ISSN 0258 - 1094

مجلة

مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر البحوث والدراسات في اللغة العربية

السنة الثانية والأربعون
العدد الرابع والتسعون
شوال ١٤٣٩هـ - حزيران ٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

الهيئة الاستشارية للمجلة

الأستاذ إبراهيم شبّوح	تونس
الأستاذ الدكتور رشدي راشد	مصر
الأستاذ الدكتور رمزي بعلبكي	لبنان
الأستاذ الدكتور عبدالعزيز المانع	السعودية
الأستاذ الدكتور سامي شلهوب	سوريا
الأستاذ الدكتور عبدالسّلام المسدّي	تونس
الأستاذ الدكتور هاني هياجنة	الأردن
الأستاذ الدكتور عبدالفتّاح الحجمري	المغرب
الأستاذ الدكتور عبدالمجيد حنّون	الجزائر
الأستاذ الدكتور محمد باقري	إيران
الأستاذ الدكتور محمود السيّد	سوريا
الأستاذ الدكتور عبدالحميد مدكور	مصر

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور
خالد الكركي
رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور
سعيد التل

الأستاذ الدكتور
إسحق فرحان

الأستاذ الدكتور
عبد المجيد نصير

الأستاذ الدكتور
محمد عدنان البخيت

الأستاذ الدكتور
سمير استيتية

الأستاذ الدكتور
محمد حور

الأستاذ الدكتور
محمد السعودي
الأمين العام للمجمع

التحرير
عزة رديا صحين
عبد الله حافظ
نبيل احريز

الإخراج الفني
غسان أبو علبا
شفاء إسعيد

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
البحوث	.....	١٥
١ - قاعدة يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع وتطبيقاتها	..... د. صادق العي	١٧
٢ - ظاهرة التعريف والتنكير في ضوء اللسانيات التواصلية	..... د. محمود عبيدات	٦٣
٣- التناص الديني في ديوان (رجع الصهيل) لخالد الكركي	..... د. علي الذيابات	١٠١
٤- تركيب "كذَبَ عليكم الحجّ" وما يماثله: دراسة لغويّة تحليليّة	..... أ.د. خالد المساعفة	١٣٥
٥- ما بين الأدب والسياسة تحفة الوزراء لأبي منصور الثعالبي	..... أ. د. سعد أبو دية	١٩٧
٦- رسائل أبي الحسن العامري (٣٠٠ - ٣٨١) للهجرة الفلسفة الإسلامية وهجرة النصوص	..... د. وليد خالص	٢٢٧

البحُوث

قاعدة يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع وتطبيقاتها

د. صادق يسلم العي(*)

الملخص

الأصل في تقرير هذه القاعدة أن الشيء قد يثبت ضمناً وتبعاً، ولا يثبت قصداً وأصالة.

وهذه القاعدة تغني عن كثير من الشروط التي وضعت لبعض التوابع، وتغني عن كثير من التقديرات التي لجأ إليها بعض النحويين حتى يبرروا صحة بعض الأساليب الواردة عن العرب، ومن ذلك تقدير عوامل مناسبة، ويمكن أن يستدل بهذه القاعدة على بطلان بعض الأقيسة على ما في التوابع. ومن أبرز تطبيقات هذه القاعدة في عطف النسق: جواز العطف على الضمير المرفوع المستتر باسم ظاهر. وصحة العطف على المبتدأ إذا كان الخبر مقروناً بالفاء. والعطف بالمعرفة على مجرور رُبَّ. والعطف بالمعرفة على مميِّز كم. والعطف بما جُرِّد من أل على ما فيه أل من المضاف إليه. والعطف بالنصب على غُدوة المنصوبة. والعطف على جملة الشرط بعد استيفاء الجواب. والعطف على معمول اسم الفاعل المجرور بالإضافة. والعطف بمنصوب مجرد من أل على موضع المنادى. ومن أبرز تطبيقات هذه القاعدة في البدل والنعت: جواز أن يأتي البدل مجرداً من أل والمبدل منه فيه أل، وقد أضيفت إليه صفة بأل. وإتيان الضمير المرفوع بدلاً من الضمير المنصوب. والبدل من ضمير الغائب المستتر. وصحة البدل على اللفظ. والإبدال من ضمير الصفة المشبهة. والبدل من فاعل نعم وبئس. وجمع النعتين في لفظ واحد مع الفاء العاطفة.

(*) أستاذ مشارك – جامعة حضرموت – الجمهورية اليمنية.

The base forgives in the apposition not forgives in the followed

Abstract

The origin in the report this basic the thing may be gets inclusive and follower not purposely and originality. It is enough of more condition that put for some appositives and abandon more of appraisement that is turn to it more grammarian to satisfy correct some styles that come of Arabs and from that appraises official factors. May be to proof by this basicthat it is avoid some measures in the appositions. in this basic display application in appositive the appositive allow to come abstract from the and changed of it has the adjective and added for adjective of the and come raised pronoun instead of accusative pronoun, the appositive of absent hidden pronoun and true appositive at saying, the ablaut from pronoun of same adjective, the appositive from subjectblisses and misery,collect tow adjectives in one saying with fa passion. the applying's this basic in the appositive and adjective, allowed to come appositive without the and appositive of it has the, added to it adjective of the, comes upraised pronoun instead of accusative pronoun, the changing from absent hidden pronoun, trueness the appositive at saying, the ablaut from same adjective pronoun, the changing from subject blisses and misery and collect two subjective in one saying with fa passion.

البحث

أصَّل النحويون قواعد كثيرة للنحو العربي لإيمانهم أن لكل علم قواعد تضبط سيره، فهناك قواعد أصولية، وهناك قواعد فقهية، وقانونية، وكانت البداية الطبيعية للنحو –كغيره من العلوم– أن يُدَوَّنَ في مسائل جزئية، وبعد النظر في علل الأحكام، والتدقيق فيها تبلورت القواعد، فالقواعد النحوية هي قواعد تحتوي على مجموعة من الأحكام النحوية من أبواب مختلفة، يربطها جانب نحوي مشترك، وهذه القواعد متسمة بصفة الأغلبية، وقد يند عنها بعض الفروع، ولكن هذا الخروج لا يغير صفة العموم للقواعد، ولا يحط من قيمتها.

في هذه القواعد تصوير بارع للمبادئ والمقررات النحوية العامة، وكشف لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبط للفروع النحوية. وكان لها دور ملحوظ في تيسير النحو، ولَمِّ شعثه بحيث تنتظم الفروع الكثيرة في سلك واحد. وهي تنمي في الباحث الملكة النحوية، وتجعله قادراً على الإلحاق والتخريج لمعرفة الأحكام النحوية. وتيسر للباحثين تتبع جزئيات الأحكام واستخراجها من موضوعاتها المختلفة وحصرها في موضوع واحد مع مراعاة الاستثناء من كل قاعدة.

وقد لفت نظري قاعدة مهمة ينتظم بها كثير من أحكام التوابع، وهي: (يُغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع)، فرأيت أن أقوم بدراستها؛ نظراً لأنها تحل إشكالات كثيرة في هذا الباب، ويمكن أن يعتمد عليها في الترجيح بين كثير من المسائل الخلافية في التوابع.

بدأت بحثي بالتعريف بالتابع لغة واصطلاحاً، وبذكر خلاف العلماء في العامل في التوابع، ثم أخذت في بيان أصل هذه القاعدة، ومظان وجودها، والمستند الذي قامت عليه، ومدى اطرادها، ثم شرعت في بيان غناء هذه القاعدة عن شروط كثيرة اشترطها بعض النحويين في التوابع، ثم عقدت مبحثين

لتطبيقات هذه القاعدة، جعلت الأول منهما في عطف النسق، والثاني للبدل والنعت. ومن أبرز تطبيقات هذه القاعدة في عطف النسق: جواز العطف على الضمير المرفوع المستتر باسم ظاهر. وصحة العطف على المبتدأ إذا كان الخبر مقروناً بالفاء. والعطف بالمعرفة على مجرور رُبَّ. والعطف بالمعرفة على مميز كم. والعطف بما جرد من أل على ما فيه أل من المضاف إليه. والعطف بالنصب على غُدوة المنصوبة. والعطف على جملة الشرط بعد استيفاء الجواب. والعطف على معمول اسم الفاعل المجرور بالإضافة. والعطف بمنصوب مجرد من أل على موضع المنادى. ومن تطبيقات هذه القاعدة في البدل والنعت المسائل الآتية: جواز أن يأتي البدل مجرداً من أل والمبدل منه فيه أل، وقد أضيفت إليه صفة بأل. وإتيان الضمير المرفوع بدلاً من الضمير المنصوب. والبدل من ضمير الغائب المستتر. وصحة البدل على اللفظ في نحو: ما جاءني من أحد إلا زيد (بجر زيد). والإبدال من ضمير الصفة المشبهة. والبدل من فاعل نعم وبئس. وجمع النعتين في لفظ واحد مع الفاء العاطفة. ثم ذيلت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

أولاً: تأصيل القاعدة:

١ـ التابع لغة:

تَبِعَ الشيءَ تَبَعاً وتَباعاً في الأَفعال، وتَبِعْتُ الشيءَ تُبوعاً: سِرْت في إِثْرِه. وتَبِعْت القوم تَبَعاً: إِذا مشيت خلفهم أَو مَرُّوا بك فمضَيْتَ معهم. وأَتْبَعه الشيءَ: جعله له تابعاً. والتابِعُ: التَّالي، والجمع تُبَّعٌ وتُبَّاعٌ وتَبَعة. واتَّبَعَ القرآنَ: ائْتَمَّ به وعَمِلَ بما فيه. وتَبِيعُ المرأَةِ: صَدِيقُها، والجمع تُبَعاء، وهي تَبِيعته وهو تِبْعُ نِساء، والجمع أَتباع وتُبَّع نساء. والتَّبابِعةُ: ملوك اليمن، واحدهم تُبَّع، سموا بذلك

لأَنه يَتْبَع بعضُهم بعضاً، كلما هَلك واحد قام مَقامه آخر تابعاً لـه على مثل سِيرته، وزادوا الهاء في التبابعة لإِرادة النسب(١).

وتدل المعاني السابقة على أن الدلالة المركزية لتلك المادة تدور في إطار التبعية، وتلتقي تلك الدلالة المركزية مع مفهوم التوابع في الاصطلاح(٢).

٢. التابع اصطلاحاً:

التابع في اصطلاح النحويين: كل ثان بإعراب سابقه من جهة واحدة(٣). فـ(كل ثان) يشمل التوابع وغيرها؛ لأن خبر كان وخبر إنَّ ثوان لأسمائهما(٤). وقوله (بإعراب سابقه)، أي: مع إعراب سابقه، يخرج الكل، إلا خبر المبتدأ، وثاني مفعولي: ظننت، وأعطيت، والحال عن المنصوب، نحو: ضربت زيداً مجرداً، والتمييز عن المنصوب نحو: ﴿**وفَجَّرْنا الأرضَ عُيوناً**﴾(٥)(٦). وقوله:

---

(١) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار إحياء التراث، ط٣، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، مادة تبع.

(٢) ينظر: محمود سليمان ياقوت، **التوابع في النحو العربي**، منتدى سور الأزبكية، ط١، ٢٠٠٥، ص٨.

(٣) ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان، **الكافية في النحو**، تحقيق طارق نجم عبدالله، دار الوفاء، ط١، جدة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، ص١٢٨، الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٥، ص٧١.

(٤) ينظر: ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان، **شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب**، دراسة وتحقيق جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ٦٢٣/٢.

(٥) القمر ١٢.

(٦) ينظر: **شرح الكافية للرضي**، ٣٠٦/٢.

(**من جهة واحدة**) يخرج هذه الأشياء؛ لأن ارتفاع المبتدأ من جهة كونه مبتدأ، وارتفاع الخبر من جهة أخرى، وهي كونه خبر المبتدأ، وكذا انتصاب أول المفعولين، من جهة كونه أولهما وانتصاب الثاني من جهة كونه ثانيهما، وانتصاب الأول في: ضربت زيداً قائماً، من جهة كونه مفعولاً به، وانتصاب الثاني من جهة كونه حالاً، وكذا في: ﴿**وفَجَّرْنا الأرضَ عُيوناً**﴾(١)، انتصاب الأول، من جهة كونه مفعولاً به، والثاني من جهة كونه تمييزاً(٢).

أو هي: الثواني المساوية للأول في الإعراب بمشاركتها له في العوامل. ومعنى ثوان أي فروع في استحقاق الإعراب؛ لأنها لم تكن المقصود، وإنما هي من لوازم الأول كالتتمة له، وذلك نحو قولك: قام زيدٌ العاقلُ، فزيدٌ ارتفع بما قبله من الفعل المسند إليه، والعاقلُ ارتفع بما قبله أيضاً من حيث كان تابعاً لزيد كالتكملة له؛ إذ الإسناد إنما كان إلى الاسم في حال وصفه، فكان لذلك اسماً واحداً في الحكم، ألا ترى أن الوصف لو كان مقصوداً لكان الفعل مسنداً إلى اسمين وذلك محال، وإنما الإعراب يدخل التابع والمتبوع، لكن المتبوع بحكم أنه أصل ومقصود، والتابع بحكم الفرعية وأنه تكملة الأول(٣).

أو هو الاسم المشارك لما قبله في إعرابه مطلقاً. فيدخل في قولك (الاسم المشارك لما قبله في إعرابه) سائر التوابع وخبر المبتدأ نحو: زيد قائم، وحال المنصوب نحو: ضربت زيداً مجرداً. ويخرج بقولك (مطلقاً) الخبر وحال

---

(١) القمر ١٢.

(٢) ينظر: شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب، ٦٢٣/٢، وشرح الكافية للرضي، ٣٠٦/٢.

(٣) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش بن علي، **شرح المفصل**، عالم الكتب، لاط، بيروت، لات، ٣٨/٣.

المنصوب؛ فإنهما لا يشاركان ما قبلهما في إعرابه مطلقاً بل في بعض أحواله بخلاف التابع فإنه يشارك ما قبله في سائر أحواله من الإعراب نحو: مررت بزيدٍ الكريمِ، ورأيت زيداً الكريمَ، وجاء زيدٌ الكريمُ(١).

فالتابع هو المشارك لما قبله في إعرابه الحاصل والمتجدد غير خبر. فخرج بالحاصل والمتجدد خبر المبتدأ والمفعول الثاني وحال المنصوب. وبغير خبر حامض من قولك هذا حلو حامض(٢).

٣ـ العامل في التابع:

اختلف العلماء في عامل التوابع:

ففي الصفة، والتأكيد، وعطف البيان ثلاثة أقوال:

الأول: للجمهور وهو ظاهر قول سيبويه(٣) أن العامل فيها هو العامل في المتبوع.

---

(١) ينظر: ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ١٩٠/٣.

(٢) ينظر: الأشموني، علي بن محمد، **شرح الأشموني**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصريَّة، ط١، القاهرة، ١٩٥٥م، ٨٣/٣.

(٣) ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، ط١، بيروت، د.ت، ٤٢١/١-٤٢٢، وابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، **أسرار العربيَّة**، تحقيق محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربيّ بدمشق، ط١، ١٩٥٧م، ص٢٩٤، وأبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١٩٢٥/٤، والمرتضى، أحمد بن يحيى، **تاج علوم الأدب وقانون كلام العرب**، دراسة وتحقيق نوري ياسين الهيتي، وزارة الثقافة، ط١، صنعاء، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ٩٠٩/٢، والأزهري، خالد ابن عبدالله، **شرح التصريح على التوضيح**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ١٠٧/٢، والسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال، **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيَّة**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١١٤/٣.

الثاني: للأخفش[١] أن العامل فيها معنوي، وهو كونها تابعة.

الثالث: لبعضهم[٢] أن عاملها مقدر من جنس الأول.

قال الرضي: "ومذهب سيبويه أولى؛ لأن المنسوب إلى المتبوع كالمجيء مثلاً في: جاءني زيدٌ الظريفُ منسوب إليه مع تابعه؛ لأنه لم ينسب إلى زيد مطلقاً، بل إلى زيد الموصوف بالظرافة، وكذا في عطف البيان نحو: جاءني العالِمُ زيدٌ، وجاءني زيدٌ نَفْسُهُ في التأكيد"[٣].

وأما البدل فالأخفش، والرماني، والفارسي[٤]، وأكثر المتأخرين على أن العامل فيه مقدر من جنس الأول؛ لكونه مستقلاً، ومقصوداً بالذكر؛ ولذا لم يشترط مطابقته للمبدل منه تعريفاً وتنكيراً. ومذهب سيبويه[٥]، والمبرد،

---

(١) ينظر: أسرار العربية ص٢٩٤، والعكبري، عبدالله بن الحسين، **اللباب في علل الإعراب**، تحقيق عبدالإله نبهان، دار الفكر المعاصر، ط٢، بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ٤٠٦/١، والأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، **شرح الرضي على كافية ابن الحاجب**، تحقيق د. يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ليبيا، ١٣٩٥-١٩٧٥، ٣٠٧/٢، وابن أبي القاسم، صلاح بن علي، **النجم الثاقب شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد جمعة حسن نبعة، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ٢٠٠٣، ٥٥٤/١.

(٢) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٠٧/٢، وتاج علوم الأدب ٩٠٩/٢، والنجم الثاقب ٥٥٤/١.

(٣) شرح الكافية للرضي ٣٠٧/٢.

(٤) ينظر رأي هؤلاء في اللباب ٤١٤/١، وشرح المفصل ٦٧/٣، وشرح الكافية للرضي ٣٠٧/٢، والنجم الثاقب ٥٥٤/١، وشرح التصريح ١٠٨/٢، وهمع الهوامع ١١٤/٣.

(٥) ينظر: الكتاب ١٥٠/١.

والسيرافي[١]، والزمخشري[٢]، وابن الحاجب[٣]، أن العامل في البدل هو العامل في المبدل منه؛ إذ المتبوع في حكم الطرح، فكأن عامل الأول باشر الثاني.

وأما عطف النسق ففيه ثلاثة أقوال:

يرى سيبويه: أن العامل في المعطوف هو الأول بوساطة حرف العطف[٤].

ويرى الفارسي[٥]، وابن جني[٦]: أن العامل في الثاني مقدر من جنس الأول.

ويرى بعضهم[٧] : العامل حرف العطف بالنيابة. قال الرضي: "وهو بعيد؛ لعدم لزومه لأحد القبيلين كما هو حق العامل"[٨].

---

(١) ينظر: هامش الكتاب ١٥٠/١، وشرح المفصل ٦٧/٣، وشرح الكافية للرضي ٣٠٨/٢، والنجم الثاقب ٥٥٤/١.

(٢) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود، **المفصل في صنعة الإعراب**، تحقيق د. علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣، ص١٥٥.

(٣) ينظر: ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان، **الإيضاح في شرح المفصل**، تحقيق د. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، د.ط، د.ت، ٤٣٥/١- ٤٣٦، وشرح الكافية للرضي ٣٠٨/٢.

(٤) وهو رأي الجمهور. ينظر: شرح المفصل ٧٥/٣، وشرح الكافية للرضي ٣٠٨/٢، وشرح التصريح ١٠٨/٢، والهمع ١١٤/٣.

(٥) ينظر: أسرار العربية، ص٣٠٠، وشرح الكافية للرضي ٣٠٨/٢.

(٦) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٠٨/٢.

(٧) ونسبه ابن يعيش إلى أبي علي. ينظر: شرح المفصل ٧٥/٣، وشرح الكافية للرضي ٣٠٩/٢، وشرح التصريح ١٠٨/٢، وهمع الهوامع ١١٤/٣.

(٨) شرح الكافية للرضي ٣٠٩/٢.

وفائدة الخلافِ في عامل التوابع جوازُ الوقف على المتبوع دون التابع عند من قال: العامل في الثاني غير الأول. وامتناعه عند من قال: العامل فيهما هو الأول(١).

والتابع على خمسة أنواع: النعت، والتوكيد، وعطف البيان، وعطف النسق، والبدل.

وضابط حصر التوابع في هذه الخمسة أن تقول: التابع إما أن يكون مقصوداً بالنسبة أو لا. إن كان مقصوداً بالنسبة مع متبوعه فهو عطف النسق. وإن كان مقصوداً بها دون متبوعه فهو البدل. وإن لم يكن مقصوداً بالنسبة، فإمَّا أنْ يدل على غير الشمول، أو على الشمول، أو لا يدل. إن دل على معنى غير الشمول، وغير التقرير فنعتٌ. وإن كان المعنى تقرير المتبوع في النسبة، أو الشمول فتأكيد. وإن لم يدل على معنى في المتبوع، ولا كان مقصوداً بالنسبة فهو عطف البيان(٢).

٤. أصل القاعدة:

ذُكرت هذه القاعدة بلفظ: يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل، وممن ذكرها بهذا اللفظ ابن هشام(٣)، والخضري(٤)، والصبان(٥)، ووردت بلفظ: يغتفر

---

(١) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١٥٢/١، وشرح الكافية للرضي ٣٠٩/٢.

(٢) ينظر: الخالدي، أحمد بن محمد، **بغية الطالب ومنية الراغب على مقدمة ابن الحاجب**، تحقيق ودراسة د. صادق يسلم العي، رسالة دكتوراة مقدمة بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، ص٣٤٥.

(٣) ينظر: ابن هشام، عبدالله بن يوسف، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق د.مازن المبارك، دار الفكر، ط٦، دمشق، ١٩٨٥، ص٩٠٨.

(٤) ينظر: الخضري، محمد بن مصطفى، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٤٨/٢.

(٥) ينظر: الصبان، أبو العرفان محمد بن علي، **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، مكتبة الإيمان، القاهرة، د.ط، د.ت، ٢٧٩/١.

في التابع ما لا يغتفر في المتبوع[١]، ووردت بلفظ: يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع[٢]، وهذه الصيغة هي أقدم ما وقفت عليه من هذه الصيغ، فقد وردت عند الزجاج في إعراب القرآن[٣]. وكما ثبتت هذه القاعدة عند النحويين هي كذلك ثابتة عند الفقهاء والأصوليين[٤].

ومعنى (يغتفر) أي يتسامح ويتساهل (في التابع)، وهو النعت، وعطف البيان، وعطف النسق، والتوكيد، والبدل، فيغتفر فيها ما دامت تابعة ما لا يغتفر فيها إذا صارت متبوعة، أي أصلاً معقوداً. أي أن الشرائط النحوية المطلوبة يجب توافرها جميعاً في المحل الأصلي، ويتساهل بها في توابعه، ولذلك ورد ما يقرب من ذلك بقاعدة التابع لا يفرد بالحكم.

والأصل في تقرير هذه القاعدة أن الشيء قد يثبت ضمناً وتبعاً، ولا يثبت قصداً وأصالة على ما تقرر في الأصول[٥]. ومن أمثلته عند الفقهاء أنه لا يقبل

---

(١) ينظر: حاشية الخضري ٢٤٥/١.

(٢) ينظر: شرح المفصل ٧٣/٣، وشرح الكافية للرضي، والكفوي، أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٠١٩.

(٣) ينظر: الباقولي، علي بن الحسين بن علي، (ت نحو ٥٤٣هـ)، **إعراب القرآن**، تحقيق ودراسة: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتب اللبنانية، بيروت، ط٤، ١٤٢٠هـ، ٥٤٠/٢.

(٤) ينظر: ابن نجيم، زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ، **الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص١٢١، والسبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٤٢/٢.

(٥) ينظر: الكليات، ص١٠١٩.

