سنة عشر و مئتين أو إحدى عشر ومئتين وقد قارب المئة». وهو أقرب التواريخ ترجيحًا. وينظر هذا الاختلاف:
 في أخبار النحويين البصريين^(٨)، وفي طبقات الزبيدي^(٩)، وفي فهرست النديم^(١٠)، وفي تاريخ بغداد^(١١)، وفي معجم الأدباء^(١٢)، وفي إنباه الرواة^(١٣)، وفي نور القبس^(١٤)، وفي وفيات الأعيان^(١٥).

المعروف أن الاختلاف يقع في سنة الميلاد، أما في تاريخ وفاة علم وإمام من أعلام وأئمة البصرة حاضرة العلم والعلماء في زمان أبي عبيدة فهذا أمرٌ مستغرب حقًا!!
 ويظهر من تتبع كتب التراجم اختلاف القدماء اختلافًا بينًا في تحديد السنة التي تُوفي فيها أبو عبيدة، ويبقى تاريخ وفاته على الترجيح. والله تعالى أعلم.

قضية النحل

وضع ابن سلام الجُمحي «ت ٢٣٢ هـ» كتابه «طبقات فحول الشعراء» في بدايات التأليف عند العرب، وللكتاب مِيزةٌ بيّنة عند أهل الأدب عامة والشعر العربي ونقده خاصة.

(٧) المعارف: ابن قتيبة: ٥٤٣.

(٨) أخبار النحويين البصريين: السيرافي: ص ٥٥.

(٩) طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي: ص ١٧٥.

(١٠) الفهرست: النديم: ص ٨٥.

(١١) تاريخ بغداد: ٢٥٧/١٣.

(١٢) معجم الأدباء: ١١/١٦٠.

(١٣) إنباه الرواة: ٣/٢٨٥.

(١٤) نور القبس: ١٠٩.

(١٥) وفيات الأعيان: ٥/٢٤٣.

وقُدِّرَ لهذا الكتاب أن يكونَ مَنْهَلاً عَذْباً للمتعطشين لدراسة النقد الأدبي القديم، فقد اعتمد عليه القدماء فيما يتصل من مادته باهتمامهم.

وتناول الذين تحدثوا عن النقد الأدبي الكتاب في القرن الماضي، ومنهم:
- طه أحمد إبراهيم الذي أشار إلى فكري الكتاب الأساسيتين «النَّحْل والطبقات» بقوله:

«هاتان الفكرتان اللتان يقوم عليهما كتاب طبقات الشعراء لابن سَلَام: الكلام في الشعر المصنوع، والكلام في الشعراء وأشعارهم وجعلهم طبقات»^(١٦).
وقد فصل القول في مضمون الكتاب وأثنى على مؤلِّفه.
- وَعَرَضَ إحسان عباس للكتاب فقال:

«كان ابنُ سَلَامٍ مِنْ أَوْلِ مَنْ نَصَّ عَلَى اسْتِقْلَالِ النِّقْدِ الْأَدْبِيِّ فَأَفْرَدَ النَّاقدَ بَدْوَرٍ خَاصَّ حِينَ جَعَلَ الشُّعْرَ صِنَاعَةً يَتَقَنَّهَا أَهْلُ الْعِلْمِ بِهَا»^(١٧).
فهو يشير في هذا إلى ثقافة الناقد وعلمه بالشعر وروايته، وهو ما أطلق عليه «صناعة»، حتى يستطيع الناقد تمييز الصحيح من المنحول، والجيد من غيره والحكم على قيمة النص الشعري الذي يتناوله وأشار إلى قضية النَّحْل بقوله:
«ولهذا تصدَّى ابنُ سَلَامٍ فِي مَقْدَمَتِهِ إِلَى ضَرْوِبِ الْإِنْتِحَالِ وَأَسْبَابِهِ فَدَوَّنَ ذَلِكَ فِي نِظَرَاتٍ لَمْ يَطَوَّرْهَا مَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنَ النِّقَادِ وَمُؤَرِّخِي الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ»^(١٨).
فهو يشير هنا إلى قضية النَّحْل و ضروريه التي أحصاها ابن سَلَامٍ ولم يدع للاحق شيئاً.

(١٦) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: طه أحمد إبراهيم: ٨٤.

(١٧) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. إحسان عباس: ٧٨.

(١٨) المرجع السابق: ٧٩.

- عيسى العاكوب الذي ذكر سبب تأليف الكتاب قائلاً:
 « يبدو أن ابن سلام أراد أن يقدم لأهل العلم كتاباً يتضمّن حصيلة معرفية لا يستغني عنها من أراد الإلمام بشيء من أمر العرب، من جهة شعرهم وشجاعتهم وسيادتهم وأيامهم؛ ويمثّل هذا الكتاب جزءاً من هذا المشروع^(١٩) ».
 وقد تناول العاكوب كتاب الطبقات تناولاً مفصلاً، فقال في تقسيمه:
 « يلحظ المتأمل أن ابن سلام قسم كتابه على قسمين رئيسين: المقدمة والمتن... وفي استطاع الدارس أن يحدد الفكر النقدي الرئيسية في جملة الكتاب على هذا النحو:
 أولاً: في مقدمة الكتاب: المؤثرات العامة في الأحكام النقدية:
 وضع الشعر ونحله وانتحاله...^(٢٠) ».
 وإذا كان ابن سلام قد ضمن كتابه عدّة فكرٍ أو قضايا نقدية، فإنّ هذه الصفحات تتناول جزءاً من معالجة أبي عبيدة لقضية النحل من بين تلك القضايا.
 إسهام أبي عبيدة معمر بن المثنى في معالجة قضية النحل
 قال ابن سلام الجُمحيّ في مقدّمة كتابه طبقات فحول الشعراء:
 « وفي الشعر مصنوعٌ مُفتعلٌ موضوعٌ كثيرٌ لا خيرَ فيه....^(٢١) ». فهو يذكر أنّ الشعر العربيّ قد دخله شعرٌ مفتعلٌ، ولم يصل على صورته الصحيحة التي نُظِمَ عليها، وبرهن ابن سلام على قوله هذا مبيّناً أسباب الافتعال في الشعر فقال:
 « فلما راجعت العربُ رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها استقلّ بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قومٌ قلّت وقائعهم وأشعارهم

(١٩) التفكير النقدي عند العرب : د. عيسى العاكوب : ١١٠ .

(٢٠) التفكير النقدي عند العرب : ١١١ .

(٢١) طبقات فحول الشعراء : ٤ .

وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار، فقالوا على ألسن شعرائهم، ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار، وليس يُشكّل على أهل العلم زيادة ذلك ولا ما وضع المولّدون^(٢٢).

وإذا تأملنا هذا الخبر وجدناه يدلُّ على أمرين:

الأول: العصبية القبليّة، وذلك بعد أن استقرت الأحوال بالقبائل العربية، وأخذت بمراجعة مآثرها، وأمجادها، فكان أن زادت بعض الأقسام شعراً على السنة شعرائها، ليلحقوا بمن يجارونهم من القبائل العربية.

الثاني: الرواة: وهم قسمان: قسم كانوا يتزيّدون في رواية الأشعار مثل حماد الراوية^(٢٣).

قال ابن سلام: « وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها: حماد الراوية. وكان غير موثوق به، وكان ينحل شعر الرجل غيره، وينحله غير شعره، ويزيد في الأشعار^(٢٤) ».

لقد ضرب ابن سلام مثلاً للرواة الوضّاعين بحماد الراوية، وذكر جانباً مما عرف به حماد من عدم الثقة والصدق الذي امتاز به كثير من الرواة.

(٢٢) طبقات فحول الشعراء: ٤٦.

(٢٣) هو حماد بن هرْمَز، وكان هرْمَز من سببى مَكْنِف بن زيد الخيل. المعارف: ٥٤١. مراتب النحويين: ٨٦. وفي الأغاني: ٥٥ / ٦، وفيات الأعيان: ٢ / ٢٠٦، هو حماد بن ميسرة، أو حماد بن سابور، وهذه الأخبار اختلفت في اسم والد حماد، وانفقت بأنّه كان مولى. أورده ابن سلام مثلاً للرواة الوضّاعين، وكان من أوسعهم رواية، وقد أخذ عنه أهل المصيرين. وحماد الراوية مع ذلك عند البصريين غير ثقة ولا مأمون. مراتب النحويين: ٨٦. وفي الأغاني: أبطل المهدي روايته. وفي نزهة الألباء: ٣٥، وفيات الأعيان: ٢ / ٢٠٦، هو الذي جمع السبع الطوال. وذكر ابن خلكان أنّه توفي عام ١٥٥ هـ.

(٢٤) طبقات فحول الشعراء: ٤٨.

وقسم آخر: هم أبناء بعض شعراء البادية، أو غير أبناء الشعراء من رجال البادية. وروى ابن سَلَام الجَمَحِي عن أبي عُبَيْدَةَ أَخْبَارًا يُدَلُّ فيها على قضية النَّحْل في الشعر العربي.

* الخبر الأول:

* جاء في طبقات فحول الشعراء^(٢٥):

« أخبرنا أبو خليفة أخبرنا ابن سَلَام قال: أخبرني أبو عُبَيْدَةَ: أَنَّ ابْنَ دَاوُدَ بنِ مَتَمِّ بنِ نَوِيرَةَ قَدِمَ البَصْرَةَ فِي بَعْضِ مَا يَقْدَمُ لَهُ البَدْوِيُّ فِي الجَلْبِ وَ المِيرَةِ فَتَزَلَّ النَّحِيَّتَ فَاتَيْتُهُ أَنَا وَابْنُ نُوْحِ العُطَارِدِيِّ، فَسَأَلْنَاهُ عَنِ شَعْرِ أَبِيهِ مُتَمِّمْ وَ قُمْنَا لَهُ بِحَاجَتِهِ وَ كَفِينَاهُ ضَيْعَتَهُ، فَلَمَّا نَقَدَ شَعْرُ أَبِيهِ، جَعَلَ يَزِيدُ فِي الأَشْعَارِ وَيَصْنَعُهَا لَنَا، وَإِذَا كَلَامٌ دُونَ كَلَامٍ مُتَمِّمْ، وَإِذَا هُوَ يَحْتَدِي عَلَى كَلَامِهِ، فَيَذْكُرُ المَوَاضِعَ الَّتِي ذَكَرَهَا مُتَمِّمْ، وَالمَوَاقِعَ الَّتِي شَهِدَهَا. فَلَمَّا تَوَالَى ذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّهُ يَفْتَعِلُهُ. »

فَالخَبْرُ الأَوَّلُ يَرَوِيهِ ابْنُ سَلَامٍ عَنِ أَبِي عُبَيْدَةَ الَّذِي تَبَيَّنَ فِيهِ أَنَّ ابْنَ مَتَمِّمْ يَتَزِيدُ فِي شَعْرِ أَبِيهِ.

وهذه الفئة من المتزئدين من أولاد الشعراء ذكرها ابن سَلَام قائلًا^(٢٦):

«...إِنَّمَا عَصَلَّ بِهِمْ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ البَادِيَةِ مِنْ وَكِدِ الشُّعْرَاءِ، أَوْ لَيْسَ مِنْ وَكِدِهِمْ، فَيُشْكِلُ ذَلِكَ بَعْضَ الإِشْكَالِ. »

ولم يجعل ابن سَلَام هذا الإشكال قطعياً تستحيل معرفته، ولكنه قال: يُشْكِلُ بَعْضَ الإِشْكَالِ؛ لِأَنَّ العُلَمَاءَ بِالشُّعْرِ لَابِدًا أَنْ تَتَبَّيَّنَهُ.

ولعلَّ سببَ الإِشْكَالِ أَنَّ ابْنَ الشَّاعِرِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ المَتَزَيِّدِينَ مِنْ أَهْلِ البَادِيَةِ يَكُونُ

(٢٥) طبقات فحول الشعراء: ٤٧.

(٢٦) طبقات فحول الشعراء: ٤٦.

أكثر علمًا بمضارب قبيلة الشاعر وعلاقتها بالقبائل الأخرى من حولها، وأكثر درايةً بنبات تلك البلاد، ومناخها وما يتعاورها من جنوب وشمال، ولكن ذلك كله كان يتبينه العلماء.

ويظهر من الخبر السابق أن أبا عبيدة، بخبرة الراوي الحاذق قارن بين جودة الشعرين: شعر متمم الأب وشعر ابن داود فحكم بأن الابن يتزيد في شعر أبيه، وعلل أبو عبيدة ما تبينه من نحل أو زيادة في شعر متمم بقوله: فإذا كلام دون كلام متمم أي دون شعر أبيه جودة، وإن كان قد ذكر أماكن و مضارب ورد ذكرها في شعر متمم، وهذا ما جعل أبا عبيدة يحكم بأن ابن داود يفتعل الشعر. أما الأماكن فليس لها تأثير في تراجع مستوى الشعر عند أي من الشعراء، وذكرها لا بد أن يكون مرتبطًا بحياة الشاعر.

*الخبر الثاني:

* جاء في طبقات فحول الشعراء (٢٧):

« قال ابن سلام: أخبرني أبو عبيدة عن عمر بن سعيد بن وهب الثقفي، قال: كان حماد بن صديقًا ملطفًا، فعرض علي ما قبله يومًا، فقلت له: أمل علي قصيدة لأخوالي بني سعد بن مالك، لطرفة، فأملى علي:

إِنَّ الْحَلِيطَ أَجَدَّ مُنْتَقِلُهُ وَلِذَاكَ زَمَّتْ غُدُوَّةُ إِبْلُهُ
عَهْدِي بِهِمْ فِي النَّقْبِ قَدْ سَنَدُوا تَهْدِي صِعَابَ مَطِيئِهِمْ ذُلُّهُ
فَقَالَ لَهُ بِلَالٌ: وَيْحَكَ! أَيْمَدِحُ الْحَطِيئَةَ أبا موسى الأشعري، وأنا أروي شعر الحطيئة كله فلا أعرفها! ولكن أشعها تذهب في الناس» (٢٨).

(٢٧) مصدر سابق: ٤٨.

(٢٨) لم يرد الخبر على هذه الصورة تمامًا في طبقات فحول الشعراء للجَمَحِي (المجلة).

فقد روى ابن سلام الخبر عن أبي عبيدة، ورواه الأصفهاني أيضاً عن أبي خليفة الجمحي أحد رواة كتاب الطبقات، وذكر البيتين السابقين من تلك القصيدة، والذي أجاب حماداً هو راوي شعر الحطيئة بلال ذاته.

وإذا كان كتاب «طبقات فحول الشعراء» من أهم كتب النقد العربي القديم، وقضية النحل من أهم القضايا النقدية التي أثارها ابن سلام الجمحي، فإننا نجد الأخبار السابقة قد جاءت في ديباجة الكتاب قبل البدء في تفصيل الحديث في الطبقات وشعرائها، وهي تمثل جُلَّ حديثه عن قضية النحل، وإنما أخذها ابن سلام بأمثلتها عن أبي عبيدة أخذاً بطريق الرواية المباشرة، ونجد في أول كل خير قوله: (أخبرني) مما يؤكد تنبه أبي عبيدة لقضية النحل في الشعر العربي في وقت مبكر. ومما روي في المصادر الأخبار الآتية:

النحل في معلقة امرئ القيس

* ومن الأخبار التي تُشير إلى قضية النحل ما ذكره ابن الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) في ترجمة ابن الحمام، ويتعلق بأبيات من معلقة امرئ القيس قال (٢٩):
« فولد الحمام بن عبيدة امرأ القيس الشاعر الذي يقال له: عدل الأصرة، وكان مع امرئ القيس بن حجر وهو الذي يقول: «من الطويل»:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ و منزلٍ

وخمسة أبياتٍ من أولها فنحلها الناس امرأ القيس. وهو أول من بكى الديار فيما تزعم كلب، وذلك أن امرأ القيس الكندي قال: «من الكامل»:

يا صاحبي قفا النواعج ساعةً نبكي الديار كما بكى ابن حمام (*)

(٢٩) نسب معد و اليمن الكبير: ٣٥٣ / ٢.

(*) [هكذا ورد رسم اللفظان في المصادر: الحمام، حمام، حذام، حذام].

فإذا قلت كيف بكها؟ قالوا:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرَى حَيْبٍ وَ مَنْزِلِ

قال هشام: سمعته من غير واحد منهم».

يُورِّخُ ابْنَ الْكَلْبِيِّ لِابْنِ الْحَمَامِ، وَيَذَكُرُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ امْرِئِ الْقَيْسِ بْنِ حُجْرٍ الْكِنْدِيِّ، وَيُظْهِرُ مِنَ النَّصْرِ أَنَّ الْقَصِيدَةَ الْمُعَلَّقَةَ كَانَتْ مَعْرُوفَةً عِنْدَهُمْ بِدَلِيلِ تَحْدِيدِهِمْ خَمْسَةَ آيَاتٍ مِنْ أَوْلَاهَا سِوَى الْمُطْلَعِ.

وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْحَاطِمِيُّ^(٣٠): «وَحَكَى أَبُو عُبَيْدَةَ: أَنَّ ابْنَ حَذَامِ الْكَلْبِيِّ كَانَ يَصْحَبُ امْرَأَ الْقَيْسِ بْنِ حُجْرِ الْكِنْدِيِّ. وَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ وَصَفَ الدِّيَارَ.....».

ويؤكد الخبر أن الشاعرين كانا على علاقة و صحبة . وفي قول امرئ القيس:

نَبْكِ الدِّيَارِ كَمَا بَكَى ابْنُ حُمَامِ

دليل واضح على أنه كان مسبوفاً بمن بكى الديار قبله، وهذا طريق مهيع قد

اعتاده الشعراء، وحذا اللاحق فيه حدو السابق.

وقد ذكر الجاحظ^(٣١) «ت ٢٥٥ هـ» ابن حمام هذا قائلاً^(٣١):

« وَ نَاقِفُ الحَنْظَلِ لَا تَزَالُ عَيْنُهُ تَهْمَلُ مَا دَامَ يَنْقُفُهُ، وَلِذَلِكَ قَالَ ابْنُ حُدَامِ، قَالَ أَبُو

عُبَيْدَةَ: وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ:

كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ لَمَّا تَحَمَّلُوا لَدَى سَمَرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلِ

يُخْبِرُ عَنْ بَكَائِهِ، وَيَصِفُ دُرُورَ دَمْعَتِهِ فِي إِثْرِ الْحَمُولِ، فَشَبَّهَ نَفْسَهُ بِنَاقِفِ

الحنظل، وقد ذكره امرؤ القيس في قوله:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْقَدِيمِ لَعَلْنَا نَبْكِ الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حُدَامِ.

(٣٠) حلية المحاضرة: ٣٠ / ٢.

(٣١) كتاب الحيوان: الجاحظ: ١٣٩ / ٢.

ذكر الجاحظ الخبرَ مُعْتَمِدًا على رواية أبي عبيدة ناسبًا البيت - كَأَيَّ غَدَاةِ
البيّن... - لابن خُدام.

وقال ابن قتيبة «ت ٢٧٦هـ» (٣٢):

« قَالَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ: أَوَّلُ مَنْ بَكَى الدِّيَارَ امْرُؤُ الْقَيْسِ حَارِثَةُ بِنُ الْحُمَامِ بْنِ مَعَاوِيَةَ،
وإياه عَنَى امْرُؤُ الْقَيْسِ بقوله (٣٣):

يَا صَاحِبِيَّ فَمَا النَّوَاعِجُ سَاعَةً نَبِكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حُمَامٍ

وقال أبو عبيدة: هو ابن خُدام، وأنشد:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُحِيلِ لَعَلَّنَا نَبِكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خِدَامٍ

قال: وهو القائل (٣٤):

كَأَيَّ غَدَاةِ الْبَيْنِ لَمَا تَحَمَّلُوا لَدَى سَمَرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلٍ

وذكر ابن قتيبة أن ابن حُمَامٍ هو أَوَّلُ مَنْ بَكَى الدِّيَارَ، وهو الذي ذكره امرؤ
القيس بن حُجر، وذكر له البيت الذي أوردَهُ الجاحظُ عن أبي عبيدة.

وبعد ابن قتيبة بما يزيدُ على قرنٍ من الزمن، قال الأُمدي «ت ٣٧٠هـ» في ترجمة
امرئ القيس بن حمَامٍ (٣٥):

« والذي أدركَهُ الرَّوَاةُ مِنْ شَعْرِهِ قَلِيلٌ جَدًّا... وَبَعْضُ الرَّوَاةِ يَرَوِي بَيْتَ

امرئ القيس بن حُجر:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُحِيلِ لَعَلَّنَا نَبِكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حُمَامٍ

(٣٢) الشَّعْرُ وَالشَّعْرَاءُ: ١٢٨.

(٣٣) ديوان امرئ القيس: ١١٤. برواية أبي عبيدة.

(٣٤) ديوان امرئ القيس: ١٠٩.

(٣٥) المُوْتَلَفُ وَالمُخْتَلَفُ: ١١.

يعني امرأ القيس هذا. ويروى ابن خدام». ثم أكد الآمدي هذا الخبر في موضع آخر بقوله^(٣٦): «دَرَسَ شَعْرُهُ وَذَهَبَ إِلَّا الْيَسِيرَ».

ويظهر من الأخبار التي يرويها الآمدي أن امرأ القيس أراد بقوله ابن حُمام الكلب الذي سبقه، وأن شعر ابن حُمام ذهب معظمه، ولم يبق منه بأيدي الرواة سوى النزر اليسير.

وبعد هؤلاء؛ قال أبو علي الحاتمي «ت ٣٨٨ هـ»^(٣٧):

« وَإِذَا سُئِلَ عُلَمَاءُ كَلْبٍ عَمَّا وَصَفَ بِهِ ابْنُ خَدَامِ الدِّيَارِ، أَنْشَدُوا أَيْبَاتًا مِنْ - قِفَا نَبْكَ - وَذَكَرُوا أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ انْتَحَلَهَا، فَسَارَتْ لَهُ، وَخَمَلَ ابْنُ خَدَامِ ».

وقد ذكر الحاتمي الخبر الذي رواه ابن الكلب، وأشار إلى البيت الأول من القصيدة المعلقة، ولم يحدد عدد الأبيات كما فعل ابن الكلب. ويؤكد الخبران قضية النحل في معلقة امرئ القيس. وسواءً أنتحلها الرواة امرأ القيس، كما ذكر علماء كلب، أم أنتحلها الشاعر، كما ذكر الحاتمي سارت الأبيات له.

وقد وردت الأبيات التي أشار إليها علماء كلب، وما أشار إليه أبو عبيدة، في ديوان امرئ القيس من نسخة الأعم الشتمري رواية الأصمعي كما يأتي^(٣٨):

١ - قِفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسُقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ وَحَوْمَلٍ

(٣٦) المصدر السابق: ٩٢.

(٣٧) حلية المحاضرة: ٣٠ / ٢.

(٣٨) ديوانه: ص ٨. شعراء بني كلب: د. شفيق البيطار: ٨٢ / ٢.

قوله: السقط: منقطع الرمل. واللوى: حيث يلتوي ويرق. الدخول وحومل: بلدان.
 ٢- فتوضّح فالمقرّة لم يعف رسمها لما نسجتها من جنوب وشمال
 قوله: توضّح و المقرّة: موضعان. يعف: يدرّس. الجنوب: الرّيح القبليّة.
 الشمال: الرّيح الجوفيّة؛ نسبة إلى الجوف من شمال مكة. نسجتها: تعاقبت عليها
 فمحت آثارها.

وقوله: لم يعف رسمها: أي تغير لتقادم عهده، و بقيت منه آثار تدل عليه،
 منعها من أن تذهب البتة اختلاف الرّيحين عليه.

٣- ترى بعراً الأرام في عرصاتها وقيعانها كأنه حب فلفل
 قوله: الأرام: الطباء البيض؛ يعني أن الدار أقفرت من أهلها وصارت مألفاً
 للوحش فبعرها فيها.

٤- كأي غداة البين يوم تحملوا لدى سمرات الحي ناقف حنظل
 قوله: السمر: شجر أم غيلان؛ وهي شجر الصمغ العربي. الناقف: المستخرج حب الحنظل، وخص ناقف الحنظل، لأنه لا يملك سيلان دمه كما لا
 يملكه من اشتد شوقه وحزنه.

٥- ووفوا بها صخبى علي مطيهم يقولون لا تهلك أسي وتجمل
 قوله: المطي: الإبل؛ الواحدة مطية. ووقف الدابة: أي حبستها.

٦- وإن شفائي عبرة إن سفحتها وهل عند رسم دارس من معول
 قوله: المعول هنا: من العويل والبكاء، و أنه يقول: واعولاه! ويحتمل أن
 يكون من التعويل على الشيء، أي إن البكاء على الرسوم لا يجدي شيئاً، فلا ينبغي
 أن يعول عليه.

وإذا كان ابن الكلبي قد أشار إلى خمسة أبيات من أول قصيدة امرئ القيس بعد المطلع، فإن أبا عبيدة قد حدّد أحدها، وهو البيت الرابع، ونبه على قضية النحل في الشعر عند أقدم شعراء العرب المعروفين .

وجاء في كتاب الخيل: قال أبو عبيدة^(٣٩):

« وقال رجل من الأنصار في أول الإسلام، ومُحْمَلٌ قصيدته على امرئ القيس:

١- الحَيْرُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَمَا عَرَبَتْ مُعَلَّقُ بَنَوَاصِي الحَيْلِ مَعْصُوبٌ

٢- قَدْ أَشْهَدُ الغَارَةَ الشَّعْوَاءَ تَحْمِلُنِي جَرْدَاءُ مَعْرُوقَةُ اللّٰحِيَيْنِ سُرْحُوبٌ

قوله: الغارة الشعواء: المتفرقة. الجرداء: الفرس القصيرة الشعر. المعروقة اللّٰحِيَيْن: القليلة لحم الخدين. سُرْحُوبٌ: طويلة مشرفة.

