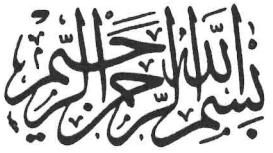
ISSN 258 - 1094

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

العدد ٨٣ | السّنة السادسة والثّلاثون

شعبان١٤٣٣هـ- صفر ١٤٣٤هـ | تموز - كانون الأول ٢٠١٢م


بسم الله الرحمن الرحيم

هيئة تحرير المجلّة

رئيس التّحرير: الأستاذ الدّكتور عبد الكريم خليفة، رئيس المجمع

أعضاء هيئة التحرير

الأستاذ الدّكتور محمود السّمرة

الأستاذ الدّكتور سعيد التّلّ

الأستاذ الدّكتور إسحق أحمد فرحان

الأستاذ الدّكتور إبراهيم زيد الكيلاني

الأستاذ الدّكتور عبد المجيد نصير

الأستاذ الدّكتور محمّد عدنان البخيت مقرراً

الأستاذ الدّكتور عبد الحميد الفلاح الأمين العام للمجمع

الأستاذ الدّكتور عبدالجليل عبد المهدي

الأستاذ الدكتور سمير الدروبي

الأستاذ الدكتور محمد حوّر

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة متخصصة محكمة

شروط النشر:

١. تعنى المجلة بالبحوث التي تعالج قضايا اللغة العربية وآدابها.

٢. يكون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية والمنهجية والتوثيق وسلامة اللغة ودقة التعبير.

٣. يشترط في البحث أن يكون خاصاً بمجلة المجمع، وأن لا يكون قد نشر أو قدم لأي جهة أخرى لغايات النشر، ويقدم الباحث تعهداً خطياً بذلك، ولا مانع من أن يكون البحث جزءاً من رسالة علمية غير منشورة.

٤. أن تتسم البحوث النقدية بأسلوب النقد العلمي الموضوعي.

٥. يصبح البحث بعد قبوله للنشر حقاً لمجلة المجمع، ولا يجوز النقل عنه إلا بالإشارة إلى مجلة المجمع.

٦. لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر ما نشر في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في المجلة، وأن يحصل على موافقة خطية من رئيس التحرير.

٧. يرسل الباحث نسخة إلكترونية من بحثه على بريد المجمع الإلكتروني بعنوان:

(jaa@ju.edu.jo) أو على موقع المجمع على شبكة المعلومات (الإنترنت) (www.majma.org.jo) باستخدام البرنامج الحاسوبي (Ms word) بحجم خط (١٤) للمتن و (١٢) للهوامش على وجه واحد من الورقة حجم (A 4).

٨. لا تزيد صفحات البحث على ثلاثين صفحة، بمعدل (٣٠٠) ثلاثمئة كلمة للصفحة الواحدة.

٩. يتولى تحكيم البحث محكمان أو أكثر حسب ما تراه هيئة التحرير، ويلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراء التحكيم في حال سحبه بحثه أو الرغبة في عدم متابعة إجراءات التحكيم وفق ما يقدره رئيس التحرير.

١٠. يكون قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.

١١. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمون إذا كان قرار هيئة التحرير بإجازة نشر البحث مشروطاً بذلك.

١٢. البحوث غير المجازة لا ترد لأصحابها.

١٣. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن هيئة التحرير أو المجمع.

١٤. يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

١٥. يكون توثيق البحوث كما يأتي:

أ- المصادر:

يوثق المصدر عند ذكره لأول مرة على النحو الآتي:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي بين قوسين، إن كان متوفى، واسم المصدر كاملاً بالحرف الغامق، إذا كان عربياً، وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، واسم المحقق، ودار النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي (ت٤٠٠هـ، ١٠١٠م)، **كتاب الأفعال**، ٣ج، تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٥م، ج١، ص ١٨٥.

ب- المراجع:

يذكر اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته بالهجري والميلادي، إن كان متوفى، ثم اسم المرجع كاملاً بالحرف الغامق إن كان عربياً وبحروف مائلة إن كان بلغة أجنبية، وعدد الأجزاء أو المجلدات وأقسامها، إن وجدت، ودار النشر، ورقم الطبعة، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن سعيد الكرمي (ت ١٤٣٨هـ/٢٠٠٧م)، **الهادي إلى لغة العرب**، ٤ ج، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٩١م، بيروت، ج١ ص ٢٣٩.

ج- محاضرات المؤتمرات:

يذكر اسم المحاضر كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي اقتباس، هكذا " " ويذكر عنوان الكتاب كاملاً، واسم المحرر أو المحررَيْن ويضاف إليه/إليهما كلمة "رفاقه/رفاقهما" إن كانوا أكثر من اثنين على أن تذكر أسماؤهم جميعاً في قائمة المراجع، واسم دار النشر، ومكان النشر، وسنة النشر، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

شكران خربوطلي، "**أوقاف دمشق وأثرها على الحركة العلمية فيها في العصر الأموي**"، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام: الأوقاف في بلاد الشام، تحرير الدكتور محمد عدنان البخيت، مطبعة الجامعة الأردنية، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، عمان، ٢٠٠٩م، ص ١٣-٢٧.

د- **المجلات:**

يذكر اسم صاحب البحث أو المقالة كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي تنصيص هكذا " " ويذكر اسم المجلة بالحرف الغامق للمجلات العربية، وبحروف مائلة للمجلات الأجنبية، ورقم المجلد والعدد، ورقم الصفحة أو الصفحات.

مثال:

حسن حمزة، "**الوضع والاشتقاق والدلالة**"، مجلة المعجميّة، تونس، ٢٠٠٢م، العدد ١٨، ص ٨١-٩٨.

١٦- يراعى عند الإشارة إلى الصفحة أو الصفحات المقتبس منها في الحواشي، ما يأتي:

- يوضع الرمز (ص) للدلالة على الصفحة أو الصفحات المقتبس منها إذا كان المصدر أو المرجع عربياً والحرف (p) للصفحة الواحدة، و (pp) لأكثر من صفحة إذا كان المصدر أو المرجع أجنبياً.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث، وبرسمها القرآني.
- يذكر الحديث النبوي الشريف ومظانه ومصادر تخريجه من كتب الحديث النبوي الأصول، ويوثق كل مصدر منها توثيقاً كاملاً.
- عند ورود بيت أو أبيات من الشعر، يذكر اسم الشاعر والبحر ومصادر تخريجه.
- يذكر اسم المؤلف كاملاً عند الاستشهاد بمخطوط، ويذكر عنوان المخطوط كاملاً، ومكان وجوده، وتاريخ النسخة، وعدد أوراقها، ورقم الورقة.

١٧. تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية (ولاتينية بين قوسين) على أن يذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.

١٨. تكتب أسماء أعلام التراث العربي الإسلامي في متن البحث كاملة مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين للأعلام، وتعرف المواقع في ضوء المراجع الحديثة.

١٩. توضع أرقام التوثيق بين قوسين، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.

٢٠. يقدم كل صاحب بحث قبل النشر سيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج فيها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وعنوان بريده الإلكتروني.

٢١. يقدم إلى صاحب البحث نسخة من العدد المنشور فيه بحثه و(٢٥) مستلة من بحثه.

ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

ص.ب (١٣٢٦٨) عمان (١١٩٤٢) الأردن

هاتف ٠٠٩٦٢٦٥٣٤٣٥٠٠

ناسوخ (فاكس) ٠٠٩٦٢٦٥٣٥٧٠٦٤

البريد الإلكتروني: jaa@ju.edu.jo

موقع المجمع على شبكة المعلومات (الإنترنت) www.majma.org.jo

الفهرس

الموضوع		رقم الصفحة
أولاً: البحوث		١٥
١- عناصر عربية الأرومة في نحو النص العربي	د. رائد فريد طافش	١٧
٢- اللون في المجاز والحقيقة	عرفان عبدالباقي الأشقر	٤٥
٣- الزمن الماضي في اللغة العربية: دراسة لسانية	د. محمد حسن القواقزة	٩١
٤- قراءة في سورة القمر	د. ثناء نجاتي عياش	١٤٥
ثانياً: مع الكتب		٢٠١
- معايير الشعرية في كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي	د. سليمان الطعان	٢٠٣
ثالثاً: تعليقات ومناقشات		٢٣٥
- مآخذ ابن فارس في معجم (مقاييس اللغة) على ابن دريد	د. سيف الدين الفقراء د. منصور كفاوين	٢٣٧
رابعاً: أخبار مجمعيَّة		٢٨٧

البحوث

عناصرُ عَرَبِيَّةُ الأَرُومَةِ في نَحْوِ النَّصِ

د. رائد فريد نجيب طافش
جامعة البلقاء التطبيقية
كلية الأميرة عالية الجامعية

الملخّص:

يصِف بعض الباحثين المعاصرين النحو العربي بأنّه نحوُ جملة، زاعمين أنّ في منهج النحو العربي التراثي تقصيراً عن أدواتٍ وعناصرَ تبدَّت لهم فيما بات يعرف حديثاً في الدرس اللغويّ المعاصر بعلم نحو النّص.

فأدوات هذا العلم اللغوي الجديد، الذي أصّل له كثير من الباحثين الغربيين المعاصرين، وأعجب به كثير من الباحثين العرب المعاصرين، أدقّ وأضبط – كما يرى هؤلاء– لاعتمادها في مناهج التحليل اللغوي؛ إذ إنّها تضعنا أمام معطيات مهمّة في كشف عناصر النّص وأدوات اتّساقه، سواء أكانت هذه العناصر والأدوات لغويّة (مقالية) أو غير لغوية (مقامية).

لقد قام هذا البحث لإثبات أنّ هذه الأدوات والعناصر التي أُصِّلَ لها في علم نحو النّص لم تكن غائبة عن أذهان النحاة العرب في أثناء اشتغالهم بتأصيل قواعد اللغة، وتحليل ظواهرها، بل كانت قارّةً في أذهانهم مستكِنّةً في منهجهم، يحكّمونها متى وجدوا أن لها دوراً في تبيان مقاصد المتكلمين، وإفادةً في الإحاطة بالمعاني والدلالات.

وقد اختار الباحث كتاب "شرح كافية ابن الحاجب" للرضي الاستراباذي، وقام بإمعان النظر فيه لبيان ما يكشف حقيقة أن النحو العربي لم يهمل تلكم الأدوات التي تحدث عنها علماء نحو النص، بل إنها كانت جزءاً مقيماً لا عارضاً في

فكرهم، وما يصدق في هذا الكتاب الذي اختاره الباحث يصدق في كتب النحو العربي جميعها من لدن سيبويه حتى السيوطي، ولكن اختيار كتاب واحد منها كان لمتابعة النظر في كتاب واحد دون التقافز بين كتب متعددة على مسيرة قرابة عشرة قرون في الدرس النحوي العربي.

الكلمات المفتاحية: نحو النص – الترابط – السياق – الرضي الاستراباذي.

Abstract

Some contemporary researchers describe the Arabic syntax as a "sentence syntax". They claim that there are deficiencies in the methodology and items of the traditional Arabic syntax. Recently, new methodologies and items appeared in the modern linguistic studies; these are called the "textual syntax".

The methodologies of these new linguistic studies were established by many modern western researchers, and were applauded by many modern Arabic researchers. These researchers believe that the new methodologies are more accurate and systematic in order to apply them for linguistic analysis since they offer important methods of exploring text items and its cohesion, whether these items are linguistic-textual, or non linguistic- external.

This research paper aims at proving that these methodologies and items, which were established in the textual syntax, were not ignored by Arabic scholars while they were busy laying the foundations of Arabic language and analyzing its phenomena. On the contrary, these methodologies were firmly established and used whenever they were needed to explore meanings and semantic issues.

The researcher chooses "Sharh Kaffeyat Ibn Al-Hajeb" by Al-Radi Al-Astrabathi to improve that the Arabic syntax scholars did not ignore the methodologies of the textual syntax. Moreover they were original, not marginal, in their thought. What applies to this book is true for any Arabic syntax book from Sibawaih to Al-Seyuti. Choosing one book is just to focus on one work instead of rambling among many books which are spread over about ten centuries of Arabic syntax.

Keywords: textual syntax, cohesion, context, Al-Radi Al-Astrabathi

مفهوم النص

يتفق الباحثون على أن تعريف النص أمر صعب؛ وذلك لتعدد معايير هذا التعريف ومداخله ومنطلقاته، ولعل من المناسب أن نبدأ في تحديدنا لمفهوم "النص" من المعنى اللغوي. حيث تتعدد المعاني اللغوية في مادة "نصص" عند ابن منظور في لسان العرب، يقول: "النصُّ: رَفْعُكَ الشيءَ، نَصَّ الحديثَ يَنُصُّه نصاً: رفعه، وكل ما أُظْهِرَ فقد نُصَّ... ونَصَّ الرجلَ نصاً: إذا سأله عن شيء حتى يستقصي كل ما عنده"(١).

فالنَّصُّ: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، وحين نقول: نَصُّ الحديث كذا... نقصد متنه دون سلسلة السند، وحين نقول: نَصُّ شعري، نقصد القصيدة كلها أو أي جزء منها يعطي فكرة تامة، وكذلك الحال في قولنا: نَصُّ نثري، إذ قد يكون النص من كتب التاريخ القديمة، أو من الخطب، أو من الأمثال، وعليه يكون مفهوم النص: كلام المؤلف دون تحديد نوعه كأن يكون شعراً أو خطبة أو رسالة أو شرحاً أو قصة(٢).

ويتخذ الباحث السميولوجي الروسي (لوتمان) منظوراً أكثر شمولاً عندما يدرج مفهوم النص في تصوراته الكلية عن الفن، فيرى أن تحديد النص يعتمد على المكونات التالية(٣):

١- التعبير: فالنص يتمثل في علاقات محددة تختلف عن الأبنية القائمة خارج النص، فإذا كان النص أدبياً، فإن التعبير يتم فيه أولاً من خلال علامات اللغة الطبيعية. والتعبير – في مقابل اللاتعبير – يجبرنا على أن نعتبر النص تحقيقاً للنظام وتجسيداً مادياً له، فطبقاً لثنائية (سوسير) الشهيرة التي تضع الكلام مقابل اللغة فإن النص ينتمي دائماً إلى مجال الكلام التنفيذي الفردي.

٢- التحديد: فالتحديد لازم للنص، وهو بهذا المعنى يقوم في مقابل جميع العلامات المتجسّدة مادياً التي لا تدخل في تكوينه، طبقاً لمبدأ التضمن وعدم التضمن.

٣- الخاصية البنيوية: إن النصّ لا يمثل مجرد متوالية من مجموعة علامات تقع بين حدين فاصلين؛ فالتنظيمُ الداخلي الذي يحيله إلى مستوى متراكم أفقياً في كلٍّ موحدٍّ لازمٌ للنص، وبروز البنية شرط أساس لتكوين النص.

وفي محاولة تحديد مفهوم النص يرى منذر عياشي أن الباحثين ينقسمون في تحديدهم لمفهوم النص إلى ثلاثة أقسام؛ قسم يذهب إلى تعريفه مباشرة من خلال مكوناته ويمثله (تودوروف)، وقسم يذهب إلى تعريفه من خلال ارتباطه مع الإنتاج الأدبي ويمثله (رولان بارت)، ويذهب القسم الثالث في تعريفه مذهباً يربطه بفعل الكتابة ويمثله (بول ريكول). ويخلص من ذلك كله إلى أن النص شكل من أشكال الإنجاز اللغوي، يقيمه نظامه الخاص، ولأنه كذلك فإنه يستغني بلغته عن غيره[٤].

ويتابع مصطفى الكيلاني منذر عياشي في تحديده لمفهوم النص، فيقول: "النص: هو الوجود اللغوي في اتجاه أول، يستقل بذاته عن جميع الأبنية بما في ذلك فكر المبدع الذي أنتجه، ويتراءى منفتحاً إلى الداخل، ينتظم في نسيج خاص ليس له أي حضور مخصوص خارج اللغة"[٥].

وإذا كان النص هو القول اللغوي المكتفي بذاته، والمكتمل دلالياً فإن هذا يمكن أن ينطبق على (الكلمة) ويمكن أن ينطبق على (الجملة) أو (التركيب) كما يمكن أن ينطبق على (الكتاب الكامل)، وهذا ما ذهب إليه العالم اللساني (هيلمسليف) عندما استعمل مصطلح "النص" بمعنى واسع؛ إذ أطلقه على أي ملفوظ؛ منفذ، قديماً أو حديثاً، مكتوباً أو محكياً، طويلاً أو قصيراً، فكلمة: قِفْ، مثلاً، هي في نظر (هيلمسليف) نص كامل، كما أنّ جماع المادة اللغوية لرواية بكاملها هي أيضاً نص كامل[٦]. فالنص إذاً ليس وحدة تختلف عن الكلمة والجملة اختلافاً كمياً بحيث تعد الكلمة وحدة صغيرة، والجملة وحدة كبيرة، والنص وحدة أكبر منهما. فليس بالطول أو الحجم المعين يتحدد النص، بل إن الفارق هنا نوعي يتمثل في أن النص لا بد أن يتميز بالاكتمال والاستقلال، بصرف النظر عن

كمّه. فالنص كما يرى الأزهر الزّناد يمكن أن يحتوي الجملة وما يفوقها وما هو دونها بشرط ظهور المعنى[٧].

بين النَّص والخطاب:

هناك سمة أساسية للنص الأدبي، شغلت الباحثين، وهي علاقة النص بالكتابة وارتباطهما معاً بمصطلح الخطاب، بحيث يعد الخطاب من هذا المنظور حالة وسيطة، تقوم ما بين اللغة والكلام. وهذه السمة ذات أهمية خاصة في عمليات الفهم والتأويل، أي في عمليات إنتاج النصوص وإعادة إنتاجها مرة أخرى. وفي هذا الصدد يقول (بول ريكول): "لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[٨].

إن هذا التثبيت أمر مؤسِّسٌ للنص ذاته ومُقوِّمٌ له. ويُلاحظ أن كلمة خطاب في هذا السياق ما تزال عامة جداً، فهل يُقصد بالخطاب ما تمَّ نطقه فيزيائياً أو عقلياً؟ هل يعني ذلك أن كل كتابة قد وجدت في البداية على شكل كلام منطوق؟.

لقد سعى الكثيرون إلى القول: إن كلَّ كتابة تتضاف إلى كلام سابق عليها. وإذا فهمنا مع (سوسير) بأن: الكلام هو التحقيق الفردي للغة داخل حدثِ خطابٍ معين – أي إنتاج خطاب مفرد من طرف متكلم واحد – فستكون هذه الوضعيةُ ذاتُها وضعيةَ كلِّ نص. وعلى ذلك فإن الخطاب يعني إنجازاً فعلياً للغة من طرف فرد محدد[٩].

فالخطاب هو فعل الإنتاج اللفظي، ونتيجته الملموسة والمسموعة والمرئية، بينما النص هو مجموعة البنيات النسقية التي تتضمن الخطاب وتستوعبه[١٠]، فالنص بهذا المفهوم يعتد بناءً نظرياً لا يتجسد إلا من خلال الخطاب بوصفه فعلاً تواصلياً، فالإيغال في إيصال المعنى من سمات الخطاب، كما أن من سماته وجود طرفين يحاور أحدهما الآخر، أما النص ففيه طرفان غير متحاورين، وعليه فإنَّ الوظيفة التواصلية ليست هدفاً في النص، وإنما الهدف منه حفظ المعرفة

وتسجيلها. ولعلّ هذا ما ذهبت إليه (جوليا كريستيفا) في حديثها عن النص بأنّه: "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بالربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه، فالنص إذن، إنتاجية"[١١].

تماسك النص:

يرى صلاح فضل أن النص يجب أن يكون مكوناً من جمل متتالية، وهذه المتتاليات تمتلك أبنية كبرى هي وحدها التي تسمى من الوجهة النظرية نصوصاً[١٢]، ويشرح (فان ديك) عمليات الترابط بين هذه المتتاليات النصية على أسس دلالية ومنطقية، فترتبط الجملتان فيما بينهما إذا كان مدلولاهما، أي الظروف المنسوبة إليهما في التأويل، مترابطين فيما بينهما، ففي عبارة مثل:(لو كان الجو حسناً فإن القمر يدور حول الأرض) ليست هناك علاقة بين حسن الجو ودوران القمر حول الأرض، لأن الموقف المتعلق بكل جملة لا يدعم التعالق، وفي عبارة أخرى مثل: (كان الجو جميلاً، فذهبنا إلى الشاطئ) نجد أن المسند إليه في الجملة الأولى لا علاقة له بشخصيات المسند إليهم في الجملة الثانية، ومع ذلك فإن الربط سليم، وذلك لاتساق الظروف والشروط الموطئة لهذا الربط عند المتلقين بين جمال الجو والخروج في نزهة على الشاطئ[١٣].

وفي الحديث عن تماسك النص بيّنَت رقية حسن أن علينا أن ننظر في تلك المجموعة من الجمل التي تشكّل النّص، وأن نحللها سعياً لاكتشاف ما بينها من التضامّ والتماسك، فإن لم نجد ما يوضح ذلك فهي ليست نصاً. حتى ولو كانت مأخوذة من كتاب يعلّم قواعد اللغة، فهي جمل صحيحة نحوياً ولكنها لا تتعلق بعضها ببعض، والسياق وحده هو الذي يدلنا على أن هذه المجموعة من الجمل ينضم بعضها إلى بعض للدلالة على شيء، وهو نوعان: لغوي (مقالي)، وحالي (مقامي)، وكلاهما يؤدي في نظرها إلى تماسك عناصر النص، فمستهلك النص

المنطوق أو المكتوب يعتمد في تفاعله مع الكلام على إدراك الروابط وعلاقات التضام بين أجزائه[١٤].

نحو النص:

تُعزى إلى (هارفنج) أول محاولة جادة لوصف التنظيم الداخلي للنص، من خلال الحديث عن بعض العلاقات التي تسوده، مثل علاقة الإحالة والاستبدال التي فصل فيها القول مشيراً إلى التكرار والترادف والعطف والترتيب..، وهذا كله مما يقع في دائرة الترابط والاتساق الداخلي للنص[١٥].

ويعتمد تفكيك النص إلى الوحدات المكونة له على الإدراك السليم لبنيته العليا، مما يعد شرطاً ضرورياً لتحليل علاقاته، وضبط خواصه. وإذا كان النص يتكون عادة من كلمات وجمل، فإن أجزاءه الطبيعية ليست مؤلفة من تلك الكلمات أو مركبة من مجموعة من الجمل، لأن الوقوف عند هذه الوحدات، بمستواها اللغوي الصرف، لن يسهم في الكشف عن الخواص النوعية البنيوية المميزة للنص. فالتعرف إلى الأجزاء المكونة للنص وظيفياً وبنيوياً شرط ضروري لإمكانية بحثه واكتشاف هيكله. ولا مفر لنا عند تحليل النصوص من توظيف معرفتنا الأدبية بخواص الأجناس التي تنتمي إليها هذه النصوص، فعندما تشرع في قراءة رواية مثلاً، تصبح المكونات التي نتوقعها، والتي تحدد معالمها الأساسية تجربتنا الجمالية والإنسانية، فاضحة لطبيعة مفهومنا عن الرواية، مما يجعل الأمر مختلفاً عندما نشرع في قراءة قصيدة أو مقال صحفي[١٦].

ويرى بعض الباحثين أن التماسك اللازم للنص ذو طبيعة دلالية. وهذا التماسك يتميز بالخاصية الخطيّة، أي أنه يتصل بالعلاقات بين الوحدات التعبيرية المتجاورة داخل المتتالية النصية. فالتماسك يتحدد على مستوى الدلالات عندما تكون العلاقات قائمة بين المفاهيم والذوات، كما يتحدد أيضاً على مستوى المدلولات أو ما تشير إليه النصوص من وقائع وحالات، لتصبح المتتالية النصية

متماسكة دلالياً عندما تقبل كل جملة فيها التفسير والتأويل في خط داخلي يعتبر امتداداً بالنسبة لتفسير غيرها من العبارات المماثلة في المتتالية، أو من الجمل المحددة المتضمنة فيها. ومن هنا فإن مفهوم النص تتحدد خصائصه بفكرة التفسير النسبي؛ أي تفسير بعض أجزائه بالنسبة إلى مجموعها المنتظم كلياً[١٧].

وباعتبار أن النص يحتوي الجملة وما يفوقها وما هو دونها – كما يرى الأزهر الزناد– فإن المتكلم إذا تلفظ بما هو دون الجملة وفهم منه سامعه، فإن آليات ذلك الفهم ومفاتيحه لهذا الملفوظ، الناقص من حيث المنطوق التام من حيث المفهوم، مرتبطة بالمقام؛ وهذا التمام مرتبط بالمقام، حيث تتوفر العناصر المتمّمة، ارتباطاً لفظياً بما سبق أن ذُكر فيه، فقام الكلام اللاحق على السابق، أو ارتباطاً غير لفظي، بتوفر العناصر المتممة في المقام مدركةً بالحواس، وهي بذلك تعمل عمل اللفظ المعبِّر عنها لو ذُكر[١٨].

ويشير الأزهر الزناد بذلك إلى أن ما يمكن أن يدرس ضمن نحو النص هو تلك النصوص المرتبطة بسياقات لغوية أو سياقات غير لغوية، فقولك: (زيد) مرتبطاً بسياق لغوي يمكن أن يكون سؤالاً بصيغة (من قام؟) يدرس ضمن نحو النص، كما أن قولك لزيد (راشداً مهدياً) مرتبطاً بسياق غير لغوي مدرك بالحواس – وهو حضورك في ساعة وداعه وهو متأهب للسفر – يمكن أن يسلك ضمن نحو النص أيضاً، وعليه فإن نحو النص هو: الحديث عن النص بإحالات خارج السياق اللغوي لهذا النص، فهو يقوم على الإحاطة بكل ما يدور في فلك النص من سياقات لغوية ومقامية للوصول إلى الغاية المرجوة والهدف الأسمى وهو توضيح المعنى وبيان دلالاته.

بين نحو الجملة ونحو النص:

يرى بعض الباحثين أن نحو الجملة وقف عند حدود الجملة لدراسة قواعد تركيبها وبنيتها، وصلة هذه البنية بالمعاني الدلالية لها، ولم يتوقف أمام النص ليدرسه بصفة شاملة، وعلى هذا فإن نحو الجملة يصف لنا الجملة وصفاً دقيقاً،

لكنه يقف عاجزاً أمام السؤال المتعلق بصلة الجملة بالتي تليها. وقد عدّت خولة الإبراهيمي أن الاتجاه إلى دراسة النص يعتبر فتحاً جديداً في تاريخ اللسانيات الحديثة؛ و"هو التحول الأساسي الذي حدث في السنوات الأخيرة، لأنه أخرجها- أي اللسانيات- نهائياً من مأزق الدراسات البنيوية التركيبية التي عجزت في الربط بين مختلف أبعاد الظاهرة اللغوية: البنيوي والدلالي والتداولي"[١٩].

وقد لاحظ (فان ديك) أن الجملة تركيب شديد التعقيد، يستمد حضوره من وجوده إلى جانب جمل وتراكيب أخرى. ولهذا؛ فإن وصف الكلام بالوقوف عند الجملة وحدها وصف غير كاف، ولا بد من الانتقال إلى وحدة أكبر هي النص. ولبيان ذلك يضرب المثال التالي: (الطاولة تضحك) فهذه الجملة لو وردت وحدها معزولة عن أي سياق، لما كان لها أي معنى، وسيرفضها السامع فوراً، مع أنها من الناحية النحوية مقبولة، وسبب رفضنا لها إنما ينبع من كوننا نعرض هذه الجملة على مجموعة من المعطيات المنطقية التي تجعل من هذا التركيب تركيباً مرفوضاً من حيث المعنى، مع أنه مقبول من حيث النحو. ولكن لو كنا نجلس في (مقصف) وكان الجالسون حول الطاولة يضحكون في صخب، ثم قلنا هذه الجملة، مشيرين إلى الطاولة، لكان المعنى مفهوماً جداً ومقبولاً. وهذا بالطبع يتأتى لنا بالتركيب النحوي للجملة السابقة نفسه دون تغيير في قليل أو كثير. وبناء عليه فإن المقام يجعل من التركيب غير ذي المعنى تركيباً ذا معنى[٢٠].

فنحو النص يحيط بكل ما يدور في النص وما حوله من سياقات لبيان ما يمكن الوصول إليه من معان دلالية، ولكنه لا يتجاوز نحو الجملة بإلغائه، بل يضيف إليه جملة من المعايير المتمِّمة التي تربط النص بسياقه لتحقيق التواصل اللغوي في عناصره الكلية.

إن تحليل النص ومعالجته عمل يختلف عن تحليل الجملة ومعالجتها؛ فالجملة يمكن أن تعالج في ضوء معطيات علم اللغة، في حين أن النص لا بد أن يعالج في ضوء شبكة من العلوم اللغوية والاجتماعية والسيكولوجية. إن نحو النص

يحاول أن يوجد نوعاً من التوازن بين العناصر النحوية التقليدية في اللغة، والعناصر غير النحوية التي تدخل في إنتاج النصوص، وهي العناصر الذهنية غير اللغوية التي أهملت إهمالاً تاماً- كما يرى محمد خبلص- في مجال نحو الجملة[٢١].

ولكن، أحقاً أن النحو العربي، الذي يوصف غالباً بنحو الجملة، تصدق فيه هذه النعوت والأوصاف التي يطلقها بعض الباحثين المعجبين بما آلت إليه الدراسات اللغوية الحديثة بما يعرف بنحو النص. وهل مزاعم أولئك الباحثين حول النحو العربي أنّ فيه تقصيراً وخللاً متمثلين بخلوّه من تلكم الأدوات والعناصر الجديدة المسماة أدوات نحو النص وعناصره، هل هذه المزاعم حقيقة؟.

لا شك أن في اعتماد هذه الأدوات وغيرها في التحليل اللغوي ما يساعد كثيراً في تحقيق التواصل اللغوي بين أبناء اللغة الواحدة، ولا شك أيضاً أن في ذلك فائدة كبيرة على مستوى تحليل النصوص الأدبية والدينية والقانونية وغيرها، بل لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن في ذلك اقتراباً إلى حدٍّ بعيد من الدراسة اللغوية المنشودة التي تقيم أسس تحليلاتها اللغوية بتآزر بين العلوم اللغوية والأدبية والنفسية والاجتماعية لتنعكس الصورة الحقيقية للغة في شتى جوانبها وصورها المادية والروحية.

لقد قام هذا البحث حتى الآن بتبيان حقيقة مفهوم النص، وما داخله من اعتراضات وتعدد في الآراء والمنطلقات، ثم عرض لأبرز أدوات نحو النصّ وهي التماسك والترابط والاتساق. وسيعرض البحث فيما يأتي هذه الأدوات وغيرها، كما تحدّث عنها منظرو نحو النصّ، على كتاب من كتب النحو العربي لنرى: أحقاً أَهْمَلَ الفكرُ النحوي هذه المفاهيم والأدوات التي يعرضها علم نحو النص؟ أم أنها كانت جزءاً أصيلاً في الفكر النحوي العربي؟.

لقد اختار الباحث كتاب "شرح كافية ابن الحاجب" للرضي الاستراباذي، وقام بإمعان النظر فيه لبيان ما يكشف حقيقة أن النحو العربي لم يهمل هذه الأدوات التي تحدث عنها علماء نحو النص، بل إنها كانت جزءاً أصيلاً لا عارضاً في فكرهم، وما يصدق في هذا الكتاب الذي اختاره الباحث يصدق في كثير من كتب النحو من لدن سيبويه حتى السيوطي، ولكن اختيار كتاب واحد منها كان لمتابعة النظر في كتاب واحد دون القفز بين كتب متعددة على مسيرة قرابة عشرة قرون في الدرس النحوي العربي.

وبعد النظر في كتاب "شرح الكافية" للرضي الاستراباذي توصل الباحث إلى أن تلكم المفاهيم والأدوات التي عرضنا لها سابقاً في نحو النص، لم تكن غائبة عن ذهن الرضي وهو يؤصّل لقواعد النحو، ويحلل المسائل اللغوية التي يعرض لها، وكان ذلك في مواضع كثيرة، بدا لنا من خلالها إشاراتٍ متعددة يمكن أن تسلك ضمن مفاهيم نحو النصّ وأدواته، ويمكن تصنيف هذه الإشارات النصّية وفق ما يأتي:

أولاً: إشاراتٌ تُفَسَّر بسياقات لغوية (مقالية)، وهذه الإشارات تقسم قسمين:

أ- إشارات تُفَسر بسياقات لغوية خارج النص.

ب- إشارات تفسر بسياقات لغوية داخل النص، وهذه الإشارات تقسم قسمين:

١. إشارات تفسر استناداً إلى علائق الإسناد القائمة في النص.

٢. إشارات تفسر استناداً إلى روابط تركيبية في النص.

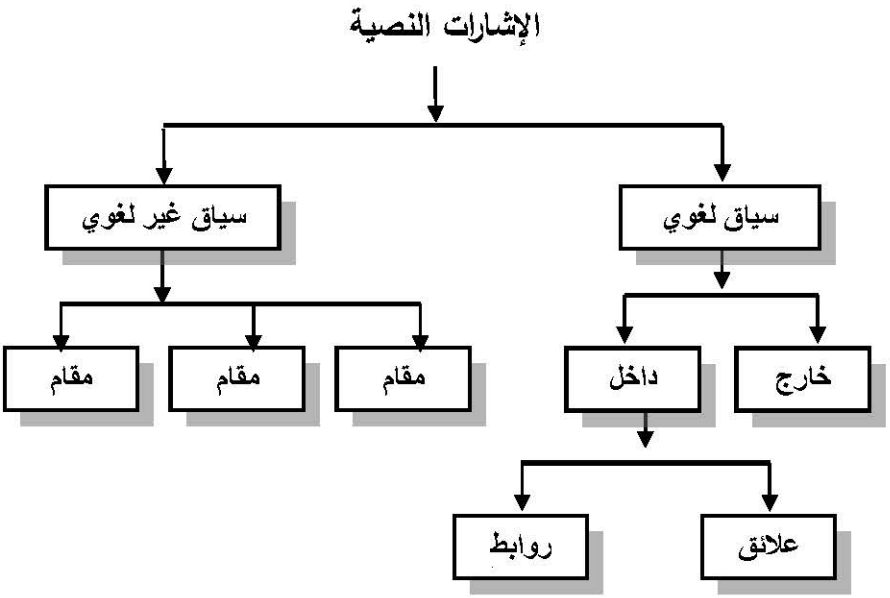
ثانياً: إشارات تفسر بسياقات غير لغوية (مقامية)، وهذه الإشارات تقسم ثلاثة أقسام:

أ- إشارات تفسر استناداً إلى مقام اجتماعي.

ب- إشارات تفسر استناداً إلى مقام نفسي.

ج- إشارات تفسر استناداً إلى مقام بلاغي.

وهذا مخطط يوضّح هذه التصنيفات:



وفيما يأتي بيان لهذه التصنيفات:

أولاً: الإشارات التي تفسر بسياقات لغوية خارج النص:

قال ابن الحاجب في باب (جواز حذف الفعل ووجوبه): "وقد يحذف الفعل لقيام قرينة جوازاً، في مثل (زيد) لمن قال: (من قام؟)... وقد يحذفان معاً، أي الفعل والفاعل، مثل (نَعَم) لمن قال: (أقام زيد؟)[٢٢]".

من خلال تحديدنا لمفهوم (نحو النص)، يمكن توضيح سبب اعتبارنا الإشارة السابقة ضمن مسالك نحو النص؛ فنحو النص هو الحديث عن تماسك عناصر النص وترابطه استناداً إلى سياق لغوي آخر مرتبط به، أو سياق غير لغوي، كأن يكون سياقاً مقامياً أو اجتماعياً أو نفسياً أو بلاغياً.

لقد لخّص محمد خطابي عناصر التحليل النصي كما قدّمها الباحثان (يول وبراون) في كتابهما "تحليل الخطاب"؛ إذ بيّنا أنَّ هناك جملة من العناصر على محلل الخطاب أن لا يغفلها وكلها تساهم في بناء تماسك النص، وذكرا من جملة هذه العناصر "السياق" الذي يظهر فيه الخطاب، وينقسم السياق عندهما إلى قسمين: خارجي وداخلي؛ ومراعاة السياق الخارجي تعني: الإحاطة بالظروف التي أنشئ فيها النص، ومن هنا تصبح وظيفة السياق وظيفة أساسية؛ يتم من خلالها حصر التأويلات الممكنة للنص؛ وأهم عناصر السياق عند (يول وبراون): المرسل والمتلقي والحضور والموضوع والمقام والقناة والنظام وشكل النص والمفتاح[٢٣]. ويشير الباحثان وهما بصدد هذه الخصائص؛ إلى أن محلل النص هو وحده الذي يحدد عناصر تحليله، فليست كل العناصر بالضرورة متوافرة في جميع النصوص[٢٤].

وإذا عدنا إلى المسألة اللغوية التي يعرضها ابن الحاجب هنا نجد أنّ جواز حذف الفعل عنده مرتبط بظهور قرينة دالة على حذفه، وهذه القرينة هنا "سياق لغوي" مرتبط بالنص المعالَج، فـ(زيد) الفاعل، فعله محذوف جوازاً؛ إذ إنه مرتبط بسياق لغوي خارج النص يفسر كونه فاعلاً، وهذا السياق هو: (من قام؟).

أما (نَعَم)، فتمثل هنا نصاً – باعتبار أن النص يمكن أن يحتوي الجملة وما يفوقها وما هو دونها – وهذا النص كما يظهر حُذِف منه الفعل والفاعل معاً، لارتباطه بسياق لغوي خارجي يفسر هذا الحذف، وهو: (أقام زيد؟).

فهذه السياقات اللغوية التي يُحيل إليها ابن الحاجب في تفسير النص هي ما جعلتنا ندرج كلامه السابق ضمن نحو النص.

ثانياً: الإشارات التي تفسر بسياق لغوي داخل النص استناداً إلى علائق الإسناد:

قال الرضي الاستراباذي في باب المبتدأ والخبر: "وإذا تعددت المبتدآت نحو:(زيد أبوه أخوه عمه خاله ابنه ابنته صهرها جاريته سيدها صديقه قادم) فالمبتدأ الأخير مع خبره خبر عما قبله بلا فصل، فـ (صديقه قادم) خبر عن (سيدها)، وهكذا إلى المبتدأ الأول، فتكون الجملة التي بعد الأول، وهي مركبة من

جمل خبراً عن الأول، ويضاف كل واحد من المبتدآت إلى ضمير متلوّه، إلا المبتدأ الأول. وإن لم تضف المبتدآت كل واحد منها إلى ضمير ما قبله، فإنك تأتي بالعوائد بعد خبر المبتدأ الأخير، فيكون آخر العوائد لأول المبتدآت وما قبل الآخر لما بعد أول المبتدآت وهكذا على الترتيب، وذلك نحو: هندٌ زيدٌ عمروٌ بكرٌ خالدٌ قائمٌ عنده في داره بأمره معاً"(٢٥).

يمكن أن يسلك النص السابق الذي يعالج فيه الرضي تعدد المبتدآت ضمن نحو النص؛ إذ إنه يفسر طريقة تعالق كل مبتدأ مع خبره اعتماداً على أن النص الذي يعالجه الرضي مكون من مجموعة جمل مرتبطة بعضها ببعض بعلائق الإسناد، فجملة نحو: (زيد أبوه أخوه عمه خاله ابنه بنته صهرها جاريته سيدها صديقه قادم). تمثل جملة كبرى تحوي مجموعة جمل صغرى تنتظم لتكون الأخيرة منها (صديقه قادم) خبراً عما قبلها (سيدها) بلا فصل، وهكذا إلى المبتدأ الأول.

إن كل جملة من الجمل الصغرى المكونة للنص السابق، ترتبط عناصرها بعلاقة الإسناد القائمة بين المبتدأ والخبر في كل منها، ثم إن كل جملة منها بمثابة المسند للمسند إليه السابق لها.

ويقوى هذا الارتباط والتماسك بإضافة كل واحد من المبتدآت إلى ضمير متلوه، إلا المبتدأ الأول، فالهاء في (صديقه) تعود على (سيد) والهاء في (سيدها) تعود على (جارية) وهكذا إلى أول الضمائر.

أما إذا لم تضف المبتدآت كل واحد منها إلى ضمير ما قبله، فإن العوائد تأتي بعد خبر المبتدأ الأخير وذلك نحو: (هند زيد عمرو بكر خالد قائم عنده في داره بأمره معها)، فيكون آخر العوائد لأول المبتدآت، وما قبل الآخر لما بعد أول المبتدآت، وهكذا على الترتيب، فالهاء في (معها) تعود على (هند)، والهاء في (بأمره) تعود على (زيد) وهكذا.

إن الرضي بهذا التحليل يوضح تماسك عناصر النص وترابطه استناداً إلى سياقات لغوية داخل النص نفسه، فهو يقيم هذا التماسك مرة بعلائق الإسناد ومرة بضمائر النص التي تُعد نوعاً من الإحالات الرابطة الداخلية في النص.

إنّ هذا المنهج الذي يقدمه الرضي في التحليل اللغوي عبّر عنه (روبرت آلان) في دراسته للتماسك النصي؛ فهو يرى أنَّ النص حدث تواصلي يلزم لكونه نصاً أن تتوافر فيه سبعة معايير إذا تخلف واحد منها تنتزع منه صفة النصية، وذكر من هذه المعايير: السبك (أي الربط النحوي) والحبك (أي التماسك الدلالي)[٢٦]. ويؤكد ذلك (ميشال آدم) في رؤيته للنص؛ فهو – أي النصّ– ليس تتابعاً عشوائياً لألفاظ وجمل، بل هو كُلٌّ تحدُّه مجموعةٌ من الحدود تسمه بالنصية؛ بصفته كتلة مترابطة بفعل العلاقات النحوية التركيبية، وكذلك باستعمال أساليب الإحالة والعوائد المختلفة[٢٧].

ثالثاً: الإشارات التي تفسر استناداً إلى روابط تركيبية في النص:

قال الرضي في "جوازم الفعل المضارع": "وقد اخْتُلف في العامل في الشرط والجزاء، قال السيرافي: إن العامل فيهما كلمة الشرط، لاقتضائها الفعلين اقتضاء واحداً، وربطها الجملتين إحداهما بالأخرى حتى صارتا كالواحدة، فهي كالابتداء العامل في الجزأين"[٢٨].

ينقل الرضي في النص السابق قول السيرافي في ارتباط جملتي الشرط والجزاء، وتكوينهما أسلوب الشرط، فهو يرى أن هذا الربط قائم بأداة الشرط.

فأسلوب الشرط يقتضي جملتين، تشكل الأولى الشرط والثانية الجزاء، وترتبط هاتان الجملتان ارتباطاً وشيجاً لتؤديا معنى الشرط والجزاء، ففي قولنا: (إن تأتني أكرمْك) يرى السيرافي أن الارتباط القائم بين جملتي الشرط والجزاء مرجعه أداة الشرط، فهي التي جعلت الجملتين كالجملة الواحدة، وبذلك تؤدي أداة الشرط في الجملة الشرطية وظيفة شكلية مؤدّاها تحقيق التماسك بين جملتي الشرط والجزاء، وهي بذلك أداة ربط تركيبية، وأدوات الربط التركيبية كما يصفها الأزهر الزناد: "علامات على علاقات تكون بين الجمل"[٢٩].

ويضاف إلى الربط التركيبي الذي تقوم به أداة الشرط ربط من نوع آخر يمكن أن نسميه "الربط الذهني" القائم على أساس أن الشرط يقتضي جزاء، فلا يتم

معنى إحدى الجملتين إلا بذكر الأخرى، فالجملتان إذاً متعلقة إحداهما بالأخرى ضمن ما يعرف بـ "بالتعليق الشرطي".

ومن ارتباط عناصر النص استناداً إلى روابط تركيبية داخل النص، قول الرضي: "إن كان الجزاء مما يصلح أن يقع شرطاً، فلا حاجة إلى رابطة بينه وبين الشرط، لأن بينهما مناسبة لفظية من حيث صلاحية وقوعه موقعه، وإن لم يصلح له، فلا بد من رابط بينهما، وأولى الأشياء به "الفاء" لمناسبتها للجزاء معنى لأن معناه: التعقيب بلا فصل، والجزاء متعقب للشرط كذلك"(٣٠).

يبين الرضي في النص السابق أن من عوامل ارتباط جملتي الشرط والجزاء وقوع (الفاء) بينهما، أما اختيار (الفاء) أداة رابطة بين الشرط والجزاء فلكونها حرفاً يفيد التعقيب بلا فصل، والجزاء متعقب للشرط كذلك.

وإذا كان الجزاء مما يصلح أن يقع شرطاً، فيبين الرضي أن لا حاجة إلى (الفاء) للربط بينه وبين الشرط؛ لأن بينهما مناسبة لفظية من حيث صلاحية وقوعه موقعه، ففي قولنا: (إن سألتك لا تعطني) يجوز ربط جملتي الشرط والجزاء (بالفاء) ويجوز الربط دونها؛ وذلك لصلاحية وقوع الجزاء موقع الشرط.

أما وجوب الفاء أداةً رابطةً بين الشرط والجزاء فمتعيِّنٌ؛ لأن الأصل في الجزاء أن يكون فيه معنى الاستقبال، فتقوم أداة الشرط بتأثير هذا المعنى وبيانه في الجزاء. وإذا لم تؤثر أداة الشرط في الجزاء معنى الاستقبال، فإن الفاء تجب لبيان هذا المعنى وتحقيقه.

إنَّ هذا التفسير الذي يقدّمه الرضي في تماسك جملتي الشرط والجواب لا يخرج بحال عما يقدِّمه علم نحو النصّ من أصول واجبة في دراسة النصوص وتحليلها فيما يسمى بـ "التماسك النصي". وهو كما لا يخفى تفسير لا يجري وراء الحركة الإعرابية كما يتهم بعض الباحثين النحو العربي، وإنما هو تفسير يعالج

النص اللغوي بالاستناد إلى أدوات التماسك الكامنة فيه؛ فـ"الفاء" كما يظهر في تحليل الرضي تؤدي وظيفة التماسك الشكلي بين جزئي التركيب الشرطي، كما أنها تؤدي وظيفة التماسك الدلالي، فمعناها "التعقيب بلا فصل"؛ لذا فقد تمَّ اختيارها دون غيرها من أدوات الربط لأن الجزاء "متعقّب للشرط".

رابعاً: الإشارات التي تفسر استناداً إلى مقام اجتماعي:

قال الرضي في بيان "مواضع حذف ناصب المفعول به وجوباً": "ومنها قولهم: (من أنت زيداً؟) وأصله أن رجلاً غير معروف بفضيلة يسعى بـ (زيد) وكان اسم رجل مشهور، فأنكر ذلك عليه، أي: (من أنت ذاكراً زيداً، أو تذكرُ زيداً؟)، وانتصاب (ذاكراً) على الحال من معنى: (من أنت؟)، أي: (من تكون؟)"[٣١].

إن ارتباط جملة (من أنت زيداً؟) بمقام اجتماعي، يفسر سبب نصب (زيد) فيها، مسوغٌ كافٍ لسلك الإشارة السابقة ضمن نحو النص؛ فقد هدف الرضي في ربطه الجملة السابقة بذاك المقام الاجتماعي، إلى بيان ترابط عناصر الجملة المراد تحليلها وتماسكها، فـ (زيد) منصوب على تقدير: (من أنت ذاكراً زيداً؟) وهذا التقدير لا يُفهم إلا بارتباطه بذاك المقام الاجتماعي الذي يكون فيه (زيد) هدفاً يسعى للانتقاص منه رجل غير معروف بفضيلة.

ومثل ذلك قول الرضي في الباب نفسه: "ومن الواجب إضمار فعله سماعاً قولهم: (هذا ولا زعماتك) كأن المخاطب كان يزعم زعماتٍ كاذبة، فلما ظهر ما يخالف ذلك من قول عليه سيماء الصدق صادر من غيره قيل له: (هذا ولا زعماتك) أي: (هذا الحق ولا أتوهم زعماتك)، ويجوز أن يكون التقدير: (أزعم هذا ولا أزعم زعماتك)، أو: (أزعمُ هذا ولا تزعم زعماتك)"[٣٢].

يبين الرضي أن (زعماتك) في جملة (هذا ولا زعماتك) عنصر من عناصر الجملة مرتبط ببقية العناصر بتقدير: (هذا الحق ولا أزعم زعماتك)، غير أن هذا التقدير لا يكون مفهوماً دون ارتباط الجملة بمقام اجتماعي يفسره؛ لذا فقد كان

عليه تفسير ذاك المقام، فكان أنّ المخاطب كان يزعم زعمات كاذبة، فلما ظهر ما يخالف ذلك من قول صادق من غيره قيل له: هذا ولا زعماتك.

والرضي يضعنا – بهذا التحليل – أمام مشهد اجتماعي قيل فيه هذا التعبير، ليدخلنا في منهج جديد تفسر فيه النصوص بما تقتضيه من مقامات قيلت فيها. ويظهر أيضاً أن المتابع للرضي لا يحتاج أن يلوي عنق كلامه ليدرجه ضمن مسالك نحو النصّ، بل إن ذلك يستبين للقارئ دون عناء جهد ونظر.

ومن تفسير الرضي ارتباط عناصر التركيب وتماسكه اعتماداً على مقام اجتماعي قوله في باب "الحال": "اعلم أن عامل الحال قد يحذف جوازاً، ووجوباً أيضاً، في مواضع قياسية، ولا بد من قرينة مع الحذف، جائزاً كان أو واجباً، فقرينة ما حذف جائزاً: حضور معناه كقولك للمسافر (راشداً مهدياً) أي: (سر راشداً)"[٣٣].

فلم يكن همّ الرضي في تحليله السابق لجملة (راشداً مهدياً) بيان مسوّغ الحركة الإعرابية على أواخر الكلم فيها، بل أراد أن يبين لنا أن اللغة ظاهرة اجتماعية تجري على ألسنة المتكلمين وفق ما تقتضيه حياتهم وأحوالهم ساعة النطق بالكلام. فتعلُّم اللغة وفق هذا المنهج في التحليل يجعل المتعلم يفهم الظاهرة اللغوية التي يعرضها اللغوي؛ لأنه يكون قد جعله يعيش المقام المحيط بالتركيب اللغوي الذي يعالجه، بل ويكون قد أقنعه بضرورة تحقيق هذا التقدير الذي قدمه، ذلك أن هذا المتعلم نفسه لو كان يعيش ذاك المقام الاجتماعي حقاً، لما كان أمامه إلا أن يقيم هذا التركيب بذاك التقدير عينه.

لقد كان من جملة الاعتراضات التي قدّمها بعض علماء نحو النص على النحو العربي أنه قاصر عن بيان وجوه الارتباط بين الكلام وسياقاته الدلالية المقامية[٣٤]، فتؤدي الجملة بذلك معنى ناقصاً مبتوراً، فكان من جملة المعايير المتمّمة التي جاء بها "نحو النص" ربط الكلام بالسياق الذي جاء فيه، لننتقل من المعنى الجزئي الذي تفيده الجملة إلى المعنى الكلي الذي يفيده النص. وقد استبان لنا أن مثل هذه الاعتراضات تسقط فيما قدّمه الرضي في التحليلات السابقة.

خامساً: الإشارات التي تفسر استناداً إلى مقام نفسي:

قال الرضي في عرضه لـ "معمولات الفعل التي تجيء في الاستثناء المفرغ": "وفي المفعول المطلق إذا كان للتأكيد ووقع بعد (إلا) إشكال، كقوله تعالى: (إن نظنُّ إلا ظناً)[٣٥]، وذلك أن المستثنى المفرَّغ يجب أن يُستثنى من متعدِّد مقدَّر معربٍ بإعراب المستثنى، مستغرقٍ لذلك الجنس كما تقدم، حتى يدخل فيه المستثنى بيقين، ثم يُخرج بالاستثناء، وليس مصدر (نظنُّ) مُحتمِلاً مع الظن غيرَه حتى يخرج الظن من بينه. وحلُّهُ أن يقال: إنه مُحتمِل من حيث توهُّم المُخاطب، إذ ربما تقول: (ضربت) مثلاً، وقد فعلت غير الضرب مما يجري مجراه، كالتهديد والشروع في مقدمات الضرب، فتقول: ضربت ضرباً لرفع ذلك التوهم... فلمّا كان قولك: (ضربت) محتملاً للضرب وغيره من حيث التوهم، صار المستثنى منه في: (ما ضربت إلا ضرباً) كالمتعدد الشامل للضرب وغيره من حيث التوهّم"[٣٦].

يشير الرضي في تحليله السابق إلى أن تماسك عناصر تركيب الاستثناء المفرغ وترابطه، في المفعول المطلق، مرتبط باحتمال حدوث التوهم في نفس المخاطب. فالتوهم مقام نفسي يمكن بوساطته تفسير مجيء الاستثناء المفرغ في المفعول المطلق إذا كان للتأكيد، فالمستثنى في الاستثناء المفرّغ يجب أن يكون مُخرجاً من مستثنىً منه متعدد، ولا يكون ذلك في المستثنى إن كان مصدراً منصوباً على المفعول المطلق للتأكيد، ذلك أن هذا المصدر منصوب بفعل من جنسه، فلا يكون ههنا إخراج للمستثنى من مستثنى منه متعدد.

ولحل هذه المسألة يلجأ الرضي إلى إقناعنا بضرورة فهمها وفق ما تقتضيه من مقام نفسي يُحتمل وقوعه في نفس المخاطَب؛ فهو – أي المخاطَب – قد يتوهم أشياء متعددة تندرج ضمن ما يبيحه الفعل من معان، فيأتي هذا المستثنى المنصوب على المفعولية المطلقة لتأكيد حدوث الفعل عينه لا شيء مما يبيحه هذا الفعل من معان مستلزمة فيه تابعة له.

إنَّ هذا النهج الذي يقدّمه الرضي في تحليل المسائل اللغوية قد لا نجده حاضراً في أذهان النحاة جميعاً حتى وهم يعرضون للمسألة اللغوية ذاتها، فابن يعيش مثلاً يلجأ في هذه المسألة إلى التأويل والتقدير دون ربط المسألة بمقامٍ نفسيٍّ يوضّح مقاصدها الدلالية المستكِنَّة في وُكْد أبناء اللغة، يقول: "وقيل إنّ (إلا) واقعة في غير موقعها، والنية منها التأخير... فإذا كان كذلك علمتَ أنّ المعنى والتقدير: إنْ نحن إلا نظنُّ ظناً"[٣٧]. فالكلام عنده محمول على التقديم والتأخير، وهذا تحليل لا يستند إلى عميق تفكير وطول تدبّر كما يظهر عند الرضيّ في التحليل الذي قدّمه.

سادساً: الإشارات التي تفسر استناداً إلى مقام بلاغي:

قال الرضي في باب (حذف عامل الحال): "ومن المواضع التي يحذف فيها قياساً على الوجوب... ما وقع الحال فيه نائباً عن خبر نحو: ضربي زيداً قائماً... ومنها أسماء جامدة، متضمّنة توبيخاً على ما لا ينبغي من التقلب في الحال، مع همزة الاستفهام وبدونها أيضاً، كقولهم: (أتميمياً مرة وقيسياً أخرى؟)"[٣٨].

وهنا يفسر الرضي انتصاب الحالين في التركيب السابق مع حذف عاملهما وجوباً استناداً إلى مقام بلاغيٍّ يريده المتكلم؛ فكثرة دوران ذلك التركيب في الاستعمال بقصد التوبيخ يبيح للمتكلم حذف عامل الحال، ولا يخفى ما لظهور العامل والنطق به في التركيب السابق من بعدٍ في تحقيق المعنى البلاغي المراد؛ فخطابنا لمن نريد توبيخه بقولنا: (أتتحول تميمياً مرة وتتحول قيسياً مرة أخرى؟) لا يكون فيه التوبيخ ظاهراً، كما في حذفنا عامل الحال؛ إذ إنَّ في دخول همزة الاستفهام على الحال مباشرة دون ذكر العامل من قوة التوبيخ وبلاغته، ما هو أوقع على نفس المخاطب في بيان شدة التوبيخ وقوته، وفي ذلك من ظهور التنبيه والتركيز على الحالين اللذين يتقلب المخاطب بينهما بذكرهما مباشرة دون عامليهما، ما يبرز أثر هذا المقام البلاغي في نسج هذا النصّ اللغوي وفق ما يقتضيه المقام.

ومن ذلك أيضاً قول الرضي في "وجوب حذف عامل الحال المؤكّدة": "وأما المؤكِّدة فليست بقيدٍ يتقيَّد به عاملها كالمنتقلة، وإذا جاءت بعد الاسمية، وجب أن يكون جزآها معرفتين جامدين؛ وتجيء إما لتقرير مضمون الخبر وتأكيده، وإما للاستدلال على مضمونه. ومضمون الخبر إما فَخْر... كقولك: (أنا حاتم جواداً) و(أنا عمرو شجاعاً)؛ إذ لا يقول مثله إلا من اشتُهِر بالخصلة التي دلت عليها الحال، كاشتهار حاتم بالجود وعمرو بالشجاعة، وإما تعظيمٌ لغيرك، نحو: (أنت الرجل كاملاً)، أو تصاغرٌ لنفسك، نحو: أنا عبدالله آكلاً كما يأكل العبد"[٣٩].

وهنا يُظهر الرضي ارتباط الحال المؤكّدة بمعان بلاغية تؤدّيها وتقوم لبيانها؛ فقولك: (أنا حاتم جواداً) و(أنا عمرو شجاعاً)، جاءت الحال فيهما لتأكيد مضمون الخبر وبيانه، لمَّا اشتُهر القائل بهاتين الخصلتين اللتين أكَّد اتصافه بهما. ومما يزيد من قوة التأكيد على اتصافه بهاتين الخصلتين، ما في المبتدأ (أنا) من معنى التنبيه والاستعظام، وكذلك الحال في القولين الآخرين، فقد جاءت الحال فيهما مرتبطة بمقامين بلاغيين هما التعظيم والتواضع.

إن هذا التحليل الذي يقدمه الرضي في بيان علاقة الحال المؤكدة، وارتباطها بمعان بلاغيّة تؤديها يدل على أن المتكلم العربي إنما يصدر في استعماله اللغة عما في نفسه من سياقات ومقامات تستثيره للتعبير عنها والإدلاء بها.

هذا، وفي كتاب الرضي من كلامه، ومن كلام صاحب الكافية أحياناً، الكثير على منهاج ما بيَّن الباحث من طرق في التحليل، ومتابعة في التدليل على أنَّ أدوات علم نحو النصّ وعناصره قارّةٌ في التفكير النحوي، كامنةٌ في عمق الوعي اللغوي عند علمائنا القدامى رحمهم الله جميعاً، وعند الرضي الاستراباذي على وجه الخصوص، بما يظهر من كلامه، ويستبين في ثنايا تحليله.

الهوامش

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة "نصص".

(٢) انظر: مدخل إلى تحليل النص الأدبي، عبد القادر أبو شريفة، ص: ٧.

(٣) انظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٤) انظر: مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، ص: ١٢٧.

(٥) وجود النص – نص الوجود، مصطفى الكيلاني، ص: ٥٥.

(٦) انظر: النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص: 54.

(٧) انظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، ص: ١٢-١٦.

(٨) بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، ص: ٢٣٧، وانظر: مقالات في الأسلوبية منذر عياشي، ص: ١٣٣.

(٩) انظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ٢٣٧.

(١٠) انظر: انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، ص: ١٦.

(١١) علم النص، جوليا كريستفا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص: ٢٨.

(١٢) انظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص: ٢٦١.

(١٣) السابق نفسه.

(١٤) انظر: الأسلوبية ونظرية النص، إبراهيم خليل، ١٣٥-١٣٨.

(١٥) السابق نفسه، ص: ١٢٩.

(١٦) انظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص: ٢٥٣-٢٥٤.

(١٧) السابق نفسه، ص: ٢٥٥.

(١٨) انظر: نسيج النص، ص: ١٦.

(١٩) مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000، ص١٦٧.

(٢٠) انظر: الأسلوبية ونظرية النص، إبراهيم خليل، ص: ١٣٩-١٤٠.

(٢١) انظر: من أسس علم اللغة، محمد يوسف خبلص، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢٢) شرح الكافية، الرضي الاستراباذي، الجزء الأول، ص: ١٧٢.

(٢٣) المرسل: هو المتكلم أو الكاتب الذي ينتج القول، والمتلقي: هو السامع أو القارئ، والحضور: وهم مستمعون آخرون حاضرون يساهم وجودهم في تخصيص الحدث الكلامي، والموضوع: هو مدار الحدث الكلامي، والمقام: هو زمان ومكان الحدث التواصلي، وكذلك العلاقات الفيزيائية بين المتفاعلين بالنظر إلى الإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه...والقناة: كيف تم التواصل بين المشاركين في الحدث الكلامي: كلام، كتابة، إشارة، والنظام: اللغة أو اللهجة أو الأسلوب اللغوي المستعمل. والشكل: شكل الرسالة: دردشة، جدل، عِظة، خرافة. المفتاح: ويتضمن التقويم: هل كانت الرسالة موعظة حسنة، شرحاً موضحاً للعواطف... انظر: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، 1991، ص: ٥٣.

(٢٤) لسانيات النص، محمد خطابي، ص: ٥٢-٥٣.

(٢٥) شرح الكافية، الجزء الأول، ص: ٢٥٣.

(٢٦) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ص٣٣-٣٤. وأما باقي المعايير فهي: القصد والمقبولية والإخبارية والمقامية والتناصّ.

(٢٧) مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، ص: ١٦٨-١٧٢.

(٢٨) شرح الكافية، الجزء الرابع، ص: ٩٦.

(٢٩) انظر: نسيج النص، ص: ٢٥.

(٣٠) شرح الكافية، الجزء الرابع، ص: ١١٦.

(٣١) السابق نفسه، الجزء الأول، ص: ٣٠٦.

(٣٢) السابق نفسه.

(٣٣) السابق نفسه، الجزء الثاني، ص: ٨٥.

(٣٤) انظر: نسيج النص، الأزهر الزناد، ص: ١٦.

(٣٥) سورة الجاثية: ٣٢.

(٣٦) شرح الكافية، الجزء الثاني، ص: ١٣٦.

(٣٧) شرح المفصّل، ابن يعيش، الجزء السابع، ص: ١٠٧.

(٣٨) شرح الكافية، الجزء الثاني، ص: ٨٥-٨٦.

(٣٩) السابق نفسه، ص: ٨٧-٨٨.

المصادر والمراجع

- الأسلوبية ونظرية النص، إبراهيم خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- انفتاح النص الروائي النص والسياق، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩م.
- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، ١٩٩٢م.
- شرح كافية ابن الحاجب، الرضي الاستراباذي، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- شرح المفصل، ابن يعيش النحوي، عالم الكتب – بيروت، دون تاريخ.
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة.
- علم النص، جوليا كريستفا، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، تحقيق: عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، دار المعارف– القاهرة.
- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩١م.
- مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصبة للنشر،الجزائر، 2000م.

- مدخل إلى تحليل النص الأدبي، عبد القادر أبو شريفة، وحسن لافي قزق، دار الفكر – عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠م.
- من أسس علم اللغة، محمد يوسف خبلص، دار الثقافة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
- نسيج النص، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت – الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- وجود النص – نص الوجود، مصطفى الكيلاني، الدار التونسية للنشر – ١٩٩٢م.

اللون بين الحقيقة والمجاز

عرفان عبدالباقي الأشقر

• ماهية اللون:

ذهب بعض الحكماء القدماء إلى أن اللون حقيقة قائمة بنفسها، إلاّ أنّ بعض هؤلاء رأى أن اللون وإن كان حقيقة إلا أنه لا يقوم بنفسه بل بغيره، وذهبت فئة أخرى إلى أن اللون لا حقيقة له أصلاً بل هو متخيَّل.

فابن الهيثم[١] يرى "أنَّ للون وجوداً قائماً بنفسه، فاللون كالضوء قائم في الجسم الذي هو فيه" وجاء في "تنقيح المناظر" [٢]،"ومما يظهر به ظهوراً بيناً أن الألوان لها حقيقة ما يظهر في وجه الإنسان من حمرة الخجل وصفرة الوجل، وهو ساكن على وتيرة واحدة، والضوء المشرق عليه على كيفيته... ولم يتغير وضع البصر من وجهه ولا تغير الضوء المشرق على وجهه...".

وكان النظام المعتزلي يقول [٣]: "إن الألوان والطعوم والروائح أجسام". ويذكر الزبيدي[٤] أن "اللون في اصطلاح المتكلمين – الفلاسفة – عَرَض" ويعرّف العرض: بأنه ما لا ثبات له إلا بالجوهر، أي: ما لا يقوم بنفسه بل بغيره.

أمّا أبو الهذيل العلاَّف المعتزلي[٥] فيراه "عَرَض مجهول الكيفية، كالطعوم والأراييح والحياة والموت".

١- تاريخ العلوم عند العرب/ ٣٩١. وابن الهيثم هو: محمد بن الحسن بن الهيثم توفي سنة/ ٤٣٠هـ.

٢- ١/ ١٠٦ – ١٠٧، ومؤلفه: كمال الدين أبو الحسن الفارسيّ، وكان حياً سنة/ ٧١٦هـ.