شهادة المرأة في إثبات النسب أصالة، ولكنه يقبل بشهادة القوابل على الـــولادة. وقبول الواحد في أن أحد المتواترين بعد الآخر[١]. وكالحاج عن غيره، يصـــلي عنه ركعتي الطواف، ولو صلى أحد عن غيره ابتداء لم يصح على الصحيح[٢]. ولو باع عقاراً يدخل فيه غير ما كان في ملك خاص، أما ما كان تابعاً له فـــي ملك خاص فلا بدَّ من التنصيص عليه بخصوصه، أو على الحقوق والمرافـــق، ولو أورد العقد عليها قصداً لا يصح[٣]. ويشترط في الوقف أن يكون الموقـــوف مالاً ثابتاً، أي عقاراً، ولا يصح وقف المنقولات، إلا إذا تعورف، كوقف الكتـــب وأدوات الجنازة، لكن لو وقف عقاراً كقرية أو داراً بما فيها من منقولات صـــح الوقف في هذه المنقولات أيضاً تبعاً للعقار؛ إذ يغتفر في التابع ما لا يغتفر فـــي المتبوع. ولو وقف العقار ببقرهِ وأَكَرته يصح، ويغتفر دخول البقر والأكَّـــارين تبعاً، لأنهما من حوائج المتبوع ولوازمه، وعليه الفتوى، ولو ورد الوقف عليها منفردة لا يصح إلا عند بعض الفقهاء إذا كان فيها تعامل[٤].

---

(١) ينظر: المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، **التحبير شرح التحريـــر فـــي أصول الفقه**، تحقيق عبدالرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـــ-٢٠٠٠م، ٣٠٣٨/٦.

(٢) ينظر: حاشية الخضري ٤٤٧/١.

(٣) ينظر: الزرقاء، أحمد بن محمد، **القواعـــد الفقهيـــة**، تحقيـــق عبدالســـتار أبـــو غـــدة، ١٤٠٩هـــ-١٩٨٩م، ص٢٩١.

(٤) ينظر: الزحيلي، محمد، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها**، دار الفكر، ط١، دمشـــق، ٢٠٠٦، ٤٤٨/١.

٥. مدى اطراد القاعدة:

الأصل في القواعد أنها مطردة ومعنى الاطراد: وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف[١]. فالقاعدة مطردة تجري في كل محل تصلح للاحتجاج بها؛ ولذا قالوا في تعريفها: "القاعدة: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[٢]، وعليه يسقط ما نقله الصبان عن بعض المحققين من أنها ليست قاعدة مطردة في كل محل بل معناها قد يغتفر...إلخ[٣]. وهذا القول الذي حكاه الصبان أرى أن فيه تحكماً؛ إذ لا يصح أن نستدل بهذه القاعدة في بعض ما نريد تسويغه، ونمنع الاحتجاج بها في ما لا نريد أن نسوغه. وإذا كان في القواعد ما يند عنها، فإن ذلك ينبغي أن يكون مستنداً لدليل، وهذا الخروج لا يغير صفة العموم للقاعدة، أو كونها أغلبية.

ثانياً: غناء القاعدة عن كثير من الشروط والتقديرات والعوامل:

هذه القاعدة تغني عن كثير من الشروط التي وضعت لبعض التوابع، فمن ذلك قولهم: يشترط لصحة العطف صلاحية المعطوف أو ما هو بمعناه لمباشرة العامل[٤]، فالأول نحو: قام زيدٌ وعمرو، والثاني نحو: قام زيد وأنا، فإنه لا

---

(١) السرخسي، محمد بن أحمد، **أصول السرخسي**، دار المعرفة، بيروت، ١٧٢/٢.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٥، ص١٤٠، والمناوي، عبدالرؤوف بن المناوي، **التوقيف بمهمات التعاريف**، تحقيق عبدالحميد صالح حمدان، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٢٦٦.

(٣) ينظر: حاشية الصبان ٢٠٩/٢-٢١٠.

(٤) ينظر: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله، **شرح التسهيل**، تحقيق محمد عبدالقادر عطا وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ٢٢٨/٣-٢٢٩.

يصلح قام أنا، ولكن يصلح قمت، والتاء بمعنى أنا، ومنه أيضاً رأيت زيداً وإياك لأنه بمعنى الكاف في رأيتك وزيداً. وهذه القاعدة تغني عن هذا الشرط. وقريب مما مضى قولهم: إن المعطوف في حكم المعطوف عليه(١)، وهم يريدون بهذا أن كل حكم يجب للمعطوف عليه بالنظر إلى ما قبله، لا بالنظر إلى نفسه، يجب ثبوته للمعطوف، كما إذا لزم في المعطوف عليه بالنظر إلى ما قبله كونه جملة ذات ضمير عائد إليه لكونه صلة له، لزم مثله في المعطوف، وكما إذا اقتضى ما قبله كونه نكرة، كمجرور (رُبَّ)، أو المجرور بكم، وجب كون المعطوف كذلك(٢). والواقع أن هناك كثيراً من النصوص تبطل هذا الذي اشتهر عند النحويين، فمن ذلك قول الشاعر(٣):

الواهبُ المائةِ الهجانِ وعبدِها عوذاً تُزجَّى خلفَها أطفالها

فقد خالف المعطوفُ المعطوفَ عليه لأن قوله: وعبدِها معطوف على المائة المضاف إليها الواهب فكأنه قال: الواهب عبدها، فهو مضاف إلى غير الألف واللام، وليس من الصواب تضعيف هذا الشاهد كما حكاه ابن الحاجب(٤)، ومما يبطل قول النحويين السابق أيضاً قولهم: رُبَّ شاةٍ وسخلتها: وليس صحيحاً

---

(١) ينظر: الكافية لابن الحاجب، ص١٣٣.

(٢) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٥٨/٢.

(٣) البيت من الكامل، وهو للأعشى ميمون في ديوانه، انظر: الأعشى، ميمون بن قيس (ت٧هـ)، **ديوان الأعشى**، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مؤسّسة الرسالة، ط٧، بيروت، ١٩٨٣م، ص٧٩، والكتاب ١٨٣/١، والمبرّد، محمد بن يزيد، **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، ١٦٣/٤، وبلا نسبة في شرح التسهيل ٤١٤/٢، وشرح الرضي ٢٥٩/٢، وشرح ابن عقيل ٨٦/٣.

(٤) ينظر: الكافية، ص١٢٤.

أن المعطوف نكرة كما ادعاه الرضي[١] في باب المضمرات، ومما يبطله أيضاً قول الشاعر[٢]:

علفتُهـــا تبنـــاً ومـــاءً بـــارداً حَتَّـــى شَـــتَتْ هَمَّالَـــةً عَينَاهَـــا

وقوله[٣]:

يـــا لَيْـــتَ زَوْجَـــكِ قـــد غَـــدَا متقلِّـــداً سَـــيْفاً ورُمْحَـــا

وليس صحيحاً أنه إنما جاز لأن المنصوب بعد العاطف ههنا معمول لعامل مقدر معطوف على العامل الأول، حذف اعتماداً على فهم المراد، أي: علفتها تبناً وسقيتها ماء بارداً، ومتقلداً سيفاً وحاملاً رمحاً.

ومما يبطله أيضاً قولهم: يا زيد والحارث، فالتابع محلى بأل ولا يصح أن يكون المتبوع كذلك.

وقد رد ابن مالك[٤] والصبان[٥] هذا الشرط فقالا: "لا يشترط في صحة العطف وقوع المعطوف موقع المعطوف عليه، ولا تقدير العامل بعد العاطف".

ومما يمكن أن يستغنى عنه بهذه القاعدة قيد الدراسة قولهم: إن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يصلحا لحلول كل واحد منهما محل الآخر[٦].

---

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٥٨/٢.

(٢) الرجز بلا نسبة في الإنصاف ٦١٢/٢، والخصائص ٤٣١/٢، ومغني اللبيب، ص٨٢٨، وأوضح المسالك ٢١٥/٢.

(٣) البيت من مجزوء الكامل، وهو لعبدالله بن الزبعري في ديوانه، انظر: ابن الزبعري، عبدالله، **شعره**، تحقيق يحيى الجبوري، مديرية الثقافة والإعلام العراقية، ط١، ١٩٧٤م، ص٣٢، وبلا نسبة في الإنصاف ٦١٢/٢، وشرح الكافية للرضي ٣٥٨/٢.

(٤) ينظر: شرح التسهيل ٢٢٨/٣.

(٥) ينظر: حاشية الصبان ١٧٢/٣.

(٦) ينظر: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله، **شرح الكافية الشافية**، تحقيق: أحمد يوسف القادري، دار صادر، ط١، بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٢٠/٢.

وقد ضعف ابن مالك[1] هذه القاعدة بأنه لو كان حلول كل واحد من المعطوف، والمعطوف عليه -يعني في محل الآخر- شرطاً في صحة العطف لم يجز: رُبَّ رَجُلٍ وأخيه، لأن المعطوف لا يصلح أن يكون محل المعطوف عليه، ومباشراً للعامل هنا؛ لأن (رُبَّ) لا تدخل إلَّا على نكرة، و(أخيه) جاءت معرفة فلا يقال: رُبَّ أخيه. وكذلك كان ينبغي -بناءً على قولهم- أنْ لا يصح أن يقال: أيُّ فتى هَيْجَاءَ أنتَ وجَارِها، لأنَّ أيَّ الاستفهامية لا تدخل على مفرد معرفة، فلا يجوز أن تقول: أيُّ جَارِها. وبناء على قولهم أيضاً كان ينبغي أن لا يقال: كُلُّ شَاةٍ وسخلتِها بدرهمٍ، لأن المعنى يفسد لو قلنا: وكُلُّ سخلتها، وكذلك كان ينبغي أن لا يقال: الواهبُ المائةِ الهجانِ وعبدِها؛ لأنه لا يصح: الواهبُ عبدِها، وذلك لكون المضاف فيه أل والمضاف إليه مجرداً من أل، وهذا لا يجوز في الإضافة اللفظية. وكذلك كان ينبغي أن لا يقال: لا رجلَ وامرأةً في الدار؛ إذ لا يجوز أن تقول: لا امرأةً؛ لأن اسم لا النافية للجنس مبني على الفتح من غير تنوين. والحق أن هذه الأساليب كلها صحيحة، ويغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، وليس بالضرورة أن من حق المعطوف والمعطوف عليه أن يصلحا لحلول كل واحد منهما محل الآخر.

وهذه القاعدة تغني عن التقديرات التي لجأ إليها بعض النحويين حتى يبرروا صحة بعض الأساليب الواردة عن العرب؛ منها قولهم: رُبَّ رَجُلٍ وابنِهِ، قدَّروه بقولهم: رُبَّ مِنْ رَجُلٍ وابنِهِ؛ لأن رُبَّ لا تدخل على معرفة[2]. ومنها قول الشاعر: الواهبُ المائةِ الهجانِ وعبدِها، فأوله بعضهم بتقدير: الواهب عبد المائة

(١) ينظر: شرح الكافية الشافية ٢٠/٢، وهمع الهوامع ٢٢٢/٣.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٢٢٨/٣.

والمائة[1]، وذلك لما مر من أن المضاف الذي هو الواهب فيه أل، والمضاف إليه مجرد منها، فقدروه بهذا التقدير ليتخلصوا من الإضافة إلى ما ليس فيه أل.

وكذلك هذه القاعدة تغني عن تقدير عوامل مناسبة قدرها بعض النحويين؛ فمن ذلك تقرير ابن مالك[2] أنه إذا لم يصلح المعطوف أو ما هو بمعناه لمباشرة العامل، أضمر له عامل يلائمه وجُعِل من عطف الجمل، نحو: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[3]، و﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ﴾[4]، فزوجك وربك مرفوعان بـ ليسكن وليذهب مضمرين مدلول عليهما بـ اسكن، واذهب، والمحوج إلى هذا التقدير أن فعل الأمر لا يرفع إلا ضمير المأمور المخاطب، لكنه وإن لم يكن صالحاً لرفع غيره فهو صالح للدلالة على ما يرفعه. ولو كان ما قبل العاطف فعلاً مضارعاً مفتتحاً بالهمزة أو النون لفُعِل بعده من التقدير والإضمار ما فعل بعد الأمر نحو: ﴿لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلا أَنْتَ﴾[5] فأنت مرفوع بفعل مضمر مدلول عليه بـ نخلفه، والتقدير: لا تخلفه أنت؛ لأن نفعل وأفعل لا يرفعان إلا ضميري المتكلم. وكذا لو كان الفعل مفتتحاً بتاء الخطاب لعُومل ما بعد العاطف الذي بعده هذه المعاملة نحو: تقوم أنت وزيد، وكذا لو كان مفتتحاً بتاء المضارعة الدالة على التأنيث لا يرفع إلا مؤنثاً. وكل ما استحقه المعطوف من التقدير المذكور مستحق في البدل نحو: ادخلوا أولُكم وآخركم، فأولكم وآخركم مقدر قبلهما: ليدخل؛ لأن ادخل لا يرفع إلا ضمير المأمور المخاطب. هذا تقرير ابن مالك، والذي أراه أننا لا نحتاج إلى كل هذه التقديرات ويكفي أن يقال: يجوز في التابع

---

(١) ينظر: شرح التسهيل ٢٢٨/٣.

(٢) نفسه ٢٢٩/٣.

(٣) البقرة ٣٥، والأعراف ١٩.

(٤) المائدة ٢٤.

(٥) طه ٥٨.

ما لا يجوز في المتبوع، فهذا يغنينا عن كل هذا العناء. وقد تعقب أبو حيان[١]، والمرادي[٢] ابن مالك فيما ذهب إليه بأنه مخالف لما تضافرت عليه نصوص النحويين والمعربين من أن زوجك معطوف على الضمير المستكن في اسكن المؤكد بأنت، وأيدهما الصبان مستدلاً بقوله: ويغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل، وكذا يقال في بقية الأمثلة المتقدمة، والبدل أيضاً على هذين القولين نحو: ادخلوا أولكم وآخركم، فيقدر عامل على الأول ويكون من إبدال الجمل بعضها من بعض ولا يحتاج إليه على الثاني[٣].

ويمكن أن يستدل بهذه القاعدة على بطلان بعض الأقيسة على ما في التوابع، فبعض النحويين يجوزون بعض الوجوه النحوية قياساً على بعض الوجوه الجائزة في باب التوابع، والحق أن باب التوابع مستقل، وهذه القاعدة قيد الدراسة تجعله ليس كغيره من الأبواب، وعليه فلا يقاس على ما فيه. ومن ذلك: أن فاعل نعم وبئس الظاهر يشترط فيه أن يكون مقارن أل نحو: نعم العبد، وبئس الشراب، أو مضافين لما قارنها نحو: نعم عقبى الكرماء، ﴿**وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ**﴾[٤]، و﴿**فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ**﴾[٥]، أو مضافاً لمضاف لما قارنها كقوله[٦]:

---

(١) ينظر: شرح الأشموني ١٧٦/٣-١٧٧.

(٢) ينظر: الحسن بن قاسم، **شرح التسهيل**، تحقيق محمد عبد النبي، مكتبة الإيمان، ط١، المنصورة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦، ص٨١٦.

(٣) ينظر: حاشية الصبان ١٧٧/٣.

(٤) النحل ٣٠.

(٥) الزمر ٧٢.

(٦) البيت لأبي طالب في ديوانه، انظر: أبو طالب، عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم، **ديوانه**، تحقيق: محمد التنوخي، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص٦٥، وبلا نسبة في أوضح المسالك ٢٧٢/٣.

فنِعمَ ابنُ أخْتِ القَوْمِ غيــرَ مكــذَّبِ زُهَيرٌ حُسَــامٌ مُفْــردٌ مــن حَمَائِــل

وأجاز بعضهم أن يكون مضافاً إلى ضمير ما فيه أل كقوله[1]:

فنِعْمَ أخُو الهَيْجَا وَنِعْمَ شَبَابُها

قال الأشموني: "والصحيح أنه لا يقاس عليه لقلته"[2]. وفرَّق الصبان بين هذا وبين ما أجازه في باب الإضافة من نحو: الواهب المائة الهجان وعبدها، بأن عبدها تابع لما فيه أل، وقد يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع[3].

ثالثاً: تطبيقات القاعدة في عطف النسق:

١ـ صحة العطف على الضمير المرفوع المستتر باسم ظاهر:

إذا عطفت على ضمير الرفع المتصل وجب أن تفصل بينه وبين ما عطفت عليه بشيء ويقع الفصل كثيراً بالضمير المنفصل نحو قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[4]، والضمير المرفوع المستتر في ذلك كالمتصل نحو: اضرب أنت وزيد، ومنه قوله تعالى: ﴿**اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**﴾[5]، فزوجك معطوف على الضمير المستتر في اسكن، وصح ذلك للفصل بالضمير المنفصل وهو أنت[6]. ولا يرد عليه تسلط فعل الأمر على الاسم الظاهر وهو ممنوع، لأنه تابع ويغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ورُب شيء يصح تبعاً لا استقلالاً. وما قيل: إنه فاعل بمحذوف والمعطوف الجملة

---

(١) البيت بلا نسبة في شرح الأشموني ١٧٠/١، وهمع الهوامع ٢٨/٣.

(٢) ينظر: شرح الأشموني ٤٢/٣.

(٣) حاشية الصبان ٤٢/٣.

(٤) الأنبياء ٥٤.

(٥) البقرة ٣٥، والأعراف ١٩.

(٦) ينظر: شرح ابن عقيل ٢٣٧/٣.

أي: وليسكن زوجك[١]، أراه بعيداً؛ لأن عدم التقدير أولى من التقدير، ويلزم على القول بالتقدير حذف الفعل المقرون بلام الأمر وهو شاذ[٢]. وهذا الاختيار الذي ذهبت إليه هو كذلك اختيار أبي حيان في تفسيره، وبيَّن هناك أن نصوص النحويين والمعربين على ما ذكره قد تضافرت[٣]. والناظر في كتاب سيبويه يجده يصرح بهذا الاختيار، قال سيبويه: "وأما ما يقبح أن يشركه المظهر فهو الضمير المرفوع وذلك قولك: فعلتُ وعبدُالله، وأفعلُ وعبدُالله"[٤]، ثم ذكر تعليل الخليل لقبحه، ثم قال: "فإنْ نعتَّه حسُن أن يشركه المظهر، وذلك قولك: ذهبت أنت وزيد، وقال الله عز وجل: ﴿اذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾[٥]، و﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[٦]"[٧]. فهذا نص من سيبويه على أنه من عطف المظهر على المضمر.

٢ـ العطف على المبتدأ إذا كان الخبر مقروناً بالفاء:

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾[٨]، فقوله تعالى: ﴿واللائي لم يحضن﴾ فيه وجهان:

الأول: أنه معطوف على اللائي الأولى، وما بينهما خبر.

---

(١) ينظر: حاشية الخضري ٦٣١/٢.

(٢) ينظر: حاشية الصبان ١٩٩/٢.

(٣) ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٣م، ٣٠٦/١.

(٤) الكتاب ٣٧٨/٢.

(٥) المائدة ٢٤.

(٦) البقرة ٣٥، والأعراف ١٩.

(٧) الكتاب ٣٧٨/٢.

(٨) الطلاق ٤.

والثاني: أنه مبتدأ، وخبره محذوف إما على تقدير: كذلك، أو على تقدير: فعدتهن ثلاثة أشهر(١).

واختار الوجه الأول الصبان، وقد أورد عليه بعضهم إشكالاً وهو أن جملة الخبر مقترنة بالفاء، "والخبر المقرون بها يجب تأخيره لتنزله من المبتدأ منزلة الجواب من الشرط"(٢)، ويمكن الجواب عنه أن الخبر هنا إنما تقدم على ما هو تابع ويغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع. وما ذهب إليه ابن هشام كما نقله يس بن زين الحمصي(٣) عنه من أنه لو جاز ذلك لاستدعي جواز: زيد قائمان وعمرو، مع أنه لا يجوز؛ للقبح اللفظي، بخلاف زيد في الدار وعمرو، فقد رده الصبان وقال: "فيه نظر للفرق بحصول المطابقة بين المعطوف عليه والخبر في الآية دون المثال المذكور، فليس فيها قبح لفظي بخلافه، على أن الذي في المغني صحة عدم تقدير شيء في الآية بالجعل السابق"(٤).

٣ـ العطف بالمعرفة على مجرور رُبَّ:

الأصل أنَّ رُبَّ وكم مختصتان بالنكرة(٥)، وقد يعطف على مجرورها مضاف إلى ضميره نحو: رب رجل وأخيه، ورب شاةٍ وسخلتِها(٦)، وللنحويين

---

(١) ينظر: حاشية الصبان ٣١٧/١.

(٢) حاشية الصبان ٣١٧/١.

(٣) هو يس بن زين الدين بن أبي بكر الحمصي، الشهير بالعليمي نزيل مصر، مولده بحمص، ورحل إلى مصر، ونشأ بها ــ وتصدر في الأزهر لإقراء العلوم، من مؤلفاته: حاشية على المطول، وحاشية على المختصر، وحاشية على شرح التوضيح، وحاشية على شرح القطر للفاكهي، وحاشية على شرح ألفية ابن مالك، توفي سنة إحدى وستين وألف هجرية. ينظر: المحبي، محمد أمين الحموي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، دار صادر، بيروت، ٢٨٣/٣.

(٤) حاشية الصبان ٣١٧/١.

(٥) ينظر: الكتاب ١٠٨/٢، و٢٧٤/٢، والكافية، ص٢١٧.

(٦) ينظر: شرح الكافية للرضي ٢٩٣/٤، وشرح الأشموني ٣٥٠/٢، وحاشية الصبان ٢٩٩/٢.

في تخريج هذا مذهبان: الأول: أن المعطوف هنا غير مُعَرَّف وهذا الضمير نكرة، وهو اختيار الزمخشري[١]، والرضي[٢]. والثاني: أن المعطوف معرفة لكنه جاز ذلك لأنه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع وهو اختيار الجزولي[٣]، وابن الحاجب[٤]. وأرى أن هذا القول قوي؛ إذ به نسلم من الحكم بالاضطراب في وصف الضمائر بالتعريف والتنكير.

٤ـ العطف بالمعرفة على مميز كم:

مميز (كم) لا يكون إلا نكرة، استفهامية كانت أو لا، أما الاستفهامية، فلوجوب تنكير المميز المنصوب، وأما الخبرية، فلأنها كناية عن عدد مبهم، ومعدود كذلك، والغرض من الإتيان بالمميز: بيان جنس ذلك المعدود المبهم فقط، وذلك يحصل بالنكرة، فلو عرف وقع التعريف ضائعاً[٥]. ولكن العرب قالوا: كم شاةً وسخلتَها، وكم ناقةً وفصيلَها، وفي تخريج هذين مذهبان: الأول: أن المعطوف أيضا نكرة[٦]، والتقدير: كم شاة وسخلة لها، وكم ناقة وفصيلاً لها[٧]. والثاني: الاستدلال بقاعدة أنه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع[٨]، وهذا القول هو الصحيح؛ لأنه بعيد عن التأويل، وعدم التأويل أولى من التأويل.

---

(١) ينظر: شرح المفصل ٢٨/٨.

(٢) ينظر: شرح الكافية للرضي ٢٩٣/٤.

(٣) نفسه ٢٩٣/٤.

(٤) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١٥٠/٢.

(٥) ينظر: شرح الكافية للرضي ١٦٤/٣.

(٦) ينظر: ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٤، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ٣٢٤/١.

(٧) ينظر: شرح الكافية الشافية، ٢٣١/٢.

(٨) ينظر: شرح الكافية للرضي ١٦٤/٣.