٣- كَأَنَّ هَادِيَهَا إِذْ قَامَ مُلْجِمُهَا فَعَوُّ عَلَى بَكَرَةٍ زَوْرَاءَ مَنْصُوبٌ

قوله: هاديها: يريد العنق. زوراء: يريد منحرفة على غير استواء، وجعلها كذلك لإشراف عنقها. القعو: فلكة البكرة.

٤- قَبَاءٌ فِيهَا إِذَا اسْتَقْبَلَتْهَا تَلْعُ لِلنَّاطِرِينَ وَفِي الرَّجْلَيْنِ تَجْيِيبٌ^(٤٠)

قوله: التجيب: التحجيل إذا بلغ إلى أوظفة اليدين و الرجلين؛ يقال منه: فرس مجبب.

٥- وَفِي القَطَاةِ نُشُورٌ لَمْ يَكُنْ حَدْبًا وَفِي مَعَاقِدِهَا مَسْدٌ وَتَحْيِيبٌ

٦- رَفَاقُهَا صَرْمٌ، وَجَزِيهَا خَدْمٌ وَحَمَّهَا زَيْمٌ وَالبَطْنُ مَقْبُوبٌ

(٣٩) كتاب الخيل: ٣٠٥.

(٤٠) كتاب الخيل: ٣٠٥. صوب المحقق هذا اللفظ بالتجيب، وكذلك ورد في ديوان امرئ

القيس: ٢٢٥..... لاحت لهم غرة منها وتجييب.

قوله: الرَّقَاقُ: مَارَقٌ مِنَ الْأَرْضِ، وَ الرَّكْضُ فِيهِ صَعْبٌ، وَيُقَالُ: الرَّقَاقُ مِنَ الْأَرْضِ الْمُسْتَوِي. الضَّرْمُ: الْمَتَوَقَّدُ؛ يَقُولُ: هِيَ تَحْرَقُ فِيهِ بِالْجَرِيِّ لَا تَبَالِيهِ. الْخِذْمُ: السَّرِيعُ الْمَقْطَعُ. الزَيْمُ: الْقِطْعُ. الْمَقْبُوبُ: الضَّامِرُ؛ وَبِهِ تُوصَفُ الْحَيْلُ الْعِتَاقُ.

٧- وَالْعَيْنُ قَادِحَةٌ وَالرَّجُلُ ضَارِحَةٌ وَالْيَدُ سَابِحَةٌ وَاللُّونُ غَرِيبٌ

قوله: قَادِحَةٌ: يَرِيدُ غَائِرَةً. وَ الْيَدُ سَابِحَةٌ: إِذَا مَدَّتْ يَدَيْهَا فَكَأَنَّهَا تَسْبِحُ كَمَا يَسْبِحُ السَّابِحُ فِي الْمَاءِ يَرِيدُ السَّرْعَةَ. طَامِحَةٌ: سَرِيعَةٌ الدَّفْعِ. غَرِيبٌ: يَرِيدُ السَّوَادَ، يَعْنِي أَنَّهَا دَهْمَاءٌ.

٨- وَالْمَاءُ مُنْهَمِرٌ وَالشَّدُّ مُنْحَدِرٌ وَالْقُصْبُ مُضْطَمِرٌ وَالْمَتْنُ مَلْحُوبٌ

قوله: الْمَاءُ مُنْهَمِرٌ: يَرِيدُ بِالْمَاءِ الْعَرَقَ. الْقُصْبُ: وَاحِدُ الْأَقْصَابِ؛ وَهِيَ الْأَمْعَاءُ. مُضْطَمِرٌ: ضَامِرٌ. وَالْمَتْنُ مَلْحُوبٌ: يَعْنِي قَلِيلُ اللَّحْمِ؛ يُقَالُ: قَدِ لَحِبَ مَتْنُهُ إِذَا ذَهَبَ، وَإِنَّمَا أَرَادَ مَوْضِعَ الْقُصْبِ.

أورد أبو عبيدة النص السابق، وقيدته بالعبارة التي وردت في بدايته، ولم يزد شيئاً عليها.

* وإذا تأملنا هذه العبارة: «وقال رجلٌ من الأنصار في أوّل الإسلام»، وجدناها تدلُّ على أمرين:

أولهما: أَنَّ الرَّجُلَ مِنَ الْأَنْصَارِ، ثَانِيهَا: أَنَّهُ كَانَ فِي بَدَايَةِ الْإِسْلَامِ.

وهذه القصيدة مسطورةٌ في ديوان امرئ القيس، وعدتها ثمانية عشر بيتاً.

وقد قسّم محقق ديوان امرئ القيس الشعر الذي اشتملت عليه مخطوطات

الديوان ثلاثة أقسام، وقال: القسم الثاني^(٤١):

(٤١) ديوان امرئ القيس: (المقدمة) ١٢.

«سبع قصائد؛ مما أورد الطوسي من رواية الأصمعي وأبي عبيدة وغيرهما، جاء في آخره - تمت نسخة أبي الحسن الطوسي من القديم الصحيح المنحول - وهو يعني الشعر الذي لم يثبت في رواية المفضل، ونسبه غيره من الرواة إلى امرئ القيس». وهذا القسم، إن صحَّت روايته ونسبته إلى الشعر القديم بصفة عامة، فإنَّ نسبته لامرئ القيس موضع شك.

وجاءت هذه القصيدة أول نصوص هذا القسم، وقال في مُقدِّمتها^(٤٢):
«ويقال: إنَّها لإبراهيم بن بشير الأنصاري».

وإذا كان أبو عبيدة قد ذكر أنَّ القصيدة لرجلٍ من الأنصار، فإنَّ ما جاء في رواية الطوسي فيه بيانٌ لاسم شاعرِها، فهو إبراهيم بن بشير الأنصاري^(٤٣). ومن ينظر في ديوان امرئ القيس يجد الملحوظات الآتية:

أ- وردت الأبيات السابقة بترتيبها ماعدا البيتين الرابع والخامس فإنَّهما لم يردا في رواية الديوان.

ب- رواية الأبيات تكاد تكون مطابقةً عدا:

١- بداية المصراع الثاني من البيت الأول وردت كما يلي:

الْحَيَّرُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَ مَا غَرَبَتْ مُطَلَّبٌ بِنَوَاصِي الْحَيْلِ مَعْصُوبٌ

٢- رواية البيت السابع وردت كما يلي:

وَالْعَيْنُ قَادِحَةٌ وَالْيَدُ سَابِحَةٌ وَالرَّجُلُ طَاحِمَةٌ وَاللَّوْنُ غَرِيْبٌ

وهذا الاختلاف في الرواية لا يؤثر في معنى البيت.

(٤٢) ديوانه: ٢٢٥.

(٤٣) لم يعرض له محقق ديوان امرئ القيس. ورد ذكره في: التاريخ الكبير: ١/ ٢٧٤ في الترجمة رقم ٨٨٥، وفي تهذيب الكمال: ٨/ ٧٩ في الترجمة رقم: ١٦١٦، وذيل تاريخ بغداد: ٣/ ٢٥.

وَقَالَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَنْسَابِ فَحُولِ الْخَيْلِ^(٤٤):
 «..ومنها القَتَادِي، والتَّرِيَّاقُ لِلخَزْرَجِ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَهُمَا يَقُولُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ
 بَشِيرٍ الْأَنْصَارِيِّ:

بَيْنَ الْقَتَادِي وَالتَّرِيَّاقِ نَسَبُهَا جَرْدَاءُ مَعْرُوقَةُ اللَّحْيَيْنِ سُرْحُوبٌ».
 إِذْ نَجَدْنَا هَذَا الْبَيْتَ عِنْدَ ابْنِ الْكَلْبِيِّ مُفْرَدًا مَنَسُوبًا لِإِبْرَاهِيمِ الْأَنْصَارِيِّ، وَقَدْ نَقَلَ
 الْأَسْوَدُ الْغَنْدَجَانِي فِي كِتَابِهِ «أَسْمَاءُ خَيْلِ الْعَرَبِ»^(٤٥) النَّصَّ السَّابِقَ عَنِ ابْنِ الْكَلْبِيِّ.
 وَقَالَ الشَّمَشَاطِي «ت ٣٧٧ هـ»^(٤٦):

« وَمَا قِيلَ فِي تَفْضِيلِ الْخَيْلِ وَإِثَارِهَا وَوَصْفِهَا فِي الشَّعْرِ لِأَعْرَابِي:
 الْحَيْرُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَمَا عَرَبَتْ مُوَكَّلٌ بِنَوَاصِي الْخَيْلِ مَعْصُوبٌ».
 أورد الشَّمَشَاطِي الْبَيْتَ الْأَوَّلَ مِنَ الْقَصِيدَةِ مُفْرَدًا وَلَمْ يَزِدْ عَلَى نَسَبِهِ لِأَعْرَابِي.
 وَقَالَ الْعَسْكَرِيُّ «٣٩٥ هـ»^(٤٧):

« وَمَا فِي كَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَنَثَرِ الْأَعْرَابِ،
 وَفُصُولِ الْكِتَابِ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْحَيْرُ إِلَى
 يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

وَتَظْهَرُ الرُّوحُ الْإِسْلَامِيَّةُ فِي الْبَيْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَصِيدَةِ، وَهَذَا مِمَّا يَرَجَّحُ أَنَّ
 مَا رَوَى عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ فِي أُمَّهَا لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ هُوَ الْوَجْهُ الْأَقْرَبُ لِلصَّوَابِ.

(٤٤) أنساب الخيل: ابن الكلبي: ١١٧ اختلفت رواية صدر البيت عنها في ديوان امرئ القيس،
 وكتاب الخيل.

(٤٥) أسماء خيل العرب: الأسود الغندجاني: ٥٧.

(٤٦) الأنوار و محاسن الأشعار: ٢٨٤ / ١.

(٤٧) الصناعتين: ٢٨٤.

وَيَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ أَوْلَى بِنَسَبِهَا لِإِبْرَاهِيمَ بْنِ بَشِيرِ الْأَنْصَارِيِّ
مِنْهَا إِلَى أَمْرِ الْقَيْسِ وَإِنْ وُجِدَتْ فِي دِيْوَانِهِ، وَلَعَلَّ أَبَا عُبَيْدَةَ هُوَ أَقْدَمُ الرَّوَاةِ
الَّذِينَ أَشَارُوا إِلَى أَنَّ الْقَصِيدَةَ مَنْحُولَةٌ.

وَإِذَا كَانَ أَمْرُ الْقَيْسِ قَدْ انْتَحَلَ شِعْرًا أَوْ نُحِلَّ شِعْرَ غَيْرِهِ، فَإِنَّ الرَّوَاةَ قَدْ
نَحَلُوهُ شِعْرًا لَمْ يَقْلَهُ، وَلَيْسَ فِي عَصْرِهِ.
جاء في كتاب الأغاني:

قال أبو الفرج «ت ٣٥٦هـ»^(٤٨): «قال ابن الأعرابي: مرضَ مالكُ بن الربيب عند
قِفُولِ سَعِيدِ بْنِ عَثْمَانَ مِنْ خِرَاسَانَ فِي طَرِيقِهِ فَلَمَّا أَشْرَفَ عَلَى الْمَوْتِ تَخَلَّفَ مَعَهُ مَرَّةً
الْكَاتِبَ، وَرَجُلٌ آخَرَ مِنْ قَوْمِهِ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ وَهُمَا اللَّذَانِ يَقُولُ فِيهِمَا:

أَيَا صَاحِبِي رَحِلِي دَنَا الْمَوْتُ فَانْزِلَا بِرَايِيَةِ إِيَّيْ مُقِيمٍ لِيَالِيَا
وَمَاتَ فِي مَنْزِلِهِ ذَلِكَ، فَدَفَنَاهُ، وَقَبْرُهُ هُنَاكَ مَعْرُوفٌ إِلَى الْآنِ، وَقَالَ مَالِكُ
قَبْلَ مَوْتِهِ قَصِيدَتَهُ هَذِهِ يَرِثِي نَفْسَهُ.

قال أبو عبيدة: الذي قاله ثلاثة عشر بيتًا، والباقي منحولٌ ولده الناس عليه». ذكر أبو الفرج خبرَ وفاة الشاعرِ ومناجاتِهِ لصاحِبِيهِ، ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِخَبْرِ أَبِي
عُبَيْدَةَ الَّذِي حَدَّدَ عِدَدَ الْأَبْيَاتِ الَّتِي قَالَهَا الشَّاعِرُ.

وقد ذكر أبو الفرج في موضعٍ آخَرَ مِنَ الْأَغَانِي خَبَرَ جَعْفَرِ بْنِ عُلْبَةَ وَجُعْدُبِ
يُغَيْرَانَ عَلَى بَنِي عَقِيلٍ،.... وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ جَعْفَرٌ مِنْ قَصِيدَةٍ^(٤٩):

«وَعَطَّلُ قَلُوصِي فِي الرُّكَّابِ فَأَيْتَهَا سَتُرِدُّ أَكْبَادًا وَتُبْكِي الْبَوَاكِيَا

وهذا البيت بعينه يُروى لمالكِ بنِ الرِّيبِ فِي قَصِيدَتِهِ الْمَشْهُورَةِ يَرِثِي بِهَا نَفْسَهُ.

(٤٨) الأغاني: ج ٢٢/٢١١.

(٤٩) الأغاني: ٣٣/١٣.

وقد ذكر الأصفهاني البيت مؤكداً نسبته لمالك بن الرب.

* ومن المصادر التي وردت القصيدة فيها:

أ- جمهرة أشعار العرب للقرشي، فهي السابعة من المراثي؛ قال في آخرها^(٥٠):
« نُجِزْتُ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهِيَ اثْنَانِ وَسِتُونَ بَيْتًا ». والبيت المذكور، هو السابع والخمسون منها بروايته السابقة.

ب- خزنة الأدب للبغدادى: قال في مقدمتها^(٥١):

« وَأَمَّا قَصِيدَةُ مَالِكِ بْنِ الرَّيْبِ فَهِيَ ثَانِيَةٌ وَخَمْسُونَ بَيْتًا »

- وفي المفضليات منسوباً لعلقمة بن عبدة بن النعمان وروايته^(٥٢):

« فَلَسْتُ لِإِنْسِيٍّ وَ لَكِنْ لِمَالِكٍ تَنْزَلَ مِنْ جَوِّ السَّاءِ يَصُوبُ »

... وقال محققا المفضليات: وهذا البيت زيادة من المرزوقي، ونسخة فيينا،

وهامش نسخة المتحف البريطاني).

وهذه الإشارة من المحققين اعتماداً على ما نظراً فيه من نسخ مخطوطات في

تحقيق المفضليات.

وهذه المفضلية هي القصيدة التي ذكر البطليوسي مطلعها، والبيت هو

السادس والعشرون من ثلاثة و أربعين بيتاً، أي في منتصف القصيدة تقريباً،

وليس في آخرها كما ذكر البطليوسي.

وفي ديوان متمم بن نويرة اليربوعي؛ هو آخر مقطوعة من ستة أبيات، مطلعها:

(٥٠) جمهرة أشعار العرب: ٦١٥.

(٥١) خزنة الأدب: ٢٠٣/٢. وما بعدها.

(٥٢) المفضليات: تحقيق: أحمد محمد شاكر/ عبد السلام هارون: ٣٩٤. الملأك: الملك، حذف

همزته وعادت في الجمع ملائكة.

«فلست بجَنِّيَّ وَ لَكِنْ مَلَأَكَا تَنْزَلُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ»

- وفي كتاب «القوافي للتنوخي» دون نسبة؛ وروايته^(٥٣):

«فلست بجَنِّيَّ وَ لَكِنْ مَلَأَكَا تَحَدَّرَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ»

- وفي كتاب «زهر الأكم» دون نسبة أيضًا^(٥٤).

وفي الحديث عن هذا الشاهد قال محققو الشافية^(٥٥):

«ولم يُورد بيت الشاهد في هذه القصيدة أحدٌ ممن جمع ديوان علقمة ولا من شرحه».

فإنَّ أبا عبيدة نسب البيت لرجلٍ من بني عبد القيس، في حين نسبهُ البطلَيْوسِي لعَلْقَمَة كما ورد في شرح أبيات الجُمَلِ، ولم يشر إلى تنازع نسبته، كما هو في المصادر.

*وجاء في «كتاب الخيل» في فقرة بعنوان:

وَمَا قَالَتِ الْعَرَبُ فِي أَشْعَارِهَا مِنْ صِفَةِ الْخَيْلِ. قَالَ عَلْقَمَةُ بْنُ عَبْدِ.....

«وقد يُخَلِّطُ قَوْلُهُ هَذَا بِشَعْرِ امْرِئِ الْقَيْسِ بْنِ حُجْرٍ الْكَنْدِيِّ، وَقَدْ نَسَبْتُ

شَعْرَ امْرِئِ الْقَيْسِ إِلَيْهِ وَأَفْرَدْتُهُ مِنْ شَعْرِ عَلْقَمَةَ.»

قال علقمة^(٥٦):

١- وَقَدْ أَعْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِهَا وَمَاءُ النَّدَى يَجْرِي عَلَى كُلِّ مَذْنَبٍ

قوله: في وُكُنَاتِهَا، الوُكُنَاتُ: جمعُ وُكْنَةٍ، وهي موضعُ الطائرِ. والمِذْنَبُ:

مَسِيلُ الْمَاءِ إِلَى الرَّوْضِ.

٢- بِمَنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ لَاحَهُ طِرَادُ الْهُوَادِي كُلِّ شَأٍ مُغْرَبٍ

(٥٣) القوافي: التنوخي: ١١٥.

(٥٤) زهر الأكم في الأمثال والحكم: اليوسي: ٢٥٦/٣.

(٥٥) شرح شافية ابن الحاجب: ٣٤٦/٢.

(٥٦) كتاب الخيل: ٢٧٠ وما بعدها.

قوله: بمُنْجَرِدٍ يعني فرساً قصيرَ الشعرِ وبذلك تُوصفُ العتاقُ. والأوابدُ: الوحشُ. ولاحه: أضمره و أهزله. والهوادي: أوائلُ الوحشِ. الشأو: الطلُقُ والغايةُ. والمغربُ: البعيدُ. يقول: هو كالقيد لتلك الأوابد.

٣- بَعُوجٌ لَبَانَاهُ يَتَمُّ بَرِيمُهُ عَلَى نَفْثِ رَاقٍ خَشِيَةِ الْعَيْنِ

قوله: العوجُ: الواسعُ جلدِ الصدرِ. والبريم: خليطٌ يُعقدُ عليه عودَةٌ، ويتم بريمه؛ أي يطول إطالة لسعة صدره. والمجلب: الذي يجعل العودَةَ في جلب ثم يخاط على الفرس.

٤- بذي مَيْعَةٍ كَأَنَّ أَدْنَى سِقَاطِهِ وَتَقْرِيبِهِ هَوْنًا ذَالِيْلٌ تَعَلَّبِ

قوله: بذي مَيْعَةٍ: مَيْعَةُ الْفَرَسِ حُضْرُهُ وَنَشَاطُهُ، أَي إِنَّهُ لَيْسَاقِطُ الشَّدِّ أَي يَأْتِي مِنْهُ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ. وَالدَّالِيْلُ: مِنَ الدَّالِّينَ؛ وَهُوَ مَرٌّ سَرِيْعٌ.

٥- عَظِيْمٌ طَوِيْلٌ مُطْمَئِنٌّ كَأَنَّهُ بِأَسْفَلِ ذِي يَأَوَانَ سَرْحَهُ مَرْقَبِ

٦- كَثِيْرٌ سَوَادِ اللَّحْمِ مَا كَانَ بَادِنًا وَفِي الضُّمْرِ مَمْشُوقِ الْقَوَائِمِ شَوْدَبِ

٧- مُمَرٌّ كَعَقْدِ الْأَنْدَرِيِّ يَزِيْنُهُ مَعَ الْعِتْقِ خَلَقٌ مُفْعَمٌ غَيْرُ جَانِبِ

قوله: الْمُمَرُّ: الشَّدِيْدُ الْفَتْلِ، يَعْنِي أَنَّهُ صَلِيْبُ اللَّحْمِ شَدِيْدُ الْأَسْرِ. وَالأَنْدَرِيُّ: حَبْلٌ مَضْفُورٌ مِنْ جُلُودٍ مَنْسُوبٌ إِلَى قَرْيَةٍ بِالشَّامِ يُقَالُ لَهَا الْأَنْدَرِيْنِ. وَعَقْدُهُ: ضَفْرُهُ وَشِدَّةُ فَتْلِهِ. وَالْمُفْعَمُ: الْمُتَمَلِّئُ التَّامُ. وَالجَانِبُ: الْقَصِيْرُ.

٨- كُمَيْتٌ كَلَوْنَ الْأَرْجَوَانَ نَسْرَتَهُ غَدَاةَ النَّدَى مِنَ الصُّوَانِ الْمُكْعَبِ

قوله: كلونِ الأرجوانِ: هو صبغٌ أحمرُّ مُشْبَعٌ، وَأَرَادَ بِهِ هُنَا ثَوْبًا. وَالصُّوَانُ: التَّخْتُ وَهُوَ ثَوْبٌ تُصَانُ فِيهِ الثِّيَابُ. وَالْمُكْعَبُ: ضَرْبٌ مِنَ الْوَشِيِّ. وَيُقَالُ: الْمُكْعَبُ الْمَطْوِيُّ الْمَشْدُودُ.

٩- لَهُ عُنُقٌ حَشْرُكَانٌ لِحَامَهُ يُعَالِي بِهِ فِي رَأْسٍ جِذْعٍ مُشَدَّبٍ
قوله: الحشْرُ: اللطيفُ الدقيقُ الطرفُ. يُعَالِي: يَمُدُّ به إلى أعلى وَيَرْفَعُ.
المُشَدَّبُ: الذي استَوْصَلَ مَا عَلَيْهِ مِنَ الْأَغْصَانِ، فَاسْتَوَى وَبَانَ طَوْلُهُ. وَطَوْلُ
العُنُقِ وَاسْتَوَاؤُهُ مِمَّا يَمْدَحُ بِهِ الْفَرَسُ.

١٠- وَعَيْنٌ كَعَيْنِ الْبَكْرِ حِينَ تُدِيرُهَا بِمَحْجَرِهَا تَحْتَ النَّصِيفِ الْمُتَنَبِّ
١١- وَجَوْفٌ هَوَاءٌ تَحْتَ مَتْنٍ كَأَنَّهُ مِنْ الْهَضْبَةِ الْخَلْقَاءِ زُحْلُوقٍ مَلْعَبٍ
قوله: وَجَوْفٌ هَوَاءٌ: أَي وَاسِعٌ كَأَنَّهُ فَارِعٌ لِسَعْتِهِ. وَالْهَضْبَةُ: جُبَيْلٌ أَوْ
صَخْرَةٌ. وَالْخَلْقَاءُ: الْمَلْسَاءُ. وَالزُّحْلُوقُ: مَوْضِعٌ أَمْلَسُ يَلْعَبُ عَلَيْهِ الصَّبِيَانُ.
يقول: مَتْنٌ هَذَا الْفَرَسِ أَمْلَسُ كَزُحْلُوقٍ فِي صَخْرَةٍ مَلْسَاءٍ.

١٢- قَطَاةٌ كَكِرْدَوْسٍ الْمَحَالَّةِ أَشْرَفَتْ عَلَى كَاهِلٍ مِثْلِ الْعَيْطِ الْمُدَابِّ
وقوله: قَطَاةٌ: يَعْنِي مَوْضِعَ الرَّدْفِ مِنْ مُؤَخَّرِهِ. الْكِرْدَوْسُ: الْعِظْمُ كَثِيرُ
اللَّحْمِ. وَالْمَحَالُّ: الْفِقَارُ. وَأَشْرَفَتْ: أَي عَلَتْ يَعْنِي الْقَطَاةُ وَيُسْتَحَبُّ إِشْرَافُ
الْقَطَاةِ. وَالْعَيْطُ: مَرْكَبٌ مِنْ مَرَكَبِ النَّسَاءِ كَالْهُودِجِ شَبَّهَ الْكَاهِلَ بِهِ فِي إِشْرَافِهِ
وَسَعَةِ أَسْفَلِهِ. وَالْمُدَابُّ: الْمَوْسَعُ.

١٣- وَغُلْبٌ كَأَعْنَاقِ الضَّبَاعِ مَضِيغُهَا سِلَامٌ الشَّطْيِ يَغْشَى بِهَا كُلَّ مَرْكَبٍ
وقوله: غُلْبٌ: الْعُلْبُ: الْغِلَاطُ الشَّدَادُ يَعْنِي قَوَائِمَهُ، وَشَبَّهَهَا بِأَعْنَاقِ الضَّبَاعِ
فِي الْغَلْظِ وَ الشَّدَةِ. وَمَضِيغُهَا: أَي عَصْبُهَا وَ لَحْمُ السَّاقِينَ مِنْهَا وَجَمْعُهَا مَضَائِعٌ.
وَالشَّطْيُ: عِظْمٌ لَاصِقٌ بِالذَّرَاعِ كَأَنَّهُ شَطْيَةٌ عَوْدٌ فَسُمِّيَ شَطْيًا لِشَبَّهِهِ بِذَلِكَ. وَقَوْلُهُ:
سِلَامٌ الشَّطْيِ: أَي سَلِيمٌ مِنْ أَنْ يَعْتَلَّ شَطَاهُ فَيُنْعَتَ لِذَلِكَ. وَالْمَرْكَبُ: الطَّرِيقُ.