٣- التاج/ نظم وقد اختُلفَ في تحديد الجسم، فقيل: هو القائم بنفسه، وقيل: هو الموجود، وأطلق الفلاسفة "الجسم" على ما له مادة. والنظام: هو إبراهيم بن سيّار توفي سنة/ ٢٣١هـ.

٤- التاج/ عرض.

٥- الاتجاه العقلي في التفسير/ ٤٧. وأبو الهذيل هو: محمد بن الهذيل توفي سنة/ ٢٣٥هـ.

ويذكر التهانوي[1]: "قال ابن سينا وكثير من الحكماء: إنما يحدث اللون في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه، وإنه غير موجود في الظلمة، بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه اللون المعين عند الضوء".

ويعقِّب التهانوي: "والمشهور بين الجمهور أن الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه، فإن رؤيته زائدة على ذاته، المتيقن عدم رؤيته في الظلمة، وأما عدمه في نفسه فلا... "

وينقل التهانويّ عن بعض القدماء من الحكماء[2]: "لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً بل كلها متخيَّلة، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجسام الشفافة المتصغّرة جداً، كما في زبد البحر والثلج والزجاج المدقوق ناعماً، والسَّواد يتخيَّل بضد ذلك، وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم".

ويرى يعقوب بن اسحق الكندي[3]: "أن اللون ليس إلاَّ عبارة عن غياب أو حضور نور الشمس، أو موضع الظل، ويعزي لون السماء الأزرق لمزج ظلام السماء مع ذرَّات الغبار والبخار وغير ذلك، المضيئة بنور الشمس؛ لذلك لا يوجد اللون بحد ذاته، بل هو نتيجة إدراكاتنا لتفاعل الظلمة بالنور".

- **اللون في العلم الحديث[4]:**

"خاصة ضوئية، تعتمد على طول الموجة، ويتوقف اللون الظاهر للجسم على طول موجة الضوء الذي يعكسه، فالجسم الذي يعكس كلّ الموجات يبدو لونه أبيض، والذي لا يعكس أيّة موجة يبدو أسود".

١- كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٤١٨. والفعل: التأثير من جهة مؤثِّر.

٢- السابق نفسه/ ١٤١٧، والتهانوي هو: محمد بن علي بن شيخ علي، وكان حيّاً سنة/ ١١٥٨هـ.

٣- أبحاث الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد بجامعة حلب سنة /١٩٧٦ "يعقوب بن إسحق الكندي. توفي نحو/ ٢٦٠هـ، د. يحيى الهاشمي.

٤- الموسوعة العربية الميسرة/١٥٨١، وموسوعة الثقافة العلمية/٣١٥.

وهو "إحساس ينتج عندما تسقط أشعة الضوء على شبكيّة العين، فتنقل الإثارة إلى خلايا المخ، عن طريق العصب البصريّ".

- **اللون في اللغة[1]:**

هيئة كالسواد والحمرة، ولون كلّ شيء ما فصل بينه وبين غيره والألفاظ التي تدل على اللون:

الشِّية[2]، والجِرم، والبُوْص[3]، والنَّجر، والنَّشف. والزَّهو، والنُّقبة، والليط بفتح اللام وكسرها، ومنه قول أبي ذؤيب[4]:

/إذا اصفرّ لِيطُ الشّمس حانَ انقلابُها/

- **تقسيم الألوان:**

الألوان على تعددها وكثرتها ترجع إلى ضربين

– ألوان أوّلية (أساسية، أصلية، خوالص نواصع): وهي كلّ لون لا يمكن إحداثه بخلط لونين أو أكثر.

– ألوان ثانوية (فرعيّة، غير خوالص نواصع): وهي كلّ لون يمكن إحداثه بخلط لونين أو أكثر.

- **الخلاف في تحديد الألوان الأولية والثانوية:**

خلاف قديم، فالألوان الأوليّة عند أرسطو[5]"اثنان هما الأبيض والأسود" وكذا عند ابن سينا[6]، وعند ابن الهيثم[7] الذي يرى "أن الأبيض والأسود لونان مستقلان

---

١ – لسان العرب/ لون، وشي جرم، بوص. والتاج/ خط ليط، ذخر، نشف وكتاب الجيم ٢/ ٧٦. والمخصص السفر الثاني/ ١٠٤.

٢– وقيل أيضاً: الشية لون يخالف معظم لون الشيء.

٣– وقيل أيضاً: البوص حسن اللون. التاج/ بوص.

٤– ديوان الهذليين ١/ ٧٥.

٥– الإدراك الحسي عند ابن سينا/ ١١٧.

٦– المرجع السابق، وانظر ما ذكره الجاحظ في كتابه الحيوان ٥/ ٥٩. وابن سينا هو: الحسين بن عبدالله توفي سنة/ ٤٢٨هـ.

٧– تاريخ العلوم عند العرب/٣٩٢.

تتألف منهما الألوان كلها، فإذا امتزج بالضوء (اللون الأبيض)، شيء يسير من الظلمة (اللون الأسود) نشأ اللون الأحمر، فإذا كان الممتزج بالضوء شيئاً كثيراً من الظلمة، نشأ اللون البنفسجي، أمّا إذا لم يخالط الظلمة شيء من الضوء، فإن اللون الأسود يظهر...).

وقال أفلاطون[١] بأربعة ألوان أولية هي: الأبيض والأسود والأحمر واللامع أو الناصع.

وقال أنبادقليس[٢] وديمرقريطس بأربعة ألوان أولية أيضاً هي: الأبيض والأسود والأحمر والأخضر.

ويقول النمريّ[٣]: "إن الله عز وجل خلق الألوان خمسة: بياضاً وسواداً وحمرة وصفرة وخضرة.. فإن قال قائل: فأين الغبرة والسّمرة والزرقة والصحمة والشقرة، وأشكالهن من الألوان؟ قيل: هذه الألوان ليست نواصع خوالص، وكلّ يُردّ إلى نوعه، فالغبرة: إلى البياض، والسمرة إلى السّواد والزرقة إلى الخضرة، والصُّحمة إلى الصُّفرة، والشّقرة إلى الحُمرة... ".

ويقول التهانويّ[٤]: "... وقال قوم من المعترفين بالألوان: الأصل فيها خمسة، السّواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، فهذه ألوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب... " ثم يقول: "وأمّا أن الألوان البسيطة خمسة أو أقل أو أكثر، فمما لم يقم عليه دليل... ".

وفي العصر الحديث تعددت الآراء كذلك بتطور العلم، وبما جدّ من تقنية فقد كانت الألوان الأولية[٥]"أربعة: الأحمر والأصفر والأخضر والأزرق[٦]، ثم الألوان

١- تاريخ العلوم عند العرب/ ٣٩٢.

٢- الإدراك الحسي عند ابن سينا/ ١١٨.

٣- الملمع ١- ٨، وانظر كتاب الخيل لابن جزي/ ٤٩. والنمريّ: هو الحسين بن علي توفي سنة/ ٣٨٥هـ.

٤- كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٤١٨.

٥- الإدراك الحسي عند ابن سينا/ ١١٨.

٦- الموسوعة العربية الميسرة/١٥٨١.

الأساسية للضوء أو الطيف وهي الأحمر والأخضر والأزرق، وهي بالاتحاد تكون كل الألوان" و"الألوان الأولية ثلاثة: هي الأحمر والأخضر والبنفسجي" [١].

- **الحكمة أو الغاية من خلق الألوان وتعددها:**

يرى ابن جزي[٢]:"أن الله سبحانه وتعالى خلق الألوان نزهة للأبصار، ومجالاً للاعتبار، فإذا اجتمعت الألوان تضاعف حسنها وازداد بهاؤها وقوي الإعجاب بها... " وفاته: أن الألوان وسيلة من وسائل التمييز، وإحدى الدلائل التي يستدل بها على الحالات، أو هي بعبارة أخرى إحدى وسائل الإدراك الحسي[٣] التي خصّ الله بها الإنسان العاقل المميز دون غيره من المخلوقات.

- **ولقد خصّت العرب الألوان الأصلية** دون غيرها بألفاظ تابعة لها تبين درجتها اللونية أو إشراقها أو كمدتها. ويقول النمري[٤]: "والعرب عمدت إلى نواصع الألوان فأكدتها، فقالت: أبيض يفق، وأسود حالك، وأحمر قانئ..."، وقال ابن جزي[٥]:"... ولمّا كانت الألوان الأصلية لها على غيرها من الألوان المزية، خصّتها العرب بألفاظ تابعة لها، إذا أرادت استحكامها، وقصدت تمكّنها، فقالوا: أبيض ساطع، وأسود حالك، وأحمر قانئ... ولم يفعلوا ذلك في الألوان الفرعية..".

- ومن يتتبع الألفاظ الدالة على الألوان في اللغة العربية، ودلالات صيغها، يعجب من كثرتها وغناها وتنوّع دلالاتها، ويدرك الشأن الذي بلغته الحياة العربية

١- الموسوعة الثقافية العلمية/ ٣١٥.

٢- كتاب الخيل/ ٥١. وابن جزي هو: عبدالله بن محمد الكلبيّ توفي سنة/ ٧٤١هـ.

٣- الإدراك في الفلسفة: العلم بمعنى الصورة الحاصلة في النفس. وفي علم النفس: اقتبال الذهن للأشياء، أو الموضوعات الخارجية بتأثير المنبهات الحسية مباشرة، وهو عملية مركبة يشترك فيها، عدا الإحساسات الراهنة، ((التذكر والتخيل والحكم العقلي الضمني)) المرجع/ إدراك.

٤- الملمع/ ٨.

٥- كتاب الخيل/ ٤٩.

الإسلامية من الغنى والتنوع، وغنى اللغة التي استطاعت أن تستوعب هذه الحياة، ومدى قدرتها على التعبير.

● إلا أنه هناك صعوبات عدة تواجه من يبحث في ألفاظ الألوان ودلالاتها في اللغة العربية عدّدها د. أحمد مختار عمر[1] نذكر منها:

– عدم إمكانية ترتيب المادة المفحوصة تاريخياً، إلاّ إذا رجع الباحث إلى مادة علمية مؤرخة، وهيهات أن يتيسر له ذلك.

– عدم دقة المعاجم في تحديد مدلولات الألفاظ.

– اختلاف مدلول اللفظ من عصر إلى عصر، دون أن تنبّه المعاجم على ذلك، واختلافه كذلك من موصوف إلى موصوف آخر.

وهذا ما جعل ألفاظ الألوان في معاجمنا تتداخل تداخلاً قد يبدو غريباً، سمح باستخدام الأزرق بمعنى الأبيض، والأخضر، وإطلاق الأصفر والأخضر على الأسود، وإطلاق الأحمر على الأبيض، وغير ذلك...

لكننا قد نستطيع أن نتبين بعض أسباب هذا التداخل، أو نفسر جانباً منه، أصلاً واستخداماً، دون أن نحمّل معاجمنا مسؤولية هذا التداخل، فهي حملتها وروتها عن العرب بدلالاتها تلك. من هذه الأسباب:

– شدة الضوء، فالألوان لا تبقى على هيئتها في رؤية العين في كل أوقات النهار، وتتغير بتغير شدة الضوء الساقط عليها. يقول التيفاشيّ[2]:"فأمّا الجمر، فلون جمر جميع الحطب واحد أو قريب، قالوا: وقد يختلف لون الجمر، باختلاف الأوقات المنظور إليها فيها، فهو في الشمس أكهب، وفي الفيء أشكل، وفي الليل أحمر..". وفي "تنقيح المناظر" [3] "وكذلك يحتمل ألا يدرك البصر حقيقة اللون

١– المجلة العربية للعلوم الإنسانية م/١ ع/١ ص/١٤.

٢– سرور النفس/ ٣٥٥، الأكهب: الأغبر المُشرب بسواد. والأشكل: المختلط البياض والحمرة أو ما خالط سواده حمرة. والتيفاشيّ هو: أحمد بن يوسف توفي سنة/ ٦٥١هـ.

٣– سرور النفس١/ ١٠٧.

على ما هي عليه، لأنه لا يدركه مجرداً، بل مع الضوء، وتختلف صورته بحسب اختلاف الأضواء المشرقة عليه".

".. وإذا اختلف الضوء اختلف اللون، فيرى المتلون الواحد في ضوء الشمس ذا لون، وفي ضوء القمر ذا لون آخر، وفي ضوء النار ذا لون آخر، ثم إذا حصل فيه ضوء ثم تغير إلى القوة أو الضعف تغير اللون بحسبه" [١].

- وقد تكون زاوية النظر سبباً من هذه الأسباب، جاء في "تنقيح المناظر" [٢] "وتختلف الألوان باختلاف أوضاع تلك الحيوانات من البصر".

- وقد يكون من أسباب ذلك: أن العرب توسعت في دلالة بعض الألفاظ، وانتقلت بها من الدلالة الحسية اللونية، إلى الدلالة المعنويّة أو المجازية مثل كثير من الألفاظ الأخرى، فالسّواد والحمرة والزرقة والسّمرة إضافة إلى دلالاتها اللونية تدل على الشدّة والضّنك. فالموت أحمر، والسنان أزرق، والعام أسمر، والخضرة فيها معنى الامتلاء والري والنضرة والخصب والاتساع؛ لذلك كانت السماء خضراء، والبحر أخضر، والكتيبة خضراء، حتى الخضرة في الشجر والنبت لا تعني دائماً الدلالة اللونية كما في قوله تعالى[٣]: ﴿... الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ فالأخضر فيها فيه من الدلالة على الطراوة والنداوة أكثر مما فيه من اخضرار اللون.

- وقد يكون الخطأ في تحديد الدلالة واحداً من هذه الأسباب، فالعرب القدماء كما يقول الزبيديّ[٤]:"يخطئون في المعاني دون الألفاظ".

- وربما كانت رؤية الشيء الواحد في مواضع عدة بألوان شتى أحد أسباب هذا التداخل فقد يكون الماء"أزرق ويكون أسجر، ويكون أخضر، ويكون أبيض" [٥]؛ وذلك بتلون مواضعه أو تأثره ببعض ما فيها من مواد، فالماء في حقيقته لا لون له.

١- سرور النفس١/ ١٠٨.
٢- السابق / ١٠٦.
٣- سورة يس الآية/ ٨٠.
٤- التاج/ كبرت.
٥- التاج/ زرق. والسُّجرة: الكُدرة، أو حمرة في زرقة، أو حمرة يسيرة تمازج السواد.

- يقول الجاحظ[1]: "الماء يرقّ فيكون له لون ويكون عمقه مقدّراً عدلاً، فيكون له لون فإن بَعُد غوره، وأفرط عمقه رأيته أسود".

ويقول: "..ويختلف منظره على قدر اختلاف إنائه وأرضه وما يقابله فدلّ ذلك على أنه ليس بذي لون، وإنما يعتريه في التخييل لون ما يقابله ويحيط به، ولعل هذه الأمور إذا تقابلت أن تصنع في العين أموراً، فيظن الإنسان مع قرب المجاورة والالتباس أن هذه الألوان المختلفة إنما هي لهذا الماء الرائق الخالص". ويذكر أيضاً: "فتجد الماء جنساً واحداً، ثم تجد ذلك الجنس أبيض، إذا قلّ عمقه، وأخضر إذا كان وسطاً وأسود إذا بعد غوره".

- ومن أسباب هذا التداخل ما ذكره ابن فارس:[2] "كل ما خالف البياض فهو في حيز السواد، فلذلك تداخلت هذه الصفات فيسمى الأسود أخضر".

- **ولقد استمدت العرب كثيراً من ألفاظ الألوان** من الموجودات حولها والمشاهدات في البيئة التي عاشوا فيها، من نبات ومعادن وحجارة وطير وغيرها:

فالأخطب من الخُطبان وهو الحنظل إذا اصفرَّ، وصار فيه خطوط صفر والمعنم[3] من العنم، وهو أغصان حمر أو شجر له زهر أحمر أو ثمر أحمر اللون. والزبيبيّ من الزبيب، والأملح من الملح، والفاحم من الفحم، والأرمد من الرَّماد[4]، والأغبر من الغبار، والمذهّب من الذّهب، والأعفر من العفر، وهو التراب، والغرابيّ من الغراب، والأطحل من الطحال، والحديديّ من الحديد، والدّسمة من الدّسم، والرمانيّ[5] من الرمان، والثُّلاجي من الثلج[6]، والخمريُّ[7] من لون الخمر، والدّبسيّ[8] من الدبس، والقِرمزيّ[9] من القرمز، وهو صبغ أرمنيّ أحمر،

١- الحيوان ٥/ ٩٠ وما بعد. والجاحظ هو: عمرو بن بحر توفي سنة/ ٢٥٥هـ.

٢- مقاييس اللغة ١/ ١٩٥.

٣- اللسان/ عنم.

٤- الرماد منه الأسود ومنه الأبيض ومنه الأصهب، ومنه الخصيف (ما فيه سواد وبياض) أو ذلك كله على قدر اختلاف حالات المحترق وجواهره، انظر الحيوان ٥/٧٧.

٥- في التاج: أحمر رمانيّ.

٦- في القاموس: نصل ثلاجي.. شديد البياض.

٧- التاج/ خمر.

٨- التاج/ دبس.

٩- التاج/ قرمز.

والورسيّ[1] من الورس، والفستقي[2] من الفستق، والفوطي[3] من الفوطة وهو من الألوان ما كان أزرق غير صافي الزرقة، والصّنابي من الصّناب، وهو صباغ متخذ من الخردل والزبيب، والدّخن من الدّخان والصّحر والصُّحرة من الصحراء، والمرنباني من لون الأرنب. وربما كان العكس، فاستمدت بعض الموجودات أسماءها من ألوانها: فالبرغوث[4] مشتق من البَرْغَثة. وهي لون شبيه بالطحلة التي هي بين الغبرة والبياض بسواد قليل.

والأبغث[5] طائر غلب عليه غلبة الأسماء، وأصله الصفة للونه فالبغث والبُغثة: بياض يضرب إلى خضرة أو إلى حمرة.

- تعدد صيغ الألفاظ الدالة على الألوان:

منها ما جاء على صيغة من صيغ الأفعال المجردة أو المزيدة، ومنها ما جاء على صيغة من صيغ المصادر أو المشتقات، وتعدد الصيغ كما هو معلوم يرافقه تعدد في الدلالة.

- فما ورد على صيغة من صيغ الثلاثي المجرد[6]:

كَدِر، وشهب، وصدِئ، وحَمِر (فَعِل يَفْعل) وقد يأتي مضموم العين بشرط ألا تكون لامه ياء نحو: أَدُم، وسَمُر، ويأتي بالكسر أيضاً: أَدِم، وسَمِر،

- ومن المزيد على الثلاثي[7]:

افعلّ وافَعالّ، ليدل على قوة اللون نحو: ابيضّ، واحمرّ، واحمارّ، وازراقّ، واخضارّ.

١- التاج/ ورس. والورس: نبت أصفر.

٢- التاج /سجلط. والفستق: فارسية معربة، وهو ثمر شجر معروف لا ينبت في بلاد العرب.

٩- التاج/ فوط، والفوطة ثوب أو إزار. قصير غليظ يُجلب من السّند.

٤- المخصص، السفر الثاني /١٠٧.

٥- لسان العرب/ بغث.

٦- شذا العرف في فن الصرف /٣١ وشرح الشافية ٧١/١.

٧- شذا العرف في فن الصرف /٣١ واحمأرّ لغة في احمارّ، كمن يقول في دابّة وشابّة، دأبة وشأبة، وعلى هذه اللغة قول كُثيّر: /إذا ما العوالي بالعبيط احمأرّت/ والجامع لأحكام القرآن ١٢١/١.

وربما استغنوا بالمزيد عن المجرد، يقول سيبويه: "استغنوا باحمارّ عن حمر". وميز الرضي بين دلالة الصيغتين فقال[1]: "أما افعلّ فالأغلب كونه للون أو العيب الحسيّ اللازم، وافعالّ في اللون والعيب الحسيّ العارض، وقد يكون الأول في العارض والثاني في اللازم" وفي التاج[2] "احمرّ احمراراً: لزم لونه فلم يتغير من حال إلى حال، واحمارَّ احميراراً: إذا كانت عَرَضاً حادثاً لا يثبت".

أمّا الحريري فقال[3]: في استعمال اصفرّ واحمرّ، واصفارّ واحمارّ: "ويقولون من هذا النوع أيضاً: قد اصفرّ لونه من المرض، واحمرّ خده من الخجل، وعند المحققين أنه إنما يُقال: اصفرّ واحمرّ ونظائرهما في اللون الخالص، الذي تمكن واستقر وثبت واستمرّ. فأما إذا كان اللون عرض لسبب يزول، ومعنى يحول، فيقال فيه: اصفارّ واحمارّ ليفرق بين اللون الثابت والمتلون العارض، وعلى هذا جاء في الحديث: فجعل يحمارّ مرةً، ويصفارّ أخرى".

وعلّق الشهاب الخفاجيّ[4] على قول الحريريّ: "قال ابن بري: هذا غير معروف عند أحد من البصريين، ألا ترى أن الخليل وسيبويه وجميع أصحابه، يرون أنّ احمرّ مقصور من احمارّ وادّهمّ من ادّهامّ كما أن مِفعلاً مقصور من مِفعال كمقول من مِقوال، وهما عندهم بمعنى، وكذا احمرّ واحمارَّ، لا فرق بينهما، وقد سوّى بينهما ابن عصفور، وقيل: افعالّ أبلغ من افعلّ".

وقيل في معنى افعالّ معنى التدرج، كأنّه احمرّ شيئاً فشيئاً.

ومن المزيد أيضاً فعّل[5] نحو بيّض، ويقلّ: افعوعل[6] نحو اخضوضر للمبالغة والتوكيد.

١- شرح الشافية ١/١١٢.

٢- التاج/ حمر.

٣- شرح درة الغواص/١٥٠. والحريريّ هو: القاسم بن علي توفي سنة / ٥١٦هـ.

٤- شرح درة الغواص/١٥٠. والشهاب الخفاجي هو: أحمد بن محمد، توفي سنة/ ١٠٦٩هـ.

٥- التاج/ بيض.

٦- ألفاظ الألوان/٢٣.

- ومن صيغ المصادر[1] "الأغلب في مصادر الألوان: الفُعلة كالحُمرة، والصُّفرة، وقد جاء منها على فَعَل كالصَّدأ والعَيس، أمّا العيسةُ فأصلها الضم كُسرت للياء، وقد جاءت المصادر أيضاً: على فُعولة كالصُّهوبة والكُدْورة والحُمورة، وعلى فَعَال كالبياض والسَّواد، وذكر سيبويه: قالوا: البياض والسّواد تشبيهاً بالصباح والمساء لأنهما لونان مثلهما.

وعلى افعيلال مصدر افعالّ نحو: احميرار مصدر احمرّ، وعلى افعلال مصدر افعلّ نحو: احمرار مصدر احمرّ".

- ومن صيغ المشتقات[2]: صيغة اسم الفاعل للدلالة على طروء الصفة وحدوثها دون معالجة نحو: وابص، وناعج، وحالك ومن غير الثلاثي: محمرّ ومصفرّ من احمرّ واصفرّ وكذا اسم المفعول منهما.

ومبالغة اسم الفاعل منه: فعيل وفعول للدلالة على ثبات الصّفة وشدة لصوقها بالموصوف نحو خَضور، وحَلوب، وبهيم وخضير. وفَعِل نحو: خَضِر.

وتأتي الصفة المشبه على وزن أفعل مؤنثه فعلاء وجمعها فُعل للدلالة على ثبات الصفة مثل: أحمر، حمراء، حُمر، إلا في بيضاء فالجمع بِيض[3] لاعتلال عينه.

وقد تجمع الصفة المشبهة (أفعل/ فعلاء) على فُعلان نحو: حُمران وأجاز ابن كيسان: أحمرون وحمراوات.

وصيغة الاسم المنسوب بزيادة ياء النسبة، تدل على المبالغة في اللون، وكأنهم جعلوا نسبة الشيء إلى نفسه مبالغة فيه نحو: أحمريّ.

١- شرح الشافية ١٦/١، وشذا العرف/ ٤٨، والتاج/ حمر.

٢- ألفاظ الألوان/ ٢٢ - شذا العرف/ ٨٤- صحيح مسلم/ ١٧٩٤، شرح الشافية ١٥٦/١ -١٦٠- ١٦١ و ٤/٢ - ١٦٨-١٧١.

٣- أصله بُيْض بالضم أبدلوه بالكسرة ليصح الياء "بصائر ذوي التمييز ٢/ ١٣٣".

أما أفعل للتفضيل فلا يأتي من الألوان إلاّ أهل الكوفة فيصوغون، وعليه قول المتنبي[1]: /لأنت أسود في عيني من الظلم/.

والحديث الشريف "حوضي مسيرة شهر.. وماؤه أبيض من الورق... ". قال الخفاجي[2] في تعليقه على ما ذكره الحريري في منعه التعجب من الألوان والعاهات: "هذا مما اختلفوا فيه فأجاز الكوفيون التعجب من البياض والسواد لأنهما أصول الألوان كما ورد في حديث الحوض. الذي قال فيه أهل الحديث أنه متواتر ".. ماؤه أبيض من الورق.." وفي بعض شروحه أن لغة قليلة وأنشدوا عليه:

إذا الرجـال شـدّوا واشـتدّ أكلهـم فأنـت أبيضـهم سـربال طبّـاخ

وقوله:

جاريـة فـي درعهـا الفضـفاض أبـيض مـن أخـف بنـي بيـاض

فلما جاء منها أفعل التفضيل جاز بناء صيغتي التعجب منه لاستوائهما في أكثر الأحكام.

وذكر الخفاجي أيضاً: "قال في شرح شواهد المغني: امتناع هذا مذهب البصريين، وذهب الكسائي وابن هشام إلى جواز بناء اسم التفضيل من الألوان مطلقاً".

– وما صُغّر[3] من ذي لون، فالمراد به أن اللون غير تام فيه مثل: "كُميت" وهو لون بين السّواد والحُمرة، ولم تخلص لواحد منهما.

١– قال ابن سيدة في "شرح المشكل من شعر المتنبي" ص/ ٤٨ فأما قوله: أسود في..... فخطأه فيه قوم..... وهذا منهم غلط، ليست (أفعل) هنا للمفاضلة ولا (من) متعلقة بأسود على حدّ تعلق (من) بأفضل من قولك: زيد أفضل من عمرو وإنما هو كقولك: لأنت أسود. أي معدود من الظّلم في عيني.

٢– شرح درة الغواص/١٦٠–١٦٤.

٣– عيوب المنطق ومحاسن/١٤٤ واللسان/ كمت.

- **وهناك أسماء ألوان قابلة للتصريف**[1] يؤخذ منها مصادر وأفعال وأسماء فاعل وأسماء مفعولين وأسماء غير قابلة له لا يؤخذ منها فعل أو مشتق يدل على نفس اللون فمن الضرب الأول:

الأدمة: يقال: أَدِم وأَدُم فهو آدم وهي أدماء.

والحمرة: يقال: احمرّ الشيء فهو أحمر وهي حمراء.

ومن الضرب الثاني: الأرجوان، والجريال، والعوهق.

- **صفات الألوان الأولية:**

إذا كان اللون صافياً نقياً فهو[2]:

ناصع ونصيع، وفاقع، وعاتك وجريال، وقهد، وبهيم[3] ومصمت وصمت وصتم وصموت، وساذج[4] وجَرم اللون: صفا.

وإذا كان اللون خالصاً مشرّقاً برّاقاً زاهياً فهو[5] أنْور، ويُقال شبّ اللون ولَصف وتوقّد وتلألأ وألّ ورفّ وتألق وبصّ وأسفر وهفّ وتوهّج.

وحين يرق اللون ويصفو، ويتأثر بأدنى شيء فهو بَضّ[6]، وإذا كان قبيحاً فهو[7]: مُدَغَّر ومُدَعَّر بالمعجمة والمهملة، أما الغامق[8] بمعنى الثقل في اللون فعاميَّة.

١- دراسات في العربية وتاريخها/ ٢١٦ وما بعد.

٢- اللسان/ نصع، فقع، عتك، جرل، جرم، والملمع/ ٣٨.

٣- خصه بعضهم باللون الأسود/ شرح درة الغواص/٦٩٥.

٤- معرّب: سادة وفي التاج: الساذج من الألوان الذي لا يخالط لونه لون آخر يغايره.

٥- اللسان – شبب، لَصف والمخصص السفر الثاني/١١١-١١٢.

٦- اللسان/ بضض.

٧- اللسان/ دعر، دغر.

٨- التاج/ غمق، وأجاز مجمع اللغة العربية المصري: الغامق من الألوان: المائل إلى السواد "المعجم الوسيط" والأصل في معناه: غمق النبت: فسد من كثرة الأنداء عليه فثقلت ريحه ووخمت "اللسان/ غمق".

- **تحول اللون وتغيره:**

يقال:[1] انكفأ اللون والتمأ وشحب والتُقِعَ والتُمِعَ واستُقِع ونُطِع وانتُطِع واستُنطِع بمعنى ذهب وتغيَّر. والسُّهام[2] بالفتح أو بالضم: تغيّر اللون.

ومن المجاز[3]: انتُسف اللون وانتُشف بالبناء للمفعول تغيرّ. "وامتقع لونه، وانتقع، وابتقع: تغير لونه من حزن أو فزع"[4] وهذا كما يبدو خاص بالإنسان.

والكابي[5] من الألوان: المتغيّر كأنما عليه غبرة.

وإن تغير اللون فذهب صفاؤه وبقي أثره فقد: كَمَد[6].

وإذا تغير إلى السواد فهو مُكتئب ومُدمّى، والانضباح كذلك[7] ومثله حال اللون[8].

- **وهناك ألفاظ تدل على تعدد الألوان واجتماعها** متخالفة في موصوف واحد منها:

النّمش[9]: نقط بيض وسود في اللون وأكثر ما يكون في الأشقر والبَرَش والبُرشة[10]:

لون مختلف نقطة حمراء وأخرى سوداء أو غبراء وكذلك الأربش[11].

١- اللسان/ كفأ، لمأ، شحب، لقع.

٢- التاج/ سهم.

٣- التاج/ نشف.

٤- التاج/ مقع.

٥- التاج: كبا.

٦- اللسان/ كمد.

٧- اللسان/ كأب، دمي، ضبح.

٨- اللسان/ حول.

٩- اللسان/ نمش.

١٠- اللسان/ برش.

١١- اللسان/ ربش.

والرّقطة[١]: سواد يشبه نقط بيض.

والنُّمرة[٢]: النكتة في اللون أيّ لون.

واللُّمعة[٣]: البقعة من السواد خاصة في أي لون، أو البقعة من أي لون تكون في لون آخر، ولذلك يقال للأبرص: الملمّع.

والبَلَق[٤]: ظهور البياض في أيّ لون كان، وقيل سواد في بياض.

وتدعى الألوان المختلفة: التخاليف[٥]. ومختلف الألوان: الأحلس[٦] فإذا كانت الألوان صفراء وحمراء فهي: التهاويل[٧].

والبرقشة[٨]: تنقيش بألوان شتى.

والنقش[٩]: تلوين الشيء بلونين أو بألوان.

وخلط اللون بلون آخر[١٠]: إشراب ووشي ومقاناة، وما كان لونه خليطاً من لونين فهو[١١]: "مشيح، ومشيج، وشميط، وأشكل، وقيل: المشيج هو ما اختلط من حمرة وبياض، والأشكل من سائر الأشياء: ما فيه حمرة وبياض مختلط، أو ما فيه بياض يضرب إلى الحمرة والكدرة".

وقال ابن الأعرابي[١٢]: الشريجان لونان مختلطان غير السّواد والبياض.

والتخليط عامة. دغمرة[١٣].

١- اللسان/ رقط، سواد يشبه نقط بيض.
٢- التاج/ نمر، والنكتة: النقطة أو الأثر القليل.
٣- التاج واللسان/ لمع.
٤- كتاب الخيل/٦٩.
٥- اللسان/ خلف.
٦- التاج/ حلس.
٧- اللسان/ هول.
٨- اللسان: رقش.
٩- التاج: نقش.
١٠- اللسان/ شرب: وشي، والتاج/ قنو.
١١- اللسان والتاج/ مشج، شكل، شمط.
١٢- التاج/ شرج وقيل أيضاً: الشريجان لونان مختلفان من كل شيء.
١٣- اللسان/ دغمر.

- **الألوان الأصلية:**

١- **البياض**[١]

البياض ضد السواد، وهو أشرف الألوان، وهو أصلها، وهو قابل لجميعها.

-ومن الألفاظ الدالة على البياض:

الهجان، والهجانة، والأُدمة، والحجلة، والزُّرقة، والحواريّ، والدَّسق، والكِنّة، والاكتتان، والوضح، والحمرة، والعرب تجعل البياض حمرة، فيقولون للمرأة البيضاء اللون: حمراء وقد دعيت السيدة عائشة – رضي الله عنها – الحميراء لبياضها.

وقال جرير وقد سئل عن الأخطل: هو أوصفنا للخمر والخُمْر[٢]، وقيل للأعاجم: خُمر لغلبة البياض على ألوانهم، ومنه الحديث: "بعثت إلى الأسود والأحمر" و"غلبنا عليه الحمراء" ولا تقول العرب رجل أبيض من بياض اللون وإنما الأبيض عندهم: الطاهر النّقي من العيوب، فإن أرادوا بياض اللون، قالوا: أحمر ويقول ابن الأثير: في هذا القول نظر، فإنهم استعملوا الأبيض في ألوان الناس وغيرهم.

وتقول العرب: الحُسن أحمر، وربّما كان قولهم هذا خاص بالنساء وذكر أبو حيان التوحيديّ: العرب تقول في أمثالها: الحُسن أحمر: أي لا يُنال النفيس إلاّ بشق الأنفس.

وقال البكريّ: الحُسن أحمر: أي من أراد الحُسن صبر على أشياء يكرهها.

وفي المثل تأويل آخر وهو أن المراد به اللون، والعرب تسمي المرأة الحسناء حمراء...

١- اللسان/ بيض، هجن، أدم، حجل، زرق، حور، دسق، كنز، وضح، عصم، حمر، جون، غرر، خلص، قهد، والتاج/ جون، حمر، والملمع/٣٤ والبصائر والذخائر٦/١٩٢، وسمط اللآلئ١/٤٦٣-٤٦٤. وخزانة الأدب ١/٢٥٧ وللأدمة دلالة لونية أخرى.

٢- يريد النساء البيض.

وقال الأصمعي وغيره: الحمراء المرأة الجميلة الحسناء.

وقال سيبويه: وهذه الصّفة لمّا كثر استعمالهم لها لزمت فصارت كالاسم:....

وقيل لأعرابيّ: تمنّ. فقال حمراء مكسال.. وكذلك تقول العرب للرجل البارع الحُسن: أحمر وقّاد... وأصل هذه الصفة الغالبة من اللون وظهور الدم في الوجه لا شك فيه...

وذكر شمر عن أبي عمر بن العلاء: الأحمر: الأبيض تطيّراً بالأبرص. ومن الألفاظ الدالة على البياض أيضاً. الجون[1] والأغر[2] والخالص والقهد.

- وإن كان البياض خالصاً نقياً شديداً فهو[3]:

المُرهة والغُربة، والوَمْذة، والفقع، واللُّهبة، والمهقة ويُقال أيضاً[4]: أبيض ذُرْآنيّ، ويقق ولهِق ولِياح، وفقاعيُ، وفقيع، وناصع، ودُمَّرِغ، وصَرَحَ، وناصح، وهبرزيّ، ونعج، وناعج.

- ويقال للبياض النير الحسن[5]: دبسق وزُهرة، وأبيض وابص وَوبَّاص ودُلمص ودُلامص، وأزهر، ومشرق.

وإن كان البياض غير شديد[1] فهو: أعفر، وأفضح.

١- الجون من الأضداد، فهو الأبيض والأسود والأحمر.

٢- الأغرّ في المجاز، الحسن الجميل، والسيد الشريف/ المرجع العلايلي/٢١٠.

٣- اللسان/ مره، غرب، ومذ، فقع، حسب، مهق. وقيل المهقة: بياض سمج لا يخالطه صفرة ولا حمرة كلون الجصّ، وقيل: بياض ليس نيراً. وقال العلايليّ في المرجع/٢٠٩: الغربة: بياض مشوب بحمرة، وأخطأ من ظنه النصوع وشدة البياض، والملحظ فيه مما كان لون شفق الغروب.

٤- اللسان/ ذرأ، يقق، فقع، نصع، ومرغ، صرح. والملمع/١٢-١٦ وألفاظ الألوان/٢١، وجاء في جمهرة اللغة: كل جميل وسيم عند العرب هبرزيّ.

٥- اللسان/ دسق، زهر، دسق، زهر، وبص، والملمع/١٢ و/٢٦. وفي التاج/ زهر: الزّهرة: الإشراق في أي لون كان، وقيل: الأزهر: المشوب بالحمرة.

وقال ابن سيدة في المخصص السفر الثاني/ ١٧: الزُهرة: البياض أو البياض تخالطه حمرة.

- وإن كان بياضاً في كدرة[٢] فهو: القُمرة، والغُبسة والغَبس، والقهد والقهب، والقهبلس.

- وإن أشرب البياض صفاء في ظلمة خفية[٣] فهو: العِيس والعِيسة.

- وإن خالط البياض لون آخر فهو: الأبقع[٤].

- والبياض مع الطراوة[٥]: أبيض غضّ وغريض.

- والبياض مع الرِّقة[٦]: أبيض بضّ.

- والرجل الأبيض[٧]: أحوريّ، فإن كان شاباً فهو غُرنُوق وغِرنوق وغَرَوْق، وإن كان أبيض حسنه فهو وضاح، وجمعه بيضان.

- والمرأة البيضاء[٨]: رُعْبوبة وجمعها رَعابيب، ورقراقة، وغراء وحوروة، وبَرَهْرهة.

- والمرأة النقية البياض[٩]: مكْدُوبة وزهراء، فإذا جمعت إلى البياض والطول واللين فهي[١٠]: خُرعُوبة وخَرْعَبة، أو الطول فقط فهي: القرطاس[١١].

١- اللسان/ عفر، فضح. والتاج/ فضح. وقال أبو عمرو: سألت أعرابياً عن الأفضح فقال: لون اللحم المطبوخ. وقيل الأعفر: الأبيض يضرب إلى الحمرة والعفرة. غبرة في بياض كلون وجه الأرض انظر "المرجع/ ٢٠٤".

٢- اللسان/ قمر، عَبس، قهد. وفي التاج/ قمر: القُمرة لون إلى الخضرة أو بياض فيه كدرة أو البياض الصافي.

٣- اللسان/ عيس، وقيل: بياض مُشرب بحمرة.

٤- اللسان/ بقع.

٥- الملمع/١٩.

٦- الملمع/ ٢٤ والتاج/ غرض.

٧- الملمع/ ٢٧-٢٨ والتاج/ بيض، وضح.

٨- الملمع/ ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤ والتاج/ حور.

٩- السابق نفسه.

١٠- السابق نفسه.

١١- التاج/ قرطس.

- ويقال للفرس الأبيض[١]: أضحى، وواضح، وقِرطاس، إلاَّ أن القرطاس: ما خلص بياضه من السّواد، ونصع وكان أكحل، والأضحى أزرق (أبيض يميل إلى السواد)، ولا يقال للفرس أبيض، وفي (الملمع) الفرس الأبيض: مُغَرب.

- ويقال للجمل الأبيض[٢]: حضار، وآدم، وأعيس، وللأنثى أدماء وعيساء.

- ولخالص البياض من الإبل والغنم[٣] مغص.

- والكبش الأبيض الصوف الفحيل الكريم[٤]: الساجسيّ.

- والثور الوحشي والأسد الأبيض[٥]: أزهر.

- وبيضاء الرأس من الضان[٦] : عدماء.

- والظبي الأبيض[٧]: ريم.

- والحية البيضاء[٨]:حُرَّ، ويسميه أهل الحجاز. الأيم، وبنو تميم: الأين.

- والسّحاب الأبيض فيه ماء[٩]: أغرّ، وصبير، وبنات مَخْر.

وللسحاب الأبيض يجئن في الصيف[١٠] بخر ونقح.

١- كتاب الخيل/٦٤.
٢- الملمع/٤٠، ٤١، ٤٢.
٣- التاج/ مغص.
٤- التاج/ سجس.
٥- المرجع/ ١٢٦.
٦- اللسان/ بيض، عدم.
٧- الملمع/ ٤٦.
٨- الملمع/ ٤٧.
٩- الملمع/ ٤٨ واللسان/ بيض.
١٠- التاج/ نقح.

- والجبل الأبيض[1]: أعبل وحشّاء.

- والصخرة البيضاء[2]: عبلاء.

- والأرض البيضاء[3]: وتيرة، وطنء، وللأرض البيضاء واليابسة لا نبات فيها: فروة.

- والحصى الأبيض[4]: مرو والواحدة مروة. وفي اللسان: المروة. حصى بيضاء برّاقة توري النار. ومن الحجارة البيض: بُصاقة القمر وهو حجر أبيض صافٍ يتلألأ. والرخام، والنّهاء إلاّ أن النّهاء أرخى من الرخام.

- والكمأة البيضاء[5]: فَقْع وفقِعة وهو أردأ الكمأة.

- والعسل الأبيض[6]: ضَرب وماذيّ.

- والخمرة البيضاء[7]: والتي يخالط بياضها حمرة: صهباء.

- وإبريق الخمر الأبيض[8]: أزهر.

- والوردة البيضاء[9]: وثيرة.

- والجلد والثوب الشديدي البياض[10]: نِصع.

١- الملمع/٥٢ وكتاب الجيم ١/١٧٥.
٢- الملمع/ ٥٣.
٣- اللسان/ بيض والتاج/ طناً، فرِو.
٤- الملمع/ ٥٣ واللسان/ بيض.
٥- الملمع/ ٥٥.
٦- الملمع/ ٥٦.
٧- الملمع/ ٥٧.
٨- المرجع/ ١٢٦.
٩- الملمع/ ٥٩.
١٠- التاج/ نصع.

ولكثرة بياض العين مع سعتها[١]: بَرَج وكذا نقاء بياضها وصفاء سوادها.

ولاشتداد بياض العين مع اشتداد سواد سوادها: حَوَر[٢] وزاد الزبيديّ في شدة بياض الجسد فلا تكون الأدماء حوراء، وقال الأزهري: لا تسمى المرأة حوراء حتى يكون مع حور عينيها بياض لون الجسد.

وبياض حماليق العين[٣]: مرهة.

وبياض الشفة[٤]: لطع، وقيل: ابيضاض باطن الشفة، وأكثر ما يكون اللطع في السُّودان، وقيل اللطع: تقشّر في الشفة وحمرة.

وبياض الأسنان[٥]: غَرب، وشدة بياضها: شَنَب[٦].

والثغر الأبيض[٧]: الضّحك.

والدقيق الأبيض[٨]: حُوّاريّ.

والأبيضان[٩]:

"والماء واللبن، أو الماء والحنطة، أو الماء والفتّ، أو الشهران، أو اليومان، أو الشحم والشباب، والوجه والنسب، أو عرقان في حالب البعير، أو عرقا الوريد، أو عرقان في البطن، أو جبلان أحدهما بمكة كان يسمى في الجاهلية: المستنذر

١- اللسان/ بيض والتاج/ حور، ولطع.

٢- اللسان/ بيض والتاج/ حور.

٣- اللسان/ بيض والتاج/ حور.

٤- اللسان/ بيض والتاج/ حور، ولطع.

٥- اللسان / بيض والتاج.

٦- اللسان/ بيض والتاج.

٧- اللسان/ بيض والتاج/ حور.

٨- اللسان/ بيض والتاج/ حور.

٩- معجم الألفاظ المثناة/ ٢٣-٢٤ وأساس البلاغة/ بيض، واللسان/ بيض، والبصائر والذخائر ٦/ ١٩٢ ، والفت : نوع من البقل يختبز ويؤكل.

والثاني جبل العرج، وقال أبو حيان التوحيدي: سألت ابن الخليل: ما الأبيضان؟ قال: السّرور والنَّعم".

وذكر ابن السكيت[١]: الأبيضان يُقال فيهما: ثغره ودماء وجهه، ويقال: الشحم واللبن أو الخبز والماء[٢].

- وأيام البيض[٣]:

من كل شهر هي الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، وأصله أيام الليالي البيض المقمرة.

- ومن المجاز[٤]:

ملاءة الحسن: البياض.

بايضني فلان: جاهرني في بياض النهار.

بايض فلان فلاناً: فاقه في البياض ومنه المبايضة.

أبيضت المرأة وأباضت: ولدت البيض، وكذلك للرجل.

لا يزايل سوادي بياضك: أي شخصي شخصك.

بيّض الإناء: ملأه وفرّغه.

كلمة بيضاء: حسنة.

كلام أبي: مشروح.

١- الحروف/١١٠.

٢- بصائر ذوي التمييز ٢/ ١٣٣.

٣- السابق نفسه، ٢/ ٣٠.

٤- أساس البلاغة واللسان/ بيض، وتاج العروس/ بيض، رسل، ملأ، والتعريفات للجرجاني/٢٩١، وشرح المشكل من شعر المتنبي ١/ ٤٨ ومجمع الأمثال ٢/ ٤٥٧ وبصائر ذوي التمييز ٢/ ١٣٣ والمرجع/٤٨٢.

صوت أبيض: مرتفع.

اليد البيضاء: الحجّة، واليد التي لا تمنّ، والابتداء بالمعروف.

البيضاء: الشمس والقِدر، ويقال للقدر: أم بيضاء. والبيضاء أيضاً: الداهية وحبالة الصائد.

وفلان أبيض الوجه أو فلانة: نقي اللون من الكلف، والسّواد الشائن.

الموت الأبيض: الجوع، لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فمن ماتت بطنته حييت فطنته.

الأبيض: السيف، والفضة، وكوكب في حاشية المجرة.

البيضة: المرأة وكنى عن المرأة بالبيضة تشبيهاً بها باللون وفي كونها مصونة تحت الجناح.

وبياض الكبد والقلب والظفر وما أحاط بها.

وبيض المفارق: قال الزبيديّ في قول بشامة بن حزن:

نأسو بأموالنا آثار أيدينا بيض مفارقنا تغلي مراجلنا

في قوله بيض مفارقنا: مئتا قول وقد أُفرد لتفسير هذا البيت كتاب، ووجدت هذا الكتاب الذي يبين فيه هذه الوجوه ببغداد.

وباضت السماء: أمطرت بَرَداً كبيراً

وباض الحَرُّ: اشتدّ: أي غدا كبياض النار ولا تبيض النار إلا إذا بلغت الحد الأقصى من الحرارة.

وباض العود بُيُوضاً: يبس ونضبت نداوته.

ومن المجاز أيضاً قول أهل البادية: إذا كثر البياض، قلّ السواد، وإذا كثر السّواد، قلّ البياض: يريدون اللبن والتمر.

وقوله تعالى[1]: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ كناية عن ظهور بهجة السرور.

وقوله[2]: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ فالعرب تصف السرور بالبياض.

وفي قوله جلّ شأنه[3]: ﴿ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ...﴾ عمي ومُحق سواد العين، وقُلب إلى بياض كدر.

وقوله سبحانه[4]: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ...﴾ ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق.

وقوله تبارك وتعالى[5]: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ... ﴾ كنى بالبياض عن البرص.

وفي حديث ظبيان[6]: وذكر حمير قال: "وكانت لهم البيضاء والسوداء وفارس الحمراء، والجزية الصفراء". أراد بالبيضاء والسوداء: الخراب والعامر من الأرض، لأن الموات من الأرض يكون أبيض وذكر في اللسان: بياض الأرض: ما لا عمارة فيه، وأرض بيضاء: ملساء لا نبات بها، أو التي لم توطأ.

١- آل عمران الآية/ ١٠٧.
٢- آل عمران الآية/ ١٠٦.
٣- يوسف الآية/ ٨٤.
٤- البقرة الآية/ ١٨٧.
٥- طه الآية/ ٢٢. وكذا في النحل الآية ١٢/ وسورة القصص الآية/٣٢.
٦- الغريبين للهروي ١/ ٢٣٢.

وفي صحيح مسلم[1] ".... وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض.. ". يريد بالأبيض: الفضة. وفيه أيضاً ".. إن أول صدقة بيّضت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه الصحابة صدقة طيئ.." يريد أبهجتهم وسرتهم.

وفي الحديث الشريف[2]: "لا تقوم الساعة حتى يظهر الأبيض والأحمر". يريد بالأبيض ما يأتي فجأة. ولم يكن قبله مرض يغيّر لونه، وبالأحمر: القتل وذكر أبو عمرو[3] "قد بيضوا الحي: إذا أصابوا بيضتهم وأخذوا كلّ شيء لهم، وباضوهم وابتاضوهم"

أي استباحوهم واستأصلوهم.

وقال البغدادي[4]: في قول أبي طالب: /وأبيض يستسقى الغمام بوجهه/ الأبيض هنا بمعنى: الكريم.

٢- السَّواد:

- من الألفاظ الدّالة على السّواد[5]:

الدُّهمة، والدّلام، والحَتَمة، والحُمّة، والدُّسمة، والخضرة، والسَّحم، والسُّحام والسُّحمة، والبَغس، والدَّعج، والدَّبس، والطَّبس، وحُلُكم. "وصدح، وطلس، وطليسان، وزيزجيّ[6]".

فإذا كان السّواد خالصاً شديداً، قيل[7]:

١- ص/٢٢١٥ تحقيق فؤاد عبد الباقي.

٢- التاج/ بيض.

٣- كتاب الجيم ١/ ٩٥.

٤- خزانة الأدب ١/ ٢٥٧.

٥- اللسان / دهم، دلم، حتم، حمم، دسم، خضر، سحم، حسب، بغس، دعج، حلكم، صدح، والتاج/ دبس، طبس، طلس، وللدسمة والخضرة دلالات أُخر ستأتي، والبغس: لغة يمانية.

٦- كتاب الجيم٢/ ٦٢.

٧- اللسان/ قحم، عتم، علجم، حلك، غرب، غيهب، والتاج/ غرب، قحم، والملمع/٦٠ -٦٢-٦٤ وكتاب الجيم ١/ ١٧١ وخلق الإنسان للأصمعي/١٧٥.

فاحم وقاحم، وقاتن، وحالك، وحانك، والحاني، وعُلجم، وعلجوم، ومسحنكك، وحلكوك، ومحلنكك، ومحلولك، وسُحكوك، وغُدافيّ، وغرابيّ، وغربيب، وغيهب، ومُدهام، ومُدلهم، ويحموم.

فإن كان صافياً إلاّ أنه أقلّ سواداً فهو الدُّجوجيّ[١].

وإن كان غير شديد فهو العتمة[٢]، وإن كان وسخاً فهو الكلِع[٣] ويقال للرجل الأسود[٤]: جون، وأدغم ودغمان، وأحمّ، وأسفح وأكفح، وأصدأ وأسحم، فإن كان:

أسود سميناً شديداً مع غلظ فهو: دُمحسيّ.

وللشاب الشديد سواد الشَّعر[٥]: أدعج، والمرأة: دعجاء. والدَّعج في العين شدة سوادها.

وللشعر الأسود المتراكب[٦]: عرنكس، ومعرنكس، ومعلنكس، ومعلنكك.

وسواد الشفة[٧]: لعس، ولمى، وقد يراد باللعس[٨]: سواد اللون.

وجارية لعساء: إذا كان في لونها أدنى سواد مشربة بالحُمرة، ومنه حديث الزبير أنه رأى فتية لُعساً: أي سوداً.

١- اللسان/ غهب وفي القاموس/ دجج: أسود دُجْدج ودُجاجي: حالك.

٢- اللسان/ عتم.

٣- المخصص السفر الثاني/ ١٠٤.

٤- الملمع/٧٠ والتاج/ دمس، وجمع أسود وسوداء: سُود وسودان ومُصغَّر أسود: أُسَيْود، وأُسيد، ومرخماً مُصغّراً: سُويد والنسبة إلى مُصغره: أُسيديّ (انظر: غريب الحديث لأبي القاسم الهرويّ ١٣٤/٤).

٥- الملمع/ ٦٦ .

٦- التاج/ عركس

٧- التاج/ لعس.

٨- السابق نفسه.

والفرس الأسود[١]: أدهم، وأدلم، وجون وهو أقل سواداً من الأدهم، والأحمّ أقل سواداً من الجون، فإن كان غير شديد السّواد غير صافيه فهو الأكهب، فإن صفا لونه فهو: الدّجوجيّ، فإذا اشتدّ سواده فهو: غيهبيّ.

- والجمل الأسود[٢]: جون.
- والضأن الأسود[٣]: لابة.
- والكبش الأسود[٤]: أملح.
- والقطا يغلب عليه السواد[٥]: جونيّ.
- والعقاب السوداء[٦]: خداريّة.
- والحيّة السوداء[٧]: حنش.
- والسّحاب الأسود[٨]: أسحم، وجَون وجونيّ، وأحمّ.
- والجبل الأسود[٩]: ظَرِب، وحَبْس.
- والحصى الأسود[١٠]: حرّة، ولابة، ولوبة.
- والعين الشديدة السواد[١١]: ملتجة.

١- الملمع/ ٧٢ وكتاب الخيل/ ٥٨-٥٩-٦١.
٢- الملمع/ ٧٢.
٣- السابق/ ٧٤.
٤- السابق نفسه.
٥- الملمع/٧٥ وما بعد.
٦- السابق نفسه.
٧- السابق نفسه.
٨- الملمع /٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٢ وكتاب الجيم ١٥٦/١ .
٩- السابق نفسه.
١٠- السابق نفسه.
١١- التاج/ لحج.

- والخمر السوداء[1]: أم ليلى، وليلى: نشوتها، وهو بدء سكرها.

- والعظيم من الحيات[2]: الأسود مؤنثه أسودة وجمعه أساود.

- والأسودان[3]

التمر والماء، أو الحرّة والظلماء، أو الحية والعقرب، ومنه الحديث الشريف: "اقتلوا الأسودين في الصلاة". أو الماء والفتّ، وذكر أبو حيان التوحيديّ: سألت ابن الخليل: ما الأسودان؟ قال الفحم والحمم.

- والسَّوادان[4]:

الشخصان يلتقيان في الليل، لا يعرف أحدهما الآخر، وسواد البصرة وسواد الكوفة، أو القرى المحيطة بهما، وحدقتا العين، وحدقة العين وحبّة القلب.

- والسّواد[5]:

كل شخص من متاع أو إنسان أو غيره، قال الأعشى:

تناهيتم عنّا وقد كان قبلكم أساود صرعى لم يوسَّد قتيلها

يريد شخوص القتلى:

- ومن المجاز[6]:

- أتاني كلّ أحمر وأسود: أي جميع الناس وكذا كلّ أسود وأبيض.

١- التاج/ ليل.

٢- المرجع/ ١٦٤.

٣- معجم الألفاظ المشتاة/ ٣٨-٣٩. والبصائر والذخائر ٦/ ١٩٢.

٤- معجم الألفاظ المشتاة/٢٣٤/٢٣٥.

٥- غريب الحديث٤/ ١٣٤.

٦- المرجع/ ١٦٤، وأساس البلاغة/ سود، والغريبين ١/ ٢٣٢ والتاج/ دمي والتعريفات/٢٩١، والحيوان ٣/ ٢٤٧، وشرح درة الغواص/ ٦٠٥ ومجمع الأمثال ٢/ ٤٥٧.

- وأسود النّفس: مليء بالشرور.

- والسّواد الأعظم: جماعة المسلمين.

- وكلمته فما ردّ علي سوداء ولا بيضاء: أي أية كلمة.

- ورمى بسهمه الأسود: المبارك المُدَمّى، وكان الرجل إذا رمى العدو بسهم فأصاب، ثم رماه العدو به، وعليه دم، جعله في كنانته تبركاً به.

- وفي حديث ظبيان "كانت لهم البيضاء والسّوداء.." أراد بالبيضاء الأرض الموات، فإذا غرس فيها الغراس ونبت اسودّ واخضرّ.

- والموت الأسود: احتمال أذى الخَلق.

- وسود الأكباد: يريدون العداوة.

- واليد السوّداء: المَنّ.

- والعرب تصف الحزن بالسّواد[1]، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً﴾[2].

٣- الحمرة (الحُمُورة):

من الألوان المتوسطة.. ومن الألفاظ التي تدل على الحمرة والأحمر:

"جِريال، وفرصاد، وقاتم، والنّكع، واليانع، والإضريح، والعندم، والجون، والكَرِك، والكاذيّ[3]".

ويقال للشديد الحمرة خالصها:

١- شرح المشكل من شعر المتنبي ١/ ٤٨.

2- سورة النحل، آية/ ٥٨.

٣- اللسان/ حمر، جرل، فرصد، قتم، نكع، ينع، جون والتاج/ كذا، كرك، والملمع/ ٩٠، وقيل الجريال. خالص الحمرة.

"أحمر قانئ، وقانٍ، وحُضي، وأسلع، وناكع، وعاتك، وأقشر وقرف، وقاتم، وباحر، وبحرانيّ، وباحريّ، وذريحيّ، وغَضب، وقرّاص، وحانط، وأرجوان، وبهرمان، ومفدم، ومضرّج، ومُوَرد. إلاّ أنّ البهرمان دون الأرجوان، والمضرّج دون المفدم، والمورد دون المُضرج، وصمعر، وفاقع، وفقاعيّ، وناصع، وورد[1]" والفرفير[2] الأحمر القانئ جداً والكلفة والكذكذة[3]: الحمرة الشديدة.

فإذا لم تكن الحمرة خالصة فهي[4]: المغر والمغرة.

- ويقال للرجل الأحمر اللون[5] : أشقر، والشُّقرة في الإنسان حمرة صافية تعلو بشرة مائلة إلى البياض، والشُّقرة عند العرب عيب.

- وللرجل الشديد الحمرة[6]: فقاع وفقاعيّ.

- والفرس الأحمر[7]: أشقر، والشّقرة في الخيل: حمرة صافية، يحمرّ معها العُرف والذنب، وقال أبو عبيدة: أشقر سلغد للذي خلصت شقرته، فإن شابهت شقرته في صفرتها لون الزعفران المذاب فهو الخلوقي، وإذا اشتدت شقرته وصفت فهو المُدمّى، فإن اشتدت حمرته حتى علاها سواد فهو الأدبس، فإن مالت إلى البياض فهو الأفضح.

- والنعجة الحمراء[8]: دهمة.

١- اللسان/ قنأ، حضض، سلع، نكع، عتك، قتم، بحر، بهرم، صمعر، فقع، والملمع/٨٧ والتاج/ حنط، قرص وأحمر حانط: قانئ لأن الحنطة يقال لها الحمراء، القراص: عشبة صفراء وزهرتها صفراء وقيل القراص: الورس.

٢- تنقيح المناظر ١/ ١٠٢.

٣- اللسان/ كمت والتاج/ كذذ.

٤- اللسان/ مغر.

٥- الملمع/٩٠ وكتاب الخيل/ ٥٦.

٦- التاج/ فقع.

٧- كتاب الخيل ٥٦-٥٧.

٨- الملمع/ ٩٤.

- والصخرة الحمراء[١]: غَضبة.
- والجبل الأحمر[٢]: هضبة.
- والأرض الحمراء[٣] الحصى: خَشْرَمة.
- والكمء الأحمر[٤]: جَبء.
- والخمرة الحمراء[٥]: كميت وجريال.
- وشديدة الحمرة من النبيذ والخل[٦]: ماتع.
- وحمرة الأفق من الغروب إلى العشاء الآخرة[٧]: شفق.
- والحمرة في بياض العين[٨]: شُكلة.
- والحمرة في سواد العين[٩]: شُهلة.
- والوردة الحمراء[١٠]: حوجمة.
- والأحمران[١١]:

---

١ – الملمع / ٨٦ و٩٥.
٢ – السابق/ ٨٦ و٩٥.
٣– السابق نفسه.
٤– السابق نفسه.
٥– السابق نفسه.
٦– التاج/ متع.
٧– التاج/ شفق.
٨– التاج/ شكل.
٩– التاج/ شكل.
١٠– التاج/ حجم.
١١– معجم الألفاظ المشتاة/ ٢٨–٢٩.

الخمر واللحم أو الخمر والمُحَبر (قدح)، أو الخمر والبرود الحمراء أو الخبز والماء، أو الذهب والزعفران، أو الورس والزعفران أو خلف الأحمر وحماد الراوية.

- والأحامر[1]: الذهب والزعفران واللحم والخمر.
- والمحمّرة: الذين علامتهم الحمرة.
- والحمرة: داء يعتري الناس، وقال الأزهريّ من جنس الطوعين.
- ومن المجاز[2].

الأحمر: صفة الأمر الشاق الشديد الوطأة والهول.

وطأة حمراء: إذا كانت جديدة أي طرية لم تدرس.

والموت الأحمر: البالغ الفتك، ومخالفة النفس.

واحمرّ البأس: اشتد.

ورجل أحمر: لا سلاح معه في الحرب.

وسنة حمراء: شديدة الجدب لأن آفاق السماء مُحمرّ في سني الجدب.

والحمراء: العجم والموالي لغلبة البياض والحمرة عليهم.

والحمراء: شدة الظهيرة، وشدة القيظ.

وحمّارة القيظ وحَمَارته: شدّة حرّه والجمع حَمَار.

وحِمِرّ الغيث: معظمه وشدته.

وغيث حِمِرّ: شديد يقشر وجه الأرض.

١- الحيوان ٣/ ٢٤٩.

٢- المرجع/٦٧ أساس البلاغة/ حمر، التاج/ حمر التعريفات/ ٢٩ والبصائر والذخائر ١/ ٥٨ وسمط اللآلي ١/ ٤٦٣-٤٦٤ وشرح درة الغواص/ ٦٠٥ وغريب الحديث ٣/ ٤٨٤.

وتقول العرب في أمثالها: "الحسن أحمر" أي لا ينال النفيس إلا بشق الأنفس وقال البكري: "الحسن أحمر" أي من أراد الحسن صبر على أشياء يكرهها، وفي المثل تأويل آخر وهو: أن المراد به اللون، أو أن الحسن في حمرة اللون مع البياض والعرب تسمي المرأة الحسناء حمراء.. وقال الأصمعي وغيره: الحمراء: المرأة الجميلة الحسناء، وقال سيبويه: هذه الصفة لما كثر استعمالهم لها، لزمت فصارت كالاسم..

وتقول العرب للرجل البارع الحسن: "أحمر وقّاد.. وأصل هذه الصفة الغالبة من اللون وظهور الدم في الوجه لا شك فيه".

٤- الخضرة:

أصل الخضرة[١] "إنما هو لون الريحان والبقول، ثم جعلوا بعد الحديد أخضر، والسماء خضراء، حتى سمّوا بذلك الكحل والليل".

قال الشّماخ:

ورحن رواحاً من زرود فنازعت زبالة جلباباً من الليل أخضرا

وقال الراجز: "حتى انتضاه الصبح من ليلٍ خَضِر".

وقد ترد الخضرة[٢] عند العرب بمعنى السواد، فالعرب تسمي الأسود أخضر، والأخضر أسود؛ لأن الشيء إذا ما اشتدّت خضرته رئي أسود، ومنه سواد العراق، والدليل على هذا أن بعض المفسرين فسّروا قول الله عز وجل: "مدهامتان" فقال: خضروان تضربان إلى السواد من شدّة الرّي.

وذكر ابن الأنباريّ: "ومما يشبه حروف الأضداد الأحمر... ومنها أيضاً الأخضر.. وقد كان بعض اللغويين يقول: الأخضر ليس من حروف الأضداد،

١- الحيوان ٣/ ٢٤٦.

٢- اللسان / خضر، سود والمرجع /٨٠ والحلي لمحمد بن جعفر/٤٤، والأضداد لابن الأنباري /٣٤٦ -٣٤٧-٣٤٨ والمصباح المنير/سود.

وإن ذهب به إلى معنى السواد.." وبمعنى السّمرة، أو شدتها في ألوان الناس، أو بمعنى الغبرة التي تخالطها الدّهمة في ألوان الحيوان.

وبمعنى الزرقة، فزرقة العين: خضرة في سوادها، والزرق والزرقة خضرة الحدقة. وقد ورد لفظ الأخضر والخضرة في القرآن الكريم في أكثر من موضع وبأكثر من دلالة، ففي قوله تعالى في سورة الرحمن[1]: ﴿.. رَفْرَفٍ خُضْرٍ﴾ وفي سورة الإنسان[2]: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ..﴾ وفي سورة الكهف[3]:﴿يَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِّن سُندُسٍ.. ﴾ وفيها جميعها اللون الأخضر المعروف.

أمّا في قوله جلّ شأنه في سورة يس[4]:﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً... ﴾ ففيه من معاني النداوة والطراوة أكثر مما فيه من الدلالة على اللون، وكذا في قوله سبحانه[5]: ﴿...فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً...﴾ وفي قوله تعالى في سورة الحج[6]: ﴿فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً...﴾ فتشير إلى الخصب ونمو العشب والشجر.

- ومن الألفاظ التي تدل على الخضرة[7]: الخُطبة والحنتم:

فإن كانت الخضرة خالصة شديدة[8]، قيل: أخضر ناضر، وباقل وحانئ، وزاهر، ومُدهام.