٥ـ العطف بما جرد من أل على ما فيه أل من المضاف إليه:

يجوز أن يقترن المضاف بأل إذا كان المضاف إليه محلى بأل كذلك، وذلك في الإضافة اللفظية نحو: زيدٌ الضاربُ الرجلِ[١]. واختلف في تابع المضاف إليه فسيبويه يجوّز عدم وصله بأل نحو: جاء الضارب الرجلِ وزيدٍ، وهذا الضارب الرجل زيدٍ، على أن (زيد) عطف بيان[٢]: "ومن قال: هذا الضارب الرجل، قال: هو الضارب الرجلِ وعبدِالله. ومن ذلك إنشاد بعض العرب قول الأعشى:

الواهبُ المائةِ الهجانِ وعبدَِها عوذاً تزجى بينها أطفالها"[٣].

والمبرد لا يجوّز ذلك بل يوجب أن يصح وقوع التابع موقع متبوعه[٤]. واختار الرضي[٥] مذهب سيبويه؛ لأنه قد يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع.

٦ـ العطف بالنصب على غُدْوة المنصوبة:

يجوز أن تنصب غدوة بعد لدن على التمييز، أو على التشبيه بالمفعول به[٦] كما في قوله[٧]:

---

(١) ينظر: شرح الأشموني ٣٥٢/٢.

(٢) ينظر: الكتاب ١٨٢/١، والأصول في النحو ٣٠٨/٢، وشرح الكافية للرضي ٢٦٢/٢، وحاشية الصبان ٣٥٢/٢.

(٣) الكتاب ١٨٢/١.

(٤) ينظر: المقتضب ١٦٤/٤، والأصول في النحو ٣٠٨/٢، وشرح الكافية للرضي ٢٦٢/٢، وحاشية الصبان ٣٥٢/٢.

(٥) ينظر: شرح الكافية للرضي ٢٦٢/٢.

(٦) ينظر: شرح الأشموني ٣٧٨/٢.

(٧) البيت بلا نسبة في حروف المعاني للزجاجي، انظر: الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن، **حروف المعاني**، تحقيق د.علي توفيق الحمد، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٢٦، وشرح ابن عقيل ٦٨/٣.

ومَا زَالَ مُهْرِي مَزْجَرَ الكَلْبِ مِنْهُم لَدُنْ غُـدْوَةً حتَّـى دَنَـتْ لِغُـروبِ

ويجوز جر غدوة بالإضافة على الأصل، فلو عطفت على غدوة المنصوبة، فقلت: زيد يتعهدنا من لدن غدوةً وعشيةٍ، جاز جر المعطوف مراعاة للأصل، وجاز نصبه مراعاة للفظ. ذكر ذلك الأخفش(١)، واستبعد ابن مالك نصب المعطوف وقال: "إنه بعيد عن القياس"(٢)؛ لأن القياس جر ما بعد لدن كغيرها من الظروف، ونصب غدوة بعدها سمع على خلاف القياس، فالقياس على غدوة -كما يرى- بعيد عن القياس(٣).

ويمكن أن يجاب عن اعتراض ابن مالك بهذه القاعدة فيغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل، وممن أجاب في هذا الموضع بها الصبان(٤).

٧ـ العطف على جملة الشرط بعد استيفاء الجواب:

الأصل منع أن يتقدم جواب الشرط على فعل الشرط(٥)، ولكن العطف على جملة الشرط بعد ذكر جواب الشرط، بحيث يفصل جوابُ الشرط بين المعطوف والمعطوف عليه، فيتقدم الجواب على الشرط المعطوف، لا مانع منه نحو: إن تكتب دروسك تنجح وتذاكر، وأصله: إن تكتب دروسك وتذاكر تنجح، ومن ذلك قول ابن مالك في ألفيته(٦):

ولا تُضفْ لمفردٍ معرَّفِ أيّاً، وإنْ كررتَها فأضفِ

أو تَنْوِ الأجْزَا. واخصصنْ موصولةً أيّاً وبالعكسِ الصفةْ

(١) ينظر: شرح الكافية الشافية ٢٤١/١، وشرح الأشموني مع حاشية الصبان ٣٧٨/٢.
(٢) شرح الكافية الشافية ٢٤١/١.
(٣) ينظر: شرح الأشموني مع حاشية الصبان ٣٧٨/٢.
(٤) ينظر: حاشية الصبان ٣٧٩/٢.
(٥) شرح التسهيل ٤٠٣/٣.
(٦) ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله، **الألفية**، مكتبة ابن القيم، ص٣٠.

ففي قوله: (إنْ كررتَها فأضفِ أو تنوِ الأجزا) عطفٌ على جملة الشرط (كررتها) بعد استيفاء الجواب، وأصل الكلام: وإنْ كررتها أو تنو الأجزاء فأضف، فقوله: «أو تنوِ الأجزا» مجزوم بحذف الياء لعطفه على كررتها، وفصل بينهما بجواب الشرط لكونه ليس أجنبياً، ولا يرد أن تقديم الجواب على الشرط وهو: تنوِ، ممتنع لأنه يغتفر في الثواني[١].

٨. العطف بالنصب على معمول اسم الفاعل المجرور بالإضافة:

يجوز في اسم الفاعل العامل أن ينصب معموله أو أن يجره بالإضافة[٢]، وقد قرئ بالوجهين[٣] قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ**﴾[٤].

ويجوز في تابع معمول اسم الفاعل المجرور بالإضافة الجرُّ والنصبُ نحو: هذا ضاربُ زيدٍ وعمروٍ وعمراً، فالجر مراعاة للفظ، والنصب على إضمار فعل والتقدير: ويضرب عمراً، أو مراعاة لمحل المخفوض وهو المشهور[٥]، وقد روي بالوجهين قوله[٦]:

الواهبُ المائةِ الهجانِ وعبدَها عُوذاً تزجِّي بينها أطفالَهَا

---

(١) ينظر: حاشية الخضري ٥١٢/٢.

(٢) ينظر: شرح الأشموني ٤٢٧/٢.

(٣) ينظر: ابن خلف، أبو طاهر إسماعيل الأنصاري الأندلسي، **العنوان في القراءات السبع**، تحقيق زهير زاهد وخليل العطية، عالم الكتب، ط٢، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٣٤، والداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، **التيسير في القراءات السبع**، عني بتصحيحه أوتو يرتزل، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص١٣٤.

(٤) الطلاق ٣.

(٥) ينظر: شرح الأشموني ٤٢٧/٢، وحاشية الصبان ٣٧٤/٢.

(٦) البيت للأعشى، وبلا نسبة في الأصول ١٣٥/١.

والجر مقدم على النصب ما لم يمنع منه مانع، فإن وجد مانع كأن يكون المعطوف غير محلى بأل فابن الحاجب[١] يضعفه ويختار النصب في نحو: الضاربُ الرجلِ وزيداً، لئلا يلزم إضافة الوصف المحلى بأل إلى الخالي منها، وهو اختيار ابن مالك في التسهيل[٢]؛ لأن العاطف كالقائم مقام العامل في المعطوف عليه.

وجوّز هذا الأسلوب سيبويه[٣]؛ وقوّاه الرضي؛ "إذ قد يحتمل في التابع ما لا يحتمل في المتبوع، لأن القبح فيه ليس بظاهر، بل يظهر بالتقدير، ألا ترى إلى جواز قولهم: يا زيدُ والحارثُ، وغير ذلك"[٤]. ففي هذا المثال عطف (الحارث) –وهو محلى بأل– على المنادى (زيد)، ولا يجوز الجمع بين حرف النداء، وأل في غير اسم الله تعالى، لكنه لما جاء تابعاً جاز ذلك؛ إذ يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع.

٩. العطف بمنصوب مجرد من أل على موضع المنادى:

إذا عطف على المنادى بعطف نسق مجرد من اللام كان كالمنادى المستقل، أي كالمنادى الذي باشره حرف النداء، فتقول: يا زيدُ ورجلاً، إذا قصدت التنكير، كما تقول: يا رجلاً، وتقول: يا زيدُ ورجلُ، إذا قصدت التعريف وكذا: يا عبدَالله ورجلاً، ويا عبدَالله ورجلُ. وكذا إذا كان مضافاً أو مضارعاً له، نحو: يا زيدُ وعبدَالله، ويا عبدَالله وطالعاً جبلاً[٥]. وعطف النسق من حيث المعنى منادى مستأنف، فإذا لم يكن معه في اللفظ ما يمنع مباشرة حرف النداء،

---

(١) ينظر: شرح المقدمة الكافية له، ٥٩٩/٢.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٤١٤/٢، وشرح الأشموني ٤٢٧/٢.

(٣) ينظر: الكتاب ١٨١/١-١٨٢.

(٤) شرح الكافية للرضي ٢٦٣/٢.

(٥) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٢٨/١.

أعني اللام، جعل في اللفظ كالمنادى المستأنف الذي باشره حرف النداء، هذا ما نص عليه سيبويه[١].

ونسب الرضي[٢] إلى سيبويه[٣] أنه أجاز: يا زيدُ وعمراً على الموضع؛ وعلله الرضي بقوله: "إذ بين ما باشره حرف النداء حقيقة، وبين ما هو في حكم المباشر فرق، قالوا، ونظير ذلك: رب شاة وسخلتها. وعلى ما أجاز، لا يمتنع نحو: يا زيدُ وعمروٌ، بالرفع حملاً على اللفظ، وكذا أجاز: يا عبدَالله وزيداً، بالنصب، وكل ذلك بناء على أنه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع"[٤]. ونسب هذا القول ابن مالك[٥]، وأبو حيان إلى المازني والكوفيين، قال أبو حيان: "وأجاز المازني والكوفيون: يا زيدُ وعمراً بالنصب"[٦]. قال ابن مالك: "وما رواه غير بعيد من الصحة"[٧].

رابعاً: تطبيقات القاعدة في البدل والنعت:

١- جواز أن يأتي البدل مجرداً من أل والمبدل منه فيه أل وقد أضيفت إليه صفة بأل:

مما تقرر عند النحويين[٨] أن كل عطف بيان يصح أن يعرب بدل كل من كل؛ لما في البدل من تقرير معنى الكلام وتوكيده بكونه على نية تكرار العامل.

ويستثني كثير من النحويين من ذلك إذا امتنع إحلال التابع محل المتبوع، فإنه يتعين عندهم كونه عطف بيان ولا يعرب بدلاً، وذلك في مسألتين:

---

(١) ينظر: الكتاب ١٨٥/٢-١٨٦.
(٢) ينظر: شرح الكافية للرضي ٣٢٨/١.
(٣) ينظر: الكتاب ١٨٦/٢.
(٤) شرح الكافية للرضي ٣٢٨/١.
(٥) ينظر: شرح التسهيل ٢٥٨/٣.
(٦) ارتشاف الضرب ٢٢٠٠/٤.
(٧) شرح التسهيل ٢٥٩/٣.
(٨) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ١٨٧/٣.

الأولى: أن يكون التابع مفرداً، معرفة، معرباً، والمتبوع منادى، نحو: يا غلام يعمراً، فيتعين عندهم أن يكون يعمراً عطف بيان ولا يجوز أن يكون بدلاً؛ لأن البدل على نية تكرار العامل، فكان يجب بناء يعمراً على الضم، لأنه لو لفظ بـ يا معه لكان كذلك(١).

الثانية: أن يكون التابع خالياً من أل والمتبوع بأل، وقد أضيفت إليه صفة بأل، نحو: أنا الضارب الرجلِ زيدٍ فيتعين عندهم كون زيد عطف بيان، ولا يجوز كونه بدلاً من الرجل؛ لأن البدل على نية تكرار العامل، فيلزم أن يكون التقدير أنا الضارب زيد، وهو لا يجوز؛ لأن الصفة إذا كانت بأل لا تضاف إلا إلى ما فيه أل، أو ما أضيف إلى ما فيه أل(٢). ومثل: أنا الضارب الرجلِ زيدٍ قوله(٣):

أنا ابنُ التاركِ البكريِّ بشرٍ عليه الطيرُ تَرْقُبُهُ وقوعا

فـ(بشر) عندهم عطف بيان على قوله: (البكري)، ولا يجوز أن يكون بدلاً منه؛ لأن البدل على نية تكرار العامل(٤)، فتحذف المبدل منه وتضع البدل

(١) ينظر: شرح ابن عقيل ٢٢٢/٣.

(٢) نفسه ٢٢٢/٣.

(٣) البيت من الوافر، وهو للمرار الأسدي في ديوانه، انظر: المرار، ابن سعيد الأسدي، ديوانه، (ضمن شعراء أمويون)، تحقيق نوري حمودي، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، ص٤٦٥، والكتاب ١٨٢/١، والأصول ١٣٥/١، وشرح المفصل ٧٢/٣، ٧٣، والمفصل ص١٥٧، والإيضاح شرح المفصل ٤٥٣/١، وشرح الوافية ص٢٧١، وشرح الجمل لابن عصفور ١٣٦/١، وشرح التسهيل ١٨٧/٢، وأوضح المسالك ٣١٣/٣، وشرح ابن عقيل ١٩٦/٣، وخزانة الأدب ٢٦٣/٤.

(٤) ينظر: المفصل، ص١٥٨.

مكانه، فتقول: التاركِ بشرٍ. ويلزم على هذا إضافة الوصف المفرد المقترن بـ(أل) إلى الخالي منها، وهذا لا يجوز[1].

وكقول الشاعر أيضاً[2]:

أَيَا أخَوَينا عبدَ شمسٍ ونَوفَلاً أعِيذُكُما باللّهِ أن تُحْدِثا حَربا

فقوله: (عبد شمس) عطف بيان على قوله: (أخوينا)، ولا يجوز عندهم أن يكون بدلاً منه؛ إذ لو كان بدلاً منه لكان على تقدير حرف النداء، فيلزم ضمُّ (نوفلاً) بدل فَتْحِهِ، لأنه مفرد معرفة. والرواية وردت بنصبه، فدل على أن قوله: (عبد شمس) ليس بدلاً. لأن الشاعر عطف عليه اسماً آخر بالنصب، مع كون ذلك المعطوف علماً مفرداً[3].

ومما يدخل في ذلك أيضاً كون تابع المنادى اسم إشارة أو محلى بأل كـ يا زيد هذا، أو الحارث، وأن يُتبع وصف أيٍّ في النداء، ووصف اسم الإشارة بالخالي من أل كـ يا أيها الرجلُ زيد، ويا ذا الرجلُ غلامُ زيدٍ، وجاء هذا الرجلُ عمرو، وأنْ يُتبع ما أضيف إليه كلا وكلتا بمفرَّق كـ جاء كلا أخويك زيدٍ وعمروٍ، وذهبتْ كلتا أختيك هند ودعد، فيمتنع البدل في كل ذلك عندهم؛ لامتناع إحلاله محل الأول؛ إذ لا يدخل حرف النداء على المحلى بأل، ولا ينادى اسم الإشارة بدون أن يوصف، ولا توصف أي في النداء ولا اسم الإشارة بالخالي من أل، ولا تضاف كلا وكلتا لمفرَّق كما يعلم من أبوابها. ومن أفراده أيضاً أن يضاف أفعل التفضيل إلى عام أتبع بقسميه كـ زيدٌ أفضلُ الناسِ

---

(١) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ١٨٨/٣.

(٢) البيت بلا نسبة في أوضح المسالك ٣٥٠/٣، وشرح الأشموني ٣٠٧/١.

(٣) ينظر: ابن هشام، عبدالله جمال الدين بن يوسف، **شرح قطر الندى**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص٣٢٧.

الرجالِ والنساءِ؛ لأن أفضل بعض ما يضاف إليه فيلزم كون زيد بعض النساء[١].

والصحيح جواز إعراب عطف البيان بدلاً في ذلك كله، ولا داعي للضابط المذكور، فإن المعنى واضح على البدلية كوضوحه على عطف البيان، ويغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع[٢]. وحينما ذكر ابن الحاجب المنع في المسألة الأولى قال: "وهذا كله إنما يجري على قول من يقول إن: الضارب زيدٍ غير جائز"[٣]. وممن قال بجوازه الفراءُ[٤]، بل نسبه ابن السراج[٥] إلى سيبويه[٦] والمازني.

٢. إتيان الضمير المرفوع بدلاً من الضمير المنصوب:

وذلك نحو قولك: إنَّك أنت قائم، فإنَّ (أنت) بدل مع عدم صلاحه لمباشرة إنَّ[٧]، ولكن يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع. ويجوز فيه أيضاً الابتداء، والفصل، والتأكيد[٨].

٣. البدل من ضمير الغائب المستتر:

ضمير الغيبة البارز يبدل منه الظاهر مطلقاً نحو: زره خالداً[٩]. أما المستتر من ضمير الغائب فلا يجوز أن يبدل منه الظاهر عند جمهور النحويين

---

(١) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ١٨٧/٣، وشرح الكافية للرضي ٤١٠/٢، وحاشية الخضري ٦١٨/٢.

(٢) ينظر: الفوزان، عبدالله، **تعجيل الندى بشرح قطر الندى**، دار ابن الجوزي، ط٢، السعودية، ١٤٣١هـ، ص٢٥١.

(٣) شرح المقدمة الكافية له ٦٧٠/٢.

(٤) ينظر: شرح المقدمة الكافية له ٥٩٨/٢.

(٥) ينظر: الأصول في النحو ٣٠٨/٢.

(٦) ينظر: الكتاب ١٨٢/١.

(٧) ينظر: حاشية الخضري ٥٨٣/٢.

(٨) ينظر: البحر المحيط ٥٥٩/١.

(٩) ينظر: شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٦٦٤/٢، وارتشاف الضرب ١٩٦٥/٤، وشرح ابن عقيل ٢٥٠/٣-٢٥١.

وذلك نحو: هند أعجبتني جمالهُا، كما لا يجوز: تعجبني جمالك[١]. ويرى الخضري[٢] أن هذا غير مسلَّم به؛ لتصريحهم في كلمة الشهادة التي هي: (لا إله إلاَّ الله) بأن لفظ الجلالة بدل من الضمير المستتر في الخبر المحذوف العائد على اسم (لا) المقدر بـ(موجود)، ونحوه كثير. ويرى أن امتناع ما ذكره الصبان من أمثلة ليس للاستتار؛ بل لأن أعجبتني ماض مؤنث فلا يُسْنَد للمذكر بناء على وجوب صحة حلول البدل محل الأول، وتعجبني مضارع مبدوء بتاء الخطاب فلا يسند للظاهر، وأما في نحو: زيد أعجبني جَمَالُهُ، فلا مانع من جعل جماله بدلاً من الفاعل المستتر[٣]. وقد سبق أن صحة الإحلال غير لازمة؛ لأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع. فلا أرى بأساً أن يأتي البدل في كل ما سبق من الأمثلة. وأرى بُعد تقدير فعل مناسب كالذي اقترحه الرضي في قوله: "وإذا وقع ما يوهم ذلك فهناك فعل مقدر من جنس الأول، نحو: تعجبني جمالك، أي: تعجبني: يعجبني جمالك"[٤].

٤. صحة البدل على اللفظ في نحو: ما جاءني من أحدٍ إلا زيدٍ (بجر زيد):

يرى بعض النحويين أنه إذا تعذر البدل على اللفظ أبدل على الموضع نحو: ما جاءني مِنْ أحدٍ إلا زيدٌ، ولا أحدَ فيها إلا زيدٌ، وما زيدٌ شيئاً إلا شيءٌ لا يعبأ به، برفع ما بعد إلا فيهن[٥]. وإنما تعذر البدل على اللفظ هنا عند النحويين في المثال الأول لأن (مِن) لا تزاد بعد الإثبات، بل يجب أن يسبقها نفي أو شبهه نحو: ما جاء من أحد. فيتعذر عند النحويين أن تجعل (زيدٌ) بدلاً مجروراً؛ لأنك تثبت المجيء له، والمبدل منه منفي دخلت عليه (من) الزائدة. فلو جعلته بدلاً

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي ٤٠٥/٢، وحاشية الصبان ١٨٨/٣.

(٢) ينظر: حاشية الخضري ٦٤٠/٢.

(٣) نفسه ٦٤٠/٢.

(٤) شرح الكافية ٤٠٥/٢.

(٥) ينظر: الكافية، ص١١١، وشرح الأشموني ٢٠٩/٢.

مجروراً فكأنك قدَّرت دخول (مِنْ) عليه وهو مثبت، وهذا لا يجوز عندهم. و(ما، ولا)، في المثالين الآخرين لا تقدران عاملتين بعد الإثبات، لأنهما عملتا للنفي[١]. ففي المثال الثاني لا يجوز عندهم أن تجعل (زيدٌ) بدلاً من لفظ (أحدَ)؛ لأنك تثبت وجود زيد، و(لا) نافية، فيتعذر الجمع بينهما. وفي المثال الثالث لا يصح عندهم أن تجعل (شيءٌ) بدلاً من لفظ (شيئاً) التي هي خبر (ما)؛ لأنك تثبت وجود البدل، و(ما) تفيد النفي، فيتعذر الجمع بينهما.

ويرى البهوتي[٢] أن الإبدال على الموضع فيه تكلف، وأنه يجوز جر ما بعد إلا في المثال الأول، ونصبه في الثاني والثالث؛ لأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع. وما ذهب إليه هو الأولى؛ لأن (مِن) إنما لا تزاد في الإثبات في غير التوابع، والأخفش[٣] يجوِّز ورودها في الإثبات مطلقاً، وكذا (ما، ولا) إنما لا تقدران عاملتين بعد الإثبات في غير التوابع، أما مع التوابع فيغتفر ذلك فيها.

٥ـ الإبدال من ضمير الصفة المشبهة:

لمعمول الصفة المشبهة ثلاث حالات: الرفع على الفاعلية، أو على الإبدال من ضمير مستتر[٤]، والنصب على التشبيه بالمفعول به إن كان معرفة، وعلى التمييز إن كان نكرة[٥]. فمثال ما يجوز أن يكون فاعلاً، أو بدلاً من الضمير الفاعل: الخطيبُ طلقٌ لسانُه. فلسانه فاعل للصفة المشبهة على قول الجمهور، أو

---

(١) ينظر: الكافية لابن الحاجب، ص١١١.

(٢) ينظر: حاشية الصبان ٢٠٩/٢-٢١٠. والبهوتي: محمد بن أحمد بن علي، الشهير بالخلوتي، مصري، وهو فقيه، نحوي، توفي سنة ١٠٨٨هـ، له (تحريرات) على الإقناع، وعلى المنتهى، في الفقه، وكشف اللثام في المنطق. الأعلام ١٢/٦.

(٣) ينظر: شرح الكافية للرضي ١٤٢/٢.

(٤) ينظر: الإيضاح، ص١٤٠، والتصريح على التوضيح ٥٢/٢.

(٥) ينظر: شرح التسهيل ٤٢٢/٢، وشرح الأشموني ١٤/٣.

الفاعل ضمير مستتر. و(لسان) بدل من هذا الضمير. والإبدال من ضمير الصفة هو إبدال بعض من كل. فإن قيل على القول بأن العامل في البدل مقدر يلزم عمل الصفة المشبهة محذوفة وهو ممنوع، فقد أجاب ابن قاسم عليه بأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع(١).