١٤- وَسُمْرٌ يُفَلِّقَنَّ الظَّرَابَ كَأَنَّهَا حِجَارَةٌ غَيْلٍ وَارِسَاتٍ بِطُحْلِبٍ

قوله: السُّمْرُ: يعني حوافره، وإذا كانت سُمْرًا كان أصلب لها. والظَّرَابُ: مَا نَتَأَ مِنَ الْحِجَارَةِ وَمَا صَعُرَ مِنَ الْجِبَالِ. وَالغَيْلُ: الْمَاءُ الْجَارِي. وَالْوَارِسَاتُ: الْمُصْفَرَاتُ. شَبَّهَ حَوَافِرَ الْفَرَسِ فِي صَلَابَتِهَا وَمَلَاَسَتِهَا بِحِجَارَةِ مَاءٍ قَدْ عَلَاهَا الطُّحْلُبُ فَاصْفَرَّتْ وَامْلَأَتْ وَصَلَبَتْ.

وقال امرؤ القيس بن حُجْر الكندي^(٥٧):

١- وَقَدْ أَغْتَدِي قَبْلَ الْعُطَاسِ بِهَيْكَلِ أَقْبَ كَيْعْفُورِ الْفَلَاةِ مُحْتَبِ

قوله: قَبْلَ الْعُطَاسِ: يعني قبل أن يقوم الناس فيسمع صوت أو عطاس. الهَيْكَلُ: الْفَرَسُ الصَّخْمُ الْمُرْتَفِعُ، شَبَّهَهُ بِهَيْكَلِ النَّصَارَى، وَهُوَ أَكْبَرُ بَيْتٍ لَهُمْ. وَالْأَقْبُ: الضَّامِرُ الْبَطْنِ. وَالْيَعْفُورُ: وَلَدُ الْبَقْرَةِ الْوَحْشِيَّةِ. الْمُحْتَبُ: الَّذِي فِي يَدَيْهِ وَصُلْبِهِ انْحِنَاءٌ وَيُسْتَحَبُّ ذَلِكَ، وَهُوَ مِنْ خِلْقَةِ الْجِيَادِ.

٢- يُرَادُ عَلَى فَأْسِ اللَّجَامِ كَأَنَّمَا يُرَادُ بِهِ مَرْقَاةٌ جَذَعٌ مُشَدَّبٌ

قوله: يُرَادُ: أَي يُزَاوَلُ وَيُعَالَجُ. وَفَأْسُ اللَّجَامِ: حَدِيدَتُهُ الَّتِي تَكُونُ فِي الْفَمِ.

٣- لَهُ أَيُّطَلَا ظَبِّي وَسَاقَا نَعَامَةٍ وَصَهْوَةٌ عَيْرٍ قَائِمٍ فَوْقَ مَرْقَبٍ

قوله: لَهُ أَيُّطَلَا ظَبِّي وَسَاقَا نَعَامَةٍ: شَبَّهَ خَاصِرَتِي الْفَرَسِ بِخَاصِرَتِي الظَّبِّي، لِأَنَّهُ ضَامِرٌ، وَشَبَّهَ سَاقِيهِ بِسَاقِي النِّعَامَةِ؛ لِأَنَّهَا قَصِيرَةٌ السَّاقَيْنِ صَلْبَتُهُمَا طَوِيلَةٌ الْفَخِذَيْنِ، وَيُسْتَحَبُّ ذَلِكَ فِي الْفَرَسِ. قَوْلُهُ: وَصَهْوَةٌ عَيْرٍ قَائِمٍ: شَبَّهَ ظَهْرَهُ بِظَهْرِ الْعَيْرِ فِي اعْتِدَالِهِ وَاسْتَوَائِهِ، وَجَعَلَهُ فَوْقَ مَرْقَبٍ، لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَبِينُ اسْتِوَاءَهُ، وَيَزِيدُ فِي تَمَامِ خِلْقَتِهِ وَحُسْنِ مَنْظَرِهِ.

٤- وَسَامِعَتَانِ تَعْرِفُ الْعِتْقَ فِيهِمَا كَسَامِعَتِي مَدْعُورَةٌ وَسَطَ رَبْرَبٍ

قوله: تَعْرِفُ الْعِتْقَ فِيهِمَا: يعني أَنَّ أُذُنَيْهِ دَقِيقَتَانِ مُحَدَّدَتَانِ، فإذا نظرتَ إليه تَبَيَّنَتْ عِتْقُهُ وَكَرَمُهُ فِيهِمَا. الرَّبْرُبُ: القَطِيعُ مِنَ البَقَرِ. شَبَّهَ الأُذُنَيْنِ بِسَامِعَتِي بِقِرَّةٍ ذُعِرَتْ فَنَصَبَتْ أُذُنَيْهَا وَحَدَّدَتْهَا.

٥- لَهُ حَارِكٌ كَالدَّعْصِ لِبَدِّهِ النَّدَى إِلَى سَنَدٍ مِثْلِ الرَّتَاجِ الْمُضَبِّ
قوله: الحَارِكُ: فُرُوعُ الكَثْفَيْنِ، وَهُوَ الكَاهِلُ أَيضًا. وَالدَّعْصُ: الكَثِيبُ الصَّغِيرُ مِنَ الرَّمْلِ. وَلِبَدُهُ النَّدَى: أَي بَاشَرَهُ النَّدَى فَتَلَبَّدَ وَاشْتَدَّ وَلَمْ يَتَسَاقَطْ. وَالرَّتَاجُ: البَابُ المُغْلَقُ وَعَلِيهِ بَابٌ صَغِيرٌ.

٦- وَعَيْنَانِ كَالْمَاوِيَّتَيْنِ وَمَحْجَرٌ إِلَى سَنَدٍ مِثْلِ الصَّفِيحِ الْمُنْصَبِ
قوله: الماويتان: المرأتان المصقولتان. و المحجر: ما دارَ بالعَيْنِ مِنَ العَظْمِ الَّذِي فِي أَسْفَلِ الجَفْنِ. السَّنْدُ: مَا ارْتَفَعَ مِنَ الأَرْضِ فِي قَلْبِ الجَبَلِ وَعَلَا عَنِ السَّفْحِ. الصَّفِيحُ الْمُنْصَبُ: أَي نُصِبَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ.

٧- إِذَا مَا جَرَى شَاوِيْنٍ وَابْتَلَّ عِطْفُهُ تَقُولُ هَزِيْزُ الرِّيْحِ مَرَّتْ بِأَثَابِ
يقول: إِذَا جَرَى هَذَا الفَرَسُ طَلَقَيْنِ وَابْتَلَّ جَانِبَهُ مِنَ العَرَقِ سَمِعْتَ لَهُ خَفَقًا كَخَفَقِ الرِّيْحِ إِذَا مَرَّتْ بِأَثَابِ، وَهُوَ شَجَرٌ يُشْبَهُ الأَثَلَّ، يَشْتَدُّ صَوْتُ الرِّيْحِ فِيهِ. وَهَزِيْزُ الرِّيْحِ: صَوْتُهَا.

٨- ضَلِيْعٌ إِذَا اسْتَدْبَرْتَهُ سَدَّ فَرْجَهُ بِضَافٍ فَوَيْقَ الأَرْضِ لَيْسَ بِأَصْهَبِ
قوله: ضَلِيْعٌ: الضَلِيْعُ العَظِيْمُ الأَضْلَاعِ المُنْتَفِخِ الجَنِينِ. وَالاسْتَدْبَارُ: النَّظْرُ إِلَى ذُبُرِ الشَّيْءِ. وَالفَرْجُ: مَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ. وَالضَّافِي: الذَّنْبُ الطَّوِيلُ. وَفَوَيْقَ الأَرْضِ: أَي لَيْسَ بِالطَّوِيلِ فِيطاً عَلَيْهِ، وَلا بِالقَصِيرِ فِيعَدَ عَنِ الأَرْضِ. وَقوله: لَيْسَ بِأَصْهَبِ: أَي هُوَ أَسْوَدٌ لا تَشْوَبُهُ حُمْرَةٌ؛ وَذَلِكَ أَمُّ لَوْصِفِهِ.

٩- وَيَخْضِدُ فِي الْأَرِيِّ حَتَّى كَانَتْهَا بِهٍ عُرَّةٌ أَوْ طَائِفٌ غَيْرُ مُعَقَّبٍ
قوله: يخضد: أي يشد المضغ، وأصل الخضد القطع. والعرة: الجنون.
والطائف: من طائف الشيطان. وغير معقب: أي هو ملازم له ليس يأخذه مرة
ويدعه أخرى؛ يصفه بالنشاط وكثرة الحركة.

١٠- فَلِلزَّجْرِ أَهْوَبٌ وَلِلسَّاقِ دَرَّةٌ وَلِلسَّوْطِ مِنْهُ وَقَعٌ أَخْرَجَ مُهَذَّبٍ
قوله: الأخرج: الظليم، وهو ذكر النعام. المهذب: المسرع في عدوه. يقول:
إذا زجر أو ضرب بالسوط أو مري بالساق: التهب في جريه.

١١- كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ بِنَحْرِهِ عَصَارَةٌ حِنَاءٍ بِشَيْبٍ مُخَضَّبٍ
قوله: الهاديات: المتدمات من الوحش. يقول: هذا الفرس معتاد للصيد،
فهو يزاحم الوحش ويلصق بها؛ فإذا طعنت صار الدم إلى نحره، ويقال: إنَّه أراد
أنَّ الفرس يُلطِّخُ بدم الصيد ليُعرف ذلك منه، وخصَّ الشيب لأنَّ خضاب
الشيب لبياضه أثبت أثراً وأشدُّ حمرةً من غيره.

ذكر أبو عبيدة أنَّه أوردَ هذا الشعرَ ممَّا قالته العرَبُ في وصفِ الخيلِ،
والأبياتُ التي ذكرها لكلِّ من الشعَريينِ من قصيدتين تُعدَّانِ من أطولِ
قصائدِهِمَا وأشهرها، وتناقلتْ كُتُبُ الأدبِ والنقدِ حُكُومَةً أمَّ جُنْدَبِ، وما دارَ
فيها من تفضيلِ أحدِ الشعَريينِ على الآخرِ.

ومطلع قصيدة امرئ القيس:

خَلِيلِي مُرَّابِي عَلَى أُمَّ جُنْدَبِ نَقَضَ لُبَانَاتِ الْفَوَادِ الْمُعَذَّبِ

ومطلع قصيدة علقمة:

ذَهَبَتْ مِنَ الْهَجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبِ وَلَمْ يَكْ حَقًّا كُلُّ هَذَا التَّجَنُّبِ

ومن ينظر في ديواني الشاعرين يجد الملحوظات الآتية:

أ- ورد البيتان الأول والثاني من شعر علقمة في قصيدة امرئ القيس، وهما البيتان «العشرون والحادي والعشرون»، دون أي اختلاف في الروايتين .

ب- البيت العاشر من شعر علقمة هو البيت «السابع والعشرون» عند امرئ القيس، وقد ورد فيه اختلاف رواية:

وَعَيْنِ كَمْرَاءِ الصَّنَاعِ تُدِيرُهَا لِمَحْجَرِهَا مِنَ النَّصِيفِ الْمُتَّقِبِ

ج- البيت «الرابع عشر» من شعر علقمة هو البيت «الخامس والعشرون» عند امرئ القيس:

وَيُحْطُو عَلَى صُمِّ صِلَابٍ كَأَنَّهَا حَجَارَةٌ غَيْلٍ وَارِسَاتٍ بِطُحْلِبِ

ويظهر اختلاف الرواية في صدر البيت، أمّا المعنى فهو واحد في الروايتين.
د- لم ترد الأبيات الآتية في ديوان علقمة:

بذِي مَيْعَةٍ كَأَنَّ أَدْنَى سِقَاطِهِ وَتَقْرِيبِهِ هَوْنًا ذَالِيْلٌ تَعَلَبِ
عَظِيمٍ طَوِيلٍ مُطْمَئِنِّ كَأَنَّهُ بِأَسْفَلَ ذِي يَأْوَانَ سَرَحَهُ مَرْقَبِ
كَثِيرٍ سَوَادِ اللَّحْمِ مَا كَانَ بَادِنًا وَفِي الضُّمْرِ مَمْشُوقِ الْقَوَائِمِ شَوْذَبِ
لَهُ عُنُقٌ حَشْرٌ كَأَنَّ لِجَامِهِ يُعَالِي بِهِ فِي رَأْسِ جِدْعٍ مُشَدَّبِ

هـ - ومما أورد أبو عبيدة لامرئ القيس:

نجد البيت الأول ليس في هذه القصيدة، وقد ورد صدره في قصيدة أخرى،

وتماثل البيت^(٥٨):

وَقَدْ أَعْتَدِي قَبْلَ الْعُطَاسِ بِهَيْكَلِ شَدِيدِ مَشَكِّ الْجَنْبِ فَعَمِ الْمُتَنَطِّقِ

قوله: شَدِيدٌ مَشَكَّ الْجَنْبِ: يعني شَدِيدًا مَعْرِزَ الْجَنْبِ فِي الصُّلْبِ. وقوله: فَعَمُّ الْمُنْطَقِ: أي مُتَلَمِّئُ الْجَوْفِ.

و- ورد البيت الثاني بالرواية الآتية:

وَمُسْتَفْلِكُ الدَّفْرَى كَأَنَّ عِنَانَهُ وَ مَثْنَاتُهُ فِي رَأْسِ جِدْعٍ مُشَدَّبٍ^(٥٩)
ويظهر اختلاف الألفاظ بين الروایتين .

ز- لم يرد البيت السادس في قصيدة امرئ القيس وهو:

وَعَيْنَانِ كَالْمَاوِيَتَيْنِ وَ مَحْجَرٌ إِلَى سَنَدٍ مِثْلِ الصَّفِيحِ الْمُنْصَبِ
ح- ورد البيت العاشر بالرواية الآتية:

فَلِلْسَاقِ أَهْوَابٌ وَلِلْسَوْطِ دِرَّةٌ وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَهْوَجٍ مَنَعَبِ

* وبعد هذه المقارنة بين النصين يتبين إسهام أبي عبيدة في الحديث عن قضية النحل من جهة، وإسهام الرواة الذي أشار إليه ابن سلاّم من جهة أخرى، فقد كان بعضهم كحاطب ليلٍ.

وجاء في «كتاب الخيل» قول المؤلف: قال أبو عبيدة^(٦٠):

« قال يزيد بن زبّة الثقفي والناس يحملونها على أبي دواد: «من الهزج»:

١- وَأَحْوَى سَلِسِ الْمَرْسِ — — — — — مِنْ مِثْلِ الصَّدَعِ الشَّعْبِ

- قوله: الصَّدَعُ: الفتى القوي من الأوعال. الشَّعْبُ: تباعد ما بين القرنين.

(٥٩) المستفلك: المستدير كالفلكة. و الدفري: عظم ناتئ خلف الأذن. المثناة: الحبل المشدود في

رأسه. المشدب: الذي نزع شوكة.

(٦٠) كتاب الخيل: ٣٠٤.

٢- سَمَا فَوْقَ مُنَيَّفَاتٍ طَوَالٍ كَالْقَنَاسُ لِبِ

قوله: القنا السلب: الرماح الطويلة، ومفرده سلب.

٣- طَوِيلٍ «العِنَاقِ» عُنْجُوجٍ أَشَقُّ أَصْمَعِ الكَعْبِ

قوله: العنجوج: الرأع من الخيل. الأشق: الطويل. الأصمع: الكعب الأصمع اللطيف المستوي.

٤- «سَلِيمٍ نَائِلٌ أَنُّ - - - جَلَةٌ فِي تُنَنٍ هُلْبِ»

٥- عَالِي لَأَمٍ أَصَمٍ مُضْ - - - مَرِ الْأَشْعَبِ كَالْقَعْبِ

قوله: على لأم: اللأم الشديد من كل شيء. القعب: القدح الصغير.

٦- «لَهُ بَيْنَ حَوَامِيهِ نُسُورٌ كَنَوَى الْقَسْبِ»

قوله: الحوامي: ميامين الفرس ومياسره. وحممة النسر: لحممة صلبة في باطن الحافر. القسب: تمر يابس صلب النواة.

٧- مُعَالِي شَنِجِ الْأَنْسَاءِ ءِ سَامٍ خُرْشُعِ الْجَنْبِ

قوله: الأنساء: جمع نسا وهو عرق يخرج من الورك حتى يبلغ الحافر. وفسس شنج النساء: منقبضة. وخرشع الجنب: منقبضة.

٨- طَوَى بَيْنَ الشَّرْسَيْفِ إِلَى الْمُنْقَبِ فَالْقُنْبِ

قوله: الشراسيف: أطراف أضلاع الصدر. التي تُشرف على البطن. والمنقب: الموضع الذي ينقبه البيطار من بطن الدابة. والقنب: جراب قضيب الدابة.

٩- {يِيُوضُ الْمَلْجَمَ الْقَائِدَ ذِي جَدِّ وَذِي شَعْبِ}

١٠- «عَتِيدُ الشَّدِّ وَالتَّقْرِيبِ - - - وَالْإِحْضَارِ وَالعَقْبِ»

قوله: عَيْدُ الشَّدِّ: شَدِيدُ الْخَلْقِ مُعَدٌّ لِلْجَرِيِّ. وَالتَّقْرِيبُ وَالْإِحْضَارُ وَالْعَقْبُ:
أنواعٌ مِنَ الْعَدُوِّ.

١١- رَجِيْبُ الْجَوْفِ وَالشَّدِّ قَيْنِ وَالْمَنْخِرِ كَالْوَرْبِ

١٢- صَلِيْبِ الْأُذُنِ وَالْكَأِ هَلِ وَالْمَوْقِفِ الْعَجْبِ

قوله: الْمَوْقِفُ: نُقْرَةُ الْخَاصِرَةِ. وَالْعَجْبُ: أَصْلُ الذَّنْبِ.

١٣- «يَزِينُ الدَّارَ مَرْبُوطًا وَيَشْفِي قَرَمَ الرِّكْبِ».

وقد أورد أبو عبيدة النص السابق في (كتاب الخيل)، وقيدته بالعبارة التي وردت
في بدايته.

وَمَنْ يَنْظُرُ فِي «كِتَابِ الْأَغَانِي» لِأَبِي الْفَرَجِ الْأَصْفَهَانِيِّ «ت ٣٥٦ هـ» يَجِدُ
أَخْبَارَ يَزِيدَ بْنِ ضَبَّةَ وَنَسَبَهُ^(٦١)، وَالْأَبْيَاتُ السَّابِقَةَ مَنْسُوبَةً إِلَيْهِ مَعَ قِصَّتِهَا وَتَبْلُغُ
تِسْعَةَ عَشَرَ بَيْتًا، وَوَرَدَتِ الْأَبْيَاتُ الْآتِيَةُ زِيَادَةً عَلَى مَا أوردَهُ أَبُو عُبَيْدَةَ:

«عَرِيضُ الْخَدِّ وَالْجُبْهُةُ ————— عِةَ وَالْبِرْكَةِ وَالْهَلْبِ

قوله: البركة: الصدر. والهلْبُ: شعرُ الذَّنْبِ.

إِذَا مَا حَنَّتْهُ حَاثٌ يُيَارِي الرِّيحَ فِي غَرْبِ

قوله: فِي غَرْبِ: غَرْبُ الْفَرَسِ: حَدَّتُهُ وَنَشَاطُهُ.

وَإِنْ وَجَّهَهُ أَشْرَرُ عَ كَالْخُدْرُوفِ فِي الثَّقَبِ

قوله: الْخُدْرُوفُ: شَيْءٌ يُدَوِّرُهُ الصَّبِيُّ فَيَسْمَعُ لَهُ دَوِيًّا.

وَقَفَّاهُنَّ كَالْأَجْدَدِ لَ مَا انْضَمَّ لِلصَّرْبِ

وَإِلَى الطَّعْنِ يَخْتَارُ جَوَاشِنَ بُدْنِ قُبِّ

(٦١) الأغاني: ٧ / ٧٢ وما بعدها.

تَرَى كُلَّ مُدِيدٍ قَا ئِمَّا يَلْهَتْ كَالْكَلْبِ
قوله: المدل: الجريء.

كَأَنَّ الْمَاءَ فِي الْأَعْطَا فِي مِنْهُ قَطْعُ الْعُطْبِ
قوله: العطب: القطن.

كَأَنَّ الدَّمَ فِي النَّخْرِ قَدْ أَلَّ بِالْحَضْبِ.
قال أبو الفرج^(٦٢): « فقال له الوليد: أحسنت يا يزيد الوصف وأجدته، فاجعل لقصيدتك تشبيها وأعطه الغزير وعمر الوادي حتى يُعنيا فيه فقال:

إِلَى هِنْدٍ صَبَا قَلْبِي وَهِنْدٌ مِثْلَهَا يُضْبِي
وَهِنْدٌ غَادَةٌ غَيْدَا ءَمِنْ جُرْثُومَةٍ غَلْبِ
وَمَا إِنْ وَجَدَ النَّاسُ مِنْ الْأَدْوَاءِ كَالْحُسْبِ
لَقَدْ لَجَّ بِهَا الْإِعْرَا ضُ وَالْهَجْرُ بِلا ذَنْبِ
وَلَمَّا أَفْضِ مِنْ هِنْدٍ وَمِنْ جَارَاتِهَا نَحْبِي^(٦٣)
أَرَى وَجْدِي بَهْنِدَا ئِمَّا يَزْدَادُ عَن غَبِّ
١٤- وَقَدْ أَطَوَّلْتُ إِعْرَاصَا وَمَا بَغْضُ هَمِّ طَبِّي^(٦٤)

وَلَكِنْ رِقْبَةُ الْأَعْمَا - - - - - يَنْ قَدْ تَحْجِزُ ذَا اللَّبِ
وَرَغْمُ الْكَاشِحِ الرَّاغِمَا - - - - - فِيهَا أَيَسْرُ الْخَطْبِ
قال: ودفع هذه الأبيات إلى المغنين فغنوه فيها.»

(٦٢) الأغانى: ٧ / ٧٧.

(٦٣) النحب: هنا الحاجة.

(٦٤) الطب: العادة.

ومن المقارنة بين القصيدتين نجد أبياتاً قد وردت في كلٍّ منهما؛ وجاءت بروايةٍ واحدةٍ، ولا يوجد ما يشير إلى تنازع نسبةٍ لأي بيتٍ منها. وهي (٦٥):

«سَلِيمٌ نَائِلٌ أَنبُلٌ - - - جَلُهُ فِي ثُنَنِ هُلْبٍ»
«لَهُ بَيْنَ حَوَامِيهِ نُسُورٌ كَنَوَى الْقَسْبِ»
«عَيْدُ الشَّدِّ وَالتَّقْرِيبِ - - - بِ وَالْإِحْضَارِ وَالْعَقْبِ»
«يَزِينُ الدَّارَ مَرْبُوطًا وَيَشْفِي قَرَمَ الرِّكْبِ»
«عَرِيضُ الحَدِّ وَالجِبْهَةِ - - - عِ وَالرِّكَةِ وَالهُلْبِ»

أمَّا الزمان الذي عاش فيه الشاعران فإنَّ أبا دُواد الإيادي من شعراء العصر الجاهلي، ويزيد بن ضَبَّة من شعراء عصر بني أمية. ولعلَّ مضمون القصيدتين، واتفاقهما في الوزن و الروي، هو ما جعل بعض الرواة يخلطون في نسبة بعض الأبيات. ولعلَّ في النصوص التي تقدَّمت ما يؤكد سبق أبي عبيدة في الحديث عن قضية النحل التي تُعدُّ من أهمِّ قضايا النقد الأدبي عند العرب، وتبيِّن أثره في:

أ- كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجُمحي.

ب- المصادر الأدبية التي عرَّضت لرواية الشعر، وما يتصلُّ به.

فقد أشار إلى أبيات بعينها كما في معلقة امرئ القيس، وقصيدة مالك بن الرب، وذكر قصائد نحلها الرواة غير شعرائها كما في قصيدة أعشى همدان، وقصيدة إبراهيم بن بشير الأنصاري.

وذكر قصائد قد خلط الرواة أبياتها بقصائد أخرى كما في قصيدة يزيد بن

ضَبَّة الثقفي.

(٦٥) شعر أبي دواد الإيادي: ٢٨٥. أورد الأبيات: ٢، ٤، ٥ مع اختلاف في الترتيب.