١- الآية /٧٦.

٢- الآية /٢١.

٣ - الآية /٣١.

٤- الآية /٨٠.

٥- الأنعام الآية /٩٩ وفي التاج / خضر: الخَضِر: الغض، ،كلّ غضٍّ خَضِر وذكر الآية الكريمة.

٦- الآية/ ٦٣.

٧- اللسان/ خطب، حنتم، وذكر في معنى الخطبة أيضاً: لون مُشرب حمرة في صفرة وقيل: غبرة ترهقها خضرة، وقيل: الأخطب: الأخضر يخالطه سواد.

٨- اللسان/ حنأ والملمع/١٠١-١٠٢ وفي التاج/ نضر: الناضر: الأخضر الشديد الخضرة، وقد يبالغ به في كل لون فيقال: أخضر ناضر، وأحمر ناضر، وأصفر ناضر، وقال أبو عبيدة: أخضر ناضر: ناعم وزاد الأزهريّ: له بريق في صفائه.

- ومن تصريفات اللفظ[1]

اخضرّ، واخضوضر، فهو أخضر، وخَضور، وخضير، ويخضير ويخضور، وخضرانيّ[2].

- وربما كان للخضرة ميزة تختص بها دون غيرها من الألوان يقول ابن حزي[3] ".. وأفضل الألوان كلّها وأشرفها لون الخضرة لأمرين: الأمر الأول: أن الله سبحانه وتعالى وصف في كتابه العزيز أهل جنته المخصوصين بتقريبه ومزيته بلباس الثياب الخضر، فقال تعالى في وصفهم: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ..﴾ و﴿يَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ ﴾ فلو كان في الألوان أفضل من الخضرة لوصفهم الله سبحانه بذلك. الأمر الثاني: ما في لون الخضرة من تقوية النظر، والزيادة في حاسة البصر وسبب ذلك فيما يقوله أهل الطب: إن اللون الأخضر يجمع الروح الباصر جمعاً رفيقاً مستلذاً غير عنيف وإن كان اللون الأسود يجمع الروح الباصر أيضاً، لكنه يجمعه بعنف واستكراه.. وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما يؤيد ما ذكرنا ويصحح ما قررنا من اختصاص الخضرة بتقوية النظر حيث قال صلى الله عليه وسلم: "النظر إلى الخضرة يزيد في البصر".

- ويقال للأرض الخضراء المجتمعة الخضرة[4] : مُحلسة، ومستحلسة فإذا تفرقت الخضرة هاهنا وهاهنا فهي: نُفأ.

- والأرض الشديدة الخضرة[5]: ملتجة.

١- التاج/ خضر.

٢- من ألوان الإبل، وهو الأخضر، التكملة ٢/ ٤٩٨.

٣- كتاب الخيل/٤٩-٥٠. والحديث ورد "النظر إلى المرأة الحسناء والخضرة يزيدان في البصر" وهو حديث موضوع "الجامع الصغير" ٩٨٥.

٤- الملمع/ ١٠٢.

٥- التاج/ لجّ.

- والنبت الشديد الخضرة[1]: رفراف.

- والأرض المخضرة التي فيها كلّ ضرب من النبت أو الورد أيام الربيع: طاوس[2].

- والأخضران[3]:

البحر والليل، أو النبات القريب، والنبات البعيد، أو موضع قرب تبوك وهو واد كثير النبات في الربيع، أو العشب والشجر.

- والأخاضر[4]

الذهب واللحم والخمر

- ومن المجاز[5]:

الأخضر ذو النعومة والطراوة، والريان بماء الشباب.

والخضرة: النعمة.

والأخضر والخضير والخضارة: البحر.

والخضراء: السماء، وسواد القوم ومعظمهم ومنه حديث الفتح "أبيدت خضراء قريش.." أي دهماؤهم وسوادهم، والدلو استقى بها زماناً طويلاً حتى اخضرت، والخير والسعة والنعيم، ومنه حديث الإمام علي -رضي الله عنه -"يأكل خضرتها.." يعني غضّها وناعمها.

١- التاج/ ورف.

٢- التاج/ طوس.

٣- معجم الألفاظ المثناة/ ٣٢.

٤- التكملة ٢/ ٤٩٨.

٥- المرجع/ ٨٠ وأساس البلاغة/ خضر والتاج خضر والتعريفات/ ٢٩١ والأضداد لابن الأنباري/ ٣٨٢ والحيوان ٣/ ٢٤٨ والتكملة ٢/ ٤٩٦.

وفلان أخضر: كثير الخير. وإذا كان لئيماً أيضاً فهو من الأضداد وأخضر الجناحين: الليل.

وأخضر النواجذ: من أهل القرى ممن يأكل الكرات والبصل.

وأخضر القفا: ابن سوداء، أو صَفعان.

وخضراء الدمن: المرأة الحسناء في منبت السوء.

ويحرق الأخضرين: أي هائل البطش والفتك.

وخضر المناكب: ذوو خصب، ومثله خضر المرابع.

وفي قول أبي تمام:

تردى ثياب الموت حمراً فما دجا لها الليل إلاّ وهي من سندس خضر

أي: قضى شهيداً وبات في الجنة.

وكتيبة خضراء: لخضرة الحديد، أي كثرة السلاح فيها.

وأباد الله خضراءهم: أصلهم الذي منه تفرعوا، أو خصبهم ونعيمهم.

والأمر أخضر: جديد.

واخضر البطن: حائك.

واخضرت الظلمة: اشتدَّ سوادها.

وشاب أخضر: حين نبت عذاره.

واختضر الجارية: افترعها قبل بلوغها.

والخضيرة من النساء: التي لا تكاد تتمّ حملاً حتى تسقطه.

والموت الأخضر: لبس المرقّع من الخرق، لاخضرار عيشه بالقناعة.

وفي الحديث الشريف "من خَضر له في شيء فليلزمه..." ومعناه: من بورك له في صناعة أو حرفة أو تجارة ورُزق منه فليلزمه.

وذكر ابن فارس[1] المخاضرة: بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها.

خضر المزاد: التي بقيت فيها ماء فاخضرّت من القدم، ويقال: خضر المزاد: الكروش.

ذهب دمه خِضراً: إذا طلّ، أي ذهب دمه هدراً كالنبات الأخضر الذي إذا قطع لم ينتفع به بعد ذلك وبَطَل وذبل.

اخضرّ الشيء[2]: انقطع.

اليد الخضراء[3]: المكافأة.

ومن المجاز (المثَل)[4]:

هو لك خَضِراً مَضِراً: أي هنيئاً مريئاً.

خَضْراً لك ونَضْراً: مثل سقياً لك ورعياً.

لست لفلان بخِضرَةٍ: لست له بحشيشة رطبة يأكلها سريعاً.

ومن أمثال العامة[5]: النفس خضراء، تشتهي كل شيء وقولهم: تشتهي كل شيء جملة مفسرة لخضراء.

٥- الصُّفرة:

"لون دون الحُمرة، وقد تُطلق الصُّفرة ويراد بها السَّواد"[6].

١- مقاييس اللغة ٢/ ١٩٥-١٩٦.

٢- التكملة ٢/ ٤٩٨.

٣- مجمع الأمثال ٢/ ٤٥٧.

٤- التكملة ٢/ ٤٩٧.

٥- خلاصة الأثر للمحبيّ ١/ ١٥٠.

٦- اللسان/ صفر.

قال الحسن[1] في قوله تعالى: ﴿صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾: سوداء شديدة السَّواد. ومن الألفاظ الدالة على الصُّفرة:

الزرياب، وهو الأصفر من كلّ شيء[2].

ويقال[3]: أصفر وارس، وفاقع وفقاعيّ، وناصع، إذا كان شديد الصُّفرة خالصها.

- ويقال للورد الأصفر[4]: وِعاط، ويقال للرجل المصفرّ الوجه: منقوف[5].
- والأصفران[6]: الذهب والزعفران، أو الورس والزّعفران، أو الورس والزّبيب.
- ومن المجاز[7]:
- بنو الأصفر: الروم لِصفرة في أبيهم.
- وصَفِرت وطابه، وصَفِر إناؤه: هلك. ويقال: قد صَفِر البطن يَصْفَر صَفَراً: إذا خلا، وإذا استسقى بالماء واشتكى من ذلك ووجِع.

- **الألوان الفرعية:**

تعددت وكثرت الألفاظ الدالة على الألوان الفرعية، لاختلاف نسبة كل لون إلى اللون الآخر، أو الألوان الأخرى المؤلفة للون الفرعيّ، أو تساويها، ولاختلافها في الإنسان عنها في الحيوان أو غيره أحياناً.

١- بصائر ذوي التمييز ٢/ ١٣٦.
٢- اللسان/ زرب.
٣- اللسان/ ورس، فقع، وفي التاج/ ورس عن الصاغاني: جمل وارس الحمرة شديدها.
٤- التاج/ وعط.
٥- التاج/ نقف.
٦- معجم الألفاظ المثناة/ ٤٣.
٧- أساس البلاغة/ صفر، والأضداد لابن الأنباري/ ٣٢٣.

• فالألوان التي تتألف من **تمازج البياض والسّواد** تراوح ما بين الغُبرة والسُّمرة والسُّعرة.

فالغبرة[١] أقرب إلى البياض، والسُّمرة[٢] منزلة بين البياض والسوّاد، أو أميل إلى السّواد، والسُّعرة أكثر سواداً من السُّمرة، وهذه الألوان هي[٣]:

"الشية والتوقيف والوُرقة والملحة والشُّبهة والغثمة والنوبة، والأخصف والخصيف، والسَّحر والسُّحرة، والسُّمرة".

– وقد يكثر السواد في السُّمرة فتكون الطخمة والطّهمة والأبمج[٤] والأصحر[٥] والصحرة والأدمة[٦] والدّسمة والسّعر والسُّعرة – وهو لون فوق الأدمة – والكلسة والطلسة، والرّبدة، والكدرة، والرّمكة، والدّخن، والغبثة، والغثرة والعُفرة[٧]، والخطبة[٨]، والجاءة[٩]، والغبشة[١٠]، والطحلة[١١]، والغبسة[١٢]، والحديديّ[١٣]، والرَّقش، والرُّقْشَة

١– لون الغبار، وفي المجاز: أصابهم الجوع الأغبر: الخانق المظمئ، والأحداث الغبر: الشديدة (المرجع/ ٢٠٨).

٢– في المجاز: عام أسمر: شديد الجدب والأسمران: الماء والحنطة، أو الماء والريح، أو الخبز واللبن "المرجع/ أسمر" و"معجم الألفاظ المثناة/ ٣٨".

٣– اللسان/ وشي، وقف، ورق، ملح، شهب، حسب، مقط، خصف، سحر، ملج، صحر، سعر، كدر، ربد، رمك، دخن، رقش، رمد، غبث، عفر، خطب، جوأ، غثر، طحل، غبس. والمرجع/ ٩٢–٩٣–١٧٥–١٩٣–٢٤٥–٢٧٤ وكتاب الخيل/٦١/٦٢ ٦٣–٦٨. وقد تكون الملحة: بياض إلى حمرة أو زرقة اشتدت حتى ضربت إلى بياض، وعام أشهب: كناية عن الجدب "والورقة: لون شبيه بلون الرماد، وكل شيء كان بذلك اللون فهو أورق، وفي الإبل دون الرمكة، وسميت الحمام الخضر ورقاء لألوانها" الاشتقاق لابن دريد/١٦٥.

٤– وقد يكون الأبلج: أسمر مشرباً صفرة في ألوان الناس، وفي الألوان: لون ضارب إلى صفرة.

٥– وقد تكون الصحر والصحرة: غبرة في حمرة خفيفة.

٦– والأدمة: سمرة في الناس، وإشراب بالسّواد في الإبل، وإشراب بالبياض في الظباء.

٧– وقد تكون العفرة: غبرة في حمرة.

٨– قد تكون غبرة ترهقها خضرة.

٩– قد تكون سواداً في غبرة وحمرة.

١٠– وقد تكون غبرة في خضرة في حمرة.

١١– وقد تكون خضرة في صفرة كلون الحنظل أو على لون الطحال. أو أزرق اشتد سواده.

١٢– وقد تكون لوناً بين السّواد والصفرة، أو أصفر ناصع، والأغبس من الحمير: الشديد السواد.

١٣– كدرة في سواد كلون الحديد كالدّخنة "التاج/ دخن".

والرّمدة، والزرقة[1]، والكزب[2] ومنه الجواري المكزوبة: وهي الخلاسية اللون، والغذمة[3] لون مثل الغتمة: وهي: غبرة كدرة.

– ومن الألوان التي تتكون من تمازج **البياض والحمرة**[4] باختلاف نسبة كل لون إلى الآخر أو تساويها:

الشّكل والشُّكلة، والصّهبة، والخَرَج، والصّحمة، والبرشة، والبغث والبغثة، والشّربة، والنَّوق، والعيس، والعيسة، والماجشون، والأخرج.

ومن تمازج السّواد والحمرة[5]: الجون، والأسود اليحمومي، والسُّفعة، والصُّدأة، والحسبة، والقهبة، والأحلس والحليس، والحوة، والدّكن، والدُّكنة، والصُّبحة والصَّبح، والكُلفة، والكُمتة، والدّبسة، والزبيبيّ، والدّهسة.

- **ومن تمازج الحمرة والصُّفرة**[6]:

أحمر ورداني، وورد، وصنابيّ، والكهبة، والنارنجيّ، والمُذهب.

- **ومن تمازج البياض والصُّفرة**[1]: النرجسي والمقاناة.

١– الزرقة لون مركب من السواد والبياض أو لون إلى الخضرة أو البياض حيث كان وفي المخصص: الزرق والزرقة هو خضرة الحدقة.

٢– التاج/ كزب، وفيه الكزب: ما كان بين الأبيض والأسود.

٣– التكملة ٦/ ١٠٥.

٤– اللسان/ شكل، صهب، خرج، صحم، دسم برش، بغث، حسب، نوق، عيس، وكتاب الخيل/ ٦١ والمرجع/ ٢٠٤، وقد تكون الصهبة: سواداً مشرباً بحمرة، وقد تكون الصحمة لوناً مؤلفاً من سواد مشرب صفرة أو صفرة في بياض أو خضرة في سواد إلى صفرة أو لوناً بين السّواد. والغبرة، والبغث والبغثة بياض إلى خضرة. والماجشون: معرب (ماه كون). وفي التاج/ خرج: الأخرج: الأسود في بياض والسواد هو الغالب.

٥– اللسان/ جون، سفع، صدأ، حسب، قهب، جوأ، قهد، حلس، حوا، دكن، صبح، كمن، كلف، دبس، دهس والمرجع/٩٣– ١٧٨ وكتاب الخيل/ ٤٩ وقد تكون الصدأة: كدرة مسوادّة محمارّة. والقهبة: سواد يضرب إلى الخضرة، أو غبرة في حمرة، أو أبيض كدر. والحوة: سواد يضرب إلى الخضرة، والأكلف: الذي لا لون له، وفي التاج/ كلف: الكلف: السّواد في صفرة أو لون بين السواد والحمرة أو حمرة كدرة تعلو الوجه. والكمتة عند ابن الأعرابي: كمتتان: كمتة صفرة، وكمتة حمرة. والدّهسة: حمرة إلى سواد قليل إلى خضرة. وجزم السهيليّ: أن الصبحة: بياض غير خالص "التاج/ صبح" ومن المجاز: أدبست الأرض: أظهرت النبات. وجاء بأمور دبسٍ "أ دواهٍ منكرة"، "التاج/ دبس".

٦– اللسان/ ردن، ورد، صنب، كهب، وكتاب الخيل/ ٤٩ و ٥٩. وقد تكون الكهبة: لوناً إلى الغبرة، والمذهب: ما كانت صفرته تشبه لون الذهب. والورد: لون أحمر يضرب إلى صفرة حسنة من كلّ شيء "التاج/ ورد".

- **ومن تمازج الخضرة والبياض**[٢]: الزنجاريّة، والأمقة.
- **ومن تمازج الخضرة مع سواد قليل**[٣]: الكراثيّة.
- **ومن تمازج الخضرة مع سواد كثير مع حمرة قليلة**[٤]: النيليلة.
- **ومن تمازج الخضرة والسّواد الكثير والحمرة الكثيرة**[٥]: الأرجوانية.

١- التاج/ قرطس وفيه: إذا ضرب بياض الدابة إلى الصفرة فهي نرجسيّة. وجواهر الألفاظ/ ٤٣٢.
٢- كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٤١٨. وجواهر الألفاظ/ ٤٣٣. وفي تنقيح المناظر ١/ ١٠٢ الزنجارية: لون صدأ الحديد.
٣- كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٤١٨.
٤- السابق.
٥- السابق.

مصادر ومراجع

- الإدراك الحسيّ عند ابن سينا، د. نجاتي عثمان، دار المعارف مصر.
- أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار الكتب المصرية.
- الاشتقاق، ابن دريد، تحقيق: عبد السلام هارون، مصورة دار الجيل، بيروت.
- ألفاظ الألوان، د. أحمد مختار عمر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، م/١/ع/١، الكويت.
- الأضداد، محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، التراث العربي، الكويت.
- البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: د. وداد القاضي، دار صادر.
- تاج العروس، الزبيدي، مصورة دار صادر.
- تاريخ العلوم عند العرب، د. عمر قزوح، دار العلم للملايين.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.
- التكملة والذيل والصلة، الحسن بن محمد الصاغاني، تحقيق: عبدالعليم طحاوي، دار الكتب، القاهرة.
- تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، كمال الدين الفاري، تحقيق: مصطفى حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- جواهر الألفاظ، قدامة بن جعفر، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.

- الحروف، ابن السكيت، تحقيق: د. رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي/ مصر ودار الرفاعي/ الرياض.
- الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار نشر: مصطفى البابي الحلبي، ط/٢.
- خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، مصورة دار صادر.
- خلاصة الأثر، محمد المحبي، طبعة مصورة.
- سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، التيفاشي، تهذيب: ابن منظور، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العامة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- سمط اللآلي، أبو عبيد البكري، تحقيق: عبدالعزيز الميمنيّ، مصورة دار الحديث، بيروت.
- شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، دار نشر: مصطفى البابي الحلبي، ط/١٦.
- شرح درة الغواص، الشهاب الخفاجي، تحقيق: عبدالحفيظ فرغلي، مصورة دار الجيل، بيروت.
- شرح الشافية، رضي الدين الاستراباذي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد وزميليه، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح المشكل من شعر المتنبي، ابن سيدة، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، الهيئة العامة لكتاب مصر.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: فؤاد عبدالباقي، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مطبعة السعادة بمصر.

- كتاب الجيم، أبو عمرو الشيباني، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة.
- كتاب الخيل، عبدالله بن محمد جزي الكلبي، تحقيق: محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، إشراف: د. رفيق العجم، دار لبنان.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر.
- المخصص، ابن سيدة، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- معجم الألفاظ المثناة، شريف يحيى الأمين، دار العلم للملايين، بيروت.
- الملمع، الحسين بن علي النمريّ، تحقيق: د. وجيهة السطل، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
- الموسوعة العربية الميسرة، ط٢، مصر.
- موسوعة الثقافة العلمية، ط٢، مصر.

الزمن الماضي في اللغة العربية

-دراسة لسانية –

الدكتور محمد حسن القواقزة

المقدمة:

يعدّ الزمن اللغوي أحد أهمّ العناصر اللغويّة في اللغات الإنسانيّة، فهو محصلة لدلالة الصيغ والتراكيب داخل الجمل. وتكمن أهميته في أنّه لا يمكن قَصْر النظر عند دراسته على الصيغ والتراكيب مجردة من السياق، بل يجب النظر إلى دلالتها الزمنيّة، وفقاً للسياق الواردة فيه، فثمّة قرائن لفظية ومعنوية تساهم في تحديد الدلالة الزمنيّة. ويمكن تقسيم الزمن وفقاً للصيغ والتراكيب الدالة عليه على ثلاثة أقسام، وهي: الماضي والحاضر والمستقبل. لذلك تهدف الدراسة إلى بيان طرائق العربية في التعبير عن أحد هذه الأقسام، وهو الزمن الماضي؛ وذلك باستقراء الشواهد والاستخدامات اللغوية التي استخدمتها العربية للتعبير عن هذا الزمن. وتهدف الدراسة أيضاً إلى بيان طرائق نفي الزمن الماضي وتأكيده.

واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي؛ وذلك لتتبع النصوص العربية الفصيحة، وبيان دلالاتها الزمنية، فتكون هذه النصوص أدلة وشواهد على دلالة العربية على الزمن الماضي بأنماطه المختلفة. وقصرت الدراسة مجالها على دراسة الطرائق التي تعبّر بها العربية عن الزمن الماضي، فلم تدرس الطرائق التي تعبّر بها العربية عن الزمن الحاضر أو المستقبل إلا في مواضع قليلة، استدعت الحاجة إلى ذكرها.

ظهرت دراسات لغوية معاصرة كثيرة تناولت الزمن اللغوي. وفرّق كثير من اللغويّين المعاصرين بين مفهومين في الزمن اللغويّ، هما: الزمن الصرفيّ والزمن النحويّ، ومنهم تمّام حسان، إذ قال: "الزمن النحويّ وظيفة في السياق يؤديها الفعل

أو الصفة أو ما نُقِل إلى الفعل من الأقسام الأخرى للكلم كالمصادر والخوالف، والزمن بهذا المعنى يختلف عمّا يُفْهَم منه في الصرف، إذ هو وظيفة صيغة الفعل مفردة خارج السياق، فلا يستفاد من الصفة التي تفيد موصوفاً بالحدث، ولا يستفاد من المصدر الذي يفيد الحدث دون الزمن"[1]. وزاد تمّام حسّان الأمر وضوحاً حين قال: "أمّا في السياق النحويّ فسنرى أن الزمن كما ذكرنا منذ قليل، هو وظيفة في السياق، يؤديها الفعل وغيره من أقسام الكلم التي تنقل إلى معناه"[2].

وعليه؛ فإن للفعل الماضي والمضارع[3] زمنين: زمن صرفي، وزمن نحوي. أما الزمن الصرفي فهو الزمن الماضي للفعل الماضي، والزمن الحاضر أو المستقبل للفعل المضارع. فعندما تقول: (درس) و(يدرس)، فإن الزمن الصرفي للفعل (درس) هو الماضي، وللفعل (يدرس) هو الحاضر أو المستقبل؛ وذلك لأننا نظرنا إلى الدلالة الزمنية للفعلين: (درس) و(يدرس) مجردين من السياق. وأمّا الزمن النحوي للفعل الماضي والمضارع فقد يكون الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وفقاً للسياق الذي يرد فيه الفعل. ولتوضيح ذلك يمكننا تناول الأمثلة الآتية:

- قال تعالى: ﴿وَجَاء رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ [سورة القصص: ٢٠].
- قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [سورة المائدة: ٣].
- قال تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً﴾ [سورة الأعراف: ٤٤].
- قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: ٤].

- قال قيس بن ذريح (ت٦٨هـ):

أَرى بَيتَ لُبنى أَصبَحَ اليَومَ يُهجَرُ وَهُجرانُ لُبنى يا لَكَ الخَيرُ مُنكَرُ[٤]

- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٣٦].

فقد دلّ الفعل الماضي (جاء) في الآية الأولى على الزمن الماضي؛ لأنه يدل على حكاية حدث ماضٍ. ودلّ الفعل الماضي (أكمَل) في الآية الثانية على الزمن الحاضر؛ لوجود ظرف الزمان (اليوم)، وهو ظرف يختصّ بالزمن الحاضر. ودلّ الفعل الماضي (نادى) في الآية الثالثة على الزمن المستقبل؛ لأنه يدل على حدث سيحدث يوم القيامة. ودلّت الأفعال المضارعة (يستضعف) و(يذبّح) و(يستحيي) في الآية الرابعة، على أحداث حصلت في الزّمن الماضي، كان يفعلها فرعون بقومه. ودلّ الفعل المضارع (أرى) في البيت الشعري على الزمن الحاضر؛ لوجود ظرف الزمان (اليوم). ودلّ الفعل المضارع (يحشر) في الآية ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ على الزمن المستقبل؛ لأنه يدل على حدث سيحدث يوم القيامة.

وعليه؛ فقد حُدِّد الزمن النحوي للفعل الماضي والمضارع في الأمثلة السابقة وفقاً للسياق الوارد فيه، فالقرائن اللفظية والمعنوية هي التي حددت زمن هذين الفعلين.

وبناء على ما سبق؛ فإن الزمن اللغوي يقسم بحسب دلالة الصيغ والتراكيب عليه على ثلاثة أزمنة، وهي: الماضي، والحاضر، والمستقبل. وقد قسّم بعض اللغويين المحدثين الزمن اللغوي على شكل خط مستقيم، وجعلوا الزمن الحاضر هو الحد الفاصل بين الزمن الماضي والزمن المستقبل، ومثّلوا لذلك بالشكل الآتي[٥]:

فالأحداث التي تقع على يمين لحظة الحاضر هي في الزمن المستقبل، والأحداث التي تقع على يسار لحظة الحاضر هي في الزمن الماضي.

ترى الدراسة أن ثمّة زمن رابع يمكن أن يضاف إلى الأزمنة الثلاثة السابقة بحسب وقوع الأحداث، وهو مطلق الزمن، أي وقوع الحدث في الماضي والحاضر والمستقبل، فهو زمن يتخطّى الزمن الواحد ليشتمل على الأزمنة الثلاثة كلّها. ومثاله قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [سورة الإخلاص: ٣]. فدلّت الآية على نفي حدث الولادة في الماضي والحاضر والمستقبل، فنفي الحدث مستمر، وهذا الاستمرار غير مقتصر على مجال زمني معين (الماضي أو الحاضر أو المستقبل)، ولكنه ممتدّ ومستمر في كل زمان ومكان.

لا بدّ لنا قبل دراسة النظام الزمني لأية لغة، معرفة العلاقة بين الزمن والجهة (aspect). فمجال الزمن هو بيان وقت حصول الحدث، ومجال الجهة هو بيان طريقة عرض الحدث، فقد يكون الحدث تاماً أو مستمراً أو متكرراً[٦]. وثمة ثلاثة أنواع للجهة، وهي: جهة التمام، وجهة الاستمرار، وجهة التكرار. وفي ما يلي بيان لكل نوع من هذه الأنواع:

النوع الأول: جهة التمام (perfect aspect)، ويقصد بها أن ينظر إلى الحدث بوصفه تاماً، سواء أكان هذا التمام في الماضي أم الحاضر أم المستقبل. ولتوضيح ذلك فلنتناول الأمثلة الآتية:

- قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ [سورة القصص: ٢٠].

- قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [سورة المائدة: ٣].

- **سيكون** القطار **قد غادر** المحطة في الساعة العاشرة.

ففي المثال الأول دلّ الفعل الماضي (جاء) على الزمن الماضي؛ لأنه وقع في سياق سرد أحداث سابقة. ودلّ الفعل (جاء) أيضاً على تمام حدث المغادرة في الزمن الماضي. فدلالة الفعل على الماضي هي مجال الزمن، ودلالته على تمام الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الماضي وجهة التمام في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الماضي التام).

وفي المثال الثاني دلّ الفعل الماضي (أكملَ) على الزمن الحاضر؛ لوجود ظرف الزمان (اليوم)، ودلّ الفعل (أكمل) أيضاً على تمام الحدث في الزمن الحاضر، فحدث الاكتمال غير مستمر أو متكرر في الحاضر، ولكنه حدث انتهى في اللحظة الحاضرة. فدلالة الفعل على الحاضر هي مجال الزمن، ودلالته على تمام الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الحاضر وجهة التمام في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الحاضر التام).

وفي المثال الثالث دلّ الفعل المضارع (يكون) على الزمن المستقبل؛ لأنه سبق بحرف الاستقبال السين. ودلّ التركيب (قد غادر) على تمام حدث المغادرة في نقطة زمنية معينة، وهي الساعة العاشرة. فدلالة الفعل على المستقبل هي مجال الزمن، ودلالته على تمام الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن المستقبل وجهة التمام في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (المستقبل التام).

النوع الثاني: جهة الاستمرار (progressive aspect)، ويقصد بها أن ينظر إلى الحدث بوصفه مستمراً، سواء أكان هذا الاستمرار في الماضي أم الحاضر أم المستقبل. ولتوضيح ذلك فلنتناول الأمثلة الآتية:

- قال تعالى: ﴿وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٠].

- قال صريع الغواني (ت ٢٠٨هـ):

تَجـــري مَحَبَّتُهـــا فـــي قَلـــبِ عاشِـــقِها جَريَ السَلامَةِ في أَعضاءِ مُنتَكِسِ[٧]

- قالت الخنساء (ت ٢٤هـ):

وَ**سَـــوفَ أَبكيـــكَ** مـــا ناحَـــت مُطَوَّقَـــةٌ وَمـــا أَضـــاءَت نُجـــومُ اللَيـــلِ لِلســـاري[٨]

ففي المثال الأول دلّ الفعل الماضي (كان) على الزمن الماضي، ودلّ الفعل المضارع (يكذبون) على استمرار حدث الكذب، فقد استمرّ الكفار بكذبهم، ولم يتوقفوا عنه. فدلالة الفعل على الماضي هي مجال الزمن، ودلالته على استمرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الماضي وجهة الاستمرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الماضي المستمر).

وفي المثال الثاني دلّ الفعل المضارع (تَجري) على الزمن الحاضر؛ لأن الشاعر يصف ما يعانيه في الزمن الحاضر. ودلّ هذا الفعل أيضاً على استمرار حدث الجريان (حبّ المحبوبة)؛ لوجود قرينة معنوية، وهي استمرار محبة الشاعر لمحبوبته؛ مما جعل معاناة الشاعر تستمر ولا تتوقف. فدلالة الفعل على الحاضر هي مجال الزمن، ودلالته على استمرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الحاضر وجهة الاستمرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الحاضر المستمر).

وفي المثال الثالث دلّ الفعل المضارع (أَبكيكَ) على الزمن المستقبل؛ لأنه سبق بحرف الاستقبال (سوف). ودلّ هذا الفعل أيضاً على استمرار حدث البكاء؛ لوجود قرينة لفظية، وهي عبارة: (ما ناحَت مُطَوَّقَةٌ). فدلالة الفعل على المستقبل هي مجال الزمن، ودلالته على استمرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن

المستقبل وجهة الاستمرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (المستقبل المستمر).

النوع الثالث: جهة التكرار (iterative aspect)، ويقصد بها أن ينظر إلى الحدث بوصفه متكرراً، سواء أكان هذا التكرار في الماضي أم الحاضر أم المستقبل. ولتوضيح ذلك فلنتناول الأمثلة الآتية:

- قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً﴾ [سورة آل عمران: ٣٧].
- محمد **يقرع** جرس الباب الآن.
- قال تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَراً﴾ [سورة الزُّمر: ٧١].

ففي المثال الأول دلّ الفعلان الماضيان (دَخَلَ) و(وَجَدَ) على الزمن الماضي؛ لأنهما وقعا في سياق سرد أحداث سابقة، وهي قصة زكريا -عليه الصلاة والسلام- مع مريم البتول. ودلّ هذان الفعلان أيضاً على تكرار حدثي: الدخول ووجود الرزق؛ لوجود قرينة لفظية، وهي أداة الشرط: (كلما)، التي تدل دائماً على التكرار. فدلالة الفعل على الماضي هي مجال الزمن، ودلالته على تكرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الماضي وجهة التكرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الماضي المتكرر).

وفي المثال الثاني دلّ الفعل المضارع (يقرع) على الزمن الحاضر؛ لوجود ظرف الزمان (الآن). ودلّ هذا الفعل أيضاً على تكرار حدث القرع، فحدث قرع الجرس متكرر، أي أنّ الجرس يُقرع فيتوقف، فيُقرع فيتوقف. فدلالة الفعل على الحاضر هي مجال الزمن، ودلالته على تكرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن الحاضر وجهة التكرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (الحاضر المتكرر).

وفي المثال الثالث دلّ الفعل المضارع (سيق) على الزمن المستقبل؛ لأنه وقع في سياق حكاية أحوال القيامة. ودلّ هذا الفعل أيضاً على تكرار حدث السياقة؛ لوجود قرينة لفظية، وهي كلمة: (زمراً)، أي: إن الكافرين سيقوا إلى جهنم جماعة تلو جماعة، وليس دفعة واحدة. فدلالة الفعل على المستقبل هي مجال الزمن، ودلالته على تكرار الحدث هي مجال الجهة. وتضامّ الزمن المستقبل وجهة التكرار في هذا المثال، فأصبح يطلق على هذه الدلالة (المستقبل المتكرر).

وعليه؛ فإن دلالة الأفعال في الأمثلة الثلاثة السابقة على الماضي والحاضر والمستقبل هو مجال الزمن، فالزمن يبيّن وقت حصول الحدث، أهو في الماضي أم الحاضر أم المستقبل؟ ودلالة هذه الأفعال على تمام الحدث واستمراره وتكراره هي مجال الجهة، فالجهة تبيّن الطريقة أو الأسلوب الذي يعرض فيه الحدث، من حيث التمام أو الاستمرار أو التكرار.

العرض:

عمدت الدراسة إلى بيان الطرائق التي تعبّر بها العربية عن أحد أقسام الزمن الثلاثة، وهو الزمن الماضي. وقسّمت هذا الزمن على ثلاثة محاور، وهي:

أولاً: أنماط الزّمن الماضي في العربيّة.

ثانياً: نفي الزمن الماضي.

ثالثاً: تأكيد الزمن الماضي.

وفي ما يلي بيان لكل محور من هذه المحاور:

أولاً: أنماط الزّمن الماضي في العربيّة.

قسمت الدراسة الزمن الماضي إلى أنماط عديدة بحسب دلالة الصيغ والتراكيب عليه؛ لأنه زمن طويل نسبياً. لذلك فقد قُسّم هذا الزمن على أحد عشر نمطاً، وهي: **الماضي المطلق، والماضي البعيد، والماضي القريب من الزّمن الحاضر، والماضي المتصل بالزّمن الحاضر، والماضي المستمرّ، والماضي المقارب، والماضي المتكرّر، والمستقبل في الماضي، والمضارع التاريخي، والأحداث المتعاقبة في الماضي، والأحداث الماضية المتزامنة.** وفي ما يلي بيان لكل نمط من هذه الأنماط:

١- **الماضي المطلق:** ويُقْصَد به وقوع حدث في فترة ما من الزّمن الماضي، من غير تحديد هذا الزّمن، أهو في الماضي القريب أم في الماضي البعيد؟ فزمنه عام يستغرق الماضي. ويعبَّر عن هذا الزمن بطرائق عديدة، منها:

١ – أ- **الفعل الماضي،** وتعبّر العربية غالباً عن الماضي المطلق بالفعل الماضي، وذلك في الحالات الآتية:

١ – أ – ١ – **الفعل الماضي المتجرّد من القرائن اللفظيّة والمعنويّة.** وقد بيّن سمير استيتية أنّ "إطلاق الزّمن هو الأساس، إذ لا حاجة للقيد، إلا عندما يكون التخصيص أمراً مطلوباً"[٩]. ومثاله الفعل (جاء) في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ [سورة القصص: ٢٠].

١ – أ – ٢ – **الفعل الماضي المسبوق بحرفي الاستفهام: (هل) والهمزة.** نحو: (هل زار محمدٌ الرّباط؟)، و(أدرستَ اللغة الفرنسيّة؟)، فالسؤال في المثالين السابقين عن حصول حدثي: زيارة الرباط، ودراسة اللغة الفرنسية في فترة زمنية ما من الماضي.

١ – أ – ٣ – **الفعل الماضي الواقع بعد همزة التسوية**. يحتمل الفعل الماضي الواقع بعد همزة التسوية الدلالة على الماضي أو المستقبل، نحو: (سواء عليَّ أقمتَ أم قعدتَ)، هذا بشرط ألاّ توجد قرينة تخصّصه لأحدهما. فإن كان الفعل الذي بعد (أمْ) مضارعاً مقروناً بـ(لم) تعيَّن للزّمن للماضي[١٠]، نحو قوله تعالى: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يس: ١٠]. ومن أمثلة دلالة الفعل الماضي بعد همزة التسوية على المستقبل قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾ [سورة النساء: ٥٦]، فقد دلّ الفعلان: (جزع) و(صبر) على حصول حدثي: (الجَزَع) و(الصبر) في المستقبل؛ لأن هذه الآية حكاية عن الذين استكبروا في الأرض، وهم يحاسبون يوم القيامة.

١ – ب – **الفعل المضارع**. يدلّ الفعل المضارع بعد (ربّما) على الزّمن الماضي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [سورة الحجر: ٢]؛ إذ إن المعنى هو: ربّما ودّوا لو كانوا مسلمين.

١ – ج – **الأفعال بعد (إذ) الظرفية**. تدلّ الأفعال بعد (إذ) الظرفية غالباً على الزّمن الماضي، سواء أكانت أفعالاً ماضية أم أفعالاً مضارعة؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ﴾ [سورة الكهف: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [سورة الأنفال: ٣٠]. لكن الفعل قد يدلّ بعد (إذ) الظرفية على الزّمن المستقبل في بعض السياقات القرآنيّة، نحو قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [سورة الزلزلة: ٤][١١].

١ – د – **المصدر**. تنبّه بعض الدارسين المحدثين إلى الدلالة الزمنية للمصدر، ومنهم تمام حسان، فقد قال: "والمصدر كذلك حين يدخل في علاقات سياقية كالإسناد والتعدية، يفيد معنى الزمن، بحسب القرينة"[١٢].

بيّن تمام حسان أهمية السياق في تحديد الدلالة الزمنية للمصدر المضاف، فقال: "أمّا على معنى الإضافة، فإن المصدر يحتمل الماضي والحال والاستقبال جميعاً، ويتعيّن أحدهما له بالقرينة الحالية أو المقالية أيضاً، فنقول: (أعجبني **ضَرْبُ** زيدٍ عمراً)، فيدلّ على المضي بقرينة (أعجبني)، وتقول: (يعجبني **ضَرْبُ** زيدٍ عمراً الآن أو غداً)، فيحدد الظرف معنى الزمن بالحال أو الاستقبال. وتقول: (**ضَرْبُ** زيدٍ عمراً شديد)، فتحتاج إلى القرينة الحالية لتدلّ على الزمن، فإذا كان هذا الضَرْب قد حدث فالزمن ماضٍ، وإذا كان حادثاً فهو الحاضر، أو متوقعاً فهو المستقبل"[١٣] .

وتنبّه إبراهيم أنيس إلى الدلالة الزمنية للمصدر، فقال: "وفي الحقّ أنّ المصدر يرتبط بالزّمن في صورة ما، لا تقلّ وضوحاً عن ارتباط الفعل به.... انظر مثلاً إلى قول المرء في مجال سَرْد بعض الحقائق التاريخية: **مَقْتَل** عمر ابن الخطاب على يدي أبي لؤلؤة، ولكن **مَقْتَل** علي بن أبي طالب هو الذي على يدي عبد الرحمن بن ملحم الخارجي"[١٤]. فقد دلّ المصدر (مَقْتَل) في الجمل السابقة على حصول حدث (القَتْل) في الزمن الماضي.

١ – هـ – **اسم الفاعل واسم المفعول.** ذهب النحاة العرب إلى أنّ اسم الفاعل يدلّ على الحاضر أو المستقبل، إذا كان عاملاً. ويدلّ على الماضي إذا كان مجرداً من (أل)، ومضافاً إلى ما بعده، أَيْ غير عامل[١٥]. ومثال دلالته على الماضي قول الحطيئة (ت ٤٥هـ):

وَ**طاوي** ثَلاثٍ **عاصِبِ** البَطنِ مُرمِلٍ بِتيهاءَ لَم يَعرِف بِها ساكِنٌ رَسما[١٦]

فقد دلّ اسما الفاعل (طاوي) و(عاصب) على الزّمن الماضي.

لكن يجدر بنا حتى نعمّم القاعدة السابقة، أن نفسّر بعض الشواهد القرآنيّة التي خرجت عن هذه القاعدة، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة آل عمران: ١٨٥]. فإذا طبّقنا القاعدة النحويّة السابقة على هذه الآية، فإنّ اسم الفاعل

(ذائقة) يدلّ على الزّمن الماضي. ولكن كيف تكون كل نفس قد ماتت، ولمّا تمت بعد؟! لقد وجّه سمير استيتية الآية السابقة توجيهاً يتّفق والقاعدة العامة، فقال: "إن في هذه القراءة مجازاً مرسلاً مؤدّاه، أنّ كلّ نفس ذائقة الموت باعتبار ما سيكون، فكأنّ الذي سيكون من شدّة قربه قد وقع"[١٧].

وللكسائي (ت ١٨٩هـ) رأي خاص في اسم الفاعل، فهو يرى أنّ اسم الفاعل يعمل عمل فعله من غير تقييد بزّمن، فلا يُشترط في اسم الفاعل العامل أن يدلّ على الحاضر أو المستقبل، فقد يدلّ على الماضي، واستشهد بالآية الكريمة: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ [سورة الكهف: ١٨]. وردّ النحاة على الكسائي بأن اسم الفاعل في الآية السابقة على سبيل حكاية الحال[١٨]؛ لذلك اشترط الفاكهي (ت٩٧٢هـ) في إعمال اسم الفاعل أن يكون "للحال تحقيقاً أو حكاية أو الاستقبال، أي بمعناه لا بمعنى الماضي"[١٩].

وإذا جاء اسم الفاعل معرفاً بـ(أل)، فإنّه يصلح أن يكون ماضياً، أو حاضراً، أو مستقبلاً. وقد بيّن عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، ذلك بقوله: "اعلم أنّك إذا ألحقت الألف واللام تغيّر الحكم، وذلك أنّ قَوْلك: الضارب، بمعنى الذي يضرب، فيعمل في كل حال، تقول: (هذا **الضاربُ** زيداً أمس)، و(هذا **الضاربُ** زيداً الآن وغداً)، وذلك أنّ اسم الفاعل هنا قائمٌ مَقام الفعل، فهو اسم لفظاً فقط، وإنما عدلوا عن لفظ الفعل إلى اسم الفاعل كراهيّة أن يدخل الألف واللام على لفظ الفعل"[٢٠].

ذهب النحاة إلى أن القواعد التي تحكم الدلالة الزّمنيّة لاسم الفاعل، هي القواعد نفسها التي تحكم اسم المفعول[٢١]، فيدلّ على الزّمن الماضي إذا كان مضافاً، نحو: (هذا **ممنوحُ** الجائزةِ)، أي هذا الذي مُنِح الجائزة. ويصلح للدلالة على الماضي أو الحاضر أو المستقبل إذا كان معرفاً بـ(أل)، فمثال دلالته على الماضي، قولنا: (سلّمت على **الممنوح** الجائزة أمسِ)، ومثال دلالته على الحاضر، قولنا: (سلّمت على **الممنوح** الجائزة الآنَ)، ومثال دلالته على المستقبل ما أورده

الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)، إذ قال: "أليس غداً تفارق الروح الجسد **المسلوب** غداً أهله وماله، **الملفوف** غداً في كفنه، **المتروك** غداً في حفرته، **المنسي** غداً من قلوب أحبته الذين كان سعيه وحزنه لهم"[٢٢].

٢- **الماضي البعيد**، ويُعبَّر عنه بالطرائق الآتية:

٢ - أ - **التركيب (كان قد فعل)**[٢٣]، ومثاله قول البحتري (ت ٢٨٤هـ):

وكانت قد أغبرتْ رُباها وأظلمت جوانب قطريها وبان اختلالها[٢٤]

٢ - ب - **التركيب (قد كان فعل)**[٢٥]، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ﴾ [سورة الأحزاب: ١٥]، وقول أبي تمام (ت ٢٣١هـ):

قد كان بَوَّأَه الخليفة جانباً من قبله حَرَماً على الأقدار[٢٦]

٢ - ج - **التركيب (كان فعل)** [٢٧]، ومثاله قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ﴾ [سورة القمر: ١٤].

٢ - د - **صيغة الماضي المجردة والمزيدة**، لم ينتبه كثير من الدارسين إلى دلالة الصيغ المجرّدة والمزيدة على الماضي البعيد. فقد تدلّ في الفنون النثرية الحديثة على ذلك، ومثاله قول طه حسين: "**عرفته** في الثالثة عشرة من عمره حين **أُرْسِل** إلى القاهرة؛ ليختلف إلى دروس العلم في الأزهر، إنّه كان في ذلك الوقت لصبيّ جدٍّ وعمل. **كانَ** نحيفاً شاحب اللون"[٢٨]. فقد دلّت الأفعال (عرف) و(أرسل) و(كان) على الماضي البعيد؛ وذلك لأن الكاتب يتحدث عن طفولته.

٣- **الماضي القريب من الزّمن الحاضر**، ويُعبّر عن هذا الزّمن بالطرائق الآتية:

٣- أ - **التركيب (قد فعل)**، وذكر ابن هشام (ت٧٦١هـ) أن (قد) المتبوعة بفعل ماض "تفيد تقريب الماضي من الحال، تقول: (قام زيد)، فيحتمل الماضي القريب والماضي البعيد. فإن قلت: (**قد قامَ**)، اختصّ بالقريب"[٢٩]. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [سورة المجادلة: ١].

٣- ب - **الفعل المضارع**، يرى حامد عبدالقادر أن الفعل المضارع في أسلوب الاستفهام، يدلّ على الزّمن الماضي أينما ورد في القرآن الكريم. ويقصد بأسلوب الاستفهام ما يشمل: السؤال والاستفتاء والاستنباه[٣٠]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [سورة البقر: ١٨٩] ، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٧]. وترى الدراسة أن الفعل المضارع في هذا الاستخدام يدلّ غالباً على الماضي القريب؛ لأن هذه الأفعال تدلّ على مسألة وقعت قريباً، وتتطلّب حكماً شرعياً.

٣- ج - **الفعل الماضي**، وذلك بوجود قرينة لفظية أو معنوية تدل على وقوع الحدث في الماضي القريب، أمّا القرينة اللفظية فمثالها قولك: (**غادر** القطار قبل قليل)، وأمّا القرينة المعنوية فمثالها قولك لمسافرٍ جاء لاهثاً مسرعاً إلى محطة القطار: (**غادرَ** القطار).

٤- **الماضي المتصل بالزّمن الحاضر**، ويعبر عن هذا الزّمن بطرائق عديدة، وهي:

٤ - أ - **الأفعال الناسخة المساعدة (ما زال) و (ما برح) و(ما انفك) و(ما دام)**. لكن ثمة فوارق دقيقة بينها، بالرغم من المعنى العام الذي يجمعها. وقد بيّن سمير استيتية هذه الفوارق بقوله: "إذا قلت: (**ما زال** الخلاف محتدماً)، فإن هذه الجملة تعني أن الخلاف كان محتدماً في السابق، وأن السامع يتوقّع أن تخفّ حدّة الاختلاف مع مرور الوقت، ولم يكن الأمر كذلك، فالخلاف مستمرّ حتى لحظة التحدّث عن ذلك. **فالحديث هنا عن عدم زوال الحدث**. وأما قولهم: (**ما برح** يفعل كذا)، فإن المقصود به أن الفعل متصل الوقوع، باتّصال بقاء صاحب الحدث في مكان الحدث، ومدة وجوده فيه، أي إن النظر هنا منصبّ على **زمن الحدث، باعتبار مكان وقوعه مستمرّاً فيه**. وإنما كان الأمر كذلك؛ لأن الفعل التام (برح) يعني غادر وترك"[٣١].

يتّضح لنا من الكلام السابق العلاقة القويّة بين المعاني المعجميّة لهذه الأفعال ودلالاتها، فالمعاني المعجميّة هي التي أظهرت الفوارق الدقيقة في طريقة عَرْض الحدث (الجهة).

وبيّن استيتية هذه العلاقة القويّة أيضاً عند حديثه عن (ما انفكّ) و(ما فتئ)، فقال: "وأمّا قولهم: (**ما انفكّ** يفعل كذا وكذا) فإن المقصود به استمرار وقوع الحدث، مدّة ارتباط صاحب الحدث بغيره. فالتركيز هنا على **استمرار الحدث، باعتبار استمرار صاحب الحدث، مرتبطاً بمن يعنيهم الأمر**، وأما قولهم: (**ما فتئ** يفعل كذا وكذا)، فإن المقصود به أنه ما **مرّ الوقت بصاحب الحدث إلا وهو محدثه فيه**"[٣٢] .

٤ – **ب– الفعل المضارع**. قد يدلّ الفعل المضارع "على فعل تكرّر حدوثه بين الماضي والحاضر، كقول القائل: (إنهم **يقولون** عنك كذا وكذا). فالقول وقع في الزّمن الماضي من غير أن ينقطع، والحدث هنا تكرّر وقوعه دون توقف، فكان شأنه كالحدث الذي من شأنه أن يقع في لحظة التكلّم"[٣٣].

٤ – **ج– الفعل الماضي**. قد يدلّ الفعل الماضي على حصول حدث في الماضي، وتكرر حدوثه إلى الزمن الحاضر، ومثاله قوله تعالى: ﴿اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٤٠]، فقد ذكر السامرائي أن صيغة الماضي في هذه الآية تدلّ "على أن الحدث كان قد أنْجِز واستمرّ على هذه الحال حتى زّمن التكلّم"[٣٤].

٤ – **د– الفعل (كان)**. قد تدلّ (كان) في بعض السياقات على الكينونة المستمرّة من الماضي إلى الحاضر. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً﴾ [سورة مريم: ٨]، فالفعل

(كان) يدلّ على أن امرأة زكريا – عليه السلام – كانت عاقراً في الماضي، وما زالت عاقراً.

٤ – هـ– **التركيب المكوّن من اسم الفاعل واسم المفعول والفعل المضارع متبوعاً بإحدى الكلمتين: (منذ) و(مذ).** فيدلّ هذا التركيب على استمرار الحدث من الماضي إلى الحاضر، وذلك نحو قول أبي ذؤيب الهذلي (ت ٢٧هـ):

قالتْ أميمةُ: ما لجسمكَ **شاحباً** **منذ** ابْتذلتَ، ومثل مالك ينفع؟[٣٥]

فشحوب الجسم حصل في الزّمن الماضي عندما ابْتُلي الشاعر بموت أبنائه، واستمرّ إلى الزّمن الحاضر، وقد يستمر إلى المستقبل.

٤ – و– **اسم المفعول،** فقد يدلّ اسم المفعول على حصول الحدث في الماضي، واستمراره إلى لحظة الخطاب، نحو قولنا: (تفضّل، البابُ **مفتوحٌ**)[٣٦].

٥– **الماضي المستمرّ:** ويعبر عن هذا الزّمن بطرائق عديدة، وهي:

٥ – أ– **الأفعال (ظلّ) و(أصبح) و(أمسى) و(أضحى) متبوعة بفعل مضارع أو اسم فاعل أو اسم مفعول.** وثمة خلاف بين الدارسين العرب حول دلالة (أضحى) و(أمسى) و(أصبح) على الزّمن، فقد انقسموا إلى فريقين: أمّا الفريق الأول فيرى دلالتها على الزّمن الماضي المستمرّ. فقد ذهب المنصوري إلى أن هذه الأفعال تفيد استمرار الحدث من الماضي إلى الحاضر، وربّما يستمر إلى المستقبل[٣٧].

وأمّا الفريق الثاني فيرى عدم دلالتها على الاستمرار. فقد ذهب عصام نورالدين إلى أن المضارع المقترن بها يدلّ "على حال ماضية غير مستمرّة، بل معينة بالزّمن الذي تدلّ عليه كل واحدة منها، ففي مثل قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا

أَنفَقَ فِيهَا﴾ [سورة الكهف: ٤٢]. يدلّ الفعل (يقلِّب) على حال ماضية مرتبطة بزّمن ماضٍ هو الإصباح(٣٨).

وترى الدراسة أنّ السياق هو الفيصل في الحكم على الدلالة الزّمنيّة لهذه الأفعال وما يليها من فعلٍ أو وَصْفٍ، فتدلّ هذه الأفعال إذا كانت ناقصة على الصيرورة، أو على زمن مخصوص، أي في الصبح، وفي المساء، وفي الضحى(٣٩).

فلا تدلّ هذه الأفعال على الاستمرار، عندما تفيد الصيرورة، كما في قوله تعالى: ﴿أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [سورة هود:٦٧]، فالآية السابقة تشير إلى تحوّل الكفار إلى قتلى، فليس هناك أيّة دلالة على معنى الاستمرار. وقد تدلّ هذه الأفعال وما يليها على الاستمرار، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا﴾، فيدلّ الفعل (أصبح) على وقوع الحدث في وقت الصباح، ويدلّ الفعل (يُقَلِّبُ) على جهة الاستمرار؛ وممّا يؤكّد ذلك أنّ (يُقَلِّبُ) فعل مزيد، يفيد المبالغة والتكثير، والمبالغة والتكثير يدلاّن على الاستمرار.

٥ – ب– **التركيب المكوّن من (كان) والفعل المضارع أو اسم الفاعل.** يكثر التّعبير عن الماضي المستمرّ في العربية بهذا التركيب، ومثاله قول جرير (ت ١١٠هـ) في رثاء الفرزدق (ت ١١٠هـ):

فتىً عاش بين المجد تسعين حجةً **وكان** إلى الخيرات والمجد **يرتقي**(٤٠)

فقد دلّ التركيب (كان يرتقي) على استمرار حدث الارتقاء. ومثاله أيضاً: (**كان** محمد **نائماً**)، فقد دلّ التركيب (كان نائماً) على استمرار حدث النوم في الماضي.

تنبّه بعض المفسّرين المحدثين، إلى دلالة التركيب (كان يفعل) على الاستمرار، فذهب سمير استيتية إلى دلالة التركيب (كانوا يكذِبون) في قوله تعالى:﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٠] على الماضي المستمرّ، فقال: "والجمع بين الفعلين الماضي والمضارع في هذه الآية، دالّ على امتلاء الزّمن الماضي بأكاذيب المنافقين واستمرارها"(٤١).

٥ – ج– **الأفعال المزيدة.** تدلّ بعض الأفعال المزيدة على الماضي المستمرّ، ومثال ذلك بناء (فاعَل) عندما يفيد الموالاة والمتابعة، ومثال ذلك: (**والْيْتُ** الحديث)، أي إن الحديث استمرّ فترة من الزّمن الماضي. ومثل البنائين: (تفاعل) و(افتعل)، فهما يدلاّن على الاستمرار، عندما يفيدان المشاركة، نحو: (**تخاصمَ** عليٌّ ومحمدٌ)، و(**اختصمَ** محمدٌ وعليٌّ).

٥ – د– **الفعل الماضي.** قد يدلّ الفعل الماضي على استمرار الحدث في الماضي، وذلك عند وجود قرائن لفظية في الجملة، ومثاله قولنا: (**ركضَ** محمد ساعتين).

٥ – هـ– **اسم الفاعل.** يرى فولفديترش فيشر أن "اسم الفاعل يدلّ على الزّمن الماضي؛ لوَصْف حال قد صارت وما زالت مستمرّة، في مثل: غدوت إليه فإذا هو **قائم** يصلي"(٤٢).

٥ – و– **أفعال الشروع.** تدلّ التراكيب المكونة من أفعال الشروع مثل: (أنشأ) و(طفق) و(جعل) و(علق) و(أخذ) والأفعال المضارعة التي تليها على أن الحدث بُدئ العمل به، ولم يزل زمن عمله مستمرّاً .

يرى الوزير أن التركيب المكوّن من صيغة الماضي لأفعال الشروع والفعل المضارع بعدها، يدلّ على "حدث بُدئ به في الماضي، وانتهى فيه أيضاً أو استمرّ في الحاضر"(٤٣)، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾[سورة الأعراف: ٢٢]. فحدث الخَصْف، كما يدلّ عليه سياق الآية، بُدئ في الماضي وانتهى فيه كذلك. وعندما نقول: (**أخذَ** الأستاذ **يتكلم**)، فإنّ حَدَث التَّكَلُّم بُدِئ في الماضي، واستمرّ في الحاضر.

غير أنّ أفعال الشروع، وما يليها من أفعال مضارعة تركّز على بداية الحدث واستمراره في وقت واحد؛ لذلك نستطيع أن نطلق على دلالتها: (**الماضي الشروعي الاستمراري**).

٥ – ز– **المعاني المعجميّة لبعض الأفعال.** تدلّ المعاني المعجميّة لبعض الأفعال على استمرار الحدث، مثل الفعلين: (استمرّ) و(بقي)، نحو قول عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٣هـ):

آذَنَـــتْ هنـــدٌ بِبَـــيْنٍ مُبْتَكِـــرْ وَحَـذِرْتُ البـيْنَ منهـا **فاســتمرّ**[٤٤]

٦–**الماضـي المقـارب.** وتستعمل الأفعال الناقصة الماضية (كاد) و(أوشك) و(كرب) متبوعة بفعل مضارع للتعبير عن هذا الزّمن. وثمّة خلاف بين الدارسين حول الدلالة الزّمنيّة لهذه الأفعال، فيرى علي المنصوري أنّها لا تدلّ على الماضي القريب من الحاضر، وإنّما تدلّ على أنّ الحدث قَرُب وقوعه، لكنّه لم يحدث، سواء كان ذلك الحدث في الماضي القريب أم البعيد[٤٥]. ويرى إسماعيل الأقطش أن التركيب (كاد يفعل) يدلّ على قرب وقوع الحدث من لحظة التكلّم[٤٦].

وترى الدراسة أن الأصل في التركيب (كاد يفعل) أن يدلّ على مطلق الزّمن الماضي، نحو قول عمر بن أبي ربيعة:

فحيَيَّـــتُ إذ فاجأتهـــا فتولَّهَـــتْ و**كـادتْ** بمخفوض التحيّة **تَجْهَـر**[٤٧]

فقد دلّ التركيب (كادت تجهر) على المبالغة في قرب وقوع الجهر بالتحية في وقت غير محدد من الزّمن الماضي.

لكن قد تدلّ القرائن السياقية على دلالة التركيب السابق على الماضي القريب، نحو قوله تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ اللـه عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة التوبة: ١١٧]، فقد نزلت هذه الآية في غزوة تبوك؛ إذ كاد المسلمون أن يحيدوا عن الحق، ويشكّوا في دين رسول الله؛ لما نالهم من المشقة والتعب، ولكن الله ثبّتهم على دينه[٤٨].

٧- **الماضي المتكرّر**. ويرى الوزير أنّ ثمة تركيبين للدلالة على تكرار وقوع الحدث في الماضي، وهما: (كلّما فعل فعل) و(كان إذا فعل فعل)[٤٩]. ومثّل الوزير للتركيب (كان إذا فعل فعل) بقول ابن سعد (ت ٢٣٠هـ): "وكان عمر- رضي الله عنه- **إذا بعث** عاملاً له على مدينة **كتب** ماله"[٥٠]. فوقوع الحدث الرئيسي (كتابة مال العامل) مترتّب على وقوع الحدث المتكرّر (بَعْث العامل) في الماضي.

ترى الدراسة أنّ اللغة العربية تعبّر عن الماضي المتكرر بطرائق عديدة، وأنّه لا يمكن حصرها في التركيبين السابقين، وأنّ ثمة ثلاثة أنماط للماضي المتكرّر، وهي:

٧- أ - **النشاط المتكرّر المتواصل في الماضي**، أي حصول حدث بشكل متكرّر ومتواصل، وذلك نحو قولنا: (**كان** زيد **يطرق** الباب)، فحدث الطَّرْق تكرّر مرات عديدة، أي بصورة متواصلة من غير انقطاع.

٧- **ب** - **العادة المتكررة في الماضي**، ويعبّر عنها بطرائق عديدة في العربية، منها:

٧- **ب** - ١- **(كان إذا فعل فعل)**، وهو التركيب السابق الذي ذكره الوزير.

٧- **ب** - ٢- **الفعل (اعتاد) و(تعوّد)**، ومثاله قول المتنبي (ت ٣٥٤هـ):

تعوّد أنْ يُغبّر في السَّرايا ويدخل من قَتام في قَتام[٥١]

فالشاعر متعوّد على الدخول في المعارك، عندما كان بصحته، وقبل أن يُصاب بالحُمَّى.

٧- ب - ٣- **وجود قرائن لفظية**، وذلك باستخدام ظروف زمان أو عبارات تفيد التكرار، نحو: غالباً، وعادة، دائماً، مراراً، عندما كان ...، نحو قولنا: (**أكرمَ** محمد زيداً مراراً).

٧- ب - ٤- **التركيب المكوّن من الفعل (كان) وأخواتها متلوّة بأفعال أخرى في صيغة (يفعل)**، بيّن السامرائي أنّ هذا التركيب يستعمل لسرد أحداث ماضية، كما يحدث في الحكايات والقصص، نحو قولنا: (**وكان يتصدَّق** على الفقراء، و**يقري** الضيف، و**يغيث** الملهوف)[٥٢]. يجدر بنا ملاحظة أنّ الأحداث السابقة تدلّ على عادات متكررة[٥٣].

٧- ج - **نشاط متكرر بصورة غير متواصلة**، أي تكرر حصول الحدث في الماضي، ولكن بصورة غير متواصلة، وثمة طرائق عديدة للتّعبير عن هذا النمط، أبرزها:

٧- ج - ١ - **وجود قرينة لفظية**، نحو: (**حجّ** محمد مرتين)، و(**زار** محمد مصر مرات عديدة).

٧- ج - ٢ - **الجمل المسبوقة بـ(كم) الخبريّة**، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا﴾ [سورة الأعراف: ٤]، فهلاك الأقوام وقع بصورة متكرّرة، وغير متواصلة في الزّمن الماضي.

٧- ج - ٣ - **الجمل المبدوءة بأداة الشرط (كلّما)**، تدلّ (كلّما) دائماً على تكرار الحدث، ويكون هذا التكرار إمّا في الماضي، وإمّا في المستقبل. ومن أمثلة دلالتها على تكرار الحدث في الماضي، قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً﴾ [سورة آل عمران: ٣٧]، ومن أمثلة دلالتها على تكرار الحدث في المستقبل، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ [سورة النساء: ٥٦]، فيدل الفعلان

(نضج) و(بدّل) على تكرار حدثي: (النضوج) و(التبديل) مرات عديدة في المستقبل.

٧- ج - ٤ - **التركيب المكوّن من الأفعال (طالما) أو (كثر ما) أو (قلّما) متبوعة بأحد الأفعال**، فيدلّ هذا التركيب على الماضي المتكرّر. وقد بيّن ابن جني (ت٣٩٢هـ) أن "(ما) دخلت على (قلّما) كافة لها عن عملها، ومثله (كثر ما) و(طالما)"(٥٤).

لكن ثمّة فارق بين هذه الأفعال، فيدلّ كل من (طالما) و(كثرما) على تكرار الحدث بصورة كثيرة في الماضي، بينما تدلّ (قلّما) على التكرار القليل للحدث في الماضي، وذلك نحو: (**قلّما سافر** محمد إلى القدس)، و(**طالما سافر** محمد إلى القدس)، و(**كثرما سافر** محمد إلى القدس).

٧- ج - ٥ - **الفعل الماضي**، يدلّ الفعل الماضي في بعض السياقات على تكرار الحدث في الزّمن الماضي، فقد ذكر المخزومي أن الفعل الماضي قد يدلّ على "أن الحدث كان قد وقع كثيراً، ويمكن أن يقع كثيراً، نحو: **اتّفق** المفسرون، **أجمع** النحاة البصريون، **روتْ** الرواة"(٥٥).

٧- ج - ٦ - **الفعل المزيد**، قد يدلّ الفعل المزيد على تكرار الحدث في الزّمن الماضي، وذلك مثل (تفعّل)، فالفعل (تجرّع) في قولنا: (**تجرّع** المريض الدواء)، يدلّ على أَخْذ المريض الدواء على جرعات، أي بصورة متكررة. ومثاله أيضاً الفعل المزيد (فعّلَ)، فقد يدلّ على تكرار الحدث في الزّمن الماضي، وتنبّه ابن جني لهذه المسألة، فعقد لها باباً في كتابه (الخصائص) للمبنى والمعنى؛ إذ قال: "ومن ذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر، وقطّع، وغلّق. وذلك أنّهم جعلوا الألفاظ دليلة المعاني، فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل"(٥٦). وهذه التفاتة ذكيّة جداً لابن جني لدلالة حروف الزيادة على الجهة في العربيّة.

ترى الدراسة أنّ الأفعال المزيدة التي تدلّ على المبالغة والتكثير تفيد دائماً تكرار الحدث واستمراره، نحو: بناء (فاعَل) في جملة: (**ضاعفت** الشيء).

٨- **المستقبل في الماضي.** ويُعبَّر عن هذا الزّمن بالتراكيب الآتية:

٨ – أ – **كان سيفعل.** أشار سيبويه (ت ١٨٠هـ) إلى ما يمكن أن نسميه (مستقبل الماضي)، وعبّر عنه بالتركيب (كان سيفعل)، وجعل نفيه (ما كان ليفعل)؛ إذ قال: "واعلم أن (اللام) تجيء في موضع لا يجوز فيه الإظهار... وكأنك إذا مثّلت قلت: (ما كان زيد لهذا الفعل)، أي ما كان زيد لهذا الفعل. فهذا بمنزلته، ودخل فيه معنى نَفْي (كان سيفعلُ) ... كما كان (لن يفعلَ) نَفْياً لـ(سيفعلُ)"[٥٧].

