الجزءان الأول والثاني المجلد الحادي التسعون

ISBN 978-9933-0-0494-1

مجلة
مجمع اللغة العربية بدمشق

« مجلة المجمع العلمي العربي سابقًا »

مجلة محكمة فصلية

ربيع الآخر ورجب ١٤٣٩هـ

كانون الثاني ونيسان ٢٠١٨م

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

« مجلّة المجمع العِلميّ العَربيّ سابقًا »

أُنشئت سنة ١٣٣٩هـ الموافقة لسنة ١٩٢١م

المدير المسؤول: الدكتور مروان المحاسني، رئيس المجمع

لجنة المجلة

الدكتور محمود السيّد «رئيس التحرير»

الدكتور مكي الحسني الجزائري — الدكتور مازن المبارك

الدكتور ممدوح خسارة «المقرر» — الدكتور محمد محفّل

الدكتورة لبانة مشوّح — الدكتور وهب رومية

الدكتور عبد الناصر عسّاف

أمينة المجلة: ريم الملّاح

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، وملائمة لحاجات الحياة المتطورة، ووضع المصطلحات العلمية والأدبية والحضارية، ودراستها وفق منهج محدد، والسعي لتوحيدها في الأقطار العربية كافة.

البحوث والمقالات المنشورة في المجلة تعبّر عن آراء أصحابها،
ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع باستثناء القرارات المجمعيّة

قواعد النشر:

١- أن يتسم البحث بالجدَّة والأصالة والموضوعية.
٢- أن يُرفق البحث بالسيرة الذاتية والعنوان البريدي والإلكتروني.
٣- ألَّا يقلَّ البحث عن عشر صفحات وألَّا يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة (٧٠٠٠ كلمة)، أما المقالات والتعريف بالكتب فيُقبَل منها ما يقلُّ عن عشر صفحات.
٤- أن تكتب في بداية البحث **مقدمة** تبين الغرض منه والبنود الرئيسية التي سيتناولها بالتفصيل.
٥- أن يخلو البحثُ من أي إساءة إلى الكُتّاب والباحثين أو غيرهم، وأن يحترم المعتقدات الدينية والفكرية للشعوب.
٦- أن يُعِدَّ الباحث - إذا رغب في ذلك - ملخصاً لبحثه بالإنكليزية أو الفرنسية.
٧- أن يلتزم الباحث المنهجَ العلميَّ في التوثيق، فتُعطى الحواشي أرقاماً

متسلسلة من بداية البحث حتى نهايته، وتذكر حواشي كل صفحة في أسفلها كما يلي:

أ- «اسم المؤلف أو الكاتب – اسم الكتاب أو المجلة - رقم الصفحة»، **وفي المصادر والمراجع** يكتب:

ب- «اسم الكتاب - اسم المؤلف - اسم دار النشر ومكانها - رقم الطبعة وتاريخها».

* ويمكن للكاتب أن يتخيّر أحد البندين (أ) أو (ب).

٨- أن تكون البحوث والمقالات المرسلة إلى المجلة منضدة بالحرف (Mylotus) أو (Traditional Arabic) قياس (١٦)، وأن تشفع بقرص مدمج مسجلٍ عليه عنوان البحث، أو ترسل بالبريد الإلكتروني.

٩- أن تُوضع الكلمات العربية أو المُعرَّبة **قبل** مقابلها الأجنبي عند ورودها **أول مرة فقط**، نحو: تِقانة (Technology)، حاسوب (Computer)، نفسية (Psychologic).

١٠- أن يُعنى الكاتب بعلامات الترقيم: النقطة، الفاصلة، الفاصلة المنقوطة، ...إلخ.

١١- تنشر المجلة البحوث والمقالات التي ترد عليها بعد أن تخضع للتقويم السِّرّي.

١٢- ألّا يكون البحث منشورًا أو مرسلاً للنشر في مجلة أخرى أو مستلًّا من رسالة، ويتعهد الباحث خطيًّا بذلك.

١٣- تُرتَّب البحوث والمقالات وَفق اعتبارات فنية.

١٤- البحوث والمقالات التي لا تُنشر لا تردُّ إلى أصحابها.

١٥- ترسل البحوث والمقالات إلى المجلة على العنوان الآتي:

دمشق ص. ب ٣٢٧. البريد الإلكتروني: E – mail: mla@net.sy

تُنشر المجلة في موقع المجمع على الشابكة (الإنترنت):

www.arbacademy.gov.sy

* * *

نعي فاضل

ينعى مجمع اللغة العربية بدمشق العلامة التركي:

الأستاذ الدكتور

فؤاد سزكين

العضو المراسل في مجمعنا منذ عام ١٩٧٧

ومؤسس ومدير «معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية» في فرانكفورت

وصاحب الموسوعة الضخمة «تاريخ التراث العربي»

الذي تَوَفَّاه الله في إسطنبول يوم السبت في ١٦ شـوّال ١٤٣٩هـ الموافق ٣٠/ ٦/ ٢٠١٨ عن عمر ناهز ٩٤ عاماً.

إنّا لله وإنا إليه راجعون

مجمع اللغة العربية بدمشق

فهرس الجزأين الأول والثاني

من المجلد الحادي والتسعين

البحوث والدراسات

- اجتهادات في الدرس النحوي
جواز الإفراد والتذكير في اسم
التفضيل المعرف بأل — د. ممدوح خسارة — ٥
- تكرار القافية بين النقد والبلاغة
والعروض والقافية — د. رضوان الداية — ٢٣
- قلائد زهير وعجائبه في ضوء
نقد الثعالبي — د. عبد الكريم حسين — ٥٣
- الرواية الواقعية الجديدة — د. نادية هناوي
وجدليَّة التساؤل — د. فاطمة رسن — ٧٧
- من صور الاستدلال بالقياس في تصحيح
الأخطاء الشائعة في العصر الحديث — د. محمد قاسم الزوكاني — ١١١

المقالات والآراء

- ذكريات مع المجمعي الراحل
الشاعر سليمان العيسى — د. محمود السيد — ١٤٩

- كل وجميع والفروق بينهما د. مكي الحسني ١٥٧

التعريف والنقد

- المعجزة د. مازن المبارك ١٦٧
- نظرات أخرى في بعض قرارات مجلس
المجمع في بعض الألفاظ والأساليب ج٢ د. عبد الناصر عساف ١٧٧
- الجهد النقدي في كتاب (معالم في النقد العربي
الحديث) للدكتور عبد الكريم الأشتر د.عيسى العاكوب ١٩٧

المحاضرات والمدارسات

- ألفاظ عربية توضحها اللغات
العروبية القديمة د. رفعت هزيم ٢١٥

أنباء مجمعية وثقافية

- من قرارات مجلس المجمع في الألفاظ الأساليب ٢٤١
- الكتب والمجلات المهداة إلى مكتبة المجمع
في الربعين الأول والثاني من العام ٢٠١٨ ٢٦٥
- أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق في مطلع
عام (١٤٣٩هـ-٢٠١٨م) ٢٦٩

❊ ❊ ❊

البحوث والدراسات

اجتهادات في الدرس النحوي
جواز الإفراد والتذكير في اسم التفضيل المعرّف بأل

أ. د. ممدوح خسارة(*)

أولاً: مدخل وتذكير:

من المتعالَم أن اسم التفضيل «هو الوصف المبني على أفْعَل، بزيادةِ صاحبه على غيره في أصل الفعل»(١)، ووَضَّح بعضُهم أنَّ «المراد به استخلاصاً من كلام النحاة: كلُّ وصف على وزن (أفعل) يدل على أن شيئين اشتركا في صفة وزاد أحدهما على الآخر في تلك الصفة»(٢)؛ نحو: (الشمس أكْبَر من الأرض)، و(العلم أفْضَل من المال). وقد أورَدْنا حدّ اسم التفضيل أو (أفعل التفضيل)، كما يسمُّونه، من كتب المحدَثين، لأن القدماء كانوا يعرِّفون الشيء بالتمثيل له غالباً لا بحدِّه.

ولاسم التفضيل ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون مجرَّداً من (أل) والإضافة، فيجب له حُكمان:

أحدهما: أن يكون مفرداً مذكَّراً...

والثاني: أن يُؤْتى بعده بـ (مِنْ) جارّة للمفضول.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) الأزهري - شرح التصريح على التوضيح ٢: ٩٢.

(٢) د. محمد عيد، النحو المصفّى ١/ ٦٧٧.

الحالة الثانية: أن يكون معرَّفاً بـ (أل)، وله حكمان: أحدهما: أن يكون مطابقاً لموصوفه، نحو: (زيد الأفضل، وهند الفُضْلى، والزيدان الأفضلان، والزيدون الأفضلون، والهندات الفضليات أو الفُضَل). والثاني: ألّا يؤتى معه بـ (مِنْ).

الحالة الثالثة: أن يكون مضافاً، فإذا كانت إضافته إلى نكرة، لزمه أمران: التذكير والتوحيد كما يلزمان المجرَّد، ويلزم في المضاف إليه أن يطابق، نحو: (الزيدان أفضل رجلين وهند أَفْضل امرأة...)، وإذا كانت الإضافة إلى معرفة، فإن أُوِّل بما لا تفضيل فيه وجبَت المطابقة، كقولهم: «الناقص والأشجّ أعدلا بني مروان، أي عادلاهم، وإن كان على أصله من إفادة المفاضلة جازت المطابقة و تركُها»[٣].

وقد جاءت الحالتان في الحديث الشريف: (ألا أخبركم بأحبِّكم إليَّ وأقربكم منّي مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً)[٤]، فأفرد (أحبّ وأقرب) وجمع (أحسن).

وقد لا يَدلُّ اسم التفضيل على المفاضلة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] أي هَيِّن، «لأن سبحانه ليس عليه شيء أهون من شيء»[٥].

و«إذا دخلت الألف واللام، نحو: (زيد الأفضل)، خرج عن أن يكون بمعنى الفعل، وصار بمعنى الفاعل، واستُغني عن (مِن) والإضافة، وعلم أنه قد بان بالفَضْل»[٦]، فقولنا: (الدُّوَل الكبرى في العالم) يعني الدول الكبيرة فيه.

ثانياً: مسألة الخلاف:

تخصُّ هذه المسألة الحالة الثانية من حالات اسم التفضيل، وذلك عند

(٣) ابن هشام - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٣: ٢٦٦.
(٤) ابن مالك - شرح التسهيل ٨: ٥٣، ومسند أحمد بن حنبل ٢: ١٨٥.
(٥) ابن يعيش - شرح المفصل ٤: ١٣٤.
(٦) ابن يعيش - شرح المفصل ٤: ١٢٩.

ورود اسم التفضيل معرَّفاً بـ (أل)، وكان المتقدِّمون قد حكموا - كما ذكرنا - بأن يكون اسم التفضيل مطابقاً للمفضَّل في التذكير والتأنيث وفي الإفراد والتثنية والجمع، ومثلوا لحكمهم بقولهم: (زيد الأفضل، وهند الفُضْلى، والزيدان الأَفضلان، والزيدون الأفضلون، والهندات الفضليات). وقد تابعهم في حكمهم هذا كثيرٌ من النحويّين المحدَثين. **ولكن الذي شاع كثيراً بين المعاصرين، وقليلاً بين مَنْ تقدَّمهم استعمالُ اسم التفضيل المعرف بـ (أل) بصيغة الإفراد والتذكير، أيًّا كان المُفضَّل، كأن يقال: (اللغة العربية هي الأهم بين مقوّمات الأمة، وخالدٌ وسعيد هما الأسرع في الجَري، والشهداء هم الأشجع والأكرم بين الناس).**

وبالنظر لشيوع هذا التركيب، ومخالفة الأصل الغالب، فقد دارت نقاشات واجتهادات حول تجويزه أو تخطئته.

ومما يجدر ذكره أن القدماء كسيبويه، لم يتعرَّضوا لحكم اسم التفضيل المعرَّف بـ (أل)، وإن كان سيبويه قد استعمل اسم التفضيل مطابقاً للمفضَّل في عبارة له: في غير باب التفضيل، وهي قوله: «واللغة الحجازية هي اللغة الأولى القُدْمَى»(٧).

وقد قادنا النظر في أقوال القدماء والمتأخرين إلى ما يمكن أن يؤيِّد استعمال التركيب الشائع الغالب عند المعاصرين في أن يأتي اسم التفضيل المعرف بـ (أل) مفرداً مذكَّراً أيًّا كان المفضَّل.

١- من أقوال القدماء في المسألة:

أ- قال ابن يعيش (٦٤٣/ هـ) في شرح المفصَّل: «فأمَّا إذا أدخلت الألف واللام نحو: (زيد الأفضل)، خرج عن أن يكون بمعنى الفعل، وصار

(٧) سيبويه - الكتاب ٣: ٢٧٨.

بمعنى الفاعل، واسْتُغني عن (مِن) والإضافة، وعُلم أنه قد بان بالفضل، فحينئذ يؤنث، إذا أريد المؤنث، ويثنى ويجمع، فتقول: زيدٌ الأفضل، والزيدان الأفضلان،... وهند الفُضْلى والهندات الفُضْليات، **إن شئت تثني وتجمع كما تفعل بالفاعل لأنه في معناه»**[٨]. **ويُفْهَم من هذا أن اسم التفضيل المقترن بـ (أل) الخارج عن معنى التفضيل، إن شاء المتكلم طابقه مع موصوفه، وإن لم يشأ لم يطابقه، أي أجراه على الإفراد والتذكير.**

ب- يجعل ابن يعيش أفعل التفضيل المضاف وأفعل التفضيل المقترن بـ (أل) بمنزلة واحدة عندما يقول: «وإنما جاز الأمران [أي في اسم التفضيل المضاف إلى معرفة] لأن الإضافة تعاقب الألف واللام وتجري مجراها، فكما أنك تؤنث وتثنّي وتجمع مع الألف واللام كذلك تفعل مع الإضافة التي هي بمنزلة ما فيه الألف واللام»[٩]. **فإذا كانت الإضافة تعاقب الألف واللام وتجري مجراها، فلماذا لا تأخذ حكمها؟ ومعروف أن اسم التفضيل المضاف إلى معرفة يجوز فيه الإفراد والتذكير وتجوز فيه المطابقة.**

ج- قال ابن مالك (٦٧٢/ هـ) في شرح التسهيل: «إن قُرِن أفعل التفضيل بحرفي التعريف (أل)، أو أضيف إلى معرفة مطلَقاً له التفضيل أو مؤوَّلاً بما لا تفضيل فيه طابَقَه ما هو له فيه الإفراد والتذكير وفروعها، وإن قُيِّدت إضافته بتضمُّنه معنى (من)، جاز أن يُطابق، وأن يستعمل استعمال العاري [أي إفراده وتذكيره] ولا يتعَيَّن الثاني [أي الإفراد والتذكير]، خلافاً لابن السرَّاج، ولا يكون حينئذ إلا بعض ما أُضيف إليه، واستعماله عارياً دون (مِن) مجرَّداً عن معنى التفضيل مؤوَّلاً باسم فاعل أو صفة مشبَّهة مطَّردٌ

(٨) ابن يعيش شرح المفصل ٦: ٩٦ (الطبعة المنيرية).

(٩) ابن يعيش - شرح المفصل ٤: ١٣٠ (طبعة دار الكتب العلمية ببيروت).

عند أبي العباس، والأصح قصره على السَّماع، ولزومه الإفراد والتذكير فيما ورد كذلك أكثر من المطابقة»[١٠]. وجاء في شرح الكافية الشافية لابن مالك قوله: «والثالث حال الإضافة إلى معرفة، وهو فيها على ضربين: أحدهما أن يضاف مراداً به معنى المجرَّد، والثاني أن يضاف مراداً به معنى المعرَّف بالألف واللام»[١١].

ونُقِل عن شرح التسهيل لابن مالك قوله: «إن المشهور في أفعل العاري عن معنى التفضيل التزام الإفراد والتذكير»[١٢]. وظاهر قول ابن مالك أنه يجعل المعرَّف بأل كالمضاف إلى معرفة، والمعلوم أن المضاف إلى معرفة يجوز إفراده وتذكيره أو مطابقته، ويفهم منه أيضاً أنه إذا جاء اسم التفضيل مجرَّداً عن معنى التفضيل مؤوَّلاً باسم الفاعل أو الصفة المشبهة – وهو مطَّرد عند المبرد – فملازمة الإفراد والتذكير أكثر من المطابقة.

والأمثلة التي ورد فيها اسم التفضيل معرَّفاً بـ (أل)، يمكن أن يؤوَّل فيها اسم التفضيل باسم الفاعل أو الصفة المشبَّهة، فقولنا: (اللغة هي الأهم بين مقوِّمات الأمة)، يمكن أن تعني (اللغة هي الهامَّة بين مقومات الأمَّة)، وقولنا: (الشهداء هم الأشجع والأكرم بين القوم)، يمكن أن يعني: الشهداء هم الشجعان والكرماء بين القوم.

ومن ثَمَّ أمكن تجويز إفراد اسم التفضيل وتذكيره إضافة إلى مطابقته.

د- قال الأزهري (٩٠٥/ هـ): «الحالة الثانية أن يكون (أفعل) مقروناً بـ (أل)، فيجب له حُكْمان: أحدهما: أن يكون مطابقاً لموصوفه في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع... نحو: زيدٌ الأفضل وهند الفُضْلى والزيدون

(١٠) ابن مالك – شرح التسهيل ٣: ٥٨ – والأزهري شرح التصريح ٢: ١٠٣-١٠٤.
(١١) ابن مالك – شرح الكافية الشافية ٢: ٢٩٣.
(١٢) الصبَّان – حاشية الصبَّان على شرح الأشموني ٣: ١٧١.

الأفضلون والهندات الفضليات، فيطابق موصوفه لزوماً، لأنه نقص شَبَهُهُ بالفعل لاقترانه بـ (أل)، ومع ذلك لا بدَّ من ملاحظة السَّماع، **قال أبو سعيد علي ابن مسعود في كتابه (المستوفَى): ولا يُستغنى في الجمع والتأنيث عن السَّماع، فإن الأشرف والأظرف لم يقل فيهما الأشارف والشُّرفى، والأظارف والظُّرفى، كما قيل في الأفضل والأطول، كذلك الأكرم والأمجد، قيل فيهما الأكارم والأماجد، ولم يسمع فيهما الكُرْمى والمُجْدى»**[١٣].

ويفهم من قوله أنه تَلْزم المطابقةُ بين اسم التفضيل والمفضَّل فيما سُمع له جمع ومؤنث مثل (هندٌ الفضلى)، ولا تلزم المطابقة فيما لم يُسمع له جمع ولا مؤنث، نحو: (هندٌ الشُّرْفى والزيدون الأشارف)، أي إنه أحال المطابَقَة على السَّماع.

وهذا ما لا يمكن حصره إلا بمشقَّة، لأنه لا يمكن الوقوف عند كل اسم تفضيل ليعرف أسُمِع فيه التأنيث والجمع أم لا؟ ولذا فالأيسر إلحاق هذه الحالة بحالات جواز الإفراد والتذكير، لأن المفرد المذكَّر شائع ومعروف غالباً، ولأننا سوف نضطر إلى مخالفة السَّماع، وأن نقيس على النظائر في جمع (أفعل) وتأنيثه، وفي هذه الحالة يصبح قولنا: (هي الأظرف بين لِداتها) أقيس من قولنا: (هي الظُّرْفى) التي لم تُسْمع، كما تقتضي قاعدة المطابقة، وسوف نأتي بما لم يُسْمع، وعلينا حينئذ أن نضع حُكمَيْن: أحدهما المطابقة فيما سمع له تأنيث وجمع، والثاني: عدم المطابقة فيما لم يسمع فيه ذلك، وإن كان عباس حسن يذهب إلى قياس مؤنث ما لم يُسْمع على ما سُمِع، طرداً لقاعدة مطابقة اسم التفضيل المعرَّف بـ (أل) للمفضَّل[١٤]. لذا فالأيسر

(١٣) الأزهري - شرح التصريح على التوضيح ٢: ١٠٠.

(١٤) عباس حسن - النحو الوافي ٣: ٤١٤.

إلحاق هذه الحالة بحالات جواز الإفراد والتذكير، لأن المفرد المذكر شائع ومعروف غالباً كما ذكرنا.

هـ- قال السيوطي عن ورود اسم التفضيل على غير بابه، وهو المعرَّف بـ (أل)؛ لأنه خرج عن معنى التفضيل إلى الوصفية فقط: «وفي ذلك خُلف، فقال المبرد: هو مقيس مطَّرد، قال ابن مالك: الأصح قصره على السّماع»(١٥).

ويمكن حمل كل ما ورد من اسم تفضيل معرَّف بـ (أل) على أنه مما خرج على غير بابه، أي خرج عن التفضيل، وفي هذه الحالة التي عَرِيَ فيها اسم التفضيل عن التفضيل يُلْتَزَم الإفراد والتذكير فيه.

٢- أقوال المحدَثين في المسألة:

كان للنحاة المحْدَثِين أبحاث في هذا التركيب، وكانوا مدفوعين - على الأغلب - بالحاجة إلى التيسير ورفع الحرج في الاستعمال.

ونعرض لثلاثة أبحاث قُدِّمت إلى لجنة الأصول في مجمع القاهرة اعتمدت - كما اعتمدنا فيما سبق - على أقوال القدماء والمتأخرين من النحاة، وهي:

أ- بحث للدكتور أمين السيد بعنوان: أفعل التفضيل المقترن بـ (أل)، يقول فيه: «فالصفة المقرونة بـ (من) لفظاً أمرها بيِّن، أما الصفة التي تقَّدر معها (من) وهي المقرونة بها معنىً، فهي المضافة والمقرونة بـ (أل) وقد سوَّى الجزولي بينهما بقوله: لا تجمع أي ولا تثنى ولا تؤنث، وإنما تلزم الإفراد والتذكير، وهذا تفسير كلام أبي موسى الجزولي»(١٦). وقال أيضاً: «وقد نَقل ابن مالك عن المبرد رأيه في اطراد (أفعل) بمعنى (فاعل) وبمعنى الصفة المشبَّهة، وأتبع

(١٥) السيوطي - همع الهوامع ٣: ٩٧.

(١٦) د. أمين السيد - أفعل التفضيل المقترن بأل - في أصول اللغة ٤: ٣٣٦.

ذلك بقوله: «ولزوم الإفراد والتذكير فيما ورد كذلك أكثر من المطابقة»[١٧].

ومما قاله الباحث: «إذا قال ابن يعيش: «إن شئت تثني وتجمع وتؤنِّث كما تفعل بالفاعل لأنه في معناه» فإن قوله حُجَّة لنا أيضاً في جواز المطابقة وعدمها»[١٨]. ويلخِّص بحثه بقوله: «ومن أجل ذلك ينبغي الأخذ برأي الذين أجازوا الإفراد والتذكير في كل استعمالات أفعل التفضيل، شريطة ألا تعدو على الصيغ التي سُمِعت فيها المطابقة، فلا تقول: كانت له الكلمة الأعلى في هذا الموضوع، بل (الكلمة العليا)، كما لا نقبل قول الآخر: «إن القوة الأعظم الثانية ينبغي أن تكون...»، [أي بل: القوَّة العظمى].

ويخلص إلى مقترحه: «**يجوز الإفراد والتذكير في استعمال اسم التفضيل المحلَّى بـ (أل)، كما يجوز المطابقة فيما سُمِعت فيه، وذلك أَخْذاً برأي ابن مالك وابن يعيش، واعتماداً على كلام الجزولي والزبيدي، واستجابة لمن قصر المطابقة على السّماع في شرح التصريح، واستئناساً بقرار المجمع السابق**»[١٩].

ب- بحث للدكتور عبد الرحمن السيد: وقد انتَهى إلى ما وصل إليه سابقُه إذ قال: «وبهذا نستطيع أن نخلص إلى أنَّ أفعل التفضيل يجب أن يطابق إذا كان بـ (أل)، ويجب إفراده والتذكير إذا كان مجرَّداً من (أل) والإضافة أو كان مضافاً إلى نكرة، ويجوز فيه المطابقة وعدم المطابقة في غير ذلك. فإن لم يُقْصَد التفضيل جاز مراعاة المعنى المقصود وجاز الإفراد والتذكير»[٢٠].

ج- بحث د.محمد حسن عبد العزيز الذي ختمه بقوله: «وأقترح هنا أن يَتَّسع الأمرُ فنجيز المطابقة وعدمها في اسم التفضيل المقترن بـ (أل)، وفي

(١٧) المصدر السابق ٤: ٣٣٥.

(١٨) المصدر السابق ٤: ٣٣٩.

(١٩) د. أمين السيد - أفعل التفضيل المقترن بأل - في أصول اللغة ٤: ٣٤٠.

(٢٠) د. عبد الرحمن السيد - أفعل التفضيل حالاته واستعمالاته - في أصول اللغة ٤: ٧٨٢.

ذلك تسهيل لا شك فيه، ومراعاة للشائع المستعمل، وفي الإجازة رفع لِحرَج التوقُّف عند المسموع القليل، وفي ذلك تضييق ولا يقبله الذوق»[٢١].

وكان من نتيجة تلك الأبحاث أن اتخذت لجنة الأصول في مجمع القاهرة القرار الآتي: «ترى اللجنة أن **(أفعل التفضيل) يجب أن يطابق ما هو له إذا كان بـ (أل)، ويجب إفراده وتذكيره إذا كان مجرَّداً من (أل) والإضافة، أو كان مضافاً إلى نكرة، ويجوز فيه المطابقة في غير ذلك، فإن لم يقصد التفضيل، جاز مراعاة المعنى المقصود، وجاز الإفراد والتذكير**»[٢٢].

ولكن قرار المجمع كان أكثر شمولية ووضوحاً عندما **قال**: «**يجوز الإفراد والمطابقة في استعمال اسم التفضيل المحلَّى بأل**»[٢٣].

ثالثاً: مسوِّغات الاجتهادات في اسم التفضيل:

مما حفزَ المحدَثين على الاجتهاد في أحكام اسم التفضيل ما اسْتُدرك على حدِّه القديم في ضوء الشواهد والأمثلة التي لم تُؤْخذ في الحسبان، وهو ما جعله أكثر دقَّة وشمولاً، ولعلَّ في الاستدراك على أحكامه ما يزيد من توضيحه وتيسير استعماله. ومن ذلك:

١ - كان حدُّ اسم التفضيل أنه اسم على وزن (أَفْعَل)، يدلُّ على أن شيئين اشتركا في صفة وزاد أحدهما على الآخر فيها، وهو تعريف شاع في كتب النحو والصرف التعليمية.[٢٤] وأنه صار في الاصطلاح «اسماً لكل ما دلَّ على الزيادة تفضيلاً كانت كأَحْسَن أو تنقيصاً كأقبح»[٢٥]. ولكن لوحظ

(٢١) د. محمد حسن عبد العزيز - من مسائل اسم التفضيل - في أصول اللغة ٤: ٣٣٣.
(٢٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة - في أصول اللغة ٤/ ٧٦٧.
(٢٣) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، في أصول اللغة ٤: ٣٢٦.
(٢٤) د. عبد اللطيف الخطيب - المستقصى في علم التصريف ١: ٥١٥.
(٢٥) الخضري - حاشية على شرح ابن عقيل ٢: ٤٦.

أن الاشتراك في الصفة ليس صحيحاً دائماً بدليل قولهم: (العسل أحلى من الخل). فاضطر النحويون إلى أن يؤوِّلوا هذه العبارة عدة تأويلات منها أن خاصيَّة الحلاوة في العسل أقوى من خاصِيَّة الحموضة في الخل، وبذلك تُرِك شرط الاشتراك في الصفة.[٢٦] أو توهَّموا اشتراكاً تقديريًّا فيها.

٢- كانوا يرون أن اسم التفضيل يقوم على المفاضلة بين شيئين من جنس واحد، ففي قولهم: (زيدٌ أكرم من خالدٍ) مفاضلة بين شيئين من جنس واحد هو الإنسان أو البشر، وكذلك قولهم: (الوَرْدُ أجمل من الخُزامى) يدل على مفاضلة بين شيئين من جنس واحد هو النبات. لا تَجُوْز المفاضلة بين شيئين ليسا من جنس واحد كأن يقال: (زيدٌ أفضل من الذكاء)، ولكن سُمِع قولهم: (زيدٌ أَعْقَل من أن يكذب)، وهو قول ظاهره مشكل؛ إذ فيه تفضيل زيد في العقل على الكذب ولا معنى له.[٢٧] وقد اضطر النحاة لتسويغ العبارة بتوجيهين: أحدهما: أن يكون على تأويل (أَنْ و الفعل) بالمصدر أولاً، ثم تأويل المصدر بالوصف ثانياً، أي: زيدٌ أَعْقَل من الكذب، ثم زيدٌ أعقل من الكاذب. والثاني: أن (أفعل) ضُمِّن معنى (بَعُد)، فيصبح معنى العبارة: (زيدٌ أبعدُ الناس عن الكذب لعقله)[٢٨].

ودار حول هذين التوجيهين أقوال لا داعي لذكرها.

٣- سُمِع قولهم: «أنا أكبرُ من الشعر، وأنت أعظمُ من أن تقول كذا»، فاضطروا إلى تسويغه، فقال الرضيّ: «ليس المقصود في نحو قولهم: أنت أكبر من الشعر، وأنت أعظمُ من أن تقول كذا، تفضيل المتكلم على الشعر والقول.. وأفعل التفضيل يفيد: بُعْدَ الفاضلِ عن المفضول، و(مِن) في مثله

(٢٦) من ذلك قولهم في التهكُّم: (هو أعلم من الحمار)!! الذي وجهَّه الدماميني على أن المشاركة هنا تقديرية . ينظر حاشية الصبان على شرح الأشموني ٣: ٧٢.

(٢٧) الصبّان - حاشية الصبّان على شرح الأشموني ٣: ٧٣.

(٢٨) المصدر السابق، ، وعباس حسن - النحو الوافي ٣: ٤٠٧.

ليست تفضيلية، بل هي مثل قولك: أنا بعيد منه، تعلَّقتْ (من) بأفعل التفضيل، بمعنى متباعد فلا تفضيل»[٢٩].

٤- كان يقال: إن (أفعل التفضيل) يقوم على المفاضلة بين شيئين، ولكن تبيَّن أنه لا يشترط فيه أن يدل على المفاضلة، ويرد ذلك في صورتين:

- ما كان على وزن (أفعل) من أوزان الصفة المشبهة، فيدل على الصفة ولا مفاضلة فيه، نحو: (الإنسان الأحمق يتكلَّم قبل أن يعرف).
- ما كان يطلق عليه في النحو: (أَفْعَل التفضيل على غير بابه)، وذلك بأن يُقْصَد منه المبالغة في الصفة، كقولهم: (الله أرحم بعباده)، فالمقصود هنا المبالغة دون المفاضلة. وكان المفسِّرون قد أدركوا هذا مبكِّراً عند تفسير ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[الروم: ٢٧] إذ المقصود أن الأمر هيِّن عليه، فليس أمام قدرته تعالى ما هو صعب وكل صعب عنده هيِّن، كما ذكرنا.

٥- كانوا قد قالوا: إنّ اسم التفضيل المعرَّف بـ (أل) لا تجيء بعده (مِن) ولكن ورد عليهم بيت الأعشى:

ولسْتَ بالأكثر منهم حصَى وإنما العزَّة للكاثرِ

فاضطروا إلى توجيه كلامه الذي لا يسعهم الاعتراض عليه، بأن (أل) زائدة[٣٠].

٦- قالوا: لا يشتق اسم التفضيل مما الوصف منه على زنة (أفعل) كأبيض وأسود وأحمق. ثم استدركوا بجواز ذلك لوروده في الحديث الشريف في وصف الحوض: (أبْيَض من اللبن وأحلى من العسل)[٣١]؛ وورد

(٢٩) الصبان - حاشية الصبَّان على شرح الأشموني ٣: ٧٣.
(٣٠) ابن مالك - شرح الكافية الشافية ١: ٢٩٣.
(٣١) المصدر السابق نفسه ١: ٢٨٩.

ذلك في قول العرب: (هو أسود من غراب). وفي رجز رؤبة بن العجاج:

جارية في درعها الفضفاض أبيض من أخت بني إباض

فاضطروا إلى الإغراب في توجيهها.

وكُلُّ تلك الحالات الخاصة في أفعل التفضيل حملَت المحدَثين على أن يعرِّفوا اسم التفضيل بقولهم: «هو اسم مشتق على وزن (أفعل)، **يدل في الأغلب على أن شيئين اشتركا في معنى، وزاد أحدهما على الآخر فيه**» (٣٢).

وما عبارة (في الأغلب) إلا للتحرُّز مما لوحظ في الحدِّ الشائع لاسم التفضيل من قصور.

رابعاً: جواز الإفراد والتذكير وعدم المطابقة في كتابات المتقدِّمين والمتأخرين والمحدثين:

إن كثيراً مما أوردناه في الصفحات السابقة من عبارات وأمثلةٍ متناقَلٌ في كتب النحاة حرفيًّا، حتى إنَّ أي أحدٍ منهم لم يُغيِّر اسمَي العلم (زيد وهند) ولا اسم التفضيل(الأفضل) في حالاته المختلفة من تأنيث وجمع....

ولكن ما أضفناه هو تتبُّعنا لاستعمالات اسم التفضيل المعرَّف بـ(أل) في جملة صالحة من كتب اللغة والتراث عند القدماء والمحدَثين لنرى مدى التزامهم بتلك القاعدة في المطابقة.

وقد تبيَّن لنا أن استعمال (اسم التفضيل المعرّف بأل) بالإفراد والتذكير دون المطابقة قد تكرر مئات المرات، مما دعانا إلى الاعتقاد بأن هذا التركيب الذي يخطِّئه كثير من النحاة، ذو جذور في الكتابة العربية، ومن ذلك:

- جاء في كتاب الفصيح لثعلب (٢٩١/ هـ)(٣٣): «ومنه ما فيه لغتان وثلاث

(٣٢) عباس حسن - النحو الوافي ٣: ٣٩٥.

(٣٣) أحمد بن يحيى ثعلب - الفصيح ١: ٢٦٠.

وأكثر من ذلك فاخترنا أَفْصَحَهُنَّ». وهذا ما جعل ابن عقيل يعقِّب عليه قائلاً: «ولهذا عيب على صاحب الفصيح في قوله: (فاخترنا أفصَحَهنَّ)، قالوا: فكان ينبغي أن يأتي بالفصحى فيقول فُصْحاهُنَّ»[٣٤]. فهل أن صاحب الفصيح أخطأ الفصيح أم أن اللغة تحتمل ذلك؟

- جاء في (المفردات في غريب القرآن) للأصفهاني (٥٠٢/ هـ): «والسماوات العُلَى ج تأنيث الأَعْلى، والمعنى هي الأشرف والأفضل»[٣٥]. ولم يقل هي الشُّرْفى والفُضلى.
- جاء في كتاب (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) لأحمد بن محمد الثعلبي (٤٢٧/ هـ): «وقرأ يحيى بن وَثَّاب وأبو رجاء: (قد ضَلِلْتُ) بكسر اللام، وهما لغتان: ضَلَّ يَضِلُّ مثل قَلَّ يَقِلُّ، وضَلَّ يَضَلُّ مثل مَلَّ يَمَلُّ، والأُولى هي الأصح والأفصح»[٣٦]، وتكررت العبارة في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦٧١/ هـ).
- جاء في كتاب (الملل والنحل) لمحمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨/ هـ): «وأن المناهج التقديرية هي **الأقدم**، ثم المسالك الخلقية، والسُّنن الطبيعية توجَّهت إليها»[٣٧]، ولم يقل هي القُدْمى.
- جاء في بدائع الصنائع لأبي بكر الكاشاني (٥٨٧/ هـ): «قال القُدوريّ (٤٢٨/ هـ): والرواية الأولى هي الأصح»[٣٨] ولم يقل: الصُحَّى.

---

(٣٤) ابن عقيل - شرح ابن عقيل ٣: ١٨٣.

(٣٥) الراغب الأصفهاني - المفردات في غريب القرآن ١: ٥٨٣.

(٣٦) الثعلبي - الكشف و البيان عن تفسير القرآن ٤: ١٥٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦: ٤٣٨.

(٣٧) الشهرستاني – الملل والنحل ٢: ٨.

(٣٨) الكاشاني – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢: ٨٤.

- وجاء في شرح المفصَّل لابن يعيش (٦٤٣/ هـ): «والحروف التي يكون فيها الإدغام أقوى هي الأقرب للام»[٣٩]، ولم يقل هي القُرْبى. أي إن ابن يعيش لم يلتزم القاعدة التي كان قرَّرها هو نفسه في كتابه شرح المفصل(٦/ ٩٦).

- جاء في كتاب بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي (٨١٧/ هـ): «العُلى جمع تأنيث الأعلى، وهي الأشرف والأفضل»[٤٠]. ولم يقل الشُّرْفى والفُضْلى. والعبارة كما يظهر هي عبارة الراغب الأصفهاني التي سبقت.

- جاء في عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (٨٥٥/ هـ): «والرواية التي فيها ابن عباس هي الأصح»[٤١]، ولم يقل (الصُّحَّى).

- جاء في تحفة المحتاج في شرح المنهاج لأحمد بن محمد الهيتمي (٩٧٤/ هـ)، نحو عَشَرة مواضع لم تلتزم فيها المطابقة، منها:
-«فَلَعَلَّ الصِّحة هي الأقرب»[٤٢] و«هذه الزيادة هي الأقرب»[٤٣].

- وردت عند المحدثين مئات المرَّات، نذكر منها عبارة صاحب (في ظلال القرآن):«والسماء الدنيا لعلَّها هي الأقرب إلى الأرض»[٤٤].

فهل أخطأ هؤلاء ومنهم أئمة في اللغة كثعلب والفيروزآبادي، وفي

(٣٩) ابن يعيش – شرح المفصَّل ١٠: ١٤١ طبقة دار الكتب العلمية.
(٤٠) الفيروزآبادي – بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٤: ٩٧.
(٤١) العيني – عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٣: ١٦٣ و ٤: ٧١٧ و ١٤: ٥٢.
(٤٢) أحمد بن محمد الهيتمي - تحفة المحتاج في شرح المنهاج ١: ٢٧٥٠ و٥: ٢٠.
(٤٣) المصدر السابق ٢٨: ٢٢٨.
(٤٤) سيد قطب – في ظلال القرآن ٦: ٣٦٣٣.

النحو كابن يعيش والعيني، وفي التفسير كالراغب الأصفهاني والقرطبي أم أن اللغة تجيز ذلك؟ الذي نرجحه أن اللغة تحتمل وجه الإفراد والتذكير في اسم التفضيل المعرف بـ (أل).

لقد بحثنا في مكتبة إلكترونية تحتوي آلاف الكتب، عن عبارات التفضيل التي تعاورتها كتب النحو، وهي: (هي الفضلى، وهما الأفضلان، وهم الأفضلون، وهنَّ الفضليات) فوجدنا ما يلي:

- تكررت عبارة هي الفضلى (٢٥) خمساً وعشرين مرة، منها (١١) إحدى عشرة مرَّة، أمثلةً في كتب النحو.

- تكررت عبارة (هما الأفضلان) (١١) إحدى عشرة مرَّة كلها أمثلة في كتب النحو.

- تكررت عبارة (هم الأفضلون) (٣٣) ثلاثاً وثلاثين مرَّة، ثلاثون مرة منها تمثيلات في كتب النحو.

- تكررت عبارة (هنَّ الفُضْليات) (٢٦) ستًّا وعشرين مرَّة، وكلها أمثلة في كتب النحو مثل (الهندات الفضليات).

كما بحثنا في مكتبة إلكترونية لنرى عدد توارد مؤنثات أسماء التفضيل (الأعفَّ، الأهمّ، الأصحّ، الأشرف، الأقدم)، فكان ما يلي:

العُفَّى مؤنث الأعفَّ لم ترد.

الهُمَّى: مؤنث الأهم: لم ترد إلا مرَّة واحدة في تخطئة الكرملي لبعض الكتّاب.

الصُّحَّى: مؤنث الأصح: لم أجدها.

الشُّرْفى: مؤنث الأشرف: لم أجدها.

القُدْمى: مؤنث الأقدم: وردت مرتين: واحدة في كتاب سيبويه، وواحدة في الخصائص، على أنها مما سُمِع من العرب، ولكن لم يورداها في عبارة مستقلة.

إن ما نرتاح إليه بعد ما رأينا من استعمال لغويين ونحاة ومفسرين كبار لصيغة الإفراد والتذكير دون المطابقة التي نصَّ عليها النحاة، وبعدما لاحظناه من غياب مؤنثات معظم أسماء التفضيل للمذكر - هو أن من خالف قاعدة المطابقة لم يكن مخطئاً، ولعل هذا يجرِّئنا على القول بأن حكم المطابقة قد بني على عبارات افتراضية للتمثيل، أكثر منها عبارات واقعية مسموعة من عصر الاحتجاج، بالقياس إلى روح اللغة وطبيعتها، وإنْ خالف قاعدة نحوية في المسألة. ذلك أن اللغة ليست قواعد وضوابط فحسب، بل هي ذائقة لغوية في المقام الأول، وأهم أركان تلك الذائقة هو التماس الخفّة وتجنُّب الثقل. فهل تسيغ الذائقة اللغوية أن يقال: الدولة القُيَّا في العالم أم الدولة الأقوى؟ أو: الفكرة الأهم في البحث أم الفكرة الهُمَّى فيه؟ أو: المكانة الأشرف أم المكانة الشُّرْفى؟

الواقع أن الخفَّة والذلاقة التي عليها مدار النطق والكلام تتحقَّق في استعمال الإفراد والتذكير دون المطابقة، وأن قاعدة المطابقة فيها من الصَّنْعة النحوية أكثر بكثير مما فيها من ذائقة البيان، وهذا ما يفسِّر أن كباراً من اللغويين والنحويين لم يلتزموا بها، بل جَرَوْا على سلائقهم اللغوية التي قلَّما تخطئ.

وبعدُ: فنخلص من كل ما قدَّمنا إلى أنه يجوز استعمال اسم التفضيل المعرَّف بـ (أل) مطابقاً للمفضَّل في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع، وأنَّه يجوز عدم المطابقة والتزام الإفراد والتذكير فيه، وهو ما يُسْتنتج من كلام كثير من النحاة ومن استعمال كثير من الأَبْنِياء، وهو ما تقرُّه الذائقة اللغوية.

(اللهم علمنا ما يَنْفَع وانفع بما علمتنا).

* * *

المصادر والمراجع

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك - ابن هشام - تح يوسف البقاعي - دار الفكر للطباعة والتوزيع (د.ت).
- بدائع الصنائع في الشرائع - الكاشاني - دار الكتب العلمية - ط٢(١٩٨٦) (د.م).
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز - الفيروزآبادي - تح محمد علي النجار - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة (١٩٨٣-١٩٩٦).
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج - الهيتمي - المكتبة التجارية الكبرى (١٩٨٣). (د.ط).
- الجامع لأحكام القرآن - القرطبي - تح هشام سمير البخاري - دار عالم الكتب - الرياض(٢٠٠٣).
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل - الخضري - نشر المكتبة التجارية بمصر (د.ت).
- حاشية الصبَّان على شرح الأشموني - الصبَّان - دار الكتب العلمية - لبنان ط١(١٩٩٧).
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - ابن عقيل - تح محمد محيي الدين عبد الحميد - دار التراث - القاهرة ط٢ (١٩٨٠).
- شرح تسهيل الفوائد - ابن مالك - تح د. عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون - هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ط١ (١٩٩٠م) (د.م).

- شرح التصريح على التوضيح – الأزهري – دار الكتب العلمية – لبنان (٢٠٠٠م).
- شرح الكافية الشافية لابن مالك - ابن مالك – تح أحمد يوسف القادري.
- شرح المفصَّل – ابن يعيش – تح د. إميل يعقوب – دار الكتب العلمية – لبنان –ط١(٢٠٠١).
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري-بدر الدين العيني – دار إحياء التراث العربي-(د.ت) و (د.م).
- الفصيح - أحمد بن يحيى ثعلب - تح د. عاطف مدكور - دار المعارف - (د.ت).
- في أصول اللغة – مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج٤ - ط١(٢٠٠٣).
- في ظلال القرآن - سيد قطب - دار الشروق - القاهرة (د.ت).
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن – الثعلبي النيسابوري - تح أبي محمد عاشور - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط(٢٠٠٢).
- المزهر في علوم اللغة - السيوطي - تح فؤاد منصور - دار الكتب العلمية - بيروت ط١، (١٩٩٨).
- المستقصى في علم التصريف – د. عبد اللطيف الخطيب – مكتبة دار العروبة - الكويت - ط١(٢٠٠٣).
- المفردات في غريب القرآن – الراغب الأصفهاني - تح صفوان الداوودي - دار القلم والدار الشامية - دمشق وبيروت ط١(١٤١٢هـ).
- الملل والنِّحل - الشهرستاني - تح محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت (١٤٠٤هـ).
- النحو المصفَّى - د. محمد عيد - مكتبة الشباب - (د.ت) و (د.م).
- النحو الوافي - عباس حسن - دار المعارف - ط١٥ - (د.ت).

* * *

تَكْرَارُ القَافِية
بين النقد والبلاغة والعروض والقافية

أ. د. محمد رضوان الداية(*)

تقديم

أَوّلُ ما يتعلّق به العنوان من هذه العناصر: هو علم القافية؛ فتكرار القافية موضوع يعالَجُ تحتَ باب: الإيطاء في قسم «عيوب القافية» من علم القافية.

ولهذا العنوان جانب بلاغي هو قضيَّةُ «التّكرار»؛ فإنَّ التكرار - وله تفصيل وشواهد - يُدْرَسُ في علم البلاغة: في البديع خاصّةً؛ وعنوان البحث فيه جانب موصول بالنَّقد الأدبي: في الحكم على النصّ، بسبب هذا التكرار، كالتسبّب في ضعفه، أو بإثارته السأم عند القارئ، أو استفادة الشاعر من ذلك في تثبيت فكرة أو إثارة عاطفة، أو تنبيه ذهن... فالأمر مرهون بطبيعة النص نفسه.

وفي متابعاتي في البحث والدرس والتأليف والتحقيق اجتمع لي قَدْرٌ صالح من النصوص، فيه ظاهرة (تكرار القافية) التي نتحدّث عنها. فهذه دراسة لهذه الظاهرة، وتعليلٌ لها، ورصد لدوافع الشعراء في ارتيادها، وأثر ذلك في لفت الانتباه إلى النصّ، والتفاعل معه أو التأثر به، والقبول له والانفعال به.

ووقفتُ عند إشاراتِ بعض الأُدباء والنقّاد والعروضيّين عند بعض القصائد التي نظمها صاحبها، ولزِمَ فيها تكرار (القافية).

(*) عضو مراسل في مجمع اللغة العربية بدمشق.

ورد البحث إلى مجلة المجمع بتاريخ ١١/ ١٠/ ٢٠١٧م.

(١)

الأصل، في علم القافية، وعند العروضيين جميعاً، قدماء ومُحدَثين أنّ تكرار القافية، إذا كان تكرار الكلمة بالمعنى نفسه في أبيات متوالية، هو عيب يُسَمَّى: «الإيطاء»، فالكلام إذن موصول بين (القافية) و (التكرار) و (الإيطاء)، وتكرار كلمة في آخر كل بيت من أبيات القصيدة، والقول في ذلك كله.

في كتب اللغة:

كرّر الشيء: أي أعاده مرّةً بعد أُخرى، و لِـ: (كرّر) ثلاثة مصادر هي: التَّكرار، والتكرير والتَّكِرّة (ومثلها في الوزن: التّسِرّة والتّضرّة). و مَيّز بعض اللغويين - كما في اللسان - بين فتح تاء تكرار و كسرها، فقال: هي بالكسر اسم، وبالفتح مصدر.

وفي (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة[١] أن تكرار المعنى بلفظين مختلفين يكون لإشباع المعنى والاتّساع في اللفظ؛ ومن شواهده بيت ذي الرّمة:

لَمْيَاءُ في شفتيها حُوَّةٌ لَعَسٌ وفي اللِّثاتِ، وفي أنيابها شَنَبُ

قال: واللَعَسُ هو حُوَّةٌ، فكرّر لمّا اختلف اللفظان.

والتكرار في البلاغة يلخصه قول الفيروزآبادي في بصائر ذوي التمييز[٢]: «هو أن يكرر المتكلم اللفظة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد»، وضربَ أمثلةً من القرآن الكريم والشعر العربي.

والتكرار الذي ذكره النقّاد والبلاغيون هو تكرار كلمة في آية أو عبارةٍ أو بيت من الشعر، و يلخصه ما ورد في (تحرير التحبير):

التكرار هو أن يكرّر المتكلّم اللفظة الواحدة: لتأكيد الوصف، أو

(١) تأويل مشكل القرآن: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ٣٧٥.

المدح، أو الذم، أو التهويل، أو الوعيد؛ ومن أمثلة المديح قول كثيّر عزّة في عمر بن عبد العزيز:

فـأَرْبِحْ بهـا مـن صـفقة لِـمُبَايعٍ وأعظمْ بها أعظـمْ بهـا، ثـم أعْظِـمِ

وعقدت نازك الملائكة فصلاً في كتابها: (قضايا الشعر المعاصر) لدلالة التكرار في الشعر[٣]، فالتكرار: «إلحاحٌ على جهة هامّةٍ في العبارة، يُعنى بها الشاعر أكثر من عنايته بسواها. وهذا هو القانون الأول البسيط الذي نلمسه كامناً في كل تكرار يخطر على البال. فالتكرار يسلّط الضوء على نقطة حساسة في العبارة، ويكشف عن اهتمام المتكلّم بها، وهو بهذا المعنى ذو دلالة تفسيريّة قيّمة تفيد الناقد الأدبي الذي يدرس الأثر، ويحلل نفسية كاتبه».

ومضت بعد ذلك في الكلام على التكرار فيما عُرِف بـ: (شعر التفعيلة)، وفي التفصيل في جوانب مختلفة من النتاج المنظوم المعاصر.

وهناك نوع من التكرار له صلة بالقافية، ولكنه ليس تكرار القافية، وسمّاه ابن أبي الإصبع «تشابه الأطراف» وسماه الأجدابيّ «التسبيغ»، وذلك بأن يعيدَ الشاعر لفظ القافية في أول البيت الذي يليها، ومثاله[٤]:

خليليَّ إن لم تعذرانِيَ في الهوى ولم تحملا عنّي اذهبا ودعَاني

دعاني إليه الحبّ فالحبّ آنفاً دعانيَ قلبي إذا دعاه جَناني

جنانِيَ في سكر فلا وَعْيَ عنده بِكأسٍ بها ساقي الغرام سقاني

ولليلى الأخيليّة أبيات مشهورة في مدح الحجّاج تجري على هذا النهج، وفي ديوان ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي مثل هذا أيضاً[٥].

---

(٣) قضايا الشعر المعاصر: ٢٧٥ وما بعدها.

(٤) تحرير التحبير: ٥٢٠.

(٥) ديوان ابن خاتمة الأنصاري- القسم الخامس: الموشحات.

واستعرض د. حسين نصار في كتابه: «القافية في العروض والأدب» المعاني التي تتضمنها كلمة (القافية) في اللغة، واستعمال العرب لها في تفصيل وشواهد[٦]، ولخّص ما ورد في كتب اللغة، وكتب العروض والقافية، فقد أطلقوا كلمة (القافية) على آخر البيت، ولم يحددوا قَدْراً معيناً منه، ثم اتسعوا بها فأطلقوها على البيت كله، ثم اتّسع فحَوى القصيدة كلّها[٧].

وحين وضع الخليل علم العروض والقافية وتلقّفه مِنْ بعده مَنِ اشتغل بهما دلّت الكلمة في الاصطلاح على آخر البيت في تفصيلٍ واختلافٍ بين العلماء[٨]؛ على أن أكثر العلماء عَدُّوا رأي الخليل أصحّ الآراء، وأخذوا به، وهو: «القافية: من آخر البيت إلى أول ساكن يليه مع حركة ما قبله؛ أي مجموع الحروف المتحرّكة التي بين الساكنين الأخيرين في البيت إن وُجِدت، مع ما قبل الساكن الأول ورود اً في البيت منهما»[٩].

على أنّنا في هذا البحث نحتاج إلى رأيٍ للأخفش يقول: «اعلم أن القافية هي آخر كلمة في البيت»[١٠].

وجمع أبو يَعْلى التّنوخي[١١] ما ورد عن الخليل وغيره من العلماء في تحديد (القافية) في بيت الشعر، وبدأ بعبارة: «وقد اختلف الناس بالقافية...»، وفيه: قال سعيد بن مَسْعدة[١٢]: القافية: الكلمة الأخيرة؛ واحتجّ بأن قائلاً لو

(٦)القافية في العروض والأدب: د. حسين نصّار ــ دار المعارف بمصر.

(٧)المرجع السابق: ٢٢-٢٣.

(٨)ينظر للتفصيل: القافية في العروض والأدب: ٢٤-٣٢.

(٩)المرجع السابق: ٢٧.

(١٠)القوافي للأخفش: ٣ ونقله عنه كثيرون. انظر مثلاً: الفُصول في القوافي لابن الدهان: ٣٢.

(١١)كتاب القوافي لأبي يعلى التنوخي: ٩.

(١٢)هو الأخفش الأوسط. والعبارة التي نقلها أبو يَعْلى ثابتة في كتاب القوافي للأخفش ص ٣.

قال لك: اجمع لي قوافي تصلحُ مع (كتاب) لأتيت بـ(شباب) و(رَباب).

وقال أبو موسى الحامض: «القافية ما يلزم الشاعر تكريره في كل بيتٍ من الحروف والحركات».

وقال قُطْرُب: «القافية حرف الروي، وأُدخلت الهاء عليه كما أدخلت على عَلّامة ونَسّابة، ولأن القائل يقول: القصيدة دال أو ميم».

فأما الخليل فله في القافية قولان: أحدهما أنهما الساكنان الآخِران من البيت وما بينهما مع حركة ما قبل الساكن الأوّل منهما، فعلى هذا القول تكون القافية في قول الشاعر:

إذا ما أَتَتْ من صاحبٍ لك زلّةٌ فكنْ أنتَ محتالاً لِزَلّته عُذرا

تكون القافية حركةَ العين، والذالَ والراءَ والألفَ، وفي قول الآخر:

وليس الغِنى والفقر من شِيْمَةِ الفتى ولكنْ حظوظٌ قُسّمت و جُدودُ

تكون القافيةُ حركةَ الدال الأولى والواوَ والدالَ والواوَ(١٣).

والقافية على رأي الخليل الآخَر: «ما بين الساكنين الآخِرين من البيت مع الساكن الآخر فقط».

وفي أثناء مقارنة القافية عند العرب بالقافية عند الأوربيين، قال د. محمد عوني عبد الرؤوف: «إن القافية عند العرب ليست إلا تكريراً لأصوات لغوية بعينها... وتكرير هذه الأصوات اللغوية هو السبب في إحداث نغم الأبيات»، وزاد بعد هذا: «أن العرب لم يعرفوا من مواضيع القافية إلا أواخر الأبيات فقط، وقد احتفلوا بها احتفالاً كبيراً، وعملوا على دراستها، وتسمية كل حركةٍ أو صوت ساكن فيها، وتحدّثوا عن لوازمها، وعن عددها، وعن اللّين الذي

(١٣)المراد الواو الناتجة عن إشباع حركة الدال الأخيرة. وتسمّى هذه الحركة في علم القافية «المَجْرى».

يَلْحَقُها، كما تحدّثوا عن عيوبها؛ ووجّهوا النُّصح للشاعر والراجز في كيفية اصطيادها، والتَّرفق بها حتى لا تأتي شاردةً أو نافرةً، وحتى لا تكون نابية، أو فضلةً في القصيدة. ويُمْكن أن نطلق على هذه القافية: «قافية المقاطع»، أما الأوربيون فقد عرفوا أنواعاً أخرى من القافية...»[١٤].

ومن قديم تكرار القافية ما رواه خلف الأحمر، من قول الشاعر:

أما تراني رجلاً كما ترى؟
أحمل فوق بزّتي كما ترى
على قلوصٍ صعبةٍ كما ترى
فما ترى: في ما ترى: كما ترى؟!

والرجز في اللّسان (رأى). وأطال ابن سيدة الكلام على هذه الأبيات، وقال: لو كانت عدة الأبيات ثلاثة لكان الخَطْبُ أيسر، ذلك لأنك تجعل واحداً منها من رؤية العين، والآخر من رؤية القلب في معنى العِلم، والثالث من: رأيت، بمعنى الرأي.

ولم يَسْتَسِغ ابن سيدة هذا التّكرار.

والشعر الذي تجيء فيه كلمات القافية متشابهة لكنها مختلفة المعاني كثير جدًّا، وقد أورد أبو الطيب اللغوي[١٥] - والشعر متداول في كتب العروض والقافية - ثلاثة أبيات للخليل بن أحمد، وهي:

يا ويح قلبي من دواعي الهوى إذْ رَحل الجيرانُ عند الغُروبْ
أتبعتُهم طَرْفي وقد أمْعَنُوا ودَمْعُ عينيَّ كَفَيضِ الغُروبْ
بانوا وفيهم طَفْلَةٌ حُرَّةٌ تَفْتَرُّ عن مثلِ أقاحي الغُروبْ

(١٤)د. محمد عوني عبد الرؤوف: القافية و الأصوات اللغويّة ص ٩.
(١٥)مراتب النّحويين: ٦٠.

(الغروب الأول: غروب الشمس، والغُروب الثاني: جمع غَرْب، وهو الدّلو العظيمة، والغروب الثالث: جمع غَرْب: الوهاد المنخفضة).

وأراد الخليل بهذه القطعة أن يبيّن أن تكرار اللفظ في القوافي ليس بضائرٍ إذا لم يكن لمعنى واحد، وأنه ليس بإيطاء[١٦]. وتكرّرت هذه القاعدة في كتب العروض والقافية قديماً وحديثاً.

واشتهر في موضوع (تكرار القافية) قصائد ينتهي كل بيت فيها بكلمة «الخال»، ولكل كلمة معنى مستقل، ولا تدخل في عيب الإيطاء، ومنها «خَالِيَّةٌ» في ديوان بطرس كرامة، يقول في أوّلها:

أمِنْ خدّكَ الورديّ أفْتَنَكَ الخال؟ فَسَحَّ من الأجفانِ مَدْمَعُك الخالُ؟
(الشامة) (السّحاب)

وأومضَ بَرقٌ من مُحَيّا جَمالها لعينيك أم من ثغرها أوْمَضَ الخال؟
(البرق)

رعى الله ذَيّاك القوام وإن يكن تلاعب في أعطافهِ التّيهُ والخالُ
(الكِبْرُ والخُيَلاء)

– وتكرار الخال كل مرّةٍ بمعنًى يَدخلُ في الجناس التام[١٧].

(٢)

الإيطاء[١٨]: «وهو إعادة كلمةِ القافيةِ في الشعر، مأخوذ من قولك: وطئتُ الشّيء، وأوطأتهُ سواي. وهذا عائد إلى الموافقة». وعبارة التبريزي – وهو أيضاً من تلاميذ المعرّي كالتنوخي–[١٩]: «الإيطاء أن تتكرر القافية في

(١٦)العروض والقافية، دراسة في التأسيس والاستدراك: ١٧٩.
(١٧)ينظر مثلاً ما قاله الدَّمنهوري في الإرشاد الشّافي: ١٦٧.
(١٨)كتاب القوافي لأبي يَعلى التنوخي: ١٤٨–١٥٢.
(١٩)الوافي في العروض والقوافي – التبريزي: ٢٣٤.

قصيدة واحدة بمعنىً واحد كـ(الرّجُل) و: (الرّجُل)[٢٠]، فإن كان لمعنيين لم يكن إيطاءً نحو: «رَجُل» نكرة و:«الرَّجُل» معرفة، و«ذهب» بمعنى الفعل، و«ذهب» بمعنى الجوهر. وأصل الإيطاء أن يطأ الإنسان على أثر وطءٍ، فيعيد الوطءَ على ذلك الموضع، فكذلك إعادة القافية، وهو من هذا.

ثم قال: وإذا كَثُر الإيطاء كان أقبح، وإذا تباعد كان أحسن»[٢١].

وبعد أن استعرض ابن رشيق[٢٢] ما ورد في باب الإيطاء قال: «والإيطاء جائز للمولّدين إلا عند الجُمحِيّ وحده. وقال الفرّاء: إنما يواطئ الشاعر من عِيّ، وإذا كرّر الشاعر قافيةً للتصريع في البيت الثاني لم يكن عيباً، كما في قوله:

خليليَّ مُرّا بي على أم جُنْدُبِ لنقضيَ حاجاتِ الفؤادِ المُعَذّبِ
فإنكما إن تُنظرانيَ ساعةً من الدّهر تنفعني لدى أم جُنْدُبِ»

واسترسل د. عبد الله الطيّب، وهو يُوَسّعُ المجالَ للإيطاء وغيره من قواعد (القافية) على شروط اشترطها، وردّ على ابن رشيق في مغالاته في مسألة الإيطاء كما قال وفَصَّل: «إنه خير للشاعر أن يتجنّب الضمائر في التقفية، وألفات التثنية، وواو الجماعة ونونها، وياء التثنية ونونها ما أمكنه ذلك، ولكن علينا في نفس الوقت - والعبارةُ له - أن نعترف بأن الشاعر الحاذق قد يأتي بكل هذه في المقام المناسب، فَيَضطرُّنا إلى قبوله كما فعل ذو الإصبع (في المفضلية المشهورة له) في قوله:

لاهِ ابنُ عَمّك لا أفْضَلْتَ في حسَبٍ عنّي ولا أنت دَيّاني فتخزوني!
ولا تقوتُ عيالي يومَ مَسْغَبَةٍ ولا بنفسك في الضَّرّاءِ تكفيني

(٢٠)الوافي في العروض والقوافي: ٢٤٤.
(٢١)المصدر السابق ٢٤٥.
(٢٢)العمدة: ١٧٠-١٧١.

وكما فعلت الشاعرة في قولها:

أَ عَمْــرو عــلامَ تَجَنّبْتَنِــي أخــذتَ فــؤادي وعــذّبتني
فلو كنتَ يا عمـرو أَخبرتنـي أخذتُ حِـذاري فمـا نِلْتَنِـي

وكما فعل الوليد بن يزيد في قوله:

أرانــي قــد تصــابَيْتُ وقــد كنــتُ تناهَيْــتُ
ولــو يتركنــي الحــبُّ لقــد صُــمْتُ وصَــلّيْتُ
إذا شِــئْتَ تَصَــبّرْتُ ولا أصْــبِرُ إن شِــيتُ
ولا والله لا يَصْــــــــ ـبِرُ في الديمومة الحوتُ
سُـليمى لـيس لـي صـبرٌ وإن رَخّصْـتِ لِـيْ جِيْـتُ
فقَبّلتُــــكِ ألفَــــينِ وفَــــدَّيْتُ وحَيَّيْــــتُ

وكان له على ذلك تعليقٌ لافتٌ في الرّدّ على قيود ابن رشيق، فقد قال: «فهذا شعرٌ من الطراز الخفيف غير الـمُحتَفلِ له، يجـوز للشـاعر فيـه أن يكفئ ويسانِدَ ويوطئ[٢٣] ما شاء. ولو كان الوليد حرص على القيـود (يعنـي أحكام القافية) لربّما كان ذلك أفسد عليه نغمته الرقيقة الحُلوة!»[٢٤].

وللدكتور عبد الله الطيب رأي في وجود الإيطاء في الشعر القـديم، فقـد ربط الإيطاء والإقواء وتقارب مخـارج الحـروف (أي إيهـام التقفيـة) بقضـية القافية التي تبدأ – كما يرى – في تاريخ الشعر العربـي بـدءاً مُحْكَمـاً، ثـم إن الشعراء أحكمت الوزن بعد طول تدرّج، والتمست وحدة الرويّ فيما تحتفل له من كلام[٢٥].

(٢٣)من الإكفاء، والسِّناد، والإيطاء، وهي من عيوب القافية.
(٢٤)المرشد إلى فهم أشعار العرب ١: ٤٧-٤٨.
(٢٥)المرجع السابق ١: ٦٥-٦٦.

وقد تسامح العوضي الوكيل في الإيطاء إذا كان ذلك لخصوصية يقتضيها الكلام[٢٦]، وضرب مثلاً من قصيدة بيرم التونسي في المجلس البلدي، وسيأتي الكلام عليها.

وقدّم د. الطيب[٢٧] تسويغاً لتكرار كلمة القافية، مع إبقائه على القاعدة الأصليّة، وهي أن الإيطاء عيبٌ يواجَهُ به الشاعر، وقال:«إن حظر الإيطاء على وجه العموم أمر يَتَقَبَّلُهُ الذوق، لأن الذوق السليم يكره التكرار ما لم يَدْعُ إليه داع قويّ، إلا أن الإصرار على الحظر في كل حالة، وفي كل مناسبة، وبغضّ النظر عن مقتضيات الظروف التي تدعو إليه خطأ عظيم» وضرب مثلاً من أبيات الأعشى، فقد قال في قصيدةٍ على لسان ابنته، وقد عزم على الرحيل:

أَبانا فلا رِمتَ من عندنا فإنا بخير إذا لم تَرِمْ

(أي: لم تبرح) ثم قال بعد بيتين:

أفي الطّوف خِفْتِ عليّ الردى وكم من ردٍ أَهْلَكَهُ لم يَرِمْ

فالفعل المضارع «ترم» و«يَرِمْ» مستعمل في قافيتي البيتين المذكورين ولا يفصل بينهما إلا بيتان اثنان، ومع ذلك فهذا الإيطاء ليس بمكروه موقعهُ في السَّمع، بل هو مناسب للمقام، وملائم جدًّا لما سبقه من تكرار «بعض الكلمات». ثم قال: «**فهذا يوضّح لك ما ذكرتُه من أن الإيطاء، وإن كان في الكثير الغالب غير مقبول، قد يُحَسّنه المقامُ المناسبُ له أحياناً**»[٢٨].

---

(٢٦) الشعر بين الجمود والتطور - العوضي الوكيل - المكتبة الثقافية - القاهرة - ص٦٣ - ٦٤. وانظر تعليق د. صفاء خلوصي عند كلامه على الإيطاء في كتابه: فن التقطيع الشعري ص٢٧٨.

(٢٧) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١: ٤٥.

(٢٨) المصدر السابق ١: ٤٦.

تكرار القافية برويٍّ جديد:

كان د. شوقي ضيف يتحدّث عن شيوع المسمّطات المخمّسة في العصر العباسي، ولما فرغ من ذلك التفت، وقال:[٢٩] «ونفس الموشحات نجد صورة تقترب منها اقتراباً شديداً، من حيث الأدوار والمراكز والأَقفال، ويُنسبُ لِدِيْكِ الجِنّ صُنْعُهُ لمنظومة على هذا النَّحو:

قولي لِطَيْفِك ينثني عن مضجعي عند المَنام
قولي لطيفك ينثني عند الرقادْ
قولي لطيفك ينثني عند الهجوعْ
قولي لطيفك ينثني عند الهجودْ
قولي لطيفك ينثني عند الوسنْ
فعسى أَنامُ فتنطفي نارٌ تأجّج في العظامْ

(في الفؤاد. في الضلوع. في الكبودْ. في البدن) إلى آخر القطعة...». ثم قال: «وواضح أن هذه المنظومة نشأت من فكرة بسيطة هي: **تكرار قافية البيت برويٍّ جديد**؛ وكأنما وقعت هذه المنظومة لمقدّم بن معافى القَبْري الأندلسي شاعر الأمير عبد الله بن محمد المرواني (٢٧٥-٣٠٠هـ) فنظم على نمَطها بعض منظوماته إعجاباً بها، واستحساناً لها، وكُتِبَ لهذا النمط أن يشيع من بعده في الأندلس باسم الموشّحات، وأن يسكب الوشاحون فيه من الأنغام ما يُمتع الأسماع والأفئدة»[٣٠].

---

(٢٩) العصر العباسي الأول (من تاريخ الأدب العربي): ١٩٩-٢٠٠.

(٣٠) للدكتور شوقي ضيف رأي في نشأة الموشح بالأندلس. انظُره في كتابه (الأندلس) من سلسلة الأجزاء التي أصدرها عن تاريخ الأدب العربي. وانظر مناقشة لذلك في كتاب (في الأدب الأندلسي) محمد رضوان الداية - دار الفكر - دمشق ط٢.

ويَسُوغ هذا الاصطلاح الذي اقترحه د. ضيف: «تكرار القافية برويٍّ جديد»، ويصحّ أيضاً أن يسمّى: تكرار القافية بالمعنى، في مقابلة: تكرار القافية باللفظ.

(٣)

وأشهر الشعراء الذين نظموا قصائد بكلمة مكرّرة في آخر كل بيت من القصيدة هو أبو إسحاق الإلبيري[٣١]. وفي ديوانه قصيدتان: تنتهي إحداهما بلفظ الجلالة: (الله)، وهي في ثلاثة وخمسين بيتاً، وتنتهي الثانية بكلمة: (النار)، وهي في سبعة وثلاثين بيتاً.

يقول في القصيدة الأولى:

يـا أيُّهـا المغتـرُّ بـاللهِ ... فِـرّ مـن الله إلـى اللهِ
ولُـذْ بِـهِ واسـأله مـن فَضْـلِهِ ... فقـد نَجـا مَـنْ لاذ بـاللهِ
وقُـمْ لـه واللّيـلُ فـي جِنْحِـهِ ... فَحبَّـذا مَـنْ قـام لِلّهِ
واتْـلُ مـن الـوحيِ ولـو آيـةً ... تُكسـى بهـا نـوراً مـن اللهِ
وعفّـر الوجْـهَ لـه سـاجداً ... فَعَـزّ وجـهٌ ذَلَّ لله

وفيها:

يا صاحِ سِرْ في الأرْضِ كيما تَرى ... مـا فوقَهـا مـن عِبَـرِ اللهِ
وكـم لنـا مـن عبـرةٍ تحْتَهـا ... فـي أُممٍ صـارتْ إلـى اللهِ

(٣١) أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود التُّجيبي الإلبيري الأندلسي (٣٧٥-٤٦٠هـ) شاعر زاهد ثائر (أنشد قصيدة أسهمت في تغيير سياسي في غرناطة) وكان كاتباً فقيهاً، غيوراً على الأندلس، مشفقاً عليها من خلافات الأندلسيين فيما بينهم، ومن تكالب العدو. والإلبيري نسبة إلى إلبيرة (قرب غرناطة). وله ديوان نشره أول مرة إميليو غارثيا غومس، ثم حققته على مخطوطته، وأضفت إليه ما وجدته في الكتب الأخرى، وطبع أكثر من مرة.