الرِّسَالَةُ وَأَوْرُوقُ الرَّجُلِ

- أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها: أبو محمد الأعرابي (الأسود الغندجاني) تحقيق: محمد علي سلطاني، مؤسسة الرسالة، تاريخ المقدمة ١٩٨١ م.
- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: د. إبراهيم السعافين/ بكر عباس، ط ٢، دار صادر، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤ م.
- أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها: ابن الكلبي، تحقيق: أحمد كمال زكي، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٥ م.
- الأنوار ومحاسن الأشعار: أبو الحسن علي بن محمد بن المطهر العدوي، المعروف بالشمشاطي، تحقيق: د. السيد محمد يوسف، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ١٩٧٧ م.
- التاريخ الكبير: البخاري. تاريخ المقدمة، ١٩٨٦ م.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. إحسان عباس، ط ٣، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١ م.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: طه أحمد إبراهيم، المكتبة العربية، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١ م.
- التفكير النقدي عند العرب: د. عيسى علي العاكوب، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧ م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تحقيق: بشار عواد، ط ٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤ م.
- جمهرة أشعار العرب: أبو زيد محمد بن الخطاب القرشي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

- الحلل في شرح أبيات الجمل: ابن السيد البطليوسي، تحقيق: د. مصطفى إمام، ط ١، القاهرة، ١٩٧٩ م.
- حلية المحاضرة: أبو علي محمد الحسن بن المظفر الحاتمي، تحقيق: د. جعفر الكتاني، وزارة الثقافة و الإعلام، العراق، ١٩٧٩ م.
- خزانة الأدب: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٤، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- ديوان امرئ القيس: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٥، دار المعارف، مصر، تاريخ الإيداع، ١٩٩٠ م.
- ديوان الحطيئة (رواية و شرح ابن السكيت)، تحقيق: نعمان أمين طه، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- ديوان شعراء بني كلب بن وبرة، صنعة: د. شفيق البيطار، ط ١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢ م.
- ديوان عَلْقَمَةَ الفحل، تحقيق: لطفي الصقال / درية الخطيب، مراجعة: د. فخر الدين قباوة، ط ١، دار الكتاب العربي، حلب، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م.
- ذيل تاريخ بغداد: ابن النجار البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- زهر الأكم في الأمثال والحكم: الحسن اليوسي، تحقيق: د. محمد حجي / د. محمد الأخضر، ط ١، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن، و محمد الزفاف، و محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.
- شعر أبي دواد الإيادي مطبوع مع دراسات في الأدب العربي، جمع وتحقيق: غوستاف غرنباوم، ترجمة: إحسان عباس و آخرون، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩.
- شعراء الواحدة: نعمان ماهر الكنعاني، دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٧ م.

- الشَّعر و الشُّعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م .
- الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر العربي، تاريخ الإيداع ١٩٧١ م .
- طبقات فحول الشُّعراء: ابن سَلَّام الجُمَحِيّ، قرأه: محمود محمد شاكر، نشر دار المدني، جدة .
- كتاب الحيوان: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م .
- كتاب الخيل: أبو عُبَيْدَةَ مَعْمَر بن المثنى، تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد، ط١، القاهرة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .
- كتاب القوافي: أبو يعلى عبد الباقي بن عبد الله بن المُحَسِّن التنوخي، تحقيق: د. عوني عبد الرؤوف، ط٢، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨ م .
- المعارف: ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. ثروت عكاشة، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩ م .
- الفضليات: الفضل الضبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر/ عبد السلام هارون، ط٣، دار المعارف، مصر ١٩٦٤ م .
- المؤلف والمختلف: أبو القاسم الحسن بن بشير الأمدي، تصحيح: كرنكو، مطبوع مع معجم الشُّعراء: المرزباني، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٢ م .
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، تاريخ المقدّمة، ١٤٨٦ هـ / ١٩٦٧ م .
- نسب معد و اليمن الكبير: هشام أبو المنذر محمد بن السائب الكلبي، تحقيق: محمد فردوس العظم، دار اليقظة العربية، دمشق .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس .

المقالات والآراء

تعقيب على «نقد صفحات لغوية»

د. مكّي الحسني (*)

نشرت هذه المجلة في الجزء الرابع من المجلد ٨٦/ في باب المقالات والآراء، مقالاً للزميل المجمعّي الدكتور ممدوح خسارة، انتقد فيه خمس مسائل وردت في كتابي (صفحات لغوية) وهو الكتاب الثاني الذي كرّمني المجمع بإصداره.

ضمّ هذا الكتاب «الصفحات» التي سبق أن نشرتها مجلة المجمع مشكورة في باب (المقالات والآراء) في اثني عشر جزءاً (عددًا) بدءاً من المجلد ٨٢/ ٤ (تشرين الأول ٢٠٠٧) حتى المجلد ٨٥/ ٣ (تموز ٢٠١٠) على امتداد ثلاث سنوات تقريباً، لم أسمع خلالها من زملائي المجمعيين (ولامن غيرهم) أيّ تعليق إيجابي أو سلبي على هذه الصفحات...

و الآن جاء «نقد» د. خسارة للكتاب!

حين قرأت عنوان المقال واسم الكاتب الزميل، توقعت أن يكون الكلام موضوعياً، وأن يذكر ما للكتاب وما عليه (في رأيه) بحيث أفيد أنا والقراء من ملاحظاته إن كانت في محلّها... وقد جرى العرف أن يُوطئ الناقد - ولو كان لا يعرف المؤلف شخصياً - بشيء من الشناء في الأقل على الكتاب موضوع النقد، ثم يبادر إلى إبداء ملاحظاته برفق وموضوعية. هذا ما تقتضيه حرمة البحث والأمانة العلمية. ولكن - ويا للأسف - خاب ظني: ذلك أن الزميل الكريم لم يكن دقيقاً في نقل الكلام المقبوس من «صفحتي اللغوية»، وكان يفهم

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

كلامي فهماً عجبياً، فيقولني ما لم أقل، أو يجتزئ عبارة من كلامي ثم يكمل من عنده! وهذا ما سيتضح للقارئ قريباً...

فقد بدأ مقاله بالقول: «قد يسبق إلى ذهن بعضهم أن ما ورد في الكتاب من أقوال وأحكام يمثل آراء المجمع،...، ولكن الثابت أن آراء المجمع تمثلها قراراته التي تقرّها مؤتمراته بعد أن تكون قد بُحِثت في لجانه العلمية المتخصّصة وفي مجلسه.

هذا التحفظ ليس في محلّه، لأنني كتبت مقالاتي في مجلة المجمع باسمي قبل وبعد انتخابي أميناً عاماً للمجمع. ولم يرد في كلامي أيّ إشارة تُؤهم أن ما أقوله يمثل آراء أعضاء المجمع الآخرين. ومن المعلوم أن كل مقال أو كتاب يُنشر إنما يعبر عن آراء كاتبه ومؤلفه. أما قرارات المجمع فسوف أتحدث عنها فيما بعد.

ثم قال د. خسارة (صفحة ١١٣٦) «إن أبحاث الكتاب يمكن أن تصنّف تحت ضربين:

الأول: يشمل كلمات أنكرها الباحث وخطأها، وهي أَدْخُل في الصرف والدلالة.

الثاني: ويشمل التذكير بأحكام نحوية ثابتة مبسوطة في كتب النحو... ولا أجد

خلافاً مع الباحث الفاضل فيما ذهب إليه في الضرب الثاني.»

يريد الناقد أن يقول إن الضرب الثاني هو مجرد نقل أحكام نحوية، ليس فيه أيّ مزيّة، وإن مواده لم تتعرض لتشويه أو تحريف، ولا اعتراض على صحتها. ولم يشأ أن يذكر شيئاً عن طريقة عرضها الجديدة التي تُيسر على الباحث الوصول إلى مبتغاه في لحظات، بفضل الجداول والتبويب السهل، بدلاً من تقليب عشرات الصفحات في كتب النحو! لعلّ د. خسارة وجد صعوبة بالغة في الثناء على هذه الطريقة الجديدة، وفُضِّل أن يقول (ص ١١٣٦): «يمكن أن يُسلك هذا الكتاب مع كتابه السابق (نحو كتابة علمية) في عداد كتب التصحيح اللغوي التي تجاوزت المئة لهذا العصر.»

أليس غريباً ومستهجناً أن يورد د. خسارة اسم كتابي الأول، الذي صدر أيضاً عن مجمع اللغة العربية، هكذا: (نحو كتابة علمية)! مع أن عنوان الكتاب هو (نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية)؟ هل هذا متعارفٌ لدى النقاد؟!

كتابي الأول قرّظه الزميل المجمعى الكريم الدكتور عبد الإله نبهان في جريدة «الأسبوع الأدبي»، فكتب عنه نحواً من خمس صفحات من القطع المتوسط. وكان زميلٌ مجعبي آخر (هو الأستاذ الفاضل مروان البواب، الذي عمل في ميدان التصحيح اللغوي، فاطّل على أكثر من عشرين كتاباً في هذا الباب، ووضع كتاباً عنوانه «دليل الأخطاء الشائعة في الكتابة والنطق») قال لي: «إن النهج المتبع في كتاب «نحو إتقان الكتابة...» غير مسبوق، لأنه لا يكتفي ببيان علة الخطأ، وإنما يورد أبدأً كثيرة ليختار منها الكاتب ما يناسب المقام، وفي هذا خدمة كبيرة له. كل ذلك فضلاً على ما جاء فيه من مواد جديدة لم يسبق أن بُحث فيها».

وأنتى خطيًّا على كتابي الأول هذا أربعة أعضاء مجمعين آخرين، عاملين ومراسلين، وبعض أساتذة كلية الآداب بدمشق. أما د. خسارة فرأى أن يخالف زملاءه المجمعين والآخرين جميعاً، ولم يطاوعه قلمه على أن ينوّه بالكتاب ولو بكلمة واحدة، واكتفى بأن ألحقه مع كتابي الآخر (صفحات لغوية) بمجموعة كتب التصحيح اللغوي، التي تجاوز عددها المئة كما قال، موحياً للقارئ أنه لا مزية لهم!

صدرت الطبعة الأولى من كتابي «نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية» في ٢٥/٥/٢٠٠٩ م. وبعد سنة واحدة نُفِدت نسخته، فرأت إدارة المجمع إعادة طبعه، ولكن تأخرت المطبعة في تنفيذ الطلب، فصدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في أوائل عام ٢٠١١ م. وكان السيد رئيس مجمعنا قد تسلّم في ١٢/٨/٢٠١٠ م. رسالة من السيد الأستاذ الدكتور أبو القاسم البدرى، مدير إدارة العلوم والبحث العلمي في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

جاء فيها: «اطلعنا بمزيد من التقدير على محتويات المطبوع الصادر عن مجمعكم الموقر والموسوم بـ «نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية» لمؤلفه أمين عام المجمع سعادة الأستاذ الدكتور مكي الحسيني،...، ورغبة في الاستفادة من محتويات هذا المطبوع الهام، فإننا نود دراسة إمكان التعاون مع مجمعكم الموقر من أجل إعادة طباعة عشرة آلاف نسخة من هذا المطبوع،...، لتوزيعها على جميع اللجان الوطنية للتربية والثقافة والعلوم بالدول العربية،...»

وقد حالت الأحداث التي وقعت في تونس الشقيقة دون تنفيذ ما اتفقت المنظمة المذكورة

(الألكسو) عليه مع مجمعنا حتى الآن... (*)

قرَّط أيضاً هذا الكتاب [بعد أن اطلع عليه على الشبكة في موقع «الشبكة الريفية» (ريف نت)] رجلٌ لم يسبق لي أن رأيته أو سمعت به: إنه العلامة الشيخ فريد بن صلاح الهاشمي، الشهير بـ «فريد الدين آيدن» شيخ مشايخ الديار التركية وهو - كما علمت - من العلماء والمؤلفين والمدققين، والدعاة العاملين. علَّق هذا الرجل الفاضل على الكتاب بما يلي:

«وقفْتُ على قبسٍ من سطور الكتاب الموسوم «إتقان الكتابة باللغة العربية» للعالم المبجل الدكتور مكي الحسيني، حفظه الله، وبني من السرور ما يجلُّ عن الوصف. ياله من كتاب، ولِنِعَمِ القلمِ المدرِّز الذي أفاض علينا هذا القدر العظيم من الدلالة والإرشاد في سطور وجيزة. تلميحاته إلى عظمة اللغة العربية ومكانتها وعالميتها، ونقده الموجه إلى الذين يتغافلون عن هذه الحقيقة، وكشفه عن الأخطاء الشائعة على لسان أبنائها، تبلغ من القيمة العلمية ما لا يكافئها المدحُ مهما بالغ فيه المُعجَب. فهنيئاً لهذا العالمِ الفذِّ في تبُّعهِ الواعي ومزيداً من العطاء».

(*) طُبِعَ الكتاب أخيراً في تونس، بدعمٍ من «جمعية الدعوة الإسلامية العالمية» التي وُضِعَ شعارها على الغلاف بجانب شعاريّ مجمعنا والألكسو. وقد تسلَّمتُ في ٨/١/٢٠١٣ نسخة واحدة من الكتاب، حملها إلي صديقي أ.د. زيد العسَّاف، مدير «المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر بدمشق» والتابع للألكسو.

أما الضرب الأول فمَهَّدَ د.خسارة لنقد مسائله بالتعليق على شيء مما قلته في مقدمة الكتاب ونصّه: «ولستُ من أنصار التشدد والغلوّ حين يصير حَجْرًا على العقول والأذواق، ولكنني أؤيد التشدد المستنير الذي يدعو المترخّصين إلى عدم الانفلات من الضوابط التي لا قوام لأيّ لغةٍ إلاّ بها».

هذا ما قلته، وهو واضح كل الوضوح. ولكن د.خسارة علّق على كلامي قائلاً: «وإذا كان الكاتب الكريم يصف نفسه بالمتشدد المستنير فلا أحد يصف نفسه بالمتشدد المستعتم!»
أولاً: أنا لم أصف نفسي بالمتشدد المستنير، وما كان ينبغي له أن يُغيّر كلامي. ثم هل هو يعارض التشدد المستنير ويؤيد الانفلات من الضوابط؟ ما الذي غاظه إذن من عبارتي تلك؟!
ثانياً: في النقد العلمي الجادّ، لا يُلجأ إلى أسلوب المناقضة (مستنير - مستعتم) فهذا غير مقبول! ليت د.خسارة لم ينزلق إلى هذا النمط من الكتابة!
والآن إلى اعتراضاته على مسائل الضرب الأول.

قال في (ص ١١٣٦) «ولكنني أخالفه الرأي فيما ذهب إليه من تخطئة كلمات (المصدّاقية، التّوعية، الأنف الذكر، لبيّ، استعمل)».

سبحان الله! لماذا يقولني ما لم أقلّ؟! أنا لم أخطئ (المصدّاقية والتّوعية) وإنما ذكرتُ أنه لا حاجة باللغة إليهما، كما سأبين بعد قليل. ثم هل يتصور أحد أن أخطئ (أنا أو غيري) ففعل (لبيّ أو استعمل)؟! ما هذا الكلام العجيب؟! الذي ذكرته هو مواضع استعمال هذين الفعلين استعمالاً صحيحاً، لا كما يستعملان في الجرائد... وأوردت نماذج من فصيح الكلام زيادةً في التوضيح.

١ - المصدّاقية

ذكر د.خسارة أنني «لا أرى مسوّغاً لاستعمال «المصدّاقية» لأن الوجه أن يقال: التصديقية أو

الصَّدِيقَةُ...» وهذا ما قلَّته حقًّا. ثم قَوْلِي ما لم أَقُلْ: [وَحُجَّتُهُ فِي ذَلِكَ أَنَّ مَعَاجِمَ اللُّغَةِ أوردت «مصدقاً» ولم تورد «مصدقية»] هل يجوز لمثل د. خسارة أن يفعل هذا؟ أنا لم أقل هذا الكلام! ثم أضاف «ولا حجة له في أن الكلمتين (صِدِيقَةٌ وَتَصْدِيقِيَّةٌ) هي (كذا) أَصْلٌ مِنْ «مصدقية»... والخلاف إذن هو في (أن لا حاجة إلى كلمة «مصدقية») والجواب: لماذا لم يقل: لا حاجة لكلمة «تصديقية» أيضاً ما دام عندنا المصدر الصناعي الآخر «صدقية»؟

ياسبحان الله! أولاً، أنا لا أرفض (المصدقية) لأنها غير واردة في المعاجم، فلماذا يلصق بي هذه «التهمة» الباطلة؟

ثم هو يستغرب قبولي (التصديقية والصدقية) وعدم قبولي (المصدقية)، كأن الكلمات الثلاث متكافئة ولها معنى واحد! وهذا يدعو إلى العجب! وَيَنْسُبُ إِلَيَّ ظُلْمًا (ص ١١٣٧) أن «دعوى وجود كلمة يُغني عن غيرها إذا كانت الكلمة بدالاتها، هي دعوى خارجة عن منطق اللغة... ولعل الباحث الكريم غلب عليه هنا منطق العلوم البحتة، أما اللغة فلها منطقها الخاص، الذي جعل العرب يجمعون كلمة (الأَجْمَةُ) على (أُجْمٌ وَأَجَمٌ وَأَجَامٌ وإِجَامٌ) مع أن جمعاً واحداً أو اثنين يكفيان للدلالة، فهلاً اعترض عليهم أن وضعوا خمسة جموع لكلمة ثانوية؟...» وهذا كلام لم أقل به! مع أنه أَقَرَّ (في ص ١١٣٧) بأن المصدر الصناعي تحديداً يجب أن يؤدي زيادة في المعنى على الكلمة التي صنَّع منها، وإذن «مصدقية» لا تكافئ «مصدقاً»!

المشكلة هي أن الزميل الكريم لم يدرك الفرق بين معاني الكلمات الثلاث. فتصديقية الشيء هي كونه قابلاً للتصديق، أي يمكن تصديقه، وصدقية الشيء هي كونه صدقاً. أما (المصدقية) فما معناها؟

جاء في معاجم اللغة: (مصدق الأمر: الدليل على صدقه. يقال: هذا مصدق ذلك، أي: هذا دليل على صدقه).

هذا يعني أن من يريد الحديث عن مصداق أمرٍ ما، عليه أن يورد الدليل على صدقه. على سبيل المثال، مصداق قوله تعالى في مستهل سورة الروم: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ ۝٢﴾ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ في بضع سنين... ﴿هو أن الفرس الذين غلبوا الروم أولاً، هزمهم الروم فعلاً في السنة السابعة من الالتقاء الأول، وهذا هو الدليل. [من المعلوم أن البضع في العدد: من الثلاث إلى التسع].

وإذا قبلنا جدلاً دعوى د. خسارة، التي سأفندّها لاحقاً، وهي أن (مصداق = مصداقية) فَلنُحلّلُ عبارة المجمع القاهري:

«مصداقية هذه الدولة صحيحة ومصداقية تلك غير صحيحة» أي، على طريقة د. خسارة: (مصداق هذه الدولة صحيح، ومصداق تلك غير صحيح). فإذا عوّضنا عن كلمة مصداق بمعناها المعجمي، صارت العبارة كما يلي: «الدليل على صدق هذه الدولة صحيح، والدليل على صدق تلك الدولة غير صحيح»، ويثور فوراً السؤال الآتي: أين هو هذا الدليل الذي حُكم عليه بأنه صحيح أو غير صحيح؟!؟

أهذا هو «منطق اللغة» الذي ذكره د. خسارة وطالب باحترامه، لأنه يخالف «منطق العلوم البحتة» الذي أتقده به؟!؟

قلتُ في «صفحتي اللغوية» [لا أعتقد أن مجمع القاهرة كان موفقاً في إجازته مثل هذا الكلام]. و«الكلام» المقصود هنا هو تلك العبارة المذكورة آنفاً!

إن إجلالي لمجمع القاهرة ولغيره من المجمع، وللعلماء الكبار لا يمنع من النقد، إذ لا يجوز تعطيل العقل عن العمل. ها هو ذا الدكتور شوقي ضيف رحمه الله، رئيس المجمع القاهري الأسبق، ينتقد في كتابه «تيسيرات لغوية» عدداً من قرارات المجمع القاهري نفسه، ويُعرب عن رغبته في تعديلها أو تغييرها. أفلا يحق لغير د. شوقي ضيف أن يُعمل فكرةً في قرارات المجمع؟

علمًا بأن قرارات مجمع القاهرة (خلافًا لقرارات لجنة اللغة العربية في مجمع دمشق التي سعى

عضو اللجنة د. خسارة لإصدارها باسم المجمع مع أنه لم يُصَوِّتَ عليها!) يجري التصويت عليها قبل إقرارها، ويُذكر في محاضر الجلسات أن القرار الفلاني أُقرَّ بالإجماع أو بالأكثرية، واعتراض عليه العضو الفلاني قائلاً...^(١)

لذا أعود فأقول: ما زلتُ أعتقد أن المجمع القاهري - ومن تابعه - لم يكن موفقاً في إجازة العبارة المذكورة. هذا رأيي، وأنا لا ألزم به أحداً، ومن حقي أن أضعه في كتابي ولا أسقطه منه كما اقترح د. خسارة! وبالمناسبة، هل نُسَقِطُ النحو الكوفي لأنه يخالف النحو البصري؟!

وإذا بدا مُعْتَرِضٍ أن يخالف رأيي، حَسُنَ به أن يقدم تعليلاً منطقيّاً سليماً، لا أن يعترض دفاعاً عما لا يستحق أن يُدافع عنه. وفي أثناء حديث د. خسارة عن المصدقية والمصدر الصناعي قال غامزاً: «التقدمية - وأرجو ألا يعترض عليها الباحث الكريم (يريدني أنا) - لا تعني التقدم فحسب، بل تعني أيضاً...».

يريد د. خسارة أن يُظهرني بمظهر الراض للمصدر الصناعي عموماً، لا المصدقية فقط، مع أن كتابي الأول - الذي قرأه د. خسارة - عرضتُ فيه لمسألة المصدر الصناعي ودلالاته اللغوية المختلفة، في العلوم الأساسية والتطبيقية خاصة، فكتبتُ في هذا الموضوع الفقرة (٣٧) التي شغلت سبع صفحات، وأوردت - على سبيل التوضيح - تعريفات دقيقة لأكثر من عشرين مصدراً صناعياً منها التقدمية (التي يرجوني د. خسارة ألا أعترض عليها)، الإنتاجية، الانفاقية، الاشتراكية، الشيوعية، الرأسمالية، الشخصية، الإباحية، العقلية، الخاصة، الخصوصية، الاحتفالية، الالتصاقية، النفاذية، المتاحية، الموثوقية، الجاهزية، السُمّية، المطيافية، الناقلية، إلخ...

(١) ناقش المؤتمر التاسع لمجمع اللغة العربية بدمشق هذه القرارات في ١/١٢/٢٠١٠ ولم يعترض على صحة أيٍّ منها، وإنما طلب إلى اللجنة إعادة النظر في صوغ بعض القرارات في ضوء ملاحظات الأعضاء. وقد أخذت اللجنة بذلك... (المجلة).

وكان غرضي من ذلك بيان الفرق في المعنى بين كلٍّ من هذه المصادر الصناعية والكلمة التي صُنِعَ منها، لأنَّ اللفظين غير متكافئين معنًى! خلافاً لما ذهب إليه د.خسارة، وأوردَ مثلاً على التكافؤ: أجم = أجم = آجام (وهذه كلها جمع أجمّة).

وهو يرى (ص ١١٣٨) أن «منطق اللغة» يقبل «أن التوسع في توليد الألفاظ المطابقة في المعنى أو المترادفة، للوفاء بحاجات التعبير البلاغي أو الشعري أو لمجرد التجديد، هو من مذاهب العربية!»!

لذا لا مانع في رأيه من قبول التكافؤ بين (المصدقية) و(المصداق) «فالتعبير البلاغي يقتضي ذلك»! مع أنه أقر (ص ١١٣٧) كما ذكرنا قبل قليل بأن المصدر الصناعي تحديداً يجب أن يؤدي زيادةً في المعنى على الكلمة التي صُنِعَ منها، فما هذا التناقض؟! لقد أجمع العلماء الثقات من أهل اللغة على أن المسموع عن العرب يستعمل ولا يقاس عليه، إلا للضرورة.

والمترادفات المثبتة في المعاجم (جموع أجمّة مثلاً) سُمِعَت عن العرب، ولا داعي لارتجال مترادفات جديدة لغير ضرورة مُلِحَّة.

وفي الدفاع عن «حاجات التعبير الشعري» وما يضطر إليه الشاعر، عرَّج الناقد على الضرورة الشعرية وعدّها من مذاهب العربية!!!

فذكر أن بعض النحاة أجازوا للحطيئة والعجاج وليد أشياء «عجيبة»، لكنه لم يذكر أن نحاةً ولغويين آخرين هاجموا بقوة هذه «الضرورة الشعرية»! لقد بحث في هذه المسألة أكابر العلماء كالخليل وسيبويه وابن قتيبة وابن جني وابن فارس والزمخشري وابن مالك... ولا حاجة بي هنا إلى عرض التفاصيل، وأكتفي بالقول: كل قاعدة في اللغة فللساعر «المضطر» أن يكسرها! هذه خلاصة آراء أنصار «الضرورة». والسؤال المهم هنا هو: هل ضاقت على العرب المعاصرين سُبُل التعبير الثري حتى «اضطروا» إلى ارتجال «المصدقية»!!!؟

ثم اتهمني د. خسارة بأني أضعف مصادر صناعية أخرى، مثل: «إمكانية، استمرارية، صوابية، إشكالية، نمطية» وحقيقة الأمر أنني وجهت إلى «لجنة اللغة العربية وعلومها» في المجمع - ود. خسارة عضو فيها- كتابين مؤرخين في ١٠/١٠/٢٠٠٩ م و ٢٧/١/٢٠١٠ م، رجوت فيها وضع تعريفات دقيقة للمصادر الصناعية التي ذكرها ولغيرها أيضاً، وبيان الفرق في المعنى بينها وبين الكلمات التي صنعت منها، ولكن اللجنة لم تفعل.

٢- استعمال، استعمال - استخدم، استخدام

قلت في (صفحات لغوية / ٥٧): «إن لغتنا جميلة جداً، ويتألق جمالها حين ينطق بها المجيدون، أو يكتب بها المتقنون. وتظهر الإجادة في حُسن استعمال ألفاظها، ويتجلى الإتقان في سبك هذه الألفاظ في تراكيب سليمة أصيلة...»

وقلت (ص ٦٥): «فعل (استخدم) مختص بالعاقل - وهذا ما أوردته المعاجم - وأما لغير العاقل فلغة غير فصيحة، والفصح (استعمل)».

