



كلية الآداب
جامعة الفيوم



جامعة الفيوم
Fayoum University

مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم



مجلة كلية الآداب. جامعة الفيوم

دورية علمية نصف سنوية محكمة

رقم الإيداع 2014/18953

الترقيم الدولي ISSN 2357-0709

العدد الرابع عشر

يونيو 2016م – المجلد الثاني

مجلس إدارة المجلة

أ.د/ عبد الحميد حمودة (عميد الكلية) رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا) رئيساً للتحضير

أ.د/ محمد الخزامى عزيز (الأستاذ بقسم الجغرافيا) عضواً

أ.د/ إبراهيم محمد صقر (الأستاذ بقسم الفلسفة) عضواً

أ.د/ حامد أمين شعبان (الأستاذ بقسم اللغة العربية) عضواً

أ.د/ عادل عبد العزيز (الأستاذ بقسم التاريخ) عضواً

أ.د/ إيمان محمد صبري (الأستاذ بقسم علم النفس) عضواً

هيئة التحرير

أ.د/ عبد الحميد حسين حمودة (عميد الكلية) رئيساً لمجلس الإدارة

أ.د/ (وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا) رئيساً للتحضير

د/ سيد أحمد محمد الوكيل مديراً للتحضير

د/ محمد عيد سعيد محرراً للنص العربي

د/ على عبد التواب محرراً للنص

الإنجليزي

أ/ أحمد شمبولية سكرتيراً للتحضير

الهيئة الاستشارية

الاسم	الرتبة الأكاديمية
أ.د. إبراهيم محمد صقر	أستاذ بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ طارق محمد عبد الوهاب	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ أحمد محمد عبد الخالق	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أ.د/ سامية محمد جابر	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة الإسكندرية
أ.د/ سيد جاب الله السيد	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة طنطا
أ.د/شعبان جاب الله رضوان	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د/ توفيق محمد عبد المنعم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة البحرين
أ.د/ بدر سليمان الأنصاري	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الكويت
أ.د/ عزة أحمد صيام	أستاذ بقسم علم الاجتماع كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ معتز سيد عبد الله.	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د/ عبد الحميد حمودة	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. يماني احمد رضوان	أستاذ بقسم التاريخ كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ مجدي أحمد توفيق	أستاذ بقسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ عادل كمال خضر	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة بنها
أ.د/ هناء أحمد شويخ	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د/ عبد الرحمن الشرنوبي	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. محمد الخزامي عزيز	أستاذ بقسم الجغرافيا كلية الآداب جامعة الفيوم
أ.د. محمد محمد عناني	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة
أ.د. مصطفى رياض	أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة عين شمس
أ.د/ محمد حسن غانم	أستاذ بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة حلوان

قواعد النشر:

1-مجلة كلية الآداب بجامعة الفيوم دورية علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث والدراسات الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية وتساهم في التقدم المعرفي للعلوم الإنسانية وتقبل النشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية واللغات الأخرى شريطة ألا يكون البحث منشورًا من قبل.

2-تقدم البحوث التي يراد نشرها بالمجلة مكتوبة على برنامج ميكروسوفت ورد بخط Simplified Arabic

نوع الصفحة B5 والهوامش 3سم في الأربعة جوانب ببنط 14 للمتن والهوامش بنط 12 والعناوين الجانبية بنط 16. والمسافة بين الأسطر 1.2سم

3-في حالة رغبة الباحث نشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية ملونة يلتزم دفع تكاليفها.

4-يقدم الباحث إقرارًا كتابيًا مهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.

5-يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأعماله.

6-الأبحاث التي ترد للمجلة ليست لها أغراض دينية أو سياسية وإنما أبحاث علمية في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها. وكل ما يرد من أبحاث تعبر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.

7-يشترط عمل ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية.

8-يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعته أن ترتب أرقام التوثيق بطريقة متسلسلة حتى نهاية الفصل، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة.

9-تقدم ثلاث نسخ من البحث إلى الأستاذ الدكتور رئيس التحرير مع سي ي CD بالبريد المسجل أو تسلّم بيد الباحث.

تُرسل البحوث بريدياً على العنوان التالي:

جمهورية مصر العربية، الفيوم، كلية الآداب – جامعة الفيوم، رمز بريدي: 63514

فاكس: 0846379325

ت: 0846379326

البريد الإلكتروني: sae11@fayoum.edu.eg

10-أصول البحوث التي ترد إلى الدورية لا ترد ولا تسترجع سواء قبلت للنشر أو لم تُقبل.

11-يحصل صاحب البحث على 10 مستلآت من بحثه بالإضافة إلى نسخة من العدد بعد طبعه.

المحتويات

م	الموضوع	الصفحات
1	الدعاء للغير في مصر القديمة د/ مرفت فراج عبد الرحيم محمود	1
2	دراسة للعلاقات التجارية بين مملكة أبوم وأشور من خلال معاهدة تل ليلان د. إسلام مصطفى محمد عبد الله	54
3	دراسة عن نص على قاعدة كرسي لأحد التماثيل الملكية علي د. أسامة عبد العال	78
4	التوابع في شرح ابن جني لديوان المتنبي المسمى بـ "الفسر" سامية فتحي محمد وافي	109
5	فواعل التكثيف الدلالي في بنية الجملة في رواية (چشمهايش) للكاتب الإيراني بزرگ علوي. د. أماني سيد محمد السيد	140
6	قضايا الخلاف النحوي عند العلوي الجواد آية شعبان أحمد عبد	170
7	مفهوم العالم بين الواحدية والتعددية عند طاليس" دينا جمال الدين محمد الشيمي	197
8	منهج نحاة الأندلس في التوجيه النحوي أحمد د/ تحية عبد التواب	234
9	الصناعات الصغيرة/ النشأة ومعوقات النمو: دراسة ميدانية بقرية الكلاحين بمحافظة قنا د. محمد علي سلامة	279
10	تعدد الوجوه الإعرابية وأثره على الدلالة من خلال قراءتي عاصم والحسن البصري. د/ محمد السيد رزق حسانين	356
11	مرويات النقات في كتاب سيبويه محلها من منهجه وقضاياها اللغوية د. خالد حسن أبو غالية	390
12	الموقف الأمريكي من الأحداث في سورية ولبنان (1941 م - 1944 م) جيهان حمدي أحمد الراوي	486
13	(الجدور التاريخية للتطرف عند الخوارج دراسة في الفكر والتطبيق 1-40هـ/622-) د. خالد حسن أبو غالية	513

	د. فتحي يوسف	660م) الشوارة	
566	أسماء محمود أنور	الدين والعلم بين رينان والأفغاني محمود	14
585	منى محمد طه	القيم الخلقية عند الراغب الأصفهاني محمد	15
609	د/ رانية جمال عطية محمد	بين مفارقتين: إشكالية المصطلح شعر الزندقة عند أبي نواس نموذجاً	16
682	د/ حمادة محمد محمد إبراهيم سالماني	حرية الإرادة لدى الإمامين الجويني ت:(478هـ) ومحمد عبده ت:(323هـ)	17
742	محمد عبد الشفيق عاشور	نقائات تحرير الأسرى بين المسلمين والنصارى في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484هـ-640هـ / 1091م-1243م)	18
757	البدرى كمال أحمد محمد.	أثر المقاصد الشرعية في أحكام ضمان المغصوب (دراسة أصولية فقهية مقارنة)	19
785	فاطمة محمد علي سليمان	الشعر الديني في كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة (للسان الدين بن الخطيب)	20
819	أحمد عبد الموجود سيد	موقف الطبري في تفسيره من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين حول عامل الرفع	21
844	Heba Mouhammed Abd ElSalam Ali	Self-Discovery and the Break Away from Naturalism in Beth Henley's <i>Crimes of the Heart</i>	22
873	Iman Mahmoud Abdel- Ali	Le problème de la traduction des relations lexicales dans trois traductions françaises des sens de la sourate Al- A`rāf	23
911	Marwa Aly Abdou Eleleidy	An Ecocritical Analysis of the Images of Life and Death in Selected Poems of Emily Dickinson	24
924	Amany Mosa	Euphemism from Different Linguistic Perspectives	25
944	Fatema Hamdy Mohamed	Translation of the Chinese Male Past into Chinese American Female Present in Kingston's <i>The Woman Warrior</i>	26
961	Hatem Muhammad Ahmad	Conceptual Metaphors of light and darkness in the Holy Quran: A cognitive-pragmatic approach to translation	27

تعدد الوجوه الإعرابية وأثره على الدلالة
من خلال قراءتي عاصم والحسن البصري.

إعداد

د/ محمد السيد رزق حسانين

دكتوراه في اللغة العربية

كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

يونيو 2016م

مدخل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين سيدنا محمد -
صلى الله عليه وسلم- وبعد،،،

فإن تنوع القراءات القرآنية سواء أكانت متواترة أم شاذة، أدى في كثير من الأحيان إلى تعدد الوجوه الإعرابية، وطالما وافقت وجهًا من وجوه العربية، ولم تكن دلالتها مناقضة لما هو ثابت بالقرآن والسنة، وأجازها العلماء؛ حيث إن كل ما صح سنده ووافق وجهًا من وجوه النحو، سواءً أكان أفصح أم فصيحًا، مجمعًا عليه أم مختلفًا فيه اختلافًا لا يضر مثله، ووافق خط مصحف من المصاحف المذكورة، فهو من السبعة الأحرف المنصوصة في الحديث، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة في قراءة وجب قبولها، سواءً أكانت عن السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين⁽¹⁾.

ولا يعني تعدد الوجوه الإعرابية للجملة الواحدة الحكم بصواب أحدها وخطأ الآخر، وإنما هناك تأويلات للنحاة، وتعدد للدلالة؛ لذا فقد يأتي الاسم مرفوعًا، ومنصوبًا، ومجرورًا في وقت واحد؛ لإمكانية تأويل كل وجه على حدة، دون أن يكون هناك حكم بالخطأ على أي وجه من الوجوه.

" وحيث إن المقام عنصر أساسي من عناصر المعنى فإنّ غيابه قد يجعل المعنى الدلالي محتملاً لغير وجهه، مما يؤدي إلى تعدّد في فهم المعاني النحوية وتحليلها، والمراد بالمقام جملة العناصر غير اللغويّة المكوّنة للموقف الكلامي، وبذلك يشمل مجموع الناس المشاركين في الكلام، من حيث الجنس والعمر والألفة والتربية والانتماء الاجتماعي والثقافي والمهني، والإيحاءات والإشارات العضويّة التي تصدر منهم وغير ذلك، كما يشمل ظروف الزمان والمكان التي

(1) ينظر: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، المسمى منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات: أحمد محمد البناء، تحقيق الدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، القاهرة، 1987م، ص8، النشر في القراءات العشر: لأبي الخير محمد بن محمد الشهير بابن الجزري، تصحيح على محمد الضباع، دار الكتاب العلمية، بيروت، (د.ت)، 9/1.

يؤدّي بها الحدث الكلامي وتؤثر فيه، والعلاقات الاجتماعية والسياسية والدينية والتاريخية والفكرية، والعناصر الأخرى التي تؤثر في الكلام وفي غايته. فالمقام إذن هو كل العناصر الخارجيّة التي تحيط بالكلام وتشارك السياق اللغوي في تكوين المعنى الدلالي" (1).

ويبدو أنه " كلما كان وصف المقام أكثر تفصيلاً كان المعنى الدلالي أكثر وضوحاً ، لذلك فإن غياب المقام يؤثر في فهم الكلام، فيجعله يحتمل غير معنى، وقد ينعكس التعدّد في فهم الكلام على عملية التحليل النحوي بتعدّد الأوجه" (2).

وهناك شواهد تطالعنا في القرآن الكريم خرجت في ظاهرها على المطرّد، وأدّى ذلك إلى تعدّد في تحليلها النحوي، فقد يعدل البيان الإلهي عن المطرّد لغاية بلاغية إعجازية، إذ يؤدي الخروج في القرآن الكريم إلى حدوث المفاجأة في أثناء التلقّي، ولا شك أنّ المفاجأة تحدث لذة في النفس، وتزيد التواصل قوّة، كذلك يؤدّي هذا الخروج إلى أن يجعل الأسلوب يتحمل أنماطاً تركيبية عديدة، لكل منها دلالاته الخاصة به، وبذلك يخفي هذا الأسلوب الذي خرج في ظاهره على النمط المطرّد أطياً من الدلالات الجزئية، تكثر وتقل بحسب الأنماط التركيبية التي يُحتمل أن يوجّه الأسلوب في ضوئها (3).

ويلحظ المرء أن تعدد الأوجه في تحليل أحد العناصر التركيبية أمرٌ شائعٌ ومألوفٌ في درسنا النحوي، ومن ثم ألفتنا أساليب الجواز عند النحاة، إذ نرى

(1) اللغة العربية معناها ومبناها : الدكتور / تمام حسّان ،عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1418هـ/1998م، ص337، 351، 352، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي: للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1420هـ – 2000م، ص114-115.

(2) أثر تعدد الآراء النحوية في تفسير الآيات القرآنيّة :الدكتور سامي عوض، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، 2007م ، المجلد (29) العدد (1) ، ص 82.

(3) أسباب التعدد في التحليل النحوي: الدكتور/ محمود حسن جاسم، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، (د.ت)، ص94.

أحياناً أن أحدهم قد يجيز أكثر من وجه في عنصر ما، كما ألفنا الخلاف بينهم في أثناء التحليل.

وسوف أحاول أن أوضح أثر تعدد الأوجه الإعرابية في تفسير الآيات القرآنية، وذلك خلال قراءتي عاصم والحسن البصري، مع إلقاء الضوء على توضيح لمعاني النحو في الإفصاح عن تفسير العديد من آي الذكر الحكيم؛ إذ لا يخفى على دارس العربية الارتباط الوثيق بين المعنى والحالة الإعرابية.

أولاً : نبذة مختصرة عن أصحاب القراءتين:

1- الإمام عاصم

هو الإمام أبو بكر عاصم بن أبي النجود بهدلة مولى بني جذيمة بن مالك بن نصر بن قعين بن أسد؛ شيخ الإقراء بالكوفة وأحد القراء السبعة، ويقال: أبو النجود اسم أبيه لا يعرف له اسم غير ذلك، وبهدلة اسم أمه، وقيل اسم أبي النجود عبد الله، وهو الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد أبي عبد الرحمن السلمي، في موضعه جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد وكان أحسن الناس صوتاً بالقرآن⁽¹⁾.

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: "سألت أبي عن عاصم بن بهدلة؛ فقال: رجل صالح خير ثقة، فسألته: أيُّ القراءة أحبُّ إليك؟ قال: قراءة أهل المدينة، فإن لم يكن؛ فقراءة عاصم"⁽²⁾.

(1) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، المحقق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط 6، 1994م، 9/3، سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الطبعة التاسعة، 1413 هـ 1993 م مؤسسة الرسالة بيروت، 5/256.

(2) سير أعلام النبلاء: 5/257.

أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش، وروى عنه قراءته كل من شعبة وحفص. وتوفي عاصم في سنة سبع وعشرين ومائة- رحمه الله تعالى- بالكوفة.

2- الحسن البصري

أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.

ولد الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالمدينة، وكانت أمه خيرة مولاة أم سلمة «رضوان الله عليها» فشبّ في بيتها. و استفاد من الصحابة الذين لقيهم (1).

وقد حفلت كتب القراءات و التفسير و إعراب القرآن بقراءات متعددة نُسبت إلي الحسن البصري، و هي في مجموعها تقارب ألف مورد. بعضها انفرد بها، و بعضها شارك فيها غيره من القراء.

يقول الشافعيّ في فصاحة الحسن و لغته «لو أشاء أقول إنّ القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته» (2).

وقد نقل أبو حيان عن النضر بن شميل أنّه قال «إنّ جاز أن يُحتجّ بقول العجاج و رؤية فهلا جاز أن يُحتجّ بقول الحسن و صاحبه يريد محمد بن السميع، مع أنّا نعلم أنّهما لم يقرأ بها إلاّ و قد سمعا فيه» (1).

(1) معرفة القراء الكبار: شمس الدين أبو عبدالله الذهبي، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1387 هـ. 1967، 235/1.

(2) تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشر: محمد بن محمد بن يوسف الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، 235/1.

أخذ الحسن البصرة التي كانت حاضرة العالم الاسلامي العلمية آنذاك محلاً لنشاطه العلمي، فقصده طلاب العلوم الاسلامية من كل حذب و صوب. وتوفي بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة، رضي الله عنه، وكانت جنازته مشهودة.

ثانياً: نماذج تعدد الوجوه الإعرابية بين قراءتي عاصم والحسن البصري:
إن تعدد الوجوه الإعرابية في الكلمة الواحدة ، ينشأ عنه تعددًا في المعاني الدلالية للجملة، فتغيير الإعراب ينتج عنه تغييرًا في الوظيفة النحوية، والذي يؤثر بشكل كبير على تنوع الدلالة، وأحياناً إلى اختلافها.
ولعل من الواضح أن هذا التعدد في التأويل يولد تعددًا في الدلالة؛ وذلك حسب ما يقتضيه الوجه التأويلي المستفاد من التعدد ؛ لأن كل وجه من وجوه النحو يفيد دلالة قد تكون مفارقة لدلالة الوجوه الأخرى ، أو قد تكون مخالفة لها بسبب الحذف، أو الإيجاز أو غير ذلك.

أولاً: الاختلاف بين الرفع عند عاصم والنصب عند الحسن البصري:

قال تعالى:

(**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**)⁽²⁾.

قرأ عاصم(الصابئون) بالرفع، وقرأ الحسن البصري (الصابئين) بالنصب⁽¹⁾.

(1)البحر المحيط في التفسير: لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ/ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ/ على محمد معوض، الدكتور/ زكريا عبد المجيد النوني، الدكتور/ أحمد النخوي الجميل، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/ 1993م، 8/196.

(2) سورة المائدة: آية69.

أما قراءة عاصم(الصابئون) بالرفع فقد وجهت على الاستئناف⁽²⁾.
فقراءة الرفع وكسر الإعراب كان لمقتضى لفت الانتباه، وأراد الحق أن
يلفتنا إلى أن الصابئين هم قوم خرجوا عن دائرة التسليم بوجود إله خالق ، ويحدثنا
الحق أنه يغفر لهم إن آمنوا وعملوا صالحاً. فالإيمان بالله شرط أساسي لقبول
العمل الصالح والإثابة عليه⁽³⁾.

وذهب البعض أن " رفع (الصابئون) لعزلهم عن أصحاب الديانات السماوية
الثلاث؛ لأنهم ليسوا منهم، وإن كانوا قبل النصارى بالزمن لكن لا كتاب لهم، فترتيبهم
بحسب الكتب السماوية يكون النصارى قبلهم لأنهم من أهل الكتاب بعد اليهود"⁽⁴⁾.

وذهب الرازي: " أن الفائدة في عدم عطف (الصابئون) على من قبلهم هو
أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضللاً ، فكأنه قيل : كل هؤلاء
الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ، حتى الصابئين فإنهم
إن آمنوا كانوا أيضاً كذلك" .⁽⁵⁾

فدلالة قراءة الرفع توحى بأن اللفظ جدير بالاهتمام؛ لأنه لا يقتصر على
تغيير الحالة الإعرابية لـ(الصابئون) أو تغيير الحركة.

-
- (1) ينظر: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: لأبي الفتح عثمان بن
جني، تحقيق علي النجدي ناصف ود . عبد الحليم النجار ود . عبد الفتاح إسماعيل شلبي ،
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، 1389هـ/1969م، 217/1، والبحر المحيط:3/531،
(2) ينظر: مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (ت 209هـ)، تحقيق:
محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381 هـ، 172/1.
(3) ينظر: تفسير الشعراوي (الخواطر): محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة،
1997م، 6/3295.
(4) الحروف العاملة في القرآن الكريم: ص56.
(5) مفاتيح الغيب: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،
الطبعة الأولى، 1411هـ/1990م، 6/116.

فالذي يبدو - والله اعلم- أن هدف الاستئناف في هذه الآية إشارة إلى أن الله جَلَّتْ قدرتهُ فتح باب التوبة أمام كل إنسان مهما كانت معصيته؛ فإنه إن أراد التوبة لوجه الله قبلت منه.

أما قراءة النصب فقد وجهها العكبري بقوله: " ويُقرأ بالهمزة والنصب عطفًا على الذين" (1)، أي أن حجة من نصب أنه عطفه على اسم (إن) وهو (الذين)(2).

وعليه جاء قوله تعالى: (**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ**)(3).

ويعلق الإمام الشعراوي- رحمه الله - على الآيات السابقة: " قد جاءت كلمة الصابئين مرة قبل كلمة " النصارى " وجاءت مرة أخرى بعد كلمة " النصارى ". وهنا لا بد أن نتعرف على زمنية الصابئين، فقد كانوا قومًا متقدمين قبل مجيء النصرانية، فإن أردنا أن نعرف زمانهم نجد القول الحق يقدمهم على النصارى، وإن أردنا أن نعرف منزلتهم فإننا نقرؤها في موضع آخر من القرآن ونجدهم يأتون بعد " النصارى ". إذن فعندما أرّخ الحق لزمانهم جاء بهم متقدمين، وعندما أرّخ لكرمهم وعددهم ومقدارهم يؤخرهم عن النصارى؛ لأنهم أقل عددًا فهم لا يمثلون جمهرة كثيرة كالنصارى

ونلاحظ أنها جاءت أيضاً في معرض جمع الله فيه بينهم وبين من يعبدون أغياراً من دون الله؛ لأن من يلصق ألوهية بغير الله يكون كمن عبد الكواكب وخرج عن التوحيد."(1).

(1)التبيان في إعراب القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله النحوي العكبري، تحقيق: الدكتور علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ/1987م، 450/1.

(2) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1406هـ/1986م، 488/2.

(3)سورة البقرة: آية 62.

قال تعالى:

(وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا)⁽²⁾. قرأ
عاصم: [كَلِمَةُ اللَّهِ] بالرفع. وقرأ الحسن: [كَلِمَةُ اللَّهِ] بالنصب⁽³⁾.
وجه العكبري قراءة عاصم (كلمة) على الابتداء، خبره الجملة الاسمية (هي
العليا)، أو جعل (هي) ضمير فصل ويكون (العليا) حينئذ الخبر⁽⁴⁾.
وقراءة الرفع إذن مبنية على الاستئناف، كأنه تمّ الكلام عند قوله
تعالى: (وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى) ثم ابتداءً، وقال: (وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ
الْعُلْيَا)

فـ(كلمة الله) مبتدأ و(العليا) خبره، و(هي) فصل، ويجوز ان
تكون (هي) مبتدأ و(العليا) خبره، والمبتدأ الثاني مع الخبر كلاهما خبر
للمبتدأ الأول الذي هو كلمة الله⁽⁵⁾.

والوجه في قراءة النصب في قوله تعالى: [كَلِمَةَ اللَّهِ] كما ذكره العكبري
أن (كلمة الله) معطوفة على المفعول الأول لـ(جعل) وهو (كلمة الذين كفروا)
والتقدير: وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وجعل كلمة الله هي العليا⁽⁶⁾.
وقد سبق العكبري في هذا التوجيه طائفة من النحاة منهم: الفراء⁽⁷⁾،
والنحاس⁽¹⁾، ومكي بن أبي طالب⁽²⁾، وتبعه القرطبي⁽³⁾.

(1) تفسير الشعراوي: 3298/6.

(2) سورة التوبة: آية 40.

(3) ينظر: إعراب القرآن: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن أسماعيل النحاس، تحقيق الدكتور/
زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1985م، 19/2، النشر: 279/2.

(4) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 645/2.

(5) ينظر: معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف
النجاتي/ محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة،
القاهرة، الطبعة الأولى، (د.ت)، 438/1، إعراب القرآن للنحاس: 19/2.

(6) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 645/2.

(7) معاني القرآن للفراء: 438/1.

- وذهب البعض⁽⁴⁾ أن قراءة الرفع أجود من غيرها للأسباب الآتية:
- لما فيه من الإشعار بأنّ كلمة الله عالية دائمة ثابتة، والرفع للشيء الثابت الدائم⁽⁵⁾.
- إنّ قراءة الرفع تعني أن الجملة اسمية والجملة الاسمية تدل على الثبوت وأنّ قراءة النصب تعني أن الجملة فعلية وهي تدلّ على التجدد.
- ويرى البحث أنه لا يجوز الحكم على قراءة متواترة بالضعف، حيث إنّ قراءتي الرفع والنصب قراءات متواترة⁽⁶⁾.
- قال تعالى:

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)⁽⁷⁾

- قرأ عاصم: [الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي]، بالرفع فيهما⁽⁸⁾، وقرأ الحسن البصري بالنصب⁽⁹⁾.

- (1) إعراب القرآن للنحاس: 19/2.
- (2) مشكل إعراب القرآن: لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ - 1987م، 329/1.
- (3) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420 هـ / 2000 م، 95/8.
- (4) ينظر: معاني القرآن للفراء: 438/1، التبيان في إعراب القرآن: 645/2.
- (5) ينظر: التعبير القرآني: ص 33.
- (6) ينظر: السبعة في القراءات: لأبي بكر بن مجاهد البغدادي (ت 324هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1400هـ، ص 244، القراءات القرآنية تأريخ وتعريف: 47.
- (7) سورة النور: آية 2.
- (8) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 127/3، والمحتسب: 100/2، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ / 1964م، 107/12، والبحر المحيط: 427/6.
- (9) ينظر: البحر المحيط: 427/6.

وقد ذكر العكبري التوجيه النحوي لكلا الوجهين، فقد وجه قراءة عاصم (الرفع) بوجهين:

الأول: أن قوله تعالى: [الزانية والزاني] مبتدأ، وقوله (فاجلدوا) جملة فعلية الخبر⁽¹⁾.

الثاني: أن (الزانية والزاني) مبتدأ خبره محذوف، تقديره: وفيما يتلى عليك الزانية والزاني، فعلى هذا يكون (فاجلدوا) جملة استئنافية⁽²⁾.

أما قراءة النصب فقد وجهها العكبري بقوله: " وقد قرئ بالنصب على الاشتغال بفعل دل عليه (فاجلدوا) " ⁽³⁾.

وعلى هذا فإن (الزانية والزاني) منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر، والتقدير: (اجلدوا الزانية والزاني فاجلدوا). أي أن (الزانية) منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر والواو حرف عطف و(الزاني) معطوف عليه⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أن القراءتين صحيحتان وسائغتان في اللغة إلا إننا نجد من النحاة من رجح قراءة على أخرى، فذهب النحاس إلى وجوب الرفع بحجة أنه "ليس يقصد به اثنان بأعيانهما زنيا فينصب، فلما كان مبهماً وجب الرفع"⁽⁵⁾.

وتبعه القرطبي في الترجيح إذ قال: " لأنَّ المعنى: الزانية والزاني مجلودان بحكم الله"⁽⁶⁾.

أما الفراء فيرى جواز الوجهين: الرفع والنصب⁽⁷⁾، واختار أبو حيان النصب؛ لأنَّ بعدها فعل طلب وهو قوله: (فاجلدوا)⁽¹⁾.

(1) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 963/2.

(2) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 127/3، تفسير القرطبي: 107/12، والبحر المحيط: 427/6.

(3) التبيان في إعراب القرآن: 964/2.

(4) ينظر: معاني القرآن للفراء: 244/2، البحر المحيط: 427/6.

(5) إعراب القرآن للنحاس: 127/3.

(6) تفسير القرطبي: 107/12.

(7) معاني القرآن للفراء: 244/2.

ثانياً: الاختلاف بين الرفع عند عاصم والجر عند الحسن البصري:

قال تعالى :

[وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ]⁽²⁾.

قرأ عاصم: ((فِدْيَةٌ طَعَامٌ)) بالرفع , وقرأ الحسن البصري: ((فِدْيَةٌ طَعَامٌ)) بالجر⁽³⁾.

قراءة الرفع على البدل من (فدية), فالفدية مبتدأ , و(طعام) بدل منها , وقيل: على إضمار مبتدأ أي: هي طعام, وتقدير الكلام: وعلى الذين يطيقونه فديةً , هي طعام مسكين⁽⁴⁾.

ومعنى قراءة الرفع على تبيين الفدية , فمن لم يستطع صيام شهر رمضان فعليه فديةً, وهذه الفدية عبارة عن طعام مسكين واحد عن كل يوم لكل شخص , وجاءت هذه القراءة على التبيين

وقراءة الجر على الإضافة, أي: إضافة الفدية إلى الطعام , وهي إضافة الشيء إلى جنسه⁽⁵⁾, وتقدير الكلام يكون: وعلى الذين يطيقونه فديةً طعام

(1) البحر المحيط: 427/6.

(2) سورة البقرة : آية 184 .

(3) ينظر: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، المسمى منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات: أحمد محمد البناء، تحقيق الدكتور/شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، القاهرة، 1987م، 43/1.

(4) ينظر: الحجة في القراءات السبع: لابن خالويه، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة، 1410هـ – 1990م، ص93، إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1399 هـ – 1979 م، 81/1 ، البحر المحيط: 37/2.

(5) ينظر: تفسير الطبري: 141/2 ، السبعة في القراءات: 176 ، إعراب القرآن: 236/1-237 ، الحجة في القراءات السبع: 93، إملاء ما منَّ به الرحمن: 81/1 ، البحر المحيط: 37/2 ، غيث النفع: 52-53 .

مساكين ، وإضافة الفدية إلى الطعام إضافة تبيين لطعام المساكين ؛ لأن طعام المسكين يكون فدية وغير فدية كالصدقة⁽¹⁾.

ومعنى قراءة الجر على تبيين الطعام ونسخ التخيير⁽²⁾، وإثبات حكم الفدية فقط للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة والذي لا يطيق الصيام ، وهؤلاء الأصناف من الناس دون غيرهم يكون إفطارهم مستمرًا ، ولا يستطيعون قضاء ما فاتهم ، ولهذا نُسخ التخيير⁽³⁾.

فمن قرأ بالرفع فقد بيّن الفدية ، ومن قرأ بالجر فقد بيّن الطعام على أنه فدية ، وقد اعترض الأخفش الأوسط على هذه القراءة وقال: "هذا ليس بالجيد ، إنما الطعام تفسير للفدية ، وليست الفدية بمضافة إلى الطعام"⁽⁴⁾، وكلا المعنيين صواب . والله أعلم.

قال تعالى : [قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ]⁽⁵⁾.

قرأ عاصم: (فِئَةٌ) و(كافرة) بالرفع . وقرأ الحسن البصري: (فِئَةٌ) و(كافرة) بالجر⁽⁶⁾.

(1) إملاء ما منَّ به الرحمن : 81/1 .

(2) ينظر: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل): لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بدوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب ، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ / 1998 م، 94/1 .

(3) نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م، 273/4 .

(4) معاني القرآن للأخفش : 158/1 .

(5) سورة آل عمران : آية 13 .

(6) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت 577هـ) ، تحقيق : الدكتور/ عبد الحميد طه، مراجعة : مصطفى السقا،

قراءة الرفع على الابتداء, فـ(فئة) مبتدأ, والخبر محذوف تقديره (منهما), فيكون تقدير الكلام: فئةٌ منهما تقاتل في سبيل الله . وقيل: (فئةٌ) خبر مبتدأ محذوف تقديره (إحداهما), وتقدير الكلام: إحداهما فئةٌ تقاتل في سبيل الله , وقيل: إنه رفع على البدل من الضمير في التقتا.

وقراءة الجر على البدل من (فئتين) , فيكون تقدير الكلام: قد كان لكم آية في فئةٍ تقاتل في سبيل الله (1).

و(كافرة) على العطف , فمن رفعها عطفها على الرفع , ومن جرَّ عطفها على الجر (2), و(أخرى) نعت لمبتدأ محذوف تقديره: وفئةٌ أخرى (كافرة)(3).

فجاءت قراءة الرفع على سبيل الإخبار, أي: أن الله ينصر الفئة القليلة المؤمنة على الفئة الكثيرة الكافرة, ومعنى قراءة الجر على سبيل التحذير, وكان الكلام: قد كان لكم آية في فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة . والله أعلم .

قال تعالى : [وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ
أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ](4).

قرأ عاصم: ((ورسوله)) بالرفع , وقرأ الحسن البصري : ((ورسوله)) بالجر (5).

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة : 1389 هـ/ 1969 م، 193/1 , تفسير القرطبي: 27/4 , معجم القراءات القرآنية : 9/2-10 .

(1) ينظر: معاني القرآن للأخفش : 195/1-196 , إعراب القرآن، للنحاس : 94/1 , إملاء ما منَّ به الرحمن : 126/1 , تفسير القرطبي: 27/4 , البحر المحيط : 393/2 .

(2) ينظر: البحر المحيط : 394/2 .

(3) إملاء ما منَّ به الرحمن : 126/1 .

(4) سورة التوبة : آية 3 .

(5) ينظر: تفسير القرطبي: 68/8 , البحر المحيط : 6/5 , إتحاف فضلاء البشر: 87/2 , معجم

القراءات القرآنية : 8/3 .

قراءة عاصم بالرفع فيها ثلاثة أوجه⁽¹⁾:

الأول: عطفًا على الضمير في (برئ) يعود على الله تبارك وتعالى ، فيكون تقدير الكلام: برئٌ رسولُهُ من المشركين .

الثاني: هو معطوف على موضع الابتداء، وهو موضع إن المكسورة واسمها، وتقدير الكلام: الرسولُ برئٌ من المشركين .

الثالث: إنه مبتدأ والخبر محذوف تقديره (برئ) ، وتقدير الكلام: رسولُ الله برئٌ من المشركين .

وقراءة الحسن بالجرِّ على القسم⁽²⁾، فالواو للقسم و(وَرَسُولِهِ) مجرور بواو القسم، وتقدير الكلام: إن الله برئٌ من المشركين وحقَّ رسوله. وقيل إنها بالجر على الجوار. ولا يجوز العطف على موضع المشركين لأنه يؤدي إلى الكفر⁽³⁾. ومعنى قراءة الجر أن الله I برئٌ من المشركين وحق رسوله عنده ، أي: إن هذا الأمر لعظمته أقسم الله عز وجل بأعظم مخلوق عنده أنه قد تبرأ من المشركين.

قال تعالى: **[وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ]**⁽⁴⁾.

قرأ عاصم: ((الْمَجِيدُ)) بالرفع، وقرأ الحسن البصري: ((الْمَجِيدُ)) بالجر⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الكشاف: 245/2 ، إملاء ما منَّ به الرحمن : 11/2 ، التبيان في إعراب القرآن: 2/

634 ، تفسير القرطبي: 68/8 ، تفسير النسفي: 116/2 ، البحر المحيط: 6/5.

(2) ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن : 11/2 ، تفسير القرطبي: 68/8 ، تفسير النسفي: 116/2 ،

البحر المحيط: 8/5 ، روح المعاني: 47/10 .

(3) ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن : 11/2.

(4) سورة البروج : آية 14-15 .

(5) ينظر: الحجة في القراءات السبع: 367، إتحاف فضلاء البشر: 601/2 ، والتيسير :ص

179 معجم القراءات القرآنية: 108/8.

قراءة الرفع صفة (الله) عز وجل، وتقدير الكلام: وهو الغفور الودودُ
المجيدُ ذو العرش، " والفصل والاعتراض بين الصفة والموصوف في هذا النحو
غير ممتنع"⁽¹⁾.

وقراءة الجر صفة (للعرش)، وقيل صفة (لربك)⁽²⁾ في قوله تعالى (إِنَّ
بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ)⁽³⁾، وتقدير الكلام: إن بطش ربك المجيد لشديد .

معنى قراءة الرفع أن الله I يصف نفسه بالمجد؛ " لأن المجد من صفات
التعالى والجلال وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه، ومعنى المجيد من المجد، وهو
النهاية في الكرم والفضل، والله سبحانه المنعوت بذلك"⁽⁴⁾.

ومناسبة الكلام هنا أن الله سبحانه وتعالى بيّن في هذه الآيات سطوته وبطشه
بالمجرمين، وأنه الوحيد المتفرد بإيداء الخلق وإعادته، وهو غفور لمن تاب
ورجع عن المعاصي، والودود الذي يحبه أحبابه محبة لا يشبهها شيء، المجيد
غاية المجد علواً وعظمةً وإجلالاً وكرماً .

ومعنى قراءة الجر أن الله I يصف عرشه بالمجد، ومجدُ العرش علوه وعظّمته،
فإنه I هو صاحب العرش العظيم، الذي عظّمته أنه وسع السماوات والأرض، وخصّ
الله العرش بالذكر، لعظّمته، ولأنه أخص المخلوقات بالقرب منه⁽⁵⁾، فيكون " المجيد
صفة للعرش وهؤلاء قالوا القرآن دل على أنه يجوز وصف غير الله بالمجيد حيث قال
تعالى [بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ]"⁽⁶⁾.

(1) ينظر: معاني القرآن للفرّاء: 254/3، معاني القرآن للأخفش: 535/2، الحجة في
القراءات السبع: 367، مفاتيح الغيب: 371/8، إملاء ما من به الرحمن: 284/2،
تفسير القرطبي: 259/19.

(2) ينظر: تفسير القرطبي: 259/19، إعراب القرآن وبيانه: 435/10 .

(3) سورة البروج: آية 12.

(4) مفاتيح الغيب: 371/8، تفسير القرطبي: 259/19 .

(5) تيسير الكريم الرحمن: 850 .

(6) سورة البروج: آية 21.

وقد وصف الله تعالى العرش بأنه كريم فلا يبعد أيضاً أن يصفه بأنه
مجيد⁽¹⁾. والله أعلم .

ثالثاً: الاختلاف بين النصب عند عاصم والرفع عند الحسن البصري:

قال تعالى : [وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...]⁽²⁾.

قرأ عاصم: ((وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)) بالنصب , وقرأ الحسن البصري:
((وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)) بالرفع⁽³⁾.

نُصِبَتِ الْعُمْرَةُ لِأَنَّهَا مَعْطُوفَةٌ عَلَى الْحَجِّ , وَمَوْضِعُ الْحَجِّ نَصْبٌ عَلَى
الْمَفْعُولِيَّةِ , وَاللَّامُ مُتَعَلِّقَةٌ بِأَتِمُّوا , وَهِيَ لَامُ الْمَفْعُولِ لَهُ , وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ
فِي مَوْضِعِ الْحَالِ تَقْدِيرُهُ كَاتِنِينَ لِلَّهِ⁽⁴⁾ , وَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ: عَلَيْكُمْ إِتِمَامُ الْحَجِّ وَإِتِمَامُ
الْعُمْرَةِ لِلَّهِ .

فوجه قراءة النصب هو الأمر بإتمام الحج وإتمام العمرة , ولهذا فسرت
الآية " وأدوهما تامين بشرائطهما وفرائضهما لوجه الله تعالى , بلا توانٍ ولا
نقصانٍ وقيل الإتمام يكون بعد الشروع فهو دليل على أن من شرع فيهما لزمه
إتمامهما , وبه نقول إن العمرة تلزم بالشروع , أي من وقت ابتدائها " ⁽⁵⁾.

أما قراءة الرفع فإنها على الابتداء والخبر . وبهذه القراءة تفصل العمرة عن
حكم الحج .

وبهذا يتبين الوجه الصحيح لقراءتي النصب والرفع , فوجه قراءة النصب
أريد به إتمام عبادة الحج وعبادة العمرة على وفق ما شرع الله I لنبيه p.

(1) مفاتيح الغيب : 371/8 .

(2) سورة البقرة : آية 196 .

(3) ينظر : معجم القراءات القرآنية : 151/1 .

(4) إملاء ما من به الرحمن : 85/1 . وينظر : البحر المحيط : 72/2 .

(5) تفسير النسفي : 100-99/1 .

ووجه الرفع يراد به إتمام فريضة الحج وإخباراً وتعريفً بأن العمرة أيضاً لله عبّر عنها بالجملة المستأنفة ، كما هو الحال في أمر الحج .

والذي يستفاد من هذه الآية بقراءتها ، وجوب إتمام العبادة بصورة عامة ، إذا ما شرعَ فيها لا سيما العمرة ، وهذا ما دلت عليه قراءة النصب . وإعلاء شأن العمرة لئلا يظنَّ ظانُّ أن هذه العبادة قليلة الشأن أو أنها تصلح لأن تُصرفَ لغيره سبحانه، أو يُستهانَ بفرائضها وشروطها ، كقول الهازل: إنها عمرة !!! وهذا ما دلت عليه قراءة الرفع . والله أعلم (1)

قال تعالى : [فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ..] (2).

قرأ عاصم: ((فواحدة)) بالنصب . وقرأ الحسن البصري: ((فواحدة)) بالرفع (3).

ومن نصب فعلى المفعولية بفعل مقدر هو (انكحوا)، والفاعل هو (أنتم) ، وتقدير الكلام: فانكحوا واحدة (4)، وقد قُدِّرَت أفعال كثيرة يحتملها المعنى منها فالزموا ، فاخترأوا، فتزوجوا واحدة (5).
ومن قرأ بالرفع فعلى الابتداء والخبر، فمنهم من رفعها مبتدأً وقدر الخبر، وتقدير الكلام: فواحدة تكفي أو فواحدة تُقْنَع.

(1) ينظر: الكشاف: 238/1.

(2) سورة النساء : آية 3 .

(3) ينظر: البيان في غريب القرآن: 242/1، النشر: 247/2 ، إتحاف فضلا البشر: 502/1 ، معجم القراءات القرآنية: 107/2، مصحف دار الصحابة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة: جمال الدين محمد شرف، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م، ص77.

(4) ينظر: التوجيهات والآثار النحوية والصرفية للقراءات الثلاثة بعد السبعة لأصحابها أبي جعفر المدني(130هـ)، ويعقوب البصري(205هـ)، وخلف الكوفي(229هـ): الدكتور/ علي محمد فاخر، مكتبة وهبة ، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، 151/1.

(5) ينظر: الكشاف: 468/1 ، تفسير النسفي: 206/1 .

ومنهم من رفعها على أنها خبر وَقَدَّرَ المبتدأ، وتقدير الكلام يكون:
فالمنكوحة واحدة، أو فالمقنع واحدة، أو فحسبكم واحدة⁽¹⁾.

ومعنى قراءة النصب يفيد التخيير، لأن (أو) هنا تفيد الاختيار، ويدل على ذلك أيضاً الأفعال التي قَدَّرت، فالزموا أو فاختراروا تفيد من تزوج أكثر من واحدة وخاف عدم العدالة، فليسرَّح ما عنده من زوجات ويختار منهن واحدة أو فليلزم واحدة. وكذلك فانكحوا أو فتزوجوا تفيد من لم يتزوج بعد، أنه إذا خاف عدم العدالة فعليه أن يتزوج أو ينكح واحدة، والمعنى قريب من بعضه البعض.

ومعنى قراءة الرفع يفيد الإباحة، لأن (أو) هنا تفيد الإباحة، ويدل على ذلك أيضاً ما قُدِّر لها، وسواء قُدِّر مبتدأ أم خبر فالمعنى واحد، وتقدير (فالمنكوحة واحدة) يفيد معنى إباحة نكاح الواحدة عند الخوف من عدم العدالة إذا تزوج أربعاً. فمن لم يأمن على نفسه أن لا يعدل حرِّمَ عليه الزواج بأكثر من واحدة، ولكن يباح له أن يتزوج بواحدة.

وهذه التقديرات لم تأت اعتباطاً، إنما جاءت موافقةً لمقتضى الحال، ولها أصول في الشرع⁽²⁾. والله أعلم.

قال تعالى: [وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْتَقُونَ]⁽³⁾.

قرأ عاصم: ((معذرة)) بالنصب. وقرأ الحسن البصري: ((معذرة)) بالرفع⁽¹⁾.

(1) ينظر: الكشاف: 468/1، إملاء ما منَّ به الرحمن: 166/1، تفسير القرطبي: 23/5، البحر المحيط: 164/3.

(2) ينظر: نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م، 286/6.

(3) سورة الأعراف: آية 164.

فحجة من قرأ بالنصب إما على المصدر فيكون الكلام جواباً كأنه قيل لهم : لِمَ تعظون قوماً الله مهلكُهُم ؟ فأجابوا : نعظهم اعتذاراً إلى ربهم .
أو أن يكون منصوباً على أنه مفعول لأجله ، فكأنهم قالوا : لِمَ تعظون؟
قالوا : معذرة أي المعذرة إلى ربكم⁽²⁾ .

معنى قراءة النصب أننا نعظهم وننهاهم عن فعلهم الحرام، حتى نُعذَر عند الله I ؛ ذلك لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على كل إنسان رأى منكراً ، وهذه القراءة تُحْمَلُ على سبيل إرادة تبرئة الذمة أمام الله عز وجل⁽³⁾ .
وقراءة الرفع بإضمار رافع لها وهو (هي)، وتقدير الكلام: هي معذرة على الابتداء والخبر، أو أنها خبر مبتدأ محذوف تقديره (موعظتنا)، ويكون تقدير الكلام: موعظتنا معذرة ، أو موعظتنا إياهم معذرة . كقوله I : [**سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا**]⁽⁴⁾، يريد : هذه سورة أنزلناها⁽⁵⁾ . والله أعلم.

ومعنى قراءة الرفع على سبيل الإرشاد وتقديم النصح ، لأنهم عندما سُئِلُوا لماذا تعظون قوماً الله مهلكهم ؟ أجابوهم بأن موعظتنا إياهم معذرة ، أي نصيحة نقدمها لهم، عسى الله I أن يهدي بصيرتهم ويردّهم إلى الطريق الصواب ، وينتهوا عما فعلوا من الاعتداء على محارم الله ((وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ))، يقولون: ولعل لهذا الإنكار يتقون ما هم فيه ويتركونه ويرجعون إلى الله تائبين ، فإذا تابوا تاب الله عليهم ورحمهم" ⁽⁶⁾ .

(1) ينظر: النشر: 272/2 ، إتحاف فضلاء البشر: 66/2 ، معجم القراءات القرآنية: 415/2 .

(2) ينظر: معاني القرآن للفرّاء: 398/1 .

(3) ينظر: تفسير القرآن العظيم: 258/2 ، تيسير الكريم الرحمن: 269-270 .

(4) سورة النور: آية 1.

(5) ينظر: الكتاب: 320/1 ، ومعاني القرآن للفرّاء: 398/1 ، والحجة في القراءات

السبع: 166 ، تفسير ابن كثير : 3 / 239 ، وإملاء ما منّ به الرحمن: 287/1 ، وتفسير

القرطبي: 270/7 .

(6) تفسير القرآن العظيم: 258/2 .

والاختيار عند سيبويه الرفع ، لأنهم " لم يريدوا أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليموا عليه ، ولكنهم قيل لهم : لِمَ تعظون قومًا ؟ قالوا : مو عظتنا معذرة إلى ربكم، ولو قال رجل لرجل معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لنصب" (1) .

والمعنيان محتملان في تفسير الآية؛ لأن كل من أنكرت عليه وبينت له خطأه فقد نصحته، وبهذا تكون قد برئت ذمتك أمام الله I ونصحت لأخيك بما هو واجب عليك. والله أعلم.

قال تعالى: [**وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ**](2).

قرأ عاصم: (حمالة) بالنصب . وقرأ الحسن(حمالة) بالرفع(3) .

فقراءة النصب على الذم، أي: أعني حمالة الحطب ، أو أذم حمالة الحطب، أو أذكر حمالة الحطب . هذا وجه ، والآخر أنه نصّبَ حالاً لامرأته، وأنها نكرة نوى بها التثوين، فتنصب بقوله(يصلّي) (4).

ومعنى قراءة النصب أنها دائماً تؤذي رسول الله ﷺ ، " ففتعاون هي وزوجها على الإثم والعدوان ، وتلقي الشرّ ، وتسعى ما تقدر عليه في أذية رسول الله ﷺ ، وتجمع على ظهرها الأوزار ، بمنزلة من يجمع حطباً ، قد أعد له في عنقه

(1) ينظر: الكتاب: سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1397هـ / 1977م ، 320/1 .

(2) سورة المسد: آية 4 .

(3) ينظر : التيسير في القراءات السبع: لأبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر الداني (ت 444هـ)، تحقيق: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ / 1984م، 183 ، إتحاف فضلاء البشر: 636/2 ، معجم القراءات القرآنية: 266/8 .

(4) معاني القرآن للفراء: 298/3 ، معاني القرآن للأخفش: 548/2 ، وينظر: إعراب القرآن، للنحاس: 785-786/3 ، إملاء ما من به الرحمن: 296/2 ، تفسير الجلالين: ص 826 .

حَبْلًا (من مسد) أي: من ليف " (1)، وحمالة الحطب كناية عن أمرين: الأول هو المشي بالنميمة ، والثاني: حمل الحطب حقيقة لنشره بالليل في طريق رسول الله ﷺ حتى يتأذى به ، وكلا الأمرين كانت تفعله ، فذمها الله I على فعلها هذا ، فَشْتِمَتْ لحملها الحطب . وهذا جزاؤها في الدنيا ، ويدل على ذلك أن الله جل وعلا عندما أنزل هذه السورة كان أبو لهب وامرأته لم يهلكا بعد(2).

أما قراءة الرفع صفة لامرأته، فصفتها أنها حمالة الحطب ، أو أنها خبر لامرأته، وحالها (في جديها حبل من مسد) ، أو أنها خبر مبتدأ محذوف تقديره (هي) ويكون الكلام: هي حمالة الحطب ، مبتدأ وخبر، و(في جديها حبل من مسد) حال حمالة الحطب (3).

وذكر ابن عباس أنّ (حمالة) معرفة ، فإن صار لقبًا لها ، جاز فيه الرفع على أن يكون بدلًا (4) . والاختيار عند الطبري الرفع ، لأن الجماعة عليه(5). "ومعنى قراءة الرفع أنه سيصلى نارًا ذات لهب هو وامرأته حمالة الحطب، وصفها بهذا الوصف لأنها قد عُرِفَتْ به ، وَمَنْ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ عُرِفَ بِهِ، وجاء في سبب وصف أم جميل بهذه الصفة قولان :

أحدهما: أنها نُعِتَتْ بهذا تخسيسًا لها عقوبة لإيذائها النبي ﷺ .
والآخر: أن يكون له زوجات غيرها فَنُعِتَتْ بهذا للفرق بينها وبينهن" (6). والله أعلم.

(1) تفسير حقي: 464/17.

(2) المصدر السابق.

(3) ينظر: معاني القرآن للفرّاء: 298/3 ، معاني القرآن للأخفش: 548/2 ، إملاء ما منَّ به الرحمن: 296/2 ، تفسير النسفي: 382/4 .

(4) ينظر : تنوير المقباس: ص521 ، والبحر المحيط : 8 / 526 .

(5) ينظر : تفسير الطبري: 12 / 375 .

(6) تفسير الجلالين: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، وجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، دار الحديث ، القاهرة، الطبعة الأولى، (د.ت)، ص:826 .

من خلال العرض السابق للآيات القرآنية تبين أن التعدد الإعرابي تنوع بين الفاعل والمفعول، والمبتدأ أو الخبر والمفعول، والمصدر والخبر، واسم كان وخبرها، والعطف على منصوب أو مرفوع...إلخ. وفي نهاية القول : فإنَّ قراءتي الرفع والنصب قراءات متواترة، لها وجه مقبول ومشهور من الناحية النحوية، فلا يمكن ردّها؛ لأنَّ القراءة سنة متّبعة، فيلزم قبولها والمصير إليها⁽¹⁾.

رابعاً: الاختلاف بين النصب عند عاصم والجر عن الحسن البصري:

قال تعالى : [**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ**]⁽²⁾.

قراءة عاصم : ((وَالْأَرْحَامَ)) بالنصب ، وقرأ الحسن البصري ((وَالْأَرْحَامَ)) بالجر⁽³⁾.

قراءة النصب عطفاً على لفظ الجلالة (الله)، ولفظ الجلالة في موضع نصب مفعولاً به، فيكون تقدير الكلام: واتقوا الله الذي تساءلون به، واتقوا الأرحام أن تقطعوها . وقيل هو معطوف على موضع الجار والمجرور، وتقدير الكلام يكون: واتقوا الله الذي تعظمونه والأرحام؛ لأن الحلف به تعظيم له⁽⁴⁾.

(1) ينظر: النشر في القراءات العشر: 10/1-11.

(2) سورة النساء: آية 1.

(3) ينظر: الحجة في القراءات السبع: 118، إتحاف فضلاء البشر: 501/1، معجم القراءات القرآنية: 104/2، وأورد ابن جني قراءة ثلاثة شاذة بالرفع: وهي قراءة أبي عبد الرحمن بن عبد الله بن زيد: المحتسب: 179/1.

(4) ينظر: معاني القرآن للفرّاء: 252-253، معاني القرآن للأخفش: 224/1، تفسير الطبري: 228/4، إعراب القرآن للنحاس: 73/2، الكشاف: 462/1، إملاء ما من به الرحمن: 165/1، تفسير القرطبي: 6/5، تفسير النسفي: 204/1، البحر المحيط: 157/3.

وقراءة الجر عطفاً على الضمير في (به)⁽¹⁾، وقد أبطل البعض ذلك لعدة وجوه، منها:

أنه لا يعطف بالظاهر على المضمرة المخفوض إلا بإعادة الخافض؛ لأنه معه كشيء واحد لا ينفرد منه ولا يحال بينه وبينه، ولا يعطف عليه إلا بإعادة الخافض⁽²⁾، عندئذ يكون تقدير الكلام: واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام.

وقيل: إن الجر على القسم⁽³⁾، وتقدير الكلام: واتقوا الله الذي تساءلون به وحق الأرحام.

ومعنى قراءة النصب أن الله I عندما أمرنا بتقواه، أمرنا باتقاء قطيعة الأرحام، وأن نصليها ونبرها، وأن تركها موجبٌ للقطيعة، كما ورد في الحديث أن الله عز وجل قال للرحم: ((أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكَ، وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكَ؟ قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فَهُوَ لَكَ))⁽⁴⁾.

وأما قراءة الجر، فإن الأمر في الآية فقط بتقوى الله عز وجل، و(الذي تساءلون به والأرحام) هو من باب الدعاء بالعمل الصالح، فصلة الأرحام من

(1) ينظر: معاني القرآن للفرّاء: 252/1-253، معاني القرآن لأخفش: 224/1، تفسير الطبري: 226/4، إعراب القرآن: 390/1، الحجة في القراءات السبع: 118، الكشف: 462/1، إملاء ما من به الرحمن: 165/1، تفسير القرطبي: 6/5، تفسير النسفي: 204/1، البحر المحيط: 157/3، الظواهر اللغوية في القراءات الشاذة: 204.

(2) الحجة في القراءات السبع: 118.

(3) ينظر: إملاء ما من به الرحمن: 165/1، تفسير القرطبي: 9/5.

(4) صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار طوق النجاة، دمشق، 1422هـ، باب من وصل وصله الله، حديث رقم (5987).

الأعمال الصالحة التي يتقرب بها الإنسان إلى الله تعالى ، يقول الإمام ابن كثير: "تسألون بالله وبالأرحام ، كما قال مجاهد وغيره" (1).

أو أن معنى قراءة الجر أن الله سبحانه أقسم بالأرحام ، لأنها عظيمة المكانة عنده ، وتبين مكانتها من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ع:

((الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ نَقُولُ مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللَّهُ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللَّهُ)) (2)، وقد علمنا فيما سبق أن الله سبحانه قد يُقسم بمخلوقاته ، وههنا يقسم الله تعالى بالرحم ، يقول الإمام القرطبي : " لا يبعد أن يكون (والأرحام) من هذا القبيل ، فيكون أقسم بها كما أقسم بمخلوقاته الدالة على وحدانيته وقدرته تأكيداً لها حتى قرنها بنفسه، والله أن يقسم بما شاء ويمنع ما شاء ، فلا يبعد أن يكون قسماً" (3). والله أعلم .

قال تعالى : [**مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**] (4).

قراءة عاصم : ((مُضَارٌّ وَصِيَّةً)) بالنصب، وقرأ الحسن البصري : ((مُضَارٌّ وَصِيَّةً)) بالجر (5).

(1) تفسير القرآن العظيم : 425/1 .

(2) صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، باب صل الرحم، حديث رقم (2555).

(3) تفسير القرطبي: 9-8/5 .

(4) سورة النساء :آية 12.

(5) ينظر:المحتسب: 183/1، إتحاف فضلاء البشر:505/1 ، معجم القراءات القرآنية : 617/2.

قراءة النصب على المصدر، و(غيرَ مضارٍ) حال من ضمير
الفاعل في (يوصي)، وتقدير الكلام: من بعد وصية يوصى بها أو دين غير
مضارٍ يوصيكم بذلك وصيةً⁽¹⁾.

معنى قراءة النصب أن من أوصى وصية أو أقرَّ لشخص ما بدين فعليه أن لا
يلحق الضرر بأحد من الورثة " ولتكن الوصية على العدل لا على الإضرار
والجور والحيف بأن يحرم بعض الورثة أو ينقصه ، أو يزيده على ما فرض الله
له من الفريضة ، فمن سعى في ذلك كان كمن ضادَّ الله في حكمه وشرعه"⁽²⁾.

وقراءة الجر على الإضافة، فـ(غيرَ مضارٍ) مضاف ، و(وصيةٍ) مضاف
إليه، وهما في موضع حال من يوصي ، وتقدير الكلام يكون: غير مضارٍ وصيةٍ
، أو أنه على تقدير: غيرَ مضارٍ أهل وصيةٍ ، أو غير مضارٍ وقت وصيةٍ ،
فحذف المضاف وأبقى المضاف إليه⁽³⁾.

ومعنى قراءة الجر أنه أوقع الضرر على الوصية ، لأنها غالباً ما
تُلحق الضرر بالورثة ، وكثير من الناس يحتال على نفسه ظاناً أنه باستطاعته
التصرف في أمواله ، ويظن أنه قد امتلك فجوة ليحتال على الشريعة من خلالها ،
وهي ما شرعه رسول الله ﷺ من حق للمُوصي ، فأجاز رسول الله ﷺ لسعد
بن أبي وقاص τ أن يوصي بثلث ماله ، فقال: ((الثُّلُثُ وَالْثُّلُثُ كَثِيرٌ))⁽⁴⁾.

فإن كانت نيته سليمة ولا يريد الضرر بأحد ، وقام بحدود الشريعة فأوصى
بالثلث فهذا لا شيء عليه ، ومن نوى غير ذلك فعليه ما نوى ، يقول الإمام ابن

(1) ينظر: إعراب القرآن، للنحاس: 37/2 ، الكشاف: 486/1 ، إملاء ما منَّ به الرحمن
:170/1، تفسير القرطبي:79/5، التبيان في إعراب القرآن:337/1، تفسير النسفي:
212/1، البحر المحيط: 191/3.

(2) تفسير القرآن العظيم 436/1 ، الكشاف:387/1.

(3) ينظر: المحتسب: 183/1 ، الكشاف: 486/1 ، إملاء ما منَّ به الرحمن :170/1 ،
تفسير القرطبي:79/5 ، البحر المحيط: 191/3 ، القراءات الشاذة: 39 .

(4) صحيح البخاري، باب الوصية بالثلث، حديث رقم (2743).

كثير: " فمتى كان الإقرار صحيحاً مطابقاً لما في نفس الأمر جرى فيه هذا الخلاف، ومتى كان حيلة ووسيلة إلى زيادة بعض الورثة ونقصان بعضهم فهو حرام بالإجماع وبنص هذه الآية الكريمة [غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ] ⁽¹⁾. والله أعلم.

قال تعالى: [وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ وَفِي نَمُودٍ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ] ⁽²⁾.
قرأ عاصم: ((وَقَوْمَ نُوحٍ)) بالنصب، وقرأ الحسن البصري: ((وَقَوْمَ نُوحٍ)) بالجر ⁽³⁾.

أما قراءة النصب-فقليل: إنه معطوف على (هم) في (فأخذتهم) في قوله تعالى: **(فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ)** ⁽⁴⁾، على تقدير: وأهلكنا قوم نوح، وهو قول الفراء ⁽⁵⁾.
وقيل: إنه معطوف على (هم) في (فنبتناهم) في قوله تعالى: **(فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ)** ⁽⁶⁾؛ لأن المعنى: فأغرقناهم وأغرقنا قوم نوح ⁽⁷⁾.

وقيل: إنه مفعول به لفعل محذوف، على معنى: وأهلكنا قوم نوح؛ لأن ما قبله يدل عليه، وهو ما ذكره الزمخشري ⁽⁸⁾، كقوله تعالى: **[وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ**

(1) تفسير القرآن العظيم 437/1 .

(2) سورة الذاريات: آية 41-46 .

(3) ينظر: البحر المحيط: 141/8، إتحاف فضلاء البشر: 493/2، السبعة في القراءات: 609،

الكشف: 289/2، التيسير: 203، معجم القراءات القرآنية: 248/6.

(4) سورة الذاريات: آية 44.

(5) معاني القرآن، للفراء: 88/3.

(6) سورة الذاريات: آية 40.

(7) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 243/3، مشكل إعراب القرآن: 689/2، البحر

المحيط: 141/8.

(8) الكشاف: 38/6.

وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَى وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى⁽¹⁾، فقوم نوح منصوبة بالعطف على ثمود، وعاد، والعطف على نية تكرار العامل (أهلك).

وقيل: إنه مفعول به لفعل محذوف، والتقدير: واذكر قوم نوح⁽²⁾.

ومعنى قراءة النصب: أن الله I عندما بين لرسوله ع حال كل من كفر به جل وعلا كقوم فرعون ، وثمود وعاد ، وبين جزاءهم ، فهذا أغرقه وجنوده في اليمّ فهلكوا، وهؤلاء أرسل عليهم ريحاً لا خير فيها ، مُفسدة غير مصلحة فأهلكتهم ، وقوم ثمود أمهلهم ولكنهم عتوا عن أمره فأرسل عليهم صيحة عظيمة مهلكة فرأوا عذابهم بأمر أعينهم حتى هلكوا ، وقيل أن نهلك هؤلاء أهلكتنا قوم نوح لأنهم كانوا قومًا فاسقين⁽³⁾.

وأما قراءة الجر فخرّجت على العطف إمّا على (وَفِي عَادٍ)⁽⁴⁾، أو على (وَفِي تَمُودَ)⁽⁵⁾، أو على (وَفِي مُوسَى)⁽⁶⁾، والمعنى: وفي قوم نوح آية⁽⁷⁾، ورجّح السمين الحلبي العطف على (وفي ثمود)، لقربه وبعده غيره⁽⁸⁾. ومعنى قراءة الجر على الترهيب من الكفر بالله عز وجل ، أي: ولكم في قوم نوح عبرة أيضاً . وهذا استدراك للتسلسل المنطقي والزمني لتتابع

(1) سورة النجم: آية 50 – 52.

(2) ينظر: مشكل إعراب القرآن: 689/2، البحر المحيط: 141/8.

(3) ينظر: تفسير الطبري: 552/22 ، مفاتيح الغيب: 652/7.

(4) سورة الذاريات : آية 41.

(5) سورة الذاريات : آية 43.

(6) سورة الذاريات : آية 37.

(7) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 243/3، التبيان: 1182/2، مشكل إعراب القرآن: 689/2.

تفسير الرازي: 225/8.

(8) ينظر: الدر المصون: 57/10.

هذه الأمم ، فبعد أن ذكرهم بالتسلسل استدرك عليهم أمة قديمة أيضاً فيها
عبرة لهم وهم قوم نوح⁽¹⁾.

وتقدير الكلام: وفي قوم نوح لكم عبرة من قبل ثمود وعاد وغيرهم
إنهم كانوا قومًا فاسقين ، ويؤيد هذا الوجه قراءة عبدالله بن مسعود τ (وفي
قوم نوح)⁽²⁾. والله أعلم.

خامسا: الاختلاف بين الجر عند عاصم والرفع عند الحسن البصري:
قوله تعالى : [**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ
وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**]⁽³⁾.

قرأ عاصم: ((والملائكة والناس أجمعين)) بالجر. وقرأ الحسن البصري :
((والملائكة والناس أجمعون)) بالرفع⁽⁴⁾.

موضع الملائكة والناس في قراءة عاصم على الخفض ، فكلاهما
معطوفان على لفظ الجلالة ، والعطف هنا على المعنى ، فتضاف اللعنة إليهم على
معنى: عليهم لعنة الله ولعنة الملائكة ولعنة الناس⁽⁵⁾.

ومعنى قراءة عاصم أن يلعنهم الله والملائكة والناس . دون تقدير لفظ
يلعنهم للملائكة والناس ؛ لأن الملائكة والناس كليهما عطفاً على المضاف إليه
وليس على شبه الجملة بأكملها والتي تمثل موضع الرفع .

أما توجيه إعراب قراءة الرفع، فقد وجهت بثلاثة أوجه: ⁽⁶⁾

(1) ينظر: تفسير الطبري: 7/27 ، مفاتيح الغيب: 652/7 .

(2) ينظر: الكشاف: 404/4 ، تفسير النسفي: 187/4 .

(3) سورة البقرة : آية 161.

(4) ينظر: إتحاف فضلاء البشر: 423/1 ، معجم القراءات القرآنية: 130/1 .

(5) معاني القرآن للفرّاء: 96-97 .

(6) معاني القرآن للزجاج: 235/1، والمحتسب: 116-117، الدر المصون: 194/2،

وإعراب القرآن وبيانه: 221/1.

الأول: أن الملائكة مرفوع بإضمار فعل محذوف مدلول عليه بالسياق تقديره وتلعنهم الملائكة ، والناس عطف عليه ، وأجمعون تأكيد للناس .
 الثاني: أنه مبتدأ والناس عطف عليه وأجمعون تأكيد للناس والخبر محذوف مفهوم من المقام تقديره يلعنونهم .
 الثالث: أن الملائكة معطوف على محل لفظ الجلالة فمحل رفع على الفاعلية للمصدر وهو لعنة ، والناس عطف أيضاً على محل لفظ الجلالة وأجمعون تأكيد له .
 وقد صورت قراءة الرفع جزاء هؤلاء الذين كفروا ، فأولئك الذين كفروا وماتوا وهم كفار عليهم لعنة الله ؛ أبعدهم الله وأمحقهم من رحمته ، والملائكة ، يعني ولعنهم الملائكة والناس أجمعون⁽¹⁾؛ لإصرارهم على الكفر وعدم النظر إلى سبل الهداية التي سهلها الله تبارك وتعالى لهم، ولهذا عطف على موضع الرفع بأكمله ، فصار التأويل: أولئك جزاؤهم أن يلعنهم الله ويلعنهم الملائكة ويلعنهم الناس أجمعون⁽²⁾. والله أعلم .

قال تعالى: **[وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُنْزِلَ أُنزُورٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ]**⁽³⁾.

قرأ عاصم: (أُنْزِلَ خَيْرٌ) بجر(خير) على الإضافة ، وجر (رحمة)، وقرأ الحسن البصري: (أُنْزِلَ خَيْرٌ) ، و(رحمة) بالرفع⁽⁴⁾.
 وقد ذكر الفراء⁽⁵⁾، وأبو جعفر النحاس⁽¹⁾، والعكبري⁽²⁾ التوجيه النحوي لكلا الوجهين فقد وجهوا قراءة عاصم - وهي قراءة الجر - على إضافة (خير)

(1) تفسير الطبري: 58/2 .

(2) تفسير القرطبي: 186/2 .

(3) سورة التوبة: آية 61 .

(4) ينظر: معاني القرآن للأخفش: 333/2 ، إتحاف فضلاء البشر: 94/2 ، معجم القراءات القرآنية: 28/3 .

(5) معاني القرآن للفراء: 444/1 .

إلى (أذن) ، وأذن خبر مبتدأ محذوف تقديره (هو) ، فيكون تقدير الكلام: أنه أذنُ خيرٍ لا أذنُ شرٍ .

وقراءة الجر في (رحمة) عطفًا على (خير) على قراءة من جر، وتقدير الكلام: قل أذنُ خيرٍ ورحمةٍ، أو أن الرسول p هو: "مستمع خير ومستمع رحمة" (3) .

والمعنى : "أن النبي p أذن خيرٍ ورحمةٍ للمنافقين، حيث لم يكشف أسرارهم ولا فضحهم ، فهو يقبل ويصدق من قال له خيرًا وصدقًا ، ويعرف من يكذب عليه ولكن لا يردّه و لا يُعرض عنه، فكأنه قال : هو أذن كما قلتُم لكنه أذن خير لكم لا أذن سوء ، فسلم لهم قولهم فيه إلا أنه فسره بما هو مدح له وثناء عليه ، وإن كانوا قصدوا به المذمة والتقصير بفطنته(4) .

أما قراءة الرفع على أن (أذن) خبر مبتدأ محذوف تقديره (هو) ، و(خيرٌ) صفةٌ لأذن، ويكون تقدير الكلام: قل هو أذنٌ خيرٌ لكم . هذا وجه ، والآخر: أن (أذن) خبر مبتدأ محذوف تقديره (هو) ، و(خير) إما خبر ثانٍ للمبتدأ المقدر، و(رحمة) معطوفة على خير، فيكون تقدير الكلام: قل هو أذنٌ خيرٌ لكم أو أنه خبر مبتدأ محذوف أيضًا تقديره هو(5) ، فيكون الكلام: قل هو أذنٌ، هو خيرٌ لكم . وبعضهم قال بأن (خير) خبر لـ(أذن) ، وتقدير الكلام يكون: قل يا محمد: أذنٌ خيرٌ لكم(6) .

(1) إعراب القرآن للنحاس: 27/2.

(2) التبيان في إعراب القرآن: 648/2.

(3) ينظر: معاني القرآن للفرّاء 1/444-445 ، الحجة في القراءات السبع: 176، الكشف

:284/2 إملاء ما منَّ به الرحمن :17/2 ، تفسير القرطبي:8/177 ، تفسير النسفي :

133/2 ، البحر المحيط :5/63 .

(4)فتح القدير: 3/276 .

(5) ينظر:إملاء ما منَّ به الرحمن :17/2، معاني القرآن للأخفش :2/333، البحر المحيط :5/62.

(6) ينظر: تفسير الطبري:10/168، الكشف:2/285،

والمعنى: أنه إن كان كما تقولون فهو خيرٌ لكم ، ورحمة؛ لأن الله تعالى قال فيه: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)⁽¹⁾. أليس هذا خيرٌ من أن يرددهم فيكذبهم؛ لأنه يعلم بنيتهم وسوء أفعالهم⁽²⁾. والله أعلم .

سادسا:الاختلاف بين الجر عند عاصم والنصب عند الحسن البصري:

قوله تعالى : [**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**]⁽³⁾.

قراءة عاصم: ((ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)) بالجر، وقرأ الحسن البصري: ((ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)) بالنصب⁽⁴⁾.

قراءة الجر على إضافة (الموت) إلى (ذائقة)، و(ذائقة الموت) خبر للمبتدأ (كلُّ نفس) وبما إنه أضيف إلى غيره فقد أفاد معنى المضي⁽⁵⁾؛ لأن اسم الفاعل لا يفيد معنى المضي إلا عند إضافته⁽⁶⁾.

وقراءة النصب على أن (الموت) مفعول لاسم الفاعل، فتقول: كلُّ نفس ذائقة الموت، أي بمعنى: تذوق الموت . ويفيد معنى الحال والاستقبال⁽⁷⁾، أي كلُّ نفس ذائقة الموت اليوم أو غداً .

معنى قراءة الجر بالإضافة أن كل نفس ذقت الموت ستوفى أجرها يوم القيامة كاملاً ، فمن زُحِزِحَ عن النار وأُدْخِلَ الجنة فقد فاز .

(1) سورة الأنبياء: آية107.

(2) الكشاف: 284/2 .

(3) سورة آل عمران : آية185.

(4) ينظر:إتحاف فضلاء البشر: 392/1، حجة القراءات: ص 623.معجم القراءات القرآنية:2/92 .

(5) ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن : 161/1 ، تفسير القرطبي:4/288.

(6) يقول ابن عقيل: إن كان بمعنى الماضي لم يعمل ؛ لعدم جريانه على الفعل الذي هو بمعناه ...، بل يجب إضافته . ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، 1420هـ/1999م، 3/106 .

(7) ينظر: معاني القرآن، للفراء، 202/2، تفسير القرطبي:4/289 .

ومعنى قراءة النصب أن كل نفس ستذوق الموت الآن أو غداً فإنها ستوفى أجرها يوم القيامة كاملاً ، فمن زُحِرِحَ عن النار وأُدخِلَ الجنة فقد فاز .
والآية بقراءتها تكمل بعضها بعضاً ، ويكون المعنى على العموم: كل نفس ذاق الموت أو ستذوق الموت حالاً أو مستقبلاً ستوفى أجرها يوم القيامة ، وهذه الآية تتضمن الوعد والوعيد ، للمصدق والمكذب ، " والله تعالى قد جعل الموت مصيراً لكل حيٍ سواه، سواء أكان بشراً أم ملكاً أم جنياً أم حيواناً لا مخلص لأحد من أن يذوق كأس الحمام " (1) . والله أعلم .
قال تعالى : [فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ] (2) .
قرأ عاصم : ((والخوف)) بالجر ، وقرأ الحسن البصري : ((والخوف)) بالنصب (3) .

قراءة الجر عطفاً على الجوع (4) ، والجوع في محل جر بالإضافة ، وتقدير الكلام: فأذاقهم الله لباس الجوع ولباس الخوف .
وقراءة النصب عطفاً على لباس (5) ، و(لباس) في محل نصب على التمييز ، وتقدير الكلام: فأذاقها الله الخوف . وقيل: " هو معطوف على موضع الجوع لأن التقدير: أن ألبسهم الجوع والخوف " (6) .
وقال الزمخشري : "عطفاً على لباس، أو على تقدير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وأصله: لباس الخوف، أو هو منصوب بإضمار (أذاقها)، فيكون تقدير الكلام: فأذاقها الله لباس الجوع وأذاقها الخوف" (7) .
أو هو بتقدير الفعل (ذوقوا) ، وتقدير الكلام: فأذاقها الله لباس الجوع وذوقوا الخوف، وهو أقرب لما أثير عن أهل التفسير (8) .

(1) زبدة التفسير من فتح القدير: 94 .

(2) سورة النحل : آية 112 .

(3) ينظر: إتحاف فضلاء البشر: 190/2 ، معجم القراءات القرآنية: 298/3 .

(4) ينظر: إملاء ما من به الرحمن : 86/2 ، البحر المحيط : 543/5 .

(5) ينظر: إملاء ما من به الرحمن : 6/2 ، البحر المحيط : 543/5 .

(6) إملاء ما من به الرحمن : 86/2 .

(7) الكشاف : 640/2 .

(8) ينظر: معاني القرآن، للفراء : 114/2 ، تفسير القرطبي: 172/10 ، البحر المحيط : 543/5 .

ومعنى قراءة الجر أن الله I أذاق هذه القرية لباس الجوع والخوف، والإذاقة "عبارة عما يَغشىَ منها ويلابس، فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف"⁽¹⁾.

ومعنى قراءة النصب: "أن الله I أذاقهم الجوع ، وأذاقهم رسول الله ع الخوف بما صنعوا به من " (2).

وعلى هذا تكون قراءة الجر على سبيل الإجمال ، أما قراءة النصب فهي على سبيل التفصيل. والله أعلم .

الخاتمة:

من خلال ما سبق يتضح مدى ارتباط النحو بالدلالة، والإعراب بالمعنى، وهذا ما سعى البحث إلى تأكيده، من خلال الوقوف على بعض الآيات القرآنية التي جاءت متعددة في أعرابها، وتنوع وجوها النحوية، مما أدى إلى تعدد معانيها وتنوع دلالاتها.

إذ إنَّ اختلاف النحويين في إعراب آية ما أدّى - من غير شكٍّ - إلى اختلاف في معناها؛ ولعل في ذلك أكبر دليل على أنّ النحو مفتاح المعنى، وأنّ الإعراب سبيل الفهم .

إن تعدّد التأويلات النحوية يؤدي إلى تعدّد المعاني الدلالية . إذ لا يقف الأمر على مجرد تعدد الوجوه الإعرابية فحسب، وإنما ترتبط الدلالة ارتباطاً وثيقاً بهذا التعدد.

واتضح - أيضاً - أن تعدد الوجوه الإعرابية للجملة الواحدة لم يكن حكماً بصواب أحدها وخطأ الآخر، وإنما هناك تأويلات للنحاة ، وتعدد للدلالة؛ لذا فقد أتى الاختلاف بين الرفع والنصب والجر؛ لإمكانية تأويل كل وجه على حدة، دون أن يكون هناك حكم بالخطأ على أي وجه من الوجوه، بل كان لكل وجه من الوجوه قراءة قرآنية.

(1) تفسير النسفي: 302/2 .

(2) تفسير القرآن العظيم: 590/2 .

لذا قال صاحب الإتحاف: " كل ما صح سنده ووافق وجهًا من وجوه النحو، سواءً كان أفصح أم فصيحًا، مجمعًا عليه أو مختلفًا فيه اختلافًا لا يضر مثله، ووافق خط مصحف من المصاحف المذكورة، فهو من السبعة الأحرف المنصوصة في الحديث، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة في قراءة وجب قبولها، سواءً كانت عن السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين"⁽¹⁾.

(1) إتحاف فضلاء البشر: ص8.

مَرَوِيَّاتُ الثَّقَاتِ فِي كِتَابِ سَيِّبَتَوِيهِ مَجْلُّهَا مِنْ
مَنْهَجِهِ وَقَضَايَاهَا اللُّغَوِيَّةَ

إعداد

د. خالد حسن أبوغالية

مدرس بقسم علم اللغة بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم

يونيو 2016

مَروياتُ الثَّقَاتِ فِي كِتَابِ سَيَبُويهِ مَحَلُّهَا مِنْ مَنَهجِهِ وَقَضَايَاهَا اللُّغويَّةُ

د. خالد حسن أبوغالية

مدرس بقسم علم اللغة بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم

الكلمات الدالة:

منهج كتاب سيبويه - الثقات - مرويات الثقات - الأخفش الأكبر - يونس بن حبيب - الخليل بن أحمد الفراهيدي - عيسى بن عمر - أبو زيد الأنصاري - بنو سليم - القضايا اللغوية في مرويات الثقات.

ملخص البحث

يحفل كتاب سيبويه بالأسس المنهجية التي يمكن تتبعها واستنباطها بجهد وبغير جهد. وسوف يعنى هذا البحث بإذنه تعالى بالوقوف عند واحد من هذه الأسس، يغلب على ظنه أنه لم يبحث من قبل، كي يجليه ويبين موقعه من منهج بناء الكتاب، ثم ليكشف عن قضاياها اللغوية. ويتمثل هذا الأساس فيما اصطلح البحث عليه بمرويات الثقات، وهم نفر من العرب الفصحاء، وآخرون ممن تتلمذ سيبويه على أيديهم، وصرح بوثاقنتهم. وسوف يقوم البحث بتتبع هذه المرويات على سبيل الاستقصاء، وتصنيفها طبقاً للمستويات اللغوية التي استوفتها، ثم الوقوف عندها عرضاً وتحليلاً، مرة على سبيل الحصر لقلّة المرويات التي ارتبطت بها كما حدث في المستوى الصوتي، وأخرى على سبيل التمثيل غير المخل في عدد مما تعلق منها بالمستويات اللغوية الأخرى .

وسوف يكون البحث حريصاً على إبداء وجهة نظره كلما احتملت القضية محل البحث ذلك الأمر، وكلما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وسيتهدى البحث في ذلك بعدد من المصادر والبحوث التراثية والمعاصرة التي عنيت بكتاب سيبويه، شرحاً لمتنه وشواهد ومشكلاته ونكته وأبنيته، أو اعتراضاً عليه أو انتصاراً له، وغير ذلك .

تمهيد

يأتي هذا البحث بإذن الله تعالى ليبحث في مكانة واحد من أسس المنهج الذي ارتضاه إمام النحاة سيبويه لينسج كتابه على منواله أو ليسبكه بناء عليه، وهو مرويات الثقات. ثم ليبحث كذلك في شيء غير قليل من القضايا اللغوية التي عنيت بها تلك المرويات بوصفها مثالا لما اهتمت به من قضايا لغوية.

وسوف يتبين-على ما سيأتي لاحقا- أن مرويات الثقات قد مثلت جزءا لا يتجزأ من المنهج العام الذي رُسم الكتاب في إطاره؛ فشكلت معلما أصيلا من معالم ذلك المنهج الذي حكم المادة العلمية التي سطرها الكتاب.

" فالكتاب على درجة كبيرة من النضج المنهجيّ والاكتمال المضمونيّ، على الرغم من كونه أقدم كتاب يصلنا كاملا في علم النحو، مما يدل على أنه ثمرة ناضجة لمرحلة من المخاض والتفكير البدئي في النظرية النحوية" (1).

وتنبوأ مرويات الثقات منزلة في غاية الأهمية؛ نظرا لمكانتها من تأصيل المادة العلمية التي بنى عليها اللغويون والنحاة عموما، وسيبويه خاصة، إنتاجهم العلميّ؛ حيث إن تلك المرويات ترتبط ارتباطا مباشرا بالدليل اللغوي الأول سبقا ورجحانا، وهو السماع. و تكفيينا نظرة واحدة إلى كثير من كتب الأصول اللغويّة، التراثية منها والمعاصرة كذلك؛ كي نقف على ترتيب هذا الدليل بين الأدلة الأخرى لنندرك أهميته بينها وأسبقيته عليها (2).

(1) المصطلح النحويّ وتفكير النحاة العرب: توفيق قريرة، كلية الآداب تونس، طبعة أولى، 2003 م، ص7.

(2) ينظر، مثلا، في ترتيب الأدلة- حيث اتفق مؤلفوها على سبق الدليل الخاص بالسماع غيره من الأدلة اللغوية، أعني القياس والإجماع واستصحاب الحال- في: الاقتراح في أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلق عليه د.محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، 2006م. والأصول، دراسة أبستمولوجية للفكر اللغويّ عند العرب: د.تمام حسان، الهيئة

وقد يكفي كي نتبين أهمية هذا الدليل أن نعرف أن بعض اللغويين المدافعين عن سيبويه لم يجدوا بغيتهم المثلي، ضمن ما وجدوا، حينما أرادوا أن يتصدروا للدفاع عنه والرد على بعض النقود الموجهة لكتابه، إلا في تلك المرويات، ومنهم ابن ولّاد النحويّ صاحب كتاب الانتصار لسيبويه على المبرد⁽³⁾؛ فقد مثّل رجوعه إلى المادة اللغوية المسجلة عن الثقات، دون اعتبار للقياس النظريّ، الوسيلة الأولى من وسائل دفاعه عن سيبويه وكتابه⁽⁴⁾.

ومن وجهة أخرى يمكننا أن نقول إن اهتمام سيبويه بالمسموع على النحو الذي سيتبين من هذا البحث يدفعنا إلى القول بأنه كان معنيا في معظم مادته بالمنطوق ومدركا لما يطرأ على الكلام من تنوع بسبب البيئة أو الحالة الاجتماعية أو الثقافية. وهذه نظرة جيدة في عرف علم اللغة الحديث... ثم إن طريقة الكتاب في التحليل اللغوي طريقة تسجيلية. فقد كان يسجل ما يعرف أو يسمع أو يروى، ويتبع ذلك بالشواهد المؤكدة، أو بالإحالة على أساتذته أو رواته،...، ومعنى هذا أنه -حين يلجأ إلى كلام العرب- كان يعتمد على السماع في الحصول على ما يريد من الموثوق بعربيتهم، والنقل عن أساتذته أو عن الرواة... فوجه تصوره للمادة العلمية يغلب أن يكون لها واقع في المسموع أو المنقول أو المروي⁽⁵⁾.

أما الثقات - محل اهتمام هذا البحث - فهم صنفان؛ أولهم: عدد ممن تتلمذ سيبويه على أيديهم، ونقل عنهم عبارات محددة في كتابه مع التصريح بوثاقتهم،

المصرية العامة للكتاب، 1982م. والشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، 1974م.

(3) الانتصار لسيبويه على المبرد: لأبي العباس أحمد بن محمد بن ولاد النحويّ، دراسة وتحقيق د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1996م.

(4) ينظر، أنا واللغة والمجمع: د. أحمد مختار عمر، مصر، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2002م، ص 120.

(5) ينظر، صفحات من كتاب اللغة: د. كمال بشر، القاهرة، دار غريب، 2004م، ص 101، 104.

أو مع الأخذ برواياتهم عن آخرين. وثانيهم: طائفة أخرى، لم ترد أسماؤهم في الكتاب صراحة، وإنما أشير إليهم في عبارات عامة، مثل: **أهل الثقة- العرب الموثوق بهم- العرب الموثوق بعربيتهم- ناس يوثق بعربيتهم**. وذلك باستثناء بني سليم^(*)، فهم الوحيدون الذين ذكروا صراحة. وهناك ما هو أعم من ذلك كقوله: "حدثنا من لا نتهم..."، وقوله: "وحدثني من لا أتهم..."، وقوله: "وقال قومٌ ترتضي عربيتهم"⁽⁶⁾، وما أشبه ذلك من التراكيب والصيغ.

ومن الصنف الأول من التفات: **عيسى بن عمر {149هـ}**، ومن ذلك قوله: "حدثنا بذلك **يونس وعيسى** جميعاً أن بعض العرب الموثوق بعربيته يقول: ما مررت بأحد إلا زيدا، وما أتاني أحدٌ إلا زيدا. وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيدا، فينصبُ زيدا على غير رأيتُ؛ وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعا مما عمِل في الأول"⁽⁷⁾.

ومثل: **الخليل بن أحمد الفراهيدي {175هـ}** - وهو أكثر شهرة من أن يترجم له، وآثاره في الكتاب أكبر من أن يستشهد لها⁽⁸⁾ - وقد قيل: "أصل ما جاء به سيبويه

(*) **بنو سليم** قبيلة لها نسب شريف، وديار معروفة، وآثار وأشعار محفوظة؛... وهي أكثر قبائل قيس عددا وأعلاها شهرة. ومن مآثرها ما جاء في الحديث الشريف -المرفوع-... أن رسول الله (ﷺ) قال يوم حنين: أنا ابن العواتك من سليم. وفي رواية كان للنبي (ﷺ) ثلاث جدات من سليم اسمهن عاتكة،... لهجة بني سليم دراسة لغوية: د. مؤمن عمر البدارين، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، سلسلة الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، ص 989-1018، يناير 2011م.

(6) كتاب سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، د. ت.: 1/ 245، 3/ 152، 4/ 138.

(7) الترجمة في تقديم الكتاب: 1/ 10. والنص في الكتاب: 2/ 319.

(8) أحصى الأستاذ على النجدي الروايات التي نقلها سيبويه عن الخليل فوجدها اثنتين وعشرين وخمسمائة مرة. ينظر، سيبويه إمام النحاة، على النجدي ناصف، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1979م، ص 93.

عن الخليل. قال أبو جعفر: وسمعت أبا إسحاق يقول: إذا قال سيبويه بعد قول الخليل: وقال غيره؛ فإنما يعنى نفسه، لأنه أجلّ الخليل عن أن يذكر نفسه معه. وإذا قال: وسألته، فإنما يعنى الخليل" (9). وهذا أبو الطيب اللغوي يقول عن سيبويه وكتابه إنه قد: "عقدَ أبوابه بلفظه ولفظ الخليل" (10). ويقول السيوطي: "وأخذ النحو عن الخليل جماعةً، لم يكن فيهم ولا في غيرهم من الناس مثل سيبويه. وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، ألف كتابه،...، وعقد أبوابه بلفظه ولفظ الخليل" (11). ومثل: الأخفش الأكبر {177ه}، ومثاله قوله: " وزعم أبو الخطاب أنه سمع من يوثق به من العرب يقول: آتيتك بكرةً وهو يريد الإتيان في يومه أو في غده" (12). ومثل: يونس بن حبيب {182ه}، ومثاله قوله: " فإن قلت: أضع الفاء في آخر الحرف لم يجز،...، وكذا قول يونس ولا نعلم أحدًا يوثق بعلمه قال خلاف ذلك" (13). ومثل نفر ممن صرحوا هم أنفسهم بوثاقتهم عن أنفسهم كأبي زيد الأنصاري {215ه} الذي نقلت المصادر فيه عن بعضهم قوله: "... كان سيبويه غلامًا يأتي مجلسي وله ذؤابتان. قال: وإذا سمعته يقول : حدثني من أتق بعربيتته - فإنما

(9) الكتاب: 6/ 1، 7.

(10) مراتب النحويين: لأبي الطيب عبد الواحد بن عليّ اللغوي الحلبيّ اللغويّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر بالقاهرة، د.ت.، ص 65.

(11) المزهري في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، دون تاريخ، 2/ 405.

(12) تنظر ترجمته في، تقديم الكتاب: 1/ 9. وسير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، تحقيق عليّ أبو زيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982م، 7/ 323. ومراتب النحويين: ص 68، 69. والنص في: الكتاب: 3/ 294.

(13) تنظر ترجمته في، تقديم الكتاب: 1/ 11. وعنه في، الخليل بن أحمد الفراهيدي، أعماله ومناهجه: د.مهدي المخزومي، بيروت، دار الرائد العربيّ، ط2، 1986 م: 219، 220. والنص في: الكتاب: 3/ 369.

يعنيني" (14). وفي باب: معرفة مَنْ تُقبل روايته وَمَنْ تُرد، قال السيوطي: " كان يونس يقول: حدثني الثقة عن العرب، فقيل له: مَنْ الثقة؟ قال: أبو زيد. قيل له: فلم لا تسميه؟ قال: هو حيٌّ بعد؛ فأنا لا أسميه" (15).

على أية حال؛ فقد تتبع البحث مرويات الثقات في كتاب سيبويه؛ فأحصاها عدداً، وانتبه حال ذلك إلى الصيغ المختلفة التي استخدمها الكتاب للمادة. وتتبع أبوابها التي وردت خلالها، حسب تقسيم سيبويه للكتاب، ثم تتبع أخيراً القضايا اللغوية التي أثارها أو تناولتها تلك المرويات.

وقد انتهى الأمر إلى أن هذا البحث -بإذن الله- سوف يأتي في قسمين رئيسيين غير التمهيد والخاتمة والنتائج والملاحق، وهما: الجزء الأول النظري ويبحث في مرويات الثقات وموقعها من منهج الكتاب. ثم الجزء الثاني التطبيقي ويعالج نماذج وافية من القضايا اللغوية التي تناولتها تلك المرويات.

أولاً: مرويات الثقات وموقعها من منهج الكتاب.

هذا سؤال يطرح نفسه بين يدي كل من أراد أن ينظر في كتاب سيبويه اطلاعاً أو بحثاً ودراسة، وهو هل لكتاب سيبويه مع تقدمه منهج محدد؟. الجواب: نعم. وقد عرض كثير من الباحثين لهذه المسألة، ومنهم د. شوقي ضيف الذي أجاب عن ذلك بعد أن أشار إلى بعض الملاحظات التي تتعلق بعدم وضع سيبويه اسماً لكتابه يفرد به، وعدم وضعه مقدمة للكتاب أو خاتمة له، ومزجه بين المستويات اللغوية خلال درسه أخرى، وحديثه عن المسألة الواحدة في أكثر من

(14) تقديم الكتاب: 12 / 1، 13. وإنباه الرواة على أنباه النحاة: جمال الدين أبي الحسن عليّ بن يوسف القفطيّ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ومؤسسة الكتب الثقافية، 1986م، 2 / 350. و مراتب النحويين: ص 42.

(15) المزهري في علوم اللغة وأنواعها: 1 / 143.

موضع- ثم ختم بقوله: " وينبغي أن لا نظن أن الكتاب لم يُكفل له منهج سديد في التصنيف فقد نسق سيبويه أبوابه وأحكامها إحصاءاً دقيقاً، وخاصة إذا عرفنا أنه أول كتاب جامع في قواعد النحو والصرف" (16).

أما عن **مرويات النقات**- بوصفها واحدة من الأدوات التي استخدمها سيبويه ليحكم بها مع غيرها نظمَ المادة العلمية في كتابه- فإنها تحتل موقعا مقدما بين تلك الأدوات. فنحن، نجده يستخدم ألفاظا كثيرة دالة على درجة أقوال العرب من حيث الفصاحة، مشتقة من عدة جذور مثل الجذر {ف ص ح}، والجذر {ج و د}، أو من {ح س ن}. ثم يستخدم هذه الألفاظ أحكاما ومعايير يزن بها كلام العرب من حيث الفصاحة، بعيدا عن أخرى استخدمها موازين للصواب والخطأ. وغالبا ما يستخدم عبارات، مثل: **فصيح/ جيد/ حسن/** مقترنة بكلمة عربي؛ ليميز بين العربيِّ فحسب والعربيِّ الجيد أو الحسن أو الفصيح، وقد يقرن لفظة عربيِّ بعبارة دالة على التواتر والكثرة؛ فيقول عربي كثير أو أعرف وأكثر. دون أن يلتفت إلى كثرة الاستعمال فقد يكون القول خاصا ببعض العرب لكن الفصاحة والجودة فيه تغلبه

(16) ينظر، المدارس النحوية: د.شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثامنة، د.ت.، ص 60. و ينظر في منهج الكتاب: سيبويه إمام النحاة: ص 142: 198. وفي التطور اللغوي: د.عبد الصبور شاهين، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1985م، ص 134: 156. ودراسات وتعليقات في اللغة: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط1، 1994م، ص 248. والمنهج في كتاب سيبويه: د.صلاح بكر، بحث في سلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، مصر، 1989م، جزء 8 / 99: 132. والتراث اللغوي العربي: بوهاس، جيوم، كولوغلي، ترجمة د.محمد حسن عبد العزيز (بالاشتراك)، مركز جامعة القاهرة للنشر، ط1/2000م، ص 35: 53. ومصادر البحث اللغوي: د.محمد حسن عبد العزيز، الكويت، ط1، 1997م، ص 108، 109. ومنهج سيبويه في ترتيب الأبواب النحوية في الكتاب: د.غادة غازي عبد المجيد، العراق، مجلة ديالي 2015م، العدد 68، ص 273: 389. ومنهج سيبويه في تفسير الشاهد القرآني: مرلين الشوبكي، مجلة المنارة جامعة آل البيت بالأردن، مجلد 16، عدد 3 / 2010م، ص 61: 82.