من مَلِكٍ منهم ومن سُوقَةٍ حَشْرُهم هَيْنٌ على اللهِ
والحظْ بعينيكَ أديمَ السَّما وما بها مِنْ حكمةِ اللهِ
تَرَ بها الأفلاكَ دَوَّارةً شاهدةً بالمُلْكِ للهِ

وفي أواخرها:

داران لا بدَّ لنا منهما لكنْ توكّلْتُ على اللهِ
فاعجبْ لعبدٍ هذه حالهُ كيف نَبا عن طاعةِ اللهِ

وفي القصيدة الثانية، يقول[٣٢]:

ويلٌ لأهل النّار في النّارِ ماذا يقاسونَ من النَّارِ
تنقدُّ من غيظٍ فتغلي بهمْ كمرجلٍ يغلي على النّارِ

ومنها:

طوبى لمن فازَ بدارِ التُّقى ولم يكنْ من حَصَبِ النَّارِ
ووَيْلُ مَنْ عُمّرَ دهراً ولم يُرْحَمْ ولم يُعْتَقْ من النّارِ
إن الألبَّاءَ همُ قلّةٌ فرّوا إلى الله من النّارِ
وطَلّقوا الدّنيا بتاتاً ولم يَلْوُوا عليها حذر النَّار
وأبصروا من عيبها أنّها فتّانةٌ تدعو إلى النَّارِ

وفي آخرها:

فأنتَ مولايَ ولا رَبَّ لي غَيْرُك، أعْتِقني من النَّار
ولم تَزَلْ تسمَعُنِي قائلاً: «أَعُوذُ بالله من النَّارِ»

قلت: ومن شعر محمد بن يسير الرياشي[٣٣] مما يذكّر بأول بيت من

(٣٢)ديوان الإلبيري: ١٠١-١٠٤.
(٣٣)معجم الشعراء: ٢٥٣.

أبيات قصيدة الإلبيري:

ويـلٌ لمـن لـم يـرحَمِ اللهُ ومـن تكـون النَّـارُ مثـواهُ

في أبيات أُخرى.

- ومن شعر أبي العباس أحمد بن محمد[٣٤] بن مكنف المعروف بابن الغَمّاز، الأنصاري البَلَنْسِي (٦٠٩ - ٦٩٣هـ):

يا صـاحِبَ الهـمّ إنّ الهـمّ منفـرجٌ كـم مـن أُمـورٍ شِـدَادٍ فَـرَّج اللهُ

اليـأسُ يقطـعُ أحيانـاً بصـاحبِهِ لا تيأسَـنّ فـإنّ الفـاتحَ اللهُ

اللهُ حَسْبُكَ فـي مـا عُـذْتَ منـهُ بـهِ وأيـن يـأمَنُهم مَـن حَسْـبُهُ اللهُ

إذا قضـى اللهُ فاستسـلمْ لِقُدْرَتِـهِ ما لامرئٍ حيلـةٌ فـي مـا قضـى اللهُ

سَلّمْ إلى اللهِ في ما شاء وارْضَ بـهِ فـالخيرُ أجمـعُ فـي مـا يَصْـنَعُ اللهُ

ولأبي الحجّاج يوسف بن الشيخ، البلوي[٣٥]، صاحب كتاب (ألف باء) قصيدة من سبعة أبيات ينتهي كل بيت فيها بكلمة (الريح)، ولها مناسبةٌ[٣٦] أَمْلَت على الشّاعر هذه (القافية)، سرَدها ابن عبد الملك المراكشي، وهي قصيدةٌ يهزأ فيها الشّاعر بنبوءةٍ هنديةٍ شاعت في العالم الإسلامي سنة (٥٨١هـ) تقول: إنّه في يوم (٢٩) من جمادى الآخرة سنة (٥٨٢هـ) سيكون

---

(٣٤)ينظر عنوان الدراية ١٢٩-١٣٠، والدِّيباج المذهب ٧٦-٧٩، ونفح الطّيب ٤: ٣٠٦-٣١٧ و٣٢١-٣٢٢ و٣٣٩-٣٤٠، ودرّة الحجال ١: ٧٩-٨٠.

- وترجم له د. عمر فروخ في تاريخ الأدب العربي ٦: ٣٢٧، والنّصُ فيه.

(٣٥)يوسف بن محمد... البلوي المالقي الأندلسي، يقال له: ابن الشيخ، (ولد في مالقة ٥٢٦ وتوفي فيها سنة ٦٠٤هـ)، ولابنه الوحيد عبد الرحيم الذي ولد له في كبره ألف كتاب: (ألف باء)، وهو مطبوع. وكان أديباً كاتباً فقيهاً شاعراً، وكان له شعر كثير، وشارك في علوم شتّى، وكانت له رحلة إلى المشرق.

(٣٦)الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي- السّفر الرابع: ٢١٣.

طوفان، وريحٌ تأخذ كل شيء؛ وكان بعض السّذّج خافوا من الإشاعة، وتصدّى العلماء والشّعراء لهذه الشائعة، ثم أكدوا ما قالوه بعد مرور اليوم المذكور، فقال أبو الحجّاج:

يا أيّها النّاسُ اشكروا رَبّكُمْ ... لم يكُ لا خَسْفٌ ولا رِيحُ
وكِذْبَةُ الهنديّ لم تَتّفقْ ... وكان ما قد قاله الرّيحُ
تَعْساً له من كاذبٍ مُفْتَرٍ ... لسانهُ حَرّكَهُ الرِّيحُ
وحاقد القوبة أُفٍّ له ... إذْ هزّه ذلكم الريح[٣٧]
صدّق كذّاباً بلا حُجّةٍ ... أدْلى بها، بل قولُه: الرِّيحُ
الحمدُ لله الذي عنده الـ ... خيرُ، ومن رحمته: «الريحُ»
يرسلها بين يدَيْ غَيثهِ ... بُشرى لنا، يا حبّذا الرّيح

- وفي ديوان ابن الجَنّان الأندلسي[٣٨] قصيدة فيها (تكرار القافية)، وهي محبوكة الطرفين (أول البيت وقافيته): يبدأ البيت بلفظ الجلالة، وينتهي بلفظ الجلالة أيضاً[٣٩]، يقول فيها:

لله أبعثُ رغبتي مُتَيقناً ... أنْ لا يُخيَّبُ راغِبٌ للهِ
لله ترتفعُ المطالبُ كُلّها ... أنْجِحْ بمطلبِ طالبٍ للهِ

(٣٧)كذا في الأصل. وأقرب قراءة لي: وخائف؟ الفِرْيَة.

(٣٨)أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري، المعروف بـ(ابن الجنّان) والجنان هو البستاني: استعمال أندلسي، من شعراء القرن السابع الهجري، محدّث، كاتب، شاعر، عاش في الأندلس معظم حياته، ثم خرج إلى بلاد المغرب بعد اضطراب الأندلس بضعف دولة الموحّدين، وانهيارها. وتوفي ببجاية بين ٦٤٦ و٦٤٨ تقديراً. ولابن الجَنّان أشعار مبثوثة في بعض الكتب، وأكثرها مخطوطة، منها كتاب زواهر الفكر (مخطوط). وجمع د. منجد مصطفى بهجة ما التقطه من شعره في: ديوان.

(٣٩)ديوان ابن الجَنّان الأنصاري الأندلسي: ١٧٠-١٧١.

للهِ جودٌ لا تغيضُ بحارهُ لا جودَ إلا ما انتمى للهِ
للهِ فضلٌ في الوجودِ أفاضَهُ كم نعمةٍ وتَفضّلٍ للهِ
للهِ فينا رحمةٌ مبثوثةٌ نحيا بها وبرأفةٍ للهِ

وتمضي القصيدة على هذا النَّسق حتى آخرها، وهي في واحدٍ وعشرين بيتاً؛ وقد نظم ابن الجنّان القصيدة بناءً على طلب صديقه أبي العلاء بن المرابط صاحب كتاب (زواهر الفكر).

ولابن الجَنّان تَخميسٌ مشهور ممّا يُنشد في المناسبات، فيه: كل أربعة أشطار على قافية، وجاء الشطر الخامس على صورة واحدة تكرّرت من أول المُخَمّس إلى آخره، وأوّله:

الله زادَ محمداً تكريما
وحباه فَضْلاً من لَدُنه عظيما
واختَصّه في المرسلين كريما

ذا رأفةٍ بالمؤمنين رحيما صلّوا عليه وسلّموا تسليما

جَلّتْ معاني الهاشميّ المُرْسَلِ
وتجلّت الأنوارُ منه لِمُجْتَلِ
وسَما به قَدْرُ الفخار المُعْتَلي

فاحتلَّ في أفق السماء مقيما صلّوا عليه وسلّموا تسليما

حاز المحامِدَ والممادِحَ أَحْمَدُ
وزكتْ مناسِبُه وطاب المَحْتِدُ

وتأثّلـــت عليـــاؤه والســـؤدُد

مجداً صميماً حادثاً وقديما صلّوا عليه وسلّموا تسليما

وهي طويلة.

وفي كتاب (العاقبة)، في خاتمتهِ قصيدةٌ من ثلاثة وعشرين بيتاً لم يذكر مؤلف الكتاب اسم صاحبها، ينتهي كل بيت منها بكلمة (النَّار) وكأنّ القصيدة متابعة لما نظمه الزاهد أبو إسحاق الإلبيري من قبل.

وقد وردت القصيدة بعد حديث أورده المؤلف بسنده قال: «مَنْ كُتِب عليه الخلودُ، لم يخرج منها» يعني من النار.

وبدأت القصيدة بثمانية أبيات يتكرّر في أَوّلِ كل بيت عبارة: «أما سَمِعْتَ»، ومن هذه القصيدة؛ بعد عبارة: (وأنشدوا):

أما سمعْتَ بأهل النّار في النَّار؟ وعن مقاساةِ ما يَلْقَوْنَ في النّارِ؟

ولا ينامونَ إن طافَ المنامُ بهم ولا منامَ لأهل النّارِ في النّارِ

ولو يكونُ إلى وقْتٍ عذابُهمُ في النّار هوّنَ ذاكمْ لفحةَ النَّارِ

رُحماك يا ربّ في ضَعفي وفي ضَعَتِي فما -وَجُودِك- لي صبرٌ على النّارِ[٤٠]

وفي ملء العيبة[٤١]، وهي رحلة ابن رُشَيد، خبر طريف يصحّ إيراده فيما نحن بسبيله من حديث، قال: حدّث أبو القاسم زاهر بن طاهر[٤٢] بن محمد

(٤٠)كتاب العاقبة للإمام الحافظ عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي - دار الكتب العلمية بيروت. ص٢٩٩

- وكثيرٌ من أبيات القصيدة مضطرب (من المخطوطة أو من التحقيق).

(٤١)ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى الحرمين مكّة وطيبة لأبي عبد الله محمد بن رشيد السبتي الفهري: ٥: ٢٧-٢٨.

(٤٢)لزاهر ترجمة في كتاب العِبَر في خبر مَنْ غَبر للذهبي ٤: ٩١ ولطاهر ترجمة فيه ٣: ٢٦.

الشحّامي النيسابوري بهمذان في شهر رمضان من سنة خمس وعشرين وخمسمئة عن أبيه قال: أنشدنا لنفسه، قال افتتح بذكر الله والصلاة على رسول الله ﷺ:

لأصلِّيَنَّ على النبيّ محمّدٍ أبداً كما يرضى وآل محمّدِ
خيرِ البرايا أجمعين محمّدٍ والآل خيرِ الآل آل محمّدِ
خيرُ الصّحابةِ في الورى أصحابُه وأعزُّ بيتٍ بيتُ آل محمّدِ

ثم ذكر خلقةَ المُصطفى ﷺ، ووَصف أعضاءه، وأوصافه، ثم أسماءه، ثم البعثة والرسالة، وإظهار الدين، وخصائص الإسلام، والمعراج، وإكمال الدين، وإبلاغ الرسالة، وما بقي من خصائصه بعد وفاته ﷺ، ثم الصحابة وحُسن مؤازرتهم إيّاه، ثم شرفه ﷺ في يوم القيامة، وخصائصه فيها؛ واعتذر الشاعر أخيراً عن تكرار القافية، بعد أن قال:

قد قال حسّانٌ وقولي قَوْلُه في مدحِ خير العالمين محمّدِ
ما إن مدحتُ محمداً بمقالتي لكنْ مدحتُ مقالتي بمُحَمَّدِ

ثم قال:

أكْثَرْتُ تكراري لذكر محمّدٍ حُبًّا له فخراً بحبّ محمّدِ
حبٌّ هو الإيمانُ إيثاراً على حُبِّ الورى والنفسِ حُبّ محمّدِ
جعل الإلهُ صلاتَهُ وسلامَهُ حقًّا توجَّهَ للنبيِّ محمّدِ
وبذاكَ قد أمرَ الورَى لِيُثيبهمْ عَشْراً بواحدةٍ إلهُ محمّدِ
لا يقبل الله الصّلاة من امرئٍ ما لم يُصَلّ على النبي محمّدِ
حُجِبَ الدّعاءُ عن السّماء إذا علا دون الصلاة على النبي محمّدِ

أوَ مـا عليـه سِـلامُ مكّـة سـلّمتْ وتنكّسَـتْ أصـنامُها لمحمّـدِ[٤٣]
أوفُـوا الصّـلاة عليـه ثُمَّـتَ سَـلّموا حتـى تَـرَوا رضـوانَ ربّ محمّـدِ
يا ربّ واخْصُصْ بالكرامةِ عبدَكَ الـرَّا ... جـي لِفضْـلك: طـاهر بـن محمّـدِ

وبهذا البيت ختم القصيدة.

– وفي لطائف ذوي التمييز أبيات[٤٤] ينتهي كل بيت فيها باسم رسول الله (محمد) ﷺ، منها:

وما حَمَلَتْ من ناقةٍ فوقَ كُوْرِهـا أعـزَّ وأوْفـى ذِمَّـةً مـن محمّـدِ
وما مـن إمـامٍ أمّـه النـاس برهـةً أبـرّ وأرْبـى أمّـةً مـن محمّـدِ

ولبيرم التّونسي، وهو شاعر وزجّال مشهور، قصيدةٌ ذاعتْ وحفظها النّاسُ عنوانها: (المجلس البلدي) من تسعة أبيات[٤٥] يقول فيها:

قد أوقعَ القلْبَ في الأشجانِ والنّكـدِ هوى حبيبٍ يسمّى: المجلسَ البلدي
ما شرّد النومَ من جَفْنِي القريح سوى طيفِ الخيالِ، خيالِ المجلسِ البلدي
إذا الرغيـفُ أتـى فالنّصـفُ آكُلـهُ والنّصفُ أتركهُ للمجلـسِ البلـدي!
وإن جَلَسْـتُ فجيبـي لسـت أَتْركُـه خوفَ اللّصوص وخوفَ المجلسِ البلدي
وما كَسَوْتُ عيـالي فـي الشـتاءِ ولا في الصّيف إلّا كسوتُ المجلسَ البلدي!
كـــأنّ أُمّـــيَ بَـــلَّ اللهُ تُرْبَتَهـــا أوصَتْ فقالت: أخوكَ المجلسُ البلدي
يـا بـائعَ الفُجْـلِ بِـالملِّيم واحـدة كم للعيالِ؟ وكم للمجلسِ البلدي؟!

وعلى نهج بيرم التونسي نظم شاعرُ الحمراء قصيدةً عنوانُها: «المطعم

(٤٣)السِّلام: الحجارة.

(٤٤)هي أربعة أبيات لم يسمّ الفيروزآبادي صاحبها.

– بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز – الفيروزآبادي – ٦: ١٧.

(٤٥)ديوان بيرم التونسي: ٢٢٩ – ٢٣٠.

البلدي» وجاء في مقدمة القصيدة[٤٦] أنه اشْتَهَر من شعره قصيدةٌ هزليّة في فندق (بطنجة) كان يُسَمّى المطعم البلدي، أوّلها:

إنْ كان في كلّ أرضٍ ما تُشانُ بهِ ... فإن (طنجة) فيها المطعمُ البلدي

قال فيها[٤٧]:

أَمّا الطبيبُ فَعَجّل بالذهاب له ... إذا أكلتَ طعامَ المطعمِ البلدي

الصّدرُ منقبضٌ والمرءُ مُمْتَعِضٌ ... والشّرُّ معترِضٌ بالمطعَمِ البَلَدِي

يا مَنْ قضَى اللهُ أن يُرمى به سَفرُ ... إيّاك إياك قربَ المطعَمِ البَلَدِي!

وهذه قصيدة لعلّال الفاسي عنوانها: الشعر والأدب، يكرر فيها كلمتين في أبيات القصيدة جميعاً، قال[٤٨]:

أنا ابنُ جدِّي وقومي السادةُ العَربُ ... وحرفتي ما حييت: الشعرُ والأدبُ

أنفقتُ وقتي في شعرٍ وفي أَدبٍ ... لا شغلَ عندي إلَّا: الشعرُ والأدبُ

ولا غذاءَ به أَحيا بغير طَوًى ... منعَّم البال إلّا: الشعر والأدبُ

أسالِمُ الناس في عيشي فإن عَمَدوا ... إلى خصامي فسيفي: الشعر والأدبُ

وإِن دَعاني قومي أن أناصرهم ... فعُدَّتي في انتصاري: الشعرُ والأدبُ

قل للملوك مقالاً من أخي ثقةٍ ... دليلُه في الحياة: الشعرُ والأدبُ

---

(٤٦) شاعر الحمراء في تاريخ الأدب المعاصر - الخلاصة أحمد - دون ناشر - مطبعة النجاح الجديدة. وفي أخبار شاعر الحمراء أنه غلب عليه البؤس في أكثر حياته. (انظر ترجمته في الأعلام للزركلي) ٥: ٢٩٥.

- وقال عبد الكريم غلّاب في كتابه: عالم شاعر الحمراء (وهو محمد بن إبراهيم وشهرته: ابن السرّاج) المراكشي إنه ولد ١٨٩٧م في مراكش، وتوفي ١٩٥٥م. وانظر إتحاف المُطالع بوفيات القرن الثالث عشر والرابع ــعبد السلام بن سودة ٢: ٥٤٤.

(٤٧)القصيدة طويلة، وهي تَصِفُ الفندق والمطعم الذي فيه.

(٤٨)ديوان علّال الفاسي: ص٥١.

لا مُلْـكَ لا عِـزَّ فيمـا تفخـرون بـه ما المُلْكُ والعزُّ إِلّا: الشـعرُ والأدبُ
وقـل لمـن هـام فـي مـالٍ لـه لُبَـدٍ ما المالُ ويحَك إِلّا: الشـعر والأدبُ
وقل لمَن هام في حبِّ الجمال لقـد أَخْطأتَ إِن الجمال: الشـعر والأدبُ
وقل لمَنْ هام في رشْفِ المُدام هَوًى ما نشوةُ الخلد إِلّا: الشعر والأدبُ
وربَّ عاتبـةٍ لـي فـي سـبيلهما تقولُ لي قد شجاك: الشعرُ والأدبُ
ترجـو بقـائي بـلا شِـعْرٍ ولا أدب ومـا حيـاتيَ إِلّا: الشـعرُ والأدبُ
فقلـتُ عفِّـي وكُفِّـي عـن مُعـاتبتي ما نِعمة العيش إِلّا: الشـعرُ والأدبُ
لقـد فَنيـتُ غلامـاً فيهمـا فهُمَـا رُوحي وما أَنا إِلّا: الشـعر والأدبُ

وفي كتاب: الشعر التونسي المعاصر[٤٩] قطعة مـن ثلاثـة أبيـات آخرهـا عبارة (إلى الأبدِ)، أوّلها:

غنّى الضّيوفُ لربّ النـاسِ لازمـةً قالوا لدى قولهم فيهـا: إلـى الأبـدِ

ولم ينضبط لي البيتان الآخران، ولم تسلم لي قراءتهما.

تذييل: وصلت قضية (التكرار) إلى الموشح والزجـل، وهمـا خارجـان عن بحثنا هذا، وأُشير بالمناسبة إلى جانبين إشارة عابرة:

الأول: الاستفادة من التكرار، في الموشـح والزجـل للتلـوين اللفظـي والمعنوي.

والثاني: الاستفادة من التكرار فـي تقـديم إضـافة مفيـدة للمنشـد، وهـو يترنم بالنصّ الأدبي[٥٠].

---

(٤٩)الشعر التونسي المعاصر – محمد صالح الجابري ٢: ٥٩، وأصل النصّ، كمـا ذكـر المؤلـف في ديوان السّعيديات للشاعر: (سعيد أبو بكر): ١٨٩٩–١٩٤٨م، وهو شاعر تونسي.

(٥٠)ينظر مثلاً ما في ديوان أبي الحسن الشُّشتري الأندلسـي. وقـد طبـع بعنـوان: ديـوان أبـي الحسن الششتري شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغـرب – حققـه وعلـق عليـه د. علي سامي النشار.

(٤)

انصبّ اهتمام النقاد والبلاغيين قديماً على عنصر التكرار، فعالجوه في وروده في بعض آيات الكتاب الكريم، وعلّلوا ذلك وفصّلوا في الكتب الخاصة بالقرآن الكريم، وكتب الإعجاز، وكتب البلاغة (عامة)، وواصلوا الكلام على التكرار في الشعر والنثر، وذكروا حَسَنهُ وقَبيحَهُ، وما يُحَسِّنُ الكلامَ منه، وما يُفْسِدُه أو يُذْهِبُ من رونقه.

وعالج النُّقّاد والبلاغيُّون مع العروضيّين، عناصر عيوب القافية: ووقفوا بين مطوِّلٍ ومُوجِزٍ عند الإيطاء، الذي يرجع مرّةً أُخرى إلى عنصر التكرار، والتمس بعضهم - كما سبق في هذا البحث - عذراً أو تأويلاً لمن وقع في الإيطاء أو قارَبَهُ، بعدم التزام العدد الكافي من الأبيات قبل تكرير الكلمة السابقة.

وكان للدكتور عبد الله الطيب موقف لافتٌ حقًّا حين فتح الباب لِتَجاوزِ قضيّةِ الإيطاء حين يكون في الشعر (داعٍ) إلى ذلك، وتجنَّبَ ما يُسَمّيها (مخالفة) أو عيباً.

ومن تتبُّعِي لكتاب (المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها) أقول: إن الدكتور الطيب لم يقف في كتابه المطبوع (في أجزائه الخمسة) على قصائد أبي إسحاق الإلبيري أو منظومات ابن الجَنّان، أو سائر الأشعار التي تكرّرت فيها كلمة القافية في القصيدة كلها؛ لقد فتحَ البابَ (بالأسباب أو الموجبات التي ذكرها) لمثل هذا الشعر ذي الخصوصية.

وأقف هنا عند ثلاثةٍ من النقّاد المعاصرين الذين عالجوا تكرار القافية في شعر الإلبيري، كلّ على طريقته في التّناول، وتَفْتَحُ مواقِفُهُم البابَ لهذا النوع من الشعر، بالملاحظات التي ذكروها:

- للدكتور سيد غازي[٥١] بحثٌ عن الإلبيري قال فيه -وهو يمرّ على ذكر القصيدتين-: إنّ الشاعر «**خرَج عن المألوف في بناء قافيتي القصيدتين، وهو تكرارٌ مقصودٌ يُضفي على القصيدة جوًّا من المهابة في حالة الإنشاد، وظاهرة فنية لم نجد لها مثيلاً قبل عصر الإلبيري**»[٥٢].

فقد سجّل د. غازي:

١-قصد الشاعر إلى هذا التكرار (لغرض أو أغراض يريد إيصالها إلى القارئ أو السامع).

٢- وخروجه على المألوف في القصيدة العربية، (فهي مخالفة كما يُفهَم من كلامه ضمناً)، ولكنّه استدرك.

٣- إضفاء الشاعر، بهذا، جوًّا من الـمَهابةِ على القصيدة تظهرُ واضحةً عند الإنشاد.

٤- وتقديم الشاعر فيما صنع في القصيدتين ظاهرةً فنّيةً لم يُسْبَقْ إليها.

- وعند دراسة شعر الإلبيري أشار الدكتور إحسان عباس[٥٣] إلى هذا الجديد الذي ظهَر في شعره، وقال في سياق كلامه: إن الإلبيري **يخرج على العُرْفِ المألوف في القافية، فيبني القصيدةَ جميعاً على كلمةٍ واحدةٍ لا يغيّرها**، و صَدّر مقالته في الإلبيري بعبارة: «كان فناناً في مجاله....».

- وخَصّ الدكتور شوقي ضيف أبا إسحاق الإلبيري بترجمة حسنةٍ في كتابه: (الأندلس) مَهّد لها بعبارة «الزّاهد الكبير الإلبيري»[٥٤] ثم قال فيه:

---

(٥١)في بحث عن (أبي إسحاق الإلبيري) في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - العدد ٢٠ - سنة ١٩٧٦م.

(٥٢)المرجع السابق: ٩٨-٩٩.

(٥٣)تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين: ١١١.

(٥٤)تاريخ الأدب العربي (٨) -عصر الدول والإمارات- الأندلس:٣٥٣.

«وأُتيحت له ملكةٌ شعريّةٌ خصبةٌ فاستغَلّها في نظم أشعارٍ زُهديّةٍ كثيرة». ووقف عند نماذج من قصيدتي الإلبيري المذكورتين آنفاً ونثر بعض أبيات قصيدته التي تنتهي بلفظ الجلالة (الله) إعجاباً بها ثم قال: «وتمضي القصيدة بهذه الروعة في الصياغة، **وكل بيت يدل دلالةً جديدةً، ومعه جوهرة لفظ الجلالة تضيء جوانبه، وتنزل منه منزلاً مُحكماً**».

(٥)

وبمراجعة هذه القصائد والقطع التي تكرّرت فيها القافية نلاحظ عدداً من الملاحظات الموضوعية والأسلوبية:

١- تكرار كلمة تامة في آخر البيت مثل (الله) و(محمّد) و(النار) و(الريح)، وتكرار أكثر من كلمة إن كانت منها بسبب مثل: (المجلس البلدي) و (المطعم البلدي).

٢- اشتراك شعراء من المشرق مع شعراء الأندلس في هذه الظاهرة، وإن لم يبرز اسم مَشْرِقيٌّ في هذا الباب كما ظهر اسم: أبي إسحاق الإلبيري وابن الجَنّان وغيرهما.

٣- بعض هذه القصائد والقطع مجهولة القائل، ولعلَّ شيوعها في الأناشيد في المناسبات وغيرها سهّل نسيان أسماء أصحابها.

٤- ارتباط تكرار القافية بِـ:

أ- شعر الزُّهد، والمواعظ، والأذكار.

ب- تمجيد الله تعالى بتكرار لفظ الجلالة.

ج- إظهار محبة رسول الله ﷺ بتكرار اسمه.

د- النقد الاجتماعي.

هـ- استيفاء الملمح الفكري أَو العَقَديّ بذلك التكرار مثل قصيدة أبي الحجاج بن الشيخ.

٥- لجوء الشعراء ناظمي تلك القصائد إلى الأسلوب السهل والعبارة القريبة.

٦- مخاطبة الشعراء العواطف الدينية والأخلاقية في القارئ والسامع.

٧- الاستفادة من التكرار في آخر البيت، بإحداث إيقاع موسيقي يتلاءم مع الملامح الدِّينية والفكريّة والعاطفيّة.

٨- اتصال الشعر الحديث بذلك القديم في الاستفادة من عنصر التكرار في القافية كالذي عرفناه عند بيرم التونسي، وشاعر الحمراء، وعلّال الفاسي.

ثم أقول: نخرج مما سبق جميعاً إلى أن قواعد القافية (حركاتها وحروفها وعيوبها) باقية على حالها، كما استقرّت عند العروضيّين قديماً وحديثاً. ويبقى هذا الخُروج (بتحدّي) ظاهرة الإيطاء إنّما هو خروج لأسباب محدّدة وأغراض معيّنة متروكة للشاعر الذي يستطيع أن «يخلق» المناسبة التي تتيح له أن «يكسر القاعدة» لعل القارئ يستمرئ ما يَصْنَعُ، ويضيفُ إليه الشاعر وهو يقرأ الشعر واحداً من الملامح التي أشرنا إليها، أو أكثر من ملمح.

وتبقى هذه الظاهرة عند العروضيين إيطاءً، وعند النُّقاد والبلاغيين والأدباء الذين سوّغوها، نوعاً خاصًّا من الإبداع الأدبي له ظروفه، ولا يتكرّر إلا لمناسبةٍ خاصّة جدًّا.

* * *

المصادر والمراجع

- أبو إسحاق الإلبيري - شاعر الأندلس الزاهد الثائر - محمد رضوان الداية - مكتبة الفلاح - دبي - ١٤٣٢هـ-٢٠٠٨م.

- الإرشاد الشافي (على متن الكافي في علمي العروض والقوافي)- السيد محمد الدَّمنهوري- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة- ١٣٧٧هـ- ١٩٥٧م - الطبعة الثانية.
- الأغاني - أبو الفرج الأصفهاني - دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى.
- الإقناع في العروض وتخريج القوافي - الصاحب بن عباد - تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - منشورات المكتبة العلمية -بغداد ١٣٣٩هـ-١٩٦٠م.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز - الفيروزآبادي - المجلس الإسلامي الأعلى - القاهرة.
- تاريخ الأدب الأندلسي - عصر الطوائف والمرابطين- د. إحسان عباس -دار الثقافة - بيروت - الطبعة الأولى.
- تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) د. شوقي ضيف - دار المعارف -القاهرة- الطبعة الأولى.
- تأويل مشكل القرآن -ابن قتيبة- تحقيق سيّد صقر - دار التراث - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- تحرير التحبير - ابن أبي الإصبع - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة - الطبعة الأولى.
- التوقيف على مهمَّات التَّعاريف - المناوي (محمد عبد الرؤوف) - تحقيق محمد رضوان الداية - دار الفكر المعاصر - لبنان، دار الفكر - دمشق - الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- ديوان أبي إسحاق الإلبيري – تحقيق محمد رضوان الداية – دار الفكر – دمشق – الطبعة الثانية – ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- ديوان بيرم التونسي – مكتبة مصر – دار مصر للطباعة – القاهرة.
- ديوان ابن الجَنَّان الأنصاري الأندلسي – جمع وتحقيق ودراسة: د. منجد مصطفى بهجة – بغداد ١٩٨٩م – مطابع التعليم العالي.
- ديوان أبي الحسن الششتري – تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار – مُنْشَأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٠م.
- ديوان ابن خاتمة الأنصاري – تحقيق محمد رضوان الداية – وزارة الثقافة – دمشق – ١٩٧٢م.
- ديوان بطرس كرامة = سجع الحمامة – المطبعة الأدبية – بيروت ١٣١٦هـ – ١٨٩٨م.
- ديوان علال الفاسي، تحقيق عبد الغني الودغيري، تصحيح عبد الرحمن ابن العربي الحريثي، دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع – القنيطرة – المغرب – الطبعة الثانية ١٩٩٨م.
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة – ابن عبد الملك المراكشي – تحقيق د. إحسان عباس (بقية السفر الرابع) – دار الثقافة –بيروت.
- رحلة ابن رُشَيد = ملء العيبة.
- شاعر الحمراء في تاريخ الأدب المعاصر – الخلاصة أحمد – مطبعة النجاح الجديدة.
- شرح تُحفة الخليل في العروض والقافية – عبد الحميد الرَّاضي – مؤسسة الرسالة – بغداد – ١٩٧٥م – الطبعة الثانية.
- الشعر بين الجمود والتطور – العوضي الوكيل – المكتبة الثقافية – القاهرة.

- الشعر التونسي المعاصر - محمد صالح الجابري -تونس.
- كتاب العاقبة - للإمام الحافظ عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت ٥٨٢هـ) - تحقيق أبي عبد الله محمد حسن إسماعيل - دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان.
- عالم شاعر الحمراء - عبد الكريم غلّاب -مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - ١٩٨١م.
- العبر في خبر من غبر - الذهبي - تحقيق فؤاد سيد - الكويت - ١٩٦٠م.
- العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك - محمد العلمي - دار الثقافة - الدار البيضاء.
- العصر العباسيّ الأول = تاريخ الأدب العربي.
- العمدة - ابن رشيق - تحقيق محمد قرقزان - دار المعرفة - بيروت - ٢٠٠٤م.
- الفُصول في القوافي - لابن الدهان أبي محمد سعيد بن المبارك (ت: ٥٦٩هـ) - تحقيق د. محمد عبد المجيد الطويل - دار الثقافة العربية - القاهرة - ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
- فن التقطيع الشعري والقافية - د. صفاء خلوصي - منشورات مكتبة المثنَّى - بغداد - ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م - الطبعة الخامسة.
- القافية في العروض والأدب - د. حسين نصَّار - دار المعارف - مصر - (مكتبة الدراسات الأدبية).
- القوافي - الأخفش - تحقيق أحمد راتب النفاخ - دار الأمانة - ١٣٩٣هـ- ١٩٧٤م - بيروت.

- القوافي لأبي يعلى عبد الباقي التنوخي – تقديم وتحقيق عمر الأسعد ومحيي الدين رمضان – دار الإرشاد – بيروت – ١٣٨٩هـ-١٩٧٠م.
- القافية والأصول اللغوية – د. محمد عوني عبد الرؤوف – مكتبة الخانجي – مصر- ١٩٧٧م.
- قضايا الشعر المعاصر – نازك الملائكة – مكتبة النهضة – بيروت – ١٩٦٢م.
- كتاب في علم العروض – أبو الحسن العروضي – حققه وعلق عليه: د. جعفر ماجد – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ١٩٥٥م.
- لسان العرب – ابن منظور – دار صادر – بيروت –الطبعة الأولى.
- مختصر القوافي – ابن جني – تحقيق حسن شاذلي فرهود – دار التراث – القاهرة – ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- مراتب النحويين – أبو الطيب اللغوي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – مكتبة نهضة مصر – القاهرة – ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.
- المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها- د. عبد الله الطيب – دار الفكر – الدار السودانية – الخرطوم – الطبعة الثانية –١٩٧٠م.
- معجم الشعراء للمرزباني – تحقيق عبد الستار فراج –دار إحياء الكتب العربية –القاهرة- ١٩٦١م.
- المعيار في أوزان الأشعار، ومعه: الكافي في علم القوافي – محمد بن عبد الملك الشَّنْتَرِيني الأندلسي – تحقيق محمد رضوان الداية – المكتب الإسلامي – دمشق – ١٣٩١هـ-١٩٧٣م – الطبعة الثانية.
- ملء العيبة لما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى الحرمين مكة وطيبة – لأبي عبد الله محمد بن عمر بن رُشَيد السبتي الفهري –

تقديم وتحقيق د. محمد الحبيب بن الخوجة - الدار التونسية للنشر - ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - أبو العباس المقّري - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - الطبعة الأولى.
- الوافي بمعرفة القوافي - لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الأصبحي العنَّابي الأندلسي - حققته: د. نجاة بنت حسن تولي- جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض - ١٤١٨هـ.
- الوافي في العروض والقوافي - التبريزي - تحقيق د. فخر الدين قباوة - دار الفكر - دمشق - ١٣٦٠هـ-١٩٧٠م.

* * *

قلائد زهير وعجائبه
في ضوء نقد الثعالبي

أ. د. عبد الكريم محمد حسين(*)

تتناول المقالة بياناً لمفهوم العنوان المأخوذ من كلام الثعالبي(-٤٢٩هـ) نفسه لغة ومعنى من سياق كلام العرب، وتُقدِّم كلامَ الثعالبي النقدي على شعر زهير، وتسلم المقالة للناقد رأيه وإسناده الحكم إلى مجهول، وتلتمس مصادر حكمه عمن تقدمه للكشف عن مواضع الظل من دلالته عند المعاصرين، وتحاول كشف الغموض في مصطلح (أمدح بيت) لزهير، وتسقط المقالة فكرة الانطباع لتجعل الأمر مقولاً بقصد وانتفاع، والانطباع بمعنى الذوق ليس عيباً، لأنه أساس الإبداع الفني، وأساس النقد الفني معاً، من غير إغفال أن ذوق العالم مباين لذوق العامي. والثعالبي ناقد يبني أحكامه على أحكام غيره موضحاً تارة ومتخطياً تارة أخرى، مما أوجب توكيد عودته إلى أحكامهم بتشابه الصيغ النقدية، فكانت العودة إلى من تقدمه أو عاصره أو جاء بعده بمنزلة الكشاف المعين على إدراك المأثور النقدي للثعالبي في ضوء المأثور النقدي لغيره، بسياق حضاري واحدٍ لكل من سبقه أو عاصره أو وقع مواقعه ممن جاء بعده.

(*) أستاذ النقد العربي القديم والبلاغة وعلم الجمال - جامعة دمشق.

ورد البحث إلى المجلة بتاريخ ١٢/ ٧/ ٢٠١٧.

العنوان ومعناه:

جاء لفظ القلائد المجعول عنواناً للباب العاشر في كتاب الإعجاز والإيجاز للثعالبي، وعنوانه (في وسائط قلائد الشعراء)، فكانت (في) دالَّةً على الظرفية في أن الكلام يدور في وسائط قلائد الشعراء من نواتها الداخلية إلى فضاءاتها الخارجية، ولا يتعدى ذلك قيد أُنملة. ذلك أن فضاء العنوان (وهو نواة البحث) جزء من جاذبيته الجاذبة للمتلقي أو النابذة له، كما أن القلائد زينة للأحياء إذا وَجَدَتْ موضعَها المناسب، وأضاءت ألوانها في سياق الألوان الطبيعية الملابسة لها أو المباينة لها أو المتناغمة فيما بينها، وإلا فتدنو قيمة جذبها بدنو رتبة مناسبتها ولياقتها بموضعها وما قبلها وما بعدها في الزمان والمكان وتراتب الأحوال ومناسبتها لمعنى السياق وغرض النص.

القلادة والسِّمْط:

فالثعالبي يجعل لباب رؤيته مبنية على الوسائط والقلائد. على أن هذه المقالة تقدم القلائد والسمط؛ لأن العرب عرفت القلادة بلفظ السمط، وقد روى حمادٌ الراويةُ خبرَ علقمة الفحل بقوله: «كانت العرب تعرض أشعارها على قريش فما قبلوه منها كان مقبولاً، وما ردوه منها كان مردوداً. فقدم عليهم علقمةُ بن عبدة، فأنشدهم قصيدته التي يقول فيها[1]: [من البسيط]

هَل مَا عَلِمتَ وما استُودِعْتَ مَكتُومُ أم حَبْلُها أَنْ نأتْكَ اليَومَ مَصرُومُ

فقالوا: هذه سمط الدهر. ثم عاد إليهم العام المقبل، فأنشدهم[2]:

[من الطويل]

طَحَا بِكَ قَلبٌ في الحِسَان طَرُوبُ بُعَيْدَ الشَّبابِ عَصْرَ حانَ مَشِيبُ

(١) ديوان علقمة الفحل: ٥٠.

(٢) ديوان علقمة الفحل: ٣٣.

فقالوا: هاتان سمطا الدهر»[٣].

فأسمَوا كل واحدة منهما سمطاً، والسِّمطُ «**خَيطُ النَّظمِ، وقِلادَةٌ أَطوَلُ منَ المِخنَقَةِ، جمعها سُمُوطٌ، والدّرعُ يُعلِّقها الفارسُ على عَجُزِ فَرَسِهِ...**»[٤].

فالسمط في الأصل دلالتُهُ على خيط النظم الذي تُسلَكُ فيه الدُّرَرُ لتكوين القلادة، فأسمَوْا القلادة بجزء منها، وهو الخيط الذي ينظمها، ويعطيها هيئتها وصورتها وصفتها، ويؤلِّف نسقاً مشتركاً بين أجزائها، وهو مطاوع للانثناء والاستقامة: أي قابل للتفنن في الهيئة والشكل والصفة. ولو تأملت القصيدة لوجدت سلكها الناظم لألفاظها ومعانيها إما هو وزن القصيدة، وأن الأبيات المسلوكة في هذا الوزن تؤلِّف الدرر، وإما في القصيدة نفسها التي تؤلف مقابلاً للخرز أو الدرر أو اللؤلؤ.. ولعل السلك باجتماع طرفيه يؤلّف بؤرةً للرؤية في الجهة الأخرى عند غرض الشاعر حيث تجتمع حوله مكونات القصيدة التي تختلف قوة وتوسطاً وضعفاً في علاقة بعضها ببعض، وتسعى إليه بمقاصدها.

والقلادة زينة تُلبَس بالمناسبات، فهي عارضة ما لم تكن صفة طبعية مستحسنة ثابتة لشيء تثبت بثباته، وتزول بزواله؛ ذلك أن قصيدتي علقمة ثابتتان ثبوت الزمن، فخلودهما محقق من جهتين: الأولى ارتباطهما بحسن الشعر وجماله، والحسن والجمال لا يفنى، والثانية ارتباطهما بالدهر الممتد سرمديًّا دنيويًّا وأُخرويًّا، وهو لا يفنى.

فالقلادة زينةٌ وخلودٌ، وهي متحولة بين الأعناق البائعة لحاجة والزائلة لأجلٍ بَلَغتْه، وتوضع في مخانق الناس حيث الرقبة تصل بين بدن الإنسان

(٣) الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني ٢١/ ٢٠١.

(٤) القاموس المحيط: ٦٠٤ (سمط).

ورأسه، وهو محل الوسيط وخط التوازن يمر بها إذا استقام قوام الإنسان أو انحنى ظهره أو نام.

وإن كان السمط درعاً تُعَلَّقُ بسرج الحصان فهي تعد وقاية تقي صاحبها الهلاك، وقت الشدة. فكأن القصيدة إذا استحقت اسم السمط صارت وقاية تقي صاحبها الشاعر ذمَّ النقاد، حملاً على أن العرب تضعها للزينة وتضعها للوقاية من الإصابة بالعين الحاسدة، وتضعها آيةَ تميّزٍ لما وضعت له من أشباهه حين يصعب التمييز لكثرة وجوه الشبه، والنقد يكون ذمًّا ومدحاً ووصفاً وتحليلاً.

فالقلادة سمط لم تُحدَّد قيمته؛ لأن المتلقين سيختلفون في تحديد درجة القصيدة بين أخواتها؛ ولأن الجمال قابل للتفاوت من جهة، ولأن المتلقين تختلف طاقاتهم الإدراكية للجمال، فتتباين أحكامهم.

واختيار السمط اختيار لما يجمع قوام القصيدة، ويسلك دررها في سمط واحد، هو ذلك السمط الجامع لمادة القصيدة الواقي لصاحبها من الذم في مبناها ومعناها، ففي المبنى (اللغة والوزن والقافية) وفي المعنى (طريقة عرض المعاني: الصور والمباشرة والتلويح والتلميح والإلغاز والتعمية.. وطريقة بناء المعاني وغرضها)..

ففي السمط - على هذا النحو - ما يدل على القواسم المشتركة، وحسن سلكها في علاقة التجاور، وجمال ارتباطها في فضاء النص أو ظلاله مما يوحيه تمثيل القصيدة بهيئة القلادة في صورة تمثيلية تفتح القول على جهات لا حصر لها من نقاط التشابه التي يضمرها تشبيه القصيدة بها في كيان استعارة السمط للدهر؛ مما يدعو إلى معرفة قلائد زهير فيما يأتي.

قلائد زهير:

لا شك في أن العلاقة بين معجز الشاعر في قلائده ومدهش المتلقي

في عجائبه قد يلتقيان في قصيدة أو أبيات، وقد يفترقان. وكل قصيدة تسمى قلادة تدهش في كليتها كما تبعث الإعجاب والتعجب في أجزائها وأوصالها. فإمكانية الاحتواء بين كليّ الحكم النقدي الجمالي وجزئيته أمر ممكن ومحتمل لقوم يتفكرون بالعلاقات والأحوال المختلفة اختلاف تدفق الطاقة الشعرية بين آونة وأخواتها مما يوجبه مذهب الطبع، وتقلل مسافات التباعد بين أجزائها المعنوية دقة الصنعة عند الزهير. واختيار السمط دليل – تنوع المقاطع – على وحدة وقعها النفسي والموسيقي والإيقاعي.

وقد أدرك الثعالبي تلك الخيوط المشتركة التي تدل على القلادة وموضع توازنها أو توسطها أو موضع اتضاح الحكم عليها لذي بصيرة، يدله على ذلك السلك الناظم لشعر زهير = بقوله: «يقال: إنه أجمع الناس للكثير من المعاني في القليل من الألفاظ، وأبياته التي في آخر قصيدته التي أولها[٥]: [من الطويل]

أَمِنْ أُمِّ أَوفَى دِمنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ

ومن يغتربْ يحسبْ عدواً صديقه ومن لا يُكَرِّم نفسَه لا يُكَرَّمِ

ومن يكُ ذا فضلٍ فيبخل بفضله على قومِهِ يُسْتَغْنَ عنه ويُذْمَمِ

تشبه كلامَ الأنبياءِ، وهي مِن أَحكم حِكَمِ العربِ، وما مِنها إلا غُرَّةٌ ودُرَّةٌ، ومما وقع الإجماعُ على أن أمدح بيتٍ للعربِ قولُهُ[٦]: [من الطويل]

تَرَاهُ إذا ما جِئتَهُ مُتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعطِيهِ الَّذي أَنتَ سَائِلُهْ»[٧]

لفظ (يقال) في هذا السياق ليس لتوهين القول بل للتخفف من الأسانيد؛ ذلك أن هذا القول نقد على شاعر وشعره محوط بالبرهان على صحته، فترجَّح

(٥) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ١٦.

(٦) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ١١٣.

(٧) الإعجاز والإيجاز للثعالبي: ١٧٥.

أن بناء الفعل للمجهول كان رغبة في التخفف من الأسانيد لكثرتها وشيوعها، وليس إيماء إلى ضعف الحكم وتفنيده إذا نظرت في سياق الكلام وقرائنه المعينة على إدراك المراد بالبرهان على صحة المقولة لا جحودها ولا إنكارها.

وفي قوله: (إنه أجمع الناس للكثير من المعاني في القليل من الألفاظ) يعود ضمير الغائب في قوله: (إنه) على زهير، مما يومئ إلى أن الحكم النقدي يتناول شعره عامةً، والتطبيق المضروب مثلاً من باب تقييد العام بالخاص، وهو من جهة التمثيل على صحة الحكم العام بحال من الأحوال البينة التي لا يتجادل فيها عاقلان، فلا يحتاج إلى تحليل أو تعليل، وقد أشار إلى أبياته الواقعة في آخر معلقته، وهي خلاصة قصيدته ابتداء بغرابة كلام الدمن وسؤالها عن أم أوفى وخصبها وهجران الناس لها بسبب الحرب على خصوبة أرضها، واطمئنان الأبقار الوحشية والآرام البرية.

والأبيات خلاصة تجاربه في الحياة على تنوعها وتلونها وحرارتها وبرودتها وحلاوتها ومرارتها، فكانت وعاء لتجاربه وفقهه لأمور الحياة عرضت كما لو كانت قوانين اكتشفها، وأعاد صياغتها في شعره شعراً حيًّا ينتفع به المتعظون بتجارب غيرهم. والأبيات مختلف في عددها، وسيأتي إثباتها عند الثعالبي نفسه في موضع آخر. وجعل لهذه الأبيات خصوصية تضاف إلى ما حملته من نعوت شعر زهير (أجمع الناس للكثير من المعاني في القليل من الألفاظ)، فجعلها تشبه كلام الأنبياء، وقد حذف وجه الشبه ليذهب بك الوهم في باب المشابهة كل مذهب، فهي تشابه كلام الأنبياء في إيجازها (ألفاظ قليلة ومعانٍ كثيرة)، وهي الصفة الأولى لشعر زهير في فن المديح خاصة وشعره عامة، وهي تشبه كلام الأنبياء في صدق تعبيرها عن نظام الحياة القبلية للمغترب عن أهله، والخبير بأنظمتها، فهي من هذه الجهة توافق كلام الأنبياء، وفيها عظة وعبرة ككلام الأنبياء، وفيها هداية للتائهين ككلام الأنبياء، وفيها دواء لعلل المجتمع بتشخيص

أمراضه وجهات ضلاله ككلام الأنبياء، وفيها دعوة لسبل مواجهة الظلم والظالمين كأحوال الأنبياء، وطريقته في التعبير تشبه طرائق الأنبياء فيها. فالتشبيه المجمل بابٌ واسعٌ للتقدير وسُلَّمٌ راقٍ – لمن أراد ارتقاءه – للتأويل.

ولعل الثعالبي اشتق هذا الحكم من كلام عمر بن الخطاب ﷺ في زهير إذ قال: «وقد أثنى عمر بن الخطاب ﷺ على زهير بن أبي سلمى بأنه لا يعاظل بالكلام، وكان لا يمدح أحداً إلا بما فيه»(٨).

فَسَّر الزمخشري المعاظلة بين القول بقوله: «وكان زهير لا يعاظل بين القول: أي لا يكرره. وفلان يعاظل بالكلام: إذا أتى بالرجيع من القول. وقيل: هو التعقيد والتعويص»(٩).

فالتكرار لا بد منه في تجارب المتقدمين، لكن شعره يخلو من التعقيد والتعويص إلى مدى بعيد. فكلامه واضحٌ ليس فيه معاظلة لفظية أو معنوية ككلام الأنبياء – على بلاغته – يدركه العامة والخاصة، فقد جعل عمر ﷺ زهيراً شاعرَ الشعراء، وهم الخاصة، كسراً للمألوف أنه شاعر العامة من أبناء البوادي العربية(١٠)، فجعل إطرابه للشعراء كإطرابه للعامة. ولكل واحدة منهما جهة من شعر زهير تطربه، وتقنعه، فقد يشتركان فيها وقد يختلفان.

وهو في هذا التعبير يجعل قوة إطرابه عائدة إلى طرق التعبير لديه؛ ذلك أنه يهذب ألفاظه من المعاظلة (الصعوبة في النطق إذا تخالفت رتب الكلام واشتبهت المعاني بسبب ذلك) أو الغرابة في اللفظ، أو الاضطراب في مجاورة اللفظ لجاره من الألفاظ في بناء الجملة، ولا يُقدم لفظاً حيث لا تقدم العرب.. ولا يتخير أصواتَ اللفظ المفردة في بنائها متقاربة المخارج (كالهُعخُع)، وينقح

(٨) العود الهندي عن أماليَّ في ديوان الكندي مجالس أدبية في ديوان:١٨١.
(٩) أساس البلاغة: ٣٠٧ (عظل).
(١٠) انظر: طبقات فحول الشعراء: ١/ ٥٢.

معانيه من التعقيد ليُخرِجَ شعرَهُ من معاظلة المعاني فيكون قوله مقبولاً ومعقولاً (لا يمدح الرجل إلّا بما فيه)، وهو الصدق الموافق لواقعه، ولا يمدح الرجل إلّا بما يكون للرجال على جهة الواجب فيهم من شيم العرب من غير غلو ولا تمحل بما يوافق فنّه الشّعريّ... فتلك من طرق الأنبياء في التعبير ومن صفات كلامهم، وجدها الثعالبي في كلام عمر على شعر زهير ثم توسَّع بها.

ووقف الآمدي على قول عمر فقال في أثناء الطعن في مذهب أبي تمام: «وأظنه سمع ما رُوِيَ عن عمر بن الخطاب ﷺ في زهير بن أبي سُلمى لما قال فيه: «كان لا يعاظل بين الكلامِ، ولا يتتبع حُوشِيَّهُ، ولا يَمدَحُ الرجل إلا بما في الرجال»[١١]. فلم يرتضِ هذا لشعره، وأحبَّ أن يستكثر مما ذَمَّهُ وعابَهُ. وقد فسر أهل العلم هذا من قول عمر، وذكروا معنى المعاظلة، وهي: مداخلة الكلام بعضه في بعض، وركوب بعضه لبعض، من قولك: تعاظل الجراد، وتعاظلت الكلاب، ونحوهما مما يتعلق بعضه ببعض عند السفاد، وأكثر ما يستعمل في هذين النوعين.

وكذلك فسروا حُوشيّ الكلام، وهو الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً؛ فإذا ورد وردَ مستهجناً. وقالوا في معنى قوله: «وكان لا يمدح الرجل إلا بما يكون في الرجال: أراد أنه لا يمدح السوقة بما يمدح به الملوك، ولا يمدح التجار وأصحاب الصناعات بما يمدح به الصعاليك والأبطال وحملة السلاح؛ فإن الشاعر إذا فعل ذلك فقد وصف كل فريق بما ليس فيه، فذكروا هذه الجمل، ثم مثلوا لها أمثلة تزيد ما قاله عمر ﷺ وضوحاً وبياناً، إلا أبا الفرج قدامة بن جعفر فإنه ذكر ذلك في كتابه المؤلف في نقد الشعر[١٢]

(١١) طبقات فحول الشعراء: ١/ ٦٣.

(١٢) انظر: نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر العلوي: ١٧٤.

ومثل له أمثلة، فغلط في أمثلة المعاظلة غلطاً قبيحاً، وقد ذكرتُ ذلك في كتابٍ بيَّنت فيه جميع ما وقفت عليه من سهوهِ وغلطه[١٣]»[١٤].

ففي هذا الكلام للآمدي تعزيز للفهم العميق لتلك العبارات النقدية الأدبية المكثفة التي يقولها المتقدمون اعتماداً على أنهم يخاطبون عرباً بلسانهم، فيكتفون بالإلماح إلى المراد من قولهم؛ ليدرك المتلقي مقصد الناطق، فوقف الآمدي على مصطلح المعاظلة بقوله: «وهي: مداخلة الكلام بعضه في بعض، وركوب بعضه لبعض، من قولك: تعاظل الجراد، وتعاظلت الكلاب، ونحوهما مما يتعلق بعضه ببعض عند السفاد». فمداخلة الكلام بالتقديم والتأخير، والجمل الاعتراضية، وإطالة الشرط بزيادة العطف على جملة الشرط وتناسي الجواب... مما يترك أثراً في غموض المراد أو تعميته أو إلغازه. وفي ركوب الكلام بعضه على بعض ما يُكثر الحُجبَ على المعنى مما يجعل النص فاقداً سمة الشفوف عن أعماقه أو أرواحه السارية فيه.

فجعل الآمدي المعاظلة نابعة من موجبات ظروف الإبداع؛ على أن بعض المبدعين المطبوعين يُشبِّه إبداعَهم ببيض الجراد الموضوع بعضه على بعض، فهو متراكب على شيء من الحجب، وتشبيهها بوضع بيض الجراد يرجع إلى متعة إخراجه وربما التعجل في ذلك، وفيه تطهير لمبدعه، بيد أنه لا يأتي صافياً أو تاماً تمام غيره من الأشعار.

ويشبهه من طرف آخر بمتعة السفاد بين الكلاب لمعنى المتعة الجنسية تشبيهاً يدلُّ على تفاعل المعاني بين النفس والنص والنصوص الأخرى لتقريب

(١٣) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: ١/ ٢٩٣.

(١٤) والحق أنه غلط في الفهم للمصطلح وغلط في التطبيق؛ لأن المقصود المعاظلة المذمومة، أي المعاني المشكلة لا مجرد دخول معنى في معنى. ولعل قدامة بن جعفر أراد أن يكسر كلام عمر وحجته، وهذا من هوس النقاد.

المتعة بالتشبيه، فيصعب تخلص المعاني بعضها من بعض لتراكبها وصعوبة الانفكاك من التجربة الإبداعية لحظة قذف الطاقة الماتعة، فبعض أجزاء التفاعل لم تفرغ تماماً من العملية التفاعلية فبقيت في المعاني عوارض الغموض.

وفي هذين التشبيهين (وضع بيوض الجراد= التطهر) و(سفاد الكلاب = المتعة بالمشاركة) ما يومئ إلى تهذيب زهير ألفاظ شعره، وتنقيح معانيه، مما جعل أشعاره بمنأى من هذين العيبين؛ ويبرز معنى من معاني الصنعة في شعره بتخلصه من وشي الغريزة متعة في التفاعل، ولذة في الوضع.

ووقف الآمدي على رأي العلماء بلفظ (حوشي الكلام) بقوله: «وكذلك فسروا حوشي الكلام، وهو الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً؛ فإذا ورد وردَ مستهجناً» يريد بذلك أن هناك كلاماً وارداً في كلامهم اقتضاءً لأحوالهم التي تغيرت، وكان لا يكثر في قولهم الشعري لوحشيته من بيان الشعر، وثقله على مراكبه الشعرية، لأن معاودته لغير ضرورة يعد ركوباً للوحشي الثقيل على حساب المأنوس الخفيف على اللسان والبيان.

ونقل موقف العلماء من الجزء الأخير من مقولة عمر على روايته بقوله: «وقالوا في معنى قوله: «وكان لا يمدح الرجل إلا بما يكون في الرجال» أراد أنه لا يمدح السوقة بما يمدح به الملوك، ولا يمدح التجار وأصحاب الصناعات بما يمدح به الصعاليك والأبطال وحملة السلاح؛ فإن الشاعر إذا فعل ذلك فقد وصف كل فريق بما ليس فيه، فذكروا هذه الجمل، ثم مثلوا لها أمثلة تزيد ما قاله - عمر ﷺ - وضوحاً وبياناً».

فزهير لا يعطي نعوت السوقة للملوك، ولا يصف أصحاب الصناعات بما لغيرهم؛ ذلك أن العرب ماتزال تقول: من وصفك بما ليس فيك فقد ذمك، إضافة إلى أنه يوقع الصفة على غير صاحبها فلا تلصق به، ولا تتمكن

فيه، وأساس بناء المعنى الشعري الإصابة في الوصف مما يعود جزئيًّا إلى عمود الشعر(١٥)، ثم سجل مآخذه على قدامة بن جعفر، وجعل مناقشته في كتاب لما يصل إلينا، وعساه يأتي.

مما تقدم يتبين أن نقد الثعالبي بناءٌ على بناء المتقدمين يوضح مجمله، أو يوجز مفصله، ويخطو به خطوة أخرى في التلميح أو التلويح إلى ما كان أساساً للبناء.

التعجب مما جاء به:

أعاد الثعالبي ما قاله آنفاً في زهير وشعره فبيَّن الغامض، وأضاف شيئاً جديداً يناسب خواص الخاصة من أهل العلم بالشعر ونقده إذ قال: «زهير بن أبي سلمى: يقال: إنه أجمعُ الشعراء للكثير من المعاني في القليل من الألفاظ، وأبياته التي في آخر قصيدته التي أولها:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم

تشبه كلام الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – وهي غُرَّةُ حِكَمِ العرب، ونهايةٌ في الحسن والجودة، تجري مجرى الأمثال الرائعة الرائقة ، وهي(١٦):[من الطويل]

وَمَن يَكُ ذَا فَضلٍ ، فَيَبخَلْ بِفَضلِهِ ... على قَومِهِ يُستَغنَ عَنهُ وَيُذمَمِ
وَمَن يَغتَرِبْ يَحسَبْ عَدُوًّا صَدِيقَهُ ... وَمَن لا يُكَرِّمْ نَفسَهُ لا يُكَرَّمِ
وَمَن لا يَذُدْ عَن حَوضِهِ بِسِلاحِهِ ... يُهَدَّمْ وَمَن لا يَظلِمِ النَّاسَ يُظلَمِ
وَمَهما تَكُنْ عِندَ امرىءٍ مِن خَلِيقَةٍ ... ولو خالها تَخفى عَلَى النَّاسِ تُعلَمِ
وَمَن لا يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ ... يُضَرَّسْ بِأَنيابٍ وَيُوطَأْ بِمَنسِمِ

ومما وقع الإجماع على أنه أمدح بيت قالته العرب قوله:

(١٥) شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي: ١/ ٩.
(١٦) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ٢٩-٣٢ على تقديم وتأخير في الأبيات.

تَـــرَاهُ إذا مـــا جِئتَـــهُ مُـــتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعطِيهِ الَّذي أَنتَ سَائِلُهْ»[١٧]

فأضاف إلى ما تقدمَ مناقشتهُ أن الأبيات المشار إليها هناك تشبه كلام الأنبياء في علو بلاغتها، ولطفِ إشارتها، وحسنِ مأخذها، وقوةِ نفوذها، وجاء إثبات نصها هنا، فلم تعد الروايات التي تُطَوِّلُها داخلةً إطالتها في الحكم النقدي، وجعلها فوق ذلك غرةَ شعر زهيرٍ وغرةَ حِكَمِ العرب كلِّها على بلوغها نهاية الحسن في صنعتها الشعرية، ونهاية الجودة في عرض معانيها لخلوصها مما يعيب الشعر في أي جهة من جهاته، وتعبيرها عن تجربة الإنسان في غربته واغترابه، وصفاء ضمير زهير في تعبيره عن التجربة الإنسانية انطلاقاً من تجربته الشخصية بين أخواله من غطفان، وهو المزني.

وانتقل من التمثيل لجوامع كلمه من تلك القصيدة المجعولة من سموط العرب في تقدمها[١٨] إلى قصيدة أخرى لها نصيبها من النقد المتقدم نصه، فتخير منها بيت القصيد فيها بقوله: (ومما وقع الإجماع على أنه أمدح بيت قالته العرب قوله:

تَـــرَاهُ إذا مـــا جِئتَـــهُ مُـــتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعطِيهِ الَّذي أَنتَ سَائِلُهْ)

فلعل هذا الحكم النقدي شائع أيام عبد الملك بن مروان (٢٦-٨٦هـ) إذ جاء في الخبر: «قال عبد الملك لقومٍ من الشعراء: أيُّ بيت أمدح؟ فاتفقوا على بيت زهيرٍ:

تَـــرَاهُ إذَا مـــا جِئْتَـــهُ مُـــتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سائِلُهْ»[١٩]

فبيت زهير بلغ في آفاق فن المديح ما لم يبلغه شاعر جاهلي، فكان

(١٧) خاص الخاص، لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي: ٩٦.

(١٨) انظر: جمهرة أشعار العرب: ١/ ١٠٤.

(١٩) الشعر والشعراء وقيل: طبقات الشعراء، ابن قتيبة: ٥٨.

البيت ببراعة تصويره وقوة تأثيره واحداً من عجائبه المذهلة في التعبير عن أمر مألوف في حياة كرماء العرب لم يفطن إلى التعبير عنه بهذه البراعة شاعر قبله، بل قل لم يبلغ به الأفق الذي بلغه بيت زهير المذكور في كسر جدار الألفة للمعنى من جهة قربه من حياة العرب، فلم يعبر عنه أحد قبل زهير فجاء تعبيره عنه محدثاً دهشة الاكتشاف لشيء بين يديك، ولا تراه ماثلاً في أشعار الناس، فعلى شدة قربه لم يلتفت إليه أحد.

وذهب بعض أهل العلم إلى خلاف ذلك في البيت إذ قيل: «قالَ أَبو الطَّيِّبِ المتنبِّي[٢٠]: [من الكامل]

يَا ذَا الذِي يَهَبُ الْجَزِيْلَ وَعِنْدَهُ أَنِّي عَلَيْهِ بِأَخْذِهِ أَتَصَدَّقُ

يقولُ: إِنَّ ممدوحَهُ يعطي العطاءَ الجزيلَ، ويرى المنَّةَ للآخِذِ، وقالوا: إِنَّ أَصلَهُ قولُ زهيرٍ:

تَرَاهُ إِذَا مَا جِئْتَهُ مُتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعْطِيْهِ الَّذِيْ أَنْتَ سَائِلُهْ

والفرقُ واضحٌ، فبيتُ الناظِمِ أَبلغُ مدحاً، وأَشرفُ معنىً، وأَراهم يطنبونَ في الثناءِ على بيتِ زهيرٍ، ويدَّعي بعضُهم أَنَّهُ أَمدحُ بيتٍ قالتهُ العربُ، وعندي أَنَّهُ ليسَ هناكَ؛ لأَنَّ الفرحَ بالأَخذِ ليسَ في شيءٍ مِنَ الشرفِ، ففي ذكرِهِ حطٌّ مِنَ المقامِ، وتقصيرٌ بالممدوحِ، فالبيتُ بالذمِّ أَشبهُ منهُ بالمدحِ...»[٢١].

فبيت أبي الطيب يقرب من بيت زهير، ولا يلحق به، ولا يناظره، وادعاء الذم لا يلحق بيت زهير؛ لأنه ليس في مدح ملك، ولأن زهيراً قيد كلامه بالتشبيه (كأنك تعطيه الذي أنت سائله)، فهو يفرح بإعطاء الناس كفرح الناس بعطائه. والتخلي عن أداة التشبيه والانتقال من المشهد (تراه – إذا ما جئته – متهللاً)

(٢٠) ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبَري: ٢/ ٣٣٩.

(٢١) العود الهندي عن أمالي في ديوان الكندي: ٦٨٣.

وتهلله بعث الحركة في الصورة فصارت مشهداً. والحركة النفسية والمحسة في قوله: (متهللاً)، والحضور الحسي للضيف في قوله: (تراه)، والتقرير (كأنك تعطيه الذي أنت سائله) وغياب التشبيه في كلام المتنبي إبعاد للمقاربة، ذلك أن الأنفُس جُبِلت على الشُّح. وإلى ذلك إبعاد مشهد الممدوح مرحِّباً بضيفه، ولو كان متسولاً يطلب ماله، فأنت تكاد ترى علامات البشر تطفح على وجه المعطي ممزوجة بعبارات الترحيب خارجة من صدره مغردة في الفضاء.

صحيح أن معنى الرضى بالعطاء مشترك لكن أداء زهير وسبقه وفطنته إلى المعنى جعلت المتنبي تابعاً ومقارباً جاء دون زهير. وإذا كان الفرح بالعطاء ليس من المكارم فإن نزول المعطي منزلة السائل من غير تشبيه فيه إذلال وذم؛ لأن أحداً لا يرضى عطاءه لسبب من الأسباب: إما أن ماله من غير حله، وإما أنه يُتبع ذلك بالمنِّ والأذى.. وإيجاد راغب بعطائه يعد حلماً، فإن تحقق كان ممتناً له، وهنا تبدو دقة الصنعة في قول زهير، وعمق الرؤية في أعراف العرب في العطاء، وليس ذلك لشاعر كأبي الطيب يسعى إلى بلاط الملوك طالباً العطاء، وإلا فقد قلب المدح هجاءً، فأين الصدق، والصدق عمق من أعماق شعر زهير؟!.

ولعل سائلاً يسأل: ما معنى (أمدح بيت)؟ والإجابة يمكن اقتناصها من سياق بعض الأخبار النقدية ليكون الأمر قائماً على تفسير المأثور بالمأثور، فمن ذلك ما ورد في التعليق على بيت لأبي الطيب المتنبي[٢٢]: [من الطويل]

«وأبهر آيات التهامي أنه أبوك وأجدى ما لكمْ مِن مناقب

قال أبو الفضل العروضي فيما أملاه عليَّ: هذا بيت حسن المعنى مستقيم اللفظ حتى لو قلت: إنه أمدح بيت في شعره لم أبعد عن الصواب»[٢٣].

(٢٢) ديوان أبي الطيب المتنبي: ١/ ١٥٤.

(٢٣) ديوان أبي الطيب المتنبي وفي أثناء متنه شرح العلامة الواحدي: ١/ ٣٣١.

فأوضح العروضي أمدح بيت بأمرين: الأول حسن المعنى، والآخر استقامة اللفظ. أما حسن المعنى فالمراد به أمران: الأول هو جودة المعنى الشعري في إيجازه، وأصل الحسن للفظ والإيجاز في قلة الألفاظ وسعة المعاني والألفاظ محل الصنعة الشعرية، فجمع ما للفظ ليعبر به عما هو للمعنى؛ فكأنه جعل تقدم المعاني في جودتها عائداً إلى حسن الألفاظ في صياغتها وسبكها وشفافيتها عما فيها من معان شعرية تشرف على أيدي الشعراء: أي تعلو في خواصها، وتسلم من علل المعاني كالغلو والإفراط والإلغاز.

وأما استقامة اللفظ ففيه إشارة إلى قول العرب في عمود الشعر: «وجزالة اللفظ واستقامته»، فأخذ لفظَ (مستقيم) من الاستقامة وجاء باللفظ نفسه، فقال: مستقيم اللفظ. وسيأتي الحديث عن اللفظ واستقامته في دراسة قلائد الأعشى.

فذكر استقامة اللفظ على نظام العربية ونظام النحو ونظام العروض ونظام القافية وترتيبها في النفس الشاعرة؛ مما يجعل صفة (أمدح) دالة على نظام بناء الألفاظ والمعاني في الشعر بيتاً وقصيدةً على تفاوت في بلوغ نهايات المدح الممكنة أو الإيغال في صفات المديح في سياق شروط الإبداع الفني للفن الشعري.

ومما يوضح ذلك أيضاً قول عبد الرحمن بن الجوزي (-٥٩٧هـ): «أخبرنا عبد الرحمن بن محمد... حدثنا أبو بكر بن الأنباري، حدثنا أبو الحسن البراء عن شيخ له قال: قال مسلم بن الوليد: ثلاثة أبيات تناهى فيها وزاد على كل الشعراء: أمدح بيت، وأرثى بيت، وأهجى بيت. وأما المدح: فقوله[٢٤]: [من البسيط]

تجود بالنفس إذ ضنَّ البخيل بها والجود بالنفس أقصى غاية الجود

(٢٤) شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري: ١٦٤.

وأما الهجاء: فقوله[٢٥]: [من الكامل]

قبحت مناظره فحين خبرته حسنت مناظره بقبح المخبر

وأما الرثاء، فقوله[٢٦]:

أرادوا ليخفوا قبره عن عدوِّهِ فَطِيبُ تُرابِ القَبرِ دَلَّ على القَبرِ»[٢٧]

ففي هذا الخبر جاءت صيغة التفضيل مقرونة بالفن الشعري لتدل على إيغال الشاعر بصفة المدح أو الرثاء أو الهجاء وبلوغه أفقاً لم يبلغه غيره إلى زمنه، مما يجعل السباق الفني بالطاقة الشعرية المتجلية في قدرة الشاعر على بلوغ تلك النهاية التي لم يبلغها أحد قبله من الجهة التي أبلغته إياها تلك النهاية.

وجاء معنى آخر لها، وهو التفاضل بمعنى التفضيل، فقد ورد قولهم: «وقالوا: أمدح بيت قالته العرب قول الحطيئة[٢٨]: [من الطويل]

متى تأتهِ تَعشو إلى ضوءِ نارِهِ تَجِدْ خيرَ نارٍ عندها خَيرُ مُوقدِ

وقالوا: أمدح المدح ما يكون بالتفضيل، وهو أن يقول: فلان خير من فلان، وفلان أكرم من فلان»[٢٩].

فنيران القرى كثيرة ومتعددة لكنها متفاوتة في مِدَح العرب، ومتفاضلة، وفي بيت الحطيئة آية ذلك، فلفظ (خير) يشير إلى (أخير) سقطت الهمزة لكثرة الاستعمال، فثمة نار خير من نار، وثمة رجل يملك مواقد النار أكرم من غيره، فالإيغال في صفة الكرم نابع من تفضيل نار على نار أخرى،

(٢٥) شرح ديوان صريع الغواني: ٣٢١.

(٢٦) شرح ديوان صريع الغواني: ٣٢٠.

(٢٧) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١٠/ ١٩٤.

(٢٨) ديوان الحطيئة: ٨١.

(٢٩) ديوان المعاني، للإمام اللغوي الأديب أبي هلال العسكري: ١/ ٤٣.

وكريم على كريم آخر، مما يجعل المديح يبلغ بالتفضيل نهاية أفق أعلى من أفقٍ آخر لكنها مقيدة بحدود هاتين الجهتين. ولعل هذه الحال تعبر عن طريقة من طرق الارتقاء بالمديح فنًّا.

ومن طرق الإيغال في المديح قول المظفر العلوي (-٦٥٦هـ) معلقاً بلسان أبي تمام الطائي في سياق كلامه على بيتين لأبي حية النميري: «ابتدأ في المِصراع الأول فأحْسنَ الابتداءَ، وردّدَ في المصراع الثاني فأحسنَ الترديد. وقال أبو تمام الطائي: لا أعرف أحداً أحسنَ صنعةً في الترديد من قوْلِ زُهير وهو[٣٠]: [من البسيط]

مَنْ يلْقَ يوماً على عِلّاتِه هرِماً يَلْقَ السّماحةَ منهُ والنّدَى خُلُقا

ويُروى: إن تلقَ... وتلقَ السّماحةَ. قال الأصمعي: هذا أمدحُ بيتٍ قالتْهُ العرَب»[٣١].