يعقد سيبويه مقارنة بين (كان سيفعلُ) و(سيفعلُ)، فكلاهما يدلّ على الاستقبال. ولكنّ التركيب الأول يدلّ على حدث مستقبل لحدث آخر في الماضي، ويكون نفيه بـ(ما كان ليفعلَ)، ويدلّ التركيب الثاني على الزّمن المستقبل، ويكون نفيه بـ(لن يفعلَ).

أشار المطلبي إلى أن التركيب (كان سيفعل) غير مستعمل في القرآن الكريم، ولكن نفيه (ما كان ليفعلَ) و(لم يكنْ ليفعلَ) مستعمل[٥٨]. ومثاله قوله تعالى: ﴿ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[سورة التوبة: ٧٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ [سورة النساء: ١٣٧].

يدلّ التركيبان (ما كان ليفعلَ) و(لم يكنْ ليفعلَ) على النفي والتأكيد في الوقت نفسه، فـ(ما) تدلّ على النفي، ولام الجحود تدلّ على التأكيد.

جعل ابن جني التركيب (كان سيفعل) على نحو من "حكاية حال قولك: (**كان** زيدٌ **سيقوم** أمس) أي كان متوقعاً منه القيام في ما مضى"[٥٩].

٨ – ب– **جملة جواب (لو) الشرطيّة**، وقد بيّن سيبويه ذلك في معرض حديثه عن (لو)، فقال: "وأمّا (لو) فلِما كان سيقع لوقوع غيره"[٦٠]. ومثاله قوله تعالى: ﴿لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]. فحدث الكينونة في جملة جواب الشرط يدلّ على حدث مستقبل لحدث الإيمان في جملة فعل الشرط. ولكن يجدر بنا التنبّه إلى أنّ هذه الأحداث افتراضية، أي غير متحققة، ومستحيلة الحدوث.

٨ – ج– **التركيب (يكون فعل)**، وبيّن السامرائي أنّ هذا التركيب يُعبِّر عن المستقبل في زمان ماضٍ، وهو ما يُدعى في الفرنسية (Futur-Antérieur)، نحو: (ما ذاك من شيء **أكون اجْتَرَحْتُه**)، وكقول المعربين في هذا العصر: (وأقَرَّ اللّص أن **يكونَ سرق** أثاث الدار)[٦١].

٨ – د– **الفعل بعد (لو) المصدرية في بعض السياقات**، نحو قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [سورة البقرة: ٩٦]. فالفعل (يَودّ) يدل على وقوع الحدث في الزّمن الماضي، ويدلّ الفعل (يُعمَّر) على حدث مستقبل للحدث الماضي (يَودّ).

٩– **المضارع التاريخيّ**: وهو ترجمة للمصطلح الأجنبي (historic present)؛ إذ تستخدم صيغة الفعل المضارع في سرد الأحداث الماضية، وقد عرّفه وهبة والمهندس بأنه "ضرب من ضروب تبادل الصيغ، يستعمل فيه المضارع بدلاً من الماضي في رواية الحوادث الماضية؛ حتى يضفي هذا على المعنى حيويّة، كأنّما يقع الحدث في الحال"[٦٢]. فالأصل أن تستخدم صيغة الماضي في سرد الأحداث الماضية[٦٣]، وذلك كثير في أسلوب القصص. ولكن قد يُعدل عن صيغة الماضي إلى صيغة المضارع؛ لإضافة دلالات تُضفي على النص حيويّة وجمالاً.

ومن أمثلة المضارع التاريخيّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ

مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: ٤]. فقد دلّت الأفعال المضارعة (يستضعف) و(يذبّح) و(يستحيي) في الآية السابقة، على أحداث حصلت في الزّمن الماضي، كان يفعلها فرعون بقومه. وعُدِل عن صيغة الماضي إلى صيغة المضارع؛ لتصوير شناعة المشهد، وكأنّ المخاطَب يشاهده.

قد تُستخدم صيغة المضارع في رواية الحلم، وتدلّ في هذا الاستخدام على الزّمن الماضي، ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [سورة يوسف: ٣٦]، أي في المنام، وهي حكاية حال ماضية.

١٠- **الأحداث المتعاقبة في الماضي.** اهتمّت الدراسات اللغوية المعاصرة بتعاقب الأزْمنة، وهو ترجمة للمصطلح الأجنبي (sequence of tense)، ويُقصد به تعاقُب حدثين أو أكثر في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. تعبّر اللغة العربيّة عن تعاقب الأزّمنة الماضية بطرائق متنوعة، وفي ما يلي بيان لأبرزها:

١٠ – أ – **استخدام الظروف (لمّا) و(عندما) و(حينما) و(بعدما)**؛ إذ تدلّ هذه الظروف على وقوع حدثين في الماضي، يتمّ الأول في اللحظة التي يبدأ فيها الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ﴾ [سورة الفرقان: ٣٧].

١٠ – **ب** – **استخدام حروف العطف في تعاقب الأزمنة**، وأبرزها الواو والفاء و(ثمّ). وفي ما يلي بيان لها:

١٠ – **ب** – ١ – **الواو**، وبيّن ابن يعيش أنها "للجمع المطلق من غير أن يكون المبدوء به داخلاً في الحكم قبل الآخر، ولا أن يجتمعا في وقت واحد، بل الأمران جائزان وجائز عكسهما"[٦٤]. ويرى الكوفيّون أنّ (الواو) يُشترط فيها الترتيب، لكنّ البصريين ردّوا عليهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [سورة المؤمنون: ٣٧]، فهذه الآية جاءت على

لسان المشركين، فلو كانت (الواو) للترتيب لكان هذا اعترافاً من المشركين بالبعث؛ لأنّ الحياة حينئذٍ بعد الموت[٦٥].

١٠ – **ب** – ٢– **الفاء**، وذكر المبرّد (ت٢٨٥هـ) أنها توجب "الثاني بعد الأول، وأنّ الأمر بينهما قريب"[٦٦]، فالفاء للترتيب والتعقيب، إذ تفيد تأخر المعطوف عن المعطوف عليه زمنياً، لكنه متّصل به. وبيّن ابن هشام أنّ الترتيب نوعان: **ترتيب معنويّ**، **وترتيب ذِكْري**[٦٧]، أما الترتيب معنويّ فيكون زمن تحقق المعنى في المعطوف عليه، لاحقاً متّصلاً بلا مهلة، نحو قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [سورة الانفطار: ٦-٧] .

وأمّا الترتيب الذِكْري فيسمى تفصيلاً بعد إجمال، أو توضيحاً بعد إبهام، أي إن الكلام مترتّب على ما قبله في الذكر، لا أنّ مضمونه عقيب ما قبله من الزمان، فيكون وقوع المعطوف بها بعد المعطوف عليه بحسب التحدّث عنهما في كلام سابق، لا بحسب زمان وقوع المعنى على أحدهما[٦٨]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٣٦].

قد تكون الفاء العاطفة للسببية، نحو قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ [سورة القصص: ١٥].

وقد تدلّ الفاء على الترتيب فقط، كما في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاء بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة الذاريات: ٢٦-٢٧].

١٠ – **ب** – ٣ – (**ثمّ**)، وذهب جمهور النّحاة إلى أنّها تفيد الترتيب مع التراخي، ويدلّ على ذلك قول المرادي (ت٤٧٩هـ): "**ثم** حرف عطف يشرك في الحكم، ويفيد الترتيب بمهلة، فإذا قلت: (**قام** زيد ثم عمرو)، وأذنت بأن الثاني بعد الأول بمهلة، هذا مذهب الجمهور كما أسلفنا، وما أَوْهَم ذلك تأوّلوه"[٦٩].

أشار السيوطي (ت ٩١١هـ) إلى وجوب اتّحاد زمن الفعلين المتعاطفين، فقال: "وما عُطِف على حال أو مستقبل أو ماض، أو عطف عليه ذلك فهو مثله؛ لاشتراط اتّحاد الزمان في الفعلين المتعاطفين"[٧٠].

لكن قد تتغيّر صيغ الأفعال المتعاطفة؛ فتعطف صيغة المضارع على صيغة الماضي أو العكس، ولكن زمن الصيغتين واحد، وأشار ابن الأثير (ت٦٣٦هـ) إلى تحوّل الصيغة الفعلية عن دلالتها الزّمنية الأصلية، فقال: "واعلم أن الفعل المستقبل[٧١] إذا أتي به في حالة الإخبار عن وجود الفعل، كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي، وذلك لأنّ الفعل المستقبل يوضّح الحال التي يقع فيها، ويستحضر تلك الصورة حتى كأنّ السامع يشاهدها، وليس كذلك الفعل الماضي"[٧٢].

يستخدم التحوّل من صيغة فعلية إلى صيغة أخرى لأغراض عديدة، منها المبالغة في تحقيق الحدث، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [سورة الحج: ٦٣]، فعُدِل عن لفظ (أصبحت) إلى (تصبح)؛ قصداً للمبالغة في تحقيق اخضرار الأرض[٧٣].

وقد يستخدم هذا التحوّل قصداً لاسْتِحضار المشهد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿والله الذي أرسل الرّياح فتثير سحاباً﴾ [سورة فاطر: ٩]. فقد ذهب ابن هشام إلى أنّه استخدمت صيغة المضارع (تثير) بدلاً من صيغة الماضي، وذلك لإحضار "تلك الصورة البديعة على القدرة الباهرة من إثارة السحاب، تبدو أولاً قطعاً، ثم تتضامّ متقلبة بين أطوار حتى تصير ركاماً"[٧٤].

وقد يدلّ الفعلان المضارعان المتعاطفان على الزّمن الماضي، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ﴾[سورة البقرة: ٨٥]، فالفعلان (تَقْتُلُونَ) و(تُخْرِجُونَ) يدلاّن على أحداث وقعت في الزّمن الماضي.

وقد يكون تعاقب الأحداث الماضية على صورة التكرار، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٧٥]. فحدثا (السماع) و(التحريف) حصلا في الزّمن الماضي بصورة متكررة، ولكن حدث (السماع) حصل قبل حدث (التّحريف).

يَكْثُر استخدام حروف العطف في سَرْد أحداث ماضية في أسلوب القصص، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة يوسف: ١٩].

١٠ – ج – **تعاقب الأحداث في أسلوب الشرط**، وتدلّ بعض أدوات الشرط على تعاقب الأحداث في الزّمن الماضي، وفي ما يلي بيان لها:

١٠ – ج – ١ – **(كلّما)**، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: ٣٧]، فحدثا (الدخول) و(وجود الرزق) يدلاّن على تعاقب الأحداث في الزّمن الماضي، فقد حصل حدث (الدخول) قبل حدث (وجود الرزق)، وقد كان هذا التعاقب على هيئة التكرار.

١٠ – ج – ٢ – **أداة الشرط الجازمة (لو)**، وتستخدم للتعبير عن تعاقب الأحداث الماضية. أطلق عليها النّحاة أداة شرط امتناع لامتناع، وقد بيّن الزمخشري (ت٥٣٨هـ) أنّ (لو) تجعل الفعل "للماضي، وإن كان مستقبلاً"[٧٥]، كقوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [سورة الحجرات: ٧].

١٠ – ج – ٣ – **أداتا الشرط (إن) و(إذا)، عندما تسبقان بـ(كان)**. ثمة أدوات شرط تصرف زمن الجملة الشرطية إلى الزّمن المستقبل، مثل: (إن) و(إذا)، لكن إذا دخلت (كان) على هذه الأدوات، فإنها تصرف زمن الجملة الشرطيّة إلى الزّمن الماضي، نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ﴾ [سورة يوسف: ٢٦].

بيّن سمير استيتية أنّ الفعل (كان) قد يدلّ على الكينونة الزّمنيّة اللحظيّة، وذلك حين يقترن الفعل بفعل ماضٍ آخر، ويسبقه في سياق الشرط، فقال: "تقول مثلاً: (إنْ **كنت** قد **قلت** ذلك فقد **صدقت**)، فهذه العبارة لا تعني ما تعنيه عبارة: (إن **قلت** ذلك فقد **صدقت**)؛ إذ إن معنى العبارة الأولى: (إنْ كنت قد قلت...) أنّه إذا مرّت لحظة قلت ذلك، فقد صدقت، ومعنى العبارة الثانية: (إنْ قلت ذلك فقد صدقت)، متلبّس بالزّمن الماضي، دون تخصيص لحظة فيه، ولا شك أنّ العبارة الأولى أبلغ؛ لأنّ دلالتها أخصّ، والعبارة الثانية أعمّ"[٧٦].

ذهب محمد إدريس إلى أنّ من معاني (قد فعل) "ترتيب فعلين وقعا في الماضي، بحيث وجد الأول في اللحظة التي وجد فيها الثاني"[٧٧]، نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [سورة المائدة: ١١٦]. ولنا استدراك على هذا الكلام؛ فالذي أفاد ترتيب الفعلين، هو أسلوب الشرط، لا (قد فعل)، والذي أفاد التتابع اللحظي للفعلين، هو الفعل (كان)، وقد أطلق سمير استيتية على هذه الدلالة مصطلح (الكينونة اللحظيّة)[٧٨].

١٠ – د – صيغة الماضي قبل الحرف (حتّى) متلواً بصيغة ماضٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٣٤]، فقد وقع إيذاء المكذّبين بالرسل لهم قبل مجيء نصر الله لهم في الماضي[٧٩].

١٠ – هـ – إذا وردت صيغة الماضي بعد ظرف المكان (حيث) مسبوقاً بصيغة ماضية، نحو: (**جلس** خالد حيث **جلس** أبوه)، فجلوس الأب وقع قبل زمن جلوس خالد[٨٠].

١٠ – و – **إذا وردت صيغة الماضي في جملة الموصول، وكان الاسم الموصول مسبوقاً بصيغة الماضي**[٨١]، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [سورة البقرة: ٥٩].

١٠ – ز – **إذا ورد التركيب (قد فعل) في جملة حالية مسبوقة بواو الحال، ودلّ فعل الجملة الرئيسية على الزّمن الماضي**، ولكن حدث الجملة الحاليّة، حصل قبل حدث الجملة الرئيسية بقليل[٨٢]، ومثاله قول امرئ القيس (ت ٨٠ ق.هـ):

فجئْتُ وقد نضَّتْ لنومٍ ثيابها لدى السِّتْرِ إلا لبسةَ المُتَفضِّل[٨٣]

فقد وقع حدث الجملة الحالية (خَلْع الثياب) زمنياً، قبل وقوع حدث الجملة الرئيسيّة (مجيء الشاعر) بقليل[٨٤].

١٠ – ح – **المصدر العامل**، يرى محمد الوزير "أنّ المصدر العامل يدلّ على ما قبل الزّمن الماضي إذا ورد مجروراً بالباء، وتعلّق الجار والمجرور (المصدر) بصيغة فعلٍ ماضٍ دالة على الزّمن الماضي"[٨٥]. من ذلك قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ [سورة المائدة: ١٣]. فحدث نَقْض بني إسرائيل الميثاق وقع قبل حدث اللّعن، وكلاهما في الزّمن الماضي.

١٠ – ط – **تدلّ الأفعال في اللغة العربية التي تستخدم لنَقْل الأخبار والكلام على تعاقب الأحداث، ويمكن تسمية هذه الأفعال بـ(الأفعال الناقلة)**، نحو: (قال) و(حكى) و(أخبر) و(سمع) و(أنبأ). وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ العِجْلَ﴾ [سورة البقرة: ٥٤]، فقد حصل الحدثان (القَوْل) و(الظُّلْم) في الزّمن الماضي، ولكن حَدَث (الظُّلْم) حصل قبل حَدَث (القَوْل)، ومثاله قول عامر بن الطفيل (ت ١١هـ):

أُنبِئْتُ قَوْمي أَتْبعوني ملامةً لَعَلَّ منايا القوم مِمّا أُكلَّفُ[٨٦]

فحدث (إتّباع الملامة) سبق حدث (الإنباء).

١٠ – ي – قد يدل السياق على تعاقب حدثين في الزّمن الماضي، ولكن يكون أحدهما على هيئة الاستمرار، والثاني على هيئة التمام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيداً خَامِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء:١٥]. فقد استمرّ حدث الدعوة في الزّمن الماضي، إلى أن جاء حدث آخر وقطعه، وهو (جَعْلِهم خامدين)، وجاء هذا الحدث على هيئة التمام في الماضي.

١١– الأحداث الماضية المتزامنة: قد يأتي حدثان متزامنان في الماضي، ويعبر عن هذا النمط بطرائق عديدة، أبرزها:

١١ – أ – مجيء الفعل المضارع في جملة حالية، مسبوقة بجملة رئيسية فعلها ماضٍ، مثل قوله تعالى: ﴿وجاءوا أباهم عشاءً يبكون﴾ [سورة يوسف: ١٦]. فصيغة المضارع في الجملة الحالية (يبكون) تدلّ على حدث وقع في الزّمن الماضي، وهذا الحدث مصاحب لحدث فعل الجملة الرئيسية (جاءوا)[٨٧].

١١ – ب–الظرف (بينما)، ويدل على تزامن الأحداث، نحو قول حسّان بن ثابت (ت ٥٤هـ):

بَينَمَا نَحنُ **نَشْتَوِي** مِن سَدِيفٍ **راعَنا** صَوتُ مَصدَحٍ نَشّاطِ[٨٨]

فنلاحظ أن حدث (الشَوْي) تزامن مع حدث (الرَوْع).

لكن ينبغي التنبّه إلى أنّه يجب أن يكون أحد الحدثين المتزامنين على هيئة الاستمرار، فقد جاء حدثا (البكاء) و(الشَّوي) في الآية والبيت السابقين مستمرّين.

ثانياً: نفي الزمن الماضي.

يرتبط النفي في العربية بالزمن، ويعنينا في هذه الدراسة الأدوات التي تستخدم لنفي الزمن الماضي، وهي: (لم)، و(لا)، و(لمّا)، و(ما)، وفي ما يلي بيان للدلالة الزمنية لكل أداة:

١- **(لم)**، وتستخدم غالباً لنفي مطلق الزمن الماضي، وأشار سيبويه إلى ذلك، فقال: "إذا قال (فعل) فإنّ نفيه: (لم يفعلْ)"[٨٩]، ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [سورة المدّثر: ٤٣]؛ لذلك يحسن استخدام ظرف الزمان (قطّ) مع (لم)؛ لأنّه يفيد استغراق الزّمن الماضي، نحو: (**لم أسافر** إلى الهند **قطُّ**).

تنبّه ابن هشام إلى أن (لم) قد وردت في بعض السياقات القرآنيّة لتدلّ على النفي المتّصل بالزّمن الحاضر[٩٠]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ولم أكن بدعائك ربّ شقياً﴾ [سورة مريم: ٤]. وقد تستخدم (لم) لنفي الماضي القريب عندما نستخدم ظرف الزمان (بعد)، نحو: (**لم يحضرْ** الطالب إلى المدرسة بعد). وقد تستخدم (لم) أيضاً لنفي مطلق الزمن، نحو قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، فنفي حدث الولادة غير مقتصر على أحد الأزمنة الثلاثة: الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، ولكنه ممتد في الأزمنة جميعها.

يجدر التنبه إلى أن (لم) تدل على نفي الماضي المستمر، وذلك عند دخولها على التركيبين: (يكن يفعل) و(يكن فاعِل)، نحو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٣١].

تجدر الإشارة إلى أن التركيبين: (هل فعل) و(لم يفعل) قد يتساويان في المعنى، عندما يخرج الاستفهام إلى معنى الإنكار، نحو قول عنترة بن شداد (ت ٢٢ ق.هـ):

هل غادر الشعراء من متردّم أم هل عرفت الدار بعد توهّم[٩٢]

٢- **(لا)**، يَكْثُـر اسـتخدام (لا) النافيـة مـع الفعـل المضـارع، و قلّمـا يـرد استخدامها مع الفعل الماضي[٩١]. وتدلّ (لا) النافية إذا تبعها فعل ماضٍ على نفي الحدث في مطلق الزّمن الماضي، نحو قوله تعالى: ﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلَّى﴾ [سورة القيامة: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿فلا اقْتَحَمَ العَقَبَةَ﴾ [سورة البلد: ١١].

٣- **(لمّا)**، وتدلّ على نفي الماضي القريب، وتنبّه سيبويه إلى هذه الدلالة، وإلى الفارق الدقيق بينها وبين (لم)، وإلى العلاقة بينها وبين (قد)، فقال: "إذا قال (فعل) فإن نفيه: (لم يفعل)، وإذا قال: (قد فعل) فإن نفيه (لمّا يفعل)"[٩٣]. فـ(لم) لنفي الماضي المطلق، و(لمّا) لنفي الماضي القريب. وقد أجمل النحاة العرب الأحكام التي انفردت بها (لمّا) عن (لم) بما يلي[٩٤]:

أ- أنها لا تقترن بأدوات الشرط، مثل (لم) ، فلا تقول: (إن لمّا تَقُمْ).

ب- أن النفي مستمرّ بها إلى الحاضر، كقول الممزق العبدي:

فـإنْ كُنْـتُ مـأكُولاً فكُـنْ خَيْـرَ آكـلٍ وإلاَّ فـأدْرِكْني و**لمَّـا أُمَـزَّقِ**[٩٥]

ج- إن المنفي بها يجب أن يكون قريباً من الحال، ولا ينبغي ذلك في منفي (لم)؛ إذ نستطيع أن نقول فيها: (**لم يكنْ** زيد في العام الماضي مقيماً).

د- إن النفي بـ(لمّا) نتوقع ثبوته بخلاف منفي (لم)، نحو قوله تعالى: ﴿بل لمّا يذوقوا عذاب﴾ [سورة ص: ٨]، أي: أنهم لم يذوقوه إلى الآن.

هـ- يجوز في حال النفي بـ(لمّا) حذف المنفي بها، كقول الشاعر:

فجئـتُ قبـورَهم بـدا و**لمّـا** فناديْـتُ القبـورَ فلـم يُجبنَـه[٩٦]

وتقدير الكلام: (ولمّا أكنْ)، ولا يجوز ذلك في (لم) فلا نقول: (وصلت إلى بغداد ولم)، وتريد: (لم أدخلها).

ذكرنا سابقاً عند الحديث عن دلالة (لم)، أن (لم) تدل إذا تبعها ظرف الزمان (بعد) على الماضي القريب. وعليه؛ فإن تركيب (لم يفعل بعد) يساوي (لمّا يفعل) من حيث الدلالة الزّمنية.

٤ – **(ما)**، وتدل على نفي الماضي القريب، وتنبّه سيبويه إلى هذه الدلالة، فقال: "وإذا قال: **لقد فعل**، فإن نفيه **ما فعل**"[٩٧]. وبيّنت منى الشمري دلالة التركيب (ما فعل) على الماضي القريب[٩٨]؛ وذلك باستقرائها لبعض الآيات القرآنية التي وردت فيها (ما) النافية، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ربّنا ما خلقتَ هذا باطلاً﴾ [سورة آل عمران: آية ١٩١]، ومثل قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾ [سورة البقرة: آية ٢٥٣]. وأشارت أيضاً إلى دلالة هذا التركيب على الماضي المطلق، نحو قوله تعالى: ﴿ولو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه﴾ [سورة النساء: آية ٦٦].

ترى الدراسة أن السياق هو الفيصل في الحكم على دلالة (ما) النافية المتبوعة بفعل ماضٍ، فقد تدلّ على الماضي القريب كما بيّنا سابقاً. وقد تدلّ في سياقات كثيرة على مطلق الزّمن الماضي. ودليل ذلك أنها تدلّ على مطلق الماضي إذا تبعها الفعل (كان) في معظم السياقات القرآنية، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾ [سورة الصّافات: ٣٠]. ووردت (ما) النافية كثيراً في الشعر، دالة على نفي الماضي المطلق، ومثال ذلك قول عامر بن الطفيل:

وأَبــو أُبَــيٍّ[٩٩] **مــا مُنيــتُ** بمثلِــه يــا حبَّــذا هــو مُمْسِــياً و نَهَــارا[١٠٠]

يجدر بنا التفريق بين دلالة (ما) النافية و(لمّا) النافية. فبالرغم من دلالة كلتيهما على الماضي القريب، فإنّ ثمة فارقين بينهما. أمّا الفارق الأول فيتمثّل في أن (لمّا) تفيد توقّع حصول الحدث في الزّمن الحاضر. وهذا المعنى لا تفيده (ما)،

وأمّا الفارق الثاني فهو أن (ما) قد تستخدم لنفي الماضي المطلق؛ لذلك يجوز استخدام ظرف الزمان (قطُّ) معها، فنقول: (ما زرْتُ القاهرة قطُّ)، ولا يجوز استخدام (لمّا) إلا لنفي الماضي القريب.

أشارت الدراسة سابقاً إلى دخول أداتي النفي: (ما) و(لم) على التركيبين: (ما كان ليفعلَ) و(لم يكنْ ليفعلَ)، ودلالة كلا التركيبين على مستقبل الماضي.

ثالثاً: تأكيد الزمن الماضي.

يؤكّد الزمن الماضي بطرائق عديدة، وفي ما يلي بيان لأبرزها:

١ – (إنّ)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [سورة طه: ٢٤].

٢– **(قد)، و(لقد) متبوعة بفعل ماض**[١٠١]،مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [سورة الشمس: آية ٩–١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [سورة البقرة: ٦٢].

٣– **(قد) متبوعة بفعل مضارع**، أشار سمير استيتية إلى دلالة التركيب (قد يفعل) على التقليل، ولكنّه لا يدلّ دائماً على التقليل، فقد يكون للتوكيد مطلقاً، إذا كان الفعل من أفعال القلوب الدالة على العلم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [سورة البقرة: ١٤٤]. وخَلُص سمير استيتية إلى قاعدة، فقال: "إن (قد) إذا كانت متبوعة بفعل من الأفعال الدالة على العلم، كانت للتوكيد مطلقاً"[١٠٢]. وعليه؛ فإنّ التركيب المكوّن من(قد) وأحد أفعال العلم، يدلّ دائماً على الماضي المؤكّد.

٤ – **(هل)**، وورد استخدام (هل) بمعنى (قد) التحقيقيّة[١٠٣] في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [سورة الإنسان: ١].

٥ – **التوكيد اللفظي**، كقولك: (ظهر **ظهر** الحق).

٦– **المفعول المطلق**، ومثاله قوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [النساء:١٦٤].

٧– **أسلوب القسم**، كقولنا: (لا والله ما **فعلتُ** ذلك).

٨– **لام الجحود**، وهي اللام التي تدخل على التركيبين: (ما كان ليفعلَ) و(لم يكنْ ليفعلَ)، وتدلّ دائماً على تأكيد الحدث، ومثالها قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة التوبة:٧٠].

خاتمة البحث:

توصلت هذه الدراسة عند بحثها عن طرائق العربية في التعبير عن الزمن الماضي إلى نتائج عديدة، وفي ما يلي بيان لأبرزها:

- يمكن تقسيم الزمن الماضي في العربية على مجالات زمنية عديدة. وعليه؛ فقد قسّمت الدراسة الزمن الماضي على المجالات الزمنية الآتية: الماضي المطلق، والماضي البعيد، والماضي القريب من الزّمن الحاضر، والماضي المتصل بالزّمن الحاضر، والماضي المستمرّ، والماضي المقارب، والماضي المتكرّر، والمستقبل في الماضي، والمضارع التاريخي، والأحداث المتعاقبة في الماضي، والأحداث الماضية المتزامنة.
- تستطيع العربية التعبير عن الزمن الماضي بطرائق لغوية متنوعة، فتعبّر عنه بالأفعال المجردة والمزيدة، والأسماء، والتراكيب.
- تختصّ بعض الأدوات في العربية بالزمن الماضي، كأداة الجزم (لم).
- يمثّل السياق العنصر الأبرز في الكشف عن الدلالات الزمنية للصيغ والتراكيب؛ فالقرائن اللفظية والمعنوية هي التي تحدد الدلالة الزمنية للصيغ والتراكيب، ولا يجوز دراسة الدلالة الزمنية للصيغ والتراكيب بمعزل عن السياق الواردة فيه.
- يرتبط النفي في العربية بالزمن، فتستخدم بعض الأدوات لنفي الزمن الماضي، وهي: (لم)، و(لمّا)، و(لا) إذا تبعها فعل ماض، و(ما) إذا تبعها فعل ماض، لكن ثمة فوارق في الدلالات الزمنية لهذه الأدوات، قامت الدراسة ببيانها.
- تستخدم العربية طرائق متنوعة لتأكيد الزمن الماضي، ومن أبرزها: (إنّ) المشبهة بالفعل، و(قد)، و(لقد)، والتوكيد اللفظي، والمفعول المطلق، وأسلوب القسم، ولام الجحود، و(هل) عندما تكون بمعنى (قد) التحقيقية.

الحواشي

١. حسان، تمام (٢٠٠٤)، **اللغة العربية معناها ومبناها**، القاهرة: عالم الكتب، ط٤، ص٢٤٠ .

٢. انظر: **المرجع السابق**. ص ٢٤١.

٣. لم تشر الدراسة إلى دلالة فعل الأمر على الزمن؛ وذلك لوجود خلاف كبير بين نحاة العربية ولغوييها قديماً وحديثاً حول دلالة أساليب الطلب على الزمن، أي فعل الأمر وغيره من أساليب الطلب كالتمني والترجي والنهي، أو عدم دلالتها عليه. وفصل محمد قواقزة الحديث في هذا الموضوع. انظر:

قواقزة، محمد بخيت (٢٠٠٩)، **نظام الزمن بين العربية والإنجليزية: دراسة تقابليّة**، رسالة دكتوراه، إربد: جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ص ١٧-١٨.

٤. ابن ذريح، قيس (١٩٩٦)، **ديوان قيس بن ذريح**، شرح وتحقيق: عدنان زكي درويش، بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ص ٥٠.

٥. انظر: Comri. B (1990). Tense. Cambridge University Press. Fourth published.p.2.

٦. فصّل محمد قواقزة في الحديث عن مفهوم الزمن والجهة، وعلاقة كل منهما بالآخر، والفرق بينهما. انظر: قواقزة، محمد بخيت، **نظام الزمن بين العربية والإنجليزية**، ص ٣-٧.

٧. ابن الوليد، مسلم، **شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري**، تحقيق: سامي الدّهان، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ص ٣٢٥.

٨. الخنساء، تماضر بنت عمرو (١٩٨٨)، **ديوان الخنساء**، شرحه ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني النحوي، تحقيق: أنور أبو سويلم، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ص٢٩٣.

٩. استيتية، سمير (٢٠٠٥)، **اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج**، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١، ص ١٤٨.

١٠. انظر: السيد، عبد الحميد (٢٠٠٤)، **الأفعال في القرآن الكريم دراسة استقرائية للفعل في القرآن الكريم في جميع قراءاته**، عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط١، ج١/٢٢.

١١. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن (٢٠٠٨)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عناية وتعليق: مصطفى شيخ، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ص ٣١٥.

١٢. حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص٢٥٤.

١٣. **المرجع السابق**، ص ٢٥٥.

١٤. أنيس، إبراهيم (١٩٧٨)، **من أسرار اللغة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ص ١٧١.

١٥. الجرجاني، عبد القاهر (١٩٨٢)، **كتاب المقتصد في شرح الإيضاح**، تحقيق: كاظم المرجان، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ص٥٠٥.

١٦. الحطيئة، جرول بن أوس (١٩٩٢)، **ديوان الحطيئة**، تحقيق: يوسف عيد، بيروت: دار الجيل، ط١، ص٢٠٣.

١٧. استيتية، سمير، **اللسانيات**، ص ١٥٤.

١٨. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش بن علي (١٩٨٨)، **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، القاهرة: مكتبة المتنبي، ج٦/٧٧.

١٩. الفاكهي، جمال الدين أبو علي عبد الله، **شرح الفواكه الجنية على متممة الأجرومية**، تحقيق: محمود نصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٣٣٥.

٢٠. الجرجاني، عبد القاهر، **المقتصد في شرح الإيضاح**، ج١/٥٢٧.

٢١. انظر: **المرجع السابق**، ج١/٥٠٥.

٢٢. الأصفهاني، أحمد بن عبدالله (١٩٨٠)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: محمد الخانجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ج٦/ ٣٠٤.

٢٣. المخزومي، مهدي (١٩٨٦)، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ص ١٥٦.

٢٤. البحتري، الوليد بن عبيد، **ديوان البحتري**، شرح وتحقيق: حسن الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ج٣/١٦٢٦.

٢٥. انظر: المخزومي، مهدي، **النحو العربي نقد وتوجيه**، ص ١٥٦.

٢٦. أبو تمام، حبيب بن أوس، **ديوان أبي تمام**، مراجعة: محمد عزت نصرالله، بيروت: دار الفكر للجميع، ص٩٨.

٢٧. انظر: المخزومي، مهدي، **النحو العربي نقد وتوجيه**، ص ١٥٦.

٢٨. حسين، طه، **الأيّام**، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ج١/١٤٨.

٢٩. ابن هشام، جمال الدين عبدالله الأنصاري (١٩٩٢)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، ط١، ص ٢٢٨.

٣٠. انظر: عبد القادر، حامد، **معاني المضارع في القرآن الكريم**، القاهرة: مجلة مجمع اللغة العربية، عدد١٣، مطبعة الكيلاني الصغير، ص ١٥١-١٥٢.

٣١. استيتية، سمير، **اللسانيات**، ص ١٥٠.

٣٢. **المرجع السابق**، ص ١٥٠.

٣٣. **المرجع السابق**، ص ١٥٠-١٥١.

٣٤. السامرائي، إبراهيم (١٩٦٦)، **الفعل زمانه وأبنيته**، بغداد: مطبعة العاني، ص٢٨.

٣٥. هذا البيت لأبي ذؤيب الهذلي، انظر: الضبّي، يحيى بن يعلى (١٩٩٨)، **المفضّليّات**، تحقيق قصي الحسين، بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١، ص٢٣٨.

٣٦. انظر: استيتية، سمير، **اللسانيات**، ص ١٥٠.

٣٧. انظر: المنصوري، علي جابر (٢٠٠٢)، **الدلالة الزّمنية في الجملة العربية**، عمّان: الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ص٥٠.

٣٨. انظر: نور الدين، عصام (١٩٨٤)، **الفعل والزمن**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ص٨٩.

٣٩. انظر: الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (٢٠٠٠)، **الكافية في النحو**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، القاهرة: عالم الكتب، ج٢/٢٩٤.

٤٠. اليربوعي، جرير بن عطية (١٩٩٩)، **ديوان جرير**، شرحه وضبطه: غريد الشيخ، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ص٣٢٣.

٤١. استيتية، سمير (٢٠٠٥)، **رياض القرآن تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي**، عمّان: جدارا للكتاب العالمي، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١، ص ١١٨-١١٩.

٤٢. انظر: Fischer, Wolfdietrich: **Grammatik des klassischen Arabisch**. Otto Harrassowitz. Wjesbaden.p99.

نقلاً عن: الوزير، محمد (٢٠٠٣)، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في العربية**، القاهرة: مجلة علوم اللغة، عدد٦، ص ٤٤.

٤٣. الوزير، محمد، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في العربية**، ص ٤٠.

٤٤. ابن أبي ربيعة، عمر (١٩٨٦)، **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، شرحه: علي مهنا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ص١٦٦.

٤٥. انظر: المنصوري، علي، **الدلالة الزّمنية في الجملة العربية**، ص٥٠-٥١.

٤٦. انظر: الأقطش، إسماعيل (٢٠٠٧)، **نظام الفعل بين الشكل والوظيفة دراسة تقابلية بين العربية والإنجليزيّة**، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ص١١٢.

٤٧. ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص١٢١.

٤٨. انظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (١٩٨٦)، **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار المعرفة، ط١، ج٢/٤١١.

٤٩. انظر: الوزير، محمد، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في العربية**، ص٤٤.

٥٠. ابن سعد، محمد بن سعد الزهري (١٩٥٧)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ج٣/٢٨٢.

٥١. المتنبي، أبو الطيب أحمد (٢٠٠٧)، **شرح ديوان المتنبي**، وضعه: عبد الرحمن البرقوقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ج٤/٢٠٥.

٥٢. انظر: السامرائي، إبراهيم، **الفعل زمانه وأبنيته**، ص ٣٠.

٥٣. ينبغي ملاحظة دلالة التركيب **(كان يفعل)** على العادة المتكررة في الماضي، بالإضافة إلى دلالته على الاستمرار.

٥٤. ابن جني، أبو الفتح عثمان (١٩٩٩)، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ج ١٦٨/١.

٥٥. المخزومي، مهدي، **النحو العربي نقد وتوجيه**، ص١٥٥.

٥٦. ابن جني، **الخصائص**، ج ١٥٧/٢.

٥٧. سيبويه، **الكتاب**، ج٧/٣.

٥٨. المطلبي، مالك (١٩٨٦)، **اللغة والزمن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٢٤٠.

٥٩. ابن جني، **الخصائص**، ٣٣٥/٣.

٦٠. سيبويه، **الكتاب**، ج٢٢٤/٤.

٦١. انظر: السامرائي، إبراهيم، **الفعل زمانه وأبنيته**، ص ٣٠.

٦٢. وهبة، مجدي وكامل المهندس (١٩٨٤)، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، لبنان: مكتبة لبنان، ط٢، ص٣٦٩.

٦٣. أطلق زوكن (Socin) على رواية الأحداث الماضية بصيغة الماضي اسم **(الماضي التاريخي)**، إذ قال: "تكون صيغة الماضي في الأصل الزّمن الفعلي للحكاية ... حين يكون الكلام عن حدث منتهٍ في الزّمن الماضي". انظر: الوزير، محمد، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في اللغة العربية**، ص ٦٧.

٦٤. انظر: ابن يعيش، **شرح المفصّل**، ج٢-١٩٧.

٦٥. الشمري، منى (٢٠٠٠)، **الزّمن النحوي في اللغة العربية**، رسالة ماجستير، جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ص٨٤.

٦٦. المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (١٩٦٣)، **المقتضب**، تحقيق: عبدالخالق عضيمة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ج١/١٥.

٦٧. انظر: ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص ٢١٣-٢١٤.

٦٨. الشمري، منى، **الزّمن النحوي في اللغة العربية**، ص ٨٤- ٨٥.

٦٩. المرادي، الحسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٤٦٢.

٧٠. انظر: السيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي جلال الدين (١٩٧٥)، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة**، تحقيق: عبدالعال مكرم، الكويت: دار البحوث العلمية، ج١/ ٢٣.

٧١. يقصد ابن الأثير بالفعل المستقبل الفعل المضارع.

٧٢. ابن الأثير، ضياء الدين نصرالله بن محمد (١٩٨٣)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض: منشورات دار الرفاعي، ط٢، ج٢/ ١٩٤.

٧٣. انظر: السيوطي، **همع الهوامع**، ج ١/ ٢٣.

٧٤. ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص٩٠٥-٩٠٦.

٧٥. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **المفصّل في علم العربيّة**، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع، ط٢، ص٣٢٠.

٧٦. استيتية، سمير، **اللسانيات**، ص ١٤٩.

٧٧. إدريس، محمد (٢٠٠٣)، **الفعل دراسة مقارنة بين العربية والعبرية**، القاهرة: مكتبة الآداب، ص٢٢٣.

٧٨. ورد استخدام هذا المصطلح عند سمير استيتية في كتابه: **اللسانيات**، ص١٤٨.

٧٩. انظر: الوزير، محمد رجب (١٩٩٨)، **الدلالة الزّمنية لصيغة الماضي في العربية دراسة في ضوء السياق اللغوي**، القاهرة: مجلة علوم اللغة، عدد٢. ص ١٣١.

٨٠. انظر: **المرجع السابق**، ص ١٣٢.

٨١. انظر: **المرجع السابق**، ص ١٣٥.

٨٢. انظر: الشريدة، صفاء (٢٠٠٢)، **الدلالات الزّمنية في كتاب سيبويه المعلقات أنموذجاً**، رسالة ماجستير، إربد: جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ص١٨.

٨٣. ابن حجر، امرؤ القيس الكندي، **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ص١٤.

٨٤. الوزير، محمد، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في العربية**، ص٤٤.

٨٥. انظر: **المرجع السابق**، ص ٣٧.

٨٦. ابن الطفيل، عامر (١٩٦٣)، **ديوان عامر بن الطفيل**، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، ص٨٣.

٨٧. انظر: الوزير، محمد، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في اللغة العربية**، ص٤٧.

٨٨. ابن ثابت، حسان (١٩٧٣)، **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق: سيد حنفي حسنين، القاهرة: دار المعارف، ص ١٦٩.

٨٩. سيبويه، **الكتاب**، ج٣/ ١١٧.

٩٠. انظر: ابن هشام، جمال الدين عبدالله الأنصاري (١٩٩٨)، **شرح شذور الذهب**، تحقيق: بركات يوسف هبود، مراجعة: يوسف الشيخ البقاعي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ص٤٥.

٩١. تدل (لا) النافية **غالباً** إذا تبعها فعل مضارع على نفي الزمن المستقبل، نحو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا **لَا تَجْزِي** نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ **وَلَا يُؤْخَذُ** مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [سورة البقرة: ٤٨]. وتدلّ أحياناً على نفي الزمن الحاضر بحسب السياق الوارد فيه، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ **لَا أَرَى** الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [سورة النمل: ٢٠]، فيدلّ السياق على عدم وقوع حدث الرؤية في الزمن الحاضر، انظر: ابن هشام، **مغني اللبيب**، ص٣٢٢.

٩٢. ابن شداد، عنترة (٢٠٠٩)، **ديوان عنترة بن شداد**، تحقيق: حمدو طماش، بيروت: دار المعرفة، ط٤، ص١١.

٩٣. سيبويه، **الكتاب**، ج١١٧/٣.

٩٤. انظر: الحمداني، خديجة (٢٠٠٨)، **المركبات في العربية**، عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، ص ٦١.

٩٥. هذا البيت للممزق العبدي، انظر: البصري، علي بن أبي الفرج بن الحسن(١٩٩٩)، **الحماسة البصرية**، تحقيق: عادل سليمان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ج٣٩٥/١. بيّن البغدادي أنّ هذا الشاهد ورد في الكتب النحوية دون النسبة إلى قائل، انظر:

البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٩٩٨)، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، قدم له ووضع هوامشه محمد طيفي، إشراف إميل يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ج١٢٤/١٠.

٩٦. سيبويه، **الكتاب**، ج١١٧/٣.

٩٧. الشمري، منى، **الزّمن النحوي في اللغة العربية**، ص٣٤.

٩٨. أبو أُبيّ: هو عبس بن حذار، أحد شجعان بني وائل، لَقِيه عامر بن الطفيل، وقد أبلى يومئذ أبو أبيّ بلاء حسناً.

٩٩. ابن الطفيل، عامر، **ديوان عامِر بن الطفيل**، ص٧٩.

١٠٠.انظر: ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص٢٣١.

١٠١. استيتية، سمير، **رياض القرآن تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي**، ص ٤١٦.

١٠٢. انظر: ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص ٤٦٠.

المراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين نصرالله بن محمد (١٩٨٣)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض: منشورات دار الرفاعي، ط٢.
- إدريس، محمد (٢٠٠٣)، **الفعل دراسة مقارنة بين العربية والعبرية**، القاهرة: مكتبة الآداب.
- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (٢٠٠٠)، **الكافية في النحو**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، القاهرة: عالم الكتب.
- استيتية، سمير (٢٠٠٥)، **اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج**، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١.
- استيتية، سمير (٢٠٠٥)، **رياض القرآن تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي**، عمّان: جدارا للكتاب العالمي، إربد: عالم الكتب الحديث، ط١.
- الأصفهاني، أحمد بن عبدالله (١٩٨٠)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق: محمد الخانجي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣.
- الأقطش، إسماعيل (٢٠٠٧)، **نظام الفعل بين الشكل والوظيفة: دراسة تقابلية بين العربية والإنجليزيّة**، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية.
- أنيس، إبراهيم (١٩٧٨)، **من أسرار اللغة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦.
- البحتري، الوليد بن عبيد، **ديوان البحتري**، شرح وتحقيق: حسن الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، ط٣.

- البصري، علي بن أبي الفرج بن الحسن (١٩٩٩)، **الحماسة البصرية**، تحقيق: عادل سليمان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١.
- البغدادي، عبدالقادر بن عمر (١٩٩٨)، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، قدم له ووضع هوامشه: محمد طيفي، إشراف: إميل يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.
- أبو تمام، حبيب بن أوس، **ديوان أبي تمام**، مراجعة: محمد عزت نصرالله، بيروت: دار الفكر للجميع.
- ابن ثابت، حسان (١٩٧٣)، **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق: سيد حنفي حسنين، القاهرة: دار المعارف.
- الجرجاني، عبدالقاهر (١٩٨٢)، **كتاب المقتصد في شرح الإيضاح**، تحقيق: كاظم المرجان، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (١٩٩٩)، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤.
- ابن حجر، امرؤ القيس الكندي، **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط٤.
- حسان، تمام (٢٠٠٤)، **اللغة العربية معناها ومبناها**، القاهرة: عالم الكتب، ط٤.
- حسين، طه، **الأيّام**، القاهرة: دار المعارف، ط٩.
- الحطيئة، جرول بن أوس (١٩٩٢)، **ديوان الحطيئة**، تحقيق: يوسف عيد، بيروت: دار الجيل، ط١.
- الحمداني، خديجة (٢٠٠٨)، **المركبات في العربية**، عمّان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١.

- الخنساء، تماضر بنت عمرو (١٩٨٨)، **ديوان الخنساء**، شرحه ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني النحوي، تحقيق: أنور أبو سويلم، دار عمار للنشر والتوزيع، ط١.
- ابن ذريح، قيس (١٩٩٦)، **ديوان قيس بن ذريح**، شرح وتحقيق: عدنان زكي درويش، بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط١.
- ابن أبي ربيعة، عمر (١٩٨٦)، **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، شرحه: علي مهنا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **المفصّل في علم العربيّة**، تحقيق: محمد بدر الدين الحلبي، بيروت: دار الجيل للنشر والتوزيع، ط٢.
- السامرائي، إبراهيم (١٩٦٦)، **الفعل زمانه وأبنيته**، بغداد: مطبعة العاني.
- ابن سعد، محمد بن سعد الزهري (١٩٥٧)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- السيد، عبدالحميد (٢٠٠٤)، **الأفعال في القرآن الكريم دراسة استقرائية للفعل في القرآن الكريم في جميع قراءاته**، عمّان: دار الحامد للنشر والتوزيع، ط١.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن (٢٠٠٨)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عناية وتعليق: مصطفى شيخ، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١.
- السيوطي، أبو الفضل عبدالرحمن بن أبي جلال الدين (١٩٧٥)، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيّة**، تحقيق: عبدالعال مكرم، الكويت: دار البحوث العلمية.
- ابن شداد، عنترة (٢٠٠٩)، **ديوان عنترة بن شداد**، تحقيق: حمدو طماش، بيروت: دار المعرفة، ط٤.

- الشريدة، صفاء (٢٠٠٢)، **الدلالات الزّمنية في كتاب سيبويه المعلقات أنموذجاً**، رسالة ماجستير، إربد: جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية.
- الشمري، منى (٢٠٠٠)، **الزّمن النحوي في اللغة العربية**، رسالة ماجستير، جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم اللغة العربية.
- الضبّي، يحيى بن يعلى (١٩٩٨)، **المفضّليّات**، تحقيق: قصي الحسين، بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١.
- ابن الطفيل، عامر (١٩٦٣)، **ديوان عامر بن الطفيل**، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.
- عبد القادر، حامد، **معاني المضارع في القرآن الكريم**، القاهرة: مجلة مجمع اللغة العربية، عدد١٣، مطبعة الكيلاني الصغير.
- الفاكهي، جمال الدين أبو علي عبدالله، **شرح الفواكه الجنية على متممة الأجرومية**، تحقيق: محمود نصار، بيروت: دار الكتب العلمية.
- قواقزة، محمد بخيت (٢٠٠٩)، **نظام الزمن بين العربية والإنجليزية: دراسة تقابليّة**، رسالة دكتوراه، إربد: جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (١٩٨٦)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار المعرفة، ط١.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (١٩٦٣)، **المقتضب**، تحقيق: عبدالخالق عضيمة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- المتنبي، أبو الطيب أحمد (٢٠٠٧)، **شرح ديوان المتنبي**، وضعه: عبدالرحمن البرقوقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢.
- المخزومي، مهدي (١٩٨٦)، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، بيروت: دار الرائد العربي، ط٢.

- المرادي، الحسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم، بيروت: دار الكتب العلمية.
- المطلبي، مالك (١٩٨٦)، **اللغة والزمن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- المنصوري، على جابر(٢٠٠٢)، **الدلالة الزّمنية في الجملة العربية**، عمّان: الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١.
- نور الدين، عصام (١٩٨٤)، **الفعل والزمن**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١.
- ابن هشام، جمال الدين عبدالله الأنصاري (١٩٩٨)، **شرح شذور الذهب**، تحقيق: بركات يوسف هبود، مراجعة: يوسف الشيخ البقاعي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢.
- ابن هشام، جمال الدين عبدالله الأنصاري (١٩٩٢)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمدالله، مراجعة: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، ط١.
- الوزير، محمد رجب (٢٠٠٣)، **السياق اللغوي ودراسة الزّمن في العربية**، القاهرة: مجلة علوم اللغة، عدد٦.
- الوزير، محمد رجب (١٩٩٨)، **الدلالة الزّمنية لصيغة الماضي في العربية دراسة في ضوء السياق اللغوي**، القاهرة: مجلة علوم اللغة، عدد ٢.
- ابن الوليد، مسلم، **شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري**، تحقيق: سامي الدّهان، القاهرة: دار المعارف، ط٢.
- وهبة، مجدي وكامل المهندس(١٩٨٤)، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، لبنان: مكتبة لبنان، ط٢.

- اليربوعي، جرير بن عطية (١٩٩٩)، **ديوان جرير**، شرحه وضبطه: غريد الشيخ، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١.
- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش بن علي (١٩٨٨)، **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، القاهرة: مكتبة المتنبي.

Comri. B (1990) **Tense**. Cambridge University Press. Fourth published.

قراءة في سورة القمر

د. ثناء نجاتي عياش

الملخص

يقدّم هذا البحث قراءة في سورة القمر، يهدف من خلالها إلى إبراز مواطن الجمال في النص القرآني؛ وذلك من خلال تحليل بعض الفنون البلاغية من مثل: المقابلة والمفارقة وبيان أثرهما في إبراز التناقض بين المواقف، وتحليل القصص القرآني الوارد في هذه السورة، وبيان دوره في خدمة الغرض الذي سعت سورة القمر إلى تحقيقه.

وسلّط البحث الضوء كذلك على معجزة انشقاق القمر، وعلاقة ذلك بيوم القيامة، وإبراز قدرة الخالق سبحانه وتعالى.

Abstract

This research presents a reading in Surah Al-Qamar(the moon), which aims to highlight the beauty in the Qur'anic text; through analyzing some of the rhetorical arts such as: the antithesis and the paradox to show their impacts by highlighting the contrast between the attitudes.

And it is also analyzing the Quranic stories, contained in this Surah, and showing their role in servicing the purpose ,that it sought to achieve

This Search also focused the light on the moon split miracle, and its relation to the Doomsday, to show the ability of the Creator, glory be to him.

مقدمة:

يتناول هذا البحث سورة القمر بالدراسة والتحليل؛ للكشف عن مواطن الجمال في النص القرآني، الذي يتميز بتجدد مظاهر إعجازه التي لا تبلى بمرور الأيام بل تتجدد بتجدد تأمله وتحليله، فكل عصر نجد به شيئاً جديداً، ويأتي هذا البحث ليكون لبنة في سلسلة الأبحاث التي درست بلاغة النص القرآني، الذي يتميز بقابليته للقراءات المتعددة التي تسهم في الكشف عن جمالياته.

ويقوم هذا البحث على أربعة محاور هي: المفارقة والمقابلة والقصص القرآني والمعجزات، واخترت هذه المحاور؛ لأنني لم أعثر على دراسة- فيما أعلم- حلّلت هذه المحاور، كما سأعرض لها في بحثي هذا.

وبما أن هذا البحث يهدف إلى تحليل النص القرآني؛ لذا لم أُطل الوقوف عند الجانب النظري للمصطلحات وبخاصة المفارقة نظراً لكثرة تعريفاتها، وتعدد أنماطها وأساليبها....الخ، وقد ذكر لها ميويك خمسة عشر تعريفاً في كتابه، وبيّن "أنها لا تعني اليوم ما كانت تعنيه في عصور سابقة، ولا تعني في قطر بعينه كل ما يمكن أن تعنيه في قطر آخر، ولا عند باحث ما يمكن أن تعنيه عند باحث آخر"[1] واكتفيت بتسليط الضوء على مفارقة التصور؛ لأنها أقرب أنماط المفارقة لما ورد في سورة القمر، كما سيتضح من خلال البحث.

وغني عن القول إن المفارقة -كما سيتضح- تسهم في إبراز مقدار التباين بين ظاهر الكلام والمعنى الحقيقي المراد؛ لذا فهي كشفت عن حقيقة المشركين الذين دفعهم عنادهم وإصرارهم على الكفر إلى الطلب من الرسول-عليه السلام- معجزة لتدل على صدقه؛ ليؤمنوا برسالته كما يشي ظاهر حالهم، ولما تحقق مرادهم ازدادوا إعراضاً وكفراً.

أما المقابلة فلأنها أظهرت التقابل بين مواقف المؤمنين ومواقف المشركين عبر العصور، وتبعاً لذلك جاء الجزاء المتناسب مع موقف كل طرف، وشتان بين الموقفين والمصيرين.

وتوقفت عند القصة في سورة القمر؛ لأن القرآن الكريم استعان بالقصة لما لها من قدرة على الإقناع والتأثير، واتضح هذا من خلال سرد القرآن الكريم لعدد من قصص الأنبياء- عليهم السلام- مع أقوامهم لبيان سوء عاقبة الذين كفروا، ولتحذير مشركي مكة من ملاقاة المصير نفسه.

وتحدثت عن المعجزات التي أيد بها الله- سبحانه وتعالى- رسله-عليهم السلام- لتكون دليلاً على صدقهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى لتتحدى أقوامهم، ولإقامة الحجة عليهم.

واستعنت بما ورد في التفاسير وكتب البلاغة وعلوم القرآن من آراء أسعفتني في التحليل؛ لأنها شكلّت المهاد النظري الذي اتكأت عليه، ولأنها تتعاضد معاً في الكشف عن جماليات النص القرآني، ولم أغفل عن أثر السياق في فهم المعنى المراد.

ولعلّني نجحت في تحقيق الهدف المأمول من هذا البحث، وإن كان غير ذلك فبتقصير مني، وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

التمهيد:

سُبقت سورة القمر بسورة النجم التي تحدثت عن معجزة عروج الرسول- عليه السلام- إلى السماوات العلى؛ لذا خُتمت سورة النجم بالسجود لله -تعالى- شكراً له، ثم جاءت سورة القمر؛ لتكمل الحديث عن إحدى معجزاته المادية -عليه السلام- معجزة انشقاق القمر.

وخُتمت سورة القمر بالحديث عن أجواء الرحمة والنعيم التي سينعم المتقون بها؛ لذا افتُتحت السورة التي تليها (سورة الرحمن) بأجواء الرحمة، وتعداد نعم الله -سبحانه وتعالى- على مخلوقاته، وذكر الأدلة الدّالة على قدرته سبحانه وتعالى.

وتشترك السور الثلاث (النجم والقمر والرحمن) بإبراز مظاهر قدرة الخالق- سبحانه وتعالى- فعلى سبيل المثال افتُتحت سورة القمر بالحديث عن مظهرين من مظاهر قدرته- سبحانه وتعالى- تمثلت في قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[القمر:١] فاقتراب الساعة تمهيد لتصوير مشهد غيبي مما سيحدث مستقبلاً، أما انشقاق القمر فمشهد من الحاضر مما حدث على الأرض حقيقة، وشاهده مَن عاصره، وكلاهما يبرزان عظيم قدرة الخالق، وخُتمت السورة بالحديث عن مظهر آخر من مظاهر قدرته- سبحانه وتعالى- تمثلت في إدخال المتقين الجنة، وهذا ما يسمى بالأسلوب الدائري(*). فالسورة خُتمت بما بُدئت.

ويلحظ افتتاح سورة القمر بالفعل الماضي (اقتربت) للتعبير عن حدث مستقبلي (حدوث يوم القيامة) للدلالة على تحقق وقوعه كما في قوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل:١]، كما أن الوزن افتعل (اقترب) يدل على زيادة في القرب، فلو قال: سوف تقترب أو ستقترب لدلّ على الاستقبال، أما

استعمال الفعل الماضي فدلّ على أنه واقع مستقبلاً لا محالة، حتى لكأنه وقع وانتهى الأمر.

وبدأت السورة بهذا الخبر القارع للأذن ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر:١]، والمفاجئ للقارئ لعله يلتفت إلى هذا الأمر، ويسأل نفسه إذا اقتربت الساعة فماذا أعددتُ لها؟ وكيف سأتعامل معها؟ وكيف سأقابلها؟ وهذا من التكثيف الذي يُترك للقارئ إدراكه، إنهما حدثان متتابعان مترابطان أحدهما حدث في أرض الواقع، والآخر سيحدث مستقبلاً، وحدوث ثانيهما دليل على تحقق الآخر لا محالة، فهما جملتان متطابقتان تركيباً (فعل وفاعل) وتأثيراً.

وقدّم اقتراب الساعة الذي سيحدث في المستقبل على انشقاق القمر، والذي هو حدث ماض قريب؛ ليدل على أن وقوعها حتمي، وهي الحدث الأهم، ومن شأن العرب تقديم الأهم[٢]، كما أن معجزة انشقاق القمر حصلت وعاينوها بأعينهم، وما انشقاق القمر إلا دليل على اقتراب الساعة، كما تقول: أقبل الأمير وقد جاء المبشر بقدومه[٣] كما لا يخفى ما في ذلك من دلالة على الإنذار، فقد بات الأمر وشيكاً. كما أن استجابة القمر لله -تعالى- إيحاء بأن الساعة أيضاً ستستجيب له- سبحانه- كما استجاب القمر لإرادته.

كما أن ترتيب الأحداث في السورة (انشقاق القمر، وتعذيب الأقوام السابقة، وتنويع العذاب الذي حلّ بهم) يتضمن تكثيفاً آخر للمعنى، فالقادر على شقّ القمر، والقادر على تعذيب الأقوام السابقة بألوان شتى من العذاب، قادر على البعث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، قادر على تعذيب كفار مكة في الدنيا وفي الآخرة، وذلك إيذان بفصل الأمور والناس إلى اثنين وصنفين.

تحدثت السورة عن حصول المعجزات، ونزول العذاب الدنيوي بالأمم السابقة، وهزيمة المشركين في بدر؛ لتدل على أن الإرادة الفاعلة المتحكمة في حركة الكون وناسه واحدة، وأنه يجب على المخاطبين الاتعاظ من السابقين.

المفارقة في سورة القمر:

من المتعارف عليه أن من أهم مرتكزات المفارقة قيامها على التناقض الظاهري بين الكلام المذكور والمعنى المراد، فقد يقول الإنسان شيئاً وفي الحقيقة يريد معنى مختلفاً، بل قد يقوم بسلوك يتعارض مع ما ادّعاه، وكلما كان التباين بين الموقفين أكبر كانت المفارقة أشد؛ لأنَّ "الميزة الأساس في المفارقة تباين بين الحقيقة والمظهر"[٤]وتجلّى هذا الأمر في موقف المشركين من الرسول- عليه السلام- كما سرد قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌ﴾ [القمر:٢] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌ﴾ [القمر:٣]. وجاءت المفارقة في الآيتين السابقتين لتبرز مقدار إصرار المشركين على عنادهم، وحرصهم على باطلهم فها هم يقولون بعد أن شاهدوا معجزة انشقاق القمر بأن محمداً- عليه السلام- سحر أعيننا، أو سحر القمر[٥]، وتكمن المفارقة في طلبهم من الرسول- عليه السلام- أن يأتيهم بآية، ووعدوه بالإيمان إن فعل، فانشقّ القمر مرتين[٦] وعندما حدث ما طلبوه كان ردهم الآنف الذكر، وكان يجدر بهم المسارعة إلى الإيمان لا العناد والتكذيب؛ ولم يكتفوا بذلك بل وصفوا ما حدث بالسحر المستمر أي "ذاهب يزول ولا يبقى، تمنية لأنفسهم وتعليلاً وهو الأنسب بغلوّهم في العناد والمكابرة"[٧]. ويمكننا تسمية المفارقة هنا بمفارقة المفهوم والتصور[*]؛ لأنها تقوم على التعارض بين موقف الشخصية، ومفهومها للأشياء أو مسلكها[٨]؛ لأنهم هم الذين طالبوا بالمعجزة وعندما تحقق ما طلبوا تمادوا في عصيانهم، وهم أرادوا أن يعجزوه- عليه السلام- لعلمهم أن انشقاق

القمر أمر مستحيل، فلما أعجزهم بتحقيق مطلبهم، صار المستحيل حقيقة فلم يجدوا مفراً إلا أن سموه سحراً، إذن هم غفلوا عن دلالة انشقاق القمر عندما قالوا ما قالوا، والله- سبحانه وتعالى- ينعى عليهم سوء فعلهم هذا، فوزن انفعل في قوله تعالى: ﴿وَانشَقَّ الْقَمَر﴾ [القمر:١] يدل على المطاوعة، إذ بمجرد أن أمره- سبحانه تعالى- بالانشقاق انشقّ، إذن كل ما في الكون مُسخّر لأمره تعالى، وهذه مفارقة ثانية تقوم على التباين بين موقفهم وموقف القمر، فغير العاقل انصاع لأمر الله- سبحانه تعالى- أما هم (العقلاء) فاستمروا في عصيانهم وتمردهم.

وجاء إعراضهم بالفعل والقول معاً بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا﴾ فبعد رؤيتهم الحدث أعرضوا ووصفوا ما شاهدوه بالسحر المستمر. أما تنكير كلمة (آية) فيكشف عن حقيقة كامنة فيهم، وهي الإعراض عن كل معجزة يأتي بها الرسول-عليه السلام- مهما كانت عظيمة؛ ولهذا جاء إنكارهم لمعجزة انشقاق القمر منسجماً مع حقيقة أنفسهم، فموقفهم واحد إزاء أي آية سواء كانت انشقاق القمر أو غير ذلك، فالنكرة في سياق الشرط تفيد العموم، وجيء بخبر إنكارهم في صورة الشرط للدلالة على أن هذا ديدنهم ودأبهم[٩]. كما أن تنكير آية يدل على التعظيم فهي آية عظيمة واضحة مفلقة، والتعظيم من معاني التنكير بمعنى "أنه أعظم من يعين ويعرّف، نحو قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة:٢٧٩] أي حرب[١٠]!.

أما التعبير بالفعل المضارع فيدل على أن هذا هو شأن الكافرين مع المعجزات الربانية، هو هو لا يتغير. وليت الأمر وقف عند الإعراض بل جاءت صيغة

التضعيف في قوله (وكذّبوا) للدلالة على شدة تكذيبهم وإعراضهم، وتكرار تكذيبهم، واستمرارهم على ما هم فيه من كفر.

كما أن المراوحة بين الأفعال المضارعة (يروا- يقولوا- يقولوا) والماضية (كذّبوا- واتبعوا) تكشف أيضاً عن حقيقة أنفسهم وتخبر "عن حالهم فيما مضى بعد أن أخبر عن حالهم في المستقبل بالشرط"[١١].

ولم يكن هذا الموقف خاصاً بمشركي مكة، فهاهم المشركون عبر العصور يفعلون الفعل نفسه، بدليل ما قصته سورة القمر من مواقف الأقوام السابقة مع أنبيائهم، فقد توالت النذر المتكررة تحذّرهم من عاقبة الكفر والعصيان، وكان من المتوقع أن يستجيبوا لهذه النذر، لكن المفارقة أنها لم تُجدِ نفعاً، بل ازدادوا عتوّا وكفراً كما صورت الآيات: ﴿ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّنَ الأَنبَاء مَا فِيهِ مُزْدَجَر حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُر﴾ [القمر: ٤و٥]. وتحتمل نُذُر في الآية السابقة أن تكون جمعاً[١٢]، مما يعني أن الإنذارات تنوعت وتكررت ولم تكن إنذاراً واحداً[١٣] فإذا لم يُجدِ الإنذار الأول فلعل الثاني يُجدي وهكذا، ولكنهم هم هم لم يتغيروا رغم تغير النذر وتعددها. وتحتمل النذر أن تكون مصدراً بمعنى الإنذار[١٤] للدلالة على أن الإنذار حدث مطلق غير مرتبط بزمن محدد.