على ما كان أعرف وأكثر. ثم نجده يستخدم ألفاظاً مشتقة من {و ث ق} ليدل على أنه لا يأخذ الأقوال من العرب كلهم بل ممن يوثق في فصاحته فحسب؛ لأن الوثوق يعني دلالات متضافرة منها: ما يتعلق بتغلغل لغة من لغات العرب في الفصاحة وتمكنها، ومنها: ما يتعلق بتمكن العرب من لغتهم الفصيحة، ومن هاتين الدالتين ينشأ وثوق النحوي⁽¹⁷⁾.

على أية حال، فقد شغلت مرويات الثقات، حسب منهج سيبويه الذي عقد كتابه عليه، أجزاء الكتاب جميعها، وإن كان ثمة تفاوت في نسبة توزيعها في تلك الأجزاء، من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، كثرة فقلة. وكان بإمكان الإلماح فحسب إلى مواضع تلك المرويات إجمالاً، سواء أكانت لأفراد، وهذا هو الغالب، أم لجماعات وهذا نادر. لكنني سأذكر تلك المواضع بشيء من التفصيل؛ لما في ذلك من أهمية ستبدو عند رصد بعض الملاحظات البادية منها. ولما قد يكون لذلك من أهمية في مرحلة تالية.

بدءاً تم استخدام عدة اشتقاقاً لمادة [و ث ق] لإسناد تلك المرويات؛ فجاءت مسندة إلى لفظ [ثقة] في موضع واحد، هو قوله: "... وزعم يونس أنه لم يسمعه من ثقة..."⁽¹⁸⁾.

وأُسندت في موضعين اثنين إلى لفظ [موثوق]، وذلك هو قوله: "وسمنا عربياً موثقاً بعربيته يقول:...". وقوله: "وحدثني من لا أتهم، عن رجل من أهل المدينة موثق به، أنه سمع..."⁽¹⁹⁾.

(17) ينظر، المصطلح النحويّ وتفكير النحاة العرب: ص222، 223. وموضع الشاهد في الكتاب: 69/2.

(18) الكتاب: 29/2.

(19) الكتاب: 98/3، 152/3.

وأُسندت إلى لفظ [الثقة] في موضعين كذلك، هما قوله: " وسمعنا الثقة من العرب يقول: "... . وقوله: " فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا..." (20).

كما وردت تلك المرويّات مسندة إلى لفظ [أثق] في خمسة مواضع مختلفة، هي ما جاء فيها قوله: " وسمعتُ من أثقُ به من العرب يقول: "... . وقوله: " أخبرني بذلك من أثقُ به" . وقوله: " وأخبرني من أثقُ به أنه يقول: "... . وقوله: " أخبرني من أثقُ به أنهم يقولون: "... . وقوله: " وحدثني من أثقُ به أنه سمع عربياً يقول: "... " (21).

كما أُسندت طائفة أخرى من تلك المرويّات إلى لفظ [نثق] في ثمانية مواضع، منها أقواله: " وزعم من نثقُ به أنه سمع روبةً يقول: "... . " و" حدثنا بذلك أبو الخطّاب عن نثقُ به من العرب... " . " و" حدثنا من نثقُ به، أنه سمع من العرب من يقول: "... . " و" هذا قول جميع من نثقُ بعلمه وروايته عن العرب... " (22).

ثم وردت مرويّات أخرى مسندة إلى لفظ [الموثوق] في تسعة عشر موضعاً، منها أقواله: " وزعم أبو الخطّاب أنه سمع بعضَ العرب الموثوق بهم يُنشدُ... " . " و" سمعنا أيضاً من العرب الموثوق بهم من يقول: "... . " و" سمعنا بعضَ العرب الموثوق به،... " . " و" هذا مثلُ بيتٍ سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه: "... . " و" سمعنا العرب الموثوق بهم يقولون... " . " و" سمعنا العرب الموثوق بهم ينصبونه، سمعناهم... " . " و" سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقول: "... . " و

(20) الكتاب: 244/2، 137/3.

(21) الكتاب: 230/1، 213/3، 462/3، 465/3، 172/4.

(22) الكتاب: 113/2، 118/2، 140/2، 303/3. وأيضاً: 315/3، 336/3، 406/3، 139/4.

أُشَدْنَا لِبَعْضِ الْعَرَبِ الْمَوْثُوقِ بِهِمْ: "...". و" لو أَنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لَمْ تَكُن الْعَرَبُ الْمَوْثُوقِ بِعَرَبِيَّتِهَا تَقُولُهُ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهِ، وَلَكِنَّا سَمِعْنَاهَا تُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ جَرًّا،..." (23).

وأخيراً، وردت طائفة أخرى من مرويات الثقات في كتاب سيبويه مسندة إلى الفعل [يوثق]، وذلك في خمسة وعشرين موضعاً، منها أقواله: "سمعنا من العرب من يقول ممن يوثق به: "...". و" مثل ذلك في الإضمار... سمعناه ممن يوثق بعربيته: "...". و" زعم أبو الخطاب- وسألته عنه غير مرة- أن ناساً من العرب يوثق بعربيته، وهم بنو سُلَيْمٍ، يجعلون بابَ قلتُ أجمعَ مثلَ ظننتُ". و" ممّا جاء في النصب أنا سمعنا من يوثق بعربيته يقول: "...". و" هذه حُجَجٌ سَمِعْتُ مِنَ الْعَرَبِ وَمَنْ يُوَثَّقُ بِهِ، يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَهَا مِنَ الْعَرَبِ...". و" هذا شبيهة رفعة ببيت سمعناه ممن يوثق بعربيته، يرويه لقومه، "...". و" فجعل للداهية فمًا، حدثنا بذلك من يوثق به". و" سمعنا ذلك ممن يوثق به من العرب". و" حدثنا بذلك يونسُ وأبو الخطاب عن يوثق به من العرب". و" حدثنا الخليل أنه سمع من العرب من يوثق بعربيته يُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ،..." (24).

هذا عن شواهد مرويات الثقات في كتاب سيبويه، وربما أُورِدُ في نهاية البحث- إذا ما تبينت لي الفائدة من ذلك- جداول وافية لتلك الشواهد مرتبة حسب المصطلح المشتق من [و ث ق]؛ لإظهار ارتباط كل شاهد بالمشتق الذي استخدمه الواضع لإسناد المرويات إلى مظانها. وجداول أخرى مرتبة حسب عناوات الأبواب التي اشتملت على المرويات مع التقيد بإيراد تلك العناوات مرتبة حسب الجزء، ثم داخليا حسب الصفحة.

(23) الكتاب: 304/1، 309/1، 319/1، 320/1، 330/1، 396/1، 423/1، 9/2، 20/2. وأيضا: 92/2، 319/2، 329/2، 336/2، 337/2، 345/2، 354/2، 359/2، 546/3، 186/4.

(24) الكتاب: 53/1، 71/1، 124/1، 155/1، مرتان في: 255/1، 313/1، 316/1، 405/1، 83/2، على الترتيب. و 110/2، 111/2، 265/3، 279/3، 294/3، 369/3، 425/3، 549/3، 618/3، 121/4، 128/4، 183/4، 198/4، 216/4، 465/4.

لكن يجب على ألا يفوتني تسجيل بعض الملاحظات التي تعود على بدء إلى المنهج الذي ارتضاه صاحب الكتاب لكي ينسج الكتاب على منواله، ويمكن إيجازها فيما يلي:

[الملحوظة الأولى]- وردت مرويات النقات، حسب منهج سيبويه الذي عقد كتابه عليه، اثنتين وستين مرة، جاءت- حصرا- في ستة وخمسين بابا، وفي أربعة وخمسين موضعا منها، شغلت أجزاء الكتاب جميعها، وإن كان ثمة تفاوت في نسبة توزيعها في تلك الأجزاء، من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، كثرة فقلة. ومن هذه الأبواب: {باب ما يكون من المصادر مفعولا}، والمقصود به المفعول المطلق⁽²⁵⁾. و{باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده}، والمقصود به إن وأخواتها⁽²⁶⁾. و{باب الإضافة وهو النسبة}، والمقصود به النسب⁽²⁷⁾. و{باب ما يجرى عليه صفة ما كان من سببه، وصفة ما التبس به أو بشيء من سببه كمجرى صفته التي خلصت له}، والمقصود به النعت السببي⁽²⁸⁾. و{باب الأفعال التي تستعمل وتلغى}، والمقصود به ظن وأخواتها⁽²⁹⁾. و{باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره إذا علمت أن الرجل مُستغْن عن لفظك بالفعل}، والمقصود به حذف الفعل في حالتي الأمر والنهي⁽³⁰⁾. و{باب ما يُنصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره}، والمقصود به

(25) الكتاب: 1/ 228. و في التطور اللغوي: ص 161. وينظر من 164: 170.

(26) الكتاب: 2/ 131. و في التطور اللغوي: ص 162.

(27) الكتاب: 3/ 335. و في التطور اللغوي: ص 162.

(28) الكتاب: 2/ 18. و في التطور اللغوي: ص 162.

(29) الكتاب: 1/ 118. و في التطور اللغوي: ص 161.

(30) الكتاب: 1/ 253. و في التطور اللغوي: ص 161، 162.

المصدر النائب عن فعل الأمر⁽³¹⁾. و[باب ما يَنْتصب من الأماكنِ والوقتِ]، والمقصود به ظرفا المكان والزمان⁽³²⁾.

[الملحوظة الثانية]- تعددت صيغ المصطلحات الدالة على التوثيق تعددا واضحا للعيان، ويمكن أن يرد ذلك الأمر إلى نوع من التصرف اللغوي أو الأسلوبية، أو إلى أنه أمر مقصود قصدا تبعا لنوع القضية المتناولة وأهميتها، على النحو الذي سيبدو في الجزء الثاني الخاص بالقضايا اللغوية من هذا البحث. ومثال تعدد هذه الصيغ: استخدام الواضع للمصطلح [ثقة]؛ فهو أحيانا (ثقة)، وفي أخرى (الثقة)، وفي ثالثة (أهل الثقة)، كما في أقواله: " وزعم يونس أنه لم يسمعه من ثقة". و" سمعنا الثقة من العرب ". و" فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا"⁽³³⁾. ويلاحظ أن المصطلح قد ورد مطلقا دون قيد في العبارة الأولى. ثم جاء مقيدا في العبارتين الأخريين- وأحسب أن لهذا دلالة- فالحديث في الأولى منهما عن الثقة من العرب، لا من غيرهم، وفي الثانية كان الحديث عن أهل الثقة جميعا من غير أفراد أو تمييز.

أما في حال استخدام الواضع للمصطلح [أثق]؛ فلم تتغير صورته، ولكنه تكرر كما هو مقيدا بالجار والمجرور [أثق به] إلا في عبارة واحدة جاء المصطلح فيها مقيدا بالثقات من العرب، ولم يحدث ذلك في العبارات الأخرى. وذلك في أقواله: "وسمعتُ من أثقُ به من العرب". و" أخبرني بذلك من أثقُ به". و" أخبرني/ وحدثني من أثقُ به"⁽³⁴⁾.

أما المصطلح [نثق] فلم يُستخدم مطلقا أبدا وجاء استخدامه مقيدا دائما: فهو في مرة (من نثق به)، وفي أخرى (من نثق به من العرب)، وفي ثالثة (من نثق

(31) الكتاب: 1/ 311 و في التطور اللغوي: ص 162.

(32) الكتاب: 1/ 403. و في التطور اللغوي: ص 162.

(33) الكتاب: 2/ 29، 2/ 244، 3/ 137.

(34) الكتاب: 1/ 230، 3/ 213، 3/ 462، و 3/ 465، و 4/ 172.

بعلمه وروايته من العرب) وفي رابعة (من نثق بعربيته)، وذلك كما في قوله: " وزعم من نثق به...". وقوله: " حدثنا بذلك أبو الخطاب عمن نثق به من العرب". وقوله: " وهذا قول جميع من نثق بعلمه وروايته عن العرب...". وقوله: " ... وكما أنشدنا من نثق بعربيته" (35).

وفي حال المصطلح [موثوق] منكرًا ومعرّفًا، فقد تم استخدامه مقيدًا في عدة صور، هي: [موثوق به] و[موثوقًا بعربيته]، و[بعض/ من] العرب الموثوق [بهم/ به/ بعربيته]. ومثال ذلك أقواله: " وحدثني من لا أتهم، عن رجل من أهل المدينة موثوق به"، و" سمعنا عربيًا موثوقًا بعربيته يقول:...". و" سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يُنشدُ...". و" هذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه:...". و" لو أنّ هذا القياس لم تكن العرب الموثوق بعربيته تقوله لم يُلْتفت إليه،...". و" حدثنا بذلك يونس وعيسى جميعًا أن بعض العرب الموثوق بعربيته يقول: ... " (36).

[الملحوظة الثالثة]- تكرر استخدام الواضع للفعل [زعم] وبعض مشتقاته على سبيل الاصطلاح في الكتاب جميعه، حتى بلغ ذلك عشرة وأربعمئة مرة، طبقا لما أحصاه بعض الباحثين (37). وقد رصدتُ منها ثمانية مواضع فيما يخص مرويات الثقات، وذلك في مثل قوله: " وهذه حُجَجٌ سُمِعَتْ من العرب وممن يوثق به، يزعمُ أنه سمعها...". وقوله: " وزعم يونس أنه لم يسمعه من ثقة... " (38).

وقد أدار صاحب بحث " حقيقة الزعم في كتاب سيبويه" حديثًا وأفيا متقنا، حول مسألة كثرة المواضع التي تكرر فيها مصطلح الزعم في الكتاب جميعه،

(35) الكتاب: 113/2، 118/2، 303/3، 315/3.

(36) الكتاب: 152/3، 98/3، 304/1، 320/1، 20/2، 319/2.

(37) حقيقة الزعم في كتاب سيبويه: د. سعود بن عبد العزيز الخنين، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد (47)، رجب 1425هـ، ص 241.

(38) الكتاب: 255/1، 29/2. وأيضا في: 124/1، 255/1، 304/1، 29/2، 113/2، 294/3، 265/3، 354/2.

محص فيه حقيقة الزعم في الكتاب، وقدّم لذلك بأقوال كثيرة لعلماء متقدمين ومتأخرين، حمل أكثرهم، إن لم يكن جميعهم، مصطلح الزعم المعاني المعجمية المتعددة للفظ من الضمانة والكفالة إلى الظن والتوهين والتضعيف و غير ذلك. وقد نقض صاحب البحث المشار إليه تلك الآراء، ذاهبا إلى أن سيبويه لم يُرد إلا مطلق القول أو الذكر أو النقل أو الحكى إلى آخر ذلك من صيغ الأداء والتحمل. ثم أيد رأيه بعشرة أدلة، هي: تصريح سيبويه في كثير من هذه المواضع وبعد استخدامه المصطلح بموافقته، أو بصحته، أو بتقويته. وأن الظاهر من كلام سيبويه في الموضوع نفسه موافقته ما عبر عنه بالزعم. وأنه قد يعتمد ما وصفه بالزعم في موضع ما في موضع آخر ويعمل به، دون ذكر صاحبه أو وصفه بالزعم. وإسناد العلماء له ما نقله هو بصيغة الزعم، أو تصريحهم بموافقته له. وأنه استعمله في مسموع لا يتصور فيه الشك أو المخالفة. وتغيير كثير من العلماء بعده لفظ {الزعم} إلى ألفاظ أخرى مشابهة. وأنه ربما استعمل مكان {الزعم} مصطلحا آخر في مسألة واحدة. وأنه ربما استعمل {الزعم} في شأن لا يحتمل خلافا. وأنه استعمل {الزعم} استعمالا لغويا بمعنى القول. وأن العلماء لم يفهموا من التعبير بـ {الزعم} مخالفة أو شكا (39).

[الملحوظة الرابعة]- بدا جليا من كثير من المصطلحات التي لم يدع سيبويه استخدامها أبدا، أنه إن كان قد انصرف عن طلب علم الحديث كما ورد في الرواية أو الروايات المشهورة التي تتحدث عن سبب انصرافه إلى طلب علم النحو (40)-

(39) ينظر، حقيقة الزعم في كتاب سيبويه: ص 241: 324. و زعمُ الخليل في كتاب سيبويه: عوض بن حمد القوزي، بحث منشور بمجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العدد 23، 1998م، ص 37: 66.

(40) إنباه الرواة على أنباء النحاة: 2/ 350. و مجالس العلماء: لأبي القاسم عبد الرحمن ابن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1999م، ص: 118.

أنه لم يزل متأثراً بمصطلحات علم الحديث إلى حد بعيد⁽⁴¹⁾. ويقف على رأسها مصطلح **[ثقة]**، وما اشتق منه، ذلك المصطلح المستخدم كثيراً عند علماء الحديث قديماً وحديثاً في مثل قولهم: " وإذا تعارض الوصل والإرسال بأن تختلف **الثقات** في حديث، فيرويه بعضهم متصلًا، وآخر مرسلًا، كحديث: { لا نكاح إلا بولي } رواه إسرائيل وجماعة عن أبي إسحاق السبّعي، عن أبي بردة، عن أبي موسى عن النبي ﷺ، ورواه الثوري وشعبة، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن النبي ﷺ. فقيل الحكمُ للمسند إذا كان عدلاً ضابطاً. قال الخطيب: وهو الصحيح، وقد سئل عنه البخاريُّ فحكّم لمن وصل، وقال: الزيادة من **الثقة** مقبولة " (42). وكذلك في مثل قولهم: " وإذا تعارض الرفع والوقف: بأن يرفع **ثقة** حديثاً ووقفه **ثقة** غيره، فالحكم للرافع؛ لأنه مثبت، وغيره ساكتٌ ولو كان نافيًا، فالمثبت مقدم على النافي " (43). وأيضاً في مثل قولهم: " وتقبل زيادة **الثقات** مطلقاً، سواء أكانت من شخص واحد، بأن رواه مرة ناقصاً، ومرة أخرى وفيه تلك الزيادة، أم كانت الزيادة من غير مَنْ رواه ناقصاً... " (44).

(41) نجد غير ما أثبتته البحث هنا بخصوص أثر مصطلحات علم الحديث في كتاب سيبويه، أن بعض الباحثين قد انتبهوا إلى هذه الصلة الواضحة جداً؛ فبنوا بحوثهم عليها ومن ذلك: مصطلح علم الحديث والتقعيد النحوي عند سيبويه: د.فكري محمد سليمان، بحث بمجلة علوم اللغة، القاهرة، دار غريب، المجلد الخامس، العدد الرابع، 2002م، ص 183: 279. وأثر الدراسة الحديثية في المنهج النحوي عند سيبويه: د.بان صالح المهدي، جامعة بغداد، مجلة العميد، المجلد الثاني، العدد الثالث والرابع، 2012م، ص 58: 77.

(42) شرح أنفاس السحر في أقسام الحديث والأثر: للعلامة عثمان بن سند الفيلاكووي، تحقيق وتعليق د. رياض منسي العيسى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الإصدار مائة وثمانية وعشرون، 1437هـ/ 2016م، ص 32.

(43) شرح أنفاس السحر...: ص 33 .

(44) شرح أنفاس السحر...: ص 33. وينظر كذلك قوله في المعلل: " كمخالفة راوي ذلك الحديث لغيره ممن هو أحفظ وأضبط وأكثر عدد، ... أو [كذا] أو [كذا] ... أو وهم بإبدال راو

ويكفي أن نتتبع مصطلحات علم الحديث المرتبطة بالثقافات، وبدليل السماع في بعض مظانها؛ لنعلم تمام العلم أن سيبويه لم يغادر حلقة درس علم الحديث أبداً، ولننظر معا إلى الطائفة التالية من مصطلحات ذلك العلم: أجزتك جميع مسموعاتي- أخبرنا: من ألفاظ السماع - أخبرنا بقراءتي أو قراءة عليه- أخبرنا سماعاً أو قراءة (45). مراتب الإسناد العالي: ... المرتبة الرابعة: العلوّ بتقديم السماع (46). أنبأنا- أنبأنا (أنبأني) إجازة أو مناولة- بلغني عن فلان (47). (الثقات و الضعفاء)، ثقة - ثقة ثبت - ثقة ثقة - ثقة حافظ - ثقة حجة - ثقة ضابط - ثقة عدل - ثقة مأمون - ثقة متقن (48). حدثنا - حدثنا بقراءتي - أو قراءة عليه وأنا أسمع - حدثنا قراءة عليه - حدثني (49). رجاله ثقات (50). زيادات الثقات - زيادة الثقة (51). السماع - السماع من لفظ الشيخ - سمع مني هذا الحديث وأجزت له روايته- سمعت فلانا - سمعت فلانا يأثر عن فلان- سمعت فلانا يقول - شافهني (52). العلو بتقديم السماع - قرأ عليه وأنا أسمع (53). كيفية سماع الحديث -

ضعيف بثقة... والفرد تارة يكون مطلقاً: بأن يكون الراوي الواحد عن كل واحد من الثقات وغيرهم،... والشاذ: وهو ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة أو نقص؛ فيظن أنه وهم فيه" ص 39.

- (45) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: محمد صديق المنشاوي، تقديم د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، القاهرة، دار الفضيلة، د. ت.، ص 20: 22.
- (46) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 27، 28، 29.
- (47) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 33، 35.
- (48) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 46، 47.
- (49) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 51: 53.
- (50) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 59.
- (51) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 63.
- (52) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 66، 67، 69.
- (53) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 81، 87.

ليس بثقة أو بالثقة⁽⁵⁴⁾. معرفة الثقات والضعفاء من الرواة - معرفة من خلط من الثقات - من اختلط من الثقات⁽⁵⁵⁾. هذا سماعي عن فلان⁽⁵⁶⁾.

ثم لنا من بعد ذلك أن نرى جليا آثار هذه المصطلحات أو هي نفسها فيما استخدمه سيوييه من مصطلح ليعبر به عن مراداته، ومنها ما ينصرف مباشرة إلى مصطلحات علم الحديث، وأخص منها بعضا من تلك المرتبطة بالسند، والأخرى المرتبطة بدرجة الحديث من حيث الصحة والضعف.

ومثال الأولى، المصطلحات: **سمع/ حدث/ أخبر**، كما في أقواله: " وسمعنا عربيا موثوقا بعربيته يقول: لا تذهب به تغلب عليه؛ فهذا كقوله: لا تنن من الأسد يأكلك ". و: " سمعت من أثق به من العرب يقول: بسط عليه مرتان، وإنما يريد بسط عليه العذاب مرتين ". وقوله: " وأخبرني من أثق به أنه يقول: مال الرجل، وقد ملت بعدنا فأنت تمال، ورجل مال، إذا كثر ماله، وصوف الكبش إذا كثر صوفه، ... ". و: " حدثني من أثق به أنه سمع عربيا يقول: [أعطني] أبيضه، يريد: أبيض، ألق الهاء كما ألحقها في: هنة وهو يريد: هن ". و: " حدثنا من نثق به، أنه سمع من العرب من يقول: ... ". و: " حدثنا من يوثق به أن بعض العرب قيل له: ... ". و: " حدثنا يونس أن بعض العرب الموثوق بهم يقولون: ... " ⁽⁵⁷⁾.

ومثال الثانية، حرصه على استخدام المصطلحات: **[جيد/ قوي/ حسن]**، وما أشبه ذلك، كما في قوله: " فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا. والرفع في جميع ذا **جيد قوي**، ... " ⁽⁵⁸⁾. وقوله: "... ومما جاء في النصب أنا سمعنا من

(54) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 90، 93.

(55) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 123، 125، 130.

(56) ينظر، قاموس مصطلحات الحديث النبوي: ص 140.

(57) الكتاب: 98/3، 230/1، 462/3، 172/4، 140/2، 255/1، 337/2.

(58) الكتاب: 137/3.

يُوثَقُ بعربيَّته يقول: خَلَقَ اللهُ الزَّرَّافَةَ يَدَيْهَا أَطْوَلُ مِنْ رِجْلَيْهَا. وَحَدَّثَنَا يُونُسُ أَنَّ الْعَرَبَ تُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ، وَهُوَ لِعَبْدَةَ بْنِ الطَّبَّيبِ:

فَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلْكُهُ هُلْكََ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهْدَمًا
وَقَالَ رَجُلٌ مِنْ بَجِيلَةَ أَوْ خَنْعَمٍ:

ذَرِينِي إِنْ أَمْرِكَ لَنْ يُطَاعَا وَمَا أَلْفَيْتِي حِلْمِي مُضَاعَا
وَقَالَ آخَرَ فِي الْبَدَلِ:

إِنَّ عَلَى اللَّهِ أَنْ تُبَايَعَا تَوْخَذَ كَرَاهًا أَوْ تَجِيَ طَائِعَا
فَهَذَا عَرَبِيٌّ حَسَنٌ، وَالْأَوَّلُ أَعْرَفُ وَأَكْثَرُ " (59).

[الملحوظة الخامسة]- اعتمد سيبويه دليل السماع (60)، في الكتاب بعامة، وفيما رواه عن الثقات بصفة خاصة. وهو كما عرفه صاحب الاقتراح هو: " ما ثَبَّتَ فِي كَلَامِ مَنْ يُوَثَّقُ بِفَصَاحَتِهِ، فَشَمِلَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ الْقُرْآنُ، وَكَلَامَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَلَامَ الْعَرَبِ، قَبْلَ بَعْتِهِ، وَفِي زَمَنِهِ، وَبَعْدَهُ، ...، فَهَذِهِ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ (*)، لِأَبَدٍ فِي كُلِّ مِنْهَا مِنَ الثُّبُوتِ " (61). وقد أكثر سيبويه من مصطلح السماع ومشتقاته في مروياته عن الثقات. ولم تخل واحدة منها من مصطلح دال على

(59) الكتاب: 155/1.

(60) كما أن السماع يعد دليلاً؛ فإن بعض النحويين بعد سيبويه قد عد [فقد السماع] دليلاً كذلك، ومنهم الزمخشري في قوله: " إلا عند عند إغواز جمع القلة، كقولهم ثلاثة شسوع؛ لفقد السماع في أشسع وأشساع". المفصل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: د. علي بو ملح، بيروت، مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1993م، ص 269. وينظر، فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: صنَّع محمد عبد الخالق عَضِيْمَةَ، بلا دار نشر، الطبعة الأولى، 1395هـ/ 1975م، ص 32، 33.

(*) المقصود بالأنواع هنا مصادر السماع، أو النقل، وهي: القرآن الكريم، والقراءات القرآنية، والحديث الشريف، والنثر في ضوء حيز زمني ومكانيّ معين، والشعر في فترة محددة. الاقتراح في أصول النحو: حاشية ص 75.

(61) الاقتراح في أصول النحو: ص 74.

السمع إلا نادرا. ولم لا وللسماع ما له من قوة فعل وأولية بين أدلة النحو أو أصوله الأربعة أعني السماع والقياس والإجماع واستصحاب الحال، حتى قال صاحب الخصائص مرجحاً ترك القياس بالسماع، في باب عقده بعنوان: باب في تعارض السماع والقياس: " إذا تعارضا نطقت بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تَقَسْهُ في غيره؛ وذلك نحو قول الله تعالى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ﴾ فهذا ليس بقياس؛ لكنه لا بد من قبوله؛ لأنك إنما تتنطق بلغتهم، وتحتذي جميع أمثلتهم... واعلم أنك إذا أدّك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه، إلى ما هم عليه. فإن سمعت من آخر مثل ما أجزته فأنت فيه مخير: تستعمل أيهما شئت... " (62). لذلك " كان سيبويه يتخذ من سماعه معيارا للتقعيد النحوي، وكل ما سمعه عدّه العلماء صحيحا لا يقبل الشك، وما أجازّه كذلك " (63).

وربما كان سبب سبق السماع كونه يرتبط بالمشافهة والنقل المباشر (64)؛ فلا يتطرق إليه الاحتمال، مثلما يتطرق إلى الأدلة الأخرى؛ ذلك أنه " إذا دخل الدليل الاحتمال سقط به الاستدلال " (65)؛ ومن ثم كان للسماع السبق على غيره من الأدلة اللغوية. ولهذا كان " السماع الأساس الأول الذي دونت بموجبه اللغة لأنه الطريق الطبيعي إلى تعرّف كنه اللغة وتبين خصائصها. وهو أقرب سبيل إلى ضبط

(62) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق د.محمد علي النجار، طبعة دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، د.ت.، 117 / 1، 125 / 1.

(63) ما سمعه سيبويه من أشعار العرب، دراسة تحليلية: د.مجدي إبراهيم يوسف، بحث منشور في مجلة علوم اللغة، مصر، دار غريب، المجلد الأول، العدد الأول، 1998م، ص 327. وينظر، السماع وأهميته في التقعيد النحوي عند سيبويه: محمد علي يونس ربّاع، ماجستير جامعة اليرموك، 1992م.

(64) البحث اللغوي عند العرب، مع دراسة لقضية التأثير والتأثر: د.أحمد مختار عمر، مصر، عالم الكتب، الطبعة الخامسة، 1980م، ص 175.

(65) الاقتراح في أصول النحو: ص 160.

العربية ومعرفة المستعمل منها؛ لأن اللغات في أصلها نقلية وأساس معرفتها ومعرفة خصائصها السماع الذي اعتمد فيها جميعا من أجل أنه أخصر طريق إلى حصرها ومعرفة استعمالها. فبمحاكاة ما يصل إليه الإنسان عن طريق السماع من العرب الذين سلمت لغتهم أو عن طريق ما يروى من الآثار العربية من شعر ونثر، وما جاء في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة يستطيع أن يتعرف لغته ويحصيلها ويتفاهم بها" (66).

ومن أمثلة اعتماد سيبويه الشاهد القائم على دليل السماع، أقواله: " سمعتُ من أثقُ به من العرب يقول: "...". و: " سمعنا بعضَ العرب الموثوقَ به، ...". و: " سمعنا العرب الموثوقَ بهم يقولون...". و: " لكنَّا سمعناها تُشيدُ هذا البيت جراً، ...". و: " زعم من نثق به أنه سمع رؤيةً يقول: "...". و: " سمعنا عربياً موثقاً بعربيته يقول: "...". و: " فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا...". و: " حدثني من أثق به أنه سمع عربياً يقول: "...". و: " لو أنّ هذا القياس لم تكن العربُ الموثوق بعربيته تقوله لم يُلتفت إليه". و: " سمعتُ من يوثق بعربيته من العرب يقول: هذه أمةُ الله؛ فيسكن" (67).

[الملحوظة السادسة] - وهي ملاحظة عامة يجب ألا تفوتنا، وهي تتعلق باختيارات سيبويه حال صوغه كثيرا من تراكيب كتابه، وأخص منها هنا بعضا من عنوانات أبواب الكتاب التي اشتملت على مرويات للثقاة، وغيرهم بطبيعة الحال؛ فقد جاء منها قدر غير قليل متسما بالتعقيد أو ما يمكن أن نصفه بأكثر من

(66) الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: ص 134. والمصطلح النحوي، وتفكير النحاة العرب: ص 228: 230، و 236: 238.

(67) الكتاب: 1/230، 1/319، 1/330، 2/20، 2/113، 3/98، 3/137، 4/172، 4/198. وأيضا: 2/29، 2/244، 2/140، 4/139، 1/304، 1/309، 1/320، 1/396، 1/423، 2/92، 2/329، 2/336، 2/345، 3/546، 4/186، 1/3، 1/71، 1/155، 1/255، 1/313، 1/405، 2/110، 2/110، 2/111، 3/265، 3/279، 3/294، 3/425، 3/549، 3/618، 4/121، 4/216، 4/465.

ذلك أحياناً، وهذا ما لمسّه غير واحد من علماء اللغة المعاصرين، حتى إن بعضهم عقد دراسات كاملة ومستقلة على تلك التراكيب⁽⁶⁸⁾. ومن ذلك النماذج التالية:

- هذا باب الفعل الذي يتعدّى اسمَ الفاعل إلى المفعول واسمَ الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد. - هذا باب من الفعل يستعملُ في الاسم ثم يُبدلُ مكانَ ذلك الاسم اسمٌ آخرَ فيعملُ فيه كما عملَ في الأوّل. - هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدُعاء. - هذا باب استعمالهم علامة الإضمار الذي لا يقع موقع ما يضمّر في الفعل إذا لم يقع موقعه. - هذا باب ما يحقّر على تكسيرك إياه لو كسرتَه للجمع على القياس، لا على التكسير للجمع على غيره. - هذا باب الوقف في آخر الكلم المتحركة في الوصل التي لا تلحقها زيادة في الوقف. - هذا باب ما يحذف من الأسماء من الياءات في الوقف التي لا تذهب في الوصل ولا يلحقها تنوين⁽⁶⁹⁾.

[الملحوظة السابعة] - وهي ترتبط بسابقتها بسبب وثيق، وهي تتعلّق بالطول المفرط لعدد من التراكيب التي استخدمها الكتاب في عنواناته، ومنها: " هذا باب الحروف الخمسة التي تعملُ فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده وهي من الفعل بمنزلة عشرين من الأسماء التي بمنزلة الفعل، لا تصرّفُ تصرّف الأفعال كما أن عشرين لا تصرّفُ تصرّف الأسماء التي أخذت من الفعل وكانت بمنزلته، ولكن يقال بمنزلة الأسماء التي أخذت من الأفعال وشبّهت بها في هذا الموضع، فنصبت درهماً لأنه ليس من نعتها ولا هي مضافةً إليه، ولم ترد أن تحمل الدرهم على ما حُمّل العشرون عليه، ولكنه واحدٌ بيّن به العددُ فعملتُ فيه كعمل الضارب في زيد، إذا قلت: هذا ضاربٌ زيداً، لأن زيداً ليس من صفة الضارب، ولا محمولاً على ما حُمّل عليه الضاربُ. وكذلك هذه الحروفُ، منزلتها من الأفعال. وهي أعنّ، ولكنّ،

(68) التراكيب غير الصحيحة نحويًا في الكتاب لسببويه، دراسة لغوية: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة بالإسكندرية، الطبعة الثانية، د.ت.

(69) الكتاب: 45 / 1، 150 / 1، 318 / 1، 352 / 2، 425 / 3، 168 / 4، 185 / 4.

وَلَيْتَ، وَلَعَلَّ، وَكَأَنَّ⁽⁷⁰⁾. يريد بهذا العنوان كله ما نعرفه في مصطلحنا النحوي المعاصر بالأحرف المشبهة بالفعل⁽⁷¹⁾. أو إن وأخواتها⁽⁷²⁾.

[الملحوظة الثامنة] - ربما تنازل سيبويه عن مصطلحه الذي يستخدمه للتعبير عن وثاقة مصدره الذي ينقل عنه؛ فيستبدل به آخر كقوله: " وقد قال قومٌ ترتضي عربيتهم"⁽⁷³⁾. والتفسير أنه ترخُّصٌ في المصطلح، أو أنه كان لا يطمئن حقيقة لوثاقة الراوي الذي ينقل عنه؛ فيستخدم هذا المصطلح حلا وسطا بين القطع بصحة ما يروي من جهة وعدم القطع بصحته من جهة أخرى.

ثانياً: القضايا اللغوية في مرويات الثقات.

يعني البحث في هذا القسم الثاني منه بدراسة عدد من القضايا اللغوية التي أوردها صاحب الكتاب مرويةً عن الثقات أفراداً وجماعات؛ وذلك بعد أن توقف عند محل تلك المرويات من منهج الكتاب .

لكن يجب عليّ أن أشير إلى أن تجريد هذه القضايا حسب المستويات اللغوية المتتابعة، الأصوات ثم البنية ثم التراكيب - وأنا تبع في هذا لكثير من الباحثين - لا يعني أن كل قضية منها قد جاءت خالصة لهذا المستوي تماماً، وإنما غلب عليها الانتماء مستوى لغوي معين. فقضية جمع بعض الأسماء المفردة - على سبيل المثال - جمع سلامة بدلاً من جمع التكسير تصلح مثلاً للمسائل التي يمكن أن تدرس في إطار القضايا النحوية أو التركيبية من جهة، باعتبار أن الواو والنون أو الياء والنون التي تضاف إلى بنية الكلمة عند جمعها جمعاً سالماً هي علامة

(70) الكتاب: 2 / 131.

(71) أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الأولى، 1965م، ص 68.

(72) في التطور اللغوي: ص 162.

(73) الكتاب: 4 / 138.

إعراب تعبر عن حال تركيبية معينة يعبر عنها ذلك الاسم، ولهذا نرى الأستاذ الشيخ عبد الخالق عَظيمة رحمه الله يصنف قضية الجمع ضمن المسائل النحوية في فهارسه على كتاب سيبويه⁽⁷⁴⁾.

ومن جهة أخرى يمكن لمسائل الجموع عموماً وهذه التي معنا بصفة خاصة أن تدرس بوصفها قضية بنوية- وإن كانت علامات الإعراب الفرعية تلك زائدةً على البنية الأصلية للكلمة، وليست جزءاً منها- بدليل إشارة صاحب الكتاب نفسه إلى الجانب البنيوي من المسألة عدة مرات، ففي: باب جمع أسماء الرجال والنساء، قال: " وسألت الخليل، عن أب فقال: إن ألحقت به النون والزيادة التي قبلها قلت: أبون، وكذلك أخٌ تقول: أخون، لا تغيّر البناء، إلا أن تُحدث العرب شيئاً، كما تقول دَمُون. ولا تغيّر بناء الأب عن حال الحرفين؛ لأنه عليه بُني، إلا أن تُحدث العرب شيئاً، كما بنوه على غير بناء الحرفين"⁽⁷⁵⁾.

ولهذا قال بعض المحدثين في هذه المسألة: " ولما كان بناء المفرد وهيئته لا تتغير عند جمعه جمع مذكر سالماً أو جمع مؤنث سالماً إلا ببعض الحركات، ولا يأتي إلا على صورة واحدة في كل منهما لجميع الأسماء، لم نبحثهما في أبنية الصرف واقتصرنا على أبنية جمع التكسير؛ لأن صورة مفرده تتغير عند الجمع وتبنى بناء جديداً يختلف عن بناء المفرد"⁽⁷⁶⁾.

وهكذا يتبين لنا شكل آخر من أشكال التداخل أكثر خصوصية، وهو أن بعض أحوال الباب الواحد قد يدرس في مستوى والآخر يمكن درسه في مستوى آخر.

(74) فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: للشيخ عَظيمة، ص 106، وما بعدها، و ص 111 وما بعدها.

(75) الكتاب: 3/ 395، و 3/ 405.

(76) أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ص 293.

على أية حال فقد عالجت مرويات الثقات في كتاب سيبويه قضايا لغوية مختلفة طالت المستويات اللغوية جميعها، لكن بعضا منها عالج قضايا لغوية مست إلى حد كبير مستوى لغويا واحدا حيناً، ومزج البعض منها أحيانا أخرى ما بين مستوى لغوي وآخر، وهو الأمر الذي جاء متسقا بلا شك مع منطوق اللغة. وسوف يبدأ البحث بعرض القضايا اللغوية المرتبطة بالمستوى الصوتي ثم الصرفي ثم التركيبي، وربما يشير أثناء التحليل، هنا وهناك، إلى أثر تداخل بعض تلك المستويات أو اشتراكها لتحقيق القضية المعنية .

[1]- القضايا الصوتية في مرويات الثقات.

عالجت مرويات الثقات- على المستوى الصوتي- عدة قضايا، منها ما استشهد له صاحب الكتاب في 'باب الهمز' (77)- أو الهمزة كما حكى بعضهم- بالسمع عن الثقات. وهي قضية التقاء الهمزتين مع كون كل واحدة منهما في كلمة. فذكر بعد أن بين أن أحوال الهمزة هي: التحقيق، والتخفيف، والبدل، أنه إذا التقت همزتان وكانت كل واحدة منهما في كلمة؛ فإن المحققين يعدلون عن تحقيق إحداها طلبا للخفة مثلما فعل الحجازيون في الهمزة الواحدة، وأنه كما أن هناك من يخفف الأولى ويحقق الثانية فإن هناك من يحقق الأولى ويخفف الثانية ويستشهد لذلك بالسمع عن الثقات، فيقول: "فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الآخرة، وهو قول أبي عمرو. وذلك قولك: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾، و﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ﴾. ومنهم من يحقق الأولى ويخفف الآخرة، سمعنا ذلك من العرب وهو قولك: فقد جاء اشراطها، ويا زكرياء أنا. وقال:

كُلُّ غَرَاءٍ إِذَا مَا بَرَزَتْ تُرْهَبُ الْعَيْنُ عَلَيْهَا وَالْحَسَنُ

(77) الكتاب: 3/ 541 .

سمعنا من يوثق به من العرب ينشده هكذا. وكان الخليل يستحب هذا القول فقلت له: لِمَ؟ فقال: إني رأيتهم حين أرادوا أن يُبدلوا إحدى الهمزتين اللتين تلتقيان في كلمة واحدة أبدلوا الآخرة، وذلك: جائٍ و آدمٌ. ورأيتُ أبا عمرو أخذ بهنَّ في قوله عز وجل: ﴿يَا وَيْلَتَى أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ﴾، وحقَّق الأولى...⁽⁷⁸⁾. فالشاهد في البيت الذي استشهد له بالسماع عن الثقات هو تخفيف الهمزة الثانية، وهي في إذا، وجعلها بين بين؛ لأنها مكسورة بعد فتحة⁽⁷⁹⁾. قال أبو علي الفارسي: " قوله: ينشده هكذا، أي يحقق الأولى، ويخفف الثانية كما يختار الخليل. ويخفف الأولى ويحقق الثانية كقول أبي عمرو "⁽⁸⁰⁾.

ثم يعرض صاحب الكتاب لقضية صوتية أخرى هي إمالة الألفات؛ ويستشهد لمذهبه فيها بالسماع عن الثقات؛ فيقول في: ' باب ما تمال فيه الألفات: ' ومما تمال ألفه قولهم: كَيْالٌ وبياعٌ. وسمعنا بعض من يوثق بعربيته يقول: كَيْالٌ كما ترى، فيميل. وإنما فعلوا هذا لأنَّ قبلها ياءٌ، فصارت بمنزلة الكسرة التي تكون قبلها، نحو سراج وجمال. وكثيرٌ من العرب وأهل الحجاز لا يميلون هذه الألف. ويقولون: شوكُ السَّيَالِ والضَّيَّاحِ، كما قلت كَيْالٌ وبياعٌ. وقالوا: شيبانٌ وقيسُ عَيْلانَ وغيَّلانَ، فأمالوا للياء. والذين لا يميلون في كيال لا يميلون ههنا "⁽⁸¹⁾.

وقد ساغ للثقات هنا إمالة الألفات في كيال وبياع ونحوها؛ لأن قبلها ياء جرت مجرى الكسرة في تقوية اتجاه الألف للإمالة؛ فإن " معنى الإمالة أن تميل الألف نحو الياء فتكون بين الألف والياء في اللفظ، والذي دعا إلى ذلك أنه إذا كان في الكلمة كسرة أو ياء نحوًا بالألف نحو الياء وجنحوها إليها إتباعًا للكسرة، ولأن الياء أقرب إلى الألف من الواو. والأشياء التي من أجلها تمال الألف: الياء أو

(78) الكتاب: 3/ 541 : 3/ 549.

(79) حاشية الكتاب: 3/ 549.

(80) التعليقة على كتاب سيبويه: 4/ 49، 50.

(81) الكتاب: 4/ 121، 122. وينظر، فهارس الكتاب للشيخ عضيمة: 591 : 594.

الكسرة إذا كانتا ظاهرتين أو مقدرتين، أو كان في تصاريف الكلمة ياء تنقلب عن واو ليفرق بين لفظتين فيشبهه ما لا أصل له في الإمالة بما يمال لاشتراكهما في لفظ الألف. وذلك منها ما تقوى فيه الإمالة، ومنها ما يجوز وليس يقوى، ومنها ما يقبح وقد تُكلمَّ به على قبحه، ومنها ما جاء شاذًا تكلمت به العرب. وقد ذكر سيبويه جميع ذلك⁽⁸²⁾.

وإذا كان هذا الذي ساقه سيبويه يدخل في إطار ما تقع الإمالة فيه قياساً - مع حاجته إلى إظهار علة سبب وقوع الإمالة في أمثله - فإننا نجده يتناول قضية صوتية ثالثة لا تتقاس الإمالة فيها، ويستشهد لها أيضاً بأقوال الثقات، وذلك في باب: " ما أميل على غير قياس وإنما هو شاذ ؛ فيقول: " وذلك الحجاج إذا كان اسماً لرجل، وذلك لأنه كثر في كلامهم فحملوه على الأكثر، لأن الإمالة أكثر في كلامهم. وأكثر العرب ينصبه ولا يميل ألف حجاج إذا كان صفة، يُجرونه على القياس. وأما الناس فيميله من لا يقول هذا مالاً بمنزلة الحجاج، وهم أكثر العرب، لأنها كألف فاعل إذ كانت ثانية، فلم تُمل في غير الجر كراهية أن تكون كباب رميت وغزوت، لأن الواو والياء في قلتُ وبعثُ أقربُ إلى غير المعتل وأقوى. وقال ناسٌ يوثق بعربيتهم هذا بابٌ، وهذا مالٌ، وهذا عابٌ، لما كانت بدلاً من الياء كما كانت في رميت سُبِّهتُ بها، وشبهوها في بابٍ ومالٍ بالألف التي تكون بدلاً من واو غزوت، فتبعَتِ الواو الياء في العين كما تبعَتها في اللام، لأن الياء قد تغلب على الواو هنا. وفي مواضع سترها إن شاء الله. والذين لا يميلون في الرفع والنصب أكثر العرب، وهو أعم في كلامهم " ⁽⁸³⁾.

(82) النكت في تفسير كتاب سيبويه، وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه: أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعمى الشنتمري، تحقيق رشيد بلحبيب، المغرب، 1999م، 3/ 205. وينظر، شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير) للهِسكوري: 1/ 64: 68.

(83) الكتاب: 4/ 127، 128.

فالقضية هنا هي إمالة بعض الكلمات على غير قياس أو شذوذا كما ذكر سيبويه صراحة، وقد حصر بعض شراح الكتاب أسباب الإمالة التي تأتي من هذا الباب، ومنهم " أبو الحسن الرماني [الذي بيّن أنها] ثلاثة أسباب فيما أميل على طريق الشذوذ، وهي: الشبه البعيد، وطلب التخفيف، وكثرة الاستعمال. ولا يجوز فيما عدا ذلك، لأنه لا يمال من غير سبب يقتضي الإمالة نحو(عالم) وما أشبهه مما ليس فيه يقتضي الإمالة أصلا، لا على طريق المطرد ولا النادر" (84).
وأما علة الشذوذ؛ في الأمثلة التي ضربها سيبويه فهي أن الألف في باب ومال- مثلا- منقلبة عن واو، فكان ينبغي لهما ألا يمالا؛ إذ لم تكن إمالة الألف المنقلبة عن الواو وهي طرف في الأسماء إلا شاذة (85).

ويعرض صاحب الكتاب لقضية صوتية رابعة، يستشهد لها في ' باب الراء' (86)؛ بالسمع عن الثقات. فلراء عنده خصوصية معينة بسبب ما فيها من تكرير أو مضاعفة حسب مصطلحه هو؛ فإذا مثلت الراء مكونا من مكونات بنية الكلمة التي تقف ألفها عرضة للإمالة، وكان أحد هذه المكونات صوت القاف وبعض من أصوات الاستعلاء، كان ذلك تقوية للألف على عدم الإمالة. يقول: "ومما تغلب فيه الراء قولك: 'قارب' و' غارم'، وهذا طارد، وكذلك جميع المستعلية إذا كانت الراء مكسورة بعد الألف التي تليها؛ وذلك لأن الراء لما كانت تقوى على كسر الألف في فعال وفُعال في الجر لما ذكرنا من التضعيف قويت على هذه الألف إذ كنت إنما تضع لسانك في موضع استعلاء ثم تتحدر وصارت المستعلية هاهنا بمنزلتها

(84) حاشية التعليقة على الكتاب: 4 / 180. وينظر، شرح كتاب سيبويه لعلي بن عيسى

الرماني، تحقيق ودراسة محمد إبراهيم يوسف شيبة، 1414هـ/ 1415هـ، 4 / 283.

(85) ينظر، شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير): للهسكوري: 1 / 71، 72. والتعليقة على كتاب

سيبويه: 4 / 180: 183.

(86) الكتاب: 4 / 136.

في قَفاف، وتقول: هذه ناقة فارق وأينقُ مفارقُ، فتتصب كما فعلتَ ذلك حين قلت ' ناعق' ومُفارق، ومَنَاشِطٌ" (87).

لكن سيبويه يعود ويسوي ما بين القاف وغيرها من الأصوات غير المستعلية من حيث منحها الألف قوة على عدم الإمالة في سياقات صوتية معينة، ويستشهد لذلك بالسماع عن الثقات؛ فيقول: " وقال قومٌ ترتضى عربيتهم: مررت بقادرٍ قَبْلُ، للراء حيث كانت مكسورة. وذلك أنه يقول قاربٌ كما يقول جارمٌ، فاستوت القاف وغيرها، فلما قال مررت بقادرٍ أراد أن يجعلها كقوله: مررت بكافرٍ، فيسويهما هاهنا كما يسويهما هناك. وسمعنا من نثق به من العرب يقول لهُدبة بن خُشرم:

عَسَى اللهُ يُغْنِي عَن بِلَادِ ابْنِ قَادِرٍ بُمَنْهَمِرٍ جَوْنِ الرَّبَابِ سَكُوبِ

ويقول: هو قادرٌ. واعلم أن من يقول: مررت بكافرٍ، أكثرُ ممن يقول: مررت بقادرٍ؛ لأنها من حروف الاستعلاء، والراء قد أخبرتُك بأمرها" (88). قال أبو سعيد السيرافي: " يعني استوت القاف وغيرها مما ليس بمستعل، إذا كانت بعد الألف بحرف راء مكسورة فيصير بقادر بمنزلة بكافر" (89).

وهذه قضية صوتية أخرى مما عرض له صاحب الكتاب، واستشهد له بحديث الثقات، وقد جاءت في باب ' باب الوقف في آخر الكلم المتحركة في

(87) الكتاب: 4 / 136، 137.

(88) الكتاب: 4 / 139. وموضع الشاهد هنا هو جواز إمالة الألف من قادر، وإن كان قبلها حرف مانع؛ وذلك لقوة الراء المكسورة على الإمالة. وفي البيت شاهد آخر على تجرد خبر عسى من أن. شرح أبيات سيبويه: أبو محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي، حققه وقدم له د. محمد علي سلطاني، سوريا، دار العصماء، الطبعة الأولى، 2010م، 1 / 141. وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، لأربعة آلاف شاهد شعري: خرج الشواهد وصنفها وشرحها، محمد حسن شراب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2007م، 1 / 167. أما عن قوله: 'ويقول: هو قادر'، [وفي بعض نسخ الكتاب: 'وتقول: هو قادر' فيفتح]؛ أي دون إمالة، وذلك لأن الراء هنا غير مكسورة. كما جاء في حاشية الصفحة ذاتها من الكتاب.

(89) شرح أبيات سيبويه: للسيرافي: 5 / 6 .

الوصل التي لا تلحقها زيادة في الوقف' (90). فبعد أن فصل سيبويه طرق الوقف المختلفة وأنها لا تخرج في المرفوع والمضموم عن أربعة أوجه، هي: الوقف بالإشمام وبغيره، وعند المجزوم والساكن، وبالروم، وبالتضعيف. - قال في حال الوقف بالتضعيف إن: "الذين ضاعفوا هم أشد توكيدا، أرادوا أن يجيئوا بحرف لا يكون الذي بعده إلا متحركا لأنه لا يلتقي ساكنان، فهؤلاء أشد مبالغة وأجمع؛ لأنك لو لم تُشَمِّ كنت قد أعلمت أنها متحركة في غير الوقف... [ثم قال] وحدثني من أثق به أنه سمع عربيا يقول: [أعطني] أبيضته، يريد: أبيض، ألحق الهاء كما ألحقها في: هُنة وهو يريد: هُنَّ" (91).

غير أن هذا الذي ذكره من حال تضعيف المُعَرَّب، كان محل نقد من المتقدمين والمتأخرين، ومن ذلك ما ذكره أبو علي الفارسي في الباب بقوله: "حكم التضعيف ألا يكون في المنصرف المنصوب؛ لأن حركته تتصل بالألف التي هي بدل من التتوين، وإنما يشدد في الوقف، إلا أن يجيء في ضرورة شعر على ما تقدم" (92). وتابعه بعض متأخري النحاة؛ فقال: "هذا الذي حكاه من أفبح الشذوذ،

(90) الكتاب: 4/ 168. واستدرك في حاشية الصفحة ذاتها، فقال: "أو المتحركة". وينظر: شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير): لأبي محمد صالح بن محمد الهسكوري، دراسة وتحقيق خالد بن محمد بن عبد الله التويجري، دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1424هـ، 2003م، 1/ 145: 148. و يصنف أ.د. عبد الصبور شاهين ظاهرة الوقف ضمن المسائل النحوية، وذلك في كتابه: 'المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصرف العربي'، مطبعة جامعة القاهرة، 1977م، ص213. وكذلك أ.د. سعد مصلوح في بحثه المعنون بـ 'رأي في الوقف بالنقل' حولية كلية دار العلوم، العدد11، ديسمبر 1988، ص65 : 71. وتفصيل ذلك كما أراه أن الوقف ظاهرة صوتية نحوية، وربما كان لها نتائج دلالية في بعض التراكيب. و تصلح هذه القضية مثلا على تداخل المستويات اللغوية كما سلف ذكره.

(91) الكتاب: 4/ 172.

(92) التعليقة على كتاب سيبويه: لأبي عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، تحقيق وتعليق عوض بن حمد القوزي، دون دار نشر، الطبعة الأولى، 1990م، 4/ 215.

وبعضهم يقول: هو غلط من قائله؛ لأن ' أبيض' معرب فلا وجه لهاء الوقف؛ لأنها إنما تدخل على المبني، وأيضاً فإن التشديد إنما يلحق في الوقف إذا سكنت الحروف الموقوف عليها، فإذا حركناه بإدخال الهاء استغنيا عن التشديد" (93).

ونأتي إلى قضية صوتية سادسة من القضايا التي استشهد لها صاحب الكتاب بالسماع عن الثقات، وقد عرض لها في باب عنون له بـ ' وجوه القوافي في الإنشاد' (94)؛ ثم ألحق بعد أن استشهد بأبيات مد فيها المنشدون - هكذا! - أصواتهم بالألف وبالياء وبالواو في المنون وفي غير المنون من القوافي في أحوال الأعراب المختلفة، وصرح بأن الساكن والمجزوم أيضاً يقعان في القوافي، ويقع فيهما التحريك عوضاً عن مد الحركة بالصوت في غيرهما - ألحق بالإنشاد أمراً آخر هو مد الكلام بالصوت نتيجة لما عرفه بتذكر المتكلم لأمر ما مع عدم رغبته في قطع الكلام. فقال: " ويقول الرجل إذا تذكر ولم يرد أن يقطع كلامه: قالاً، فيمد قال؛ ويقولو، فيمدُّ يقولُ، ومن العامي فيمدُّ العام؛ سمعناهم يتكلمون به في الكلام ويجعلونه علامة ما يتذكَّر به ولم يقطع كلامه. فإذا اضطرُّوا إلى مثل هذا في الساكن كسروا. سمعناهم يقولون: إنه قَدِي في قَدِّ، ويقولون: ألى في الألف واللام، يتذكَّر الحارث ونحوه. وسمعنا من يوثق به في ذلك يقول: هذا سَيْفُنِي، يريد: سَيْفٌ، ولكنه تذكر بعدُ كلاماً ولم يُردَّ أن يقطع اللفظ. لأن التنوين حرف ساكن، فيكسر كما تُكسر دال قَدِّ " (95).

ثم تأتي القضية الصوتية الأخيرة، من القضايا التي استشهد لها سيبويه بالسماع عن الثقات أيضاً، وقد جاءت تحت ما عنون له بقوله: ' هذا باب الإدغام

(93) شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير): للهسكوري، 1/ 123.

(94) الكتاب: 4/ 204. وقد علق المحقق في حاشية الصفحة ذاتها بنقله قول الأعم الشنتمري: ' إنما ذكر سيبويه هذا الباب عقيب باب الوقف؛ ليرى الفرق بين القوافي وأواخر الكلام، وبين اختلاف العرب في ذلك عند الترجم وغيره. وقد بيّن علة ذلك'. ويراجع: شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير)، للهسكوري: 1/ 180: 197.

(95) الكتاب: 4/ 216.

في حروف طرف اللسان والثنايا ' (96). وهي قضية جواز إدغام التاء في الضاد عند بعض العرب- وكذلك الطاء والذال وإن كان خص التاء بالذكر عند الاستشهاد - فقال: " وقد تدغم الطاء والتاء والذال في الضاد، لأنها اتصلت بمُخْرَجِ اللام وتَطَأَتْ عن اللام حتى خالطت أصول ما اللام فوقه من الأسنان، ولم تقع من الثنية موضع الطاء لانحرافها، لأنك تضع للطاء لسانك بين الثنيتين، وهي مع ذا مُطَبَّقة، فلما قاربت الطاء فيما ذكرت لك أدغموها فيها كما أدغموها في الصاد وأختيها، فلما صارت بتلك المنزلة أدغموا فيها التاء والذال، كما أدغموها في الصاد لأنهما من موضعها، وذلك قولك: اضْبِرِّمَةً، وانعُزِّمَةً. وسمعنا من يوثق بعربيته قال:

ثَارَ فَضَجَّجَةً رَكَائِيَّةً

فأدغم التاء في الضاد" (97).

تلك هي القضايا التي عرضت لها مرويات الثقات في كتاب سيبويه على المستوى الصوتي على سبيل الحصر، أما على المستوى النبوي؛ فقد عالجت تلك المرويات عدة قضايا تمثلت في ستة عشر موضعا، سيعرض البحث لشيء غير قليل منها على سبيل التمثيل، على أن يرجئ جمعها كاملة في ملاحقه إن شاء الله تعالى، إن اتسع الأمر لذلك.

[2]- أمثلة القضايا النبوية في مرويات الثقات.

(96) الكتاب: 4/ 460.

(97) الكتاب: 4/ 465. وقد علق المحقق في الحاشية، بأن شطر البيت في بعض نسخ المخطوطة ((فضجت ضجة))، ثم قال: ' الشاهد في البيت إدغام تاء ((ضجت)) في ضاد ((ضجة)) لمخالطة الضاد للتاء باستطالتها وإن كانت من حافة طرف وسط اللسان. وينظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 5/ 440، 441، و شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 2/ 417، و شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير)، للهسكوري: 3/ 925.

القضية البنيوية الأولى- بل مجموعة القضايا- التي عرض لها الكتاب مستشهدا بمرويات الثقات؛ على اختلاف مصادرها قولاً و خبراً وسماعاً جاء ذكرها في عدة أبواب منه، وهي قضايا جاءت حسب مصطلحه تحت عنواناتٍ موضوعها الأساسي قضية التحقير، أو التصغير حسب مصطلحه هو نفسه في مواضع أخرى من الكتاب.

ويبدو أن مصطلح التحقير قد صدر عما تأوله البصريون في بعض مواضع التصغير من أنه قد حدث في تلك الموضع على سبيل الاحتقار والتهاون. ويبقى أن التصغير يمثل غرضاً واحداً من عدة أغراض يتم لأجلها كالتقليل والشفقة والتلطف والتقريب والتلميح والتعظيم⁽⁹⁸⁾. وعلى أية حال فقد استخدم كتاب سيبويه المصطلحين في مواضع منه كما أشرت سالفاً، بعضها متقارب وبعضها متباعد، سيقتمر البحث منها بطبيعة الحال على تلك التي اشتملت على قضايا بنيوية استشهد لها بمرويات الثقات على اختلاف أنواعها.

وقد وردت هذه القضايا المرتبطة بالتحقير في عدة أبواب منها: 'الإضافة إلى ما ذهب فؤوه من بنات الحرفين'. و'ما يحقّر على تكسيرك إياه لو كسرتَه للجمع على القياس، لا على التفسير للجمع على غيره'. و'تحقير ما كانت الألف بدلاً من عينه'. و'تحقير الأسماء التي تثبت الأبدال فيها وتلزمها'⁽⁹⁹⁾.

وأسوق مثلاً من الأبواب السابق ذكرها، على ما قدمه صاحب الكتاب في 'باب الإضافة إلى ما ذهب فؤوه من بنات الحرفين'، مستخدماً مصطلح الإضافة فيه بمعنى النسبة- أو النسب حسب ما عنون له الشيخ عَصِيمة⁽¹⁰⁰⁾- ولها عنده صورتان، إحداهما النسبة إلى ما ذهب فاء الفعل منه، ولأما حرف صحيح نحو

(98) ينظر، صفحات من كتاب اللغة: ص 102. وينظر، أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ص

340.

(99) الكتاب: 3/ 369، و3/ 425، و3/ 461، و3/ 462 .

(100) فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: 584.

قولنا: عِدَّة و زِنَة. والأخرى أن تكون لام الفعل منه ياء كقولهم: دِيَّة، وشيَّة. أما إذا كانت لام الفعل حرفا صحيحا فإنه لا يرد إذا ذهب؛ كقولنا في النسبة إلى عِدَّة: عِدِّي، وإلى زِنَة: زِنِيّ. ولا يرد الذاهب لبعده من ياء النسبة؛ ولأنه لو ظهر ما كان يتغير بدخول ياء النسبة، كما يتغير لام الفعل وينكسر من أجل الياء (101).

أما الداعي إلى ذكر التحقير في هذا الباب الخاص بالنسب، فهو الاستشهاد قياسا بعدم جواز رد الفاء لحوقا بلام الاسم في حال النسبة، مثلما ما يحدث حال التحقير من عدم جواز رد تلك الفاء لبعدها. ويستشهد صاحب الكتاب لذلك بقول الثقات بقوله: " فإن قلت: أضعُ الفاء في آخر الحرف لم يجز، ولو جاز ذا لجاز أن تضع الواو والياء إذا كانت لاما في أول الكلمة إذا صغرت، ألا تراهم جاءوا بكل شيء من هذا في التحقير على أصله. وكذا قول يونس ولا نعلم أحدا يوثق بعلمه قال خلاف ذلك" (102).

ثم نجد صاحب الكتاب يتناول قضية الالتزام بما يفرضه القياس أو الخروج عليه عند تصغير بعض صور الاسم؛ ويستشهد لذلك بالسماح عن الثقات في موضع آخر هو: 'باب ما يحقر على تكسيرك إياه لو كسرتَه للجمع على القياس، لا على التفسير للجمع على غيره' - أي على غير القياس، كما في قولهم في خاتم: خويتم (103) ونحوه؛ فيقول: "... وسمعنا من يقول ممن يوثق به من العرب: خُوَيْتِيْمٌ، فإذا جمع قال: خَوَاتِيْمٌ" (104). وقد استدل أبو علي الفارسي من هذا المسموع على أن خواتيم يقوله من يقول: (خَاتَمٌ) في واحده، ولا يقول: (خَاتَامٌ)، وإنما تلحق الزيادة في الجمع لا من حيث كانت بعد حرف لين يلزم

(101) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 4 / 120. وينظر، التعليقة: 3 / 203، 204.

(102) الكتاب: 3 / 369.

(103) ينظر، التعليقة: 3 / 269.

(104) الكتاب: 3 / 425.

العوض منه في الجمع، ولو كان كذلك لألزمه إياها في التصغير كما ألزمه إياها في التكسير⁽¹⁰⁵⁾.

ونأتي إلى موضع آخر من الأبواب المعنية بالتصغير، التي استشهد لها صاحب الكتاب **بخبر الثقات**، وهو 'باب تحقير الأسماء التي تثبت الأبدال فيها وتلزمها'⁽¹⁰⁶⁾. وقد شرحه السيرافي فذكر أن سيبويه جعل كل بدل في موضع العين من الفعل لعله أجازت ذلك البديل أو في موضع الفاء إذا صغر، فزال العلة في التصغير، لم تغير البديل. ومثّل بقولهم في اسم الفاعل معتل العين كقائم وبائع في التصغير قويم وبويئع بالهمز، وأجاز همز الواو في أدور وأثوب⁽¹⁰⁷⁾.

فالباب إذن معنيٌّ بحدوث التصغير في حال معينة من أحوال الأسماء وفي نوع معين منها، لكننا نجد الكتاب على عادته في بعض المواضع منه يستطرد انطلاقاً من حديثه عن تصغير بعض الكلمات المهموزة في مواضع منها؛ فيقول: "وقالوا في التُّكَاة: أتكأته، وهما يُتْكئان؛ جاءوا بالفعل على التُّكَاة. أخبرني من أُنقِ به أنهم يقولون: ضربته حتى أتكأته أي [حتى] أضجعتُه على جنبه الأيسر"⁽¹⁰⁸⁾.

وأقول 'يستطرد' بدليل عودته بعد ذلك عند حديثه عن ياء قِيلٍ وميزانٍ؛ قائلاً: "ومثّل ذلك مُتَعِدٌّ ومُتَرِّزٌ، لا تحذف التاء كما لا تحذف همزة أدور. وإنما جاءوا بها كراهية الواو والضمة التي قبلها، كما كرهوا واو أدور والضمة. وإن شئت قلت: مُوتَعِدٌّ ومُوتَرِّزٌ، كما نقول: أدورٌ ولا تَهْمَز"⁽¹⁰⁹⁾. فمحل الاستشهاد بخبر الثقات إذن ليس مرتبطاً بالتصغير بقدر ما هو معنيٌّ بلزوم الهمزة بنية الكلمات التي مثل بها صاحب الكتاب، وبدليل قوله قبل ذلك: "... وهذه لم تحدث

(105) ينظر، التعليقة: 3/ 279. وشرح كتاب سيبويه للسيرافي: 4/ 171: 174.

(106) الكتاب: 3/ 462.

(107) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 4/ 203. والتعليقة: 3/ 317، 318.

(108) الكتاب: 3/ 465.

(109) الكتاب: 3/ 465. وينظر في مسألة الاستطرد عند سيبويه: فهارس كتاب سيبويه ودراسة له، للشيخ عَصِيمة: ص 11: 13.

لأنها تبعت ما قبلها، ولكنها بمنزلة الهمزة في أدور وفي أرقّة. ألا ترى أنها تثبت في التصرف (110).

القضية البنيوية التالية من القضايا التي استشهد صاحب الكتاب لها **بالسمع عن الثقات**، والتي يلاحظ فيها تداخل المستويين البنيوي والتركيبى أو تكاملهما- تمثلت في حديثه عن **العامل** فيما اصطلح عليه من بعده بظرفي الزمان والمكان⁽¹¹¹⁾، وقد جاءت تحت عنوان: 'باب ما ينتصب من الأماكن والوقت'⁽¹¹²⁾. أما سبب مجيء هذه الظروف على هذه الصفة؛ فذلك حسب تفسيره: " لأنها ظروفٌ تقع فيها الأشياء، وتكون فيها، فانتصب لأنه موقعٌ فيها ومكون فيها، وعملٌ فيها ما قبلها، كما أنّ العلم إذا قلت أنت الرجلُ علماً عملٌ فيه ما قبله، وكما عملٌ في الدرهم عشرون إذا قلت: عشرون درهماً. وكذلك يعمل فيها ما بعدها وما قبلها... وتقول هو قَصْدُكَ، كما قال الشاعر، وسمعنا بعض العرب يُشده كذا:

سَرَى بعد ما غارَ الثُّرَيَّا وبعدهما كأنَّ الثُّرَيَّا حِلَّةَ الغُورِ مُنْخَلٌ

أى قَصْدَه، يقال هو حِلَّةُ الغورِ أى قَصْدَه، سمعنا ذلك ممن يوثق به من العرب (113).

ولا خلاف بين البصريين حسبما- ذكر السيرافي- في أننا إذا قلنا زيد خلفك وكذلك سائر ما يجعل الظروف خبراً له- أنه منصوب بتقدير فعلٍ هو استقر أو وقع أو حدث أو كان أو نحو ذلك⁽¹¹⁴⁾.

أما **القضية البنيوية التالية** مما درسه صاحب الكتاب واستشهد له **بحديث الثقات**؛ فموضوعها ما أورده تحت عنوان: 'هذا باب الإضافة وهو النسبة'⁽¹¹⁵⁾؛

(110) الكتاب: 3/ 465 .

(111) في التطور اللغوي: ص 162.

(112) الكتاب: 1/ 403.

(113) الكتاب: 1/ 405.

(114) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2/ 293.

(115) الكتاب: 3/ 335.

مصرحاً أنه يستخدم مصطلح الإضافة فيه بمعنى النسب (116) لا بمعنى إضافة اسم إلى آخر كما يفعل أحياناً في كتابه. ومبيناً أنّ النسب يكون بالحاق يائه بآخر المنسوب سواء أردنا نسبته إلى آخر أم إلى بلد أم إلى حيّ أم إلى قبيلة لنجعله منهم. ومبيناً أنّ من هذا الباب ما يُعدّل وهو القياس، ومنه ما يجيء على غير قياس؛ فقال: " قال الخليل: كل شيء من ذلك عدلته العرب تركته على ما عدلته عليه، وما جاء تاماً لم تُحدث العرب فيه شيئاً فهوَ على القياس. فمن المعدول الذي هو على غير قياس قولهم في هذيل: هذليّ، وفي فقيم كنانة: فقيميّ، وفي مליح خزاعة: ملحيّ، وفي ثقيف: ثقفّيّ، وفي زبينة: زبانيّ، وفي طيء: طائيّ، وفي العالية: علويّ، والبادية بدويّ، وفي البصرة: بصريّ، وفي السهل سهليّ، وفي الدهر: دهريّ، وفي حيّ من بني عدّيّ يقال لهم بنو عبيدة: عبديّ فضموا العين وفتحوا الباء فقالوا: عبديّ. وحدثنا من نثق به أن بعضهم يقول في بني جذيمة جذميّ، فيضم الجيم ويجريه مجرى عبديّ... " (117).

فالمثال الذي معنا إذن قد جرى على غير قياس، وهو ما استشهد له سيبويه بحديث الثقات، أما القياس فيه فإن تحتفظ الكلمة بياؤها فلا تحذف، فيقال: جذميّ وليس جذميّ.

وقد فسر السيرافي عبارة سيبويه، فذكر أن قول الخليل بأن: ' كل شيء من ذلك عدلته العرب تركته على ما عدلته عليه'. يعني من الأشياء الشاذة التي لا يطرد قياسها. وقوله: ' وما جاء تاماً لم تُحدث العرب فيه شيئاً فهوَ على القياس' أي: ما لم يغير المنسوب إليه عن حركات حروفه، وهو أكثر النسبة كقولنا: بكريّ وعامريّ وما أشبه ذلك. أما قوله: ' فمن المعدول الذي هو على غير قياس قولهم في هذيل: هذليّ، وفي فقيم كنانة: فقيميّ، وفي مליح خزاعة: ملحيّ، وفي ثقيف: ثقفّيّ؛ فقد حكم السيرافي فيه بخروجه من الشذوذ؛ كقولهم في قریش قرشيّ وفي

(116) ينظر، في التطور اللغوي: ص 160.

(117) الكتاب: 3/ 335، 3/ 336.

سُلَيْمِ سُلْمِي وفي قُرَيْمٍ قُرْمِي، وهو يكثر حتى يخرج عنده من الشذوذ. ثم علل بعد ذلك لحذف الياء المتوسطة في الكلمات المنسوبة ذاكراً أن العلة في حذفها أنه يجتمع ثلاث ياءات وكسرة إذا قالوا قريشيًّا؛ فعدلوا إلى الحذف لذلك، وكذلك الكلام في ثقفيٍّ وأشباهاها. وبين أن ذلك الشذوذ الذي رأى قبل قليل أن هذه الأمثلة تخرج منه لكثرتها؛ يجيء على ضروب منها: العدول من ثقيل إلى ما هو أخف منه، ومنها الفرق بين نسبتين إلى لفظ واحد، وغير ذلك. ويدخل المثال الذي معنا وهو قولهم في بني جذيمة: جُذْمِيٌّ في النوع الثاني؛ لتعدد القبائل التي تدعى بهذا الاسم، في العرب وفي قريش وفي خزاعة وفي الأزد (118).

ونأتي إلى قضية بنيوية أخرى مما درسه صاحب الكتاب ونراه يستشهد له لا بحديث الثقات ولا بالخبر عنهم أو السماع منهم وإنما بإنشادهم. أعني قضية جمع كلمة أب على أبين.

فالأصل في كلمة أب أن تجمع جمع تكسير. لكن سيبويه أورد شاهداً أنشده من يثق فيه جمعت الكلمة فيه جمع سلامة، بإصاق واو ونون مثلما يحدث في جمع المذكر جمعاً تسلم فيه صورة المفرد. وقد علق المحقق رحمه الله شارحاً الشاهد، ثم قال: "وهو جمع غريب؛ لأن جمع السلامة إنما يكون في الأعلام والصفات المشتقة (119)".

قال صاحب الكتاب في: 'باب جمع أسماء الرجال والنساء' (120): "... وسألت الخليل، عن أب فقال: إن ألحقت به النون والزيادة التي قبلها قلت: أبون، وكذلك أخ تقول: أخون، لا تغيّر البناء، إلا أن تُحدث العرب شيئاً، كما تقول دَمُون. ولا تغيّر بناء الأب عن حال الحرفين؛ لأنه عليه بُني، إلا أن تُحدث العرب شيئاً، كما بنوه على غير بناء الحرفين. وقال الشاعر:

(118) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 4/ 91، 93: 95.

(119) حاشية الكتاب: 3/ 406.

(120) الكتاب: 3/ 395.

فَلَمَّا تَبَيَّنَ أَصْوَاتَنَا بِكَيْنَ وَفَدَيْنَا بِالْأَبِينَا

أَنشَدْنَاهُ مِنْ نَثْقِ بِهِ، وَزَعَمَ أَنَّهُ جَاهِلِيٌّ. وَإِنْ شئتَ كَسَّرْتَ، فَقُلْتَ: أَبَاءٌ وَأَخَاءٌ"
(121).

ويبدو أن سيبويه قد اعتمد جمع أب على أبين؛ فقد ذكره في موضع تال من كتابه هو 'باب جمع الأسماء المضافة'؛ وذلك قوله: "وتقول: أبو زيد، تريد أَبُونَ على إرادتك الجمع الصحيح"⁽¹²²⁾. وهو يعني بالإضافة هنا إسناد اسم إلى آخر، لا النسب كما يفعل في مواضع أخرى يأتي ذكرها في هذا البحث بإذنه تعالى. وقد نقل السيرافي عن سيبويه قولاً لم أجده في الكتاب وهو قوله: "قال سيبويه: إذا سميت بـ (أب) قلت في التثنية: (أبوان)، وقلت في الجمع السالم: (أبون)، وفي المكسر: (آباء)، وكذلك في (أخ). ثم عقب بقوله: وأما أبو عمر الجرمي فكان لا يرى فيه الجمع السالم إلا في ضرورة، والبيت الذي أنشده سيبويه:

وَفَدَيْنَا بِالْأَبِينَا

عنده ضرورة. ومذهب سيبويه: أن القياس هو (الأبون)، وأن نقصان الحرف الذاهب من الأب ليس يوجب أن يَخْتَلِفَ في الجمع السالم ذلك الحرف؛ لأننا نقول: في رجل اسمه 'يد' و'دم': 'يدون' و'دمون'، بل عنده أن قولهم: (أبوان) و(أخوان)، إنما نقوله اتباعاً للعرب لا على القياس، وهو معنى قوله: إلا أن تحدث العرب شيئاً كما بنوه على غير بناء الحرفين؛ فاعرفه إن شاء الله⁽¹²³⁾.

(121) الكتاب: 3/ 405، 406. وقد عزا المحقق الشاهد لزياد بن واصل السلمى، وهو شاعر جاهلي. وفسره السيرافي في شرحه على الكتاب: 2/ 284، 285. وعقب عليه في الصفحة ذاتها؛ ففضلاً يُنظر. وينظر: كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 182.

(122) الكتاب: 3/ 409.

(123) ينظر، شرح الكتاب للسيرافي: 3/ 155. وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: 3/ 257.

وعلى أية حال فقد عُرف هذا الجمع بعد سيبويه وقيس عليه، ومنه ما أورده ابن منظور في معجمه، فذكر أنه إذا جُمعت بالواو والنون قلت أبون، وكذلك أخونَ وحَمونَ وهَنونَ؛ وذكر الشاهد السابق الذي نقله سيبويه ثم قال: وعلى هذا قرأ بعضهم: ﴿إِلَهَ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾؛ يريد جمع أبٍ أي أبايكَ، فحذف النون للإضافة (124).

القضية البنيوية التالية من القضايا التي استشهد سيبويه لها بما نقله من الحديث المسموع من العرب الموثوق بهم هي قضية تحقيق همزة بعض الأفعال اختياراً جرياً على الأصل. فالهمزة فيها التحقيق والتخفيف والبدل كما ذكر صاحب الكتاب، الذي أثار القضية في باب الهمز؛ فقال: " اعلم أن الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التحقيق، والتخفيف، والبدل. فالتحقيق قولك: قرأتُ، ورأسُ، ...، وأشباه ذلك. وأما التخفيف فتصير الهمزة فيه بينَ بينَ، وتبدلُ، وتُحذف... ومما حُذف في التخفيف لأن ما قبله ساكنٌ قوله: أَرَى وتَرَى وَيَرَى ونَرَى، غير أن كل شيء كان [في] أوله زائدةً سوى ألف الوصل من رأيتُ فقد اجتمعت العربُ على تخفيفه لكثرة استعمالهم إياه، جعلوا الهمزة تُعاقب. وحدثني أبو الخطاب أنه سمع من يقول: قد أرَ آهم، يجيء بالفعل من رأيتُ على الأصل، من العرب الموثوق بهم. وإذا أردت أن تخففَ همزة ارَ أوَه قلت: رَوَه، تُلقي حركة الهمزة على الساكن وتُلقي ألف الوصل؛ لأنك استغنيت حين حركتَ الذي بعدها، لأنك إنما ألحقت ألف الوصل للسكون. ويدلُّك على ذلك: رَ ذاك، وسلُّ، خففوا ارأُ واسألُ" (125).

قال أبو سعيد السيرافي: " [قوله:] 'ومما حذف في التخفيف لأن ما قبله ساكن قوله: (أرى) و(ترى) و(يرى) و(نرى)'. يعني أن الأصل في (أرى) و(ترى):

(124) ينظر، لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن عليّ بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، 1994م. مادة (أبو) مجلد 6/ 14. (125) الكتاب: 3/ 541، 546.

(أرأى) و(ترأى) وماضيه (رأى)، فألقت حركة الهمزة على الساكن الذي قبلها وحذفتها على ما بينا من حكمها ولم يحذفوا الهمزة في الماضي؛ لأن قبلها متحرك فلا يكون تخفيفها بإلغائها، وخففوا (ترى) وألزموه التخفيف استئقالا للهمزة مع كثرة استعمالهم له وجواز هذا التخفيف في نظائره. [وقوله:] 'غير أن كل شيء كان أوله زائد سوى ألف الوصل فقد أجمعت العرب على تخفيفه لكثرة استعمالهم إياه جعلوا الهمزة تعاقب'. يعني أن كل شيء كان في أوله زائدة نحو الألف للمتكلم والنون للجماعة والتاء للمخاطب والياء للغائب؛ فإن العرب تلزمه التخفيف وحذف الهمزة، وقوله (سوى) ألف الوصل وهي مستثناه من الزوائد، وذلك أنك متى أدخلت همزة الوصل سكنت الراء، ولا بد أن تأتي بالهمزة فتقول: (ارأ) يافتى فدخل ألف الوصل قد أوجبت تحقيق الهمزة؛ لأنك إذا لم تخففها وخففتها حركت الراء وإذا حركت الراء بطلت ألف الوصل، والوجه أن لا تدخل ألف الوصل فتقول: (ره رأيك يا زيد)، لأن الأمر من الفعل المستقبل وقد جرى الفعل المستقبل على حذف الهمزة. وقوله: 'جعلوا الهمزة تعاقب' يعني تعاقب هذه الزوائد، يعني أن العرب اجتمعت على حذف الهمزة في (أرى) و(ترى) و(نرى) و(يرى) كأنهم عوضوا همزة (أرى) التي للمضارعة من الهمزة التي هي عين الفعل وجرى سائر حروف المضارعة على الهمزة " (126).

وقد عقب أبو علي الفارسي معلقاً، على قوله: 'غير أن كل شيء كان في أوله زيادة سوى ألف الوصل (من رأيت) فقد اجتمعت العرب على تخفيفه' - [قائلاً]: قال أبو علي: يعني بقوله سوى ألف الوصل من رأيت، مثل قولك: يفعل كل ما كان في أوله زيادة من زيادات المضارعة، خففت الهمزة بعدها، ومن يخفف مع هذه الزيادات فقد يحقق مع همزة الوصل، فيقول: (إرأ)" (127).

(126) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 4 / 281.

(127) التعليقة على كتاب سيبويه: 4 / 45.

[3]- أمثلة القضايا التركيبية في مرويات النقات.

يبقى بعد أن عرض البحث لنماذج من القضايا البنيوية التي استشهد لها سيبويه بمرويات النقات حديثا وإخبارا وسماعا وغير ذلك أن ننتقل إلى دراسة نماذج أخرى لمستوى لغوي آخر هو المستوى التركيبي.

المثال الأول من أمثلة القضايا التركيبية استشهد له سيبويه بالسمع عن النقات، وهو مرتبط بما يعرف بالمفعول المطلق في تعبيرنا المعاصر⁽¹²⁸⁾، وقد عنون له بقوله: " هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء"⁽¹²⁹⁾. وسماه الرماني المصدر المحمول على الفعل في غير الدعاء⁽¹³⁰⁾.

وقد غلب نطق العرب بالمفعول المطلق منصوبا، حسبما صرح صاحب الكتاب في آخر الباب، ووجه تلك الحال ذاكرة سبب النصب بقوله: " فإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل، كأنك قلت: أحمّد الله حمدا وأشكر الله شكرا، وكأنك قلت: أعجب عَجَبًا، وأكرمك كرامة،...، وإنما اختزل الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلًا من اللفظ بالفعل، كما فعلوا ذلك في باب الدعاء. كأنّ قولك: حمدا في موضع أحمّد الله، وقولك: عَجَبًا منه في موضع أعجب منه، وقوله: ولا كيدا في موضع ولا أكاد ولا أهُم"⁽¹³¹⁾.

لكن نفرا من العرب ذهبوا إلى العدول بالمنصوب إلى الرفع نطقا، خلافا للنصب وهو الكثير أو الأولى. وها هو سيبويه يوجه حال الرفع ويذكر السبب فيه، ويجيب عن سؤال القائل من العرب الموثوق بهم في: " كيف أصبحت؟ فيقول:

(128) شواهد الشعر في كتاب سيبويه: 336: 338 .

(129) الكتاب: 1 / 318 .

(130) شرح كتاب سيبويه للرماني: المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 647.

(131) الكتاب: 1 / 319، 320 .

حَمْدُ اللَّهِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ، كَأَنَّهُ يَحْمَلُهُ عَلَى مَضْمَرٍ فِي نِيَّتِهِ هُوَ الْمَظْهَرُ، كَأَنَّهُ يَقُولُ:
أَمْرِي [وَشَأْنِي] حَمْدُ اللَّهِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ. وَلَوْ نَصَبَ لَكَانَ الَّذِي فِي نَفْسِهِ الْفِعْلَ. وَلَمْ
يَكُنْ مُبْتَدَأً لِيُبَيِّنَ عَلَيْهِ وَلَا لِيَكُونَ مَبْنِيًّا عَلَى شَيْءٍ هُوَ مَا أَظْهَرَ" (132).

وقد استشهد سيبويه لحال الرفع بالسماع عن العرب الموثوق بهم مرتين في
باب واحد؛ فقال بعد أن ذكر حال النصب في مثل حَمْدًا وَشُكْرًا لَا كُفْرًا، وَعَجَبًا،
وما أشبهه: - "... وقد جاء بعضُ هذا رفعا يُبْتَدَأُ ثُمَّ يُبَيِّنُ عَلَيْهِ. وزعم يونسُ أن
رُؤْبَةَ بِنِ الْعَجَاجِ كَانَ يُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ رَفْعًا، وَهُوَ لِبَعْضِ مَذْحِجٍ، ...:

عَجَبٌ لَتِلْكَ قُضِيَّةٍ وَإِقَامَتِي فَيَكُمُّ عَلَى تِلْكَ الْقُضِيَّةِ أَعْجَبُ

وسمعنا بعض العرب الموثوق به، يقال له: كيف أصبحت؟ فيقول: حمدُ الله

وثناءً عليه، كَأَنَّهُ يَحْمَلُهُ عَلَى مَضْمَرٍ فِي نِيَّتِهِ هُوَ الْمَظْهَرُ، ...

وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه:

فَقَالَتْ: حَنَانٌ مَا أَتَى بِكَ هَهْنَا أَدَوُ نَسَبٍ أَمْ أَنْتَ بِالْحَيِّ عَارِفٌ

لم تُرِدْ تَحْنَنًا، وَلَكِنهَا قَالَتْ: أَمْرُنَا حَنَانٌ، أَوْ مَا يَصِيْبُنَا حَنَانٌ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى كَلَّه
مَعْنَى النَّصَبِ. وَمِثْلُهُ فِي أَنَّهُ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَلَيْسَ عَلَى فِعْلٍ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَالُوا
مَعذِرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ﴾. لَمْ يَرِيدُوا أَنْ يَعْتَذِرُوا اعْتِذَارًا مُسْتَأْنَفًا مِنْ أَمْرٍ لِيَمُؤَا عَلَيْهِ،
وَلَكِنَّهُمْ قِيلَ لَهُمْ: ﴿لَمْ تَعْظُونَ [قَوْمًا]﴾ قَالُوا: مَوْعِظَتُنَا مَعذِرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ. وَمِثْلُ ذَلِكَ
قَوْلُ الشَّاعِرِ:

يَشْكُو إِلَى جَمَلِي طُولَ السُّرَى صَبْرٌ جَمِيلٌ فَكِلَانَا مُبْتَلَى

وَالنَّصَبُ أَكْثَرُ وَأَجُودٌ؛ لِأَنَّهُ يَأْمُرُهُ. وَمِثْلُ الرَّفْعِ: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ
الْمُسْتَعَانُ﴾، كَأَنَّهُ يَقُولُ: الْأَمْرُ صَبْرٌ جَمِيلٌ. وَالَّذِي يُرْفَعُ عَلَيْهِ حَنَانٌ وَصَبْرٌ وَمَا
أَشْبَهَ ذَلِكَ لَا يُسْتَعْمَلُ إِظْهَارُهُ، وَتَرَكُ إِظْهَارَهُ كَتَرَكِ إِظْهَارِ مَا يُنْصَبُ فِيهِ (133).

(132) الكتاب: 1 / 319 .

(133) الكتاب: 1 / 319 : 321 .

وقد علق السيرافي على هذا الجزء الأخير من النص، فقال في قوله السابق ' والنصب أكثر وأجود:- " فنصبُ صبرٍ في البيت أجود؛ لأنَّ الجمل كان شاكياً لطول السُّرى فأمره صاحبه بالصبر، والذي في الآية إخبار يعقوب عليه السلام بصبر حاصل فيه، أو تخبرنا بأنه سيكون فيه عند فقدان يوسف عليه السلام؛ لأنه قال: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِرْ جَمِيلاً﴾. أي فأمرني صبراً جميلاً، والمضمرُ الذي يكون بعده مرفوع كالمضمر الذي بعده منصوبٌ في ترك إظهاره لأنَّ المعنيين متقاربان (134).

ويعنى البحث فيما يلي بذكر موضع الشاهد فيما سلف من أبيات النص؛ ليتبين التوجيه التركيبي لما جاء مرفوعاً مما كان حقه النصب على جهة الأصل. أما موضع الشاهد في قوله:

عَجَبٌ لِنَاكَ قَضِيَّةٌ وَإِقَامَتِي فَيْكُمْ عَلَى تِلْكَ الْقَضِيَّةِ أُعْجَبُ

فرفع كلمة 'عجب' على إضمار مبتدأ، أي أمرى عجب. ويجوز أن يرفع على أنه مبتدأ وإن كان نكرة لوقوعه موقع المنصوب، ويتضمن من الوقوع موقع الفعل ما يتضمن المنصوب فيستغني عن الخبر؛ لأنه كالفعل والفاعل، فكأنه قال: أعجب (135). قال السيرافي في شرحه أبيات الكتاب: " الشاهد فيه أنه رفع (عجب) بالابتداء، وجعل (لتلك) خبره " (136). وقال بعضهم: " الشاهد فيه كلمة 'عَجَبٌ' فهي نكرة دلت على معنى التعجب؛ ولذلك جاز الابتداء بها، وكان ذلك مسوغاً

(134) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2 / 213 .

(135) حاشية الكتاب: 1 / 319. وينظر، كتاب شرح أبيات سيبويه لأبي جعفر النحاس: تحقيق د زهير غازي زايد، نشر عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ط1 / 1986م، ص 101. وشواهد الشعر في كتاب سيبويه: ص 245.

(136) ينظر، شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 1 / 234. وفي حاشية الصفحة تعليق طويل بتوجيهات مختلفة للبيت عند أكثر من عالم من علماء النحو.

لها، وأما خبرها فهو الجار والمجرور بعدها، أو خبره محذوف، وقضية: حال من اسم الإشارة (137).

وأما موضع الشاهد في قوله:

فَقَالَتْ: حَنَانٌ مَا أَتَى بِكَ هَهْنَا أَدُو نَسَبِ أُمِّ أَنْتَ بِالْحَيِّ عَارِفٌ

فهو: رفع كلمة 'حنان' بتقدير مبتدأ؛ أي أمرنا حنان، وهو نائب عن المصدر الواقع بدلا من الفعل (138). وذكر السيرافي أن: الشاهد فيه أنه رفع (حنان) أي: مالك عندنا، أو أمرنا حنان، وهو خبر ابتداء محذوف، و (ما) بمنزلة أي شيء، تقديره: أي شيء أتى بك هاهنا؟ أدو نسب، معناه: أنت ذو نسب في الحي؟ أم أنت عارف بهم فتقصد إليهم (139).

وأما موضع الشاهد في قوله:

يَشْكُو إِلَى جَمَلِي طُولَ السَّرَى صَبْرٌ جَمِيلٌ فَكِلَانَا مُبْتَلَى

فهو رفع 'صبر' على الابتداء، أي وصبر جميل أمثل. أو على الخبر، أي أمرك صبر جميل. قال الشنتمري: والقول عندي أنه مبتدأ لا خبر له؛ لأنه اسم فعل ناب مناب الفعل والفاعل، ووقع موقعه، وتعرى من العوامل، فوجب رفعه. واستغنى عن الخبر لما فيه من معنى الفعل والفاعل (140).

وقال النحاس في شرحه على الكتاب: "هذا حجة أنه رفع صبرا وهو مصدر، ولم يقل: صبرا على اصبر صبرا" (141).

ونأتي لمثال آخر من أمثلة القضايا التركيبية، التي استشهد سيبويه لها بالحديث عن نفر من العرب الموثوق بلغتهم؛ أعني قضية ناصب المستثني؛ فقال

(137) شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: 1/ 111.

(138) حاشية الكتاب: 1/ 320. وينظر، كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 101. وشواهد الشعر في كتاب سيبويه: ص 253.

(139) ينظر، شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 1/ 235، 36.

(140) حاشية الكتاب: 1/ 321.

(141) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: بتحقيق زهير غازي، ص 101.

تحت عنوان: ' هذا باب النصب فيما يكون مستثنى مبدلاً '(142)-: " حدثنا بذلك يونس وعيسى جميعاً أن بعض العرب الموثوق بعربيته يقول: ما مررت بأحد إلا زيدا، وما أتاني أحدٌ إلا زيدا. وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيدا، فتتصبُّ زيدا على غير 'رأيتُ'؛ وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلاً من الأول، ولكنك جعلته منقطعا مما عمل في الأول. والدليل على ذلك أنه يجيء على معنى: ولكن زيدا، ولا أعني زيدا. وعمل فيه ما قبله كما عمل 'العشرون' في الدرهم إذا قلت عشرون درهما. ومثله في الانقطاع من أوله: إن لفلان 'والله' مالا إلا أنه شقي؛ فإنه لا يكون أبداً على 'إن لفلان'، وهو في موضع نصب وجاء على معنى: ولكنه شقي" (143).

قال أبو علي الفارسي، بعد أن ذكر عنوان الباب، وهو: ' هذا باب النصب فيما يكون مستثنى مبدلاً '-: " يريد: يكون مستثنى مبدلاً في غير هذا الباب، وهو الباب الذي قبله؛ فأما في هذا الباب فإنه يبين وجه النصب في الاستثناء لا البديل مما قبله. قال: وعلى هذا: ما رأيت أحداً إلا زيدا، فتتصبُّ (زيدا) على غير (رأيتُ). قال أبو علي: أي لا على البديل من المنتصب برأيتُ" (144).

وقد بين السيرافي ما ذهب إليه سيبويه في ناصب المستثنى وموضع القضية من كتابه؛ فذكر أن النحويين قد اختلفوا في الناصب للمستثنى في قولهم: أتاني القوم إلا زيدا. فأما ما قاله سيبويه في أبواب من الاستثناء أنه يعمل فيه ما قبله من الكلام كما تعمل 'عشرون' فيما بعدها إذا قلت 'عشرون درهما'. وقد قال في هذا الباب: 'وعلى هذا ما رأيت أحداً إلا زيدا. تتصب 'زيدا' على غير رأيت، وبعده: والدليل على ذلك أنه يجيء على معنى ولكن زيدا ولا أعني زيدا. وكذلك في آخر هذا الباب: ' إن لفلان مالا إلا أنه شقي' - فإنه لا يكون أبداً على: إن لفلان. وهو

(142) الكتاب: 2/ 319.

(143) الكتاب: 2/ 319.

(144) التعليقة: 2/ 54، 55. وذكر الشيخ عَصِيمة عنوان الباب معدلاً؛ فسماه: ' هذا باب

النصب فيما يكون المستثنى بدلاً'، وليس مبدلاً. ص 194.