٦ـ البدل من فاعل نعم وبئس:

يُذكر بعد نعم وبئس وفاعلِهما اسمٌ مرفوع هو المخصوص بالمدح أو الذم، نحو: نِعْمَ الرجلُ زيدٌ، وبئس الرجل عمرٌو. وفي إعرابه وجهان مشهوران: أحدهما أنه مبتدأ والجملة قبله خبر عنه. والثاني أنه خبر مبتدأ محذوف وجوباً والتقدير هو زيد، وهو عمرو، أي: الممدوح زيد، والمذموم عمرو. وقيل: هو مبتدأ خبره محذوف، والتقدير زيد الممدوح(٢). وبقي قول رابع لابن كيسان(٣) وهو أنه بدل من الفاعل، ويردُّه أن البدل لا يلزم، وهذا لازم، وأنه لا يصلح لمباشرة الفعل، والجواب عن هذين الاعتراضين هو أنه يغتفر في التابع كما في: إنك أنت قائم، فإنَّ أنت بدل مع عدم صلوحه لمباشرة إنَّ، ولا ضرر في لزومه لكونه المقصود بالحكم وإن كان تابعاً كما لزم تابع مجرور رب(٤).

٧ـ جمع النعتين في لفظ واحد مع الفاء العاطفة:

لا يجوز في قام زيد فزيد: قام الزيدان؛ لأن العطف بين الاثنين كان بالفاء، "والتثنية لا تغني عن العطف بغير الواو؛ لأن لغيرها معاني تفوت بفواته

---

(١) ينظر: حاشية الصبان ١٤/٣.

(٢) ينظر: شرح ابن عقيل ١٦٦/٣.

(٣) ينظر: المرادي، الحسن بن قاسم، **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك**، شرح وتحقيق: عبدالرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، ٩٠٣/٢، وشرح الأشموني ٥٤/٣.

(٤) ينظر: حاشية الخضري ٥٨٣/٢، وحاشية الصبان ٥٤/٣.

كالترتيب في الفاء"[١]. فنحو: قام زيد وزيد، يجوز تثنيته فتقول: قام الزيدان. وبناء عليه قال العسكري: "ولهذا لا يجوز: قام زيد فزيد الظريفان؛ لأن النعت كالمنعوت، فكما لا يجتمع المنعوتان في لفظ واحد كذلك نعتاهما"[٢]. وعلى هذا لا يجوز بالطريق الأولى: جاء زيد فعمرو الظريفان. ويرى الصبان أنه يجوز: جاء زيد فزيد الظريفان، وجاء زيد فعمرو الظريفان؛ لانتفاء اللبس المانع من جواز: جاء الزيدان، في: جاء زيد فزيد أو فعمرو؛ ولأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع[٣].

(١) حاشية الخضري ٦٦/١.

(٢) ينظر: حاشية الصبان ١٢٢/١- ١٢٣.

(٣) نفسه ١٢٢/١-١٢٣.

الخاتمة:

وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها في خاتمة بحثي هذا:

١. قاعدة يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع قاعدة أصيلة في النحو العربي.
٢. هذه القاعدة يمكن أن يعتمد عليها في الترجيح بين كثير من المسائل الخلافية في التوابع.
٣. الأصل في تقرير هذه القاعدة أن الشيء قد يثبت ضمناً وتبعاً، ولا يثبت قصداً وأصالة.
٤. وهي تغني عن كثير من الشروط التي وضعت للتوابع.
٥. من تطبيقات هذه القاعدة في عطف النسق:

أ- جواز العطف على الضمير المرفوع المستتر باسم ظاهر.

ب- صحة العطف على المبتدأ إذا كان الخبر مقروناً بالفاء.

ت- العطف بالمعرفة على مجرور رب.

ث- والعطف بالمعرفة على مميز كم.

ج- والعطف بما جرد من أل على ما فيه أل من المضاف إليه.

ح- العطف بالنصب على غدوة المنصوبة.

خ- العطف على جملة الشرط بعد استيفاء الجواب.

د- العطف على معمول اسم الفاعل المجرور بالإضافة.

ذ- العطف بمنصوب مجرد من أل على موضع المنادى.

٦. ومن تطبيقات هذه القاعدة في البدل والنعت المسائل الآتية:

أ- جواز أن يأتي البدل مجرداً من أل والمبدل منه فيه أل، وقد أضيفت إليه صفة بأل.

ب- إتيان الضمير المرفوع بدلاً من الضمير المنصوب.

ت- البدل من ضمير الغائب المستتر.

ث- صحة البدل على اللفظ في نحو: ما جاءني من أحد إلا زيد (بجر زيد).

ج- الإبدال من ضمير الصفة المشبهة.

ح- البدل من فاعل نعم وبئس.

خ- جمع النعتين في لفظ واحد مع الفاء العاطفة.

المصادر:

١. الأزهري، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢. ابن أبي القاسم، صلاح بن علي، النجم الثاقب شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق محمد جمعة حسن نبعة، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ٢٠٠٣.

٣. الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، لاط، لات. وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لاط، لات، ١٩٩٧م. شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، تحقيق الدكتور يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ليبيا، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م

٤. الأشموني، (علي بن محمد)، شرح الأشموني، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ط١، ١٩٥٥م.

٥. الأعشى، (ميمون بن قيس ٧هـ)، ديوان الأعشى، شرح وتعليق محمد محمد حسين. مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٩٨٣م. وتحقيق رودلف جابر، فينا، ١٩٢٧م.

٦. الآلوسي، محمود الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧. ابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويِّين البصريِّين والكوفيِّين، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر. وأسرار العربيَّة، تحقيق

محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربيّ بدمشق، ط١، ١٩٥٧م.

٨. الباقولي، علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن نور الدين جامع العلوم الأَصْفهاني (المتوفى: نحو ٥٤٣هـ)، إعراب القرآن، تحقيق ودراسة: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ.

٩. البغدادي، عبدالقادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق د. محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٠. الجرجاني، عبدالقاهر الجرجاني، المقتصد في شرح رسالة الإيضاح، تحقيق الشربيني شريدة، القاهرة، دار الحديث، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م. وشرح الجمل في النحو، تحقيق د. خليس عبدالقادر عيسى، بيروت، دار ابن حزم، ط١٠، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

١١. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

١٢. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جنِّي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت. وسرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٥م.

١٣. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن الحاجب، الكافية في النحو، تحقيق طارق نجم عبدالله، دار الوفاء، جدة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م. وشرح المقدمة الكافية في علم الإعراب، دراسة وتحقيق جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى، مكة المكرمة، ط١،

١٤١٨هـ - ١٩٩٧م. والإيضاح في شرح المفصل، تحقيق د. موسى بتاي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، لاط، لات.

١٤. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م. والبحر المحيط، تحقيق عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٥. الخالدي، أحمد بن محمد، بغية الطالب ومنية الراغب على مقدمة ابن الحاجب، تحقيق ودراسة د. صادق يسلم العي، رسالة دكتوراة مقدمة بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

١٦. ابن خروف الإشبيلي، أبو الحسن علي بن محمد، شرح جمل الزجاجي، تحقيق ودراسة سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٩م.

١٧. الخضري، محمد بن مصطفى، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٨. ابن خلف، أبو طاهر إسماعيل الأنصاري الأندلسي، العنوان في القراءات السبع، تحقيق زهير زاهد وخليل العطية، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٩. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، التيسير في القراءات السبع، عني بتصحيحه أوتو يرتزل، مكتبة الثقافة الدينية، ط١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٢٠. ابن الزبعري عبدالله، شعره، تحقيق يحيى الجبوري، مديرية الثقافة والإعلام العراقية، ط١، ١٩٧٤م.

٢١. الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن، الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م. وحروف المعاني، تحقيق د. علي توفيق الحمد، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٢. الزرقاء، أحمد بن محمد، القواعد الفقهية، تحقيق عبدالستار أبو غدة، ط ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٣. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٤. الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

٢٥. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق د. علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣.

٢٦. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

٢٧. ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٨. السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. السِّيرافيّ، أبو محمد يوسف بن أبي سعيد، شرح أبيات سيبويه، تحقيق د. محمد الريح هاشم، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٠. سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، لات.

٣١. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبدالعال سالم مكرّم، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٧٩م. وهمع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربيَّة، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٣٢. الصبان، أبو العرفان محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، مكتبة الإيمان، القاهرة، لاط، لات.
٣٣. الصيمري، أبو محمد عبدالله بن علي، التبصرة والتذكرة، تحقيق د. فتحي أحمد مصطفى، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٣٤. أبو طالب، عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم، ديوانه، تحقيق: محمد التونجي، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٥. ابن عصفور، علي بن محمد الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تحقيق د. أنس بديوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣٦. ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، بيروت، ط١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٣٧. العكبري، عبدالله بن الحسين، اللباب في علل الإعراب، تحقيق د. عبدالإله نبهان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٣٨. الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد، الإيضاح، تحقيق ودراسة د. كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٣٩. الفوزان، عبدالله، تعجيل الندى بشرح قطر الندى، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢، ١٤٣١هـ.

٤٠. الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت

٤١. ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله بن مالك الطائي، شرح التسهيل، تحقيق محمد عبدالقادر عطا وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م. وشرح الكافية الشافية، تحقيق: أحمد يوسف القادري، بيروت، دار صادر، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م. ومتن الألفية، مكتبة ابن القيم.

٤٢. المبرّد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لاط، لات.

٤٣. المحبي، محمد أمين الحموي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت.

٤٤. المرتضى، أحمد بن يحيى، تاج علوم الأدب وقانون كلام العرب، دراسة وتحقيق نوري ياسين الهيتي، وزارة الثقافة، صنعاء، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٥. المرادي، الحسن بن قاسم، شرح التسهيل، تحقيق محمد عبد النبي، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦. وتوضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: عبدالرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

٤٦. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٤٧. المرار، ابن سعيد الأسدي، ديوانه، (ضمن شعراء أمويون)، تحقيق نوري حمودي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٤٨. المناوي، عبدالرؤوف بن المناوي، التوقيف بمهمات التعاريف، تحقيق د. عبدالحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥٠. ابن نجيم، زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٥١. ابن هشام، عبدالله جمال الدين بن يوسف بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. ومعه كتاب عدّة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك. تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. وشرح قطر الندى، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م. وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط٦، ١٩٨٥.

٥٢. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن يعيش بن علي، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، لاط، لات.

٥٣. ياقوت، محمود سليمان، التوابع في النحو العربي، منتدى سور الأزبكية، ط١، ٢٠٠٥.

34. Al-Akbari, Abdullah bin Al-HusseinAllibab fi eall Al'iierab, Achieving d. Abdul Ilah Nabhan, Contemporary Thought House, Beirut, 2 , 2001.
35. Al-farisi, Abu Ali Hassan bin Ahmed, Al'iidah , Achieving and studying d. Kazem Coral Sea, World of Books, Beirut, 2, 1996.
36. Al-Fawzan, Abdullah, Taejil Al-nadaa bshrh Qatar Al-nadaa Dar Ibn al-Jawzi, Saudi
37. Ibn Malik, Jamal al-Din Muhammad bin Abdullah bin Malik al-Tai, Sharah Altashil , Investigation of Mohamed Abdelkader Atta and Tariq Fathi al-Sayed, Dar al-Kuttab al-Alami, Beirut, 1, 1422 e 2001. and Aharah Al-kafiat Al-shaafiat, Investigation: Ahmed Yousef Al-Qadri, Beirut, Dar Sader, 1, 1427H. And Al'alfia, Ibn Al Qayyim Library.
38. Al-mobred ,Mohammed bin Yazid. Almuqtadib , Investigation of Mohammed Abdul Khaliq Adam. World Books, Beirut.
39. Al-mahabiy, Mohammed Amin al-Hamawi, K al'athari, fi 'aeyan alqarn alhadi, Dar Sader, Beirut.
40. Murtada, Ahmed Ben Yahya, Taj eulum Al'adab wAqanun Kalam Al-earab , The Study and Investigation of Nuri Yasin Al-Hiti, Ministry of Culture, Sana'a, 1, 1425H.
41. Al-Mouradi, Hassan bin Qasim, Sharah Al-tashila, Investigation of Mohammed Abdul Nabi, Mansoura, Library of faith, 1, 1427.and Ttawdih Al-maqasid wAl-masalik bshrh 'alfiat Ibn malik, Explanation and realization: Abdul Rahman Ali Sulaiman, Dar al-Fikr al-Arabi, edition: the first 1428 - 2008.
42. Al-Mardawi, Alaa Al-Din Abi Hassan Ali Bin Sulaiman, Al-tahbir Sharah Al-tahrir fi 'usul Al-faqihi, Achieving d. Abdul Rahman Al-Jabreen, d. Awad Al-Qarni, d. Ahmed Al-Sarah, Al-Rashed Library, 2000, Riyadh.
43. Al-Marar, ibn Said al-Asadi, His office. Nouri Hamoudi, The World of Books, Beirut, 1 st, 1987.
44. Al-Manawi, Abdul Ra'af Bin Al-Manawi, Altawqif bimuhammat Al-taearifi, Achieving d. Abdul Hamid Saleh Hamdan, World books, Cairo, 1, 1990.
45. Ibn Manzoor, Mohammed bin Makram, Lisan Al-earab, Dar Hayah alturath, Beirut, 3, 1999.
46. Ibn Najim, Zine El Abidine Ben Ibrahim, Al'ashbah wAl-nazayir. Dar al-Kuttab al-'Alami, Beirut, Lebanon, 1980.
47. Ibn Hisham, Abdullah Jamal al-Din bin Yusuf bin Hisham, 'Awdah Al-masalak 'iilaa 'alfiat ibn Malik. And with him Kitab Oddt Al-saalik 'iilaa Tahqiq 'Awdah Al-masalik. Written by Mohamed Mohieddin Abdel Hamid. Modern Library, Beirut, 1420 h. And Sharah Qatar Alnadaa, Real Mohamed Mohieddin Abdel Hamid, Beirut, Modern Library, I 1996.and Sharah Shudhur Al-dhahab fi maerifat Kalam Al-earabi, Investigation of Mohamed Mohieddin Abdel Hamid,. And Maghni Al-libayb an kutib Al'aearib. Achieving d. Mazen Al-Mubarak / Muhammad Ali Hamdallah, Dar al-Fikr - Damascus, edition: Sixth, 1985.
48. Ibn Yueysh,Muafaq Al-diyn Yaeish bin Yaeish bin ali. Sharah Al-mufasil. alim Al-kutubi, Bayrut.no b.

15. Al-khadri Al-Khudari's commentary on the explanation of Ibn Aqil on Alfia Ibn Malik, Dar al-Fikr, Beirut, 1 1998.
16. Ibn Khalaf, Abu Tahir Ismail Ansari Andalusian, Al-eunwan fi Al-qara'at Al-sube, Investigation of Zuhair Zahed and Khalil Al-Attiyah, World of Books, Beirut, 2, 1986.
17. Aldani, Abu Amr Othman bin Said, Al-taysir fi Al-qara'at Al-sube, About me corrected by Otto Wartzl, Library of Religious Culture, 2009.
18. Ibn al-Zubayri Abdullah, hair. The investigation of Yahya al-Jubouri, Directorate of Culture and Media of Iraq, I, 1974.
19. Al-zajaji Abu Qasim Abdul Rahman, Al-jamal fi Al-nahwi, Investigation of Ali Tawfiq Al-Hamad, Al-Resala Foundation, Beirut, I, 5, 1417H 1996, And Auruf almaeania, Achieving d. Ali Tawfiq Al-Hamad, Beirut, 1986.
20. Zarqa, Ahmed bin Mohammed, Al-qawaeid alfaqhiatu, Investigation of Abdul Sattar Abu Ghada, T. I 1409 AH 1989 AD.
21. Zirkali, Khairuddin, Al'aelamu, Dar Al-Ilm for millions, Beirut, 1980.
22. Al-Zahili, Mohammed, Rules of Fiqh and their applications. Dar al-Fikr, Damascus, first edition 2006.
23. Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmoud bin Omar, Al-mufsil fi Aaneat Al'iierabi, DarAl-kutub Al-eilmiut, 1, 1999 .
24. Al-Sabki, Ali bin Abdul-Kafi, Al'iibhaj fi Sharah Almunhaj ealaa Munhaj Al-wusul 'iilaa eilm Al'usuli,Dar Al Kutb Al - Alami - First Edition.
25. Ibn al-Sarraj, Abu Bakr Muhammad ibn Sahl ibn al-Sarraj.Al'usul fi Al-nahwi, Achieving d. Abdul Hussein Al-Fattaly, Al-Resala Foundation, Beirut, 4, 1420.
26. Serafi, Abu Muhammad Yusuf bin Abi Said, Sharah 'abyat Sayubwih, Achieving d. Mohammed Al-Rihim Hashim, Dar Al-Jil, Beirut, 1, 1996.
27. Seybouieh, Amr Ben Othman, Al-kitabu, Investigation and explanation of Abdul Salam Mohammed Harun. Dar Al Jil, Beirut.
28. Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman bin KamalAl'ashbah w alnazayir fi Al-nahwi, Investigation of Abdel - Al Salem Makram. Al-Resala Foundation, Beirut, 1 st, 1979. And Wahamae Al-hawamie sharah Jame Aljawamie fi eilm Al-erbyat , The investigation of Ahmed Shams al-Din, Dar al-Kuttab al-Alami, Beirut, 1, 1998.
29. Sabban, a footnote to the Sabban to explain the Ashmuni Alfia Ibn Malik, maktabat al'iiman , alqahrt .
30. Al-Simari, Abu Muhammad Abdullah bin Ali, altabsirat w altadhkirat , Achieving d. Fathi Ahmed Mustafa, Dar al-Fikr, Beirut, 1, 1982.
31. Abu Talib, Abdul Manaf bin Abdul Muttalib bin Hashim, Diwan, Tahiqiq: Muhammad al-Tunji, Dar al-Kitab al-Arabi, Publishing 1994.
32. Ibn Asfour, Ali bin Mohammed al-Ashbaily, Sharah Jamal Al-zujaji , Achieving d. Anas Bdioui, House of Revival of Arab Heritage, Beirut, 1, 2003.
33. Ibn Aqil, Bahaa al-Din Abdullah ibn Aqil al-Aqili, Sharah Ibn Aqil on Alfia Ibn Malik, Dar al-Fikr, Beirut, 1998.

References:

1. Al-Azhari, Khalid bin Abdullah, Sharah Al-tasrih alaa Al-tawdihi, The investigation of Muhamad Basil Euyun Al-suwdi, Dar Al-kutub Al-eilmiatu, bayrut , 1, 2000 .
2. Al-Istrabadi, Rida al-Din Muhammad ibn al-Hasan, Sharah Kafiat Ibn Al-hajibi, The investigation of Ahmed Sayed Ahmed, Al-maktabat Al-twfyqyt, Cairo, And the edition of Dar Al-kutub Al-eilmiatu, biaruat, 1997.
3. Ashmouni, Ali bin Mohammed, explain Ashmouni. Achieving Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Maktabat Al-nahdat Al-msryat, Cairo, 1, 1955.
4. Al-A'sha, Maimon ibn Qays, Diwan Al Aasha. Explanation and comment Mohammed Mohamed Hussein. Al-Resala Foundation, Beirut, I 7, 1983. And the realization of Rudolf Jaber, Vienna, 1927.
5. Al-Alusi, Mahmoud Al-Alusi Al-Baghdadi, Ruh almaeani fi tafsir Al-quran aleazim w alsbe almathanii, Dar al-Fikr, Beirut, 1997.
6. Ibn al-Anbari, Abdul Rahman bin Mohammed, Al'iinsaf fi masayil alkhilaf bayn alnhwyiyn albsryiyn walkwfyiyn. And a book. alaintisaf min Al'iinsaf. Written by Mohamed Mohieddin Abdel Hamid. Dar al-Fikr, no b. And Asrar Arabia, Investigation of Mohammed Bahgat Bitar. Publications of the Arab Scientific Academy in Damascus, 1, 1957.
7. Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar,Khizanat al'adab wlb libab lisan alearabi, The investigation of Dr. Mohammed Nabil Tarifi, dar alkutub aleilmiatu, bayrut , 1, 1998.
8. Al-Jarjani, Abdulqahir Al-Jarjani, Almuqtasid fi sharah risalat al'iidahi, Al - Sherbini Investigation Sherida, Cairo, Dar Al - Hadith, 1430 . And Sharah aljamal fi alnahwi, Achieving d. Khalis Abdulqader Issa, Beirut, Dar Ibn Hazm, I 10, 2011.
9. Al-Jarjani, Ali bin Mohammed bin Ali, Altaerifat. Dar Al Kitab Al Arabi - Beirut First Printing, 1405, Investigation: Ibrahim Abiari.
10. Ibn Jinni, Abu al-Fath Usman bin Jaini, Alkhasayis. Investigation: Mohamed Ali Al-Najjar, World of Books – Beirut. And SrSinaeat Al'iierab. Study and investigation Hassan Hindawi. Dar Al-Qalam, Damascus, 1, 1985.
11. Ibn al-Hajeb, Jamal al-Din Abu Amr, Uthman ibn al-Hajib, Alkafiat fi Alnahw. Achieving Tarek Najm Abdullah, Dar Al Wafaa, Jeddah, 1 st, 1407 .and Sharah Almuqadamat Alkafiat fi Eilm Al'iierabi, Study and investigation Gamal Abdul Ati Mukhaimar Ahmed, Library of Nizar Mustafa, Mecca, 1, 1997. and Al'iidah fi SharahAlmufsil, Achieving d. Mousa Batay Al-Ali, Al-Ani Press, Baghdad.
12. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi, Airtishaf Aldurib min Lisan Alearab , Achieving d. Rajab Othman Mohamed, Al-Khanji Library, Cairo, 1, 1998. and Albahr Almuhitu, Investigation of Adel Ahmed, Dar al-Kuttab al-Alami, Beirut, 1, 1993.
13. Khalidi, Ahmed bin Mohammed, Bughyat Altaalib w Miniat Alraghb ealaa Muqadimat abn Alhajibi, Achieving d. Sadiq Al-Ai, Ph.D Introduction to the University of Omdurman Islamic Sudan.
14. Ebn Khuruf Al'iishbili, Abu Hassan Ali bin Mohammed, SharahJamal Alzujaji , The Study and Study of Salwa Muhammad Omar Arab, Umm Al Qura University, Makkah, 1419.

ظاهرة التعريف والتنكير في ضوء اللسانيات التواصلية(*)

د. محمود مبارك عبيدات(**)

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة عدد من قضايا التعريف والتنكير في العربية؛ كمفهوم المعرفة والنكرة، ودرجات التعريف والتنكير، وعلامة التعريف، ومبدأ تحقيق الفائدة في إطار التعريف والتنكير، وبعض أنماط الاسم المعرفة. وقد تمت دراسة هذه القضايا بمنهج وصفي تحليلي في ضوء الوظيفة الأساسية التي تؤديها اللغة؛ وهي الوظيفة التواصلية، التي تبين من خلالها أن ما يميز المعرفة من النكرة وما يحدد درجة المعرفة بين المعارف أو النكرة بين النكرات ليس هو شكل الاسم، وإنما قيمته في السياق التواصلي الذي ترد فيه، كما توقف البحث بالدراسة عند عدد من المصطلحات التواصلية التي تضمنها كلام النحاة العرب في أثناء حديثهم عن موضوع التعريف والتنكير كمصطلحات القصد والتوجه ووضع اليد وغيرها.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات التواصلية، التعريف، التنكير.

(*) أنجز هذا البحث في إجازة التفرغ العلمي الممنوحة للباحث من جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

(**) أستاذ مشارك في اللغة والنحو – جامعة العلوم الإسلامية العالمية – كلية الآداب – قسم اللغة العربية.

