



مَجَلَّةُ جَامِعَاتِ الْقُرَى

لعلوم اللغات وآدابها

مجلة علمية محكمة نصف سنوية

العدد التاسع عشر

شعبان ١٤٣٨ هـ - مايو ٢٠١٧ م

قواعد النشر

- ١- تُقبل الأعمال المقدمة للنشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها حسب المواصفات التالية:
 - أ. يقدم صاحب البحث أربع نسخ ورقية، ونسخة واحدة على أسطوانة ممغنطة (CD).
 - ب. يطبع البحث على برنامج Microsoft Word بالخط العربي التقليدي Traditional Arabic (بنط ١٦) على وجه واحد، مقاس A4 (٢١ X ٢٩,٧ سم)، بما لا يزيد حجم البحث عن خمسين صفحة، بما فيها المراجع والملاحق والجداول.
 - ج. تُرقم صفحات البحث ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الجداول والأشكال وقائمة المراجع، وتطبع الجداول والصور والأشكال واللوحات على صفحات مستقلة، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن، وتكون الهوامش مكتوبة بطريقة آلية وليست يدوية.
 - د. يُرفق ملخصان بالعربية والإنجليزية لجميع الأبحاث، بما لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة.
 - هـ. يُكتب المؤلف اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، مع إرفاق نسخة موجزة من سيرته الذاتية، وتعهد خطي موقّع من الباحث / الباحثين بأن الباحث لم ينشر من قبل، أو قدّم للنشر لدى جهات أخرى.
 - و. تُرفق أصول الأشكال مرسومة باستخدام أحد برامج الحاسب الآلي ذات العلاقة على أسطوانة ممغنطة (CD).
 - ٢- توضع إحالات البحث وهوامشه وتعليقاته في نهاية البحث، بالإشارة إلى اسم العائلة للمؤلف، ثم الاسم الأول، وعنوان كتابه، ورقم الصفحة المحال إليها؛ وإن كانت الإحالة على مقالة فتذكر المعلومات وافية بحسب الضوابط السابقة.
 - ٣- تُعرض المصادر والمراجع في نهاية البحث، على أن ترتب هجائياً، حسب اسم العائلة للمؤلف، ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها، متبوعاً باسم الكتاب أو المقال، ثم رقم الطبعة، فاسم الناشر (في حالة الكتاب) أو المجلة (في حالة المقالة)، ثم مكان النشر (في حالة الكتاب) وتاريخ النشر. أما في حالة المقال فيضاف رقم المجلة، أو العدد، وسنة النشر.
 - ٤- يُمنح الباحث عشر مستلآت من بحثه، مع نسخة من العدد الذي يظهر فيه عمله. كما تمنح نسخة واحدة من العدد هدية لكاتب المراجعة العلمية، أو التقرير، أو ملخص الرسالة الجامعية.
- المراسلات:** ترسل جميع الأعمال والاستفسارات مباشرة إلى رئيس تحرير مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها (جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص. ب ٧١٥).
- البريد الإلكتروني:** E-mail: jll@uqu.edu.sa
- حقوق الطبع:** تُعبّر المواد المقدمة للنشر عن آراء مؤلفيها، ويتحمل المؤلفون مسؤولية صحة المعلومات ودقة الاستنتاجات. وجميع حقوق الطبع محفوظة للناشر (جامعة أم القرى)، وعند قبول البحث للنشر يتم تحويل ملكية النشر من المؤلف إلى المجلة.
- التبادل والإهداء:** توجه الطلبات إلى رئيس تحرير المجلة (جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ص. ب: ٧١٥)
- الاشتراك السنوي:** خمسة وسبعون ريالاً سعودياً أو عشرون دولاراً أمريكياً، بما في ذلك أجور البريد.
- تنويه:** تصدر مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها بمسماها الحالي، بعد أن كانت جزءاً من مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، في مجلداتها (١-٢٠) الصادرة خلال الفترة (١٤١٩هـ-١٤٢٨هـ) الموافق (١٩٩٩م-٢٠٠٧م).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مَجَلَّةُ جَامِعَةِ أُمِّ الْقُرَى

لعلوم اللغات وأدابها

مجلة دورية علمية مُحَكَّمة نصف سنوية، تصدر عن جامعة أم القرى، لنشر الأبحاث العلمية الأصيلة في مجال اللغات وآدابها، وفروعها المختلفة ذات الصبغة اللغوية، وفي أطرها النظرية والتطبيقية. وتُرَحَّبُ المجلة بنشر جميع ماله علاقة بما سبق، من مراجعات كتب، وتقارير أبحاث مُمَوَّلَة، وتوصيات مؤتمرات وندوات وأنشطة علمية أخرى، وملخصات رسائل جامعية، باللغتين العربية والإنجليزية، والتي لم يسبق نشرها، أو تقديمها للنشر لدى جهات أخرى، وذلك بعد مراجعتها من قِبَل هيئة التحرير، وتحكيمها من الفاحصين المتخصصين.

المشرف العام

د. بكري بن معتوق عساس

مدير الجامعة

نائب المشرف العام

د. ثامر بن حمدان الحربي

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس هيئة التحرير

د. محمد بن حماد القرشي

هيئة التحرير

أ. د. عبدالرحمن بن حسن العارف

أ. د. عمر بن الصديق عبدالله

د. أحمد بن يحيى الغامدي

د. عبدالله بن محمد مسلمي

د. عبدالله بن عبدالرحمن با نقيب

د. هيفاء بنت عثمان فدا

د. مريم بنت عبدالهادي القحطاني

أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة

- ١- أ.د. عياد بن عيد الثبيتي أستاذ النحو والصرف بجامعة أم القرى
- ٢- أ.د. إبراهيم بن سليمان الشمسسان أستاذ النحو والصرف بجامعة الملك سعود
- ٣- أ.د. محمد محمد أبو موسى أستاذ البلاغة بجامعة الأزهر الشريف بالقاهرة
- ٤- أ.د. سعد مصلوح أستاذ اللسانيات بكلية الآداب بجامعة الكويت
- ٥- أ.د. ناصر بن سعد الرشيد أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك سعود
- ٦- أ.د. وليد أحمد العناتي أستاذ اللسانيات بجامعة البتراء الأردنية
- ٧- أ.د. محمود إسماعيل صالح أستاذ علم اللغة التطبيقي (متعاون بقسم اللغة الإنجليزية) كلية الآداب جامعة الملك سعود
- ٨- أ.د. نوال بنت إبراهيم الحلوة أستاذ اللغويات بكلية الآداب بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

المحتويات

- ثنائِيَّةُ الدُّخُولِ والخُرُوجِ فِي سُورَةِ الإسْرَاءِ دراسة تحليلية لتداعي المعاني وانسجامها
د. فايز مد اللّهُ سلمان الذنبيات ٥٣ - ١١
- التّداخُلُ الدّلالِيّ فِي صِيغَةِ (فِعَال) بَيْنَ المَفْرَدِ والْجَمْعِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ
د. حمدي بدر الدين إبراهيم ١٢٢ - ٥٥
- مُشْكِلُ الإِعْرَابِ مَضْهُومُهُ وَأَسْبَابُهُ وَتَوْجِيهُهُ
د. فريد بن عبد العزيز الزامل السّليم ١٦٩ - ١٢٣
- الشّواهِدُ النّحْوِيَّةُ وَالصّرفِيَّةُ مِنْ شِعْرِ شَيْخِ الأَباطِحِ أَبِي طالِبِ عَمِّ النّبِيِّ ﷺ
(عرض ودراسة)
د. جمعان بن بنيوس بن جمعان السّيالي ٢٢٦ - ١٧١
- الثّقافَةُ الكَوْنِيَّةُ وَمَنَاهِجُ النّقْدِ الحَدِيثِ العِلاقَةُ المَحْتَجِبَةُ
د. موسى بن درباش بن موسى الزهراني ٢٧٥ - ٢٢٧
- التّشْبِيهُ بِالفاعِلِ عِنْدَ النّحْوِيِّينَ
د. علي بن محمد الشهري ٣٢١ - ٢٧٧
- الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية في شعره المدحيّ
د. نزار جبريل السعودي ٣٧٠ - ٣٢٣

- مايكل كارتروجوهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه:
التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية
الفقهية
د. ناصر فرحان الحريص ٣٧١ - ٤٣٢

تُنَائِيَّةُ الدُّخُولِ وَالخُرُوجِ فِي سُورَةِ الإِسْرَاءِ دراسة تحليلية لتداعي المعاني وانسجامها

د. فايز مد الله سلمان الذنبيات

أستاذ البلاغة والنقد المشارك في جامعة الحصن - كلية التربية

أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة

تُنَائِيَّةُ الدُّخُولِ وَالخُرُوجِ فِي سُورَةِ الْإِسْرَاءِ دراسة تحليلية لتداعي المعاني وانسجامها

د. فايز مد الله سلمان الذنبيات

ملخص البحث:

تناقش هذه الدراسة فكرة الانسجام النصي على مستوى موضوعات السورة كلها، إذ تتلمس الحلقة الرابطة بين كل معنى والآخر، وتفسر بطريقة التناسب سبب استدعاء كل موضوع للآخر. وقد وضعت محورا لموضوعات السورة كلها هو: (الدخول والخروج) وهذا المحور مستوحى من الإسراء أولا ثم من قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴾ الإسراء: ٨٠. وعبر إيجاد هذا الرابط استطاعت الدراسة أن تصل إلى خيوط الربط بين الموضوعات في السورة. كما استطاعت تفسير استهلال السورة على هذا بجاذبة الإسراء وذكر موسى ونوح عليهما السلام بعدها.

Dual entry and exit in Surat Al-Isra Analytical Study of the relay meanings and compatibility

Abstract:

This study discusses the idea of agreement, between the whole script Sura topics, as looking for a nexus between the meaning and the other, and explain why the polarization of each topic to another. It has developed a hub for all subjects Sura is: (entry and exit) and this axis is taken from Isra first and then the verse: {And say, "My Lord, cause me to enter a sound entrance and to exit a sound exit} exit (Isra: 80). It is to get through this link the study was able to reach the filaments linking themes in Sura. As was able to interpret the initiation of Surah al-Isra on this incident, said Moses, Noah beyond.

المقدمة:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ ﴾ أحمدته على منته وعطائه، مسبحاً بوحدانيته مؤمناً بقرآنه وجميع أنبيائه. ثم الصلاة والسلام على صفيه وسيد أوليائه. وبعد:

فمن أسرار التناسب في القرآن أن السورة تتماهى مع محورها العام - من حيث القصص الواردة فيها والترغيب والترهيب والأوامر والنواهي - تماهياً شبه خفي يحتاج إلى استجلاء. فإن استطاع المتدبر أن يجدد محور السورة فإنه يستطيع أن يتعرف بشيء من التأمل على العلاقة التي تربط كل موضوعاتها. وهذا ما سعت إليه الدراسة، فهي تحاول الإجابة عن سؤالين مهمين هما: ما هي العلاقة التي تنتظم موضوعات سورة الإسراء المتعددة؟ وكيف نفسر الخروج المفاجئ من موضوع لآخر في السورة كما هو الحال في الآيات الأولى منها مثلاً؟ وبعد نظر في كتب العلماء قديمها وحديثها لم أعثر - في حدود اطلاعي - على إجابة شافية. وبعد توفيق من الله توصلت إلى أن السورة تركز تركيزاً واضحاً على ثنائية الدخول والخروج، وهذه الثنائية - فيما أعتقد - تصلح أن تجيب عن السؤالين السابقين. ومن هنا قامت الدراسة وفق منهج تحليلي سياقي بتقصي دلالات الموضوعات المتنوعة في السورة وإرجاعها لهذه الثنائية.

وقد انقسمت الدراسة إلى مقدمة وتمهيد وفصلين: تناولت في الفصل الأول جانباً من جهود العلماء في نظرتهم لتنوع موضوعات السورة. أما الفصل الثاني فتناولت فيه تحليل خيوط العلاقة بين الموضوعات المتعددة، وهو ينقسم إلى عدة مطالب. ثم أعقبت ذلك بجانب اصطباغ الأفعال في السورة بصبغة الحركة وقد

تناولت في الخاتمة أهم نتائج الدراسة. أما عن مراجع الدراسة فهي من المراجع التراثية العامة وبعض المراجع الحديثة. لكن الباحث لم يسر على هدي دراسة بعينها وقد ارتأى أن يكون لمنهجه هوية خاصة مع أن عدداً من أدوات المنهج مألوفة في الدراسات، لكن آلية تطبيقها مختلفة انطلاقاً من النصية وسياقاتها.

تمهيد: حول منهج الدراسة.

يقوم منهج الدراسة على تعيين محور دلالي عام يُستخلص عادة من موضوعات السورة. ولا يكون هذا المحور - في الجمل - محل إجماع من قبل الباحثين؛ بسبب اختلاف زوايا النظر للسورة. وقد يكون للسورة الواحدة عدة محاور، ويكون بين هذا المحاور علاقات دلالية قائمة على التقاطع أو (التداعي). أما تعريف المحور العام فيمكن أن نقول فيه إنه: حاصل ما تدل عليه موضوعات السورة مجتمعةً. أما العلاقة بين كل موضوع وآخر من موضوعات السورة فقد ارتأى الباحث أن يستعمل مصطلح (التداعي) ويُقصد به: تلك العلاقة الخفية التي استدعت أن يكون هذا الموضوع إلى جانب ذلك الموضوع، وهي علاقة مناسبة مع المحور الدلالي للسورة.

وحول منهج الدراسة فإن منهجها تحليلي استنباطي، يقوم على استقراء الروابط الخفية، والتماس خيوط التداعي بين الموضوعات. وهي فرع من مما عُرف قديماً بعلم (المناسبات) مع تحديث في الآليات. فالنظرة القديمة لم تُعنَ بفكرة النصية، أو محاولة إيجاد اللحمة بين بنى النص المتعددة، واستخراج العلاقات الرابطة بينها، تحقيقاً لفكرة وحدة النص كله لا وحدة المقطع أو الآية فقط. ومن هنا فإن الدراسة بما هي عليه تقف بين البلاغة القديمة وبين لسانيات النص محاولة الاستفادة من المجالين بما يخدم قدسية النص القرآني. ويُظهر بلاغة انسجامه وترابط آياته بجلاء.

وتحقيقاً لفكرة نصية النص وتداعي موضوعاته حول محور واحد وتماهي مفرداته مع المحور- فقد تم اختيار (سورة الإسراء) لأنها من السورة ذات التنوع في موضوعاتها، وذات الخروج المفاجئ من موضوع لآخر. فكان تعيين محور السورة مفيداً في التقاط خيوط العلاقة الإعجازية بين الموضوع والآخر. كما كان معيناً على التقاط اللحمة البنائية لخطاب السورة بوصفه نصاً واحداً.

الفصل الأول: محور السورة والعلاقة بين موضوعاتها في الدراسات السابقة.

نستعرض في هذا الفصل عدداً من آراء المفسرين والباحثين الذين اهتموا بإيجاد الروابط بين موضوعات السورة وحاولوا إيجاد محور لها. وخصوصاً ما يشوب الانتقال المفاجئ من موضوع لآخر مع خفاء روابط التداعي بين الموضوعات. كما هو الحال في استهلال السورة عن حادثة الإسراء ثم العطف المباشر بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا موسى الكتاب﴾ مما جعل شأن العلاقة بين الموضوعين تبدو خفية. وقد حاول بعض من كتبوا في إعجاز القرآن كالباقلاني (٤٠٢هـ) إيجاد الرابط بين مستهل السورة وما يليها من ذكر بني إسرائيل ونوح عليه السلام، لكن محاولته كانت بعيدة؛ فما زاد على أن تحسس الرابط لكنه لم يبلغه إذ يقول: "وفي نظم القرآن أبواب كثيرة لم نستوفها، وتقصيها يطول، وعجائبها لا تنقضي. فمنها الكلام والإشارات، وإذا بلغ الكلام من هذا القبيل مبلغاً، ربما زاد الإفهام به على الإيضاح، أو ساوى مواقع التفسير والشرح، مع استيفائه شروطه، كان النهاية في معناه، وذلك كقوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ لِتُذَكَّرَ مِنْهُ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فصول هذه الآية وكلماتها على ما شرحناه، من قبل البلاغة واللفظ في التقدم، وفي تضمن هذا الأمر العظيم، والمقام الكريم. ويتلو هذه قوله:

"وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ" هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لتصور في صورة المنقطع، وقد تمثل في هذا النظم لبراعته وعجيب أمره، و "موقعه" موقع مالا ينفك منه القول. وقد يتبرأ الكلام المتصل بعضه من بعض ويظهر عليه التشبيح والتباين، للخلل الواقع في النظم، وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلاً ولم بين عليه تميز الخروج. حسن الانتقال من قصة موسى إلى قصة نوح عليهما السلام، ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح عليه السلام، وكيف أثنى عليه؟ وكيف يليق صفته بالفاصلة ويتم النظم بها؟ مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول، إلى ذكره، وإجرائه إلى مدحه بشكره، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته، وأن يستنوا بسنته، في أن يشكروا كشكره، ولا يتخذوا من دونه الله وكياً^(١).

ومثله قول الزركشي: إذ يقول معلقاً على التناسب بين وحدات المعنى، وقد التقط طرف خيط رابط: "واتينا موسى الكتاب فإنه قد يقال: أي رابط بين الإسراء و آتينا موسى الكتاب ووجه اتصالها بما قبلها؟ أن التقدير أطلعناه على الغيب عياناً وأخبرناه بوقائع من سلف بياناً لتقوم أخباره على معجزته برهاناً أي سبحان الذي أطلعك على بعض آياته لتقصها ذكراً وأخبرك بما جرى لموسى عليه السلام وقومه في الكرتين لتكون قصتهما آيةً أخرى أو أنه أسرى بمحمد ﷺ إلى ربه كما أسرى بموسى عليه السلام من مصر حين خرج منها خائفاً يترقب ثم ذكر بعده ذرية من حملنا مع نوح عليه السلام إنه كان عبداً شكوراً ليتذكر بنو إسرائيل نعمة الله عليهم قديماً حيث نجاهم من الغرق إذ لو لم يُنجأ أباهم من أبناء نوح عليه السلام لما وجدوا وأخبرهم أن نوحاً عليه السلام كان عبداً شكوراً وهم ذريته والولد سر أبيه فيجب أن يكونوا شاكرين كأبيهم لأنه يجب أن يسيروا سيرته فيشكروا^(٢). مع أن الناظر في القرآن يدرك

أن بني إسرائيل ليسوا من ذرية نوح عليه السلام! بل ممن كانوا معه؛ بدلالة ظاهر السياق، إلا إنه ورد في سياقات أخرى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُرًّا بَاقِينَ﴾ الصافات: ٧٧ ﴿ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوحٍ﴾.

وثمة طائفة من علماء التفسير لا تعتنى بالمناسبة والربط بين الموضوعات كالشوكاني، إذ يقول معلقاً على استهلال سورة الإسراء: "وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ أَي: التَّوْرَةَ، قِيلَ: وَالْمَعْنَى: كَرَّمْنَا مُحَمَّدًا ﷺ بِالْمِعْرَاجِ وَأَكْرَمْنَا مُوسَى بِالْكِتَابِ وَجَعَلْنَاهُ أَي: ذَلِكَ الْكِتَابَ، وَقِيلَ: مُوسَى هُدَى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ يَهْتَدُونَ بِهِ أَلَّا تَتَّخِذُوا^(٣)". ويقول المرري: "مناسبة هذه الآيات لما قبلها: أن الله سبحانه وتعالى لما ذكر في الآية الأولى: أنه أكرم عبده، ورسوله محمداً ﷺ، بالإسراء من مكة إلى بيت المقدس أردف ذلك بذكر ما أكرم به موسى عليه السلام قبله من إعطائه التوراة، وجعله هدى لبني إسرائيل ليخرجهم من ظلمات الكفر والجهل إلى نور العلم والهدى، ثم قفى على ذلك ببيان أنهم ما عملوا بهديها بل أفسدوا في الأرض، فسلب الله عليهم البابلين^(٤)".

وعن السابقين نقل بعض المحدثين الفكرة ولم يزد عليها، إذ يقول: "... إذا تعلق الكلام بعبده ببعض ولم يتم المعنى فالترابط واضح ولا حاجة لشرحه. وإذا لم يظهر الارتباط وظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخرى وهذا هو موضوع البحث وهو يقسم إلى قسمين. القسم الأول: أن تكون الجمل معطوفة ولا بد أن تكون بينهما جهة جامعة كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِيحُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ سبأ: ٢ فهنا مقابلة وتضاد. لتكون قصتهما آية أخرى؟ أو أنه أسرى بمحمد ﷺ إلى ربه كما أسرى بموسى عليه السلام من مصر حين خرج منها خائفاً يترقب. ثم ذكر ذرية من حملنا مع نوح عليه السلام ليتذكر بنو إسرائيل نعمة الله عليهم، قديماً حيث

نجاهم من الغرق إذ لو لم يُنج أباهم من أبناء نوح عليه السلام لما وجدوا وأخبرهم أن نوحاً عليه السلام كان عبداً شكوراً وهم ذريته والولد سر أبيه فيجب أن يشكروا النعم كأبيهم^(٥).

وثمة محاولات لبعض البلاغيين لإيجاد الرابط بين مستهل السورة وما لحقها من ذكر بني إسرائيل ونوح عليه السلام. ولكنها لم تزد على كلام السابقين شيئاً. يقول ابن أبي الإصبع العدواني المصري: "فإنك تقف من الكتاب العزيز على مواضع تجدها في الظاهر فصولاً متنافرة لا تعرف كيف تجمع بينها، فإذا أنعمت النظر وكنت ممن له دربة بهذه الصناعة، ظهر لك الجمع بينهما، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿سبحان الذي... عبداً شكوراً﴾ فإنك إذا نظرت إلى قوله تعالى: "وآتينا موسى الكتاب" وجدت هذا الفصل مبيناً لما قبله، حتى تفكر فتجد الوصل بين الفصلين في قوله: "سبحان الذي أسرى بعبده" أخبر بأنه أسرى بمحمد ﷺ ليريه من آياته، ويرسله إلى عباده، كما أسرى بموسى عليه السلام من مصر حين خرج منها خائفاً يترقب، فأتى مدين، وتزوج بابنة شعيب، وأسرى بها فرأى النار، فخاطبه ربه وأرسله إلى فرعون، وآتاه الكتاب، فهذا الوصل بين هذين الفصلين، وأما الوصل بين ما ذكرت وبين قوله تعالى: "ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً" فقد كان على بني إسرائيل نعمة عليهم قدماً حيث نجاهم في السفن، إذ لو لم يُنج أباهم من أبناء نوح عليه السلام لما وجدوا، وأخبرهم أن نوح عليه السلام كان شكوراً، وهم ذريته، والولد سر أبيه^(٦).

والمناسبة بين مستهل السورة وما يليها عند ابن عاشور قائمة على أن: "الإسراء بالنبي ﷺ ليلاً ليرى من آيات الله تعالى من المناسبة لحالة موسى عليه السلام حين أوتي النبوة، فقد أوتي النبوة ليلاً وهو سارٍ بأهله من أرض مدين، إذ آتس من جانب

الطور ناراً، وحاله أيضاً حين أسرى إلى مناجاة ربه بآيات الكتاب^(٧). وقد اكتفى نفر من البلاغيين بالبحث عن الفنون البلاغية محاولاً استحضار دلائلها كما نجد عند بعضهم: "جاءت في هذه الآية كلمة ليلاً تميمياً، وذلك لأن الإسراء لا يكون إلا بالليل، وفائدة هذا التميم الإشارة إلى قصر المدّة التي حصل فيها الإسراء ذهاباً وعودةً، والإشارة إلى أن الليل خصائص من نفحات الله وإكراماته التي يفيض بها على بعض عباده^(٨)".

وقد تحدث غير واحد من العلماء عن محاور السورة ومقاصدها العامة، لكن دون عناية بإيجاد روابط بين محور وآخر، إذ يبدو تجاور هذه المحاور غير واضح. فمثلاً يقول الفيروز أبادي: "مقصود السورة ومعظم ما اشتملت عليه: تنزيه الحق تعالى، ومعراج النبي ﷺ، والإسراء إلى المسجد الأقصى، وشكر نوح عليه السلام، وفساد حال بنى إسرائيل، ومكافأة الإحسان والإساءة، وتقويم القرآن الخلائق، وتخليق الليل والنهار، وبيان الحكمة في سير الشمس والقمر ودورهما، وملازمة البخت المرء، وقراءة الكتب في القيامة، وبيان الحكمة في إرسال الرسل، والشكوى من القرون الماضية، وذكر طلب الدنيا والآخرة، وتفضيل بعض الخلق على بعض، وجعل برّ الوالدين والتوحيد في قرن واحد، والإحسان إلى الأقارب، والأمر بترك الإسراف، وذمّ البخل، والنهي عن قتل الأولاد، وعن الزناء، وقتل النفس ظلماً، وأكل مال اليتيم... والأمر بإقامة الصلوات الخمس في أوقاتها، وأمر الرسول ﷺ صلى الله عليه وسلم بقيام الليل، ووعده بالمقام المحمود، وتخصيصه بمدخل صدق، ومُخرج صدق، ونزول القرآن بالشفاء، والرحمة، والشكايّة من إعراض العبيد،... والإشارة إلى جواب مسألة الروح، وعجز الخلق عن الإتيان بمثل القرآن، واقتراحات المشركين على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتفضيل حالهم في عقوبات الآخرة، وبيان

معجزات موسى، عليه السلام ومناظرة فرعون إياه، وبيان الحكمة في تفرقة القرآن، وآداب نزوله، وآداب الدعاء وقراءة القرآن، وتنزيه الحق تعالى عن الشريك والوكلد في ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ إلى قوله: ﴿وَكَبِيرَةٌ تَكْبِيرًا﴾^(٩). ولا شك أن هذا التعداد للموضوعات والمحاور له مستدعيات سياقية وسلك ناظم يجعل من تجاوز وحدات المعاني أمراً فائق الدقة.

وعلى المنوال نفسه نجد سيد قطب يحاول تعداد محاور السورة متلمساً الرابط بينها، وإن كان يعزو ذلك إلى (الاستطراد) كما جاء في قوله "هذه السورة - سورة الإسراء - مكية، وهي تبدأ بتسبيح الله وتنتهي بحمده وتضم موضوعات شتى معظمها عن العقيدة، وبعضها عن قواعد السلوك الفردي والجماعي وآدابه القائمة على العقيدة، إلى شيء من القصص عن بني إسرائيل يتعلق بالمسجد الأقصى الذي كان إليه الإسراء. وطرف من قصة آدم وإبليس وتكريم الله للإنسان. ولكن العنصر البارز في كيان السورة ومحور موضوعاتها الأصيل هو شخص الرسول ﷺ وموقف القوم منه في مكة. وهو القرآن الذي جاء به، وطبيعة هذا القرآن، وما يهدي إليه، واستقبال القوم له. واستطراد بهذه المناسبة إلى طبيعة الرسالة والرسول، وإلى امتياز الرسالة المحمدية ﷺ بطابع غير طابع الخوارق الحسية وما يتبعها من هلاك المكذبين بها"^(١٠).

وقد نحت بعض الدراسات منحى إشارياً روحياً في تلمس بنية المعنى العام كما جاء عند بعضهم إذ يقول: "والصورة المرسومة هنا تنقل الحدث من الغيب المجهول، إلى المشهد المنظور، وتبدأ عرض الحدث بالتسبيح لله وهو مناسب لجو الإسراء وما فيه من إعجاز أو خوارق للعادة، ثم تبدأ بتحديد الزمان والمكان لهذا الحادث الغيبي... كما أن ربط المسجد الحرام بالمسجد الأقصى، في هذه الحادثة، يرمز إلى أن الإسلام هو خاتم الأديان السماوية"^(١١).

وتأسيساً على ما تقدم نخلص إلى حقيقة هي أن محاولات الربط بين موضوعات سورة الإسراء بدأت بتلمس خيوط العلاقة بين المعاني لكنها لم تكن كافيةً، وهذه الحقيقة ستكون أس الحديث في الفصل التالي. فالمهمة هي إيجاد روابط عميقة بين وحدات المعاني المتعاقبة؛ حتى لا تظهر في النص قفزات من معنى لآخر دون استدعاء حقيقي منسجم مع المعاني. تحقيقاً لنصية النص، وبحثاً عن عناصر اللحمة في ثناياه.

الفصل الثاني: ثنائية الدخول والخروج وعلاقتها بموضوعات السورة.

المطلب الأول: التشابه في الحركة:

يبحث هذا المدخل من الدراسة العلل التي تفسر تتابع عدد من وحدات المعاني عبر نسق واحد. وسياق سورة الإسراء يضم العديد من الأمور الإخبارية: من قصص ومواقف، وأمور تشريعية كالأوامر والنواهي، ومن امتنان وتذكير بنعم الله، ومن حديث عن القرآن وعن الصلاة والتسبيح. وهذا التنوع للموضوعات جاء عبر مسوغات سياقية قائمة على الاستدعاء السياقي، والانسجام الراقى.

فعند النظر إلى سورة الإسراء نجد أن المستهل الذي ابتدأت به السورة وسُميت باسمه هو (الإسراء) وهو حركة انتقال بين مركزين مكانيين في زمن هو الليل. والحديث عن الإسراء إخبار عن حركة انتقال خارقة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وقد تفرّع عنه حديث عن المسجد الأقصى، وهو النقطة الثانية التي بلغتها حركة الانتقال، وفيه إخبار ثانٍ عن البركة التي تحيط بذلك المسجد. وكان الحديث عن الحركة المعجزة (الإسراء) توطئةً للحديث عن المكان (المسجد الأقصى). وهذا استطراد منطقي في نقلة الخطاب. والإخبار عن المكان استدعى ذكر حوادث مهمة شهدها ذلك المكان؛ من باب التناسب. وهي قصة رسالة موسى وموقف قومه منها.

إذ إن هذه الرسالة لها تعلق جذري ببيت المقدس؛ فبيت المقدس هو المقصود برحلة العبور الخارقة التي أنجى فيها الله بني إسرائيل من فرعون عبر البحر، وهي تماثل الإسراء في كونها خارقةً وفي كونها ليلاً. ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِلَيْكُمْ مُتَّبِعُونَ ﴾ الشعراء: ٥٢. وهنا التقت حركتان خارقتان (الإسراء وعبور بني إسرائيل البحر) إلى نقطة مكانية واحدة، وهذا تماثل في الحركة والوجهة. ثم تفرّع الحديث إلى استدعاء آخر جاء عبر قوله تعالى: ﴿ ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوحٍ ﴾. والحديث عن الحركة الخارقة- والإيماء إلى حركة بني إسرائيل التي أنجتهم من الاستعباد- مهّد للسياق استدعاء حركة خارقة مشابهة أخرى وهي حركة حمل نوح عليه السلام ومن معه في السفينة، وهي حركة نجاة. وعند نوح عليه السلام يلتقي طرفا الحركتين السابقتين (محمد ﷺ وموسى عليه السلام). وهذا التداعي السياقي الخفي هو الذي سوّغ تجاور المعاني على هذا النحو. فخلف كل مذكور من الأنبياء حركة انتقال معجزة، وقوم ظالمون استفزوا أنبياء الله والمؤمنين معهم.

إن ذكر الرحلة (الإسراء) استدعى أن يُخبر عن المكان الذي بلغته الرحلة في محطتها الأولى. وهذا بدوره استدعى - تبعاً للتناسب مع السياق - ذكر حوادث شهيرة تتعلق بالرسالة وقعت على هذا المكان. والحوادث التي وقعت فيها مشاكلة للرسالة المحمدية ﷺ من حيث: الاجتياز المكاني - الوصول إلى نقطة واحدة، ومجابهة قوة طاغية تحاول الاستفزاز وتعطيل الحركة وإفشال الرسالة: محمد ﷺ مع كفار قريش، وموسى عليه السلام مع فرعون.

فتداعي المكان والرحلة ومجابهة القوة الطاغية قاد الحديث إلى ذكر بعض عناصر المشاكلة بين القوتين الطاغيتين: الثني - الاستفزاز - المطالبة التعجيزية.

والحديث عن القوتين الطاغيتين استدعى استباقاً الحديث عن قوة طاغية ومفسدة هم بنو إسرائيل: التي تمثلت جميع الأدوار- دور الضعف قبل العبور، ودور العنت بعده، ثم العلو والإفساد بعد الاستقرار في بيت المقدس. بمتعلق ثابت هو مكان الأحداث (بيت المقدس) عبر محور دلالي يمثّل حركات الخروج والدخول. كالخروج من مصر ثم دخول بيت المقدس ثم الإخراج منه مرتين. ثم العودة إلى دور الضعف والإخراج في المرة الأولى بعد العلو والإفساد. ثم العبور لبيت المقدس مرة ثانية والعلو والإفساد الثاني. ثم الضعف والإخراج في المرة الثانية.

إذن رحلة الإسراء - بخطيها الذهاب لبيت المقدس والعودة منه- استدعت الحديث عن ثلاث رحلاتٍ مشابهة من الدخول والخروج تتعلق بها: الخروج من مصر في المرة الأولى، وهو خروج نجاة للمستضعفين، وكان سبباً لعقاب للظالمين. وقد لحقه خروجان تاليان من بيت المقدس وهما خروجا عقاب؛ بسبب تقمص دور العلو والظلم والإفساد. وهذا ما يفسر تصدّر الخروجين الأخيرين لوحداث المعنى في السورة، إذ جاء مباشرة بعد الحديث عن الإسراء. كما تلاها حديث عن محاولات عودة تليها إنذار بالإخراج: ﴿ وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴾ الإسراء: ٨ أما بشأن ذكر نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ الإسراء: ٣. كما تكرر مرةً أخرى عند قوله تعالى: ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ ﴾ الإسراء: ١٧ فإنه جاء لعلّةٍ سياقيةٍ تتناسب وثنائيةً المواجهة والعقاب؛ إذ تناسب قصة نوح عليه السلام سياق السورة من جهتين: الأولى: عناد قومه وتمسكهم بالأصنام ورفضهم السماع لدعوة نوح عليه السلام، وهو ما يماثل حال الدعوة الإسلامية مع كفار قريش، والثاني: هلاك الظالمين الكفرة بالغرق ونجاة

المؤمنين الضعفاء عبر الماء. وهو ما يماثل موقف موسى عليه السلام مع فرعون، حيث كان الماء في القصتين وسيلة نجاة المؤمنين، ووسيلة هلاك الكافرين. يُضاف إلى هذا أن موسى عليه السلام وقت كان رضيعاً قد كان الماء سبباً في نجاته من الموت على يد آل فرعون. وكمفارقة ربانية شاء الله أن يموت فرعون بالماء على يد موسى عليه السلام.

وثمة علاقة خفية من علاقات التناسب تتعلق بلفظة (عبده)^(١٢) في مطلع السورة، فهذا المقام الذي أُخبر فيه عن النبي ﷺ كان سبباً في الحركة الخارقة، وقد ناسبه أن يوصف نوح عليه السلام عندما حُمِلَ على السيفنة بصفة العبد الشكور ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ وفي المقام ذاته حينما شرع بنو إسرائيل بالخروج من مصر جاء وصفهم في سورة طه (عبادي) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ﴾ طه: ٧٧. إن العبور الخارق لبني إسرائيل كان إسراءً من حيث التوقيت، وهذا يتقاطع تماماً مع محور الإسراء ﴿أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي﴾. مع العلم أن إسراءهم -على ما فيه من آيات- استغرق أربعين سنةً للوصول إلى بيت المقدس؛ بسبب نقضهم ميثاق العبودية الذي خرجوا بسببه. وثمة علاقة خفية أخرى تنتظم الحركات الخارقة الثلاث وهو: اشتغالها على كل أنواع التنقل؛ بدءاً من التنقل الجوي ويمثله الإسراء، ثم التنقل البري ويمثله عبور بني إسرائيل، وانتهاءً بالتنقل البحري ويمثله حمل نوح عليه السلام ومن معه. وفي استيفاء أنواع التنقل كلها مزيد من الانسجام الخفي، خصوصاً أن هذا التنقل كان خارقاً أولاً، وكان متعلقاً برسل من أولي العزم ثانياً. وعلى هذا النحو من التداعي السياقي والتقاطع بين الدلالات نلمس حجم الانسجام التكويني بين الموضوعات التي قد تبدو متنافرةً أولً وهلة.

ويلتقي مع ثنائية الدخول والخروج أو الاستفزاز وجو التكبر^(١٣) والغطرسة مع موقف إبليس، فقد استدعى السياق حالته لعمق المناسبة؛ قال تعالى: ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ مِنْهُ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ مَآبِدَهُمْ الشَّيْطَانُ الْأَعْرُورًا﴾ الإسراء: ٦٤ مع الربط العجيب بين التكبر والاعتزاز بالمال والولد والاستفزاز الذي يجمع قوى الطغيان والجبروت جميعاً، ومن باب التناسب بين الحالات جاء قوله تعالى يصف غطرسة إبليس وتكبره اللذان تشبهان دعوى فرعون وكفار قريش، قال تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: ٦٢ ومن هنا تتحد أجزاء الصورة الكلية لمحتوى السورة. من التكبر المقترن بالمال والذرية والطغيان، الاستفزاز والإخراج من الأرض. مع التذكير أن إبليس خرج خروجاً أبدياً من الجنة وقد تسبب في خروج آدَمَ خروجاً معلقاً بالعودة.

إن الحديث عن رحلة الإسراء وخروج بني إسرائيل وعبور نوح عليه السلام بكل خيوطه المتشابكة كان له في السورة مفتاح نصي كبير تمثل في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ادْخُلْنِي مَدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَأَجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾ الإسراء: ٨٠، فهذه الآية تجمل لنا خيوط التناسب في الآيات كلها.

ومن المعروف أن الحديث عن الخروج من بين يدي الظالم يستدعي الحديث عن محاولة الظالم تعطيل الخروج ومحاولة الاستفزاز وثني الخارج عن الرحلة. والاستفزاز هو محاولة التضييق على الخارج لثنيه عن فكرته التي سيخرج لأجلها. وليس معناه حمل الشخص على الخروج. ففرعون منع بني إسرائيل من الخروج. وكان موسى عليه

السلام يطلب إذناً بالخروج قال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يُفْرَعُونَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ الأعراف: ١٠٤ - ١٠٥. لذلك جاء في سورة الإسراء قوله تعالى: ﴿ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُمْ مِّنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ جَمِيعًا ﴾ الإسراء: ١٠٣. كما ورد استفزاز^(١٤) كفار قريش لسيدنا محمد ﷺ ومحاولتهم ثنيه عن الخروج، وعن الفكرة التي دفعته للخروج ﴿ وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَّا يَلْبِثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٦. ونحن لا ننسى أن استفزاز قريش كان بمثابة حرب نفسية، وضغط على النبي ﷺ، وقد تبع ذلك مطاردته أثناء الهجرة، وملاحقة أصحابه إلى الحبشة.

وبما أن الاستفزاز بمعناه العام في السورة يدل على التقييد ومحاوله إحباط الدعوة، أو إحباط مشروع النجاة، أو الإخراج من الدين، فإن هذا استدعى معنى تكوينياً آخر يتعلق بمعضية إبليس الذي خرج خروجاً أبدياً من الجنة. وتسببه في إخراج آدم من الجنة. وفي المعنى المجمل ورد توعد إبليس لبني آدم الذين يحاولون العودة للنقطة المركز (الجنة) قال تعالى: ﴿ لَئِن أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُٓ إِذْ قَالُوا أَلَمْ نَجْعَلْ لَّكَ جَهَنَّمَ جَزَاءً وَكُفْرًا مَّوْفُورًا ﴿٦٣﴾ وَاسْتَفْزَزَ مِنِّي أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ بَصُونِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِم فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ الإسراء: ٦٢ - ٦٤. وفي سياق آخر يتكرر توعد إبليس لمحاولة العودة للنقطة المركز كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ الأعراف: ١٦ كمحاولة لقطع طريق العودة.

بعد هذا العرض السريع تبيننا أن الإسراء - وإن جاء في آية واحدة - إلا أنه يمثل حركة ربط قوية بين موضوعات السورة في مجملها. خصوصاً تلك القائمة منها على الحركة كالدخول والخروج. وكل موضوع من الموضوعات القائمة على الحركة يستدعي بدوره موضوعات أخرى تتعلق به. وإليك تفصيل ذلك:

المطلب الثاني: تقاطع الموضوعات الفرعية مع محور السورة:

وفي هذا النوع من الانسجام تدرج عدة فروع كلها تتعلق بالمحور الدلالي السابق وهو الخروج والدخول، وما يتشعب عنهما من خروج الإيمان وخروج النجاة وخروج العقاب. وذلك على النحو الآتي:

أولاً: تداعي الامتان.

بما أن السورة كان فيها تلميح لركوب البحر بالنسبة لسيدنا نوح عليه السلام ونجاته منه ومن القوم الظالمين. كذلك خروج بني إسرائيل وعبورهم البحر ونجاتهم من الغرق ومن فرعون. فإن هذا استدعى الحديث عن الامتان الرباني على بني آدم في نجاتهم من الماء حين يركبونه كما جاء في قوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلَّكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٦٦﴾ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ نَدَعُونَ إِلَّا إِلَاهَهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ۝٦٧﴾ أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَسِّفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا ۝٦٨﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيَغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ يَبِيعًا ۝٦٩﴾ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿الإسراء: ٦٦ - ٧٠.

وفي هذه الآيات تركيز على خروج النجاة من الخطر، وتنكّر الإنسان لنعمة النجاة بعد بلوغه البر. وهذا يشاكل في جانب منه خروج بني إسرائيل وعبورهم البحر وتنكّرهم لهذه النعمة بعد النجاة، كما أن فيه مفهوم العودة أو (الدخول والخروج) في قوله: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى﴾ والامتنان بهذه النعمة تحديداً في هذه السورة جاء انسجاماً مع المحور الدلالي. ونستطيع أن نصف نوع هذه العلاقة الرابطة بين الإخبار عن نجاة المؤمنين بالماء وبين الامتنان على بني آدم بالنجاة من الماء - بعلاقة التنظير والتطبيق. فقد ابتداء بإعطاء النموذج التطبيقي لهذه الحالة أو (الأمثلة)، ثم أعقبه بالامتنان نظرياً على عموم جنس بني آدم. مع ملاحظة أن اختيار هذا الامتنان هنا جاء وفق الاستدعاء المنسجم مع موضوعات السورة.

ثانياً: الأوامر والنواهي.

اشتملت سورة الإسراء على عدد كبير من الأوامر والنواهي الاجتماعية والأخلاقية التي تنظم الجانِبَ الاخلاقي والاجتماعي في حياة الشعوب، وتكفل العدالة والأمن والوفاء والوسطية. وقد تنوّعت من حيث طبيعتها إلى اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وغيرها، قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُومًا ۚ﴾ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۚ (٢٣) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ۚ (٢٤) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأُولَٰئِكَ غَفُورًا ۚ (٢٥) وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا يَبْذُرْ تَبَذِيرًا ۚ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ۚ (٢٧) وَإِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ أِبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ۚ (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ

أَبْسَطِ فَنَقَعْدُ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا
 ﴿٣٠﴾ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَلَا
 تَقْرَبُوا الرِّزْقَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن
 قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا
 مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا
 الْكَيْلَ إِذَا كَلَّمْتُمُوهَا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
 إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ
 الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ - الإسراء: ٢٢ - ٣٧.

إن هذه التشريعات الربانية التي هي دون أدنى شك جاءت بها الرسالات السماوية كلها وقد قامت على المقاصد الكبرى من حفظ النفس والمال والدين والنسل. لو تتبعنا خيط العلاقة الخفي الذي يربطها بوحدات المعاني السابقة والتداعي الذي يحكمها نجد أنه متعلق بمحور السورة العام وهو (الإسراء) الذي قاد السياق إلى الحديث عن المكان الذي بلغه وهو بيت المقدس، وهذا استدعى ذكر حركة مشابهة كانت متجهة لبيت المقدس وهي حركة بني إسرائيل، وهذه الحركة استدعت المرور على شريعة موسى عليه السلام (التوراة) وما اشتملت عليه من شرائع ربانية عُرفت بالوصايا العشر. وهذه الوصايا العشر مودعة في القرآن الذي نسخ تلك الشريعة. وبهذا النحو من التداعي المحكم تتسلسل موضوعات السورة^(١٥).

يقول ابن عاشور: "عن ابن عباس أنه قال: "التوراة كلها في خمس عشرة آية من سورة بني إسرائيل". وفي رواية عنه: "ثمان عشرة آية منها كانت في ألواح موسى" أي

من قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخذُومًا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ الإسراء: ٢٢ - ٣٩. ويعني بالتوراة الألواح المشتملة على الوصايا العشر، وليس مراده أن القرآن حكى ما في التوراة ولكنها أحكام قرآنية موافقة لما في التوراة. على أن كلام ابن عباس معناه: أن ما في الألواح مذكور في تلك الآي، ولا يريد أنهما سواء، لأن تلك الآيات تزيد بأحكام، منها قوله: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿لِرَبِّهِمْ كُفُورًا﴾ الإسراء: ٢٥ - ٢٧، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا أَوْلَادُكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ الإسراء: ٣١، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ الإسراء: ٣٤-٣٩، مع ما تخلل ذلك كله من تفصيل وتبيين عريت عنه الوصايا العشر التي كتبت في الألواح. وإثبات البعث والجزاء. والحث على إقامة الصلوات في أوقاتها^(١٦). فالأوامر والنواهي في سورة الإسراء- تماثل الوصايا العشر المذكورة في التوراة وهي بمثابة ترحيل الشريعة من التوراة التي نالت منها أيدي العابثين إلى القرآن الكريم. يقول الزحيلي: " والوصايا العشر التي ذكرت في الآيات الثلاث، والتي لها نظير في سورة الإسراء، كانت أول ما نزل بمكة قبل تشريع أحكام العبادات والمعاملات، وكانت أول ما نزل على موسى عليه السلام من أصول دينه، وهي أيضا أصول الأديان على ألسنة الرسل لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ الشورى: ١٣ والقدر المشترك من الدين الذي أوصى به جميع الرسل: هو التوحيد، ومكارم الأخلاق، والبعد عن الفواحش والمنكرات^(١٧). ومن هنا نلمس علاقة هذه الأوامر والنواهي بسياق سورة الإسراء وما خيوط ارتباطها بباقي الموضوعات السورة.

إن مناسبة استدعاء هذه الأوامر والنواهي يمكن استخلاصها من رمزية الإسراء؛ فرحلة المعراج كان من الممكن أن تتم مباشرةً من المسجد الحرام إلى السموات العلى. لكن إرادة الله شاءت أن تتوقف في محطة المسجد الأقصى ثم تتابع مسيرها. وهذا التوقف له رمزية سنأتي عليها في نهاية الدراسة لكنها تحمل مفهوم ترحيل الشرائع السابقة ونسخها وإلغاء العمل بها. مع تضمن شيء من هداياتها في القرآن، حتى لا يرتاب أتباع تلك الشرائع من الرسالة الجديدة. وقد شاء الله أن يكون هذا التضمن ضمن سورة الإسراء؛ تأكيداً على رمزية الرحلة. يقول أحد الباحثين: ^(١٨). "فهي تخرج عن دلالة كونها أرضاً إلى دلالة التشكّل الرمزي للعقيدة، فالمسألة مسألة وراثه دين ووراثه توحيد ووراثه هذه الأمة لما سبقها من الأمم، فهي نقلة ذهنية للمتلقى ليقوم أواصر أبعد من الحركة المادية، إلى ما يتشكل من آثار شمول هذه الرحلة على وقفات ذات أثر فاعل في عالم المخاطب" ^(١٩).

ولا ننسى أن موسى عليه السلام قد تلقى الألواح بعد خروجه الخارق من مصر باتجاه بيت المقدس. وأن محمداً ﷺ قد تلقى هذه الوصايا بعد الإسراء وهذه مناسبة بين سياق التنزيلين، فهذه الوصايا ارتبطت بالحركتين الخارقتين. لكن بني إسرائيل قد حرفوها لم يعملوا بها مما اقتضى إعادتها في الرسالة المحمدية ﷺ، وقد ناسب أن تُذكر في سورة الإسراء التي تحدثت عن الحركات الخارقة وعن الرحلة الرمزية التي أذن الله أن تنسخ الشرائع السابقة. ويمكن أن نسمي نوع العلاقة الرابطة بين الأوامر والنواهي وبين محور السورة بـ: علاقة التقاطع. فحين تقاطعت الرحلتان والتقتا عن نقطة واحدة استدعى السياق تقاطعات أخرى بين رسالة النبي ﷺ بين منها هذه الوصايا.

ثالثاً: الحديث عن القرآن.

كثرت الحديث عن القرآن في سورة الإسراء أكثر من أي سورة أخرى، وكان لهذا علة سياقية تفسره، فقد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ الإسراء: ٩ وقال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴾ الإسراء: ٤١ وقال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ٤٥ ﴾ وجعلنا على قلوبهم أكنةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ، وَلَوْ أَنَّ أَذْبَرَهُمْ نُفُورًا ٤٦ ﴾ نحن أعلم بما يستمعون به إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴾ الإسراء: ٤٥ - ٤٧ وقال الله تعالى: ﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ حَلِيلًا ٧٣ ﴾ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٣ - ٧٤ وقال الله تعالى: ﴿ أَفَمِنَ الصَّلَاةِ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنْ قُرِئَ الْفَجْرِ كَانَتْ مَشْهُودًا ﴾ الإسراء: ٧٨ وقال الله تعالى: ﴿ وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ الإسراء: ٨٢ وقال الله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ٨٦ ﴾ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانتَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ٨٧ ﴾ قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ٨٨ ﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ الإسراء: ٨٦ - ٨٩ وقال الله تعالى: ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾

﴿١٠٥﴾ وَقَرَأْنَا مَا فَرَّقْنَاهُ لِقِرَّاءِهِ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً ﴿١٠٦﴾ قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾ الإسراء: ١٠٥ - ١٠٧.

إن هذا الآيات المتفرقات تبين لنا حالات القرآن من حيث وظيفته (يهدي) والغاية من هذه الوظيفة (لِيَذَكَّرُوا) ثم كيفية نزوله (فرقناه) فوائده الأخرى (شفاء ورحمة). حالات الكافرين معه بداية من تحققهم سرا منه (إذ هم نجوى) تفسيرهم المغلوط لإعجازه (مسحورا) ثم (محاولات تحريفه) (لتفتري علينا غيره) ثم تحدي المكذبين به (قل لو اجتمعت الجن والإنس)، ثم حالات المؤمنين معه (يخرون) ثم الأزمنة المفضلة لتلاوته (الفجر). إنها رسالة تعريفية مفصلة عن القرآن بجميع حالاته.

إن الحديث عن القرآن جاء عبر التناسب الذي قاده المسجد الأقصى عن قصص بني إسرائيل وما قضى الله لهم في التوراة من أنبائهم، إذ قاد الحديث إلى الكتاب الذي أنزل على محمد ﷺ وهو ناسخ للتوراة، ومتضمن لبعض شرائعها - وعلى وجه الخصوص الوصايا العشر - التي أكدت سورة الإسراء على جملة منها. إن الحديث عن الوصايا العشر التي وردت في التوراة قاد السياق إلى التأكيد الشديد على معجزة القرآن، وأنه الشريعة التي ارتضاها الله لعباده؛ لذلك كثر في السورة الحديث عن القرآن وحالات تنجيته، وتنزله، وأنه أهدى الكتب إلى طريق الله. يقول سيد قطب: "وبمناسبة المسجد الأقصى يذكر كتاب موسى عليه السلام وما قضى فيه لبني إسرائيل، من نكبة وهلاك وتشريد مرتين، بسبب طغيانهم وإفسادهم مع إنذارهم بثالثة ورابعة ﴿وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا﴾. ثم يقرر أن الكتاب الأخير (القرآن) يهدي للتي هي أقوم"^(٢٠). ويقول البقاعي "فذكر الإسراء أولاً دليل على حذف مثله لموسى عليه السلام ثانياً، وذكر إيتاء الكتاب ثانياً دليل على حذف مثله أولاً، فالآية من الاحتباك"^(٢١). إذن الحديث عن القرآن جاء عبر سلسلة من الدعاي المحكم.

إن الحديث المركّز عن القرآن^(٢٢) في سور الإسراء لم يأت متتابعاً، بل جاء متقطعاً في ثنايا السورة عدا بعض المواطن تتالت فيها الآيات التي تتحدث عن القرآن حتى بلغ مقطوعها الأخير. في حين أن السورة لم تفتح بالحديث عن القرآن على غرار كثير من السور كسورة يوسف أو الحجر أو غيرها. وفي هذا إشارة إلى تنجيم القرآن ونزوله المتقطع الذي تحدثت عنه سورة الإسراء في آخر آية تتحدث عن القرآن، قال تعالى: ﴿ وَقُرْءَانَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً ﴾ الإسراء: ١٠٦. فالترفة في التنزيل لازمها ترفة في الحديث عن القرآن داخل السورة مناسبة للحركة. مع ملاحظة أن التنزيل هو من مقتضيات الحركة.

إن مناسبة الحديث عن الإسراء استدعت الحديث عن رسالة موسى عليه السلام بجامع المكان والحركة. وهو بدوره استدعى الحديث عن التقاطعات بين الشريعتين، وبما أن القرآن هو الرسالة الأخيرة فقد استدعى الحديث عن حالاته وهيئاته وهداياته وعن تحديه للإنس والجن - بحكم أنه نزل مفرقاً وليس دفعةً واحدةً كما نزلت التوراة. ويمكن أن نسمي هذه المناسبة بين محور السورة وبين الحديث عن القرآن بـ: التقاطع الافتراضي. إذ إن الموازة بين القرآن والتوراة (المحرفة) طويت ظاهرياً. لكننا نستطيع استخلاصها من التركيز على القرآن والسكوت عن التوراة.

رابعاً: اليوم الآخر.

كثر الحديث في سورة الإسراء عن البعث واليوم الآخر، كما قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً ﴾ الإسراء: ١٠ ثم أكدت المعنى نفسه في موضعين لاحقين، إذ يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ (٤٩) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا

قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا
 ٥١) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِئْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥١﴾ الإسراء: ٤٩ - ٥٢
 ثم تكرر المعنى نفسه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ
 أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ يُبْخَشِرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمُقٌ وَمَكًّا وَصَمًّا مَا وَنَهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ
 زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾ ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِعَايِنِنَا وَقَالُوا آءَ ذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْتًا آءَ نَا لَمَبْعُوثُونَ
 خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٩٨﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ
 لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٧﴾ الإسراء: ٩٧ - ٩٩.

في البدء يجب التأكيد على أن الموت والنشور يقومان على ثنائية الدخول والخروج (الدخول للقبر والخروج منه)، وهذا مناسب لسياق السورة ومحورها العام، وهو من أصول الاعتقاد. ولكثرة هذا الحديث في سورة الإسراء مستدعيات سياقية تتعلق بالحديث عن بني إسرائيل. فهذه الحقيقة مُحيت من التوراة ولا يؤمن بها اليهود، يقول الشيخ محمد ﷺ رشيد رضا: "وَلَيْسَ فِي التَّوْرَةِ النَّبِيُّ فِي أَيْدِي الْيَهُودِ وَالتَّصَارِي بَيَانٌ صَرِيحٌ لِلْبُعْثِ وَالْجَزَاءِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَإِنَّمَا فِيهَا وَفِي مَزَامِيرِ دَاوُدَ إِشَارَاتٌ غَيْرُ صَرِيحَةٍ" (٢٣).

ولأن عقيدة الإيمان باليوم الآخر حُرِّفت في الشرائع السابقة وعلى وجه الخصوص (التوراة) فإنه كان لزاماً بأن يتم استدعاؤها في هذه السورة التي تجري تقاطعات افتراضية بين الشريعتين؛ بمناسبة الحديث عن بيت المقدس وعن الرحلتين السابقتين. ولأن هذه العقيدة أيضاً مما أنكره كفار قريش. كما أنكره قوم نوح عليه السلام. إذن هناك نص مواز لسورة الإسراء هو التوراة وما فعله البشر فيها، وما جاءت به سورة الإسراء هو تصحيح لها وتأكيدها على ما بقي صحيحاً فيها.

المطلب الثالث: تبادل أدوار الطغيان:

يمثل هذا المطلب فرعاً من محور (الدخول والخروج)؛ إذ يضم في ثناياه تناظراً بين رسالة موسى وحالات بني إسرائيل بكل محطات صراعها، وبين رسالة محمد ﷺ وحالات قومه معها. فمن عناصر اللُحمة الانسجام بين موضوعات سورة الإسراء ما يمكن تسميته بـ (تبادل الأدوار) وهو يشبه الدخول والخروج. إذ تدل حادثة الإسراء على خط السير المكاني الذي يربط مكة بالقدس؛ فكأن هذا الخط يجسد لنا فكرة أن الرسائل السابقة بدأت من مكة إلى بيت المقدس من عهد إبراهيم عليه السلام، ثم تحولت في عهد أنبياء بني إسرائيل إلى القدس، ثم عادت عودتها الأخيرة إلى مكة. لذلك نجد سورة الإسراء تركز تركيزاً شديداً على معجزة القرآن وفي آيات كثيرة. كما نجد أنها توجه خطابها إلى الفئة التي رفضت الاعتراف برسالة محمد ﷺ ومعجزة القرآن وهم كفار قريش. إذا ادّعوا باطلاً أن محمداً ﷺ (مسحور) ليصرفوا قلوب الناس عن الحق، وهي الدعوى نفسها التي ألقاها فرعون على موسى عليه السلام، وقد رصدت السورة لنا هذين الموقفين قال تعالى: ﴿ تَخُنُّ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ بِجُودَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴾ الإسراء: ٤٧ ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سِعَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴾ الإسراء: ١٠١. وهذا تقاطع بين الرسالتين مع قوى الطغيان بادئ الأمر. والغريب أن دعوى فرعون بسحر موسى عليه السلام جاءت مقرونةً بالإخراج من الأرض، كما وردت في سورتين أخريين. قال تعالى: ﴿ قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَمُوسَىٰ ﴾ طه: ٥٧. وقال تعالى: ﴿ قَالُوا إِن هَٰذِهِنَّ لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا ﴾

طه: ٦٣ ﴿ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ ﴿٦٤﴾ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ الشعراء: ٣٤ - ٣٥.

والتشابه بين دعوى كفار قريش - في رسالة محمد ﷺ وتكذيبهم لها، ودعوى فرعون في رسالة موسى عليه السلام وتكذيبه له - أوجه كثيرة وصور متطابقة، وقد رصدها القرآن في غير ما موضع كقوله تعالى: ﴿ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴾ الفرقان: ٨ وقوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَكُ مَقْتَرِينَ ﴾ الزخرف: ٥١ - ٥٣.

إن ثمة تناظراً شبه جلي بين رسالة سيدنا محمد ﷺ وسيرته، وبين رسالة سيدنا موسى وسيرته. وتبدأ هذه الثنائية في عدة محطات هي: مواجهة القوة الطاغية المتجبرة: قريش بالنسبة لسيدنا محمد ﷺ بادئ الأمر. وفرعون وبالنسبة لموسى عليه السلام في بادئ أمره. ثم الإفلات من قبضتها. وتتمثل في هجرة الرسول ﷺ وخروج سيدنا موسى وبني إسرائيل من مصر. ثم مواجهة عصيان بني إسرائيل وعنادهم وكفرهم، مع موسى عليه السلام بعد الخروج. ومع سيدنا محمد ﷺ ويهود المدينة. تحريم الأرض على بني إسرائيل. أرض بيت المقدس في عهد موسى عليه السلام. وجزيرة العرب في عهد محمد ﷺ. وكلها محطات دخول وخروج.

إن هذه الرؤية تُفسر لنا سبب نبوءة الآيات في مقدمة سورة الإسراء، وهي آيات الوعد التي تحدثنا عن إفساد بني إسرائيل في الأرض المقدسة. وهما إفسادان

وإخراجان، وكل منهما جاء بعد وفاة موسى. ومن أوجه المناسبة الشديدة لحالة الإفساد الأول والثاني الخاص ببني إسرائيل: هو تحوُّلهم من العناد والخبث - في ذلة وضعف ومسكنة- إلى علو في الأرض مثل علو فرعون. وهنا ستوحد خطوط الدلالة في السورة، حيث ستعود المواجهة مع اليهود مواجهة الحق مع القوة الطاغية المتجبرة، كحال مواجهة موسى عليه السلام مع فرعون، أو مواجهة محمد ﷺ مع كفار قريش. قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكَنْبِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٤]، وعناصر هذا الطغيان ماثلة بالأسباب المادية نفسها المال والبنين. يقول ابن عاشور: " والعلو في قوله: ﴿ وَلِنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ مجاز في الطغيان والعصيان كقوله: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾، وقوله: ﴿ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾ وقوله: ﴿ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَىٰ وَاتُوفِي مُسْلِمِينَ ﴾ تشبيهاً للتكبر والطغيان بالعلو على الشيء لامتلاكه تشبيهه معقول بمحسوس^(٢٤). إن تحوُّل بني إسرائيل إلى قوة طاغية هو خروج من حالة ضعف ودخول في حالة علو لمرتين تنتهيان بالدخول في حالة من الضعف والإخراج من الأرض. وقد استدعى السياق هذه الحالة لوجود عدة أوجه من المناسبة تداخلت مع بعضها: الأول الطغيان والتجبر والإفساد، الذي يجمع فرعون وكفار قريش واليهود في طور علوهم لمرتين، الثاني مناسبة المكان (بيت المقدس) الذي قصده محمد ﷺ في الإسراء والذي قصده موسى عليه السلام في العبور، والذي سيفسد فيه اليهود مرتين، الثالث: تحوُّل اليهود مع الزمن من أمة مستضعفة تتبع الحق أمام تجبر طاغوت، إلى أمة متجبرة طاغية تقاوم الحق وتفسد في الأرض، الرابع: متابعة ثنائية الاستفزاز والإخراج والعقاب، مع فرعون وكفار قريش ومع اليهود في إفساديهما. حيث سيعاقبون بالإخراج والعودة للذل والجلاء المستمر، ﴿ وَلَوْلَا أَن كُنَّبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا ﴾ [الحشر: ٣].

إن هذا كله جعل سورة الإسراء تحمل اسم (سورة بني إسرائيل). مع العلم أن حديث سورة الإسراء عن بني إسرائيل "إنما هو في بضع آيات وإن كثيراً من السور القرآنية كان الحديث فيها عن بني إسرائيل أكثر بكثير من سورة الإسراء كسورة البقرة وآل عمران. وهنا يجدر بنا أن نتساءل: ألم يكن حرياً أن تُسمى تلك السور بسورة بني إسرائيل بدلاً من سورة الإسراء^(٢٥)؟ لعل السبب الكامن وراء هذا من وجهة نظر د. فضل عباس: "إن السور التي تتحدث عن بني إسرائيل مطولاً كان الحديث فيها عن بني إسرائيل في الزمن الماضي من حيث تاريخهم ونشأتهم، لكن سورة الإسراء لم تتحدث عن شيء من هذا بل كان حديثها فيما يخص هذه الأمة، فالشيء الذي يجب أن يقف عنده المسلمون الصلة بين هذين الاسمين (الإسراء وبني إسرائيل)^(٢٦). والصلة اللفظية واضحة بين الإسراء وإسرائيل وهذا من وجوه التناسب اللفظي.

إن بني إسرائيل كانوا طرفاً رئيسياً في كل محاور الصراع المذكورة، وقد تَقَمَّصُوا كل الأدوار المتاحة: أدوار القوة وأدوار الضعف، أدوار العصيان وأدوار الطاعة، أدوار المؤمنين وأدوار الكافرين، في ثنائية متداخلة شديدة الدقة، جاءت في السورة بشكل موزَّع على عدة سياقات، ولكن يمكن استخلاصها مع ثنائية الخروج والدخول، فهناك خروج الإنقاذ والرحمة كخروجهم من مصر، وهناك خروج العقاب والجزاء كخروجهم من الأرض المقدسة بعد الإفساد فيها. وبؤرة الدخول والخروج هي الأرض المقدسة.

المطلب الثالث: انسجام المفردات مع محور السورة - أفعال الحركة (نموذجاً):

بما أن من محاور السورة (الدخول والخروج) وما يتعلق بهما، وقد تعرفنا إلى روابط الانسجام والتقاطع بين الموضوعات السابقة وهو انسجام معنوي. فإنه من

الضروري أن نتحسس جانباً من الانسجام اللفظي والدلالي في السورة. وقد اخترنا عينةً للدراسة هي (الأفعال) فوجدنا أن هذه الأفعال تميل في معظمها إلى الجانب الحركي.

أول عتبة لولوج النص (سورة الإسراء) هو اسم السورة ولها اسمان (الإسراء وسورة بني إسرائيل^(٢٧)) وهما قريبان جداً في المدلول. وسأقف مع الاسم الأول وسيأتي الربط مع الاسم الثاني لاحقاً. فالتعريف البسيط للإسراء - كما مر سابقاً - هو الحركة الليلية. ونحن نعلم أن حركة الرسول ﷺ نحو المسجد الأقصى انتهت بعودته. وهذا محور مبني أساساً على الحركة. لذلك سنجد تقاطعاتٍ عديدةً في السورة مع عنصر الحركة، أو محاولة تعطيل الحركة. وهذا يفسر ملحظاً عاماً في السورة وهو اكتساب الأفعال صفة الذهاب والحركة تناسباً مع محور السورة العام. فمستهل السورة (سبحان الذي أسرى) نجد أن من أسباب استهلال السورة بالتسبيح - علاوةً على ما فيها من تنزيه الله وإظهار عظمة قدرته - أن جذر الكلمة اللغوي يقوم على الحركة والاجتياز، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس: ٤٠. وفي معجمات اللغة: [سبح] السباحة: العوم. والسبح: الفراغ. والسبح: التصرف في المعاش^(٢٨). ولبعض اللغويين رأي يحصر جذر سبحان في الفعل (سَبَح) كقوله: "وحكى ثعلب: سَبَحَ تَسْبِيحًا وَسُبْحَانًا، وعندني أن سُبْحَانًا ليس بمصدر سَبَحَ، إنما هو مصدر سَبَحَ^(٢٩). أما عند ابن فارس فإن الجذر له أصلان كما جاء في قوله: " (سبح) السين والباء والحاء أصلان: أحدهما جنسٌ من العبادة، والآخر جنسٌ من السَّعي^(٣٠). ولأن السورة تتخللها ثنائية الدخول والخروج يناسبها الافتتاح بالتسبيح بناءً على ما تقدم. وتماشياً مع الحركة تتميز الأفعال في سياق السورة بميزة الحركة من بين بدائلها

المعجمية. فمثلاً في باب النواهي في سورة الإسراء نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْطَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ الإسراء: ٣٢ إذا اختار الاقتراب كفعل يدل على حركة الذهاب تماشياً مع إيقاع الحركة. كما اختار كلمة (سبيلاً) تماشياً مع الذهاب؛ لأن الذهاب يقتضي وجود طريق. ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ الإسراء: ٣٤. فقد اختار فعل الاقتراب كما اختار فعل (يبلغ) الذي يدل على الوصول. ولم يقل حتى يرشد. ومن النواهي أيضاً: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء: ٣٦ وقد اختار الفعل (تقفو) جاء في المعجمات: "القفو: مصدر قولك: قفا يقفوقفوا، وهو أن يتبع شيئاً"^(٣١). ومن النواهي: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ الإسراء: ٣٧ وقد اختار للخيلاء الفعل (تمشي) وللتكبر فعل (تبلغ) وكلاهما مختصان بالذهاب والحركة. ومثلها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ١١٠)، وقد عبّر عن حالة التوسط بابتغاء السبيل وهو من متعلقات الحركة والقصد. وفي مجال الأوامر نجد أن الأفعال تنحو نحو الصيغة الحركية المتعلقة بالذهاب والمجيء كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ادْخُلْنِي مَدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَأَجْعَل لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا﴾ (٨٠) وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ الإسراء: ٨٠ - ٨١. وفي هذه الآية نجد البؤرة الحقيقية لمحور السورة متجسدة في الفعلين (ادخلني مدخل) و(أخرجني مخرج) كذلك نجدها في قوله (جاء الحق) للتعبير عن الغلبة فالفعل جاء ليس موازياً للفعل (زهق) من حيث الدلالة، إلا أن اختياره للغلبة جاء تماشياً مع محور السورة. ومثله الكثير من الأفعال في السورة جاءت بصيغة الماضي أو المضارع للإخبار. كقوله

تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ أُولُهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ الإسراء: ٥ ففي هذه الآية نصادف الفعل (جاء) بمعنى (حان أو انه) ثم الفعل (بعثنا) ليدلان على محور الحركة والانطلاق والذهاب. ثم الفعل (جاسوا) الذي يحمل في مظهره معنى الذهاب والمجيء معاً؛ ليدل على التمكن والسيطرة. يقول القرطبي: قَالَ أبو زيد: الحوس والجوس والعوس والهوس: لطواف بالليل. وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ: الْجَوْسُ مَصْدَرُ قَوْلِكَ جَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ، أَي تَحَلَّلُوهَا فَطَلَبُوا مَا فِيهَا كَمَا يَجُوسُ الرَّجُلُ الْأَخْبَارَ أَي يَطْلُبُهَا... وَقَالَ الطَّبْرِيُّ: طَافُوا بَيْنَ الدِّيَارِ يَطْلُبُونَهُمْ وَيَقْتُلُونَهُمْ دَاهِيَيْنَ وَجَائِينَ، فَجَمَعَ بَيْنَ قَوْلِ أَهْلِ اللُّغَةِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مَشَوْا وَتَرَدَّدُوا بَيْنَ الدُّوَرِ وَالْمَسَاكِينِ^(٣٢). كما نجد في الآيات التي تليها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ۖ ﴿٦﴾ إِنَّ أَحْسَنْتَ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْآخِرَةَ لِيُسْئِفُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّوْا مَا عَلَوْا تَبِيرًا ۖ ﴿٧﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ ۚ وَإِنْ عُدتُمْ عَلَيْنَا فِجَاهًا لَئِيْلَ الْكٰفِرِينَ حٰصِرًا﴾ الإسراء: ٦ - ٨ إذ نجد قوله تعالى: ﴿رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ﴾ كتعبير عن الغلبة من جديد. لكن جاءت الصيغة حركية فالرد معناه العودة وكذلك الكرّة، لتتماهى أفعال السياق مع المحور العام. ثم استعمال الفعل (جاء وعد) ليعبر عن دلالة (حان) ثم ورد الفعل (ليدخلوا) و(كما دخلوه) ثم ورد الفعلان (وإن عدتم عدنا) لتمعن السورة في استعمال الأفعال الدالة على الذهاب والمجيء في غير أصل وضعها؛ تماشياً مع المحور العام. وثمة كم كبير من الأمثلة سأورد بعضها على سبيل الذكر دون تفصيل. مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ الإسراء: ١٩ وكذلك قوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءِٰهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا

لَأَبْنَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿ الإسراء: ٤٢ وكذلك قوله: ﴿ وَلَوْ عَلَيَّ آدْبَرُهُمْ نُفُورًا ﴿ الإسراء: ٤٦ وكذلك قوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ ﴿ الإسراء: ٨٦ وكذلك قوله: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ ﴿ الإسراء: ٩٥ وأكتفي بما تقدم من أمثلة مع أن السورة تحتوي على الكثير الذي لم أوردته، وكلها تؤكد على تماهي المفردة مع السياق. فالميل إلى اختيار مفردة على أخرى لسببين سبب دلالي وسبب تناسبي أو مشاكلة لفكرة النص الأولى. وإن كان لهذا تفسير فإن متعلق بمحور السورة وهو الدخول والخروج. فمن أسرار التناسب في القرآن أن السورة تتماهى مع محورها العام.

الخاتمة

الحمد لله بدءاً وختاماً، والصلاة والسلام على الرسول ﷺ المرتضى المبعوث بالرسالة التي ارتضاها الله لنا. وبعد. فقد حاولت هذه الدراسة إظهار ما خفي من علاقات في سياق سورة الإسراء. وقد انتهت إلى أن (ثنائية الدخول والخروج) كانت مفتاحاً نصياً تلتئم خلفه كل موضوعات السورة عبر آلية التداعي السياقي، وأن ما يظهر للقارئ للوهلة الأولى من خروجات وانتقالات سريعة بين موضوعات السورة ليست بلا رابط، وإنما له آلية جمالية تنضوي تحته. وقد بينت الدراسة العلاقة بين سياق الإخبار وسياق الأمر والنهي وسياق الامتنان. تحقيقاً لفكرة النصية، أو دراسة النص ككل متكامل لا كأجزاء منفصلة.

كما أظهرت الدراسة خفايا التناسب العميق بين وحدات المعنى في السورة. وحاولت الربط بين قصص اليهود وبين فرعون وبين كفار قريش في تبادل أدوار العلو والذل عبر استقراء لما وراء السياق الحرفي. كما قدمت تعليلاً أسلوبياً لنزوع الأفعال في سورة الإسراء نحو الصيغة الحركية المتعلق بالدخول والخروج تماشياً مع محور السورة. ونظراً لضيق المساحة فقد ضربت الذكر صفحاً عن وجوه كثيرة من التقاطعات في هذه السورة آملاً - بعد توفيق الله - أن تتم لها دراسة موسعة عبر كتاب.

وقد تبدى للقارئ علاقة محور السورة باسمها وعلاقته بالثنائية (الدخول والخروج) وعلاقة ذلك كله بقصص بني إسرائيل وتصدرها لمستهل السورة ولقاطعها الختامية، وكان ذلك سبباً لإظهار الأدوار المتبادلة التي لعبها بنو إسرائيل في محطات حياتهم.

الحواشي والإحالات:

- ١ - الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - القاهرة، (دت)، ص: ٢١٠.
- ٢ - الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (دط) ١٣٩١هـ، ج١ - ص: ٤٢.
- ٣ - الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير الجامع الرواية بين فني والدراية من علم التفسير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ، ج٣ - ص: ٢٤٧، وانظر التأويل نفسه عند أبي زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (١٣٩٤هـ)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، (دط)، (دت)، ج٨ - ص: ٤٣٣٠.
- ٤ - المرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ج١٦ - ص: ٩.
- ٥ - أحمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية - ليبيا، ٢٠٠٣، ص: ٢٥٥.
- ٦ - ابن أبي الإصبع العدواني، (٦٥٤هـ) تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، (دط) (دت) ص: ٤٣٤.
- ٧ - ابن عاشور، محمد بن الطاهر، (ت: ١٩٧٣م) التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م. ج١٤ - ص: ٢١.
- ٨ - عبد الرحمن بن حسن حَبَّكَة الميداني، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ج٢ - ص: ٨٩.

- ٩ - الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦ (دط) هـ - ١٩٩٦ م، ج١ - ص: ٢٨٨.
- ١٠ - سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط١٧، - ١٤١٢ هـ، ج٤ - ص: ٢٢٠٨.
- ١١ - عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، فصلت للدراسات والترجمة والنشر - حلب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م ص: ٢٥٢.
- ١٢ - يقول حجازي: "وفي تعبير القرآن الكريم بعبده بدل حبيبه مثلاً أو بدل اسمه. إشارة دقيقة: إذ حادثة الإسراء والمعراج معجزة خارقة قد تؤثر على بعض النفوس الضعيفة فتضع النبي ﷺ في غير موضعه كما وضعت النصراني المسيح فقيل: عبده أي: الخاضع لعزه وسلطانه". محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط١٠، ١٤١٣هـ - ج٢ - ص: ٣٥١.
- ١٣ - مما تجدر الإشارة إليه أن كلمة (كبيرا) بالنصب وردت في القرآن ١٧ مرة ٦ منها في سورة الإسراء. واختتمت هذه السورة بقوله وكبره تكبيراً.
- ١٤ - في معنى الاستفزاز: الحرب النفسية لقطع طريق الدعوة. وليس يحمل معنى الإخراج - إلا أن يكون الإخراج من الدين - وقد وقع اختلاف في تأويل الآية، ونحن نجزم أن فرعون لم يشأ أن يخرج بني إسرائيل من مصر، وقد كان هذا هو مطلب موسى عليه السلام، بل ولحقهم عندما هربوا، وكذلك فعل كفار قريش من محمد ﷺ. انظر في سبيل هذا الخلاف: عبد الرحيم خير الله عمر الشريف، دراسة نقدية لتأويل معنى "يَسْتَفْزَهُمْ" في الآية ١٠٣ من سورة الإسراء، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، كانون الثاني (يناير) ٢٠١١ م، ص٣٥٧-٣٧٠.
- ١٥ - جمع أحد الباحثين وصايا سورة الإسراء في سبع وعشرين وصية في دراسة مستقلة. انظر تفصيل ذلك عند: "عايد بن عبد الله عيد المرشودي الحربي، وصايا سورة الإسراء، تفسرها ودلالاتها، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد: ١٣١، ١٤٢٦هـ، ص: ١٣٢.
- ١٦ - ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١٤ - ص: ٩.

- ١٧ - الزحيلي، د وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.، ج٨- ص: ١٠٨-١٠٩.
- ١٨ - عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، دار فصلت للدراسات والترجمة والنشر - حلب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م ص: ٢٥٢.
- ١٩ - نوار محمد إسماعيل الحياي، التفسير البياني للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية، أطروحة دكتوراه مقدمة: إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل (مخطوطة)، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص: ٨٨.
- ٢٠ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ص: ٢٢٠٩.
- ٢١ - البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج٤ - ص: ٣٣٤.
- ٢٢ - تكررت كلمة (القرآن) في السورة (١١) مرة. وتكررت في باقي القرآن (٦٩) مره. نحو سُدسها في هذه السورة.
- ٢٣ - محمد رشيد بن علي رضا (١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، ١٩٩٠م، ج١٠-٢٥٢. ويقول ابن حزم: "التوراة التي بأيدي اليهود فليس ذكر ما لنعيم الآخرة أصلا ولا لجزاء بعد الموت البتة" ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دط) ٢٠١٠م، ج٢ - ص: ٨٦.
- ٢٤ - ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١٤ - ص: ٢٥.
- ٢٥ - لطفي عبد الرحمن مصطفى محاجنة، المضامين الاجتماعية في سورة الإسراء، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، ٢٠١٢، ص: ١٤.
- ٢٦ - فضل عباس، الإسراء والمعراج دروس ونفحات، دار الفرقان، الأردن، ط١، ٢٠٠١، ص: ٣٤.

- ٢٧ - يقول البقاعي: "وأما بنو إسرائيل، فمن أحاط - أيضاً - بتفاصيل أمرهم في مسيرهم إلى الأرض المقدسة، الذي هو كإسرائيل، وإيتائهم الكتاب، وما ذكر مع ذلك من شأنهم في هذه السورة، الذي هو عروف بالفرق بين الإسرائيلين والفرق بين الإيتاءين، عرف ذلك". البقاعي، إبراهيم (٨٨٥هـ)، مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِسْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّورِ. مكتبة المعارف، الرياض ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، ج ٢ - ص: ٢٣١. وانظر أيضا: قاسم عاشور، ١٠٠٠ سؤال وجواب في القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص: ٢٧٤.
- ٢٨ - الجوهري، إسماعيل بن حماد؛ تاج اللغة وصحاح العربية. دار العلم للملايين - بيروت. ط ٤، ١٩٩٠. ج ٢ - ص: ٣٩٥.
- ٢٩ - ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ٣ - ص: ٢١١.
- ٣٠ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة عام: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٣ - ص: ١٢٥.
- ٣١ - الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٩ - ص: ٢٤٥.
- ٣٢ - القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ج ١٠ - ص: ٢١٦.

المصادر والمراجع

- ١ - أحمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية - ليبيا، ٢٠٠٣.
- ٢ - الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ٣ - ابن أبي الإصبع العدواني، (٦٥٤هـ) تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: الدكتور حفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، (دط) (دت).
- ٤ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (دط) ٢٠١٠م.
- ٥ - ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (٥٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٦ - ابن عاشور، محمد بن الطاهر، (ت: ١٩٧٣م) التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٧ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبعة عام: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٨ - الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، (دت).
- ٩ - أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، (دط)، (دت).
- ١٠ - البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر (٨٨٥هـ)، مَصَاعِدُ النَّظَرِ لِلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّورِ. مكتبة المعارف، الرياض ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

- ١١- البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م.
- ١٢- الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية. دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠.
- ١٣- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ١٤- الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ﷺ أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، (دط) ١٣٩١هـ.
- ١٥- سيد قطب الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط١٧، - ١٤١٢هـ.
- ١٦- الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير الجامع الرواية بين في والدراية من علم التفسير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١٧- عايد بن عبد الله عيد المرشودي الحربي، وصايا سورة الإسراء تفسيريها ودلالاتها، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد: ١٣١، ١٤٢٦هـ.
- ١٨- عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَةَ الميداني، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦ م.
- ١٩- عبد الرحيم خير الله عمر الشريف، دراسة نقدية لتأويل معنى "يَسْتَفِزُّهُمْ" في الآية ١٠٣ من سورة الإسراء"، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، (سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، كانون الثاني (يناير) ٢٠١١م.
- ٢٠- عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، فصلت للدراسات والترجمة والنشر - حلب، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢١- فضل عباس، الإسراء والمعراج دروس ونفحات، دار الفرقان، الأردن، ط١، ٢٠٠١.

- ٢٢- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٦ (دط) هـ - ١٩٩٦ م.
- ٢٣- قاسم عاشور، ١٠٠٠ سؤال وجواب في القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢٤- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- ٢٥- لطفي عبد الرحمن مصطفى محاجنة، المضامين الاجتماعية في سورة الإسراء، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، ٢٠١٢.
- ٢٦- محمد رشيد بن علي رضا (١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، ١٩٩٠ م.
- ٢٧- محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط١٠، ١٤١٣ هـ.
- ٢٨- نوار محمد الحياي، التفسير البياني للتراكيب القرآنية ذوات الدلالات الاحتمالية، أطروحة دكتوراه مقدمة: إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل (مخطوطة)، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٢٩- المهري، محمد الأمين الأرمي، تفسير حدائق الروح والريحان، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

التّداخل الدّلاليّ في صيغة (فِعال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

د. حمدي بدر الدين إبراهيم
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة
كلية التربية بالمجمعة – جامعة المجمعة

التداخل الدلالي في صيغة (فِعال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

د. حمدي بدر الدين إبراهيم

المستخلص:

تتعدد دلالات صيغة (فِعال)؛ فهي من أوزان مصادر الفعل الثلاثي، ومن الأوزان القياسية لمصادر الفعل الرباعي، وتُجىء في الأصوات، وهي في جموع التكسير من أوزان جمع الكثرة، وقد تأتي الكلمة نفسها مفردًا وجمع تكسير، مثل هِجَان ودِلَاص.

وقد حَصَرْتُ جميع الكلمات التي جاءت في القرآن على هذه الصيغة، ثم تَنَاولْتُ بعضها بالدراسة، فمنها ما جاء مفردًا، ومنها ما جاء جمع تكسير، ومنها ما جاء محتملاً للمفرد ولجمع التكسير، ومنها ما جاء مختومًا بالتاء المربوطة، ومنها ما جاء على صيغة (فِعال) في قراءات أخرى غير رواية حَفْصٍ عن عاصم.

ويلاحظ أن بعض الكلمات يأتي مفردًا في موضع، وجمع تكسير في موضع آخر، وبعضها يحتمل الأمرين في الموضع نفسه، على اختلاف في درجة قبول كِلَا الاحتمالين، وبعض جمع التكسير يحتمل أن يكون لأكثر من مفرد، إما في الموضع نفسه، كما في (خِلَال)، وإما في مواضع متعددة، كما في (رِجَال).

وقد بدا واضحًا أثر السياق ومراعاة القاعدة النحوية في توجيه بعض الكلمات على أنها مفرد أو جمع تكسير، كما في (إِمَام) و(خِصَام) و(خِلَال)، ولم تُخَلُ بعض التوجيهات من تكلف غير مقبول، وذلك كما في توجيه كلمة (عِشَاء) على أنها جمع (عَاشٍ)، وتوجيه كلمة (كِتَاب) على أنها جمع (كَاتِب).

Semantic overlap for the form of (Fi'a'al) in the Holy Quran between the singular and the plural

D. Hamdy Badr- Eldin Ibrahim

College of Dar Al Uloom, Cairo University

College of Education, Majmaah University

Abstract:

The phonemic verb pattern of (fi'a'al) is one of the trilateral verb's . It is also one of the standard phonemic verb pattern of quadrilateral which has been found in phonemics and exaggeration as well. Additionally, Arabic phoneticians and grammarians consider it in the broken plural as the plural of multitude, and the rooted morphological word comes as singular and the broken plural as well. , for instance,/ hijjan/ and/ dillas./

In the current study the researcher aims at collecting all the intended words of above-mentioned phonemic patterns that come in the Holy Quran. Also, the researcher aims at casting new light critically on the singular words which come in such measures and words that come as the plural of multitude and some possible come in two forms as singular and plural of multitude which end with linked (ta) besides some which come in the phonemic verb pattern of fia'al in other Qira'at (The recitations) rather than Hafs from Asim the scholar of Quranic recitations.

It has been noted that some words come as singular in a certain position and a broken plural in the other. Moreover, some words may take the two cases in the same position besides they may be differ in their acceptability of the two possible cases. Additionally, some broken plurals may be used for more than one singular , either in the same position , such as in the morpheme (khilal) or in several position such as in the morpheme (rjal).

It is clear that, the effect of the linguistic context and syntactic formula which play a role in considering some words as singular or broken plural, for example, (imam,khisam, khilal). Moreover , some levelings are not free from an unacceptable constraint, for instance, the morpheme (isha) which is considered as plural of the morpheme(a'ash) and the consideration of the morpheme (kitab) as plural of the morpheme (katib).

مقدمة:

(فَعَال) بكسر الفاء وفتح العين من أوزان مصادر الفعل الثلاثي، وهو غالب في الشُّرَادِ وَالْهَيَاجِ وشبهه، كالفِرَارِ وَالشَّمَّاسِ والجِمَاحِ، وهو من الأوزان القياسية لمصادر الرباعي فقد جاء مصدر كَذَبَ على كِذَابٍ، وجاء مصدر ضَارَبَ على ضِرَابٍ.

ويجئ في الأصوات أيضاً، وذلك كالزُّمَارِ وَالْعِرَارِ، وهو قياس من غير المصادر في وقت حَيُّونَةُ الحدث، كالقِطَافِ والجِدَادِ والحِصَادِ، وهو غالب في السَّمَاتِ أيضاً، كالعِلَاطِ وَالْعِرَاضِ والجِنَابِ والكِشَاحِ^(١).

وتستعمل هذه الصيغة بمعانٍ متعددة، منها: مفعول، كما في إِلَهٍ بمعنى مألوه، وكِتَابٍ بمعنى مكتوب، وكذلك بِسَاطٍ وبنَاءٍ ودهَاقٍ وِغْرَاسٍ وِفْرَاشٍ وِلِبَاسٍ وِمِزَاجٍ، والآلة التي يحصل بها الفعل، كما في خِمَارٍ وِخِيَاطٍ وِغِطَاءٍ (وَسِقَايَةٍ). وفاعل أو مفعول كما في حِسَابٍ وِصِرَاطٍ^(٢).

و(فَعَال) في جموع التكسير من أوزان جمع الكثرة، وهي التي تدل على أكثر من عشرة^(٣)، وهو مقيس في مفردات كثيرة الأوزان، وأشهرها ثلاثة عشر وزناً^(٤)، منها: فَعَلٌ وفَعْلَةٌ اسمين، نحو: كَعَبٌ وِكَعَابٌ وِثَوْبٌ وِثِيَابٌ وقِصْعَةٌ وقِصَاعٌ، أو وَصَفَيْنِ نحو: صَعْبٌ وِصِعَابٌ وِصَعْبَةٌ وِصِعَابٌ، وفَعَلٌ وفَعْلَةٌ ما لم يكن لهما معتلاً أو مضاعفاً، نحو: جَبَلٌ وِجِبَالٌ وِجَمَلٌ وِجِمَالٌ وِرَقَبَةٌ وِرِقَابٌ وِثَمْرَةٌ وِثِمَارٌ، وفُعْلٌ وفُعْلٌ، نحو: ذُنْبٌ وِذُنَابٌ وِرُمُحٌ وِرِمَاحٌ، وكل صفة على فَعِيلٍ بمعنى فَاعِلٍ مقترنة بالتاء أو مجردة عنها، ككَرِيمٍ وِكَرَامٍ وِكَرِيمَةٍ وِكَرَامٍ وِمَرِيضٍ وِمَرِاضٍ وِمَرِيضَةٍ وِمَرِاضٍ، ووصف على فَعْلَانٍ أو فَعْلَانَةٍ أو فَعْلَى، نحو عَطْشَانٌ وَعِطَاشٌ وَعِطْشَى وَعِطَاشٌ وِندَمَانَةٌ

وَنَدَامَ. وَهُوَ مُلْتَزِمٌ فِي كُلِّ وَصْفٍ عَلَى فَعِيلٍ أَوْ فَعِيلَةٍ مَعْتَلِ الْعَيْنِ نَحْوَ طَوِيلٍ وَطَوَالٍ وَطَوِيلَةٍ وَطَوَالٍ. وَهُوَ مِنْ جَمْعِ التَّكْسِيرِ الَّتِي لَهَا مَفْرَدَاتٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ قِيَاسِيَّةٍ^(٥).

وَقَدْ يَتَّفَقُ لَفْظُ الْحُرُوفِ وَيَخْتَلِفُ مَعْنَاهَا، وَذَلِكَ نَحْوَ قَوْلِهِمْ: دَرَعَ دِلَاصٌ وَأَذْرَعُ دِلَاصٌ، وَنَاقَةٌ هِجَانٌ وَتُوقٌ هِجَانٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَرَبَ كَسَّرَتْ فِعَالًا عَلَى فِعَالٍ، كَمَا كَسَّرَتْ فَعِيلًا عَلَى فِعَالٍ، نَحْوَ كَرِيمٍ وَكِرَامٍ وَلَيْيْمٍ وَلَيْئَامٍ^(٦).

أَمَّا الْمُخْتَوِمُ بِالتَّاءِ الْمَرْبُوطَةِ (فِعَالَةٌ) فَهُوَ مِنْ مَصَادِرِ الثَّلَاثِيَّةِ الْغَالِبَةِ فِي الْحَرْفِ وَشَبَّهَهَا، كَالصِّيَاغَةِ وَالْحِيَاكَةِ وَالْحِيَاظَةَ وَالتَّجَارَةَ وَالْإِمَارَةَ، وَالْوَكَالََةَ وَالذَّلَالََةَ وَالْوَالِيَّةَ، وَقَدْ تَكُونُ التَّاءُ فِي الْجَمْعِ لِتَأْكِيدِ الْجَمْعِيَّةِ نَحْوَ حِجَارَةٍ وَحِمَالَةٍ^(٧).

وَقَدْ يُوصَفُ بِالمَصَادِرِ مَبَالِغَةً، كَمَا قَالُوا: (مَاءٌ غَوْرٌ)، وَ(رَجُلٌ عَدْلٌ)، كَأَنَّهُمْ جَعَلُوا الْمُوصُوفَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِكثْرَةِ حُصُولِهِ مِنْهُ، وَالمَصْدَرُ لَا يُثْنَى وَلَا يُجْمَعُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُحَضًّا، بَلْ يُعْبَرُ بِلَفْظَةِ الْوَاحِدِ عَنِ الْمُثْنِيِّ وَالتَّثْنِيَّةِ وَالْجَمْعِ مَذْكَرًا وَمُؤنَّثًا، فَيُقَالُ: رَجُلٌ صَوْمٌ وَرَجُلَانِ صَوْمٌ وَرَجَالٌ صَوْمٌ وَامْرَأَةٌ صَوْمٌ وَامْرَأَتَانِ صَوْمٌ وَنِسْوَةٌ صَوْمٌ، وَكَذَلِكَ عَدْلٌ وَفِطْرٌ وَرِضًا وَدَنْفٌ وَضَيْفٌ وَخَصْمٌ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾^(٨)، فَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ (سَوَّرُوا) دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَصْمِ: الْخَصْمُ، وَقَالَ: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾^(٩)، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يُذْهَبَ بِالمَصْدَرِ مَذْهَبَ الْأَسْمَاءِ فَيُثْنَى وَيُجْمَعُ وَيُؤنَّثُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَا إِنْ خَصَمَانِ أَخْنَصَمُوا فِي رَيْبِهِمْ﴾^(١٠)؛ فَثْنَى الْخَصْمِ لِأَنَّهُ أَرَادَ فَرِيقَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالكُفَّارِ، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾^(١١)، أَرَادَ أَصْوَاتَ الْبَهَائِمِ وَالنَّاسِ فَجَمَعَهُ لِاخْتِلَافِهِ^(١٢).

وقد جاءت صيغة (فَعَال) في القرآن الكريم دالة على المفرد، وعلى جمع تكسير، ومحمّلة للمفرد والجمع، كما جاءت مختومة بالتاء المربوطة^{١٣}؛ ولذلك تناولت هذه الصيغة من خلال ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الكلمات التي جاءت في القرآن الكريم على صيغة (فَعَال)، وينقسم إلى:

أ- الكلمات التي جاءت مفردة.

ب- الكلمات التي جاءت جمع تكسير.

ج- الكلمات التي جاءت محتملة للمفرد وجمع التكسير.

المبحث الثاني: الكلمات التي جاءت مختومة بالتاء المربوطة (فَعَالَة).

المبحث الثالث: الكلمات التي جاءت على صيغة فَعَال (أو فَعَالَة) في قراءات أخرى غير رواية حفص عن عاصم.

المبحث الأول: الكلمات التي جاءت في القرآن الكريم على صيغة (فعل):

الكلمات التي وردت في القرآن الكريم على هذه الصيغة مرتبةً على حروف المعجم:

إله - إمء - إمام - إناث - إياب - بحار - بدار - بساط - بعال - بعاء - بلاد -
بناء - ثقال - ثياب - جبال - جباه - جدار - جدال - جفان - جمال - جهاد -
جهار - جيات - جبال - حجباب - حداد - حساب - حسان - حمار - ختام - خصام -
خطاب - خفاف - خلف - خلال - خياط - خيام - دماء - دهاق - دهان - ديار -
ذراع - رياء - رباط - رجال - رحال - رعاء - رقاب - ركاب - رماح - رهان -
رياح - سراج - سراع - سيمان - شتاء - شداد - شفاء - شقاق - شيمال - شهاب -
صحاف - صراط - صيام - ضرار - ضعاف - ضياء - طباق - ظلال - عباد - عجاف -
عشاء - عشار - عظام - عقاب - عماد - غطاء - غلاظ - فجاج - فداء - فرار -
فراش - فراق - فصال - قتال - قصاص - قيام - كتاب - كرام - كفات - لباس -
لزام - لسان - لقاء - لواز - محال - مداد - مرآة - مزاج - مساس - مهاد - نداء -
نساء - نعاج - نفاق - نكاح - وعاء - وفاق.

وفيما يلي دراسة حول هذه الكلمات:

(أ) الكلمات التي جاءت مفردة:

١ - (حساب).

في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(١٤): كلمة (حساب) مصدر،
والمُرَاد بالمصدر المحاسبة أو العدُّ والإحصاء، والتركيب من الجار والمجرور والمضاف إليه
﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ يختلف توجيهه بحسب ما يتعلق به:

أ- فإذا تعلق بالفعل (يُرزقُ) كان من صفات الأفعال، تقديره: والله يرزق رزقاً غير حساب، أي: غير ذي حساب، أي: أنه لا يُحسب ولا يُحصى لكثيرته، فيكون في محل نصب على أنه نعت لمصدر محذوف. أو يكون التقدير: يرزق مَنْ يشاء ولا حساب على الرزق.

ب- وإذا تعلق بالفاعل العائد على اسم الجلالة (الله) كان من صفات الفاعلين، والتقدير: والله يرزق غير محاسب بل متفضلاً أو غير حاسب، أي: عاد، ف (حساب) واقع موقع اسم فاعل من حاسب أو من حسَب، ولا حساب للرازق، ويجوز أن يكون المصدر واقعاً موقع اسم مفعول من حاسب، أي: الله يرزق غير مُحاسب أي: لا يحاسبه أحد على ما يُعطي، فيكون المصدر في محل نصب على الحال من الفاعل.

ج- وإذا تعلق بالمفعول (مَنْ) كان من صفات الفاعلين أيضاً، والتقدير: والله يرزق مَنْ يشاء غير محاسب أو غير محسوب عليه، أي: معدود عليه، أي: إن المرزوق لا يحاسبه أحد، أو لا يحسب عليه أي: لا يعد. فيكون المصدر أيضاً واقعاً موقع اسم مفعول من حاسب أو حسَب، أو يكون على حذف مضاف أي غير ذي حساب أي: محاسبة، فالمصدر واقع موقع الحال، ويحتمل في هذا الوجه أن يكون المعنى أنه يُرزق مَنْ حيث لا يحسب، أي: من حيث لا يظن أن يأتيه الرزق، والتقدير: يرزقه غير محتسب ذلك، أي: غير ظان له. ولا حساب على المرزوق^(١٥).

وقد أفاد التقدير الثاني (والله يرزق غير محاسب بل متفضلاً) عدم المحاسبة أو عدم المجازاة بالعقوبة؛ ولهذا قال الحسن: ما من أحد إلا والله عليه تبعة في نعمه غير

سليمان بن داود عليه السلام؛ فإن الله تعالى قال: ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾^(١٦)، واحتج القرطبي بذلك في ردّ ما رُوِيَ في الخبر: إن آخر الأنبياء دخولاً الجنة سليمان بن داود عليه السلام لمكان ملكه في الدنيا، وما رُوِيَ من أنه يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفاً؛ وذلك لأنه سبحانه إذا كان عطاؤه لا تبعة فيه لأنه من طريق المنّة، فكيف يكون آخر الأنبياء دخولاً الجنة، وهو سبحانه يقول: ﴿ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّوَابٍ ﴾^(١٧)؛ فلذلك لم تكن عليه تبعة^(١٨).

٢- (خِلَافٌ).

كلمة (خِلَافٌ) في قوله تعالى: ﴿ فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ ﴾^(١٩)

تحتمل ثلاثة أوجه:

- أ- أن تكون مصدرًا فيكون منصوبًا على أنه مفعول مطلق لفعلٍ مقدرٍ مدلولٍ عليه بقوله: (مَقْعَدِهِمْ)؛ لأنه في معنى تَخَلَّفُوا، أي: تَخَلَّفُوا خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ.
- ب- أو تكون مفعولاً من أجله، والعامل فيه: إِمَّا فَرِحَ، وإمَّا مَقْعَدٌ، أي: فَرِحُوا لِأَجْلِ مَخَالَفَتِهِمْ رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ مَضَىٰ هُوَ لِلجِهَادِ وَتَخَلَّفُوا هُم عَنْهُ، أو بَقَعُوهُمْ لِمَخَالَفَتِهِمْ لَهُ.
- ج- وتحتمل أن تتصب على الظرف، أي: بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ. يُقَالُ: أَقَامَ زَيْدٌ خِلَافَ الْقَوْمِ، أي: تَخَلَّفَ بَعْدَ ذَهَابِهِمْ^(٢٠).

قال الطبري: "وقوله: (خِلَافٌ)، مصدر من قول القائل: "خالف فلان فلاناً فهو يخالفه خِلافاً، فلذلك جاء مصدره على تقدير (فَعَالٍ)، كما يقال: "قاتله فهو يقاتله قِتالاً، ولو كان مصدرًا من (خَلَفَهُ) لكانت القراءة: "بمقعدهم خَلَفَ رسول الله؛ لأن

مصدر (خَلَفَ): (خَلَفٌ)، لا (خِلَافٌ)، ولكنه على ما بينت من أنه مصدر: (خَالَفَ)؛ فقرأ: (خِلَافٌ رسول الله)، وهي القراءة التي عليها قراءة الأمصار، وهي الصواب عندنا^(٢١).

أما في قوله تعالى: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِمَّنْ خَلَفَ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٢٢) فيبعد أن يكون مصدرًا وأن يكون المعنى: لَأَقْطَعَنَّ لَأَجْلِ مخالفتكم إياي، فتكون (مِنْ) تعليلية، وتتعلق على هذا بنفس الفعل، بل الجار والمجرور في محل نصب على الحال كأنه قال: مختلفة، والمعنى: يقطع من كل شق طرفًا فيقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِمَّنْ خَلَفَ وَلَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾^(٢٣).

٣- (شِفَاءٌ).

في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾^(٢٤). قيل إن (شِفَاءٌ) مصدرٌ جُعِلَ وَصْفًا مبالغة، واللامُ زائدة في المفعول؛ لأن العامل فرغ. وقيل هو اسمٌ لما يُشْفَى به، أي يُدَاوَى، فهو كالدواء لما يداوى، و(لِما في الصدور) صفة لـ(شِفَاءٌ) متعلق بمحذوف^(٢٥).

٤- (صِيَامٌ).

الصِّيَامُ اسمٌ مَّنْقُولٌ مِنْ مَّصْدَرٍ، وَقِيَّاسُ الْمَصْدَرِ الصَّوْمُ، وَقَدْ وَرَدَ الْمَصْدَرَانِ فِي الْقُرْآنِ، غَيْرَ أَنَّ الصَّوْمَ قَدْ وَرَدَ مَرَّةً وَاحِدَةً بِمَعْنَى الصَّمْتِ، وَكَأَنَّهُ لَمَّا كَانَ بِمَعْنَى الصَّمْتِ جِيءَ بِهِ عَلَى وَزْنِهِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾^(٢٦).

ووردت كلمة (صِيَام) في تسعة مواطن من القرآن الكريم، كلها بمعنى العبادة المعروفة، أي أنها مفرد في جميع القرآن، رغم احتمالها-لغة- لجمع التكسير^(٢٧).
ومن هذه المواضع:

- أ- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(٢٨)
ب- ﴿تُحَرِّمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾^(٢٩)
ج- ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَعْيًا إِذَا رَجَعْتُمْ﴾^(٣٠)
د- ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَا﴾^(٣١)
هـ- (قِصَاص).

قَصَّ أَثَرَهُ قِصًّا وَقِصِيصًا: تَتَّبَعَهُ، وَالْقِصَّةُ: الْجِصَّةُ، وَالْجَمْعُ: قِصَاصٌ، وَالْقِصُّ وَالْقِصَصُ: الصَّدْرُ، أَوْ رَأْسُهُ، أَوْ وَسَطُهُ، أَوْ عَظْمُهُ، وَالْجَمْعُ: قِصَاصٌ، وَالْقِصَاصُ: تَتَّبَعَ الدَّمَّ بِالْقَوْدِ^(٣٢).