وإذا أخذنا بالرأي القائل إن المراد بـ(النُذُر) في الآية السابقة آيات القرآن الكريم[١٥] فيكون الإنذار متجدداً بتجدد قراءة القرآن الكريم، ولا يتوقف؛ لذا جاءت (ما) في قوله تعالى (فما تغن) إما للدلالة على النفي بمعنى "لا تغني عنهم النذر بعد ذلك"[١٦]، وتحتمل أن تكون للاستفهام الإنكاري بمعنى "ماذا تفيد النذر في أمثالهم المكابرين المصرّين"[١٧]، وكلا المعنيين صحيح "فالنذر لم تغنهم شيئاً، وإن لم تغنهم النذر المشتملة على حكمة بالغة فأي شيء يغنيهم؟ الجواب: لا شيء"[١٨].

إن تكرار النذر بعد كل نهاية مأساوية لكل أمة من الأمم السابقة يولد في نفس المتلقي المتفكر الشعور بالأسى، والرغبة في النجاة مما أوقعوا أنفسهم فيه، وبخاصة أنها سُنّة الله الدائمة عبر الأزمان، ولن تتغير.

وافتتاح الآية بالمؤكدات المتتالية :اللام وقد والقسم المقدر الذي دلت عليه اللام في قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءهُم﴾ يبين شدة إعراضهم، وعدم انتفاعهم بالنذر، ولم تحقق الهدف المراد منها؛ لذا جاء التعبير بالفعل المضارع (فما تغن) "للدلالة على تجدد عدم الإغناء واستمراره حسب تجدد مجيء الزواجر واستمراره"[١٩].

كما أن المصدر الميمي (مزدجر) يدل على المبالغة في الردع؛ لأنه يتضمن إضافة إلى معنى الزجر، معنى المدعاة للزجر، فتتضمن السبب وما ينبغي أن يترتب عليه من مُسَبّب، ووُصفت الحكمة بـ(البالغة) من باب المجاز العقلي، للدلالة على تضمنها كثيراً من المؤثرات، فما أُرسل إليهم كان كافياً لردعهم وزجرهم إلا أنهم لم ينتفعوا به؛ لذا مَن كان هذا شأنه فمن واجب الرسول- عليه السلام- نحوه التولي والإعراض عنه؛ لأن مهمته تنحصر في التبليغ لذا جاء الأمر في قوله (فتولّ عنهم) للإبانة عن هذا المعنى.

وتضمّن قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ﴾ [القمر:٣٦] مفارقتين لتكونا مثالاً ونموذجاً واضحاً على أحد الإنذارات التي حذّر منها لوط- عليه السلام- قومه، والمفارقة الأولى في تماديهم في طغيانهم، فالتمادي يدل على التكذيب الممزوج بالشك[٢٠] والتماري هنا تضمن معنى التكذيب؛ لذا عُدّي بالباء[٢١] وكأنهم كذبوا بالنذر لشكّهم في تحققها حتى يبرروا لأنفسهم التكذيب، وردت المؤكدات في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم﴾ على كذبهم فما قُدّم لهم من الإنذار كان كافياً لإقناعهم، لولا أنهم

أصمّوا آذانهم عن سماعها. ومما يدل على شدة الإنذار المُقدّم إليهم قوله تعالى: (بطشتنا) فاسم المرة (فَعْلَة) يدل على الأخذ العنيف والسريع[٢٢]، وعلى الرغم من هذا الوصف والتخويف إلا أنهم لم ينتفعوا به.

وتكمن المفارقة الثانية في سرعة تكذيبهم بالنذر لدلالة الفاء في (فتماروا) على ذلك، وكان يجدر بهم الانتفاع بالنذر أو على الأقل إعطاء أنفسهم مهلة للتفكير بها.

وتنوعت طرق عرض المفارقة في السورة تارة من الماضي البعيد كما في الحديث عن تكذيب قوم لوط- عليه السلام - في الآية الآنفة الذكر، وعدم انتفاعهم بالنذر، وتارة أخرى من حاضر مشركي مكة كما في قوله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءةٌ فِي الزُّبُرِ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِر﴾ [القمر:٤٣و٤٤] عندما أخذتهم العزة بقوتهم المادية وظنوا أن النصر سيكون حليفهم، وجاء التعبير بالجملة الاسمية ﴿نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِر﴾ لإبراز ثقتهم بقوتهم المادية، واعتدادهم بقدرتهم على تحقيق النصر، وجاء الرد الصريح المباشر في قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر:٤٥]؛ ليكون بمنزلة القارعة التي تقرع آذانهم، ولكنهم لم يصدقوا ما سمعوا، حتى شاهدوا الهزيمة بأم أعينهم في غزوة بدر، والمفارقة تكمن في عدم تصديقهم ما سمعوا على الرغم من دلالة السين في (سيعلم) على التوكيد، ولتقريب المستقبل[٢٣].

والمفارقة الثانية في انهزامهم وتوليهم الدبر على الرغم من ثقتهم العالية بأنفسهم؛ لأنه غاب عن ذهنهم عندما قالوا ما قالوا أن للنصر سناً إلهية لا تتخلف، ومقاييس النصر من منظور بشري وحدها لا تكفي.

وتضمنت الآية السابقة إعجازاً غيبياً؛ لأن الآية نزلت قبل حدوث غزوة بدر، والغرض تبشير الرسول- عليه السلام- والمسلمين، وفي الوقت ذاته إنذار المشركين وتخويفهم[٢٤]، هذا مما سيحدث لهم في الدنيا، غير أن ثمة عقوبة أخرى تنتظرهم في الآخرة أفصح عنها قوله تعالى: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَر﴾ [القمر:٤٦] وجاء التعبير بالجمل الاسمية المتتابعة للإفادة من دلالتها على الثبات والديمومة والاستقرار، مما يعني أن العذاب حالّ بهم لا محالة، ويلحظ أن الساعة جاءت مبتدأ في الجملتين، وكان يمكن استعمال الضمير العائد عليها في الجملة الأولى (الساعة موعدهم، وهي أدهى وأمرّ) غير أنه-سبحانه- كرر كلمة الساعة لتقرع بجرسها الآذان، وتنبه العقول، وهي معرفة وواحدة، مما يشير إلى أن توقيتها واحد، وأنها هي محور الحديث، والخبر (موعدهم) للدلالة على وقتها المحدد، و"أدهى، وأمرّ على وزن أفعل من الداهية" وأمرّ من المرارة وهو تذوق لساني، سحب على التذوق النفسي والعقلي، وحذف المفضل عليه لإطلاق صفتي التفضيل فتتفوق على كل ما يمكن أن يقارن بهما من الدواهي، وما ينتظرهم أدهى وأمرّ من كل ما عرفوا من التخويف والتهويل فالداهية "الأمر المنكر العظيم، الذي لا يُهتدى لدفعه، وهي الرزية العظمى تحلّ بالشخص"[٢٥]، ومما زاد من صعوبة الموقف اقتران الداهية بالمرارة وهي "استعارة لصعوبة الشيء على النفس"[٢٦].

وتضمن قوله سبحانه (أمرّ) استعارة؛ لأن المرارة لا يوصف بها إلا المذوقات والمطعومات، ولكن الساعة لما كانت مكروهة عند مستحقي العقاب، حَسُن وصفها بما يوصف به الشيء المكروه المذاق. ومن عادة مَن يلاقي ما يكرهه، ويرى ما لا يحبه، أن يحدث ذلك تكليحاً في وجهه، يدل على نضور جأشه، وشدة استيحاشه، فكذلك هؤلاء إذا شاهدوا أمارات العذاب، ونوازل العقاب، ظهر في وجوههم ما يستدل به على

فظاعة الحال عندهم، وبلوغ مكروهها من قلوبهم، فكانوا كلائك المُضْغَةِ المَقِرة، وذائق الكأس المصَّبَرة، في فَرْط التقطيب وشِدَّة التكليح. وشاهد ذلك في قوله سبحانه: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُون﴾ [المؤمنون:١٠٤][٢٧].

ومما سبق يتضح أن حقيقة المشركين واحدة عبر العصور هي هي لا تتغير، فقوم لوط-عليه السلام- كذّبوا بالنذر التي حذّرهم منها لوط- عليه السلام- وكذلك فعل مشركو مكة، فقد رفضوا الإيمان بعد رؤيتهم انشقاق القمر.

المقابلة في سورة القمر:

لعل من أبرز المشاهد على المقابلة في سورة القمر الحديث عن شقاء أهل النار، والحديث عن نعيم أهل الجنة، وهذا يأتي منسجماً مع اعتماد القرآن الكريم على الترغيب والترهيب معاً، كما يتضح من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر:٤٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر:٥٤]، فمن حيث الترتيب سبق الحديث عن عذاب أهل النار الحديث عن نعيم أهل الجنة؛ لأن الحديث عن جزاء أهل النار جاء في ختام الحديث عن مظاهر العذاب التي حلّت بالأقوام التي كذبت أنبياءها، كما أن هذا يتناسب مع أجواء الوعيد الذي تضمنته السورة.

وبدأت الآية بالتوكيد (إن واسمية الجملة) للدلالة على تحقق وقوع الحدث وهو تعذيب الكفار في نار جهنم (أمر غيبي) وصورّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر:٤٨] نوعين من العذاب سيحلان بالمشركين: عذاب مادي يتمثل في السحب على الوجوه لإهانتهم وتحقيرهم، وفي الوقت ذاته فإن "السحب في النار أشد من ملازمة المكان؛ لأن به يتجدد مماسة نار أخرى فهو أشد تعذيباً"[٢٨]. وجاء التعبير بالفعل المضارع المبني للمجهول (يسحبون) للدلالة على

تجدد العذاب بتجدد الحدث (السحب)، وزيادة في تحقيرهم وإهانتهم، كما أن السحب يوحي بعجزهم وضعفهم في هذا اليوم فهم لا حول ولا قوة لهم، وفي هذا تعريض بهم لأنهم كانوا يصولون ويجولون في الدنيا مغترّين بقوتهم الخادعة، أما التعذيب المعنوي فيتمثل في صيغة الأمر (ذوقوا)، وكلاهما يشتركان في الدلالة على المستقبل مما يشي باستمرارية العذاب وتجدده ولا يخلوان من الإهانة والتحقير[٢٩].

وتضمن قوله تعالى: ﴿فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ وصف مظهرين من مظاهر حال المشركين، فقد كانوا في تيه معنوي وتخبط في الدنيا حال دون إيمانهم، فكانت عاقبة هذا الضلال أنهم الآن في سعر في نار جهنم، بما استحقوا على أعمالهم في الدنيا، وربطت الآية بين مشهدين: مشهد من الدنيا ومشهد من الآخرة بالواو في لقطة واحدة؛ لتدل على العلاقة الوثيقة بينهما، واشتراكهما واقترانهما واقتراب حالهم في الآخرة من حالهم في الدنيا، فلخصت حال المشركين في الدنيا والآخرة في كلمتين؛ لذا جاءت (في) التي تشير إلى التوسط والتوغل في قوله: ﴿فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ لتصور شدة انغماسهم في ضلالهم في الدنيا وشدة العذاب الذي ينتظرهم في الآخرة[٣٠]، وأوحت كلمة (سُعر) بشدة العذاب الذي ينتظرهم، وتدل كذلك على اشتعال النار وتأججها، فمن دلالات السُعر الجنون تشبيهاً لها بالناقة المسعورة "شديدة السرعة" وكأن بها جنوناً[٣١]، كما أن جمعها (سعر) دليل آخر على شدة اشتعالها، وتنوع أنواعها، واستمرار تأججها، فالضلال واحد مهما تنوعت أشكاله، ومآله متنوع لكنه من جنس النار وسعيرها على تعدده وتنوعه؛ ليكون العذاب أشد والألم أشد.

وتميزت الآية السابقة بما فيها من إيجاز أغنى عن ذكر كثير من التفاصيل، فكلمة (ضلال) لخصت حالهم في الدنيا، وكلمة (سعر) لخصت حالهم في الآخرة.

وأظهر الله- سبحانه وتعالى- المجرمين في قوله: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ﴾ مع أنهم مشمولون بضميرهم في قوله: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ﴾ من باب "الإظهار في مقام الإضمار لإلصاق وصف الإجرام بهم"(٣٢).

كما أن قوله تعالى: ﴿فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ تضمن مقابلة ثانية، جاءت للرد على ظاهر قول ثمود عندما رفضوا الإيمان بنبوة صالح- عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر:٢٤] فهم ادعوا أنهم في ضلال وسعر إن آمنوا، لكن هاهم يرون بأم أعينهم الضلال والسعر حقيقة في الآخرة، كما أنهم أكثروا من المؤكدات في قولهم: ﴿إِنَّا إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ وجاء الرد من باب المشاكلة لقولهم: ﴿فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ لأن الضلال الحقيقي والسعر الحقيقية في الآخرة، وليس ما ذهبوا إليه افتراءً.

وإذا أخذنا بالرأي القائل إن صالحاً- عليه السلام- كان يقول لهم: "إن لم تتبعوني كنتم في ضلال عن الحق وسعر فعكسوا عليه- عليه السلام- لغاية عتوهم فقالوا إن اتبعناك كنا إذن كما تقول"(٣٣)، فموقفهم هذا دال على شدة كفرهم.

وكما صورت الآيتان السابقتان حال المشركين يوم القيامة صوّر قوله تعالى:﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر:٥٤] حال المتقين في اليوم نفسه، والغرض من اتباع وصف حال المشركين بحال المؤمنين "ليتكافأ الترهيب والترغيب بين مالهم من حسن الحال بطريق الإجمال"(٣٤). وافتتحت الآية بالتوكيد (إن واسمية الجملة) للتحقق من وقوع الحدث، وجاءت المتقون هنا في مقابلة المجرمين هناك، كما أن جنات في مقابل ضلال، ونهر في مقابل سعر، وشتان بين الحالين.

وعلى الرغم من أن جمع كلمة جنات أفاد كثرة النعيم إلا أنها جاءت نكرة زيادة في تعظيم شأنها، وللمبالغة في تصوير عظم النعيم الذي ينتظر المتقين. وفي تنكير

ضلال ما يدل على سوء حال المجرمين يوم القيامة. إذن جاء التنكير في السياقيين لتعميم النعيم والعذاب كل في موضعه.

وكما صورت آيات عذاب المشركين مشهداً من مشاهد عذابهم المتمثل في سحبهم على وجوههم والقول لهم ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ صورت آيات المتقين مشهداً من مشاهد تكريمهم، وعلى الرغم من وجازة المشهد إلا أنه شمل كل أنواع التكريم التي يمكن تخيلها، فما الذي يريده المؤمن من تكريم أكثر من أن يكون ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر:٥٥] "فأي منزلة أكرم من تلك المنزلة، وأجمع للغبطة كلها والسعادة بأسرها"[٣٥]. كما أن المقعد "مكان القعود، والقعود هنا بمعنى الإقامة المطمئنة"[٣٦]، وفي هذا تكريم آخر لهم؛ للإيحاء بعدم زوال هذا النعيم عنهم، وهذا ما أفصح عنه وصف المقعد بالصدق فهو "مقعد كامل في جنسه مرضي للمستقر فيه، فلا يكون فيه استفزاز ولا زوال، وإضافة (مقعد) إلى (صدق) من إضافة الموصوف إلى صفته للمبالغة في تمكن الصفة منه"[٣٧]، وفي هذا تكريم آخر؛ لأن هذا النعيم لا كدر فيه مما يوحي بمقدار الراحة والدعة التي ينعم بها أهل الجنة، ويأتي هذا التكريم في مقابل العذاب المادي والمعنوي الذي يجده المجرمون المتمثل في السحب على الوجوه والقول لهم: ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر:٤٨] "تقريعاً وتوبيخاً"[٣٨].

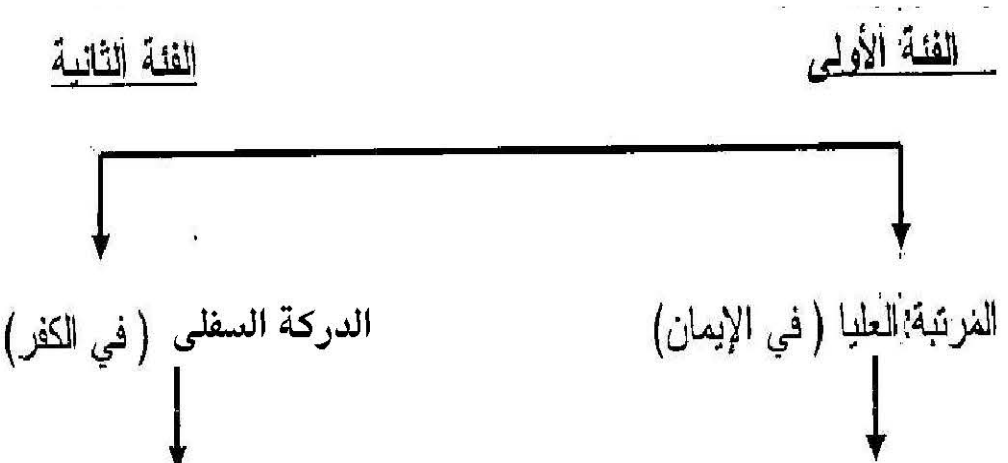
وأبانت (في) في الآية السابقة عن استغراقهم في النعيم، فهي "للظرفية المجازية التي هي بمعنى التلبس القوي كتلبس المظروف بالظرف"[٣٩]، ولو كان التعدي بـ(على) لكان المعنى على الحقيقة وهو القعود أو مكانه، غير أن المراد هو الكناية عن كل ما يدل على الراحة والأمن والتكريم، وهي تشمل الدلالة على الزمان، والمكان وهيئة القعود.

وجاءت (عند) الظرفية لـ" تدلّ على قرب المكانة من الله تعالى"[٤٠]، وتشير كذلك إلى منزلة عظيمة لإضافتها إلى المستضيف المنعم هو (مليك مقتدر)، وإذا كان التكريم يأتي على قدر المستضيف فما بالك إذا كان المستضيف (المليك المقتدر)! وجيء

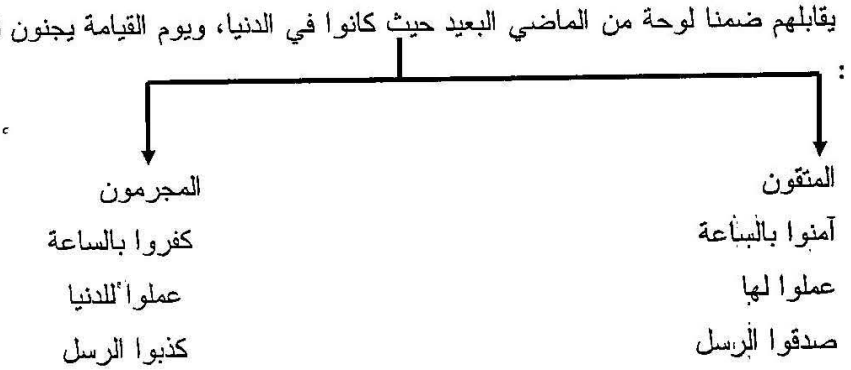
بهما نكرتين للدلالة على التخصيص له وحده بالملك والاقتدار، فإذا كان قد خَوّل بالملك في الدنيا أناساً ابتلاءً، وأعطاهم القدرة فيها امتحاناً، فإنه لا جنس لمليك غيره، ولا مقتدر غيره، وفي ذلك إرهاص إلى ما ينبغي أن ينصرف إليه ملوك الدنيا، وما يصرفون فيه قدرتهم وهو توقير الصادقين؛ لتصلح دنياهم ويفوزوا بأخراهم.

واختار (مليك) دون ملك زيادة في التعظيم بإطلاق الملك لذاته السنية، وللدلالة على تفرده بالملك إذ ذاك، وهو الذي ملّكهم "مقعد صدق" لصدقهم في الإيمان به. ووصف المليك بـ(المقتدر)؛ لأن فعيل تحتمل أن تكون صفة مشبهة فتعني ثبات الملك له- سبحانه وتعالى- وملازمته، وتحتمل أن تكون صيغة مبالغة مما يوحي بعظمة ملكه؛ وقد تكون (المقتدر) اسم فاعل من الاقتدار بمعنى مُسَيِّرِ الأقدار، ومحددّها[٤١]، وهو المقتدر لإطلاق القدرة كلها لذاته، وهو وحده إذ ذاك القادر على أن يعز وأن يذل؛ لذا فهو يمنح من ملكه ما يشاء من نعيم ولا ينقص ذلك من ملكه شيئاً، وتممت (مقتدر) هذا المعنى، فالمليك المقتدر أبلغ من المالك القادر، فـ"قوة اللفظ لأجل قوة المعنى، إنما تكون بنقل اللفظ من صيغة إلى صيغة أكثر منها حروفاً، فلأجل ذلك يقوى المعنى لأجل زيادة اللفظ، وإلا كانت زيادة الحروف لغواً لا فائدة وراءها"[٤٢]؛ فكل زيادة في المبنى تقابلها زيادة في المعنى. وعلى الرغم من أن كلمتي (مليك مقتدر) دلتا على عظمته سبحانه ومطلق قدرته، إلا أنه سبحانه نكّرهما للدلالة على التعظيم[٤٣]أيضاً.

ومما سبق ذكره يتضح أن الآتيين: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر:٤٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [القمر:٥٤] تعرضان لوحتين من المستقبل الذي ينتظر الفئتين:



يقابلهم ضمنا لوحة من الماضي البعيد حيث كانوا في الدنيا، ويوم القيامة يجنون ثمرة عملهم :



فهي سلسلة من الأعمال والمواقف انتهت بوصفهم بالمتقين وبالمجرمين، وتصنيفهم إلى فئتين، وبيان مآلهم، ومن بلاغة النص القرآني اكتفاؤه بتسليط الضوء على عاقبة الطرفين، اعتماداً على قدرة القارىء على معرفة السبب الذي أدى إلى هذا المصير، فنحن نستنبط غير المذكور مما هو مذكور(٤٤).

القصص القرآني في سورة القمر:

قصت سورة القمر عدداً من قصص الأنبياء مع أقوامهم اتحدت في نهايتها، وهي حلول العذاب المدمّر بهم، بعد أن شاهدوا المعجزات الدالة على قدرة الخالق-سبحانه وتعالى- والدالة على صدق أنبيائه، وتكررت النُذُر المُحذِرّة من عذاب الله ولكنهم لم يتعظوا؛ لذا تكرر قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُر﴾ تعقيباً على هلاكهم في أكثر من موضع في السورة.

وتنوعت مواضع ورود الآية الآنفة الذكر في السورة فتارة جاءت في خاتمة القصة كما في قصة عذاب قوم نوح وثمود، وتارة جاءت في مفتتح القصة كما في قصة عذاب عاد وفي نهايتها أيضاً.

إلا أن غرض الاستفهام في المرة الأولى التشويق للخبر الوارد بعده؛ لأن صفة العذاب الذي حلّ بهم لم يذكر حتى الآن، فيصبح القارئ متشوقاً لمعرفته، فجاء

التفصيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍ﴾ [القمر:١٩] كما أن الاستفهام يتضمن كناية عن تهويل ذلك العذاب الذي حلّ بهم(٤٥)، وهذا الأمر يُفهم ضمناً من تكرار الآية نفسها في خاتمة قصتهم قبيل هلاكهم، وبذا يكون تكرار الآية "تهويل لهما وتعجيب من أمرهم، فكان التحذير مرتين: مرة قبل هلاكهم والثانية التحذير لغيرهم بعد هلاكهم"(٤٦)، ومع أن قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ جاء في التعقيب على هلاك الأمم السابقة لما استحقوا العذاب، إلا أنه يتضمن تعريضاً بمشركي مكة، وتحذيراً من أن يصيبهم العذاب جزاء تكذيبهم للرسول- عليه السلام- وإعراضهم عنه وأذاهم له(٤٧).

كما أنه في الوقت ذاته يتضمن تحذيراً لكل من يخالف أوامر الله- سبحانه وتعالى- فهو تضمن دليلاً مادياً على قدرته- سبحانه- على إيقاع العذاب بمن يستحقه؛ لذا جاء الاستفهام (كيف) لغرض "التعظيم والتعجيب أي كانا على كيفية هائلة لا يحيط بها الوصف"(٤٨)، وأسند الله- سبحانه وتعالى- العذاب إلى نفسه في قوله (عذابي) للإشعار بعظمة ذلك العذاب، ورغم أن كلمة (نذر) تدل على الجمع إلا أنها جاءت نكرة للدلالة على كثرة تكرار إنذار الرسل لأقوامهم(٤٩) قبل أن يحلّ بهم العذاب، وفي هذا دليل على رحمة الله بعباده، وفي الوقت ذاته دليل على شدة إعراضهم.

أما قصتا قومي لوط وفرعون فخلتا من قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ ربما لأن قوم لوط- عليه السلام- تميزوا بنوع من الفاحشة لم يسبقهم إليها أحد من العالمين كما صرّح بذلك القرآن الكريم*؛ لذا استعيض عنه بقوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ [القمر:٣٧و٣٩] في موضعين اثنين، وجاءت صيغة الأمر (فذوقوا) إمعاناً في تعذيبهم وإحساسهم بالألم، فكما قيل لهم في الدنيا ذلك، سيقال لهم في

الآخرة الأمر نفسه، وفي هذا إشارة إلى استمرارية تذوقهم العذاب حتى بعد أن انتهى نزوله بهم في الدنيا، والمراد بالعذاب في المرة الأولى (الطمس) "فإنه من جملة ما أنذروه من العذاب"[٥٠]، وكان بمنزلة العقوبة المباشرة والفورية على مراودتهم له- عليه السلام- عن ضيوفه، وهذا العذاب يمهد للعذاب الأكبر الذي سيحل بهم قريباً، ويمهد كذلك لعذاب الآخرة الذي ينتظرهم كما صورّت الآيات بعد ذلك، وجاء تكرار الآية نفسها ثانية حتى يتعظوا ويعتبروا[٥١] لكنهم أصموا آذانهم؛ لذا "عطف النذر على العذاب باعتبار أن العذاب تصديق للنذر، أي ذوقوا مصداق نذري"[٥٢].

أما فرعون فقد تميز بادعائه الإلوهية وهذا أمر لم يسبقه إليه أحد من العالمين[*] لذا جاء قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر:٤٢] في ختام قصة عذابه وقومه، فما سر المغايرة بين خاتمة قصة فرعون وخاتمة قصص أقوام الأنبياء السابق ذكرهم؟ على الرغم من اتفاق الآيات في المعنى العام وهو إبراز قدرة الله- سبحانه وتعالى- ولعل مرد ذلك إلى أن فرعون يمثل نموذجاً للتمرد البشري والكفر في أبشع صوره بدليل أنه القائل: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النازعات:٢٤]، أما قومه؛ فلأنهم ساروا على نهجه كما صوّر قوله تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزُّخرُف:٥٤].

كما أن السورة بينت أن فرعون وقومه كذبوا بكل ما جاءهم من الآيات بدليل الصيغة الدالة على العموم (كلها)، وإزاء هذا العتوّ والجبروت، كان لا بد أن يكون العقاب متناسباً مع شدة الجرم لذا جاء قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر:٤٢]؛ ليصور شدة العذاب الذي حلّ بفرعون وقومه، وانتصب (أخذ) على المفعولية المطلقة مبيناً لنوع الأخذ بأفظع مما هو معروف للمخاطبين من

أخذ الملوك والجبابرة[٥٣]، ولم يبقِ هذا الأخذ على فرعون ولا جنده وذلك بإغراقهم بحيث قطع دابرهم[٥٤] كما أن الفاء في (فأخذناهم) دلت على سرعة حلول العذاب بهم.

وأسند الحدث إلى (نا) الدالة على التعظيم والتفخيم، ليبين شدة عذابهم، وجاءت صفتا الجلالة (عزيز مقتدر) لتلقيا ظلالاً من الشدة في الأخذ، وفي الوقت ذاته للتعريض بعزة فرعون واقتداره على البغي والظلم[٥٥] كما أن المقتدر أبلغ من القادر؛ لأن كل زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، وقدّم العزة على القدرة لأن العزيز القوي الغالب يدبر وينفذ، وتأتي القدرة لتسنده فيما يفعل؛ ليقهر أعداءه ويذلهم بعذابهم؛ لذا حفلت السورة بألوان شتى من مشاهد العذاب والدمار، وهي من بدئها إلى نهايتها حملة عنيفة مفزعة على المكذبين بآيات القرآن، وطابع السورة الخاص، طابع التهديد والوعيد[٥٦] فهي تحدثت عن العذاب الذي حلّ بقوم نوح- عليه السلام- وعاد وثمود وقوم لوط- عليه السلام- وقوم فرعون.

وتأتي (عزيز مقتدر) في موقف العذاب مقابل (مليك مقتدر) في سياق تكريم المؤمنين، وهما متوازنتان عزيز بموازاة مليك وعلى الوزن نفسه، ومقتدر مكررة نفسها؛ لتشمل القدرة بنوعيها في أقصى صورها في موقف التكريم، وفي موقف التعذيب على تضادهما، وتأتي عزيز مناسبة لكسر عزة فرعون المدعاة التي كان يقسم بها السحرة؛ لتبين من هو صاحب العزة المطلقة حقاً، ولتكرس أن العزة لله جميعاً.

وافتتحت مشاهد العذاب في السورة بمشهد غيبي مستقبلي مما سيحدث للكفار يوم القيامة، وما سيلاقونه من عنت ومشقة، لم تفصح عنه الآيات مباشرة مكتفية بإيجاز القصر الذي يتمثل في قوله تعالى (شيء نكر) مصوراً أهوال يوم القيامة بـ"منكر فظيع

تنكره النفوس؛ لأنها لم تعهد بمثله"[٥٧] والنكر نعت للأمر الشديد[٥٨]؛ لذا جاء وصفاً لهول يوم القيامة، كما أن قوله تعالى: ﴿يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ﴾ [القمر:٨] يصور جانباً آخر من أهوال يوم القيامة، و"وصفوه بالعسر لشدة أهواله وبلباله"[٥٩] فـ(عسر) صفة مشبهة من العسر وهو الشدة والصعوبة، ووصف اليوم بـ(عسر) وصف مجازي عقلي باعتبار كونه زماناً لأمور عسرة شديدة من شدة الحساب وانتظار العذاب "كما أن وزن نُكُر قليل في الصفات"[٦٠] وفي هذا دلالة خاصة، وجاء تنكير (يوم) ونعته بـ(عسر) لتخصيصه بتلك الصفة ليدل على خصوصية ذاك اليوم، وتميزه على بقية الأيام ليفيد معنى التهويل[٦١]، فهذا المشهد على الرغم من قصره إلا أنه تضمن الشيء الكثير لما ينتظر الكفار في يوم القيامة، وفي الوقت ذاته جاء ممهداً للحديث عن مشاهد العذاب الدنيوي الذي حلّ بمن استحقه، وبذا تكون السورة عبرت بلقطتين متباعدتين زمانياً لكنهما تلتقيان في النتيجة، وهي أن القادر على العذاب الدنيوي فيما مضى قادر على العذاب الأخروي فيما سيأتي؛ لذا شرعت الآيات في سرد العذاب الذي حلّ بقوم نوح- عليه السلام- عندما استحقوه، وجاء الحديث عن عذابهم في سياق تحذير مشركي مكة من ملاقاة المصير نفسه إن استمروا على ما هم عليه، وجاء أيضاً ليدلل على أن النُذُر لم تغنِ قوم نوح- عليه السلام-عن طغيانهم[٦٢]؛ ليكون نموذجاً على قدرته -سبحانه وتعالى- وبذا يكون الغرض من (قبلهم) في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ [القمر:٩] "تقرير تسلية النبي- عليه السلام- أي أن هذه شنشنة أهل الضلال"[٦٣]، ولعل في هذا تمهيداً له- عليه السلام- لما سيلقاه من قومه، وفي الوقت ذاته تحذير لمشركي مكة، وضرب مثل لهم[٦٤].

أما غاية تكرار التكذيب في قوله (كذبت- فكذبوا) للدلالة على أن فعل التكذيب تكرر حدوثه منهم جيلاً بعد جيل[٦٥] كما أن صيغة التضعيف في "كذبت" يؤكد هذا المعنى، فنوح -عليه السلام- استمر في دعاء قومه ما يقارب ألف عام- كما صرّح النص القرآني- فكانت النتيجة "فما آمن معه إلا قليل"؛ لذا أسند التكذيب إلى القوم جميعهم[٦٦]وكشف أسلوب القصر (ما وإلا) عن قلة عدد المؤمنين منهم.

ولعل الله- سبحانه وتعالى- أراد أن يرفع من شأن نوح- عليه السلام- والتخفيف عنه مما يلاقيه من قومه؛ لذا وصفه بالعبودية مع الإضافة إلى نون العظمة في قوله (عبدنا) في مقام التشريف له، وفي الوقت ذاته زيادة في التشنيع على الذين كذّبوا به[٦٧]؛ إذ كيف يمكن لهم تكذيب من كان هذا شأنه عند الله؛ لذا سينصره عليهم ولو بعد حين.

ولم يكتف قومه بتكذيبه بل وصفوه بالجنون، أي "يقول ما لا يقبله عاقل، وذلك مبالغة في تكذيبهم"[٦٨] وحالوا بينه وبين إيصال الرسالة، " وانتهروه بالشتم والضرب والوعيد بالرجم"[٦٩] كما في قولهم: ﴿قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ [الشعراء:١١٦]، وأفعالهم هذه وأقوالهم تبرز مدى إصرارهم على ضلالهم وعنادهم، وإزاء مواقفهم هذه لم يكن أمامه- عليه السلام- إلا الدعاء عليهم في قوله: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِر﴾ [القمر:١٠]؛ ليمثل صرخة صادرة من أعماقه بعد يأسه من إيمانهم، وشفقته على من يتولد منهم فيتبعهم في كفرهم، فيكون من أهل النار؛ لذا جاءت الاستجابة السريعة من الله- سبحانه وتعالى- في ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاء بِمَاء مُّنْهَمِر وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِر﴾ [القمر:١١و١٢] كما أن (نا) الدالة على التعظيم في (فتحنا) زادت من تصوير شدة العذاب الذي حلّ بهم، وجُمعت أبواب السماء للدلالة على كثرة الأمطار وانصبابها، مع أن كلمة المنهمر تدل

على الانصباب بشدة وغزارة، زيادة في إبراز هول الموقف، واللافت أن الله- عز وجل- عذبهم بمادة الحياة الأولى (الماء) فكما بدّلوا نعمة الله كفراً بدّل الله النعمة عليهم عذاباً وأهوالاً ودماراً.

وصورت الآيتان العذاب بمشهدين- اتفقا في تصوير النتيجة (شدة العذاب)- الأول: مشهد للعذاب من السماء، ففي قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاء بِمَاء مُّنْهَمِر﴾ [القمر:١١] مركب تمثيلي لهيئة اندفاق الأمطار من الجو بهيئة خروج الجماعات من أبواب الدار على طريقة[٧٠]:

* وسالت بأعناق المطي الأباطح*[٧١]

ويرى الشريف الرضي أن المراد "بتفتيح أبواب السماء تسهيل سبل الأمطار حتى لا يحبسها حابس، ولا يلفتها لافت. ومفهوم ذلك إزالة العوائق عن مجاري الغيوث من السماء حتى تصير بمنزلة حبيس فتح عنه باب، أو معقول أطلق عنه عقال"[٧٢].

أما قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِر﴾ [القمر:١٢] فصور مشهد العذاب من الأرض، وتركيب الآية في قوله تعالى:﴿ وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ﴾ دلّ على أن الأرض كلها صارت عيوناً- بخلاف لو قيل وفجرنا عيون الأرض-[٧٣] متفجرة مبالغة في تصوير العذاب بدليل قوله(فجّرنا) ويوحي التفجير بشدة تدفق الماء، ومن كل مكان على الأرض حتى لا تبقى يابسة بدليل قوله (عيوناً) وهو ما اقتضى صنع السفينة فهي وسيلة النجاة الوحيدة، كما تدل (فجَّر) بالتشديد على القوة والمباغتة والسرعة وتومئ إلى الغضب الإلهي، وجمع الكثرة (عيون) وتنكيرها يشير إلى كثرتها وتنوعها.

والمراد بالآيتين بيان اختلاط ماء الأمطار المنهمرة بماء العيون المتفجرة، فالتقى ماؤهما كما يلتقي الجيشان على ما قدره الله- سبحانه وتعالى- من غير زيادة ولا نقصان. وهذا من أفصح الكلام، وأوقع العبارات عن هذه الحال[٧٤] وفي هذا الوصف تصوير لهول الموقف وإشعار بشدة الطوفان.

وعلى الرغم من الأجواء الشديدة والمخيفة التي صورتها الآيتان للطوفان الذي حدث، جاء قوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُر تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِر﴾ [القمر:١٣و١٤]؛ ليوحي بمقدار الأمن والطمأنينة التي نعم بها من كان داخل السفينة، وفي هذا التصوير إشعار بتكريم الله- سبحانه وتعالى- لنوح- عليه السلام- ومن كان معه من المؤمنين، بأن مَنّ عليهم بالإيمان فجعلهم داخل السفينة وليس خارجها، ودليل على قدرته - سبحانه وتعالى- على نُصرة المؤمنين وإهلاك غيرهم. ولا يخفى أنه ما كان للسفينة مهما كانت عظيمة أن تحمي من فيها في ذاك الطوفان العجيب الشامل الصاخب، لولا عناية الله التي ترعاها وترعى من فيها، فهي ما قال الشريف الرضي "تجري ونحن عالمون بجريها غير خاف علينا شيء من تصرفها"[٧٥].

وجاء التعبير بـ(أعيننا) "لتقوية المعنى لأن الجمع أقوى من المفرد أي بحراسات منا وعنايات، ويجوز أن يكون الجمع باعتبار أنواع العنايات بتنوع آثارها"[٧٦] كما أن الباء في (بأعيننا) تدل على "المصاحبة فعين الله- سبحانه وتعالى- تصحب هذه السفينة؛ لأنها سفينة بُنيت لتقوى الله، وإنجاء أوليائه من الغرق"[٧٧] وفي هذا احتفاء بهم وتكريم لهم من الله.

ومما يدل على أن عناية الله- سبحانه وتعالى- كانت ترعى نوحاً-عليه السلام- ومن معه أنه - سبحانه- هو الذي أوحى إليه كيفية صنع السفينة، إذ لم تكن السفن تعرف قبل ذلك[٧٨]؛ لذا فصَّل القول في صنعها ليكون ذلك تعليماً للبشر أن يصنعوا

السفن على هذا النحو[٧٩] الذي اتضح في قوله: ﴿ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ ومع أنّ كلمة ألواح تدل على الجمع إلا أن تنكيرها جاء لتصوير عظمتها ومتانتها وكثرتها، وتنوع مادة الألواح وكذلك الدسر، كما أن كلمة الدسر أعم من المسامير؛ لأن الأخشاب قد تربط بالمسامير وبالحبال، وفي هذا دلالة على أن توثيق هذه الألواح بعضها بعضاً كان قوياً[٨٠] لتتحمل شدة الطوفان.

وتضمن قوله تعالى: ﴿جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ تكريماً آخر لنوح- عليه السلام- بتشبيهه له بالنعمة التي مَنّ بها الله- سبحانه وتعالى- على قومه لكنهم جحدوا بها[٨١]؛ لذا استحقوا العذاب على فعلهم هذا، وفي الوقت ذاته تضمن هذا التذييل دليلاً على قدرة الله- سبحانه وتعالى- على نصرة أوليائه، وإهلاك أعدائه، أما (كان) في هذا السياق فتدل على طول الفترة الزمنية التي قضاها نوح- عليه السلام- يدعو قومه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تدل- ضمناً- على تكذيب قومه له[٨٢].

وخُتِم مشهد عذاب قوم نوح- عليه السلام- بقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ [القمر:١٦]؛ لتهويل العذاب الشامل المدمر المستأصل لهم، ولم ينج منهم أحد[٨٣].

ثم شرعت السورة في سرد قصة عاد الذين لم ينتفعوا بالنذر التي أُرسلت إليهم، شأنهم في هذا الأمر شأن قوم نوح-عليه السلام- وكان مقتضى الظاهر أن يعطف قوله: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾ [القمر:١٨] على قوله: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾ [القمر:٩]، ولكنها فُصلت عنها "ليكون في الكلام تكرير التوبيخ والتهديد والنعي عليهم عقب قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءهُم مِّنَ الأَنبَاء مَا فِيهِ مُزْدَجَر﴾ [القمر:٤] ومقام التوبيخ والنعي يقتضي التكرير"[٨٤] وفي افتتاح قصة القومين بالتكذيب دليل على أنّ مِلّة الكفر واحدة، وأن العلة الدائمة التي تسبب هلاك المهلكين هي تكذيب الرسل عليهم السلام.

وجاء التعبير بصيغة التعميم عن تكذيب عاد الرسل في قوله: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾ من باب التغليب؛ لأن معظمهم كذّبوا نبيهم وما آمن معه إلا قليل[٨٥] وحُذف مفعول كذبت

للدلالة على أنهم كذبوا الرسل ونوحاً -عليه السلام- من جملتهم، ويجوز كذلك أن يكون المحذوف نوحاً- عليه السلام- والمعنى أنهم كذبوه بمجرد أن دعاهم، واستمروا في تكذيبه جيلاً بعد جيل[٨٦].

ولم تتعرض الآية لكيفية تكذيب عاد لنبيهم "روماً للاختصار، ومسارعة إلى بيان ما فيه الازدجار من العذاب"[٨٧]؛ لذا جاء قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ "لتوجيه قلوب السامعين نحو الإصغاء إلى ما يُلقى إليهم قبل ذكره"[٨٨]، ثم جاء التفصيل لما أجمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍ تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القمر:١٩] وأسند الله- سبحانه وتعالى- الحدث إلى نفسه في قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ للإشعار بشدة غضبه عليهم، وبشدة العذاب الذي حلّ بهم، ودلت (نا) الدالة على العظمة على قدرته- سبحانه وتعالى- وهيمنته وامتلاكه لتلك الأقوام وتسيير أقدارها.

وصورت كلمة (صرصر) شدة العذاب المعنوي والمادي الذي حلّ بهم، فالمادي تمثل في برودة هذه الريح، أما المعنوي فتمثل في صوتها الشديد "حتى إن مجرد نفوذها يسمع له صرير، وإن لم تصطدم بما يقتضي الصرير؛ لأنها قوية جداً"[٨٩] أما لماذا كان عذابهم بالريح؟ ربما لأنهم اعتمدوا على قوتهم، والريح أشد الأشياء قوة فاستأصلهم الله بها[٩٠]، أو للرد عليهم لاغترارهم بقوتهم، فهاهم لا يستطيعون فعل أي شيء إزاء الريح، ذلك أن المراد ترسيخه في الطبيعة من الظواهر ما هو مسخر لهم بأمر الله، وهو نفسه بأمره وحده أيضاً يمكن أن يسخر عليهم، فيهلكهم.

وجيء بالريح مفردة لأنها وردت في سياق العذاب. يقول السيوطي في الإفراد والجمع في القرآن في تحليل أسلوبي دقيق: "ومن ذلك (الريح) ذكرت مجموعة ومفردة، فحيث ذكرت في سياق الرحمة جمعت، أو في سياق العذاب أفردت". أخرج ابن أبي

حاتم وغيره عن أُبيّ بن كعب قال: كل شيء في القرآن من الرياح فهو رحمة، وكل شيء فيه من الريح فهو عذاب، ولهذا ورد في الحديث عن ابن عباس، كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا هاجت ريح استقبلها بوجهه، وجثا على ركبتيه ومد بيديه وقال: "اللهم إني أسألك خير هذه الريح وخير ما أرسلت به وأعوذ بك من شرها وشر ما أرسلت به، اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً"[٩١]، وحكمة ذلك "أن ريح العذاب تأتي من وجه واحد ولا معارض له ولا دافع"[٩٢].

ومما زاد في ألم عاد ومعاناتهم وشدة عذابهم، وصف اليوم بالنحس المستمر الذي استمر عذابه حتى أهلكهم جميعاً[٩٣]، وتحتمل المستمر أن تكون وصفاً لليوم "الشديد المرارة والبشاعة"[٩٤]، وإذا أخذنا بالرأي القائل إن (مستمر) صفة للنحس وليس لليوم فيكون المعنى "نحس دائم عليهم فَعُلِم من الاستمرار أنه أبادهم إذ لو نجوا لما كان النحس مستمراً"[٩٥]، وفي إضافة النحس إلى اليوم من باب المجاز العقلي، وفي هذا إشعار بقوة العذاب الذي حلّ بهم، وإحاطته بهم، فلم ينجُ منهم أحد، بل تشير أيضاً إلى استمرار عذابهم في البرزخ ثم في الآخرة.

وجاءت الصورة الحسية البصرية الحركية في قوله تعالى: ﴿تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ [القمر: ٢٠] لتصور المشهد غير المرئي من عذابهم بالنسبة لمن لم يرهم المتمثل في تشبيههم بأعجاز النخل المنقعر "لأن الريح كانت تقلع رؤوسهم فتبقى أجساداً وجثثاً بلا رؤوس"[٩٦]، وفي هذا تقريب للصورة، وإبراز لشدة العذاب الذي حلّ بهم، وشدة الريح وقوتها.

كما أن الفعل ينزع يصور شدة الأخذ لأن النزع يعني "الإزالة بعنف لئلا يبقى اتصال بين المزال وبين ما كان متصلاً به"[٩٧]؛ لذا كانت الريح تقلعهم عن أماكنهم "وكانوا يصطفون آخذين بأيدي بعض، ويدخلون في الشعاب، ويحفرون الحفر فيندسون فيها فتنزعهم وتكبهم وتدقّ رقابهم"[٩٨]، وفي هذا الوصف تصوير للمشهد في أدق تفاصيله، وإبراز لشدة العذاب الذي حلّ بهم.

وفي تصوير الريح تنزع أعجاز النخل إيحاء إلى أن العذاب الذي حلّ بهم كان عذاب استئصال بدليل أنه قلعهم من جذورهم والنبتة التي تقلع من جذورها لا حياة لها[٩٩] وتممت كلمة (منقعر) الصورة؛ لأن "الريح صرعتهم صرعاً تفلقت منه بطونهم وتطايرت أمعاؤهم وأفئدتهم فصاروا جثثاً فُرغاً، وهذا تفظيع لحالهم، ومثلة لهم لتخويف من يراهم"[١٠٠] فكلمة (منقعر) لخصت المشهد في أشد لحظاته صعوبة وقوة، والآية ذكرت مشهد النخل المنقعر لتدع للقارئ فرصة تخيّل المشهد غير المرئي (مشهد هلاك عاد) فالمشهد المرئي الحسيّ، دلّ على المشهد غير المرئي؛ فلا أحد رأى مشهد عذاب قوم عاد– لحدوثه في الماضي البعيد– لكن ابن الصحراء رأى بأم عينه أعجاز النخل المنقعر، وبهذا تكون قنطرة المشابهة نقلت أسرار الماضي السحيق عبر صورة حسية لها قوة التجربة[١٠١].

وجاء قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ [القمر:٢١]؛ ليكون ختاماً لمشهد عذاب عاد وغرضه "تهويل لهما وتعجيب من أمرهما بعد بيانهما، فليس فيه شائبة تكرار"[١٠٢] حتى وإن اتحدا في اللفظ فالغرض مختلف[١٠٣]؛ لأن التأمل في الآيتين يبين أن الغرض من ذكر قوله تعالى الآنف الذكر في أول قصة عاد مختلف عن غرضه من ذكره في نهاية قصتهم. "وتكرر التهويل بالاستفهام قبل ذكر ما حلّ بهم وبعده؛ لغرابة ما عُذبوا به من الريح، وانفرادهم بهذا النوع من العذاب؛ ولأن الاختصار داعية الاعتبار والتدبر"[١٠٤].

أما مشهد عذاب ثمود فافتتح بقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر:٢٣] مصرحاً بما كذبوا به وهو النذر والمراد به "الإنذارات والمواعظ التي سمعوها من صالح- عليه السلام- أو بالرسل- عليهم السلام- فإن تكذيبهم أحدهم تكذيب للكل؛ لاتفاقهم على أصول الشرائع"[١٠٥] وفي هذا تحذير بطريق غير مباشر لمشركي قريش بأن حالهم لن يكون أفضل من حال ثمود إن هم استمروا على كفرهم وعنادهم.

كما أن جمع كلمة (نذر) يدل على كثرة ما قدّمه صالح- عليه السلام- لقومه من تحذيرات، وما إرسال صالح- عليه السلام- إليهم إلا أكبر دليل على هذه النذر المحذرة لهم من عواقب طغيانهم.

ويبرز قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر:٢٤] إصرارهم على عنادهم وكفرهم، وهذا نموذج واضح لتكذيبهم بالنذر التي أُرسلت إليهم، وحجتهم في ذلك: أنهم لا يؤمنون لفرد، ليس بأفضلهم ولا من أشرافهم[١٠٦]، وقولهم هذا من باب تجاهل العارف الذي خرج مخرج التعجب[١٠٧] وهم يعترضون على حكمة الله- سبحانه وتعالى- وتقديره للأمور، فهم يقيسون الأمور بمقاييس قصور أفهامهم[١٠٨]؛ لذا جاء استنكارهم أن يختار صالحاً- عليه السلام- للرسالة، وفيهم- من وجهة نظرهم- من هو أحقّ بها منه وأولى، كما أفصح عن ذلك قوله تعالى: ﴿أَؤُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ﴾ [القمر:٢٥]، وفي هذا دليل على زيادتهم في الإنكار والاستبعاد، ويتضمن قوله (أَؤُلْقِيَ) معنى العجلة في الفعل، والعرب تستعمل هذا الفعل، ومنه: وألقيت عليك محبة مني[١٠٩]، "ولفظ إلقاء الذكر ههنا مستعار: والمراد به أن القرآن لعظيم شأنه وصعوبة أدائه كالعبء الثقيل الذي يشق على من حُمّله وألقي عليه ثقله"[١١٠].

وهم لم يكتفوا بالاعتراض على نبوته بل وصفوه بالكذاب الأشر الذي "حمله بطره وشطارته وطلبه التعظيم علينا على ادعاء ذلك"[١١١] كما أن الاستفهام في قولهم (أؤلقي) يشي بالاحتقار، وكأنهم يريدون القول: كيف يُلقى الذكر عليه من بيننا ما الذي ميّزه[١١٢]، ودلّ قولهم (أَؤُلْقِيَ) ببناء الفعل للمجهول على كفرهم وعنادهم، فهم لا يريدون نسبة الحدث إلى الله- سبحانه وتعالى- لأنهم لو قالوا ذلك لأقروا بأن الله هو الذي أرسله رسولاً؛ لذا جاءت صيغة المبالغة في (كذّاب) لتكشف عن حقيقة رأيهم فيه، فهم يرون أنه كذّاب موصوف بالذي ليس له صفة إلا الكذب، وكثير الكذب أيضاً، فهي للمبالغة وللوصف أيضاً[١١٣] وعظيم البطر كذلك، كما أن استعمالهم لصيغة المبالغة ينم عن حسدهم له وتكبرهم عليه، وغيظهم لما خص به من الرسالة أكثر من قناعتهم بأنه يكذب في ما يبلغ عن ربه. وكان يجدر بهم المسارعة إلى الإيمان بغض النظر عن جنس الرسول وصفته، وعدم التعلل بالأعذار الواهية لتبرير عدم إيمانهم، حتى يظهروا بمظهر الباحث عن الحق والصواب ليتبعه.

ومما يدل على استخفاف قوم صالح -عليه السلام- به خطابهم له بصيغة الغائب في قولهم ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا﴾ وكأنه- من وجهة نظرهم- لا يستحق أن يوجه إليه الكلام مباشرة، وهذا قمة التكبر والطغيان؛ لذا جاء الرد صريحاً وسريعاً في قوله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ الْكَذَّابُ الأَشِر﴾ [القمر:٢٦] متضمناً "وعداً له ووعيداً لقومه، والسين لتقريب مضمون الجملة وتأكيده"[١١٤]، "والمعنى أنهم هم الكذابون الأشرون، وأورد ذلك مورد الإبهام والاحتمال، وإن كانوا هم المعنيين بقوله تعالى"[١١٥].

كما أن كلمة (غداً) أوحت بقرب العذاب الذي سيحل بهم؛ لذا جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِر﴾ [القمر:٢٧] استئنافاً مسوقاً لبيان ما تضمنه قوله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا﴾ من الوعيد وتقريب زمانه والتصديق للرسول الذي كذبوه[١١٦] وافتتاح الآية بالجملة الاسمية (إنا مرسلو) يدل على تحقق الحدث قبل

وقوعه، وبما أن المخبر هو الله- سبحانه وتعالى- فكأن الحدث تمّ ووقع، ولم تقل الآية سوف نرسل أو سنرسل؛ للإفادة من دلالة الجملة الاسمية على الديمومة والثبات، وإسناد الحدث إلى (نا) الدالة على التعظيم؛ لأن السياق سياق تعظيم وتفخيم، وإرسال المعجزات الدالة على القدرة في أبهى تجلياتها. وفي إسناد الحدث إلى نفسه- سبحانه وتعالى- تعظيم وتفخيم؛ لأن الناقة ستكون مقدمة الأسباب التي سيحلّ بهم العذاب لأجلها، فهي "آية لهم، وحجة لصالح- عليه السلام- على حقيقة نبوته وصدق قوله"[١١٧] وابتلاء لهم، "وتقدير معنى الكلام: إنا مرسلو الناقة آية لك وفتنة لهم"[١١٨]؛ لذا جاء الأمر ﴿فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِر﴾؛ لحثه على الانتظار وعدم التعجل، والتبصر بما سيصنعون بالناقة[١١٩] ومما يدل على عظمة الأمر قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاء قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٍ﴾ [القمر:٢٨]، فالنبأ في القرآن الكريم يأتي للدلالة على الخبر العظيم العاجل المهم الثابتة صحته؛ لأن بعد هذا الإنباء سيكون الامتحان ثم العاقبة، ولكن سرعان ما نادوا صاحبهم فعقر الناقة كما صوّر قوله تعالى: ﴿فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ﴾ [القمر:٢٩]، فالفاء في (فنادوه) تدل على مسارعتهم في طلبه، وفي وصفه له- سبحانه وتعالى- بـ(صاحبهم) ما يدل على مباركتهم لفعله ورضائهم عنه[١٢٠] واشتراكهم معه، ومع أن قسماً منهم هم الذين نادوه إلا أن إسناد الحدث إلى ضمير الجماعة يشملهم جميعاً؛ لأن من سكت عن فعله ولم ينهه عنه، فهو شريك له بالقتل فالرأي والعزم واحد.

وتتابع الفاء في (فتعاطى- فعقر) يدل على سرعته في الاستجابة والتنفيذ[١٢١] فهو لم يتردد، ولم يفكر بالتراجع ... الخ، والفعل تعاطى يدل على جرأته على "تعاطي الأمر العظيم غير مكترث له، فأحدث العقر بالناقة"[١٢٢]، كما أن صيغة (تفاعل/ تعاطى) "تقتضي تعدد الفاعل، شبّه تخوف القوم من قتلها، لما أنذرهم به رسولهم من الوعيد، وترددهم في الإقدام على قتلها بالمعاطاة فكل واحد حين يُحجم عن مباشرة ذلك، ويشير

بغيره كأنه يعطي ما بيده إلى يد غيره حتى أخذه قدار"[١٢٣] بل لعل التعاطي كان بالتحاور بينه وبين من دعوه من قومه لعقر الناقة، وهو المساومة على أجرة أو نحوها.

وإزاء فعلهم هذا استحقوا العذاب الذي وُعدوا به، وهذا ما أبان عنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ﴾ [القمر:٣١]، ومع أن كلمة (صيحة) تدل على العدد واحد، إلا أنها أُكدت بواحدة، للإشعار بشدة العذاب، وأنه كان دفعة واحدة لا تدرج فيه، وفيه تناسب مع سرعة عصيانهم، وسرعة ذبحهم للناقة فجاء العذاب متناسباً مع جرمهم، ويفهم من كلمة الصيحة أيضاً أنها "صاعقة عظيمة خارقة للعادة أهلكتهم، فهي أتت على قبيلة كاملة"[١٢٤]، وفي هذا التصوير إبراز لشدة العذاب الذي حلّ بهم.

ورسمت (كانوا) في قوله تعالى: ﴿فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ﴾ صورتين لحال القوم، الأولى: حالهم قبل العذاب فهم كانوا في نضارة وحيوية وقوة وحسن ... الخ[١٢٥] والصورة الثانية حالهم بعد الصيحة فإذا هم "كالهشيم الذي يجمعه صاحب الحظيرة، أي قد انتهى إلى غاية الجفاف حتى بلغ إلى أن يُجمَع ليُوقد"[١٢٦] وبذا تدل كلمة (كان) في هذا السياق على التحول والصيرورة بل التلاشي فـ(كان) "تجيء بمعنى (صار) حين يراد بها كون متجدد لم يكن من قبل"[١٢٧]، ووصف القوم بعد العذاب بالهشيم المحتظر للدلالة على أنهم "بادوا عن آخرهم لم تبقَ منهم باقية وخمدوا وهمدوا"[١٢٨]، فالهشيم يكون سهل الانكسار. كما أن صورة الهشيم المحتظر أوحت للمتلقي بالصورة المقابلة لها صورة القوم قبل هلاكهم، وهم في كامل قوتهم وعزهم، فهم قبلاً كالعود الخضر النضر.

وهكذا أُسدلت الستارة على مشهد عذابهم بصورة حسية بصرية (صورة الهشيم المحتظر)، وغرض هذا الوصف تقريب الصورة للأذهان، فالمتلقي لم يرَ العذاب الذي حلّ بهم لكنه رأى الهشيم المحتظر، كما أن هذا الوصف يبرز قدرة الله- سبحانه وتعالى- على نصرة المؤمنين، وإهلاك أعدائه عندما يستحقون ذلك.

وفيما يتعلق بقوم لوط- عليه السلام- فلم تسرد السورة تفاصيل تكذيبهم له في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ﴾ [القمر:٣٣] ولعل مرد هذا الاختصار يعود؛ لأن سورة القمر مبنية على إبراز إعراض المشركين عبر العصور عن الانتفاع بالنذر المتتالية؛ لذا لم تذكر من أقوال المشركين وأحوالهم إلا ما كان متشابهاً مع أقوال مشركي مكة وأفعالهم، ومن المتعارف عليه أن قوم لوط- عليه السلام- تميزوا بأفعال منكرة خاصة بهم؛ لذا لم يذكر من مواقفهم هنا إلا ما كان منسجماً مع غرض سورة القمر من قصّ مواقف الأقوام السابقين مع أنبيائهم، وإلا فقد سُردت تفاصيل تكذيب قوم لوط في سور: الأعراف وهود والحجر[١٢٩]، ولا يخفى ما في الاستغناء عن ذكر التكذيب ههنا من إشارة إلى أن جريمتهم أكبر من التكذيب، كما تدل على سرعة المباغتة في العذاب لمن كان مرتكباً لهذه الفاحشة؛ لذا شرعت في سرد العذاب الذي حلّ بهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلاَّ آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُم بِسَحَرٍ﴾ [القمر:٣٤]، وتمثل عذابهم في الريح الشديدة التي تقلع الحصباء لقوتها، وقيل ترميهم بالحجارة والحصباء[١٣٠] كما في قول الفرزدق[١٣١]:

مستقبلين شمال الشام تضربنا بحاصبٍ كنديف القطن منثور

وفي هذا دليل على زيادة ألمهم ومعاناتهم.

ونُكّرت كلمة (حاصباً) للدلالة على شدة العذاب وعظمته وشموله فهو يفيد ههنا التهويل، وأُسند فعل العذاب إلى (نا) الدالة على التعظيم لإبراز شدة العذاب أيضاً، وفي الوقت ذاته أُسِند فعل إنجاء قوم لوط- عليه السلام- إلى (نا) الدالة على التعظيم أيضاً، لإبراز عظيم فضل الخالق وذلك بإنجائه أولياءه وحدهم من العذاب، فهو سبحانه بيده كل شيء، إحلال العذاب بمن يستحقه، وإنجاء من يستحق النجاة، كما أنها تبين أن العذاب عبارة عن جنود مسوّمة موجهة لكل من هو في قائمة المعذبين، وليس الأمر عشوائياً.

وأبرز الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُم بِسَحَرٍ﴾ قدرة الخالق- سبحانه وتعالى- فما قبل (إلا) يدل على عموم العذاب، وما بعدها يدل على النجاة من العذاب، فهو القادر وحده على فعل الشيء ونقيضه في آن واحد؛ ليكون في ذلك عبرة لمن يعتبر، كما أن الاستثناء جاء مصداقاً لما وعد به الله- سبحانه وتعالى- بنصرة أنبيائه وأتباعهم وإهلاك من عاداهم.

وحُدِدت الفترة الزمنية ما بين نجاة قوم لوط- عليه السلام- (السحر) وبين العذاب الأكبر الذي حلّ بالقوم (بكرة) وفي هذا إشعار بأن النجاة كانت قبيل حلول العذاب[١٣٢]، ولعل هذا سر تحديد الآية للزمن بدقة.

ومع أن المفهوم من قوله تعالى (نجيناهم) أن إنجاء آل لوط- عليه السلام- من العذاب كان عاماً ولم يستثنِ منهم أحداً، مع أن آيات أخرى في سور أُخر بينت أن امرأته لم تكن من الناجين*؛ وفي هذا بيان أن من لا يؤمن بالرسول لا يعد من آله، كما قال سبحانه في خطاب نوح عليه السلام[١٣٣] ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود:٤٦]، كما أن الفعل نجيناهم يدل على أن النجاة كانت دفعة واحدة؛ لأن الوقت بدأ ينفد سريعاً؛ ولهذا جاء وصف الإنجاء من العذاب بأنه نعمة من الله يمنّ بها على

عباده الصالحين في قوله: ﴿نِعْمَةً مِّنْ عِندِنَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي مَن شَكَرَ﴾ [القمر:٣٥]، وجاء القيد (من عندنا) للتنويه "بشأن هذه النعمة؛ لأن ظرف (عند) يدل على الادخار والاستئثار مثل (لدن) في قوله (من لدنا) فذلك أبلغ من أن يقال: نعمة منا أو أنعمنا"[١٣٤].

ولئن جاء قوله تعالى السابق تعقيباً على إنجاء آل لوط- عليه السلام- إلا أنه يتضمن حكماً عاماً مفاده "وكما أثبنا لوطاً وآله، وأنعمنا عليه، فأنجيناهم من عذابنا بطاعتهم إيانا كذلك نثيب من شكرنا على نعمتنا عليه، فأطاعنا وانتهى إلى أمرنا ونهينا من جميع خلقنا"[١٣٥]، وبهذا يوحي قوله السابق بأن "إهلاك غيرهم لأنهم كفروا، وهذا تعريض بإنذار المشركين وبشارة للمؤمنين"[١٣٦].

ومن سنن الله الثابتة أنه لا يعذّب قوماً إلا بعد أن يرسل لهم النذر الكافية لعلهم يتعظون قبل وقوع العذاب، وهذا المعنى أبان عنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنذَرَهُم بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ﴾ [القمر:٣٦]، وجاءت المؤكدات (لام القسم وحرف التحقيق (قد) والفعل الماضي) لإبراز الغرض الذي من أجله سيقت هذه القصة، وهو اتعاظ مشركي مكة قبل فوات الأوان[١٣٧] هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليبرز مدى تمرد قوم لوط- عليه السلام- وعصيانهم وعدم انتفاعهم بتحذيره لهم من البطشة، وتوحي صيغة (فَعْلَة) بشدة الأخذ وبعظم تلك البطشة وقوتها، وفيها تمثيل للإهلاك السريع[١٣٨]، وتشير إلى أنها واحدة لا أكثر، فذاك أمر هيّن عند الله، وأُسندِت لله تعالى وبـ(نا) الدالة على العظمة للإشعار بعظم العذاب الذي سيحلّ لهم، ومع ذلك لم يؤثر فيهم هذا التحذير الشديد بل تماروا بالنذر للدلالة على تشككهم في مدى صدقها، أو في حصولها.

ودلت الفاء في قوله (فتماروا) على سرعة تكذيبهم، والمبالغة فيه بدليل صيغة المفاعلة وتضمن (تماروا) معنى كذبوا[١٣٩]؛ لذا كان لا بدّ من إنزال عقوبة فورية رادعة تمثلت في طمس أعينهم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ

فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ [القمر:٣٧]، ودلت الفاء في (فطمسنا) على سرعة إهلاك العذاب بهم بما استحقوا، وهذا عذاب جزئي- على الرغم من شدته- قياساً بما سيحدث لهم لاحقاً؛ لذا جاء القول(فذوقوا) للإشعار بمزيد من الألم والعذاب.

ومما يدل على سوء خلق قوم لوط- عليه السلام- أنهم لم يؤذوا لوطاً- عليه السلام- فحسب بل لم يحترموا ضيوفه وفي هذا إحراج كبير له أمامهم، كما أفصح عن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ﴾ وأسندت الآية فعل المراودة إلى جميع قوم لوط- عليه السلام- بدليل واو الجماعة في (راودوه) مع أن الفعل صدر عن جماعة منهم فقط؛ لأن هذا مرادهم كلهم وإن صدر عن بعضهم(١٤٠)، كما أن سكوت غيرهم على فعلهم هذا يشجعهم على الاستمرار فيما هم عليه، وسكوت المتفحشين يتضمن الموافقة والرضا ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾ [الأنفال:٢٥] فالخير يخص، والبلاء يعم.