The phenomenon of definiteness and indefiniteness in view of communicative linguistics

Abstract

This study aims to investigate a number of definiteness and indefiniteness issues in Arabic, including: the concept of definiteness and indefiniteness, the degrees of definiteness and indefiniteness, the definite article, the achieved benefits of using definiteness and indefiniteness, and some patterns of the defined noun. These issues have been studied by analytical descriptive method in the light of the main function of the language, i.e the communicative function. Via this function, it is demonstrated that what distinguishes a definite noun from an indefinite noun as well as what determines the degree of definiteness or indefiniteness among definite nouns and indefinite nouns is not the form of the noun but its value within the communicative context. In addition, the current study has addressed a number of communicative terms that have been used by Arab grammarians in their discussions of definiteness and indefiniteness.

Key words**:** communicative linguistics, definiteness, indefiniteness.

المقدمة

ترتبط اللسانيات التواصلية بدراسة الوظائف التي تؤديها اللغة، إذ التواصل –وهو الموضوع الرئيس الذي تقوم عليه اللسانيات التواصلية– هو أهم وظيفة من وظائف اللغة، فقد وجدت اللغة من أجل أن نتواصل بها، وما الوظائف الأخرى[1] إلا تابعة لهذه الوظيفة، فاللغة –أي لغة– يكتب لها البقاء والديمومة بتواصل أبنائها بها، فإن تركوها أو فني جميعهم اندثرت وبقيت حبيسة في مدوناتهم، ولا تشفع لها الوظائف الأخرى التي تؤديها بالبقاء، وما المهجور والمتروك في اللغة إلا ما هجره أبناء اللغة وتركوه في تواصلهم اللغوي فيما بينهم.

تقوم عملية التواصل اللغوي على مجموعة من العناصر، إلا أن الأقطاب الأساسية في هذه العملية هي المرسل (المتكلم) والمستقبل (المتلقي) والرسالة[2]. والمتلقي –بحسب رؤيتي للموضوع– نوعان؛ متلقٍّ مباشر ومتلقٍّ غير مباشر؛ فالمتلقي المباشر هو ما توجّه له الرسالة ويكون المقصود بالخطاب، فهو الهدف

---

(١) ذكر ياكبسون –عالم اللسانيات التواصلية الأول– وظائف اللغة وقرن كل وظيفة بعنصر من العناصر المكونة للحدث الكلامي، وهذه الوظائف هي: الوظيفة الانفعالية وتتعلق بالمرسل، والوظيفة الإفهامية وتتعلق بالمرسل إليه، والمرجعية وترتبط بالسياق، والشعرية وترتبط بالنص (الرسالة)، والانتباهية وتتعلق بالاتصال، والوظيفة الميتالسانية وترتبط بالشيفرة (السنن). انظر في هذه الوظائف وتوضيحها: ياكبسون، رومان، **قضايا الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنوز، دار توتعال، ط١، الدار البيضاء، ١٩٨٨م، ص٣٣ وما بعدها.

(٢) انظر: أبو عرقوب، **إبراهيم، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٣م، ص٤٢. على أن هناك عناصر أخرى تذكر كالقناة أو الوسيلة (سمعية أو بَصَرية ...) والتغذية الراجعة أو الاستجابة، والتأثير.

من إرسال الرسالة، أما المتلقي غير المباشر فهو الجمهور الذي يحضر عملية التواصل دون أن يكون المقصودَ منها[١].

دور معرفة المرسل والمتلقي في تعريف المعرفة وتنكير النكرة

إن الأهمية التي تأخذها فكرة التواصل بعدِّها الوظيفة الأساسية من وظائف اللغة تحتِّم علينا أن نقيِّم الأنماط اللغوية وفق تلاؤمها مع هذه الفكرة، وعليه يصبح فهم كثير من القضايا اللغوية أيسر وأقل غموضًا.

وللتمثيل على أهمية هذا الأمر من موضوع التعريف والتنكير الذي نحن بصدده نفترض مثلًا أن معلمًا قد أعار طالبًا كتابًا ما، ولا يعرف أحد بهذا الأمر سوى المعلم والطالب الذي استعار الكتاب، يدخل المعلم قاعة الدرس فيسأل الطالب: أين الكتاب؟

في هذا المثال نجد أن عملية التواصل قد تمّت بين المرسل (وهو المعلم) والمتلقي المباشر (وهو الطالب الذي استعار الكتاب) عبر الرسالة التي نصها (أين الكتاب؟) بوجود متلقٍّ غير مباشر هو الطلاب الذين في القاعة.

وفي هذا المثال يمكن بيان أثر عملية التواصل في التقييم النحوي لنص الرسالة، فكلمة (الكتاب) التي تبدأ بـ(أل) التعريف العهدية[٢] هي معرفة عند

(١) ظهرت أهمية تقسيم المتلقي إلى هذين القسمين لتوضيح عدد من مسائل التعريف والتنكير، ولا سيما عند الحديث عن ماهية هذين المصطلحين وعند الحديث عن مسألة أعرف المعارف وأنكر النكرات، وكذلك عند الحديث عن مسألة اجتماع معرفين على معرفة واحدة في مبحث علامة التعريف، وسوف يظهر هذا الأمر جليًّا في ثنايا البحث.

(٢) يفرِّق النحاة بين نوعين من أنواع (أل) التي تدخل على الاسم، هما أل العهدية وأل الجنسية، فالعهدية هي ما عُهِد مصحوبها بتقدم ذكره نحو: جاءني رجل فأكرمت الرجل، أو بحضوره نحو: هذا الرجلَ محترم، أو بأن يكون معهودًا في الذهن نحو: "**إذ هما في الغار**" التوبة: ٤٠، وأما الجنسية فهي التي تدخل على اسم الجنس لإرادة أفراده أو خصائصه أو حقيقته أو ماهيته، نحو: الرجل أقوى من المرأة، فليس المقصود رجلًا معينًا أو امرأة معينة، ولذلك فهي لا تفيد تعريف الاسم. انظر الفرق بين هذين النوعين عند: المرادي، الحسن بن قاسم (ت٧٤٩هـ)، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٩٤.

المتكلم ومعرفة عند المتلقي المباشر وهو الطالب، غير أنها نكرة بالنسبة للمتلقي غير المباشر وهو الطلاب، علمًا أن (أل) كما أشرنا عهدية عند جميع هذه الأقطاب، حتى عند الطلاب، لأنهم يؤمنون بأن المعلم لن يسأل الطالب عن الكتاب إلا إذا كان الكتاب معهودًا عندهما ومعروفًا لديهما، وعليه فهم يدركون أن (أل) في أول كلمة الكتاب هي العهدية التي تفيد الاسم تعريفًا، على الرغم من أن ما دخلت عليه بقي منكورًا لديهم.

وعلى ذلك فإن ما يعطي لـ(أل) العهدية قيمتها النحوية في تعريف مدخولها هو التواصل اللغوي بين المتكلم والمتلقي المباشر، وما أفقدها قيمتها في تعريف مدخولها عند المتلقين غير المباشرين هو خروجهم من عملية التواصل.

يعي أبناء اللغة هذه الحقيقة بكفايتهم اللغوية التي تنعكس في أداءاتهم التي تجعلهم لا يستخدمون الاسم المعرَّف بـ(أل) العهدية إلا إذا كانت تشير إلى اسم معهود بين المتخاطِبين؛ إذ إن ابن اللغة لن يستخدم لفظًا مثل (الكتاب) –إشارة منه إلى كتاب بعينه– إلا إذا كان الكتاب معهودًا عنده وعند من يوجه خطابه إليه، وإلا لكان استخدام الاسم نوعًا من العبث.

وهذه الحقيقة تنعكس على المعارف كافة، فالعلم الذي يقر جميع النحاة أنه من المعارف لا يتحقق تعريفه إلا في سياق التواصل اللغوي بين المتكلم والمتلقي المباشر؛ فإذا افترضنا أن الطالب الذي سأله المعلم في الخطاب السابق: أين الكتاب؟ قد أجاب المعلم قائلًا: وضعته لك عند زيد، فإن (زيدًا) سيكون معرفة لدى المتكلم وهو الطالب، ولدى المتلقي المباشر للنص وهو المعلم، ولو لم يكن معروفًا لديهما لكان ضربًا من العبث أن يوضع عنده الكتاب ثم يُخبَر المعلم أنه قد وضعه عنده، وليس شرطًا أن يكون المتلقون غير المباشرين –وهم الطلاب– على معرفة بزيد، وعليه فالعلم (زيد) معرفة بالنسبة للمرسِل والمتلقي المباشر، ونكرة لمن يسمع الكلام –إلا إذا كانوا يعرفون زيدًا– لأنهم خرجوا من دائرة التواصل.

ومن هنا فإن ما منح هذه الكلمة طاقتها التعريفية هو ورودها في سياقها التواصلي المباشر، لأن هذه الكلمة ليست معرفة على إطلاق هذا المصطلح.

نخلص من ذلك كله أن شكل الاسم لا يحدد نوعه من حيث التعريف والتنكير إلا إذا كان السياق التواصلي مفيدًا لذلك.

يعرف النحاة النكرة بقولهم: هو الاسم الواقع على كل شيء من أمته ولا يخص واحدًا من الجنس دون سائره(١)، أو هو الاسم الصالح لكل واحد من جنسه عن طريق البدل(٢)، أما المعرفة فهي ما وضع ليستعمل في واحد بعينه لا يتناول غيره(٣)، أو هي الاسم الموضوع على أن يخص الواحد من جنسه(٤).

وقد أدرك علماء العربية القدماء قيمة معرفة المخاطب في التعريف والتنكير جاعلين هذه المعرفة هي الأساس في تعريف الاسم، أما معرفة المتكلم فلا دور لها. يقول ابن يعيش: "التعريف أمر راجع إلى المخاطب دون المتكلم"(٥)، ويقول في موضع آخر: التعريف "متعلّق بمعرفة المخاطب دون المتكلم، إذ قد يذكر المتكلم ما هو معروف له، ولا يعرفه المخاطب، فيكون

---

(١) انظر: المبرد، محمد بن يزيد (ت٢٨٥هـ)، **المقتضب**، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، ط٣، القاهرة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ٢٧٦/٤، وابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي (ت٦٤٣)، **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت، دون تحقيق ودون طبعة وتاريخ، ٨٦/٥.

(٢) انظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥)، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، ط١، دمشق، ١٩٩٨م، ١٠٢/٢.

(٣) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ٨٦/٥، ورضي الدين الأستراباذي، محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ)، **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٣١٣/٣.

(٤) انظر: أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل ١١٠/٢.

(٥) ابن يعيش، ٨٧/٥.

منكورًا، كقول القائل لمن يخاطبه: في داري رجل، ولي بستان، وهو يعرف الرجل والبستان، وقد لا يعرفه المتكلم أيضًا، نحو قولك: أنا في طلب غلام أشتريه، ودار أكتريها، ولا يكون قصده إلى شيء بعينه"(١).

في كلام ابن يعيش السابق يظهر أثر التواصل في تمييز المعرفة من النكرة، فكلمة (رجل) في جملة (في بيتنا رجل) على الرغم من أن شكلها يوحي بأنها نكرة إلا أنها معرفة بالنسبة للمتكلم، وهي نكرة بالنسبة للمتلقي، غير أن قيمة الاسم من حيث تعريفه لا تظهر إلا إذا كان المخاطب على معرفة بالاسم أكثر من المتكلم، إذ الأصل في الكلام هو نقل المعنى للمخاطب وإيصاله إليه تعريفًا وتنكيرًا.

وقد ركز علماء النحو المتقدمون على شرط معرفة المخاطَب في تعريف الاسم كما ظهر في نص ابن يعيش السابق، وكما يظهر أيضًا في قول المبرد: "فمن المعرفة الاسم الخاص، نحو: زيد وعمرو؛ لأنك إنما سميته بهذه العلامة ليُعرَف بها من غيره، فإن قلت: جاءني زيد، علم أنك لقيت به واحدًا ممن كان داخلًا في الجنس ليبان من سائر ذلك الجنس، فإن عرف السامع رجلين أو رجالًا كل واحد منهم يقال له زيد، فصلت بين بعضهم وبعض بالنعت، فقلت: الطويل والقصير؛ لتميز واحدًا ممن تعرفه، فتعلمه أنه المقصود إليه منهم. فإن كان هناك طويلان أبنت أحدهما من صاحبه بما لا يشاركه صاحبه فيه، وهذا نوع من التعريف"(٢).

---

(١) ابن يعيش، شرح المفصل ٨٥/٥. والكلام ذاته عند السيرافي، الحسن بن عبدالله (٣٦٨هـ)، **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٣٨/٢- ٢٣٩.

(٢) المبرد، المقتضب، ٢٧٦/٤.

والمبرد هنا يشترط معرفة السامع بالعلم دون المتكلم لتعريفه، وهو ما وجدناه في كلام ابن يعيش السابق؛ لذلك فإن المبرد يقضي بأن معرفة السامع لأكثر من شخص اسمه زيد تستدعي لتعريفه وصفه بما يعرف به، وذلك ليتحقق تعريفه بالنسبة للسامع.

وعلى الرغم من وجاهة ما قاله المبرد وابن يعيش فإنه لا يخلو من عدد من الملاحظات، هي:

الأولى: لم يأخذ المبرد وابن يعيش بعين الاعتبار معرفة المتكلم، فالاسم الذي ظاهره معرفة قد يكون نكرة إذا تحققت فيه معرفة المخاطب دون المتكلم، من ذلك أن أحدنا حين يُطرَق باب بيته، يسأل: من أنت؟ فتكون كلمة (أنت) معروفة للمخاطب منكورة للمتكلم.

ومما يدل على أهمية معرفة المتكلم في تعريف الاسم الخلاف في تعريف اسمي الاستفهام (مَن وما)، فقد عدّ ابن كيسان هذين الاسمين من المعارف؛ وذلك لأن جوابهما يكون معرفة، والجواب يكون مطابقًا للسؤال، فإذا قيل: من عندك؟ فجوابه: زيد ونحوه، وإذا قيل: ما دعاك إلى كذا؟ فجوابه: لقاؤك أو نحوه، فقد دل تعريف الجواب على تعريف السؤال(١).

والثابت عند جمهور النحويين غير ذلك فقد ضعَّف ابن مالك والسيوطي هذا القول، وحجتهما أن تعريف الجواب غير لازم، وأن (من وما) قائمتان مقام: أي إنسان؟ وأي شيء؟ وهما نكرتان فوجب تنكير ما قام مقامهما.

---

(١) انظر رأي ابن كيسان عند: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله (ت٦٧٢هـ)، **شرح التسهيل**، تحقيق عبدالرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط١، مصر، ١٩٩٠م، ١١٩/١. والسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، همع الهوامع، الجزء الأول، تحقيق عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م، ١٩٠/١.

ويضاف إلى ما ذكره ابن مالك والسيوطي في رد تعريف (من وما) الاستفهاميتين جهل المتكلم بهما، فمن الملاحظ أن السؤال بهما يقتضي معرفة المخاطب وجهل المتكلم، ومع ذلك بقي الاسمان نكرتين برغم معرفة المخاطب، مما يدل على أهمية معرفة المتكلم ليتحقق التعريف.

الثانية: لم يأخذ المبرد بعين الاعتبار العلاقة بين المتكلم والمخاطب في تحديد المعرفة، وذلك حين ذكر أنه إذا عرف السامع رجلين أو أكثر ممن يُسمَّون (زيدًا) فيجب استخدام النعت للتمييز بينهم، إلا أننا إذا اعتددنا بالعلاقة بين المتكلم والمخاطب فقد نستغني عن الوصف، فقد يعرف السامع أكثر من شخص ممن يسمَّون (زيدًا) إلا أن ما يشترك فيه مع المتكلم في معرفتهم ليس إلا زيدًا واحدًا، وعلى ذلك يكفي اسم زيد دون الحاجة إلى وصفه ليتحقق المراد.

وهكذا فإن تقييم الأنماط اللغوية والتراكيب النحوية يجب ألا يُغفِل الوظيفة التواصلية حتى يكون الحكم دقيقًا، ذلك أن القيم التواصلية تمثل الجانب البراغماتي في الحدث الكلامي، ولم يغفل النحويون العرب هذا الأمر في دراساتهم، فكتبهم ملأى بملامح التواصلية التي قعَّد لها اللسانيون المحدثون[١].

أعرف المعارف وأنكر النكرات:

يعدّ الحديث عن مسألة ترتيب المعارف والنكرات جدليًّا بين النحاة؛ وذلك لأن الحكم في هذه المسألة لم يأخذ في الأغلب طابعًا لغويًّا في كتبهم، إذ تظهر فيه النزعات المنطقية أكثر مما تظهر فيه الجوانب اللغوية التي يمكن أن تحسم الموضوع.

ينطلق النحاة في تحديد أعرف المعارف من القاعدة التي تقول: "كلما كان الاسم أخص كان أعرف"[٢].

---

(١) للاطلاع على الملامح التواصلية في التراث النحوي العربي ينظر في عمل الدكتورة رانيا رمضان زبن وهو بعنوان: اللسانيات التواصلية وجذورها في التراث النحوي العربي، الصادر عن دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، د. تاريخ.

(٢) ابن يعيش، شرح المفصل ٨٧/٥.

وبناء على تطبيق هذه القاعدة وقع إجماع النحاة على أن لفظ الجلالة (الله) هو أعرف المعارف[1]. ثم ينطلق النحاة في بيان أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة، أهو الضمير أم اسم الإشارة أم العلم؟[2].

وعلى الرغم من جدلية القول بأعرف المعارف فإن الواقع التواصلي يثبت ما أجمع عليه جمهور النحاة من أن لفظ الجلالة (الله) هو أعرف المعارف.

إن القاعدة التي يجب أن نقيِّم من خلالها أعرف المعارف ليست فقط ما جاء في نص ابن يعيش السالف، وإنما يمكن أن تصاغ صياغة جديدة تعتمد أبعادًا تواصلية تضم جميع عناصر العملية التواصلية، فنقول: إن أعرف المعارف هو ما تحققت فيه معادلة معرفة المتكلم والمخاطب والجمهور، والفرق بين النمط الذي تتحقق فيه هذه المعادلة والنمط العادي هو أن معرفة الجمهور ليست شرطًا من شروط تعريف الاسم، فإذا تحققت في اسم ما فإنه سيكون أكثر تعريفًا مما لم تتحقق فيه هذه القاعدة.

يضاف إلى هذه المعادلة التي تجعل الاسم شديد التعريف مبدأ آخر يزيد من تعريف الاسم، وهو عدم الحاجة إلى سياق لغوي أو اجتماعي تتوقف عليه المعرفة.

والحق أن لفظ الجلالة (الله) تتحقق فيه هذه المزايا، إذ إنه لا يحتاج إلى سياق يقرِّب دلالته، فهو معروف بلا سياق لدى جميع البشر، ولذلك فإنه قد حاز تعريفًا جماهيريًّا تجاوز المتكلم والمخاطب والجمهور إلى الجماهير الإنسانية كافة، حتى عند الملحدين الذين لا يؤمنون بوجود إله، فهم يعرفون الله، وذلك

---

(١) انظر: المبرد، المقتضب، ٢٨٠/٤، السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ١٩١/١.

(٢) انظر خلاف النحويين في ترتيب المعارف والنكرات وحججهم في هذا الخلاف عند: ابن يعيش في شرح المفصل ٨٧/٥. وانظر بحث الدكتور إبراهيم بن صالح الحندود بعنوان: "**درجات التعريف والتنكير في العربية**"، مجلة **جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، ج١٩، ع٣١، رمضان ١٤٢٥هـ، ص٤٣١-٤٦٤.

لأن مقولتهم بعدم وجود إله نابعة من ردهم على من يقول بأن الله هو إله هذا الكون؛ وعليه فإن قواعد التواصلية تثبت صحة القول بأن (الله) أعرف المعارف، وليس العلم أو اسم الإشارة أو الضمير على هذه الدرجة من التعريف، إذ كل واحد من هذه المعارف محتاج إلى سياق تواصلي يؤدي إلى معرفة مرجع الاسم، ومن غير هذا السياق فإن المعرفة لن تكون معرفة، فإطلاق لفظ (زيد) دون الحديث عن شخص اسمه زيد يعرفه المتكلم والمخاطب لن يؤدي دوره التعريفي، كما أن اسم الإشارة إن لم يشر إلى شيء حاضر وواضح فإنه سيكون نكرة.

ذهب جمهور النحاة إلى أن أعرف المعارف هو الضمير ثم العلم ثم الاسم المبهم (اسم الإشارة والاسم الموصول) ثم المعرف بأل، إلا أن الكوفيين قدموا العلم على الضمير(١).

لقد اعتمد النحاة في ترتيب المعارف حسب درجة تعريفها بعد لفظ الجلالة على معايير لا تخلو من قيم تواصلية بحتة، إلا أن بعضها قد يكون شكليًّا غير ملزم في بعض الأحيان، فحجة جمهور النحاة حين جعلوا الضمير أعرف المعارف هي أنه يعود إلى المذكور قبله من غير تردد ولا احتمال لغيره، وبقية المعارف قد يقع فيها اشتراك(٢)، ثم إنه –أي الضمير– لا يوصف ولا يوصف به، لأنه لم يُضمر إلا بعد أن عُرِفَ لتقدم ذكره(٣)، وعند الخوارزمي أن المضمر أعرف المعارف لأنه بمنزلة وضع اليد(٤)، ووضع اليد مصطلح تواصلي بحت.

---

(١) انظر: ابن يعيش في شرح المفصل ٨٧/٥، والسيوطي، همع الهوامع ١٩١/١، وإبراهيم ابن صالح الحندود، درجات التعريف والتنكير في العربية، ص٤٣١-٤٦٤.

(٢) انظر: المبرد، المقتضب ٢٨١/٤، وابن يعيش، شرح المفصل ٨٧/٥.

(٣) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل ٨٧/٥.

(٤) انظر: الخوارزمي، القاسم بن الحسين (ت٦١٧هـ)، **شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير**، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت – لبنان، ١٩٩٠، ٣٨٠/٢.

إن التسويغ الذي ذكره النحاة لجعل الضمير على درجة عالية من التعريف تسويغ وجيه، ويضاف إليه أن قاعدة العملية التواصلية التي ارتضتها الدراسة متحققة في الضمير، فحين يقول المتكلم: أنا، وهو متوجه في خطابه لشخص ما بين جمهور لا يقصد توجيه الكلام له، فإن جميع الحاضرين سيعرفون دلالة هذا الاسم وإن لم يكونوا مقصودين في الخطاب، وكذلك حين يقول لمخاطبه: أنت، فإن لهذا الضمير ما للأول إلا أنه قد يدخله شيء من الشك إذا كان الحاضرون أكثر من واحد.

أما ضمير الغائب فمختلف، إذ يقتصر تعريفه على المتكلم والمخاطب ولا يتعداهما إلى الجمهور إلا في حدود ما يضفيه موضوع الرسالة عليه من تقييد؛ ولذلك وجدنا بعض النحويين كابن مالك قد قدم ضمير المتكلم على ضمير المخاطب من حيث درجة التعريف وقدم ضمير المخاطب على العلم كما قدم العلم على ضمير الغائب(١)، يقول ابن مالك: "وأمكنها في التعريف ضمير المتكلم؛ لأنه يدل على المراد بنفسه، وبمشاهدة مدلوله، وبعدم صلاحيته لغيره، وبتميز صوته، ثم ضمير المخاطب لأنه يدل على المراد بنفسه وبمواجهة مدلوله، ثم العلم لأنه يدل على المراد به حاضرًا وغائبًا على سبيل الاختصاص، ثم ضمير الغائب السالم من إبهام نحو: زيد رأيته، فلو تقدم اسمان وأكثر نحو: قام زيد وعمرو كلمته، لتطرق إليه إبهام ونقص تمكنه في التعريف، ثم المشار به والمنادى وهما متقاربان، ثم الموصول وهو بحسب صلته فيكمل تعريفه بكمال وضوحها وينقص بنقصانها، ثم المعرف بالأداة، والمعرف بالإضافة بحسب المضاف إليه"(٢).