وعلى ذلك فالكلمة تستخدم مصدرًا وتستخدم جمع تكسير، وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع^(٣٣):

- أ- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٣٤)
ب- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٣٥)
ج- ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ﴾^(٣٦)
د- ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾^(٣٧)

ورغم احتمال الكلمة للجمع كما سبق إيضاحه فإني لم أفق على مَنْ وَجَّهَ أَيًّا من المواضع القرآنية على ذلك، رغم وقوع الكلمة خبراً عن الجمع في الموضعين الأخيرين، مما يُعْزِي بِمَثَلِ ذَلِكَ التوجيه، أما الموضع الأول منهما فقد قيل في معناه: وَالْإِخْبَارُ عَنِ الْحُرْمَاتِ يَلْفُظُ (قِصَاصٍ) إِخْبَارٌ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ، وَالْقِصَاصُ أَنْ يَفْعَلَ بِالْإِنْسَانِ مِثْلَ مَا فَعَلَ، مِنْ قَوْلِكَ: أَقْتَصَّ فُلَانٌ أَثَرَ فُلَانٍ إِذَا فَعَلَ مِثْلَ فِعْلِهِ، وَالْقِصَاصُ: الْمَسَاوَاةُ، وَالْمَعْنَى: أَنَّ كُلَّ حُرْمَةٍ يَجْرِي فِيهَا الْقِصَاصُ، فَمَنْ هَتَكَ حُرْمَةً عَلَيْكُمْ فَلَكُمْ أَنْ تَهْتِكُوا حُرْمَةً عَلَيْهِ قِصَاصًا، وَقِيلَ: وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ يَعْنِي حُرْمَةً كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشُّهُرَيْنِ كَحُرْمَةِ الْآخِرِ فَهَمَّا مِثْلَانِ، وَالْقِصَاصُ هُوَ الْمِثْلُ فَلَمَّا لَمْ يَمْنَعَكُمْ حُرْمَةُ الشُّهُرِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفِتْنَةِ وَالْقِتَالِ فَكَيْفَ يَمْنَعُنَا عَنِ الْقِتَالِ؟ وَقِيلَ فِي الْمَوْضِعِ الثَّانِي: (وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ): ذَاتُ قِصَاصٍ، وَهُوَ الْمَقَاصَّةُ، وَمَعْنَاهُ: مَا يُمَكِّنُ فِيهِ الْقِصَاصُ وَتُعْرَفُ الْمَسَاوَاةُ^(٣٨).

٦ - (كِتَاب).

أصل هذه المادة الدلالة على الجمع، ومنه كتيبة الجيش، وكتبت القرية: خَرَزْتُهَا، وَالْجَمْعُ كُتِبُ. وَالْكِتَابَةُ عُرْفًا: ضُمُّ بَعْضِ حُرُوفِ الْهَجَاءِ إِلَى بَعْضٍ.

والكتاب في الأصل مصدر، وقد يراد به المكتوب، فهو إما مصدرٌ سُمِّيَ بِهِ الْمَفْعُولُ مِبَالِغَةً كَالْحَلْقِ وَالتَّصْوِيرِ لِلْمَخْلُوقِ وَالْمَصُورِ، وَإِمَّا فِعَالٌ بِنِي لِلْمَفْعُولِ كَاللِّبَاسِ مِنْ الْكُتْبِ الَّذِي هُوَ ضُمُّ الْحُرُوفِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ^(٣٩)، لَكِنْ سِيَاقُ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ رُبَّمَا يَرْجِعُ أَحَدَ التَّوْجِيهِينِ، أَوْ لَا يَقْبَلُ التَّوْجِيهِ الْآخَرَ: فَمِمَّا رَجَحْتُ فِيهِ الْمَصْدَرِيَّةُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَنَبَأٌ مُوَجَّلًا﴾^(٤٠)؛ فَقَوْلُهُ: (كِتَابًا مُوَجَّلًا) فِي نَصْبِهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجِهٍ، أَظْهَرُهَا: أَنَّهُ مَصْدَرٌ مُؤَكَّدٌ لِمُضْمُونِ الْجُمْلَةِ الَّتِي قَبْلَهُ،

فاعامله مضمراً تقديره: (كَتَبَ اللهُ ذَلِكَ كِتَابًا)، نحو: ﴿صَنَّعَ اللهُ﴾^(٤١)، ﴿وَعَدَّ اللهُ﴾^(٤٢)، والأمر نفسه في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾^(٤٣). فقوله تعالى: (كِتَابَ اللهُ) في نصبه ثلاثة أوجه، أظهرها: أنه منصوبٌ على أنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة المتقدمة قبله وهي قوله: "حُرِّمَتْ"، ونصبه بفعل مقدر أي: كَتَبَ اللهُ ذَلِكَ عَلَيْكُمْ كِتَابًا^(٤٤).

ومما رجح فيه أن يكون اسم ذات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾^(٤٥)؛ قوله: (فَلَمَسُوهُ) الضمير المنصوب يجوز أن يعود على القِرطاس، وأن يعود على (كتاب) بمعنى مكتوب^(٤٦).

ومما احتمل التوجيهين قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٤٧)؛ فقوله: (يَوْمَ خَلَقَ) يجوز فيه أن يتعلّق بـ (كتاب) على أنه يُرادُ به المصدر لا الجثة. ويجوز أن يتعلّق بالاستقرار في الجار والمجرور، وهو (في كِتَابِ اللهُ)، ويكون الكتابُ جثةً لا مصدرًا^(٤٨). وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾^(٤٩)؛ فقوله: (في كتاب) يجوز أن يتعلّق بنفس (أولى) أي: أحقّ في حكم الله أو في القرآن أو في اللوح المحفوظ، ويجوز أن يكون خبر مبتدأ مضمّر أي: هذا الحكم المذكور في كتاب^(٥٠).

ومن الغريب اعتبار (كِتَابِ) جمع كاتِبٍ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً﴾^(٥١)؛ فقد قرأ أبيٌّ ومجاهدٌ وأبو العالية (كِتَابًا)^(٥٢)، فقليل إنّه مصدرٌ، أي ذا كتابة، وقيل إنه جمع كاتِبٍ، كصاحبٍ وصحَابٍ^(٥٣).

(ب) الكلمات التي جاءت جمع تكسير:

يرى الدكتور فاضل السامرائي^(٥٤) أنّ وزن (فَعَال) في الجمع يختص بالأمر المادية، في مقابل اختصاص وزن (فُعَلَاء) بالأمر المعنوية، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾^(٥٥)، وقوله: ﴿وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾^(٥٦)، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا﴾^(٥٧)، كما يستدل باستعمال القرآن لكلمتي (ضِعَاف) و(ضُعَفَاء)؛ فالضعفاء هم المستضعفون من الأتباع والعوام، وهو من الضعف المعنوي، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٥٨)، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٥٩).

وأما الضّعاف فللضعف الماديّ كما في قوله تعالى: ﴿أَيُّدٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعَفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾^(٦٠).

ويستدلّ أيضا باستعمال القرآن لكلمة (شِدَاد) للشدة المادية كما في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَكَةٌ غَلَاظٌ شِدَادٌ﴾^(٦١)، واستعمال كلمة (أَشِدَاء) للشدة المعنوية كما في قوله تعالى: ﴿أَشِدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^(٦٢).

١ - (رجال).

جاءت جمعاً لـ (رَاجِل) في موضعين:

أ- ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ (٢٣٨) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴿ (٦٣).

ب- ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴾ (٦٤).

و(رِجَال) جمع راجل، مثل قيام وقائم، وتجار وتاجر، وصحاب وصاحب، يقال منه: رَجُلٌ يَرُجِلُ رَجُلًا، فهو رَاجِلٌ، ورجل بوزن عَضُدٍ، يقولون: رَجُلٌ فُلَانٌ، فهو رَجُلٌ، بمعنى مشى على قدميه؛ لعدم المركوب، وقيل: الراجل الكائن على رجله، ماشياً كان أو واقفاً، ولهذا اللفظ جموعٌ كثيرة: رجالٌ ورجيلٌ ورجاليٌ ورجالٌ وأرجلةٌ وأراجيلٌ...، ويجوز أن يكون (رِجَالٌ) جمع الجمع؛ لأن (رجلاً) يجمع على رَاجِلٍ، ثم يجمع راجلٌ على رِجَالٍ (٦٥).

وجاءت جمعاً لـ (رَجُلٍ) في بقية المواضع (٦٦)، ومنها:

أ- ﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ (٦٧).

ب- ﴿ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ (٦٨).

ج- ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ (٦٩).

٢- (رهان).

رهانٌ ورُهُونٌ ورُهْنٌ جمع رهْنٌ، وهو ما وُضِعَ عِنْدَكَ لِيُنُوبَ مَنْابَ مَا أُخِذَ مِنْكَ، والمراهنةُ والرَّهَانُ: المَخَاطَرَةُ، والمُسَابَقَةُ عَلَى الخَيْلِ (٧٠).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنٌ مَقْبُوضَةٌ ﴾ (٧١) قرأ ابن كثير، وأبو عمرو: (فَرُهْنٌ) بضم الراء والهاء، والباقون (فَرِهَانٌ) بكسر الراء وألف بعد الهاء (٧٢)، وقال أبو عمرو: وإنما قرأت فرُهْنٌ للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع

رَهْنٌ فِي غَيْرِهَا، وَاخْتَارَ الرَّجَّاحُ قِرَاءَتَهُ هَذِهِ وَقَالَ: وَهَذِهِ الْقِرَاءَةُ وَافَقَتْ الْمَصْحَفَ، وَمَا وَافَقَ الْمَصْحَفَ وَصَحَّ مَعْنَاهُ، وَقُرَأَ بِهِ الْقُرَّاءُ فَهُوَ الْمُخْتَارُ، وَرَهَانٌ جَيِّدٌ بَالِغٌ؛ فَرَهَانَ جَمْعُ (رَهْنٍ)، وَفَعَلَ وَفَعَالَ مَطْرُودٌ كَثِيرٌ نَحْوُ: كَعَبٌ، وَكِعَابٌ، وَكَلَبٌ وَكِلَابٌ^(٧٣).

٣- (ظِلَال).

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُم وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرْضِ مُمْكِنُونَ﴾^(٧٤) (ظِلَال) جَمْعُ ظِلَّةٍ، كَحُلَّةٍ وَحِلَالٍ، وَبُرْمَةٍ وَبِرَامٍ، أَوْ جَمْعُ فِعْلَةٍ بِالْكَسْرِ، إِذْ يُقَالُ: ظَلَّ وَظِلَّةٌ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ فَهُوَ كَلْفَحَةٌ وَلِقَاحٌ، إِلَّا أَنَّ فِعَالًا لَا يَنْقَاسُ فِيهَا، أَوْ جَمْعُ فِعْلٍ (ظِلٌّ) نَحْوُ: ذُئِبٌ وَذِئَابٌ، وَرِيحٌ وَرِيَّاحٌ^(٧٥).

وَيَتَأَكَّدُ أَنَّهَا جَمْعُ (ظِلٌّ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا

وَكَرْهًا وَظَلَّالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾، أَي يَسْجُدُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَتَسْجُدُ ظِلَالُهُمْ، وَمَعْنَى سُجُودِ الظُّلَالِ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَهَا مِنْ أَعْرَاضِ الْأَجْسَامِ الْأَرْضِيَّةِ، فَهِيَ مُرْتَبِطَةٌ بِنِظَامِ انْعِكَاسِ أَشِعَّةِ الشَّمْسِ عَلَيْهَا وَانْتِهَاءِ الْأَشِعَّةِ إِلَى صَلَابَةِ وَجْهِ الْأَرْضِ حَتَّى تَكُونَ الظُّلَالُ وَاقِعَةً عَلَى الْأَرْضِ وَقُوعَ السَّاجِدِ، فَإِذَا كَانَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَأْتِي السُّجُودَ لِلَّهِ أَوْ يَتْرُكُهُ اسْتِغْلَالًا عَنْهُ بِالسُّجُودِ لِلْأَصْنَامِ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ مِثَالَهُ شَاهِدًا عَلَى اسْتِحْقَاقِ اللَّهِ السُّجُودَ إِلَيْهِ شَهَادَةً رَمَزِيَّةً. وَلَوْ جَعَلَ اللَّهُ الشَّمْسَ شَمْسَيْنِ مُتَقَابِلَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَأَعْدَمَتِ الظُّلَالُ، وَلَوْ جَعَلَ وَجْهَ الْأَرْضِ شَفَافًا أَوْ لَامِعًا كَالْمَاءِ لَمْ يَظْهَرِ الظِّلُّ عَلَيْهِ بَيْنًا^(٧٦).

٤- (عِبَاد).

(عِبَاد): جَمْعُ عَبْدٍ، وَهُوَ الْعَابِدُ الْمَخْلُصُ لِلَّهِ عِبَادَةً الْاِخْتِيَارِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا فِي

مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^(٧٧)، وَقَوْلِهِ: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾^(٧٨)، أَمَا الْعَبْدُ الَّذِي

هو مُسْتَرَقٌّ فَإِنْ جَمَعَهُ: عَيِّدٌ. والعبادة أبلغ من العبودية؛ لأن العبادة غاية التذلل، والعبودية إظهار التذلل^(٧٩). وقد جاءت كلمة (عِبَاد) في آيات متعددة منها قوله تعالى:

﴿عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾^(٨٠).

٥ - (نِسَاء).

(النِّسَاء): اسم للبالغات، والظاهر أن لأمها واوٌ لظهورها في مرادفه وهو نِسْوَانٌ ونِسْوَةٌ، ويحتمل أن تكون ياءً اشتقاقاً من النِّسْيَان، وهي من حيث المعنى جمع نسوة أو جمع امرأة^(٨١). وقد جاءت في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿يُذَيِّبُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾^(٨٢).

(ج) الكلمات التي جاءت محتملةً للمفرد وجمع التفسير:

١ - (إِمَام).

الإمام: اسم لما يُؤْتَمُّ به من رئيس وغيره، إنساناً يقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً، أو غير ذلك محققاً كان أو مبطلاً، أي يُقْصَدُ وَيُتَّبَعُ، كالإزار: اسم لما يُؤْتَزَرُ به، ويكون جمعاً لآمٍ: اسم فاعل من أَمَّ يَوْمٌ، نحو قائم وقيام، ونائم ونيام، وصاحب وصحاب، وحالٌ وحلال، وهو في هذه الحال جمع تكسير بلفظ المفرد، من باب درع دلاص، ودروع دلاص، الواحد والجمع على لفظ واحد، وليس على حَدِّ عَدْلٍ وِرْضًا؛ لأنهم قالوا: إِمَامَانٌ^(٨٣).

وقد وردت كلمة (إِمَام) في القرآن سبع مرات^(٨٤):

أ - ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(٨٥).

ب - ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْنَا مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾^(٨٦).

- ج- ﴿فَأَنْقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(٨٧) .
- د- ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ﴾^(٨٨) .
- هـ- ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(٨٩) .
- و- ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(٩٠) .

ولم يختلف أحد في أن تلك الكلمة مفرد^(٩١) إلا في الموضع السادس ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ وذلك لأن المواضع الأخرى قد حكم السياق بالإفراد لا غير؛ فقد جاء نعتها مفرداً: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾، ﴿فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ وجاءت في حكم الخبر عن المفرد بوقوعها مفعولاً ثانياً: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وكذلك بوقوعها حالاً من المفرد: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْتُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾.

أما الموضع الذي اختلف فيه: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾؛ فإن سبب الخلاف يرجع إلى أن الكلمة مفرد في مشهور الكلام وفي المواضع القرآنية المشار إليها، وأنها جاءت في الآية الكريمة في حكم الخبر عن الجمع (الضمير المتصل في: ﴿وَاجْعَلْنَا﴾) وذلك بوقوعها مفعولاً ثانياً، ومطابقة الخبر للمبتدأ في العدد (الإفراد والتثنية والجمع) واجبة؛ فلم يكن بُدُّ من سلوك أحد طريقتين: اعتبار كلمة إمام جمعاً حتى تتحقق المطابقة، أو التأويل بما يُسَوِّغُ الإخبار بالمفرد عن الجمع.

أما التأويلات التي تُسَوِّغُ الإخبار بالمفرد عن الجمع^(٩٢):

- أ- جاء الخبر (إماماً) مفرداً لإرادة الجنس، ولعدم اللبس، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾^(٩٣)، وقوله: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٩٤).

ب- الدعاء صادر بطريق الانفراد؛ فعبارة كل واحد: اجعلني للمتقين إماماً؛ فالكلام على التوزيع، وحُكيت عبارات الكل بصيغة المتكلم مع غيره لقصد الإيجاز، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّهَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا﴾^(٩٥)، قال أبو السعود: "وأنت خيرٌ بأنّ مدارَ الكلِّ صدورُ هذا الدعاءِ إما عن الكلِّ بطريق المعية، وأنه محال لاستحالة اجتماعهم في عصرٍ واحدٍ، فما ظنك باجتماعهم في مجلسٍ واحدٍ واتفاقهم على كلمةٍ واحدة، وإما عن كلِّ واحدٍ منهم بطريق تشريك غيره في استدعاء الإمامة، وأنه ليس بثابتٍ جزمًا، بل الظاهرُ صدوره عنهم بطريق الانفراد، وأنّ عبارة كلِّ واحدٍ منهم عند الدعاء: واجعلني للمتقين إمامًا، خلا أنه حُكيت عباراتُ الكلِّ بصيغة المتكلم مع الغيرِ للقصدِ إلى الإيجاز"^(٩٦).

ج- جاء الخبر (إمامًا) مفردًا لاتحادهم واتفاق كلمتهم.

د- جاء الخبر (إمامًا) مفردًا لأنه مصدر في الأصل كصيام وقيام.

ه- هو من الكلام المقلوب؛ أي اجعل المتقين لنا إمامًا.

٢- (خِصَام).

الْخِصَامُ: مَصْدَرُ خَاصَمَ، يُقَالُ: خَاصَمْتُهُ وَخَصَمْتُهُ مُخَاصَمَةً وَخِصَامًا، وَجَمَعَ خَصْمٌ، يُقَالُ: خَصِمْتُ وَخُصُومْتُ وَخِصَامًا، كَبَحْرٍ وَبُحُورٍ وَبِحَارٍ، وَالْأَصْلُ فِي الْخُصُومَةِ التَّعْمِيقُ فِي الْبَحْثِ عَنِ الشَّيْءِ، وَالْمَعْنَى: وَهُوَ شَدِيدُ الْجِدَالِ وَالْعِدَاوَةِ^(٩٧).

وقد ردت كلمة (الخِصَام) في القرآن مرتين^(٩٨):

أ- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾^(٩٩).

ب- ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾^(١٠٠).

وقد وقع الاختلاف في الموضع الأول؛ فقبل الخصام هنا جمع خصم كصعب وصعباب وليس مصدرًا، وحينئذٍ تظهر الإضافة أي: وهو ألد الناس المخاصمين.

وعلى الظاهر من أن الخصام مصدر، وأن (ألد) اسم تفضيل، وأن الضمير (هُوَ) يعود على (مَنْ) في قوله تعالى: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" تظهر مشكلة وقوع المصدر خبرًا عن الجثة، وقد تعددت التأويلات في ذلك:

أولاً: التأويلات المتعلقة بالضمير (هُوَ):

أ- في الكلام حذف من الأول أي: وخصامه أشد الخصام.

ب- "هو" ليس ضمير "مَنْ"، بل ضميرُ الخصومة، يفسره سياق الكلام، أي: وخصامه أشد الخصام.

ج- "هو" ضمير المصدر الذي هو (قوله) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، وقوله خصام.

ثانياً: التأويلات المتعلقة باسم التفضيل (ألد):

أ- (أفعل) هنا ليست للتفضيل، بل هي بمعنى لديد الخصام، فهو من باب إضافة الصفة المشبهة.

ثالثاً: التأويلات المتعلقة بالمصدر (الخصام):

أ- أريد بالمصدر اسم الفاعل كما يُوصفُ به في قولهم: رجلٌ عدلٌ.

ب- في الكلام حذف من الثاني: أي وهو أشدُّ ذوي الخصام.

ج- ليس من باب ما أُضيفُ أَفْعَلُ إلى ما هو بعضه، هي إضافةٌ على معنى (في)، كقولهم: تَبَّتْ العُدْرُ.

د- جعل الخصام ألدَّ على المبالغة^(١٠١).

ويؤخذ من ذلك أن الجدال لا يجوز إلا بما ظاهره وباطنه سواء، وفي صحيح مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخصم"^(١٠٢).

٣- (خِلَالٌ).

(خِلَالٌ) تأتي مفردًا كحِجَابٍ وجمعًا كجِبَالٍ، والمفرد يأتي مصدرًا بمعنى المُخَالَةِ وهي المصاحبة، يقال: خالته خِلَالًا ومُخَالَةً، واسمًا بمعنى وَسْطٍ، والجمع يحتمل أن يكون مفردة خُلَّةً، نحو: بُرْمَةٌ وبرام، أو خَلَلٌ نحو: جَبَلٌ وجِبَالٌ، وجَمَلٌ وجِمَالٌ، أو خليل.

وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم ثماني مرات^(١٠٣)، وقع التوجيهان في أربعة منها، وهي:

أ- ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ﴾^(١٠٤)، فقيل: الخِلال: المُخَالَةُ، وهي المصاحبة، يقال: خالته خِلَالًا، ومُخَالَةً، وقال الأخفش: خِلال جمع لـ "خُلَّة"، نحو بُرْمَةٌ وبرام، وقيل: هو جمع خليل، يقال: خليل وأخِلَّةٌ وخِلَالٌ^(١٠٥).

ب- ﴿فَجَاسُوا خِلَالِ الدِّيَارِ﴾^(١٠٦)، فقيل: هو محتملٌ لوجهين: أحدهما: أنه جمع خِلَلٍ؛ كجِبَالٍ في جبل، وجمالٍ في جَمَلٍ. والثاني: أنه اسمٌ مفردٌ بمعنى وَسْطٍ^(١٠٧).

ج، د- ﴿فَتَرَى الودقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلِيلِهِ﴾^(١٠٨)، فقيل: هو مفرد كحِجَابٍ أو جمع كجِبَالٍ جمع (جَبَلٍ)، ويؤيد الأول قراءة ابن مسعود والضحاك - وتروى عن أبي عمرو

أيضاً - (مِنْ خَلَلِهِ) بالإفراد. قال أبو الفتح: "يجوز أن يكون (خَلَل) واحداً خلال، كجَبَل وحبال، ودار وديار. ويجوز أن يكون خِلَال واحداً عاقبَ خَللاً، كالغراء والغراء، والصلى والصلاء"^(١٠٩).

ولم أقف على خلاف في المواضع الأربعة الأخرى، وهي:

أ- ﴿وَلَا وَضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾^(١١٠).

ب- ﴿فَنُفِجِرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا نَفْحِيرًا﴾^(١١١).

ج- ﴿وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا﴾^(١١٢).

د- ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا﴾^(١١٣).

٤- (دِهَان).

وردت كلمة (دِهَان) في القرآن الكريم مرة واحدة^(١١٤):

﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾^(١١٥). وهو اسم مفرد ما يُدْهَنُ به

كالجزام والإدام، أو جمع دُهْنٍ نحو: قُرْطٌ وقراط، ورُمحٌ ورماح^(١١٦).

٥- (رِبَاط).

رَبَطُ الفرس: شدُّه بالمكان للحفظ، والرِّبَاطُ والمُرابطةُ مُلازمةٌ تُغْرِ العَدُوَّ، والإقامةُ على جهادِ العدوِّ بالحرب، وارتباطُ الخيلِ وإعدادها، وأصله أن يَرِبُطَ كلُّ واحدٍ من الفريقتين خيله في تُغْرِ كلِّ منهما مُعدِّ لصاحبه، ثم صار لزومُ التُّغْرِ والمقام فيه رِبَاطًا، والرِّبَاطُ المُواظبةُ.

وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم مرة واحدة^(١١٧)، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾^(١١٨). وقد جَوَّزوا فيه:

أ- أن يكون مصدرًا لـ (رَبَطَ) نحو: صاح صياحًا.

ب- أن يكون مصدرَ (رَابَطَ)، أي لازم، ومعنى المفاعلة أن ارتباط الخيل يفعله كلُّ واحد لفعل الآخر، فيرابط المؤمنون بعضهم بعضًا، أو هو صيغةٌ مفاعلةٌ أُتِيَ بِهَا هُنَا لِلْمُبَالَغَةِ؛ لِتَدُلَّ عَلَى قَصْدِ الْكَثْرَةِ مِنْ رَبَطِ الْخَيْلِ لِلْعَزْوِ، أَي احْتِبَاسِهَا وَرَبَطُهَا انْتِظَارًا لِلْعَزْوِ عَلَيْهَا.

ج- أن يكون اسمًا للخيل التي تُرَبَطُ في سبيل الله، ويجوز أن يُسَمَّى بالرباط الذي هو بمعنى المرابطة.

د- أن يكون اسمًا لما تُشَدُّ به القربةُ والدابةُ وغيرهما.

ه- أن يكون اسمًا للمكان الذي يَخَصُّ بإقامة حفظة فيه.

و- أن يكون جمعَ رَيْبَطٍ، يعني بمعنى مربوط، كفصيل وفصال.

ز- أن يكون جمعَ رُبُطٍ واحدها رَيْبَطٌ، أي أنه جمع الجمع، والعرب تسمي الخيل إذا رُبِطت بالأفنية وعُلفت رُبُطًا.

ح- أن يكون جمعًا لـ (رَبَطَ) مصدر رَبَطَ يَرَبُطُ، نحو كَعَبَ وكَعَابَ، وكَلَبَ وكِلَابٍ^(١١٩).

ولعل المعنى الثاني هو الأنسب؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

أَصْبِرُوا وَاصْبِرُوا وَرَابِطُوا﴾^(١٢٠)؛ وهو أمرٌ لَهُمْ بِالْمُرَابَطَةِ، وَهِيَ مُفَاعَلَةٌ مِنَ الرَّبَطِ، وَهُوَ رَبَطُ الْخَيْلِ لِلْحِرَاسَةِ فِي غَيْرِ الْجِهَادِ خَشْيَةً أَنْ يَفْجَأَهُمُ الْعَدُوُّ، أَمَرَ اللَّهُ بِهِ الْمُسْلِمِينَ

لِيَكُونُوا دَائِمًا عَلَى حَذَرٍ مِنْ عَدُوِّهِمْ تَنْبِيهًا لَهُمْ عَلَى مَا يَكِيدُ بِهِ الْمُشْرِكُونَ مِنْ مُفَاجَأَتِهِمْ عَلَى غِرَّةٍ^(١٢١).

٦ - (ضياء).

الضياءُ: الثورُ الساطعُ القويُّ، لِأَنَّهُ يُضِيءُ لِلرَّائِي، وَهُوَ اسْمٌ مُشْتَقٌّ مِنَ الضَّوِّءِ، وَهُوَ الثَّورُ الَّذِي يُوضِّحُ الْأَشْيَاءَ، فَالضَّيَاءُ أَقْوَى مِنَ الضَّوِّءِ، وَالثَّورُ: الشُّعَاعُ، وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ اسْمِ النَّارِ، وَهُوَ أَعْمٌ مِنَ الضَّيَاءِ، يَصْدُقُ عَلَى الشُّعَاعِ الضَّعِيفِ وَالشُّعَاعِ الْقَوِيِّ، فَضَيَاءُ الشَّمْسِ ثُورٌ، وَثُورُ الْقَمَرِ لَيْسَ بِضَيَاءٍ. هَذَا هُوَ الْأَصْلُ فِي إِطْلَاقِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ، وَلَكِنْ يَكْتُرُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ إِطْلَاقُ بَعْضِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ فِي مَوْضِعِ بَعْضِ آخَرَ بِحَيْثُ يَعْسُرُ انضِبَاطُهُ^(١٢٢).

وكلمة (ضياء) في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾^(١٢٣) تحتمل أن تكون مصدرًا، وجعل نفس الكوكب مبالغةً، كما يقال للكريم: إنه كرمٌ وجودٌ، أو على حذف مضاف أي: ذات ضياء. وتحتمل أن تكون جمع (ضوء) كسوطٍ وسيباط، وحوض حياض^(١٢٤).

٧ - (طباق).

وردت هذه الكلمة في القرآن مرتين اثنتين^(١٢٥):

أ- ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾^(١٢٦).

ب- ﴿الَّذِينَ تَرَوُا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾^(١٢٧).

وقد انتصب طباقاً على الوصف لسبع، فإمّا أن يكونَ مصدرَ طباقٍ مُطَابَقَةً وَطِبَاقًا لِقَوْلِهِمْ: النَّعْلُ خَصْفُهَا طَبَقًا عَلَى طَبَقٍ، وَصِفَ بِهِ عَلَى سَبِيلِ الْمُبَالَغَةِ، أَوْ عَلَى

حَذَفِ مُضَافٍ، أَي دَا طِبَاقٍ وَإِمَّا جَمْعُ طَبَقٍ كَجَمَلٍ وَحِمَالٍ، أَوْ جَمْعُ طَبَقَةٍ كَرَحَبَةٍ
وَرِحَابٍ، وَالْمَعْنَى: بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ^(١٢٨).

٨- (عشاء).

في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ وَآبَاهُمُ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾^(١٢٩): يجوز في كلمة (عشاء)

وجهان:

أ- أحدهما - وهو الذي لا ينبغي أن يُقال غيره - : أنها ظرف زمان، أي: جاؤوه في
هذا الوقت. قال أهل المعاني: جاؤوا في ظلمة العشاء ليكونوا أجراً على الاعتذار
بالكذب.

ب- والثاني: أن تكون جمع (عاش) كقائم وقيام، ولعل مما يشهد لذلك أنه يُقرأ بضم
العين (عُشَاءً)، والأصل: عُشَاءَةٌ، مثل: غَازٍ وَغُزَاةٍ، فَحُذِفَتْ الهاءُ وَزِيدَتْ الألفُ
عوضاً عنها، ثم قُلِبَت الألفُ همزةً. وما رواه عيسى بن ميمون عن الحسن أنه
قرأ: "وَجَاءُوا آبَاهُمْ عُشَاءً يَبْكُونَ"، قال: عُشَوْا مِنَ البكاءِ. قال أبو الفتح^(١٣٠): طريق
ذلك أنه أراد جمع عاشٍ، وكان قياسه عُشَاءَةٌ، كَمَاشٍ وَمُشَاءَةٌ، إلا أنه حذف الهاء
تخفيفاً وهو يريد بها... وفيه بعد هذا ضعف؛ لأن قَدْرَ ما بَكُوا في ذلك اليوم لا
يعشُو منه الإنسان^(١٣١).

ولعل مما يدل على التكلف في هذا القول -إضافةً إلى ما سبق- أن الكلمة قد
وردت في الموضوع الوحيد الآخر مُحَلَّاةً بِالْ، لكن السياق واضح وحاسم بأنها مفرد،
ولا احتمال للجمع، وذلك قوله تعالى: ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَوةِ
الْعِشَاءِ﴾^(١٣٢).

٩ - (عِمَاد).

وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مرة واحدة^(١٣٣): ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ
 ٦ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾^(١٣٤) وَصِفَتْ عَادٌ بِذَاتِ الْعِمَادِ، وَذَاتٍ وَصَفَتْ مُؤَنَّثٌ لِأَنَّ الْمُرَادَ
 بِعَادِ الْقَبِيلَةَ. وَالْعِمَادُ: عُوْدٌ غَلِيظٌ طَوِيلٌ يُقَامُ عَلَيْهِ الْبَيْتُ يُرَكَّزُ فِي الْأَرْضِ تُقَامُ عَلَيْهِ
 أَنْوَابُ الْحَيْمَةِ أَوْ الْقُبَّةِ وَيُسَمَّى دِعَامَةً، وَهُوَ هُنَا مُسْتَعَارٌ لِلْقُوَّةِ تَشْبِيهًا لِلْقَبِيلَةِ الْقَوِيَّةِ
 بِالْبَيْتِ ذَاتِ الْعِمَادِ.

وَإِطْلَاقُ الْعِمَادِ عَلَى الْقُوَّةِ جَاءَ فِي قَوْلِ عَمْرِو بْنِ كُلْثُومٍ^(١٣٥):
 وَنَحْنُ إِذَا عِمَادُ الْحَيِّ خَرَّتْ عَلَى الْأَحْفَاضِ نَمْتَعُ مَنْ يَلِينَا
 وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْعِمَادِ الْأَعْلَامَ الَّتِي بَنَاهَا فِي طُرُقِهِمْ لِيَهْتَدِيَ بِهَا
 الْمُسَافِرُونَ، أَوْ هِيَ الْأَبْنِيَّةُ الرَّفِيعَةُ، جَمْعُ عِمَادَةٍ، وَأَهْلُ الْعِمَادِ: أَهْلُ الْأَخْيَةِ، أَوْ
 الْعَالِيَةِ الرَّفِيعَةِ^(١٣٦).

١٠ - (قِيَام).

قَامَ يَقُومُ قِيَامًا، فَهُوَ قَائِمٌ، وَجَمْعُهُ: قِيَامٌ، وَالْقِيَامُ وَالْقِيَامُ: اسْمٌ لِمَا يَقُومُ بِهِ الشَّيْءُ
 أَي: يَثْبَتُ، كَالْعِمَادِ وَالسَّنَادِ: لِمَا يَعْمَدُ وَيَسْنَدُ بِهِ^(١٣٧).

وقد جاءت كلمة (قِيَام) مفردًا في مواضع، وجمع تكسير في مواضع أخرى^(١٣٨)،
 فقد جاءت دالة على المفرد في الآيات التالية:

أ- ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾^(١٣٩).

ب- ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾^(١٤٠).

ج- ﴿فَمَا اسْتَطَعُوا مِنْ قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُنْصِرِينَ﴾^(١٤١).

وجاءت جمع تكسير في المواضع التالية:

أ- ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(١٤٢).

ب- ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(١٤٣).

ج- ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَمًا﴾^(١٤٤).

د- ﴿ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^(١٤٥).

ويرى الدكتور فاضل السامرائي^(١٤٦) أن الجمع على وزن مصدره إنما يؤتى به للدلالة على المعنى الحقيقي للفعل، كما في الآيات الأربع السابقة، بخلاف جمع المذكر السالم (قائمون - قائمين) فإنه بمعنى القيام بالأمر والعكوف، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ﴾^(١٤٧)، وقوله: ﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١٤٨).

١١ - (كِفَات).

في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾^(١٤٩): (كِفَاتًا): جمع كَفَتَ مثل صائِم وصيام، وقيل هو مصدر مثل كِتَاب وحِسَاب، والتقدير ذات كَفَتَ أي جَمَعَ^(١٥٠)، والكِفَات: من كَفَتَ الشيء إذا ضمه وجمعه: وهو اسم ما يُكْفَت، كقولهم: الضمام والجماع لما يضم ويجمع، يقال: هذا الباب جماع الأبواب، وبه انتصب أحياء وأمواتًا، كأنه قيل: كَأَفْتَةً أحياء وأمواتًا. أو بفعل مضمر يدل عليه وهو تَكْفَتَ. والمعنى: تَكْفَتَ أحياء على ظهرها، وأمواتا في بطنها. ويجوز أن يكون المعنى: تكفتم أحياء وأمواتًا، فيتصبأ على الحال من الضمير؛ لأنه قد علم أنها كِفَات الإنس^(١٥١).

١٢ - (لِزَام).

وردت كلمة (لِزَام) في موضعين من القرآن الكريم^(١٥٢):

- الموضع الأول: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾^(١٥٣).

فقبيل: يجوز في كلمة (لِزَامًا) ثلاثة أوجه:

أ- أن يكون مصدرًا لازمًا كالخِصَام.

ب- أن يكون وصفًا على فعال بمعنى مُفْعَل أي: مُلْزَم، كأنه آلة اللزوم لفرط لزومه، وعلى هذا فيقال: كان ينبغي أن يطابق في الشبهة فيقال: لِزَامِينَ، بخلاف كونه مصدرًا فإنه يُفْرَدُ على كل حال.

ج- أن يكون جمعًا لازم، كقيام جمع قائم^(١٥٤).

- أما الموضع الآخر: ﴿قُلْ مَا يَعْجُبُوكُمْ بِكُفْرِي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ

لِزَامًا﴾^(١٥٥)، فلم يُخْتَلَفَ في أن الكلمة مصدر، والمعنى: يكون العذابُ ذا لِزَام، أي: فسوف يلزمتكم أترُّ تكذيبكم، وهذا عقاب الآخرة، واللزام: بالكسر مصدرٌ كقوله:

فإِذَا يَنْجُوْا مِنْ حَتْفِ أَرْضٍ فَقَدْ لَقِيَا حُتُوفَهُمَا لِزَامًا^(١٥٦)

١٣ - (مِهَاد).

كلمة (مِهَاد) في قوله تعالى: ﴿فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمِهَادُ﴾^(١٥٧).

أ- مصدر بمعنى مهْد يقال: مهْدته مهْدًا ومِهَادًا.

ب- باسم مفرد، سُمِّيَ به الفراشُ الموطأ للنوم، وهذا من باب التهكم والاستهزاء، أي: جُعِلَتْ جَهَنَّمُ لَهُمْ بَدَلًا مِهَادٍ يَفْتَرِشُونَهُ.

ج- جمع مَهْدٌ، وهو ما يوطأ للنوم، نحو: فَرَّخَ وَفَرَّخَ وَكَعَبَ وَكَعَبَ (١٥٨).

المبحث الثاني: الكلمات التي جاءت منخومة بالتاء المربوطة (فِعَالَةٌ).

الكلمات التي جاءت في القرآن من هذه الصيغة منخومة بالتاء المربوطة مرتبة

على حروف المعجم:

بِضَاعَةٌ - بَطَّائِنَةٌ - تِجَارَةٌ - تِلَاوَةٌ - جِمَالَةٌ - حِجَارَةٌ - خِيَانَةٌ - دِرَاسَةٌ - رِسَالَةٌ - رِعَايَةٌ - زِيَادَةٌ - سِقَايَةٌ - عِبَادَةٌ - عِمَارَةٌ - غِشَاوَةٌ - قِيَامَةٌ. وقد تنوعت هذه الكلمات بين:

أ- ما جاء مصدرًا (تِجَارَةٌ - تِلَاوَةٌ - خِيَانَةٌ - دِرَاسَةٌ - رِعَايَةٌ - زِيَادَةٌ - عِبَادَةٌ - عِمَارَةٌ).

ب- وما جاء اسم ذات (بِضَاعَةٌ - بَطَّائِنَةٌ - رِسَالَةٌ - غِشَاوَةٌ - قِيَامَةٌ).

ج- وما جاء جمع تكسير (جِمَالَةٌ - حِجَارَةٌ).

د- وما جاء مصدرًا مرة، واسم ذات مرة أخرى (سِقَايَةٌ).

وفيما يلي دراسة لبعض هذه الكلمات:

١- (جِمَالَةٌ).

في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ۗ ۝٣٢ كَأَنَّهُ جِمَلَتٌ صُفْرٌ ۗ﴾ (١٥٩). (الجِمَالَةُ)

فيها وجهان، أحدهما: أنها جمعٌ صريحٌ، والتاءُ لتأنيثِ الجمعِ. يُقال: جَمَلٌ وَجِمَالٌ وَجِمَالَةٌ نحو: ذَكَرَ وَذَكَارٌ وَذِكَارَةٌ، وَحَجَرَ وَحِجَارَةٌ. والثاني: أنه اسمُ جمعٍ كالذِّكَارَةِ وَالْحِجَارَةِ (١٦٠).

٣ و٢ - (سِقَايَة) و (عِمَارَة).

السَّقَايَة موضعُ السَّقْيِ والصَّاع والصُّوَاع بعينه والموضع الذي يُتَّخَذُ فِيهِ الشَّرَابُ فِي المَوَاسِمِ وَغَيْرِهَا، وَالبَيْتُ الَّذِي يُتَّخَذُ مَجْمَعًا للمَاءِ وَيُسْقَى مِنْهُ النَّاسُ، وَسِقَايَةُ الحَاجِّ سَقْيُهُمُ الشَّرَابَ.

وقد جاءت مصدرًا في قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الحَاجِّ وَعِمَارَةَ المَسْجِدِ الحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾^(١٦١)، السَّقَايَة والعِمَارَة مصدران من سَقَى وَعَمَرَ، كَالصِّيَانَةِ وَالبِقَايَةِ وَالتَّجَارَةِ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ مَضَافٍ مَحذُوفٍ: إمَّا مِنَ الأولِ، وَإمَّا مِنَ الثَّانِي لِتِصَادُقِ المَجْعُولَانِ، وَالتَّقْدِيرُ: أَجْعَلْتُمْ أَهْلَ سِقَايَةِ الحَاجِّ وَعِمَارَةَ المَسْجِدِ الحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ، أَوْ: أَجْعَلْتُمْ السَّقَايَةَ والعِمَارَةَ كإِيمَانِ مَنْ ءَامَنَ، أَوْ كَعَمَلِ مَنْ ءَامَنَ^(١٦٢).

وجاءت اسم ذات في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِمِجَاهِزِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ﴾^(١٦٣)، وَهُوَ الصُّوَاعُ الَّذِي كَانَ يَشْرَبُ فِيهِ المَلِكُ وَكَانَ إِنْءَاءً مِنْ فِضَّةٍ كَانُوا يَكِيلُونَ الطَّعَامَ بِهِ^(١٦٤).

ورغم أن كلمة (عِمَارَة) تحتل الأمرين فإنها لم تَرِدْ فِي القرآنِ إِلَّا فِي المَوْضِعِ السَّالِفِ الذِّكْرِ^(١٦٥)، وَهُوَ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا المَصْدَرِيَّةَ.

والعِمَارَة: مَا يُعْمَرُ بِهِ المَكَانُ، وَنَقِيضُ الخِرَابِ، يُقَالُ: عَمَرَ أَرْضَهُ يُعْمَرُهَا عِمَارَةً، وَعَمَرَ اللهُ مَنْزِلَكَ عِمَارَةً، وَعَمَرَ الرَّجُلُ مَالَهُ وَبَيْتَهُ عِمَارَةً وَعُمُورًا: لَزِمَهُ. وَأَعْمَرْتُهُ الأَرْضَ وَاسْتَعْمَرْتُهُ: إِذَا فَوَّضْتَ إِلَيْهِ العِمَارَةَ، وَالعُمَرُ وَالعُمُرُ: اسْمٌ لِمُدَّةِ عِمَارَةِ البَدَنِ بِالحَيَاةِ، وَالعِمْتَارُ وَالعُمَرَةُ: الزِّيَارَةُ الَّتِي فِيهَا عِمَارَةُ الوُدِّ، وَجَعَلَ فِي الشَّرِيعَةِ لِلقَصْدِ المَخْصُوصِ. وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللهِ﴾^(١٦٦) إمَّا مِنَ العِمَارَةِ

التي هي حفظ البناء، أو من العُمرة التي هي الزيارة، أو من قولهم: عَمَرْتُ بِمَكَانٍ كَذَا، أي: أَقَمْتُ بِهِ لِأَنَّهُ يُقَالُ: عَمَرْتُ الْمَكَانَ وَعَمَرْتُ بِالْمَكَانِ، وَالْعِمَارَةُ (بِفَتْحِ الْعَيْنِ وَكَسْرِهَا) أَصْغَرُ مِنَ الْقَبِيلَةِ أَوْ الْحَيِّ الْعَظِيمِ، وَهِيَ اسْمُ لَجْمَاعَةٍ بِهِمْ عِمَارَةُ الْمَكَانِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

لِكُلِّ أَنَاثٍ مِنْ مَعَدِّ عِمَارَةٍ عَرُوضٌ إِلَيْهَا يَلْجِئُونَ وَجَانِبٌ^(١٦٧)

٤ - (غِشَاوَةٌ).

غُشِيَ عَلَيَّ، كُغِي، غُشِيًا وَغُشِيَانًا: أُغْمِي، وَعَلَى بَصَرِهِ وَقَلْبِهِ غُشُوَةٌ وَغُشَاوَةٌ، مُثَلَّثَتَيْنِ، وَغَاشِيَةٌ وَغُشِيَةٌ وَغُشَايَةٌ، مَضْمُومَتَيْنِ، وَغُشَايَةٌ: غَطَاءٌ. وَغَشَى اللَّهُ عَلَيَّ بَصَرَهُ تَغْشِيَةً^(١٦٨).

وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غُشُوتٌ﴾^(١٦٩). قُرئ: (غِشَاوَةٌ) نَصْبًا^(١٧٠)، فَقِيلَ إِنَّهُ اسْمُ وَضْعٍ مَوْضِعِ الْمَصْدَرِ الْمَلَاقِي لِحَتْمٍ فِي الْمَعْنَى، لِأَنَّ الْحَتْمَ وَالتَّغْشِيَةَ يَشْتَرِكَانِ فِي مَعْنَى السُّتْرِ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: (وَخَتَمَ تَغْشِيَةً) عَلَى سَبِيلِ التَّأْكِيدِ، فَهُوَ مِنْ بَابِ (فَعَدْتُ جَلُوسًا)، وَتَكُونُ قُلُوبُهُمْ وَسَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ مَخْتُومًا عَلَيْهَا مُعْشَاةً.

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(١٧١) دَعَاءً عَلَيْهِمْ لَا خَبْرًا، وَيَكُونُ (غِشَاوَةٌ) فِي مَعْنَى الْمَصْدَرِ الْمَدْعُوعِ بِهِ عَلَيْهِمُ الْقَائِمِ مَقَامَ الْفِعْلِ، فَكَأَنَّهُ قِيلَ: وَغَشَى اللَّهُ عَلَيَّ أَبْصَارَهُمْ، فَيَكُونُ إِذْ ذَاكَ مَعْطُوفًا عَلَى (خَتَمَ) عَطْفَ الْمَصْدَرِ النَّائِبِ مِنْ بَابِ فَعَلِهِ فِي الدَّعَاءِ، نَحْوُ: (رَجِمَ اللَّهُ زَيْدًا وَسَقِيًا لَهُ).

وَقُرئُ بِفَتْحِ الْغَيْنِ وَضَمِّهَا، وَ(عِشَاوَةٌ) بِالْمُهْمَلَةِ. وَأَصُوبُ الْقِرَاءَاتِ الْمَشْهُورَةُ؛ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تُدَلُّ عَلَى الْإِشْتِمَالِ تَجِيءُ أَبَدًا عَلَى هَذِهِ الزَّنَةِ كَالْعِمَامَةِ وَالضَّمَامَةِ وَالْعِصَابَةِ^(١٧٢).

٥ - (قِيَامَةٌ).

(القِيَامَةُ): عبارة عن قيام الساعة المذكور في قوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾^(١٧٣)،
﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١٧٤)، ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾^(١٧٥)، والقِيَامَةُ أصلها
ما يكون من الإنسان من القيام دُفْعَةً واحدة، أدخل فيها الهاء تنبيها على وقوعها
دُفْعَةً^(١٧٦). وقد وردت الكلمة في القرآن في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ
الْقِيَامَةِ يَرُدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾^(١٧٧)، وقوله: ﴿لَا أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١٧٨).

المبحث الثالث: الكلمات التي جاءت على صيغة فَعَال (أو فَعَالَةٌ) في قراءات أخرى

غير رواية حفص عن عاصم:

من الكلمات التي جاءت على صيغة فَعَال (أو فَعَالَةٌ) في قراءات أخرى غير
رواية حفص عن عاصم:

إِسَاس - إِالْف - إِلاهة - بِراء - حِذَاز - جِهاز - حِدار - حِصَاد - خِطَاء -
خِيار - دِفاع - رِضَاعَة - رِياش - زِناء - شِرار - شِقاوَة - شِواظ - قِوام - كِبار -
كِذاب - مِساح - وِثاق - وِطاء - وِلاية.

وفيما يلي دراسة لبعض هذه الكلمات:

١ - (إِسَاس).

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ﴾^(١٧٩): قرئ (إِسَاس) بالكسر، وهو جمع أساس،
ويجوز أن يكون جمع أُسّ كِبُرْد وِيراد، ويجوز أن يكون جمع أُسّ كَفَرَح وِفْرَاح^(١٨٠).

٢ - (إِلَاف).

﴿لَا يَلْفُ قُرَيْشٍ ۝١ إِيْلَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾^(١٨١): قرأ ابن عامر (لِلْإِلَافِ) في الآية الأولى بالهمزة من غير ياء، مصدر أَلْفَ ثلاثياً، ككتب كتاباً، قال أَلْفَ الرجل ألفاً وإِلَافاً، وقرأ أبو جعفر (إِلَافِهِمْ) في الآية الثانية كقراءة ابن عامر في الآية الأولى^(١٨٢).

٣ - (بِرَاء).

﴿إِذْ قَالُوا لَقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُكُمْ وَأَنْتُمْ بُرَاءُكُمْ﴾^(١٨٣): قرأ عيسى بن عمر (بِرَاء) بكسر الباء، وليس بين الراء والألف همزة. قال أبو الفتح: هذا جمع بَرِيء، وفي تكسيره أربعة أوجه: بَرِيء وبراء كظريف وظرف، وبَرِيء وأبرياء كصديق وأصدقَاء و بَرِيء وبراء كشريف وشرفاء، وبَرِيء وبراء على فُعَال ككُؤَام، وقال الفراء: أراد براء، فحذف الهمزة التي هي لام تخفيفاً^(١٨٤).

٤ - (جِدَاد).

﴿فَجَعَلَهُمْ جِدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾^(١٨٥). الجَدُّ: الإسراع، والقَطْعُ المُسْتَأْصِلُ، والكسر، والاسم: الجُدَادُ، مُثَلَّثَةٌ. والجُدَادُ، بالفتح: فَصْلُ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ^(١٨٦).

وقرأ العامة: (جُدَادًا) بضم الجيم، والكسائي بكسرها، وابن عباس وأبو نهيك وأبو السمال بفتحها، قال قطرب: هي لغاتها كلها مصدر.

والظاهر أنّ المضموم اسم للشيء المكسر كالحطام والرفات والفتات بمعنى الشيء المحطم والمفتت، أو جمع جُدَادَةٌ بالضم نحو زجاج في زجاجة. والمكسور جمع جَزِيدٌ نحو كِرَامٍ في كَرِيم، أو جمع جِدَادَةٌ بالكسر، والمفتوح مصدر بمعنى المفعول أي: مَجْدُودِينَ، أو على حذف مضاف أي: ذوات جُدَادٍ^(١٨٧).

٥ - (جَهَاز).

﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ﴾^(١٨٨): العامةُ على فتح الجيم من (بِجَهَازِهِمْ)،
وقُرىء بكسرها، وهما لغتان فيما يحتاجه الإنسان من زاد ومتاع، ومنه (جهاز
العروس) و (جهاز البيت)^(١٨٩).

٦ - (حِصَاد).

﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حِصَادِهِ﴾^(١٩٠): قرأ أبو عمر وابن عامر وعاصم ويعقوب
واليزيدي (حِصَادِهِ) بفتح الحاء، والباقون (نافع وابن كثير وحمزة والكسائي وأبو
جعفر وخلف) بالكسر، وهما لغتان في المصدر كقولهم جَدَادٌ وَجَدَادٌ^(١٩١).

٧ - (خِطَاء).

﴿إِنَّ فَنَاءَهُمْ كَانَ خِطَاءً كَبِيرًا﴾^(١٩٢): قرأ ابنُ كثيرٍ بِكسْرِ الحَاءِ وَفَتْحِ الطَّاءِ
وَأَلْفِ مَمْدُودَةٍ بَعْدَهَا، مصدر خاطأ يخاطيء خِطَاءً كقاتل يقاتل قِتَالًا، وهي قراءة
طلحة وشبل والأعمش ويحيى بن خالد بن إلياس وقتادة والحسن والأعرج، قَالَ
الْفَارِسِيُّ: هِيَ مَصْدَرٌ مِنْ خَاطَأَ يَخَاطِئُ وَإِنْ كُنَّا لَمْ نَجِدْ خَاطَأً، وَلَكِنْ وَجَدْنَا تَخَاطَأً،
وَهُوَ مُطَاوِعٌ خَاطَأً، فَدَلَّنَا عَلَيْهِ فَمِنْهُ قَوْلُ أَوْفَى بْنِ مَطَرِ الْمَازِنِيِّ^(١٩٣):

تَخَاطَأَتِ النَّبْلُ أَحْشَاءَهُ وَأَخْرَ يَوْمِي فَلَمْ يَعْجَلْ
وَقَوْلُ الْآخِرِ فِي كَمَاةٍ:

تَخَاطَأَهُ الْقَنَاصُ حَتَّى وَجَدْتُهُ وَخَرُطُومُهُ فِي مَنَعِ الْمَاءِ رَاسِبٌ
فَكَانَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَ أَوْلَادَهُمْ يُخَاطِئُونَ الْحَقَّ وَالْعَدْلَ^(١٩٤).

٨- (خيار).

﴿أُولَئِكَ هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^(١٩٥): قرأ حميد وعامر بن عبد الواحد: (خيار البرية) جمع خير، فكسر فيعل على فعال، كما كسر فاعل على فعال، نحو صائم وصيام، وقائم وقيام، ونظيره كيس، وكياس.

ويجوز أن يكون جمع (خائر)، كقولك: خرت الرجل فهو مخير، وأنا خائر له، فيكون على هذا أيضا كقائم وقيام.

ويجوز أن يكون جمع (خير) الذي هو ضد الشر، كقولك: هذا الرجل مجبول من خير، ومطين من عقل.

ويجوز وجه غير هذه، وهو أن يكون جمع (خير) من قولك: (هذا خير من هذا) وأصله أفعال: أخير، فكسر على فعال. فقد جاء تكسير أفعال فعلا، قالوا: أئجل ويخال^(١٩٧).

٩- (دفاع).

أ- ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(١٩٨).

ب- ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(١٩٩).

قرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب في الموضعين (دفاع)، والباقون: (دفع). و(دفاع)

يحتمل وجهين:

أ- أن يكون مصدر (دفع) الثلاثي، نحو: كَتَبَ كِتَابًا، تقول: دَفَعْتُهُ دَفْعًا ودَفَاعًا، مثل: قَتَلَ قَتْلًا وَقِتَالًا؛ و(فعال) يجيء مصدرًا للثلاثي من (فعل) و(فعل)، تقول: جَمَحَ جِمَاحًا وطَمَحَ طِمَاحًا، وتقول لَقِيْتُهُ لِقَاءً، وَقُمْتُ قِيَامًا^(٢٠٠).

ب- أن يكون مصدر (دَافَع)، نحو: قَاتَلَ قِتَالًا، و(فَاعَلَ) هنا بمعنى (فَعَلَ) المجرد، فتتحد القراءتان في المعنى، ويحتمل أن يكون من المفاعلة، والمعنى أنه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه، وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات؛ فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة.

والعرب تقول: أحسن الله عنك الدفاع، ومثل ذلك (عافاك الله)، واستعمال (فَاعَلَ) للواحد كثير، كما في قوله سبحانه: ﴿فَنَلَّهُمُ اللَّهُ أَنْ يُوَفَّكَوكَ﴾^(٢٠١)؛ وعلى ذلك يجوز أن يقال: دفاع الله للناس؛ فتستعمل المفاعلة لما حقه أن يصدر عن الذات الإلهية وحدها، وذلك على سبيل المشاكلة والتنبية إلى فساد قصدهم وبطلان سعيهم^(٢٠٢).

١٠ - (رِيَّاش).

﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيَّاشًا﴾^(٢٠٣): قرأ عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسلمي وعلي بن الحسين وابنه زيد وأبو رجاء وزر بن حبيش وعاصم في رواية وأبو عمرو في رواية: (ورياشًا)، فقيل: هما مصدران بمعنى واحد رآشه الله يريشه ريشًا ورياشًا أعم عليه، وقال الرّمحسري: جمع ريش كشعب وشعاب، وقال الزجاج^(٢٠٤): هما اللباس، وقال الفراء: هما ما يستر من ثياب ومال كما يقال لبس ولباس، وقال معبد الجهني: الرياش المعاش، وقال ابن الأعرابي: الريش الأكل والشرب والرياش المال المستفاد، وقيل: الريش ما بطن، والرياش ما ظهر^(٢٠٥).

١١ - (زنا).

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾^(٢٠٦): العامةُ على قصرِ (الزنا)، وهي اللغة الفاشية، وقُرئ بالمدِّ وفيه وجهان، أحدهما: أنه لغةٌ في المقصور. والثاني: أنه مصدر زاني يُزاني، كقاتل يُقاتل قتالاً؛ لأنه يكونُ بين اثنين، وعلى المدِّ قولُ النابغة الجعدي^(٢٠٧):

كانت فريضة ما أتيت كما كان الزنا فريضة الرجم
وقول جرير^(٢٠٨):

وترى القتال مع الكرام محرماً وترى الزنا عليك غير حرام
وليس ذلك من بابِ الضرورة لثبوته قراءةً في الجملة^(٢٠٩).

١٢ - (شِرَار).

﴿ إِنَّمَا تَرْمِي بِشَرِّ الْكَاذِبِ ﴾^(٢١٠): قرأ ابنُ عباسٍ وابنُ مقسَمٍ: (شِرَار) بكسر الشينِ وألفِ بينِ الرّاءينِ، فأحتمل أن يكونَ جمعَ (شَرَر)، أي شِرَارٍ مِنَ العَدَابِ، وأن يكونَ صفةً أُقيمتَ مقامَ موصوفِها، أي شِرَارٍ مِنَ النَّاسِ، كما تقولُ: قومٌ شِرَارٌ جمعُ شرٍّ غيرُ أفعلِ التفضيلِ، وقومٌ خيارٌ جمعُ خيرٍ غيرُ أفعلِ التفضيلِ ويؤنثُ هذا فيقالُ للمؤنثِ شرٌّ وخيرةٌ بخلافِهما، إذا كانا للتفضيلِ^(٢١١).

١٣ - (شِوَاط).

﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمْ شِوَاطٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْصَرَانِ ﴾^(٢١٢): قرأ ابن كثير وابن محيصن والأعمش (شِوَاطٌ) بكسر الشين، والباقون بضمها، لغتان^(٢١٣).

١٤ - (قَوَام).

﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^(٢١٤): قرأ حسان بن عبد الرحمن: (قَوَامًا)، قال أبو الفتح: القَوَامُ - بفتح القاف - الاعتدال في الأمر، ومنه قولهم: جارية حسنة القوام: إذا كانت معتدلة الطول والخلق. وأما (القَوَام) - بكسر القاف - فإنه ملاك الأمر وعصامه، يقال: ملاك أمرك وقوامه أن تتقي الله في شرك وعلانيتك، فكذلك قوله: (كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا)، أي: ملاكًا للأمر ونظامًا وعصامًا^(٢١٥).

والقِيَامُ والقَوَامُ: اسم لما يقوم به الشيء، أي: يثبت، كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به، كقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾^(٢١٦)، أي: جعلها مما يسلككم. وقوله: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَبْجَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ﴾^(٢١٧) أي: قواما لهم يقوم به معاشهم ومعادهم^(٢١٨).

١٥ - (كِبَار).

﴿وَمَكْرُؤًا مَكْرًا كِبَارًا﴾^(٢١٩): العامة على ضم الكاف وتشديد الباء، وهو بناء مبالغة أبلغ من كِبَار بالضم والتخفيف، ويقال: رجل طَوَالٌ، وحُسَانٌ، وعُظَامٌ، وقرأ ابن عيسى وابن محيصن وأبو السمال وحميد ومجاهد بالضم والتخفيف، وهو بناء مبالغة أيضاً دون الأول، وقرأ زيد بن علي وابن محيصن أيضاً بكسر الكاف وتخفيف الباء^(٢٢٠)، قال أبو بكر: هو جمع كبير، كأنه جعل مَكْرًا مكان دُنُوبٍ، أو أفاعيل، يعني فلذلك وصفه بالجمع.

١٦ - (كِدَاب).

﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدَابًا﴾^(٢٢١): (كِدَاب) تأتي مصدرًا من الثلاثي: كَدَبَ يَكْدِبُ كَدْبًا وكِدْبًا وكِدْبَةً وكِدْبَةً وكِدَابًا وكِدَابًا، ومن الرباعي (كَدَّبَ)، وقد قرأ

الكسائي (كِدَابًا) بتخفيف الذال، مصدر كَادَبَ، كَقَاتَلَ قتالاً، أو مصدر كَذَبَ، كَكَتَبَ كتاباً، والباقون بتشديدها، مصدر كَذَّبَ تكذيباً وكِدَابًا^(٢٢٢).

أما قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾^(٢٢٣)، فقد اتفقوا على تشديد الذال لِأَنَّ (كَذَّبُوا) يُقَيِّدُ الْمَصْدَرَ بِالْكِذَابِ، قال الطبري: والتشديد أحب إلي من التخفيف، وبالتشديد القراءة، ولا أرى قراءة ذلك بالتخفيف لإجماع الحجة من القراء على خلافه.

ومن التخفيف قول الأعشى^(٢٢٤):

فَصَدَّقْتُهَا وَكَذَّبْتُهَا وَالْمَرْءُ يَنْفَعُهُ كِدَابُهُ

وفي هذا حجة لمن قرأ بالتخفيف، وهم علي رضي الله عنه والأعمش وأبو رجاء وعيسى البصرة، وقد تعددت التوجيهات في ذلك، فقيل:

أ- هو مصدرٌ للفعل المذكور (كَذَّبُوا)، وذلك على حَذْفِ الزوائد؛ فالمصدرُ هنا مِنْ معنى الفِعْلِ دُونَ لَفْظِهِ مِثْلَ: أَعْطَيْتَهُ عَطَاءً، ومثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾^(٢٢٥).

ب- هو مصدرٌ للفعل المذكور (كَذَّبُوا)؛ لِأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ معنى كَذَّبُوا؛ لِأَنَّ كُلَّ مُكَذِّبٍ بِالْحَقِّ كاذِبٌ، وَإِنْ كَانَ بِمعنى المكَادِبَةِ فمعناه: وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَكَادَبُوا مُكَادِبَةً، أو كَذَّبُوا بِهَا مُكَادِبِينَ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ كاذِبِينَ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَهُمْ كاذِبِينَ، فَبَيْنَهُمْ مَكَادِبَةٌ، أو لِأَنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ بِمَا هُوَ إِفْرَاطٌ فِي الكَذِبِ، فِعْلٌ مَنْ يُغَالِبُ فِي أَمْرٍ فَيَبْلُغُ فِيهِ أَقْصَى جُهْدِهِ.

ج- هو مصدرٌ لفعلٍ مُقَدَّرٍ، أي: وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَكَذَّبُوا كِذَابًا^(٢٢٦).

١٧ - (وِطَاء).

﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾^(٢٢٧): قرأ عمرو وابن عامر واليزيدي والحسن وابن محيصن بخُلْفِهِ (وِطَاءً) بكسر الواو وفتح الطاء وألف ممدودة بعدها همزة، بوزن قِتَال، مصدر وَاطَأَ؛ لمواطأة القلب واللسان فيهما، أو موافقته لما يراد من الإخلاص والخضوع؛ ولذا فَضِّلْتُ صلاة الليل على صلاة النهار، والباقون بفتح الواو وسكون الطاء بلا مدٍّ، مصدر وَطِئَ^(٢٢٨).

١٨ - (وَلَايَة).

﴿مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(٢٢٩): قرأ حمزة والأعمش (وَلِيَّتِهِمْ) بكسر الواو، والباقون بفتحها، لغتان، أو الفتح من النصرة والنسب، والكسر من الإمارة. وقرأ بالكسر في: ﴿هُنَالِكَ الْوَلِيَّةُ لِللَّهِ الْحَقُّ﴾^(٢٣٠) حمزة والكسائي وخلف^(٢٣١).

الخاتمة

وزن (فَعَال) من أوزان مصادر الفعل الثلاثي، ومن الأوزان القياسية لمصادر الرباعي، وهو قياس من غير المصادر في وقت حَيُّونَة الحدث، وهو مطرد في أنواع كثيرة من أوزان جمع الكثرة من جموع التكسير، وهي التي تدل على أكثر من عشرة، أما المختوم بالتاء المربوطة (فِعَالَة) فهو من مصادر الثلاثي الغالبة في الحِرْف وشبهها كالصِّياغة والتَّجارة والإِمارَة، كما تأتي التاء في الجموع لتأكيد الجمعية نحو حِجَارَة وجمَالَة.

وقد جاء وزن (فَعَال) في القرآن الكريم مفرداً، وجمع تكسير، ومحملاً للمفرد والجمع، كما جاء مختماً بالتاء المربوطة، وقد تنوعت تلك الكلمات الدالة على المفرد بين المصدر واسم الذات وما تعددت فيه التوجيهات.

أما الكلمات التي وردت في القرآن من هذا الوزن دالة على جمع التكسير فقد جعلتها الدكتور سمية المنصور تسعاً وأربعين كلمة، جاءت في مائتين واثنين وثمانين موضعاً من القرآن الكريم، وقد صنفتها في مجموعتين: مجموعة الأسماء (اثنتان وثلاثون لفظة، دارت في مائتين وخمسة وأربعين موضعاً، وهي جمع لسته أوزان في المفرد)، ومجموعة الصفات (سبعة عشر لفظاً، دارت في سبعة وثلاثين موضعاً، وهي جمع لسته أوزان في المفرد)^(٢٣٢).

وربما يمتاز (فَعَال) جمع تكسير بمعنى دلالي يختلف عن الصيغ الأخرى لجمع التكسير، وعن الجمع السالم كما في (ضِعاف وشِدَاد وثِقَال)، ويمتاز مصدرراً بمعانٍ تخصّه كما في صِيَام وضِرَاب وسِقَاية.

وقد جاء فعّال بمعنى مفعول في مثل: إِمَامٌ وَحِسَابٌ وَكِتَابٌ وَمِهَادٌ وَإِلَهُ وَلِبَاسٌ وَمِزَاجٌ، وجاء للمبالغة في مثل: شِفَاءٌ وَطِبَاقٌ وَقِصَاصٌ، وبمعنى فاعِلٍ في مثل: خِصَامٌ وَلِزَامٌ صِرَاطٌ، وجاءت المفاعلة للمبالغة في مثل: رَبَاطٌ.

وقد بدأ واضحاً أثر السياق ومراعاة القاعدة النحوية في توجيه بعض الكلمات على أنها مفرد أو جمع تكسير، وأبرز الأمثلة على ذلك توجيه كلمة (إِمَامٌ) على أنها جمع تكسير في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(٢٣٣)؛ لأنها جاءت في الآية الكريمة في حكم الخبر عن الجمع (الضمير المتصل في: وَاجْعَلْنَا)؛ وذلك بوقوعها مفعولاً ثانياً، ومطابقة الخبر للمبتدأ في العدد (الإفراد والتثنية والجمع) واجبة؛ فلم يكن بُدٌّ من: اعتبار كلمة إِمَامٌ جمعاً حتى تتحقق المطابقة، أو التأويل بما يُسوّغ الإخبار بالمفرد عن الجمع، أو القول بمراعاة الأصل في كلمة (إِمَامٌ)، وهو أنها مصدر، والمصدر يلزم الإفراد، حتى لو أُخبر به عن المثني أو الجمع.

ومثل ذلك إلزام المصدر الإفراد والتذكير مع الجمع في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾^(٢٣٤)، وقوله: ﴿وَالْحَرَمَتْ قِصَاصٌ﴾^(٢٣٥)، وقوله: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾^(٢٣٦)، وقوله عز وجل: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾^(٢٣٧) على قراءة كسر الجيم في (جوداً)، ومع المؤنث في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾^(٢٣٨)، وقوله: ﴿أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾^(٢٣٩) ومع المثني في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزِمَامٍ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾^(٢٤٠).

وكذلك كان لمراعاة السياق والقاعدة النحوية أثر في توجيه كلمة (الْخِصَام) على أنها جمع تكسير وليست مصدرًا في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي الْخَصَايِرُ﴾^(٢٤١)؛ وذلك لأن (الْخِصَام) لو كان مصدرًا لظهرت مشكلة وقوع المصدر خبرًا عن الجثة؛ لأن (الَّذِي) اسم تفضيل، والضمير (هُوَ) يعود على (مَنْ) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢٤٢).

وقد أفادت بعض التوجيهات دلالات شرعية، كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢٤٣)؛ فإن تقدير (والله يرزق غير محاسب بل متفضلًا) قد أفاد عدم المحاسبة وأن نبي الله سليمان - عليه السلام - لا تبعة عليه فيما آتاه الله من ملك لا ينبغي لأحد من بعده، وكما في عدم جواز الجدال إلا بما ظاهره وباطنه سواء، استنادًا إلى توجيهات قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي الْخَصَايِرُ﴾^(٢٤٤)، وكما في جواز استعمال المفاعلة على سبيل المشاكلة لما حقه أن يصدر عن الذات الإلهية وحدها؛ استنادًا إلى قراءة (ولولا دفاع الله الناس).

ولم تخلُ بعض التوجيهات من تكلف؛ وذلك كما في توجيه كلمة (عِشَاء) على أنها جمع (عاش) في قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا بِأَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾^(٢٤٥)، واعتبار (كِتَاب) جمع (كاتب) في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً﴾^(٢٤٦). وذلك في قراءة أبي مجاهد وأبي العالية: (كِتَابًا).

ورغم أن مصدر (فَاعَلَ) يأتي على فِعَالٍ ومُفَاعَلَةٍ فإنه جاء في القرآن على (فِعَالٍ) ولم يجيء على مُفَاعَلَةٍ، فليس في القرآن (مُفَاعَلَةٌ) مصدرًا، وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مِزْعَةً﴾^(٢٤٧) فإن "مِزْعَةً" اسم مفعول لا مصدر^(٢٤٨)؛

التداخل الدلاليّ في صيغة (فَعَال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

ومعنى ذلك أنه ليس كل ما جاز لغةً جاز حمل كلمات القرآن عليه، وقد بدأ ذلك واضحاً في كلمة (صِيَام)؛ فلم يوجهها أحد على أنها جمع (صَائِم)، وكلمة (قِصَاص)؛ فلم يوجهها أحد على الجمع، رغم تعدد مواضعها في القرآن، وكلمة (عِمَارَة)؛ فلم يوجهها أحد على أنها اسم ذات.

وقد وردت - في غير رواية حفص عن عاصم - كلمات كثيرة على (فَعَال) بسبب تحويل الصيغة كما في: إِسَاس وإِلَاف وخِيَار ودِفَاع وخِطَاء وشِرَار وقِوَام وكِبَار وكِذَاب ووَطَاء، وبسبب اختلاف اللغات كما في: بَرَاء وجِذَاذ وجِهَاز وجِصَاد وريَاش وزِنَاء وشِوَاط وولَاية.

الهوامش والتعليقات:

- (١) ينظر: سيبويه - أبو بشر عمرو بن عثمان - الكتاب (كتاب سيبويه) - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - الطبعة الثالثة - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ٤ / ١٢.
- والأستراباذي - محمد بن الحسن الرضي، نجم الدين - شرح شافية ابن الحاجب - تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م: ١ / ١٥٣: ١٥٤. والأستراباذي - حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني، ركن الدين - شرح شافية ابن الحاجب - تحقيق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود - الطبعة الأولى - مكتبة الثقافة الدينية - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: ١ / ٢٩٧.
- (٢) يراجع: ابن قيم الجوزية - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب - بدائع الفوائد - تحقيق: علي بن محمد العمران - دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - ١٤٢٤هـ: ٢ / ٤١٦: ٤١٧، والفيروزآبادي - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب - القاموس المحيط - الطبعة الثامنة - بيروت - لبنان - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م: في مواد الكلمات المذكورة. والسامرائي - الدكتور فاضل صالح - معاني الأبنية في العربية - الطبعة الثانية - دار عمار للنشر والتوزيع - عمّان - الأردن - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٦١.
- (٣) قال سيبويه: أما ما كان من الأسماء على ثلاثة أحرف وكان فعلاً فإنك إذا ثلثته إلى أن تعشره فإن تكسيره أفعلٌ. . . فإذا جاوز العدد هذا فإن البناء قد يجيء على فعّال وعلى فُعولٌ، وذلك قولك كِلابٌ وكِباشٌ ويغالٌ. . . وربما كانت فيه اللغتان فقالوا فُعولٌ وفِعَالٌ. الكتاب: ٣ / ٥٦٧، وانظر أيضاً: ٣ / ٥٧٠ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٦ و ٥٨٧.
- (٤) عبد العال - د. عبد المنعم سيد - جموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية - مكتبة الخانجي بالقاهرة - ١٩٧٧م: ٥٠.
- (٥) ينظر: الحملاوي - أحمد بن محمد - شذا العرف في فن الصرف - تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله - مكتبة الرشد - الرياض: ٩٠، وجموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية: ٥٢.

(٦) ينظر: ابن جنى - أبو الفتح عثمان - الخصائص - تحقيق محمد علي النجار - المكتبة العلمية: ١٠٢:٩٦ / ٢.

(٧) يراجع: الكتاب: ٣ / ٥٧١ و ٤ / ١٠: ١١، وشرح شافية ابن الحاجب للرضي الأسترابادي: ١٩٠ / ٢ و ١٥٣ / ١.

(٨) سورة ص: ٢١.

(٩) سورة الذاريات: ٢٤.

(١٠) سورة الحج: ١٩.

(١١) سورة لقمان: ١٩.

(١٢) ينظر: المؤدب-أبو القاسم بن محمد بن سعيد-دقائق التصريف-تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن-الطبعة الأولى-دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع-دمشق-سوريا-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م: ٦٠: ٦١، ٩٠: ٩٢. وابن يعيش-يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي-شرح المفصل للزخشري-قدم له الدكتور إميل بديع يعقوب-الطبعة الأولى-دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م: ١ / ١٣٠، ١٣٢، ٢٣٦، ٢ / ٢٣٦: ٢٣٧.

١٣ حَصْرُ أمثلة هذا الوزن في: إبراهيم-د. حمدي بدر الدين-معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم-الطبعة الأولى-مكتبة ابن تيمية-القاهرة-١٤٣٣هـ-٢٠١٢م: ٢٩٦: ٣٠٤.

(١٤) سورة البقرة: ٢١٢، وسورة النور: ٣٨.

(١٥) ينظر: السمين الحلبي-أحمد بن يوسف-الدر المصون في علوم الكتاب المكنون-تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط-دمشق-دار القلم: ٢ / ٣٧٢: ٣٧٤.

(١٦) سورة ص: ٣٩.

(١٧) سورة ص: ٤٠.

- (١٨) القرطبي- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري-الجامع لأحكام القرآن- تحقيق سمير البخاري- دار عالم الكتب-الرياض-١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م: ١٥ / ٢٠٤ بتصرف.
- (١٩) سورة التوبة: ٨١.
- (٢٠) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢ / ٤٦٣، والدر المصون ٦ / ٩١، وأبو السعود-محمد بن محمد بن مصطفى-تفسير أبي السعود=إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم-دار إحياء التراث العربي-بيروت: ٤ / ٨٨.
- (٢١) الطبري- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر-جامع البيان في تأويل القرآن-تحقيق أحمد محمد شاكر-الطبعة الأولى-مؤسسة الرسالة-١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م: ١٤ / ٣٩٨.
- (٢٢) سورة الأعراف: ١٢٤.
- (٢٣) سورة طه: ٧١، وانظر: الدر المصون: ٥ / ٤٢٢ و ٨ / ٧٦.
- (٢٤) سورة يونس: ٥٧.
- (٢٥) الدر المصون: ٦ / ٢٢٢.
- (٢٦) سورة مريم: ٢٦.
- (٢٧) التحرير والتنوير: ٢ / ١٥٤، ومعاني الأبنية في العربية: ٢٠.
- (٢٨) سورة البقرة: ١٨٣.
- (٢٩) سورة البقرة: ١٨٧.
- (٣٠) سورة البقرة: ١٩٦.
- (٣١) سورة المجادلة: ٤.
- (٣٢) الراغب الأصفهاني - أبو القاسم الحسين بن محمد -المفردات في غريب القرآن- تحقيق: صفوان عدنان الداودي - الطبعة الأولى - دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت - ١٤١٢هـ: (قصص). والقاموس المحيط: باب الصاد، فصل القاف.

التداخل الدلاليّ في صيغة (فَعَال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

(٣٣) عبد الباقي - محمد فؤاد - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - القاهرة - دار الحديث: (قصص).

(٣٤) سورة البقرة: ١٧٨.

(٣٥) سورة البقرة: ١٧٩.

(٣٦) سورة البقرة: ١٩٤.

(٣٧) سورة المائدة: ٤٥.

(٣٨) ينظر: الرازي - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، فخر الدين - مفاتيح الغيب = التفسير الكبير - الطبعة الثالثة - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٢٠هـ: ٥ / ٢٩٣، وتفسير أبي السعود: ٣ / ٤٣.

(٣٩) تفسير أبي السعود: ١ / ٢٣.

(٤٠) سورة آل عمران: ١٤٥.

(٤١) سورة النمل: ٨٨.

(٤٢) سورة النساء: ١٢٢.

(٤٣) سورة النساء: ٢٤.

(٤٤) الدر المصون: ٣ / ٦٤٨.

(٤٥) سورة الأنعام: ٧.

(٤٦) الدر المصون: ٤ / ٥٤٣.

(٤٧) سورة التوبة: ٣٦.

(٤٨) الدر المصون: ٦ / ٤٥.

(٤٩) سورة الأنفال: ٧٥.

(٥٠) الدر المصون: ٥ / ٦٤٢.

- (٥١) سورة البقرة: ٢٨٣.
(٥٢) جامع البيان: ٩٦ / ٦.
(٥٣) الدر المصون: ٦٧٧ / ٢.
(٥٤) معاني الأبنية في العربية: ١٤٦ : ١٤٨.
(٥٥) سورة التوبة: ٤١.
(٥٦) سورة الرعد: ١٢.
(٥٧) سورة الأعراف: ٥٧.
(٥٨) سورة إبراهيم: ٢١.
(٥٩) سورة التوبة: ٩١.
(٦٠) سورة البقرة: ٢٦٦.
(٦١) سورة التحريم: ٦.
(٦٢) سورة الفتح: ٢٩.
(٦٣) سورة البقرة: ٢٣٨ - ٢٣٩.
(٦٤) سورة الحج: ٢٧.
(٦٥) لسان العرب: (رجل).
(٦٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (رجل).
(٦٧) سورة البقرة: ٢٨٢.
(٦٨) سورة النساء: ١.
(٦٩) سورة النساء: ٧.
(٧٠) القاموس المحيط: باب النون، فصل الراء.

التداخل الدلاليّ في صبيغة (فَعَال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

- (٧١) سورة البقرة: ٢٨٣.
- (٧٢) ابن الجزري - شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف - النشر في القراءات العشر- تحقيق علي محمد الضباع- المطبعة التجارية الكبرى: ٢ / ٢٣٧.
- (٧٣) الزجاج - إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق - معاني القرآن وإعرابه-تحقيق عبد الجليل عبده شليبي- الطبعة الأولى- عالم الكتب - بيروت- ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م: ١ / ٣٦٧، والدر المصون: ٢ / ٦٧٩: ٦٨٠.
- (٧٤) سورة يس: ٥٦.
- (٧٥) الدر المصون: ٩ / ٢٧٨.
- (٧٦) التحرير والتنوير: ١٣ / ١١١.
- (٧٧) سورة البقرة: ٢١.
- (٧٨) سورة النساء: ٣٦.
- (٧٩) المفردات في غريب القرآن: (عبد).
- (٨٠) سورة الإنسان: ٦.
- (٨١) الدر المصون: ١ / ٣٤٧، واللباب في علوم الكتاب: ٢ / ٥٩، ٦١.
- (٨٢) سورة البقرة: ٤٩.
- (٨٣) المفردات في غريب القرآن: (أمم)، والدر المصون: ٢ / ١٠٠، والقاموس المحيط: باب الميم، فصل الهمزة.
- (٨٤) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (أمم).
- (٨٥) سورة البقرة: ١٢٤.
- (٨٦) سورة هود: ١٧، وسورة الأحقاف: ١٢.
- (٨٧) سورة الحجر: ٧٩.

(٨٨) سورة الإسراء: ٧١.

(٨٩) سورة الفرقان: ٧٤.

(٩٠) سورة يس: ١٢.

(٩١) في الموضوع الخامس: "يوم ندعو كل أناس بإمامهم"، قال الزمخشري: "ومن بدع النفاسير: أن الإمام جمع أمّ، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم، وأن الحكمة في الدعاء بالأمهات دون الآباء رعاية حق عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين، وأن لا يفتضح أولاد الزنا". الزمخشري - جار الله أبو القاسم محمود بن عمر - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض - الطبعة الأولى - مكتبة العبيكان - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: ٢ / ٦٨٢، والكفوي - أيوب بن موسى - الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري - بيروت - مؤسسة الرسالة: ١٨٦.

(٩٢) ينظر: الكشاف: ٣ / ٢٩٦، والدر المصون: ٨ / ٥٠٦، والشوكانى - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله - فَتْحُ الْقُدَيْرِ الْجَامِعِ بَيْنَ فَتَى الرَّوَايَةِ وَالْدَّرَايَةِ مِنْ عِلْمِ التَّفْسِيرِ - الطبعة الأولى - دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - ١٤١٤هـ: ٤ / ١٠٤.

(٩٣) سورة الحج: ٥.

(٩٤) سورة الشعراء: ١٦.

(٩٥) سورة المؤمنون: ٥١.

(٩٦) تفسير أبي السعود: ٦ / ٢٣١.

(٩٧) المفردات في غريب القرآن: (خصم)، والأندلسي - أبو حيان محمد بن يوسف - البحر المحيط في التفسير - تحقيق: صدقي محمد جميل - بيروت - دار الفكر - ١٤٢٠هـ: ٢ / ٣١٦.

(٩٨) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (خصم).

(٩٩) سورة البقرة: ٢٠٤.

- (١٠٠) سورة الزخرف: ١٨.
- (١٠١) الكشاف: ١ / ٢٥١، والبحر المحيط: ٢ / ٣١٦، والدر المصون: ٢ / ٣٥١، وابن عاشور- محمد الطاهر بن محمد- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)- تونس- الدار التونسية للنشر- ١٩٨٤م: ٢ / ٢٥١.
- (١٠٢) الجامع لأحكام القرآن: ٣ / ١٦، والحديث في: مسلم-مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- دار إحياء التراث العربي - بيروت: ٤ / ٢٠٥٤، رقم الحديث ٢٦٦٨.
- (١٠٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (خلل).
- (١٠٤) سورة إبراهيم: ٣١.
- (١٠٥) المفردات في غريب القرآن: (خلل)، والدر المصون: ٧ / ١٠٧.
- (١٠٦) سورة الإسراء: ٥.
- (١٠٧) الدر المصون: ٧ / ٣١٥.
- (١٠٨) سورة النور: ٤٣، وسورة الروم: ٤٨.
- (١٠٩) ابن جني- أبو الفتح عثمان- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها- وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م: ٢ / ١٦٤.
- (١١٠) سورة التوبة: ٤٧.
- (١١١) سورة الإسراء: ٩١.
- (١١٢) سورة الكهف: ٣٣.
- (١١٣) سورة النمل: ٦١.
- (١١٤) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (دهن).

- (١١٥) سورة الرحمن: ٣٧.
- (١١٦) الكشاف ٤ / ٤٤٩، والدر المصون ١٠ / ١٧٤.
- (١١٧) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (ربط).
- (١١٨) سورة الأنفال: ٦٠.
- (١١٩) ينظر: المفردات في غريب القرآن: (ربط)، وابن منظور-محمد بن مكرم- لسان العرب- الطبعة الأولى- بيروت - دار صادر: (ربط)، والدر المصون ٥ / ٦٢٧، وتفسير أبي السعود: ٤ / ٣٢، والتحرير والتنوير: ١٠ / ٥٥.
- (١٢٠) سورة آل عمران: ٢٠٠.
- (١٢١) التحرير والتنوير: ٤ / ٢٠٨.
- (١٢٢) التحرير والتنوير: ١١ / ٩٤.
- (١٢٣) سورة يونس: ٥.
- (١٢٤) الدر المصون ٦ / ١٥٣.
- (١٢٥) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (طبق).
- (١٢٦) سورة الملك: ٣.
- (١٢٧) سورة نوح: ١٥.
- (١٢٨) البحر المحيط: ١٠ / ٢٢١.
- (١٢٩) سورة يوسف: ١٦.
- (١٣٠) المحتسب: ١ / ٣٣٥.
- (١٣١) الدر المصون: ٦ / ٤٥٤: ٤٥٥.
- (١٣٢) سورة النور: ٥٨.

التداخل الدلالي في صيغة (فَعَال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

- (١٣٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (عمد).
- (١٣٤) سورة الفجر: ٦ و٧.
- (١٣٥) عَمْرُو بْنُ كَلْثُومٍ - ديوان عَمْرُو بْنِ كَلْثُومٍ - جمعه وحققه وشرحه الدكتور إميل بديع يعقوب - الطبعة الأولى - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩١م: ٧٥، والزُّوزَنِي - حسين بن أحمد بن حسين - شرح المعلقات السبع - الطبعة الأولى - دار إحياء التراث العربي - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ٢٢٤، وقد فسر الزوزني العماد بالخيام؛ فقال في شرح البيت: "ونحن إذا قُوِّضت الخيام فخرت على أمتعتها، نمنع ونحمي من يقرب منا من جيراننا، أو ونحن إذا سقطت الخيام عن الإبل للإسراع في الهرب نمنع ونحمي جيراننا إذا هرب غيرنا حمينا غيرنا".
- (١٣٦) التحرير والتنوير: ٣٠ / ٣١٨ : ٣١٩.
- (١٣٧) المفردات في غريب القرآن: (قوم).
- (١٣٨) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (قوم).
- (١٣٩) سورة النساء: ٥.
- (١٤٠) سورة المائدة: ٩٧.
- (١٤١) سورة الذاريات: ٤٥.
- (١٤٢) سورة آل عمران: ١٩١.
- (١٤٣) سورة النساء: ١٠٣.
- (١٤٤) سورة الفرقان: ٦٤.
- (١٤٥) سورة الزمر: ٦٨.
- (١٤٦) معاني الأبنية في العربية: ١٢٤، ١٣٩.
- (١٤٧) سورة المعارج: ٣٣.
- (١٤٨) سورة الحج: ٢٦.

- (١٤٩) سورة المرسلات: ٢٥، ٢٦.
- (١٥٠) العكبري- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله- التبيان في إعراب القرآن- تحقيق: علي محمد البجاوي- عيسى البابي الحلبي وشركاه: ٢ / ١٢٦٤.
- (١٥١) الكشاف: ٤ / ٦٧٩: ٦٨٠.
- (١٥٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (لزم).
- (١٥٣) سورة طه: ١٢٩.
- (١٥٤) الدر المصون: ٨ / ١٢١.
- (١٥٥) سورة الفرقان: ٧٧.
- (١٥٦) الدر المصون: ٨ / ٥٠٧، وابن عادل- أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الخنبلي الدمشقي النعماني- اللباب في علوم الكتاب- تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض- الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م: ١٤ / ٥٧٩. والبيت لصخر الغي. ديوان الهذليين- ترتيب وتعليق محمد محمود الشنقيطي- الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م: ٢ / ٦٥، ولسان العرب: (لزم).
- (١٥٧) سورة البقرة: ٢٠٦.
- (١٥٨) الدر المصون ٢ / ٣٥٦، واللباب في علوم الكتاب ٣ / ٤٦٧، والقول بأنه مصدر ذكره السمين الحلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ (طه ٥٣)، فقد قرأ الكوفيون مهَّدًا بفتح الميم وسكونِ الهاء من غير ألفٍ. والباقون مهَادًا بكسر الميم وفتح الهاء وألفٍ بعدها. وفيه وجهان: أحدهما: أنهما مصدران بمعنى واحد يقال: مهَّدْتُهُ مهَّدًا ومهَادًا، والثاني: أنهما مختلفان، فالمهَادُ هو الاسمُ والمهَّدُ هو الفعل، أو أنَّ مهَادًا جمعُ مهَّد نحو: فرَّخ وفرَّاح وكَعَب وكِعَاب. الدر المصون: ٨ / ٥١.
- (١٥٩) سورة المرسلات: ٣٢ و ٣٣.

- (١٦٠) الدر المصون: ١٠ / ٦٤٠.
- (١٦١) سورة التوبة: ١٩.
- (١٦٢) الدر المصون: ٦ / ٣١.
- (١٦٣) سورة يوسف: ٧٠.
- (١٦٤) لسان العرب: (سقي).
- (١٦٥) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: (عمر).
- (١٦٦) سورة التوبة: ١٨.
- (١٦٧) يراجع: المفردات في غريب القرآن: (عمر)، ولسان العرب: (عمر)، والقاموس المحيط: (باب الرء، فصل العين)، وإيضاح شواهد الإيضاح: ٢ / ٧٣٨. والبيت للأخنس بن شهاب التغلبي.
- (١٦٨) القاموس المحيط: باب الياء، فصل الغين.
- (١٦٩) سورة البقرة: ٧.
- (١٧٠) جامع البيان: ١ / ٢٦٣.
- (١٧١) سورة البقرة: ٧.
- (١٧٢) ينظر: معاني القرآن للزجاج: ١ / ٨٣، والدر المصون: ١ / ١١٢: ١١٣.
- (١٧٣) سورة الروم: ١٢ و ١٤ و ٥٥، وسورة غافر: ٤٦، وسورة الجاثية: ٢٧.
- (١٧٤) سورة المطففين: ٦.
- (١٧٥) سورة الكهف: ٣٦، وسورة فصلت: ٥٠.
- (١٧٦) المفردات في غريب القرآن (قوم).
- (١٧٧) سورة البقرة: ٨٥.

- (١٧٨) سورة القيامة: ١.
- (١٧٩) سورة التوبة: ١٠٩.
- (١٨٠) ينظر: المحتسب: ١ / ٣٠٢: ٣٠٣، والبحر المحيط: ٥ / ٥٠٦.
- (١٨١) سورة قريش: ١، ٢.
- (١٨٢) ينظر: النشر في القراءات العشر: ٢ / ٤٠٣، والدمياطي-شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني-إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر- الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية- لبنان- ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ٦٠١.
- (١٨٣) سورة الممتحنة: ٤.
- (١٨٤) المحتسب: ٢ / ٣١٨.
- (١٨٥) سورة الأنبياء: ٥٨.
- (١٨٦) القاموس المحيط: باب الذال، فصل الجيم.
- (١٨٧) ينظر: المحتسب: ٢ / ٦٣، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٣٩٣، واللباب في علوم الكتاب: ١٣ / ٥٢٤.
- (١٨٨) سورة يوسف: ٥٩.
- (١٨٩) الدر المصون: ٦ / ٥١٦.
- (١٩٠) سورة الأنعام: ١٤١.
- (١٩١) يراجع: النشر في القراءات العشر: ٢ / ٢٦٦، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٢٧٦.
- (١٩٢) سورة الإسراء: ٣١.
- (١٩٣) لسان العرب: (خطأ).

- (١٩٤) يراجع: النشر في القراءات العشر: ٢ / ٣٠٧، والبحر المحيط: ٧ / ٤٣، وإتحاف فضلاء البشر: ٣٥٧. وفي: الزمخشري-جار الله أبو القاسم محمود بن عمر- أساس البلاغة - تحقيق: محمد باسل عيون السود-الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م: ١ / ٢٥٥ (خ ط أ): وتخطأته النبيل: تجاوزته. قال القطامي:
- أهل المدينة لا يجزنك شأنهم
إذا تخطأ عبد الواحد الأجل.
- القطامي - ديوان القطامي-تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور أحمد مطلوب- دار الثقافة- بيروت- الطبعة الأولى - ١٩٦٠م: ٢٩. وقد أشار المحققان إلى اختلاف الرواية في النسخ بين (تخطأ وتخطأ).
- (١٩٥) سورة البينة: ٧.
- (١٩٦) البحر المحيط: ١٠ / ٥٢٠.
- (١٩٧) المحتسب: ٢ / ٣٦٨.
- (١٩٨) سورة البقرة: ٢٥١.
- (١٩٩) سورة الحج: ٤٠.
- (٢٠٠) يراجع: النشر في القراءات العشر: ٢ / ٢٣٠، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٢٠٧.
- (٢٠١) سورة التوبة: ٣٠، وسورة المنافقون: ٤.
- (٢٠٢) ينظر: حبش- محمد- القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية- الطبعة الأولى- دار الفكر- دمشق - ١٤١٩هـ-١٩٩٩م: ١٤٥.
- (٢٠٣) سورة الأعراف: ٢٦.
- (٢٠٤) معاني القرآن للزجاج: ٢ / ٣٢٨.
- (٢٠٥) البحر المحيط: ٥ / ٣٠.

- (٢٠٦) سورة الإسراء: ٣٢.
- (٢٠٧) النابغة الجعدي-ديوان النابغة الجعدي- جمعه وحققه وشرحه الدكتور واضح الصمد- الطبعة الأولى- دار صادر- بيروت-١٩٩٨م: ١٦٩.
- (٢٠٨) جرير- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب- تحقيق الدكتور نعمان محمد أمين طه-دار المعارف بمصر-١٩٧١م: ٧٨٢ / ٢.
- (٢٠٩) يراجع: لسان العرب: (سكر) و(زني)، والدر المصون: ٧ / ٣٤٨.
- (٢١٠) سورة المرسلات: ٣٢.
- (٢١١) البحر المحيط: ١٠ / ٣٧٧.
- (٢١٢) سورة الرحمن: ٣٥.
- (٢١٣) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٥٢٧.
- (٢١٤) سورة الفرقان: ٦٧.
- (٢١٥) المحتسب: ٢ / ١٢٤.
- (٢١٦) سورة النساء: ٥.
- (٢١٧) سورة المائدة: ٩٧.
- (٢١٨) المفردات في غريب القرآن: (قوم).
- (٢١٩) سورة نوح: ٢٢.
- (٢٢٠) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٥٥٨.
- (٢٢١) سورة النبأ: ٣٥.
- (٢٢٢) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٥٦٩.
- (٢٢٣) سورة النبأ: ٢٨.

(٢٢٤) ليس في ديوانه (الأعشى - ديوان الأعشى - دار صادر - بيروت)، لكنه ورد في: لسان العرب: (صدق)، والقيسي - أبو علي الحسن بن عبد الله - إيضاح شواهد الإيضاح - دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن حمود الدعجاني - الطبعة الأولى - دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م: ٢ / ٨٧٨.

(٢٢٥) سورة نوح: ١٧.

(٢٢٦) الدر المصون: ١٠ / ٦٥٩: ٦٦٠.

(٢٢٧) سورة المزمل: ٦.

(٢٢٨) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٥٦١.

(٢٢٩) سورة الأنفال: ٧٢.

(٢٣٠) سورة الكهف: ٤٤.

(٢٣١) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٣٠٠، وفي قوله تعالى: لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِثَ الرِّضَاعَةَ (البقرة ٢٣٢) قَرَأَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبْنُ أَبِي عُبَيْلَةَ وَالْجَارُودُ بْنُ أَبِي سَبْرَةَ بِكسْرِ الرَّاءِ مِنْ الرِّضَاعَةِ، وَهِيَ لُغَةٌ: كَالْحَضَارَةِ وَالْحَضَارَةِ، وَالْبَصْرِيُّونَ يَقُولُونَ يَفْتَحِ الرَّاءِ مَعَ الْهَاءِ وَيَكْسِرُهَا دُونَ الْهَاءِ، وَالْكَوْفِيُّونَ يَعْكِسُونَ ذَلِكَ. البحر المحيط: ٢ / ٤٩٨.

(٢٣٢) المنصور - د. وسمية عبد المحسن محمد - صيغ الجموع في القرآن الكريم - الطبعة الأولى - مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م: ١ / ٢٨١.

(٢٣٣) سورة الفرقان: ٧٤.

(٢٣٤) سورة الملك: ٣.

(٢٣٥) سورة البقرة: ١٩٤.

(٢٣٦) سورة المائدة: ٤٥.

(٢٣٧) سورة الأنبياء: ٥٨.

- (٢٣٨) سورة يونس: ٥.
- (٢٣٩) سورة المرسلات: ٢٥.
- (٢٤٠) سورة طه: ١٢٩.
- (٢٤١) سورة البقرة: ٢٠٤.
- (٢٤٢) سورة البقرة: ٢٠٤.
- (٢٤٣) سورة ص: ٣٩.
- (٢٤٤) سورة البقرة: ٢٠٤.
- (٢٤٥) سورة يوسف: ١٦.
- (٢٤٦) سورة البقرة: ٢٨٣.
- (٢٤٧) سورة آل عمران: ١٣٠.
- (٢٤٨) عضيمة- محمد عبد الخالق- دراسات لأسلوب القرآن الكريم- القاهرة- دار الحديث: ٢٦/٤.

المراجع

- ١- إبراهيم - د. حمدي بدر الدين - معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم - الطبعة الأولى - مكتبة ابن تيمية- القاهرة - ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٢- الأستراباذي - حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني، ركن الدين - شرح شافية ابن الحاجب - تحقيق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود - الطبعة الأولى - مكتبة الثقافة الدينية - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٣- الأستراباذي - محمد بن الحسن الرضي، نجم الدين - شرح شافية ابن الحاجب - تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفاف، محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ٤- الأعشى - ديوان الأعشى - دار صادر- بيروت.
- ٥- الأندلسي - أبو حيان محمد بن يوسف - البحر المحيط في التفسير - تحقيق: صدقي محمد جميل - بيروت - دار الفكر - ١٤٢٠هـ.
- ٦- جرير-ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب- تحقيق الدكتور نعمان محمد أمين طه-دار المعارف بمصر-١٩٧١م.
- ٧- ابن الجزري - شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف- النشر في القراءات العشر- تحقيق علي محمد الضباع- المطبعة التجارية الكبرى.
- ٨- ابن جنى - أبو الفتح عثمان- الخصائص - تحقيق محمد علي النجار - المكتبة العلمية.
- ٩- ابن جنى - أبو الفتح عثمان - المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها - وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٠- حبش - محمد - القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية - الطبعة الأولى - دار الفكر - دمشق - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- ١١- الحملاوي - أحمد بن محمد - شذا العرف في فن الصرف - تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله - مكتبة الرشد - الرياض.
- ١٢- الدمياطي - شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني - إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٣- الرازي - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، فخر الدين - مفاتيح الغيب = التفسير الكبير - الطبعة الثالثة - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٢٠ هـ.
- ١٤- الراغب الأصفهاني - أبو القاسم الحسين بن محمد - المفردات في غريب القرآن - تحقيق: صفوان عدنان الداودي - الطبعة الأولى - دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت - ١٤١٢ هـ.
- ١٥- الزجاج - إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق - معاني القرآن وإعرابه - تحقيق عبد الجليل عبده شليبي - الطبعة الأولى - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ١٦- الزمخشري - جار الله أبو القاسم محمود بن عمر - أساس البلاغة - تحقيق: محمد باسل عيون السود - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٧- الزمخشري - جار الله أبو القاسم محمود بن عمر - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل - تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض - الطبعة الأولى - مكتبة العبيكان - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٨- الزُّورني - حسين بن أحمد بن حسين - شرح المعلقات السبع - الطبعة الأولى - دار إحياء التراث العربي - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ١٩- السامرائي - الدكتور فاضل صالح - معاني الأبنية في العربية - الطبعة الثانية - دار عمار للنشر والتوزيع - عمّان - الأردن - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٢٠- أبو السعود - محمد بن محمد بن مصطفى - تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

التداخل الدلالي في صيغة (فَعَال) بين المفرد والجمع في القرآن الكريم

- ٢١- السمين الحلبي - أحمد بن يوسف- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون - تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط - دمشق - دار القلم.
- ٢٢- سيبويه - أبو بشر عمرو بن عثمان- الكتاب (كتاب سيبويه) - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - الطبعة الثالثة - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٣- الشوكاني- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله - فَتْحُ الْقُدَيْرِ الْجَامِعِ بَيْنَ فَنِّي الرُّوَايَةِ وَالذَّرَائِةِ من علم التفسير - الطبعة الأولى - دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - ١٤١٤هـ.
- ٢٤- الطبري - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر - جامع البيان في تأويل القرآن- تحقيق أحمد محمد شاكر- الطبعة الأولى- مؤسسة الرسالة-١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٥- ابن عادل - أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني - اللباب في علوم الكتاب - تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض - الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٦- ابن عاشور - محمد الطاهر بن محمد- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) - تونس- الدار التونسية للنشر - ١٩٨٤م.
- ٢٧- عبد الباقي - محمد فؤاد - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - القاهرة- دار الحديث.
- ٢٨- عبد العال-د. عبد المنعم سيد - جموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية - مكتبة الخانجي بالقاهرة - ١٩٧٧م.
- ٢٩- عضيمة - محمد عبد الخالق- دراسات لأسلوب القرآن الكريم - القاهرة - دار الحديث.
- ٣٠- العكبري - أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله - التبيان في إعراب القرآن - تحقيق: علي محمد البجاوي - عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٣١- عمرو بن كلثوم - ديوان عمرو بن كلثوم-جمعه وحققه وشرحه الدكتور إميل بديع يعقوب- الطبعة الأولى - دار الكتاب العربي- بيروت- ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- ٣٢- الفيروزآبادى - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب- القاموس المحيط - الطبعة الثامنة- بيروت - لبنان - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٣٣- القرطبي - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري-الجامع لأحكام القرآن- تحقيق سمير البخاري- دار عالم الكتب-الرياض-١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- ٣٤- القطامي -ديوان القطامي-تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور أحمد مطلوب-دار الثقافة- بيروت- الطبعة الأولى -١٩٦٠م.
- ٣٥- القيسي - أبو علي الحسن بن عبد الله -إيضاح شواهد الإيضاح-دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن حمود الدعجاني- الطبعة الأولى -دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان- ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٦- ابن قيم الجوزية - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب -بدائع الفوائد - تحقيق: علي بن محمد العمران - دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - ١٤٢٤هـ.
- ٣٧- الكفوي -أيوب بن موسى-الكليات -معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - تحقيق: عدنان درويش -محمد المصري - بيروت-مؤسسة الرسالة.
- ٣٨- المؤدب-أبو القاسم بن محمد بن سعيد-دقائق التصريف-تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن- الطبعة الأولى- دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع-دمشق-سوريا-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٣٩- مسلم- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٠- المنصور - د. وسمية عبد المحسن محمد - صيغ الجموع في القرآن الكريم - الطبعة الأولى - مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤١- ابن منظور - محمد بن مكرم- لسان العرب - الطبعة الأولى- بيروت - دار صادر.

التداخل الدلاليّ في صبيغة (فَعَال) بينَ المفرد والجمع في القرآن الكريم

- ٤٢- النابغة الجعدي- ديوان النابغة الجعدي- جمعه وحققه وشرحه الدكتور واضح الصمد-الطبعة الأولى- دار صادر- بيروت- ١٩٩٨ م.
- ٤٣- الهذليون (الشعراء)- ديوان الهذليين- ترتيب وتعليق محمّد محمود الشنقيطي- الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة- ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م.
- ٤٤- ابن يعيش- يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي- شرح المفصل للزمخشري- قدم له الدكتور إميل بديع يعقوب- الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان- ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م.

مُشْكِلُ الإِعْرَابِ مفهومه وأسبابه وتوجيهه

إعداد

د. فريد بن عبد العزيز الزامل السُّليم

أستاذ النحو والصرف المشارك

كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية في جامعة القصيم

مُشكِلُ الإعرابِ مفهومُه وأسبابُه وتوجيهُه

د. فريد بن عبد العزيز الزامل السليم

ملخص البحث:

كان التأليف في التحليل النحوي والتصريفي للنصوص الفصيحة مزامناً للتأليف في قواعد النحو والتصريف، فقد ظهر التأليف في إعراب القرآن ومعانيه، منذ القرن الثاني الهجري، وقد عني العربون ببيان غامض الإعراب، وما شذ عن القواعد، أو ما أوهم ظاهره الشذوذ عنها، سواء كان ذلك في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو الشعر، ثم سُمِّي هذا العلم (مشكل الإعراب)، وفي هذا البحث مناقشة لمفهوم المشكل، في ضوء منهج المؤلفين فيه، كما تناول البحث أسباب الإشكال ومظاهره، وطرائق توجيهه، وتبين في البحث كيف جعل المؤلفون في المشكل ذريعةً للتوسع في التحليل، ووسيلة لعرض القواعد بطرق مختلفة، وافترض وجوه محتملة، تدريباً للقارئ، وإظهاراً للدقائق والتمكن منها، ولأجل هذا كان من الجدير بالدراسات المعاصرة العناية بمصنفات التحليل النحوي ومقارنتها بالتنظير، فذلك مظنة الخروج بنتائج أصيلة ومتميزة.

الكلمات المفتاحية: مشكل، الإعراب، التصريف، الشذوذ، التوجيه، التخريج،

اللغة، الكلام

Parsing Ambiguity: its Concept, Aspects and Interpretation

Abstract

In the Medieval Arabic Tradition Theory, the grammatical and morphological analysis of classical texts was as old as establishing the grammatical and morphological rules. This can be seen since 2nd century AH when works done about parsing the Qur'an and its meanings have been appeared. In such works, some issues like parsing ambiguity and rules violation (or what could be thought as rules violation) had been discussed in the Holy Qur'an, Hadith and Poetry. Later, this sort of study was called as "Parsing Ambiguity" .