ولست أول من أشار إلى هذا، فقد سبقني الأستاذ صبحي البصام، والأستاذ صلاح الدين الزعبلوي رحمهما الله، وهما ما هما^(٢)، وذكرت المراجع التي تضمنت كلامها.

(٢) (ما) تكون بمعنى (من). قال الإمام ابن جزي الغرناطي في «التسهيل لعلوم التنزيل» حين فسّر الآية الثالثة من سورة البلد: «ووالد وما ولد»: «لم يقل ومن ولد، إشارة إلى تعظيم المولود». وأشار الإمام الزمخشري في الكشف إلى أن في قوله تعالى: «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَّعَتْ» آل عمران/ ٣٦، «تعظيماً لموضوعها (يريد: لمولودها، م ح) وتجهيلاً لها بقدر ما وهب لها منه». والمقصود ب (ما) السيدة مريم أم سيدنا عيسى عليه السلام.

وكذلك فعل في تفسير الآية الثالثة من سورة الليل «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ① وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ② وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ③». فبعد أن أفسم تعالى بالليل والنهار أقسم بنفسه. قال الزمخشري: «(ما): القادر العظيم القدرة، الذي قدّر على خلق الذكر والأنثى». ولذا يقول الفصحاء عن إنسانٍ عظيم: ... وهو ما هو! [لا: وهو من هو].

ثم أوردت نماذج من كلام بعض الفصحاء، كالإمام عليّ بن أبي طالب، والإمام الزمخشري، والخليل بن أحمد، والجاحظ، والصاحب بن عباد وغيرهم، تؤكد أنهم لا يستعملون لغير العاقل إلا (استعمل). ولم يأت في كلام علماء عصر الاحتجاج - ولا في كلام الفصحاء من بعدهم بقرون - (استخدم) لغير العاقل، وهذا بعد استقراء واسع! وختمتُ كلامي عن فعل (استعمل) بالعبارة: «فمن توخّى اللغة العالية جارى الفصحاء».

هل في هذه العبارة تحريم أو تخطئة لاستعمال اللغة غير الفصيحة؟! أم هي دعوة، لمن يرغب في جعل لغته متينة عالية، إلى مجارة الفصحاء؟ فبماذا علّق الزميل الكريم د. خسارة على كلامي؟

قال (ص ١١٣٩): «تابع د. الحسني من سبقه في تخطئة هذه الكلمة (استخدم)... وعبارته في خلاصة بحثه مربكة إذ قال: فعل (استعمل) للعاقل وغيره، أما (استخدم) فللعاقل فقط. وهي عبارة تقضي بالتخطئة، وقال بعدها: «فمن توخّى اللغة العالية جارى الفصحاء». وهي عبارة تحكم بالتضعيف».

سبحان الله العظيم! أليس عجيباً جداً أن يفهم د. خسارة عبارة (لغة غير فصيحة) أنها (خطأ)؟! وأن يقول عن عبارة واضحة ناصعة إنها مربكة، وأن دعوتي إلى استعمال اللغة العالية تحكّم بضعف من لا يتوخّاها؟!!

وقال د. خسارة (ص ١١٣٩) «مجتهداً» «ولكننا نرى أن الفعل (استخدم) يستعمل للعاقل وغيره، وأدلتنا إلى ذلك ما يلي: ثم أورد ثلاثة «أدلة» وعشرة «شواهد» كلّها حجة عليه لا له! لأن طريقته في الاجتهاد غريبة عجيبة، وفي الاقتباس تقوم دائماً على اقتطاع العبارة «الشاهد» من سياقها، ليجعلها تشهد له، وهي في الحقيقة تنقض - في سياقها - ما يريد الوصول إليه. وفيما يلي البيان:

دليله الأول: قال (ص ١١٣٩): «جاء في اللسان: (خَدَمَ): «خَدَمَهُ يَخْدُمُهُ وَيَخْدُمُهُ: مَهْنَةٌ». وفيه في مادة (عمل): «العمل: المهنة... وجاء في التاج: «مَهْنَةٌ: خَدَمَةٌ. والعمل: المهنة». ويُفهم من هذا:

أن الخدمة والعمل يلتقيان في دلالة واحدة هي كلمة (المهنة). فإذا وَحَّدتَ بينهما دلالة المصدر، ألا يمكن التوحيد بينهما في الاستعمال، فيكون (استخَدَمَ) بمعنى (طَلَبَ العمل) أي (استعمل)، والعمل يقع من العاقل وغيره؟ انتهى كلامه!

أولاً: قوله «ويُفهم من هذا»، يريد أنه هو فَهَمَ من هذا...

ثانياً: إذا كانت «أدلة» د. خسارة على هذا النحو، فهذا كما يقال: تخديش في الرخام. والحمد لله أنه لم ينسب ذلك إلى منطق اللغة الخاص الذي تحدّث عنه في (ص ١١٣٨)!

وقياساً على «اجتهاده» هذا أقول:

(الجزء) عند العرب يكون لَقَطَعَ الصوف والشعر والنخل والزرع، لا يستعملونه إلا لتلك الأصناف. و(الجبُّ) عند العرب لَقَطَعَ الخُصِيَّة. وقد يأتينا أحد المتأثرين بمنطق د. خسارة فيقول: «جاء في التاج (جزز): جزَّ الصوف والشعر والحشيش والنخل والزرع يجرُّه جزًّا وجرَّةً، بالفتح فيها... قَطَعَهُ. وفيه في مادة (جب): الجبُّ: القَطْعُ. ويُفهم من هذا أن الجزَّ والجبَّ يلتقيان في دلالة واحدة هي (القَطْع).

فإذا وَحَّدتَ بينهما دلالة المصدر، ألا يمكن التوحيد بينهما في الاستعمال، فيكون الجبُّ للصوف والشعر، والجزُّ للخُصِيَّة؟! «ويا ضبيعة العربية وجهائها إذا ساد هذا المنطق الغريب المشوه للغة!

دليله الثاني: قال (ص ١١٤٠) «إن الخدمة تكون من غير العاقل، ودليل ذلك ما جاء في حديث عليٍّ وفاطمة رضي الله عنهما: (اسألي أباك خادماً [للمذكر والمؤنث] تقيك حرّاً

ما أنت فيه). فإذا كانت الآلة اليوم هي التي تقوم بوقاية الإنسان وإراحته، أليس يعني هذا أن الآلة هي خادم، مع أن الآلة ليست عاقلاً؟». انتهى كلامه.

أقول: العجب كل العجب من الطرائق التي يتبعها د. خسارة «الإثبات» ما يريد! فبناء على قاعدته الغربية العجيبة التي خرج بها علينا يمكنه القول عن المكنسة خادم! وعن الغسالة الآلية خادم! وعن... على كل حال، إذا نظرنا في هذا القول «الدليل» نجد أنه لا يصح دليلاً على ما يذهب إليه البتة، ولا يمكن قبول الاحتجاج بمثله. وفيما يلي البيان:

١- هذا الحديث غير موجود بهذا اللفظ!

٢- والحديث ضعيف لا خلاف في تضعيفه. (٣)

٣- والمعنى الذي ورد فيه، خلاف ما زعمه تماماً. ثم ما معنى إدراج [للمذكر والمؤنث]

ضمن سياق الحديث؟

لفظ الحديث عند الإمام أحمد «... فُقِدِمَ على رسول الله، (ﷺ) بسبي أو خَدَم، قال: فقلت لها: انطلقني إلى رسول الله (ﷺ) فاسأليه خادمًا يتيك حرًّا ما أنت فيه...».

ولفظه (يقيق) لا كما أورده صاحب التاج (تقيق) بالتأنيث، لأن المقصود بالخادم في هذا الحديث هو الإنسان، سواء أكان ذكراً أو أنثى، وهذا واضح من السياق.

ولا أدري لماذا أقحم د. خسارة مسألة الآلة معتمداً على هذا الحديث! وكيف فهم منه أن

الخدمة تكون من غير العاقل؟ ومن ثم جعله دليلاً على ما ذهب إليه!

هل فهم من قوله: «يقيق حرًّا ما أنت فيه» أن المقصود هو آلة تقي الإنسان من الحرِّ؟!!

ليس هذا هو المقصود في الحديث قطعاً، والسياق واضح، وإنما المراد من قوله: «حرًّا ما

أنت فيه» التعب والمشقة.

(٣) الحديث رواه الإمام أحمد وأبو داود، وهو حديث ضعيف. رواه (علي بن أعبد) مجهول لا يُعرف من

هو! قال الحافظ بن حجر في «تقريب التهذيب»: مجهول، وقد لا يسمى في الإسناد...

قال ابن الأثير: «وفي حديث عليّ [أنه قال لفاطمة رضي الله عنهما: لو أتيت النبي (ﷺ) فسألته خادمًا يقيك حرًا ما أنت فيه من العمل] وفي رواية [حرًا ما أنت فيه] يعني التَّعب والمشقة من خدمة البيت، لأن الحرارة مقرونة بهما، كما أن البرد مقرون بالراحة والسكون. والحرّ: الشاق المتعب»^(٤)

وقال في باب خدم: «وفي حديث فاطمة وعليّ رضي الله عنهما [أسألي أباك خادمًا يقيك حرًا ما أنت فيه] الخادم واحد الخدم، ويقع على الذكر والأنثى، لإجرائه مجرى الأسماء غير المأخوذة من الأفعال كحائض وعاتق».

دليله الثالث: قال (ص ١٤٠): (وَرَدَ فِي التَّاجِ: «هَذَا الْقَمِيصُ يَخْدُمُ سَنَةً»)، أَي أُسْنَدَتِ الخدمة لغير العاقل.

أقول: هذا «الدليل» مُقتطَعٌ من عبارة التاج، إذ قال في باب خدمه يخدمه: «وأيضًا جمع خادم ككاتب وكتبة، والخدمان بالضم جمع خادم، هكذا تقول العامة، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم ككثير وكثبان، ويقولون هذا القميص يخدم سنة، وثوب سخيّف لا يخدم، وهو مجاز!»
ومن المعلوم أن الفاعل المعنوي لـ (يقولون) هو عامة الناس، ولم ينسب التاج هذا الكلام إلى أحد الفصحاء! ومع ذلك استساغ د. خسارة اقتطاع الكلام من سياقه، وأجاز لنفسه أن ينسب للزبيدي (١٢٠٥ هـ) قولاً نصّ الزبيدي نفسه على كونه من كلام العامة! ثم رضي أن يحتجّ بكلام عوام القرن الثاني عشر الهجري!!

مع ملاحظة الفرق بين معنى خَدَمَ واستخدم!

وللفائدة أذكر أن الزبيدي في موسوعته (تاج العروس) لا يقول لغير العاقل إلا استعمل! وقد جمعت بسرعة اثني عشر مثالاً، وفيما يلي بعضها، (ومثلها كثير):

(٤) «النهاية في غريب الأثر» لابن الأثير في باب (حرر).

- ١- واستعمل الزمخشري هذه اللفظة في بعض خطب مؤلفاته.
 - ٢- واستعمل بعض النحويين الشوب في الحركات.
 - ٣- واستعمل أبو حنيفة المراتع في النعم.
 - ٤- وإن كان كل من شَرَى وباع يُستعمل في المعنيين.
 - ٥- وفي المحكم، الوقت: المقدار من الدهر، وأكثر ما يستعمل في الماضي. وقد استعمل في المستقبل، واستعمل سيبويه لفظ الوقت في المكان تشبيهاً بالوقت في الزمان.
- بعد تلك «الأدلة»... قال د. خسارة (ص ١١٤٠): «ولعل هذا ما شجّع الكتاب والأدباء بعد عصر الاحتجاج على استعمال كلمة استخدم للعاقل ولغيره، إذ تكررت كلمة (استخدم) آلاف المرات في كتب ما بعد عصر الاحتجاج لتدلّ على أن المُستخدَم ليس عاقلاً فحسب، وأهمها: أولاً: «قول ابن حزم في المحلّي (١١ / ٥٠٠): (فإن لم يفِ استخدم المأل في الباقي)».
- أقول: لا أدري كيف استساغ د. خسارة هذه العبارة «شاهدًا» على ما يريد، لأنه - على عادته - اقتطعها من سياقها، فمبناها لا يفهم منه شيء واضح!
- وإذا رجعنا إلى كتاب المحلّي لابن حزم (٤٥٦ هـ) نجد أن العبارة ليست كما زعم، وإنما هي بخلافه، وهي حُجّة عليه لاله!
- قال ابن حزم في باب الجنائيات: «وقال مالك: جناية العبد في الدماء والأموال سواء، فإن كان للعبد مالٌ فكلُّ ذلك في ماله، فإن لم يكن له مال فسيده مُحَيَّرٌ بين أن يفديه بأرش الجناية، أو بقدر المال أو يدفعه^(٥)، فإن جنى المُدبّر كذلك ففي ماله، فإن لم يفِ استخدم في الباقي»^(٦).
- هذه العبارة واضحة ومستقيمة، وهكذا وردت في النسخ المطبوعة والموجودة في المكتبات الرقمية. والمُدبّر هو العبد المملوك.

(٥) أي يُسلّمه لوليّ الجناية.

(٦) [المحلّي لابن حزم ٨ / ٢٩٠، تحقيق أحمد شاكر ط ٢، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م].

فالمُدبِّر إذا ارتكب جنائياً ما، فعليه أن يغرّمها من ماله، فإن لم يَفِ ماله بكامل الغرامة استخدمه وليّ الجناية بقيمة المال الذي بقي في ذمته.

ونرى أن د. خسارة - ليصل إلى مبتغاه - حَرَفَ العبارة وأقحم فيها لفظاً من عنده: (المال) لتساعده على الاحتجاج، ولو كانت في جملة عجماء لا يفهم منها أي معنى صحيح! وعكس الكلام: فالذي قاله ابن حزم: يستخدم العبد (العاقل) لا المال (غير العاقل) كما زعم! وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» الأول!

ملاحظة مهمة:

أجريت بحثاً حول (استخدم ويستخدم) مستعيناً بالحاسوب وبرنامج المكتبة الشاملة، فوضعت كتب التراث الدينية والتاريخية والأدبية واللغوية، من صدر الإسلام إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري وعددها / ٥٨٠٠ / كتاب تقريباً، في برنامج البحث، فتبين أن فعل (استخدم) تكرر / ١١٧٠ / مرة، وفعل (يستخدم) / ٢٠٣٢ / مرة، وكانت جميعها موافقة لما نصّ عليه المحققون من أهل اللغة، وهو أن استخدم لا تكون إلا للعاقل! فالهم إذن ليس تكرار الكلمة آلاف المرات في الكتب، وإنما حُسن استعمال الحاسوب والفهم الصحيح لكلام العلماء.

ثانياً: قول ابن قدامة في الشرح الكبير (٧٤ / ٤): «وإذا استخدم المشتري المبيع ففيه روايتان».

هنا أيضاً خطأ د. خسارة في فهم المراد من الكلام، لأن المقصود من المبيع في كلام ابن

قدامة هو العبد أو الجارية!

ذلك أن ابن قدامة كان يتكلم عن التصرف بالمبيع في مدة الاختيار، فقال: «وإن تصرف المشتري في المبيع في مدة الخيار بما ذكرنا ونحوه مما يختص الملك، كإعتاق العبد، وكتابته، ووطء الجارية، ومباشرتها، ولمسها بشهوة، ووقف المبيع، وركوب الدابة لحاجته، أو سكنى الدار، ورقّها، وحصاد الزرع، فما وجد من هذا فهو رضاء بالمبيع، ويظل به خياره...».

فهو لم يقل استخدم الدابة أو الدار أو الزرع...

ثم قال: «... وإن استخدم المشتري المبيع ففيه روايتان (إحداهما) لا يبطل خياره، قال أبو الصَّقر: قلتُ لأحمد: رجلٌ اشترى جاريةً، وله الخيارُ فيها يومين، فانطلق بها فغسلتُ رأسه، أو غمزتُ رجله، أو طحنتُ له أو خبزتُ، هل يستوجبها بذلك؟ قال لا، حتى يبلغ منها ما لا يحلُّ لغيره. قلتُ: فإن مشطها، أو خضبها، أو حفها، هل استوجبها بذلك؟ قال: قد بطل خياره لأنه وضع يده عليها. وذلك لأن الاستخدام لا يختص الملك، ويُراد به تجربة المبيع، فأشبهه ركوب الدابة ليعلم سيرها».

كما نرى، الفقيه يتحدث هنا عن صنف من أصناف المبيع وهو العبيد، فاستعمل فعل (استخدم) لأنه للعاقل، في حين أنه عندما يتحدث عن الأصناف الأخرى لم يستعمل (الاستخدام)؛ وللفائدة، إذا أورد الفقهاء في كتبهم مصطلح (الاستخدام) فهم يعنون استخدام العبيد والإماء (البشر!). جاء في «معجم لغة الفقهاء/ ٦٠»، لمحمد القلعي: «الاستخدام: اتخاذ الخادم/ طلب الخدمة employment».

وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» الثاني.

ثالثاً: قول الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٨٨): «استخدم القوتين».

هكذا أوردها د. خسارة، مقطوعة عن سياقها! إذ الأصل: استخدم القوتين واستعملهما في جانب الخير.

وإذا رجعنا إلى كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني (٥٤٨هـ) وجدنا كلامه عكس ما يريد د. خسارة، أي حجة عليه!

وهذا كلام الشهرستاني: «...أجابت الحنفاء بأن هذه المغالطة مثل الأولى حذو النعل بالنعل، فإن في طرف البشرية نفسين:

نفسٌ حيوانية لها قوتان: قوة الغضب، وقوة الشهوة.

ونفسٌ إنسانية لها قوتان: قوة علمية وقوة عملية.

وَيَتَبَيَّنُ القوتين لها أن تجمع وتمنع، وبهاتين القوتين لها أن تقسم الأمور وتفصل الأحوال، ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل فيختارُ العقلُ - الذي هو كالبصر الناظر له - من العقائد الحقَّ دون الباطل، ومن الأقوال الصدقَ دون الكذب، ومن الأفعال الخيرَ دون الشرِّ؛ ويختار [العقل] بقوَّته العملية من لوازم القوة الغضبية الشدة والشجاعة والحمية، دون الذلَّة والجبن والندالة، ويختار بها أيضاً من لوازم القوة الشهوية: التآلف والتودُّد والبذاعة دون الشرِّه والمهانة والحساسة...، وإذا بلغ هذا الكمال فقد استخدم القوتين واستعملهما في جانب الخير...».

كما نرى يتحدث الشهرستاني عن استخدام الإنسان صاحب العقل القوتين الغضبية والشهوية المودعتين في نفسه البشرية، فهو لا يتحدث عن قوة الثقالة الأرضية وقوة أرخميدس!! إن الشهرستاني لا يقول (استخدام) إلا للعاقل، ويفرق بينها وبين (استعمل). فمن كلامه (في الملل والنحل ٢ / ٣٤): «... إذ فيه من القوة العلمية والعملية ما يستعمل به الهياكل العلوية ويستخدم الأشخاص الروحانية... ودعا [فرعون] إلى نفسه فقال: ﴿أنا ربُّكم الأعلى﴾ ما علمتُ لكم من إله غيري» إذ رأى في نفسه قوة الاستعمال والاستخدام!

وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» الثالث!

رابعاً: قول الصفدي في الوافي بالوفيات (١ / ٩١١): «استخدم لفظ الذباب في معنيته». لم أتوقع أن يقع د. خسارة في مثل هذا الخطأ! ذلك أن الصفدي استعمل مصطلح (الاستخدام) الخاص بعلم البديع!

كان الصفدي (٧٦٤هـ) يترجم لأبي العلاء المعري فقال: (ومن شعره في الاستخدام، وهو نوع أشرف من التورية، يصف درعاً:

نثرة من ضمانها للقنا الخطط ... ي عند اللقاء نثر الكعوب
مثل وشي الوليد لانت وإن كا ... نت من الصنع مثل وشي حبيب
تلك مادية وما لد باب السي ... في والصفيف عندها من نصيب

قلت: استخدم لفظَ الدُّبَابِ في مَعْنِيهِ: الأول طرفُ السيف، والثاني الذباب الطائر المعروف وهو الدُّبَّانُ». انتهى كلام الصفدي.
[المادِّيَّةُ: الدرْعُ اللَّيْنَةُ].

فالصفدي يتكلم عن مصطلح (الاستخدام) الخاص بعلم البديع، وليس المقصود قطعاً الاستخدام بمعنى الاستعمال! وهذا معلوم عند أهل هذا الشأن. بل إنهم مرةً يسمّونه الاستخدام، وأخرى يسمّونه الاستخدام.
ولو وضعنا في عبارة الصفدي (استعمل) مكان (استخدم) لما استقامت العبارة، ولما أدّت المعنى المطلوب!

وقال الصفدي في كتابه «فُصُّ الختام عن التَّورِيَةِ والاستخدام»^(٧).
«(المشترك) إذا لزم استعماله في مفهوميه معاً فهو الاستخدام، وإن لزم في أحد مفهوميه في الظاهر مع لَمَحِ الآخر في الباطن فهو التورية» وسيأتي مزيد من البيان عند الحديث على «الشاهد» الخامس.

* المقصود بـ (المشترك) هنا، هو اللفظ له أكثر من معنى كالعَيْنِ للباصرة، وعين الماء، وعين الشمس، والجاوسوس، والمال...
وهذا يتبين سقوط «الشاهد» الرابع!

خامساً: قول الكفويّ في الكليات (٣/ ١٣٩): «استخدم الله سبحانه وتعالى لفظ الجلالة». هذا النص الذي أورده د.خسارة فيه تحريف واضح، إذ ليس له معنى! ولم أجده في كليات أبي البقاء بهذا اللفظ والسياق! ولكنه موجود في سياق آخر. ثم إن الكفوي (١٠٩٤ هـ) يتكلم هنا أيضاً عن مصطلح الاستخدام في البديع. قال في فصل الألف والسين: «الاستخدام هو أن يُؤْتَى بلفظ له معنيان فأكثر مراداً به أحد معانيه، ثم يؤتى بضميره مراداً به المعنى الآخر.

(٧) روى ذلك عنه ابن حجة الحموي في (خزانة الأدب) ١/ ١١٩.

وهذه طريقة السُّكَّاي وأتباعه، أو يراد بأحد ضميريه أحد المعنيين، ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر، وهذه طريقة بدر الدين بن مالك في (المصباح). فالأولى... كقوله تعالى: ﴿... لا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ ...﴾ [النساء / ٤٣]. استخدم سبحانه لفظة (الصلاة) لمعنيين أحدهما إقامة الصلاة، بقرينة (حتى تعلموا) والآخر موضع الصلاة، بقرينة ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾.

والاستخدام: استعمال مَعْنِي اللفظة معًا، بخلاف التورية، فإنها استعمال أحد معني اللفظة وإهمال الآخر» انتهى كلام الكفوي.

وهذا يتبين سقوط «الشاهد» الخامس!

سادسًا: قول العباسي في «معاهد التنصيص» (١/ ٢٢٤): «استخدم كثير من الشعراء لفظة الغضا».

أقول: إن عبد الرحيم العباسي (٩٦٣هـ) إنما كان يتكلم عن مصطلح (الاستخدام) في علم البديع أيضًا، فقال:

«فسقى الغضا والساكنيه وإن هُم شَبَّوهُ بين جوانحِ وقلوبِ
والغضا: شجرٌ معروف، واحده غضاة... والشاهد فيه الاستخدام أيضًا. فإنه أراد بأحد
الضميرين الراجعين إلى الغضا، وهو المجرور في الساكنيه، المكان، وهو أرض لبني كلاب
ووادٍ بَنَجْد، وبالأخر، وهو المنسوب في شَبَّوهُ، النار، أي أوقدوا في جوانحي نار الغضا،
يعني نار الهوى التي تشبه نار الغضا، وخصَّ الغضا دون غيره لأن جمره بطيء الانطفاء.
وقد استخدم كثير من الشعراء لفظة الغضا». انتهى كلام العباسي.

[شَبَّ النَّارَ: أوقدها بشعل الحطب].

فعبارة العباسي الأخيرة لا يعني بها البتة أن كثيرًا من الشعراء «استعمل» لفظة الغضا! ولو وضعنا (استعمل) مكان (استخدم) في عبارته لصارت لا فائدة منها وغير مقبولة.

و(الاستخدام) هنا لا علاقة له بالخدمة لا بمعناها الحقيقي، ولا بالاستعمال، وإنما هو مصطلح خاص بأحد المحسنات البديعية.

يقول أسامة بن منقذ في كتابه «البدیع في نقد الشعر» / ١٢٦: «اعلم أن الاستخدام هو أن يكون للكلمة معنيان فتحتاج إليهما، فتذكرها وحدها تحدم للمعنيين». ومعنى الكلام أن الكاتب والشاعر هو الذي يخدم المعنيين بإيراده كلمة واحدة، بدليل قوله: «فتحتاج إليهما فتذكرها وحدها». وإذا قيل إنَّ المقصود أن تلك الكلمة تحدم المعنيين فذاك بعيد، لأن الكلمة وحدها لا يمكن أن تحدم المعنيين، وإنما الكاتب هو الذي يمكنه ذلك بصوغ كلام فيه كلمات وضائر تعود على تلك الكلمة فيستفاد منها المعاني المقصودة.

والمُتصَفح لـ «معاهد التنصيص» يجد أن العباسي لا يستعمل (استخدم) مكان استعمل. وحين استعملها في موضعين كان يتكلم فيها عن أسلوب الاستخدام. أما في كلامه الآخر فكان يسير على الجادة! وفيما يلي شيء من كلامه:

قال (ص ١٠٨): ورد بأن لفظ الندى لا يكاد يستعمل في بذل النفس.

وقال (ص ٢٤٧): وقد استعمل امرؤ القيس هذا المعنى في شعره كثيراً.