---

(١) انظر: ابن مالك، شرح التسهيل ١١٦/١، والسيوطي، همع الهوامع ١٩١/١- ١٩٢.
(٢) المصدر السابق ١١٦/١.

أما فيما يتعلق باسم الإشارة فقد قدّمه الكوفيون على العلم في حين جعل البصريون العلم أعرف منه[1]، وقد احتج الكوفيون لتقديمهم اسم الإشارة بأن اسم الإشارة يعرف بشيئين: القلب والعين، وأما العلم فيعرف بالقلب وحده، وما يعرف بشيئين ينبغي أن يكون أعرف مما يعرف بشيء واحد، يضاف إلى ذلك أن العلم يقبل التنكير فتقول: مررت بزيد الظريف وزيد آخر، ومررت بعمرو العاقل وعمرو آخر، وكذلك إذا ثنيت العلم أو جمعته نكّرته، نحو زيدان والزيدان وعمران والعمران وزيدون والزيدون وعمرون والعمرون، فتدخل عليه الألف واللام في التثنية والجمع، ولا تدخلان إلا على النكرة، فدلّ على أنه يقبل التنكير بخلاف اسم الإشارة فإنه لا يقبل التنكير في حال من الأحوال فهو لا يوصف بنكرة ولا يحتاج إلى الألف واللام في التثنية والجمع، وما لا يقبل التنكير أعرف مما يقبله.

لقد احتج الكوفيون بمبدأ تواصلي يثبت أفضلية اسم الإشارة في التعريف على العلم، وهو أنه يعرف بالقلب والعين، والعين تعني هنا الحضور، وهو أمر تواصلي محض، ولذلك فإنني أرى رأي الكوفيين في هذه المسألة، وهو ما ذهب إليه الأنباري[2] كذلك.

وأضيف إلى ما ذكره الكوفيون أن العلم لا يتجاوز تعريفه حدود المتكلم والمستقبل المباشر إلى المستقبل غير المباشر إلا نادرًا –وذلك في أسماء المشاهير كالأنبياء والقادة– بينما يتجاوز اسم الإشارة ليصل تعريفه للجمهور الذي يحضر العملية التواصلية، وذلك لأن تعريفه يكون بحضوره والقصد إليه، فحضوره كفيل بتعميم معرفته.

---

(١) انظر هذا الخلاف بين البصريين والكوفيين وحجج الفريقين عند: الأنباري، عبدالرحمن بن محمد (ت٥٧٧هـ)، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٩٨٢م، المسألة ١٠١، ٢/٧٠٧-٧٠٩.

(٢) انظر: الأنباري، الإنصاف، ٢/٧٠٩.

غير أن هذه الأحكام يجب ألا تؤخذ على إطلاقها، فقد يجعل السياق التواصلي العلم أعرف من الضمير، وقد التفت ابن مالك لهذا الأمر، موضحًا رأيه بقوله: "كذلك يعرض للعلم ما يجعله أعرف من ضمير المتكلم، كقول من شُهِر باسم لا شركة له فيه لمن قال له: من أنت؟: أنا فلان، ومنه قوله تعالى: ﴿**أنا يوسف**﴾[1]، فالبيان لم يُستفد بأنا، بل بالعلم بعده"[2].

وفي ضمير المتكلم الذي جعله النحاة أعرف المعارف؛ لأنه يدل على المراد بنفسه، وبمشاهدة مدلوله، وبعدم صلاحيته لغيره، وبتميز صوته –على حد تعبير ابن مالك– هذا الضمير يدخله الاحتمال في بعض الأحيان فيقل تعريفه ويحتاج إلى ما يوضح مقصوده، والدليل على ذلك باب الاختصاص المعروف في باب المفعول به، فالغرض من هذا الباب توضيح المقصود بضمير المتكلم، وذلك كقولنا: نحن العربَ أقرى الناس للضيف، وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، فالضمير نحن –وهو ضمير متكلم– لم تعرف دلالته إلا حين وُضِّحَ بالاسم بعده، مما يدل على دخول الاحتمال للاسم المجمع على أنه أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة.

هذا فيما يتعلق بأعرف المعارف، أما فيما يتعلق بأنكر النكرات فإن القاعدة التي ينطلق منها علماء اللغة للحكم بهذا تتلخص بقول ابن عصفور: "كلّ نكرة يدخل غيرها تحتها ولا تدخل هي تحت غيرها فهي أنكر النكرات، فإن دخلت تحت غيرها، ودخل غيرها تحتها فهي بالإضافة إلى ما يدخل تحتها أعمّ، وبالإضافة إلى ما يدخل تحت غيرها أخص"[3].

---

(١) سورة يوسف: ٩٠.

(٢) ابن مالك، شرح التسهيل، ١١٧/١.

(٣) ابن عصفور، علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ)، **شرح الجمل**، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه فواز الشعار، إشراف إميل بديع يعقوب، منشورات دار الكتب العلمية، ط١، بيروت – لبنان، ١٩٩٨م، ٢٣٧/٢.

ويلخص اللغويون القاعدة السابقة بالعبارة المنطقية (كل س ص، وليس كل ص س) وعليه فإن (ص) ستكون بحسب القاعدة السابقة أنكر من (س)، ويوضح هذه العبارة المنطقية قول المبرد: "النكرة بعضها أنكر من بعض، فالشيء أعم ما تكلمت به، والجسم أخص منه، والحيوان أخص من الجسم، والإنسان أخص من الحيوان، والرجل أخص من الإنسان، ورجل ظريف أخص من رجل، واعتُبر هذا بواحدة: بأنك تقول: كل رجل إِنْسَان ولَا تَقول كل إِنْسَان رجل، وَتقول كل إِنْسَان حَيَوان ولَا تَقول كل حَيَوان إِنْسَان"(١).

ووفقًا لتلك القاعدة أجمع النحاة على أن كلمة (شيء) هي أعم النكرات وأبهمها وأشيعها(٢). وبرغم إجماع النحاة على شدة تنكير كلمة (شيء) فإننا لا نعدم مجيئها في سياق تواصلي يقربها من المعرفة، بل وقد يعرفها في بعض الأحيان، ويمكن توضيح هذا الأمر بافتراض أن رجلًا ما يتوقع ولادة زوجته، فتتصل به وهو في العمل، فيبادر إلى سؤالها سريعًا: هل هناك شيء؟ فتجيب بنعم أو لا. إن السياق الذي وردت فيه كلمة (شيء) في هذا الخطاب سيجعل منها معرفة؛ وذلك لأن المتكلم (وهو الرجل) والمخاطب (الزوجة) يدركان في ذهنيهما الدلالة الدقيقة لكلمة (شيء) التي تواصلا بها.

وردت كلمة شيء في القرآن الكريم في (٢٨٢ موضعًا)(٣)، والملاحظ على استخدام هذه الكلمة في القرآن هو ملازمتها لبعض الألفاظ، فقد لازمت كلمة

---

(١) المبرد، المقتضب ٢٨٠/٤.

(٢) انظر: المبرد، المقتضب ٢٨٠/٤، والزجاجي، عبدالرحمن بن إسحاق (ت٣٣٧هـ)، **الجمل**، تحقيق علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الأمل، إربد، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٧٨، وابن جني، أبو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ)، **اللمع في العربية**، تحقيق فائز فارس، دار الأمل، ط٢، إربد- الأردن، ١٩٩٠م، ص٥٦، وابن السراج، محمد بن السري (ت٣١٦هـ)، **الأصول**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م، ١٤٨/١.

(٣) انظر: محمد فؤاد عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مكتبة دار الفيحاء، دمشق، مادة (ش ي أ)، ص٣٩٤-٣٩٨.

(كل) في مواضع كثيرة؛ وذلك في سياق الحديث عن قدرة الله "**والله على كل شيء قدير**"، وفي سياق الحديث عن علم الله "**والله بكل شيء عليم**"، وكذلك في سياق الحديث عن إحاطة الله "**والله بكل شيء محيط**"، والمناسب في الحديث عن سعة قدرة الله وعلمه وإحاطته استخدام لفظ من شأنه أن يشمل كل موجودات الحياة الدنيا والآخرة المرئية وغير المرئية، فلم يكن ذلك اللفظ إلا كلمة (شيء)، وحين تضاف كلمة (كل) إلى كلمة (شيء) فمقصودها يكون على كل ما كان وما يكون وما هو كائن وما لم يكن، وهذا ما يتناسب مع قدرة الله وعلمه جلَّ في علاه.

وفي سياقات أخرى نجد كلمة (شيء) ملازمة لـ(من) الجارة الزائدة؛ كما في قوله تعالى: ﴿**يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله**﴾[1]، وقوله: ﴿**وما يضرونك من شيء**﴾[2]، هذا على سبيل التمثيل وأمثلته كثيرة في القرآن الكريم، ومن المعلوم أن من الجارة الزائدة تدخل على الأسماء الموضوعة للعموم لاستغراق الجنس أو لتوكيد الاستغراق[3]، ومن الملاحظ أن الأمثلة المستشهد بها تفيد الاستغراق الذي لا استثناء فيه، ولنا أن ننظر في المقارنة الحاصلة في قوله تعالى: ﴿**يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله**﴾، فعبارة (من شيء) في هذه الآية تقابل (كله)، وكلتاهما تهدف إلى الإحاطة والشمول، ولكن الأولى في نفي امتلاك المتكلمين لأي شيء مهما كان صغيرًا، والأخرى تفيد إثبات ذلك الأمر وذلك عن طريق نسبة كل شيء لله عز وجل.

---

(١) آل عمران: ١٥٤.

(٢) النساء: ١١٣.

(٣) انظر: المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ص٣١٦.

وعليه فليس شكل الكلمة هو ما يجعلها معرفة أو نكرة.

علامة التعريف:

تقوم الأنماط اللغوية على منظومة من العلامات التي تميز نمطًا من نمط، فإذا أردنا تمييز المعرفة من النكرة فإننا نعتمد على علامات كلٍّ منهما.

تنقسم العلامات اللغوية بحسب ما يظهر من حديث النحويين العرب عن المسائل النحوية المختلفة إلى نوعين؛ علامة شكلية وهي ما يظهر عيانًا في النصّ اللغوي كعلامات الإعراب وبعض علامات الاسم (الجر والتنوين والنداء وأل)، وعلامة جوهرية (معنوية) وهي ما تعتمد على المعنى في معرفتها كالإسناد بعدّه علامة للاسم.

والتعريف شأنه شأن باقي الأنماط النحوية، تنضوي فيه العلامات الشكلية والعلامات الجوهرية، فمن العلامات الشكلية (أل) ومن العلامات المعنوية القصد والمواجهة في تعريف اسم الإشارة.

والحق أن العلامة الشكلية عُرضة للاختراق دائمًا، إذ قد تكون عاجزة عن تبيين النمط الذي تخصه، فمثلًا نجد في التعريف نوعين لـ(أل)؛ جنسية وعهدية –وقد سبق الحديث عنهما– فالجنسية لا تفيد الاسم تعريفًا نحو قولنا: الرجل أقوى من المرأة، فليس الرجل والمرأة في هذا المثال بمعروفين، والعهدية هي ما يكون الاسم معها معرفة، غير أنهما من الناحية الشكلية متشابهتان؛ لذلك يصعب الاعتماد عليها في تمييز المعرفة من النكرة، وعندها تظهر الحاجة إلى اعتماد العلامة الجوهرية.

إن (أل) التي تدخل الاسم فيصبح معرفة ليست إلا دليلاً على تعريفه، أما حصول التعريف فهو إما بالعهد وإما بالحضور[1]، وهذا هو شأن جميع المعارف، إذ تتعرف بالعهد أو بالحضور؛ فما يُعرَّف بحضوره من المعارف اسم

(١) العهد والحضور مصطلحان تواصليان، فالعهد يعني كون الشيء معروفًا بين المتخاطبين بما عُهِد بينهم من معرفة مسبقة، والحضور يكون بوجود مسمى المعرفة حاضرًا أمام المتخاطبين في أثناء العملية التواصلية.

الإشارة والضمير والمنادى، وما يعرَّف بالعهد العلم والاسم الموصول، أما المضاف إلى أحد المعارف السابقة فتعريفه يكون بما يتعرف به المضاف إليه، والعهد والحضور علامتان معنويتان لا شكليتان.

أما ما اتصلت به (أل) العهدية فقد يكون تعريفه بالعهد، وذلك حين يكون مدخولها معهودًا بين المتكلم والمخاطب، ومن ذلك تعريف كلمة (الغار) في قوله تعالى: ﴿**ثاني اثنين إذ هما في الغار**﴾(١)، وقد يكون تعريفه بالحضور كما في تعريف كلمة (الرسول) في قوله تعالى: ﴿**كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول**﴾(٢)، وفي الحالتين يتعرف الاسم بعلامة جوهرية لا شكلية.

وتعرض في هذا السياق مسألة من مسائل التعريف وهي اجتماع معرِّفين على معرفة واحدة، إذ أنكر النحاة(٣) هذا الأمر، وفسروا من خلاله عددًا من المسائل الفرعية في التعريف والتنكير، كنداء العلم ونداء المعرف بأل.

ذهب النحويون إلى أن العلم إذا نودي فإنه يتعرى من التعريف بالعلمية ويعرّف بالنداء(٤)؛ وذلك لئلا يجتمع معرِّفان على اسم واحد، كما منعوا للعلة ذاتها دخول حرف النداء على المعرف بأل. والحق أن تفسير المسألة يحتاج إلى أن نقف عند جوانبها المختلفة ونحاول تفسيرها وفق النظرة التواصلية، فالقول بمعرِّف العلم حين ينادى يحتاج إلى أن نجيب عن الأسئلة الآتية:

---

(١) التوبة: ٤.

(٢) المزمل: ١٥-١٦.

(٣) انظر: الأنباري، الإنصاف ٣٣٧/١، والعكبري، عبدالله بن الحسين (ت٦١٦هـ)، **التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت- لبنان، ١٩٨٦م، ص٤٤٤، والسيوطي، همع الهوامع، ٤٧/٣.

(٤) انظر: الأنباري، الإنصاف، ٣٣٨/١، على أننا لا نعدم من قال ببقاء العلم على تعريف العلمية وإنما ازداد بالنداء وضوحًا وهو السيوطي في همع الهوامع، ١٩٠/١.

- هل العلم معروف بالعهد لدى المخاطب قبل النداء؟
- من هو المخاطب في هذه الحالة؟
- هل تجاوز النحاة في النظر إلى هذه المسألة حدود المتكلم والمتلقي المباشر (المخاطَب) إلى المتلقي غير المباشر (الجمهور)؟

إن النظر إلى العملية التواصلية برمتها في النداء يجعلنا نميِّز بين علم يعرفه المتكلم والمخاطب دون الجمهور، وعلم يعرفه جميع هؤلاء، فإذا نودي العلم الذي يعرفه المتكلم والمخاطب دون الجمهور فإن تعريفه بالنسبة للمتكلم والمخاطب بالعهد بينهما، وأما بالنسبة للجمهور الذي لا يعرفه فإن النداء (الحضور الذي في النداء) هو الذي جعله معرفة بالنسبة لهم، أما الصنف الآخر الذي يكون فيه العلم معروفًا بالعهد لجميع هؤلاء فليس للنداء نصيب في تعريفه، فهو معروف قبل توجيه الخطاب إليه، فإذا أخذنا النداء في قوله تعالى: ﴿**يوسفُ أيها الصديق...**﴾[1] وجدنا أن تعريف (يوسف) كان بالعلمية المعهودة لا بالنداء، فيوسف عليه السلام معروف للمتكلم وللمخاطب (نفسه) وللجمهور الحاضرين وكذلك لكل من يقرأ قصة سيدنا يوسف عليه السلام في السورة الكريمة، وعليه فإنه لم يتعرف بالنداء.

وقد أشار أبو حيان الأندلسي إلى شيء مما ذكرناه إذ يرى في العلم المنادى أنه "باقٍ على علميته، ألا ترى أن من الأعلام المناداة ما لا يمكن أن يزال تعريفه فيتنكر ويعرف بالنداء، كاسم الله تعالى، فإذا قلت: يا الله، فلا يمكن أن يقال إنه تنكّر، وسلب العلمية، ثم عرف بالنداء، ولو كان النداء معرّفًا كما ذهب إليه المصنّف لعرّف النكرة غير المقصودة"[2].

على أننا لا نعدم وجود شخصين في أثناء العملية التواصلية يحملان الاسم ذاته، فإذا نودي أحدهما كان تعريفه بالنداء لا بالعلمية، وإن كانا معهودين لدى الجميع.

---

(١) يوسف: ٤٦.

(٢) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١١١/٢.

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن النحاة حين قالوا بأن تعريف العلم المنادى يكون بالنداء لا بالعلمية فإنهم إنما نظروا في تقييم المسألة إلى الجمهور، وهو ما أسميناه المتلقي غير المباشر، ولو نظروا إليها من منطلق المخاطب لما قالوا بما قالوا به، لأن المخاطب في عملية النداء هو المنادى لا الجمهور.

المعرّف بأل العائد إلى نكرة:

سلف الحديث عن كيفية فهم بعض أنماط المعارف في ضوء العملية التواصلية، وقد تبين لنا كيف أن المُعتبَر في التعريف هو التعيين (أي أن يكون الاسم معهودًا بوجه ما) بعد الاستعمال في عملية التواصل اللغوي، وفي هذا يظهر لنا كيف أن الاسم المعرف بـ(أل) العهدية يكون معرفة مع أنه قد يعود إلى اسم غير معهود في بعض السياقات، ومن ذلك (أل) في الرسول الواردة في قوله تعالى: ﴿**كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول**﴾، فقد أجمع علماء اللغة[1] على اعتبار (أل) عهدية، مع أن الاسم الذي تعود إليه وهو (رسول) نكرة، إذ أصبح في السياق الاستعمالي بعد تكراره معرفة، لأنه أصبح في عرف المتلقي دالًّا على الرسول الذي بعث إلى فرعون. يقول ابن عاشور: "ولما جرى ذكر الرسول المرسل إلى فرعون أول مرة جيء به في ذكره ثاني مرة معرفًا بلام العهد، وهو العهد الذكري، أي الرسول المذكور آنفًا، فإن النكرة إذا أعيدت معرّفة باللام كان مدلولها عين الأولى"[2].

---

(١) انظر: ابن هشام، جمال الدين عبدالله بن يوسف (ت٧٦١هـ)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٩٢م، ص٧٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ، ط١، بيروت– لبنان، ٢٠٠٠م، ٢٥٥/٢٩.

ومثله يقال في الألفاظ المكررة بـ(أل) في قوله تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري...**﴾[1]. فكلمتا المصباح والزجاجة معرفتان برغم عودتهما إلى اسمين نكرتين؛ وذلك لأن تكرارهما في السياق الاستعمالي التواصلي هو الذي منحهما هذه القيمة.

ومن الأمثلة البيّنة على هذا النمط قوله تعالى: "**فإن مع العسر يسرًا إن مع العسر يسرًا**"[2]، فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم حين نزلت هذه الآية أنه قال لأصحابه: "أتاكم اليسر، لن يغلب عسرٌ يُسْرَيْن"[3]. وقد عمل اللغويون وعلماء التفسير على تفسير الآيتين السابقتين في ضوء هذا الحديث الشريف، مستفيدين من المقارنة بين لفظ (العسر) ولفظ (يسرًا)، إذ يلاحظ أن الأول جاء مقروناً بـ(أل) في الموضعين، أما الثاني فجاء نكرة، والنكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى، أما إذا أعيدت النكرة معرفة، أو أعيدت المعرفة معرفة كانت الثانية عين الأولى، فالعسر أعيد بالتعريف، لذلك كان الثاني عين الأول، أما اليسر فهو نكرة في الموضعين لذلك كان الثاني غير الأول، وعليه فالآية تتحدث عن يسرين في مقابل عسر واحد[4]. يقول الخطيب الإسكافي: "لأن

---

(١) النور: ٣٥.

(٢) الانشراح: ٥-٦.

(٣) انظر هذا الحديث عند: الخازن، علاء الدين علي بن محمد (ت٧٤١هـ)، **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق عبدالسلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت- لبنان، ١٩٩٥م، ٤٥٢/٦. وعند البقاعي، إبراهيم بن عمر (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تحقيق عبدالرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩١م، ٤٦٤/٨.

(٤) انظر هذا التفسير عند: الزجاج، إبراهيم بن السري (ت٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، شرح وتحقيق عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٩٨٨م، ٣٤١/١٥، وابن خالويه، الحسين بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم**، المكتبة الثقافية، بيروت، ص١٧٢، وابن هشام، مغني اللبيب، ص٨٦١، والبقاعي، نظم الدرر، ٤٦٥/٨.

العسر لما أعيد لفظه معرَّفًا كالأول لم يكن إلا إيّاه، و(يسرًا) لما أعيد لفظه نكرة كان غير الأول، وإذا لم يكن ذاك لم يكن تكرارًا"[1].

ويمكن القول إن كلمة (العسر) الأولى نكرة لا معرفة، وذلك لأن (أل) في أولها هي (أل) الجنسية لا العهدية، وبذلك يصبح معناها (أي عسر)، أما كلمة (العسر) الثانية فهي معرفة، لأنها تعود تواصليًّا على (العسر) الأول، وعليه تصبح (أل) في أولها عهدية عهدًا ذكريًّا معرِّفة للاسم، وقد أخذت طاقتها التعريفية من اتصالها بالعسر الأول في عملية التواصل اللغوي، وعليه يصبح العسر في الآيتين عسرًا واحدًا، أما كلمة (يسرًا) فإنها نكرة في الموضعين، وعليه فليس الثاني هو الأول، ويمكن توضيح ذلك بمقارنة الآيتين الكريمتين بالمثال المصنوع الآتي: نقول: دخل رجل إلى البيت ثم خرج رجل منه، فالرجل الثاني ليس هو الأول، وعليه فالمثال يتحدث عن رجلين. فإن قلنا: دخل رجل إلى البيت ثم خرج الرجل منه، فالرجل الثاني هو ذات الأول.

وفي ضوء هذا التفسير للآيتين نستطيع القول بعدم وجود تكرار فيهما، ولذلك لا يصح أن نقول بأن جملة "**إن مع العسر يسراً**" توكيد لفظي لما قبلها لانتفاء التكرار الذي هو أساس التوكيد عنها، فالجملة الثانية لها غرض دلالي كبير لا يصح معه القول بالتكرار إلا على الصعيد الشكلي للنص.

هل النكرة المقصودة في النداء معرفة:

تكثر في أثناء الحديث عن هذا الموضوع في كتب النحاة المصطلحات التواصلية التي عرفها النحاة العرب؛ وذلك كالقصد والمواجهة والخطاب والإقبال والإشارة، وسيظهر هذا في هذا المبحث.

---

(١) الخطيب الإسكافي، محمد بن عبدالله (ت٤٢٠هـ)، **درة التنزيل وغرة التأويل**، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٢، بيروت، ١٩٧٧م، ص٥٣٣.

ذكر النحاة أن المعارف في العربية خمسة أنواع يجمعها قول سيبويه: "فالمعرفة خمسة أشياء: الأسماء التي هي أعلام خاصة، والمضاف إلى المعرفة إذا لم ترد معنى التنوين، والألف واللام، والأسماء المبهمة، والإضمار"(١)، وهم يقصدون بالاسم المبهم الاسم الموصول واسم الإشارة(٢).