The aim of current paper is to consider the concept of Parsing Ambiguity in the light of its traditional studies. The paper, also, deals with the reasons, aspects and ways of interpretation of Parsing Ambiguity. One major outcome of this paper comes from revealing the fact that this sort of ambiguity is considered, by scholars, as a justification for expansion analysis to explain rules in different ways and to assume other potential views in order to give the learner more practice exercises and also to discover and master parsing peculiarities. Taking this fact into consideration, the Arabic Language contemporary studies should consternate on the grammatical analysis workbooks and compare them with their theoretical counterparts. This could lead to original and distinguished outcomes .

Keywords: Ambiguity; Parsing; Morphology; Violation; Language; Speech

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فلقد بنى النحويون قواعدهم على أساس وصفي، ثم أعملوا فيه نظرهم، وحكّموا فيه أقيستهم، فصاغوا قواعد معيارية منضبطة، يقاس عليها، وتكون هي مدار الحكم بالصواب والخطأ، والضرورة والشذوذ، والقلّة والكثرة، والندرة والاطراد.

وكان أكثر النصوص الفصيحة موافقاً لتلك المعايير، وأقلها مخالفاً لها في الظاهر، فكان علماء العربية والتفسير يُعملون في تلك النصوص مزيداً من النظر، ويبدلون كثيراً من الجهد، ليردوا تلك النصوص إلى نظيرها، ويعيدوها إلى ما تقتضيه الصناعة، ولا يخالف المعنى، فكانت تلك النصوص تسمى (مشكل الإعراب).

وقد أفرد العلماء مشكل الإعراب بالتأليف، وكان التأليف فيه متقدماً جداً، مزامناً للتأليف في النحو، وما انفكت الدراسات تتناول المشكل تتبعاً وتوجيهاً إلى هذا العصر، غير أن الدراسات التي تناولت المشكل من جانب نظيري تعد قليلة أمام دراسات التوجيه، ولم تُفرد بدراسة خاصة، في حدود اطلاعي، وإنما تعرض لها من ألف في أصول النحو عند الحديث عن القاعدة والقياس والشذوذ، كما تعرض لها من ألف في التأويل النحوي في القرآن الكريم، ومن ألف في (المشكل) بمفهومه الواسع، الذي لا يخص الإعراب، ومن أبرز تلك الدراسات:

١- أصول التفكير النحوي، د. علي أبو المكارم، خصص فصلاً للحديث عن أساليب التأويل النحوي.

- ٢- التفسير اللغوي للقرآن الكريم. د. مساعد الطيار.
 - ٣- مشكل القرآن الكريم أسبابه وأنواعه وطرق دفعه. لعبد الله بن حمد المنصور، عقد مطلباً في (ما يتعلق بالإعراب) في مبحث (المشكل اللغوي).
 - ٤- توجيه مشكل القراءات العشر الفرشية لغة وتفسيراً وإعراباً، د. عبد العزيز الحربي، عقد فصلاً سماه (المشكل وضوابطه).
- ويأتي هذا البحث ليبيّن على ما سبقه من دراسات، جامعاً لما تفرق فيها، لبيان مفهوم المشكل غير مقيّد بنوع من النصوص الفصيحة، ودراسة أسبابه ومظاهره وتوجيهه، معرّجاً على شيء من منهج المصنفين فيه، متناولاً بعض المسائل المشكّلة، أنموذجاً للتمثيل والتحليل.
- هذا، ونسأل الله الإعانة والتوفيق.

المبحث الأول: مفهوم المشكل:

أولاً: المعنى اللغوي:

يعود معنى الجذر (ش ك ل) إلى المشابهة والمماثلة، يقال: هذا شكلُ هذا، أي مثله^(١)، قال ابن فارس: (ومن ذلك يقال أمر مشكل، كما يقال: أمر مشتبه، أي هذا شابه هذا)^(٢).

فلما تشابها التبس بعضهما ببعض، واختلط الأمر على المفرق بينهما.

ويسمى اختلاط اللونين سُكْلَةً^(٣)، خص بعضهم بذلك الحمرة والبياض^(٤)، والأشكال: الذي اختلط فيه سواد وحمرة، أو بياض وحمرة، أو غيرهما من الألوان، قال جرير:

فما زالت القتلى تُمَجُّ دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل^(٥)

وتسمية اختلاط اللونين بالشكلة لما فيه الالتباس، قال الأزهري: (الأشكال في ألوان الإبل والغنم ونحوه أن يكون مع السواد غبرة وحمرة، كأنه قد أشكل عليك لونه... الشكلة: الحمرة تختلط بالبياض، وهذا شيء أشكل، ومنه قيل للأمر المشتبه: مشكل)^(٦).

ونصوا على هذا المعنى قالوا: وأشكل الأمر: التبس، وأمر مشكل مشتبه وملتبس، وأشكل عليّ الأمر إذا اختلط^(٧).

ثم عمت الدلالة، فلم يكن المشكل منحصرًا في المشتبه، قال ابن قتيبة: (ومثل المتشابه المشكل، وسمي مشكلاً لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله، ثم يقال لما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة: مشكل)^(٨).

والهمزة في (أشكل) للصيرورة، مثلها في نحو: أجرب، وأقوى، وألام، أي صار
ذا جرب، وقوّة، ولائمة، وأغدّ البعيرُ صار ذا غدة^(٩) فأشكل الشيء صار ذا إشكال.
وقد استعمل المجرد منه لهذا المعنى، جاء في العين: (أمر مشكل وشاكل: مشتبه
ملتبس)^(١٠).

ثانياً: المعنى الاصطلاحي:

لم يخرج المصنفون في (المشكل) عن المعنى اللغوي في جملة الأمر، حسب الفن
الذي تعرضوا لمشكله، فصنفوا في (مشكل القرآن)^(١١) و(مشكل الآثار)^(١٢) وفي
(الآيات المشكّلة)^(١٣)، كما كان (كشف المشكل)^(١٤) عنواناً لكتاب في أبواب النحو.
وعرف المشكلَ الجرجانيُّ بأنه: (ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب)^(١٥)،
كما عرفه د. عبد العزيز الحربيُّ بأنه (ما التبس على المتأمل لفظه أو معناه، لذاته أو
أمر خارج عنه)^(١٦).

أما (الإعراب) فهو في اللغة الإفصاح والإبانة^(١٧).

وأما في الاصطلاح فله في النحو معنى مخصوص، وهو تغيير أواخر الكلم
لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظاً أو تقديراً^(١٨).

ويستعمل علماً لعلم النحو، فيقال: علم الإعراب وعلم التصريف، كما وسم
ابن الحاجب كتابيه: الكافية في علم الإعراب، والشافية في علم التصريف.

وكما يتوسعون في إطلاق النحو على التصريف وبعض مباحث علم الأصوات
فإنهم توسعوا أيضاً في إطلاق (الإعراب) فأدخلوا فيه التصريف واللغة... قال ابن
جني: (وقد أجبتهك أيديك الله إلى ملتمسك من عمل ما في الحماسة من إعراب، وما
يلحق به من اشتقاق أو تصريف أو عروض أو قواف)^(١٩).

فمشكل الإعراب: ما دخله لبس من جهة إعرابه أو تصريفه أو تعارض معناه وإعرابه.

والمصنفون في المشكل صنفان، صنف وسموا مصنفاتهم بالمشكل، وصنف جعلوا بيان المشكل من أغراضهم، فالصنف الأول مثل الفارسي في (كتاب الشعر) فأحد أسماء كتابه: شرح الأبيات المشكلة الإعراب، والفارقي في الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، ومكي في مشكل إعراب القرآن، وقد استعملوا هذا المصطلح لما التبس إعرابه، أو كان صعباً غامضاً نادراً، قال الفارقي: (فاعتمدت في ذلك في جمع أبيات الغز قائلها إعرابها، ودفن في غامض الصنعة صوابها... وأوردت تحت كل بيت منها ما يحتمله من تفسير معنى، وترتيب لفظ، وتوجيه إعراب، وأوضح مشكلها وفصلت مجملها)^(٢٠)، وقال مكي بن أبي طالب: (قصدت في هذا الكتاب إلى تفسير مشكل الإعراب وذكر علله وصعبه ونادره)^(٢١).

وقوله: (وذكر علله وصعبه ونادره) من عطف الخاص على العام، فالمعنى أن كتابه خاص بالمشكل ومنه الصعب والنادر.

وأما الصنف الآخر فكالعكبري في إعراب الحديث الذي قال: (فإن جماعة من طلبة الحديث التمسوا مني أن أملي مختصراً في إعراب ما يشكل من الألفاظ الواقعة في الأحاديث...)^(٢٢).

ويمكن أن يضاف إلى هذا الصنف جميع ما ألفه المتقدمون في إعراب القرآن، كالفراء والأخفش والزجاج والنحاس، فإنهم لم يعربوا كل لفظ، وإنما اقتصروا على بعض الألفاظ، مما ينطبق عليه وصف المشكل حقيقةً أو توسعاً.

وقد يسمون الكتاب بالمشكل، مفردًا دون إضافة إلى الإعراب، وهم يريدون الإعراب في المقام الأول، مثل: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات للباقولي، ومشكلات موطأ مالك بن أنس للبطلانيوسي، وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك.

ثالثًا: الحكم على الإعراب بالإشكال:

ليس للإشكال معيار دقيق يضبط به، فما يكون مشكلًا عند بعض العلماء ربما لا يكون مشكلًا عند آخرين، وقد أفصح عن هذا ابن جني فقال في معرض عرضه لمنهجه في شرح مشكلات الحماسة: (... غير أن هذه المواضع التي أنا ذاكرها، وواضع يدي بإذن الله عليها على ضربين: أحدهما: ظاهر الإشكال، تشاقُّ النفس إلى كشفه والبحث عنه... والآخر ساذج الظاهر، تريك صفحته أن لا شيء فيه، ومن تحته أغراض ودفائن، إذا تجلت لك راعتك وازدهتك...) (٢٣).

وقد يفترض الإشكال، وتتكلف تأويلاته، قصدًا للتدريب وتمارين الطلاب، كما هو الحال عند الفارسي في كتاب الشعر، من نحو تفسيره لقول الشاعر:

السَّالِكُ التُّغْرَةَ الِيقْظَانَ كَالْتُّهَامَا

مَشِيَّ الهَلُوكِ عَلَيْهَا الخَيْعَلُ الفُضْلُ (٢٤)

قال البغدادي: (وقد تكلم أبو علي في الإيضاح الشعري على المصراع الأول بغير ما ذكرنا، تمرينًا للطالب) (٢٥)، وقال عن تعرضه لقول الفرزدق:

وكلُّ رفيقي كلُّ رحلٍ وإن هما تعاطى الفنا قومًا هما أخوان (٢٦)

(وهذا البيت مع وضوح معناه قد حرفه أبو علي الفارسي في المسائل البغداديات، بتنوين (قوم) وزعم أنه مفرد منصوب، فاختل عليه معنى البيت وإعرابه، فاحتاج إلى أن صححه بتعسفات وتأويلات وتمحلات، كان غنيًا عنها...) (٢٧).

وقال د. محمود الطناحي: (والتوسع في وجوه الإعراب إنما هو لغاية تغيابها أبو علي، هي التمرين والتدريب، وقد جره هذا إلى شيء من التعسف والتمحل... وقد نبه إلى هذا تلميذه ابن جني، وابن مالك، والبغدادي)^(٢٨).

ومن الاختلاف في تقدير الحكم بالإشكال من عدمه، ما نجده عند السمين الحلبي، فقد خصص كتابه (الدر المصون) لعلوم القرآن الخمسة التي حددها، وهي الإعراب والتصريف واللغة والمعاني والبيان، غير أنه لم يتبع كل لفظة في الإعراب، وإنما كان يدور حول المشكل منه، قال د. أحمد الخراط: (ولكن يبدو أن فهمه للإشكال كان مرهفًا حساسًا، فلا يدع شيئًا تعرض له العلماء دون أن يشير إليه)^(٢٩).

أما الإمام مكّي بن أبي طالب الذي قصد في كتابه (إلى تفسير مشكل الإعراب وذكر علله وصعبه ونادره) فإن الناظر في كتابه يجد ما تناوله متباينًا جدًا في صحة إطلاق الإشكال عليه من عدمها، وذلك من وجوه:

الأول: ذكر وجوه لم يقرأ بها، قال: (وإنما نذكر هذه الوجوه ليعلم تصرف الإعراب ومقاييسه، لا لأن يقرأ به، فلا يجوز أن يقرأ إلا بما روي وصح...)^(٣٠)، فهو قد افترض إشكالاً لا وجود له، فهذه الأوجه ليست قرآناً، وإشكالها ليس من مشكل القرآن، كقوله في قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ١٨٠ (قوله: (حقاً) مصدر، ويجوز في الكلام الرفع على معنى هو حق)^(٣١)، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً^(٣٢).

الثاني: ذكر وجوه بيّنة واضحة، كتصريف (نستعين)، والكلام عن الاسم الموصول (الذين) وبنائه، وحاجته إلى الصلة والعائد، وعله بنائه^(٣٣)، ومن ذلك أيضاً إعرابه لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ البقرة: ١٠٦، (ما) شرط، فهي في موضع نصب بـ(ننسخ)، ومن زائدة للتأكيد...^(٣٤) فأى إشكال في هذا وأمثاله؟

وهو في هذا يخالف منهجه الذي صرح به لما قال: (وقد رأيت أكثر من ألف الإعراب طوله بذكره لحروف الخفض وحروف الجزم، وبما هو ظاهر من ذكر الفاعل والمفعول، واسم إن وخبرها في أشباه لذلك يستوي في معرفتها العالم والمبتدئ...) (٣٥).

الثالث: الاستطراد، فعلى سبيل المثال لما ذكر تصريف (نستعين) تطرق إلى تصريف مصدره (٣٦)، ولما ذكر (لو) الشرطية وتعرض لوجوب وقوع الفعل بعد أدوات الشرط، استطراد وذكر (إذا) وأشار إلى الخلاف فيها، وما فيها من معنى المجازة فهي أولى بالفعل (٣٧).

وقد استطراد إلى ما لم يقع نظيره في القرآن، مثل كلامه عن (وجل) لما تعرض لمشكل قوله تعالى: ﴿وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (الأنفال: ٢) قال: (مستقبل وجل يوجل، ومن العرب من يقول: ييجل، يبدل من الواو ياءً، ومنهم من يكسر الياء الأولى، ومنهم من يفتح الياء الأولى ويدل الثانية ألفاً، كما قالوا: رأيت الزيدان، فأبدلوا من الياء ألفاً، فيقول: ياجل) (٣٨).

ويجدر بنا أن نستعرض شيئاً مما صنف في المشكل ليقوم الدليل على ما تقدم، وقد اخترت سورة الأنفال من (مشكل إعراب القرآن)، وباب الأدب من (التنبيه على شرح مشكلات الحماسة) أنموذجين يقاس عليهما غيرهما.

أولاً: سورة الأنفال في (مشكل إعراب القرآن):

الموضع	الوصف
ذلت بينكم	توضيح - ذكر خلاف - أحكام الوقف.
كما أخرجك	ذكر خلاف.
وجلَّتْ قلوبهم	استطراد في ذكر تصريف وجل.
إحدى الطائفتين	إعراب ظاهر - بيان مقدّر.

د. فريد بن عبد العزيز الزامل السليم

الموضع	الوصف
إذ يعدكم	إعراب ظاهر.
بألف من الملائكة	قراءات - توضيح في جمع ألف.
مردفين	بيان الأوجه الجائزة - ذكر خلاف - بيان المعنى اللغوي - تعارض المعنى والإعراب.
أمنة	إعراب ظاهر.
فوق الأعناق	ذكر أقوال.
كل بنان	معنى لغوي.
ذلك بأنهم	إعراب ظاهر.
ومن يشاقق	إعراب ظاهر.
وأن للكافرين	إعراب ظاهر - ذكر أقوال.
زحفاً	إعراب ظاهر.
متحرفاً، متحيزاً	إعراب ظاهر.
وأن الله	بيان الأوجه الجائزة.
منه بلاء	بيان عد الضمير.
وتخونوا أماناتكم	إعراب ظاهر - ذكر أوجه جائزة.
وأنتم تسمعون	إعراب ظاهر.
هو الحق	ذكر أقوال.
ألا يعذبهم الله	ذكر أقوال.
وهم يصدون	إعراب ظاهر.
تصدية	بيان معنى لغوي - تخريج تصريفي - ذكر أقوال.
مكاء	تصريف ظاهر.
وما كان صلاتهم إلا مكاءً	ذكر قراءة شاذة، على وجه نحوي لا يجوز إلا في الضرورة.
أنما غنمتم	إعراب ظاهر.
فإن لله خمسه	إعراب ظاهر، وذكر قول آخر ورده لمخالفته صناعة.
الركب أسفل	إعراب ظاهر، وذكر قول آخر.

مُشكِلُ الإعرابِ مفهوميُّ وأسبابُهُ وتوجيهُهُ

الموضع	الوصف
من حيي	بيان تصريفي لأمر غامض - ذكر قراءة أخرى.
إذ يريكمهم	إعراب ظاهر.
وإذ يريكموهم	إعراب ظاهر - وذكر أقوال أخرى.
بطراً	إعراب ظاهر.
جاراً	استطراد بذكر الجمع.
يضربون	إعراب ظاهر، وذكر وجوه إعرابية جائزة، وافترض صيغ أخرى.
وأن الله ليس بظلام	إعراب ظاهر، وذكر وجه آخر جائز.
كدأب آل	إعراب يحتاج إليه المعنى.
فانبذ	تقدير محذوف.
ولا يحسبنّ	ذكر قراءات ومعنى كل قراءة وإعرابها، وتقدير محذوف، والاستشهاد بأقوال النحويين وأعاربيهم.
وآخرين من دونهم	إعراب ظاهر.
حسبك الله	إعراب يضطر إليه المعنى، تعارض المعنى والإعراب.
ترهبون به	بيان عود الضمير والخلاف فيه.
لولا كتاب	تقدير محذوف، وأقوال في ذلك.
لمسكم	إعراب ظاهر.
حلالاً طيباً	إعراب ظاهر، وتعدد الاحتمالات الجائزة.
خيانتك	استطراد في جمع خيانة، وذكر تصريفها واشتقاقها.
من ولايتهم	ذكر قراءات والفرق بينها.
إلا تفعلوه	ذكر أقوال في عود الضمير.

د. فريد بن عبد العزيز الزامل السليم

ثانياً: باب الأدب من (التنبيه على شرح مشكلات الحماسة)^(٣٩).

الوصف	البيت	الحماسية
خروج عن القاعدة		٢١٦
إيهام إشكال		٢١٧
فائدة لغوية، وتعليل إعراب.		٢١٨
بيان الأوجه الجائزة		٢١٩
عروض		٢٢٠
تقدير محذوف.	١	٢٢١
بيان معنى.	٢	
خروج عن القاعدة.	٢-١	٢٢٢
بيان الأوجه الجائزة.		٢٢٣
بيان مقدر.		٢٢٤
بيان تركيب.		٢٢٥
توجيه رواية وبيان الوجه التصريفي.		٢٢٦
بيان الأوجه الجائزة، وغير الجائزة.		٢٢٧
توضيح ظاهر.		٢٢٨
إعراب ظاهر، وبيان وجه جائز.		٢٢٩
استدلال على قاعدة ثابتة.	١	٢٣٠
ذكر الأوجه الجائزة.	٢	
بيان وجه غير جائز.	٣	
بيان الأوجه الجائزة	١	٢٣١
تقدير محذوف.	٢	
إعراب ظاهر.	١	٢٣٢
بيان وجه جائز.	٢	
إيهام إشكال تصريفي.	٣	
بيان شذوذ تصريفي.	٤	

مُشكِلُ الإعرابِ مفهوميُّ وأسبابُهُ وتوجيهُهُ

الوصف	البيت	الحماسية
بيان الأوجه الجائزة.	٥	
توضيح ظاهر.	٦	
توضيح ظاهر.		٢٣٣
توضيح.		٢٣٤
تقدير محذوف، وذكر خلاف	١	٢٣٥
استطراد بذكر أقوال ولغات.	٢	

ومن هذا وما قبله يتبين أن المصنفين في مشكل الإعراب لم تنحصر غايتهم في بيان المشكل، وإنما وسَّعوا الأمر لتحقيق أمور منها:

الأول: بحث مسائل نحوية معروفة، كثيراً ما تعرض لها التنظير في مصنفات النحو بمعزل عن النص، أو من خلال نص مبتور عن سياقه، فأرادوا بحثه داخل السياق.

الثاني: افتراض وجوه غير ظاهرة، قصداً للتدريب، أو ذكر أوجه محتملة وبيان صحتها من عدمها.

الثالث: بحث مسائل لا تنتظم في أبواب النحو المعروفة، وهي ذات صلة وثيقة بالإعراب، وفي ذلك يقول د. طه محسن في معرض بيانه لدوافع ابن مالك في تأليف كتابه (شواهد التوضيح والتصحيح): (وأرى أيضاً أن المؤلف حاول أن يقرر مسائل نحوية لم يتسنَّ له أن يضمَّ أكثرها إلى أبواب كتب النحو ذات المنهج التقليدي المعروف، فأدرجها في هذا المصنف، ومنها موضوعات تتصل بعلم المعاني، مثل الاستفهام والجواب وعود الضمير ومعاني الحروف وغيرها)^(٤٠).

المبحث الثاني: أسباب الإشكال ومظاهره.

قبل استعراض مظاهر الإشكال التفصيلية، يجدر بنا أن نستصحب طبيعة اللغة البشرية، حيث إنها كما يقول اللسانيون منجز بشري، خاضع لعوامل متعددة في السياقات المختلفة، التي قد تخالف القواعد المعيارية المجتمعية للغة، إما حقيقة وإما في الظاهر فقط، وهذه الثنائية بين اللغة بوصفها قواعد ثابتة، وكونها منجزاً فردياً هي ما قرره دي سوسير عند تفريقه بين اللغة والكلام، (فاللغة نظام ذهني متصور، والكلام نماذج مستعملة متحققة على ألسنة المتكلمين، يفترض فيها نظرياً أن توافق ما يقتضيه النظام المتصور في أذهان الجماعة اللغوية، ولا مانع من ألا تطابقه عملياً تمام المطابقة في ظروف معينة)^(٤١).

ويمكن القول بأن مشكل الإعراب في بعض صورته على الأقل، مثالاً على هذه الثنائية، حيث يحاول المشتغلون به إعادة (الكلام) إلى ما تقتضيه (اللغة) مع المحافظة على مقتضيات السياق التي ورد بها.

والتفريق بين اللغة - بوصفها بقواعد معيارية- والاستعمال، أمر مستقر في الدرس اللغوي القديم والحديث، فالدرس اللغوي الأصولي، وتحليل الخطاب قائم على هذا التفريق^(٤٢)، يقول محمد يونس علي: (يمكن إجمالاً التفريق بين نوعين من المعرفة، معرفة اللغة بوصفها زمرة من المواضع، ومعرفة اللغة بوصفها استعمالاً...)^(٤٣).

إذا أدركنا هذا التفريق زال ما يمكن أن يورد على القاعدة النحوية من القصور عن وصف الظواهر اللغوية، والإحاطة بوظائفها النحوية، بالاستدلال بالمشكل من النصوص الفصيحة، وتطلب توجيهها، فإن مجرد الاستعمال للقواعد النحوية مهينٌ لظهور الإشكال.

أما أسباب الإشكال ومظاهره فيمكن أن نجملها فيما يلي:

١ - مخالفة القاعدة النحوية.

يرد بعض النصوص عن العرب الفصحاء مخالفاً للقاعدة المقررة، المبنية على الاستقراء للكثير من كلام العرب، فيعمد النحويون إلى توجيه هذه المخالفة؛ لأن الأصل في هذا الخروج عن القاعدة أن تكون له أسبابه اللفظية أو المعنوية، قال سيبويه: (وليس شيء يُضطرّون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً)^(٤٤).

ومن ذلك قول الشاعر:

أَكْنِيهِ حِينَ أَنَادِيهِ لِأَكْرَمِهِ وَلَا أَلْقُبُهُ وَالسَّوَأَةَ اللَّقْبَا
كَذَاكَ أُدْبِتُ حَتَّى كَانَ مِنْ خَلْقِي أَنِّي وَجَدْتُ مَلَكَ الشِّيمَةِ الْأَدْبَا

فتم إشكال عند نصب حرف الروي في البيت الأول، فإن المتبادر إلى الذهن الرفع، وتكون جملة اسمية مستأنفة، ولو كان كذلك لأشكل رفع روي البيت الثاني، فإنه مفعول ثانٍ لـ(وجدت).

وقد روي بالروایتين، فأما النصب فأول يجعل (اللقب) مصدرًا، ونصب (السوأة) على أنه مفعول معه، وأما الرفع فعلى حذف ضمير الشأن، أي: وجدته ملاك...^(٤٥).

وخرّج أيضاً على تعليق (وجدت) بتقدير لام ابتداء محذوفة، نسبة الرضي إلى سيبويه^(٤٦).

وهذا السبب - وكان قد ثار حوله جدل أصولي كبير، وكان المنهج في التعامل معه هو الفارق الأساس بين المذهبين الكبيرين - لم يشكّل سوى ٥.٢% من مجموع مواضع الإشكال من خلال الأنموذجين اللذين عرضناهما في المبحث السابق، وفي هذا إشارة بيّنة إلى أن مشكل الإعراب لم يكن نتيجة لخلل في التقعيد أو قصور في الاستقراء.

٢- تعارض المعنى والصناعة.

هذا المظهر من أهم مظاهر الإشكال، وقد أشار إليه المتقدمون والمتأخرون، وبينوا السبيل إلى التخلص من هذا التعارض، وفاضلوا بين المعنى والصناعة فيه، قال ابن جني: (باب في تجاذب المعاني والإعراب... وذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين، هذا يدعوك إلى أمر وهذا يمنحك منه، فمتى اعتورا كلاماً ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب)^(٤٧)، وهذا التصحيح الذي يريده ابن جني بابه التأويل، وهذا التأويل درجات متفاوتة، فبعضها فيه إفساد للصناعة، ومخالفة صريحة للقواعد الثابتة، أو ركون إلى التكلف والتمحل، أو التخريجات الضعيفة، أو الحكم بالضرورة القبيحة، فحدّر ابن جني من سلوك هذا المسلك مع إمكان غيره فقال: (باب في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى: هذا الموضوع كثيراً ما يستهوي من يضعف نظره إلى أن يقوده إلى إفساد الصناعة)^(٤٨)، وساق شواهد يحكم عليها من قلت دربته، وضعفت ملكته بالشذوذ، أو الضرورة القبيحة، في حين أن ثمة مأخذاً أقرب وأقيس^(٤٩).

كما عقد ابن هشام باباً ذكر فيه الجهات التي يعترض على المعرب من جهتها، وكانت الجهتان الأوليين في تعارض الصناعة والمعنى، فالجهة الأولى: أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، قال: (وكثيراً ما تنزل الأقدام بسبب ذلك)^(٥٠)، وأما الجهة الثانية: فأن يراعي معنى صحيحاً ولا ينظر في صحة الصناعة^(٥١)، وقد أورد ابن جني، وابن هشام على هذه التقريرات أمثلة من القرآن الكريم والشعر، عُدّت من المشكل، وتضمنتها مصنفاتهم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ الطارق: ٨ - ٩، إذ أشكل متعلق (يوم)، فالرجع - في القول الأظهر - البعث بعد الموت، والمعنى: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر، فيتعلق بالرجع، لكن يشكل عليه أمر صناعي، وهو أنه فصل بين الظرف وما تعلق به بأجنبي، وهو خبر إن (قادر)، ولهذا قدروا متعلقاً آخر، من لفظ (الرجع)، قالوا: إنه على رجعه لقادر يرجعه يوم تبلى السرائر^(٥٢).

فإن قيل: لم لا يتعلق بـ(قادر)؟

فالجواب: أن في ذلك إشكالاً معنوياً، إذ إن قدرة الله تعالى على الرجع ليست محددة بيوم^(٥٣).

وقد علقه مكي بـ(قادر)^(٥٤)، وقال ابن عطية: (وإذا تَوَمَّلَ المعنى، وما يقتضيه فصيح كلام العرب، جاز أن يكون العامل (قادر)، وذلك أنه قال: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ على الإطلاق، أولاً وآخرًا وفي كل وقت، ثم ذكر تعالى وخصص من الأوقات الوقت الأهم على الكفار؛ لأنه وقت الجزاء...)^(٥٥).

وقيل: يتعلق بـ(ناصر) في الآية التالية: ﴿فَاللهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٌ﴾ الطارق: ١٠، ورد ذلك بمنع صناعي أيضاً، وهو أن ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها، وكذلك (ما) النافية، لا يعمل ما بعدها فيما قبلها^(٥٦).

فاجتمع في تخريجات هذه الآية إشكال الصناعة وإشكال المعنى، وتبين كيف حل العلماء هذا الإشكال، بالتقدير حيناً، وبتوجيه المعنى حيناً آخر، وستعرض لهذا إن شاء الله في مبحث التوجيه.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ الأنفال: ٢٥ حيث لحقت نون التوكيد جواب الشرط، وقد ذهب جمهور النحويين إلى أن الفعل الواقع جواب شرط لا يؤكد بالنون، وأن تأكيده ضرورة^(٥٧)، ولأجل هذا حملوا الآية على عدد من التخریجات، منها: أن الجملتين ليس بينهما رابطة صناعية، حيث يتم الكلام عند (فتنة)، ثم يستأنف كلاماً جديداً، فينهي بعد الأمر، ذهب إلى هذا الأخفش والفراسي^(٥٨)، وهذا المعنى متكلف لا يدل عليه ظاهر الآية، ولذا جاء التوجيه الثاني ليردها إلى المعنى الظاهر، حيث يضمّر القول قبل (لا تصيبن)، فتكون الجملة صفة (فتنة)، ويكون النهي للمصيبة والمقصود بها المخاطبون، كقولهم: لا أريئك هنا، فنهى نفسه والمقصود المخاطب^(٥٩).

وقدّم أبو بكر بن العربي المعنى على الصنعة النحوية، فحاول اطراح الأقوال المتكلفة، التي تخرج الآية عن مدلولها الواضح، وحصر التوجيه باحتمالين: أن يصح جعل النهي جواباً للأمر، أو أن يصح دخول النون على الفعل المنفي^(٦٠).

ومن تعارض الصناعة والمعنى ما يكون سببه الخلاف الشرعي (العقدي أو الفقهي)، وهو باب واسع، عقد له ابن جني باباً في الخصائص، وهو باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية^(٦١)، ومما بحث فيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعَنَّ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ، عَنْ ذِكْرِنَا﴾ الكهف: ٢٨ وحمل (أفعل) على معنى الوجدان، بناء على مذهبه المعتزلي^(٦٢).

ومن هذا الباب ما تعرض له العربون والمصنفون في المشكل من قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ المائدة: ٦ في قراءة الجر^(٦٣)، حيث كان فرض الرجل الغسل، فليست معطوفة على المسوح^(٦٤).

٣- تعدد الأوجه الإعرابية المحتملة:

قد ينشأ الإشكال من تعدد الأوجه الإعرابية الجائزة، التي يحتملها المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ الإسراء: ١٠١، قال مكّي: (يجوز أن تكون بينات في موضع خفض على النعت لآيات، أو في موضع نصب على النعت لتسع)^(٦٥)، فيكون النص مزبلاً للإشكال.

وقد تعدد الأقوال فيها، ولا يترجح للمصنف شيء، فيذكرها جميعاً دون اختيار، ومن ذلك إعراب الكاف في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ الأنفال: ٥^(٦٦)، وخبر (إن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِنْتُبٌ عَزِيزٌ﴾ فصلت: ٤١^(٦٧).

وقد تفاوتت الاحتمالات قوة وضعفاً، وقد عقد ابن جني باباً في الخصائص في هذا، قال: (باب في اللفظ يرد محتملاً لأمرين أحدهما أقوى من صاحبه، أيجازان جميعاً فيه، أم يقتصر على الأقوى منهما دون صاحبه؟ اعلم أن المذهب في هذا ونحوه أن يعتقد الأقوى... ولا يمتنع مع ذلك أن يكون الآخر مراداً وقولاً...)^(٦٨).

٤- وجود الخلاف.

الخلاف في إعراب الآية يتضمن إشكالاً، حيث يشكل الوجه الصحيح، ويلزم كشف هذا الإشكال بالنص على الوجه الصحيح، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِرِضْوَانِكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرِضُوهُ﴾ التوبة: ٦٢، حكى مكّي ثلاثة أقوال في الآية واختار أحدها، قال: (مذهب سيبويه أن الجملة الأولى حذف لدلالة الثانية عليها، تقديره عنده: والله أحق أن يرضوه ورسوله أحق أن يرضوه، فحذف

(أن يرضوه) الأول لدلالة الثاني، فالهاء على قوله في (يرضوه) تعود على الرسول عليه السلام، وقال المبرد: لا حذف في الكلام، لكن فيه تقديم وتأخير، تقديره عنده: والله أحق أن يرضوه ورسوله، فالهاء في (يرضوه) عند المبرد تعود على الله جل ثناؤه، وقال الفراء: المعنى ورسوله أحق أن يرضوه، و(الله) افتتاح كلام، ويلزم المبرد من قوله أن يجوز ما شاء الله وشئت بالواو؛ لأنه يجعل الكلام جملة واحدة وقد نهى عن ذلك إلا بـ(ثم)، ولا يلزم سيبويه ذلك لأنه يجعل الكلام جملتين، فقول سيبويه هو المختار في الآية^(٦٩).

وكثيراً ما يُكتفى بعرض الخلاف دون تصريح بالاختيار، كما أعرب مكّي قوله تعالى: ﴿ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ المائدة: ١١٩، فذكر وجه قراءة الرفع، ثم ذكر قراءة النصب، ووجهه على أنه ظرف، قال: (فأما من نصب (يوماً) فإنه جعله ظرفاً للقول، و(هذا) إشارة إلى القصص والخبر الذي تقدم، أي يقول الله هذا الكلام يوم ينفع ...)، وذكر وجهاً آخر، وهو البناء على الفتح، قال: (ويجوز على قول الكوفيين أن يكون (يوم ينفع) مبنياً على الفتح لإضافته إلى الفعل، فإذا كان كذلك احتمل موضعه النصب والرفع... وإنما يقع البناء في الظرف إذا أضيف إلى الفعل - عند البصريين - إذا كان الفعل مبنياً، فأما إذا كان معرباً فلا يبنى الظرف إذا أضيف إليه عندهم)^(٧٠).

وقد تحمل الآية وجهين بناء على الخلاف النحوي، فتُعرب على الوجه المختار، دون أن يُتعرض للخلاف، قال مكّي في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ ﴾ الإسراء: ١٠٠: (لو) لا يليها إلا الفعل؛ لأن فيها معنى الشرط، فإن لم يظهر أضمراً، فهو مضمراً في هذا، و(أنتم) رفع بالفعل المضمراً^(٧١).

٥ - القراءات القرآنية:

توجيه القراءات علم مستقل في التصنيف، وإن كان في حقيقته عائد إلى مشكل الإعراب، ومادته النحو والتصريف واللغة والاشتقاق، والمصنفون في توجيه القراءات إما نحويون، كالفارسي وابن جني وابن خالويه، أو مشاركون في علم العربية، كمكي. والمصنفون في مشكل القرآن تعرضوا كثيراً للقراءات، فإما أن يكون الوجه المشكل غير مشكل في قراءة أخرى، كإسكان القاف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ﴾ النور: ٥٢ فقد قرأ أكثر السبعة بكسر القاف، وهو الأصل، وقرأ حفص بالإسكان، وأبو عمرو وشعبة بإسكان الهاء^(٧٢)، قال مكي: (من أسكن القاف فعلى الاستخفاف، كما قالوا: كَتَّفَ في (كَتَفَ)، ومن كسرهما فعلى الأصل؛ لأن الياء التي بعد القاف حذفت للجزم)^(٧٣).

وإما أن يذكر وجه القراءة، وإن لم ينصوا عليها، قال مكي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ﴾ الإسراء: ٣٢: (من قصر الزنى جعله مصدر زنى... ومن مده جعله مصدر زانى)^(٧٤) والمد قراءة^(٧٥).

٦ - إيهام الإشكال:

قد يكون ظاهر اللفظ مشكلاً، وهو جار على الأصل، مثل أفراد السمع وجمع البصر في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ الملك: ٢٣، قال مكي: (وجعل لكم السمع) إنما وحد السمع لأنه في الأصل مصدر، ثم سمي به^(٧٦).

ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٢ فقد يُظن أن (أعمى) صفة من عمى البصر، فلا يجوز أن يصاغ التفضيل منها إلا بفعل مساعد، قال مكّي: (هو من عمى القلب، فهو ثلاثي من عمي، فلذلك أتى بغير فعل ثلاثي... ولو كان من عمى العين لقال: فهو في الآخرة أشد عمى، أو أبين عمى؛ لأن فيه معنى التعجب، وعمى العين شيء ثابت... فلا يتعجب منه إلا بفعل ثلاثي...)^(٧٧).

ومثل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَلَا يَقْرَبُ مَسَاجِدَنَا يُؤْذِنَا بِرِيحِ الثُّومِ)^(٧٨)، قال البطليوسي: (هكذا الرواية بإثبات الياء، وهو الصحيح، ولا يجوز في مثل هذا الجزم على جواب النهي، في قول سيوييه وأصحابه، ومثله قولهم: لا تدن من الأسد يأكلك، فإن الكسائي يجوز في هذا الجزم، وهو غلط؛ لأنه يصير تباعده سبباً لأكل الأسد إياه، وكذلك يصير تباعدهم عن المسجد سبباً لإذابتهم له بريح الثوم)^(٧٩).

ومن ذلك ما أورده الفارسي من قول الشاعر:

فلا تحسبُ الأعداءُ إن متُّ أني وخلفتُ بشرًا أنَّ حدِّي كلَّت^(٨٠)

فقد يسبق إلى الذهن أن (خلفت) معطوف على (مت)، وعند ذلك يتقدم شيء من صلة الموصول عليه، قال الفارسي: لا يستقيم عطف (وخلفت) على هذا الشرط الظاهر؛ لأن فيه تقديم الصلة على الموصول، وإنما يجب تقدير شرط بعد (أن) يدل عليه الشرط الظاهر^(٨١).

وأكثر ما ورد هذا الموضع في الشعر، وجملة من أبيات الإلغاز إنما تعود إلى هذا، كما في قول الشاعر: إنَّ هُنْدُ المَلِيحَةُ الحَسَنَاءُ^(٨٢)، ونحوه.

وعلى هذا بنى الفارقي كتابه في مشكل الشعر، ومن الأبيات التي ذكرها:
تَمَيَّزُ فَمَا يُدْنِيكَ مَنْ نِيلِ رَتْبَةٍ فَخَارُ أَبٍ إِنْ لَمْ تَتَلَّكَ الْخِصَائِصَا^(٨٣)
فرفعُ (الخصائص) هو المتبادر، والصحيح النصب مفعولاً لـ (تميّز)، قال
الفارقي: (ولعمري إنه لحد الكلام، وبه يشرف المعنى؛ لأن الخصائص تُقصد ولا
تقصد...)^(٨٤).

المبحث الثالث: توجيه المشكل:

تبين في المبحث السابق أن الإشكال ذو مظاهر متعددة، وتعدد هذه المظاهر
تعدد أنواع التوجيه، فبعض التوجيه لا يعدو أن يكون إعادة لترتيب الجملة، أو
إيضاحاً لغامض لفظ أو تركيب فيها.

ومن التوجيه ما يكون معالجة لمخالفة أصل مستقر، ومن ذلك ما هو قياسي،
كتقديم الخبر، وتقديم المفعول به، ومنه ما هو تعليل لشذوذ، بتقدير محذوف، أو حمل
على معنى أو نظير أو ضد، أو يكون لغرض صوتي، كتخفيف أو مشاكلة أو نحو
ذلك، ولذا غالباً ما يُقرن الحكم بالشذوذ بتوجيه أو تعليل، وقد مهّد سيبويه لهذا
الأصل لما قال: (وليس شيء يُضطرّون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً)^(٨٥).

وفي هذا النص إلماح إلى ما يقبح من الضرورات وما يحسن، فما كان يعود إلى
أصل، أو يرتبط والصحيح بسبب فهو مقبول حسن، وما كان غير ذلك فهو قبيح.
ويمكن أن يقسم التوجيه ثلاثة أقسام:

الأول: التأويل، وهو التوجيه الصناعي لما يوافق المعنى، وله صور، منها:

١ - الحذف:

وهو الحكم بوجود صيغة داخل النص قد حذفت، وكان من المفترض وجودها؛ لأنها قد ظهرت في نصوص أخرى^(٨٦)، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِينَ وَالصَّالِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ٦٢: قال مكّي: (من آمن) من رفع بالابتداء... ولا بد من محذوف يعود على (الذين) من خبرهم، إذا جعلت (من) مبتدأة، تقديره: من آمن منهم^(٨٧)، وذلك لأن جملة الخبر لا بد أن تحتوي على رابط.

وللحذف صور كثيرة، كما أنه قد يتداخل مع مصطلحات أخرى، كالاتساع، قال ابن السراج: (اعلم أن الاتساع ضربٌ من الحذف إلا أن الفرقَ بين هذا الباب والباب الذي قبله^(٨٨))، أن هذا تقيمه مقام المحذوف وتعربه بإعرابه، وذلك الباب تحذف العاملَ فيه وتدعُ ما عملَ فيه على حاله في الإعراب، وهذا البابُ العاملُ فيه بحاله، وإنما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف، أو تجعل الظرف يقوم مقام الاسم...^(٨٩).

ومن ذلك ما ذهب إليه الأشاعرة في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر: ٢٢، ونحوه بأنه من الاتساع، وأن التقدير: وجاء أمر ربك. قال القرطبي: (قد يذكر المضاف إليه والمراد به المضاف، كقول تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف: ٨٢ يعني أهل القرية، وقوله: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ البقرة: ٩٣ أي حُبَّ العجل. كذلك هنا: يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ، أي عقوبةُ رَبِّكَ وعذابُ ربك. ويقال: هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله^(٩٠).

والحذف من قواعد التوجيه الكبرى، لكثرتة في كلام العرب^(٩١)، ولكنه مقيّد بتحقيق شرطه، وهو الدليل على المحذوف، قال ابن السراج: (واعلم أن جميع ما يحذف فإنهم لا يحذفون شيئاً إلا وفيما ابقوا دليل على ما ألقوا)^(٩٢).

٢- التقدير:

هو قرين الحذف، فالمحذوف يقدر، وكل من الحذف والتقدير أسلوب من أساليب التأويل النحوي للنصوص المخالفة للقواعد^(٩٣)، وهذا التلازم بينهما يتخلف في بعض الصور، وقد خص د. علي أبو المكارم الحذف بالعامل، فقال في الفرق بين الحذف والتقدير: (أن الحذف عند النحاة يقتصر على حالة حذف العامل... أما التقدير عند النحاة، وكما تحدده تعريفاتهم فإنه يتناول محذوفات أخرى غير العامل، فهو يتناول حذف المعمول...)^(٩٤)، وهذا الذي ذكره مخالف لما نص النحويون عليه، فقد ذكروا حذف المفعول، وهذا كثير جداً، وصوره متعددة، كما ذكروا حذف الحال، والتمييز والمستثنى^(٩٥).

ولكن الفارق بينهما أن التقدير أشمل من الحذف، فكل محذوف مقدر، وليس في كل تقدير حذف، فإنه يحكم بالتقدير على ما لا حذف فيه، كالتقديم والتأخير، والمصدر المؤول، قال المبرد في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ الضحى: ٩: ونحوه: (فإنما تقديرها في الكلام كله التقديم والتأخير، لا يكون إلا على ذلك)^(٩٦)، وقال ابن الحاجب في معرضه بحثه في التنازع: (وحكم ما كان مقدماً في التقدير حكم المقدم حقيقة)^(٩٧).

ومن توجيههم للمشكل بالتقدير ما خرج به المبرد قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التوبة: ٦٢ فيما نقله عنه مكي، أن فيه تقدماً وتأخيراً، وأن التقدير: والله أحق أن يرضوه ورسوله^(٩٨).

٣- الحمل على المعنى، وعلى الضد، وعلى النظر:

حمل الشيء على الشيء هو القياس الذي هو دليل كثير من الأحكام النحوية، وكما استعمل في تقرير القواعد الكبرى في النحو فقد استعمل في تخريج بعض ما خالف الأصل من النصوص الفصيحة، على اختلاف مراتب المخالفة قبولاً ورفضاً.

فمن الحمل على المعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٨٤) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ^(٨٥) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ^(٨٦) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَنْقُوتُ^(٨٧) المؤمنون: ٨٤ - ٨٧ في الأولى جاء الجواب موافقاً للسؤال، أما فيما يليها السؤال عن الذات، والجواب بلام الملك، قال العكبري: الموضع الأول باللام... وهو مطابق للفظ والمعنى... وأما الموضعان الآخران فيقرآن بغير لام حملاً على اللفظ وباللام على المعنى؛ لأن معنى مَنْ رَبِّ السَّمَاوَاتِ؟ لمن السماوات^(٩٩).

ومنه قول الشاعر:

بادت وغيّر أيهنّ مع البلى إلا رواكد جمـرهنّ هباءً
ومشجج أمّا سواءً قذالـه فبدا وغيّر ساره المعزاء^(١٠٠)

رفع (مشجج) مع أنه معطوف على (رواكد) وهي منصوبة على الاستثناء، إلا أنه رفع على معنى: بها رواكد^(١٠١).

ومن الحمل على المعنى توجيه اختلاف التطابق العددي أو الجنسي، كأن يعبر عن المفرد بالجمع، والعكس، كما في قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحَارِبِ﴾ [آل عمران: ٣٩]، قال الباقولي: (والملائكة ههنا لفظه لفظ الجمع ومعناه معنى المفرد؛ لأنه يراد به جبريل وحده، إذ هو المنادي) (١٠٢)، ومنه قول ذي الرمة:

إلى ابن أبي موسى هلال طوت بنا

قلاص أبو هـن الجديل وداعر^(١٠٣)

فقد ذكر الفارسي في توجيهه احتمالين، أحدهما: أن يكون وضع المفرد موضع الجمع، وجعله نظيراً لقول علقمة بن عبدة:

بها جيف الحسرى فأما عظامها

فبيض وأما جلدُها فصليب^(١٠٤)

ومن أشهر ما أولوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف: ٥٦ أنه أراد بالرحمة المطر، فذكر الخبر^(١٠٥)، وقال الزجاج: (إنما قيل: قريب)؛ لأن الرحمة والغفران في معنى واحد^(١٠٦).

وأما الحمل على الضد، فكما خرجوا تعدية (رضي) بـ(على)، في قول الشاعر:

إذا رضيت علي بنو قشير
لعمر الله أعجبي رضاها^(١٠٧)

والأصل أن يتعدى بـ(عن)، فقالوا حمل على ضده قال ابن جني: (وكان أبو علي يستحسن قول الكسائي في هذا؛ لأنه قال: لما كان (رضيت) ضدَّ (سخطت) عدى (رضيت) بـ(على) حملاً للشيء على نقيضه كما يحمل على نظيره)^(١٠٨).

الثاني: توجيه المعنى لما يوافق الصناعة:

وهذا إذا كان المعنى الآخر أدل على المقصود من المعنى الظاهر.

فمن ذلك ما ذهب إليه أهل السنة من عدم ادعاء الحذف في نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر: ٢٢، وأنه على بابه، مجيئاً يليق بجلال الله وعظمته، قال القرطبي: (والذي عليه جمهور أئمة أهل السنة أنهم يقولون: يجيء وينزل ويأتي، ولا يكيفون؛ لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشورى: ١١^(١٠٩)).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ الإسراء: ٤٥، فالمعنى الظاهر أن المقصود: حجاب ساتر، ولهذا ذهب الأخفش إلى أن (مفعولاً) بمعنى (فاعل)، قال: ((حجاباً مستوراً)؛ لأن الفاعل قد يكون في لفظ المفعول، كما تقول: إنك مشؤوم علينا وميمون، وإنما هو شائم ويامن... والحجاب ههنا هو الستر وقال (مستوراً)^(١١٠). وقد رده ابن عطية، بأنه تكلف من غير داعٍ^(١١١).

وقد ذهب كثير من المفسرين والمعرّبين إلى أنه على أصله، فإن الحجاب مستور عن أعين الناس، فالناس المعنيون لا يرون النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يرون الحجاب^(١١٢).

الثالث: التوجيه الصوتي:

يعود بعض الإشكال إلى أمر صوتي، كقصد التخفيف، أو إرادة التناسب، أو المشاكلة، فيسكن ما حقه التحريك، أو يصرف ما حقه المنع من الصرف، أو يحذف ما حقه الذكر، فمن الأول قراءة أبي عمرو (ينصُرْكم) و(بارئُكم) و(يُشعِرْكم) ونحوه^(١١٣)، فأعاده النحويون إلى إرادة التخفيف، قال مكي: (وعلة من أسكن أنه شبه حركة الإعراب بحركة البناء، فأسكن حركة الإعراب استخفافاً لتوالي الحركات)^(١١٤).

وقرأ ابن كثير: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾ يوسف: ٩٠^(١١٥) فأثبت الياء في (يتقي) وأسكن في (يصبر)، فإن حملوا (من) على الشرط أشكل إثبات الياء، وإن حملوها على الموصولية أشكل إسكان الراء، قال الفارسي: (يجوز أن يقدر الضمة في قوله (ويصبر) ويجذفها للاستخفاف، كما يجذف في نحو عَضُدٍ وَسَبْعٍ، وجاز هذا في حركة الإعراب كجوازه في حركة البناء)^(١١٦).

وهذا التخريج لم يرتضه سيبويه، وحمل قراءة أبي عمرو على اختلاس الحركة، قال: (وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا... ومن ثم قال أبو عمرو: (إلى بارئكم)... وقد يجوز أن يسكنوا الحرف المرفوع والمجرور في الشعر، شبهوا ذلك بكسرة فَخَذٍ حيث حذفوا فقالوا: فَخَذٌ، وبضمة عَضُدٍ حيث حذفوا فقالوا: عَضُدٌ؛ لأن الرِّفْعَةَ ضَمَّةٌ وَالجَرَّةَ كَسْرَةٌ)^(١١٧).

ومن الثاني، وهو صرف الممنوع قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَكَنًا﴾ وَأَعْلَلْنَا وَسَعِيرًا ﴿ الإنسان: ٤ في قراءة نافع والكسائي وشعبة عن عاصم^(١١٨)، قال العكبري: (ونونه قومٌ أخرجوه على الأصل، وقرب ذلك عندهم شيان: أحدهما: إتباعه ما بعده، والثاني: أنهم وجدوا في الشعر مثلك ذلك منوناً في الفواصل، وأن هذا الجمع قد جمع)^(١١٩)، فأما إتباعه ما بعده فهي علة صوتية، وأما قياسه على الشعر فلا يصح، فالشعر موضع ضرورة، ثم إنه نص على وروده في الفواصل، وهو في الآية ليس في موضع الفاصلة، وأما قوله إن هذا الجمع قد جمع، فالظاهر أنه يوجهه توجيهاً صناعياً، يريد أنه لما جمع لم يكن جمعاً أقصى، فإن كان هذا مراده فقد وهم، حيث إن العبرة بوجود النظير من المفرد، وهذا لم يتخلف هنا.

وقد سَوَّى ابن مالك بين الضرورة وإرادة التناسب في صرف الممنوع، قال:
ولا اضطرارٍ أو تناسبٍ صُرفٌ ذو المنع... البيت^(١٢٠)
وهو كذلك في الحكم، فكلاهما خلاف الأصل.

وأما حذف ما حقه الذكر، فحذف النون في المرفوع من الأفعال الخمسة، كقوله
صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي يده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا
حتى تحابوا)^(١٢١)، وقول الراجز:
أبيت أسري وتبيتي تدلكي^(١٢٢)

قال ابن مالك: (حذف نون الرفع في موضع الرفع لمجرد التخفيف ثابت في
الكلام الفصيح نثره ونظمه... وسبب هذا الحذف كراهية تفضيل النائب على المنوب
عنه، وذلك أن النون نابت عن الضمة، والضممة قد حذفت لمجرد التخفيف كقراءة أبي
عمرو... فو لم تعامل النون بما عوملت به الضمة من الحذف لمجرد التخفيف لكان في
ذلك تفضيل للنائب عن المنوب عنه)^(١٢٣).

فالظاهر من كلام ابن مالك أنه يرى هذا الحذف مقيسًا، لثبوتها في النثر والنظم،
وهذا ضعيف، وإنما الحذف نادر غير مقيس^(١٢٤)، وهو خاص بالشعر^(١٢٥)، فأما ما
استدل به من كراهية تفضيل النائب، فإن حذف المنوب عنه، وهو الضمة لم يُسَلَّم
بقياسيته، بل قصره سيبويه على الشعر، ولو ثبت ذلك، فإن الأصل يُتوسع فيه لقوته،
ما لا يتوسع في الفرع، ولذا لم تعمل (ما) و(لا) و(لات) و(إن) المشبهات بـ(ليس) إلا
بشروط، لضعفها بالفرعية، فكذا النون، لكونها علامة فرعية فلا تحذف تخفيفًا كما
حذفت العلامة الأصلية.

وبهذا يتبين أن التخريجات الصوتية للمشكل ليست قياسيةً، وإنما هي تلمس
للعلة فحسب. والله أعلم.

الختام

كان مشكل الإعراب مادة لعلوم متعددة، على رأسها تفسير القرآن الكريم، وبيان إعجازه، وتعليل متشابهه، وما كان استقلال التصنيف في المشكل إلا ذريعة للبحث في إعراب القرآن، وتصريفه، واشتقاقه، وجميع ما يتعلق بذلك، وقد عني هذا البحث بالمشكل مفهومًا وأسبابًا وتوجيهًا، ويمكن أن تجمل نتائجه بما يأتي:

١- توسع المصنفون في مفهوم المشكل، وأدخلوا فيه غيره مما لا إشكال فيه، واستطردوا إلى إيضاح قواعد النحو والتصريف المستقرة، وإلى ذكر الخلاف النحوي ومدارسه.

٢- أن مشكل الإعراب لم يكن نتيجة لخلل في بناء القواعد النحوية والتصريفية، ولا لنقص لاستقراء كلام العرب الذي كان أصلاً لتلك القواعد المعيارية، وإنما هو مظهر من مظاهر الفرق بين اللغة بوصفها قواعد والكلام بوصفه استعمالاً لتلك القواعد، ويدخل في ذلك كلام الله تعالى، لا من حيث قائله تبارك وتعالى، ولكن من حيث هو لسان عربي، جاء على وفق كلام العرب.

٣- كان بعض مشكل إعراب الشعر مفتعلاً للتدريب والتمرين، بافتراضات وجوه غير متبادرة، كما كان بعض ما وصف بالمشكل من إعراب القرآن ذريعة للتعرض لخلاف نحوي أو عقدي أو فقهي، أو لذكر وجوه قراءات أخرى، وإن لم يكن مشكلاً حقيقة.

ويوصي البحث بإيلاء التوجيه والتأويل والتخريج عناية في البحث والتنظير، من خلال مقارنة تنظير النحويين بتطبيقهم، وفي التراث النحوي جهود في هذا المجال،

د. فريد بن عبد العزيز الزامل السُّليم

من أبرزها كتاب ابن إياز (قواعد المطارحة) الذي جعل قواعد النحو مقدمات، وجعل النتيجة أبيات يجلها في ضوء تلك المقدمات، فحري بطلبة الدراسات العليا أن يعنوا بالتحليل النحوي، مقارنين التنظير بالتطبيق، وحري بمن سلك هذا السبيل أن يحظ بنتائج متميزة.

الهوامش والتعليقات:

- (١) انظر: العين، الخليل ٥ / ٢٩٥ (شكل)، وجمهرة اللغة، ابن دريد ٣ / ٦٨ (شكل)، وتهذيب اللغة، الأزهرى ١٠ / ٢١ (شكل).
- (٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس ٣ / ٢٠٤ (شكل).
- (٣) انظر: العين، الخليل ٥ / ٢٩٥، وجمهرة اللغة، ابن دريد ٣ / ٦٨، وتهذيب اللغة، الأزهرى ١٠ / ٢٠.
- (٤) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد ٣ / ٦٨، وتهذيب اللغة، الأزهرى ١٠ / ٢٠.
- (٥) البيت من الطويل، في ديوانه ١ / ١٤٣.
- (٦) تهذيب اللغة، الأزهرى ١٠ / ٢١، ٢٢.
- (٧) انظر: العين، الخليل ٥ / ٢٩٦، والجمهرة، ابن دريد ٣ / ٦٨.
- (٨) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ١٠٢.
- (٩) انظر: الكتاب، سيبويه ٤ / ٥٩، وشرح الشافية، الرضى ١ / ٨٨، والممتع، ابن عصفور ١ / ١٨٧.
- (١٠) انظر: العين، الخليل ٥ / ٢٩٦، وقد أضافه المحقق ناقلاً عن التهذيب، الأزهرى ١٠ / ٢٥، ولم يرد في التهذيب أن (الشاكل) الملتبس.
- (١١) لابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، للرد على الملحدّين والمشكّكين، وليبان الحق النيسابوري: وضح البرهان في مشكلات القرآن، في التفسير.
- (١٢) شرح مشكل الآثار، الطحاوي، تعرض فيه لشرح الأحاديث المتعارضة في الظاهر.
- (١٣) للفارسي: شرح الأبيات المشكّلة الإعراب، وللفارقي: الإفصاح في شرح أبيات مشكّلة الإعراب. ولابن عدلان: الانتخاب في الأبيات المشكّلة الإعراب.
- (١٤) للحيدرة اليمنى.
- (١٥) التعريفات، الجرجاني ٢٧٦.

- (١٦) توجيه مشكل القراءات العشر الفرشية، د. عبد العزيز الحربي ٩٩.
- (١٧) انظر: مقاييس اللغة ٤ / ٢٩٩ (عرب).
- (١٨) انظر: شرح الكافية، الرضي ١ / ١ / ٤٢-٤٣، والتذليل والتكميل، أبو حيان ١ / ١١٥.
- (١٩) التنبيه، ابن جني ٥.
- (٢٠) الإفصاح، الفارقي ٥٢.
- (٢١) مشكل إعراب القرآن، مكي ٦٤.
- (٢٢) إعراب الحديث النبوي، العكبري ٤١.
- (٢٣) التنبيه، ابن جني ٦.
- (٢٤) انظر: كتاب الشعر، الفارسي ٢ / ٤٣٤.
- (٢٥) خزانة الأدب، البغدادي ٥ / ١٢.
- (٢٦) انظر: كتاب الشعر، الفارسي ١ / ١٣٣، والبغداديات، الفارسي ٤٤٤.
- (٢٧) خزانة الأدب، البغدادي ٧ / ٥٧٢.
- (٢٨) مقدمة تحقيقه لإيضاح الشعر، الطناحي ٣٢.
- (٢٩) مقدمة تحقيق الدر المصون، الخراط ٣٠.
- (٣٠) مشكل إعراب القرآن، مكي ٦٩.
- (٣١) مشكل إعراب القرآن، مكي ١٢٠.
- (٣٢) الإمام مكي مسبوق في هذا، فقد انتهج الفراء والزجاج والنحاس هذا في إعرابهم، وثمة دراسات حول ذلك، ومنها:
- ١- ما يجوز لغة ولم يقرأ به. د. فيصل الغزاوي. مجلة معهد الإمام الشاطبي. العدد: ١٠.
- ٢- ما جوزه الزجاج من وجوه الإعراب في القرآن الكريم ولم يقرأ به دراسة نحوية دلالية. د. فريد السليم. مجلة العلوم العربية والإنسانية - جامعة القصيم. المجلد ٥ العدد ٢.

٣- ما يجوز لغة لا قراءة عند الفراء والزجاج في كتابيهما معاني القرآن. د. أحمد هزازي
(رسالة ماجستير - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

(٣٣) مشكل إعراب القرآن، مكي ٧١.

(٣٤) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ١٠٨.

(٣٥) مشكل إعراب القرآن، مكي ٦٣.

(٣٦) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ٧٠.

(٣٧) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ١٠٧.

(٣٨) مشكل إعراب القرآن، مكي ٣١٠.

(٣٩) ٣٧٣-٣٩٣.

(٤٠) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ابن مالك (مقدمة التحقيق) ١١.

(٤١) اللغة والكلام في التراث النحوي العربي، د. محمد سعيد صالح الغامدي. مجلة عالم الفكر،
مجلد ٣٤ العدد الثالث يناير مارس ٢٠٠٦. وانظر: علم اللغة العام، فريندنان دي سوسور.
ترجمة: يوثيل يوسف عزيز ٣٢-٣٦.

(٤٢) انظر: التداولية عن العلماء العرب، مسعود صحراوي ٢٦.

(٤٣) علم التخاطب الإسلامي، محمد يونس علي ٢٨.

(٤٤) الكتاب، سيبويه ١ / ٣٢.

(٤٥) انظر: التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، ابن جني ٣٧٨.

(٤٦) انظر: شرح كافية ابن الحاجب، الرضي ٢ / ٢ / ٩٢٢، وخزانة الأدب، البغدادي ٩ / ١٣٩.

(٤٧) الخصائص، ابن جني ٣ / ٢٥٥.

(٤٨) الخصائص، ابن جني ١ / ٢٧٩.

- (٤٩) الخصائص، ابن جني ١ / ٢٧٩.
- (٥٠) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام ٦٨٤.
- (٥١) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام ٦٩٨.
- (٥٢) انظر: الخصائص، ابن جني ٣ / ٢٥٦، والمحور الوجيز، ابن عطية ٥ / ٤٦٦، والتبيان، العكبري ٢ / ١٢٨١، والبحر المحيط، أبو حيان ٨ / ٤٥٥.
- (٥٣) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية ٥ / ٤٦٦، ومغني اللبيب، ابن هشام ٧٠٠.
- (٥٤) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ٨٠٩.
- (٥٥) المحرر الوجيز، ابن عطية ٥ / ٤٦٦.
- (٥٦) انظر: البحر المحيط، أبو حيان ٨ / ٤٥٥.
- (٥٧) انظر: الكتاب، سيويه ٣ / ٥١٥، والإغفال، الفارسي ٢ / ٢٩٥.
- (٥٨) انظر: معاني القرآن، الفراء ١ / ٣٤٧، والإغفال، الفارسي ٢ / ٢٩٥.
- (٥٩) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٢ / ٤١٠، وكشف المشكلات، الباقولي ١ / ٤٩٧، والكشاف، الزمخشري ٢ / ١٥٢، وشرح الألفية، المرادي ٢ / ٦٢، والبحر المحيط، أبو حيان ٤ / ٤٨٤، ومغني اللبيب، ابن هشام ٣٢٤، والدر المصون، السمين ٥ / ٥٩٠.
- (٦٠) انظر: القبس في شرح موطأ مالك ابن أنس، ابن العربي ١١٧٥.
- (٦١) انظر: الخصائص، ابن جني ٣ / ٢٤٥.
- (٦٢) انظر: الخصائص، ابن جني ٣ / ٢٥٣.
- (٦٣) هي قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو. انظر: السبعة، ابن مجاهد ٢٤٢، وحجة القراءات، ابن زنجلة ٢٢٣.
- (٦٤) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٢ / ١٥٢، ومشكل إعراب القرآن، مكي ٢١٩.
- (٦٥) مشكل إعراب القرآن، مكي ٤٣٥.

- (٦٦) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ٣٠٩.
- (٦٧) انظر: مشكل إعراب القرآن، مكي ٦٤٢، والدر المصون ٩ / ٥٢٩.
- (٦٨) الخصائص، ابن جني ٢ / ٤٨٨.
- (٦٩) مشكل إعراب القرآن، مكي ٣٣١.
- (٧٠) مشكل إعراب القرآن، مكي ٢٤٥.
- (٧١) مشكل إعراب القرآن، مكي ٤٣٥.
- (٧٢) انظر: السبعة، ابن مجاهد ٤٥٧، والكشف، مكي ٢ / ١٤٠.
- (٧٣) مشكل إعراب القرآن، مكي ٥١٤.
- (٧٤) مشكل إعراب القرآن، مكي ٤٣١.
- (٧٥) انظر: التبيان، العكبري ٢ / ٨١٩.
- (٧٦) مشكل إعراب القرآن، مكي ٧٤٧.
- (٧٧) مشكل إعراب القرآن، مكي ٤٣٤.
- (٧٨) الحديث في الموطأ، الإمام مالك برواية يحيى الليثي ١٧.
- (٧٩) مشكلات موطأ مالك ابن أنس / البطلبيوسي ٤٨.
- (٨٠) البيت من الطويل، ولم أقف عليه.
- (٨١) انظر: كتاب الشعر، الفارسي ٢ / ٤١٢.
- (٨٢) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام ٢٧.
- (٨٣) البيت من الطويل، لم أقف عليه.
- (٨٤) الإفصاح، الفارقي ٢٦٣.
- (٨٥) الكتاب، سيبويه ١ / ٣٢.

- (٨٦) انظر: الحذف والتقدير في النحو العربي، علي أبو المكارم ٢٠٠. (٨٧) مشكل إعراب القرآن، مكي ٩٦-٩٧. (٨٨) يعني الحذف. (٨٩) الأصول، ابن السراج ٢ / ٢٥٥. (٩٠) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٩ / ١٢٧. (٩١) انظر: الإنصاف، الأنباري ١ / ٧٤، وانظر: القاعدة النحوية، محمود الجاسم ٤٤. (٩٢) الأصول، ابن السراج ٢ / ٣٥٤. (٩٣) انظر: الحذف والتقدير في النحو العربي، علي أبو المكارم ٢٠٨. (٩٤) الحذف والتقدير في النحو العربي، علي أبو المكارم ٢٠٨. (٩٥) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام ٨٢٨ وما بعدها. (٩٦) المقتضب، المبرد ٢ / ٢٥٥. (٩٧) الأمالي، ابن الحاجب ٢ / ٤٩٩. (٩٨) مشكل إعراب القرآن، مكي ٣٣١. (٩٩) انظر: التبيان، العكبري ٢ / ٩٥٩-٩٦٠. (١٠٠) البيتان من الكامل، نسبا لذي الرمة والشمخ. انظر: ديوان ذي الرمة ٣ / ١٨٤٠، وديوان الشمخ ٤٢٧. (١٠١) انظر: كتاب الشعر، الفارسي ٢ / ٥٣٩، والإفصاح، الفارقي ٨١. (١٠٢) كشف المشكلات، جامع العلوم الباقولي ١ / ٢٢٧. وفي الآية أقوال أخرى، انظر: جامع البيان، الطبري ٣ / ١٦٩، والبحر المحيط، أبو حيان ٢ / ٤٤٥. (١٠٣) البت من الطويل في ديوانه ٣ / ١٠٣٩. (١٠٤) انظر: إيضاح الشعر، الفارسي ١ / ٣٠١، والبيت من الطويل، في ديوان علقمة ٤٠.

- (١٠٥) انظر: معاني القرآن، الأخصش ١ / ٣٢٧.
- (١٠٦) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٢ / ٣٤٤.
- (١٠٧) البيت من الوافر. للتحيف العقيلي انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة ٥٠٧، والنوادر، أبو زيد ٤٨١، والمقتضب، المبرد ٢ / ٣٢٠.
- (١٠٨) الخصائص، ابن جني ٢ / ٣١١.
- (١٠٩) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٩ / ١٢٧.
- (١١٠) معاني القرآن، الفراء ٢ / ٤٢٤.
- (١١١) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية ٣ / ٤٦٠.
- (١١٢) انظر: جامع البيان، الطبري ١٥ / ٩٤، ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٣ / ٢٤٣، وإعراب القرآن، النحاس ٢ / ٤٢٦، والتبيان، العكبري ٢ / ٨٢٣، والبحر المحيط، أبو حيان ٦ / ٤٢، والدر المصون، السمين ٧ / ٣٦٢.
- (١١٣) انظر: الإقناع، ابن خلف ٣٠١.
- (١١٤) الكشف عن وجوه القراءات، مكي ١ / ٢٤١.
- (١١٥) انظر: السبعة، ابن مجاهد ٣٥١.
- (١١٦) الحجة للقراء السبعة، الفارسي ٤ / ٤٤٩.
- (١١٧) الكتاب، سيبويه ٤ / ٢٠٢-٢٠٣.
- (١١٨) انظر: السبعة، ابن مجاهد ٦٦٣.
- (١١٩) التبيان، العكبري ٢ / ١٢٥٧.
- (١٢٠) الألفية، ابن مالك ١٥١.
- (١٢١) رواه مسلم في الإيمان رقم (٩٤).

(١٢٢) الرجز غير منسوب في الخصائص ١ / ٣٨٨، وشرح الكافية، الرضي ٢ / ٢ / ٨١٩، والبحر المحيط ٦ / ٦٣.

(١٢٣) شواهد التوضيح والتصحيح، ابن مالك ٢٢٨-٢٢٩.

(١٢٤) انظر: شرح الكافية، الرضي ٢ / ٢ / ٨١٩.

(١٢٥) انظر: ضرائر الشعر، ابن عصفور ١١١.

قائمة المصادر

- ١- أدب الكاتب. لابن قتيبة. تحقيق: د. محمد الدالي. ط: ٢ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ.
- ٢- إعراب القرآن للنحاس. تحقيق: د. زهير غازي زاهد. ط: ٢. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩ هـ.
- ٣- الإقناع في القراءات السبع. لابن خلف الأنصاري. تحقيق: أحمد فريد المزدي. ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.
- ٤- ألفية ابن مالك في النحو والصرف. لابن مالك الأندلسي. تحقيق: د. سليمان العيوني. ط: ١. الرياض: دار المنهاج، ١٤٣٢ هـ.
- ٥- أمالي ابن الحاجب. تحقيق: د. فخر صالح قدارة. بيروت-عمان: دار الجيل-دار عمار، ١٤٠٩ هـ.
- ٦- الإنصاف. للأبنازي. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧ هـ.
- ٧- البحر المحيط. لأبي حيان. ط: ٢. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣ هـ.
- ٨- المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات. للفارسي. تحقيق: صلاح الدين عبد الله السنكاوي. بغداد: وزارة الأوقاف،
- ٩- تأويل مشكل القرآن. لابن قتيبة. شرحه ونشره: أحمد صقر. المكتبة العلمية،
- ١٠- التبيان في إعراب القرآن. للعكبري. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط: ٢. بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧ هـ.
- ١١- التداولية عند العلماء العرب. د. مسعود صحراوي. ط: ١. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥ م.
- ١٢- التذليل والتكميل في شرح التسهيل. لأبي حيان. تحقيق: د. حسن هندراوي. ط: ١. بيروت: دار القلم، ١٤٢٠ هـ.
- ١٣- التعريفات. لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ هـ.
- ١٤- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن). للقرطبي. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط: ١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧ هـ.

- ١٥ - التنبه على شرح مشكلات الحماسة. لابن جني. تحقيق: أ. د. حسن هندراوي. ط: ١. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٠هـ.
- ١٦ - تهذيب اللغة. للأزهري. تحقيق: جماعة من الأساتذة. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- ١٧ - توجيه مشكل القراءات العشر الفرشبية لغة وتفسيراً وإعراباً. د. عبد العزيز بن علي الحربي. ط: ١. الرياض: مكتبة ودار ابن حزم، ١٤٢٤هـ.
- ١٨ - جامع البيان. للطبري. ط: ٣. مصر: البابي الحلبي،
- ١٩ - جمهرة اللغة. لابن دريد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية،
- ٢٠ - حجة القراءات. لابن زنجلة. تحقيق: سعيد الأفغاني. ط: ٥. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.
- ٢١ - الحذف والتقدير في النحو العربي. د. علي أبو المكارم. القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٧.
- ٢٢ - خزائن الأدب. للبغدادي. تحقيق: عبد السلام هارون. ط: ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٩هـ.
- ٢٣ - الخصائص. لابن جني. تحقيق: محمد علي النجار. المكتبة العلمية،
- ٢٤ - الدر المصون. للسمن الحلبي. تحقيق: د. أحمد الخراط. ط: ١. دمشق: دار القلم، ١٤٠٦هـ.
- ٢٥ - ديوان جرير. بشرح محمد بن حبيب. تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه. مصر: دار المعارف،
- ٢٦ - ديوان ذي الرمة. شرح أبي نصر الباهلي. تحقيق: د. عبد القدوس أبو صالح. ط: ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.
- ٢٧ - ديوان الشماخ بن ضرار. تحقيق: صلاح الدين الهادي. القاهرة: دار المعارف،
- ٢٨ - السبعة. لابن مجاهد. تحقيق: د. شوقي ضيف. ط: ٣. مصر: دار المعارف،
- ٢٩ - شرح الألفية. للمرادي. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. ط: ١. بيروت: دار مكتبة المعارف، ١٤٢٨هـ.

- ٣٠- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. تحقيق: د. حسن الحفظي ود. يحيى بشير مصري. ط: ١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٧هـ.
- ٣١- شرح شافية ابن الحاجب. لرضي الدين الاسترأبادي. تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢ هـ.
- ٣٢- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح. لابن مالك. تحقيق: د. طه محسن. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: الجمهورية العراقية، ١٤٠٥هـ.
- ٣٣- ضرائر الشعر. لابن عصفور الإشبيلي. تحقيق: السيد إبراهيم محمد. ط: ٢، ١٤٠٢هـ.
- ٣٤- علم التخاطب الإسلامي. د. محمد محمد يونس علي. دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦م.
- ٣٥- علم اللغة العام. فريندان دي سوسور. ترجمة: يوثيل يوسف عزيز. مراجعة: د. مالك يوسف المطليبي. بغداد: دار آفاق عربية،
- ٣٦- القاعدة النحوية تحليل ونقد. د. محمود حسن الجاسم. ط: ١. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٨هـ.
- ٣٧- كتاب الشعر. للفارسي. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي. ط: ١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ.
- ٣٨- كتاب العين. للخليل بن أحمد. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال،
- ٣٩- كتاب سيبويه. لأبي بشر عمرو بن عثمان. تحقيق: عبد السلام هارون. ط: ٣. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- ٤٠- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات للباقولي. تحقيق: د. أحمد الدالي. مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤١٥هـ.
- ٤١- الكشف عن وجوه القراءات السبع. لمكي بن أبي طالب. تحقيق: د. محي الدين رمضان. ط: ٥. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.
- ٤٢- اللغة والكلام في التراث النحوي العربي. د. محمد سعيد صالح الغامدي. مجلة عالم الفكر، مجلد ٣٤ العدد الثالث يناير مارس ٢٠٠٦.

- ٤٣ - المحرر الوجيز. لابن عطية. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. ط: ١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
- ٤٤ - مشكل إعراب القرآن. لمكي بن أبي طالب. تحقيق: د. حاتم الضامن. ط: ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.
- ٤٥ - مشكلات موطأ مالك بن أنس. لابن السيد البطلوسي. تحقيق: طه بن علي بوسريح التونسي. ط: ١. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.
- ٤٦ - معاني القرآن وإعرابه. للزجاج. تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي. ط: ١. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ.
- ٤٧ - معجم مقاييس اللغة. لابن فارس. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجليل، ١٤٢٠هـ.
- ٤٨ - مغني اللبيب. لابن هشام. تحقيق: د. مازن المبارك، وعلي حمد الله ومراجعة: سعيد الأفغاني. ط: ٦. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥م.
- ٤٩ - المقتضب. للمبرد. تحقيق: د. عبد الخالق عضيمة. بيروت: عالم الكتب.
- ٥٠ - الممتع في التصريف. لابن عصفور. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. ط: ١. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ.
- ٥١ - النوادر في اللغة. لأبي زيد الأنصاري. تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد. ط: ١. بيروت: دار الشروق، ١٤٠١هـ.

الشّواهد النّحويّة والصّرفيّة
من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عمّ النّبيّ ﷺ
(عرض ودراسة)

إعداد

د. جمعان بن بنيوس بن جمعان السيّالي
أستاذ مساعد بقسم اللغة العربيّة بجامعة الطائف

الشواهد النحوية والصرفية

من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ

د. جمعان بن بنيوس بن جمعان السبلي

ملخص البحث:

جاء البحث في مقدمة تضمنت أسباب اختيار الموضوع، يتلوها تمهيد يتضمن لمحة موجزة لاهتمام العرب بالشعر عامة والشواهد بصفة خاصة؛ لتفسير ما يشكل عليهم من ألفاظ وقواعد، ويتلوها فصلا، وخاتمة وفهارس فنية:

الفصل الأول: وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عن أبي طالب بصورة موجزة، من حيث مولده، ونسبه، ومكانته، وشعره، ومؤازرته للرَسُول ﷺ في نشر الدعوة الإسلامية، ورعايته له.

والمبحث الثاني: يتضمن التعريف ببعض الدراسات السابقة عن شعر أبي طالب.

والمبحث الثالث: يتم فيه التعريف بالشواهد النحوي، والفرق بينه وبين المثال.

أمَّا الفصل الثاني: فيتم فيه عرض الشواهد النحوية والصرفية من شعر أبي طالب، مع توثيق نسبتها له، ومناقشتها من خلال عرضها على كتب النحو، مرتبةً وفق ترتيب ابن مالك لأبواب النحو والصرف في الألفية.

يتلو ذلك خاتمة سُجِّلَتْ فيها أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث.

وُدِّيلَ البحث بفهارس فنية للآيات، والشعر والرجز، والموضوعات، وقائمة

بالمصادر والمراجع.

سائلًا الله التوفيق والسداد في القول والعمل.

Grammatical Evidences from Abi Talep,s poetry (Uncle of Prophet Mohammed)

ABSTRACT

Study and presentation the research included an introduction which shows the reasons of choosing this subject. Next, there is a preface showing the Arab,s concern of poetry as general and grammatical evidence as special, to explain what might be problematic either in words or grammar. Then in the following two chapters I discuss, in the first one is briefly about Abi Talip, his birth, lineage, rank and his poetry. Also his role in supporting Prophet Mohammed to propagare his message. The second topic is about grammatical evidence and how it differs from proverb.

In the second chapter, I discuss the most important grammatical evidences in Abi Talip poetry, their authenticity to him, discussing them through comparing ordering them according to Alfiat Ibn Malek.

Finally there is a conclusion which includes the most important index showing Quranic verses, poetic verses, topic and a list of references.

I ask good success in both actions and words

The researcher.

المقدمة:

الحمد لله الذي جعل معجزة خاتم الأنبياء والرسل القرآن الكريم؛ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وتعهّد بحفظه قائلاً: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ الحجر: ٩، وجعله معجزة خالدة، تحدّى به أرباب الفصاحة والبلاغة، بعد أن بلغوا الدروة فيهما، فجاء معجزاً في ألفاظه، وتراكيبه، وبلاغته، ومعانيه....

فبهر به خير الأمم، وتحدى به الثقلين (الإنس والجن) قائلاً: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ الإسراء: ٨٨، والصلاة والسلام على النبي الأمي القائل: (إن من البيان لسحراً)؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه مصابيح الدجى، الذين لم تشغلهم الفتوحات الإسلامية، ولا المطالب الدنيوية عن مدارس القرآن وحفظه، والجلوس لتفسيره، والتصدّي لما يسمعون من لحن، أو اختلاف في قراءة، أو لهجة.

ولهذا نشأت الدراسات العربية في أحضان القرآن الكريم بذرتها الأولى إنكار اللحن. فانبرى الأئمة من علماء العربية بدءاً بالصحابة لخدمة القرآن من خلال اللغة، ففسروا غريبه، وحلّلوا تراكيبه، وبيّنوا مشكله، فنمت تلك البذرة المباركة حتى آتت أكلها، فوصلت إلينا كنوز نفيسة في اللغة التي بدأ علماءها بجمع مفرداتها من أفواه أصحابها، فأخذوا في ضمّ بعضها إلى بعض، يجدوهم في ذلك ذوق سليم، وسياق يجعل لكل كلمة مع صاحبها معنى.

فكان من ثمار ذلك علم التراكيب، وعلم الأبنية، وعلوم البلاغة، وعلم الأصوات، وعلم الدلالة، وغيرها.

والعرب قبل نزول القرآن كانت أمة أمية تعتمد اعتماداً كلياً على الشعر؛ فيه أخبارها، وأنسابها، وأيامها، ... وكانت تعقد له الأسواق، وتنصب له القباب، لإلقاءه، وسماعه، ونقده.

فامتد هذا الاهتمام إلى علماء العربية بعد نزول القرآن، فأخذوا في تفسير غريب القرآن بالشعر، وما مسائل نافع بن الأزرق - رحمه الله - مع عبد الله بن عباس ﷺ عناً ببعيد، وكتب التفسير حافلة بالآيات الشعرية، ومثلها كتب الغريب والمعاني، والنحو، والبلاغة، وغيرها من فنون المعرفة.

ولقد نال الشاهد الشعري حظوة كبيرة عند علماء العربية، فأصبح دليلاً تُبْتُّ به قاعدة، أو يُدْفَعُ به رأي لا حجة عليه من قرآن، أو حديث، أو فصيح قول، أو مثل.

وهذا الولع الكبير، والاعتزاز بالشعر أخرج لنا نفائس من الدواوين التي جمعت، وانبرى علماء العربية لشرحها وتفسير غريبها، كابن جنّي، وابن السكيت، والنحاس، وغيرهم. وفريق آخر اهتم بأوزانه وقوافيه.

وشغل عدد كبير من علماء العربية بتتبع الشاهد الشعري في التراث العربي، وفق زمن الاحتجاج المتعارف عليه، وموضعه. فاهتموا به من حيث قائله، وروايته، ومواضع الاستشهاد به، وتراكيبه، وتفسير غريبه، وجُلُّ كتب العربية حافلة بذلك.

فألّفت في الشاهد الشعري مؤلفات عدة، منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب الشعر للفارسي، شرح أبيات سيبويه لابن السيرافي، وشرح أبيات سيبويه للنحاس، والحلل في شرح أبيات الجمل لابن السيد، وإيضاح شواهد الإيضاح،

وشرح شواهد الإيضاح لابن بري، والمقاصد النحوية (الشواهد الكبرى) للعيني، وشرح شواهد المفصل لفخر الدين الخوارزمي، وشرح شواهد المغني للسيوطي، وشرح أبيات المغني للبغدادي، وخزانة الأدب، وغيرها.

وورث هذا الولع بالشاهد الشعريّ أحفاد تلكم العلماء، فأخذوا ينقبون في التراث العربي؛ ليستخرجوا الشواهد الشعريّة، ويبيّنوا مواضع الاحتجاج بها، ومحاولة شرحها وترتيبها ما أمكن يدفعهم لذلك الوقوف على أسرار اللّغة العربيّة وجماليّاتها. فقدّموا لنا في العصر الحديث دراساتٍ وفهارس للشواهد في كتب العربيّة عامّة، وكتب النّحو خاصّة، ومنها: المعجم المفصل في شواهد اللّغة العربيّة لإميل يعقوب، والمعجم المفصل في شواهد النّحو الشعريّة لإميل يعقوب، وشرح شواهد معاني القرآن للفراء للدكتور ناصر حسين، وشواهد الشعر في كتاب سيبويه، لخالد جمعة، والشواهد الشعريّة في كتاب دلائل الإعجاز، للدكتورة نجاح أحمد الظهار، وأبيات النّحو في تفسير البحر المحيط، لشعاع المنصور، ومعجم شواهد العربيّة لعبد السلام هارون، ومعجم شواهد النّحو الشعريّة للدكتور/ حنّا حدّاد، والشاهد الشعريّ في النّحو العربي (دراسة توثيقية تطبيقية) للدكتور/ محمّد الباتل، ودُرست الشواهد الشعريّة لكثير من الشعراء كامرئ القيس، والأعشى، وجرير، والفرزدق، وغيرهم.

وهذا البحث يتلمّس الخطي؛ ليسهم في خدمة العلم وطلّابه، وذلك بعرض الشواهد النّحويّة والصّرفيّة في شعر أبي طالب عمّ الرّسول ﷺ، جاهداً في توثيقها، وتحديد مواقع الاستشهاد بها يدفني لذلك أمور، منها:

١- الفترة التي عاش فيها، فهي من صلب عصور الاحتجاج، وكذلك التّعريف بهذا العلم الذي صرف جهده ووقته لمناصرة الرّسول ﷺ، ومكّنه من نشر دعوة الحقّ.

الشواهد النحوية والصرفية من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ...

- ٢- ما عُرف به أبو طالب من فصاحة وبلاغة، وملازمته للنبي ﷺ أثناء نزول الوحي، فجاءت أكثر أبياته سامية؛ لسمو من قيلت فيه وهو محمد ﷺ.
- ٣- تردد الاستشهاد بشعره في أبواب متعددة من أبواب النحو، ومسائله.
- ٤- مناصرته، ومؤازرته للرَسُول ﷺ تعبر عن صدق عاطفة دون تكلف، فألفاظه سهلة خالية من التعقيد اللفظي والمعنوي.
- ٥- موافقة شواهد لرأي الجمهور.

والمنهج المتبع في البحث وصفي تحليلي يتلخّص في الآتي:

١- استخراج الشواهد النحوية والصرفية من شعر أبي طالب التي يقع النظر عليها في تب الشواهد النحوية الآتية: (شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادى، وخزانة الأدب، ومعجم شواهد النحو الشعرية للدكتور/ إميل يعقوب، والدكتور/ حنا حدّاد، ومعجم شواهد العربية لعبد السلام هارون. وغيرها من مطوّلات كتب النحو كارتشاف الضرب، والمقاصد الشافية، وهمع الهوامع). وقد أختيرت كلمة (من) في العنوان تحسبا لما قد يندُّ من شواهد أخرى؛ ولأنّ الأبيات التي استشهد بها النحا لاتأتي على شعره كله، وإنّما هي أبيات محددة تناقلتها كتب الشواهد، ثمّ رُتبت على حسب ترتيب أبواب النحو والصرف في الألفية.

٢- تم توثيق نسبة الشواهد للشاعر من أربع نُسخ لديوانه:

أ- ديوانه الذي جمعه (أبو هفان المهزمي البصري المتوفى ٢٥٧هـ).

ب- ديوانه المعنون بـ (ديوان شيخ الأباطح أبي طالب) الذي جمعه أبو هفان أيضاً برواية عفيف بن أسعد عن عثمان بن جني المتوفى ٣٩٢ هـ، وتحقيق الشيخ/ محمد باقر الحمودي، والذي نشره مجمع إحياء الثقافة الإسلامية بإيران عن مطبعة النهضة - الطبعة الأولى.

ت- ديوانه الذي جمعه (علي بن حمزة البصري التميمي المتوفى ٣٧٥ هـ) وكلاهما بتحقيق (الشيخ محمد حسن آل ياسين) منشورات دار ومكتبة الهلال.

وكذلك شعره الذي جمعه الدكتور/ محمد التونجي بعنوان (ديوان أبي طالب عم النبي ﷺ) منشورات دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

ث- دراسة لشعر أبي طالب بعنوان: (غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب عم النبي ﷺ) الذي جمعه وشرحه/ محمد خليل الخطيب، المدرس في الأزهر الشريف، وطبع بمطبعة الشعراوي بطنطا عام ١٩٥٠ - ١٩٥١م.

٣- يُحدّد موضع الاحتجاج به في كتب النحو، ووينبّه على اختلاف الرواية إن كانت في موضع الاستشهاد، وإن ورد في البيت أكثر من شاهد ذكرها النحا تبيّن وتحدّد بحورها الشعرية، مع تفسير بعض الغريب فيها.

وختم البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج، وفهارس فنية للآيات، والآيات، والموضوعات، وقائمة بالمصادر والمراجع.

ويسبق ذلك مقدّمة تُبيّن فيها أسباب اختيار الشواهد النحويّة والصرفية من شعر أبي طالب، مع بيان أسباب اهتمام العرب عامّة وعلماء العربيّة خاصّة بالشعر، والاهتمام بالشاهد الشعريّ، مع ذكر بعض الجهود في دراسة الشواهد الشعريّة، ويتلو المقدّمة فصلٌ يتضمّن ثلاثة مباحث:

الأول: في التعريف بالشاعر وعصره.

والثاني: التعريف ببعض الدراسات السابقة - عن شعر أبي طالب - التي تيسر لنا الاطلاع عليها.

الشواهد التحوّية والصرفيّة من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عمّ النبيّ ﷺ...

والثالث: التعريف بالشاهد لغة واصطلاحاً، والفرق بين الشاهد والمثال.
والله أسأل أن ينفع بهذا العمل، ويجعله علماً ينتفع به، إنّه سميع مجيب.

الفصل الأول:

- المبحث الأول: التعريف بأبي طالب.
- المبحث الثاني: الدراسات السابقة.
- المبحث الثالث: الفرق بين الشاهد والمثال.

شيخ الأباطح (أبو طالب) (١):

اسمه ونسبه:

هو / عبد مَنَاف بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مَنَاف بن قُصَيِّ بن كلاب بن مرة بن كعب بن لُؤَيِّ بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان (٢).

وهو شقيق / عبد الله بن عبد المطلب والِد الرسول ﷺ ، وأمُّهُمَا هي / فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لُؤَيِّ بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر (٣).

مولده:

ولد أبو طالب قبل مولد النبي ﷺ بخمس وثلاثين سنة تقريباً، أي: حوالي عام ٥٣٥ م تقريباً (٤).

كفالته للنبي ﷺ:

عندما حَضرت الوفاةُ جدَّ النبي ﷺ عبد المطلب الذي كفل النبي ﷺ - بعد وفاة والده عبد الله، وأمّه آمنه بنت وهب بن عبد مناف - وعمرُ الرسول ﷺ ثمان سنوات،

أوصى أبا طالب بحفظ رسول الله ﷺ، وحياطته، فكفله، ورباه، وآزره، ونصره في صباه، وآخاه، وناصح عنه حتى حضرت أبا طالب الوفاة.

وأبو طالب هو السيد المطاع في قومه؛ لما يتمتع به من قبول، ولما عُرف عنه من صواب الرأي والسؤدد؛ لأنه خلف أباه (عبد المطلب) في بني هاشم، وقريش عامة.

فكان لشدة ولعه بالنبي ﷺ يصطحبه في حله وترحاله، وينافح عنه، بلسانه ويده، وما أكثر الأشعار والخطب التي تصدق ذلك الحب والإعجاب. ومما قال في مدح النبي ﷺ قصيدته المشهورة التي بلغت مائة وأحد عشر بيتاً، وقيل أكثر من ذلك، ومطلعها^(٥):

خَلِيلِيَّ مَا أَذْنِي لِأَوَّلِ عَاذِلٍ بَصَغُوءًا فِي حَقِّ وَلَا عِنْدَ بَاطِلٍ
وَمَا يَشْهَدُ لِحُبِّهِ وَدِفَاعِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَوْلُهُ:

كَدَبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ نَبْرًا مُحَمَّدًا وَلَمَّا نَطَاعِنُ دُونَهُ وَنُنَاضِلِ
وَسَلِمَهُ حَتَّى نُصَرِّعَ حَوْلَهُ وَنُذْهِلَ عَنِ أَبْنَانِنَا وَالْحَلَائِلِ

ومنها:

لَعَمْرِي لَقَدْ كَلَفْتُ وَجِدًا بِأَحْمَدَ وَإِخْوَتَهُ دَأْبَ الْمَحَبِّ الْمَوَاصِلِ
والمراد بإخوته؛ أبناء أبي طالب، وقيل بني هاشم.

ومنها:

لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ ابْنَنَا لَا مُكَدِّبٌ لَدَيْهِمْ، وَلَا يُعْنَى بِقَوْلِ الْأَبَاطِلِ

ومنها:

وَجُدْتُ بِنَفْسِي دُونَهُ وَحَمِيَّتُهُ وَدَافَعْتُ عَنْهُ بِالطُّلَى وَالْكَلاَكِلِ

والطلى بالضم: الأعناق، والكلاكل: الصدور.

ومما يبرهن دفاعه عنه وطمأنته لما هددته قريش قوله:

والله لن يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفيناً
فانفذ لأمرك ما عليك غضاضة فكفى بنا دنيا لديك وديننا^(٦)

ومما يدل على علو شأن النبي ﷺ، وتصديق أبي طالب برسالته قوله:

ألا إن خير الناس قولاً ووالداً - إذا غدت سادات البرية - أحمد
نبي الإله والكريم بأصله وأخلاقه وهو الرشيد المؤيد^(٧)

وقوله:

لقد أكرم الله النبي محمداً فأكرم خلق الله في الناس أحمد
وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد^(٨)

ومما يدل على أنه يفضل على أبنائه قوله:

إن الأمين محمداً في قومهِ عندي يفوق منازل الأولاد^(٩)

وقوله:

ألم تعلموا أننا وجدنا محمداً

نبياً كـ(موسى) خُط في أول الكتب^(١٠)

ومن أقواله الثرية المشهورة التي تدل على مؤازرة النبي ﷺ في نشر دعوة الحق عندما جاءته قريش للمرة الثانية تطلب منه أن يكف النبي ﷺ عن دعوته، وعن تعرضه لأهتهم ودينهم، وهددوا بقتل النبي ﷺ وإعلان الحرب، فعرض أبو طالب على النبي ﷺ ما جاء فيه قريش، فقال الرسول ﷺ قوله المشهور: (يا عم؛ لو وضعت الشمس في يميني، والقمر في يساري ما تركت هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك في

طلبه...) فأجابه أبو طالب بقوله: (امضِ على أمرِك، وافعل ما أحببتَ، فوالله لا أسلمك لشيء أبداً)^(١١)، وأردف قائلاً:

والله لن يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في الثراب دفيناً
امضِ لأمرِك ما عليك غضاضة أبشر وقرّبْ بذاك منك عيوناً
ودعوتي وزعمتك ناصحٌ فلقد صدقتِ وكنت قبل أمينا
وعرضت دينا قد علمت بأئه من خير أديان البرية دينا^(١٢)
وأكتفي بهذه التماذج التي دللت بها على شدة حبّ أبي طالب لابن أخيه
النبيّ محمد ﷺ.

وتدلّ على تحمّله الأمانة التي أوثمن عليها من أبيه (عبد المطلب) برعاية
محمد ﷺ وحمايته.

وكلُّ هذا الحبِّ، والدِّفاع عن النبيّ ﷺ، وحمايته، ورعايته، كانت سبباً في إظهار
الحقِّ، ونشر الدعوة الإسلامية التي نافح عنها، وأقرّب بها أبو طالب، وظهر إعجابه بابن
أخيه وبدعوته في شعره ونثره، وهذا تسخير من الله لإعلاء كلمته، فسبحان الذي بيده
ملكوت كلِّ شيء، وهو على كلِّ شيء قدير.

شعره:

يتميّز شعر أبي طالب بسموّ الهدف، وشرف المعنى، وكرم الصّفات، وصدق
العاطفة، وثبات المبدأ، فيه وعيٌّ للكون وخالفه، يُحكّم عقل المجرب الخبير في الحياة،
والحكيم الذي يعرف أنّ لكلِّ مقام مقال، معانيه واضحة، وألفاظه سهلة، لا غرابة
فيها موعظة، ولا تعقيدات لفظية مُنقّرة، وقف النقاد أمام شعره ونثره وقفة إجلال
وإكبار، فهذا ابن سلام يقول عنه: (كان أبو طالب شاعراً جيّد الكلام، وأبرع ما قال
قصيدته التي مدح فيها النبيّ ﷺ):

وأبيضَ يُسْتَسْقَى الغمامُ بوجهه ربيع اليتامى عِصْمَةٌ للأراملِ
وسألني الأصمعي عنها، فقلت: صحيحة جيدة...^(١٣).

وقال ابن كثير: (هذه قصيدة عظيمة بليغة جداً لا يستطيع أن يقولها إلا من
نُسبت إليه...)^(١٤).

ولا تقلّ فصاحة أبي طالب في نثره عنها في شعره، ومن ذلك قوله عندما تقدّم
لخطبة خديجة - رضي الله عنها - للنبي ﷺ: (الحمد لله الذي جعلنا من زرع إبراهيم،
وذرية إسماعيل، وجعل لنا بيتاً محجوجاً، وحرماً آمناً، يُجبي إليه ثمرات كل شيء،
وجعلنا الحكّام على الناس، وبارك لنا في بلدنا الذي نحن به، ثم إن ابن أخي محمد بن
عبدالله... لا يوزن برجل من قريش إلا رجح، ولا يقاس بأحد منهم إلا عظم عنه...،
وإن كان في المال قُلٌّ، فإنّ المال رزق حائل، وظلّ زائل، وله في خديجة رغبة، ولها فيه
رغبة، والصدّاق ما سألتموه عاجله وآجله من مالي، وله خبر عظيم، ونبأ شائع،
وشأن رفيع...)^(١٥).

ولما أحسّ أبو طالب بدنوّ أجله، جمع قريشاً عنده، فأوصاهم بوصية مفصّلة
جامعة مانعة، وصية حكيم مجرب، مودّع، بيّن فيها مكانة قريش، والكعبة المشرفة،
وصلة الرّحم، ومكارم الأخلاق، وأوصاهم بمحمد ﷺ خيراً، ومنها قوله: (يا معشر
قريش، أنتم صفوة الله من خلقه، وقلب العرب، فيكم السيّد المطاع، وفيكم المقدم
الشجاع... واعلموا أنّكم لم تتركوا للعرب في المآثر نصيباً إلا أحرزتموه، ولا شرفاً إلا
أدركتموه...، وإني أوصيكم بتعظيم هذه البنية، فإنّ فيها مرضاة للرب...، وصلوا
أرحامكم؛ فإنّ في صلة الرّحم منسأة في الأجل، وسعة في العدد، وارتكوا البغي
والعقوق، ففيهما هلكت القرون قبلكم، وأجيبوا الدّاعي، وأعطوا السائل، فإنّ فيهما
شرف الحياة والممات...)

الشواهد التحويلية والصرفية من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ...

وإني أوصيكم بمحمد خيراً، فإنه الأمين في قريش، والصديق في العرب، وهو الجامع لكل ما أوصيتكم به، وقد جاء بأمر قبله الجنان...، والله لا يسلك أحد منكم سبيله إلا رثد، ولا يأخذ أحدٌ بهديه إلا سَعِد...^(١٦).

وخصّ بني عبد المطلب بقوله: (لن تزالوا بخير ما سمعتم من محمد، وما اتبعتهم أمره، فأطيعوه ترشدوا...)^(١٧).

وخصّ الرسول بقوله: (إذا أنا متّ فانت أحوالك بني النجار؛ فإنهم أمنع الناس لما في بيوتهم...)^(١٨).

وفاته:

كانت وفاته في السنة العاشرة من البعثة، وقيل في أول السنة الحادية عشرة، وكان عمره بضعا وثمانين سنة^(١٩).

بعد أن نصر الرسول ﷺ بأمر الله، وآزره، وتحملّ دونه من قريش ألوان الأذى، وأسهم في نشر دعوته، وتمكينها، بلسانه، وماله، ويده.

المبحث الثاني: الدراسات السابقة.

كما حظي أبو طالب (شيخ الأباطح) بمكانة عالية بين قومه، وهيبة واحترام حظي شعره بإعجاب كبير، وثناء من النقاد والأدباء، وإقبال من العلماء والدارسين لشعره عامة، وللأمية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة ومن هذه الدراسات:

١ - ابن هشام في السيرة النبوية.

٢ - شرح اللامية للسهيلي في كتاب الروض الأنف.

- ٣- شرح الرضي لبعض أبيات اللامية في شرحه على الكافية.
- ٤- عبدالقادر البغدادي في خزانة الأدب شرح اللامية، وغيرها من شعر أبي طالب.
- ٥- طلبة الطالب في شرح لامية أبي طالب، تأليف علي فهمي، طبع بمطبعة روشن عام ١٣٢٧هـ وقد جاء هذا الشرح مفسراً لبعض كلماتها الغربية، ومعرباً لبعض الكلمات والجمل، وموضحاً عن ذكر فيها اسمه من رجالات قريش وأنسائها، وذكر أسماء بعض من أسلم منهم ومن لم يسلم.
- ٦- غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب، تأليف محمد خليل الخطيب، مطبعة الشعراوي طنطا ١٩٥٠م، وهذا الشرح من النسخ التي اعتمدت عليها في توثيق الأبيات وهي دراسة لغوية مع ذكر إعراب بعض الكلمات.
- ٧- زهرة الأدباء في شرح لامية شيخ البطحاء، تأليف جعفر النقدي عن المكتبة الحيدرية ١٣٥٦هـ، ولم أتمكن من الاطلاع عليه.
- ٨- لامية شيخ البطحاء في مدح خير الأنبياء (دراسة بلاغية) تأليف الدكتور/ ممدوح شعراوي- نشر بحولية كلية اللغة العربية بجزا في عددها السادس عشر لعام ١٤٣٣هـ ٢٠١٢م، وقد جاءت الدراسة عرضاً لبعض المسائل البلاغية، واستعمالات التراكيب مع شرح بعض الكلمات لغوياً، وإعراب بعض منها أحياناً.
- ٩- الجملة الفعلية في شعر أبي طالب تأليف/ حسين علي حسين طبع بمجلة كلية التربية - جامعة واسط - العدد السادس عشر ٢٠١٤م وقد تحدث الباحث عن الجملة الفعلية في شعر أبي طالب من خلال نماذج على المستويين: النحوي، والدلالي، فتحدث عن الفعل وأقسامه، ودلالة كل قسم، وعن الجملة المثبتة، والجملة المنفية، وعن التقديم والتأخير بين أركان الجملة الفعلية، وأغراض الحذف للفاعل.

أما هذه الدراسة فتهتم بالشواهد النحويه والصرفيه من شعر أبي طالب واستشهد بها النحاه لتأييد قاعده أو رد اعتراض ونحو ذلك.

والدراسات السابقة عنيت بالشرح اللغوي، وإعراب بعض الكلمات، كما اهتم بعضها بالجانب البلاغي، وقد تم عرض ذلك أثناء التعريف بكل منها. فما تم الاطلاع عليه من هذه الدراسات والاستفاده منه، فقد تمت الأحالة في موضعه وبالله التوفيق.

المبحث الثالث: الشاهد والمثال.

نظراً لما نلاحظه من تعميم بين الشاهد، والمثال عند بعض الكتاب، والقراء؛ لما بينهما من عموم وخصوص، وبما أن هذا البحث يتعلّق بالشواهد الشعرية، فإنني آثرت أن أقدم تعريفاً موجزاً لكلّ منهما، مع يقيني التام بأنني مسبوق في ذلك، ولا أدعي أنني سأتي بما لم يستطعه الأوائل، وإنما أردت تذكير القارئ بحدّ كلّ منهما، وفائدته.

فالشاهد في اللغة هو:

المُبَيَّن والمُظْهِر، والشاهد اللسان من قولهم: (لفلان شاهدٌ حسن)، والشاهد هو الذي يُنطق بما رأى، أو عَلم^(٢٠).

الشاهد في الاصطلاح:

هو الدليل الذي يثبت قاعدة، أو يؤيد حجة، أو يدفع رأي.

ويكون من القرآن، أو الحديث، أو من أقوال العرب وأشعارها في زمان محدود، ومكان مشهود لساكنيه بالفصاحة، وسلامة اللغة.

وقد يُطْلَق لفظ الشَّاهد على النَّصِّ المستشهد به كاملاً شعراً أو نثراً، فيجعله عنواناً لكتابه، كالقيسي، وابن بري، والعيني، والسيوطي، وغيرهم مما تحفل به كتب النحو. والبعض الآخر يحدّد الشَّاهد بقوله: والشَّاهد في البيت، أو الشَّاهد قوله. وقد يُسْتَعْنَى عن لفظ الشَّاهد بـ (الحجّة)، فيقول: (وحجّته كذا) أو يقول: (وهذا لا حجّة فيه)^(٢١).