فجعل حسن ابتداء البيت يقابل حسن ابتداء القصيدة، وجعل حسن تكرار اللفظ بين صدر البيت وعجزه، وتناغيه ومناسبته لموضعه من معاني الإيغال في أمدح بيت قالته العرب. ولو تأملت بيت زهير هنا وجدته ملتحم الأعضاء لمجيئه في أسلوب الشرط؛ لتوقف الجواب على الشرط، مما يجعل لتماسك المعنى ومتانته موضعاً في بلوغ رتبة (أمدح بيت) قالته العرب.

ولما كان الحسن في الصنعة لا ينفي بعضه بعضاً لتعدد جهاته ومناسباته وأغراضه كان منطقيًّا أن ينزل هذه المنزلة أكثر من شاعر.

مما تقدم يتبين أن أمدح بيت مرتبةٌ فنيةٌ يمكن أن يبلغها أكثر من شاعر لأكثر من سبب، وهي مرتبة تقتضي التناهي بصفاتٍ مدحية إلى آفاق ما

(٣٠) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ٥٠.

(٣١) نضرة الإغريض في نصرة القريض، المظفر بن الفضل العلوي: ١٢٤.

بلغها المادحون قبله على نعوتٍ تتناول الألفاظ والمعاني والأبنية الشعرية التي تخدم حسن الصنعة وجودة المعنى مما كان زهير يُعمل عقله فيه ونظره من تهذيب الألفاظ وتنقيح المعاني.

موقع زهير في طبقته:

لم يكن الثعالبي ينظر إلى زهير بعيداً من طبقته الأولى عند ابن سلام، وقد جاء بمعاني قوله في الخبر الآتي، إضافة إلى ما تقدم ممّا يتمثل به، إذ يقول: «زهيرُ بن أبي سُلمى: هو أحد الأربعة الذين وقع عليهم الاتفاق على أنهم أشعر العرب وهم: امرؤ القيس، وزهير، والنابغة، والأعشى. فأما الاختلاف في تفضيل بعضهم على بعض فباقٍ إلى اليوم، وكان يقال: أشعر الناس امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا شرِب...

ومن أمثاله السائرة[٣٢]: [من الطويل]

وَهَلْ يُنْبِتُ الخَطِّيَّ إلا وَشيجُهُ وتُغْرَسُ إلّا في منابِتِها النَّخْلُ

وقوله[٣٣]: [من الكامل]

والسِّتْر دونَ الفاحِشات ولا يَلْقاكَ دونَ الخَيرِ من سِتْرِ»[٣٤]

فزهير واحد من شعراء الطبقة الأولى الجاهليّين المتفق على أنهم بلغوا رتبة أشعر الشعراء، لا على معنى كثرة أشعارهم، بل هم أشعر العرب من جهة قوة تأثير أشعارهم في الناس، واختلافهم في تقدم أحدهم على سائرهم لشدة تقاربهم، وقد بَيَّن الخبر جهة تفوق كل واحد منهم: امرؤ القيس إذا ركب، فهو أشعر العرب في شعره إجمالاً، وأشعر شعراء طبقته في الصيد

(٣٢) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ٩٥.

(٣٣) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ٨٢.

(٣٤) لباب الآداب: ١٠٨.

ووصف الحصان، وزهير أشعر شعراء طبقته في فن المديح، وطاقته في فنه الذي يتقدم فيه تُكافِئ طاقة أي واحد منهم في فنه الذي يتفوق فيه على سائر شعراء طبقته. ومن هذه الجهة جعلوا هؤلاء الشعراء أعلى شعراء الجاهلية طبقة، وقيمة لقوة أشعارهم، وتكافُؤ طاقاتهم الإبداعية...

ومن البديهة أن بعض أشعاره تسير في الناس مسيرة الأمثال والحكم المداوية لأمراضهم.. «ومن أمثاله[٣٥](*) السائرة: [من الطويل]

وَهَلْ يُنْبِتُ الخَطِّيَّ إلا وَشيجُهُ وتُغْرَسُ إلّا في منابِتِها النَّخْلُ

وقوله:

والسِّتْر دونَ الفاحِشات ولا يَلْقاكَ دونَ الخَيرِ من سِتْرِ»

وما سارت هذه الأبيات على ألسنة الناس إلا لِخفَّة مبناها على الألسنة وحلاوة معناها في النفوس المتلقية، وشدة تأثيرها في متلقيها، وسرعة تعبيرها عما يختلج في الصدور. ومما يؤكد ذلك أن شعره داخل في المطرب من أشعار العرب. قال ابن سعيد الأندلسي: «ومما يدخل في المطرب قوله[٣٦]: [من الكامل]

فسقى ديارك غير مفسدها صوبُ الحياء وديمةٌ تَهْمي

وقوله[٣٧]:

والستر دون الفاحشات وما يلقاك دون الخير من ستر»[٣٨]

---

(٣٥) انظر: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري: ٢٢٠.

(*) هكذا ورد! والصحيح أن النص في كتابي الثعالبي (التمثيل والمحاضرة) ص٤٧، و(لباب الآداب) ص١٠٨ = المجلة.

(٣٦) وهم في نسبة البيت إلى زهير، وهو في ديوان طرفة بن العبد، كرم البستاني: ٨٨.

(٣٧) شرح شعر زهير بن أبي سلمى: ٨٢.

(٣٨) المرقصات والمطربات، نور الدين علي بن الوزير أبي عمران: ٢٢.

ومعلوم أن البيت الثاني لزهير، والبيت برهان على خفة شعره على حلاوة يستحضرها منشده ومستمعه، مما يؤكد سهولة حفظه لشرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته كما يرى المرزوقي (-٤٢١هـ)[٣٩].

الخلاصة:

مما تقدم يتبين أن الثعالبي وقف على موضع زهير في طبقته، على أنه واحد من أربعة شعراء اتفق النقاد على أنهم أشعر العرب، وأعلى شعرائهم رتبة في الشعر الجاهلي، وتخير له بعضاً من عجائب شعره، وقد كان كلامه يشبه كلام الأنبياء، وتخير ما قاله ابن سلام في شعره، وما قاله عمر بن الخطاب في أسلوبه، وأمدح بيت قالته العرب في شعره، وأشعاره التي تجري مجرى الأمثال، وهي أبيات تقوم صورها بالوصف أداة فنية، وترتسم الصور على نحو ذهني مشدود إلى الواقع الاجتماعي، وهو مختبر التجربة الشعرية لزهير.

وانتهى المقال إلى توضيح ما قاله الثعالبي في شعر زهير، وبيان فضاء الألفاظ المجملة بتفصيل معناها على اجتهاد مبناها في دلالة اللغة ودلالة التواضع بين العلماء بتفسير المأثور بالمأثور، وتوسيع كوى اللغة إلى نوافذ تطل منها العيون إلى فضاء النقد والشعر معاً.

* * *

(٣٩) انظر: شرح ديوان الحماسة: ١/ ٩.

المصادر والمراجع

- أساس البلاغة، للإمام جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: أ. عبد الرحيم محمود، بيروت – دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- الإعجاز والإيجاز، لأبي منصور الثعالبي (٣٥٠-٤٢٩هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق – دار البشائر، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي ومحمود محمد غنيم، بيروت – دار إحياء التراث العربي، [مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية][د.ت].
- جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجاوي، القاهرة – دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- خاص الخاص، لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي(-٤٣٠هـ) بيروت – منشورات دار مكتبة الحياة، [د.ت].
- ديوان طرفة بن العبد، كرم البستاني، بيروت – المؤسسة العربية للطباعة والنشر، [د.ت].
- ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبَري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت–دار المعرفة، [د.ت].
- ديوان أبي الطيب المتنبي، وفي أثناء متنه شرح العلامة الواحدي،

صحّحه ووضع فهارسه: فريدريخ ديتريصي، القاهرة - دار الكتاب الإسلامي، [د.ت].

- ديوان علقمة الفحل، بشرح أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري، حققه: لطفي الصقال ودرية الخطيب، حلب - دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- ديوان الحطيئة، برواية ابن السكيت وشرحه، تحقيق: د.نعمان محمد أمين طه، القاهرة - مكتبة الخانجي ، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ديوان المعاني، للإمام اللغوي الأديب أبي هلال العسكري، بيروت-دار الجيل، [د.ت].
- شرح ديوان الحماسة لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، بيروت - دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- شرح شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس ثعلب، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، بيروت - منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري (-٢٠٨هـ) تحقيق: د. سامي الدهان، القاهرة - دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٠م.
- الشعر والشعراء، وقيل: طبقات الشعراء، لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، بريل - مطبعة ليدن المحروسة، ١٩٠٢م.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة - مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
- العود الهندي عن أماليَّ في ديوان الكندي مجالس أدبية في ديوان

المتنبي، السيد عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف (١٣٠٠-١٣٧٥هـ) بيروت - دار المنهاج، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري، تحقيق: د. إحسان عباس، ود. عبد المجيد عابدين، بيروت - مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- القاموس المحيط، للإمام أهل اللغة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (-٨١٧هـ) بيروت - دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- المرقصات والمطربات، نور الدين علي بن الوزير أبي عمران، دار حمد ومحيو [د.ن، د.ت].
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت - دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة - دار المعارف، ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م.
- نضرة الإغريض في نصرة القريض، المظفر بن الفضل العلوي (-٦٥٦هـ)، تحقيق: د. نهى عارف الحسن، بيروت - دار صادر، ط٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر العلوي، تحقيق وتعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت - دار الكتب العلمية، [د.ت].

* * *

الرواية الواقعية الجديدة وجدليَّة (ديالكتيك) التساؤل
قراءة في نماذج روائية عربية

أ. د. نادية هناوي سعدون
أ. م. د. فاطمة كريم رسن(*)

ملخص البحث:

لا غرو أن الأدب الواقعي العربي أدب وعي واكتشاف يحاول إعادة تكوين أو عكس الواقع في رواية جديدة ذات صلة بالجدليَّة في علاقته بالتساؤل عن الوجود، وهو بوصفه تتمة للوجود تزدوج فيه المطلقات بالنسبيات والمتحركات بالسواكن.

ولا يكون التوغل في الجدل إلا عندما تكون واقعية الحياة غير معقولة، أو لا منطقية فيصبح الوجود بعيداً عن المثالية. إنّ الحياة لا تفهم إلا بالتوغل في التساؤل والتركيز على الانثيالات الحدسية للقضايا والأفكار التي يقود التعاطي الجدليّ معها نحو التشظي والتعدي والتنوع بإزاء الوجود في محاولة لفهم فلسفته وعلاقته بالعدم والحدس.

ولقد مال الواقعيون في أعمالهم الإبداعية وخاصة الروائية إلى الاعتقاد

(*) د. نادية هناوي سعدون: أستاذة النقد الحديث في كلية التربية – الجامعة المستنصرية.
د. فاطمة رسن: أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية – كلية التربية – ابن رشد.
ورد البحث إلى مجلة المجمع بتاريخ ١٣/ ٩/ ٢٠١٧م.

بأن العمل الفني إنما يعبر عن اللحظات الأساسية في تطور الفكرة المطلقة أو في وعيها، وأن الأفكار تعود إلى فكرة الوجود على اعتبارها الفكرة الوحيدة التي تتحرك وتتطور.

وإذا ما أصبحت فكرة الإيمان بالوجود، والتساؤل حوله بالإيجاب والسلب بحثاً عن الحقيقة، هي أساس العمل الروائي؛ فإن هذا ما يجعل البحث عن السببية في لا منطقية الأحداث ولا معقوليتها هو بحث شكّاك في الفكر عن العلاقة المزدوجة بين الوجود والعدم.

والرواية واحد من الأجناس التي بها يشمِّر الأديب عن ساعديه ليفضح غطرسة الواقع بالكتابة ويفكك عراه ويلغي ما فيه من الشرعية والإطلاق.

وهناك روايات عربية اتبعت هذا النهج الواقعي ومالت إلى اعتماده منزعاً تتبنى عبره مختلف طروحات الواقعية وأشكالها وصورها. والبغية هي الظفر بمزيد من استجلاء معطيات الواقع المعيش ومحاولة فك ألغاز فوضويته وراهنية مشكلاته وآلامه.

وفي مقدمة تلك المشكلات الاحتلال، والإرهاب، والصراع الطائفي، والتطرف، والتفجير، والتهجير، والنزوح، والسلب، والاغتصاب، والتصفية، والاغتيال، والاختطاف، والفساد، والخيانة، وغيرها من الموضوعات الأثيرة عند كتّاب الرواية الجديدة التي كثيراً ما أغرتهم بطرقها ودفعتهم إلى تكثيف الأسئلة بشأنها.

وهذا ما يشير إلى بزوغ نوع روائي جديد سيشكل ظاهرة خاصة في المسيرة الروائية في البلاد العربية فنيًّا وموضوعيًّا. ولعل أهم ملامح هذا النزوع نحو الرواية الجديدة هو التوغل في التفاصيل اليومية لرصد أدق جزئيات الواقع وتسجيل أعمق لحظاته والتماهي مع حيثياته الراهنة والتوغل في حيوات هذا الراهن بُغية فهمها. ولكي نتلمس سمات الرواية

العربية الجديدة ونشير إلى أهم ظواهرها الجدلية، سنعتمد عينات روائية عربية متتبعين ما يأتي:

١- التعاطي الجدلي تشظياً.

٢- التعاطي الجدلي مرتكزاً بنائيًّا.

٣- التعاطي الجدلي توغلاً في التفاصيل.

تقديم:

تعد الرواية من الأجناس الأدبية، التي تتيح للكاتب التعبير عن رؤاه الفكرية وتصوراته الحياتية إزاء الواقع، واضعاً إياها على لسان شخصياته، وهو يتقصد جعلها حرَّة، لكي تبوح بالأسرار، وتعبر عن التطلعات وتستكشف المجهول وتستظهر المخفيَّ لعلها تجد فهماً لواقعها وحياتها. وتعد الأسئلة وانثيالاتها داخل المتون السردية من أهم الوسائل التي تساعد على هذا كلّه بفضل ما تؤديه من دور في الاستثارة واستغوار تفاصيل الواقع المعيش وأبعاده المنظورة وغير المنظورة.

ولما كانت الرواية بحسب رأي المهتمين بها قرباناً لإراحة ضمير الفن[١]، فقد غدا حريًّا وضروريًّا أن تكون شخصياتها مندمجة في تناقضات الحياة متعايشة مع تضاداتها، متفاعلة مع متغيراتها، مستوعبة لتمثلات أحوالها، وهذا ما يلقي بالرواية في مضمار مادّي تحاول فيه معالجة العالم في حركته الدائبة المتطورة، وهو ما يوصف في الفلسفة الماركسية بالجدل الذي يعرف بأنه «علم القوانين العامة لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع البشري والفكر»[٢].

---

(١) ينظر: الواقعية موسوعة المصطلح النقدي، تأليف ديمين كرانت، ترجمة دكتور عبد الواحد لؤلؤة، طبع دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠/ ٥٨.

(٢) أسس الفلسفة الماركسية، ف . أفاناسيف، ترجمة عزيز سباهي ، منشورات جيدة النور، د. ت/ ٩٣.

وبناءً على التصور الجدليّ تغدو عملية معرفة هذه القوانين، أمراً لا غنى عنه للنشاط العملي الإنساني الذي يقتضي ارتباط الشخصية الروائية بالتطور في الواقع كسمة مهمة للعالم المادي، وعند ذاك تُطوَّع بعض قوانين الجدل المادي ومقولاته في سبيل عكس هذه الارتباطات في وعي الناس، لكي يكتشفوا قوانين العالم الموضوعي(٣).

ولأن الأسئلة بوابة مهمة لفهم العالم، وعملية تطوره، تصبح هذه الأسئلة ضرورية في المساعدة على دراسة الصورة العامة لهذا التطور كجانب من جوانب الجدل، وهي تنطوي على تصارع الأضداد كأحد قوانين حركة العالم وترابطه الشامل. فالأشياء والظواهر لا تطور نفسها على انفراد؛ بل هي تترابط في وحدة لا تتجزأ مع غيرها من الأشياء والظواهر، وكل واحد منها يؤثر في غيره من الأشياء، وهو يخضع للتأثيرات المضادة(٤).

ومادية هذا الفهم الجدلي ترفض التسليم والجبرية وتعارض المثالية حول القوانين وتؤمن إيمانًا تامًا بصراع الأضداد الذي هو جوهر الجدل(٥). وترى هذه النظرية العالم منقسماً بين حقائق صلدة خارجية، وأحكام قيمية ذاتية، وأن الحقائق العامة لا يمكن التشكيك فيها والقيم ذاتية وطوعية(٦).

وإذا كان الإنسان عاجزاً عن فهم الطابع الموضوعي للقوانين غير متمكن من تغييرها؛ فإنه بالأسئلة المنطقية المحتكمة إلى العقل والمراهنة على العلمية، يواجه الموجودات بقوانين وفرضيات تنظم صيرورتها وتجعلها تترابط ترابطاً جوهريًّا وضروريًّا، فتكون للعالم من ثم ماديته المنطقية.

(٣) ينظر: المصدر نفسه/ ٩٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه/ ٩٣-٩٦.

(٥) ينظر: المصدر نفسه/ ١٠١.

(٦) ينظر: مقدمة في النظرية الأدبية، تأليف تيري ايغلتن، ترجمة إبراهيم جاسم العلي، مراجعة د. عاصم إسماعيل إلياس، طبع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢/ ١٨.

وبالأسئلة تتولد الرؤى والفلسفات وتختبر الأفكار ويشكك فيها، ومن خلال التساؤل يطرح الفكر مشاكلهُ «وليس عمل الفكر أن يدين الشرَّ الذي قد يسكن كل ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كلَّ ما هو راسخ موضع إشكال»(٧).

ولا أسئلة من دون وجود صراع بين الأضداد يولِّد طاقة بها يتحرك العالم ويتطور، وبعبارة أخرى: ما دام هناك تضادٌّ؛ فإن هناك تصارعاً عقليًّا دائماً يطور العالم ويحفز الوعي بالتنافر أو بالتناقض الذي هو المحتوى الداخلي للحقيقة وموضع تطورها. وعلى الرغم من حتمية التنافر والتناقض بين الموجودات؛ فإنها تظل مستلزمة بعضها بعضاً ومتعايشة في الوقت نفسه جنباً إلى جنب، وهذا ما يعبر عنه بوحدة الأضداد(٨).

وأشكال التضاد كثيرة نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر تنافر المادية عن المثالية، والتناقض بين الاشتراكية والإمبريالية، والصراعات الطبقية، وتضادات الكمّ والنوع، وغيرها من الأضداد التي تقود إلى مقولات جدلية محددة ومفاهيم متعارفة من قبيل: نقض النقيض والحتمية والضرورة والصدفة(٩)... إلخ.

وتظل المعرفة أساس كل تلك المفاهيم والمقولات التي هي «من وجهة النظر المادية الجدلية عملية لا نهاية لها، لتقريب الفكر من الشيء المدرك إلى حركة الفكر، من الجهل إلى المعرفة، من المعرفة الناقصة غير الدقيقة إلى ما هو أكمل وأدق»(١٠).

---

(٧) ميشال فوكو المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٤/ ١٠.

(٨) ينظر: أسس الفلسفة الماركسية/ ١٠٢.

(٩) ينظر: المصدر نفسه/ ١٥٨.

(١٠) المصدر نفسه/ ١٦٨.

ولعل أحد أهم مصادر المعرفة ومظان العثور عليها هو انثيال التساؤلات الموصوفة بالجدلية والتي بها تتم معرفة العالم وفهمه وإدراك الوجود وماهيته. ولن يظفر الإنسان بالحقيقة إلَّا عن طريق التساؤل الذي به يتمكن من الارتقاء من مستوى المدركات المحسوسة الحية إلى مستوى الأفكار التجريدية الصرفة. والغاية التي يسعى إليها هي معرفة الحياة وفهمها.

ولا مناص لجدل التساؤل من أن يكون مستنداً إلى حقيقة جوهرية مفادها أن «كل إنسان هو حامل للوعي الاجتماعي، ولكنه في الوقت ذاته: يدخل على هذا الوعي شيئاً من ذاته، نظراتِه ومُثلَه وأحلامَه ورغباتِه وأمزجتَه الشخصية، وهذه كلها تشكل الوعي الفردي»(١١).

ولا يكون الوعي الفردي حاضراً ما لم يعكس الوجود الاجتماعي من زاوية متطلبات الفرد واهتماماته وأهدافه الاجتماعية، «فالوعي هو قبل كل شيء شكل أرفع لعكس العالم الموضوعي.. ولكن الإنسان لا يعكس العالم الموضوعي الخارجي فقط بل وعالمه الباطني أيضاً، فيعي نفسه كذات ويفرز نفسه ذهنيًّا في إطار العالم المحيط ويدرك نفسه ككائن عاقل»(١٢).

وتتحقق فاعلية التساؤل باللغة، ليست لأنها «محض صورة الواقع، بل أداة يتحقق الواقع بموجبها وتحمل في تضاعيف بنائها الإعلاني مادة الحقيقة...وتغدو الحقيقة والزيف من خصائص اللغة وحدها»(١٣).

ولا تتولى الشخصية الروائية مهمة التساؤل الجدليّ إلا إذا كانت

(١١) أصول الفلسفة الماركسية اللينينية المادية التاريخية، بإشراف فيودور بورلاتسكي، دار التقدم ، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٥/ ٨١-٨٢.

(١٢) المصدر نفسه/ ٨٧.

(١٣) الواقعية موسوعة المصطلح النقدي/ ٢٣.

توصف بأنها شخصية مركزية تمتلك الخيال.. لتوقع العالم من حولها في شراك من الكلمات فتحدده وتفهمه، ثم تطرحه جانباً[١٤].

وإذا تطابق صوت الشخصية الساردة مع صوت الكاتب؛ فإن ذلك يجعل الرواية حاملة عقيدة الأخير الخاصة، وليس ضروريًّا أن يغدو ما يطرحه المؤلف معبراً عن نواياه المؤدلجة في الكتابة؛ إذ قد تكون عقيدة المؤلف منفصلة عن عقيدة الشخصية.

وسواء أكان الأمر على وفق التصور الأول أم كان بعكسه؛ فإن تحققه يظل مرهوناً بالشخصية التي تمتلك قدرة الإقناع موظفة أدوات المعرفة ومتزودة بالوعي الذي به تظفر بالحقيقة وتحقق الشعور باليقين. وما البوح بالأسئلة وترك الإجابات مرجأة وغير مصرح بها، أو تركها شبه غائرة في المجهول. إلا شكل من أشكال الجدل الموسوم بلبوس من التأمل المنطقي والتصور الواقعي للعالم.

ولا غرو أن تتصدى الرواية العربية الجديدة لتوظيف التساؤل في إطار جدلي بإزاء العالم الروائي من خلال صناعة شخصية رئيسة لتكون فاعلة في توضيح المغلق واستكناه الأسرار، لعلها تتمكن من الظفر بفهم ما هو فوضوي أو غير مقنع أو ملتبس من الظواهر والمفاهيم والتصورات التي تحيط بواقعنا وتغزو حياتنا ووجودنا.

وتحتل قضية إدراك الوجود الاهتمام الرئيس الذي تنصب عليه التساؤلات التي تقضُّ على الشخصية المحورية مضجعها؛ فتجعلها نهباً للشكوك وفريسة للحيرة التي تلقي بها في دوامة التفكير المنطقي محاولة التعبير عن توقها إلى الظفر بالحقيقة وفهم غائية الموجودات، محسوساتٍ ومرئيات ومدركات.

(١٤) ينظر: المصدر نفسه/ ٢٢.

ويعد الشعور بالفوضى واللااتّزان والإحساس بالشك والتذبذب والوقوع في دائرة الوهم من أهم المحفزات التي تدفع بالشخصية نحو التساؤل بجدليّة مادية، فتتداعى الأسئلة على لسانها وتنثال في وعيها بعفوية، وربما بقصدية. والهدف من وراء ذلك هو الرغبة في إعادة تشكيل الواقع المفكك وترميم المحيط المهشم وإنقاذه من السقوط والتدهور والشذوذ.

وقد لا يبغي الكاتب من وراء ترك الشخصية متسائلة ومتحيرة في واقعها مشككة في قيمها تحقيق استرضائها عن الواقع؛ بل يريد توجيهها لمعارضته والتضاد معه والتشكيك فيه من خلال تحويل الكتابة إلى أداة جدلية للتهشيم والقمع والتطرف واللاعقلانية.

وهذا منظور ظاهراتي يعطي رؤية خاصة للوجود. وعن ذلك يقول زعيم الظاهراتية الألمانية الفيلسوف (هوسرل): «لا أستطيع أن أشك في أشياء كهذه أكثر من شكي بضربة حادة على الجمجمة»(١٥).

وقد يرتكن البوح بالتساؤلات وانثيالاتها تداعياً وقصدية إلى الحدس الذي به تتمتع الكينونة الساردة بالوعي لتتم رؤية العالم رؤيةً عقدية جازمة (دوغماتية)، فيتوكد تحليلها له بشكل عقلاني على أساس أن «الكينونة والمعنى يرتبطان دائماً أحدهما بالآخر، ولا يوجد شيء من دون شخص ولا شخص من دون شيء: الشيء والشخص في الحقيقة وجهان لعملة واحدة»(١٦).

وقد لا يغدو انثيال الأسئلة مهمًّا وجوهريًّا؛ إلا إذا تمت صياغتها أو إعادة صياغتها باتجاه بلوغ الأجوبة، وهذا الأمر يظل رهناً بالمؤلف كما يتوقف على القارئ وفقاً لنظرية التلقي والاستقبال.

(١٥) المصدر نفسه/ ٦٦.

(١٦) المصدر نفسه/ ٦٦.

ومعلوم أن لا أهمية للرواية من دون قارئ، وما يحصل في عملية القراءة هو تصعيد حالة الالتباس والتوجس ودفع القارئ إلى التفكير والتأمل والإجابة عمَّا تسأله النفس من قبيل: ما الذي فهمه؟ ما انطباعه؟ لماذا انتهت الرواية هكذا؟ كيف تأزم البطل؟ وما أثر الجمل الاستفهامية على تفاقم التأزم وتصاعده؟.. إلخ.

ويذهب (تيري إيغلتن) إلى جدلية ربط السؤال بالقراءة، فافتراض طرح «السؤال لا يمتنع عن القراءة؛ إذْ لا تبقى هناك حاجة للسؤال عندئذ، وقد نشك في أن يقيم السائل وزناً لحكم المخاطب على الرغم من عدم وجود ما يدل على الحكم بأن السؤال ساخر أو عدواني»[١٧].

ولا تتم عملية التأمل والاستنتاج عند القارئ إلّا بمواصلة القراءة ومواجهة معضلاتها وافتراض الإجابات عنها أو لما هو صادم. وقد يظل هذا القارئ طيلة الوقت منهمكاً ببناء الفرضيات وتحسين العلاقات وملء الفراغات وتقديم الاستنتاجات وفحص المشاعر واستخلاص معرفة للعالم من الأدب[١٨]، مؤكداً بإصرار أن «لا وجود للعمل الأدبي بتاتاً دون المساهمة الفعالة والنشطة من قبل القارئ.. وكلَّما زادت غزارة المعلومات التي يقدمها ذلك العمل زاد غموضه»[١٩].

وتتخذ جدلية السؤال والجواب عند (غادامير) و(هانس روبرت ياوس) شكل نشاط قرائي؛ باعتبار أن العلاقة بين النصّ والقارئ إنما تخضع لمنطق السؤال والجواب، فالنصّ يحفز القارئ؛ ويحاول هذا الأخير انطلاقاً من معرفة معينة أن يجيب عن الأسئلة، وقد تختلف الإجابة من قارئ إلى قارئ..

---

(١٧) المصدر نفسه/ ٨٣.

(١٨) ينظر: المصدر نفسه/ ٨٤.

(١٩) المصدر نفسه/ ٨٤.

وإذا كنا نتصور أن لا فضاء لسؤال وجواب إلّا في شكل استنطاق أو استجواب؛ لأن القارئ هو الذي يقوم بصياغة الأسئلة وتوليدها من رحم النصّ ذاته؛ فإن قيام المؤلف بجعل السارد منجم صياغة الأسئلة داخل النصّ سيجعل القارئ أكثر فاعلية من الناحية القرائية في استدلال أبعاد التساؤلات والوقوف على فحواها، ويكون أدنى قرباً من استحصال الإجابات لها وأكثر استعداداً لرصد ماهيتها بالتأمُّل الذي يوجّه قراءاته توجيهاً مدرباً محنكاً، وبمداومة فكرية ومواظبة دائبة.

ولذلك تغدو الأعمال الروائية ذات الأرضية المتسائلة والحاملة لنزعة التشكيك أكثر اندماجاً في نظريات التلقي ومناهج القراءة، لأنها تطرح الأسئلة وتنكبّ على تواليها متعمدة انثيالها جدليًّا، وكلّما كانت الأسئلة جذرية وجدية، كانت القراءة جادة ومثيرة للاهتمام(٢٠).

وهذا ما يجعل مثل هذه الأعمال منضوية في خانة الرواية ما بعد الحداثية التي نطلق عليها مصطلح (**الرواية الجديدة**)، لأنها لا تخاطب قارئاً اعتياديًّا خاملاً؛ بل هي تتقصد التوجه إلى قارئ من نوع خاص يوصف بأنه قارئ فاعل لا مستهلك ومتحفز لا مستسلم ومتحاور لا ملقن وعصيٌّ غير مطاوع..

وحين تعد فكرة (ثيمة) التساؤل منطوية على قصدية التشكيك وفاعلية الحيرة والتذبذب بجدلية تستدعي معرفة ماهية الوجود وفهم العالم المرئي واللامرئي؛ فإن التدليل على هذا التوصيف النظري يتطلب الوقوف عند عينات روائية ندلل بها على ما تقدم. وهو ما سنتناوله من خلال ثلاثة محاور كالآتي:

---

(٢٠) ينظر: سرديات النقد في تحليل آليات الخطاب النقدي المعاصر، حسين خمري، منشورات الاختلاف ، المغرب ، دار الأمان، طبعة أولى، ٢٠١١/ ١٢٩.

أولاً – جدليّة التساؤل بالتشظي:

إنَّ توالي التساؤلات وهيمنتها على المتن الروائي إنما يعكس إحساس الشخصية الروائية بواقعها وإدراكها لحالها، ومن صور هذا الإدراك وقوعها في دائرة الهمّ النفسي الذي يثقل كاهلها ويجعلها في حالة تشظٍّ وانكسار، فتغدو خائفة مضطربة وضعيفة لا تملك قراراً.

وقد تُنغِّص الهواجس والشكوك حياتها فتتركها نهباً للقلق، فتتبرم من واقعها معلنة رغبتَها في الانزواء والتلاشي، لعلها تتمكن من الهرب من عالم سوداوي قاتم إلى عالم متخيل تصنعه بنفسها تبغي منه استعادة حالة التوازن فتتكيف مع حالها..

وما اعتزالها الواقع وتوجُّهها صوب الشك والارتياب من خلال أسئلة تطرحها بتتابع وتوالٍ؛ إلّا عامل نفسي يحقق لها التوافق ويمنحها آفاقاً رحبة من التحليق في أمداء من الأوهام والرؤى التي تصنعها في مخيلتها حسب..

وهذا ما نلمسه في رواية (أنثى السراب)[٢١] للروائي الجزائري واسيني الأعرج التي تؤدي فيها مريم أو ليلى دور البطولة، وهما تعانيان تَشَتُّتاً سببه الكاتب نفسه الذي وضعهما في دوامة الأَنَوِيّة(*) والشك لتتشظى كينونتهما وتتلظى حياتهما بنار الغيرة والنرجسية.. من خلال رسائل متبادلة تفتح المجال لـ«مجموعة من الأسئلة وعلامات الاستفهام الملغزة التي تظل

(٢١) أنثى السراب سكريبتوريم – رواية في شهوة الحبر وفتنة الورق، واسيني الأعرج، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، كتاب دبي الثقافية، طبعة أولى، ٢٠٠٩. والروائي واسيني الأعرج: روائي جزائري له روايات كثيرة منها: البيت الأندلسي، ومملكة الفراشة، وسيدة المقام. وقد حاز جوائزَ عربية كثيرة.

(*) الأَنَوِيّة: بمعنى الأثرة (الأنانية). وهي جارية على قياس العربية في النسب، في نحو: يدويّ، وغَدَويّ،.... = المجلة.

مبهمة وغامضة أمام القارئ الذي يظل بانتظار ردم هذه الفراغات المعلوماتية في قاعدة بيانات الرواية الأساسية»[٢٢].

وممّا يعزز هذه القصدية إقصاء الكاتب لنفسه ليظلّ على هامش السرد لا في متنه؛ تاركاً الشخصية (ليلى) تضطرم قلقاً وجنوناً، فتتجه صوب المغامرة والانتحار واللاتوازن باستدعاء أسئلة تهيمن على السرد الذاتي لتكشف عن تذبذبها النفسي وعدم اتزانها العاطفي «**أتساءل أحياناً: من كان منا أحلى وأجمل أنا أم مريم؟ أتساءل: ماذا لو كانت مريم حقيقة أخرى غيره؟**»[٢٣]. وتتعدى بها التساؤلات الأمداء المعتادة إلى أخرى غير معتادة، وهي على دراية بما يعتريها من اضطراب.

ومعلوم «أن توليد الأسئلة من رحم النصّ يكشف عن مقاومة هذا الأخير أو استسلامه، وذلك حسب طبيعة الأسئلة الحقيقية أو الممكنة.. وأن ثقافة السؤال عندئذٍ ليست بذخاً أو تأجيلاً للمواجهة، بل هي رغبة في تعميق ما يُخال دائماً أنه بديهي»[٢٤].

وإذا كانت تنجح أحياناً في وضع إجابات محددة؛ فإنها في الأغلب لا تجد لأسئلتها إجابات شافية لشهوة عارمة تكتنف كيانها فتتلاشى آمالها وتتحطم أمانيها وتغدو غير قادرة إلّا على التشكيك والريبة بالأسئلة التي تزداد معها حيرتها وانشطارات وعيها «**أسئلتي بدأت تزداد تعقيداً كلّما استحضرت أوضاعنا الخاصة لم أعد أرى لها أفقاً.. نحن لا نحزن شهوة في ذلك ولكننا نحزن لأننا لا نملك أجوبة لأسئلتنا المستعصية... نتساءل: كيف وصلنا إلى**

(٢٢) المبنى الميتا ـ سردي في الرواية، فاضل ثامر، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣/ ٤٢٧.

(٢٣) المصدر نفسه/ ١١٤.

(٢٤) سرديات النقد في تحليل آليات الخطاب النقدي المعاصر/ ١٣٠.

جرأة التعري في أعين بعضنا بعضاً من أين جاءتنا تلك الشجاعة النادرة؟»[٢٥].

ولا يقتصر هذا الفعل على السرد بضمير الأنا، بل يتجاوزه إلى المقاطع المسرودة بضمير الأنت، فنجد أن الشخصية تبوح بعلانية معبرة عن حيرتها وحيرة الآخر معها ليتضح مقدار اضطرابها وتشظيها الناجمين عن حبها للكاتب. وهي لا تتوانى في التعبير عن حيرتها وتعاستها التي أوصلتها إليها أسئلتها «**حبيبي أقرأ الحيرة في عينيك كأنك أصبحت لا تعرفني؟ أيها المهبول لو فقط كنت تدري أنا مشبعة بك مثل إسفنجة حيثما مستني يد نضحت بك عطراً.. هل تعلم ما معنى أن تنضح امرأة برجل**»[٢٦].

ويعلو صوت الأنا داخلها عاكساً معاناتها فتزدري آفة الصمت التي غزت ذاكرتها وتركتها ميتة مستكينة للزمن، وتكون الغيرة أحد المسببات المحرِّضة على التساؤل، فتدفع ليلى التي تغار من مريم إلى تصفية الحساب مع المؤلف طارحة تساؤلاتها.

وقد تغدو خيانتها لرياض زوجها وحبّها لواسيني الكاتب سبباً مهمًّا يحرك فاعلية التساؤل لديها، مقارنة بين خيانة المرأة وخيانة الرجل. ومثلما تكون الخيانة محفِّزاً على التساؤل يصبح الجنون باعثاً على تأجيج حدة الأسئلة وغرابتها «**كلَّما رأيتك تساءلت: هل يعقل أن يكون هذا الإنسان الطيب والودود بكلِّ هذا الجنون الذي يلصقونه به؟.. إذا لم تكن المرأة هي أول من يدرك الخفي من السيرة من تراه يكشف جوهر الأشياء؟**»[٢٧].

ولا غرو أن تحتل النزعة النرجسية موقعاً فريداً في حياتها فتقلب كيانها

(٢٥) المصدر نفسه/ ١٠١-١٠٢.

(٢٦) المصدر نفسه/ ٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه/ ١٨٧.

لتتحول إلى امرأة مهووسة بحالها وواقعها، وهذا الهوس سيسهم في تصاعد وتيرة التساؤلات ويصعد انثيالاتها في ذهن الشخصية الساردة؛ ولدى الكاتب نفسه الذي يتصور المرأة طالبة له باشتهاء وإغواء، كأنَّه لا همَّ لها إلّا التضحية بنفسها في سبيله عشقاً وشهوة. وهذا ما يوقع الكاتب ضحية إحساس رومانسي عالٍ، وبالتساؤل تتعمق هذه الحالة في وعيه فيشعر بتأنيب الضمير وتتداعى في خلده مقولات فلسفية قرأها، وتصورات عابرة أثرت فيه «**لا أدري لماذا أشعر بالفداحة القاسية؟ ربما لأني خسرت حقيقتي وعليَّ استرجاعها؟ لم يخطئ (نيتشه) عندما اعتبر (فاغنر) أكبر كارثة على الروح باكتمال موسيقاه. مريم كانت كذلك فقد كادت جاذبيتها تكون أخطر شيءٍ على عشاقها الورقيين، لم تكن لغة ولكنها مأساة الروح**»[٢٨].

إنه يحلم بمنظار رومانسي، لكنه غير باحث عن اللذة. وهو إذ يغدو عاقلاً ليس واهماً، وهذا ما يدلل على نظرة ذكورية تقف إلى صف جنسها مدافعة عن وجودها، لكن ذلك لا يلغي عموماً الطابع الأنثوي للسرد..

ونلمس في بوح ليلى حقيقة التلاقي بين الذات الكاتبة والذات الساردة التي تفكر في قتل مريم، فتبادر إلى طرح سؤال مؤرق على نفسها، وهي متعجبة وبتماهٍ تخييلي بين أن تكون الشخصية كائناً ورقيًّا متخيلاً وبين أن تكون ذاتاً بكينونة معرفية حيَّة ومتجسدة «**كيف يتحول الكاتب إلى مجرم ليس فقط بقتل أبطاله فهذه الفكرة قديمة ومعروفة ومارسها عشرات الكتّاب ولكن أن يقتل الكاتب كائناً حيًّا وينشئ من نَفَسه الأخير امرأة ورقية ثم كيف تقوم المرأة التي تتخفى وراء رماد الورد وتنتقم لنفسها من الجميع؟ هذا هو بيت القصيد**»[٢٩].

وما بين حبٍّ ليلى للكاتب وكرهها لمريم، تظلّ متصارعة مع نفسها

(٢٨) المصدر نفسه/ ٢١٣.

(٢٩) المصدر نفسه/ ٦٨.

تصارعاً جدليًّا مترددة غير واثقة من مشاعرها. وهذا ما يجعل تساؤلاتها مضطربة متشظية ومشتتة بين أن تتخلص من حبّها لواسيني وبين أن تتركه وشأنه، لكنها لا تقدر على فعل كهذا؛ لذلك تظل الحيرة ترافقها والأسئلة تطوقها متداعية بلا دراية ووعي.

وليس ما تبغيه من وراء أسئلتها بلوغ الأجوبة الشافية؛ بل هي محاولة للتحصن؛ لعلّها تنغمس في الوجود متحررة من العدم متغلبة على الشكوك والحيرة واجدة طريقاً تتخلص فيه من الالتباس طارحة عنها الشبهات واضعة حدوداً ترسو بها عند ضفة اليقين والتثبت «**لماذا كلّ هذا الحنين؟.. لا أملك أجوبة سوى أني أحمّلك مسؤولية الخراب الذي لحق بسعادتنا. لا أنتظر أجوبة لحيرتي فأنت منذ زمن بعيد اخترت أن تقتلك الفلسفة الوجودية والأسئلة التي لا تفضي إلّا إلى مزيد من الخسارات والصمت.. ماذا فعلت لي؟ ما سرّك؟.. وأنا معك لا أعرف لماذا أفتح أبواب الكوابيس والأحلام وأفتش عنك.. علّني أجدك**»[٣٠].

وعلى الرغم من كلِّ ذلك يوقعها إحساسها الغيري دوماً في شرك شموخها النرجسي والأَنوَيّ فتتسع مساحة التساؤل لديها لتشمل قضايا ذات بُعد وطني، وأخرى ذات بُعد نرجسي مثل قولها: «**كم تنقصك من الروح أيتها البلاد المؤذية لتصيري بلاداً بلا منازع وبلا أقنعة بلاداً كبقية البلدان تحبُّ ناسها وتكرم أحبَّتها من حينٍ لآخر حتى لا تنساهم ولا يَنْسَوها؟**»[٣١].

وتجلب لها عودتها من ذاتها إلى واقعها مزيداً من الحزن والكآبة اللذين يعمقان إحساسها بالتشتت فتتساءل: «**هل تستحق حياتنا كلَّ هذه**

(٣٠) المصدر نفسه/ ٧١-٧٢.

(٣١) المصدر نفسه/ ٧٧.

الأحزان وهذا التمادي في الألم؟ ألا يكفينا هذا الموت الذي يطحن كلّ حميمياتنا وخلواتنا المنكسرة؟»(٣٢).

وقد تتعدى أسئلة الشخصية حدود الموجودات المرئية فتركن إلى العدم واللامرئيات واقعة في أتون جدلية الوجود/ العدم. وهذا ما يذكي لديها جدل التضاد فتزداد روحها تشظّياً طارحة أسئلتها الوجودية بطريقة مادية نابعة من تداعٍ شعوري يعكس أزمة نفسية تعانيها الذات الساردة ليلى «**أستطيع اليوم أن أقول بلا تردد منكسة الرأس أمام الله عندما يسألني عن باطن جرحي: إلهي لماذا لم تتخلَّ عني في وقت مبكر عندما نفرتك؟ أو عندما وضعتك وأنا صغيرة داخل غلاف رسالة ورميتك في أقرب شطٍّ لأنك لم تجعل الطفل الذي أحببت يقاسمني كلمات الشوق**»(٣٣).

وتتأزم حياة ليلى وتتشابك خيوطها، فتجد نفسها قد وقعت ضحية تساؤلاتها التي تنغص عليها عيشها، وتجعل واقعها أكثر سواداً وقتامة فيزداد تحديها لنفسها وللآخرين(٣٤).

وتصل إلى مرحلة التساؤل ذي الطابع التوسلي برجاء وانكسار راغبة في ألّا ينقطع حبل الوصل مع الآخر واسيني الذي أحبته فأفنت العالم في سبيله «**قل لي إذن: ما هو الحل لكي أستمر معك بجسدي؟ هل لديك مؤنثة أخرى [كذا] أجمل وأحلى؟ هل يمكنك أن تثبت لي أنك تحبني بغير ذلك؟**»(٣٥). وقد تهرب منها أسئلتها فتظل تلاحقها عبثاً وبلا جدوى، وهي تدرك تماماً أن وقوعها في منطقة التساؤل إنما جرَّه عليها الكاتب نفسه حين تركها

(٣٢) المصدر نفسه/ ٧٨.

(٣٣) المصدر نفسه/ ٨٤-٨٥.

(٣٤) ينظر: المصدر نفسه/ ١٥٠.

(٣٥) المصدر نفسه/ ٨٩.

تتضاد مع نفسها والآخرين مشككة ومرتابة، وقد التبس عليها الواقع الخارجي، فيتشظى نتيجة ذلك كيانها الداخلي «**يكفي أنك وضعتني أمام أسئلتي الهاربة التي تفاديتها طويلاً قبل أن أعود لها مجبرة**»(٣٦).

وقد يقود السؤال الصغير إلى أسئلة كبرى، فتغدو اللحظة العابرة زمناً معيشاً فيه قد لا ينتهي. وهذا ما يدفع الشخصية إلى أن تقرر ترك التساؤل؛ لأنَّ الاستمرار فيه يضعف كينونتها ويفقدها راحتها وهدوءها، «**لكيلا يموت الحب علينا أن نحب ونقلل من الأسئلة والتهم.. أتساءل: إلى متى سيظل هذا القلب راكضاً بهذه السرعة؟ وهل سيحتمل بالقوة نفسها الأعطاب القادمة؟ أشتهي أحياناً أن أسأله لأعرف سرَّ الهبل الذي يتخفى في بؤبؤ عينيه عندما تتكسر عليهما أشعة الشمس الرائعة**»(٣٧).

ولا غروَ أن تعمل بنية التساؤل على تصعيد الحبكة القصصية بمقاطع فوق سرديَّة(٣٨) تتجلى عبرها تذبذبات بناء الرواية لتلقي بها في النهاية خارج المتن السردي، وهذا نمط من أنماط الاشتغال في الرواية الجديدة التي تسعى إلى كسر أنساق السرد المعتادة بتجريب أنساق فوق سرديَّة تستحضر بنية المسرود له، وتجعله متفاعلاً بمركزية ومشاركاً بقوة في صنع الحبكة والاتجاه بها صوب الذروة، ومن ثم الانفراج. «**إلى اليوم لا أعرف**

(٣٦) المصدر نفسه/ ١٥١.

(٣٧) المصدر نفسه/ ٢١٥.

(٣٨) الميتاسرد: «هو وعي ذاتي مقصود بالكتابة القصصية أو الروائية يتمثل أحياناً في الاشتغال على إنجاز عمل كتابي أو البحث عن مخطوطة أو مذكرات مفقودة، وغالباً ما يكشف فيها الراوي أو البطل عن انشغالات فنية بشروط الكتابة.. وقد ينصرف شاعر الميتاسرد إلى انشغالات الشاعر بإشكاليات صياغة الخطاب الشعري الأثيري والزئبقي الذي يصعب الإمساك به أو وضعه داخل شبكة النص الشعري». المبنى الفوق سردي في الرواية، فاضل ثامر/ ٨.

من المجرم الحقيقي: واسيني، أم القراء الذين لم ينتبهوا للعبة، وجعلوا من مريم امرأة الاستثناء، أم أنا التي تخليت عن اسمي طواعية وقبلت باللعبة منذ البداية ولم أعرها أي انتباه ورضيت بتحويلها إلى قناع يحميني من عيون البشر والقتلة وربما حتى من نفسي؟»(٣٩).

وما هذا التوظيف لبنية المسرود له إلَّا شكل من أشكال استدعاء القارئ إلى بؤرة السرد ليشارك ويفكر بالمعطيات المفروغ منها والمعطيات غير المفروغ منها، أعني الإجابات المرجأة التي تشكل فراغات ينبغي ردمها وفجوات لا بدّ له من ملئها لكي يبلغ الأجوبة التي بها تتوكد لديه حقيقة الوجود ومغزاه.

وتسعى الرواية العربية الجديدة نحو التجريب بوصفه «انحرافاً أو خروجاً على نسق ثابت ومعياري له أسسه وتقاليده وآلياته»(٤٠). ومن ذلك أن يكون للقارئ دور فاعل يشترك بواسطته في البنية الروائية ليكون حاضراً بفاعلية وناجزية لتتحول الرواية من بنية سردية إلى بنية فوق سرديَّة.

ثانياً - جدلية التساؤل بالارتكاز:

هنا تكون الشخصية الروائية صلبة وقوية، وهي واعية ومثقفة مدركة لقدراتها ومتفهمة لواقعها، وهي ليست انهزامية ولا سلبية. وما تطرحه من أسئلة هو وسيلة تعبر بها عن تصادمها مع المتناقضات وتبرمها من التضادات فتعلن بثقة تمردَها وتحدّيَها محاولة الفهم واكتساب المعرفة..

وهي إذ لا تعاني تشظياً ولا انكساراً ولا انقساماً؛ دائبة الغوص في أدق التفاصيل الحياتية، راصدة اللحظات بواقعية موضوعية، ومتفاهمة مع نفسها

(٣٩) المصدر نفسه/ ٦٨.

(٤٠) المبنى الميتا - سردي في الرواية/ ٤٣٥.

ومع ما حولها بحضور فكري راسخ ومتين ومن دون أدنى اضطراب نفسي أو عاطفي..

وهذا ما نلمسه في شخصية (ميس) بطلة رواية (جمرات من ثلج)[٤١] التي تتظاهر ككينونة ساردة مواجهة هواجسها بثقة، حاملة تطلعاتها بحزم واجدة نفسها منهمكة في التساؤل بجدليّة تجعلها بحاجة ماسة لإيجاد الإجابات.. وهي لا تطرح تساؤلاتها إلَّا لكي تشعر بأنها حاضرة بعقلها وجسدها، معتمدة أسلوب السرد الذاتي الاسترجاعي لذاكرة أنثوية مستعيدة عبرها حكايات ماضية، لعلها تجد في استعادتها ما يسهم في تشكيل تاريخ وجودها..

ويغلب على عملية الطرح للتساؤلات انثيال جدليّ وتفكير باطني صامت، فلا بوح ولا إعلان، ولكن هناك دوماً توجس من ملابسات الواقع وتضاداته، فضلاً على وجود خوف خفي وخشية مُدَارِيةٍ تسيطر على جوانحها، فتجعلها قابعة في صمتها مفضلة عدم الإعلان مختارة البقاء في الظل.

وحالما تتغلب على تلك الهواجس وتطرد تلك المخاوف تشعر بالانتصار، فترى «**أن أعظم إنجاز في الحياة هو انتصار الإنسان على هواجسه وآرائه غير المنطقية، فهل تحرر قناعةٌ ما المرءَ من أغلال نفسه؟**»[٤٢].

ولئن كانت (ميس) قلقة متوجسة إنها بالمقابل ليست واهمة أو حالمة، وهي إذ تعيش أزمة صراع داخلي تراه صراعاً يوسم بالارتكاز والاتزان، وهذا ما يجعلها تجد في تداعي أسئلتها وتواليها خير متنفس تتحرر فيه من قيود التوجس كما تنفلت من حالة الالتباس لتصل إلى الحقيقة المنشودة بلا اضطراب..

---

(٤١) جمرات من ثلج، مها خير بك ناصر، دار ومكتبة هلال، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٩. مها خير بك: أكاديمية لبنانية، وهي قاصة وروائية وشاعرة.

(٤٢) المصدر نفسه/ ٨.

وليس في تداعي الأسئلة ما يوحي بأنها اشتغال نفسي لا شعوري، بل هي انثيالات ذاكرة تنم على شعور قصدي مرصود بإزاء الواقع، بمعنى أن الذات السائلة التي قد تتسلل التساؤلات إلى أعماقها خفية وبلا شعور؛ هي ذات واثقة ذات كينونة صلبة قادرة على مواجهة واقعها، وما تساؤلاتها إلَّا تعبير عن حالة التحرر الذهني التي تعتريها كأطياف تحاول إزالة الغموض عنها وعمّا حولها من موجودات.

وتستعيد الذات الساردة الأسئلة نفسها بين الفينة والأخرى، ليس لأنها مرتبكة أو فوضوية أو غير مبالية أو متطفلة وقامعة؛ بل لأنّ وعيها الذي يُصيِّرها مثقلة بهموم الواقع محمَّلٌ بكمٍّ مديد وغزير من الأسئلة المستدعاة عقلاً ووجداناً.

ولا خفاء أن مهمة فكِّ الذات لأسرار موضوع ما، تتم مشاهدته أو معايشته أو الانخراط في أتونه، إنما هو إطار محتم سيجر تلك الذات نحو التفكير المستديم والتداعي المتأزم للتساؤلات «**لماذا يُصِرُّ العقل على قراءة تفاصيل مشاهد تختزنها ذاكرة تمردت على رغبات الوعي؟ ما هذا الرشح المفعم برذاذ الشوق إلى اليقين؟**»[٤٣]..

ويبقى بلوغ اليقين هَمًّا مؤرقاً يثقل كاهل الذات ويدفعها إلى الاستعانة بأدوات الاستفهام (كيف ولماذا وأي)، لعلها تجد استعلاماً عن المجهول تتمكن بواسطته من مسك الحقيقة بأسئلة تجدها قريبة إلى نفسها مستلهمة من ذاكرتها الواعية حقيقة واقعها فتتيقن من حتمية التساؤل. «**فكان السؤال الأكثر قرباً إلى الواقع: هل هذا الرجل ينتمي إلى تنظيم سرّي أو إلى إحدى الميليشيات؟ فردّ عقلي على هواجسي بالنفي**»[٤٤].

(٤٣) المصدر نفسه/ ٩.

(٤٤) المصدر نفسه/ ٩.

وهكذا يتوالى التساؤل في رواية (جمرات من ثلج) بجدليّة عكست الدوامة النفسية التي تواترت كالجمر منطلقة من فكر هو كالثلج. وبالتقاء الجمر بالثلج تتوكد صراعات الأضداد التي هي أهم سمات الجدل المادي، وهذا ما استنزف من الشخصية طاقتها ووضعها في بوتقة صراع تضادي بين عقلها وعاطفتها، وهي تتساءل عن قضايا الانتماء والهوية والعشق، فلا هي تمكنت من إخماد جمر الإحساس العاطفي، ولا هي انفلتت من جمود النظر العقلاني وثلجيته..!!

ويأتي التساؤل في رواية (يا مريم) لِسنان أنطوان كنسق متشظٍّ يشطر الكينونة الساردة، ويشتت وعيها بإزاء واقعٍ أليم وقاسٍ. وهذا ما يلمسه القارئ منذ الاستهلال الذي تشع منه إضاءات متعددة عن حياة مَعيشةٍ بالإرهاب والتفجير.

ويتولد جو مشحون بعاطفة تكون مشاربها متنوعة بين الحنين للماضي، وعنفوان زمن الشباب المتمثل بـ(مها) «**هل أهرب فعلاً من الحاضر إلى ملجأ الماضي، كما اتهمتني هي؟ أو ما العيب في ذلك، حتى لو كان صحيحاً، إذا كان الحاضر مفخخاً ومليئاً بالانفجارات والقتل والبشاعة؟**»[٤٥].

وتتوالى الأسئلة المشككة والمعبرة عن ثقة الشخصية بنفسها في ردة فعل العم عندما يستذكر حديثاً له مع أخته حِنّة عن طارق عزيز[٤٦]: «**ثم لماذا لا يجيء هو بنفسه إلى الكنيسة ليصلي وليكفر عن ذنوبه؟**»[٤٧]؛ فيأتي

(٤٥) يا مريم، سنان أنطوان، منشورات الجمل، بيروت – بغداد ، ط١، ٢٠١٢م: ١١. سنان أنطوان: شاعر وروائي وأكاديمي عراقي. له روايات منها «وحدها شجرة الرمان» و«ليل واحد في كل المدن»، وترجمت بعض رواياته إلى لغات أجنبية.

(٤٦) كان وزير الخارجية في العراق حتى عام ٢٠٠٤م.

(٤٧) رواية يا مريم:٢٢.

الجواب بسؤال تشكيكي صريح من حِنّة: «**لا بالله؟ ليش ما تروح أنت للكنيسة وتكفر عن ذنبك؟**»[٤٨].

ويكون في الحوار باللهجة الموصلية ما يصعد نبرة التشكيك ويكثف وتيرة السؤال وحدّته كقول مها في محاكمة طارق عزيز: «**سألتني مها بنبرة حادّة بعض الشيء: «يعني مو قيعدمونه لأنه مسيحي؟**»[٤٩]، ليفرز هذا السؤال مجموعة من الأسئلة الضمنية في ما آل إليه الواقع العراقي في ظلّ الاحتلال من فرق مذهبية ودينية مما أشعل فتيل الاحتراب في نسيج المجتمع الواحد.

وتتتابع سلسلة الأسئلة المشككة التي تصدر من (مها) التي ترمز إلى شريحة الشباب الذين فاتهم من يملأ ذاكرتهم بصور رائعة عن الإسلام الحقيقي، ومسائل عن التعايش السلمي بين المذاهب والأديان، وكيف يولّد تقاطع المصالح والتيارات هذه الهجمة الشرسة التي تشن على الإسلام.

ولأنَّ (مها) شخصية قوية وواثقة من وعيها وإدراكها لواقعها تتمكن من الانفلات من الأخذ والتسليم بما تراه عياناً بعناد شديد منصاعة إلى ذاكرة الكبار المملوءة بصور رائعة عن التسامح.

وينثال على لسان (مها) كمٌّ من التساؤلات الاستنكارية المشككة بصوت المجموع، باستعمال ضمير (نا) المتكلمين؛ لتتجلى لنا مرحلة مهمة من راهنية الواقع العراقي «**أي يرحون يقتلون بعضهم بعض، ويخلونا بحالنا. إحنا شَعْلينا؟**»[٥٠]، «**ليش بس هوني؟ حتيني بمصر.... راح يظلون ورانا ورانا. يردون يطلْعونا مثل ما طلّعوا اليهود، منو طلعهم؟ ليش راحو؟**»[٥١].

---

(٤٨) المصدر نفسه: ٢٢.

(٤٩) المصدر نفسه: ٢٣. وتدعو المجلة إلى التزام العبارة العربية السليمة.

(٥٠) المصدر نفسه: ٢٤-٢٥.

(٥١) المصدر نفسه: ٢٥. وتنبه المجلة إلى التزام العبارة العربية السليمة.

وتعدّدت وظيفة الأسئلة بين التشكيك، والتهكم، والسخرية، وجميعها محركات نفسية. ويبدو أن السؤال المتخم بحرارة العاطفة يتسق ومزاج (مها) ذات العشرين ربيعاً، وهذا بمثابة ردَّة فعل حادّة للكينونة المتشظية من الداخل التي لا تريد من السؤال جواباً، «**بعدين دخلو جماعة مكافحة الإرهاب وطلّعونا. بس عقبيش؟ بعد ما ماتو تلترباع الموجودين؟..... شلون قدرو هذولي يدخّلون كل هذا العتاد ويعبرون نقاط السيطرة؟ وين الحماية والأمن اللي يحكون عليه؟**»[٥٢].

وتتثال بعدها أسئلة أليمة عن حال بلد لا أمان فيه، ويتعالى حضورها بمركزية في الربع الأخير من الرواية مشككة بالواقع الذي يحارب أمنيتها الوحيدة أن تعيش مثل الآخرين، وهي تحاول إكمال معاملة لها في إحدى الدوائر الحكومية، فتستذكر حادثة سؤال أحد الموظفين لها ذات يوم «**قال لي أحد الموظفين ذات يوم، وهو يقرأ استمارة ملأتها بالمعلومات الشخصية لأكمل معاملة، معلقاً على اسم والدي: «اسم جورج أجنبي مو؟» فأجبته بحزم:**

(لا مو أجنبي ، عراقي)، (شلون مو أجنبي؟ مثل جورج بوش) «لا، مثل جورج وَسُّوف، وجورج قرداحي»[٥٣]. ولم تُرِد (مها) من التساؤلات التي توجهها انتهاك راهنية الحاضر حسب، بل والتغلغل إلى التاريخ القديم إلى زمن السومريين والكلدانيين والآشوريين..

وهكذا يتجلى التساؤل في رواية (يا مريم) بنية محركة رئيسة تطغى على المسرودات التي تصارع الواقع بثقة واقتدار، وهي تتلبس بمختلف الأفكار التي تبدأ من عمق الذاكرة مسائلة التاريخ، لتمتد حافرة الحاضر بتساؤلات معرفية. والبغية هي الظفر بحقيقة بلد جريح اسمه العراق في معادلة الماضي الذي يمثله العم يوسف، والحاضر الذي تمثله الشابة مها.

---

(٥٢) المصدر نفسه: ١٥٤.

(٥٣) المصدر نفسه: ١١١.

وهذا ما تسعى إليه بنية التساؤل في الرواية الجديدة محركة الوعي الإنساني بجدليّة التشكيك في واقع اختلطت مفاهيمه وتشوهت الحقائق فيه. لتظهرها على حقيقتها وبما يتيح للإنسان العيش بصدق ومثالية، متجنباً الوقوع في شرك الجهل والكذب والتزوير متصدياً للتشظي والحيرة والتيهان.

ثالثاً- جدليّة التساؤل بالتوغل:

في هذا النوع من التساؤل تتصرّف الشخصية الروائية بحدّيّة في الشك والتساؤل حتى تجد أن في داخلها فيلسوفاً مهمته طرح الأسئلة لا إيجاد الأجوبة، منساحاً في فضاءات التأمل، غارقاً في كهنوت التجلي، ممعناً في الشك، متعمقاً في بواطن الأشياء، متعاطياً التساؤلات بلا نهاية بإزاء واقعه ووجوده ناسياً الأحلام والخيالات، وأن لا شيء يهمه سوى الدخول في أتون الصراع الفكري الغائر في الوجود والكون وميتافيزيقية العالم اللامرئي..

ونلمس مثل هذا النمط من التساؤلات الموغلة في الفلسفة والتأمل في رواية (الأب القاتل)[٥٤]. وهي رواية قصيرة تسرد بضمير الأنا فكرتها الرئيسة التضاد اللامنطقي بين المتهم الذي هو مقتول في الأصل بسبب جرم لم يرتكبه، وبين مهران القاضي القاتل الذي ارتكب الجرائم باسم الرب والدين، ولكنه في منأى عن العقاب بسبب تلفعه بغطاء الدين، مُداريا خطيئته بالكذب والدجل والزيف متبجحاً بالقيم والتقوى، ناجياً من العقاب ليكون هو المعاقِب لا المعاقَب. وهذا ما يجعل بطل الرواية المتهم يطالب الناس بالتفكر «**اسألوا الإله السادر في غياهب الغيب، اسألوه، أنتم أبناؤه، لن يبخل عليكم بالحقيقة، سوف يجيبكم وعلى شفتيه ابتسامة الرثاء البليد....**

(٥٤) الأب القاتل، غالب حسن الشابندر، دار ومكتبة عدنان، بغداد، طبعة أولى، ٢٠١٤. غالب الشابندر: باحث ومفكر وروائي عراقي.

لستُ قاتلاً...

لستُ قاتلاً...»[٥٥].

وتتكثف طاقة السؤال هنا بتكرار الصيغة نفسها على لسان المتهم؛ محاولاً إظهار الحقيقة مردداً لها على مسمع الحضور، لعله ينقذ نفسه من العقوبة، في شكل عرض مسرحي تتنازعه فكرتا الصوت والصمت، وبينهما كلام مسكوت عنه، كامن في سؤال (**هل انتصرت الحقيقة؟**).

وهذا ما جسده عنوان الرواية؛ فالأب القاتل هو مهران رجل الدين المرابي والشهواني المتظاهر بالنزاهة والمنغمس في الفاحشة، ويكون الابن المقتول هو البطل المحب للناس والواعي لمحيطه العارف بالخط الفاصل بين الكذب والحقيقة، والذي يحكم عليه بالقتل زوراً وبهتاناً.

ولذلك يراهن البطل (المحاكَم المقتول) على استنفار طاقة العقل في صياغة الأسئلة وطرحها منطلقاً من جدلية العدم/ الوجود.. متوغلاً في أسئلة بعضها صادم مستفز والآخر متأرجح بين منطقة الشك واليقين «**الصوت يخيف يشعل في هشيم الذاكرة نار الانبعاث من جديد. ألهذا كَمَّمُوا أصواتنا يا ناس؟**»[٥٦].

وفي خضمِّ الانفعالات المتواترة التي تكشف عن مصادرها المتهالكة يخرج الصمت كائناً عملاقاً مهيمناً يقطع تواصل الانفعالات بعضها ببعض، هو صمت غاضب متحرك مُكمِّم للأفواه؛ لذا جاء السؤال هنا نتيجة كبرى لواقع أليم تعيشه مجتمعاتنا.

وما ذلك إلَّا بسبب كون القاتل يمارس أفعاله الشيطانية، وهو متستر بالدين متخذاً أسلوب تكميم الأفواه. ويقع البطل تحت صدمة عقلية حين

---

(٥٥) المصدر نفسه: ٦.

(٥٦) المصدر نفسه/ ٩.

تلصق به جريمة قتل الأب: تلك الجريمة التي لها في المفهوم النفسي - (الأثنولوجي) تصور فلسفي، فـ«الأبوي و(البطريركي) لم يطرح نفسه إلَّا لكي يتكرر ولم يعد لكي يستقر إلَّا في قتل الأب، وهو يعود بقتل الأب المكبوت أو المقموع في اسم الأب بوصفه أباً فانياً»(٥٧).

وهذا ما يضفي على الرواية طابعاً جدليًّا حيث «التناقض في الأشياء والظواهر ذو طبيعة عامة شاملة، وليس ثمة شيء أو ظاهرة في العالم لا يمكن شطرها إلى نقائض، والأضداد ليست متنافرة وحسب بل ويستلزم أحدهما الآخر بالضرورة، إنها تتعايش في شيء أو ظاهرة واحدة ولا يمكن إدراك أحدهما الآخر»(٥٨).

وتلقي به تساؤلاته الصادقة في دوامة فلسفة صوفية «هناك ظاهر واحد، ولكلّ ظاهر باطن، وفي أعماق كلّ باطن ألف باطن. هل كان ابن عربي مخطئاً عندما كان يقول: كنتُ أنكح الكواكب وكل حروف اللغة؟!»(٥٩)، وتأخذ الحيرة منه كلّ مأخذ حتى إنه ما عاد مميزاً بين الصدق والدجل والحق والباطل.

ويؤدي موقف مهران من الراقصة سحر إلى تصعيد التضاد بين الداخل / الخارج، الذات/ الواقع، ولذلك تتسع حدود الحرب بينهما فتمد سحر خيوط إغوائها نحو مهران، فتبادره بسؤال «**هل أنت الذي قتلته؟**»(٦٠) كاشفة زيفه ومظهرة حقيقته؛ لأنه هو الظالم الذي ينبغي أن يحاكم على جريمة القتل.

وتعدد مواطن حيرة مهران في إجاباته يمكِّن سحر الراقصة من بلوغ

---

(٥٧) أركيولوجيا التوهم انطباع فرويدي، جاك دريدا، ترجمه عن الفرنسية عزيز توما، شارك في الترجمة وعلق عليه إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، طبعة أولى، ٢٠٠٥/ ٢٠١.

(٥٨) أسس الفلسفة الماركسية/ ١٠٣.

(٥٩) الأب القاتل/ ٢١.

(٦٠) المصدر نفسه: ١٥.

الحقيقة، بقصدية السؤال المكرر «**هل أنت الذي قتلته؟ أريد جواباً سريعاً، أعلم أنك لست قاتلاً بالمعنى الذي من أجله تحيا وتموت، ولكن كلامي عن القتل بالمعنى الذي يتباهى به المجرمون العاديون...**»(٦١). وبطرح الأسئلة والتشكيك في المعطيات يتجلى الدليل القاطع ببراءة المقتول من التهمة التي ألصقت به كما تتضح براعة مهران في التخفي والمدارة في جريمة ارتكابه القتل.

وهذا ما يجعل مهرانَ يتساءل عاكساً ما يعتري وعيه الباطن من أزمة فكرية: «**ألم نقرأ بأن الصدق وَحدةٌ لا تتجزأ؟ وكم فكرت بدوافع الصدق على المستوى الأخير؟ هل السبب هو تواصلها الروحي مع المهنة، أم أن السبب رسالة لمعالجة حرمان مفروض على الآخر؟ رسالة تستمد زادها من ماضٍ تكرَّس في ضميرها أم لمعالجة حرمانها بالذات؟ وهل تعاني هي من حرمان على هذا الصعيد، أم هي بقايا فطرة نظيفة أصرت أن تمارس دورها النزيه على كل حال؟**»(٦٢).

وهذا ما يوقعه فريسة أسئلته التي تجعل ذاته تحاسب ذاته بنفسها مضيفة عليه مزيداً من الحيرة ومضاعفة من شكوكه وتبرُّمه بالوجود «**لا شيء فيَّ يدعو للانطباع في روحها أبداً، فهل قدر مشترك يجمع بيني وبينها أصبح في ذمة التاريخ ويحاول الآن استرجاع صيرورته بشكل آخر؟**» (٦٣) وتتشابك خيوط الوهم والحيرة عند مهران أيضاً بعد أن تسأله سحر: «**مهران لم زنيت بي ثم عقدت علي؟ أليس ذلك غريباً يا مهران؟ أليس ذلك يدعو إلى السؤال؟ أليس ذلك خلاف شرع الله وشرع الضمير يا مهران؟**»(٦٤).

وعلى الرغم من هذا الاضطراب الذي يقع فيه مهران بسبب سحر، وهذا

(٦١) المصدر نفسه/ ١٦.
(٦٢) المصدر نفسه/ ٢٥
(٦٣) المصدر نفسه/ ٢٦.
(٦٤) المصدر نفسه/ ٢٩.

التنافر بين المظهرية المتسربلة بالدين وبين الباطن المدلس بالشهوانية والمدنس بالرذيلة تتداعى التناقضات، وفي مقدمتها الحكم - على البطل المتهم - بالموت حرقاً بلا خطيئة اقترفها في مقابل نجاة مرتكب الخطيئة من العقاب، وعند ذاك لا يملك البطل إلَّا أن يتساءل بمضض، مستحضراً شخصية قارعت الظلم وعرفت معنى الحق: «**فهل كان زين العابدين على علم بحقيقته هذه؟**»[٦٥].

وتتوغل صيغة التساؤل في الرواية باتجاه فلسفة الأشياء[٦٦] «**لكن كيف الولوج إلى هذه الساحة الربانية النظيفة؟**»[٦٧] باحثاً عن الذات الإلهية المقدسة «**أين الله؟ هنا أم هناك؟**»[٦٨].

وهذه التساؤلات فيها حمولات فلسفية تقوم فكرتها على جدلية الوجود والعدم. ويتعمد السارد طرح أسئلة أخرى تنصهر في باطنها قيم وصور كثيرة تزخر بها منظومة الفكر الإنساني. وهو لا يريد لأسئلته إجابات؛ بل يريد استثارة الفكر ودفعه نحو التأمل بطريقة ديكارتية، فلا يقين من دون شك، يشعره أنه موجود في واقع ذي مهيمنات وهوامش ومتغيرات وثوابت، محاولاً الخرق أو التقويض، لعله يتمكن من بلوغ الحقيقة التي يبحث عنها بكل ما استطاع من قدرة وما امتلك من قوة وقابلية، وإن كان الثمن أن يضحي بنفسه «**احرقوني... احرقوني...**»[٦٩].

وما إن تقترب ساعة إطلاق الحكم عليه حتى يستصرخ المتهم الآخرين؛ ليفهموا الأشياء بناءً على حقيقتها المعنوية لا قشورها الظاهرية مشككين

(٦٥) المصدر نفسه: ٤٣.

(٦٦) ينظر: المصدر نفسه: ١١.

(٦٧) المصدر نفسه: ١٧.

(٦٨) المصدر نفسه: ٢٤.

(٦٩) المصدر نفسه: ١٤.