ولم يلتفت أحد قبل ابن الحاجب(٣) وابن مالك(٤) إلى عدّ النكرة المقصودة في المنادى من المعارف، وتبعه ابنه بدر الدين(٥)، وابن هشام(٦)، والسيوطي(٧). وقد ذكر الخوارزمي أن النحاة الأوائل كانوا يدركون أن هذا المنادى معرفة، يقول: "ما زال النحويون يقولون: المنادى معرفة، نحو: يا رجلُ ويا عالمُ، بدليل أنك متى وصفته وصفته بالمعرفة، ولأنهم فرقوا بين يا رجلًا وبين يا رجلُ، فقالوا بأن الأول نكرة والثاني معرفة، حتى إذا آل إلى حصر المعارف أهملوه وطرحوه من البين"(٨).

---

(١) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، ٥/٢. وهذا الأمر مجمع عليه عند النحاة، انظر: المبرد، المقتضب، ٢٧٦/٤، وابن السراج، الأصول، ١٤٩/١، والزجاجي، الجمل في النحو، ص١٧٨.

(٢) انظر: الزمخشري، محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ)، **المفصل في علم العربية**، دار الجيل، ط٢، بيروت– لبنان، ص١٩٧.

(٣) رضي الدين الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، ٣١٣/٣.

(٤) انظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ١١٥/١ و١١٦.

(٥) انظر: ابن الناظم، محمد بن محمد (ت٦٨٦ هـ)، **شرح ألفية ابن مالك**، تحقيق عبدالحميد السيد عبدالحميد، دار الجيل، ط١، بيروت، ص٥٥.

(٦) انظر: ابن هشام، عبدالله بن يوسف (ت٧٦١هـ)، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة النصر، ط٤، مصر، ١٩٥٦م، ٦٥/١.

(٧) انظر: السيوطي، همع الهوامع، ١٩٠/١.

(٨) الخوارزمي، التخمير، ٣٨٠/٢.

وقد علل الأستراباذي نهج النحاة في استثناء النداء من بين أنواع المعارف بقوله: "ومن لم يعدّه من النحويين في المعارف فلكونه فرع المضمرات، لأن تعرفه لوقوعه موقع كاف الخطاب"(١).

والحق أن السياق التواصلي يقتضي كون المنادى النكرة المقصودة معرفة؛ لأن المتكلم حين يقول: يا رجلُ، ويا طالبُ، فإنما يخاطب رجلًا ماثلًا أمامه وطالبًا يوجه له الكلام؛ ولذلك فإن حضور المنادى كافٍ لجعله معروفًا للمتكلم والمخاطب وكذلك لمن يحضر العملية التواصلية، وعليه فتعريفه قد يكون أكبر من تعريف غيره؛ لتجاوز معرفته المتكلم والمخاطب إلى الجمهور.

وقد اختلف النحاة في معرِّف المنادى النكرة المقصودة، فجعله السيرافي معرفًا بالقصد، يقول السيرافي: "فإذا نادى المتكلم شيئًا تعرّف بقصده إياه ووقْع اليد عليه بعينه، كقولك: يا رجلُ ويا غلامُ"(٢). والقصد مصطلح من المصطلحات المصطلحات التواصلية التي ظهرت في تراثنا النحوي، ويعني هذا المصطلح التوجه نحو الشيء بالخطاب.

ويرى أبو علي الفارسي(٣) وابن جني أنه يتعرّف بحرف النداء والقصد، يقول ابن جني: "والثاني ما كان نكرة ثم نودي، فحدث فيه التعريف بحرف الإشارة والقصد"(٤).

ويرى ابن السراج أنه صار معرفة بالخطاب(٥)، ويقصد بالخطاب توجّه المخاطِب إلى المخاطَب بالكلام وإقباله عليه فيه، وهو مصطلح تواصلي محض.

---

(١) الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، ٣/٣٢١.

(٢) السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٢/ ٢٣٩، والسيوطي، همع الهوامع، ١/١٩٠.

(٣) أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد (ت٣٧٧هـ)، **التعليقة على كتاب سيبويه**، تحقيق عوض بن حمد القوزي، مطبعة الأمانة، ط١، القاهرة، ١٩٩٠م، ١/٣٤٤.

(٤) ابن جني، اللمع، ص٦١. ويقصد بحرف الإشارة حرفَ النداء.

(٥) انظر: ابن السراج، الأصول في النحو، ١/٣٣٠.

وقد جعله ابن مالك معرَّفًا بالمواجهة والإشارة إليه[١]، وجعله ابن هشام معرفًا بالقصد والإقبال[٢]؛ والإقبال هو التوجه إليه بالخطاب.

وعلى ذلك يتضح لنا أن الإجماع واقع عند النحاة على أن تعريف المنادى يقع بمعرِّف سياقي هو قصد المتكلم للمنادى بالخطاب وتوجهه إليه بالكلام، وهذا المعرِّف السياقي يعتمد بالدرجة الأولى على السياق التواصلي الذي يرد فيه الخطاب.

وقد جعل الخوارزمي معرِّف المنادى علامةً لفظية هي حرف النداء مع الضم[٣]، غير أن حرف النداء والضم في الحقيقة إشارات لهذا التعريف وليسا المعرِّفَين له.

النكرة وتحقيق الفائدة:

ذكر النحاة[٤] مصطلح الفائدة وتحقيقها أو حصولها في مباحث نحوية كثيرة أشهرها الحديث عن معنى الكلام والغرض من الخبر والابتداء بالنكرة؛ وذلك لأن الفائدة هي مناط الكلام وأساسه، فمتى تحققت كان للكلام معنى، وإلا فلا.

ومصطلح الفائدة وتحقيقها مصطلح تواصلي محض، إذ تسعى جميع أركان العملية التواصلية إلى تحقيق هذا المبدأ، وبقدر نجاح العملية التواصلية في تحقيقه تكون الفائدة.

---

(١) انظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ١١٦/١.

(٢) انظر: ابن هشام، أوضح المسالك، ٧٧/٣.

(٣) انظر: الخوارزمي، التخمير، ٣٨٠/٢.

(٤) انظر مثلًا: ابن يعيش، شرح المفصل، ٨٥/١ و٨٦، وابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ١٤٣/١، والسيوطي، همع الهوامع، ٢٨/٢ و٢٩.

يرتبط الحديث في كتب النحاة في باب الابتداء بالنكرة بموضوع تحقيق الفائدة ارتباطًا وثيقًا، فمتى حصلت الفائدة جاز الابتداء بالنكرة، يقول ابن هشام: "لم يُعوِّل المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة، ورأى المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدي إلى مواطن الفائدة فتتبعوها، فمن مقلٍّ مخلٍّ، ومن مكثر مورد ما لا يصحّ أو معدد لأمور متداخلة"(١).

ويقصد ابن هشام أن النحاة المتأخرين حين حددوا المواضع التي يصلح فيها الابتداء بالنكرة(٢) قصدوا حصر المواضع التي تتحقق فيها الفائدة من النكرة حتى يهتدي إليها من لا يستطيع تحديد ما إذا كانت الفائدة قد تحققت في النكرة أم لا. على أن هذه الغاية من الحصر تصلح للمتأخرين من متعلمي العربية، أما أبناؤها الخُلّص الذين كانوا يتكلمون بها فإنهم كانوا يستشعرون الفائدة من عدمها بحسهم اللغوي وبكفايتهم اللغوية التي يمتلكونها.

إلا أن الحالات التي عددها النحاة غير ملزمة، فقد تتحقق الفائدة فيما لم يذكروه، وعندها يجوز الابتداء بالنكرة. يقول الشيخ بهاء الدين بن النحاس: "اعلم أن تنكير المبتدأ اختلفت فيه عبارات النحاة، فقال ابن السراج(٣): المعتبر في الابتداء بالنكرة حصول الفائدة، فمتى حصلت الفائدة في الكلام جاز الابتداء،

---

(١) ابن هشام، مغني اللبيب، ص٦٠٨.

(٢) عدها ابن هشام عشر حالات، انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص٦٠٩-٦١٥. بينما جعلها بهاء الدين بن النحاس فيما نقله عنه السيوطي اثنتين وثلاثين حالة، ثم ذكر السيوطي أنها وصلت عند بعض النحاة نيفًا وأربعين، انظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر**، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط١، صيدا- بيروت، ١٩٩٩، ٥٧/٢. وليس الاختلاف في عدها إلا في زيادة التفريع أو نقصه.

(٣) انظر: ابن السراج، الأصول في النحو، ٥٩/١.

وُجد شيء من الشروط أم لم يوجد. وقال الجرجاني: يجوز الإخبار عن النكرة بكل أمر لا تشترك النفوس في معرفته، نحو: رجل من تميم شاعرٌ أو فارسٌ"[١].

ويلحظ مما سبق أن العبرة هي النتيجة، فإذا وصل المراد وحصل التواصل بين المتكلم والمخاطب من غير لبس أو إبهام جاز ذلك، فاللغة قادرة على إعطاء المرء وسائل التعبير لتساعده على إيصال ما يريد.

منع النحاة الابتداء بالنكرة المفردة المحضة لعدم تحقق الفائدة منها، يقول ابن السراج: "وإنما امتنع الابتداء بالنكرة المفردة المحضة لأنه لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه فلا معنى للتكلم به"[٢].

إلا أن الإخبار عن هذا النوع من النكرات قد يكون مقبولًا في سياق تواصلي دون آخر، يقول ابن السراج: "وقد يجوز أن نقول: رجل قائم، إذا سألك سائل فقال: أرجل قائم أم امرأة؟ فتجيبه فتقول: رجل قائم، وجملة هذا أنه إنما ينظر إلى ما فيه فائدة، فمتى كانت فائدة بوجه من الوجوه فهو جائز، وإلا فلا"[٣].

فالسياق في المثال الذي طرحه ابن السراج اقتضى أن المراد معرفة جنس القائم، فالسائل يعلم أن أحدًا قد قام، ولكنه يجهل جنسه، فحين تميزه بقولك: رجل قام، فقد تحققت الفائدة على الرغم من أن المبتدأ جاء نكرة خالصة وليس مما ذكره العلماء من أنواع النكرات التي يجوز الابتداء بها، وما ذاك إلا لأن هذه النكرة تحقق فائدة ما في السياق التواصلي الذي وردت فيه.

---

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ٦٣/٢.

(٢) ابن السراج، الأصول في النحو، ٥٩/١.

(٣) المصدر السابق، ٥٩/١.

ومما جاء فيه المبتدأ نكرة خالصة ما جاء في قوله تعالى: "**إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلامٌ عليكم**"[1] فكلمة (سلام) في هذه الآية نكرة محضة غير مخصصة، إلا أن الفائدة قد تحققت بها لأنها تفيد الدعاء، ولذلك جعل النحاة من الحالات التي يجوز فيها الابتداء بالنكرة أن تكون دالة على الدعاء[2].

وليس التعريف شرط تحقيق الفائدة، ففي مباحث أخرى غير المبتدأ نجد الفائدة تتحقق في النكرة دون المعرفة، وذلك كما في بابي الحال والتمييز في العربية، فهما نكرتان رافعتان للإبهام لدى السامع، وهما بمجيئهما نكرتين يوفيان بالغرض ويفيدان السامع، وذلك لأن الهيئة أو الحال تكون غالبًا حاضرة في الذهن قريبة للأفهام، ففي قولنا: خرج العدو صاغرًا، تستقر الحال (صاغرًا) في أذهان جميع المخاطبين على اختلاف مستوياتهم العلمية، وكذلك الأمر في التمييز الذي يأتي للبيان والتوضيح وإزالة اللبس.

وعليه فقد تتحقق الفائدة في النكرة في مباحث ولا تتحقق في غيرها، وهو ما يستطيع ابن اللغة تمييزه بكفايته اللغوية.

---

(١) الأنعام: ٥٤.

(٢) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ٦٤/٢.

الخاتمة والنتائج:

بعد دراسة القضايا التي تناولها البحث في موضوع التعريف والتنكير في ضوء العملية التواصلية توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، هي:

١- ظهرت في البحث ضرورة إلى تقسيم المتلقي في العملية التواصلية إلى نوعين؛ متلقٍّ مباشر ومتلقٍّ غير مباشر، وتظهر أهمية هذا التقسيم في الحديث عن موضوع أعرف المعارف وأنكر النكرات، وقد تبين بالبحث أن علماء النحو العربي أخذوا بفكرة المتلقي غير المباشر دون قصد منهم حين تحدثوا عن معرِّف العلم حين يُنادى، وقرروا أن تعريف العلمية يزول عنه ويتعرف بالنداء.

٢- ليس الشكل هو ما يجعل الاسم معرفة أو نكرة، وإنما هو وروده في سياق تواصلي يقتضي تعريفه أو تنكيره، فليس العلم معرفة لمجرد كونه علمًا وإنما لأن استعماله في العملية التواصلية يقتضي أن لا يستعمل في اللغة إلا إذا كان معلومًا لدى المتكلم والمخاطب، وهكذا بالنسبة إلى باقي المعارف.

٣- القاعدة التي يجب اعتمادها في تحديد درجة تعريف الاسم هي: أعرف المعارف هو ما تحققت فيه معادلة معرفة المتكلم والمخاطَب (المتلقي المباشر) والجمهور (المتلقي غير المباشر)، وذلك أن الأصل هو أن معرفة الجمهور ليست شرطًا في تعريف الاسم، فإذا وجدت فهذا يعني أن طاقة الاسم التعريفية عالية، وعليه فإن الأسماء داخل النوع الواحد تختلف في درجات تعريفها، فليست كل الأعلام على درجة واحدة من التعريف، فأعلام الرسل والأنبياء والقادة والمشاهير تختلف عن الأعلام العادية وذلك لأن تعريفها يتجاوز حدود المتكلم والمخاطب إلى الجمهور، بل وإلى الجماهير في بعض الأحيان كما في لفظ الجلالة (الله) الذي هو أعرف المعارف.

٤- العلامة الشكلية قاصرة عن تأدية دور معرِّف الاسم وذلك لتداخلها مع ما يشبهها من علامات لا تفيد التعريف، وعليه فالعلامة الأساسية في التعريف هي العلامة الجوهرية وهي غالبًا العهد بين المتكلم والمخاطب، أو الحضور.

٥- استعمل العرب كثيرًا من المصطلحات التواصلية في أثناء حديثهم عن موضوع التعريف والتنكير، وذلك كمصطلحات: العهد والحضور والإشارة والقصد والخطاب والمواجهة ووضع اليد.

ويأمل البحث من الباحثين إقامة عدد من الدراسات التي تتناول موضوعات النحو العربي في ضوء العملية التواصلية، وذلك لأهمية النتائج التي يقدمها اعتماد هذا النهج في دراسة اللغة.

المصادر والمراجع:

١- إبراهيم بن صالح الحندود: درجات التعريف والتنكير في العربية، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٩، ع٣١، رمضان ١٤٢٥هـ.

٢- الأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ (المتوفى: ٩٠٥هـ): شرح التصريح على التوضيح، تحقيق محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٣- الأنباري، عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين (المتوفى: ٥٧٧هـ):الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٩٨٢م.

٤- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر (المتوفى: ٨٨٥هـ): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبدالرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩١م.

٥- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ): اللمع في العربية، تحقيق فائز فارس، دار الأمل، إربد- الأردن، ط٢، ١٩٩٠م.

٦- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ):التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

٧- الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي (المتوفى: ٧٤١هـ): تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق عبدالسلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

٨- ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد (المتوفى: ٣٧٠هـ): إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، المكتبة الثقافية، بيروت.
٩- الخطيب الإسكافي، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الأصبهاني (المتوفى: ٤٢٠هـ): درة التنزيل وغرة التأويل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.
١٠- الخوارزمي، القاسم بن الحسين (المتوفى: ٦١٧هـ): شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٠.
١١- رانيا رمضان زبن: اللسانيات التواصلية وجذورها في التراث النحوي العربي، دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، د ط، د تاريخ.
١٢- رضي الدين الأستراباذي، محمد بن الحسن (المتوفى: ٦٨٦هـ): شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
١٣- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (المتوفى: ٣١١هـ): معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٤- الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي (المتوفى: ٣٣٧هـ): الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الأمل، إربد، ط٢، ١٩٨٥م.
١٥- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ): المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط٢.
١٦- ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي (المتوفى: ٣١٦هـ): الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

١٧- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، (المتوفى: ١٨٠هـ): الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
١٨- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان (المتوفى: ٣٦٨ هـ): شرح كتاب سيبويه، تحقيق أحمد حسن مهدلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
١٩- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ): الأشباه والنظائر، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط١، ١٩٩٩.
٢٠- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ): همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الأول، تحقيق عبدالسلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م.
٢١- ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحَضْرَمي الإشبيلي (المتوفى: ٦٦٩هـ): شرح الجمل، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه فواز الشعار، إشراف إميل بديع يعقوب، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
٢٢- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله (المتوفى: ٦١٦هـ): التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٨٦م.
٢٣- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبدالغفار (المتوفى: ٣٧٧هـ): التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق عوض بن حمد القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م.
٢٤- ابن مالك، أبو عبدالله جمال الدين محمد بن عبدالله الطائي الجياني (المتوفى: ٦٧٢هـ): شرح التسهيل، تحقيق عبدالرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، مصر، ط١، ١٩٩٠م.

٢٥- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي (المتوفى: ٢٨٥هـ): المقتضب، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

٢٦- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٧- محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة دار الفيحاء، دمشق.

٢٨- المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبدالله بن عليّ المرادي المصري المالكي (المتوفى: ٧٤٩هـ): الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٢٩- ابن الناظم، بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك (ت: ٦٨٦ هـ): شرح ألفية ابن مالك، تحقيق عبدالحميد السيد عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، ط١.

٣٠- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف (المتوفى: ٧٦١هـ): أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة النصر، ط٤، مصر، ١٩٥٦م.

٣١- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن يوسف (المتوفى: ٧٦١هـ): مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٣٢- ياكبسون، رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنوز، دار توتعال- الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م.

٣٣- ابن يعيش، أبو البقاء، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي الأسدي الموصلي (المتوفى: ٦٤٣هـ): شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، دون تحقيق ودون طبعة وتاريخ.

28-Al-Murādī, al-Hasan Ibn Qāsim, al-Janā al-Dānī in Letters of meanings, ed. Fakhr al-Dīn Qabbāwah and Muhammad Nadīm Fādil, Dār al-kutub Al-ʿilmiyyah, Beirut, 1st ed, 1992.
29-Ibn al-Nāẓim, Explanation of Alfiyyat Ibn Mālik, ed. Abdel-Hamid al-sayyid Abdel-Hamīd, Dār al-jīl, Beirut, 1st ed.
30-Ibn Hishām, Awḍaḥ al-Masālik to Alfiyyat Ibn Mālik, ed. Mohammad Mohyī el-ddin Abdel Hamid, Nasr Press, Egypt, 4st ed, 1956.
31-Ibn Hishām, Mughnī el-Labīb, ed. Māzin Al-Mubarak and Mohammad Ali ḥamdallāh, Dār al-Fikr, Beirut, 1st ed, 1992.
32-Jacobson, Roman, Issues of Poeticism, translated by Mohammad al-Walī and Mubarak ḥannūz, Dār Totʿāl - Casablanca, 1st ed, 1988.
33-Ibn yaʿīsh, Explanation of al-Mufaṣṣal, World of Books, Beirut.

14-alzajjājī, Al-jumal, ed. Ali tawfīq alhamd, al-rislah Foundation, bayruat, and dār al-'amal, Irbid, 2sted, 1985.
15-Al-Zamakhshrī, detailed in the science of Arabic, Dār al-Jīl, Beirut, Lebanon, 2sted.
16-Ibn Al-Sarrāj, Assets in Syntax, ed. Abd el-ḥusayn al-Fatalī, al-Risāla Foundation, Beirut, 1sted, 1987.
17-Sībawayh, the book, ed. Abdul Salām Mohammed Hārūn, the library of al- Khanjī, Cairo, 3sted, 1988.
18-Al- Sīrafī: Explanation of Sībawayh book, ed. Ahmed Hasan Mahdlī, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1sted, 2008.
19-Al-Sayūṭī, Al-Ashbāh and Al-Naẓā'ir, ed. Mohammed Abdul Qadir al-Fāḍilī, Modern Library, ṣaida, Beirut, 1sted, 1999.
20-Al-Sayūṭī, hamʿu al-hawāmiʿ, ed. Abd el-Salam Mohammed Hārūn and ʿabd el-ʿāl Sālim Makram, al-Risālah Foundation, Beirut, 1992.
21-Ibn ʿaṣfūr, Explanation of al-jumal, ed. Fawwāz al-Shaʿʿār, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Beirut - Lebanon, 1sted, 1998.
22-Al-ʿukbarī, The definition of doctrines of al-baṣryyīn and al-Kūfiyyīn grammarians, ed. ʿabdul raḥmān Ibn Sulaymān Al-ʿuthaymīn, Dār al-Gharb al-Islamī, Beirut-Lebanon, 1sted, 1986.
23-Abu Ali al-Fārsī, Commentary on Sībawayh's book, ed. ʿawaḍ Ibn Hamad al-Qūzī, al-Amanah Press, Cairo, 1sted, 1990.
24-Ibn Mālik, explanation of al-Tashīl, ed. Abd el-rahmān al-Sayyid and Mohammad Badawī al-makhtūn, Hajar for printing and publishing, Egypt, 1sted, 1990.
25-Al-mubarrid, al-Muqtaḍab, ed. Mohamed Abd el-Khaliq ʿuḍayma, Cairo, Committee for the Revival of Islamic Heritage, Ministry of Awqaf, 3sted, 1994.
26-Mohammad al-ṭāher Ibn ʿāshūr al-Tahrir and al-Tanwir, History Foundation, Beirut - Lebanon, 1sted, 2000.
27-Mohamed Fu'ād Abd el-Bāqī, Dictionary of the Holy Quran, Dār Al-Fayhaa Library, Damascus.

References

1- Ibrāhim Ibn Sāliḥ al- ḥandūd: degrees of definition and reasoning in Arabic, Journal of Umm al-Qurā University of Sharīʿah and Arabic language and literature, vol. 19, issue 31, Ramadān 1425.

2- Al-Azharī, Khalid: Explanation of al-tasrīḥ on al-tawḍīḥ, ed. Mohammed Basilʿuyūn al-sūd, Dār al-kutub Al-ʿilmiyyah, Beirut, 1st ed, 2000.

3- Al-Anbārī, Abū al-Barakāt: al-insāf in matters of al-khilaf, ed. Mohammed Moḥyī el-dīn Abd el-Hamīd, 1982.

4- Al-Biqāʿī, Ibrahīm Ibn Omar: Naẓam al-durar, ed. Abd al-Razzāq Ghālib Mahdi, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1, 1991.

5- Ibn Jinnī, al-Lumaʿ in Arabic, ed. Fāyiz Fāris, Dār al-Amal, Irbid-Jordan, 2st ed, 1990.

6- Abu ḥayyān al-Andalusī, al-tadhyīl wal-takmīl to the Explanation of the Book of al-tashīl, ed. ḥasan Hindawī, Dar al-Qalam, Damascus, 1st ed, 1998.

7- Al-Khāzin, Tafsīr al-Khāzin, ed. Abd el-Salam Mohammed Ali Shahīn, Dār al-kutub Al-ʿilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1st ed, 1995.