ووجه الاستشهاد هو استعمال كلمة أو تركيب يصحّ سنده لتصحّ به قاعدة، أو يقوم به احتجاج^(٢٢).

ومن الشّواهد التّحوّية قول الشاعر:

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا

قَد بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَاهَا^(٢٣)

عند من يلزم المثني والأسماء الستة الألف في جميع الحالات، ومثله:

ضَرُوبٌ بِنَصْلِ السَّيْفِ سَوَّقَ سَمَانِهَا إِذَا عَدَمُوا زَادًا فَإِنَّكَ عَاقِرٌ

حيث أعمل صيغة المبالغة (ضروب) في (سوق) لأنها تدلّ على الثبات والملازمة.

أما المثال في اللغة فهو:

(الشيء الذي يُضرب لشيء مثلاً، فيجعل مثله، ومثل الشيء صفته، وما

يضرب له من الأمثال، ويقال: تمثّل فلان ضرب مثلاً، والتّمثيل هو التّنظير والتّقرير)^(٢٤).

وفي الاصطلاح:

قول موجز يضعه كاتبٌ أو متحدّث، لتقرير قاعدة (ما)، أو تقرّيبها، كـ(الله

ربّنا، ومحمّد نبينا)، و (إنّه لمنحارٌ بوائكها)، وقد يكون من التّماذج التّحوّية المتناقلة

نحو: (هذا ثوبٌ خزٌّ) (وعلى الثّمرة مثلها زبدًا).

وهذا غير محدد بزمان، أو مكان معين.

وبهذا يتضح أن الشاهد أعم من المثال، فالشاهد يصلح مثلاً وليس العكس^(٢٥).

الفصل الثاني:

الشواهد النحوية والصرفية (عرض ودراسة).

الأسماء الستة: جمع (أب) جمع مذكر سالم.

قال أبو طالب:

ألم تر أنني بعد هم هممته لفرقة حُر من أيّن كرام^(٢٦)
الشاهد فيه: (أيّن).

حيث جمع (أب) جمع مذكر سالم على (أيّن).

وفي اللسان (أ. ب. ي).

(الأب أصله (أبو) بالتحريك؛ لأن جمعه (آباء) مثل: (قفا، وأففاء) فالذاهب منه (واو)؛ لأنك تقول في الثنية: (أبوان)، وبعض العرب يقول: (أبان) على التقص، وفي الإضافة (أبيك) وإذا جمعت بالواو والتون قلت: (أبون) وكذلك: (أخون،...).

وقد استشهدوا على صحة ذلك بقول الشاعر:

فلما تبين أصواتنا بكين، وفديتنا بالأيّن^(٢٧)

قال سيبويه: (وسألت الخليل عن (أب) فقال: إن ألحقت به التون والزيادة التي قبلها قلت: (أبون) وكذلك: (أخ) نقول: (أخون) لا تغير البناء، إلا أن تحدث العرب شيئاً، كما تقول: (دمون) ولا تغير بناء (الأب) عن حال الحرفين^(٢٨)،

واستشهد بالبيت السابق، ثم قال: (أنشدناه من نثق به، وزعم أنه جاهلي، وإن شئت كسرت فقلت: آباء)^(٢٩).

وجمع (أب) جمع سلامة، ورد به السماع كثيراً، ومن ذلك قول الشاعر:
أَغْرَ يُفَرِّجُ الظُّلْمَاءَ عَنْهُ يُفَدِّي بِالْأَعْمِ، وبالأبين^(٣٠)
وقول الآخر:

أَبُونَ ثَلَاثَةٌ هَلَكُوا جَمِيعًا فَلَ تَسَامُ دُمُوعُكَ أَنْ تُرَاقَا^(٣١)
وقول آخر:

أَقْبَلَ يَهْوِي مِنْ دُوَيْنِ الطَّرْبَالِ وَهُوَ يُفَدِّي بِالْأَبِينِ، وَالْحَالِ^(٣٢)
ونقل الأعلام عن الجرمي أنه لا يجيز جمع الأب والأخ مسلماً إلا في الضرورة،
وأن البيت الذي أنشده سيويه ضرورة^(٣٣).

ويرى ابن سيده وتبعه الأعلام أن القياس عند سيويه (الأبوان) وأن نقصان
الحرف الدأهب من الأب، لا يوجب أن يجتلب في الجمع السالم ذلك الحرف؛ لأننا
نقول في رجل اسمه: (يد، ودم) يدون، ودمون، وأن قولهم: (أبوان) و (أخوان) إنما
تقوله إتباعاً للعرب لا على قياس...^(٣٤). وجعله تفسيراً لقول سيويه: (إلا أن
تحدث العرب شيئاً كما بنوه على بناء غير الحرفين)^(٣٥)، قال ابن سيده: (وفي بعض
النسخ: (كما تئوه على غير بناء الحرفين)^(٣٦) ولم أجدها.

وأعاد الكلام عن هذه المسألة مرة أخرى، ولم يذكر الاعتراض^(٣٧). والله أعلم.

إن وأخواتها: حذف خبر (ليت).

قال أبو طالب:

ليت شعري مُسافر بن أبي عم - رو، وليت يقولها المحزون^(٣٨)
أي شيء دهاك، أم غال مر أك، وهل أقدمت عليك المنون

الشاهد قوله: (ليت شعري... أي شيء دهاك)، حيث قال ابن مالك:
(والتزمت العرب حذف خبر (ليت) في قولهم: (ليت شعري...); لأنه بمعنى ليتني
أشعر، ولا بُدَّ بعده من استفهام يسدُّ مسدَّ المحذوف متصلاً (بشعري)، أو منفصلاً
باعتراض، ويكون ما بعد الاستفهام في موضع نصب بالمصدر الذي هو شعري معلّقاً
من أجل الاستفهام... والانفصال باعتراض،.... كقول أبي طالب:

حيث فصلت جملة الاستفهام التي سدّت مسدَّ خبر (ليت) عن قوله: ليت
شعري بجملتين معترضتين هما: جملة: النداء، وجملة: (ليت يقولها المحزون)^(٣٩).

وقدّر ابن الحاجب الاستفهام المحذوف بقوله: (ألتجمع أم لا؟)، أو (أتعود كما
كنت)^(٤٠).

وتبعه الرضي^(٤١) وردّ عليهما الدماميني بقوله: (وهو سهو منهما عن قوله بعده:

أي شيء دهاك، أم غال مر أك، وهل أقدمت عليك المنون)^(٤٢)

فهذا هو الاستفهام الذي أردف به (ليت شعري) في البيت الأوّل، فلا حذف
أصلاً، وغايته أنه وقع الفصل باعتراض)^(٤٣).

ويرى سيبويه أنّ جملة الاستفهام خبر (ليت) ومثّل بقوله: (ليت شعري هل
رأيت)^(٤٤).

وذهب المبرّد والزجاج إلى أنّ جملة الاستفهام هي الخبر، وموضعها رفع،
وشعري مُلغى، وردّ بأنّ الطلب لا يكون خبراً لـ(ليت)، وبأنّ الجملة لا رابط فيها^(٤٥).

وعلق أبو حيان بأن كلمة (ملغى) تعني التعليق، وليس الإلغاء الذي يُراد به ترك العمل لغير موجب؛ لأنَّ الملغى لا يعمل لا في اللفظ، ولا في التقدير. والذي عبّر بالإلغاء هو الفارسي^(٤٦)، وتبعه ابن يسعون^(٤٧).

ويتلخص من هذا:

الأول: الجملة الاستفهامية بعد (شعري) في موضع الخبر؛ لأنَّ (شعري) بمعنى معلومي، فالجملة نفس المبتدأ في المعنى، ولا تحتاج إلى رابط.

والثاني: أنَّ الخبر محذوف تقديره (موجود)، والجملة معمولة لـ (شعري).

والثالث: الجملة معمولة لـ (شعري) سدّت مسدّ الخبر.

ومن نصّب فعلى إسقاط حرف الجرّ، والاسم منصوب أو مجرور معمول لـ (شعري)، وما بعده خبر (ليت)، أو جملة في موضع البدل من المنصوب، أو المجرور على القول بأنَّ (شعري) يعمل في الجملة، وأنَّ الجملة تكون بدلاً من المفرد، إذا جاز أن يتسلط عليها العامل الذي يعمل في المفرد^(٤٨).

ووقوع الجملة بدلاً من المفرد مسألة خلافية ليس هذا مكان بسطها^(٤٩).

المفعول المطلق: المصدر المؤكّد لنفسه.

قال أبو طالب:

إِذْ لَا تَبْعُنَاهُ عَلَى كُلِّ حَالَةٍ مِنْ الدَّهْرِ جَدًّا غَيْرَ قَوْلِ التَّهَازُلِ^(٥٠)
الشَّاهِدُ فِيهِ (جِدًّا).

حيث إنَّ المصدر المؤكّد لغيره يكون مؤكّداً لنفسه.

قال ابن مالك - (رحمه الله):

ومنه ما يدعونه مؤكداً لنفسه، أو غيره، فالمبتدا
نحو (له علي ألف عرفاً والثاني (كابني أنت حقاً صرفاً)^(٥١)
المصدر المؤكد لنفسه: "هو الواقع بعد جملة هي نص في معناه، نحو: له علي ألف
عرفاً، أي اعترافاً، فجملة: (له علي ألف) نص في الاعتراف؛ لأنها لا تحمل غيره،
وسمي مؤكداً لنفسه؛ لأنه بمنزلة إعادة ما قبله، فكأن الذي قبله نفسه"^(٥٢).

والمؤكّد غيره هو: الواقع بعد جملة تحمل معناه، وغيره. فإذا قلت: (زيد ابني)
تحتمل الحقيقة والمجاز، وإذا أتيت بكلمة (حقاً) صارت نصاً بالمصدر، وقولك: (حقاً)
يرفع المجاز، ويثبت الحقيقة، وسمي مؤكداً لغيره؛ لأنه ليس بمنزلة تكرير الجملة،
ويسمى الأول توكيداً خاصاً، والثاني توكيداً عاماً؛ لأنه يصدق على هذا وغيره، نحو:
أبوك منطلق حقاً، ومات زيد حقاً.

وجميع هذا يلزم إضمار عامله؛ لأن الجملة قبله تعطي معناه، فامتنع إظهاره،
فينصب بفعل مقدر.

وفي هذا البيت قوله: (جداً) مصدر مؤكّد لما يحتمل قوله: (لاتبعناه)، ويحتمل
أن يكون قاله على سبيل الجِدِّ وهو المفهوم من اللفظ، فأكد المعنى الأوّل بما هو في
معنى القول؛ لأنه أراد به: (قولاً جداً)^(٥٣)، والقرينة عليه ما بعده، فإن قول التهازل
يقابل قول الجِدِّ.

التمييز: مجيء التمييز للتأكيد.

قال أبو طالب:

ولقد علمتُ بأنّ دينَ محمّدٍ من خيرِ أديانِ البريّةِ ديناً^(٥٤)

الشاهد فيه: (دينًا) حيث جاء بالتمييز للتوكيد لا لرفع الإبهام.

الأصل في التمييز أن يفسر مبهمًا قبله، ولذا يمنع سيبويه، وجماعة بعده من التحوين الجمع بينه وبين الفاعل؛ لزوال الإبهام مع وجود الفاعل؛ ولأنه جمع بين العوض والمعوّض^(٥٥).

وأجاز المبرد وابن السراج، والفارسي وتبعهم ابن مالك الجمع بين الفاعل الظاهر والتمييز على أن يكون التمييز للتأكيد^(٥٦)، واستدلوا بقول الشاعر:
نعم الفتاة، فتاة هند لو بذلت ردّ التحيّة نطقًا، أو بإيماء^(٥٧)
حيث جمع بين الفاعل (الفتاة) والتمييز (فتاة).

وفرق ابن عصفور بين أن يكون التمييز من لفظ الفاعل، فيمتنع الجمع بينهما، أو من لفظ غير لفظ الفاعل فيجوز، إذا أفاد معنى زائدًا على ما دلّ عليه الفاعل^(٥٨).
وأول قول جرير:

تزود مثل زاد أبيك فينا فنعم الزاد زاد أبيك زادا^(٥٩)

فقال: (زادا منصوب بتزود، ومثل) منصوب على الحال، كأنه صفة لزاد، فقدم فانصب على الحال؛ لأنّ التكررة إذا تقدمت نصبت على الحال، والتقدير: تزود زادا مثل زاد أبيك فينا، فنعم الزاد زاد أبيك...^(٦٠).

وعلل ابن مالك لجواز الجمع بينهما بأمرين^(٦١):

١- الإجماع على جواز: (له من الدارهم عشرون درهمًا)، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ

الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا﴾ التوبة: ٣٦

٢- والأمر الآخر ورود السماع، مثل قول جرير:

الشواهد التحوّية والصرفيّة من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عمّ النبي ﷺ...

والتغليبون بسّ الفحل فحلهم فحلاً، وأمهم زلاًء منطبق^(٦٢)

وجاء في التصريح: (وما قاله سيويه متعين، ولا حجة فيما أورده في الوجه الأول؛ لأنه من التمييز المؤكّد،...، وليس الكلام فيه...) (٦٣).

والمختار رأي سيويه ومن تبعه؛ لقلة السماع، ولبعده عن التأويل، والتقديم والتأخير، وهو الأظهر في الآيات.

وقال:

فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة وابشر بذاك، وقرّ منه عيوننا^(٦٤)

الشاهد: (عيونا).

على أنه يجوز جمع المثني في التمييز؛ لعدم اللبس.

إعمال صيغ المبالغة: إعمال (فعل) إعمال (فاعل).

قال أبو طالب:

ضروبٌ بنصل السيف سوق سمانها إذا عديموا زاداً فإنك عاقراً^(٦٥)

والشاهد فيه: إعمال صيغة المبالغة (ضروب) في (سوق سمانها) جمع ساق، وهذا كناية عن الكرم، وكانت العرب إذا أرادت نحر الإبل للضيوف تضرب العرقيب بالسيف حتى تخرّ الناقة، أو الجمل، فتنحرها، وإنما ساغ ذلك الإعمال لأنها صفة ملازمة، وثابتة، وليس المراد الفعل مرّة واحدة^(٦٦).

ونصل السيف حده الذي يقطع به.

وصيغ المبالغة التي لا خلاف في إعمالها بين البصريين هي:

(فَعُول) كضروب، و (فَعَال) كقول الشاعر:

أخا الحرب لبأساً إليها جلالها
وليس بولأج الخوالب أعقلا^(٦٧)

و (مِفْعَال) كقولهم: (إِنَّهُ لَمُنْحَارٌ بَوَائِكِهَا)^(٦٨).

والكوفيون يقدرون النَّاصِبَ (فعلاً) تدلّ عليه الصيغة. وقد رُدّ عليهم ذلك^(٦٩).

تقديم معمول صيغة المبالغة عليها:

قال أبو طالب:

بَكَيْتُ أَخَا اللَّأْوَاءِ يُحْمَدُ يَوْمَهُ
كريم رءوس الدارين ضروب^(٧٠)

والشاهد فيه: (رءوس الدارين ضروب).

ووجه الاستشهاد حيث عملت صيغة المبالغة (ضروب) عمل اسم الفاعل

فنصبت (رءوس) مع تقدّم معمول الوصف وهو (رءوس) على عامله، وهو (ضروب)

والفصل بين العامل والمعمول بما هو من تمام المعمول وهو المضاف إليه (الدارين).

نِعْم: فاعل (نعم).

قال أبو طالب:

فَنِعْمَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ غَيْرَ مُكَدَّبٍ
زهير حسام مفرد من حمائل^(٧١)

والشاهد فيه: (فَنِعْمَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ).

حيث جاء فاعل (نعم) اسماً مضافاً إلى اسم مضاف إلى ما فيه (أل).

ف (غير) حال، وزهير مخصوص بالمدح يُعَرَّبُ مبتدأ، وخبره ما قبله، أو خبر

لمبتدأ محذوف تقديره (هو)، و (حسام مفرد) خبران لمبتدأ محذوف، أي: هو حسام

مفرد، لا نعتان لـ (زهير)؛ لأنّ المعرفة لا تُنْعَتُ بالثكرة.

الشواهد النحوية والصرفية من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ...

وثمة خلاف في رواية الشطر الثاني حيث تروى: (حسام مفرداً)، ورواها ابن هشام، وتبعه البغدادي (حساماً مفرداً).

فرواية الرفع سبق توجيهها، وأما رواية النصب فعلى الحالية.

وقد ردَّ محقق أوضح المسالك على العيني في إعراب (حسام ومفرداً) بالرفع صفتان لزهير بأن زهير معرفة، والصفة نكرة.

ومما احتج به المحقق على العيني مخالفة الرواية المشهورة التي هي بالنصب^(٧٢).

وأقول: إن رواية الرفع تناقلتها أكثر الكتب، كما ذكرت في تخريج البيت، وهي رواية بعيدة عن موضع الشاهد في البيت. والله أعلم.

عطف البيان: مجيء عطف البيان معرفة.

قال أبو طالب:

فيا أخوينا عبد شمس ونوفلاً أعيذكما بالله أن تُحدثا حرباً^(٧٣)

والشاهد فيه: (عبد شمس ونوفلاً) بالنصب عطف بيان على (أخوينا)، ومذهب البصريين أنه لا يكون عطف البيان إلا معرفة تابعاً لمعرفة، وخصه بعضهم بالعلم اسماً، أو كنية، أو لقباً^(٧٤). نحو: (أبو حفص عمر).

وذهب الكوفيون، وتبعهم الفارسي^(٧٥)، وابن جني^(٧٦)، والزخشي^(٧٧) إلى أنه يكون في النكرة تابعاً لنكرة، واختاره الشلويين^(٧٨)، وابن مالك^(٧٩)، وابن عصفور^(٨٠).

وعلّل من رجّح الاستشهاد بالبيت على أنه عطف بيان، ولا بدلية فيه؛ لأنهما في تقدير البدلية يحلان محلّ: (أخوينا) فيكون التقدير: (يا عبد شمس ونوفلاً) بالنصب، وذلك لا يجوز؛ لأنّ المنادى إذا عطف عليه اسم مجرد من (أل) وجب أن

يُعْطَى ما يستحقّه لو كان منادى، و (نوفل) لو كان منادى، لقييل فيه (يا نوفل) بالضم؛
لأنّه عَلَّمَ مفرد^(٨١).

وهذا التعليل جيّد لتحقّق الهدف من عطف البيان، وهو التخصيص والتّوضيح
ورفع الإبهام. وهذه الصّورة يتعيّن فيها عطف البيان؛ لأنّ المنادى المضاف أتبع على
سبيل التّفصيل بما هو مضاف، وما هو مفرد، وكلاهما منصوب^(٨٢).

عطف النسق: عطف الوصف.

قال أبو طالب:

وأبيضَ يُسَسِّقِي الغمامَ بوجهه ثمّالُ اليتامى عِصْمَةً للأراملِ^(٨٣)
الشّاهد فيه: (وأبيض).

ذهب بعض النّحاة إلى أنّ (الواو) للعطف و (أبيض) معطوف على (سيّدًا) في
البيت الذي قبله:

وما تركُ قومٍ - لا أبأ لك - سيّدًا يحوطُ الدّمَارَ غيرَ دَرَبٍ مُواكِلِ^(٨٤)
ولعلّ هذا أولى؛ لأنّ المعنى ليس على التّنكير وإلّما الموصوف به معلوم.

إعراب الفعل: جزم الفعل المضارع بـ (لام أمر) محذوفة.

قال أبو طالب:

حمّدُ تَفْدٍ نَفْسَكَ كُلُّ نَفْسٍ إذا ما خفت من شيءٍ تبالا^(٨٥)
والشّاهد فيه: (تفدي).

حيث جُزِمَ الفعل المضارع (تفدي) بلام أمر محذوفة، والأصل: (لِتَفْدِ)، وعلامة
جزمه الياء المحذوفة التي بقيت الكسرة دليلاً عليها.

من جواز الفعل المضارع اللام الطلبية، ولها معانٍ منها:

الأمر نحو: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ الطلاق: ٧ وهو الغالب عليها.

أو الدعاء، نحو: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ الزخرف: ٧٧ .

أو الالتماس، نحو: (لِتَقُمْ معنا يا زيد).

وعند الجمهور جزمها لفعل المخاطب أقل من جزمها لفعل المتكلم^(٨٦).

واختلف في جواز حذفها، فممنع المبرد حذفها^(٨٧)، وخصه سيبويه بالضرورة^(٨٨)،

واستشهد بالبيت.

وذهب الكسائي إلى جواز حذفها مطلقاً^(٨٩)، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ

ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ﴾ الجاثية: ١٤ . أي: (ليغفروا).

وردّ عليه بأنّ (يغفروا) مجزوم في جواب الطلب (الأمر)^(٩٠).

والراجح: ما ذهب إليه سيبويه، ونقله عنه كثير من التحويين؛ لورود السماع به^(٩١).

والتبالي: سوء العاقبة والفساد، والأصل: (وبال) فأبدلت الواو تاء مثل: تراث.

جزم الفعل المضارع بـ(لام طلبٍ مذكورة):

قال أبو طالب:

فَلْيَكُنِ الْمَعْلُوبُ غَيْرَ الْعَالِبِ

وَلْيَكُنِ الْمَسْلُوبُ غَيْرَ السَّالِبِ^(٩٢)

والشاهد فيه: (فليكن، وليكن).

حيث جاء الفعل المضارع مقترناً بلام الطلب (الدعاء)، ومثله قوله تعالى:

﴿يَمْلِكُ لِيَقْضِ عَيْنَا رَبِّكَ﴾ الزخرف: ٧٧.

ومن هذا قول الشاعر:

لَتَقُمُ أَنْتَ يَا بَنَ خَيْرِ قَرِيشٍ فَلَتَقْضَى حَوَائِجَ الْمُسْلِمِينَ^(٩٣)

واشترط ظهور اللام هو مذهب البصريين؛ وعلل ذلك الشاطبي بأن الأصل في كل عامل الظهور^(٩٤).

وعلل ابن هشام بأن الأمر معنى وهو أخو النهي ولم يدل عليه إلا بالحرَف، ولأن الفعل إنما وضع لتقييد الحدث بالزمان المحصل^(٩٥).

ولعلّ مما يزيد المسألة ثراء؛ الحديث عن حركة لام الأمر.

فالجمهور يرون أنّ حركتها الكسر^(٩٦)، ويرى الفراء فتحها، وذكر أنّها لغة سليم^(٩٧)، ويرى أنّها تُفتح بفتحة الفاء بعدها، أمّا إذا انكسر ما بعدها نحو: (لِتَبْذَن) أو انضَمَّ نحو: (لِتُكْرَمَ زَيْدًا) فلا تُفتح، ويجوز تسكينها، ويكثر مع الواو والفاء، وتُثمّ، ومن ذلك: قراءة (حمزة): ﴿ثُمَّ لَيَقَطَّ﴾ الحج: ١٥ بسكون اللام.

والقراءة بسكون اللام بعد (ثمّ) هي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وابن كثير، وقرأ الباقون بكسرها. واختلف الثقل عن نافع^(٩٨).

وقوع (لن) في جواب القسم:

قال أبو طالب:

وَاللَّهِ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ حَتَّى أَوْسَدَ فِي الثَّرَابِ دَفِينًا^(٩٩)

الشاهد فيه: وقوع (لن) في جواب القسم، ونفي الجواب بها يُعدُّ نادرًا^(١٠٠).

وهي حرف ينفي الأفعال المضارعة، ويخلصها للاستقبال معنًى وإن كان في اللفظ باقيًا على احتمال له للحال والاستقبال، وهي من عوامل نصب الفعل المضارع^(١٠١).

ويرى ابن جني أنه قد يُتلقى القسم بـ (لن) في الضرورة (١٠٢).

حذف (لا النافية) في جواب القسم:

قال أبو طالب:

كَذَّبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ بُبْزَى مُحَمَّدًا وَلَمَّا نَطَّاعِينَ دُونَهُ وَنَاضِلٍ^(١٠٣)
الشاهد فيه (وناضل).

استشهد به على جواز حذف (لا النافية) في جواب القسم والتقدير (لا ناضل)

كقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُونَ تَذَكَّرْ يُوسُفَ﴾ يوسف: ٨٥، أي: (لافتًا)
(وبُزَى) بالبناء للمفعول أي: نُغلب ونُقهر عليه.

حروف الجر: حذف (رب).

قال أبو طالب:

وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ ثِمَالُ الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ^(١٠٤)
الشاهد فيه: (وأبيض).

واستشهد بعض النحاة على أن (الواو) واو (رب) التي تفيد التقليل^(١٠٥)، وأبيض: اسم مجرور برب المحذوفة وعلامة جرّه الفتحة نيابة عن الكسرة؛ لأنه ممنوع من الصرف للوصفية ووزن (أفعل) و (رب) تأتي للتقليل، وللتكثير، وللافتخار، والسياق هو الذي يحدّد معناها^(١٠٦).

باب الإضافة: تعريف (غير) بالإنضافة.

وقوله:

فَلْيَكُنِ الْمَغْلُوبُ غَيْرَ الْغَالِبِ
وَلْيَكُنِ الْمَسْلُوبُ غَيْرَ السَّالِبِ^(١٠٧)

حيث أضيفت (غير) إلى معرفة، ووقعت بين المتضادين: (الغالب، والمغلوب) و (السَّالِب، والمسْلُوب) فصارت معرفة بإضافتها إليهما. ووقوعها بين ضدّين يرفع إبهامها؛ لأنّ جهة المغايرة تتعيّن. وهذه مسألة خلافية، إذ يرى المبرّد عدم تعريفه بحال^(١٠٨)، وبه قال جماعة من النّحويين^(١٠٩). والمثلية تكون في الجنس، وفي الوصف ظاهراً، أو باطناً.

وذهب ابن السّراج إلى أنّ المغاير، والمماثل إذا كان واحداً كانت (غير) و (مثل) نكرتين، وإنّ أضيفتا إلى معرفة، وجعل من ذلك قوله تعالى: { صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ } [الفاتحة: ٧]، ومررت بالجامد غير المتحرّك^(١١٠).

وذهب السّيرافي إلى أنّ (غير) تتعرّف^(١١١).

و(غير) لها أحكام، منها: أنّها مفردٌ مذكّرٌ دائماً، وإذا أريد به المؤنّث جاز تذكير الفعل حملاً على اللفظ، وتأنيثه حملاً على المعنى، ومدلوله المخالفة بوجه (ما). وأصله الوصف، ويُسْتثنى به، ويلزم الإضافة لفظاً، أو معنى، ولا تدخل عليها (أل)^(١١٢).

قال سيبويه - رحمه الله -: (وزعم يونس والخليل أنّ الصّفات المضافة التي صارت صفةً للتّكرة قد يجوز فيهنّ كلّهنّ أنّ يكنّ معرفة، وذلك معروف في كلام العرب)^(١١٣).

الشواهد التحويلية والصرفية من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ...

وعلق أبو حيان بقوله: (وهذا الوجه غريب الثقل، لا يعرفه إلا من له اطلاع على كتاب سيبويه، وتنقيب عن لطائفه...)، واستثنى من ذلك باب الصفة المشبهة فقط، فإنه لا يتعرف بالإضافة نحو: (حسن الوجه)^(١١٤).

ويستفاد من هذا أن إضافة (غير) غير محضة، وأنها تتعرف بالإضافة إلى المعرفة عند قصد التعريف^(١١٥) لزوال الإبهام بوقوعها بين الضدين.

التذكير والتأنيث: تأنيث (ليت).

قال أبو طالب:

ليت شعري مسافر بن أبي عمرو، وليت يقولها المحزون^(١١٦)
الشاهد: (ليت) في الموضعين، وأنها؛ لأنه جعلها اسماً للكلمة، بدليل: (يقولها).

(ومسافر) يجوز بناؤه على الضم؛ لأنه منادى علم مفرد، ويجوز فتحه لوصفه بـ(ابن) المضاف إلى ما هو كالعلم لشهرته.

قال سيبويه: (وأما إن، وليت) فحُرِّكت أو اخرهما بالفتح؛ لأنهما بمنزلة الأفعال، نحو: (كان) فصار الفتح أولى، فإذا صيرت واحداً من الحرفين اسماً للحرف فهو ينصرف على كل حال، وإن جعلته اسماً للكلمة، وأنت تريد لغة من ذكر لم تصرفها.... ، ولا بُدَّ لكل واحد من الحرفين إذا جعلته اسماً أن يتغير عن حاله...)^(١١٧).

جموع التذكير: جمع (أفعلة).

قال أبو طالب:

وقد حالفوا قومًا علينا أظنةً يعضون غيظًا خلفنا بالأنامل^(١١٨)

الشَّاهِدُ فِيهِ: (أُظِنَّةً) حَيْثُ جَاءَ (أَفْعِلَةٌ) جَمْعًا لَصِفَةٍ، وَهُوَ مِنْ أُنْبِيَةِ الْقَلَّةِ الَّتِي تَكُونُ قِيَاسًا فِي كُلِّ اسْمٍ مَذَكَّرٍ رَبَاعِيٍّ فِيهِ مَدَّةٌ رَابِعَةٌ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ صِفَةً فَلَا يُجْمَعُ عَلَى (أَفْعِلَةٍ)، بَلْ يُحْفَظُ، وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ، فَقَالُوا فِي (فَعِيلٍ): شَحِيحٌ، وَأَشْحَةٌ، وَظَنِينٌ، وَأُظِنَّةٌ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَشْحَةٌ عَلَيْكُمْ﴾ الْأَحْزَابُ: ١٩.

وَجَعَلُوا مِنْهُ بَيْتَ أَبِي طَالِبٍ، وَأَكْثَرَ مَا يَكُونُ فِي الْمُضَاعَفِ. قَالَ سَبْيَوِيهِ: (وَقَدْ يَكْسُرُونَ الْمُضَاعَفَ يَعْنِي فِي الصَّفَةِ، عَلَى (أَفْعِلَةٍ) كَمَا كَسَّرُوهُ عَلَى (أَفْعِلَاءٍ) وَإِنَّمَا هَذَا الْبِنَاءُ لِلْأَسْمَاءِ، فَلَمَّا جَازَ (أَفْعِلَاءٌ) جَازَ (أَفْعِلَةٌ) وَهِيَ بَعْدَ بِنَزَلَتِهَا فِي الْبِنَاءِ، وَفِي أَنَّ آخِرَهُ حَرْفُ تَأْنِيثٍ، كَمَا أَنَّ آخِرَ هَذَا حَرْفُ تَأْنِيثٍ، نَحْوُ: (أَشْحَةٌ)....)^(١١٩).

ولهذا قال ابن مالك (رحمه الله):

فِي اسْمِ مَذَكَّرٍ رَبَاعِيٍّ بِمَدِّ ثَالِثٍ (أَفْعِلَةٌ) عَنْهُمْ اِطْرَدَ
وَالزَّمَهُ فِي (فَعَالٍ) أَوْ (فَعَالٍ) مَصَاحِبِي تَضْعِيفٍ أَوْ إِعْلَالٍ^(١٢٠)

وَهَذَا الْجَمْعُ فِي الصَّفَةِ لَا يَنْقَاسُ، وَقِيَاسُهُ (أَفْعِلَاءٌ) مِثْلُ: (أَشْحَةٌ) أَشْحَاءُ، وَ (أُظِنَّةً) أَظْنَاءُ^(١٢١).

جَمْعُ (مَفَاعِيلٍ) وَ (مَفَاعِلٍ):

قال أبو طالب :

تَرَى الْوَدْعَ فِيهَا وَالرُّخَامَ وَزِينَةَ بِأَعْنَاقِهَا مَقْعُودَةً كَالْعَثَاكِلِ^(١٢٢)

وَالشَّاهِدُ فِيهِ: (الْعَثَاكِلُ).

حَيْثُ حُفِّفَ بِحَذْفِ الْيَاءِ، وَالْأَصْلُ (الْعَثَاكِيلُ).

وقد ذكر ذلك ابن مالك في التسهيل^(١٢٣) أنه يجوز أن يماثل (مفاعيل) وشبهه (لمفاعل) مطلقاً، فتحذف الياء مما يستحق أن تثبت فيه، وأن يماثل (مفاعل) (لمفاعيل) فتزاد فيه الياء لغير عوض، إلا في (فواعيل) فما جاء منه على (فواعيل) يُعدُّ شاذاً، أو ضرورة، وجعلوا منه قول الفرزدق:

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة نفي الدراهم تنقاد الصياريف^(١٢٤)

فزاد الياء في (الدراهم، والصياريف) للضرورة على الرواية المشهورة بإشباع الكسرة حتى أصبحت ياء^(١٢٥).

والمراد بـ(العثاكيل) أن قلائد الإبل من الودع والرُخام والزينة كشمراخ النخل في العظم والانسجام.

والودع: الخرز، والعثاكيل: الأغصان التي ينبت عليها التمر.

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم بفضل الصالحات، فيجِبُ شكره بالأعمال، والكلمات،
والصلاة والسلام على من خُتِمَتْ برسالته الرُّسالات، سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه
الأطهار الثّقات، ثمّ أمّا بعد:

فقد يسّر الله لي إكمال هذا العمل المعنون بـ (الشّواهد النّحويّة والصّرفيّة من
شعر شيخ الأباطح (أبي طالب عمّ النبيّ ﷺ) بعد أن تمّ جمعها، وترتيبها ثمّ عرضها
على أبوابها النّحويّة والصّرفيّة، فخلص البحث إلى نتائج من أهمّها:

١- القدرة اللغويّة الفائقة التي يتميّز بها أبو طالب الظّاهرة في شعره الذي ضمّه
ديوانه بنسخة المتعدّدة، المرويّ منها والمنقول من كتب السّير، والتّاريخ،
والتّراجم.

٢- جمع هذه الشّواهد من كتب اللّغة والنّحو.

٣- صحة جمع (أب) جمع مذكّر سالم.

٤- أنّ المصدر المؤكّد لغيره يكون مؤكّداً لنفسه.

٥- صحّة إعمال صيغ المبالغة إذا كانت تدلّ على الثّبات والاستقرار.

٦- مجيء عطف البيان نكرة تابعاً لنكرة.

٧- جزم المضارع بـ (لام) أمر محذوفة.

٨- أنّ (غير) تتعرّف بالإضافة إلى المعرفة، وتكون إضافتها غير محضة.

٩- صحّة تأنيث (ليت).

١٠- وقوع (لن) في جواب القسم، ونفي الجواب بها.

الشواهد النحوية والصرفية من شعر شيخ الأباطح أبي طالب عم النبي ﷺ...

وغير ذلك مما تضمنه البحث من شواهد وقواعد، وآراء نحوية جمعتها، وقمت بدراستها بحسب ما تيسر لي من فهم ومراجع، فما كان من صواب فهو من الله، وما كان من خطأ أو تقصير، فهو من جهد المقل، ولا أدعي التمام، والكمال، فإنهما صفتان يختص بهما الكبير المتعال.

وفي الختام أمل ممن يطلع على هذا البحث فيجد خطأ أو تقصيراً أن يدلني عليه؛ لأن الهدف منه خدمة العلم وطلابه، ونسأل الله التوفيق والسداد، في جميع الأقوال والأعمال.

الهوامش والتعليقات:

- (١) هذه التسمية مدونة على نسخة الديوان الذي جمعه أبو هفان برواية عفيف بن أسعد عن عثمان بن جني، وهو لقب اشتهر به؛ لسيادته في قومه، قال معاوية عندما قتل عبد الرحمن بن ملجم علي بن أبي طالب، ونجا من اتفاق الخوارج كل من عمرو بن العاص، ومعاوية بعد أن تأمر الخوارج على قتلهم:
نجوت وقد بل المرادي سيفه من ابن أبي شيخ الأباطح طالب
- (٢) السيرة النبوية ١ / ١٠٨، وسير أعلام النبلاء ٢٦ / ٢٩، وديوان ابن أبي طالب ص ١٠.
- (٣) السيرة النبوية ١ / ١٠٩.
- (٤) ديوان أبي طالب ١٢.
- (٥) القصيدة من الطويل، ويُنظر في ذلك: ديوانه ٦٩، والسيرة النبوية ١ / ٢٩٩، وخزانة الأدب ٥٩ / ٢ - ٧٦.
- (٦) البيتان من الكامل وهما في ديوانه ٨٧.
- (٧) البيتان من الكامل وهما في ديوانه ٩٠، ويُنظر في ذلك السيرة النبوية ٢ / ١٧.
- (٨) البيتان من الطويل وهما في ديوانه ٣٣٢.
- (٩) البيت من الكامل وهو في ديوانه ١٣٠.
- (١٠) البيت من الطويل وهما في ديوانه ١٦٠.
- (١١) يُنظر: السيرة النبوية ١ / ٢٦٥.
- (١٢) الأبيات من الكامل، ويُنظر في ذلك: ديوانه ١٨٩.
- (١٣) طبقات فحول الشعراء ١ / ٢٤٤، ويُنظر في ذلك: المزهرة ١ / ١٧٩، وغاية المطالب ١٢.
- (١٤) البداية والنهاية ٣ / ٤٣١، ويُنظر في ذلك: غاية المطالب ١٢.
- (١٥) ينظر في ذلك: الكامل للمبرد ٣ / ١٣٦٢، والروض الأنف ٢ / ٢٣٨، والديوان ١٦.

- (١٦) الرّوض الأنف ٤ / ٣٠.
- (١٧) يُنظر في ذلك: ديوانه ٢٧.
- (١٨) يُنظر في ذلك: ديوانه ٢٧.
- (١٩) شرح نهج البلاغة ١٤ / ٢٧٦، وديوانه ٢٧.
- (٢٠) الصحاح (ش. هـ. د) ولسان العرب (ش. هـ. د).
- (٢١) ينظر: شرح أبيات سيبويه للنحاس ٢٨٨، والحلل ٢٩٤، وشرح الجمل لابن عصفور ١ / ١٢٠، ٢٤٥، والمقاصد التّحوّية ٣ / ٢٢٠، والشّواهد والاستشهاد ٢٢، والمعايير النّقديّة ٩٨.
- (٢٢) أصول النّحو ٦، والرّواية والاستشهاد ١٠٢.
- (٢٣) البيتان من مشطور الرّجز، وهما لأبي النّجم في ديوانه ص ٢٢٧. وينسبان لرؤبة، وهما في ملحقات ديوانه ص ١٦٨.
- (٢٤) الصّحاح (م. ث. ل)، واللّسان (م. ث. ل).
- (٢٥) كتّاف اصطلاحات الفنون ٣ / ٧٣٨، ويُنظر في ذلك: المعايير النّقديّة في ردّ الشّواهد التّحوّية ص ٨.
- (٢٦) البيت من الطّويل، ويُنظر في ذلك: ديوانه ١٦٦، وغاية المطالب ١٥٩.
- وَيُنظر في ذلك في الاستشهاد به: المحتسب ١١٢، وخزانة الأدب ٤ / ٤٧٥.
- (٢٧) البيت من المتقارب، وهو لزيد بن واصل السّلمي. ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به الكتاب ٣ / ٤٠٦، والمقتضب ٢ / ١٤٧، والأصول ٢ / ٣٥٧، وشرح أبيات سيبويه ١ / ٢٨٤، وخزانة الأدب ٤ / ٤٧٤.
- (٢٨) الكتاب ٣ / ٤٠٥.
- (٢٩) الكتاب ٣ / ٤٠٦، ويُنظر في ذلك: شرح أبيات سيبويه ١ / ٢٨٤، والثّكت ٢ / ٩١٠.
- (٣٠) البيت من الوافر وهو لناهض الكلابي في اللّسان (أ. ب. ي).
- (٣١) البيت من الوافر، وجاء بلا نسبة في اللّسان (أ. ب. ي).

(٣٢) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في المحتسب ١/ ١١٢، واللسان (أ. ب. ي)، وخزانة الأدب ٤/ ٤٧٥.

(٣٣) يُنظر في ذلك رأي الجرمي في المخصّص ١٣/ ١٧١، والنكت ٢/ ٩١١.

(٣٤) المخصّص ١٣/ ١٧١، ويُنظر في ذلك: النكت ٢/ ٩١١.

(٣٥) الكتاب ٣/ ٤٠٥، ٤٠٦، والمخصّص ٣/ ١٧١، والنكت ٢/ ٩١٠.

(٣٦) المخصّص ١٣/ ١٧١.

(٣٧) المخصّص ١٧/ ٨٦.

(٣٨) البيت من الخفيف، وهو في ديوانه ١٠٤، وغاية الطالب ١٦٨. ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: الكتاب ٣/ ٢٦١، والنكت ٢/ ٨٤٦، وتمهيد القواعد ٣/ ١٣١٢، وخزانة الأدب ١٠/ ٤٦٣، ومعجم شواهد النحو الشعريّة ١٧٠، ٦٤٥.

(٣٩) يُنظر في ذلك: تمهيد القواعد ٣/ ١٣١٣.

(٤٠) يُنظر في ذلك: شرح المفصل ١/ ٢١٥، والرضي ٤/ ٣٧٩.

(٤١) الرضي ٤/ ٣٧٩.

(٤٢) ديوان أبي طالب ١٠٤، وغاية الطالب ١٦٨.

(٤٣) تعليق الفرائد ٤/ ٢٨.

(٤٤) الكتاب ١/ ٣٣٦، ويُنظر في ذلك: التذليل والتكميل ٥/ ٥٨.

(٤٥) يُنظر في ذلك: التذليل والتكميل ٥/ ٥٧، وتعليق الفرائد ٤/ ٢٨.

(٤٦) التعلّيقة ١/ ١٥٢.

(٤٧) يُنظر في ذلك رأيه في التذليل والتكميل ٥/ ٥٧.

(٤٨) يُنظر في ذلك: التذليل والتكميل ٥/ ٥٨، وخزانة الأدب ١٠/ ٤٦٣.

- (٤٩) يُنظر في ذلك: الكتاب / ١ / ٢٣٧، / ٢ / ٢٣٢، / ٣ / ١٧٠، وارتشاف الضرب / ٤ / ١٩٧١، والتذيل والتكميل / ٥ / ٥٨.
- (٥٠) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ٨٤، وغاية المطالب ١٣١، والسيرة النبوية / ١ / ٢٨٠، ومعجم شواهد النحو الشعرية ١٤٠، ٥٦٥.
- (٥١) ألفية ابن مالك ١٠٦، ويُنظر في ذلك: شرح ابن عقيل / ٢ / ١٨١.
- (٥٢) يُنظر في ذلك: الكتاب / ١ / ٣٨٠، وشرح التسهيل / ٢ / ١٨٩، وشرح المفصل لابن يعيش / ١ / ٢٨٤، وارتشاف الضرب / ٣ / ١٣٧٤، والتصريح / ٢ / ٤٨١.
- (٥٣) يُنظر في ذلك: شرح التسهيل / ٢ / ١٨٩، والمقاصد الشافية / ٣ / ٢٥٥، والتصريح / ٢ / ٤٨١، وخزانة الأدب / ٢ / ٥٦.
- (٥٤) هذا البيت من الكامل، وهو في ديوانه ١٨٩، وغاية المطالب ١٧٧، ورواية الديوان: عرضت ديناً قد علمت بأنه. ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: شرح التسهيل / ٣ / ١٥، وشرح الكافية / ٢ / ١١٠٧، والمقاصد الشافية / ٤ / ٥١٩، والمقاصد النحوية / ٤ / ١٥٠٨، والتصريح / ٣ / ٤١١، وخزانة الأدب / ٩ / ٣٩٧.
- (٥٥) يُنظر في ذلك: الكتاب / ٢ / ١٧٧، ويُنظر في ذلك: المقاصد الشافية / ٤ / ٥١٥، والتصريح / ٣ / ٤١٠.
- (٥٦) ينظر: المقتضب / ٢ / ١٥٠، والأصول / ١ / ١١٤، والإيضاح ١٢٨، وشرح شواهد الإيضاح / ٣ / ٤١٠، والتصريح / ٣ / ٤١٠.
- (٥٧) البيت من البسيط، وورد بلا نسبة في المغني ٦٠٤، والأشموني / ٢ / ٥٧، ٢٨٦، والتصريح / ٣ / ٤١٠، والهمع / ٥ / ٥٣٠.
- (٥٨) لعله المفهوم من كلامه في شرح الجمل / ١ / ٦٠٦، والمقرب / ١ / ٦٨، ويُنظر في ذلك: المقاصد الشافية / ٤ / ٥١٦، والتصريح / ٣ / ٤١٢.

(٥٩) البيت من الوافر، وهو في ديوانه ص ١٩٢، ويُنظر في ذلك: شرح المفصل لابن يعيش /٤ / ٣٩٦، والمقاصد الشافية /٤ / ٥١٧، وخزانة الأدب /٩ / ٤٩٣، وفي الخصائص /١ / ٨٣: (زادا) توكيدًا لا غير.

(٦٠) شرح الجمل /١ / ٦٠٦.

(٦١) يُنظر في ذلك شرح التسهيل /٣ / ١٥، ١٦، والتصريح /٣ / ٤٠٠.

(٦٢) البيت من البسيط، وهو في ديوانه ١٩٢، ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: شرح التسهيل /٣ / ١٤، والتصريح /٣ / ٤١١.

(٦٣) التصريح /٣ / ٤١١.

(٦٤) البيت من الكامل، وهو في ديوانه ٨٧ وهو من شواهد شرح الرضي على كافية ابن الحاجب /٢ / ٦٨.

(٦٥) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ١٣٨، ويُنظر في ذلك: غاية المطالب ٧٩، ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: الكتاب /١ / ١١١، والمقتضب /٢ / ١١٤، وشرح أبيات سيبويه /١ / ٧٠، وآمالي ابن الشجري /٢ / ١٠٦، وشرح المفصل لابن يعيش /٤ / ٨٧، والمقاصد الشافية /٤ / ٢٨٣، والتصريح /٣ / ٢٧٩، وخزانة الأدب /٤ / ٢٤٢، /٨ / ١٤٦، ومعجم شواهد النحو الشعرية ٣٨٦، ٧٤.

(٦٦) يُنظر في ذلك: شرح الجمل لابن عصفور /١ / ٥٦٠، وخزانة الأدب /٤ / ٢٤٢.

(٦٧) البيت من الطويل وهو للقلاخ بن حزن المنقري، ويُنظر في ذلك: الكتاب /١ / ٥٧، وشرح الجمل /١ / ٥٦١، والتصريح /٣ / ٢٧٨.

(٦٨) يُنظر في ذلك: الكتاب /١ / ١١٢، والمقاصد الشافية /٤ / ٢٨١، والتصريح /٣ / ٢٨٠.

و (بوائكها) جمع بائة وهي السمينية الحسنة من الإبل.

(٦٩) يُنظر في ذلك: شرح الجمل لابن عصفور /١ / ٥٦١، ومنهج السالك /٣ / ١١٦٩، وارتشاف الضرب /٣ / ١٩٢، والتصريح /٣ / ٢٨٢.

- (٧٠) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ص ٢١ الذي جمعه الدكتور محمد ألتونجي.
ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: الكتاب ١ / ١١١، وشرح أبيات سيويه ١ / ٤١٢، والتبصرة
والتذكرة ١ / ٢٢٦، وشرح الكافية الشافية ٢ / ١٠٣٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٤ / ٨٨،
وارتشاف الضرب ٤ / ١٩٣٥.
- (٧١) هذا البيت من الطويل، وهو في ديوانه ١٩٧، وروايته:
فَنَعَمَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ فِيمَا يَنْوِبُهُمْ زهيرُ النّدى ذو المكرمات الفواضل
وفي السيرة النبويّة ١ / ٢٧٩: زهيرٌ حسامًا مفردًا من حمائل. ويُنظر في ذلك: غاية المطالب
١٢٩، ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: شرح التسهيل ٣ / ٩، ارتشاف الضرب ٤ / ٢٠٤٣،
وأوضح المسالك ٢ / ٢٨٣، والمساعد ٢ / ١٢٥، والمقاصد التحوّية ٤ / ١٥٠٥، والتّصريح
٣ / ٤٠٧، وخزانة الأدب ٢ / ٧٢، وفيها (حسامًا مفردًا) بالتّصّب، وهي رواية أوضح
المسالك. ومعجم شواهد النّحو الشعريّة ١٤١، ٥٦٧ برقع (حسام ومفرد).
- (٧٢) أوضح المسالك ٢ / ٢٨٤.
- (٧٣) البيت من الوافر. وهو لأبي طالب في ديوانه ص ١٨٣، ويُنسب لطالب بن أبي طالب في
السيرة النبويّة ٣ / ٢٦، وفي المقاصد التحوّية ٤ / ١٦٠٦، والتّصريح ٣ / ٥٤٣، والدرر اللوامع
٢ / ٣٧٩. وبلا نسبة في شرح الكافية الشافية ٣ / ١١٩٧، وارتشاف الضرب ٤ / ١٩٤٥،
والأشموني ٢ / ٣٥٧، والهمع ٥ / ١٩٣، ومعجم شواهد النّحو ٣٥.
- (٧٤) ينظر: شرح المقدمة الجزوليّة ٢ / ٦٦٣، وشرح الكافية الشافية ٣ / ١٩٩٣، وشرح التسهيل
٣ / ٣٢٦، والمساعد ٢ / ٤٢٣، وارتشاف الضرب ٤ / ١٩٤٣.
- (٧٥) الحجّة ٣ / ٢٥٨، ويُنظر في ذلك: ارتشاف الضرب ٤ / ١٩٤٣، والمساعد ٢ / ٤٢٤.
- (٧٦) سرّ صناعة الإعراب ١ / ٣٥٧، ويُنظر في ذلك: ارتشاف الضرب ٤ / ١٩٤٣، والمساعد
٢ / ٤٢٤.

- (٧٧) يُنظر في ذلك: المفصل ١٢١، والكشاف ١/ ٥٨٦، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٢٧٢، وارتشاف الضرب ٤/ ١٩٤٣.
- (٧٨) شرح المقدمة الجزولية ٢/ ٦٦٣، والمساعد ٢/ ٤٢٣.
- (٧٩) شرح التسهيل ٣/ ٣٢٦.
- (٨٠) المقرب ٢٤٤، وشرح الجمل ١/ ٢٩٤، والتذيل والتكميل ١٢/ ٣٢٩.
- (٨١) يُنظر في ذلك: التذيل والتكميل ١٢/ ٣٣٤، والمقاصد النحوية ٤/ ١٦٠٧، والتصريح ٣/ ٥٤٣.
- (٨٢) ينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٤٤.
- (٨٣) البيت من الطويل، وهو في ديوانه ص ١٩٣، وغاية المطالب ١١٣، والسيرة النبوية ١/ ٢٧٦. ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: التذيل والتكميل ١١/ ٢٨٢، والمغني ١٨٠، ١٨٢، وشرح شواهد المغني ١/ ٣٩٥، وشرح أبيات المغني ٣/ ١٦٨.
- (٨٤) الديوان ١٩٣، ويُنظر في ذلك: شرح مغني اللبيب (المزج) للدماميني ٦٩٣، وشرح شواهد المغني ١/ ٣٩٦، وشرح أبيات المغني ٣/ ١٦٨، وخزانة الأدب ٣/ ٦٧.
- (٨٥) البيت من الوافر، وهو في ديوان أبي طالب ٦١، وفي غاية المطالب ١٧٧، وينسب له في شرح شذور الذهب ٢٧٥، ومعجم شواهد النحو الشعرية ٥٦٤.
- وجاء بلا نسبة في الكتاب ٣/ ٨، والمقتضب ٢/ ١١٠، والإنصاف ٢/ ٥٣٠، وخزانة الأدب ٩/ ١١.
- (٨٦) يُنظر في ذلك: كتاب اللامات ٩٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٥/ ٣٣٧، ووصف المباني ٣٠٢، والمساعد ٣/ ١٢٢، والتصريح ٤/ ٣٦٢، وخزانة الأدب ١١/ ١٢.
- (٨٧) المقتضب ٢/ ١٣٠، ١٣١.
- (٨٨) الكتاب ٣/ ٨.

- (٨٩) يُنظر في ذلك رأي الكسائي في شرح التسهيل لابن مالك /٤ /٦٠، وارتشاف الضرب /٤ /١٨٥٦، والدرّ المصون /٥ /٤٥٣، ويُنظر في ذلك: المقاصد الشافية /٦ /٩٩.
- (٩٠) يُنظر في ذلك: البحر المحيط /١٣ /١٨١، والدرّ المصون /٥ /٤٥٣، والمقاصد الشافية /٦ /٩٩.
- (٩١) يُنظر في ذلك: الكتاب /٣ /٨، ومعاني القرآن للفراء /١ /١٥٩، وضرائر الشعر للقيرواني /١٢٥، وأمالي آمالي ابن الشجري /١ /٣٧٥، والإنصاف /٢ /٥٣٠، وضرائر الشعر لابن عصفور /٤ /١٤٩، والتصريح /٤ /٣٦٢، والهمع /٤ /٣٠٩.
- (٩٢) البيت من الرجز، وهو في ديوان أبي طالب ٢٥ جمع د/ محمد ألتونجي، والسيرة النبوية /٣ /٣٥، وشرح التسهيل /٣ /٢٢٦، ومنهج السالك /٢ /٢٤٤، والمقاصد الشافية /٦ /٩٧، والأشموني /٢ /١٣٠، وقبله:
- ياربِّ إمّا تخرجن طالبي في مقنّب من تلكم المقانب
والمقنّب: الفصيلة من الجيش.
- (٩٣) البيت من الخفيف، وورد بلا نسبة في الإنصاف /٥٢٠، والتصريح /١ /٢٠٠، وخزانة الأدب /٩ /١٤، وفيه رواية: (لتقضّي) بكسر الضاد، ورواية التصريح (كي تقضى).
- (٩٤) المقاصد الشافية /٦ /٩٧، والتصريح /٤ /٣٦١.
- (٩٥) المغني /١ /٣٠٠، ويُنظر في ذلك: التصريح /١ /٢٠٠.
- (٩٦) يُنظر في ذلك: الكتاب /٣ /٨، وارتشاف الضرب /٤ /١٨٥٥، ورتصف المباني ٢ - ٣، والتصريح /٢ /٢٤٦.
- (٩٧) معاني القرآن للفراء /١ /٢٨٥، وشرح التسهيل /٤ /٥٨، والمساعد /٣ /١٢١.
- (٩٨) يُنظر في ذلك: السبعة /٤٣٤، /٤٣٥، والتشر /٢ /٣٢٦، والدرّ المصون /٨ /٢٤٢.

- (٩٩) البيت من الكامل، وهو في ديوانه ١٨٩، وغاية الطالب ١٧٦. ويُنظر في ذلك: شرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٢٠٧، والمغني ٣٧٥، والجنى الداني ٢٧٠، والمساعد ٢/ ٣١٤، وشرح شواهد المغني ٢/ ٦٨٦، وخزانة الأدب ٣/ ٢٩٦.
- (١٠٠) يُنظر في ذلك: شرح التسهيل ٣/ ٢٠٧، والمغني ٢/ ٦٨٦، والجملة الفعلية في شعر أبي طالب ٦٠.
- (١٠١) يُنظر في ذلك: المغني ٣٧٤، ووصف المباني ٣٥٥، والجنى الداني ٢٧٠.
- (١٠٢) يُنظر في ذلك: الخصائص ١/ ٣٨٨. وارتشاف الضرب ٤/ ١٧٧٩.
- (١٠٣) البيت من الطويل وهو في ديوانه ٧٤، والسيرة النبوية ١/ ٢٧٥، وخزانة الأدب ٢/ ٦٣، ٦/ ١٩٦، والجملة الفعلية في شعر أبي طالب ٥٩.
- (١٠٤) سبق تخريجه والتعليق عليه في هامش (٨٤) ص ٢٨.
- (١٠٥) يُنظر في ذلك: التذليل والتكميل ١١/ ٢٨٢، والمغني ١٨٠.
- (١٠٦) يُنظر في ذلك: شرح التسهيل ٣/ ١٧٥، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ٥٠٠، ووصف المباني ٢٦٦، والتذليل والتكميل ١١/ ٢٨٠، والجنى الداني ٤٣٨، والمغني ١٨٠.
- (١٠٧) البيت من الرجز، وهو في ديوان أبي طالب ٢٥ جمع د/ محمد ألتونجي، والسيرة النبوية ٣/ ٣٥، وشرح التسهيل ٣/ ٢٢٦، ومنهج السالك ٢/ ٢٤٤، والمقاصد الشافية ٦/ ٩٧، والأشموني ٢/ ١٣٠، وقبله:
- ياربِّ إمَّا تخرجن طالبي في مقنّب من تلكم المقانب
والمقنّب: الفصيلة من الجيش.
- (١٠٨) يُنظر في ذلك: المقتضب ٤/ ٤٢٣، وشفاء العليل ٢/ ٧٠٣.
- (١٠٩) منهم مكّي في المشكل ١/ ١٣، والسّمين في الدّر المصون ١/ ٧١، والأزهري في التصريح ٤/ ١٦٥.

- (١١٠) يُنظر في ذلك: الأصول ٢ / ٥، والحجّة ١ / ١٤٣، وشرح الجمل لابن عصفور ٢ / ٧٣،
والمساعد ٢ / ٢٣١، والأشموني ٢ / ١٣٠.
- (١١١) يُنظر في ذلك في: شرح السيراني للكتاب ٢ / ٢٢٠، وارتشاف الضرب ٤ / ١٨٠٣،
والمساعد ٢ / ٢٣١، والأشموني ٢ / ١٣١.
- (١١٢) يُنظر في ذلك: البحر المحيط ١ / ٨٥.
- (١١٣) الكتاب ١ / ٤٢٨.
- (١١٤) يُنظر في ذلك: البحر المحيط ١ / ٦٥.
- (١١٥) ينظر: شرح التسهيل ٣ / ٢٢٦، والتّصريح ٤ / ١٦٥، وأحكام (غير) وأوجه استعمالها ٢٢.
- (١١٦) البيت من الخفيف، وهو في ديوانه ١٠٤، وغاية المطالب ١٦٨.
- ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به: الكتاب ٣ / ٢٦١، والتّكت ٢ / ٨٤٦، وتمهيد القواعد
٣ / ١٣١٢، وخزانة الأدب ١٠ / ٤٦٣، ومعجم شواهد النّحو الشّعريّة ١٧٠، ٦٤٥.
- (١١٧) الكتاب ٣ / ٢٦٠.
- (١١٨) البيت من الطّويل، وهو في ديوانه ٧٠، وغاية المطالب ١٠١.
- ويُنظر في ذلك في الاستشهاد به:
- المقاصد الشّافية ٧ / ٣٩، ومعجم شواهد العربيّة ٣٠٨.
- (١١٩) الكتاب ٣ / ٦٣٤.
- (١٢٠) ألفيّة ابن مالك ١٦٤، ويُنظر في ذلك شرح ابن عقيل ٤ / ١١٨.
- (١٢١) يُنظر في ذلك: شرح الشّافية ٢ / ١٣٧، والبحر المحيط ١٧ / ٢٩٧، والمقاصد الشّافية ٧ / ٣٩،
والشّامل لجموع التّصحيح والتّكسير في اللّغة ٢ / ٢٩٤.
- (١٢٢) البيت من الطّويل، وهو في ديوانه ٧١، ويُنظر في ذلك: غاية المطالب ١٠٣.
- ويُنظر في ذلك: المقاصد الشّافية ٧ / ٢٨٨.

(١٢٣) السَّهيل ٢٧٩، ويُنظر في ذلك: المساعد ٣ / ٤٦٩، وارتشاف الضَّرب ١ / ٤٥٨، والمقاصد الشَّافية ٧ / ٢٨٨.

(١٢٤) البيت من البسيط، وهو للفرزدق في ديوانه ٥٧٠ بشرح عبد الله الصَّاوي. ويُنظر في ذلك: الكتاب ١ / ١٠، والكامل ١ / ٣٢٩، ٢ / ٦٧٦، والخصائص ٢ / ٣١٥، والتَّصريح ٥ / ٣٧٥، وخزانة الأدب ٢ / ٢٥٥. ولم أجده في ديوانه طبعة دار بيروت، ولا في طبعة دار صادر، بيروت.

(١٢٥) يُنظر في ذلك: ضرائر الشَّعر للقيرواني ١٢٨، وضرائر الشَّعر لابن عصفور ٣٦.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أحكام (غير) وأوجه استعمالها في اللُّغة العربيَّة دراسة نحوية تطبيقية، د. عبد العظيم خليل. الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٢- ارتشاف الضَّرب من لسان العرب، لابن الأثير محمَّد بن يوسف أبي حيَّان الأندلسي. تحقيق / د. رجب عثمان، و د. رمضان عبد التَّوَّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٣- أصول النَّحو العربي، محمَّد خير حلواني. الأطلسي للنَّشر والتَّوزيع - الرِّباط.
- ٤- ألفية ابن مالك في النَّحو والصَّرف المُسمَّاة (الخلاصة)، لأبي عبد الله محمَّد جمال الدِّين ابن مالك. تحقيق / سليمان العيونى، دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.
- ٥- أمالي ابن الشَّجري، هبة الله بن علي العلوي، تحقيق / د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- ٦- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري. تحقيق / محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد.
- ٧- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لجمال الدِّين بن هشام. تحقيق / مصطفى السَّقا، ورفقاه، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٠م.

- ٨- الإيضاح العضدي، لأبي علي الفارسي. تحقيق/ د. حسن فرهود، دار العلوم، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- ٩- البحر المحيط، لأثير الدين محمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي. تحقيق/ ماهر حبوش ورفقاه، دار الرسالة العلمية، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.
- ١٠- البداية والنهاية، لابن كثير. تحقيق: د. عبد الله التركي - دار عالم الكتب.
- ١١- الثبصرة والتذكرة، لأبي محمد الصيمري. تحقيق/ د. فتحي مصطفى علي الدين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- ١٢- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأثير الدين محمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي. تحقيق/ د. حسن هندايوي، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ فما بعدها.
- ١٣- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك. تحقيق/ محمد كامل بركات - دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.
- ١٤- التصريح بمضمون التوضيح، للشيخ خالد زيد الدين الأزهرري. تحقيق/ د. عبد الفتاح البحيري، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- ١٥- تعليق الفوائد على تسهيل الفوائد، لمحمد بدر الدين الدماميني. تحقيق/ د. محمد المفدى، دار بساط - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ١٦- التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي علي الفارسي. تحقيق/ د. عوض الفوزي - مطبعة الأمانة - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
- ١٧- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لناظر الجيش. تحقيق/ د. علي محمد فاخر ورفقاه، دار السلام - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.
- ١٨- الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي الحسن بن القاسم المرادي، تحقيق/ د. فخرالدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

- ١٩- الحجّة للقراءات السبعة، لأبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي. تحقيق/ بدر الدّين قهوجي، ورفقاه، دار المأمون للتراث - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٢٠- الخلل في شرح أبيات الجمل، لابن السّيد البطليوسي. تحقيق/ د. مصطفى إمام - الدّار المصريّة للطباعة والنّشر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٩م.
- ٢١- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، لعبدالقادر بن عمر البغدادي، تحقيق/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٢٢- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق/ محمّد علي النجّار، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٢٣- الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف (السمين الحلبي)، تحقيق/ د. أحمد محمّد الخراط، دار القلم - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢٤- الدرر اللوامع على همع الهوامع، شرح جمع الجوامع، لأحمد بن الأمين الشنقيطي، إعداد/ محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٥- ديوان أبي طالب، جمع أبي هفّان المهزومي. تحقيق/ الشّيخ/ محمّد حسن آل ياسين - دار مكتبة الهلال.
- ٢٦- ديوان أبي طالب عمّ النّبي ﷺ، جمعه وشرحه الدّكتور/ محمّد التونجي. دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٢٧- ديوان شيخ الأباطح أبي طالب، جمع أبي هفّان برواية ابن جني. تحقيق/ محمّد باقر المحمودي - جمع إحياء الثّقافة الإسلاميّة.
- ٢٨- ديوان الفرزدق، بشرح عبد الله الصّاوي. مكتبة ابن تيميّة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٥٤ - ١٩٣٦م.
- ٢٩- رصف المباني في شرح حروف المعاني، لأحمد المالقي. تحقيق/ الدّكتور/ أحمد الخراط - دار القلم - دمشق - الطبعة الثّانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- ٣٠- الرواية والاستشهاد باللغة، للدكتور/ محمد عيد. عالم الكتب ١٩٧٢م.
- ٣١- الروض الأنف في شرح السير النبوية لابن هشام، للإمام السهيلي. تحقيق/ عبد الرحمن الوكيل - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٢- السبعة في القراءات، لابن مجاهد. تحقيق/ د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
- ٣٣- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق/ د. حسن هندواوي، دار القلم - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٣٤- سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين الذهبي. مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٣٥- السير النبوية، لابن هشام. تحقيق/ مصطفى السقا، وإبراهيم الإياري، وعبد الحفيظ شليبي.
- ٣٦- الشامل لجموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية، للدكتور/ عبد المنعم عبد العال. مكتبة غريب - الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
- ٣٧- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لقاضي القضاة بهاء الدين ابن عقيل. تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة العشرون ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٣٨- شرح أبيات المغني، لعبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق/ عبد العزيز رباح، وأحمد دقاق، دار المأمون للتراث - دمشق - الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ - ١٩٨٠م.
- ٣٩- شرح أبيات سيبويه للنحاس، تحقيق/ الدكتور/ وهبة متولي. مكتبة الشباب - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٠- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لأبي الحسن نور الدين الأشموني. تحقيق/ حسن حمد، وإميل يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- ٤١- شرح التسهيل، لجمال الدين محمد بن مالك. تحقيق/ د. عبد الرحمن السيد، و د. محمد بدوي
المختون، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٤٢- شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور. تحقيق/ د. صاحب أبو جناح - المكتبة الفيصلية بمكة -
الطبعة الأولى.
- ٤٣- شرح الرضي على الكافية، تحقيق/ يوسف حسن عمر. مطابع الشروق - بيروت ١٣٩٨هـ -
١٩٧٨م.
- ٤٤- شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاسترأبادي. تحقيق/ محمد نور الحسن، ومحمد
الزفراف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٤٥- شرح شذور الذهب، لابن هشام. تحقيق/ عبد الغني الدقر، مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة
الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٤٦- شرح شواهد الإيضاح، لعبد الله بن بري. تحقيق/ الدكتور/ عيد مصطفى، والدكتور محمد
مهدي علام - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٧- شرح شواهد المغني، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق/ محمد الشنقيطي، مكتبة الحياة.
- ٤٨- شرح الكافية الشافية، لجمال الدين محمد بن مالك. تحقيق/ د. عبد المنعم هريدي، دار المأمون
للتراث - الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٤٩- شرح مغني اللبيب (المرج)، للدماميني. تحقيق/ عبد الحافظ العسيلي - مكتبة الآداب - القاهرة
- الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٥٠- شرح المفصل، لموفق الدين بن يعيش. تحقيق/ إميل يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت -
الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٥١- شرح المقدمة الجزولية الكبير، لأبي علي الشلوبين. تحقيق/ الدكتور/ تركي بن سهو - مكتبة
الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ٥٢- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - بيروت ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- ٥٣- شفاء العليل في إيضاح التسهيل، لأبي عبد الله السلسلي. تحقيق/ الدكتور/ عبد الله الحسيني - دار الندوة - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٥٤- الشواهد والاستشهاد في النحو، لعبد الجبار النائلة. جامعة بغداد - الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ٥٥- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، لإسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٥٦- ضرائر الشعر، لابن عصفور. تحقيق/ السيد إبراهيم محمد - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٥٧- ضرائر الشعر، للقيرواني. تحقيق/ الدكتور/ محمد زغلول سلام، والدكتور/ مصطفى هدارة - منشأة المعارف بالإسكندرية.
- ٥٨- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي. تحقيق/ محمود محمد شاكر - دار المدني - القاهرة.
- ٥٩- غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب، لمحمد خليل الخطيب. مطبعة الشعراوي بطنطا ١٩٥٠ - ١٩٥١م.
- ٦٠- الكامل، للإمام أبي العباس المبرد، مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٦١- الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان (سيبويه)، تحقيق/ عبد السلام هارون، عالم الكتب - بيروت.
- ٦٢- كتاب اللامات، لأبي القاسم الزجاجي. تحقيق/ الدكتور/ مازن المبارك - دار صادر - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٢م.

- ٦٣- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله أبي القاسم الزمخشري، تحقيق/ عادل أحمد، والشيخ علي معوض، والدكتور فتحي حجازي - مكتبة العبيكان - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٦٤- كشاف اصطلاحات الفنون، للشيخ محمد التهانوي. المكتبة الإسلامية - منشورات شركة خياط - بيروت ١٩٦٦ م.
- ٦٥- لسان العرب، لابن منظور. دار صادر - بيروت.
- ٦٦- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، والإيضاح عنها، لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق/ عبد الحلیم النجار، د. عبد الفتاح شلي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة ١٣٨٦ هـ.
- ٦٧- المخصّص، لأبي الحسن بن سيّدة. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.
- ٦٨- المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي. تحقيق/ محمد جاد المولى، ومحمد أبو الفصل إبراهيم، وعلي البجاوي، المكتبة العصرية - بيروت ١٩٨٦ م.
- ٦٩- المساعد على تسهيل الفوائد، لبهاء الدين بن عقيل. تحقيق/ محمد كامل بركات - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ.
- ٧٠- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء. تحقيق/ محمد علي النجار ورفقاه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٧٢ - ١٩٨٠ م.
- ٧١- المعايير النقدية في ردّ الشواهد النحوية، رسالة دكتوراه من جامعة أمّ القرى. للدكتور/ بريكان بن سعد الشلوي ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٧٢- معجم شواهد العربية، لعبد السلام هارون. مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٧٣- معجم شواهد النحو الشعرية، للدكتور/ حنا جميل حداد. دار العلوم - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

- ٧٤- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لجمال الدين ابن هشام. تحقيق/ د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٧٥- المفصل في علم العربية، لأبي القاسم الزمخشري. دار الجيل - بيروت.
- ٧٦- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام أبي إسحاق الشاطبي. تحقيق/ د. عياد الثبتي ورفقاه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٧٧- المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية (شرح الشواهد الكبرى)، لبدر الدين العيني. تحقيق/ د. علي فاخر ورفقاه، دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- ٧٨- المتقضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد. تحقيق/ محمد عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة.
- ٧٩- المقرب. لعلي بن مؤمن ابن عصفور الإشبيلي. تحقيق/ أحمد بن عبدالستار الجوارى، وعبد الله الجبوري - الفيصلية - مكة - الطبعة الأولى ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٨٠- منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، لمحمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي. تحقيق/ د. شريف عبد الكريم النجار، ود. يس أبو الهيجا، عالم الكتب الحديث - الأردن - الطبعة الأولى ٢٠١٥م.
- ٨١- النشر في القراءات العشر، للإمام ابن الجوزي. عناية: علي الضباع، وزكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٨٩م.
- ٨٢- النكت في تفسير سيبويه، لأبي الحاج يوسف الأعمش الشتمري. تحقيق/ زهير سلطان، معهد المخطوطات العربية - الكويت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٨٣- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق/ د. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

الثقافةُ الكُونيَّةُ ومناهجُ النُّقدِ الحَدِيثِ العلاقةُ المُحتجِبَةُ^(١)

إعداد

د. موسى بن درباش بن موسى الزهراني

كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى

المملكة العربية السعودية

الثقافة الكونية ومناهج النقد الحديث العلاقة المحتجبة

د. موسى بن درباش بن موسى الزهراني

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تجلية حالة التغير بين مفهوم [الثقافة الكونية] في المجال التنظيري، وتطبيق ذلك المفهوم في الممارسة الفعلية في واقع الحياة المعاصرة، إذ أصبح المفهوم لا يعني في الواقع إلا الثقافة الغربية، وذلك من خلال تصدير النموذج الغربي إلى الثقافات الأخرى، بوصفه النموذج الأوحده والأصلح.

وقدم البحث تصوراً لحالة الثقافة العربية المعاصرة، ووصفها بأنها ثقافة استهلاكية لا إنتاجية، قد قبلت كثيراً من الوافدات الغربية، ومن ذلك مناهج النقد الحديث، وهي التي كان من التعليل في قبولها أنها مناهج كونية صالحة لكل زمان ومكان.

ثم مضى البحث يعرض للمنطلقات التي أدت إلى القول بكونية تلك المناهج النقدية في الثقافة العربية، وهي:

أ- علمية النقد.

ب- فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة أو الثقافة الإنسانية الواحدة أو الفكر الواحد.

ج- محدودية النموذج الإدراكي، مع نقد ملازم لكل منطلق.

وكانت الخلاصة من ذلك كله هي تأكيد التوهيم والمخادعة لمفهوم الكونية الذي أتخذ ذريعة من الذرائع في تقبل مناهج النقد الحديث.

١ - الإطار المفاهيمي:

أ - مفهوم الثقافة:

تسودُّ العالم اليوم مفاهيمٌ معقّدة، لم يصل العقل الإنسانيُّ فيها إلى استهداء أحادي الرؤية، بسبب الاختلاف الناتج حول تلك الرؤية الأحادية، إذ ينزع كل طرف إلى تبني ذاتيته في المطارحات الفكرية، والحوارات المعرفية.

ومفهوم [الثقافة] من أكثر المفاهيم الحديثة تناولاً في الدراسات والبحوث ذات العلاقة والاختصاص، كما في الدراسات الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية، حتى بات تعريف المفهوم يمضي في طريق المحاولات دون الاتفاق، فقد «تم إحصاء حوالي ١٣٠ تعريفاً للثقافة، وهي موزعة وفق المجالات المتعددة للعلوم الإنسانية، كالاقتصاديات، والأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا، والأدب، وغيرها من المجالات الفكرية»^(٢)، كما أشار أحد الباحثين إلى أن العالمين الأمريكيين [كوبير] و [كلوكهن] قد أحصيا سنة ١٩٥٢ م ما يزيد عن مئة وأربعة وستين تعريفاً للثقافة^(٣)، مما يشي بتعقيد المفهوم وخطورته أمام العقل الإنساني.

وإذا كان تعريف [الثقافة] بذلك الحجم من التعدد والكثرة؛ فإن الأمر يتطلب هنا تقديم المفهوم في صيغة عامة شبه توافقية، وهذا ما يدفع إلى إثبات تعريف منظمة اليونسكو الذي أقرته في مؤتمرها الشهير عن الثقافة في العاصمة [مكسيكو سيتي] عام ١٩٨٢ م، نظراً لشهرة هذا التعريف فيما قدّم من محاولة شمولية ناتجة عن أطرافٍ متعددة. إذ يقول التعريف: «إنّ الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون، والآداب، وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق

الأساسية للإنسان، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات»^(٤)، وهذا التعريف يعطي دلالةً متسعةً ومعقدةً لمفهوم الثقافة الذي تجاذبته الاهتمامات المتعددة والمتنوعة^(٥).

ولتقريب أكثر لدلالة مفهوم [الثقافة]، مع كثرة وتزايد محاولات التعريف، يمكن - على وجه الإجمال - تحديد المفهوم في عنصرين يحملان ويوجزان:

الأول: المعنى الأنثروبولوجي الذي يشمل كل فعالية للإنسان تميزه عن غيره، من نشاط ذهني أو مادي، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي الإنسان فاعلاً ومنفعلاً، بما قَدّم من إنتاج مادي أو غير مادي، سواء أكان تراكم خبرات وتقاليد، أو ممارسات فكرية، أو تصورات عقدية، أو صنع أدوات.

الثاني: السمات المميزة لأي أمة من الأمم، بما يبتكره الإنسان من وسائل وأشكال تحقق ذلك التميز، في المعارف، والقيم، والأخلاق، وطرائق التفكير، والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني، وأنماط لسلوك، وطرز الحياة، والتطلعات للمثل العليا^(٦).

إذاً مفهوم الثقافة - وفق هذا التقديم السابق - يشع بمعنى الخصوصية التي بمقتضاها تُميّز كل أمة أو مجتمع أو فئة من الناس بسماتٍ معينة، تغاير بها الآخر، سواء في الدين، أو اللغة، أو الفكر وطرائق الحياة، أو الفن، ونحوه، وهذا يعني - في تحليل منطقي - أنّ الثقافة الإنسانية مجموعة ثقافات مختلفة، وكل ثقافة تطبع أتباعها بتلوينها الخاص، وتتحقق بذلك رابطة انتماء وتغذية بين التابع والمبتوع، وعلى مدى مراحل تاريخية ممتدة، وعليه تكون مسألة الاختلاف بين سمات ثقافة وثقافة أخرى أمراً كاشفاً، وهذا ما يحقق مفهوم [الخصوصية] التي «تعني الاختلاف النسبي القائم على جملة سماتٍ ثقافية، نتجت عن تراكمات تاريخية، وتفاعلات بيئية ومجتمعية، بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وإبداعية على مستوى الأفراد»^(٧)، وقد أكد عالم الاجتماع [علي الوردي] على أنّ «الأبحاث الاجتماعية الحديثة ترى بأنّ أي مجتمع من

المجتمعات البشرية هو كالفرد يملك شخصية خاصة به، وهذه الشخصية المجتمعية تعرف في الاصطلاح العلمي باسم [culture]»^(٨)، وهذا هو المقصود من نسبة الاختلاف في معنى الخصوصية، دون المبالغة في معنى الخصوصية «إلى درجة تنسلخ فيها الثقافة والجنس اللذان ينتميان إليها من سياق المكونات البشرية»^(٩).

لكن مستوى الاختلاف والتغاير بين الثقافات لم يقف حاجزاً مانعاً من التواصل والتداخل بينها، فعبّر مراحل التاريخ الإنساني ظل نشاط التفاعل الثقافي [بمعناه الواسع] حاضراً في البيئات الثقافية بصورة أو بأخرى، ف «ليست هناك ثقافة أمة من أمة الدنيا منعزلة منفردة، لا في العصور القديمة، ولا في العصور الحديثة»^(١٠)، بل كانت حركة الثقافات ماضية في سيرها، وهي ظاهرة ذات جلاء لم تغب عن العين الراصدة، وإنما يبقى الأمر في مقياس درجة التأثير والتأثير، وانعكاس ذلك في بنية الأنسجة الثقافية، وهو ما أفرز النمطين المتقابلين: [الغالب والمغلوب]، ففي حالة النمط الأول، كانت الثقافة الغالبة لا تقبل إلا الضئيل من الوافد، ولا تسمح به إلا ذائباً في نسيجها، وفي الجانب المقابل تنشط حركة التصدير والتأثير في الثقافات الأخرى؛ لتحافظ على موقعها وريادتها، وفي حالة النمط الآخر، كانت الثقافة المغلوبة التي لا تحيا إلا على نتاج الآخرين، فطبيعتها استهلاكية لا إنتاجية، ومفاعلتها في التأثير أضعف من التأثير، وخصوصيتها ذائبة، مما خلق لها حجماً أقل أمام الثقافة الغالبة.

إن الخلاصة في موقف التبادل الثقافي هي التحاور من أجل البحث عن النافع، إيماناً بأن الحكمة ثمرة العقول، فمقصدها رشد، وقطفها غاية، والانتفاع بها نتيجة، وهذا الموقف إذاً لا يعني العزلة الطاردة، ولا الارتواء الذي يلغي الخصوصية، ففي الأول إماتة وصنعة تحلف، وفي الآخر ذوبان وامتهان للهوية، وقد قال الزعيم الهندي

[المهاثما غاندي]: «إنني منح نوافذي للشمس والرياح، ولكنني أتحدى أية ريح أن تقلعني من جذوري»^(١١)، وهذه صنعة العقل الحي الذي يعي ذاته، ولا يتوقف عن البحث.

ب - الثقافة الكونية: المفهوم التنظيري والتطبيق الواقعي:

اتخذ مفهوم [الكونية] في الدراسات الحديثة بُعداً فلسفياً، فغدا - في تقريب أولي للمفهوم - حاملاً لمعنى الشمولية، ومقابلاً لمعنى الخاصي أو الذاتي أو الجزئي، وقد أجلى طه عبد الرحمن مفهوم [الكونية] فلسفياً، فردّه إلى مدلولين اثنين: الأول معنى [الكلية]، ويقصد بالكلية هنا ما يشمل جميع أفراد الإنسان، من حيث كونهم كائنات عاقلة، ومن ثم فالكلية هنا بهذا المعنى يقابله الجزئي الذي لا يستغرق أفراد النوع الإنساني. أما المعنى الآخر لمفهوم الكونية فهو [العالمية]، ويقصد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار المعمورة، من حيث هي دول قائمة بذاتها، وبهذا المعنى [العالمي] يكون مقابله [المحلي]^(١٢)، وعلى هذا التحديد يمكن القول بأن مفهوم [الكونية] مفهوم مصطبغ بمعنى الشمولية والعمومية، ومقابل لمعنى الخصوصية، وعليه يكون الإثراء الثقافي متجاوزاً النوع الواحد من الثقافات، فتتحقق المفاعلة والمشاركة الجمعية دون تمييز ولا هيمنة من أي طرف، إذ يسود الاحترام للآخر في الإنتاج والمشاركة والتقبل، على أن يكون النافع والصالح هو سمت هذه المفاعلة الثقافية الكونية، وفق خاصية التجانس والتانس، استناداً في هذا التصور على عنصري [وحدة الطبيعة الإنسانية] و [وحدة العقل الإنساني]^(١٣).

إنّ هذا التصور السابق لمفهوم [الكونية] هو - في عالم اليوم - تصور افتراضي مثالي، استناداً إلى معطيات الواقع التي لا تنتج المفهوم حسب التصور المثالي، فالثقافات الإنسانية تشهد واقعياً صراعاً كاشفاً، تغذيه إرادة الهيمنة، وحبّ التسلط،

وليس بينها تجانس تام يعزز مفهوم الاحترام المتبادل في الإنتاج والتقبل، بل ظهر في العلن وعلى رصد من الجماهير ما عرف بثقافة المركز ذات الهيمنة والاكتماس، وثقافة الأطراف المراد لها التبعية والانهازم، فعدت ظاهرة [الافتراس الثقافي] هي مشروع الغالب على أرض المغلوب، وأصبحت السيادة في العالم سيادة أحادية وليست تعددية، وهذا ما يرى في الواقع المعيش، حيث هيمنة الثقافة الأحادية الغربية على المسرح الكوني، فهي التي تستأثر بالنفوذ والهيمنة والغلبة وحب التسلط وإلغاء الآخر، ومن ثم - وبوجه ما - ب [الكونية].

إن هذه السيادة المطلقة والشاملة للثقافة الغربية المعاصرة، تحدث لأول مرة في التاريخ الإنساني بحجم هذا التمدد والتوسع الشامل خريطة العالم من الأدنى إلى الأقصى^(١٤)، على حين أن الكونية الحقيقية تتطلب «تفاعلاً حقيقياً بين الثقافات المختلفة، بدون هيمنة، وبدون شعوذة، للوصول إلى كونية حقيقية، تعيد الحياة إلى الإنسانية من جديد»^(١٥)، فتؤسس الاحترام الجمعي، وتلغي التحيز أو الإلغاء والتهميش.

ربما يرد اعتراض ما في هذا الموقف، ينشأ من الاعتقاد القائل بوجود نزعة الطموح في كل ثقافة، مما يترتب عليها ما قد يرى من الطرف المقابل بوجود هيمنة، وحب تسلط، وإرادة الغلبة، وعليه فليس الأمر في هذا الشأن خاصاً بالثقافة الغربية الحديثة، بل هو شريعة الإنسان في حياته التاريخية كما رصدتها الذاكرة، لكن هذا الاعتراض يغفل عن أن مشروع الطموح في الثقافة الغربية ليس ذا قيمة إنسانية تتجاوز المحلي والقومي، فتتنظر إلى الإنسان بصفة النموذج، لا بصيغة التحيز والعرقية، بل هو - في حقيقته - مشروع هيمنة، واستحواد، وتحيز للعرق، وبذلك وقعت الثقافة الغربية في مخالفة علنية لوثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تنص مادته

الأولى على أنه «يولد جميع الناس أحراراً متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء»^(١٦)، وكلُّ ثقافةٍ تطمح إلى أن تكون كونية بالمعنى الإيجابي «لابد لها أن تنكر طابعها القومي أو المحلي، أو الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها، فالثقافة الحية هي التي تنظر إلى الإنسان كإنسان، وتخطبه كمثال ونموذج للإنسانية جمعاء، قبل أن تنظر إليه كواقع قومي ومحلي ضيق»^(١٧)، على أن المراد من هذا التوصيف - أي النموذج الإنساني - هو النسبية، دون المغالاة في مفهوم تشكيل النموذج إلى درجة النقاء والكمال المطلقين في طموح أي ثقافة، فهذا خرق لطبيعة الثقافة، وأدعى إلى دخوله في باب الأمانى؛ لأن فيه مغالبةً وتقويضاً لمعنى الخصوصية، فكل ثقافة لها خصوصيتها التي تميزها وتحافظ عليها، مهما تبدّى في رسالتها النموذج الإنساني العام^(١٨).

إنّ الثقافة الغربية هي التي تفرض اليوم على المجتمعات الإنسانية نشاطها الفكري والعلمي والتقني، فهي التي تقدم للعالم المعاصر نظم التحديث، ووسائل الحياة المدنية، من أدوات ومخترعات، وحلول إدارية وإقتصادية وهندسية، وغير ذلك من الوسائل والأفكار، ويكون تصديرها للآخرين وفق تسمية [الأفضل والأرقى]، أو وفق التسمية المشاعة [نظام عالمي]، والتسمية الأخيرة تسمية خادعة، لأن [النظام العالمي] نظام لم تشارك فيه العقول الإنسانية الأخرى، ولم تعط الحق الذاتي في الإسهام والإبداء، وإنما حوربت وأقصيت، فأكرهت كثير من الشعوب على تقبل الوافدات الغربية، والاسترخاء للاستهلاك والأخذ وتفعيل المطابقة، ومحاربتها في الإنتاج والتوليد، حفاظاً على بقاء الغلبة^(١٩)، ومن ثمَّ سعدت الثقافة الغربية على المسرح الكوني ثقافة مهيمنة متحيزة لذاتها، ملغية مشاركة الآخرين، لتخلق لذاتها صفة [الكونية] على حساب شعوب الأرض.

ولعل مما يؤكد هذه النزعة في الثقافة الغربية حركة الاستشراق، ففيها دليل قائم على حب التسلط، وإرادة الهيمنة المستقصدة^(٢٠)، «المستشرقون يدرسون تراثنا وثقافتنا لكي يعرفوا كيف يتعاملون معنا، إذا لم أقل كيف يضمنون سيطرتهم علينا». ^(٢١)، وعن هذه السيطرة التي هي هدف شاخص، يقول المستشرق [غابرييلي]: «الواقع أنه يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة، كما يحق له أن يطبق معايير الخاصة على ما ندعوه بالتاريخ والحضارة، وإذا كان البعض يلمنون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية، وتفسيرها، فإنهم واهمون، إذا كانوا يلمنون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق بعيون شرقية، وعقلية شرقية، فإنهم يطلبون المستحيل»^(٢٢)، وهذه شهادة تفصح في وضوح عن النزعة الإمبريالية، والتحيز العنصري، في تلك الثقافة.

إن الاختلاف والتنوع مطلب جمالي، وحالة كونية طبيعية، فهو سنة إلهية قائمة في المجتمعات الإنسانية، والخروج عن هذا الناموس عن طريق الإيمان بدعوى [الكونية]، وطمس [الخصوصيات] يعدّ توهماً سافراً، فليست [الكونية] التي أخذت قضيتها طرْحاً قوياً منذ العقد الأخير من القرن العشرين^(٢٣) إلا إرادة الهيمنة وحب التسلط؛ لأنها واقعياً أنكرت [الخصوصيات]، واعتمدت على وجه واحد في الإنتاج، هو منتج الثقافة الغربية، وجعلت هذا المنتج هو الصالح بالقسر على كل الثقافات، متجاهلة أن الحضارة أو الثقافة الإنسانية جهد بشري جماعي تضافري، وكل جماعة ذات ثقافة وحضارة أسهمت في بناء الإنسان بشكل أو بآخر^(٢٤)، ومن ثم أرادت تلك الثقافة المتسلطة أن تتحد العقول وفق رؤاها، لا أن تتشارك في سبيل التكوين والنماء، وفرق بين جبرية [الاتحاد] ومفهوم [المشاركة]، وهذا يعني أن [الكونية] المطروحة في عالمنا المعاصر تعبّر «عن هيمنة الغرب الذي ما زال يعدّ الكونية في المعرفة كونية

الثقافة الغربية»^(٢٥)، وهذا ما أدى وسيؤدي إلى صدام بين الثقافات، لا إلى ثقافتين وتآنس وتجانس، طالما فقد عنصر الحوار بينها، الذي من أديباته الإقرار بوجود الآخر المختلف، واحترام الخصوصيات، والإيمان بالتشارك الحضاري.

إنّ الحديث عن [ثقافة كونية] تتجاوز الحدود الضيقة، وتخرج في فضاء الإنسانية بصفة الشمولية والإطلاق، دون أي قيد أو تخصيص هو أمر يحتاج إلى توقف وبحث واستخبار، فالإيمان بتعدد الثقافات الإنسانية، وبظاهرة الاختلاف في المنازع الفكرية، والنتائج الحضارية، والخصوصيات الطابعية، يجعل الحديث عن [ثقافة كونية] محل شك ومراجعة؛ لأن تفسير إشكالية [الكونية والتعددية] على خارطة الواقع يرسم تناقضاً في المسألة الثقافية، ولهذا عبّر المفكر المغربي المهدي المنجرة عن إشكالية الثقافة الكونية بقوله: «لا أعتقد بوجود ثقافة كونية منسجمة؛ لأنها ستكون نهاية الثقافة، ونهاية الكون، ما هو أكثر كونية فيما يخص الثقافة، هو التنوع»^(٢٦)، وهذا ما يحتم الوقوف أمام مفهوم الثقافة الكونية، وتجليه هذا المفهوم أمام المشاع الثقافي والخصوصية الثقافية، والتحقق من صيغة المشاركة والتفاعل بين الثقافات في الإنتاج العقلي والمادي الذي يستهدف بناء الحضارة الإنسانية، ومراجعة أبعاد الهيمنة وكمون التحيز في تفسير [الكوني] بين الأطراف الثقافية حسب الرؤية الواقعية، والبحث - في وجه من الدقة الراصدة - عن النموذج الإنساني في نتاج وتصدير أي ثقافة.

وعلى هذا التقدير والتوصيف، يكون مفهوم [الكونية] واقعياً مغايراً لمفهوم [الكونية] نظرياً، فهو بهذا المعطى الواقعي لا يشير إلا «إلى ما يبدعه الغربيون من نظريات، ومناهج، ومفاهيم، يصدق على الأمم جميعها، وأنّ قضايا المعرفة الغربية، والإشكالات التي تثيرها، والأجوبة التي تقدمها، تنطبق على المجتمعات كلها، برغم بعدها الجغرافي بعضها عن بعض، وبرغم اختلاف سياقاتها التاريخية والحضارية،

وبرغم تعارض المرجعيات والخلفيات التي تصدر عنها مع مرجعيات المجتمعات المستقبلية لها»^(٢٧)، وهذا ما يجعل مفهوم [الكونية] في بعده التنظيري الفلسفي مفهوماً وهمياً ومخادعاً، تُبرَّر به سلطة الثقافة الغالبة.

٢- مشهد الثقافة العربية المعاصرة أمام الثقافة الكونية:

أ- المشهد العام/ توصيف الحالة:

يُمثل المشهد الحاضر للثقافات المعاصرة أمام الرائي في صورة يتجسد فيها صراع الغالب والمغلوب، فلا يملك الراصد أمام هذا المشهد إلا الاعتراف بهيمنة ثقافةٍ أحادية على المسرح الكوني، وذلك هو مشهد الثقافة الغربية التي تسعى إلى نشر هيمنتها بوسائل متعددة، وتجهد في الإبقاء على فرادتها، حتى غدت ثقافة غالبية مكتسحة، يحضر تأثيرها والاقتراس منها في مشاهد الثقافات الأخرى، مما أدى إلى إحداث الصراع الثقافي، ونشوء إشكالية الاختلاف؛ لأنَّ الثقافة الغربية تصدر نموذجها الخاص الذي ترى فيه حاجة الشعوب الأخرى، دون مراعاة للخصوصية الثقافية، ومفهوم المشاركة والمفاعلة، ونتج عن هذا اصطناع دالي [المركز والأطراف]، وهي تسمية تدل على نزعة الاستعلاء في الأول، وإخضاع الآخر للتمهيش، فـ «المركزية الأوروبية/ Europe ocentrisme - في نعت عام لها - موقف يقوم على إخضاع كل القضايا التي يكون النظر فيها إلى منظور أوروبي محض. يصح القول في عبارة أخرى، أن أوروبا تعد عند أصحاب هذا الموقف هي المركز الذي يكون الانطلاق منه والرجوع إليه، وهي المنظار الذي لا يدرك العالم إلا من خلاله»^(٢٨)، كما أنَّ النزعة المركزية الأمريكية الجديدة ما هي إلا «النزعة المركزية الأوروبية في ترجمتها الأمريكية، أو أنها المركزية الأوروبية الجديدة»^(٢٩)، وإذا كانت الثقافات قد تداخلت وتفاعلت منذ القديم؛ فإنَّ ذلك التداخل والتفاعل «كان يتم في الماضي بصورة تلقائية

طبيعية، وفي الغالب عن طريق التقليد، التقليد بالاحتكاك والحوار، وتقليد الغالب للمغلوب، والمغلوب للغالب إلخ...، أما في الحضارة المعاصرة فالأمر يختلف تماماً، ذلك أنه لم يحدث قط في تاريخ البشرية أن عملت حضارة ما على تعميم نفسها كما عملت وتعمل الحضارة الأوروبية الحديثة^(٣٠)، وكذلك المشروع الأمريكي الحديث، مما أحدث ما أحدث على خارطة العالم من هذا الصراع غير المتكافئ الذي لم يسبق له مثيل.

لقد كان السؤال الأهم الذي تواجهه الثقافة العربية أمام هذه الإشكالية الشاخصة، وأمام «ما سمي صدمة اللقاء مع الغرب»^(٣١)، هو كيفية التعامل مع تلك الثقافة المهيمنة ذات المنزع المخالف للسائد والموروث، وفي ظل إيمان بعدم منطوية التجاهل، والاعتراف بعامل نسبية التفوق، فنتج عن ذلك صورة التقاطب الفكري التقليدية، أعني الفريق الرفض والفريق القابل، وحتماً سيخرج فريق آخر يحاول التوفيق والتوسط، ومن هنا رشّح علي حرب مسلكين أمام الثقافة العربية وهي تواجه طوفان هيمنة الثقافة القادمة، فالأول «الانخراط في منطق الاصطفاء والتميز والتفوق والعسكرة والانفراد والاحتكار والصدام، أو إتقان لغة الاعتراف والحوار والتوسط والتعدد والمباحثة والشراكة والمبادلة»^(٣٢)، وكأن قدر الثقافة العربية - إن هي وعت خصوصيتها - أمام تحدّ شائك يفرض عليها الوعي اليقظ، والتعامل الحذر، دون الوقوع في أخطاء الانغلاق التام، أو الانجراف المتهور.

إنّ هذا الوضع الراهن للثقافة العربية - وهي بين قطبي الانفتاح والانغلاق - خلق أعظم المشكلات الفكرية على الساحة الثقافية العربية في العصر الحديث، فالمناداة بمخلق صيغة مناسبة للثقافة العربية المعاصرة، من جهة الامتداد للتراث القديم، والتواصل مع الوافدات الغربية، جعلت زكي نجيب محمود يقرر بأنها [أم المشكلات]

العصرية في حياتنا الثقافية الراهنة^(٣٣)، والذي جعلها كذلك هو تغلغل هذه المشكلة في مفاصل الحياة الفكرية والعلمية والمادية، نجد ذلك في الفن والآداب والنقد والفلسفة والعلوم المتنوعة، ووسائل الحياة المختلفة، مما أدى إلى هذه الصورة الواقعية المعقدة.

لقد وصفت الثقافة العربية بأن ثقافة مأزومة^(٣٤)، فقد مسّها عارض الجمود الفكري، فتحوّلت من ثقافة إنتاجية إلى ثقافة استهلاكية، وأدى غياب الإبداع أو ضموره، وتلقي منجزات الآخرين، إلى صناعة العقل السليب التابع، وهو عقل يوصف بالعجز عن الإبداع، وبأنه «عقل لا يستطيع التعامل مع الأفكار والآراء والنظريات تعاملًا حراً مبدعاً، هو يتعامل معها - وخاصة إذا كانت حاملة الخاتم الأوروبي المميز - باعتبارها صنماً لا يجوز المساس به من ناحية، وسلعة يمكن التسلي بها، واستخدامها لبعض الوقت من ناحية أخرى، وفي كلا الحالتين تصبح هذه الأفكار والمناهج آلة من آلات القمع الذهني والاجتماعي»^(٣٥)، وهذا العقل السليب التابع، في غمرة الانبهار بمنجزات الآخر، وفي حالة عدم الوعي بالذات، لم يعر خطأ التبعية التي حملت اجتراراً معرفياً ومنهجياً مغايراً.

وفي ظل هذا الواقع المعقد الذي تمثّل فيه هيمنة غالب مستول، وحاجة مغلوب إليه، جاءت ولادة اللحظة التي بدأت فيها الثقافة العربية بالاستيراد والتلقي، فظهر السؤال عن مشروعية تقبل الفكر الوافد، وقامت الخصومة التقليدية، فكان الفريق الرافض ينظر إلى ثقافته كحمى لا يجوز المساس به، ويغالي في مفهوم الخصوصية، ويحرم كل دخيل، وظل يبرر مسلكه بكل جسارة، وارتأى أن النجعة نحو التراث هي السبيل نحو فهم الذات ونهضتها وتمكنها، دون وعي من هذا الفريق بخاطر التقليد الذي يصنع [العقل التابع] أيضاً، ويؤدي إلى ما يعرف في الدراسات

الأنثروبولوجية بـ [الانطوائية القومية]، «والتي تعني: أنّ الإنسان يفضل طريقة قومه في الحياة على طرائق الأقوام الأخرى جميعها»^(٣٦)، فقراءة التراث قراءة تقليدية لا تؤدي إلى تجديد المعرفة، وخلق وعي ممتد يقظ، وإنما القراءة السليمة هي القراءة الحوارية التي من خلالها يضيف اللاحق إلى السابق، كما أنّ الفريق الآخر المقابل رحّب بالمشروع التحديثي القادم، واستعذب المفاهيم والنظريات الوافدة بوصفها [ثقافةً كونيةً إنسانيةً]، ليس لها علاقة بمسائل الخصوصية، أو الاختراق الثقافي، ومن ثم وقع هذا الفريق - أيضاً - في أحبولة [العقل التابع].

ب - الأنموذج الخاص / مناهج النقد الحديث وعلاقتها بمفهوم الكونية:

يعد أنموذج [مناهج النقد الحديث] مثلاً حياً وبارزاً لحالة الإشكالية التي تعاني منها الثقافة العربية أمام الوافدات، فقد أحدثت مناهج النقد الحديث خصومةً عنيفة في المشهد الثقافي العربي المعاصر بين القبول والرفض، وتجلت تلك الخصومة فيما قدمته الكتابات النقدية المتنوعة، وساحات الحوار والمناقشات، وذلك راجع إلى طبيعة نتاج تلك المناهج، من جهة المكوّن النظري والرافد الفلسفي لها، فهو نتاج من نشاط الفكر الغربي الحديث، وهو فكر مغاير ومختلف، وحالة الإبداع التي أخرجها هي ابنة سياقها الثقافي، ولم يكن للعقل العربي أي نصيب في المساهمة المعرفية من جهة التكوين لتلك المناهج، وإنما كان عقلاً مستقبلاً ومستهلكاً لها، ومن خلالها تمت قراءة نقدية حديثة لنصوص إبداعية في الأدب العربي، وتجلّى هذا التناول أمام القارئ في مكشف ظاهر، بدءاً من مناهج الحتمية العلمية السياقية، مروراً بالمناهج الشكلانية الحدائرية، وصولاً إلى اتجاهات ما بعد الحدائرية، وهذا ما أدى إلى ظهور الجدل المعقد الطويل حول علاقة الثقافة العربية في مجالها النقدي والأدبي - على وجه الخصوص - بتلك المناهج المغايرة، التي تبدّى حضورها المنهجي في التناول النقدي المعاصر في صورة إجرائية

تجديدية، تخطت ما ترسخ في الذهنية العربية من موروث نقدي في اختبار النصوص وتحليلها.

إنّ النقد الأدبي منشط فكري ذو طابع يحمل أصولاً معرفية لتطوير الأدوات الإجرائية، فهو ما بين اشتغال على المتن، وتطبيق على النص، يمثل نموذجاً في استكناه مفهوم [الخصوصية]، فهو إذاً «أحد أبنية الثقافة المعقدة»^(٣٧)، لما له من أثر في النشاط الفكري الجماهيري، وبما يحمله من خصوصية الثقافة المنتجة على مستوى الرؤية المعرفية، وهذا ما غدّى خصومة الاختلاف والتباين أمام مكوّنه المعرفي اللافت، فغدا الاستقبال العربي لهذه المادة المعرفية غير العربية ينحو في أحد الاتجاهات^(٣٨) إلى القبول بذريعة صيغة [الثقافة الكونية]، والاعتقاد بتماثل التاريخ الكوني الثقافي، وكونية المعايير النقدية الأدبية^(٣٩)، وهذا يعني انتفاء الخصوصية النقدية التي تحتضنها ثقافة متميزة بخصائصها وسماتها المحددة، لتبقى تلك الأطروحات التنظيرية في تلك المناهج المتعددة [عالمية إنسانية]، لا تصطبغ بأي تحديد يؤطرها عن [الشمولية] و[الإطلاق]، أو يمنحها خصوصية المنشأ بمجولاته ودلالاته المعرفية والأيدلوجية، فهي إذاً - وفق هذا التقدير والتوصيف - مناهج [كونية]، تنزع عن ذاتها الخصوصية أو التحيز، ولا يعترى تقبّلها وتوظيفها أي خطر على خصوصية الثقافة العربية، وإن غايرت السائد الثقافي والموروث النقدي.

إنّ التعليل لتقبّل تلك المناهج وتوظيفها في مقارنة النص الإبداعي بكونها مناهج [كونية]، لا تخضع لمحدد الإطار الخاصي في السياق الثقافي النابعة منه، من الأصول المعرفية والروافد الفلسفية، يثّم - أي ذلك التعليل - البحث في استبطان كنه [الكونية] في تلك المناهج، لمعرفة المستند من عوالم التوصيف التي قدّرت لتلك المناهج فجعلتها [كونية]، ومن ثمّ حفزت على التعامل معها بوصفها [عالمية إنسانية]

صالحةً للتطبيق والتوظيف، لا تحمل أيّ تحييز مستتر، ولا تخفي أي أبعاد فلسفية تمّ استثمارها في تكوين المتن النظري فالأدوات الإجرائية، فلا تشكل بعدئذٍ أي اختراق ثقافي في خصوصية الثقافة العربية، ليكون الراجع من ذلك كله التبيّن في حق إعطاء صفة [الكونية] لها، وحق المطابقة والتمثل في الممارسة النقدية، كمنهج تجديدي وأداة إجرائية صالحة عند مقارنة النصوص الإبداعية في الثقافة العربية.