مرتابين لا مسلِّمين طائعين «**حدّثوني... حدّثوني... لقد أزفت ساعة الحقيقة... الحقيقة المجرمة... ها أنا على أعتاب العَتْمة... على أعتابها... والبداية هي العُري، أليس القضاء عارياً، أليس كشف الحقيقة عارية، وإلا كيف تكون حقيقة يا أرباب مهران؟ أليس الوصول إلى النتائج يكون بتعريتها من إضافاتكم الخارجية...؟ أليس الاهتداء إلى لبّ الأشياء بتعريتها؟**»[٧٠].

ويفضي تواتر الأسئلة لدى مهران أيضاً إلى الزج به باتجاه جدليّة التشكيك باستعمال السرد الذاتي متحيراً في ذاته أولاً والعالم آخراً «**أهو وجهي؟! أهو وجهي الجميل يريد الاقتراب مني ليعود أُنسي بالثورة على الظلم؟ أهو وجهي الجميل يثأر لذاتي التي صارت جدبة بدونه؟ أهو وجهي يناديني بترطيب لساني باسم الله من جديد؟**»[٧١]، ويدفعه الشعور بالفقدان إلى أن يبدو متضائلاً شيئاً فشيئاً في ظل عالم كبير.

وفي عصف التأنيب لذاته على ضياع وجهه؛ يواجه نفسه بحكم قاسٍ «**هل هو عتاب؟ أم هي إدانة؟ أم هو بيان بسقوطي وموتي الأخير؟**»[٧٢].

وهذا استباق يجعل القارئ مفكراً في النهاية المرتقبة التي سينتهي إليها مهران. وهذا هو مغزى توظيف التساؤل في الرواية، أعني إشراك القارئ ودفعه للإسهام والتفاعل بالتفكر والتدبر، لا سيما إذا علمنا أن الكاتب (غالب حسن الشابندر) مفكر، وله طروحات في الفلسفة والمنطق.

وما هذا الكم من الأسئلة الذهنية التي تهيمن على متن الرواية إلا تعبير عن استلاب الشخصية المركزية وإشكالية توحدها وارتيابها، ومقصدية

(٧٠) المصدر نفسه: ٦٣.

(٧١) المصدر نفسه: ٦٩.

(٧٢) المصدر نفسه: ٧٠.

إدخال القارئ في التخييل الروائي عن طريق جلبه إلى منطق الشك بعمق لا يخلو من التعقيد «**متى كانت النقطة السوداء منطلقاً لإثبات العالم؟ متى كانت النقطة الوسطى صياغة للحياة؟ متى كانت النقطة الوسطى ثورة؟ متى كانت النقطة الوسطى خلاصاً؟**»(٧٣).

وهذا ما يخرج البناء من إطاره السردي إلى الإطار فوق السَّرديّ الذي هو تجريب، كانت قد عُنيت به الرواية العربية الجديدة بما يجعلها قريبة الشبه بالرواية الوسطى، «وهو تعبير جديد لم يجد مجالاً للانتشار بعد، وهي تضم أعمالاً روائية جديدة.. لا تتنكر لمسألة الانشغال بالعالم الخارجي خارج مجال الرواية، لكن وعيها الذهني المفرط بعملية صناعة التخييل الروائي وحدوده الموضوعية تجعل طبيعة هذا الانشغال أو الانهماك مختلفة جدًّا عمَّا نجده في الرواية الواقعية التقليدية»(٧٤).

إنَّ إثارة التساؤلات والدفع نحو التشكيك والارتياب على مستوى التخييل والبناء عموماً سيفضي إلى إحداث انقلاب فكري باتجاه التغيير والإصلاح على مستوى الحياة والواقع.

الخاتمة:

التساؤل قبل أن يكون فكرة موضوعية في البناء الروائي هو تقنية فنيّة يستعين بها الروائي من أجل التحشيد الفكري للمتن الروائي، دفعاً للقارئ نحو التفاعل بالتأمل والتدبر، لعله يتمكن من إيجاد الأجوبة للتساؤلات المحيرة والمستفزة لعقله والمتحدية لإمكانياته، عبر فك شتات تلك التساؤلات، أو الربط بين المؤتلف منها والمختلف.

---

(٧٣) م:ن: ٨٠.

(٧٤) المبنى الميتا - سردي في الرواية/ ٢٦-٢٧.

وهذا ما يترك طابعاً ما بعد حداثي، على العمل الروائي الذي يظل دوماً جدليًّا بالتضاد والتناقض والتنافر التي هي بمجموعها مسببات مهمة تحفز على توالي الأسئلة وانثيالها بطريقة درامية سكونية باهرة ومحفزة.

وفي مقدمة محصلات هذا التصور أن الرواية العربية الجديدة قد برعت في توظيف جدليّة التساؤل توظيفاً تجريبيًّا مائلاً صوب الجدل والتناظر والتضاد والتنافر ومتحفزاً دوماً لإثارة الشكوك والاستفزازات ومتجاوزاً بعض القيود عبر تشظية الشخصية وجعلها متوترة متضادة مع نفسها ومع الآخرين، وهذا ما جسَّدته شخصية ليلى في رواية (أنثى السراب).

أو بارتكاز الشخصية إلى وعيها مدركة حالها وحال من حولها، عارفة كيف تتصيد أسئلتها المثقفة، وكيف تغوص بحثاً عنها، وهو ما أدته ميس بطلة رواية (جمرات من ثلج).

أو بالمجادلة الموغلة في التفلسف والمتعاطية للنزعة المعرفية مع الأشياء بمنزع وجودي مشكك يتجاوز منطقة المعتاد الفكري، داخلاً في منطقة اللامعتاد واللامفكر فيه.. وهو ما مثله بطل رواية (الأب القاتل) الذي نقل لقارئه صدماته اللامنطقية، تاركاً هذا القارئ نهباً للظنون وفريسة للشكوك، والبغية توعيته بخطورة ما يعتري الواقع المحيط من أفكار وسلوكيات تقلب الثوابت وتسيّر الحياة بميزان ذي كفتين غير متساويتين. وهكذا تنتقد الرواية غياب العقل وانزواءه اللامنطقي الذي يجعله معطلاً عن أداء فاعليته الحقيقية في التدبر والاستكناه للأمور وإدراك جواهرها ورؤيتها من ثَمَّ على حقيقتها.

وهذا الإشراك للقارئ هو منحًى تجريبيٌّ تداوم الرواية العربية الجديدة على تجسيده والخوض فيه ببنائية فوق سرديَّة في الأغلب.

* * *

المصادر والمراجع

- الأب القاتل، غالب حسن الشابندر، دار ومكتبة عدنان، بغداد، طبعة أولى، ٢٠١٤م.
- أركيولوجيا التوهم انطباع فرويدي، جاك دريدا، ترجمه عن الفرنسية عزيز توما ، شارك في الترجمة وعلق عليه إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، طبعة أولى، ٢٠٠٥م.
- أسس الفلسفة الماركسية، ف . أفاناسيف، ترجمة عزيز سباهي ، منشورات جيدة النور، د. ت.
- أصول الفلسفة الماركسية اللينينة المادية التاريخية، بإشراف فيودور بورلاتسكي، دار التقدم ، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٥م.
- أنثى السراب سكريبتوريم - رواية في شهوة الحبر وفتنة الورق، واسيني الأعرج، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، كتاب دبي الثقافية، طبعة أولى، ٢٠٠٩م.
- جمرات من ثلج، مها خير بك ناصر، دار ومكتبة هلال، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٩م.
- سرديات النقد في تحليل آليات الخطاب النقدي المعاصر، حسين خمري، منشورات الاختلاف ، المغرب ، دار الأمان، طبعة أولى، ٢٠١١م.
- المبنى الميتا - سردي في الرواية، فاضل ثامر، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- مقدمة في النظرية الأدبية، تأليف تيري إيغلتن، ترجمة إبراهيم جاسم

العلي، مراجعة د. عاصم إسماعيل إلياس، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٩٢م.

- ميشال فوكو المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٤م.
- الواقعية موسوعة المصطلح النقدي، تأليف ديمين كرانت، ترجمة دكتور عبد الواحد لؤلؤة، طبع دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٨٠م.
- يا مريم: سنان أنطوان، منشورات الجمل، بيروت – بغداد ، ط١، ٢٠١٢م.

* * *

من صور الاستدلال بالقياس
في تصحيح الأخطاء الشائعة في العصر الحديث
(دراسة وصفية تحليلية)

د. محمد قاسم الزوكاني(*)

مدخل:

يحاول هذا البحث بيان مدى الاستدلال بالقياس في تصحيح الأخطاء الشائعة في العصر الحديث؛ وذلك من خلال تحليل أمثلة مصطفاة من مصنفات بعض علماء التصحيح اللغوي المعاصرين. والمُبْتَغَى من هذا التحليل مقاربة ضوابط مقترحة؛ ليُعوَّل عليها أو يُستأنس بها في حقل التصحيح اللغوي، وقد يُستفاد منها في روافد التنمية اللغوية الأخرى؛ كالاشتقاق، والتعريب، والنحت، ووضع المصطلحات، ونحو ذلك.

وارتكز هذا الانتقاء على معايير أبرزها شهرة هذه المصنفات واتساع تداولها، وحِظوتها بتقريظات وشهادات من علماء وباحثين تُظهر أهميتها وآثارها في المكتبة اللغوية، ثم اتجهت هذه الدراسة إلى اصطفاء أمثلة لكلمات وتراكيب متداولة وردت في كتب هؤلاء المصححين، واتسع القول فيها بين مصحِّح ومُخطِّئ. وفي ضوء تحليل هذه الأمثلة تتجلَّى بعض

(*) دكتوراه في علوم اللغة العربية - أستاذ مساعد للغة العربية بجامعة أبو ظبي.
ورد البحث إلى مجلة المجمع بتاريخ ١١/ ١٠/ ٢٠١٧م.

معالم القياس وآثاره ومدى تعويل المصححين عليه؛ للاستفادة - كما ذكرنا - من هذه الجهود في ربط اللغة بالحياة، وجعلها قادرة على تلبية مطالبها المتجددة، والوفاء باحتياجات التفجّر المعرفي الذي يشهده العصر الحديث. والمصححون اللغويون الذين اشتملت هذه الدراسة على نماذج من جهودهم في الاستدلال بالقياس هم[(١)]:

١- إبراهيم اليازجي. ٢- محمد علي النجار. ٣- محمد العدناني. ٤- صلاح الدين الزعبلاوي. ٥- د. إميل يعقوب. ٦ - مجمع اللغة العربية في القاهرة[(٢)].

تعريف القياس:

القياس - في اللغة - تقدير الشيء على مثاله. جاء في اللسان: «قاس الشيءَ، يقيسه قيْساً وقياساً واقتاسه وقيَّسه: إذا قدَّره على مثاله... والمقياس: المقدار... وما قِيس به. والمقايسة: مفاعلة من القياس... ويقال: قايَسْتَ بين شيئين: إذا قادَرْتَ بينهما»[(٣)].

وجاء في المعجم الوسيط مادة (قيس): «قاسَ الشيء بغيره، وعلى

(١) رُتِّبت الأسماء بحسب التسلسل التاريخي. (أُدرِج المجمع في النهاية؛ لتواصُل جهوده واستمرارها).

(٢) لا شكّ في أن مكتبة التصحيح اللغويّ زاخرة بمصنفات حرص أصحابها على أن تظل العربية نقية من شوائب اللحن. وسيكون هذا البحث مقدمة أو حلقة في سلسلة تشتمل على محاولات أخرى تُبرز أثر القياس في عدد آخر من مصنفات التصحيح الجديرة بالتناول ، من القديم والحديث، (إنْ قُدِّر لهذا المطمح أن يرى النور). وهناك أمر آخر تجدر الإشارة إليه، وهو أن المصححين اللغويين الذين تناولت هذه الدراسة أنموذجات من أعمالهم، لم يقتصر استدلالهم على القياس وحده في أحكامهم التي أطلقوها، بل كانت هناك وجوه أخرى لاستدلالهم، ولكن - لضيق المقام - اقتصرت هذه الدراسة على القياس وحده.

(٣) ابن منظور: اللسان، قيس: (١١/ ٣٧٠).

غيره، وإليه قيْساً وقياساً: قدَّره على مثاله... قايَسَ الشيء قياساً، ومقايسة: قدَّره، والشيءَ بكذا وإلى كذا: قدَّره به... واقتاس الشيء بغيره، وعليه: قاسه. والقياس (في اللغة): ردّ الشيء إلى نظيره»(٤).

والقياس - في الاصطلاح - هو: «حمل فرع على أصل بعلَّة، وإجراء حكم الأصل على الفرع»(٥).

نبذة من تاريخ القياس:

ابن أبي إسحاق أول مَنْ مدَّ القياس:

اشتهر ابن أبي إسحاق بالتّوسّع في القياس. قال السيوطي: «وإنَّ ابن أبي إسحاق - على ما قال ابن سلام - أوَّلُ مَنْ بَعَجَ النحو، ومدَّ القياس، وشرح العلل، وكان معه أبو عمرو بن العلاء. وكان ابن أبي إسحاق أشدَّ قياساً، وأبو عمرو أوسع علماً بكلام العرب ولغتها وغريبها. وخير ما يمثّل اتجاه ابن أبي إسحاق جوابه حين سأله يونس: هل يقول أحد: الصّويق، يعني السويق؟ قال: نعم، عمرو بن تميم تقولها. وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو يطرّد وينقاس»(٦).

القياس على الأكثر:

وقال رجل للخليل: «أخبرني عمَّا وضعت مِمَّا سمَّيتَ عربيّةً: أيدخلُ فيه كلام العرب كلّه؟ فقال: لا، فقال: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حُجّةٌ؟ فقال: أحمل على الأكثر، وأسمِّي ما خالفني لغات»(٧). وكذلك

---

(٤) المعجم الوسيط: مادة (قَيَسَ).

(٥) ابن الأنباري: لمع الأدلة في أصول النحو، ص٩٣. وأورد ابن الأنباري تعريفات أخرى متقاربة.

(٦) سعيد الأفغاني: في أصول النحو، ص٧٣.

(٧) سعيد الأفغاني: في أصول النحو، ص٦٢. = نسب الأستاذ الأفغاني - رحمه الله - ذلك =

فعل عيسى بن عمر: «... وضع كتابه على الأكثر (الأشيع)، وبوَّبه وهذَّبه، وسمَّى ما شذَّ عن الأكثر لغات»[٨].

القياس بين البصريّين والكوفيّين:

ومن أبرز الأسباب التي أدّت إلى اتّساع الخلاف النحوي، وانقسام النحاة إلى مدارس أو اتّجاهات، كيفية تطبيق هذا الأصل المهم من أصول النحو. فالبصريّون - كما مرّ على لسان بعض متقدّميهم - يقيسون على الأكثر، ويسمّون ما خالف القياس لغات، والكوفيّون يبنون على النادر والشّاذ. «**يقول الأندلسي في شرح المفصَّل: الكوفيون لو سمعوا بيتاً واحداً في جواز شيء مخالف للأصول لاعتمدوه وجعلوه أصلاً، وبوّبوا عليه، بخلاف البصريين**»[٩].

أركان القياس:

ولابد لكل قياس من **أربعة أركان**:

١ - **أصل**: وهو المَقِيس عليه. ٢ - **وفرع**: و هو المَقِيس. ٣ - **وعِلَّة جامعة أو «الجامع»**: وهي الصّلة بين طرفي القياس: (المقيس عليه، والمقيس). ولا تتحقّق إلا بجملة صفات مشتركة يطلق عليها «الجامع»، وربّما سميت «العلّة»، أو العلّة الجامعة، التي هي أحد أركان القياس. ٤ - **والحكم**: وهو إلحاق المقيس بالمقيس عليه؛ أي: إعطاؤه حكمه[١٠].

= كما نصَّ في كتابه، ونقله الباحث، إلى الخليل. وهذه النسبة عند التحقيق مخالفة للوارد في كتب القدماء من أن ذلك العالم الذي سُئل فأجاب هو أبو عمرو بن العلاء. وما كان ذلك - أرى - إلّا عن سهو؛ لأن الأفغانيّ أحال في ذلك على كتاب أحمد أمين (ضحى الإسلام)، مع أنّ أحمد أمين عزا ذلك إلى أبي عمرو بن العلاء عزواً صريحاً لا لَبس فيه = المجلّة.

(٨) السابق: ص٧٣ .

(٩) السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، ص١٢٩. و سعيد الأفغاني: في أصول النحو، ص١٩٧.

(١٠) السابق: ص٩٣. وينظر: السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، ص٧١. وسعيد الأفغاني: في =

ويوضح أبو البركات بن الأنباري ذلك بالمثال الآتي: «وذلك مثل أن تركّب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسمّ فاعله؛ فتقول: اسم أُسند الفعل إليه، مقدَّماً عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً قياساً على الفاعل. فالأصل هو الفاعل، والفرع ما لم يُسمّ فاعله، والعلّة الجامعة هي الإسناد، والحكم هو الرّفع. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما أُجرِي على الفرع الذي هو ما لم يُسمَّ فاعله بالعلّة الجامعة التي هي الإسناد. وعلى هذا النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو»[(١١)].

ولبعض اللغويين المعاصرين اعتراضات على شيء من صور القياس التي وردت في كتب أصول النحو، ومجمل ما يرونه أنَّ الإيغال في الأقيسة المنطقية يُثقل كاهل المتعلمين.

والقياس بأبسط صوره لا يخلو من الأركان التي نصَّ عليها النحاة، ورآها د. حمودة متكلفة. وما فعله النحاة هو تحليل مراحل الحَمْل أو القياس، فالأركان متحققة ضمناً وإن لم يَنُصَّ عليها الذي يُجري القياس. ولعلّ الذي قاد د. حمودة وكذا د. محمد حسن عبد العزيز إلى التخفف من التحليلات والتعليلات والأحكام النظرية، هو الإكثار منها في بعض مراحل التعليم إلى حدٍّ يكُدُّ المتعلم ويجعله بَرِماً من حشد العلل التي يغرق فيها النص اللغوي الذي هو المُبْتَغَى، فتكون النتيجة إحساس المتلقي بالضيق والصعوبة، فيعزف عن النحو.

= أصول النحو، ص ٩٧. ود.طاهر سليمان حمودة: القياس في الدرس اللغوي (بحث في المنهج)، ص١٠٤. ود. محمد حسن عبد العزيز. القياس في اللغة العربية، ص٢٠-٢١. ود. عفاف حسانين: في أدلة النحو، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص١٤٣. ود.سعيد جاسم الزبيدي: القياس في النحو العربي (نشأته وتطوره)، ص٢٠.

(١١) ابن الأنباري: لمع الأدلة في أصول النحو، ص٩٥، وينظر: السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، ص٧١.

والحق أنَّ لمحاكاة النص الفصيح أو القياس عليه سياقاً أو مجالاً، وإنَّ للتعليل والتحليل مجالاً أو مستوًى آخر. والخلط بينهما ليس صحيحاً، وهو الذي أدَّى إلى ضيق بعضهم بالعلل ومهاجمتها والدعوة إلى حذف الثواني والثوالث منها؛ كما يرى ذلك ابن مضاء القرطبي في ردّه على النحاة، وغيره.

وإذا جعلنا لكل مقام مقالاً - كما يقولون - فلعلّ من المفضّل أن يكون التعلم (في غير المراحل التخصصية العليا) منصبًّا على النص ومحاكاته والقياس على غراره، كما يُفَضَّل التخفّف من العِلَلِ وشرحها، وإذا فعلنا ذلك فقد تنتفي الصعوبة. ويمكن أن يُخَصَّص البحث في العلل والأقيسة المنطقية أو النظرية للمعنيِّين بفلسفة النحو واللغة. فالفكر النحوي - والعلل جزء منه - يمثل ثروة عقلية، تستحق الإعجاب، ويتجلى فيها الإبداع بأبهى صوره. فلا يصحّ أن نهدرها تحت وطأة التيسير أو التسهيل في حقل التعليم.

وبعد هذا المدخل؛ يحسن الانتقال إلى معرفة مواقف بعض مصنفي كتب التصحيح اللغوي - في العصر الحديث - من القياس، ومدى اعتمادهم عليه في آرائهم أو أحكامهم اللغوية.

١ - إبراهيم اليازجي (١٩٠٦)م:

السماع عند اليازجي مقدّم على القياس؛ لأنه يطمح إلى أن يعود أبناء العربية والمعنيّون بها إلى أساليب الفصحاء المشرقة الخالية من شوائب العجمة والهُجْنة والرّكاكة. لذا نجده عزف عن الأخذ بالقياس أو المجاز أو توسعة الدلالة لهذا المقصد النبيل[١٢]. فهو يريد أن تَظَلَّ العربية القدمى

(١٢) إبراهيم اليازجي: لغة الجرائد (المقدمة: ص ١١): قال: «... وما ننويه من صدق الخدمة وإخلاص القصد في تقويم أَوَدِ اللغة، وهو الغرض الذي طالما توخيناه، وسعينا له. ورأينا من تفشّي التحريف واللحن، والصيغ العامية والأعجمية، ما خشينا معه تأصّل =

برُوائها ونقيّ بيانها بعد أن أفْسَدت بعضَ أساليبها العاميات والترجمات السقيمة، والصدودَ عنها، وعدم إيلائها ماهي جديرة به من الاهتمام والرعاية والإقبال، وبذل قصارى الجهد في تعلّمها. ولكنّ عدم الأخذ بالتطور الدلالي بضوابط مناسبة يضيّق اللغة، ويحدّ من مسايرتها مستجدّات العصر. فما كان له وجه من القياس ولا يُخلّ بأصل من أصول اللغة يجدر الأخذ به، ولكن اليازجي تشدّد بمقاييسه، فلم يأخذ بالقياس إلا إذا عززه السماع، وعدم التعويل على القياس فيه تقييد لنمو اللغة وحيويتها.

والأمثلة التي ردّ اليازجي فيها القياس، ولم يعتمده تردّدت في مواضع متعددة من كتابه منها: تخطئة جمع «النادي» على «النوادي»، وهو القياس. قال اليازجي: «ويقولون: قد شاع هذا الخبر في النوادي، يريدون جمع النادي، وهو مع كونه القياس، غير مستعمل. وإنما يقال في جمعه: الأندية، وهو في الأصل، جمع ندي، بمعنى النادي. استغنوا به عن جمع النادي كما استغنوا بالأحاديث الذي هو جمع «الأحدوثة» عن جمع الحديث»[١٣].

ومن العبارات التي كثر ورودها في كتابه مؤكِّدة وقوفه عند السماع: «وليس ذلك من استعمال العرب في شيء»[١٤]، «وكل ذلك خلاف المنقول عن العرب والمسموع عنهم»[١٥].

ويخطّئ قولهم: «ينبغي عليك أن تفعل كذا؛ فيعدونه بـ (على) لظنّهم أنه

= الفساد في اللغة بما يتعذّر اقتلاعه»، العبارة في الأصل: «ما خشينا معه إلى تأصل الفساد...» ولعل «إلى» – هنا – مقحمة لخلل طباعي. ويقول من مقاصده في نشر كتبه: «... إحياء لكثير من ميّت ألفاظ اللغة وتراكيبها التي انقطع عهد الأقلام بها منذ قرون».

(١٣) السابق: ص٣٧ (طبعة مطبعة مطر بمصر، ط١). وطبعة نظير عبود، ص٦٤.

(١٤) إبراهيم اليازجي: لغة الجرائد، ص ٤٤.

(١٥) السابق: الصفحة نفسها.

بمعنى (يجب)، وليس كذلك؛ لأنّه في الأصل مطاوع «بغى» الشيء؛ بمعنى: طلبه؛ فكأنّه قيل: يتطلّب لك. وإن كان لا يجوز أن يُقال: انبغى، وانطلب، بهذا المعنى، ولكنه من الألفاظ التي جرت كذلك على ألسنة العرب، وأُلزمت وجهاً من الاستعمال لا تتعدّاه»، وهو يستعمل عندهم بمعنى: يجوز، ويصلح، ويتيسّر، ولم يُسمع عنهم إلا موصولاً باللام؛ ومنه: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ﴾ [يس: ٤٠]، ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩]»[١٦]. والجدير بالذكر أنّه قَبِلَ تضمين «شَكَرَ» معنى «حَمِدَ»، ولم يُجِزْ تضمين «ينبغي» معنى «يجب»؛ ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم توسّعه في المجاز والتضمين، كما صرّح في مقدمة كتابه «لغة الجرائد».

وتعدية الفعل «أحاط» في قولهم: أحطته علماً بالأمر، أي: أنهيته إليه، وأعلمته به، ولم يستعمل هذا الفعل إلا لازماً، كقولهم: «وأحطت به علماً، لم يُسمَع فيه غير ذلك»[١٧].

ويقترح أن تستعمل **كلمة «التوفير» بدلاً من «الاقتصاد»**؛ لأنَّ الاقتصاد في اللغة بمعنى الاعتدال والتوسّط في الأمر، «فضلاً عن أنَّ الفعل لازم لا يحتمل التعدية». قال اليازجي: «بلى إنَّا لم نجد هذا اللفظ في كلامهم على وجهه الذي نستعمله اليوم، ولكن يمكن ردّه إلى كلامهم من أسهل سبيل، وذلك أنّهم يقولون: شيء وافر؛ أي: تامّ لا ينقص فيه. وقد وفَّره توفيراً، إذا جعله تامًّا...»[١٨].

ونراه هنا يأخذ بغير المسموع، خلافاً لمنهجه القائم على الاعتداد بالمسموع. ويعزّز تخريجه بورود هذا الاستعمال في كتابات بعض المولّدين؛

(١٦) إبراهيم اليازجي: لغة الجرائد، ص ٣٤ – ٣٥.

(١٧) السابق: ص ٣٩.

(١٨) السابق: ص ٤٢.

كالمسعودي، والمَقَّريّ، والبلويّ[١٩]؛ استئناساً وتقريراً للفائدة، كما يقول، ولكن نجده في مواضع أخرى يخطّئ من استأنس بأساليبهم[٢٠].

وأقر استعمال لام التقوية[٢١] في شعر بعض المحدثين **لضرورة الوزن**، على أنَّ من المحدثين من زاد هذه اللام في غير ذلك، ولم تُسمع زيادتها إلا في الشعر لضرورة الوزن كقول الحافظ جمال الدين اليعمري:

واسْتَنْشِقُوا **لهوا** الربيعِ فإنّه نِعْمَ النسيمُ وعنده ألطافُ[٢٢]

ونراه في موضع آخر لا يلتمس للمتأخر ضرورة. قال: «ويقولون: جماعة القُسُس – بضمتين – يريدون القسوس؛ فيحذفون الواو لأنّ الساكن العين لا يُجمع على فُعُل، ولم يمرَّ بنا من مثل هذا إلا قول عبد الرحمن الشيرازي:

لو أنّ ما ذَابَ منه يجمدُ لم يصلحْ لغيرِ العُقودِ **والشُّنُفِ**[٢٣]

يعني الشُّنُوف، فحذف لضرورة الشعر وإن كان المتأخر لا تُعذره ضرورة»[٢٤].

---

(١٩) السابق: ص ٤٣.

(٢٠) ينظر مثلاً: ص ٩٢. وفيها تخطئة للمسعودي.

(٢١) ويقولون: أمكن له أن يفعل كذا، يُعدّونه باللام، وهو متعدٍّ بنفسه. ويرى اليازجي أن ابن بطوطة، وهو في رأيه أول من أدخل هذه اللام، توهّم أنها لام التقوية. ولام التقوية مثلها في قولك: زيدٌ محبٌّ لي وعجبت من ضربك لعمرو، وهذه اللام تزاد بعد الصفة والمصدر لتقوية عملهما كما تقرّر في كتب النحاة، ولا تزاد بعد الفعل لاستغنائه عن التقوية، فلا يقال: أحببت لزيد ولا ضربت لعمرو كما يظهر لك بالبديهة فتنبه. السابق (طبعة نظير عبود، ص٨٣-٨٤).

(٢٢) إبراهيم اليازجي: لغة الجرائد، ص ٨٤-٨٥. طبعة نظير عبود.

(٢٣) البيت من البحر المنسرح. والشَّنْفُ (وبالضم لحن): القُرْطُ الأعلى، أو مِعْلاق في قُوفِ الأذن (أعلاها)، أو ما عُلِّق في أعلاها، وأمَّا ما عُلِّق في أسفلها فقُرْط. والجمع: شنوف. الفيروز آبادي: القاموس المحيط (شَنَفَ).

(٢٤) السابق: مطبعة مطر بمصر، ط١، د.ت ص ٢٢-٢٣.

ومجمل القول: لم يكن اليازجي يعوّل على القياس إلا نادراً؛ لأنه كان معنيًّا بالمسموع وبضرورة المحافظة عليه بدلالاته المنقولة عن الفصحاء.

٢- محمد علي النجار [١٩٦٥م]:

صحّح النجار كثيراً من المسائل اعتماداً على القياس، ومن المسائل التي قال بقياسها: ناقلاً قول السعد في المطوّل، وهو: «قط: اسم فعل بمعنى انْتَهِ. ويُصَدَّرُ كثيراً بالفاء تزييناً للفظ، كأنه جزاء شرط محذوف، أي: إذا كان كذلك فانته عن الآخر». ثم قاسها على فاء الشرط، فرأى أنها لا تتصدّر كما أن الجواب المقرون بالفاء لا يتصدّر، وقاسها على الفاء العاطفة أيضاً، فقال: وهي أيضاً في صورتها فاء العطف، وهي لا بدّ أن يتقدمها المعطوف[٢٥]. وبهذا القياس خَطَّأ تصدُّرها ولم يرتض قياسها على (إنما) أو(خلا) الاستثنائية التي تقدّمت في قول الشاعر:

خلا اللهَ لا أرجو سِواكَ، وإنّما أَعُدُّ عِيالي شعَبةً من عِيالكا

قال: «**فإنّ وجود الفاء - أي: في(فقط) - يُوجِبُ سَبْقَ كلامٍ عليها**»[٢٦].

وقاس النجار مجيء (فَعِيل) - وإن لم يسمع - مما ورد منه (مفعول) في معناه: فصحّ عنده (رجل تعيس)، اعتماداً على ورود (متعوس). قال: وقد جاء في الأساس: «تعسه الله وأتعسه، وهو منحوس ومتعوس، فترى كيف جاء متعوس. وإذا جاء متعوس سَهُلَ مجيء تعيس في معنى متعوس»[٢٧].

وإذا ورد الوصف من فعل ما، فالفعل مقيس وإن لم يُسمع، وهذا مذهب ابن جني المنقول عن أبي علي الفارسيّ القائل: «وإذا ثبت أمر المصدر الذي

(٢٥) محمد علي النجار: لغويات، مجلة الأزهر، القاهرة، ١٩٥٥م، المجلد ٢٦، الجزء (٢٠، ١٩)، ص١١٠٩.

(٢٦) السابق.

(٢٧) السابق: المجلد ٢٨، الجزء ١، ص٨٦.

هو الأصل لم يَتَخَالج شكٌّ في الفعل الذي هو الفرع، قال لي أبو علي بالشام: إذا صحّت الصفة فالفعل في الكفّ. وإذا كان هذا حكم الصفة كان في المصدر أجدر؛ لأنَّ المصدر أشدّ ملابسة للفعل من الصفة..»[٢٨]. وعلى هذا أجاز النجار التعبير الشائع: «علّل لما تقول»[٢٩] – بمعنى بيّن العلّة – والمشهور أنه لم يرد الفعل بهذا المعنى في المعجمات التي بين أيدينا، ولكن ورد في اللسان – بمعنى بيان العلة – استعمال الوصف منه (اسم الفاعل)، جاء فيه: «المعلّل: دافع جابي الخراج بالعِلَل»[٣٠]؛ فمجيء (المعلِّل) بهذا المعنى – كاف **لإجازة استعمال الفعل(علَّل) في التعبير المحدث**. ونراه – هنا – طرد الأصل أو استدلّ عليه (وهو الفعل علّل بدلالة غير مسموعة وهي بيان السبب)، بورود الفرع وهو الوصف (المعلِّل)؛ فقاس الأصل على الفرع. ويرى أيضاً أن نتريث في الحكم على ما خَلَتْ منه المعاجم التي لدينا: فقد يكون في غير ما هو مألوف لدينا»[٣١].

تعاقب التعدية بين الهمزة والتضعيف:

قال النجار بقياس التعدية بالهمزة، والتعدية بالتضعيف، وذهب أيضاً إلى تعاقب هاتين التعديتين؛ فما يُعدَّى بالهمزة تجوز تعديته بالتضعيف، والعكس جائز كذلك. أورد ذلك في مناقشة ما **نقله الزمخشري في (الأساس) من كلام أهل مكّة**: «وسمعتهم يقولون: أَوْرِنِيه، وهو من الوَرْي؛ أي: أَبْرِزْهُ

(٢٨) ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، قدَّم هذه الطبعة د. عبد الحكيم راضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٥، ٢٠١٠م، (١/ ١٢٢).

(٢٩) الذي في القاموس المحيط والمعجم الوسيط (عَلَلَ) وأنَّ الفعل متعدٍّ.

(٣٠) محمد علي النجار: لغويات، مجلة الأزهر، ١٩٥٠م، المجلد٢١، الجزء ٤، ص٣٢٩. وينظر: الفيرز آبادي: القاموس المحيط (عَلَلَ).

(٣١) السابق: المجلد ٢٢، الجزء ٨، ص٧٢٣.

لي»[٣٢]. ويعقّب النجار على ذلك بتسويغه قول العامة في عصرنا: ورِّيني القلم؛ أي: أبرزه لي. قال النجار: «وإذا ساغ للزمخشري أن يسوّغ ما سمعه، فلنا أن نسوّغ ما نسمعه في عصرنا في هذا المعنى، وهو: ورِّيني القلم؛ أي: أبرزه لي. ولا فرق بين الاستعمالين إلا أن في الأول التعدية بالهمزة، وفي الثاني التعدية بالتضعيف، و التعديتان تتعاقبان وتتواردان»[٣٣]. والنجار - كما علمنا - يسعى جاهداً في إطار التسهيل الذي اختاره، إلى ردّ بعض العبارات العاميّة إلى أصول فصيحة، مضيّقاً بذلك المسافة بين العامية والفصحى، وهو منهج ارتضاه، وجعله إحدى غاياته في بحوثه ودراساته.

وقال بقياسية التعدية بالهمزة، فأجاز قولهم: **عمل مُرْبِكٌ**، وإن لم يسمع (أربك)[٣٤]، ولكنه ردَّ التعدية بالهمزة في قولهم: **أعاقني الأمر**، لأنه لم يرد الفعل (عاق) مزيداً بالهمزة (أعاق)[٣٥].

الاستئناس بالنظير الشاذ في بعض الأقيسة:

جاء في مناقشة جمع (حياة) على (حيوات) أو (حييات)، قوله: «وقد علمت أن إبدال الياء واواً في (الحيوان) عند الخليل وسيبويه شاذ لا ينقاس. ولقائل أَنْ يقول: إن الشذوذ يؤنس بالشذوذ، فالشذوذ في (الحيوان) يقرِّب الشذوذ في (الحيوات)»[٣٦].

وأخيراً، يمكن أن يقال: إن النجار متوسّع في القياس؛ لأن منهجه في

(٣٢) محمد علي النجار: لغويات، مجلة الأزهر، القاهرة، ١٩٥٤م، المجلد ٢٦، الجزء (١٨، ١٧)، ص١٠١٠.

(٣٣) السابق.

(٣٤) السابق: المجلد ١٧، الجزء ١، ص٢٦.

(٣٥) السابق: المجلد ٢٧، الجزء ٣، ص٢٧٣.

(٣٦) السابق: المجلد ٢٢، الجزء ٢، ص١٢٥.

التصويب اللغوي قائم على التيسير. فكلما وجد لعبارة شائعة تخريجاً مناسباً سوّغها. ولاشك في أنّ القياس من أغنى الموارد للتخريج والتسويغ.

٣- محمد العدناني (١٩٨١)م:

صرَّح العدناني بميله إلى القياس بل بحبّه له (على حَدٍّ تعبيره). تجلّى ذلك في **مسألة مؤنث كلمة «إنسان»**. فكثير من اللغويين لم يقبل «إنسانة» وعدَّها عامِّيَّة. ولكن صاحب التاج قال: إنها لغة استعملها العرب قليلاً. فأَتْبَعَ العدناني ذلك قائلاً: «وأنا من رأي صاحب التاج، من حيث جواز استعمال كلمة إنسانة؛ لأنني أحبّ القياس، ولا أميل إلى الشذوذ»[٣٧].

وقدَّم محمد العدناني القياس - في بعض المواضع - على السماع. فهو يردُّ بعض لغات العرب، ككسر حرف المضارعة، ورفع الأسماء الخمسة بالألف، ويفضّل الرجوع إلى **القياس والعقل**؛ كما يستنكر بعض ما جاء في الشعر الجاهلي أو الإسلامي مخالفاً القياس والقواعد النحوية، كإجراء **الأسماء الخمسة والمثنى** مجرى الاسم المقصور كما جاء في قول أبي النجم العِجْلِيّ:

إنَّ أباهـــا وأبـــا أباهـــا قد بلغا في المجد غايتاها[٣٨]

وعندما يتسع الخلاف بين أئمة اللغة أو النحو والصرف، يحكّم العقل والمنطق، على أنه يشترط لما اختاره أن يوافق أحد المجامع اللغوية على ما ذهب إليه أو اقترحه[٣٩].

وأكثر اللغويين على أنَّ «**الأَلْفَ**» عدد مذكّر، تقول: هذا ألف. ولكن سَرَدَ العدناني أمثلة جاء الأَلْفُ فيها مؤنثاً؛ كقولهم: قبضتُ ألفاً تامّة[٤٠]؛

(٣٧) محمد العدناني: معجم الأخطاء الشائعة، ص ٣٠.

(٣٨) السابق: ص٨، ٩.

(٣٩) السابق: ص٦.

(٤٠) السابق: ص ٢٦.

فخطَّأ هذا القول، والصواب عنده: قبضت ألفاً تامًّا، وهو متابع الحريري في ذلك. ولكنه بعد الانتهاء من مناقشة الأدلة أجاز تأنيث الأَلْف؛ بناء على ما نقله عن الحريري في جواز تأنيث المذكر وتذكير المؤنث حملاً على المعنى. قال الحريري في درّة الغوّاص:

فإنَّ كِلاباً هذهِ عشْرُ أَبْطُنٍ وأنتَ بريءٌ مِنْ قبائِلِها الْعَشْرِ

فإنَّه عنى بـ«البطن» القبيلة، فأنَّثه على معنى تأنيثها، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] فأنَّثَ «المِثْلَ»، وهو مذكّر، لمّا كان بمعنى الحسنة(٤١). ونظير تأنيثهم «البطن»، وهو مذكَّر، تأنيثهم الأَلْف في العدد، وهو مذكّر. ونقل العدناني قولهم: هذه ألف درهم. وخرَّج التأنيث - هنا - على المعنى؛ فقال: «لا يشهد ذلك بتأنيث الأَلْف؛ لأنَّ الإشارة وقعت على الدرهم، فكان تقدير الكلام: هذه الدراهم أَلْفٌ». وهو متابع في ذلك جماعة من النحويين، منهم ابن السكِّيت والفرّاء والزجّاج. وبعد أن نقل ما قاله ابن منظور والأزهري والزمخشري والمعجم الكبير (لمجمع اللغة العربية في القاهرة)، لخَّص المسألة بقوله: «فمن هذا كلّه نرى أنَّ الألف مذكّر، ويجوز تأنيثه على أنه جمع، أو صفة لموصوف مؤنث أو لجمع تكسير محذوفين، ورأيي أنَّ التذكير أسلم عاقبة»(٤٢).

ومن مناقشة العدناني هذه، نخلص إلى القول: إنه كان يميل إلى القياس بقدر ما تمكّنه الأدلة، فإذا نصر بعضُ الأدلة القياسية رأيَه أخذ بذلك. غير أنه لم يرجِّح القياس - هنا - على السماع؛ لأنَّ النقول التي أوردها تضافرت على تغليب المسموع، فتبع ذلك. لذا رأيناه يُعَنْوِنُ هذه المادة في كتابه:

(٤١) الحريري: درّة الغوَّاص (تحقيق بشَّار بكّور)، ص ١٥٧.

(٤٢) محمد العدناني: معجم الأخطاء الشائعة (ط١)، ص ٢٦- ٢٧.

«معجم الأخطاء الشائعة»، هكذا: «هذا ألف أو هذه ألف» فلم يخطِّئ التأنيث، ولكنه اختار التذكير.

٤- صلاح الدين الزعبلاوي (٢٠٠١م):

يعرّف الزعبلاوي القياس بقوله: «**ويقصد بالقياس**: ما أطبقت أقوال كثرة الأئمة على جواز إلحاقه بقاعدة عامة أو صياغتِهِ على مثال معلوم بنتيجة استقراء كلام العرب، وحَمْلِ بعضه على بعض»[٤٣].

وهو يُغْرِي بالأخذ بالقياس ويُرْهِفُ عزائم الكتاب والمحققين للتوسّع فيه، قال: «ونحن أحوج ما نكون إلى تثبيت أكثر المباني على دعائم القياس ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً»[٤٤] على أن يكون ذلك قائماً على ما أطبقت عليه أقوال أكثر أئمة اللغة[٤٥]. وينكر دعوى من ذهب إلى أن يعضد القياس سماع؛ ليغدو سائغاً مقبولاً، وينعت هذا المذهب بالغرابة إذ يقول: «... من المحققين من يعاف الأخذ ببعض القياس السائد المنقول حتى يؤنسه سماع عن العرب، وهو غريب...»[٤٦]. ويستدل على ما ذهب إليه برأي لابن جني مجمله أنّ السماع ليس شرطاً في صحة القياس؛ إذ لو كان الأمر كذلك ما جدوى القياس في هذه الحالة؟ فالسماع - وحده - ينهض مسوّغاً ودليلاً، ولو احتاج القياس إلى سماع ليغدو صحيحاً: «لكان القوم - يريد العرب الفصحاء - قد جاؤوا.. بجميع المواضي والمضارعات وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الأزمنة والأمكنة والآحاد والثنائي والجموع والتكابير والتصاغير»[٤٧].

---

(٤٣) الزعبلاوي: أخطاؤنا في الصحف والدواوين، ص٢٤.

(٤٤) السابق: الصفحة نفسها.

(٤٥) السابق: ص١٤.

(٤٦) ابن جني: الخصائص (٢/ ٤٤)، والزعبلاوي: أخطاؤنا في الصحف والدواوين، ص٢٤.

(٤٧) السابق: الصفحة نفسها.

وصرّح الزعبلاوي بأن ما اقترحه من تصحيحات لغوية مستندة إلى القياس تَرَكَ القولَ الفصل فيه للمجامع اللغوية(٤٨).

دعوته إلى التنمية اللغوية وفتح باب الاجتهاد اللغوي:

لم يعارض الزعبلاوي طرائق التنمية اللغوية، بل نراه يحثّ على التوسّع فيها واطّرادها، على أن تكون قائمة على أسس يلتزمها الكتاب ولا يخرجون عنها، قال: «نحن لا نمنع من الوضع والتوليد والاشتقاق والقياس والتجوز والاقتباس... ولكننا نعلّق المُضِيّ في كلّ ذلك على اعتماد أصول مرسومة يراعيها الكتاب...»(٤٩). ولم يقل الزعبلاوي بإيصاد باب الاجتهاد اللغوي، بل دعا إلى إعادة النظر في أقيسة اللغة وموازينها، في ضوء الحاجة التي يقتضيها البحث العلمي ومستجدات العصر ومستحدثاته، ورأى أن توضع لهذا الاجتهاد ضوابط؛ لكيلا يؤدي إلى العبث في اللغة وإشاعة الخلل في قواعدها. تجلّى ذلك في قوله: «فإذا كان البحث العلمي يقف مما حُدَّت به موازين اللغة وأقيستها على أنه في حاجة إلى دراسة وتمحيص، فنحن لا ندفع ذلك ولا نعافه، بل ندعو إليه ونُغْرِي به... على أن يوضع الكلام وضعاً صحيح التحديد والشمول»(٥٠).

وختاماً يمكن أن يقال: إن الزعبلاوي يميل إلى التوسع في القياس لمسايرة مستجدات الحياة وتطوراتها وللنظر فيما يشيع على أقلام الأدباء المرموقين وألسنتهم، ويقترح أن يكون كل قياس اجتهادي مقيداً بقرار من مجمع لغوي أو من مجامع لغوية عربية.

(٤٨) السابق: ص١٥-١٦.

(٤٩) السابق: ص١٦.

(٥٠) السابق: ص١٧.

ودعا الزعبلاوي في ضوء ما جاء في مفهوم القياس عنده، إلى فتح باب الاجتهاد اللغوي بضوابط معتمدة تحافظ على أقيسة اللغة وأصولها، كما صرَّح بضرورة اطراد التنمية اللغوية من خلال روافدها المتعددة؛ كالارتجال، والاشتقاق، والقياس، والتجوّز، والاقتباس... ويرى أنَّ للكتَّاب أثراً مهمًّا في ذلك كله، على أن ترعى المجامع اللغوية جهود المجتهدين في اللغة.

٥- د. إميل يعقوب:

قبل البدء بسرد أمثلة من القياس عند د. إميل، يحسن أن نقف عند مفهوم القياس وضوابطه عنده. يورد د. إميل أقوالاً متعددة تنصر القياس: منها لعباس أبي السعود، ولعباس حسن: «فتقول - مثلاً - إنَّ كلمة (وزن) تجمع قياساً على (أوزان) و(وُزون)، فتستعمل الكلمة (وُزون) ولو كانت غير مسموعة عن (العرب)، وذلك لأنَّ الوِزان (فُعول) قياسيّ في جَمْع كل اسم على وزن (فَعْل)[٥١]. فاللفظ المقيس يكون صحيحاً فصيحاً ولو كان غير مسموع، ولا يصح رفضه، ولا الحكم عليه بالضعف اللغوي، أو بشيء يعيبه من ناحية صياغته، أو وزنه، أو فصاحته»[٥٢].

وينقل قول **ابن فارس في القياس**: «ليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه، لأنَّ في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها»[٥٣]. ويمّهد له معلقاً عليه بقوله: «وقد وقف ابن فارس موقفاً متزمِّتاً

(٥١) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة (ص٣٦)، وما أورده في المتن عزاه إلى عباس أبي السعود (الفيصل في ألوان الجموع، ص٦٥).

(٥٢) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة (ص٣٦)، وما أورده في المتن عزاه إلى عباس حسن (النحو الوافي: ٤/ ٦٣٣).

(٥٣) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ص٣٦، وما أورده في المتن نسبه إلى ابن فارس (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص٦٩).

من القياس». ثم ينقل قولاً لمصطفى الغلاييني يدعو فيه إلى الأخذ بالقياس المبني على سنن العرب في كلامهم، وتجدر الإشارة - هنا - إلى ضرورة التفريق بين نوعين من القياس، هما: ١- القياس الاستقرائي بأركانه الأربعة المعروفة (مقيس عليه، ومقيس، وعلة جامعة، وحكم) وهذا القياس هو المتَّبَع في النحو والصرف ٢- والقياس اللغوي. وأغلب الظنّ أنَّ ابن فارس يقصد بكلامه السابق القياس اللغوي لا القياس الاستقرائي النحوي.

فابن الأنباري الذي يقرّ القياس الاستقرائي النحوي، ينكر القياس في المجال اللغوي، إذ يقول: «أَلَا ترى أنَّ اللغة لمّا وُضِعت وضعاً نقليًّا لا عقليًّا لم يَجُز إجراء القياس فيها، واقتُصِرَ فيها على ما ورد بالنقل، ألا ترى أنَّ القارورة إنما سُمِّيت قارورة لاستقرار الشيء فيها، ولا يسمّى كلّ ما يستقرّ قارورة، وكذا سُمِّيت الدار داراً لاستدارتها، ولا يسمّى كلّ شيء مستدير داراً فلو قلنا: إنَّ النحو ثبت نقلاً لا قياساً وعقلاً، لأدى ذلك إلى رفع الفرق بين اللغة والنحو، وإلى التسوية بين المقيس والمنقول، وذلك مخالف للمعقول»[٥٤]. وهذا معنى قول الأصوليين: «لا مجال للعقل في اللغات» أو «لا قياس في اللغات»[٥٥].

وحاول قليل من علماء الأصول إثبات اللغة بالقياس، ولكنّ جمهورهم لم يقرّ ذلك. فاللغة - عندهم - لا تثبت بالقياس. كما حاول بعض المحدثين كأحمد أمين أن يفعل ذلك.

وحاول د. إبراهيم أنيس[٥٦] أنْ يُجيز اللغة بالقياس، لإغنائها ورَفْدها

(٥٤) ابن الأنباري: لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ص٩٩-١٠٠.

(٥٥) د.طاهر سليمان حمودة: القياس في الدرس اللغوي (بحث في المنهج)، ص١٤٧.

(٥٦) حاول د. إبراهيم أنيس الاستفادة من هذا القياس - يريد: القياس اللغوي - في تعميم =

بالألفاظ والمصطلحات التي تلبي مطالب الحضارة ومستجداتها، ولكن لم يَلْقَ هذا الاتجاه رواجاً. ومن الاعتراضات التي وُجِّهت إليه: «أنَّ المعنى في القياس اللغوي غير مطَّرِد، فلو قلنا: إنّ الخمر معناها المخامرة أو التخمير لوجب عند مثبتي القياس إطلاق اسم الخمر على كل ما يُخمِّر العقل، ومع ذلك (فالبنج) لا يُسمّى خمراً مع كونه مُخَمِّراً، وهم إنْ أجازوا ذلك وجب أنْ يسمُّوا الدار قارورة، لمشاركتها القارورة في معناها، وهو أنَّ الأشياء تستقرّ فيها، وهذا لم يحدث»(٥٧). وأوجز الدكتور طاهر سليمان حمودة القول في مسألة القياس اللغوي بالعبارة الآتية: «وهكذا يتبيّن لنا تأكيد الأصوليين واللغويين عُرْفِيَّة الصّلة بين اللّفظ ومدلوله، وإنكارهم إثبات المدلول للفظ عن طريق القياس، لأنَّ ألفاظ اللغة تثبت معانيها نقلاً، ولا مجال للعقل في إثباتها، وهو الاتجاه السائد عند القدماء والمحدثين»(٥٨).

وبعد أن أيَّد [د. إميل يعقوب] القياس بأقوال العلماء، احترز من هذا التأييد، فلم يجارِ اللغويين المخطِّئين الذين بالغوا في الاعتداد بالقياس إلى

= المعنى بعد أن كان خاصًّا، قياساً على ما فعل العرب من تعميم اسم الخمر على كل مُسكِر، وتعميم اسم السارق ليشمل نابش القبور. والحقيقة أنَّ هذا القول يحتاج إلى نظر؛ لأنَّ العرب لم تعمّم اسم الخمر على كل مُسكِر، بعد أن كان اسم الخمر مقصوراً على عصير العنب، لم يحدث ذلك منهم عن طريق القياس، كما لم يطلق اسم السارق على نابش القبور عن طريق هذا القياس؛ لأنَّنا لو أثبتنا أنَّ العرب الذين يُحتج بهم فعلوا ذلك، لكان ذلك ثابتاً بالنص لا بالقياس، وإنما الذي فعل ذلك هو بعض علماء الأصول الذين أرادوا إثبات التسمية الجديدة عن طريق القياس. وقد أنكر عليهم ذلك المحققون. ينظر: د. طاهر سليمان حمودة، القياس في الدرس اللغوي (بحث في المنهج)، ص١٥٠ - ١٥١.

(٥٧) السابق: ص١٥٠.

(٥٨) السابق: ص١٥٢.

حدٍّ مُفرط، فجعلوا ما خالف القياس خطأ، وأنَّ ما وافقه صواب، وأنَّ ذلك مبدأ يطبَّق على أبناء هذا العصر كما يُطبّق على أبناء عصر الاحتجاج، وأولهم عرب الجاهلية(٥٩). فيردّ على هؤلاء برأي لمصطفى الغلاييني ذهب فيه إلى أنَّ العرب كانوا يعدّون الكلمة مخالفة للفصاحة إذا كانت شاذّة في القياس والاستعمال معاً. أمَّا إن شذّت في القياس دون السماع، فلم يقل أحد من العلماء بعدم فصاحتها، و إلاّ كان كثير من الكلام غير فصيح(٦٠).

ثم قال د. إميل: «ولم يكن خلاف بين علماء اللغة وأئمتها في فصاحة المطَّرِد في الاستعمال، الشاذ في القياس، لأنَّ أحداً لا ينكر أنه هو اللغة الفصيحة... وقد أحسن ابن جني إذ لم يخطِّئ إلا ما شذَّ في القياس والسماع معاً»(٦١).

ويرى أنه لا يجوز تخطئة كل ما جاز قياساً، لذا ردّ تخطئة جمع (بائس) على (بؤساء)، لأنَّ (فعلاء) يطرّد في جمع (فاعل)، كما ردَّ تخطئة جمع (بحث) على (أبحاث)؛ لأن الوِزان (فَعْل) يجمع جمعاً قياسيًّا على (أفعال)(٦٢)، كما صوّب جمع (زهرة) على (زهور)؛ لأنَّ الوِزان (فُعول) يطرد في كل اسم على وزن (فَعْل)، نحو: شمس شموس، كعب كعوب، فأس فؤوس؛ ولأنَّ جمع (زهرة) على (زهور) مسموع أيضاً، إذ ورد في المصباح المنير والتاج(٦٣).

ورأى د. إميل أَلّا يُتوقَّف عند قياس الأقدمين، بل يفضَّل التوسع في

(٥٩) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ص٣٧. (وعزا هذا الرأي إلى إبراهيم المنذر: كتاب المنذر، مطبعة الاجتهاد، بيروت، ط٣، ١٩٢٧ م، ص٥). لم أجده في كتاب المنذر، مطبعة دارالسلام، بيروت ١٩٢٧.

(٦٠) السابق: ص٣٧. (وينظر: مصطفى الغلاييني: نظرات في اللغة والأدب، ص٣٨).

(٦١) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ص٣٧.

(٦٢) السابق: ص٤٧.

(٦٣) السابق: ١٥٦. ورد ذلك في عبارة المصنِّفَينِ في شرح بعض الألفاظ، ولم يرد في مادة (زهر). = المجلّة.

القياس: «وقد أحسن مجمع اللغة العربية صنعاً عندما فتح باب القياس»[٦٤].
ثم قال: «لكن إجازة القياس يجب ألا تؤدي إلى المبالغة في فتح بابه، أو إلى تفضيله على السماع»[٦٥]، فمن اللغة «ما لا يؤخذ إلا بالسماع، ولا يُلتفت فيه إلى القياس، وهو الباب الأكثر؛ نحو قولهم: رجل وحجر، فهذا مما لا يُقْدَم عليه بقياس، بل يُرجع فيه إلى السماع»[٦٦].

احتجاجه برأي الكوفيين:

واستند د. إميل يعقوب إلى رأي الكوفيين في جواز إدخال (أل) التعريف على المضاف والمضاف إليه في مبحث العدد؛ نحو: اشتريت الثلاثةَ الأثوابِ[٦٧].

وخلاصة القول: إنَّ د. إميل يعقوب يدعو إلى التوسُّع في القياس في ضوء ضوابط تحفظ للغة أصولها، واستساغ القياس على أمثلة شاذة مسموعة في باب النسب؛ لتخريج أمثلة شائعة نظيرة لها.

ودعا إلى الأخذ بالمولَّد والمحدَث، لإغناء العربية ورَفْدها بالمعاني المستجدة الشائعة. ولكن قيَّد ذلك بقرار لمجمع لغوي عربي، وبشيوع اللفظ أو المعنى في الكتابة.

واستند د. إميل يعقوب في بعض اجتهاداته إلى آراء الكوفيين إغناء وتوسعة للغة، ورفعاً للحرج عن أقلام كثيرين من أبناء العربية وألسنتهم. واستحسن توسع مجمع اللغة العربية في القياس وطَرْدِهِ في مسائل كثيرة.

---

(٦٤) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ص٤٧.
(٦٥) السابق: ص٤٨.
(٦٦) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة: ص٤٨. ويشير د. إميل إلى أنَّ هذا هو كلام ابن جني في المنصف (١/ ٣).
(٦٧) د. إميل يعقوب: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ص١٠١.

٦ - مجمع اللغة العربية في القاهرة[٦٨]:

كان **للقياس أثر واسع في القرارات المجمعية**؛ فلا يكاد يخلو قرار منها من القياس بمفهومه الاصطلاحي، أو من دليل يمتّ إلى القياس بسبب. فمن القرارات المجمعية المتصلة بالقياس: «تكملة فروع مادة لغوية لم تُذْكر بقيتها»، وسنقتبس من هذا القرار؛ لطوله الحالة الأولى منه؛ ففيها توضيح لبعض وجوه القياس[٦٩]. جاء في القرار: إذا لم تُذْكر من مادة لغوية في المعجمات ونحوها إلا بعض ألفاظها؛ كالمصدر أو الفعل أو أحد المشتقات الأخرى، فلذلك حالتان:

الأولى: أن تكون المادة غير ثلاثية الحروف، وحينئذ يجوز لنا أن نصوغ منها ما لم يُذْكر، على حسب قياس كل باب من أبواب مزيد الثلاثي، وباب الرباعي وملحقه ومزيده... إلخ.

ولتوضيح هذه الحالة نسوق مثالاً يبيّن استكمال أوزان الأفعال المزيدة التي لم تُسمَع، قياساً على نظائرها من أوزان الأفعال المسموعة. والمثال مأخوذ من كتاب «في أصول النحو»، لسعيد الأفغاني؛ حيث يقول: «فإذا عارَضْنا ما وجدنا من هذه الأفعال - يريد مشتقّات الفعل (شقّ) التي أوردها اللِّسان والتَّاج - بالأوزان التي جمعها الصرفيون للفعل، وجدنا هذه المعاجم سكتت عن الصيغ الآتية: من مزيد الثلاثي: اِشْقَقَّ، اِشْقاقَّ، اِشْقَوَّقَ، اِشْقَوْقَقَ. ومن مزيد الرباعي: تَشَقْشَقَ، اِشْقَقَقَّ، اِشْقَنْقَقَ...»[٧٠]. ويتابع الأفغاني قوله: «وبعد، فالاعتدال أن

(٦٨) إن دراسة موقف مجمع اللغة العربية من القياس أمر متسع، لا يستوعبه بحث، بل يحتاج إلى بحوث، وما ورد منه - في هذا البحث - لا يتجاوز كونه قطوفاً أو إشارات سريعة، ستعقبها - إن قُدِّر ذلك - محاولات لتجلية القياس المجمعي بشيء من التفصيل أو الاستفاضة.

(٦٩) إذ يضيق المقام عن سرد تفصيلات الحالة الثانية. للاطلاع على تفصيلات القرار يُنظر: مجمع اللغة العربية في القاهرة: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً، ص١٤-١٥.

(٧٠) سعيد الأفغاني: في أصول النحو، ط٢، ص١٤٧.

نشتق ما نحتاج إليه اليوم، على أوزان العرب وأساليبها في تشقيق الصيغ دلالة على تنويع المعاني... في مزيدات الأفعال وصيغ الأسماء. وقد خطا مجمع اللغة العربية خُطًا مباركة في طرده القياس، في المصادر والصفات...»[٧١].

والمعروف أنه لا يلزم أن يكون لكلّ فعل مجرّد كلّ الأوزان المزيدة، ولا يلزم أيضاً أن يُستعمل لكلّ مزيد مجرّد، ولا فيما استعمل فيه بعض المزيدات أن يُستعمل فيه بعضها الآخر. بل المدار في كلّ ذلك على السّماع...[٧٢]. فهذا التضييق أو الحَظْر[٧٣] – كما يقول الأستاذ سعيد الأفغاني – لا يلائم طبيعة اللغة المعروفة بغناها ومرونتها وخِصْبها. فهذه الإمكانات اللغوية الكامنة المعطّلة، بحاجة إلى من يُطْلِقُها من عِقالها بضوابط مناسبة لتلبية مطالب العصر المستجدّة: «فنطرد من قواعد – الاشتقاق – ما كان غير مطَّرِد، ونُكْمِل المواد الناقصة في المعاجم، ونشتقّ من الأعيان وغيرها كل ما تدعو إليه حاجة...»[٧٤].

واستجابة لآراء كثير من العلماء والباحثين، واعتماداً على دراسات وبحوث متصلة بالتنمية اللغوية توسّع مجمع اللغة العربية القاهري في القياس، فحظي هذا الأصل أو المنبع بقرارات مجمعية كثيرة، يضيق المجال عن استعراضها هنا. ومن أمثلتها:

١- قياس المطاوعة من فَعْلَلَ وما أُلحِقَ به، وهو تَفَعْلَلَ، نحو: دَحْرَجْتُه فتَدَحْرَج.

٢- قياس تعدية الفعل الثلاثي اللازم بالهمزة.

---

(٧١) السابق: ص ١٤٩.

(٧٢) ابن يعيش: شرح المفصَّل (تحقيق د. إميل يعقوب)، (٤/ ٤٣٠). وينظر حفني ناصيف وآخرون: كتاب قواعد اللغة العربية، ص ٧.

(٧٣) سعيد الأفغاني: في أصول النحو، ط٢، ص ١٤٨.

(٧٤) السابق: ص ١٥٠.

٣- قياس المطاوعة لفعّل المضعّف العين، وهو: تَفَعَّلَ.

٤- قياس استفعل لإفادة الطلب أو الصيرورة.

٥- قياس صنع مصدر من كلمة بزيادة ياء مشدّدة وتاء، وهو المصدر الصناعي.

٦- قياس صوغ مصدر على فُعَال، من الفعل اللازم المفتوح العين للدلالة على المرض.

٧- قياس صوغ مصدر على وزن فَعَلان، للفعل اللازم المفتوح العين، إذا دلّ على تقلّب أو اضطراب.

٨- قياس صوغ مصدر على وزن فِعالة، من جميع أبواب الثلاثي؛ للدلالة على الحرفة أو شِبْهِها.

٩- قياس صوغ اسم على وزن مِفْعل ومِفْعال ومِفْعلة، من الفعل الثلاثي للدلالة على الآلة التي يُعالَج بها الشيء، ويُضاف إلى هذه الصيغ الثلاث: فعَّالة؛ كخرَّاطة وسمَّاعة...

١٠- قياس صوغ مَفْعلة من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول، للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان، سواء أكانت من الحيوان، أم من النبات، أم من الجماد؛ كمَبْطَخَة ومَأْسَدَة.

١١- قياس صوغ فعَّال للمبالغة، من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدّي(٧٥).

ولعلّ من المفيد أن نقف عند أبرز وجوه الاستدلال لأقيسة القرارات المجمعية، من خلال استقراء طائفة من قرارات المجمع، فكثيراً ما كان يتوهّج القياس بين الأدلة، أو يبدو تاجاً لها. وإنّ ذِكْرَ بعض الملحوظات أو

(٧٥) المعجم الوسيط: مقدمة الطبعة الأولى، ص ١٣-١٤.

المقترحات لا يقدح في هرم القياس الشامخ، ولا ينال منه، بل يمكن أن يساعد على صَقْلِ أنماطه. فلعلّ النظر في هذه الملحوظات والإفادة منها لا يخلو من رَفْد لأدلة القياس وإغناء لها. ومن أوجه الاستدلال - التي فيها نظر - لأقيسة القرارات المجمعية:

١-البناء على القليل والأقل فصاحة:

من القرارات المجمعية المبنية على شواهد قليلة أو على الأقل فصاحة، القرار الآتي: «يجوز أن تلحق تاء التأنيث صيغة فعول بمعنى فاعل؛ لما ذكره سيبويه من أن ذلك جاء في شيء منه، وما ذكره ابن مالك في التسهيل من أنَّ امتناع **التاء هو الغالب**، وما ذكره السيوطي في الهمع من أنَّ **الغالب** ألّا تلحق التاء هذه، وما ذكره الرضي من قوله: «ومِمَّا لا يلحقه[٧٦] تاء التأنيث **غالباً**، مع كونه صفة فيستوي فيه المذكر والمؤنث: فعولٌ... وعلى هذا يجري على تلك الصيغة - بعد جواز تأنيثها بالتاء - ما يجري على غيرها من الصفات التي يفرّق بينها وبين مذكّرها بالتاء، فتجمع جمع تصحيح للمذكر والمؤنث»[٧٧]. فيقال: غيور، غيورة، غيورون، غيورات، صبور، صبورة، صبورون، صبورات. وغير خاف هنا، أن القرار بني على أمثلة قليلة (أو غير غالبة)، كما صرَّح بذلك العلماء الذين ذُكروا. والدافع وراء ذلك هو تلبية حاجة الذيوع وكثرة الاستعمال.

وأجاز المجمع إلحاق تاء التأنيث بمِفْعِيل ومِفْعال ومِفْعل صفة لمؤنث، سواء ذكر الموصوف أم لم يذكر، مثل: مِسْكين، ومِسْكينة،

---

(٧٦) في الأصل: «يلحق». ولعل سهواً مطبعيًّا وقع. فالسياق يقتضي زيادة «لا»، فتصبح العبارة: «ومِمَّا لا يلحقه تاء التأنيث...».

(٧٧) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً (١٩٣٤-١٩٨٤م)، ص١٣١.

ومِعْطار، ومِعْطارة[٧٨]. واستدلّ صاحب المذكرة التي بنى عليها المجمع قراره بأدلة منها: أنَّ الأصل في الصفات أن تلحقها علامة التأنيث، وأنّ سقوط هذه التاء في وصف المؤنث على هذه الصيغ يعدّه أكثر النحاة جارياً على الغالب، ويعدون مجيء التاء على غير الغالب، أو القليل[٧٩]. وتقول المذكرة: «ولا حرج أبداً من استعمال غير الغالب أو القليل»[٨٠]. فهنا تصريح بالأخذ بالقليل وغير الغالب.

وأجاز المجمع **استعمال «سواء» مع «أم» ومع «أو» بالهمزة وبغيرها**. جاء في القرار: «والأكثر في الفصيح استعمال الهمزة وأم في أسلوب (سواء)»[٨١]. وغير خاف هنا إجازة الأخذ بالقليل والأقل فصاحة.

٢- البناء على الوجه الضعيف:

وفي صيغة (فَعْلُون) بنى المجمع قراره على وجه ضعيف ليس له شاهد يعضده. جاء في القرار المتعلّق بهذه الصيغة: وعنوانه «صيغة (فَعْلون)، وكونها عربية، وإعرابها»: «ما كان من الأعلام منتهياً بواو ونون زائدتين، نحو ميسون وحمدون وخلدون، له أمثلته منذ أقدم العصور العربية، فصيغته عربية، وعليها صِيغَ ما ورد من أعلام أهل المغرب».

وهو **يعرب إعراب المفردات بالحركات على النون مع التنوين ومع لزوم الواو**[٨٢] - فيقال في **(حمدون) علماً**: هذا حمدونٌ، وأكرمت حمدوناً، وعطفت

(٧٨) السابق: ص١٣٢.

(٧٩) السابق: (ينظر: الهامش).

(٨٠) السابق: (ينظر: الهامش).

(٨١) السابق: ص١٠١.

(٨٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: كتاب في أصول اللغة (١/ ١١٩).

على حمدونٍ؛ فإن كان علماً لمؤنث، منع من الصرف للعلمية والتأنيث، ويأخذ هذا الحكم ما كان من الأعلام منتهياً بياء ونون زائدتين(٨٣).

والذي يستدعي التوقف في هذا القرار، أنه بُنِي على وجه ضعيف. فالمذكّرة التي تقدم بها عطية الصوالحي تشتمل على خمسة مذاهب لإعراب صيغة فعلون. لعلّ أشهرها المذهب الثالث، وهو لزوم الواو والإعراب على النون غير منونة للعلمية وشبه العجمة؛ فيقال في (حمدون) علماً: هذا حمدونُ، وأكرمت حمدونَ، وعطفت على حمدونَ، من غير تنوين تشبيهاً له بهارون في لزوم الواو والإعراب على النون غير منوّنة. قالت المذكرة في وصف المذهب الذي اعتمده قرار المجمع: «... ولم أعثر على شاهد لهذا المذهب غير بيت (يزيد)(٨٤) وقد جرَّحه أبو علي،

(٨٣) السابق: (١/ ١١٣).

(٨٤) يريد: قول يزيد بن معاوية متغزّلاً:

ولها بالماطرونِ إذا أكلَ النّملُ الذي جَمَعَا
خِلْقةٌ حتّى إذا ارْتَبَعَتْ سكنتْ من جِلِّقٍ بِيَعا

(الخزانة: ٢/ ٢٧٨)

والماطرون: بستان بظاهر دمشق. أكل النّمل الذي جمعا: كناية عن انقضاء الشتاء ومجيء الربيع؛ لأن النمل يأكل في الشتاء ما ادّخره في الصيف، ويقوّي هذا المعنى ما جاء في البيت الثاني: إذا ارتبعت؛ أي: دخلت في الربيع. والبيع: الكنائس، مفردها: بِيعة. وجِلِّق: دمشق.

وجاء في مذكرة عطية الصوالحي: «صيغة فعلون...»: «قال أبو علي: إنّ (الماطرون) بكسر النون، وإنها اسم أعجمي، وقد ذكر البغدادي في الخزانة (٢/ ٢٧٨) ما قاله أبو علي في الرد على الزجاج، ولا نطيل القول بإيراده اكتفاء بما نقله الرضي، وبما قاله ابن جني في سرّ الصناعة: فأما (الماطرون) فليست النون فيه زائدة؛ لأنها تعرب. قال: «ولها بالماطرون إذا، بكسر النون، فالكلمة إذن رباعية» انتهى. وفيه ردّ لمن جعل الكلمة ثلاثية كصاحب القاموس».

مجمع اللغة العربية بالقاهرة: كتاب في أصول اللغة (١/ ١١٩-١٢٠).

وأبطل الاستدلال به، ولم أجد من جرى عليه من المحدثين. فالحقُّ أنه دون المذاهب السابقة، كما قال النحاة في ترتيب هذه المذاهب من حيث قوتها واشتهارها»[٨٥]. فالمذكرة التي بُنِيَ عليها القرار صرّحت - كما هو واضح - بالبناء على الأقل فصاحة، بل على المذهب الضعيف.

ومن القياس الذي لا يخلو من ضعف، ما بنى عليه المجمع قراره في **إضافة (حيث) إلى الاسم المفرد**؛ كقولهم: «الكتاب رخيصٌ من حيث ثمنِهِ، بجرّ ثمن». جاء في القرار: «... واللجنة ترى إجازة إضافتها - أي: حيث - إلى الاسم المفرد وجرّه بعدها **قياساً** في ذلك على أخواتها من الظروف المكانية...»[٨٦].

ولا يخفى أنّنا في معظم أبواب النحو نجد وجوه اتفاق أو خصائص مشتركة بين طائفة من مفردات الباب، كما نجد خصائص أخرى تستأثر بها بعض المفردات، أو تتفرد بها في الباب نفسه. «فحيث، وإذ، وإذا» لا تضاف إلا إلى جملة، وإضافتها إلى جملة سِمَة مشتركة بينها. ولكن هذه الظروف تختلف - بعد ذلك - في نوع الجملة التي تضاف إليها. فتضاف (حيث وإذ) إلى الجملة الاسمية كقولنا: اجلسْ حيث زيدٌ جالسٌ، وإلى الجملة الفعلية، نحو: اجلس حيث جلس زيد، أو: حيث يجلس زيد. وجئتكَ إِذْ زيدٌ قائمٌ، وجئتكَ إذْ قامَ زيدٌ.