في موضع نصب وجاء على معنى 'ولكنه شقي'. وقد كشف سيبويه ذلك بأبين مما تقدم. وهو قوله في باب 'غير': 'ولو جاز أن تقول أتاني القوم زيّدًا تريد الاستثناء ولا تذكر 'إلا' لما كان نصبا' [ثم ذكر السيرافي أن]: الذي يوجب القياس والنظر الصحيح أن تنصب زيّدًا بالفعل الذي قبل 'إلا'. وذلك: أن الفعل ينصب كل ما تعلق به بعد ارتفاع الفاعل به. على اختلاف وجوه المنصوبات به وكل منصوب به. وذكر السيرافي بعد ذلك كلاما طويلا عن مذاهب العلماء المختلفة في القضية، ومنهم: المبرد والزجاج والفراء والكسائي⁽¹⁴⁵⁾.

ويجري مجرى المثال السابق في عوده لباب الاستثناء، آخر مما ينتمي إلى القضايا التركيبية، التي استشهد سيبويه لها بالسمع رواية عن الثقات، أعنى قضية وجوب نصب المستثنى لتقدمه⁽¹⁴⁶⁾، وذلك ما أورده تحت عنوان: 'هذا باب ما يقدم فيه المستثنى'؛ فقال: " وذلك قولك: ما فيها إلا أباك أحدًا، ومالي إلا أباك صديقٌ. وزعم الخليل رحمه الله أنهم إنما حملهم على نصب هذا أن المستثنى إنما وجهه عندهم أن يكون بدلا ولا يكون مبدلا منه؛ لأن الاستثناء إنما حدّه أن تداركه بعدما تنفى فتبدّله، فلما لم يكن وجه الكلام هذا حملوه على وجه قد يجوز إذا أخرجت المستثنى، كما أنهم حيث استقبحوا أن يكون الاسم صفة في قولهم: فيها قائمًا رجلٌ، حملوه على وجه قد يجوز لو أخرجت الصفة، وكان هذا الوجه أمثلا عندهم من أن يحملوا الكلام على غير وجهه. قال كعب بن مالك:

النَّاسُ أَلْبَّ عَلَيْنَا فِيكَ، لَيْسَ لَنَا إِلَّا السُّيُوفُ وَأَطْرَافَ الْقَنَا وَزَرُّ

سمعناه ممن يرويه عن العرب الموثوق بهم، كراهية أن يجعلوا ماحدًا المستثنى أن يكون بدلا منه بدلا من المستثنى " ⁽¹⁴⁷⁾.

(145) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 60: 64.

(146) شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 2/ 175. والتعليقة: 2/ 65: 69.

(147) الكتاب: 2/ 335، 336.

قال أبو جعفر النحاس في الشاهد السابق، تحت عنوان: ' باب ما يقدم فيه المستثنى '-: هو" حجةً لنصب السيوف وأطراف القنا؛ لأنه استثناء مقدّم، كقولك: ما فيها إلا زيدًا أحدٌ، يريد: ما فيها أحدٌ إلا زيدًا. فكذاك أراد: ليس لنا وزرٌ إلا السيوفُ وأطرافُ القنا" (148).

وقال صاحب شرح الشواهد الشعرية وغيره: " الشاهد: تقديم المستثنى على المستثنى منه، والتقدير: مالنا وزر إلا السيوف، برفع السيوف على البذل أو نصبها على الاستثناء؛ فلما قدمت على المستثنى منه لم يجز الإبدال فوجب نصبها على الاستثناء" (149).

ثم هذا مثال ثالث من أمثلة القضايا التركيبية المرتبطة بباب الاستثناء كسابقتها، لكنه يعالج قضية فرعية جديدة هي قضية حذف المستثنى طلبا للخفة⁽¹⁵⁰⁾، وقد استشهد سيبويه لها بالسماع عن العرب الموثوق بهم، فأوردها تحت عنوان: 'هذا باب يحذف المستثنى فيه استخفافاً؛ وقال: "وذلك قولك: " ليس غيرٌ، و" ليس إلا " كأنه قال: ليس إلا ذاك، وليس غيرُ ذاك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفاً واكتفاءً بعلم المخاطب ما يعنى. وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقول: ما منهم مات حتى رأته في حال كذا [وكذا]، وإنما يريد ما منهم واحدٌ مات. ومثل ذلك قوله تعالى جده: ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾. ومثل ذلك من الشعر قول النابغة:

كَأَنَّكَ مِنْ جَمَالِ بَنِي أَقْيِشٍ يُقَعِّعُ خَلْفَ رَجْلَيْهِ بِشَنِّ

أى كأنك جَمَلٌ من جمال بني أقيش. ومثل ذلك أيضا قوله:

لَوْ قَلَّتْ مَا فِي قَوْمِهَا لَمْ تَيْثِمِ يَفْضُلُهَا فِي حَسَبٍ وَمَيْسَمِ

(148) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 148.

(149) شرح الشواهد الشعرية...: 2/ 298. وشواهد الشعر في كتاب سيبويه: ص 260.

(150) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 91: 94. والتعليقة: 2/ 75، 76.

يريد: ما في قومها أحدٌ، فحذفوا هذا كما قالوا: لو أن زيدا هنا. وإنما يريدون
لكان كذا وكذا. وقولهم: ليس أحدٌ أي ليس هنا أحدٌ. فكل ذلك حُذِفَ تخفيفاً،
واستغناءً بعلم المخاطب بما يعنى. ومثل البيتين الأولين قول الشاعر، وهو ابن
مقبل:

وما الدهرُ إلا تارتانِ فمنهما أُموتُ وأخرى أبتغى العيشَ أكذُحُ

إنما يريد منهما تارةً أُموتُ وأخرى" (151).

وهكذا قد تم حذف كلمة 'واحد'، و 'أحد'، في قول العرب الموثوق بهم، ثم في
الآية الكريمة. والكلمات والعبارات: 'جَمَل'، و'أحد يفضلها'، و'تارة أُموت فيها'،
في الأبيات الشعرية؛ لدلالة الصفة عليها؛ طلباً للخفة وسعياً للسهولة والتيسير حال
الكلام. قال أبو سعيد السيرافي: " ومثله ما احتج به من قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ
أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا... ﴾، وحذف المضاف إليه من غير، وهو أسهل من حذف الصلة
بعد الموصول؛ لأن المضاف قد يستغني عن المضاف إليه، ولا يستغني الموصول
عن الصلة؛... " (152). ويلاحظ إيراد سيبويه سبب لجوء المتكلم إلى الحذف طلباً
للخفة في قوله: ' فكل ذلك حُذِفَ تخفيفاً، واستغناءً بعلم المخاطب بما يعنى.' وهو
ملمح تداولي.

القضية التركيبية التالية أوردها صاحب الكتاب تحت عنوان: 'هذا باب
استعمالهم إيتا إذا لم تقع مواقع الحروف التي ذكرنا' وقد أجاز فيه، على غير
الشائع، إصاق بعض الضمائر المنفصلة ببعض الأفعال، مثل ليس وكان، إخباراً
عن بعض العرب الموثوق بهم، وإن كان الفصل فيها هو الأكثر وروداً.

(151) للكتاب: 2/ 344، 345. والأبيات في: كتاب شرح أبيات سيبويه: ص 150، والنكت:

257، 258. وحاشية الكتاب: 2/ 345، 346. والشاهد في البيت: حذف الاسم الموصوف

لدلالة الصفة عليه؛ تخفيفاً ولعلم المخاطب بمراد المتكلم.

(152) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 94.

أما سبب عدم الجواز فقد قال فيه: " ولم تستحکم علامات الإضمار التي لا تقع إيا مواقعها كما استحكمت في الفعل، لا يقال عجبت من ضربِكِني إن بدأت به قبل المتكلم، ولا من ضربِهيكَ إن بدأت بالبعيد قبل القريب. فلما قُبِحَ هذا عندهم ولم تستحکم هذه الحروف عندهم في هذا الموضع صارت إيا عندهم في هذا الموضع لذلك بمنزلتها في الموضع الذي لا يقع فيه شيء من هذه الحروف. ومثل ذلك: كان إِيَاهُ، لأنَّ كَانَهُ قَلِيلَةً، ولم تستحکم هذه الحروف هَاهُنَا، لا تقول كَانَنِي وَلَيْسَنِي، وَلَا كَانَكَ. فصارت إِيَا ههنا بمنزلتها في ضربِي إِيَاكَ. وتقول: أَتُونِي ليس إِيَاكَ ولا يكون إِيَاهُ؛ لأنك لا تقدر على الكاف ولا الهاء هَاهُنَا، فصارت "إِيَا" بدلا من الكاف والهاء في هذا الموضع. قال الشاعر:

ليت هذا الليل شهرًا لانرى فيه عَرِيبًا
ليس إِيَايَ وإِيَا كَ وَلَا نَخْشَى رَقِيبًا " (153).

وقد علق المحقق فذكر أن الشاهد في البيت مجيئه بالضمير بعد ليس منفصلا لوقوعه موقع خبرها، وهو الأولى. ولو وَصَلَ لقال ليسني، وهو جائز؛ لأن ليس فعلٌ، وإن لم يقو قوة الفعل الصحيح " (154).

لكن صاحب الكتاب يعود بعد تصريحه بعدم جواز قولنا: كانني، وليسني؛ فيصرح بجوازه عند بعض العرب الموثوق بهم؛ فيقول: وبلغني عن العرب الموثوق بهم أنهم يقولون: لَيْسَنِي وكذلك كانني " (155). وقد فسر السيرافي ذلك

(153) الكتاب: 2 / 358. ويستخدم سيبويه مصطلح الإضمار للدلالة على الضمائر على اختلاف أنواعها، كما هي الحال في هذا النص، لا على الحذف كما قد يرد في بعض المواضع أو قد يتبادر إلى الذهن. وينظر الكتاب: 2 / 6. والتراكيب غير الصحيحة نحويا في الكتاب لسيبويه، دراسة لغوية: د. ياقوت، ص 152.

(154) تنظر، حاشية الكتاب: 2 / 358.

(155) الكتاب: 2 / 359. ويراجع قوله 'عليكني' في الباب التالي، وهو: باب الإضمار فيما جرى مجرى الفعل، قال:- " وحدثنا يونس أنه سمع [من العرب] من يقول عليكني، من غير تلقين، ومنهم من لا يستعمل ني ولا نا في ذا الموضع استغناء بعليك بي وعليك بنا عن ني

فقال: "... والذي يقول: ليسني، وكانني، فعلى شبيهه اللفظ حين جعل الاسم والخبر في هذه الأفعال بمنزلة الفاعل والمفعول به. وقد حُكي عن بعض العرب أنه قال: عليه رجلاً ليسني، لرجل ذكر له أنه يُريده، وقد شبّه ليس لقلة تمكنها بالحرف، فقيل: ليس كما قيل: ليتني ولعلي، كما قال الشاعر...:

عددتُ قومي كعديدِ الطيسِ إذ ذهبَ القومُ الكرامُ ليسي⁽¹⁵⁶⁾.

القضية التركيبية التالية هي قضية وقوع المصدر ظرفاً وفتح همزة أن بعده⁽¹⁵⁷⁾. وقد استشهد لها صاحب الكتاب بإنشاد الثقات، ومعنونا لها بقوله: ' هذا باب من أبواب أن تكون أن فيه مبنية على ما قبلها'⁽¹⁵⁸⁾. ثم قال: " زعم يونس أنه سمع العرب يقولون في بيت الأسود بن يعفر:

أحقاً بني أبناء سلمى بن جندلٍ تهذؤكم إيايَ وسطَ المجالسِ

فزعم الخليل: أن التهذؤ هاهنا بمنزلة الرحيل بعد غدٍ، وأن أن بمنزلته، وموضعه كموضعه. ونظير: أحقا أنك ذاهبٌ من أشعار العرب قول العبدي:

أحقاً أن جبرتنا استقلوا فنيئنا ونيتهم فريق

قال: فريق، كما تقول للجماعة: هم صديق. وقال الله تعالى جدّه: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾. وقال عمر بن أبي ربيعة:

ألحق أن دار الرباب تباعدت أو انبت حبلاً أن قلبك طائر

ونا، وإياي وإيانا". 361/2. ويلاحظ قوله: 'من غير تلقين' وهو مصطلح مرتبط بالكشف عن ضبط الراوي في علم الحديث. ذلك العلم الذي اجتهد سيبويه في طلبه أولاً. وشرح العبارة في شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 122، 123.

(156) شرح الكتاب للسيرافي: 3/ 119.

(157) ينظر، شرح أبيات السيرافي: 2/ 78. وشرح كتاب سيبويه، المسمى تنقيح الأبواب في شرح غوامض الكتاب: لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الإشبيلي المعروف بابن خروف، دراسة وتحقيق خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية بليبيا، ط1/ 1995م، 2/ 224: 226.

(158) كتاب سيبويه: 3/ 134.

وقال النابغة الجعدي:

أَلَا أبلغُ بني خَلْفِ رسولا أحمًا أنْ أخطَلكم هَجاني

فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا. والرفع في جميع ذا جيد قوي؛ وذلك أنك إن شئت قلت: أحق إنك ذاهب،...، تجعل الآخر هو الأول" (159).

وهكذا نرى أن سيبويه قد استشهد للقضية بعدة أبيات، الشاهد في أولها وهو قوله: **أحمًا بني أبناء سلمى بن جندلٍ تهذؤكم إيايَ وسنطَ المجالسِ** - نصب 'حقًا' على الظرف، والتقدير: أفي حقي تهذؤكم إياي. وجاز وقوعه ظرفاً وهو مصدر في الأصل لما بين الفعل والزمان من المشابهة، وكأنه على حذف الوقت وإقامة المصدر مقامه⁽¹⁶⁰⁾. والشاهد في الثاني منها وهو قوله:

أحمًا أنْ جيرتَنَا استقلوا فنيئنا ونيتهم فريقُ

- نصب 'حقًا' على الظرف كما سبق، وفتح أن لأنها وما بعدها في تأويل مبتدأ خبره الظرف، والتقدير: أفي حق استقلال جيرتنا. ولا يجوز كسر إن لأن الظرف لا يتقدم على إن المكسورة لانقطاعها مما قبلها⁽¹⁶¹⁾.

وكذلك الأمر في البيتين الأخيرين، الشاهد فيهما كذلك نصب 'حقًا' على الظرف، وفتح أن بعده كما سبق في البيتين السابقين⁽¹⁶²⁾. وقد علق المحقق على التعقيب السابق لسيبويه على الأبيات، وهو قوله: " فكل هذه البيوت سمعناها من أهل الثقة هكذا. والرفع في جميع ذا جيد قوي،... " (163) - بأن في هذا النص دليلاً قاطعاً على إجازة جمع كلمة بيت على بيوت⁽¹⁶⁴⁾. وفيه شاهد آخر على جواز

(159) الكتاب: 135/3: 137.

(160) حاشية الكتاب: 3/ 135.

(161) حاشية الكتاب: 3/ 136.

(162) حاشية الكتاب: 3/ 136، 137. و شرح السيرافي للكتاب: 3/ 356، 357.

(163) حاشية كتاب سيبويه: 3/ 136.

(164) تنظر، حاشية كتاب سيبويه: 3/ 137.

رفع جميع ما نصب من الظروف في الأبيات السابقة وهو توجيه جيد قوي، حسب قوله. وهو ما أشار إليه الأعلام الشنتمري بقوله: " هذا يجوز فيه وجهان: الرفع والنصب، فالرفع: على الابتداء، وتقديره: أحق ذهابك، وأكبر ظنك ذهابك. والنصب: على تقدير الظرف ورفع أن بالابتداء" (165).

المثال التالي للقضايا التركيبية استشهد له سيبويه بالسماع عن الثقات، وهو يتناول قضية العطف على المظهر استحساناً؛ لكون العطف على المضمرة أو المحذوف من الكلام ملغزاً قبيحاً. وقد عنون لها بقوله: " هذا باب منه يُضمرون فيه الفعل لقبح الكلام إذا حُمِلَ آخره على أوله. وذلك قولك: مالك وزيدا، وما شأنك وعمراً، فإنما حُدَّ الكلام ههنا: ما شأنك وشأن عمرو. فإن حملت الكلام على الكاف المضمرة فهو قبيح، وإن حملته على الشأن لم يجز لأن الشأن ليس يلتبس بعبد الله، إنما يلتبس به الرجل المضمرة في الشأن... [ثم قال] فإذا أظهر الاسم فقال: ما شأن عبد الله وأخيه يشتمه فليس إلا الجر، لأنه قد حسن أن تحمِلَ الكلام على عبد الله؛ لأن المظهر المجرور يُحمَلُ عليه المجرور. وسمعنا بعض العرب يقول: ما شأن عبد الله والعرب يشتمها. وسمعنا أيضاً من العرب الموثوق بهم من يقول: ما شأن قيس والبرّ تسرقه. لما أظهروا الاسم حسن عندهم أن يحملوا عليه الكلام الآخر" (166).

وقد فسر السيرافي مراد صاحب الكتاب من المسألة فقال: " وإذا أضفت الشأن إلى ظاهر حسن الكلام كقولك ما شأن عبد الله وأخيه، وما شأن زيد وأمة الله يشتمها، ويكون يشتمها في موضع نصب على الحال؛ فإن شئت جعلته حالاً

(165) النكت: 2 / 395.

(166) الكتاب: 1 / 307، و 1 / 309. وينظر، شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد 1، الجزء الثاني، ص 627: 631.

من الأول، وإن شئت جعلته حالا من الثاني. وقد سُمع من العرب: ماشأن قيس والبرّ تسرقه أراد بقيس القبيلة " (167).

ونأتي إلى قضية أخرى من القضايا التركيبية التي استشهد لها سيبويه بإنشاد النقات، وموضوعها مرتبط بالبدل (168) أو ببديل النكرة من المعرفة تحديدا (169)، وقد تناولها تحت عنوان: 'هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها' (170)؛ فقال: " فالمعرفةُ خمسةُ أشياء: الأسماءُ التي هي أعلامٌ خاصةٌ، والمضافُ إلى المعرفة،...، والألفُ واللامُ، والأسماءُ المبهمةُ، والإضمارُ... واعلم أن كل شيء كان للنكرة صفةً فهو للمعرفة خبرٌ، وذلك قولك: مررتُ بأخويك قائمين، فالقائمان هنا نصب على حدّ الصفة في النكرة. وتقول مررتُ بأخويك مُسلماً وكافراً، هذا على من جرّ وجعلهما صفةً للنكرة، ومن جعلهما بدلا من النكرة جعلهما بدلا من المعرفة [كما] قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ . نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾: وأنشدنا لبعض العرب الموثوق بهم:

فإلى ابن أم أناس أرحل ناقتي عمرو فتبلغ حاجتي أو تزحفُ
ملك إذا نزل الوفود ببابه عرفوا موارد مزبد لا يُنزفُ" (171).

قال السيرافي في القول السابق لسيبويه: ' وتقول: مررت بأخويك مسلما وكافرا،... إلخ'- في هذه المسألة ثلاثة أوجه: أحدهما: مررت بأخويك مسلما

(167) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2 / 202 .

(168) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: بتحقيق زهير غازي، ص 111.

(169) شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 2 / 14 .

(170) الكتاب: 2 / 5. وينظر، التعليقة: 1 / 224، 223، 225، وحاشيتها.

(171) الكتاب: 2 / 9. نسب بعض الباحثين البيتين إلى بشر بن أبي خازم، في مدح عمرو بن حُجر الكندي. وذكر في قوله: تُبَلِّغُ: حذف المفعول الأول، والتقدير: تبليغي. وحاجتي: المفعول الثاني... والشاهد: في الأول 'أناس' متعّه من الصرف، فجرّ بالفتحة، وليس فيه إلا العَلَمِيَّة، وهو في الحقيقة حذف التنوين للضرورة، وفي الثاني: 'ملك' نكرة غير موصوفة، جاء بدلا من 'عمرو' المعرفة. شرح الشواهد النحوية...: 2 / 145، 146.

وكافراً. والثاني: مررت بأخويك مسلم وكافر، والثالث: مررتُ بأخويك مسلمً وكافرًا. أما من نصب فهو الذي كان يقول: مررت برجلين مسلم وكافر، على الصفة. فصارت الصفة حالاً لتعريف الموصوفين، وأمّا من جر فهو الذي كان يقول: مررت برجلين مسلم وكافر على البديل. فلما عرف الأول لم يتغير البديل لأن النكرة تبدل من المعرفة، كما قال تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ . نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾. وكما قال الشاعر: [وذكر البيتين الواردين في نص كتاب سيبويه، ثم قال]: أبدل ملكاً وهو نكرة من عمرو وهو معرفة. وأمّا الذي يرفع فهو الذي يقول: مررت برجلين مسلم وكافر، على ما فسرنا قبل (172). قال في حاشية الكتاب: " والشاهد في إبدال 'ملك' مما قبله من المعرفة لما فيه من زيادة الفائدة. ولو رفع على القطع كان حسناً" (173). واتفق السيرافي والنحاس على أن البيت الثاني شاهد بل حجة على جواز إبدال النكرة من المعرفة، وهو إبدال الشاعر كلمة 'ملك' من 'ابن أم إياس' أو 'عمرو' (174).

ثم هذا مثال آخر للقضايا التركيبية التي استشهد صاحب الكتاب لها بحديث الثقات أيضاً، وهو لقضية إعمال 'كأن' حال مجيئها مخففة للضرورة الشعرية. وقد ذكرت تحت عنوان: 'باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده' (175). يريد: الأحرف المشبهة بالفعل؛ أي إن وأخواتها (176).

(172) شرح الكتاب للسيرافي: 2/ 242، 43.

(173) حاشية الكتاب: 2/ 10.

(174) ينظر، شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 2/ 14، 15. و كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 111.

(175) يصلح عنوان هذا الباب دليلاً على طول عنوانات بعض أبواب الكتاب وتعددتها، حيث شغل عشرة أسطر بدءاً من قوله: ' هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها... [حتى

أما سبب إعمال ' كَأَنَّ ' في بعض المواضع، حال تخفيفها؛ فتشبيها لها بالفعل حين يحذف منه شيء، مثل: (لم يكُ)، و(لم أبلُ) ، ولم يغير ذلك الحذف من عمله شيء، على النحو الذي ذكره سيبويه نفسه في آخر الباب⁽¹⁷⁷⁾. فالمعروف أن اسم (إنَّ)، و(أَنَّ)، و(لكنَّ) مما يجوز أن يحذف في كلام العرب إذا خفت، ويقدر الاسم فيها (ضمير شأن) محذوف، أما (كأن) فلا يحذف اسمها إذا خفت، إلا في الشعر وحده⁽¹⁷⁸⁾.

وقد ذكر سيبويه لذلك شواهد، في عدة أماكن من كتابه، وإن كان قاس في هذا الموضع على الأول فقط مما سيأتي ذكره. وهو قولهم:

* كَأَنَّ نَدِيَّه حَقَّانِ *⁽¹⁷⁹⁾

وقولهم:

* كَأَنَّ وريديهِ رِشَاءِ خَلْبِ *⁽¹⁸⁰⁾

وقولهم:

قوله: [...] وكذلك هذه الحروف، منزلتها من الأفعال. وهي أعنَّ، ولكنَّ، وليتَّ، ولعلَّ، وكأَنَّ . الكتاب: 2/ 131. وينظر، أبنية الصرف في كتاب سيبويه: خديجة الحديثي، ص 68 .
(176) فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: للشيخ عَصِيْمَة ص 152. وينظر، في التطور اللغوي: ص 162. وأبنية الصرف في كتاب سيبويه: ص 68.
(177) ينظر، الكتاب: 2/ 140. و شواهد الشعر في كتاب سيبويه: د خالد عبد الكريم جمعة، مصر، مكتبة الدار الشرقية، الطبعة الثانية، 1989م، ص 463.
(178) ينظر، شواهد الشعر في كتاب سيبويه : ص 488.
(179) الكتاب: 2/ 135، 2/ 140. الشاهد في البيت تخفيف ' كأن ' مع حذف اسمها، والتقدير: كأنه ندياه حقان. وهو من الأبيات الخمسين التي أشار الجرمي إليها ونص على أنه لم يعرف قائلها. وقد ذكر صاحب خزانة الأدب اثنين وثلاثين بيتا منها، قائلا إنها من شواهد سيبويه الخمسين غير المنسوبة. شواهد الشعر في كتاب سيبويه: 216، 220.
(180) الكتاب: 3/ 164. باب ' هذا باب تكون فيه أن بمنزلة أي ' . والشاهد في البيت: إعمال أن مخفة كإعمالها مشددة، تشبيها لها بالفعل الذي يخفف ولا يتغير عمله.

ويوما تُوافينا بوجه مُقَسَّمٍ كأنَّ ظبيَّةً تَعطُو إلى وارق السَلَمِ

وهذا مما يمكن حمله على حذف الاسم تشبيهاً بحذف ضمير الشأن من (إن)،
و(أن)، و(لكن) عند تخفيفها (181).

ويلاحظ أن صاحب الكتاب قد اعتمد هنا على القياس على حديث النقات
وبعض القراءات؛ حين قال: " وحدثنا من نثق به، أنه سمع من العرب من يقول:
إن عمرا لمنطلق. وأهل المدينة يقرءون: ﴿وَإِنْ كَلَّا لَمَا لِيَؤَفِّينَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾.
يخفون وينصبون، كما قالوا: * كَأَنَّ تَدْيِيهَ حُقَّانٍ *

وذلك لأن الحرف بمنزلة الفعل، فلما حذف من نفسه شيء لم يغيّر عمله كما
لم يغيّر عمل لم يك ولم أبل حين حذف... (182). ويأتي ذلك ليعضد ذهاب العرب
إلى إعمال الحروف المشبهة في بعض شواهد الشعر على الرغم من مجيئها
مخففة، كما في الشاهدين اللذين ذكرهما في الباب وأشباههما.

المثال التالي للقضايا التركيبية، مما استشهد له سيبويه بالسماع عن النقات

إنشادا، جاء ذكره في باب: ' ما تكون فيه أن وأن مع صلتها بمنزلة غيرها من
الأسماء' (183)، يريد المصدر المؤول؛ فقال: " وذلك قولهم ما أتاني إلا أنهم قالوا
كذا وكذا، فأن في موضع اسم مرفوع كأنه قال: ما أتاني إلا قولهم كذا وكذا. ومثل
ذلك قولهم: ما مَعَنِي إِلَّا أَنْ يَغْضَبَ عَلَيَّ فُلَانٌ. وَالْحُجَّةُ عَلَيَّ أَنْ هَذَا فِي مَوْضِعٍ
رَفَعَ أَنْ أَبَا الْخَطَّابِ حَدَّثَنَا أَنَّهُ سَمِعَ مِنَ الْعَرَبِ الْمَوْثُوقِ بِهِمْ، مِنْ يَنْشُدُ هَذَا الْبَيْتَ
رَفَعًا لِلْكَنَانِي:

لَمْ يَمْنَعِ الشَّرْبَ مِنْهَا غَيْرُ أَنْ نَطَقَتْ حَمَامَةٌ فِي غُصُونِ ذَاتِ أَوْقَالِ

-
- (181) قال في الحاشية: في 'ظبية' روايات: الرفع والنصب والجر، وقد تكفلت كتب الشواهد
بتخريجها. والشاهد فيه: رفع 'ظبية' على الخبر لكان المخففة، واسمها منوي، تقديره: كأنها.
حاشية الكتاب: 2/ 134. وينظر أيضا، شواهد الشعر في كتاب سيبويه: ص 488.
- (182) الكتاب: 2/ 140، والهامش رقم (3) من الصفحة. وينظر في توجيه الشاهد، النكت:
2/ 115. وشرح الشواهد النحوية في أمات الكتب النحوية: 3/ 219.
- (183) الكتاب: 2/ 329.

وزعموا أن ناسا من العرب ينصبون هذا الذي في موضع الرفع، فقال الخليل رحمه الله: هذا كَنَصَبٍ بعضهم يَوْمَئِذٍ في كلِّ موضعٍ، فكذلك غيرَ أنْ نطقت. وكما قال النابغة:

على حين عاتبت المشيبَ على الصِّبا وقلتُ ألمَّا أصحُّ والشَّيبُ وازرُعُ
كأنه جعل حينَ وعاتبتُ اسمًا واحدًا " (184).

وموضوع قضية الباب هو وقوع أنْ وأنْ مع صلتها بمنزلة غيرهما من الأسماء؛ فيجري عليهما ما يجري على تلك الأسماء من الأحوال المختلفة. ويستشهد سيبويه لرفع الأداتين مع صلتها بشاهدين أولهما قولهم:
لم يَمْنَعِ الشَّرْبَ منها غيرُ أنْ نطقتُ حَمَامَةً في غُصُونِ ذاتِ أوْقالِ
ويذكر أنه كما يرد الضم في 'غير' الواردة في البيت، ففيها أيضا الفتح- نقلا عن الخليل- كما هي الحال في إلزام بعضهم 'يَوْمَئِذٍ'. قال صاحب النكت: " وبعض العرب ينصب غير، والعلة في ذلك أنه لما أضافها إلى غير متمكن بناها وموضعها رفع، و ذكر بيت النابغة السابق ذكره في نص سيبويه " (185). وقال السيرافي: " الشاهد فيه أنه بنى (غير) على الفتح لإضافتها إلى اسم غير متمكن، والذي أضيف إليه (أنْ والفعل)" (186). ونلاحظ، أخيرا، أنه نسب البيت للكناني على حين نسبته مصادر أخرى لأبي قيس بن الأسلت الأوسي" (187).

وأما الشاهد الثاني؛ والذي يقاس عليه ما ذكر في البيت السابق؛ فقولهم:
على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا وقلتُ ألمَّا أصحُّ والشَّيبُ وازرُعُ

(184) الكتاب: 2/ 329، 330.

(185) النكت في تفسير كتاب سيبويه: 2/ 243.

(186) شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 2/ 180.

(187) ينظر، حاشية الكتاب: 2/ 329، و فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: ص 831، وشرح

الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: 2/ 298.

وموضع الشاهد فيه: بناء (حين) لإضافتها إلى الفعل المبني. وهي لا تبنى إذا أضيفت إلى معرب، كأنه جعل (حين، وعانتبت) اسما واحدا، على حد قول سيبويه. وذكر بعضهم أنه يجوز في (حين) الفتح والخفض؛ لأنه مضاف إلى فعل غير متمكن (188).

وها هو سيبويه يقدم لنا مثالا آخر للقضايا التركيبية، ويستشهد له بالرواية عن طائفة محددة من الناس ممن يوثق بعربيتهم، وهي من المرات القليلة إن لم تكن النادرة التي يوثق الرواية فيها عن جماعة بعينها وليس عن أفراد. وترتبط هذه القضية بما نعرفه في اصطلاحنا المعاصر بباب 'ظن وأخواتها' (189)، وذلك ما تناوله تحت عنوان: 'هذا باب الأفعال التي تُستعمل وتُلغى' (190)؛ فقال: "فهي ظَنَنْتُ، وَحَسِبْتُ، وَخَلْتُ، وَأُرَيْتُ وَرَأَيْتُ، وَزَعَمْتُ، وما يتصرف من أفعالهن... وسأفسر لك إن شاء الله ما يكون بمنزلة الحرف في شيء ثم لا يكون معه على أكثر أحواله، وقد بيّن بعضه فيما مضى. وذلك قولك: متى تقول زيدا منطلقا، وأقول عمرا ذاهبا، وأكلَ يوم تقول عمرا منطلقا، لا يُفصلُ بها كما لم يُفصلُ بها في: أكلَ يوم زيدا تضربه. فإن قلت: أأنّ تقول زيداً منطلقاً رفعت، لأنه فُصلَ بينه وبين حرف الاستفهام، كما فصل في قولك: أأنّ زيداً مررت به، فصارت بمنزلة أخواتها، وصارت على الأصل. قال الكميت:

أَجْهَالًا تَقُولُ بَنِي لُؤَيٍّ لَعَمْرُؤُ أَبْيَكِ أُمُّ مُتَجَاهِلِينَ

وقال عُمَرُ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ:

أَمَّا الرَّحِيلُ فَدُونَ بَعْدِ غَدٍ فَمَتَى تَقُولُ الدَّارَ تَجْمَعُنَا

(188) ينظر، التعليقة لأبي على الفارسي: 2/ 59: 61، وحاشيتها.

(189) شرح أبيات سيبويه للسيرافي: 1/ 131، 132. وفي التطور اللغوي: ص 161.

(190) الكتاب: 1/ 118.

وإن شئت رفعت بما نصبت فجعلته حكاية. وزعم أبو الخطاب - وسألته عنه غير مرة - أن ناسا من العرب يؤثق بعربيتهم، وهم بنو سليم، يجعلون باب قلت أجمع مثل ظننت⁽¹⁹¹⁾.

ولئن كان موضوع الباب بعامة هو ظن وأخواتها كما ذكرت من قبل، فإن موضوع القضية تحديدا هو إجراء القول مجرى الظن وشرط ذلك الإجراء⁽¹⁹²⁾. وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله إن الغرض من الباب: " أن يبين ما يجوز في الفعل من الأعمال والإلغاء مما لا يجوز"⁽¹⁹³⁾. يقول الرُّماني: " وحكم (تقول) أن يجوز فيها أن تعمل عمل (تظن) في الاستفهام دون غيرها من متصرف القول؛ لأن الإنسان لا يكاد يُستفهم عن ظن [غيره]، وإنما يُستفهم عن ظنه الكائن في حاله، والغالب كاللزام فصار هذا بمنزلة ما لا يجوز غيره، فلهذا أعملت (تقول) عمل (تظن)، ولم يجز ذلك في غيرها"⁽¹⁹⁴⁾. لكننا نلاحظ أنه ضعّف مذهب بني سليم الذي وثقه سيبويه، فقد قال بعد أن بين شروط إجراء بعض متصرف القول إجراء الظن، والتي تنصرف في أغلبها إلي تحقق الاستفهام والفصل أو عدم الفصل بينه وبين فعل القول المصاغ للمخاطب:- " وأما بنو سليم فجعلوا باب القول أجمع بمنزلة الظن في الأعمال واقتصروا في البيان عن تأدية الصيغة على أن يقولوا أي به المتكلم بهذه الصيغة أو ما أشبه هذا من الكلام مما ليس له فعل يرجع إليه في الحكاية، وهو مذهب ضعيف على ما بينا"⁽¹⁹⁵⁾.

(191) الكتاب: 1/ 124.

(192) تنتظر، شروط إجراء القول مجرى الظن في: شرح الشواهد الشعرية ...: 3/ 275.

(193) شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد1، الجزء 1/ 345 .

(194) شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد1، الجزء 1/ 351 .

(195) شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد1، الجزء 1/ 350. وينظر في موضع الشاهد من

البيتين، النكت في تفسير كتاب سيبويه: 1/ 356. و كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص

76. وشرح أبيات سيبويه للسيرافي: 1/ 131: 133.

أما المثال التالي للقضايا التركيبية، التي عرض لها سيبويه في كتابه واستشهد لها بالسمع عن النقات من العرب وبحديثهم؛ فيعود إلى قضية ما ينصب على إضمار الفعل⁽¹⁹⁶⁾، أو ما يسمى بحذف الفعل في حالي الأمر والنهي⁽¹⁹⁷⁾. وهو ما أورده تحت عنوان: ' هذا باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره إذا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلَ مُسْتَعْنٍ عَنِ لَفْظِكَ بِالْفِعْلِ '⁽¹⁹⁸⁾؛ فقال: " وهذه حُجَجٌ سُمِعَتْ مِنَ الْعَرَبِ وَمِمَّنْ يُوَثِّقُ بِهِ، يَزْعَمُ أَنَّهُ سَمِعَهَا مِنَ الْعَرَبِ. مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الْعَرَبِ فِي مَثَلٍ مِنْ أَمْثَالِهِمْ: " اللَّهُمَّ ضَبْعًا وَذَنْبًا " إِذَا كَانَ يَدْعُو بِذَلِكَ عَلَى غَنَمِ رَجُلٍ. وَإِذَا سَأَلْتَهُمْ مَا يَعْنُونَ قَالُوا: اللَّهُمَّ اجْمَعْ [أَوْ اجْعَلْ] فِيهَا ضَبْعًا وَذَنْبًا. وَكُلُّهُمْ يَفْسِّرُ مَا يَنْوِي. وَإِنَّمَا سَهَّلَ تَفْسِيرُهُ عِنْدَهُمْ لِأَنَّ الْمَضْمَرَ قَدْ اسْتَعْمَلَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ عِنْدَهُمْ بِإِظْهَارٍ. حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضَ الْعَرَبِ وَقِيلَ لَهُ: لِمَ أَفْسَدْتُمْ مَكَانَكُمْ هَذَا؟ فَقَالَ الصَّبِيانُ بِأَبِي. كَأَنَّهُ حَذَرَ أَنْ يُلَامَ فَقَالَ: لِمَ الصَّبِيانَ. وَحَدَّثَنَا مِنْ يُوَثِّقُ بِهِ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ قِيلَ لَهُ: أَمَا بِمَكَانٍ كَذَا وَكَذَا وَجَدُّ؟ وَهُوَ مَوْضِعٌ يُمَسِّكُ الْمَاءَ. فَقَالَ: بَلَى، وَجَادَا. [أَي فَاَعْرَفُ بِهَا وَجَادَا]. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الشَّاعِرِ، [وَهُوَ الْمَسْكِينُ]:

أَخَاكَ أَخَاكَ إِنْ مَنْ لَا أَخَا لَهُ كَسَاعٍ إِلَى الْهَيْجَا بَغَيْرِ سِلَاحٍ

كَأَنَّهُ يَرِيدُ: الزَّمْ أَخَاكَ. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُكَ: زَيْدَا وَعَمْرَا، كَأَنَّكَ تَرِيدُ: اضْرِبْ زَيْدَا وَعَمْرَا، كَمَا قُلْتَ: زَيْدَا وَعَمْرَا رَأَيْتُ. وَمِنْهُ قَوْلُ الْعَرَبِ: "أَمْرَ مَبْكِيَاتِكَ لَا أَمْرَ مَضْحِكَاتِكَ"، وَ"الطَّبَّاءَ عَلَى الْبَقْرِ". يَقُولُ: عَلَيْكَ أَمْرَ مَبْكِيَاتِكَ، وَخَلَّ الطَّبَّاءَ عَلَى الْبَقْرِ " (199).

(196) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 89 .

(197) في التطور اللغوي: ص 161، 162.

(198) الكتاب: 1 / 253.

(199) الكتاب: 1 / 255، 256.

قال في حاشية الكتاب: " قال السيرافي ما ملخصه: اعلم أن الإضمار على ثلاثة أوجه: وجه يجب فيه الإضمار ولا يحسن فيه الإظهار، مثل قولك: إياك وأن تقرب الأسد؛ فلا يحسن إظهار ما نصب إياك. ووجه لا يجوز أن تضمّر العامل فيه، كأن تقول مبتدئاً: زيدا، من غير سبب يجري ولا حال دالة على معنى. ووجه يجوز فيه الإضمار وعدمه وهو ما عقد له الباب" (200).

ووجه الرماني بعضاً مما جاء من عبارات مأثورة في النص فقال: " وتقول في حال الدعاء على غنم رجل: (اللهم ضبعاً وذنباً) وهذا مسموع عن العرب، ويفسرونه بقولهم: (اللهم اجمع فيها ضبعاً وذنباً) أو (اجعل فيها ضبعاً وذنباً). وتقول في حال خوف اللوم بما أفسده الصبيان من مكان ما أو غيره: (الصبيان)، أي (لَمْ الصبيان). وكذلك في حال الجواب لمن قال: (أما بمكان كذا وكذا وجذ؟)، وهو موضع يمسك الماء؛ فتقول: (بلى وجاذا) أي (فاعرف به وجاذا).

وكل هذا مسموع من العرب. وفيه شاهد على جواز الحذف على ما بينا. أما قول الشاعر: أخاك أخاك...؛ فهذا من المحذوف على تقدير (احذف أخاك) لأنه في حال وصية وحض على ما ينبغي أن يفعل (201). أما عن الشاهد الوارد في النص فقال السيرافي فيه: " كأنه قال: الزم أخاك. الشاهد فيه على إضمار الفعل الناصب (أخاك) ولو أظهر الفعل لم يكرر معه اللفظ بـ (أخاك) مرتين؛ لأن التكرار لا يستعمل معه الفعل" (202).

ثم هذا مثال آخر من أمثلة القضايا التركيبية، وقد استشهد سيبويه له سماعاً عن بعض من يوثق بعربيته، وهو لرفع بعض النقات المصدر النائب على أنه مبتدأ، خلافاً لنصبه على الفعلية وهو الأكثر وروداً. وقد وردت القضية خلال معالجة صاحب الكتاب لما يمكن أن نصطلح عليه ' بالمصدر النائب عن فعل

(200) حاشية الكتاب: 1/ 253. وينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 2/ 153، 154.

(201) شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد 1، الجزء 2/ 548.

(202) شرح الأبيات للسيرافي: 1/ 127. وكتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 89.

الأمر' (203)، وهو ما عنون له صاحب الكتاب بباب: ' ما يُنصبُ من المصادر على إضمارِ الفعلِ غيرِ المستعملِ إظهارُهُ ' (204)؛ فقال: " وذلك قولك: سَقِيَا وَرَعِيَا، ونحو قولك: خَيْبَةً، وَدَفْرًا، وَجَدْعًا وَعَقْرًا، وَبُؤْسًا، ...، وإنما يَنْتصب هذا وما أشبهه إذا ذُكرَ مذكورٌ فدعوتَ له أو عليه، على إضمارِ الفعلِ، كأنَّكَ قلتَ: سَقَاكَ اللَّهُ سَقِيَا، وَرَعَاكَ [الله] رَعِيَا، وَخَيْبَكَ اللهُ خَيْبَةً. فكلُّ هذا وما أشباهه على هذا يَنْتصب. وإنما اختزلَ الفعلُ ما هنا لأنَّهم جعلوه بدلاً من اللفظِ بالفعلِ، كما جعلَ الحَذَرَ بدلاً من احذرْ... وممَّا يدلُّك أيضاً على أنه على الفعلِ نُصب، أنك لم تذكر شيئاً من هذه المصادر لتبنيَ عليه كلاماً كما يُبنى على عبد الله إذا ابتدأته، وأنك لم تجعله مبنياً على اسمٍ مضمَرٍ في نيتك، ولكنه على دُعائك له أو عليه... وقد رَفَعَتِ الشعراءُ بعضَ هذا فجعلوه مبتدأً وجعلوا ما بعده مبنياً عليه. قال أبو زبيد:

أقامَ وأقوى ذاتَ يومٍ وخَيْبَةً
لأوَّلِ مَنْ يَلْقَى وَشَرًّا مُيسِرُ

وهذا شبيهة رفعةً ببيتِ سمعناه ممن يوثق بعربيته، يرويه لقومه، قال:

عذيرك من مولى إذا نمتَ لم يَنَمْ
يقولُ الخنا أو تعتريك زنابرُهُ

فلم يحمل الكلامَ على اعذرني، ولكنه قال: إنما عُذرك إياي من مولى هذا أمره

. ومثله قول الشاعر:

أهاجيتُم حَسَانَ عند ذكائه
فغىُّ لأولادِ الحماسِ طویلُ

وفيه المعنى الذى يكونُ فى المنسوب، كما أن قولك: رحمةُ الله عليه، فيه معنى الدعاء كأنه قال رحمةُ الله " (205) .

فهاهو سيبويه يشير في عنوان الباب إلى موضوع القضية العامة التي يعنى

بها، وهي قضية المصدر المنسوب على إضمارِ الفعلِ غيرِ المستعملِ إظهارُهُ،

(203) في التطور اللغوي: ص 162.

(204) الكتاب: 1 / 311 .

(205) الكتاب: 1 / 311: 314 .

وهو ما سماه الرماني: 'باب المصدر المحمول على الفعل المتروك إظهاره'⁽²⁰⁶⁾. لكن صاحب الكتاب يعود بشكل خاص، كما أشرت سالفاً، ليروي سماعه عدول بعض الثقاق عن نصب تلك المصادر على الفعلية إلى رفعها على الابتداء خلافاً للأكثر. ويستشهد لذلك بأبيات منها:

أَقَامَ وَأَقْوَى ذَاتَ يَوْمٍ وَخَيْبَةً لَأَوَّلِ مَنْ يَلْقَى وَشَرًّا مُبْسِرًا

وموضع الشاهد فيه رفع ناظمه كلمة (خَيْبَةً) على الابتداء لما فيها من معنى النصب على المصدر على الدعاء⁽²⁰⁷⁾. قال أبو جعفر النحاس: "هذا حجة لرفع خيبة وشرٍّ، ولو جاء من الأصل لقال: خيبةً وشرًّا، كما تقول: تعساً" (208). ومنها تلك الأبيات أيضاً قول الشاعر:

عَذِيرُكَ مِنْ مَوْلَى إِذَا نِمْتَ لَمْ يَنْمُ يَقُولُ الْخَنَا أَوْ تَعْتَرِيكَ زَنَابِرُهُ

وموضع الشاهد فيه رفع ناظمه كلمة (عَذِيرُكَ) على الابتداء، وخبره الجار والمجرور بعده، وكان فيه النصب؛ لوضعه موضع الفعل. (209). قال النحاس: "لم يرد اعذرني إنما أراد عذرك إياي هذا ولو أراد اعذرني لَنَصَبَ. (210) وهو ما كان عبر عنه صاحب الكتاب بقوله: " فلم يَحْمَلِ الْكَلَامَ عَلَى اعْذَرْتَنِي، وَلَكِنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا عَذْرُكَ إِيَّايَ مِنْ مَوْلَى هَذَا أَمْرُهُ ". (211)

ومن تلك الأبيات كذلك قول الشاعر:

أَهَاجِيْتُمْ حَسَانَ عِنْدَ ذِكَايِهِ فَعَيُّ لَأَوْلَادِ الْجِمَاسِ طَوِيلُ

(206) شرح كتاب سيبويه للرماني: مجلد 1، الجزء الثاني، ص 632.

(207) حاشية الكتاب 1/ 313.

(208) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 99.

(209) حاشية الكتاب 1/ 313.

(210) كتاب شرح أبيات سيبويه للنحاس: ص 99.

(211) الكتاب: 1/ 313.

وموضع الشاهد فيه رفع 'غي' على الابتداء وهو نكرة، لما فيه من معنى الدعاء لو قلت 'غيًا'. (212)

القضية التركيبية التالية هي قضية إجراء الاسمين الذين يجوز تركيبهما معاً، إما مجرى الاسم الواحد أو مجرى الاسم المضاف إلى آخر، مطلقاً أو في مواضع معينة، وهذا الجزء الأخير من الجملة السابقة هو ما احتج له سيبويه بقول من يثق بعلمه وروايته على حد قوله. وقد تناول صاحب الكتاب هذه القضية بالدرس في 'باب الشيتين اللذين ضم أحدهما إلى الآخر فجعلاً بمنزلة اسم واحد كَعَيْضُمُوزٍ وَعَنْتَرِيْسٍ'. فقال: " وذلك نحو: حَضْرَمَوْتُ وَبَعْلَبَكْ. ومن العرب من يضيف بَعْلَ إلى بك،...، وأما يومَ يومٍ، وصباحَ مساءً، وبيتَ بيتٍ، وبينَ بينٍ، فإنَّ العرب تختلف في ذلك: يجعله بعضهم بمنزلة اسمٍ واحد، وبعضهم يضيف الأول إلى الآخر ولا يجعله اسماً واحداً. ولا يجعلون شيئاً من هذه الأسماء بمنزلة اسمٍ واحد إلا في حال الظرف أو الحال،...، والآخرُ من هذه الأسماء في موضع جرٍّ، وجُعِلَ لفظُه كلفظ الواحد وهما اسمان أحدهما مضاف إلى الآخر...، وتقول: أنت تأتينا في كل صباح مساءً ليس إلا. وجُعِلَ لفظهن في ذلك الموضع كلفظ خمسة عشر، ولم يُبَيِّنْ ذلك البناء في غير هذا الموضع. وهذا قول جميع من نثق بعلمه وروايته عن العرب. ولا أعلمه إلا قول الخليل " (213).

إذن مثل سيبويه للباب بأمثلة منها 'حَضْرَمَوْتُ'، و'بَعْلَبَكْ'. والملاحظ أن هذه الأسماء على ضربين: أولهما، وهو أكثرهما، أن يتم إعراب آخر الاسم ويجعلها جميعاً بمنزلة اسم واحد ويفتح آخر الاسم الأول. ويجوز للمتكلم أن يقول: هذه حَضْرَمَوْتُ وَبَعْلَبَكْ، وله أن يضيف الاسم الأول إلى الثاني فيقول: هذا بَعْلَبَكْ وَحَضْرَمَوْتُ، فيجريهما مجرى المضاف والمضاف إليه. ومثل هذا الباب - وهو موضع الاستشهاد - قولهم: يومَ يومٍ، وبيتَ بيتٍ، وصباحَ مساءً، فإما أن نضيف

(212) حاشية الكتاب: 1/ 314. وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب...: 2/ 343.

(213) الكتاب: 3/ 296، و 302، 303.

الأول إلى الآخر ولا نجعلهما اسما واحدا، وإما أن يجعلنا بمنزلة الاسم الواحد، فيبنى كما بنيت خمسة عشر. وحقيقة شرح الباب أن 'خمسَة عشر' أصلها 'خمسَة وعشْرَة'؛ فحذفت الواو فصار في الاسم معنى الواو وهو معنى حرف، وما كان في معنى الحروف فغير معرب، ففتح للفصل بين الاسمين اللذين بينان وهما اسم واحد وليس من شيئين (214).

القضية التركيبية التالية استشهد لها صاحب الكتاب **بالخبر عن التقات**، وهي قضية عدم صرف بعض الأسماء في أحوال معينة، وصرفها في أخرى (215). وهو ما تناوله تحت عنوان: 'باب ما لحقته الألف في آخره فمنعه ذلك من الانصراف في المعرفة والنكرة، وما لحقته الألف فانصرف في النكرة ولم ينصرف في المعرفة' (216). فقال: "أما موسى وعيسى فإنهما أعجميان لا ينصرفان في المعرفة، وينصرفان في النكرة، **أخبرني بذلك من أثق به**. وموسى مُفعل، وعيسى فعلى؛ والياء فيه ملحقة ببنات الأربعة بمنزلة ياء معزى. وموسى الحديد مُفعل، ولو سميت بها رجلا لم تصرفها لأنها مؤنثة بمنزلة معزى إلا أن الياء في موسى من نفس الكلمة" (217).

(214) ينظر، ما ينصرف وما لا ينصرف: ص 102، 104، 105، 157: 159. وشرح الكتاب للسيرافي: 4/ 62: 73. وشرح الكتاب لابن خروف: 375: 388. والتعليقة: 3/ 108: 119.

(215) وردت قضية الصرف ومنعه في غير موضع من كتاب سيبويه، بمصطلحات مختلفة كالانصراف وعدم الانصراف، والتمكين وعدم التمكين. وسأكتفي بالإحالة على مواضع متمثلة في عنوانات بعض الأبواب، مثل: 3/ 193، 3/ 203، 3/ 206، 3/ 210، 3/ 213، 3/ 215، 3/ 216، 3/ 220، 3/ 293، 3/ 308، 3/ 504. هذا غير المواضع التي جاء فيها ذكر القضية ليس في عنوانات الأبواب وإنما في عَرْض الكلام، مثلما ورد في 1/ 21، و 1/ 22، و 1/ 23، و 3/ 227، وغير ذلك مما يستعصي على الحصر.

(216) الكتاب: 3/ 210.

(217) الكتاب: 3/ 213.

وقد شرح الزجاج الظاهرة - في باب عنونه بما لحقته الألف في آخره؛ فمنعه ذلك من الانصراف في المعرفة وانصرف في النكرة - بأن هذا الضرب قد انصرف في النكرة لأن ألفه لغير التأنيث.. وإنما لم ينصرف في المعرفة لأن فيه ألفا تشبه ألف التأنيث في الزيادة وأنه معرفة. فإذا نكر انصرف في النكرة ليفرق بين الألف الزائدة التي لغير التأنيث وبين ألف التأنيث. وذكر كذلك قول جميع البصريين في اسمي موسى وعيسى إنهما أعجميان، لا ينصرفان في المعرفة. فإذا أردت موسى الحديد؛ فهي عربية مؤنثة تنصرف في النكرة (218). وهي لم تنصرف في المعرفة؛ لأنها مؤنث على أكثر من ثلاثة أحرف وهي معرفة (219). ومن قبل كان سيبويه نفسه قد ذكر - في موضع آخر من كتابه - عللا أخرى لصرف النكرة أكثر من المعرفة؛ فقال: " واعلم أن النكرة أخف عليهم من المعرفة، وهي أشدُّ تمكُّناً؛ لأنَّ النكرة أولٌ، ثم يَدْخُلُ عليها ما تُعرَفُ به. فمن ثمَّ أكثرُ الكلام ينصرف في النكرة... واعلم أن المذكر أخفُّ عليهم من المؤنث لأنَّ المذكر أولٌ، وهو أشدُّ تمكُّناً وإنما يخرج التأنيثُ من التذكير. ألا ترى أنَّ 'الشيء' يقع على كلِّ ما أخبر عنه [من قبل أن يُعلَمَ أذكرٌ هو أو أنثى]، والشيء ذكر، فالنتوين علامة للأمكن عندهم والأخفُّ عليهم، وتركه علامة لما يستقلون" (220).

ويتبع هذه القضية قضية تركيبية أخرى، استشهد لها سيبويه بما سمعه من رواية الثقات، وهي ما تناوله بشأن موقف بعض الأحيان، أو ظروف الزمان، من الانصراف وعدم الانصراف، وهي قضية صنفها بعض كبار اللغويين في عصرنا

(218) ينظر، ما ينصرف وما لا ينصرف: لأبي إسحق الزجاج، تحقيق هدى محمود قراعة، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1971م، ص 30، 31. والتعليق: 3/ 24، 35، 36. وشرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 478.

(219) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 478.

(220) الكتاب: 1/ 22. و فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: للشيخ عَصِيمة، ص 119.

ضمن المسائل النحوية أو التركيبية⁽²²¹⁾. وقد جاءت ضمن باب عنونه — 'هذا باب الأحيان في الانصراف وغير الانصراف'⁽²²²⁾؛ فقال: ... " اعلم أن غُدوةً وبُكرةً جُعلت كل واحدةٍ منهما اسماً للحين، ...، وزعم يونسٌ عن أبي عمرو، وهو قوله أيضاً وهو القياس، أنك إذا قلت: ... غُدوةً أو بُكرةً، وأنت تريد المعرفة لم تتوّن ... فأما ضحوةٌ وعشيةٌ فلا يكونان إلا نكرةً على كل حال، ...، وزعم الخليل أنه يجوز أن تقول: آتيتك اليوم غُدوةً وبُكرةً تجعلهما بمنزلة ضحوةٍ. وزعم أبو الخطاب أنه سمع من يوثق به من العرب يقول: آتيتك بُكرةً وهو يريد الإتيان في يومه أو في غده. ومثل ذلك قول الله عز وجل: ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾. هذا قول الخليل " ⁽²²³⁾.

وخلاصة الباب أن كلا من الظرفين 'غدوة' و'بكرة' يمنع من الصرف إذا استعمل معرفةً، فإذا جاءا نكرتين صُرُفاً. أما الظروف 'ضحوة' و'غداة' و'عشية'؛ فتستعمل نكرات بدليل دخول 'أل' عليها، والأكثر فيها الصرف. وأما الظرف 'سحر'؛ فيستعمل معرفة فيمنع من الصرف، ويستعمل نكرة فيصرف؛ لأن استعماله في الأصل بالألف واللام⁽²²⁴⁾. ثم إن الظرف 'بُكرة' قد يستعمل لليوم مثلما يستعمل للغد، وهذا ما جاء به النقات من العرب.

ونأتي إلى قضية تركيبية أخرى، من القضايا التي عرض لها كتاب سيبويه واستشهد لها بالسماع من النقات، وهي قضية منع صرف ما جاء من المذكر على وزن فَعَالٍ. وقد أوردها صاحب الكتاب ضمن قضايا فرعية أخرى ذكرها تحت عنوان 'باب ما جاء معدولاً عن حده من المؤنث'⁽²²⁵⁾. فقال في آخر الباب: "

(221) تنظر فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: للشيخ عَضِيمة، ص 261.

(222) الكتاب: 293/3.

(223) الكتاب: 293/3، 294.

(224) ما ينصرف وما لا ينصرف: للزجاج، ص 156. وينظر شرح الباب في ص 98، 90

من المرجع ذاته. وشرح كتاب سيبويه لابن خروف: ص 372: 374.

(225) الكتاب: 270 / 3. وينظر شرح ابن خروف: 352: 360.

واعلم أن جميع ما ذكرنا في هذا الباب من فعالٍ ما كان منه بالراء وغير ذلك إذا كان شيء منه اسماً لمذكر لم ينجرّ أبداً، وكان المذكر في هذا بمنزلته إذا سُمّي بعناق، لأنّ هذا البناء لا يجيء معدولاً عن مذكر فيشبهه به. تقول: هذا حذامٌ ورأيت حذامَ قبلُ، ومررت بحذامَ قبلُ. سمعت ذلك ممن يوثق بعلمه. وإذا كان جميع هذا نكرةً انصرف كما ينصرف عُمر في النكرة، لأنّ ذا لا يجيء معدولاً عن نكرة " (226).

وعلى الرغم من أن موضوع هذا الباب ينصرف إلى المستوى التركيبي؛ فإن فيه شيئاً من العناية بالمستوى البنيوي؛ إذ إنه يتحدث غالباً عن بنى جاءت معدولة عن أخرى - بغض النظر عن الصور التي كانت عليها تلك البنى من حيث الفعلية أو الاسمية، أو التأنيث أو نقيضه، أو التعريف أو نقيضه، أو التصرف أو نقيضه وهكذا، قبل أن يعدل عنها (227). وقد جاء الباب معنياً، ضمن ما عني به، بحصر أوجه المعدول عن حده من المؤنث، ودليل هذا عنوان الباب ثم قوله في أوله: " كما جاء المذكر معدولاً عن حده نحو: فسق، ولُكع، وعُمر، وزُفر، وهذا المذكر نظير ذلك المؤنث. فقد يجيء هذا المعدول اسماً للفعل، واسماً للوصف المنادى المؤنث،... وقد يكون اسماً للوصف غير المنادى وللمصدر... وقد يجيء معدولاً كعُمر، ليس اسماً لصفة ولا فعل ولا مصدر (228). ثم هاهو يعود ويستطرد في آخر الباب، ويورد القضية التركيبية المشار إليها في أول هذا الطرح، ويختتمها بما أشار إليه المحقق في فهارسه على الكتاب بـ 'منع صرف ما جاء على وزن فعّال' (229).

(226) الكتاب: 3 / 279.

(227) ينظر، التعليقة على كتاب سيبويه: ص 84 : 90 .

(228) الكتاب: 3 / 270.

(229) الفهارس التحليلية لكتاب سيبويه: للأستاذ عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي،

ط3/1416هـ - 1996م، 5 / 252.

وقد تناول السيرافي الصور السابقة بالشرح فذكر أن سيبويه قدم لنا أربع صور للمعدول عن حده من المؤنث، أولها: ما وصفه السيرافي نفسه بأنه أصل الباب- وهو ما كان من (فَعَال) واقعا موقع الأمر، كقولهم: (حذارِ زيذا) أي احذره و(مناح زيذا) أي امنعه... وثانيها: ما كان من وصف المؤنث منادى، أو غير منادى؛ كقولهم: يا خباث، ويا لكاع، ويا فساق، وهم يريدون الخبيثة، والفساد واللكاء. وثالثها: ما كان من المصادر معدولا عن مصدر مؤنث معرفة مبنيا على هذا المثال، مثل: فجار معدولة عن الفجرة. ورابعها: إذا سمينا بشيء من الأوجه الثلاثة امرأة؛ فإن بني تميم ترفعه، وتتصبه، وتجريه مجرى اسم لا ينصرف، وهو القياس عند سيبويه، واحتج بأن (تراك) في معنى اترك. ولو سمينا بـ (انزل) امرأة؛ لكننا نجعلها معربة ولا نصرفها، فإذا عدلنا عنها [نزال] وهو اسم فهي أخف أمرا من الفعل الذي هو [افعل]. وفي هذه المسألة الأخيرة - التي سمعها ممن يوثق بعلمه حسب مصطلحه- خلاف؛ فقد ذهب بعضهم إلى أن القياس قول أهل الحجاز وهو إلزام كلمة 'حذام' البناء على الكسر في حالي النصب والجر- ويبدو أنه اختيار سيبويه لوصفه من نقل هذا الرأي بالثقة في علمه- أما بنو تميم فإنهم يعربونها رفعا ونصبا وجرا⁽²³⁰⁾.

ويختم البحث تمثيله للقضايا التركيبية التي استشهد سيبويه لها بمرويات الثقات، بهذا المثال الأخير الذي أخبر فيه بروايته، عن رجل من أهل المدينة موثوق به، في عبارة فريدة لم يرد في كتابه غيرها بهذه الصيغة. أما القضية فهي إعمال إن المخففة من الثقيلة، وقد تناولها خلال درسه 'باب أنْ و إنْ'⁽²³¹⁾؛ فقال بعد أن بين وجوه أن مفتوحة الهمزة: " وحدثني من لا أتهم، عن رجل من أهل المدينة موثوق به، أنه سمع عربيا يتكلم بمثل قولك: إن زيذا لذاهب، وهي

(230) ينظر، شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 38/4: 46. وشرح كتاب سيبويه لابن خروف، ص 351: 360.

(231) الكتاب: 3/ 151: 153.

التي في قوله جل ذكره: ﴿وإن كانوا ليقولون. لو أن عندنا ذكراً من الأولين﴾، وهذه إن محذوفة. وتكون في معنى ما. قال الله عز وجل: ﴿إن الكافرون إلا في غرور﴾، أي ما الكافرون إلا في غرور. وتصرف الكلام إلى الابتداء، كما صرفتها ما إلى الابتداء في قولك: إنما، وذلك قولك: ما إن زيداً ذاهباً. وقال فروة بن مسيكة:

وما إن طيئنا جُبْنٌ ولكن مَنايانا ودَوْلَةٌ آخِرِينَا " (232).

وهكذا نرى أن موضوع استشهاد سيبويه بحديث الموثوق به من أهل المدينة ينصرف إلى الحديث عن إعمال إن المؤكدة المخففة من الثقيلة؛ فللعرب في إن المخففة الإهمال والإعمال. وهي تعمل إذا دخلت على جملة اسمية؛ فتتصب الاسم وترفع الخبر، كقولهم: إن زيدا كريم. وهي لغة أهل المدينة (233). وذكر السيرافي أنه لا يشترط وجود اللام في خبر إن المخففة كي تعمل عمل الثقيلة، لكنها إن خففت ولم تُعمل اللام للدلالة على الفرق بينها وبين إن في معنى الحجد، وساغ دخولها على الاسم والفعل، ومن الأول قولنا: إن زيداً ذاهباً، ومن الثاني قولنا: إن قام لزيد، كما في قوله تعالى: ﴿إن كان وعد ربنا لمفعولاً﴾، وقوله عز وجل: ﴿وإن كانوا ليقولون لو أن عندنا ذكراً من الأولين﴾. والكوفيون على أن (إن) بمعنى (ما)، واللام بمعنى (إلا) وفسروا قول عاتكة بنت زيد ترثي زوجها الزبير بن العوام:

شلت يمينك إن قتلت لمسلماً وجهت عليك عقوبة المتعمد

(232) الكتاب: 3/ 152، 153. والشاهد في البيت: إلغاء 'ما' لدخول 'إن' عليها. والمعنى: أنهم لم يهزموا من جين، ولكن جاء أجلهم فقتلوا، وغنم قوم آخرون. النكت: 2/ 407. وشرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية: 3/ 206.

(233) ينظر، لغة أهل المدينة في عصر الاحتجاج اللغوي - دراسة في بقاياها وما ورد منها: د. محمد بن سلمان الرحيلي. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1431/ 1432هـ، العدد 154، ص 478، 479.

على أن معناه: ما قتلت إلا مسلماً. وفي القضية تفصيل فيرجى العود إلا موضعه من الشرح⁽²³⁴⁾. وقد علق السيرافي قائلاً: " إنا لا نعلم اللام تستعمل بمعنى إلا، وإلا جاز أن تقول: جاءني القوم لزيدا بمعنى إلا زيدا " ⁽²³⁵⁾.
انتهى والله الحمد أولاً وأخيراً.

خاتمة البحث

انطلق هذا البحث من تساؤل كان دائماً ما يلح على ذهن الباحث، وهو هل التزم سيبويه بما أخذه على نفسه من انصرافه عن طلب علم الحديث إلى طلب علم النحو؟ . وقد عاودت النظر في كتابه فلاحظت أنه لم يفعل؛ وراقني أنه آثر أن يجمع بين العلمين جمعاً على النحو الذي بدا من أمور منها ما يختاره من مصطلحات. ومن ثم فقد فضلت أن يتضمن عنوان هذا البحث مصطلح 'مرويات الثقات' فضلاً عن مصطلح 'الرواية عن الثقات'؛ تأكيداً على أن البحث معنيّ باختيارات سيبويه؛ ثم تأكيداً على أن محل البحث هو مضمون تلك المرويات، وليس الناحية الإجرائية التي يوحى بها مصطلح الروايات.

ولذلك فقد عقدت هذا البحث ليُظهر - بإذنه تعالى - مكانة 'مرويات الثقات' بصفحتها أساساً من أسس المنهج الذي ارتضاه إمام النحاة ليسبك كتابه على قلبه، ثم ليبحث كذلك في القضايا اللغوية التي عنيبت بها تلك المرويات. وقد تبين أنها قد مثلت فعلاً جزءاً لا يتجزأ من المنهج العام الذي رُسم الكتاب في إطاره؛ فشكلت معلماً أصيلاً حَكَمَ المادة العلمية التي سطرها الكتاب.

والمتمأل في مرويات الثقات يدرك أن وراءها أمر في غاية الأهمية، هو اهتمام سيبويه البالغ بذلك الدليل المقدم بين أدلة النحو، لا بل بين أصول اللغة، وهو السماع. ثم يتفرع عن ذلك طريقته في نقل المسموع تحدثاً أو إخباراً أو غير ذلك. ومعنى هذا أنه كان مقدراً للغة المنطوقة وما قد يطرأ عليها من عوامل مؤثرة، وهذا أمر يرشح له علم اللغة الحديث ويحتفي به كل الاحتفاء.

أولاً - نتائج الجزء الخاص بمحل مرويات الثقات من منهج الكتاب.

(234) شرح كتاب سيبويه للسيرافي: 3/ 383، 384 .

(235) حاشية الكتاب: 3/ 152.

[1]- وردت مرويات الثقات حسب منهج سيبويه الذي عقد كتابه عليه اثنتان وستين مرة، جاءت على سبيل الاستقصاء في ستة وخمسين موضعا، في أربعة وخمسين بابا. وقد شغلت أجزاء الكتاب جميعها، وإن كان ثمة تفاوت في نسبة توزيعها في تلك الأجزاء، من الجزء الأول إلى الأخير، كثرة فقلة.

[2]- استخدم سيبويه عددا من المصطلحات للدلالة على درجة مروياته من الفصاحة والتوثيق، وقد توسع في هذا جدا، ومن ذلك: فصيح- جيد قوي- حسن. ويأتي على رأسها المصطلحات المشتقة من مادة (و ث ق).

[3]- تعددت صيغ المصطلحات الدالة على التوثيق تعددا واضحا للعيان، ويمكن أن يرد ذلك الأمر إلى نوع من التصرف اللغوي أو الأسلوبي، أو إلى أنه أمر مقصود قصدا تبعا لمصدر الرواية، ونوع القضية المتناولة وأهميتها. فمصدره أحيانا 'يوثق به'، وأخرى هو 'موثوق به'، وثالثة يصفه بـ 'أثق به'، وأحيانا هو من 'أثق به من العرب'، أو أنه من 'الموثوق بهم' أو 'بعريبتهم'، أو أنه من العرب 'الموثوق بعريبتهم'، وأحيانا هو من 'ثق بعلمه وروايته'، وأحيانا يوصف مباشرة بأنه 'ثقة' أو بأنه من 'أهل الثقة'، ولكل من هذه الصيغ دلالة في موضعه.

[4]- تكرر استخدام سيبويه للفعل [زعم] وبعض مشتقاته على سبيل الاصطلاح في الكتاب جميعه، حتى بلغ ذلك عشرة وأربعمائة مرة. ورد منها ثمانية مواضع فيما يخص مرويات الثقات، كقوله: وهذه حُجَجٌ سُمِعَتْ من العرب وممن يوثق به، يَزَعُمُ أنه سَمِعَهَا. وقوله: وزَعَمَ يونس أنه لم يَسْمَعه من ثقة. وغير ذلك. وقد توصل بعض الباحثين مبديا حججه وواقفه البحث فيما وصل إليه، إلى أن المراد بالزعم ليس المعنى الظاهر من المصطلح، وإنما هو مطلق القول أو الذكر أو النقل أو الحكي وغير ذلك من صيغ الأداء والتحمل.

[5]- بدا جليا من كثير من المصطلحات التي لم يدع سيبويه استخدامها أبدا، أنه إن كان قد انصرف عن طلب علم الحديث كما ورد في الروايات المشهورة التي تتحدث عن سبب انصرافه إلى طلب علم النحو- أنه لم يزل متأثرا بمصطلحات علم الحديث إلى حد بعيد. ويكفي أن نتتبع مصطلحات علم الحديث المرتبطة بالثقات وبدليل السماع في بعض مظانها؛ لنعلم تمام العلم أن سيبويه لم يغادر حلقة درس علم الحديث أبدا. ومن هذه المصطلحات: الثقات والضعفاء، وثقة ثبت- ثقة ثقة- ثقة حافظ- ثقة حجة- ثقة ضابط- ثقة عدل- ثقة مأمون- ثقة منقن- رجاله ثقات- زيادات الثقات- زيادة الثقة- ليس بثقة أو بالثقة. معرفة الثقات والضعفاء من الرواة-

معرفة من خلط من النقات- من اختلط من النقات. وسنرى آثار هذه المصطلحات أو هي نفسها فنراه استخدمه سيبويه من مصطلح ليعبر به عن مراداته، ومنها المصطلحات: سمع- حدث- أخبر- جيد- حسن- وغيرها من المصطلحات المشتقة من مادة (و ث ق).

[6]- احتل الدليل الخاص بالسماع المرتبة الأولى بين الأدلة المتعلقة بمرويات النقات في كتاب سيبويه. ولم تخل واحدة من تلك المرويات من مصطلح مرتبط بذلك الدليل إلا نادرا. وذلك لما للسماع من قوة فعل وأولية بين أصول النحو الأربعة، السماع والقياس والإجماع واستصحاب الحال. وتأتي قوة الدليل الخاص بالسماع من ارتباطه بالمشاهدة والنقل المباشر؛ فلا يتطرق إليه الاحتمال، مثلما يتطرق إلى غيره من الأدلة؛ لأن الدليل إذا دخله الاحتمال سقط به الاستدلال. لذلك فقد قدمه سيبويه واتخذ معيارا للتعديد النحوي.

[7]- قد يتنازل سيبويه عن مصطلحه الذي استخدمه للتعبير عن وثيقة مصدره الذي ينقل عنه؛ فيستبدل به آخر كقوله: وقال قومٌ ترتضي عربيتهم. وقوله: وحدثني من لا أتهم... وقوله: وحدثنا من لا نتهم. وما أشبه ذلك من التراكيب والصيغ. والتفسير أنه ترخص في المصطلح، أو أنه كان لا يطمئن حقيقة لوثاقة الراوي الذي ينقل عنه؛ فيستخدم هذا المصطلح حلا وسطا بين القطع بصحة ما يروي من جهة وعدم القطع بصحته من جهة أخرى.

ثانيا- نتائج الجزء الخاص بالقضايا اللغوية التي تناولتها مرويات النقات.

يجب عليّ أن أشير إلى أن تقسيم البحث للقضايا اللغوية التي تناولتها مرويات النقات حسب المستويات اللغوية المتتابعة، الأصوات ثم البنية ثم التراكيب لا يعني أن كل قضية منها قد جاءت خالصة لهذا المستوي تماما، وإنما المعنى أن تلك القضايا قد يغلب عليها الانتماء إلى مستوى لغوي أكثر من آخر. وذلك كقضية جمع بعض الأسماء المفردة؛ فإنها من جهة علامات الإعراب الفرعية التي تزداد على بنيتها في حال جمعها جمع سلامة بدلا من التكسير تصلح مثلا للمسائل التي يمكن أن تدرس في إطار القضايا التركيبية باعتبار أن تلك العلامات هي علامات إعراب تعبر عن حال تركيبية معينة يؤديها ذلك الاسم. ومن جهة أخرى يمكن دراسة هذه المسألة بوصفها قضية بنيوية، بدليل إشارة صاحب الكتاب نفسه إلى الجانب البنيوي منها عدة مرات، كما ورد في متن البحث. كما أن هناك مثلا آخر يتمثل في الوقف الذي رأى الباحث فيه أنه ظاهرة صوتية نحوية، ربما كان لها نتائج دلالية في بعض التراكيب.

[1]- عالجت مرويات النقات على المستوى الصوتي عدة قضايا بلغ عددها سبعا. وقد استشهد لها صاحب الكتاب بالسماع عنهم كثيرا. ولو حظ أنه غالبا ما يستخدم تلك المرويات لترجيح رأي

أو تقوية مذهب يراه هو أو بعض أساتذته، ومن ذلك ترجيحه مذهب الخليل في تحقيق الهمزة الأولى وتخفيف الثانية في حال التقائهما، وتقويته لذلك برأي الثقات وقطعه باستحباب الخليل له.

[2]- أما على المستوى البنيوي فقد عالجت مرويات الثقات عدة قضايا فاق عددها القضايا الصوتية. وقد حرص صاحب الكتاب على أن يستشهد لها بوسائل مختلفة، بأقوال الثقات وأخبارهم وبحديثهم وإنشادهم وغير ذلك. وكان يعمد أيضا إلى الاستناد إلى تلك المرويات لتقوية رأي يراه أو مذهب يذهب إليه. ومن ذلك اعتماده - في باب جمع أسماء الرجال والنساء - جمع كلمة أب جمع سلامة على غير المشهور من جمعها جمع تكسير. ثم عوده بعد ذلك وإيراده صورة الجمع ذاتها في باب جمع الأسماء المضافة. ونستطيع أن نقول إن الدليل القائم على السماع إنشادا قد احتل المقام الأول بين طرق نقل مرويات الثقات على مستوى القضايا المرتبطة بالأبنية.

[3]- وأما على المستوى التركيبي فقد عالجت مرويات الثقات عدة قضايا لغوية مختلفة كان لها الغلبة عددا؛ حتى إنها فاقت القضايا الصوتية والبنيوية معا. وقد استشهد صاحب الكتاب في بعض الأبواب التركيبية بمرويات الثقات أكثر من مرة مثلما حدث في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء، حين قال: وسمعنا بعض العرب الموثوق به، يقال له: كيف أصبحت؟ فيقول: حمدُ الله وثناءً عليه، ... وهذا مثل بيتٍ سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه.

[4]- لم يكن سيبويه بعيدا عن علومنا اللغوية المعاصرة التي تعنى بدور المتلقي في المسألة الكلامية، وهو يعتمد مرويات الثقات أساسا من أسس منهج كتابه، حين أشار إلى ذلك الأمر - على سبيل المثال - تحت عنوان: 'هذا باب يحذف المستثنى فيه استخفافا'، فقال: "... ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفا واكتفاءً بعلم المخاطب ما يعني... وحين أشار إلى ذلك مرة أخرى قائلا: ... فكل ذلك حُذف تخفيفا، واستغناءً بعلم المخاطب بما يعني. وهو ملمح لغوي تداولي.

[5]- لم تسلم آراء سيبويه في بعض المسائل التي استند فيها إلى آراء الثقات من الأفراد والقبائل من الاعتراض والتضعيف، ومن ذلك:

[5-1] ما ذهب إليه في 'باب الوقف في آخر الكلم المتحركة في الوصل التي لا تلحقها زيادة في الوقف'، في حال الوقف بالتضعيف من جواز إلحاق هاء بالموقوف عليه بالتضعيف، كما في قول بعضهم: [أعطني] أبيضه، يريد: أبيض. وهذا الذي ذكره من حال تضعيف المُعرب،

كان محل نقد من المتقدمين والمتأخرين، وقد رأينا أبا علي الفارسي ينقد هذا الرأي ويذكر أن حكم التضعيف ألا يكون في المنصرف المنصوب؛ لأن حركته تتصل بالألف التي هي بدل من التنوين، وإنما يشدد في الوقف، إلا أن يجيء في ضرورة شعر. وتابعه آخرون واصفين ما حكاه سيبويه بأنه من أقبح الشذوذ، وأنه غلط من قائله؛ لأن 'أبيض' معربٌ فلا وجه لهاء الوقف؛ لأنها إنما تدخل على المبني. وأيضا فإن التشديد إنما يلحق في الوقف إذا سكنت الأصوات الموقوف عليها، فإذا حركناها بإدخال الهاء استغنيا عن التشديد.

[2-5] ومنه كذلك: ما ذهب سيبويه إليه في باب الأفعال التي تُستعمل وتُلغى، أو ما نصلح عليه نحن 'بظن وأخواتها'، إلى إجرائه القول مطلقا مجرى الظن. وهو أمر ليس مطلقا، بل هو مشروط؛ فحكم (تقول) جواز عملها عمل (تظن) في الاستفهام دون غيرها من متصرف القول. ولاحظنا كيف ضعف الرماني مذهب بني سليم الذي وثقه سيبويه، وذكر بعد أن بين شروط إجراء بعض متصرف القول إجراء الظن، والتي تنصرف في أغلبها إلي تحقق الاستفهام والفصل أو عدم الفصل بينه وبين فعل القول المصاغ للمخاطب- أن بني سليم جعلوا باب القول أجمع بمنزلة الظن في الإعمال وهو مذهب ضعيف.

تَبَيَّنَ مَصَادِرُ الْبَحْثِ

- أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الأولى، 1965م، ص 340.
- أثر الدراسة الحديثية في المنهج النحوي عند سيبويه: د.بان صالح المهدي، جامعة بغداد، مجلة العميد، المجلد الثاني، العدد الثالث والرابع، 2012م.
- الأصول، دراسة أستمولوجية للفكر اللغويّ عند العرب: د.تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.
- الاقتراح في أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلق عليه د.محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، 2006م.
- أنا واللغة والمجمع: د.أحمد مختار عمر، مصر، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2002م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة: جمال الدين أبي الحسن عليّ بن يوسف القفطيّ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ومؤسسة الكتب الثقافية بببيروت، 1986م.
- الانتصار لسيبويه على المبرد: لأبي العباس أحمد بن محمد بن ولاد النحويّ، دراسة وتحقيق د. زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1996م.
- البحث اللغوي عند العرب، مع دراسة لقضية التأثير والتأثر: د.أحمد مختار عمر، مصر، عالم الكتب، الطبعة الخامسة، 1980م.
- التراث اللغوي العربي: بوهاس، جيوم، كولوغلي، ترجمة د.محمد حسن عبد العزيز (بالاشتراك)، مركز جامعة القاهرة للنشر، الطبعة الأولى، 2000م.
- التراكيب غير الصحيحة نحويًا في الكتاب لسيبويه، دراسة لغوية: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة بالإسكندرية، الطبعة الثانية، د.ت.
- التعليقة على كتاب سيبويه: لأبي عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، تحقيق وتعليق عوض بن حمد القوزي، دون دار نشر، الطبعة الأولى، 1990م.
- حقيقة الزعم في كتاب سيبويه: د. سعود بن عبد العزيز الخنين، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد (47)، رجب 1425هـ.
- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق د.محمد علي النجار، طبعة دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، د.ت.

- الخليل بن أحمد الفراهيدي، أعماله ومناهجه: د.مهدي المخزومي، بيروت، دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، 1986م.
- دراسات وتعليقات في اللغة: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1994م.
- رأي في الوقف بالنقل: حولية كلية دار العلوم، العدد الحادي عشر، ديسمبر 1988م .
- زعمُ الخليل في كتاب سيبويه: عوض بن حمد القوزي، بحث منشور بمجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العدد 23، 1998م.
- السماع وأهميته في التقعيد النحوي عند سيبويه: محمد علي يونس ربّاع، ماجستير جامعة اليرموك، 1992م.
- سيبويه إمام النحاة، على النجدي ناصف، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1979م.
- سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، حقق هذا الجزء عليّ أبو زيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982م.
- الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، 1974م.
- شرح أبيات سيبويه: أبو محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي، حققه وقدم له د. محمد علي سلطاني، سوريا، دار العصماء، الطبعة الأولى، 2010م.
- شرحُ أنفاس السحر في أقسام الحديث والأثر: للعلامة عثمان بن سند الفيلاكاوي، تحقيق وتعليق د. رياض منسي العيسى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الإصدار مائة وثمانية وعشرون، 1437هـ/ 2016م.
- شرح كتاب سيبويه (الربع الأخير): لأبي محمد صالح بن محمد الهسكوري، دراسة وتحقيق خالد بن محمد بن عبد الله التويجري، دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1424هـ، 2003م.
- شرح كتاب سيبويه لعلي بن عيسى الرماني: تحقيق ودراسة محمد إبراهيم يوسف شبيبة، 1414هـ، 1415هـ.
- شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، لأربعة آلاف شاهد شعريّ: خرج الشواهد وصنفها وشرحها، محمد حسن شراب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2007م.

- شواهد الشعر في كتاب سيبويه: د خالد عبد الكريم جمعة، مصر، مكتبة الدار الشرقية، الطبعة الثانية، 1989م.
- صفحات من كتاب اللغة: د. كمال بشر، القاهرة، دار غريب، 2004م.
- الفهارس التحليلية لكتاب سيبويه: للأستاذ عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1416هـ- 1996م.
- فهارس كتاب سيبويه ودراسة له: صنّع محمد عبد الخالق عَصِيمة، بلا دار نشر، الطبعة الأولى، 1395هـ، 1975م.
- في التطور اللغوي: د. عبد الصبور شاهين، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1985م.
- قاموس مصطلحات الحديث النبوي: محمد صديق المنشاوي، تقديم د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، القاهرة، دار الفضيلة، د. ت.
- كتاب سيبويه، المسمى تتقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب: لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الإشبيليّ المعروف بابن خروف، دراسة وتحقيق خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية بليبيا، ط1/ 1995م.
- كتاب سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، د. ت.
- كتاب شرح أبيات سيبويه لأبي جعفر النحاس: تحقيق د زهير غازي زايد، نشر عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ط1/ 1986م.
- لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن عليّ بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، 1994م.
- لغة أهل المدينة في عصر الاحتجاج اللّغويّ – دراسة في بقاياها وما ورد منها: د. محمد بن سلمان الرّحيليّ. مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1431/ 1432هـ، العدد 154.
- لهجة بني سليم دراسة لغوية: د. مؤمن عمر البدارين، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، سلسلة الدراسات الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، يناير 2011م .
- ما سمعه سيبويه من أشعار العرب، دراسة تحليلية: د. مجدي إبراهيم يوسف، بحث منشور في مجلة علوم اللغة، مصر، دار غريب، المجلد الأول، العدد الأول، 1998م.

- ما ينصرف وما لا ينصرف: لأبي إسحق الزجاج، تحقيق هدى محمود قراعة، مصر، المجلس الأعلى للشنون الإسلامية، 1971م.
- مجالس العلماء: لأبي القاسم عبد الرحمن ابن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1999م.
- المدارس النحوية: د. شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثامنة، د.ت.
- مراتب النحويين: لأبي الطيب عبد الواحد بن عليّ اللغوي الحلبيّ اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر بالقاهرة، د.ت.
- المزهري في علوم اللغة وأنوعها: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.
- مصادر البحث اللغوي: د. محمد حسن عبد العزيز، الكويت، الطبعة الأولى، 1997م.
- المصطلح النحويّ وتفكير النحاة العرب: توفيق قريرة، نشر كلية الآداب تونس، الطبعة الأولى، 2003 م.
- مصطلح علم الحديث والتفصيل النحوي عند سيبويه: د. فكري محمد سليمان، بحث بمجلة علوم اللغة، القاهرة، دار غريب، المجلد الخامس، العدد الرابع، 2002م.
- المفصل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: د. علي بو ملح، بيروت، مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1993م.
- المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصرف العربيّ: د. عبد الصبور شاهين، مطبعة جامعة القاهرة، 1977م.
- منهج سيبويه في ترتيب الأبواب النحوية في الكتاب: د. غادة غازي عبد المجيد لبالاشتراك، العراق، مجلة ديالي 2015م.
- منهج سيبويه في تفسير الشاهد القرآني: مرلين الشوبكي، مجلة المنارة جامعة آل البيت بالأردن، المجلد 16، العدد الثالث، 2010م.
- المنهج في كتاب سيبويه: د. صلاح بكر، بحث في سلسلة دراسات عربية وإسلامية، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، مصر، 1989م.
- النكت في تفسير كتاب سيبويه، وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه: أبو الحجاج يوسف بن سليمان الأعمى الشنتمري، تحقيق رشيد بلحبيب، المغرب، 1999.