٣ - منطلقات القول بكونية المناهج النقدية الحديثة:

أ - علمية النقد:

يعدّ هذا العامل من الأهمية القصوى بمكان، إذ كان الاستناد إليه بشكل لافت وقوي في تقبل مناهج النقد الحديث، فالقول بعلمية النقد يعني أنّ النقد علم يخضع لمحددات العلم، التي من أهمها الموضوعية وعدم التحيز للذاتية، وكأنّ في هذا التقدير إخراجاً للنقد من دائرة العلوم الإنسانية التي تمتاز بخصوصية الطابع الثقافي المنتج، وإدخاله في حقل النموذج العلمي الذي لا وطن له، لكونه ذا طابع إنساني عالمي لا يرتد إلى خصوصية ثقافية أو عرقية أو إقليمية، كما في نتاج العلوم الطبيعية، فالعقل الإنساني فيها مشترك، لكونها صالحة للنموذج الإنساني العام الذي تتغيه تلك العلوم، لارتدادها إلى مسلمة النفع العام المشترك للنوع الإنساني؛ «لأن العلم لا يخص حضارة دون أخرى، ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر»^(٤٠)، وعلى وفق هذا التقدير، تكون النظرية الفيزيائية - على سبيل التمثيل - علمية مشاعة، وفي بعدها المعرفي، وغايتها النفعية، يمثّل النموذج الإنساني، فهي لا تحمل أيّ خصوصية تقديرية من حيث الطابع الثقافي، وإن ظهرت في حيّز ما من هذا العالم الكوني، وهذا ما يؤول إلى السماح بالشراكة العقلية فيها في المجتمع الإنساني، وفي مردودها النافع، فموضوعيتها وعالميتها تجعلها على هذا التقدير، والأمر قياس في كل نتاج إنساني يصدق عليه حدّ العلم^(٤١).

ومع الإيمان بمطلق هذه الرؤية السابقة عن [العلم] عند البعض^(٤٢)، «الذي يرويه متجاوزاً للخصوصيات، ومتساوي العلاقة بالإنسان حيثما كان»^(٤٣)، ظهرت الرؤية الجديدة تجاه النقد الوافد، ف «صدر عن تصور النقد - العلم، تصور كونية النقد - العلم، فالعلم قابل للتطبيق في كل مكان وزمان؛ لأنه موضوعي، ولا يعرف المعيارية، فالنقد - العلم يطبق على أعمال: بلزك، وراسين، وعلى قصيدة المتنبي، وقصيدة محمود درويش»^(٤٤)، وهذا ما دفع إلى القول بكونية المعايير النقدية الحديثة، وانتفاء الخصوصية، استناداً - كما ذكر سابقاً - على [علمية النقد]، فوقعوا في «وهم تماثل التاريخ الكوني الثقافي»^(٤٥)، ووهم الاعتقاد بالموضوعية المتجردة من أي تحيز أو ميول، ومن ثمّ اجترّ هذا الوهم القول بأن تلك النظريات والمناهج النقدية مشاعة مطلقة، وصالحة للتداول والتفعيل الإجرائي في كل أدب، وأنّ الاحتكام إليها احتكام إلى نشاط إنساني عام، ليس له علاقة بالخلفيات الأيدلوجية، وخصوصيات السياق الثقافي والاجتماعي، خاصة أنّ الثقافة في العصر الحديث غدا حاجةً ضروريةً بين الأمم، بحكم الانفتاح الثقافي، وضرورة المقام المتطلب، وضرورة العالم الذي غدا عند البعض قريةً كونيةً صغيرةً^(٤٦).

إنّ الإيمان بمسلمة [علمية النقد] أمرٌ لا يستقيم في هذا الإطلاق العام، إخضاع النقد لمفهوم [العلم]، في إطلاق لا يعترف بخصوصيات النظريات المعرفية المتنوعة، ولا يعي محدّدات العلوم والفنون والآداب، يخرج النقد من حيز العلوم الإنسانية إلى حيز العلوم الطبيعية، كما أن في هذا الإطلاق تجاوزاً - أيضاً - لمفهوم النسبية، أي نسبية مفهوم العلم في الحقل النقدي، وهذا لا يؤدي إلى بناء المنهجية العلمية في تحديد خصائص وسمات المعرفة من علوم وفنون؛ لأن هذا التجاوز فيه تنكّر لطبيعة النقد الأدبي، التي هي نتاج خصوصيات تتعاقب مع الطابع المحلي للغة والإبداع وخارطة

الأفكار والنظريات الفلسفية، وهذا ما يجعل المادة النقدية مرافقة للمادة الأدبية في كل لغة لها نتاج أدبي، فتقوم بين المادتين علاقة وثيقة تربطهما بالسياق الثقافي والاجتماعي الخاص بذلك النموذج.

وبسبب الإيمان المطلق بـ [علمية النقد] وقعت التجربة النقدية العربية في مأزق خطير «بسبب الاستعارة من التيارات النقدية الغربية، وعدم أخذها بعين الاعتبار أنّ علاقة المناهج بالأعمال الأدبية تندرج في سياقات ثقافية لها تاريخها وأسئلتها وتوجهاتها»^(٤٧)، وهذا يعني أن النتاج النقدي نتاج خصوصية وتخيّر، فما يتشكل من مقولات ونظريات في سياق المتن النقدي يحمل في مضمورات الدلالات أبعاداً فلسفية وأيدلوجية ساعدت في إخراج ذلك النتاج، مما «يدل على أنّ المذاهب النقدية والأصول الفكرية تشكلان وحدة واحدة»^(٤٨)، وهذا يبطل عنصر [الموضوعية] في تلك المناهج، التي غدا توهمها سبباً في نزعة التقبل والتوظيف الإجرائي، لاسترفادها بخلفيات فلسفية تتجاذب معها، وتتغاير مع غيرها في الشكول الثقافية الأخرى، ولهذا حذر محمد مفتاح من الانفتاح نحو التطبيقات الإجرائية لتلك المناهج، دون الكشف عن الخلفيات الاستمولوجية والتاريخية التي نمت وترعرعت فيها^(٤٩).

إنّ الاستهداء إلى هذه الحقيقة - وإن كان يغمض على غير ذي نظر وتأمل وتعقب - لم تفصح الكتب العربية وحسب، بل أسهمت في ذلك كتابات غير عربية، بعضها ظهر لدى بعض الكتاب الغربيين، وهذا ما أشار إليه الدكتور سعد البازعي، الذي نقل كثيراً من النقولات المؤكدة لهذه الحقيقة، حتى تجلّت أمام القارئ أنّ مسألة [علمية النقد] التي تأخذ وصف [العالمية] و [الموضوعية] أصبحت مسألة قد «فقدت الكثير من مصداقيتها في الفكر النقدي المعاصر، سواء لدى الغربيين، أو لدى بعض الباحثين غير الغربيين من عرب وغيرهم»^(٥٠)، فعلى

سبيل المثال، يعترف الناقد الشهير [تريفان تودروف] بأثر الفيلسوف الهولندي اليهودي [اسبينوزا] على الفكر الغربي، ومن ثم على النقد الأدبي، بوصفه تحليلاً للنصوص^(٥١)، وعلى الإيقاع نفسه أشار الناقد [كرستوفر نورس] إلى تأثير فلسفة [اسبينوزا] على النظريات النقدية الحديثة، خصوصاً في مرحلة البنيوية وما بعدها^(٥٢)، و«هاتان الأطروحتان لدى تودروف ونورس تنطلقان من فرضية أساسية، هي أنّ النقد الأدبي لا يختلف عن أشكال الثقافة الأخرى، ومنها الأدب، في كونه نتاج مؤثرات وبنى فلسفية وأيدلوجية، ينبغي الكشف عنها وفهمها، لتصحيح الكيفية التي يتم من خلالها تبني أطروحات أو مناهج نقدية محدّدة»^(٥٣)، كما أنّ الناقد الأمريكي [هلس ملر] قد أشار إلى خصوصية النظرية في النقد الأدبي؛ لأنها ليست منعتة من أي قيد، بل هي ملتزمة بمكان وزمان وثقافة ولغة محدّدة، وهذه الشروط التاريخية والثقافية تجعل تلك الأحكام النقدية صالحة لبيئتها المناسبة التي أنتجت في محضنها، أما عملية نقل تلك النظرية إلى بيئة أخرى مغايرة، فعلاوة على كونها عملية ليست باليسيرة، فإنها تصيب تلك الثقافة المستقبلية بتغييرات مشوهة يمكن رصدها وإبانتهها^(٥٤)، وفي كل هذا ما يؤكد على أنّ الحديث عن [علمية النقد] في إطلاق يستغرق مفاهيم الموضوعية، والدقة، والنقاء، والعالمية، ونفي الخصوصية، هو توهم لم يحتمله الواقع، فقد «مضت القرون ولم يتحقق، كما يتضح من بعض أعمال كبار النقاد في القرن العشرين، وأن الأفضل هو النظر إلى هذا الجانب بوصفه نسبياً في نهاية المطاف»^(٥٥).

إنّ مشكلة التحيز في العلوم الإنسانية أمر لا يمكن نفيه، فالعلوم الإنسانية تشكل فكراً نابعاً من تصورات فلسفية وأيدلوجية خاضعة للشروط التاريخية والثقافية الخاصة بكل بيئة منتجة، ويكون الإيمان بتلك التصورات والأبعاد ذا أثر في التنظيرات الفكرية التي تكتنفها تلك العلوم، ولهذا عدّت مسألة [الموضوعية] في

العلوم الإنسانية الإشكالية المحورية فيها^(٥٦)، والنقد الأدبي واحد من تلك النماذج التي لا يمكن نفي عامل التحيز والخصوصية فيما قدّم من مفاهيم ونظريات ومناهج.

ثم هناك أمر آخر ذو أهمية لا تُغفل، فالحديث عن مسألة الموضوعية، ودرجة النقاء من الذاتية، والبعد عن التحيز والخصوصية، في حقل العلوم الطبيعية، غداً أمراً مشكوكاً فيه، فقد ظهرت بعض الآراء التي تنفي مسلمة الارتباط بين نتائج العلوم الطبيعية و[الموضوعية] في درجة النقاء والكمال والشمولية، فتلك العلوم وإن كانت في الجانب الأكبر منها أنها ذات مناهج علمية موضوعية، إلا أنها تخضع لخلفيات فلسفية أو أيولوجية تستند إليها، وتتأثر بها^(٥٧)، ومن ثمّ تصبح المقارنة أو إرادة التحول بنتاج العلوم الإنسانية إلى ما هو عليه الأمر في العلوم الطبيعية، طلباً للموضوعية [استناداً إلى خصائص العلم]، لا تسلم في تلك الإطلاقة العمومية التي تتجاوز إلى حدود التوهم، فـ «لم يعد خافياً أن الزعم بموضوعية مطلقة حتى في العلوم الطبيعية قد أصبح وهماً لاغياً، فلقد ثبت أنّ التجربة العملية مهما كانت شدة الاحتياطات المتخذة لوضع المادة الخام في ظروفها الطبيعية، لتحقيق حيادية الموضوع المدروس، لا تخلو من تدخلات تخل بهذه الشروط، كما أنها لا تخلو من توجيه عقل الباحث لمسار التجربة طبقاً لخبرته الخاصة، ولأهدافه الخاصة، تلك التي تنطلق - في النهاية - ليس فقط من قوانين علمية ثبتت إلى حين صحتها، وأنها - أيضاً - من تحيزات أيولوجية، سواء من قبله هو، أو من قبل العالم الذي سبق له أن اكتشف هذه القوانين في ظل ظروف معينة، وهذه الظروف في حالة اكتشاف القوانين، أو ممارستها، أصبحت جذورها الفكرية والاجتماعية والتاريخية أمراً معروفاً. فإذا انتقلنا إلى العلوم الإنسانية كان علينا أن نعترف بأن حجم تدخل الإنسان الباحث أكبر مما هو الحال في العلوم الطبيعية... ومن هنا فإن حجم التحيز الأيولوجي في العلوم الإنسانية هو أكبر

من حجمه في العلوم الطبيعية، فما لنا بفرع معرفي لم يلحق بعد - رغم كل الجهود السابقة - بالعلم مثل النقد الأدبي»^(٥٨).

إن هذا الإيضاح المتقدم ليعني - في نهاية المطاف وفي وجازة مثمرة - خطأ القول بإطلاق [العلمية المطلقة] في مجال النقد الأدبي نشدةً للموضوعية، والانطلاق بالمقارنة في هذا الشأن إلى مجال العلوم الطبيعية، حيث تعلقت الأوهام بالالتفات والنقل من مناهج حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، دون التعمق في الخصائص الذاتية، والحقائق المتوارية، وقراءة الخلفيات والأبعاد والروافد، والانطلاق بالمقايسة وفق حدود المثال والمطابقة في درجة الإطلاق والنقاء، دون النزوع إلى حضور نسبية الفكرة في النموذج.

ب - فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة أو الفكر الواحد:

شاعت في العصر الحديث فكرة [الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة، أو الفكر الواحد]^(٥٩)، لتلغي كل الفواصل الخصوصية التي تميز نتاج الأمم والشعوب، تحت رؤية مربية، لا تحترم التشارك الإنساني العام في إنتاجه، وإنما تهدف إلى تحيز مركزي معين، يلي تطورات الطرف المتسلط، فأدت هذه الفكرة إلى الاعتقاد بـ «أن العالم اليوم يعيش في مناخ حضارة كونية واحدة»^(٦٠)، أي الكونية المطلقة التي ترى بمشاع الفكر الحر، وتخطى الحدود في الجغرافيا الثقافية، وأمحاء الخصوصية بين [الأنا] و [الآخر] في هذا الفضاء الإنساني المشترك، ليغدو العالم وفق هذا التوصيف قرية كونية صغيرة، تعارفاً وتواصلًا وتلاقحاً وتآسناً، وعليه يكون نتاج الفكر الإنساني المبدع - في تنوعه وتعددته - نتاجاً عالمياً إنسانياً لا وطن له؛ لأنه يحمل هم الوجود الإنساني المشترك، وبهذا تتنفي الخصوصية من خلال هذا الاعتقاد الفارض حالة من التعميم المرسل، ووفق هذه الرؤية تصبح مغالبة الكونية المعاصرة شططاً لا يغني، وخروجاً عن النوع الإنساني الحاضر، وبناء على هذا التصور يحل

نموذج النقد الأدبي الحديث في مناهجه وأطروحاته في هذا التصنيف الإنساني العالمي، فيكون واحداً من ذلك الكل الذي لا تتقاسمه الانتماءات ولا الخصوصيات، وإنما هو شكل إنساني عام. ضمن هذه الحضارة الواحدة، والفكر الواحد.

إن فكرة [الحضارة الإنسانية الواحدة] أو [الثقافة الإنسانية الواحدة] نسيج افتراضي لأمان متكهنه، فالواقع ينأى عن المطابقة لها، فالإنسان ذو حضارات متعددة ومتباينة، وكل حضارة «ابنة نسقها الخاص»^(٦١)، وكذلك هو ذو ثقافات مختلفة، وكل مجتمع ذي ثقافة خاصة يبني «نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته»^(٦٢)، والمفهوم الإسقاطي للحضارة أو الثقافة الإنسانية الواحدة يعني التفاعل والتشارك والتحاور بين الفئات أو الجماعات، دون استثارة، أو استبعاد من طرف، أو تحيز ما، من أجل إرادة الهيمنة والتبعية، لكن هذا المفهوم لا يعني في الواقع المعيش المعاصر إلا [المركزية الغربية]، التي تتبنى فرض الحالة الغربية على العالم أجمع في جميع المجالات «باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة»^(٦٣)، و «الحضارة المرجعية بالنسبة للعالم كله، على المستوى المادي، مثلما على المستوى الفكري»^(٦٤)، التي تقدم - حسب زعمها - النموذج الأصح والأوحد، من خلال قولها «بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمرت عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية؛ لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها وهي المعيقة لتطورها»^(٦٥)، وهذه إرادة هيمنة تحت عباءة الكونية والواحدية، لتعطي لذاتها صفة القيم والمشرع للآخرين، فتذيب مفاهيم: الخصوصية، واحترام المشاركة الجمعية، ومحاولات الإنتاج والنهوض والتأثير، في خديعة النموذج

الأصلح الأوحده الذي أنتجته، متجاهلة أن نتاجها يمثلها هي وحسب: فهي ثقافة «وليدة بيتها الخاصة، ونتائج ظروفها... وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان»^(٦٦).

إن هذه الرؤية لا تؤدي إلى حضارة أو ثقافة مشتركة متفاعلة، ولا تثمر بفكر معتدل متقبل، وإنما تؤسس لخطاب الكراهية من جديد، بسبب النزعة إلى إقامة التبعية، وإرادة المطابقة، وتهميش العمل الإنساني المشترك الناهض من تنوع الشعوب، ومن ثم النزوع إلى حب [التسلط]، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي^(٦٧)، وهو الذي قدم الحضارة والثقافة الغربية على أنها النموذج المحتذى، مستنداً هذا [التسلط] إلى الشعور بالتفوق المعرفي والعرقى، الذي أدى إلى الاتساع الامبريالي في ثقافة الإنسان الغربي على حساب الشعوب الأخرى، خاصة في فترة النشاط الاستعماري الأوروبي، إذ كان الأوروبيون «يفكرون ويعملون كما لو كانت أوروبا مركز العالم»^(٦٨)، وهذه الفكرة مكوّن رئيس في الثقافة الغربية، وقد أشار إليها إدوارد سعيد في تحليله للخلفيات والمنطلقات لتلك الثقافة، إذ أكد أن مكوّناتها الرئيس «فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية، وثمة بالإضافة إلى ذلك، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي»^(٦٩). ومما يؤكد على هذا الاتجاه في السياق الغربي المتحيز، نظرة الفيلسوف [هوسرل] عن الحضارة الغربية، إذ عدّها «خُلُقاً أصيلاً على غير منوال، وأنها وحدها، ودون غيرها من الحضارات السابقة عليها، خاصة في الشرق القديم، قد أخذت على عاتقها مهمة البحث عن الحقيقة النظرية، وتحقيق مشروع الإنسانية العلمي الأول الذي طالما راود فلاسفتها»^(٧٠).

إنّ الاحتكام في الاختلافات الثقافية أو التفوق المعرفي إلى العرق أو الجنس تقدير باطل، لا يصدّقه منطق العلم، ويرفضه الواقع، فقد غالى البعض من أولئك المتعصبين «في تفسير هذه الاختلافات، واعتبرها انعكاساً لشروط بيولوجية وفسولوجية، واستنتج منها استنتاجات لم يؤكد العلم، خلاصتها أن بعض الأجناس البشرية أقدر من غيرها عقلياً، وبالتالي أقدر من غيرها على استيعاب نتائج الحركة العلمية المتطورة، ومن هذا القبيل حكّم بعض الأمريكيين البيض على الأمريكيين السود، وعلى غيرهم من الأجناس الملونة كما يسمونها، وحكّم بعض الغربيين على الشرقيين عموماً والعرب خصوصاً»^(٧١)، وهذه النزعة علاوة على بطلانها في المقياس العلمي، فإنها نزعة تدل على التسلط، وحب الأنا، واحتقار الآخرين، وهذا ما يتعارض تعارضاً قطعياً مع مفهوم الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة، التي تتغيا توازناً متحققاً يقوم على الاحترام الكلي، والإيمان بالاشتراك الجمعي، حيث الإسهامات البشرية المتعددة التي تترافد من أجل بناء الإنسان فكراً وروحاً ومادة.

إنّ من الواجب أمام حق الشعوب التفرقة بين هوية التمركز وهوية الاختلاف، ونقد وتعرية مسوغ إعادة الإنتاج وفق النموذج الغربي الأوحده، بوصفه الحضارة الإنسانية أو الثقافة الإنسانية، عبر «الادعاء بضرورة وحدة الجنس الإنساني ووحدة الثقافة البشرية، وتحت غطاء الكلية والشمول»^(٧٢)، وصولاً إلى الهدف الخبيء المنشود، وهو «تعميم النموذج الغربي، بوصفه النموذج الأصح، وعدّ الآخر جزءاً من الذات خاضعاً لاستراتيجيته، وميداناً لتجريب صلاحية النموذج فيه»^(٧٣)، وهذا ما يعيق وعي الذات، ويطمس معالمها التنويرية والحضارية التي أثّرت الكيان الإنساني على مدى مراحل التاريخ بتأثيرها واكتشافاتها، مما يحتم إبراز دور

الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب، والتي حاك الغرب حولها مؤامرة الصمت... فلكل حضارة دورها في الريادة في إحدى فترات التاريخ، ولكل منها دورها في التراكم المعرفي الذي اقترن أخيراً في اللحظة الراهنة في الحضارة الغربية^(٧٤)، والحضارة العربية في إرثها الممتد المتراكم خير من يمثل ذلك التأثير في الحضارة الغربية التي استرضعت المؤثرات العربية في فترة تاريخية ما، وحصدت منها على دعائم المسيرة نحو المشهد الحاضر، وتأكيداً على هذه الحقيقة، قدّمت المستشرقة الألمانية شهادتها على «أنّ الغرب بقي في تأخره ثقافياً واقتصادياً طوال الفترة التي عزل فيها نفسه عن الإسلام ولم يواجهه، ولم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته إلا حين بدأ احتكاكه بالعرب سياسياً وعلمياً وتجارياً، واستيقظ الفكر الأوروبي على قدوم العلوم والآداب والفنون العربية من سباته الذي دام قروناً، ليصبح أكثر غنىً وجمالاً، وأوفر صحةً وسعادةً»^(٧٥)، وهذا ما يعني بطلان فكرة [حضارة واحدة] أو [ثقافة واحدة] أو [فكر واحد] بمعنى التحيز للنموذج الغربي، وتقبّل نتاجه تحت هذه الذريعة الخادعة، مما يحتم الإيمان بالتعددية والاختلاف والخصوصية، ف«تصبح الحضارات كلها على مستوى واحد، فيقع التبادل والتفاعل الحضاري، دون أن تقضي الحضارة الكبيرة على الحضارات الصغيرة باسم [الثقافة] أو [التحضر]»^(٧٦)، ويحل في عقلية الشعوب «القضاء على أسطورة الثقافة العالمية»^(٧٧)، التي لا يراد من شيوعها في واقع المشهد الحاضر إلا ما «يتعلق بفرض سيطرة أمة غالبية على أمة مغلوبية، لتبقى تبعاً لها»^(٧٨)، وهذا هو الأمر الدفين الذي يتسجى بمقولات التوهيم والمخادعة، رغبة في إبقاء الهيمنة والتبعية.

كما يضاف - أيضاً - في هذا السياق، أن مفهوم الحضارة لا يعني اللحظة الحاضرة التي تُرى في مشهدها المعاصر، بل هو مفهوم يعني في كل أمة ذات حضارة

تعانقاً وامتداداً وتشاركاً بين الماضي والحاضر، ومفهوم [الحضارة الواحدة] الذي تم تصديره - كما سبق - إلى شعوب الأرض على أنه النموذج الغربي المعاصر، نظراً إلى جسارة التفوق المعرفي والتكنولوجي، هو مفهوم يقوم على سحق تراث الأمم، وتنكر الماضي التليد، ذلك الماضي الذي له أثر وامتداد في التكوين الحضاري والفكري الحديث، إذ لا يمكن أن تكون ولادة العصر الحديث طفرةً دون مقدمات ساعدت في تشكيل هذا النموذج المتأخر، فالتراكم الحضاري مَعْلَم لا يمكن جحوده في تاريخ الأمم؛ وإذا ما اصطفينا الحضارة العربية على وجه الخصوص؛ فإنها حضارة معرقة في القدم، وذات مسيرة تاريخية مشرقة في الإنتاج والتكوين والتأثير، ولها طابعها الخاص في ذلك، وقد قَدِّمَتْ إضاءة مشهودة في كل الميادين، في العلوم، والفنون، والآداب، والصناعات، والهندسة، والتنظيمات المدنية، والتشريعات الحقوقية، وغيرها، وهذه الحضارة بثقلها التاريخي المشهود، وبمميزاتها البيئية والدينية واللغوية والاجتماعية، وبأثرها الامتدادي الفاعل، لا يمكن إغفالها أو محوها من خارطة الحضارات الإنسانية، كما لا يمكن تجاهل هذه التركة العملاقة تحت خديعة المسوغ الادعائي: [الحضارة الواحدة]، التي تُصَدَّر أوهام التنوير من خلال ثقافة المطابقة والمماثلة مع الغرب.

وبناء على ما سبق، يمكن القول في حالة الثقافة النقدية الراهنة، إنَّ النقد الأدبي - تنظيراً وممارسة - قدمته الثقافة العربية عبر قرون وأجيال، وُتحتت تلك الإسهامات في الذاكرة العربية، وتولَّها المشهد المعرفي في إخراجها، فكيف يمكن تناسي ذلك التراث النقدي الذي يحمل خصائص المنتج لغة وفكراً، واستقبال المنجز النقدي الجديد المختلف، دون أي امتحان للمادة النقدية، ومساءلة ما وراءها من أبعاد فلسفية تضمنية، استسلاماً للشعارات الخادعة: [فكر واحد]، [الحضارة أو الثقافة الإنسانية المشتركة الواحدة]، وهي شعارات سيقَّت - كما مرَّ سابقاً - للهيمنة الكونية من طرف الغرب الصناعي على حساب الآخرين.

إنّ النقد الأدبي العربي سيفرّ لا يمكن تجاهله من أجل تقبّل الوافدات الحديثة التي قدمتها الثقافة الغربية، تحت غطاء خادع يسوّغ كونية المناهج النقدية الحديثة، فيضفي على قبولها وتوظيفها شرعية مزيفة، في تغييب تام عن كون النتاج الكوني مفاعلة بين حقول الفكر، وأنّ الثقافة والحضارة الإنسانية اشتراك جمعي، وخصوصيات متعددة، ف «ليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب»^(٧٩)، هذا إذا ما أردنا أن نقيم في ثقافتنا العربية مثاقفة واعية، تعي الذات في خصوصيتها وفي نتاجها، وتعني ما يحسن قبوله أو يجب رده من الوافدات، حتى لا تقع في أسر التسلط الخارجي القامع الذي يريد أن يكون إنتاجنا «في ضوء شروط المركزية الغربية، ومحدداتها العرقية والثقافية»^(٨٠)، فيكون البحث الدائب «عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة»^(٨١).

ج - محدودية النموذج الإدراكي:

ارتسمت الصورة السلبية التلقائية في مخيلة أتباع الثقافة العربية - على وجه الكثرة والعموم - بضعف ثقافتهم أمام مغالبة الثقافات الكبرى المعاصرة [الغربية - اليابانية - الصينية]، وعلى وجه الخصوص والتحديد أمام الثقافة الغربية، وعُدّ من السائد والبدهي لدى هذا الجمهور العريض القول بالتفوق المطلق للثقافة الغربية على الثقافة المحلية، ومنح هذا الاعتقاد المطلق هزيمة نفسية لا تُقر بصلاح أيّ شيء إلا أن يكون قادماً من تلك الثقافة الغالبة، أو متوافقاً مع رؤاها، حتى غدت ثنائية «الانهيار بالعقل الغربي ومنجزاته، واحتقار العقل العربي ومنجزاته، تقع في قلب الشرخ الثقافي الذي يعيشه الإنسان العربي»^(٨٢). وهذا يعني إضفاء شرعية التقبّل لوافدات الثقافة الغربية، وشرعية الأخذ عند إرادة الاقتراض والبحث، وشرعية السعي

الدؤوب نحو المطابقة في كل محاولة ذاتية، وهذا ما أدى - بصورة مختلفة - إلى منح لقب [الكونية] للثقافة الغربية بطريقة تضمنية، أي أنّ الثقافة العربية من جهتها ساعدت على إضفاء [الكونية] للثقافة الغربية، من خلال الشعور بضؤولة الذات وانهزامها، والاعتراف المطلق بكفاءة وهيمنة وصلاح نموذج الغرب الغالب.

إنّ هذا التوصيف يمثّل في رقعة العالم العربي، فئرى نموذج التقبّل والأخذ وإرادة المطابقة في شتى المجالات: [التعليم، الطبابة، النظم الهندسية، الحلول التنظيمية والتشريعية والإدارية... إلخ]، ويقف العقل العربي أمام هذه المنجزات منبهرأً من جهة، ومعترفأً من جهة أخرى بأنّ الثقافة الغربية «هي الوحيدة التي ما زالت قادرة على تغذية الحضارة بالاكتشافات والإبداعات العملية والنظرية الجديدة»^(٨٣)، ومن ذلك ما تمّ استيراده من نظرياتٍ ومناهج في الدرس النقدي الحديث، وفق هذه الرؤية غير الواعية.

غير أنّ الوقوف أمام هذه الظاهرة في الثقافة العربية يستدعي تحليلها إلى أبعد من هذا الوصف الخاطف، ويربطها بإرادة الهيمنة وحب التسلط في الثقافة الغربية، من خلال ما يمنحه النموذج الإدراكي في الثقافة العربية من اعتراف تصريحي أو ضمني بشمولية الثقافة الغربية، أي إعطائها صفة [الكونية]، بوصفها النموذج الأصلى في التقبّل والاحتذاء وإرادة المطابقة، مع نكران الذات في التوليد وإرادة التفوق والمسابقة.

إنّ الثقافة العربية - وهي تعيش هذه الحالة من الانبهار الخارجي والهزيمة الداخلية - تصنع على ذاتها حججاً عن المفاعلة الكونية، وتخفي قدرتها في الإنتاج والمشاركة، وهذه نظرة سلبية تعني من جانب آخر عدم وعي الذات إلا من خلال وعي الآخر، وعندئذ يسود الاعتقاد بخواء وجمود الثقافة المحلية في مقابل الثقافة الأخرى المهيمنة، وفي هذه الحالة لن تتمكن الثقافة العربية «أن تفكر في ذاتها، ولا في

وضعها، إلا من خلال المفاهيم التي تفرضها الثقافة السائدة، والرؤية العامة الروحية والتاريخية التي تعممها، فيكون وعيها لذاتها أولاً وعياً بغيرها ولا يقوم إلا به»^(٨٤)، وهذا النموذج الإدراكي في مفاهيم الثقافة العربية هو الذي رشح من جانبه شمولية الثقافة الغربية، ومنحها هيمنة كونية، بفضل هذا الاستسلام المطلق لها، والاعتقاد الكامل فيها تفوقاً وسبقاً، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا النموذج ما حملته شعار اللبراليين العرب: [لن نهض إلا بما نهضت به أوروبا]^(٨٥)، والحقيقة أن هذه صناعة وهم تم إحلالها في الفكر العربي، فالغرب لم يعد «نموذجاً مطلقاً صالحاً للاقتداء، إنما نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية، وذلك بامتحانها، والمشاركة في إعادة إنتاجها، بتشريجها، ونقدها، ثم بإعادة إنتاجها من جديد، وبشكل مستقل ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي، وفي مناطق أخرى من العالم»^(٨٦)، وهذا إنتاج سلبى، لا يحفز العقل على التوليد والإبداع والمشاركة، وإنما يخلق العقل التابع، والنفسية الامتثالية التي تسهم في «تهيئة العقول لتلقي وقبول مخلفات الثقافات الوافدة إليها»^(٨٧)، وفي خلق النظرة الدونية لأي إبداع محلي، حتى ليكاد أن يطغى الإيمان المطلق بواقع التخلف عن مستوى الحضارة الغربية في كل الميادين، وحلّ في المشهد وهم جفاف الإبداع، وكسل المخيلة، وغدا الشرط للاعتراف بمشروعية أي فكرة ذاتية هو وجود مطابقتها أو مشابهتها في الثقافة الغربية، بل تطور الأمر إلى خلق سماسرة النمط الغربي في الثقافة العربية، الذين يطمسون الأصالة الثقافية، ويرفضون المحاولات الذاتية الفاعلة تحت ذريعة «التقدم التكنولوجي، واللحاق بركب الحضارة المعاصرة التي تحولت إلى حضارة كونية»^(٨٨)، وكأنما الثقافة العربية تصطنع لها خطأ تاريخياً ماحقاً، تُغيب به ذاتها، وتمحو به موقعها في خارطة الثقافات العالمية المتنافسة.

من هذا التصور، حلّت في الثقافة العربية مناهج النقد الحديث في نقلها الحرفي كمسلّمة بالاعتراف بتفوق المصدر، وصلاح نموذج الشمولي، دون وعي بأن الأمر هنا لا يقوم على المحاكاة والتقليد، وإنما بالمحاورة والترشيد في المثاقفة^(٨٩)، وكان الاندفاع المطلق في هذا المسلك - دون وعي وتبصّر - خرقاً لخصوصية العربية التي ينتسب لها إبداع أدبي يحمل خصوصيات المحضن الثقافي، وهذا ما يوجب أن تكون الممارسة النقدية ذات تناسب مع المنتج الإبداعي، في الخصائص الثقافية، والشروط التاريخية والاجتماعية، كما يتطلب الأمر في حالة النقل أو المثاقفة حضور الوعي واليقظة بالخلفيات الفلسفية التي صيغت تلك المناهج النقدية في ضوئها، لكنّ السعي في النقل المباشر لتلك المناهج، وتمثّلها دون وعي وإدراك للنموذج المعرفي وراءها، واتخاذها نموذجاً يحتذى، من أجل تجديد العملية النقدية، ومواكبة نهضة الآخرين، وإقامة التجسير مع حلقة التحديث الأسبق، بعد أن حلّت فكرة العجز واحتقار الذات، كل ذلك أعطى لتلك المناهج صفة النموذج الكوني الذي تتطلبه مرحلة التحديث الحاضرة، في غيبة من «أنّ النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص»^(٩٠)، وفي غفلة عن ارتباط النظرية الأدبية أو النقدية «بالقناعات السياسية والقيم الأيدلوجية على نحو لا يقبل الانفصال»^(٩١)، حتى أطلق الناقد [تيري إيفغتون] على ما يُدعى بالنظرية الأدبية الخالصة [أي التي لا ترتبط بخلفيات أيدلوجية أو فلسفية] الأسطورة الأكاديمية^(٩٢)، وهذا ما يعني خطورة عملية النقل في النظرية النقدية التي تيمم نحوها بعض المثقفين العرب، وتَمَّ إحلالها في الثقافة العربية، وقد نقد الدكتور عبد الوهاب المسيري تلك الدراسات الأكاديمية القائمة على النقل الموضوعي للأفكار الواردة، دون أن يتدخل الدارس فيها بالتحليل والربط والتفكيك والتفسير، ووصف أصحاب تلك الدراسات بأنهم «يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضون لها، دون

إدراك للنموذج المعرفي الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكتثروا بتضميناته وتطبيقاته، فمهمتهم هي النقل حتى نلحق بركب الحضارة الغربية»^(٩٣)، حتى أصبح نقل الأفكار الوافدة كما هي يعني في الثقافة العربية الموضوعية المتجردة، والدكتور المسيري ينقد هذه الموضوعية، ويصفها بالموضوعية الفوتوغرافية^(٩٤)؛ لأنها لا تعني في السياق العربي إلا «نقل الأفكار الغربية الكامنة بلا وعي وبدون إدراك»^(٩٥).

ومما يدل على غياب الوعي، أو وعي الذات من خلال وعي الآخر، عن طريق الاعتقاد بفرادة المعرفة في التاج الغربي، أنّ عملية النقل في نشاط الحركة النقدية الحديثة في الثقافة العربية، أحضرت تلك المناهج النقدية دون إدراك لأبعاد التنقل بين تلك المناهج في مصدرها الأصل، إذ كانت عملية الانتقال من منهج إلى آخر سمة واضحة في خارطة الفكر النقدي في الدراسات الغربية، وفي كل مرحلة تجاوز أو انقلاب يحضر سؤال التجديد والاستدراك، وهذا ما ينزع عن المنهج صفة النموذج الأصلح والأوحد والشمولي، ومن ثم فإنّ الثقافة العربية - وهي تنشط في عملية النقل لتلك المناهج - لم تدرك إشكالية المنهج في الثقافة الغربية، فاعتدّت به نموذجاً صالحاً للأخذ والاحتذاء بصورة الإطلاق والشمولية، «لذلك نجد كثيراً من النقاد يكتفون بعرض المناهج النقدية الغربية، وتقديمها إلى القارئ العربي، من دون أدنى مساءلة أو نقد، أو اختبار لكفاءتها الإجرائية، وفعاليتها النقدية»^(٩٦).

وهكذا ساعدت الثقافة العربية في تغذية مفهوم الكونية للثقافة الغربية، عبر التقبل والأخذ وإرادة المطابقة، اعترافاً وانبهاراً بمثالية النموذج المصدر، واحتقاراً للمنجز المحلي والمحاولة الذاتية، وخلق الشعور بالهزيمة والدونية والتخلف في أتباعها.

الختامة

إن الثقافة مفهوم إنساني متسع، تجاذبته الأفهام ذات الاهتمام بغية تقريبه وتفسيره، على أن من أهم نتائج التقريب للمفهوم هي تأكيد معنى الخصوصية، فكل ثقافة لها خصوصيتها، والعالم مجموعة ثقافات وليس ثقافة واحدة.

أما مفهوم الثقافة الكونية فهو إحلال جديد، لا يعني في صيغته النظرية إلا التشارك الجمعي، إذ يسود الاحترام بين الأطراف الثقافية المختلفة في المفاعلة والمشاركة، دون تحيز ولا إقصاء.

غير أن هذه الصيغة النظرية لمفهوم الثقافة الكونية لم تكن إلا افتراضاً ينأى عن الواقع، إذ غدا المفهوم في صيغته الواقعية لا يعني إلا الثقافة الغربية التي انتزعت هذا التصور بالغلبة، رغبة في الهيمنة وحب التسلط، فوصفت نتاجها الفكري والمادي بأنه النموذج الأصح والأوحد لكل الشعوب.

فإذا ما أتينا إلى واقع الثقافة العربية المعاصرة، وجدنا واقعاً معقداً أمام هذه الثقافة المهيمنة، فأمام صدمة اللقاء بالغرب حلّ الشعور بالهزيمة والدونية، وسرى الاعتقاد بضمور الإبداع وكسل المخيلة، ومن ثمّ غدا تقبل الوافدات الفكرية والمادية مظهراً من مظاهر الثقافة العربية المعاصرة، حتى وصفت بأنها ثقافة استهلاكية لا إنتاجية.

ويبرز مثالا على هذا التوصيف لحال الثقافة العربية مناهج النقد الحديث، فقد تمّ استقبالتها تحت مسوغ [الكونية]، انسياقاً لتوهم افتراضي صنع من تلك المناهج نموذجاً عالمياً إنسانياً مطلقاً متصفاً بالموضوعية، بعد أن منح النقد صفة العلمية التي من أهم محدداتها صفة الموضوعية.

لكن الأمر - في بحث وتأمل - توهم وخديعة، فمناهج النقد الحديث نبتت في ثقافة مغايرة عن الثقافة العربية، وتحمل أبعاداً أيولوجية وروافد فلسفية لا يمكن فصلها عن المتن النظري، وكمون التحيز فيها لا يمكن نكرانه، مما يبطل مقولة وصفها بالكونية والموضوعية.

أما الاستثناء بعد هذا الحكم، فهو أن التعامل مع هذه المناهج لا يعني نبذها وإبعادها تماماً عن حرم الثقافة العربية، فالتشاقف حاجة بين الأمم، إنما الترشيد والوعي فيما يُستقبل، بحثاً عن النافع، وإيماناً بأن الحكمة ثمرة العقول، فمقصدها رشد، وقطفها غاية، والانتفاع بها نتيجة.

الهوامش والتعليقات:

- (١) المقصود بـ [العلاقة المحتجبة] هي المضمرة الذي تخفيه المناهج النقدية الغربية في صيغة التصدير الموصوفة بالكونية، المستترة بدعوى العلمية والعالمية والإنسانية، ذلك المضمرة المتمثل في بعد الهيمنة الثقافية الأحادية، دون احترام الخصوصيات الثقافية التي يبنى عليها الاحترام في التبادل والتشارك والتفاعل الجمعي الثقافي.
- (٢) سؤال الهوية من وجهة نظر فلسفية، محمد شوقي الزين، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢، المجلد ٤٣، أكتوبر - ديسمبر ٢٠١٤م. ص (١٨٢).
- (٣) انظر: نحن والثقافة: تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلاته، زكي الميلاد، سلسلة كتاب الرياض الصادرة عن مؤسسة الإمامة الصحفية، الرياض، العدد ١٦٤، الطبعة الأولى، ١٣٣٠هـ - ٢٠٠٩م. ص (١٣).
- (٤) نقلاً عن بحث: واقع الثقافة ومستقبلها في أقطار الخليج العربي، محمد الرميحي، ضمن كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م. ص (٢٦٧).
- (٥) يمكن الرجوع إلى تعريفات الثقافة المتعددة - وعلى سبيل التمثيل - إلى: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١١٥، يوليو ١٩٨٧م. ص (٣٣ - ٣٧). وكذلك: الهوية الثقافية: المفاهيم والأبعاد والقيم، علي أحمد مدكور، مكتبة لبنان، بيروت - الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م. ص (٢٥ - ٢٧).
- (٦) انظر: الخطة الشاملة للثقافة العربية، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م. ص (١٨ - ١٩).
- (٧) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. ص (٤٥).

- (٨) الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية، علي الوردي، شركة الوراق للنشر المحدودة، بغداد، الطبعة الثالثة، ٢٠١٣م. ص (١٢).
- (٩) دور اللغة في التنميط والتعصب للهوية، فالح شبيب العجمي، بحث منشور ضمن السلسلة العلمية التي تصدرها جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود: [مقاربات في اللغة والأدب (٢): اللغة العربية والهوية]، الرياض، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م. ص (٣٩).
- (١٠) التداخل الثقافي، محمود الربدادي، مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٩٨، جمادي الأولى ١٤١٦هـ - حزيران ٢٠٠٥م. ص (٧).
- (١١) الثقافة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، رواء نعاس محمد، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية الصادرة عن كلية التربية بجامعة القادسية، الجمهورية العراقية، العددان (٣ - ٤)، المجلد ٧، ٢٠٠٨م. ص (١٧٤).
- (١٢) انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م. ص (٥١ - ٥٢). هذا ويفرق الدكتور طه عبد الرحمن بين مدلولي الكونية [الكلية - العالمية] من جهة أطوار الممارسة الفلسفية، فيجعل المعنى الأول [الكلي] ذا صبغة انطولوجية أو كيانية، يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو الذي يحدد بدايته في القرن السادس قبل الميلاد، بينما يجعل المعنى الآخر [العالمي] ذا صبغة جغرافية وسياسية، ويخص الطور الأوربي من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو ما يبتدئ من القرن السابع عشر، ويستمر إلى القرن الواحد والعشرين.
- [انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص (٥٢)].
- (١٣) انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن. ص (٥٥).
- (١٤) انظر: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م. ص (٦).
- (١٥) الحدائث وما بعد الحدائث، فتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. ص (٢٥٣).

- (١٦) نقلاً عن: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمان، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. ص (٦٩).
- (١٧) اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ٢٠١٢م. ص (١٠٤).
- (١٨) هذا القول توصيف طبيعي في أي ثقافة، لذلك كانت الإشارة إلى النسبية وليس إلى الإطلاق، فعلى سبيل المثال، فإن الثقافة الإسلامية التي تنشر في رسالتها الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، فعظمت الإنسان، ونظرت إليه بإجلال يسمو عن الدونية والتحقير، وآمنت بأنه قبضة من طين ونفخة من روح الله، فيرتفع بذلك عن عالم الحيوان، ويختلف عن عالم الملاك، ومع ذلك فإن الثقافة الإسلامية لها خصوصيتها التي تميزها، وهذا ما يعيد التأكيد مرة أخرى على القول بالنسبية في طموح كل ثقافة، فقد نجد ثقافة شديدة التميز والهيمنة، كما نجد ثقافة يبرز فيها النموذج الإنساني في درجة عالية.
- (١٩) هذا القول توصيف للواقع المعاصر بين ثقافة المغلوب والغالب، وممارسة الثقافة الغربية هيمنتها وإقصاءها للثقافات الأخرى أمر ظاهر، إنما هذا التوصيف لا يعني التبرير التام لحالة التأخر أو الهزيمة في الثقافات المغلوبة، فعلى هذه الثقافات نفسها يقع اللوم، من حيث نهضتها وتقدمها، إذ يجب عليها محاولات الإنتاج والتوليد والمشاركة والمفاعلة والتأثير، وعدم الاستسلام والتراخي للاستهلاك والتقبل، وإلا أصبحت ثقافات ذائبة، لا تقوى على النهوض والمنافسة، ومن ثم تصبح هدفاً لتأثير الثقافة الغالبة.
- (٢٠) انظر: كتاب الفكر الفلسطيني [إدوارد سعيد] [الاستشراق]، حيث بين فيه حقيقة الاستشراق وأهدافه، التي منها تسهيل إرادة الهيمنة للغرب على الشرق. ويقول الدكتور عبد الله إبراهيم: «وينبغي التأكيد على أن النشاط الاستشراقي ليس فعلاً مجرداً عن مضامينه الغربية، وهو ليس فعل أفراد دفعهم حب المعرفة لجعل الشرق موضوعاً غريباً، إنما هو ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي، لأن يشمل بكليته المعطيات الثقافية للآخر، وإعادة إنتاجها، بما يجعلها تدرج ضمن سياقات المركز.»

- [الثقافة الغربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م. ص (١٧٥)].
- (٢١) المنوع والمتنوع: نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١١م. ص (١٠٦).
- (٢٢) نقلا عن: التأويل الحدائلي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. ص (١٠٦).
- (٢٣) انظر: الأسس الفلسفية للعولمة، عصام عبد الله، كتاب المجلة العربية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م. ص (١٢٩).
- (٢٤) [الثقافة] و [الحضارة] مفهومان متداخلان، كثرت وتنوعت تعريفاتهما، ودقّ التفريق بينهما، ولربما وجد من يساوي بين المفهومين ولا يفرّق، كما فعل الأنثروبولوجي الإنجليزي [تايلور].
على أنّ مما قيل في التفريق بينهما: أن الثقافة تشير إلى ما هو عقلي، أما الحضارة فتشير إلى ما هو مادي، وقد قيل العكس في ذلك.
- وقد قيل: إنّ الثقافة أوسع من الحضارة؛ لأن الثقافة تعني نمط أو طريقة مجتمع ما من المجتمعات الإنسانية، أي ما يختص به ذلك المجتمع مما يغيّر به عالم الحيوان، كاللغة، والدين، والعادات، والفنّ، والأدب، ومظاهر الحياة الاجتماعية من أكل ولبس وزينة، ونحوها.
- أما الحضارة، فهي إما محصلة التاريخ الثقافي للإنسان، وإما ثقافة مجتمع كبير، له قسط من العمران والتمدن، وله امتداد زمني طويل، وهذا التحديد يخرج المجتمعات البدائية من مفهوم [الحضارة]، فهي وإن امتلكت شيئاً من الثقافة؛ فإنها لا ترقى إلى مستوى [الحضارة]، أي أن الحضارة تشير إلى نوع محدّد من الثقافة، فثقافة الشعوب العربية والإسلامية [حضارة]، بينما ثقافة الهنود الحمر لا تسمى [حضارة]، وتعبير آخر، ليس كل ثقافة حضارة، والعكس بالعكس.
- والنتيجة الأهم هنا، هي أن الحضارة الإنسانية حصيلة ثقافات الشعوب المختلفة، وليس لنوع دون آخر.
- [انظر: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة. ص (٤٥ - ٤٧)].

- (٢٥) الحدائثة وما بعد الحدائثة، فتحي التريكي. ص (٢٥٢).
- (٢٦) قيمة القيم، المهدي المنجرة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣م. ص (١٧١).
- (٢٧) المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل - يونيو، ٢٠١٣م. ص (١١٧).
- (٢٨) المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد، سعيد بنسعيد العلوي، مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو]، الرباط، العدد ٢٨، السنة ٢٧، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م. ص (٨٨).
- (٢٩) المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد، سعيد بنسعيد العلوي، مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو]. ص (٩٣).
- (٣٠) المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م. ص (١٩٧).
- (٣١) من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، جورج طرابيشي، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م. ص (١٠).
- (٣٢) تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، علي حرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. ص (١١٩).
- (٣٣) انظر: ثقافتنا في مواجهة العصر، زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. ص (٥٤).
- (٣٤) انظر: شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦هـ - مارس ١٩٩٦م. ص (١٣).
- (٣٥) البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد مجراوي، دار شرقيات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م. ص (١١٥).

- (٣٦) مدخل إلى عالم الإنسان [الأنثروبولوجيا] ، عيسى الشماسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، ٢٠٠٤م. ص (١٠٠).
- (٣٧) شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية. ص (١٥).
- (٣٨) التعبير بـ [أحد الاتجاهات] هنا يقصد به اتجاه القبول لتلك المناهج، وهذا يعني أن الاستقبال العربي مختلف في تعامله مع مناهج النقد الحديث، ما بين اتجاه القبول، واتجاه الرفض، واتجاه التوفيق بين الاتجاهين بشكل أو بآخر، أما ما تهتم به هذه الدراسة - على وجه التحديد - فهو اتجاه القبول، عبر مسوغ [كونية] تلك المناهج.
- (٣٩) انظر: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٧).
- (٤٠) في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م. ص (٦٥)
- (٤١) هذه الرؤية في الحيادية المطلقة في العلوم الطبيعية أو نحوها، يقابلها رؤية لا تؤيد هذا الإطلاق، وتؤمن بالتحيز فيها، وإن كان بنسبة أقل من مجال العلوم الإنسانية، وستأتي الإشارة إليها في المتن لاحقاً.
- (٤٢) من النقاد العرب الذين آمنوا بـ [علمية النقد] ، كما هو مطروح في المناهج النقدية الغربية الحديثة: كمال أبو ديب، ومحمد برادة، وعز الدين إسماعيل، وأحمد المعداوي، وغيرهم.
- ويمكن الرجوع في هذا الشأن إلى ما كتبه الباحث/ علي صديقي، في بحثه [المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر] المنشور في [مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل - يونيو ٢٠١٣م، ص (١٢٥ - ١٢٨).
- (٤٣) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م. ص (٧٨).
- (٤٤) آفاق نقد عربي، سعيد يقطين وفیصل درّاج، دار الفكر، دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. ص (١٣٧).
- (٤٥) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٧).

- (٤٦) في هذا السياق يقول صلاح فضل عن بروز الاهتمام بدراسة اللغة، وما نتج عن ذلك من أثر في ظهور المناهج النقدية الحديثة: « مما أذن بحلول حقبة جديدة، شهدت تحولاً أساسياً في مبادئه ومنطلقاته [الضمير يعود إلى النقد الأدبي]، إذ أصبحت تتمثل في حصاد التجربة العلمية ونتائجها المعرفية في علوم الإنسان والطبيعة: مما لا يرتبط بمجتمع خاص، ولا يقتصر على إحدى الأمم، وإن كانت هي التي أبدعتها، أصحبت الأرض كما نشهد الآن قرية صغيرة، وإن كانت ظالمة، وأضحى الذي يجرم نفسه من ثمار هذه الإنجازات بأية دعوى يتنسك بها، يحصر نفسه دون أن يضير سواه. » [المحاضرات، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الخامس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م. ص (٣٩٤)].
- (٤٧) في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية: دراسات وحوارات، مبني العيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م. ص (٣٢).
- (٤٨) في النقد الحديث، دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، نصرت عبد الرحمن، دار جهينة، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٧م. ص (١٢).
- (٤٩) انظر: دينامية النص: تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م. ص (٥).
- (٥٠) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٢٥). وقد أورد الباحث نقولاً متعددة حول الحقيقة المشار إليها في المتن. [انظر: المصدر نفسه. ص (٢٥ - ٢٨)].
- (٥١) انظر: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧١).
- (٥٢) انظر: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٢).
- (٥٣) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٢ - ٧٣).
- (٥٤) انظر: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (١٧).
- (٥٥) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٥).
- (٥٦) انظر: الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث: صلاح قنصوه، دار التنوير، بيروت، د. ط، ٢٠٠٧م. ص (٧٤).

- (٥٧) انظر: المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل - يونيو، ٢٠١٣م. ص (١٣٠).
- ويقول الدكتور علي الوردى: «يعتقد [وليم جيمس] - الفيلسوف الأمريكي المشهور - بأن العقل البشري [جزئي ومتحيز بطبيعته]، ويرى هذا الفيلسوف أن العقل لا يستطيع على التفكير المثمر إلا إذا كان جزئياً في نظره، ومتحيزاً في اتجاهه.». [خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، علي الوردى، شركة دار الوراق، بغداد، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م. ص (٤٦ - ٤٧)].
- (٥٨) البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد مجراوي. ص (١٠). [بتصرف].
- (٥٩) سبق الحديث عن التفرقة بين مفهومي [الحضارة] و [الثقافة] حاشية رقم (٢٣).
- (٦٠) فاتحة لنهايات القرن، أدونيس، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠م. ص (٢٥٠).
- (٦١) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٩).
- (٦٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت - دار الفكر، دمشق، د. ط، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م. ص (٤١).
- (٦٣) المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م. ص (٥).
- (٦٤) الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، أمين معلوف، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م. ص (٦٣).
- (٦٥) المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم. ص (٤٠).
- (٦٦) في فكرنا المعاصر، حسن حنفي. ص (٦٣). بتصرف.
- (٦٧) الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م. ص (٤٢).
- (٦٨) العولمة الثقافية، جيرار ليكلرك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. ص (٣٠٥).

- (٦٩) الاستشراق، إدوارد سعيد. ص (٤٢).
- (٧٠) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. ص (١١٧).
- (٧١) معالم على طريق تحديث الفكر الغربي، معن زيادة. ص (٥٥).
- (٧٢) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٨٨).
- (٧٣) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٨٨).
- (٧٤) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (١١٧). بتصرف.
- (٧٥) شمس العرب تسطع على الغرب، زيفريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار صادر، بيروت - دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م. ص (٥٤١).
- (٧٦) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥١).
- (٧٧) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥١).
- (٧٨) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا - ضمن كتاب المتني، محمود شاكر، دار المدني، جدة، د. ط، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م. ص (٧٤ - ٧٥).
- (٧٩) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥٢).
- (٨٠) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٩٥).
- (٨١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م. ص (٢٠).
- (٨٢) المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٢، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ - أغسطس ٢٠٠١م. ص (٣١).
- (٨٣) اغتيال العقل، برهان غليون. ص (١٠٣).
- (٨٤) اغتيال العقل، برهان غليون. ص (١١٥).

- (٨٥) انظر: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م. ص (٣٥).
- (٨٦) في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي، كمال عبد اللطيف، بحث منشور ضمن كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي. ص (١٤٦).
- (٨٧) السلطوية في التربية العربية، يزيد عيسى السورطي، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٦٢، إبريل ٢٠٠٩م. ص (١٨٧).
- (٨٨) دراسات في الفكر العربي الحديث، الحبيب الجنحاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م. ص (٩٩).
- (٨٩) انظر: المحاورات السردية، عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت - منشورات الاختلاف، الجزائر - دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. ص (١٩٩).
- (٩٠) المحاورات السردية، عبد الله إبراهيم. ص (١٥٢).
- (٩١) نظرية الأدب، تيري إيغلتن، ترجمة: نائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د. ط، ١٩٩٥م. ص (٣٢٦).
- (٩٢) انظر: نظرية الأدب، تيري إيغلتن، ترجمة: نائر ديب. ص (٣٢٦).
- (٩٣) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبد الوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م. ص (٢٤٢).
- (٩٤) انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري. ص (٢٤٢).
- (٩٥) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري. ص (٢٥٠).
- (٩٦) المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل - يونيو ٢٠١٣م. ص (١٣٣).

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٢- الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية، علي الورد، شركة الوراق للنشر المحدودة، بغداد، الطبعة الثالثة، ٢٠١٣م.
- ٣- الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
- ٤- استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٥- الأسس الفلسفية للعولمة، عصام عبدالله، كتاب المجلة العربية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٦- اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ٢٠١٢م.
- ٧- آفاق نقد عربي، سعيد يقطين وفيصل دراج، دار الفكر، دمشق - دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٨- البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد مجراوي، دار شرقيات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٩- التأويل الحدائلي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ١٠- تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م.
- ١١- تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، علي حرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- ١٢- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبدالله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ١٣- الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- ١٤- ثقافتنا في مواجهة العصر، زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ١٥- الحدائث وما بعد الحدائث، فتحي التريكي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ١٦- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦ م.
- ١٧- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمات، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ١٨- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤ م.
- ١٩- الخطة الشاملة للثقافة العربية، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.
- ٢٠- خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، علي الوردي، شركة دار الوراق، بغداد، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥ م.
- ٢١- دراسات في الفكر العربي الحديث، الحبيب الجتحاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.
- ٢٢- دينامية النص: تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦ م.

- ٢٣- رحلتي الفكرية في البذور والجدور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبدالوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٢٤- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا - ضمن كتاب المتنبي، محمود شاكر، دار المدني، جدة، د. ط، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٢٥- السلطوية في التربية العربية، يزيد عيسى السورطي، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٦٢، أبريل ٢٠٠٩م.
- ٢٦- شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦ هـ - مارس ١٩٩٦ م.
- ٢٧- شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار صادر، بيروت - دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢٨- العولمة الثقافية، جيرار ليكلرك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٢٩- فاتحة لنهايات القرن، أدونيس، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠م.
- ٣٠- الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٣١- في النقد الحديث: دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، نصرت عبدالرحمن، دار جهينة، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٧م.
- ٣٢- في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ٣٣- في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية: دراسات وحوارات، يمنى العيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٣٤- قيمة القيم، المهدي المنجرة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣م.

- ٣٥- مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو]، الرباط، العدد ٢٨، السنة ٢٧، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٣٦- مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية الصادرة عن كلية التربية بجامعة القادسية، الجمهورية العراقية، العددان (٣ - ٤)، المجلد ٧، ٢٠٠٨م.
- ٣٧- مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢، المجلد ٤٣، أكتوبر- ديسمبر ٢٠١٤م.
- ٣٨- مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، أبريل - يونيو ٢٠١٣م.
- ٣٩- المحاضرات، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الخامس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٤٠- المحاورات السردية، عبدالله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت - منشورات الاختلاف، الجزائر - دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٤١- مدخل إلى علم الإنسان [الأنثروبولوجيا]، عيسى الشماسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، ٢٠٠٤م.
- ٤٢- المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، عبدالعزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٢، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ - أغسطس ٢٠٠١م.
- ٤٣- المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، عبدالله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
- ٤٤- المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- ٤٥- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت - دار الفكر، دمشق، د. ط، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- ٤٦- معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١١٥، يوليو، ١٩٨٧م.
- ٤٧- مقاربات في اللغة والأدب (٢): اللغة العربية والهوية، كتاب منشور ضمن السلسلة العلمية التي تصدرها جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٤٨- مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٤٩- الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١١ م.
- ٥٠- من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، جورج طرايشي، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٥١- الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، صلاح قنصوة، دار التنوير، بيروت، د. ط، ٢٠٠٧ م.
- ٥٢- نحن والثقافة: تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلاته، زكي الميلاد، سلسلة كتاب الرياض الصادرة عن مؤسسة الإمامة الصحفية، الرياض، العدد ١٦٤، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- ٥٣- نظرية الأدب: تيري إغلتن، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د. ط، ١٩٩٥ م.
- ٥٤- الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، أمين معلوف، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
- ٥٥- الهوية الثقافية: المفاهيم والأبعاد والقيم، علي أحمد مدكور، مكتبة لبنان، بيروت - الشركة المصرية العالمية للنشر [لونجمان]، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.

التَّشْبِيهُ بِالْفَاعِلِ عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ

د. علي بن محمد الشهري

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية بالكلية الجامعية بالقنفذة

جامعة أم القرى

التَّشْبِيهُ بِالْفَاعِلِ عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ

د. علي بن محمد الشهري

مُلَخَّصُ الْبَحْثِ:

يُعَدُّ مُصْطَلَحُ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ مِنَ الْمِصْطَلَحَاتِ الَّتِي اسْتَعْمَلَهَا النَّحْوِيُّونَ كَثِيرًا فِي الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ الْمَرْفُوعَةِ، إِذْ إِنَّهُمْ يَعْقِدُونَ الْمَشَابَهَةَ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَبَقِيَّةِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ الْمَرْفُوعَةِ إِنْطِلَاقًا مِنْ عَدَدٍ كَثِيرٍ مِنْهُمْ الْفَاعِلِ أَصْلَ الْمَرْفُوعَاتِ، أَمَّا بَقِيَّةُ الْمَرْفُوعَاتِ فَمَحْوَلَةٌ عَلَيْهِ وَمُشَبَّهَةٌ بِهِ.

وَقَدْ أَرَادَ الْبَاحِثُ أَنْ يَدْرُسَ هَذَا الْمِصْطَلَحَ؛ لِيُبَيِّنَ طَرِيقَةَ اسْتِعْمَالِ النَّحْوِيِّينَ لَهُ، فَجَاءَ الْبَحْثُ فِي ثَلَاثَةِ مَبَاحِثَ، تَتَنَاوَلُ الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ اسْتِعْمَالَهُ مُصْطَلَحًا نَحْوِيًّا يُقْصَدُ بِهِ الشَّرْحُ وَالتَّوْضِيحُ لَا غَيْرُ، وَذَلِكَ لِلرِّبْطِ بَيْنَ الْأَبْوَابِ وَبَيَانِ وَجْهِ الشَّبَهِ بَيْنَهَا، أَمَّا الْمَبْحَثُ الثَّانِي فَكَانَ عَنِ اسْتِعْمَالِهِ مُصْطَلَحًا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْعَامِلِ، وَكَانَ الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ عَنِ اسْتِعْمَالِهِ مُصْطَلَحًا إِعْرَابِيًّا.

وَقَدْ بَيَّنَّ الْبَاحِثُ فِي هَذَا الْبَحْثِ اخْتِلَافَ النَّحْوِيِّينَ فِي تَحْدِيدِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ الْمَشَبَّهَةِ بِالْفَاعِلِ؛ كَمَا وَضَحَ أَثَرُ هَذِهِ الْمَشَابَهَةِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِهَا، حَيْثُ ظَهَرَ هَذَا الْأَثَرُ فِي الْأَحْكَامِ النَّحْوِيَّةِ، كَمَا ظَهَرَ أَثَرُ هَذِهِ الْمَشَابَهَةِ أَيْضًا فِي طَرِيقَةِ عَرْضِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ وَتَرْتِيبِهَا، إِذْ وَجَدْنَا تَرْتِيبَ الزَّمْحَشَرِيِّ وَأَبْنِ الْحَاجِبِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ فِي الْمَفْصَلِ وَالْمَقْدَمَةِ الْكَافِيَةِ مُخْتَلِفًا عَمَّنْ سَبَقُوهُمْ، وَذَلِكَ عَائِدٌ إِلَى رَأْيِهِمْ فِي أَنَّ الْفَاعِلَ هُوَ أَصْلُ الْمَرْفُوعَاتِ، أَمَّا بَقِيَّةُ الْمَرْفُوعَاتِ فَمُشَبَّهَةٌ بِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّقْرِيبِ. وَقَدْ اقْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْبَحْثِ أَنْ يَكُونَ فِي ثَلَاثَةِ مَبَاحِثَ، كَمَا أَوْضَحْنَا، يَسْبِقُهَا تَمْهِيدٌ فَصَلْنَا الْقَوْلَ فِيهِ عَنْ هَذَا الْمِصْطَلَحِ، وَتَتْلُوهَا خَاتِمَةٌ لِحُصْنِ فِيهَا أَهَمَّ مَا وَصَلْنَا إِلَيْهِ مِنْ نَتَائِجِ.

Subject Similarity to the Grammarians

Abstract:

The term subject similarity is one of the terms used by grammarians in the indicative grammatical chapters. They make similarity between the subject and the other indicative grammatical chapters because they consider the subject as the origin of indicative and the rest are transferred or likening to it.

The researcher wanted to study this term; to show how the grammarians used it, so the research consists of three sections, the first section about using it as a grammatical term that means the explanation and clarification. The second section was about using it as a term of factor terms. The third section was about using it as a syntactical term.

The researcher explained the difference between the grammarians in identifying grammatical similarity chapters to the subject, also explained the impact of these similarity to those who say it, where it appeared in grammatical rules, as shown by the effect of this similarity in way of the presentation of grammatical chapters and arrangement, as we found the arrangement of (almagshri)and (Ibn Alhageeb)to the grammatical chapters in (almufasal) (almugademah Alkafiah) is different to those who preceded them.

The conclusion summarizes the results.

مُقَدِّمَةٌ:

يَسْتَعْمِدُ النَّحْوِيُّونَ مُصْطَلَحَ (المشَبَّهِ بِالْفَاعِلِ) أَوْ (التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ) كَثِيرًا فِي كُتُبِهِمْ، إِذْ لَا يَخْلُو كِتَابٌ نَحْوِيٌّ مِنْهَا، وَلَعَلَّ ابْنَ السَّرَّاجِ هُوَ أَوَّلُ مَنْ أَوْرَدَ هَذَا الْمُصْطَلَحَ^(١)، إِذْ لَا نَجِدُ هَذَا الْمُصْطَلَحَ لَدَى سَبِيوَيْهِ، وَالْمُبَرِّدِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمَا مِنَ النَّحْوِيِّينَ.

وَقَدْ اخْتَلَفَتْ اسْتِعْمَالَاتُ النَّحْوِيِّينَ لِلْمُشَبَّهِ بِالْفَاعِلِ، فَتَرَاهُمْ يَسْتَعْمِدُونَهُ كَثِيرًا فِي شَرْحِ بَعْضِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ الْمَرْفُوعَةِ، حَيْثُ يَعْقِدُونَ الْمَشَابَهَةَ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْأَسْمَاءِ الْمَرْفُوعَةِ، كَأَسْمِ (كَانَ وَأَخْوَاتِهَا) وَخَبَرَ (إِنَّ وَأَخْوَاتِهَا) وَغَيْرِهَا، حَيْثُ يَصِفُونَهَا، وَيُعَلِّلونَ أَحْكَامَهَا، وَيُنْصَوْنَ صِرَاحَةً عَلَى أَنَّهَا مُشَبَّهَانِ بِالْفَاعِلِ، بَلْ إِنَّ بَعْضَهُمْ رَبَّمَا سَمَّى اسْمَ (كَانَ) فَاعِلًا مَجَازًا لِشَبَّهِهِ بِالْفَاعِلِ^(٢).

كَمَا أَنَّنَا نَجِدُ التَّشْبِيهَ بِالْفَاعِلِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ عَامِلًا مَعْنَوِيًّا يَعْمَلُ الرَّفْعَ فِي الْمُبْتَدَأِ، أَمَا اسْتِعْمَالُهُ مُصْطَلَحًا إِعْرَابِيًّا فَقَدْ كَانَ مِنَ التَّرْزِ الْيَسِيرِ، إِذْ لَمْ يَرِدْ إِلَّا نَادِرًا، كَمَا سَيَأْتِي.

وَلَمَّا كَانَ مُصْطَلَحُ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ كَثِيرَ الاسْتِعْمَالِ لَدَى النَّحْوِيِّينَ فِي الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ الْمَرْفُوعَةِ، فَإِنَّا رَأَيْنَا أَنْ نَدْرَسَ هَذَا الْمُصْطَلَحَ فِي جَمِيعِ اسْتِعْمَالَاتِ النَّحْوِيِّينَ لَهُ، لِئُبَيِّنَ هَلْ كَانَ مُصْطَلَحُ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ مُصْطَلَحًا تَوْضِيحِيًّا وَصَفِيًّا لِشَرْحِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ وَرَبِطَهَا بِنَعْضِهَا عَنْ طَرِيقِ عَقْدِ الْمَقَارَنَةِ بَيْنَهَا، أَمْ كَانَ مُصْطَلَحًا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْعِلَّةِ النَّحْوِيَّةِ، وَبِخَاصَّةٍ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِقِيَاسِ الشَّبَّهِ، أَمْ مُصْطَلَحًا مِنَ الْمُصْطَلَحَاتِ الَّتِي يُنْسَبُ إِلَيْهَا الْعَمَلُ.

وَقَدْ افْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْبَحْثِ أَنْ يَكُونَ فِي ثَلَاثَةِ مَبَاحِثَ، يَسْبِقُهَا تَمْهِيدٌ نَفْصَلُ الْقَوْلِ فِيهِ عَنْ هَذَا الْمُصْطَلَحِ، وَتَسْتَعْرِضُ أَوْجُهَ اسْتِعْمَالِهِ لَدَى النَّحْوِيِّينَ، وَتَتْلُوها خَاتِمَةً تُلَخِّصُ فِيهَا أَهَمَّ مَا وَصَلْنَا إِلَيْهِ مِنْ نَتَائِجِ.

تمهيد:

نشأ النحو العربي في القرن الثاني الهجري، فجاء على أكمل وجه وأتمه في كتاب سيبويه الذي يعد أوفى كتاب في أصوات العربية ونحوها وتصريفها، إذ جمع فيه سيبويه جهود العلماء السابقين الذين يعد الخليل بن أحمد أبرزهم.

وقد أدرك النحاة الأوائل الذين وضعوا ضوابط العربية وقواعدها أهمية الحركات الإعرابية على أواخر الكلم في اللغة العربية؛ ودورها الكبير في الربط بين المباني الصرفية، وفي أداء المعاني؛ ولهذا فإنهم أولوا هذه الحركات ما تستحقه من العناية، حيث جاء وصفهم هذه اللغة في إطار هذه الحركات، إذ نجدهم يصفون التراكيب النحوية من حيث الوجوب والجواز، تقديمًا وتأخيرًا، حذفًا وذكرًا، أو تكرارًا من خلال الحركة الإعرابية وعاملها المؤثر فيها، فيما يعرف بنظرية العامل والمعمول.

وإن نظرة دقيقة متأية في آراء النحويين جميعًا في مختلف العصور بصريين، وكوفيين، وغيرهم تدلنا على أنهم يصدرون في دراسة العربية عن نظرية واحدة هي نظرية العامل والمعمول، وأصول واحدة، هي السماع، والقياس، واستصحاب الحال... إلخ.

ولما كان النحو العربي قائمًا على نظرية العامل والمعمول التي تفسر الحركات الإعرابية على أواخر الكلم، فإن النحويين قسموا الكلمات من حيث العمل إلى: كلمات تكون عاملة غير معمولة، وهي الحروف المختصة بالأسماء أو بالأفعال. وكلمات تأتي عاملة ومعمولة، كالأفعال، والمصادر، والأسماء المشتقة العاملة عمل الفعل.

وَكَلِمَاتٍ لَا تَأْتِي إِلَّا مَعْمُولَةً، وَهِيَ الْأَسْمَاءُ الَّتِي لَا تُشْبِهُ الْأَفْعَالَ.
وَلَمَّا كَانَ بَابُ الْفَاعِلِ مِنَ الْأَبْوَابِ الرَّئِيسَةِ الْمَرْفُوعَةِ فَإِنَّ بَعْضًا مِنَ النَّحْوِيِّينَ
جَعَلُوهُ أَصْلًا، وَشَبَّهُوا بِهِ عَدَدًا مِنَ الْمَبْنِيِّ الصَّرْفِيَّةِ الْمَرْفُوعَةِ.

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ وُرُودِ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ لَدَى سِبْوَِيهِ إِلَّا أَنَّهُ اسْتَعْمَلَ فِكْرَةَ
التَّشْبِيهِ فِي الدِّرَاسَةِ النَّحْوِيَّةِ فِي كِتَابِهِ فِي شَرْحِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ وَتَعْلِيلِ الظُّوَاهِرِ
الْمُتَشَابِهَةِ فِيهَا، حَيْثُ كَانَ يَعْقِدُ الْمَشَابَهَةَ؛ لِتَوْضِيحِ الْحُكْمِ النَّحْوِيِّ أَوْ تَعْلِيلِهِ، أَوْ لِتَعْلِيلِ
عَمَلِ الْعَامِلِ إِذَا كَانَ عَامِلًا بِالْمَشَابَهَةِ، كَمَا فِي عَمَلِ (إِنَّ) يَقُولُ: "وَلَوْ قُلْتُ: إِنَّ زَيْدًا
فِيهَا، أَوْ إِنَّ فِيهَا زَيْدًا وَعَمَرًا أَدْخَلْتُهُ أَوْ دَخَلْتُ بِهِ، رَفَعْتُهُ إِلَّا فِي قَوْلِ مَنْ قَالَ: زَيْدًا
أَدْخَلْتُهُ وَزَيْدًا دَخَلْتُ بِهِ، لِأَنَّ إِنَّ لَيْسَ بِفِعْلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ مُشَبَّهٌ بِهِ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يُضْمَرُ
فِيهِ فَاعِلٌ، وَلَا يُؤَخَّرُ فِيهِ الْأِسْمُ، وَإِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْفِعْلِ، كَمَا أَنَّ عِشْرِينَ دِرْهَمًا،
وَتَلَاثِينَ رَجُلًا بِمَنْزِلَةِ ضَارِبِينَ عَبْدَ اللَّهِ، وَلَيْسَ بِفِعْلٍ وَلَا فَاعِلٍ"^(٣).

وَفِكْرَةُ التَّشْبِيهِ لَدَى سِبْوَِيهِ وَمِنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنَ النَّحْوِيِّينَ مُرْتَبِطَةٌ بِفِكْرَةِ الْأَصْلِ
وَالْفَرْعِ، وَقَدْ كَانَتْ تَسِيرُ فِي اتِّجَاهَيْنِ:

الْاِتِّجَاهُ الْأَوَّلُ: يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَاتِ الْعَامِلَةِ، حَيْثُ يَرَى التُّحَاةُ أَنَّ هُنَاكَ عَوَامِلَ عَمِلَتْ
بِالْأَصَالَةِ، وَعَوَامِلَ أُخْرَى عَمِلَتْ بِالْحَمْلِ وَالتَّشْبِيهِ عَلَى غَيْرِهَا، كَمَا فِي (لَيْسَ)، وَ(مَا)
الْحِجَازِيَّةِ وَ(لَا) الْمَشَبَّهَاتِ بِهَا، يَقُولُ سِبْوَِيهِ: "كَمَا أَنَّ (مَا) كَلَيْسَ فِي لُغَةِ أَهْلِ الْحِجَازِ
مَا دَامَتْ فِي مَعْنَاهَا، وَإِذَا تَغَيَّرَتْ عَنْ ذَلِكَ أَوْ قُدِّمَ الْخَبَرُ رَجَعَتْ إِلَى الْقِيَاسِ،
وَصَارَتْ اللَّغَاتُ فِيهَا كُلُّغَةً تَمِيمٌ، وَلَمْ تُجْعَلْ (قُلْتُ) كَـ (ظَنَنْتُ)؛ لِأَنَّهَا إِذَا أَصْلَحَتْ
عِنْدَهُمْ أَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَهَا مَحْكِيًّا، فَلَمْ تُدْخَلْ فِي بَابِ (ظَنَنْتُ) بِأَكْثَرِ مِنْ هَذَا، كَمَا أَنَّ
(مَا) لَمْ تَقْوِ قُوَّةَ (لَيْسَ)، وَلَمْ تَقْعَ فِي كُلِّ مَوَاضِعِهَا؛ لِأَنَّ أَصْلَهَا عِنْدَهُمْ أَنْ يَكُونَ مَا
بَعْدَهَا مُبْتَدَأً"^(٤).

كَمَا أَنَّ هَذَا الْفَرْعَ قَدْ يَكُونُ أَصْلًا لِعَيْرِهِ، فَـ (كَانَ) تُعَدُّ فَرْعًا فِي الْعَمَلِ عَلَى الْفِعْلِ الْمُؤْتَرِّكَ (ضَرَبَ)، وَلَكِنَّهَا أَصْلٌ لـ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا)؛ إِذِ إِنَّهَا فَرْعٌ عَلَى (كَانَ)، يَقُولُ نَاطِرُ الْجَيْشِ: "وَالْفِعْلُ الْمُتَعَدِّيُّ إِلَى وَاحِدٍ يَرْفَعُ الْفَاعِلَ، وَيَنْصَبُ الْمَفْعُولَ، فَكَانَتْ هَذِهِ الْأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ كَذَلِكَ تَرْفَعُ الْمَبْتَدَأَ تَشْبِيهًا بِالْفَاعِلِ، وَتَنْصِبُ الْخَبَرَ تَشْبِيهًا بِالْمَفْعُولِ، وَحِينَئِذٍ يُقَالُ: إِثْمَا عَمَلَتْ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) فِي الْأَسْمَانِ بَعْدَهَا تَشْبِيهًا بِضَرْبٍ مَثَلًا؛ فَلَذَلِكَ أَثَّرَتْ فِي أَجْزَاءِ الْجُمْلَةِ.

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فِي (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا)، فَتَقُولُ: سَتَعْرِفُ فِي بَابِ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) أَنَّ عَمَلَهَا إِثْمَا هُوَ لِشَبْهِهَا بِكَانَ، فَهِيَ إِذَنْ مُحْمُولَةٌ فِي الْعَمَلِ عَلَيْهَا، وَسَتَعْرِفُ فِي بَابِ (ظَنَّ) أَنَّهَا إِثْمَا عَمَلَتْ هِيَ وَأَخَوَاتِهَا؛ لِشَبْهِهَا بِالْأَفْعَالِ الطَّالِبَةِ مَفْعُولَيْنِ لَيْسَ أَصْلُهُمَا الْمَبْتَدَأُ وَالْخَبَرُ، كَمَا (أَعْطَيْتَ)، فَمِنْ تَمَّ سَاعَ تَأْتِيرُ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا)"^(٥).

وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي تَاءِ الْقَسَمِ، فَإِنَّهَا فَرْعٌ فَرْعٍ، يَقُولُ الْجُرْجَانِيُّ: "وَالْوَاوُ فَرْعٌ عَلَى الْبَاءِ، فَلَا تَدْخُلُ إِلَّا عَلَى الْمُظْهِرِ، لَا يُقَالُ: وَكَ لَأَفْعَلَنَّ، وَلَا وَهَ لَأَفْعَلَنَّ، فَيَنْقُصُ عَنِ الْبَاءِ بِدَرَجَةٍ، وَالتَّاءُ فَرْعٌ عَلَى الْوَاوِ، فَتَخْتَصُّ بِاسْمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا يَكُونُ لَهُ تَصْرُفٌ، فَإِنَّهُ فَرْعُ الْفَرْعِ، فَهُوَ بَعْدَ الْبَاءِ بِدَرَجَتَيْنِ"^(٦).

أَمَّا (لَا) النَّاقِصَةُ لِلْحِنْسِ فَقَدْ جَعَلَهَا الْعُكْبَرِيُّ فَرْعَ فَرْعٍ فَرْعٍ، يَقُولُ: "وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ مَذْهَبِ مَنْ قَالَ: هُوَ مُعْرَبٌ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكُنَّ، كَمَا يُنَوَّنُ اسْمُ إِنَّ، فَإِنْ قِيلَ: إِثْمَا لَمْ يُنَوَّنْ؛ لِأَنَّ (لَا) ضَعُفَتْ؛ إِذْ كَانَتْ فَرْعَ فَرْعٍ فَرْعٍ، وَذَلِكَ أَنَّ (كَانَ) فَرْعٌ فِي الْعَمَلِ عَلَى الْأَفْعَالِ الْحَقِيقَةِ وَ(إِنَّ) فَرْعٌ عَلَى (كَانَ) وَ(لَا) فَرْعٌ عَلَى (إِنَّ)"^(٧).

أَمَّا الْأُجَاهُ الثَّانِي: فَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَاتِ الْمُعْمُولَةِ، فَقَدْ عَقَدُوا الشَّبَهَ بَيْنَ الْأَبْوَابِ الْمَرْفُوعَةِ، وَاخْتَلَفُوا فِي تَحْدِيدِ الْأَصْلِ فِي الْمَرْفُوعَاتِ، فَقِيلَ: الْمَبْتَدَأُ، وَالْفَاعِلُ فَرْعٌ عَنْهُ،

يَقُولُ ابْنُ مَالِكٍ: "وَأَيْضًا فَإِنَّ الْمُبْتَدَأَ أَصْلُ الْمَرْفُوعَاتِ"^(٨) وَعَزَى هَذَا الْمَذْهَبُ إِلَى سَبَبِيَّوِيهِ، وَقِيلَ الْفَاعِلُ أَصْلٌ، وَالْمُبْتَدَأُ فَرَعٌ عَنْهُ، وَعَزَى لِلخَلِيلِ، وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ كُلًّا مِنْهُمَا أَصْلًا قَائِمًا بِرَأْسِهِ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا مَحْمُولًا عَلَى الْآخَرِ، يَقُولُ الرَّضِيُّ الْإِسْتِرَابَاذِيُّ: "فَالْمُبْتَدَأُ وَالخَبْرُ، عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ، أَصْلَانِ فِي الرَّفْعِ، كَالْفَاعِلِ، وَلَيْسَا بِمَحْمُولَيْنِ فِي الرَّفْعِ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَذْهَبُ الْأَخْفَشِ، وَابْنِ السَّرَاجِ، وَلَا دَلِيلَ عَلَى مَا يُعْزَى إِلَى الخَلِيلِ، مِنْ كَوْنِهِمَا فَرَغَيْنِ عَلَى الْفَاعِلِ، وَلَا عَلَى مَا يُعْزَى إِلَى سَبَبِيَّوِيهِ مِنْ كَوْنِ الْمُبْتَدَأِ أَصْلَ الْفَاعِلِ فِي الرَّفْعِ"^(٩).

أَمَّا الْأَبْوَابُ الْمَنْصُوبَةُ فَقَدْ ذَهَبَ الْبَصْرِيُّونَ إِلَى انْتِقَسَامِ الْمَفْعُولِ إِلَى مَفْعُولٍ مُطْلَقٍ، وَمَفْعُولٍ بِهِ، وَلَهُ، وَفِيهِ، وَمَعَهُ"^(١٠) "أَمَّا الْكُوفِيُّونَ فَذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا لَهُ مَفْعُولٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمَفْعُولُ بِهِ، وَبَاقِيهَا عَنْدَهُمْ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مَفْعُولًا، إِنَّمَا هُوَ مُشَبَّهٌ بِالْمَفْعُولِ"^(١١)

وَأَمَّا بَقِيَّةُ الْأَبْوَابِ الْمَنْصُوبَةِ، كَحَبْرِ (كَانَ)، وَاسْمِ (إِنَّ)، وَالْحَالِ، وَالتَّمْيِيزِ فَإِنَّ الْبَصْرِيِّينَ يَرَوْنَ أَنَّهَا مِنَ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْمَفْعُولِ، يَقُولُ ابْنُ السَّرَاجِ: "الْمَشَبَّهُ بِالْمَفْعُولِ يَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ:

فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ: قَدْ يَكُونُ فِيهِ الْمَنْصُوبُ فِي اللَّفْظِ هُوَ الْمَرْفُوعُ فِي الْمَعْنَى.

وَالْقِسْمُ الثَّانِي: مَا يَكُونُ الْمَنْصُوبُ فِي اللَّفْظِ غَيْرَ الْمَرْفُوعِ، وَالْمَنْصُوبُ بَعْضَ الْمَرْفُوعِ، وَهُوَ صِنْفَانِ يُسَمِّيهِمَا النَّحْوِيُّونَ الْحَالَ وَالتَّمْيِيزَ"^(١٢).

وَأَضَافَ مَنْ بَعْدَهُ مِنَ النَّحْوِيِّينَ الْمُسْتَثْنَى، وَالْمَعْرِفَةَ الْمَنْصُوبَةَ بِالصِّفَةِ الْمَشَبَّهَةِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ، يَقُولُ الْقَوَّاسُ: "وَأَمَّا الْمَشَبَّهُ بِالْمَفْعُولِ فَالْحَالُ، وَالتَّمْيِيزُ، وَالْمُسْتَثْنَى،

والمعرفة المنصوبة بالصفة المشبهة باسم الفاعل، وخبر (كان)، واسم إن، ولا التي لتني الجنس، وخبر ما ولا المشبهتين بليس^(١٣).

فالمشابهة التي يطلقها النحويون عائدة إلى فكرة الأصل التي نجدتها أيضاً في بناء النظرية النحوية فيما يتعلّق بالمبني والمعرب في الكلام، فقد قالوا: إن الأصل في الأسماء الإعراب، والأصل في الأفعال البناء، لكن وردت في اللغة أسماء مبنية، وأفعال معربة، على خلاف الأصل، وقد جعلوا للخروج عن الأصل علة، سموها علة المشابهة التي بسط النحويون القول فيها في ثنايا كتبهم، يقول الزجاجي: "فكل اسم رأيته معرباً فهو على أصله، لا سؤال فيه؛ لما ذكرناه لك.

وكل اسم رأيته مبنياً فهو خارج عن أصله، لعلته لحقته، فأزالتة عن أصله، فسئلك أن تسأل عن تلك العلة، حتى تعرفها.

وكل فعل رأيته مبنياً، فهو على أصله، لا سؤال فيه.

وكل فعل رأيته معرباً، فقد خرج عن أصله لعلته لحقته، فسئلك أن تسأل عن تلك العلة حتى تعرفها^(١٤).

وكذلك قالوا: إن الأصل في العمل في الرفع والنصب إنما هو للأفعال، ومع ذلك جاءت حروف كـ (إن وأخواتها)، وأسماء مشتقة كاسم الفاعل وغيره، تعمل الرفع والنصب، وهذا خلاف الأصل، يقول أبو الفداء: "فإن الأصل في الاسم أن لا يعمل، وما عمل منه إنما كان لشبهه بالفعل، وكذلك الحرف"^(١٥).

وقد جعل الزجاجي هذه المشابهة من علل النحو القياسية، يقول: "فأما العلة القياسية فإن يقال لمن قال نصبت زيدا بـ (إن) في قوله: إن زيدا قائم: ولم وجب أن تنصب (إن) الاسم؟ فالجواب في ذلك أن يقول: لأنها وأخواتها ضارعت الفعل

المتعدّي إلى مفعول، فحُمِلتُ عَلَيْهِ، فَأَعْمِلتُ إِعْمَالَهُ لَمَّا ضَارَعْتُهُ، فَالْمَنْصُوبُ بِهَا مُشَبَّهٌ بِالْمَفْعُولِ لَفْظًا، وَالْمَرْفُوعُ بِهَا مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ لَفْظًا، فَهِيَ تُشْبِهُ مِنَ الْأَفْعَالِ مَا قُدِّمَ مَفْعُولُهُ عَلَى فَاعِلِهِ، نَحْوُ: ضَرَبَ أَخَاكَ مُحَمَّدًا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ^(١٦).

وَلَعَلَّ مِنَ الْمَفِيدِ أَنْ تُبَيِّنَ أَنَّ الْأُتْبَارِيَّ قَدْ جَعَلَ قِيَاسَ الشَّبْهِ قِيَاسًا صَحِيحًا يَجُوزُ التَّمَثُّلُ بِهِ فِي أَوْجِهٍ الْوَجْهَيْنِ كَقِيَاسِ الْعِلَّةِ، يَقُولُ: "إِعْلَمَ أَنَّ قِيَاسَ الشَّبْهِ أَنْ يُحْمَلَ الْفَرْعُ عَلَى الْأَصْلِ بِضَرْبٍ مِنَ الشَّبْهِ غَيْرِ الْعِلَّةِ الَّتِي عُلِقَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ فِي الْأَصْلِ، وَذَلِكَ مِثْلُ أَنْ يَدُلَّ عَلَى إِعْرَابِ الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ بِأَنَّهُ يَتَخَصَّصُ بَعْدَ شِيَاعِهِ، كَمَا أَنَّ الْأِسْمَ يَتَخَصَّصُ بَعْدَ شِيَاعِهِ، فَكَانَ مُعْرَبًا كَالْأِسْمِ...، أَوْ يَدُلُّ عَلَى إِعْرَابِهِ بِأَنَّهُ تَدْخُلُ عَلَيْهِ لَمْ الْإِبْتِدَاءِ، كَمَا تَدْخُلُ عَلَى الْأِسْمِ...، وَ يَدُلُّ عَلَى إِعْرَابِهِ بِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْحَالِ وَالِاسْتِقْبَالِ، فَأَشْبَهَ الْأَسْمَاءَ الْمُشْتَرَكَةَ، وَالْأَسْمَاءَ الْمُشْتَرَكَةَ مُعْرَبَةً...، أَوْ يَدُلُّ عَلَى إِعْرَابِهِ بِأَنَّهُ عَلَى حَرَكَةِ الْأِسْمِ وَسُكُونِهِ، فَإِنَّ قَوْلَكَ: (يَضْرِبُ) عَلَى وَزْنِ (ضَارِبٍ)...

وَقِيَاسُ الشَّبْهِ قِيَاسٌ صَحِيحٌ يَجُوزُ التَّمَثُّلُ بِهِ فِي أَوْجِهٍ الْوَجْهَيْنِ كَقِيَاسِ الْعِلَّةِ؛ لِأَنَّ قِيَاسَ الْعِلَّةِ إِنَّمَا جَارَ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ غَلَبَةَ الظَّنِّ، فَجَارَ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ وَلِأَنَّ مُشَابَهَةَ الْفَرْعِ لِلْأَصْلِ تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُ مِثْلَ حُكْمِهِ، وَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِهِ إِلَّا أَنَّ الصَّحَابَةَ تَمَسَّكُوا بِهِ فِي الْمَسَائِلِ الطَّيِّبَةِ، وَلَمْ يُنْكَرْ ذَلِكَ مِنْهُمْ مُنْكَرًا، وَلَا غَيْرَهُ مُعَيَّرًا لَكَانَ ذَلِكَ كَافِيًا^(١٧).

وَقَدْ اخْتَلَفَتْ آرَاءُ النُّحَاةِ فِي تَحْدِيدِ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، فَجَاءَ عِنْدَ ابْنِ السَّرَّاجِ أَنَّ الْأَسْمَاءَ الْمَرْتَفِعَةَ خَمْسَةٌ، وَذَكَرَ مِنْهَا الْمَشَبَّهَةَ بِالْفَاعِلِ فِي اللَّفْظِ، يَقُولُ: "ذَكَرُ الْأَسْمَاءِ الْمَرْتَفِعَةِ:

الْأَسْمَاءُ الَّتِي تَرْتَفِعُ خَمْسَةٌ أَصْنَافٍ:

الأول: مُبتدأً له خبرٌ.

والثاني: خبرٌ لمبتدأً بنيته عليه.

والثالث: فاعلٌ بُنيَ على فعلٍ، ذلك الفعل حديثاً عنه^(١٨).

والرابع: مفعولٌ به بُنيَ على فعلٍ، فهو حديثٌ عنه، ولم تذكر من فعل به، فقام مقام الفاعل.

والخامس: مُشبهٌ بالفاعل في اللفظ^(١٩).

وقد عدَّ ابنُ السَّراجِ الاسمَ المرفوعَ في بابِ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) وبابِ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) مِنَ الْمُشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "شَرَحُ الْخَامِسِ: وَهُوَ الْمُشَبَّهُ بِالْفَاعِلِ فِي اللَّفْظِ: الْمُشَبَّهُ بِالْفَاعِلِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ضَرْبٌ مِنْهُ ارْتَفَعَ (يَكُنَّ وَأَخَوَاتِهَا) وَضَرْبٌ آخَرُ ارْتَفَعَ بِحُرُوفٍ شَبَّهَتْ (يَكُنَّ)"^(٢٠).

وَقَدْ تَابَعَ ابْنُ حَنِيٍّ ابْنَ السَّرَّاجِ فِي جَعْلِ الْمُشَبَّهِ بِالْفَاعِلِ فِي قِسْمَيْنِ فَقَطْ، وَهُمَا اسْمٌ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا، وَخَبْرٌ إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، يَقُولُ: "بَابُ مَعْرِفَةِ الْأَسْمَاءِ الْمَرْفُوعَةِ: وَهِيَ خَمْسَةٌ أَضْرَبُ: مُبْتَدَأٌ، وَخَبْرٌ مُبْتَدَأٌ، وَفَاعِلٌ، وَمَفْعُولٌ جُعِلَ الْفِعْلُ حَدِيثًا عَنْهُ، وَهُوَ مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَمُشَبَّهُ بِالْفَاعِلِ فِي اللَّفْظِ، وَهُوَ قِسْمَانِ: اسْمٌ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) وَأَخْبَارٌ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا)"^(٢١).

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْخَلِيلَ قَدْ ذَكَرَ أَنَّ الْمَرْفُوعَاتِ اثْنَانِ وَعِشْرُونَ نَوْعًا إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ مُصْطَلَحَ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "وَجُوهُ الرَّفْعِ: وَالرَّفْعُ اثْنَانِ وَعِشْرُونَ وَجْهًا. الْفَاعِلُ، وَمَا لَمْ يَذْكُرْ فَاعِلُهُ، وَالْمُبْتَدَأُ، وَخَبْرُهُ، وَاسْمٌ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا)، وَخَبْرٌ (إِنَّ) وَمَا بَعْدَ مَدٍّ، وَالنِّدَاءُ الْمَفْرَدُ، وَخَبْرُ الصَّفَةِ، وَفُقْدَانُ النَّاصِبِ، وَالْحَمْلُ عَلَى

المَوْضِع، وَالْبَيْئَةُ، وَالْحِكَايَةُ، وَالتَّحْقِيقُ، وَخَبَرُ الَّذِي وَمَنْ وَمَا، وَحَتَّى إِذَا كَانَ الْفِعْلُ
وَأَقْعًا، وَالْقَسَمُ، وَالصَّرْفُ، وَالْفِعْلُ الْمُسْتَأْنَفُ، وَشَكْلُ التَّنْفِي، وَالرَّفْعُ بِهِلُ
وَأَخْوَاتِهَا^(٢٢).

وَكَانَ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ قَدْ أَشَارَ فِي نَصِّ مَقْتَضَبٍ وَرَدَ فِي كِتَابِهِ (الْجَمَلِ)
إِلَى أَنْ: الْكَلَامَ مَدَارُهُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ: الْفَاعِلِيَّةُ، فَالرَّفْعُ لِلْفَاعِلِ، وَالتَّنْصِبُ لِلْمَفْعُولِ،
وَالْجَرُّ لِلِإِضَافَةِ، وَمَا خَرَجَ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ فَمَحْمُولٌ عَلَيْهَا، وَلَيْسَ بِأَصْلٍ، فَالْمَحْمُولُ
عَلَى الْفَاعِلِ الْمَبْتَدَأُ وَالْخَبَرُ، وَاسْمُ كَانَ وَأَخْوَاتِهَا، وَخَبَرُ إِنَّ وَأَخْوَاتِهَا، وَالْمَحْمُولُ عَلَى
الْمَفْعُولِ خَبَرُ كَانَ، وَاسْمُ إِنَّ، وَالْحَالُ، وَالتَّمْيِيزُ^(٢٣) فَقَدْ أَشَارَ فِي هَذَا النَّصِّ إِلَى الرِّبْطِ
بَيْنَ الْحَرَكَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ وَالْمَعْنَى النَّحْوِيَّةِ.

وَقَدْ أَخَذَ الرَّخْشَرِيُّ كَلَامَ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ وَطَوَّرَهُ، وَزَادَ عَدَدَ الْمَشَبَّهَاتِ،
فَجَعَلَ الرَّفْعَ عَلَمَ الْفَاعِلِيَّةِ، فَالْفَاعِلُ هُوَ الْأَصْلُ فِي الرَّفْعِ، وَبَقِيَّةُ الرُّفُوعَاتِ مُشَبَّهَةٌ بِهِ،
أَمَّا التَّنْصِبُ فَقَدْ جَعَلَهُ عَلَمَ الْمَفْعُولِيَّةِ، فَهُوَ يَرَى أَنَّ الْحَالَ، وَالتَّمْيِيزَ، وَالْمُسْتَشْنَى
الْمَنْصُوبَ، وَالْخَبَرَ فِي بَابِ (كَانَ)، وَالِاسْمَ فِي بَابِ (إِنَّ)، وَالْمَنْصُوبَ بِإِلَّا الَّتِي لِنَفْيِ
الْجِنْسِ، وَخَبَرَ (مَا)، وَ(لَا) الْمَشَبَّهَتَيْنِ بَلَيْسَ مُلْحَقَاتُ بِالْمَفْعُولِ وَمُشَبَّهَاتُ بِهِ.

وَتَلَاحِظُ أَنَّهُ لَمْ يُدْرَجِ الْمَفْعُولُ الْمَطْلُوقُ، وَالْمَفْعُولُ فِيهِ، وَالْمَفْعُولُ مَعَهُ، وَالْمَفْعُولُ لَهُ
فِي الْمَشَبَّهَاتِ بِالْمَفْعُولِ، بَلْ جَعَلَهَا أَصْلًا كَالْمَفْعُولِ؛ لِأَنَّهُ يَأْخُذُ بِرَأْيِ الْبَصْرِيِّينَ فِي
انْقِسَامِ الْمَفْعُولِ إِلَى مَفْعُولٍ مُطْلَقٍ، وَمَفْعُولٍ بِهِ، وَلَهُ، وَفِيهِ، وَمَعَهُ^(٢٤)، خِلَافًا لِلْكُوفِيِّينَ.

أَمَّا الْجَرُّ فَبِرَأْيِهِ عَلَمَ الْإِضَافَةِ، يَقُولُ: "وَجُوهُ الْإِعْرَابِ هِيَ الرَّفْعُ، وَالتَّنْصِبُ،
وَالْجَرُّ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَمٌ عَلَى مَعْنَى، فَالرَّفْعُ عَلَمُ الْفَاعِلِيَّةِ، وَالْفَاعِلُ وَاحِدٌ لَيْسَ
إِلَّا، وَأَمَّا الْمَبْتَدَأُ، وَخَبَرُهُ، وَخَبَرُ (إِنَّ وَأَخْوَاتِهَا)، وَ(لَا) الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَاسْمُ (كَانَ)

وَأَخَوَاتِهَا)، وَاسْمُ (مَا)، وَ(لَا) الْمَشَبَّهَتَيْنِ بَلَيْسَ فَمُلْحَقَاتُ بِالْفَاعِلِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ، وَكَذَلِكَ النَّصْبُ عِلْمُ الْمَفْعُولِيَّةِ، وَالْمَفْعُولُ خَمْسَةٌ أَضْرَبُ: الْمَفْعُولُ الْمَطْلُوقُ، وَالْمَفْعُولُ بِهِ، وَالْمَفْعُولُ فِيهِ، وَالْمَفْعُولُ مَعَهُ، وَالْمَفْعُولُ لَهُ.

وَالْحَالُ، وَالتَّمْيِيزُ، وَالمُسْتَشْنَى الْمَنْصُوبُ، وَالخَبْرُ فِي بَابِ (كَانَ)، وَالاسْمُ فِي بَابِ (إِنَّ)، وَالْمَنْصُوبُ بِلَا الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَخَبْرُ (مَا)، وَ(لَا) الْمَشَبَّهَتَيْنِ بَلَيْسَ مُلْحَقَاتُ بِالْمَفْعُولِ، وَالْجَرُّ عِلْمُ الْإِضَافَةِ^(٢٥).

فَالزَّمْحَشَرِيُّ وَسَعٌ مُصْطَلِحٌ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، لِيَشْمَلَ بَقِيَّةَ الْمَرْفُوعَاتِ الَّتِي لَمْ يُشَبَّهْهَا ابْنُ السَّرَاجِ وَأَبْنُ جَنِّيٍّ وَالْجُرْجَانِيُّ بِالْفَاعِلِ، حَيْثُ أَطْلَقَهُ عَلَى الْمَرْفُوعَاتِ كُلِّهَا فِي الْجُمْلَةِ الْاسْمِيَّةِ، انْطِلَاقًا مِنْ رَأْيِهِ فِي أَنَّ الرَّفْعَ عِلْمُ الْفَاعِلِيَّةِ، وَالنَّصْبُ عِلْمُ الْمَفْعُولِيَّةِ، وَالْجَرُّ عِلْمُ الْإِضَافَةِ، فَأَضَافَ خَبَرَ (لَا) الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَاسْمَ (مَا)، وَ(لَا) الْمَشَبَّهَتَيْنِ بَلَيْسَ، إِلَى الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، بِاسْتِثْنَاءِ نَائِبِ الْفَاعِلِ وَتَوَابِعِ الْمَرْفُوعَاتِ.

يَقُولُ: "وَجُوهُ الْإِعْرَابِ هِيَ الرَّفْعُ، وَالنَّصْبُ، وَالْجَرُّ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عِلْمٌ عَلَى مَعْنَى، فَالرَّفْعُ عِلْمُ الْفَاعِلِيَّةِ، وَالْفَاعِلُ وَاحِدٌ لَيْسَ إِلَّا، وَأَمَّا الْمُبْتَدَأُ وَخَبْرُهُ، وَخَبْرُ (إِنَّ) وَأَخَوَاتِهَا)، وَ(لَا) الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَاسْمُ (كَانَ) وَأَخَوَاتِهَا)، وَاسْمُ (مَا) وَ(لَا) الْمَشَبَّهَتَيْنِ بَلَيْسَ فَمُلْحَقَاتُ بِالْفَاعِلِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ^(٢٦).

وَقَدْ تَبَعَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي ذَلِكَ، يَقُولُ: "فَالرَّفْعُ: عِلْمُ الْفَاعِلِيَّةِ، وَالنَّصْبُ: عِلْمُ الْمَفْعُولِيَّةِ، وَالْجَرُّ: عِلْمُ الْإِضَافَةِ^(٢٧) إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ مُصْطَلِحَ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ فِي كِتَابِهِ (الْكَافِيَّة).

أَمَّا ابْنُ مَالِكٍ فَقَدْ خَالَفَ الزَّمَخْشَرِيَّ وَابْنَ الْحَاجِبِ، حَيْثُ أَخْرَجَ الْمُبْتَدَأَ، وَالْخَبَرَ، وَنَائِبَ الْفَاعِلِ مِنَ الْمُسَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، لِأَنَّهُ يَرَاهَا أَصْلًا، وَلِهَذَا فَهُوَ يُتَابِعُ ابْنَ السَّرَّاجِ وَابْنَ حَنِيٍّ فِي أَنَّ الْمُسَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ مَحْصُورَةٌ فِي اسْمِ (كَانَ) وَخَبَرَ (إِنَّ)، يَقُولُ: فَالرَّفْعُ لِلْعُمْدَةِ، وَهِيَ مُبْتَدَأٌ، وَخَبَرٌ، أَوْ فَاعِلٌ، أَوْ نَائِبُهُ، أَوْ شَيْئُهُ بِهِ لَفْظًا^(٢٨).

أَمَّا ابْنُ عُصْفُورٍ فَقَدْ تَابَعَ مَنْ ذَهَبُوا إِلَى جَعْلِ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ أَصْلَيْنِ، لَكِنَّهُ خَالَفَهُمْ، إِذْ أَدْخَلَ نَائِبَ الْفَاعِلِ، وَالتَّابِعِ لِمَرْفُوعٍ مِنْ عَطْفٍ وَبَدَلٍ فِي الْمُسَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "فَإِنْ كَانَ مَرْفُوعًا فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ مُبْتَدَأً، أَوْ خَبَرَ مُبْتَدَأٍ، أَوْ فَاعِلًا، أَوْ مُسَبَّهًا بِالْفَاعِلِ، وَالْمُسَبَّهُ بِالْفَاعِلِ هُوَ خَبَرُ (إِنَّ)، وَاسْمُ (كَانَ) وَأَخَوَاتِهَا، وَاسْمُ (مَا)، وَالْمَفْعُولُ الَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَالتَّابِعُ مِنْ عَطْفٍ أَوْ بَدَلٍ خَاصَّةً"^(٢٩).

وَقَدْ جَعَلَ ابْنُ هِشَامٍ الْمَرْفُوعَاتِ عَشْرَةَ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَتَطَرَّقْ لِلتَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، وَهِيَ عَلَى التَّرْتِيبِ، الْفَاعِلُ، وَنَائِبُ الْفَاعِلِ، وَالْمُبْتَدَأُ، وَخَبَرُ الْمُبْتَدَأِ، وَاسْمُ (كَانَ) وَأَخَوَاتِهَا، وَأَسْمَاءُ أَفْعَالِ الْمَقَارَبَةِ، وَاسْمُ الْحُرُوفِ الْعَامِلَةِ عَمَلٍ لَيْسَ، وَخَبَرُ (إِنَّ) وَأَخَوَاتِهَا، وَخَبَرُ لَا النَّافِيَةَ لِلْجِنْسِ، وَالْمُضَارِعُ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْهُ نَاصِبٌ وَلَا جَازِمٌ^(٣٠).