وختمت الآيات التي تحدثت عن قصة قوم لوط- عليه السلام- بالعذاب الذي حلّ بهم صباحاً دون تحديد لماهيّة هذا العذاب في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَبَّحَهُم بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقِرٌ﴾ [القمر:٣٨]. ووُصف العذاب بالمستقر للدلالة على أنه "ثابت قد استقر عليهم إلى أن يفضي لهم إلى عذاب الآخرة"(١٤١)، كما أنه "يجري على قوة واحدة لا يقلع حتى استأصلهم"(١٤٢)، ولئن لم تفصح سورة القمر عن ماهية العذاب الذي حلّ بهم إلا إن ما ورد في سورتي: الأعراف وهود أفصح عن ماهيته، مما يعني أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً.

ويلفتنا في عذاب قوم لوط- عليه السلام- حديث الآيات عن ثلاثة أنواع من العذاب حلّت بهم، عذاب دنيوي محدود (الطمس) وعذاب دنيوي مستقر (عذاب

استئصال)، وفي هذا إشعار بمقدار غضب الله- سبحانه وتعالى- عليهم، لفعلهم المنكر هذا من جهة، ومن جهة أخرى هذان العذابان الدنيويان ما هما إلا تمهيد للعذاب الأكبر الذي ينتظرهم في الآخرة، وعلى الرغم من شدة العذاب الدنيوي الذي حلّ بهم إلا أنه لا يكاد يُذكر أمام ما ينتظرهم في الآخرة. ولعل التشديد على آل لوط وتكرار ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾؛ لأنهم ارتكبوا فظيعتين: الأولى تكذيب الرسل-عليهم السلام- في دعوتهم إلى توحيد الله، والثانية: في انعدام الشيم والأخلاق الحميدة فيهم بما فيها عدم اعتبار حرمة الضيف.

وتتالت المؤكدات في سرد قصة قوم لوط- عليه السلام- في قوله: (ولقد أنذرهم، ولقد راودوه، ولقد صبّحهم) وتكرر قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ مرتين أيضاً وفي هذا دلالة على أنهم تجازوا كل حد بتمردهم؛ لذا استحقوا العذاب الأشد الذي يشير إلى شدة غضب الله عليهم، وفي هذا إنذار بطريق غير مباشر لكفار مكة لأخذ العبرة والعظة مما حدث معهم[١٤٣] وهذا ما أفصح عنه قوله تعالى:﴿ أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر:٤٣].

وتحول الضمير من الخطاب ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ﴾ إلى الأمر ﴿فَذُوقُوا﴾ فيه تنبيه وتأثير أكبر على المستمع من الكفار؛ ليعلموا أنهم معنيون بالخطاب مباشرة، منذرون بالعذاب، وهو منهم قريب.

وإذا كان من سنن الله -سبحانه وتعالى-الثابتة أنه لا يُعذب قوماً إلا بعد أن يرسل إليهم النذر الكافية، وكذلك من سننه الثابتة تأييد رسله-عليهم السلام- بالمعجزات الدالة على صدقهم، والدالة كذلك على قدرة الخالق- سبحانه وتعالى- والمفارقة أنها لم تؤد الغرض المطلوب منها، وهو أن تكون حافزاً أو دافعاً للإيمان، وكأن الآيات تريد القول إن ملة الكفر واحدة عبر العصور المختلفة. لكن بالمقابل

هناك فئة تؤمن غالباً، ويؤثر فيها الترغيب والترهيب، والتبشير والإنذار غير أن الحديث ههنا عن مآل المكذبين؛ لأخذ العبرة والعظة.

المعجزات:

تميزت سورة القمر بكثرة المعجزات التي وردت فيها، وهذا يتناسب مع مضمون السورة الذي تحدث عن تكذيب الأقوام لرسلهم، وعنادهم مما اقتضى إرسال المعجزات؛ لتكون دليلا على صدق الرسل-عليهم السلام- وفي الوقت ذاته لتتحداهم لعلهم يؤمنون قبل فوات الأوان؛ لذا بدأت السورة بالحديث عن معجزة انشقاق القمر، وكان رد المشركين الإعراض ووصفوا ما شاهدوا بالسحر المستمر، واستمروا على ما هم فيه من عناد وكفر.

ثم عادت الآيات بالذاكرة إلى الوراء حيث قوم نوح- عليه السلام- وتكذيبهم برسالته وحلول العذاب بهم، وكانت النتيجة نجاة من كان بالسفينة، وبقيت السفينة ماثلة للعيان محفوظة من البلى[١٤٤] لتكون عبرة لمن يعتبر بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر:١٥]، وعن قتادة: "أبقى الله سفينة نوح حتى أدركها أوائل هذه الأمة[١٤٥] وهذا مصداق لقوله تعالى في ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت:١٥؛ لذا جاء الاستفهام في خاتمة الآية ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ للحث على التذكر وأخذ العبرة والعظة، وهذا الأمر ليس خاصاً بقوم دون آخر؛ لذا جاءت (من) للدلالة على عموم الجنس[١٤٦].

أما ثالث المعجزات التي تحدثت عنها السورة فهي ناقة صالح- عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِر﴾ [القمر:٢٧] فهي كانت "آية لهم، وحجة لصالح- عليه السلام- على حقيقة نبوته، وصدق قوله"[١٤٧] فهم الذين سألوا صالحاً- عليه السلام- الإتيان بما يدل على صدقه- شأنهم في هذا المجال شأن بعض كفار مكة- لذا جاء الأمر في قوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِر﴾ بالارتقاب والاصطبار معاً؛ ليرى رد فعلهم فكانت النتيجة أنهم عقروها، ودلّ الأمر بالارتقاب على أن عليه أن يرتقب ما يحصل لهم من الفتنة عند ظهور الناقة؛ لأنه لا يرتقب ذواتهم، وإنما يرتقب أحوالاً تحصل منهم، وهذا هو سر تعدية الارتقاب إلى ضميرهم، وهنا لا بد من تقدير مضاف يقتضيه الكلام، ولم يُذكر اختصاراً اعتماداً على ظهور المعنى[١٤٨] أما الاصطبار ففيه حثّ على الصبر الذي "لا يعتريه ملل ولا ضجر، أي اصبر على تكذيبهم ولا تيأس من النصر عليهم"[١٤٩]؛ والاصطبار أقوى من الصبر وأبلغ، فليس من السهل أن يرى رسول قومه يعصون الله ويعاندونه، ويصبر منتظراً أن يحل بهم العذاب، وفي ذلك إرهاص لصالح- عليه السلام- إلى ما سيلقاه من قومه من عنت ومشقة، وما يحتاج إلى اصطناع الصبر وتكلفه والتزيد منه.

وحذف متعلق اصطبر للدلالة على التعميم، فهو مأمور بالصبر والتحمل على كل ما سيصدر عنهم من أذى أو إعراض، أو كفر، ... الخ. وكذلك الصبر على ما قد يجده في نفسه وهو ينتظر النصر[١٥٠]، وكأنه اصطبر عليهم واصطبر على نفسه.

وجاء الارتقاب أولاً ثم الاصطبار ثانياً لترتيب الحدث كما سيحدث في أرض الواقع فعليه السلام مطالب بمراقبة ما سيصدر عنهم من أفعال أو أقوال ثم عليه الاصطبار عليها.

وعلى الرغم من أن سورة القمر لم تسمِّ الناقة معجزة إلا أن فحوى الكلام يدل على أنها معجزة، كما أنه سبحانه وتعالى وصفها صراحة بالآية في قوله تعالى: ﴿مَا أَنتَ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الشعراء:١٥٤] وقوله تعالى:﴿ قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الشعراء:١٥٥].

والإرسال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو﴾ مستعار لجعلها آية لصالح- عليه السلام- جرياً على عادة القرآن الكريم في إطلاق الإرسال على الخوارق التي أيدَّ بها- سبحانه وتعالى- رسله[١٥١]- عليهم السلام- كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُواْ بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء:٥٩].

وافتتحت الآية بـ(نا) الدالة على التعظيم والتفخيم، لأن مثل هذا الحدث لا يقوى عليه إلا الله- سبحانه وتعالى- وهو إخراج الناقة من الهضبة حسبما سألوا[١٥٢] ومع أن الآية تحدثت عن أمر مستقبلي لم يحدث بعد (إرسال الناقة) إلا أن الآية عبّرت عنه بصيغة اسم الفاعل لتقريب زمن الاستقبال من زمن الحال[١٥٣] وللدلالة على تأكيد وقوع الحدث، وبما أنه وعد رباني إذن كأنه تحقق وتمّ؛ لذا عبّر عنه بالجملة الاسمية لا بالفعلية. فلم يقل مثلاً: سنرسل، أو سوف نرسل، بل قال: إنا مرسلو.

وختمت السورة الحديث عن المعجزات بمعجزات موسى- عليه السلام- إلى فرعون وقومه في قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاء آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾ [القمر:٤١] وقوله: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا﴾ [القمر:٤٢]، وتميزت الآية بما فيها من تكثيف فصيغة كذبوا بدلالتها على التكثير تبين شدة تكذيبهم وإعراضهم فهم كذبوا المرة تلو المرة، كما أن جمع كلمة (آيات) يدل على كثرة المعجزات التي أتت فرعون وقومه، والنتيجة هي هي لا تتغير، التكذيب بها؛ لذا جاء التعميم (كلها) يدل على أنهم لم يؤمنوا بشيء منها[١٥٤].

وجاء التعبير بواو الجماعة في قوله (كذبوا) "بناء على ظاهر حالهم، وإلا فقد آمن منهم رجل واحد كما تبين ذلك في سورة غافر"[١٥٥] ولكن ما نسبة الواحد إلى الجماعة هنا؟

وفي إسناد الآيات إلى (نا) الدالة على التعظيم والتفخيم بيان أن إرسال المعجزات مما اختص به سبحانه وتعالى. كما أن السورة لم تتحدث بالتفصيل عن المعجزات التي أيدّ بها الله- سبحانه وتعالى- موسى- عليه السلام- ليتناسب مع أجواء الإيجاز التي غلبت على هذه السورة.

النتائج:

ضربت سورة القمر نماذج دالة على قدرة الخالق- سبحانه وتعالى- على الإتيان بالمعجزات الواحدة تلو الواحدة لإبراز عظيم قدرته في أمور مادية ملموسة شاهد بعضها الناس بأم أعينهم كما في معجزة انشقاق القمر؛ لتكون دليلاً على قدرته- سبحانه وتعالى- على البعث والحساب، فالمشاهد المرئية في الدنيا تهدف إلى الإقناع بما سيحدث يوم القيامة، والقادر على فعل هذا في الدنيا قادر على فعل مثله وزيادة في الآخرة؛ لذا جاء تصوير مشهد خروج الناس من أجداثهم في هذه السورة في هذا السياق.

وجاءت صيغة مقتدر في هذه السورة في سياق تعذيب قوم فرعون وفي سياق الحديث عن نعيم أهل الجنة؛ لأن الفعلين لا يقوى عليهما إلا المقتدر فهو أبلغ من القادر، لقدرته على إيقاع العقوبة الرادعة بأشد البشر عتواً وطغياناً (فرعون) إذن "عدل من قدر إلى اقتدر لدلالة الأمر على التفخيم وشدة الأخذ، أو على بسطة القدرة"[١٥٦]، وفي الوقت ذاته القادر على إيقاع مثل هذه العقوبة قادر أيضاً على تكريم المتقين بأرقى أنواع التكريم، كما وصفت الآية في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

وكشفت المفارقة عن حقيقة المشركين الذين يزدادون إعراضاً وكفراً كلما ازدادت النذر، إلى أن حلّت بهم العقوبة الرادعة المتناسبة مع كفرهم، وكان ينبغي بهم الانتفاع بالنذر قبل فوات الأوان؛ لذا تكرر الحديث عن الإنذار عقب الحديث عن العذاب المدمر الذي نزل بمستحقيه.

وصورّت المقابلة في السورة حال المؤمنين وحال المشركين يوم القيامة، وذلك من خلال الحديث عن مظاهر التكريم التي سينعم بها أهل الجنة، ومظاهر العذاب الذي سيحلّ بأهل النار، فمن جهة نجد أرقى انواع النعيم المادي والمعنوي، في مقابل أشد أنواع العذاب المادي والمعنوي.

تميز القصص الوارد في هذه السورة بالإيجاز والتكثيف؛ لأنها جاءت في سياق الوعيد والتهديد، وتميزت كذلك بنهايتها المأساوية للأقوام التي استنفذت كل سبل الهداية والإنذار، وفي هذا دليل على مقدار جبروتهم وعتوهم الذي لم يجدِ نفعاً أمام قدرة الخالق-سبحانه وتعالى- كما انها اكتفت بذكر المشاهد المتشابهة مع مواقف مشركي مكة، والنص القرآني لا يعرض من القصة إلا الجانب الذي يتناسب مع مضمون السورة وأجوائها، ويختار اللقطة الدالة المعبرة.

وغلب على السورة طابع التهديد والوعيد؛ لأنها تحدثت عن تكذيب الرسل-عليهم السلام- وما لاقوه من أذى واضطهاد وإعراض، ثم تصوير مشاهد العذاب التي حلّت بأقوامهم لما استحقوا ذلك؛ كل هذا التحذير للاتعاظ قبل فوات الأوان.

الهوامش

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: ميويك، د.سي، المفارقة وصفاتها، ترجمة: عبدالواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد،١٩٨٧، ١٩ و٢٦- ٤٣ وخالد سليمان، المفارقة والأدب، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٩، ١٤-٢١.

(*) يطلق على القصيدة التي يتفق مطلعها وختامها لفظاً وتركيباً، لمزيد من التفاصيل ينظر: عزالدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢، ٢٥٦.

(٢) الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دمشق، مكتبة سعد الدين، ط٢، ١٣٦،١٩٨٧.

(٣) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وزكريا عبد المجيد النوقي، وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣،٨/١٧١.

(٤) ميويك، المفارقة وصفاتها، ٤٤ و٦٧.

(٥) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود المسمّى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧،١٩٩٠،٢/١٦٧ والطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذّبه وحققه وضبط نصه وعلّق عليه: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤، ٧ /١٦٠.

(٦) الزمخشري، أبو القاسم جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤/٤٢٠ وأبو حيان، البحر المحيط٨/١٧٠-١٧١ وعن أنس- رضي الله عنه- قال: سأل أهل مكة أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر "ينظر:البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ضبطه ورقم أحاديثه وصنع فهارسه: محمد عبدالقادر أحمد عطا، دار التقوى للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ٢/٦٠٠.

(٧) أبو السعود، تفسير أبي السعود،١٦٧/٧.

(*) المقصود بها "إن المفارقة أداة لفظية، تدل على سلوك يختلف تماماً عما تعبّر عنه حرفياً. وغالباً ما يكون هذا السلوك مضاداً أو مخالفاً لذلك الذي يعبّر عنه حرفياً" ولمزيد من التفاصيل ينظر: محمد العبد، المفارقة القرآنية، مكتبة الآداب، ط٢، ٢٠٠٦، ١٢١-١٢٢.

(٨) السابق، ١٢١.

(٩) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٧٢/٢٧.

(١٠) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى الشيخ مصطفى وشعيب الأرناؤوط، دمشق، مطبعة الرسالة، ٤٠٥.

(١١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٧٢/٢٧.

(١٢) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٦٨/٧.

(١٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٧٥-١٧٦.

(١٤) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧/١٦٨.

(١٥) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٧/١٧٦.

(١٦) السابق نفسه ٢٧ /١٧٥.

(١٧) السابق نفسه

(١٨) ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير سورة القمر، موقع إلكتروني، منشور بتاريخ ٢٠ حزيران ٢٠٠٥.

www.ibnothaimeen.com/all/.../printer_17823.shtml

(١٩) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧/١٦٨.

(٢٠) الطبري، جامع البيان ٧/١٧١.

(٢١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٠٥.

(٢٢) السابق، الصفحة نفسها.

(٢٣) ابن هشام، عبدالله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١/١٣٨و١٣٩، والطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢١٣.

(٢٤) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢١١-٢١٢.

(٢٥) ابن منظور، لسان العرب، (دها). والبحر المحيط٨/١٨١.

(٢٦) أبو حيان، البحر المحيط٨/١٨١.

(٢٧) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: محمد عبدالغني حسن، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦،٢٧٣.

(٢٨) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢١٥.

(٢٩) السابق، ٢٧/٢١٦.

(٣٠) الزمخشري، الكشاف٤ /٤٢٩.

(٣١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢١٦.

(٣٢) السابق، ٢٧/٢١٥.

(٣٣) الزمخشري، الكشاف٤/٤٢٦ وأبو السعود، تفسير أبي السعود ٨/١٧١.

(٣٤) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧ /١٧٥.

(٣٥) الزمخشري، الكشاف ٤/٤٣١.

(٣٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٢٥.

(٣٧) السابق، الصفحة نفسها.

(٣٨) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تقديم: عبدالقادر الأرناؤوط، دار الفيحاء، دمشق ودار السلام، الرياض، ط٢، ١٩٩٨، ٤/٣٤٤.

(٣٩) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٢٥.

(٤٠) أبو حيان، البحر المحيط، ١٨٢/٨.

(٤١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قدر).

(٤٢) العلوي، يحيى بن حمزة، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مراجعة وضبط وتدقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ٢٨٠.

(٤٣) الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى، تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي٢٦٢/٩.

(٤٤) محمد مفتاح، المفاهيم: معالم ، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي، المغرب، ط١، ١٩٩٩، ٣٣.

(٤٥) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٩١/٢٧.

(٤٦) الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى، تفسير روح البيان، ٩ /٢٦٢.

(٤٧) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٨٧/٢٧ والطبري، جامع البيان ١٦٥/٧-١٦٧.

(٤٨) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧ /١٧٠.

(٤٩) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٨٧/٢٧.

(*) الأعراف، ٨٠ والنمل ،٥٤.

(٥٠) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٧٣/٧.

(٥١) الكشاف، ٤٢٨/٤.

(٥٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٠٦/٢٧.

* القصص، ٣٨ والنازعات، ٢٤.

(٥٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٠٩/٢٧.

(٥٤) السابق الصفحة نفسها.

(٥٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ٢٦ ،١٩٩٧ ، ٦ / ٣٤٣٥ .

(٥٦) الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط١٧،١٩٨١،٣٧/١.

(٥٧) الزمخشري، الكشاف ٤٢٢/٤.

(٥٨) أبو حيان، البحر المحيط، ١٧٣/٨.

(٥٩) الطبري، جامع البيان ١٦٢/٧.

(٦٠) أبو حيان، البحر المحيط،١٧٣/٨.

(٦١) السابق الصفحة ١٧٤/٨ والطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٧٨/٢٧.

(٦٢) الطبري، جامع البيان١٦١/٧.

(٦٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٧٩/٢٧.

(٦٤) أبو حيان، البحر المحيط ١٧٤/٨.

(٦٥) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٦٩/٧.

(٦٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٠/٢٧.

(٦٧) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٦٩/٧.

(٦٨) أبو حيان، البحر المحيط ٨/ ١٧٥.

(٦٩) السابق الصفحة نفسها، والزمخشري، الكشاف ٤٢٣/٤.

(٧٠) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٢/٢٧.

(٧١) كثير عزة، كثير بن عبدالرحمن، ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه: إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، ١٩٧١،٥٢٥.

(٧٢) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ٢٧٢.

(٧٣) ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشروالتوزيع، ٢٠/٢.

(٧٤) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن ،٢٧٢.

(٧٥) السابق، ١٥٨.

(٧٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٥/٢٧.

(٧٧) ابن عثيمين، موقع الكتروني.

(٧٨) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٤/٢٧.

(٧٩) ابن عثيمين، موقع إلكتروني.

(٨٠) السابق.

(٨١) الزمخشري، الكشاف٤/٤٢٤ وأبو السعود، تفسير أبي السعود ١٧٠/٧.

(٨٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٨٥/٢٧.

(٨٣) أبو حيان، البحر المحيط ١٧٦/٨.

(٨٤) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٩١/٢٧.

(٨٥) السابق الصفحة نفسها.

(٨٦) أبو حيان، البحر المحيط ١٧٤/٨.

(٨٧) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧ /١٧٠.

(٨٨) السابق الصفحة نفسها.

(٨٩) ابن عثيمين، موقع إلكتروني.

(٩٠) الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى،٢٦٢/٩.

(٩١) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط١١،١٩٨٣،٢١٣/٢. رقم الحديث ١١٥٣٣.

(٩٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٤١٠.

(٩٣) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٧٠/٧.

(٩٤) الزمخشري، الكشاف٤/٤٢٥.

(٩٥) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير١٩٣/٢٧.

(٩٦) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧/١٧١.

(٩٧) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٩٣.

(٩٨) الزمخشري، الكشاف ٤/٤٢٥- ٤٢٦.

(٩٩) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٩٤.

(١٠٠) السابق الصفحة نفسها.

(١٠١) عمر، أحمد مختار، لغة القرآن، دراسة توثيقية فنية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط٢، ١٩٧٧، ٢٢٣.

(١٠٢) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧/١٧١.

(١٠٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧ /١٩١.

(١٠٤) أبو حيان، البحر المحيط ٨/١٧٧.

(١٠٥) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧/١٧١.

(١٠٦) الزمخشري، الكشاف،٤/٤٢٦.

(١٠٧) ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، ٢/٥١.

(١٠٨) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٩٧.

(١٠٩) أبو حيان، البحر المحيط، ٨/١٧٨.

(١١٠) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن،٢٧٢.

(١١١) الزمخشري، الكشاف ٤/٤٢٧.

(١١٢) ابن عثيمين، موقع إلكتروني.

(١١٣) السابق نفسه.

(١١٤) أبو السعود، تفسير أبي السعود٧ /١٧١.

(١١٥) أبو حيان، البحر المحيط ٨/ ١٧٩.

(١١٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٩٩.

(١١٧) الطبري، جامع البيان ١٦٨/٧.

(١١٨) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/١٩٩.

(١١٩) السابق، الصفحة نفسها.

(١٢٠) السابق٢٧/٢٠١.

(١٢١) السابق٢٧/٢٠٢.

(١٢٢) الزمخشري، الكشاف ٤٢٧/٤.

(١٢٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/ ٢٠١-٢٠٢.

(١٢٤) السابق الصفحة نفسها.

(١٢٥) الطبري، جامع البيان ١٦٩/٧.

(١٢٦) ابن ناقيا البغدادي، الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الداية، المطبعة العصرية، الكويت، ط١، ١٩٦٨، ٣١٢.

(١٢٧) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٠٢.

(١٢٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم٤/٣٣٩.

(١٢٩) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٠٤.

(١٣٠) لسان العرب، مادة (حصب).

(١٣١) الفرزدق: همام بن غالب، ديوان الفرزدق، إملاء: محمد بن حبيب عن ابن الأعرابي، طبعة باريس سنة،١٨٧٠، ١٠٢.

(١٣٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٧/٢٠٤.

(*) الأعراف، ٨٣ والنمل٥٧.

(١٣٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٠٤.

(١٣٤) السابق٢٧/٢٠٥.

(١٣٥) الطبري، جامع البيان ٧/١٧٠.

(١٣٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧ /٢٠٥.

(١٣٧) السابق٢٧/٢٠٥.

(١٣٨) السابق الصفحة نفسها.

(١٣٩) السابق الصفحة نفسها.

(١٤٠) السابق، ٢٧ /٢٠٦.

(١٤١) الزمخشري، الكشاف ٤/٤٢٨ .

(١٤٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير٢٧/٢٠٧.

(١٤٣) الزمخشري، الكشاف٤/٤٢٨ والطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٠٧/٢٧.

(١٤٤) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٦/٢٧.

(١٤٥) البخاري، صحيح البخاري٢/٦٠٠.

(١٤٦) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٨٧/٢٧.

(١٤٧) الطبري، جامع البيان ١٦٨/٧.

(١٤٨) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٠٠/٢٧.

(١٤٩) السابق الصفحة نفسها.

(١٥٠) السابق.

(١٥١) السابق ١٩٩/٢٧.

(١٥٢) أبو السعود، تفسير أبي السعود١٧٢/٧.

(١٥٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٠٠/٢٧.

(١٥٤) السابق ٢٠٩/٢٧.

(١٥٥) السابق ٢٠٨/٢٧.

(١٥٦) الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد، التبيان في البيان، تحقيق: توفيق الفيل وعبداللطيف لطف الله، ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت، ط١، ١٩٨٦، ٣٩٨.

معايير الشعرية
في كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي

د.سليمان الطعان*

تأتي أهمية هذه الدراسة من أنها تبحث في الأسس التي اعتمدها ابن سلام في كتابه "طبقات فحول الشعراء"، وتحاول تقديم تحليل مفصل لأسباب تقديم بعض الشعراء أو تأخير مرتبتهم في الطبقات، وإغفال ذكر شعراء آخرين. وقد حظي كتاب ابن سلام بعناية الدارسين والباحثين قديماً وحديثاً، ولكننا نعتقد أن مجال القول ما يزال متسعاً لكتاب هو من الكتب الأولى التي عالجت القضايا النقدية تنظيراً وتطبيقاً، لما فيه من أصالة الرؤية وعمقها واتساعها، وذلك ما يجعله قابلاً لإعادة القراءة والدراسة من حين إلى آخر.

---

* . عضو الهيئة التدريسية بكلية الآداب بجامعة حمص.

حياته وآثاره:

محمد بن سلاّم بن عبيدالله بن سالم، أبو عبدالله البصري، ولد بالبصرة في سنة ١٣٩ هـ، وقدم بغداد فأقام بها حتى وفاته سنة ٢٣٢ هـ. روى عنه أحمد بن يحيى ثعلب، وأبو حاتم، والرياشيّ، والمازني، والزياديّ، وأحمد بن حنبل وابنه عبدالله[١].

وضع الزبيدي ابن سلام في الطبقة الخامسة من اللغويين البصريين، التي تضم إلى جانبه: عبدالرحمن بن عبدالله ابن أخي الأصمعي، وأبا نصر، ورفيع بن سلمة[٢]. وذكر صاحب الفهرست أن له عدداً من الكتب، هي: كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار، وكتاب بيوتات العرب، وكتاب طبقات الشعراء الجاهليين، وكتاب طبقات الشعراء الإسلاميين، وكتاب الحلاب وأجر الخيل[٣]. وزاد السيوطي كتاباً آخر هو "غريب القرآن"[٤].

إن حركة التأليف في الحقبة الزمنية التي عاش فيها ابن سلام، التي عرفت بعصر التدوين، لم تكن الكتب فيها أكثر من رسائل قليلة عدد الصفحات، لا ما يتبادر إلى أذهاننا من مدلول كلمة "الكتاب" في وعينا المعاصر. ولذلك فالراجح أن هذه الكتب ذات صفحات قليلة تعالج موضوعاً واحداً، وهو ما يتضح من أسمائها.

وذكر الخطيب البغدادي في ترجمة ابن سلام ما يفيد أنه كان من القدرية، وأن الحديث لا يؤخذ عنه لهذا السبب، أما الشعر فتجوز روايته عنه. ومن الروايات المتصلة بحياته أنه في عام اثنين وعشرين ومئتين اعتلّ "علة شديدة فما تخلّف عنه أحد، وأهدى إليه الأجلاء أطباءهم وكان ابن ماسويه ممن أهدي إليه، فلما جسّه ونظر إليه قال له: ما أرى من العلة كما أرى من الجزع! فقال: والله ما ذاك لحرص على الدنيا مع اثنتين وثمانين سنة، ولكن الإنسان في غفلة حتى يوقظ بعلة، ولو وقفت بعرفات وقفة وزرت قبر رسول الله ﷺ وقضيت أشياء في نفسي، لرأيت ما اشتدّ علي من هذا قد سهل"[٥].

ولسنا بصدد الحديث عن حياة ابن سلام وجوانبها المختلفة، ولكن يبدو أن عمره المديد أتاح له سعة اطلاع على كثير من القضايا والمشكلات النقدية في عصره، وأنه كان على احتكاك شديد بالحياة الفكرية والخلافات العقدية.

معالم النقد قبل ابن سلام:

إذا استعرضنا الحركة النقدية قبل ابن سلام بقليل من الإيجاز نجد أنها كانت تدور في مجال الانطباعية التي لا نخلص معها إلى حكم مستقر واضح. فكل ما نلقاه أحكام ذاتية ربما لم تكن مفهومة إلا لدى صاحبها الذي أطلقها، ناهيك أنها أحكام تأتي على هيئة عبارات مستمدة من الحياة البدوية وأدواتها، فحين " تحاكم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وعبدة بن الطبيب والمخبل السعدي إلى ربيعة بن حذار الأسدي في الشعر، أيهم أشعر؟ فقال للزبرقان: أما أنت فشعرك كلحم أسخن لا هو أنضج فأكل ولا هو ترك نيئاً فينتفع به، وأما أنت يا عمرو فإن شعرك كبرود حبر يتلألأ فيها البصر، فكلما أعيد فيها النظر نقص البصر، وأما أنت يا مخبل فإن شعرك قصّر عن شعرهم وارتفع عن شعر غيرهم، وأما أنت يا عبدة فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها فليس تقطر ولا تمطر"[٦].

واحتكم امرؤ القيس وعلقمة الفحل إلى أم جندب، فقال امرؤ القيس:

فللســـــاق ألهـــــوبٌ وللســـــوطِ درّة وللزجـرِ منـه وقـعٌ أهـوجَ مِنْعـبِ

وقال علقمة:

إذا مـــا ركبْنـــا لـــم نُخاتِـــلْ بجنّـــةٍ ولكـن ننـادي مـن بعيـدٍ ألا اركـبِ[٧]

ففضلت أم جندب علقمة على زوجها؛ لأن فرس امرئ القيس كليل عاجز لا يجري إلا بعد أن يضربه، على خلاف فرس علقمة الذي لم يحتج للإهاجة. وكذلك حين قدم عبدالله بن قيس الرقيات على عبدالملك فمدحه بقوله:

يـــأتلق التـــاج علـــى مفرقـــه علـــى جبـــين كأنـــه الـــذهب

فقال عبد الملك: لقد مدحت مصعب بن الزبير بأحسن من هذا حين قلت:

إنمـــا مصـــعبٌ شـــهابٌ مـــن اللـــ ـــه تجلّـــتْ عـــن وجهـــهِ الظلمـــاءُ[٨]

والفرق بين البيتين شاسع، فلم يصف عبدالله بن قيس الرقيات عبدالملك بن مروان بأكثر من وجود تاج الملك على رأسه. والتاج رمز للسلطان والجبروت، بعيد عما يطلبه عبدالملك من الصفات الدينية التي يريد من خلالها اكتساب قيمة معنوية، على خلاف مدح مصعب الذي يضفي عليه الشاعر الصفات المعنوية والدينية، مصدراً إياها بالأداة "إنما" التي تشير إلى أن ما بعدها من الأمور المقررة التي لا تحتاج إلى جدال[٩].

ويتضح من هذه الأمثلة أن النقد العربي بقي مدة طويلة يدور في مجال الانطباعية والأحكام الجزئية التي تستخرج من المفاضلة بين بيت وبيت، أو شاعر وآخر، وأنه نموذج يجمع بين النظرة التركيبية والتعميم والانطباع الكلي، دون اللجوء إلى التعليل والتفسير[١٠].

ولكن علينا أن نلتمس العذر للنقد العربي، لأن البيئة الشفوية لم تكن تسمح للنظرات النقدية الثاقبة أن تتسع أكثر في مجال الحكم والتعليل، إذ إن تطور الأحكام النقدية ذات المنشأ العقلي يحتاج إلى تراكم المعارف النقدية، وهو أمر لم يتحقق إلا مع انتشار الكتابة والتأليف.

تلك كانت حالة النقد القديم قبل ابن سلام الذي عاش على تخوم عالم شفوي، واستطاع أن يجمع الأحكام المتناثرة هنا وهناك، ويجعلها ضمن نظريته في تصنيف الشعراء، وهي نظرية الطبقات.

مفهوم الطبقة:

تدل أكثر معاني مادة "طبق" في لسان العرب على تماثل شيئين، ومنه قيل: تطابقَ الشيئان إذا تماثلا وتساويا، وسمّوا كل ما غطى شيئاً "طبقاً"، لأنه يغطيه حتى يكون مماثلاً له. وسموا أيضاً مراتب الناس ومنازل بعضهم فوق بعض طبقات. ومن هنا فإن الطبقة تعني القوم المتشابهين في صفة من الصفات[١١].

ويعتقد الأستاذ محمود شاكر – رحمه الله – أن ابن سلام لم يرد باصطلاح "الطبقة" ما يتبادر إلى الذهن من معنى المنزلة أو المرتبة، ولم يرد أيضاً ما أراده غيره في زمانه وبعد زمانه في كتب ألفوها وسموها "الطبقات"، وجعلوا الطبقات فئات مرتبة على أصول القبائل، أو على مساكن العلماء في المدن، أو بحسب السنين، وإنما المراد بالطبقة أن هؤلاء الشعراء أشعر العرب في مذهب من مذاهب الشعر، أو نهج من مناهجه، أو ضرب من ضروبه[١٢]. ويورد الأستاذ شاكر نصاً للقاضي محمد بن أبي يعلى في "طبقات الحنابلة"، يقول فيه: "انتهى علم أصحاب رسول الله ﷺ إلى ستة نفر من الصحابة رضي الله عنهم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، فهؤلاء طبقات الفقهاء. وأما طبقات الرواة فستة نفر: أبو هريرة، وأنس، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن عمر، وأبو سعيد الخدري، وعائشة..."[١٣].

معايير تصنيف فحول الجاهلية:

إذا كان محمود شاكر لا يعتقد أن تصنيف ابن سلام للشعراء جاء استناداً إلى المقدرة الشعرية، فما السبب الذي يضع فيه ابن سلام الأربعة المتقدمين من شعراء الجاهلية في الطبقة الجاهلية الأولى، والثلاثة الكبار في العصر الإسلامي في الطبقة الأولى من فحول الإسلام؟ وقد أشار محمد زغلول سلام إلى حقيقة الطبقة،

حين صرح بأن ابن سلام يذهب في أكثر طبقاته إلى ترتيب الشعراء حسب المقدرة الفنية أو الكفاءة والشاعرية[١٤].

ولم يكن اصطلاح الفحولة من ابتداع ابن سلام، ولكنه اصطلاح وضعه الأصمعي الذي اتبع سنة الخليل بن أحمد الفراهيدي في استعارة الألفاظ البدوية ووضعها بجانب الاصطلاحات النقدية التي بدأت تتشكّل آنذاك. يقول الخليل في وصف عمله: "رتبت البيت من الشعر ترتيب البيت من بيوت الشَّعر – يريد الخباء – قال: فسميت الإقواء ما جاء من المرفوع في الشعر والمخفوض على قافية واحدة... وإنما سميته إقواء لتخالفه، لأن العرب تقول: أقوى القائل إذا جاءت قوة من الحبل تخالف سائر القوى..."[١٥]. وسيكون لهذا الوصل بين الحياة البدوية والاصطلاح النقدي أثر كبير في توجيه العلماء اللاحقين نحو استعارة الألفاظ البدوية ونقلها إلى ميدان النقد.

وهكذا سار ابن سلام على نهج الأصمعي الذي جعل الشعراء فريقين: فحلاً وغير فحل. فالأعشى وعمرو بن كلثوم والمهلهل وعروة بن الورد وكعب بن زهير وابن مقبل وعمرو بن أحمر الباهلي ليسوا جميعاً من الفحول. وأما الحويدرة فلو قال خمس قصائد مثل قصيدته العينية لكان فحلاً، ومثله معقر بن حمار البارقي فإنه يلتحق بالفحول لو قال خمساً أو ستاً، غير أن هذا العدد يصل إلى عشرين قصيدة عند أوس بن مغراء الهجيمي، وأما كعب بن سعد الغنوي فإنه ليس فحلاً إلا في المرثية. على حين يضع الأصمعي عنترة بن شداد والزبرقان بن بدر وخفاف بن ندبة في قائمة أشعر الفرسان، ويلحق بهم في هذه القائمة زيد الخيل الطائي[١٦].

فالفحولة تقع على النقيض من اللين، وتعني التفرد الذي يتطلب غلبة صفة الشعر على صفات المرء الأخرى. ويظهر من هذا التعريف أن الفحولة تعرّف

بالسلب، أي بما ليست هي عليه، بمقارنتها مع اللين الذي يعني التوقف عن رواية أشعار القبائل التي لم تحارب في الجاهلية، انطلاقاً من فرضية الأصمعي أن الشعر نكد بابه الشر، وأنه إذا دخل في الخير ضَعُف.

وليس من شك في أن مقاييس الأصمعي في تصنيف الشعراء لا تستند إلى أسس متينة، ناهيك أنها تضع الشعراء في فئتين، الفحول وغير الفحول، وأنها تمثل لنا اليوم طفولة النقد حين بدأ محاولة البحث عن مجال محدد يمارس المشتغلون فيه نشاطهم. ويبرز لديه هذا الضمور في المقاييس النقدية من خلال وجود تصنيفين لا يعدوهما الشعراء مطلقاً، مع ما فيهما من جمود وصرامة.

ويذهب الدكتور إحسان عباس إلى أن الفحولة صفة عزيزة تعني التفرد الذي يتطلب غلبة صفة الشعر على كل صفات أخرى في المرء، فحاتم الطائي يوضع في فئة الأجواد ولكنه ليس فحلاً، وكذلك أشباه عنترة وزيد الخيل فإنهم فرسان يقولون شعراً. وتتطلب الفحولة أيضاً عدداً معيناً من القصائد تكفل لصاحبها التفرد، فالقصيدة الواحدة كمرثية كعب بن سعد الغنوي لا تجعل صاحبها فحلاً، ويتفاوت هذا العدد فهو خمس قصائد أو ست أو عشرون[١٧].

وينقل ابن رشيق نصاً عن الأصمعي يوضح فيه كيف يصبح الشاعر فحلاً، يقول الأصمعي: "لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو بذم"[١٨].

وإذن، فإن ثمة شروطاً ليصبح الشاعر فحلاً، أن يمتلك حافظة جيدة تمكنه من حفظ أشعار العرب وروايتها، وأن يلم بأخبار الناس، وكذلك عليه امتلاك ثروة

لفظية واسعة تساعده على طرق المعاني المختلفة. ثم إن هنالك شروطاً أخرى أولها العروض الذي يستقيم به الوزن، والنحو الذي يستقيم به الكلام عامة، وعلى الشاعر إذا أراد أن يكون فحلاً معرفة مناقب القبائل ومثالبها، ليُضمّنَها في شعره بمدح أو بذم، مما يعني أن الشاعر الفحل له موضوعان أساسيان هما المدح والهجاء.

وقد ضمت الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية: امرأ القيس والنابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى والأعشى[١٩]. ويعتمد ابن سلام في تقديمه لهؤلاء الشعراء على آراء النقاد والقدامى دون أن يضيف إليها أي جديد، إذ يذكر "أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس بن حجر، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى، وأن أهل الحجاز يقدمون زهيراً"[٢٠]. أما النابغة الذبياني فيظهر أن هنالك إجماعاً على تقديمه على سائر الشعراء منذ العصر الجاهلي، حين جُعل حكماً على الشعراء في سوق عكاظ.

ولن نكون مغالين إذا قلنا: إن ابن سلام يتعصب لأهل البصرة، لأنه يجعل علماء البصرة يقدمون امرأ القيس بن حجر، بينما يقدم أهل الكوفة لا علماؤها الأعشى، وكذلك يقدم أهل الحجاز زهيراً على الشعراء الآخرين. ومن جهة ثانية، فإن ابن سلام في الطبقة الأولى يحاول إرضاء المناطق الجغرافية المتنوعة التي تفضل شاعراً بعينه، وتجعله في المرتبة الأولى، بوضع هؤلاء الشعراء جميعاً في الطبقة الأولى من الفحول، وقد رأينا من قبل أن الأصمعي يخرج الأعشى من هذه الدائرة.

فإذا تحولنا إلى أسباب تقديم هؤلاء الشعراء وجدنا من أسباب تقديم امرئ القيس أنه سبق الشعراء إلى تشبيهات وصور فنية تبعه فيها الآخرون، كالبكاء في الديار واستيقاف الصحب، وتشبيه النساء بالظباء والبيض، والخيل بالعقبان والعصي،

ويضاف إلى هذا كله أنه جدد في طريقة القول الشعري حين فصل بين النسيب والمعنى، وأن شعره قريب المأخذ[٢١].

فأول معيار من معايير الفحولة مرتبط بقدرة الشاعر على طَرْق موضوعات جديدة، وابتداع صور فنية تفتح أفق الإبداع أمام الشعراء الآخرين. ومن جهة ثانية يشير اصطلاح "قرب المأخذ" بحسب تفسير المحقق له إلى أن الشعر قبل امرئ القيس كان متصلاً بموضوعات بعيدة عن الحياة اليومية، وأنه كان عسير الفهم، في إشارة خفية إلى بدايات الشعر العربي وما اكتنفها من غموض مصادره وموضوعاته.

وأما كون النابغة الذبياني من الطبقة الأولى فلأنه من بين الشعراء "أحسنهم ديباجة شعر، وأكثرهم رونق كلام، وأجزلهم بيتاً، كأن شعره ليس فيه تكلف. والمنطق على المتكلم أوسع منه على الشاعر، والشاعر يحتاج إلى البناء والعروض والقوافي"[٢٢].

قد يبدو أمر العروض والقوافي والبناء مقبولاً لوجود قيود صوتية تحتم على الشاعر اتباعها، على الرغم من اعتقادنا أن الوزن والقافية وكل القيود الأخرى لا تشكل عائقاً أمام الشاعر الذي يسقط أي بيت لا يتلاءم ووزن قصيدته أو قافيتها. ولكن علينا أن نتذكر أننا ما نزال عند تخوم عالم شفوي، يشكل فيه الإيقاع المتجانس والحلى الصوتية الأخرى مطلباً ينبغي على الشاعر أن يأخذه بالحسبان. ولكن ديباجة الشعر ورونق الكلام وجزالة البيت مصطلحات غير واضحة الدلالة، ولعلها كانت تدل على صفات محددة لدى ابن سلام، غير أنه لم يستطع أن يفيها حقها من الدرس والتأصيل.

وأما أهل النظر فقدموا زهيراً لأنه كان "أحصفهم شعراً، وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعنى في قليل من المنطق، وأشدهم مبالغة في المدح، وأكثرهم أمثالاً في شعره"[٢٣].

فإذا كانت حصافة الشعر تعني – كما يرى المحقق – جودة الرأي وإحكامه، فإننا هنا بإزاء معيار أخلاقي في تقديم الشاعر، وربما انتقل هذا المعيار من مواقف زهير الشعرية فيما نشب من حروب ونزاعات كان هو داعية إلى السلام فيها. وقد كان عند ابن سلام وعي مبكر أن تجربة زهير بن أبي سلمى المفارقة لموضوع الشعر الجاهلي الأساسي: الحرب، تجعله في الطبقة المتقدمة من شعراء الجاهلية.

ولكننا لا نعدم إلى جانب هذا المعيار الأخلاقي معايير أخرى، هي كثرة الأمثال في الشعر والإيجاز اللغوي أو التكثيف، والمبالغة التي سيكون لها شأن مهم في الدراسات النقدية اللاحقة.

وأما الأمور التي جعلت بعض الناس يقدمون الأعشى فهي كثرة الأوزان وطول القصائد وطرق مجموعة متنوعة من الفنون الشعرية كالمدح والهجاء والوصف[٢٤]. وتعني المعايير الصوتية التي يتخذها ابن سلام أن الشاعر قادر على نظم الشعر في مجموعة واسعة من الأوزان، مثلما يعني طول القصائد قدرة شعرية أكبر لدى الشاعر من أولئك الذين لا يمتد بهم نفسهم الشعري كثيراً. وأما الفنون الشعرية المتعددة أو الموضوعات الشعرية المتعددة من مدح وهجاء ووصف فتشير إلى أن الشاعر لا يختص بفن شعري واحد، أو موضوع يلازمه دائماً، الأمر الذي قد يدل على محدودية العالم الشعري وضيقه، ذلك أن الاتساع في العالم الشعري يؤدي إلى سعة واضحة في الثروة اللغوية، أو لنقل إن وجود ثروة لغوية كبيرة لدى الشاعر سيقود –لا محالة– إلى سعة العالم الشعري والفضاء الذي تتحرك فيه مخيلة الشاعر أو الفنان بعامة.

تلك كانت أبرز نقاط الفحولة لدى شعراء الطبقة الجاهلية الأولى، إلا أن ثمة معايير أخرى تتصل بجانب اللاشعرية (غير الفحولة)، ينبغي على الشاعر الفحل

أن يتجنبها في شعره، وهي معايير تنخفض مرتبة الشاعر إذا جاءت في قصائده، وهي مقاييس صوتية تشمل الزحاف والسناد والإيطاء والإكفاء (الإقواء)[٢٥]. وقد أشار ابن سلام إلى أن أحداً من شعراء الطبقة الأولى ومن أشباههم لم يقو إلا النابغة الذبياني في بيتين له، أحدهما في قوله:

أمِـــن آلِ ميـــةَ رائـــحٌ أو مُغتـــدي عجـــلانَ ذا زادٍ وغيـــرَ مـــزوّدِ
زعـــمَ البـــوارحُ أن رحلتَنـــا غـــداً وبـــذاك خبّرنـــا الغـــدافُ الأســـودُ

والآخر في قوله:

ســـقطَ النَّصـــيفُ ولـــم تُـــردْ إســـقاطَه فتناولَتْـــــه واتّقتْنـــــا باليـــــدِ
بمخضّـــبٍ رَخْـــصٍ كـــأنّ بنانَـــهُ عَـــنَمٌ يكـــاد مـــن اللطافـــةِ يعقـــدُ[٢٦]

ونستشف من هذه الإشارة إلى الإقواء في أثناء الحديث عن الطبقة الأولى أنه أشد عيوب الشعر وأخطرها، وآية ذلك أن ابن سلام لا يلبث أن يسهب في شرح هذه العيوب، مبتدئاً بالزحاف الذي يراه أهونها، ومنتهياً بالحديث عن الإقواء، فهو ينتقل من أهون العيوب إلى أشدها.

معايير تصنيف الطبقات الأخرى:

يرى طه إبراهيم أن فكرة الطبقة الأولى توحي بطبقات أخرى تليها، وأن المصادفة في أن تتكون الطبقة الأولى من أربعة شعراء حملت المؤلف على أن تكون كل طبقة تالية لها مؤلفة من أربعة شعراء[٢٧]. وقد يبدو في الأمر بعض الحقيقة أو الصواب، ذلك أن ابن سلام يقرر في أثناء ذكر شعراء الطبقة الثانية أن أوس بن حجر نظير الأربعة المتقدمين، إلا أنه وضعه في هذه الطبقة، لأنه اقتصر على أربعة في كل واحدة[٢٨].

إننا لا نرغب أبداً في محاكمة ابن سلام من منظورنا المعاصر، فذلك إجحاف بحق ناقدنا لا ترتضيه روح العلم وموضوعية البحث، إلا أن النظر إلى ما قام به انطلاقاً من الأسس التي بنى عليها كتابه والمصادرات التي وضعها تكشف بوضوح مقدار الاضطراب الذي يكتنف تصنيفه، وعدم الاتساق والانسجام في طروحاته النقدية، فأن يكون الشعراء موزعين على طبقات أمر قد نقبله، ولكن أن يكون ثمة كم عددي في كل طبقة يلغي ما زاد عن هذا الكم إلى الطبقة التالية – كما في حالة أوس بن حجر – فهذا حكم شاذ وغريب.

وتغيب المعايير التي وجدنا ابن سلام يقدم أفراد الطبقة الأولى بسببها في تقييم شعراء الطبقات اللاحقة، ويبرز لدينا مجموعة معايير تبدو في أغلبها مبهمة، ذلك أن "المصطلح" قاصر عن أداء المعنى بدقة. فالحطيئة وضع في عداد الطبقة الثانية لأنه "متين الشعر، شرود القافية"[٢٩]، وأما أفراد الطبقة الثالثة فأبو ذؤيب كان "شاعراً فحلاً، لا غميزة فيه ولا وهن"[٣٠]، والشماخ كان "شديد متون الشعر، أشد أسر كلام من لبيد وفيه كزازة، ولبيد أسهل منه منطقاً"[٣١]، وأما هذا الأخير فهو "عذب المنطق، رقيق حواشي الكلام"[٣٢].

إنها مجموعة آراء انطباعية لعلها غير مفهومة إلا عند صاحبها، بالإضافة إلى أن هناك قصوراً في التعبير عن أداء الفكرة قصوراً تاماً. وعلى الرغم من المحاولات الكثيرة التي يقوم بها المحقق في شرح ما استغلق من هذه العبارات، تسعفه في ذلك خبرة عميقة بالتراث وطرق التعبير عند القدماء، إن "المصطلح" يبقى في دائرة الإبهام، فمتون الشعر – كما يرى المحقق – يراد بها عباراته وألفاظه وصياغته، وأسر الكلام بناؤه وتركيبه[٣٣].

وما يقوم به العلامة محمود شاكر ليس سوى شرح لمصطلحات لم تصل إلى أن تكون مصطلحات بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وآية ذلك أنها تفتقر إلى الدقة

والتجريد، وأن النظرة الذاتية لدى ابن سلام جعلته يتجنب رد هذه الآراء إلى مقياس موضوعي شامل.

ومن المقاييس المهمة في إلحاق الشاعر بالفحول ووضعه في طبقة معينة مقياس الكم، وهو مبدأ اعتمده ابن سلام متابعاً فيه الأصمعي[٣٤]. فقد وضع في الطبقة الرابعة طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص وعدي بن زيد، وذكر أن موضعهم مع الأوائل، وإنما أخل بهم قلة شعرهم عند الرواة[٣٥]. وكذلك فعل في الطبقة السابعة حين وضع فيها سلامة بن جندل وحصين بن الحمام والمتلمس والمسيب، ونبه على أن قلة شعرهم هي سبب تأخيرهم[٣٦]. فعلى الرغم من تأكيد ابن سلام أن الشعر العربي قد ضاع جزء لا يستهان به منه، فإنه وضع هؤلاء الشعراء في هاتين المرتبتين لقلة شعرهم المتداول، ولم تشفع لهم جودة أشعارهم الباقية في التقدم في سلّم الطبقات.

وإلى جانب هذه الأسس "النقدية" التي استند إليها ابن سلام في ترتيب طبقاته، نجد أن هناك أسساً أخرى لا تتصل بالشعر. فالجانب الاجتماعي لا يغيب حين يحكم ابن سلام على الشعراء، وخصوصاً ما يتصل بالقيم القبلية ومكانة المرء في مجتمعه أو قبيلته. فالمكانة الاجتماعية لها أثر لا ينكر في وضع الشاعر في هذه الطبقة أو تلك، أو وضعه بين الفحول، فسويد بن كراع العكلي كان شاعراً محكماً، ورجل بني عكل، وذا الرأي والتقدم فيهم[٣٧]، وعمرو بن شأس "كان ذا قدر وشرف ومنزلة في قومه"[٣٨].هذا إلى أن ابن سلام يأخذ برأي الجمهور أو المتلقين، ولا يتكئ إلى مقاييس ثابتة دائماً، فإنه يضع خداش بن زهير في الطبقة الخامسة، وينقل في تعليل ذلك رأياً لأبي عمرو بن العلاء يذهب فيه إلى أنه أشعر في قريحة الشعر من لبيد، وأن الناس أبوا إلا تقدمة لبيد[٣٩].

وإذن فإن ابن سلام لم يكن مستقلاً برأيه كل الاستقلال، بل خضع لشروط الجمهور ورغباته في بعض الأحيان. وليس ذلك غريباً عن شخص انحصر عمله – كما يرى د. إحسان عباس – في العودة إلى المبادئ القديمة ومنحها شكلاً جديداً، من خلال توسعة بعضها وتغيير مدلول بعضها الآخر، في محاولة جادة لخلق نظام جديد لدراسة الشعراء[٤٠].

ونلاحظ أن معايير الفحولة في الطبقة الأولى يجري أغلبها وفق أسس موضوعية إذا ما قورنت بمعايير الطبقات اللاحقة، فامرؤ القيس هو أول من سبق الشعراء إلى صور شعرية جديدة، وزهير بن أبي سلمى أقدر على إيجاز القول والمبالغة فيه، والأعشى أكثر الشعراء عروضاً وقصائد طويلة، على حين أن معايير الفحولة في الطبقات الأخرى مبهمة، وتعتمد على أسس لا تنتمي إلى الشعر، كالمكانة الاجتماعية، والعمر المديد، وآراء عامة الناس.

يتحول ابن سلام بعد عرض الطبقات العشر، وتبيان الأسس التي تميز كل شاعر عما سواه وتجعله في طبقته التي هو فيها، إلى طبقة أصحاب المراثي التي تضم متمم بن نويرة والخنساء وأعشى باهلة وكعب بن سعد الغنوي[٤١]. وتظهر الخنساء الشاعرة الوحيدة في كل طبقات ابن سلام، مما يعني أنها تخطت حاجز الفحولة الذي رسمه المؤلف وانضمت – وهي الأنثى – إلى قائمة الفحول الخاصة بالشعراء وحدهم، لأن أهميتها الشعرية جعلت من المستحيل تخطيها في هذا المجال أو إغفال ذكر اسمها.

وأما طبقة شعراء القرى العربية فتضم خمسة شعراء من المدينة وتسعة من مكة وخمسة من الطائف وثلاثة من البحرين. وعلى هذا يكون المجموع اثنين وعشرين شاعراً، أشهرهم حسان بن ثابت وقيس بن الخطيم من المدينة، وعبدالله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب من مكة، وأمية بن أبي الصلت وأبو محجن الثقفي من

الطائف، والمثقّب العبدي والممزّق العبدي من البحرين. ويشير ابن سلام إلى أن أشعر هذه الطبقة حسان بن ثابت، وأن كثيراً من الشعر حمل عليه لما تعاضهت قريش واستبت[٤٢].

وتأتي طبقة شعراء يهود في نهاية هذا القسم، وتضم ثمانية شعراء أشهرهم السموأل بن عادياء وكعب بن الأشرف وسعية بن الغريض[٤٣]. وليس في هذه الطبقة ما يشير إلى مسوغ يمكن أن يوضع الشعراء في هذه الطبقات استناداً إليه، إلا أن المقاييس الواضحة هنا هي الموضوع الشعري والمكان والديانة[٤٤].

ولئن كان من الصواب أن مقاييس ابن سلام في قضية الموضوع والمكان والديانة اعتباطية، لأنه يضع الشعراء في مراتب تبعاً لمعايير غير شعرية لا تبعاً لقدراتهم الشعرية، فإن من الحق أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن النظر إلى الشعر من حيث هو فن جمالي يحقق المتعة المجردة عن أي رغبة لم يكن من الأمور المفكر بها unthinkable في عصر ابن سلام، فترتيب الطبقات يخضع لمقاييس غير شعرية، فالقضية الأولى هي قضية الموضوع الشعري، إذ جرى عزل شعراء الرثاء عن الطبقات الأخرى، لأن الرثاء مختلف عن موضوعات الفحولة كالهجاء والمدح والفخر، المرتبطة على نحو وثيق بقيم الجماعة القبلية. وكذلك فإن الرثاء تعبير عن فاجعة أسرية، بحيث يبدو متعذراً مشاركة الآخرين للشاعر في أحزانه الخاصة، إلا خسارة القبيلة لسيد من ساداتها أو فارس من فرسانها. ومن ثم فإن وضع شعراء الرثاء في طبقة دال على حيز محدد يشغله هذا الفن في الحياة الجاهلية.

وأما قضية الدين فتبرز في اختيار ابن سلام مجموعة شعراء يهود، ووضعهم في طبقة واحدة، على الرغم من غياب ما يسوغ مثل هذا التصنيف في الشعر نفسه، فلا نجد في شعر هؤلاء ما يشير إلى انتمائهم الديني؛ إذ كل الموضوعات

التي تحدثوا عنها هي من صميم الحياة الجاهلية، ومتصلة بالقيم الجاهلية التي نجدها لدى الشعراء كافة. ويشير هذا التمييز إلى نفوذ اليهود في الحياة الجاهلية ومقدار المكانة التي حازوها في ذلك المجتمع، على خلاف المسيحيين الذين لم يضع لهم ابن سلام طبقة، على الرغم من وجود عدد لا بأس به من هؤلاء الشعراء في ذلك العصر.

وعلى خلاف المقياس الديني نجد أن معيار المكان له ما يسوغه، فالحركة الشعرية الجديدة التي ابتدأت بأبي نواس ووصلت إلى ذروتها مع أبي تمام فيما عرف آنذاك بقضية الخصومة بين القدماء والمحدثين – ثارت على المسلمات في القصيدة القديمة التي جعلها النقاد مثلاً ينبغي محاكاته والسير على طريقه عند كل الشعراء، فأبو نواس ثار على الطريقة القديمة بالدعوة إلى إزاحة الطلل عن موقعه المركزي في التراث الشعري، وإحلال موضوعات تتفق والذوق الحضاري الجديد. وقد ارتبطت ثورته بالتمييز بين مكانين: عالم البداوة والطلل، وعالم الخمر والحدائق، بحيث كانت لها أصداء لدى النقاد أنفسهم. وربما لا نغالي كثيراً إن رأينا في هذه الثورة سبباً أساسياً دفع النقاد إلى التمييز بين الشعراء الجاهليين والإسلاميين على أساس التنوّع الجغرافي.

ونجد هذه الأصداء القوية لأثر المكان وإسهامه في تكوين الشاعر من خلال تقسيم شعراء القرى العربية بحسب المدينة التي يسكنونها، وإيراد أسماء شعراء لم يقل أحد إنهم من المبرزين، ولا توجد لهم قصائد أو أخبار تدل على علو كعبهم في هذا المضمار، وإغفال شعراء آخرين كان لهم إسهام واضح في حركة الشعر، وكذلك لا نجد تأثيراً كبيراً للمكان في أشعار هؤلاء التي لا تختلف عن بقية القصائد الجاهلية.

ويلوح لنا أن المكان أصبح وسيلة يفسر بها ابن سلام قلة الشعر في مكان وكثرته في آخر، نقابل مثل هذا التعليل في حديثه عن قلة الشعر بالطائف وعمان ومكة، لأن الشعر إنما يكثر بالحروب التي تكون بين الأحياء، نحو حرب الأوس والخزرج[٤٥].

معايير تصنيف فحول الإسلام:

لن يجد المرء اختلافاً كبيراً من حيث الشكل في ترتيب طبقات الشعراء الإسلاميين، فالطبقات تظل عشراً، والشعراء أربعة في كل طبقة، خلا أن طبقات شعراء القرى العربية وأصحاب المراثي والشعراء اليهود تغيب عن تصنيف شعراء هذه الحقبة.

وثمة أمران يسترعيان الانتباه في طبقات الإسلاميين، أولهما: وضع الشعراء الحجازيين في طبقة خاصة بهم هي الطبقة السادسة المكونة من: عبدالله بن قيس الرقيات والأحوص وجميل بثينة ونصيب(٤٦). وثانيهما: استقلال الرجاز بالطبقة التاسعة، وفيها: الأغلب العجلي وأبو النجم العجلي والعجاج وابنه رؤبة(٤٧).

ولن نذهب بعيداً في تأويل جمع شعراء الحجاز في طبقة واحدة، إذ نستشف أن هذه الطبقة مشابهة لطبقة شعراء القرى العربية في الجاهلية، إلا أن ثمة أمراً يدعو إلى التساؤل، وهو إسقاط عمر بن أبي ربيعة من هذه الطبقة، وإغفال ذكره إغفالاً تاماً في طبقات الشعراء جميعاً، وخصوصاً أنه من أكثر الشعراء تجديداً وإثارة للجدل.

وفيما يخص جمع الرجاز في طبقة واحدة، فإن هذا الأمر يحمل دلالة لا تقبل اللبس على صعود هذا الفن الشعري في عصر بني أمية، على نحو لا يستطيع أن يتجاهله أحد، ولا سيما ناقد مثل ابن سلام.

وإذا أردنا الدخول إلى معايير الفحولة أو مقاييسها عند شعراء الإسلام، ونخص هنا شعراء الطبقة الأولى، فإننا لن نجد مثل تلك الأحكام التي وجدناها عند الحكم على تقديم شعراء الطبقة الجاهلية الأولى، فمثل تلك الأحكام غائبة تماماً، أو تكاد تكون كالغائبة.

والواضح أننا لن نبتعد كثيراً عن الحقيقة حين نقرر أن للحياة السياسية والصراع بين الأحزاب والفرق التي بدأت بالظهور، أثراً لا ينكر في تقدمة جرير والفرزدق والأخطل والراعي، على غيرهم من شعراء العصر الأموي. فكثرة الجدال والمناظرات بين أصحاب هذه الفرق لم يهيئ البيئة الثقافية لقبول فن المعارضات فحسب، بل أسهم أيضاً في نشوء هذا الفن، بفتح آفاق الخصومة والنقاش أمام الشعراء، عبر إحياء العصبية القبلية وإعطائها لبوساً سياسياً يتناسب وتوجهات القبائل والفرق المختلفة.

والنتيجة المهمة في هذا المضمار أن السلطة السياسية سيكون لها تأثير لا ينكر في توجهات الشعراء، وتقريب بعضهم وإزاحة آخرين، بغض النظر عن المقدرة الشعرية، وسيستمر هذا التأثير حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما هي الأسباب التي تقدم بها هؤلاء الشعراء على غيرهم، إضافة إلى النتيجة التي توصلنا إليها قبل قليل؟ إن بعض العلماء قدموا جريراً على الفرزدق، انطلاقاً من نظرة جزئية إلى البيت الشعري دون القصيدة، ووفقاً لهذه الرؤية يجري حصر الفن الشعري أو الموضوع الشعري في بيت واحد، والبحث في قصائد الشعراء عن هذا البيت "المثال" الذي لا نظير له. وهكذا كانت بيوت الشعر أربعة، فخراً ومديحاً ونسيباً وهجاء، وفي كلها غلب جرير[٤٨].

وتنطبق هذه النظرة على سبب تقديم الفرزدق عند آخرين، فهو أكثر الثلاثة بيتاً مقلّداً، أي بيتاً مشهوراً يضرب به المثل. فمن ذلك قوله[٤٩]:

فيا عجباً حتى كليبٌ تسبُّني كأن أباها نهشلٌ أو مجاشع

إلا أن جريراً من ناحية ثانية كان يجيد القول في موضوعات لم يحسن الفرزدق القول فيها[٥٠]، لأن الفرزدق بقي مشدوداً في قصائده إلى الفخر بعشيرته ومكانتها الرفيعة. وإذن، فالعالم الشعري عند جرير واسع يضم عدداً من الموضوعات التي لا يجيدها الشعراء الآخرون.

ويلاحظ من آراء النقاد القدامى وتعليقاتهم أن الأخطل لم يكن بمكانة الفرزدق وجرير، وأنه يأتي ثالثاً في هذه الطبقة، ولكن ربيعة تعصبت له وأفرطت فيه[٥١]. وهذا مؤشر واضح لا على صعود القبيلة في حياة الناس لعصر بني أمية فحسب، بل على الدور الذي تقوم به العوامل غير الشعرية في بروز بعض الشعراء وظهورهم على الساحة الثقافية. فكم شاعر ارتبط بقضية جليلة، أو مبدأ سام، فارتقى في سلم الشعر بمقدار قداسة تلك القضية، أو نبل ذاك المبدأ، وأخمل ذكر شعراء أكثر شاعرية منه؟؟!! وهو أمر لا تخلو منه آداب العالم كلها.

لكن مقاييس تقديم شاعر وتأخير شاعر آخر كانت تتحكم فيها قضايا أخرى، من أهمها النظرة التراتبية إلى الفنون الشعرية المختلفة، وتقديم بعضها على حساب بعضها الآخر. إن شاعراً مثل ذي الرمة يأتي في الطبقة الثانية، لأن العلماء بالشعر أجمعوا "على أن الشعر وضع على أربعة أركان: مدح رافع، أو هجاء واضع، أو تشبيه مصيب، أو فخر سامق، وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والأخطل، فأما ذو الرمة فما أحسن قط أن يمدح، ولا أحسن أن يفخر، يقع هذا كله دوناً، وإنما يحسن التشبيه فهو ربع شاعر"[٥٢].

فذو الرمة الذي بقي يتغنّى بالصحراء لا يعد من الفحول، لأن هؤلاء لهم موضوعات غير تلك التي يجيدها ذو الرمة. إنها الموضوعات التي يفضلها الذوق العام في ذلك العصر، وهكذا يجري دائماً إزاحة عدد كبير من الشعراء عن الصف الأول وتقديم آخرين مكانهم، لأن الموضوعات التي يتحدثون عنها لا تتناسب وتوجهات الحياة إبان تلك المرحلة. فحين سأل ذو الرمة الفرزدق عن سبب عدم كونه من الفحول، أجاب: يمنعك عن ذلك صفة الصحاري وأبعار الإبل[٥٣]. وما من شك في أن بروز القبيلة ودورها في الحياة السياسية على وجه الخصوص كان ذا تأثير واضح في هيمنة المثلث الشعري: جرير والفرزدق والأخطل على ساحة الشعر في العصر الأموي.