ملاحق

مواضع مرويات الثقات، في كتاب سيبويه (بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون)

المدخل	الباب	الشاهد	موضعه
ثقة 1	هذا باب ما يكون من الأسماء صفة مفردا وليس بفاعل ولا صفة تشبهه بالفاعل كالحسن وأشباهه. 2/28	"... ومن قال: مررت برجلٍ أسد أبوه قال: مررت برجلٍ مائةٍ إبله. وزعم يونس أنه لم يسمع من ثقةٍ ولكنهم يقولون: هو نازٌ خمرٌ، لأنهم قد يبنون الأسماء على المبتدأ ولا يصفون بها؛ فالرفع فيه الوجه، والرفع فيه أحسن، وإن كنت تريد معنى أنه مبالغٌ في التثنية، لأنه ليس بوصف".	29 /2
موثوقا 1	هذا باب من الجزاء ينجزم فيه الفعل إذا كان جواباً لأمرٍ أو نهي أو استفهامٍ أو تمثيلاً عرضاً. 93 /3	" وسمعنا عربياً موثقاً بعريته يقول: لا تذهب به تغلب عليه؛ فهذا كقوله: لا تدن من الأسد يأكلك".	98 /3
الثقة 2	هذا باب ما أواخر الأسماء فيه الهاء. 241 /2	" واعلم أن الشعراء إذا اضطروا حذفوا هذه الهاء في الوقف، وذلك لأنهم يجعلون المدة التي تلتح القوافي بدلاً منها... وإنما كان الحذف ألزم للهاءات في الوصل، وفيها أكثر منه في سائر الحروف في النداء، من قيل أن الهاء في الوصل في غير النداء تُبدل مكانها التاء، فلما صارت الهاء في موضع يحذف منه لا يُبدل منه شيء تخفيفاً، كان ما يُبدل ويُغَيَّر أولى بالحذف، وهو له ألزم، وجعلوا تغييره الحذف في موضع الحذف إذ كان متغيراً لا محالة. وسمعنا الثقة من العرب يقول: يا حزملة، يريد يا حزملة، كما قال بعضهم: ازم، يققون بغير هاء..."	244 /2
هذا باب من أبواب أن تكون أن فيه مبنية على ما قبلها. 134 /3	" زعم يونس أنه سمع العرب يقولون في بيت الأسود بن يعفر: أحقا بني أبناء سلمى بن جندل تهذؤكم إياي وسط المجالس فزعم الخليل: أن التهذؤ هاهنا بمنزلة الرحيل بعد غد، وأن أن بمنزلة، وموضعه كموضعه. ونظير: أحقا أنك ذاهب من أشعار العرب قول العبدى: أحقا أن جبرتنا استقلوا فنيتنا ويتهم فريق قال: فريق، كما تقول للجماعة: هم صديق. وقال الله تعالى جده: ﴿عَنِ اليمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾. وقال عمر بن أبي ربيعة: أَلْحَقَّ أَنْ دَارَ الرِّبَابِ تَبَاعَدَتْ أَوْ انبَتَّ حَبْلٌ أَنْ قَلْبِكَ طَانُرُ وقال النابغة الجعدي:	136/3 137/3	

	الا ابلغ بني خلف رسولاً أحققاً أن أخطكم هجائي فكل هذه البيوت سمعتها من أهل الثقة هكذا. والرفع في جميع ذا جيد قوي، ..."		
230 /1	" فیرتفع كما ینتصب إذا شغلت الفعل به، وینتصب إذا شغلت الفعل بغيره. وإنما یجئ ذلك [على] أن تُبینَ أئی فعلٍ فعلت أو توكيدا... وكذلك هذه المصادر التي عملت فيها أفعالها إنما یسأل عن هذا المعنى، ولكنه یتسبع و یخزل الذي یقع به الفعل اختصاراً وإتساعاً. وقد علم أن الضرب لا یضرب. ومن ذلك سیر علیه خرجتان، وصید علیه مرتان. وليس ذلك بأبعد من قولك: وُلد له ستون عاماً. وسمعت من أثق به من العرب یقول: یُسیط علیه مرتان، وإنما یرید یسیط علیه العذاب مرتین."	هذا باب ما یكون من المصادر مفعولاً. 228 /1	أثق 5
213 /3	" وأما موسى وعيسى فإنهما أعجمیان لا ینصرفان في المعرفة، وینصرفان في النكرة، أخبرني بذلك من أثق به. وموسی مفعول، وعيسى فاعل؛ والباء فيه ملحقة ببنات الأربعة بمنزلة باء معزى. وموسی الحديد مفعول، ولو سميت بها رجلاً لم تصرفها لأنها مؤنثة بمنزلة معزى إلا أن الباء في موسى من نفس الكلمة."	هذا باب ما لحقته الألف في آخره فمنعه ذلك من الانصراف في المعرفة والنكرة، وما لحقته الألف فاتصرف في النكرة ولم ینصرف في المعرفة. 210 /3	
462 /3	" إن كانت بدلاً من واو ثم حقرته رددت الواو. وإن كان بدلاً من ياء رددت الياء. كما أنك لو كسرتة رددت الواو إن كانت عينه واو، والياء إن كانت عينه ياء،... وإن جاء اسمٌ نحو الناب لا تدري أمن الباء هو أم من الواو فاحمله على الواو حتى یتبين لك أنها من الباء، لأنها مبدلة من الواو أكثر، فاحمله على الأكثر حتى یتبين لك. ومن العرب من یقول في ناب: نُویب، فيجئ بالواو؛ لأن هذه الألف مبدلة من الواو أكثر وهو غلط منهم. وأخبرني من أثق به أنه یقول: مال الرجل، وقد ملت بعدنا فانت تمال، ورجلٌ مال، إذا كثر ماله، وصوّف الكيش إذا كثر صوّفه، وكيشٌ أصوف. هذه الكثيرة. وكيشٌ صاف، ونعجةٌ صافة."	هذا باب تحقير ما كانت الألف بدلاً من عينه. 461 /3	
465 /3	" وقالوا في التكاة: أتكاته، وهما یتكئان؛ جاءوا بالفعل على التكاة. أخبرني من أثق به أنهم یقولون: ضربته حتى أتكاته أي [حتى] أضجعتة على جنبه الأيسر. فأما ياء قبيل وياء ميزان فلا یقولان لأن البدل فیهما لما قبلهما."	هذا باب تحقير الأسماء التي تثبت الأبدال فیها وتلزمها. 462 /3	
172 /4	" فأما المرفوع والمضموم فإنه یوقف عنده على أربعة أوجه: بالإشمام، وبغير الإشمام كما تقف عند المجزوم والساكن، وبأن تروم التحريك، وبالتضعیف... وحدثني من أثق به أنه سمع عربياً یقول: [أعطني] أبيضه، یرید: أبيض، ألحق الهاء كما ألحقها في: هنة وهو یرید: هن "	هذا باب الوقف في آخر الكلم المتحركة في الوصل التي لا تلحقها زيادة في الوقف. 168 /4	
113 /2	" ... وزعم من نثق به أنه سمع روبة یقول: هذا غلامٌ لك مُقَبلاً، جعله حالاً ولم يجعله من اسم الأول. واعلم أن ما كان صفةً للمعرفة لا یكون حالاً ینتصب انتصاب النكرة، وذلك أنه لا یحسن لك أن تقول: هذا زيدٌ الطویل، ولا هذا زيدٌ أخاك، من قبيل أنه من قال هذا فینبغي له أن يجعله صفةً للنكرة، فیقول: هذا رجلٌ أخوك... ولو حسن أن یكون هذا خيراً للمعرفة لجاز أن	هذا باب ما لا یكون الاسم فيه إلا نكرة. 110 /2	نثق به 8

	يكون خبرا للنكرة "...".		
118 /2	" ... ومثل ذلك: هذا درهمٌ ووزنًا. ومثل ذلك: هذا حسيبٌ جدًا. ومثل ذلك هذا عربيٌّ حَسْبِي. <u>حدثنا بذلك أبو الخطاب عن نثقٍ به من العرب.</u> جعله بمنزلة اليتيم والوزن، كأنه قال هو عربيٌّ اكتفاءً. فهذا تمثيل ولا يتكلم به، ولزمته الإضافة كما لزمَتْ جَهْدَه وطاقته...".	هذا باب ما ينتصب لأنه ليس من اسم ما قبله ولا هو هو. 118 /2	(...به)
140 /2	"... <u>وحدثنا من نثقٍ به،</u> أنه سمع من العرب من يقول: إن عمرا لمنطلق. وأهل المدينة يقرءون: ﴿وإن كُلاً لَمَّا لِيُوقِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ﴾. يخفون وينصبون، كما قالوا: * <u>كأن تُدْيِيه حَقَانٌ*</u> وذلك لأن الحرف بمنزلة الفعل، فلما خُذف من نفسه شيءٌ لم يغيّر عمله كما لم يغيّر عملٌ لم يَكْ ولم أبل حين خُذف. وأما أكثرهم فأدخلوها في حروف الابتداء حين حذفوا، كما أدخلوها في حروف الابتداء حين ضمُّوا إليها ما".	هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده. 2 / 131	(...به)
302 /3 303 /3	" <u>وذلك نحو: حضر موتٌ وتغلبك.</u> ومن العرب من يضيف بَعْلَ إلى بَلِّ،...، وأما يومٌ ويومٌ، وصباح مساءً، وبيتٌ بيتٌ، وبيتٌ بيتٌ، فإن العرب تختلف في ذلك: يجعله بعضهم بمنزلة اسم واحد، وبعضهم يضيف الأول إلى الآخر ولا يجعله اسماً واحداً. ولا يجعلون شيئاً من هذه الأسماء بمنزلة اسم واحد إلا في حال الظرف أو الحال، كما لم يجعلوا: يا ابنَ عمِّ ويا ابنَ أمِّ بمنزلة شيء واحدٍ إلا في حال النداء... وتقول: أنت تَأْتِينَا في كل صباح مساءً ليس إلا. وجعل لفظهن في ذلك الموضوع كلفظ خمسة عشر: ولم يُبين ذلك البناء في غير هذا الموضوع. وهذا قول جميع من <u>نثقٍ بعلمه وروايته</u> عن العرب. ولا أعلمه إلا قول الخليل".	هذا باب الشبثين اللذين ضم أحدهما إلى الآخر فجعلاً بمنزلة اسم واحد كعَيْضُومٍ وعَنْدَرِيْسٍ. 296 /3	يعلمه وروايته
314 /3 315 /3	" <u>اعلم أن كل شيء كانت لامه ياء أو واو، ثم كان قبل الياء والواو حرفٌ مكسور أو مضموم، فإنها تعتل وتُخذف في حال التنوين، واوا كانت أو ياء، وتلزمها كسرة قبلها أبداً، ويصير اللفظ بما كان من بنات الياء والواو سواء.</u> واعلم أن كل شيء من بنات الياء والواو كان على هذه الصفة فإنه ينصرف في حال الجرِّ والرفع... وسألناه عن بيتٍ أنشدناه يونس: <u>قد عَجِبْتُ مِنِّي وَمِنْ يُعَلِّيَا لَمَّا رَأَيْتِي خَلَقًا مَقُولِيَا</u> فقال: هذا بمنزلة قوله: * <u>ولكنَّ عبد الله مولى موليَا*</u> وكما قال: * <u>سَمَاءُ الإله فوق سبع سَمَانِيَا*</u> فجاء به على الأصل؛ <u>وكما أنشدنا من نثقٍ بعربيته:</u> <u>ألم يأتِيكَ والانبَاءُ تُنْمِي بَمَا لَأَقَتْ لِبُونُ بَنِي رَبِيَادِ</u> فجعله حين اضطر مجزوماً من الأصل. وقال الكميت: <u>خَرِيْعٌ دَوَادِي فِي مَلْعَبٍ تَأَزَّرُ طَوْرًا وَتَلْقِي الإزَارَا</u> اضطر فأخرجه كما قال: "صنِّبوا".	هذا باب ما ينصرف ومالا ينصرف من بنات الياء والواو التي الياءات والواوات منهن لامات. 308 /3	بعربيته
335 /3 336 /3	" <u>اعلم أنك إذا أضفت رجلاً إلى رجل فجعلته من آل ذلك الرجل، ألحقت ياءى الإضافة.</u> فإن أضفته إلى بلد فجعلته من أهله، ألحقت ياءى الإضافة؛ وكذلك إن أضفت سائر الأسماء إلى البلاد، و إلى حيٍّ أو قبيلة... <u>وحدثنا من نثقٍ به أن بعضهم يقول في بني جذيمة جُدْمِي، فيضم الجيم ويجريه مجرى عُديٍّ.</u> وقالوا في بني الخُبْلَى من الأنصار: <u>خُبْلِيٌّ، وقالوا في صنعاء: صُنْعَانِيٌّ، وفي شتاء: شَتَوِيٌّ، وفي بَهْرَاءِ قبيلة من قُضاعة: بَهْرَانِيٌّ، ...</u> "	هذا باب الإضافة وهو النسبية. 335 /3	(...به)
405 /3	" <u>اعلم أنك إذا جمعت اسم رجل فأنت بالخيار: إن شئت ألحقته</u>	هذا باب جمع أسماء	(...به)

406 /3	الواو والنون في الرفع، والياء والنون في الجر والنصب، وإن شئت كثرته للجمع على حد ما تكثر عليه الأسماء للجمع... وسألت الخليل، عن أب فقال: إن ألحقت به النون والزيادة التي قبلها قلت: أبون، وكذلك أُح تقول: أُحون، لا تغيّر البناء، إلا أن تُحدث العربُ شيئاً، كما تقول دُمون. ولا تغيّر بناء الأب عن حال الحرفين؛ لأنه عليه بُني، إلا أن تُحدث العرب شيئاً، كما بنوه على غير بناء الحرفين. وقال الشاعر: 405 /3 فَلَمَّا تَبَيَّنَ أَصْوَاتُنَا بَكَيْنٌ وَفَدَيْنُنَا بِالْأَبِينَا أَنشَدناه من نثوق به، وزعم أنه جاهلي. وإن شئت كسرت، فقلت: أباءٌ وأخاءٌ "	الرجال والنساء. 395 /3	
139 /4	"... وقد قال قومٌ ترضى عربيتهم : مررت بقادرٍ قبلُ، للراء حيث كانت مكسورة. وذلك أنه يقول قاربٌ كما يقول جارمٌ، فاستوت القاف وغيرها، فلما قال مررت بقادرٍ أراد أن يجعلها كقوله: مررت بكافرٍ، فيسويهما هاهنا كما يسويهما هناك. (138/4) وسمعنا من نثوق به من العرب يقول لهذبة بن حشرم: عسى الله يُغني عن بلادِ ابنِ قادرٍ بمَنهمرٍ جُونِ الرِّبابِ سَكُوبٍ ويقول: هو قادرٌ. واعلم أن من يقول: مررت بكافرٍ، أكثرُ ممن يقول: مررت بقادرٍ؛ لأنها من حروف الاستعلاء، والراء قد أخبرتك بأمرها".	هذا باب الراء. 136 / 4	(...به)
	" فَأَنْ [مفتوحة] تكون على وجوه: فأحدها أن تكون فيه أن وما تعمل فيه من الأفعال بمنزلة مصادرها، والآخر: أن تكون فيه بمنزلة أي. ووجهٌ آخرُ تكونُ فيه لغواً. ووجهٌ آخرُ هي فيه مخففةٌ من الثقيلة... وحدثني من لا أتهم، عن رجلٍ من أهل المدينة موثوق به ، أنه سمع عربياً يتكلم بمثل قولك: إن زبداً لذهاباً، وهي التي في قوله جل ذكره: ﴿وإن كانوا ليقولون. لو أن عندنا ذكراً من الأولين﴾، وهذه إن محذوفة. وتكون في معنى ما. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿إن الكافرون إلا في غرور﴾، أي ما الكافرون إلا في غرور. 152 /3 وتصرف الكلام إلى الابتداء، كما صرفتها ما إلى الابتداء في قولك: إنما، وذلك قولك: ما إن زبداً ذهاباً. وقال فروة بن مسيك: وما إن طَبَّنا جِبِنٌ ولكنَّ مَنايانا ودَوْلَةٌ أُخرينا	هذا باب أن وإن. 151 /3	موثوق 1
304 /1	"... وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بهم يُنشدُ [هذا البيت نصياً]: أَتَوْعَدُنِي بِقَوْمِكَ يَا ابْنَ حَجَلٍ أَشَابَاتٍ يُخَالُونَ الْعِبَادَا بِمَا جَمَعْتَ مِنْ حَصْنٍ وَعَمْرٍو وَمَا حَصَّنَ وَعَمَّرُوا وَالْجِيَادَا	هذا بابٌ معنى الواو فيه كمنها في الباب الأول. 299 /1	الموثوق 19
309 /1	" وسمعنا بعض العرب يقول: ما شأنُ عبدِ الله والعرب يشتمها. وسمعنا أيضاً من العرب الموثوق بهم من يقول: ما شأنُ قيس والبرِّ تُسْرِفُه. لما أظهروا الاسمَ حسنَ عندهم أن يحملوا عليه الكلامَ الآخر...".	هذا باب منه يُضمرون فيه الفعلُ لقبح الكلام إذا حُمِلَ أجزه على أوله. 307 /1	(... بهم)
319 /1 320 /1	" من ذلك قولك حَمَدًا وشُكْرًا لا كُفْرًا، وعَجَبًا، وأَفْعُلُ ذلك وكِرَامَةً ومَسْرَةً ونُعْمَةً عَيْنٍ، وَحُبًّا ونَعَامَ عَيْنٍ، ولا أَفْعُلُ ذلك ولا كَيْدًا ولا هَمًّا، ولأَفْعُلُ ذلك وَرَعْمًا وهَوَانًا. فَإِنَّمَا يَنْتَسِبُ هذا على إضمار الفعل، كأنك قلت: أَحْمَدُ الله حمداً وأشكر الله	هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير	(... به)

<p>شُكْرًا، وكَأَنَّكَ قلت: أَعْجَبُ عَجْبًا، وَأَكْرَمُكَ كِرَامَةً، وَأَسْرُكَ مَسْرَةً، وَلَا أَكَادُ كَيْدًا وَلَا أَهْمُ هَمًّا، وَأَرْغَمُكَ رَغْمًا. وَإِنَّمَا اخْتَزَلَ الفِعْلُ ههنا لِأَنَّهُم جعلوا هذا بدلًا من اللفظ بالفعل، كما فعلوا ذلك في باب الدُّعاء. كَأَنَّ قولك: حَمَدًا في موضع أَحْمَدُ اللهُ، وقولك: عَجَبًا منه في موضع أَعْجَبُ منه، وقوله: وَلَا كَيْدًا في موضع وَلَا أَكَادُ وَلَا أَهْمُ. وقد جاء بعضُ هذا رفعًا يُبْتَدَأُ ثم يُبْنَى عليه. وزعم يونسُ أَنَّ رُوْبَةَ بِنِّ العَجَاجِ كان يُشْبِهُ هذا البيتَ رفعًا، وهو لبعضُ مَدَجِّجٍ، [وهو هُنَيُّْ بنِ أَحْمَرَ الكِنَانِي]:</p> <p>عَجَبٌ لِنَتِكَ قُضِيَّةٌ وَإِقَامَتِي</p> <p>فيكم على تلك القضية أعجب</p> <p>وسمعنا بعض العرب الموثوق به، يقال له: كيف أصبحت؟ فيقول: حمدُ الله وثناءُ عليه، كأنه يحمله على مضمَرٍ في نيته هو المظهرُ، كأنه يقول: أمرى [وشائى] حمدُ الله وثناءُ عليه. ولو نَصَبَ لكان الذى فى نفسه الفعل. ولم يكن مبتدأً لِيُبْنَى عليه ولا لِيَكُونَ مَبْنِيًّا على شئٍ هو ما أظهر.</p> <p>وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه:</p> <p>فَقَالَتْ: حَنَانٌ مَا أَتَى بِكَ ههنا</p> <p>أَدُو نَسَبٍ أَمْ أَنْتَ بِالْحَى عَارِفٌ</p> <p>لم تُرَدِّ جَنَّ، ولكنها قالت: أمرنا حنانٌ، أو ما يصيبنا حنانٌ، وفى هذا المعنى كلُّه معنى النصب. ومثله فى أَنَّهُ على الابتداء وليس على فعلٍ قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ قَالُوا مَعْزَرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ ﴾. لم يريدوا أن يَعْتَذِرُوا اعتذارًا مستأنفًا من أمرٍ لِيُؤْمَرُ عليه، ولكنهم قيل لهم: ﴿ لِمَ تَعْظُونَ [قَوْمًا] ﴾ قالوا: مؤعظتنا معزرةٌ إلى رَبِّكُمْ. ولو قال رجلٌ لرجلٍ: معذرةٌ إلى الله وإليك من كذا وكذا، يريد اعتذارًا، لَنَصَبَ. ومثل ذلك قولُ الشاعر:</p> <p>يَشْكُو إِلَى جَمَلِي طَوْلَ السَّرَى</p> <p>صَبْرٌ جَمِيلٌ فِكْلَانَا مُبْتَلَى</p> <p>والنصبُ أكثر وأجود؛ لأنه يأمره. ومثَّلُ الرفع: (فصبر جميل والله المستعان)، كأنه يقول: الأمرُ صبرٌ جميلٌ... كلامك زيد، فتركوا إظهارَ الرفع كترك إظهارِ الناصب، ولأنَّ فيه ذلك المعنى وكان بدلًا من اللفظ بالفعل. وسنرى مثله إن شاء الله.</p>	<p>الدُّعاء. 318 / 1</p>	
<p>330 / 1</p>	<p>" وذلك قولك: الحمدُ لله، والعجبُ لك، والويلُ لك، والثرابُ لك، والخيبةُ لك. وإنما استحَبُّوا الرفع فيه لأنه صار معرفةً وهو خَيْرٌ ففَوِّى فى الابتداء، بمنزلة عبد الله والرجل الذى تعلم، لأنَّ الابتداءُ إِمَّا هو خَيْرٌ، وأحسُّه إذا اجتمع نكرةٌ ومعرفةٌ أَنْ يَبْتَدِئَ بالأعرَف؛ وهو أصلُ الكلام ... وسمعنا العرب الموثوق بهم يقولون الثرابُ لك، والعجبُ لك. فتفسرُ نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرةً، كأنك قلت: حمدًا وعجبًا، ثم جئت بلك لتبين من تَعْنَى، ولم تجعله مبنياً عليه فتبتدئه "</p>	<p>(... بهم)</p> <p>هذا باب يُختار فيه أن تكون المصادرُ مبتدأةً مبنياً عليها ما بعدها وما أشبه المصادرِ من الأسماء والصفات.</p> <p>328 / 1</p>
<p>396 / 1</p>	<p>" وذلك قولك مررتُ ببُرٍّ قبلَ قَفِيرٍ بدرهم قَفِيرٍ بدرهم. وسمعنا العرب الموثوق بهم يَنصِبُونَهُ، سمعناهم يقولون: العجبُ من بُرٍّ مررنا به قبلَ قَفِيرَا بدرهم [قفيرا بدرهم] فحملوه على المعرفة وتركوا النكرة، لفتح النكرة أن تكون موصوفةً بما ليس صفةً، وإنما هو اسمٌ كالدرهم والحديد. ألا ترى أنك تقول: هذا مالٌك درهمًا، وهذا خاتمُك حديدًا، ولا يحسن أن تجعله صفةً، فقد يكون الشئُ حسناً إذا كان خيرا وقبيحا إذا كان صفةً. وأمَّا الذين رفعوه فقالوا: مررتُ ببُرٍّ قبلَ قَفِيرٍ بدرهم، فجعلوا القَفِيرَ مبتدأً. وقولك بدرهم مبنياً عليه "</p>	<p>(... بهم)</p> <p>هذا بابٌ يُختار فيه الرفعُ والنصبُ؛ لفتح أن يكون صفةً.</p> <p>396 / 1</p>

423 /1	<p>"... <u>وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم</u> يقول: مررتُ برجلٍ هَدَكُ من رجلٍ، ومررتُ بامرأةٍ هَدَّتْكَ من امرأةٍ؛ فجعلها فعلا [مفتوحاً، كأنه قال: فَعَلَ وفَعَلْتُ] بمنزلة كَفَاكَ وكَفَّكَ .</p>	<p>هذا باب مجرى النعت على المنعوت والشريك على الشريك والبَدَل على المُبْدَل منه وما أشبه ذلك. 421 /1</p>	(... بهم)
9 /2	<p>" فالمعرفة خمسة أشياء: الأسماء التي هي أعلام خاصة، والمضاف إلى المعرفة، [إذا لم ترد معنى التنوين]، والألف واللام، والأسماء المبهمة، والإضمار... واعلم أن كل شيء كان للنكرة صفة فهو للمعرفة خبرٌ، وذلك قولك: مررتُ بأخويك قائمٌ، فالقائمان هنا نصب على حدِّ الصفة في النكرة. وتقول مررتُ بأخويك مُسَلِّماً وكافراً، هذا على من جرَّ وجعلهما صفةً للنكرة، ومن جعلهما بدلا من النكرة جعلهما بدلا من المعرفة [كما] قال الله عزَّ وجلَّ: (لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ . نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ). وأشدنا لبعض العرب الموثوق بهم: قَالِي ابْنِ أُمِّ أَنَاسٍ أَرْحَلُ نَاقَتِي عَمْرُو فَتَبْلُغُ حَاجَتِي أَوْ تُرْجِفُ مَلِكِي إِذَا تَرَلَّ الوُفُودُ بِبَابِهِ عَرَفُوا مَوَارِدَ مُزْبِدٍ لَا يَنْزِفُ .</p>	<p>هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها. 5 /2</p>	(... بهم)
20 /2	<p>" وإن زعم زاعم أنه يقول مررتُ برجلٍ مخالطٍ بدنيه داءً، ففرق بينه وبين المثنون. قيل له: ألسنت تعلم أن الصفة إذا كانت للأول فالتنوين وغير التنوين سواء، إذا أردت بإسقاط التنوين معنى التنوين، نحو قولك: مررتُ برجلٍ ملازمٍ أباك، ومررتُ برجلٍ ملازمٍ أبيك، أو ملازمك، فإنه لا يجد بُدَا من أن يقول نَعَمْ، وإلا خالف جميع العرب والنحويين. فإذا قال ذلك قلت: أفلست تجعل هذا العمل إذا كان منونا وكان لشيء من سبب الأول أو التيسر به، بمنزلته إذا كان للأول؟ فإنه قائلٌ: نَعَمْ، (19/2) وكأنك قلت مررتُ برجلٍ ملازمٍ. فإذا قال ذلك قلت له: ما بال التنوين وغير التنوين استويا حيث كانا للأول واختلفا حيث كانا للآخر، وقد زعمت أنه يجري عليه إذا كان للآخر كمجره إذا كان للأول. ولو كان كما يزعمون لقلت: مررتُ بعيد الله الملازمه أبوه؛ لأنَّ الصفة المعرفة تجري على المعرفة كمجرى الصفة النكرة على النكرة. ولو أن هذا القياس لم تكن <u>العرب الموثوق بعربيتها تقوله</u> لم يُلْتَفِت إليه، ولكننا سمعناها تُنْشِدُ هذا البيت جزاءً، وهو قول ابن ميادة المرثي، من عَطْفَانٍ: وَارْتَشَنَ حِينَ أَرْدَنَ أَنْ يَرْمِينَا نَبِلاَ بِلَارِيشَ وَلَا بِقِدَاحِ وَنَظَرْنَ مِنْ خَلَلِ الخُدُورِ بِأَعْيُنِ مَرَضَى مُخَالِطِهَا السَّقَامَ صِحَاحِ وسمعنا من العرب من يرويه ويروي القصيدة التي فيها هذا البيت لم يلقنه أحدٌ هكذا "</p>	<p>هذا باب ما يجري عليه صفة ما كان من سببه، وصفة ما التيسر به أو بشيء من سببه كمجرى صفته التي خلصت له. 18 /2</p>	بعربيتها
92 /2	<p>" فجميع ما يكون ظرفاً تلغيه إن شئت، لأنه لا يكون آخرًا إلا على ما كان عليه أولاً قبل الظرف، ويكون موضع الخبر دون الاسم، فجرى في أحد الوجهين مجرى مالا يستغنى عليه السكوت، كقولك: فيك زيدٌ راغبٌ فرغبتُه فيه... وقد قرئ هذا الحرف على وجهين: (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، بالرفع والنصب. وبعض العرب يقول: هو لك الجَمَاءُ الغفيرُ، يرفع كما يرفع الخالص. (91/2)</p>	<p>هذا باب ما ينتصب فيه الخبر؛ لأنه خبر لمعروف يرتفع على الابتداء، قَدَّمْتَهُ أَوْ أَحْرَثَهُ. 88 /2</p>	(... بهم)

	والنصب أكثر، لأن الجَمَاءَ الغفِيرُ، بمنزلة المصدر، فكأنه قال هو لك خُلوصًا. فهذا تمثيلٌ ولا يتكلمُ به. ومما جاء في الشعر قد انتصب خبزُه وهو مقدّم قبل الطرف، قوله: إِنَّ لَكُمْ أَصْلَ الْبِلَادِ وَقُرْعَهَا فَالْخَيْرُ فِيكُمْ ثَابِتًا مَبْدُولًا وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقول: أتكلّم بهذا وأنت ههنا قاعدًا " .		
319 /2	" حدثنا بذلك يونس وعيسى جميعًا أن بعض العرب الموثوق بعربيته يقول: ما مررت بأحد إلا زيدا، وما أتاني أحدٌ إلا زيدا. وعلى هذا: ما رأيت أحدا إلا زيدا، فينصبُ زيدا على غير رأيث؛ وذلك أنك لم تجعل الآخر بدلًا من الأول، ولكنك جعلته منقطعًا مما عمِل في الأول. والدليل على ذلك أنه يجئ على معنى: ولكن زيدا، ولا أعني زيدا. وعمل فيه ما قبله كما عمل العشرون في الدرهم إذا قلت عشرون درهما. ومثله في الانقطاع من أوله: إن فلان والله مالا إلا أنه شقي؛ فإنّه لا يكون أبدا على إن فلان، وهو في موضع نصبٍ وجاء على معنى: ولكنه شقي " .	هذا باب النصب فيما يكون مستثنى مبدلاً. 319 /2	بعربيته
329 /2	" وذلك قولهم ما أتاني إلا أنهم قالوا كذا وكذا، فإنّ في موضع اسم مرفوع كأنه قال: ما أتاني إلا قولهم كذا وكذا. ومثل ذلك قولهم: ما منّني إلا أن يغضب على فلان. والحجّة على أن هذا في موضع رفع أن أبا الخطاب حدثنا أنه سمع من العرب الموثوق بهم ، من ينشد هذا البيت رفعًا للكناني: لَمْ يَمْنَعِ الشَّرْبَ مِنْهَا غَيْرَ أَنْ نَطَقْتُ حمامة في عُصون ذات أوقال " .	هذا باب ما تكون فيه أنْ وأنْ مع صلتها بمنزلة غيرهما من الأسماء. 329 /2	(... بهم)
336 /2	" وذلك قولك: ما فيها إلا أبناك أحد، ومالي إلا أبناك صديقٌ. وزعم الخليل رحمه الله أنهم إنما حملهم على نصب هذا أن المستثنى إنما وجهه عندهم أن يكونَ بدلًا ولا يكونَ مبدلاً منه؛ لأن الاستثناء إنما حدّه أن تداركه بعدما تنفي قُبَيْلَه، فلما لم يكن وجه الكلام هذا حملوه على وجهٍ قد يجوز إذا أخرجت المستثنى، كما أنهم حيث استقبحوا أن يكون الاسمُ صفةً في قولهم: فيها قائمًا رجلٌ، حملوه على وجهٍ قد يجوز لو أخرجت الصفة، وكان هذا الوجه أمثل عندهم من أن يحملوا الكلام على غير وجهه. قال كعب بن مالك: النَّاسُ أَلْبَّ عَلَيْنَا فِيكَ، لَيْسَ لَنَا إِلَّا السُّيُوفُ وَأَطْرَافُ الْقَنَا وَرَزُّ سمعناه ممن يرويه عن العرب الموثوق بهم ، كراهية أن يجعلوا ما حدّ المستثنى أن يكون بدلًا منه بدلًا من المستثنى " .	هذا باب ما يقدم فيه المستثنى. 335 /2	(... بهم)
337 /2	" وحدثنا يونس أن بعض العرب الموثوق بهم يقولون: مالي إلا أبوك أحدٌ، فيجعلون أحدًا بدلًا كما قالوا: ما مررت بمثله أحد، فجعلوه بدلًا. وإن شئت قلت: مالي إلا أبوك صديقًا، كأنك قلت: لي أبوك صديقًا، كما قلت: من لي إلا أبوك صديقًا حين جعلته مثل: ما مررت بأحد إلا أبيبك خيرًا منه. ومثله قول الشاعر، وهو الكَلْحَبِيُّ الثعلبي: [أمرتكمُ أمرى بمنقطع اللوى] ولا أمرٌ للمعصي إلا مضيعًا كأنه قال: للمعصيّ أمرٌ مضيعًا، كما جاز فيها رجلٌ قائمًا. وهذا قول الخليل رحمه الله. وقد يكون أيضًا على قوله: لا أحد فيها إلا زيدا " .	هذا باب ما يقدم فيه المستثنى. 335 /2	(... بهم)
345 /2	" وذلك قولك: "ليس غيرُ"، و" ليس إلا " كأنه قال: ليس إلا ذلك، وليس غيرُ ذلك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفًا واكتفاءً بعلم	هذا باب يحذف المستثنى فيه	(... بهم)

	<p>المخاطب ما يعنى. وسمعا بعض العرب الموثوق بهم يقول: ما منهم مات حتى رأيت في حال كذا [وكذا]، وإنما يريد ما منهم واحد مات. ومثل ذلك قوله تعالى جده: ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾. ومثل ذلك من الشعر قول النابغة:</p> <p>كانك من جمال بنى أقيش يُفَعِّعُ خَلْفَ رَجُلَيْهِ بِشَنِّ أى كأنك جَمَلٌ من جمال بنى أقيش. ومثل ذلك أيضا قوله:</p> <p>لو قلت ما فى قومها لم تبيح يفضلها فى حسب وميسم</p> <p>يريد: ما في قومها أحد، فحذفوا هذا ... وإنما يريدون لكان كذا وكذا. وقولهم: ليس أحد أي ليس هنا أحد. فكل ذلك حذف تخفيفا، واستغناء بعلم المخاطب بما يعنى".</p>	<p>استخفا. 344 /2</p>	
<p>354 /2</p>	<p>" ... وزعم الخليل رحمه الله أن هاهنا هي التي مع ذا إذا قلت هذا، وإنما أرادوا أن يقولوا هذا أنت، ولكنهم جعلوا أنت بين ها وذا؛ وأرادوا أن يقولوا أنا هذا وهذا أنا فقدموا "ها" وصارت "أنا" بينهما. وزعم أبو الخطاب أن العرب الموثوق بهم يقولون: أنا هذا، وهذا أنا. ومثل ما قال الخليل رحمه الله في هذا قول الشاعر:</p> <p>ونحن اقتسمنا المال نصفين بيننا فقلت: لهم هذا لها وذاك</p> <p>كأنه أراد أن يقول: وهذا لي، فصير الواو بين ها وذا. وزعم أن مثل ذلك: إي ها الله ذا، إنما هو هذا".</p>	<p>هذا باب استعمالهم علامة الإضمار الذي لا يقع موقع ما يضممر في الفعل إذا لم يقع موقعه. 352 /2</p>	<p>(... بهم)</p>
<p>359 /2</p>	<p>" ولم تستحكم علامائكم الإضمار التي لا تقع إيا مواقعها كما استحكمت في الفعل، لا يقال عجبت من ضربكني إن بدأت به قبل المتكلم، ولا من ضرب بهيك إن بدأت بالبعيد قبل القريب. فلما قُيِّح هذا عندهم ولم تستحكم هذه الحروف عندهم في هذا الموضع صارت إيا عندهم في هذا الموضع لذلك بمنزلتها في الموضع الذي لا يقع فيه شيء من هذه الحروف... وبلغنى عن العرب الموثوق بهم أنهم يقولون: لئسني وكذلك كائني. وتقول: عجبت من ضرب زيد أنت، ومن ضربك هو، إذا جعلت زيدا مفعولا، وجعلت المضمر الذي علامته الكاف فاعلا فجاز أنت ههنا للفاعل كما جاز إيا للمفعول، لأن إيا وأنت علامتا الإضمار، وامتناخ التاء يقوى دخول أنت ههنا".</p>	<p>هذا باب استعمالهم إيا إذا لم تقع مواقع الحروف التي ذكرنا. 356 /2</p>	<p>(... بهم)</p>
<p>546 /3</p>	<p>" اعلم أن الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التحقيق، والتخفيف، والبدل. فالتحقيق قولك: قرأت، ورأس، وسأل، ولؤم، وبش، وأشياء ذلك. وأما التخفيف فتصير الهمزة فيه بين وبين وتبدل، وتُحذف. وسأبين ذلك إن شاء الله... ومما حُذف في التخفيف لأن ما قبله ساكن قوله: أرى وترى وتري وتري، غير أن كل شيء كان [في] أوله زائدة سوى ألف الوصل من رأيت فقد اجتمعت العرب على تخفيفه لكثرة استعمالهم إياه، جعلوا الهمزة تُعاقب. وحدثني أبو الخطاب أنه سمع من يقول: قد أُرْ أهم، يجيء بالفعل من رأيت على الأصل، من العرب الموثوق بهم. وإذا أردت أن تحقِّف همزة از أوه قلت: زو، تُلْقَى حركة الهمزة على الساكن وتُلْقَى ألف الوصل؛ لأنك استغنيت حين حركت الذي بعدها، لأنك إنما ألحقت ألف الوصل للسكون. وبدلك على ذلك: رَ ذاك، وسل، خففوا أرا وأسال".</p>	<p>هذا باب الهمز. 541 /3</p>	<p>(... بهم)</p>
<p>186 /4</p>	<p>" وتركها في الوقف أقيس وأكثر، لأنها في هذه الحال، ولأنها ياء لا يلحقها التنوين على كل حال، فشبهوها بياء قاضي، لأنها ياء بعد كسرة ساكنة في اسم. وذلك قولك: هذا غلام وأنت تريد:</p>	<p>هذا باب ما يحذف من الأسماء من الياءات في الوقف التي لا</p>	<p>(... بهم)</p>

	<p>هذا غلامي. وقد أسقنُ، وأسقِنُ وأنت تريد: أسقاني وأسقني، لأن ني اسمٌ. وقد قرأ أبو عمرو: (فَقِيُولُ رَبِّي أَكْرَمَنُ)، و(رَبِّي أَهَانَنُ). على الوقف. وقال النابغة:</p> <p>إِذَا حَاوَلْتُ فِي أَسَدٍ فُجُورًا فَابِتِي لَسْتُ مِنْكَ وَأَسْتُ مِنْ يريد: مني. وقال النابغة:</p> <p>وَهُمْ وَرَدُّوا الْجِفَارَ عَلَى تَمِيمٍ وَهُمْ أَصْحَابُ يَوْمِ عَكَاظِ إِنَّ يريد: إني. سمعنا ذلك ممن يرويه عن <u>العرب الموثوق بهم</u>. وترك الحذف أقيسُ...".</p>	<p>تذهب في الوصل ولا يلحقها تنوين. 185 /4</p>	
53 /1	<p>" وسمعنا من العرب من يقول ممن يوثق به: اجتمع أهل اليمامة، لأنه يقول في كلامه اجتمعت اليمامة، يعني أهل اليمامة، فأنث الفعل في اللفظ إذ جعله في اللفظ لليمامة، فترك اللفظ يكون على ما يكون عليه في سعة الكلام".</p>	<p>هذا باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى المفعول واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد. 45 /1</p>	<p>يوثق 25 (به)</p>
71 /1	<p>"...ومثل ذلك في الإضمار قول بعض الشعراء، العجبر، سمعناه ممن يوثق بعربيته: إِذَا مِتَّ كَانِ النَّاسُ صِنْفَانِ: شَامِتٌ وَأَخْرَ مُنَّ بِالَّذِي كُنْتُ أَصْنَعُ [أضمر فيها]. وقال بعضهم: كان أنت خيرٌ منه [كأنه قال: إنه أنت خيرٌ منه] ومثله: (كَادَ تَزْبِغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ)، وجاز هذا التفسير لأنَّ معناه كادت قلوب فريقي منهم تزبغ، كما قلت: ما كان الطيب إلا المسك، على إعمال ما كان الأمر الطيب إلا المسك، فجاز هذا إذ كان معناه ما الطيب إلا المسك".</p>	<p>هذا باب الإضمار في ليس وكان كالإضمار في إن. 69 /1</p>	<p>بعربيته</p>
124 /1	<p>" فهي ظننتُ، وحسبتُ، وخلصتُ، وأريبتُ ورأيتُ، وزعمتُ، وما يتصرف من أفعالهن. فإذا جاءت مستعملة فهي بمنزلة رأيت وضربت وأعطيت في الإعمال والبناء على الأول، في الخبر والاستفهام وفي كل شيء. وذلك قولك: أظن زيدا منطلقا، وأظن عمرا ذاهبا، وزيدا أظن أخاك، وعمرا زعمت أباك... وزعم أبو الخطاب- وسألته عنه غير مرّة- أن ناسا من العرب يوثق بعربيتهم، وهم بنو سليم، يجعلون باب قلت أجمع مثل ظننتُ".</p>	<p>هذا باب الأفعال التي تستعمل وتلغى. 118 /1</p>	<p>(ناسا من العرب يوثق بعربيتهم وهم بنو سليم)</p>
155 /1	<p>" وكذلك جميع ما ذكرنا إذا عملت فيه المصدر فجري مجراه في الفعل. و[من] ذلك قولك: عجبني من موافقة الناس أسودهم أحمرهم، جرى على قولك: وافق الناس أسودهم أحمرهم. وتقول: سمعت وقع أنيابه بعضها فوق بعض، جرى على قولك: وقعت أنيابه بعضها فوق بعض... هذا وجه اتفاق الرفع والنصب في هذا الباب، واختيار النصب، واختيار الرفع... ومما جاء في الرفع قوله تعالى: (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ). ومما جاء في النصب <u>أنا سمعنا من يوثق بعربيته</u> يقول: خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها...".</p>	<p>هذا باب من الفعل يستعمل في الاسم ثم يُبدل مكان ذلك الاسم اسم آخر فيعمل فيه كما عمل في الأول. 150 /1</p>	<p>بعربيته</p>
255 /1	<p>" وهذه حُججٌ سمعت من العرب وممن يوثق به، يزعم أنه سمعها من العرب. من ذلك قول العرب في مثل من أمثالهم: " اللهم ضنبا وذنبا " إذا كان يدعو بذلك على غم رجل. وإذا سألتهم ما يعنون قالوا: اللهم اجمع [أو اجعل] فيها ضنبا وذنبا. وكلهم يفسر ما يتوى. وإنما سهل تفسيره عندهم لأن المضمَر قد استعمل في هذا الموضع عندهم بإظهار. حدثنا أبو الخطاب أنه</p>	<p>هذا باب ما جرى من الأمر والذهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره إذا علمت أن الرجل مستعمل عن لفظك</p>	<p>(...به)</p>

	سمع بعض العرب وقيل له: لِمَ أفسدتم مكانكم هذا؟ فقال الصبيان بأبى. كأنه خذِرَ أن يلام فقال: لِمَ الصبيان".	بالفعل. 253 /1	
255 /1	" وحدثنا من يوثق به أن بعض العرب قيل له: أما بمكان كذا وكذا وخذ؟ وهو موضع يُمسك الماء. فقال: بلَى، وجادا. [أى فأعرفُ بها وجادا]. ومن ذلك قول الشاعر، [وهو المسكين]: أخاك أخاك إن من لا أخا له كساع إلى الهيجا بغير سلاح كأنه يريد: الزم أخاك. ومن ذلك قولك: زيدا وعمرا، كأنك تريد: اضرب زيدا وعمرا، كما قلت: زيدا وعمرا رأيت. ومنه قول العرب: "أمر مُكيَاتك لا أمر مضجكاتك"، و" الطباء على البقر". يقول: عليك أمر مكيَاتك، وخذ الطباء على البقر".	هذا باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره إذا علمت أن الرجل مُستعَن عن لفظك بالفعل. 253 /1	(...به)
313 /1	" وذلك قولك: سقيا وزغيا، ونحو قولك: خيبة، ودقرا، وخذعا وعقرا، ويوسا، وأفه وثقه، وبغدا وسخفا. ومن ذلك قولك: نعسا وثبأ، وجوعا [وجوسا]... فكل هذا وما أشباهه على هذا ينتصب... وإنما اختزل الفعل ها هنا لأنهم جعلوه بدلا من اللفظ بالفعل، كما جعل الخذر بدلا من احذر. وكذلك هذا كأنه بدل من سقاك الله وزعاك [الله] ومن خيبك الله ... وقد رفعت الشعراء بعض هذا فجعلوه مبتدأ وجعلوا ما بعده مبنيا عليه. قال أبو رُبَيْب: أقام وأقوى ذات يوم وخيبة لأول من يلقي شر ميسر وهذا شبيهة رفعة ببيت سمعناه من يوثق بعربيته، يرويه لقومه، قال: عذيرك من مؤلى إذا نمت لم يتم يقول الخنا أو تعتريك زنايره فلم يحمل الكلام على اعذرنى، ولكنه قال: إنما عذرك إياى من مؤلى هذا أمره".	هذا باب ما يُنصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره. 311 /1	بعربيته
316 /1	" وذلك قولك: ثربا، وجندلا، وما أشبه هذا. فإن أدخلت "لك" فقلت: ثربا لك، فإن تفسيرها ههنا كتفسيرها فى الباب الأول، كأنه قال: ألزمتك الله وأطعمك الله ثربا وجندلا، وما أشبه هذا [من الفعل]، واختزل الفعل ها هنا لأنهم جعلوه بدلا من قولك: تربت يداك [وجندلت]. وقد رفعه بعض العرب فجعله مبتدأ مبنيا عليه ما بعده، ... وقال أبو سيدة [الهجمي]: تحسب هواس، وأقبل، أنتى فقلت له: فاها لفيك فابها قلوص امرئ قاريك ما أنت حاذره ويدلُّ على أنه يريد به الداهية قوله، وهو عامر بن الأحوص: وداهية من نواهى المنون تزهبها الناس لا قأ لها فجعل للداهية فَمَا، حدثنا بذلك من يوثق به " .	هذا باب ما جرى من الأسماء مجرى المصادر التى يُدعى بها. 314 /1	(...به)
405 /1	" وذلك لأنها ظروفك تقع فيها الأشياء، وتكون فيها، فانتصب لأنه موقع فيها ومكون فيها، وعمل فيها ما قبلها، كما أن العلم إذا قلت أنت الرجلُ علما عمل فيه ما قبله، وكما عمل فى الدرهم عشرون إذا قلت: عشرون درهما. وكذلك يعمل فيها ما بعدها وما قبلها. فالمكان قولك هو خُلفك، وهو قدامك وأمامك، وهو تحنك وقبالتك، وما أشبه ذلك... وتقول هو قصدك، كما قال الشاعر، وسمعنا بعض العرب يُنشد كذا: سرى بعد ما غار الثريا بعدما	هذا باب ما ينتصب من الأماكن والوقت. 403 /1	(يوثق به من العرب)

	<p>كَانَ الثَّرِيَا حِلَّةَ الْغُورِ مُنْخَلٌ أَي قَصْنَدَهُ، يُقَالُ هُوَ حِلَّةُ الْغُورِ أَيْ قَصْنَدَهُ، سَمِعْنَا ذَلِكَ مِنْ <u>يُوْتِقُ بِهِ مِنَ الْعَرَبِ</u>. وَيُقَالُ هُمَا حَطَّانٌ جَنَابَتَيْ أَنْفِهَا يَعْنِي الْحَطِّينَ اللَّذَيْنِ اكْتَنَفَا جَنْبَيْ أَنْفِ الطَّيْبَةِ".</p>		
83 /2	<p>" وَذَلِكَ قَوْلُكَ: هَذَا عَبْدُ اللَّهِ مَنْطَلِقٌ، حَدَّثَنَا بِذَلِكَ يُونُسُ وَأَبُو الْخَطَّابِ <u>عَمَّنْ يُوْتِقُ بِهِ مِنَ الْعَرَبِ</u>. وَزَعَمَ الْخَلِيلُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ رَفَعَهُ يَكُونُ عَلَى وَجْهَيْنِ: فَوَجْهٌ أَنْكَ حِينَ قُلْتَ: هَذَا عَبْدُ اللَّهِ أَضْمَرْتَ هَذَا أَوْ هُوَ، كَأَنَّكَ قُلْتَ هَذَا مَنْطَلِقٌ أَوْ هُوَ مَنْطَلِقٌ . وَالْوَجْهُ الْآخَرُ: أَنْ تَجْعَلَهُمَا جَمِيعًا خَبْرًا لِهَذَا، كَقَوْلِكَ: هَذَا حَلْوٌ حَامِضٌ، لَا تَرِيدُ أَنْ تَنْقُضَ الْحَلَاوَةَ، وَلَكِنَّكَ تَزْعَمُ أَنَّهُ جَمْعُ الطَّعْمِينَ. وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ كَلَّا إِنَّهَا لَأَطَى. نَزَّاعَةٌ لِلشَّوَى ﴾. وَزَعَمُوا أَنَّهَا فِي قِرَاءَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ. ﴿ هَذَا يُعْلَى شَيْخٌ ﴾".</p>	<p>هذا باب ما يجوز فيه الرفع مما ينتصب في المعرفة. 83 /2</p>	<p>(يوثق به من العرب)</p>
110 /2 111 /2	<p>" وَذَلِكَ قَوْلُكَ هَذَا أَوْلُ فَارِسٍ مُقْبِلٌ، وَهَذَا كُلُّ مَتَاعٍ عِنْدَكَ مَوْضُوعٌ، وَهَذَا خَيْرٌ مِنْكَ مَقْبِلٌ. وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُنَّ نَكْرَةٌ أَنَّهُنَّ مُضَافَاتٌ إِلَى نَكْرَةٍ، وَتَوْصَفُ بِهِنَ النُّكْرَةَ... وَيَسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّهُنَّ مُضَافَاتٌ إِلَى نَكْرَةٍ أَنَّكَ تَصِفُ مَا بَعْدَهُنَّ بِمَا تَوْصَفُ بِهِ النُّكْرَةَ وَلَا تَصِفُهُ بِمَا تَوْصَفُ بِهِ الْمَعْرِفَةَ. وَذَلِكَ قَوْلُكَ: هَذَا أَوْلُ فَارِسٍ شِجَاعٌ مَقْبِلٌ. وَحَدَّثَنَا الْخَلِيلُ أَنَّهُ سَمِعَ مِنَ الْعَرَبِ مِنْ يُوْتِقُ <u>بِعَرَبِيَّتِهِ يُشِيدُ هَذَا الْبَيْتَ</u>، وَهُوَ قَوْلُ الشَّمَاخِ: وَكُلُّ خَلِيلٍ غَيْرِ هَاضِمٍ نَفْسِهِ لَوْصَلَّ خَلِيلٌ صَارِمًا أَوْ مَعَارِزُ فَجَعَلَهُ صِفَةً لِكُلِّ. وَحَدَّثَنِي أَبُو الْخَطَّابِ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْ يُوْتِقُ <u>بِعَرَبِيَّتِهِ مِنَ الْعَرَبِ</u> يُنْشِدُ هَذَا الْبَيْتَ: كَأَنَّا يَوْمَ قَرَى ! نَمَا نَقْتَلُ إِيَانَا قَتَلْنَا مِنْهُمْ كُلَّ فَنَى أَبْيَضَ حُسَانَا فَجَعَلَهُ وَصْفًا لِكُلِّ...".</p>	<p>هذا باب ما لا يكون الاسم فيه إلا نكرة. 110 /2</p>	<p>(سمع من العرب من يوثق بعربيته) (سمع من يوثق بعربيته من العرب)</p>
265 /3	<p>" فَالْعَرَبُ تَخْتَلِفُ فِيهَا، يُوْتِقُهَا بَعْضٌ وَيَذَكِّرُهَا بَعْضٌ، كَمَا أَنَّ اللِّسَانَ يَذَكِّرُ وَيُوْتِقُ، زَعَمَ ذَلِكَ يُونُسُ،... <u>وَزَعَمَ مِنْ يُوْتِقُ بِهِ:</u> <u>أَنَّهُ سَمِعَ مِنَ الْعَرَبِ</u> مِنْ يَقُولُ: ثَلَاثَةٌ أَرْبَعَةٌ، طَرَحَ هَمْزَةً أَرْبَعَةً عَلَى الْهَاءِ فَفَتَحَهَا، وَلَمْ يَحْوِلْهَا تَاءً، لِأَنَّهُ جَعَلَهَا سَاكِنَةً، وَالسَّاكِنُ لَا يَتَّغَيَّرُ فِي الْإِدْرَاجِ، تَقُولُ: اضْرِبْ، ثُمَّ تَقُولُ: اضْرِبْ زَيْدًا".</p>	<p>هذا باب تسمية الحروف والكلم التي تستعمل ظروفاً ولا أسماء [غير ظروف]؛ ولا أفعالاً. 259 /3</p>	<p>يوثق به</p>
279/3	<p>" كَمَا جَاءَ الْمَذْكُورُ مَعْدُولًا عَنْ حِدِّهِ نَحْوُ: فَسَقَ، وَلِغَمَّ، وَعَمَّرَ، وَرَفَّرَ، وَهَذَا الْمَذْكُورُ نَظِيرُ ذَلِكَ الْمُؤَنَّثِ. فَقَدْ يَجِيءُ هَذَا الْمَعْدُولُ اسْمًا لِلْفِعْلِ، وَاسْمًا لِلْوَصْفِ الْمُنَادَى الْمُؤَنَّثِ، كَمَا كَانَ فَسَقَ وَنَحْوُهُ لِلْمَذْكُورِ، وَقَدْ يَكُونُ اسْمًا لِلْوَصْفِ غَيْرِ الْمُنَادَى وَالْمَصْدَرِ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مُؤَنَّثًا لِمَوْثِقٍ. وَقَدْ يَجِيءُ مَعْدُولًا كَعَمَّرَ، لَيْسَ اسْمًا لِصِفَةٍ وَلَا فِعْلًا وَلَا مَصْدَرًا... وَاعْلَمْ أَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرْنَا فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ فِعَالٍ مَا كَانَ مِنْهُ بِالرَّاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْهُ اسْمًا لِمَذْكُورٍ لَمْ يَنْجَرَّ أَبَدًا، وَكَانَ الْمَذْكُورُ فِي هَذَا بِمَنْزِلَتِهِ إِذَا سُمِّيَ بِعِنَاقٍ، لِأَنَّ هَذَا الْبِنَاءَ لَا يَجِيءُ مَعْدُولًا عَنْ مَذْكُورٍ فَيُشَبِّهُ بِهِ. تَقُولُ: هَذَا حَدَامٌ وَرَأَيْتَ حَدَامًا قَبْلُ، وَمَرَرْتُ بِحَدَامٍ قَبْلُ . <u>سَمِعْتُ</u> <u>ذَلِكَ مِنْ يُوْتِقُ بِعِلْمِهِ</u>. وَإِذَا كَانَ جَمِيعُ هَذَا نَكْرَةً انْصَرَفَ كَمَا يَنْصَرَفُ غَمْرٌ فِي النُّكْرَةِ، لِأَنَّ ذَا لَا يَجِيءُ مَعْدُولًا عَنْ نَكْرَةٍ".</p>	<p>هذا باب ما جاء معدولا عن حده من المؤنث. 270 /3</p>	<p>يوثق بعلمه</p>
294/3	<p>" اعْلَمْ أَنَّ عُدُوَّةً وَبُكْرَةً جُعِلَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا اسْمًا لِلْحَيِّنِ، كَمَا جَعَلُوا أُمَّ حُبَيْبٍ اسْمًا لِلدَّابَّةِ مَعْرِفَةً ... فَأَمَّا صَحْرَةٌ وَعَشِيَّةٌ فَلَا يَكُونَانِ إِلَّا نَكْرَةً عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَهُمَا كَقَوْلِكَ: أَتَيْكَ غَدَاً صَبَاحًا</p>	<p>هذا باب الأحيان في الانصراف وغير الانصراف 293 /3</p>	<p>يوثق به من العرب</p>

	ومساءً. وقد تقول: أتيتك ضحوةً وعشيةً، فيعلم أنك تريد عشيةً يومك وضحوته، كما تقول: أما أولُ فيعلم أنك تريد العام الذي يليه عامك. وزعم الخليل أنه يجوز أن تقول: أتيتك اليوم غدوةً وبكرةً تجعلهما بمنزلة ضحوةٍ. وزعم أبو الخطاب أنه سمع من يوثق به من العرب يقول: أتيتك بكرةً وهو يريد الإتيان في يومه أو في غده. ومثل ذلك قول الله عز وجل: ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾. هذا قول الخليل".		
369/3	" وذلك عدةٌ وزنةٌ. فإذا أضفت قلت عديٌّ وزنيٌّ، ولا تردده الإضافة إلى أصله، لبعدها من ياءٍ الإضافة، لأنها لو ظهرت لم يلزمها ما يلزم اللام لو ظهرت من التغيير، لوقوع الياء عليها. ولا تقول عَدَوِيٌّ فتلحق بعد اللام شيئاً ليس من الحرف، يدلك على ذلك التصغير... فإن قلت: أضغ الفاء في آخر الحرف لم يجز، ولو جاز ذا لجاز أن تضع الواو والياء إذا كانت لاما في أول الكلمة إذا صغرت، ألا تراهم جاءوا بكل شيء من هذا في التحقير على أصله. وكذا قول يونس ولا نعلم أحداً يوثق بعلمه قال خلاف ذلك".	هذا باب الإضافة إلى ما ذهبت فاؤه من بنات الحرفين. 369 /3	يوثق بعلمه
425/3	"وذلك قولك في خاتم: خُوَيْتِمٌ، وطابق: طُوَيْبٌ، ودانقٌ، دُوَيْبٌ. والذين قالوا: دُوَيْبٌ وخواتيم وطوابيق إنما جعلوه تكسير فاعلٍ، وإن لم يكن من كلامهم. كما قالوا: ملامحٌ، والمستعمل في الكلام لمحّة، ولا يقولون ملامحةً. غير أنهم قد قالوا: خاتامٌ، حدثنا بذلك أبو الخطاب. وسمعنا من يقول ممن يوثق به من العرب : خُوَيْتِمٌ، فإذا جمع قال: خُوَاتِمٌ. وزعم يونس أن العرب تقول أيضاً: خُوَاتِمٌ ودوانقٌ وطوابقٌ، على فاعلٍ كما قالوا: تابلٌ وتوابل،..."	هذا باب ما يحقر على تكسيريك إياه لو كسرته للجمع على القياس، لا على التكسير للجمع على غيره. 425 /3	يوثق به من العرب
549/3	" اعلم أن الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التحقيق والتخفيف، والبدل. فالتحقيق قولك: قرأتُ، ورأسٌ، وسألٌ، ولؤمٌ، وبئسٌ، وأشياء ذلك. وأما التخفيف فتصير الهمزة فيه بينَ وبينَ وتبدل، وتُحذف... واعلم أن الهمزتين إذا التقتا وكانت كل واحدة منهما من كلمة، فإن أهل التحقيق يخففون إحداهما ويستقلون بتحقيقها لما ذكرت لك، كما استقل أهل الحجاز بتحقيق الواحدة. فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فتحققا، ومن كلام العرب تخفيف الأولى وتحقيق الأخرى، وهو قول أبي عمرو. وذلك قولك: ﴿ فَفَدَّ جَا أَشْرَاطُهَا ﴾، و﴿ يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ ومنهم من يحقق الأولى ويخفف الأخرى، سمعنا ذلك من العرب وهو قولك: فقد جاء اشراطها، وبإشراطها. وقال: كُلُّ عَرَاءٍ إِذَا مَا بَرَزَتْ تُرْهَبُ الْعَيْنُ عَلَيْهَا وَالْحَسَدُ سَمِعْنَا مِنْ يُوْتِقُ بِهِ مِنَ الْعَرَبِ ينشده هكذا. وكان الخليل يستحب هذا القول فقلت له: لِمَ؟ فقال: إني رأيتهم حين أرادوا أن يُبدلوا إحدى الهمزتين اللتين تلتقيان في كلمة واحدة أبدلوا الأخرى، وذلك: جَاءَ وَأَدْمُ. ورأيت أبا عمرو أخذ بهن في قوله عز وجل: ﴿ يَا وَيْلَتَى أَلَيْدُ وَأَنَا عَجُوزٌ ﴾، وحقق الأولى. وكلُّ عربيٍّ. وقياس من خفف الأولى أن يقول: ياويلتنا أليد...".	هذا باب الهمز 541 /3	يوثق به من العرب
618/3	" أما ما كان على (فعالٍ) فإنه يُجمع بالتاء. وذلك: خُبَارِيٌّ وخُبَارِيَّاتٌ، وسُمَائِيٌّ وسُمَائِيَّاتٌ،...، وأما ما كان آخره ألفا التانيث وكان (فاعلاً) فإنه يكسر على فاعلٍ شئبه بفاعلة؛ لأنه علمٌ تانيثٌ كما أن الهاء في فاعلة علمٌ تانيثٌ. وذلك: قاصعاءٌ وقواصعٌ، ونافقاهٌ ونوافقٌ، وداماءٌ ودوامٌ، وسمعنا من يوثق به من العرب يقول: سائباءٌ وسوابٌ، وحانباٌ وحوان [وحاوياءٌ وحاويا]. وقالوا: خنفساءٌ وخنافسٌ، شهبواٌ ذا بغنصلاءٌ	هذا باب ما عدة حروفه خمسة أحرف خامسة ألف التانيث أو ألفا التانيث. 617 /3	يوثق به من العرب

	وعناصل، وقنبراء وقنابر".		
121/4	" فالألف تُمال إذا كان بعدها حرف مكسور. وذلك قولك عابِدٌ، وعالمٌ، ومساجِدٌ، ومفاتيحٌ، وغدافرٌ، وهابيلٌ. وإنما أمالوها للكسرة التي بعدها، أرادوا أن يَقْرَبوها منها كما قربوا في الإدغام الصاد من الزاي حين قالوا صَدَرَ، فجعلوها بين الزاي والصاد، فقربها من الزاي والصاد التماس الخفة لأن الصاد قريبة من الدال، فقربها من أشبه الحروف من موضعها بالدال. وبيان ذلك في الإدغام. فكما يريد في الإدغام أن يرفع لسانه من موضع واحد، كذلك يَقْرَب الحرف إلى الحرف على قدر ذلك. فالألف قد تشبه الياء، فأرادوا أن يَقْرَبوها منها... ومما تمال ألفه قولهم: كَيْالٌ وَيِياعٌ. <u>وسمعا بعض من يوثق بعربيته يقول:</u> كَيْالٌ كما ترى، فيميل. وإنما فعلوا هذا لأن قبلها ياءٌ، فصارت بمنزلة الكسرة التي تكون قبلها، نحو سراج وجمال. وكثير من العرب وأهل الحجاز لا يميلون هذه الألف".	هذا باب ما تمال فيه الألفات. 117 /4	يوثق بعربيته
128 /4	" ... وأما الناس فيميله من لا يقول هذا مالٌ بمنزلة الحجاج، وهم أكثر العرب، لأنها كالف فاعل إذ كانت ثانية، فلم تمل في غير الجر كراهية أن تكون كباب رमितٌ وغزوتٌ، لأن الواو والياء في قلتٌ وبعثٌ أقرب إلى غير المعتل أقوى. <u>وقال ناسٌ يوثق بعربيتهم</u> هذا بابٌ، وهذا مالٌ، وهذا عابٌ، لما كانت بدلا من الياء كما كانت في رमितٌ تشبهت بها، وشبهوها في بابٍ ومالٌ بالألف التي تكون بدلا من واو غزوتٌ، فتنبت الواو الياء في العين كما تنبت في اللام، لأن الياء قد تغلب على الواو هنا... والذين لا يميلون في الرفع والنصب أكثر العرب، وهو أعم في كلامهم".	هذا باب ما أميل على غير قياس وإنما هو شاذ. 127 /4	ناس يوثق بعربيتهم
183 /4	" وذلك قولك: هذا قاضٍ، وهذا غازٌ، وهذا عمٌ، تريد العمي. أذهبوا في الوقف كما ذهب في الوصل، ولم يريدوا أن تظهر في الوقف كما يظهر ما يثبت في الوصل. فهذا الكلام الجيد الأكثر. وحدثنا أبو الخطاب ويونس <u>أن بعض من يوثق بعربيته من العرب يقول:</u> هذا رامي وغازي، وعمي، أظهروا في الوقف حيث صارت في موضع غير تنوين. لأنهم لم يضطروا ههنا إلى مثل ما اضطروا إليه في الوصل من الاستئصال. فإذا لم يكن في موضع تنوين فإن البيان أجود في الوقف. وذلك قولك: هذا القاضي، وهذا العمي، لأنها ثابتة في الوصل... وسألت الخليل عن القاضي في النداء فقال: أختار يا قاضي، لأنه ليس بمنون، كما أختار هذا القاضي. وأما يونس فقال: يا قاضٍ. وقولٌ يونس أقوى، لأنه لما كان من كلامهم أن يحذفوا في غير النداء كانوا في النداء أجدر، لأن النداء موضع حذف، يحذفون التنوين ويقولون: يا حار، ويا صاح، ويا غلام أقبل".	هذا باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف وهي الياءات. 183 /4	بعض من يوثق بعربيته من العرب
198/4	" اعلم أن أصلها الضمٌ وبعدها الواو؛ لأنها في الكلام كله هكذا؛ إلا أن تدركها هذه العلة التي أذكرها لك. وليس يمنعهم ما أذكر لك أيضا من أن يخرجوها على الأصل ... وأما هاء هذه فإنهم أجروها مجرى الهاء التي هي علامة الإضمار إضمار المذكر، لأنها علامة للتأنيث كما أن هذه علامة للمذكر، فهي مثلها في أنها علامة، وأنها ليست من الكلمة التي قبلها. وذلك قولك هذي سبيلي. فإذا وقفت لم يكن إلا الحذف، كما تفعل ذلك في به وعليه. إلا أن من العرب من يسكن هذه الهاء في الوصل، يشبهها بميم عليهم وعليكم؛ لأن هذه الهاء لا تحول عن هذه الكسرة إلى فتح، ولا تُصرف كما تُصرف الهاء، فلما لزم الكسرة قبلها حيث أبدلت من الياء شبهوها بالميم التي تلزم	هذا باب ما تكسر فيه الهاء التي هي علامة الإضمار. 195 /4	يوثق بعربيته من العرب

	الكسرة والضمّة. وكثر هذا الحرف أيضًا في الكلام كما كثرت الميم في الإضمار. <u>سمعت من يوثق بعربيته من العرب</u> يقول: هذه أمة الله. فيسكين. (198/4)."		
214 /4	" ... واعلم أن الساكن والمجزوم يقعان في القوافي، ولو لم يفعلوا ذلك لضاق عليهم، ولكنهم توسعوا بذلك، فإذا وقع واحدٌ منهما في القافية حُرِّك، وليس إلحاقهم إياه الحركة بأشدّ من إلحاق حرف المدّ ما ليس هو فيه، ولا يلزمه في الكلام. ولو لم يقفوا إلا بكل حرف فيه حرف مَدٍ لضاق عليهم، ولكنهم توسعوا بذلك، فإذا حركوا واحداً منهما صار بمنزلة ما لم تزل فيه الحركة، (214/4) فإذا كان كذلك ألحقوه حرف المدّ؛ فجعلوا الساكن والمجزوم لا يكونان إلا في القوافي المجرورة حيث احتاجوا إلى حركتها، كما أنهم إذا اضطروا إلى تحريكها في التقاء الساكنين كسروا، فكذاك جعلوها في المجرورة حيث احتاجوا إليها، كما أن أصلها في التقاء الساكنين الكسر، [نحو: انزل اليوم] ... <u>وسمعنا من يوثق به</u> في ذلك يقول: هذا سيّفي، يريد: سيّف، ولكنه تذكر بعد كلاً ولم يُرد أن يقطع اللفظ. لأن التثوين حرف ساكن، فيكسر كما تكسر دال قُدّ."	هذا باب وجوه القوافي في الإنشاد. 204 /4	من يوثق به
465 /4	" وقد تدغم الطاء والتاء والدال في الضاد، لأنها اتصلت بمُخْرَج اللام وتطأطأت عن اللام حتى خالطت أصول ما اللام فوقه من الأسنان، ولم تقع من الثبينة موضع الطاء لانحرافها، لأنك تضع للطاء لسانك بين التينين، وهي مع ذا مُطَبَّقة، فلما قاربت الطاء فيما ذكرت لك أدغموها فيها كما أدغموها في الصاد وأختبها، فلما صارت بتلك المنزلة أدغموها فيها التاء والدال، كما أدغموها في الصاد لأنهما من موضعها، وذلك قولك: اضْبِضْرَمَة، وأنْعَضْرَمَة. <u>وسمعنا من يوثق بعربيته</u> قال: <u>ثار فضضجة ركائبه</u> فأدغم التاء في الضاد" ...	هذا باب الإدغام في حروف طرف اللسان والتثنية. 460 /4	من يوثق بعربيته

ملحق عنوانات الأبواب المشتملة على مرويات الثقات في كتاب سيبويه،

مرتبة طبقاً للجزء والصفحة

عنوانات الأبواب الواردة في الجزء الرابع	عنوانات الأبواب الواردة في الجزء الثالث	عنوانات الأبواب الواردة في الجزء الثاني	عنوانات الأبواب الواردة في الجزء الأول
---	---	---	--

<p>هذا باب ما تمال فيه الألفات. 117/4 ***</p> <p>هذا باب ما أميل على غير قياس وإنما هو شاذ. 127/4 ***</p> <p>هذا باب الراء. 136/4 ***</p> <p>هذا باب الوقف في آخر الكلم المتحركة في الوصل التي لا تلحقها زيادة في الوقف. 168/4 ***</p> <p>هذا باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف وهي الياءات. 183/4 ***</p> <p>هذا باب ما يحذف من الأسماء من الياءات في الوقف التي لا تذهب في الوصل ولا يلحقها تنوين. 185/4 ***</p> <p>هذا باب ما تكسر فيه الهاء التي هي علامة الإضمار. 195/4 ***</p> <p>هذا باب وجوه القوافي في الإنشاد. 204/4 ***</p> <p>هذا باب الإدغام في حروف طرف اللسان والثنايا. 460/4 ***</p>	<p>هذا باب من الجزاء ينجزم فيه الفعل إذا كان جواباً لأمرٍ أو نهي أو استفهام أو تمنٍّ أو عَرْض. 93/3 ***</p> <p>هذا باب من أبواب أَنْ تكون أَنْ فيه مبنية على ما قبلها. 134/3 ***</p> <p>هذا باب ما لحقته الألف في آخره فمنعه ذلك من الانصراف في المعرفة والنكرة، وما لحقته الألف فانصرف في النكرة ولم ينصرف في المعرفة. 213/3 ***</p> <p>هذا باب أَنْ وإن . 151/3 ***</p> <p>هذا باب تسمية الحروف والكلم التي تستعمل وليست ظروفًا ولا أسماء [غير ظروف]؛ ولا أفعالاً. 259/3 ***</p> <p>هذا باب ما جاء معدولا عن حده من المؤنث. 270/3 ***</p> <p>هذا باب الأحيان في الانصراف وغير الانصراف. 293/3 ***</p> <p>هذا باب الشينين اللذين ضم أحدهما إلى الآخر فجعلاً بمنزلة اسم واحد كعَيْضُمُوزِ عَنَّتْرِيسِ. 296/3 ***</p> <p>هذا باب ما ينصرف ومالا ينصرف من بنات الياء والواو التي الياءات والواوات منهن</p>	<p>هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها. 5/2 ***</p> <p>هذا باب ما يجري عليه صفة ما كان من سببه، وصفة ما التيس به أو بشيء من سببه كمجري صفته التي خلصت له. 18/2 ***</p> <p>هذا باب ما يكون من الأسماء صفة مفردا وليس بفاعل ولا صفة تشبه بالفاعل كالحسن وأشباهه. 28/2 ***</p> <p>هذا باب ما يجوز فيه الرفع مما ينتصب في المعرفة. 83/2 ***</p> <p>هذا باب ما ينتصب فيه الخبير؛ لأنه خبر لمعروفٍ يرتفع على الابتداء، قَدَمْتَهُ أو أخَرْتَهُ. 88/2 ***</p> <p>هذا باب ما لا يكون الاسم فيه إلا نكرة. 110/2 ***</p> <p>هذا باب ما ينتصب لأنه ليس من اسم ما قبله ولا هو هو. 118/2 ***</p> <p>هذا باب الحروف الخمسة التي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده. 131/2 ***</p> <p>هذا باب ما أواخر الأسماء فيه الهاء. 241/2 ***</p> <p>هذا باب النصب فيما</p>	<p>هذا باب الفعل الذي يَتَعَدَّى اسمَ الفاعل إلى المفعول واسمَ الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد. 45/1 ***</p> <p>هذا باب الإضمار في ليسَ وكانَ كالإضمار في إن. 69/1 ***</p> <p>هذا باب الأفعال التي تُستعملُ وتُلغى. 118/1 ***</p> <p>هذا باب من الفعل يستعملُ في الاسم ثم يُبدلُ مكانَ ذلك الاسم اسمَ آخرَ فيَعْمَلُ فيه كما عَمِلَ في الأوَّل. 150/1 ***</p> <p>هذا باب ما يكون من المصادر مفعولاً. 228/1 ***</p> <p>هذا باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعملِ إظهاره إذا عَلِمْتُ أَنَّ الرجلَ مُسْتَعْتَنٌ عن لَفْظِكَ بالفعل. 253/1 ***</p> <p>هذا باب معنى الواو فيه كمعناها في الباب الأوَّل. 299/1 ***</p> <p>هذا باب منه يُضمرون فيه الفعلَ لقبح الكلام إذا حُمِلَ آخرُه على أوَّلِه. 307/1 ***</p> <p>هذا باب ما يُنصبُ من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل</p>
--	---	---	---

<p>لامات.3/308 *** هذا باب الإضافة، وهو باب النسبة. 3/335 *** هذا باب الإضافة إلى ما ذهبت فإؤه من بنات الحرقين. 3/369 *** هذا باب جمع أسماء الرجال والنساء. 3/395 *** هذا باب ما يحقر على تكسيرك إياه لو كسرته للجمع على القياس لا على غيره. 3/425 *** هذا باب تحقير ما كانت الألف بدلاً من عينه. 3/461 *** هذا باب تحقير الأسماء التي تثبت الأبدال فيها وتلزمها. 3/462 *** هذا باب الهمز. 3/541 *** هذا باب ما عدة حروفه خمساً أحرف خامسُهُ ألف التانيث أو ألفا التانيث. 3/617 *</p>	<p>يكون مستثنى مبدلاً. 2/319 *** هذا باب ما تكون فيه أَنَّ وَأَنَّ مع صلتها بمنزلة غيرهما من الأسماء. 2/329 *** هذا باب ما يقدم فيه المستثنى. 2/335 *** هذا باب يُحذف المستثنى فيه استخفافاً. 2/344 *** هذا باب استعمالهم علامة الإضمار الذي لا يقع موقع ما يضم في الفعل إذا لم يقع موقعه. 2/352 *** هذا باب استعمالهم إيا إذا لم تقع مواقع الحروف التي ذكرنا. 2/356 ***</p>	<p>إظهاره. 1/311 *** هذا باب ما جرى من الأسماء مجرى المصادر التي يُدعى بها. 1/314 *** هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء. 1/318 *** هذا باب يُختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبتدأً عليها ما بعدها وما أشبه المصادر من الأسماء والصفات. 1/328 *** هذا باب يختار فيه الرفع والنصب؛ لُقْبجه أن يكون صفة. 1/ 396 *** هذا باب ما ينتصب من الأماكن والوقت. 1/ 403 *** هذا باب مجرى النعتِ على المنعوتِ والشريك على الشريكِ والبدل على المُبدلِ منه وما أشبه ذلك. 1/421 ***</p>
---	--	--

الموقف الأمريكي من الأحداث في سورية ولبنان (1941 م -1944 م)

دراسة مقدمه من الباحثه

جيهان حمدي أحمد الراوي

يونيو 2016

حرصت الولايات المتحدة خلال هذه الفترة على أن يكون لها موقفٌ فاعلٌ ومؤثرٌ في مجريات الأحداث في سورية ولبنان، وأن تحصل على موطنٍ قدم فيهما، خاصة بعد ظهور الأهمية الاستراتيجية التي يتمتعان بها، فعملت على عدم إعطاء الظروف المناسبة لتعزيز النفوذ البريطاني أو الفرنسي في المنطقة مع إظهار نفسها بمظهر حاملة لواء الاستقرار والديمقراطية.

أولاً: الموقف الأمريكي من استقلال سورية عام 1941م
أعلن الجنرال كاترو Catroux في يونيو 1941م إنهاء الانتداب على سورية ولبنان، ووعدهم بالاستقلال وتنظيم العلاقة بينهما وبين فرنسا عن طريق معاهدة جديدة يتم الاتفاق عليها، وفي حقيقة الأمر فإن سلطات الاحتلال الفرنسي لم تُقدم على إصدار هذا الوعد بمحض إرادتها، وإنما بضغط من الحكومة البريطانية والأمريكية اللتين كانا يههما كسب الحرب بأي شكل من الأشكال، وكانا يعتقدان بأن هذا الكسب لن يتحقق إلا بتأييد الرأي العام العربي، ولن يتم ذلك إلا إذا قدموا الدليل على حسن نواياهم قبل خوض القتال ضد قوات المحور في سورية ولبنان، وبذلك لم يكن أمام حكومة فرنسا الحرة إلا الرضوخ للأمر الواقع حتى تقطع خط الرجعة على السياسة البريطانية الرامية إلى إبعاد النفوذ الفرنسي عن شرق البحر المتوسط، فأعلنت استقلال الجمهورية السورية في 27 سبتمبر 1941م، وعينت الشيخ تاج الدين رئيساً للجمهورية، وفي 27 نوفمبر من العام نفسه أعلنت استقلال لبنان برئاسة ألفرد نقاش⁽¹⁾.

ولكن هذا الاعتراف كان مشروطاً بالتحفظات الآتية:

(1) محمد محمود السروجي: سياسة الولايات المتحدة الخارجية منذ الاستقلال إلى منتصف القرن العشرين، الإسكندرية 2005، ص296؛ عبد الرحمن البيطار: تطور الوحدة السورية اللبنانية 1939-1950، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سورية 1998، ص35، 31.

1) المحافظة على التعهدات الدولية التي أبرمتها فرنسا باسم سورية، والتي تحل محلها في المستقبل معاهدة تعقد بينها وبين فرنسا.

2) المحافظة على السلطات الخاصة التي تتمتع بها فرنسا في الشرق بسبب الحرب⁽¹⁾.

وقد اعترفت بريطانيا بهذا الاستقلال وبهذا الوضع المتميز لفرنسا، حيث وقعت اتفاقية بين ليتلون Lilton - وزير الدولة البريطاني في الشرق الأوسط - والجنرال ديغول - زعيم فرنسا الحرة - أكد فيها الأول للثاني أنه ليس لبريطانيا مصلحة في سورية سوى كسب الحرب، وتعهدت فرنسا وبريطانيا بالاعتراف باستقلال سورية ولبنان؛ على أن يكون لفرنسا في سورية الدولة الأولى بالرعايا بالنسبة لأي دولة أوروبية أخرى، وعينت الجنرال إدوارد سبيرز Spears وزيراً بريطانياً مفوضاً لدى الدولتين⁽²⁾.

أما الوطنيون فلم يعتبروا هذا الاعتراف تقدماً حقيقياً نحو الاستقلال، ورأوا أنه استقلالٌ صوريٌّ، فقد بقيت السلطان التنفيذية والتشريعية - فضلاً عن السيطرة على القوات الخاصة - بأيدي فرنسا، إضافة إلى أن رئيس الدولة تم تعيينه من قبل المفوض السامي، وأن الاختيار وقع على الشيخ تاج الدين الذي لا

(1) دار الوثائق: الخارجية المصرية، ملف 033255 - 0078، العلاقات السورية الفرنسية، مذكرة من المفوضية المصرية بسورية بشأن الوجود الفرنسي في سورية، بتاريخ 1941/11/2.

(2) جورج لنشوفسكي: الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر الخياط، ج2، بغداد، 1965، ص37.

يحظى بالقبول لدى معظم السوريين، وكذلك الحال بالنسبة لألفرد نقاش المعروف بميوله نحو فرنسا⁽¹⁾.

أما الولايات المتحدة التي تابعت عبر قنصلها في بيروت تلك التطورات باهتمامٍ شديدٍ فكانت ترى أن إنهاء نظام الحكم في الأراضي الخاضعة للانتداب (سوريه ولبنان) يشمل بالضرورة تنظيم تلك الأراضي، مما يؤثر على مصالح رعاياها، لذا فإن من حقها أن تستشار بخصوص الظروف التي ستدار بها هذه الأراضي على أساس حقها المسبق في إقامة نظامٍ انتدابيٍّ، مما يستلزم استشارتها أيضاً عند إنهاء هذا النظام، ولهذا أُصرّت على حقها في أخذ تعهداتٍ تضمن الامتيازات التي تكفلها لها معاهدة 1924. فأجاب الجانب البريطاني بأن تلك المسائل تضطلع بها فرنسا الحرة⁽²⁾.

وقد تابعت الحكومة الأمريكية تلك التطورات على الساحة السورية، ففي الثامن والعشرين من سبتمبر كتب "إنجلرت" إلى الإدارة يخبرها بأن "كاترو Catroux" أعلن استقلال سوريه، وتم تعيين تاج الدين رئيساً للجمهورية، وأعلن بياناً تضمن النقاط الآتية :

(1) إن سوريه دولة مستقلة ذات سيادة، ولا تخضع هذه الحقوق والمزايا إلا للقيود التي تفرضها الحرب.

(2) إن موقف سوريه كحليفة لفرنسا الحرة وبريطانيا العظمى يستدعي تطابق سياستها مع سياسة الحلفاء.

(1) محمد علي الزرقا وإلياس مرقص: خيانات الحزب الشيوعي السوري، دار الكتاب، دمشق، 1961، ص40؛ عبد الرحمن البيطار: تطور الوحدة السورية اللبنانية 1939-1950، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريه 1998، ص39.

(2) The Ambassador in United Kingdom(Winant)to the secretary of state, London,22Augst 1941, FRUS.1941,Vol.3,p:786

(3) وإن سلطات فرنسا الحرة ستقدم المساعدة لتأمين والدفاع عن حقوق سورية ومصالحها العامة، وحماية السوريين فيها.

(4) يحق لسورية تعيين ممثلين دبلوماسيين كلما رأت الضرورة لذلك، ويحق لها تشكيل قوات عسكرية لمؤازرة فرنسا الحرة.

(5) أن مندوب فرنسا الحرة سوف يُقدّم على تعديل لبعض الأنظمة الخاصة الممنوحة سابقاً لبعض المناطق (جبل العلويين والدروز) بطريقة تضمن خضوعها سياسياً إلى السلطة المركزية مع البقاء على استقلالها الإداري والمالي الذي تتمسك به.

(6) إن قيادة الحلفاء سوف تستخدم طرق المواصلات والمطارات والسواحل قدر ما تقتضيه الضروريات العسكرية.

(7) وإن سلطات فرنسا الحرة سوف تعزز الإجراءات الاقتصادية والمالية اللازمة لتدخل سورية في كتلة الإسترليني، وإن البلاد سوف تشهد تسهيلات تجارية.

(8) وإن فرنسا لا ترغب في تأجيل تحقيق تلك التطلعات الوطنية للاستقلال، ولكن طبقاً لمقتضيات الحرب⁽¹⁾.

وهو الأمر الذي أقلق الإدارة الأمريكية، فأصدرت تعليمات إلى القنصل العام في بيروت بتوجيه رسالة مكتوبة إلى الجنرال كاترو فحوها أن إعلانه في

(¹) The consul General at Beirut (Engert) to the secretary of state , Beirut ,28 September 1941,FRUS.1941,Vol.3,p. 786.

27 سبتمبر قد اعتبر لافتاً لاهتمام الحكومة الأمريكية، وأن يبين له على الرغم من أن سياسة الولايات المتحدة التقليدية تقوم على التعاطف مع متطلبات سوريه ولبنان نحو الاستقلال، لكنها ترى من الضروري أن تعترف فرنسا أن للولايات المتحدة حقوقاً مثبتة في معاهدة لا يمكن إلغاؤها أو تغييرها بدون موافقتها، وأن جوهر هذه الحقوق نصت عليها المادة السادسة من معاهدة 1924، وتذكر الحكومة الأمريكية الجنرال كاترو بأن عليه الاطلاع على المادة الخامسة المتعلقة بالامتيازات الأجنبية، وأن الولايات المتحدة لن تتخلى عن هذه الامتيازات⁽¹⁾.

وبذلك يتضح لنا أن الولايات المتحدة وإن كانت أرادت أن تظهر بمظهر المحافظ على الديمقراطية إلا أنها من ناحية أخرى أرادت أن تركز على مصالحها وما تمنحها المعاهدات من حقوق وامتيازات، ودائمة البحث عن تأكيدات و ضمانات جديدة لتثبيتها عند أيّ تغيير محتمل، ولذلك رفضت الاعتراف بالإجراءات التي اتخذتها فرنسا الحرة في سوريه ولبنان.

وبدورها اتصلت فرنسا الحرة عن طريق مورييس ديجان Maurice Dejean - مسؤول الشؤون الخارجية في لجنة التحرير الوطنية التابعة لديجول Degaulle - بالقنصل العام الأمريكي في بيروت بشأن التشاور حول إنهاء الانتداب الفرنسي على سوريه، والضمانات التي ستقدمها حكومته لضمان حقوق ومصالح الولايات المتحدة في المنطقة، موضحاً له أن فرنسا الحرة لا تنوي - على الإطلاق - التعدي على حقوق الولايات المتحدة التي ضمنها معاهدة 1924، وأن النظام الذي سيقام في سوريه ولبنان مؤقتاً؛ نظراً لظروف الحرب، وحتى

(¹) The secretary of state (Hull) to the consul General at Beirut (Engert), Washington, 6 October 1941, FRUS.1941, Vol.3, p. 788.

يمكننا تقديم المساعدة الممكنة لبريطانيا ودول الاتحاد السوفيتي من أجل تحرير فرنسا⁽¹⁾.

كما أرسل الشيخ تاج الدين رسالة إلى القنصل الأمريكي في بيروت عن طريق فائز الخوري - وزير خارجيته - مؤكداً له احترام بلاده التام لحقوق الولايات المتحدة المثبتة في معاهدة 1924م، وأنه في انتظار عقد معاهدة جديدة بهذا الشأن⁽²⁾.

كما تابعت الإدارة الأمريكية تطور الأوضاع في لبنان، وأثر إعلان كاترو لاستقلال لبنان، وخاصة فيما يتعلق بموقف الشعب اللبناني من إعلان الاستقلال، بأنهم استاءوا من هذا البيان الذي تم الإشارة فيه أن الاستقلال سيكون في إطار مشروع معاهدة 1936م، كما عارضوا أن يكون لفرنسا مركزاً مميزاً؛ لما فيه من تعارض للاستقلال الحقيقي، كما أنهم ضد تعيين ألفرد نقاش رئيس الجمهورية ذي الميول الفرنسية، وتأجيل المعاهدة النهائية والانتخابات لما بعد الحرب⁽³⁾.

ومما زاد من تعقيد الموقف بالنسبة للفرنسيين أن الولايات المتحدة أصدرت في 29 نوفمبر تصريحاً صحفياً جاء فيه: "إن الحكومة الأمريكية والشعب الأمريكي متعاطفان مع التطلعات الطبيعية والشرعية لشعوب سورية ولبنان، ومن ضمنها التمتع بالاستقلال والسيادة وإنهاء الانتداب، وأن الحكومة الأمريكية ترحب بأي خطوة نحو تحقيق هذه التطلعات، كما أكدت أنه يجب النظر إلى معاهدة 1924 م

(1) Aid Memoire by the national commission for foreign affairs of free France , London,2 October 1941,FRUS.1941,Vol.3,p. 790:791.

(2) The Consul General at Beirut (Engert) to the secretary of State , Beirut ,24 October 1941,FRUS.1941,Vol.3,p.793.

(3) The Consul General at Beirut (Engert) to the secretary of state , Beirut ,27 November 1941,FRUS.1941,Vol.3,p.806.

على أنها سارية المفعول إلى أن يتم إبرام معاهدةٍ جديدةٍ عندما تسمح الظروف الدولية⁽¹⁾.

وبذلك نرى أن الولايات المتحدة تعمل على تشجيع السوريين واللبنانيين في تطلعهما للاستقلال، لكن دون أن تلزم نفسها بإجراءاتٍ قد تكون محرّجةً بالنسبة لها خلال تطورات الحرب وتعطي انطباعاً أن الولايات المتحدة تتعاطف مع رغبات المواطنين نحو الاستقلال.

و ظلت الحكومة الأمريكية تبدي اهتماماً شديداً بالتطورات والأحداث في الدولتين إثر إعلان كاترو الاستقلال في 27 سبتمبر 1941م، فأرسل "إنجرت Engert" يخبر الإدارة بأن السوريين واللبنانيين ينظرون إلى هذا الاستقلال على أنه نوعٌ من الوهم، ولم يتم أيُّ تعديلٍ في نظام الانتداب القديم؛ لما يرونه من استمرارٍ في السياسة الفرنسية السابقة. وذكر القنصل أن تلك السياسة الفرنسية جعلت السوريين واللبنانيين يتجهون أكثر فأكثر نحو بريطانيا والولايات المتحدة من أجل تحقيق آمالهم في الاستقلال⁽²⁾.

وتنفيذاً لهذه السياسة تم اختيار وادسورث George Wadsworth لمنصب وكيل دبلوماسي وقنصل عام في سورية ولبنان، الذي قدّم أوراق اعتماده إلى الرئيس تاج الدين الحسيني الذي أكد له بأن سورية سوف تنتهج سياسةً مؤيدةً

(1) Press Release Issued by the department of State, 29 November 1941,FRUS.1941,Vol.3,p.807,808.

(2) The consul General at Beirut (Engert) to the secretary of state , Beirut ,6 March 1942,FRUS.1942,Vol.4, Government printing office Washinton 1963,p.646.

للولايات المتحدة، وأعرب عن آماله بأن تجد سورية مكاناً في مؤتمر السلام الذي سيعقد بعد انتهاء الحرب كدولةٍ مستقلة⁽¹⁾.

وعلى إثر التطورات التي حدثت في سورية 1943م و1944م والتي بموجبها تم توقيع مجموعة من الاتفاقيات بين فرنسا والحكومتين السورية واللبنانية تنص على الانتقال التدريجي للسلطات والصلاحيات إلى الحكومتين ما عدا القوات الخاصة؛ فقد راقبت الحكومة الأمريكية هذه التطورات باهتمامٍ شديدٍ، ورأت أن من الواجب عليها أن تغير موقفها في مسألة الاعتراف باستقلال سورية، فقررت فعلاً الاعتراف بذلك في 7 سبتمبر 1944م على أساس أنه اعترافٌ غير مشروطٍ ولا مقيدٍ، ولكن وضعت شرطاً خاصاً بها، وهو أن تتسلم تأكيداتٍ مكتوبةً بأن حقوقها وحقوق رعاياها لن تُمسَّ، فأرسل وزير الخارجية يؤكد على الممثل الدبلوماسي "جون ودسورث" بعد أن أصبحت سورية ولبنان دولتين مستقلتين وأصبحتا في وضعٍ يسمح لهما بالقيام بمسؤولياتهما والتزاماتهما الدولية؛ فيجب أن يتم أخذ ضماناتٍ مكتوبةٍ من الحكومتين بشأن بقاء حقوق ومصالح رعايا الولايات المتحدة - طبقاً لمعاهدة 1924م، وهو ما كانت الولايات المتحدة ترنو إليه - إلى أن يتم عقد معاهداتٍ جديدةٍ.

وفي هذه الرسالة حدد وزير الخارجية الخطوات التي يعمل بها الممثل الدبلوماسي في بيروت، بعد تسلّم التأكيدات المكتوبة من الحكومات المحلية، وبين لهم أن الولايات المتحدة ستقوم بتعيين دبلوماسيٍّ أمريكيٍّ بدرجة سفير فوق العادة، ووزيرٍ معتمدٍ يمثل حكومتها، وأنها على استعدادٍ لاستقبال ممثلين دبلوماسيين من

(1) Memorandum of conversation by the chief of the division of Eastern affairs (Alling), 22 October 1942, Washington, FRUS.1942, Vol.4, p.662,663.

نفس الدرجة لديها، وتم اختيار "جوج وادسورث Gorge Wadsworth" ليكون أول وزير أمريكي في سورية ولبنان.

وفي التاسع عشر من سبتمبر 1944 م نشرت وزارة الخارجية الأمريكية بياناً صحفياً يؤكد الاعتراف بالاستقلال التام لسوريه، وتفويض وزير أمريكي فوق العادة لرعاية شئونها هناك، مع بقاء معاهدة 1924م دون تغيير، وتأتي أهمية هذا الاعتراف من أنه جاء غير مشروط ولا مقيد بمركزٍ مميزٍ لفرنسا⁽¹⁾.

خلال الفترة التي حصل فيها الاعتراف الأمريكي كان الفرنسيون يضغطون على حكومتي سورية ولبنان لعقد معاهدات تحالفٍ معها، واستلمت وزارة الخارجية الأمريكية تقاريرَ من مبعوثيها تفيد بأن الهدف من هذه المعاهدات أن يعترف السوريون واللبنانيون بوضعٍ خاصٍّ ومميزٍ لفرنسا، وأن الحكومتين تقاومان هذا الضغط، حيث ذكر وزير الخارجية اللبناني للقنصل الأمريكي: "بعد حصول لبنان على الاستقلال يضعون شروطاً لتدمير ما تم إنجازه"، وطلب من القنصل عدم السماح لفرنسا بفرض معاهدةٍ بقوة السلاح، ومؤكداً أن ذلك سيؤدي إلى أزمةٍ داخليةٍ، وأن لبنان لن يسمح بفرض قيودٍ من أي نوع.

أما الجانب السوري فكان ردة فعله أقوى؛ فذكر أن فرنسا تريد تحويل البلاد إلى محمياتٍ فرنسيةٍ، على الرغم من أن فرنسا لن تستطيع حماية نفسها، وأن سورية ستطرق جميع الأبواب طلباً للمساعدة؛ ستذهب للملك جورج السادس - ملك بريطانيا وأيرلندا- والمارشال ستالين - رئيس الاتحاد السوفيتي، ومحمد

(¹) Statement Issued to the press by State ,19 September 1944, FRUS. 1942, Vol.5, p.783:782.

علي جناح رئيس الرابطة الإسلامية، إضافة إلى الأثقاء العرب، وأضاف بأن فرنسا بذلك فرضت الحرب على سورية⁽¹⁾.

أما بريطانيا فقد واصلت الدعوة والتشجيع والإلحاح عن طريق "سبيرزSpears" الوزير البريطاني المقيم في سورية ولبنان لعقد تلك المعاهدات؛ لتضمن لفرنسا الموقع المميز⁽²⁾.

ربما قصدَ من ذلك إبعاد نفوذ الولايات المتحدة عن المنطقة؛ ففي نظر بريطانيا أن فرنسا الضعيفة سيكون وجودها أسهل وأفضل من قوة ونفوذ الولايات المتحدة، وهذا يجعلها تتمتع بالقوة والتأثير، فضلاً عن أنها تدرك أن فرنسا تسيطر على المنطقة من الناحية العسكرية، لذلك نجد أن الأمريكان أصرُّوا على عدم الاعتراف بالمكانة المميزة لفرنسا في سورية ولبنان، وعدم الخضوع للضغوط البريطانية⁽³⁾.

أما موقف الولايات المتحدة فلم يكن لديها أيُّ اعتراض على عقد معاهدة مع فرنسا تشمل حماية مصالح الطرفين، ولكن بشرط أن تتم هذه المفاوضات بطريقة حرة، ولا تنتهك مصالح الآخرين، وقد اتخذت الولايات المتحدة موقفاً خاصاً فسرتته على الشكل التالي:

• كان السيد "وادسورثWadsworth" قد استلم رسالة من "جميل مردم" وزير الخارجية السوري يطلب فيها توضيح الموقف الأمريكي حول موضوع المعاهدة، وكان جوابه بناءً على تعليمات وزارة الخارجية بأن الولايات

(1) The diplomatic Agent and consul general at Beirut (Wadsworth) the secretary of state(Hull),Beirut ,15 September 1944,FRUS.1944,Vol.5,p.777,778

(2) The Diplomatic Agent and consul general at Beirut (Wadsworth) the secretary of state(Hull),Beirut ,15 September 1944,FRUS.1944,Vol.5, Government printing office Washinton 1965,p.777,779

(3) إبراهيم سعيد البيضاوي: السياسة الأمريكية تجاه سورية، ص114، 115.

المتحدة لا ترغب في التأثير في قرار الحكومة السوريه، ومن جانبها ليس لديها اعتراضٌ للدخول في مفاوضات لعقد معاهدة مع فرنسا إذا تضمنت هذه المعاهدات حمايةً مناسبةً لمصالح وحقوق الولايات المتحدة ورعاياها⁽¹⁾.

• كما حثت وزارة الخارجية الأمريكية السلطات البريطانية بأن تأمر "سبيرزSpears" بعدم الضغط على الحكومتين السوريه واللبنانية من أجل الاتفاقية مع فرنسا، وأوضحت له بأن هذه المعاهدات ستكون مُرهقةً على الجمهوريات الناشئة دون مبررٍ، والتي لا بدَّ أن يحصلوا على إنهاء الانتداب مثل العراق، وأن الانتداب لن يعطي الحق لفرنسا في إجبارهما على توقيع تلك المعاهدات، وأن الولايات المتحدة لا تعترف بوضعٍ مميزٍ لفرنسا في سوريه ولبنان⁽²⁾.

• ومن ناحية أخرى أرسلت وزارة الخارجية الأمريكية مذكرةً إلى الوفد الفرنسي في واشنطن موضحةً موقفها بأنها لا تعارض عقد معاهدة مع سوريه ولبنان لتحديد العلاقة بينهم بطريقةٍ طوعيةٍ، وليس فيها انتهاكٌ لحقوق الآخرين، وتم تذكير فرنسا بأن الأمم يجب أن تلقى معاملةً متساويةً في القانون، وتذكيرها أيضًا بالضمانات التي أعطتها لمصالح الولايات المتحدة ورعاياها في سوريه ولبنان عن طريق معاهدة 1924م. ويتضح من هذه الوثيقة على الرغم من أن الولايات المتحدة لم تعترف بوضعٍ مميزٍ لفرنسا

(1) The Secretary of State (Hull) to the diplomatic agent and consul general at Beirut (Wad Sworthe) , Washington ,7 October 1944, FRUS. 1942, Vol. 5, p.774,775

(2) Memorandum of conversation by the chief of the division of Eastern affairs (Kohler) ,28 September 1944, Washington,FRUS.1944,Vol.5,p.791,792

في سورية ولبنان إلا أنها تعترف بعلاقات الصداقة التي تتمتع بها فرنسا في هذين البلدين⁽¹⁾.

كما أبرق الرئيس "روزفلت" إلى الرئيس "القوتلي" مبيناً له أن الولايات المتحدة حكومةً وشعباً لا تعترف بأيّ وضع لفرنسا في بلاده، وليس لديه أيُّ ترددٍ بأن حكومته ستسعى لتحقيق ذلك⁽²⁾.

ثانياً: الموقف الأمريكي من النزاع الفرنسي البريطاني:

بعد فرض الانتدابين الفرنسي والبريطاني من جانب عصبة الأمم على الولايات العربية التي كانت خاضعةً للسلطنة العثمانية؛ اتبعت الولايات المتحدة سياسةً الترقب؛ لاختبار مدى قدرة الفرنسيين والإنجليز على إدارة المنطقة، مع مراقبة الصراع الدائر بينهما، وأخذت تتحيّن الفرص لإخراجها من هذه المنطقة الغنية بالنفط والتي شكلت أثناء الحرب العالمية الثانية موقعاً متميزاً وثابتاً في الاستراتيجية الأمريكية التي استغلت ظروف الحرب للحصول على موطنٍ قدم لها في المنطقة.

فعلى الرغم من أن بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة دولٌ متحالفةٌ في الحرب العالمية الثانية ضد دول المحور، فإن هناك صراعاً خفياً بينهم؛ من أجل تعزيز

(¹) The Department of State to the French delegation in Washington, FRUS. 1944, Vol.5,p.795

(²) *President Roosevelt to the President of the Syrian Republic (Kwatly)* Washington ,7 December 1944, FRUS.1944,Vol.5,p.812,813.

مصالح هذا الطرف على حساب الأطراف الأخرى، على ألا يؤثر ذلك في العمليات الحربية ومستقبل الدول المتحالفة.

اتفقت الدول الثلاث على إخراج حكومة فيشي من المنطقة؛ لتأمين وضع يحقق انتصارهم، ويمنع دول المحور من السيطرة عليها، ولكن هذا الاتفاق لا يلغي الأمانى والمساعى الخاصة بكل طرف من هذه الأطراف الثلاثة لكسب النفوذ الأقوى في المنطقة، فكان هدف بريطانيا من تعاملها مع الفرنسيين الأحرار أن تؤمّن لنفسها السيطرة والنفوذ، وحصر وجود الفرنسيين الأحرار في الجانب الإداري، وكانت سياسة الفرنسيين الأحرار تهدف إلى الاحتفاظ بجميع امتيازات الدولة صاحبة الانتداب حتى نهاية الحرب، ولكن دلت التجربة على أن فصل الشئون السياسية عن العسكرية مستحيلٌ في ظل ظروف الحرب، خاصة وأن بريطانيا تشترك في حل مشكلات التموين في سورية، وتضمن العملة الورقية بالإسترليني حتى تعيد الثقة إلى التجار، وهذه أمور تستدعي مشاركتها في المسائل الإدارية، وبالتالي السياسية⁽¹⁾.

ولتنسيق تلك الأمور بين الطرفين تم عقد اتفاقية لیتلون- ديجول- Lyttelton Degaulle في أغسطس 1941م اللذين اتفقا بموجبها على طريقة العمل في سورية ولبنان، وتعهداً بالاعتراف باستقلالهما، واعترفت بريطانيا التي كانت تهدف إلى كسب الحرب بإعطاء وضع خاصٍّ ومميزٍ لفرنسا في سورية ولبنان، وأبلغت الحكومتان الولايات المتحدة بذلك، وحثتها على اتخاذ موقفٍ مؤيدٍ لذلك، لكن الولايات المتحدة تریثت في إعطاء رأيٍ بهذا الموضوع؛ لأسباب سبق ذكرها، وظلت تتربص وتنتظر تطورات الأحداث، فهي لا تريد استئثار كلٍّ من بريطانيا

(1) صلاح العقاد: العرب والحرب العالمية الثانية معهد الدراسات العربية والعالمية، 1966، ص104 - 106.