أَمَّا الْجَوْجَرِيُّ شَارِحُ شُدُورِ الذَّهَبِ فَقَدْ ذَكَرَ أَنَّ اسْمَ (كَانَ) مُسَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "خَامِسُ الْمَرْفُوعَاتِ مَا رَفَعْتُهُ (كَانَ) وَأَخَوَاتِهَا، تَشْبِيهًا بِالْفَاعِلِ، وَيُسَمَّى اسْمَهَا"^(٣١).

وَسَنُفَصِّلُ الْقَوْلَ فِي الْمُسَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ فِي مَبَاحِثَ ثَلَاثَةٍ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: التَّشْبِيهُ بِالْفَاعِلِ مُصْطَلَحًا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيلِ وَالشَّرْحِ.

اسْتَعْمَلَ النَّحْوِيُّونَ مُصْطَلَحَ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ مُصْطَلَحًا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيلِ فِي عَدَدٍ مِنَ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

أولاً: مرفوع (كان وأخواتها).

يرى النحويون البصريون أن (كان وأخواتها) تدخل على الجملة الاسمية، فترفع المبتدأ، ويسمى اسمها، تشبيهاً بالفاعل، وتُنصب خبر المبتدأ، ويسمى خبرها، تشبيهاً بالمفعول، يقول ابن السراج: "فأدخلوها على المبتدأ وخبره، فرفعوا بها ما كان مبتدأ تشبيهاً بالفاعل، ونصبوا بها الخبر تشبيهاً بالمفعول، فقالوا: كان عبد الله أخاك، كما قالوا: ضرب عبد الله أخاك"^(٣٢) ويقول ابن هشام: "هذا باب الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر، فترفع المبتدأ تشبيهاً بالفاعل، ويسمى اسمها، وتُنصب خبره تشبيهاً بالمفعول، ويسمى خبرها"^(٣٣).

ويبدو أن الذي جعل النحويين يقولون بأن مرفوع (كان وأخواتها) مُشبه بالفاعل، ومنصوبها مُشبه بالمفعول، هو أنهم يرون أن الأصل في العمل للأفعال الحقيقية، كـ (ضرب، وأكل، وقتل)، يقول السيرافي: "العمل في الأصل للأفعال"^(٣٤) ولما كانت (كان وأخواتها) دالة على الأزمنة، ومسئولة الدلالة على الحدث، وغير مؤثرة فيما بعدها من الأسماء، فإنهم أعملوا (كان) تشبيهاً بـ (ضرب)، ورفع المبتدأ تشبيهاً بالفاعل، ونصب الخبر تشبيهاً بالمفعول، يقول المبرد: "ومنها ما يتعدى إلى مفعول، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد، وليست أفعالاً حقيقية، ولكنها في وزن الأفعال، ودخلت لمعان على الابتداء والخبر؛ كما أن مفعولي (ظننت) إنما هما ابتداء وخبر، وذلك قولك: كان زيد أخاك، وأمسى عبد الله ظريفاً يا فتى، وكذلك ليس، وما زال، وما دام"^(٣٥) ويقول ابن السراج: "فأما مفارقتها للفعل الحقيقي فإن الفعل الحقيقي يدل على معنى وزمان، نحو قولك: (ضرب) يدل على ما مضى من الزمان وعلى الضرب الواقع فيه، و(كان) إنما يدل على ما مضى من الزمان فقط، و(يكون) تدل على ما أتت فيه من الزمان، وعلى ما يأتي، فهي تدل على زمان فقط، فأدخلوها

عَلَى الْمُبْتَدَأِ وَخَبَرِهِ، فَرَفَعُوا بِهَا مَا كَانَ مُبْتَدَأً تَشْبِيهًا بِالْفَاعِلِ، وَنَصَبُوا بِهَا الْخَبَرَ تَشْبِيهًا بِالْمَفْعُولِ،...، فَهَذَا تَشْبِيهٌ لَفْظِيٌّ، وَكَثِيرًا مَا يَعْمَلُونَ الشَّيْءَ عَمَلَ الشَّيْءِ إِذَا أَشْبَهَهُ فِي اللَّفْظِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِثْلُهُ فِي الْمَعْنَى^(٣٦).

فَجُمُهورٌ نَحَاةَ الْبَصْرَةِ يَرَوْنَ أَنَّ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) أَفْعَالٌ مُشَبَّهَةٌ بِالْأَفْعَالِ الْحَقِيقِيَّةِ كَ(ضَرَبَ)، وَهَذَا قَاسُوا تَرْكِيْبَ (كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا) عَلَى تَرْكِيْبِ (ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا).

وَالْمُشَابَهَةُ عِنْدَهُمْ مُشَابَهَةٌ لَفْظِيَّةٌ مِنْ جِهَةِ الرَّفْعِ، وَلِهَذَا فَإِنَّ مَرْفُوعَهَا لَا يُسَمَّى فَاعِلًا عِنْدَ جَمَاهِيرِ التَّحَوِّيْنِ^(٣٧)، يَقُولُ ابْنُ يَعِيشَ: "وَلَا يَصِيرُ الْمَرْفُوعُ بِهَا فَاعِلًا حَقِيقَةً، وَلَا الْمَنْصُوبُ مَفْعُولًا حَقِيقَةً، وَذَلِكَ فِي نَحْوِ: كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا، أَلَا تَرَى أَنَّ (زَيْدٌ) هَهُنَا لَيْسَ بِفَاعِلٍ وَقَعَ مِنْهُ فِعْلٌ، وَلَا (قَائِمًا) مَفْعُولٌ وَقَعَ بِهِ فِعْلٌ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ اللَّفْظِيِّ"^(٣٨) وَهَذَا سَمَّاها بَعْضُ الْبَصْرِيِّينَ أَفْعَالَ الْعِبَارَةِ يَقُولُ الْأَنْبَارِيُّ: "وَأَمَّا (كَانَ) فَلَيْسَ فِعْلًا حَقِيقِيًّا؛ بَلْ يَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ الْمَجْرَدِ عَنِ الْحَدَثِ، وَلِهَذَا يُسَمَّى فِعْلَ الْعِبَارَةِ، فَالْمَرْفُوعُ بِهِ مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ، وَالْمَنْصُوبُ بِهِ مُشَبَّهٌ بِالْمَفْعُولِ؛ فَلِهَذَا سُمِّيَ الْمَرْفُوعُ اسْمًا، وَالْمَنْصُوبُ خَبْرًا"^(٣٩).

وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ وَالْمَشْهُورُ عِنْدَ جَمْهُورِ الْبَصْرِيِّينَ، فَهَمَّ يَرَوْنَ أَنَّ هُنَاكَ شَبْهًا لَفْظِيًّا بَيْنَ الْأَسْمَانِ الْمَرْفُوعِينَ بِ(ضَرَبَ) وَ(كَانَ) مِنْ حَيْثُ الْحَالَةُ الْإِعْرَائِيَّةُ، وَهِيَ الرَّفْعُ، وَلِذَا فَإِنَّهُمْ يَجْعَلُونَ الْإِسْنَادَ قَائِمًا بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَلَيْسَ بَيْنَ (كَانَ) وَمَرْفُوعِهَا، يَقُولُ الشَّيْخُ خَالِدُ الْأَزْهَرِيُّ: "فَتَرَفَعُ الْمُبْتَدَأُ تَشْبِيهًا بِالْفَاعِلِ، وَيُسَمَّى اسْمَهَا حَقِيقَةً، وَفَاعِلَهَا مَجَازًا، وَتَنْصِبُ خَبْرَهُ تَشْبِيهًا بِالْمَفْعُولِ، وَيُسَمَّى خَبْرَهَا حَقِيقَةً، وَمَفْعُولَهَا مَجَازًا؛ لِأَنَّهَا شُبِّهَتْ بِالْفِعْلِ التَّامِّ الْمُتَعَدِّي لِوَاحِدٍ، كَ: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، هَذَا مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ"^(٤٠).

ولهذا يأخذ مرفوع (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) مَا لِلْفَاعِلِ مِنْ أَحْكَامٍ بِنَاءً عَلَى هَذِهِ
المشابهة للفاعل، فلا يجوز حذفه لا اقتصاراً، ولا اختصاراً، يقول أبو حيان: "نصراً
أصحابنا على أنه لا يجوز حذف اسم (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا)، ولا حذف خبرها لا
اختصاراً ولا اقتصاراً، أما حذف اسمها فلأنه يشبه الفاعل، والفاعل لا يُحذف" (٤١)
كما لا يجوز أيضاً تقديمه على فعله تشبيهاً بالفاعل، بخلاف المنصوب، فإنه يجوز
تشبيهاً بالمفعول، يقول ابن الوراق: "إن الاسم المرفوع في هذه الأفعال مُشبه بالفاعل،
والخبر مُشبه بالمفعول، ومن شرط المفعول أنه يجوز أن يتقدم على الفاعل والفعل،
ولا يجوز تقديم الفاعل على الفعل،....، فجوزنا تقديم الخبر على الفعل تشبيهاً
بالمفعولات، وامتنعنا من تقديم الاسم، كما امتنعنا من تقديم الفاعل" (٤٢).

لكن بعضهم خالف ما ذهب إليه الجمهور، حيث عدّها أفعالاً حقيقيةً، وجعل
الإسناد قائماً بين (كَانَ) والاسم المرفوع، وأبرز من ذهب هذا المذهب هو سيبويه،
حيث عدّ (كَانَ) فعلاً مؤثراً كضرب، ومرفوعاً فاعلاً، ومنصوباً مفعولاً، يقول: "هذا
باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى المفعول، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيءٍ
واحدٍ، فمن ثم ذكر على حديثه، ولم يذكر مع الأول، ولا يجوز فيه الاقتصار على
الفاعل، كما لم يجر في ظننت الاقتصار على المفعول الأول؛ لأنّ حالك في الاحتياج
إلى الآخر ههنا كحالك في الاحتياج إليه ثمّة، وسبب لك إن شاء الله، وذلك
قولك: كان، ويكُون، وصار، ومادام، وليس، وما كان نحوهنّ من الفعل مِمّا لا
يستغني عن الخبر، تقول: كان عبداً لله أخاك، فأما أرذت أن تُخبر عن الأخوة،
وأدخلت كان؛ لتجعل ذلك فيما مضى، وذكّرت الأول، كما ذكرت المفعول الأول
من ظننت، وإن شئت قلت: كان أخاك عبداً لله، فقدّمت، وأخّرت، كما فعلت ذلك
في ضرب؛ لأنّه فعلٌ مثله، وحال التّقديم والتأخير فيه كحاله في ضرب، إلا أنّ اسم

الفاعل والمنعول فيه لشيء واحد، وتقول: كُناهم، كما تقول: ضربناهم، وتقول: إذا لم نكنهم فمن ذا يكوئهم، كما تقول: إذا لم نضربهم فمن يضربهم^(٤٣) وقد تابع أبو البقاء العكبري سيبويه في كونها فعلاً كضرب، وفي كون مرفوعها مسنداً إليه، إلا أنه لم يجعله فاعلاً، ولكن جعله مشبهاً بالفاعل الحقيقي يقول: وإنما عملت؛ لأنّها أفعالاً متصرفة مؤثّرة في معنى الجملة، فأشبهت (ظننت)، وإنما رفعت ونصبت؛ لأنّها تفتقر إلى اسم تُسند إليه كسائر الأفعال، فما تُسند إليه مشبه بالفاعل الحقيقي^(٤٤).

أما الجوجري فقد تبع سيبويه في عدّ مرفوع (كان وأخواتها) مسنداً إليه، يقول: فذكر أنّ الأفعال كلّها ترفع؛ وذلك لأنّها أبداً مسندة، فلا بدّ لها من مسند إليه ضرورة توقف الإسناد على تحقّق الطرفين، والمسندة هي إليه إمّا الفاعل فيما بُني له، كـ (قعد زيد) و (مات عمرو)، أو نائبة فيما بُني الفعل له، كـ (ضرب زيد) و (قتل عمرو)، أو المشبه بالفاعل، وهو مرفوع (كان وأخواتها)، نحو: كان زيد قائماً، وأمسى زيد مقيماً^(٤٥).

يتضح ممّا سبق أنّ البصريين يستخدّمون مصطلح التشبيه بالفاعل في مرفوع (كان وأخواتها) لغرض وصف الباب النحويّ وشرحه، وإيضاحه، ولا يقصدون به الإعراب، فالمشابهة بينهما مشابهة لفظية شكلية، والمقصود منها بيان أنّه يجري على مرفوع (كان) ما يجري على الفاعل من الأحكام النحوية، وذلك بسبب المشابهة من حيث الشكل والصورة، فكلاهما اسمان مرفوعان، يأتيان بعد فعل.

ولعلّ من المفيد أن نبيّن أنّ من الآثار المترتبة على تشبيه مرفوع (كان) بالفاعل عدداً من الأمور:

أولاً: يظهر أثر تشبيه النحاة لمرفوع (كان) في ترتيب الأبواب النحوية، فالزَمَخْشَرِيُّ وابنُ الحَاجِبِ اللذان يريانَ الفاعلَ أصلَ المرفوعاتِ، والبقيةُ مشبهةٌ به ومحمولةٌ عليه، يضعان مرفوعَ كانَ معَ المرفوعاتِ، على حينَ يكونُ خبرُهُ معَ المنصوباتِ، وكذا الأمرُ في مرفوعِ إنَّ وما ولا.. الخ، وهذا يُضطرُّه لمعالجةِ البابِ في موضعين.

أما ابنُ السراجِ، وابنُ جني، وابنُ مالكٍ، وغيرُهُم ممن لا يرونَ ما يراه الزَمَخْشَرِيُّ ومن تابعه ممن وسعوا دائرةَ المشبّهاتِ بالفاعلِ، فإنَّهُم يتناولونَ المبانيَ الصرْفِيَّةَ المرفوعةَ والمنصوبةَ التي تدخلُ عليها العوامِلُ النَّاسِخَةُ للابتداءِ ككانَ وأخواتها، وإنَّ وأخواتها، وظنَّ وأخواتها في مكانٍ واحدٍ، دونَ الحاجةِ إلى تناوُلِهِمَا في موضعين، كما هو الحالُ لدى الزَمَخْشَرِيِّ، كما أننا نجدُ بابَ الفاعلِ مُتقدِّماً على المبتدأِ والخبرِ عندَ الزَمَخْشَرِيِّ وابنِ الحَاجِبِ، على حينَ نجدُ بابَ الفاعلِ بعدَ بابِ المبتدأِ والخبرِ عندَ الفارسيِّ وابنِ جني، وابنِ مالكٍ، وغيرِهِم...

ثانياً: يردُ مُصطلحُ التشبيهِ بالفاعلِ عندَ بعضِ النحاةِ لتقويةِ رأيِ نحويٍّ على آخرٍ، فقدَ ردُّوا على مَنْ زعمَ من النحويينَ أنَّ اسمَ (ليسَ) و (لا يكونُ) في الاستثناءِ محذوفٌ، بأنَّ اسمَهُمَا مُشَبَّهٌ بالفاعلِ، والفاعلُ لا يُحذفُ، يقولُ: "وما ذهبَ إليه صاحبُ البسيطِ والمصنّفُ من حذفِ اسمِ (ليسَ) واسمِ (لا يكونُ) لا يجوزُ؛ لأنَّهُ مُشَبَّهٌ بالفاعلِ؛ وأفعالُ هذا البابِ - أعني بابَ (كانَ) - مُشَبَّهَةٌ بالمتعدّيِ إلى واحدٍ، فكما أنَّ الفاعلِ لا يجوزُ حذفُهُ، فكذلكَ أسماءُ هذه الأفعالِ" (٤٦).

ثالثاً: يستخدِمُ النحويونَ مُصطلحَ التشبيهِ أحياناً للاختصارِ في ذكرِ الأبوابِ المرفوعةِ، يقولُ ناظرُ الجيشِ في بابِ التنازعِ: "ومذهبُ الكسائيِّ حذفُهُ فاعلاً كانَ أو مُشَبَّهًا بالفاعلِ، فقوله: أو مُشَبَّهًا بالفاعلِ يشملُ اسمَ كانَ وما حُمِلَ عليها، ونائبَ الفاعلِ بناءً على رأيهِ في المشبّهاتِ بالفاعلِ" (٤٧).

رابعاً: يَسْتَحْدِمُ النَّحْوِيُّونَ مُصْطَلَحَ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ لِلتَّرْجِيحِ وَالِاخْتِيَارِ بَيْنَ الْمَدَاهِبِ النَّحْوِيَّةِ، يَقُولُ أَبُو حَيَّانَ: "وَأَمَّا بَابُ الظَّنِّ فَاخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ إِقَامَةِ الثَّانِي، فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ لَا تَجُوزُ؛ لِأَنَّ الْمَفْعُولَيْنِ إِنْ كَانَا مَعْرَفَتَيْنِ أَوْ نَكْرَتَيْنِ أَلْبَسَ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي نَكْرَةً، وَالْأَوَّلُ مَعْرَفَةً فَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ مُشْتَقًّا، فَيَلْزَمُ تَقْدِيمُ الْمَضْمَرِ عَلَى الظَّاهِرِ، فَعَلَى هَذَا لَا يَقُومُ إِلَّا الْأَوَّلُ، وَهُوَ الْمُبْتَدَأُ، لِأَنَّهُ أَشْبَهُ بِالْفَاعِلِ" (٤٨).

خامساً: يَسْتَحْدِمُ النَّحْوِيُّونَ الشَّبَهَ بِالْفَاعِلِ لِتَعْلِيلِ الْخُرُوجِ عَنِ الْأَصْلِ، كَمَا فِي تَنْكِيرِ اسْمِ (كَانَ) وَتَعْرِيفِ خَبَرِهَا، يَقُولُ أَبُو حَيَّانَ: "وَقَوْلُ الْقَطَامِيِّ: قَفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ضُبَاعَا وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعَا" (٤٩).

وَلَيْسَ مُضْطَرًّا؛ إِذْ لَهُ أَنْ يَقُولَ: وَلَا يَكُ مَوْقِفِي مِنْكَ الْوَدَاعَا، وَالْمَحْسَنُ لِهَذِهِ شَبَهُ الْمَرْفُوعِ بِالْفَاعِلِ، وَالْمَنْصُوبِ بِالْمَفْعُولِ، وَقَدْ حَمَلَ هَذَا الشَّبَهَ فِي بَابِ (إِنَّ) عَلَى أَنْ جُعِلَ فِيهِ الْاسْمُ نَكْرَةً، وَالْخَبَرُ مَعْرَفَةً، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ: وَإِنَّ حَرَامًا أَنْ أُسَبَّ مُجَاشِعًا بِأَيَّائِي الشُّمِّ الْكِرَامِ الْخَضَارِمِ (٥٠)(٥١)

الاسمُ المرفوعُ فِي بَابِ أَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ:

وَقَدْ حَمَلَ كَثِيرٌ مِنَ النَّحْوِيِّينَ (عَسَى وَأَخَوَاتِهَا) عَلَى (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا)؛ وَلِهَذَا فَاسْمُهَا يَرْتَفِعُ تَشْبِيهًا بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ ابْنُ يَعِيشَ: "وَأَمَّا (عَسَى)، فَهُوَ فِعْلٌ مِنْ أَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ، وَهُوَ مَحْمُولٌ فِي الْعَمَلِ عَلَى (كَانَ)، لِاقْتِضَائِهِ اسْمًا وَخَبْرًا، وَاسْمُهَا مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ، يَرْتَفِعُ ارْتِفَاعَهُ، كَمَا أَنَّ (كَانَ) كَذَلِكَ" (٥٢).

ثانياً: الاسمُ المرفوعُ فِي بَابِ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا).

يَرِدُ مُصْطَلَحُ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ كَثِيرًا فِي هَذَا الْبَابِ، إِذْ يَسْتَحْدِمُهُ النَّحْوِيُّونَ مُصْطَلَحًا مِنْ مُصْطَلَحَاتِ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيلِ، عِنْدَمَا يَعْقِدُونَ الْمَشَابَهَةَ بَيْنَ التَّرَاكِيِبِ

التَّحْوِيَّةِ، وَيَرَى الْبَصْرِيُّونَ أَنَّ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) تَدْخُلُ عَلَى الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، فَتَنْصِبُ الْمَبْتَدَأَ، وَيَصِيرُ اسْمَهَا، وَتَرْفَعُ الْخَبَرَ، وَيَصِيرُ خَبَرَهَا، وَاسْمُهَا مُشَبَّهٌ بِالْمَفْعُولِ، وَخَبَرُهَا مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ^(٥٣)، وَهِيَ مُشَبَّهَةٌ وَمَحْمُولَةٌ فِي الْعَمَلِ عَلَى الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّي (ضَرَبَ)، لِأَنَّهَا قَوِيَّةٌ مُشَابِهَةٌ لِلْفِعْلِ؛ لِأَنَّهَا أَشْبَهَتْهُ لَفْظًا وَمَعْنَى، وَوَجْهَ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ خَمْسَةِ أَوْجُهٍ: الْأَوَّلُ: أَنَّهَا عَلَى وَزْنِ الْفِعْلِ، وَالثَّانِي أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْفَتْحِ، كَمَا أَنَّ الْفِعْلَ الْمَاضِيَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْفَتْحِ، وَالثَّلَاثُ: أَنَّهَا تَقْتَضِي الْاسْمَ، كَمَا أَنَّ الْفِعْلَ يَقْتَضِي الْاسْمَ، وَالرَّابِعُ: أَنَّهَا تَدْخُلُهَا نُونُ الْوَقَايَةِ، نَحْوَ: إِنِّي، وَكَأَنِّي، كَمَا تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ، نَحْوَ: أَعْطَانِي وَأَكْرَمَنِي، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَالْخَامِسُ: أَنَّ فِيهَا مَعْنَى الْفِعْلِ، فَمَعْنَى (إِنَّ) وَ(أَنَّ) حَقَّقَتْ، وَمَعْنَى (كَأَنَّ) شَبَّهَتْ، وَمَعْنَى (لَكِنَّ) اسْتَدْرَكَتْ، وَمَعْنَى (لَيْتَ) تَمَنَّيْتُ، وَمَعْنَى (لَعَلَّ) تَرَجَّيْتُ، فَلَمَّا أَشْبَهَتْ الْفِعْلَ مِنْ هَذِهِ الْأَوْجُهِ وَجَبَ أَنْ تَعْمَلَ عَمَلَ الْفِعْلِ، وَالْفِعْلُ يَكُونُ لَهُ مَرْفُوعٌ وَمَنْصُوبٌ، فَكَذَلِكَ هَذِهِ الْأَحْرُفُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهَا مَرْفُوعٌ وَمَنْصُوبٌ؛ لِيَكُونَ الْمَرْفُوعُ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ، وَالْمَنْصُوبُ مُشَبَّهًا بِالْمَفْعُولِ^(٥٤).

أَمَّا الْكُوفِيُّونَ فَيَتَّفِقُونَ مَعَ الْبَصْرِيِّينَ فِي أَنَّ الْأَصْلَ فِي هَذِهِ الْحُرُوفِ أَلَّا تَعْمَلَ، وَإِنَّمَا عَمِلَتْ تَشْبِيهًا بِالْأَفْعَالِ الْمُتَعَدِّيَةِ، لَكِنَّهُمْ يُعْمَلُوهَا فِي الْاسْمِ دُونَ الْخَبَرِ، وَهَذَا خِلَافٌ مَا يَرَاهُ الْبَصْرِيُّونَ، يَقُولُ الْأَنْبَارِيُّ: "أَمَّا الْكُوفِيُّونَ فَاحْتَجُّوا بِأَنَّ قَالُوا أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي هَذِهِ الْأَحْرُفِ أَنَّ لَا تُنْصَبَ الْاسْمَ، وَإِنَّمَا نَصَبَتْهُ؛ لِأَنَّهَا أَشْبَهَتْ الْفِعْلَ، فَإِذَا كَانَتْ إِثْمًا عَمِلَتْ؛ لِأَنَّهَا أَشْبَهَتْ الْفِعْلَ، فَهِيَ فَرْعٌ عَلَيْهِ، وَإِذَا كَانَتْ فَرْعًا عَلَيْهِ فَهِيَ أَضْعَفُ مِنْهُ؛ لِأَنَّ الْفَرْعَ أَبَدًا يَكُونُ أَضْعَفَ مِنَ الْأَصْلِ، فَيَنْبَغِي أَلَّا يَعْمَلَ فِي الْخَبَرِ جَرِيًّا عَلَى الْقِيَاسِ فِي حَطِّ الْفُرُوعِ عَنِ الْأَصُولِ؛ لِأَنَّ لَوْ أَعْمَلْنَاهُ عَمَلَهُ لَأَدَّى ذَلِكَ إِلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا عَلَى رَفْعِهِ قَبْلَ دُخُولِهَا"^(٥٥).

وَعَقْدُ هَذِهِ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) وَبَيْنَ الْأَفْعَالِ عَائِدٌ إِلَى أَمْرَيْنِ:

الأول: أَنَّ النَّحْوِيِّينَ يَرَوْنَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْعَمَلِ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَفْعَالِ، يَقُولُ الْمَرَادِيُّ: "الأصل في العمل، إنما هو للفعل"^(٥٦)، ولذا فإن هذه الحروف تعمل تشبيهاً بالأفعال.

الثاني: أَنَّ الْأَصْلَ فِيمَا اخْتَصَّ بِالاسْمِ أَنْ يَعْمَلَ فِيهِ الْجَرْ؛ لِأَنَّ الْجَرَ مِنْ خَصَائِصِ الْأَسْمَاءِ، وَمَا اخْتَصَّ بِالْفِعْلِ أَنْ يَعْمَلَ فِيهِ الْجَزْمُ؛ لِأَنَّ الْجَزْمَ مِنْ خَصَائِصِ الْأَفْعَالِ، وَأَمَّا مَا كَانَ مُشْتَرَكًا فَلَا يَعْمَلُ شَيْئًا عَلَى الْأَصْلِ، غَيْرَ أَنَّهُ جَاءَتْ أَحْرَفٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ مُخْتَصَّةٌ بِالاسْمِ، وَعَمِلَتْ غَيْرَ الْجَرَ، وَهَذَا خِلَافُ الْأَصْلِ، وَالْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ أَنَّهَا أَشْبَهَتْ الْأَفْعَالَ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى، فِي اللَّفْظِ لِمَجِيئِهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ أَوْ أَكْثَرَ، وَفِي الْمَعْنَى؛ لِأَنَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْهَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى مُعَيَّنٍ، فَـ (إِنَّ) تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى أَوْكَدُ، وَ(كَأَنَّ) عَلَى مَعْنَى أَشْبَهُ، وَ(لَيْتَ) عَلَى مَعْنَى التَّمَنِّي، وَ(لَعَلَّ) عَلَى مَعْنَى التَّرَجِّي^(٥٧).

فَالْمَشَابَهَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ، وَمَرْفُوعِ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) لَا تَعْدُو الْمَشَابَهَةَ الشَّكْلِيَّةَ اللَّفْظِيَّةَ، مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْبَابَيْنِ كِلَيْهِمَا مَرْفُوعَانِ، وَلِذَا فَإِنَّ النَّحْوِيِّينَ لَا يَقْصِدُونَ اسْتِعْمَالَ هَذَا الْمِصْطَلَحِ كَمِصْطَلَحِ إِعْرَابِيٍّ، إِذْ يَبْقَى مَرْفُوعُ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) خَبْرًا، كَمَا هُوَ، وَإِنَّمَا يَقْصِدُونَ أَنَّهُمَا مُتَشَابِهَانِ فِي الْحَالَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ؛ يَقُولُ ابْنُ جَنِّي: "عَمَلُ (إِنَّ) وَأَخَوَاتِهَا وَهِيَ إِنَّ، وَأَنَّ، وَكَأَنَّ، وَلَكِنَّ، وَلَيْتَ، وَلَعَلَّ، فَهَذِهِ الْحُرُوفُ كُلُّهَا تَدْخُلُ عَلَى الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، فَتَنْصِبُ الْمَبْتَدَأَ، وَيَصِيرُ اسْمَهَا، وَتَرْفَعُ الْخَبَرَ، وَيَصِيرُ خَبَرَهَا، وَاسْمُهَا مُشَبَّهٌ بِالْمَفْعُولِ وَخَبَرُهَا مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ"^(٥٨).

وَلِهَذَا فَإِنَّ مَرْفُوعَ الْأَفْعَالِ النَّاقِصَةِ وَأَفْعَالَ الرَّجَاءِ أَقْرَبُ إِلَى الشَّبهِ بِالْفَاعِلِ مِنْ مَرْفُوعِ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا) مِنْ حَيْثُ التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ وَالِإِضْمَارُ وَجُوبًا وَجَوَازًا، وَجَوَازُ تَقْدِيمِ الْمَنْصُوبِ عَلَى الْمَرْفُوعِ وَعَلَى الْعَامِلِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ النَّحْوِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ.

وَقَدْ كَانَ مِنْ أَثَرِ عَقْدِ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ بَابِ الْفَاعِلِ وَخَبَرِ إِنَّ الْمَرْفُوعِ أَنَّنَا وَجَدْنَا نَحْوِيًّا كَالزَّمَخْشَرِيِّ يَبْتَكِرُ تَبْوِيًّا لِلنَّحْوِ بِنَاءً عَلَى هَذِهِ الْمَشَابَهَةِ، وَمَنْ يَنْظُرُ فِي مَفْصَلِ الزَّمَخْشَرِيِّ وَمُقَدِّمَةِ ابْنِ الْحَاجِبِ يَلْحَظُ أَنَّهُمَا بِنَاءً تَرْتِيبَ الْأَبْوَابِ فِي كِتَابَيْهِمَا عَلَى هَذِهِ النُّظْرَةِ، حَيْثُ نَحْدُ مَرْفُوعٌ إِنَّ مَعَ الْمَرْفُوعَاتِ، فِي حِينِ نَحْدُ مَنْصُوبًا مَعَ الْمَنْصُوبَاتِ، كَمَا وَضَحْنَا سَابِقًا فِي مَرْفُوعٍ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا.

ثالثاً: المبتدأ والخبر.

أشار كثير من النحويين إلى أن المبتدأ والخبر يُرفَعان تشبيهاً بالفاعل، يقول ابن يعيش: "وكذلك المبتدأ والخبر يُرفَعان على التشبيه بالفاعل" (٥٩)، وذكر ابن يعيش أن حذاق النحاة يرون أن رفع المبتدأ والخبر لم يكن لأمر يخشى التباسه، بل لضرب من الاستحسان، والتشبيه بالفاعل، من حيث كان كل واحد منهما مخبراً عنه؛ وافتقار المبتدأ إلى الخبر الذي بعده، كافتقار الفاعل إلى الخبر الذي قبله، ولذلك رفع المبتدأ والخبر (٦٠)، ولذا فإنهم يرون أن الفاعل أصل المرفوعات؛ لأنه جزء الجملة الفعلية التي هي أصل الجملة، ولأن عاملة أقوى من عامل المبتدأ، يقول ابن يعيش: "إعلم أنه قدم الكلام في الإعراب على المرفوعات؛ لأنها اللوازم للجملة، والعمدة فيها، والتي لا تخلو منها، وما عداها فضلة، يستقل الكلام دونها، ثم قدم الكلام على الفاعل؛ لأنه الأصل في استحقاق الرفع، وما عداه محمول عليه" (٦١).

وكلام ابن يعيش مبني على رأي الزمخشري في أن الفاعل واحد ليس إلا، وأما المبتدأ، وخبره، وخبر (إن وأخواتها)، و(لا) التي لتفي الجنس، واسم (كان وأخواتها)، واسم (ما)، و(لا) المشبهتين بليس فملحقات بالفاعل على سبيل التشبيه والتقريب (٦٢).

وَلَهَذَا فَإِنَّهُ جَعَلَ هَذِهِ الْأَبْوَابَ ضِمْنَ بَابِ الْمَرْفُوعَاتِ، حَيْثُ ذَكَرَ بَابَ الْفَاعِلِ،
ثُمَّ أَعْقَبَهُ بِالتَّنَازُعِ، وَالْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَخَبَرَ إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَخَبَرَ لَا الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ،
وَأَسْمَ مَا وَلَا الْمَشْبَهَتَيْنِ بَلَيْسَ، ثُمَّ ذَكَرَ الْخَبَرَ وَالْأَسْمَ فِي بَابِي كَانَ وَإِنَّ، وَالْمَنْصُوبَ بِلا
الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَخَبَرَ مَا وَلَا الْمَشْبَهَتَيْنِ بَلَيْسَ فِي آخِرِ الْأَبْوَابِ الْمَنْصُوبَةِ.

وَقَدْ تَابَعَ ابْنُ الْحَاجِبِ الرَّمَحْشَرِيَّ، فَتَجِدُهُ يَحْدُو حَدْوَهُ فِي تَرْتِيبِ الْأَبْوَابِ
النَّحْوِيَّةِ بِنَاءً عَلَى فِكْرَةِ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ الْأَبْوَابِ الْمَرْفُوعَةِ وَبَابِ الْفَاعِلِ؛ إِذْ وَجَدْنَاهُ يَبْدَأُ
بِذِكْرِ الْمَرْفُوعَاتِ، فَيَذَكُرُ الْفَاعِلَ، وَالتَّنَازُعَ، وَنَائِبَ الْفَاعِلِ، وَالْمَبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ، ثُمَّ يُضْطَرُّ
إِلَى جَعْلِ الْأَبْوَابِ الَّتِي تَضُمُّ مَرْفُوعًا وَمَنْصُوبًا فِي بَابَيْنِ، فَيَذَكُرُ خَبَرَ (إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا)،
وَخَبَرَ لَا التَّأْفِيفِ لِلْجِنْسِ، وَأَسْمَ مَا وَلَا الْمَشْبَهَتَيْنِ بَلَيْسَ، فِي بَابِ الْمَرْفُوعَاتِ، فِي حِينِ
يَذَكُرُ خَبَرَ كَانَ وَأَخَوَاتِهَا، وَأَسْمَ إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، وَالْمَنْصُوبَ بِلا الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ،
وَخَبَرَ مَا وَلَا الْمَشْبَهَتَيْنِ بَلَيْسَ، يَقُولُ الرَّضِيُّ الْإِسْتِرَابَازِيُّ شَارِحًا كَلَامَ ابْنِ الْحَاجِبِ:
إِعْلَمَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَذْهَبُهُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي رَفْعِ الْأَسْمَاءِ الْفَاعِلُ، وَفِي نَصْبِهَا الْمَفْعُولُ، لَمْ
يَكُنْ لَهُ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَدْعِيَ أَنَّ كُلَّ مَرْفُوعٍ أَوْ مَنْصُوبٍ غَيْرُهُمَا، فَهُمَا مُشْبَهَانِ بِمَا مِنْ
وَجْهِ، كَمَا يُقَالُ: إِنَّ الْمَبْتَدَأَ يُشْبِهُ الْفَاعِلَ؛ لِكَوْنِهِ مُسْتَدًا إِلَيْهِ، وَالْخَبَرَ يُشْبِهُهُ؛ لِكَوْنِهِ ثَانِي
جُزْأِي الْجُمْلَةِ، وَخَبَرَ إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا يُشْبِهُهُ لِكَوْنِ عَامِلِهِ، أَي: إِنَّ وَأَخَوَاتِهَا، مُشَابِهًا
لِلْفِعْلِ الْمُتَعَدِّيِّ، إِلَّا أَنَّهُ قَدَّمَ مَنْصُوبَهُ عَلَى مَرْفُوعِهِ تَنْبِيْهُهَا بِفِرْعِيَّةِ الْعَمَلِ عَلَى فِرْعِيَّةِ
الْعَامِلِ، وَخَبَرَ (لَا) التَّبْرِيَّةَ مُشَبَّهٌ بِخَبَرَ إِنَّ، الْمَشْبِهُ لِلْفَاعِلِ، وَأَسْمُ (مَا) الْحِجَازِيَّةَ مُشْبِهُةً
لِاسْمِ لَيْسَ الَّذِي هُوَ فَاعِلٌ، وَقَدْ تَبَيَّنَ بِهَذَا وَجْهُ مُشَابَهَةِ اسْمِ إِنَّ، وَأَسْمِ (لَا) التَّبْرِيَّةَ،
وَخَبَرَ مَا الْحِجَازِيَّةَ لِلْمَفْعُولِ (٦٣).

وَهَذَا خِلَافٌ مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ سِبْيَوِيَّةٌ، وَابْنُ مَالِكٍ، وَغَيْرُهُمَا، إِذْ يَرِيَانُ أَنَّ الْمَبْتَدَأَ
وَالْخَبَرَ هُمَا الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الرَّفْعِ، وَالْفَاعِلُ مَحْمُولٌ عَلَيْهِمَا، يَقُولُ سِبْيَوِيَّةٌ:
وَاعْلَمَ أَنَّ الْأَسْمَ أَوَّلُ أَحْوَالِهِ الْإِبْتِدَاءِ (٦٤).

ويعترض الرضي على من قال بأن الرفع علم الفاعلية، ويرى أن الرفع علامة العمد، والنصب علامة الفضلات، يقول: "وأما من قال، وهو الحق، إن الرفع علامة العمد، فاعلة كانت أو لا، والنصب علامة الفضلات، مفعولة كانت أو لا، فلا يحتاج إلى تشبيه هذه المرفوعات بالفاعل بل يحتاج في نصب بعض العمد، وهي اسم إن وأخواتها، واسم لا التبرئة، وخبر كان وأخواتها، وخبر ما الحجازية، إلى تشبيهها بالفضلة^(٦٥).

وهذا الرأي في أن أصل المرفوعات المبتدأ؛ مبني على أنه باق على ما هو الأصل في المسند إليه، وهو التقديم، بخلاف الفاعل؛ ولأنه يحكم عليه بكل حكم، جامد ومشتق، فكان أقوى، بخلاف الفاعل، فإنه لا يحكم عليه إلا بالمشتق^(٦٦).

لكننا لا نجد لهذا الرأي أثراً في كتب النحو؛ لأننا لم نجد نحوياً زعم أن هناك أسماء مشبهة بالمبتدأ، بحيث يضم كل الأبواب المرفوعة إليه، كما هو الأمر في من قال بالتشبيه بالفاعل، فابن مالك الذي يرى أن المبتدأ أصل المرفوعات يخالف هذا الرأي، ويشبه المبتدأ بالفاعل، ويجري عليه أحكامه، يقول: "قد تقدم الإعلام بأن المبتدأ عامل في الخبر، وإذا كان عاملاً فحقه أن يتقدم، كما تقدم سائر العوامل على معمولاتها، لا سيما عاملاً لا يتصرف، ومقتضى ذلك التزام تأخير الخبر، لكن أجز تقديمه لشبهه بالفعل في كونه مسنداً، ولشبه المبتدأ بالفاعل في كونه مسنداً إليه^(٦٧).

و تشبيه ابن يعيش وغيره من النحويين للمبتدأ والخبر بالفاعل تشبيه لفظي شكلي، المقصود منه الوصف، والإيضاح، والتفسير للأبواب النحوية وعقد المقارنة بينها من جهة اشتراكها في حالة إعرابية واحدة.

رَابِعًا: نَائِبُ الْفَاعِلِ:

دَرَجَ أَكْثَرُ النَّحْوِيِّينَ عَلَى جَعْلِ نَائِبِ الْفَاعِلِ بَابًا نَحْوِيًّا مُسْتَقِلًّا بِإِزَاءِ بَابِ الْفَاعِلِ؛ وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلُوهُ مِنَ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ ابْنُ السَّرَّاجِ: "ذِكْرُ الْأَسْمَاءِ الْمُرْتَفِعَةِ:

الْأَسْمَاءُ الَّتِي تَرْتَفِعُ خَمْسَةَ أَصْنَافٍ:

الْأَوَّلُ: مُبْتَدَأٌ لَهُ خَبْرٌ.

وَالثَّانِي: خَبْرٌ لِمُبْتَدَأٍ بَنِيَتْهُ عَلَيْهِ.

وَالثَّلَاثُ: فَاعِلٌ بُنِيَ عَلَى فِعْلٍ، ذَلِكَ الْفِعْلُ حَدِيثٌ عَنْهُ.

وَالرَّابِعُ: مَفْعُولٌ بِهِ بُنِيَ عَلَى فِعْلٍ فَهُوَ حَدِيثٌ عَنْهُ وَلَمْ تَذْكُرْ مَنْ فَعَلَ بِهِ، فَقَامَ مَقَامَ الْفَاعِلِ.

وَالخَامِسُ: مُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ فِي اللَّفْظِ^(٦٨).

وَيَقُولُ ابْنُ جِنِّي: "بَابُ مَعْرِفَةِ الْأَسْمَاءِ الْمُرْفُوعَةِ.

وَهِيَ خَمْسَةٌ أَضْرِبُ: مُبْتَدَأٌ، وَخَبْرٌ مُبْتَدَأٌ، وَفَاعِلٌ، وَمَفْعُولٌ جُعِلَ الْفِعْلُ حَدِيثًا عَنْهُ، وَهُوَ مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَمُشَبَّهٌ بِالْفَاعِلِ فِي اللَّفْظِ، وَهُوَ قِسْمَانِ: اسْمٌ كَانَ وَأَخْوَاتِيهَا، وَأَخْبَارٌ إِنَّ وَأَخْوَاتِيهَا^(٦٩).

أَمَّا الزَّمْحَشَرِيُّ، وَهُوَ مِنَ النَّحْوِيِّينَ الَّذِينَ لَهُمْ رَأْيٌ فِي تَصْنِيفِ الْأَبْوَابِ النَّحْوِيَّةِ، وَتَرْتِيبِهَا بِنَاءً عَلَى الْمَشَابَهَةِ فِي الْحَرَكَةِ الْإِعْرَابِيَّةِ، فَلَمْ يُفْرِدْ نَائِبَ الْفَاعِلِ بِبَابِ نَحْوِيٍّ عَلَى عَادَةِ النَّحْوِيِّينَ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْهُ مِنَ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، وَإِنَّمَا وَرَدَ ذِكْرُهُ تَحْتَ أَصْنَافِ الْمَفْعُولِ، يَقُولُ: "وَمِنْ أَصْنَافِ الْفِعْلِ الْمُبْنِيِّ لِلْمَجْهُولِ.

هُوَ مَا اسْتَعْنَى عَنْ فَاعِلِهِ، فَأُقِيمَ الْمَفْعُولُ مَقَامَهُ، وَأُسْنَدَ إِلَيْهِ مَعْدُودًا عَنْ صِيغَةِ فَعَلَ إِلَى فَعِلَ، وَيُسَمَّى فَعْلًا مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ^(٧٠).

وَدَلِّكَ رَاجِعٌ فِيمَا أَرَى إِلَى أَنَّهُ يَرَى نَائِبَ الْفَاعِلِ يَنْدَرِجُ تَحْتَ مَا هِيَ الْفَاعِلِ؛ لِأَنَّ اسْمَ مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ مُوَافِقٌ لِلْفَاعِلِ (فِيمَا سُمِّيَ فَاعِلُهُ) فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْإِعْرَابِيَّةِ، فَلَا حَاجَةَ لَدَى الزَّمْحَشَرِيِّ إِلَى إِفْرَادِهِ بِالذِّكْرِ، وَلَوْ كَانَ الزَّمْحَشَرِيُّ يَرَاهُ أَبَا مُسْتَقْلًا لِأَفْرَدَ لَهُ أَبَا عَلَى عَادَةِ النَّحْوِيِّينَ؛ وَلِهَذَا فَإِنَّهُ لَا يَرَاهُ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ، بَلْ يَرَاهُ فَاعِلًا حَقِيقَةً، يَقُولُ: "الْفَاعِلُ هُوَ مَا كَانَ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ مِنْ فَعْلٍ أَوْ شَبَّهَ مُقَدَّمًا عَلَيْهِ أَبَدًا، كَقَوْلِكَ: ضَرَبَ زَيْدٌ وَزَيْدٌ ضَارِبٌ غَلَامَهُ وَحَسَنٌ وَجْهَهُ وَحَقُّهُ الرَّفْعُ"^(٧١).

وَقَدْ ذَهَبَ ابْنُ يَعِيشَ إِلَى هَذَا الْمَذْهَبِ، يَقُولُ: "لِأَنَّ الْفِعْلَ إِذَا أُسْنَدَ إِلَى الْمَفْعُولِ، نَحْو: ضَرَبَ زَيْدٌ، وَأُكْرِمَ بَكْرٌ صَارَ ارْتِفَاعُهُ مِنْ جِهَةِ ارْتِفَاعِ الْفَاعِلِ؛ إِذْ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْفَاعِلِ أَنْ يَكُونَ مُوَحَّدًا لِلْفِعْلِ، أَوْ مُؤَنَّثًا فِيهِ"^(٧٢).

لَكِنَّ ابْنَ عُصْفُورٍ جَعَلَ نَائِبَ الْفَاعِلِ مِنَ الْمَشَبَّهِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "وَالْمَشَبَّهُ بِالْفَاعِلِ هُوَ خَبْرٌ (إِنَّ) وَاسْمٌ (كَانَ) وَأَخَوَاتُهَا) وَاسْمٌ (مَا)، وَالْمَفْعُولُ الَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَالتَّايِعُ مِنْ عَطْفٍ أَوْ بَدَلٍ خَاصَّةً"^(٧٣).

وَقَدْ تَابَعَ نَاطِرُ الْجَيْشِ ابْنَ عُصْفُورٍ فِي جَعْلِهِ نَائِبَ الْفَاعِلِ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ^(٧٤).

وَرَأَى ابْنَ عُصْفُورٍ وَنَاطِرَ الْجَيْشِ مَبْنِيًّا عَلَى وَجْهِ الشَّبْهِ الْكَبِيرِ بَيْنَ الْبَائِنِ مِنْ جِهَةِ الْأَحْكَامِ النَّحْوِيَّةِ، تَقْدِيمًا وَتَأْخِيرًا، وَإِضْمَارًا، وَحَرَكَةً إِعْرَابِيَّةً إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ. وَلَكِنَّ هَذِهِ الْمَشَابَهَةَ مَقْصُورَةٌ عَلَى الْجَانِبِ الشُّكْلِيِّ، إِذْ لَا نَجِدُهُمَا يُعْرَبَانِ نَائِبَ الْفَاعِلِ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ.

المبحث الثاني: التشبيه بالفاعل مُصطلحاً من مُصطلحات العامل.

أولاً: عامل الرفع في اسم (كان وأخواتها).

لم يُوافق الكوفيون البصريين في أن (كان) تعمل الرفع والنصب فيما بعدها، فقد نُقل عنهم أكثر من رأي، فجمهورهم يرى أن (كان وأخواتها) لا تعمل في المرفوع شيئاً، وإيما هو مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخولها، وخالفهم الفراء، فذهب في أحد رأيه إلى أنها عملت في المرفوع الرفع تشبيهاً بالفاعل، أما المنصوب فاتفقوا على نصب (كان) الجزء الثاني، ثم اختلفوا في نصبه، فقال الفراء: تشبيهاً بالحال؛ لأنها شبيهة بـ (قام)، وقال بقية الكوفيين: منصوب على الحال^(٧٥).

وقد ذكر أبو حيان رأياً آخر للفراء يرى فيه أن العامل في مرفوع (كان وأخواتها) هو الشبه بالفاعل، يقول: "واختلفوا في المرفوع، فذهب البصريون إلى أنه مرفوع بها، شبهت (كان) بالفعل الصحيح نحو: ضرب، فعمل عمله، وزعم الفراء أنه ارتفع لشبهه بالفاعل، وقال غيره من الكوفيين: إنه باق على رفعه الذي كان في الابتداء عليه^(٧٦)".

ورأي الفراء في أن مرفوع (كان) إنما رفع لشبهه بالفاعل يجعل العامل في اسم (كان) عاملاً معنوياً، كعامل الرفع في الفعل المضارع، وهو قيامه مقام الاسم.

فالفراء يستخدم هذا المصطلح كمصطلح من مصطلحات العوامل المعنوية، كالصرف، والخلاف، وغيرها، التي توسع أهل الكوفة فيها، لكن هذا الرأي لم يلق قبولاً لدى التحويين؛ ولهذا ظل رأياً مطرَحاً.

ثانياً: عامل الرفع في المبتدأ.

اختلف النحويون في عامل الرفع في المبتدأ على أكثر من رأي، حيث ذهب البصريون إلى أن المبتدأ مرفوع بالابتداء، يقول الأتباري: "وذهب البصريون إلى أن المبتدأ يرتفع بالابتداء"^(٧٧) وذهب بعض البصريين إلى أن العامل هو ما في نفس المتكلم من إزادة الإخبار عنه، يقول ابن يعيش: "وكان أبو إسحاق يجعل العامل في المبتدأ ما في نفس المتكلم، يعني من الإخبار عنه"^(٧٨) أما الكوفيون فذهبوا إلى أن المبتدأ يرفع الخبر، والخبر يرفع المبتدأ، فهما مترافعان، يقول الأتباري: "ذهب الكوفيون إلى أن المبتدأ يرفع الخبر، والخبر يرفع المبتدأ، فهما يترافعان"^(٧٩).

وقد جعل الزجاجي الابتداء عامل رفع المبتدأ، وفسره بمضارعه الفاعل، يقول: "اعلم أن الاسم المبتدأ مرفوع، وخبره إذا كان اسماً واحداً مثله، فهو مرفوع أبداً، وذلك قولك: زيد قائم، فـ(زيد) مرفوع؛ لأنه مبتدأ، والابتداء معنى رفعه، وهو مضارعه للفاعل، وذلك أن المبتدأ لا بد له من خبر، ولا بد للخبر من مبتدأ يسند إليه، وكذلك الفعل والفاعل لا يستغني أحدهما عن صاحبه، فلما ضارع المبتدأ الفاعل هذه المضارعة رفع"^(٨٠).

وجعل بعض النحويين الشبه بالفاعل هو عامل الرفع في المبتدأ، بناء على أن الفاعل هو أصل المرفوعات، والمبتدأ مشبه به، يقول ابن عصفور: "ومنهم من ذهب إلى أن الرفع له شبهة بالفاعل في أنه مخبر عنه كالفاعل، ولا يستغني عن الخبر، كما لا يستغني الفاعل عن خبره، وهو الفعل"^(٨١).

فالتشبيهة بالفاعل، على رأي من يجعله عاملاً في المبتدأ، عامل من العوامل المعنوية التي ينسب النحويون إليها العمل عند عدم العامل، كما هو الحال في المبتدأ

الَّذِي لَيْسَ لَهُ عَامِلٌ لَفْظِيٌّ ظَاهِرٌ يُمَكِّنُ نِسْبَةَ الْعَمَلِ إِلَيْهِ، وَلِهَذَا نَشَأُ هَذَا الْخِلَافُ مُحَاوَلَةً لِتَبْرِيرِ حَالَةِ الرَّفْعِ، فَقَالَ النُّحَاةُ بِالْإِبْتِدَاءِ، وَالتَّرَافُعِ، وَالتَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ.

وَقَدْ رَدَّ ابْنُ عُصْفُورٍ هَذَا الرَّأْيَ، حَيْثُ جَعَلَ الْمُبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ أَصْلًا، وَالْفِعْلَ وَالْفَاعِلَ فَرْعًا، مُتَابِعًا فِي ذَلِكَ سَبِيوِيَهُ وَابْنَ السَّرَّاجِ، يَقُولُ: "وَهَذَا بَاطِلٌ، لِأَنَّ الشُّبُهَةَ مَعْنَى، وَالْمَعْنَى كَمَا تَقَدَّمَ، لَمْ يَثْبُتْ لَهَا الْعَمَلُ، وَأَيْضًا فَإِنَّ الْمُبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ أَصْلٌ، وَالْفِعْلَ وَالْفَاعِلَ فَرْعٌ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّفْظَ وَافَقَ^(٨٢) الْمَعْنَى فِي الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ؛ لِأَنَّ الْمُبْتَدَأَ قَبْلَ الْخَبَرِ، وَكَذَلِكَ هُوَ الْمَعْنَى، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَخْبَرَ عَنْهُ قَبْلَ الْخَبَرِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْفِعْلُ وَالْفَاعِلُ، لِأَنَّ الْفِعْلَ الَّذِي هُوَ الْخَبَرُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَخْبَرِ عَنْهُ، وَهُوَ الْفَاعِلُ، فَالَلْفُظُ لَيْسَ وَافِقَ الْمَعْنَى، فَإِذَا جَعَلْنَا الْمُبْتَدَأَ مَرْفُوعًا لِشُبُهِهِ بِالْفَاعِلِ كَانَ فِيهِ حَمْلٌ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرَعِ، وَذَلِكَ قَلِيلٌ جِدًّا^(٨٣).

وَقَدْ رَفَضَ أَبُو حَيَّانٍ أَنْ يَكُونَ التَّشْبِيهُ بِالْفَاعِلِ هُوَ عَامِلُ الرَّفْعِ فِي الْمُبْتَدَأِ، بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ فِي رَفْضِ الْعَامِلِ الْمَعْنَوِيِّ، يَقُولُ: "وَإِنَّمَا اخْتَرْنَا مَذْهَبَ الْكُوفِيِّينَ؛ لِأَنَّهُ جَارٍ عَلَى الْقَوَاعِدِ؛ إِذْ أَصْلُ الْعَمَلِ إِنَّمَا هُوَ لِلْفُظِّ، وَلَمْ نَجِدْ إِلَّا مُبْتَدَأً وَخَبَرًا، وَوَجَدْنَا هُمَا مَرْفُوعَيْنِ، وَأَمَكَّنَ أَنْ يُنْسَبَ الْعَمَلُ لِكُلِّ مِنْهُمَا فِي الْآخَرِ؛ إِذْ قَدْ اخْتَلَفَتْ جِهَتَا الْاِقْتِضَاءِ، كَمَا وَجَدْنَا ذَلِكَ فِيمَا هُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ أَوْ كَالْمُتَّفَقِ مِنْ اسْمِ الشَّرْطِ وَفِعْلِهِ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ بَقَاءٌ عَلَى أَنَّ الْعَامِلَ لَفْظِيٌّ دُونَ ادِّعَاءِ مَا لَا يَصِحُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْعَامِلُ مَعْنَوِيًّا، كَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامِلَ فِي الْمُبْتَدَأِ الْإِبْتِدَاءُ، أَوْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى الْإِسْنَادِ، أَوْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى التَّعْرِي مِنَ الْعَوَامِلِ اللَّفْظِيَّةِ، أَوْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ التَّهْمُ وَالْاِعْتِنَاءُ، أَوْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ شُبُهَةٌ بِالْفَاعِلِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا مَعَانٍ لَيْسَ تَمَّ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهَا، وَالْمَعْنَى لَمْ يَثْبُتْ لَهَا عَمَلٌ فِي مَوْضِعِ اتِّفَاقٍ، فَيَحْمَلُ عَلَيْهِ هَذَا الْمُخْتَلَفُ فِيهِ^(٨٤).

ثالثاً: التشبيه بالفاعل مصطلحاً إعرابياً.

أولاً: (لَدُنْ غُدُوَّةٌ) بالرفع.

وَرَدَ التَّشْبِيهُ بِالْفَاعِلِ مُصْطَلِحًا إِعْرَابِيًّا فِي وَجْهِهِ مِنْ وَجْهِ تَخْرِيجِ الرَّفْعِ فِي: لَدُنْ غُدُوَّةٌ، إِذْ يَرَى النُّحَوِيُّونَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي (لَدُنْ) أَنْ يُخَفِّضَ بِهَا عَلَى الْإِضَافَةِ؛ لِأَنَّ التُّونَ مِنْ أَصْلِ الْكَلِمَةِ بِمَنْزِلَةِ الدَّالِ مَنْ (عِنْدَ)، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النمل: ٦. غَيْرَ أَنَّهُ وَرَدَ مَا بَعْدَهَا مَنْصُوبًا شُدُودًا، يَقُولُ سَيِّبِيُّهُ: "كَمَا أَنَّ لَدُنْ لَهَا فِي غُدُوَّةٍ حَالٌ لَيْسَتْ فِي غَيْرِهَا تُنْصَبُ بِهَا، كَأَنَّهُ أَحَقُّ التَّنْوِينِ فِي لَعَةٍ مَنْ قَالَ لَدُ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ: مَنْ لَدُنْ غُدُوَّةٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَدَا غُدُوَّةٌ، كَأَنَّهُ أَسْكَنَ الدَّالَ، ثُمَّ فَتَحَهَا، كَمَا قَالَ: إِضْرِبْ زَيْدًا، فَفَتَحَ الْبَاءَ لَمَّا جَاءَ بِالتُّونِ الْخَفِيفَةَ، وَالْجُرْفُ فِي غُدُوَّةٍ هُوَ الْوَجْهَ وَالْقِيَّاسُ، وَتَكُونُ التُّونُ مِنْ نَفْسِ الْحَرْفِ بِمَنْزِلَةِ تُونٍ مِنْ وَعَنْ، فَقَدْ يَشُدُّ الشَّيْءُ مِنْ كَلَامِهِمْ عَنْ نَظَائِرِهِ وَيَسْتَخْفُونَ الشَّيْءَ فِي مَوْضِعٍ، وَلَا يَسْتَخْفُونَهُ فِي غَيْرِهِ" (٨٥).

وَقَدْ رُوِيَ بِالنَّصْبِ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

وَمَا زَالَ مُهْرِي مَزَجَرَ الْكَلْبِ مِنْهُمْ لَدُنْ غُدُوَّةٌ حَتَّى دَنَتْ لِغُرُوبِ (٨٦)

وَالنُّحَوِيُّونَ يُعْرَبُونَ (غُدُوَّةً) بِالنَّصْبِ عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْمَفْعُولِ، يَقُولُ ابْنُ جَنِّي: قَلَّمَا أَشْبَهَتْ التُّونُ التَّنْوِينَ مِنْ حَيْثُ ذَكَرْنَا أَنْتَصَبْتَ غُدُوَّةً تَشْبِيهَا بِالْمَفْعُولِ (٨٧).

وَقَدْ حَكَى الْكُوفِيُّونَ رَفَعَ (غُدُوَّةً) بَعْدَ (لَدُنْ)، يَقُولُ السِّيُوطِيُّ: "وَحَكَى الْكُوفِيُّونَ رَفَعَ (غُدُوَّةً)" (٨٨).

وَقَدْ ذَكَرَ النُّحَوِيُّونَ فِي إِعْرَابِهِ الْأَوْجُهَ الْآتِيَةَ:

أولاً: أَنْ تَكُونَ مَرْفُوعَةً عَلَى أَنَّهَا فَاعِلٌ بِـ (كَانَ) تَامَّةً مَحْدُوفَةً، أَي: لَدُنْ كَانَتْ غُدُوَّةٌ، يَقُولُ الْمَرَادِيُّ: "وَأَمَّا الرَّفْعُ فَرَوَاهُ الْكُوفِيُّونَ، وَوَجْهٌ بِإِضْمَارِ (كَانَ)" (٨٩) وَيَقُولُ السِّيُوطِيُّ: "وَخَرَجَ عَلَى إِضْمَارِ (كَانَ)، أَي: لَدُنْ كَانَتْ غُدُوَّةٌ" (٩٠).

ثانياً: يرى ابن جني تشبيهه (لَدُنْ) بِاسْمِ الْفَاعِلِ، لِذَا فَـ(غُدُوَّةٌ) مَرْفُوعَةٌ عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ: "كَذَلِكَ شَبَّهَ بَعْضُهُمْ غُدُوَّةَ الْفَاعِلِ، فَرَفَعَهَا، فَقَالَ: لَدُنْ غُدُوَّةٌ، كَمَا تَقُولُ: أَقَاتِمُ زَيْدًا"^(٩١) وَيَقُولُ أَبُو حَيَّانَ: "وَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِ ابْنِ جَنِّي أَنَّهُ مَرْفُوعٌ بِلَدُنْ، قَالَ ابْنُ جَنِّي: وَقَدْ شَبَّهَهُ بَعْضُهُمْ بِالْفَاعِلِ، فَرَفَعَ، فَقَالَ: لَدُنْ غُدُوَّةٌ، كَمَا تَقُولُ فِي اسْمِ الْفَاعِلِ: ضَارِبٌ زَيْدًا"^(٩٢).

ثالثاً: يرى بعض النحويين أَنَّ (غُدُوَّةٌ) مَرْفُوعَةٌ عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، يَقُولُ ابْنُ يَعِيشَ: "وَقَدْ شَبَّهَ بَعْضُهُمْ (غُدُوَّةً) بِالْفَاعِلِ، فَرَفَعَهَا، فَقَالَ: لَدُنْ غُدُوَّةٌ، كَمَا تَقُولُ: قَامَ زَيْدًا"^(٩٣).

رابعاً: جَوَزَ الرُّضِيُّ الإِسْتِرَابَازِيَّ أَنْ تَكُونَ (غُدُوَّةٌ) إِمَّا مُبْتَدَأً لِخَبَرٍ مَحْدُوفٍ، وَإِمَّا خَبَرًا لِمُبْتَدَأٍ مَحْدُوفٍ، يَقُولُ: "وَأَمَّا الرَّفْعُ فَعَلَى حَذْفِ أَحَدِ جُزْأَيِ الْجُمْلَةِ، كَمَا قُلْنَا فِي: مَدَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ"^(٩٤).

خامساً: أَنَّ تَكُونَ (غُدُوَّةٌ) خَبَرٌ مُبْتَدَأٍ مَحْدُوفٍ، يَقُولُ الصَّبَّانُ: وَقِيلَ: خَبَرٌ لِمُبْتَدَأٍ مَحْدُوفٍ، وَالتَّقْدِيرُ: لَدُنْ وَقْتٍ هُوَ غُدُوَّةٌ"^(٩٥).

ثانياً: الاسم المرفوع في باب كان وأخواتها.

يرى النحويون البصريون أَنَّ (كَانَ وَأَخَوَاتِهَا) تَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَةِ الاسْمِيَّةِ، فَتَرْفَعُ الْمُبْتَدَأَ، وَيُسَمَّى اسْمُهَا حَقِيقَةً، وَفَاعِلُهَا مَجَازًا، وَتَنْصِبُ خَبَرَ الْمُبْتَدَأِ، وَيُسَمَّى خَبَرُهَا حَقِيقَةً، وَمَفْعُولُهَا مَجَازًا، وَقَدْ خَالَفَهُمْ سِيبَوَيْهِ، حِينَ سَمَّى الْمَرْفُوعَ فَاعِلًا، وَالْمَنْصُوبَ مَفْعُولًا، كَمَا مَرَّ سَابِقًا.

أَمَّا الْكَوْفِيُّونَ فَيَرَوْنَ أَنَّهَا لَا تَعْمَلُ فِي الْمَرْفُوعِ شَيْئًا، وَإِنَّمَا هُوَ مَرْفُوعٌ بِمَا كَانَ مَرْفُوعًا بِهِ قَبْلَ دُخُولِهَا، وَخَالَفَهُمُ الْفَرَّاءُ، فَذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا عَمِلَتْ فِيهِ الرَّفْعَ تَشْبِيهًا

التشبيهُ بالفاعلِ عندَ النحويينَ

بِالْفَاعِلِ، وَاتَّفَقُوا عَلَى نُصْبِهَا الْجُزْءَ الثَّانِي، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي نُصْبِهِ، فَقَالَ الْفَرَاءُ: تَشْبِيهًا بِالْحَالِ؛ لِأَنَّهَا شَبِيهَةٌ بِقَامٍ، وَقَالَ بَقِيَّةُ الْكُوفِيِّينَ: مَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ (٩٦).

فَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ الْفَرَاءَ يُعْرِبُ مَرْفُوعٌ كَانَ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ، وَمَنْصُوبًا مُشَبَّهًا بِالْمَفْعُولِ؛ لِأَنَّهُ يَرَى (كَانَ) فِعْلًا قَاصِرًا يَعْمَلُ بِالْحَمْلِ عَلَى الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّي، وَهَذَا مِنْ الْمَذَاهِبِ الَّتِي تَفَرَّدَ بِهَا.

الخاتمة

وَقَدْ تَوَصَّلَ الْبَاحِثُ فِي هَذَا الْبَحْثِ إِلَى التَّنَائِجِ الْآتِيَةِ:

أولاً: إِنَّ التَّحْوِيْنَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى اتِّفَاقٍ فِي فِكْرَةِ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ، فَقَدْ حَصَرَهُ بَعْضُهُمْ فِي اسْمِ كَانٍ وَخَبَرٍ إِنَّ، ثُمَّ جَاءَ الْجَرْجَانِيُّ لِيُوسِّعَ الدَّائِرَةَ مَعَ رَبِّطِهَا بِالْمَعْنِي، ثُمَّ أَخَذَ الزَّمَخْشَرِيُّ فِكْرَةَ الْجَرْجَانِيِّ، وَتَبَّنَّاهَا، وَأَدْرَجَ كُلَّ الْمَرْفُوعَاتِ بِاسْتِثْنَاءِ نَائِبِ الْفَاعِلِ فِي قَائِمَةِ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ، فَالْمُبْتَدَأُ وَخَبْرُهُ، وَ(لا) الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ، وَاسْمُ (مَا) وَ(لا) الْمَشَبَّهَاتِ بِلَيْسَ، مُشَبَّهَاتٌ بِهِ، فَالْفَاعِلُ عِنْدَهُ وَاحِدٌ، وَبَقِيَّةُ الْمَرْفُوعَاتِ مُلْحَقَاتٌ بِالْفَاعِلِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ، أَمَا ابْنُ عُصْفُورٍ فَقَدْ خَالَفَ الزَّمَخْشَرِيَّ، حَيْثُ أَخْرَجَ الْمُبْتَدَأَ وَالْخَبَرَ، وَأَصَافَ الْمَفْعُولَ الَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَالتَّائِعُ مِنْ عَطْفٍ أَوْ بَدَلٍ.

ثانياً: كَانَ مِنْ آثارِ هَذَا الْاِخْتِلَافِ فِي تَحْدِيدِ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ أَنْ جَاءَ تَرْتِيبُ الْأَبْوَابِ التَّحْوِيَّةِ وَفَقَّأ لِمَا يَرَاهُ التَّحْوِيُّ، فَالزَّمَخْشَرِيُّ الَّذِي يَرَى أَنَّ الْفَاعِلَ أَصْلُ الْمَرْفُوعَاتِ، وَالْبَقِيَّةُ مُشَبَّهَةٌ بِهِ وَمَحْمُولَةٌ عَلَيْهِ، يَضَعُ مَرْفُوعَ كَانٍ مَعَ الْمَرْفُوعَاتِ، عَلَى حِينٍ يَكُونُ خَبْرُهَا مَعَ الْمَنْصُوبَاتِ، وَكَذَا الْأَمْرُ فِي مَرْفُوعِ إِنَّ وَمَا وَلا.. الخ، وَهَذَا يَجْعَلُهُ يُعَالِجُ الْبَابَ فِي مَوْضِعَيْنِ.

أَمَا أَكْثَرُ التَّحَاةِ فَيَتَنَاوَلُونَ الْمَبْنِيَّ الصَّرْفِيَّةَ الْمَرْفُوعَةَ وَالْمَنْصُوبَةَ الَّتِي تَدْخُلُ عَلَيْهَا الْعَوَامِلُ النَّاسِخَةُ لِلْإِبْتِدَاءِ كَكَانَ وَأَخْوَاتِهَا، وَإِنَّ وَأَخْوَاتِهَا، وَظَنَّ وَأَخْوَاتِهَا فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، دُونَ الْحَاجَةِ إِلَى تَنَاوُلِهِمَا فِي مَوْضِعَيْنِ.

ثالثاً: تَرْجِعُ فِكْرَةُ التَّشْبِيهِ بِالْفَاعِلِ إِلَى قَضِيَّةِ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ فِي النُّحُو الْعَرَبِيِّ، فَمَنْ يَرَى أَنَّ الْفَاعِلَ هُوَ أَصْلُ الْمَرْفُوعَاتِ يُلْحِقُ بِهَا مَا يَرَاهُ جَدِيراً بِأَنْ يَكُونَ مُشَبَّهًا بِالْفَاعِلِ؛ وَلِهَذَا اخْتَلَفَتْ نَظَرُهُمْ فِي تَحْدِيدِ الْمَشَبَّهَاتِ بِالْفَاعِلِ.

رابعاً: يستخدِمُ النحويونُ مُصطلحَ التشبيهِ بالفاعلِ في الأكثرِ العالِبِ مُصطلحاً وصِفياً تفسيريّاً لِشرحِ الأبوابِ النحويّةِ وربطِها ببعضِها، وحَمَلِ بعضها على الآخرِ في الحركةِ الإعرائيّةِ والشُرُوطِ والأحكامِ، فهو تشبيهٌ شكليٌّ وصفيٌّ، وقد جرى على ألسنةِ النحاةِ بهذا المفهومِ في أكثرِ كلامِهِم.

خامساً: أمّا استخدَامُهُ مُصطلحاً من مُصطلحاتِ العاملِ فقد وجدناه في موضعين، وهما عاملُ الرّفْعِ في المبتدأ، وعاملُ الرّفْعِ في اسمِ (كان) على رأيِ بعضِ النحاةِ؛ وهو بهذا المفهومِ من العواملِ المعنويّةِ التي نَسَبَ إليها النحاةُ العملَ، كالابتداءِ، والصرفِ، والخلافِ، وغيرها.

سادساً: أمّا استخدَامُهُ مُصطلحاً من مُصطلحاتِ الإعرابِ فقد كان في موضعين فقط، وهما إعرابُ (غدوة) في: لَدُنْ غُدْوَةٍ، واسمِ (كان) على رأيِ بعضِ النحويين، ورى أنّ استخدَامَهُ مُصطلحاً إعرابياً لا يصلحُ في هذينِ الموضعينِ وغيرِهِما؛ فكلُّ مرفوعٍ له أحكامٌ تخصُّه، تعريفاً وتكثيراً، تقليماً وتأخيراً، وحذفاً،.. إلخ، ولا يخفى ما في ذلكِ من الخلطِ والأضطرابِ.

الهوامش والتعليقات:

- (١) انظر: الأصول في النحو ٥٨/١.
- (٢) انظر: همع الهوامع ٤٠٨/١.
- (٣) الكتاب ٩٥/١.
- (٤) السابق ١٢٢/١.
- (٥) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ١٣٢/٩.
- (٦) المقتصد في شرح الإيضاح ٨٣٩/٢.
- (٧) الباب في علل البناء والإعراب ٣٣٠/١.
- (٨) شرح التسهيل ٢٨٣/١.
- (٩) شرح الرضي على الكافية ٦٧/١.
- (١٠) انظر: همع الهوامع ٦/٢.
- (١١) التذييل والتكميل في شرح التسهيل ١٣٠/٧.
- (١٢) الأصول في النحو ٢١٣/١.
- (١٣) شرح ألفية ابن معط ٥٢٤.
- (١٤) الجمل في النحو للزجاجي ٢٦١.
- (١٥) الكناش في فني النحو والصرف ٧٣/٢.
- (١٦) الإيضاح في علل النحو ٦٤.
- (١٧) الإعراب في جمل الإعراب ١٠٧-١١٠ وانظر: الاقتراح في أصول النحو ٢٤٤.
- (١٨) الأصول في النحو ٥٨/١.
- (١٩) وردت هذه العبارة هكذا في نص المؤلف.

- (٢٠) الأصول في النحو ١/٨٢.
- (٢١) اللمع في العربية ٢٤.
- (٢٢) الجمل في النحو ١١٧.
- (٢٣) الجمل للجرجاني ٣٦.
- (٢٤) انظر: همع الهوامع ٦/٢.
- (٢٥) المفصل ٣٧.
- (٢٦) المفصل ٣٧.
- (٢٧) الأصول في النحو ١/٥٨.
- (٢٨) شرح التسهيل ١/٢٦٤.
- (٢٩) شرح جمل الزجاجي ١/١٥٢.
- (٣٠) انظر: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ٤٨٨ - ٤٨٩.
- (٣١) شرح شذور الذهب ١/٣٦٢.
- (٣٢) الأصول في النحو ١/٨٢.
- (٣٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ١/٢٢٢.
- (٣٤) شرح كتاب سيويه للسيرافي ١/٤٣٦.
- (٣٥) المقتضب ١/١٧٥.
- (٣٦) الأصول في النحو ١/٨٢.
- (٣٧) ذكر السيوطي أنه ربما يسمى فاعلا مجازا لشبهه به، انظر: همع الهوامع ١/٤٠٨.
- (٣٨) شرح المفصل ٤/٢١٨.
- (٣٩) الإنصاف في مسائل الخلاف ٢/٨٢٦.

- (٤٠) التصريح بمضمون التوضيح ١/٢٣٣.
- (٤١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٤/٢٠٥.
- (٤٢) علل النحو ٢٥٣.
- (٤٣) الكتاب ١/٤٦.
- (٤٤) اللباب في علل البناء والإعراب ١/١٦٦.
- (٤٥) شرح شذور الذهب للجوجري ٢/٦٢٨.
- (٤٦) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٨/٣٣٣.
- (٤٧) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٤/١٧٩٦.
- (٤٨) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٦/٢٥١.
- (٤٩) البيت من الوافر، وهو للقطامي في ديوانه ص ٣١؛ والكتاب ٢/٢٤٣؛ وخزانة الأدب ٢/٣٦٧.
- (٥٠) البيت من الطويل، وللفرزدق في ديوانه ٢/٣٠٠ ٨٤٤؛ والمقتضب ٤/٧٤، وخزانة الأدب ٩/٢٨٥.
- (٥١) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٤/١٨٥.
- (٥٢) شرح المفصل ٢/٣٤٣.
- (٥٣) انظر: اللمع في العربية ٤١.
- (٥٤) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/١٧٨.
- (٥٥) الإنصاف في مسائل الخلاف ١/١٧٦.
- (٥٦) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١/٤٧٩.
- (٥٧) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ١/٥٠.
- (٥٨) اللمع في العربية ٤١.

- (٥٩) شرح المفصل ٤ / ٢١٨ .
(٦٠) شرح المفصل ٤ / ٢١٨ .
(٦١) شرح المفصل ١ / ٢٠٠ .
(٦٢) المفصل ٣٧ .
(٦٣) شرح الكافية ١ / ٢٨٧ .
(٦٤) شرح المفصل ١ / ٢٤ .
(٦٥) شرح الكافية ١ / ٢٨٧ .
(٦٦) انظر: الفوائد الضيائية ١ / ١٥٣ .
(٦٧) شرح التسهيل ١ / ٢٩٦ .
(٦٨) الأصول في النحو ١ / ٥٨ .
(٦٩) اللمع في العربية ٢٤ .
(٧٠) المفصل ٣٤٣ .
(٧١) السابق ٣٨ .
(٧٢) شرح المفصل ١ / ٢٠٠ .
(٧٣) شرح جمل الزجاجي ١ / ١٥٢ .
(٧٤) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٩ / ٤٥٨٧ .
(٧٥) التّصريح بمضمون التوضيح ١ / ٢٣٣ .
(٧٦) ارتشاف الضرب ٣ / ١١٤٦ .
(٧٧) الإنصاف في مسائل الخلاف ١ / ٤٤ .
(٧٨) شرح المفصل لابن يعيش ١ / ٢٢٣ .

- (٧٩) الإنصاف في مسائل الخلاف /١ /٤٤.
- (٨٠) جمل الزجاجي ٣٦.
- (٨١) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور /١ /٣٥٥.
- (٨٢) هكذا في النص المحقق.
- (٨٣) السابق /١ /٣٥٥.
- (٨٤) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل /٣ /٢٧٠.
- (٨٥) الكتاب /١ /٢١٠.
- (٨٦) لبيت من الطويل، وهو لأبي سفيان بن حرب في الحيوان /١ /٣١٨؛ والدرر /٣ /١٣٨؛ وبلا نسبة في شرح الأشموني /٢ /٣١٨؛ التصريح بمضمون التوضيح /٢ /٤٦؛ وشرح ابن عقيل ص ٣٩٤؛ ولسان العرب /١٣ /٣٨٤ (لندن)؛ والمقاصد النحوية /٣ /٤٢٩؛ وهمع الهوامع /١ /٢١٥.
- (٨٧) سر صناعة الإعراب /٢ /٥٤٣.
- (٨٨) شرح التسهيل /٢ /٢٣٨ وانظر: همع الهوامع /٢ /٢٢١.
- (٨٩) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك /٢ /٨١٦.
- (٩٠) همع الهوامع /٢ /٢٢١.
- (٩١) سر صناعة الإعراب /٢ /٥٤٣.
- (٩٢) همع الهوامع /٢ /٢٢١.
- (٩٣) همع الهوامع /٢ /٢٢١.
- (٩٤) شرح الكافية /٣ /٢٢٢.
- (٩٥) حاشية الصبان على الأشموني /١ /٢٩٥.
- (٩٦) التصريح على التوضيح /١ /٢٢٣.

المصادر والمراجع

- ١- ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي: تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٢- الأصول في النحو: ابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.
- ٣- الإعراب في جمل الإعراب: أبو البركات الأنباري، تحقيق/ سعيد الأفغاني، دار الفكر، بدون.
- ٤- الاقتراح في أصول النحو وجدله: السيوطي، تحقيق/ محمد فجّال، مطبعة الثغر، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- ٥- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بدون.
- ٦- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ابن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون.
- ٧- الإيضاح في علل النحو: الزجاجي، تحقيق/ مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الخامسة ١٤٠٦هـ.
- ٨- التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيان الأندلسي، تحقيق/ حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٩- التصريح بمضمون التوضيح في النحو: خالد الأزهرى، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١٠- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ناظر الجيش، تحقيق/ علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ١١- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: المرادي، تحقيق/ عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ١٢- الجمل في النحو: الخليل بن أحمد، تحقيق/ فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

- ١٣- الجمل في النحو: الزجاجي، تحقيق / علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
- ١٤- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك: الصبان، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ١٥- الحيوان: الجاحظ، تحقيق/ عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ١٦- الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٧- ديوان الفرزدق، بيروت، دار صادر، طبعة ١٣٥٤م.
- ١٨- ديوان القطامي، تحقيق/ إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الأولى ١٩٦٠م.
- ١٩- سر صناعة الإعراب: أبو الفتح بن جني، تحقيق/ حسن هندايوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- ٢٠- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة: العشرون ١٤٠٠هـ.
- ٢١- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: الأشموني، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٢٢- شرح ألفية ابن معط: القواس الموصلي، تحقيق/ علي الشوملي، مكتبة الخريجي، الرياض، الطبعة الأولى.
- ٢٣- شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق/ عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- ٢٤- شرح جمل الزجاجي: ابن عصفور، تحقيق/ صاحب أبو جناح، بدون.

- ٢٥- شرح الرضي على الكافية: الرضي الاستراباذي، تحقيق/ يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بن غازي، بدون.
- ٢٦- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.
- ٢٧- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: الجوجري، تحقيق/ نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢٨- شرح كتاب سيبويه: أبو سعيد السيرافي، تحقيق/ أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٢٩- شرح المفصل: ابن يعيش، قدم له إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٠- علل النحو: الوراق، تحقيق/ محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد - الرياض السعودية - ١٤٢٠هـ، الطبعة الأولى.
- ٣١- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب: نور الدين عبد الرحمن الجامي، تحقيق/ أسامة طه الرفاعي، بدون.
- ٣٢- الكتاب: سيبويه، تحقيق/ عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.
- ٣٣- الكناش في فني النحو والصرف: أبو الفداء عماد الدين، تحقيق/ رياض الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ٢٠٠٠م.
- ٣٤- اللباب في علل الإعراب والبناء: أبو البقاء العكبري، تحقيق/ غازي مختار وعبد الإله نهبان، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٣٥- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- ٣٦- اللمع في العربية: أبو الفتح بن جني، تحقيق/ فائز فارس، دار الكتب الثقافية - الكويت.

- ٣٧- الفصل في صنعة الإعراب: الزمخشري، تحقيق/ علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ٣٨- المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، المشهور بـ "شرح الشواهد الكبرى": بدر الدين العيني، تحقيق/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.
- ٣٩- المقتصد في شرح الإيضاح: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق/ كاظم بحر المرجان، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢ م.
- ٤٠- المقتضب: أبو العباس المبرد، تحقيق/ محمد عبدالحالغ عضيمه، دار إحياء التراث الإسلامي بمصر ١٣٩٩ هـ.
- ٤١- -ممع الموامع في شرح جمع الجوامع: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق/ عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية - مصر.

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي:
قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية في شعره المدحيّ

د. نزار جبريل السعودي

جامعة زايد – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم اللغة العربية

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي:
قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية في شعره المدحيّ

د. نزار جبريل السعودي

ملخص البحث:

تروم هذه الدراسة قراءة المقدمة الغزلية في شعر ابن الأبار المدحي، وفهم جدلية حضور المحبوبة ودلالاتها الغائبة في نصه الشعري المدحي، وقد عمّقت الدراسة النظر والتحليل للجدليات الآتية:

- جدلية الهجر المبطن والمحبة الحاضرة.
- جدلية الطموحات الغائبة والمكانة الضائعة.
- جدلية العهود الغائبة وبنية الاستشفاع الحاضرة.
- جدلية المكان الحاضر الغائب.

وقد تمكّنت الدراسة من فهم الدلالات الغائبة للمحبوبة الحاضرة في المقدمة الغزلية، حيث اتخذها الشاعر قناعاً نفسياً يشي بما تُبطنُهُ السلطة السياسية له من هجر وإقصاء، وحرمان من المكانة الرفيعة، كما مثّلت رمزا للعهد المقطوع من ولي العهد بالشفاعة له، ومثّلت أخيراً الأندلس مكاناً غائباً مُضيقاً.

كلمات مفتاحية: اختلاف - إرجاء - قراءة تفكيكية - غزل.

Deference and absence in the poetry of Ibn Al-Abbar: a deconstructive reading to the introductions of the dalliance in his praising poems.

ABSTRACT

This study aims to read the dalliance introduction in Ibn Al-Abbar praising poem and understands the argumentation of the presence of his beloved and her absence implications in the poetic praising text. This study has deepened the view and the analysis to the following argumentative:

- Dialectic of the hidden abandonment and the present love.
- Dialectic of the absent ambitions and the lost standing.
- Dialectic of the absent covenants and the structure of forgiving and being a mediator .
- Dialectic of the absent-present place.

The study was able to understand the absent implications for the beloved who appears in the praising introduction, as the poet had taken her as a psychological mask that tells what is hidden in the political authority of his abandonment and exclusion and deprivation of prestigious position. It also represented a symbol of the vow that was given to him by the Crown Prince to forgive him; it also represented the Andalusia as an absent-present place .

Key words: Deference- absence - deconstructive reading - dalliance

مهاده نظري:

تعددت التسميات التي أطلقت على القراءة التفكيكية، فقد سميت بالتشريحية والتقويضية إضافة إلى التفكيكية التي تعدّ أشهر هذه التسميات، ويقصد بالقراءة التفكيكية القراءة المزدوجة التي تسعى إلى دراسة النص مهما كان دراسة تقليدية أو لا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تفويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة متعكسة، تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به^(١)، وهو ما قصده (دريدا Derrida) بقوله: "ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التوضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه"^(٢)، ولذلك تتجه القراءة التفكيكية نحو تحليل النصوص، رجاء الكشف عن الثغرات التي تدعو إلى القلق ومراوغة المعنى المخبوء تحت قناع اللغة، فالنص متاهة بسبب من تسرب المضامين الأيدلوجية إليه، والتي شكّلت نواته الداخلية، مما يجعل ظاهر النص مراوفاً لباطنه، وهذا ما دعا (دريدا) إلى دراسته، إذ هو غير معنيّ بالمنطوق والمصرّح به، ولا يعنى بالمتن وطروحاته، بقدر ما يلتفت إلى الهوامش والحواشي، ويعنى باختلاف النص وتواتراته، أو يهتم بخداع الكلام ومخاطلته^(٣)، فالخطاب المتلبس المراوغ متشابك الدلالات ومتعدد المستويات، وهذا النوع من الخطابات هو وحده ما يتيح إمكانية القراءة الكاشفة، ووفقاً للقراءة التفكيكية التي بناها (دريدا) ظهر مفهوم الاختلاف، هذا المفهوم الذي احتفى بالملكتوب أكثر من المنطوق الشفاهي، ذلك أن نقش المعنى وكتابته بوساطة العلامات يهبه استقلالاً وحرية عن المؤلف الأصلي، وهذا ما يمنحه مزيداً من إمكانات التفسير وهكذا تستمر العلامات المكتوبة بتوليد بعدها الدلالي بغياب المؤلف، وحتى بعد موته^(٤)، حيث قام

(دريدا) بتحطيم المرتكز الفكري لثنائيات كثيرة، من مثل: الروح/ الجسد والشكل/ المعنى والاستعاري/ الواقعي وغيرها، وقلب المتمركز منها ليصير هامشياً، ويصير الهامشي مركز الخطاب، وقد أطلق على ذلك عبارة (التمركز حول العقل)، حيث تذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة أو المتعالية، ويفتح الخطاب على أفق المستقبل دونما ضوابط مسبقة، وتتحوّل قوة الحضور بفعل نظام الاختلاف إلى غياب للدلالة المتعالية إلى تخصيص للدلالة المتعالية^(٥) وقد صكّ (دريدا) مصطلح الإرجاء مؤكداً على ضديته لمصطلح الحضور، موضحاً أن استخدام النظام اللغوي/ العلامات يكون لعدم القدرة على الوصول إلى الشيء أو الفكرة، إذ يذكر أنه حينما نعجز عن الاتيان بشيء ما وبفكرة، فإننا نشير إليها بكلمة، أي أننا نقوم بتفتيت للمعنى الحاضر، وهذا التفتيت ناتج من واقع أن النص المكتوب يمكن أن يُقرأ وتُعاد قراءته ضمن سياقات مختلفة تخلص إلى إنتاج انزلاقات للمعنى تكون نتيجتها الرئيسة الإرجاء^(٦)، ومن ثم نستخدم العلامات مؤقتاً ريثما نتمكن من الوصول إلى الشيء أو الفكرة، وعلى هذا فإن اللغة هي حضور مرجأ للأشياء والمعاني، ولا يمكن إذن افتراض حضورها في وجود اللغة^(٧) وتبعاً لذلك فإن حضور الدال (اللغة) يمكن له أن يحمل دلالات كثيرة غائبة، وبهذا يخلص إلى أن مصطلح الاختلاف يقوم في حقيقته على تعارض الدلالات، مشكلاً انزياحاً تصبح بواسطته اللغة أو الشيفرة أو أي نظام مرجعي عام ذا ميزة تاريخية مكونة من "بنية من الاختلافات"^(٨) مما يتيح اجتياح العلامة وتحويل عملياتها إلى أثر ما، وليس حضوراً ذاتياً لها، وينشأ الأثر من خلال هذا التعارض الحاصل بين ثنائية الحضور والغياب، فقد دعا دريدا إلى قلب النظام الذي يرى أن للكلام أفضلية على الكتابة، حيث يرى أن الكتابة هي الأصل، مؤكداً على رفضه مبدأ التمركز حول اللوغوس (الصوت)، وقد أوضح أهمية هذا القلب قائلاً:

إن أهمية هذا الإحلال لا تكمن في إعطاء نظرية الكتابة القوة اللازمة ضد القمع النابع من مركزية اللوغوس، وضد الارتباط باللغويات، ولكنها كذلك ستحرر المشروع السيميولوجي (علم العلامات) نفسه، برغم امتداده الكبير، من أن يظل محكوماً باللغويات، فيحدد نفسه طبقاً لها ولمركزها وغايتها في آن^(٩).

وتنطلق التفكيكية من مبدأ الشك الذي يفضح المراوغة، إذ لا يستطيع أي عنصر سواءً أكان في خطاب منطوق أو مكتوب أن يقوم بوظيفته كعلامة دون أن يرتبط بعنصر آخر هو أيضاً ببساطة ليس حاضراً، ولذلك أدخل (دريدا) كلمة لعب (play) وإحلالها محل كلمة تعارض (contrast)، وهكذا يصبح لعب الاختلافات الآن هو مصدر المعنى، فاللعب لم يعد مجرد تعارضات معينة، ولكنه أصبح دون حدود ولا نهائياً^(١٠)، ويمكن تمثيل فكرة الحضور والغياب بفكرة السهم المنطلق، التي ذكرها (جوناثان كلر Jonathan Culler)، وهنا يذكر الباحث حديثه تماماً كي تتوضح الفكرة الفلسفية، إذ يقول: "إذا كنا نعتبر أن الواقع هو ما يكون حاضراً عند أي لحظة محددة، فسوف تنطوي حركة السهم من ثم على مفارقة، ذلك أن السهم موجود في نقطة مستقلة عند كل لحظة، إنه دائماً في نقطة مستقلة وليس في حالة حركة... وحركته ليست حاضرة عند أية لحظة حضور، إن حضور الحركة يمكن تصورها بقدر ما تكون كل لحظة موسومة فعليا بآثار Traces الماضي والمستقبل فحسب^(١١)".

وتتفق القراءة التفكيكية في كثير من جوانبها مع نظرية التلقي، التي تفتح أفق التأويل أمام القارئ، إذ يرى التفكيكيون وأتباع نظرية التلقي أن المعاني تظل مؤجلة بشكل لا نهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي، ويمثل هذا الرأي جوهر التفكيكية القائلة بأن كل قراءة هي إساءة أو خطأ قراءة^(١٢)، وهذا المنطق التفكيكي يأتي للحد من فكرة الثبات الدلالي، وهو ما أراده (دريدا) بجعل الخطاب

تیاراً غير متناه من الدلالات^(١٣)، ولذلك اجترح مصطلح الغراموتولوجيا/ علم الكتابة؛ ليقب التدرج التقليدي لأفضلية الكلام على الكتابة، فهو يرى أن الكلام يختفي بانتهاء الحديث، ذلك أنه لا يمتلك خاصية البقاء إذا لم يُسجَل، أما الثبات فهو من خصائص الكتابة، لهذا "عبر الفلاسفة عن كرههم للكتابة؛ بسبب قوتها في تدمير الحقيقة الفلسفية، التي يريدون تقريرها... فليس هناك وجود لمجتمع من دون كتابة، من دون علامات، من دون حساب أو توثيق"^(١٤).

وتأتي هذه الدراسة لتمحص النظر في المقدمات الغزلية لشعر ابن الأبار القضاعي، محاولةً استكشاف التعارضات الدلالية المركوزة في هذه المقدمات، وتباين المعنى الحاضر منها عن المعنى الغائب الخفي في بقية النص الشعري، والتي تشكلت بفعل الاختلاف، حيث يرى الباحث أن المقدمات تشكل جدليات لمعان غائبة في النص الشعري كجدلية المهجر المبطن والمحبة الحاضرة، وجدلية الطموحات الغائبة والمكانة الضائعة، وجدلية العهود الغائبة، وجدلية المكان الحاضر الغائب، حيث تتحوّل الدلالة الحاضرة في النص إلى دلالة نسقية متوارية في باطن نصه الشعري، والباحث بذلك يخالف رؤية ابن قتيبة في كتابة الشعر والشعراء، من أن الشاعر العربي ابتداءً قصيدته بالنسيب ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأن التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل^(١٥)، فقد ذكر ابن قتيبة واحداً من أغراض النسيب، ولم يذكر رمزية المحبوبة الدلالية لما يعتمل في نفس الشاعر، فلا يستطيع الجهر به، فتغدو المقدمة الغزلية لدى ابن الأبار بؤرة دلالية نسقية تُلمحُ بخفاء لدلالات غائبة عن حاضر النص الشعري، وهذا ما أكدّه ابن رشيق القيرواني من أنّ مَنْ يجعلُ من النسيب والغزل باباً واحداً فقد أخطأ^(١٦).

فكيف تبدت الجدلية الرمزية للمحجوبة في المقدمة الغزلية؟ وما هي الدلالات التي شكلها الاختلاف في نص ابن الأبار الشعري؟ هذا ما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه وإبرازه، عبر دراسة الجدليات الآتية:

الجدلية الأولى: جدلية المهجر المبطن والمحبة الحاضرة:

كثرت لدى ابن الأبار المقدمات الغزلية الموحية بالمهجر والغدر، إذ بلغت تسع مقدمات غزلية في تسع قصائد، كما أنها جاءت في مفتاح قصائده المدحية للسلطان أبي زكريا يحيى المرتضى الحفصي حاكم تونس في أفريقيا، وبتفكيك تلك المقدمات ثقافياً تظهر الدلالات الرمزية الخفية للمحجوبة، التي اتخذها ابن الأبار مضمراً نسقياً نفسياً يشي بما يعتمل في صدره تجاه السلطة السياسية في أفريقيا، حيث احتلت قضية عزله عن منصب الكتابة في البلاط الحفصي^(١٧) المرتكز الثقافي الأبرز في هذا النوع من المقدمات، ولقد أبدى فيها جمال المحبوبة المادي/ الجسدي، موحياً بذلك إلى عظم ذلك المنصب الذي أُقيل منه، يقول واصفاً مفاتن المحبوبة الرمزية:

وَصَّاحَةٌ بَلَجًا نَفَّاحَةٌ أَرْجَا حَسَّانَةٌ فَلَجًا فَتَائَةٌ دَعَجَا
تَفُوتُ كُلَّ فَتَاةٍ فِي مَحَاسِنِهَا بِمَا تَفُتُّ بِهِ الْأُرُوحَ وَالْمُهَجَا
فَالْخَصْرُ يُنْهَضُهَا ظَمَانًا مِنْدَمِجَا وَالرَّدْفُ يُنْضِئُهَا رِيَانًا مُتَّفَجَا^(١٨)

ويحوّل الشاعر حضور المحبة الذي يبدو في ظاهر النص الشعري إلى غدر غائب، يتلوّن بين تضاعيف النص باسم المحبة، وهذا ما تسمح به القراءة التفكيكية التي تغيب المعنى المركزي، فينقلب المركز هامشاً، وتتحوّل المحبة الحاضرة إلى غدر غائب خفي، وتسمح للدلالة بأن تنفتح مقوّضة المعنى الظاهر وفاضحة تناقضاته، فالكتابة تثير كل أنواع القراءات المختلفة، وتثير كل أنواع إساءات الفهم، بما أن المتكلم غير موجود، كي يوضح للقارئ ما يدور في ذهنه^(١٩) حينما يشير إلى غدر المحبوبة، يقول:

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

طَفِقْتُ أَلْهَجُ فِيهِ بِالنَّسِيبِ وَإِنْ عَهْدُهُ بِاجْتِنَابِي مُوَلَعًا لَهْجَا
كَأَنَّهُ الزَّمَنُ الْعَادِي عَلَى أَدْبِي يَسُومُنِي الصَّبْرَ فِيمَا شَجَّنِي

فالمحبوبة الغادرة في المقدمة الغزلية تتشكّل لتمثّل دلالة خفية مضمرة للسلطان أبي زكريا الحفصي، وتقلب حال المحبة إلى الضد، وهذا ما حلّ بالشاعر حينما أقاله السلطان من منصبه وأعفاه منه، فلم أقال السلطان أبو زكريا الشاعر من منصبه؟

يُذَكِّرُ أَنْ ابْنَ الْأَبَّارِ كَانَ مَوْصُوفًا بِسُرْعَةِ الْغَضَبِ وَحِدَّةِ اللِّسَانِ، إِذْ تُصَدَّرُ عَنْهُ الْمَسَاءَةُ وَكَأَنَّهُ لَا يَشْعُرُ^(٢١)، وَقَدْ جَرَّ هَذَا الطَّبَعُ لِلْإِسَاءَةِ إِلَى الْوَزِيرِ أَبِي الْحُسَيْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمِ الْغَسَّانِيِّ، فَاجْتَهَدَ لِإِبْعَادِهِ عَنِ مَنَاصِبِ الْكُتَابَةِ، فَقَدْ كَانَ ابْنُ الْأَبَّارِ كَاتِبًا لِعَلَامَةِ الصُّدُورِ فِي مَكَاتِبَاتِ السُّلْطَانِ أَبِي زَكْرِيَا، فَصَرَفَهَا لِأَبِي الْعَبَّاسِ الْغَسَّانِيِّ لِيَكْتُبَهَا بِالْخَطِّ الْمَشْرِقِيِّ فَسَخَطَ ابْنُ الْأَبَّارِ أَنْفَهُ مِنْ إِثَارِ غَيْرِهِ عَلَيْهِ، وَافْتَأَتْ عَلَى السُّلْطَانِ فِي وَضْعِهَا فِي كِتَابِ أَمْرِ بِنِشَائِهِ، لِقُصُورِ التَّرْسِيلِ يَوْمَئِذٍ فِي الْحُضْرَةِ عَلَيْهِ، وَأَنْ يَبْقَى مَوْضِعَ الْعَلَامَةِ مِنْهُ لِكَاتِبِهَا، فَجَاهَرَ بِالرَّدِّ، وَوَضَعَهَا اسْتِبْدَادًا وَأَنْفَهُ، وَعُوتِبَ عَلَى ذَلِكَ فَاسْتَشَاطَ غَضِبًا، وَرَمَى بِالْقَلَمِ... فَنَمِي ذَلِكَ إِلَى السُّلْطَانِ، فَأَمَرَهُ بِلِزُومِهِ بَيْتِهِ، ثُمَّ اسْتَعْتَبَ السُّلْطَانُ بِتَأْلِيفِ رَفْعِهِ إِلَيْهِ، عَدَّ فِيهِ مِنْ عُوتِبَ مِنَ الْكُتَّابِ وَأَعْتَبَهُ، وَسَمَّاهُ «إِعْتَابَ الْكُتَّابِ»، وَاسْتَشْفَعَ فِيهِ بَابْنِهِ الْمُسْتَنْصِرِ فَغَفَرَ السُّلْطَانُ لَهُ، وَأَقَالَ عَثْرَتَهُ، وَأَعَادَهُ إِلَى الْكُتَابَةِ^(٢٢)، فَقَدْ شَكَّلَتْ عِلَاقَتُهُ بِالسُّلْطَانِ أَبِي زَكْرِيَا الرَّمْزِيَّةَ النَّسَقِيَّةَ الْاِخْتِلَافِيَّةَ، الَّتِي ظَهَرَتْ مَلَامِحُهَا عِبْرَ تَمَثُّلَاتِ الْمَحْبُوبَةِ الْهَاجِرَةِ الصَّادَةِ لَهُ فِي الْمَقْدَمَةِ الْغَزَلِيَّةِ، يَقُولُ:

نَأَتْ وَمَزَارُهَا صَدْدُ فَهَلْ لَكَ بِالْمَعَادِ يَدُ
مَهَاءُ مِنْ بِنِي أَسَدٍ فَرَيْسَةً لَحْظَهَا الْأَسَدُ
تَفُوتُ الْعَدَّ قَتْلَاهَا وَلَا دِيَّةً وَلَا قَوْدُ^(٢٣)

فتناولُ ابن الأَبَّار لقضية القتل والهجر والصدِّ يشي بحالة نفسية كارهة للفعل الثقافي، الذي أزيل على إثره من منصب الكتابة، فتحوَّل المحبوبة الحاضرة مكروهةً غائبةً، في إشارة خفية ذكية من الشاعر إلى تأزُّم علاقته بالسلطان، ولذا لا تعبأ هذه المحبوبة بألمه وشكواه:

أَتَاهَا أَتْنِي وَصِرْبُ كَمَا شَاءَ الْهَوَى كَمَدُ
إِذَا مَا النَّوْمُ نَعْمَهَا يُعَدِّبُنِي بِهَا السُّهُدُ
فَمَا عَبَّاتُ بِمَا أَلْقَى وَلَا رَقَّتْ لِمَا أَجِدُ^(٢٤)

وبسبب من هذا الهجر، يحاول الشاعر رَأبَ الصدع مستشفعا بالأمير المستنصر ابن السلطان أبي زكريا قائلاً:

سَأَعْتَمِدُ الْأَمِيرَ وَهَلْ سِوَى رُحْمَاهُ مُعْتَمَدُ
وَأَقْصُدُ فِيهِ إِسْرَافَ الْـ مَدَائِحِ لَسْتُ أَقْصُدُ
عَلَى عُذْرٍ بِمَا أَوْلَى مَتَى خَصَمْتَنِي الرَّفْدُ^(٢٥)

وينفتح أفق النص المدحي لدى ابن الأَبَّار على دلالات متعارضة بين ظاهر النص / الحاضر، وباطنه / الغائب، لينشأ الأثر الذي تحدّث عنه (ديدا)، وتنقلب ثنائية المركزي والهامشي، فابن الأَبَّار يرواغ مستخدماً اللغة الشعرية ليحطّم هذه المركزية، ويجعل المركزي / السلطان أبا زكريا هامشياً، وذلك بنقد حاله معه وهجره له، يقول في إحدى المقدمات الغزلية:

إِلَى وَعَدِيهَا أَصْبُو وَهَلْ يُنَجِّزُ الْوَعْدُ وَمَا سَمِمْتَ أَسْمَاءَ مِنْ خُلْفِيهَا بَعْدُ
سَحِيحِيَّتُهَا فِي الْقُرْبِ أَنْ تُخْفِيَ النَّوَى وَعَادَتُهَا فِي الْوَصْلِ أَنْ يَنْشَأَ الْوَصْدُ
تَعِزُّ عَلَى الْجَانِبِ وَتَعِزُّبُ رَوْضَةً فَلَيْسَ الْأَقَاحِي مُسْتَرَادًّا وَلَا الْوَرْدُ^(٢٦)

وتتأكد الدلالة العائمة الغائبة الدالة على الهجر وعدم الوفاء بالوعد والوصال، بإطلاق اسم (أسماء) على المحبوبة في معرض الحديث عن الوعود، فأسماء متعددة الأسماء كثيرة الوعود بالوصال لا تسأم من إخلاف تلك الوعود، فهي قريبة حاضرة، ولكنها تخفي النوى غائبة، مما يؤكد دلالتها الغائبة على هجر السلطان أبي زكريا للشاعر ابن الأبار رغم كثرة الوعود بوصله، ورفع قدره، ولعل الشاعر يُظهر الصلة الغائبة/ الحاضرة لثنائية الهجر والمحبة، بذكر أصدقائه، وذكر وفاء السلطان لما وعدهم به، يقول:

وَرَكِباً أَفَادْتَنِي اللَّيَالِي وَوَلَاءَهُمْ
بِفَضْلِ حِجَاهُمْ أَوْ بِفَضْلِ خِطَابِهِمْ
لَهُم بِالْعُلَى وَجَدٌ وَفِي سُبُلِهَا وَخَدٌ
يُفْتَحُ مُنْسَدٌ وَيُفْرَجُ مُشْتَدٌ
أَجَابُوا إِلَى الْحُسْنَى دُعَاءَ خَلِيفَةٍ
كَفَى أَمَلِيهِ الْوَعْدَ إِحْسَانَهُ الْعِدَّةُ^(٢٧)

ويمكن للناقد التفكيكي استكناه جدلية الحضور والغياب، بفهم حالة الاختلاف التي تبديها المحبوبة في المقدمة الغزلية، إذ يركز ابن الأبار على تصوير مشهد حسي جمالي مادي للمحجوبة، وهذا ما يبيده حاضر النص الشعري، أما غائبه فيؤكد المضامين الأيديولوجية الراضية لهذا الهجر، وضياح التمتع بتلك المادية الجمالية، التي لو ن ضياح منصب الكتابة صبغتها، يقول:

مَرَقُومِ الْخَدِّ مُوَرَّدُهُ
شَفَّافُ الدَّرِّ لَهُ جَسَدُ
فِي وَجَّتِهِ مِنْ نَعْمَتِهِ
وَبِفِيهِ شِفَاءُ ظَمَائِي لَوْ
يَكْسُونِي السُّقْمَ مُجَرَّدُهُ
يَأْبِي مَا أَوْدَعَ مَجْسَدُهُ
جَمْرٌ بِفُؤَادِي مَوْقِدُهُ
يَذْنُو لِدَمَائِي مَوْرَدُهُ
إِقْصَادُ الْمُهْجَةِ مَقْصِدُهُ
خُلْفَاءُ أَنْ يُنْجَزَ مَوْعِدُهُ^(٢٨)

فظاهر النص يشي بالمحبة، غير أن تفكيك النص اعتماداً على انفتاح الرؤية يدل على غير ما يبدو ظاهراً، فالألفاظ الدالة على غدر المحبوبة (السقم، جمر، ظمائي، خُلُفاً) تكشف للقارئ مدى الغدر الذي حلّ بالشاعر في تواصله مع المحبوبة الرمزية/السلطة السياسية، وبهذا يظهر أثر المكتوب في الكشف عن المخبوء في تضاعيف النص الشعري، وهكذا فإن التفكيكية تحاول الإمساك بالبنية القلقة التي تزعزع النص فتتقضه، مفصحة عما فيه من معانٍ خفية، وهذا ما صرّحت به (سبيفاك Spivak) في مقدمتها لكتاب دريدا (في علم الكتابة)، إذ تقول: "في أثناء قيامنا بفك شيفرة نص ما على نحو تقليدي، لو صادفتنا مفردة يبدو أنها تضمّر تناقضاً غير قابل للحل، واستناداً إلى كون مفردة واحدة قد بدا أنها تشتغل أحياناً في النص بكيفية معينة، وأحياناً بكيفية أخرى، ومن ثم تبدو وكأنها في موضع لا يطاله غياب معنى موحد، فإننا نمسك بهذه المفردة، ولو بدا أن مجازاً يطمس على ما ينطوي عليه من تضمينات، فسوف نمسك بهذه المجاز، وسوف نفتفي أثر مغامراته عبر النص، فنرى النص في طريقه إلى أن ينحل من حيث هو بنية إخفاء، كاشفاً لنفسه بنفسه، وكاشفاً عدم قدرته على الحسم"^(٢٩)، وهكذا يصل الشاعر إلى شبه بلاغ حقيقي حاضر في خطابه الشعري، ليطلب الصفح عنه والوصال، في حسن تحلّص موضوعي قائلاً:

هَلَّا أَوْلَى مِنْ قَسْوَتِهِ بَدَلًا بِالْعَطْفِ يُؤَكِّدُهُ
وَتَقَبَّلَ مِنْ يَحْيَى شِيمًا تَلَقَى الْمَجُودَ فَتُنَجِّدُهُ^(٣٠)

ويمزج ابن الأَبَّار في نصه الشعري بين إظهار الخضوع والاعتداد بالذات، إذ شابت نبرة تحدّس خطابَه الموجه للسلطة الحاكمة، فقد أظهر ثقافة استعلائية رغم ما يعيشه من هجر، يقول في إحدى مقدماته الغزلية مادحاً السلطان أبا زكريا الحفصي:

حُشَّاشَةٌ مَهْجُورِكُمْ لِأَنْفِصَالٍ أَمَا تَتَلَفُوهَا بِالْوَصَالِ

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

قَسَوْتُمْ عَلَيَّهِ وَقَدْ آنَ
وَلَمْ تُسْعِفُوهُ وَمِنْ شَأْنِكُمْ
أَنْ تُلِينُوا قُلُوباً لِحِرَّانَ صَالٍ
قَلَى مَا مَلَكَتُمْ لِحُبِّ السَّوَالِ

.....