فإذا مضينا في البحث عن أسباب تقديم بعض الشعراء وتأخير بعضهم الآخر وجدنا المعايير المبهمة ذاتها التي وجدناها من قبل، فالبعيث شاعر فاخر الكلام حر اللفظ، والقطامي رقيق الحواشي، حلو الشعر[٥٤].

أما شعراء الطبقة الثالثة فكعب بن جعيل شاعر مفلق[٥٥]، وسحيم بن وثيل الرياحي شريف مشهور الأمر في الجاهلية والإسلام، جيد الموضع في قومه، وكان الغالب عليه البداوة والخشونة[٥٦]، وعمرو بن أحمر الباهلي صحيح الكلام كثير الغريب[٥٧].

وفيما يتصل بتقييم شعراء النسيب فإن كثير عزة شاعر الحجاز في هذا الفن، وإن أهل الحجاز ليقدمونه على كثير من الشعراء الذين قدمهم ابن سلام عليه، إلا أن حظوظه بالعراق قليلة[٥٨]، إن ابن سلام يشير إلى أن مقاييس المناطق الجغرافية قد تختلف في تقديم هذا الشاعر أو ذاك. لكنه لم يتعمق في دراسة هذه الظاهرة، فاكتفى بنقلها على نحو حيادي. وواضح أن الحكم على الشعراء قد انتقل من سوق عكاظ إلى المربد والكناسة، وأن العراق غدا الإقليم الذي يحق له الحكم على الشعراء، وتمييز الجيد منهم من غيره.

ولعل تباشير قضية الصدق والكذب تطل في رأي ابن سلام بجميل بثينة الذي كان صادق الصبابة، على النقيض من كثير عزة الذي كان يتقول ولم يكن عاشقاً. ومن حقنا أن نسأل عن المقياس الذي اكتشف فيه ابن سلام كذب كثير وصدق جميل. ويبدو أننا لن نحظى بمثل هذه الإجابة أبداً.

ولئن وجدنا معايير مثل: رقة الحواشي وحلاوة الشعر مما له اتصال بالمادة الشعرية نفسها فإننا نجد مقاييس أخرى، مثل: الشرف لدى سحيم بن وثيل الرياحي[٥٩]، والشجاعة لدى مزاحم بن الحارث العقيلي الذي كان أيضاً غزلاً هجاءً، شديد أسر الشعر[٦٠].

تلك كانت أبرز نقاط تقديم الفحول الإسلاميين. وهي مقاييس تفتقر إلى كثير من الموضوعية في أغلب جوانبها كما وجدنا ذلك عند الحديث عن فحول الجاهلية، ويبدو بعض جوانبها مبهماً، يحول بيننا وبينها حجاب الذاتية، فابن سلام لم يعن بتأصيل الأصول، وكان مرجعه في الاستحسان أو ضده إلى الذوق وحده. وكذلك فإنه لا يبين قانوناً في النقد يعتمد عليه. إلا أنه ينبغي ألا يفهم من الذاتية والذوق معنى الهوى المطلق، فالذوق قدرة على الحكم تتكون من الخبرة الطويلة، وليس الفرق بين الذاتية والموضوعية في خلو الأولى من كل مقياس مشترك، بل في أن الناقد الذي يحكم بذوقه لا يرجع إلى صورة مجردة للجودة أو الرداءة، فالكلي مقترن عنده بالجزئي دائماً، وهو لا يفعل أحدهما عن الآخر حين يحكم على الشعر[٦١].

إشكالية الطبقة في الفكر العربي:

لا نعرف على وجه الدقة أول من ألّف في الطبقات، فالأخبار التي نعرفها عن تلك الفترة قليلة في هذا المجال. ولكننا نجد كتاباً لـ واصل بن عطاء (١٣١)هـ، هو طبقات أهل العلم والجهل، ذكره صاحب الفهرست[٦٢]. ونلفي الواقدي ٢٠٧هـ يؤلف كتاباً في "الطبقات" ذكر فيه الصحابة والتابعين مرتبين بحسب طبقاتهم[٦٣]. ويبدو أن تلميذه محمد بن سعد (٢٣٠ هـ) قد حذا حذوه وسار في كتابه على منهجه، إذ وضع كتابه "الطبقات الكبرى" في رجالات الحديث.

وتعني الطبقة في اصطلاح المحدثين: القوم المتعاصرين إذا تشابهوا في السن، وفي الإسناد (الأخذ عن الشيوخ). فهي بمعنى كلمة جيل، مع مراعاة الاشتراك في الأساتذة الذين يؤخذ عنهم الحديث[٦٤]. وقد قسم ابن سعد طبقاته أقساماً متعددة، فجعل أهل الكوفة في تسع طبقات، وكذلك أهل البصرة، ووضع أهل الشام في ثماني طبقات، وأهل مكة في خمس طبقات، وأهل اليمن في أربع طبقات. وأفرد باباً خاصاً بالصحابيات.

ويخضع تقسيم هذه الطبقات لثلاثة أمور، أولها: القدم الزمني أو القرب من عهد النبوة؛ إذ رتب ابن سعد أصحاب كل طبقة ابتداءً بكبار الصحابة، وثانيها: الاشتراك في الأخذ عن الرواة، وثالثها: المنطقة الجغرافية التي يسكنها راوي الحديث.

وربما لا يبدو مستغرباً أن تكون بداية التصنيف في طبقات رجال الحديث، فقد أثرت مشكلات العرب السياسية في الحديث، حين انتقلوا إلى الأمصار فظهر فيه الوضع، وقد كان لزاماً تسمية رجال السند للتثبت من سلسلة الرواة أنفسهم، وهي تسمية لا تقل عن أهمية المتن.

وقد حدث في الشعر ما حدث في الحديث من تحريف ووضع وانتحال، الأمر الذي حدا بالنقاد إلى تمييز الرواة، وفصل ما قاله الرواة عما قاله الشاعر نفسه[٦٥]. إلا أن التصنيف في الطبقات داخل حقل الشعر اتجه إلى الشعراء لا الرواة.

وأمام هذا العرض التاريخي الموجز لقضية الطبقات، نجد صدق ما ذهب إليه عبدالله الغذامي الذي رأى أن مصطلح الطبقات دخل منذ وقت مبكر إلى ثقافتنا، وصار علامة جوهرية تؤلف فيها الكتب وتقام حولها المناقشات ويتمحور حولها التفكير الثقافي، ولكن الغذامي سرعان ما يقلب الأمور رأساً على عقب، حين يذهب إلى أن هذا المصطلح ارتبط ارتباطاً عضوياً بالشعر، ثم يغالي في أحكامه النقدية فيقرر أن الطبقة الأرقى هي الأقدم، مما حسم الموقف ضد الحاضر والمستقبل والشعبي والمؤنث[٦٦].

وقد رأينا قبل قليل أن عنصر القدم لم يكن هو العنصر الحاسم في تمييز أصحاب الطبقات، وإن كان ثمة موقف معارض للشعر المولد، أو الشعر الذي جاء بعد عصر الاحتجاج. ويتجلى هذا الموقف في العودة إلى دراسة الشعر الجاهلي والأموي، وإغفال الشعر العباسي أو المولد.

ويشير عبدالله الغذامي محقاً إلى أن الطبقة لا تقتصر على الشعراء، وإنما تنسحب على الشعر أيضاً، ففن الرثاء يجري تصغيره لأنه لا يقال لرهبة ولا لرغبة[٦٧]. بيد أن الغذامي يغفل الجوانب الاجتماعية في تقديم فن على آخر. فإذا كان الشعر قد وضع على أربعة أركان هي المديح والفخر والهجاء والتشبيه فإن هذه الرؤية تدل على أثر منظومة القيم القبلية والاجتماعية في الفن عامة والشعر بخاصة، فالفخر يفترض فيه مسبقاً انتماء المفتخر إلى منزل رفيع وقبيلة كبيرة تجعله ذا مكانة اجتماعية متميزة، تحقق له تفرداً على غيره من الشعراء. وأما المدح فيتصل بمواقع السلطة والنفوذ، فكلما تركزت السلطة في يد عدد من الناس ارتفعت وتيرة المدح. والعكس صحيح.

وهكذا فالتفريق بين الفنون الشعرية ينطلق من ارتباطها بالمراتب الاجتماعية، فقد كانت الأنواع الأدبية أو الفنون الأدبية مرتبطة لدى القدماء في شكلها ومضمونها وتصنيفها بالمتلقي، أي: مكانة المتلقي وموضعه في البناء الاجتماعي.

ويربط الدكتور حسين الصديق بين هذا التمييز ورؤية الكون في الثقافة العربية – الإسلامية التي نجد في قمتها العقل الأول (الله)، والتي تتوزع فيها بقية الكائنات على النحو الآتي: الإنسان الكامل، والإنسان، والحيوان، والنبات، والعناصر الأربعة. ويعتقد الدكتور الصديق أن هذه الرؤية أثرت على نحو واضح في البناء الاجتماعي ومؤسساته الثقافية، من خلال علاقة جدلية بين الجانبين، فتوزع المجتمع على طبقات، أعلاها طبقة الخاصة التي تتشكل من السلطان والوزراء والقادة العسكريين، تليها الطبقة الوسطى المكونة من التجار والصناع، وتقع بعد ذلك طبقة العامة التي شكلت غالبية الناس[٦٨].

وكان جورجي زيدان ذكر أن الناس في العصر الإسلامي انقسموا طبقتين: طبقة الخاصة وطبقة العامة، وأن طبقة الخاصة تفرعت إلى خمس شعب، وهي: الخليفة ثم أهله ثم رجال الدولة ثم أرباب البيوتات ثم توابع الخاصة. وتشعبت طبقة

العامة إلى طبقات بحسب الثقافة والنسب والمقدرة المالية والمنصب[٦٩]، بل وصل الأمر – كما يذكر الجاحظ – أن الرشيد جعل للمغنين مراتب وطبقات على نحو ما وضعهم أردشير بن بابك أنوشروان، فكان إبراهيم الموصلي وإسماعيل أبو القاسم بن جامع وزلزل في الطبقة الأولى، وسليم بن سلاّم وعمرو بن الغزال ومن أشبههما في الطبقة الثانية[٧٠].

لقد هيمن التصنيف والضبط المنهجي المحكم على الحياة الثقافية لدى العرب في عصر التدوين، وبرزت نتيجة لهذا المناخ الفكري إشكالية الطبقات التي تمحور حولها تفكير عدد غير قليل من علماء اللغة والحديث والأدب. وقد تأثر ابن سلام بهذا النمط من التفكير فاستلهم هذا المفهوم وحاول تصنيف الشعراء على أساسه، استناداً إلى مقاييس اتضح لنا جانب كبير منها في الصفحات السابقة. وكان واضحاً أن هنالك عوامل غير شعرية أثرت في تقييمه، مثلما أن هناك عوامل شعرية جمعها من أفواه الرواة والعلماء، ووضع الشعراء استناداً إليها في طبقات متعددة.

ويتضح من هذا الإصرار الشديد على الطبقة في مصنفات تلك المرحلة مقدار الأهمية التي حازها هذا الموضوع في أوساط العلماء والباحثين، وقد كان لهذا التفكير أثر في ظهور كتب الطبقات في مختلف علوم الثقافة العربية – الإسلامية، تلك المصنفات التي بدأت تتوالى بالظهور في القرون اللاحقة، التي كان لها أثر كبير في الضبط المنهجي لرجالات كل علم.

وبعد: فقد حاولنا في هذا البحث معالجة المعايير النقدية التي اعتمدها ابن سلام في كتاب "طبقات فحول الشعراء"، فوقفنا من أجل ذلك عند ابن سلام نسباً وأسرة وثقافة، وتطرقنا لطبيعة النقد الأدبي قبل ابن سلام. حتى إذا وصلنا إليه تلمسنا معنى الطبقة عند من سبقه وعنده في كتاب الطبقات، وهنا فصلنا القول في

الأسس الجمالية في تحديد فحول الجاهلية وفي الطبقات الأخرى في الجاهلية والإسلام. ووقفنا بعد ذلك عند إشكالية الطبقة في الفكر العربي.

الهوامش

١- انظر ترجمته في: مراتب النحويين: ٢/ ٢٨، وطبقات النحويين واللغويين: ١٩٧، والفهرست: ١٦٥، وتاريخ بغداد: ٥/ ٣٢٧ – ٣٢٩، وبغية الوعاة: ١/١١٥، وطبقات فحول الشعراء: ١/ ١١ – ١٦.

٢- طبقات النحويين واللغويين: ١٩٧.

٣- الفهرست: ١٦٥.

٤- بغية الوعاة: ١/ ١١٥.

٥- تاريخ بغداد: ٥/ ٣٢٨ – ٣٢٩.

٦- الموشح، ١٠٧.

٧- الشعر والشعراء، ج١/ ٢١٨-٢١٩.

٨- دلائل الإعجاز، ٣٣١.

٩- انظر: دلائل الإعجاز، ٣٣٠ – ٣٣١.

١٠- انظر: تاريخ النقد لإحسان عباس، ١٣.

١١- انظر: لسان العرب، مادة "طبق" .

١٢- انظر: طبقات فحول الشعراء، ٩/ ٦٨ – ٦٩.

١٣- طبقات الحنابلة، ١/ ٢٣٨.

١٤- انظر: تاريخ النقد الأدبي، لزغلول سلام، ١٠٥.

١٥- الموشح، ١٥ – ١٦.

١٦- السابق نفسه، ١٠٦، ١١٩ – ١٢٠.

١٧- انظر: تاريخ النقد، لإحسان عباس، ٥٢ – ٥٣. وانظر: النقد المنهجي،٢٠.

١٨- العمدة، ج١/٢٥.

١٩- انظر: طبقات فحول الشعراء، ١/٥١.

٢٠- السابق نفسه، ١/٥٢.

٢١- انظر: السابق نفسه، ١/٥٥. وانظر: النقد المنهجي،٢٠.

٢٢- طبقات فحول الشعراء، ١/٤٦ – ٤٧.

٢٣- السابق نفسه، ١/٦٤.

٢٤- انظر: السابق نفسه، ١/٦٥ .

٢٥- انظر: السابق نفسه، ١/٦٨.

٢٦- طبقات فحول الشعراء، ١/٦٧ – ٦٨. البوارح: جمع بارح، وهو ما يمر عن يمينك إلى يسارك. الغداف: الغراب. العنم: نبت أحمر يُصبغ به.

٢٧- انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب لطه إبراهيم، ٨٢.

٢٨- انظر: طبقات فحول الشعراء، ١/٩٧.

٢٩- السابق نفسه، ١/١٠٤.

٣٠- السابق نفسه، ١/١٣١.

٣١- السابق نفسه، ١/١٣٢.

٣٢- السابق نفسه، ١/١٣٥.

٣٣- انظر: السابق نفسه، ١/١٣٢. الحاشية السادسة.

٣٤- انظر: تاريخ النقد، لإحسان عباس، ٨١.

٣٥- انظر: طبقات فحول الشعراء، ١٣٧/١.

٣٦- انظر: السابق نفسه، ١٥٥/١.

٣٧- انظر: السابق نفسه، ١٧٦/١.

٣٨- السابق نفسه، ١٩٦/١.

٣٩- السابق نفسه، ١٤٤/١.

٤٠- انظر: تاريخ النقد، د. إحسان عباس، ٨٢.

٤١- انظر: طبقات فحول الشعراء، ٢٠٣/١ – ٢٠٤.

٤٢- انظر: السابق نفسه، ٢١٥/١ وما بعدها.

٤٣- انظر: السابق نفسه، ٢٨٩/١.

٤٤- انظر: تاريخ النقد الأدبي لزغلول سلام، ١٠٦.

٤٥- انظر: طبقات فحول الشعراء، ٢٥٩/١.

٤٦- السابق نفسه، ٦٤٧/٢ - ٦٤٨.

٤٧- السابق نفسه، ٨٣٧/٢ – ٨٣٨.

٤٨- انظر: السابق نفسه، ٣٧٩/٢.

٤٩- انظر: السابق نفسه، ٣٦٠/٢ – ٣٦١.

٥٠- انظر: السابق نفسه، ٣٧٤/٢.

٥١- انظر: السابق نفسه، ٣٧٤/٢.

٥٢- الموشح، ٢٧٣.

٥٣- انظر: طبقات فحول الشعراء، ٢/٥٥٢.

٥٤- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٣٥.

٥٥- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٧٢.

٥٦- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٧٦ – ٥٧٧.

٥٧- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٨٠.

٥٨- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٤٠.

٥٩- انظر: السابق نفسه، ٢/٥٧٦ .

٦٠- انظر: السابق نفسه، ٢/٧٧٠.

٦١- انظر: كتاب أرسطو طاليس في الشعر، ٢٢٨.

٦٢- الفهرست، ١١٦.

٦٣- انظر: ضحى الإسلام، ٢/٢٥٦.

٦٤- انظر: علوم الحديث والدراسات الأدبية، ٤٧.

٦٥- انظر: طبقات فحول الشعراء، ١/٤٦ – ٤٨.

٦٦- انظر: النقد الثقافي، ١٣٢.

67- انظر: السابق نفسه، ١٣٩.

٦٨- انظر: مقدمة في نظرية الأدب العربي - الإسلامي، ٢٠٣ – ٢٠٤.

٦٩- انظر: تاريخ التمدن الإسلامي، ٥/٢٦ –٢٨.

٧٠- انظر: التاج، ٣٧-٣٩.

المصادر والمراجع

١- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

٢- التاج في أخلاق الملوك: الجاحظ، تح: أحمد زكي، ط١، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٤م.

٣- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي.

٤- تاريخ التمدن الإسلامي: جورجي زيدان، دار الهلال، القاهرة، ١٩٥٨م.

٥- تاريخ النقد الأدبي إلى القرن الرابع الهجري: د. محمد زغلول سلاّم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

٦- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. إحسان عباس، دار الأمانة ودار الرسالة، بيروت، ١٩٧١م.

٧- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: طه أحمد إبراهيم، طبعة مصورة في جامعة حلب، ١٩٩٦م.

٨- دلائل الإعجاز: الإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، ط٥، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠٠٤م.

٩- ابن سلام وطبقات الشعراء: د. منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٧م.

١٠- طبقات الحنابلة: القاضي محمد بن أبي يعلى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م.

١١- طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي، قرأه وشرحه: محمود شاكر، دار المدني بجدة.

١٢- طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، المكتبة التجارية القاهرة، ١٩٥٤م.

١٣- ضحى الإسلام: أحمد أمين، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٤- علوم الحديث والدراسات الأدبية: د. نور الدين عتر، منشورات جامعة حلب، ٢٠٠٥م.

١٥- العمدة: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٣، المكتبة التجارية القاهرة، ١٩٦٣م.

١٦- الفهرست: ابن النديم، المكتبة التجارية، القاهرة.

١٧- كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تحقيق ودراسة وترجمة: د. شكري عياد، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

١٨- لسان العرب: ابن منظور.

١٩- مراتب النحويين: أبو الطيب الحلبي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر.

٢٠- مقدمة في نظرية الأدب العربي - الإسلامي: د. حسين الصديق، منشورات جامعة حلب، ١٩٩٣م.

٢١- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء: المرزباني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٢- النقد الثقافي: د. عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط٣، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.

٢٣- النقد المنهجي عند العرب: الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧م.

مآخذ ابن فارس في معجم (مقاييس اللُّغة) على ابن دريد

الدكتور سيف الدين الفقراء
كلية الآداب – جامعة مؤتة
الدكتور منصور كفاوين
كلية الآداب – جامعة الحسين بن طلال

الملخّص

تبحث هذه الدّراسة المآخذ التي تطالعنا في معجم (مقاييس اللغة) بحق ابن دريد في معجمه (الجمهرة)، وتناول فيه الباحثان الألفاظ التي طعن فيها ابن فارس، في خمسة محاور بهدف التعرُّف على منهج ابن فارس في النقد اللغويّ، وتتمثل هذه المحاور في: طرائف ابن دريد وغرائبه، وما أنكره على ابن دريد، وزيادات ابن دريد وتوليده للصيغ، ونقد النسبة إلى اللهجات اليمانية، والاستدراك على ابن دريد في ما أهمله، وحاول البحث التحقُّق من دقّة الأحكام اللغويّة التي أطلقها ابن فارس من خلال مقارنة آرائه بما ورد في بعض المعاجم العربيّة، ومطالعة الأبنية في الاستعمال اللغوي، وتبيُّن أسباب هذه المآخذ وتفسيرها تفسيراً يسهم في بيان حقيقة النقد، والتحقُّق من موضوعيَّته، بما يبرز منهجية ابن فارس في التعامل مع الأبنية ونقد المادة اللغوية.

مقدّمة:

تنوَّعت أنماط النَّقد اللّغوي عند ابن فارس بحقّ ابن دريد وآرائه اللغويّة، فتارةً يسمّيها بالطرائف والغرائب، وقد يحملها على الشّك والزّيف، وقد يعدُّها من الغلط والهفوات، وأحياناً يعدُّها من الزيادات في اللغة والتقوُّل على العربيّة، وقد ينتقد إهماله بعض الأبنية مع شهرتها، ويأخذ عليه أحياناً نسبة الأنماط اللغويّة إلى اللَّهجة اليمانيّة. وهذه مسألة أشار الدكتور حسين نصّار إلى بعضها، عند حديثه عن سمة النّقد اللغوي عند ابن فارس وبخاصة بحقّ ابن دريد[1].

ولتبيُّن مظاهر هذه المآخذ عند ابن فارس، رأينا أن ندرسها ضمن الأبواب الآتية:

١- طرائف ابن دريد وغرائبه.

٢- مناكير ابن دريد وما انفرد به.

٣- زيادات ابن دريد وتوليده الصّيغ.

٤- الاستدراك على ابن دريد.

٥- نقد النسبة إلى اللهجات اليمانيّة.

وقد حظي هذا الموضوع بدراسة قيّمة من الدكتور محمود جفّال عنوانها: (منهج ابن فارس في النّقد اللغويّ في معجم مقاييس اللغة، نقد الخليل وابن دريد أنموذجاً)، نُشر في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، تحدث فيها عن موقف ابن فارس من الخليل وابن دريد، وموقفه من اتّفاق أقوال الخليل وابن دريد واختلافها، ودرس مظاهر نقد ابن فارس للخليل ولابن دريد. وتأتي دراستنا هذه لتكون تطبيقيّة استقصائيّة خاصّة بمظاهر نقد ابن فارس في معجمه (مقاييس اللغة) لابن دريد،

وتحليلها وتبويبها في محاور خمسة، ومراجعة المواد اللغويّة التي نقدها في معجم الجمهرة والمعاجم السابقة واللاحقة لابن دريد؛ للتّحقّق من دقّة أحكام ابن فارس بحقّ ابن دريد، ومحاولة تفسيرها. وتعدّ هذه الدّراسة من أوائل الدّراسات التّطبيقيّة القائمة على تتبّع مظاهر النّقد اللغويّ في معجم (مقاييس اللغة) بحقّ ابن دريد، وقد أفادت من الدّراسات المعجميّة السابقة، وبخاصة دراسة جفّال.

أولاً- طرائف ابن دريد وغرائبه:

تميَّز ابن فارس بمنهجه الذي يقوم على عدم الاكتفاء بالنَّقل من مصادره، دون أن يخضع المادة اللغويّة لمقاييسه؛ فتارةً يشكِّك في بعضها، ويطعن فيها، وتارةً يَسِمُها بالغلط ويردها، وهذه مظاهر شائعة في معجم (مقاييس اللغة غير أنّ ابن دريد حظي بالنصيب الأوفر من مظاهر النَّقد، فكثيراً ما كان ابن فارس يقسو عليه في النَّقد، وقد يبالغ في ذلك، ومن مظاهر هذا الطعن في (المقاييس):

١- **ج ف ز:** "الجيم والفاء والزّاء لا يصلح أن يكون كلاماً إلاَّ كالذي يأتي به ابن دريد من أنَّ "الجَفْز السرعة، وما أدري ما أقول"[٢]. والذي نصَّ عليه ابن دريد أنَّ (الجَفْز): "السرعة في المشي، لغة يمانيّة، لا أدري ما صحَّتها"[٣]. وأهمل الخليل هذا البناء (جفز)، وذكره الصّاحب بن عبَّاد بمعنى السرعة[٤]. وأغفله الجوهري في (الصحاح)، ونقل ابن سيده قول ابن دريد فيه[٥]، وكذلك ابن منظور[٦] والفيروزأبادي[٧].

ولعلَّ ما ذهب إليه ابن دريد من نسبة هذا المعنى إلى اللهجة اليمانيّة، ونصّه على أنه لا يعرف مدى صحتها دليل على موضوعيته في ذكر هذا المعنى؛ ولذلك لا أساس لما ذهب إليه ابن فارس من عدّ ذلك من طرائف ابن دريد، لا سيما أن بعضاً من العلماء اعتدَّ بهذا المعنى الذي ذكره ابن دريد فيه، وقد يدخل هذا في

باب التعاقب بين (قفز) و(جفز). ودليل ذلك ما ذكره الزاهد نقلاً عن ابن خالويه من أنّ: نفز وأفز وجفز وقفز بمعنى واحد[٨]..

٢- **خ ز ف:** قال ابن فارس: "الخَزَف: الخاء والزّاء والفاء ليس بشيءٍ، فالخَزَف هذا المعروف، ولسنا ندري أعربي هو أم لا؟ قال ابن دريد: الخَزْفُ: الخطْرُ باليدّ عند المشي، وهذا من أعاجيب أبي بكر"[٩]. والذي نصَّ عليه ابن دريد هو: "(الخَزْف): الخطْرُ باليد، لغة يمانيّة، مرَّ فلان يخْزِف خَزْفاً، إذا فعل ذلك"[١٠]. "والخَزْف: الجرس، والخَصْفُ لغة فيه، كما قال الخليل"[١١]. وذهب الجوهري إلى ما قال به ابن دريد في هذا المعنى في الصحاح[١٢]. والقول نفسه مع الأزهري في (تهذيب اللغة)[١٣]. وذكر ابن القطّاع هذا المعنى وزاد عليه: خَزَف الشّيء: خرقه[١٤]، ووافق ابنُ منظور[١٥]ابنَ دريد، وكذلك فعل الفيروزأبادي[١٦].

ولعلَّ نسبة هذا المعنى إلى اللهجة اليمانيّة، وما أخذ به العلماء من بعد ابن دريد، وما نصَّ عليه الخليل قبله من معاني هذا اللفظ ما يمكن أن نطمئنّ إليه في صحة استعماله، وأنَّ ما ذكره ابن فارس من غرابة هذا المعنى لا وجه له، ولا يؤيِّده الاستعمال اللغوي.

٣- **د ح ز:** قال ابن فارس :"الدّال والحاء والزّاء ليس بشيء، وقال ابن دريد: الدّحزُ: الجماع، وقد يولع هذا الرجل بباب الجماع والدّفع، وباب القمش والجمع"[١٧]. ولم نجد على هذا اللفظ نصَّاً عند ابن دريد في الجمهرة، بل نصّ على أنّه مهمل باستثناء (حدز)[١٨]، ونصَّ الخليل على أن (الدَّحْز) بمعنى الجماع[١٩]، ونقله عنه الأزهري[٢٠]، وأهمله الصّاحب بن عبَّاد، وكذلك الجوهري في الصحاح، وذكره ابن سيده بمعنى النكاح[٢١]، وأهمله ابن القطَّاع، وذكر ابن منظور أنّه بمعنى الجماع الشّديد[٢٢]، وقريب منه الفيروزأبادي من حيثُ عدّه بمعنى الجماع[٢٣]. ولا نستطيع الحكم على رأي ابن فارس؛ لعدم وجود النّصّ في (الجمهرة)، ولعلّه أخذه من مصدر آخر، أو نقله من نسخة غير التي وصلت إلينا،

غير أنّ ما نصّ عليه الثقات من العلماء من معاني هذا اللفظ قبل ابن دريد وبعده يجعلنا نقول: إنّه لا وجه لما ذكره ابن فارس بحقّ ابن دريد بسبب شيوع معنى هذا اللفظ في المعاجم العربيّة.

٤- **ع ز ق**: قال ابن فارس: "العين والزّاء والقاف ليس فيه كلام أصيل، لكنَّ الخليل ذكر (العَزْق): علاج الشّيء في عُسْر، ورجل مُتَعزِّق: فيه شدّة خُلُق، ويقولون: إنَّ المِعْزقة: آلة من آلات الحرث. وكلّ هذا في الضعف قريبٌ بعضُه من بعض، وأعجبُ منه اللُّغة اليمانيّة التي يدلِّسها أبو بكر محمَّد بن الحسن الدريديّ – رحمه الله– وقوله: "إنَّ العزيق مطمئِنٌّ من الأرض، لغة يمانيّة"، "ولا نقول لأئمتنا إلاَّ جميلاً"[٢٤]. وذكر ابن دريد من معاني (العزق): حفرُك الأرض بالمِعزقة، وهي المسحاة، والعزيق مطمئن من الأرض لغة يمانيّة، ورجل عَزِقٌ: سيء الخُلُق، والعزوق: الفُستُق لا لبَّ له[٢٥]. وهذه المعاني ذكرها قبله الخليل[٢٦]، ووردت عند الصّاحب ابن عبَّاد الذي زاد فيها معاني أخر[٢٧]. وذكر الجوهريُّ: عزقتُ الأرضَ أعزقها عزْقاً، إذا شققتها، فهي معزوقة، قال أبو عبيد: ولا يقال ذلك لغير الأرض[٢٨]، وما نصَّ عليه ابن سيده من معناه يوافق الخليل، وابن دريد[٢٩]، وقريب منه ما ذكره ابن القطّاع[٣٠]، وفي (اللسان): "عزج الأرض بالمِسحاة إذا قلبها، كأنَّه عاقب بين عزق وعزج[٣١]". والتعاقب بين القاف والجيم لهجة عربيّة معروفة قديماً، وما تزال شائعة على ألسنة البدو في الخليج، والأردن، وسوريا.

وإذا كان (العزْقُ) بمعنى حفر الأرض بالمعزقة، فلا نستبعد أن يكون العرب عبّروا بهذا اللفظ عن الأرض المطمئنة بعد حفرها، نحو تعبيرهم بـ (الحرْث) عن الأرض المحروثة.

٥- **ف د ش:** "الفاء والدال والشّين ليس فيه إلاَّ طريفة من طرائف ابن دريد، قال فدَشْتَ الشّيء إذا شدَخْته، وفدشْتُ رأسَه بالحجر"[٣٢]. ونصَّ ابنُ دريد على أنَّ (الفدش) من قولهم: فدشتُ الشّيء فدشاً إذا شدختُه، وفدش رأسه بالحجر أو العصا: إذا شدخه[٣٣]. وأهمل الخليل بناء (فدش)، وذكر من تقليباته (شدف)[٣٤]، والقول نفسه مع الأزهري الذي ذكر أنه استعمل من وجوهه (شدف) فقط[٣٥]. والفَدْشُ مهمل عند الصّاحب بن عبَّاد، وهو عند الخارزنجيّ بمعنى شدخ: فدش رأسه: شدخه، فهو مفدوش[٣٦]. ونقل ابن سيده قول ابن دريد فيه[٣٧]، وذكر ابن القطَّاع من معانيه: شدخ، وفدش الشّيء: دفعه، وفدش: بمعنى حمق[٣٨]. والقول نفسه مع ابن منظور في ما ذكره من معاني هذا اللفظ[٣٩]. وفدش رأسه: شدخه عند الفيزوزأبادي، والفَدْش: الأخرق[٤٠].

٦- **ق ز ب:** "القاف والزاء والباء، فيه من طرائف ابن دريد: القَزَب الصلابة والشدة، قَزِبَ الشّيء صلُب"[٤١]. وقال ابن دريد: القَزَبَ الصلابة والشدّة، قَزِب الشّيء يقزَبُ قَزْباً: إذا صلُب واشتدَّ، لغة يمانيّة[٤٢]، وأهمل الخليل (قزب)، وذكر الأزهريّ عن ابن الأعرابيّ: القازب: التاجر الحريص، مرّةً في البرّ، ومرّةً في البحر، والقزْب: (اللقب)"[٤٣]، وذكر ابن سيده ما رواه ابن دريد في هذا اللفظ[٤٤]، والقول نفسه مع ابن القطَّاع[٤٥]، وذكر ابن منظور ما رواه ابن دريد، وما نقله الأزهري عن ابن الأعرابي[٤٦]، والقَزَب: الصلابة والشدّة وقَزِب كفَرِحَ عند الفيروزأبادي[٤٧].

٧- **ق ع ز:** "القاف والعين والزاء، ليس فيه إلاَّ طريفةُ ابن دريد، قال: قَعَزتُ الإناء: ملأتُه، وقَعَزتُ في الماء: عببتُ"[٤٨]، جاء في (الجمهرة): القَعْز: فعل مُمات، وهو تقاربُ دبيب الذرّ وما أشبهه، والقَعْزُ مِلْؤكَ الإناءَ شراباً، أو غيرَه، قعزتُه أقعزُه قعْزاً، والقَعْزُ أيضاً الشربُ عبَّاً، قَعَز ما في الإناء: إذا شربه شرباً شديداً[٤٩]. وأهمل الخليل (القعز)، وكذلك الأزهري، وذكر الصّاحب بن عبَّاد أن

الخليل أهمل (قعز)، وحكى الخارزنجيّ: القعز: ملءُ الإناء، والشربُ عبّاً، قال: ولا أحقه"[٥٠]. ووافق الجوهريُّ في الصحاح ما ذكره ابن دريد[٥١]، وقريب منه ما ذكره ابن سيده[٥٢]، والقول نفسه مع ابن القطّاع[٥٣]، وابن منظور[٥٤]، والفيروزأبادي[٥٥].

٨- **ق ف ش:** القاف والفاء والشين، فيه طريفة لابن دريد: قَفش: جمع[٥٦]، ونصَّ ابن دريد على: "قفَشْتُ الشّيء أقفِشه: إذا أخذته وجمعته قفشاً"[٥٧]، والقَفْش: ضرب من الأكل في شدةٍ، والقفْش، لا يستعمل إلا في الافتعال؛ كالعنكبوت ونحوها، إذا انجحر وضمَّ إليه جراميزه وقوائمه كما ذكر الخليل [٥٨]، والقفشُ: السّرعة، وانقفش العنكبوت: جمع نفسه وضمّه، كما ذكر الصّاحب بن عبّاد[٥٩]، وذكر الجوهري (القمش)، بمعنى جمع وأهمل (قفش)[٦٠]، وقَفَشَ الشّيء: جمعه عند ابن سيده[٦١]، وقفش المرأة قفشاً: جامعها[٦٢]، والقفش الجمع عند ابن منظور[٦٣]. والقفش: الجمع، وله معانٍ أُخر مثل الضرب بالعصا أو السّيف عند الفيروزأبادي[٦٤].

٩- **ق ن ح:** "القاف والنون والحاء ليس هو عندنا أصلاً، على أنَّهم يقولون: قنَح الشَّاربُ، إذا روي، فرفع رأسَه ريَّاً؛ ومن طرائف ابن دريد: قَنَحْتُ العودَ قَنْحاً: عطفته، وقال: والقنَّاح: المِحْجَن بلغة أهل اليمن[٦٥]، والذي نصَّ عليه ابن دريد: قَنَحتُ العودَ والغصن أقنحه قنحاً وقنوحاً: إذا عطفته حتى يصير كالصولجان، وأهل اليمن يسمون المِحْجن القنَّاح[٦٦]. وذكر الخليل أنَّ القَنْح: اتخاذك قنّاحة تشدُّ بها عَضادة الباب ونحوه، تسميه الفُرس: قانه، قال غير الخليل: "لا أعرف القَنْح إلاَّ في الشرب"[٦٧]، ونقل الصّاحب بن عبّاد ما ذكره الخليل[٦٨]، ونصَّ الجوهري على معنى العطف فيه، والقُنَّاحة، مشددةً، مفتاحُ مُعْوجّ طويل، وقنحت الباب إذا أصلحت ذلك عليه[٦٩]، ونصَّ ابن القطّاع على معظم المعاني السابقة لـ (قنح) بما في ذلك عطف الشّيء حتى يصيرَ كالصولجان [٧٠]، أمَّا ابن منظور فقد

نص على المعاني التي ذكرها سابقوه[٧١]، وكذلك الفيروزأبادي الذي وافق الخليل فيما ذكره من معانيه[٧٢]، وهذا يدلّ على اعتداد العلماء بما ذكره ابن دريد من معاني هذا اللفظ.

١٠ – هـ د ق: "الهاء والدال والقاف، فيه من طرائف ابن دريد: الهَدْق: الكَسْرُ"[٧٣]، وقال ابن دريد: "والهَدْق: الكسر، هَدَقْتُ الشّيء أهدِقُه هَدْقاً، فانهدقَ، إذا كسرته فانكسر[٧٤]، وأهمله الخليل، وكذلك الأزهريّ، والصّاحب بن عبَّاد، وذكره بهذا المعنى الجوهري تحت باب (دهق)، وقال: دهَقْت الشّيء كسرته، وكذلك دَهْدَقْتُه[٧٥]، وذكره ابن سيده في باب (هدق) بمعنى كسر[٧٦]، والقول نفسه مع ابن القطّاع[٧٧]، وذكره ابن منظور في باب (هدق)[٧٨]، والفيروزأبادي في باب (دهق)[٧٩]، ولعلَّ في هذا اللفظ قلباً مكانياً، هو الدافع لابن فارس إلى إنكار (هدق) بمعنى كسر الذي نصَّ عليه ابن دريد.

١١ – هـ و ب: "الهاء والواو والباء ليس بأصلٍ جيد، لكنَّهم يقولون: الهَوب: المخلَّط، وحكى ابن دريد في طرائفه: أصابني هَوبُ النَّار: وهجها"[٨٠]، ونصَّ ابن دريد على أنَّ (الهوب): اشتعال النار ووهجها لغة يمانيّة، ويقال: تركته بهوب دابرٍ؛ أي لا يدري أين هو، ويقال: بهوب دابرٍ[٨١]. ولم يذكر الخليل هذا المعنى في (هوب)، وذكر الأزهري ما رواه أبو عبيد عن الأصمعي من قولهم: هبا يهبو: إذا صارت النار رماداً[٨٢]، والهوب الأحمق عند الصّاحب بن عبَّاد، والجمع الأهواب، ويقولون فلان في هوب دابر، وذهبوا في أهواب كثيرة أي في غير شيء، وما أدري في أي هوب هو: أي في أي وجه[٨٣]. وذكر الجوهري من معانيه: الهَوْب: وهج النار[٨٤]، وذكر ابن سيده أنَّ (الهوب) بمعنى الرجل الكثير الكلام، والهَوْبُ: اسم النار واشتعالها ووهجها، وهي لغة يمانية، وهوب الشمس:

وهجها بلغتهم[٨٥]، ومثل هذه المعاني تطالعنا عند ابن منظور[٨٦]، والفيروزأبادي[٨٧].

والحقيقة أن شيوع المعنى في معاجم متعددة ينفي عنه صفة المنكر التي قال بها ابن فارس، ولعلَّ في وجود معنى الهوب، دالاً على النار في لغة بعض المناطق في جنوب الأردن يؤكِّد استعمال هذا المعنى، وربَّما انتقل إليهم من لهجات يمانيّة قديمة. لعلَّ هذا ما نقوله في لهجتنا الدَّارجة "هبو" لشدّة النَّار ووهجها، وشدّة الحرّ، وربَّما حصل فيها قلب مكانيّ: هوب . هبو.

١٢- و ل ذ: الواو واللام والذّال من غرائب ابن دريد، الوَلْذ: سرعة في المشي والحركة، ولَذ يلِذ[٨٨]، وجاء في (الجمهرة): الولَذ مصدر (وَلَذ) يلِذ ولَذَاً، وهو والذٌ وولاّذٌ، وهو سرعة في المشي والحركة[٨٩]، وأهمل الخليل هذا البناء، وذكر الصّاحب بن عبَّاد ما رواه ابن دريد من معناه[٩٠]، وكذلك فعل ابن سيده في (المحكم) [٩١]، والقول نفسه مع ابن القطَّاع[٩٢]، وابن منظور[٩٣]، والفيروزأبادي[٩٤].

هذه ألفاظ دالة على منهج ابن فارس في نقد ابن دريد وحمل معانيه على الطرافة والغرابة، وهو نقد يطالعنا في ألفاظ أخرى مثل: (فدك) و(فشخ) وغيرها، ولا تكاد آراء العلماء فيها تخرج عمّا سبق ذكره.

ثانياً- ما أنكره على ابن دريد:

ثمَّة طائفة من الألفاظ التي أنكرها ابن فارس على ابن دريد، ولم يعتدّ بمعانيها التي ساقها في جمهرته، وقد عبّر ابن فارس عن هذا الإنكار بأساليب متنوّعة، كقوله: وهو من مناكير ابن دريد، وما أدري ما هو؟ ولا يعوَّلُ عليه، وهذا منكر، وغيرها من التعبيرات التي تفصح عن الإنكار، ومن الألفاظ التي تدخل في

مناكير ابن دريد، وتدلّل على موقف ابن فارس في مآخذه على ابن دريد والطعن به ما يلي:

١- **ت رش:** "التّاء والرّاء والشّين ليس أصلاً ولا فرعاً، سوى أنَّ ابن دريد ذكر أنَّ التّرشَ: خِفّة ونَزَقٌ، يُقال: ترِشَ يترَش تَرَشاً، وما أدري ما هو؟"[٩٥]. وهذا المعنى ذكره ابن دريد[٩٦]، كما رواه ابن فارس. وأهمل الخليل (ترش)، وذكر الأزهريّ من معانيه ما رواه ابن دريد[٩٧]. ونصَّ ابن عبَّاد على إهمال (ترش)[٩٨]، وأهمله الجوهري في (الصّحاح)، ووافق ابنُ سيده ابنَ دريد فيما ذكره من معناه[٩٩]، والقول نفسه مع ابن القطّاع[١٠٠]، ونقل ابن منظور ما ذكره الأزهريّ في هذا الموضع وعدَّه مُنكراً[١٠١]، وقال الفيروزأبادي: التَّرشُ: خِفّة ونَزَقٌ أو سوء خُلْق[١٠٢].

والحقيقة أنَّ ما أنكره ابن فارس في هذا اللفظ ومعناه لا يوافقه فيه جمهور العلماء، غير أنّنا لا ننكر أنَّ ابن دريد قد يكون هو المصدر الأوّل الذي اعتمد عليه العلماء في تأصيل هذا المعنى؛ لأنَّهم جميعاً ينصُّون على قول ابن دريد، باستثناء من أهمل هذا (المبنى)، ولعلَّ قول ابن فارس: (ما أدري ما هو؟) يدلّ على منهجيّة في النقد القائم على التصريح بعدم معرفته ببعض الألفاظ ومعانيها.

٢- **ت ل م:** "التّاء واللام والميم ليس بأصل، ولا فيه كلام صحيح ولا فصيح، قال ابن دريد في التّلام: إنَّه التّلاميذ، وفي الكتاب المنسوب إلى الخليل (التَّلَم): مَشَقُّ الكِراب بلغة أهل اليمن، وذكر في التّلام نحواً ممَّا ذكره ابن دريد، وما في ذلك شيء يعوّل عليه، وذلك أنَّ التلميذ ليس من كلام العرب[١٠٣]. والذي نصَّ عليه ابن دريد "التّلام معروف، وهو – كما زعموا- التّلميذ"[١٠٤]. وذكر الخليل: أنَّ (التَّلَم) مَشقَ الكِراب في الأرض بلغةِ أهل اليمن، والجمع: الأتلام، والتّلام: الصّاغة، والواحد: تِلْم"[١٠٥].

وروى الأزهريّ ما ذكره الخليل في هذا المعنى ووافقه في نسبتها إلى اليمن، وزاد عليه معاني أخرى[١٠٦]. ونصَّ الصّاحب بن عبَّاد على أنَّ التَّلَم مشقّ الكراب من الأرض بلغة اليمن، وأثر اللؤمة والفدّان، والجمع: الأتلام، وهم يتلمون الأرض تَلْماً: والتّلام: الصاغة، والواحد: تِلْم، وقيل: الحِمْلاجُ الذي ينفخُ فيه، وهو التَّلْمود. والتّلام: التلاميذ، فَرُخٌم، وكذلك التلَم[١٠٧].

ونصَّ الجوهريّ على أنَّ (التَّلام) بفتح التاء: التّلاميذ، سقطت منه الذّال[١٠٨]، وما ذكره ابن سيده من معاني (التّلام) وافق فيه ابن دريد والصّاحب بن عبَّاد[١٠٩]. ولم يخرج الفيروزأبادي عمّن سبقه من سرد معاني (تلم) [١١٠]، وفصَّل ابن منظور القول في معاني هذه اللفظة معتدّاً بما قاله الآخرون[١١١].

وقد عزا محمود جفّال سبب رفض ابن فارس لهذه المادة إلى أنّها ليست من كلام العرب ، وأنّها من اللهجة اليمانيّة التي لم يعتدّ بها ابن فارس في مقاييسه[١١٢].

٣- ت و ر: قال ابن فارس: "وذكر ابن دريد كلمة لو أعرض عنها كان أحسن، قال: التّور: الرَّسولُ بين القومِ، عربيّ صحيح"[١١٣]، والذي نصَّ عليه ابن دريد: "التّوْر عربيّ معروف، هكذا يقول قوم، وقال آخرون: بل هو عربيّ دخيل. والتَّورُ الرَّسول بين القوم عربيّ صحيح، قال الشاعر:

والتَّـــورُ فيمـــا بينَنـــا مُعْمَـــلٌ يَرْضـــى بـــه المـــأتيّ والمُرْسِـــلُ[١١٤]

وقال الخليل: التّور تذكره العرب، واستوأر القوم: فزعوا، والوحش إذا نفرت[١١٥]، غير أنَّه لم يذكر معنى الرَّسول فيها. وذكر الأزهريّ من معاني التّور: الجارية التي ترسل بين العشّاق، وأنَّه يُقال للرَّسول: التّور، وهذا معروف تذكره العرب، وضرب عليه شاهداً من الشعر[١١٦]. والقول نفسه مع الصّاحب ابن عبَّاد[١١٧]، والجوهريّ[١١٨]، وأخذ ابن منظور الذي ذكر آراء سابقيه بما قاله

الأزهريّ في هذا اللفظ من معانٍ وزاد عليها[١١٩]، والقول نفسه مع الفيروزأبادي[١٢٠].

٤- **ج ل ج:** قال ابن فارس: "الجيم واللام والجيم ليس أصلاً؛ لأنَّ فيه كلمتين، قال ابن دريد: الجَلَج: شبيه بالقلق، فإنْ كان صحيحاً فالجيم مبدلة من القاف... وهذا ليس بشيء، ولعلَّه بعض ما يُعرّب من لغةٍ غير عربيّة"[١٢١]. وأهمل الخليل (جلج)، ولم يذكر الأزهريّ (القلق) ضمن معاني هذا اللفظ[١٢٢]، وأهمله ابن عبَّاد، وذكر الجوهريّ من معانيه: الجلجة بمعنى الرأس[١٢٣]، وهو معنىً معروف سبقه إليه غيره، ونقل ابن سيده ما ذكره ابن دريد في هذا الباب[١٢٤]، وذكر ابن منظور أنَّ (الجلج): القلق والاضطراب[١٢٥]، وأهمله الفيروزأبادي.

ولا نستبعد أن يكون الإبدال مدخلاً لتفسير التعاقب بين الجلج والقلق، وهي مسألة يجيزها النظام الصَّوتي في العربيّة، ويؤيِّدها بعض الأنماط اللغويّة التي وردت عن العرب ممّا وقع فيها تعاقب بين الجيم والقاف، وبخاصّة في الكلمات المعربّة[١٢٦].

٥- **خ زف:** قال ابن فارس: "الخاء والزّاء والفاء ليس بشيء، فالخَزَف هذا المعروف، ولا ندري أعربيٌّ هو أم لا، قال ابن دريد: الخَزْفُ: الخطْرُ باليد عند المشي، وهذا من أعاجيب أبي بكر"[١٢٧]. وقال ابن دريد: "الخَزَف معروف، وهو ما عمل من الطِّين وشُوي بالنَّار حتى يكون فخاراً، والخَزْف: الخطْر باليد، لغة يمانيّة، مرَّ فلان يَخْزِف خَزْفاً، إذا فعل ذلك"[١٢٨]. ونصَّ الخليل على أنَّ الخَزَف: "الجرُّ، والخصف لغة فيه"[١٢٩]، ونقل الأزهريّ هذه المعاني[١٣٠]. ولا يبتعد ابن عبَّاد عن هذه المعاني في (خزف)[١٣١]، ووافق الجوهريّ ابن دريد في هذا[١٣٢]. ونصَّ ابن سيده على مسألة التّعاقب بين (الخَصْف) و(الخزف)، وأقرَّ ما ذكره ابن دريد من معنى الخطر باليد، وأضاف: خزف الشّيء خزْفاً: مزَّقه، والثوب:

شـقَّه[١٣٣]. وهـو مـا أيَّـده ابـن القطَّـاع أيضـاً[١٣٤]، وابـن منظـور[١٣٥]، والفيروزأبادي[١٣٦].

٦- **ر ط ع:** "الرّاء والطّاء والعين ليس بشيء، إلاَّ أنَّ ابن دريد ذكر أنَّهم يقولون: رَطَعها: إذا نكحها، وليس ذلك بشيء"[١٣٧]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: الرّطْعُ: يكنَّى به عن الجماع، رطَعَها يرْطَعها رطْعاً، وزعموا أنَّ الرَّطع والرَّصع واحد، وربَّما قال: طَعَرها طَعْراً[١٣٨]. وأهمل الخليل (رطع)، ونقل الأزهريّ قول ابن دريد، وعلَّق عليه بقوله: "ولم أسمعها لغيره، ولا أدري ما صحَّتها"[١٣٩]. وذكر الصّاحب بن عبَّاد أنَّ (رطع) بمعنى نكح[١٤٠]، وذكره الجوهريّ في باب (طعر)، وذكر من معاني هذا اللفظ: النِّكاح[١٤١]. ونصَّ ابن سيده على أنَّ (طعر) المرأة بمعنى نكحها، وأنَّ الأصل فيه بالزاي، والراء تصحيف، وقال: هي مقلوبة (رطع) [١٤٢]، وهذا ما يطالعنا به ابن القطَّاع[١٤٣]، وكذلك ابن منظور الذي أفرد لـ(طعر) باباً، ولـ(رطع) باباً آخر[١٤٤]، ووافق الفيروزأبادي ابن سيده في رأيه[١٤٥]، ولعلَّ في هذا اللفظ تطوُّراً في بنيته ماثلاً في القلب المكاني الذي أشار إليه بعض العلماء، والتعاقب في الاستعمال بين (رطع) و(طعر)، وهي مسألة قد يفسّر بها إنكار ابن فارس لما ذكره ابن دريد في هذا المعنى.

٧- **ر م غ:** "الرّاء والميم والغين لا أصل له، إلاَّ بعض ما يأتي به ابن دريد من رمَغْتَ الشّيء: إذا عركته بيدك، كالأديم وغيره"[١٤٦]. ونصَّ ابن دريد على أنَّ (رمغ) فعل مُمَات[١٤٧]، وأهمله الخليل، والأزهري، والصّاحب بن عبَّاد، والجوهري، وكذلك الشيباني، ونقل ابن القطَّاع ما ذكره ابن دريد في هذا المعنى[١٤٨]، وكذلك ابن منظور[١٤٩]، والفيروزأبادي[١٥٠].

ولا نستبعد أثر القلب المكاني في تفسير هذا اللفظ، فالمستعمل في اللغة (مرغ) بمعنى دلكه بالتراب ودعك نفسه به، وجاء في الصّحاح: مرغت السائمة العشب تمرغه مرْغاً[١٥١] ، وربما تكون (رمغ) من القلب المكاني الذي أُستعمل في اللهجة اليمانية ولكن لم يكتب له الشيوع فعُدّ من الممات.

ولعلَّ موت هذا الفعل من الاستعمال هو ما دفع ابن فارس إلى إنكاره، ويؤيِّد ذلك إهماله من بعض مؤلِّفي المعاجم، وربَّما أتيح لهذا الفعل أن يحيا في الاستعمال اللغوي؛ إذْ عدّه الصّاعدي من الأفعال الحيّة في الاستعمال[١٥٢]، وقد أقرّ العلماء مبدأ حياة الألفاظ بعد موتها. ودليل ذلك أننا نقول: مرغ الشّيء دلّكه بالتراب، ومنه تمرغت الدابة، وهذا استعمال ما زال شائعًا في الأردن عامة.

٨- **ش ب ص:** "الشين والباء والصّاد ليس بشيء، وحكى ابن دريد: الشّبْص: الخشونة، وليس هو بشيء"[١٥٣]. ونصّ ابن دريد على هذا المعنى بقوله: "الشَّبَصُ الخشونة، وتداخل شوك الشجر بعضه في بعض، يقال تشَبّص الشّجر وشَبّص: إذا دخل بعضه في بعض، لغة يمانية"[١٥٤]. وأهمله الخليل، ولم يذكر الأزهري الخشونة من معانيه، واكتفى بأنَّه نوع من التّمر، وقيل: الرديء من التّمر[١٥٥]. وقريب منه ما ذكره الصّاحب بن عبَّاد في (شيص)[١٥٦]، وأهمله الجوهري، ونقل ابن سيده قول ابن دريد كما هو[١٥٧]، ونقل ابن منظور المعاني المعروفة لـ(شيص) على أنَّه نوع من التّمر[١٥٨]. وذكر الفيروزأبادي أنَّ الشياص: شراسة في الخُلق، أصله شِواص. والشِّيص بالكسر: تمر لا يشتدّ نواه[١٥٩].

٩- **ع د ك:** "العين والدال والكاف ليس بشيء، إلاَّ كلمة من هنَوات ابن دريد، قال: العَدْك: ضَرْب الصُّوف بالمطرقة"[١٦٠]. ونصَّ ابن دريد على أنَّ (العدْك) لغة يمانيّة زعموا، وهو ضَرْب الصوف بالمطرقة، عَدَك يعدِك عدْكاً، والمِعْدَكة: المطرقة[١٦١]، وأهمل الخليل والأزهري والصّاحب بن عبَّاد والجوهري

(عدك)، ونقل ابن سيده قول ابن دريد في هذا اللفظ[١٦٢]، ووافقه ابن القطّاع[١٦٣]، والفيروزأبادي[١٦٤]، وكذلك ابن منظور.

وقد يكون للقلب المكاني أثر في تفسير هذا اللفظ، فالمستعمل في اللغة هو الدّعك، وقد دعكت الأديم والخصم أي ليّنته[١٦٥]، والذي يؤكّد هذا أننا ما زلنا نستعمل (الدّعك) بمعنى دلك الصّوف وغيره وغسلهما.

١٠-م ج ل: قال ابن فارس: "وغلط ابن دريد في هذا البناء في موضعين؛ ذكر أنَّ الماجِلَ: مستنقع الماء، وهذا من باب (أجل)، وذكر أنَّ المجلة: الصّحيفة، وهو من (جلّ)"[١٦٦]، ونصَّ ابن دريد على: "المَجَلَ جمع مَجَلة، ويجمع: مِجَالاً، وهي جلدة رقيقة، يجتمع فيها الماء من أثر العمل، ويقال: مَجْلَت يده تمْجَل، ومجَلت تمجُل مجْلاً، والماجِل: ماء يستنقع في أصل جبل، أو واد من النّزّ لا من المطر، ... والمجلة: صحيفة يكتب فيها شيء من الحكمة، والجمع مجال"[١٦٧]. وقال الخليل: مَجِلَت يده فيها مَجلَةٌ وأمجلها العمل، إذا مَرُنت وصلُبت. وكذلك الرهصة تصيب الدابة في حافرها فيشتدّ ويصلبُ. والمَجل: غدران الماء والبرك، والمجلّة الصحيفة يكتبُ فيها[١٦٨]. وقريب من هذه المعاني ما ذكره الأزهري، الذي نقل ما رواه الخليل، وما ذكره ابن دريد، وأضاف عليهما، ما رواه عن أبي عبيد عن أبي زيد من أنَّ (تَمْجَل) و(تمجُل) لغتان[١٦٩]، ووافق الصّاحبُ بن عبَّاد الأزهريَّ في هذه المسألة[١٧٠]، ولا يكاد الجوهري يخرج على سابقيه[١٧١]. وكذلك ابن سيده الذي توسَّع في ذكر معاني هذا اللفظ[١٧٢]، وكذلك ابن منظور الذي توسَّع في ذكر هذه المعاني[١٧٣]. وسار على نهجه الفيروزأبادي الذي ذكر ما رواه الخليل وابن دريد والأزهري[١٧٤].

ولعل ما عدّه أبو زيد الأنصاري من ندرة هذا اللفظ يفسّر لنا موقف ابن فارس، فأبو زيد ذكر في نوادره: مجِلت تمجَل مَجَلاً، ومجِلت تمجَل، ومجَلت تمجُل، إذا كان بين اللحم والجلد ماء، ومجِلت يده: غلُظت وخشُنت[١٧٥]. والحقيقة

أنّنا لا نوافق ابن فارس في ما ذهب إليه بحقّ ابن دريد؛ لأنّ (مجل) بناء نصّت عليه المعاجم، وأقرّت معانيه كما رواها ابنُ دريد ومن قبله الخليلُ، ولكن ابن فارس نقد هذا اللفظ نقداً صرفيّاً على اعتبار أنّ ابن دريد وضعها في غير بابها أي أنّه وضعها في (مجل) والأصل (أجل)، وأنّ (المجلة) من (جلل) وليست من (مجل).

ثالثاً- توليد الصيغ والانفراد بالمعاني:

لعلّ اتّهام ابنِ فارس لابن دريد بالتّزيد على العرب وتوليد الصيغ والتشكيك في المعاني مسألة لم ينفرد بها ابن فارس، بل تطالعنا عند بعض من عُرِفوا بنقدهم لابن دريد، وعلى رأسهم الأزهري، والمطالع لـ (مقاييس اللغة)، لا ريب أنّه واجدٌ مظاهر شتّى لاتّهام ابن دريد بالتزيّد والانفراد بالمعاني، والتّشكيك في صحّتها، وهذه سمة بارزة في منهج ابن فارس في نقده اللغويّ، والطعن على ابن دريد ما وجد إلى ذلك سبيلاً، ولعلّ هذه الطائفة من الألفاظ تكشف هذا الجانب في منهج ابن فارس اللغوي:

١- **ث ح ج:** "ذكر ابن دريد في الثّاء والحاء والجيم كلمة زعم أنّها لمَهْرة بن حَيْدان، يقولون ثَحَجه برجله: إذا ضربه بها، وقد أبعد أبو بكر شاهده ما استطاع"[١٧٦]، وهذه عبارة تحمل في طيّاتها نقداً واضحاً لابن دريد، والتّشكيك في ما قاله، والذي نصّ عليه ابن دريد هو: "الثَّحْجُ لغة مرغوب عنها لمَهْرة بن حَيدان، يقولون: ثَحَجَه برجله: إذا ضرَبَه بها"[١٧٧]، وأهمل الخليل هذا اللفظ، وقال الأزهري: "إنّ (سَحَجه وثَحَجه) بمعنى جَرّه جَرّاً شديداً"[١٧٨]. وأهمله الصّاحب بن عبّاد، وكذلك الجوهري، ونصّ ابن سيده على ما قاله ابن دريد فيها، وزاد عليه قولهم: جحف الشّيء برجله يجْحَفه جَحْفاً: إذا رفسه بها حتى يرميه"[١٧٩]. ونقل ابن القطّاع هذا اللفظ ومعناه كما رواه ابن سيده[١٨٠]، وأخذ ابن منظور بما رواه ابن دريد والأزهري في هذا الباب[١٨١]. وكذلك فعل الفيروزأبادي في الأخذ بما قاله ابن دريد[١٨٢].

ولا نستبعدُ أن يكون هذا من باب التعاقب بين (سحج) و(ثحج)، للتقارب الصّوتي بين صوتي السّين والثاء في المخرج وفي بعض الصفات. أمّا (جحف) فهي صيغة مستقلة التقت معهما في بعض دلالاتها في الاستعمال اللغوي. ولعلَّ وصف ابن دريد ل (ثحج) بأنَّها لغة مرغوب عنها يدلّ على عدم شيوعها، وهو ما يفصح عن عدم شيوع هذا الاستعمال ومعناه عند العلماء اللاحقين، وهو ما حمل ابن فارس على نقد قول ابن دريد، ويرى محمود جفّال أنّ من أوضح الأمثلة على عدم دقة ابن فارس في توجيه الاتهام إلى ابن دريد ما أورده ابن فارس في معالجته مادة (ثحج)؛ لأنّ ابن فارس أغفل قول ابن دريد: (لغة مرغوب عنها)[١٨٣].

٢- **ج ح ح:** قال ابن فارس: "الجيم والحاء يدلُّ على عِظَم الشّيء، يُقال للسيِّد من الرِّجال: الجَحْجاح، والجمع: جَحَاجِح وجَحَاجِحة، ...، وزاد ابن دريد بعض ما فيه نظر: قال: جحَّ الشّيء: إذا سحبه، ثمَّ اعتذر فقال: لغة يمانيّة"[١٨٤]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: "جحَّ الشّيء يجُحّه جَحَّاً: إذا سحبه، لغة يمانيّة، وكلّ شجر انبسط على وجه الأرض فهو عندهم الجُحّ"[١٨٥]. ولم يذكر الخليل (السحب) فيما ذكره من معاني (جحّ)[١٨٦]. وتوسَّع الأزهري في معاني (جحّ) واعتدَّ بما قاله ابن دريد من معانيها[١٨٧]. والقول نفسه مع الصّاحب بن عبَّاد[١٨٨]، وأهمل الجوهري المعنى الذي ذكره ابن دريد في هذا اللفظ[١٨٩]. أمَّا ابن سيده فقد أقرَّ المعاني التي ذكرها الخليل وابن دريد والأزهري[١٩٠]، ونقل ابن القطَّاع قول ابن دريد[١٩١]، وذكرها ابن منظور في باب الرباعي (جحجح)، ولم يذكر قول ابن دريد فيها[١٩٢]، ولم يذكر الفيروزأبادي معنى (سحب) في (جحّ)[١٩٣].

٣- **ج غ ب:** قال ابن فارس: "الجيم والعين والظاء أصل واحد يدلّ على سوء خُلْق وامتناع ودفع، يُقال: رجل جَعْظٌ: سيء الخلق، وجَعظْته عن الشّيء، دفعته، وكذلك أجعظته، فأمَّا الجيم والغين معجَّمة، فلا أصل له في الكلام، والذي قاله ابن دريد في (الجغب) أنَّه ذو الشَّغب، فجنسٌ من الإبدال الذي يولِّده ابن دريد

ويستعمله"[١٩٤]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: "رجل شَغِب: من قولهم: رجل ذو شغَب ومُشاغب، ويقولون: شَغِبٌ جَغِبٌ، وجَغِبٌ اتباع لا يفرد"[١٩٥]. ونصَّ الخليل على هذا المعنى في (جَغِب)[١٩٦]. وذكر الأزهري قولهم: "رَجل: جغبٌ شَغِبٌ ونقله عن الليث"[١٩٧]. والقول نفسه مع الصّاحب بن عبَّاد[١٩٨]. غير أنَّ الجوهري أهمل (جغب). أمَّا ابن سيده، فقد وافق ابن دريد في ما ذكره[١٩٩]، ونقل ابن منظور قول ابن دريد والأزهري في هذا اللفظ[٢٠٠]، وقريب منه ما ذكره الفيروزأبادي[٢٠١].

٤- **د غ ف:** "الدّال والغين والفاء ليس بشيء، إلاَّ أنَّ ابن دريد زعم أنَّ الدّغفَ: الإكثار من أخذ الشّيء"[٢٠٢]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: "الدّغَف: الأخذ الكثير، دَغَف الشّيء يدغفَه دَغَفاً"[٢٠٣]. وأهمله الخليل، ونقل الأزهري قول ابن دريد[٢٠٤]، وأقرَّ هذا المعنى ابن عبَّاد وزاد عليه[٢٠٥]، وأهمله الجوهري، وذكر ابن سيده أنَّ (دغَفَه): أخذه أخذاً كثيراً، ودغفهم الحرّ: غمّهم، وابن الدغفاء: كنية الأحمق[٢٠٦]، ونصَّ ابن القطاع على ما رواه ابن دريد[٢٠٧]، وكذلك فعل ابن منظور[٢٠٨]، والقول نفسه مع الفيروزأبادي[٢٠٩].

٥- **ش غ ن:** "الشين والغين والنون ليس بشيء وليس لما ذكره ابن دريد من أنَّ الشُّغْنة: الكارة، أصل ولا معنى"[٢١٠]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: "الشُّغنة: الحال وهي التي تسميها العامة الكارة، ويمكن أن تكون الكارة عربيّة من قولهم كوّرت الشّيء إذا لففته وجمعته، فكأنَّ أصلها كَوَرة"[٢١١]. وهذا ما أخذ به الأزهري[٢١٢]، وهو المعنى الذي ذكره ابن عبَّاد[٢١٣]، وأهمله الجوهري. ونقل ابن سيده قول ابن دريد والأزهري[٢١٤]، وأهمله ابن القطَّاع، ونقل ابن منظور ما ذكره سابقوه من معانيها[٢١٥]، وقال الفيروزأبادي: الشّغنة بالضّم الكارة، أو الغصن الرطيب[٢١٦].