وفرنسا بالمنطقة، كما أنها ليست راجبةً في أن يكون للألمان والإيطاليين موضعٌ قدم قريب من مصالحها الاقتصادية المتمثلة في الامتيازات النفطية⁽¹⁾. وتُظهر الوثائق الأمريكية أنه بعد تعيين سبيرز وزيراً مفوضاً لبريطانيا في سورية ولبنان في فبراير 1942 م ازداد النفوذ البريطاني في سورية ولبنان، فقد أخذ يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في النواحي السياسية والعسكرية، واستطاع أن يقوي مركزه بعلاقاته مع الكتلة الوطنية، فأخذ النزاع الإنجليزي الفرنسي يبرز بوضوح، ووجدت أمريكا في ذلك فرصةً لتثبيت أنها موجودةٌ على المسرح السياسي والعسكري، وتظهر لشعوب سورية ولبنان أيضاً أنها الحريصة على مصالحهما في منع تفاقم هذا النزاع، وبالتالي التأثير على المجهود الحربي في المنطقة.

والذي كان يساعد الأمريكيين على ذلك أنه كان لهم في بيروت ممثلون يتمتعون بصفات دبلوماسيةٍ مختلفةٍ يستمعون إلى شكاوى البريطانيين والفرنسيين، وكان على رأس هؤلاء الممثلين القنصل الأمريكي العام في بيروت "كورنيلوس فان إنجرت" Cornelyis Van H.Engert⁽²⁾.

فأرسلت وزارة الخارجية الأمريكية تعليماتها في 24 أبريل 1942 م إلى القنصل العام في بيروت "إنجرت" وطلبت منه التدخل بين كلٍّ من سبيرز وكاترو من أجل المساعدة على تحقيق التفاهم بينهما، وبالتالي بين شعوب سورية ولبنان⁽³⁾.

(1) إبراهيم سعيد البيضاوي: العلاقات السورية الأمريكية تجاه سوريا 1936-1949م، رسالة دكتوراه منشوره كلية التربية بغداد 2000م، ص107،106.

(2) *The Consul General at Beirut (Engert) to the Secretary of State, Beirut, 18 April 1942, FRUS.1942, Vol. 4, p.587, 588*

(3) *The Secretary of State (Hull) to the Consul. General at Beirut (Engert), Washington, 24 April 1942, FRUS.1942, Vol. 4, p.591*

وبذلك نرى أنه بالرغم من أن الولايات المتحدة لا تؤيد فرنسا وبريطانيا في خططهما في المنطقة، لكنها لا يمكن أن تقف بعيداً عن الأحداث؛ لأن الأمر يتعلق ويؤثر على المجهود الحربي للحلفاء وعلى مصالحها الحيوية في المنطقة وفي محاولةٍ لتثبيت أقدامها في المنطقة وضعت الولايات المتحدة أسس خطة في أغسطس 1942 للعمل في الشرق الأوسط، ومنها سوريه، بإشراف الرئيس "روزفلت" ووزير خارجيته "هل"؛ بُنيت هذه الخطة على تعيين وكلاء دبلوماسيين في المنطقة، وإرسال بعثة أمريكية عسكرية واقتصادية، مع اعتراف الولايات المتحدة بأن المسئوليات العسكرية من الناحية المبدئية لا تزال من اختصاص بريطانيا، ولذلك أرسلت الولايات المتحدة خطة عملها هذه إلى لندن عن طريق سفيرها "وينايت Winant" من أجل الحصول على موافقتها على هذه الخطة والتعاون معهم.

ويذكر "كورد هل" الأسباب التي دعت الولايات المتحدة إلى إعداد هذه الخطة في تلك الظروف، وهي النتائج التي يمكن أن تنتج عن فقدان الشرق الأدنى، فرأت أن أيَّ جهدٍ سياسي وحربي يجب أن يتمَّ من أجل الإبقاء على هذه المنطقة الحيوية، مستغلةً في ذلك السمعة الطيبة التي تحظى بها لدى شعوب المنطقة (ومنها الشعب السوري)؛ بأنه ليس لديها أيُّ مصالحٍ سياسية أو إقليمية في المنطقة.

أما خطة البعثة الأمريكية فقد وضعتها ضمن شروط وأهداف معينة، وهي كالتالي:

- (1) إن القوة العسكرية في المنطقة تمثل الحلفاء.

- (2) الصعوبات السياسية والاقتصادية التي سيواجهها شعوب الشرق الأوسط في حالة انتصار المحور.

3) الفوائد التي سيجنيتها الشرق الأوسط في حالة انتصار الحلفاء.

4) التأكيد على حماية ودعم آمال شعوب الشرق الأوسط في حالة تعاونهم مع الحلفاء من أجل كسب الحرب⁽¹⁾.

واتضح الرد البريطاني من خلال المذكرة التي سلمها إيتوني إيدن وزير الخارجية البريطاني إلى السفير الأمريكي في لندن في 15 سبتمبر 1942م والتي أوضحت أن بريطانيا أعطت اهتماماً كبيراً لموضوع البعثة الأمريكية في المنطقة، وهي ترى أن إرسال هذه البعثة إلى سورية ولبنان سيؤدي إلى مخاطرٍ تسهم في تقوية نفوذ دول المحور، وحبذت إرسال شخصٍ أمريكيٍّ للعمل مع البريطانيين في الحقول العسكرية والاقتصادية، كما قدرت بريطانيا حق الولايات المتحدة في أن تستخدم من أجل الحرب جميع الاحتياجات الضرورية، وتقدر بريطانيا أن للولايات المتحدة أعمالاً خيريةً ومشاريعَ ثقافيةً في المنطقة تمتد لعشرات السنين، ولكنها على ما يبدو كانت متخوفةً من التدخل الأمريكي في الشرق الأوسط، ولا تحبذ دخول قوةٍ جديدةٍ تنافسها في هذه المنطقة، خصوصاً إذا كانت هذه القوة الجديدة هي الولايات المتحدة بتقلها العسكري والاقتصادي وسمعتها الطيبة⁽²⁾.

وبذلك يتضح لنا أن البريطانيين لم يشجعوا انفراد الولايات المتحدة في نشاطٍ سياسيٍّ مكثفٍ في سورية ولبنان؛ لأن ذلك يقلص ويعرقل مساعيهم لتقوية نفوذهم

(1) - محمد رجائي سليم: الحركة الوطنية في سورية، ص420، محمد السعودي إبراهيم: العلاقات السورية الأمريكية 1943-1958م، رساله دكتوراه غير منشورة جامعة الأزهر 2012م

ص18-20. إبراهيم سعيد البيضاوي : العلاقات السورية الأمريكية، ص109، 110 (2)

على حساب الفرنسيين، فاكثفوا - فيما يبدو - بالتعاطف مع الولايات المتحدة في مجال النشاط الثقافي والتصيري والأعمال الخيرية، أما الولايات المتحدة فكانت حذرة في ربط نفسها بمواقفٍ مشتركةٍ مع بريطانيا في هذه المنطقة؛ لإدراكها مدى كره الشعوب لها، ولذلك أخذت تُظهر نفسها بأنها مناهضةٌ للاستعمار وتدعو إلى تصفيته.

ثالثاً : الموقف الأمريكي من أحداث لبنان 1943م

سبقت الإشارة إلى أن السلطات الفرنسية منحت سورية ولبنان استقلالهما، ولكن هذا الاستقلال لم يكن سوى استقلالٍ صوريٍّ، فالسلطة ما تزال في يد المندوب العام الفرنسي، والحياة النيابية معطلة، ورئيس الدولة يتم تعيينه من قبل الفرنسيين الأحرار، الأمر الذي يتنافى مع أبسط حقوق الاستقلال الفعلي. ومن الواضح أن ذلك لم يكن يغطي سقف الطموحات التي كان يعلقها الوطنيون على استقلال بلادهم، لذا راحوا يطالبون سلطات الاحتلال في أبريل عام 1942 م بضرورة إجراء انتخاباتٍ عامةٍ في البلاد ينتج عنها مجلسٌ نيابيٌّ وحكومةٌ تعبر عن إرادتهما⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن الطلب قوبل في البداية بالمعارضة من الجانبين الفرنسي - ممثلاً في المندوب العام كاترو- والبريطاني - ممثلاً في الوزير المفوض سبيرزSpears-، وكان لكلٍّ وجهة نظره، فالجنرال كاترو كان متأكداً من أن مثل هذه الانتخابات لا بدّ أن تكون نتيجتها وصول أشخاص وطنيين إلى كرسيِّ مجلس النواب، وهؤلاء سيطالبون بتحقيق استقلالٍ كاملٍ حقيقيٍّ، وفرنسا ليست مستعدة

(1) حسين السيد: العلاقات السياسية بين مصر ولبنان 1943-1958، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2011، ص39؛ حمدي الطاهر: سياسة الحكم في لبنان، ط2، المطبعة العالمية، القاهرة، 1976، ص135.

للتسليم بهذه الصورة، وفي تلك الظروف هي ليست متأكدةً من المدى الذي ستصل إليه طلبات الوطنيين، مما يؤثر تأثيراً جوهرياً على مركزها⁽¹⁾.

أما الجانب البريطاني فقد اتسم موقفه بالمرونة، حيث أيد وجهة النظر الفرنسية في البداية، ثم تبين له أن وجهة النظر هذه سوف تؤدي إلى انفجارٍ شعبيٍّ في المنطقة، مما يهدد سلامة الحلفاء الحربية، لذلك بدأ "سبيرز" يتراجع عن موقفه، وبدأت معارضته تضعف، إلى أن وصل به الأمر في نهايته إلى الموافقة على إجراء الانتخابات لا تأجيلها⁽²⁾.

وتوضح وثائق عامي 1942-1943 م بأن النزاع في سورية ولبنان كان منحصراً في مسألة الانتخابات، فإلى جانب الإلحاح السوري واللبناني كان هناك إلحاحٌ بريطانيٌّ على "ديجول" لإجراء الانتخابات في الشرق؛ لأن بريطانيا تعهدت باحترام الديمقراطية في هذه البلاد، إلا أنه كان يمانع؛ متذرعاً بظروف الحرب، وكانت الولايات المتحدة قلقةً بشأن تلك الخلافات الفرنسية البريطانية في سورية ولبنان، فكانت تسعى للتوفيق بينهما، مما يؤثر سلباً على موقفهم العسكري في المنطقة، حيث أصبحت مسألة الانتخابات تثير قدراً كبيراً من الحساسية بين الجانبين⁽³⁾، ولكن تحت الضغوط البريطانية أوصى الجنرال كاترو في مايو 1942م بالشروع في الإجراءات الممهدة للانتخابات في الشهر التالي، ولكن النكسات الحربية التي مُنيَ بها الحلفاء في شمال أفريقيا أمام الألمان أفسحت

(1) عبد العزيز عبد الغني إبراهيم: العلاقات السورية اللبنانية حتى عام 1958، ضمن كتاب الأزمة اللبنانية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1978، ص571، 572؛ حسين السيد: المرجع السابق، ص40.

(2) حسان حلاق: التيارات السياسية في لبنان (1943-1952)، الدار الجامعية، بيروت، 1988، ص95، 96؛ حمدي الطاهر: المرجع السابق، ص135.

(3) *The Consul General at Beirut (Engert) to the Secretary of State, Beirut, 18 April 1942, FRUS.1942, Vol. 4, p. 586,587*

المجال لتأجيلها، وعندما تحسن الموقف الحربي في خريف 1942 م قامت السلطات الفرنسية باتباع سياسة أقل سلبية⁽¹⁾.

وفي نوفمبر 1942 م كتب القنصل الأمريكي يخبر الإدارة بأن الوضع المحلي في لبنان تحسّن، وأن المشاحنات بين الفصائل اللبنانية خفّت إلى حدّ كبير، ووُجِدَ نوع من التفاهم بين الرئيس والبطريرك الماروني^(*)، وأنهم يبذلون مجهودًا لمكافحة أيّ عمل يهدف إلى تقييد الحدود اللبنانية من قبل الاتحاد السوري، وتوقّع القنصل عودة النظام الدستوري وقُربَ إجراء الانتخابات، ورأى أن الأكثرية في لبنان يفضلون الاستقلال مع الحماية⁽²⁾.

وبالفعل بدأت الظروف الدولية بالنسبة للحلفاء في تحسّن منذ أوائل 1943م، فقد تدعّم مركز فرنسا الحرة بعد الاستيلاء على شمال أفريقيا وتأييد تشرشل لتولي ديغول زعامة الفرنسيين هناك، وابتعدت ميادين القتال عن الشرق بعد معركة العلمين، وبذلك زالت الحجة التي طالما تذرّع بها الفرنسيون لتأجيل الانتخابات، وأمام الضغط البريطاني والرأي العام الدولي أعلن هلو Helleu - المندوب السامي الفرنسي الذي حل محل كاترو Catroux في 23 يناير 1943 م - عودة الحياة الدستورية وإجراء الانتخابات النيابية بمجرد عودة الجنرال كاترو من الجزائر⁽³⁾.

(1) جان لاكوثير: ديغول، تعريب: إبراهيم الحلو، دار النهار للنشر - بيروت، 1969، ص 91-92.
(*) حيث كان هناك صراع بين رئيس الدولة والبطريركية المارونية التي تدعمها السلطات الفرنسية حتى صار البطريرك هو الرئيس السياسي للبنان في تلك الفترة. للمزيد انظر: عبد الرحمن البيطار: تطور الحركة الوطنية، ص 54، 55.

(2) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State (Hull) Beirut, 18 November 1942, FRUS.1942, Vol. 4, p.666: 667*

(3) ستيفن هامسلي: سورية ولبنان تحت الانتداب، دار الحقيقة بيروت، 1987، ص 407، 408؛ صلاح العقاد: العرب والحرب العالمية الثانية، ص 109.

لم تتأخر عودة كاترو كثيرًا، ففي 19 مارس 1943 أرسل القنصل الأمريكي يخبر الإدارة بأن كاترو في بيروت، حيث طلب الاستقالة من ألفريد نقاش رئيس الدولة وسامي الصلح رئيس الحكومة، وعين أيوب ثابت رئيسًا للدولة والحكومة لفترة انتقالية مؤقتة، وأذاع في راديو الشام أن هذه الإجراءات المقصود بها عودة الحياة الدستورية بإجراء انتخابات مجلس النواب في غضون ثلاثة أشهر، ومن ثم يتم انتخاب رئيس الدولة ليتولى السلطة التنفيذية في البلاد، مما يتفق مع المثل العليا الفرنسية ومبادئ الأمم المتحدة ورغبة الشعوب في مزيد من الحرية⁽¹⁾.

وكان أيوب ثابت متعصبًا ضد المسلمين، فأوحى إليه "هلهو Helleu" بعمل غير مسئول كاد يتسبب في إثارة النعرة الطائفية في لبنان، حيث أصدر مرسومين تشريعيين في يونيو 1943م؛ الأول يتضمن زيادة عدد النواب إلى 54 نائبًا، منهم 32 مقعدًا للمسيحيين و22 مقعدًا للمسلمين، وإدراج المهاجرين - غالبيتهم من المسيحيين - في السجلات الرسمية، بينما تضمن المرسوم الثاني توزيع زيادة عدد النواب على المناطق الانتخابية.

وقد قابل المسلمون في لبنان هذين المرسومين بالرفض، وهددوا - على اختلاف طوائفهم - بمقاطعة الانتخابات، وطالبوا بإلغاء هذين المرسومين، وإجراء تعداد جديد يجري تحت إشراف لجنة محايدة، وحاول القنصل الأمريكي تهدئة القادة المسلمين وثنيتهم عن التظاهر، ولكن دون فائدة؛ لولا وساطة النحاس باشا رئيس وزراء مصر الذي اقترح حلاً وسطاً تمثّل في أن يكون للمسلمين 25 مقعدًا وللمسيحيين 30 مقعدًا، وعندما عارض البطريرك الماروني هذا الاقتراح تدخل

(1) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut 18 March 1943, p962:963 FRUS.1943, Vol. 4.*

الجنرال سبيرز والجنرال هلو للضغط على البطريرك، وتم الأخذ بالاقترح المصري⁽¹⁾ ونتيجة لتردّي الأوضاع السياسية (وللخروج من المأزق) أقال "هلولو Helleu" أيوب ثابت، وعيّن بترو طراد في 21 يونيو 1943 م⁽²⁾.

وفي الثاني من أغسطس أبرق القنصل الأمريكي يخبر الإدارة بأن الأزمة الانتخابية في لبنان مستمرة، وأن البريطانيين اتخذوا موقف الوسيط الذي يسعى للتوفيق بين الطرفين (المسيحيين والمسلمين)، فألقى سبيرز خطابًا أوضح فيه حرص المسلمين على وحدة لبنان والعيش مع المسيحيين، وأن المسلمين قبلوا بوجود أكثرية مسيحية في المجلس، فلماذا لم تُقَم الطائفة المسيحية علاقات طيبة مع الطوائف الأخرى ما دامت تأكدت الأكثرية! وأوضح القنصل أن القيادات المارونية رفضت ما تم التوصل إليه، وكان ردة فعل البطريرك أن حرض توفيق لطف الله (معاون أمين سر الدولة) مساعد وزير الخارجية في حكومة طراد بالاستقالة بحجة تدخل رئيس وزراء مصر في شئون لبنان⁽³⁾.

وكان لتلك الأحداث ردة فعل دولية، فتقدم ممثلو بريطانيا والولايات المتحدة والعراق ومصر وسائر الدول الحليفة يطلبون فيها إلغاء مرسوم أيوب ثابت؛ حتى تعود الطمأنينة والثقة إلى النفوس، وتأمين إجراء إحصاء شامل لجميع المقيمين على أراضي الجمهورية اللبنانية، واتخاذ هذا الإحصاء الجديد أساسًا لتوزيع المقاعد النيابية بين الطوائف، غير أن هذا الإحصاء الذي وعد به كلٌّ من

(1) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut 18 March 1943, p.976:978, FRUS.1943, Vol. 4*
حسين السيد: العلاقات السياسية اللبنانية المصرية، ص 42، 43.

(2) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut, 21 July 1943, p.980, FRUS.1943, Vol. 4*

(3) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut August 1943, p.980: 983, FRUS.1943, Vol. 4*

هللو Helleu وسبيرز Spears لم يتم؛ لأن البطريركية المارونية طلبت حينذاك من بشارة الخوري - بعد أن أصبح رئيساً للجمهورية - عدم الإقدام على إجراء إحصاء للسكان في لبنان؛ لأن نتيجته ستكون لمصلحة المسلمين، على الرغم من أن إحصاء 1932م يعطي مؤشراً بتساوي عدد المسلمين والمسيحيين، وأن زيادة كبرى طرأت على تعداد المسلمين من 1932 إلى 1943م⁽¹⁾.

وفي 3 أغسطس أصدر طراد بياناً أعلن فيه بأن الطوائف المسيحية قبلت الحل على الرغم من أنه مجحف بعض الإجحاف بحقوق الطوائف المسيحية، ولكنه للبرهان على أنهم أبناء وطن واحد، ولم يتم قبول استقالة توفيق لطف الله⁽²⁾. وقد ترتب على ذلك تأخر الانتخابات قليلاً من جراء هذه المشكلة، حيث أجريت في سبتمبر 1943م، وكان يتنافس على الزعامة في لبنان اثنان من الموارنة، هما: "بشارة الخوري" الذي كان يرى أن الاحتفاظ بكيان لبنان لا يتعارض مع تعاونه مع الدول العربية، وكان يؤيد هذا الرأي بريطانيا. والثاني "إميل إدة" الذي كان يرى أن الكيان اللبناني يعني الانعزالية تماماً عن العالم العربي ويحظى بتأييد الفرنسيين، مما جعل الانتخابات اللبنانية تشكل نوعاً من الصراع التنافسي بين بريطانيا وفرنسا لاستعادة النفوذ، وقد أسفرت الانتخابات عن فوز الكتلة الدستورية فوزاً ساحقاً، الأمر الذي يعني تقوية السياسة البريطانية على السياسة الفرنسية، ونجاح نظرية الاستقلال مع العروبة على نظرية الاستقلال مع الحماية⁽³⁾.

(1) للمزيد انظر: عبد الرحمن البيطار: تطور الوحدة الوطنية، ص 65: 66.

(2) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut, 3 August 1943, p.983-985, FRUS.1943, Vol. 4*

(3) حسين السيد: العلاقات السياسية بين مصر ولبنان، ص 44، 45، محمد علي القوزي: لبنان في ظل الانتداب الفرنسي، ص 136.

اختار بشارة الخورى رياض الصلح لكي يرأس الحكومة، وهو معروف بميوله العربية ومعاداته للفرنسيين، مما زاد من سخط السلطة الفرنسية على الوضع في لبنان⁽¹⁾.

وأخذ "هللو" يتحين الفرص للتخلص من الحكومة القائمة، وانتظر حتى طرح على مجلس النواب مشروع تعديل الدستور، فكان ذلك هو الشرارة التي انطلقت منها الأزمة اللبنانية لاعتراض هللو على حق البرلمان في تعديل الدستور، ورأى أن الاستقلال لن يكتمل إلا بعد عقد معاهدة مع فرنسا، كما جاء في التصريح الخاص بقيام الدولة اللبنانية⁽²⁾ وحاول القنصل الأمريكي استيضاح الأمر من المفوض السامي الذي أكد له عدم إمكانية الحكومة اللبنانية والبرلمان تعديل الدستور من جانب واحد دون الرجوع إلى الحكومة الفرنسية، وفي ذلك مخالفة لصك الانتداب، وأن الحكومة اللبنانية تعتبر هذا الصك غير قائم؛ لزوال عصبه الأمم التي أقامت هذا الانتداب⁽³⁾.

وفي مكاتبة أخرى أوضح القنصل للإدارة حقيقة التعديلات الدستورية التي أجرتها الحكومة اللبنانية المنتخبة ولم تعترف بها فرنسا، حيث تم إلغاء عشر مواد من الدستور اللبناني، وهي التي تنص على الانتداب أو تلك التي تحتفظ بصلاحيات وامتيازات للمفوض السامي. وأبرز ما نصت عليه المواد المعدلة جعل لبنان دولة مستقلة ذات وحدة لا تتجزأ، وسيادة تامة، ضمن حدود ثابتة، واعتبار

(1) Meir Zamir : The Joint Struggle of General Edward Spears and Riad al-Sulh to Oust France from Lebanon 1944-1942, Source :Middle Eastern Studies , Vol .41 ,No.6 ,Nov .2005 ,p832-811 .

(2) صلاح العقاد: العرب والحرب العالمية الثانية، ص113.

(3) *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State ,Beirut November 1943,p.1001, 1002, FRUS.1943,Vol. 4.*

اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية، وشددت مواد أخرى على الاستقلال في السياسة الخارجية، وعلى التوازن الطائفي، وألغيت كل المواد المتعلقة بالانتداب، ودون الإشارة إلى فرنسا أو عصبة الأمم، وتسلم المصالح والإدارات المشتركة بين لبنان وسوريه الخاضعة للإشراف الفرنسي، وتعطيل عمل المستشارين الفرنسيين الذين لم يَعدُ بوسعهم الإشراف والمراقبة على إدارات الدولة، وإلغاء امتيازات المندوب السامي الفرنسي ومنحها لرئيس الدولة، وتغيير وضع الوفد الفرنسي إلى بعثة دبلوماسية كغيرها من البعثات⁽¹⁾.

وأوضح القنصل بأن "هلولو Helleu" حمل هذه التعديلات إلى الجزائر؛ عرضها على اللجنة الوطنية الفرنسية للتباحث في الرد عليها، كما أوضح القنصل الأمريكي بأن السلطات الفرنسية تعمل على زرع الفتنة في صفوف اللبنانيين، مما ينذر بنفاق الأمر بين الطرفين ويهدد المجهود الحربي للحلفاء⁽²⁾.

وعقب عودة "هلولو Helleu" إلى بيروت بادر بإصدار قرارين؛ الأول: ينص على إلغاء التعديل الدستوري الذي قامت به الحكومة اللبنانية، وحل مجلس النواب اللبناني، وتعليق الدستور، مع جعل السلطة التشريعية في يد رئيس الدولة المعين من قبل المفوض العام إلى حين إعادة العمل بالدستور، أما القرار الثاني فنص على تعيين إميل إدة رئيساً للجمهورية والحكومة.

وفي صباح اليوم التالي قام باعتقال رئيس الجمهورية وأعضاء حكومته، ونظراً لانقطاع كافة وسائل الاتصال - باستثناء الهاتف العسكري - طلب القنصل الأمريكي في بيروت من الوزير المفوض في مصر "كيرك" أن يبلغ الإدارة

⁽¹⁾ *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut 9 November 1943, p. 1003, FRUS.1943, Vol. 4.*

⁽²⁾ *The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State, Beirut 9 November 1943, p. 1007, FRUS.1943, Vol. 4*

الأمريكية بأنه في صباح اليوم تم اعتقال رئيس الجمهورية اللبناني وجميع أعضاء حكومته عن طريق فرقة من مشاة البحرية الفرنسية والقوات السنغالية⁽¹⁾.

وفي اليوم نفسه كتب القنصل يخبر الإدارة بأن الإضراب العام عمّ جميع المناطق اللبنانية، وانتشار القوات السنغالية حول البرلمان والمباني الحكومية، وهناك مظاهرات ضخمة في بيروت وسائر المدن، وتم قتل عددٍ من المتظاهرين، والوضع في تدهورٍ مستمرٍّ، والبريطانيون قلقون، ويرون أنه يمكن حل هذه المشكلة عن طريق محادثاتٍ دوليةٍ تشترك فيها الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وممثلون عن السوريين واللبنانيين للترتيب بين فرنسا وبلاد الشام، كما تم استلام العديد من الاحتجاجات من المسيحيين والمسلمين لدى السفارة يطلبون التدخل الأمريكي لحل الأزمة⁽²⁾.

ولم يكن اللبنانيون وحدهم الذين يقفون في مواجهة الإجراءات الفرنسية الجائرة، بل واجهت الولايات المتحدة ضغطاً دبلوماسياً من الملك فاروق ورئيس الوزراء المصري الذي وجه احتجاجاً شديد اللهجة للوزير الأمريكي في مصر وطالبه بالإفراج عن المعتقلين، وهدد بأنه في حالة عدم الاستجابة لهذا الاحتجاج فإن الحكومة المصرية ستصادر الممتلكات الفرنسية الموجودة في مصر، وستعتقل أيّ فرنسي يعارض هذا القرار⁽³⁾.

(1) The Minister in Egypt Kirk to the Secretary of State , Cairo, 11 November 1943,p. 1012, FRUS.1943,Vol. 4

(2) The Diplomatic Agent and Consul General at Beirut (Wadsworth) to the Secretary of State ,Beirut 11 November 1943,p.1012,1013, FRUS.1943,Vol. 4

(3) The Minister in Egypt Kirk to the Secretary of State, Cairo, 11 November 1943,p. 1012,1020,1021,1023 FRUS.1943,Vol. 4

وسانددت الولايات المتحدة سياسةً بريطانيةً في شجب الإجراءات الفرنسية، وأنذر وزير خارجيتها الفرنسيين بأن حكومة الولايات المتحدة فوجئت بالإجراءات القمعية المتخذة من قبل السلطات الفرنسية، وأنها لا يمكن أن تشترك بأي طريقةً بمثل هذه الأعمال القمعية، وإذا لم تتخذ اللجنة الوطنية الفرنسية خطواتٍ سريعةً في إعادة الحكومة المنتخبة وإنجاز وعود الاستقلال؛ فإن الولايات المتحدة ستتخذ جميع التدابير التي يقتضيها الموقف إذا لم يعدل الفرنسيون عن خطتهم⁽¹⁾، كما ذكر "هل" في مذكراته "ما لهؤلاء الفرنسيين! بينما يستعبدهم العدو إذ بهم يحاولون استعباد غيرهم"⁽²⁾.

ومن الواضح أن جبهة التحرير الفرنسية قد استشعرت صدق التهديدات البريطانية الأمريكية، فأوفدت "كاترو Catroux" لعله يستطيع أن يصلح ما أفسده "هلولو Helleu"، فحاول المبعوث الفرنسي المساومة، واقترح الإفراج عن بشارة الخوري، وأن يتم تشكيل مجلس وزراء جديد لا يكون لرياض الصلح مكانً فيه، فرفض البريطانيون هذا العرض، وعندئذٍ أدرك "كاترو" أن الطريق الوحيد للخروج من هذه الأزمة هو الإفراج عن المعتقلين، وإعادة الصلاحيات لمجلس النواب.

أدت هذه الأزمة إلى عزل "هلولو Helleu" عن منصبه، كما أعلن "كاترو Catroux" الرجوع عن كافة القرارات التي اتخذها، كما قدم "كاترو Catroux" اعتراف اللجنة الوطنية في الجزائر بالكيان اللبناني⁽³⁾.

(1) *The Secretary of State to the Consul General at Algiers (Wiley), Washington, 23 November, 1943, p.1046, FRUS.1943, Vol. 4*

(2) عبد الرحمن البيطار: تطور الوحدة السورية، ص 95.

(3) *The American Representatilve to the French: Committee of National Liberation (Wilson) to the Secretary of State ,Algiers,24 November1943,p.1047 FRUS.1943, Vol. 4*

وفي الختام يتضح لنا:

• أن سياسة الولايات المتحدة كانت تقوم على الاعتراف بإدارة الدولة المنتدبة لشئون أراضي الانتداب دون أن يكون لها مركزٌ مميزٌ على باقي الدول، ولذلك رفضت الاعتراف بالمكانة المتميزة التي كانت تسعى إليها فرنسا في المنطقة، وعدم الخضوع للضغوط البريطانية في ذلك.

• كانت الولايات المتحدة تراقب التنافس البريطاني الفرنسي باهتمامٍ بالغ، وكانت تحث دبلوماسيَّيها على التَّدخُّل بينهما عندما يتعلق الأمر بالمجهود الحربي للحلفاء، وكانت تحاول تجنب إعادة السيطرة الفرنسية على سورية ولبنان عن طريق تنسيق مواقفها مع الجانب البريطاني، وفي الوقت نفسه كانت تعمل على عدم إعطاء الظروف المناسبة لتعزيز النفوذ البريطاني في سورية ولبنان.

• ازداد الاهتمام الأمريكي بسورية ولبنان بعد إعلان الاستقلال لحدِّ الضغط على الحكومة الفرنسية لتغيير سياستها التعسفية التي انتهجتها في لبنان؛ رغبةً في كسب ود شعوب المنطقة، مبينةً للجانب الفرنسي أن الضغط على لبنان وسورية قد يدفعها للتوجه نحو الاتحاد السوفيتي.

(الجدور التاريخية للتطرف عند الخوارج دراسة
في الفكر والتطبيق 1-40هـ/622-660م)

إعداد

د. فتحي يوسف الشواورة

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد - كلية العلوم والآداب بالرس -
جامعة القصيم - السعودية

يونيو 2016

(الجنور التاريخية للتطرف عند الخوارج دراسة في الفكر والتطبيق 1-40هـ/622-660م)

إعداد

د.فتحي يوسف الشواورة

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد- كلية العلوم والآداب بالرس - جامعة القصيم- السعودية

الملخص:

تناول هذا البحث ظهور التطرف في التاريخ الإسلامي، حيث درس الباحث حركة الخوارج التي أوجدت في الأمة مفاهيم التطرف والإرهاب منذ عصر الرسول μ ، حتى مقتل الخليفة علي τ . وقد بحثت الدراسة في الجانب الفكري لهذه الجماعة وما تبناه من معتقدات وأفكار ومواقف تجاه الخلفاء والصحابة، وبينت تفسيرهم للأحداث التاريخية التي عاصروها، وتناولت الدراسة الإجراءات التي قام بها علي τ لمواجهة فكرها وعسكريا، ودرس الباحث مواقف العلماء منهم وردودهم على ما أثاروه من شبهات وأباطيل.

الكلمات المفتاحية: الخوارج، النهروان، التطرف، التحكيم، ابن سبأ

التطرف لغة:

ذكر ابن فارس (ت395هـ/1004م) (1) مادة طَرْفَ أن الطاء والراء والفاء أصلان، فالأول يدل على حد الشيء وحرفه وطرف الثوب والحائط، فيقال ناقة طَرْفَة ترعى أطراف المرعى ولا تختلط بالنوق وقولهم عينٌ مطروفة من هذا وذلك أن يصيبها طرف شيء ثوب أو غيره فتغرورق دمعا ويستعار ذلك حتى يقال طَرْفَهَا الحزن، ومن الباب قولهم للشيء المستحدث طريف وهو خلاف التلبد، ومعناه انه شي أفيد الآن في طرف زمان قد مضى يقولون فيه أطرفتُ الشيء إذ استحدثته.

(1) ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج6، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث

العربي، 1، ط، بيروت، 2001م، ج2، ص90، سيشار إليه تاليا: ابن فارس، معجم

أما الأصل الثاني فالطرف وهو تحريك الجفون في النظر هذا هو الأصل، ثم يسمون العين الطرف مجازاً، وطرف الشيء في اللغة أما أن يكون ابتداءً أو نهايته ويبعد أن يكون ما قرب من الوسط طرفاً (2). وتأتي كلمة تطرف على وزن تفعل بتشديد الراء وهو الأخذ بأحد الطرفين والميل لهما أما الطرف الأدنى أو الأقصى (3).

التطرف اصطلاحاً: هو الغلو في عقيدة أو فكر أو مذهب أو غيره ولهذا فقد اتصف اليهود والنصارى بذلك، روى الإمام أحمد حديثاً عن الرسول p في حديث دل عليه ابن عباس انه قال في الحج ((أمثال هؤلاء فارموا وإياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين)) (4). وقد عرفه باحث معاصر بأنه: القول أو الفعل المخالف للشريعة (5)، ويلحق بمصطلح التطرف كلمات مرادفة للمعنى مثل التنطع أي التكلف المؤدي إلى الخروج عن السنة (6) وقد قال الإمام النووي رحمه الله أن المتطعين هم المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم

-
- (2) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، 3 ج، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ، ج 3، ص 250، سيشار إليه تالياً: الجصاص، أحكام
- (3) انظر تفصيلات ذلك في مادة (طرف) في القاموس المحيط: تاج العروس؛ لسان العرب
- (4) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت 214 هـ/ 828 م)، المسند، 52 ج، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط 1368، ج 3، ص 1، ج 1، ص 215، سيشار إليه تالياً: أحمد، المسند،
- (5) الشوبكي، محمد يوسف، مفهوم الإرهاب بين الإسلام والغرب، مؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، الجامعة الأردنية، 2007، ص 1-5، سيشار إليه تالياً: الشوبكي، مفهوم.
- (6) النووي، الإمام محي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 12 ج، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405 هـ، ج 1، ص 104، سيشار إليه تالياً: النووي، روضة

وأفعالهم.(7)و قال ابن حجر رحمه الله (8)وفيه التحذير من الغلو في الديانة والتتبع في العبادة بالحمل على النفس فيما لم يأذن فيه الشارع الذي وصف الشريعة بأنها سهلة سمحة.وقد نهى رسول الله ﷺ عن التتبع والتطرف في الدين، روى أبو هريرة عن النبي ﷺ انه قال ((إن الدين يسر ولن يشاد الدين احد إلا غلبه فسددوا وقاربوا)) (9)،والتطرف نقيض الوسطية قال تعالى ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَاقِبِيهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ أَنْ اللَّهُ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ﴾(10)،فسر القرطبي رحمه الله هذه الآية بالقول: أن هذه الأمة لم تغل غلو النصارى في أنبيائهم ولا قصرُوا تقصير اليهود في أنبيائهم (11).

ووصف ابن كثير رحمه(ت774هـ/1372م) الله الوسطية بأنها الخيار الأجود(12).وقد حذرنا الحق جل جلاله من التطرف والغلو في الدين ونهانا عنه،قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۗ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ ۗ

(7) - النووي،الإمام محي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا،شرح صحيح مسلم،6ج،دار إحياء

التراث العربي،بيروت،ج16،ص220سيشار إليه تاليا:النووي،شرح

(8)15- ابن حجر،أحمد بن علي،(ت852هـ)فتح الباري بشرح صحيح لبخاري،13ج،د.ط،دار

المعرفة،بيروت د.ت،ج12،ص301،ص220سيشار إليه تاليا:ابن حجر،فتح

(9)البخاري،الصحيح،حديث39

(10)سورة البقرة،آية143

(11)القرطبي،أبو عبد الله محمد بن احمد،الجامع لأحكام القرآن،20ج،مطبعة دار

الكتب،القاهرة،1974م،ج1،ص104،سيشار إليه تاليا:القرطبي،الجامع

(12)ابن كثير،الحافظ إسماعيل بن كثير (ت774هـ/1372م)،مختصر تفسير القرآن

العظيم،8ج،تحقيق احمد شاكر،دار طيبة،السعودية،1ط،2003م ج1،ص203سيشار إليه تاليا:ابن

كثير تفسير

فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً ۚ إِنَّهُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۗ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ۝ (13).

الخوارج لغة: جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج وقد سميت هذه الطائفة بذلك لخروجها عن الدين أو لخروجهم على الناس (14) وقد ذكر ابن منظور في مادة خرج أن الخروج نقيض الدخول، خرج يخرج خروجا ومخرجا وخرجت خوارج فلان اذ ظهرت نجابته (15)

اصطلاحا: أطلق مؤلف القاموس المحيط هذه التسمية على الخوارج معللا ذلك لخروجهم عن الدين وعن الإمام علي (16) ويؤكد المعنى الأول الشهرستاني بالقول أن كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يسمى خارجيا سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان (17) في حين ذكر آخر أن الخوارج جمع خارجة أي طائفة وهم قوم مبتدعون سموا أنفسهم بذلك لخروجهم عن الدين وخروجهم على خيار المسلمين (18).

وهناك من توسع في تعريف الخوارج فجعلهم كل جماعة تتشابه مع من خرجوا على علي (19) وشاركهم في معتقدهم وقال مثل قولهم في تكفير أصحاب الكبراء

(13) سورة النساء، آية 171

(14) ينظر الأزهرى تهذيب، ج 7، ص 50؛ الزبيدي، تاج، ج 2، ص 30

(15) ابن منظور، لسان، ج 2، ص 249

(16) الفيروز ابادي، القاموس، ج 1، ص 192

(17) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548/هـ 1153م)، الملل و النحل، ج 3، تح: محمد سيد

كيلاني، ط 1، دار المعرفة، بيروت، 1975، ج 1، ص 115 سيشار إليه تاليا: الشهرستاني، الملل

(18) ابن حجر، فتح، ج 283، 12

(19) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد

الحميد، ط 2، بيروت، 1389هـ، ج 1، ص 207، سيشار إليه تاليا: الأشعري، مقالات

وقال بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار وأن الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي وإن خالفهم(20) وفي تعريف آخر جعل الخوارج هم الذين خرجوا على الإمام الذي اجتمعت عليه كلمة الأمة في أي زمان(21) يفهم مما تقدم أن بعض العلماء ربطوا بين تسمية هذه الجماعة وبين الخروج على الخليفة علي τ وهذا ما قالت به اغلب الدراسات الحديثة، وهناك من جعل تسمية الخوارج بذلك لارتباطها بالخروج على الأئمة المسلمين في كل زمان، وهذا التعريف يميل إليه الباحث أكثر من غيره وهو ما يحاول إثباته في هذه الدراسة كما سيتضح لاحقاً حيث أن ظهور الخوارج سبق عهد الخليفة علي τ .

ظهور الخوارج:

من الإشكالات التي تواجه الباحث عند دراسة الخوارج أن من كتب عنهم هم من المناهضين لهم وليس بأيدينا مصادر خاصة بهم، وهذا ما يجعل مهمة الباحث صعبة جداً، كما أن فكر الخوارج قد تطور في مراحل لاحقة، كالأباضية في عمان تعود جذورهم إلى الخوارج ولكنهم معتدلين فيما يتبنوه، وخوارج اليوم ليسوا كخوارج الأمس، ثم أن الخوارج كانوا مرهبين في بعض حقب العصر الأموي والعباسي، وهذه الدراسة معنية بحقبة تاريخية محددة 1-40هـ/622-660م) ولا يقصد فيها غير ذلك.

ترجع بداية ظهور الخوارج إلى عهد الرسول μ عندما اعترض احد الصحابة وهو ذو الخويصرة على قسمة الرسول μ لذهب كان علي τ قد بعثه من اليمن، فقد جاء عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله قد قسمه بين أربعة نفر، قال رجل من الصحابة: كُنَّا أَحَقُّ بِهَذَا مِنْ هَؤُلَاءِ، قَالَ فَبَلَّغْ ذَلِكَ النَّبِيَّ μ فَقَالَ: ((أَلَا تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ السَّمَاءِ، يَأْتِينِي خَبْرُ السَّمَاءِ صَبَاحَ مَسَاءٍ))، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الصَّحَابَةِ اسْمُهُ ذُو

(20) ابن حزم، ج2، ص13

(21) الشهرستاني، الملل، ج1، ص116

الخويصرة فقال: يا رسول الله، إتق الله (22)، وقد بين ابن الجوزي (23) والشهرستاني (24) وابن حزم (25) بأن ذو الخويصرة هو أول الخوارج في الإسلام.

ويتبنى الباحث وجهة النظر هذه والتي ترجع ظهور الخوارج إلى عهد رسول الله، وللتحقق من ذلك قام الباحث بدراسة ما ورد من أحاديث في كتب الصحاح بهذا الخصوص وخلص إلى ما يلي (26):

روى البخاري ومسلم حديثاً عن عبد الله بن مسعود: بعث عليّ إلى النبي ﷺ بذهبية فقسمها بين الأربعة الأقرع بن حابس وعيينة بن بدر الفزاري وزيد الطائي ثم أحد بني نبهان وعلقمة بن علاثة العامري ثم احد بني كلاب فغضب قريش والأنصار قالوا: يعطي صنديد أهل نجد ويدعنا، قال: إنما أتألفهم، فأقبل رجل غائر العينين مشرف الوجنتين كث اللحية مخلوق فقال: اتق الله يا محمد، فقال من يطع الله إذا عصيت، أيأمنني الله على أهل الأرض ولا تأمنوني؟ فسأله رجل قتله، احسبه خالد بن الوليد فمنعه، فلما ولّى قال: إن من ضئضي (27) هذا أو عقب هذا قوم يقرؤون

(22) البخاري، صحيح، ج2، ص232؛ الإمام مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح

مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب، عيسى البابي

الخلي، القاهرة، 1955م، ج2، ص742 سيشار إليه تالياً: مسلم، صحيح

(23) ابن الجوزي، عبد الرحمن (ت 597هـ / 1200م)، تلييس إيليس، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1998، ص90، سيشار إليه تالياً: ابن الجوزي، تلييس

(24) الشهرستاني، الملل، ج1، ص134

(25) ابن حزم، علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت 456هـ/1064م)، الفصل في الملل و

النحل، ج3، دار المعرفة، بيروت، 1983م، ج4، ص157 سيشار إليه تالياً: ابن حزم، الفصل

(26) للمزيد ينظر بحث، المعاينة، عطا الله بخيت، رد الشبهات المثارة حول روايات البخاري

ومسلم لأحاديث الخوارج، الجامعة الأردنية، 2007، ص30، سيشار إليه تالياً: المعاينة، رد

(27) يخرج من ضئضي هذا أي من أصله ونسله، ابن منظور، لسان، باب الضاء، ضأضاً

القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان لئن أنا ادركتهم لأقتلنهم قتل عاد"(28). وفي رواية مسلم عن جابر بن عبد الله أن الحادثة حصلت بالجعرانة عند منصرفه من حنين "وفي ثوب بلال فضة ورسول الله يقبض منها يعطي الناس فقال: يا محمد اعدل، قال: ويلك ومن يعدل إذا لم أكن اعدل. لقد خبت وخسرت أن لم أكن اعدل، فقال عمر بن الخطاب: دعني يا رسول الله اقتل هذا المنافق، فقال: معاذ الله أن يتحدث الناس أنني أقتل أصحابي، أن هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون منه كما يمرق السهم من الرمية"(29).

وفي رواية أخرى متفق عليها في الصحيحين، قال خالد بن الوليد: يا رسول الله ألا اضرب عنقه؟ قال: لا لعله يكون يصلي، فقال خالد: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، قال رسول الله: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم، قال ثم نظر إليه وهو مقف فقال: انه يخرج من ضئضي هذا قوم يتلون كتاب الله رطبا لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، قال أظنه قال: ((لئن ادركتهم لأقتلنهم قتل ثمود))(30)

أما ابرز حديث يشير إلى الخوارج صراحة وإلى صفاتهم وفكرهم رواية أبي سعيد الخدري الذي روي في الصحيحين انه قال: بينما نحن عند رسول الله وهو يقسم أقساما، أتاه ذو الخويصرة وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعدل، فقال: ويلك ومن يعدل إذا لم اعدل؟ قد خبت وخسرت أن لم أكن اعدل، فقال عمر: يا رسول الله ائذن لي فيه، فأضرب عنقه، فقال: دعه، فإن له أصحابا يحقر أحدهم صلته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم

(28) البخاري، الصحيح، حديث 3344

(29) مسلم، الصحيح، كتاب الزكاة، حديث 1063

(30) البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، حديث 4351؛ مسلم، الصحيح، كتاب

الزكاة، ج1، ص382، حديث 1064

يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضبه وهو قدحه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل اسود إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة تدردر يخرجون على حين فرقة من الناس. قال أبو سعيد: فأشهد اني سمعت هذا الحديث من رسول الله، وأشهد أن علي بن أبي طالب τ قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فوجد فأتي به حين نظرت إليه على نعت رسول الله الذي نعت " (31)

إن ابرز صفات الخوارج الخلقية والخلقية التي اشتملت عليها الأحاديث الشريفة: أنهم أصحاب عقول صغيرة وضعيفة، وأن إيمانهم مجرد نطق، كما أنهم قوم غلاة متطرفون تجرؤوا على الطعن بعدالة النبي μ وجوزوا عليه الجور والظلم وعدم العدالة. وهم متناقضون مع أنفسهم فعلى الرغم من طعنهم بعدالة خير البشر رسول الله إلا أنهم كانوا يبالغون في عبادتهم إلى حد الغلو وتكليف أنفسهم ما لا يطيقون، وقد أشار إلى ذلك ابن عباس τ عندما ذهب لمناظرتهم بالقول: "دخلت على قوم لم أر أشد منهم اجتهادا، جباههم مقرحة من السجود وأيديهم كأنها ثفن (32) الإبل، وعليهم قمص مرحضة (33) مشمرين مسهمة وجوههم من السهر، ولهم دوي كدوي النحل من قراءة القرآن (34)

ومن صفاتهم الخلقية: أنهم حليقو الرؤوس، لحاهم كثيفة، وكانوا يتلون كتاب الله رطبا ولكنهم لا يعملون به أو لا يفهمونه ولو فهموه حق الفهم لما استحلوا دم صحابي

(31) البخاري، الصحيح باب علامات النبوة، حديث 3610؛ مسلم، الصحيح، باب قتال

الخوارج، حديث 1064

(32) الثفن جمع ثفنة وهي ركة البعير وغيرها مما يجعل فيها غلظ من اثر البروك. نقلا عن

الصلابي، علي، فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة، مؤسسة

أقرأ، ط1، 2007م، ص38، سيشار إليه تاليا: الصلابي، فكر

(33) اي مغسولة، المرجع نفسه، ص38

(34) ابن الجوزي، تلبيس، ص93، 91

ولما بقروا بطن امرأته وأخرجوا جنينها(35)وقد علق ابن الجوزي رحمه الله على هذا التناقض بالقول أن هذا أمر عجيب وذكر قول الله تعالى:﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (36)

الخوارج في عهد عمر:

كان لتحذير النبي p من الخوارج أثرا بالغا لدى الخلفاء الراشدين، في ترقب خروجهم والحذر منهم، وكان أولى الحركات التي واجهت المسلمون بعد وفاة النبي p ردة العرب ولم يكن أبو بكر r يرى أنهم الخوارج لأنهم قوم امتنعوا عن العبادات كدفع الزكاة وهي من أركان الإسلام فيما الخوارج موصوفين بشدة التعبد.

ترجع معرفة عمر r بالخوارج إلى عهد الرسول p بعد غزوة حنين سنة 8هـ/629م (37)

وقد ظهر في عهد الخليفة عمر(11-23/624-644م)رجل اسمه صبيغ بن عسيل،فأثار اهتمام الخليفة وتوجسه منه،حيث كان يحسبه من الخوارج فلما جيء به أمر بتفحص رأسه للبحث عن علامات الخوارج وهي حلق الرأس الدائم وهذه على ما يبدو صفة قبيحة كانت ذمًا على لسان رسول الله ،فقد روى الإمام مسلم حديث أسيد بن عمرو بن سهل بن حنيف عن النبي:((يتيه قوم قبل المشرق والمغرب محلقة رؤوسهم))((38)يقول الإمام النووي رحمه الله أن المقصود ببيته قوم قبل المشرق أي يذهبون عن الصواب وعن الطريق الحق فيقال تاه أي ذهب

(35)ينظر أعلاه،هامش128

(36)سورة الكهف،آية103-104

(37)انظر أعلاه،هامش52

(38)مسلم،الصحيح،ج2،ص750

ولم يهتد لطريق الحق(39)وهو نفس الوصف للرجل الذي اعترض على قسمة الرسول صلى الله عليه وسلم للغنائم كثر اللحية مخلوق الرأس. (40) روى ذلك الرجل تلك الحادثة فقال:"جئت عمر بن الخطاب τ وعليّ غديرتان وقلنسية،فقال عمر:إني سمعت رسول الله يقول:يخرج من المشرق حلقات الرؤوس ويقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم طوبى لمن قتلهم،ثم أمر أن لا أووى وأن أجالس"(41).

وفي رواية أخرى أنه لما سأله ضع عن رأسك فإذا له وفرة فقال عمر:"أما والله لو رأيتك مخلوقاً لضربت الذي فيه عيناك"(42).ومما يفهم من هذه الحادثة أن الخليفة عمر τ كان يتخوف من أن يتفشى فكر الخوارج بين الناس في عهده ولذلك نجده هنا يفتش عنهم ويتحرى صفاتهم،إذ انه يأمره بنزع قلنسوته من على رأسه لتفحص شعره،ويبدو للباحث أن الخليفة عمر τ لم يكن ليمنع ذلك الرجل من الإيواء أو مخالطة الناس والجلوس بينهم ومعهم لولا أن ثمة معلومات قد وصلت للخليفة بأنه قد روج لأفكار الخوارج التي تضر بالمجتمع والدولة ولذا أراد الخليفة سد الذرائع ودرء الشبهات.

الخوارج في عهد عثمان:

ذكر ابن حجر رحمه الله في تعريفه للخوارج أنهم تبرؤوا من عثمان τ وذريته وقتلوه (43)وقد أرجع احد الباحثين المعاصرين نشأت الخوارج إلى عهد عثمان τ ورأى أن هناك ارتباطاً قوياً بين ذي الخويصرة وبين الغوغاء الذين خرجوا على عثمان τ وبين الخوارج الذين خرجوا على علي τ بسبب التحكيم(44).

(39)النووي،شرح،ج2،ص175

(40)مسلم،الصحيح،ج2،ص741-742

(41)ابن منظور،مختصر،ج11،ص45

(42)ابن حجر،الإصابة،ج1،ص198

(43)المرجع نفسه ج2،ص283

(44)الصلابي،فكر،ص15

كان عثمان τ كسلفه عمر τ يتخوف من خروج هؤلاء في عهده، بدليل انه لما رجع أبو ذر إلى المدينة ودخل على عثمان τ ، يروي ابن الصامت وهو ابن أخي أبي ذر τ تلك الحادثة فيقول "دخلت مع أبي ذر على عثمان τ فلما دخل إليه حسر عن رأسه وقال والله ما أنا منهم يا أمير المؤمنين- يريد الخوارج، لأن من سيماهم التسبب يعني- الحلق- فقال له عثمان τ صدقت يا أبا ذر، إنما أرسلت إليك لتجاوزنا بالمدينة" (45) فقال له أبو ذر: لا تحسبني من قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية (46).

ثمة رأي آخر يعزز ما يذهب إليه الباحث بأن الخوارج ظهروا قبل حادثة التحكيم، فقد ورد في دراسة حديثة أن مقدمات الحركة الخارجية ظهرت منذ عهد عثمان τ وكانت طلائعا في صورة مكيدة دبرها عبد الله بن سبأ الذي كان يهوديا اسودا اسلم في عهد عثمان τ وتقل بين الأمصار في الحجاز البصرة والكوفة والشام حتى وصل مصر فبدأ يستميل الناقمين على الولاة وعلى السياسة الإدارية للخليفة ثم بدأ يبث أفكاره الضالة وعقائده المنحرفة بينهم. (47) وبدأ بالظن بالخليفة عثمان τ وأنه أخذ الخلافة بغير حق واستطاع أن يكون خلايا سرية في تلك

(45) الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت748/هـ1347م)، 1982، سير

أعلام النبلاء، ج25، فتح: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م

الذهبي، سير، ج21، ص76، سيشار إليه تاليا: الذهبي، سير

(46) ابن حجر، الإصباية، ج1، ص298؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، مختصر تاريخ

دمشق، ج29، فتح: روحية النحاس وآخرون، ط1، دار الفكر، دمشق 1984، ج11، ص45، سيشار

إليه تاليا: ابن منظور، مختصر

(47) حريري، محمد عيسى، الجذور التاريخية لظاهرة التكفير، منشورات جامعة

الإمام، الرياض، 2011م، ج3، ص1308 سيشار إليه تاليا: حريري، ظاهرة

الأمصار جرت بينها مكاتبات وكانوا يحيكون المؤامرات ويضعون الخطط للخروج عليه (48).

يفيد الطبري (ت310هـ/922م) أن بعضا من زعماء الخوارج اشتركوا في قتل عثمان τ وأن كثيرا ممن كانوا في جيش علي τ في موقعة الجمل بذلوا جهودا كبيرة لإثارة الفتنة وعدم الصلح بين الفريقين حتى لا تتم محاسبتهم على اشتراكهم في قتل عثمان. (49) وهو يروى عن نافع بن الأزرق (50) وهو احد رؤوس الخوارج انه امتدح الذين قتلوا عثمان τ من الخوارج، جاء ذلك في رسالة كان قد بعثها لأبن الزبير بالقول: "وقد حضرت عثمان τ يوم قتل فلعمري لئن كان قتل مظلوما لقد كفر قاتلوه وخاذلوه وإن كان قاتلوه مهتدين وإنهم لمهتدون لقد كفر من تولاه ونصره. (51) وفي هذا إشارة إلى تكفير معاوية وعموم بني أمية وتكفير لعائشة وطلحة والزبير وغيرهم ممن طالب بدم عثمان من الصحابة رضي الله عنهم.

وقد ذكر ابن كثير الخوارج صراحة في حديثه عن قتل عثمان τ : "والخوارج محدقون بدار عثمان τ وربما لو أراد أهل المدينة صرفهم عن الدار لما أمكنهم

-
- (48) ابن كثير، إسماعيل بن كثير (ت774هـ/1372م)، البداية و النهاية، تح: مكتب تحقيق التراث دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993م، ج2، ص197، سيشار إليه تاليا: ابن كثير، البداية (49) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ/922م) تاريخ الرسل والملوك، ط4، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2005م، ج2، ص647، سيشار إليه تاليا: الطبري تاريخ (50) هو نافع بن الأزرق يكنى أبا راشد من بني حنيفة، ابتدع اعتقادات فاسدة خالف فيها المسلمين وأهل الاستقامة بالدين، ينظر، ابن حزم، الفصل، ج4، ص189؛ المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، ج4، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، ط3، 1997م، ج2، ص181 سيشار إليه تاليا: المبرد، الكامل (51) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت328هـ/939م) 1989م، العقد الفريد، ج8، ط1، تحقيق محمد العريان دار إحياء التراث، بيروت، ج2، ص211. سيشار إليه تاليا: ابن عبد ربه، العقد

ذلك" (52) وفي هذا دلالة واضحة على وجود الخوارج قبل عهد علي، وقد وصف هذا المؤرخ بعضا من الخوارج الذين اشتركوا بقتل الخليفة ومنهم رومان بن سودان (53) كان معه عود من حديد دخل به على عثمان τ فاستقبله؛ فقال له -أي لعثمان- على أي ملة أنت يا نعثل (54)، فقال عثمان τ لست بنعثل ولكني حنيف مسلما وما إنا من المشركين (55).

يفهم من رد الخليفة على هذا المارق انه نعت عثمان τ بالكفر فكان رده انه حنيف مسلم ليس من المشركين، ومن هؤلاء حرقوص بن زهير الذي سيظهر بعد ثلاث سنوات قتيلا في النهروان في 38هـ/658م وكانت أوصافه انه كث اللحية مخلوق الرأس غائر العينين مشرف الوجنتين (56).

السبئية أصل الخوارج: قام الخوارج بسفك دم أمير المؤمنين عثمان τ في شباهات توهموها (57) وقد تزعم هذه الحركة المارقة بعضا من الكوفيين وهم عماد الجيش الذي فتح العراق واستقروا في تلك المدينة، وقد نقموا عليه تغييره لسياسة سلفه عمر τ في تقسيم أراضي الفيء فنتج عن هذه السياسة ظهور ملكيات كبيرة

(52) ابن كثير، البداية، ج2، ص198

(53) رومان رجل ازرق قصير محدد عداده من مراد كان ممن شارك في قتل عثمان رضي الله عنه، ينظر المرجع السابق، ج2، ص198

(54) ابن كثير، البداية، ج7، ص98، النعتل: يعني الشخص الأحق، ابن منظور، لسان، ج6، ص470

(55) النهروان كورة واسعة بين بغداد و واسط، ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله

الرومي البغدادي، معجم البلدان، ج7، ط1، دار صادر، بيروت، ج5، ص324. سيشار إليه

تاليا: ياقوت، معجم

(56) الطبري تاريخ، ج4، ص349، 76

(57) حول أسباب مقتل عثمان τ نظر، الطبري، تاريخ، ج4، ص326؛ البلاذري، أحمد بن يحيى

(ت279هـ/935م) 1996م، أنساب الأشراف، 13 ج: تتج: سهيل زكار و رياض الزركلي، ط1، دار

الفكر، بيروت .، ج5، ص34-51؛ سيشار إليه تاليا: البلاذري، أنساب، المسعودي، أبو الحسن علي

بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج4، ط2، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة

العصرية، بيروت (د.ت).، ج3، ص76 سيشار إليه تاليا: المسعودي، مروج

للقرشيين كطلحة والزبير على حساب مجموعة الجند الذين فتحوا العراق وغيره من الأمصار فأصبحت أراضي الفيء قليلة وأموالها لا تلبى احتياجات وطموحات هؤلاء الجند، فبدأت بذور الخلاف بين زعماء قريش ومن هم محسوبون على الخليفة من الولاة وغيرهم من جهة وبين أبناء القبائل الجند الفاتحين الذين تشكل لديهم قناعة أن مصالحهم الاقتصادية الناتجة من أراضي الفيء قد صودرت بسبب هذه السياسة في استبدال الأراضي (58) وعلى الرغم من أن هذه الدراسة غير معنية بالأسباب والظروف التي أدت إلى استشهد الخليفة عثمان τ إلا أنها لعبت دوراً كبيراً في ظهور الخوارج وتجمعهم في الكوفة فبدأ هؤلاء ينقمون على الدولة ويتبنون فكرة نقد شخص الخليفة والتجروء عليه، ثم ما لبثوا أن تحولوا من النقد إلى المعارضة والعداء لزعماء قريش وهذا ما عبر عنه الخوارج بعد تبلور فكرهم في موضوع الخلافة (59) يبدو أن هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي نشأت في العراق وغيره من الأمصار قد فتحت الباب على مصراعيه أمام عبد الله بن سبأ (60) الذي بدأ يشيع في الأمة الخروج على الحاكم ويغذي القبائل وجند الفتح الذين استقروا في الأمصار بالنقمة على الصحابة وأعلام الأمة وبيث دعائه بين الناس ليظهروا عيوب الدولة وإدارتها وولاتها (61).

وجاء في دراسة حديثة ليوستف العش أن ابن سبأ كان يريد تحريض الناس وتحريكهم على أمرائهم بدافع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لجعل الناس

(58) للمزيد: البكاي، لطيفة، حركة الخوارج، نشأتها وتطورها خلال (37-132هـ)، دار

الطليعة، بيروت، ط2، 2001م ص15 ص76 سيشار إليه تالياً: البكاي، حركة

(59) ينظر هامش 100

(60) هو عبد الله بن سبأ يهودي من صنعاء يلقب بابن السوداء اسلم زمن عثمان τ وتنقل بين

أمصار العراق والشام ومصر والحجاز وبدأ بنشر أفكاره المنحرفة بين الناس منها أن

=عثمان τ سلب الخلافة من علي τ بغير حق، وخاطب أتباعه الذين استمالهم بأن يظهروا

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بغية استمالة العامة، ينظر الطبري، تاريخ، ج2، ص287

(61) الطبري، تاريخ، ج2، ص278

يثورون لأصغر الحوادث وهذا ما يؤدي إلى تجميع المعارضين للدولة وقد نجح بهذا الأسلوب في مصر (62).

لقد كانت هنالك علاقة وثيقة وخطيرة بين رؤوس الخوارج وبين جماعة عبد الله بن سبأ في عهد عثمان كما يرى احد المختصين(63)، وهذا ما يجعل الباحث يميل إلى أن حركة الخوارج قد نمت وترعرعت في أحضان السبئية وإنها إحدى ربائبها التي عملت في الظلام حتى قويت واشتد عودها فظهرت بقوة بعد حادثة التحكيم.

انتهى أمر هؤلاء الخوارج باقتحام دار الخليفة عثمان فأقبلوا عليه وهو يتلو القرآن في نهار رمضان، ولم يشأ أن يحاربهم وأن يريق الدماء في حرم رسول الله فقتلوه وهو شهيد الإسلام الذي أحب لقاء الله ورسوله، وبعد قتله فتحوا صندوقا مقفلا في حجرته فوجدوا وصيته التي كتب فيها: "هذه وصية عثمان بن عفان يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الله يبعث من في القبور، ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه أن الله لا يخلف الميعاد عليها يحيى وعليها يموت وعليها يبعث أن شاء الله" (64).

الخوارج في عهد علي:

لقد كان لمقتل عثمان بن عفان على يد الخوارج اثر خطير في تاريخ الأمة، إذ انه منذ ذلك الحين أصبح القول الفصل في تقرير شؤون المسلمين للسيف وفتح باب الفتنة الذي لم يغلق بعد ذلك فانشقت الجماعة الإسلامية شيعة وأحزابا يحاول كل منها أن يفرض وجهة نظره بقوة السيف فكان مقتله نقطة البدء في صراع

(62) العنبر، يوسف، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها، دار الفكر

المعاصر، بيروت، ط5، 1998م ص68-69، سيشار إليه تاليا: العنبر، الدولة الأموية.

(63) نايف معروف، الخوارج، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، 1986م ص59،

سيشار إليه تاليا: معروف نايف

(64) نقلا عن صبرة، عفان سيد و مصطفى الحناوي، دراسات في تاريخ الخلفاء الراشدين، مكتبة

الرشد، ط5، بيروت، 2008م، ص351 سيشار إليه تاليا: صبره، دراسات

سياسي طبع تاريخنا الإسلامي بطابعه قرونا طويلة من الزمن وانقسم الناس إلى شيع وأحزاب، وشاع السؤال بين الناس وتردد على الأفواه فكان الواحد منهم يلقي الآخر فيبادره بالقول: ما قولك في مقتل عثمان؟ وعلى أساس الجواب الذي يعطيه الآخر كانت تتحدد الهوية السياسية للمجيب (65).

بقيت المدينة المنورة عاصمة دولة الإسلام بعد مقتل عثمان وبدأ هؤلاء الخوارج يبحثون عن خليفة للمسلمين فأتوا عليا الذي كان أكبر الصحابة سنا وأوفرهم حظا حيث كان أثناء حصار الثوار لدار عثمان هو من يؤم الناس بالصلاة (66)، فلما أتى الثوار عليا وقالوا له نبايعك، قال لهم: دعوني والتمسوا غيري ولكن الناس ألزموه بالخلافة إلزاما فقبل بها ليفتدي الأمة من الفتنة (67). بويح علي بالخلافة وبايعه أهل المدينة لكونه يتمتع بثقة الأنصار والمهاجرين حيث يذكر الطبري (ت 310هـ/ 922م) أنه لم يتخلف عن بيعته أحد (68) حتى الثوار الذين قتلوا عثمان بايعوه، وقد وصفت عائشة r في قول نسب إليها هؤلاء الثوار بأنهم الغوغاء وأهل المياه وعبيد المدينة (69) ووصفهم طلحة والزبير r بأنهم غوغاء وأعراب لا يعرفون حقا ولا ينكرون باطلاً ولا يمتنعون أنفسهم (70).

كان علي على خلاف مع هؤلاء الثوار الخوارج على الرغم من أنهم بايعوه بالخلافة وكان يريد عقابهم وإقامة الحد عليهم بسبب جريمتهم الشنيعة وهي قتلهم عثمان، غير أن طلحة والزبير r نصحاه بالتريث قليلا حتى تصبح الظروف مواتية للقيام بذلك، ولكن قسما آخر من الصحابة الح عليه بضرورة الإسراع بإقامة

(65) عاقل، نبيه، تاريخ خلافة بني أمية، دار الفكر، بيروت 3 ط، 1975، ص، سيشار إليه تاليا:

عاقل، خلافة

(66) الطبري تاريخ، ج 4، ص 423

(67) المرجع السابق، ج 4، ص 458؛ العش، الدولة، ص 83

(68) الطبري تاريخ، ج 4، ص 431

(69) المرجع نفسه، ج 4، ص 448

(70) المرجع نفسه، ج 4، ص 454

الحدود عليهم. فقال لهم: يا أخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون ولكن كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم، هاهم قد نارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم وهم خلالكم يسومونكم ما شاءوا فهل ترون موضعاً لقدرة على شيء مما تريدون؟ (71).

إن هذا البحث غير معني بدراسة الفتنة الأولى بيد أن الباحث أراد من ذكر هذا الموجز لبعض الأحداث أن يوضح أحوال الأمة بعد استشهاد عثمان τ ومطلع خلافة علي τ لأن هذه الأحوال سيكون لها أثر في مسيرة الأحداث التالية، وكيف سيجبرون الإمام علي على قبول التحكيم ثم يغيرون موقفهم و يتصلون منه مستغلين ما كانوا يتمتعون به من قوة عسكرية.

الخوارج في موقعة صفين:

لبيان كيفية ظهور الخوارج كجماعة منظمة قوية في تكتل واضح الوجود على الساحة في عهد الخليفة علي τ لا بد للباحث من عرض تاريخي مختصر يمهد فيه للأحداث التي أعقبها تمرد هؤلاء على الخليفة؛ فبعد أن بويع علي τ بالخلافة بدأ يقوم بتغييرات جذرية في إدارة الدولة فأصدر قرارا بعزل ولاة سلفه عثمان τ ، فنصح عبد الله بن عباس والمغيرة بن شعبة (72) بالتريث في عزل الولاية وبخاصة والي الشام القوي معاوية τ .

يذكر ابن الأثير في هذا السياق أن المغيرة قال لعلي: "أقرر معاوية وعمال عثمان على أعمالهم حتى تأتيتك بيعتهم ويسكن الناس ثم اعزل من شئت" (73) وفي رواية أخرى أن ابن عباس τ نصحه بالقول: "فانزع من شئت واترك معاوية فإن فيه جرأة

(71) المرجع نفسه، ج4، ص431

(72) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود من تقيف، ولد سنة 20 قبل الهجرة، اسلم يوم

الخنديق 5 هـ صاحب الرسول صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم واشترك في

حنين، ينظر، رمزي عبد الله، سيرة الصحابي المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، مجلة التربية

والتعليم، عدد2، الموصل، معهد إعداد المعلمين، ص86-90، سيشار إليه تاليا: عبد الله، سيرة

(73) ابن الأثير، علي بن محمد (ت 630هـ/1232م) 1970م، الكامل في التاريخ، دار

صادر، بيروت ج3، ص197، سيشار إليه تاليا: ابن الأثير، الكامل

وهو في أهل الشام يستمع له ولك حجة في إثباته كان عمر بن الخطاب τ قد ولاه الشام" (74)، يرى احد الكتاب المحدثين أن هذه النصيحة كانت تدور في خلد الخليفة علي τ ولكنه كان تحت ضغط هؤلاء الثوار من الخوارج (75). بعث علي τ عماله الجدد إلى الأمصار، فوصل كتاب الخليفة إلى والي الشام معاوية τ الذي تأخر في الرد ثم بعث برسالة خالية من الكتابة ولما وصل حاملها قال للخليفة: آمن أنا؟ فقال علي: نعم أن الرسل آمنة لا تقتل، قال: إني تركت قوما لا يرضون إلا بالثأر. قال: ممن؟ قال من خيط نفسك. وقد تركت ستين ألف شيخ يبكي تحت قميص عثمان وهو منصوب لهم قد البسوه منبر دمشق، فقال علي: مني يطلبون دم عثمان؟ اللهم إني ابرأ إليك من دم عثمان، خسروا والله قتلة عثمان (76).

اتخذ الخليفة علي τ الكوفة عاصمة له ومنها بسط سلطته السياسية على أكثر أقاليم الدولة ما خلا الشام التي رفض واليها معاوية البيعة حتى يتم القصاص من قتلة عثمان ويبدو انه τ قد حشد الناس واستخدم الدعاية لتبرير عدم مبايعة الخليفة. فأرسل الخليفة كتابا إلى معاوية يطلب فيه البيعة وبين له أن الناس بايعوه، وان هذا خروج عن الجماعة وطاعة ولي الأمر وانه سيضطر لقتاله إذا استمر في مخالفة إجماع الأمة (77)

انشقاق الخوارج في صفين:

لم تتغير الأحوال وبقي معاوية τ واليا على الشام رافضا ببيعة الخليفة علي τ مما أدى لحدوث معركة صفين، وبعد أن تأكد الخليفة من أن الشام وواليها وأهلها لن تدخل في طاعته، أرسل انذراه الأخير إلى معاوية يدعوه إلى طاعة ولي الأمر الذي اجمع

(74) المرجع نفسه، ج3، ص197

(75) بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الاول، دار

اقرأ، بيروت، ط1986، ص1، 121 سيشار إليه تاليا: بيضون، تكون

(76) الطبري تاريخ، ج4، ص464 نقلا عن العش، الدولة، ص85

(77) نص الكتاب عند الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داوود (ت282ه/842م)، الأخبار

الطوال، تح: عبد المنعم عامر، مكتبة المثني، بغداد، ص157 سيشار إليه تاليا: الدينوري، الأخبار

عليه الصحابة، وكان يسعى كما معاوية لحقن دماء المسلمين وجمع كلمتهم، فبعث الخليفة رسالة حملها جرير بن عبد الله (78) البجلي إلا أن معاوية رفض البيعة (79).

تيقن الخليفة من أن الشام لن تدخل في طاعته سلماً وأنه لا مفر من القتال، فقام في الكوفة خطيباً وقال: "انهضوا إلى هؤلاء القوم الذين يريدون يفرقون جماعتكم لعل الله يصلح بكم ما أفسد أهل الآفاق وتقضون الذي عليكم" (80) بعد هذا التصريح والنفير للقتال خرج الخليفة على رأس جيشه وعسكر بالنخيلة (81) ثم تحرك بقواته حتى وصل صفين (82).

التقى الجيشان في صفين فبدأت مناوشات على الماء عندما منع جند الشام جيش العراق من الشرب، فتغلب العراقيون على الماء وحاولوا منع الفريق الآخر منه، ولكن الخليفة نهاهم عن ذلك وطلب منهم اخذ حاجتهم منه والرجوع للسماح للشاميين به، وبحكمة الخليفة تمت المودعة بين الجيشين واختلط الجند ببعضهم البعض وراود الناس ما يكون فيه العافية لو تم الصلح (83).

(78) هو الصحابي الجليل أبو عبد الله البجلي القسري اسلم وقومه سنة 10هـ، شارك في قتال المرتدين 13هـ، عينه أبو بكر عاملاً على نجران وقاتل في جيش علي في صفين، واشتهر بجماله حتى قيل عنه يوسف هذه الأمة، ينظر، ابن بكار، ص 536؛ عبد العزيز البجلي، أعلام بجيلة، دار العروبة، الكويت، 1429هـ ص 340، سيشار إليه تالياً: البجلي، أعلام

(79) الدينوري، الأخبار، ص 167

(80) ابن الأثير، الكامل، ج 3، ص 235، الذهبي، محمد بن أحمد (ت 748/1347م)، 1989م، تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 207 سيشار إليه تالياً: الذهبي، تاريخ

(81) بلدة في العراق قرب الكوفة على طريق الشام، ينظر، ياقوت، معجم، ج 5، ص 278

(82) قرية قرب الرقة على شاطئ الفرات الغربي، ياقوت، معجم، ج 3، ص 414

(83) ابن الأثير، الكامل، ج 3، ص 241؛ صبره، تاريخ، ص 450

أرسل الخليفة سفارته الأخيرة إلى معاوية يدعوهُ إلى الطاعة والتسليم للخليفة ولكنه رفض، فدارت رحى المعركة في أول صفر سنة 37هـ/657م ولاح النصر في نهايتها للعراقيين، ولما رأى علياً كثرة القتلى من الطرفين في المعركة طلب من معاوية أن يتقدم لمبارزته حقناً لدماء المسلمين فشجعه على ذلك عمرو بن العاص فرد معاوية قائلاً: "إنك لتعلم أنه -علي- لم يبارزه رجل قط إلا قتله" (84) رضي الله عن علي وعن معاوية فقد اجتهدوا في أمر دنيوي فأصاب من أصاب وأخطأ من أخطأ.

برفض المبارزة استمر القتال بين الطرفين واشتد الأمر على أهل الشام حتى لاح نصر جيش الخليفة عليهم (85) وأيقن معاوية أنه سيخسر المعركة فتدخل عمرو بن العاص وهو من دهاة العرب فتفتق ذهنه حسب تعبير أحد المؤرخين المعاصرين عن حيلة ينهي بها القتال فأشار على الناس قائلاً: "أيها الناس من كان معه مصحف فليرفعه على رمحه فكثرت في جيش الشام رفع المصاحف حتى بلغ العدد خمسمائة مصحف، ونادوا كتاب الله بيننا وبينكم (86) وكانت تلك مناورة ذكية أعطت لمعاوية الفرصة لإعادة تنظيم صفوف قواته في حين كان لها اثر سلبي على قوات الخليفة الذي سرعان ما بدأت بوادر التفكك وكثر اللغط في جيشه بين معارض وموافق على وقف القتال وتحكيم كتاب الله (87)، كان من البداية أن يعارض الخليفة هذه الدعوة لأنه بالتأكيد فهم أنها مناورة لا تخدم في النهاية سوى جيش الشام وقد حدث ذلك فعلاً (88) وهكذا انقسم جيش علي بين مؤيد ومعارض وانتهت المعركة وتم الاتفاق على التحكيم (89).

(84) ابن الأثير، الكامل، ج3، ص265

(85) المرجع نفسه، ج3، ص257

(86) الدينوري، الأخبار، ص188

(87) المسعودي، مروج، ج2، ص390

(88) بيبضون، تكون، 128

(89) للمزيد عن حادثة التحكيم ينظر ابن الأثير، الكامل، ج3، ص270

انشقاق الخوارج:نتج عن توقف القتال بين الطرفين حدوث فتنة بين جند الخليفة وانقسم الناس إلى أحزاب في أمر التحكيم منهم المؤيد ومنهم المعارض، وتطور الأمر إلى لوم جيش علي بعضهم بعضاً ووصل بهم الحال إلى حد التضارب بالسيوف، ولام بعضهم الخليفة نفسه الذي كان مضطراً إلى القبول بالتحكيم بسبب ضغط القراء عليه وكثير من جنده الذين خشعت قلوبهم لما رأوا كتاب الله مرفوعاً على الرماح.

كانت الجماعة التي أصرت على وقف القتال وقبول التحكيم هم الخوارج حيث وصل بهم الأمر إلى تهديد الخليفة بالقول: "يا علي أجب إلى كتاب الله عز وجل إذا دعيت له وإلا ندفعك برمتك إلى القوم" (90) وقد علقته إحدى الدراسات الحديثة على هذا المشهد بالقول إن قوة الخوارج ممثلة بجماعة القراء وغيرهم من الأعراب ومن حذا حذوهم في جيش علي قد تنامت معها نزعة التكفير عندهم بنفس الدرجة التي كانوا عليها عندما قتلوا عثمان، وهامهم يهددون علياً بنفس الطريقة والأسلوب التكفيري الذي ينتهي بالقتل حيث هددوه بالتسليم لجيش الشام أو بالقتل كما قتلوا عثمان من قبل إذا رفض وقف القتال (91).

بيد أن أحد الباحثين المحدثين له رأي آخر فقد عد قبول الخليفة بالتحكيم ووقف القتال ليس بفعل ضغط الخوارج عليه بل تماشياً مع أحكام الشرع التي تحت علي إصلاح ذات البين (92).

غير أن الباحث يميل إلى الرأي الأول وهو أن الخليفة قبل بالتحكيم وأوقف القتال مرغماً لأن الوقائع تثبت أنه بذل قصارى جهده لمنع الحرب وأرسل لمعاوية ٣ سفارات كثيرة تحثه على طاعة ولي الأمر، ثم أن عدد من رفع المصاحف في

(90) ابن الأثير، الكامل، ج3، 317.

(91) حريري، التكفير، ج3، ص1319

(92) امحزون، محمد، تحقيق مواقف الصحابة من الفتنة، دار طيبة، الرياض، ط1422، 1هـ—

ج1، ص250 ص207 سيشار إليه تاليا: امحزون تحقيق

المعركة كثير جدا حيث بلغ خمسمائة رجل وبإشارة من عمرو بن العاص τ أحد حكماء العرب ودهاتهم فلماذا لا يكون هذا الأمر مخطئا له ومعد مسبقا لمثل هذه الظروف والله تعالى اعلم ورضي الله عن الصحابة أجمعين.

اختار الخليفة عبد الله بن عباس ممثلا عنه في التحكيم ولكن الخوارج رفضوا هذا الاختيار ورفضوا عليه أبا موسى الأشعري τ فأذعن الخليفة لاختيارهم، في حين مثل معاوية τ عمرو بن العاص τ وقد تحدثت كتب التاريخ عن حادثة التحكيم(93). ولما قرأ الأشعث بن قيس (94) كتاب التحكيم الذي اتفق عليه(95) على جمع من خوارج بني تميم قام عليه عروة بن حدير من بني ربيعة بن حنظلة فضرب بسيفه عجز دابة الأشعث وقال: أتحكمون في دين الله الرجال؟ وثار الخوارج مرة أخرى ورفضوا التحكيم؛ وهم من كانوا قد اجبروا الخليفة على القبول به كما مر آنفا في موقعة صفين، وقال بعضهم لا نرضى بأن يُحكّم الرجال في دين الله وقد كانت منّا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين وقد تبنا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك فارجع كما رجعنا وإلا فنحن منك براء، فقال لهم علي τ ويحكم بعد الرضا والعهد والميثاق؟(96)، فخرج عليه الخوارج بسبب قبوله التحكيم وبرئوا منه وشهدوا عليه بالشرك، ورددوا لا حكم إلا لله فقال الخليفة كلمة حق أريد بها باطل(97).

(93) ابن الأثير، الكامل، ج3، ص307؛ ابن كثير، البداية، ج3، ص163

(94) هو الأشعث بن قيس بن معدي كرب من كنده وفد الأشعث في سبعين من كنده على النبي ρ وله صحبة ورواية. شارك في الفتوحات وأصيب عينه يوم اليرموك، كان من قادة علي في صفين توفي سنة 40هـ، ينظر، الذهبي سير، ج2، ص37-43

(95) ذكر ابن كثير هذا الكتاب "هذا ما تقاضى عليه علي ومعاوية ومن معهم من شيعتهم من المسامين... أن ننزل عند حكم الله وكتابه... ثم اخذ الحكمين من علي ومعاوية العهود والمواثيق على أنفسهما وأهليهما" ابن كثير، البداية، ج3، ص163

(96) ابن مزاحم، نصر المنقري، موقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1382، ص517-518 سيشار إليه تاليا: ابن مزاحم، موقعة

(97) ابن حزم، الفصل، ج4، ص159

ذهاب الخوارج إلى حروراء:

انحاز الخوارج من جيش الخليفة في جماعة كبيرة وقد قدرت المصادر عددهم ببضعة عشر ألفاً (98)، وعينوا لهم أميراً للقتال هو شيبث بن ربيعي التميمي (99) و أميراً على الصلاة هو عبد الله بن الكواء اليشكري (100)، ونادوا بأن الأمر شورى بعد الفتح وأن البيعة لله عز وجل وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تبين إحدى الدراسات الحديثة أن المقصود بالأمر شورى بعد الفتح أي أنهم اعتزموا قتال علي ومعاوية والأمر شورى والبيعة لله عز وجل تمثلان العودة إلى مبدأ الانتخاب العام لاختيار خليفة المسلمين وهذا المبدأ هو لب النظرية السياسية لدى الخوارج (101). وصلت هذه الأخبار إلى علي τ فحرص حرصاً كبيراً على تصحيح انحرافهم وسعى إلى إرجاعهم إلى جماعة المسلمين فأرسل ابن عباس لمناظرتهم.

(98) الخطيب البغدادي، الحافظ أبي بكر أحمد بن علي (ت 463/هـ/1070م)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، 21، دار الكتب العلمية، بيروت. ج 1، ص 160؛ ذكر أن عددهم اثنا عشر ألفاً، سيشار إليه تالياً: الخطيب البغدادي تاريخ خليفة بن خياط (ت 240/هـ/854م) 1995م، تاريخ خليفة ابن خياط، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت. وقد عددهم بعشرين ألفاً، سيشار إليه تالياً: ابن خياط، تاريخ، ص 192؛ أما ابن كثير فذكر أن عددهم ثمانية آلاف، البدائية ج 3، ص 280-281 (99) هو شيبث بن ربيعي التميمي اليربوعي أبو عبد القدوس أدرك عصر النبوه اسلم ثم لحق بسجاح مرتداً ثم عاد للإسلام وهو من الذين أعانوا على قتل عثمان وصار من رؤوس الخوارج مات وعمره سبعون عاماً، ينظر ابن حجر، أحمد بن علي، (ت 852/هـ/1448م)، الإصابة في تمييز الصحابة، ج 8، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط 1، 1429، 2008م ج 5، ص 256، سيشار إليه تالياً: ابن حجر، الإصابة، الذهبي، ج 4، الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي الجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1963م ج 1، ص 440، سيشار إليه تالياً: الذهبي، ميزان (100) هو عبد الله بن عمرو بن النعمان بن كنانة اليشكري، سمي ابوه الكواء لأنه كوي بالجاهلية، كان من أنصار علي في صفين ثم انشق مع خوارج النهروان بسبب حادثة التحكيم، ابن قتيبة، المعارف، ص 535 (101) حريري، التكفير، ج 3، ص 1321

اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ۝ (105) فنشدتكم بالله حكم الرجال في صلاح ذات بينهم وحقن دمائهم أفضل من حكمهم في بضع امرأة، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، قلت: وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم، افتسبون أمكم عائشة؟ (106) تستحلون منها ما ستحلون من غيرها وهي أمكم؟، فإن قلتما إنا نستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم، وإن قلتما فليست بأمننا فقد كفرتم "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۗ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيْهِ أُولِيَانِكُمْ مَعْرُوفًا ۗ كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" (107) فأنتم بين ضاللتين فأتوا بمخرج، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، فقال وأما ما نفسه من أمير المؤمنين فأنا آتيكم بما تضررون، إن نبي الله يوم الحديبية صالح المشركين، فقال لعلي: "اكتب يا علي هذا ما صالح عليه محمد رسول الله" قالوا: لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله: امح يا علي، اللهم أنك تعلم أني رسول الله، امح يا علي واكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله، والله لرسول الله خير من علي وقد محاه نفسه، ولم يكن محوه نفسه ذلك محاه من النبوة، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، فرجع منهم ألفان وخرج سائرهم، فقاتلوا على ضلالتهم، قتلهم المهاجرون والأنصار (108). يتضح من هذه المناظرة ضعف حجة الخوارج وزندقتهم ومروقهم من الدين وكلامهم ينبئ عن جهلهم وعدم معرفتهم الكافية بالشرع فهم يعيبون علي علي عدم سببه لأمة المؤمنين زوجة رسول الله صلى عائشةؓ، في حين كان كلام ابن عباس مليء بالعلم قائم على الاستدلال بكتاب الله العظيم وسنة نبيه، ففند مزاعمهم الواحدة تلو الأخرى وأقام عليهم الحجة والبرهان

(105) سورة النساء، آية 35

(106) للمزيد حول موقعة الجمل، ينظر ابن الأثير، الكامل، ج 3، ص 218

(107) سورة الأحزاب، آية 6

(108) يُنظر ابن الأثير، الكامل، ج 3، ص 297-299.

وكان يثبتهم في كل مرة بالقول أخرجت من هذه؟(109)نتج عن هذه المناظرة استجابة ما يقرب من الألفين منهم ورجعوا عن بغيتهم وعدوانهم،أما البقية فبقوا على موقفهم الخارج عن طاعة الخليفة وصاروا يذيعون بين الناس أن عليا رجع عن كفره(110).

مناظرة علي للخوارج:

بقي الخليفة في الكوفة ينتظر ما ستسفر عنه زيارة ابن عباس للخوارج في معقلهم،وكان الخليفة في حالة ضبط للنفس تجاههم،محاولا تجنب الصدام معهم؛فالظروف غير مواتية لقتالهم،وفي هذه الأثناء انتهى التحكيم بين ممثل الخليفة وممثل والي الشام دون التوصل إلى نتيجة .قرر الخليفة حشد قواته العسكرية للتوجه إلى الشام لإعادتها لطاعة الدولة وسلطة الخليفة الشرعية،فأرسل رسالة للخوارج في النهروان طالبا منهم العودة عن غيتهم وضلالهم والانضمام للواءه لقتال أهل الشام قاتلا لهم :فارجعوا إلى ما كنتم عليه وسيروا بنا لقتال أهل الشام ،فكان ردهم أنهم سيرجعون اذا شهد على نفسه بالكفر وتاب إلى الله(111). قرر الخليفة اثر هذا الرد موادعتهم مؤقتا وتكريس جهوده وطاقته لقتال الشام وحدد سياسته تجاههم بأنه لن يمنعهم الصلاة في مساجد المسلمين ولن يبدأهم بالقتال طالما كفوا عن القتال(112)،وهكذا فقد تساهل معهم الخليفة إلى ابعاد الحدود طالما أنهم لم يشهروا سيوفهم في وجه الدولة، وترك لهم الحرية فيما يرون طالما أنهم لم يتبنوا نشر أفكارهم بالقوة.

(109)للمزيد عن تحليل المناظرة،ينظر،الصلابي،فكر،ص18-20

(110)ابي،الحافظ أبي بكر،المصنف في الأحاديث والآثار،7ج،الدار

السلفية،الهند،1ط،1403هـ - 15ج،ص312سيشار إليه تاليا:أبي شيبة،المصنف

(111)البلاذري،انساب،ج2،ص63

(112)الشافعي،الإمام محمد بن إدريس،كتاب الأم،8ج،دار الكتب العلمية،بيروت،1987م

ج4،ص136سيشار إليه تاليا:الشافعي،الأم

قام الخوارج بأعمال عدائية تجاه الدولة وتجاه أنصار الخليفة، حيث وصلت أنباء تفيد بأنهم اعتدوا على عبد الله بن خباب بن الأرت وقتلوه، وقتلوا زوجته فأرسل إليهم الخليفة يطلب منهم تسليمه القتلة المجرمين، فردوا عليه: كلنا قتلناهم وكلنا يستحل دماءكم، وإن الحق قد أضاء لنا فلسنا معكم (113). غضب الخليفة واعتبر أن هذا الرد القبيح ينم عن التعالي والغرور والإصرار على الجرم، ولكنه أمام جبهة الشام الكبيرة وليس لديه الوقت والجيش الذي يسمح له بفتح أكثر من جبهة في ذات الوقت، فرد الخليفة: إنا تارككم حتى ألقى أهل الشام، فلعل الله يصلح قلوبكم ويردكم إلى خير مما أنتم عليه من أمر فقالوا كلنا نستحل دماءهم ودماءكم (114) أمر الخليفة جنده بالتجهز للسير إلى الشام، إلا أن جيشه كان على غير هذا الرأي فقد رغبوا أن يبدؤوا القتال بالخوارج والحواء على الخليفة واعتبروا هذا الأمر ضرورة ملحة لأنهم شعروا بأن التأخر بقتالهم سيؤدي إلى استفحال خطرهم، وقالوا يا أمير المؤمنين: علام تدع هؤلاء وراءنا يخفوننا في أموالنا وعيالنا، سر بنا إلى القوم فإذا فرغنا مما بيننا وبين القوم سرنا إلى عدونا من أهل الشام، فوافق الخليفة على إبحار جنده عليه، فنادى بالجيش أن النفير والرحيل لهؤلاء (115).

الجانب العسكري:

قتل عبد الله بن الأرت: هو عبد الله بن خباب بن الأرت الجهني، ولد في عهد الرسول ﷺ وفي ذات العام الذي ولد فيه عبد الله بن الزبير بن العوام (116)، وأثناء

(113) الطبري تاريخ، ج5، ص92

(114) ابن الأثير، الكامل، ج3، ص294

(115) ابن الأثير، الكامل، ج3، ص294

(116) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت463ه/1070م)، الاستيعاب في معرفة

الأصحاب، ج4، فتح: علي محمد الجاوي، ط1، دار الجيل، بيروت 1992م، ج1، ص270؛ سيشار إليه

تاليا: ابن عبد البر، الاستيعاب، أسد الغابة، ابن الأثير، علي بن محمد (

ت630ه/1232م) أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج8، فتح: محمد إبراهيم البنا

وآخرون، دار الشعب، ج1، ص101 سيشار إليه تاليا: ابن الأثير، أسد، ابن

مسيره في العراق متوجها للقاء الخليفة بالكوفة قبض عليه الخوارج وكانت معه امرأته، فسألوه: من أنت؟ فأجابهم بفخر: أنا عبد الله بن خباب صاحب رسول الله. فقالوا لبعضهم هذا رجل من أصحاب محمد نسأله عن حالنا وأمرنا ومخرجنا، فلما سألوه عما هم عليه من حال، أجابهم انه سمع حديثا من رسول الله: "يكون من بعدي قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم" (117) فعلموا أنهم على ضلال وأنهم هم المقصودين فحنقوا عليه وأسروه. وكان أثناء وجوده الأسر شاهد عيان على جرائمهم وانحرافهم وكان مما شاهده أن أتى رجلا منهم على نخل فتناول ثمرة فأكلها، فأقبل عليه أصحابه فقالوا له: أخذت ثمرة من أهل العهد يعني من نصارى العراق؟، وشاهد احد هؤلاء الخوارج يضرب خنزيرا لأحد النصارى بالسيف فغضب عليه أصحابه فقالوا له: قتلت خنزيرا من خنازير أهل العهد؟ فقال لهم عبد الله ألا أخبركم ما هو أعظم عليكم حقا من هذا؟ قالوا من؟ قال: أنا ما تركت صلاة، ولا تركت كذا؛ فقتلوه أمام زوجته ذبحا، ثم احضروا امرأته وقد كانت حبلى في جنين ذكر، فقالت لهم: أنا امرأة ألا تتقون الله؟ فلم تلق منهم أذانا صاغية لاستغاثتها فقتلوا وبقروا بطنها واخرجوا جنينها، وكان ولدا (118). هذه الحادثة تدل على أمور عدة:

أولها: أن الخوارج مارسوا أعمال قطع الطريق على المسلمين فقبضوا على هذا الصحابي.

ثانيا: كانوا يقوموا بأعمال نهى عنها الإسلام وهي امتحان الناس في أفكارهم ونواياهم.

حجر، الإصايب، ج2، ص121؛ يذكر البلاذري ان اباه الخباب كان من المستضعفين في مكة ولقي عذابا شديدا من المشركين ومن شدة العذاب كان يلقي رسول الله فيشكوا له ما أصابه من أذى المشركين، البلاذري، انساب، ج1، ص176
(117) البخاري، الصحيح، حديث رقم 3364
(118) عن هذه الحادثة ينظر أبي شيبة، المصنف، ج7، ص560؛ ابن حجر فتح، ج12، ص284

ثالثا: الغلو في الدين وتكفير الصحابة وغيرهم ممن لم يوافقهم في آرائهم ومعتقداتهم

رابعا: لم يطلع الباحث وهو مختص في التاريخ الإسلامي بحدود اطلاعه على حوادث قتل للنساء في هذه الطريقة البشعة مطلقا.

خامسا: أن عملية بقر بطن امرأة حامل وإخراج جنينها من بطنها تتم عن إجرام وغلظة وتطرف وإرهاب لم يعرفه التاريخ.

وقد عقب أحد الباحثين على هذه الحادثة مستغربا أن الخوارج جمعوا بين الشدة والغلظة والجفوة على المسلمين وفي ذات الوقت الرأفة واللين والموادعة على المشركين، فبعد أن قتلوا عبد الله بن خباب خرجوا يبحثون عن صاحب الخنزير ليرضوه بخنزيره" (119).