عَجِبْتُ وَلَسْتُمْ بَنِي وَاثِلٍ
كَأَنَّ لَمْ أَكُنْ جِدْتَكُمْ بِالْقَبَابِ
لِحَرِّبِكُمْ لَقَحَّتْ عَنْ حِيَالِ
وَلَمْ أَكْ زُورُكُمْ فِي الْحِلَالِ^(٣١)

ولعل ثقافة الاستعلاء التي اتّصف بها ابن الأبار من القضايا التي ساعدت على إبعاده عن منصب الكتابة لدى السلطان أبي زكريا الحفصي، وهذا ما ذكره حسين مؤنس في مقدمة تحقيقه لكتاب الحلة السيرة، إذ يذكر أن ابن الأبار كان شديد الاعتداد بنفسه دائم الفخر بالأندلس وتفضيله على أفريقية، قال ابن خلدون: "وكان في ابن الأبار أنفة وبأو وضيق خلق"، ومن هنا زهد فيه أبو زكريا الحفصي وأراد أن يبعده عن ديوانه، وأيده في ذلك أبو الحسين أحمد ابن إبراهيم الغساني^(٣٢)، والدلالات الحاضرة الغائبة في نصه الشعري تجعل النص أشبه بمتاهة مخاتلة، إذ يزواج بين التصريح الحاضر والتلميح الغائب لمضمر نفسه الحفي، قائلاً:

أَلَسْتُمْ سَرَاةَ بَنِي عَامِرٍ
وَدَأْبُ الْمَلُوكِ إِذَا أَدْبَبَتْ
غِيوَتْ التَّدَى وَلِيُوْتِ النَّزَالِ
يَهْجُرَانِهَا جُودُهَا بِالتَّوَالِ
فَكَيْفَ حَرَمْتُمْ ضُيُوفَ الْمَوَى
وَرَفَدُ الْأَخْلَاءِ أَسَى الْحِلَالِ^(٣٣)

فقد سعى بكل وسائله التعبيرية الشعرية إلى استعطاف أبي زكريا الحفصي، واسترضائه مستشفعا بولي عهده، حيث صور مشهد رحيل المحبوبة في المقدمة الغزلية تصويراً مؤلماً حزيناً، فقد جعل من المحبوبة مكوناً جدلياً لحالة المهجر، التي أبقاها تجاهه السلطان، يقول:

جَلَدًا خَلِيلِي مَا لِنَفْسِكَ تَجْزَعُ
أَنَّ الرَّحِيلُ فَأَيِّنَ مِنْهُ الْمَفْزَعُ

عَمَدُوا لِتَقْوِيضِ الْقَبَابِ فَعِنْدَهَا
لَمَّا بَكَيتُ بَكَى يُسَاعِدُنِي الْحَيَا
أَشْدُو بِذِكْرَاكُمْ وَأَنْشِجُ لَوْعَةً
يَا بَرَحَ شَوْقِي لِلَّذِينَ تَحَمَّلُوا
أرَبْتُ عَلَى صَوْبِ الرَّبَابِ الْأَذْمَعُ
فَدُمُوعُهُ مِنْ رِقَّةٍ لِي تَهَمَعُ
وَكَذَا الْحَمَامَةُ حِينَ تَنْدُبُ تَسْجَعُ
وَأَقَامَ حُبُّهُمْ بِقَلْبِي يَرْبَعُ^(٣٤)

وبتفكيك نص ابن الأَبَّار الشعري وإعادة بنائه، تظهر فكرة الدلالة المختلفة من خلال فكرة (اللعب) التي طرحها (دريدا)، حيث يراوغ النص بين المحبوبة الحاضرة لفظياً في النص ودلالاتها الغائبة في أنساق المقدمة الغزلية، لتتحول المحبوبة الراحلة إلى فكرة لا متناهية، تشي بقطع الصلة بين ابن الأَبَّار والسلطة الحاكمة، ودليل ذلك حسن تخلُّصه، الذي انتقل عبره من المقدمة الغزلية نحو المدح، يقول:

أُخْفِي سُؤَالِي لَوْ شُفِيَتْ إِجَابَةٌ
أَنَا الْمُرُوعُ حَيْثُ كُنْتُ بِهِوْلِهِ
لَمْ أَدْرِ سَاعَةَ أَرْمَعُهَا نِيَّةً
مَلِكٌ عَلَى الْأَقْدَارِ خِدْمَةُ أَمْرِهِ
مَا لِي وَمَا لِلْبَيْنِ بِي يَتَوَقَّعُ
أَمْ لِي بِهِ مَثَلٌ كَذَاكَ يُرَوِّعُ
مَحْيَايَ أَمْ يَحْيَى الْأَمِيرَ أَوْدَعُ
فَقَصِيَّ مَا يَسْمُو إِلَيْهِ طِيْعُ^(٣٥)

ولعل في تكرار ابن الأَبَّار لفكرة المحبوبة القاتلة المنكرة لدمه - رغم وفائه له - ما يدل على أن نصه محمّل بدلالات غائبة، دالة موحية بنقد مضمّر وسخط على سياسة السلطة السياسية في تعاملها معه، ففي إحدى مقدماته الغزلية، يذكر قتل المحبوبة لعاشقها بدم بارد، قائلاً:

أَتَجَحَدُ قَتْلِي رَبَّةَ الشَّنْفِ وَالْخُرْصِ
تَوَرَّسَ مَا تَعْطُو بِهِ مِنْ عَيْطِهِ
وَتَسْفِكُهُ وَهُوَ الْمَحْرَمُ سَفْكُهُ
وَذَاكَ نَجِيعِي فِي مُحَضَّصِيهَا
كَمَا طَلَعَ السُّوسَانُ فِي صِبْغَةٍ
حَلَالاً كَأَنَّ الظُّلْمَ لَيْسَ لَهُ

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

فالنسقية الضدية الخفية تُظهرُ في نصه خلاف ما يبطن، وقد كان التحول من المقدمة الغزلية نحو المدح مفتاحاً لفهم جدلية الاختلاف الدلالي في نصه، إذ يقول:

كَأَنَّ جَنَاهَا مِنْ جَنَى الْعَيْشِ بَعْدَهَا
لِيَحْيَى بِنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بِنِ أَبِي حَفْصِ
إِمَامٍ أَجَارَ الْحَقَّ لَمَّا اسْتَجَارَهُ

وَقَدْ رَسَخَ الْإِدْعَانُ لِلْعَمَطِ وَالْعَمَصِ^(٣٧)

وَهَبَّ هُبُوبَ الْمَشْرِفِيِّ مُصَمِّمًا

لِتَأْمِينَ مَا يَحْشَى مِنَ الْوَقْمِ وَالْوَقْصِ^{(٣٨)(٣٩)}

فالحديث عن الاحتقار (الغمص) والقهر (الوقم) والعيب (الوقص) في سياق المدح، يدلّ على مراوغة ذكية من ابن الأبار في تحوّل المدح إلى نقد خفي، ولعل تفكيك النص وإعادة بنائه بما يخدم البنية العميقة الغائبة يُظهرُ الأثر الدلالي العائم في النص، وهو النقد الخفي لواقع السلطة السياسية الحاكمة ممثلة بالسلطان أبي زكريا الحفصي، وهذا التقصي للدلالة الغائبة في باطن النص اعتماداً على سياق الألفاظ، يدل على ما أورده الباحث، فالنص نسيج مركب من إشارات وتعبيرات متداخلة تستدعي التفكيك لبلوغ المعنى الجيولوجي للألفاظ الكاشفة عن وجود طبقات مترسبة، ينبغي نحتها وإزالتها، وهي "منسوجة ومتشابكة، بحيث يتعذر الكشف عن لُحمة النسيج والسلسلة فيها"^(٤٠).

وتبدو صورة المحبوبة المحمية المحرّم وصالها مشوبةً برمزية خفية في مقدمات ابن الأبار الغزلية، فالحضور المرثي في نصه هو وصال السلطة السياسية ممثلة بالسلطان أبي زكريا، في حين أن الغياب المتخفي يُظهر حقيقة الانفصال المتشكّل بفعل الرقيب الاجتماعي / الواسي، الراض لا استمرارية الوصال، ولعلّه كما ذكر الباحث سابقاً

يتمثل حقيقة في حنق الوزير أبي الحسين الغساني عليه، فابن الأبار يتمنى وصال المحبوبة/ السلطان أبي زكريا، ويرى أن حماة تلك المحبوبة يمنعونه من ذلك، واصفاً إياهم بأنهم كالردى، يقول:

مَهَجٌ تُسَاقُ إِلَى الرَّدَى فُشَاقٌ مَا لَا يُطَاقُ يُكَلِّفُ الْعُشَاقُ
لِلَّهِ مِنْ فَرَقٍ أَبَادَ دِمَاءَهُمْ هَجْرٌ أَبَاحَ دِمَاءَهُمْ وَفِرَاقُ^(٤١)

ويشير إلى استحالة الوصول للمحبوبة، قائلاً:

مِنْ دُونِهَا حُجْبٌ غَلَاظٌ دُونِهَا قُضِبُ صَقِيلَاتُ الْمُتُونِ رِقَاقُ^(٤٢)

ويُظهر تلك القوة الاجتماعية الراضية وجوده في ديوان السلطان، وكأنها

تطلب الثأر منه وسفك دمه إن حاولت الاقتراب:

كَدَّرَتْ دَمِي قَبْلَ اقْتِرَاحِ عِنَاقِهَا فُئْتَةٌ لَهَا نَحْوَ الْأَدَى إِعْنَاقُ
لَمْ تَدْرِ أَنِّي فِي جَوَارِ خَلِيفَةٍ يَمِينُهُ الْأَجَالُ وَالْأَرْزَاقُ^(٤٣)

والدلالات المختلفة المفككة في الأبيات السابقة تؤكد غضب ابن الأبار من

تصرف السلطة السياسية تجاهه، إذ كيف لها أن تنصت لأولئك الوشاة الذين حرموه من وصالها، ومن منصبه الذي حظي به لديها، وإن لم يعلن ذلك صراحة، ولكنه ظهر في أنساق شعره وسياقاته الخفية، ولعل ما جرى لابن الأبار ما هو إلّا حلقة من حلقات الصراع بين الأندلسيين المهاجرين وشيوخ تونس من موحدين وغير موحدين، بل حلقة من صراع هؤلاء المهاجرين الأندلسيين مع شيوخ كل قطر نزلوه وعلمائه، فقد كان الأندلسيون يحسون أنهم أعلم من غيرهم وأقدر، ومن ثم فهم أولى بالتكريم وبالمناصب^(٤٤).

ويلهج ابن الأبار بذكر قسوة المحبوبة وهجرها، وذلك بذكر أدوات قتلها التي أعملتها في قلبه، قائلاً:

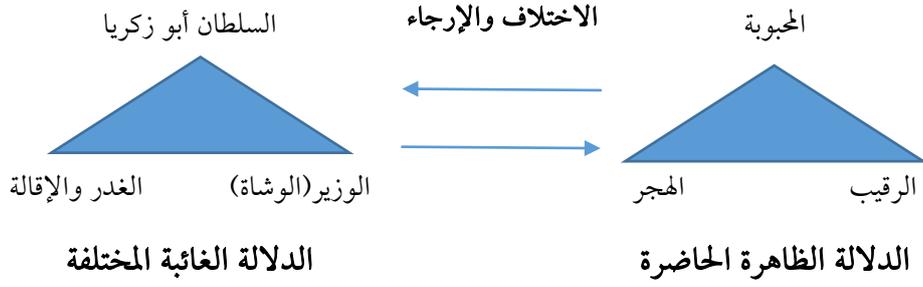
أَمَّا الكَثِيبُ فَمَا يُطَارُ حِمَاهُ مِنْ دُونِهِ تُجْرِي الدِّمَاءُ دُمَاهُ
لَوْلَا حَيَاءُ الْحَيِّ مِنْ أَكْفَائِهِ لَكَفَّاهُ سِحْرُ جُفُونِهِنَّ عِدَاهُ
مَا بَالُهُ أَنْهَى الْأَسِنَّةَ وَالطَّبِي وَعَلَى الْمَطِيِّ ظَبَاؤُهُ وَمَهَاهُ
بِيضُ الْأَنَامِلِ قُتِيَتْ بِخِضَابِهَا تُغْنِي غِنَاءَ مُحَضَّبَاتِ قِنَاهُ
وَعُمُيُوهُنَّ السَّاحِيَاتُ قَوَاتِلُ مَا لَيْسَ تَقْتُلُ مَاضِيَاتُ ظُبَاهُ^(٤٥)

ويبدو أنه قد قال قصيدته المدحية هذه لأبي زكريا الحفصي بمناسبة العفو عنه، ولكن القراءة التفكيكية الثقافية تُظهرُ ظلال الغياب العميقة الغائرة في جسد النص الشعري؛ لينفتح المدلول على خاصية القراءة المستمرة في تحاورها مع القارئ، وينسل نسق الغدر والهجر المختلف عن ظاهر النص الدال على المحبة، فيخاطب المحبوبة مشيراً إلى عدم صدق محبتها في وعدها له، قائلاً:

يَا أُخْتَ مَنْ فَخَّرْتَ عَمَائِرُ عَامِرٍ وَسَرَّاتُهَا بِالقُرْبِ مِنْ قُرْبَاهُ
لَا أَنْتِ زُرْتِ وَلَا خِيَالُكَ فِي الكَرَى حَتَّى لَقَدْ هَجَرَ العَمِيدَ كَرَاهُ
وَاهَا لِقَلْبِكَ لَا يَرِقُّ وَرُبَّمَا رَقَّ الجَمَادُ بِفَرْطِ مَا عَنَاهُ^(٤٦)

فسياق النص الشعري لا يوحي بالرضا التام رغم العفو عنه، وهذا ما بدا في عباراته: (لا أنتِ زُرْتِ/ هَجَرَ العَمِيدَ كَرَاهُ/ قلبك لا يرقُّ) إذ يشعر ابن الأبار باستمرار هجر السلطان أبي زكريا له.

ويمكن تلخيص جدلية المهجر المبطن والمحبة الحاضرة كما في الترسيمة الآتية:



فهذه الترسيمة تظهر الرؤية النقدية التفكيكية لتموضعات المحبوبة في المقدمة الغزلية، فقد أدى اختلاف ظاهر النص عن باطنه إلى معاني مرجئة يمكن توليدها توليداً لا نهائياً، وهذا ما تنطلق منه القراءة التفكيكية، حيث مثلت المحبوبة جدليةً لهجر السلطان أبي زكريا وصدّه عن ابن الأبار، كما مثل حماة المحبوبة الوشاة المحيطين بالسلطان، والذين شكّلوا عائقاً ثقافياً أغرى السلطان بإقصاء الشاعر، وهذه القراءة تهدم المعنى الظاهر للنص وتعيد بناءه من جديد، مستغلة أفق القارئ المختلف ليؤول الدلالة ويعيد تركيبها.

الجدلية الثانية: جدلية الطموحات الغائبة والمكانة الضائعة:

إن القراءة التفكيكية للمقدمة الغزلية في شعر ابن الأبار تمنح القارئ سلطة قوية، وتقتل أحادية الدلالة داعية إلى تشظي المعنى الحاضر، مانحة القارئ دلالات خفية غائبة، حيث يجد الباحث أن دلالات المحبوبة الحاضرة في النص الشعري لا تقف عند المعنى الحاضر المحصور في حالة المحبة، بل إن تلك الدلالات تشظي؛ لتظهر الغائب في نصه، والمتمثل في تشكيل حالة الطموح والمكانة الرفيعة الضائعة لدى السلطة السياسية، التي اتّصل بها في أفريقية وفي الأندلس، كما أن هذه الدلالات الغائبة قد أبرزتها ثنائية الجذب والطرود في مقدماته الغزلية، فقد ظهرت المحبوبة ظهوراً

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

جاذباً في مقدماته الغزلية، كظهورها بصورة المحبوبة الأسرة الجمال، وكتمثيله لها بوصفها أيقونة أدبية، تساهم في كسب المال والجاه لدى الممدوح بحكم سلطة الثناء، التي تبناها في خطابه الحكّام السياسيين، ومن ذلك قوله مبرزاً فتنه جمالها المادي:

يَهَا فَتَنَ الْأَلْبَابِ حُسْنُ مَنَاطِرٍ لَهَا طُرُرٌ سُحْمٌ لَهَا غُرُرٌ زُهْرٌ
وَلَيْنٌ قُدُودٍ يُوجَدُ التَّوْرُ وَالْجُنَى لَدَيْهَا وَلَكِنْ يُعَدُّمُ الْعَطْفُ وَالْهَضْرُ^(٤٧)

وقد وصف جمالها الجسدي بالفتنة، فالمكانة التي يصبو لها لدى السلطان أبي زكريا، فيها من الجمال الجاذب ما يجعلها فتنة قد تودي بحياته، وهذا ما حلّ بالشاعر في آخر حياته، يقول:

لَمْ أَفْنَنْ فِيمَا أَرَى وَلَكِنْ بِمَا أَرَانِي الْجَمَالَ أَفْنَى
يَا فِتْيَةَ الْحَيِّ مِنْ سُلَيْمٍ فَتَانُكُمْ فِتْنَةُ الْمُعْتَى
تُطْلِعُ مِنْهَا الْخُدُورُ شَمْسًا كَمَا تُكِنُّ الْبُرُودَ غُصْنَا
عَنْ يَبْدُرِ السَّمَاءِ تَمًّا إِنْ وَجَّهَهَا لِلْعُيُونِ عَنَّا^(٤٨)

وقد ذكر صفاتها الجسدية الفاتنة ذكراً صريحاً في قوله:

هَيْفَاءُ لَمْ تَنْهَضْ بِخَصْرِ أَهْيَفٍ إِلَّا وَتَ رَدْفًا يُنُوءُ رَدَا حَا
خَصْرًا إِذَا مَازَالَ عَنْهُ وَشَا حُهُ تَبَّتْ دَوَائِبُهَا عَلَيْهِ وَشَا حَا^(٤٩)

وينفتح التأويل لدى الناقد التفكيكي الثقافي اعتماداً على فكرة الاختلاف والإرجاء التي قال بها (دريدا)، ليستقر على معانٍ كثيرة في مقدمة الشاعر الغزلية، فالمحبة في المقدمة الغزلية أدت دوراً كبيراً في إخفاء لواعي الشاعر الغائب بين تضاعيف لغة النص الشعرية، إذ مثلت الطموح الصعب والمكانة الغائبة، والتي شبّه صراعه لأجلها بالحرب، وإدلالها عليه بالقتل، فالتَّيْلُ منها لدى السلطان الحفصي ليس من السهولة بمكان، إذ هي مخوفة بالمخاطر المهلكة، يقول:

ما ضَرَّ قَاتِلَةَ النُّفُوسِ بِدَلِّهَا أَلَا تُقْلَدَ مِنْ سِوَاهِ سِلَاحَا
لَمْ تُرْسِلِ الطَّرْفَ الْمُعْلَمَ صَيْدُهَا إِلَّا اسْتَبَاحَ الْأَصِيدَ الْجَحْجَاحَا^(٥٠)
بِأَبِي الَّتِي نَهَدَتْ لِحَرْبِي نَاهِدًا فِي السَّلْمِ تَعْتَقِلُ الثَّدي رِمَاحَا^(٥١)

ولذا اختتم هذا النص الشعري ذاته شاكرًا الأمير على إنجاز وعوده له ظاهرًا، غير أن صفات المحبوبة الأنفة الذكر تشي بغير ذلك، فالمضمر النسقي الغائب نصه الشعري يدل على عدم الرضا، رغم شكره الصريح للسلطان، يقول:

عَيْدٌ بِإِنجَازِ الوُعُودِ مُبَشِّرٌ مَا انْحَازَ مِنْهَا جَانِبًا وَأَنْزَاحَا
إِنَّ الْأَمِيرَ وَخَلَّدَتْ أَيَّامُهُ وَسَعَتْ سَعَادَتُهُ الوجودَ صَلَاحَا
جُعِلَ الزمانُ بِهِ رَيْعًا كُلُّهُ فَجَعَلْتُ رَيْحَانًا حُلَاهُ وَرَاحَا^(٥٢)

فَرَضَى الشاعِرِ وَإِنْ تَزِيًا بثوبِ الشكرِ، إلا أنه لا يدل على ذلك في النسق المضمر، وهذا ما يشكل ثنائية الاختلاف والإرجاء للمدلولات، وذلك بزعة البنية اللغوية التي تسمح للنص بأن يفكك ويُعاد تركيبه تبعاً لرؤية القارئ المختلف، مما يجعل من النص أفقاً مفتوحاً على التأويل المستمر وإذا كان الاختلاف عنصر تثبيت الدلالة، فالتأجيل عنصر تفكيكها، إن التأجيل يعني عملية مستمرة من تأجيل الدلالة... والتفكيك يصل في نهاية المطاف بسبب تلك المراوغة والتأجيل المستمر للدلالة إلى أن اللغة هي مجموعة من الدوال فقط، فكل دلالة تشير إلى مدلول يراوغها، ويشير هو الآخر إلى مدلول ثان، فيتحول بذلك إلى دال، وهكذا التأجيل هو محور اللعب الحر في المنظور التفكيكي^(٥٣).

ويبدو أن ابن الأَبَّار قد شغله طموحه ورغبته في المكانة الرفيعة قبل أن يتصل مع صاحب تونس أبي زكريا الحفصي، إذ يجد الباحث قصيدةً وحيدةً له مُفَتَّحَةً

بمقدمة غزلية، مدح فيها حاكم شاطبة أبي الحسين يحيى الخزرجي، وذلك بعد عودته من بلاد النصارى، يقول واصفاً فتنتها وجمالها:

رَأَى مِنْهَا قَضِيًّا مِنْ لُجَيْنٍ يَجُرُّ الْوَشْيَ لَا مِنْ خَيْرَانِ
وَشَمْسًا مَا تَوَارَتْ فِي حِجَابٍ بَعِيرِ الصَّوْنِ قَطُّ وَلَا صِيَانِ^(٥٤)

وقد رأى ابن الأبار أن هذا الجمال المادي/ المكانة/ الطموح يمكن له أن يظفر به، ذلك أن سلطة الثناء/ الشعر قد تمكّنه من التمتع بذاك الجمال، وهذا ما أشار إليه في أبياته الشعرية المدحية:

رَغَائِبُ يُسَدِّيهَا السَّمَاخُ غَوَائِبُ أَكَلْتُ جِيَادَ الشُّعْرِ إِذْ رَحِبَتْ شَأْوَا
وَقَتْنِي مِنْ شَكْوَى الزَّمَانِ وَدَمِّهِ فَمَا لِي غَيْرَ الْعَجْزِ عَنْ شُكْرِهَا

فطموحه المالي/ الوظيفي (الرغائب) أتعب من أجله خيول شعره (أكلت جياد الشعر)، وقد ألمح بوضوح إلى أن المحبة والغزل لا يعنياه في شيء، بل إن الطموحات هي همه الشاغل، وهذا يؤكد فكرة الرمزية الدلالية التفكيكية للمحجوبة الحاضرة، إذ شكّلت قناعاً ثقافياً للدلالة على طموحاته في الحصول على مكانة رفيعة، فهو يقول:

أَشِدُّ بِالْقَوَافِي ذِكْرَ عَلْوَةٍ أَوْ عَلِيَا وَدَعُ لِلْسَّوَافِي دَارَ مِيَّةَ بِالْعَلِيَا
لِكُلِّ مِنَ الْعُشَّاقِ رَأْيٍ يُجِلُّهُ وَإِنْ جَالَ فِي الْأَحْدَاقِ مَا يُبْطِلُ الرَّأْيَا
أَلَمْ تَرَهَا عَيَّتْ جَوَاباً وَلَمْ يَجِدْ مُسَائِلُهَا إِلَّا الْأَوَارِيَّ^(٥٦) وَالْتُوِيَا^(٥٧)

وبالقراءة التفكيكية تُجسّر الهوة بين ما يصرّح به النص وما يخفيه، فالمعاني الحاضرة والدلالات الغائبة تتضح رمزيتها، فالمحجوبة الحاضرة/ المكانة الغائبة هي ما يحوك الشاعر لأجله شعره، ولذلك تتضح لديه الذات الشاعرة في مقابل الذات المانحة، يقول متخلصاً من الغزل إلى المدح:

وَشُكْرُ أَبِي يَحْيَى الْأَمِيرِ أَحَقُّ يِي وَإِنْ عَزَّنِي شُكْرُ الْأَمِيرِ أَبِي يَحْيَى
هُمَامٌ إِذَا ابْتِغَاءَ الثَّنَاءِ بِمَا حَوَتْ يَدَاهُ فَمَا يَخْشَى مُبَايَعُهُ تُنْيَا
تَرَعَّرَعَ بَيْنَ الْبَأْسِ وَالْجُودِ مِثْلَمَا تَبَحَّحَ فِي الْمَجْدِ الْمُؤْتَلِ وَالْعَلْيَا^(٥٨)

فلم اختر ابن الأبار الحديث عن (ابتغاء الثناء) مدخلا للمدح؟ حتما لأنها القضية الرئيسة التي من أجلها صاغ مدحه الشعري، ومما يؤكد ذلك إنهاؤه نصه الشعري متحدثاً عن القضية ذاتها، وإن أشار إليها بمفردات مرادفة (لهاه/ ريباً/ سماح/ التجويد/ رعباً/ كلاءة)، يقول:

كَأَنَّ لَهَا لَلثُرْيَا وَيَوْمِهِ فَعُودِي بِهَا نَضْرٌ وَأَرْضِي بِهَا تَرِيَا
سَقَانِي رِيًّا بَعْدَ رِيٍّ سَمَاحُهُ فَيَا حَبْدَا السَّاقِي وَيَا حَبْدَا السُّقْيَا
وَصَيْرَ لِلتَّجْوِيدِ جَدَوَاهُ مَبْدَأً وَقَدْ بَلَغَ الْإِفْحَامُ غَايَتَهُ الْقُصْيَا
وَخَوْلَنِي رُعيًا بِهَا وَكَلَاءَةً فَخَوْلَهُ اللَّهُ الْكَفَاءَةَ وَالرَّعْيَا^(٥٩)

أما العوامل الطاردة التي جعلت من المحبوبة الرمزية مراما صعب الوصول إليه، فهي فكرة الألم المتحصل من حالة الحب وغرور المحبوبة، إضافة إلى العوامل الاجتماعية المانعة للوصول، ومنها قضية الرقيب الاجتماعي، وأخيراً قضية التعقل والحكمة في التفكير تجاه المحبوبة الممنوعة الوصال.

أولى العوامل الطاردة للمحب للمحبته، الألم المتحصل من هذه المحبة، إذ كثر لدى ابن الأبار في مقدماته الغزلية الحديث عن الألم والموت والضر الذي لحق به من المحبوبة، ويشابه ألم المحبة ألم القتال والحروب، يقول:

تُهَابُ السُّيُوفِ الْبَيْضُ وَالْأَسْلُ السَّمْرُ
وَأَقْتَلُ مِنْهُنَّ الْغَلَائِلُ وَالْحُمُرُ

أما تِلْكَ صَرَعاها تَعْرُزُ نَجائِها

وَكَمَّ قَدْ نَجَا مَنْ يَصْرَعُ الدَّعْسَ وَالْمَبْرُ^(٦٠)

وقد أعلن صراحة أن فعله الثقافي الذي تمحور حول المكانة والطموح قد جرّ حتفه، وكأنه تنبأ بنهايته، فقد قُتِلَ على يد المستنصر ابن يحيى المرتضى الذي تولّى الحكم بعد والده، وذلك "لأنه تحيّل منه الخروج وشقّ العصا، وقيل إن بعض أعدائه ذكر عند صاحب تونس أنه ألف تاريخاً، وأنه تكلم فيه في جماعة"^(٦١)، ويبدو أن هذا الكتاب فيه ما يمسّ دولة الحفصيين في تونس، إذ يذكر المقرّي أنه قد كان لابن الأبار كتاب في التاريخ، وبسببه قتله صاحب أفريقية^(٦٢)، يقول ابن الأبار مستشعراً خطر الطموح/ المكانة، التي جرّت عليه كثيراً من الآلام وربما الموت:

تَعَالَى اللَّهُ طَرْفِي جَرَّ حَتْفِي لَأَخْضَلَ مِنْ هَوَايَ عَلَى هَوَانِ
وَأَيَّامِي هَدَمْنَ مُنِيفَ سِنِّي وَهَنَّ لِعُمْرِهَا كُنَّ الْبَوَانِي^(٦٣)

والباحث يخالف الرأي القائل بأن ذكر أدوات الحرب والهلاك في مقدمات ابن الأبار الغزلية، دليل على التشوق للمعارك الحربية التي تُحرّزُ بها الأندلس، وأن مزج المقدمات الغزلية بأدوات الحرب لديه "وكانه الشوق للمعارك بات يؤرقه، ويطارد خياله، لأن هذه الحرب هي الوسيلة الوحيدة التي تعيد أيامه الحلوة في بلنسية، وتسمح له بأن يلتقي من جديد مع أهله"^(٦٤)، فأدوات الحرب والقتل شكّلت عوامل طاردة لابن الأبار تمنعه من بلوغ مرام نفسه وطموحاته لدى السلطة السياسية، ولم تكن دليلاً على تشوّقه للحروب والجهاد، فالأندلس لم تمثّل هاجس الشاعر الوحيد، وإلا لما ارتضى تركها أولاً مع الحاكم الهارب، ملتجئاً لدى ملك أراجون خايمي الأول، فأبو زيد حاكم بلنسية انضوى تحت حماية ملك أراجون وعقد معه معاهدة يتعهد فيها بأن يسلمه جزءاً من البلاد والحصون، التي يستردّها بمعاونته، وكيف انتهى به الأمر بأن

يعتق دين النصرانية، واندمج في القوم الذين لجأ إلى حمايتهم^(٦٥)، مما يؤكد صحة ما ذهب إليه الباحث من أن هذا الألم وما يتبعه من تذكار لأدوات الحرب والقتال ما هو إلا قناع للمحبة الرمزية، الدالة على الطموح والمكانة، ولعل مما يزيد في خيالية هذه المحبوبة القاتلة، ربطها بالثقافة المشرقية، يقول:

وَعَلَّقَتْ أَغْرَابِيَّةَ دَارُهَا الْفَلَا
تُصَيِّفُ عَلَيَّ نَجْدٍ وَتَشْتُو عَلَيَّ حُرُوزِي
مَعْوَدَةً سَبِيَّ النَّفُوسِ وَقَتْلَهَا
وَمَا عَرَضَتْ جَيْشًا وَلَا عَرَفَتْ غَزْوًا^(٦٦)

وقد ذكر بعضها صراحة كذكره العديب وبارق^(٦٧)، فالمحبة الخيالية/ الطموح والمكانة هي من تروي ظمأه للمكانة الرفيعة، يقول:

كَمْ بَارِقَ بَيْنَ الْعُدَيْبِ وَبَارِقِ
هَجَعَ الْخَلِيُّ بِهِ وَبِتْ مَقْلَبًا
يَبْدُو لَزْنِدِ صَبَابِي قَدَّاحَا
طَرْفًا إِلَى إِيْمَاضِهِ طَمَّاحَا
كَلِفًا بِأَيَّامِ سَلْفِنِ خِلَالِهَا
خَلْفَنَ ذِكْرَ عُهُودِهَا نَفَّاحَا^(٦٨)

وقد ربط ابن الأبار بين غرور المحبوبة وحالة الألم والعذاب، الذي يعانيه المحبوب بسبب هذا الغرور ليستشعر القارئ مأساة الشاعر، ويتعاطف معه:

شَتَّانَ بَيْنَ مُجَرَّرٍ لِدْيُولِهِ
وَمِنَ الْعَجَائِبِ أَنْ يَتَمَّ تَمُّعِ
طَرْبًا وَبَيْنَ مُمَزَّقٍ لِجُيُوبِهِ
لَأَخِي هَوَى بِأَبْيَقِهِ وَعَجِيهِ
كَأَنْتَ مَتَاعًا لَوْ يَدُومُ وَإِنَّمَا
ضَحِكُ الزَّمَانِ ذَرِيْعَةً لِقُطُوبِهِ^(٦٩)

فلو كانت الحالة التي يجيها ابن الأبار حالة محبة حقيقية، لترك المحبوبة التي ارتضت غيره وتكبرت عليه، ولكنها محبوبة من نوع آخر، والكل طامع فيها رغم

رفعتهما وكبريائهما، ولذا كان التلون والتبدل في حال المحبوبة، وهذا ما حلّ بالشاعر حينما أقصاه الحاكم الحفصي عن منصبه، وأشاح عنه، إذ ضعفت مكانته وتوارت طموحاته لدى المستنصر الحفصي، فقد كان السلطان لا يطبق النظر إليه، فكان يستفتيه فيما يريد من بعيد، فإذا دخل عليه لم يكلمه أو يلتفت إليه^(٧٠).

ويبدو أن سفك المحبوبة وصدّها قد ازداد بازدياد قوة تأثير الرقيب الاجتماعي/الواشي، الذي شكّل مانعاً طارداً لدوام الوصال، فقوة العاذل الاجتماعية وتأثيرها على السلطة السياسية في دولة الحفصيين بتونس، قد عملت على إضعاف علاقة ابن الأبار بدولة الحفصيين، وما مزج الشاعر بين حالي الحب والحرب إلا دلالة ثقافية رمزية على ما ذهب إليه الباحث من أن هذه المحبوبة الحاضرة تحمل أثراً غائباً، يدلّ على المكانة الضائعة، يقول:

عَدْلُوهُ فِي تَشْبِيهِهِ وَسَيِّبِهِ مَنْ ذَا يُطِيقُ تَنَاسِيًا لِحَبِيْبِهِ
وَمَضَوْا عَلَى تَأْنِيهِهِ وَيَحْسَبِيهِمْ تَأْيِيْنُهُ مَحِيَاهُ فِي تَأْيِيْنِهِ
أَوْ لَيْسَ مِنْ خَضَبِ الْبِيَاضِ مُمَوِّهَا كَصَرِيْعِ مُشْتَجِرِ الْقَنَا وَخَضِيْبِهِ^(٧١)

وبتفكيك النص الشعري المحمل بالدلالات الغائبة المتوارية في عمق النص، يتبدى أن ابن الأبار حاول نسيان المحبوبة/الطموح الرفيع، بإقامة توازن نفسي لإراحة نفسه من شقاء بلوغ الطموح، غير أن ذلك لم يجد نفعاً، يقول:

دَجَا مَا بَيْنَنَا فَمَتَّى وَحَتَّى يُنِيرُ وَفِي إِجَابَتِهَا تَوَانِ
وَقُلْتُ أُخِيْفُهَا لِتُكْفَ عَنِّي فَقَالَتْ لِي يُقَعِّعُ بِالشَّنَانِ
فَكَيْفَ تَرَى وَقَدْ شَبَّتْ وَغَاها أَأُقْدِمُ أَمْ أَفْرُ مَعَ الْهَوَانِ^(٧٢)

والشاعر في تحوُّله من الغزل نحو المدح يظهر المضمير النسقي الغائب، إذ هو يلتجئ إلى حاكم شاطبة لينتصر له من ظلم الزمان، وينيله طموحاته الغائبة، ويردُّ له مكانته المغيبة:

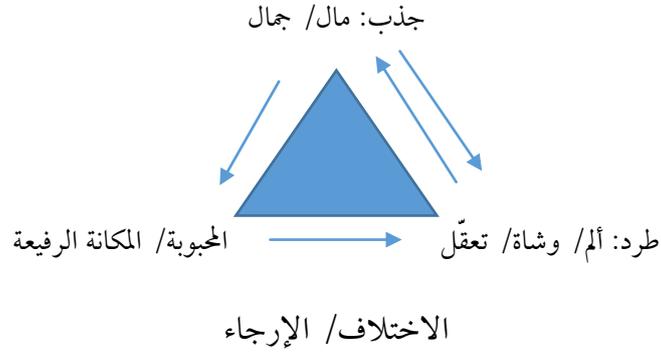
إِذَا لَمْ أَلْقَهَا يَعْلى ابْنِ عَيْسَى وَحَسْبِيَ مِنْ حُسَامٍ أَوْ سِنَانِ
فَلَسْتُ مِنَ الْإِيَابِ عَلَى يَقِينِ وَكَلَسْتُ مِنَ الدَّهَابِ عَلَى أَمَانِ
فَإِنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ يَنَالُ مِنْهَا مَنَالَ الدُّعْرِ فِي قَلْبِ الْجَبَانِ
يُنْهِنُهَا مَتَى نَهَدْتَ لِحَرْبِي وَيَأْخُذُ لِي الْأَمَانَ مِنَ الزَّمَانِ^(٧٣)

فالنص مليء بالدلالات المتوارية، والتي تبدو في بعض إشارات النص الحاضر، فحاكم شاطبة أبو الحسين ينتصر للشاعر ويوليه الأمان (يأخذُ لي الأمان من الزمان)/ يبلغه مكانة رفيعة، وأبو الحسين ينال من المحبوبة (ينالُ منها)، وفي ذلك دلالة أن أمر المحبوبة بين يديه، أي أن قضية منح الشاعر مكانة رفيعة أمر عائد له، ولعل الشاعر حينما مدحه بكرمه الذي أولاه إياه مقابل شعر الشاعر، يدل على ما وصل إليه الشاعر من مكانة رفيعة لديه، يقول:

يُقَيِّدُ فِي مَنَائِحِهِ جُفُونِي وَأُطْلِقُ فِي مَدَائِحِهِ عَيْنِي^(٧٤)

ويخلص الباحث إلى أن الدلالات التفكيكية المرجئة في مقدمة ابن الأبار الغزلية، قد جاءت في بعض قصائده المدحية دالة على الطموح الغائب، والذي توأرى خلف قناع المحبوبة الحاضرة، رغم التأرجح النفسي الذي عاشه الشاعر، بسبب العوامل الجاذبة والطاردة في خط سيره الذي ارتضاه ليبلغ رضا المحبوبة/ الفوز بما طمح إليه، حيث كانت الصعوبات/ الموانع أكثر من العوامل الجاذبة، لكنه رغم ذلك أصرَّ على نيل هذه المكانة/ الطموحات، والخطاظة الآتية توضح ذلك:

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...



وتبعاً لذلك فإن النص المختلف/ المكتوب قد تنقلت دلالاته من صورة لأخرى في نص ابن الأبار، حيث أبان فيه عن طموحاته التي لم تُتحقق، وتمثل الاختلاف في تباين المعنى السطحي للنص/ المحبة، عن باطنه الخفي/ الطموحات الضائعة، التي توسلت بالشك في ظاهر النص منطلقاً لها، وهذا ما عناه (دريدا) بقوله: إن المسألة مسألة انتقالات موضوعية، ينتقل فيها السؤال من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلّم إلى معلّم حتى يتصدّع الكل، وهذه العملية ما دعوته بـالتفكيك^(٧٥).

الجدلية الثالثة: جدلية العهود الغائبة وبنية الاستشفاع:

تتواشج المقدمة الغزلية في مضمونها النسقي الخفي مع بنية القصيدة المدحية، وتندغم لتؤلف بعداً نفسياً يتوارى خلف قناع اللغة الجمالي، فتظهر امتدادات دلالاتها الرمزية واندماجها مع بنية المدح، فقد شكّلت المحبوبة في قصيدتين مدحيتين جدلية لفكرة العهود والمواثيق، التي منحها ولي العهد أبو يحيى بن أبي زكريا الحفصي لابن الأبار بإصلاح حاله مع السلطان أبي زكريا، وقد كان المراد من تلك القصيدتين الاستشفاع له عند والده الحاكم، ولذلك ظهرت المحبوبة في المقدمة الغزلية ظهوراً إيجابياً يتصف بتواصليتها مع الحب، وأنها تبادله المحبة على الرغم من أن جمالها الأخاذ قد كان سبب هلاكه، يقول:

مَاذَا يَرُومُ الْعَذْلُ مِنِّي مَاذَا	أَوْ لَيْسَ قَلْبِي جَذْوَةٌ وَجُذَاذَا
قَالُوا عِيَادُكَ فِي السُّلُوفِ مِنَ الْهَوَى	قُلْتُ الْهَوَى أَخْتَارُ مِنْهُ عِيَادَا
بِأَبِي مَهَاءَ عَوَدَتْ أَلْحَاطُهَا	فَرَسَ الْأَسُودِ فَمَا تُطِيقُ لِوَادَا
عَزْلَاءَ وَالشَاكِي السَّلَاحَ قَبِيصُهَا	جَعَلْتُ أَخِيذَ دَلَالِهَا الْأَخَاذَا ^(٧٦)

ثم تتبدى أسطورية هذه المحبوبة اللا محددة مكانياً، فتغدو ظلاً لمضمر نسقي، وذلك أنها لا تعدو أن تكون فكرةً مسافرةً في جوانية الشاعر النفسية، وهي الوعد بإصلاح حاله لدى السلطان أبي زكريا، ولذلك يشير الشاعر إلى انتمائها إلى بلاد فارس مرةً، ومرةً أخرى تظهر على أنها بغدادية مشرقية، يقول:

تَبَأَى ^(٧٧) عَلَى نَفَرِ السَّوَادِ بَعْدَهَا	كَسَرَى أَبَا تُنْمَى لَهُ وَقَبَاذَا
بِالشَّعْبِ مِنْ بَوَّانٍ حَلَّ شَغُوفَهَا	وَمَحَلُّهَا بِالكَرْخِ مِنْ بَغْدَادَا
وَرَدَّتْ بِحَاراً لِلْفُرَاتِ وَدَجَلَةَ	وَجَفَّتْ أَضَاءً بِالْفَلَاةِ إِخَاذَا ^(٧٨)

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

فنص الشاعر ابن الأبار مفتوح على المجتمع والثقافة، ومن آثار انفتاح نصه على المجتمع تلمس الشاعر للحظة الانكسار، وحديثه بخفاء عن وهن العلاقة بينه وبين السلطة السياسية، فالاستشفاع أظهر ضعفه أمام المحبوبة، وانكساره أمام وعود ولي العهد، وتبعاً لذلك فإن بنية التخلّص من الغزل نحو المدح شكّلت أهم المفاتيح الدلالية لصنع جدلية الحضور والغياب في نصه، ومن ذلك قوله متخلّصاً من المقدمة الغزلية نحو مدح الأمير:

إِنْ لَمْ تُجِرْ وَيَهَا أَلُوْدٌ مِّنَ الْمَوَى فَكَفَى أَبُو يَحْيَى الْأَمِيرُ مَلَاذًا^(٧٩)

فاختيار الشاعر لمصطلحي (الإجارة- اللواذ) في قوله (تُجِر، ألوذ، ملاذا) تدلّ على المعنى المركوز في نفسية الشاعر، حيث تمثّل المحبوبة العهدَ الممنوحة من الأمير بإصلاح الحال، والوعد بالشفاعة له عند والده، ومما يدلّ على أن المحبوبة تمثّل خطاباً استشفاعياً مرجئاً في نصه المدحي، اعتماده على تصوير المحبوبة من خلال ثنائيتي القوة والضعف، فالمحبة ظبية ضعيفة، وأهلها أسودٌ محمية، كما أنه صورّ قوّة القانون الاجتماعي المدافع عن جناب المحبوبة، وضعفه تجاه جمالها الذي لا يقاوم، يقول:

أَهْلًا يَهْنُ أَهْلًا وَكَوَاكِبًا

زَحَفَتْ هِلَالٌ دَوَّهْنَ مَوَاكِبًا

تَخْذِي الرِّكَائِبُ وَالسَّالِهِبُ^(٨٠) حَوْلَهَا

تُرْدِي كَأَسْطَارِ الْكِتَابِ كِتَابًا

فَالْمَوْتُ بَيْنَ أَوَانِسٍ وَفَوَارِسٍ

جَارُوا عَلَيَّ أَعَادِيَاءَ وَحَبَائِبًا

هُنَّ الظَّبَّاءُ الْعَاطِيَاتُ سَوَالِفًا

وَهُمُ الْأَسْوَدُ الضَّارِيَاتُ مَخَالِيًا^(٨١)

وتتحوّل لدى الشاعر لحظة اللقاء بالمحبة رغم الأسنّة والرماح المشرعة في وجهه، متعة لا يمكن له الرجوع عنها، فالعود المقطوعة له تبثّ فيه الفرح على الرغم من الوشاة الذين يحيطون بالسلطان أبي زكريا، ولعله يقصد بذلك وزيره الراض وجود ابن الأبار في بلاط السلطان، يقول:

مَنْ راح بالبيضِ النَّواعِمِ هائِماً لم يَغدُ للسمِرِ الدّوايلِ عائباً
والصَّبُّ مَنْ خاضَ الأسيّنةَ والطُّبى نَحَوَ الطُّبَاءَ مُطاعِناً ومُضارِباً^(٨٢)

ويتجلّى المضمّر النسقي المختلف في انتقال الشاعر نحو موضوع المدح، مشيراً إلى ثنائية الضعف والقوة/ الهوى والوعى، فهوى قلبه الذي رسم ملامحه بالحديث عن المحبوبة في المقدمة الغزلية، هو وعود الأمير أبي يحيى له بالتشفّع عند والده، يقول:

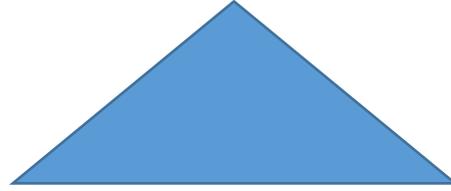
أما الهوى فأخو الوعى لم أسترح مَنْ ذا لذاك مُراوحاً ومُنابياً
فكأنَّ عهداً من وليّ العهدِ لي أنْ تُسْفِرَ العُمراتُ عنيّ غالباً^(٨٣)

وهذا ما كرّره في آخر بيت شعري من القصيدة، والذي تمنى الوفاء بوعد الاستشفاع ليرجع كاتب السلطان أبي زكريا:

وإذا النهى أملتُ عُلاكَ مدائِحاً فَمِنَ السَّعادَةِ أنْ أكونَ الكاتباً^(٨٤)
ويمكن تمثيل هذه الجدلية بالترسيمة الآتية:

المحبة/ العهود

الاختلاف/ الإرجاء



الشاعر/ الأمير

وصال المحبة / الاستشفاع

دلالة ظاهرة / دلالة خفية

دلالة ظاهرة / دلالة خفية

فالمعنى المرجأ في نص الشاعر والذي يفتح للقارئ التفكيكي أفق التوقع الدلالي، تشكّل اعتماداً على تحوير الشاعر فكرة الاستشفاع، حيث جعل من المحبة الواصلة بنية قلقة مرجأة في دلالاتها تتبدّل من موضع لآخر، فمرةً تمثل العهود بالوصال والاستشفاع لدى الأمير، ومرةً تمثل الأمير ذاته، وقد استخدم الشاعر المحبة أيقونة جميلة عليها أن تؤثر في المرسل إليه، ويتحقق مراده بالوصال.

الجدلية الرابعة: جدلية المكان الحاضر الغائب:

مثّلت المقدمات الغزلية لقصائده ابن الأبار المدحية الحفصية ضياع الأندلس/ المكان الحاضر شعراً، والغائب واقعا تحت سيطرة الإسبان، وقد أبانت القراءة التفكيكية عن تمثّلات المحبة التي شكّلت رمزا للأندلس الغائبة، غير أن هذه النسبة لم تتجاوز عُشر القصائد المدحية، فقد بلغت قصائده المدحية التي افتتحها بمقدمات غزلية دالة على الأندلس الضائعة ثلاثة قصائد من أصل إحدى وعشرين قصيدة^(٨٥)، وارتكز الباحث في الاستدلال على هذه القصائد بما أورده محقق الديوان الأستاذ عبد السلام الهراس، من أن موضوع القصائد اندرج تحت باب دعوة أبي زكريا الحفصي على إنقاذ الأندلس واستردادها، دون أي إشارة منه حول أسباب

تصنيفه المذكور، أكان من صاحب الديوان أم من غيره، وقد اتفق الباحث مع المحقق في ذلك، لأسباب عدّة، سيتم تفصيلها في إطار تحليله التفكيكي لدلالات المحبوبة في المقدمة الغزلية، إذ وجد الباحث أن ابن الأَبَّار اتخذ من المحبوبة معادلاً رمزياً للأندلس الذاهبة في هاتين القصيدتين، والأدلة على ذلك هي:

- إيراد الكثير من الإشارات الدالة على الكثير من الأمكنة بذكر أسمائها وصفاتها.
- الحديث عن الشعور الناجم من تذكّر تلك الأماكن.
- إضفاء القداسة على الديار والأمكنة، مما يجعل منها مكاناً يُحرّم ضياعه.
- تصوير المحبوبة تصويراً إيجابياً، حيث تبادل محبوبها المحبة والوفاء.
- قصر موضوع مدح أبي زكريا بذكر شجاعته ووصف حروبه، وأساطيل جيوشه.
- وصف السفن الحربية المدافعة عن الأندلس وصفاً مباشراً بعد المقدمة الغزلية.
- تحريض السلطان أبي زكريا على إنقاذ الأندلس في نهاية القصائد.

أولى الدلالات الموحية بأن المحبوبة قناع للأندلس المرجأة الخفية في نص ابن الأَبَّار، الإشارات الخفية للأماكن المشرقية المقدّسة، ومن أهمها مكّة والحرم الشريف، وقد سمّاها بالمزار:

يَقَرُّ بِعَيْنِي أَنَّ قَلْبِي مَا قَرًّا
نِزَاعاً إِلَى مَنْ لَوْ سَرَى طَيْفُهَا سِرًّا
قُصَارَايَ قَصْرُ النَّفْسِ فِيهَا عَلَى الْهَوَى
هَوَاناً وَقَتْلُ الصَّبْرِ فِي إِثْرِهَا صَبْرًا
وَقَوْلِي عَلَى قُرْبِ الْمَزَارِ وَبُعْدِهِ
سَلَامٌ وَإِنْ حَيَّتْ مَنْ رُبِعَهَا

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

ثم الربط بين ديار المحبوبة/ المزار/ الأندلس وأثرها النفسي عليه، والذي تحوّل فيه المزار إلى مكان مقدّس كالكعبة المشرفة وحجرها الأسود الكريم وركنها اليماني، وقد أوماً ابن الأبار بخفية إلى ثنائية التحوّل التي حلّت بالأندلس من الخير (القصر) إلى الشرور (القبر) التي حلّت بها، بسبب من احتلال الإسبان، يقول:

أَلَمْ يَكُ لِلْأَمَالِ كَعْبَةً حِجَّهَا

وكان لذي الأوجال في حجره حجرا

جَدِيرٌ بِلَثْمِي وَاسْتِلامِي جِدَارُهُ

وركناه عرفاً عدّه الحبُّ أو نُكْرَا

فَلَا عَيْدَ مَا لَمْ تُسْعِدْنِي بَعْوَدَةٍ

وأنى يؤمُّ القصرَ من يَمِّمَ القَبْرَا (٨٧)

وقد اجتمع في مقدمتيه الغزليتين أثر ذكرى المكان وما يشيعه في نفسه من

شجون مؤلمة لعهد مضى، يقول:

فَمَا لَيْثَ الْكَافورُ أَنْ عَادَ عِنْدَمَا

أَرَقْتُ أَرِيقُ الدَّمْعَ يَسْتَبْعُ الدِّمَا

بِمَا قَرَّ فِي الْأَحْنَاءِ مِنْهُ وَتَرَجَمَا

حَنِينًا لِعَهْدِ الْمُنْحَى أَبَا الضَّنَى

بَسَقَطِ اللَّوَى تُثْنِي الْخَلِي مُتِيماً^(٨٨)

وَذِكْرَى كَسَقَطِ الزَّنْدِ رُدَّدَ فَذَحُهُ

ولعلّ الشاعر في ذكره الأماكن المشرقية يستذكر أصوله من قبيلة قضاعة، وكأنّ

الأصول المشرقية الأصيلة وما توحيه أماكنها الدينية المقدسة، وأماكنها التي مثلت ملاذّ

شعرائها الجاهلين كـ (سقط اللوى)، تجعل الشاعر المعتدّ بنفسه صاحب الذات

المتضخمة يرفض ضياع الأندلس، والقراءة التفكيكية تظهر ذكاء الشاعر ومراوغته في

إظهار حنقه على ضياع الأندلس، حيث كان فخره بالأندلس وتفضيله لها على غيرها

من أسباب عزله عن منصبه، ولقد كان للأوضاع السياسية التي ميّزت عصر ابن

الأبّار، وإقامته في البلاط الحفصي دور حاسم في جنوحه نحو هذه الأساليب البديعية، والميل إلى الرمزية اللفظية لما يتطلبه المقام من حذر والتواء وتوريه في مخاطبة هؤلاء الحكّام، خوف غضبهم وخشية بطشهم^(٨٩)، وهذا ما ألمح إليه في إشارته إلى رحيل المحبوبة وحجبها عنه، مشيراً إلى اللوم الذي أسند إليه بفعل حبه للأندلس، وتفضيله لها على غيرها، يقول:

وحيثُ القبابُ الحُمُرُ بيضاءً غادةً عقَدتُ بها حَبْلَ الهوى فَتَصَرَّما
أحلاً عن سلسالها مُتَعَطِّشاً وأحرمُ مِنْ أَظلالِها مُتَضَرِّما
ولا ذنبَ إلا أن كَتَمْتُ عَلاقَتِي فَبَاحَتْ بِهِ نُجْلُ الكُلومِ تَكَلِّما^(٩٠)

فالبوح بتفضيله الأندلس يعدّ ذنباً قد يجرمه مما هو عليه من حال جيدة لدى السلطان أبي زكريا، فلقد كان ابن الأبّار دائم الفخر بالأندلس يفضلها على أفريقيا، ومن هنا استغنى عنه أبو زكريا الحفصي^(٩١)، ويصف الشاعر المحبوبة الرمزية في المقدمة الغزلية بالسكن/ الزوجة:

هَلِ العَيشُ إلا أن أغازلَ غادةً
يُحاسِنُ مَرآها العَزالَةَ والبَدرا
وَأسكُنُ مِنْها قاطِفاً تَمَرِ المَني
إلى سَكَنِ كالأريمِ لم يَرمِ الفِكرِ
غُلبتُ عليها مِنْ رَداها بأغلب
فَمَا يَبيدِي مِنْها الغداةَ سِوى الذكري^(٩٢)

والعرب كما هو معلوم كثيرا ما تظهر الشوق والحنين للموطن والمرأة المحبوبة، إذ إن أول رموز الشوق والحنين هو المأوى. والدار والمنزل وأوضح ما يدل على المأوى، ثم المرأة فرع من هذا المعنى... والعرب مما تكني بالبيت عن المرأة^(٩٣)، وقد

انتظم الأمر ذاته لدى الأندلسيين، فكثيرا ما اعتنوا بـ"ما تثيره الرسوم في نفوسهم من ذكريات ماضٍ سعيد، تمتزج فيها اللذة بالألم والمتعة بالحزن"^(٩٤)، وقد رسم الشاعر في قصيدته اللامية مشهداً موحياً بعودة المحبوبة بعد انقطاع ورحيل، موحياً بذلك إلى انتصار أبي زكريا يحيى المرتضى للأندلس، وإعادته لها، يقول:

لم يَحْضَنُ فِي الْحَبِّ تَأْوِيلِي	هَذِهِ الْحَسَنَاءُ تَأْوِي لِي
أَبْصَرْتُ صَبْرِي عَلَى كَلْفِي	بَيْنَ تَنْكِيْبٍ وَتَنْكِيْلٍ
وَدَرْتُ أَنْ لَيْسَ يَدْرَأُ بِي	طُولُ تَعْذِيْبٍ وَتَعْذِيْلٍ
فَكَفَّتْ وَكَفَّ الْجُفُونَ دَمًا	حَالَ تَسْبِيْحٍ وَتَسْبِيْلٍ ^(٩٥)

فالثنائية الضدية الزمنية بين الماضي والحاضر، تدل على الاختلاف والإرجاء في حال المحبوبة/ الأندلس من البعد إلى القرب، فالمحبة البعيدة عن محبها/ الأندلس البعيدة عن حكم أبنائها المسلمين، عادت اليوم (الحسناء تأوي لي)، محولة واقعه الأليم (تنكيب وتنكيل) (تعذيب وتعذيل) (وكف الجفون دما) من خلال ثقافة الإيواء/ العودة للمحبيب، وتزداد هذه الرؤية التفكيكية وضوحا في انتقال الشاعر نحو النسق النفسي الذي يشغل فكره، وهو مشهد نصر الأندلس، وصورة الأساطيل البحرية التي قادها الحاكم الحفصي نحو الأندلس، وذلك بإشارة الشاعر إلى أن الغزل لا يعنيه كثيرا (دع أساليب النسيب)، وإنما ما يهمه هو مشهد الجيوش الزاحفة نصرَةً للأندلس، يقول:

دَعْ أَسَالِيْبَ النَّسِيْبِ وَخُذْ	فِي أَسَاطِيْرِ الْأَسَاطِيْلِ
أَخْوَاتُ الْخَيْلِ سَابِحَةً	ذَاتُ تَنْزِيْنٍ وَتَنْزِيْلٍ
وَبَنَاتُ الْمَاءِ صَائِلَةٌ	كَالْأَفْعَاعِيِّ الْأَفَاعِيْلِ
عَلَتْ الْمِلْحَ الْأُجَاجَ فَمَا	شِئْتَ مِنْ تَشْمِيْرِ تَشْمِيْلِ
لَا تَزَالُ الْعُجْمُ تُعْجِمُهَا	طَيِّ تَعْجِيْزٍ وَتَعْجِيْلٍ ^(٩٦)

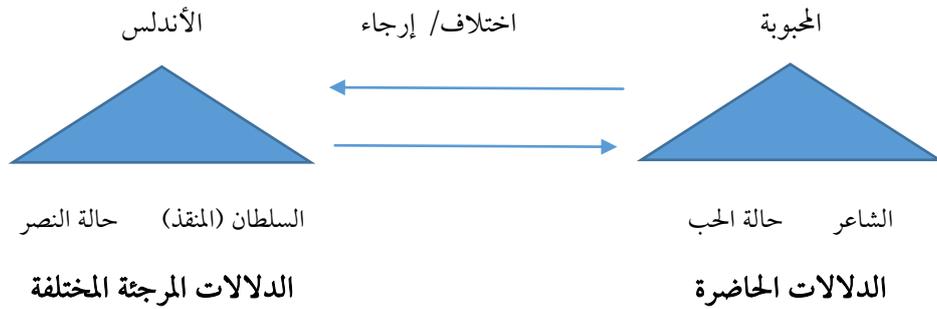
وقريب من المشهد السابق يظهر مشهد آخر مدح الشاعر به الحاكم الحفصي في قصيدته الرائية، وصور بطولاته ومعاركه البحرية، مما أبان الدلالة الغائبة للمحبوبة الرمزية/ الأندلس في المقدمة الغزلية، إذ بتصويره المدحي للتفوق الحربي للسلطان الحفصي يُخفي دعوته لنصرة الأندلس الغائبة/ المحبوبة المحمية في القباب الحمر، يقول:

وُلِدْتُ بِبَحْرِ الْمُرْتَضَى أَسْتَعِينُهُ فَأَحْدَقُ بِي أَنْجَادُهُ جَحْفَلًا مُجْرَى
أَحَقُّ مَلُوكِ الْأَرْضِ رَأْيًا وَرَأْيَةً بِفَوْزٍ وَنَصْرٍ لَاعِدَا الْفَوْزِ وَالنَّصْرَا
سَوَائِحُهَا عَمَّ الْأَعَادِي عَدُوَّهَا بَوَارًا وَأَسْمَى السَّعْيِ مَا انْتَضَمَ الْبَرَا
فَمِنْ مُقْرَبَاتٍ جَاسَتْ السَّفْعَةُ^(٩٧) وَمِنْ مُشْنَاتٍ جَابَتْ الْأَبْحُرَ

وهذا ما كرره في مختتم شعره، حيث يدعو لإنقاذ الأندلس قائلاً:

فَدُمُ أَيُّهَا الْمَوْلَى مُعَانًا مُؤَيِّدًا مَتَى رُمْتَ مَعْنَى حَازَهُ السَّيْفُ مَعْنَمَا
وَسُئِلَ عَلَى الْعَادِينَ سَيْفِكَ مُنْدِمًا وَسُحَّ عَلَى الْعَافِينَ سَيْبِكَ مُنْعِمًا^(٩٩)

وأخيراً يمكن أن تظهر جدلية الحضور والغياب المكاني في مقدمة ابن الأبار الغزلية، كما في الخطاطة الآتية:



فالمعاني التفكيكية المختلفة للمكان في نص الشاعر قد جاءت بدلالات متحولة مرجأة، شكّلت الأندلس/ المكان محورها، فالمعنى المركزي الظاهر في النص يتحدّث

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

عن المحبوبة، غير أن المعاني المرجأة المختلفة في الأنساق المضمرة تدلّ على انتقال المحبوبة من دلالتها الظاهرة إلى دلالة جديدة متعلقة بالمكان/ الأندلس، وهذا ما تتوخاه القراءة التفكيكية للنصوص، ففي التفكيك يتم الاشتغال على ثنائية الحضور والغياب، الحضور حسب التفكيك ظاهر للعيان، والغياب المعاني الخفية الغائرة، وهو ما يمكن النص من الانفتاح اللانهائي للدلالات، ويثبت ما انطلق منه التفكيك من أن كل قراءة هي إساءة قراءة.

خلاصة

يرى الباحث أن المقدمة الغزلية في شعر ابن الأَبَّار احتفت بدلالات مختلفة مرجئة، يمتاز فيها ظاهر النص عن باطنه، والقراءة التفكيكية سمحت للباحث بتلمس مواضع هذه الدلالات المراوغة، بتفكيك الظاهر وإعادة بنائه برؤية جديدة، مرتبطة بواقع الشاعر الثقافي، اعتماداً على الأفق التأويلي المفتوح، حيث مثَّلت المحبوبة الحاضرة في المقدمة الغزلية جدلية رمزية للهجر المبطن، الذي عانى منه في علاقته بالسلطة السياسية الحفصية في تونس، فقد كانت العلاقة بالسلطان أبي زكريا الحفصي المضمّر النسقي الخفيّ في بنية المقدمة الغزلية، وذلك بتركيز الشاعر على جعل المحبوبة قناعاً ثقافياً دالاً على المهجر وضياع منصب الكتابة والمكانة الرفيعة.

كما توصلّ الباحث إلى أن الاختلاف الدلالي في المقدمة الغزلية قد جاء في بعض قصائد الشاعرة دالاً على بنية تصالحية في تعامل الشاعر مع الأمير أبي يحيى ولي العهد، حيث دلّت المحبوبة على بنية الاستشفاع، مما أكّد فكرة ذاتية الشاعر الطاغية في نسيج نصه الشعري، واحتفائه بمطالبه الذاتية، وقضايا الشخصية أكثر من احتفائه بقضية الأندلس، والتي جاءت قليلة في المقدمات الغزلية لشعره المدحي، وذلك أن الدعوة لنصرة الأندلس لم تُمثّل إلا في مقدمات غزلية ثلاثة، شكّلت خلالها المحبوبة جدلية رمزية للأندلس الضائعة في المقدمة الغزلية.

وأخيراً وجد الباحث أن ذكائية الشاعر ومراوغته النصية جعلته يعمد على المقدمة الغزلية، ليجعل منها قناعاً نفسياً يشي بما يبطنه ويضمّره، محاولة منه للوصول إلى مبتغاه دون التصريح به.

الهوامش والتعليقات:

- (١) البازعي، سعد وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٠، ص ١٠٨.
- (٢) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٤٩.
- (٣) حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥، ص ٢١.
- (٤) إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص ١٢٦.
- (٥) إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر، ص ١٢٤.
- (٦) زيماء، بيير، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص ٧٨.
- (٧) عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٣٨-١٣٩.
- (٨) إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر، ص ١١٨-١١٩.
- (٩) دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٨، ص ١٣١-١٣٢.
- (١٠) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، العدد ٢٣٢، ص ٣٠٦.
- (١١) كلر، جوناثان، التفكيك، ترجمة: حسام نايل، مجلة فصول، العدد ٦٦، ٢٠٠٥، ص ٩٤.
- (١٢) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص ٢٥٨.
- (١٣) إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر، ص ١١٩.

- (١٤) إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر، ص ١٣٢.
- (١٥) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٩٥٨، ج ١، ص ٧٦.
- (١٦) انظر ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط ٥، ١٩٨١، ج ٢، ص ١١٧.
- (١٧) انظر قصة عزل ابن الأبار في كتاب: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقرئ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٥٩٠.
- (١٨) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار القضاعي البلنسي، قراءة وتعليق: عبد السلام الهراس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٩، ص ١١٠.
- (١٩) كلر، جوناتان، التفكيك، ص ٩٩.
- (٢٠) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١١١.
- (٢١) انظر مقدمة المحقق: حسين مؤنس لكتاب: الحلة السيرة لابن الأبار، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٥، ج ١، ص ٤١.
- (٢٢) المقرئ، نفع الطيب، ج ٢، ص ٥٩٠.
- (٢٣) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٥٣.
- (٢٤) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٥٣.
- (٢٥) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٥٤.
- (٢٦) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٥٧.
- (٢٧) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٥٨.
- (٢٨) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٦٤.

- (٢٩) رورتي، ريتشارد، التفكيك، بحث ضمن: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير: رامن سلدن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٠١-٣٠٢.
- (٣٠) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ١٦٥.
- (٣١) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٢٣٨.
- (٣٢) انظر مقدمة كتاب: الحلة السراء لابن الأبار، ج١، ص ٤٢.
- (٣٣) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٢٣٩.
- (٣٤) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٦٤.
- (٣٥) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٦٥.
- (٣٦) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٤٩.
- (٣٧) الغمص: الاحتقار، انظر مادة (غَمَصَ) في لسان العرب لمحمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط١.
- (٣٨) الوقم: القهر، انظر مادة وَقَمَ في لسان العرب لابن منظور. والوقص: العيب، انظر مادة وَقَصَ في لسان العرب لابن منظور.
- (٣٩) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٥٠ - ٣٥١.
- (٤٠) الزين، شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٩٠.
- (٤١) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٩٧.
- (٤٢) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٩٧.
- (٤٣) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٣٩٨.
- (٤٤) انظر مقدمة المحقق حسين مؤنس لكتاب الحلة السراء لابن الأبار، ج١، ص ٤٠.

- (٤٥) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٢٠.
- (٤٦) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٢١.
- (٤٧) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢٢٦.
- (٤٨) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣١٩.
- (٤٩) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٢٣.
- (٥٠) الأَصِيد: الفخور بنفسه، انظر مادة: صَيَّدَ في لسان العرب لابن منظور. الجحجاج: الكريم، انظر مادة جَحَّجَحَ في لسان العرب لابن منظور.
- (٥١) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٢٣.
- (٥٢) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٢٥.
- (٥٣) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص ٣٢٩ وما بعدها.
- (٥٤) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣٤٠.
- (٥٥) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٣٦.
- (٥٦) الأوارى جمع أورة، وهي الحفرة التي يجتمع فيها الماء، انظر مادة (أور) في: لسان العرب لابن منظور.
- (٥٧) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٤٤.
- (٥٨) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٤٥.
- (٥٩) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٤٧.
- (٦٠) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢٢٦.
- (٦١) الكتبي، محمد شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣، ج ٣، ص ٤٠٥.
- (٦٢) المقرئ، نفع الطيب، ج ٢، ص ٥٩٣.

- (٦٣) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣٤٠.
- (٦٤) لقمان، شاكر، مقدمة القصيدة في شعر ابن الأَبَّار القضاعي بين النمطية والتنوع، مجلة الأثر، العدد ١٧، ٢٠١٣، ص ٨٢.
- (٦٥) عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠، القسم الثاني، ص ٤٣٨.
- (٦٦) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٤٣٤.
- (٦٧) العذيب: ماء بين القادسية والمغيثة، بينه وبين القادسية أربعة أميال، وإلى المغيثة اثنان وثلاثون ميلاً، انظر ذلك في: معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، مجلد ٤، ص ٩٢. بارق: ماء بالعراق، وهو الحد بين القادسية والبصرة، وهو من أعمال الكوفة، انظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي، مجلد ١، ص ٣١٩.
- (٦٨) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٢٤.
- (٦٩) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٨٢.
- (٧٠) انظر مقدمة حسين مؤنس لكتاب: الحلة السرياء لابن الأَبَّار، ج ١، ص ٤٥.
- (٧١) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٨١.
- (٧٢) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣٤٠.
- (٧٣) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣٤١.
- (٧٤) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٣٤١.
- (٧٥) دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص ٤٧.
- (٧٦) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٩٣.
- (٧٧) تبأى: تُفخر، البأو الكِبْر والفخر، انظر مادة (بأى) في: لسان العرب لابن منظور.
- (٧٨) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٩٣ وما بعدها.

- (٧٩) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ١٩٤.
- (٨٠) السلاهب جمع (سلهب) وهي الخيل الطويلة، انظر مادة (سلهب) في: لسان العرب لابن منظور.
- (٨١) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٧١.
- (٨٢) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٧٢.
- (٨٣) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٧٢.
- (٨٤) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٧٥.
- (٨٥) انظر القصائد الثلاثة في ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢١٦، ٢٤٥، ٢٨١.
- (٨٦) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢١٦.
- (٨٧) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢١٦.
- (٨٨) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢٨١.
- (٨٩) طريفة، حميد، ابن الأَبَّار القضاعي ومدائحه في البلاط الحفصي دراسة موضوعية فنية، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر- باتنة، الجزائر، ٢٠١٠، ص ١٥١.
- (٩٠) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢٨٢.
- (٩١) انظر مقدمة حسين مؤنس لكتاب الحلة السيرة لابن الأَبَّار، ج ١، ص ٤٢.
- (٩٢) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢١٧.
- (٩٣) الطيب، عبد الله، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٧٠، ج ٣، ص ٨٩٩.
- (٩٤) نجا، أشرف محمود، قصيدة المديح في الأندلس قضاياها الموضوعية والفنية عصر الطوائف، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٣٤.
- (٩٥) ابن الأَبَّار، ديوان ابن الأَبَّار، ص ٢٤٥.

الاختلاف والإرجاء في شعر ابن الأبار القضاعي: قراءة تفكيكية للمقدمات الغزلية...

(٩٦) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٢٤٦.

(٩٧) السفعة: ما في دمنة الدار من زبل أو رمل أو رماد أو قمام ملتبد، تراه مخالفا للون الأرض، انظر مادة (سفع) في: لسان العرب لابن منظور.

(٩٨) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٢١٨.

(٩٩) ابن الأبار، ديوان ابن الأبار، ص ٢٨٥.

المصادر والمراجع

- ١- ابن الأبار، الحلة السراء، ط٢، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٢- ابن الأبار، ديوان ابن الأبار القضاعي البلنسي، قراءة وتعليق: عبد السلام الهراس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٩٩.
- ٣- إبراهيم، عبد الله وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- ٤- البازعي، سعد وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٥- حرب، علي، نقد النص، ط٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.
- ٦- حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، العدد ٢٣٢.
- ٧- الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧.
- ٨- دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٨.
- ٩- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠.
- ١٠- رورتي، ريتشارد، التفكيك، بحث ضمن: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي من الشكلانية إلى ما بعد النبوية، تحرير: رمان سلدن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.
- ١١- زيماء، بيير، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- ١٢- الزين، شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

- ١٣- طريفة، حميد، ابن الأبار القضاعي ومدائحه في البلاط الحفصي دراسة موضوعية فنية، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر- باتنة، الجزائر، ٢٠١٠.
- ١٤- الطيب، عبد الله، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠.
- ١٥- عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس. القسم الثاني، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠.
- ١٦- عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ١٧- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٩٥٨.
- ١٨- القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ط٥، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ١٩٨١.
- ١٩- الكتبي، محمد شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣.
- ٢٠- كلر، جوناثان، التفكيك، ترجمة: حسام نايل، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ٦٦، ٢٠٠٥، ص ٨٨-١٠٦.
- ٢١- لقمان، شاكر، مقدمة القصيدة في شعر ابن الأبار القضاعي بين النمطية والتنوع، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد ١٧، ٢٠١٣، ص ٧٣-٩٦.
- ٢٢- المقرئ، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨.
- ٢٣- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب لابن منظور، ط١، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٢٢.

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية
التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة التعاقدية
في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية

د. ناصر فرحان الحريص

أستاذ اللسانيات المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القصيم

المملكة العربية السعودية

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه:
التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية

د. ناصر فرحان الحريص

ملخص البحث:

تلقي الدراسة الحالية الضوء على جهود المستعربين اللغويين المعاصرين في درس النظرية النحوية التراثية من خلال التركيز على جهود اللغوي البريطاني مايكل كارتر Michael Carter بوصفه أبرز المستعربين المعاصرين المهتمين بفكر سيوييه ونظريته النحوية. يرى كارتر أن عمق التفكير اللساني العربي ودقته يبدأ وربما ينتهي بسيوييه وعقليته الفذة التي أرادت درس الطبيعة الوظيفية الكاملة للنظام النحوي، غير أن النحاة بعده آثروا النحو المعياري الصارم الذي أدى إلى جمود النحو العربي إلى يومنا هذا (كارتر ١٩٩٢: ٣٠). وفي سبيل إعطاء عينة عملية لجهود كارتر في اهتمامه بالنظرية النحوية العربية، يترجم البحث واحداً من أبرز وأهم أبحاث كارتر الحديثة: التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية، الذي يكشف من خلاله سبق سيوييه الدرس اللساني الحديث في التنظير لما يسمى باللسانيات التداولية، ويوضح كيف استفاد أيضاً علماء أصول الفقه من إدراك سيوييه المبكر للمقتضيات الفقهية للصيغة النحوية، ومنه قعدوا للبعد التداولي للمنهج الفقهي؛ مما أدى إلى ميلاد علاقة تلازمية بين النظرية النحوية والنظرية الفقهية في زمن مبكر، وقد اكسبت تلك العلاقة سيوييه كثيراً من المصطلحات الفقهية التي وظفها في صياغة نظريته النحوية الوليدة آنذاك والتي تؤكد، وفقاً لكارتر، أن الكتاب إبداع فكر رجل واحد، ووصف غير مسبوق للعربية في كل أبعادها (الدينية والشعرية والعامة والخاصة) في إطار تنظيري مستوحى بشكل عميق من مبادئ النظام الفقهي الناشئ آنذاك، والذي لا يدين بشيء، على الغالب، لأي فكر أجنبي: يوناني أو غيره.

Arabic Grammatical Michael Carter's efforts in Studying Medieval Theory with a translation of his paper: 'Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory'

Dr. NASSER F. ALHORAIS

Abstract

The current study sheds light on the efforts of modern Arabists linguists in studying medieval Arabic grammatical theory by focusing on Michael Carter's efforts as being the most modern Arabists linguists will always be most strongly linked with Sībawayhi (the first systematic grammarian of Arabic). Carter believes that the subtlety and profundity of Arabic linguistic thought starts and perhaps ends with Sībawayhi and his own genius that wanted to study the functional nature of Arabic grammar. Regrettably, his successors transmuted his achievement into the normative and prescriptive grammar which are now regarded as typical of the whole discipline.

To give a sample of Carter's efforts to medieval Arabic grammatical theory, the current study translates one of his most recent important papers, namely 'Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory'. In this paper, Carters reveals that a form of Pragmatics can be discerned in Sībawayhi's analysis of speech long before it is found by modern Linguistics in which has become known as Pragmatics. The paper also illustrates that the \square uṣūlīs have benefited from Sībawayhi awareness of the legal implications of grammatical form to establish their own Pragmatics theory. This leads, according to Carter, to that the two sciences of grammar and law leap-frogged each other in an evolutionary series, where the advances of one made further progress possible in the other. This close relationship helps Sībawayhi to discover many legal terms to his own new grammatical theory in that time. This, as pointed out by Carter, indicates the fact that the Kitāb is the creation of a single mind, an unprecedented description of Arabic in all its domains, religious, poetic, public and private, in a theoretical framework which drew deeply upon the principles of the nascent legal system and owes almost nothing to external traditions.

مقدمة:

كان الإرث اللغوي العربي محط اهتمام العلماء الغربيين منذ أن نشطت حركة الاستشراق المنظمة في أواخر القرن التاسع عشر بعد أن أستعمرت أكثر رقع العالم العربي اهتماماً بالعلم وأغناها معرفة (الحصين ٢٠١١: ١٦). وتأتي النظرية النحوية التراثية في مقدمة هذا الاهتمام الذي يعود سببه عند المستشرقين الأوائل، وفقاً لـ(ألبرت ديتريش)- إلى أن النحو العربي في صورته التي وصلت إلينا عن النحاة القدامى كان الوسيلة المهيأة لدرس اللغة العربية" (نقلا عن عمارة ١٩٩٢: ١٤). وقد قاموا في سبيل ذلك بترجمة أشهر المؤلفات النحوية التراثية إلى لغاتهم بعد أن حققوها ونشروها باللغة العربية. ويأتي تحقيق وترجمة المستشرق الألماني "يان" لكتاب سيويه، وترجمة الألماني "ترومب" لشرح الآجرومية في مقدمة تلك الجهود. هذا فضلا عن الكتب التي ألفوها في النحو واللغة متأثرين تأثراً واضحاً بالنحاة العرب الأوائل كما نجد عند "هاول" و"رايت" وآخرين. وقد اتخذ المستشرقون الأوائل طريقة خاصة في تناول نحو اللغة العربية، وذلك من خلال اعتماد المناهج العلمية والأساليب الإحصائية؛ لغرض الوقوف على أكثر مفرداتها انتشاراً وأشهر تراكيبها النحوية شيوعاً، مع مقارنة ظواهرها بظواهر غيرها من اللغات وخاصة اللغات السامية.

وقد حظيت تلك الجهود الاستشراقية في درس نحو اللغة العربية بشكل خاص وعلومها الأخرى بشكل عام - بالدرس والتقويم إن من المستشرقين أنفسهم وإن من المختصين باللغة العربية من أبنائها، ولعل من أبرز مؤلفات الصنف الأول التي لها قدم السبق في هذا الجانب الكتاب الذي ألفه المستشرق يوهان فوك بعنوان: تاريخ حركة الاستشراق: بدايات الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى القرن العشرين، وقد نقله إلى العربية عمر لطفي العالم. في المقابل، تأتي دراسات كثيرة في الصنف

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

الثاني عرض لها فارس حسن السلطاني (٢٠٠١) حينما كان يمهّد لأطروحته: جهود المستشرقين اللغوية في اللغة العربية (الترجمة والمطبوعة (ينظر قائمة المراجع).

غير أنه يغلب على تلك الدراسات السابقة التي عاجلت جهود المستشرقين في دراسة وخدمة اللغة العربية (ولا سيما في نظريتها النحوية التراثية) - التركيز على جهود الأوائل منهم، وكادت تتوقف عند بداية ازدهار حركة التحقيق والنشر للتراث اللغوي والنحوي في الجامعات العربية منذ خمسينيات القرن الماضي عندما تولى هذا الأمر أبناء اللغة العربية الذين تتلمذ أكثرهم على أولئك المستشرقين الأوائل، إلا أن العناية بدراسة جهود المستشرقين عادت مرة أخرى منذ ثمانينيات القرن الماضي عبر دراسات أكثر عمقاً وأوسع نقاشاً على نحو ما نجد عند باكلا (١٩٨٢)، وعميرة (١٩٩٢)، وفرستيغ (١٩٩٤)، والمزيني (٢٠٠٤)، وجدامي (٢٠١٦).

والمتبع للدراسات اللغوية في الغرب المعاصر يجد أن حركة الاستشراق حول علوم اللغة العربية مازالت قائمة؛ إذ لا تكاد تخلو الجامعات الغربية العريقة من معهد أو مركز أو قسم مختص في الدراسات العربية والإسلامية يأتي في مقدمة اهتماماته التركيز على درس التراث اللغوي العربي وكشف كنوزه ومعارفه. وقد أخرجت لنا تلك الصروح العلمية مجموعة جديدة من "المستشرقين الجدد" الذين اصطُح على تسميتهم بالمستعربين المعاصرين. واللافت في جهودهم أنها تركز على دراسة الفكر العربي والإسلامي ولا تقتصر على مجرد التحقيق والنشر أو الدراسة الوصفية المجردة كما كان عند أسلافهم الأوائل. يضاف إلى ذلك، أن عملهم في دراسة الحضارة العربية والإسلامية اتسم بأنه عمل منظم يقوم على تضافر الجهود الجماعية في البحث العلمي، ويتجلى ذلك من خلال تأسيس اتحاد خاص بهم، أعني به (الاتحاد الأوروبي للمستعربين والمختصين في الدراسات الإسلامية) الذي خُصص له مؤتمر سنوي مازال يعقد منذ أكثر من ثلاثين عاماً^(١).

والمتمحصر لجهود المستعربين اللغويين المعاصرين، لا سيما في درس النظرية النحوية التراثية، يجد من المفيد دراسة تلك الجهود؛ لما يلحظ فيها من استشعار بأهمية اللغة العربية في الإسهام في المعرفة التي تتزايد بشكل ملحوظ عن النظريات النحوية الحديثة التي طالما استعانت بنحو اللغة العربية في اختبار المقولات النظرية اللسانية وتطويرها. يضاف إلى ذلك، أهمية العربية في الإسهام في تطوير مجال البحث في اللسانيات السامية^(٢)؛ لما للعربية من خصائص لغوية (محافظة) يُكشف من خلالها عن حقب مهمة في تاريخ اللغات السامية الأخرى التي فقدت كثيراً من خصائصها اللغوية.

ما تطمح إليه هذه الدراسة هو إلقاء الضوء على جهود المستعربين اللغويين المعاصرين في درس النظرية النحوية التراثية من خلال التركيز على درس جهود اللغوي البريطاني مايكل كارتر (Michael Carter) بوصفه أبرز المستعربين المعاصرين المهتمين بفكر سيوييه ونظريته النحوية؛ فقد كتب عنها عدداً كبيراً من الأبحاث والكتب والمراجعات، وقدّم عنها الكثير من الأوراق العلمية في المؤتمرات الدولية منذ ١٩٧٢م حتى اليوم. وفي سبيل إبراز تلك الجهود عملياً، تهدف الدراسة الحالية إلى ترجمة واحد من أبرز أبحاث كارتر الحديثة: التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية^(٣). وتأتي أهمية ترجمة هذا العمل من جوانب متعددة يأتي في مقدمتها:

١- الكشف عن سبق سيوييه وعلماء أصول الفقه الدرس اللساني الحديث في التنظير لما يسمى باللسانيات التداولية.

٢- الإشارة إلى العلاقة التلازمية بين النظرية النحوية والنظرية الفقهية في أن (أ) كلاهما يتحد مع الآخر؛ لتحقيق هدف مشترك يكمن - على الترتيب - في ضبط السلوك اللغوي والسلوك العام، كما أنها يقتسمان منهجاً مشتركاً يرمي إلى

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

استنتاج القواعد من النصوص اللغوية، ومن ثم توظيف مقتضيات تلك القواعد لتحكم سلوك المسلم العام كما أن (ب) التقدم الذي يتم إحرازه في أحدهما يجعل من عملية تقدم الآخر أمراً ممكناً.

٣- بيان أوجه التشابه العامة في منهج دراسة اللغة في بدايات النظريتين النحوية والفقهية، مع التركيز - خاصة - على حس سيبويه العملي، وإدراكه المبكر للمقتضيات الفقهية للصيغة النحوية.

٤- الكشف عن البعد التداولي للمنهج الفقهي، لا سيما بعد نضوج علم أصول الفقه، وعن دور ملاحظات سيبويه في التععيد لهذا البعد.

٥- توضيح هدف سيبويه من وضعه للكتاب، وهو تقديم وصف كامل للعربية في جميع أنظمتها اللغوية، وهو أمر فشل النحويون الذين جاؤوا من بعده في فهمه وإدراكه عندما لم يوفقوا في إدراك الطبيعة الوظيفية الكاملة في نظام سيبويه فحولوا هدفه وإنجازته إلى اتجاه معياري صارم في النحو العربي مازال يعد السمة السائدة في مجمل الدرس النحوي حتى يومنا هذا (ينظر أيضاً كارتر ١٩٩٢: ٣٠، ٢٠١٦: ٦٣-٦٤).

٦- التأكيد على الطريقة التي يتعامل بها سيبويه مع اللغة، وهي تكمن - كما أكد كارتر في أكثر بحوثه - في النظر إلى اللغة على أنها شكل من السلوك الاجتماعي، وذلك من خلال تبني سيبويه (المقاييس الاجتماعية) السائدة في عصره في تقويم مستوى الصواب في اللغة على جميع مستويات التحليل اللغوي. ومن بين تلك المقاييس الظاهرة في الكتاب، مصطلحا (حسن وقبيح) اللذان يشيران إلى صواب البنية النحوية، بينما يشير مصطلحا (مستقيم ومحال) إلى مدى قدرة المتكلم على التواصل ضمن تقاليد المجتمع وأعرافه (ينظر كارتر ١٩٩٢: ٢٩).

٧- التأكيد على براءة النحو العربي في نشأته من أي مؤثرات أجنبية، وذلك استنتاجاً من الإشارات الفقهية الكثيرة في الكتاب. يقول كارتر في خاتمة بحثه:

إن البعد الفقهي الموجود في الكتاب ما هو إلا تأكيد لجانبين آخرين من حياة وعمل سيويه، وبهما يتقارب بشكل وثيق مع الأصوليين. أولاً: من خلال معرفتنا الضئيلة لتاريخ حياته يمكن لنا أن نستنتج أنه لم يكن فقط على صلة قوية مع علماء العربية الكبار، بل كان أيضاً على صلة وتقارب مع علماء الدين والفقهاء الأوائل. ثانياً: كما يدل على ذلك الكتاب، لقد كان أولئك العلماء مصدر إلهامٍ لأكثر مصطلحاته العلمية والمنهجية. وعلى الرغم من أن ذلك ليس كافياً للإجابة على القضية الجدلية حول التأثيرات الأجنبية في النحو العربي بشكل كامل، إلا أنه تقوي الاحتمال القائل بأن الكتاب إبداع فكر رجل واحد، ووصف غير مسبوق للعربية في كل أبعادها: الدينية والشعرية والعامية والخاصة، في إطار تنظيري مستوحى بشكل عميق من مبادئ النظام الفقهي الناشئ آنذاك، والذي لا يدين بشيء، على الغالب، لأي فكر أجنبي.

ويجدر بنا، قبل الانتقال إلى البحث في ترجمته العربية، أن نُعرِّف بمؤلفه. فمن هو مايكل كارتر؟ وماذا قدّم من جهود للعربية ونظريتها النحوية؟

مايكل كارتر:

ولد مايكل كارتر في السابع من يناير عام ١٩٣٩م في مدينة فولكستون Folkestone في مقاطعة كنت Kent بإنجلترا، ودرس مرحلة البكالوريوس في معهد الدراسات الاستشراقية بجامعة أكسفورد العريقة، ثم واصل في المعهد نفسه دراسته العليا وكللها بنيل درجة الدكتوراه سنة ١٩٦٨م عن أطروحته حول أسس التحليل

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

النحوي عند سيبويه". وقد درّس في عدد من الجامعات العالمية المرموقة، ومن أبرز تلك الجامعات، جامعات سدني، وديوك، ونيويورك، وأوسلو. تقاعد من العمل في جامعة سدني سنة ٢٠٠٦م، ولكن الجامعة تقديراً له منحته الانتساب الفخري لها إلى يومنا هذا، كما منحته جامعة لوند بالسويد دكتوراه الفلسفة الفخرية اعترافاً منها بجهوده البحثية، وذلك سنة ٢٠٠٣م. عمل أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات والمؤسسات البحثية في مصر وعدد من البلدان الأوروبية، وانضم لفريق الباحثين في مؤسسة ألكسندر فون هومبولت في ميونيخ (١٩٧٨-١٩٧٩) وكولونيا (١٩٨٣-١٩٨٤)^(٤).

يعرف عن كارتر اهتمامه الشديد بالتراث النحوي العربي، وتحديدًا كتاب سيبويه الذي نشر عنه دراسة سنة ٢٠٠٤م عنونها بـ"سيبويه"، ويعمل حالياً على مشروع ضخّم عن الكتاب يهدف من خلاله إلى حوسبة مادة الكتاب الضخمة في عمل أطلق عليه رقمنة كتاب سيبويه: *The digitalisation of the Kitab of Sibawayhi*. هذا فضلاً عن أعماله الكثيرة الأخرى التي أخرجها على شكل كتب أو ألقاها في مؤتمرات دولية عديدة ونشرها في مجلات علمية رصينة حول العربية وتراثها النحوي الضخم ومؤسسه الأول سيبويه، ومن أبرزها^(٥):

- (١) عشرون درهماً في كتاب سيبويه^(٦).
- (٢) جذور النحو العربي^(٧).
- (٣) سيبويه واللسانيات الحديثة^(٨).
- (٤) نحوي عربي من القرن الثامن الميلادي^(٩).
- (٥) الصرف والخلاف: مساهمة النحو العربي^(١٠).

- (٦) اللسانيات العربية (وهو كتاب حقق فيه مخطوطاً عربياً نحويًا هو "تور السجية في حل المسائل الأجرومية" لمؤلفه سيدي محمد الشربيني)^(١١).
- (٧) استعمال أسماء العلم في كتاب سيوييه أداة للاختبار^(١٢).
- (٨) متى ظهرت الكلمة العربية (نحو) للمرة الأولى بمعنى (القواعد)؟^(١٣).
- (٩) المصطلح "سبب" في النحو العربي^(١٤).
- (١٠) الأسس الأخلاقية للنحو العربي^(١٥).
- (١١) اللغة والشريعة في كتاب الصاحبي لابن فارس^(١٦).
- (١٢) خليل آخر: وجية، ومعلمٌ وحكيمٌ (نشر ضمن دراسات عن الخليل بن أحمد)^(١٧).
- (١٣) الصراع لأجل السلطة: إعادة النظر في الخلاف البصري والكوفي^(١٨).
- (١٤) تطور اللسانيات العربية بعد سيوييه: المدرسة البصرية والكوفية والبغدادية^(١٩).
- (١٥) الحلقة المفقودة بين اللغة والشريعة: كتاب الانتصار لابن ولاد^(٢٠).
- (١٦) المدارس الفقهية والنظرية النحوية^(٢١).
- (١٧) التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية (البحث المترجم).
- (١٨) كتاب: النحو الشامل للغة العربية المكتوبة المعاصرة بمشاركة السيد بدوي وأدريان غولي^(٢٢).
- (١٩) عبد القادر بن عمر البغدادي^(٢٣).
- (٢٠) كتاب سيوييه^(٢٤).
- (٢١) الأسئلة غير المباشرة والكلام المروي وإشكاليته للنظرية النحوية العربية^(٢٥).
- (٢٢) قواعد لغة التصوف^(٢٦).

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

(٢٣) النحاة الأندلسيون: هل هم مختلفون؟^(٢٧).

(٢٤) دراسة العربية^(٢٨).

(٢٥) أنواع الجملة في النحو والشريعة والفلسفة^(٢٩).

(٢٦) التغير النوعي في أنماط الفعل في العامية العربية^(٣٠).

(٢٧) نحو اللغة العاطفية في كتاب سيويوه^(٣١).

(٢٨) تحرير كتاب طبع سنة ١٩٩٠م بعنوان "دراسات في تاريخ النحو العربي (ويجوي اثنين وعشرين بحثًا تهتم كلها بتاريخ النحو العربي وهي حصيلة مؤتمر عُقد في جامعة نيمنجن في هولندا سنة ١٩٨٧م، وقد شاركه في تحريره اللغوي الهولندي المعروف (كيس فرستيغ)^(٣٢).

لا شك أن تلك المؤلفات والأبحاث تعكس وعي مايكل كارتر بأهمية اللسانيات العربية، ولاسيما نظريتها النحوية التراثية، في الفكر اللساني الحديث، ويكفي أن نطلع على مقدمة آخر تلك المؤلفات المذكورة أعلاه لنجد هذا الوعي متجسدًا في هذه الكلمات^(٣٣):

يمكن أن يشار هنا إلى نقطتين مهمتين يُعنى بهما مؤرخ اللسانيات: فالأولى أن الاهتمام العميق الظاهر الآن باللسانيات العربية هو من غير شك نتيجة لتطور اللسانيات العامة وصقلها؛ إذ وَضَع هذا التطورُ العلماءَ الغربيين في مستوى يمكنهم فيه أن يقدرُوا عمق التفكير اللساني العربي ودقَّته. وبغض النظر عن النواحي التي يمكن أن تكون اللسانيات النظرية قد فشلت في إنجازها في الدوائر العلمية الغربية إلا أنها أسهمت من غير شك إسهامًا موجبًا في فهمنا للسانيات غير الغربية. والنقطة الثانية أن من الواضح أنه على المستوى النظري الكليّ أو على المستوى التطبيقيّ أو

كليهما هناك بعض الدروس التي يمكن للسانيات الحديثة أن تتعلمها من النحويين العرب القدماء. إن مفهوم الكليات اللسانية في الأقل ربما لا يمكن نقاشه الآن من غير أن نتأمل في التنظيرات المشابهة في اللغة العربية، حيث يجب ألا يؤكد تطبيق كثير من معطيات اللسانيات المعاصرة من غير الإشارة إلى التقاليد اللسانية التي تعد اللغة العربية أشهرها من حيث النضج الذي لا يقل عن نضج الأنظمة اللسانية المألوفة كالهندية أو الصينية. إن المهتم باللسانيات العامة الذي يعرف العربية أو هو على استعداد لأن يتعلم من العربية ما يمكنه من فهم محتوى المقالات التي تحويها هذه المجموعة ربما يجد بعض المعلومات التي يمكن أن تقود إلى تعديل بعض آرائه التي تأسست كلها على التقاليد الغربية.

وأخيراً، وكما سيؤكد عليه البحث المترجم، لقد ظل اسم كارتر مرتبطاً في أذهان المهتمين بتاريخ النحو العربي في العصر الحديث بالقضية الجدلية التي أثارها ابتداءً بعض المستعربين المعاصرين حول تأثر النحو العربي بالثقافات الأجنبية وخصوصاً المنطق اليوناني^(٣٤). وقد وقف كارتر موقف المدافع عن أصالة النحو العربي حينما بيّن في بحثه: (في أصول النحو العربي) أن سيبويه يستعمل في "الكتاب" مجموعتين من المصطلحات، مجموعة كثيرة العدد وتتضمن المصطلحات العربية الأصل، ومجموعة قليلة العدد وتتضمن مصطلحات تتوافق مع مصطلحات يونانية الأصل. وعند حديثه عن القياس في النحو العربي يؤكد بشكل صريح أن النحو العربي لم يتأثر فيه بالقياس الأرسطي الذي يسير من الكليات إلى الجزئيات بل تأثر بالقياس الفقهي، أي أن القياس النحوي العربي كان قياساً لغوياً فطرياً يسير على نمط القياس الفقهي الذي كان شائعاً قبل ترجمة العلوم اليونانية إلى العربية. وكما يؤكد البحث الذي ترجمه الدراسة، إن وحدة المنهج والمصطلحات بين علمي "أصول الفقه"

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

والنحو العربي "دليل على أن نشأتها عربية إسلامية، يهدف الأول لضبط تعاليم الشريعة، بينما يهدف الثاني إلى ضبط اللغة؛ مما يؤكد أن العلوم الإسلامية مرتبطة بالعلوم العربية والتواصل قائم بين التفسير والفقه والنحو والشعر، ومتداخل بعضها في بعض، فكما أن العلوم الإسلامية بمنأى عن التأثير المنطقي فالنحو كذلك، وإلا فيلزم أن يقال بتأثر العلوم الإسلامية في نشأتها بالمنطق ولم يقل به أحد.

الترجمة:

التداولية واللغة التعاقدية في البدايات الأولى للنحو العربي والنظرية الفقهية*

PRAGMATICS AND CONTRACTUAL LANGUAGE IN EARLY ARABIC GRAMMAR AND LEGAL THEORY

مايكل كارتر، جامعة سدني / أستراليا

Michael Carter, University of Sydney/ Australia

مقدمة:

من المعروف، جيداً، أنّ النحو العربي والفقهاء الإسلاميين تجمعهما على نحو مميز علاقة وثيقة. فكلاهما يتحدّد مع الآخر؛ لتحقيق هدف مشترك يكمن - على الترتيب - في ضبط السلوك اللغوي والسلوك العام، كما أنّها يقتسمان منهجاً مشتركاً؛ أعني به استنتاج القواعد من النصوص اللغوية، ومن ثمّ توظيف مقتضيات تلك القواعد لتحكم السلوك العام للمسلم. يكمن موضع الاختلاف بين العلمين في مصادرهما. علم النحو يعتمد على اللغة الطبيعية لمجموعة من المتقاة من الأعراب الفصحاء، بينما يعتمد علم الفقه على النصوص المستوحاة من القرآن الكريم والحديث الشريف الموقنين في القداسة والأصالة. جميع النظم التشريعية، منطوقة كانت أو مكتوبة، هي رموز لغوية من نوع أو آخر، ولكن الاعتماد الكلي للفقه الإسلامي على قدر محدد من النصوص المنزلة والأحاديث النبوية - يعدّ أمراً فريداً من نوعه. ونظيره العلماني المعاصر هو ذلك القانون المستمد من دستور مكتوب (وضعي). وفي هذه الحالة أيضاً، لا بد - أساساً - من فهم التشريع من خلال عملية لغوية، لا سيما وأنّه غالباً ما يكون هناك عدم اتفاق على المقاصد المرادة لو اضعي ذلك التشريع (الذين هم في الغالب ليسوا على قيد الحياة).

لقد أخذ التطور المنهجي لتفسير وشرح لغة القرآن الكريم والحديث الشريف قروناً عديدة؛ لذا فإنّه، مع الأخذ بعين الاعتبار خطورة تبسيط الأمور، يمكن القول إنّ علمي النحو والفقه، مستفيدين من المنطق الأرسطي^(٣٥)، قد مرّا بمراحل تطور كان كلّ منهما يتجاوز فيها الآخر، وكان التقدم الذي يتم إحرازه في أحدهما يجعل من عملية تقدم الآخر أمراً ممكناً. يستعرض هذا البحث أوجه التشابه العامة في منهج

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

دراسة اللغة في بدايات النظريتين النحوية والفقهية، ويركز خاصة على حس سيوييه العملي، وإدراكه المبكر للمقتضيات الفقهية للصيغة النحوية. يُتبع ذلك بعرض موجز لبعض المشكلات النحوية والفقهية التي نوقشت في مرحلة وسطى في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين)، ثم يخلص هذا البحث إلى سرد عدد من خصائص المنهج الفقهي التي تعود إلى أفكار لوحظت أولاً من قبل سيوييه، ثم استوت على سوقها بعد نضوج علم أصول الفقه.

توطئة:

إن التأويل في الفقه الإسلامي، وبغض النظر عن قدسيته، يسير وفق الحقيقة البديهية التالية: إن لغة النصوص المقدسة تتوافق كلياً ومبادئ الخطاب الإنساني. فيما يلي، نسان قصيران مقتبس أحدهما من سيوييه (ت ١٨٠هـ / ٧٩٦م)، والآخر من الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م، ربما ولد في السنة نفسها التي ولد فيها سيوييه)- يوضحان جلياً أن هذه الحقيقة كانت راسخة منذ وقت مبكر من ولادة علمي النحو والفقه: عباد الله كلموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون (الكتاب، باريس^(٣٦). ١: ١٣٩ / بولاق. ١ / ١٦٧)^(٣٧).

والنص نفسه نجده تقريباً عند الشافعي:

فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها^(٣٨).

جاء نص الشافعي في معرض الحديث عن الخلاف حول إمكانية وجود الكلمات الأعجمية في القرآن الكريم، بينما جاء نص سيوييه عند الحديث عن قضية نحوية تخص بعض العبارات النكرة من مثل "سلامٌ عليك" الأكثر شيوعاً في الاستعمال من المعرفة (السلام) عند العرب، ولاسيما عندما ترد في القرآن الكريم.

يعد الإمام الشافعي المنظر وعالم الفقه الأول^(٣٩) الذي أولى عناية خاصة بالمناحي اللغوية في علم الفقه منذ أن نذر علماء النحو والفقه أنفسهم وبشكل صارم وملحوظ لجعل لغة النص الديني متماشية مع المفاهيم اللغوية للغة العربية العادية^(٤٠). بالنسبة لسيبويه، الكلام عنده حوار بين المتكلم والسامع المطالب كلاهما أن يكون كلامهما متوافقاً مع معايير صحة الكلام واستقامته^(٤١). وأما بالنسبة لعلماء الفقه، فإنه لا حوار مع الله إلا من خلال النص المكتوب الذي تكلم به هو أو نبيّه، ولكنهم مع مرور الوقت طوروا نظاماً تفسيرياً أدوا فيه دور المستمع الصامت لمتكلم بلسانهم وبمثل معايير وشروط الكلام الطبيعي.