وقال (ص ٢٥١): وقد استعمل أبو نؤاس معنى البيت ثانياً.

وقال (ص ٣٤٤): وله قصائد استعمل فيها التجنيس كثيراً... إلخ.

وكذلك فعل ابن منقذ:

- فقال في باب الالتجاء والمعازلة: وهو أن تستعمل اللفظة في غير موضعها من المعنى.

- وقال في باب الرشاقة والجهامة: وقالوا: الكلام ثلاثة أصناف: عامي، وخاصي،

ووحشي. فالعامي لا يستعمل لركاكنه، والوحشي لا يستعمل لجهامته، والخاصي يستعمل

لفصاحته وملاحظته... إلخ...

وهذا يتبين سقوط «الشاهد» السادس.

سابعاً: قول القلقشندي في صُبح الأعشى (١٢: ١٣٢): «استخدم كلَّ سيفٍ وقناة». هذا أيضاً لا يصلح حُجةً له!
أولاً: القلقشندي من رجال القرن التاسع الهجري (٨٢١ هـ) وهو يؤرخ لأحداثٍ قريبة من زمانه.

ثانياً: إذا كان د. خسارة يريد الاحتجاج بالقلقشندي فالنص المقتبس من كتابه ليس من كلامه أو صياغته! وإنما هو يروي ما كتبه بعض كتّاب السلاطين لعمّالهم، لأن كتابه خاص بذلك وعنوانه: (صُبح الأعشى في صناعة الإنشا)!

قال: «... وهذه نسخة مرسوم شريف بنصف إمرة (آلِ مرء)، كتب به لقناة بن نجاد في العشر الآخر (كذا) من شهر رمضان سنة ثلاث وثلاثين وسبعمئة من إنشاء المقر الشهابي بن فضل الله، وهي: الحمد لله الذي استخدم لنصرنا كلَّ سيفٍ وقناة، وكل سرعة وأناة، وكل مُتَّقَف تسلي جنائياته ويَعْذِب جناه، وكل ماض لا يَعُوقه عن مقاصده الصالحة يعوق وهو عبد مائة...».

فالنص هو لابن فضل الله وهو (العمري ٧٤٩ هـ). وفي كلامه تورية بديعية لطيفة: فهو يقصد بقناة رجلاً هو قناة بن نجاد الذي وُجِّه إليه الكتاب، لا القناة الأداة الحربية... والمقصود بـ (كلَّ سيف) كلَّ حامل سيف، أي كل مقاتل! ومعلوم أن المراد هو المعنى البعيد - الذي لا يغيب عن اللبيب - لا المعنى القريب. فكلمة (استخدم) أُسندت إلى قناة، الرجل لا إلى الرمح، وإلى حاملي السيوف!

وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» السابع.

ثامناً: قول لسان الدين ابن الخطيب في نُفح الطيب (٦/ ٤١٨): «استخدم الأسَل الطَّوال». روى المقرِّي في نفخ الطيب كلام لسان الدين (٧٧٦ هـ) الذي وَجَّههُ لشيخ الدولة [هو يحيى بن عمر بن رحو، وقد وُلَّاه السلطان يوسف بن إسماعيل رئاسة الجند المغربي، وهي

وظيفة شيخ الغزاة في الأندلس، فتولّاها في المدة [٧٤١-٧٦٤هـ]، وكان يثني عليه كثيراً ويمدحه بشدة. ومن كلامه: «... فإيا عَزَّ دولة، بك- يا جملة الكمال- قد استظهرت، وأذلت المعاند وقهرت...» ثم راح يُعَدُّ فضائله فقال: «... وجُودُ خَصْبِ الأيدي بحنَاءِ التَّبَرِّ، وعَزُّ استخدام الأسل الطَّوالِ بَراعٍ أَقلَّ من الشُّبرِ». [الأسل: الرِّماح. اليراع: القَصَب].

والملاحظ أن د. خسارة- على عادته- انتزع الكلام من سياقه، واجتزأ بذكر مقطع يُفهم منه أن شخصاً ما استخدم الأسل الطوال! والعبارة- في الحقيقة- ليست كذلك، وإنما أُسند فعل (استخدم) إلى (عزّ)! أفرأيتم إلى عزّ يستخدم الأسل!؟

المعنى المراد هو أن الممدوح (عز الدولة!) أنفذ أمره بالقلم (اليراع) فتلقاه فرسانٌ حملوا الأسل (الرماح) فأنجزوا ما أمر به. وهذا منتهى العزّ! ولا يستقيم المعنى بغير ذلك. وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» الثامن.

تاسعاً: قول البهاء زهير:

«أستخدِمُ الرِّيحَ في حَمَلِ السَّلامِ لَكُمْ كأنما أنا في عَصْرِي سَلِيمَانُ»

أقول: هذا بيتٌ من قصيدة لبهاء زهير (٦٥٦ هـ) مَطَّلَعُها:

أنتَ الحبيبُ ومالي عنكَ سُلوانُ	وفيكَ صَبَجَ عَلَيَّ الإنْسُ والجَانُ
قد قيل لي إن بعض الناس يعتبني	عرضي له دون كلِّ الناسِ مَجَّانُ
ويرسل الطيفَ جاسوسًا ليخبره	إن كان يُغمَضُ لي في الليلِ أجفانُ
فيا نسيماً الصبا أنتَ الرسولُ له	والله يعلمُ أني منك غيرانُ
بلغ سلامي إلى مَنْ لا أكلّمه	إني على ذلك الغضبانِ غضبانُ
لا يا رسولي، لا تذكرُ له غضبي	فذاك مني تمويهٌ وبهتانُ
أستخدِمُ الرِّيحَ في حَمَلِ السَّلامِ لَكُمْ	كأنما أنا في عَصْرِي سَلِيمَانُ

لقد لجأ الشاعر إلى المجاز، فأنزل غير العاقل منزلة العقلاء، وهذا واضح وكثير ومشهور في الشعر. فيتخيّل أن حبيبه يرسل الطيب (الحيال) جاسوساً، ويجعل هو من النسيم رسولاً، ويطلب منه إبلاغ السلام، وينهاه عن ذكر غضبه لحبيبه، وختم كلامه بأن جعل من الريح خادماً له يستخدمه لحمل السلام، فكأنه في زمانه مثل نبي الله سليمان الذي سخر الله له الريح تطيعه ولا تخالف أمره.

وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» التاسع.

عاشراً: قول القاضي الفاضل:

«قد استخدمت في الأفكار سري وما أطلقت لي بالوصل أجره»

أقول: هذا بيتٌ من قصيدة للقاضي الفاضل (٥٩٦هـ) يتحدث فيها عن محبوه ثم يخاطبه فيها. ومطلعها:

لعينيه على العُشاقِ إمرة	وليس لهم إذا ما جار نُصره
فأما الهجر منه فهو ألفٌ	وأما الوصل منه فهو نُدرة
.....
قد استخدمت في الأفكار سري	وما أطلقت لي بالوصل أجره

معنى هذا البيت: حبي إياك جعلك تعيش في سري وقلبي، فأنا أبداً أفكر فيك، فكأنني بفكري وسري خادمك، والخادم دائماً يلازم مخدومه، والخادم يأخذ عادة أجره على خدمته، وأنا كلُّ وجودي وقفُّ عليك ولا تؤدي إليّ شيئاً، فجدد عليّ بالوصل..

هذا هو مراد الشاعر، فعاد الاستخدام هنا للعاقل. وبهذا يتبين سقوط «الشاهد» العاشر والأخير! والعجيب أن د. خسارة تحدث في بداية «نقده» عن الشعراء والضرورة الشعرية وعن منطق اللغة الخاص! ثم نراه يتناسى كل ذلك، ويحمل كلام الشعراء على الحقيقة...

وبعد أن ساق تلك «الأدلة والشواهد»... ختم كلامه قائلاً:

«إذا كان الدكتور الحسني يتوخى لغة أعلى من لغة القاضي الفاضل ولغة ابن حزم، فذلك فضلٌ قد لا يؤتاه معظم الكتاب».

وأنا أقول: الذي أريده هو أن يرتقي الكتاب بلغتهم ويحاولوا مجازاة الفصحاء كي يصلوا إلى مرتبة يتمكّنون فيها من فهم كلام العلماء فهمًا صحيحًا. وأخصّ من الكتاب المتخصصين في اللغة العربية، فهؤلاء يجب أن تكون لغتهم مثلاً يحتذى، وقُدوةً لغيرهم. وإذا علموا أن هذا فصيح وذاك غير فصيح، فمن واجبه أن يأخذوا بالفصيح دون غيره!! إنهم باتباعهم هذا النهج يحافظون على سلامة اللغة، التي هي أمانة في أعناقهم قبل غيرهم.

٣- التوعية

نشرت مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (المجلد ٨٣، الجزء ٢) سنة ٢٠٠٨م. كلمة لي عن (التوعية) - أدرجتها في كتاب «صفحات لغوية» - قلت فيها إن هذه الكلمة لا وجود لها في لغتنا، ولكن فيها فعلٌ يؤدي المعنى المقصود تمامًا هو «بَصَّرَ»، ومصدره التبصير والتبصرة. وقلت إن «التبصرة» كلمة قرآنية، ففي التنزيل العزيز: ﴿تَبَصَّرَةٌ وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق - ٨] وأوردت معاني هذا الفعل، وذكرت حديثاً نبوياً نَصَمَنَهُ: «بَصَّرَ ابْنَ عَمِّكَ الْوَضُوءَ وَالسُّنَّةَ».

ثم نشرت مجلة مجمعنا بعد سنتين (المجلد ٨٥، الجزء الثالث) في تموز ٢٠١٠ كلمةً لصديقي الفاضل الأستاذ الدكتور مازن المبارك عن (التوعية)، أطلعت عليها قبل نشرها، فسألته: هل قرأت ما كتبتُ قبل سنتين عن هذه الكلمة؟ فأجابني بالنفي! وقد استغربت ذلك منه، لأنه عضو «لجنة المجلة» في مجمعنا!

بدأ د. خسارة الردّ على اعتراضي على (التوعية) بالإحالة على كلام الدكتور المبارك (ص ١١٤١) وهو: «بَحَثَ أَخْ كَرِيمٍ عَنِ كَلِمَةِ التَّوْعِيَةِ فِي الْمَعْجَمِ فَلَمْ يَجِدْهَا، فَرَفَضَ اسْتِعْمَالَهَا نَاعَتًا

إياها بأنها كلمة غير معجمية، وزاد على رفضها قوله إن فيها معنى التعبئة، وأن العرب يستعملون بمعناها كلمة التَّبَصْرَة، وخلاصة رأيه أن العرب لم يقولوا وَعَاَه توعيةً، وإنما قالوا: بَصْرَةٌ تَبَصْرَةٌ فلنقف عند ما قالوا.

أولاً: اعتراضي على (التوعية) ليس لأنها غير معجمية، وإنما لأنه لا حاجة بنا إليها، لوجود كلمة معجمية بديلة (تَبْصِير، تَبْصِرَة) تؤدي المعنى المقصود تماماً، علماً بأن معجمنا العربي محتاج إلى رَفْدِه بكلمات كثيرة مبتكرة تعبر عن معانٍ مستجدة لم يعرفها أسلافنا. ومن المقرر لدى كبار اللغويين المعاصرين أن العربية ليست مقصورة على ما جاء في المعجمات وحدها، بل لها مَظَانٌ أخرى يجب تَبْعُها والأخذ عنها، فضلاً على الطرائق المعتمدة لتطوير اللغة وإغنائها. ود. خسارة يعلم أن هذا رأيي. وإنما اعترضتُ لأني - كما ذكرت - لم أر حاجة إلى هذه الكلمة.

وقد اعترضتُ وأعترض لا على كلمات معجمية مثل (كَبِي، استعمل). كما ينسب إلي د. خسارة ظمناً حيث قال في (ص ١١٣٦): «ولكنني أخالفه الرأي فيما ذهب إليه من تحطئة كلمات (المصدقية، التوعية، الأنف الذكر، كَبِي، استعمل)» بل أعترض على استعمال الكلمات المعجمية استعمالاً غير صحيح (مثل الأفعال: استخدم، كَبِي، احتلى [بدلاً من خلا!]) مع بيان الاستعمال الصحيح لدى الفصحاء. إن كلامي لا يُلْزَم من لا يريد مجازاة الفصحاء، وهو يفيد من يريد إحسان التعبير بلغته والارتقاء بكتابته.

ثانياً: مع أن الدكتور المبارك صديقي وزميلي فليست أنا المقصود بقوله (بحث أخ كريم)، لأنني لم أَقُلْ في كلمتي عن (التوعية) إن فيها معنى (التعبئة) كما جاء في كلامه الذي تقدّم ذكره. - واعتراضي على (التوعية) ليس ناجماً أيضاً عن طريقة اشتقاق هذه الكلمة، فالطريقة قياسية لا يجهلها شدة العربية.

- لننظر الآن فيما تقوله المعاجم.

أولاً: مادة [ب ص ر]

١- لسان العرب: قال أبو إسحق: تُبَصَّرُهُمْ أي تُبَيِّنُهُمْ.

* التبصير: التعريف والإيضاح.

٢- متن اللغة: بَصَّرَهُ: عَرَفَهُ وأوضح له.

٣- المعجم الكبير (مجمع القاهرة): بَصَّرَهُ الأمر وبه تبصيراً وتبصراً: فَهَمَّهُ إياه ووضَّحَهُ له.

ثانياً: مادة [و ع ي]

١- لسان العرب: الْوَعِيُّ: حَفِظُ الْقَلْبِ الشَّيْءَ

* وعى الشيء والحديث يعيه وعياً: حفظه وفهمه وقبله.

* فلانٌ أوعى من فلان، أي: أَحْفَظُ وَأَفْهَمُ (منه)

٢- متن اللغة: وعى الحديث: حَفِظَهُ وَقَبَلَهُ (مجاز).

* الْوَعِيُّ: الحفظُ والتدبُّرُ [وأنخذ أهل العصر بمعنى الفهم، والانتباه لحفظ النفس والأمة].

٣- المعجم الكبير: لم يَصْدُرْ بعد المجلد الخاص بحرف الواو!

كما نرى التبصير هو التعريف والإيضاح والتبيين والتفهم. ولكن د. خسارة يقول:

(ص ١١٤٢) التبصرة للتصرف والتعامل!؟ ولم يبين لنا من أين أتى بهذا! وفرَّق د. خسارة بين

التوعية والتبصرة بقوله (ص ١١٤٢): «التوعية للفهم والحفظ، والتبصرة للتصرف والتعامل»

ولم يأت بشاهد واحد يؤكد هذا التفريق العجيب!

وألحَّ د. خسارة على وجود الفرق ليقنع القارئ بضرورة إدخال كلمة جديدة في اللغة،

لكنه - كما قلت - لم يذكر لنا مرجعاً يُعْتَدُّ به يقول: التبصرة للتصرف والتعامل! وقد رأينا ما

تقوله المعاجم!

أما ما خلص إليه د. المبارك، وتابَعه عليه د. خسارة، من صحة استعمال التوعية بمعنى الإِفهام، فهو ما قررته المعاجم من معاني التبصير والتبصرة! فما حاجتنا إلى «التوعية»؟

• وقع بين يديّ مقال في التعريب للّغويّ المعروف الشيخ إبراهيم اليازجي، نشره سنة ١٩٠٠م في مجلة «الضياء». وقد جاء في نهايته:

«نَقِفْ عند هذا القدر في التعريب، وهو كافٍ في مقام التبصرة!»

بقي أن أورد ما قاله لغويّ معروف هو الدكتور إبراهيم السامرائي في كتابه (التطوير اللغوي التاريخي / ١٣٥):

«وَعَى يُوعَى تَوْعِيَةً: كلامٌ مرتجلٌ لا أصل له».

٤- أَنفًا وَالْأَنفَ

هنا أيضًا لم يتوخَّ د. خسارة الدقة في كلامه، حين قال إني علّقتُ على بحثٍ للدكتور عبد الناصر إسماعيل عسّاف نشر في مجلة المجمع (المجلد ٨٢، الجزء ٤). البحث ليس للدكتور عسّاف، وإنما لكاتب آخر! وقد علّقتِ المجلة على قول الكاتب: «وَرَدَ في الموضوعين الأنفين» بحاشية جاء فيها: «الوجه أن يقال: الموضوعين المتقدمين / المذكورين أنفًا» فكتب د. عسّاف إلى المجلة تعليقًا طويلًا على الحاشية، نشر في المجلة (٣/٨٣) أَقَرَّ فيه بأن ما انتهى إلينا مما سُمع عن العرب يدل على أنهم استعملوها (أنفًا) نكرةً منصوبة، وأن استعمال (الأنف) وصفًا مُعرّفًا هو خلاف ما انتهى إلينا من استعمال العرب.

فكُتبتُ في المجلة (٣/٨٣) تعقيبًا على تعليق د. عسّاف وهو منشور في كتابي «صفحات

لغوية»، سألت فيه: ما الذي يؤخذ على حاشية المجلة إذن!؟

لقد صيغت حاشية المجلة بالعبارة المذكورة: «الوجه أن يقال...»، وهي عبارة لطيفة يراد منها توجيه نظر القراء إلى أنه ينبغي ألا يُترك المسموع المشهور المتداول، ليؤخذ بمقيس لا حاجة إليه، هذا إن كان المقيس صحيحًا! والغرض من هذه الحاشية ومثيلاتها حُصّ كتاب المجلة وقراءتها على توخي اللغة العالية، لأن من جملة واجبات المجمع الارتقاء بلغة المواطنين، والمتخصصين في علوم العربية بوجه خاص. وإذا لم تكن لغة مجلات المجمع اللغوية لغة متينةً عالية، فأين يصادف القارئ هذه اللغة ليتخذها قُدوةً ويقتبس منها؟!!

وقد حاول د.عساف في تعليقه الطويل على حاشية المجلة أن يبيّن إمكان استعمال (الأنف) بمعنى (السابق)، ولو لم يرد هذا الاستعمال عن العرب! ولو كنا في غنية عنه! فأوردتُ في تعقيبي على تعليقه تسعة شواهد من كلام علماء ما بعد عصر الاحتجاج (كالتوحيدي والزمخشري وغيرهما...) استعملوا فيها (الأنف) بمعنى (الحالي، الجاري الآن) لا بمعنى (السالف / السابق)! لم يشأ د.عساف التوقف عند هذه الشواهد التسعة، إذ لمّا كان غرضه الدفاع المستميت عن الشائع فقد تجاوزها، وأتى بما تصوّره «حجة» مقنعة... فأورد ما انفرد بذكره «المعجم الوسيط»^(٨) وهو: «الأنف: الماضي القريب. يقال: فعله أنفًا: قريبًا، أو أول هذه الساعة، أو أول وقت كُنّا فيه...» ولم يذكر المعجم الوسيط أن مجمع القاهرة أقر هذا الكلام كما فعل في مواضع أخرى^(٩).

(٨) أصدره مجمع القاهرة سنة ١٩٦٠، وصدرت منه أخيرًا الطبعة الرابعة.

(٩) المأمول أن يرجع «الوسيط» عن هذا الكلام، كما رجح في طبعته الثالثة عما انفرد أيضًا بإيراده في طبعته الثانية وهو: «أسبق الرأي فالرأي مُسبِقٌ!».

ولم يورد الوسيط عبارة واحدة فيها لفظ (الأنف) بمعنى الماضي القريب! وأذكر هنا ما جاء في المجلد الأول من «المعجم الكبير: حرف الهمزة» وهو من مطبوعات مجمع القاهرة أيضاً:

«الأنف: يقال: ذكرته أنفاً، أي من وقت قريب، أو من أقرب وقت مضى، وفي القرآن الكريم: ﴿... مَاذَا قَالَ ءَانفًا﴾ وفي الحديث «أنزلت علي سورة أنفاً». ويقال: قلتُ كذا أنفاً وسالفاً، وجاؤوا أنفاً». انتهى كلام المعجم.

ألا يسترعي الانتباه أن كلا المعجمين أورد أمثلة على استعمال (أنفاً): «يقال: كذا...»، ولم يورد مثلاً واحداً على استعمال (الأنف) بمعنى السابق؟!

فماذا فعل د. خسارة ليصل إلى غايته؟

قال (ص ١١٤٣): «وبالعودة إلى علم الصرف، نقول: ما دام وَرَدَ (استأنف واستنف) بمعنى ابتداء الشيء، فهذا مؤذنٌ بوجود ثلاثي له وإن لم يُنطق به، بدلالة مجيء اسم الفاعل منه (أنف ومؤنثه أنفة)».

العجيب الغريب في هذا الكلام هو قوله: «فهذا مؤذنٌ بوجود [فعل] ثلاثي وإن لم يُنطق به»! قال هذا بعد «العودة إلى علم الصرف»! ليته عاد إلى المعجم فقط، إذن لوجد ثلاثيين نطقت بهما العرب بدلاً من الواحد:

أَنْفٌ — أَنْفًا. أَنْفَةٌ: أَصَابَ أَنْفَهُ.

وَأَنْفٌ — أَنْفًا. أَنْفَةٌ: كَرِهَهُ. وَأَنْفٌ فَلَانٌ: شَكَا أَنْفَهُ.

وَأَنْفٌ البعير: سَبِقَ بَأْنْفِهِ فَهُوَ أَنْفٌ وَأَنْفٌ.

واسم الفاعل من كليهما (أنف)، ولكن معنى اسم الفاعل هو من معنى الفعل الذي اشتق منه! فكيف يقول د. خسارة بعد عبارته السابقة: «فقولهم (الأنف الذكر) يصبح معناه

(الأمر الماضي القريب الذي بدأ ذكره)!!!؟

كيف يصبح؟ أنا والله لا أدري! والجواب عند د.خسارة هو (ص ١١٤٢) «نقول إن لكل شيء منطقاً، وللغة منطقها الخاص الذي تقوم عليه. وهذا بحث يطول!»
لا أعتقد أن هذا الكلام له علاقة بمنطق اللغة أو بأي منطقٍ آخر!

أما كلمتا (طُرّاً) و(قاطبةً) فاجتزأتُ بما قاله سيويبه عنهما: «ولا تستعمل إلا حالاً!» ولم ألتفتُ إلى نواذر الأعراب، لأن القاعدة المعروفة تقول: القليل والنادر لا يقاس عليه.

وختم د.خسارة كلامه في هذه الفقرة بالإشارة إلى أن تعقيبي على تعليق د.عساف نُشر في مجلة المجمع في أيلول ٢٠٠٨. وفي كتابي الأول (نحو إتقان الكتابة العلمية باللغة العربية)، الذي قدّم للطبع في تشرين ثان (كذا) ٢٠٠٨م، وردتُ فقرة عن (الأنف وأنفًا)، ثم نشرتُ تعقيبي ثانية في كتاب (صفحات لغوية) عام ٢٠١١م. «فهل من مسوِّغٍ لهذا الإصرار»؟

سبحان الله! كتابي الأول قال عنه د.خسارة: «قدّم للطبع في تشرين ثان (يريد الثاني!)» ٢٠٠٨م بحسب مقدمته» هذا صحيح. ولكن المسائل اللغوية المعالَجة فيه سبق أن نُشرت تباعاً في مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، وهذا مذكور في مقدمة الكتاب، التي اطلع عليها د.خسارة! ومسألة (الأنف وأنفًا) نشرت في المجلة المذكورة في المجلد / ١٤ / العدد الثاني سنة ١٩٩٨م. أي قبل عشر سنوات من دفع المجمع للكتاب إلى الطبع. وفي مجلة جامعة دمشق عولجت المسألة باختصار شديد، خلافاً لما جاء في تعقيبي على تعليق د.عساف. يتبيّن بهذا أنه ليس لدي إصرار كما زعم د.خسارة. والذي أراه في كلامه هو الإصرار على النزعة الهجومية بأي سبيل، والدفاع المستميت عن الشائع. أخيراً، من المفيد أن نذكر أن هذه المسألة عالجها:

١- الدكتور مصطفى جواد (سنة ١٩٦٩) في كتابه «قل ولا تقل» / ٤٧، فنقل عن (مختار الصحاح) وعن «مفردات الراغب الأصبهاني» وعن «ابن فارس» في كتابه «مقاييس اللغة» وقال:

«الصواب: المذكور أنفاً، لا «الأنف الذكر».

٢- الأستاذ صلاح الدين الزعبلوي (سنة ١٩٨٣) في كتابه «لغة العرب» / ٧١، وقال بعدم صحة التركيب «الأنف الذكر».

٣- الأستاذ الزعبلوي نفسه (سنة ٢٠٠٦) في معجمه «معجم أخطاء- الكتاب» / ٣٠، وقال: يخطئون حين يقولون: الأنف الذكر، وتصحيحه المذكور، أو المتقدم ذكره، أو المذكور أنفاً ثم بيّن الخطأ.

٥- لَبَّى تَلْبِيَّةً

كان عنوان إحدى «الصفحات اللغوية / ٦٠» العبارة الآتية:

هل نُحَسِّن استعمال ألفاظ لُعْتْنَا؟

أجاب - استجاب - لَبَّى تَلْبِيَّةً، تلبية الاحتياج

واضح جداً من هذا العنوان أن الحديث سيدور عن الاستعمال الحسن للمفردات العربية، المذكورة في العنوان خاصة.