وأمَّا (إذا) فلا تضاف إلا إلى جملة فعلية؛ نحو: آتيك إذا قام زيد، ولا تجوز إضافتها إلى جملة اسمية؛ فلا تقول: آتيك إذا زيدٌ قائمٌ، خلافاً للكوفيين والأخفش. قال ابن مالك:

---

(٨٥) السابق: ص ١٢٠.

(٨٦) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً (١٩٣٤ - ١٩٨٤م)، ص١٦١.

وأَلْزَمُوا (إِذَا) إِضافةً إلى جُمَلِ الأَفْعالِ، كَـ«هُنْ إذا اعْتَلَى»[٨٧]

فقياس (حيث) على نظائرها من الظروف المكانية، لم تكتمل أدواته. فالعلّة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه ليست كافية لإصدار الحكم. والمقيس عليه (وهو ما سمع من إضافة حيث إلى المفرد) شاذ ومجهول القائل، وله رواية أخرى مخالفة لوجه الاستشهاد. ومعلوم أن الدليل إذا تَطرَّق إليه الاحتمال بَطَلَ الاستدلال به. ولم تُسمَع إضافة حيث إلى الاسم المفرد في شاهد قيل في السَّعَةِ والاختيار.

فتَتَبُّعُ الوجوه الشاذة، والأخذ بالآراء المرجوحة، لتسويغ عبارات ضعيفة (إن لم تكن لحناً)، منهج غير سديد - وعلى الأخص - عندما يكون الباعث على ذلك لا يرقى إلى درجة الضرورة المُلِحَّة.

وتوسَّع المجمع في بعض قراراته، وطَرَدَ القياس فيما لم يُسْمَعْ ولم يُقَسْ. من ذلك ما جاء في قرار بشأن بعض العبارات الشائعة في العصر الحديث. نحو قولهم: إنّ صورتها لم ولن تغيب عني، وقولهم: إنّ موقفك لا ولن يغيّر من رأيي. ونصّ القرار: «... يرى المجمع تسويغ الصيغتين على أنهما من باب تنازع العاملين معمولاً واحداً، أَخْذاً برأي البصريين الذي يجعل العمل في المعمول للعامل الثاني، مع السَّعَة في تطبيق تلك القاعدة على الحروف»[٨٨]. فالوارد في مبحث التنازع أنه يقع بين الأفعال وما يشبهها في العمل، ولكن لم يقع - في فصيح القول - التنازع بين الحروف، غير أن الدكتور شوقي ضيف قاس تنازع الحروف على تنازع العوامل

(٨٧) شرح ابن عقيل: (٢/ ٥٥-٦١).

(٨٨) مجمع اللغة العربية في القاهرة: كتاب في أصول اللغة (٣/ ١٥٦). (صدر القرار: د/ ٤٧/ ج/ ٦ للمؤتمر في ٢/ ٣/ ١٩٨١م).

الأخرى من أفعال وأسماء تقاربها في القوة والعمل؛ وذهب إلى أن الحرفين (لم ولن) أو (لا ولن) تنازعا في العمل، فأُعمِل الثاني منهما على مذهب البصريين. وبذا يكون مبحث التنازع قد اتسع ليشمل تنازع الحروف، قياساً طرديًّا على تنازع الأفعال وما أشبهها. وأخذ المجمع – بعد مناقشات – برأيه، وأصدر قراره الذي أوردناه (بالأغلبية)[٨٩]. وهكذا يُشقَّقُ جِلْدُ القواعد والأصول، لتعبيرٍ أَقَلَّتْهُ سفنُ الترجمة التي لا قرار لها ولا مرفأ، سوى الجري وراء التعبير الأجنبي والتأثر ببنائه[٩٠].

٣- البناء على معايير غير مضبوطة أحياناً:

وبنى المجمع بعض قراراته على معايير غير مضبوطة أحياناً. مثال ذلك ما جاء في قرار التضمين: «ومجمع اللغة العربية يرى أنه – أي التضمين – قياسي لا سماعي، بشروط ثلاثة:

الأول: تَحَقُّقُ المناسبة بين الفعلين.

الثاني: وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر، ويُؤْمَن معها اللَّبْس.

الثالث: ملاءمة الذوق العربي.

ويوصي المجمع ألا يُلجأ إلى التضمين إلا لغرض بلاغي»[٩١].

فالشرط الثالث «ملاءمة الذوق العربي» لا معيار له يضبطه، إذ كيف نعلم أن التضمين الذي يلجأ إليه كاتب ما أو متكلم هو موافق للذوق

---

(٨٩) السابق: (٣/ ١٥٦). وممن خالف هذا القرار د.تمام حسان ود.أحمد الحَوْفيّ ينظر: هامش الصفحة ١٥٦ من ج٣ من كتاب في أصول اللغة).

(٩٠) ربما كان هذان التعبيران من آثار الترجمة والتأثر باللغات الأجنبية. وهذا رأي خبير لجنة الأصول بالمجمع د.محمد حسن عبد العزيز الذي تقدم بمذكّرة لتسويغ هذين التعبيرين وإجازتهما. (ينظر: المصدر السابق).

(٩١) مجمع اللغة العربية في القاهرة: مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً، ص٦.

العربي، فهذه مسألة نسبية، فما يراه أحدنا ملائماً للذوق العربي قد يراه آخر غير ملائم. فالذوق باب واسع تتباعد فيه الآراء وإن تقاربت أحياناً، ويظل هذا المعيار بحاجة إلى حدود تحده وترسم معالمه.

ويبدو أنه من المستحسن أن تقيّد الضرورة، وألا تبقى معتمدة على الحس اللغوي للباحثين، فكثيراً ما نقرأ في القرارات المجمعية المصطلحات الآتية: «الشائعة»(٩٢)، و«عند الحاجة»(٩٣)، وكثرة الاستعمال، و«عند الضرورة»(٩٤)، و«قد سُمِع من أمثلته في فصيح العربية ما يجيز القياس عليه»(٩٥)، و«ملاءمة التضمين للذوق العربي»(٩٦)، و«كثير كثرة ظاهرة»(٩٧)، ولا نكاد نجد في المذكرات والبحوث التي بُنِيت عليها القرارات المجمعية قيوداً أو ضوابط تحدد مدلولات هذه المفردات أو المقصود منها؛ كأن تُضبط بأعداد معيّنة وبمستويات لغوية محدَّدة مثلاً(٩٨).

(٩٢) السابق: ص١٠، ١١، ٢٥.

(٩٣) السابق: ص٧، ١٠، ٢٥، ٥١.

(٩٤) السابق: ص١٦، ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥.

(٩٥) السابق: ص ٩٦.

(٩٦) السابق: ص٦.

(٩٧) السابق: ص١٧.

(٩٨) ودراسة الشائع أو الأساسي، أو ما شئنا من مصطلحات مقاربة لذلك معروفة ومنتشرة ولها مناهجها. وهنالك أمثلة يضيق المجال عن استقصائها، وتكفي في هذا المقام الإشارة إليها أو الإحالة إلى بعضها. يُنظر: كتاب «طرائق تدريس اللغة العربية» للدكتور محمود السيد ص٤٩٥. وهناك كتاب عنوانه: «التراكيب الشائعة في اللغة العربية: دراسة إحصائية»، للدكتور محمد علي الخولي، يمثل نموذجاً حسناً لدراسة الشيوع، ويمكن الاستفادة منه في دراسة كثير من الظواهر اللغوية الشائعة في اللغة العربية؛ صوتاً وصرفاً ونحواً ودلالة، وقد اشتمل الكتاب على قائمة مراجع مختارة في هذا المجال. (ينظر كتاب: التراكيب الشائعة في اللغة العربية: دراسة إحصائية، للدكتور محمد علي الخولي، ص٢٠٥ وما بعدها).

فـإذا أقمنـا بحوثنـا اللغويـة والقـرارات المجمعيـة علـى ضـوابط للمصـطلحات المشـار إليهـا، وعلـى نتـائج دراسـات منهجيـة (للشّـائع أو الأساسي في اللغة) مؤسّسة على الإحصاء، تأتي القرارات رصينة، وعلميـة، ووظيفية، كما يقول أهل التربية. وبذا نحفظ كثيراً من أصول اللغة وقواعـدها الكلية من الاهتزاز، بل الإلغاء والتغيير.

الخاتمة بكلمات مـوجزة: لـم يكـن للقيـاس أثـر يُـذكر فـي كتـاب لغـة الجرائد لإبراهيم اليازجي، فكان تعويله على السماع؛ أما العلماء الذين كثـر القياس في مصنفاتهم، واعتمدوا عليه كثيراً في معالجـة الأخطـاء الشـائعة – مع اشتراط ضوابط للقياس - فهم: - محمد علي النجار - محمد العدناني- صلاح الدين الزعبلاوي- د.إميل يعقوب - مجمع اللغة العربية في القـاهرة. وما ذُكِر من النتائج عقب كلٍّ من المصنفات التي تناولها البحث يُجـزِئ عـن الإعادة هنا.

* * *

المصادر والمراجع

- إبراهيم اليازجي: لغـة الجرائـد، جمعـه وقدمـه نظيـر عبـود، دار مـارون عبود، بيروت، (د. ط، د. ت).
- إميل يعقوب: معجم الخطأ والصـواب فـي اللغـة، دار العلـم للملايـين، بيروت، ط١، تشرين الثاني نوفمبر، ١٩٨٣م.

(٩٨) مجمع اللغة العربية: كتاب في أصول اللغة، (١/ ٢٥٠) وينظر أيضـاً: ص١٤١ (النسـب إلـى المثنى في المصطلحات العلمية). ومجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً: ص١١١.

- ابن الأنباري: الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية دمشق، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م.
- ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب، ١٩٥٢-١٩٥٦م.
- ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، وط ٥، ٢٠١٠م، قدَّم لهذه الطبعة د. عبد الحكيم راضي.
- الحريري: درة الغوّاص، حققه وعلق عليه بشار بكّور، دار الثقافة والتراث- معهد الفتح الإسلامي، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف، ضبطه وعلَّق عليه يوسف بديوي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- داوود عبده: دراسة في قوائم المفردات الشائعة في اللغة العربية وقائمة بأشيع ثلاثة آلاف كلمة في أربع منها، مطبوعات جامعة الرياض ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- سعيد الأفغاني: في أصول النحو، مطبعة الجامعة السورية، ط٢، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.
- سعيد الأفغاني: الموجز في قواعد اللغة العربية، دار الفكر بدمشق، ط٣، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- سعيد جاسم الزبيدي: القياس في النحو العربي (نشأته وتطوره)، دار الشروق، عمان الأردن، ط١، ١٩٩٧م.
- السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق د. أحمد سليم الحمصي، د. محمد أحمد قاسم، جروس برس، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.

- السيوطي: المزهر، تحقيق محمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث ط٣.
- السيوطي: المزهر، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- صلاح الدين الزعبلاوي: أخطاؤنا في الصحف والدواوين، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م.
- طاهر سليمان حمودة: القياس في الدرس اللغوي (بحث في المنهج)، الدار الجامعية، الإسكندرية، (تاريخ المقدمة ١٩٩٢م).
- عباس أبو السعود: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، القاهرة، ط٢، (د. ت).
- عباس أبو السعود: الفيصل في ألوان الجموع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.
- عباس حسن: اللغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف بمصر، ط٢، (د.ت).
- عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، ١٩٧٥م.
- عفاف حسانين: في أدلة النحو، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٦م.
- ابن عقيل: شرح على ألفية ابن مالك. دار الكتاب العربي، طبعة مصورة من المكتبة التجارية الكبرى مطبعة السعادة، بمصر، ط١٤، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.
- ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامهم، تحقيق مصطفى الشويمي، بيروت - لبنان، ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.
- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، بإشراف محمد نعيم عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

- ابن مالك: ألفية ابن مالك في النحو والصرف، مطبعة كرم ومكتبتها، دمشق، (د.ت).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: كتاب في أصول اللغة (مجموعة القرارات التي أصدرها المجمع من الدورة التاسعة والعشرين إلى الدورة الرابعة والثلاثين في أقيسة اللغة وأوضاعها العامة وفي الألفاظ والأساليب، مُعلَّقاً عليها، مقرونة بما قُدِّم في شأنها من بحوث ومذكِّرات. أخرجها وضبطها وعلَّق عليها: محمد خلف الله أحمد (عضو المجمع). ومحمد شوقي أمين (رئيس التحرير بالمجمع)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م. [وهذا الكتاب يشكِّل الجزء الأول، وإنْ لم يُكتب عليه (الجزء الأول)، لأنه متبوع بكتابين آخرين في أصول اللغة، كُتِب على كل منهما بوضوح: الجزء الثاني، الجزء الثالث].
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (في عيده الخمسيني): مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاماً (١٩٣٤ – ١٩٨٤م)، أخرجها وراجعها: محمد شوقي أمين (عضو المجمع)، وإبراهيم الترزي (المدير العام للتحرير والشؤون الثقافية بالمجمع)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- مجمع اللغة العربية في القاهرة: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، إستانبول- تركيا، د.ت.
- محمد حسن عبد العزيز: القياس في اللغة العربية دار الفكر العربي ١٩٩٥.
- محمد العدناني: معجم الأخطاء الشائعة مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.
- محمد العدناني: معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، مكتبة لبنان، بيروت، إعادة طبع ١٩٩٦م.

- محمد علي الخولي: التراكيب الشائعة في اللغة العربية دراسة إحصائية، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، طبعة ١٩٩٨م.
- محمود أحمد السيد: في طرائق تدريس اللغة العربية، مديرية الكتب الجامعية، جامعة دمشق، ١٤٠٧-١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧- ١٩٨٨م.
- مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ط٩، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م، وط١١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- مصطفى الغلاييني: نظرات في اللغة والأدب، مطبعة طبارة، بيروت، ١٣٤٦هـ-١٩٢٧.
- ابن منظور: اللسان، اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيديّ دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط٣.
- ابن هشام: المغني تحقيق، د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ومراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب (بيروت) - مكتبة المتنبي(القاهرة)، د.ت.
- ابن يعيش: شرح المفصل للزمخشري، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه د. إميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

الدوريات:

- محمد علي النجار: لغويات سلسلة مقالات: نُشرت في مجلة الأزهر بدءاً من المجلد ١٦ سنة ١٩٤٥م إلى المجلد ٣٣ سنة ١٩٦٢م (خلال ما يقرب من ١٧ عاماً).

* * *

المقالاتُ والآراء

ذكريات مع المجمعي الراحل
الشاعر سليمان العيسى

أ. د. محمود أحمد السيّد(*)

يُعَدُّ المجمعي الر احل الشاعر سليمان العيسى من الأدباء المبدعين، فقد كان ذا موهبة أدبية متقدة شعَّت إبداعاً في أسمى معانيه وتجلّياته، وطالما أُطلق عليه شاعرُ العروبة، وشاعرُ الطفولة، وشاعرُ القومية العربية ...إلخ.

ومن سماته الانتماء الأصيل والنقي إلى وطنه سورية وإلى أمته العربية حضارةً وإنسانية.

حمل في شخصه قلباً نقيًّا صافياً، ووجداناً حيًّا ضافياً، ومشاعرَ إنسانية سامية، وسيرةً عطرة متميزة، ترفعاً عن الصغائر، ونأياً عن المظاهر، وتمسكاً بأنبل الضمائر.

عانى في مسيرة حياته النزوحَ من قريته النعيرية في لواء الإسكندرون عقب ضمّ اللواء إلى تركيا واقتطاعِه من وطنه سورية، فكابد التشردَ والجوعَ والحرمانَ والاضطهاد، وما كانت تلك المكابدة لتزيده إلا قوةً وإصراراً على المضي في دروب العلا، متجاوزاً التحديات المعترضة، والمعوّقاتِ الحائلة، مستعيناً بالإرادة القوية والصبر الجميل، فسطّر التاريخ ذكره في سجل

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

المبدعين الخالدين؛ لأن المبدعين لا يموتون، ورحم الله شاعرَنا القائل:

حيٌّ بذكراه لا موتٌ ولا عدمُ يا من تخلّده الأخلاق والشيمُ

عرفتُه من خلال شعره الذي كنا نردده، ونحن على مقاعد الدراسة في المرحلة الثانوية، وطالما ردَّدنا قوله إبّان الوحدة بين سورية ومصر:

من المحيط الهادر
إلى الخليج الثائر
لبيك عبدَ الناصر

وطالما درّست بعضاً من قصائده الشعرية عندما غدوت مدرِّساً في المرحلة الثانوية، إذ كانت مسرحيتُه «الإزار الجريح» مقررةً على طلاب الصف الثالث من تلك المرحلة، وقد تناول فيها إسلامَ جبلة بن الأيهم الملك الغساني، وما حدث معه في أثناء تطوافه في الحج عندما داس بدويٌّ على إزاره، فما كان من الملك إلا أن صفعه، فشكا أمرَه إلى الخليفة الفاروق الذي طلب إلى جبلة أن يرضي البدوي:

أرضِ الفتى
لا بدّ من إرضائه

فقال له جبلة:

أنا مرتدٌّ إذا أكرهتني

فقال له الخليفة:

عنقُ المرتد بالسيف تُحَزُّ
عالمٌ نبنيه
كل صدعٍ فيه
بشبا السيف يُداوى
وأعزُّ الناسِ بالصعلوك، بالعبدِ تساوى

فطلب جبلة إلى الخليفة أن يمهله إلى الغد حتى يتدبرَ أمره، فوافق الخليفة، ولكن جبلة هرب مع مرافقيه ليلاً إلى بلاد الروم ملتجئاً، وسلّط الشاعر الأضواء على حال الملك في بلاد الروم، والغمّ الذي اعتراه في التجائه إلى الأعداء ليحموه، والندم الذي أبداه في أواخر أيامه هنالك. وما أكثر الدروسَ والعبرَ التي تضمنتها تلك المسرحية الشعرية !

وشاءت الأقدار بعد حصولي على شهادة الدكتوراه عام ١٩٧٢م أن ألتحقَ بمديرية المناهج في وزارة التربية عام ١٩٧٣م موجِّهاً أول للغة العربية، وأن يكون مكتبي إلى جانب مكتب شاعرنا الكبير ومكتب الصديق الأستاذ فالح فلوح، إذ كنا نحن الثلاثة في غرفة واحدة، وكانت قضايا اللغة العربية هاجسنا، والبحث في التمكين لها همَّنا.

ولقد حاولت الانتقال إلى كلية التربية بجامعة دمشق، إلا أن وزير التربية آنئذٍ لم يوافق على الانتقال، فما كان مني إلا أن فكرت في الرحيل إلى خارج البلاد للعمل في ضوء شهادتي، ووقَّعت عقداً مع جامعة وهران في الجزائر عام ١٩٧٤م، ووافق الوزيرُ على إعارتي إلى الجزائر، كما وافق في الوقت نفسه على إعارة الزميل الأستاذ وائل أتاسي الموجه الأول للرياضيات، فأقامت لنا مديرية المناهج حفلاً لوداعنا، وأنشد شاعرنا والصديق الأستاذ فالح فلوح المقطوعة الآتية في الحفل:

ودّعْ دمشق إلى ذُرا الأوراس ... واقرا السلامَ لسيّدٍ وأتاسي
ركنان من دنيا المناهج نافسا ... في الحِلم أحنفَ في ذكاء إياس
مَنْ للفصاحة بعد غيبة سيّدٍ؟ ... والجبر بعد غياب وائل آس؟
عَيناتُه تبكي على سِيناته ... والجبرُ مهمومٌ لفقد الراس
ومعاهد البلد الشقيق قد اكتست ... بهما ثيابَ اللطف والإيناس

إن تـــذهبا مهـــلاً فـــإني لاحـــقٌ بكمـــا علـــى عَجَـــلٍ أمـــام النـــاس
فكّـــرت مـــرَّاتٍ بوضـــعِ بـــائسٍ ما في رحيلي عـن هنـا مـن بـاسِ
الجيـــبُ خـــاوٍ والحيـــاةُ مريـــرةٌ والعـيشُ قـاسٍ، أعلنـوا إفلاسـي

وغَيّرت مكان عملي من الجزائر إلى الكويت حيث عملت فيها أربع سنوات، وعدتُ إلى دمشق، ومن ثم استقرَّ بي المقام في كلية التربية بجامعة دمشق، وكنت أقود سيارة أوبل قديمة أتيت بها من الكويت، ولم يكن ليسمح أن تبقى بحوزتي أكثر من ستة أشهر، وكان يركب فيها شاعرنا الكبير عندما أمرُّ بوزارة التربية مصطحباً إياه إلى بيته في قبو بشارع أبي رمانة في طريقي إلى كلية التربية، وفي إحدى المرات سألني: هل الأصيلة معك؟ ويقصد بالأصيلة السيارة، فأجبته: نعم يا أبا معن إنها معي، ولكن لا يوجد فيها إلا مقعدُ السائق، لأن المقاعد في التنجيد، فقال: ما عليك، هذا لا يهم!، فحمل معه عدة صحف، ووضعها تحته، وأوصلته إلى بيته، وأنا متوجه إلى كلية التربية. وفي اليوم التالي أرسل إليَّ رسالة حملتها شريكة حياته الصديقة العزيزة الأستاذة الفاضلة الدكتورة ملكة أبيض، وفي الرسالة مقطوعةٌ شعرية عنوانها «مديحُ سيارة»، وقد ورد فيها:

ســـيارةُ الـــدكتور محمـــود تمضـي بهـا أحلـى المواعيـدِ
أخلاقُهـا يـا طيـبَ أخلاقِهـا مفتوحـــةُ الأبـــوابِ للجـــودِ
نصفُ البراغي لم يزلْ سـالماً والنصـفُ فيهـا غيـرُ مشـدودِ
ركبتُهـــا أمـــسِ بـــلا مقعـــدٍ أعنـــي بـــلا هـــمٍّ وتســـهيدِ
وضعت تحتـي كتبـي مفرشـاً فـالفرشُ فيهـا رهـنُ تنجيـدِ
وغاص رأسي تحت شـبّاكِها حتـــى كـــأني غيـــرُ موجـــودِ
واعتـــذر الـــدكتور لا تعتـــذرْ تلـــك ســـجايا أهلِنـــا الصـــيدِ

كان حصيراً كلُّ ما تحتهم وامتلكوا كلَّ المقاليدِ
كم مقعدٍ من ذهبٍ خالصٍ يعلوه عبدٌ من عباديدِ
دَعْنا إذن نكمل مشوارَنا مع الأحبّاء الأجاويدِ
من قنعوا شرواك من دهرِهم بالفِكر يا نعماءَه زيدي*
وأنت يا خجلي بلا فرشةٍ مهما تكوني صوبَنا عودي

ولكم كانت جميلةً تلك الأيامُ التي قضيناها معاً على شاطئ البحر في الرمال الذهبية بمحافظة طرطوس، حيث كنا ننعمُ بمتعة السباحةِ وتجاذبِ أطراف الأحاديث الشائقة، وممارسةِ رياضة المشي !

ولكم كان يجتمع الأطفال حول شاعرنا يُنشدون أشعارَه العذبة، ويغنّي معهم أحياناً، وهو يحدب عليهم، ويحوطهم بالمحبة والتشجيع، وطالما كانوا يوجّهون إليه الأسئلةَ فيجيب عنها مبتسماً وضاحكاً يزين ذلك كلَّه جوٌّ من العفوية والبهاء، والرفق والنقاء.

وتجدر الإشارة إلى أن شاعرنا اتجه إلى أدب الأطفال بعد حرب ١٩٦٧م عندما رأى أن المستقبل إنما سيكون على أيديهم، وأنه بقدر ما نُعنى بهم، ونهتم بحاجاتهم ورغباتهم واهتماماتهم نضمنُ لهم مستقبلاً آمناً، فتحدث عن هواياتهم وألعابهم وبيئتهم وآمالهم وأحلامهم وتطلعاتهم، ونوّع في فنون القول لهم شعراً وقصة ومسرحية .. إلخ، وأغنى هذه الفنون الأدبية ببعض الترجمات عن اللغات الأجنبية في الموضوعات المتعلقة بأدب الأطفال.

وإذا كان قد توجّه إلى الكتابة للأطفال، فإنه لم ينسَ عالم الكبار أيضاً فجاء نتاجُه في «الثمالات» شعراً ونثراً ليتحدث عن المرأة والأرض وتراث الأمة والقضية الفلسطينية والعالم المعاصر وما يدور فيه من صراعات.

(*) وفي رواية يا أحزانه.

وكثيراً ما كان يُلحّ في حديثه على الربط بين الأصالة والمعاصرة، إذ إنه مع اعتزازه وتمسكه بأصالة أمته وعراقتها، وهو القائل:

وأبعدُ نحن من مضرٍ ومن قيسٍ نعم أبعدْ
حمورابي وهاني بعل بعضُ عطائنا الأخلدْ
لنا بلقيسُ والأهرامُ والبردي والمعبدْ
ومن زيتوننا عيسى ومن صحرائنا أحمدْ
ومنا الناسُ يعرفها الجميعُ تعلموا أبجدْ
وكنا دائماً نُعطي، وكنا دائماً نُجحَد

فَتحَ نوافذَ ثقافته على العصر لينهلَ من معطياته ما يتناغم وينسجم مع ثقافة أمته وأصالتها، وطالما ردَّدَ رؤيته بهذا الخصوص عندما قال:

«أن تعتصر المتنبي ولوركا والمعري وغوته، ثم تقف على قدميك، وترى الدنيا بعينيك، تلك هي الأصالةُ والمعاصرةُ في رأيي، وأعترف أنني كنت مشدوداً إلى الذات في الفترة الأولى من نتاجي، وكانت ظلالُ القرآنِ والمعلّقاتُ وديوانُ المتنبي تحيط بي، وتشدّ على يدي في كل قصيدة أكتبها، ولكنني ما لبثت أن انفتحت على عوالمَ جديدة عندما أخذت أطالع بشغف الآداب الأجنبية وشعراء الغرب».

ومن الذكريات الجميلة «ندوةُ تطوير اللغة العربية» التي شاركنا فيها معاً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض عام ١٩٨٦م، وكانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم قد عقدتها في تلك الجامعة بعد أن استقدمت كوكبةً من الخبراء لمناقشة الدراسات التي أنجزها عددٌ من الباحثين في مجال تطوير اللغة العربية وكنت واحداً منهم، وكان من بين الخبراء المشاركين في الندوة الأستاذ الدكتور شوقي ضيف رحمه الله الذي عرض مشروعَه «تجديد النحو».

وما أجمل تلك السهراتِ التي حضرناها وكان فيها شاعرُنا ينشد بعضاً من شعره الجميل، وكانت الابتسامة لا تغادر محيّا الدكتور شوقي إعجاباً بشعرِ شاعرنا، وتقديراً لشخصيته المحببة، ونظم الشاعر أبياتاً عدة أشاد فيها بأخلاق عالمنا الجليل لم يحالفني الحظ بالاحتفاظ بها.

ولا يمكنني أن أنسى الأسبوعَ الثقافيَ الذي أقامته وزارة الثقافة في اليمن عام ٢٠٠٥م، وكان شاعرنا مقيماً آنذاك في اليمن، فحضر معظم المناشط والفعاليات التي نُفِّذت في ذلك الأسبوع.

ولكم كنا سعيدين بالمكانة التي كان يحتلها شاعرنا في اليمن، والتقديرِ الكبير الذي كان يحظى به عند اليمنيين، وقد سُمّيتْ بعضُ المراكز والمدرجات باسمه، وقامت وزارة الثقافة اليمنية بطباعة مؤلفاتٍ عدة من أعماله.

ولقد كان لي شرفُ تقليدِه وسامَ الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة الذي منحه إياه السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية عندما كنت وزيراً للثقافة، وذلك إلى جانب منح الأديبين المبدعين محمد الماغوط ووليد إخلاصي الوسامَ أيضاً بناء على المرسوم الجمهوري نفسه، وأقيم حفلُ تقليدِ الأوسمة في مكتبة الأسد بتاريخ ٢/ ٥/ ٢٠٠٥م.

أما زمالتُنا في مجمع اللغة العربية فقد استمرت سنواتٍ قبل رحيله رحمه الله، كان فيها نعم المجمعيُّ المواظبُ والحريصُ على حضور جلسات المجمع ولجانِه رغم اعتلال صحته في الفترة الأخيرة من حياته، وكنا نفيدُ من ملاحظاته وآرائه وتعقيباته.

وإذا كان الشاعر المهجري إيليا أبو ماضي يقول:

ربّ ذهنٍ مثل النهار منيرٍ صار بالبؤس كالظلام دجيّا

فإن شاعرنا سليمان العيسى قد جعل منه البؤس والحرمان شاعراً مبدعاً رغم قساوة الظروف التي مرّ بها، ذلك لأن الألم الكبيرَ يجعلنا كباراً على حدّ

تعبير الشاعر الفرنسي «Musset». وفي هذا الصدد يقول الشاعر سليمان العيسى:

يا لروعة الطفولةِ وصفاء الأحلام !
الجوعُ وحده يستطيع أن يبدع
أن يبني العالم من جديد.

ومع عمق المعاناة التي كابدها، والمرارة التي ذاقها، كان التفاؤل سلاحه في النظر إلى المستقبل الأفضل، والحرص على البقاء شاعراً للأرض والقيم الإنسانية:

عربيًّا سوف أبقى
شاعراً للأرض، إنساناً سأبقى
كجذور السنديان
كالصحارى .. كالزمان
سوف أبقى ... سوف أبقى

وهاهو ذا يتساءَل:

هل يندحرُ الحلم ؟
هل نيأسُ.. ونلقي بكل شيء إلى الهوة
هوةِ العدم والضياع التي يريدونها لنا ؟
إنني ما أزال أَتشبثُ بطفولتي
بأحلامي البعيدة ... بينابيعي التي لا تندحر..
ما أزال أعيش نبضات القادمين
بجذور سنديانةٍ عتيقةٍ عتيقةٍ كالدهر... مختبئةٍ في أعماق الأرض...

رحم الله شاعرنا الكبير المجمعي القدير سليمان العيسى الذي خلّف وراءه ثروة وطنية وقومية وإنسانية ستظل الأجيال تُفيد من عطائها، وتنهل من ينابيعها فكراً نيّراً، وأدباً رفيعاً، وقيماً سامية.

(كُلّ) و(جَميع) والفروق بينهما

أ. د. مكـي الحسنـي(*)

١- كل

(كُلُّ): اسمٌ يضاف إلى النكرة المفردة وإلى المعرفة.

١- فإذا **أضيف إلى نكرة** أفاد استغراق أفرادها، ورُوعِي معنى ما أضيف إليه، نحو:

- قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]. فهـذا اسـتغراق لجميـع الأفراد. وروعيت كلمة (امرئ) المذكرة فأتى الخبر مذكراً.
- وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. فهذا اسـتغراق أيضًـا لجميع البشر. وروعيت كلمة (نفس) المؤنثة فأتى الخبر مؤنثًا.
- وقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]. فقد روعي معنـى كلمة (حزب) فأتى الخبر جمعًا مذكرًا.
- وفي الحديث: «كلُّ ابن آدم خَطّاء، وخير الخَطّائين التوّابون».

فهذه الأمثلة تفيد استغراق كل فردٍ من أفراد الجنس.

٢- وإذا **أضيف إلى معرفة**، فإن كانت مفردة أفاد استغراق عموم أجـزاء هذا المفرد، نحو: كلُّ الرجُل المذكور سليم، أي كل أجزائه.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

وفي الحديث: «كلُّ **المسلم** على المسلم حرام، دمُه ومالُه وعرضه[١]».

وإن كانت المعرفة **عامة** أفاد استغراق كل الأفراد، نحو: كلُّ البَشَر محاسَب.

وإن كانت المعرفة **معهودة** أفاد استغراق كلِّ الأفراد المعهودين، نحو (أقبل كلُّ الطلاب) فهذا استغراق لطلابٍ مخصوصين.

وحين إضافته إلى **معرفة**، يجوز أن يراعى **لفظ** (كُلّ) المفرد، أو **معنى** المضاف إليه. ففي الحالة الأولى **يقال مثلًا**: كُلُّ الطلاب **نجح**. وفي الثانية يقال: كُلُّ الطلاب **نجحوا**.

- وقد يكون (كُلّ) للتكثير والمبالغة دون الشمول والإحاطة وكمال التعميم، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [يونس: ٢٢].
- ويجيء (كُلُّ) صفة، نحو: هو العالِم كُلُّ العالِم؛ أنت الأمين كلُّ الأمين.
- ويأتي (كُلُّ) **توكيدًا**، ولا يؤكد به إلا ما يقبل التجزئة، فيكون **لازم الإضافة لفظًا**، ويضاف حينئذ إلى الضمير لا الاسم الظاهر. ولا بد من أن يسبقه المؤكَّد الذي يطابقه الضمير في الإفراد والتذكير وفروعهما: نحو: حضر المدعوون **كلُّهم**، فاحتفيتُ بهم **كلِّهم**. (أضيف هنا (كلُّ) إلى الضمير، وتبع المؤكَّد في إعرابه). ونحو: قبضت المالَ كلَّه.
- وإذا قلتَ: «لقد دعوتُ أصدقائي **وكُلُّهم حضروا**» جاز أن تقول: «**وكلُّهم حضر**». غير أنه في الجملة الأولى ثمة احتمال اجتماعهم في الحضور، واحتمال حضورهم فُرادى، بخلاف الجملة الثانية فإنها تفيد حضور كلِّ واحد منهم منفردًا.

---

(١) العِرض: ما يُمدح ويُذَمُّ من الإنسان في نفسه وحَسَبه أو فيمن يلزمه أمره، وما يفتخر به الإنسان من نسب أو شرف، أو ما يصونه الإنسان من نفسه أو سلفه، أو مَن يلزمه أمره كالزوجة والبنت. معجم اللغة العربية المعاصرة- أحمد مختار عمر.

■ **وإذا قُطع (كلٌّ) عن الإضافة لفظًا**، ينوَّن تعويضًا عن المضاف إليه المُقَدَّر، وذلك إذا سبقه كلام يمكن أن يعود إليه. ويجوز مراعاة لفظه (وهو مفرد) كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ۚ كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ﴾ [ق: ١٤]. كما يجوز مراعاة معناه كقوله تعالى: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقوله: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠].

وحين يكون الخبر **بصيغة المفرد** (آمَنَ، كذَّب) فالمعنى أن كل واحد قام به **على انفراد**، مثل: **كُلٌّ** حضر: **كُلٌّ** واحدٍ منهم حضر. وحين يكون الخبر **بصيغة الجمع** فالمعنى أنهم **مجتمعون** في الحدث، مثل: **كُلٌّ** حضروا، أي اجتمعوا في الحضور.

الخلاصة:

- كلُّهم حضروا، أي مجتمعين/ فُرادى.
- كلُّهم حضر، أي منفردين.
- كلٌّ حضروا، أي اجتمعوا في الحضور.
- كلٌّ حضر، أي كل واحد منهم حضر منفردًا.

٢- جميع

١- الجميع: أ- جماعة الناس. يقال: **جميع** الناس مدعوّون للعمل، (جميع: مبتدأ).

- حضر **جميع** المدعوّين (جميع: فاعل).
- حضر المدعوون **جميعًا** (جميعًا: حال لأنها بمعنى: مجتمِعين).

ب- وقد تكون **وصفًا**، نحو: هذا رأيٌ جميعٌ: سديد.

٢- تكون (جميع) منوّنة، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ﴾ [الشعراء: ٥٦]، أي **مجتمعون**؛ وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ﴾ [القمر: ٤٤] أي مجتمعون، وقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾ [النور: ٦١]، أي مجتمعين أو متفرقين. وقوله: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر: ١٤]، أي تحسبهم مجتمعين، وهم متفرقون.

٣- **جميع: من ألفاظ التوكيد المعنوي** الأصلية السبعة: (نَفْس، عَيْن، كِلا، كِلتا، كلّ، جميع، عامّة)، والثلاثة الأخيرة هي **ألفاظ الشمول والإحاطة**. وعند استعمالها للتوكيد **لا بدَّ من أن يسبقها المؤكَّد**(٢)، ويؤكَّد بها كلُّ ما يصحُّ **افتراقه** حِسًّا أو حُكمًا...وهي **تتبع المؤكَّد** في إعرابه.

---

(٢) هذا هو الأصل المعتمد لدى أكثرية النحاة. ولكن جاء في «معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة» لمؤلفه محمد العدناني في مادة (نفس) ما نقله عن الأشموني (ت نحو ٩٠٠هـ) القائل: «لا يلي العاملَ شيءٌ من ألفاظ التوكيد، وهو على حاله في التوكيد، إلا جميعًا وعامَّةً مطلقًا، فتقول: قام القومُ جميعُهم وعامَّتُهم، ورأيت جميعَهم وعامَّتَهم ومررتُ بجميعِهم وعامَّتِهم».

وقال الصبّان (ت ١٢٠٦هـ): «قوله: وهو على حاله في التوكيد، أي من إفادة التقوية ورفْع الاحتمال. واحترز بذلك عن نحو: طابت نفْسُ زيدٍ، وفَقَأَ عينَ عمرو، فإنّ المرادَ بالنفس الروحُ، وبالعَين الباصرةُ، فَلَيْسا على حالهما في التوكيد».

ولكن يقول سيبويه (ت ١٨٠هـ) في «الكتاب» ٢/ ٨٤: «وإذا أضَفْتَ (يريد نَسَبْتَ) إلى شاةٍ، قلتَ شاهِيّ، تَرُدُّ ما هو من نفْسِ الحرف وهو الهاء». (يريد من نفس أصل الكلمة لأن جمع شاة شِياه).

وحكى سيبويه أيضًا عن العرب: «نزلتُ بنفسِ الجبل، ونفسُ الجبلِ مقابلي».

ويقول ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في الخصائص ١/ ٢٨٧، مُعقِّبًا على قول العرب «تبًّا له»: «إن (له) متعلقة بنفس تَبًّا» يريد بـ تَبًّا نفسِها.

وحسبنا الاعتماد على هذين العملاقين سيبويه وابن جِنّي، في جواز تقديم (نفس) المؤكِّدة على المؤكَّد!

• يقال: جاء المدعوون **جميعُهم**، أي كلُّهم. قبضتُ المالَ **جميعَه**.

كما نرى لا بدّ من **اتصال الضمير** بألفاظ التوكيد المعنوي ليربطها بالمؤكَّد. فإنْ فُقِد الضمير امتنع إعرابها توكيدًا، نحو: حضر المدعوون جميعًا (جميعًا: حال!).

٤- إن (جميع) المضافة إلى الضمير تكون توكيدًا بمعنى (كُلّ). فإذا قلت: (أقبل الرجال جميعُهم) كان المعنى أقبلوا كلُّهم، وليس معناه أقبلوا مجتمعين، فقد يكونون مجتمعين أو متفرقين.

فهناك فرق بين قولنا: (أقبل الرجال جميعًا) وقولنا: (أقبل الرجال جميعهم)، فالأول يحتمل معنيين:

أ- أن يكون المعنى أقبَلُوا كُلُّهم، نحو قوله تعالى: ﴿**وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا**﴾ [النور: ٣١].

والمعنى توبوا كُلُّكُم، وليس معناه توبوا مجتمعين. وكذلك قوله: ﴿**قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ [الأعراف: ١٥٨] أي كُلِّكُم، وليس معناه مجتمعين.

ب- أن يكون المعنى أقبلوا مجتمعين، كقوله تعالى: ﴿**لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُواْ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا**﴾ [النور: ٦١].

أما الثاني (أقبل الرجال جميعُهم) فلا يكون إلا بمعنى كلّهم.

الخلاصة: الفرق بين (جميع) المتصلة بالضمير (جميعهم، جميعنا...) و(جميع) المفردة، أن المتصلة لا تكون إلا توكيدًا بمعنى (كُلّ) والمفردة قد تكون بمعنى (كُلّ) وقد تكون بمعنى (مجتمع)، وقد تحتمل المعنيين معًا، نحو قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا**﴾ [الأنعام: ٢٢].

فهذا يحتمل معنيين:

أ- أن يكون بمعنى (كُلّ) فيكون المعنى: ويوم نحشرهم كلَّهم.

ب- أن يكون بمعنى (مجتمع) فيكون المعنى: ويوم نحشرهم مجتمعين.

وقد يراد المعنيان معًا، أي يحشرهم كلَّهم مجتمعين: فبالعُدول إلى المفردة كسب المعنيين معًا، ولو قال (ويوم نحشرهم جميعهم) لأفاد معنًى واحدًا فقط.

فهذا من الفروق بين (كل) و(جميع): فإن (كلًّا) تفيد العموم وتدل على كلِّ فردٍ حيثما وقعت وكيفما كانت، وليست (جميع) كذلك.

• أما (جميع) المضافة إلى اسم، (نحو: على جميع الطلاب الحضور إلى المدرَّج المذكور في الساعة الثامنة) فتفيد توكيد الشمول، مع أنها سبقت «الطلاب» المؤكَّد عليهم ضرورةَ الحضور.

٥- قد تقع ألفاظ التوكيد المعنوي معمولةً لبعض العوامل، فتُعرب بحسب مقتضى الكلام كما رأينا في الفقرة (١)، وذلك إذا لم تُسْبَق بمؤكِّد، نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥].

٦- استعمل العرب ألفاظًا ألحقوها بألفاظ التوكيد المعنوي الأصلية الدالّة على الشمول وهي: أجمعُ (أجمعون/ أجمعين)، وجَمْعاء (جُمَعُ).

يقال: مضى العامُ أجمعُ، والسَّنةُ جمعاء.

وقال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [البقرة: ١٦١].

ويقال: حضر الضيوفُ أجمعون.

ويقال: استقبلت الزائراتِ جُمَعَ.

• أجمعُ: اسمٌ معرفةٌ يؤكِّد الاسمَ المعرفة، نحو قولك: هذا مالُك

أجمعُ. وهو لا ينصرف ومؤنثه جمعاء. والشاهد على أنه معرفة أنه لا يتبع نكرة أبدًا.

• ويُجمع فيقال: عندي إخوانُك وقد صَلَّوا قعودًا أجمعون.

قال تعالى: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [ص: ٨٢].

ويقال: سمعتُ الخطباءَ أجمعين.

وهو ليس بصفة، إذ لو كان صفةً ما سَلِمَ جمعُه، ولكان مكسَّرًا، نحو: أحمر وحُمْرٍ.

• جمعاء: اسمٌ معرفةٌ ليس بصفة لأن جَمْعها (جُمَعُ) غير منوَّن ولا مصروف. وهو معدول عن (جمعاوات) ولا يكون معدولًا عن (جُمْعٍ) لأن (أجمعَ) ليس بوصف فيكون كأحمرَ وحُمْرٍ.

• يقال: نقلتُ المحاضرة جمعاء. وأعجبني الخُطَبُ جُمَعُ.

قال أبو علي[٣]: باب (أجمع وجمعاء) و(أكتع وكتعاء) وما يتبع ذلك من بقيّته، إنما هو اتفاقٌ وتواردٌ وقع في اللغة على غير ما كان في وزنه منها، لأن باب أفعل وفعلاء إنما هو للصفات، وجميعها يجيء على هذا الوضع نكراتٍ، نحو أحمر وحمراء، وأصفر وصفراء، وهذا ونحوُه صفاتٌ نكرات. أما أجمع وجمعاء فاسْمان معرفتان ليسا بصِفَتين، وإنما ذلك اتفاقٌ وقع لهذه الكلمة المؤكَّد بها.

ملاحظتان:

١ – قد يراد تأكيد التوكيد وتقويته، فيُؤتى بكلمة (كلّ) وبعدها إحدى أربع كلمات – على حسَب الحال –: أجمع، أو جمعاء، أو أجمعون، أو جُمَعُ، نحو:

(٣) هو أبو علي الفارسي (٢٨٨–٣٧٧هـ) إمام عصره في النحو واللغة.

- مضى العامُ كلُّه أجمعُ، والسنةُ كلُّها جمعاء.

قال تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠].

- حضر المدعوون كلُّهم أجمعون، واستقبلتُ الزائراتِ كلَّهن جُمَعَ.

٢- قد تُزاد الباء في كلمتي (نَفْس وعَيْن) حين يؤكد بهما، فيقال: قابلني المديرُ نفسُه أو بنفسِه، فتُجَرُّ لفظًا وتكون في محل رفع أو نصب تَبَعًا للمؤَكَّد. ويقال: جاء القومُ جميعُهم وبأجْمَعِهم.

* * *

المصادر والمراجع

- الكليات لأبي البقاء الكفوي - ط٢ - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨١ و١٩٨٢م.
- لسان العرب لابن منظور.
- المصباح المنير للفيومي - دار الرسالة العالمية - ط١ - ٢٠١٠م.
- معاني النحو للدكتور فاضل السامرائي - دار إحياء التراث العربي - ط١ - بيروت ٢٠٠٧م.
- معجم أخطاء الكتّاب لصلاح الدين الزعبلاوي - دار الثقافة والتراث - دمشق ٢٠٠٦م.
- معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة لمحمد العدناني - مكتبة لبنان - ١٩٨٤م.

* * *

التعريفُ والنقد

المعجزة

(إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم)[1]

أ. د. مازن المبارك(*)

لقد كان أبرز ما تفخر به اللغة العربية أنها هي لسان الوحي الإلهي، وأنها كانت المظهر اللغوي للمعجزة الإلهية الخالدة المتجليّة في القرآن، وأعجب ما في الأمر أن العرب كانوا قبل نزول القرآن أهل لسَن وفصاحة وبلاغة، إنهم أهل اللغة التي نزل بها القرآن، وأهل التنافس فيما بينهم في الفصاحة وحسن البيان، بل لقد سمعوا من القرآن لغة من لغتهم، وجُملاً من حروفهم، ولكنهم رأوا في آياته نسجاً لم يألفوا مثله في نثر أدبائهم، ولا في شعر شعرائهم، ولا في سجع كهّانهم، إنّهم وصفوه على لسان الوليد بن المغيرة بأنه سحر ساحر!! ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤].

إن اللغة التي عرفها العرب معرفةَ فطرة وسليقة، بلغت في نفوسهم وعلى ألسنتهم مبلغاً عظيماً من التمام والكمال، جاءتهم هذه المرّة في القرآن بما بهر ألبابهم وسيطر على أذواقهم وقلوبهم، فلم يعد يسع أحدهم

(١) عنوان كتاب للدكتور أحمد بسام ساعي، صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة ٢٠١٢م.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

حين يدعوه القرآن إلى الإيمان إلَّا أن يترك دين آبائه وأجداده، وإلّا أن يترك العصبيّة للأهل والقبيلة والنسب، وهي حميّة جاهلية عُرفوا بها، وكانت من حياتهم قوامها، ومن معيشتهم ركنها، وإلّا أن يسلّم بتأثير من اللغة القديمة الجديدة لهذا الدين الجديد!

لقد كان عمر بن الخطاب عارفاً بلغة العرب، يُطلق في المفاضلة بين أساليبها الأحكام، فيحكم للنابغة، ويحكم لزهير... فإذا هو يسمع آيات من سورة (طه) فيُذعن ويَلين ويُسلم.

كم من عربيٍّ دخل على النبي ﷺ مشركاً فسمع آية أو اثنتين فخرج مؤمناً. بل إن بعضهم بلغ به الانبهار حدًّا جعله يسجد للكلام الذي سمعه!

ولم يجد من لم يؤمن منهم غير سلاح المكابرة والعناد والفرار من سماع اللغة القرآنية الآسرة القاهرة، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

والمدهش المحيِّر أن التحدّي الذي استمر ثلاثاً وعشرين سنة يناديهم صارخاً في وجوههم هادراً في مجتمعاتهم، والذي هو مستمرّ إلى اليوم، والذي سيستمرّ مادامت السماوات والأرض، لم يطلب إليهم أن يأتوا بكلام في حجم القرآن، ولا بعدد من السور. بل بسورة من مثله، وإن من سوره ما لا يتجاوز ثلاث آيات!

إنه التحدّي الذي أعطاهم وأعطانا وأعطى البشرية إلى يوم الدين حكمه الجازم، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

قال الجاحظ: «بعث الله محمداً ﷺ أكثر ما كانت العرب شاعراً وخطيباً، وأحكم ما كانت لغة، وأشدّ ما كانت عدّة، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله

وتصديق رسالته... وهو في ذلك يحتجّ عليهم بالقرآن، ويدعوهم صباحاً ومساءً إلى أن يعارضوه وإن كان كذباً بسورة واحدة أو بآيات يسيرة، فكلّما ازداد تحدّياً لهم به وتقريعاً لعجزهم عنها، تكشَّف من نقصهم ما كان مستوراً، وظهر منه ما كان خفيًّا، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا له: أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف، فلذلك يمكنك ما لا يمكننا. قال: فهاتوها مفتريات، فلم يَرُم ذلك خطيب، ولا طمع فيه شاعر»[٢].

وقال في (حجج النبوّة): «تحدّاهم بما كانوا لا يشكّون أنهم كانوا يقدرون على أكثر منه، فلم يزل يقرّعهم بعجزهم، وينقصهم على نقصهم، حتى تبيّن لضعفائهم وعوامّهم، كما تبيّن لأقويائهم وخواصّهم، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبيًّا قط...».

وانصرف العلماء على مدى العصور يخصّون القرآن وإعجازه بالبحوث والدراسات، وكان عمل كل منهم مكافئاً لما يملكه هو في نفسه من إحساس صادق، ومن وسائل التذوّق والمعرفة، إنهم كالغوّاصين اختلفت طاقاتهم على الغوص، فراح كلّ منهم يستخرج من البحر المحيط على قدر طاقته ووسائله... ولكنْ هيهات هيهات!! فالبحر أعمق وأوسع وأغنى، إنها الطاقة البشرية المخلوقة المحدودة أمام القدرة الإلهية التي لا تنفد طاقتها، ولا تنتهي نفائسها وذخائرها، ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩] وما زال العلماء يتناولون الإعجاز في مؤلَّفاتهم حتى صارت لمؤلَّفات الإعجاز فهارس تجمعها وتعدّدها، وأحسب أن ذلك لن ينتهي لأن وجوه الإعجاز لن تنتهي ولن تنكشف.. ولأن الإعجاز سيبقى هو الإعجاز مهما يكشفوا من وجوهه وجوانبه، ولأن التحدّي لم يوجّه إلى أهل عصر دون

(٢) الإتقان للسيوطي: ١١٧-١١٨.

عصر، إنه تحدٍّ للإنس والجنّ على مدى العصور والدهور، ولا يذهبنَّ بأحد ظنّه إلى أن دراسةً من الدراسات يمكن أن تكشف عن وجه الإعجاز اللغوي أو وجوهه في كتاب الله... فذلك ما لم يفعله أحد ولن يفعله، وهم لن يفعلوه ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، ولكن الذي يتصدّى له الدارسون هو محاولة الإجابة عن أسئلة تتردد في النفس منها: ما سرّ المعجزة اللغوية في القرآن؟ لِمَ عجز العرب بفصحائهم وبلغائهم، وخطبائهم وشعرائهم، عن الإتيان بمثله أو معارضته؟ بل إن من أهم ما يتردّد في النفس سؤالاً عن السرّ في اختلاف أثر القرآن أو تأثيره في نفس السامع أو المتلقّي بين العرب القدماء والعرب اليوم؟!

لقد عرفنا مَن أسلم منهم لدى سماعه آية أو آيتين، وعرفنا من سجد لآية، وعرفنا من خاف الإسلام والتسليم والاستسلام إذا سمع فآثر اللَّغو والفرار من السماع... ثم رأينا عرب اليوم يقرأ أحدهم القرآن كلَّه فلا يتأثر!! ورأينا من يختم القرآن في السنة أو في شهر رمضان عدداً من المرّات، ثم يخرج منه كما بدأ فيه!! فلماذا نجد هذا الفرق الكبير بين عرب الأمس وعرب اليوم؟ لماذا والقرآن هو القرآن، والإنسان هو الإنسان؟ ما السرّ في اختلاف الأثر لدى سامع القرآن أو قارئه بين القديم والحديث؟ ما السرّ في تلك «الهزّة» أو «الصدمة» التي كانت تحدثها كلمات ربّنا في نفس عبدٍ لم يعرفه، ولم يؤمن به، وعَبدَ غيره هو وأبوه وجدّه، وكيف غاب هذا الأثر؟ وما السرّ في غيابه عن نفوس آمنت بربّها، وعبدته، وصامت له نهارها، وقامت له ليلها، ثم تسمع كلماته أو تقرؤها وتمرّ بها كأن لم تسمع وكأن لم تقرأ؟! وإن كان ممن يقرأ اليوم كتاب ربّه أو يسمع تلاوته فيخشع قلبه وتدمع عينه ويطمئن قلبه، وقليل ما هم.

إنه السرّ الذي سيبقى الدارسون ساعين وراءه، ولكن أحداً منهم لم يصل ولن يصل إليه، ولكن حسبهم أن يدلّوا على مواضع منه، أو أن يشيروا

إليه، وأن يجتهدوا في الوقوف على أسبابه أو بعضها، حسبهم أن يجتهدوا، فباب الاجتهاد مفتوح، والدعوة إلى النظر في كتاب الله دائمة، ولكنهم قد يخطئون وقد يصيبون ولكلٍّ أجره على حسب نيّته.

ولعله من المفيد ونحن بصدد الحديث عن الإعجاز اللغوي للقرآن أن ندفع الرأي القائل بأنه لا يجوز تجاوز آراء السابقين من العلماء، وأنه لا يجوز الخوض في لغة القرآن بحجة الكشف عن سرّ الإعجاز، فلقد قال القدماء فيها ما يكفي! وأن ندفع كذلك الرأي القائل إن دارس الشريعة يكفيه القليل من اللغة وعلومها، وأن المختص بالشريعة لا حاجة به إلى دراسة الكثير من النحو والبلاغة.

إن القائلين بالرأي الأول يغلقون باب الاجتهاد، وهو باب فتحه ربّنا تبارك وتعالى، وحثّ المسلمين على الإقبال عليه؛ فلقد وصف سبحانه وتعالى لسان وحيه وقرآنه بأنه «عربي»، وأعاد هذه الصفة في القرآن إحدى عشرة مرة، وهي صفة لم تطلق في القرآن على شعب ولا على وطن، وإنما أُطلقت على القرآن وعلى اللسان، أي على اللغة.

وأمر سبحانه وتعالى بتدبّر القرآن ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤]، فكيف يكون للقرآن تدبّر، إلّا بتدبّر لغته، والاجتهادِ في فهمها لغةً وبِنية وإعراباً ودلالة واستعمالاً؟

وأما أصحاب الرأي الثاني فهم يدفعون طلاب الشريعة إلى الغوص فيها بعد تجريدهم من آلاتها!! إنهم كمن يجرّدون الغوّاص من أدوات الغوص، ويمنع من يريد الوصول إلى أعماق المنجم من استعمال أدوات الحفر، ورحم الله الجرجاني الذي قال: «وهل رأيت رأياً أعجزَ، واختياراً أقبح ممّن كره أن تُعرف حجّة الله تعالى من الجهة التي إذا عُرفت منها كانت

أنور وأبهر، وأقوى وأقهر»[٣]. بل هو يرى في إبعاد الدارسين عن علوم اللغة والنحو من دارسي الشريعة كمن يصدّ عن كتاب الله ومعرفة معانيه.

ولست أشك في أن الحديث عن الإعجاز اللغوي في القرآن لن يتوقف ولن ينتهي، لأنه حديث عن كتاب «لا يشبع منه العلماء ولا تنتهي عجائبه»، ولا شك أنه كلّما اكتشف باحث جديداً في لغة القرآن فسيأتي بعده باحث يجد الأجدّ، لأن الإعجاز صفة ملازمة لكتاب الله، ووصف دائم للكتاب، ولأن الكتاب «ذكر» دائم خالد محفوظ بحفظ الله، ولن يبقى كتاب الله من دون إعجازه، وسيبقى صوت التحدّي مرتفعاً مسموعاً، ومهما يُكتشف فيه إعجاز فستبقى بعدُ أوجه بل وجوه لن تكتشف.

كتاب جديد

ويقف الدكتور بسام ساعي اليوم في الجزء الأول من كتابه «المعجزة» وهو (ظواهر التجديد اللغوي في القرآن الكريم) أمام ظاهرة اختلاف تأثير القرآن في نفس المتلقّي، محاولاً معرفة شيء من أسرار الظاهرة القرآنية المعجزة، إنه يحاول أن ينتزع نفسه من جوّها المعاصر الموبوء، الذي شابته شوائب من عُجمةٍ واستغراب، ونظرات وأفكار وفلسفات، ليعود ممثّلاً حال العربيّ ابن اللغة، وابن الصحراء، وابن عصر النبوّة، ليقرأ القرآن وكأنه يستمع إليه أول مرّة بقلب مشوق إلى الحقيقة، ونفس صادقة، يوجّه فكره بدأب وجدّ، ليعيش قلباً وفكراً ونفساً في جوّ المعجزة، لعلّه يكشف جانباً من جوانب الإعجاز. إنه يضع نفسه موضع العربي الذي يسمع كلمات الوحي لأوّل مرّة تتنزّل فيها على قلب النبيِّ ﷺ فيبلّغها قومه كما نزلت فإذا

(٣) دلائل الإعجاز: ٢٨.

هم - على فصاحتهم وبلاغتهم - يُصدمون بها صدمة تهزّهم هزًّا، ويسمعون لغة بالغاً أثرها في نفوسهم وعقولهم حدّ الإعجاز، فتعقل ألسنتهم، وتجبرهم على الإقرار بضعفهم وعجزهم إزاء جديدٍ من لغتهم لم يألفوه، إنه يصدعهم صدعاً، ويدعوهم إليه دعًّا، ولا يستطيعون لتأثيره في نفوسهم دفعاً فيتواصون بالفرار من سماعه، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦].

يقول المؤلِّف: «هل أستطيع سماع القرآن بأذن العربيّ الأول، وكأنني أسمعه كما سمعه هو أوّل مرّة؟ هل أستطيع التجرّد من ذاكرتي القرآنية والإسلامية وأتصوّر أنني ذلك الجاهليّ الذي عاش عصر الوحي وسمع القرآن وهو يتنزَّل آية بعد آية، فتلتقط أذناه عذريّة التعبير القرآنيّ وهما ما تزالان بريئتين من التعوّد والتكرار والأُلفة التي تحجب عنهما عبقريّةَ هذا التعبير وجِدّته وتفرّده؟»(٤).

لقد حاول الدكتور الساعي أن يسمع القرآن بأذن العربي الذي سمعه لأوّل مرّة قاصداً من ذلك أمرين:

أولهما سبب الهزّة النفسية وعمق أثر اللغة القرآنية في النفس العربية بعيداً عمّا ألفه أو عمّا تتركه تلاوة القرآن وصحبته من ألفةٍ في نفس المسلم، وهي ألفة تحجب عنه الكثير من روعة التعبير وجدّته وفرادته.

وأما الأمر الثاني فهو أنه يريد إثبات إعجاز اللغة القرآنية بعيداً عن الخضوع للنزعة الإيمانية به، لتكون الحجّة في إثبات الإعجاز منطلقة من علم حياديّ ومنطق عقلي، لا يدعو إلى اعتقادها إيمان صاحبها بالوحي والنبوّة والإسلام.

(٤) المعجزة: ٤٩.

إنه يريد أن يقول إن القرآن انتقل باللغة التي كانت لدى العرب عُرفاً تعارفوا عليه، إلى جعلها قاعدة ثابتة تناولت كلَّ ما عرفوه أو ما كانت تشمله أعرافهم اللغوية من كلماتٍ وأبنية وتعبير ونحو وصرف وصور بيان(٥).

ودعا المؤلِّف قارئ كتابه إلى الوقوف عند ظواهر بدت له في سوَرٍ من القرآن، تحدّث عنها في القسم الأول من كتابه، وكان عن لغة الوحي الجديدة، ثم راح يتحدث عن البلاغة القرآنية الجديدة في القسم الثاني منه، جامعاً بين الحديث النظري والتطبيق العملي.

وقف الدكتور الساعي دارساً لما جدّ في القرآن متوزِّعاً على مختلف جوانب الأسلوب اللفظية والتعبيريّة والنحوية والصرفية والبيانيّة، فضلاً عن الجانب الفكريّ(٦).

وكان الدكتور الساعي يستعين في دراسته وتحليله للغة القرآنية بكلِّ ما يملك من رصيدٍ ثقافيّ عربيّ غربيّ؛ فهو قد تعلّم في جامعة دمشق، ثم في جامعات مصر... وعاش في الغرب، في لندن، محاضراً ومدرّساً ومشاركاً في نشاط علميّ واسع، وكانت عنده ثقافة عربية إسلامية مختزَنة، وثقافة غربية مستحدَثة، ورأى أن ذلك أتاح له فرصاً جديدة للدراية والخبرة، ولإغناء فهمه للقرآن، وإدراك المزيد من معانيه وعجائبه. وهو يقول بعد شرح منهجه شرحاً مسهباً: إن عمله ليس أكثر من محاولة مخلصة للاقتراب من الحقيقة التي يجد نفسه عاجزاً عن الوصول إليها عجز البشر عن إدراك ما هو إلهيّ.

على أنه مهما يكن حظ الدكتور الساعي من النجاح في محاولته البكر، وسواء أوافقناه أم خالفناه في بعض ما قال فإننا نراه مجتهداً مأجوراً، ثم لا نملك إلا أن نعجب بأمرين اثنين سعى إلى تحقيقهما في محاولته:

(٥) المعجزة: ٥٦.

(٦) المعجزة: ٣٣.

الأمر الأول هو محاولة الإجابة عن السؤال المحيّر الذي يملك على الناس نفوسهم حين يوازنون بين أثر اللغة القرآنية في نفوس العرب في عصر النبوّة وأيام تنزّل الوحي، وبين أثرها في نفوس عرب اليوم.

والأمر الثاني هو محاولة إثبات الإعجاز بالعقل والمنطق، لا بالإيمان والوجدان، وهذا أمر لم يقم به إلا أئمة هذا الشأن من العلماء بالإعجاز الذين وهبهم الله حسن الذائقة ونفاذ الفكر وسعة العلم باللغة وعلومها، وحسبي أن أذكِّر بما كنت قلته عن الإمام الجرجاني، صاحب نظرية النظم في إعجاز القرآن، من أنه لم يعتمد في إثبات الإعجاز على نزعة إيمانية ولا على حكم سابق، بل استطاع أن يثبت ما أثبته بما جمع من سعةِ العلم، وبعدٍ في النظر، وسداد في الرأي، ورهافة في الذوق، إنه كان يأتي بالآية من القرآن، أو البيت من الشعر، فيضع يدك على ما فيه من جمالٍ تتذوّقه معه، ثم يأخذ بيدك ليقنعك عقلاً بما أحسسته ذوقاً، وبذلك يجمع في تحليله بين الذّوق والعقل، وبين الحسّ والعلم.

ويرى الدكتور الساعي أن القرآن نقل اللغة نقلةً بعيدة الأثر من (عُرف) تعارفوا عليه إلى (قاعدة) مستحكمة[٧]، وقد عرفنا أن ما يتحدث عنه الناس من إدراك الجمال اللغويّ وأثره بل إعجازه أمر معروف عند من يحسن ذوق الكلام، ولكنه مجهول «من حيث لم تنبثق فيه أوضاع تجري مجرى القوانين التي يُرجع إليها، فتستخرج منها العلل في حسن ما استحسن وقبح ما استهجن» كما يقول الجرجاني الذي يريد أن يصل إلى أن للذوق أساساً من العلم يدعمه.

ويمتاز منهج الدكتور الساعي بعنايته بدراسة اللفظة المفردة وبكلِّ ما يتصل بها أو تتصف به في ذاتها صوتاً وأصلاً أو جذراً واشتقاقاً، بعيدة عن سياقها في (النظم). إن منهج الدكتور الساعي في الحديث عن (المعجزة)

(٧) المعجزة «القرآن يمهّد لتحويل الأعراف اللغوية إلى قواعد»: ص٥٦.

منهج يستعين على تبيين مواطن الجمال وأسرار الروعة بكلِّ ما تسمح به وتتصف به الكلمات والجمل والآيات في جوّها مفردة ومجموعة، بياناً قائماً على العقل والعلم والمنطق.

وإذا كانت قضيّة الإعجاز وأسراره لا تنقضي؛ لأن الإعجاز صفة للقرآن، وستبقى ملازمة لموصوفها ما دام، وهو (الذِّكر) الخالد، فإن البحث فيها سيستمرّ؛ لأن كتاب الله منجم كلّما بلغت عمقاً من أعماقه، وكلما ملكت آلة من الآلات الموصلة إليه، وجدت ما هو أشدّ وأسدّ، وتطلّعت إلى ما هو أحدث وأجدّ. على أن الدكتور ساعي وفِّق في الكثير مما جاء به، واستطاع أن يبيِّن الفرق بين ضيق الكلمة أو الجملة بمعناها وبأثرها في خطاب البشر، واتساعها وعمق أثرها في كلام الخالق سبحانه. وقد رأيت الذين تحدّثوا عن الإعجاز من القدماء والمحدَثين يتناولون الحديث عنه من وجهات مختلفة، وقد تشعَّبت بهم الطرق، ولم أرَ أحداً تقحَّم الطريق الصعب الذي تقحَّمه د. بسام ساعي بجرأة وفرادة، وتفصيل في التطبيق العملي وكأن قلمه مبضع جرّاح ماهر يُشرِّح أو يَشرح ويحلّل اللغة بكثير من البراعة والذوق والحسّ اللغويّ.

إنه قدّم دراسة جديدة جادّة يريد منها - كما قال - أن نضع أيدينا - بقدر استطاعتنا البشريّة المحدودة - على تلك البصمات الجديدة التي تركها الوحي على لغتنا. إننا نريد أن نجيب عن سؤال: أين الجديد في لغة الوحي؟ وأين هو من الأصالة في لغتنا؟[٨].

وإن كانت المعجزة ستبقى معجزة، وستبقى خالدة لا يحيط بكمالها ولا بتمامها بشر؛ لأنها صفة (الذِّكر) وهو ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: ٨٠].

* * *

(٨) المعجزة: ٦٢.

نظرات أخرى في بعض قرارات مجلس المجمع في بعض الألفاظ والأساليب

أ. د. عبد الناصر إسماعيل عسّاف(*)

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٢٨ = م٨٨ ج٢) استعمالَ المعاصرين، ولا سيّما العامّة، الفعل «شَتَلَ» وتصريفاته بالمعاني التي نصَّ عليها، ونبّه على أصل الكلمة الآراميّ.

وكلُّ ذلك حسن. ولو استوعب بقراره وجوهاً أخرى من الاستعمال موصولة بهذه الكلمة لأوفى على الغاية، ولكان أحسن. فمن ذلك استعمال «الشَّتْل» و«الشَّتْلة» بمعنى فرع الشجرة الذي يُقطَع منها، أي: الفسيلة، وشَتَلَه بمعنى غرس ذلك الفرع أو الفسيلة.(١)

وإلى هذا وقع في التعليل تعقيباً على نصّ المعجم الوسيط الذي كان فيما اعتُمِد عليه في هذا القرار ما لا يُسلَّم به. ورد فيه: «ولفعل (شَتَلَ) دلالة أخرى في بلاد الشام، وهي زرع النبتة بعد نقلها من منبتها الأول، ...».

فهذا التعقيب يُشعر بأنّ ذاك النصّ من المعجم الوسيط خالٍ من هذا

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) انظر: الألفاظ الآراميَّة في اللغة العاميّة العراقيّة، يوسف غنيمة، مجلة لغة العرب العراقية، شباط، ١٩٢٧، ٤/ ٤٦٩، و معجم عطية، ٨٨.

المعنى، وأنّ هذا المعنى ممّا انفرد به الاستعمالُ في بلاد الشّام. وهو عند النظر لا يصحّ؛ لأنّ نصّ المعجم الوسيط دالّ عليه. ورد فيه: «شَتَلَ الزَّرعَ: نبَّتَ البذر في مكان ليغرسه في مكان آخر (محدثة)، والشَّتْلة: النبتة الصغيرة تُنقَل من منبتها إلى مغرسها (محدثة). والمَشْتَل:...».

فهذا المعنى تدلّ عليه مِن نصّ المعجم الوسيط عبارةُ «ليغرسه في مكان آخر»، وعبارة «مغرسها». بل إنّ هذه الدلالة من لازم معنى هذا الفعل «الشَّتْل»؛ فهي جزء منه لا يتمّ معناه إلّا بها؛ لأنّ الشتل يتضمّن في معناه ثلاثة أشياء: إنبات البذر في مكان، ونقل تلك النبتة الصغيرة، وغرسها في مغرسها. وعلى ذلك استعمالُ هذه الكلمة حيث كان في البلاد العربيّة، وهو ما عبَّر عنه المعجم الوسيط دون أن يخصّصه أو يقيّده بموضع أو بإقليم بعينه.

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٣٠ = م٨٨ ج٢) قولهم: «المتعارَف عليه، وتعارفوا عليه» بمعنى متوافق عليه، معرضاً عمّا عليه بعض النقّاد من تخطئة ذلك؛ لأنّ الفعل «تعارف» متعدٍّ بنفسه.

وقد كان مُستنَدُ القرار في ذلك شيئاً من البيّنات والاستدلال لا يسلم للنقد والاختبار. وهو ما رأيتُ التنبيه عليه هنا.

١ - الاستنتاجُ المبنيُّ في ذلك على ما ورد في تاج العروس والمعجم الوسيط مثالين للمعاجم القديمة والحديثة عن الفعل «تعارف» لا يصِحّ الاطمئنانُ إليه.

جاء في التعليل: [أ- في المعاجم: تاج العروس: «تَعارفُوا: عَرَف بعضهم بعضاً، وتعارفوا: تفاخروا». الوسيط في مادة (عرف): «العُرف: ما تعارف عليه الناس، وتعارفوا: عرف بعضهم بعضاً». وفي مادّة (صلح): «اصطلح القوم زال ما بينهم من خلاف على الأمر، واصطلحوا على الأمر: تعارفوا عليه واتفقوا»].

بهذا صُدِّر التعليلُ الذي وُضِع ليعلّل الاقتراحَ ويسوّغَه، ويمهِّدَ للقرار ويستدلّ له. وجاء عقب ذلك التعليقُ التالي: «وواضح أنّ الفعل (تعارف) جاء متعدياً بنفسه في المعاجم القديمة والحديثة، عندما ورد بمعنى (عرَفَ)، وجاء متعدياً بـ (على) عندما ورد بمعنى (توافق وتصالح)، والفرق بين الدلالتين غير خافٍ، لأنّ معنى تعارفوا المتعدّي بنفسه هو عَرَفَ، أي عَرَف بعضهم بعضاً، أمّا تعارفوا المتعدّي بـ (على) فهو بمعنى اتّفقوا على الشيء وتصالحوا عليه».

وفي هذا التعليق من الاستنتاج والحكم ما لا يأذَنُ الفحصُ والنظرُ السديد بقبوله:

أ- ليس في نصّي تاج العروس والمعجم الوسيط اللذين نُقِلا في التعليل عن «تعارف»، ولا في سائر المعاجم القديمة والحديثة، ما يدلّ نصًّا أو إشارةً على أنّ الفعل «تعارف» متعدٍّ بنفسه. بل إنّ الظاهر من كلام تلك المعاجم على الفعل «تعارف» أنّه فعلٌ لازم.