ولتحقيق هذا الغرض، قاموا ببناء آلية تأويلية عرفت بـ"أصول الفقه" التي - كما أشار Ali (2000) - تظهر توافقاً مدهشاً في كثير من التفاصيل مع أحد فروع اللسانيات الحديثة المعروف باللسانيات التداولية (Pragmatics). الفكرة الرئيسة للبحث الحالي هي إثبات أن نوعاً من اللسانيات التداولية يمكن تمييزه في تحليل سيبويه للكلام قبل وقت طويل من تدوين علم أصول الفقه، إضافة إلى توضيح أن هذه المقاربة للغة مرت على الأقل بمرحلتين^(٤٢) قبل أن تبلور في نوع جلي من اللسانيات التداولية الذي يمكن رؤيته في مصادر Ali^(٤٣).

التداولية بين سيبويه وغرايس:

تماشياً مع أهداف البحث الحالي، سُنْتناول مصطلح أصول الفقه في مفهومه العام، أي قواعد استنباط الأحكام الفقهية من النصوص الدينية^(٤٤). أما ما يخص التداولية، فهنا تعريف حديث لها يعكس مدى التقارب مع الأصوليين وكأنه قد كتب من قبل أحدهم، أو حتى من قبل سيبويه نفسه:

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

دراسة اللغة من وجهة نظر مستعمليها، مع التركيز على الخيارات التي يلجؤون إليها والقيود التي يضعونها في استعمالهم اللغة إبان التواصل الاجتماعي وأثار ذلك الاستعمال على المخاطبين في عملية الحوار [..] وتشمل تلك الآثار المظاهر الإشارية والاستلزام الحوارية، والاقتضاءات وأفعال الكلام وبناء الخطاب. [...] كما عرفت التداولية بأنها دراسة المبادئ وممارسة عملية التخاطب المنجز بما تشتمل عليه من مظاهر استعمال اللغة والفهم والملاءمة [أي، ملاءمة الخطاب للموقف التواصلي] (Crystal، ٢٠٠٠، مادة التداولية Pragmatics).

قراء الكتاب سيجدون جميع تلك الأفكار مألوفة لديهم جداً. بعض تلك الأفكار سيوضح لاحقاً، ولكن لا بد أولاً من توضيح بعض العناصر الأساسية التي قامت عليها المدرسة التداولية التي وضعها غرايس Grice.

يعتبر غرايس (Grice 1989) الكلام (على عكس الكتابة التي لا تتلاءم بسهولة مع نموذج غرايس ونموذج سيبويه كما سيأتي) -نشاطاً تعاونياً يتسم بكونه هادفاً وعقلانياً، فيه يفهم المشاركون بعضهم الآخر بواسطة عملية "استلزام حوارية" مبنية بشكل منطقي. الكلام، عنده، أشبه ما يكون بالعملية التعاقدية ومحكوم بأربع قواعد (Grice، ١٩٨٩، ص ٢٦):

قاعدة الكم:

- ١- اجعل مساهمتك إخبارية بالقدر المطلوب (لغرض الحوار الجاري)^(٤٥).
- ٢- لا تجعل مساهمتك أكثر إخبارية مما هو مطلوب^(٤٦).

قاعدة النوع:

- ١- لا تقل ما تعلم يقيناً كذبه.

٢- لا تقل ما ليس عندك عليه دليل بين.

قاعدة العلاقة:

١- كن ملائماً^(٤٧).

قاعدة الكيف:

١- لتتحرز من الإجمال.

٢- لتتحرز من الغموض.

٣- لتتكلم بإيجاز (لا تطنب أكثر من اللازم).

٤- لترتب كلامك.

جميع هذه المبادئ يمكن أن تكون متجاهلة أو مستخفاً بها عن عمد، أحياناً لأسباب شخصية كالرغبة في التضليل أو الخداع، وأحياناً أخرى لأغراض بلاغية كالمبالغة والتهمك، والغموض المتعمد.. الخ^(٤٨)، علماً أن هناك، وغالباً ما يكون، فرق بين المعنى الحقيقي للكلمات المنطوقة (معنى الجملة) وبين معناها المراد عند التلفظ بها (معنى القول)^(٤٩).

لدى لارشيه Larcher (١٩٩٨) صيغة مبكرة من التداولية مطبقة على مقولة "الإنشاء" (أي من مثل المقولات الإنجليزية لجملة من نوع "قبلتُ هذا النكاح"^(٥٠) التي هي نوع من التداولية الشهيرة التي جاء بها العالمان جون سيرل J. Searle وجون أستيرن J. Austin: "كيف ننجز الأشياء بالكلمات" (ينظر لارشيه حول تفاصيل المراجع)، والتي بنيت عليها قواعد غرايس لاحقاً. وعلى أية حال، فقد تم الاستشهاد بغرايس على الأقل مرتين في السنوات القليلة الماضية في بحوث عن اللسانيات العربية. متوكل (١٩٩٠، ٢٢٣)، الذي اقتبس جميع قواعد غرايس السابقة، اقتصر على دراسة

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

التداولية عند السكاكي (ت. ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)، أحد علماء الكلام المتأخرين نسبياً، وتلك الدراسة لن تمنعنا - اتفاقاً مع سيمون Simon (١٢، ١٩٩٣) - من ملاحظة أن علم البلاغة، آخر العلوم الإسلامية ظهوراً، لم يصبح علماً مستقلاً، إلا بعد أن استوى علم النحو وأصول الفقه على سوقهما بتحقيقهما الكمال المنهجي.

وكان الاستخدام الثاني لقواعد غرايس في عقد بُوروزان Buburuzan (١٩٩٣، ٤٢٤) مقارنة بينه وبين سيويه. لقد فسرت بُوروزان التركيبين النحويين: "نعم الرجل عبدالله" و"عبدالله نعم الرجل" (الكتاب، باريس. ١ / ٢٥٩ بولاق. ١ / ٣٠٠) بوصفهما تعابير مركبة يفترض فيها الجزء الثاني سؤالاً من قبل السامع، بينما يخالف فيها - كما زعمت - الجزء الأول قاعدة الكم عند غرايس؛ إذ يتطلب إجابة وافية للسؤال: "من؟" أو "ماذا عنه؟" (٥١) / (٥٢)

التحليل نفسه أو قريب منه نجده عند سيويه في حديثه عن التركيب النحوي لـ: (مررت برجلين مسلم وكافر / مسلم وكافر). الذي يُترك فيه الخيار للمتكلم لأن يختار بين حالة الجر موافقة للصفة، أو حالة الرفع على اعتبار "مسلم وكافر" خبرين لمبتدأ محذوف. وذلك، كما لاحظ سيويه (الكتاب باريس. ١٨٢: ١ / بولاق. ٢١٤: ١)؛ لأن المتكلم يحاول أن يستبق السؤال الذي من الممكن أن السامع سيطرحه، إما "بأي ضربٍ مررت؟" أو "فما هما؟" (٥٣).

سيويه، كغرايس، شديد الاهتمام بدور المخاطب في العملية الحوارية، وهناك الكثير من المواقف اللغوية التي فيها يؤثر المخاطب على خيارات المتكلم. فيما يشبه تركيب لا... ولا... neither [...] nor [...] construction في اللغة الإنجليزية، من القبيح قول: "مررت برجلٍ لا فارسٍ من غير إكماله بـ" ولا شجاعٍ، أو ما شابهه؛ وذلك لأنه "جوابٌ لمن قال، أو لمن تجعله ممن قال: أبرجلٍ شجاعٍ مررتَ أم بفارسٍ؟"

(الكتاب باريس. ٣١٣: ١ / بولاق. ٣٥٨: ١). وعلى المنوال نفسه، فإن المخاطب الذي يجب بـ"لا" لسؤال العطف التخييري: أزيد عندك أم بشر؟ عندما يكون معروفًا أن المسؤول قد لقي أحدهما - يخالف العقد التواصل بشكل كبير؛ لأن إجابته مصنفة - عند سيويه - من المحال، أي، " [أخلاقيًا] خطأ، [ودلاليًا] منافية للعقل" (أي منطوق متناقض في ذاته، ومن هنا لا معنى له) (الكتاب باريس. ٤٣٢: ١ / بولاق. ٤٨٣: ١). وكما يبدو أنه تعزيز لأهمية المخاطب، يعلق سيويه على نحو "هلا أفعل" قائلًا: "وربما عرضت هذا على نفسك فكنت فيه كالمخاطب" (الكتاب باريس. ١١٤: ١ / بولاق. ١٣٦: ١).

هناك أيضًا نقاش حول ما يقارب لغة الجسد body-language، وذلك عندما يصف سيويه كيف أن رؤية صورة شخص غير معروف - تكون علامة لك (أو آية" وفق مصطلحات سيويه) على معرفة ذلك الشخص، وعندئذ تتعجب قائلًا: "عبدالله وربي". ليس هذا فحسب، بل إن تركيب أسلوب التعجب المحذوف منه المسند إليه نفسه - يمكن النطق به عندما تكون العلامة التي عرف بها المتكلم شخصًا هي صوته، أو رائحته، أو ببساطة سماع شيء عنه (الكتاب باريس. ٢٤٠: ١ / بولاق. ٢٧٩: ١)^(٥٤).

كما سيوضح لاحقًا، زيادةً على المتكلم والمخاطب، فإن السياق المادي أيضًا وثيق الصلة لغويًا. سيويه وغرايس كلاهما يرغب في تقديم مادتهما اللغوية على شكل مجموعة أقوال في مقام موصوف. عند غرايس هي، بلا شك من نسج الخيال، وغالبًا ما تنطوي على السيارات المعطلة والحفلات الفارهة، ولكنها عند سيويه ربما تعكس ملاحظات واقعية، من مثل:

ومما ينتصب على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، أن ترى الرجل قد قدم من سفر فتقول: خيرَ مقدم، [...] أما النصب فكأنه [المتكلم] بناه [نحوياً] على قوله (قدمت)، فقال: قدمتَ خيرَ مقدمٍ، وإن لم يسمع منه هذا اللفظ، فإن قدومه ورؤيته إياه [نحوياً] بمنزلة قوله: قدمتَ (الكتاب باريس. ١١٤: ١ / بولاق. ١٣٦: ١).

التلاقي مع التداولية الغرائسية واضح هنا؛ إذ ليس المتكلم هو وحده المنخرط في نشاط تعاوني مع المخاطب في سياق واقعي، بل إن السياق نفسه يمكن أن يصبح المكون النشط في الشكل النحوي للقول (لغرض المقارنة ينظر Carter، ٢٠٠٢، ص ٧، حيث نوقشت هناك هذه الجزئية).

وبالطريقة نفسها^(٥٥)، يمكن حذف أداة النداء عندما يكون المخاطب قريباً من المتكلم (الكتاب، باريس. ١٠٤: ١ / بولاق. ٣١٦، ١٢٥: ١)، ويمكن كذلك حذف المدعول في أسلوب الدعاء إذا كان واضحاً من السياق (الكتاب باريس. ١٣١: ١ / بولاق. ١٥٧: ١)، ويبقى الخيار متروكاً للمتكلم في تسميته لغرض التوكيد. وكذلك (الكتاب باريس. ١٠٧: ١ / بولاق. ١٢٨: ١)، باستطاعة المتكلم حذف الفعل والاختصار فقط على اسم الشخص، عندما يرى أحداً على وشك أن يُقتل أو يؤذى. وهذا الأسلوب شائع في أسلوب التحذير نحو: الجدارَ (أي، احذر، أو لا تقرب الجدار)، ونحو: الأسدَ [لا تقرب الأسدَ]، ومثلهما عندما يصرخ أحدهم فيقول: الطريقَ الطريقَ [تنح عن الطريق]! [تنح عن الطريق]^(٥٦)!^(٥٧).

من الملامح البارزة للكتاب، ذلك الكم الهائل من المفاوضات التجارية وإبرام العقود التي يبدو غالبها عادياً وبسيطاً، غير أنها تحكي لنا كيف كان الأعراب في سوق المربد منشغلين مع أسعار الغنم، والإبل، والقمح^(٥٨)، وكان كثير منها تعاقدياً صرفاً في الشكل والمحتوى، ومنطوياً على عقود، وديون، وبيع بضائع وممتلكات، وشهادات، وودائع، ومسروقات، بل ونشاط فقهي أيضاً. تأمل القائمة التالية (Carter، ١٩٧٢، ص ٧):

إن في ألف درهم لمضرباً (باريس. ٩٩: ١ / بولاق. ١١٩: ١)، بيع الملتقى لا عهد ولا عقد (باريس. ١١٥: ١ / بولاق. ١٣٧: ١)، تبيع الدار حذ منها كذا وحذ منها كذا (باريس. ١٣٧: ١ / بولاق. ١٦٥: ١: ينبه هنا إلى أن بيع دار ذات أبعاد غير محددة لا يجوز شرعاً، على الأقل عند الأحناف، انظر هاملتون Hamilton، ١٨٧٠، ص ٢٥٧)^(٥٩)، له علم علم الفقهاء (باريس. ١٥١: ١ / بولاق. ١٨١: ١)، له علي ألف درهم عرفاً (باريس. ١٦٠: ١ / بولاق. ١٩٠: ١)، بعث الشاء شاةً ودرهماً، وقامرته درهماً في درهم، وبعته داري ذراعاً بدرهم، الخ (باريس. ١٦٥: ١ / بولاق. ١٩٦: ١)، هذا درهم وزناً (وغيرها) (باريس. ٢٣٥: ١ / بولاق. ٢٧٥: ١)، إن ألفاً في دراهمك بيض (باريس. ٢٤٥: ١ / بولاق. ٢٨٥: ١)، كم منكم شاهد على فلان (باريس. ٢٥٦: ١ / بولاق. ٢٩٧: ١)، عليه شعر كلين ديناً (باريس. ٢٥٧: ١ / بولاق. ٢٩٨: ١)، الوضيعة أيها البائع (باريس. ٢٨٤: ١ / بولاق. ٣٢٦: ١)، قضية ولا أبا حسن = الخليفة علي (باريس. ٣١٠: ١ / بولاق. ٣٥٥: ١)، آتي الأمير لا يقطع اللص، (باريس. ٤٠٢: ١ / بولاق. ٤٥٣: ١)، أما جهد رأيي... (باريس. ٤١٨: ١ / بولاق. ٤٧٠: ١). عبارة (إن شاء الله) التي يتجنب بها الوقوع في اليمين المحتمل من الممكن أن تذكر هنا أيضاً. هذه العبارة تسمى عند سيويه، وفي المصطلحات الفقهية اللاحقة: (استثناء) (باريس. ٣٩٩: ١ / بولاق. ٤٨٨: ١)، وانظر أيضاً كارتر ١٩٧٢: ٩٠، حاشية ٢).

بالإضافة إلى مواد تجارية وفقهية (وهذا ليس حصراً، فقد تجوهلت المواد الهامشية من مثل: هل عندك شعير أو بر أو تمر؟ على الرغم من أنها قد تعكس سياقاً تجارياً، ينظر الكتاب، باريس. ٤٣٤: ١ / بولاق. ٤٨٥: ١):

عرض البضاعة (باريس ٦٤: ١ / بولاق. ٧٦: ١ وقد كان حتى في تلك الأيام من الأفضل الشراء من أعلى البضاعة المعروضة لا من أسفلها)، تعابير الزمن (لعقود البيع، باريس ١ / ٩٠-٩٣ / بولاق. ١ / ١١٠-١١٤، ٢٠٨)، الدعوى (باريس ٩٤: ١ / بولاق. ١١٤: ١)، اختلاف الأسعار (باريس ١ / ١٢٢، ١٧٠ / بولاق. ١ / ١٤٧، ٢٠٠)، الربح، الصدقة، الزكاة، تسليم الحسابات (باريس ٤٣٤: ١ / بولاق. ١٩٦: ١)، الأوزان والأقيسة (باريس ١٤١: ١ / بولاق. ١٨٣ / بولاق. ٢١٦: ١، ٢٩٢)، استبدال البضاعة (باريس ٢٤٥: ١ / بولاق. ٢٨٥: ١)، الإدلاء بالشهادة (باريس ٤٢١: ١ / بولاق. ٤٧٣: ١)، إطلاق التذكير على ما يقع على المؤنث والمذكر ككلمة "العبيد" (باريس ١٨٠: ٢ / بولاق. ١٧٤: ٢).

النتائج الفقهية للخيارات النحوية:

سيناقش هنا تحديداً، وبشيء من التفصيل، نوع تعاقدي من الكلام ناقشه سيبويه في تحليل طويل جاء في أربعة فصول (الكتاب باريس. ١ / ١٦٥-١٦٨، بولاق. ١ / ١٩٥-١٩٨). يدور هذا النوع حول الكيفية التي تقال من خلالها أثمان البيوع. لقد حاول سيبويه كشف الطريقة التي تعقد بها الصفقات، بادئاً وبشكل ملحوظ مع التركيبين النحويين لـ "كلمته فاه إلى في" و "بايعته يداً بيد" (أي، نقداً)، حيث يجب فيهما النصب؛ لأن المعنى الحرفي هنا غير مراد، وإنما المراد أنه بايعه فوراً في موقع البيع، ولا يهم أكان المخاطب قريباً أم بعيداً^(٦٠). وبتعبير آخر، شرعية المعنى المراد مختلفة عن المعنى الظاهري للجملية: عند نطق هذه الكلمات بهذا الشكل، فإن الحتمية الشرعية [للبيع] قد تمت بغض النظر عن معانيها الحرفية. وهذا يقود إلى سلسلة كاملة من التعبيرات التجارية، من مثل: بعث الشاء شاةً ودرهماً، قامرته درهماً في درهم، بعته داري ذراعاً بدرهم، وبعث البر قفيزين بدرهم، وأخذت زكاة ماله درهماً لكل

أربعين درهماً، وبيئت له حسابه باباً باباً، وغيرها من التعبيرات التي توضح أن الشيء وقيمته (أي، شاةً وردهماً) يجب أن يذكر معاً، وإلا فإن المعنى لا يصح شرعاً. وسيبويه يعني بهذا أن المعنى لا يصح في حالة نية العقد بدليل صحة هذه التعبيرات معنيً عند حذف "القيمة" شريطة انتفاء القصد التعاقدي، نحو: بعث شائي شاةً شاةً، بعته داري بذراع، ولكن [عند حذف القيمة] سيظن المخاطب أنك بعث شياهاك دفعة واحدة، وأن الدار كلها ذراع، وهكذا^(٦١).

غير أنه، وكما لاحظ سيبويه، كثيراً ما تحذف القيمة أو نوع المباع في الكلام العادي، فيقول الناس: كان البر [يباع] قفيزين، طارحين القيمة، أو يقولون: البر بستين، طارحين نوع القيمة [درهماً]. ويرجع سيبويه سبب عملهم هذا إلى أنهم في المثال الأول يعلمون في صدورهم أن (بدرهم) مقصود؛ لأن الدرهم هو الذي تسعر عليه الأسعار عندهم، وكأنهم بذلك يجيبون السؤال: ما مقدار ما تحصل عليه مقابل الدرهم؟ بينما في المثال الثاني هم والمخاطب جميعهم يعرفون ماذا يعنون، وكأن أحداً كان قد سأل: ما قيمة كيلة البر؟ فتلقى الإجابة التالية: "الكيلة (أي القفيزين) [تباع] بستين [درهماً] (باريس. ١٦٦: ١ / بولاق. ١٩٦: ١). ينصحنا سيبويه في هذا الأمر وما أشبهه بإجرائه كما أجرته العرب، وإن كان الخليل قد عقد الصورة نوعاً ما بإشارته إلى تحليل بديل^(٦٢).

مقاربة سيبويه التداولية هنا تبرهن على نفسها بنفسها. إنه يضع عملية التحوار في واقع حي مفترضاً جميع قواعد غرايس، وهو يفرق بين المعنى المراد والمعنى الظاهري، كما أنه يأخذ في عين الاعتبار الخصائص النحوية فيما يتعلق بالحالات الخارج لغوية^(٦٣) ومقاصد المشاركين. لو أخذت جملة خبرية من مثل يجوز أن تقول: بعث الدار ذراع بدرهم (باريس. ١٦٦: ١ / بولاق. ١٩٧: ١) خارج سياقها هناك

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

[في الكتاب]، لما وُجد طريق لمعرفة ما إذا كانت عملاً فقهياً، وكأنه من الناحية الفقهية جائز^(٦٤) القول [في صيغة تعاقدية ملزمة] "أنا أبيع بموجب... الخ."، أو كانت عملاً نحوياً، وكأنه، وفقاً لقواعد النحو، من الجائز أن تقول: "أنا أبيع بموجب... الخ"^(٦٥). حينما ناقش سيبويه إمكانية حالة الرفع في (درهم)، كما اقترح الخليل، عندها عرفنا فقط أن الحديث عن النحو. لقد كان الهدف، على كل حال، هو تحديد النتائج الشرعية والفقهية للخيارات النحوية. وإلا لماذا يثير الأمر من الأساس؟

المنطق وعلماء النحو والفقهاء:

لقد دخل البنية المنهجية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي مفهوم مستعاراً من منطق أرسطو، مفاده أن العلم يجب أن يبنى بشكل منطقي، وأن تنفيذ مباحثه بشكل منظم. ذلك هو الترتيب المنطقي. لقد كان هناك، ولحوالي قرن ونص القرن، قدر كبير من التجريب قبل أن تصل العلوم إلى النقطة التي يمكن عندها تعريفها وتصنيفها، لا سيما في أعمال من مثل مفتاح العلوم للخوارزمي، المؤلف بين سنتي ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م و ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م. ستذكر هنا مناقشتين من تلك الفترة بوصفهما برهاناً على المرحلة الانتقالية في تطور علمي النحو والفقهاء.

لقد نقل ابن ولّاد (ت. ٣٣٢ / ٩٤٣) خلافاً، أثاره المبرد ابتداءً (ت ٢٨٥ / ٨٩٨)، حول الوضعية الدلالية لأفعال الأمر والنهي فيما إذا كانا يلتقيان منطقياً أو لا (أي، هل الأمر مساوٍ للنهي في النهي عن عمل الضد؟ وهل النهي مساوٍ للأمر الموجب لعمل الضد؟ وهنا نص كلام ابن ولّاد (الانتصار، ص ٤٢): "كل أمر أمرت به فأنت في المعنى ناهٍ عن خلافه [...] فإذا نهيت أمرت بخلافه؛ ولهذا كان التعجب المثبت حاذراك يحتوي على معنى النفي لا تقترب". احتمال كون هذا الجدل يعود إلى

الروافيين ليس مدار الاهتمام الرئيسي هنا^(٦٦) (قارن Versteegh، ١٩٧٧، ص ١٨١)، وإنما المهم هنا هو ملاحظة كيف أثارت هذه البيئة الفكرية مثل هذا الجدل في وقت لم ير فيه علم أصول الفقه النور بعد. لقد كان المبرد من بين أوائل النحاة القدامى الذين كشفوا عن الأثر المباشر للأفكار اليونانية قبل أن يكون هناك وثائق يعتمد عليها^(٦٧)؛ مما يرجح أن تكون تلك الأفكار قد انتشرت بشكل عفوي، ربما عن طريق العلماء المسيحيين لنظرائهم المسلمين. ابن ولاد نفسه متردد جداً، وهو يؤكد بشكل قطعي أنه لا يمكن القطع نفيًا أو إيجابًا بخصوص دلالة أفعال الأمر، إلا من خلال الاستدلال الذي به نقرر ما إذا كان فعل الأمر يأمرنا بفعل أمر أو ينهانا عن فعل ضده.

تتطابق لغة وأسلوب هذه الحجة مع ما نجده عند علماء أصول الفقه حين تناولوا هذه القضية في وقت لاحق من ذلك القرن. نجد عند الباقلاني (ت. ٤٠٣ / ١٠١٣)، وهو من أعظم المؤيدين لمفهوم التكامل) في كتابه التقريب (٢ / ١٩٨-٢٠٧) أن النقاش حول هذه القضية أخذ يتسع في وقت بلغت فيه الأدوات النحوية والمنطقية مرحلة متقدمة من النضج، وأظهر فيه مستوى الحجاج أن جدل أرسطو قد استوعب بالكامل. هناك قدر لا بأس به من السفسطة من قبل معارضي الباقلاني الذين يدعون، فيما يدعون، أن أفعال الأمر والنهي تختلف من حيث الصياغة، ومن هنا لا يمكن أن تكون مكملة لبعضها البعض. لقد ربط الباقلاني سفسطة معارضيها مع برهنة صحة الشيء من خلال إثبات فساد نقيضه، محتجاً به عليهم ومن خلال معاييرهم بأن الأمر المثبت يمكن تعريفه بأنه غير ترك ضده، محتجاً [رده] بحجة عملية تكمن في أن معاني أفعال الأمر والنهي تدرك بشكل تلقائي من الكلمات نفسها من دون الحاجة إلى نوع من الاستدلال المنطقي (بينما قد لا يعد هذا نوعاً من التداولية، إلا أنه حقاً

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

من قبيل اختلاف الآراء في عملية الاستلزام الحوارية، ويعكس أن طرق الاستدلال كانت مسألة خلافية بين الأصوليين، ينظر في ذلك Ali (٢٠٠٠)، وخاصة الفصل الخامس). وهكذا نرى أن هناك خطأ واضحاً من التقدم منذ تعريف سيويه البسيط للأمر والنهي بوصفهما أصناف نحوية (باريس. ١٠٥: ١ / بولاق. ١٢٦: ١-٧)، مروراً بمعالجة ابن ولاد الجدلية لهما، وانتهاءً بالحجج المنطقية المنظمة كلياً للباقلاني ورفاقه الأصوليين.

بعبارة أخرى، أصبح لدينا الآن نظرية بينما كان لدينا في السابق مجرد معطيات. وفي ظل هذه الظروف، أصبح هناك اتجاه عام يتنصر للنظرية على حساب المعطيات. ولعل أبرز مثال على ذلك معالجة كلمة (كذا) التي لا تعدو عند سيويه أن تكون أكثر من كلمة مبهمة العدد (كناية يكتفى بها عن أي عدد، مثلها في ذلك مثل كلمة "فلان" التي تشير إلى أي شخص)، وتتصرف [نحوياً] كـ "كم الاستفامية" في طلبها اسماً منصوباً يكملها: كذا وكذا درهماً ((باريس. ٢٥٦: ١ / بولاق. ٢٩٧: ١).

مع حلول نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، أصبح لدينا نظام أكثر تعقيداً، وكان علامة فارقة لذلك القرن، وذلك عندما اقترح الرماني (ت. ٣٨٤ / ٩٩٤) في شرحه للكتاب أن كلمة (كذا) وحدها تدل على الأعداد من ١١-٢٠؛ لأن تلك الأعداد تعامل كأعداد مفردة، بينما (كذا وكذا) تدل على أعداد مركبة من ٢١ فأكثر^(٦٨). كان الرماني مشتهراً بمبالغاته المنطقية الصارمة في تجاربه مع اللغة، ولكنه لم يذهب أبعد مما كان باستطاعته أن يفعل مقارنة بآخرين كابن معطي (ت. ٦٢٨ / ١٢٣١، الفصول الخمسون، فصل ٢٣، لمراجع إضافية ينظر ص ٢٤٤-٢٤٥) الذي نجد عنده نظاماً مكتملاً يقارب بالضبط نحو الأعداد، نحو:

كذا وكذا دراهم = من ٣ إلى ١٠ درهم.

كذا وكذا درهماً = من ١١ إلى ٩٩ درهماً.

كذا وكذا درهمٍ = من ١٠٠ درهم فأكثر^(٦٩).

يرتبط هذا النظام المتكلف والمصطنع، بشكل مدهش يكاد يكون غير مسبوق، بالأحناف وكذلك بالكوفيين (الذين لا يختلفون عنهم كثيراً في هذا السياق)، وقد بقي متماسكاً على الأقل حتى القرن التاسع عشر في عمل ناصف اليازجي (ت. ١٨٧١، في كتاب نار القرى، ينظر Fleischer ٥٦٨: ١ لمزيد من المراجع). ويدل ذلك على أن العلوم اللغوية والفقهية أصبحت بشكل متزايد مجردة، وخارج حدود الاستخدام الفعلي. ولا يبدو من المرجح أن أبا حنيفة نفسه يربط صراحة نحو (كذا) مع نحو الأعداد بهذه الطريقة، ولكنه يتوافق مع ما اشتهر به الأحناف من مبالغة مطردة في التفكير المتكلف، الأمر الذي يمكن أن ينظر إليه على أنه نموذج جيد لما يمكن أن يحدث للحكم الفقهي عندما يعتمد على المنهجية أكثر من اعتماده على الكلام الفعلي. لم تكن اللغة العربية الفصحى لغة التخاطب في ذلك الوقت، ولكن الأصوليين استطاعوا توظيف قواعد لغةٍ غير مستعملة في مستوى لغة التخاطب اليومي.

نقاط التلاقي بين سيبويه والأصوليين:

ولعمل الشيء نفسه، افترض الأصوليون أن طريقتهم الوحيد للتعامل مع النصوص كان من خلال الاستعمال الطبيعي للغة. فيما يلي بعض التوضيحات التي تعكس لنا التشابه الأصيل بين مفهوم سيبويه للكلام، ومقاربة الأصوليين للنص الديني.

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

كما أشير إليه سابقاً، كلام الله لا بد أن يتوافق [تفسيراً] مع القواعد الأساسية لنحو اللغة العربية. بالإضافة إلى ذلك، وكما وعاه وفهمه الأصوليون، (لغة النص القرآني)^(٧٠) ينبغي أن تتماشى وطرق التواصل البشري حتى تدرك وتفهم. ومن هنا، سعى الأصوليون، كما سيبويه، إلى مراعاة المعنى فيما يتعلق بدوافع المتكلم (الله، أو الإنسان)، والسياق الحياتي الواقعي الذي جاء فيه الخطاب. ولعل أبرز مثال عند سيبويه يوضح اعتماد المعنى على الدوافع والسياق، جملة: ما أتاني رجلٌ، التي ربما تعني "لا رجل (أبداً) أتى إليّ"، أو "لا رجل واحداً أتى إليّ، (بل أكثر)"، أو "لا رجل (قوي) أتى إليّ، (بل ضعيف)"، أو "لا رجل أتى إليّ، (بل امرأة)" (باريس. ٢٠: ١ / بولاق. ٢٧: ١)^(٧١). لا توجد أدلة لغوية قاطعة على نحو يرشدنا إلى المعنى الذي يدور في ذهن المتكلم. تكمن الأدلة فقط خارج السياق اللغوي، وفي هذه الحالة تتوقف [تلك الأدلة] عند أي سؤال سيجيب عليه المتكلم؛ وهذا يقودنا إلى معرفة السبب الذي جعل سيبويه يقضي وقتاً طويلاً؛ ليقدم لنا شروطاً نفسية للخيارات التي ربما تكون في ذهن المتكلم. بعد قرون لاحقة، لجأ علماء أصول الفقه لعمل الشيء نفسه في فهم كلام الله، محاولين فهم مقاصده من خلال فقط افتراض أن الله يخاطب عباده بلغتهم وبطريقة واضحة وعقلانية وفي ظل ظروف عادية^(٧٢).

تقرير هذا الأمر عند سيبويه أمر مفروغ منه؛ فالمخاطبون في الاقتباس التالي، هم الناس أنفسهم المخاطبون في كل خطاب يومي، ولكن في هذه المرة (الله) هو من يخاطبهم:

ولما قال [الله]: "حرمت عليكم أمهاتكم" حتى انقضى الكلام، علم المخاطبون أن هذا مكتوب عليهم، مثبت عليهم، وقال: كتاب الله، توكيداً... (باريس. ١٦٠: ١ / بولاق. ١٩١: ١، سورة النساء: ٢٣-٢٤).

اللافت للنظر في الاقتباس السابق هو محاولة التعليل لذكر الحكم المكتوب [كتاب الله]: الكتابة لا تتناسب والتحليل التداولي لسبب بسيط، وهو أن المرسل في الكتابة عادة ما يكون غائباً. ليس هناك أي عملية مخاطب، فضلاً عن أن يكون هناك أي استلزام حوار، من غير حضور طرفي الحوار [المتكلم والمخاطب]. يندر ذكر الكتابة في الكتاب، وإن ذكرت فبشكل ثانوي وهامشي تماماً. أما بالنسبة للأصوليين، فلم تكن الكتابة أيضاً وسيلة تواصل طبيعية، بل كانت حالة خاصة من أفعال الإيمان في المستقبل، من مثل الزراعة، والإقراض، أو الاقتراض، وأفعال أخرى تتطلب استصحاب الحال (أي، أن المتلقي عادة ما يكون على قيد الحياة، وقت وصول الرسالة له (انظر Ali 2000، ص 80)^(٧٣). علينا هنا أن نسجل الإعجاب بالأصوليين؛ لالتزامهم في اعتقادهم أن كلمات الله ورسوله من الممكن فهمها من خلال النصوص المدونة: كانت هذه المفارقة، إلى حد كبير، معالجة من خلال آلية حفظ النصوص عن ظهر قلب؛ لأنها، عندما تحفظ في الذاكرة، تتوقف عن كونها مجرد وثيقة مكتوبة (مصحف، كتاب)، وتصبح حدثاً مرئياً منطوقاً (قرآن، حديث) لا يختلف - عصبياً - عن الخطاب المتذكر.

ويخاطب الله عباده عندما يخاطبهم [في كتابه] بنفس أسلوب خطابهم لبعضهم البعض، فيحذف في كلامه؛ لعلمه بوضوحه عندهم: يقول [تعالى] في سورة النساء، آية ١٨٠: "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنَّهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ". يشرح سيبويه ذلك بقوله: إن الله حذف البخل المفعول الأول للفعل "يحسب" اجتزاء بعلم المخاطب، لذكره يبخلون (باريس. ٣٤٧: ١ / بولاق. ٣٩٥: ١)^(٧٤). أي شخص كثير المدارس للتعديل، سيكون مألوفاً لديه هذا النوع من المنهج في تفسير القرآن من خلال التفسير بالتقدير، وليست مصادر الأصوليين استثناءً في استعمال هذا الإجراء.

النقطة الثانية التي يلتقي فيها سيبويه مع الأصوليين هي "قرينة السلامة العقلية". يفترض سيبويه، وإن لم يصرح بذلك، أن المتكلم لديه القدرة العقلية على صياغة الفكرة وإيصالها بنجاح. لقد كانت هذه الفكرة مضمنة في مصطلحه "مستقيم" المستعمل للحكم على الأقوال التي تكون مفهومة تماماً في معانيها المقصودة، وكذلك في مصطلح "مراد" المستعمل للحكم على معنى الأفعال الكلامية. في المقابل، قصر الأصوليون هذه القرينة على مبدأ شرعي واضح. لقد كان عليهم أن يقرروا من هو الذي يُسمح له أن يتكلم [كلاماً يستحق أن يحمل على وجهٍ ما]، وكان عليهم تحييد أولئك الذين ليس لهم صفة شرعية؛ لعدم قدرتهم على التعبير [وفهم فحوى الخطاب فهمًا كاملاً] من مثل الرضع والمجانين. ومن هنا، وضعوا الشروط التالية للكلام الصالح شرعاً (مقتبس بتصرف من Ali ٤٢: ٢٠٠٠، نقلاً عن الأمدي، ت. ٦٣١ / ١٢٣٣)^(٧٥):

١. يجب أن يكون النطق به مقصوداً؛

٢. أن يقصد به مخاطبة السامع؛

٣. أن يكون السامع عاقلاً، وقادراً على فهمه.

يفترض الشرط الأول وجود العقل افتراضاً مسبقاً؛ لأن من يعبر عن أي قصد سواء أكان شرعياً أم غير شرعي، هو بالضرورة عاقل، بل إن هذا الشرط يفترض كون المتكلم مسلماً (لاحقاً أصبح شرط العقل جزءاً من تعريف المسلم)^(٧٦). ويستبعد الشرط الثاني حديث النفس والمناجاة، والثالث يقعد للغة الخطاب في مجتمع عقلائي، فضلاً عن إعطائنا لمحة عن الكيفية التي يرى الأصوليون فيها أنفسهم في الحوار. مع استذكار فكرة التطور المتبادل بين علمي النحو والفقه المثارة ابتداءً، ينبغي ملاحظة أن هذه التعريفات الفقهية للخطاب وجدت طريقها نحو علم النحو، فأصبح حديث من لا يعقل، وحديث النائم، وحتى الطير مقلدة البشر مستبعداً لسبب واحد وهو أن

حديثهم لا يصدر عن نية وقصد (ينظر على سبيل المثال، الشريبي ت. ٩٧٧/١٥٧٠، وإن كان هذا الأمر قد أثير قبلُ عند سابقيه).

لقد استخدم الله [سبحانه وتعالى] في خطابه لعباده الشروط والمعايير نفسها. في سبيل البيان لعباده، كان يتحدث في خطاب عقلاني مقنع. لديه من الصفات ما يمكنه من ذلك، فهو [سبحانه] ذو حكمة، وإرادة، ومقدرة خارقة على البيان، ويخاطب عباده بمثل اللغة التي يفهمونها (هناك بعض الشواهد [الآيات]، والتي يتعذر النظر إليها هنا، في التأكيد على أن الله يوحى لأنبيائه بلسان قومهم، وإلا أصبح الوحي لا معنى له: لا يمكن معاقبة المذنبين لعدم اتباعهم أوامر لا يستطيعون فهمها). بالنسبة للأصوليين، طريقة الله في البيان لعباده تكون دوماً الموضوع الرئيس لأطروحاتهم؛ إذ هم عادةً يبدوون أعمالهم مع عرض مفصل عن طبيعة اللغة العربية، ودلالاتها الشرعية، على نحو ما نجد في الفصول التمهيدية لأبي الحسين البصري (ت. ٤٣٦/١٠٤٤) في كتابه المعتمد، أو قد يثار الموضوع بعد تغطية القضايا المعرفية على نحو ما نجد عند الباقلاني (ت. ٤٠٣/١٠١٣)، في كتابه التقريب (١/٣١٦).

المعنى المعجمي بين سيبويه والأصوليين:

أصبح المعنى المعجمي للكلمات عند سيبويه ولاحقاً عند الأصوليين، لا يعدو إلا أن يكون اعتبارياً^(٧٧). وشرح المعنى بالمرادف لا يقود إلا إلى مزيد من التراجع (الكتاب، باريس. ٣٩٩: ٢/ بولاق. ٣١٢: ٢)^(٧٨)، ولا يعدو المعنى أن يكون أكثر من القصد والمراد؛ ولهذا كان الفعل "أراد" ومشتقاته الأكثر شيوعاً في الكتاب (ورد ١٣٦٢ مرة، فضلاً عن ٢٠ في صيغة المبني للمجهول، وفقاً لـ تروبو ١٩٧٦، وهناك أيضاً مرادف له). من الواضح أيضاً أن سيبويه كان مدركاً تماماً للفرق بين معنى القول ومعنى الجملة^(٧٩)؛ إذ قد أشار أكثر من مرة إلى "معنى الكلام"، و"معنى الحديث"

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

اللذين هما جزء لا يتجزأ من معنى القول، وليساً ببساطة جزءاً من مجموع مفرداته. وكلمة "معنى" تستعمل في الغالب وبشكل حصري للدلالة على معنى الأفعال الكلامية، وليس معنى الكلمات، من مثل أفعال التعبير عن الفجاءة، وطرح السؤال، والأمر... الخ. كما تستعمل للدلالة على معنى القسم، ومعنى النداء، وحتى معنى التصنيفات النحوية مثل "معنى النصب"، ومعنى التنوين.. الخ.

يلتقي سيبويه مع الأصوليين، بشكل لافت للنظر، في أن كليهما يحدد معاني الحروف في ضوء وظائفها الخطائية؛ فالواو العاطفة تستعمل للتشريك والجمع من غير إفادة الترتيب، ومثلها الفاء العاطفة في الجمع والتشريك "غير أنها تجعل ذلك منسقاً بعضه في إثر بعض" (الكتاب، باريس. ٣٣٠: ٢ / بولاق. ٣٠٤: ٢، يقارن ذلك باختصار أبي الحسين في المعتمد ١ / ٢٠: الواو للجمع، والفاء للتعقيب). تعريف سيبويه لـ(نعم) مثير للاهتمام، فبدلاً من أن تكون -كما هو متوقع- للموافقة أو الاتفاق، فقد أعطاها تعريفاً تعاقدياً: "عده وتصديق" (الكتاب، باريس. ٣٣٩: ٢ / بولاق. ٣١٢: ٢). بينما يوحي المعنى السابق بنوع من الالتزام التعاقدي (نعم، أعد أن أعمله)، فإن اللاحق يؤكد قبول عرض معين (نعم، أصدقك فيما قلت) الذي يعني في سياقنا تصديق وصف البائع للبضائع أو شروط العقد.

لم يتساءل سيبويه يوماً عن أصل المعنى على خلاف الأصوليين الذين كانوا يوجبون معرفة ذلك قبل أن يشرعوا في استخراج الحكم الفقهي من النصوص. يتمثل ذلك جلياً في النقاشات التي استمرت قرناً ونصف القرن، وبها تمايز علماء أصول الفقه عن موقف سيبويه الغامض. كانت تلك النقاشات تحاول التوفيق بين إمكانية عدم محدودية اتساع المعنى وبين حقيقة أن اللغة العربية ليست أقدم لغة إنسانية. كجزء لحل هذه الإشكالية، الأمر الذي لن يناقش هنا، يمكن القول [طبقاً للأصوليين] بأن

آدم عليه السلام كان يتكلم العربية عندما كان في الجنة قبل أن يهبط منها إلى الأرض على الرغم من أنه لم يتكلم العربية في نزوله إلى الأرض، وإنما ظهرت فقط بعد ذلك وتطورت بشكل تدريجي حتى وصلت إلى مرحلة الكمال في عهد وريثه في النبوة محمد^(٨٠) [صلى الله عليه وسلم].

لقد ظهر بعد سيبويه نقاش مستفيض حول أصل نشأة اللغة، الذي حرره لوسيل Loucel (١٩٦٣-١٩٦٤) وانتهى إلى أن النحويين منقسمون بين كونها توقيفية أو اصطلاحية تواضعية. الفجوة التي أشار إليها لوسيل بخصوص عدم وجود دراسة مقارنة حول البحث في أصل نشأة اللغة في العلوم الفقهية، مازالت باقية، الأمر الذي لن نتطرق له هنا. في نطاق أهداف الدراسة الحالية، يكفي أن نلاحظ أن هناك ميلاً عاماً إلى الرأي القائل بأن اللغة في بعض طرقها تواضعية، ولكن تركت هوية الواضع غامضة، وربما بشكل متعمد: ربما يكون الله [سبحانه وتعالى]^(٨١)، أو المتكلمين الأوائل باللغة العربية، أو جميع متكلميها الذين اتفقوا فيما بينهم على معاني الكلمات.

ولكن يظل الخلاف الحقيقي حول ما إذا كان من الممكن أن يوجد المعنى بشكل مستقل في كلمة ما عند استعمالها. كان المعتزلة، أحد أطراف هذا الخلاف، يرون أن الكلمة تحتوي على معنى قبل أن تستعمل، بينما يرى الطيف الآخر الذي يمثله ابن تيمية - أن الكلمة لا تحوي معنى في الواقع ما لم يتم استعمالها. جميع هذه القضايا عرضها بشكل جيد Ali (٢٠٠٠)^(٨٢). ما يهم الدراسة الحالية هو أن جميع هذه الأفكار، بما فيها مصطلح (واضع) بالمعنى المشار إليه، ليست موجودة في الكتاب، ومن المؤكد أنها ظهرت فيما بعد، ربما بفعل تأثير حوارات أفلاطون حول ما إذا كانت الكلمات تتضمن معنى بطبيعتها أو بالوضع.

من وجهة نظر علماء أصول الفقه كان من المهم فصل المعنى عن مرحلة ما قبل التدوين. وعلى الرغم من الخلاف حول أصل نشأة اللغة، أُخذ المعنى المعجمي للكلمة كما هو، سواءً أكان بوضعه الأصلي، أي كما نقله لنا أهل اللغة، أو بشكله المجرد المرتبط بالاستعمال الآني. وهذا يعني أن المعنى المعجمي للكلمة من الممكن أن يعامل بشكل طبيعي على أنه اصطلاحى توافقي. ووفقاً لهذا المفهوم، نجد أن الأصوليين بعد نقاش طويل، لم يكن سببويه فيه طرفاً، عادوا أخيراً إلى رأيه حول الوظيفة التداولية للمعنى. فأصبح المعنى عندهم، بغض النظر عن أصل منشئه، هو الاستعمال الفعلي للغة. وبتعبير آخر، يصبح للغة معنى عند الأصوليين عندما يكون لها تأثيرات مشروعة خارج الكلام الفعلي. تقييد المعنى وفقاً للعادة أو استعمال المجتمع يساعد الشريعة على ضبط تصرفات ذلك المجتمع. ومن هنا، تكون النتيجة واحدة للنحويين والأصوليين في أن متكلمي اللغة مجبرون للبقاء مع الأعراف المعتادة سواءً أكانت لغوية أم اجتماعية.

من الممكن، إذن، القول إن سببويه أخذ وجهة نظر الأصوليين حول اللغة، وهم أيضاً أخذوا وجهة نظره. تأمل تفسيره التداولي لأفعال من مثل: (رأى، عدّ، علم... الخ) عندما يقول: يجوز للأعمى أن يستخدم (رأى) بمعنى (الرؤية القلبية) فيقول "رأيت زيداً الصالح" (باريس ١٣: ١ / بولاق. ١٨: ١) ^(٨٣). ونظير هذا الموقف نجده عند الأصوليين كما عند الشيباني (و. ١٣٢ / ٧٤٩، ت. ١٨٩ / ٨٠٤، هنا يلاحظ معاصرته لسببويه) ^(٨٤): الرجل الأعمى الذي يستطيع تمييز البضائع التي للبيع عند الشراء في نفس موضع الرجل المبصر (الجامع، ص ٨١).

لقد ظل سببويه يؤكد في مرات عديدة على أولوية الاستعمال والعرف، ولا شيء أفضل في توضيح ذلك من نقاشه لتعابير المدح والذم. تلك التعابير، عنده،

ليست مطلقة في الاستعمال، بل يجب فيها اتباع عادات العرب عند استعمالها؛ ولهذا يمتنع أن تعظم ما ليس بنبيه عند الناس، كأن يكون خياطاً أو تاجرَ زرعٍ. [وأيضاً] ليس كل شيء من الكلام يكون تعظيماً لله عز وجل يكون لغيره من المخلوقين. لو قلت: الحمدُ لزيدٍ، تريد العظمة لم يجز، وكان عظيمًا^(٨٥) /^(٨٦) (باريس ٢١٤: ١ / بولاق. ٢٥٢: ١). وعلى الرغم من صحة استعمال بعض المقولات المسموعة من مثل "هو مني موضع الإزار"، فإنه يمتنع (القياس) بالقول: هو مني مريبط الفرس" (باريس ١٧٤: ١ / بولاق. ٢٠٦: ١)^(٨٧). وقد ناقش أبو الحسين، على هذا النحو، الاستعمال والتداخل بين المعاني (ينظر المعتمد ١ / ١٧ ح: ٢٢-٢٨)، مما يدل على كونه مشكلة محورية لعلم الدلالة الأصولي كما وضحه علي (٢٠٠٠) بمزيد من التفصيل^(٨٨).

وأخيراً، من الممكن مقارنة إدراك سيبويه لاستعمالات الكلام المنجز والمحقق مع ما نجده من تعابير أكثر عمقاً ووعياً للأفكار نفسها في الأعمال الفقهية التي كتبت بعد أن تشرب علماء أصول الفقه تصنيفات أرسطو للجمل (وهي تصنيفات ابتكرت بعد عصر سيبويه)، وتشمل وظائف النداء، والطلب، والأمر، والالتماس.

وهكذا، نجد أن سيبويه عندما عرف المنادى في نحو (يا عبدالله) بقوله: "نصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره" (باريس ٢٦٢: ١ / بولاق. ٣٠٣: ١)، جعل الباب مفتوحاً للآخرين لتقدير هذا الفعل من نحو (أنادي) رغم أن اختياره لفظ (الفعل) هنا مهم جداً، إذا ما عرفنا أن هناك حالات يكون تقدير (فعل) فيها متعذراً، مثل عبارة (سبحان الله) التي لا يوجد فعل متاح يُعبّر به هنا. ربما يكفي ذلك (لاسيما عندنا نقرن ذلك مع ملحوظات سيبويه الأخرى حول المقولات المحذوفة كما في "خير مقدم" أعلاه)؛ لنجيز الافتراض التالي: سيبويه كان مدركاً للجوانب الإنجازية لـ (يا) وعناصر الكلام الأخرى. في المعالجة الأصولية، نجد أن أولئك الذين عاملوا (يا)

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

بوصفها تمثل فعلاً محذوفاً من مثل (أنادي) تعرضوا لنقد شديد من قبل أبي الحسين (المعتمد ١ / ٢٠). لقد رفض أبو الحسين وبشدة هذا الرأي بناءً على أنّ (يا) مع اسمها تؤدي في ذاتها خبر أنّ فعل نداء قد حدث؛ [فلا حاجة لتقدير الفعل]. وهو هنا يجعل الأمر صريحاً، بعدما تركه سيبويه ضمنياً كما يحدث في الغالب. لقد أصبحت هذه المسألة في عصر أبي الحسين قضية جدلية، مما جعله يرجع دوافع أولئك الذين يرون تقدير فعل في هذه الحالة؛ إما لكونهم يريدون تبسيط المسألة لأغراض تعليمية^(٨٩)، أو إما لكونهم لم يفهموا مقصد سيبويه بحرف النداء. يا النداء، في نظر أبي الحسين، أداة إنجازية بطبعها غير محتاجة لفعل.

الخاتمة

ما تريد الدراسة الحالية أن تصل إليه هو أن سيبويه، ربما انطلاقاً من عبقريته الخاصة، أو ربما بتشجيع من مجتمع علماء المسلمين الأفاضل المحيطين به، قد اختار أن يعالج اللغة بطريقة تجعله يتقارب بشكل ملحوظ مع المعالجة التداولية في العصر الحديث. النقاط التسع^(٩٠)، التي عدّها Ali (٢٠٠٠) رؤى تداولية أساسية مستمدة من مصادر الأصوليين، من الممكن أن نجد بسهولة معظم نظائرها في الكتاب. بل ربما من الممكن أن نحصل على نسخة أكثر تنظيماً لهذا البحث عندما نقابل تلك النقاط التسع واحدة تلو الأخرى مع موادٍ من الكتاب.

كانت تلك الأفكار وليدة عند سيبويه، لكن التزاوج الذي حصل بين المنطق الأرسطي والدراسات اللغوية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أدى إلى ميلاد نسخة أكثر وعياً وتنظيماً للموقف نفسه في علم الفقه، وقد بلغت تلك الأفكار أوج تطورها في أعمال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي التي وفرت المادة الأكبر لدراسة Ali (٢٠٠٠). من الممكن هنا أن نشير بشكل رمزي إلى مصطلح (القانون) بوصفه مؤشراً على هذا التغير والتطور، وإن لم يكن هذا المصطلح ذا وزن وأهمية في حقبة الإسلام الوسطى، كما أنه لم يرد عند سيبويه الذي ذكر ستة مصطلحات تدل على الاستعمال الصحيح للغة العربية (كان إحداها مصطلح سنة)، كذلك لم يكن مصطلح القانون بارزاً في السياقات الفقهية من الحقبة نفسها، لكنه شاع وكثر دورانه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كما نجد عند الفارابي (ت). (٩٥٠ / ٣٣٩) (الإحصاء، ص ١٠). وقد عزز هذا المصطلح أن وجود قانون منظم للسلوك على غرار نظام الأخلاق اليونانية كان فكرة محبذة وممكنة. ومنذ نقطة التحول تلك، أصبح علم أصول الفقه، كما هو الحال مع علم النحو، يقدم تفوقاً يثير

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

الإعجاب ليس على مستوى استيعاب الكم الضخم من النصوص الإسلامية التاريخية فقط، بل أيضاً على مستوى مناهج البحث المنطقي والمناظرات الجدلية. ومنذئذ، سار العلمان بالتوازي. أصبح النحو شرعياً بشكل كبير؛ ليمنع اللغة من التغيير، بينما أصبح علم أصول الفقه شيئاً فشيئاً تحليلاً نحويًا لنصوص غير قابلة للتغيير.

كانت إحدى نتائج ذلك التحول إمكانية صياغة خمسة مبادئ للتواصل، على النحو الموضح عند Ali (٢٠٠٠، ٦٤)، والتي تبرز التناظر البناء مع قواعد غرايس الأربع. فيما يلي تلك المبادئ بشيء من الاختصار والتصرف^(٩١):

١. إظهار المتكلم المراد للسامع؛
٢. صدق المتكلم؛
٣. إعمال المخاطب لكلام المتكلم؛
٤. المبادرة من قبل المخاطب (أي، الحمل المتبادر المطابق لقصد المتكلم)؛
٥. الاستصحاب (بقاء ما كان على مكان).

وقد طبق علماء أصول الفقه القدامى، مع مزيد من الحرص والدقة، هذه المبادئ وغيرها لتفسير كلام الله، أو كما يُعبر عنه غالباً "بالبحث في شريعة الله". ولم يكن ذلك غاية سيبويه، ولكن وصفه الشامل لكيفية عمل اللغة العربية بين المتكلم والمخاطب قد مثّل سبقاً لتداولية الأصوليين ووفر لجهودهم العلمية أساساً (هذبته الأعمال النحوية التراثية اللاحقة).

لقد كان هناك دائماً تداولية ضمنية، بشكل ما، في النحو العربي والفقه الإسلامي. على المستوى العام، الإسلام نفسه عقد مع الله، والمجتمع المسلم يربطه نوع من العقد الاجتماعي في أن كل شيء يقال بين المسلمين يحمل بُعداً تعاقدياً على غرار

ما نجد في نظرية إدراك الكلام لغرايس. ولعل ذلك أحد الأسباب التي تزجر المسلمين عن الكذب فيما بينهم، لا سيما عند نقل المعلومة الدينية التي يعتمد عليها معتقدتهم. لم يجعل سيبويه (الصدق) شرطاً أساسياً مادام لا يؤثر على الصيغة اللغوية، ولكن الأصوليين أوجبوا جعل الصدق شرطاً لصحة القول الشرعي؛ لأنه، وبكل وضوح، ليس هناك من طريقة تجعل الكلمات نفسها تجربنا أن المتكلم كان كاذباً (وتلك نظرة تتجاوز قاعدة الكيفية لغرايس المستحيل إنفاذها؛ لصعوبة الكشف عن الكذب بشكل مقنن).

وأخيراً، لعل آخر ملحوظة نختتم بها هذه الدراسة هي الإشارة إلى أن البعد الفقهي الموجود في الكتاب ما هو إلا تأكيد لجانبين آخرين من حياة وعمل سيبويه، وبهما يتقارب بشكل وثيق مع الأصوليين. أولاً: من خلال معرفتنا الضئيلة لتاريخ حياته يمكن لنا أن نستنتج أنه لم يكن فقط على صلة قوية مع علماء العربية الكبار، بل كان أيضاً على صلة وتقارب مع علماء الدين والفقهاء الأوائل. ثانياً: كما يدل على ذلك الكتاب، لقد كان أولئك العلماء مصدر إلهام لمنهجهم ولأكثر مصطلحاته العلمية. وعلى الرغم من أن ذلك ليس كافياً للإجابة على القضية الجدلية حول التأثيرات الأجنبية في النحو العربي بشكل كامل، إلا أنها تقوي الاحتمال القائل بأن الكتاب إبداع فكر رجل واحد، ووصف غير مسبوق للعربية في كل أبعادها الدينية والشعرية والعامية والخاصة في إطار تنظيري مستوحى بشكل عميق من مبادئ النظام الفقهي الناشئ آنذاك، والذي لا يدين بشيء، على الغالب، لأي فكر أجنبي. ربما لا تقابل هذه الرؤية بالاستحسان ممن نهدي إليه المجلد الحالي، لكنّه تقدير لاعتقاده بحق الاختلاف، ومن ثمّ فإنّ مثل هذه المهرطقات يمكن أن تنشر من غير خشية من أي إجراء قانوني^(٩٢).

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

الهوامش والتعليقات:

- (١) لمعرفة المزيد عن أنشطتهم العلمية، ينظر موقع الاتحاد على الإنترنت على الرابط التالي:
<http://www.ueai.info/>
- (٢) يكاد لا يخلو عدد من أعداد مجلة الدراسات العربية والإسلامية *Journal of Arabic and Islamic Studies* - التي تصدر عن معهد الدراسات الاستشراقية في جامعة إكسفورد منذ صدورها في العام ١٩٥٥م - من بحث عن اللغة العربية.
- (٣) نشر البحث بعنوان *Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory* ضمن فصل من فصول كتاب مقاربات للسانيات العربية معدة بمناسبة الميلااد الستين لكيس فرستيغ *Approaches to Arabic Linguistics presented to Kees Versteegh on the occasion of his sixtieth birthday* سنة ٢٠٠٧م في الصفحات ٢٥-٤٤. وقد حرر الكتاب كل من E. Ditters and H. Motzki ونشرته دار بريل Brill الشهيرة.
- (٤) أود هنا أن أتقدم بالشكر الجزيل لكارتير على تزويدي بهذه المعلومات عن سيرته العلمية.
- (٥) ركز هنا على المؤلفات والأبحاث التي كان لها تأثير كبير في درس النظرية النحوية التراثية على وجه الخصوص تماشياً مع أهداف البحث، غير أنه ينبغي أن ننبه هنا على أن لكارتير إسهامات في درس القرآن الكريم، والعلاقة بين النحو والشريعة والكتابة حول تاريخ اللغة العربية وكذلك مراجعة الكتب التي تصدر في العالم عن التراث اللغوي العربي، وتحظى مجلة الدراسات العربية والإسلامية بحظ وافر من تلك المراجعات. لمزيد معرفة حول إسهامات كارتير البحثية بوجه عام، ينظر الرابط أدناه:
- https://www.lancaster.ac.uk/jais/volume/docs/vol8/v8_2_Carter_1-10.pdf
(6) 1972. "Twenty Dirhams' in the Kitāb of Sībawayhi", *Bulletin of the School of Oriental and African Languages* 35: 485-96. 146-157.

وقد ترجمه إلى العربية عبد اللطيف الجميلي، ونشره في مجلة المورد العراقية في المجلد ١٦ العدد ١، ص ١١٩-١٢٨، سنة ١٩٨٧م.

(7) 1976. 'The Origins of Arabic Grammar', Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists, Canberra 1971. Sydney.

وقد ترجمه إلى العربية عبد المنعم السيد جدامي ومحمود مسعود ضمن مجموعة أبحاث مترجمة في كتاب: دراسات استشرافية حول التراث النحوي العربي في الصفحات: ٥١-١٠٢.

(8) 1980. 'Sībawayhi and Modern Linguistics', *Histoire, Épistémologie, Langage (Lille)* 2: 6-21.

(9) 1973. 'An Arabic Grammarian of Eighth Century A.D', *Journal of American Oriental Society*, 93: 146-157.

وقد ترجمه إلى العربية عبد المنعم آل ناصر، تحت عنوان: (نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد: دراسة عن منهج سيبويه في النحو) ونشر في مجلة المورد العراقية في المجلد ٢٠ العدد ١، في الصفحات ٢٩-٤٠، سنة ١٩٩٢م.

(10) 1973. 'Sarf et Khilaf: Contribution a la Grammaire Arabe,' *Arabica*, 20: 292-304.

(11) 1981. *Arab Linguistics: An Introductory Classical Text with Translation and Notes*. Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.

(12) 1981. 'The Use of Proper Names as a Testing Device in Sībawayhi's Kitāb', *Historiographia Linguistica*, 8/2-3: 345-56 (also published in Kees Versteegh et al. (eds.). 1983. *The History of Linguistics in the Near East*, 109-20. Amsterdam and Philadelphia: Benjamins).
Language and Communication 5: 265-77.

(13) 1985. 'When Did the Arabic Word Na□w First Come to Denote Grammar?', 15: 53-66.

وقد ترجمه إلى العربية عبد المنعم السيد جدامي ومنتصر عبد الرحيم، ضمن مجموعة أبحاث مترجمة في كتاب: دراسات استشرافية حول التراث النحوي العربي، في الصفحات: ١٦٧-١٨٥.

(14) 1985. 'The Term Sabab in Arabic Grammar', *Zeitschrift für arabische Linguistik*

- (15) 1991. 'The Ethical Basis of Arabic Grammar', *Al-Karmil* 12: 9–23.
- (16) 1993. 'Language and law in the *Ṣāhibī* of Ibn Fāris', *Zeitschrift für arabische. Linguistik* 25: 139–47.
- (17) 1998. 'Another Khalil: Courtier, Teacher and Sage' in K. Ryding (ed.). *Early Medieval Arabic. Studies on al-Khalīl ibn Aḥmad*, 16–43. Washington DC:Georgetown University Press.
- (18) 1999. 'The Struggle for Authority. A Re-examination of the Basran and Kufan Debate', in L. Edzard and M. Nekroumi (eds.). *Tradition and Innovation. Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, 55–70. Wiesbaden: Harrassowitz.
- (19) 2000. 'The Development of Arabic Linguistics after *Sībawayhi*: Basra, Kufa and Baghdad', in S. Auroux et al. (eds.) *History of the Language Sciences. An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, 263–72. Berlin: Walter de Gruyter.
- (20) 2001. 'A Missing Link between Law and Grammar: the *Intiḥār* of Ibn Wallād' *Arabica* 48: 51–65.
- (21) 2003. 'Legal Schools and Grammatical Theory', in S. Evstatiev (ed.). *Arabistikai Isliamoznanie. Tom 2. Studi po sluchai 60-godishninata na dots. d.f.n. Penka Samsareva*, 177–83. Sofia: St. Clement Ochridski University.
- (22) 2007. *Modern Written Arabic. A Comprehensive Grammar* (co-authors Elsaid Badawi and Adrian Gully). 2nd edn with corrections. London and New York: Routledge.
- (23) 2009. 'Abd al-Qādir b. 'Umar al-Baḡdādī, in Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart (eds), *Essays in Arabic Literary Biography*, Harrassowitz, Wiesbaden, 69-77.
- (24) 2010. Article 'Kitāb *Sībawayhi*', in G. J. Roper (ed.), *The Oxford Companion to the Book*, Oxford.

- (25) 2011. 'Indirect questions and reported speech: a problem for Arabic grammatical theory', in A Festschrift for Nadia Anghelescu, ed. A. A. Avram, A. Focșeneanu, George Grigore, Bucharest, 118-133.
- (26) 2011. 'Mystical grammar or grammatical mysticism', in Ulrich Marzolph (ed.), Orientalische Studien zu Sprache und Literatur. Festgabe zum 65. Geburtstag von Werner Diem, Wiesbaden, 391-401.
- (27) 2011. 'The Andalusian grammarians, are they different?', in Bilal Orfali (ed.), In the Shadow of Arabic: The Centrality of Language to Arabic Culture, Beirut, 31-48.
- (28) 2011. 'The study of Arabic', Diogenes 58, 1-2, 106-118.
- (29) 2012. 'Sentence types in grammar, law and philosophy' in Centre and periphery within the borders of Islam : proceedings of the 23rd congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, edited by Giuseppe Contu, Leuven, 313-325.
- (30) 2014. 'Typological change in colloquial Arabic verb patterns', in Manuela E. B. Giolfo (ed.) Arab and Arabic Linguistics: Traditional and New Theoretical Approaches, Journal of Semitic Studies Supplement 34, 69-91.
- (31) 2014. The grammar of affective language in the Kitāb, in A. Marogy, K. Versteegh. (Eds.). The Foundations of Arabic Linguistics 2, Leiden, 36-65..
- (32) 1990. Studies in the History of Arabic Grammar, II. Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April–1 May 1987, co-ed. Kees Versteegh, Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.
- (٣٣) أُخِذت هذه الترجمة من المزيبي، حمزة، التحيز اللغوي وقضايا أخرى، ص ١٢٦-١٢٧.
- (٣٤) أثّرت هذه القضية الجدلية بشكل معمق وعلمي ابتداء من قبل كيس فرستيغ في كتابه: (عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي) الذي كان يرى تأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني وقد تبعه عدد من الباحثين، غير أن فرستيغ نفسه لم يقدم دليلاً واحداً مقنعاً على تأثر النحو العربي في نشأته بأي مؤثر أجنبي. وقد انبرى عدد من الباحثين وفي مقدمتهم بعض

المستشرقين المعاصرين إلى دحض هذا الإدعاء من أمثال جيرار تروبو في بحثه: (نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه)، الذي نُشر في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، وكذلك مايكل كارتر كما وضحت الدراسة؛ مما جعل فرستيج في نهاية الأمر يقر أن التأثير كان لاحقاً في أواخر القرن الثالث الهجري. ولا أحد ينكر أن يكون النحو العربي قد تأثر في نهاية القرن الثالث الهجري، بعد ترجمت كثير من الكتب اليونانية، وهو ظاهر في الكتب التي ألّفت لتعليم العربية كالموجز لابن السراج، والجمل للزجاجي، وهو تأثر لم يمس الأصول الأساسية للنحو العربي، بل يكاد ينحصر بما أدخل من الحدود على النحو، واستعمال مصطلحات منطقية في تقسيمات المسائل، وما يصاحب ذلك من حواشي وتعليقات. حول مناقشة هذه القضية بشكل معمق ينظر: فرضية المستشرق مايكل كارتر في أصالة النحو العربي لعبد المنعم السيد أحمد جدامي، والثقافة المنطقية في الفكر النحوي: نحاة القرن الرابع الهجري نموذجاً، لمحي الدين محسب؛ والتفكير العقلي في كتاب سيبويه، لمحمد الخُزيم؛ وضوابط الفكر النحوي، دراسة تحليلية للأسس التي بنى عليها النحاة آراءهم، لمحمد بن عبد الفتاح الخطيب.

* أود التنبيه هنا على المنهج الذي اتبعته الدراسة؛ حتى يخرج البحث المترجم في لغة واضحة أمينة تنقل وتوضح أفكاره في لغته الأصلية. (أ) في انعكاس لاقتفاء منهج ولغة المستشرقين الأوائل في طريقة الكتابة؛ تختفي العناوين الجانبية من البحث، الأمر الذي جعل الترجمة تستحدث عناوين وتضعها بين معكوفتين؛ ليسهل على القارئ فهم أفكار البحث وقراءتها بشكل تسلسلي واضح. (ب) دُمجت هوامش المترجم مع هوامش الباحث، ولكنها ميزت بالنص بين قوسين بذكر كلمة (المترجم) في نهاية الهامش. (ج) راجعت الترجمة اقتباسات الباحث من الكتاب وغيره وصححت بعضها. (د) وضحت بعض الأفكار الواردة في البحث بالشرح والتعليق في الهامش. (هـ) رغبة في تماسك لغة وأسلوب المتن، عولجت أحياناً استطرادات الباحث في متن البحث بترجمتها في الهامش مع الإشارة على ذلك. (٣٥) كما سيتضح في ثنايا البحث، يقصد الباحث هنا أن لمنطق أرسطو تأثيراً لاحقاً في تطور علمي النحو والفقه (المترجم).

(٣٦) اعتمد الباحث في الإحالة على الكتاب على طبعة بولاق الشهيرة، وعلى طبعة باريس التي حققها Hartwig Derenbourg سنة ١٨٨١-١٨٨٩م، وقد أعيدت طباعتها في ألمانيا من قبل دار Hildesheim سنة ١٩٧٠م. في ترجمة إحالات الباحث على الكتاب سوف أرمز لطبعة بولاق بكلمة (بولاق) كما فعل الباحث، وسوف أرمز لطبعة باريس بكلمة (باريس) عوضاً عن "Der" التي استخدمها المؤلف أخذاً من الاسم الأخير للمحقق Hartwig Derenbourg (المترجم).

(٣٧) النص كما جاء في طبعة بولاق: "ولكن العباد إنما كلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون". وكذلك جاء في طبعة هارون ١/ ٣٣١ (المترجم).

(٣٨) ذكر الباحث أنه لم يتسن له الرجوع إلى نص الإمام الشافعي، وإنما اعتمد على ترجمة ماجد خدوري لكتاب الرسالة (انظر قائمة مراجع الباحث). وقد رُجع إلى نص الشافعي في كتابه الرسالة (ص، ٥١-٥٢)، وجُعل ترجمة لنص المؤلف. وقد فُضِّل هنا عدم إقحام تنبيه الباحث في النص للحفاظ على سلاسة الأسلوب (المترجم).

(٣٩) يتوافق كلام الباحث هنا مع ما يذهب إليه الكثير من مؤرخي علم أصول الفقه المعاصرين إلى عدّ الإمام الشافعي المؤسس الأول لهذا العلم من خلال كتابه (الرسالة)، غير أن وائل حلاق في كتابه (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ص ٥٤، ٥٩) وضح أن ذلك ابتكار متأخر؛ لأن أصول الفقه كما نعرفها الآن لم تبصر النور حتى أواخر القرن الثالث الهجري، الذي لم ينتج بحثاً كاملاً عن أصول الفقه، كما أن رسالة الشافعي نفسها لم تُؤلِّد أي تعليق أو دحض لدى مؤلفي هذه الحقبة، وإن كانت تمثل المحاولة الأولى لتجميع الجهد المنتظم للاجتهد البشري، والاستيعاب الكامل للوحي كقاعدة الفقه الأساسية (المترجم).

(٤٠) أي تفسيرها وجعلها مفهومة لعامة الناس (المترجم).

(٤١) هنا يشير الباحث إلى مصطلحات سيبويه في الحكم على الاستعمال اللغوي من مثل: قبيح، وحسن، ومستقيم.. الخ.

(٤٢) يرى الباحث، كما سيتضح في ثنايا البحث، أن اللسانيات التداولية من الناحية التاريخية مرت بمرحلتين هما مرحلتا سيوييه والأصوليين قبل أن تنضج نظرياتها في العصر الحديث، وهو يسجل بذلك سبقاً لسيوييه وعلماء أصول الفقه من بعده في وضع أسس هذا العلم (المترجم).

(٤٣) يعتمد كارتر في تتبع جذور النظرية التداولية عند علماء أصول الفقه على الكتاب الذي ألفه باللغة الإنجليزية محمد محمد يونس علي ونشرته دار كيرزون برس سنة ٢٠٠٠م تحت عنوان: *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (ينظر قائمة مراجع البحث). وقد ترجمه المؤلف للعربية تحت عنوان: علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، ونشرته دار المدار الإسلامي في بيروت، سنة ٢٠٠٦م (ينظر قائمة مراجع الترجمة).

(٤٤) من أشهر تعريفات علم أصول الفقه وأكثرها وروداً في المؤلفات التي أرخت له -تعريف القاضي البيضاوي الشافعي (ت ٦٨٥هـ)؛ حيث عرفه بأنه "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة" (منهاج الوصول إلى علم الأصول، ١/١٦).

(٤٥) أي تقديم المتكلم المعلومة لمخاطبه بالقدر المطلوب. وقد ترجمها شاهر الحسن في كتابه (الدلالة السمانكية والبراجماتية في اللغة العربية، ص ١٦٩) على هذا النحو: أن تكون مساهمة المتخاطبين بالقدر الكافي دون زيادة أو نقصان (المترجم).

(٤٦) قد جمع فليب بلانشيه في كتابه (التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص ٨٤) القاعدتين في قاعدة واحدة على هذا النحو: "تقول ما هو ضروري بالضبط ولا تزيد على أكثر مما هو ضروري" (المترجم).

(٤٧) فسرها طه عبد الرحمن بـ "لينااسب مقالك مقامك"، (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ٢٣٨) (المترجم).

(٤٨) يريد الباحث هنا أن يشير هنا إلى ما يسمى في نظرية غرايس بالخروج المسوغ وغير المسوغ على تلك القواعد.

(٤٩) معنى الجملة هو محور اهتمام علم الدلالة الذي يركز على الوظيفة الدلالية للتركيب النحوية التي ترتكز بدورها على المعنى الحرفي الذي تؤديه الجملة بغض النظر عن أي بعد غير لساني. في المقابل، معنى القول هو محور اهتمام التداولية؛ لأنها تقدم من خلاله شرحاً لظروف الاستعمال عند أداء ذلك القول. بتعبير أدق، علم الدلالة مجاله المنطوق؛ لذلك يهتم بمعنى الجملة، بينما علم التداولية يهتم بالمفوض، ومن هنا كان اهتمامه منصباً على معنى القول. لمزيد تمييز بين معنى الجملة ومعنى القول، ينظر القاموس الموسوعي للتداولية، ص ٢٦-٢٧ (المترجم).

(٥٠) يقسم بعض النحويين، كابن الحاجب (انظر الكافية، ٣١١/٢، وشرح شذور الذهب لابن هشام، ص ٣١)، الكلام إلى خبر وطلب وإنشاء. إن احتمال التصديق والتكذيب، فهو خبر نحو: قام زيدٌ، ما قام زيدٌ، وإن لم يحتلها، فما أن يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه أو يقتربنا، فإن تأخر عنه، فهو الطلب نحو: اضرب، ولا تضرب، وهل جاءك زيد؟ وإن اقتربنا فهو الإنشاء، كقولك لعبدك: أنت حرٌّ، وقولك لمن أوجب لك النكاح: قبلتُ هذا النكاح. وللنحاة تقسيمات أخرى للكلام ذكرها ابن السجري في أماليه، ٤٢٤/١ والسيوطي في الهمع، ١٢/١ (المترجم).

(٥١) من المناسب هنا أن نتذكر تحليلاً شبيهاً للتركيب النحوي: "زيدٌ جاء أبوه"، الذي جعله برافمان (١-٣٦، ١٩٥٣) مشتقاً من إجابة ذاتية للسؤال: "ماذا عن زيد؟ جاء أبوه". سيبويه قارن تركيب نعم مع نفس التركيب: "عبدالله ذهب أخوه". تحييد الفاعل الأصلي في تحليل برافمان لا يتوافق جوهرياً مع نظرية غرايس، ولكنه يتوافق تماماً مع مبدأ سيبويه التداولي البارز (الكتاب، باريس. ١/٣٤٦: بولاق. ١/٣٩٤) الذي اكتسبه من أستاذه الخليل بن أحمد، والذي يقول: كل مبتدأ لا بد له من خبر؛ لأن المخاطب يتوقعه.

(٥٢) عبارة سيبويه كما جاءت في الكتاب هي: "[...] وأنه فيما يتنظر المحدث ويتوقعه منه، مما لا بد له من أن يذكره للمحدث؛ لأنك إذا ابتدأت الاسم فإنما تبتدئه لما بعده، فإذا ابتدأت فقد وجب عليك مذكور بعد المبتدأ لا بد منه، وإلا فسد الكلام ولم يسغ لك [...]". (المترجم).

- (٥٣) ما قاله سيبويه نصه كما يلي: "مررت برجلين مسلم وكافر، جمعت الاسم وفرقت النعت. وإن شئت كان المسلم والكافر بدلاً، كأنه أجاب من قال: بأي ضرب مررت؟ وإن شاء رفع كأنه أجاب من قال: فما هما؟ فالكلام على هذا وإن لم يلفظ به المخاطب؛ لأنه إنما يجري كلامه على قدر مسألتك عنده لو سألته" (بولاق ١/ ٢١٤) (المترجم).
- (٥٤) نص سيبويه كما جاء في الكتاب (بولاق ١: ٢٧٩): "وذلك أنك رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص فقلت: عبدالله وربي، كأنك قلت: ذاك عبد الله، أو هذا عبد الله. أو سمعت صوتاً فعرفت صاحب الصوت فصار آية لك على معرفته فقلت: زيد وربي. أو مسست جسداً أو شممت ريحاً فقلت: زيد، أو المسك. أو ذقت طعاماً فقلت: العسل. ولو حُدثت عن شمائل رجل فصار آية لك على معرفته فقلت: عبدالله. كأن رجلاً قال: مررت برجلٍ راحمٍ المساكين بارٍ بالديه، فقلت: فلان والله" (المترجم).
- (٥٥) أي، في مثل حذف الفعل جوازا (المترجم).
- (٥٦) ولك أن تقول: "خلّ الطريق"، وفي هذا الصدد يقول سيبويه: "ومنه أيضاً قوله: الطريق الطريق، إن شاء قال: خل الطريق، أو تنح عن الطريق. قال جرير:
خل الطريق لمن يبني المنار به وأبرز ببرزة حيث اضطررك القدرُ
ولا يجوز أن تضمّر تنح عن الطريق، لأن الجار لا يضمّر" (الكتاب، بولاق ١: ١٢٨) (المترجم).
- (٥٧) تكتب تلك الأسماء المنصوبة دائماً مع علامة نصب مستقلة على آخرها، ولكنها أحياناً يوقف عليها بالسكون.
- (٥٨) لم يكن المراد سوقاً فحسب، بل كان أيضاً مكاناً لعلماء الحديث يأتونه للتأكد من صحة مفرداته، وشرح غريبه، ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت سيبويه ينتقل للبصرة لدراسة الأثر أو الحديث. لم يذكر المراد في الكتاب (باريس. ٢: ٢٦٥/ بولاق ٢: ٢٤٨) إلا مرة واحدة، ولأجل فقط التمثيل على وزن "فِفْعَل".

- (٥٩) نص هذا المثال كما جاء في الكتاب (بولاق. ١: ١٦٥): "تبيع الدار، فتقول: حدٌ منها كذا وحدٌ منها كذا" (المترجم).
- (٦٠) انظر الكتاب بولاق. ١: ١٩٦ (المترجم).
- (٦١) من المناسب ذكر كلام سيويه (بولاق. ١: ١٩٦/ هارون. ١: ٣٩٣) في هذا الخصوص: "ولا يجوز أن تقول: بعث داري ذراعاً، وأنت تريد بدرهم، فيرى المخاطب أن الدار كلها ذراع. ولا يجوز أن تقول: بعث شائي شاة شاة، وأنت تريد بدرهم، فيرى المخاطب أنك بعثتها الأول فالأول على الولاء" (المترجم).
- (٦٢) ينظر مقترح الخليل في الكتاب (بولاق. ١: ١٩٧) (المترجم).
- (٦٣) من مثل السياق والمقام وحيثيات الاستعمال والأفعال اللغوية (المترجم).
- (٦٤) لا يزال تعريف برجستراسر Bergsträsser (١٩٣٢، ٣٢) القديم للجائز الأكثر إفادة:
- "المسموح به أخلاقياً ودينياً وفي الوقت نفسه ذو معنى شرعي؛ لذا هو من حيث الشرع صالح وذو أثر".
- استبدال "شرعياً" بـ "لغوي" لترى ماذا يعني هذا المصطلح لسيويه: "المسموح به أخلاقياً ودينياً وفي الوقت نفسه ذو معنى لغوي؛ لذا هو من حيث اللغة صالح وذو أثر".
- (٦٥) أمثلة سيويه في هذا القسم ليست إنجازية بشكل لا لبس فيه، ومن الممكن ترجمتها حرفياً بـ "لقد بعثت" كما فعل في مواضع أخرى من هذا البحث.
- (٦٦) مصطلح الرواقين: (براجماتا pragmata) إنجاز الأشياء بواسطة الكلمات، هو الأساس الذي بنيت عليها التداولية اللغوية بمعنى إنجاز الأشياء بالكلمات.
- (٦٧) يشير الباحث هنا إلى بدايات تسرب المنطق اليوناني إلى النحو العربي، وذلك عندما عرف المبرد (الخبر) بأنه الكلام الذي يجوز فيه التصديق أو التكذيب (ينظر المقتضب ٣/ ٨٨). وقد وضح الباحث أن ذلك لم يكن متأثراً مباشراً من خلال اطلاع المبرد على المنطق اليوناني، بل

ربما تكون تلك الأفكار قد انتشرت بشكل عفوي عن طريق العلماء المسيحيين لنظرائهم المسلمين (المترجم).

(٦٨) فيما يبدو أنه خطأ طباعي، كذا مفردة في نحو (كذا درهمًا) ليست مميزة في المخطوط عن كذا المكررة بالعطف في نحو (كذا وكذا درهمًا). اعتمد الباحث هنا على الشرح المخطوط، ولكن بالرجوع إلى شرح الرماني المطبوع المحقق، نجد أن النص هكذا "وإذا قلت له كذا كذا درهمًا، فقد وقع الإقرار بأحد عشر درهمًا، وإذا قلت: له كذا وكذا درهمًا- فقد وقع الإقرار بأحد وعشرين درهمًا..." (٤ / ١٥٩٨-٩٩) (المترجم).

(٦٩) لمراجع إضافية، ينظر كارتر ٢٠٠٠، حاشية ٢٧، ص ١٨٠.

(٧٠) استُبدل عند الترجمة لفظ الجلالة "الله God" بلغة النص القرآني؛ لأنه هو المقصود من خلال السياق (المترجم).

(٧١) نص سيبويه في طبعة بولاق: "يقول الرجل: أتاني رجل، يريد واحداً في العدد لا اثنين فيقال: ما أتاك رجل، أي أتاك أكثر من ذلك، أو يقول أتاني رجل لا امرأة فيقال: ما أتاك رجل، أي امرأة أتاك. ويقول: أتاني اليوم رجل، أي في قوته ونفاذه، فتقول: ما أتاك رجل، أي، أتاك الضعفاء..." (المترجم).

(٧٢) لا نوافق لغة الباحث في تعليقه للجوء علماء الفقه (الأصوليين) إلى اتباع طريقة سيبويه؛ إذ يقول:

"Some centuries later the lawyers had to do the same for God, trying to penetrate his words to divine his purpose, which they could only do by assuming that he spoke to his servants in the same way as a rational human being would under normal circumstances".

لا يمكن في العقيدة الإسلامية القول أن الله يخاطب عباده مثل الإنسان العقلاني؛ لذلك رأينا أن ننقل مراد الباحث هنا بعيداً عن التقييد بألفاظه (المترجم).

(٧٣) ينظر علي في نسخة الكتاب العربية، ص ١١٥ (المترجم).

- (٧٤) نص كلام سيبويه في طبعة بولاق: "ومن ذلك قوله عز وجل: (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم)، كأنه قال: ولا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيراً لهم. ولم يذكر البخل اجتزاء بعلم المخاطب بأنه البخل، لذكره يبخلون".
- (٧٥) هي عند علي في نسخة الكتاب العربية، ص ٧٤ (المترجم).
- (٧٦) أي المسلم المكلف الذي باستطاعته فهم فحوى الخطاب فهماً كاملاً، ولا يمكن ذلك إلا مع وجود العقل (المترجم).
- (٧٧) أي ليس هناك علاقة طبيعية بين اللفظ ومعناه، وتلك قضية جدلية في القديم والحديث (المترجم).
- (٧٨) يريد الباحث هنا الإشارة إلى نص سيبويه حول عدم نجاعة التفسير بالمرادف عندما قال ألا ترى أن لو أن إنساناً قال: ما معنى أيان فقلت متى، كنت قد أوضحت. وإذا قال ما معنى متى، قلت في أي زمان، فسألك عن الواضح، شق عليك أن تجيء بما توضح به الواضح" (بولاق ٣١٢/٢) (المترجم).
- (٧٩) ينظر الحاشية رقم ١٤.
- (٨٠) ينظر كارتر (٢٠٠٣ب).
- (٨١) عند القائلين بنظرية الإلهام والتوفيق في أصل نشأة اللغة (المترجم).
- (٨٢) ينظر الفصل الثاني (الوضع والاستعمال) من كتاب علي في نسخته العربية، ٢٠٠٦ (المترجم).
- (٨٣) هذا المثال من الممكن أنه حوّر عمدًا. القراءة الطبيعية للمثال: "رأيت الرجل الصالح زيداً، لكن هذا المثال جاء في باب (أفعال القلوب)، لذا (رأى) يجب أن تأخذ جملة كاملة (أصلها المبتدأ والخبر): زيد الصالح؛ ليكون جزأها مفعولاً أولاً وثانياً لها.
- (٨٤) محمد بن الحسن، أحد علماء الفقه الأوائل، وله كتاب: (الجامع الصغير في الفقه) الذي أحال عليه الباحث. ينظر قائمة مراجع المؤلف (المترجم).

(٨٥) فضّل هنا وضع نص كلام سيويوه؛ لأن كلام المؤلف ملبس؛ فقد أدخل رأيين مختلفين لسيويوه في حكم واحد. الرأي الأول حين قال سيويوه: "واعلم أنه ليس كل موضع يجوز فيه التعظيم ولا كل صفة يحسن أن يعظم بها، لو قلت مررت بعبداً أخيك صاحب الثياب أو البزاز لم يكن هذا مما يعظم به الرجل عند الناس ولا يفخّم به" (بولاق ١/٢٥١). وسيويوه هنا يناقش طرق العرب في قطع الصفة على التعظيم. أما الرأي الثاني فهو يلخصه النص الذي اقتبسناه من الكتاب وجعلناه ترجمة لنص الباحث:

still less praise a person in terms normally used of God, e.g. al-ḥamdu li-zaydin "praise be to Zayd!"

(٨٦) حول مقولة سيويوه في آخر النص المقتبس: "وكان عظيماً علق كارتر بقوله: "ربما تكون هذه العبارة من سيويوه أو من أحد شراح الكتاب". وقد جذب عدم ترجمة ذلك في المتن حفاظاً على تماسكه (المترجم).

(٨٧) يريد الباحث من إيراد المثالين المذكورين أن يلفت نظر القارئ إلى حرص سيويوه على التزام طرق العرب في استعمالها لكلامها. وهنا نص سيويوه: "وقال: هو مني معقد الإزار، فأجرى هذا مجرى قولك: هو مني مكان السارية، وذلك لأنها أماكن، ومعناها هو مني في المكان الذي يقعد فيه الضرباء، وفي المكان الذي نيط به الثريا، وبالمكان الذي ينزل به الولد، وأنت مني في المكان الذي تقعد فيه القابلة، وبالمكان الذي يعقد عليه الإزار، وإنما أراد هذا المعنى ولكنه حذف الكلام. وجاز ذلك كما جاز دخلت البيت وذهبت الشام؛ لأنها أماكن وإن لم تكن كالمكان. وليس يجوز هذا في كل شيء، لو قلت: هو مني مجلسك أو متكأ زيد، أو مربوط الفرس، لم يجوز. فاستعمل من هذا ما استعملت العرب، وأجز منه ما أجازوا" (بولاق ١/٢٠٦).

(٨٨) ينظر الفصل الخامس (طرق الدلالة) من كتاب علي في نسخته العربية، ٢٠٠٦.

(٨٩) علق كارتر بعد ذكر السبب الأول بقوله متعجباً بين قوسين: (how condescending!) أي، "يا له من تنازل" منتقداً تبسيط متأخري النحاة نحو سيويوه لأغراض تعليمية؛ مما قتل ما في الكتاب من فكر نحوي رائد (ينظر النقطة الخامسة في الحديث عن أهمية البحث المترجم).

- (٩٠) حول هذه النقاط التسع، ينظر كتاب علي في نسخته العربية، ٢٠٠٦: ٢٧-٣٠ (المترجم).
- (٩١) لمزيد شرح حول هذه المبادئ، ينظر المرجع السابق، ص ١٠٠ وما بعدها.
- (٩٢) كما وضح سابقاً في الهامش رقم (٣٦)، يعني كارتر بكلامه، هنا، كيس فرستيغ، الذي يرى تأثير النحو العربي بفكر أجنبي.

مصادر ومراجع البحث المترجم

المصادر:

- ١- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصغير. تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. بيروت، ١٩٩٨م.
 - ٢- أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: محمد حميد الله وتعاون كل من محمد بكر وحسن حنفي. دمشق، ١٩٦٤م.
 - ٣- الرمانى، أبو الحسن علي بن عيسى، شرح كتاب سيويه. مخطوط لم يطبع، Feyzulla ١٩٨٤م.
 - ٤- سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب. (١) تحقيق هارتوج ديرنبورج. باريس، ١٨٨١-١٨٨٩. أعيدت طباعته في مدينة هيلدسايم Hildesheim ألمانيا، ١٩٧٠م. (٢) طبعة بولاق، ١٨٩٨-١٩٠٠، وأعيدت طباعتها في بغداد، ١٩٦٥م. (٣) تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة، ١٩٦٨-١٩٧٧ (على ترقيم طبعة بولاق). ويحيل البحث غالباً على (١) و (٢).
 - ٥- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان. شرح كتاب سيويه. مخطوطة عاطف أفندي رقم ٢٥٤٨.
 - ٦- الشربيني، هو شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب، نور السجية في حل ألفاظ الأجرومية. تحقيق: مايكل كارتر، مطبوع ضمن كتاب:
- Arab Linguistics, an introductory classical text with translation and notes. Amsterdam, 1981.
- ٨- الشيباني، محمد بن الحسن. الجامع الصغير في الفقه (طبع على هوامش كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. بولاق، ١٨٨٤م.
 - ٩- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم. تحقيق: أنجيل جونشالز. بلنسية/ مدريد، ١٩٣٢م.

١٠- ابن معطي، أبو الحسين يحيى بن عبدالنور، الفصول الخمسون. تحقيق ودراسة: محمود محمد الطناحي. القاهرة، ١٩٧٦م.

١١- ابن ولاد، أحمد بن محمد، كتاب الانتصار. تحقيق: مونيك برناردز، طبع ضمن:

12- Changing Traditions. Al-Mubarrad's Refutation of Sībawayh and the Subsequent Reception of the Kitāb, Arabic pp. 1–212. Leiden, New York, Koln, 1997.

المراجع:

- 1- Ali Mohamed M. Yunis . 2000. Medieval Islamic Pragmatics. Sunni legal theorists' models of textual communication. Richmond.
- 2- Bergstraser, G . 1935. G. Bergstraser's Grundzuge des islamischen Rechts: bearbeitet und herausgegeben von Joseph Schacht. Berlin, Leipzig.
- 3- Bravmann, Meir . 1953. Studies in Arabic and General Syntax. Cairo.
- 4- Buburuzan, Rodica . 1993. "Exclamation et actes de langage chez Sībawayhi." Revue Roumaine de Linguistique 38, 421–437.
- 5- Carter, Michael G. 2002. "Patterns of reasoning: Sibawayhi's analysis of the h_āl." Proceedings of the 20th Congress of the Union of European Arabists and Islamicists, Part One, Linguistics, Literature, History [= The Arabist, vol. 24–25]. K. Devenyi , ed. Budapest. 3–15.
- 6- ——. 2003a. "Legal Schools and Grammatical Theory." Arabistikai islamoznanie. Tom 2. Studi po sluchai 60–godishnata na dots. d.f.n. Penka Samsareva, Simeon Evstatiev , ed. Sofia. 177–183.
- 7- ——. 2003b. "Talking with and about God, Adam and the Arabic language." Majāz,
- 8- culture e contatti nell'area del Mediterraneo. It ruoli dell' Islam (21st Congress of the
- 9- Union of European Arabists and Islamicists, Palermo 2002) [= La Memoria vol. 15]. Antonino Pellitteri , ed. Palermo. 197–208.

- 10- Crystal, David . 2000. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. 4th ed. Oxford.
- 11- Fleischer, Heinrich Leberecht . 1885–88. Kleinere Schriften, gesammelt durchgesehen und vermehrt von A. Huber, prof. Thorbecke, und F. Buhlau. Leipzig. Repr. Osnabruck. 1968.
- 12- Grice, H. Paul . 1989. “Logic and Conversation.” Studies in the Way of Words, 22–40.
- 13- Cambridge, Mass. and London.
- 14- Khadduri, Majid . 1987. Al-Imām Muh_ammad ibn Idrīs al-Shāfi_ī’s al-Risāla fī _us_ūl alfiqh. Treatise on the foundations of Islamic jurisprudence. Translated with an introduction, notes and appendices. 2nd ed. Cambridge.
- 15- Larcher, P. 1990. “Elements pragmatiques dans la theorie grammaticale arabe post-classique.” Studies in the History of Arabic Grammar II. Kees Versteegh , Michael G. Carter , eds. Amsterdam. 193–214.
- 16- ——. 1998. “Une pragmatique avant la pragmatique: ‘medievale,’ ‘arabe’ et ‘islamique’.” Histoire, Epistemologie, Langage 20, 101–116.
- 17- Loucel, Henri . 1963, 1964. “Les origines du langage d’apres les grammairiens arabes.”
- 18- Arabica 10, 188–208, 253–291; 11, 57–72, 151–187.
- 19- al-Margīnānī, Burhān ad-Dīn . 1870. The Hedaya or Guide: a commentary on Musulman laws, trans. by Charles Hamilton , 2nd edition. Standish G. Grady, ed. London (reference is to the reprint 1963).
- 20- Moutaouakil, Ahmad . 1990. “La notion d’actes de langage dans la pensee linguistique arabe ancienne.” Studies in the History of Arabic Grammar II. Kees Versteegh , Michael G. Carter , eds. Amsterdam. 229–238.

- 21- Simon, Udo . 1993. Mittlelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. Heidelberg.
- 22- Troupeau, Gerard . 1976. Lexique-index du Kitāb de Sībawayhi. Paris.
- 23- Versteegh, Kees [C.H.M.]. 1977. Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. Leiden: E.J. Brill.

مراجع الدراسة والترجمة

- ١- باكلا، محمد حسن. (١٩٨٢). اللسانيات العربية: مقدمة وبيولوجرافية. لندن: دار مانسل.
- ٢- بلانشيه، فليب. (٢٠٠٧). التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- ٣- البيضاوي، القاضي عبدالله بن عمر. (ت. ٦٨٥هـ، ط. ٢٠٠٦م). منهاج الوصول إلى علم الأصول، ومعه تخريج أحاديث المنهاج للحافظ زين الدين العراقي. اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ٤- جدامي، عبدالمنعم السيد. (٢٠٠٤). فرضية المستشرق مايكل كارتر في أصالة النحو العربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (٦٤)، عدد (١) يناير.
- ٥- جدامي، عبدالمنعم السيد. (٢٠١٦). المستشرقون والتراث النحوي العربي. الأردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.
- ٦- ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسنوي المالكي. (ت. ٦٤٦هـ، ط: ٢٠١٠م). الكافية في علم النحو، تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، القاهرة: مكتبة الآداب.
- ٧- الحسن، شاهر. (٢٠٠١). الدلالة السمانتكية والبراجماتية في اللغة العربية، بيروت: دار الفكر.
- ٨- الحصين، أحمد عبدالعزيز. (٢٠١١). نشأة الاستشراق مراحل ودوافع المستشرقين، مصر: دار الإيمان للطباعة والنشر.

- ٩- حلاق، وائل. (٢٠٠٧). مقدمة في أصول تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني. ترجمة: أحمد موصللي، مراجعة: فهد الحمودي. بيروت: دار المدار الإسلامي.
- ١٠- الخزيم، محمد بن سليمان بن صالح. (٢٠٠٨). التفكير العقلي في كتاب سيبويه، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود.
- ١١- الخطيب، محمد بن عبد الفتاح. (٢٠١٣). ضوابط الفكر النحوي، دراسة تحليلية للأسس التي بنى عليها النحاة آراءهم، القاهرة: دار النضائر.
- ١٢- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. (ت. ٥٧٤٨هـ، ط: ١٩٨٥). سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى. (ت. ٣٨٤هـ، ط: ١٩٨٢م). شرح الرماني لكتاب سيبويه، تحقيق: المتولي رمضان، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية بالمنصورة، جامعة الأزهر.
- ١٣- تروبو، جيرار. (١٩٧٨). نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد ١، العدد ١، ص ١٢٥-١٣٨، كانون الثاني، الأردن.
- ١٤- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (ت: ١٨٠هـ، ط: ١٩٨٨م). الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي. كذلك رجع لطبعة بولاق الشهيرة.
- ١٥- السلطاني، فارس حسن. (٢٠٠١). جهود المستشرقين اللغوية في اللغة العربية (الترجمة والمطبوعة)، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة بغداد.
- ١٦- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. (ت: ٩١١هـ، ط: ٢٠١٠م). همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، القاهرة: المكتبة الوقفية.
- ١٧- ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. (ت: ٥٤٢هـ، ط: ١٩٩١م). أمالي ابن الشجري، تحقيق: محمود محمد الطناحي، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ١٨- عبد الرحمن، طه. (١٩٩٨). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- ١٩- علي، محمد محمد يونس. (٢٠٠٦). علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص. بيروت: دار المدار الإسلامي.
- ٢٠- عمايرة، إسماعيل أحمد. (١٩٩٢). المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية، عمان: دار حنين.
- ٢١- فرستيغ، كيس. (٢٠٠٣). عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، ترجمة: محمود كناكري، الأردن: عالم الكتب الحديث.
- ٢٢- فوك، يوهان. (٢٠٠١). تاريخ حركة الاستشراق: بدايات الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى القرن العشرين، نقله إلى العربية عمر لطفي العالم، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- ٢٣- كارتر، مايكل. (١٩٨٧). عشرون درهماً في كتاب سيبويه. ترجمة: عبد الطيف الجميلي، مجلة المورد العراقية، في مج ١٦، ع ١، ص ١١٩-١٢٨.
- ٢٤- كارتر، مايكل. (١٩٩٢). نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد: دراسة عن منهج سيبويه في النحو، ترجمة: عبد المنعم آل ناصر، مجلة المورد العراقية، مج ٢٠، ع ١، ص ٢٩-٤٠.
- ٢٥- كارتر، مايكل. (٢٠١٥). جذور النحو العربي، ترجمة: عبد المنعم السيد جدامي ومحمود مسعود، منشور ضمن مجموعة أبحاث مترجمة في كتاب: دراسات استشراقية حول التراث النحوي العربي، في الصفحات: ٥١-١٠٢.
- ٢٦- كارتر، مايكل. (٢٠١٥). متى ظهرت الكلمة العربية (نحو) للمرة الأولى بمعنى (القواعد)؟ ترجمة: عبد المنعم السيد جدامي ومنتصر عبد الرحيم، منشور ضمن مجموعة أبحاث مترجمة في كتاب: دراسات استشراقية حول التراث النحوي العربي، في الصفحات: ١٦٧-١٨٥.
- ٢٧- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. (ت: ٢٨٥هـ، ط: ٢٠١٠م). المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر.
- ٢٨- محسب، محي الدين. (٢٠٠٧). الثقافة المنطقية في الفكر النحوي: لحاة القرن الرابع الهجري نموذجاً، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والرسائل.

مايكل كارتر وجهوده في درس النظرية النحوية التراثية مع ترجمة بحثه: التداولية واللغة...

- ٢٩- المزيني، حمزة قبلان. (٢٠٠٤). التحيز للغوي وقضايا أخرى. ضمن سلسلة كتاب جريدة الرياض، العدد ١٢٥.
- ٣٠- موشر، جاك؛ ريبول، آن. (٢٠١٠). القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، تونس: المركز الوطني للترجمة.
- ٣١- ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين. (ت: ٧٦١هـ، ط: ٢٠١٠م). شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغني الدقر، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع.
- 32- Carter, M. G.(2007). 'Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory', in E. Ditters and H. Motzki (eds.). Approaches to Arabic Linguistics. Presented to Kees Versteegh on The Occasion of His Sixtieth Birthday, 25-44. Leiden and Boston: Brill.
- 33- Versteegh, Kees. (1994). 'Western Studies on the History of Arabic Grammar', 1969-1994. Proceedings of the Colloquium on Arabic Linguistics, Bucharest August 29 - September 2. 1994. Edited by Nadia Angheliescu and Andrei Avram. Bucharest: University of Bucharest. I, 9-27.
- ٣٤- ترجمه إلى العربية بوشعيب برامو، بعنوان: الدراسات الغربية حول تاريخ النحو العربي ١٩٦٩-١٩٩٤م، ونشر في مجلة ثقافات (جامعة البحرين)، العدد ١٥، ١٦ في الصفحات ١٩٧-٢٠٨، ٢٠٠٥.



Umm Al-Qura University Journal of Languages and Literatures

Aims and Scope

The journal is a referred academic periodical, issued biannually by Umm Al-Qura University. It aims at publishing original academic research papers in the fields of languages & Literature. In addition, it accepts book reviews, funded research reports, recommendations of conferences, symposia and academic activities and dissertation abstracts. Researches in both Arabic and English from Umm Al-Qura University and elsewhere are accepted, on condition that they have not been published or being presented to be published in another publication. All researches are to be reviewed by the editors and referred by specialists in related fields.

Board of General Supervision

Dr. Bakry Matuq Assas

Chancellor, Umm Al-Qura University

Dr. Thamir Hmdan Al-Harbi

Vice-Rector for Graduate Studies and Academic Research

Editor in Chief

Dr. Muhammad Alqurashi

Editorial Board:

Prof. Abdulrahman H. Alaref

Dr. Abdullah M. Masmali

Prof. Omer Elsiddeg Abdalla

Dr. Abdullah A. Banqeeb

Dr. Haifaa Othman Feda

Dr. Ahmad Y. Alghamdi

Dr. Maryam A. Alqahtani

In the Name of Allah
The Most Gracious The Most Beneficent

PUBLICATION NOTES

1- Materials submitted for Publication in *Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature* (UQUJLL) will be accepted according to the followings:

- a) Four paper copies of the manuscript, and a CD copy are required.
- b) The manuscript should be double-spaced, written in Microsoft Word, using Times New Roman Font, size 16 on A4 paper-size. Manuscript length should not exceed 40 pages, including tables, figures and references.
- c) Tables and Figures should be presented on separate sheets, with their proper text position indicated in the original manuscript.
- d) Abstracts in both Arabic and English within 200 words each should be submitted.
- e) Author's name and affiliation should be written on a separate sheet along with a brief CV. A signed consent from the author(s) that the manuscript has not been published or submitted to another publication.
- f) Original figures should be presented on a CD, using appropriate computer software.

2- All references within the text are to be cited according to the followings; Last name of the author, year of Publication, and page number(s) when quoting directly from the text. For example, (Abu Zaid, 1425, p.15). If there are two authors, last names of both authors should be provided for example, (Al-Qahtani & Al-Adnani, 1428, p.50). In case there are more than two authors for the same reference, citation should be in the following form: (Al-Qurashi et al., 1418, p.120). Citations of two references for two authors should be as follows: (Al-Makki, 1425; Al-Madani, 1427) while citation of two references for one author having the same year of Publication should take the form (Al-Mohammady, 1424a, 1424b).

3- All references are to be listed sequentially at the end of the manuscript in an alphabetical order, according to the author(s) last name(s), followed by the first name(s) or their abbreviations; the book title (underlined), or the article title (between quotations). The number of the edition, name of the publisher (for books) or journal, place of publication (for books), and year of publication. For articles, the volume of the journal; or the year, number, and page numbers should be provided.

4- Authors will be provided with 20 reprints, along with a copy of the journal's volume in which the work appears. A free of charge copy will also be forwarded to book reviewers & report dissertation abstract writers.

Correspondence: All correspondences and subscription requests should be addressed to: *Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature* (UQUJLL). Umm Al-Qura University. P.O.Box 715 Makkah, Saudi Arabia.

E-mail: jl@uqu.edu.sa

Exchanges and Gifts: Requests should be directed to: Deanship of Libraries Affairs. Umm Al-Qura University. P.O. Box 715 Makkah, Saudi Arabia.

Copyrights: Materials published in UQUJLL solely express the views of their authors, and all rights are reserved to Umm Al-Qura University Press.

Subscriptions (Annual) fees: Seventy-five Saudi Riyals, or twenty US dollars (price per issue + shipping & handling).

Notification: The current Umm Al-Qura University Journal for Languages & Literature (UQUJLL) used to be part of Umm Al-Qura University Journal of Shariah & Islamic Studies.

ISSN: 1658 / 4694



Umm Al-Qura University
Journal of Languages and Literatures

Volume No. 19
Sha`ban 1438Ah. May 2017