وهذا الحديث يهّم من يرغب في أن يكون استعماله للمفردات حسناً. أما من لا يهّمه ذلك، ففي وسعه تجاهل الحديث وتترك الآخرين في سلام! في حديثي عن (لَبَّى تَلْبِيَّةً) ذكرت معاني هذا الفعل كما وردت في: «لسان العرب»، و«أساس البلاغة» ومتن اللغة وبيّنت على سبيل المثال، أن معنى: «أجاب الدعوة: قَبِلَهَا» ولَبَّى الدعوة: استجاب لها من منطلق الطاعة والامتثال» ثم أوردت ستة شواهد من أفصح الكلام، تبيّن الاستعمال الصحيح لهذا الفعل،

فقلت: أليس الوجه أن يقال مثلاً: «إن الإنتاج الصناعي في تلك الدولة يُوفّر للمواطنين معظم احتياجاتهم» بدلاً من: «إن الإنتاج الصناعي في تلك الدولة يُلبّي معظم احتياجات المواطنين». وأوردت أمثلة أخرى تُبين استعمالات هذا الفعل الشائعة غير الحسنة. فلم يعجب د.خسارة إشارتي إلى الاستعمال غير الفصيح! لماذا؟ لأنه شائع! وعلّق على كلامي بقوله العجيب (ص ١١٤٦): «لم يوضّح الباحث حُجّته في تخطئة الفعل (لَبَّى)، لا من الناحية الصّرفية لأنه صحيح، ولا من الناحية الدلالية لأنه بمعنى الاستجابة».

سبحان الله العظيم! لا أدري لماذا يُصرّ د.خسارة على أن يُقولني ما لم أقل! ولا أدري كيف يُميز لنفسه ذلك! هل في إيرادى للاستعمالات الفصيحة للفعل (لَبَّى) تخطئة له؟! وما علاقة علم الصرف بكلامي؟! لقد قلت في «صفحات لغوية / ٦٧» مايلي:

«مَنْ تَوَخَّى اللّغَةَ العَالِيَةَ جَارِي الفصحاء» وأنا في كل ما كتبت لا أُحرم ولا أُحلّل، ولا أنكر ولا أُخطئ، كما ينسب إليّ د.خسارة ظلماً، وإنّما أُبيّن «الوجه الجيد» في الاستعمال اللغوي، اعتقاداً مني أن هذا يساعد من يرغب في الارتقاء بلُغته كتابةً وحدثاً. أما من يرغب عن ذلك فليبق مكانه، إذا لا يستطيع أحد أن يرغمه على التخلّي عن موقعه.

أما حديث د.خسارة عن المترادفات فلا ينقضي منه العجب! فهو يتصور (ص ١١٤٦) أن الأفعال مثل (وَفَّى وَوَفَّرَ وَسَدَّدَ) تؤدي دلالة (لَبَّى)!!! وقد يطالعنا بعد مدة بأنه يرى أن الأفعال (قام، وقف، نهض) تؤدي دلالة (هَبَّ)!

وتعليقاً على هذا أورد ما قاله الثعالبي في «فقه اللغة»:

«لكل لفظة أسرارها وروحها بحيث لا تكاد تجد في ألفاظٍ متقاربة المعاني لفظة تنوب عن

أختها أو تقوم مقامها.

فالصمصام هو السيف لا يثني، ولفظة الصمصام لا تقوم مقام السيف. وإذا زعمنا أن هاتين اللفظتين مترادفتان، فهل تنوب الواحدة عن أختها؟
 جاء في كلام الجاحظ: «كان عبد الملك بن مروان سنان قريش وسيفها».
 فكيف يكون وقع كلامه لو قال: كان عبد الملك بن مروان صمصام قريش؟
 أفلا نرى أن لفظة السيف إذا استعملت في موضعها فلا تقوم مقامها لفظة أخرى من أخواتها القريبة منها مثل الصمصام؟
 وكذلك القول في كثير من الألفاظ التي زعموا أنها مترادفة. والبراعة كل البراعة في تمييز الألفاظ، وفي استعمالها في المواضع المناسبة، وهذا ما نسميه (فقه اللغة)^(١٠).



(١٠) من مقال «الترادف» لعضو مجمعنا الراحل الأستاذ شفيق جبيري. مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد

الدكتور عبد الكريم الأشر عضو شرف في مجمع اللغة العربية(*)

د. مازن المبارك(**)

الكلام على من أحب، والكلام على من أكره، موضوعان أقرّ من الحديث فيها؛ لأنني لا أطيق حمل ما يستوجبان. إن الحديث فيها حديث ثقيل على النفس، يحصرها بمشاعر الحب أو الكره من كل جانب.

وما استجبت إلى رغبة الكتابة في أحدهما طوال حياتي إلا مجبراً مضطراً؛ لأنني حين أتحدث فإنما أتحدث بلساني، وأما حديثي في الحب أو في الكره فليس لللساني مكان فيه.. إن القلب هو لسان الحب وترجمان المشاعر وحبل المودّات. وإني لأخشى أن أتكلم وأتكلم فلا يكون كلامي إلا تعبيراً عن العجز عن الوفاء بحق من أتحدث عنه!

لقد عرفت الدكتور عبد الكريم الأشر منذ نيّف وستين سنة، حين اجتمعنا أمام باب المعهد العالي للمعلمين في المبنى القديم لجامعة دمشق مع نفر من المتقدّمين إلى المعهد، وكان بينهم صديقنا الأستاذ عاصم البيطار رحمه الله، وارتبطت قلوبنا منذ تلك الساعة بعقد صداقة استمرّت استمرار حياتنا، وعرفنا قسم اللغة العربية في تلك الأيام بالفرسان الثلاثة. أربع سنوات كانت تجمعنا فيها قبل الظهر كلية الآداب،

(*) أعدت هذه الكلمة للترحيب بالدكتور عبد الكريم الأشر بعد انتخابه عضواً شرفاً في المجمع،

ولكن حالّ دون إلقتها انتقال الدكتور الأشر إلى جوار ربه.

(**) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

ويجمعنا بعد الظهر المعهد العالي للمعلمين، لم يغيّر واحد منا مقعده بجوار زميليه. وتجمعنا خارج الجامعة دار أحدنا لسمر أو طعام أو درس ومذاكرة أو لذلك كلّ، لا ينفرد عقدنا إلا إذا سافر أحدنا ولم نساfer معه، وما أكثر ما كانت سياحتنا مشتركة داخل القطر وخارجه.

ولو كانت أشجار غوطة دمشق أو بساتين الميدان القديمة تتحدث لتحدثت عن الثلاثة الشبان الذين كانوا يقضون الساعات الطويلة كل يوم دارسين قارئین ومنتزّهين، ولو تحدثت قرى ريف دمشق ومنتزّعات مصايفها لتحدثت عن رحلات وأسفار وجلسات وأسفار، ولرّددت صدى أصوات أولئك الشبان الثلاثة يلقون الشعر أو ينشدونه، ويقروون النصوص أو يعربونها، أو يخلّلون ويعلقون وكانت لكل منهم خصوصية لا يقتحمها عليه أحد منا ولا يمسه، ويعرف جوّه فلا يعكّره عليه، وكانت تجمعنا رغبات كثيرة مشتركة، فلا يكون أحد أسعد منّا حين نغتني من الوقت ما نقضيه معاً لتحقيق تلك الرغبات، سواء أكانت في سياحة داخل القطر أو خارجه، أو في قضاء يوم في الغوطة، أو جلسة ساعة على قراءة فصول من كتاب أو قصائد من ديوان أو كانت في جلسة على طعام. لقد جمعت بيننا أخوة وصدّاقة ومحبة، ووحّدتنا صلة حميمة وغيره صادقة على اللغة العربية والثقافة والتراث.

ولولا أنني أخشى أن يطغى القلم بطغيان الذكريات لتركت الحديث يجريني إلى صور عجيبة حبيبة! ولكن مسؤولية الحديث الرسمي عن الزميل المجمعني تدفعني إلى تغيير مسار الحديث إلى اتجاه آخر.

يطيب لي قبل الحديث عن الأستاذ الأشتر وعلمه وثقافته وأدبه أن أتحدث عن الأستاذ الأشتر الإنسان؛ لقد جمعت بيني وبينه رحمٌ مودّة خلصت من الكلفة

والتكلف، ومن الرياء والتزلف، صفاء لا كدر فيه، وصدقة لا عتب فيها، نفرق سنة فإذا اجتمعنا فكأننا نفرقنا بالأمس! وصدق من قال: (إذا صحّت لك مودّة أخيك فلا تبال متى يكون اللقاء). ولطالما قصّرت في حقّه فإذا رأيته كانت نظرة عينه ولهفة^(*) لقائه وحركة يده أسرع من اعتذاري، وكانت أقوى من أيّ اعتذار كنت سأقوله. إنه لم يكن يسمح لي أو يقبل مني أن أعتذر، إنه أسبق إليّ من اعتذاري إليه! فلله ما أطيب نفسه وأصفهاها، وأرقى أخلاقه وأرضاهاها، والله ما أحلى الصداقة إذا تقاسم الصديقان الثقة وتنافسوا في الزيادة منها. لقد رأيت أنها إذا صدقت المودّة ظهرت معها المسامحة، وزالت من طرقها المضايقة والمعاتبة، ووجدت في قلب الصديق مكاناً رحيباً تبقيه فيه أحياناً وحبیباً، وتحفظه حاضراً ومغيّباً.

جمعنا طلب العلم أيام الشبيبة والفتوة، والنفوس خالية من الهموم، والأذهان نصرّة متطلّعة، والأخلاق متّسعة رضيّة، لا همّ ولا غمّ، ثم فرقتنا الأيام وباعدت بيننا الليالي حتى صرنا ننتظر مواسم اللقاء ونختلس ساعات المناسبات ليكون اجتماعنا ربيع حياتنا وصدى ذكرياتنا.. فإذا ضاع أحدنا عن أخيه كان كمن ضاع عن نفسه وتاه عن إلفه، وشعر بالغرابة ولو كان بين الناس!

حصل الدكتور الأشر على الإجازة في الآداب من جامعة دمشق عام ١٩٥٢م وحصل على الماجستير من معهد الدراسات العربية العليا بالقاهرة وحاز درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة عين شمس عام ١٩٦٢م، واختاره المعهد من بين خريجيّه ليكون مدرّساً فيه فور تخرّجه منه.

(*) في المعجم: اللففة: يقال في التحسر على فائت: ياللففتاه...

الاقتراح: وتطلّعهُ لِلقاء..

درّس في جامعة دمشق ما بين سنتي ١٩٦٣ و١٩٨٨م لم ينقطع إلا في سنواتٍ أُعير فيها إلى الجزائر وسنوات أُعير إلى الإمارات. واختاره مجمع اللغة العربية في دمشق عضواً مراسلاً عام ١٩٩٢م.

تخرّجت به أجيال أحبّت الأدب لحبّها أستاذ الأدب، كان طلابه يشعرون معه بالراحة والاطمئنان، فالأستاذ الأشتر أديب فطرة وطبع قبل أن يكون أديب تعلّم واكتساب، وصاحب شخصية متميّزة بطبعها وطبيعتها، فهو ذو لحن إنساني عاطفي، يظهر في صوته وفي أسلوبه وفي سلوكه، شديد الحساسية، ومرهف الشعور، أنيس لطيف، ولكنه إذا استغفّر غضوب، وإذا غضب عنيف، يعبر عن غضبه بنظرات تتحدّى، وكلمات تنفذ سهماً إلى الأعماق، وقد يخرج أشدّ الغضب وأعنفه في كلمات ساخرة تستلّ بحدّة وذكاء كلّ ما تراكم في نفسه من ألم وثورة، وإذا كتب في ساعة الغضب فصير قلمه أعلى من نبرات صوته. على أن عفوه أسرع من غضبه، ورضاه أقرب من عتبه.

والأستاذ الأشتر بستان تعدّدت فيه الثمار وتنوّعت فيه الأزهار أطيباً وألواناً؛ كتب الخاطرة والمقالة والسيرة، وسرد الذكريات ووضع المؤلفات وحقق بعض كتب التراث.. وكتب في الأدب والنقد، وكانت كتاباته موزّعة بين أدب الدرس وأدب النفس، وكان قلمه ذا نكهة متميّزة برشاقة لا تخلو من نكتة تحمل من معاني الجدل ما تحمل!

في كتبه من الأدب ما يضاھي ما في سلوكه من أدب، فقد جمّله الله بالأدبين. وأعود بين الحين والحين إلى ما أهدى إليّ من كتب، وأشهد ما تجولت عيني في صفحات كتبه، إلا انتعشت نفسي بأزهار أدبه، وما استغرقت في قراءة صفحاته، إلا سُغلت عن قراءة غيره بحلاوة عباراته. ولشخصية الدكتور الأشتر أثر باق في نفوس

طلابه الذين قرؤوا عليه، وزملائه الذين رافقوه، وأصدقائه الذين خالطوه، وآلاف الذين عرفوه في كتبه.

وإذا كانت الآثار تدلّ على شخصية صاحبها فإن كتابات الدكتور الأشر تدلّ على أنه رجل إنسان، وإنسان أديب، وأديب مرهف، وأديب طبع لا أديب صنعة، وعلى أنه ذو اطلاع واسع، وفكر يتسع لما يضيق به غيره، يتسع لليمين واليسار، وللقديم والحديث، ولكل الاتجاهات والنزعات، ولكنه يقرأ كل ذلك بعين ناقدة نافذة. لقد عاش الرجل الحياة بحلوها ومرّها، ورضاها وسخطها، جرّب ومارس، ودرّس ودرّس، وأقام ورحل، وانتهى إلى أن المأوى إلى عزّ القناعة خير من اللجوء إلى ذلّ الضراعة، ولأنّ تجمع مع الحرمان الرضى خير من أن تجمع معه السخط، وهو يرى في القناعة مالا لا ينفد فيقول مع القائلين: كفى بالقناعة مُلكاً، ويرى الصدق مع النفس ثم مع الناس من أرقى الفضائل الإنسانية. أذكر أنني يوم خرجت من بعض مقالاته بحرصه على هاتين الفضيلتين اللتين هما القناعة والصدق، كتبت على هامش مقالته: لقد حصّنت المجتمع بهاتين الصفتين بسياج يحميه من كل رذيلة! كما أذكر أنني قرأت له شيئاً عن الأخلاق وهو يكتب في النقد الأدبي، ويصوّر ما تصل إليه علاقة الناقد بالمنقود من تردّد وسوء وتفكك في الصلات الاجتماعية وبُعد عن سلامة السلوك وجادة الأدب!

وأما في اللغة فطالما دافع عن العربية، ودعا إلى التقارب بين لغة الكتاب ولغة الخطاب، وأن يوضع كلّ في موضعه الصحيح في منهج تبقى للعربية الفصحى فيه منزلتها وكرامتها، وهو بذلك إنما يعبر عن منهج مجمعي أصيل.

ولعلّ من أهم ما يتصف به الدكتور الأشتر أنه يمثل جيلاً من الأدباء الذين جمعوا الأدب بمعنييه؛ الخلقى الإنساني، والفني الاصطلاحي الثقافي، ولم يتخلّ عن أدب المهنة ولم ينزع أخلاق العلماء في سبيل السبق إلى نشر كتاب أو إذاعة رأي أو بلوغ شهرة، أو غير ذلك من الأمراض التي حلّت بكثيرين من جيل هذا العصر. وامتاز عن أمثاله أيضاً بأنه وقف حارساً لتلك الأخلاق يتصدّى للمتجاوزين والمتطاولين ويفضح المدجلين والمدلسين والسارقين، ولم يبق صامتاً مسالماً، لقد كان - أشهد - خيراً مني، فأنا أسرق وأسكت، وأهاجم فأعرض، وكان هو يُسرق فيصيح، ويُتعرّض له فيتصدّى ويهاجم!

لقد خاض غير معركة من معارك الرأي والعلم، لا تعصباً لرأي أو على رأي؛ بل لخلق يقف إلى جانبه، ولصدق يعبر عنه، ولحقّ يعلنه. إنه يرفض الكيد والاستهتار والتجني والادّعاء للفوز بالسبق، أو لإخفاء خبر علمي أو حقيقة عن نسخة خطيّة، أو تزوير في تحقيق نصّ عزيز.. فلطالما علا صوته وهو الخفيض عادة، وارتفعت نبرته وهي الهامسة، واحتدت كلمته وقست وهي الناعمة اللطيفة، وكانت له صيحات أشترية عرفت بها بعض الصحف والمجلات في دمشق والإمارات. وهو يدعو إلى أن تسود في أعمال العلماء أخلاق العلماء وإلى أن يكون الإيثار إثارة للعلم في حقائقه لا تفضيلاً للعلماء في أسمائهم أو مناصبهم.. وأن يكون الحكم على الأدب في ذاته لا على منتجه في نزعتيه وصدقاته...

ويُفهم أكثر من هذا وأبعد من كتاباته الموزعة والمنشورة التي تشهد له بالغيرة الصادقة على أخلاق الأمة ولغة الأمة وأدب الأمة.. ولم يكن اختصاصه في الأدب الحديث الذي استغرقه دراسة وتدرّساً وإنتاجاً وتأليفاً لينسيه الحرص على أصالة

اللغة وسلامتها ووجوب الدفاع عنها.. إن الجديد المعاصر الذي عاش فيه وخاض أمواجه وعُبابه لم ينسه الأعماق واللجج وما فيها من أصول وجذور ولآلئ. كما لم تنسه بهارج الحياة الحديثة وزخرفها، ولا أنوار الإعلام الحديث ومبالغاته، أن يرى الإحباط الذي يحيط ويشمل ساحات حياتنا العربية.. ومنها حياتنا اللغوية التي هي أخطر الساحات أثراً في حياتنا الثقافية المستقبلية.

ولست أكتفم أيها السادة أنني إذا أعلنت قدر الدكتور الأشتر الثقافي فلائني بعد طول المنافحة في حياتنا الفكرية والسياسية، وطول الممارسة لحياتنا الاجتماعية والثقافية وما ألقى في ساحاتها من رجال وأقلام ونزعات وأفكار، أصبحت أقيس وعي المثقف العربي بوعيه اللغوي قبل غيره، فإذا استقام وعيه وأدرك أثر اللغة في حياة الأمة فكراً وموقفاً، قولاً وسلوكاً فهو عندي المواطن المثقف الذي يرجى خيره، ولا خير في غيره أياً كانت عقيدته أو جنسيته أو مذهبه..

أخي عبد الكريم.

لقد عشنا كادحين، وعملنا فارسين، وعملتُ فينا الأيام، فوهنت منا الأجسام، وخبث منا العيون، وركبتُ فوق أكتافنا من السنين ثمانون.. فوقفنا على شاطئ الحياة مودّعين نُصعدُ أنفاساً معدودة، ونسير خطاً محدودة، لا ندرى الرحيل متى سيكون.

وقد قال ﷺ لأمثالنا أن يغرسوا الفسيلة.. فلنجعل رحاب المجمع موضع غراسنا لخدمة لغة قومنا ولغة قرآننا.. ونحن بحمد الله كهول بهمة شباب، وإننا لنرمي بهمتنا إلى أبعد مدى آمالنا.

وأسال الله أن يديم علينا الصحة ويتم لنا النعمة، ويسدّد لنا القول والعمل.
ولك مني أصدق التهئة بإضافة الشرف إلى ربتك إذ يستقبلك مجمع اللغة العربية
عضو شرف يعتز المجمع بانضمامك إليه.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



أَنْبَاءُ مَجْمُوعَةٍ وَثَقَافِيَّةٍ

[١]

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق

في مطلع عام (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)

أ - الأعضاء

تاريخ دخول المجمع

- ٢٠٠٣ الدكتور محمد عزيز شكري
٢٠٠٦ الدكتور مازن المبارك
٢٠٠٨ الدكتور أنور الخطيب
٢٠٠٨ الدكتور ممدوح خسارة
٢٠٠٨ الأستاذ مروان البواب
٢٠٠٨ الدكتور عمر شابسيغ
٢٠٠٨ الدكتور محمد محفل
٢٠٠٨ الدكتور عيسى العاكوب
٢٠٠٨ الدكتورة لبانة مشوح
٢٠٠٨ الدكتور عبد الإله نبهان
٢٠١٠ الدكتور هاني رزق
٢٠١٠ الدكتور أحمد قدور
٢٠١٠ الدكتور محمد سعيد الصفدي

تاريخ دخول المجمع

- ١٩٧٦ الدكتور محمد هيثم الخياط
١٩٧٩ الدكتور محمد إحسان النص
١٩٧٩ الدكتور محمد مروان المحاسني
«رئيس المجمع»
١٩٨٨ الدكتور عبد الله واثق شهيد
١٩٩١ الأستاذ سليمان العيسى
«صار عضواً فخرياً في ١١/٧/٢٠١٠»
٢٠٠٠ الدكتورة ليلي الصباغ
٢٠٠١ الدكتور محمود السيد
«نائب رئيس المجمع»
٢٠٠١ الدكتور محمد مكي الحسيني
«أمين المجمع»
٢٠٠٢ الأستاذ شحادة الخوري
٢٠٠٢ الدكتور موفق دعبول



ب- الأعضاء المراسلون في البلدان العربية (*)

تاريخ دخول المجمع	المملكة الأردنية الهاشمية	تاريخ دخول المجمع	الجمهورية الجزائرية
١٩٦٩	الدكتور ناصر الدين الأسد	١٩٧٢	الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي
١٩٧٧	الدكتور سامي خلف حمارنة	١٩٧٧	الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح
١٩٨٦	الدكتور عبد الكريم خليفة		«رئيس المجمع»
	«رئيس المجمع»	١٩٩٢	الدكتور أبو القاسم سعد الله
١٩٨٦	الدكتور محمود السمرة	٢٠٠٢	الدكتور عبد الملك مرتاض
٢٠٠٢	الدكتور نشأت حمارنة	٢٠٠٢	الدكتور العربي ولد خليفة
٢٠٠٢	الدكتور عدنان بخيت	٢٠٠٧	الدكتور صالح بلعيد
٢٠٠٢	الدكتور علي محافظة		المملكة العربية السعودية
	الجمهورية التونسية	١٩٩٢	الأستاذ عبد الله بن خميس
١٩٧٨	الأستاذ محمد المزالي	٢٠٠٠	الدكتور أحمد محمد الضبيب
١٩٨٦	الدكتور محمد الحبيب بلخوجة	٢٠٠٠	الدكتور عبد الله صالح العثيمين
١٩٨٦	الدكتور رشاد حمراوي	٢٠٠٠	الدكتور عبد الله الغدامي
١٩٩٣	الأستاذ أبو القاسم محمد كرو	٢٠٠٠	الدكتور عوض القوزي
١٩٩٣	الدكتور إبراهيم شبوح	٢٠٠٧	الدكتور عبد الله بن الرحيم عسيلان
١٩٩٣	الدكتور إبراهيم بن مراد		جمهورية السودان
٢٠٠٠	الدكتور عبد الوهاب بوحدية	٢٠٠٧	الأستاذ علي أحمد بابكر
	«رئيس بيت الحكمة»		«رئيس المجمع»
٢٠٠٢	الدكتور عبد السلام المسدي		
٢٠٠٢	الدكتور عبد اللطيف عبيد		

(*) ذكرت الأقطار وفقاً للترتيب الهجائي، والأسماء وفقاً للترتيب الزمني.