والعبارةُ التفسيريّة «عَرَفَ بعضُهم بعضاً» التي فُسِّر فيها الفعلُ «تعارفوا» بفعلٍ متعدٍّ، هو «عرف»؛ ليست دليلاً على تعدّي الفعل «تعارف»؛ لأنّ تفسيرَ الفعل اللازم بالمتعدّي، والمتعدّي باللازم، في عبارة اللغويّين، لا يُخرِج الفعلَ عمّا عُهِد فيه من لزوم أو تعدية، والغرضُ من ذلك تقريبُ المعنى. ومَن رأى ذلك فقد بنى رأيَه على تصوّر داحض. ولو جاز ذلك لساغ للمرء أيِّ مرء أن يُعدّيَ بهذا التصوّر العليل الكثيرَ الكثيرَ ممّا يُعدّ لازماً؛ وأن يُخرج الكثيرَ الكثير ممّا يُعدّ متعدّياً إلى دائرة اللزوم. وفي ذلك من الفوضى والتخليط ما فيه.

على أنّ ذلك لا يعني أن الفعل «تعارف» لم يأتِ متعدّياً بنفسه البتّة. ففي ما انتهى إلينا من كلام الأدباء والكتّاب ما يقطع باستعماله متعدّياً بنفسه.

ومن شواهد ذلك مثلاً قول الجاحظ: «وجعَل آلة البيان التي بها **يتعارفون معانيَهم** والتَّرْجُمانَ الذي إليه يرجِعون عند اختلافهم في أربعة أشياء...»[٢].

وقول عبد الملك بن مروان في رواية: «ما الناس إلى شيء أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التي بها **يتعارفُون الكلام**، ويتعاطَون البيان، ويتهادَون الحِكَم، ويستخرجون غوامض العلم من مخابئها»[٣].

وقول أبي سعيد السيرافي في مناظرته مع متّى بن يونس: «إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما **يتعارفونه** بها من رسومها وصفاتها، ...»[٤].

وقد نبّه على ذلك أ. صلاح الدين الزعبلاوي - رحمه الله -، فقال: «وهو من أفعال المشاركة تقول: (تعارف القوم) إذا عرف بعضهم بعضاً، كما جاء في الصحاح ومختاره والقاموس واللسان والتاج، فالفعل لازم. وقد جاء في التنزيل: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥]. قال البيضاوي: «يتعارفون بينهم: يعرف بعضهم بعضاً كأنهم لم يتفارقوا إلا قليلاً».... فتأكد بهذا أن (تعارف) فعل لازم. ولكن جاء على ألسنة الفصحاء تعدية (تعارف) كأن تقول: (تعارفوا الشيء) إذا عرفوه فيما بينهم.... فثبت بذلك كله أن (تعارف) لازم ومتعد.....»[٥].

ومن هنا يتبيّن أنّ تعدّيَ الفعل «تعارفَ» بنفسه من فوات اللغويّين، فيجب استدراكه لذلك، والتنبيه عليه في موضعه من المعجم.

---

(٢) الحيوان، للجاحظ، ١/ ٤٥.

(٣) هذه رواية (نثر الدر) للآبي (ت ٤٢١هـ)، ١/ ٣١٨.

(٤) الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، ١/ ١١٠.

(٥) التفاعل والمفاعلة عند النحاة، صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي - دمشق، العدد ٣٥-٣٦، ١٩٨٩، ٣٣-٣٤.

ب- الحكمُ بمجيء الفعل «تعارف» في المعاجم القديمة والحديثة متعدّياً بحرف الجرّ «على» إذا ورد بمعنى توافق وتصالح = معلولٌ بما يُضعفه ويَحُول دون الاطمئنان إليه؛ فليس في المعاجم القديمة والحديثة دليل صريحٌ على ذلك من نصٍّ أو استعمال فصيح. والاستدلالُ على ذلك بما ورد في (المعجم الوسيط) من استعمال الفعل «تعارف» متعدّياً بـ «على» وإطلاقُ أمره في المعاجم القديمة والحديثة تعميماً ! = ليس بقويٍّ ولا حسن؛ لأنّ ذلك كان في سياق شرح معنى كلمة، لا في مقام بيان وجوه استعمال الفعل «تعارف» نفسه. ومثلُ ذلك الاستعمال ربّما كان من عبارة مصنّفي (المعجم الوسيط) الذين لا تُعدّ لغتهم، وفيها آثار من لغة المولّدين والمتأخّرين والمعاصرين، حجّةً في هذا الباب، ولا دليلاً.

على أنّ تعدّيَ الفعل «تعارف» وتصريفاته بـ «على» في استعمال بعض القدماء من الكتّاب، وقد ذُكِر في التعليل شيءٌ منه استئناساً، لا يُزكّي هذا الحكمَ ويحميه.

جـ- التنبيهُ على ما بين التعديتين من فرق دلاليٍّ يتجلّى في دلالة المتعدّي بنفسه «تعارفوه» على المعرفة، ودلالة المتعدّي بحرف الجرّ «تعارفوا عليه» على التوافق والاصطلاح، على ما فيه من نفاذ وعميق نظر = لا يرقى إلى حدّ الحكم الجامع المانع، فليس له أن يمنع دلالةَ المتعدّي بنفسه على معنى التوافق والتواطؤ والاصطلاح؛ لأنّ بعض ما كان فيه هذا الفعلُ المتعدّي بنفسه أو بتصريفاته من كلام القدماء، دالٌّ على ذلك ومُشعر به. ومن ذلك مثلاً:

قول الطبريّ (ت ٣١٠هـ): «.... لأَنَّ الصَّدقة في **الْمُتَعارَف**: إِنَّما هي إعطاء الرجل ذا الحاجة بعض أملاكه ابتغاءَ ثواب الله عليه، وإن كان كل معروف صدقة، ...»[٦].

(٦) تفسير الطبري ١٣/ ٣٢٥. وانظر فيه ١٠/ ٢٢١.

وقول الراغب (ت نحو ٤٢٥هـ): «.... البهيمة: ما لا نطق له من الحيوان كالعجماء، لكن اختص في **المتعارف** بما عدا السباع، والطير والأنعام، ...»[٧].

وقوله: «الكتب ضمُّ أديم إلى أديم بالخياطة، ..... وفي التعارف ضمُّ الحروف بعضها إلى بعض بالخط...»[٨].

وقول غيره: «ثم خاطبهم اللهُ تعالى بما تعارَفوه فقال: ﴿وَعَبۡقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾ [الرحمن: ٧٦]»[٩].

وقول الكفويّ: «**المتعارف** هو ما يكون عليه العرف العام، أي أكثر الناس»[١٠].

ثمّ إنّ معنى المعرفة الذي يدلّ عليه هذا الفعل مُفضٍ إلى ذلك وموصولٌ به؛ لأنّ معرفة الشيء مفتاح توافق واصطلاح عليه، فإذا عُرِف الشيءُ وانتشر كان ذلك فيه غالباً مدعاةً للتواطؤ والاصطلاح والتوافق عليه. فالمعنى الذي يدلّ عليه الفعل «تعارف» متعدّياً بنفسه ليس بمنأى عن المعنى الذي يدلّ عليه ذلك الفعلُ متعدّياً بـ«على»، وإن كانت دلالةُ «تعارفوا على» و«متعارَف عليه» على معنى التوافق والاصطلاح على الشيء أظهرَ وألزم.

وللمرء أن يقول: إنّ تعدية الفعل «تعارف» بحرف الجرّ «على» من باب تضمينه معنى اصطلح ، ضُمِّن معناه فعدّي بما يُعدّى به، وصار ألزمَ من المتعدّي بنفسه في الدلالة عليه.

ومن هنا كان للمرء أن يقول: إنّ استعمال «تعارف» المتعدّي بنفسه

---

(٧) تفسير الراغب، كلية الدعوة وأصول الدين – جامعة أم القرى، ٤/ ٢٥٠. وانظر فيه: ٤/ ٣٢٢.

(٨) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: صفوان داوودي، (كتب) ٦٩٩، وفي الكلّيات، ط الرسالة، ٧٦٨، وقد نقل كلام الراغب «المُتعارَف».

(٩) لسان العرب، مختار الصحاح، التاج (عبقر).

(١٠) الكليات، أبو البقاء الكفوي، ط الرسالة، ٨٧٤.

وتصريفاته، ومنها «متعارَف»، في الدلالة على ذلك جائزٌ أيضاً. ومن ثَمّ كان يحسن أن يُذكَر في نصّ القرار: (جواز «تعارَفوا الشيءَ» و«تعارفوا عليه» و«متعارَف» و«متعارَف عليه» بمعنى متوافَق عليه.) بل ربّما كانت تعدية هذا الفعل وتصريفاته بنفسه دون «على» أولى؛ مراعاة لكثرة استعماله فيما انتهى إلينا من كلام القدماء. والله تعالى أعلم.

٢- ورد فيما ورد في الاستئناس مجيءُ «المتعارَف عليه» في (اللباب في علوم الكتاب) لعمر بن علي بن عادل الحنبليّ (٧٧٥هـ)؛ وفي (تفسير اللباب) لابن عادل الحنبلي (٨٠٨هـ).

وهذا شيءٌ غريب، يدلّ على ما وراءه ! إذ كيف يُشطَر الواحدُ التامّ شطرين، فيكون الكتابُ كتابين مختلفين، والمؤلِّفُ رجلين متباينَيْن؟!

وربّما كان وراء ذلك متابعة المكتبات الإلكترونية على ما فيها أحياناً من لهوجة، دون نظر وتحقّق. فقد ورد هذا الكتاب في قسم التفاسير من المكتبة الشاملة، ثلاث مرّات، وردت بيانات الكتاب والمؤلّف في الموضعين الأول والثاني متماثلة، وكانت سنة وفاة المؤلّف في الموضع الأول (٧٧٥هـ)، وهو ما خلا منه الموضع الثاني، وكان في بيانات الموضع الثالث شيء من اختلاف، فكان الكتاب تفسير اللباب، وكانت وفاة المؤلّف ابن عادل بعد سنة ٨٨٠هـ. ويؤكّد ذلك عندي، ويزيده غرابة على غرابة، ما كان في موضع آخر من القرارات، في القرار (١٧ = ص٥٧٤)، إذ ذُكِر الكتاب ومؤلّفه بصورتين أخريين: سراج الدين بن عمر الدمشقيّ (٧٧٥هـ) صاحب (اللباب في علم الكتاب)!.

والصحيح في ذلك كله أنّه سراج الدين، عمر بن علي بن عادل الحنبليّ الدمشقيّ، وأنّه توفّي بعد سنة ٨٨٠هـ تقديراً، وتفسيره هو (اللباب في علوم الكتاب).

٣- كان ممّا ورد في مقام الاستئناس النصُّ على ورود كلمة «المتعارف عليه» في تفسير الطبريّ في عبارة «على حسب المتعارف عليه» ٢/ ١٦.

وهذا غلط فادح؛ لأنّ هذه الكلمة ليست من عبارة الطبري، بل هي ممّا قدّم به الشيخ خليل الميس لطبعة تفسير الطبري التي عُني بها صدقي جميل العطار، دار الفكر - بيروت....

٤- الاستئناس بما ورد في كتاب الأصول الصادر عن مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة (٤/ ٢٠٥): «تُزاد حروف الجرّ أحياناً على مفاعيل الأفعال المتعدّية لغرض بلاغيّ»؛ والتعليق عليه بأنّ الغرض هنا دلاليّ، وهو ألزم من البلاغيّ = فيه ما لا يصِحّ ولا يناسب المقام:

أ- زيادة «على» ممّا لم يُعهَد في كلام العرب، وليس فيه ما يدعو إلى القطع بصحّة القول بزيادتها. وحَمْلُ «على» في قول حميد بن ثور الهلاليّ[١١]:

أبى اللهُ إلّا أنّ سَرْحةَ مالك على كلّ أفنان العضاه تروق

على الزيادة مُحتَمَل لا سبيل إلى الجزم به. ولو سلّمَ المرء بقول من رأى زيادتها فيه لما خرج ذلك عن حدّ ما لا يصحّ القياس عليه من النادر أو الضّرورة[١٢].

ب- القول بزيادة «على» هنا، مع القول بأنّ اقتران تعارَف ومُتعارف بـ «على» دالٌّ على معنى الاتّفاق والاصطلاح الذي ليس في «تعارَف» مجرّداً منها وتصريفاته، وهو ما جرى عليه هذا القرار وبيّناته، ودلّ عليه

(١١) ديوان حميد بن ثور الهلالي، جمعه وحقّقه د. محمّد شفيق البيطار، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٣٣٠.

(١٢) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام، تح د. مازن المبارك وعلي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ١/ ١٩٢-١٩٣، والجنى الداني، المرادي، ٤٧٩، وشرح أبيات المغني، البغدادي، ٣/ ٢٤٧-٢٥٢.

التعليق في هذا الاستئناس = فيه ذهولٌ عمّا نصّ عليه العلماء من أنّ زيادة حروف الجرّ لا تورث الكلام معنًى زائداً إلّا التوكيد. فلو حُمِلت «على» هنا على الزيادة لكان في القرار من الاختلاف والاضطراب ما فيه.

ولعلّ المناسبَ أن يُقال فيه: إنّ «على» جاءت فيه من تمام تضمين الفعل معنى اصطلحَ وتوافق.

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٣١ = م ٨٨ ج٢)تعريفَ كلمة «غير» بأل التعريف إذا كانت اسماً بمعنى الآخر.

وهذا حسن لا يُعتَرَض عليه في ذاته، لكنّ النظر في القرار بخطواته أو أقسامه المتتالية وبيّناته يدلّك على أنّ القرارَ لم يوفِ على الغاية. وهذا ما يبدو في هذه الأشياء:

أ- اقتصر القرارُ على تعريف كلمة «غير» بأل التعريف إذا كانت اسماً بمعنى الآخر، وهي حالة طارئة من أحوال «غير»، كانت فيها الكلمة غير مُضافَةٍ خلافاً لما عليه أصلها الغالب من ملازمة الإضافة؛ وتَرَكَ البتّ في تعريف الكلمة إذا كانت على أصلها: هل تُعرَّف هي نفسها فيُقال مثلاً: الغير صحيح، أم يُعرّف المضافُ إليها فيقال: غير الصحيح ؟ وهل يجوز أن تُعرَّف إذا كان المضاف إليها معرّفاً بأل، نحو: الغير الصحيح، أم يُكتفى بتعريف المضاف إليها؟.

وهذان الوجهان كلاهما ممّا ورد به الاستعمالُ في التراث في عبارة بعض العلماء والمُصنّفين، وقد رصدهما بعضُ الباحثين، وساق أمثلة مختارةً تدلّ عليهما. وهما ممّا تجري به عبارة الناس في زماننا، أوّلهما فيها شائعٌ منتشر، وثانيهما قليل قلّة لم تصل إلى حدّ الانقراض، خلافاً لما ذهب إليه ذلك الباحث من انقراضه، فلا تجد له أثراً في العربيّة المعاصرة[١٣].

(١٣) انظر: العربية الفصحى المعاصرة وأصولها التراثيّة، د. عباس السوسوة، ١٢٠-١٢٢.

ب- كان الاستدلال ببعض ما كانت فيه «غير» معرّفة بأل، وهي بمعنى الآخر، من أمثلة القدماء من العلماء والمصنّفين، على وجه الاستئناس، صحيحاً مناسباً للمسألة؛ إلّا قول صاحب (القاموس المحيط): «الوَلْث: القليل من المطر، والعهد الغير الأكيد (على الصحيح)»؛ الذي لم تكن فيه «الغير» بمعنى الآخر، بل كانت على أصلها دالّة على النفي ملازمة للإضافة.

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٣٤ = م٨٨ ج٣) استعمال الفعل «توجَّب» بتصريفاته ومشتقّاته بمعنى لزِم وتحتَّم، ورأى إضافة ذلك إلى المعجم. وقد قُدِّم بين يديه في التعليل بما لا يصحّ. وهو ما بدا لي في هذه الأمور:

١- ورد ثمّة النصُّ على أنّ المعجم الوسيط انفرد بإيراد الفعل «توجَّب» بناءً ودلالة بمعنى أكل وجبةً واحدة في اليوم والليلة.

وهذا عند التحقيق لا يصحّ؛ لأنّ ذلك ممّا ورد نصًّا في بعض معاجم القدماء والمحدثين، ولم ينفرد به المعجم الوسيط.

قال الزمخشريّ في أساس البلاغة (وجب): «ومن المجاز: هو يأكل الوجبة: الأكْلة في اليوم والليلة، والأصل أن لا يقع الأكلُ إلّا وقعة واحدة، وقد أوجب و**توجَّبَ**...».

وقال الشرتوني في أقرب الموارد (وجب)، وقد صدر عن معجم الزمخشري: «..توجَّبَ: أكلَ في اليوم والليلة أكلة واحدة. الأساس».

وورد في قول بعض الشعراء[١٤]:

ترى ضيفنا يأتي يبيت بغبطة وضيف ابن قيس جائع يتوجّب

٢- ورد في تسويغ استعمال «توجَّبَ» بمعنى لزم وتحتّم نصًّا: «وبدلاً من أن نخصَّ (أكل أكلة واحدة) ببناءين هما: أوجَبَ وتوجَّب كما في

(١٤) انظر: مباهج الفكر ومناهج العبر، الوطواط، موقع الوراق، ١/ ٦٣.

الوسيط يحسن أن نخصّص (أوجب) لدلالة: أكل وجبة واحدة، و(توجّب) لدلالة اللزوم والتحتّم».

وهذا الرأي الذي يقوم على حرمان الفعل (توجَّبَ) من دلالته على معنى الأكل أكلة واحدة، عند التأمّل، أُلقي على عواهنه دون تدبّر؛ لما فيه من إلغاء السماع: (النصّ والاستعمال) الثابت ثبوتاً قطعيًّا، وإثبات معنًى آخر مظنون لا دليل يقطع بثبوته.

ولو كان الاجتهاد هنا في وضع أو توليد ما تدعو إليه الحاجة ويناسب الواقع والاستعمال المعاصرَين، ولا يتعارض مع السماع، لاختلف الرأيُ، ولاستُحسن مثله، ولقُبِل فيه التخصيص. أم هل بُني ذاك الرأي على ظنّ أنّ الفعل (توجَّبَ) في دلالته على الأكل أكلة واحدة من توليد المعجم الوسيط واجتهاده، وغشاه السهو عن أنّه مسموع ورد به النصّ والاستعمال؟!.

٣- كان ممّا استُنِد إليه الاستئناسُ بكثرة ورود الفعل (توجَّبَ) بمعنى لزم في كتب المحدَثين. وهو ما عُطِف عليه بالقول: «وممّن استعمله محمّد بن علي الشوكاني في كتابه (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار) ١١/ ١٦٠».

وفي هذا نظر من وجهين:

١- الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) ليس محدَثاً، خلافاً لما توحي به العبارةُ في سياقها، بل هو من عداد المتأخّرين. فكان الواجب أن تُحكَم العبارة، وأن يُخلَع عليها شيءٌ من التبيين؛ للحيلولة دون نفاذ الوهم إلى بال القارئ.

٢- دليلُ الاستئناس في كلام الشوكاني في الموضع الذي أُحيل إليه من كتابه «يتوجَّب على الخليفة القائم...» ممّا لا يصحّ القطعُ بصحّة الاستئناس به؛ لاحتمال أن يكون ممّا أصابه تحريفُ المكتبة الشاملة؛ لأنّ الوارد في طبعته التي وقفتُ عليها: «يتوجَّه....»![٥/ ٣٤١].

هذا، وقد كان من فوات إعداد القرار أن غابَ عن بيّناته ما أراه أساساً

قويًّا يجب أن يُستنَد إليه للحكم بإجازة استعمال «توجّب» بمعنى لزم وتحتّم؛ ذلك ما نصّ عليه صاحب القاموس (وجب): «وجَب يجب وجوباً وجِبة: لزم. وأوجبه ووجَّبَه...».

قال الزبيديّ (وجب): «أوجبه هو ووجَّبَه مضعَّفاً، نقل ابنُ القطّاع إنكاره عن جماعة».

وقال الشرتوني (وجب): «وجّبه توجيباً: ألزمه به»(١٥).

وفي المعجم الوسيط (وجب): «وجّب فلان فلاناً: ألزمه».

وعليه يجوز أن يُبنى «توجّب» بمعنى لزم وتحتّم قياساً، فيكون مطاوعاً لـ «وجَّبَ» أو كالمطاوع. والله تعالى أعلم.

* ورد في بيان معنى «الأتمتة» وبعض تصريفاتها في غير موضع من القرار (٣٦ = م ٨٨ ج٣) إنجاز عمل بوساطة الآلة عامّة والحاسوب خاصّة **بدون تدخّل الإنسان**.

وعبارة «بدون تدخل الإنسان» عند التأمّل قيد موهمٌ، لما يوحي به من نفي أيّ أثر للإنسان في ذلك الإنجاز، من إعداد وإدارة وإشراف، وكلّها من صميم عمل الإنسان. وتقييد المعنى بهذه العبارة فيه ما لا يناسب بعض ما كان في بيان ذلك المعنى من أنّ إنجاز العمل بوساطة الآلة أو الحاسوب، الذي يعني بأخرة أنّ الآلة والحاسوب «وساطة». لذلك أرى أنّ حذف هذا القيد أسلم صيانةً للكلام وحفظاً له من الوهم والالتباس.

* منع مجلس المجمع في القرار (٥٧ = م٨٨ ج٤) استعمالَ «للأسف» في موضع «يا للأسف»؛ وهو ما قُدِّم له بتعليل عُدَّ فيه قولُ الناس: «للأسف جاءت نتائجُك مخيّبةً للآمال» خطأً صوابه «يا للأسف جاءت نتائجك

(١٥) أقرب الموارد (وجب) ٢/ ١٤٢٦. وانظر محيط المحيط، بطرس البستاني (وجب) ٩٥٧.

مخيّبةً للآمال» على سبيل التحسّر والتوجّع، أو أن يُعدَل إلى أسلوب آخر يفيد معنى التعجّب أو التحسّر.

وكان السببَ المعلَنَ من وراء تلك التخطئة أنّ معنى هذه العبارة يكون بذلك: من أجل الحزن والغضب، ولا وجه لهذا المعنى هنا.

وإذا كان من الحقّ التنبيهُ على ما كان عليه القرارُ في عبارته، مع إجمالها، من إحكام، بما بدت عليه من دقّة وتقييد؛ إذ دلّت على منع استعمال «للأسف» مجرّدة من «يا» في مقام نداء التعجّب أو التحسّر أو التوجّع، ومثلُه لا يجوز إلّا ضرورة؛ فإنّ من الواجب أن يُنبّه المرءُ على ما خالطَ الحكمَ على قول الناس الوارد في التعليل: «للأسف جاءت نتائجُك مخيّبةً للآمال» من تخطئة ومنع وتحكّم كانت ثمرة تقليد للنقاد اللغويّين المعاصرين والمشتغلين بالأخطاء الشائعة، وقد كان من أثر ذلك أن حُرِم القرارُ في بعض ما جرى عليه تلك الجرأةَ وذلك التيسيرَ اللذين كانا يبدوان في بعض ما صدر عن مجلس المجمع ولجنة اللغة العربيّة وعلومها في المجمع من هذه القرارات، وكانا يَشِيان أحياناً بشيء من شجاعة العربيّة وسماحتها. ولو استحضرَ التعليلُ تلك الروحَ إذ نظر في قول الناس الذي خطّأه ومنعه لزالت عدوى التقليد وانجلى حكم المنع والتخطئة، ولكان الجواز.

لا شكّ في أنّ من الواجب التسليمَ بتخطئة هذا التعبير ومنعه إذا تبيّن بدليل صحيح، أو قرينة بيّنة، أنّ المتكلّم أراد بذلك نداء تعجّب أو تحسّر أو توجّع لا غير؛ لكن ماذا إذا كان التحسّر أو التوجّع مستفاداً من السياق، ومن دلالة كلمة «الأسف» المعجميّة وإيحاءاتها؟. ذلك أنّ استعمال هذه العبارة في نداء التحسّر والتعجّب ليس بواجب أو متعيّن، واستعمالها في غيره ليس ممنوعاً. والتنقّل في الحكم على هذه العبارة وهذا الاستعمال بين حدّي

المنع والوجوب = ضربٌ من التحكّم. ولو كان فيه دليلٌ علميّ صحيح يصدر عن نصّ أو استقراء، وهو ما لا أثر له في كلام أيّ مانع له أو مغلّط، لسلّم المرء تسليم موقن.

واللام في «للأسف» في هذا الاستعمال يمكن أن تكون لام التقوية على تقدير عامل محذوف يدلّ عليه ما يكتنف العبارة. فإذا قلت: «للأسف كانت نتائجُك مخيّبةً للآمال»، كنت كأنّك تقول: حالك أو امتحاناتك جالبة للأسف، كانت نتائجك...، فكان الكلامُ جملتين، تُرِك بعضُ الجملة الأولى، ودلّت على المتروك وفسّرته الجملةُ الآخرة؛ والدلالةُ على التحسّر والتوجّع مستفادةٌ من السياق برمّته، ومن دلالة «الأسف» المعجميّة وما توحي به وتفضي إليه. ويمكن أن تكون لامَ العاقبة أو الصيرورة، أي: للأسف (أشدّ الحزن) مآلُك أو مصيرك، كانت نتائجك مخيّبة للآمال؛ وأن تكون بمعنى «إلى» على تقدير عامل يدلّ عليه الكلام، أي: إلى الأسف انتهت حالك. كانت نتائجك مخيّبة.

ولعلّ ممّا يُؤنس في قبول ذلك وتوجيهه أن تجد أبا المحاسن الشواء (ت ٦٣٥هـ) يستعمل هذه العبارةَ في شعر له في صديق مات وسقط الثلج عقيب موته؛ قال[١٦]:

لم أنسَهُ وبنو الملوك أمامه يُدمون للأَسَفِ الأكُفَّ عِضاضا
والثلجُ قد غطّى الرُّبا فكأنها من حزنها لبِسَتْ عليه بياضا

* أجاز مجلسُ المجمع في القرار (٥٩ = م ٨٨ ج٤) استعمالَ الفعل «أكّدَ» في نحو «أكَّدَ على الشيء» متعدّياً بحرف الجرّ «على»، بتضمينه معنى الفعل «نبّه»، أو بتقدير مفعول به محذوف.

(١٦) انظر: المستطرف، الأبشيهي، ط دار البشائر - دمشق، ٣/ ٣٤٢.

وفي هذا متابعة لما انتهى إليه مجلس مجمع اللغة العربيّة في القاهرة منذ عقود [انظر كتاب الألفاظ والأساليب ٢/ ١٣٩-١٤٢]، كان يحسن أن يُنبَّه عليها في القرار أثناء التعليل.

وهذا التنبيه، وإن كانت فيه فائدة، ليس منتهى نظري هنا ولا مقصدي الأول، بل مرادي التنبيه على شيء آخر في القرار ذاته. ذلك أنّ هذا القرار لم يُؤتَ الغايةَ في الإحكام؛ لافتقار عبارته إلى ما يجب من الدقّة؛ ففي عبارة «بتقدير مفعول به محذوف» إطلاقٌ لا يصِحّ، والصوابُ التقييدُ بما ينبغي، وأن يُقال: بتقدير مفعول به محذوف يدلّ عليه المقام، ويصلح أن يكون متعلَّقاً للجارّ «على». والمناسب هنا من الأمثلة أن تقول مثلاً في توجيه «أكّدَ على العهد» على تقدير حذف المفعول: «أكّد المواظبةَ، أو الحثّ، أو المداومة على العهد».

هذا، والمثالُ الوارد في التعليل الذي وطّأ للقرار، وهو «أكّدَ التزامَ العهد عليه» غيرُ مناسب، وهو بعيد عن المسألة، إن أُريدَ به تعديةُ الفعل «أكَّدَ» بحرف الجرّ «على»، أو أُريدَ به تقديرُ مفعول به محذوف؛ بل هو جارٍ على الأصل في تعدية الفعل بنفسه. وغاية ما في الأمر أنّه بُني على تقدير مضاف محذوف «التزام» قبل المفعول، وأنّه عدّى الفعل في الوقت نفسه بحرف الجرّ «على» إلى معمولٍ ثانٍ، فكان بذلك متعدّياً إلى معمولين: المفعول بنفسه، والمعمول الثاني بالجارّ، وهذا جائز.

هذا، ومن الواجب هنا التنبيهُ على أنّه ليس بين أيدي الناس من كلام القدماء دليلُ استشهاد أو استئناس صحيحٌ يربط هذا الاستعمال في نحو: «أكّد على العهد» بالتراث، وينفي عنه صفة المعاصرة.

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٦٠ = م٨٨ ج٤) قولَ المعاصرين «استمارة» بمعنى المثال المطبوع يُملأ ببينات مطلوبة. واستند التعليل الذي

وطّأ للقرار بورود «الاستئمار» في (التاج) بمعنى المشاورة، و«الاستئمارة»، وهي المرّة من الاستئمار في (المعجم الوسيط)؛ وبنى عليه استنتاجاً: «إذن لا خلاف في ورود استئمار كما في التاج، والاستئمارة كما في الوسيط، ولكن الخلاف في حذف الهمزة في قولهم: «استمارة»».

ثمّ حمل حذف الهمزة فيها على أمثاله في بضع كلمات مسموعة، ذكر منها حذفَ الهمزة من أوّل أمر الفعل المهموز نحو: أُؤْمُر [كذا] ومُرْ، وأُؤْكُل [كذا] وكُلْ؛ وتَرْك الهمزة في «مَلَك» التي نقل فيها قول سيبويه: «... كما اجتمع أكثرهم على ترك الهمز في (ملكٍ) وأصله الهمز [أي مألك]».

وفي ذلك عند التأمّل نظر من وجوه:

١- لا يكفي الاتّفاقُ اللفظيّ بين المصدر «الاستئمار» بمعنى المشاورة و«الاستئمارة» المرّة من الاستئمار، وبين كلمة «الاستمارة» التي يستعملها المعاصرون بمعناها المعروف للحكم بجواز استعمال «الاستمارة» بمعناها المعاصر؛ بل ينبغي كشف العلاقة أو الرابطة المعنوية بين الأصل «الاستئمار - الاستئمارة» والفرع «الاستمارة»، وتبيين القرابة أو الصلة التي تجمع بينهما، وتوضيح التحوّل الذي انتهى بكلمة الاستمارة إلى معناها الذي هي عليه.

٢- ورد في النصّ المنقول من (المعجم الوسيط): «... والاستئمارة: هو طلب الأمر، ...». وفي هذا النقل سقْط لا بدّ من استدراكه، والصحيح: «والاستئمارة: المرّة من الاستئمار، وهو طلب الأمر...».

٣- الوجه الصحيح في الأمر من الفعلين «أَمَر» و«أَكَل» على التّمام: أُؤْمُر وأُؤْكُل بهمزة الوصل، لا بهمزة القطع كما وقع في التعليل. وهذا ممّا يكثر الخطأ في تقديره ورسمه في الكتب.

٤- كلمةُ «ملك» الواردة في نصّ سيبويه تحتاج إلى تبيين يقيّدها

بالمقصود؛ لأنّ هذه الكلمة التي قدّر جمهور العلماء حذْفَ الهمزة منها هي واحد الملائكة، لا واحد الملوك.

وإلى هذا كانت الزيادة المفسّرة أو الشارحة الواردة بين قوسين [أي مألك] زيادةً مخلّةً، لأنّها خلافُ الواقع لا تناسب مذهبَ سيبويه الذي دلّ عليه السياق، إذ ذكر الأصل كما ورد في قول الشاعر، فقال: «.... كما اجتمع أكثرهم على ترك الهمز في ملكٍ وأصله الهمز قال الشاعر:

فَلَسْتَ لإنْسِيّ ولكنْ لمَلأكٍ تنزَّلَ من جَوِّ السَّماءِ يَصُوبُ»[١٧]

فهذا الشاهد في سياقه دالٌّ على أنّ مذهب سيبويه، وهو مذهب الجمهور، أنّ أصله «مَلْأك» لا مألك.

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٦٦ = م٨٨ ج٤) تأنيث «إنسان» على «إنسانة»؛ معتمداً في تعليله على ما ذكره الزبيديّ في تاجه عن شيخه من أنّ كلمة «إنسانة» صحيحة قليلة، صرّح بعضُ الأئمّة بورودها كصاحب (همع الهوامع) والرضيّ في شرح الحاجبيّة، والشيخ ياسين، وأنّ قلّتها لا تقتضي إنكارها، أو الحكم عليها بأنّها عامّيّة؛ وساق التعليلُ ممّا أورده صاحب التاج بيتين نسبهما إلى بعض المولّدين.

وكلّ ذلك في جملته دليلٌ صحيح، يؤيّد ما ذهب إليه المجلس في قراره. ولست هنا في مقام النقض أو التنقّص، لكنّي لو سُئلتُ المؤازرةَ لزدت في بيّنات التعليل ما فيه مزيد تأييد وبيان وتحقيق، يرتقي به القرار بتعليله إلى الغاية في الإحكام، ويُرزَق الصيانة من الاعتراض.

١ - كان ينبغي أن يُبيّن أنّ صاحبَ البيتين اللذين وردا في التعليل الذي وصِفَ بأنّه بعض المولّدين، هو أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، وقد بيّن

(١٧) الكتاب، ط هارون، ٤/ ٣٧٩-٣٨٠.

ذلك الزبيديّ (التاج - أنس) بقوله: «قيل: هو أبو منصور الثعالبيّ صاحب اليتيمة، والمضاف والمنسوب، وغيرهما، ...»(١٨).

ولاشكّ في أن للتصريح بنسبة البيتين إليه فائدة لا تخفى، فبها يتّضح أن القائل من قدماء المولَّدين، لا من متأخّريهم؛ فكيف إذا زيد أنّه من أئمّة اللغة الثّقات، وأصحاب المصنّفات المشهورة في العربيّة؟.

٢- كان من الواجب أن يُؤيَّد التعليلُ بما قاله الزبيديّ نفسُه عن شيخه: «وقد ورد في أشعار العرب قليلاً، قال كامل الثقفيّ:

إنسانةُ الحيِّ أم أدمانة السَّمُر بالنّهي رقَّصها لحنٌ منَ الوتر»

ومن الشواهد القديمة التي كان ينبغي الاستدلال بها على قدم الكلمة، وبها تُصان من النبز بالتوليد، قولُ الشاعر الذي أنشده أبو الهيثم كما نصّ الزبيديّ:

تَمْري بإنسانها إنسانَ مقلتها إنسانةٌ في سواد الليل عُطبُولُ

* أجاز مجلس المجمع في القرار (٦٧ = م ٨٨ ج٤)تعدية الفعل «أَنِسَ» باللام في نحو: «أنس له»، وإن لم تذكرها المعاجم، قياساً على تعديته بحرف الجرّ «إلى»: «أَنِسَ إليه»؛ لأنّ اللام في المشهور تأتي بمعنى «إلى».

وهذا الرأي على صوابه ينبغي أن يُعضَد في رأيي ببعض ما ورد فيه الفعل متعدياً باللام من كلام القدماء، ولو استئناساً. وهذا قليل، يشبه لقلّته أن يكون كالنادر. أقول هذا، وعيني تنظر إلى عبارة: «وبناء على الشواهد والأمثلة الكثيرة يمكن القول إنّ أنس له بمعنى أنس إليه هو استعمال صحيح» الواردة في التعليل الذي مهّد للقرار؛ لأنّها قد توحي للقارئ بأنّ الشواهد والأمثلةَ على تعدية «أَنِس» باللام كثيرة، ولا يمكن أن يتبيّن المرءُ

(١٨) وهو كذلك. والشعر في كتابه يتيمة الدهر، ط دار الكتب العلمية، ٣/ ٤٦٠-٤٦١، وتتمة اليتيمة ١١٤.

المرادَ منها إلّا بنظر دقيق يؤازره السياق. فإذا كان هذا وذاك عرف القارئ أنّ المقصود كثرةُ الشواهد والأمثلة على مجيء اللام بمعنى إلى.

وممّا ورد فيه الفعل «أنس» متعدياً باللام قول ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ): «.. ولو كان ممّا يأباه العقلُ لكان أبديًّا لا يرضاه في وقت، ولا يأمر به، ولا يأنَس له...»[١٩].

وقول ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ينقله عنه الدماميني (ت ٨٠٨هـ): «.. ومن خُلُقه أنّه يأنَس لِمَن يُحسن إليه»[٢٠].

هذا بعضُ ما رأيت التنبيه عليه ممّا بدا لي في تلك القرارات التي نُشِرت في المجلد الثامن والثمانين من المجلة بأجزائه الثلاثة الأخيرة، مؤازرة وتصحيحاً، فلعلّ فيه شيئاً مفيداً. والحمد لله ربّ العالمين أوّلاً وآخراً.

* * *

(١٩) الهوامل والشوامل، أبو حيان وابن مسكويه، نشره أحمد أمين والسيّد أحمد صقر، الهيئة العامّة لقصور الثقافة – القاهرة، ٣١٦.

(٢٠) حياة الحيوان الكبرى، ٣/ ٤٢١ ط دار البشائر، ٢/ ٣٠٦ ط دار الكتب العلمية، ٢/ ١٥٨ ط إيران.

الجهد النقدي في كتاب «معالم في النقد العربي الحديث» للدكتور عبد الكريم الأشتر(*)

أ. د. عيسى علي العاكوب(**)

مَسارُ البَحْث:

١- الإطارُ العامّ.

٢- نُقطةُ التّركيزِ في تأليفِ الكتاب.

٣- مُكوِّناتُ مادّةِ الكِتاب.

٤- الأبعادُ النّقديّةُ في الكتاب:

أ- التّحليلُ.

ب- الاستنتاجُ.

ج- المُقارنةُ ولَمُّ شتاتِ الأشباهِ والنَّظائر.

د- التّحقيقُ والتّصويبُ.

٥- المُحصَّلُ الأخيرُ.

(*) أصلُ هذا البحث مُحاضَرةٌ أُلقِيَتْ في الاحتفالِ بذكرى المرحوم أ. د. عبدالكريم الأشتر، الذي أقامتْه مديريّةُ الثّقافةِ في حَلَب برعايةِ السّيّدة الدّكتورة نجاح العطّار نائب رئيس الجمهوريّة، وقد احتضنتْه دارُ الكتب الوطنيّة في حَلَب، مساء الأربعاء ١/ ١١/ ٢٠١٧م.

(**) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق، أستاذ البلاغة والنقد في جامعة حلب.

ورد البحث إلى مجلة المجمع بتاريخ ١٣/ ١٢/ ٢٠١٧م.

١- الإطارُ العامّ:

تَحتاجُ الإحاطةُ بِفِكْرِ المرحومِ الدّكتور عبدالكريم الأشتر، وبِما قدّمَه مِن كُتُبٍ ودِراساتٍ وتعليقاتٍ وأنظار، إلى فَضاءٍ أوسَعَ كثيراً مِن الفَضاءِ المُتاحِ لنا هنا. وهذا عَيْنُه مَدْعاةٌ إلى الوقوفِ عندَ أثَرٍ واحِدٍ مِن آثارِه، يُجلِّي حَقًّا قَدْراً صالحاً مِن حَرَكةِ عَقْلِهِ وهَمِّه المعرفيّ والتّعليميّ، وإلمامِه بِمَدارسِ النّقدِ في القديمِ والحديث، وحِرْصِهِ على إحداثِ نهضةٍ أدبيّةٍ ونقديّةٍ عربيّةٍ، ترتقي بأدَب العَرَب، وتُطوِّرُ أدواتِ الاختبارِ النّقديِّ الذي يُمارسونَه.

وقد كان الأشترُ واضحاً جدًّا ومُتواضِعاً تماماً حِينَ حَدّدَ قَصْدَه مِن إعدادِ هذا الكتاب الذي صدرَتْ طبعتُه الأولى عن دار الشَّرْق في بيروت سنةَ ١٩٧٤م، وذلك حِينَ يقولُ في مُقدّمة الكتاب: «لم أرمِ مِن كتابةِ هذه الأوراقِ إلى التّأريخِ لِحَرَكةِ النَّقْدِ العربيّ في العَصْر الحديث، ولكنّي رَمَيْتُ إلى الوقوفِ، مَعَ طَلَبتي، على معالِمِها الكبيرةِ التي تَمْثُلُ كالصُّوَى في طريقها» (معالم، ص٥).

وجَلِيٌّ هنا أنّ قَصْدَ تعليمِ الطّلَبةِ في قِسْمِ اللّغةِ العربيّة مِن جامعةِ دمشقَ واضِحٌ تَماماً، مَعَ أنّ الكتابَ لم يُطبَعْ في مطبعةِ جامعةِ دمشق. وجَلِيٌّ أيضاً أنّ عَقْلَ الدّكتور الأشتر يختارُ مِن كثيرٍ مِن بَيْدَرِ النّقدِ العربيّ الحديث. وهذا القليلُ الذي يَختارُه يَضَعُه في إطارِه التّاريخيِّ الدّقيق. وهو في هذه المُقدِّمةِ يتحدّثُ عن المُهيِّئاتِ لِظُهورِ حرَكةِ النّقدِ الحديثة، فيقولُ: «إنّ ما كتبَه حُسَينٌ المَرْصفيُّ في (الوسيلة الأدبيّة) في النّصفِ الثّاني مِن القَرْنِ الماضي، ورَوحي الخالديّ في (عِلْم الأدَبِ عندَ الإفرنجِ والعَرَب) سنةَ ١٩٠٤م، وسُليمانُ البُستانيُّ في مقدّمةِ ترجمته الشِّعْريّة لِلْإلْياذة سنةَ ١٩٠٦م، وقسطاكي الحِمْصيُّ في (مَنْهل الوُرّاد في عِلْم الانتقاد) سنةَ ١٩٠٧م، هَيّأَ كلُّه لِظُهورِ حركةِ النّقدِ الحديثة. فقد

أثار أولئك بعضَ مسائلِ النّقْد الاتّباعيّ، أو حَدّثوا عن المدرسة الإبداعية (الرّومانسيّةِ) وموقفِها مِن الحياةِ والفَنّ حديثاً جاء في مواضِعِه مُترجَماً عن بعضِ ما قرؤوه عنها في مقدّمةِ مَسْرحيّةِ (كروميل Cromwell) المشهورة لِفيكتور (هيجو V. Hugo) أو غيرِها» (معالم، ص٥).

وقد عَمِلَ العقلُ العميقُ للدّكتور الأشتر على التّمثيلِ لِموضوع كتابِه بِصُورةٍ تَصَوَّرَ فيها النّقدَ العربيَّ صَحراءَ مترامية الأطرافِ يَصْعُبُ اختراقُها، ويَعِزُّ الانتقالُ في جَنَباتِها على عُقولِ طُلّابِ الأدَب والمهتمّينَ بِالجماليّةِ الأدبيّةِ العربيّة. وابتغاءَ تَسْهيلِ السَّيْرِ في هذا المَهْمَهِ انصرَفَ ذِهْنُه إلى تحديدِ عَلاماتٍ أو صُوًى في هذا الفضاءِ الواسِع، واختار لِذلك اسْمَ «المعالِم»، جَمْعَ «مَعْلَم»، وهو اسْمٌ لِلْأثَرِ يُستدَلُّ به على الطّريق. وسَمَّى الأشترُ كتابَه: «مَعالِمَ في النّقْدِ العربيّ الحديث». وكان يَقْصِدُ تماماً إلى أن يكونَ كتابُه «معالِمَ» يَستهدي بها مَن لديهم قَصْدٌ إلى تحصيلِ قَدْرٍ مِن الخِبْرةِ في تاريخِ المناقَشةِ الجماليّةِ الأدبيّةِ في أواخِرِ القرنِ التّاسِعَ عَشَرَ وأوائلِ القَرْنِ العِشرين. وإذا صَحَّ أنّ صُورةً واحِدةً تُغني عن كتابٍ كامل، فقد صَحَّ بذلك اختيارُ الأشترِ هذا التَّمثيلَ في عُنوانِ كتابه. ويُشير اختيارُ العنوان إلى ثقافةٍ عَربيّةٍ أصيلةٍ، وإلى تيقُّظٍ ثقافيٍّ مُعاصِرٍ لِإطارٍ سَمّى فيه أحَدُ الكُتّابِ كتاباً له «معالِم في الطّريق»[1].

وقد نبّهَ الأشترُ على بِداياتِ فَضاءِ النّقْدِ العربيّ الحديث، كما أسْلَفْنا، ثُمّ أوضحَ معالِمَ طريقِ هذا النّقْدِ جيِّداً حِينَ قال في مقدّمةِ الكتاب:

«فلَمّا جاء العَقّادُ والمازنيُّ ارتفعَتْ لهما أعلامُ الدّعوة إلى «مَذْهَبٍ جديد» في الأدَب كانَتْ مُهِّدَتْ إليه الطّريقُ وجَرَى الحديثُ به، فتهيّأ لَهما أن يَنقَضّا

(١) سَمّى الأديبُ المِصْريُّ سَيّد قُطب، المعاصِرُ للمعركةِ التي أحدثَتْها الكُتبُ الثّلاثة: (الديوان) و(الغربال) و(الميزان) في دُنيا الأدب والنّقد والثّقافة، أحَدَ كتبه «معالِم في الطّريق».

على «المَذْهَبِ العَتيق» ومُمثِّليهِ في مَطْلَعِ هذا القَرْنِ، ويُعْمِلا المِعْوَلَ في أساسِه، ويُعْلِنا على النّاسِ في كتابِ (الدّيوانِ) ما يَصِحُّ أن نُسمِّيَهُ «بَيانَهما الانقلابيَّ» العنيفَ الذي جَرُؤا فيه على أن يعتبرا حركتَهما «أتمَّ نَهْضةٍ أدبيّةٍ» في عُمُرِ اللّغةِ العربيّةِ إلى هذا الزّمانِ. وكان إلى جانبِهما، في الوقتِ نفسِه، رَجُلٌ بعيدٌ عنهما يَعكِفُ على قِراءةِ شَوامخِ الأدباءِ الرّوسِ بِلُغتِهم نفسِها، وتتنازعُه نَوازعُ صُوفيّةٌ عميقةٌ تختلطُ فيها المسيحيّةُ بالبوذيّةِ وما يتّصل بها مِن دياناتِ الشّرقِ الأقصى، وبِتعاليمِ تُولُستوي الإنسانيّة، ويقرأ النّاقِدَ الرّوسيَّ الأوّلَ (بيلنسكي)، الذي استهدَى ثَقافتَه النّقديّةَ الغربيّةَ في إرساءِ أُسُسِ النَّقْدِ الرّوسيِّ الحديث. فكتبَ هذا الرَّجُلُ، وهو ميخائيلُ نُعَيمة، مجموعةً مِن المقالاتِ النّقْديّةِ، أخذَ ينشُرُها في بعضِ مَجَلّاتِ المهجَر الذي رَحَلَ إليه بَعْدَ عودتِهِ مِن رُوسِيةَ؛ ثُمّ ما لَبِثَ أن جَمَعَها في كتابٍ سَمّاهُ (الغِرْبالَ)، وأَحَبَّ أن يَزُفَّه إلى (الدّيوان) بَعْدَ أن قرَأَهُ وأُعجِبَ به» (معالم، ص٦).

ومَعَ رُوحِ النَّصَفَةِ والحَيْدةِ السّاري في هذا الذي ذكَرْنا مِن كَلامِ الأشتر، يبدو مؤلِّفُ «المَعالِم» مُغتبطاً بهذا الذي صَنَعَه العَقّادُ والمازنيُّ ونُعيمةُ. فهو يتحدّثُ عن مَذْهَبٍ جديد، ومَذْهبٍ عَتيق؛ أي قَديم. ويذكرُ ما أَسْماهُ «البَيانَ الانقلابيَّ العنيفَ» لِلرّكنَيْنِ الأوّلَيْنِ مِن الأركانِ الثّلاثةِ لِلْحركةِ الجديدة: العَقّادُ والمازنيُّ ونُعيمةُ.

ويَلْفِتُ الانتباهَ أيضاً كلامُه على نُعيمةَ وفِكْرِه والمؤثِّراتِ الثّقافيّةِ فيه، ولَعَلّ جُزْءاً مِن ذلك يَرْجِعُ إلى معرفةٍ شَخْصيّةٍ لِمِيخائيل نُعَيمة، أشارَ إلَيها في أكثرَ مِن موضع في «المَعالِم».

ولم يُغفِلِ الأشترُ الاتّفاقَ غَيْرَ المقصودِ بينَ قَصْدِ صاحِبَي الدّيوانِ، وقَصْدِ صاحِبِ الغِربال، فقال في مقدّمةِ الكتاب: «ويبدو الكتابُ (الغِرْبالُ) إلى جانبِ

(الدّيوانِ) رفيقَيْنِ التَقَيا، كما يقولُ العقّادُ، في مَفازةٍ على غيرِ احتساب. كِلاهما يُعْلِنُ عن حقيقةٍ واحدة، ويدعو إلى تعميقِ الإحساسِ بالحياة واكتناهِ حَقائِقِها والتّعرِّي لها والتزامِ الصِّدْقِ في تصويرها» (معالم، ص٦).

وابتغاءَ إكمالِ تعريفِ القارئ بِثالثةِ الأثافي لِقِدْرِ النّقدِ العربيّ الحديث، يتحدّثُ الأشترُ عن تأثيرِ المَعْلَمَيْنِ الأوّلِ والثّاني في الحياةِ الثّقافيّةِ، ويَعْرِضُ لِلْمَعْلَمِ الثّالثِ في صُورةِ المُستجيبِ لِدَعوةِ الثّائرَيْنِ الأوّلَيْنِ، والمُضيفِ إلى إنجازَيْهِما، فيقول:

«ومَضَى الكتابانِ يفعلانِ فِعْلَهما في حَياتنا عَقْدَيْنِ مِن السِّنينَ، ويُهيِّئانِ لِظهورِ نَقْدٍ يبدَأ الكلامُ يجري فيه على مناهِجِ النّقدِ ومَدارسه، ومَصادِرِ الأدَب ومسائِلِه العامّة، وفُنونِه التي أخذَتْ نَماذِجُها الجديدةُ تَسْطَعُ آنَذاك في واجِهةِ المكتبات. وكان مِن أبرز مَن حَمَلوا اللّواءَ هذه المرّةَ شابٌّ مُرهَفُ الحِسِّ غنيُّ الوِجْدانِ واضِحُ الفِكْرِ هو الدّكتور مُحمَّد مندور، وكان عادَ مِن فرنسةَ بَعْدَ أن عاش فيها زَمَناً طويلاً، انكبَّ فيه على قِراءةِ الأدَبِ الفَرَنسيّ ونَقْدِه ومناهِج دَرْسِهما، ودَرَسَ اليونانيّةَ وأدَبَها، والتصقَ بحياة النّاسِ في فرنسة وأحبَّهم، وأَحَبَّ الثّقافةَ الفرنسيّةَ؛ فكتَبَ سِلْسِلةً مِن **المقالاتِ النّقديّة** المُثيرة، جَمَعَها مِن بَعْدُ في كتابٍ سَمّاه (في الميزان الجديد)، دَعا فيه إلى تصحيحِ مناهجِنا في النّقد، **حتّى يكونَ في حياتِنا الفِكْريّةِ والثّقافيّةِ «مِيزاناً» حَقيقيًّا يَزِنُ بالقِسْطِ، و«يَهْدي جُمهورَ القُرّاء»، وحتّى يخرُجَ عن أن يكونَ «سِباباً» أو «إعلاناً مُتنكِّراً** في صِيغة النّقْدِ الأدبيّ» (معالم، ص٦-٧).

ويَلفِتُ الانتباهَ مرّةً أخرى اعتمادُ الأشترِ في مقدّمةِ كتابِه التي لا تتجاوزُ ثلاثَ صَفَحاتٍ تمثيلَ عَمَلِ النّقّادِ الأربعةِ الذين وقفَ عندَ أعمالهم بِـ «حَمْلِ اللّواء»؛ وذلك دَأبٌ معروفٌ في تاريخِ الجهاد عندَ المسلمين، خاصّةً ما

حَدَثَ في معركةِ مُؤتةَ بين العرَبِ المسلمينَ والرّوم، في جُمادَى الأولى مِن السّنةِ الثّامنة لِلْهِجْرة.

ونَفْهَمُ مِن هذا التّمثيلِ جيّداً إدراكَ الأشترِ أنّ ما قام به هذا النَّفَرُ مِن النّقّاد، في إعلانِ مذهبِهم الجديدِ والدّعوةِ إليه، شَبيهٌ بِحَرْبٍ ضَروسٍ يشتدّ فيها البأسُ، ويحمَى الوطيسُ، وقد تتطايرُ الرّؤوس.

ذلكم هو الإطارُ العامُّ الذي أحاطَ بتأليف الأشترِ كتابَه النّقديّ.

٣- نُقطةُ التّركيز في تأليفِ الكتاب:

لَعلَّ مِمّا يَحتاجُ إلى البيانِ في الجُهْدِ النّقديّ الذي بَذَلَه الأشترُ في كتابِ «المَعالِم»، أنّ قِدْرَ الأشتر، وأعمِدُ هنا إلى المَجازِ كما فَعَلَ أستاذُنا، لم تكُنْ بعيدةً عن نارِ هؤلاء النّاقدينَ الأربعة؛ فقد أنجزَ الأشترُ رسالتَيْه في مستوى الماجستير والدّكتوراه في معهدِ الدّراساتِ العربيّة العالية وجامعةِ عَيْن شمس في القاهرة؛ أي إنّه عاشَ غيرَ بعيدٍ عن المعترَكِ الذي أحدثَه المثلَّثُ النّقديُّ، كما يُسمّيه هو، وكان على صِلةٍ بِميخائيل نُعَيمةَ، وتربطُه بمندورٍ خاصّةً معرفةٌ جيّدةٌ وصَداقةٌ، ربّما كان مِن آثارها زيارةُ مندورٍ حَلَبَ وإلقاؤه مُحاضَرةً في دارِ الكتبِ الوطنيّة فيها، ودهشتُه مِن وجودِ جُمهورٍ مُتابِعٍ لِنشاطه. حَتّى إنّه شبّهَ جُمهورَه الثّقافيَّ الحلبيَّ بَعْدَ عودتِه إلى القاهرة بِجُمهورِ أمِّ كلثوم.

ويتراءى أنّ أقوى البواعِثِ التي حَمَلَتِ الأشترَ على إعدادِ كتابِه، التّأثيرُ الكبيرُ الذي أحدثَتْهُ الكُتُبُ الثّلاثةُ في الإنتاجِ الأدبيِّ والنّقديِّ العربيّ. ويتجلّى ذلك في قَوْلَتَيْنِ جاءتا في مقدّمةِ الكتاب، لا أرى بأساً في إثباتهما:

– «ومَضَى الكِتابانِ [الدّيوانُ والغِرْبالُ] يَفعَلانِ فِعْلَهما في حياتِنا عَقْدَيْنِ مِن السِّنينَ، ويُهيِّئانِ لِظُهورِ نَقْدٍ يبدَأ الكلامُ يجري فيه على مناهجِ

النّقـدِ ومَدارسِـه، ومصـادرِ الأدبِ ومسَـائلِهِ العامّـة، وفُنونِـه التـي أخـذَتْ نَماذجُها الجديدةُ تسطعُ آنَذاك في واجهةِ المكتبات» (معالم، ص٦).

– «وتخرّجَتْ على «الميزانِ» أجيالٌ مِن القُرّاءِ والطَّلَبـةِ، مِـن أسـاتذةِ الأدَبِ وناقِدِيه اليومَ، حتّى بَلَغَ **أثَرُه فينا** مَبْلَغَ (الدّيوان) و(الغِرْبال)، وعُدَّ مِن مَعـالِمِ نَقْـدِنا الحديثِ البارزة، بَعْدَ أن تجاوَزْنا **مَرْحلةَ النَّقْضِ والتّأسـيسِ التـي شَـغلَها الكتابـانِ الأوّلانِ، إلى مرحلةِ البِناءِ** التي بَدَأ يَرفَعُ أعمدتَها (الميزانُ) » (معالم، ص٧).

ففي قاعِ الوَعْيِ النّقْـديِّ عنـدَ الأشـترِ أنّ طَلَبَـةَ الأدَبِ يَجِـبُ أن يَطّلعـوا على آثارِ الأعلامِ الـذين أثّـروا فـي تَصـوُّرِ العَـرَبِ الأدَبَ والنّقـدَ. وإذا كـان صَحيحاً تماماً أنّ «اختيارَ المَرْءِ قِطْعةٌ مِن عَقْلِهِ»، فإنّه صَحيحٌ بالقَدْرِ نفسِه أنّ اختيارَ ما سَمّاهُ الأشترُ «المُثلَّثَ النَّقْديَّ» مادّةً لِكتابِهِ المُهـمِّ حَقَّـا، يُـؤذِنُ بِـأنّ الأشترَ ناقِدٌ أدَبيٌّ مُوَفَّقٌ، ومُعلِّمٌ فاعِلٌ لِأدَبِ العَـرَبِ ونَقْـدِهم. وكانَـتْ عَـيْنُ قَلْبِه تَرْنو إلى جِيلٍ مِن الدّارسـينَ والمُدرِّسـينَ العَـرَبِ قـادرٍ علـى أن يُسْـهِمَ بِنَصيبٍ في تطويرِ نَظْرةِ العَرَبِ إلى الأَدَبِ والنّقْد. ومِن هنا نَجِدُه بَعْـدَ إيـرادِهِ مُبرِّراتِ إنشاءِ كِتابِه يقول: «فمِن هنـا **رأيـتُ أن أقِـفَ، مَـعَ طَلَبتـي، فـي هـذه الأوراقِ، علـى أركـانِ هـذا المُثلَّـثِ النّقـديِّ بـالِغِ الأثَـرِ فـي حياتِنـا الأدبيّـةِ والنّقديّة، في النِّصْفِ الأوّلِ مِن هذا القَرْن**» (معالم ص٧).

٣– مُكوِّناتُ مادّةِ الكِتاب:

ينطوي كتابُ «المَعالِم» على العناصِرِ الآتية:

١– مُقدِّمةٌ مُركَّزةٌ في ثلاثِ صَـفَحاتٍ، وقـد عَوَّلْـتُ علَيهـا فـي تحديـدِ الإطارِ العامِّ لِتأليفِ الكتـابِ، وفـي تعيـينِ النّقطـةِ المركزيّـةِ فيمـا قَصَـدَ إليـه المؤلِّفُ فيه.

٢– دراسةٌ فاحِصةٌ تناولَ فيها الأشترُ كُتُبَ المُثلَّثِ النّقْدي:

أ- الدّيوان لِلْعقّاد والمازنيّ.

ب- الغربال لِميخائيل نُعَيمة.

ج- في الميزان الجديد لِمُحمّد مندور.

وقد خَتَم هذه الدّراسةَ بِخاتِمةٍ جامِعةٍ مُركِّزة. وامتدّتِ الدّراسةُ وخاتمتُها على مئةٍ وثلاثينَ صفحةً (٩-١٣٩). وكان لِـ «الميزان الجديد» لِمُحمّد مندور الحَظُّ الأكبرُ مِن العَرْضِ والمُحاكمةِ في هذه الدّراسة.

٣- نُصوصٌ مختارةٌ مِن الدّيوانِ والغِربالِ والميزانِ، اعتمدَ المؤلِّفُ في تَرْتيبِها ترتيبَ الدّراساتِ التي قدّمَها لِلْكُتُب: الدّيوانُ فالغِرْبالُ فالميزان.

٤- فَهارِسُ الكتابِ، وهي ثلاثةٌ: فِهْرِسُ الأعلامِ، وفِهْرِسُ الكُتُب (المصادر والمراجع)، وفِهْرِسُ موضوعاتِ الكتاب. وقد امتدَّتْ هذه على سِتَّ عَشْرة صفحةً.

ويَبرُزُ في هندسةِ توزيعِ مادّةِ الكتابِ ذِهْنٌ مُنظَّمٌ جِدًّا، أَظْهَرُ نَماذجِه أنّه في دراسةِ كلِّ كتابٍ اختارَ عَشْرَ نِقَاطٍ، اكتفى بِأن أعطاها أرقاماً داخِلَ الكتاب، وعُنواناتٍ جامعةً في «فِهْرِس الموضوعات».

وابتغاءَ إيضاحِ الجُهْد النّقْديِّ في الكِتابِ، آذَنُ لِنفسي أن أُقدِّمَ عُنواناتِ الفِكَر النّقْديّةِ التي عَرَض لها المؤلِّفُ في دَرْسِه كتابَ «في الميزان الجديد» لِمُحمّد مندور: التّعريفُ بِالكتابِ وأصولِه - التقاؤه، في مَقاصِدِه العامّة، بالدّيوان والغِربال - مُخطَّطُه وأقسامُه - حِدّةُ تَهجُّمِهِ على واقِعِ النّقدِ والأدَب في أيّامِه - حِرْصُه على جَلاءِ مفهومِ النَّقْدِ ومناهِجِه - أَثَرُ المَذهَبِ الإبداعي (الرّومانسيِّ) وفلسفتِه النّقديّةِ فيه - استشرافُه أُفُقَ النّظَريّةِ الأدبيّةِ وأصولِها الشّاملةِ - مَعالِمُ الفِكْرِ النّقْديِّ في الميزان - منهجُه في النّقد: المَنْهَجُ الذَّوْقيُّ التّأثُّريُّ المُعَلَّلُ - أَثَرُهُ في حياتِنا الأدبيّةِ والنّقْديّة.

ولا أجِدُني في حاجةٍ - بَعْدَ هذا الذي ذكرْتُ - إلى التّذكيرِ بِنَفاذِ العَقْلِ النّاقِدِ، والثّقافةِ الأدبيّةِ والنّقْديّة، واللّغةِ النّقْديّة المُشْرِقة، التي تَحلَّى بها الأشترُ؛ فإنّ بَعْضَ الرّبيعِ يُختصَرُ بِبَعْضِ العِطْر.

وقد تَجلَّى الجُهْدُ النّقْديُّ أيضاً في مُختاراتِه مِن نُصوصِ الدّيوانِ والغِرْبالِ والميزان، كما تجلَّتْ فيها آثارُ هندسةِ التّأليفِ لَدَيه، حَيثُ اختار مِن الدّيوانِ والغِرْبالِ والميزانِ، على الوِلاء، سِتَّ نِقاطِ اختيار، فأربعاً فأربعاً.

٤- الأبعادُ النّقديّةُ في جُهْدِ المؤلِّف:

أ- التّحليلُ:

كان الأشترُ في تضاعيفِ دِراستِه الكُتبَ الثّلاثةَ يُقدِّم ضُروباً مِن التّحليلِ النّقديّ والتّعليلِ، تَشي في جُمْلتها بعَقْلٍ لا تُجزئُه النّظْرةُ العَجْلَى، والتّقريرُ السّريعُ، والتّسليمُ السّاذَج. والتّحليلُ نَفسُه دَرَجاتٌ مِن جِهةِ العُمْقِ والشّمولِ والإصابة. وفي مُتناوَلِ متأمِّلِ الجُهْدِ النّقديّ عندَ الأشترِ، في هذا الكتابِ، أن يُسجِّلَ له تحليلاتٍ نافذةً، تُبرِزُ خِبرةً أدبيّةً ونَفْسيّةً وجَماليّةً واضحةَ المَعالِم. وابتغاءَ الإيضاحِ أذكرُ شيئاً مِمّا ينتمي في الكتابِ إلى هذه المَلَكة:

- يقولُ الأشترُ في شأنِ صِلةِ المبادئ النّقديّةِ عندَ العَقّادِ، في الدّيوان، بِنَظيراتِها عندَ نُعَيمةَ في الغِربال:

«ولا غرابةَ في التقاءِ هذه المبادئ عندَ الرّجُلَيْنِ (العَقّاد ونُعَيمة)؛ فقد غَرَفا مِن منبعٍ واحِدٍ، هو مَنْبَعُ الثّقافةِ الغربيّةِ وآدابِها ونَقْدِها، ووقفا عندَ مذهَبٍ واحِدٍ مِن مَذاهبِها النّقْديّة. فإذا لَمَحْنا اختلافاً بينَ الرّجلَيْنِ في فَهْمِ هذه المبادئ فذلك يعودُ إلى اختلافِ مِزاجِهما، واتّجاهِهما في تفسيرِ الحياةِ والإنسان، وهذا لا يغيِّرُ مِن الحقيقةِ التي قَرَّرْناها شيئاً. ويمكنُ أن يَتمّ رجوعُ

المبادئ التي قرّرَها العَقّادُ - عَلَى النّحوِ الذي يُقرِّرُها به - إلى مِزاجِ العَقّادِ والأساسِ الفلسفيِّ الذي أقامَ عليه نَظْرتَه إلى الحياة والإنسان، ومنهجِه في فَهْمِ الأدبِ ودراستِه وتذوّقه. فمِن المعروفِ أنّ العقّادَ صاحِبُ منهجٍ في دراسةِ الأدبِ وتقويمِه وذوقِه، يُعْرَفُ بِـ «المنهجِ النّفْسيِّ»، وهو المنهجُ الذي يُعْنَى - كما يقولُ مُحمّد خليفة التُّونسيُّ - بِـ «البَحْثِ عن الأديبِ في أدَبِه واستخراجِ صُورتِه النّفسيّةِ مِن هذا الأدب» (معالم، ص١٥-١٦).

- يقولُ في شأنِ صِلةِ العَقّادِ، في «الدّيوان»، بـ(الرّومانسيّة) الإنجليزيّة:

«عَلَى أنّ تأثّرَ العَقّادِ في «الدّيوان» بِالرّومانسيّةِ الإنجليزيّةِ لا يَعني أنّه اقتصَرَ عَلَيها، أو التزمَ مبادئَها التزاماً حَرْفيًّا. وقد صَرّحَ هو نفسُه بِأنّ تأثّرَه وصاحِبِه المازنيّ بِها لم يبلُغْ مبلَغَ التّقليدِ والفَناء، وإنّما كان تشابُهاً في المِزاجِ، واتّجاهَ العَصْرِ كلّه. ثُمّ إنّ في المبادئ التي استخلَصْناها مِن «الدّيوان» ما يقِفُ بِنا على أبوابِ الرَّمْزيّة le symbolisme؛ فلا شكَّ أنّ العودةَ بِمُعطياتِ الحَواسِّ إلى مصدرِها، مِن قُوّةِ الشّعورِ بِالأشياءِ واستغراقِها والنُّفوذِ فيها، يُدْني مِن التّعبيرِ الرّمزيِّ عنها؛ إذ تتشابَكُ الحواسُّ في مُنتهاها مِن ساحةِ النّفسِ، وتختلطُ المحسوساتُ على اختلافِها، فيكونُ التّعبيرُ الرّمزيُّ عنها ضَرورةً لا مَفرَّ مِنها لاستنفادِ ما اجتمعَ مِن قُوّةِ الإحساس بِها، والإيحاءِ بِمَعانيهِ وألوانِه التي يتعذّرُ الإفصاحُ عنها أو يقصُرُ دونَها. ومِن هنا تُعتبَرُ اللّغةُ رُموزاً صَوتيّةً لِأحوالِ النّفسِ تُومئ إليها وتُوحي بِها، كما يقولُ الرّمزيّون. وعن طريقِ هذا الإيحاءِ ينتقلُ الشّعورُ المُحتدِمُ بِالأشياءِ مِن نَفْسِ الشّاعِرِ إلى نَفْسِ القارئ» (معالِم، ص٢٢-٢٣).

- يقولُ في التّعليقِ على الحاجاتِ الأربعِ التي ذكَرَ نُعيمةُ أنّها المقاييسُ الثّابتةُ التي يجبُ أن تُقاسَ بِها قيمةُ الأدب - وهي: الحاجةُ إلى التّعبيرِ عن

حاجاتِ النّفس، والحاجةُ إلى نُورِ الحقيقة، والحاجةُ إلى الجميل، والحاجةُ إلى الموسيقا -:

«ولا شكَّ في أنّ هذه الحاجاتِ التي حَدّدَها نُعيمةُ، واعتبرَ استيفاءَها مِقياساً لِلْحُكْمِ على النّصِّ الأدبيِّ، تَنزِعُ إلى تثبيتِ الذّاتِ الفَرْديّة التي بدأتْ تتفتّحُ في سُوريةَ ولُبنانَ، في أواخِرِ القرنِ الماضي، نتيجةً لِنُضْجِ الوَعْي العامِّ، والاتّصالِ بالأدَبِ الغربيّ. وكانتِ المُهاجَرةُ نفسُها مظهَراً مِن مَظاهِرِ تطلُّعِها. ومِن هنا تكونُ سِيادةُ النّزعةِ (الرّومانسيّةِ) في نِتاجِ الرّابطةِ الأدبيّ، وفي تحديد الحاجاتِ التي يُريدونَ مِن الأدَبِ أن يستوفيَها» (معالم، ص٤٧).

ولَسْتُ أشُكُّ هنا في أنّ الأشترَ وَجَد في الأعمالِ النّقديّة لِلْعقّادِ والمازنيّ ونُعيمةَ ومندور نافذةً أذِنَتْ له بأن يختبرَ بَصَرَه النّقديَّ، ويُعمِلَ قُدراتٍ وقابليّاتٍ نقديّةً ما كان لَها أن تَعمَلَ لَوْلا إطلالتُها على هذا الفَضاءِ النّقديّ المبدِعِ المُحلِّق. وينتمي ما أتى به الأشترُ في «المعالِم» إلى ما يُسمّى «نَقْدَ النّقد»، الذي يُعنَى بالتّفسيرِ والمحاكَمةِ والتّقويم، وهو هنا أقوى بكثيرٍ مِن «العَرْضِ والتّحليلِ» المُسمَّى في الإنجليزيّةِ review، الذي «تُتناوَلُ فيه الكتُبُ المنشورةُ حديثاً بِعَرْضِ أهمِّ ما جاء فيها، والتّعريفِ بمؤلِّفها، وإبداءِ الرّأي فيما وَرَدَ فيها مِن موضوعٍ أو أسلوب. وأغلَبُ الدّوريّاتِ الجادّةِ تخصِّصُ جُزءاً مِن صفحاتِها لِهذا الغَرَض» (مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب ص٤٧٦).

ب- الاستنتاجُ:

يُبنَى الاستنتاجُ على مُقدِّماتٍ مُسَلَّمٍ بها ومُقرَّرةٍ عندَ صاحبِه، وهو مُستوًى عالٍ مِن إعمالِ العقلِ والفعاليّةِ الإدراكيّة. ولِلاستنتاجِ دَرَجاتٌ متفاوتةٌ في الإصابةِ والكَشْفِ، وتُؤسِّسُ له عوامِلُ في غاية الاختلاف. ونَقَعُ في «مَعالِم» الأشترِ على طائفةٍ كبيرةٍ مِن الاستنتاجاتِ النّقديّةِ والخُلاصاتِ

التي تُغدِقُ على العقولِ أكثَرَ مِمّا تأخذُ مِنها، وتُسهِّلُ عليها فَتْحَ أبوابِ الفَهْم، وتُنيرُ لَها طريقَ المثاقَفةِ بِجُهْدٍ يسير. وأُثبِتُ هنا بعضَ ما لعَلّه مُبينٌ لِطَبيعةِ استنتاجاتِ الأشتر في كتابه هذا:

- يقولُ في شأنِ طَوافِ العَقّادِ حولَ المَذْهبِ الرّمزيّ:

«فالحقُّ أنّ العَقّادَ، بِحُكْمِ تكوينِه الفِكْريِّ، لا يستسيغُ التّشتُّتَ والغموضَ، ويَسعَى أبداً إلى جَلائهما وضَبْطِهما على قواعِدَ يستخلِصُها، حتّى لَيطغَى هذا التّقعيدُ الذّهنيُّ أحياناً على بعضِ ما يقرِّرُه، فيُوقِعُه في تعميماتٍ لا تَنضبِطُ تحتَها وقائعُ الحياةِ الإنسانيّةِ المتموّجةِ بِطبيعتِها داخِلَ النَّفْسِ وخارجَها. وما قرأتُ لِلْعقّادِ مَرّةً إلّا قُلْتُ في نفسي: ما أقدرَ عَقْلَه! وما أسَدَّ مَنْطِقَه! وما أجدرَه أن يكونَ بِهما رجلاً مِن رِجالِ الاتباعية (الكلاسيكيّة) ودُعاتِها المرموقين» (معالم، ص٢٤).