٦- **ض ب د:** "الضّاد والباء والدّال ليس بشيء، وإنْ كان ما ذكره ابن دريد صحيحاً من أنَّ الضَّبد: الضّمَد، فهو من باب الإبدال، قال: أضْبدته: إذا أنت

أغضبته"[٢١٧]. وقال ابن دريد: "الضَّبَد لغة في الضَّمْدِ، وضَبدتَ الرجلَ تضبيداً إذا ذكرْتَه بما يغضبه"[٢١٨]. وأهمل الخليل ذلك، ولم يذكر الأزهري هذه اللغة في (ضمد)[٢١٩]، ونقل الصّاحب بن عبَّاد وما رواه عن الخارزنجي عن ابن دريد في هذا الباب[٢٢٠]. وأهمله الجوهري، وأخذ ابن سيده بما رواه ابن دريد[٢٢١]، وأهمله ابن القطَّاع، ونقل ابن منظور قول ابن دريد دون أن يشير إلى مسألة اللهجة[٢٢٢]، وكذلك فعل الفيروزأبادي[٢٢٣].

ولعلَّ ما يوجد من تقارب صوتي بين الباء والميم؛ لأنّهما صوتان شفويان ومتقاربان في المخرج، يمكن أن يكون مدخلاً للأخذ بما رواه ابن دريد من أنَّ (ضبد) لغة في (ضمد)، وهو ما فسَّره ابن فارس بالإبدال الصوتي الذي نوافقه فيه، وهذه مسألة لها نظائر في العربية نصّ عليها العلماء[٢٢٤].

٧- **ض م س:** "الضّاء والميم والسين ليس بشيء، وذكر ابن دريد كلمة -إنْ صحَّت- فهي من باب الإبدال؛ قال: الضَّمْسُ: المضْغ، فإن كان كذا، فهو من الضّمز"[٢٢٥]. وقال ابن دريد: "الضّمس: المضغ، ولا يكون إلاَّ خفياً، ضَمَس يضْمِس ضَمْساً، فهو ضامِسٌ، والشّيء مضْموسٌ"[٢٢٦]، وأهمل الخليل (ضمس)، وذكر أنَّ (ضمز البعير يضمُز ضموزاً؛ أي لا يجترّ)[٢٢٧]. وذكره الأزهري في باب (ضمز)، ووافق الخليلَ فيما ذكره في معنى هذا اللفظ، وزاد عليه، غير أنَّه لم يشر إلى (ضمس)[٢٢٨]، وذكر ابن عبَّاد أنَّ (الضمس) مهمل عند الخليل، وهو بمعنى المضغ نقلاً عن الخارزنجي[٢٢٩]. وكذلك أشار الجوهري إلى معنى الضمز، ووافق الخليل[٢٣٠]، غير أنَّ ابن سيده اعتدَّ بما قاله ابن دريد في هذا المعنى[٢٣١]. وقال ابن القطَّاع: ضمسه: مضغه، وضمز البعير سكت[٢٣٢]، ونقل ابن منظور أنَّ (الضّمس): المضغ الخفيف[٢٣٣]. وكذلك فعل الفيروزأبادي[٢٣٤].

٨- **ف خ ل:** "الفاء والخاء واللام ليس فيه شيء، غير أنَّ ابن دريد زعم أنَّه يقال: تَفَخَّل الرّجل: إذا أظهر الوقار والحلم، وتفخّل أيضاً: إذا تهيَّأ ولبس أحسنَ ثيابه"[٢٣٥]، وهذا المعنى ذكره ابن دريد كما نصّ عليه ابن فارس[٢٣٦]، وأهمله

الخليل والأزهري، وكذلك الصّاحب بن عبّاد، والجوهري، ونقل ابن سيده ما ذكره ابن دريد من معناه[٢٣٧]، وأهمله ابن القطّاع، ونصّ ابن منظور على قول ابن دريد فيه، وعقّب عليه بقوله والله أعلم[٢٣٨]، وأهمله الفيروزأبادي. ويبدو أنَّ ثمّة وجهاً لما ذكره ابن فارس من تشكيك فيما رواه ابن دريد، وهو تشكيك يدعمه إهمال بعض المعاجم الأخرى لهذا المبنى ومعناه في الاستعمال اللغوي، ويؤكّده أنَّ المعنى الوحيد الذي ذكرته المعاجم هو ما انفرد به ابن دريد.

٩- ف ق م: "الفاء والقاف والميم أصل صحيح يدلّ على اعوجاج وقلة استقامة، من ذلك: الأمر الأفْقَم، هو الاعوجاج، والفَقْم: أن تتقدم الثنايا السفلى فلا تقع على العليا، وهذا أصل الباب، وزعم أبو بكر (أي ابن دريد) أنَّ (الفَقَم) الامتلاء، يُقال: أصاب من الماء حتى فَقِمَ هو أصل الباب، فإنْ كان هذا صحيحاً فهو أيضاً من قياسه"[٢٣٩]، ولم يرد هذا المعنى في الجمهرة، والذي جاء بمعنى الامتلاء هو (الفعم) بالعين، فإنْ لم يكن هذا من كتاب آخر لابن دريد، فلعلّه من باب التّصحيف أو التحريف أو شيء من هذا القبيل، ودليل ذلك أنَّ هذا المعنى لم يذكر في العين، ولم يذكر الأزهري معنى الامتلاء في (فقم)[٢٤٠]، وزاد ابن عبّاد في معاني (فقم) أنَّه الرجل الكثير المال النَّزي. يُقال: أصبتُ من المال حتى فَقِمتُ فَقَماً، ورجل فَقِمٌ: "يعلو الخصوم، وهو المليء به"[٢٤١]. وأهمل الجوهري هذا المعنى (أي الامتلاء) في (فقم)[٢٤٢]، وكذلك فعل ابن سيده[٢٤٣]، ونصّ ابن القطّاع على معنى الامتلاء فيه[٢٤٤]، ونصّ ابن منظور على معنى الامتلاء فيه، يُقال: أصابَ من الماء حتى فَقِم عن أبي زيد[٢٤٥]. وهذا النّصّ عند ابن منظور يدلّ على أنّ هذا المعنى رواه أبو زيد الأنصاري المتوفى سنة ٩٥هـ، فإن كان الأمر كذلك فيكون ابن دريد أخذه عن أبي زيد ولم يبتدعه ابن دريد، وذكر الفيروزأبادي هذا المعنى أي الامتلاء[٢٤٦].

والحقيقة أنَّ ثمَّة طائفة من الألفاظ والمعاني حملها ابن فارس محمل التزيُّد والتشكيك وعدم التحقُّق من معانيها، ووصفها بأنَّ فيها نظراً، ومبنيّة على زعم من

ابن دريد، ومن ذلك على سبيل المثال: (دغف)، و(زلقوم) و(سعو)، و(شسع) و(كحم)، و(لطخ) و(نهظ) وغيرها. وهي ألفاظ القول فيها كسابقتها من حيث تفاوت العلماء في الأخذ بها، غير أنَّ قسماً من العلماء الذين نهجوا منهج الاستقصاء في إيراد المعاني، واعتمدوا ابن دريد مصدراً من مصادرهم في الأخذ، يعتدُّون بما ذكره ابن دريد، ولا يوافقون ابن فارس في ما ذهب إليه من نقد، لا سيما أنهم أخذوا بعض هذه المعاني من مصادر أخرى غير ابن دريد.

رابعاً- الاستدراك على ابن دريد في ما أهمله:

من المعالم البارزة في منهج ابن فارس في النَّقد اللغوي، نقد ابن دريد لإهماله بعض الألفاظ والمعاني، وهذا النّقد مظهر يطالعنا به ابن فارس في نقده للّيث وغيره من العلماء أيضاً. والاستدراك على العلماء من القضايا البارزة في الدرس المعجمي، غير أنّ ابن فارس اتّخذ فيه منحى نقديّاً بحق ابن دريد، ومن الألفاظ التي تبيّن هذا المنحى ما يلي:

١- أ ب ث: قال ابن فارس: "وهذا الباب مهمل عند الخليل، قال الشّيباني: الأبِث: الأشِر الشّيط،... وهذا الباب مهمل عند الخليل، وليست الكلمة عند ابن دريد"(٢٤٧). والحقيقة أنَّ هذا اللفظ نصَّ عليه ابن دريد، إذْ قال: "أبِث الرَّجلُ بالرجل: سَبَعه عند السلطان"(٢٤٨)، وفي موضع آخر قال: "وسبعتُ الرجل أسبعه سبْعاً إذا طعنت فيه"(٢٤٩)، غير أنَّه لم ينصّ على المعنى الذي ذكره الشّيباني ونقله عنه ابن فارس. ونصَّ الشّيباني على أنَّه بمعنى النشاط والمرح(٢٥٠)، ونقل الأزهريّ هذا المعنى رواية عن أبي العبَّاس عن ابن الأعرابي، قال: وقد: أبِث يأبَث أبْثاً(٢٥١). وأخذ ابن عبَّاد بالمعنى الذي ذكره ابن دريد(٢٥٢)، ونصَّ الجوهري على المعنى الذي ساقه ابن فارس(٢٥٣)، أمَّا ابن سيده فذهب فيه مذهب ابن دريد(٢٥٤)، وكذلك فعل ابن القطَّاع(٢٥٥)، ونصَّ ابن منظور على ما قاله ابن دريد، والأزهري، والجوهري من معاني هذا اللفظ(٢٥٦). وكذلك فعل الفيروزأبادي(٢٥٧).

وبناءً على ما سبق فلا وجه لما ذكره ابن فارس بحقّ ابن دريد من إهماله هذا اللفظ، ولو كان المقصود بالنقد إهمال معنى (الأشِر والنشيط) في هذا اللفظ، لما قال ابن فارس: "وليست الكلمة عند ابن دريد"؛ ولذلك لا نوافق ابن فارس في ما ذهب إليه.

٢- أ هـ ر: "الهمزة والهاء والرّاء كلمة واحدة، ليست عند الخليل ولا عند ابن دريد، وقال غيرهما: الأهَرَة متاع البيت"[٢٥٨]. والحقيقة أنَّ ابن دريد فسَّر هذا اللفظ في موضعين: الأول في مادة (بزز)، والثاني في مادة (رزم)، إذْ قال في تفسير شاهدٍ من الرجز رواه عن ابن الأعرابي:

أحسنُ بَيْتٍ أهَرَاً وبَزَّا كأنَّما لُزَّ بَصخْرٍ لَزَّا

وقال: "الأهَرُ: متاعُ البيت من غير الثياب، يُقال: بيت حسنُ الأهَرَة والظَّهرة، إذا كان حسنُ الهيئة والبِزَّة، والظَهَرةُ – ما يظهرُ منه"[٢٥٩]. وكرَّر ابن دريد هذا اللفظ وتفسيره في رواية أخرى للرجز في مادة (رزم)[٢٦٠]. وورد تفسير هذا اللفظ عند الشّيباني في حديثه عن معنى (الرّهاط)[٢٦١]، وكذلك عند الأزهري في تفسير معنى (عقار)[٢٦٢]، وكرَّره في تفسير معنى (الظَهَرة)[٢٦٣]، وأفرد لها الصّاحب بن عبَّاد باباً، قال فيه: الأهرة: الحال الحسنة الهيئة في المال والطعام[٢٦٤]، وكذلك فعل الجوهري الذي أفرد لها باباً في الصحاح، وقال: "الأهرة: متاع البيت، والجمع: أهَر وأهرات، واستشهد بالرجز الذي ذكره ابن دريد[٢٦٥]، وكذلك فعل ابن سيده الذي أفرد لها باباً[٢٦٦]، وتحدَّث عن معناها في تفسير (الظهرة)[٢٦٧]، وكذلك فعل ابن منظور[٢٦٨]. والقول نفسه مع الفيروزأبادي[٢٦٩].

ولعلَّ تفسيرنا لما ذهب إليه ابن فارس من القول بإهمال ابن دريد لهذا اللفظ، يرجع إلى أنَّه لم يفرد لها باباً مستقلاً، لا سيّما أن معجم (مقاييس اللغة) يقوم على تقديم الأصول، ولما لم ترد هذه اللفظة في أصول ابن دريد وردت في ثنايا الشرح.

٣- **ب ع ع:** "الباء والعين أصل واحد على ما ذكره الخليل، وهو الثّقل والإلحاح، قال الخليل: البَعَاع: ثقل السَّحاب من المطر، ... يُقال بَعَّ السَّحاب المطر بَعّاً وبَعَاعَاً، إذا ألحَّ بالمكان، وأمّا ابن دريد فلم يذكر من هذا شيئاً، وذكر في التكرير البَعْبَعَة: تكرير الكلام في عجلة، وقد قلنا: إنَّ الأصوات لا يُقاس عليها"[٢٧٠].

والحقيقة أنَّ ابن دريد أفرد باباً لـ (بَعَّ)، وقال: البَعَاع وبَعَعه بمعنى ثقّله، واستشهد على ذلك ببيتٍ لامرئ القيس ذكره قبله الخليل[٢٧١]، وهذا يعني أنَّ ابن دريد وافق الخليل في ما ذكره، فلا وجه إذاً لما قاله ابن فارس، ودليل ذلك أنَّ الأزهري أفرد باباً لـ (بعَّ) وجمع فيه المضعّف، ونصَّ فيه على ما قاله الخليلُ وابنُ دريد، وزاد عليهما في معانيه نقلاً عن أبي عمرو بن العلاء، وابن الأعرابي، وأبي عبيد معمر بن المثنى وغيرهم[٢٧٢].

ويؤيِّد هذا ما أقرَّته المعاجم اللاحقة من الاعتداد بما ذكره ابن دريد، مثل الصّاحب بن عباد الذي نقل قول ابن دريد[٢٧٣]، والجوهري[٢٧٤]، وابن سيده[٢٧٥]، وابن القطّاع[٢٧٦]وابن منظور[٢٧٧]، والفيروزأبادي[٢٧٨]، وهذه المعاجم تفاوتت في تصنيف هذا اللفظ بين الثّنائي المضعّف والرّباعي المضعّف.

٤- **ث ب ب:** "الثّاء والباء كلمة ليست في الكتابين، فإنْ صحَّت فهي تدلُّ على تناهي الشّيء، يُقال: ثَبَّ الأمر إذا تمَّ"[٢٧٩]. وعلَّق عبدالسلام هارون على هذا بأنَّ المقصود بالكتابين كتاب الخليل، وكتاب ابن دريد، والحقيقة أنّنا لم نعثر على هذا البناء في الجمهرة، وهو كذلك قليل الدوران في المعاجم الأخرى، إذْ نصَّ الأزهري نقلاً عن أبي العبَّاس عن الأعرابي: أنَّ الثّباب بمعنى الجلوس[٢٨٠]، وهو المعنى الشائع في معظم المعاجم. غير أنَّ ابن منظور نصَّ على أنَّ (ثبَّ) الأمرُ بمعنى تمّ[٢٨١]، وذكره كذلك الفيروزأبادي[٢٨٢].

٥- **ث ع م:** "الثّاء والعين والميم ليست أصلاً معوّلاً عليه، أمّا ابن دريد فلم يذكره أصلاً، وأمّا الخليل فجعله مرة في المهمل، كذا خُبِّرنا به عنه، وذُكِر عنه مرة أنَّ (الثَّعْم): النّزْعُ والجرّ، يُقال: ثعمته: أي نزعته وجررته. وذكر عنه أنّه قال: تثعّمتْ فلاناً أرضُ فلان، إذا أعجبته وجرّته إليها ونزعته"[٢٨٣].

وابن فارس على صواب في ما ذكره، فابن دريد لم يفرد لها باباً، أمّا الخليل فقد أفرد لها باباً مستقلاً وذكر المعاني نفسها التي نقلها بعده ابن فارس[٢٨٤]، ونقلت المعاجم اللاحقة هذه المعاني.

٦- **ث غ م:** "الثّاء والغين والميم مستعمل في كلمة واحدة، وهي الثُّغامة، وهي شجرة بيضاء الثّمر والزهر يُشبّه الشيبُ به، ...، وأغفل ابن دريد هذا البناء، ولم يذكره مع شهرته"[٢٨٥]. والحقيقة أنَّ ابن دريد أفرد باباً لهذا اللفظ وذكر فيه المعنى الذي نصَّ عليه ابن فارس، إذْ قال: "والثَّغام: نبت، واحدته ثِغامة، وله لون أبيض يُشْبِه الشَّيبَ"[٢٨٦]، وهذا المعنى ذكره الخليل من قبله[٢٨٧]، ونصَّ عليه الأزهري[٢٨٨]، وكذلك ابن عبَّاد[٢٨٩]، والجوهري[٢٩٠]، وابن سيده[٢٩١]، وابن القطّاع[٢٩٢]، وابن منظور[٢٩٣]، والفيروزأبادي[٢٩٤].

٧- **ك ب ث:** "الكبْثُ: المتغيِّر المُرْوح، وليست الكبْثُ عند الخليل، ولا ابن دريد"[٢٩٥]. وقد ذكر ابن فارس هذا القول في حديثه عن معنى (أبث). أمّا في حديثه عن هذا الباب (كبث)، فقال: "الكاف والباء والثاء كلمة وهي: الكبَاثِ، يُقال: إنّه حمْلُ الأراك". وحكوا عن الشيباني: "كبِث اللحمُ: تغيَّر وأروح"[٢٩٦]. والحقيقة أنَّ ابن دريد نصَّ على أنَّ (الكَبَاث) بمعنى ثمر الأراك وواحده كَبَاثه[٢٩٧]، ولكنه لم ينصّ على معنى التغيير فيه، وقد سبقه في ذلك الخليل[٢٩٨]. ولم ينصّ الشيباني في معجم (الجيم)على المعنى الذي ذكره ابن فارس، واكتفى بأنّه ثمر الآراك[٢٩٩]، وروى الأزهري عن أبي عمرو أنَّ الكبيث: اللحم الذي غُمَّ، وكبثته فهو كبيث

ومكبوث[٣٠٠]. وهذا المعنى ذكره الصّاحب بن عبّاد وزاد عليه[٣٠١]. ونصَّ الجوهري على أنَّ (كبث) بمعنى ثمر الآراك، وكذلك اللحم المتغيِّر[٣٠٢]، ونصَّ ابن سيده من معانيه على ما يتعلَّق بثمر الآراك فقط[٣٠٣]، وكذا نصَّ ابن القطّاع على معنى التغيُّر والنتانة في (كبث)[٣٠٤]، وكذلك ابن منظور[٣٠٥]، والفيروزأبادي[٣٠٦].

خامساً- نقد اللّهجات اليمانيّة:

نقد اللهجات اليمانيّة واحد من مظاهر النّقد اللغويّ الذي يطالعنا عند ابن فارس في مآخذه على ابن دريد، وإنْ كان هذا المظهر أقلّ شيوعاً من مظاهر النّقد الأخرى، ويُعدُّ هذا المنحى من النّقد وجهاً من التشكيك في آراء ابن دريد؛ لأنّه كان متّهماً من بعض العلماء بالوضع والتزيّد على العربيّة؛ وكانَ ابن فارس يحمل بعض ما عدَّه ابن دريد من اللهجة اليمانية محمل التشكيك، على الرغم من أنّ ابن دريد يعدّ مصدراً هاماً من مصادر اللهجات العربيّة لا سيّما اليمنيّة، وقد أشار حسين نصّار إلى عناية ابن دريد باللهجة اليمانيّة التي وردت في معجمه في (٢٢٠) موضعاً، لأنها لغته، وكانت هذه الألفاظ سبباً في ما دار من شكٍّ حول الجمهرة لعدم اتساقها مع اللهجة الشماليّة[٣٠٧]، وهي مسألة أشار إليها محمود جفّال أيضاً في بحثه، وانتهى فيها إلى أنّ ما أتّهم به ابنُ دريد يحتاج إلى مراجعة وتحقيق، وبيّن جفّال أن بعض الدارسين المحدثين أوّلوا موقف ابن فارس من نقده اللهجات اليمانيّة بأنّه لم يكن يعتدّ باللهجات اليمانيّة أصلاً من أصوله التي يقاس عليها كلام العرب[٣٠٨]. ومن مظاهر نقد اللهجات اليمانيّة عند ابن فارس ما يلي:

١- **ث ب ن:** "الثّاء والباء والنون أصل واحد، وهو وعاء من الأوعية، قالوا: الثِّبْنُ: اتّخاذك حُجْزَةً في إزارك تجعل فيها ما اجتنيته من رُطَب وغيره...، قال ابن دريد: المثْبَنَة: كيس تتّخذ فيه المرأة المرآة وأداتها، وزعم أنّها لغة يمانية"[٣٠٩].

وقد نصَّ ابن دريد على أنَّ (المثْبَنَة) لغة يمانية[٣١٠]، وسبقه الخليل في النصّ على أنَّ (الثبَان): وعاء تحمله بين يديك، وهو طرف الرِّداء[٣١١]، وهو ما نصَّ عليه الأزهري في معاني (ثبن)، ومن أهمّها: أنَّه وعاء يتَّخذ في طرف الرِّداء، أو يتَّخذ من القماش[٣١٢]. وإلى ذلك أشار الصّاحب بن عبَّاد[٣١٣]، والثبان عند الجوهري: ما تثنيه من طرف الرِّداء، وذيل القميص، أو السّروال، وحملت فيه شيئاً[٣١٤]. ونصَّ ابن سيده على أنَّ (المثْبَنَة) كيس تضع فيه المرأة مرآتها وأداتها، وهي يمانيّة[٣١٥]. واكتفى ابن القطَّاع بالنصّ على أنَّها وعاء[٣١٦]، ونصّ ابن منظور على أنَّ المثْبَنَة لغة يمانية[٣١٧]، وأشار الفيروزأبادي إلى المعنى الذي ذكره ابن دريد[٣١٨].

إنَّ ما نصَّ عليه العلماء من معاني (ثبن) واشتقاقاتها يؤيّد بقوّة أن تكون (المثبنة) اسم أداة من (ثبن)، وربَّما كان استعمالها في اللهجة اليمانيّة على النّحو الذي ذكره ابن دريد، يشفع لذلك أنَّ الاشتقاق لا يبتعد عن المعنى الأصيل لهذه اللفظة، وهذا يدفع ما ذهب إليه ابنُ فارس من نقد ما رواه ابنُ دريد.

٢- ج ح ح: "الجيم والحاء يدلّ على عِظَم الشّيء. وزاد ابن دريد بعض ما فيه نظر، قال: جحّ الشّيء إذا سحبه، ثمَّ اعتذر فقال: لغة يمانية"[٣١٩]. والذي نصَّ عليه ابن دريد: "جحّ الشّيء يجُحّه جحّاً إذا سحبه، لغة يمانية، وكلّ شجرٍ انبسط على وجه الأرض فهو عندهم الجُحُّ"[٣٢٠].

ولم يذكر الخليل معنى السحب في هذا اللفظ[٣٢١]، ونقل الأزهري المعاني التي ذكرها الخليل، وابن دريد، ولم ينص على اللهجة اليمانية[٣٢٢]. أمَّا الصّاحب بن عبَّاد فأشار إلى أنَّ (جحّ) الشّيء، إذا سحبه وجرّه[٣٢٣]، وأهمل الجوهري معنى السحب في هذا اللفظ[٣٢٤]، ونقل ابن سيده قول ابن دريد في هذا اللفظ[٣٢٥]، أمَّا ابن منظور فتوسَّع في معاني هذا اللفظ ونصَّ على أنَّها لهجة يمانيّة اعتماداً على

ابن دريد[٣٢٦]. وقريب منه الفيروزأبادي دون أن ينصّ على اللهجة اليمانية[٣٢٧]. والحقيقة لا وجه لنقد ابن فارس في هذا اللفظ؛ لأنّ المعنى ذُكر عند غير ابن دريد من المعجميين، وقد يكون نقد ابن فارس نابعاً من منهجه في عدم الأخذ باللهجات اليمانيّة في أصوله.

٣- ر و هـ: "الراء والواو والهاء ليس بشيء، على أنَّ بعضهم يقول: الرّوْه: مصدر رَاه يَروه رَوْهاً. قال: هي لغة يمانيّة، راه الماء على وجه الأرض، اضطرب، وفي ذلك نظر"[٣٢٨]، والنصّ الذي ذكره ابن دريد: الروه مصدر راه يروه، لغة يمانيّة"[٣٢٩]. وأهمل الخليل ذلك، وكذلك الأزهري[٣٣٠]، ونصَّ ابن عبَّاد على المعنى الذي ذكره ابن دريد[٣٣١]، وأهمل الجوهري (روه). ونقل ابن سيده قول ابن دريد معتدّاً بما ذهب إليه من القول بأنَّها لغة يمانية[٣٣٢]، وذكر ابن القطّاع المعاني التي ذكرها ابن دريد[٣٣٣]. ونقل ابن منظور المعاني السابقة موافقاً لابن دريد[٣٣٤]. وجاء في (القاموس المحيط): الرّوهُ والرُواه بالضم: اضطراب الماء على وجه الأرض، وقد راه يَروه، وراه يَري: جاءَ وذهبَ[٣٣٥].

٤- ع ز ق: هذه اللفظة مرَّ ذكرها في هذا البحث، والذي يعنينا هنا ما نصَّ عليه ابن فارس عندما قال: "يقولون: المِعْزَقة: آلة من آلات الحرث، ...، وكل هذا في الضّعف قريبٌ بعضه من بعض، وأعجب منه اللغة اليمانيّة التي يدلّسها أبو بكر محمَّد ابن الحسن الدريدي - رحمه الله- وقوله: إنَّ العزيق مطمئن من الأرض، لغة يمانية، ولا نقول لأئمتنا إلاَّ جميلاً"[٣٣٦].

ولا نودُّ التفصيل في هذا تجنُّباً للتكرار، ولكن هذا الموضع من أكثر المواضع نقداً لابن دريد من ابن فارس، عندما اتَّهمه بالتزيد والتدليس على اللغة، وعلى الرّغم من أنّ بعض المصادر اعتدَّت بما قاله ابن دريد، مثل الصّاحب بن

عبّاد[٣٣٧]، وابن سيده[٣٣٨]، وابن منظور[٣٣٩]. وهو نقد لا يخرج عن موقف ابن فارس من اللهجات اليمانيّة، وعدم الاعتداد بها أصلاً من أصوله التي بنى عليها معجمه كما ذهب إلى ذلك محمود جفّال. وعلى الرّغم من أنَّ ابن دريد توسَّع في ذكر اللهجات اليمانيّة توسُّعاً لا يجاريه فيه إلاَّ الحميري في (شمس العلوم)، وابن سيده في (المخصص)، إلاَّ أنَّه كان ينصّ أحياناً على عدم تيقُّنه من هذه اللغة، وعدم ثقته في بعض المعاني التي حُمِلت عليها[٣٤٠]. وإذا كان ابن فارس ينقد هذه اللهجات، فإنّه كان يأخذ بما يقوله ابن دريد من معاني هذه اللهجات أحياناً[٣٤١].مع أنّه لم يعتدّ بالعربيّة الجنوبيّة في مقاييسه، وهو ما يفسّر موقف ابن فارس من اللهجات اليمانية[٣٤٢].

الخاتمة:

خلصت الدّراسة إلى أنّ المحاور التي نقد فيها ابنُ فارس ابنَ دريد تتمثّل في: طرائف ابن دريد وغرائبه، حيث نقدها في اثني عشر موضعاً، ومناكير ابن دريد وما انفرد به، حيث نقدها في اثني عشر موضعاً، وزيادات ابن دريد وتوليده الصِّيغ، ونقدها في تسعة مواضع، والاستدراك على ابن دريد، ونقدها في ثمانية مواضع، ونقد اللهجات اليمانيّة، وهو نقد لم يوجّه للهجة اليمانيّة نفسها، بل لأسلوب ابن دريد في نسبة الألفاظ والمعاني للهجة اليمانيّة التي لا يعتدّ بها ابن فارس في أصوله. وبيّنت الدراسة أنّ العوامل الصّوتيّة، مثل: القلب المكاني،

وتعاقب الألفاظ في الاستعمال اللغويّ، والعوامل اللغويّة مثل موت بعض الألفاظ، والتّطور الدّلالي يمكن أن تكون مدخلاً لتفسير مآخذ ابن فارس على ابن دريد، زيادة على منهج ابن فارس نفسه في النّقد اللغويّ والطعن على ابن دريد.

وعلى الرّغم من أنّ منهج ابن فارس في (المقاييس) يقوم على البحث عن الأصول، ونقد المادة اللغويّة، وعدم الاستسلام لرأي سابقيه دون تمحيص، إلا أننا نوافق محمود جفّال في ما ذهب إليه من أنّ موقف ابن فارس من ابن دريد يحتاج إلى تحقيق ورجع نظر، فابن فارس أغفل بعض ما كان ينصّ عليه ابن دريد من أن بعض الألفاظ يذكرها دون الوثوق بها، أو أنّه يشكّك في صحة نسبتها ومعانيها، زيادة على ذلك نجده ينسب إليه كلاماً لا نجده في معجم الجمهرة، ويأخذ عليه أحياناً إهمال بعض الأبنية والمعاني وهي مذكورة فعلاً في (الجمهرة).

وتبيّن لنا أن ابن فارس اعتمد اعتماداً كبيراً في توثيق اللهجات على ابن دريد، غير أنّه نقد اللهجات اليمانيّة التي ذكرها ابنُ دريد، وهو ينطلق في ذلك من منهجه في عدم الاعتداد باللهجات اليمانيّة الجنوبية أصلاً من أصوله التي بنى عليها مقاييسه، ولهذا يمكن أن يُحملَ هذا النقد في جميع مظاهره على هذا الأساس الذي جعله ابن فارس واحداً من معاييره في تأصيل أبنية العربيّة.

وكشفت الدّراسة أنّ طائفة من الألفاظ والمعاني التي نقدها ابن فارس، كان ابن دريد ينصّ على عدم تيقنه منها، ويعبّر عن ذلك بوسائل شتّى، وينصّ على ذلك نصّاً صريحاً، وهذه سمة بيّنة في منهج ابن دريد، أمّا تفسيرنا لذكرها مع شكّه فيها، فيمكن حمل ذلك على حرص ابن دريد على الاستقصاء والبحث عن النوادر والمعاني الغريبة، ولعلّ اعتداد المعاجم اللاحقة بما قاله ابن دريد، واعتمادها عليه اعتماداً أساسيّا في توثيق لغة العرب يدلّ على ما يتمتّع به ابن دريد من ثقة، وعلى أهمية معجمه مصدراً من المصادر اللغويّة، على الرّغم من مآخذ العلماء عليه، وعلى رأسهم ابن فارس.

ولا يمكن أن نُغفل أنّ ابن دريد كان ناقلاً لما يسمع ويرويه عن الأعراب، وهو بذلك ليس عليه وزر ما يرويه وما يسمعه، بل له الفضل في ذلك ليكون واحداً من أهمّ المصادر اللغويّة المعجميّة، ولا يمكن أن نُغفل ما أغفله ابن فارس من أنّ بعض الألفاظ التي اتّهمه بوضعها وتدليسها على العربيّة قد وردت عند الخليل قبله؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون من ابتكار ابن دريد، ولا من تدليسه، كما قال ابن فارس.

بقي أن نقول: إنّ مآخذ ابن فارس على ابن دريد لا تدخل في باب التّجنّي على ابن دريد، بل هي أقرب إلى كونها مظاهر لمنهج ابن فارس في النّقد اللغويّ، وتكشف أسلوبه في التعاطي مع المصادر التي نقل عنها، وتتبع من الأسس التي اعتمدها أصولاً لمقاييسه في البحث عن الأصول التي بنى عليها مقاييسه، وإنّ موقف ابن فارس من ابن دريد يحتاج إلى مراجعة علميّة تكشف ما له وما عليه، وتبيّن أسلوبه في التّرجيح والتّصحيح والاستدراك وتخطئة غيره، ونقده اللهجات التي لا يعتدّ بها.

الهوامش

(١) حسين نصّار: المعجم العربي: نشأته وتطوره، ط٢، ١٩٦٨، مكتبة مصر، القاهرة، ج١، ص٣٥٨-٣٥٩.

(٢) أحمد بن فارس، (ت٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٠هـ، ١٩٩٧، ج١، ص٤٦٧، (جفز).

(٣) أبو بكر محمَّد بن الحسن بن دريد، (ت٣٢١هـ): جمهرة اللغة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج٢، ص٩٠.

(٤) الصاحب بن عبَّاد، (ت٣٨٥هـ): المحيط في اللغة، تحقيق محمَّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٧، ص٢٨، (جفز).

(٥) علي بن إسماعيل بن سيده، (ت٤٥٨هـ): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٧، ص٣٠١، (جفز).

(٦) جمال الدِّين محمَّد بن مكرم بن منظور، (ت٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج٥، ص٣٢٢، (جفز).

(٧) مجد الدين الفيروزأبادي، (ت٨١٧هـ): القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص١٧٥، (جفز).

(٨) أبو عمرو محمد بن عبدالواحد الزاهد، (ت٤١١هـ): العشرات في غريب اللغة، تحقيق يحيى جبر، ط١، ١٩٨٤، المطبعة الوطنية، عمّان، ص ٦٢.

(٩) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص١٧٧، (خزف).

(١٠) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢١٦، (خزف).

(١١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت١٧٥هـ): العين، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة، إيران، ١٤٠٥هـ، ج٨، ص٢١٠، (خزف).

(١٢) إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، (ت٣٩٣هـ): الصّحاح، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٩٩٠م، ج٤، ص١٣٤٩، (خزف).

(١٣) أبو منصور الأزهري، (ت٣٧٠هـ): تهذيب اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، وراجعه محمَّد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج٧، ص٢١١، (خزف).

(١٤) أبو القاسم علي بن جعفر بن القطَّاع، (ت٥١٥هـ): كتاب الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج١، ص٣٠٨ (خزف).

(١٥) ابن منظور: لسان العرب، ج٩، ص٦٧، (خزف).

(١٦) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص١٣١، (خزف).

(١٧) ابن فارس: المقاييس، ج٢، ص٣٣١، (دحز).

(١٨) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص١٢١، (حدز).

(١٩) الخليل: العين، ج٣، ص١٥٧، (دحز).

(٢٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٤، ص٣٥٦، (دحز).

(٢١) ابن سيده: المخصص، ج٣، ص٢٢٠، (دحز).

(٢٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص٣٤٨، (دحز).

(٢٣) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص١٨٢، (دحز).

(٢٤) ابن فارس: المقاييس، ج٤، ص٣٠٦ (عزق).

(٢٥) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص٦، (زعق).

(٢٦) الخليل: العين، ج١، ص١٣٢، (عزق).

(٢٧) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص١٤٠، (عزق).

(٢٨) الجوهري: الصّحاح، ج٤، ص١٥٢٥، (عزق).

(٢٩) ابن سيده: المخصص، ج١، ص١٥٦، (عزق).

(٣٠) ابن القطَّاع: الأفعال، ج١، ص٣٧١، (عزق).

(٣١) ابن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٢٤٦، (عزج).

(٣٢) ابن فارس: المقاييس، ج٤، ص٤٨٢، (فدش).

(٣٣) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٦٨-٢٦٩، (دشف).

(٣٤) الخليل: العين، ج٦، ص٢٤٤، (شدف).

(٣٥) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١١، ص٣٢٤، (شدف).

(٣٦) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٧، ص٣٠٢، (شدف).

(٣٧) ابن سيده: المخصص، ج٤، ص٣١.

(٣٨) ابن القطّاع: الأفعال، ج٢، ص٤٧٠، (فدش).

(٣٩) ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص٣٢٦، (فرش).

(٤٠) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص٢٩٣ (فدش).

(٤١) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٥، ص٨٥، (قزب).

(٤٢) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٨٢، (قزب).

(٤٣) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٨، ص٤٣٩، (قزب).

(٤٤) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٦، ص٢٦١، (قزب).

(٤٥) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٤٦، (قزب).

(٤٦) ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص٦٧١، (قزب).

(٤٧) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص١١٦، (قزب).

(٤٨) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٥، ص١٠٩، (قعز).

(٤٩) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص٦، (زعق).

(٥٠) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص١٤٢، (قعز).

(٥١) الجوهري: الصّحاح، ج٣، ص٨٩١، (قعز).

(٥٢) ابن سيده: المخصص، ج١، ص١٥٦، (قعز).

(٥٣) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٤٦، (قعز).

(٥٤) ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص١١٥ (قعز).

(٥٥) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص١٩٤ (قعز).

(٥٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٥، ص١٠٩، (قعز).

(٥٧) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص٦٥، (قفش).

(٥٨) الخليل: العين، ج٥، ص٤٥، (قفش).

(٥٩) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٥، ص٢٤٣، (قفش).

(٦٠) الجوهري: الصّحاح، ج٣، ص١٠١٦، (قمش).

(٦١) ابن سيده: المخصص، ج٦، ص١٧٠، (قفش).

(٦٢) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٤٦، (قفش).

(٦٣) ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص٣٣٧، (قفش).

(٦٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص٢٩٥-٢٩٦، (قفش).

(٦٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٥، ص٣١، (قنح).

(٦٦) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص١٨٣، (حقن).

(٦٧) الخليل: العين، ج٣، ص٥٠، (قنح).

(٦٨) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٢، ص٣٥٩، (قنح).

(٦٩) الجوهري: الصّحاح، ج١، ص٣٩٧، (قنح).

(٧٠) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٧٦، (قنح).

(٧١) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٥٧٦، (قنح).

(٧٢) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٢٤٤، (قنح).

(٧٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٦، ص٤٠، (هدق).

(٧٤) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٩٥-٢٩٦، (دقه).

(٧٥) الجوهري: الصّحاح، ج٤، ص١٤٧٨، (دهق).

(٧٦) ابن سيده: المحكم المحيط الأعظم، ج٤، ص١٢٠، (هدق).

(٧٧) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٣٥٥، (هدق).

(٧٨) ابن منظور: لسان العرب، ج١٠، ص٣٦٥، (هدق).

(٧٩) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٢٣٣، (دهق).

(٨٠) ابن فارس: المقاييس، ج٦، ص١٧، (هوب).

(٨١) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٣٢-٢٣٣، (بوه).

(٨٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٦، ص٤٥٤، (هبو)، و ج٢، ص٢٢٧.

(٨٣) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٤، ص٧٩، (هوب).

(٨٤) الجوهري: الصّحاح، ج١، ص٢٣٩، (هوب).

(٨٥) ابن سيده: المحكم المحيط الأعظم، ج٤، ص٤٣٧، (هوب).

(٨٦) ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص٧٨٨، (هوب).

(٨٧) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص١٤١، (هوب).

(٨٨) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٦، ص١٤٣، (ولذ).

(٨٩) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٣١٨، (ولذ).

(٩٠) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج١٠، ص١٠٢، (ولذ).

(٩١) ابن سيده: المحكم المحيط الأعظم، ج١٠، ص١١٧، (ولذ).

(٩٢) ابن القطَّاع: الأفعال، ج٣، ص ٣١٦ (ولذ).

(٩٣) ابن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٢٥٠، (ولذ).

(٩٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٣٦٠ (ولذ).

(٩٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٤٣، (ترش).

(٩٦) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص١٠، (ترش).

(٩٧) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٧، ص٣٠٥، (ترش).

(٩٨) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١١، ص٢٢٣، (ترش).

(٩٩) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٨، ص٣٢، (ترش)؛ والمخصص، ج٤، ص٢٨١.

(١٠٠) ابن القطَّاع: الأفعال، ج١، ص١٢١ (ترش).

(١٠١) ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص٢٦٩، (ترش).

(١٠٢) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص٢٧٤ (ترش).

(١٠٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٥٣، (تلم).

(١٠٤) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٨، (تلم).

(١٠٥) الخليل: العين، ج٨، ص١٢٦، (تلم).

(١٠٦) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٤، ص٢٩٤، (تلم).

(١٠٧) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج؟؟، ص؟؟، (تلم).

(١٠٨) الجوهري: الصّحاح، ج٦، ص١٥٥، (تلم).

(١٠٩) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٩، ص٤٩٩، (تلم).

(١١٠) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٨٤، (تلم).

(١١١) ابن منظور: لسان العرب، ج١٢، ص٦٦، (تلم).

(١١٢) محمود جفّال: منهج ابن فارس في النّقد اللغوي في معجمه مقاييس اللغة، مجلة مجمع اللغة الأردني، العدد ٦٧، لسنة٢٠٠٤، ص ١٠٦.

(١١٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٥٧، (تور).

(١١٤) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص١٤، (تور).

(١١٥) الخليل: العين، ج٨، ص١٣٤، (تور).

(١١٦) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٤ ص٢٢١، (تور).

(١١٧) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٩، ص٥٣٠، (تور).

(١١٨) الجوهري: الصّحاح، ج٣، ص١٦٥، (تور).

(١١٩) ابن منظور: لسان العرب، ج٤، ص٩٦، (تور).

(١٢٠) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٣٨١، (تور).

(١٢١) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٤٧٠، (جلج).

(١٢٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٠، ص٢٦٣، (جلج).

(١٢٣) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص٣٢٦، (جلج).

(١٢٤) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٣، ص٣٤٨ (جلج).

(١٢٥) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٢٢٤، (جلج).

(١٢٦) انظر: عبدالعزيز مطر: لحن العامة في ضوء الدّراسات اللغويّة الحديثة، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(١٢٧) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص١٧٧، (خزف).

(١٢٨) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢١٦، (خزف).

(١٢٩) الخليل: العين، ج٤، ص٢١٠، (خزف).

(١٣٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٧، ص٦٧، (خزف).

(١٣١) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٤، ص٢٧٨، (خزف).

(١٣٢) الجوهري: الصّحاح، ج٥، ص٣٥، (خزف).

(١٣٣) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٥، ص١٠٠، (خزف).

(١٣٤) ابن القطّاع: الأفعال، ج١، ص٣١١، (خزف).

(١٣٥) ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص٣٥، (خزف).

(١٣٦) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص١٣٢، (خزف).

(١٣٧) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص٤٠٣، (رطع).

(١٣٨) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٣٦٨، (رطع).

(١٣٩) الأزهري: تهذيب اللغة، ط٢، ص١٦٤، (رطع).

(١٤٠) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص٤٠١، (رطع).

(١٤١) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص٧٢٦، (طعر).

(١٤٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ط١، ص٥٤٠، (رطع).

(١٤٣) ابن القطّاع: الأفعال، ج٢، ص٥٠، (رطع).

(١٤٤) ابن منظور: لسان العرب، ج٨، ص١٢٨، (رطع).

(١٤٥) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٣٠، (رطع).

(١٤٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص٤٤١، (رمغ).

(١٤٧) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٣٩٦، (رمغ).

(١٤٨) ابن القطّاع: الأفعال، ج٢، ص٣١ (رمغ).

(١٤٩) ابن منظور: لسان العرب، ج٨، ص٤٣٠، (رمغ).

(١٥٠) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص١٠٦، (رمغ).

(١٥١) الجوهري: الصّحاح، ج٥، ص١١، (مرغ).

(١٥٢) عبدالرزاق الصّاعدي: موت الألفاظ في العربية، مجلة الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنوّرة، العدد ١٠٧، السنة ١٤١٨/١٤١٩هـ، ص٤٠٨.

(١٥٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٣، ص٢٤١، (شبص).

(١٥٤) ابن دريد: الجمهرة ج1، ص291، (شبص).

(١٥٥) الأزهري: تهذيب اللغة ج١٢، ٣٨٦، (شبص).

(١٥٦) الصّاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٧، ص٣٥٣، (شبص).

(١٥٧) ابن سيده: المخصص، ج٧، ص٦٣٥ (شبص).

(١٥٨) ابن منظور: لسان العرب، ج٧، ص٥٠، (شبص).

(١٥٩) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص٣١٨، (شبص).

(١٦٠) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٤، ص٢٤٦، (عدك).

(١٦١) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٨٠، (عدك).

(١٦٢) ابن سيده: المخصص، ج٤، ص٣٤، (عدك).

(١٦٣) ابن القطّاع: الأفعال، ج٢، ص٣٦٤ (عدك) .

(١٦٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٣١٢، (عدك).

(١٦٥) الجوهري: الصّحاح ، ج٥، ص٢٦٩، (دعك).

(١٦٦) ابن فارس: المقاييس، ج٥، ص٢٩٨، (مجل).

(١٦٧) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص١١١، (مجل).

(١٦٨) الخليل: العين، ج٦، ص١٤٠، (مجل).

(١٦٩) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١١، ص١٠٥(مجل).

(١٧٠) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٧ ص١٢١، (مجل).

(١٧١) الجوهري: الصّحاح، ج٥، ص١٨١٦ (مجل).

(١٧٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج١، ص١٤٩ (مجل).

(١٧٣) ابن منظور: لسان العرب، ج١١، ص٦١٦، (مجل).

(١٧٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٥٠، (مجل).

(١٧٥) أبو زيد الأنصاري، سعيد بن أوس: نوادر أبي زيد، صححه سعيد الشربوني ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ص١٦٩-١٧٠.

(١٧٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٧٢، (ثحج).

(١٧٧) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٣٢، (ثحج).

(١٧٨) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٤، ص٨٠، (ثحج).

(١٧٩) ابن سيده: المخصص، ج٢، ص٦٢، (ثحج).

(١٨٠) ابن القطاع: الأفعال، ج١، ص ١٣٨ (ثحج).

(١٨١) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٢٢٢، (ثجج).

(١٨٢) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص١٨١، (ثحج).

(١٨٣) جفّال: منهج ابن فارس في النقد اللغوي، ١٠٩.

(١٨٤) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٤٠٥، (جحّ).

(١٨٥) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٤٨، (جحّ).

(١٨٦) الخليل: العين، ج٣، ص١٠، (جحّ).

(١٨٧) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٣، ص٢٥٢، (جحّ).

(١٨٨) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص٢٤٤، (ججّ).

(١٨٩) الجوهري، الصّحاح، ج٢، ص٣٨٠، (جحّ).

(١٩٠) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج٢، ص٤٨٤، (جحّ).

(١٩١) ابن القطّاع: الأفعال ج١، ص١٨١، (جحّ).

(١٩٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٢٣٠، (جججح).

(١٩٣) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٢١٧، (جحّ).

(١٩٤) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٤٦٤، (جعظ).

(١٩٥) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٩٢، (شغب).

(١٩٦) الخليل: العين، ج٤، ص٣٥٧، (جغب).

(١٩٧) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٨، ص٣٩، (جغب).

(١٩٨) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٣، ص٦٥ (جغب).

(١٩٩) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٥، ص٣٩١، (جغب).

(٢٠٠) ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص٢٦٨، (جغب).

(٢٠١) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٤٧، (جغب).

(٢٠٢) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص٢٨٦، (دغف).

(٢٠٣) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٨٦، (دغف).

(٢٠٤) الخليل: العين، ج٤، ص٣٩٣-٣٩٤، (دغف).

(٢٠٥) الصاحب بن عبَّاد: ج٥، ص٤٣، (دغف).

(٢٠٦) ابن سيده: المخصص، ج٥، ص٤٦٩، (دغف).

(٢٠٧) ابن القطاع: الأفعال، ج١، ص٣٥٨، (دغف).

(٢٠٨) ابن منظور: لسان العرب، ج٩، ص١٠٣، (دغف).

(٢٠٩) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص١٤٠، (دغف).

(٢١٠) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٣، ص١٩٥، (شغن).

(٢١١) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص٦٤، (شغن).

(٢١٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٨، ص٤٤، (شغن).

(٢١٣) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٤، ص٥٤٢، (شغن).

(٢١٤) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٥، ص٣٩٤، (شغف).

(٢١٥) ابن منظور: لسان العرب، ج١٣، ص٢٤٠، (شغن).

(٢١٦) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٢٤٢، (شغن).

(٢١٧) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٣، ص٣٨٥، (ضبد).

(٢١٨) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٤٤، (ضبد).

(٢١٩) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٢، ص٢٦، (ضبد).

(٢٢٠) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٣، ص٤٩، (ضبد).

(٢٢١) ابن سيده: المخصص، والمحكم والمحيط الأعظم، ج٨، ص١٧٧، (ضبد).

(٢٢٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٢٦٣، (ضبد).

(٢٢٣) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٣٠٩ (ضبد).

(٢٢٤) انظر: عبد العزيز مطر: لحن العامة ، ص٢٢٠.

(٢٢٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٣، ص٣٧٢، (ضمس).

(٢٢٦) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص٢٤، (ضمس).

(٢٢٧) الخليل: العين، ج٧، ص٢١، (ضمز).

(٢٢٨) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١١، ص٣٣٦، (ضمز).

(٢٢٩) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٢، ص١٩٢، (ضمس).

(٢٣٠) الجوهري: الصّحاح، ج٣، ص٨٨٢، (ضمس).

(٢٣١) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٨، ص١٧٠، (ضمس).

(٢٣٢) ابن القطَّاع: الأفعال، ج٢، ص٢٧٧، (ضمس).

(٢٣٣) ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص١٢٠، (ضمس).

(٢٣٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص٢٣٣، (ضمس).

(٢٣٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٤، ص٤٨١، (فخل).

(٢٣٦) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٣٨، (فخل).

(٢٣٧) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٥، ص٢٠٧، (فخل).

(٢٣٨) ابن منظور: لسان العرب، ج١١، ص٥١٨، (فخل).

(٢٣٩) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٤، ص٤٤٢، (فقم).

(٢٤٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٩، ص١٦٤، (فقم).

(٢٤١) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٥، ص٤٥٢، (فقم).

(٢٤٢) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص٤٩، (فقم).

(٢٤٣) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٦، ص٤٥٧، (فقم). والمخصص، ج١، ص٣٠٦(فقم).

(٢٤٤) ابن القطَّاع: الأفعال: ج٢، ص٤٧٣.

(٢٤٥) ابن منظور: لسان العرب، ج١٢، ص٤٥٧، (فقم).

(٢٤٦) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص١٦٠، (فقم).

(٢٤٧) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٣، (أبث).

(٢٤٨) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص١٩٩، (أبث).

(٢٤٩) السابق نفسه، ج1، ص285، (بسع).

(٢٥٠) أبو عمرو الشيباني: كتاب الجيم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة،١٣٩٤هـ،١٩٧٤، ج١، ص٧٥، (أبث).

(٢٥١) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٥، ص١٦٦، (أبث).

(٢٥٢) الصَّاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج١٠، ص١٩٢، (أبث).

(٢٥٣) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص٢٩٤، (أبث).

(٢٥٤) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج١٠، ص١٨٥، (أبث).

(٢٥٥) ابن القطَّاع: الأفعال: ج١، ص٥٠ ،(أبث).

(٢٥٦) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص١٠٩، (أبث).

(٢٥٧) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص١٦١، (أبث).

(٢٥٨) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص١٥٠، (أهر).

(٢٥٩) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٩، (بزز).

(٢٦٠) السابق نفسه، ج٢، ص٣٢٦، (رزم).

(٢٦١) الشيباني: كتاب الجيم، ج١، ص٢٩٤، (رهط).

(٢٦٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١، ص١٤٦، (عقر).

(٢٦٣) السابق نفسه، ج٦، ص١٣٦، (ظهر).

(٢٦٤) الصَّاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٤، ص٦٠، (أهر).

(٢٦٥) الجوهري: الصّحاح، ج٣، ص١٤٤، (أهر).

(٢٦٦) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٤، ص٣٥٤، (أهر).

(٢٦٧) السابق نفسه، ص٢٨٩، (ظهر).

(٢٦٨) ابن منظور: لسان العرب، ج٤، ص٣٤، (أهر).

(٢٦٩) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٣٦٦، (أهر).

(٢٧٠) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص١٨٤، (بع).

(٢٧١) ابن دريد: الجمهرة، ج٣، ص١٨٥، (بعّ).

(٢٧٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٠، ص٨٧، (بعّ).

(٢٧٣) الصَّاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص١٠٣، (بعّ).

(٢٧٤) الجوهري: الصّحاح، ج٤، ص٣٢٢، (بعّ).

(٢٧٥) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج١، ص١٠٥، (بعّ).

(٢٧٦) ابن القطَّاع: الأفعال: ج١، ص٩٧، (بع).

(٢٧٧) ابن منظور: لسان العرب، ج٨، ص١٧، (بعبع).

(٢٧٨) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٦، (بعّ).

(٢٧٩) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٧٠، (ثب).

(٢٨٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٥، ص٥٢، (ثب).

(٢٨١) ابن منظور: لسان العرب، ج١٠، ص٢٤٣، (ثب).

(٢٨٢) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٤٠، (ثب).

(٢٨٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٧٧، (ثعم).

(٢٨٤) الخليل: العين، ج١، ص١٠٩، (ثعم).

(٢٨٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٧٩، (ثغم).

(٢٨٦) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٢٤٦، (ثغم).

(٢٨٧) الخليل: العين، ج١، ص٣٥٣، (ثغم).

(٢٨٨) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٨، ص١٠٧، (ثغم).

(٢٨٩) الصَّاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٥، ص٦١، (ثغم).

(٢٩٠) الجوهري: الصّحاح، ج٦، ص١٥٨، (ثغم).

(٢٩١) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج١، ص١٠٥، (ثغم).

(٢٩٢) ابن القطّاع: الأفعال: ج١، ص١٣٢، (ثغم).

(٢٩٣) ابن منظور: لسان العرب، ج١٢، ص٧٧، (ثغم).

(٢٩٤) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٨٧، (ثغم).

(٢٩٥) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج١، ص٣٣، (ابث).

(٢٩٦) السابق نفسه، ج٥، ص١٥٣، (كبث).

(٢٩٧) ابن دريد: الجمهرة، ج١، ص٢٠٣، (كبث).

(٢٩٨) الخليل: العين، ج١، ص٤٣٩، (كبث).

(٢٩٩) الشّيباني: كتاب الجيم، ج٣، ص١٤٦، (كبث).

(٣٠٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٠، ص١٠٥، (كبث).

(٣٠١) الصاحب بن عبّاد: المحيط في اللغة، ج٦، ص٢٤٤، (كبث).

(٣٠٢) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص١٠٤، (كبث).

(٣٠٣) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٦، ص٧٩٩، (كبث).

(٣٠٤) ابن القطّاع: الأفعال، ج٣، ص٩٣ (كبث).

(٣٠٥) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص١٧٨، (كبث).

(٣٠٦) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص١٧٢، (كبث).

(٣٠٧) حسين نصّار: المعجم العربي، ج٢، ص٣٣٥.

(٣٠٨) جفّال: منهج ابن فارس في النّقد اللغوي، ص١٠٩.

(٣٠٩) ابن فارس: المقاييس، ج١، ص٤٠١، (ثبن).

(٣١٠) ابن دريد: جمهرة اللغة، ج١، ص٢٠٤، (ثبن).

(٣١١) الخليل: العين، ج٨، ص٢٣١، (ثبن).

(٣١٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج١٥، ص٧٦، (ثبن).

(٣١٣) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٩، ص٤٤٥، (ثبن).

(٣١٤) الجوهري: الصّحاح، ج٦، ص٣٦٥، (ثبن).

(٣١٥) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ص١٠، ص١٦٦، (ثبن).

(٣١٦) ابن القطّاع: الأفعال، ج١، ص١٣٣(ثبن).

(٣١٧) ابن منظور: لسان العرب، ج١٣، ص٧٦، (ثبن).

(٣١٨) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٢٠٨ (ثبن).

(٣١٩) ابن فارس: المقاييس، ج١، ص٤٠٥، (جحّ).

(٣٢٠) ابن دريد: الجمهرة: ج١، ص٤٨، (جحّ).

(٣٢١) الخليل: العين، ج٣، ص٩-١٠، (جح).

(٣٢٢) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٣، ص٢٥٢، (جح).

(٣٢٣) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٢، ص٢٩٣ (جحّ).

(٣٢٤) الجوهري: الصّحاح، ج٢، ص٣٨٠، (جحّ).

(٣٢٥) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٢ ص٤٨٤، (جح).

(٣٢٦) ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٤٢٠، (جح).

(٣٢٧) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج١، ص٢١٧ (جح).

(٣٢٨) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٢، ص٤٦٣، (روه).

(٣٢٩) ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٤٢٢، (روه).

(٣٣٠) الأزهري: تهذيب اللغة، ج٦، ص٢١٢، (روه).

(٣٣١) الصَّاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج٤، ص٦٠، (روه).

(٣٣٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج٤، ص٤٢٠، (روه).

(٣٣٣) ابن القطَّاع: الأفعال، ج٢، ص٧٦ (ريه).

(٣٣٤) ابن منظور: لسان العرب، ج٣، ص٤٩٤، (روه).

(٣٣٥) الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٢٨٦، (روه).

(٣٣٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج٤، ص٣٠٦، (عزق).

(٣٣٧) الصاحب بن عبَّاد: المحيط في اللغة، ج١، ص١٤٠، (عزق).

(٣٣٨) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج١، ص١٥٦، (عزق).

(٣٣٩) ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص٢٥٠، (عزق).

(٣٤٠) انظر ابن دريد: الجمهرة، ج٢، ص٩٠، (جفز).

(٣٤١) جفّال: منهج ابن فارس في النّقد اللغويّ، ص١٠٤.

(٣٤٢) السابق نفسه، ص١٠٩.

المؤتمرات والندوات والمحاضرات

الاجتماع الدوري لمجلس اتحاد المجامع **اللغوية العلمية العربية للعام ٢٠١٢م**

(الاجتماع الأول في الدورة الثانية والأربعين)

انطلاقاً من حرص مجمع اللغة العربية الأردني على المشاركة الفاعلة في المؤتمرات والندوات العلمية والأدبية التي تُعقد في داخل الأردن وخارجه، فقد شارك الأستاذ الدكتور عبدالكريم خليفة رئيس المجمع في الاجتماع الدوري لمجلس اتحاد المجامع الذي عقد في مجمع اللغة العربية بالقاهرة في الفترة من ١١- ١٣ جمادى الأولى ١٤٣٣هـ، الموافق ٣- ٥ نيسان ٢٠١٢م، حيث قدّم الأستاذ الدكتور عبدالكريم خليفة بحثاً عنوانه: "اصطلاحات ومفاهيم غامضة في أدبيات النهوض باللغة العربية".

التوصيات

يوصي المجلس:

١- بمراعاة التدوين لكل الأعمال والخطوات بالأمانة العامة، وإرسالها وسائر متطلبات العمل إلى المجامع الأعضاء، والتواصل المستمر بين مجلس الاتحاد- وليس هيئة المعجم التاريخي فحسب- وبين المجامع الأعضاء، وأن يتم الأمر على أكمل وجه بإذن الله.

٢- بأن يتم إرسال المنهج العلمي المحدد بعد إقراره من المجلس العلمي لهيئة المعجم التاريخي ومن هيئة المعجم (مجلس الأمناء) على المجامع الأعضاء في

الاتحاد فور إقراره لضبط العمل، كما تبيّن للمجامع طريقة الإفادة من الجهود التي بذلت في المرحلة الأولى حتى الآن.

٣- بأن يتم تجميع الأعمال التي تناولها مشروع المعجم التاريخي ومحاضر اجتماعات لجنة المعجم والمجلس العلمي ومحاضر الاتحاد التي ناقشت الأمر وأعمال اللجان الفرعية، إضافة إلى ما قدّمه السادة الأعضاء من بحوث، وما اتخذ من قرارات لتوضع جميعها في (ملفٍّ واحد) يرسل للمجامع القطرية أعضاء الاتحاد، وتنهض بذلك الأمانة العامة للاتحاد في أقرب فرصة.

٤- بإنشاء موقع إلكتروني للمعجم التاريخي على شبكة المعلومات الدولية "الإنترنت"، يكون مفتوحاً لجميع الأعضاء لنشر الأعمال من خلاله وتداولها دون إبطاء.

٥- دعوة المجلس الدولي للغة العربية والمجلس العالمي للغة العربية ومؤسسة الفكر العربي وجمعيات حماية اللغة العربية وتمكينها في الدول العربية إلى التنسيق مع اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية ومع المجامع اللغوية القطرية "السوري، المصري، العراقي، الأردني، الليبي، السوداني، التونسي، الجزائري، الفلسطيني، المغربي"، على أن هذه المجامع هي المرجعية العليا لشؤون اللغة العربية بنص الدساتير والقوانين في الدول العربية، والرجوع إليها في كل ما يتصل بقضايا اللغة العربية.

٦- دعوة المشرفين على مشروعات اللغة العربية على النطاق القومي في إطار جامعة الدول العربية (مشروع الذخيرة اللغوية)، و(مشروع النهوض باللغة العربية للتوجه نحو مجتمع المعرفة) إلى التنسيق الدقيق مع اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية لتنفيذ هذه المشروعات.

٧- تأكيد دعوة الدول العربية التي لا يوجد فيها مجمع للغة العربية إلى إنشاء هذه المجامع لدورها الفعال في النهوض بالواقع اللغوي والارتقاء به.

٨- دعوة اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية المجامع الأعضاء إلى التصدي لبعض المشروعات الهادفة إلى طمس الهوية العربية وتهميش موقع اللغة العربية في الحضارة العالمية، ومن هذه المشروعات:

- إعادة النظر في وضع اللغة العربية في العملية التعليمية في المدارس الخاصة والجامعات الخاصة، واستبدال اللغة الأجنبية بها في تلك العملية.
- إعادة النظر في وضع اللغة العربية في المحافل الدولية، ومحاولات السعي إلى استبعادها من تلك الهيئات، ومن تلك المحاولات:
- تشجيع اللهجات العامية، والسعي إلى تقعيدها والكتابة بها.
- الانقطاع عن الماضي والتراث بحجة الانطلاق نحو المستقبل.
- تشويه الحضارة العربية والتعتيم عليها وسرقة مكوناتها وآثارها.
- مشروع الشرق الأوسط الجديد والشراكة الأوروبية المتوسطية واستبعاد مصطلح "العربية والعروبة والأمة العربية" من تلك المجالات.

٩- دعوة مجامع اللغة العربية في الوطن العربي المنضوية تحت اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية إلى الالتزام بتنفيذ المراحل التي تعهدت بتنفيذها في إطار مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وذلك في المدد المحددة لها.

١٠- دعوة المجلس العلمي لمشروع "المعجم التاريخي للغة العربية" الذي يضطلع اتحاد المجامع بتنفيذه إلى الإفادة من سائر الأعمال العلمية المتاحة ومن المعجم الكبير الذي يقوم مجمع اللغة العربية في القاهرة بإنفاذه، وإلى الإفادة مما تم إنجازه في معجم لغة الشعر العربي عبر عصوره المختلفة الذي يضطلع بإنفاذه

مجمع القاهرة أيضاً، وجمع الشعر العربي الذي يتم في بعض المؤسسات العربية في الوطن العربي وفي خارجه.

رسائل الدكتوراه والماجستير

حرصاً من المجمع على التَّعاون والتنسيق مع المؤسسات العلمية والأكاديمية، وعلى رأسها الجامعة الأردنية، فقد أُجريت في قاعة الندوات والمحاضرات في المجمع مناقشة الرسائل الآتية المقدَّمة إلى الجامعة الأردنية:

رسائل الدكتوراه في كلية الآداب – قسم اللغة العربية

- رسالة دكتوراه مقدَّمة من الطالب عثمان حسين مسلم أبو زنيد، عنوانها: "نحوُ النص الشعريّ: دراسة تطبيقية على رثاء المدن في الشعر العربي"، وتألّفت لجنة المناقشة من الأستاذ الدكتور نهاد الموسى المشرف/ رئيساً، وعضوية: الأستاذ الدكتور عبدالجليل عبدالمهدي والدكتور جعفر عبابنة والدكتورة خلود العموش، وذلك يوم الأحد ٢١ جمادى الآخرة ١٤٣٣هـ، الموافق ٢٠١٢/٥/١٣م.

- رسالة دكتوراه مقدَّمة من الطالبة أميمة عبدالسلام طافش الرواشدة، عنوانها: "التصوير المشهدي في الشعر العربي المعاصر"، وتألّفت لجنة المناقشة من الأستاذ الدكتور شكري عزيز الماضي المشرف/ رئيساً، وعضوية: الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين والأستاذ الدكتور محمد القضاة والأستاذ الدكتور نبيل حداد، وذلك يوم الأحد ٤ شعبان ١٤٣٣هـ، الموافق ٢٠١١/٦/٢٤م.

رسائل الدكتوراه في كلية الشريعة

- رسالة دكتوراه مقدَّمة من الطالب محمد محمد بلقاسم هندو، عنوانها: "الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى"، وتألّفت لجنة المناقشة من الأستاذ الدكتور عبدالرحمن إبراهيم الكيلاني المشرف/ رئيساً، وعضوية: الأستاذ الدكتور محمود علي السرطاوي والدكتور هايل عبدالحفيظ داود والدكتور أشرف محمود بني كنانة، وذلك يوم الثلاثاء ٢٧ شعبان ١٤٣٣هـ، الموافق ٢٠١٢/٧/١٧م.