موقعة النهروان:

عجز الخليفة عن إصلاح الخوارج أو مهادنتهم، ولم يكن أمامه خيار آخر غير قتالهم، فخرج على رأس جيشه فعسكر على ضفة النهر المقابل للخوارج، وأمر جنده بعدم البدء بالقتال حتى يعبروا النهر غربا؛ فأرسل الخليفة رسله يناشدهم الله أن يرجعوا عن غيهم وضلالهم، وكان من رسله البراء بن عازب (120) رضي الله عنه فدعاهم إلى طاعة الخليفة والرجوع فأبوا (121). بل أنهم قتلوا بعض رسل الخليفة إليهم وعبروا النهر فأعلن الخليفة النفير والاستعداد للقائهم وعين أبا أيوب

(119) الصلابي فكر، ص 39

(120) البراء بن عازب بن الحارث، الفقيه الكبير أبو عمارة الأنصاري الحارثي المدني، نزل الكوفة، من أعيان الصحابة، روى حديثا كثيرا، وشهد غزوات كثيرة مع النبي، توفي سنة

اثنتين وسبعين عن بضع وثمانين سنة، ينظر، الذهبي، سير، ج 3، ص 195-196

(121) البيهقي، أحمد بن حسين بن علي أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج 10، مكتبة ابن

باز، مكة المكرمة، 1994م ج 8، ص 197، سيشار إليه ناليا: البيهقي، السنن

الأنصاري(122)وأمره برفع راية الأمان لهم ونادى فيهم:من جاء إلى هذه الراية فهو آمن،ومن انصرف إلى الكوفة والمدائن فهو آمن،انه لا حاجة لنا فيكم إلا من قتل اخوتنا-يعني الخباب ومن معه-فانصرف بعضهم ولم يبق في ساحة المعركة سوى الألف(123)فزحفوا على جيش الخليفة وأقبلوا قائلين لا حكم إلا لله:الرواح الرواح إلى الجنة؛فاستقبلهم جيش الخليفة بالسهام والرماح والسيوف فقتلوهم وصاروا صرعى تحت سنايك الخيل وقتل أمراءهم عبد الله بن وهب(124)وشريح بن أوفى(125)ومن المشاهد الغريبة التي تدل على انحراف فكر وعقيدة الخوارج ما ذكره المبرد ان عليا طعن احدهم بالسيف فقال الخارجي حبذا الروحة إلى الجنة (126).وقد انتهت المعركة بقتل جميع الخوارج الذين أصرُّوا على القتال في ساحة المعركة في حين استشهد من جيش الخليفة رجلا ن على ما ذكر وفي رواية أخرى اثنا عشر رجلا(127).

(122) هو خالد بن زيد من بني النجار ويكنى أبو أيوب،شارك في جيش علي،ثم استمر بعده غازيا مجاهدا في عهد معاوية واستشهد على مشارف القسطنطينية وهو شيخ طاعن في

السن تجاوز الثمانين من العمر،ينظر ابن الأثير،أسد،ج5،ص143-144

(123)الصلاحي،فكر،ص30

(124)هو عبد الله بن وهب الذي عرف بالزهد والتعبد وصفه الجاحظ بأنه من فصحاء

العرب،وكان من الخوارج الذين قتلوا يوم النهروان،الجاحظ،أبو عثمان،عمرو بن

بحر(ت255هـ/868م)،ج3،البيان والتبيين،تحقيق فوزي عطوي،دار

صعب،بيروت،1986،ج1،ص42،سيشار إليه تاليا:الجاحظ،البيان؛ ابن العماد الحنبلي،عبد

الحي بن العماد (ت1089هـ/1678م)،شذرات الذهب في أخبار من ذهب،ج11،ط1،دار إحياء

التراث العربي،بيروت،ج1،ص50-51،،سيشار إليه تاليا:الحنبلي،شذرات.

(125)هو شريح بن أوفى بن يزيد بن زاهر،أدرك النبي p فأسلم،وكان ممن أنكر التحكيم فقتل

يوم النهروان،ينظر ابن حزم،جمهرة،ص250؛ابن حجر،الإصابة،ج4،ص407

(126)المبرد،الكامل،ص21

(127)ابن خياط،تاريخ،197

حرقوص بن زهير:وصفت المصادر زعيم الخوارج ومؤسس حركتهم بأنه رجل اسود البشرة(128)وان يده ناقصة صغيرة وفي نهاية عضده مثل حلمة ثدي المرأة (129)،وكان حرقوص ممن أصر وألح على قتال الخليفة يوم النهروان رغم كل المحاولات التي بذلها لتجنب القتال،وبعد نهاية المعركة التي أسفرت عن سحق الخوارج وهزيمتهم هزيمة نكراء وقتل من أصرّ منهم على القتال،أمر الخليفة بالبحث عن جثة هذا الرجل لأن وجوده بين القتلى دليل واضح على أن الخليفة وجيشه على حق فبحث الجند بين القتلى حتى وجدوا جثته،فكبر علي بأعلى صوته وخر على الأرض ساجداً لله سجود الشكر وكبر الجند حين رأوه واستبشروا(130)،وهو ذات الرجل الذي احتج على قسمة الرسول ﷺ للغنائم واتهمه بالجور مما يؤكد الفكرة التي تبناها الباحث في إرجاع ظهور الخوارج إلى عهد الرسول ﷺ،وقد عُرف عن حرقوص هذا انه من شدة تعبه عينه الخوارج إماما لهم في الصلاة(131)وكان هذا الرجل هو الذي قاد ثوار البصرة الذين خرجوا على الخليفة عثمان بعد ان كفروه وكفروا كل من خالفهم أو ارتكب إثماً(132).وبعد أن وضعت الحرب أوزارها سأل الجند الخليفة علياً:أكفار هم؟فقال:من الكفر فروا،فقيل"منافقون؟قال المنافقون لا يذكرون الله،قيل:فما هم؟قال:قوم بغوا علينا فقاتلناهم وفي رواية أخرى،قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا (133)وقد أرجع

(128)الصنعاني،عبد الرزاق،المصنف،11ج،تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي،بغداد،1ط،1972م

ج10،ص146سيشار إليه تاليا:عبد الرزاق،المصنف

(129)ابن (ت606ه/1209)،المبارك بن محمد الجزري،النهاية في غريب الحديث

والأثر،5ج،تحقيق خليل مأمون شيحا،دار المعرفة،بيروت،1ط،2001م،ج1،ص12سيشار إليه تاليا:ابن الأثير،النهاية.

(130)أبي شيبدة،المصنف،ج15،ص317،319

(131)الطبري تاريخ،ج4،ص349،76

(132)الأشعري،مقالات،ج1،ص337

(133)أبي شيبدة،المصنف،ج15،ص332

أحد الباحثين المحدثين أمر الخوارج إلى أن السبئية لعبت دورا كبيرا في تضليلهم، حيث أن حركة ابن سبأ كانت تثبت الخوارج على ضلالهم لأن هذه الحركة كانت تعلم أن أي صلح بين المسلمين واجتماع كلمتهم سيؤدي إلى وحدة المسلمين في الشام والعراق (134).

استشهاد عليؑ:

نتج عن معركة النهروان وقتل رؤوس الخوارج خمود نار الفتنة التي أشعلوها، ولم يجد الباحث في المصادر التاريخية أي أحداث تتعلق بالخوارج بين سنتي 38-660/40-658 (135) مما يعني أن الضربة التي تعرضوا لها كانت قاسمة لظهورهم، ويبدو أنهم بعد أن خسروا المواجهة العسكرية قد اتجهوا إلى العمل السياسي الخفي وربما أنهم عملوا على نشر أفكارهم وأخذوا يعملون على جمع أنصار جدد من الموالي (136) ترى باحثة معاصرة أن دخول الموالي إلى الحركة السياسية قد بدأ من هنا أي بعد معركة النهروان بعد أن كانت قبل ذلك حكرا على المسلمين من العرب، وكان بقايا الخوارج ومن تبني فكرهم قد اعتادوا الذهاب إلى قبور أصحابهم في النهروان والبكاء عندها، فتولد عند بعضهم نزعة الانتقام من الخليفة علي والتفكير باغتياله (137). اجتمع بعض الخوارج في مكة وانتقوا على ضرورة التخلص من ثلاث شخصيات كانوا يرون أنهم هم السبب في فرقة المسلمين وتمزيق جماعتهم من وجهة نظرهم، فتصدى لهذه المهمة ثلاث عناصر من بقايا الخوارج الذين هربوا من النهروان وهم عبد الرحمن بن ملجم

(134) العرش، الدولة، ص 115

(135) الطبري تاريخ، أحداث سنوات 38-660/40-658؛ ابن الأثير، الكامل، أحداث

سنوات 38-660/40-658

(136) البلاذري، انساب، ج 2، ص 482

(137) البكاي، حركة، ص 53

المرادي(138)والحجاج بن عبد الله الصريمي(139)وعمر بن بكر التميمي(140)وقرروا قتل علي ومعاوية وعمر بن العاص رضي الله عنهم وحددوا موعدا للقيام بهذه المهمة فتوجه ابن ملجم إلى الكوفة وسكنها بانتظار موعد تنفيذ المهمة وفي إثناء مكوثه تعرف على امرأة اسمها قطام بنت علقمة(141)فطلب يدها للزواج فوافقت اذا دفع لها المهر،ويا للعجب لقد كان مهرها رأس علي بن أبي طالب،حيث كانت المرأة تريد الثأر لمقتل أبيها وأخيها

(138)عبد الرحمن بن ملجم المرادي قاتل علي رضي الله عنه: خارجي مفتر،شهد فتح مصر،واختلط بها مع الأشراف. وكان ممن قرأ القرآن،والفقه.قرأ القرآن على معاذ بن جبل.كان من شبيعة علي بالكوفة،وشهد معه صفين.ثم خرج بعد التحكيم وفعل ما فعل،وهو عند الخوارج من أفضل الأمة،ينظر الذهبي سير،ج28،ص287

(139)ويعرف الحجاج بن عبد الله الصريمي بالبرك أيضا،وهو أول من عارض في التحكيم لما سمع بذكر الحكمين بين علي ومعاوية،فقال: لا حكم إلا لله،وخرج على الفريقين. والحجاج بن عبد الله الصريمي كان من أمر ابن ملجم ما كان،و ضرب الحجاج معاوية في الصلاة بدمشق فجرح أليته،قيل: إنه قطع منه عرق النسل،فلم يحبل معاوية بعده،ينظر ابن الأثير،الكامل،ج3،ص388،المبرد،الكامل،ج2،ص146،ابن حزم،جمهرة،ص207؛،الزركلي،خير الدين،الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال من العرب و المستعربين و المستشرقين،ط8،بيروت،1989م ج2،ص168سيشار إليه تاليا:الزركلي،الأعلام (140)وعمر بن بكر التميمي : احد الخوارج الثلاثة الذين تكفلوا بقتل عمرو بن العاص، وتعهدوا بينهم أن يقع ذلك ليلة سبع عشرة من رمضان،ثم توجه كل رجل منهم إلى بلد بها صاحبه أما هذا الخارجي فنوى قتل عمرو بن العاص لكن عمرو بن العاص أرسل مكانه للصلاة رجلاً يقال له خارج فضربه عمرو وقتله.الذهبي سير،ج28،ص285

(141)هي قطام بنت علقمة بن نيم الرباب وكانت ترى رأي الخوارج. وكان علي قد قتل أباه وإخوتها بالنهران،أثناء مكوث ابن ملجم في الكوفة وقعت عينه على قطام،فخطبها فقالت: آليت أن لا أتزوج إلا على مهر لا أريد سواه فقال: وما هو؟ قالت: ثلاثة آلاف وعبد وقينة وقتل علي بن أبي طالب. فقال: والله قصدت لقتل البري،محمد بن أبي بكر بن عبد الله التلمساني (ت بعد 645هـ)،الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة،ج2،نقحها،محمد التونجي،دار الرفاعي،الرياض ج2،ص168،127سيشار إليه تاليا: البري،الجوهرة

ممن قتلوا في معركة النهروان، فوافق ابن ملجم على طلبها الذي جاء إلى الكوفة بسببه (142) ويبدو - من وجهة نظر الباحث - أن هذه أول جريمة وعمل إرهابي منظم ومخطط لها بهذا الشكل الدقيق بحدود اطلاعه في التاريخ الإسلامي حيث أن ما سبقها من جرائم كقتل الخليفة عمر τ كانت عملا فرديا، وقتل الخليفة عثمان كان عمل الغوغاء وعبيد الأعراب.

وثب ابن ملجم على الخليفة فقتله في الخامس عشر وقيل في السابع عشر من رمضان سنة 660/40م في صلاة الفجر حيث كان ينتظر خروجه من بيته للصلاة في المسجد فلما رآه قادما وثب عليه فأصابه في جبهته حتى بلغ دماغه فخر على الأرض ونقل إلى داره حيث توفي τ بعد يومين (143)، فقال الخليفة بعد طعنه: لا يفوتكم الرجل، فشد الناس عليه فأخذوه ثم قال: احضروا الرجل عندي، فأدخل عليه ابن ملجم، فقال له الخليفة: ما حملك على هذا؟ قال شحذته - يعني الخنجر المسموم - أربعين صباحا وسألت الله أن يقتل به شر خلقه، فقال علي: لا أراك الله إلا مقتولا به، ولا أراك إلا من شر خلقه، ثم قال علي: النفس بالنفس إن أنا مت، فاقتلوه كما قتلني، وإن بقيت رأيت فيه رأيي، ألا لا يقتلن إلا قاتلي، انظر يا حسن إن أنا مت من ضربتي هذه فاضربه ضربة بضربة ولا تمثلن بالرجل (144) فإني سمعت رسول الله يقول ((إياكم بالمثلثة ولو بالكلب العقور)) (145). أما من انتدب لقتل معاوية τ فقد فشل في ذلك لارتدائه درعا، في

(142) الطبري، تاريخ، ج5، ص143، هذه الرواية تبناها نايف معروف، الخوارج، ص103

(143) عاقل، خلافة، ص48

(144) ابن الأثير، الكامل، ج3، ص339، ابن سعد، محمد بن سعد

(ت230ه/847م) 1990م، الطبقات الكبرى، ج8، فتح: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار

الكتب، القاهرة، د.ت، ج3، ص26-27 سيشار إليه تاليا: ابن سعد، الطبقات

(145) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، معجم الطبراني الكبير، ج25، دار

العربية، بغداد، 1398هـ، ج20، ص53، حديث رقم 166 سيشار إليه تاليا: الطبراني، المعجم

حين أن من حاول قتل عمرو بن العاص قتل بدلا عنه صاحب الشرطة الذي خرج للصلاة بسبب مرض عمرو بن العاص تلك الليلة(146).

بويح الحسن بن عليؑ خليفة للمسلمين وما لبث أن تنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيانؓ عنهما، حيث أن الحسن لم يسلم من أذى الخوارج إذ تعرض له احدهم(147) وكمن له فضربه وأوشك على قتله لولا إرادة الله حيث أصيب في فخذه، وصاح الخارجي: "الله اكبر لقد أشركت كما أشرك أبوك"(148) عيادا بالله مما يقولون.

أباطيل الخوارج والرد عليها:

عدّ الخوارج أنفسهم الممثلين الحقيقيين للإسلام، واعتبروا أنفسهم أهل العدل في تطبيق قواعد الإسلام ومبادئه(149) ولكنهم تركوا السنة النبوية المطهرة ولذلك فقد فهموا القرآن فهما قاصرا وأولوه حسب أهوائهم ، منذ أن جورّ زعيمهم حرقوص الرسول p في تقسيم الغنائم، واجمعوا على أن من لم يعتقد معتقدهم يكفر ويباح دمه

(146) عاقل، خلافة، ص48

(147) هو الجراح بن سنان الاسدي الذي طعن الحسنؑ يريد قتله، ينظر النوبختي، الحسن بن

موسى، فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، 3ط، 1404هـ، ص29 سيشار إليه

تاليا: النوبختي، فرق

(148) اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب (ت280هـ/893م) تاريخ اليعقوبي، 2ج، دار

صادر، بيروت، 1960، ج2، ص214 ص29 سيشار إليه تاليا: اليعقوبي تاريخ ؛ الأصفهاني، أبو

الفرج علي بن الحسن، (ت356هـ/966م) مقاتل الطالبين، تحقيق احمد صقر، دار المعرفة

للنشر، بيروت، (د.ت) ص64، سيشار إليه تاليا: الأصفهاني، مقاتل

(149) فوزي، فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار

اقرأ، بيروت، 1985، ص37 سيشار إليه تاليا: فوزي، التاريخ

وماله وأهله(150)وبمرور الزمن تطور فكر الخوارج حتى تكونت لديهم آراء باطلة وعقائد منحرفة يمكن إجمالها بما يلي:

1- تكفير مرتكب الكبيرة،فقد حكموا بخلودهم في النار لأنه بذلك قد كفر(151)فقالوا أن عذاب أصحاب الكبائر عذاب دائم(152) فخالفوا بذلك السنة النبوية وجمهور العلماء الذين قالوا بخروج الموحدين من مرتكبي المعاصي من النار(153)وبنوا على ذلك أن من لم يعتقد مذهبهم فهو كافر يباح دمه وماله وأهله(154).اشتق الخوارج هذا المعتقد الباطل من موقف إبليس الذي كان عارفا بالله ولما عصى ربه فقد كفر،وكذلك الإنسان اذا عرف الله وعصاه يصبح كافرا(155)وعلى ذلك استحلوا دماء المسلمين وأموالهم وسبيهم(156).

ويرد على هذا الباطل بالقول ان رسول الله قال:"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدى ثلاث،النفس بالنفس والثيب الزاني والتارك لدينه المفارق للجماعة"(157)،أما تكفير أصحاب الكبائر وتخليدهم بالنار

(150)الشوكانى،محمد بن علي،نبيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار،ج9،دار

الحديث،القاهرة،د.ت ج7،ص304سيشار إليه تاليا:الشوكانى،نبيل

(151)الشهرستاني،الملل،ج1،ص115

(152)البغدادي،عبد القاهر بن طاهر،أصول الدين،مطبعة الدولة،استانبول،1346هـ

ص662،سيشار إليه تاليا:البغدادي،أصول

(153)الشوكانى،فتح،ج1،ص105

(154)الشوكانى،نبيل،ج7،ص304

(155)السقا،احمد حجازي،الخوارج والحروريون،مكتبة الأزهر،القاهرة،1963ص35،سيشار

إليه تاليا:السقا،الخوارج

(156)ابن تيمية،مجموع فتاوى شيخ الإسلام،ج37،جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي،عالم

الكتب للطباعة والنشر،1ط،الرياض،1991م ج3،ص335،سيشار إليه تاليا:ابن

تيمية،الفتاوى؛الحكمي،معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد،ج3،دار

الافتاء،الرياض،1416هـ ج2،ص420سيشار إليه تاليا:الحكمي،معارج.

(157)ابن حجر،فتح،ج12،ص201

فقد قال الله تعالى: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (158) فالله يخرج من يشاء من النار برحمته ثم بشفاعة الشافعين، قال رسول الله: "من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قالوا: وان سرق وان زنى؟ قال وان سرق وان زنى" وقد تواترت أحاديث عن رسول الله انه قال: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" (159).

2- الطعن في الصحابة: قال الخوارج بكفر علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وأبو موسى وعمرو بن العاص رضي الله عنهم جميعاً وقالوا أن هؤلاء الصحابة خالدين في النار (160) وهنا يلحظ الباحث التشابه بين بعض معتقدات الخوارج مع الشيعة الإمامية الأثني عشرية، فالشيعة كفروا أصحاب رسول الله، ومن وجهة نظرهم الباطلة وقالوا انه لم يثبت على الإيمان بعد وفاة الرسول غير ثلاثة من الصحابة هم: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي رضي الله عنهم (161).

الخوارج أصل الانحراف العقدي في الإسلام:

ثمة تشابه بين الخوارج والمعتزلة الذين هاجموا الصحابة وكفروا بعضهم، اذ قال المعتزلة ان ابا هريرة اكذب الناس (162) وقد اتهم شيخهم واصل بن

(158) النساء، آية 48/116

(159) البخاري، الصحيح، ج 3، ص 473؛ مسلم، الصحيح، 1، 195؛ احمد، المسند، ج 3، ص 213

(160) الشهرستاني، الفصل، ج 1، ص 204

(161) ظهير، إحسان الهي، الشيعة والسنة، دار ترجمان

القرآن، لاهور، 24، ط، 1990، ص 29، 50، سيشار إليه تاليا: ظهير، الشيعة

(162) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص 133 سيشار

إليه تاليا: البغدادي، الفرق

عطاء(163)الصحابية بالكذب والزور فقال:«لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة والزيبر على باقة بقل لم احكم بشهادتهم(164).وهذا القول يتناقض مع قوله تعالى:﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ (165)،وقوله تعالى:﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (166)وقد اتفق المفسرون على أن هذه الآية نزلت في أصحاب رسول الله(167)وقال رسول الله:«لا تسبوا أصحابي فوالذي نفس محمد بيده لو انفق أحدكم مثل جبل احد ما بلغ مد احدهم ولا نصفه»(168)وقد علق الخطيب البغدادي على مثل هذه الأقوال أن الطعن في

(163)هو واصل بن عطاء (ت131هـ/748)من أئمة علم الكلام وكان يلقب بالغزال ، ابتدع في الدين وكانت له انحرافات فكرية وعقدية فكان يقول انه لا يدري هل كان عثمان بن عفان ت هو المخطئ أم الذين قتلوه،ابن خلكان،أحمد بن أبي بكر،(ت681هـ/1282م)،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق:إحسان عباس،7ج،دار

الثقافة،بيروت،د.ت،ج4،ص60،1980،ص133سيشار إليه تاليا:ابن خلكان،وفيات أمين،احمد،فجر الإسلام،دار صادر،بيروت،10ط،1971،ص296،1980،ص133سيشار إليه تاليا:أمين،فجر

(164)الشهرستاني،الملل،ج2،ص65

(165)سورة التوبة،اية100

(166)سورة آل عمران،اية110

(167)،15385- ابن الصلاح،أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن،مقدمة ابن الصلاح في علوم

الحديث،دار الكتب العلمية،بيروت،1978،مسيشار إليه تاليا:ابن الصلاح،علوم

(168)البخاري،الصحيح،رقم3673

الصحابة آية من آيات الزندقة والخروج على الإسلام(169).وكما هو معلوم تاريخيا أن فرقة الخوارج قد سبقت في الظهور حركة التشيع،وقد تعددت النظريات التي تؤرخ لظهور التشيع الديني والسياسي،وأبرزها أولا:تلك التي تجعل من ظهوره مرتبطا بحادثة مقتل الحسين بن علي(61هـ)ومن قال بهذا الرأي اعتبر أن مقتل الحسين قد صبغ مبادئ الشيعة بصبغة دينية حيث اتجهت الشيعة بعد مقتله اتجاها دينيا غلب على الجانب السياسي(170)،وكانت تلك الحادثة قد غرست بذرة مذهب الشيعة،أما مقتل علي قبل ذلك فكان عملا فرديا قام به أحد الخوارج(171).ثانيا:هناك من قال أن التشيع وثيق الصلة من حيث نشأته بالفرس الذين احتموا بآل البيت لهدم الإسلام،يقول ابن حزم(ت456هـ):الأصل في خروج أكثر هذه الطوائف عن الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجملة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار،وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب،وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا،تعاضمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى،فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت

(169)الخطيب البغدادي،أحمد بن علي (ت463/هـ1070م)،الكفاية في علم الرواية،تحقيق احمد

عمر هاشم،1ط،دار الكتاب العربي،القاهرة،1405هـ ص،7،سيشار إليه تاليا:الخطيب

البغدادي،الكفاية

(170)احمد جلي،دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين،مركز الملك فيصل

للبحوث،الرياض،1988،ص158،سيشار إليه تاليا:جلي،دراسة

(171)الخربوطلي،علي حسني تاريخ العراق في ظل الحكم

الأموي،القاهرة،1959،ص،123،سيشار إليه تاليا:الخربوطلي،تاريخ

رسول الله واستشناع ظلم علي ثم سلخوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام (172) وقد أيد ذلك وقال به المقرزي رحمه الله (173).

أما المعتزلة: فهي فرقة ظهرت بداية القرن الثاني الهجري، وذلك بسبب خلاف عقدي حول مرتكب الكبيرة، فانفردوا بقولهم انه بمنزلة بين المنزلتين فهو ليس بمؤمن ولا بكافر، في الوقت الذي اعتبره الخوارج كافرا، أما المرجئة فقد قالوا انه مؤمن، وقد تأثر المعتزلة بالخوارج في قولهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فاضطهدوا مخالفيهم (174) لاعتقادهم أنهم أتوا منكرا بمخالفتهم لهم (175) وطعنوا بالصحابة (176) وهذا يعني أن الخوارج هم الذين وضعوا أساس الطعن في الصحابة، متجاهلين جهودهم في نشر الإسلام وفتح البلدان، ثم أن خلافات الصحابة كانت بسبب اجتهادهم في أمور سياسة دنيوية فحدثت بينهم الخلافات، وهم غير معصومين، ولكن لم يرد في كتب التاريخ والطبقات والرجال أي خلاف بينهم في أمر ديني. وثمة تشابه بين الخوارج والشيعية في تكفير الصحابة فقد علق ابن تيمية على ذلك بالقول: "لفرط جهلهم وضلالهم يقولون أنهم ومن اتبعهم كانوا كفارا مرتدين وان اليهود والنصارى خير منهم لأن الكافر الأصلي خير من المرتد، وقد رأيت هذا في كتبهم، وهذا القول أعظم الأقول افتراء على أولياء الله

(172) الشهرستاني، الملل، ج2، ص91، 123.

(173) المقرزي، تقي الدين احمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة

بولاق، القاهرة، ط1، 1853 ج1، ص362، 91، سيشار إليه تاليا: المقرزي، المواعظ، نقلا عن

رشيد علي، ظاهرة التكفير، ص1455

(174) الأشعري، مقالات، ج1، ص337

(175) الشوارة، فتحي يوسف، ظاهرة التكفير، منشورات جامعة

الإمام، الرياض، 2011م، ج3، ص1239، سيشار إليه تاليا: النحو الآتي: الشوارة، ظاهرة

(176) الشهرستاني، الملل، ج1، ص65

المتقين وحزب الله المفلحين وجند الله الغالبيين" (177) جاء في شرح العقيدة الواسطية أن من أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله والإيمان بالترتيب التاريخي للخلفاء الراشدين وان من طعن في احد منهم فهو ضال (178) وجاء في شرح العقيدة الطحاوية أن عقيدة أهل السنة والجماعة في صحابة رسول الله حب صحابة رسول الله وبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم (179)

3- موقف الخوارج من الخلافة:

رفض الخوارج الاعتراف بأية خلافة لا تقوم على غير مبدأ الشورى، حيث تختار الأمة إمامها ولها الحق في عزله ورفضوا أن تقتصر الخلافة في قريش (180) بمعنى أنهم أجازوا أن يكون الخليفة من المسلمين الأعاجم والموالي. وهم بذلك خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجمهور المسلمين الذين اشترطوا النسب القرشي للخليفة (181) وقد احتج الخوارج في ذلك بحديث الرسول p: ((لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)). ويمكن الرد عليهم بالواقع التاريخي وبالنظرية السياسية للخلافة فقد احتج أبو بكر على اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة بحديث الرسول p ((الأئمة من قريش)) (182) وقد نقل كثير من

(177) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 8 ج، تحقيق محمد رشاد، مؤسسة قرطبة، بيروت، 1406 هـ

ج7، ص475، سيشار إليه تاليا: ابن تيمية، منهاج

(178) هراس، محمد خليل، شرح العقيدة الواسطية، صححه إسماعيل الأنصاري، القاهرة، د.ت

ص166-168 سيشار إليه تاليا: هراس، شرح

(179) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب

الأرناؤوط، دار الرسالة، بيروت، ط، 1987 م. ج2، ص689 سيشار إليه تاليا: ابن أبي العز، شرح

(180) فوزي، التاريخ، ص65، 33

(181) الأشعري، مقالات، ج1، ص204؛ ابن حزم، الفصل، ج4، ص89

(182) البخاري، الصحيح حديث، 7140، الإمام احمد، المسند، ج5، ص441

علماء المسلمين إجماع الأمة على شرط النسب القرشي للإمام(183). وأن المقصود بتفضيل التقوى، انه من فضل على صاحبه الآخر بالتقوى فهو أكرم منه وأفضل عند الله بصرف النظر عن الإمامة وفي هذا الحديث دلالة عامة، وعليه فالإمام الذي يزيد على غيره بالعدل والتقوى والصلاح مع توفر باقي شروط الإمامة فيه فهو أولى ولكن دون أن ننسى أن النسب القرشي شرطا لا يتعارض بين تلك الشروط(184).

أقوال العلماء في الخوارج:

حاول الباحث أن يقف على آراء الصحابة و العلماء والمؤرخين لمعرفة موقفهم من الخوارج، الذين وصفهم الرسول p بأنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وأمر بقتلهم عندما يخرجون حيث قال: ((لئن ادركتهم لأقتلنهم قتل ثمود)) (185).

سئل علي: أكفار هم؟ فأجاب: هم قوم بغوا علينا فقاتلناهم، وأصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا(186) وعدّهم سعد بن أبي وقاص من الفاسقين وسماهم بذلك واعتبر أنهم

(183)الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م، ص6، سيشار إليه تاليا:الماوردي، الأحكام؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت 808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون (العبري)، بيت الأفكار، عمان، 2006م. ص194، سيشار إليه تاليا: ابن خلدون، المقدمة؛ الباقلاني، أبو بكر محمد الطيب، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود الخضيرى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1969م ص69 سيشار إليه تاليا: الباقلاني، التمهيد

(184)الصلابي فكر، ص48

(185)البخاري، الصحيح، ج2، ص232؛ مسلم، الصحيح، ج2، ص742

(186)أبي شيبة، المصنف، ج15، ص332

قوم زاغوا عن الحق فأزاغ الله قلوبهم(187) أما عبد الله بن عمر فقد عدّهم من شرار الخلق لأنهم انطلقوا الى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين وله قول آخر فيهم: "يكفرون المسلمين ويستحلون دماءهم وأموالهم وينكحون النساء في عددهم فتأتيهم المرأة فينكحها الرجل منهم ولها زوج فلا أعلم احدا أحق بالقتال منهم"(188). ومما قيل فيهم أن عبادتهم عبادة جهّال لأن صدورهم لم تنشرح بنور العلم ولم يتمسكوا بحبل وثيق منه (189) أما العلماء المتأخرون فلهم أقوال في الخوارج فهذا ابن تيمية رحمه الله وصفهم بأنهم مبتدعون في الدين فهموا من القرآن ما لا يدل عليه وجوزوا على الرسول الجور والضلال ولم يوجبوا طاعته(190) واعتبر أن محرّكهم هو الشيطان فقال في هذا: "وكان شيطان الخوارج مقموعا لما كان المسلمون مجتمعين في عهد أبي بكر وعمر فلما افتترقت الأمة في خلافة علي وجد شيطان الخوارج موضع الخروج"(191).

وقد وصفهم النووي رحمه الله بالمبتدعة(192) في حين قال ابن كثير: "وهذا الضرب من الناس من أغرب أشكال بني آدم فسبحان من نوع خلقه كما أراد

(187) الأشاطبي، الاعتصام، تحقيق أحمد حيدر عبد الشافي، دار المعرفة، بيروت، ط11، 1402هـ

ص62 سيشار إليه تاليا: الأشاطبي، الاعتصام

(188) الأشاطبي، الاعتصام، ج2، ص183

(189) ابن حجر فتح، ج12، ص1301، ج13، ص313

(190) ابن تيمية، منهاج، ج3، ص464

(191) ابن تيمية، الفتاوى، ج19، ص89

(192) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله، المغني، ج10، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة

الإمام، القاهرة، ط1، 1966م ج2، ص234 سيشار إليه تاليا: ابن قدامة، المغني

وسبق في قدره العلم(193)وجاء في البحر الرائق أنهم قوم خرجوا بتأويل باطل(194).

الخوارج بين النظرية والتطبيق:لقد أسس الخوارج نظريتهم السياسية تجاه الدولة وسلطانها في العصر الراشدي،وقاموا بالتطبيق العملي لأفكارهم التي تبناها،فمارسوا التطرف والارهاب والتكفير تجاه الإمام وتجاه العامة،حيث أنهم كفروا الناس بذنوبهم فاستحلوا الدماء المعصومة وبذلك فارقوا جماعة المسلمين(195)وقالوا بكفر أهل الكبائر وخلودهم بالنار مخالفين بذلك الرسول:p ((من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة،قالوا وان سرق وان زنى؟قال وان سرق وان زنى))((196)وقوله:(شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي))((197)وقد ورد في العقيدة الطحاوية أن الله يخرج أهل الكبائر برحمته وشفاعة الشافعين ثم يدخلهم الجنة(198).

كما أنهم تطرفوا في فهم آيات القرآن وتمسكوا بظاهرها فاستنبطوا منها أحكاما شرعية وفقا لظاهرها؛فعلى سبيل المثال فهمهم لقول الله تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾

(193) ابن كثير،البداية،ج10،ص581

(194) ابن نجيم،البحر الرائق شرح كنز الدقائق،دار المعرفة،بيروت،(د.ت)ج5،ص234سيشار إليه تاليا:ابن نجيم،البحر

(195) ابن تيمية،منهاج،ج3،ص62

(196) البخاري،الصحيح،رقم 1237

(197) الإمام احمد،المسند،ج3،ص213

(198) ابن أبي العز،شرح،ج2،ص416

(199) فقالوا تطرفا بسبب خطئهم في الفهم أن تارك الحج قد كفر بالله، مع أن العلماء اعتبروا ترك الحج ذنبا(200).

مارس الخوارج الإرهاب بأجلى صورته فقتلوا عثمان τ وعلياً τ وعبد الله بن خباب وزوجته τ وحاولوا قتل الحسن بن علي رضي الله عنهم جميعا كما اشرنا إلى ذلك في البحث.

الخاتمة والنتائج:

تحررت هذه الدراسة الكشف عن الجذور التاريخية للتطرف والإرهاب من خلال دراسة حركة الخوارج في النصف الأول من القرن الأول الهجري(1-40هـ/622-660 م) وأوضحت خطأ ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين عندما قالوا أن هذه الحركة قد ظهرت بعد حادثة التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

1- كان أول خارجي في الإسلام هو ذلك الرجل الذي اعترض على قسمة الرسول ρ للغنائم

2- كان لأبي بكر τ (11-13هـ/632-634 م) وسياسته الصارمة دورا كبيرا في كبح جماح المرتدين والمتمردين على سلطان الدولة فوآد معهم من يتبنى فكر الخوارج.

3- كان عمر τ يتتبع أخبارهم ويفتش عنهم، وشكلت إجراءاته سدا منيعا في وجههم بيد ان استشهاده فتح الباب على مصراعيه لخروجهم على الأمة والجماعة.

4- كان لعبد الله بن سبأ دور كبير في تأليب الأعراب وأهل الأمصار وتهيج الغوغاء على الخليفة عثمان فاختلفت الخوارج بهؤلاء وتمكنوا من الخليفة عثمان τ

(199) سورة آل عمران، آية 97

(200) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر

العربي، بيروت، ط1، 1985، ص66، سيشار إليه تاليا: أبو زهرة، تاريخ

5- عانى الخليفة عليؑ كثيرا من الخوارج بسبب تقلباتهم كثيرا فتارة يجبرونه على قبول التحكيم وتارة أخرى يخالفونه في قبول نتائج التحكيم ثم عادوا واتهموه بالكفر وخرجوا عليه على شكل جماعة منظمة مضطربة في فكرها السياسي وقراءتها للواقع.

6- بذل عليؑ جهدا كبيرا وأبدى حرصه على إرجاعهم إلى حظيرة الدولة وقارعهم الحجة ورد عليهم وأرسل من يناظرهم ثم ذهب شخصيا لمناظرتهم. وسعى إلى تجنب الصدام العسكري معهم بكل ما أوتي من قوة.

7- ارتكب الخوارج أعمالا إرهابية وكفروا مخالفينهم وتطرفوا، حتى وصل الخليفة عليؑ حدا لم يجد معه إلا قتالهم واستئصالهم.

8- امتاز الخوارج بالغلظة والجفاء والشدّة على المسلمين وكان سلوكهم يعكس اضطرابا نفسيا وعقليا، فطعنوا بالصحابة وكفروا بعضهم ومن جانب آخر عاملوا أهل الشرك معاملة لينة

9- أظهر البحث أن لحركة الخوارج وجهان الأول سياسي وهو ما يتمثل بالخروج على عثمانؓ والثاني ديني بعد الخروج على عليؑ عندما اتهموه بالكفر بعد التحكيم.

وفي الختام فذلك هو اجتهادي فإن أصبت فهو بتوفيق من الله وإن أخطأت فهو من نفسه، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ورضي الله عن جميع صحابة رسوله الكريم .

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

القرآن الكريم

1- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق خليل مأمون شيا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001م،

- 2- ابن الأثير، علي بن محمد (ت 630هـ/1232م) 1970م، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت .
- 3- ابن الأثير، علي بن محمد (ت 630هـ/1232م) 1970م، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: محمد إبراهيم ألبنيا وآخرون، دار الشعب.
- 4- ابن الجوزي، عبد الرحمن (ت 597هـ/ 1200م)، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998
- 5- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م
- 6- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (ت 1089 هـ/ 1686م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط1، ص دار أحياء التراث العربي.
- 7- ابن القيم، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد النقي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1412هـ
- 8- ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي و شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ، 1987م .
- 9- ابن تيمية، محمد بن عبد الحلیم) درء تعارض النقل والعقل، تحقيق محمد رشاد، جامعة الإمام، ط2، 1411هـ
- 10- ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط1، الرياض، 1991م
- 11- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد، مؤسسة قرطبة، بيروت، 1406هـ
- 12- ابن حجر، أحمد بن علي (ت 852هـ/1448م) 1994/، تهذيب التهذيب، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 13- ابن حجر، أحمد بن علي، (ت 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله التركي، دار حجر، القاهرة، ط1، 1429هـ، 2008م.
- 14- ابن حجر، أحمد بن علي، (ت 852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، د. ط، دار المعرفة، بيروت د. ت
- 15- ابن حزم، علي بن أحمد (ت 456هـ/1063م)، جمهرة أنساب العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط5، دار المعارف، القاهرة.
- 16- ابن حنبل، الإمام احمد، المسند، تحقيق احمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1368، 3

- 17- ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت 808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون (العبر)، اعتنى به صهيب الكرمي، بيت الأفكار، عمان، 2006م.
- 18- ابن خلكان، أحمد بن أبي بكر، (ت 681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
- 19- ابن خياط، خليفة، (ت 240هـ/854م)، تاريخ خليفة بن خياط، مراجعة مصطفى نجيب، دار الكتب العلمية، 1995م.
- 20- ابن سعد، محمد بن سعد (ت 230هـ/847م) 1990م، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب
- 21- ابن عبد البر، النمري، التمهيد لما في الموطأ من المهاني والاسانيد، تحقيق مصطفى العلوي، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، د.ت.
- 22- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت 463هـ/1070م) 1992م، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، ط1، دار الجيل، بيروت .
- 23- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت 328هـ/939م) 1989م، العقد الفريد، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- 24- ابن عساکر، علي بن الحسين (ت 571هـ/1175م) 1987م، تهذيب تاريخ دمشق، ط3، إحياء التراث العربي، بيروت.
- 25- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله، المغني، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام، القاهرة، ط1، 1966م
- 26- ابن كثير، إسماعيل بن كثير (ت 774هـ/1372م)، البداية و النهاية، تح: مكتب تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت. 1993م
- 27- ابن كثير، الحافظ إسماعيل بن كثير (ت 774هـ/1372م)، مختصر تفسير القرآن العظيم، تحقيق احمد شاکر، دار طيبة، السعودية، ط1، 2003م
- 28- ابن مزاحم، نصر المنقري، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1382
- 29- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ/1311م) 2003م، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، ط1، دار الكتب العلمية بيروت

- 30- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711ه/1311م) 1984م، مختصر تاريخ دمشق، تح: روحية النحاس و رياض عبد الحميد مراد و محمد مطيع الحافظ، ط1، دار الفكر، دمشق .
- 31- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)
- 32- أبي شيبة، الحافظ أبي بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، الدار السلفية، الهند، ط1، 1403هـ
- 33- الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، (ت256ه)، صحيح البخاري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1993
- 34- الإمام مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1955م.
- 35- الأشعري، أبو الحسن، (ت324ه/935م)، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، بيروت، 1389هـ.
- 36- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسن، (ت356هـ)، مقاتل الطالبين، تحقيق احمد صقر، دار المعرفة للنشر، بيروت، (د.ت)
- 37- البُرِّي، محمد بن أبي بكر بن عبد الله التَّمساني (ت بعد 645هـ)، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، ج2، نقحها، د محمد التونسي، دار الرفاعي، الرياض
- 38- الباقلاني، أبو بكر محمد الطيب، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود الخضيرى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1969م
- 39- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، 1346هـ
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980
- 40- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت279ه/935م) 1996م، أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار و رياض الزركلي، ط1، دار الفكر، بيروت .
- 41- البيهقي، احمد بن حسين بن علي أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مكتبة ابن باز، مكة المكرمة، 1994م
- 42- الترمذي، الحكيم، تحصيل نظائر القرآن، تحقيق حسن زيدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1969م
- 43- الجزري، مجد الدين المبارك بن محمد،، النهاية في غريب الحديث، تحقيق طاهر الزاوي، المكتبة الإسلامية، القاهرة، د.ت

- 44- الجصاص، احمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.
- 45- الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، دار الإفتاء، الرياض، 1416هـ.
- 46- الحموي، ياقوت الحموي، (ت626/هـ/1228م) 1984م، معجم البلدان، دار صادر، بيروت .
- 47- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463/هـ/1070م)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 48- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463/هـ/1070م)، الكفاية في علم الرواية، تحقيق احمد عمر هاشم، 1ط، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1405هـ.
- 49- الدينوري، أحمد بن داوود (ت282/هـ/842م)، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم طاهر، مكتبة المثنى، بغداد.
- 50- الذهبي، محمد بن أحمد (ت748/هـ/1347م) ، 1982، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، 2ط، مؤسسة الرسالة، بيروت
- 51- الذهبي، محمد بن أحمد (ت748/هـ/1347م)، 1989م، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير و الأعلام، تح: عمر عبد السلام تدمري، 2ط، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 52- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد العلي الطحاوي، سلسلة التراث العربي، الكويت، 1974م، ج2
- 53- الفيروز ابادي، مرتضى، القاموس المحيط، تحقيق عبد الستار فراج، مكتبة التجارة، بيروت، 1971
- 54- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، اساس البلاغة، دار الكتب، القاهرة، 2ط، 1972م
- 55- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911/هـ/1510م)، تاريخ الخلفاء، تح: محي الدين عبد الحميد.
- 56- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن ال سلمان، دار ابن عفان، الخبر، 1ط، 1997م
- 57- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق أحمد حيدر عبد الشافي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1402هـ.
- 58- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م
- 59- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548/هـ/1153م)، الملل و النحل، تح: محمد سيد كيلاني، 1ط، دار المعرفة، بيروت، 1975

- 60- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار، دار الحديث، القاهرة، د.ت
- 61- الصنعاني، عبد الرزاق، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بغداد، 1ط، 1972م
- 62- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن احمد، معجم الطبراني الكبير، دار العربية، بغداد، 1398هـ
- 63- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ / 922م)، تاريخ الرسل والملوك، 4ط، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 1ط، دار الكتب العلمية، بيروت 2005م.
- 64- الظاهري، علي بن أحمد (ت 456هـ/1064م) 1983م، الفصل في المثل و النحل، دار المعرفة، بيروت.
- 65- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1ط، 2004م
- 66- الغزالي، محمد بن محمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1ط، 1994م
- 67- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، 1987، 2م
- 68- الفيومي، الرافعي المقرئ، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، تحقيق يوسف محمد، المكتبة العصرية، بيروت، 1997م
- 69- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1974م
- 70- القمي، ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف، بيروت، 1401هـ
- 71- الكلبي، هشام بن محمد (ت 204هـ/819م) 1986م، جمهرة النسب، تح: ناجي حسن، ط1، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، بيروت .
- 72- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م
- 73- المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، بيروت، 3ط، 1997م
- 74- المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ/957م) ، مروج الذهب و معادن الجوهر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م.
- 75- المقرئ، تقي الدين احمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة بولاق، القاهرة، 1ط، 1853

- 76- المناوي، التوفيق على مهمات التعاريف، دار الفكر، بيروت، 1ط، 1410هـ.
- 77- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، 3ط، 1404هـ.
- 78- النووي، الإمام محي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ.
- 79- النووي، الإمام محي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- 80- الهيثمي، أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، مكتبة القاهرة، 3ط، 1385هـ.
- 81- اليعقوبي، أحمد بن يعقوب (ت284هـ/897م)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت .
- 82- خليفة، ابن خياط، (ت240هـ/854م) 1995م، تاريخ خليفة ابن خياط ،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 83- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله الرومي البغدادي، معجم البلدان، ط1، دار صادر، بيروت
- ثانيا: المراجع
- 1- ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، 1ط، بيروت، 2001م
- 2- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، 1ط، 1985،
- 3- البجلي، عبد العزيز مساعد، أعلام بجيلة وخنعم، دار العروبة، الكويت، 1401هـ.
- 4- البكاي، لطيفة، حركة الخوارج، نشأتها وتطورها خلال (37-132هـ)، دار الطليعة، بيروت، 2ط، 2001م
- 5- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م
- 6- أحرارثي، محمد، شروط التكفير في الفقه الإسلامي، منشورات جامعة الامام، الرياض، 2011م
- 7- الحقييل، سليمان بن عبد الرحمن، حقيقة موقف الإسلام من التطرف والارهاب، مطابع الحميضي، الرياض، 2001
- 8- الخربوطلي، علي حسني، تاريخ العراق في ظل الحكم الاموي، دار المعارف، القاهرة، 1ط، 1959

- 9- الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال من العرب و المستعربين و المستشرقين، ط8، بيروت، 1989م .
- 10- السعوي، ناصر بن عبد الله، الخوارج، دراسة و نقد لمذهبهم، دار المعراج الدولية، الرياض، ط1، 1417هـ
- 11- السقا، احمد حجازي، الخوارج و الحروريون، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1963
- 12- السليمان، فهد ناصر، مجموع فتاوى و رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب و ابن عثيمين، دار الوطن، الرياض، 1413هـ
- 13- الشاورة، فتحى يوسف، سياسة الخليفة المهدي الداخلية، جامعة مؤتة، الأردن، 1999م
- 14- الشوبكي، محمد يوسف، مفهوم الإرهاب بين الإسلام و الغرب، مؤتمر الإسلام و التحديات المعاصرة، الجامعة الأردنية، 2007م
- 15- الصلابي، علي، فكر الخوارج و الشيعة في ميزان أهل السنة، مؤسسة اقرأ، ط1، 2007م
- 16- العبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد، نواقض الإيمان القولية و العملية، دار الوطن للنشر، الرياض، 1415هـ
- 17- العش، يوسف، الدولة الأموية و الأحداث التي سبقتها و مهدت لها، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط5، 1998م
- 18- العظم، رفيق، أشهر مشاهير الإسلام في الحرب و السياسة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1973م
- 19- العودات، تميم و حسين الطراونة، الإرهاب في العصر الرقمي، جامعة الحسين بن طلال، الأردن، د.ت
- 20- المعاينة، عطا الله بخيت، رد الشبهات المثارة حول روايات البخاري و مسلم لأحاديث الخوارج، الجامعة الاردنية، 2007م
- 21- أمحزون، محمد، تحقيق مواقف الصحابة من الفتنة، دار طيبة، الرياض، ط1، 1422هـ
- 22- أمين، احمد، فجر الإسلام، دار صادر، بيروت، ط10، 1971
- 23- أنيس، إبراهيم و آخرون، المعجم الوسيط، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط1، 1981م
- 24- بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1986م
- 25- حريري، محمد عيسى، الجذور التاريخية لظاهرة التكفير، منشورات جامعة الإمام، الرياض، 2011م
- 26- معروف، نايف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، 1986م

27- هراس، محمد خليل، شرح العقيدة الواسطية، صححه إسماعيل الأنصاري، القاهرة، د.ت

Abstract:

This research deals with the beginning of the emergence of terrorism in Islamic history, where he studied researcher Kharijites movement that created the nation's concepts of extremism and terrorism since the era of Prophet Muhammad, peace be upon him, even the death of the Caliph Ali bin Abi Talib, God bless him. This study looks at the intellectual side of this group and the equally from beliefs and ideas and attitudes towards the caliphs and the companions and showed their interpretation of historical events which Contemporary, the study examined the actions carried out by the Caliph Ali may Allah be pleased with him to confront them intellectually and militarily, The Searcher study positions scientists of them and their responses to what they raised suspicions and untruths.

الدين والعلم بين رينان والأفغاني

إعداد

أسماء محمود أنور محمود

يونيو 2016

الدين والعلم بين رينان والأفغاني

إعداد

أسماء محمود أنور محمود

ملخص البحث

أحدث جمال الدين الأفغاني ثورة فكرية فى تاريخ العالم الإسلامى، فعلى أفكاره ومبادئه يتربى الكثير من المفكرين العرب متأثرين به وآخذين عنه باختلاف اتجاهاتهم، فكان رده على رينان الذى قال بدونية الشعوب السامية والتي منها الجنس العربى، وادعى أن الإسلام وما يحتوى من عقائد ومبادئ تتعارض مع الروح العلمية، وعليه فليس للعرب والمسلمين أى حضارة تحمل طابعهم، وغيرها من الإفتراءات التى أراد بها النيل من الإسلام والمسلمين، فجاء رد الأفغاني عليه موضعاً ما كان للعقلية السامية من سبق حضارى أخذت عنه أوروبا أسس وقواعد حضارتها، كما دافع عن أصالة الفلسفة الإسلامية، ووضح فضل العلماء العرب والمسلمين على العالم من خلال ما توصلوا إليه من اختراعات أفادت البشرية وقام عليها العلم الأوروبى الحديث.

Abstract

Jamal al-Din al-Afghani has made an intellectual revolution in the history of the Islamic world. On the basis of his ideas and principles, all the Arab thinkers were raised and highly influenced by him. Also, they followed him in despite of their different trends. Besides, his response to Renan, who claimed the inferiority of the Semitic peoples, among them was the Arab race. Moreover, Renan claimed that Islam with its beliefs and principles are against the scientific spirit, and therefore the Arab Muslims do not have any civilization of their characteristics, among other slanders through which he intended to undermine Islam and Muslims. However, the response of al-Afghani to him explained the superiority of the Semitic intellect of the

Supreme civilization from which the foundation of European civilization was taken. Also, al-Afghani defended the origin of Islamic philosophy and illustrated the favor of Arab and Muslim scholars on the whole world through their inventions that benefited humanity and the modern European science was based on it.

المقدمة

اهتم ارنست رينان Ernest Renan (1823 - 1892م) المستشرق الفرنسي بالدين الإسلامي وعلومه، وألقى محاضرة في جامعة السوربون تحمل عنوان الإسلام والعلم وذلك يوم 1883/3/29م، وقد نُشرت في جريدة فرنسية، وكانت مجمل تلك المحاضرة هي الزعم بأن الدين الإسلامي يناهض العلم، وأن الأمة العربية بطبيعتها غير صالحة لأن يكون لها علم يختص بها، وقرأ جمال الدين الأفغانى (1849 - 1905م) تلك المقالة بعد أن ترجمت إلى العربية ، وقام بالرد على رينان موضحاً أهمية العلم في الإسلام، ومدافعاً عن العلوم العربية.

الموضوع:

رفع الإسلام الحنيف من قدر العلم والعلماء وحث على طلب العلم ، ثم إن معجزته كتاب هو القرآن الكريم ومن آياته [أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ] ⁽¹⁾ وقوله تعالى [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ] ⁽²⁾، وأيضاً قوله [أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ] ⁽³⁾، ومن أقوال الرسول صل الله عليه وسلم: "غدوة في طلب العلم أحب إلى الله من مائة غزوة، وقوله: يوزن يوم

⁽¹⁾{العلق:1}

⁽²⁾{المجادلة:11}

⁽³⁾{الزُّمَر:9}

القيامه بمداد العلماء بدماء الشهداء. ثم : لموت قبيلة أيسر من موت عالم, وقوله: اطلبوا العلم ولو في الصين, وقوله: الناس عالم ومتعلم والباقي همج, وقوله: لا يزال طالب العلم عالماً حتى إذا ظن أنه علم فقد جهل"⁽¹⁾, هذا هو الدين الإسلامي وموقفه من العلم والعلماء.

ومع ذلك زعم رينان أنه ليس العرق السامى^(*) هو ما ينبغي أن نطالبه بدروس في الفلسفة, فلم ينتج هذا العرق الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة, أقل ما يكون له من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة. ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من الخصب, وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية.⁽²⁾

وأشار رينان إلى أنه أطلق اسم العلم على ما يسمى في العادة فلسفة, وأنه يروق له أن يلخص حياته في كلمة واحدة وهي أنه يتفلسف.⁽³⁾

وميز رينان بين عصرين في تاريخ الإسلام من حيث الموقف من العلم يبدأ الأول منذ بداياته وحتى القرن الثاني عشر, ويبدأ العصر الثاني منذ القرن الثاني عشر وحتى أيام رينان التي عاصرها, فالعلم في العصر الأول لغمته الفرق الدينية وتم تخفيف غلوائه عن طريق مذهب المعتزلة, فعندما كان الإسلام أقل تنظيماً كان أقل تعصبا, وهو على عكس ما كان عليه في العصر الثاني عندما وقع في أيدي

⁽¹⁾ عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2012م ص36.

^(*) السامى نسبة إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح عليه السلام ثلاثة أبناء: سام وحام ويافت، فسام أبو الاسرائيليين والعرب، وحام أبو الزوج ويافت أبو بقية البشر، أنظر د. إبراهيم محمد صقر: الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، ص85-87.

⁽³⁾ أرنت رينان: مستقبل العلم، ترجمة على أدهم، مطبعة دار العلم دار الكتب المصرية، القاهرة بدون تاريخ، ص58.

التتار والبربر وهى أجناس فظة جاهلة، واحتمل الإسلام الفلسفة؛ لأنه لم يستطع منعها، وعليه فلا يجب منحه الشرف على ما لم يستطع منعه.⁽¹⁾

وهنا اعتقد رينان أن الفلسفة حين ظهرت فهى ظهرت رغم الإسلام ورغم رجال الدين، حيث أن الفكرة المسيطرة على ذهنه هى أن الإسلام يناهض كل فكر لأنه يرى أن نتيجة العلم هى إبعاد ما هو إلهى دائماً، أى إبعاده عن عالم الوقائع الجزئية التى كان يعتقد أنه موجود فيها، فالتجربة تجعل الخوارق تتراجع وتقل من ميدانها، والخوارق هى أساس كل لاهوت، والإسلام حين يعتبر العلم عدواً له فهو منطقى مع نفسه.⁽²⁾ كانت هذه إحدى مزاعم رينان عن الدين الإسلامى الذى رأى أنه يرفض التفكير العقلانى، ويأمر اتباعه بعدم استخدام العقل فى تحصيل العلوم المختلفة.

ورأى رينان أن ما توصل إليه العرب كان نتيجة الحالة الملحة وليس لأنهم يفكرون ومن ثم فهم ليسوا بمبدعين، فقبل مجئ الإسلام عاش العرب فى بيئتهم القاسية فى جوها وأرضها وسماؤها فكانوا مضطرين أن يتتبعوا مواقع الغيث، وأن يحيوا حياة قلقة مضطربة لا قرار فيها يساعد على النظر أو يدفع إليه، لذلك نجدهم شغلوا بضروريات الحياة عن العلم والفلسفة، فكان للعرب معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها، وعلم بأنواع الكواكب على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجاتهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة.⁽³⁾

(1) مجدى عبد الحافظ: الاسلام والعلم مناظرة رينان والأفغانى المركز القومى للترجمة، ط2، القاهرة 2009م، ص44، 45.

(2) عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط3، لبنان 1993م، ص314.

(3) محمد فريد وجدى: مناقشات وردود، تقديم/ محمد رجب البيومى الدار المصرية اللبنانية للنشر، آمون للطباعة، ط1، القاهرة 1995م، ص285.

وهنا أراد رينان القول بأن العقلية العربية غير صالحة لاستقبال العلوم فهي لا تستوعب الفلسفة ولا تستطيع التفكير العقلانى، ومن ثم فما توصل إليه العرب كان عن طريق الحاجة وليس القصد منه البحث فى تلك العلوم حب العلم لذاته أو الإبداع والإضافة للحضارة الانسانية.

وانتقد الأفغانى تلك المزاعم، ورأى بوضوح أن القرآن الكريم يدعو إلى التفكير العلمى الفلسفى، فالقرآن أول من دل على الوصول إلى الحقائق بطريقة فلسفية وهى لم؟ ولماذا؟ إذ أن معظم آيات القرآن الكريم واردة فى معرض: لم كان الأمر كذا، ولماذا كان الأمر كذا؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على هذا السؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك.⁽¹⁾

ثم وضح الأفغانى أن القرآن الكريم يشير إلى كليات العلوم وقواعدها إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات فى القرآن الكريم صريحة وواضحة كمشكلة الحرية مثلاً وما تفعل الكهرباء من عجائب، ولكن كان هناك الكثير من الإشارات الواضحة والصريحة لبعض الحقائق العلمية⁽²⁾ ككروية الأرض مثلاً ودورانها حول محورها وحول الشمس، ومراحل تكوين الجنين، وحقيقة أن الأرض والسموات كانتا كتلة واحدة ثم حدث انفجار هائل وتفتتت مكونه شكلها الحالى وغيرها من الحقائق التى أثبتتها العلم الحديث وقد ذكرت فى القرآن الكريم، وهذا يدل على أن القرآن الكريم نزل ليخاطب العقول والقلوب معاً.

ليس ذلك فقط وإنما جاء القرآن الكريم بفلسفة أطلق عليها ما يقابلها فى العربية لفظ الحكمة وقد خصها الله تعالى بالذكر فى كثير من المواقع التى لا تخفى على

(1) المرجع السابق، ص290.

(2) محمد عثمان الخشت: الاسلام والعلم بين الأفغانى ورينان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص66.

أحد، فلا عجب أن يستعصى الذين أنزلت إليهم حكمة أساسها العقل والعلم والمشاهدات على حكمة أجنبية قُدمت إليهم تحت اسم فلسفة أساسها الظنون.⁽¹⁾ واستطرد الأفغانى رده على رينان قائلاً أن: "العرب قبل الإسلام وهم فى تلك الحالة الجاهلية والبداءة المحضة وبعدهم عن كل حضارة كانوا يحلون بآداب لسانهم من أعظم الملوك محلاً رفيعاً ويأخذون الجوائز ويثرون بتجارتهم من الأعاجم بآداب لسانهم وما يجرى على ألسنتهم من الحكمة التى تأخذ بمجامع القلوب."⁽²⁾

ومما يدل على أن الإسلام لم يناهض العلم بل حث عليه وشجع العلماء واعترف بمكانتهم أن الرسول (صل الله عليه وسلم) كان يأمر أصحابه إذا مرضوا بالذهاب إلى الحرث بن كلدة والذى كان يعاصر الرسول (صل الله عليه وسلم) وكان من أهل الطائف، وتعلم الطب والفلسفة فى مدرسة جنديسابور ببلاد فارس، ثم عاد إلى الطائف فاشتغل فيها بالطب لذلك حث الرسول (صل الله عليه وسلم) أصحابه للذهاب إلى ذلك الطبيب اعترافاً منه بقيمة هذا العلم من علوم الدنيا وبأن هذه العلوم لها رجالها الذين يرجع إليهم فيها ولا يرجع إليه ولا إلى غيره ممن لا علم لهم بها، فلا يصح لرجال الدين أن يتدخلوا بالطب على أساس أن المرض قضاء وقدر.⁽³⁾

(1) إبراهيم محمد إبراهيم صقر: دراسات فى الفكر العربى الحديث دار العلم للنشر والتوزيع، الفيوم 2015م، ص148.

(2) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغانى الحقيقة الكلية، بقلم/ محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ص 220 221.

(3) عبد المتعال الصعيدى: حرية الفكر فى الإسلام، تقديم/محمد صابر عرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 2015م، ص26 ، 27.

هذه هي مبادئ الدين الإسلامى وما دام الإسلام يدعو إلى التأمل والتدبر والتفلسف فى الوجود والكون والحياة عامة، ويدعو إلى انتاج الفكر والمعرفة والاجتهاد فى ذلك باستمرار، فإن هذه الدعوة فتحت كل الآفاق على البحث والدراسة والاطلاع.⁽¹⁾

ومضى الأفغانى مدافعاً عن حكمة العرب وتاريخهم العلمى والحضارى قائلاً: "هاتوا مكتبة بغداد والأندلس والقيروان وما ترجم فى عصر الخلفاء العباسيين وما حقق علماء العرب من مباحث وما ألفوه من الكتب الفلسفية والطبيعية والكيمياء، وبعد ذلك طالبونى وألزمونى الحجة بعدم استيفاء أولئك العلماء مواضيع ما نرى من الباحث فى العلوم والفنون الوافدة إلينا عن طريق الغرب اليوم، ودعوا عصر الجليد يستحوذ على قارة أوربا مرة أخرى ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره ويجعل الحياة فى ذلك الإقليم متعذرة كما كانت أولاً وأنظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق خصوصاً متى تغير شكل الحكم فى أهله فترون الشرق قد عاد مشرق بالعلماء زاهرا بحقائق العلوم، مثبتاً مقررأ لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً."⁽²⁾

وحتى حين اضطهد العلم فى وقت من الأوقات فى تاريخ الاسلام ذلك لم يكن كرهاً فى العلم، وإنما كان نوعاً من الاكتفاء بما جاء فى القرآن الكريم إذ قنع البعض بأن القرآن يحوى كل العلوم الحقة وما دونه سيشغلهم عنه، وما أن ظهر فضل تلك العلوم أخذ العرب فى احتوائها واستيعابها، وقنعوا بأن تلك العلوم تجليات لله فى خلقه فانها لولا عليها أخذاً وطلباً وتمحيصاً وزيادة، وأدركوا أنه ليس هناك ثمة تعارض.

⁽¹⁾ رحمة محمد أصميذة: المنهج النقدى فى الفكر العربى المعاصر محمد عابد الجابرى، عل حرب نموذجاً، رسالة دكتوراه، كلية البنات جامعة عين شمس، 2013م، ص14.

⁽²⁾ جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 218.

ثم أنه في أول الإسلام ونزول القرآن بُهر العرب بتعاليمه، وأخذتهم روعته ووجدوا فيه بعد أن تقبلوه غذاء لقلوبهم وامتسحاً لنفوسهم وإرضاء لتطلعاتهم فانصرفوا به عن الفلسفة، فلم يكن لهم في صدر الإسلام حاجة للتفلسف وقد أغناهم القرآن عن البحث في الألوهية وخلق العالم والقضاء والقدر وخلود النفس والحياة الأخرى، وما إلى ذلك من المسائل التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة بعد أن رؤوا فيما نزل الله على رسوله ما اعتبروه حلوًا لهذه المسائل.⁽¹⁾

ثم أشار الأفغانى إلى فترة خنق فيها رجال الدين الجامدين العلم في العالم الاسلامى وقال بأن هذا حدث أيضاً في العصور الوسطى الأوروبية فعرقلة الحركة العلمية من قبل جامدين ومستبدين بالسلطة سواء كانت دينية أو سياسية حدثت في الإسلام والمسيحية على حد سواء.

وقصد الأفغانى أن عرقلة رجال الدين الجامدين للحركة العلمية حدث في المسيحية كما حدث في الإسلام، فكانوا يخنقون الفكر الحر، ويضطهدون العلم والعلماء خوفاً على مكانتهم بين الناس وأخذ العلم للسلطة من بين أيديهم، فأراد القول بأنه مثلما كان في الإسلام جامدين عادوا العلم كان هناك أيضاً في المسيحية من كرهوا العلم، والعييب ليس في الإسلام ولا في المسيحية. وما فعله رينان أنه لم يفرق بين الإسلام كدين وبين الأخطاء التي ارتكبها مسلمون باسمه.

وعقب رينان على قول الأفغانى فقال أن: "أحد الجوانب التي بدت فيها غير منصف في عين الشيخ جمال الدين الأفغانى هو أنني لم أكن عادلاً في تحليل فكرة أن كل دين منزل يصل في مرحلة ما إلى أن يكون معادياً للعلوم الوضعية، وأن الديانة المسيحية في هذا الصدد ومن هذه الزاوية ليست أفضل من الإسلام إن هذا لا شك فيه، فجاليليو لم تعامله الكنيسة الكاثوليكية بأفضل مما عامل به الإسلام

(1) محمد فريد وجدى: مناقشات وردود، مرجع سابق، ص 286.

ابن رشد، فالعقل الإنسانى يجب أن يتحرر من كل اعتقاد غيبى إن كان يريد أن يتفرغ لدوره الجوهري الذى هو بناء العلم الوضعى.⁽¹⁾

وهنا أكد رينان على نظرته للدين عموماً ورأيه فى خنقه للعلم، فأبصر رينان ما كان فى كلام الأفغانى من لفت نظر إليه؛ لأنه لم يتكلم عن اضطهاد المسيحية للعلم كما تكلم عن اضطهاد الاسلام للعلم، فبادر إلى الإقرار بصحة هذا التنبيه ، والحق أن رينان كثيراً ما نعي علي الكنيسة الكاثوليكية اضطهادها للعلم وسعيها لوقف التقدم وخنق حرية الفكر.⁽²⁾

فراى أن الذى يريد تحصيل العلم عليه أن يتخلى عن عقيدته، فهاجم علماء المسلمين والعرب بالرغم من أنهم ما توصلوا إلى ما وصلوا إليه دون أن يتخلى أحد منهم عن دينه، بل على العكس كان اشتغالهم بالفلسفة والعلم الطبيعى يجعلهم يتمسكون بدينهم أكثر حين فطنوا إلى أن جوهر الدين والعلم واحد وهو الوصول إلى الحقيقة، كما كان اشتغالهم بالفلسفة والمنطق أداة لإثبات حقائق عقائدية التبس على الناس أمرها فى بعض الأحيان.

كما أنه لم يرض العرب أن يكونوا مجرد نقلة وتلاميذ لأفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة اليونان فصار العلم عربياً، وما تميز به علماء العرب عن غيرهم هو: بناء معارفهم على المشاهدات والتجريبات وما اكتفوا بمجرد المقدمات العقلية فى العلوم ما لم تؤيدها التجربة، وألما بعلم الجيولوجيا والفلك وصحوا الأغاليط التى وقع فيها من سبقهم عن طريق الاستقراء والتجربة، ونقحوا ما أخذوا عن الثقافات الأخرى ذلك فضلا على اضافاتهم التى لا ينكرها أى باحث منصف فى تاريخ الفكر الإنسانى، وتشهد على ذلك المدارس الطبية والمرصد الفلكية التى

(1) مجدي عبد الحافظ: الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغانى، مرجع سابق ، ص67.

(2) عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص316.

شيدها المسلمون فى الأندلس، وأبحاث الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فى العلم والفلسفة، والتي تتلمذ عليها علماء وفلاسفة أوروبا فى نهضتهم الحديثة.⁽¹⁾

فتقدم أوروبا ونهضتها شارك فيه العرب بشكل كبير وواضح ، فلم يكن تقدم أوروبا وثورتها العلمية حصيلة فكر واحد وثقافة واحدة ولم تنهض أوروبا معتمدة على نفسها أو على عقول أبنائها وحدها فمن الصعب تفسير ذلك إلا إذا كان هناك عوامل أخرى قد مهدت لها النهضة، كما أن هذه العوامل المتراكمة لم تكن مجرد تطور ذاتى داخلى للمعرفة العلمية فى أوروبا خلال العصر الوسيط.⁽²⁾

إذ أنه من العسير قيام حضارة بشرية بحجم الحضارة الأوروبية الحديثة دون الاستعانة بحضارة أخرى تبدأ من حيث انتهت هذه وتزيد عليها، فالعلم الإنسانى وتقدمه سلسلة متصلة الحلقات ونجاح أمة مرهون بما تستطيع أن تستوعب ما تركه الآخرون وتوشحه بوشاحها ثم تضيف إليه ولا ضير فى ذلك حيث أن النقل والإبداع مرحلتان فى كل حضارة ، نقلت اليونان عن الشرق القديم ثم أبدعت ونقل العرب عن اليونان ثم أبدعوا، ونقل الغرب فى العصر الوسيط عن العرب ثم أبدع فى العصور الحديثة.⁽³⁾ وعلى ذلك فالأمم جميعها دائنة ومدينة فى تراث الإنسانية، وإنه ما من أمة لها تاريخ إلا أعطت كما أخذت.⁽⁴⁾

(1) عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة فى بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2003م، ص 31، 30.

(2) فؤاد زكريا: التفكير العلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ، القاهرة 2012م، ص118.

(3) حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998م، ص282.

(4) هانى محمد عبد الحفيظ عبده: إشكالية الهوية الثقافية دراسة فلسفية عند كل من سلامة موسى وعباس محمود العقاد وزكى نجيب محمود، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة الزقازيق، بنها 2005م ص45.

لذلك كان هؤلاء العلماء الأوروبيون فى حاجة إلى دفعة قوية تأتيهم من مصدر خارجى لى تثير الطريق وتكشف لهم عن أفضل السبل المتاحة للبحث العلمى فى ذلك الحين، وقد تحقق ذلك بفضل تأثير العلم الأوروبى بالعلم الإسلامى الذى كان يحتل المرتبة العليا فى ذلك العصر، فكانت صورة العلم فى العصور الوسطى الإسلامىة مختلفة عن صورة الركود والجمود الأوروبى كل الاختلاف، ففى العالم الإسلامى كانت هناك حضارة فنية نشطة تتسم بالإيجابية والتوسع والانفتاح على العالم وتوائم نفسها مع هذا العالم المتغير الذى وجدت نفسها تتعامل معه، وكان ميدان العلم من أهم الميادين التى حققت فيه هذه الحضارة الوليدة أعظم أمجادها.⁽¹⁾

وليس من شك أن العرب أهل أصالة فى العلم قادوا الإنسانية نحو المجد والقوة بفضل نفر كريم من العلماء العرب حملوا مشكلة العلم وأضاءوا طريق الجهل فى الوقت الذى كانت أوروبا غارقة فى ظلماته، ولعل العرب أغنى تراثاً وقد تعاقبت عليهم الحضارات فاستوعبوها وقاموا بذلك الواجب العلمى والإنسانى نحو البشرية كلها، وكانت اللغة العربية هى اللغة العلمية العالمية وكانت تحتكر المؤلفات العلمية، فلا مرأى فى أن أثر العرب فى النهضة الأوروبية واضح لا يجده إلا مكابر.⁽²⁾

ليس ذلك فقط ، فقد عرف العرب من الأحكام والشرائع التى تخدم الإنسانية فى كل المجالات ما لم يعرفه غيرهم ، فقد كان للعرب عقيدة وفلسفة وكان لهم نظام حكم اشاع روح العدل والإنصاف والتسامح فكان الرهبان واليهود يدرسون بالمساجد الإسلامىة بعد أن أغلقت أوروبا أكاديمىة أفلاطون فى أثنينا عام 529م، فقامت مساجد أسبانيا وجامعات فرنسا وصقلية بفضل العرب وعلمهم بحمل مشعل

(1) فؤاد زكريا: التفكير العلمى، مرجع سابق ، ص 119.

(2) عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، الهيئة المصرىة العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، القاهرة، 2012م ص53.

الابتكار في العلم، والفن، والفلسفة، وظل العرب قرونا طويلة يحملون رسالة العلماء والخبراء، والصناع على أرض جنوب فرنسا واسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية، فقد كان للعرب أسلوب تجريبي يحل تشريح الجثة الآدمية الأمر الذي كان يحرمه رجال الكنيسة ويدعو إلى الدقة العلمية في إجراء التجارب وعدم التسرع في الاستنتاج إلى جانب ملكة التصنيف والتبويب والتفسير.⁽¹⁾

بالإضافة إلى أن العرب كانوا يمثلون في القرون الوسطى التفكير العلمي والحياة الصناعية العلمية الذين تمثلهما في أذهاننا اليوم المدنية الحديثة، وخلافاً للإغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب، أما في الطب وفي جميع العلوم فقد استخدموا العلم في خدمة الحياة الإنسانية مباشرة ولم يحتفظوا به كغاية في حد ذاته.⁽²⁾

ويمكن القول بأن أعظم ما يمكن أن يفخر به العلم الإسلامي هو استخدام العلم من أجل كشف أسرار العالم الطبيعي وتمكين الإنسان من السيطرة عليه فقد عرف اليونانيون الرياضيات ولكنهم لم يعرفوا كيف يستخدمونها لحل المشكلات الواقعية التي تواجه الإنسان، وفي المقابل كان المسلمون بارعين في استخدام الأرقام، ووضع أسس الحساب الذي يمكن تطبيقه في حياة الناس اليومية.⁽³⁾

فكان العلم عند العرب نظرياً وعملياً، فمثلاً نجد من الأدباء والشعراء من هو طبيب ونجد الفيلسوف بارعاً في الهندسة والطب، أي أن الحكمة النظرية لا تتعارض مع الممارسة العلمية عند العرب، ومن خلال هذا التمرس العلمي أخذ المفكر العربي المسلم ينتقد في أرسطو عدم اهتمامه بالتجربة.⁽⁴⁾

(1) عبد الحليم منتصر: نفس المرجع السابق، ص 201.

(2) أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها على الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 641.

(3) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 122.

(4) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال للطباعة والنشر القاهرة، 1970م، ص 116.

ومما ميز العرب أيضاً ارتباط الفلسفة بالعلم التجريبي، ففلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العلمية جزء من الفلسفة ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء لابن سينا وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية ويشتمل على أربعة أجزاء أو أقسام، هي: المنطق والطبيعات والرياضيات والإلهيات، وكان الفلاسفة الكبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أطباء وإن تفاوتت مرتبتهم، وإذا كان فلاسفة الإسلام علماء فإن علماءهم أيضاً فلاسفة أمثال الرازي وابن الهيثم وأولهم أكبر طبيب في القرون الوسطى والثاني من أعظم الرياضيين في القرون الوسطى أيضاً وكلاهما عنيا بالفلسفة.⁽¹⁾

كما كان للعرب سبق في إنشاء المستشفيات بمعناها الحديث، بل بدأ لديهم الاهتمام بالطب النفسى والعلاقة المتبادلة بين الجسم والنفس فى بعض الأمراض وما الطب إلا واحد من أمثلة هذه العقلية المتقدمة التى أزالت الحد الفاصل بين النظرية والتطبيق وجمعت فى مركب واحد بين التأمل العقلى والفعل العملي وأعطت بذلك للإنسانية عامة وللحضارة الأوربية الحديثة بوجه خاص درساً رائعاً فى منهج البحث العلمى.⁽²⁾

تلك هى إسهامات العرب فى الحياة الفكرية والتى لا حصر لها، فالدور الذى قام به فلاسفة العرب فى مجال تاريخ الفكر الفلسفى العالمى كبير، وقد بذل هؤلاء الفلاسفة أقصى جهدهم فى تشييد المذاهب الفلسفية التى لا تقل أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان ومذاهب من جاء بعدهم من فلاسفة العصر الحديث.⁽³⁾

(1) إبراهيم محمد صقر: مدخل إلى الفلسفة، دار العلم للنشر والتوزيع الفيوم 2001م، ص 10 ، 11.

(2) فؤاد زكريا: التفكير العلمى، مرجع سابق، ص123.

(3) عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، دار المعارف للنشر، ط6، القاهرة، 1997م، ص11.

لذلك فمن الإسراف أن يقال أن الفلسفة العربية الإسلامية إنما هي شرح مشوه لفلسفة أرسطو، والواقع أن فلاسفة العرب المسلمين كانوا في سعيهم للوصول إلى الحقيقة تابعوا أرسطو حيناً، فإنهم قد انصرفوا عنه أحياناً وصاغت الفلسفة الإسلامية لنفسها مذهباً له طرافته وأصالته⁽¹⁾ وبذلك استحكمت الفلسفة الإسلامية العربية أن تحتل مكانة بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي.⁽²⁾

وعن تقدم العرب وإسهاماتهم وتفوقهم في العلوم، قال الأفغانى: اكتشف ابن بشرى العالم العربى الجاذبية وعرفها بأنها قوة حاسة قابضة منعكسة إلى المركز الأرض كما حضر الأوكسجين من حجر المغنيسيا وعرفه بروح حساسة أى غاز وكذلك حامض الأزوت وهو من مكتشفات جابر بن حيان وغيرها الكثير من مكتشفات العرب⁽³⁾ التى لم يسع ذكرها.

فكانت البلاد الإسلامية على اتساع رقعتها تزدهر ببيوت الحكمة والمرصد الفلكية والمدارس والمستشفيات وفى المقابل تبدو أوروبا متخلفة مظلمة.⁽⁴⁾

وأضاف رينان إلى مزاعمه أن ابن رشد غير شارح أمين لآراء أرسطو.⁽⁵⁾ إلا أنه مما لا يدعو للشك أن ابن رشد كانت له فلسفته الخاصة به، فقد شرح أرسطو وأنتقده وزاد عليه، فلاين رشد فلسفته باعتباره فيلسوفاً مسلماً عربياً، ومما يدل

(1) عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، ليبيا 1974م ص45.

(2) عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط5، القاهرة 1993م، ص19.

(3) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 112 113.

(4) برويز أمير على بيود: الإسلام والعلم الأصولية الدينية ومعركة العقلانية، ترجمة/ محمود خيال، تصدير/ محمد عبد السلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 2015م، ص27.

(5) ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة / عادل زعيتير، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص106.

على ذلك نظريته في التوفيق بين العقل والنقل وكشفه عن الجانب العقلي في القرآن الكريم، ودعوته للتفكير والتدبر، وفي وضعه درجات للمعرفة (البرهان - الجدل - الخطابة) وتفرقة بين المعارف التي يقبلها العوام والتي يفقهها الخواص ودفاعه عن الفلسفة ورده على الفقهاء والمتكلمين.⁽¹⁾

كما يعد ابن رشد من أعظم الفلاسفة الذين تركوا ثمرات فكرية رائعة تقوم على العقل وتستند إليه، إلى جانب أعماله الفلسفية والدينية التي تركز على العقل قلباً وقالياً.⁽²⁾

فكان الفيلسوف المسلم ابن رشد نقطة تحول في تاريخ الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي وأصبح ابن رشد رمزاً على بزوغ الثقافة الأوروبية وسقوطه في النسيان رمزاً على انحطاط الثقافة الإسلامية.⁽³⁾

وبذلك لم يكن الفلاسفة المسلمين مجرد نقله وشارحين على الفلاسفة اليونانيين وإنما وضعوا في اعتبارهم أصول العقيدة الإسلامية كما وضعوا في الاعتبار أيضاً الفكر الفلسفي اليوناني وقدموا عن طريق هذا المزج نوعاً فريداً من الفكر الفلسفي فقدموا مذاهب فلسفية دقيقة وآراء ناضجة كما أثاروا الكثير من التساؤلات مقدمين من جانبهم الكثير من الإجابات عن تلك التساؤلات.⁽⁴⁾

هذا ما تركه العرب إرثاً لغيرهم انتفعوا به فكانت حضارتهم وبعدها كانت جاء من ينكر على العرب والمسلمين فضلهم ومجهوداتهم في بناء الحضارة الإنسانية؛ إلا أنهم ما استطاعوا ولن يستطيع غيرهم طمس الحقيقة وزوالها بفضل أبناء الأمة

(1) عصمت نصار: الأبعاد التنويرية الرشدية في الفكر العربي الحديث، ص 39.

(2) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2010م، ص 135.

(3) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم / مراد وهبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2012م، ص 20.

(4) عاطف العراقي: الفلاسفة المسلمون وراء الحقيقة، مجلة العروة الوثقى العدد 38، القاهرة، ديسمبر 1982م، ص 58.

الإسلامية من المفكرين والمصلحين علي مر الأزمنة والذين يقفون بالمرصاد لكل محاولات تزييف الحقائق وتشويه التاريخ، فالحقيقة معروفة لهم قبل غيرهم وهي أنه لولا علوم العرب ما كانت المدنية الأوروبية والتاريخ خير شاهد على ما قدمه العرب من إثراء للفكر البشرى.

ويتضح من ذلك وهن حجج رينان وعدم استناد نقده للعالم الإسلامي لأى أساس من الصحة أو الحقيقة أو حتى تأييد علمي، لذا جاء نقده تزييفاً وافتراءً.

الخاتمة:

تأتي خاتمة البحث للوقوف على أهم النتائج التي توصل إليها البحث من خلال تناوله لموضوع الدين والعلم بين رينان والأفغانى، وتتلخص أهم النتائج فيما يلي:
أولاً: فند جمال الدين الأفغانى آراء ارنست رينان عن علاقة الدين والعلم ورد عليه فى ادعائه بأن الإسلام وما يحتوى من عقائد ومبادئ تتعارض والروح العلمية الحديثة فيبين له الأفغانى مكانة العلم فى الإسلام ودور المسلمين فى بناء الحضارة الانسانية.

ثانياً: جاء رد الأفغانى على رينان موضعاً ما كان للعقلية السامية من سبق حضارى أخذت عنه أوروبا أسس وقواعد حضارتها كما دافع عن أصالة الفلسفة الإسلامية ووضح فضل العلماء العرب والمسلمين على العالم من خلال ما توصلوا إليه من اختراعات أفادت البشرية وقام عليها العلم الأوروبى الحديث.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المصادر العربية والمنقولة إلى العربية :

- 1- ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة/عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2008.

2- أرنت رينان: مستقبل العلم، ترجمة على أدهم، مطبعة دار العلم ، دار الكتب المصرية، القاهرة بدون تاريخ.

3- جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغانى الحقيقة الكلية، بقلم/محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتوزيع والنشر، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ.

ثالثاً: المراجع العربية والمنقولة إلى العربية

1- إبراهيم محمد إبراهيم صقر: دراسات فى الفكر العربى الحديث، دار العلم للنشر والتوزيع، الفيوم 2015.

2- إبراهيم محمد صقر: مدخل إلى الفلسفة، دار العلم للنشر والتوزيع الفيوم 2001.

3- أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها على الأدب العربى المعاصر.

4- برويز أمير على بيود: الاسلام والعلم الأصولية الدينية ومعركة العقلانية، ترجمة/ محمود خيال، تصدير/ محمد عبد السلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 2015.

5- حسن حنفى: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998.

6- عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة ، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2010.

7- عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، دار المعارف للنشر ط6، القاهرة 1997.

- 8- عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط5، القاهرة 1993.
- 9- عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 2012.
- 10- عبدالرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط3، لبنان 1993.
- 11- عبد المتعال الصعيدى: حرية الفكر فى الإسلام ، تقديم / محمد صابر عرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة القاهرة 2015.
- 12- عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، ليبيا 1974
- 13- عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة فى بنية الثقافة الاسلامية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2003. عصمت نصار: الأبعاد التنويرية الرشدية فى الفكر العربى الحديث.
- 14- فرح انطون: ابن رشد وفلسفته، تقديم / مراد وهبة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2012.
- 15- فؤاد زكريا: التفكير العلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة، القاهرة 2012.
- 16- مجدى عبد الحافظ: الاسلام والعلم مناظرة رينان والأفغانى المركز القومى للترجمة، ط2، القاهرة 2009.
- 17- محمد عثمان الخشت: الإسلام والعلم بين الأفغانى ورينان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998.
- 18- محمد فريد وجدى: مناقشات وردود، تقديم/ محمد رجب البيومى ، الدار المصرية اللبنانية للنشر، أمون للطباعة، ط1، القاهرة 1995.

19- محمود أمين العالم: معارك فكرية ، دار الهلال للطباعة والنشر،
القاهرة 1970.

ثالثاً: الدوريات:

1- عاطف العراقي: الفلاسفة المسلمون وراء الحقيقة، مجلة العروة الوثقى
العدد 38، القاهرة ديسمبر 1982.

رابعاً: الرسائل العلمية:

1- رحمة محمد أصميذة: المنهج النقدي في الفكر العربي المعاصر، محمد
عابد الجابري، على حرب نموذجاً ، رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة
عين شمس 2013.

2- هانى محمد عبد الحفيظ عبده: إشكالية الهوية الثقافية دراسة فلسفية عند
كل من سلامة موسى وعباس محمود العقاد وذكى نجيب محمود رسالة
ماجستير، كلية الآداب جامعة الزقازيق، بنها 2005.

القيم الخُلقية عند الراغب الأصفهاني

إعداد الباحثة

منى محمد طه محمد

يونيو 2016

مقدمة

الحمد لله البر الرحيم، الواسع العليم، ذي الفضل العظيم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد النبي الكريم، المنزل عليه في الذكر الحكيم وإنك لعلى خلق عظيم، وعلى آله وأصحابه الكرام جواره في دار النعيم.
أما بعد:

فقد اهتم مفكرو الإسلام على اختلاف مذاهبهم الفكرية وتنوع اتجاهاتهم بالحديث عن الإنسان ومعالجة كل ما يتعلق بجوانب حياته ومآله، وركزوا بصورة أساسية على الجانب الأخلاقي، ولذا فقد اهتموا بعلم الأخلاق، وسعوا إلى إرساء قواعده، وكان من بين هؤلاء المفكرين (الراغب الأصفهاني) الذي اعتنى كثيراً بالحديث عن الإنسان، واهتم بعلاج الكثير من جوانب النفس الإنسانية، مثل: الجانب الديني، والجانب التربوي والأخلاقي، والجانب العلمي، والجانب الإجتماعي، والجانب الاقتصادي، وقد تميز بأنه قد اعتمد في دراسته للإنسان على أصول إسلامية (القرآن الكريم، والحديث الشريف)، فأثبت بذلك أن ما في القرآن والحديث الشريف من توجيهات أخلاقية يصلح لإقامة مذهب أخلاقي متكامل، أى أثبت أن الدين هو المصدر الأساسي لاكتشاف القواعد الأخلاقية، ومن هنا كان من الواجب أن يحظى الراغب باهتمام الباحثين والدارسين؛ ومن هذا المنطلق رأيت أن أشارك بجهدى المتواضع فى هذا المجال، لذا جاءت هذه الدراسة بعنوان:
" التربية الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني "

أولاً - أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع فى النقاط التالية:

1- أن الأخلاق أهم عنصر فى تكوين الفرد المثالي والأسرة السليمة، والمجتمع الراقى والدولة المتقدمة، فالأخلاق الفاضلة هى التى تعصم هذه

المجتمعات من الانحلال، وتصون الحضارة والمدنية من الضياع ومن دونها لا تنهض الأمم ولا تقوى ألا بها، ومهما بلغت من العلم فالعلم والأخلاق دعامتان من الدعائم الأساسية التي لا تستغني عنها جميع الشعوب.

2- أن الأخلاق هي عنوان الشعوب، فلمكارم الأخلاق أثراً واضحاً في المجتمع، وقبولاً حسناً من جميع الناس، ومفهوم الأخلاق الحقيقي هو نفع الناس، فعلى المسلم أن يرتقي في أخلاقه، ويسخر طاقاته في الخير والنفع والعطاء، ويعمل على تقديم العون والإحسان للناس بكل ما أوتي.

3- أن النبي (ﷺ) - جعل الغاية من بعثته الدعوة للأخلاق، فقد صحَّ عنه - (p) :- (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ⁽¹⁾).

ثانياً - أسباب اختيار الموضوع:

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهي تتمثل فيما يلي:

- الحاجة إلى الإسترشاد بالإتجاهات الفكرية والتربوية التي رسمها أمثال الراغب الأصفهاني، فللراغب الأصفهاني جولات في التأمل الفلسفي والكلامي والتشريعي والخلقي تتجلى فيها ملامح الأصالة في تفكيره وعذوبة تصويره، وذلك لما طرحه من فوائد جمة يحتاجها المسلم المعاصر اليوم وهو يواجه أعتى فتنة تواجهها الأمة ودينها بجناحيها الشهوات والشبهات.
- أن جانب الأخلاق عند الراغب الأصفهاني في مسيس الحاجة إلى إبرازه باستقراء كتبه ومؤلفاته، واستخراج فكره وآرائه الأخلاقية والإنسانية من

(1) حديث حسن، انظر: تخريج أحاديث، لسيد قطب رحمه الله، للشيخ: علوي بن عبد القادر السَّقَّاف، (881\470\1).

بطون هذه الكتب- كلما أمكن- يُسهم في تأصيل الفلسفة الأخلاقية والفكر الإسلامي، وفي ذلك رد على من ينكرون الأصالة عن الفلسفة الإسلامية وعلى من يزعمون أنه لا توجد فيها دراسات أصيلة في الأخلاق.

- أن الأخلاق هي المؤشر على استمرار أمة ما أو انهيارها؛ فالأمة التي تنهار أخلاقها يوشك أن ينهار كيانها.

ثالثاً - منهج الدراسة:

قامت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن: حيث اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي في تتبع وعرض آراء الراغب حول القضايا المتعلقة بالتربية الأخلاقية؛ وذلك عن طريق مقدمة تحليلية لكل عبارات الأصفهاني لتحليل الأفكار الفلسفية تحليلاً يبيّن ملامح الفكر الفلسفي الإسلامي للراغب؛ من خلال الجمع بين التحقيق ودقة النظر وسهولة العرض ووضوح الأفكار ويسر العبارات، مستخدماً أساليب التحليل والاستدلال والاستقراء ثم الاستنباط، ثم بعد ذلك عقد المقارنة بين آراء الأصفهاني فيما يتعلق بالتربية الأخلاقية وآراء غيره من مفكري الإسلام السابقين عليه والمعاصرين واللاحقين للوصول إلى النتائج سواء أفادها منهم أو خالفهم فيها.

سادساً - خطة الدراسة:

أما طبيعة الموضوع الذي أعالجه في هذا البحث فقد اقتضت خطة تتلاءم مع إطار هذا البحث وتغطي جوانبه وأبعاده، لذا اشتملت هذه الخطة على مقدمة، وتمهيد، واثني عشر مطلباً، وخاتمة، وهي كالتالي:

تناولت المقدمة:مدخلاً للتعريف بالموضوع، والإشارة إلى أهمية هذا الموضوع، وإيضاح أسباب اختياره، وإلقاء الضوء على معالم المنهج الذى اتبعته فى الدراسة والبحث، وخطة الدراسة ببيان الخطوات الرئيسية التى تضمنتها الدراسة. أما التمهيد:فقد وضحت من خلاله الدوافع التى كانت وراء اختيار هذا الموضوع للدراسة.

أما المطلبُ الأولُ فجاء تحت عنوان: فضيلة العدل، ويشتمل هذا المطلبُ على ست مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم العدل.

المسألة الثانية: فضائل العدل.

المسألة الثالثة: خصائص العدل.

المسألة الرابعة: أنواع العدل.

المسألة الخامسة: شروط العدل المحمود.

المسألة السادسة: مجالات العدل.

أما المطلبُ الثانى فجاء تحت عنوان: فضيلة الجود، ويشتمل هذا المطلبُ على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الجود.

المسألة الثانية: فضيلة الجود ومدحه.

المسألة الثالثة: أنواع الجود والمجود به.

أما المطلبُ الثالثُ فجاء تحت عنوان: فضيلة التواضع، ويشتمل هذا المطلبُ على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف التواضع.

المسألة الثانية: فضل التواضع والحثُّ عليه.

المسألة الثالثة: النهى عن الإفراط فى التواضع.

أما المطلب الرابع فجاء تحت عنوان: فضيلة الحياء، ويشتمل هذا المطلب على أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الحياء.

المسألة الثانية: ما يستحى منه الإنسان.

المسألة الثالثة: أنواع الحياء.

المسألة الرابعة: فضل الحياء والحث عليه.

أما المطلب الخامس فجاء تحت عنوان: فضيلة العفة، ويشتمل هذا المطلب على أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف العفة.

المسألة الثانية: شروط تمام العفة.

المسألة الثالثة: ذم الشره وترك العفة.

المسألة الرابعة: مدح العفة والحث عليها.

أما المطلب السادس فجاء تحت عنوان: فضيلة الصدق، ويشتمل هذا المطلب على أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الصدق.

المسألة الثانية: فيما يُستعمل الصدق؟

المسألة الثالثة: مدح الصدق والحث عليه.

المسألة الرابعة: ما يحسن ويوجب من الصدق.

أما المطلب السابع فجاء تحت عنوان: فضيلة الصبر، ويشتمل هذا المطلب على مسألتين:

المسألة الأولى: مسميات الصبر.

المسألة الثانية: أنواع الصبر.

أما المطلب الثامن فجاء تحت عنوان: فضيلة الشكر، ويشتمل هذا المطلب على أربعة مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الشكر.

المسألة الثانية: إيجاب الشكر والحث عليه.

المسألة الثالثة: أقسام الشكر.

المسألة الرابعة: منازل الشكر.

أما المطلب التاسع فجاء تحت عنوان: فضيلة الشجاعة، ويشتمل هذا المطلب على مسألتين:

المسألة الأولى: تعريف الشجاعة.

المسألة الثانية: أنواع الشجاعة.

الخاتمة: ثم أتبعته هذا البحث بخاتمةٍ دوّنت فيها أهم ما تجلّى لي من نتائج الخوض في دراسة (التربية الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني).

ثبّت المصادر والمراجع: ثم أفضى البحث بعد خاتمته إلى روافد البحث من المصادر والمراجع؛ والتي صنفتها حسب تخصصات ومجالات موضوعات الكتب العلمية، ثم رتبته حسب الترتيب الأبجدي الألفبائي.

تمهيد

النفس الإنسانية هي المخاطبة بالفضائل واجتناب الرذائل، وهي المسئولة التي سوف تحاسب بمقدار تحليها للفضائل واجتنابها للرذائل لكي تفوز في النهاية بالسعادة وتنال شرف القرب من الله تعالى، والله (Y) غير تارك لها بل مؤيد لها ومساعداً لها على بلوغ هذا الهدف، فهذا الهدف هو الذي خلقت من أجله؛

قال الرسول (ﷺ): (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ⁽²⁾)؛ وقد تناول الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ) عدد من الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان؛ ومن هذه الفضائل التي دعا إلى التحلى بها:

المطلب الأول-فضيلة العدل

أولاً- مفهوم العدل عند الراغب الأصفهاني:

العدل عند الراغب هو المساواة، ولا تستعمل إلّا باعتبار الإضافة؛ يقال: عدل الله، عدل السلطان، عدل الإنسان، وهكذا؛ وعدل الإنسان يكون على اعتبارين:

- عدل بالقوة: وهو هيئة كامنة في الإنسان يطلب بها المساواة.
- عدل بالفعل: وهو التقسيط القائم على الاستواء.

أما عدل الله فليس يراد به الهيئة [القوة الكامنة في النفس]؛ وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام.