- ويقولُ في شأنِ مَصادِرِ المبادئ التي انتهى إليها العَقّادُ في الدّيوان:

«ونخلُصُ إلى القولِ بِأنّ العقّادَ نَظَرَ في مبادئه التي دَعا إليها في الدّيوان، كما أشَرْنا، إلى نَقْدِ العَرَبِ ونَقْدِ الغَرْب، وأخذَ عن الاتباعيّة (الكلاسيكيّةِ) دعوتَها إلى النّظامِ والوَحْدةِ والتزامِ المعقول، وعن المدرسة الإبداعية (الرّومانسيّةِ) دعوتَها إلى أن يكونَ الشِّعْرُ تعبيراً عن النّفْسِ وتَميُّزِها وأصالةِ مشاعِرِها، وعن الرّمزيّةِ دعوتَها إلى تجاوزِ الحواسّ، في استشفافِ الحياةِ، إلى مَصْدَرِها النّفسيِّ الشّامل. وبِهذا يصدُقُ ما قالَه في مقدّمةِ الدّيوان مِن أنّ دعوتَه إنسانيّةٌ تشتركُ فيها «قرائحُ الإنسانيّةِ عامّةً» (معالم، ص٢٧).

- وفي شأن الثّقافةِ النّقديّةِ عندَ نُعيمة نَجِدُه يقولُ:

«والذي لا نَشكُّ فيه، آخِرَ الأمر، هو أنّ نُعيمةَ لم يَطَّلِعْ على تُراثِ العَرَب النّقْديّ، ولم يقرأ طَرَفاً مِنه. ولهذا بَدا الغِربالُ، في مبادئه العامّةِ، قَبَساً خالِصاً

مِن نَقْدِ الغَرْب، تُخالِطُه صُوفيّةٌ عَميقةٌ تستريحُ إلَيها النّزعـةُ (الرّومانسـيّةُ) الغالبـةُ على الكتاب؛ لِأنّها مُشتقّةٌ مِن ضِلْعها، في حِينَ رأينا تـأثُّرَ (الـدّيوان) فـي بعـض جوانبـه بِـذلك التّـراث؛ ورأينـا المـازنيَّ يسـتعينُ بـه وبـبعضِ مبادئـه فـي نَقْـدِ المَنفلُوطيِّ، ويَذكُرُ أعلامَه وأعلامَ شُعرائنا القُدامى» (معالم، ص٨١).

ويَخالُ المرءُ أنّ القَصْدَ التّعليميَّ، والحِـرْصَ علـى الإفهـامِ، وغـزارةَ المـادّةِ المدروسة وتركيزَها، كانَتْ وراءَ كثيرٍ مِن الاسـتنتاجاتِ والخُلاصـات. ولا شَـكَّ في أنّ هذا كلَّه يُثقِلُ مِيزانَ الجُهْدِ النَّقْديِّ في «مَعالم في النّقْدِ العربيّ الحديث».

جـ- المقارنةُ ولَمُّ شَتاتِ الأشباهِ والنّظائر:

يُبـدي مؤلِّـفُ الكتـابِ خِبْـرةً عامّـةً واضـحةَ المَعـالِمِ فـي تَـواريخِ الآدابِ ونَظَريّاتِ الأدَب، وقُدْرةً على جَمْعِ الأشباهِ والنّظائر. وقـد ظَهَـرَ ذلـك أكثـرَ مـا ظهَرَ في تحديدِ نِقاطِ الالتقاءِ والافتراقِ بينَ المؤلِّفينَ والمدارسِ الأدبيّـة. يقـولُ مَثَلاً في شـأن مُوافقـةِ رُؤيـةِ العقّـادِ لِلشّـعر رؤيـةَ الرّومانسـيِّين: «فقـد اتّفـقَ إذَنْ موقِفُ العقّادِ مِن حقيقةِ الشِّعْر وفلسفتِه معَ موقـفِ الرّومانسـيِّينَ. واتّفـقَ موقفُـه معَهم أيضاً في وظيفةِ الشِّعْرِ ورسالته: الكَشْفُ عن الحقيقةِ الصّـارخة فـي حَنايـا [كذا](*) النَّفْسِ وهي تُباشِرُ الحياةَ وتُخالِطُ أشياءَها وأحداثَها، وتُضْـوَى بآلامِهـا ومَخاوِفِهـا، وتهتـزُّ بأفراحِهـا وآمالهـا. يقـول (هازليـت W. Hazlit) – ناقِـدُ الرّومانسيّةِ الذي يُعجَبُ به العَقّـادُ ويُقِـرُّ بالتّـأثُّرِ بـه –: «الخـوفُ شِـعْرٌ، والأمَـلُ شِعْرٌ، والكراهيةُ شِعْرٌ، والإرادةُ والحِقْدُ وتأنيبُ الضّـمير والإعجـابُ والجـلالُ والرّحمةُ واليأسُ والجنونُ، كُلُّ هـذا شِـعْرٌ. فالشِّـعْرُ هـو أدَقُّ أجزائنـا الدّاخليّـةِ، وهو الذي يُوسِّعُ ويُرقِّقُ ويُهذِّبُ ويَسمُو بوجودنا» (معالم، ص٢١).

(*) أجاز مجلس مجمع اللغة العربية بدمشق استعمال (الحنايا) بمعنى الأضلاع وداخل الجسد والنفس أو تضاعيف الأشياء.

وينتمي إلى بُعْدِ المقارنةِ هذا عندَ الأشترِ الغَوْصُ إلى الأعماقِ، والتقاطُ الجواهِرِ القَيِّمةِ وعَرْضُها في قوالِبَ جَذّابةٍ، والتّحدّثُ عن أسبابِ تميُّزِها وبَراعتها. يُطالِعُنا شيءٌ مِن ذلك مَثَلاً في انطباعِه العامِّ الأخيرِ عن الكُتُبِ الثّلاثةِ، حَيثُ يقولُ: «ورُبّما كان (الميزانُ) أغنَى هذه الكُتُبِ بحقائقِ الأدَبِ والنّقد، وأوسعَها أفقاً، على ما رأينا، وأكثرَها إطلالاً على الثّقافةِ الغربيّةِ وأدبِها ونَقْدِها. وذلك لِأنّه مُتأخِّرٌ عن الكِتابَيْنِ الآخَرَيْنِ عِشْرينَ عاماً؛ ثُمّ لِأنّ صاحبَه وفّرَ نفسَه لِلنّقد وتَلقَّى مَبادئَه تلقِّيَ المُتخصِّصِ سِنينَ طويلةً، في أوربا، سار فيها إلى أصولِ الثّقافةِ الغربيّة، ودَرَسَ لُغاتِها القديمةَ، ووَعَى أصولَ فنونِها الحديثة في وقتٍ واحِد» (معالم، ص١٣٦).

د- التّحقيقُ والتّصويبُ:

يَبدُو التّحقيقُ في الآراءِ والأنظارِ، وإدراكُ محصولاتِها الفِكْريّة، ومُحاكمتُها وتحقيقُ مِقدارِ الصّحّةِ والخطَأ فيها، مِن الشّؤونِ المُهمّةِ في المناقَشةِ النّقديّة عُموماً. ولا يَستنيمُ الأشترُ إلى شِعْبٍ مأمونٍ في مُناقَشةِ الحالةِ النّقديّة التي يَعْرِضُ لَها، بل تجدُه مُوافقاً حِيناً مُؤيِّداً الفِكْرةَ التي يَقِفُ عندَها، وتراه حِيناً آخَرَ هادِماً مُقوِّضاً أركانَ الفكرةِ مُبيِّناً وَجْهَ الصّواب فيها. ومِن ذلك مَثَلاً مُناقشتُه الصِّلةَ بينَ الدّيوانِ لِلْعقّادِ والمازنيّ، والغربالِ لِنُعَيمةَ حَيْث يقولُ:

«وقد أحَبَّ كثيرٌ مِمّن عَرَضوا لِحَركةِ النّقْدِ العربيّ الحديث أن يقطعوا في الصّلة بين الدّيوان والغِربال، فيجعَلُوا أحَدَهما صَدًى لِلْآخَرِ، واعتمدوا في ذلك المَقالةَ التي نَشَرَها نُعَيمةُ في الغِرْبال عن الدّيوان. وهذا عَبَثٌ لا طائلَ تحتَه، فالغِرْبال - كما قُلْنا - مجموعةٌ مِن المقالاتِ نُشِرَتْ في أزمنةٍ مختلفة، لا يُعجزُنا أن نعودَ بكثيرٍ مِنها إلى ما قَبْلَ صُدورِ الدّيوان بسَنوات» (معالم، ص٤٢).

ولَعلَّ التّحقيقَ والتّصويبَ يَبلُغانِ أشدَّهما عندَ الأشتر حِينَ يَرُدُّ مَثَلاً

على نُعيمةَ رؤيتَه أنّ القواميسَ مَيتةٌ لا حياةَ فيها، وأنّ كُلَّ مَن يُنادي بِضَرورةِ المحافظةِ على الكِيانِ اللّغويِّ تابعٌ لِمَن «يَحْصُرُ غايةَ الأدَبِ في اللّغة»، وذلك حِينَ يقولُ: «على أنّ نُعَيمةَ يقَعُ، في رأينا، في وهمَيْنِ أساسِيَّيْنِ: الأوّلُ وَهْمُه العميقُ بِأنّ القواميسَ مَيْتةٌ لا حَياةَ فيها ولا خيرَ، وبأنّها وثيقةُ الصِّلةِ بالقديم مقطوعةُ الصِّلةِ بنا.. والوَهْمُ الثّاني اعتقادُه بأنّ كُلَّ مَن يُنادي بِضَرورةِ المحافَظةِ على الكِيانِ اللّغَويّ تابعٌ لِمَن «يَحصُرُ غايةَ الأدَبِ في اللّغة». ألا يمكنُ أن نكونَ مِمّن يَرَونَ أنّ اللّغةَ وسيلةٌ لِغَايةٍ، ثُمّ أن نَرَى ضَرورةَ المحافظةِ على هذه الوسيلةِ حتّى تُؤدِّيَ إلى الغاياتِ المقرَّرةِ في سُرْعةٍ ووضوح؟- ألا يمكنُ أن يتمّ ذلك إلّا بإهدارِ اللّغةِ والاستهانةِ بِرَوابطها وقواعِدِها؟» (معالم، ص٥٧-٥٨).

٥- المُحصَّلُ الأخيرُ:

يُقدِّمُ المرحومُ الأستاذُ الدّكتور عبدُالكريم الأشتر، في كتابه «مَعالِم في النّقدِ العربيّ الحديث»، جُهْداً نقديًّا مُلاحَظاً، جَلّى قُدرةَ عَقْلِه على النّفاذِ إلى اللُّبابِ، وتجاوزِ القُشور، وتبصُّرَه في مَسائلَ غايةٍ في العُمْقِ والتّعقيدِ، ومنهجَه التّأليفيَّ القادِرَ على التقاطِ الحَبّاتِ النّفيسةِ مِن البَيْدر الكبير. وبَرَزَ مؤلِّفُ «المعالِم»، رَحِمَه اللهُ وأحسَنَ إليه، مُعلِّماً مُوَفَّقاً لِحقائقِ المعرفةِ النّقديّة، وتاريخِ الأدَب، والدَّرْسِ المقارِن. وإخالُ أنّ قَدْراً مِن رَشَحاتِ أقلامِ أجيالٍ مِن الكاتِبينَ العَرَبِ، السّوريّينَ وغَيْرِ السّوريّينَ، ينطوي على آثارٍ وأسرارٍ، لِجُهْدِ الأشترِ فيها سُهْمةٌ لا يَعِزُّ تلمُّسها على المتأمّل. ومَجالُ القولِ هنا واسِعٌ، لكنّ المَقاماتِ والأحوالَ تستلزِمُ تحديدَ النّظَراتِ والأقوال وقَصْرَها عَلَى النّافِعِ المفيدِ في المجال. والحَمْدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وعليكمْ مِنه تعالى الرّحمةُ والسّلام.

* * *

المحاضرات والمدارسات(*)

(*) **المدارسة**: هي المقابل العربي لكلمة (سيمِنار seminar) الأجنبية، وتعني بحثاً يقدمه أحد أعضاء المجمع، للتذاكر به ومناقشته في مجلس المجمع.

ألفاظ عربية توضحها اللغات العروبية القديمة

أ. د. رفعت هزيم(*)

قد يظن المرء أنّ الفضل في بيان الصّلة بين العربيّة واللغات الساميّة – التي يُسمّيها الباحثون العرب «اللغات العروبيّة أو العربيّة القديمة» تارةً و«اللغات الجزيريّة أو الجزريّة» تارةً أخرى – وفي بيان انتماء هذه اللغات إلى فصيلةٍ لغويةٍ واحدة إنما يعود إلى الباحثين اللغويين في العصر الحديث، ولكن النظر في كتب التراث العربي يُثبت أنّ المتقدمين سبقوا إلى ذلك، فقد أشار الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) إلى لغة كنعان فقال: «وكنعان بن سام بن نوح يُنسب إليه الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغةٍ تضارع العربية»(١). ونقل أبو حاتم الرّازي (ت ٣٢٢هـ) عن أبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) كلاماً يُقارن فيه بين أداتَيِ التعريف في العربية والسريانية، فقال: «للعربِ في كلامها علامات لا يشركهم فيها أحدٌ من الأمم نعلمه ؛ منها: إدخال الألف واللام في أوّل الاسم وإلزامهم إياه الإعراب في كل وجهٍ في الرفع والنصب والخفض، كما أدخلوا في (الطُّور) وحذفوا الألف التي في الآخر فألزموه الإعراب في كل وجهٍ، وهو بالسريانية (طُورا) على حالٍ

(*) ألقى عضو مجمع اللغة العربية بدمشق الدكتور رفعت هزيم هذه المحاضرة بتاريخ ٢٥/ ١٠/ ٢٠١٧م.

(١) كتاب العين: ١/ ٢٠٥.

واحد في الرفع والنصب والخفض. وكذلك (اليمّ) هو بالسريانية (يمّا)، فأدخلت العرب فيه الألف واللام وصرفته في جميع الإعراب على ما وصفت»[٢]. ثم أشار ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) - وهو أندلسيّ - إلى صلة القربى بين العربيّة وأخواتها فقال: «إنّ الذي وقفنا عليه وعلمناه يقيناً أنّ السريانية والعبرانية والعربية - التي هي لغة مُضر وربيعة لا لغة حمير - واحدة، تبدّلت بتبدّل مساكن أهلها فحدثَ فيها جرس كالذي يحدث من الأندلسي إذا رامَ نغمة أهل القيروان، ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسي، ومن الخراساني إذا رام نغمتيهما...، فمن تدبّر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنها لغةٌ واحدة في الأصل»[٣]. ونبّه السُّهيليّ (ت ٥٨١هـ) - وهو أيضاً أندلسيّ - إلى الصّلة بين العربيّة والسريانيّة بقوله: «وكثيراً ما يقع الاتفاق بين السريانيّ والعربيّ، أو يقاربه في اللفظ»[٤]. ويبدو أنّ أبا حيّان الأندلسيّ (ت٧٥٤هـ) تنبّه إلى الصلة بين العربيّة والحبشيّة «لقُرْب العرب من الحبش، ودخول كثيرٍ من لغة بعضهم في لغة بعض...، وقد تكلّمتُ على كيفية نسبة الحبش في كتابنا المسمّى بـ«جلاء الغبش عن لسان الحبش»، وكثيراً ما تتوافق اللغتان: لغة العرب ولغة الحبش في ألفاظٍ وفي قواعد من التراكيب نحويّة كحروف المضارعة وتاء التأنيث وهمزة التعدية»[٥]. وتشير المصادر إلى أنّ معرفة اللغويين اليهود في الأندلس العبريّةَ والسّريانيّةَ مكّنتْ بعضهم كـ«يهودا بن قريش»

(٢) الزينة للرّازي: ١/ ٧٧.
(٣) الإحكام لابن حزم: ١/ ٣٠.
(٤) التعريف والإعلام للسهيلي: ١١.
(٥) البحر المحيط لأبي حيّان ٤/ ١٦٢-١٦٣.

و«يهودا حيوج» و«ابن عزرا» من دراسة الصلة بينهما وبين العربيّة في المجالات الصوتيّة والصرفيّة والمعجميّة، فكانوا بذلك السابقين إلى الأخذ بالمنهج المقارن الذي اتّبعه المستشرقون في العصر الحديث. فهؤلاء لا يدرسون المسائل اللغويّة والنحويّة والمعجميّة في حلقةٍ ضيّقة مغلقة لا تتجاوز العربيّة، بل يأخذون بالمنهج المقارن ويوسعون إطار البحث ليشمل لغات الأسرة الساميّة، فيصلون بذلك إلى نتائج جديدة في دراسة العربيّة الفصحى ولهجاتها، ولم يلبث اللغويون العرب المحْدَثون الذين أُتيح لهم دراسة تلك اللغات أن حذوا حذوهم في هذا المجال.

وقد اخترتُ في هذا البحث أربعة من الألفاظ الفصيحة لدراستها بهذا المنهج لنتمكّن من جلاء ما يكتنف أصولها أو اشتقاقها أو دلالتها في كتب اللغة من غموض وارتباك، وإليك بيانها:

١- الكَهْل:

لا أدري ما يقوله أصحاب علوم الاجتماع أو الأحياء أو غيرهم من ذوي الاختصاص في تقسيم حياة الإنسان من مولده حتى مماته إلى مراحل، ولكنني لا أظن أنني أُجانبُ الصواب إذا قلتُ: إنّها ستّ: الطفولة فالفتوّة فالشباب فالرجولة فالكهولة فالشيخوخة، وليس من السهل تحديد البدء والنهاية لكلٍ منها تحديداً دقيقاً؛ لأنّ العوامل الوراثية والعضوية والبيئيّة تؤثّر في أجسام الناس ونفوسهم وعقولهم تأثيراً لا يُستهان به، زدْ على ذلك المؤثّرات المختلفة المتصلة بالحياة الاجتماعية والعمل والطعام والشراب، فإذا شئنا التعميم قلنا: إنّ الكهلَ في اصطلاح المعاصرين هو مَن جاوز الخمسين أو شارف على الستين. فهل كان كذلك عند المتقدّمين؟

نقل ابن منظور آراء بعضهم، فقال: «وفي الصحاح: هو الذي جاوز

الثلاثين ووَخَطهُ الشيبُ، وقال ابن الأثير: مَن زاد على ثلاثين سنة إلى الأربعين، وقيل: هو من ثلاثٍ وثلاثين إلى تمام الخمسين، وفي «المحكم» لابن سيدة: قيل: هو من أربعٍ وثلاثين إلى إحدى وخمسين، وقال أبو منصور الأزهري: إذا بلغ الخمسين يُقال له كهل[٦]. واكتفى الراغب الأصفهاني بالقول: «مَنْ وخطهُ الشيبُ»[٧]، وزاد صاحبُ «اللسان»: «ورأيتَ له بَجالة»، وقد ذكروا أن «البَجال من الرِّجال هو الذي يُبجّله أصحابُه ويُسوّدونه»[٨].

ولن يمنعنا اختلافهم في تحديد عمر الكهل من تعرّف المعايير التي يستندون إليها في تعريفه وتمييزه، فهي لا تتجاوز معيارين اثنين ؛ أحدهما: أن يكون قد وخطه الشيب، والآخر: أنْ يكون قد تجاوز مرحلة الشباب دون أن يبلغ مرحلة الشيخوخة، ولذا ارتأَوْا أنْ يكون عمره بين الثلاثين والخمسين. ومن الواضح أن هناك تناقضاً بين الشيب و الشباب، فإذا كنا لا ننكر أن الشيب قد يبدأ في سنٍّ مبكّرة فإنّ الأعمّ الأغلب أنه لا يأتي إلا بعد انقضاء عهد الشباب، فكيف نعلل هذا التناقض؟

يبدو لي أنّ اشتراطهم أن يكون الكهل ذا شيبٍ، ثمّ اختلافهم في تحديد سنّه ناشئان عن ربطهما بأمورٍ أخرى، فأمّا الذين رفعوا عمره إلى الخمسين فالظاهر أنهم اعتمدوا على هذا البيت الذي رواه الأزهريّ[٩]:

هل كهلُ خمسين إنْ شاقتْهُ مَنزلةٌ مُسَفَّهٌ رأيُهُ فيها ومَسْبوبُ؟

ثم رووا حديثاً في فضائل أبي بكرٍ الصدّيق وعمر بن الخطّاب رضي الله

(٦) عن لسان العرب (كهل) بتصرّف.

(٧) المفردات للراغب الأصفهاني: ٤٤٢.

(٨) «الليث: رجلٌ ذو بَجالةٍ وبجْلةٍ ؛ وهو الكهل الذي ترى له هيئةً وتبجيلاً وسِنّاً» (اللسان: بجل).

(٩) نقله اللسان وقدّم له بقوله: «قال أبو منصور [أيِ الأزهريّ]: وإذا بلغ الخمسين فإنه يقال له كَهْل».

عنهما يقول: «هذان سيِّدا كهول الجنّة»، وأما الذين خفضوا عمر الكهل إلى الثلاثين أو زادوها ثلاثاً فقد احتجوا بما ورد في القرآن الكريم عن عيسى عليه السلام: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٦] ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [المائدة: ١١٠]. وهذا يعني أنّ تعريف «الكهل» – عندهم – وتحديد سنّه مرتبطان بتفسيرهم للشواهد المذكورة، فالرّجل في البيت المروي كهلٌ بلغ الخمسين، وحياة المسيح عليه السلام كانت في بعض الروايات ثلاثين سنةً وفي بعضها الآخر ثلاثاً وثلاثين، والظاهر أنّ الفاروق (ت ٦٤٤م) كان – حين قيل الحديث – في سنّ الخمسين وأنّ الصدِّيق (ت ٦٣٤م) جاوزها، وقد وخطهما كليهما الشيب.

والصحيح أنّ «الكهل» مأخوذ من «الكاهل»، وهو – مِن الفَرَس – مُقدَّمُ أعلى الظَّهر مما يلي العنق ؛ و– مِن الإنسان – ما بين الكتفين أو مَوْصِل العنق في الصُّلب، ثم انتقل إلى المعنى المجازي، قال الأزهري: «وسمعتُ غير واحدٍ من العرب يقول: فلان كاهل بني فلان: أيْ مُعتمَدهم في المُلمّات وسندهم في المُهمّات، وهو مأخوذ من كاهل الظهر؛ لأنّ عنق الفرس يتساند إليه إذا أَحْضَر... ومُعتمَد الفارس عليه، ومن هذا قول رؤبة يمدح مَعَدًّا:

إذا معدٌّ عَدَتِ الأوائلا فابْنا نزارٍ فرَّجا الزّلازلا
حصنَيْن كانا لِمعدٍّ كاهلا ومَنْكِبَيْن اعْتليا التَّلاتِلا

وشرح الأزهريُّ البيتين بقوله: «أيْ كانا – يعني ربيعة ومضر – عُمْدة أولاد معدٍّ كلهم»[١٠].

ويُؤكّد ذلك حديثٌ منسوب إلى النبيِّ ﷺ، فقد رووا أنه سأل رجلاً أراد الجهاد معه: هل في أهلك من كاهل؟ قال الأزهري «أيْ: هل فيهم مَن

(١٠) اللسان: كهل.

تعتمده للقيام بشأن عيالك الصغار ومَن تُخلِّفهُ ممن يلزمك عَوْلُهُ، ألا تراهُ قال له: ما هم إلا أُصَيْبِيةٌ صغار، فأجابه وقال: ففيهم فجاهد، والعرب تقول: مضرُ كاهلُ العرب وسَعد كاهل تميم»[١١].

فيتبيّن من هذا كله أنّ الدلالة الأصلية لـ«الكهل» هي «مَنِ اكتملتْ قوّته وقدرته واستطاعته»[١٢]، أيْ: مَن تجاوز الشباب ولمْ يبلغ الكهولة بمعناها المعاصر؛ لأنّ الشباب يكون قبل اكتمال هذه الصفات، والكهولة تؤذن باضمحلالها، أمّا الشيبُ فهو صفةٌ غير لازمةٍ له، مما يعني أنّ لفظ «الكهل» كان قديماً، قريباً من حيث دلالته من لفظ «الرَّجل» إذا أُريدَ به الوصف لا الاسم، قال ابن سيدة: «وقد يكون الرّجلُ صفةً ؛ يعني بذلك الشدّةَ والكمال»[١٣]. ولعلّ ذلك هو المراد في قول لبيد بن ربيعة:

فبنى لنا بيتاً رفيعاً سَمْكُهُ فسما إليه كهلُها وغُلامُها

وقول النابغة الجعدي:

كهولاً وشبّاناً كأنّ وجوههمْ دنانيرُ مما شِيْفَ في أرض قيصرا

ويُؤيّد ذلك ورود صيغة khl – وهي «كَهْل» أو «كاهل» – اسماً لإلهٍ عرفه العرب في مناطق شتى قبل الإسلام؛ وقد ذهب الباحثون إلى أن هذا الاسم الذي ذُكِر في النقوش المعينية والثمودية معناه «القوي القادر»[١٤]، فضلاً عن وروده في نقوش «الفاو» – ولغتها عربيّة شماليّة – في وادي الدّواسر فقد نُسِبَ ذلك الموقع في النقوش السبئيّة إليه: hgrn qrytm dt

(١١) نفسه.

(١٢) نقل ابن منظور عن الأزهري قوله: «وقيل له كهلٌ لانتهاء شبابه وكمال قوّته».

(١٣) اللسان: كهل.

(١٤) Höfner , pp.292, 376.

khlm «قرية ذات كاهل»[١٥].

وأغلب الظن أن الفعل الثلاثي «كَهَلَ» بمعنى «صار قويًّا قادراً» كان في العربية قديماً ثم هُجِرَ، ويؤكّد ذلك جملة أدلّة: أوّلها: ورود صيغتي «افتعل» و«تفعّلَ» منه ؛ قالوا: اكتهلَ و: تكهّلَ: أيْ صار كهلاً، كقول عمر بن أبي ربيعة:

إنّما ألْوَتْ بعقلي بعدَ حِلْمٍ واكتهالِ

وثانيها: ورود الاسم «كاهل» في العربيّة، فهو صيغة اسم الفاعل من الثلاثي[١٦]، وثالثها: ورود هذا الجذر ومشتقاته في الجعزية – وهي أقدم اللغات الساميّة في الحبشة – بالدلالة نفسها، ففيها الفعل الثلاثي kehla (واسم الفاعل منه kahâlî) والأوزان الفعلية: أفعلَ 'akhala (واسم الفاعل منه 'akhâli) و: تَفَعَلَ takehla و: تفاعلَ takâhla[١٧]، ورابعها: ورود صيغة khl – مسبوقة بالباء الجارّة – مراراً في النقوش اللحيانيّة – وهي عربيّة شماليّة – من بئر العذيب[١٨]، ولعلّها صيغة المصدر من ذلك الثلاثي المهجور. أضفْ إلى ذلك ورود صيغتين للمضارع منه: إحداهما: 'khl (أستطيعُ، أَقْدِرُ) في النقوش الآرامية القديمة؛ والأخرى: tkhl «تستطيع (هي)» في النقوش الفينيقية[١٩].

٢ – ابتهل:

قال صاحب اللسان: «الابتهال هو التضرّع والاجتهاد في الدّعاء وإخلاصه لله عزّ وجلّ، وابتهل في الدّعاء: إذا اجتهد...، والمبتهِل: معناه في

(١٥) أضواء جديدة على دولة كندة للأنصاري ٨.

(١٦) أنكر ابن منظور ورود الفعل الثلاثي، ولكنه أقرّ اشتقاق اسم الفاعل «كاهل» منه، قال: «ولم يقولوا كهلَ إلا أنه قد جاء في الحديث: هل في أهلك من كاهل»: اللسان: كهل.

(١٧) انظر: Leslau, p.277.

(١٨) انظر: Stiehl, p.4، ولكن بعض الباحثين يرون أنها في جميع شواهدها اسم مكان!

(١٩) انظر: KAI 222B + 223 B, KAI 26 II.

كلام العرب المُسبِّح الذّاكر لله، ومنه قول نابغة شيبان:

أقطعُ الليلَ آهةً وانتحابا وابتهالاً لله أيَّ ابتهال

وأنشد ثعلب لابن الأعرابي:

مُنْعَفِرُ الوجهِ فيه جائفةٌ كما أكبَّ الصلاةَ مُبتهل

أرادَ: كما أكبَّ في الصلاة مُسبِّحٌ، وفي حديث الدّعاء: والابتهالُ أنْ تمدَّ يديكَ جميعاً، وأصله التضرّع والمبالغة في السؤال»[٢٠].

ولمّا كان «ابتهلَ» على وزن «افتعلَ» ينبغي أن يكون مصوغاً من الثلاثي المجرّد «بهل» ؛ أيْ كما صيغت الأفعال «اقتربَ واقتطعَ واقتتلَ» من «قربَ وقطعَ وقتلَ»، فهل هو كذلك ؟ قالوا: إنّ الأصل في هذا الفعل أن يُستعمل وصفاً للناقة في قولهم: بهِلتِ الناقةُ تبهَلُ بَهَلاً: حُلَّ صِرارُها وتُرِكَ ولدُها يرضعها، وناقةٌ باهل: مُسيَّبة، والباهل: الإبل التي لا صرار عليها. وصيغَ منه وزن «أفعلَ» للتعدية ؛ كقولهم: أبهلَ الرّاعي إبلهُ: إذا تركها من الحَلْب فهي مُبْهَلة، ومنه قول الشاعر:

وأبهلوا سَرْحَهم من غير توْدِيةٍ ولا ديارٍ، وماتَ الفقرُ والعَدَمُ

ثم ساقوا شاهداً يرد فيه اسم الفاعل وصفاً للمرأة، وهو قول الفرزدق:

غدتْ من هلالٍ ذاتَ بعلٍ سمينةً وآبتْ بثَدْيَيْ باهلِ الزّوجِ أيِّمِ

قالوا: يعني بقوله «باهل الزوج» باهلَ الثَّدْي، وهو مستعارٌ من الناقة الباهل التي لا صرار عليها، فإذا لم يكن لها زوجٌ لم يكن لها لبن.

ثمّ عُمّمَ المعنى في قول العرب: بهَلتُ الرَّجُلَ وأبْهلته: إذا خلّيتُه وإرادتَه ؛ وأبهلَ الرّاعي رعيّتَهُ واستبهلها: إذا أهملها، وجعلوا منه قول النابغة الذبياني في بني شيبان:

---

(٢٠) اللسان: بهل.

وشيبان حيث استبهلَتْها السواحلُ

أيْ أهملها ملوكُ الحيرة؛ لأنهم كانوا على ساحل الفرات لا يصل إليهم السلطان يفعلون ما شاؤوا(٢١).

فيكون المعنى المشترك لوزنَيْ «بهلَ» و«أبهلَ» هو «خلَّى وترك وأهملَ»، وليس ثمة صلة قريبة أو بعيدة – كما هو واضح – بينهما وبين «ابتهلَ»، زد على ذلك أنّ التضرّع والدّعاء والتسبيح تقتضي الإقبال والدنوّ والقُرْب لا الترك والبُعد والإهمال! غير أنّ المتقدّمين أوردوا للثلاثي «بهل» دلالةً أخرى، قال ابن منظور: «وفي حديث أبي بكرٍ: مَنْ وَلِيَ من أمور الناس شيئاً فلمْ يعطهم كتابَ الله فعليه بَهْلةُ اللهِ: أيْ لعنتُهُ»(٢٢)، وربط بعضهم هذا المعنى بالمعنى السابق، قال الفخر الرازيّ: «لأنّ معنى اللعن هو الإبعادُ والطّردُ، وبهلهُ اللهُ: أيْ لعنهُ وأبعدهُ من رحمته ؛ مِن قولكَ: أبهلهُ إذا أهملهُ، وناقةٌ باهل: لا صرار عليها بل هي مُرسَلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي... فكأنَّ مَن بهلهُ اللهُ فقد خلاّه اللهُ ووكلهُ إلى نفسه فهو هالكٌ»(٢٣). وهذا الربط مقبول، ولكنه لا يُعلّلُ التضاد الجليّ بين دلالتي «الإبعاد أو اللعن» و«التضرّع أو الدّعاء».

ولو عدنا إلى نصٍ مكتوب بلغة اليمن القديم التي سمّاها المتقدّمون «الحِمْيريّة» أو «لسان حِمْيَر» لوجدنا دلالةً أخرى للثلاثي «بهل» – لمْ

(٢١) اللسان: مع شيء من الاختصار والتقديم والتأخير. ورواية بيت النابغة في ديوانه:

ورَبِّ بني البَرْشاء ذُهلٍ وقَيْسِها وشيبان حيث استبهلَتْها المناهلُ

وشرحهُ الأعلمُ بقوله: «ومعنى استبهلَتْها: أخرجتْها وفاضتْ بها وأقامتْ بها مُبْهَلةً أيْ مُهمَلَةً مُخَلاّة»، انظر: ديوان النابغة ص ١١٧.

(٢٢) اللسان و غريب الحديث لابن قتيبة ١/ ٢٥٣ و المعجم الكبير للطبراني ٥/ ٢١ ، ولكن البوصيري في: إتحاف الخيرة ٥/ ١٤ وابن حجر في: المطالب العالية ٢/ ٣١٠ نسبا هذا الحديث – مع تغيير طفيف فيه – إلى النبيّ ﷺ.

(٢٣) تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٨/ ٧٢.

يذكرها المتقدمون – تُبيّن الصلة بينه وبين «ابتهل»، فقد روى الهمداني أنه «وُجِد في قبرٍ من مقابر الملوك باليمن لوحٌ مكتوب فيه بالمسند: (أنا ديباجة بنت نَوف بن ذي شقر بن ذي مراثد، بهلكُ لأدمي يشأم لى مد طحين...)»، وعقَّب عليه بقوله: «معنى ذلك: أنا فلانة... أمرتُ عبدي يشتري لي مُدَّ طحينٍ...»[٢٤]. وتفسير الهمداني صحيح، لكنّ النّص بحاجةٍ إلى مزيدٍ من الشرح لأنه ليس واضحاً لغير المختصين، فالفعل «بهل» معناه «قال» غير أنه لمْ يرد في النقوش العربية الجنوبيّة[٢٥]، والكاف المتصلة به تقابل تاء المتكلم، والاسم «أدم» ورد اسم جمع في النقوش للدلالة على الأتباع أو الموالي، والفعل المضارع «يشأم: يشتري» ورد بالمعنى نفسه في النقوش، فيكون المعنى الأقرب للنّص هكذا «أنا فلانة... قلتُ لخادمي يشتري لي مُدَّ طحينٍ...». كما أنّ الفعل الثلاثي behla/bahla في اللغة الجعزية بالمعنى نفسه، واسم الفاعل منه bahâlî «قائل»، وكذلك الفعل المزيد 'bhala – الذي تحوّلت صيغته إلى 'bala – وهو على وزن «أفعلَ»[٢٦]، أيْ كالفعلين «خَبِرَ» و«أخْبرَ» في العربيّة. وهذا يعني أن «ابتهلَ» ليس مصوغاً من الثلاثي «بهِلَ» أو «بهَلَ» بمعنى «خلَّى وتركَ وأهملَ» بل من ثلاثي آخر مُماتٍ أو مهجور معناه – كما في الحميريّة والجعزية – «قال، تكلّمَ»، ويُؤيّد ذلك ورود bâlu في الأكادية بمعنى «تضرّعَ، ابتهل» أيضاً[٢٧].

---

(٢٤) ورد لفظ «بهلك» في الجزء الثامن من الإكليل للهمداني محرفاً في طبعاته الثلاث بتحقيق أنستاس الكرملي عام ١٩٣١ ثم نبيه أمين فارس عام ١٩٤٠ ثم الأكوع عام ١٩٧٩، وانظر القراءة الصحيحة في: Rabin, p.51.

(٢٥) ولكنه معروف في لغة اليمن اليوم، يقولون: «بَهَلَ فلانٌ بفلانٍ: أيْ رحّبَ به واستقبله ببشاشة»، المعجم اليمنيّ للإرياني ٨٩.

(٢٦) انظر: Leslau, p.89.

(٢٧) AHw, p. 101.

وإذا رغبنا في إكمال ما قاله المتقدمون فسنجد أنهم جعلوا دلالة اللعن تشمل كذلك الأوزان الثلاثة: «افتعلَ» و«فاعلَ» و«تفاعلَ»، قالوا: «وباهلَ القومُ بعضُهم بعضاً وتباهلوا وابتهلوا: تلاعنوا...، ومعنى المباهلة أنْ يجتمع القومُ إذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لعنةُ الله على الظالم منّا»[٢٨]، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]. ومن الواضح أنّ الدلالة في وزنَيْ «باهلَ» و«تباهلَ» - وفي مصادرهما «المباهلة والتباهل» - هي «المناقشة والمُحاجّة» اللذان لا يكونان بالملاعنة بل بالقول والكلام، فهما كلاهما مصوغان - كوزن «ابتهلَ» - من «بهل» الممات أو المهجور بمعنى «قال»؛ لأنّ القوم يجتمعون حين يختلفون لا ليتلاعنوا بلْ ليتناقشوا ويتباحثوا ويتجادلوا ويتحاجّوا ويتقاولوا حتى يصلوا إلى اتفاقٍ فيقولون - عندئذ -: لعنة الله على الظالم منّا، أيْ على مَن يخالف الاتفاق ويحيد عنه، لأنّ الظُلم هو مُجاوزةُ الحدِّ والمَيْلُ عن القصد ووَضْعُ الشيء في غير موضعه، والدليل على ذلك ما أورده صاحب اللسان في تفسير «الظُّلم»، قال: «وفي حديث أمّ سلمة أنّ أبا بكرٍ وعمر ثكما الأمرَ فما ظلماه، أيْ لمْ يعدلا عنه، أيْ ركبا ثَكَمَ الطريق، وهو قصْدُه، تريد أنهما لزما الحقّ ولمْ يظلما ولا خرجا عن المَحجّة يميناً ولا شمالاً»[٢٩]. ويبدو لي أنّ معنى اللعن الذي ذكروه لفعل «ابتهلَ» في الآية الكريمة لا يستقيم إذا وضعناها في سياق الآيات التي سبقتها وهي قوله تعالى:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ

(٢٨) اللسان بهل.

(٢٩) اللسان بهل و: ثكم.

تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ٥٩-٦١].

إذ يُطلب هنا من الفريقين الإقرارُ بما وُصف به السيّد المسيح في القرآن الكريم ثم يكون الابتهال: أيِ التضرّع لله عزّ وجلّ فهو وحده - لأنّه الخالق - صاحبُ الأمر. ويوافق هذا التفسير الدلالةَ التي ذكرها «مختار الصحاح» لفعل «ابتهل» في الآية الكريمة: «ثم نبتهلْ، أي نخلص في الدّعاء»[٣٠]، كما يوافق الوجهَ الذي رجحه الفخر الرازي، قال: «فيه وجهان ؛ أحدهما: أنّ الابتهال هو الاجتهاد في الدّعاء ولا يقال: ابتهلَ في الدعاء إلا إذا كان هناك اجتهاد، والثاني: أنه مأخوذ من قولهم: عليه بهلةُ الله، أيْ لعنته...، والقولُ الأوّل أولى لأنه يكون قوله «ثم نبتهلْ» أيْ ثم نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب. وعلى القول الثاني يصير التقدير: ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين، وهي تكرار»[٣١]. ولعلّ الراغب الأصفهاني أراد ذلك في قوله: «والبَهْلُ والابتهال في الدعاء: الاسترسال فيه والتضرّع، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ٦١]، ومَن فسّر الابتهال باللعن فلأجل أنّ الاسترسال في هذا المكان لأجل اللعن»[٣٢]. ويُؤكّد ما قلناه أنّ وزن tabâhla «تفاعلَ» في الجعزية معناه «تجادل، تناقش»[٣٣]، فتكون الدلالة المشتركة بين «بهلَ» و«ابتهلَ» و«باهلَ» و«تباهلَ» هي القول والكلام، ولكنّ الابتهال خاصٌ بالتضرّع لأنه دعاءُ المولى عزَّ وجلَّ.

---

(٣٠) مختار الصحاح.

(٣١) تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٨/ ٧٢.

(٣٢) المفردات: ٦٣.

(٣٣) Leslau, p.89، وقد تكون tbhl في نقشٍ لحياني صيغة «تباهلَ»، ولكنّ ذلك غير مؤكّد لأنّ ما قبلها وما بعدها مطموس، انظر: Caskel, 80.

٣ – أَلَكَ:

لا شكّ في أنّ الألفاظ: «مَلَك» و«ملائكة» و«مألُكة» و«أَلِكْني» و«أَلُوك» ترجع كلها إلى أصلٍ واحد في اللغة معناه «الإرسال»، ولكن تكرار القول فيها في أربعة فصول من المعاجم – وهي «ألك» و «لأك» و «لوك» و «ملك» – يدلّ على ارتباك اللغويين في تأصيلها(٣٤). وخلاصة ما قالوه فيها أنّ صيغ: أَلوك وأَلوكة، ومألُك ومألكة – بضم اللام وفتحها – تعني جميعها «الرسالة»، وقد وردت «ألوك» في قول لبيد:

وغلامٌ أرسلته أمُّهُ بألوكٍ فبَذلْنا ما سَألْ

و«مألُك» في قول عدي بن زيد:

أبلغ النعمان عني مألُكاً أنّه قد طال حَبْسي وانتظار

أما شواهد «مألكة» فهي كثيرة، ومنها قول النابغة:

أبلغْ لديكَ أبا قابوسَ مألُكةً الواهبَ الخيلِ والقيناتِ والنَّعما

ثم اختلفوا في اشتقاقها، فقال الليث وابن سيدة: إنها من: ألكَ الفرسُ اللجامَ في فيه يألُكُه: عَلَكهُ، وقد سُمّيتِ الرسالةُ كذلك لأنها تُؤلكُ في الفمّ، وقال الجوهريّ وابن برّي: بل هي من: ألكَ بين القوم: إذا ترسّلَ أَلْكاً وأُلوكاً (بفتح الهمزة في الأول وضمّها في الثاني)، والاسم منه الأَلوك(٣٥). أمّا صيغة الأمر من هذا الفعل فهي «أَلِكْني» للمخاطب فحسب(٣٦) التي لا ترد في الشواهد – وهي كثيرة وكلها من الشِّعر – إلا على هذا النحو، أيْ مقترنةً

(٣٤) وردت في الفصول الأربعة في اللسان والصحاح، وفي ثلاثة منها – ماعدا «لوك» – في القاموس المحيط والمعجم الوسيط.

(٣٥) اللسان: ألك.

(٣٦) نقل ابن منظور عن ابن الأنباري: «ويُقال: أَلِكاني وأَلِكوني وأَلِكيني وأَلِكْنَني» (اللسان: ألك)، ولا أعرفُ شاهداً لأيٍ منها.

بالنون وياء المتكلم، متبوعةً باسمٍ مجرور بـ «إلى» كقول النابغة:

ألكني إلى النعمان حيث لقيتَهُ فأهدى له اللهُ الغُيوثَ البواكرا

وقد اختلفوا كذلك في بناء هذه الصيغة واشتقاقها، فقال بعضهم: «ألكَ بين القوم...، فإنْ نقلتهُ بالهمزة [أيْ وزن أفعلَ] قلتَ: أَلَكْتُهُ إليه رسالةً والأصلُ أَأْلَكْتُهُ فأخّرتِ الهمزة بعد اللام وخفّفتْ بنقل حركتها على ما قبلها وحذْفِها، فإنْ أمرتَ من هذا الفعل المنقول بالهمزة قلت: ألكني: أيْ أرسلني إليها برسالة، إلا أنه جاء على القلب إذْ يقضي اللفظُ بأنّ المخاطبَ مُرسِلٌ ؛ وهو في المعنى بعكس ذلك؛ لأنّ المخاطبَ مُرسَلٌ إليه والمتكلّم مُرسِلٌ: كنْ رسولي إليها بهذه الرسالة»، وقال آخرون: «الأصل فيه: ألئكني فحُوّلت كسرةُ الهمزة إلى اللام وأُسقطت الهمزة»[٣٧]، وأجاز الأعلم الشنتمري - في شرحه على ديوان النابغة - كلا المذهبين، فقال: «أصل ألِكني: ألئكني فخُففتِ الهمزةُ وغلبت حركتها على اللام، وأصل ألِكني: آلِكني فقلبت الهمزة من فاء الفعل إلى عينه ثم خففت بعد القلب، وأصلُ تعدّي ألكني بحرف الجرّ: ألِكْ عنّي: أيْ بَلِّغ عني، فحُذف حرفُ الجرّ ووُصل إلى الفعل كما يُقال: نآني ونأى عنّي»[٣٨]. وارتباك اللغويين هنا بيّن، فهم يشتقون صيغة الأمر هذه من «ألك» تارةً ومن «لأك» تارةً أخرى.

وقد ذهب المستشرقون الذين عُنوا بدراسة الدّخيل في القرآن الكريم، إلى أنّ لفظ «الملائكة» سريانيّ وصل إلى العربية بوساطة الجعزية[٣٩]، ولكنهم أغفلوا بيان الصلة بينه وبين الصيغ الأخرى التي ذُكرتْ. أمّا

(٣٧) اللسان: ألك، لأك، لوك.

(٣٨) شرح الأعلم على ديوان النابغة، انظر: ديوان النابغة ٧١.

(٣٩) انظر: Nöldeke, N. Beiträge, p.34 + Jeffery, p.269 + Leslau, p.303.

اللغويون العرب فقد انقسموا في ذلك فريقين، إذِ اشتقّه بعضهم من «لأَكَ» – وهو المذهب الصحيح كما سنرى – وقال ابن السكّيت: إنّ «ملائكة» جمع «مَلأكة» و«مَلأك» على وزن «مَفْعَل» ثم تُرك الهمزُ فقيل «ملَك» في الوُحْدان، في حين ذهب الكسائيّ وابن برّي إلى أنّ «المَلَك» – وهي صيغة المفرد من «الملائكة» – أصلها «مألك» لأنه من «الألوك»: أيِ الرسالة، ثم قُلبت الهمزةُ إلى موضع اللام فقيل «مَلأك»، ثم خُفّفت الهمزة بأن ألقيت حركتُها على الساكن الذي قبلها فقيل «مَلَك»، فلمّا جمعوا «مَلَك» ردّوا الهمزة إليه فقالوا «ملائكة و ملائك»(٤٠).

ولا شكّ أن هذا اللفظ من الألفاظ الساميّة المشتركة، ويشهد على ذلك ورود ml'k في الفينيقية والآرامية القديمة(٤١) وmal'âk في العبرية(٤٢) وmal'akâ في السريانية(٤٣) وmal'ak في الجعزية(٤٤) وmalâhu في الأكديّة(٤٥)، وmlak أيْ mal'ak في الأوغاريتية الألفبائيّة(٤٦)، والدلالة فيها كلها هي «الرّسول» أو «المَلَك». وهذا يعني رجحان المذهب القائل إنّ صيغة المفرد هي «ملأك» – لا «مألك» – وكانت هي الأصل في العربية أيضاً، ثم تُرك الهمز فصارت «ملَك» وهي وحدها الواردة في القرآن الكريم، أمّا صيغة «مَلاك» الشائعة اليوم فلم ترد – فيما أعلم – إلا في معاجم العصر

(٤٠) اللسان ألك، لأك. وقال الفيروزآبادي في أحد المذهبين: «الملأكُ: المَلَكُ لأنه يُبلّغ عن الله تعالى، وزنه مَفْعَل والعين محذوفة»، ولكنه ذكر المذهب الآخر (القاموس ألك، لأك).

(٤١) انظر: KAI 19 + KAI 224 + 233.

(٤٢) KBL.

(٤٣) قاموس سرياني عربي ١٦٧.

(٤٤) Leslau, p.303.

(٤٥) وقيل: إن الأكدية أخذتها من الكنعانية، انظر: AHw, p. 593.

(٤٦) انظر: Gordon, nr. 1344 و: Segert, p.43.

الحديث، وقد أجازها مجمع القاهرة، ورأى «أنّ الأصل فيها (مَلأك)، نُقلتْ حركةُ الهمزة إلى اللام ثم سهلت بقلبها ألفاً فصارت (مَلاك)»(٤٧)، فشابهت بذلك تحوّل صيغة «مَرْأة» - إلى «مَرَة» كما أورده صاحب اللسان، قال ابن الأثير: أنّثوا «مَرْءٌ» فقالوا: «مَرْأةٌ»، وخفّفوا التخفيف القياسيّ فقالوا: «مَرَة» بترك الهمز وفتح الرّاء...، وقال ابن الأنباريّ: الألف في امرأةٍ وامْرِئٍ ألف وصلٍ، وللعربِ في المرأة ثلاث لغاتٍ ؛ يقالُ: هي امْرأتُهُ وهي مَرْأتُهُ وهي مَرَتُهُ(٤٨). ويقتضي ذاك أن تكون الصيغة الأصلية للفظ الذي يعني «الرسالة» هي «ملأكة»، ويؤكِّد ذلك ورود صيغتي mlakt أيْ mal'akat في الأوغاريتيّة وmal'ekt في الجعزيّة بالدلالة نفسها، فإنِ اعترضَ مُعترض بعدم وجود الفعل «لأكَ» في العربية أجبناه بأن الحال كذلك في اللغات الساميّة المذكورة ماعدا الأوغاريتية والجعزية.

فإما أن تكون العربية اشتقت فعلاً من هذا الاسم «ملأك/ مَلَك» كما فعلت مع كثير من أسماء الأعيان «لأنّ البداهة تقضي بوجود أسماء الأعيان المشاهدة المرئيّة التي تناولتها الحواس قبل أسماء المعاني»(٤٩)، نحو: ختمَ (من: الخاتم) و: دمغَ (من: الدِّماغ)، و: رأسَ (من: الرّأس) و: شغُفَ (من: شغاف القلب) و: أفلسَ (من: الفلس) و: توّجَ (من: التّاج) و: كلّلَ (من: الإكليل) و: ساعدَ (من: السّاعِد) و: عاضدَ (من: العضُد) و: تسوّقَ (من: السُّوق)، وإما أن

(٤٧) العيد الذهبي لمجمع اللغة العربيّة: ٢٥١-٢٥٢. ويظهر أن «مَلاك» عُرفت قديماً، ويُقال: إنّ أقدم شواهدها لا يتجاوز القرن السابع الهجري، انظر: اللغة العربية لجرجي زيدان: ٧٧ و: Rabin, 134.

(٤٨) اللسان مرأ، وصيغتا «مَرَه» المنتهية بالهاء الساكنة و«مَرتُهْ» المضافة إلى الضمير - بفتح الراء أو سكونها - شائعتان اليوم في لهجات بلاد الشام، وتحوّلت «امْرأتُهُ» إلى «مْراتُه» في مصر.

(٤٩) دراسات في فقه اللغة لصبحي الصّالح: ١٨٢.

يكون الفعل هو الأسبق، ثم اشتقّ الاسمُ منه، غير أنّ الأصل فيه هو – كما سبق القول – «لأكَ» قبل أن يتحوّل بالقلب المكاني إلى «ألكَ»، والدليل على ذلك جملة أمور؛ أوّلها: أنّ هذه الصيغة وحدها هي التي ترد في الماضي المسند إلى تاء المتكلم والمخاطب في الساميّات: likt أيْ la'iktu و la'ikta = «لَئِكتُ/ لَئِكتَ» بمعنى «أرسلتُ/ أرسلتَ» في الأوغاريتية[٥٠]، وكذلك في ماضي الغائب la'aka «أرسلَ» في اللغة الجعزية التي اشتقت منه اسم الفاعل la'âki «مُرْسِلٌ» واسم المفعول le'ûk «رسولٌ» وصيغة mal'ak «ملَكٌ، مُرسَلٌ»، وصيغة المبني للمجهول tale'ka «أُرسِلَ»، وفي صيغة المشاركة talâ'ka = تلاءكَ «تراسلَ»[٥١]. وثانيها: ورود صيغة «استفعلَ» المشتق من «لأكَ»؛ قال ابن منظور: «اسْتلأكَ لهُ: ذهبَ برسالته، عن أبي عليّ»[٥٢]. وثالثها: أننا لا نجد لفعل «ألكَ» المزعوم شواهد من الشعر أو النثر في العربية في صيغتي الماضي أو المضارع – لازماً أو متعديّاً – أو في صيغة المصدر أو في صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول البتة، فليس في العربية – فيما أعلم – عباراتٌ نحو: ألكتُ فلاناً ألْكاً، أو: ألكتُ إلى فلان أُلوكاً، أو: يألك فلان، أو: فلان آلِكٌ، أو: بعث فلانٌ بمألوكٍ أو مألوكةٍ، ولا يُستثنى من ذلك سوى «أَلُوك» على وزن «فَعُول»، وتعليله – عندي – أنه مقلوب «لَؤوك»[٥٣] فيطابق بذلك اسم

(٥٠) انظر: Gordon, nr. 1344 و: Segert, p.59.

(٥١) Leslau, p.303.

(٥٢) (اللسان: لأك)، ولا يُضعف ذلك ذكره في موضع آخر المذهب الذي يرى أنه مشتق من «أَلَكَ»: «ويقال: جاء فلانٌ قد استألكَ مألُكَتَهُ، أيْ حمل رسالته» (اللسان: ألك).

(٥٣) فطن إلى هذا بعض اللغويين، قال ابن منظور في سياق حديثه عن «ألكني»: «وقياسه أن يقال: ألاكهُ يُليكهُ إلاكةً، قال: وقد حُكيَ هذا عن أبي زيد، وهو وإن كان من الأَلوك في المعنى – وهو الرسالة – فليس منه في اللفظ؛ لأنّ الألوك فَعُولٌ والهمزة فاء الفعل، إلا أنْ يكون مقلوباً أو على التوهّم» (اللسان: لوك).

المفعول le'ûk في الجعزية مَبنى ومَعنى. زدْ على هذا ورود شواهد مؤكّدة لما ذهبتُ إليه، كقول بعضهم:

فلستَ لإنْسيٍّ ولكنْ لِمَلأكٍ تَنَزَّلَ من جَوّ السّماءِ يَصُوبُ

وقول آخر:

كلُّ أهلِ السّماءِ يَدْعو عليكمْ من نبيٍّ ومَلأكٍ ورَسولِ(٥٤)

ويُرجّحُ هذا المذهب أنّ العرب كانوا في نطق الهمزة فريقين: أحدهما ينطقها، والآخر يسهّلها، قال أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٤هـ): «الهمز على ثلاثة أوجه: التحقيق والتخفيف والتحويل، فالتحقيق منه أن تُعطى الهمزةُ حقّها من الإشباع... كقولك من الخبء: قد خبأتُ لك...، والتخفيف كقولك: خبات فجعل الهمزة ألفاً ساكنة...، والتحويل أن تحوّل الهمز إلى الياء والواو كقولك: خبيتُ...، وأهل الحجاز وهذيل وأهل مكّة والمدينة لا ينبرون. وقف عليها عيسى بن عمر فقال: ما آخذ من قول تميم إلا بالنّبر وهم أصحاب النبر، وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا»(٥٥). والظاهر أنّ هذا الاختلاف في نطق الهمزة كان ينطبق على الألفاظ المذكورة، والدليل على ذلك قول ابن منظور: «ومَن روى بيت زهير: (إلى الظهيرة أمْرٌ بينهم لِيَكُ) فلأنّه أرادَ: لِئَكٌ، وهي الرسائل ؛ فسّره بذلك ثعلب ولمْ يهمز لأنه حجازيّ»(٥٦)، فلمّا جاء الاسم «مَلائكة» مهموزاً ومفرده «مَلَك»(٥٧) غير

(٥٤) اللسان: ألك + ملك.

(٥٥) اللسان: مقدّمة ابن منظور.

(٥٦) اللسان: لأك.

(٥٧) ورد في أحد المواضع في اللسان أنّ «المَلَك من الملائكة واحد وجمع»، والظاهر أنه أراد بذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا﴾ [الحاقة: ١٧]، ولكنه ذكر هناك أنه عنى به الجنس (اللسان: ملك)، ومثله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. والصحيح أنه مفرد، وقد ورد بصيغة المثنّى مرّتين في القرآن الكريم.

مهموز في القرآن الكريم وحّد النطق في هذين اللفظين، فالمفرد «مَلَكٌ» بلهجة أهل التسهيل، والجمع «ملائكة» بلهجة أصحاب النبر.

٤- الرُّكْبة:

إنّ الدلالة الأساسيّة لفعل «ركِبَ» وما اشتُقَّ منه في العربيّة – أيِ الأوزان: فعَلَ وفعّلَ وأفعلَ و تفعّلَ وتفاعلَ واستفعلَ – هي «العُلوّ»، يُقال: ركِبَ الدّابّة: علا عليها، و: كلُّ شيءٍ علا شيئاً فقد ركبهُ، و: ركبَ عليه وفيه رُكوباً ومَركَباً: علاهُ، و: ركّبَ الشيءَ: وضعَ بعضَهُ على بعض، و: أركبَ فلاناً: جعل لهُ ما يركبه، و: تركّبَ الشيءُ وتراكبَ: ركبَ بعضُهُ بعضاً، و: استركبَ فلاناً: طلبَ منه أن يُركِبَهُ. واسم الفاعل من الثلاثي هو «الرّاكب»، واسم المفعول هو «الرَّكوب» و«المَركوب»: أيْ ما يُركبُ من الدّوابّ وغيرها، يقال: جَملٌ وناقةٌ ركوب، و: طريقٌ ركوب: أيْ مركوبٌ مُذَلَّل، و: المَرْكَب: واحدُ المَراكب، وهو ما يُركبُ عليه في البرّ والبحر، ولكنه غلب في السفينة، و: الرّاكبُ والرّاكبةُ: فَسيلةٌ تكون في أعلى النّخلة. واستعملوه مجازاً فقالوا: ركبهُ الدَّينُ وارتكبهُ: غلبهُ وكثُرَ عليه، و: ركبَ الذَّنْبَ وارتكبهُ: اقترفهُ، و: ركبَ الهولَ والليلَ: حملَ نفسَهُ على المشقّة، و: ركبَ رأسَهُ: مضى على غير هدى، و: ركبَ هواهُ: انقادَ له، و: ركبَ جناحَي النّعامة: جدَّ وأسرعَ، و: ركبَ أثَرَ فلانٍ وطريقَهُ: تبعهُ ولحقهُ ؛ وفي حديث أبي هريرة «فإذا عُمرُ قد ركبني؛ أيْ تبعني وجاء على أثَري»(٥٨).

ومن المشتقات التي تذكرها المعاجم في هذا الفصل لفظ «الرُّكبة»؛ وهي: مَوصِلُ ما بينَ أسافلِ أطرافِ الفخذين وأعالي السّاقين. ولا نجد تعليلاً لوروده هنا بالرغم من أنّ هذا اللفظ لا يدلّ على العلوّ حقيقةً أو مجازاً. والحقّ أنّ

(٥٨) اللسان: ركب.

موضعه ينبغي ألا يكون في هذا الفصل لبُعده عنه من حيث الدلالة وإنْ كان موافقاً له في الرّسم، فموضعه الصحيح في فصل «برك»، وهو لفظٌ يرى اللغويون أنّ دلالته الأساسيّة هي النزول إلى وجه الأرض والالتصاق بها، يُقال: بَرَكَ البعيرُ بروكاً وابتركَ وبرّكَ: أناخَ في موضعٍ فلزمَهُ وألقى بَرْكَهُ أو بِرْكَتَهُ - أيْ صدرهُ - بالأرض فهو بارك، و: أبركَ البعيرَ: أناخهُ، و: المَبْرَكُ: اسم المكان من الثلاثي؛ أيْ موضع البروك، وسُمّيَ مستنقعُ الماء بِرْكةً لإقامة الماء فيه. واستعملوه مجازاً فقالوا: بركَ فلانٌ وباركَ على الأمر: واظبَ، و: أبركت السّماءُ وابتركتْ: دامَ مَطرُها، و: برّكَ السّحابُ وابتركَ: إذا أَلَحَّ بالمطر، و: فلان ليس له مَبْرَكُ جَمَل: لا يملك شيئاً، وصاغوا من الثلاثي اسم فعل الأمر فقالوا في الحرب: بَراكِ بَراكِ: أي اثْبُتوا، ويؤكّد ذلك قولهم: «برَكَ القومُ للقتال وابتركوا: جثوا على الرُّكَب». ونظائر هذا الفعل - مَبنى ومَعنى - في الساميّات: brk في الأوغاريتية[٥٩] وbârak في العبريّة[٦٠] وbrak أو brek في السريانيّة[٦١] وbaraka في الجعزية[٦٢].

واختلف اللغويون في تحديد الفرق بين «البَرْك» و«البِرْكة»، فقيل: هما مترادفان بمعنى الصّدْر أو ما وَلِيَ الأرضَ من جلد صدر البعير إذا بركَ، وقيل: البَرْك باطنُ الصّدر أو وسطه والبِركة ظاهرُه، وقيل: البَرك للإنسان والبِركة للحيوان، وقيل: البِركة الجمع، والبَرْك الواحد![٦٣]. ويبدو لي أنّ اللفظين ليسا مترادفين فالبَرْك هو الصّدر، أمّا «البِرْكة» فهي الرّكبة، وذلك

(٥٩) Gordon, nr. 518 ،Segert, p.182.

(٦٠) KBL, p. 153.

(٦١) قاموس سرياني عربي ٣٨.

(٦٢) Leslau, p.277.

(٦٣) اللسان: برك

لأنّ المخلوق – إنساناً كان أم حيواناً – يجثو حين يريد النزول إلى وجه الأرض على ركبتيه ليلصقهما و– معهما الصّدر – بها. ويتفق بذلك الفعل «بَرَكَ» والاسمان «البَرْك» و«البِرْكة» من حيث الاشتقاق والمعنى؛ لأنّ البروك إنما يكون على هذا النحو، والراجح أن يكون هذا الفعلُ نفسه مشتقاً من «البِركة»، شأنه في ذلك شأن الأفعال المشتقة من أسماء الأعيان التي ذُكر بعضها من قبل (دمغَ ورأسَ وعاضدَ...). فالظاهر أن «البِركة» – بهذه الدلالة – هي الصيغة الأصليّة ثم أصابها قلبٌ مكانيّ فأصبحت «الرُّكبة»، والدليل على ذلك – إضافةً إلى ما سبق – أن اللغات الساميّة لا تعرف سوى هذه الصيغة، فالرّكبة هي burku وbirku في الأكديّة(٦٤)، و: brk في الأوغاريتيّة، و: berek في العبريّة، و: bûrkâ في السريانيّة، و: berk – والجمع berâk أو 'brak – في الجعزيّة.

ولا تحتاج ظاهرة القلب المكانيّ إلى الوقوف عندها طويلاً، إذ عرفتها العربيّة منذ القديم في الأفعال والأسماء، نحو: جذبَ وجبذَ، و: يئسَ وأيِسَ، و: أحجمَ وأجحمَ، و: لفتَ الرّجُلُ وجههُ وفتلهُ، و: أوباش وأوشاب، و: غَمْغمة ومغمغة، و: مِزراب ومرزاب، و: كلامٌ حوشيّ ووحشيّ(٦٥)، كما عرفتها في العصر الحديث، نحو: تصنّتَ وتنصّتَ، ومَرْسح ومَسْرح، و: جنزير وزنجير. وقد يُعترَضُ على هذا التفسير بورود: ركِبَ فلانٌ: عظُمتْ رُكْبتُهُ، و: الأَرْكَبُ: العظيم الرُكبة، و: رَكَبَ الرَّجُلَ: ضربَ رُكبتَهُ، و: رُكِبَ الرَّجُلُ: شكا رُكبتَهُ، فهذا كلّه – عندي – مردود؛ لأنّه مصوغ – فيما أرى– بعد حدوث القلب المكاني.

---

(٦٤) AHw, pp. 129 +140.

(٦٥) المزهر: النوع ٣٣، وقد أرجعها بعض اللغويين إلى اختلاف اللهجات.

وهكذا نرى أنّ الأخذ بالمنهج المقارن في دراسة العربيّة في إطار الفصيلة الساميّة عظيم الفائدة في مجاليِ التأصيل والدلالة حينما يفتقر اللفظ العربيّ إلى الوضوح أو يكون موضع خلاف في أحدهما أو في كليهما بين اللغويين، فقد بيّن لنا هذا المنهج أنّ «الكهل» مأخوذ من «كاهل الإنسان أو الفَرَس» ثم انتقل إلى المعنى المجازي، وأن الفعل الثلاثي «كَهَلَ» بمعنى «صار قويّاً قادراً» كان في العربية قديماً ثم هُجِرَ، و أن «ابتهلَ» ليس مصوغاً من الثلاثي «بهِلَ» أو «بهَلَ» بمعنى «خلَّى وتركَ وأهملَ» بل من ثلاثي آخر مُماتٍ أو مهجور معناه «قال، تكلّمَ»، وأنّ الألفاظ: «مَلَك» و«ملائكة» و«مألكة» و«ألِكْني» و«أَلُوك» ترجع كلها إلى أصلٍ واحد في اللغة هو «لأكَ» معناه «أرسلَ» قبل أن يتحوّل بالقلب المكاني إلى «ألكَ»، وأن «الرُّكبة» قلبٌ مكانيّ من «البِركة»، وهي ذلك الجزء من جسم الإنسان أو الحيوان الذي يلصق بالأرض حين يجثو.

وسأقدّم مزيداً من الأمثلة التي تبيّن صحّة هذا المنهج المقارن وفائدته في موضع آخر بإذن الله.

* * *

المصادر والمراجع

أ-بالعربيّة:

- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: البوصيري، الرياض ١٩٩٩م.
- الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الأندلسي، القاهرة د.ت.
- أضواء جديدة على دولة كندة: عبد الرحمن الطيب الأنصاري، في: مصادر تاريخ الجزيرة العربية. الرياض ١٩٧٩م.

- الإكليل: أبو محمّد الحسن الهمداني، ج ٨، تحقيق محمّد بن علي الأكوع، دمشق ١٩٧٩م.
- البحر المحيط: أبو حيّان الأندلسيّ، القاهرة ١٣٢٨هـ.
- التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام: عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، القاهرة ١٩٣٨م.
- تفسير مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، بيروت ٢٠٠٠م.
- دراسات في فقه اللغة: صبحي الصّالح، ط٣، بيروت ١٩٦٨م.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٧م.
- الزّينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازي، تحقيق حسين الهمداني، القاهرة ١٩٥٧-١٩٥٨م.
- العيد الذهبي لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة (١٩٣٤-١٩٨٤): عدنان الخطيب، دمشق ١٩٨٦م.
- غريب الحديث: ابن قتيبة الدينوري، بيروت ١٩٨٨م.
- قاموس سرياني عربي: لويس كوستاز، بيروت، د.ت.
- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، بيروت، د.ت.
- كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، بغداد ١٩٨٠-١٩٨٥م.
- لسان العرب: ابن منظور، بيروت، د.ت.
- اللغة العربيّة كائن حيّ: جرجي زيدان، مراجعة مراد كامل، القاهرة، د.ت.
- مختار الصحاح: محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، دمشق، د.ت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٨م.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: ابن حجر العسقلاني، الرياض، د.ت.

- المعجم الكبير: الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، ١٩٨٤م.
- المعجم اليمنيّ في اللغة والتّراث: مطهر الإرياني، دمشق ١٩٩٦م.
- المفردات في غريب القرآن: الرّاغب الأصفهاني، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، إيران ١٣٧٣هـ.

ب- باللغات الأجنبية:

- Ahw → von Soden
- Caskel , W.: Lihyan und Lihyanisch. Koln 1954.
- Donner , H. und W. Röllig: Kanaanäische und aramäische Inschriften, Wiesbaden 1966-1969.
- Gordon, C.: Ugaritic Textbook. 1965.
- Höfner, M.: Die vorislamischen Religionen Arabiens, in: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, von H. Gese, M. Höfner, und K. Rudolph. Stuttgart 1970.
- Jeffery, A.: The foreign vocabulary of the Qur'ân, Baroda 1938.
- KAI → Donner und Röllig
- KBL → Koehler , L. und W. Baumgartner
- Koehler, L. und W. Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament , Leiden 1967-1995.
- Leslau, W.: Comparative Dictionary of Ge^{c}ez, Wiesbaden 1987.
- Nöldeke, Th.: Beiträge und neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 1904-1910, (Neud, Amsterdam 1982).
- Rabin, C.: Ancient West-Arabian, London 1951.
- Segert, S.: A Basic Grammar of the Ugaritic Language. London 1984.
- Al-Selwi, I.: Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdani und Našwan und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen. Berlin 1987.
- von Soden, W.: Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden 1972.
- Stiehl, R.: Neue Lihyanische Inschriften aus Al-^{c}U<u>d</u>aib, in: Christentum am Roten Meer, hrsg. von F.Altheim & R. Stiehl, Bd. I.(3-40) 1971.

أنباءٌ مجمعيةٌ وثقافية

من قرارات مجلس المجمع
في الألفاظ والأساليب(*)

(١٦٤)
تَجَوَّلَ وتَجَوُّل

١- المسألة:

يشيع في الاستعمال اللغوي الفعل (تجوَّلَ) ومصدره (تجوُّل)، ويخطِّئه بعضهم لأنه لم يرد هذا البناء للفعل في المعاجم العربية.

٢- الاقتراح:

جواز قولهم: «تجوَّلَ» بمعنى جالَ في البلاد وطاف بها، وإضافة هذا البناء ومشتقاته إلى المعجم العربي.

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

- لسان العرب: «جالَ في الحرب جَوْلَةً، وجالَ في التطواف يَجُول جَوْلاً وجَوَلاناً وجُؤُولاً..وجَال واجْتَال وانْجَال بمعنى. والتجوال: التطواف.. وجوَّلت البلادَ تجويلاً: أي جُلتُ فيها كثيراً، وجَوَّل في البلاد: أي طوَّفَ. وجوَّل تجوالاً».

- تاج العروس: «جال في الطواف جَولاً وجُؤولاً وجَوَلاناً.. وجوَّل تجوالاً.. جوَّل في البلاد تجوالاً: جال فيها.. واجتال وانجال: طافَ».

(*) هذه قرارات مجلس مجمع اللغة العربية بدمشق، وهي قابلة للتعديل في مؤتمر المجمع. (يرجى ممَّن له ملاحظات عليها أن يتفضل بإرسالها إلى المجلة).

- المعجم الكبير: «جوَّل في البلاد تجويلاً وتجوالاً: طوَّف فيها كثيراً.. واجتال: ذهب وجاء».

وواضحٌ من هذا أن المعاجم لم تورد الفعل الثلاثي (جالَ) على بناء (تفعَّلَ) وكذا مصدره (تجوُّل).

ب- في الصرف:

الفعل (تجوَّلَ) على بناء (تفعَّلَ)، وهذا البناء قياسي في مزيدات الفعل الثلاثي. ومعروف أن المعاجم لا تذكر كل ما هو قياسي، فلا مُشاحَّة في استعمال هذا البناء.