تاريخ دخول المجمع

الجمهورية العراقية

- ١٩٧٣ الدكتور محمود الجليلي
 ١٩٧٣ الدكتور يوسف عز الدين
 ٢٠٠٠ الدكتور ناجح الراوي
 ٢٠٠٠ الدكتور أحمد مطلوب
 «رئيس المجمع»
 ٢٠٠٢ الدكتور محمود حياوي حماش
 ٢٠٠٢ الدكتور بشار عواد معروف
 ٢٠٠٧ الدكتور داخل حسن جريو
 ٢٠٠٧ الدكتور علي القاسمي
 ٢٠٠٧ الدكتور صلاح مهدي الفرطوسي

فلسطين

- ٢٠٠٧ الدكتور أحمد حسن حامد
 «رئيس المجمع»

الكويت

- ١٩٩٣ الدكتور عبد الله غنيم
 ١٩٩٣ الدكتور خالد عبد الكريم جمعة
 ٢٠٠٠ الدكتور علي الشمالان
 ٢٠٠٠ الدكتور سليمان العسكري
 ٢٠٠٠ الدكتور سليمان الشطي
 ٢٠٠٢ الأستاذ عبد العزيز الباطين

الجمهورية اللبنانية

- ١٩٧٢ الدكتور فريد سامي الحداد
 ٢٠٠٠ الدكتور عز الدين البدوي النجار
 ٢٠٠٢ الدكتور أحمد شفيق الخطيب
 ٢٠٠٢ الدكتور جورج عبد المسيح

تاريخ دخول المجمع

الجمهورية العربية السورية

- ١٩٩٢ الدكتور عمر الدقاق
 ٢٠٠٠ الدكتور أحمد دهمان
 ٢٠٠٠ الدكتور عبد السلام الترماني
 ٢٠٠٠ الدكتور عدنان حموي
 ٢٠٠٠ الدكتور عدنان درويش
 ٢٠٠٠ الدكتور عمر موسى باشا
 ٢٠٠٠ قداسة البطريك ماراغناطيوس
 زكا الأول عيواص
 ٢٠٠٠ الدكتور محمد مراياتي
 ٢٠٠٠ الدكتور محمود فاخوري
 ٢٠٠٢ الدكتور رضوان الداية
 ٢٠٠٢ الدكتور صلاح كزارة
 ٢٠٠٢ الدكتور عبد الكريم رافق
 ٢٠٠٢ الدكتور علي أبو زيد
 ٢٠٠٢ الدكتور علي عقلة عرسان
 ٢٠٠٢ الدكتورة فاتن محجازي
 ٢٠٠٢ الدكتور محمد حسان الطيان
 ٢٠٠٢ الدكتور محمود الريدائي
 ٢٠٠٢ الدكتور يحيى مير علم
 ٢٠٠٧ الدكتور أحمد الحاج سعيد
 ٢٠٠٧ الدكتور برهان العابد
 ٢٠٠٧ الدكتور صادق فرعون
 ٢٠٠٧ الدكتور عبد الحليم منصور
 ٢٠٠٧ الدكتور عماد الصابوني

تاريخ دخول المجمع

٢٠٠٢ الدكتور فاروق شوشة
«أمين المجمع»

٢٠٠٢ الدكتورة وفاء كامل فايد

٢٠٠٧ الدكتور نبيل علي

المملكة المغربية

١٩٨٦ الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله

١٩٨٦ الدكتور عبد الهادي التازي

١٩٨٦ الدكتور محمد بن شريفة

١٩٩٣ الدكتور عباس الجراري

٢٠٠٠ الدكتور عبد الطيف بربيش

٢٠٠٢ الأستاذ عبد القادر زمامة

٢٠٠٢ الدكتور الشاهد البوشياحي

الجمهورية العربية اليمنية

٢٠٠٠ الدكتور عبد العزيز مقالح

تاريخ دخول المجمع

الجمهورية الليبية

١٩٩٣ الدكتور محمد أحمد الشريف

جمهورية مصر العربية

١٩٨٦ الدكتور رشدي الراشد

١٩٨٦ الأستاذ وديع فلسطين

١٩٩٢ الدكتور كمال بشر

١٩٩٣ الدكتور محمود علي مكي

١٩٩٣ الأستاذ مصطفى حجازي

١٩٩٣ الأستاذ محمود فهمي حجازي

٢٠٠٠ الدكتور جابر عصفور

٢٠٠٢ الدكتور حسين نصار

٢٠٠٠ الدكتور عبد الحافظ حلمي

الدكتور محمود حافظ

٢٠٠٠ «رئيس المجمع»



ج- الأعضاء المرسلون في البلدان الأخرى

تاريخ دخول المجمع	البلد	الأعضاء	تاريخ دخول المجمع	البلد	الأعضاء
	البوسنة والهرسك			جمهورية روسيا الاتحادية	
٢٠٠٢		الدكتور أسعد دراكوفيتش	١٩٨٦		الدكتور غريغوري شرباتوف
٢٠٠٢		الدكتور فتحي مهدي		أزبكستان	
٢٠٠٢		الدكتور محمد أرناؤوط	١٩٩٣		الدكتور نعمة الله إبراهيموف
	تركية			إسبانية	
١٩٧٧		الدكتور فؤاد سركين	١٩٩٢		الدكتور خيسوس ريو ساليديو
١٩٨٦		الدكتور إحسان أكمل الدين أوغلو		ألمانية	
	رومانية		١٩٩٢		الدكتور رودلف زهانم
٢٠٠٢		الدكتور نيقولا دوبريشان	٢٠٠٢		الدكتور فولف ديتريش فيشر
	الصين			إيران	
١٩٨٥		الأستاذ عبد الرحمن ناجونج	١٩٨٦		الدكتور فيروز حريرجي
٢٠٠٧		الدكتورة أمل قوه شوه هوه	١٩٨٦		الدكتور محمد باقر حجتي
	فرنسة		١٩٨٦		الدكتور مهدي محقق
١٩٨٦		الأستاذ أندره ميكيل	٢٠٠٢		الدكتور محمد علي آذر شب
١٩٩٣		الأستاذ جاك لانغاد	٢٠٠٢		الدكتور محمد علي التسخيري
١٩٩٣		الأستاذ جورج بوهاس	٢٠٠٢		الدكتور محمد مهدي الأصفي
١٩٩٣		الأستاذ جبرار تروبو		باكستان	
	الهند		١٩٩٣		الدكتور أحمد خان
٢٠٠٢		الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي			



[٢]

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق الراحلون

أ- رؤساء المجمع الراحلون

رئيس المجمع	مدة تولّيه رئاسة المجمع
الأستاذ محمد كرد علي	(١٩١٩ - ١٩٥٣)
الأستاذ خليل مردم بك	(١٩٥٣ - ١٩٥٩)
الأمير مصطفى الشهابي	(١٩٥٩ - ١٩٦٨)
الدكتور حسني سبيح	(١٩٦٨ - ١٩٨٦)
الدكتور شاكر الفحام	(١٩٨٦ - ٢٠٠٨)



ب- أعضاء مجمع اللغة العربية الراحلون

١- الأعضاء

تاريخ الوفاة	الاسم	تاريخ الوفاة	الاسم
١٩٥٦	الشيخ عبد القادر المغربي	١٩٢٠	الشيخ طاهر السمعوني الجزائري
	«نائب رئيس المجمع»	١٩٢٦	الأستاذ إلياس قدسي
١٩٥٦	الأستاذ عيسى إسكندر المعلوف	١٩٢٨	الأستاذ سليم البخاري
١٩٥٩	الأستاذ خليل مردم بك	١٩٢٩	الأستاذ مسعود الكواكبي
	«رئيس المجمع»	١٩٣١	الأستاذ أنيس سلوم
١٩٦١	الدكتور مرشد خاطر	١٩٣٣	الأستاذ سليم عنحوري
١٩٦٢	الأستاذ فارس الخوري	١٩٣٣	الأستاذ متري قندلفت
١٩٦٦	الأستاذ عز الدين التنوخي	١٩٣٥	الشيخ سعيد الكرمي
	«نائب رئيس المجمع»	١٩٣٦	الشيخ أمين سويد
١٩٦٨	الأستاذ الأمير مصطفى الشهابي	١٩٣٦	الأستاذ عبد الله رعد
	«رئيس المجمع»	١٩٤١	الشيخ عبد الرحمن سلام
١٩٧٠	الأمير جعفر الحسيني	١٩٤٣	الأستاذ رشيد بقدونس
	«نائب رئيس المجمع»	١٩٤٥	الأستاذ أديب التقي
١٩٧١	الدكتور سامي الدهان	١٩٤٥	الشيخ عبد القادر المبارك
١٩٧٢	الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي	١٩٤٨	الأستاذ معروف الأرنؤوط
١٩٧٥	الأستاذ عارف النكدي	١٩٥١	الدكتور جميل الخاني
١٩٧٦	الأستاذ محمد بمجة البيطار	١٩٥٢	الأستاذ محسن الأمين
١٩٧٦	الدكتور جميل صليبا	١٩٥٣	الأستاذ محمد كرد علي
١٩٧٩	الدكتور أسعد الحكيم		«رئيس المجمع»
١٩٨٠	الأستاذ شفيق جبري	١٩٥٥	الأستاذ سليم الجندي
١٩٨٠	الدكتور ميشيل الخوري	١٩٥٥	الأستاذ محمد البزم

تاريخ الوفاة

٢٠٠١	الدكتور أمجد الطرابلسي
٢٠٠٢	الدكتور مختار هاشم
٢٠٠٢	الدكتور عبد الوهاب حومد
٢٠٠٢	الدكتور عادل العوا
٢٠٠٥	الأستاذ محمد عاصم بيطار
٢٠٠٦	الدكتور عبد الحلیم سويدان
٢٠٠٧	الدكتور محمد عبد الرزاق قدورة
٢٠٠٨	الدكتور شاکر الفخام
	«رئيس المجمع»
٢٠٠٨	الدكتور عبد الکریم الیافی
٢٠١٠	الأستاذ جورج صدقي
٢٠١١	الدكتور محمد زهير البابا
	«عضو فخري في ٢٠١٠»
٢٠١١	الدكتور عبد الکریم الأشتر
	«عضو شرف في ٢٠١١»

تاريخ الوفاة

١٩٨١	الأستاذ محمد المبارك
١٩٨٢	الدكتور حکمة هاشم
١٩٨٥	الأستاذ عبد الکریم زهور عدي
١٩٨٥	الدكتور شکري فيصل
	«أمين المجمع»
١٩٨٦	الدكتور محمد کامل عياد
١٩٨٦	الدكتور حسني سبح
	«رئيس المجمع»
١٩٨٨	الأستاذ عبد الهادي هاشم
١٩٩٢	الأستاذ أحمد راتب النفاخ
١٩٩٢	الأستاذ المهندس وجيه السمان
١٩٩٥	الدكتور عدنان الخطيب
	«أمين المجمع»
١٩٩٩	الدكتور مسعود بوبو
٢٠٠٠	الدكتور محمد بديع الکسم



٢- الأعضاء المرسلون الراحلون من الأقطار العربية (*)

تاريخ الوفاة

المملكة العربية السعودية

١٩٧٦	الأستاذ خير الدين الزركلي
١٩٩٣	الأستاذ عبد العزيز الرفاعي
٢٠٠٠	الأستاذ حمد الجاسر
٢٠٠٤	الأستاذ حسن عبد الله القرشي

جمهورية السودان

	الشيخ محمد نور الحسن
٢٠٠٣	الدكتور محيي الدين صابر
٢٠٠٣	الدكتور عبد الله الطيب
٢٠٠٥	الأستاذ حسن فاتح قريب الله
٢٠٠٦	الأستاذ سر الختم الخليفة

الجمهورية العربية السورية

١٩٢٥	الدكتور صالح قنباز
١٩٢٨	الأب جرجس شلحت
١٩٣٣	الأب جرجس منش
١٩٣٣	الأستاذ جميل العظم
١٩٣٣	الشيخ كامل الغزي

تاريخ الوفاة

المملكة الأردنية الهاشمية

١٩٧٠	الأستاذ محمد الشريقي
١٩٩٩	الدكتور محمود إبراهيم

الجمهورية التونسية

١٩٦٨	الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب
١٩٧٠	الأستاذ محمد الفاضل ابن عاشور
١٩٧٣	الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور
١٩٧٦	الأستاذ عثمان الكعك
١٩٩٥	الدكتور سعد غراب
...	الدكتور سليم عمّار
٢٠٠٧	الدكتور محمد السويسي
٢٠٠٩	الدكتور صالح الجابري

الجمهورية الجزائرية

١٩٢٩	الشيخ محمد بن أبي شنب
١٩٦٥	الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي
١٩٧٩	محمد العيد محمد علي خليفة
١٩٩٢	الأستاذ مولود قاسم
١٩٩٨	الأستاذ صالح الخرفي

(*) ذكرت الأقطار وفقاً للترتيب الهجائي، والأسماء وفقاً للترتيب الزمني.

تاريخ الوفاة

- ٢٠٠٦ الدكتور عبد السلام الترماني
٢٠٠٦ الدكتور عبد السلام العجيلي
٢٠٠٨ الدكتور عبد الله عبد الدائم
٢٠١٠ الدكتور صلاح الدين المنجد
٢٠١١ الدكتور عدنان تكريتي
٢٠١١ الأستاذ مدحة عكاش

الجمهورية العراقية

- ١٩٢٤ الأستاذ محمود شكري الألوسي
١٩٣٦ الأستاذ جميل صدقي الزهاوي
١٩٤٥ الأستاذ معروف الرصافي
١٩٤٦ الأستاذ طه الراوي
١٩٤٧ الأب انستاس ماري الكرمللي
١٩٦٠ الدكتور داود الجليلي الموصللي
١٩٦١ الأستاذ طه الهاشمي
١٩٦٥ الأستاذ محمد رضا الشبيبي
١٩٦٩ الأستاذ ساطع الحصري
١٩٦٩ الأستاذ منير القاضي
١٩٦٩ الدكتور مصطفى جواد
١٩٧١ الأستاذ عباس العزاوي
١٩٧٢ الأستاذ كاظم الدجيلي
١٩٧٣ الأستاذ كمال إبراهيم
١٩٧٣ الدكتور عبد العزيز الدوري
١٩٧٧ الدكتور ناجي معروف
١٩٨٠ البطريرك اغناطيوس يعقوب الثالث
١٩٨٣ الدكتور عبد الرزاق محيي الدين

تاريخ الوفاة

- ١٩٣٥ الأستاذ جبرائيل رباط
١٩٣٨ الأستاذ ميخائيل الصقال
١٩٤١ الأستاذ قسطنطي الحمصي
١٩٤٢ الشيخ سلمان الأحمد
١٩٤٣ الشيخ بدر الدين النعساني
١٩٤٨ الأستاذ ادوارد مرقص
١٩٥١ الأستاذ راغب الطباخ
١٩٥١ الشيخ عبد الحميد الجابري
١٩٥١ الشيخ محمد زين العابدين
١٩٥٦ الشيخ عبد الحميد الكيالي
١٩٥٦ الشيخ محمد سعيد العرفي
١٩٥٧ البطريرك مار اغناطيوس افرام
١٩٥٨ المطران ميخائيل بخاش
١٩٦٧ الأستاذ نظير زيتون
١٩٦٩ الدكتور عبد الرحمن الكيالي
١٩٨١ الأستاذ محمد سليمان الأحمد
«بدوي الجبل»
١٩٩٠ الأستاذ عمر أبو ريشة
١٩٩٧ الدكتور شاکر مصطفى
٢٠٠٠ الدكتور قسطنطين زريق
٢٠٠٠ الدكتور خالد الماغوط
٢٠٠٦ الأستاذ عبد المعين الملوحي

تاريخ الوفاة

١٩٥٣	الأستاذ خليل السكاكيني
١٩٥٧	الأستاذ عادل زعيتر
١٩٦٣	الأب أوغسطين مرمحي الدومنيكي
١٩٧١	الأستاذ قدري حافظ طوقان
١٩٩٦	الأستاذ أكرم زعيتر
٢٠٠٣	الدكتور إحسان عباس
٢٠٠٣	الأستاذ أحمد صدقي الدجاني
٢٠٠٣	الدكتور إدوارد سعيد
الجمهورية اللبنانية	
١٩٢٥	الأستاذ حسن بيهم
١٩٢٧	الأب لويس شيخو
١٩٢٧	الأستاذ عباس الأزهري
١٩٢٩	الأستاذ عبد الباسط فتح الله
١٩٣٠	الشيخ عبد الله البستاني
١٩٣٠	الأستاذ جبر ضومط
١٩٤٠	الأستاذ أمين الريحاني
١٩٤١	الأستاذ جرجي نيني
١٩٤٥	الشيخ مصطفى الغلاييني
١٩٤٦	الأستاذ عمر الفاخوري
١٩٤٨	الأستاذ بولس الخولي
١٩٥١	الشيخ إبراهيم المنذر
١٩٥٣	الشيخ أحمد رضا (العالمي)
١٩٥٦	الأستاذ فيليب طرزي
١٩٥٧	الشيخ فؤاد الخطيب
١٩٥٨	الدكتور نقولا فياض

تاريخ الوفاة

١٩٨٣	الدكتور إبراهيم شوكة
١٩٨٣	الدكتور فاضل الطائي
١٩٨٤	الدكتور سليم النعيمي
١٩٨٤	الأستاذ طه باقر
١٩٨٤	الدكتور صالح مهدي حنتوش
١٩٨٥	الأستاذ أحمد حامد الصراف
١٩٨٨	الدكتور أحمد عبد الستار الجواري
١٩٩٠	الدكتور جميل سعيد
١٩٩٢	الأستاذ كوركيس عواد
١٩٩٦	الشيخ محمد بمجة الأثري
١٩٩٨	الأستاذ محمود شيت خطاب
١٩٩٨	الدكتور فيصل دبدوب
٢٠٠١	الدكتور إبراهيم السامرائي
٢٠٠٢	الدكتور محمد تقي الحكيم
٢٠٠٣	الدكتور صالح أحمد العلي
٢٠٠٥	الدكتور عبد العزيز البسام
٢٠٠٥	الدكتور جميل الملائكة
٢٠٠٦	الدكتور عبد اللطيف البدري
٢٠٠٩	الدكتور حسين علي محفوظ
٢٠١١	أ. هلال ناجي
فلسطين	
١٩٢١	الأستاذ نخلة زريق
١٩٤١	الشيخ خليل الخالدي
١٩٤٧	الأستاذ عبد الله مخلص
١٩٤٨	الأستاذ محمد إسعاف النشاشيبي

تاريخ الوفاة

١٩٣٢	الأستاذ أحمد شوقي
١٩٣٣	الأستاذ داود بركات
١٩٣٤	الأستاذ أحمد زكي باشا
١٩٣٥	الأستاذ محمد رشيد رضا
١٩٣٥	الأستاذ أسعد خليل داغر
١٩٣٧	الأستاذ مصطفى صادق الرافعي
١٩٣٨	الأستاذ أحمد الإسكندري
١٩٤٣	الدكتور أمين المعلوف
١٩٤٣	الشيخ عبد العزيز البشري
١٩٤٤	الأمير عمر طوسون
١٩٤٦	الدكتور أحمد عيسى
١٩٤٧	الشيخ مصطفى عبد الرازق
١٩٤٨	الأستاذ أنطون الجميل
١٩٤٩	الأستاذ خليل مطران
١٩٤٩	الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني
١٩٥٣	الأستاذ محمد لطفي جمعة
١٩٥٤	الدكتور أحمد أمين
١٩٥٦	الأستاذ عبد الحميد العبادي
١٩٥٨	الشيخ محمد الخضر حسين
١٩٥٩	الدكتور عبد الوهاب عزام
١٩٥٩	الدكتور منصور فهمي
١٩٦٣	الأستاذ أحمد لطفي السيد
١٩٦٤	الأستاذ عباس محمود العقاد

تاريخ الوفاة

١٩٦٠	الأستاذ سليمان ظاهر
١٩٦٢	الأستاذ مارون عبود
١٩٦٨	الأستاذ بشارة الخوري
	«الأخطل الصغير»
١٩٧٦	الأستاذ أمين نخلة
١٩٧٧	الأستاذ أنيس مقدسي
١٩٧٨	الأستاذ محمد جميل بيهم
١٩٨٦	الدكتور صبحي الحمصاني
١٩٨٧	الدكتور عمر فُروخ
١٩٩٦	الأستاذ عبد الله العلايلي
٢٠٠٦	الدكتور نقولا زيادة
٢٠٠٩	الدكتور محمد يوسف نجم
	الجمهورية العربية الليبية
١٩٨٥	الأستاذ علي الفقيه حسن
٢٠١١	الدكتور علي فهمي خشيم
	«رئيس المجمع»
	جمهورية مصر العربية
١٩٢٤	الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي
١٩٢٥	الأستاذ رفيق العظم
١٩٢٧	الأستاذ يعقوب صروف
١٩٣٠	الأستاذ أحمد تيمور
١٩٣٢	الأستاذ أحمد كمال
١٩٣٢	الأستاذ حافظ إبراهيم

تاريخ الوفاة

	المملكة المغربية
١٩٥٦	الأستاذ محمد الحجوي
١٩٦٢	الأستاذ عبد الحي الكتاني
١٩٧٣	الأستاذ علال الفاسي
١٩٨٩	الأستاذ عبد الله كُثُون
١٩٩١	الأستاذ محمد الفاسي
١٩٩٤	الأستاذ محمد المكي الناصري
٢٠٠١	الأستاذ عبد الرحمن الفاسي
٢٠٠٨	الأستاذ عبد الوهاب بن منصور
٢٠٠٨	الدكتور أمين علي السيد
٢٠٠٨	الأستاذ الأخضر الغزال
	الجمهورية العربية اليمنية
٢٠٠٨	الأستاذ القاضي إسماعيل بن علي الأكوع

تاريخ الوفاة

١٩٦٤	الأستاذ خليل ثابت
١٩٦٦	الأمير يوسف كمال
١٩٦٨	الأستاذ أحمد حسن الزيات
١٩٧٣	الدكتور طه حسين
١٩٧٥	الدكتور أحمد زكي
١٩٨٤	الأستاذ حسن كامل الصيرفي
١٩٨٥	الأستاذ محمد عبد الغني حسن
١٩٩٧	الأستاذ محمود محمد شاكر
٢٠٠٢	الأستاذ إبراهيم التريزي
٢٠٠٣	الدكتور عبد القادر القط
٢٠٠٣	الدكتور أحمد مختار عمر
٢٠٠٦	الدكتور شوقي ضيف
٢٠٠٧	الدكتور عز الدين إسماعيل



٣- الأعضاء المراسلون الراحلون من البلدان الأخرى

١٩٥٥	الأستاذ عباس إقبال	الاتحاد السوفيتي «سابقاً»
١٩٨١	الدكتور علي أصغر حكمة	الأستاذ كراتشكوفسكي (أغناطيوس) ١٩٥١
١٩٩٥	الدكتور محمد جواد مشكور	الأستاذ برتل (إيفكني ادواردوفيتش) ١٩٥٧
٢٠٠٧	الدكتور هادي معرفت	إسبانية
	إيطالية	الأستاذ آسين بلاسيوس (ميكل) ١٩٤٤
١٩٢٥	الأستاذ غريفيني (أوجينيو)	الأستاذ اميليو غارسيا غومز ١٩٩٥
١٩٢٦	الأستاذ كايثاني (ليون)	ألمانية
١٩٣٥	الأستاذ غويدي (اغنازيو)	الأستاذ هارتمان (مارتين) ١٩٢٨
١٩٣٨	الأستاذ نلينو (كارلو)	الأستاذ ساخاو (إدوارد) ١٩٣٠
١٩٩٦	الأستاذ غبرييلي (فرنسيسكو)	الأستاذ هوروفيتز (يوسف) ١٩٣١
	باكستان	الأستاذ هوميل (فبريتز) ١٩٣٦
١٩٧٧	الأستاذ محمد يوسف البنوري	الأستاذ ميتفوخ (أوجين) ١٩٤٢
١٩٧٨	الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي	الأستاذ هرزفلد (أرنست) ١٩٤٨
١٩٩٦	الأستاذ محمد صغير حسن المعصومي	الأستاذ فيشر (أوغست) ١٩٤٩
٢٠١٠	الأستاذ محمود أحمد غازي الفاروقي	الأستاذ بروكلمان (كارل) ١٩٥٦
	البرازيل	الأستاذ هارتمان (ريتشارد) ١٩٦٥
١٩٥٤	الدكتور سعيد أبو جمرة	الدكتور ريتز (هلموت) ١٩٧١
١٩٨٤	الأستاذ رشيد سليم الخوري	إيران
(الشاعر القروي)		الشيخ أبو عبد الله الزنجاني ١٩٤٧

	البرتغال		سويسرة
١٩٤٢	الأستاذ لويس (دافيد)	١٩٢٧	الأستاذ مونته (إدوارد)
	بريطانية	١٩٤٩	الأستاذ هيس (ح.ح.)
١٩٢٦	الأستاذ إدوارد (براون)		فرنسة
١٩٣٣	الأستاذ بفن (أنطوني)	١٩٢٤	الأستاذ باسيه (رينه)
١٩٤٠	الأستاذ مرغليوث (د.س.)	١٩٢٦	الأستاذ مالانجو
١٩٥٣	الأستاذ كرينكو (فريتز)	١٩٢٧	الأستاذ هوار (كليمان)
١٩٦٥	الأستاذ غليوم (ألفريد)	١٩٢٨	الأستاذ غي (أرثور)
١٩٦٩	الأستاذ اربري (أ.ج.)	١٩٢٩	الأستاذ ميشو (بليز)
١٩٧١	الأستاذ جيب (هاملتون أ.ر.)	١٩٤٢	الأستاذ بوقا (لوسيان)
	بولونية	١٩٥٣	الأستاذ فران (جبريل)
١٩٤٨	الأستاذ (كوفالسكي)	١٩٥٦	الأستاذ مارسيه (وليم)
	تركية	١٩٥٨	الأستاذ دوسو (رينه)
	الأستاذ أحمد اتش	١٩٦٢	الأستاذ ماسينيون (لويس)
	الأستاذ زكي مغامر	١٩٧٠	الأستاذ ماسيه (هنري)
١٩٣٢		١٩٧٣	الدكتور بلاشير (ريجيس)
	تشكوسلوفاكية		الأستاذ كولان (جورج)
١٩٤٤	الأستاذ موزل (ألوا)	١٩٨٣	الأستاذ لاوست (هنري)
	الدانمرك	١٩٩٧	الأستاذ نيكيتا إيليسف
١٩٣٢	الأستاذ بوهل (فرانز)		فنلندة
١٩٣٨	الأستاذ استروب (بيجي)		الأستاذ كرسيكو (يوحنا اهتنن)
١٩٧٤	الأستاذ بدرسن (جون)		المجر
	السويد	١٩٢١	الأستاذ غولدزهر (أغناطيوس)
١٩٥٣	الأستاذ سيترستين (ك.ف.)		الأستاذ ماهلر (إدوارد)
١٩٨٦	الأستاذ ديدرينغ سفن	١٩٧٩	الأستاذ عبد الكريم جرمانوس

هولاندة	النرويج
١٩٣٦ الأستاذ هورغرونج (سنوك)	الأستاذ موبرج
١٩٤٣ الأستاذ هوتسما	النمسا
(مارتينوس تيودوروس)	الدكتور اشتولز (كارل)
١٩٤٧ الأستاذ اراندونك (ك. فان)	١٩٢٩ الأستاذ جير (رودلف)
١٩٧٠ الأستاذ شخت (يوسف)	١٩٦١ الدكتور موجيك (هانز)
الولايات المتحدة الأمريكية	الهند
١٩٤٣ الدكتور مكدونالد (ب)	١٩٢٧ الحكيم محمد أجمل خان
١٩٤٨ الأستاذ هرزفلد (ارنست)	١٩٨١ الأستاذ آصف علي أصغر فيضي
١٩٥٦ الأستاذ سارطون (جورج)	١٩٩٩ الأستاذ أبو الحسن علي الحسيني الندوي
١٩٧١ الدكتور ضودج (بيارد)	٢٠٠٥ الدكتور عبد الحلیم الندوي
	٢٠١٠ الدكتور مختار الدين أحمد