يقول الراغب: "العدل لفظة تقتضي معنى المساواة، ولا تستعمل إلّا باعتبار الإضافة، وهى فى التعارف إذا اعتبرت بالقوة فهى فى الإنسان يطلب بها المساواة، فإذا اعتبرت بالفعل فهو التقسيط القائم على الاستواء، وإذا وصف الله تعالى بالعدل فليس يراد به الهيئة، وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام"⁽³⁾.

ثانياً- خصائص العدل:

تميز العدل بخصائص متنوعة تضي عليه حيوية ومصادقية وواقعية وفعالية يظهر أثره على مستوى الفرد والمجتمع والإنسانية، ولعل أهم هذه

(2) حديث حسن، انظر: تخريج أحاديث، لسيد قطب رحمه الله، للشيخ: علوي بن عبد القادر السقّاف، (881\470\1).

(3) المصدر السابق، ص 249، باب: القول فى العدل وفضله.

الخصائص (الإعتدال، والوسطية، والمساواة)؛ وهو ما عبر عنه الراغب بقوله: "ولحسن العدل والمساواة تتألم النفس من كل ما كان مركبًا في العالم ليس له نظام مستقيم فيكره العرج والعمور ويتشام به، ولتحري المساواة جعل الله تعالى أعضاء الإنسان الواقعة في الأطراف زوجين اثنين، وجعلها في الأوساط واحدًا واحدًا، وهو ميزان الله المبرأ من كل ذلة، وبه يستتب أمر العالم، ولذلك قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ} (4)، وعبر عن العدل بالميزان إذا كان من أثره ومن أظهر أفعاله الحسية، والعدل هو وسط أطرافه كلها جور، فالجور: هو الخروج عن الوسط بزيادة أو نقصان" (5).

إذن فالعدل في رأى الراغب هو: (المساواة والاعتدال)، أى هو عدم الخروج عن الحد بزيادة أو نقصان، وبلا مغالاة أو قصور؛ وقد وافق هذا ما عبر عنه من قبل كل من أرسطوطاليس (6).

ثالثاً- أنواع العدل:

العدل عند الراغب على وجهان (7):

الوجه الأول- عدل مطلق: يقتضى العقل حسنه ولا يكون منسوخاً فى شيء من الأزمنة ولا يوصف بالجور فى حال.

(4) [سورة: الشورى، آية: 17].

(5) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الاصفهاني، ص250.

(6) انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطوطاليس، تعليق: بارنلمى سانتهاير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفى السيد، الجزء الثانى، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1914، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1343هـ-1924م، (١2\84).

(7) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص250.

الوجه الثاني- عدل مقيد: يعرف كونه عدلاً بالشرع ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأحوال والأزمنة، وذلك مقابلة السوء بمثله كأحوال القصاص وأروش الجنايات؛ أى أنه عدل مقيد ومتوقف على الأسباب والظروف والأحوال، وعلى الحدود الشرعية.

رابعاً: شروط العدل المحمود:

وقد اشترط الراغب كى يكون الإنسان فى تحرى فعل العدالة تام الفضيلة، أن يكون عدله خالص لوجه الله تعالى، وليس بقصد المراعاة أو توصلًا إلى نفع دنيوى أو خوف عقوبة السلطان، فقد يقع فعل الإنسان موصوفًا بالعدل ولا يكون ممدوحًا به لهذه الأسباب السابقة أو لأن عمله غير خالص لوجه الله تعالى- (فالعدل المحمود هو الذى يتحرى فعله لا رياء ولا سمعة ولا رغبة ولا رهبة، وإنما يكون تحريًا للحق عن سجية⁽⁸⁾)، كما اشترط الراغب- أيضاً- تطبيق الشريعة وعدم تجاوزها، والإلتزام بحدودها، واستدل على ذلك: "يقول الله تعالى: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ}"⁽⁹⁾ (10).

المطلب الثانى - فضيلة الجود

أولاً - تعريف الجود:

الجود عند الراغب هو: "بَدَلُ الْمُقْتَنَى وَيُقَابِلُهُ الْبَخْلُ، يُقَالُ: جَوَادٌ، وَبَاخِلٌ"⁽¹¹⁾.

ثانياً - فضيلة الجود ومدحه:

⁽⁸⁾ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص249.

⁽⁹⁾ [سورة: الأنعام، آية: 144].

⁽¹⁰⁾ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص251.

⁽¹¹⁾ المصدر السابق، ص286.

ولأن الجود على ألسنة الورى محمود، وقد شرفه الله (Y) بأن قرن ذكره بالإيمان، ووصف أهله بالفلاح، والفلاح أجمع اسم لسعادة الدارين؛ فإن الإمام الراغب قد دلل على فضيلة الجود ومدحه: " بقول الله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} (12)؛ فحق للجود أن يقترن بالإيمان، فلا شيء أخص به وأشد مجانسة له منه، فمن صفة المؤمن انشراح الصدر: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا} (13)؛ وهما من صفات الجواد والبخيل، لأن الجواد يوصف بسعة الصدر للإنفاق، والبخيل يوصف بضيق الصدر للإمساك (14).

ثالثاً-أنواع الجود والمجود به:

قسم الراغب الجود إلى خمسة أضرب، هي (15):

أولاً- جُود الإله تعالى: وهو البذل لكل أحد على قدر استحقاقه؛ وهو أفضل الأنواع لأن جوده من غير امتنان ولا تأذية.

ثانياً- جُود الملوك: وهو بسط المال على العفاة غنيهم وفقيرهم.

ثالثاً- جُود السوقة: الذين هما دون الملوك: وهو بذل المال للسؤال.

رابعاً- جُود الصعاليك: وهو البذل للندامى والعاشرين والشرب.

خامساً- جُود عوام الناس: وهو الإحسان إلى الأقارب.

المطلب الثالث - فضيلة التواضع:

أولاً - تعريف التواضع:

(12) [سورة: البقرة، آية: 3].

(13) [سورة: الأنعام، آية: 125].

(14) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 287.

(15) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 288.

التواضع عند الراغب هو: "رضا الإنسان بمنزلة دون ما يستحقه فضله ومنزلته، كما أنه يعتبر بالأخلاق والأفعال الظاهرة والباطنة، وهو من باب التفضل، لأنه ترك بعض حقه، وهو من التوسط بين الكبر والضعفة، والضعفة: وضع الإنسان نفسه مكاناً يزرى به بتضييع حقه، والكبر: رفع نفسه فوق قدره" (16).

ثانياً - فضل التواضع والحثّ عليه:

أما عن فضيلة التواضع فلا تكاد تظهر في أفناء الناس لانحطاط درجتهم، وإنما ذلك يتبين في الملوك وأجلاء الناس وعلمائهم؛ واستدل الراغب على ذلك بما روى عن حال تواضع أجلاء الناس، وعن حال المتواضع بالقيام بحوائج الناس وتحمل أثقالهم، وذلك مثل: "أن النبي (p) كان يمشى مع الأرملة يقضى حاجتها ولا يستكف" (17)، واستشهد - كذلك - بقول بزرجمهر حينما سُئل: هل تعرف نعمة لا يُحسد صاحبها عليها، وبلاء لا يرحم صاحبه عليه، فقال: "نعم أما النعمة فالتواضع، وأما البلاء فالكبر" (18).

ثالثاً - النهى عن الإفراط في التواضع:

ومما استشهد به الراغب على ذم الإفراط في التواضع: قول ابن المقفع: "الإفراط في التواضع يوجب المذلة، والإفراط في المؤانسة يوجب المهانة" (19).

المطلب الرابع - فضيلة الحياء

(16) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص213.

(17) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصفهاني، (1 \ 323).

(18) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص214.

(19) محاضرات الأدباء، (1 \ 348).

أولاً - تعريف الحياء:

يشير الراغب إلى أن الحياء خاصة ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، فالحياء عند الراغب هو: "انقباض النفس عن القبائح، وهو من خصائص الإنسان، وأول ما يظهر من قوة الفهم فى الصبيان، وجعله الله تعالى فى الإنسان ليرتدع به، عما تنزعه إليه الشهوة من القبائح فلا يكون كالبهيمة، وهو مركب من جبن وعفة، ولذلك لا يكون المستحى فاسقاً ولا الفاسق مستحياً لتنافى اجتماع العفة والفسق، وقل ما يكون الشجاع مستحياً والمستحى شجاعاً لتنافى اجتماع الجبن والشجاعة، ولعزة وجود ذلك تجمع الشعراء بين المدح بالشجاعة، والمدح بالحياء نحو قول الشاعر:

كريمٌ يَغْضُ الطَّرْفُ فَضْلَ حَيَاتِهِ.. وَيَدْنُو وَأَطْرَافَ الرِّمَاحِ دَوَانٍ"⁽²⁰⁾.

ثانياً - ما يستحى منه الإنسان:

يستحى الإنسان ممن يكبر فى نفسه؛ ولذلك لا يستحى من الحيوان ولا من الأطفال، ولا من الذين لا يميزون، ويستحى من العالم أكثر مما يستحى من الجاهل، ومن الجماعة أكثر مما يستحى من الواحد؛ وقد حدد الراغب ما يستحى منه الإنسان فى ثلاثة مراتب، رتبها ترتيباً تصاعدياً:

المرتبة الأولى - البشر: "وهم أكثر من يستحى منه الإنسان، وهذه الدرجة عند الراغب أقل درجات الحياء"⁽²¹⁾.

" المرتبة الثانية - استحياء الإنسان من نفسه

(20) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص214. إنشاد أبو الشيص، محمد بن على بن عبدالله بن رزين الخزاعي 196هـ، انظر: الحماسة البصرية، لأبى الحسن البصري(ت: 659هـ)، تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب، بيروت، (151 VI)، باب المديح والتقريض.

(21) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصفهاني، (1 \ 349).

المرتبة الثالثة - استحياء الإنسان من الله (Y)، وقد دلل الراغب على شرف هذه الدرجة من الحياء بقول الله تعالى: {أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى} (22)، تنبيهاً على أن العبد إذا علم أن الله يراه استحياء من ارتكاب الذنب (23).

ثالثاً - أنواع الحياء:

والحياء عند الراغب على وجهين (24):

الوجه الأول - الإنقباض، فمتى قُصِدَ بالحياء الإنقباض فهذا يُمدَح به الصبيان دون المشايخ.

الوجه الثاني - ترك القبيح، ومتى قصد بالحياء ترك القبيح فمدح لكل أحد.

رابعاً - فضل الحياء والحث عليه:

يحث الراغب على التحلى بفضيلة الحياء، والاجتهاد فى اكتسابه فحق الإنسان إذا همَّ بقبيح أن يتصور أجل من فى نفسه حتى كأنه يراه، ومما اسشهد به الراغب على فضل الحياء وشرفه، قول النبى (p): "(الحياء شعبة من الإيمان)" (25) (26).

المطلب الخامس - فضيلة العفة

أولاً - تعريف العفة:

(22) [سورة: العلق، آية: 14].

(23) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص208.

(24) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص207.

(25) حديث صحيح، انظر: سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب

العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، (1 \ 22 \ 58)، باب فى الإيمان.

(26) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص208.

والعفة برأى الراغب هي ضبط النفس، وعدم الانقياد للشهوة؛ يوضح ذلك بقوله: "العفة هي ضبط النفس عن الملاذ الحيوانية؛ وذلك لأن العفة لا تتعلق إلا بالقوة الشهوية، ولا تتعلق من القوة الشهوية إلا بالملاذ الحيوانية، وهي المتعلقة بالغايرين وهما: البطن والفرج دون الألوان الحسنة والألحان الطيبة والأشكال المنتظمة، وهي حالة متوسطة بين إفراط هو الشره وتفريط هو جمود الشهوة"⁽²⁷⁾.
وقد انفق الغزالي(ت:505هـ) - كذلك - مع الراغب الأصفهاني في أن: "العفة هي حالة متوسطة بين الإفراط: وهو الشره، والتفريط: وهو الخمود أو جمود الشهوة"⁽²⁸⁾.

ثانياً - شروط تمام العفة:

وقد وضع الراغب الأصفهاني شروطاً لتمام العفة عند الإنسان، حتى انها إذا لم تتوفر حينئذ لا يسمى الإنسان عفيفاً، ولا يكون حينها تام العفة؛ وهذه الشروط هي⁽²⁹⁾:

أولاً-التزام الإنسان وكل أعمال جوارحه الظاهرة والباطنة بالعقل والشرع دون الشهوة والهوى.

ثانياً- ضبط القلب عن التطلع للشهوات البدنية، وعن اعتقاد ما يكون جالباً للبغى والعدوان.

ثالثاً - وأن لا يكون التعفف عن الشيء انتظاراً لأكثر منه.

رابعاً - ولا يكون التعفف عن الشيء لأنه لا يوافق.

(27)محاضرات الراغب الأصفهاني، ص 201.

(28)ميزان العمل، لأبي حامد الغزالي(ت: 505هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار

المعارف، مصر، ط1، 1964هـ، ص 35.

(29) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 224.

- خامساً - ولا يكون التعفف عن الشيء لجمود شهوته.
- سادساً - ولا يكون التعفف عن الشيء لاستشعار خوف من عاقبته.
- سابعاً - ولا يكون التعفف عن الشيء لأنه ممنوع من تناوله.
- ثامناً - ولا يكون التعفف عن الشيء لأنه غير عارف به لقصوره.

ثالثاً - ذم الشره وترك العفة:

ترك ضبط النفس عن الشهوة أذم حالاً عند الراغب ممن تركها عن الغضب، وذلك لأن الشهوة مغتالة مخادعة، والغضب مغالب، والمتحيز عن قتال الخادع أزدى حالاً من المتحيز عن قتال المغالب؛ وأيضاً بالشره قد يجهل عيبه فهو شبيه بأهل مدينة لهم سنة رديئة يتعاطونها ولا يعرفون قبحها، وليس من تعاطى قبيحاً يعرفه كمن يتعاطاه وهو يظنه حسناً، فيجب على المسلم حفظ جوارحه كلها وعفتها عن الحرام؛ وعن كل ما لا يحل له؛ وقد استدل الراغب على ذلك: "بقول النبي (ﷺ) عندما سُئِلَ عَنْ مَا أَكْثَرُ مَا يُدْخِلُ النَّارَ؟ قَالَ: (الْأَجْوَانِ: الْفَمُّ، وَالْفَرْجُ)"⁽³⁰⁾ «⁽³¹⁾».

رابعاً - مدح العفة والحث عليها:

من اتسم بسمّة العفة قامت العفة له بحجة ما سواها من الفضائل وسهلت له سبيل الوصول إلى المحاسن، وهى أس الفضائل من القناعة والعفة والزهد وغنى النفس والسخاء وعدمها يعفى على جميع المحاسن ويعرى من لبوس المحامد، وقد مدح الله رادع نفسه عن الشهوات؛ واستدل الراغب على ذلك: "بقول

(30) حديث حسن، انظر: سنن ابن ماجه، (4246\1418\2)، باب ذكر الذنوب.

(31) محاضرات الراغب الأصفهاني، ص 201.

الله تعالى: {وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ} (32)، وقوله تعالى حكاية عن يوسف - ص - : {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ} (33) «(34)».

المطلب السادس - فضيلة الصدق

الصدق هو عنوان الفضائل؛ لأنه يتضمن صدق القول وصدق النفس والضمير، وهو عنوان لكل عمل فاضل ومكان طيب.

أولاً - تعريف الصدق:

والصدق عند الراغب ليس فقط صدق اللسان، بل هو صدق اللسان والضمير معاً، فالصدق عند الراغب هو: "مطابقة القول الضمير والمخبر عنه؛ ويدلل الراغب على ذلك بقول الله تعالى: {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} (35) «(36)».

فإن هذا يصح أن يقال فيه: إنه صدق لكون المخبر عنه كذلك، ويصح فيه أن يقال: إنه كذب لمخالفة قولهم ضميرهم؛ ولهذا كذبهم الله تعالى؛ لذا قد اشترط الراغب شرطان ليكون الصدق صدقاً تاماً، وهما:

1- مطابقة القول الضمير

2- مطابقة القول المخبر عنه

ثانياً - فيما يُستعمل الصدق؟

(32) [سورة: النازعات، آية: 38].

(33) [سورة: يوسف، آية: 24].

(34) محاضرات الراغب الأصفهاني، ص 248.

(35) سورة: المنافقون، آية: (1).

(36) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 193.

حدد الراغب استعمال الصدق في أربعة أضرب⁽³⁷⁾:

أولاً - في القول دون الفعل

ثانياً - في الخبر دون غيره من أصناف الكلام من الجمل الإنشائية

ثالثاً - في الاعتقاد أيضاً، كقولهم: صدق ظنه واعتقاده

رابعاً - يستعمل أيضاً في أعمال الجوارح، نحو: صدقوهم القتال.

ثالثاً - مدح الصدق والحث عليه:

الصدق عند الراغب هو سبب بقاء العالم ونظامه، وهو أصل المحمودات وركن النبوات، ونتيجة التقوى، ولولاه لبطلت أحكام الشرائع، ويستدل الراغب على ذلك بقول الله تعالى: "لَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"⁽³⁸⁾ (39).

رابعاً - ما يحسن ويقبح من الصدق:

والصدق عند الراغب لا يحسن لعينه، وإنما يحسن لما يتعلق به من نفع عائد على صاحبه، ودفع الضرر عنه؛ فكان رأى الراغب بناءً على ذلك هو أن: "الصدق: إنما يحسن حيث يتعلق به نفع ولا يلحق ضرراً بأحد، وقد استدل على ذلك بقبح النميمة والغيبة والسعاية وإن كان ذلك صدقاً؛ بقول القائل: كفى بالسعاية ذمّاً أنه يقبح فيها الصدق"⁽⁴⁰⁾.

المطلب السابع - فضيلة الصبر

⁽³⁷⁾المصدر السابق، ص194.

⁽³⁸⁾سورة: التوبة، آية:119.

⁽³⁹⁾الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص193.

⁽⁴⁰⁾المصدر السابق، ص194.

أولاً - مسميات الصبر:

وقد ذكر الراغب مسميات مختلفة ومتعددة لفضيلة الصبر، بحسب تعدد حالات الصبر واختلاف ظروفه ومناسباته، مثل⁽⁴¹⁾:

الأول- انه إذا كان ذلك في نزول مصيبة فإنه لم يتعد به اسم الصبر، ويضاده الجزع والهلع.

الثاني- إن كان في احتمال غنى فقد يسمى ضبط النفس، ويضاده الترفع والبطر.

الثالث- إن كان في محاربة سمى شجاعة، ويضاده الجبن.

الرابع- إن كان في إمساك النفس عن قضاء وطر الغضب سمى حلمًا، ويضاده التذمر.

الخامس- إن كان في نائبة مضجرة سمى سعة الصدر، ويضاده ضيق الصدر والضجر والتبرم.

السادس- إن كان في إمساك كلام في الضمير سمى كتمان السر، ويضاده الإفشاء.

السابع- إن كان في الإمساك عن فضولات العيش سمى قناعة وزهدًا، وهذا يضاده الشره والحرص.

ثانياً - أنواع الصبر:

قسم الراغب الصبر إلى ضربين⁽⁴²⁾:

الضرب الأول- صبر جسمي: وهو تحمل المشاق بقدر القوة البدنية، وذلك في الفعل؛ كالمشي، ورفع الحجر الثقيل، وفي الانفعال؛ كالصبر على المرض، واحتمال الضرب والقطع، وليس ذلك بفضيلة تامة

الضرب الثاني صبر نفسي: وبه تتعلق الفضيلة، وذلك ضربان:

⁽⁴¹⁾ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص232، باب الشجاعة.

⁽⁴²⁾ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 231.

أ- صبر عن تناول مشتهى ويقال له: العفة
ب-وصبر على تحمل مكروه أو محبوب، وذلك تختلف أسماؤه بحسب اختلاف
مواقعه.

المطلب الثامن - فضيلة الشكر

أولاً - تعريف الشكر:

والشكر عند الراغب هو: " تصور المنعم عليه النعمة وإظهارها، وهو
مقلوب عن الكشر وهو الكشف، ويضاده الكفر وهو من كفر الشيء، أى: تغطته؛
ومنه دابة شكور، أى: مظهرة بسمنها إساءة صاحبها إليها"⁽⁴³⁾.

ثانياً - إيجاب الشكر والحث عليه:

ومن عظمة الشكر أن الله-(Y)- قد وصف نفسه بالشكر لصالحي
عباده، كما ارتبطت زيادة النعمة بالشكر؛ لذا فقد أوجب الراغب الشكر شرعاً
وعقلاً؛ يوضح ذلك بقوله: "وشكر المنعم فى الجملة واجب بالعقل كما هو واجب
بالشرع، وأوجبها شكر البارى تعالى، ثم شكر من جعله سبباً لوصول خير إليك
على يده"⁽⁴⁴⁾؛ كما استدل الراغب على شرف الشكر وفضله: "بقول الله تعالى: ﴿وَلْيُنْ
شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾"⁽⁴⁵⁾،⁽⁴⁶⁾.

ثالثاً - أقسام الشكر:

قسم الراغب الشكر باعتبار الشاكر، والمشكور على ثلاثة أضرب⁽⁴⁷⁾:

⁽⁴³⁾المصدر السابق، ص 198.

⁽⁴⁴⁾المصدر السابق، ص 199.

⁽⁴⁵⁾ [سورة: إبراهيم، آية: 7].

⁽⁴⁶⁾محاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني، ص 148.

⁽⁴⁷⁾الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، ص 198.

الضرب الأول - شكر الإنسان لمن فوقه، بالخدمة والثناء والدعاء، والطاعة، والإفضال، واستدلى على هذا بقول الله تعالى: {اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا} (48)

الضرب الثاني - شكره لنظيره، وهو بالمكافأة، واستدلى على هذا بقول الله تعالى: {وَلِإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها} (49)

الضرب الثالث - شكره لمن هو دونه، وهو بالثواب.

رابعاً - منازل الشكر:

وقد حدد الراغب الشكر على ثلاثة منازل (50):

أولاً - شكر بالقلب: وهو تصور النعمة (بضمير القلب).

ثانياً - شكر باللسان: وهو الثناء على المنعم، واستدل الراغب على هذا بقول عمر بن عبد العزيز: (ذكر النعم شكر).

ثالثاً - شكر بسائر الجوارح (المكافأة بالفعل): وهو مكافأته بقدر استحقاقه.

المطلب التاسع - فضيلة الشجاعة

أولاً - تعريف الشجاعة:

الشجاعة عند الراغب هي فضيلة بين التهور والجبن، وهي تتولد من الفزع والغضب إذا كانا متوسطين - فإن الغضب قد يكون مفرطاً كمن يحتد سريعاً من أشياء صغيرة، وقد يكون مقصراً كمن لا يغضب من الاجترار على حرمه وشم أبويه وأمه، وقد يكون متوسطاً على ما يجب في وقت ما يجب ويقدر ما يجب، وكذلك الفزع قد يكون مفرطاً فيتولد منه الجبن الهال، ومقصراً فيتولد عنه الوقاحة والغمارة كمن لا يفزع من شتم آبائه وتضييع حرمه وأصدقائه، وقد

(48) [سورة: سبأ، آية: 13].

(49) [سورة: النساء، آية: 86].

(50) محاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني، ص 148.

يكون متوسطاً كما يجب وبقدر ما يجب-، وقد عرف الراغب الشجاعة على اعتبارين؛ وهما (النفس، والفعل)⁽⁵¹⁾:

أولاً - الشجاعة باعتبارها فى النفس هى: صرامة القلب على الأهوال، وربط الجأش فى المخاوف.

ثانياً - الشجاعة باعتبارها بالفعل هى: الإقدام على موضع الفرصة.

ثانياً - أنواع الشجاعة:

وقد صنف الراغب الشجاعة على وجهين⁽⁵²⁾:

الوجه الأول: وهى الشجاعة المحموده، ومنها:

أولاً - الشجاعة الجهادية: كمن يحارب ذباً عن الدين.

ثانياً- الشجاعة الحكيمه: وهى ما تكون فى كل ذلك عن فكر وتمييز وهيئة محموده بقدر ما يجب وعلى ما يجب، كمن أقدم على كافر غضباً لدين الله.

ثالثاً - الشجاعة الذاتية: وهى مجاهدة الإنسان نفسه.

الوجه الثانى: وهى الشجاعة المذمومة، ومنها:

أولاً - الشجاعة السبعية: كمن أقدم لثوران غضب وتطلب غلبة

ثانياً - الشجاعة البهيمية: كمن حارب توصلأ إلى مأكأ أو منكح

ثالثاً - الشجاعة التجريبية: كمن حارب مراراً فظفر فجعل ذلك أصلأ يبنى عليه.

خاتمة

غاية الوجود الإنسانى أن يكون ذا خلق كامل زكى النفس، وهذا مراد الله (Y) من الإنسان المسلم، فالله (Y) ما أنزل كتابه وتشريعه إلا لتربية المسلم وتعليمه وإيصاله إلى مرتبة عالية من الأخلاق حتى يصل إلى الكمال الإنسانى

⁽⁵¹⁾ الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهانى، ص232.

⁽⁵²⁾ المصدر السابق، ص233.

الذى أراده الله (Y)، وكى تتحقق السعادة، ولأن الأخلاق هى امتثال لأمر الله تعالى، وطاعة لرسوله (p)، وسبب لمحبة الله تعالى، ومحبة رسوله (p)، ومن أعظم أسباب دخول الجنة، وهى سبيل سعادة الدنيا والآخرة، ولأن الأخلاق هى سبب رقى المجتمع وانحطاطه، فقد حظت بأهمية كبيرة فى مادة الراغب الأصفهانى العلمية فكان اهتمامه بالبعد الإجتماعى سبباً غائياً وراء طرحه للقضايا الأخلاقية، لذا فقد اهتمَّ بالجانب الأخلاقى ورأى أن الواجب على العاقل أن يحرص على تقوية إرادته ويؤدب نفسه، ويحملها على التحلى بالأخلاق الحميدة، مثل (الجود، والحلم، والرحمة، والتواضع، والحياء، والوفاء، والعفة، والورع، والتقوى، والصدق، والقناعة، والصبر، والشكر، والشجاعة، وما إلى ذلك من الأخلاق الحسنة) وعلى هذا مدح الراغب الأخلاق الحميدة، وعرض فضائلها، واستدل عليها بنصوص الكتاب والسنة.

كما يعد الراغب فى هذا الصدد من الذين قدموا رؤى تربوية معتدلة لا شطط فيها ولا غلو، وقد تمثل فى نهجه التربوى الاعتدال والوسطية الإسلامية فى التمتع بطيبات الحياة، وحسن تربية الإنسان حتى يؤدى أمانة الإستخلاف فى الأرض على خير وجه.

ثبّت المصادر والمراجع

أولاً - القرآن الكريم.

ثانياً - الحديث الشريف وعلومه:

- تخريج أحاديث وآثار كتاب فى ظلال القرآن، لسيد قطب (رحمه الله)، د/علوي بن عبد القادر السقّاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط2 عام 1416هـ - 1995م.

• سنن ابن ماجه، لابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية/ فيصل عيسى البابي الحلبي، عدد الأجزاء: 2.

• المستدرک علی الصحیحین، لابن البیع، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (ت: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط1، عام 1411هـ\1990م، عدد الأجزاء: 4.

ثالثاً - المصادر:

• الحماسة البصرية، للحسن البصري، علي بن أبي الفرج (ت: 659هـ)، تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب/ بيروت، عدد الأجزاء: 2.

• الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، تحقيق: د/أبو اليزيد أبوزيد العجمي، دار السلام/ القاهرة، ط1، عام 1428هـ\2007م.

• علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطوطاليس، تعليق: بارتملي سانتيلير، ترجمة: أحمد لطفى السيد، الجزء: الثاني، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1914، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، عام 1343هـ\1924م، الجزء الأول و الثاني.

• محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، للراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، عام 1420هـ، عدد الأجزاء: 2.

• المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية/ دمشق، بيروت، ط1، عام 1412هـ.

• ميزان العمل، للغزالي، أبوحامد، محمد بن محمد (ت: 505هـ)، تحقيق: د/سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، عام 1964هـ.

بين مفارقتين: إشكالية المصطلح شعر
الزندقة عند أبي نواس نموذجاً

د/ رانية جمال عطية محمد

مدرس النقد والبلاغة كلية الآداب جامعة دمنهور

يونيو 2016

مقدمة:

يُمثِّل مصطلحُ المفارقة صورةً نموذجيةً لإشكالية ترجمة المصطلحات الأجنبية في النقد العربي المعاصر، وما تستتبعه من إشكاليات في فهم المصطلح ذاته، وتعيين خصائصه الأساس، وفصلها عن الخصائص المتغيرة، بُغيةً تحديد الآليات والمناهج والتوجهات المناسبة في تناول النقدي العملي.

وتزداد المسألة تعقيدًا حين يجتمع مصطلحان أجنبيان في ترجمة عربية واحدة كما حدث مع المفارقة.

وأحاول في هذا البحث تتبُّع أصول العلاقة التاريخية بين المصطلحين Irony وParadox، في الأدب الغربي، وما بينهما من تشابهات وتداخلات، وفروق مائزة في الإبداع وفي المفاهيم والدراسات النقدية، عند بعض أعلام النقد الغربيين، ثم أتتبع الأسباب التي أدت إلى التقاء المصطلحين الأجنبيين في ترجمة واحدة، في المصطلح العربي، المفارقة؛ فقد يكون في إدراك إحدى الصور، التي يحدث من خلالها الاختلاف والتداخل في الترجمة، فرصةً لتجنب مزيد من الخلافات والتداخلات في ترجمة المصطلحات الأجنبية، كما أن تداخل المصطلحين في العربية استتبعه خلط وتداخل في بعض الدراسات التنظيرية والتطبيقية؛ جنحت بكل من المصطلحين عن درسه الأساس، إلى مفاهيم أخرى، وطبقت عليه آليات ومناهج لا تخص موضوعه الأساس بصورة حتمية.

وحاولتُ مواجهة المفارقة في شعر الزندقة عند أبي نواس بالمفهوم الأنسب لها من مفهومي المصطلحين، مستعينةً بنموذج إ.أ.رتشاردز في تحليل النص المُفارق، كما حاولتُ تطبيق الآليات المناسبة لتحليل النص المُتسم بالمفارقة في شعره؛ مُبيِّنةً ما تفردت به المفارقة النواسية من خصائص مائزة.

المفارقة مصطلحا في الغرب:

يُعرّف معجم أكسفورد الإنجليزي كلمة irony بأنها "المجاز* الذي يكون المعنى المقصود فيه عكس ذلك المُعبّر عنه بالكلمات المُستخدمة؛ وعادةً ما يأخذ شكل التهكم أو السخرية التي تستخدم تعبيرات المدح للدلالة على الإذانة أو الازدراء.¹" وهو تعريف يبدو قاصراً على مفهوم المفارقة بوصفها صيغة بلاغية ، ويختص فرعاً من المصطلح يتمثل في المفارقة اللغوية ، ويشير إلى تداخلها مع المجاز في اعتماده الدلالة الثانية ، أو معنى المعنى ، وهذا التداخل من المسائل التي يثيرها تحليل البنية الدلالية في المفارقة² بل إن ويلسون وسيبرير Wilson, D & D. Sperber يؤكدان نظرة البلاغة التقليدية إلى المفارقة اللفظية بوصفها مجازاً ؛ تقوم علاقته على التناقض: "تعد المفارقة اللفظية مجازاً. وعلى هذا النحو تتضمن استبدال المعنى المجازي بالمعنى الحرفي.

وتعرف المفارقة بأنها المجاز الذي يكون فيه المعنى المجازي يعكس المعنى الحرفي³، وهو ما تؤكد كاترينا بارب KatharinaBarbe أيضاً بقولها : "تقليدياً، تُعد المفارقة مجازاً في البلاغة والأدب. كلا لمعالجات للمفارقة توافق ضمناً على أن المفارقة توظف ملامح الازدواجية، التي عادة ما تكون مرتبطة مع التناقض.⁴"

ويمثل معجم المصطلحات الأدبية والموضوعية نموذجاً لمحاولات وضع تعريف مبسط للمصطلح: "المفارقة تشير إلى أسلوب ينطوي على شيء مختلف جداً عن ما يُقال ظاهرياً"⁵، وهو تعريف لا يخرج عن المفارقة اللفظية، ويتوسّع في تحديد العلاقة بين مستويي النص؛ التي دائماً ما سنراها تتمثل في التناقض، وليس الاختلاف، وإن كنا لن نعدم، في مجال عرض الآراء، من يقول بأنه لا يشترط العكس، وأن "ذلك يعني ببساطة أن هناك معنى آخر ينطوي عليه كلام المفارقة"⁶.

وفي معجم المصطلحات الأدبية ونظرية الأدب يُبرز كودن "J.A.Cuddon" غموض مصطلح المفارقة واستدعائه لكم هائل من الدراسات والنظريات "لأنه لا يوجد مصطلح جامع لكل جوانب طبيعة المفارقة"⁷ فيتجاوز التعريف إلى ذكر الصفات المميزة للمفارقة في مختلف أشكالها التي "تتطوي على الإدراك أو الوعي بالتناقض أو التعارض بين الكلمات ودلالاتها، أو بين الأفعال ونتائجها، أو بين المظهر والحقيقة، وفي جميع الحالات قد يكون هناك عنصر من العبث والتناقض"⁸

ويُعدُّ ما ذكره كودن تلخيصاً لآراء ميويك D. C. Muecke المتفرقة؛ فقد عبر الأخير، في عدة مواضع، عن صعوبة وضع تعريف محدد للمفارقة⁹، كما ذكر، أنه في المقابل، يمكن وضع تعريف للمفارقة اللفظية¹⁰. وهذه الطريقة، فـي تجاوز التعريف إلى تحديد صفات المفارقة وعناصرها، هي خطته التي يضطر إليها: " لكن الذي يمكن فعله هو عزل الخصائص والمظاهر المختلفة التي قدمت على أنها الأساس في جميع أشكال المفارقة"¹¹ والصفات العامة للمفارقة، وشروطها، التي يذكرها كودن نستطيع تتبعها عند ميويك؛ ومنها الوعي والإدراك للتعارض "فإن الوعي بالتضاد شرط أساس في إدراك المفارقة"¹² أما تأكيد التعارض والتناقض فقد أمكنه تحديده في المفارقة اللفظية بالانقلاب في الدلالة، وقارنه بنظيره في المفارقة الدرامية: "المفارقة اللفظية انقلاب في الدلالة، ومفارقة الأحداث انقلاب مع الزمن"¹³، وقد لا يناسب أحد الوصفين مفارقة الموقف، التي تتفرع عنها المفارقة الدرامية، فيكون التعبير العام بأن "المفارقة تطلب تضاداً أو تناقضاً بين المظهر والمخبر"¹⁴

لم تكن معضلة صعوبة وضع مصطلح للمفارقة خاصة بميويك وحده؛ فويني سي بوث Wayne CBooth ، على سبيل المثال، يعلن في مفتتح كتابه "بلاغة المفارقة" أنه مصطلح سريع التحول في دلالاته وأنه "لا يوجد اتفاق بين النقاد حول

ماهذية المفارقة¹⁵، وبول دي مان Paul De Man يقرر "أنه من الصعب بشكل غير عادي إعطاء تعريف للمفارقة ويبدو أن من المستحيل الحصول على تعريف¹⁶ وهو ذاته ما تواجهه كثيرنا بارب مع المصطلح¹⁷، ويبدو أن الأمر يتخطى صعوبة تحديد المصطلح إلى تحديد الخصائص ذاتها كما يعبر ميويك: "نجد مفهوماً غامضاً، غير مستقر، ومتعدد الأشكال، فكلمة مفارقة لا تعني اليوم ما كانت تعنيه في عصور سابقة، ولا تعني في قطر بعينه ما تعنيه في قطر آخر¹⁸"

ويضاف إلى ما سبق مسألة أخرى تواجه المصطلح عند ترجمته إلى العربية، وهي تتعلق بتداخله مع مصطلح paradox الذي يرد تعريفه في معجم أكسفورد: "كلام يبدو في ظاهره متناقضاً ذاتياً، منافي للعقل، أو يتناقض مع التفكير السليم، على الرغم من أنه بالاستقصاء أو عندما يُفسَّر، قد يُثبت قيامه على أسس صحيحة (أو هو كذلك لبعض الناس، على الرغم من أنه صحيح في الأساس)"¹⁹، ويُعرِّفه بلاغياً: "في البلاغة، هو الشيء الذي يلقي به من قبل، خلاف الرأي أو توقع المستمع"²⁰، ونلاحظ أن التعريفين يختصان بفن لغوي، وأن التناقض هنا يكون في ظاهر النص، وليس بين ظاهره وباطنه، أو بين الدلالة الأولى والدلالة الثانية، مثلما وجدناه في irony، كما نلاحظ في تعريفه البلاغي خصيصة المخالفة لتوقع المستمع .

ونجد في أحد معاجم المصطلحات الأدبية، المطبوعة في نهاية القرن الثامن عشر، لفظة PRODOXAN هي "طريقة التعبير عن الأشياء العجيبة مع الكلمات الدالة على المفاجأة والإدهاش من المتكلم"²¹

إن لفظة Irony قد تكون أقدم ذكراً من Paradox؛ حيث يعود النقاد بأصولها إلى لفظة "أيرونيئياً" في محاورات أفلاطون؛ مُشيرة إلى ادعاء التواضع الزائف واستدراج ضحية، في المحاوراة، لنقض آرائها²²، ثم يكون أول ظهور لهذه الكلمة في الإنجليزية عام 1502م، ولكنها لم تكن شائعة في الاستعمال خلال القرنين

السادس عشر والنسابع عشر الميلاديين "ولم يجر استعمالها بشكل عام حتى
بواكير القرن الثامن عشر"²³

خلال فترة ركود المصطلح Irony في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛
ظهر المصطلح Paradox قرب بداية العصر الإليزابيثي عام 1540م، بدلالته
المصطلحية على إطلاق قول مُخالف للرأي أو المُعتَقَد المُستقبلي "هذا المعنى
الأصلي للمصطلح، المستمد منا ليونانية pare (على العكس من) بالإضافة إلى
doxa (الرأي)، كان ذائعا في كل العصور، وتلقى عناية، بشكل خاص، ورواجا
عندما ظهر في أنواع راسخة من الأدب المتصف بتقاليد يعود تاريخها إلى
الإغريق"²⁴ فهو الآخر يستمد أصوله من التراث الإغريقي، ولكن يبدو أن هذه
الأصول لا تعود هنا إلى أفلاطون نفسه، وإنما هي أقرب إلى مرحلة أخرى عند
أحد أتباع مدرسة أفلاطون، الروماني شيشرون (ولد 106م) الذي لم يكن ما يميز
مفارقاته ParadoxaStoicorum تناقضها مع الرأي العام، لكن ما تثيره من
الدهشة.²⁵

نقترح أن نُلقب هذا المصطلح Paradox، هنا، بالمفارقة الإليزابيثية تمييزا له عن
المفارقة Irony، وكان ظهور هذه المفارقة الإليزابيثية، إذا، في منتصف القرن
السادس عشر "وقد اكتسبت هذه الكلمة المعنى الشائع، وهو التناقض الذاتي،
وأحيانا العبث، وبمنظور أكثر قربا استحدثت هذه الكلمة لتحتوي جزءا من الحقيقة
بين المتناقضات المتعارضة"²⁶ وكان هذا المصطلح مألوا للكاتب الإليزابيثي، وقد
"جاء ليشمل تصريحات متناقضة، على ما يبدو، أو في الواقع، ثم يدعمه عنصر
المفاجأة، أو الدهشة، في كثير من الأحيان، الكامن في المعنى الأصلي، أو الحالات
المخالفة للتوقعات"²⁷؛ فهو، بداية، يختلف عن المفارقة Irony في اشتراطه جمع
المتناقضات في ظاهر النص، وفي تعمد تحقيق المفاجأة والدهشة للمتلقى .

ولعل فيليب سيدني (1554 : 1586م) من أوئل الكتاب الذين ظهرت المفارقة (الإليزابيثية) في كتابتهم، وذلك في مؤلفه أركاديا (المنقحة) : "إن الدراسة الاستقصائية لأدب المفارقة PARADOX قبل عام 1586 يضع أركاديا المنقحة بوصفها إبداعاً متقناً في المفارقة PARADOX في مواجهة المؤلف الشائع من حيلة لممارسة البلاغية"²⁸ ثم شاعت هذه المفارقة مُقترنة بمؤلفات الشعراء الميتافيزيقيين من أمثال جون دون John Donne (1572 : 1631) وأندرو مارفل Andrew Marvell (1621 : 1678م) حيث أصبحت هذه المفارقة جزءاً أساسياً في بنية القصيدة، وظهر مصطلح المفارقة البنائية (الإليزابيثية) A structural paradox ، وبخاصة عند مارفل ، ودون "وفي الحقيقة فإن دون يعد من أوائل الشعراء الإنجليز الذين طوروا احتمالات المفارقة PARADOX جزءاً أساسياً ووسيلة بنائية، تحافظ على الجدلية والنقاش في القصيدة"²⁹، ويبدو أن هذا النوع من المفارقة كان مسيطراً على إبداعات بعض المؤلفين حتى بدايات النصف الأول من القرن العشرين، فقد كان الكاتب الإنجليزي تشيسترتون G. K. Chesterton (1874 : 1936م) يستخدم المفارقة PARADOX (تناقضاً) بوصفه مؤلفاً للكوميديا اكتشف مصدراً لا ينضب من الفكاهة، وعلى يده أصبحت حيلة في التلاعب بالألفاظ والمفاهيم.³⁰

ويمكن حصر بعض الخصائص العامة المميزة للمفارقة الإليزابيثية Paradox عن المفارقة Irony ، وبخاصة في بدايات عودة المصطلح الأخير إلى الظهور قرب نهاية القرن الثامن عشر، ففي أبسط مفاهيم المفارقة اللغوية الإليزابيثية؛ هي "تناقض واضح يؤكد حقيقة"³¹ وهو، كما مر بنا، تناقض في ظاهر النص، يهدف إلى إثارة الدهشة لدى القارئ، وتأكيد عبثية الموقف، أو إظهار حقيقة، وليس تناقضاً بين القول وما يراد قوله، يجذب المتلقي إلى البحث عن معانٍ أخرى متناقضة مع ما يقال في ظاهر النص كما لاحظناه في المصطلح الآخر Irony، مع ملاحظة أن المصطلح الأخير، قد يشمل التناقض في ظاهر النص، ولكن التناقض،

هنا، ليس شرطاً في بنية النص، وإنما هو أحد مؤشرات السياق الداخلي إلى التناقض بين الدلالة الأولى المعلنة، والدلالة الثانية المستهدفة.

ويمكن تمييز مفارقة الموقف الإليزابيثية paradox of situation ، وبخاصة في الدرامية منها، بأن القارئ، أو الجمهور في المسرح، يكون جاهلاً، مع شخوص العمل، بحقائق الأحداث، ويكون عرضة للمفاجأة مع شخوص النص : "المفارقة غير المتوقعة Paradox unexpected تنطبق على الوضع أو العمل الذي يتعارض مع ما يتوقعه القارئ"³² كما يمكن توضيح الفرق بين عمليْن ينتمي أحدهما إلى المفارقة الإليزابيثية والآخر إلى المفارقة Irony : "في أوديب ملكاً، ما يكشفه الرسول يتعارض مع ما يتوقعه أوديب ولكنه ليس مناقضاً لتوقع القارئ، الذي يدرك، من قبل المفارقة الدرامية dramatic irony، ما هو غير معروف لأوديب، ولكن في واقعة معروفة من ملك بافلاغونيان، في أركاديا المنقحة، انقلاب الموقف هو مفاجأة للقارئ، مثلما هو مفاجأة للشخصية في هذا النص"³³

والواقع أن مفاجأة الجمهور في انقلاب الموقف ليست سمة خاصة بالمفارقة الإليزابيثية، فقد يكون الجمهور على علم بما تجهله شخوص العمل من حقائق، ثم تأتي لحظة الكشف والتحول بمفاجأة خارجة عن التوقعات، ولهذا يتداخل النوعان في كثير من الأعمال.³⁴

وبصفة عامة، فإن مفارقة الموقف الإليزابيثية paradox of situation ، تتداخل مع مفارقة الموقف Irony of situation في الجمع بين المواقف المتعارضة، وهنا ننظر ما إذا كان ذلك يهدف إلى إعلان عبثية الموقف، أو غموضه، أو إثارة الضحك، في المسرح الكوميدي والعبثي، على سبيل المثال، أو إلى الإثارة والدهشة، وخلق لغة شعرية موحية، تهرب من فك المباشرة، أو إلى إظهار المعنى، بمواجهته بنقيضه؛ ففي مثل هذه الحالات نحن أمام المفارقة الإليزابيثية، أما إذا تخطى هدف الكاتب، أو مبدع المفارقة، ذلك إلى البحث عن معانٍ أخرى،

تمثل المغزى الحقيقي، خلف ظاهر المواقف المتعارضة، ومناقضة للموقف الرئيس؛ فنحن غالباً أمام المفارقة irony.

لقد كان النقاد الجدد أنفسهم، في القرن العشرين، على وعي بهذه الفروق بين المصطلحين، في توظيف التناقض لإثارة الدهشة، وخلق لغة شعرية موحية، في المفارقة الإليزابيثية، أو توظيفه للتوجه إلى باطن، مفتوح الدلالات، يناقض سطح النص في المفارقة Irony؛ فكلنث بروكس Cleanth Brooks (1906 : 1994م) في بحثه "The Language of Paradox" وخلال تعليقه على أبيات لبوب Alexander Pope (1688: 1744م) يقول: "لا شك أن المفارقة تتكئ هنا على السخرية (Irony) أكثر من اعتمادها على الاندهاش (Winder)³⁵ فهو، يميز بين المصطلحين، وفي الوقت ذاته يشير إلى احتمالات ميل القصيدة إلى توظيف التناقضات المتضادة لاستبطان معان، مناقضة لسطح النص، في المفارقة Irony أو توظيفها لتحقيق الدهشة، وإيحائية اللغة الشعرية، غير المباشرة³⁶، في المفارقة الإليزابيثية Paradox، مع ملاحظة أن المترجم، في ترجمته لبحث بروكس، يشير بـ "السخرية" إلى المصطلح irony، وبـ "المفارقة" إلى المصطلح paradox، وحين يقارن بروكسين الشعراء الرومانسيين في توظيفهم للتناقضات المتناقضة في قصائدهم، يشير إلى ارتباط عنصر المفاجأة، أو الدهشة، بالمصطلح paradox وعنصر الإشارة إلى الباطن بالمفارقة Irony، وفي الوقت ذاته يشير إلى إمكان تداخل صفات النوعين، ووظائفهما، في النص الفني الواحد: "وهذا فإن في شعر بوب مدهشات فريدة شأنها في ذلك شأن الآثار الواضحة للسخرية المبطن في قصيدة وردزورث. ومن المؤكد أنه ليس ثمة ما يمنع من اجتماعهما؛ وهما في الواقع مجتمعان. فالاندهاش والسخرية ينتظمان العديد من قصائد ولیم بليك وهما يتواشجان في قصيدة كولردج، البحار العجوز، والأمثلة عديدة ومتنوعة، إلا أنها تتباين في أسلوب التناول. فمرثية جري تستخدم الأسلوب الوردزورثي النموذجي

من حيث تصوير المشاهد الريفية والتأمل في حالة الفلاحين ومقارنتهم بمن هم أحسن حالا منهم.

ولكننا نجد في مرثية جري ميلا واضحا نحو السخرية، فالإلهام فيها سخرية أكثر منه اندهاشا³⁷

أي إن قصائد ووردزورث تركز على التفاعلات السطحية، في حين يركز النموذج الآخر على تفاعلات سطح النص وباطنه، وهذا النموذج الآخر هو ما ينتمي إلى Irony.

فاتجاه النقد إلى عالم النص، من منطلق أحد المصطلحين، قد يكون راجعا إلى وظيفة التناقض وخصائصه البارزة في النص، ولكنه قد يعود أيضا إلى توجه الناقد نفسه، ورؤيته الخاصة، ودرجة تركيزه على التناقضات نفسها، ووظائفها الشعرية، أو على الدلالات الباطنة، المناقضة للسطح، خلف العلامات الظاهرة؛ مع احتمال أن يكون النص، أو الناقد، أو هما معا، سببا في التوجه إلى النص بأدوات المصطلحين معا، وفي كل الأحوال، ينبغي أن يحدد لنا الناقد مدخله، أو وجهته.

ويبدو أنه منذ عاد المصطلح Irony إلى الواجهة، وتلقفه الرومانسيون في منتصف القرن الثامن عشر، بدأ المصطلح الآخر Paradox يتراجع، وبدأت الدراسات النقدية تركز على المفارقة بحسب مفهومها في Irony حتى تناسى العامة من القراء في الغرب، في العقود الأخيرة السابقة، هذا المصطلح، ولم يعد معناه الاصطلاحي مألوفا لهم³⁸ وتحول من مصطلح إلى لفظة دالة على التناقض، كثيرا ما تواجهنا في التنظيرات الشارحة لأحد العناصر الرئيسية في مفهوم المفارقة Irony، أو تحليل عناصرها في النصوص الأدبية، أو هو، في أفضل أحواله، مصطلح دال على التناقض اللفظي: "بالنسبة للقارئ الحديث، من المرجح أن يكون مصطلح المفارقة PARADOX مصبوغا بالمفاهيم والتفسيرات الحديثة التي غالبا ما تُقيد معناه بما يُعبر عن تناقض لفظي"³⁹

ولكن هذا لا يعني أنه قد غاب عن المُنظرين المختصين الدلالاتُ الأصيلة لهذا المصطلح Paradox واقتترانه بأدب العصر الإليزابيثي، وبخاصة عند الشعراء الميتافيزيقيين، وكذا ارتباطه بمسرح العبث، ثم ما كان من تطور مفهومه عند مدرسة النقد الجديد، وهو ما بدا جليا عند كلنث بروكس، بل إن واقع تطور مفهوم المصطلح Irony، يدل على أنه تأثر تأثرا شديدا بالمصطلح الأول، وأنه لكي يرث المكانة التي احتلها الأول لأكثر من قرنين، من أزهى فترات الأدب الإنجليزي في عصر النهضة؛ ورث دلالات المصطلح الأول نفسها وجعلها خصيصة أساسا في مفهومه، والدليل على هذا أن المصطلحات البديلة التي يرى بعض النقاد الغربيين أنها كانت تستخدم للتعبير عن مفهوم المفارقة Irony في العصر الإليزابيثي التي منها: يوبخ Fleeer، يسخر Gibe، يهزأ Jeer، يتهمك Rail، "جميعها توحى بالهزاء والسخرية"⁴⁰، ولكنها لا تتضمن، بالضرورة، معنى التناقض الذاتي، ولا تناقض المظهر والمخبر؛ فهي، وغيرها من الألفاظ التي عدها ميويك D. C. Muecke مفارقة في طور التكوين، تشير إلى ثنائية الدلالة، دون اشتراط التناقض: "لكن الإنجليزية كانت غنية بعبارات سائرة في الاستعمال اللفظي يمكن أن نعدها مفارقة في طور التكوين مثل: يسخر، يهزأ، يعير، يغمز، يتهمك، يزدري، يحتقر، يهين"⁴¹ كما أشار، الأخير، إلى أن كلمة (أيرونيا) تُرجمت في النصف الثاني من القرن السادس عشر بالهزاء الجاف⁴².

إن المتتبع لتطور المصطلح Irony، منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، يلحظ أن التناقض أهم سمة دخلت على خصائصه تدريجيا ، فكانت البدايات في التركيز على انقلاب الدلالة في المفارقة اللفظية، والانقلاب مع مرور الزمن في مفارقة الأحداث، وبهذا عُمم في الدراسات الألمانية على أي انقلابات ذهنية متجاوزة، ثم صار وضع الأضداد جوار بعضها من المفارقة، وصار التناقض شرطا أساسا في المفارقة⁴³ وحين تُناقش جولي فريدريك آراء كيركيغارد Kierkegaard (1813: 1855م) ترى أنه ينطبق علي هذه الآراء القول بأن

"المفارقة Irony موجودة في المناقضة، أو التناقض الذاتي؛ لأنه هو الشيء وعكسه.⁴⁴ مما قد يُفهم بأنها تعني التناقض الظاهري، أو التناقض عامة، ولكن الواقع، أن هذا النقاش يجب أن يُفهم في ضوء توظيف أي تناقضات، للوصول إلى تناقض سطح النص وباطنه: "المفارقة، يوصفها حيلة في البلاغة. عندما تعمل العناصر اللغوية (الكلمات والنبرة والتأكيد والسياق) ضد بعضها مكونة معنى عكس ما نقوله الكلمات، عندها فقط تولد المفارقة"⁴⁵ فالمفارقة تتحقق في تناقض ما يُقال، مع المعنى المقصود، وليست التناقضات الظاهرية، وغيرها، سوى مؤشرات تؤدي إلى تناقض القول ومعناه.

ويجب الالتفات إلى أن لفظة paradox حين ترد في هذه المواضع؛ فإنها، غالباً، تستعمل بوصفها لفظة دالة على سمة التناقض بين سطح النص وباطنه، أو التناقض؛ الذي يمثل علامة سياقية، من العلامات الدالة على تحقق المفارقة⁴⁶ Irony وليست المصطلح الإليزابيثي، ولا تطوره عند مدرسة النقاد الجدد. ولكن حينما يكون التناقض نفسه، في سطح النص، وما يحققه من المفاجأة والدهشة، وتفاعلاته الخالقة للغة الشعر الموحية، موضوع الدراسة؛ فإن Paradox تأتي مصطلحاً له دلالاته الخاصة، في الدراسة الأسلوبية، عند بعض النقاد في القرن العشرين، ولعل كلينث بروكس خير مثال في هذا.

ويتأكد أن irony، تشير إلى المغزى أو المعنى الكامن خلف سطح النص، مما نراه عند، إ.أ. ريتشاردز I A RICHARDS (1883 : 1979) وهو أستاذ لكلينث بروكس، حين سبق الأخير، إلى معالجة قوة الخيال، عند كولردج، في خلق التوازن بين الصفات المتضادة أو المتعارضة⁴⁷، فكان المصطلح Irony⁴⁸ هو المصطلح الذي يرتضيه للدلالة على إدخال الدوافع المضادة للشعور المهيمن على التجربة؛ بغية تجنب الكبت والإعلاء الذي تتصف به التجارب أحادية الرؤية. وتحقيق التوازن بين الصفات المتضادة أو المتعارضة، هو الذي يميز

التجارب الفنية ذات القيمة العظمى، وذات الإحساس بالجدّة والرؤية غير المباشرة،⁴⁹ وجاء واضحا أنه يركز البحث هنا على التراجيديا، سواء نظرنا إلى اتخاذه لها نموذجا أساسا لمبحثه، أو نظرنا إلى حديثه عن تجنب الكبت والإعلاء، أو نظرنا إلى قوله: "إن اتحاد هذه الدوافع المتضاربة في هيئة استجابة موحدة منظمة هو ذاته التطهير catharsis الذي يميز التراجيديا"⁵⁰.

ويبدو أن تجنب رتشاردز للمصطلح Paradox، وإعطاء قوة للعلاقات وتفاعلاتها في ظاهر النص، مستقلة عن المعنى الباطن، مرده موقفه الشخصي من أدب العصر الإليزابيثي، الذي رأينا المصطلح الأخير قد اقترن به، وهو يعلن هذا الموقف خلال نقاشه لهذا التوازن بين الصفات المتضادة: "أما التراجيديا الزائفة - والجزء الأكبر من التراجيديا اليونانية وجميع التراجيديا الإليزابيثية تقريبا باستثناء روائع شكسبير الست هي من هذا القبيل، فهي من أشدّ المواقف وأكثرها عرضة للتقويض، فالمحاكاة التهكمية الهزلية تقضي عليها بسهولة وإضافة السخرية تشلها بل إن إدخال أي نكتة عادية قد يجعلها تفقد توازنها ويبدو عليها التطرف والمغالاة"⁵¹، مع ملاحظة أن مصطفى بدوي يترجم ironic هنا بالسخرية، وأن هذا تصور قريب من نقاش كيركيجارد، للعلاقة في المفارقة irony، بينا للنص، والمعنى، "المفارقة، حيلةً بلاغيةً، يمكن العثور عليها في الفضاء السلبي بين النص والمعنى"⁵² وهي، عند الأخير تشبه الفضاء السلبي بين قطبي المغناطيس "وتتعلق المفارقة بالانفصال والاقتراب على حد سواء؛ لأنها إما تفصل بين العناصر التي عادة ما تكون موحدة، أو تربط بين العناصر التي عادة ما تكون منفصلة، في حين لا يوجد أي نوع من المفارقة، دون كل من الانفصال والاقتراب، لأنه، على وجه التحديد، الفضاء السلبي بين العناصر، الذي يخلق العلاقة المفارقة ironic relationship"⁵³، هكذا تُعرَض عناصر النص في مواجهة المعنى الباطن، فسواء أكانت مبنية على الانفصال أو الاقتراب، عند كيركيجارد، أو كانت مبنية على التضاد والتعارض، عند رتشاردز، ففي الحالين، سيكشف هذا المعنى، عند

الأخير، عن قوة الخيال في تحقيق التوازن بين هذه الصفات، أو عن فقدانها للتوازن، وبنائها على أساس من التطرف والمغالاة.

المصطلح في الدراسات العربية المعاصرة :

ظهرت بداية إشكالية ترجمة مصطلح المفارقة إلى العربية عند محمد مصطفى بدوي؛ الذي ظل يترجم irony و ironic و ironical بالسخرية، خلال ترجمته لمبحث الخيال، في كتاب (مبادئ النقد الأدبي) لرتشاردز، ثم أظهرترده بين الثبات على السخرية مصطلحا مقابلا ل irony وبين تلقيها بالمفارقة في ترجمته لعبارة رتشاردز "and why irony itself is so constantly a characteristic of poetry which is."⁵⁴ لتأتي الترجمة: "كما أن السخرية أو المفارقة ذاتها من الصفات المميزة للشعر الرفيع"⁵⁵، ولا نستطيع الجزم بأن بدوي يُبدي تردده بين ترجمتين للمصطلح ذاته، أم يعبر عن تصور هلتذبذب، موقف رتشاردز، في هذه العبارة، بين المصطلحين الأجبيين، ولكنني أرجح التصور الثاني، مستندة إلى حرف التخيير (أو) وإلى انتفاء أية علامة تنصيص تدل على أن السخرية تعني المفارقة، فتكون المفارقة هنا ترجمة للمصطلح الآخر Paradox، الذي غاب التصريح به في النص الإنجليزي.

ويبدو أن محمد مصطفى بدوي أدرك أن رتشاردز ليس في مجال تحديد خصائص أحد المصطلحين، وأنه يتحدث، في هذه العبارة، عن صفة جامعة فيهما؛ وهي تحقيق التوازن بين المتناقضات، ولكن هذه الصفة أساس في بنية سطح النص، في المصطلح Paradox، وتتحدد في علاقة سطح النص وعمقه، في Irony، وفي الوقت ذاته، فإن رتشاردز لا يقف عند حدود التعارضات في الناحية الشكلية في ظاهر النص، ولكنه ينفذ منها إلى الاستجابة الموحدة التي يمثلها التطهير في التراجم⁵⁶، أي لحظة التحول، والانقلاب مع الزمن التي ذكرها ميويك، فيما بعد، في المفارقة الدرامية، وهو أمر أقرب إلى مفهوم تناقض ظاهر النص مع

باطنه في Irony؛ حيث يتلازم المعنى الظاهر مع المعنى الباطن دون إلغائه، أو "بعبارة أخرى إن الكشف عن المعنى الحقيقي الذي يسوقه الكاتب لا ينتج عنه إلغاء قوة المعنى الظاهر"⁵⁷ فانفق بدوي مع رتشاردز في مصطلحه الذي يذكره صراحة Irony، وترجمه بالسخرية، توافقا مع دلالاته على اتحاد، أو تفاعل، الدوافع المتضادة بين سطح النص وباطنه، وفي الوقت ذاته أراد أن يعبر عن الاستعمال العام، الذي يمكن أن تشير إليه عبارة رتشاردز، السابق ترجمتها، لصفة قد تكون جامعة بين المصطلحين، واستنادا إلى اقتصار رتشاردز على خلق التوازن بين الصفات المتعارضة في سطح النص، لا علاقات الانفصال والاقتراب، كما رأيناها عند كيركيجارد، فجاء جمع بدوي، في ترجمته، بين المصطلحين "السخرية أو المفارقة" في هذه العبارة، المذكورة، وحدها.

لم يكن باقي أعلام المترجمين، للمصطلح، إلى العربية، واقعين تحت هذا الضغط الذي واجهه بدوي، في ترجمة مبحث رتشاردز، عن الخيال؛ ولهذا جاء الفصل واضحا، في ترجمتهم للمصطلحين، ونعني مؤلفي معاجم ترجمة المصطلحات الغربية إلى العربية، فمجدي وهبة، في معجم مصطلحات الأدب، يترجم المصطلح Irony بالسخرية، ويرجع به إلى أصله اليوناني، مشيرا إلى سمة التظاهر بالجهل في السخرية السقراطية، وسخرية القدر من البطل المتكبر المخدوع، في السخرية المسرحية، في المأساة اليونانية، ويشير إلى مظهرها الآخر في علم الجمهور بظروف جهلها البطل، ويعرف السخرية في مفهومها البلاغي بطريقة في الكلام يعبر بها الشخص عن عكس ما يقصد بالفعل، ويحدد أهدافها الغالبة في الهجاء المستور، أو التوبيخ، أو الازدراء⁵⁸، ولا يكاد يخرج مجدي وهبة، ويشاركه كامل المهندس، عن هذا التأريخ، وهذه المفاهيم، والتعريفات لتطور هذا المصطلح في ذكرهما لمصطلح السخرية، المقابل بلقبه الإنجليزي Irony في مؤلفهما، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب⁵⁹

ويترجم مجدي وهبة، في معجم مصطلحات الأدب، المصطلح Paradox في فهمه الأدبي، بالتناقض الظاهري، وهو "عبارة تبدو متناقضة أو غير معقولة في ظاهرها مع أنها بالفحص والتأمل يتبين أن لها أساسا من الحقيقة"⁶⁰ ويمثل له بشاهد من شعر أبي نواس، ثم يشير إلى تاريخ تطور مفهوم المصطلح في العصر الإليزابيثي، وعند مدرسة النقد الجديد: "وقد تميز الشعراء الميتافيزيقيون بإنجلترا في القرن السابع عشر بكثرة اللجوء إلى التناقض الظاهري في مجازاتهم الطريفة وحسن تعليلهم ، ويلاحظ كذلك أن مدرسة النقد الجديد في أمريكا (وبصفة خاصة الناقد كليانث بروكس Cleanth Brooks) قد أكدت أهمية التناقض الظاهري باعتباره أساس اللغة الشاعرة لا مجرد محس بديعي"⁶¹ ، ويترجم هذا المصطلح بالمفارقة في تعريفه الفلسفي لا الأدبي، فالمفارقة، في الفلسفة: " إثبات لقول يتناقض مع الرأي الشائع في موضوع ما بالاستناد إلى اعتبار خفي على هذا الرأي العام حتى وقت الإثبات"⁶² ويكرر مجدي وهبة وكامل المهندس، العبارات بنصها في تعريف التناقض الظاهري، المقابل بنظيره الإنجليزي Paradox في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ويأتي مصطلح المفارقة في باب منفصل، بحسب الترتيب الهجائي للمعجم الأخير، دالا على مصطلح فلسفي، يذكران فيه التعريف ذاته المذكور في المعجم الأقدم لمجدي وهبة.

استطاع المعجمان السابقان تحديد الفروق العامة بين المصطلحين، وأشارا إلى التاريخ الأدبي للمصطلح Paradox في العصر الإليزابيثي، وإلى تطوره عند مدرسة النقد الجديد، وهو ما يشير إلى اختصاصه بالدراسة الأسلوبية للتفاعلات في لغة النص، كما كان اقتراح ترجمة أحدهما بالسخرية، والآخر بالتناقض الظاهري، قادرا على تحجيم التداخل والارتباك في ترجمة المصطلحين، وفهم كل منهما في الدراسات العربية. ولكن يبدو أن حركة الترجمة والتأليف العربية سارت في اتجاهات أخرى.

كان الأمر محسوماً وواضحاً أيضاً، عند علم آخر من أعلام الترجمة والدراسات النقدية، وهو محمد عناني؛ الذي يترجم المصطلح Paradox بالمفارقة، ويقرّنه بدراسة البناء أو التركيب، والنسيج، والنغمة، عند النقاد الإنجليز والأمريكيين من مثل كلينث بروكس⁶³، أما المصطلح الآخر Irony فيترجمه بالتورية الساخرة، ويُلمّح إلى تقاربه مع الغموض والإبهام في استخدام اللغة، وفق نظرة النقاد الجدد التي تقول "إن الأدب لا يكفي فيه التعبير الواضح عن شيء ما دون وجود القطب المقابل له"⁶⁴ وهذا يفسر لنا ما عناه ريتشاردز من قبل بهذا المصطلح، بالنفاذ إلى العمق المُناقض في تفاعله مع السطح، دون الاكتفاء بتركيز البحث على التناقض الظاهري، فكانت Irony أنسب لموضوعه.

وربما يُلمّح من حديث محمد عناني أن الغموض وتعدد المعاني وتصارع الأبنية؛ هي من الخصائص المشتركة في المصطلحين، ولكنه، في الوقت ذاته، يجعلهما مصطلحين متميزين، لا دالين على معنى واحد؛ فهذه الخصائص توجد، عنده "في التورية الساخرة irony وفي المفارقة paradox"⁶⁵. أي في مصطلحين متغايرين.

وتتضح الفوارق بين المصطلحين في كتابه، فن الكوميديا، فيقول شارحا لعنوان التناقض الداخلي: "والذي نعنيه بهذا هو أنه بينما كان كاتب الكوميديا القديمة يركز على المبالغة في التصوير بحيث تختل الأشياء (مثلاً يفعل رسام الكاريكاتير) فيبرز التناقض أمامنا في الحركة والحديث بدأ الكاتب يهتم بتصارع الوعي مع نزعات النفس بعضها مع البعض، أو التصارع فيما بين تيارات الوعي نفسها، بحيث تختل النسب النفسية للإنسان وتتبع المفارقات التي دائماً ما اتسمت بها الدراما عبر العصور..⁶⁶ فكتابة الكوميديا القديمة تذكرنا بما أطلقنا عليه، من قبل، المفارقة الإليزابيثية، في صورتها التي دفعت ريتشاردز إلى التحامل عليها وشجبها، ويقارنها محمد عناني، هنا، بتطورها، إلى صراعات أكثر عمقا، يتركز

صراعها على صراعات الوعي، وما تنشئه من اختلال نفسي، وهو ما يمكننا رصد هفي تصارعات الأبنية في الإنتاج الأدبي، وفق رؤية النقاد الجدد.

وتقترب كوميديا التورية الساخرة، في رأي محمد عناني، من المفارقة⁶⁷ paradox والأولى "تعتمد على التناقض بين الظاهر والباطن أو بين المعلوم والمجهول - أي إننا نرى ثمة من يعرف شيئا يجله آخر - وهكذا فهي تقترب من المفارقة التي تعتمد عليها الأعمال الدرامية الناضجة"⁽⁶⁸⁾ فدلالة المصطلحين، في مجال الدراما متقاربة، ولكنهما ليسا مصطلحا واحدا، ولا دالا واحدا، بل إنه يؤكد وجود اختلاف بين المصطلحين، ويبرز مُعضلة ترجمتهما إلى العربية في قوله: " والحقيقة أننا نواجه مشكلة في ترجمة الكلمة الأجنبية التي تستخدم للدلالة على المفارقة (أي التناقض) والكلمة التي تدل على التورية اللفظية التي لا علاقة لها بالدراما والكلمة الثالثة (موضوع هذا الحديث) وهي التي تدل على التورية الدرامية الساخرة أي الكلمة التي تجمع بين عنصر المفارقة وعنصر التورية وعنصر السخرية الذي يرجع في منشئه إلى سخرية القدر الذي ارتبط عبر العصور بالدراما"⁶⁹.

قد يبدو من هذا أن المفارقة Paradox فرع في التورية الساخرة Irony، ولكن الواضح أن الثانية أخص بتناقض سطح النص مع باطنه، أو بين المعلوم والمجهول، في الدراما، إضافة إلى سائر خصائصها، وأن الأولى أخص بتناقض، وتصارع الأبنية، وما ينتج عنه من سلب وإيجاب بين عناصر البناء الفني، وهو ما يؤدي إلى رؤية أخرى في باطن النص، ولكنها ليست بالضرورة الرؤية المناقضة للعنصر الرئيس في سطح النص، وهذه الرؤية فرع في بحث عناصر التناقض والتصارع في Paradox، وليست موضوعه الرئيس.

وترجع ترجمة محمد عناني للمصطلح الأول بالمفارقة إلى خبرته بالدراما الإنجليزية، وإدراكه سابق استقرار تعلق هذا المصطلح بالإنتاج الأدبي في العصر

الإليزابيثي، والأعمال الشهيرة لكتاب المسرح في ذلك العصر، ولعله ربط بين هذا المصطلح الإنجليزي، في دلالاته، في العصر الإليزابيثي، ولقب المفارقات الذي أُطلق في مقدمة الجزء الثالث من كتاب، ترويح النفوس ومضحك العبوس، للشيخ حسن الآلاتي: "لما كان فن المفارقات فنا يشار إليه بأطراف العصي"⁷⁰ ، فالمفارقات كانت فنا مشهورا، ارتبط، كما يظهر في هذه المقدمة، بأسماء أعلام الأدب الفكاهي، منذ العصور الوسطى، في الأدب المملوكي، إلى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، من مثل ابن سودون، والشيخ يوسف الشربيني مؤلف، هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف، والشيخ حسن الآلاتي؛ الذي تظهر لنا بعض صفات هذا الفن، خلال تقرير المقدمة فيه: "وكان أوسعهم في هذا المجال واكذبهم في كل قيل وقال وابدعهم في المفارقات وازكمهم في المطابقات واحسنهم في الاسلوب واضحكهم للطوب والطفهم في التآليفواخرفهم في التصانيف"⁷¹ والواقع أن شوقي ضيف يردد لقب المفارقة في دراسته عن هذا النوع من الفكاهة، عند ابن سودون، وعند يوسف الشربيني، فيرى أن الأول "يتبع في هزله طريقة خاصة تقوم على عرض الحقائق مع ضروب من المفارقات المنطقية"⁷²، ويقرر، في تحليله لنصوصه، أن "المخالفة في الموقف وما تنطوي عليه من مفارقة هي أساس فكاهة ابن سودون في القطعة"⁷³، ويلفتنا في بحثه لفكاهة الشربيني إلى: "أن أساس هذه الفكاهات هو المفارقة في المنطق، فإن الحقائق تتقلب صورها أمامنا، وتبدو في أشكال معكوسة"⁷⁴، وبهذا يكون محمد عناني قد أخذ بالدلالات الأولى للمصطلح في أصله الإنجليزي، وفيما رآه نظيرا له، في مراحل العصور الوسطى، وبداية العصر الحديث، في أدب الفكاهة المصري.

وهو يأخذ بالدلالات الأولى، أيضا، في ترجمته للمصطلح الآخر Irony، فتشير "التورية" إلى تباين المعنى الظاهر مع الباطن، التي ارتبطت بالمصطلح، منذ أصوله اليونانية، وتعتبر "الساخرة" عن دلالاته الأصيلة، في الفترة التي بدأ يعود فيها إلى الظهور، في بدايات القرن الثامن عشر، وهي ترجمة تتجنب الدلالات

العامة للفظة السخرية، منفردة، في الأدب العربي، والدلالة الخاصة لمصطلح التورية، منفردا، في البلاغة العربية.

وفي معجم المصطلحات الأدبية، لإبراهيم فتحي، نجده يترجم Dramatic Irony بالمفارقة الدرامية، وهو " وضع يعرف فيه المتفرجون أشياء لا تعرفها بعض الشخصيات الفعلية في التمثيلية"⁷⁵ ، ويترجم Paradox بالتناقض الظاهري، وهو لا يخرج في تعريفه عن التناقض المنطقي الفلسفي⁷⁶

ويترجم سعيد علوش المصطلحين عن الفرنسية في معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، فيترجم Ironie بالسخرية، ويقف بها عند حد التعريف البلاغي في الأصول الأولى لمفهومها " وتتمثل السخرية في منهج جدلي، يعتمد على الاستفهام، بمفهومه البلاغي، إذ تعتبر طريقة، في توليد الثنائية، والتعليم على البعد المعرفي."⁷⁷، ويترجم المصطلح الآخر Paradoxe بالمفارقة، وضمن تعريفاته له، يحافظ على لقبه عند مجدي وهبة، فهو: التناقض الظاهري، الذي لا يلبث أن نتبين حقيقته، ولكنه حين يشير إلى مفهومه المتطور، يلقبه، حسما، بالمفارقة، وهي، هنا، "ذات أهمية خاصة، بحكم أنها لغة شاعرة، لا مجرد محسن بديعي."⁷⁸

كانت أغلب المعاجم؛ إذا، أكثر ميلا إلى ترجمة Irony بالسخرية، أو التورية الساخرة، وترجمة Paradox بالتناقض الظاهري، وهي ترجمات كان يمكن أن تكون حاسمة في فصل المصطلحين بناء على إحدى السمات المميزة، لكل واحد منهما، أو وفقا لأسبقية الانتشار، في الإنجليزية، ولكن مصطلح المفارقة، الذي ألمح به بدوي، من قبل، إلى التداخل بين المصطلحين الغربيين، جاء ترجمة للمصطلح Paradox عند محمد عناني، وفي ترجمة عن الفرنسية عند سعيد علوش، ونضيف إلى المعجمين السابقين مبحث علي عشري زيد عن المفارقة التصويرية، في كتابه عن بناء القصيدة العربية الحديثة، الذي يحدد فيه رؤيته لهذه المفارقة التصويرية بأنها آلية لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين، وبأن التناقض

فيها "فكرة تقوم على استتكار الاختلاف والتفاوت بين أوضاع كان من شأنها أن تتفق وتتماثل، أو بتعبير آخر تقوم على ضرورة الاتفاق فيما واقع الاختلاف"⁷⁹، ليكون تعريف المفارقة هنا أقرب إلى مفهومها عند كلينث بروكس، والدليل ليس فقط، في توجه علي عشري إلى البحث عن افتراض التوافق بين الأوضاع المتناقضة في مبحثه هذا، ولكنه بارز مؤكد في الخطة العامة لكتابه؛ التي تقوم على أساس بحث الأدوات والآليات المستخدمة في بناء القصيدة، وبيان الجوانب الفنية للآليات الشعرية⁸⁰ والبحث عن الوحدة العميقة التي تُولف بين المكونات المتنوعة، والمتنافرة للبناء الفني للقصيدة⁸¹، ودراسة عناصر التكرار، وكذا، الروابط اللغوية، ونشاط الخيال في التأليف بين عناصر الصورة، ومزج الشاعر للمتناقضات في كيان واحد في تركيبه للصور⁸² فهذا الكتاب أقرب إلى الدراسات الأسلوبية، والمفارقة التصويرية، فيه، أقرب إلى مفهوم Paradox عند مدرسة النقد الجديد، والمؤلف ينص على أنه لم يُحدث أية تعديلات على طبعته الأولى، التي صدرت عام 1978م⁸³، كما جاءت ترجمة محمد منصور، السابق ذكرها، لبحث كلينث بروكس المعنونة بلغة المفارقة، عام 1990م، تأكيداً على تلقيب هذا المصطلح بالمفارقة وبهذا يكون المصطلح الأجنبي، الأخير، قد احتفظ لنفسه بلقب المفارقة في الدراسات العربية خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

أما ترجمة المصطلح الآخر بالمفارقة، فيبدو أنها كانت قاصرة على ما ورد، مرة واحدة، في ترجمة بدوي لمبحث رتشاردز في الخيال، ويبدو أن البداية الحقيقية لتحول هذا المصطلح إلى لقب "المفارقة" في الدراسات العربية، جاءت عند سيزا قاسم، وتلتها نبيلة إبراهيم، ثم ترسخت في ترجمة عبد الواحد لؤلؤة لكتابي ميويك، ففي عام 1982م نشرت مجلة فصول بحث سيزا قاسم "المفارقة في القصص العربي" الذي عرّفت فيه المفارقة بأنها "شكل من الأشكال البلاغية التي تشبه الاستعارة في ثنائية الدلالة"⁸⁴ وبأنها مراوغة تحمل في طياتها قولاً مغايراً لما يقوله سطح النص⁸⁵، وعبرت عن التعقيد الشديد في الظواهر التي يغطيها

المصطلح وحددت مجال بحثها بالمفارقة اللفظية: "... سوف نلتزم في هذا البحث بما اتفق النقاد على تسميته بالمفارقة اللفظية (Verbal Irony)"⁸⁶ ، وفي عام 1987 نشرت مجلة فصول بحث نبيلة إبراهيم "المفارقة" الذي أرجعت فيه أصل الكلمة إلى محاورات أفلاطون، وقالت: "وهي المصطلح Irony نفسه في الإنجليزية، ويعني المفارقة"⁸⁷ ولم تكتف بتقديم محاولات لتعريف المفارقة، وتحديد خصائصها وعناصرها المميزة، والتطبيق على نماذج لها من التراث العربي، وإنما فتحت الباب للباحثين العرب، للبحث عن الأصول المشابهة لمفهوم هذه المفارقة في التراث العربي؛ حين قررت أن المفارقة فن بلاغي "لم يعرفه نقاد العرب على هذا النحو من التحديد الحديث له، وإن كانوا قد أحسوا بخصوصية الكلام الذي يراوغ ويهرب من تحديد المعنى، أو يقول شيئاً ويعني شيئاً آخر، ومن هنا كان كلامهم عن التهكم، والسخرية، ولطائف القول، والمدح بما يشبه الذم، والذم بما يشبه المدح، إلى غير ذلك من الفنون التي تقوم على التلاعب باللغة على نحو خاص"⁸⁸

قد نبحت عن سبب اختيار الناقدتين للفظ المفارقة، ترجمة للمصطلح Irony، ولا نظن ذلك راجعا إلى أصول اللفظ في معاجم اللغة العربية، ولكنه قد يعود أيضا، إلى الأسباب ذاتها التي جعلت محمد عناني يترجم المصطلح الآخر Paradox بالمفارقة، وهو ما ورد في كتاب الآلاتي، من ذكر لشهرة المفارقات، ومؤلفيها، وما رأيناه من صفات هذه المفارقات في الأدب الفكاهي المصري، منذ العصر المملوكي، وإذا كان ما ركز عليه محمد عناني من صفات هذه المفارقات، هو التناقض المنطقي، فإن ما نرجح أن تكون الناقدتان ركزتا عليه، هو صفات من مثل التظاهر بالغفلة والغباء التي تظهر في فكاهة ابن سودون "وهي مفارقات تعتمد قبل كل شيء على التباله وإظهار الغفلة، فما نلبث حين نلم بالديوان أن نضحك ونغرب في الضحك لأن ابن سودون يحسن كيف يتغابي"⁸⁹، وقد تعرضت نبيلة إبراهيم لمفهوم المفارقة في كتاب الآلاتي، وعدت مقدمته تصريحاً منه بأنه يكتب في فن المفارقات⁹⁰ ، كما أن التعريف العام للمفارقة، عند سيزا قاسم "بأنها

استراتيجية قول نقدي ساخر⁹¹ وعنايتها، بحكم موضوع مبحثها، بمبدأ التورية وخداع الرقابة في المفارقة: "وهي في الواقع تعبير عن موقف عدواني، ولكنه تعبير غير مباشر يقوم على التورية، والمفارقة طريقة لخداع الرقابة"⁹² يذكرنا بما شاع عن مفارقات الأدباء المصريين، من السخرية بالحكام باستخدام التوريات البعيدة⁹³ ومن ابتكارهم لشخصية نمطية، مشوهة عن قراقوش، لتصبح وسيلة للتندر بكل حاكم مهووس⁹⁴. ولا يعني هذا تطابق المفارقة عند سيزا قاسم ونبيلة إبراهيم، مع المفارقات بمفهومها، في الأدب الفكاهي المصري المشار إليه، ولكنه أمر يُرَجَّح أحقية المصطلح الأجنبي عندهما، في الاستحواز على هذا اللقب، ترجمةً للمصطلح، بوصفه أقرب المفاهيم العربية إليه في بعض الملامح العامة.

ثم صدرت ترجمة عبد الواحد لؤلؤة لكتابي ميويك تحت عنواني "المفارقة" و"المفارقة وصفاتها" ضمن موسوعة المصطلح النقدي في عام 1993م، وهما الكتابان اللذان مثلاً، من قبل، المرجع الرئيس في بحثي سيزا قاسم، ونبيلة إبراهيم، ويبدو أن المترجم تجاهل المعاجم السابقة، وتأثر بالبحثين السابقين فالترجم بترجمتهما للمصطلح، وهو يعرفها في هوامشه: "المفارقة Irony صيغة بلاغية تعبر عن القصد باستخدام كلمات تحمل المعنى المضاد"⁹⁵ ويتجنب ترجمة المصطلح الآخر بالتناقض الظاهري، ويترجمه بالنقيضة، وينظر إليه، في ضوء أحد مفاهيمه القديمة، نظرة تناسب كونه، في موضوع هذا الكتاب، دالا على صفة، تناقض الظاهر والباطن، أو صيغة بلاغية، في السياق الداخلي للنص، وفق توجه المصطلح الأول: "النقيضة Paradox من المحسنات البلاغية، عبارة يبدو على ظاهرها أنه يناقض باطنها، لكنها تقوم على أساس صحيح يجمع بين النقيضين."⁹⁶

وكانت هذه الأعمال الثلاثة هي المراجع الرئيسة، في المفاهيم، والمصطلحات، للمؤلفات العربية التي اتخذت لقب المفارقة موضوعاً للبحث، منذ نهاية العقد

الأخير من القرن الماضي، ولكن ظلال المصطلح الإنجليزي الآخر كانت تطل غير واضحة المعالم؛ محدثة خلطا في المفاهيم، وفي آليات البحث، وموضوعه، عند بعض من الباحثين، وذلك ناتج عن التقارب الزمني في ظهور هذه المؤلفات الثلاثة التي اتخذت المفارقة ترجمة للمصطلح Irony، والمؤلفات الأخرى التي اتخذت من هذه الترجمة لقباً للمصطلح الآخر، وهي الفترة التي تشمل العقدين الأخيرين، من القرن الماضي، والسنوات الأولى من القرن الحالي، وهو ما لم يعط فرصة لأحد المصطلحين للاستقرار، وثبات الرؤية في أذهان بعض النقاد.

ربما كان أول استثناء من هذا الخلط، هو كتاب محمد العبد، المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، وعلى الرغم من عدم تعرض المؤلف، لبحث العلاقة بين المصطلحين الغربيين، وعلى الرغم من أن مدخله لدراسة المفارقة كان لغوياً، في إجراءاته التطبيقية، ومنطلقاته المنهجية، يستند إلى "نظرية تحليل الخطاب، وعلم اللغة النصي، وعلم اللغة الأسلوبي، فضلا عن علم اللغة العام، بمستوياته التحليلية المختلفة".⁹⁷ إلا أنه ركز منهجيته اللغوية على المنهج الأنسب لدراسة البعد الثاني للدلالة في المفارقة Irony؛ حيث يقرر أن بحثه "قد مال ميلاً أشد إلى نهج اللغويين الوظيفيين وعلماء اللغة النصي، في تعاملهم مع كفاءات تحليل الخطاب. ويتضمن تحليل الخطاب عند اللغويين الوظيفيين، دراسة العلاقة بين الشكل والوظيفة"⁹⁸ وهو، حين يستند إلى نظرية تحليل الخطاب في بحثه للمفارقة اللفظية، يلفت إلى أن تحليل الخطاب؛ الذي يتخذ المنطوق وحدة أساسية للتحليل، يضم الحدث اللغوي، والحدث الذي يتعلق بالمغزى، وحدث التأثير، ويقرر أنه "ينبغي لنا، لإدراك المفارقة أن ننفذ من الحدث اللغوي أو اللفظي إلى حدث المغزى، من القول إلى مقصد القائل. وفي المرحلة التالية يترك مقصد القائل تأثيره الذي يصل إليه هنا بواسطة بنائه على المفارقة، في المستمع أو المخاطب."⁹⁹ ولذا فإنه حين يبحث التماسك الدلالي، والانحراف اللغوي، وغيرها من الآليات الأسلوبية؛ فإنما يعني بذلك تحليل قرائن المفارقة التي تتخذ من تحليل عناصر السطح مدخلاً إلى

الباطن المفارق للسطح على أساس من التناقض¹⁰⁰، فالبحث اللغوي هو بحث في السياق الداخلي للنص، الذي يتم التعويل عليه في تجاوز المعنى الحرفي المباشر، بل إنه لا يقف عند حدود السياق الداخلي اللغوي: "إن أهم ما يعول عليه في تجاوز المعنى الحرفي المباشر، إلى المعنى الأسلوبى المفارقي، هو السياق. ونعني به هنا، السياق اللغوي، وسياق المقام أو الموقف التبليغي، والسياق التاريخي أو السياق الخارج عن النص."¹⁰¹

ومن المؤلفات التي صدرت في هذه الفترة، من نهاية القرن السابق، والسنوات الأولى من العقد الأول للقرن الحالي، وركزت على المفارقة بحسب مفهومها في بحثي سيزا قاسم، ونبيلة إبراهيم، وترجمة عبد الواحد لؤلؤة لكتابي ميويك، نجد كتاب، خالد سليمان، المفارقة والأدب، الذي كان عني به تحديد أنواع هذه المفارقة واقسامها، وفق رؤية ميويك¹⁰²، وكتاب، بناء المفارقة في المسرحية الشعرية، لسعيد شوقي، الذي عني بتحديد عناصر المفارقة الرئيسية عند ميويك، ممثلة في ازدواج المعنى، وتنافر الإدراك، وخداع الأداء، وحيز الضحية، والذات المفارقة¹⁰³ وأسلمه الحديث عن ازدواج المعنى إلى بحث علاقة المفارقة بفنون المجاز، ليلفت إلى أن "طبيعة الاستعارة التهكمية أقرب إلى طبيعة المفارقة من أنواع المجاز الأخرى"¹⁰⁴، وكتاب ناصر شبانة، المفارقة في الشعر العربي الحديث، الذي تعرض للتداخل بين المصطلحين، ولكنه رأى أن المصطلح Paradox، يختص بالتناقض الظاهري وحده¹⁰⁵، فجاء بحثه مركزا على مفاهيم المصطلح الآخر.

يمثل كتاب فضاءات الشعرية، لسامح الرواشدة، نموذجا للتداخل في المصطلحين الأجنيين، على مستويي التنظير والتطبيق، نتيجة لتباين ترجمة المصطلحين، في المعاجم والدراسات العربية؛ فيذكر في مفتتح حديثه عن مفهوم المفارقة، ما يدل على أنه يعني المصطلح Irony حين يشير إلى أصله اليوناني: " فقد

عُرف منذ عصر أفلاطون باسم (إيرونيًا)¹⁰⁶ ثم ينقل تعريف مجدي وهبة للتناقض الظاهري Paradox بمصطلحه الأجنبي هذا، وترجمته هذه، ويجعل المفارقة تقوم على هذا التناقض الظاهري، ويجعله آلية في المفارقة: "المفارقة إذ نتقدم بهذا التناقض الظاهر يآلية تعين المبدع على الانفلات من دائرة المباشرة والبساطة، والدخول في آفاق الضبابية الجمالية، والشفافية البعيدة."¹⁰⁷ فترجمة مجدي وهبة، للمصطلح، تشعره بأن هذا التناقض ليس هو المفارقة ذاتها، وفي الوقت ذاته فإن ترجمة المصطلح الآخر بالسخرية، تجعله، عنده "مقصدية أخرى قائمة على السخرية (Irony)، وهي حالة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالقضية التي نحن بصدد معالجتها"¹⁰⁸ وعلى الرغم من نقله لتعريفات ميويك ودي مان للمفارقة Irony إلا أنه يمزج ذلك برؤية علي عشري زايد: "وتفاوت المفارقة في جمعها المتناقضين - الضدين - معاً، إذ يبدو أبسطها الضدية اللغوية - اللفظية - أو ما سماه علي عشري زايد المقابلة، أو الطباق في اللغة العربية قديماً... وأبعدها يتناهى في التعقيد ليبلغ بناء الصورة الكلية للنص."¹⁰⁹ وتصبح المفارقة فرصة لحضور المتضادات في سياق واحد، يظهر أحدها بمواجهته بالآخر، لتكون هذه ميزة الفن الناجح وفق رؤية كلينثير وكساليتيرى التناقض أساس اللغة الشاعرة¹¹⁰، وهذا الفهم الأخير هو الأقرب لموضوع كتاب الرواشدة؛ الذي يبدو من عنوانه أنه مبحث في الشعرية، وهو ما يشي بأن موضوعه التركيز على درس التناقض، وغيره من آليات الأسلوب، في علاقاتها وتصارعاتها، لإنتاج لغة شعرية غير مباشرة، وقد بدا ذلك في مجمل درسه التطبيقي للمفارقة في شعر أمل دنقل، في تقسيم بحسب أنواع التناقض، ومنه مفارقة الأضداد، ومفارقة التحول، ومفارقة الأدوار، ومفارقة التقابل، ومفارقة الاستحقاق، ومفارقة الفجاءة، ومفارقة الزمان أما الفهم الآخر للمصطلح، فقد تلخص في الباطن الساخر، المخالف للسطح، وصار أحد فروع المفارقة، ولذا اقتصر هذا الفهم، عند التطبيق، على قسمي مفارقة السخرية، ومفارقة الإنكار.¹¹¹ وليس أدل على تصور الرواشدة للمفارقة في هيئة

مفهومين متغايرين، لمصطلح واحد، يقوم أحدهما على التناقض، والآخر على السخرية بمفهومها العام، لا دلالتها الاصطلاحية على المفارقة عند بعض المترجمين، من قوله عند معالجة المفارقة في العنوان، ضمن مبحثه عن المفارقة في النص الشعري: "المفارقة عنوانا:- ورد في هذا الديوان عدد من القصائد التي تشي عنواناتها بتناقض وتضاد أو سخريّة وتهكم"¹¹².

ويمثل كتاب المفارقة في شعر عدي بن زيد العبادي، لحسني عبد الجليل يوسف، رؤية عامة تدمج مفهومها عند عليّ عشريّ زايد، بمفهومها عند سيزا، ونبيلة، وميويك¹¹³، وعلى الرغم من نقله تعريفات المفارقة، ومفاهيمها، عن الثلاثة الأخر، فإنه يرفض ترجمة Irony، بالمفارقة ويرأها لفظا دالا على التهكم والسخرية وليست مصطلحا دالا على المفارقة: "وقد أثرت الترجمة العربية للفظة Irony ومعناها التهكم والسخرية في مفهوم المفارقة، حيث ترجم الكثيرون Irony بالمفارقة على الرغم من أن المفارقة أعم من التهكم والسخرية"¹¹⁴ ومن الواضح أنه يميل إلى تصور المفارقة وفق رؤية عليّ عشريّ زايد¹¹⁵ ولهذا فإنه يبدو أكثر ميلا للاتجاه البنيوي، عند كمال أبي ديب، في تحليل النصوص¹¹⁶ وفي الوقت ذاته، فهو لا ينكر دور علائق النص في التحليل، بل إن مدخله التطبيقي يعتمد على درس حياة الشاعر¹¹⁷، ويوافق النقاد الجدد في إطلاق العنان لعملية القراءة، التي تعيد خلق النص¹¹⁸، فهو يحاول التوفيق بين الاتجاهات النقدية، على أي الأحوال فإن ما يصرح به هو أن مدخله للدراسة، وتصوره للمفارقة، يأتي من منطلق الشعرية: "وما دمنّا قد سلمنا بأنّ المفارقة التي نتحدث عنها مفارقة شعرية، فإنّ تعرف كيفية بناء الشاعر لنماذج الشعرية، واكتشاف العلاقات المتنامية في النصّ الشعريّ يمثل تعرف طبيعة المفارقة اللفظية والتركيبية والتصويرية"¹¹⁹، ولهذا بدا بعض ما نقله عن تعريف مفهوم المفارقة عند سيزا، ونبيلة إبراهيم، إقحاما لرؤية أخرى تخالف رؤيته، واتجاه دراسته¹²⁰، وقد بدا في أغلب ما نقله عنهما، وعن وميويك، ملتقيا لما يخص درسه من تركيز على نقاشات التناقض،

موظفا هذا الحديث في خدمة رؤيته المسبقة عن مفارقة أخرى Paradox، تتجه إلى درس هذه التناقضات، درسا أسلوبيا، ينتمي إلى مبحث الشعرية، ولكنها لا تسلم له، بصورة حاسمة¹²¹.

ويبدو أن هذه المحاولات للتوفيق بين المصطلحين، ودمجهما معا تحت مبحث الشعرية، وآلياتها استمرت في نهاية العقد السابق، وفي العقد الحالي، فأحمد عادل عبد المولى يتوسع في تتبع مفهوم المصطلحين، ولكنه يميل إلى رأي حسني عبد الجليل يوسف، ليصل إلى "أن تكون ترجمة المصطلح الدال على المفارقة في عمومها وشمولها - أي كل تناقض حادث بين طرفين - هو Paradox، بينما يستخدم المصطلح Irony حينما تدخل السخرية أو التهكم إلى رحاب النص"¹²² وهو يقرر أن منهجه لغوي، وأن درسه للمفارقة درس للشعرية " حيث العناية باللغة في المقام الأول باعتبارها وسيلة لمعرفة كيفية إنتاج الدلالة، وغاية للوصول إلى أدبية النص"¹²³ ثم تأتي دراسته التطبيقية، فتجاهل Paradox مصطلحًا، مرتكزة على تصنيفات المفارقة، ومفاهيمها، عند ميويك، لتخرج من هذا إلى تقسيمات داخلية تركز على تحليل التناقض في البنية السطحية، ففي المفارقة اللفظية Verbal Irony، وعلى الرغم من أن المصطلح المهيمن، والتعريفات المهيمنة، تختص بالمصطلح الأخير، فإنه يبحث شعرية الطباق والمقابلة في المستوى المعجمي؛ وفي المستوى التركيبي يقسم مبحثه بحسب تقسيم أدوات الربط، والتقديم والتأخير، وأدوارها في تحقيق المخالفة في الدلالة؛ والمستوى البديعي ينقسم إلى مبحثي التهكم، والتورية¹²⁴

ولا يخرج درس المفارقة في الدراسة النقدية لعمر باصريح عن هذا المنهج الأسلوبية الذي يقرر أنه يهدف إلى فك شفرة النص، بوصفها أساس خطابه الشعري¹²⁵، فاتجه بحثه في المفارقة اللفظية إلى التركيز على العدول، وأدوات الربط، وأنساق التضاد، وإن كان لا يغفل الإشارة إلى أثر ذلك في توليد الدلالة،

والمعنى الباطن، من أن إلى آخر، ولكنه يبدو أكثر عناية بالدرس الأسلوبي اللغوي¹²⁶، بحكم أن مبحثه في الشعرية، وقد بدا أنه يتبع نهج علي عشري زايد في درسه للمفارقة التصويرية، في التقسيم، وفي إبراز آليات التناقض بين الصورتين¹²⁷.