ج- في الدلالة:

يمكن التماس الدلالة الجديدة لهذا البناء في شيئين: الأول: أن بناء (تفعَّلَ) قد يأتي بمعنى (فَعَلَ) كما في تَشكَّى وشكا، وتهيَّبَ وهابَ، فيكون معنى تجوَّل هو معنى جالَ، أي طاف في البلاد، مع زيادة في الدلالة يحملها البناء الجديد من تكثير وتكرار.

الثاني: أن بناء (تفعَّلَ) قد يرد بمعنى (فَعَّلَ) كما في قولهم: «ولَّى وتولَّى» بمعنى ذهبَ، وعليه يمكن حمل (تجوَّلَ) الذي لم تنقله المعاجم على (جوَّلَ) الذي أوردته المعاجم العربية بمعنى طوَّف كثيراً.

د- في الاستئناس:

أقرَّها مجمع اللغة العربية بالقاهرة في كتاب الألفاظ والأساليب ٣/ ١٤٠.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

جواز قولهم: «تجوَّلَ» بمعنى جالَ في البلاد وطاف بها، وإضافة هذا البناء ومشتقاته إلى المعجم العربي.

* * *

(١٦٥)
الجيل من الأشياء

١- المسألة:

يشيع في الاستعمال اللغوي المعاصر عبارة (الجيل من الأشياء) بمعنى ما يُنتَج في مرحلة من مراحل تصنيع أجهزة من تقانة معينة، كقولهم: «الجيل الخامس من الحواسيب».

٢- الاقتراح:

جواز قولهم: « الجيل من الأشياء» بمعنى ما يُنتَج في مرحلة من مراحل تصنيع أجهزة وآلات من تقانة معينة، من مثل: (الجيل الخامس من الحواسيب).

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

- لسان العرب: «الجيل: كل صنف من الناس، التُّرك جيل والصين جيل والعرب جيل.. وجيله: جنسه».

- تاج العروس: «الجيل: القَرن»

- الوسيط: «الجيل: الأمة، الجنس من الناس، فالتُّرك جيل والروم جيل..، والقَرن من الزمن، وثلث القرن يتعايش فيه الناس، ج. أجيال».

ب- في الدلالة:

من معاني الجيل الجنس.. وثُلْثُ القرن يتعايش فيه الناس، أي إن الجيل يعني المجموعة من الناس تعيش في مدة محددة وفي مرحلة واحدة من العمر.

وما جرى في هذا الاستعمال هو نقل مجازي، فبعد أن كان (الجيل) يعني مجموعة من الناس تعيش في مدة محددة صار هذا المعنى يعطى

لمجموعة الأجهزة أو الآلات المتشابهة في أدائها وتقانتها، والتي تستخدم في مدة محددة قبل أن تتغير بفعل التطور التقاني والصناعي.

ج- في الاستئناس:

أقرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة بهذه الدلالة في كتاب الألفاظ والأساليب (٤/ ١٩٧).

العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

جواز قولهم: « الجيل من الأشياء» بمعنى ما يُنتَج في مرحلة من مراحل تصنيع أجهزة وآلات من تقانة معينة، من مثل: (الجيل الخامس من الحواسيب).

* * *

(١٦٦)

الحكومة بمعنى مجلس الوزراء

١- المسألة:

يشيع في العربية المعاصرة كثيراً استعمال كلمة (الحكومة) بمعنى مجموعة الوزراء ورئيسهم. وليس للكلمة هذه الدلالة في المعاجم العربية.

٢- الاقتراح:

جواز قولهم: «الحكومة» بمعنى مجلس الوزراء، ورئيس الحكومة بمعنى رئيس مجلس الوزراء، وإضافة هذه الدلالة إلى المعجم العربي.

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

• لسان العرب: «الحُكم: العلم والفقه والقضاء.. قال الأصمعي: الحكومة: ردُّ الرجل عن الظلم.. حكمَ عليه بالأمر حُكماً وحكومة..

والحُكم مصدر قولك: حكمَ بينهم يحكم: أي قضى.. وحكَّمه في الأمر فاحتكم: جاز فيه حُكمه، جاء فيه المطاوع على غير بابه، والقياس فتحكَّم، والاسم الأُحْكومة والحكومة. وفي الحديث: «في أثر الجراحات الحُكومة» [وهي عقوبة موصوفة عند الفقهاء والقضاة].

فالحكومة هنا تعني الحُكم والفصل في الخلافات والتحكيم.

• الوسيط: ليس في معجم الوسيط كلمة (الحكومة) في مادة (حكم).

ولكن وردت الحكومة في عدة مواضع من مداخل أخرى مثل:

- «المُستخدَم: من يؤدي عملاً في الحكومة»/ خدم
- «والحكومة الملَكية: الحكومة التي يرأسها ملك»/ ملك
- «سياسة الحكومة»/ رقب
- «تتيح الحكومة لحامله مزاولة عمل» / رخص

وكلها تفيد معنى الهيئة الحاكمة التي تدير شؤون الدولة.

ب- في الصرف:

(الحكومة) مصدر على بناء (فُعُولة) من الفعل حكمَ بمعنى قضى وفصلَ في الخصومات، فلا مُشاحَّة في قبول البناء.

ج- في الدلالة:

يمكن قبول المعنى الجديد لكلمة الحكومة على سبيل التوسع في الدلالة، فإذا كانت (الحكومة) تعني القضاء والفصل في الخصومات وعقوبة معينة لبعض الجُنح، فإن الحكومة في هذا العصر تعني القيام بمختلف حاجات الناس وتسيير شؤون حياتهم من قضاء وتعليم وتطبيب وحفظ أمن.. كل ذلك بوساطة هيئات تختص كل منها بخدمة أو حاجة من حاجات المواطنين في البلد، وكل هيئة منها تسمى (وِزارة). ومجموع هذه

الهيئات التي تدير شؤون البلد: أي الوزارات تشكل الحكومة، أي إن الحكومة هي مجموع الهيئات الإدارية التنفيذية العليا التي تقوم على توفير الخدمات العامة للناس في دولة وفق قوانينها.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

جواز قولهم: «الحكومة» بمعنى مجلس الوزراء، ورئيس الحكومة بمعنى رئيس مجلس الوزراء، وإضافة هذه الدلالة إلى المعجم العربي.

* * *

(١٦٧)

الحَيْدة بمعنى الحِياد

١ - المسألة:

يستعمل بعض الكتاب المعاصرين كلمة (الحَيْدة) بمعنى الحِياد. ويخطِّئها بعضهم لأنه ليس للكلمة هذه الدلالة في المعاجم القديمة ومعظم المعاجم الحديثة.

٢ - الاقتراح:

جواز قولهم: (الحَيْدة) بمعنى الحِياد، وإضافة هذه الدلالة إلى المعجم العربي.

٣ - التعليل: أ - في المعاجم:

- لسان العرب: «حايَدَهُ مُحايدةً: جانبَهُ.. وحاد عن الشيء يَحيد حَيْداً وحَيَداناً وحَيدودةً: مال عنه وعدلَ.. والحَيْدة: العقدة في قرن الوعِل».

- معجم الجيم للشيباني: «الحيدة: نظَر السَّوء».

- المعجم الكبير: «الحِياد: عدم الميل إلى طرف من أطرف الخصومة.. **والحيدة: الحِياد**».

وواضح من هذا أن المعاجم القديمة لم تذكر كلمة (الحَيْدة) بهذه الدلالة، ولكن المعجم الكبير الحديث أثبتها بهذه الدلالة الجديدة.

ب- في الصرف:

(الحَيْدة) على زنة (فَعْلة) يمكن أن تكون مصدر مرَّة من (حادَ)، ويمكن أن تكون اسم ذات كما ذُكِر، فلا خلاف في صحة البناء.

ج- في الدلالة:

إن عدم الميل إلى طرف من أطراف الخصومة هي الدلالة المقصودة من هذه الكلمة، وهي متضمَّنة في جذرها الفعل (حادَ)، وفي مصدر المرة منه.

ولكن هذه الكلمة لا يراد بها المرة الواحدة من حدوث الفعل (حادَ) فحسب، بل يراد بها المصدر الأصلي، أو يراد بها الاسمية.

وإذا ما جاءت مصدراً أصلياً فإن نقلها إلى الاسمية لا يخالف قواعد العربية. ومن المؤكد أن هذه الكلمة استعملت في كلام العرب مصدراً للفعل (حاد) بمعنى عدلَ، أي العدول والانصراف عن الأمر. وقد جاءت على هذا البناء كلمات هي مصادر وأسماء بمعنى المصادر مثل (المَيْعة): سيلان الشيء المصبوب من (ماعَ) إذا سال وذابَ، و(الهَيْضة) وهي مشتقة مثلها من أفعال جُوف يائية.

ولعل أول من استعمل كلمة (الحيدة) بهذه الدلالة أو قريباً منها هو عبد العزيز بن يحيى الكناني (٢٤٠هـ) في عنوان كتابه (الحَيْدة والاعتذار في ردِّ من قال بخَلق القرآن).

فإذا كان القدماء قد استعملوا (الحيدة) مصدراً بمعنى العدول عن

الشيء والانصراف عنه، فليس ما يمنع من استعمال هذا المصدر بعد تخصيص في الدلالة فيكون معناه: عدم الانحياز إلى طرف واحد، وهو مفهوم (الحيدة) في عصرنا.

وسواء أَعُدَّت كلمة (الحيدة) مصدراً أصلياً - وإن لم يُسمع - أم اسماً فهي لا تتعارض وأصول العربية اشتقاقاً ودلالة.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

جواز قولهم: (الحَيْدة) بمعنى الحِياد، وإضافة هذه الدلالة إلى المعجم العربي.

* * *

(١٦٨)

حَيْرة لا (حِيرة)

١ - المسألة:

يَستعمل بعض المتحدثين كلمة: «حِيرة» بكسر الحاء بمعنى عدم الاهتداء، والصواب (حَيرة) بفتحها.

٢ - الاقتراح:

خطأ قولهم (حِيَرة) بمعنى عدم الاهتداء، والصواب (حَيْرة) بفتح الحاء.

٣ - التعليل:

جاء في لسان العرب: «حارَ بصرُه يَحار حَيْرَةً وحَيْراً وحَيَراناً: إذا نظر إلى الشيء فغشي بصرُه.. وحار يَحار حَيرةً وحَيراً: أي تحيَّر في أمره».

أما (الحِيرة) فهي اسم المدينة القديمة المعروفة في العراق، كما يمكن أن تكون مصدر هيئة من الفعل (حارَ)، أي على بناء (فِعْلة)، كأن يقال: «حارَ حِيرةَ التائه».

العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

الضبط **الصحيح للكلمة بمعنى عدم الاهتداء هو (حَيْرة) لا (حِيرة).**

* * *

(١٦٩)

خرجوا سويًّا

١- المسألة:

يشيع في **الاستعمال** المعاصر عبارات من مثل: «خرجوا سويًّا» بمعنى معاً أو مصطحبين، ويخطئها بعضهم لأن كلمة (سويّ) لا تفيد المعيَّة أو المشاركة، والصواب عندهم: «خرجوا معاً».

٢- الاقتراح:

جواز قولهم: «خرجوا سويًّا»، بمعنى: معاً أو مصطحبين.

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

• جاء في لسان العرب: «السَّويَّة والسواء العدْل والنَّصفة.. ومكانٌ سويّ وسِيّ: مستوٍ، وأرضٌ سيٌّ: مستوية، والسِّيّ: المكان المستوي.. وسوَّى الشيءَ: جعله سويًّا [على استواء]. ورجل سويّ الخَلق والأنثى سويَّة: أي مستوٍ، والسويّ (فَعيل) بمعنى (مُفْتعِل) أي مستوٍ.. والمستوي: التام.. ويقال: هم على سَويَّة من الأمر: أي على سَواء أي استواء».

أي إن السويّ يعني السَّواء: أي الوسط والعدْل والنَّصفة، وما هو على استواء في الخَلق والخُلق: أي التام. ولا يلمح في ظاهر هذه الدلالات معنى المشاركة والاصطحاب.

• وفي الوسيط: «السَّويّ: المستوي المعتدل، والسويَّة: الاستواء والاعتدال.. والسواء: السَّويّ والمِثل والنظير والمستوي. والسِّيّ: المثل والنظير».

ب- **في الدلالة**: يمكن تخريج العبارة بدلائل أخرى هي:

• إن كلمة (سَويّ) صفة مشبهة على بناء (فَعيل). وقد يأتي هذا البناء بمعنى (مُفاعِل) مثل: (جليس ومُجالس وأَكيل ومؤاكل) أي المشارك في الفعل، فيكون (سويّ) على هذا بمعنى (المساوي)، وبذلك يكون معنى العبارة: (خرجوا مساوِين بعضُهم بعضاً) أي بينهم مساواة في الخروج.

• كما قد يأتي (فَعيل) بمعنى (مُفْتعِل)، مثل (شريك ومشترك ورفيع ومرتفع)، وعلى هذا يكون (سويّ) بمعنى (مستوٍ)، وبذلك يكون معنى العبارة: (خرجوا باستواء فلا تقدم لأحدهم ولا تأخر عن الآخر).

• ورد أن السويّ هو المثيل والنظير، ولا تتم مماثلة إلا مع آخر، فيكون المعنى: (خرجوا متماثلين في خروجهم).

وفي كل ما سبق يظهر معنى (المعية)، وهو المعنى المراد في العبارة، ذلك أن المساواة تكون (مع) الغير، والاستواء لا يكون إلا بالمقارنة بالغير.

• أما أن يقال: إن قولهم «خرجوا سوياً» ليس فيه تطابق بين الحال وهو مفرد وصاحبه وهو جمع، فالجواب على هذا أن بناء (فعيل) مما يستوي فيه المفرد والمثنى والجمع. قال الجوهري في الصحاح في معرض تفسيره (قعيد) من قوله تعالى: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧]: «وفَعيل وفَعول مما يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع» (الصحاح/ قعس). وقيل مثل هذا في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: ٤] إذ أخبر عن الملائكة بكلمة (ظهير).

ج- **في الاستئناس**:

- أقرها مجمع القاهرة في الدورة (٤٣) للعام (١٩٧٧). وفي كتاب الألفاظ والأساليب ٢: ٧٧ العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

جواز قولهم: «خرجوا سويًّا»، بمعنى: معاً أو مصطحبين.

* * *

(١٧٠)

دَرْدَشَ والدَّرْدَشة

١- المسألة:

يشيع في الاستعمال الشفهي كلمة (الدَّرْدَشة) بمعنى الكلام في أمور متنوعة ومباسطة، ويتحاشاها كثيرون ظانِّين عاميتها.

٢- الاقتراح:

جواز قولهم: «دردشة» بمعنى الكلام في أمور متنوعة بغرض التسلية والمُباسطة، وكذا الفعل (دردشَ).

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

- تاج العروس: «ومما يستدرك عليه: الدردشة، وهو اختلاط الكلام وكثرته. أهمله الجماعة، وهو مستعمل في كلامهم كثيراً فليُنظر».
- المعجم الكبير: «دردش القوم: تحادثوا في موضوعات شتى. والدردشة: اختلاط الكلام وكثرته».

ومثله في الوسيط.

ب- في الاستئناس:

أقرَّها مجمع اللغة العربية بالقاهرة في كتاب الألفاظ والأساليب (٤/ ٢٣٦) بمعنى الكلام في أمور متنوعة بغرض التسلية أو التفكُّه أو اكتساب معرفة. العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

جواز قولهم: «دردشة» بمعنى الكلام في أمور متنوعة بغرض التسلية والمُباسطة، وكذا الفعل (دردشَ)، وإضافة ذلك إلى المعجم العربي.

* * *

(١٧١)

(دون)، و(من دون)، و(بدون)

١ - المسألة:

يخطِّئ بعضهم مثل عبارة: «دخل القائد الحرب من دون سلاح وبدون سلاح»، والصواب عندهم: «دخل القائد الحرب دون سلاح».

٢ - الاقتراح:

جواز قولهم: (دون)، و(من دون)، و(بدون) لمعنى نفي ما بعدها وعدم مشاركته، كأن يقال: «دخل القائد الحرب دون سلاح ومن دون سلاح وبدون سلاح».

٣ - التعليل: أ - في المعاجم:

لكلمة (دون) معان كثيرة، منها (غير) بمعنى نفي ما بعدها وعدم مشاركته. واستعمالها مجردة من (من والباء) مما ورد في كلام العرب، ومنه قول أسامة بن زيد: «وإنِّي لأكلمه دون أن أفتح باباً أكون أول من فتحه» المسند الجامع ٩/ ١٧٦، وهي ظرف ملازم للإضافة.

ب - الاحتجاج:

استعمالها مجرورة بـ (من) ممّا ورد في كلام العرب الاحتجاجي.

قال سحيم: (ديوانه ٤٢)

يـردُّ علينـا العَيـر مـن دون إلفـه وثيـرانَ روضـات القصـيمة عنَّـدا

وقال عوف بن الأحوص: (شعره ١/ ١٢)

ولا آتـي لكـم مـن دون حـقٍّ فأبطلـه كمـا بَطَـل الحِجـاء

وقال لقيط بن يعمر: (ديوانه ٧٩)

لا الحرث يشغلهم بل لا يرون لهـم مـن دون بيضـتكم ريًّـا ولا شـبعا

ج- الاستئناس:

ومما يستأنس به قول الجرجاني: (شعره ١٢/ ١٢)

فلـيس معرفـة مـن دون معرفـة في كل مـا أنـت مـن بـاب تسـمِّيه

وإذا كان ثبت دخول (مِن) على (دون) في كلام العرب، فإن إبدال الباء بها مما قاله النحاة واللغويون:

- فقد أجاز ابن جني والبطليوسي وضع الباء مكان (من) قبل (دون) ما دام المعنى لا يتغير.

- ذكر اللسان والتاج أن الباء تدخل على (دون)، قال الزبيدي: «يـدخل على (دون) من والباء قليلاً» / دون.

- جاء في المعجم الوسيط/ قرض: «القرض الحسن: قرض بدون ربح أو فائدة».

وممن استعملها من البلغاء المحدثين:

- مصطفى صادق الرافعي قال في (إعجـاز القـرآن ١٠٣): «وهـذا هـو الذي يكون عنه الأمر بالمعروف، ولا يكون بدونه البتة».

- ونقل الرافعي فـي كتابـه (تحـت رايـة القـرآن ٤١) نقـلاً عـن الأميـر شكيب أرسلان قوله: «بل هو مصدر الشيء بدون نظر إلى أي اعتبـار آخـر». [عن: نحو إتقان الكتابة العلمية: د. مكي الحسني].

العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

جواز قولهم: (دون)، و(من دون)، و(بدون) لمعنى نفي ما بعدها وعدم مشاركته كأن يقال: دخل القائد الحرب دون سلاح ومن دون سلاح وبدون سلاح».

* * *

(١٧٢)

(دون)، و(من غير)

١- المسألة:

يخطِّئ بعضهم استعمال كلمة (دون) في نحو قولهم: «سافر دون أن يخبرنا»، والصواب عنده: «سافر من غير أن يخبرنا».

٢- الاقتراح:

جواز مثل قولهم: «سافر دون أن يخبرنا» بإضافة (دون) إلى المصدر المؤول بمعنى (من غير).

٣- التعليل: أ- في النحو:

(دون) ظرف بمعنى تحت وفوق وخلف... (قبل)، ومن ذلك قول الشاعر:

فيا دارها بالحزن إن مكانها قريب ولكن دون ذلك أهوال

فيكون معنى المثال: «سافر دون أن يخبرنا» هو سافر قبل أن يخبرنا. ويفيد نفي الإخبار.

نعم، قد تأتي (دون) بمعنى (غير) وبمعان أخر، ولكن في تراكيب مغايرة.

ولمـَّا كانت (دون) ظرفاً ملازماً للإضافة، فإضافتها إلى المصدر الصريح كإضافتها إلى المصدر المؤول. فكما يقال: «سافر دون علمنا»

يقال: «سافر دون أن يعلمنا». جاء في النحو الوافي ٣/ ١٤٧: «وأما دون فظرف.. نحو: «قدمت للقريب كامل العون دون تقصير، وأوليته صادق الرعاية دون إهمال» أي دون أن أقصِّر ودون أن أهمل.

ب- في الاحتجاج:

قال الفرزدق: (ديوانه)

أرحني أبا عبد المليك فما أرى شفاء من الحاجات **دون** قضائها

وقال عروة بن حزام: (ديوانه ٣٧)

أمامي هوى لا نوم **دون** لقائه وخلفي هوى قد شفَّني وبراني

ويلحظ إضافتها إلى المصدر الصريح، وما يضاف إلى الصريح يضاف إلى المؤول.

ج- في الاستئناس:

- وردت في الخصائص ٢/ ١٣: «بل لا يكون مع الجملة الواحدة **دون** أن يتردد الكلام وتتكرر فيه الجمل».
- وفيه أيضاً: «التلويح والإيماء **دون** التصريح». ٢/ ١٠٧
- وفي الإحكام من أصول الأحكام لابن حزم: « أو يقول شيئاً من قبل نفسه دون أن يوحى إليه».
- وفي المقاصد الحسنة للسخاوي ١/ ٥٣: «فالأولى بهم أن يسلكوها متوكلين على الله في بلوغ ما يأملون **دون** أن يعرضوا عنها».
- وفي كتاب الإيمان لابن تيمية ٤١٦: «يصل إليه بذلك حقه دون أن يُوفِّيه».

وكل العبارات السابقة جاءت فيها (دون أن) بمعنى (من غير).

العضو: د .ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

جواز مثل قولهم: «سافر دون أن يخبرنا» بإضافة (دون) إلى المصدر المؤول بمعنى (من غير).

* * *

(١٧٣)

(السِّنُّ القانونية) لا (السن القانوني)

١ - المسألة:

يشيع في استعمال بعض الكتَبة عبارة (السن القانوني) بمعنى العمر الذي يجيز لمن بلغَه ممارسة حقوقه المدنية وتأدية واجباته المقابلة، وهو تركيب غير صحيح، لأن كلمة (السن) مؤنثة، ويجب أن تطابقها صفتها في التأنيث.

٢ - الاقتراح:

الصواب أن يقال: «السن القانونية».

٣ - التعليل:

جاء في لسان العرب: «السن واحدة الأسنان...ابن سيده: السن الضرس، أنثى». وفي القاموس المحيط: «السن.. مقدار العمر مؤنثة في الناس وغيرهم»، ومثله في المعجم الوسيط وغيره.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

الصواب: (السنّ القانونية) لا (السنّ القانوني).

* * *

(١٧٤)

الأسياد جمع سيّد

١- المسألة:

يجمع الناسُ في زمننا كلمة «سيِّد» على «أَسيَاد»، فيقولون مثلاً: كان العرب أسياد العالم؛ لكنّ بعض الباحثين والنقّاد يغلّطون ذلك، بحجّة أنّ هذا الجمع ممّا لم ينته إلينا عن العرب؛ وأنّ المسموع في جمعه «سادة».

٢- الاقتراح:

جواز جمع «سيّد» على «أسياد»، والأولى «سادة».

٣- التعليل:

ليس فيما انتهى إلينا في معاجم اللغة وكتب العربيّة وما إليها من كتب التراث العربي من كلام العلماء والمصنّفين ما يدلّ في نصٍّ صريح أو إشارة واضحة على جواز جمع «سَيِّد» على «أسياد» سماعاً أو قياساً .وتدلّنا تلك المصادر على أنّ جمع هذه الكلمة على «سادة» صحيح فصيح بلا خلاف؛ وأنّها تجمع أيضاً على «سَيائد»، و«سيائدة»، وأنّ من العلماء من يعدّ «سادات» جمعاً آخر لها، ولعلّ الصحيح أنّ الأخير جمع جمع.

على أنّ ثمّة من قدَّرَ أن يكون «سادة» جمعاً لـ «سائد» لا جمع «سيِّد». وفي كلتا الحالتين يُعَدّ هذا الجمع شاذّاً من حيث القياس. ذلك أنّ جمع «فَيعِل» - وعليه سيِّد عند الجمهور - على «فَعَلة» شاذّ، لأنّ فَيْعِلاً لا يجمع على فَعَلَةٍ، إنما بابه الجمع السالم. وجمع «فاعل» على «فَعَلَة» لا يكون من القياس إلّا أن يكون صحيحاً، و«سائد» ممّا اعتلّت عينه[1].

(١) انظر في ذلك مثلاً: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، تح. بدر الدين القهوجي =

على أنّ ذلك كلَّه من أيِّ وجه أتيته ليس شهادة بنفي جمع «سيِّد» على «أسياد». وممّا يؤكِّد ذلك أن تجد بعض العرب يستعمل ذلك الجمع استعمالاً صريحاً لا لبس فيه.

قال الراجز غيلان بن الحُريث الرَّبعي في المسور بن عمر(٢):

يا مِسْوَرُ بنَ عمرَ بنِ عبّادْ يا سيّدَ المِصرَيْنِ وابنَ الأسيَادْ

والمسور بنُ عمر من رجال القرن الثاني، ولي أمور البصرة وأحداثها لعمر بن عبدالله بن عبد العزيز.

وهذا الشاهد الذي انتهى إلينا من زمن الاحتجاج يدلّ غير شكٍّ على أنّ جمع «سيِّد» على «أسياد» من الصحيح الفصيح القديم.

وللنظر والتحقيق أن يسِم هذا الجمعَ بأنّه شاذٌّ في الاستعمال والقياس؛ لأنّ استعماله بالنسبة إلى الجمع الآخر المشتهر «سادة» قليلٌ جدًّا، بل نادر؛ وجمعَ «فيعِل» على «أفعال» بعيد من القياس؛ لكنّ ذلك عند التأمّل لا يُلقي

= وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث ـ دمشق، ط١، ١٩٨٤ـ ١٩٩٩، ٥/ ٤٨٠ـ٤٨١، المخصص، ابن سيدة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١، ١٩٩٦، ١/ ٢٣٧؛ المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيدة، تح. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١، ٢٠٠٠، ٨/ ٦٠٢ (سود)، الصحاح، الجوهري، تح. عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط٤، ١٩٩٠، (سود)٢/ ٤٩٠، المصباح المنير، الفيومي، مكتبة لبنان ـ بيروت ، ١٩٨٧، (سود) ١١٢، لسان العرب، ابن منظور، دار صادر ـ بيروت، (سود)٣/ ٢٢٨ـ٢٣٠، الدر المصون، السمين الحلبي، تح. أحمد الخراط، دار القلم ـ دمشق، ٩/ ١٤٤، تاج العروس، الزبيدي، جـ ٨، تح. د. عبد العزيز مطر، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٩٢، (سود) ٢٢٤ ـ ٢٢٥، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤، (سود)١/ ٤٦١.

(٢) جمل من أنساب الأشراف، البلاذري، تح. د. سهيل زكّار، ود. رياض زركلي، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٩٩٦، ٨/ ٢٤٠.

بهذا الجمع في دائرة المنع، ويسوّغُ وصْمَه بالغلط؛ وإن خلع على الجمع المشهور «سادة» ماله من مزيّة الاستعمال، وفضيلة الاشتهار.

ولقائل أن يقول: لعلّ في جمعِ «سيِّد» على «أسياد» نظراً إلى جمع شريف على أشراف؛ لأنّ الأصل في السيادة معنى السؤدد: أي المجد والشرف، وهو فيه حاضر، فيكون من باب حمل الشيء على ما بمعناه أو نظيره.

على أنّ هذا الجمع (أسياد) لم يكتب له الانتشار في الأزمنة التالية، فكان حظّه من الاستعمال قليلاً. ومن شواهد الاستئناس الدالّة على ذلك الاستعمال:

- جاء في بعض الأدعية التي ساقها موفق الدين بن عثمان (ت٦١٥هـ) في كتابه (مرشد الزوار): «السلام عليكم يا جواهر العلا، السلام عليكم يا أسياد الملا، السلام عليكم ينابيعَ المكارم، السلام عليكم سلائلَ الأكارم..»[٣].

- وفي قطعة زجلية لأبي الحسن الششتري (ت٦٦٨هـ)[٤]:

العشرة هم الأسياد ارضَوا عليهم باجتهاد

- وقال ابن فضل العمري (ت٧٤٩هـ): «... واستمرّ مالكاً للموصل نيّفاً وأربعين سنة سوى ما سبق من الاستيلاء والتحكّم من أيّام أسياده نور الدين وأرسلان شاه..»[٥].

من ذلك كله يبدو لك أنّ جمع «سيّد» على «أسياد» - على شذوذه وندرته - جائز فصيح.

العضو د. عبد الناصر عسّاف

---

(٣) مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، موفق الدين أبو محمد بن عبد الرحمن، ابن الشيخ أبي الحرم مكّي بن عثمان الشارعي، الدار المصرية اللبنانية ـ القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ، ١/ ٢٥٣.

(٤) ديوان أبي الحسن الششتري، عني به د. محمد العدلوني الإدريسي، أ. سعيد أبو الفيوض، دار الثقافة - الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨، ٤١٩.

(٥) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ابن فضل العمري، ج ٢٧، تح. مهدي النجم، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط١، ٢٠١٠، حوادث سنة ٦١٩ هـ= ص ١٥٧.

٤ - قرار اللجنة:

جواز جمع «سيّد» على «أسياد»، والأولى «سادة».

* * *

(١٧٥)

شيِّق وشائق

١ - المسألة:

يشيع في الكتابة استعمال كلمة (شيِّق وشيِّقة) بمعنى جذاب وممتع، ويخطئها بعضهم لأنه ليس للكلمة هذه الدلالة في اللغة، والصواب عندهم هو (شائق).

٢ - الاقتراح:

جواز قولهم: «شيِّق وشيِّقة» بمعنى شائق وشائقة، أي جذاب ممتع تتشوق إليه النفوس.

٣- التعليل: أ- في المعاجم:

- تاج العروس: «شاقني حبُّها شوقاً : هاجني فهو شائق، وذلك مشوِّق [أي مشتاق إليه]. والشيِّق ككيِّس: المشتاق، وأصله (شَيْوِق) على (فَيعِل).

- الوسيط: «الشائق: المشتاق. **وما يشوق الإنسانَ بجماله وحسنه**.. والشَّيِّق: المشتاق».

- فقوله: «ما يشوق الإنسانَ بجماله وحسنه» يعني ما يروقه ويجعله مشتاقاً، وهو المراد.

ب- في الصرف:

(شيِّق) صفة مشبهة على وزن (فيْعِل) ومن معاني بناء (فيْعِل) معنى

فاعل مثل سيِّد ومعناه سائد، وطيِّع ومعناه طائع. أي إن شيِّق يمكن أن تحمل معنى (شائق)، وهو الجذاب الممتع.

وورد أن الشيِّق هو المشتاق، والمشتاق صفة تصلح اسم فاعل واسم مفعول: أي بمعنى من يقع منه الاشتياق، ومن يقع عليه الاشتياق. وعلى هذا فكلمة (شيِّق) تصلح للفاعل والمفعول. وإذا قيل: إن (مشتاق) بصفتها اسم مفعول تحتاج إلى مكمِّل بالجار والمجرور: أي أن يقال: (مشتاق إليه)، فالجواب: إن اشتاق فعل لازم ومتعدٍّ أيضاً، جاء في الوسيط: اشتاقه وإليه: رغبت نفسه إليه» فالمشتاق هو ما رغبت إليه النفس وهو ما يجذبها. أما أن ذلك قد يؤدي إلى لبس فالقرينة هي التي تفرق بين المعنيين كما في قول أحمد شوقي: «مشتاقة تسعى إلى مشتاق» فالمشتاقة التي تُشوِّق إليها، والمشتاق الذي تَشوَّق، والعكس ممكن.

ج- في الاستئناس:

- جاء في المقتنى في سرد الكنى للذهبي [من القرن الثامن] (١/ ٨): «وله فيها تعبيرات رائعة وألفاظ شيِّقة».

- وجاء في الوافي بالوفيات للصفدي في ١/ ٤٩٥: «وله في ذلك مقامات شيِّقة».

- وجاء في رسالة التوحيد لمحمد عبده: ٤٨.

- وجاء في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ٢٢/ ٨٠: «وقد عبرت عن هذا المعنى عائشة بعبارة شيِّقة».

- أوردها المعجم الأساسي الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بجامعة الدول العربية.

- أوردها معجم اللغة العربية المعاصرة.

- وأوردها الوسيط -كما ذكرنا- بمعنى «ما يشوق الإنسانَ بجماله وحسنه» أي يروقه ويعجبه.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

جواز قولهم: «شيِّق وشيِّقة» بمعنى شائق وشائقة، أي جذاب ممتع تتشوق إليه النفوس.

* * *

(١٧٦)

(عِلْيَة القوم) لا (عَلِيَّة القوم)

١ - المسألة:

يشيع على ألسنة كثير من المتحدثين عبارة: «عَلِيَّة القوم» بمعنى أصحاب الرفعة والشرف منهم، وهو خطأ، وصوابه: «عِلْيَة القوم» على وزن (فِعْلَة).

٢ - الاقتراح:

الصواب أن يقال «عِلْيَة القوم».

٣ - التعليل:

جاء في التاج: «وعِلْيَة الناس وعِلْيُهُمْ، مكسورتين، [يعني العين مكسورة فيهما] أي جِلَّتهم وأشرافهم. وعِلِيَة جمع عَلِيّ كصِبْيَة وصَبيّ، أي شريف رفيع»/ علا.

أما (عَلِيَّة) فهي مؤنث (عَلِيّ)، أي الشريفة الرفيعة. وعلى هذا فقولهم: «عِلِيَة القوم» هم أشرافهم، أما «عَلِيَّة القوم» فتركيب خاطئ.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

الضبط الصحيح للعبارة هو (عِلْيَة القوم) لا (عَلِيَّة القوم).

* * *

(١٧٧)

(العِهْر) و(العَهْر) لا (العُهْر)

١- المسألة:

يستعمل بعض المتحدثين كلمة (العِهْر) بكسر العين، بمعنى الفجور. ويخطِّئها بعضهم لأن الصواب عندهم (العُهْر) بضم العين.

٢- الاقتراح:

جواز قول «العِهر» بالكسر و«العَهْر» بالفتح.

٣- التعليل:

جاء في تاج العروس: «عَهَرَ المرأةَ كمَنَعَ، وفي المصباح كتَعِبَ وقعدَ [أي عَهَرَ وعَهِرَ] عَهْراً بفتح فسكون، ويكسر ويحرَّك» [أي عِهْرٌ وعَهَرٌ].

وجاء في القاموس المحيط: «عَهَرَ المرأة كمَنَعَ عَهْراً ويكسَر ويحرَّك [أي عِهْر وعَهَر]، وعَهارة وعُهوراً وعُهورةً بضمهما [أي العين والهاء]: أتاها ليلاً للفجور، أو اتبع الشرَّ وزنى أو سرق».

وفي الصحاح: «العَهْر: الزنى، وكذلك العَهَر، والاسم العِهْر بالكسر».

إذن لم ترد كلمة (العُهر) بضم العين، بل بفتحها وكسرها، وإن كان الفتح للمصدر، والكسر للاسم.

العضو: د. ممدوح خسارة

٤- قرار اللجنة:

الصواب أن يقال: «العِهر والعَهر» بكسر العين وفتحها، أما الضم فخطأ.

* * *

(١٧٨)

(غَيْرة) لا (غِيرة)

١ - المسألة:

يستعمل بعض المتحدثين كلمة (غِيرة) بكسر العين بمعنى الحميَّة والأنفة، وهو خطأ، والصواب هو (غَيرة) بفتح الغين.

٢ - الاقتراح:

عدم جواز قول: «غَيرة» بفتح الغين لمعنى الحَميَّة والأنفة.

٣ - التعليل:

جاء في لسان العرب: «غار الرجل على امرأته، والمرأة على بعلها تغار (غَيرة وغَياراً)..وغَيور فَعول من الغَيرة وهي الحميَّة والأنفة» أي إن الغين في الكلمة مفتوحة، أما (الغِيرة) بكسر الغين فهي مصدر هيئة من غار يغار، كأن يقال: «يغار على وطنه غِيرة الرجل على زوجته»

العضو: د. ممدوح خسارة

٤ - قرار اللجنة:

الضبط الصحيح للكلمة بمعنى الحميَّة والأنفة هو (غَيرة) لا (غِيرة).

* * *

الكتب والمجلات المهداة
إلى مكتبة مجمع اللغة العربية
في الربعين الأول والثاني من عام ٢٠١٨م

أ. أنور درويش(*)

أ- الكتب العربية

- أبنية جمع التكسير بأسلوب تعليمي متطور: ملاذ زليخة، دار العرب، دار نور حوران، دمشق، ٢٠١٣.
- أصول التفكير النحوي: علي أبو المكارم، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، ١٩٧٣.
- الأصول في معرفة حقوق الرسول ﷺ: محمد غسان الجبان، دار أفنان، دمشق، ٢٠١٧، جزءان في مجلدين.
- أفراح الأرواح - ديوان شعر: أُسيدة شهبندر، (د.ن)، دمشق، ٢٠١٧.
- الإمام محمد الخضر حسين وجهوده اللغوية: كمال مجيدي، دار النوادر اللبنانية، بيروت، ٢٠١٤(الرسائل الجامعية؛٢).
- تقويم الفكر النحوي: علي أبو المكارم، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٥.
- ثلاثيات الحسين - شعر: علي الرضا الحسيني ، دار الفارابي ، دمشق، ٢٠١٦.

(*) أمين المكتبة العربية في المجمع.

- حبر العيون: قراءة في الثقافة والمجتمع الحائر: ديب علي حسن، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.
- حصار مفتوح - قصص قصيرة: سامر أنور الشمالي، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦، (قصص قصيرة؛٤٠).
- حقيقة الشعر وسر البلاغة: عبد القادر بن بدران الدومي، دراسة وتحقيق: ماجدة رحيباني، دار المقتبس، بيروت، ٢٠١٤.
- رباعيات أنور العطار: علمتني الحياة: أنور العطار؛ تحقيق: هاني العطار، دمشق، ٢٠١٥.
- رباعيات أنور العطار: في ظلال الأيام ؛ تحقيق: هاني العطار، الرياض، ١٤٣٣هـ.
- ستأخذنا الريح: مئة قصيدة وقصيد في الشعر النسوي العالمي: ترجمة وتقديم: ماجد الحيدر، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦ (آداب عالمية؛٤).
- الصندوق الزجاجي وقصص أخرى: ترجمة: ربا زين الدين، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، ٢٠١٦.
- صورة الطفل في كتب الأطفال السورية - دراسة: نزار نجار، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.
- ظواهر الاتساع وأثرها في ضبط القاعدة النحوية، سناء ناهض الريس، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦، (إحياء التراث العربي؛٢٠٠).
- عاصفة على الشرق الأوسط الكبير: ميشيل رامبو، ترجمة: لبانة مشوح، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦، (الترجمة؛١).
- فارس وتخوم: دراسات نقدية وآراء في تجربة الشاعر توفيق أحمد: الإعداد والتوثيق: مرهف زينو؛ المراجعة والتدقيق: عمر جمعة، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.

- قطوف من كروم المعرفة: عبد الفتاح الرواس، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.
- مختارات من الشعر الإفريقي: ترجمة: محمد الحسن؛ مراجعة وتدقيق: مالك صقور، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦، ج٢، (إبداعات إفريقية؛٢٩)
- مدخل إلى الحياة الأدبية في القرن التاسع عشر: جان إيف تاديه، ترجمة: عبد الهادي صالحة، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦، (آداب عالمية؛٣).
- المرأة قلب يخفق مع أبعد نجم شرفاً في لوح المحن: نجاح العطار، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.
- المسرح السياسي في سورية: غسَّان غنيم، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦.
- المعجم في الكلمات القرآنية وفق ترتيب السور: زين العابدين بن الحسين التونسي، اعتنى به: علي الرضا الحسيني، دار الفارابي، دمشق، ٢٠١٠.
- هذه سبيلي: لكل منكم جعلنا شرعةً ومنهاجا: مازن المبارك، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٧، (هذه سبيلي؛١).
- وثيقة وطن: بثينة شعبان، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٦

* * *

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق
في مطلع عام (١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)

أ – الأعضاء

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور محمد هيثم الخياط	١٩٧٦
الدكتور محمد مروان المحاسني «رئيس المجمع»	١٩٧٩
الدكتور محمود السيد «نائب رئيس المجمع»	٢٠٠١
الدكتور محمد مكي الحسني «أمين المجمع»	٢٠٠١
الدكتور موفق دعبول	٢٠٠٢
الدكتور مازن المبارك	٢٠٠٦
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	٢٠٠٨
الدكتور هاني رزق	٢٠١٠
الدكتور أحمد قدور	٢٠١٠
الدكتور محمد سعيد الصفدي	٢٠١٠
الدكتور وهب رومية	٢٠١٦
الدكتور رفعت هزيم	٢٠١٦
الدكتور عبد الناصر عساف	٢٠١٦
الدكتور عبود السراج	٢٠١٦
الدكتور محمد طيب تيزيني	٢٠١٦

ب – الأعضاء المراسلون في البلدان العربية(*)

	تاريخ دخول المجمع
المملكة الأردنية الهاشمية	
الدكتور عبد الكريم خليفة	١٩٨٦
الدكتور محمود السمرة	١٩٨٦
الدكتور عدنان بخيت	٢٠٠٢
الدكتور علي محافظة	٢٠٠٢
الدكتور سمير الدروبي	٢٠١٥
الجمهورية التونسية	
الدكتور رشاد حمزاوي	١٩٨٦
الأستاذ أبو القاسم محمد كرو	١٩٩٣
الدكتور إبراهيم شبوح	١٩٩٣
الدكتور إبراهيم بن مراد	١٩٩٣
الدكتور عبد الوهاب بوحديبة	٢٠٠٠
الدكتور عبد السلام المسدّي	٢٠٠٢
الدكتور عبد اللطيف عبيد	٢٠٠٢
الجمهورية الجزائرية	
الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي	١٩٧٢
الدكتور عبد الملك مرتاض	٢٠٠٢

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور العربي ولد خليفة	٢٠٠٢
الدكتور صالح بلعيد	٢٠٠٧
الدكتور عثمان السعدي	٢٠١٥
المملكة العربية السعودية	
الدكتور أحمد محمد الضبيب	٢٠٠٠
الدكتور عبد الله صالح العثيمين	٢٠٠٠
الدكتور عبد الله الغذامي	٢٠٠٠
الدكتور عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان	٢٠٠٧
جمهورية السودان	
الأستاذ علي أحمد بابكر «رئيس المجمع»	٢٠٠٧
الدكتور حسن بشير صديق	٢٠١٥
الدكتور وافي صلاح الدين حاج ماجد	٢٠١٥
الجمهورية العربية السورية	
الدكتور عمر الدقاق	١٩٩٢
الدكتور أحمد دهمان	٢٠٠٠
الدكتور عدنان الحموي	٢٠٠٠

(*) ذكرت الأقطار وفقًا للترتيب الهجائي، والأسماء وفقًا للترتيب الزمني.

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور عدنان درويش	٢٠٠٠
الدكتور محمد مراياتي	٢٠٠٠
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 الربداوي	٢٠٠٢
الدكتور يحيى مير علم	٢٠٠٢
الدكتور أحمد الحاج سعيد	٢٠٠٧
الدكتور عبد الحليم منصور	٢٠٠٧
الدكتور عماد الصابوني	٢٠٠٧
الدكتورة أسيدة بشير شهبندر	٢٠١٥
الدكتور عبد الجبار الضحاك	٢٠١٥
الدكتور عدنان بركة	٢٠١٥
الدكتور عقيل المرعي	٢٠١٥
الدكتور فايز الداية	٢٠١٥

	تاريخ دخول المجمع
الدكتور فيصل الحفيان	٢٠١٥
الدكتور قاسم سارة	٢٠١٥
الدكتور محمد عبدو فلفل	٢٠١٥
الأستاذ محمد عدنان سالم	٢٠١٥
الدكتورة منى إلياس	٢٠١٥
الدكتور ميخائيل معطي	٢٠١٥
الجمهورية العراقية	
الدكتور ناجح الراوي	٢٠٠٠
الدكتور أحمد مطلوب	٢٠٠٠
«رئيس المجمع»	
الدكتور محمود حياوي حماش	٢٠٠٢
الدكتور بشار عواد معروف	٢٠٠٢
الدكتور داخل حسن جريو	٢٠٠٧
الدكتور علي القاسمي	٢٠٠٧
الدكتور صلاح مهدي الفرطوسي	٢٠٠٧
الدكتور مسارع الراوي	٢٠١٥
فلسطين	
الدكتور أحمد حسن حامد	٢٠٠٧

	تاريخ دخول المجمع
الكويت	
الدكتور عبد الله غنيم	١٩٩٣
الدكتور علي الشملان	٢٠٠٠
الدكتور سليمان العسكري	٢٠٠٠
الدكتور سليمان الشطي	٢٠٠٠
الأستاذ عبد العزيز البابطين	٢٠٠٢
الجمهورية اللبنانية	
الدكتور فريد سامي الحداد	١٩٧٢
الدكتور عز الدين البدوي النجار	٢٠٠٠
الدكتور جورج عبد المسيح	٢٠٠٢
الجماهيرية العربية الليبية	
الدكتور محمد أحمد الشريف	١٩٩٣
جمهورية مصر العربية	
الدكتور رشدي الراشد	١٩٨٦
الأستاذ وديع فلسطين	١٩٨٦
الدكتور محمود علي مكي	١٩٩٣

	تاريخ دخول المجمع
الأستاذ مصطفى حجازي	١٩٩٣
الدكتور محمود فهمي حجازي	١٩٩٣
الدكتور جابر عصفور	٢٠٠٠
الدكتور حسين نصار	٢٠٠٢
الدكتور عبد الحافظ حلمي	٢٠٠٠
الدكتورة وفاء كامل فايد	٢٠٠٢
الدكتور نبيل علي	٢٠٠٧
الدكتور صلاح فضل	٢٠١٥
المملكة المغربية	
الدكتور محمد بن شريفة	١٩٨٦
الدكتور عباس الجراري	١٩٩٣
الدكتور عبد اللطيف بربيش	٢٠٠٠
الأستاذ عبد القادر زمامة	٢٠٠٢
الدكتور الشاهد البوشيخي	٢٠٠٢
الجمهورية العربية اليمنية	
الدكتور عبد العزيز مقالح	٢٠٠٠

ج – الأعضاء المراسلون في البلدان الأخرى

	تاريخ دخول المجمع
أزبكستان	
الدكتور نعمة الله إبراهيموف	١٩٩٣
إسبانية	
الدكتور خيسوس ريو ساليدو	١٩٩٢
ألمانية	
الدكتور رودلف زلهايم	١٩٩٢
الدكتور فولف ديتريش فيشر	٢٠٠٢
إيران	
الدكتور فيروز حريرجي	١٩٨٦
الدكتور محمد باقر حجتي	١٩٨٦
الدكتور مهدي محقق	١٩٨٦
الدكتور محمد علي آذر شب	٢٠٠٢
الدكتور محمد علي التسخيري	٢٠٠٢
الدكتور محمد مهدي الآصفي	٢٠٠٢
باكستان	
الدكتور أحمد خان	١٩٩٣
البوسنة والهرسك	
الدكتور أسعد دراكوفيتش	٢٠٠٢
الدكتور فتحي مهدي	٢٠٠٢
الدكتور محمد أرناؤوط	٢٠٠٢
تركية	
الدكتور إحسان أكمل الدين أوغلو	١٩٨٦
رومانية	
الدكتور نقولا دويرشيان	٢٠٠٢
الصين	
الأستاذ عبد الرحمن ناجونغ	١٩٨٥
الدكتورة أمل قوه شوه هوه	٢٠٠٧
فرنسة	
الأستاذ أندره ميكيل	١٩٨٦
الأستاذ جاك لانغاد	١٩٩٣
الأستاذ جورج بوهاس	١٩٩٣
الأستاذ جيرار تروبو	١٩٩٣
الهند	
الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي	٢٠٠٢

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق الراحلون

أ- رؤساء المجمع الراحلون

رئيس المجمع	مدة تولِّيه رئاسة المجمع
الأستاذ محمد كرد علي	(١٩١٩ - ١٩٥٣)
الأستاذ خليل مردم بك	(١٩٥٣ - ١٩٥٩)
الأمير مصطفى الشهابي	(١٩٦٠ - ١٩٦٨)
الدكتور حسني سبح	(١٩٦٨ - ١٩٨٦)
الدكتور شاكر الفحام	(١٩٩٣ - ٢٠٠٨)

◈ ◈ ◈ ◈ ◈

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق الراحلون

ب – الأعضاء الراحلون

	الوفاة
الشيخ طاهر السمعوني الجزائري	١٩٢٠
الأستاذ إلياس قدسي	١٩٢٦
الأستاذ سليم البخاري	١٩٢٨
الأستاذ مسعود الكواكبي	١٩٢٩
الأستاذ أنيس سلوم	١٩٣١
الأستاذ سليم عنحوري	١٩٣٣
الأستاذ متري قندلفت	١٩٣٣
الشيخ سعيد الكرمي	١٩٣٥
الشيخ أمين سويد	١٩٣٦
الأستاذ عبد الله رعد	١٩٣٦
الشيخ عبد الرحمن سلام	١٩٤١
الأستاذ رشيد بقدونس	١٩٤٣
الأستاذ أديب التقي	١٩٤٥
الشيخ عبد القادر المبارك	١٩٤٥
الأستاذ معروف الأرناؤوط	١٩٤٨
الدكتور جميل الخاني	١٩٥١
الأستاذ محسن الأمين	١٩٥٢
الأستاذ محمد كرد علي «رئيس المجمع»	١٩٥٣
الأستاذ سليم الجندي	١٩٥٥
الأستاذ محمد البزم	١٩٥٥
الشيخ عبد القادر المغربي «نائب رئيس المجمع»	١٩٥٦
الأستاذ عيسى إسكندر المعلوف	١٩٥٦
الأستاذ خليل مردم بك «رئيس المجمع»	١٩٥٩
الدكتور مرشد خاطر	١٩٦١
الأستاذ فارس الخوري	١٩٦٢
الأستاذ عز الدين التنوخي «نائب رئيس المجمع»	١٩٦٦

	الوفاة
الأستاذ الأمير مصطفى الشهابي	١٩٦٨
«رئيس المجمع»	
الأمير جعفر الحسني	١٩٧٠
«أمين المجمع»	
الدكتور سامي الدهان	١٩٧١
الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي	١٩٧٢
الأستاذ عارف النكدي	١٩٧٥
الأستاذ محمد بهجة البيطار	١٩٧٦
الدكتور جميل صليبا	١٩٧٦
الدكتور أسعد الحكيم	١٩٧٩
الأستاذ شفيق جبري	١٩٨٠
الدكتور ميشيل الخوري	١٩٨٠
الأستاذ محمد المبارك	١٩٨١
الدكتور حكمة هاشم	١٩٨٢
الأستاذ عبد الكريم زهور عدي	١٩٨٥
الدكتور شكري فيصل	١٩٨٥
«أمين المجمع»	
الدكتور محمد كامل عياد	١٩٨٦

	الوفاة
الدكتور حسني سبح	١٩٨٦
«رئيس المجمع»	
الأستاذ عبد الهادي هاشم	١٩٨٨
الأستاذ أحمد راتب النفاخ	١٩٩٢
الأستاذ المهندس وجيه السمان	١٩٩٢
الدكتور عدنان الخطيب	١٩٩٥
«أمين المجمع»	
الدكتور مسعود بوبو	١٩٩٩
الدكتور محمد بديع الكسم	٢٠٠٠
الدكتور أمجد الطرابلسي	٢٠٠١
الدكتور مختار هاشم	٢٠٠٢
الدكتور عبد الوهاب حومد	٢٠٠٢
الدكتور عادل العوا	٢٠٠٢
الأستاذ محمد عاصم بيطار	٢٠٠٥
الدكتور عبد الحليم سويدان	٢٠٠٦
الدكتور محمد عبد الرزاق قدورة	٢٠٠٧
الدكتور شاكر الفحّام	٢٠٠٨
«رئيس المجمع»	
الدكتور عبد الكريم اليافي	٢٠٠٨

	الوفاة
الأستاذ جورج صدقني	٢٠١٠
الدكتور محمد زهير البابا	٢٠١١
الدكتور عبد الكريم الأشتر «عضو شرف»	٢٠١١
الدكتور محمد إحسان النص	٢٠١٢
الدكتور محمد عزيز شكري	٢٠١٢
الدكتورة ليلى الصباغ	٢٠١٣
الأستاذ سليمان العيسى	٢٠١٣
الدكتور عبد الله واثق شهيد	٢٠١٥
الأستاذ شحادة الخوري	٢٠١٦
الدكتور أنور الخطيب	٢٠١٨

◈ ◈ ◈ ◈ ◈

ج – الأعضاء المراسلون الراحلون من الأقطار العربية

	الوفاة
المملكة الأردنية الهاشمية	
الأستاذ محمد الشريقي	١٩٧٠
الدكتور محمود إبراهيم	١٩٩٩
الدكتور سامي خلف حمارنة	٢٠١٠
الدكتور ناصر الدين الأسد	٢٠١٥
الدكتور نشأت حمارنة	٢٠١٧
الجمهورية التونسية	
الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب	١٩٦٨
الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور	١٩٧٠
الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور	١٩٧٣
الأستاذ عثمان الكعاك	١٩٧٦
الدكتور سعد غراب	١٩٩٥
الدكتور سليم عمّار	١٩٩٩
الدكتور محمد السويسي	٢٠٠٧
الدكتور صالح الجابري	٢٠٠٩
الأستاذ محمد المزالي	٢٠١٠
الدكتور محمد الحبيب بلخوجة	٢٠١٢
الجمهورية الجزائرية	
الشيخ محمد بن أبي شنب	١٩٢٩
الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي	١٩٦٥
محمد العيد محمد علي خليفة	١٩٧٩
الأستاذ مولود قاسم	١٩٩٢
الأستاذ صالح الخرفي	١٩٩٨
الدكتور أبو القاسم سعدالله	٢٠١٣
الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح	٢٠١٧
المملكة العربية السعودية	
الأستاذ خير الدين الزركلي	١٩٧٦
الأستاذ عبد العزيز الرفاعي	١٩٩٣
الأستاذ حمد الجاسر	٢٠٠٠
الأستاذ حسن عبد الله القرشي	٢٠٠٤
الأستاذ عبد الله بن خميس	٢٠١١
الدكتور عوض القوزي	٢٠١٣
جمهورية السودان	
الشيخ محمد نور الحسن	١٩٧٠
الدكتور محيي الدين صابر	٢٠٠٣
الدكتور عبد الله الطيب	٢٠٠٣
الأستاذ حسن فاتح قريب الله	٢٠٠٥
الأستاذ سر الختم الخليفة	٢٠٠٦

	الوفاة
الجمهورية العربية السورية	
الدكتور صالح قنباز	١٩٢٥
الأب جرجس شلحت	١٩٢٨
الأب جرجس منش	١٩٣٣
الأستاذ جميل العظم	١٩٣٣
الشيخ كامل الغزي	١٩٣٣
الأستاذ جبرائيل رباط	١٩٣٥
الأستاذ ميخائيل الصقال	١٩٣٨
الأستاذ قسطاكي الحمصي	١٩٤١
الشيخ سليمان الأحمد	١٩٤٢
الشيخ بدر الدين النعساني	١٩٤٣
الأستاذ إدوارد مرقص	١٩٤٨
الأستاذ راغب الطباخ	١٩٥١
الشيخ عبد الحميد الجابري	١٩٥١
الشيخ محمد زين العابدين	١٩٥١
الشيخ عبد الحميد الكيالي	١٩٥٦
الشيخ محمد سعيد العرفي	١٩٥٦
البطريرك مار أغناطيوس افرام	١٩٥٧
المطران ميخائيل بخاش	١٩٥٨
الأستاذ نظير زيتون	١٩٦٧
الدكتور عبد الرحمن الكيالي	١٩٦٩
الأستاذ محمد سليمان الأحمد «بدوي الجبل»	١٩٨١
الأستاذ عمر أبو ريشة	١٩٩٠
الدكتور شاكر مصطفى	١٩٩٧
الدكتور قسطنطين زريق	٢٠٠٠
الدكتور خالد الماغوط	٢٠٠٠
الأستاذ عبد المعين الملوحي	٢٠٠٦
الدكتور عبد السلام الترمانيني	٢٠٠٦
الدكتور عبد السلام العجيلي	٢٠٠٦
الدكتور عبد الله عبد الدايم	٢٠٠٨
الدكتور صلاح الدين المنجد	٢٠١٠
الدكتور عدنان تكريتي	٢٠١١
الأستاذ مدحة عكاش	٢٠١١
البطريرك مار أغناطيوس زكا الأول عيواص	٢٠١٤
الدكتور برهان العابد	٢٠١٤
الدكتور عمر موسى باشا	٢٠١٦
الأستاذ محمود فاخوري	٢٠١٦
الدكتور صادق فرعون	٢٠١٧
الجمهورية العراقية	
الأستاذ محمود شكري الآلوسي	١٩٢٤

	الوفاة
الأستاذ جميل صدقي الزهاوي	١٩٣٦
الأستاذ معروف الرصافي	١٩٤٥
الأستاذ طه الراوي	١٩٤٦
الأب أنستاس ماري الكرملي	١٩٤٧
الدكتور داود الجلبي الموصلي	١٩٦٠
الأستاذ طه الهاشمي	١٩٦١
الأستاذ محمد رضا الشبيبي	١٩٦٥
الأستاذ ساطع الحصري	١٩٦٩
الأستاذ منير القاضي	١٩٦٩
الدكتور مصطفى جواد	١٩٦٩
الأستاذ عباس العزاوي	١٩٧١
الأستاذ كاظم الدجيلي	١٩٧٢
الأستاذ كمال إبراهيم	١٩٧٣
الدكتور ناجي معروف	١٩٧٧
البطريرك أغناطيوس يعقوب الثالث	١٩٨٠
الدكتور عبد الرزاق محيي الدين	١٩٨٣
الدكتور إبراهيم شوكة	١٩٨٣
الدكتور فاضل الطائي	١٩٨٣
الدكتور سليم النعيمي	١٩٨٤
الأستاذ طه باقر	١٩٨٤
الدكتور صالح مهدي حنتوش	١٩٨٤

	الوفاة
الأستاذ أحمد حامد الصراف	١٩٨٥
الدكتور أحمد عبد الستار الجواري	١٩٨٨
الدكتور جميل سعيد	١٩٩٠
الأستاذ كوركيس عواد	١٩٩٢
الشيخ محمد بهجة الأثري	١٩٩٦
الأستاذ محمود شيت خطاب	١٩٩٨
الدكتور فيصل دبدوب	١٩٩٨
الدكتور إبراهيم السامرائي	٢٠٠١
الدكتور محمد تقي الحكيم	٢٠٠٢
الدكتور صالح أحمد العلي	٢٠٠٣
الدكتور عبد العزيز البسام	٢٠٠٥
الدكتور جميل الملائكة	٢٠٠٥
الدكتور عبد اللطيف البدري	٢٠٠٦
الدكتور حسين علي محفوظ	٢٠٠٩
الدكتور عبد العزيز الدوري	٢٠١٠
الدكتور محمود الجليلي	٢٠١١
الأستاذ هلال ناجي	٢٠١١
الدكتور يوسف عز الدين	٢٠١٣
فلسطين	
الأستاذ نخلة زريق	١٩٢١
الشيخ خليل الخالدي	١٩٤١

	الوفاة
الأستاذ عبد الله مخلص	١٩٤٧
الأستاذ محمد إسعاف النشاشيبي	١٩٤٨
الأستاذ خليل السكاكيني	١٩٥٣
الأستاذ عادل زعيتر	١٩٥٧
الأب أوغسطين مرمرجي الدومنيكي	١٩٦٣
الأستاذ قدري حافظ طوقان	١٩٧١
الأستاذ أكرم زعيتر	١٩٩٦
الدكتور إحسان عباس	٢٠٠٣
الأستاذ أحمد صدقي الدجاني	٢٠٠٣
الدكتور إدوارد سعيد	٢٠٠٣
الدكتور أحمد شفيق الخطيب	٢٠١٥
الكويت	
الدكتور خالد عبدالكريم جمعة	٢٠١٣
الجمهورية اللبنانية	
الأستاذ حسن بيهم	١٩٢٥
الأب لويس شيخو	١٩٢٧
الأستاذ عباس الأزهري	١٩٢٧
الأستاذ عبد الباسط فتح الله	١٩٢٩
الشيخ عبد الله البستاني	١٩٣٠
الأستاذ جبر ضومط	١٩٣٠

	الوفاة
الأستاذ أمين الريحاني	١٩٤٠
الأستاذ جرجي يني	١٩٤١
الشيخ مصطفى الغلاييني	١٩٤٥
الأستاذ عمر الفاخوري	١٩٤٦
الأستاذ بولس الخولي	١٩٤٨
الشيخ إبراهيم المنذر	١٩٥١
الشيخ أحمد رضا «العاملي»	١٩٥٣
الأستاذ فيليب طرزي	١٩٥٦
الشيخ فؤاد الخطيب	١٩٥٧
الدكتور نقولا فياض	١٩٥٨
الأستاذ سليمان ظاهر	١٩٦٠
الأستاذ مارون عبود	١٩٦٢
الأستاذ بشارة الخوري «الأخطل الصغير»	١٩٦٨
الأستاذ أمين نخلة	١٩٧٦
الأستاذ أنيس مقدسي	١٩٧٧
الأستاذ محمد جميل بيهم	١٩٧٨
الدكتور صبحي المحمصاني	١٩٨٦
الدكتور عمر فرّوخ	١٩٨٧
الأستاذ عبد الله العلايلي	١٩٩٦
الدكتور نقولا زيادة	٢٠٠٦

	الوفاة
الدكتور محمد يوسف نجم	٢٠٠٩
ليبيا	
الأستاذ علي الفقيه حسن	١٩٨٥
الدكتور علي فهمي خشيم	٢٠١١
جمهورية مصر العربية	
الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي	١٩٢٤
الأستاذ رفيق العظم	١٩٢٥
الأستاذ يعقوب صروف	١٩٢٧
الأستاذ أحمد تيمور	١٩٣٠
الأستاذ أحمد كمال	١٩٣٢
الأستاذ حافظ إبراهيم	١٩٣٢
الأستاذ أحمد شوقي	١٩٣٢
الأستاذ داود بركات	١٩٣٣
الأستاذ أحمد زكي باشا	١٩٣٤
الأستاذ محمد رشيد رضا	١٩٣٥
الأستاذ أسعد خليل داغر	١٩٣٥
الأستاذ مصطفى صادق الرافعي	١٩٣٧
الأستاذ أحمد الإسكندري	١٩٣٨
الدكتور أمين المعلوف	١٩٤٣
الشيخ عبد العزيز البشري	١٩٤٣
الأمير عمر طوسون	١٩٤٤

	الوفاة
الدكتور أحمد عيسى	١٩٤٦
الشيخ مصطفى عبد الرازق	١٩٤٧
الأستاذ أنطون الجميل	١٩٤٨
الأستاذ خليل مطران	١٩٤٩
الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني	١٩٤٩
الأستاذ محمد لطفي جمعة	١٩٥٣
الدكتور أحمد أمين	١٩٥٤
الأستاذ عبد الحميد العبادي	١٩٥٦
الشيخ محمد الخضر حسين	١٩٥٨
الدكتور عبد الوهاب عزام	١٩٥٩
الدكتور منصور فهمي	١٩٥٩
الأستاذ أحمد لطفي السيد	١٩٦٣
الأستاذ عباس محمود العقاد	١٩٦٤
الأستاذ خليل ثابت	١٩٦٤
الأمير يوسف كمال	١٩٦٦
الأستاذ أحمد حسن الزيات	١٩٦٨
الدكتور طه حسين	١٩٧٣
الدكتور أحمد زكي	١٩٧٥
الأستاذ حسن كامل الصيرفي	١٩٨٤
الأستاذ محمد عبد الغني حسن	١٩٨٥
الأستاذ محمود محمد شاكر	١٩٩٧

	الوفاة
الأستاذ إبراهيم الترزي	٢٠٠٢
الدكتور عبد القادر القط	٢٠٠٣
الدكتور أحمد مختار عمر	٢٠٠٣
الدكتور شوقي ضيف	٢٠٠٥
الدكتور عز الدين إسماعيل	٢٠٠٧
الدكتور أمين علي السيد	٢٠٠٩
الدكتور محمود حافظ	٢٠١١
الدكتور كمال بشر	٢٠١٥
الدكتور محمود فوزي المناوي	٢٠١٥
الأستاذ فاروق شوشة	٢٠١٦
المملكة المغربية	
الأستاذ محمد الحجوي	١٩٥٦
الأستاذ عبد الحي الكتاني	١٩٦٢
الأستاذ علال الفاسي	١٩٧٣
الأستاذ عبد الله كنُّون	١٩٨٩
الأستاذ محمد الفاسي	١٩٩١
الأستاذ محمد المكي الناصري	١٩٩٤
الأستاذ عبد الرحمن الفاسي	٢٠٠١
الأستاذ عبد الوهاب بن منصور	٢٠٠٨
الأستاذ الأخضر الغزال	٢٠٠٨
الدكتور عبدالهادي التازي	٢٠١٥
الجمهورية العربية اليمنية	
القاضي إسماعيل بن علي الأكوع	٢٠٠٨

◈ ◈ ◈ ◈ ◈

د – الأعضاء المراسلون الراحلون من البلدان الأخرى

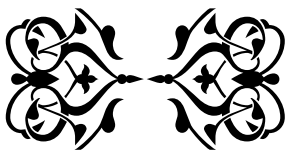
	الوفاة
الاتحاد السوفييتي «سابقًا»	
الأستاذ كراتشكوفسكي «أغناطيوس»	١٩٥١
الأستاذ برتل «ايفكني ادواردوفيتش»	١٩٥٧
الدكتور غريغوري شرباتوف	٢٠٠٦
إسبانية	
الأستاذ آسين بلاسيوس «ميكل»	١٩٤٤
الأستاذ إميليو غارسيا غومز	١٩٩٥
ألمانية	
الأستاذ هارتمان «مارتين»	١٩٢٨
الأستاذ ساخاو «إدوارد»	١٩٣٠
الأستاذ هوروفيتز «يوسف»	١٩٣١
الأستاذ هوميل «فبريتز»	١٩٣٦
الأستاذ ميتفوخ «أوجين»	١٩٤٢
الأستاذ هرزفلد «أرنست»	١٩٤٨
الأستاذ فيشر «أوغست»	١٩٤٩
الأستاذ بروكلمان «كارل»	١٩٥٦
الأستاذ هارتمان «ريتشارد»	١٩٦٥
الدكتور ريتر «هلموت»	١٩٧١
إيران	
الشيخ أبو عبد الله الزنجاني	١٩٤٧
الأستاذ عباس إقبال	١٩٥٥
الدكتور علي أصغر حكمة	١٩٨١
الدكتور محمد جواد مشكور	١٩٩٥
الدكتور هادي معرفت	٢٠٠٧
إيطالية	
الأستاذ غريفيني «أوجينيو»	١٩٢٥
الأستاذ كايتاني «ليون»	١٩٢٦
الأستاذ غويدي «اغنازيو»	١٩٣٥
الأستاذ نلّينو «كارلو»	١٩٣٨
الأستاذ غبرييلّي «فرنسيسكو»	١٩٩٦
باكستان	
الأستاذ محمد يوسف البنوري	١٩٧٧
الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي	١٩٧٨
الأستاذ محمد صغير حسن المعصومي	١٩٩٦

	الوفاة
الأستاذ محمود أحمد غازي الفاروقي	٢٠١٠
البرازيل	
الدكتور سعيد أبو جمرة	١٩٥٤
الأستاذ رشيد سليم الخوري «الشاعر القروي»	١٩٨٤
البرتغال	
الأستاذ لويس «دافيد»	١٩٤٢
بريطانية	
الأستاذ إدوارد «براون»	١٩٢٦
الأستاذ بفن «أنطوني»	١٩٣٣
الأستاذ مرغليوث «د.س.»	١٩٤٠
الأستاذ كرينكو «فريتز»	١٩٥٣
الأستاذ غليوم «ألفريد»	١٩٦٥
الأستاذ اربري «أ.ج.»	١٩٦٩
الأستاذ جيب «هاملتون أ.ر.»	١٩٧١
بولونية	
الأستاذ «كوفالسكي»	١٩٤٨
تركية	
الأستاذ أحمد اتش	....

	الوفاة
الأستاذ زكي مغامز	١٩٣٢
الدكتور فؤاد سزكين	٢٠١٨
تشكوسلوفاكية	
الأستاذ موزل «ألوا»	١٩٤٤
الدانمرك	
الأستاذ بوهل «فرانز»	١٩٣٢
الأستاذ اِسِتْروب «يحيى»	١٩٣٨
الأستاذ بدرسن «جون»	١٩٧٤
السويد	
الأستاذ سيترستين «ك.ف.»	١٩٥٣
الأستاذ ديدرينغ سفن	١٩٨٦
سويسرة	
الأستاذ مونتة «إدوارد»	١٩٢٧
الأستاذ هيس	١٩٤٩
فرنسة	
الأستاذ باسيه «رينه»	١٩٢٤
الأستاذ مالانجو	١٩٢٦
الأستاذ هوار «كليمان»	١٩٢٧

	الوفاة
الأستاذ غي «أرثور»	١٩٢٨
الأستاذ ميشو «بلير»	١٩٢٩
الأستاذ بوفا «لوسيان»	١٩٤٢
الأستاذ فران «جبريل»	١٩٥٣
الأستاذ مارسيه «وليم»	١٩٥٦
الأستاذ دوسو «رينه»	١٩٥٨
الأستاذ ماسينيون «لويس»	١٩٦٢
الأستاذ ماسيه «هنري»	١٩٧٠
الدكتور بلاشير «ريجيس»	١٩٧٣
الأستاذ كولان «جورج»	
الأستاذ لاوست «هنري»	١٩٨٣
الأستاذ نيكيتا إيلييسف	١٩٩٧
فنلندة	
الأستاذ كرسيكو «يوحنا اهتنن»	....
المجر	
الأستاذ غولدزيهر «أغناطيوس»	١٩٢١
الأستاذ ماهلر «إدوارد»	....
الأستاذ عبد الكريم جرمانوس	١٩٧٩
النروج	
الأستاذ موبرج	....
النمسا	
الدكتور اشتولز «كارل»	....

	الوفاة
الأستاذ جير «رودلف»	١٩٢٩
الدكتور موجيك «هانز»	١٩٦١
الهند	
الحكيم محمد أجمل خان	١٩٢٧
الأستاذ آصف علي أصغر فيضي	١٩٨١
أ. أبو الحسن علي الحسني الندوي	١٩٩٩
الدكتور عبد الحليم الندوي	٢٠٠٥
الدكتور مختار الدين أحمد	٢٠١٠
هولندة	
الأستاذ هورغرونج «سنوك»	١٩٣٦
الأستاذ هوتسما	١٩٤٣
«مارتينوس تيودوروس»	
الأستاذ اراندونك «ك. فان»	١٩٤٧
الأستاذ شخت «يوسف»	١٩٧٠
الولايات المتحدة الأمريكية	
الدكتور مكدونالد «ب»	١٩٤٣
الأستاذ هرزفلد «أرنست»	١٩٤٨
الأستاذ سارطون «جورج»	١٩٥٦
الدكتور ضودج «بيارد»	١٩٧١



تنضيد وإخراج: عمار البخاري