هذه بعض نماذج قد تشير إلى جانب من توجه الدراسات العربية في فهم المصطلحين، وفي مناهج دراستهما، ولا نعني أن سمة التداخل في مفهومي المصطلحين تنطبق على أغلب الباحثين العرب، ولا نحكم على الدارس اللغوي بأن يتخلى عن منهجه حين يعرض لدرس المفارقة Irony، ولكن ما لحظناه من توجه الدراسات النقدية ذاتها، إلى التركيز على تطبيق النهج الأسلوبي في درس هذه المفارقة، استنادا إلى تداخلها مع المصطلح الآخر، يشي بأننا قد نتوجه إلى خلط في المفاهيم، وفي المناهج الأكثر توافقا مع درس كل مصطلح منهما، ولا نظن توجه الشعرية إلى التركيز على طريقة تشكُّل النص، دون النظر إلى أثره في تحقيق تفاعل الدلالات والمفاهيم، مناسبا للمفارقة Paradox، نفسها، في مجال الدرس الأدبي النقدي.

يبدو أننا أعجبنا بالوافد الجديد Irony، ولم نردِ التخلي عن إعجابنا الأسبق بالشعرية، والدراسة الأسلوبية، ولكن هذا الوافد، قضيته الرئيسية تتحدد في البحث عن المغزى الكامن خلف النص الظاهر في سياقه الداخلي والخارجي، وهو ما لا يعني إلغاء النظر في شعرية المفارقة، وأثر بنيتها في دلالتها، لأن "قصيدة المفارقة يجب أن تعني وتكون معا. شريطة أن يقف العنصران: المعنى والكون قبالة بعضهما"¹²⁸، فهي إبداع أدبي، لا تتفصل عناصره جملة، وهذا ما تأكد لنا من قبل عند كيركيجارد ورتشاردز.

إن الفرق، هنا، في درجة التركيز، إبداعا، ونقدا، "فيدعي كيركيجارد (أن هناك أساسا ثابتا في كل مفارقة، وهو أن الظاهرة ليست هي الجوهر، ولكن المقابل هو

الجوهر)، وفي حالة المفارقة أسلوبا في الكلام، (فإنني عندما أتكلم، فإن الفكرة والمعنى هما الجوهر، والكلمة هي الظاهرة)¹²⁹ ، وهذا يرتبط بالوظيفة الإصلاحية، للمفارقة، التي تعيد للحياة توازنها، وهي الوظيفة الأساس فيها¹³⁰ "ويمكن القول أن ليس من أحد يعرض موقف مفارقة من دون غاية أخلاقية"¹³¹، وإذا أردنا تخصيص الأمر، بالمفارقة اللفظية، فإن فنية الأداء ترجع إلى عدم المباشرة، وتوجه متعة القراءة، وتوجه النقد، إلى وجود "لذة خاصة في (تفسير) المفارقة اللفظية، وفي رؤية معنى في مجموعة كلمات لا وجود له (حرفيا) على الإطلاق، ورؤية معنى يتعارض مع ما يوجد (فعلا)"¹³² وتبقى لذة التفسير في الهدف المفتوح للمغزى في المفارقة "وهي تهدف لا إلى أن تجعل الناس يصدقون، بل إلى أن تجعلهم يعرفون. وهم لا يعرفون حقائق بقدر ما يعرفون احتمالات لحقائق"¹³³، وهذه الاحتمالات نفسها "لا تعني سوى ما يراه صاحب المفارقة أو المراقب المتصف بها على أنها حقيقة"¹³⁴، وبهذا تبقى متعة تفسير الحقيقة الكامنة خلف النص، وبخاصة بعد تطور مفهومها القديم، لتصبح "طريقة في الكتابة تريد أن تترك السؤال قائما عن المعنى الحرفي المقصود: فثمة تأجيل أبدي للمغزى. فالتعريف القديم للمفارقة - قول شيء والإيحاء بنقيضه- قد تجاوزته مفهومات أخرى؛ فالمفارقة قول شيء بطريقة تستثير لا تفسيراً واحداً بل سلسلة لا تنتهي من التفسيرات"¹³⁵، وبعبارة أخرى فإن "المفارقة تترك الكثير من التأويلات المفتوحة"¹³⁶

إن التركيز الأكبر للمفارقة Irony لا يقوم على الشعرية، فالأولى، في تعريفاتها المبسطة "تعبير لغوي بلاغي، يركز أساساً على "تحقيق العلاقة الذهنية بين الألفاظ أكثر من مما يعتمد على العلاقة النغمية أو التشكيلية"¹³⁷ ، بل إن العناية، الزائدة، بالجمال الشكلي قد تتعارض، إبداعاً، مع أسس هذه المفارقة؛ فإن الأدب "عندما يكون في ذروة الموسيقى، كما في الشعر الغنائي، يكون بوجه عام أقل اتصافاً بالمفارقة. وعندما تكون الصورة (فكرية) أو (أدبية) سواء (بالإفصاح عن

القول) أو (بإيصال رسالة) فإنها عند ذلك تتصف بالمفارقة. ولكن عندما تكون الصورة مثالا للكمال الشكلي أو التحديد التقني أو التعبير المطلق، تغدو المفارقة مشوشة ودخيلة¹³⁸، أما نقداً، فإن تفسير المفارقة قد لا يقتصر على النص وحده؛ فللخلفية المعرفية دور هام في تفسير المفارقة بأنواعها، بل إن "إدراك المفارقة يستند بشكل حاسم على المعرفة العامة المشتركة"¹³⁹، وللسياق الخارجي، الاجتماعي، والثقافي دور في تفسيرها¹⁴⁰، فالسياق الداخلي والخارجي، يشتركان في تفسير المفارقة، وهنا، وكما أشرنا من قبل، تصبح تناقضات النص مؤشرات للمفارقة: "قد تشكل الإشارات جزءاً من النص (مثل التناقضات والمبالغات) أو قد تصاحب النص (مثل الإيماءات). وخلاف ذلك، أو بالإضافة يستطيع صاحب المفارقة الاعتماد على جمهور يمتلك نفس القيم والعادات والمعرفة التي لدى صاحب المفارقة نفسه"¹⁴¹، وقد يقودنا ذلك إلى القول بأن أحد مجالات الدرس اللغوي الأقرب لها هو علم الدلالة "فمن مفهوم أوسع، يمكن أن تكون المفارقة ممتلكات محتملة من السيميائية بشكل عام."¹⁴²، وهو ما يمكن اتخاذه، أو الإفادة من آلياته، مدخلا لدرس نقدي للمفارقة، فوفق رؤية سيزا قاسم فإن المفارقة تشتمل على علامة، وحل شفرة المفارقة "يستلزم مهارة خاصة لفهم العلامة marker، وهي مهارة ثقافية وإيديولوجية، يشارك فيها المتكلم والمخاطب"¹⁴³.

لقد شعر ميويك نفسه بخطر التعامل مع المفارقة بمنهجيات علمية حديثة تفصل الكتابة عن التوصيل ومغزى التقصد، وليس من قبيل المصادفة، أن تكون الفقرتان الأخيرتان من كتابه مخصصتين لمناقشة هذا الخطر الذي يلحظه في مناقشات رولان بارت وأعلام النقد التفكيكي للمفارقة ليعلمن موقفه الحذر: "في كتابة ترمي إلى منع التفسير في إطار من القصد، قد لا يسع المرء استعمال كلمة (مفارقة) كما يبدو إلا مرادفة لكلمة (شك) أي في شكل كلمة لا تتطوي على محتوى آخر، وهي كلمة زائدة عن الحاجة"¹⁴⁴، وقد تكون التفكيكية منهجية تخطو أبعد مما شاع في

تظيراتها، تطبيقاتنا العربية على المفارقة، ولكن حذر ميويك يلفتنا إلى أن المفارقة أميل إلى منهجيات، لا تلغي مبدأ القصد من درس المفارقة.

المفارقة في شعر الزندقة والمجون عند أبي نواس:

نظن أن المصطلح الأساس الأنسب في هذا المبحث هو Irony، وقد تكون هناك حالات ينطبق عليها تحقيق تعارضات النص للدهشة الفنية، النابعة من تفاعل التناقضات، وشغلها للمتلقي عن المغزى، أو أي شيء آخر بخلاف قوة الخيال الفني نفسه، وستشير وقتها، للمصطلح الأنسب، ونحاول تطبيق المنهج الأقرب وقد يكون من زيادة الخلط والتداخل أن نقترح ألقاباً أخرى للمصطلحين الأجنيين، تميز أحدهما عن الآخر في الترجمة العربية، والدرس النقدي العربي، فقد استقر استعمالهما بصورة لا تسمح بأن يمنع تلقيب أحدهما بالمفارقة، ولكن علينا أن نحدد مفهومنا لكل منهما، وفق رؤية تستند إلى فروق حقيقية، بينهما، إبداعاً، ونقداً، ولن يكون عنصر السخرية، بمفهومه العام الدال على التهكم، حداً فاصلاً، يميز أحدهما، وربما ارتبط بنشأة أحدهما، وما زال من ملامحه العامة، لكنه لم يعد أساساً في درسه تظير أو تطبيقاً، وقد يكون أحد الملامح المناسبة لدرس المفارقة في مجون أبي نواس، ولكنه يبقى عنصراً غير أساس للتمييز بين المصطلحين.

ونقترح الالتفات إلى نموذج رتشاردز، وكذا كيركيجارد، وإعادة إحيائه في هذا الدرس، ونظنه لم يفقد جدته، فلنحاول معالجة المفارقة irony من مدخل عكس الاتجاه السائد، فلنبدأ من النهاية، من المغزى، بكل دلالاته، المغلقة، أو المفتوحة، ولنعرض النص عليه، وننظر ما إذا كان السطح بكل تناقضاته، أو تألفاته، متماسكاً، تقضي كل عناصره إلى وحدة، تقول شيئاً ما، أم هو مفكك لا يملك قوة الخيال الخالقة للوحدة الفنية، ملاحظين أن هذه المفارقة تستند إلى دلالات السياق الخارجي والداخلي للنص، وملاحظين أن تطبيق هذه الوحدة الفنية، في نموذجها المعاصر، كلياً، على النموذج العربي القديم، مهما شاعت عنه حديثه، قد

يكون فيه إجحاف وظلم لهذا النموذج وفق مفهوم الشعر في عصره، فتحقيق الشعر لوحدة الموضوع في شعر أبي نواس، وفي كثير من شعر القرن الثاني الهجري، لا يعني تحقيق الوحدة العضوية في النص جملة، كما أن بحث المفارقة ذاتها لا يقتصر على المفارقة البنائية، فقد تتمثل المفارقة في جزء من النص، "وهي قد تكون جملة، وقد تشمل العمل الأدبي كله"¹⁴⁵ وسنعرض للجانبين عند أبي نواس، بحسب تحققهما، وبحسب مفهوم الشعر في عصره.

من السمات الأساسية للمفارقة أنها ليست ذات طابع غنائي أو عاطفي، ولكنها تصدر عن ذهن متوقد، ووعي شديد للذات بما حولها"¹⁴⁶ فمؤلف المفارقة يتعمد أن يشير كلامه إلى المعنى المضاد لما يقول¹⁴⁷، أي إن "المؤلف يدري ما هو فاعله"¹⁴⁸

تتعدد الشواهد الدالة على وعي أبي نواس بالمفارقة، وتعمده أن يبني شعره دائماً على أسس منها،

فيقول في الخمر:

تَجَمَّعَ عَيْنِي وَعَيْنُهَا لُغَةٌ مُخَالِفٌ لَفْظُهَا
لَمَعْنَاهَا

إِذَا اقْتَضَاهَا طَرَفِي مَوَاعِدَهَا
مَرَدُودَهَا بِفَحْوَاهَا

يَا لُغَةً تَسْجُدُ لِللُّغَاتِ لَهَا
عَاشِقٌ وَعَمَّاهَا¹⁴⁹ *

وإذا كان البيت الأول دللاً على وعي وتعمد لمخالفة اللغة في ظاهرها لمعناها، فإن الأبيات في جملتها تحمل مفارقة في الموقف؛ حيث يُقدِّس هذا الشاعر لغة

أخرى غير لغة القول، التي هي آتته، وسر مكانته، إبداعاً، وعلماً؛ لأنها تصله
بمعشوقته، الخمر، في هذه الصورة الفنية في النص.

نجد هذا الوعي بالمفارقة في مخاطبته للخدم والغلمان بسيدي، ومولاي،
وأميري، في سياقات التهنك والمجون، تطفأ بالضحية، واستدراجاً لها:

العَبْدُ عَبْدُكَ حَقًّا وَاِبْنُ عَبْدِكَ وَكَيْفَ
يَعْصِيكَ عَبْدٌ طَوْعًا كَفَيْكَ

إِنْ قَالَ: لَبَّيْكَ! لَا يَرْضَى بِوَاحِدَةٍ حَتَّى يُضَيِّفَ
إِلَى لَبَّيْكَ سَعْدِيكَ¹⁵⁰

وقوله:

مَوْلَايَ عَزَّ فَمَا يَهْوُونَ
وَقَسَا عَلَيَّ فَمَا
يَلِينُ¹⁵¹

وكذا في الجواري، يصبح عبداً لمحبيبته، فيقول في جنان:

أَنَا الْعَبْدُ الْمَقْرُّ بَطْوَلٍ رِقِّي
وَلَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ عَبْدٍ خِلاَفٌ¹⁵²

نرى هذا الوعي بقدرة المفارقة على إنجاز ما لا تتجزه لغة الاعتذار المباشرة؛
فيلجأ الشاعر إلى مخالفة لغة الجزالة والجد، التي لم تُفلح في إرضاء الأمين،
ويرسل، من محبسه، أبياتاً تبدو في صياغتها ولغتها هازئة بالحبس، وبالتعرض
للقتل، الذي أقسم عليه الخليفة، ولكن الشاعر كان واثقاً أن هذه الأبيات ستحقق له
العفو المأمول:

بـك أسـتـجـيرُ مـن الـرـدى
وأعوذ مـن سـطـوات باسـك

وحـا يـا رـأسـك لا
أعوذ لـمـثـلـها وحـا يـا راسـك
مـن ذا يـكـون أبـا نـوا
سـك إن قـتـلـت أبـا نواسـك¹⁵³

وعندما أراد أن يتبرأ من الأمين، ومن عهده كاملا، حين ينس من إطلاق سراحه،
يقول:

يا ربُّ إن القوم قد ظلموني وبلا اقرار خبيثة حسبوني

وإلى الجحود لما عليه طويتي بالزور والبهتان قد نسبوني

ما كان إلا الجري في ميدانهم في جلّ حالي والنقيّة ديني

لا العذر ينفعني ليقمع حاسدي منهم ولا بالبرّ حلف يميني

أمّا الأمين فلسست أرجو دفعه عني فمن لي اليوم بالمأمون¹⁵⁴

وقد تفهم هذه الأبيات على أنها مجرد مراوغة، يتصل بها، من الخليفة الذي
ضحى بشاعره المقدم في مجالسه، بعد أن صار شعره الماجن، وصحبته، سلاحا
سياسيا، في يد أعوان المأمون، ولكن هذه المراوغة إنما تستند حقا إلى إشارات
دلالية، وأسلوبية، في كثير من شعر أبي نواس في الخمر، وفي المجون، والزندقة،
تذهب بهذا الشعر إلى تفسيرات أخرى مخالفة للسطح الظاهر، يستند إليها في
ادعائه النقية، التي يعني بها هنا مخالفة الظاهر للباطن، والتي يمكن أن تعد سياقاً
خارجياً على جواز إعادة قراءة معظم شعره، وتفسير مواقفه، في ضوء المفارقة.

ولننظر في أحد حجاجاته للخمر:

أَرَفُضْهَا وَاللَّهُ لَمْ يَرْفُضِ اسْمَهَا وَهَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ

صَدِيقُهَا¹⁵⁵

فالشطر الأول يبدو جدلاً عبثياً يدفع إلى السخرية من هذا المنطق اللامنطقي، ولكن الشطر الثاني صريح في الوشاية بالأمين، مستحضراً إياه شاخصاً بارزاً بوصفه القائم على أمر المؤمنين، المتولي زمامهم، وهو قوتهم، وهذا الشاخص للمؤمنين إماماً وحاكماً، لا يشرب الخمر، أو يسمح بشربها، وإنما هو صديق لها بما تحمله دلالة الصداقة من دوام المخالطة، والدفاع عنها، ومؤازرتها ضد أعدائها، ورفع شأن أتباعها، وأحبائها، فيحقق للشاعر أن يتمادى في غوايته بها، ويرفض كل لوم في تمسكه بها، فهو ليس إلا تابعاً لصديقه أمير المؤمنين، ينال رضاه بإرضائها، ولا تستطيع أن تدينه بأكثر من كونه، مغلوباً على أمره، وضحية لمجون هذا الحاكم، ولا لوم عليه، في هذا السياق، أن يختم نصه بقوله:

إِذَا مِتُّ فَادْفِنِّي إِلَى جَنْبِ كَرَمَةٍ تَرَوِّي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقُهَا¹⁵⁶

ولعلنا نلاحظ نجاح الشاعر في التلاعب بهذه المفارقة حينما نجد العقاد بعد عشرات القرون يقول: "ويخطر على البال أن أكثر الصفات المرتدة إنما كانت من صفات المخلوع الأمين، ومن حبه أنه كان صديق الخمر، وأنه كان ينهأ عنها لينفي عن سمعته قالة السوء."¹⁵⁷ فقد وضع الشاعر في شعره إشارات تقلب الرؤية لموقفه من الخمر، وتجعله يبدو في صورة المنساق إليها رغم أنفه، بل تجعله يبدو في صورة الرجل الصادق مع نفسه الذي يكره النفاق، ويفضح عصره ونفسه تنفيساً عن عقدة الشعور بالذنب¹⁵⁸ وهو ما يزيدنا ترجيحاً بأن هذه الإشارات كانت متعمدة، وقاصدة إلى قلب المعنى في الدلالة الثانية في بعض نصوصه.

ربما لم يكن هناك قانون واضح لحرية الشعراء في التعبير في ذلك العصر، ولكنها كانت مقيدة بما يتسامح فيه الخلفاء¹⁵⁹، ولم يكن الخلفاء يُعاقبون بالقتل في المجون، ولكنهم كانوا يقتلون من تثبت عليه الزندقة¹⁶⁰ ويلاحظ أن أبا نواس كان، مع سخريته من العبادات، شديد الحرص أن ينفي عن نفسه التكرر لأسس الدين، والشهادتين، حتى لا يعاقب بوصفه مشركا ملحدا¹⁶¹، ولن تعطينا السياقات الخارجية في سيرته، وفي مجمل شعره دليلا مؤكدا، حول ما إذا كان يتجنب الاتهام بالشرك لأنه مؤمن أم لأنه زنديق يتلاعب بالمفارقة تتصلا من تهمة الشرك، ولكن الواضح، مبدئيا، أنه نجح في توظيف المفارقة، في هذا المجال، والدليل أن القدماء لم يجمعوا بصورة مؤكدة على اتهامه بالزندقة¹⁶²، أما المحدثون فقد بدا عند بعضهم متصنعا للشك إرضاء لرغباته¹⁶³، أو ولعا بالظهور، وفيه ضعف لمقاومة الغواية، دون أن يكون زنديقا¹⁶⁴ أو أن زندقته كانت اجتماعية لا تمس جوهر إيمانه¹⁶⁵، حتى حينما يظهر في شعره ما يدل على إلحاده، فإنه يبدو لشوقي ضيف إلحادا عابرا لا يرجع إلى عقيدة¹⁶⁶، في حين ظهر عند آخرين شاعرا يحاول التشكيك في تكاليف الدين وأصول العقيدة¹⁶⁷، ومجمل هذه المواقف يمثلها طه حسين حين يقف في نهاية حديثه عنه ليقول: "على أي لا أستطيع أن أحكم على أبي نواس أكان مسلما حقا أم لم يكن."¹⁶⁸

فالظاهر أن الرجل قد شغل عصره، وكل عصر، وحارَّ الناس في أمره؛ وهو ما قد يرجع إلى تباين مواقفه، في حياته، وفي شعره، أو تعلُّه في سياقات خارجية بأنه كان مخمورا خارجا عن وعيه في فلتاته الإلحادية، وقد يرجع إلى حجاجه الذي نطنه الأساس الذي جعله يظهر، عند بعض النقاد، في صورة الرجل الذي يرفض النفاق ويُصير على أن يكون صادقا مع نفسه، بل "كان أبو نواس في الشعر المخالف للأخلاق والفضيلة محبا للأخلاق والفضيلة"¹⁶⁹، وهو بالفعل قادر على الاحتجاج لموقف الغوي الذي يعترف بغوايته ويدرك أنه ضال، ولكنه ليس منافقا:

فإذا نزعْتَ عَنَّا الغَوَايِبَ فَلَئِنَّ لَلْهَذَاكَ النَّزْءَ عَلَا النَّاسِ¹⁷⁰

وهو يستطيع، من طريق الحجاج والمفارقة، أن يقلب المعنى على خصمه وعاذله:

لو كان لَوْمُكَ نَصْحًا كُنْتُ أَقْبَلُهُ لَكِنَّ لَوْمَكَ مَحْمُولٌ عَلَيَّ
الْحَسَدُ¹⁷¹

فلغة السطح لم تكف بالنفي المطلق لإمكان أن يكون هناك نصح من الخصم، وبني ما كان مؤكدا من قبول التحول إلى الخير مع نصح صادق، وإنما استدركت إلى مواجهة الخصم بأنه منافق، يقول خلاف ما يريد، ولا يأتي المعنى الباطن هنا مناقضا للسطح، ولكنه يأتي مكملًا لعبثية الموقف في المفارقة بمفهومها الآخر .paradox

وعبثية موقف الناس من الدين والحياة تظهر جلية في قوله:

أرى الإنسانَ في حَسْرَةٍ وفي وسْوَاسٍ
خَنَّاسٍ وفي تكْفِيرٍ ذِي
بَحْرٍ وفي طَاعَةِ
ذِي بَسْوَاسٍ ولا والله لا يَنْعُمُ إِلَّا
خَالِيعٍ الرِّسَالِ ولا
يَنْعُمُ إِلَّا رَافِضٌ أَهْوَاءَ ذَا
النَّاسِ مِرَاءٍ يَتَغَابَى فِي
اخْتِلَافِ الدِّينِ كَالنَّاسِ¹⁷²

فهذه العبثية، تصبح مبررا، في لغة الحجاج والمفارقة paradox، يستند إليه في أن يجعل مجونه مجرد استكمال لعبثية الموقف.

تأرجح أبو نواس بين فلتات الإلحاد التي يَعْتَذِرُ عنها بالخمير أو فلتة المجون، وبين شعر الزهد، وبين التعلل لفلتاته في لغة حجاجية، تتخذ عبثية الموقف داعيا وحجة للمخالفة، ولكن ما يعيننا هنا هو تلك المعاني الأخرى المخالفة لظاهر النص، اعتمادا على الإشارات الأسلوبية، والدلالية، التي كان يضمنها في السطح، في أشد أبياته قربا من الإلحاد.

فليس هدفنا هنا تلك الأبيات، أو القصائد التي ضمنها فلسفته الإرجائية، حين يتعلل بعفو الله، سبحانه وتعالى، فيدعو جهرا إلى شرب الخمر، فيقول:

غَادِ الْمُدَامَ وَإِنْ كَانَتْ مُحَرَّمَةً
فَلِكِبَائِرِ عَزَّةٍ نَدَى اللهُ غُفْرَانًا¹⁷³

أو يتمادى في دعوته إلى شتى أنواع المعاصي والشرور في الدنيا، مصورا أهل الاستقامة نادمين لأنهم لم يتمتعوا بمتاع الحياة الدنيا، متعللا، أيضا، بعفو الله، ورحمته:

تَكْثُرُ مَا اسْتَطَعْتَ مِنْ الْخَطَايَا
فَإِنَّكَ لَأَقْبَىٰ رَبًّا مَا
غَفَرُوا

سَيُفْضِي ذَاكَ عَنْكَ إِلَىٰ نَعِيمٍ
وَتَلْقَىٰ مَا جِئْتَ صَادًّا شَاكِرًا

تَعْضُ نَدَامَةً كَفَيْكَ
إِمَّا تَرَكَتَ مَخَافَةَ النَّارِ
السُّرُورًا¹⁷⁴

إنه يتمكن هنا من غواية المجتمع الإسلامي وإفساده، واضعاً نفسه، في دعوته هذه، في صورة الغرير المتعامي عن الحقيقة، ولكنه لا يستند هنا إلى مفارقة، بقدر استناده إلى حجاج الغوي؛ الذي يقلب الحقائق ليتماذى في غيه وإغواء المجتمع، فمثل هذه الأبيات تشير إلى ولعه بالتلاعب بالدلالة.

إن ما يعنينا، هو تلك الحالات التي يتماذى فيها في الزندقة والإلحاد، مستندا إلى إشارات أسلوبية، أو دلالية، تجعل المعنى يقبل انقلاب الدلالة، فكيف أمكنه أن يفلت من الرشيد نفسه حين قال في عهده:

يا أحمدُ المرتجى في كلِّ نائبةٍ قُمْ سَيِّدِي نَعَصِ جَبَّارَ السَّمَوَاتِ¹⁷⁵

إن أي تعليقات في السياقات الخارجية لاعتذاره للرشيد لا يمكن أن تُقبل إلا في ضوء الإشارات التي ضمَّنها في بيته، فلفظة "سيدي" ينقلب معناها، من واقع شعره كما لاحظنا، في هذا السياق لتصبح لغة ساخرة من المخاطب، وعلى الرغم من أن الفعل "نعص" بدلالته على الفجور، وبتفسيره النحوي، في هذا التركيب، المشير إلى أمر مُحَبَّب مقبول، يبدو غاية في الكفر، والإصرار على الجحود لله عز وجل، حين يواجه بتصريحه باسم الذات العلية متخيرا الاسم الدال على أنه، سبحانه وتعالى، القاهر خلقه على ما أراد من أمر ونهي، إلا أن هذا هو ذاته ما يستند إليه بناء السطح في إظهار أبي نواس في صورة من يشعر بجلال المعصية وفداحة الموقف، لتراه في صورة غرير، يعترف بفداحة الإثم، وبأن قيامه، وسيدته المُحتقر، كان يجب أن يكون في طاعة جبار السموات والأرض لا معصيته، ليصبح التلاعب بالمفارقة منتجا لدلالة محتملة مناقضة للسطح، يفلت بها، أو يبدو فيها الشاعر مسيئا في التعبير عن شعوره الجلل بالإثم الكبير.

وقد يستند إلى إشارات سابقة في السياق الداخلي للنص، تُرَجِّح المعنى المضاد؛ فقوله، وهو يتماذى زهوا بالشراب المحرم، وبالفحش:

والفجور، وتصف محاسن الخمر، ولكن البيت الأول من القصيدة، يحمل إشارات تدل على أن المعنى الآخر المضاد لظاهر النص، هو الأرجح؛ فالحقول الدلالية للألفاظ في الشطر الأول تتدرج من الجري إلى الانطلاق فالجموح ، لتدل على اندفاع (انقياد) بلا هدف ولا قدرة للسيطرة على النفس الجامحة، والشطر الثاني، يأتي نتاجا لهذا الجموح، يُركّز عجزه على وصف ما انهمك فيه بما يناسبه من القبح، وقد بدأه بما يدل على الشعور بفداحة هذا الإثم العظيم في قوله "هان علي"، ثم تأتي الأبيات التالية استطرادا يُفصلّ فيه رحلته في طريق الغواية، وهي تبدأ متدرجة، من مجرد الإعجاب بالغناء وأنغامه، وكأنه يشير إلى النداء الأول الذي استمع منه إلى صوت الغواية، ليصبح سائر ما تحويه الأبيات الأربعة التالية ليس من قوله، بصورة حتمية، ولكنه قد يكون من صوت المُسمِعة، وهو حديث غوايتها، الذي يتداخل، مع صوت الشاعر، أو يزيحه، في الدعوة إلى اقتناص متع الحياة قبل زوال الشباب، والدعوة إلى التمتع بالخمر التي عظمت محاسنها، وعظم شأنها، ويمكن عد الإطالة والاستطراد في وصف الخمر وتعظيمها من قبيل التصاعد في تعقيد الصراع الدرامي والنفسي، ليعود صوت الشاعر في البيت قبل الأخير، مُقرّاً بذنبه، وفُحشه، يدعونا إلى النظر فيما آل حاله إليه "ألم ترني". ليس منطلقا وليس جامحا، ولكنه، يُسلم نفسه للخمر والشذوذ "أبحت"؛ ليكون الختام المقبول حديث المنساق في الغواية، المقر بأن الموت ملاقيه، والحساب ينتظره، وهو مع ثبات يقينه بحقيقة الموت "عالم" مازال يسوف الأمر "سوف".

فصوت غواية الشباب والمغنية، وغوايتها بالأضاليل، ثم تسويق الموت، صورة تسير أجزاءها في اتجاه متوافق في سطح النص، إلا أن المغزى يصبح مناقضا لهذا السطح، مُدخلا للدوافع المضادة، ومحققا لصراع نفسي درامي، عبر الإشارات الدلالية في البيت الأول، وعبر الإشارة الأسلوبية، في حمل أغلب غوايات النص على لسان المسمعة، في ذلك الجزء من النص الذي اختفت فيه

ضماير المتكلم ليصير بالإمكان عده، شعريا، التفاتا يخرج فيه إلى حديثها، ثم يلتفت إلى نفسه، ويعود إلى صوته وحديثه في البيتين الأخيرين.

إن التوتر الذي يحدثه مغزى القصيدة حين نصل إلى بيتها الأخير، هو الذي يعيد إحياء قراءة النص، ويردنا إليه باحثين في دلالاته، وتماسكه، سبكا، وحبكا، مفسحا المجال لقراءة أخرى، يصبح فيها النص عملا دراميا، يبدأ بالتعريف، ويتدرج في التصاعد الدرامي والتعقيد في الأحداث، منتهيا بلحظة الكشف، في نهاية مفتوحة، يأمل فيها القارئ أن يتغلب الشاعر، الغرير، على صراع نفسه وغواية نداء الرزائل، قبل أن يسلمه تسويفه إلى موت لا توبة بعده.

قد نعجب أن نجد أنفسنا أمام عمل متماسك، لا يتحقق تماسكه بوحدة موضوعه فقط، ولكن بما يغلف عناصره من وحدة لأثر، في تفاعلها متجهة بنا إلى الشفقة على هذه الحالة الإنسانية المتكررة لكل غرير، استدرجته شرور الضلال، ولا ينكر أنه منغمس في الضلال، وفي الآن ذاته، لا يستطيع أن يرجع عن ضلاله بعد أن لازمه منذ كان في جموح الصبوة. ومثل هذا البناء لا يصدر عن شاعر يتغنى بمشاعره، ولكنه يصدر عن شاعر يتحكم في أدواته، ويعي ما يريد أن يقوله نصه، وسواء كانت بغية أبي نواس أن يوجد في النص ما يبرئه من الاتهام بعدم المبالاة من الموت والبعث والحساب، أم كان حقا يريد أن يعبر عن صراعه مع الباطل، وعن ضعف نفسه البشرية عن القدرة على تغليب خشية عقاب الآخرة على ما انغمس فيه من شرور الدنيا؛ ففي الحالين بُنيت القصيدة على المفارقة irony. وإذا كانت قد ظهرت في صورتها الدرامية، فإن هذه الصورة نفسها قد ظهر من التحليل أن أساسها لغوي.

لا نطلب من نص ينتمي إلى القرن الثاني الهجري أن يُخرج لنا دلالات منفتحة، ولكن هذا النص يخرج لنا الكثير من الدلالات المخالفة لما قد يبديه سطحه، ففي ضوء هذه القراءة المبنية على المفارقة، قد نرى المغزى في إظهار

نفسه في صورة الإنسان الضعيف في صراعه مع المغريات، وفي صورة من يدين عصره وما امتلأ به من المغريات المضلة عن طريق الخير، وفي صورة من يحذر غيره من الانسياق في شبابه إلى ضلال يمسك به ويصير ملازماً لطبعه لا يستطيع التخلص منه، وفي صورة من يحذر نفسه من موت يسوفه ولكنه لا يملك منه فراراً، وقد تكون الحكمة في التحذير من أن أمراً يسيراً كالإنصات إلى الغناء يمكن أن يكون شيطاناً يصم الأذن إلا عن صوت الضلال.

وهناك رواية أخرى للبيت الأخير تبدأ بـ "لأنني" مستبدلة إيها بـ "وأني" وهي المثبتة في النص في تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي للديوان برواية الأصبهاني والصولي¹⁷⁸، ومشار إليها في تعليقات الصولي، حول الرواية الأخرى، في تحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي للديوان برواية الصولي¹⁷⁹، فهي ليست الرواية التي يثبتها الصولي، وأغلب الرواة للقصيدة؛ وهذه الرواية، إن صحت، يكون المعنى أنه يتمادى في غيه غير مبال بالموت ولا بالحساب، وتكون المفارقة هنا في تصوير نفسه في صورة الغرير الجاحد الخارج عن الدين، وذلك في سياق خطابه لمجتمع مسلم، يعلم أنه لا يقبل هذا الخطاب الإلحادي، وليس هذا بغريب عن بعض أشعاره التي خرج فيها عن الشرع الحنيف واعتذر، ولكنها تبدو رواية غير أكيدة عند أغلب رواة أشعاره، وغير مناسبة، بصورة نموذجية، للقراءة الحالية لهذا النص، ونظن، هذه الرواية، نتاج عدم قدرة الوعي العربي القديم، على قراءة النص في ضوء مفهوم المفارقة.

قد نسلم لأبي نواس بأنه شاعر ذكي يدرك كيف يتلاعب بأدواته، ليصنع المفارقة في صورة تدهشنا أن نتحقق في التراث العربي، بصورة أقرب لنماذجها المقصودة في العصر الحديث، ولكن هل يملك نصه، مفاتيح قراءته في نموذج المفارقة، عند القارئ العربي في عصره؟

ولننظر في الشروط التي يراها النقاد المعاصرون لقارئ نص المفارقة¹⁸⁰، وأولها؛ وصول النبرة التي يرسلها صاحب المفارقة إلى القارئ من خلال اللغة، وهي هنا تتحقق في نبرة الانغماس في الملذات بحس مليء بالغثيان. وثانيتهما؛ أن يصبح القارئ على يقين من أن بعض العبارات، أو جملة النص، لا يمكن أن يصبح مقبولا للفهم، إلا بعد رفض ما يقال ظاهريا، وهو ما يبدو من إعادة النظر إلى اللغة الإدانة للجموح، والرزائل، منذ مفتتح القصيدة. وثالثها؛ أن يبحث القارئ عن بديل لما لا يقبله، شرط اتصال هذا البديل بإشارات لغوية في النص، ومؤلفة مع وجهة الإشارات، وإن كانت حياة أبي نواس لا تعطي فرصة لتفسير محدد للنص، فإن سياق النص قد يضعه في صورة تبدو في نهايتها مُدبنة لما انغمس فيه من لهو. ورابعتها؛ الوصول في النهاية إلى وحدة من الصياغة الموضوعية المتكاملة، وهو ما تحقق فعليا في القراءة الحالية للنص.

قد لا يفسر هذا كله إمكان قراءة القديما للنص في ضوء هذه المفاهيم المعاصرة، ولكن الاختلاف حول تفسير بيته الأخير، يجعلنا نتصور مستويين من القراء، يخاطبهما أبو نواس، أحدهما مستوى القراءة الأولى التي قد تدبنيه، بالفجور أو الزندقة، والآخر مستوى القراءة الثانية، التي يكفيها في عصره، وجود إشارات في لغة النص، يمكن تفسيرها في ضوء شعوره بالندم على ما انساق إليه، وانغمس فيه، حيث يختلف شراح شعره في تفسير مغزاه، وفيها يحقق لنفسه الإفلات من تهمة الزندقة، والإعجاب بذكائه الشعري، وتلاعبه باللغة.

عالج أبو نواس المعنى ذاته، وعبر عن المغزى ذاته، في قصائد أخرى، قريبة في بنائها من نموذج البناء الدرامي الذي وجدناه في القصيدة السابقة، وأريد أن أعرض نموذجا أقرنه بالنموذج السابق، وهو نموذج يقوم على أداء المعنى بصورة مباشرة، لا تخلو من عناصر الشعرية في الأداء، ومن اعتماد بناء درامي،

إلا أنه ليس مبنيا على نموذج المفارقة، فهو النموذج الآخر لأداء المعنى ذاته، في صورة مقبولة لدى مستويات القراءة الأدبية في عصره، فيقول في مفتتح قصيدة أخرى:

كَانَ الشَّبَابُ مَطِيَّةَ الجَاهِلِ وَمُحَسِّنَ
الضَّرْحَاتِ وَالهِزْلِ

كَانَ الجَمِيلَ إِذَا ارْتَدَى تَبَاهٍ وَخَرَجَتْ
أُخْطِرُ صَوْتِ النَّعْلِ

كَانَ الفَصِيحَ إِذَا نَطَقَتْ بِهِ
وَأَصَاخَاتِ الأُذُنِ لِلْمُمْلِي¹⁸¹

تبدأ القصيدة بمشهد التعريف في الدراما الذي بدأت به القصيدة السابقة، ولكن القصيدة الحالية تعتمد منهجا آخر أقرب لبنائها على المباشرة في أداء المعنى، فيمتد التعريف في قالب غنائي، يربط أجزاءه السبك المعجمي بتكرار الفعل "كان" في أربعة أبيات متتالية، الموظف في الدلالة على أن هذا المشهد، لم يعد حاضرا، وأن الرواية تأتي من زمن حالٍ مخالف لهذا الزمن الذي مضى، ولكن الصورة العامة هنا، هي ذاتها، صورة الانطلاق والميل مع الشباب إلى النزوات، وقد حل صوت الشباب وغروره هنا محل صوت المسمعة في القصيدة الأولى، ليمتد في أبيات ثلاثة تالية مُشغعا له عند النساء وباعثا له إلى الفحش، وأمرًا يتحكم في مقاومة نفسه للرزائل، ثم يأتي الكشف عن الموقف الحالي في مرحلة مبكرة عن المرحلة التي ظهر فيها في تسلسل البناء الدرامي للقصيدة الأولى، فيقول فيالبيتين، السابع والثامن:

فَالآنَ صِرْتُ إِلَى مُقَارِبَةٍ وَحَطَّطْتُ
عَنْ ظَهْرِ الصَّبِيِّ رَحْلِي

والكأسُ أهواها، وإن رزأتُ بُلغَ
المعاش، وقَلَّبتُ فضلي

ثم تأتي الأبيات، من التاسع إلى الخامس عشر، في تمجيد الخمر وسبقها لآدم في الوجود، وفي وصف محاسنها، وتمكنها من شاربها، في قالب غنائي، يسيطر على المساحة الزمنية الأطول في بناء النص، ويضاف إليه طول المساحة الغنائية السابقة في تصوير غرور الشباب، وهو أمر مناسب، كما لاحظنا في القصيدة الأولى، لتصوير تصاعد الصراع، وتعقده، لنصل إلى نهاية النص، في البيت السادس عشر:

فاعذرْ أخاك، فإنه رجُلٌ
مرنمسه على العذلِ

يختلف تسلسل البناء الدرامي، إذا، ويزيد الاتجاه إلى الروح الغنائية في القصيدة الثانية، ويعتمد الشاعر على عناصر الحبكة الواضحة في التكرار المعجمي، وتمائل التراكيب، عوضاً عن تماسك البناء الدرامي، وتكثيف الأحداث في القصيدة الأولى التي عالجت الموضوع ذاته في نصف عدد الأبيات، وانتهى في القصيدتين إلى المغزى ذاته، الذي يظهر في القصيدة الثانية في صورة من يدرك أنه في ضلال، لا يملك الفكاهة منه، ويعتذر عنه بأنه عاش حياته فيه، حتى صار صوت النص حلاجي منه.

فأبو نواس يملك القدرة على تنويع المعالجة للمغزى ذاته، ولكن ما يعيننا، هو أن المعالجة في القصيدة الثانية جاءت أقرب إلى الغنائية المباشرة، في حين كانت، في الأولى، تعتمد المفارقة، وأداء المعنى بصورة غير مباشرة، في معالجة فنية يظهر فيها أثر الوعي بالتضاد بين سطح النص وباطنه في بناء النص، والوصول بقارئ، يعي هذا التناقض، إلى إدراك المغزى الآخر.

تُصدَمُ المشاعرُ الإنسانية، والقيم الدينية برؤية أبي نواس التي يجريها في صورة حوار بينه وبين فقيهعالم في الدين، يُجل للشاعر كل ألوان المحرمات، ويبدو فيها الحوار، مُستخفاً ورافضاً لأداء العبادات الدينية، فيراها عبد الله التطاوي نموذجاً للتصريح بالزندقة، والمجاهرة في تحدي العقيدة الإسلامية، والسخرية من علماء الدين¹⁸²، ويعبر علي شلق عن الصدمة ذاتها، فيعجب من أن يكون قائل هذه القصيدة هو ذاته أبو نواس الذي قال في الزهد شعراً يقر له، ويجله شاعر الزهد أبو العتاهية¹⁸³

والواقع أن سطح القصيدة يمثل شعر أبي نواس في تطاوله على القيم الدينية، بصورة تستنفر مشاعر الدين، وتنال من شعائره، ولكنه، كما كان يتعمد أحياناً، يضع فيها إشارات أسلوبية، ودلالية، تعطي فرصة لقراءة أخرى، يبدو فيها متلاعباً بمستمعه، مفسحاً المجال لتفسير آخر يقلب الدلالة النهائية، وما إن يصل القارئ، أو من يسمع القصيدة إلى البيت الأخير، حتى يتيقن أن وراء الأمر خدعة، ومعنى آخر، ربما كان سبباً للشاعر للإفلات من تهمة الزندقة، ولكنه في النهاية يقلب المعنى.

والقصيدة تُعدُّ عملاً درامياً مسرحياً باقتدار، لا يتخللها السرد، وإنما تعرض الحدث الدرامي من اللحظة الأولى في هيئة حوارية:

قُلْ لِلْعَذُولِ بِحَنَانِنَا الْخَمَّارِ
وَالشُّرْبِ عِنْدَ فَصَاحَةِ الْأُوتَارِ

إِنِّي قَصِدْتُ إِلَى فَاقِيهِ عَالِمٍ مِتْسُوكِ
حَبْرٍ مِنَ الْأَحْبَارِ

متعمِّقٌ في دينه مُتقَرِّبٌ مُتبصِّرٌ في العِلْمِ والأخبار¹⁸⁴

يأتي التعريف بالموقف، ووصف رجل الدين، في حوار يدور على لسان الشاعر، متوجهاً بحديثه إلى المراقب للموقف، أو النظارة بلغة المسرح، ليشاركه في الرد على عاذله، فيُلغى دور الراوي، ويتحول السرد إلى حوار يُعرض من وجهة نظر الشاعر، أما المقام فيعرضه الحوار في مشهد حانة الخمار وما يكتنفها من تمتع بشرب الخمر، والاستماع إلى الموسيقى والأنغام التي تبدو فصيحة، أي مسيطرة على عقول الحضور في الحانة.

ويعرض حوار الشاعر صفات رجل الدين الذي قصد إليه، وهي صفات مناقضة لمشهد الحانة وأهلها، كما أنها تمتد في مساحة زمنية كبيرة، نسبياً، في بيتين، يعدد فيهما الشاعر صفات الرجل في مبالغة تشي بعبثية الموقف؛ فهو لا يلجأ إلى أي رجل دين، فأول صفاته، الفهم الدقيق للدين/ فقيه، وهو مدرك للحقائق/ عالم، وهو عابد زاهد، أي ليس متاع الدنيا وملذاتها، ولا النفاق من شيمه/ متمسك؛ بل إن علمه يتسع ليشمل أصول العلوم الدينية الأخرى، فلا يكتفي الشاعر بوصف الرجل بالحبر، التي ارتبطت بالتراث الإسلامي لقباً لعبد الله بن عباس، رضي الله عنه، وإنما يضيف إليها صيغة الجمع الملتصقة بعلماء الدين من اليهود، أو بمن أسلم منهم، من مثل كعب الأحمار/ من الأحمار، وتستمر المبالغة في وصف هذا العالم، الذي يأتي مستقصياً لعلوم الدين إلى أبعد مدى/ متعمِّق في دينه متقَرِّب، والذي لا يأخذ بما يصله من العلوم والروايات، إلا بعد تأمل وتدبر، وتبين لما يأتيه من الأخبار/ متبصِّر في العلم والأخبار، كما أن كل هذه الصفات تتسم في حق هذا الرجل بالثبات والتأكيد، الذي بدا في اختيار صيغ المبالغة وأسماء الفاعل، في تحديد صفاته.

فتعمد المفارقة ظاهر في أن الشاعر المنتمي إلى حانة الخمار، الغارق في الخمر، المجذوب إلى نداء أنغام الموسيقى الفصيحة في سمعه، حين يواجه لائمه وعاذله، يلجأ إلى أبعد الناس في صفاته دعماً لموقفه، وبهذا يقدم هذا المُفتَحُ التعريفَ بالموقف ، وفي الوقت ذاته يحقق درجة عالية من الإثارة لجمهور المراقبين لهذا الحوار، والمشهد المسرحي المثير.

ثم يبدأ الشاعر حوارَه مع هذا العالم، ويبدو الحوار، متلاعباً باللغة، وإمكانات الأداء المسرحي المثير، عبر التحكم في المسافات الزمنية للبيت الشعري، والظواهر الأسلوبية في تركيب جمل الحوار، وتحقيق الحبكة، مع مراعاة تطور التراكيب بتطور الحوار وتساعد التعقيد في الدراما المسرحية، والتوظيف الواعيللروابط:

قُلْتُ: النَّبِيذُ تَحْلُوه؟ لِي قَالَ: لَا إِلَّا
عُقَارَاتِ رَتْمِي بِشَرَارِ
قُلْتُ: السَّمَاعُ فَمَا عَلِمْتُ؟ أَجَابَنِي: إِلَّا بِخَفَقِ
الْعُودِ وَالْمِزْمَارِ

قُلْتُ: الْمُنَادِمُ مَنْ يَكُونُ؟ فَقَالَ لِي: لَا تَعْدِلُنْ عَن
مَاجِرِنِ عَيَّارِ!
وَاحْرَصِ بِجَهْدِكَ أَنْ تَكُونَ مُهْتَكًا
مَوَدَّةَ الْأَشْرَارِ!

قُلْتُ: الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: فَرَضَ وَاجِبٌ
صَلِّ الثَّلَاثَ وَبَيْتَ
حَالِيْفِ عُقَارِ!

واجمع عليك صلاة حَولٍ كاملٍ من فرَضِ
لَيْلٍ فأقضِه بهَارٍ!

قُلْتُ: الصَّيَامُ؟ فقال لي: لا تنوِه
الإفطار بالإفطار!

قُلْتُ: التَّصَدُّقُ والزَّكَاةُ؟ فقال لي: شَرِّبْنَا
يَعْدُ لآلِة الشُّطَّرِ

قُلْتُ: الْمَنَاسِكُ إن حجبتُ فقال لي: هَذَا الْفُضُولُ
وَعَايَةُ الْإِكْثَارِ

لا تَأْتِينَ بِلَادَ مَكَّةَ مُحْرِمًا
وَلَوْ أَنَّ مَكَّةَ عِنْدَ بَابِ الدَّارِ!

قُلْتُ: الطُّغَاةُ؟ فقال لي: لا تَغْرُهُمْ
قَرَّبُوا مِنَ الْأَنْبَارِ!

يستغل أبو نواس المسافات الزمنية للبيت في تحقيق الإثارة، والحيوية للحوار، فينهي الشطر الأول، في عروض البيت الأول، من الأبيات الحالية، بإجابة منطقية، هي التي يتوقعها المستمع، ويتوقف عندها الحوار مسافة زمنية قصيرة مناسبة لإيقاع البيت، ولصياغة التركيب، وترتاح النفس لأن الأمور تجري وفقا لما يجب أن تكون عليه، ولكن استكمال الحوار في أول لفظ في الشطر الثاني يفجأ المستمع بحرف ربط غير متوقع، ولكنه مازال بالنفس انتظار لمستثنى مقبول للنفس والعقل، فتزيد المفاجأة بلفظة "عقارًا"، وتعلو درجتها بوصفها الذي يستحضرها ماثلة، لا تستطيع العين تجاهلها، مشعلة أعلى درجات الإثارة والتوتر في الموقف "ترتمي بشرار"، أليس هذا هو "الفصل والتوتر، بين حقيقة الكلام وكذب الكلام، لإحداث المفارقة"¹⁸⁵

ويعود الشاعر المحاور يلقي سؤالاً آخر يُظهره متصنعا للجهل، ولا ينتهي الشرط بالحيلة الأسلوبية السابقة، لأنها صارت متوقّعة، ولكنه ينتهي مُعلقا النفس بالاستماع إلى الإجابة التالية، لعل الأمور تعود إلى نصابها، ويؤجّل حرف النفي ليظهر صوته في بناء التركيب دون النطق به، فور عودة صوت العالم المزعوم، لنجد أنفسنا أمام صوت رجل تتطق ألفاظه عن أذن تطرب للسمع وأصوات الآلات.

يستمر الحبك، بتكرار "قلت" و "قال" مع تنوع في توقيتات المسافات الزمنية للسؤال والإجابة في الأبيات، ويحدث تطور آخر باتساع المساحة الزمنية في الإجابة الثالثة للعالم المزعوم، الذي لا يكتفي بالإجابة على السؤال الثالث بتحديد صنف المنادم في مفاجأة جديدة، صرنا نتوقعها، بعد السابقتين، وإنما يُلقن النظارة مفاجأة أخرى من طريق آخر، فيستمر في الحديث، ويتطوع بتقديم نصح شيطاني، لم يُطلب منه ولم يُسأل عنه، في بيت كامل يزيد على مسافة الشرط التي احتلتها كل إجابة من إجابتيه السابقتين.

يتصاعد البناء الدراميتي عقيداً، ويزداد الحوار جرأة على الدين، ويُوضَع الركن الثاني من أركان الدين الحنيف في بؤرة تركيز السامع والمشاهد بحذف متعلقاته من صيغة الاستفهام، ويحبس الجمهور أنفاسه أمام هذا التطاول من الشاعر، ويأتي الرد في نهاية الشرط الأول من البيت حازماً موجزاً بحذف العامل الرئيس في الجملة من المنطوق، تناسباً مع سياق التماثل، ومقابلة التشكيك باليقين الشرعي في معمولين، راسخين في عقيدة المؤمن/ فرض واجب، وهو ما يناسب سياق نقض التصعيد إلى التشكيك في الأركان، وترتاح النفوس مقدار المسافة الزمنية/ العروضية، المناسبة للتوقف في الإلقاء عند نهاية الشرط، وتام معنى الجملة. ويُستأنف الحديث في الشرط الثاني، المنقطع عن الأول في التركيب، فيبدأ بعامل محبوك مع الشرط الأول، ويتم معنى هذا العامل بمعموليّوحي، في مساحة زمنية لا تتخطى

نطق أحرفه، بتصنيفٍ لمواقيت الصلاة، ثم تنزل المفاجأة الصادمة، في الجملة التالية، المنقطعة عن سابقتها، في التصور النحوي، المتداخلة فيها، بتشابكها معها في تلاحق إيقاع الإلقاء، وفي هدمها الدلالي المبالغت، لكل طموحات المستمع، في أن يكون هناك حد لا تتخطاه هذه المهزلة المجونية العدوانية الجاحدة، التي تمتد في المساحة الزمنية للبيت التالي، بتطويع مواقيت أداء الفرض الديني، لمواقيت الفراغ من معاقرة الخمر، في مبالغة واضحة في التطاول السافر، على أحكام الفرض، وآدابه.

يعد الإدهاش والمباغته من العناصر المسرحية الأساس المتصلة بالمفارقة¹⁸⁶، وقد كرر الحوار، في هذا النص، خدعته الأسلوبية، المستغلة للمساحات الزمنية للأوزان العروضية، والإلقاء، التي قام بها في السؤال الأول، وقد كررها بعد أن بدأ يتحول عنها قليلا، وجعل المستمع يظنها لن تعود، فأعادها في قليل من التحوير الأسلوبي؛ ففي المرة الأولى شغلَّ السبب الأخير من عروض البيت بالنفي "لا" لحل النبيذ، وفي الثانية، شغلَّ عروض البيت، وسببا قبله باليقين من إقامة الفرض الواجب؛ فالأمر مرتب بمهارة وخبث فني شديد، فقد فصل بين الخدعتين بمساحة زمنية ودلالية تجنبًا لتوقع تكرار الخدعة، ولم يؤجلها حتى لا تفقد قدرتها على المباغته والخداع والإثارة، وإدهاش الجمهور بذكاء الشاعر في النيل منه، مرة أخرى في وقت قصير، كما أنه اختار لخدعته الثانية توقيتا دلاليا مناسباً للمباغته، فجاءت في أول ذكر لفرائض الدين، للركن الظاهر يوميا للمجتمع دالا على إسلام الفرد، ولعل تأجيلها أكثر من ذلك يُفقدُها قدرتها على الخداع والمباغته؛ لأن الجمهور/ المستمع سيكون قد ألف هذا الجوَّ المشحون في سطحه بالعبثية في مخالفة الشرع، ولهذا السبب، أيضا، لن نجد هذه الخدعة تتكرر في سائر النص، وإنما يلجأ النص إلى وسائل أخرى للخداع والمباغته.

يستأنف الحوار تطاوله على أداء أركان الدين، لتعارضها مع ذات الشاعر المتدنية، فينال من أداء فروض الصوم، والزكاة، والحج، معتمدًا المبالغة في النهي عن أداء العبادات بصورة مباشرة، ومطلقة كما ينهى عن الجهاد في سبيل الله، في آخر الأبيات السابقة، مستبدلاً به الفحش والفجور، بأبناء الأعداء من الكفار، في بيتين تالين يُعرّض فيهما بالفحش، ويتناص مع القرآن الكريم، في تبجح، ونقض لفرض من فروض الكفاية، حين يختم البيتين بمدح هذا الأمر:

هذا الجهادُ فنعمَ عُقبَى الدارِ!

فقد انتهى من الفرائض، الواجبة على كل مسلم، وبدأ يتجه إلى القضاء على القيم الدينية، والقيم الاجتماعية العامة، المرتبطة بالدين وبالسلوك الجمعي في الدفاع عن الأمة، وهو يباليغ في التبجح، والتناول إلى الحد الذي يستثير كل مسلم، ويجعله ينتفض رافضاً لهذا التناص المبالغ في تجرّته على، استحضار الصياغة الإلهية الجليّة: {فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ} ¹⁸⁷ التي تمدح قيم الإسلام السامية، فيأتي بها الحوار في مقام يناقض هذه القيم السامية، ولكن نظرة في دال الجهاد في سياقه من هذا البيت الذي يشير به إلى الفاحشة التي ذكرها في الشطر الأول، تجعله يتناص مع الآية التالية، من النص القرآني ذاته، في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِيهَا لِلْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ} ¹⁸⁸ فهذا الجهاد الذي يذكره حوار القصيدة، هو ذاته الإفساد في الأرض، ونقض عهد الله، الذي يستوجب سوء الدار في الآية الكريمة.

لقد أعطى الحوار، في القصيدة، للفظ الجهاد دلالة تناقضها، هي الفحش، ونشر الفساد، ثم استحضر في السطح صيغة قرآنية، تناقض ملفوظ نص البيت، ودلالاته المجازية التقليدية، ليستحضر بذلك الصيغة الأخرى في الآية التالية؛ والواقع أن سياق الآيتين الكريمتين، يجعل الصيغة الثانية، هي المناسبة لسياق نص حوار القصيدة، في هذا البيت، أما الصيغة الأولى فلم تكن الآية الكريمة تخص بها تجنب

الفواحش، ولكنها شملت الكثير من صفات المؤمنين العامة كالوفاء بالعهد، وصلة الرحم، وخشية الله، وخوف سوء الحساب، والصبر، وإقام الصلاة، والإنفاق في سبيل الله، ودرء السيئة بالحسنة، مما قد يقابل ويناقض مجمل نص القصيدة، ولكن يبقى الأخص بهذا الموضع من القصيدة هو الصيغة الثانية التي استحضرتها الصيغة الأولى التي ذكرت في سطح النص.

ثم يتدرج، في أبيات أخرى، إلى سائر ما يرتبط بحياة الفجور وشرب الخمر، ومن ذلك ما يقع فيه أمثال هؤلاء من الاستدانة، التي يأبى الحوار إلا أنه يبالغ في معالجتها بصورة تفرنها بنقيضها من مفهوم الأمانة في القرآن الكريم والشرع الحنيف:

قُلْتُ: الأمانةُ هـَلْ تُرَدُّ؟ فقال لي: لا تُرَدُّ
القِمَطِيرِ مِنْ قِنَطَارِ!

لا هَـمَّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُضْمَنًا
دَيْنًا لِصَاحِبِ حَانَةِ الخَمِّارِ
فَارْدُدْ أَمَانَتَهُ عَلَيْهِ
وَدَيْنَهُ وَاحْتَلْ لَذَاكَ وَلِوَبِيْعِ
الدَّارِ

يُنْهَى المحاورُ الناصحُ عن أداء الأمانة التي يتصف بها المسلم، ويختزلها في دين الماجن لصاحب حانة الخمار، ويبالغ في أداء هذا الدين بكل السبل، وإن فقد الماجن في هذا السبيل مأواه. حيث يظهر تحول جديد في السياق، فبعد أن أفقد الناصحُ ضحيته الدارَ الآخرة في الأبيات السابقة، يُفقد في هذه الأبيات الدار التي تأويه في الدنيا، فهذا الحباك بين لفظ الدار الدالة على الآخرة، والدار الحالية الدالة على المأوى في الدنيا، في هذين الموضعين الظاهرين من المسافات الزمنية

والصوتية، وفي هذا السياق، من اقتراب الحوار من نهايته، يدل على تكثيف في عبثية الموقف، تضيع فيه الدنيا، كما ضاعت الآخرة.

يقترّب الحوار من نهايته، ويكون النصح في البيتين قبل الأخيرين، بالفحش، والرذيلة في العلاقة بالجار وأهله، تماشياً مع الضياع والانهيار الذي أصاب الدنيا في الأبيات السابقة، لنتهي إلى النصيحة الأخيرة، ولحظة الكشف، في البيتين الأخيرين:

ودنا إليّ وقال: نَصْحُكَ واجِبٌ زَيْنٌ خِصَالُكَ
هـ بـ ق م ر ن س ط ظ ش ر ع
سُنَّتِي واعمل بها! وأنا كَفِيْلُكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ

لم يسأل الشاعر ناصحه هذه المرة، ولكن الرجل الناصح يتطوع لاستكمال آلات ضياع الدنيا والآخرة في تصوير القمار زينة إضافية للخصال السابقة.

وتكون النهاية مفاجأة مدوية، فهذا الناصح، الذي له سُنَّته الخاصة به، يستحضر عذاب النار واقعا أمام ضحيته، ويصل إلى أسوأ منازل الإلحاد، فيختص نفسه بالضمان والوقاية لضحيته من عذاب النار في الدار الآخرة.

لا نستطيع على المستوى الأخلاقي والديني أن نتقبل هذه الصياغة، ولكنها من جهة أخرى تبدو صفة الإفافة التي ترد الأمور إلى نصابها، فلا يوجد عقل، مهما ضعف إيمانه، يتخيل أن تكون هذه العبارة الأخيرة من قبيل الحقيقة، أو من قبيل المجاز التقليدي، إنها المواجهة بأنه لا مفر من عذاب النار، فإذا كنت قد خالفت شرائع الله فابحث لك عن ضامن لك غيره من عذابه عز وجل.

وصل النص إلى لحظة الكشف، ولا بد أن الأثر (الكوميدي) الذي تخلل كل المشاهد السابقة، ممزوجا بالألم، هو ذاته الذي يصلنا في النهاية، فقد نضحك ساخرين من الخدعة التي عاش الضحية الغرير فيها، ولكنه ضحك المفارقة

الممزوج دائما بالألم¹⁸⁹، وهو في هذه المفارقة حزن على مصير هذا الغرير، وأمثاله ممن يتمادون في الغي والضلال.

إن البناء التصاعدي للأحداث يبدو مرتبا بعناية شديدة، فهو يبدأ من الخمر المرتبطة بالمأثور عن حياة هذا الشاعر، والمقترنة بسباق عنصر المكان لهذا النص، وهو حانة الخمار، ويرتبط بذلك العناصر المصاحبة لهذا المشهد، من الغناء، والمنادمين، ولا يعرض مطلقا للركن الأول الأساس في الإسلام/ الشهادتين، فلا سبيل لإطلاق حكم نهائي بالإلحاد، ويتبجح في ذكر الأركان الأخرى لتعارضها مع ميله الدنيوي المتدني، وقد يُظن أن الترتيب التصاعدي لتعدد الأحداث يقتضي تأجيل الحديث عن الصلاة، وعكس الترتيب في ذكر الفروض، ولكنه يبدأ من الفرض اليومي الظاهر للمجتمع الإسلامي، ليكتف بذلك عناصر المفاجأة، ولأنه أكثر الفروض تعارضا، بمواقفته اليومية، مع هذه الآفة، المرتبطة بليل أهل الخمر والمجون، ويتمكن من اجتذاب جمهور يستفزه هذا العبث والتناقض والمبالغة ليتبين إلى أي نهاية وإلى أي مغزى يؤدي، ويستمر تعقد الأحداث بالنيل من كل المقدسات، وتتحول إلى النيل من العلاقات الإنسانية والاجتماعية، وينهار أمر الدنيا بانهيار أمر الدين، ومن المنطقي في هذا البناء أن يأتي ضياع الدار/ مسكن الدنيا في المراحل الأخيرة من تعدد الأحداث، لأن الضحية من أهل الدنيا الذين يشغلهم متاعها، وما يملكون فيها من السكن والمال، لتكون الخاتمة بالواجهة بعذاب النار، وقد جاءه العبد العاصي متشفعا بشيطانه وغروره وخطاياها.

هذا الإعداد المتقن يدل على وعي وتعمد لإحكام البناء وتحقيق المفارقة، كما أن لغة القصيدة التي تتجنب الابتدال، وتُغلب توظيف التعبير المجازي، في الإشارة إلى الفحش، تدل على أن هذه القصيدة ليست من قبيل نصوصه التي كان يوجهها إلى فئة المجان وحدهم في مجالس الخمر والمجون.

وإذا وضعنا في الحسبان أننا أمام قصيدة تُلقى، أو حوار مسرحي يجري أمامنا، فإن المتلقي سيجد نفسه في أعلى درجات الاستثارة، فهو لا يستطيع أن يعود في الزمن ليتبين صفات هذا الرجل الناصح، ويتأكد من حقيقة موقفه، بعدما لقيه منه من مفاجآت، وهو يجد تناقضا حادا بين ما عُرض عليه من الصفات، وما يجري أمامه، ويُفجّر كل سؤال وكل إجابة مفارقة، تضع المشاهد والمستمع أمام مفارقة نفسية أخرى، بين متابعة الحوار المثير، لعله يأتيه بالمغزى الغائب، وبين التوقف لطرح الأسئلة عن مغزى ما يدور: هل يمكن أن يكون المخرج في تخصيص أبي نواس سؤاله الأول بنفسه "لي"؟ وفي توجه خطاب الرجل إلى أبي نواس؟ هل يرى الرجل في شخص أبي نواس شيطانا لا يستحق أن يكون من المسلمين؟ أم إن هذا الرجل من أحبار اليهود، ويريد ضرب الدين الإسلامي في عباداته؟

إن مثل هذه الأسئلة، إلى جانب ما تُعبّر عنه من الإثارة، لدى الجمهور، تُعبّر عن توجه هذا الجمهور إلى البحث عن معنى آخر، لا يمكن أن يتسق مع هذا السطح المليء بالمتناقضات، فلم تعد تناقضات السطح هي المسألة، ولكن ما يمكن أن ينشأ عنها من احتمالات المغزى، وقد يكون الحل الوحيد هو اتهام أبي نواس باصطناع هذا الشخص، وتقديمه لجمهوره في صورة مُخادعة للحقيقة، ولكن أسلوب التحوار يُبقي هذا الرجل ماثلا، وفاعلا بقوة في تداولية إنجازية، ليزكرنا بقول ميويك: "ولكن على الرغم من أننا نرى (الزائف) على أنه زائف فإنه يجب أن يعرض على أنه حقيقي إذا أُريد توفير المفارقة"¹⁹⁰ أما بالنسبة للقراءة الفاحصة، فلن يتغير الأمر، لأننا لن نجد في شخصية رجل الدين، وصفاته، أي رابط بحواره إلا التناقض التام، والمبالغة في أوصافه، مُقابل مبالغته في أقواله، ذاتها، المناقضة لصفاته كلها.

جاء كل سؤال، وإجابته، في القصيدة، في قالب بناء المفارقة اللفظية الهادفة: "فصاحب المفارقة الذي يقوم بدور الغرير يعرض نسا ولكن بطريقة أو سياق

يدفع القارئ أن يرفض ما يُعبّر عنه من معنى حرفي، مفضلاً ما لا يعبر عنه السطح من معنى منقول ذي مغزى نقيض¹⁹¹، وكان عنصر المبالغة¹⁹² من المؤشرات الواضحة في إشارات الإنذار الأسلوبية الدافعة إلى إبراز التناقض في سطح النص، وإدراك هذا التناقض هو الخيط الذي يُعين المتلقي على إدراك المستوى الكامن في المفارقة: "لا يتم الوصول إلى إدراك المفارقة إلا من خلال إدراك التعارض والتناقض بين الحقائق على المستوى الشكلي للنص"¹⁹³

أما بناء القصيدة في جملتها، فكوّن من مجموع هذه المفارقات، نموذجاً للمفارقة الدرامية في قالبها المسرحي الحوارية، فقام الشاعر بدور الغرير ضحية المفارقة، واصطنع مؤدّ للمفارقة في شخص رجل الدين، الذي يستدرج ضحيته، ليكشف له في النهاية عن حقيقة الموقف، ووُضع المتلقي في موضع المراقب، الذي يُشفق على هذه الضحية، ويدرك نهايتها المأساوية¹⁹⁴، وشكلت المفارقات خطأ درامياً يتصاعد في التعقيد، تربطه عناصر من مثل: وحدة الموضوع، والأثر، والشخصيات.

وإذا عدنا إلى خطة رتشاردز، وكيركيجارد، في إدخال الدوافع المضادة المكملة، فنسجد أن تناقضات السطح بكل أشكالها في النص، وكذا بتوافق المشاهد معاً في الغواية، تجمعها وحدة المغزى الكامن، أو الدافع المضاد، في التعبير السطحي عن عبثية الموقف، الذي يقود الشاعر والمتلقي إلى معانٍ مفتوحة، مناقضة للسطح الظاهر، قد يكون بالإمكان تلخيص مغزاها الأخلاقي العام في أن الانسياق في طريق الغواية يؤدي إلى ضياع الدنيا والآخرة.

وهذا المغزى لم يُعبّر عنه النص في لغة مباشرة، وإنما كانت الصورة الفنية، والعلاقات الأسلوبية، والدلالية، وكافة مستويات التعبير، ومنها الصور المجازية الجزئية؛ كانت كلها مُمثلةً للمستوى الأول الظاهر في سطح النص، الذي تشير تصارعاته، وتناقضاته، وتوافقاته إلى وجود شيء آخر يقال في باطن النص، فكل

علامات السطح وعلاقاته مُسَخَّرَةٌ لخدمة هذا الباطن، وهذا الباطن ذاته، هو الذي يضمن للنص من خلال هذا التسخير، أن يحقق وحدته التي تدهشنا هنا باقترابها من صورة الوحدة العضوية في المفاهيم النقدية المعاصرة.

وبعد، فإن النص، يثبت أن كل شيء في بنائه كان متعمداً، بمهارة، في معالجة المفارقة، ومُعَدًا له بنكاء فني لغوي، ولكن يبقى ما وراء هذه المهارة والدهاء من هدف في نفس الشاعر، أكان حقاً يريد أن يصل بنا إلى هذا المغزى الأخلاقي، أما كان مؤلعا بلعبة المفارقة، يتطاول، ويقول ما يشاء، ويغوي من يشاء، ويبقى الباطن سلاحاً ينجو به من الاتهام بالزندقة؛ وتلك خصيصة المفارقة النواسية، التي لا تساعدنا تقلبات سيرته على أن نحكم فيها حكماً فاصلاً، ولنسلم، مثلما سلم أغلب النقاد، بأننا نستطيع الحكم على فنه بأنه يحوي الكثير من المقومات الفنية السابقة لعصره، أما الحكم الأخير في موقفه الشخصي من العقيدة فيبقى لا جزم فيه.

الهوامش

*اخترت ترجمة "figure of speech" بـ "المجاز" من بين بدائل منها : "طريق في الكلام" لأن الأولى هي الأقرب إلى البنية الدلالية في المفارقة اللغوية بوصفها تجوزاً في الدلالة ، وبخاصة في هذا التعريف التقليدي .

¹⁾THEOXFORDENGLISHDICTIONARY, BEING A CORRECTED RE-ISSUE WITH AN INTRODUCTION, SUPPLEMENT, AND BIBLIOGRAPHY of A NEW ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES Printed in GREAT BRITAIN.1978 volume: v. H-K. p: 484

2) See: De Ma-Paul, The Concept of Irony, Aesthetic Ideology, Theory and History of literature, Volume: 65 p:164:165- and see : BARBE.

KATHARINA, Irony in Context, Coppyright 1995 John Benjamins p: 87

3) Wilson, D & D. Sperber, On Verbal Irony. Lingua 87 (1992) P: 54

4) Irony in Context, p: 171

5) QUINN- EDWARD, A dictionary of Literary and Thematic Terms, Printed in the United States of America 1999, p: 168

6) Frederick- Julie Ann Parker, The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard: An Examination of Ironic Play in Fear and Trembling, Brigham Young University, March 2008, p: 8

7) J.A. CUDDON, A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, BLKWELL Publishers, Furth Edition. P: 429

(⁸) نفسه ص 430

(⁹) انظر : عبد الواحد لؤلؤة : موسوعة المصطلح النقدي "ترجمة" : دي سي ميويك : المفارقة ،
والمفارقة وصفاتها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط الأولى 1993م ، المجلد الرابع ،

ص 9 ، 21 ، 39 ، 40 ، 129

(¹⁰) انظر : نفسه ، ص 40

(¹¹) نفسه

(¹²) نفسه ص 79 ، وراجع ص 53 ، 54 حول فكرة التجرد ، ووعي صانع المفارقة نفسه

(¹³) نفسه ص 147

(¹⁴) نفسه ص 49

15) Booth. Wayne C, A Rhetoric of Irony, University of Chicago Press, 1974. P: ix

16) The Concept of Irony, p: 164

17) see : Irony in Context, p:11 , 12

(¹⁸) موسوعة المصطلح النقدي ص 129

19) The Oxford English Dictionary, volume v II, N-POY. P:450

(²⁰) نفسه

21) VIVIAN- PERCIVALI, A DICTIONARY of LITERARY TERMS, Printed In Great Britain by WUliam Brcndon & Son. Ltd.. Plymouth 1900, P: 126

-
- ²² انظر : P:A DICTIONARY of LITERARY TERMS, 168-167 ، وانظر موسوعة المصطلح النقدي ص : 26
- ²³ موسوعة المصطلح النقدي ص 27 ، وانظر : A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, p: 428
- ²⁴ HALLAM, JR- GEORGE WALTER, FUNCTIONAL PARADOX IN SIDNEY'S REVISED ARCADIA, UNIVERSITY OF FLORIDA June, 1959, p: 17
- ²⁵ انظر : نفسه ص 39
- ²⁶ A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, p: 634
- ²⁷ FUNCTIONAL PARADOX IN SIDNEY'S REVISED ARCADIA, p: 15
- ²⁸ نفسه
- ²⁹ A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, p: 635
- ³⁰ نفسه ص 636
- ³¹ A dictionary of Literary and Thematic Terms, P: 337
- ³² FUNCTIONAL PARADOX IN SIDNEY'S REVISED ARCADIA, p: 44
- ³³ نفسه ص : 47
- ³⁴ انظر : نفسه ، ص 46
- ³⁵ كلنثيروكسلغة المفارقة - ترجمة محمد منصور أباحسين - مجلة الدارة - السنة السادسة عشرة - العدد الثاني 1411هـ، ص 176
- ³⁶ انظر : نفسه ص 177، و ص 185
- ³⁷ نفسه ص 176
- ³⁸ See : FUNCTIONAL PARADOX IN SIDNEY'S REVISED ARCADIA, p:17
- ³⁹ نفسه ص 1
- ⁴⁰ A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, p: 428
- ⁴¹ موسوعة المصطلح النقدي ص 141
- ⁴² انظر : نفسه
- ⁴³ راجع نفسه ص 147 : 160
- ⁴⁴ The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard, P: 2, 3
- ⁴⁵ نفسه: ص 4، 5
- ⁴⁶ see: Irony in Context, p: 35

راجع: إ.أ. رتشاردز - مبادئ النقد الأدبي - ترجمة وتقديم مصطفى بدوي - ط مطبعة
47 مصر 1963م - ص 312 : 324

48) See: I A RICHARDS - Principles-Of-Literary-Criticism - Made and
printed in Great Britain by PFRCY LUND, Humphries co ltd - London 1938-
p:247 " 250

49) اراجع مبادئ النقد الأدبي ص 312 : 315

50) نفسه ص 315

51) نفسه ص 318

52) The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard p: 85

53) نفسه

54) Principles-Of-Literary-Criticism - p 250

55) مبادئالنقدالأدبيص 321

56) انظر : نفسه ص 315

57) سيزاقاسم - المفارقةفيالقصصالعرببالمعاصر - فصول "مجلةالنقدالأدبي" - العددالثاني

1982م-ص 144

58) راجع: مجدي وهبة - معجم مصطلحات الأدب - ط مكتبة لبنان - ط 1974 - ص :

263، 262

59) راجع: مجدي وهبة ، وكامل المهندس - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب - ط

مكتبة لبنان - بيروت - ط الثانية سنة 1984م - ص 198

60) معجممصطلحاتالأدب ص 381

61) نفسه

62) نفسه

63) انظر : محمد عناني - المصطلحات الأدبية الحديثة "دراسة ومعجم إنجليزي عربي" ط

الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان - ط الثالثة سنة 2012م - ص 36، 37

64) نفسه - ص 145

65) نفسه ص 75

66) محمد عناني - فن الكوميديا - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة 1998م - ص 16

67) انظر: نفسه ص 18

68) نفسه ص 21

-
- ⁶⁹ نفسه
- ⁷⁰ حسن الآلاتي - ترويح النفوس ومضحك العبوس - الجزء الثالث - ط مطبعة المحروسة - مصر - سنة 1891 - ص 2
- ⁷¹ نفسه
- ⁷² شوقي ضيف - في الشعر والفكاهة في مصر - ط دار المعارف - ط الأولى سنة 1999م - ص 88 ، وراجع نفسه 66: 126
- ⁷³ نفسه ص 105
- ⁷⁴ نفسه ص 123
- ⁷⁵ إبراهيم فتحي - معجم المصطلحات الأدبية - ط التعاقدية العمالية للطباعة والنشر - صفاقس - الجمهورية التونسية - ط 1986 - ص 339
- ⁷⁶ نفسه ص 108
- ⁷⁷ سعيد علوش - معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة - ط دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - ط الأولى 1985م - ص - 110 ، وانظر ص 285
- ⁷⁸ نفسه ص 161 ، وانظر ص 255
- ⁷⁹ علي عشري زايد - عن بناء القصيدة العربية الحديثة - ط مطابع ابن سينا - القاهرة - ط الرابعة سنة 2002م - ص 130
- ⁸⁰ انظر: نفسه ص 8 ، 9
- ⁸¹ انظر: نفسه ص 26
- ⁸² راجع: نفسه ص 8، 9، 26، 50، 58، 62، 76، 80 على سبيل التمثيل
- ⁸³ انظر: نفسه ص 5، 6
- ⁸⁴ المفارقة في القصص العربي المعاصر ص 143
- ⁸⁵ نفسه
- ⁸⁶ نفسه ص 144
- ⁸⁷ نبيلة إبراهيم - المفارقة - فصول "مجلة النقد الأدبي" المجلد السابع - العددان الثالث والرابع - سنة 1987م - ص 131
- ⁸⁸ نفسه ص 140
- ⁸⁹ فيالشعروالفكاهة فيمصر ص 109
- ⁹⁰ انظر: المفارقة - ص 138

-
- ⁹¹ (المفارقة في القصص العربي المعاصر ص 143
- ⁹² نفسه
- ⁹³ (انظر: في الشعر والفكاهة في مصر ص 72
- ⁹⁴ (انظر: نفسه ص 99
- ⁹⁵ (موسوعة المصطلح النقدي ص 258، وانظر ص 114
- ⁹⁶ (نفسه ص 114
- ⁹⁷ (محمد العبد - المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة - ط دار الفكر العربي - ط الأولى سنة 1994م ص 9 ، وانظر ص 26
- ⁹⁸ (نفسه ص 9
- ⁹⁹ (نفسه ص 72
- ¹⁰⁰ (راجع السابق ص 15، 37، 41، 61، 62، 65 على سبيل التمثيل
- ¹⁰¹ (نفسه ص 39
- ¹⁰² (راجع : خالد سليمان - المفارقة والأدب دراسة في النظرية والتطبيق - ط دار الشروق - عمان - ط الأولى سنة 1999 - ص 24، 25
- ¹⁰³ (انظر : سعيد شوقي - بناء المفارقة في المسرحية الشعرية "بناء المفارقة في الدراما الشعرية" ط أيتراك للنشر والتوزيع - ط الأولى سنة 2001م ص 37 : 41
- ¹⁰⁴ (نفسه ص 44
- ¹⁰⁵ (انظر: ناصر شبانة - المفارقة في الشعر العربي الحديث - ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط الأولى سنة 2002م ص 49، 50
- ¹⁰⁶ (سامحالرواشدة - فضاءات الشعرية (دراسة فيديواناً ممدنقل) طالمركز القومي للنشر - الأردن - أربد - طسنة 1999م - ص 13
- ¹⁰⁷ (نفسه
- ¹⁰⁸ نفسه
- ¹⁰⁹ (نفسه ص 14، وانظر ص 13
- ¹¹⁰ (نفسه ص 14
- ¹¹¹ (راجع: نفسه ص 15: 30
- ¹¹² (نفسه ص 31

-
- ¹¹³ راجع: حسني عبد الجليل يوسف - المفارقة في شعر عدي بن زيد العبادي دراسة نظرية تطبيقية - ط الدار الثقافية للنشر - القاهرة - ط الأولى سنة 2001م - ص 12: 14
- ¹¹⁴ نفسه ص 14
- ¹¹⁵ انظر: نفسه ص 4، 12، 26
- ¹¹⁶ انظر: "نفسه ص 23، 24
- ¹¹⁷ انظر: نفسه ص 21، وراجع 2: 32: 46
- ¹¹⁸ انظر: نفسه ص 21
- ¹¹⁹ نفسه ص 22
- ¹²⁰ انظر: نفسه ص 12، 14، 15
- ¹²¹ راجع نفسه: "الجزء التطبيقي" 47: 153
- ¹²² أحمد عادل عبد المولى - بناء المفارقة - دراسة نظرية تطبيقية - أدب ابن زيدون نموذجاً - ط مكتبة الآداب - القاهرة - ط الأولى سنة 2009م - ص 35
- ¹²³ نفسه ص 16
- ¹²⁴ راجع نفسه ص 55: 130
- ¹²⁵ عمر باصريح - شعرية المفارقة - قراءة في منجز البردوني الشعري - ط دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع - عمان - ط الأولى سنة 1916م - ص 47
- ¹²⁶ راجع نفسه - ص 51: 110
- ¹²⁷ راجع نفسه - ص 113: 170
- ¹²⁸ موسوعة المصطلح النقدي - ج4 - ص 15
- ¹²⁹) Muench.Paul - Socratic Irony, Plato,s Apology, and Kierkegaard,s On the Concept of Irony - Kierkegaard Studies - Walter de Gruyter · Berlin · NewYork - Walter de Gruyter · Berlin · NewYork - Yearbook 2009. P 88

¹³⁰ انظر: موسوعة المصطلح النقدي - ج4 - ص 125

¹³¹ نفسه ص 90

¹³² نفسه

¹³³ المفارقة ص 133، 134

¹³⁴ موسوعة المصطلح النقدي - ج4 - ص 166

- ¹³⁵ نفسه ص 161
- ¹³⁶) The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard, P: 9
- ¹³⁷ (المفارقة ص 132
- ¹³⁸ موسوعة المصطلح النقدي - ج 4 - ص 127
- ¹³⁹) Irony in Context, p118, and see: p 155: 157
- ¹⁴⁰ (انظر: موسوعة المصطلح النقدي - ج 4 - ص 173 : 175
- ¹⁴¹ نفسه ص 173
- ¹⁴²) Irony in Context, p: 3, and see p 76
- ¹⁴³ (المفارقة في القصص العربي المعاصر ص 144
- ¹⁴⁴ (موسوعة المصطلح النقدي - ج 4 - ص 256
- ¹⁴⁵ (المفارقة ص 132
- ¹⁴⁶ نفسه
- ¹⁴⁷) see : On Verbal Irony – p 54
- ¹⁴⁸) A Rhetoric of Irony – p 57
- ¹⁴⁹ (أبو نواس الحسن بن هانئ الحكيم - ديوانه - تحقيق إيفالد فاغنر - "النشرات الإسلامية" ط دار صادر - بيروت لبنان - ط الأولى - سنة 1988م ج 3 ص 18
- ** أعتد بصورة رئيسة على تحقيق النشرات الإسلامية للديوان ، وفي حال ذكر تحقیقات أخرى سأذكر اسم المحقق في الهامش
- ¹⁵⁰ (أبو نواس الحسن بن هانئ الحمي - ديوانه - تحقيق إيفالد غريغور شولر - "النشرات الإسلامية" ط المطبعة الكاثوليكية - ط 1982م - ج 4 ص 283
- ¹⁵¹ (نفسه ص 350
- ¹⁵² (نفسه ص 80
- ¹⁵³ (أبو نواس الحسن بن هانئ الحكيم - ديوانه - تحقيق إيفالد فاغنر - "النشرات الإسلامية" ط مؤسسة البيان - بيروت لبنان - ط الثانية - سنة 2001م ج 1 ص 273
- ¹⁵⁴ (نفسه ص 386
- ¹⁵⁵ (ديوان أبي نواس ج 3 ص 222
- ¹⁵⁶ (نفسه ص 223
- ¹⁵⁷ (عباس محمود العقاد - أبو نواس الحسن بن هانئ - ط مؤسسة هنداوي - القاهرة - ط سنة 2013م ص 41

- ¹⁵⁸ انظر : محمد النويهي- نفسية أبي نواس- ط م. الدجوي- القاهرة- ط الثانية- سنة 1970 ص 166
- ¹⁵⁹ انظر: علي شلق- غزل أبي نواس- ط دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت- ط سنة 1954م- ص 122
- ¹⁶⁰ انظر: شوقي ضيف- العصر العباسي الأول- ط دار المعارف- ط السادسة عشرة- سنة 2004م ص 83
- ¹⁶¹ انظر: عبد الله التطاوي- القصيدة العباسية قضايا واتجاهات- ط دار غريب للطباعة - ط سنة 1988م- ص 156
- ¹⁶² انظر: محمد مصطفى هدارة- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط دار المعرفة الجامعية- سنة 1981م- ص 270
- ¹⁶³ انظر العربي حسن درويش- أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر- ط الهيئة العامة للكتاب- سنة 1987م ص 341
- ¹⁶⁴ انظر: أبو نواس الحسن بن هانئ- ص 129
- ¹⁶⁵ انظر: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري- ص 279
- ¹⁶⁶ انظر: العصر العباسي الأول- ص 226
- ¹⁶⁷ انظر: القصيدة العباسية قضايا واتجاهات- ص 149، 150
- ¹⁶⁸ طه حسين- حديث الأربعاء ج 2- ط دار المعارف- ط الرابعة عشرة- سنة 1993م- ص 138
- ¹⁶⁹ نفسه ص 94
- ¹⁷⁰ ديوان أبي نواس ج 3 ص 187
- ¹⁷¹ نفسه ص 111
- ¹⁷² أبو نواس الحسن بن هانئ الحكيم- ديوانه- تحقيق إيفالداغرنر- "النشر اتا الإسلامية" ط مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان- ط الأولى - سنة 2002م- ج 5- ص 193
- ¹⁷³ ديوان أبي نواس ج 5 ص 187
- ¹⁷⁴ نفسه ص 204
- ¹⁷⁵ ديوان أبي نواس ج 3 ص 57
- ¹⁷⁶ نفسه ص 83، 84
- ¹⁷⁷ نفسه ص 84

- ¹⁷⁸ انظر: أبو نواس - ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ - حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي - ط درا الكتاب العربي - بيروت - لبنان - دت ص 71
- ¹⁷⁹ انظر: أبو نواس - ديوان أبي نواس برواية الصولي - تحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي - ط هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة - ط1 سنة 2010م - ص77
- ¹⁸⁰ انظر: المفارقة - ص 140
- ¹⁸¹ ديوان أبي نواس ج3 ص 233، 234
- ¹⁸² انظر: القصيدة العباسية قضايا واتجاهات - 155، 156
- ¹⁸³ انظر غزل أبي نواس - ص 147
- ¹⁸⁴ ديوان أبي نواس - ج5 - القصيدة ص 215، 216، وانظر: ديوان أبي نواس - تحقيق محمد عبد الحميد الغزالي - ص 200، 201
- ¹⁸⁵) The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard, P: 8
- ¹⁸⁶ انظر: موسوعة المصطلح النقدي - ص 209
- ¹⁸⁷ القرآن الكريم - سورة الرعد - الآية 24
- ¹⁸⁸ القرآن الكريم - سورة الرعد - الآية 25
- ¹⁸⁹ راجع: موسوعة المصطلح النقدي: ص 50، 52 "حول الأثر الكوميدي في المفارقة"
- ¹⁹⁰ نفسه - ص 180
- ¹⁹¹ نفسه - ص 171، وانظر: 195
- ¹⁹² انظر: نفسه ص 173 "حول دور المبالغات والتناقضات بوصفها إشارات تقود إلى إدراك المفارقة"
- ¹⁹³ المفارقة - ص 133
- ¹⁹⁴ راجع: نفسه "حول هذه العناصر"

المصادر والمراجع

- إبراهيم - نبيلة: المفارقة - فصول "مجلة النقد الأدبي" المجلد السابع - العددان الثالث والرابع - سنة 1987م

- الألاتي - حسن: ترويح النفوس ومضحك العبوس - الجزء الثالث - ط مطبعة المحروسة - مصر - سنة 1891
- باصريح - عمر: شعرية المفارقة - قراءة في منجز البردوني الشعري - ط دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع - عمان - ط الأولى سنة 1916م
- بروكس - كلنث: لغة المفارقة - ترجمة محمد منصور أبا حسين - مجلة الدارة - السنة السادسة عشرة - العدد الثاني 1411هـ
- التطاوي - عبد الله: القصيدة العباسية قضايا واتجاهات - ط دار غريب للطباعة - ط سنة 1988م
- حسين - طه: حديث الأربعاء ج 2 - ط دار المعارف - ط الرابعة عشرة - سنة 1993م
- الحكمي - أبو نواس الحسن بن هانيء: ديوانه - تحقيق إيفالد فاغندر - "النشرات الإسلامية" ط مؤسسة البيان - بيروت لبنان - ط الثانية - سنة 2001م ج 1
- ديوانه - تحقيق إيفالد فاغندر - "النشرات الإسلامية" ط دار صادر - بيروت لبنان - ط الأولى - سنة 1988م ج 3
- ديوانه - تحقيق إيفالد غريغور شولر - "النشرات الإسلامية" ط المطبعة الكاثوليكية - ط 1982م - ج 4
- ديوانه - تحقيق إيفالد فاغندر - "النشرات الإسلامية" ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان - ط الأولى - سنة 2002م - ج 5
- ديوان أبي نواس برواية الصولي - تحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي - ط هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة - ط 1 سنة 2010م
- ديوان أبي نواس الحسن بن هانيء - حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي - ط درا الكتاب العربي - بيروت - لبنان - دت
- درويش - العربي حسن: أبو نواس وقضية الحداثة في الشعر - ط الهيئة العامة للكتاب - سنة 1987م
- رتشاردز - إ.أ: مبادئ النقد الأدبي - ترجمة وتقديم مصطفى بدوي - ط مطبعة مصر 1963م
- الرواشدة - سامح: فضاءات الشعرية (دراسة في ديوان أمل دنقل) ط المركز القومي للنشر - الأردن - أربد - ط سنة 1999م

- زايد - علي عشري: عن بناء القصيدة العربية الحديثة - ط مطابع ابن سينا - القاهرة - ط الرابعة سنة 2002م
- سليمان - خالد: المفارقة والأدب دراسة في النظرية والتطبيق - ط دار الشروق - عمان - ط الأولى سنة 1999
- شلق - علي: غزل أبي نواس - ط دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت - ط سنة 1954م
- شوقي - سعيد: بناء المفارقة في المسرحية الشعرية "بناء المفارقة في الدراما الشعرية" ط أيتراك للنشر والتوزيع - ط الأولى سنة 2001م
- ضيف - شوقي: العصر العباسي الأول - ط دار المعارف - ط السادسة عشرة - سنة 2004م
- في الشعر والفكاهة في مصر - ط دار المعارف - ط الأولى سنة 1999م
- العبد - محمد: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة - ط دار الفكر العربي - ط الأولى سنة 1994م
- عبد المولى - أحمد عادل: بناء المفارقة - دراسة نظرية تطبيقية - أدب ابن زيدون نموذجاً - ط مكتبة الآداب - القاهرة - ط الأولى سنة 2009م
- العقاد - عباس محمود: أبو نواس الحسن بن هاني - ط مؤسسة هنداوي - القاهرة - ط سنة 2013م
- علوش - سعيد: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة - ط دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان - ط الأولى 1985م
- عناني - محمد: فن الكوميديا - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة 1998م
- المصطلحات الأدبية الحديثة "دراسة ومعجم إنجليزي عربي" ط الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان - ط الثالثة سنة 2012م
- فتحي - إبراهيم: معجم المصطلحات الأدبية - ط التعااضدية العمالية للطباعة والنشر - صفاقس - الجمهورية التونسية - ط 1986
- قاسم - سيزا: المفارقة في القصص العربي المعاصر - فصول "مجلة النقد الأدبي" - العدد الثاني 1982م

- لؤلؤة - عبد الواحد: موسوعة المصطلح النقدي "ترجمة": دي سي ميويك : المفارقة ، والمفارقة وصفاتها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط الأولى 1993م ، المجلد الرابع
- النويهي - محمد: نفسية أبي نواس- ط م. الدجوي- القاهرة- ط الثانية- سنة 1970
- هدارة - محمد مصطفى: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، ط دار المعرفة الجامعية- سنة 1981م
- وهبة - مجدي: معجم مصطلحات الأدب - ط مكتبة لبنان - ط 1974
- وهبة - مجدي ، والمهندس - كامل: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب - ط مكتبة لبنان - بيروت - ط الثانية سنة 1984م
- يوسف - حسني عبد الجليل: المفارقة في شعر عدي بن زيد العبادي دراسة نظرية تطبيقية - ط الدار الثقافية للنشر - القاهرة - ط الأولى سنة 2001م

المصادر والمراجع الأجنبية

- THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY, BEING A CORRECTED RE-ISSUE WITH AN INTRODUCTION, SUPPLEMENT, AND BIBLIOGRAPHY of A NEW ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES Printed in GREAT BRITAIN. 1978 volume: v. H-K. - v.II
- BARBE. KATHARINA: Irony in Context, Copbyright 1995 John Benjamins
- Booth. Wayne C: A Rhetoric of Irony, University of Chicago Press, 1974
- De Ma-Paul: The Concept of Irony, Aesthetic Ideology, Theory and History of literature, University of Minnesota press Volume: 65
- Frederick- Julie Ann Parker: The Conception of Irony with Continual Reference to Kierkegaard: An Examination of Ironic Play in Fear and Trembling, Brigham Young University, March 2008
- HALLAM, JR- GEORGE WALTER:
- FUNCTIONAL PARADOX IN SIDNEY'S REVISED ARCADIA, UNIVERSITY OF FLORIDA June, 1959

-
- J.A.CUDDON:A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory, BLKWELL Publishers, Furth Edition.
 - I. A. RICHARDS: Principles-Of-Literary-Criticism – Made and printed in Great Britain by PFRCY LUND, Humphries co ltd – London 1938
 - Muench. Paul: Socratic Irony, Plato,s Apology, and Kierkegaard,s On the Concept of Irony - Kierkegaard
 - Studies - Walter de Gruyter · Berlin · NewYork - Walter de Gruyter · Berlin · NewYork - Yearbook 2009
 - QUINN- EDWARD: A dictionary of Literary and Thematic Terms, Printed in the United States of America 1999
 - VIVIAN- PERCIVALI: A DICTIONARY of LITERARY TERMS, Printed In Great Britain byWUliamBrcndon& Son. Ltd..Plymoutb 1900
 - Wilson, D & D. Sperber:On Verbal Irony. Lingua 87 (1992)