8- Ibn Khālawayh, Inflection Thirty Surah of the Holy Quran, Cultural Library, Beirut.

9- Al-Khatīb al-Iskāfī: Durrat altanzīl and Ghurrat al-Ta'wīl, Dār al-'āfāq al-jadīdah, Beirut, 1st ed, 1977.

10- Al–Khwarizmī: al-takhmīr, ed. Abdul Raḥmān Ibn Sulaymān Al - ʿOthaimīn, Dār al-Gharb Islamic, Beirut - Lebanon, 1st ed, 1990.

11- Rania Ramaḍan Zabin: Communicative linguistics and its roots in Arabic Grammar, Dār Jalīs Al-Zamān, Amman - Jordan.

12- Raḍiyy al-Dīn al-Astrabahi: Explanation of shāfiyat Ibn al-ḥājib, ed. Ahmad al-Sayyid Ahmad, al-Tawfīqiya Library, Cairo.

13- al-Zajjāj, meanings and Inflection of the Qur'an, ed. ʿabd el-Jalīl ʿabdo Shalabī, World of Books, Beirut, 1st ed, 1988.

التناص الديني في ديوان (رجع الصهيل) لخالد الكركي

د. علي محمد الذيابات(*)

الملخص

يعتني هذا البحث برصد ظاهرة التناص في الأدب، والشعر خاصة، وقد توقف مع مؤسسي هذا العلم الجديد، واستعرض بعض نظرياته الغربية، ثم أشار إلى اهتمام الناقد الأدبي العربي في هذا المجال.

وبعد ذلك دخل البحث في دراسة ظاهرة التناص الديني في ديوان (رجع الصهيل) لخالد الكركي، وبعد أن قدم تمهيداً حول مفهوم التناص الديني، شرع في رصد هذه الظاهرة في الديوان، وقد تنوعت رؤية الشاعر في هذا الخصوص إلى رؤية تشاؤمية، ورؤية تفاؤلية، ورؤية تشاؤلية، حاول البحث رصد الآيات القرآنية المباشرة وغير المباشرة التي استطاع الشاعر الاستفادة منها في تشكيل رؤيته الشعرية والفكرية.

(*) جامعة الحسين بن طلال – كلية الآداب – قسم اللغة العربية وآدابها.

Religious Intertextuality in 'Diwan Rajea Alsaheel' by Dr. Khalid AlKaraki

Abstract

This paper addresses the aspect of intertextuality in literature, specifically that in poetry. It also marks the founders of this new field and western theories as well as the interest of Arab critics concerned in the field.

The paper studies in detail religious intertextuality in 'Diwan Rajea Alsaheel' by Dr. Khalid Al-Karaki. In the paper's introduction the concept of religious intertextuality is defined and this aspect is traced throughout the 'Diwan'. The poet's vision is versatile ranging from a pessimism, optimism to speculation. This paper has attempted to directly and indirectly observe the verses of the Quran which the poet relied on in his poetic and speculative vision.

المقدمة

التناص بشكل عام هو ما يضمنه المبدع في إنتاجه قليلاً أو كثيراً من نصوص غيره عبر ما كان يعرف عند القدماء بالسرقة، والتضمين، والاقتباس ... إلخ، وعلى هذا يكون مفهوم التناص في أبسط صوره "تضمن نص أدبي ما نصوصاً أو أفكاراً أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو التلميح أو الإشارة، أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي، وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل"(١).

وليس بعيداً عن هذا المفهوم ما ابتدعته رائدة هذا المصطلح جوليا كريستيفا التي تذهب إلى أن التناص هو "النقل لتعبيرات سابقة أو متزامنة، وهو اقتطاع أو تحويل، وهو عينة تركيبية تجمع لتنظيم نصي معطى بالتعبير المتضمن فيه أو الذي يميل إليه"(٢).

وفي هذا المعنى أيضاً تضيف كريستيفا "إن كل نص يتشكل من تركيبة فسيفسائية من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى"(٣).

ويلتقط رولاند بارت هذا المصطلح الجديد، فيداعبه ويتلاعب به حتى يوصله إلى درجة من التعقيد والتصعيب، فهم معها الأدباء أن العملية أصبحت خطرة، ولم تعد كما طرحتها صاحبة النظرية الأصلية كريستيفا، يقول بارت:

---

(١) أحمد الزعبي: "**التناص، مقدمة نظرية**"، المؤتمر الأول للحركة الأدبية في الأردن، جامعة مؤتة، ١٩٩٣، ص٤.

(٢) تودورف وبارت: **في أصول الخطاب النقدي**، ت: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص١٠٢.

(٣) نفسه، ص١٠٣.

"إن كل نص هو نسيج من الاقتباسات والمرجعيات والأصداء، وهذه لغات ثقافية قديمة وحديثة، وكل نص (الذي هو تناص مع نص آخر) ينتمي إلى التناص، وهذا يجب ألا يختلط مع أصول النص، فالبحث عن مصادر النص أو مصادر تأثره هي محاولة لتحقيق أسطورة بنوَّة النص، فالاقتباسات التي يكون منها النص مجهولة المصدر، ولكنها مقروءة، فهي اقتباسات دون علامات تنصيص، وبهذا المفهوم يصبح النص جيولوجيا كتابات"(١).

ويفتح رونالد بارت شهيّة النقاد على الدخول في هذا الباب الجديد، فيدخل مارك أنجينو هذا الباب من وجهة نظر جديدة، وقد تكون خلافية مع ما سبق من المفاهيم، يقول أنجينو: "كل نص يتعايش بطريقة من الطرق مع نصوص أخرى، وبذا يصبح نصاً في نص تناصاً، وبذا تنتمي الكلمة إلى الجميع لكونها تؤشر على فكرة مبذولة في كل دراسة ثقافية والتفكير فيما هو تناص سيسمح بإعادة إلقاء الضوء على بعض الأشكال غير المعتنى بها في الممارسة الأدبية والتي تدعى الانتحال، الباروديا، الهجاء، المونتاج، الكولاج (اللصق) المقطعية"(٢).

ولا يتوانى النقاد المحدثون في ولوج هذه النظرية الجديدة الممتعة الفضفاضة التي تتسع لاجتهاداتهم واستعراضاتهم الثقافية والنقدية وجدلهم المثير للجدل، يقول ميشيل فوكو: "الخطاب ليس سوى لعبة، لعبة الكتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، ولعبة تبادل في الحالة الثالثة، وهذا التبادل وهذه القراءة وهذه الكتابة، لا تستعمل أبداً إلا العلامات، فالخطاب يلغي نفسه إذن، في واقعه الحالي، بأن يضع نفسه في مستوى الدال"(٣).

---

(١) التناص، مقدمة نظرية، ص٥.

(٢) في أصول الخطاب النقدي، ص١٠٢.

(٣) ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤،

وممن دخل هذا المضمار وأضاف إليه بعداً جديداً أو أبعاداً الناقد أمبرتو إيكو الذي جاء بنظرية المشي الاستنباطي ما بين النصوص، التي شرحها الناقد وليام راي بقوله: "يتطلب من القارئ كي يطور البنى السردية أن يستخدم الاستدلال ليعرف نتيجة هذه البنى، أي أن عليه أن يتنبأ على أساس أطر ما بين النصوص بما سيحدث بعد ذلك"(١).

وقد فتح هذا الباب في النقد الغربي، وتكاثر المدعون فيه حتى لم يعد الباحث قادراً على إحصائهم وفهم مقاصدهم، فمن رفاتيري إلى زمتور، إلى غيرهم الكثير.

أما النقد العربي المعاصر، فقد تأثر بهذه الموجة الجديدة القادمة من الغرب، وبدا أن بعض النقاد العرب قد استهوتهم هذه النظرية الجديدة، إلا أنهم كانوا أكثر حرصاً على عدم الضياع في مجاهيل النظريات الاستعراضية.

ومن النقاد العرب الذين اهتموا بهذا الأمر نجد صلاح فضل في كتابه (شفرات النص) الذي يلخص فيه رؤيته لمفهوم التناص، يقول: "إن العمل الفني لا يتخلق ابتداءً من رؤية الفنان، وإنما من أعمال أخرى تسمح بإدراك أفضل لظاهرة التناص التي تعتمد في الواقع على وجود نظم إشارية مستقلة، لكنها تحمل في طياتها عمليات إعادة بناء نماذج متضمنة بشكل أو بآخر، مهما كانت التحولات التي تجري عليها"(٢).

ويعترض الناقد صبري حافظ على فكرة استقلالية النص التي يقول بها البنيويون والتفكيكيون، بحيث يكون النص مستقلاً قائماً بذاته، فالتناص خروج من النص إلى نصوص أخرى غائبة يجب استحضارها ليكتمل النص الحاضر،

---

(١) وليم راي: **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٧، ص١٤٩.

(٢) د. صلاح فضل: **شفرات النص**، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠، ص٨٧.

بمعنى أن النص غير قائم بذاته، وإنما يحتاج إلى ما هو خارجه، وفي هذا المفهوم يرى حافظ أن "فكرة البؤرة المزدوجة من أهم نتائج مصطلح التناص في الدراسة النقدية الحديثة على أساس أن ازدواج البؤرة هو الذي يلفت اهتمامنا إلى النصوص الغائبة والمسبقة، وإلى التخلي عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أي عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من النصوص، كما أنه يدعونا إلى اعتبار هذه النصوص الغائبة مكونات لشفرة خاصة نستطيع بإدراكها فهم النص الذي نتعامل معه، وفض مغاليق نظامه الإشاري"(١).

ومن كل ما سبق نستخلص أن التناص قد يأتي من قناتين أساسيتين تتشكل أولاهما من الاستدعاء الذي يفضي إلى أن إبداع النص الأدبي لا يتم من خلال رؤية الأديب فقط، وإنما تتضافر نصوص أخرى يتم دمجها وفق شروط بنيوية خاضعة للنص الجديد بحيث إن النص المدمج يخضع من جهة لعملية أخرى، وثانيتهما من التحويل شرط أن لا يكون التحويل مجرد جمع ساذج أو عشوائي للسابق، بل إنه يكون في عملية إذابة وصهر لمختلف المفاصل والمنطلقات في النص المصنوع.

(١) صبري حافظ، "**التناص وإشاريات العمل الأدبي**"، مجلة **ألف**، القاهرة، ١٩٨٤، ص٢٣.

التناص الديني

مقدمة

تتعدد مشارب التناص الديني في النصوص الأدبية عادة، فلا يكتفي الأديب –غالباً– بالاتكاء على القرآن الكريم وحده، بل إن الأمر يتعدى هذا إلى مرادفات القرآن الكريم وشروحاته وعناصر مساعدته، فالحديث الشريف بـــاب، وأقـــوال أعلام الإسلام باب، إلى غير ذلك من المواطن المفيدة في هذا المجال.

ويذهب الأدباء، كذلك، إلى الكتب السماوية الأخرى كالتوراة، مثلاً، تلـــك التي كانت معيناً جيداً لإسقاطات محمود درويش، والإنجيل الذي كان معيناً جيداً للسياب، وأدونيس، وسميح القاسم، وأنيس الحاج، وخليل خـــوري، وغيـــرهم، وربما ذهب بعضهم للاستفادة من مزامير داود وتعاليم بـــوذا وكونفوشـــيوس، وزرادشت، وماني وغيرهم من أهل الديانات الوضعية التي لا تبتعد كثيراً عـــن همّ الإنسان وآماله وآلامه وأحلامه وأخلاقياته.

ويختلف الأدباء، وخاصة الشعراء منهم في التعامل مع الآيات القرآنية أو آيات العهد القديم والعهد الجديد، فمنهم من يتوقف عند قداسة المفردة القرآنية في موقعها من آيات القرآن، فلا يتعداها بتحوير أو تغيير، ويجلبهـــا كأنهـــا شـــاهد نحوي أو شعري مجللة بكمالها وجلالها وجمالها لأنها من جهة داعبت وجعـــه، ووافقت وجدانه، فلم يجد عنها بديلاً، ولم يستطع أن يتصرف بزيادة أو نقصان فكانت كالكي للداء، أما الصنف الآخر فقد اجتزأ بعض المفردات المقدسة مـــن مظانها في الآيات أو الأسفار أو الإصحاحات أو غيرها، وطعَّمهـــا بمفرداتـــه، فنسج بذلك تعبيراً جميلاً وجريئاً، فكان جميلاً من حيث إعجابه بهـــذا المعنـــى وتعبيره الفني ومفرداته في أصوله، وكان جريئاً من حيث إنه تداخل مـــع هـــذا النص المقدس بمفرداته المتممة لما أراد من معنى.

ولم ينتبه الشعراء إلى مشكل الفرز الديني والمذهبي، حين لم يقف الشاعر المسلم عند حدود القرآن، ولم يقف الشاعر المسيحي عند حدود العهد الجديد، ولم يتبرأ الشاعر الوجودي أو العلماني أو الشيوعي أو الملحد من هذه الكتب المقدسة، بل إن ثمة إعجاباً ظاهراً وخفياً بأساليب هذه الكتب السماوية، فذهب هؤلاء إلى بغيتهم أينما وجدوها دون حساسية من خلافات مذهبية أو عقدية أو طائفية أو غير ذلك.

إلا أن الملاحظ هو أن القرآن الكريم قد حظي بنصيب الأسد من هذه الاقتناصات، ولعل هذا لا يعود إلى الفهم الساذج بأن معظم شعراء العربية مسلمون، وبالتالي فهم يتعنصرون لكتابهم المقدس ويتأثرون به، بل إن الفاحص الواعي لمواضيع الكتب السماوية ومضامينها وفنياتها ومفرداتها وتعابيرها يجد أن القرآن الكريم أفضل هذه الكتب، وبالتالي كان مصدراً مثيراً وممتعاً ونافعاً للشاعر العربي الذي أغنى نصه الشعري بهذه التطعيمات الموضوعية والفنية حتى غدا هذا النهج مما يتسابق إليه الشعراء ويتبارون فيه.

وعلى الرغم من ثقافة خالد الكركي الواسعة، ومعرفته بالعهد القديم والعهد الجديد وبقية المزامير والكتب الدينية الوضعية، إلا أنه اختار أن يكون القرآن الكريم مصدره الفني والمثالي تأثراً ومحاكاة وفهماً أصيلاً للنص المقدس مستفيداً كذلك من النماذج الإسلامية بشكل عام.

وليست فكرة التناص الديني تقليعة فنية عابرة أو سطحية، بل إنها تحتاج إلى أصالة المبدع أولاً، وفهمه الواعي للنص المقدس الذي يتعامل معه، ودقة ومهارة في الاستفادة من هذه النصوص لإثراء نصه الإبداعي، فعملية استحضار الأمثلة القرآنية والتأثر بها تهدف إلى "تعميق الموقف الشعري

وفكرته، فنرى التوظيف ينسجم تماماً مع سياق القصيدة وفضائها وأسلوبها وموضوعها، أما الدلالة فتكون –في أغلب الأحيان– قائمة على تأدية وظيفة تحريك الساكن في زوايا الخيال والذاكرة والفكر وتسليط الضوء على ما جاء به النص القرآني ومقارنته بما آلت إليه الأمور من مناقضة هذا النص"(١).

وتشكل الصورة الفنية، عادة، منطقة إبداع ينماز فيها الفنان عن الفنان، فهي لعبة فنية راقية تتداخل خيوطها لرسم الموقف والموقع وزاوية الرؤية وأيدولوجيا الفنان، فتصبح بذلك مادة أساسية تنهض بالنص الشعري في اتجاهين صاعدين؛ الاتجاه الأول تجلية الفكرة وضمان نبلها وتفوقها وخدمتها لوظيفة الشعر، والاتجاه الثاني تغدو فيه وسيلة فنية تجميلية ممتعة ترتقي بالنص الشعري إلى معارج الإدهاش والإعجاب وبالتالي النجاح، فالشاعر الفنان "حينما يستخدم الكلمات الحسية بشتى أنواعها فإنه لا يقصد أن يمثل صورة لحشد معين له دلالته وقيمته الشعورية"(٢)، وفي هذا الخصوص ترتقي الصورة لتميز الشاعر الفحل عن غيره لأن "امتلاك الأفكار والمشاعر وحدهما ليس كافياً لأن يجعل المرء قادراً على التعبير عنها وتصويرها فنياً، وإنما هي الدافع الأساسي للتعبير أو التصوير مطلقاً، سواء كان فنياً أم غير فني، إذ إن قدرة المرء على التصوير الفني لمشاعره وأفكاره تتوقف بالإضافة إلى وجودها عنده على قدرته وموهبته الذاتية أولاً وعلى ثقافته واطلاعه على الخصائص الجمالية الفنية"(٣).

---

(١) خالد جمال لفتة: "**التناص القرآني في شعر أحمد مطر**"، مجلة **دراسات البصرة**، ع١٤، ص٤١.

(٢) عز الدين إسماعيل: **الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية**، دار العودة ودار الثقافة، ط٣، بيروت، ١٩٨٦، ص١٣٤.

(٣) عبدالقادر الرباعي: **الصورة الفنية في شعر أبي تمام**، شركة المطابع النموذجية، إربد، ١٩٨٠، ص٥.

تتعدد أشكال التناص الديني في شعر الكركي خاصة في ديوانه (رجع الصهيل)-موضع الدراسة- الذي يسترجع فيه الشاعر ذكريات الأمة العربية في نضالها ضد الاحتلال والاستعمار، ويربطها بحاضر الأمة المأساوي وما تشهده من انهيار وضياع، ولعل لجوء الشاعر إلى التناص الديني نتج عن طبيعة التجربة الوجودية للأمة في هذه المرحلة العصيبة والمأساوية بمعانيها وصورها، وتتضمن لغة الشاعر رؤيته الفكرية والفلسفية التي أراد أن يمنحها العمق والشمولية، ويشحنها بالدلالات من أجل التأثير في المتلقي نظراً لما تتمتع به اللغة الدينية من حضور وتأثير خاصين في نفس المتلقي، فجاءت رؤيته في حالات ثلاث تفاؤلية وتشاؤمية وتشاؤلية.

رؤية متفائلة

يبدأ الكركي برسم المشاهد الفنية المرتبطة بتأصيل الفكرين الديني والقومي اللذين يرتبطان بالتاريخ والجغرافيا، تاريخ الأمة الإسلامية المجيد وتسجيل انتصاراتها وأمنيات محاكاتها، وجغرافيا الأرض والوطن والمعركة في مؤتة الكرك/ الأردن/ العرب/ الإسلام، يقول الشاعر:

سنردُّهم

خرج النداء من القلاع

ورددته حناجر ظمأى

اصمدوا ها نحن

سهلٌ قد تعطر جعفريّ الدم

أو رمح تقلب في جراحات الحروب[١]

إن سهل مؤتة التاريخ والانتصار يغدو محفزاً ومنشطاً بإسقاطاته التاريخية المجيدة لسهل مؤاب والكرك الحديث أمام عدو جديد متمثل بالترك، فتجاوز الشاعر هنا تلك الجغرافيا المجردة لتصبح في رؤيته "تشكيلاً روحياً ووجدانياً، يزخر بالحركة والحياة، فكان ذلك تعويضاً نفسياً لأهمية المكان"[٢].

وقد قدّس الشاعر هنا صورته حين جدلها بثلاثية الزمان والمكان والإنسان، إذ لا قيمة للمكان بلا إنسان، ولا قيمة للزمان بلا مكان، ولا قيمة لأي طرف من هذا الثالوث منفرداً إلا إذا اشتبك مع متمميه الآخرين، فغدا الإنسان صانعاً لزمان النصر الذي احتضنه المكان المقدس مؤتة/ الكرك، وغدا المكان – مؤتة مياساً بلون الدم القاني الجميل الذي انسرب من ثنايا الإنسان – البطل – جعفر بن أبي طالب، فأعطى جعفر الإنسان لمؤتة قداستها ورمزها الأبدي، ولونها بهذا اللون الجميل الذي صنع أزمان الأمة المجيدة، وأصبحت أطراف هذا الثالوث المقدس صورة الحاضر الذي يحاصر بطل "رجع الصهيل"، فهل سينتصر بطل الصهيل بتأثير من بطل الدم الأول؟ وهل ستنتصر الكرك بتأثير من لون دم مؤتة؟ وبالتالي هل سينتصر زمان الكرك القائم بتأثير انتصار زمان مؤتة الماضي؟ إن هذا جلُّ ما يريده الشاعر، بل إنه يثبت هذه الانتصارات وهذا الفرح الشعبي وهذا الحزن الشعبي الجميل النبيل الذي ثبّت نفسه في تاريخ الأمة

---

(١) خالد الكركي: **رجع الصهيل**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٧.

(٢) إبراهيم جوخان: "**التناص في ديوان مقام الياسمين**"، مجلة **التربية والتعليم**، م١٨، ع٣، سنة ٢٠١١.

الحديث نقطة مضيئة ربما لم تكن وضاءة بهذا الحجم وهذا الحسم لـــولا انتبـــاه الشاعر الذكي والفني لاقتناص لحظة التناص الديني هذه.

إن تقنية التناص قد تكون مربكة، أحياناً، حين تشرخ العلاقة الانســـجامية بين الشاعر والقارئ، فثمة ما قد يراه الشاعر قصداً ما فإن القارئ ربما توجـــه منحى آخر في التأويل الناجم عن التلقي، وتلك مزية النصوص الجريئـــة حـــين تثير الاشتباك بين طرفي المعادلة: القائل والمتلقي، لأن "في محمولات النص ما يشير ضمن الظروف الحوارية، المعينة للنص وأطراف الحوار إلـــى مقاصـــد مستهدفة أو مرجوة أو متحققة، دون أن تكون مطلوبة، ذلك أن القارئ أو المتلقي قد لا يتلقى ما استهدفه أو طلبه الشاعر، بل غيره، كما أن الشاعر قـــد يضـــمّن نصه ما لم يتحكم به أو يطلبه أو يقصده في تضاعيف العملية الشعرية في جانبها اللاواعي، عدا أن عمليات التنصيص قد تؤدي –في تجارب الشـــعر الحـــديث خصوصاً– إلى تلاقيات وتدبيرات ومعان غير مطلوبة"(١).

ومن هنا فإننا قد نتلاقى مع نصوص الكركي وقد نفترق، وربما كان هـــذا بعض ما أراده الشاعر، فكلما كان الشاعر خلافياً خلـــق أجـــواء جديـــدة تثيـــر الانسجام بين التلقي والتأويل وتدمره، وما زلنا نقرأ معه فطنته في الاســـتقطاب الموجب لمواطن التناص الديني والتراثي والتاريخي المقترن بالإسلام(٢):

---

(١) شربل داغر: "**التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره**"، مجلـــة **فصـــول**، م١٦، عدد (١)، ١٩٩٧، ص١٢٧.

(٢) رجع الصهيل: ص١٤–١٥.

ها صوت إبراهيم من أقصى المدينة

يقرأ السطر الذي خطته كفاه على غيم الكرك

ويرى المدى حرباً

فيجمع جيشه من روح مؤتة

عنفوان الريح

ويتكرر صوت إبراهيم مندغماً مع صوت الشاعر بطل قصيدته، مرة أخرى(١):

فإني مذ جئت هذي المدينة

أسعى

إلى حفنة من نبيذ الحنين...

سأحملها حين أتبع نار الرعاة

وأهتف باسمك ..... هذا جنوني

وتلك التي رممتني، ستشرق في

الأرض شمساً مبجلةً

ولو بعد حين

إن رجل المدينة الذي جاء يسعى من أقصاها ﴿**وَجَاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ**﴾(٢) إنما قدم يحمل البشارة إلى قومه،

---

(١) رجع الصهيل: ص١٠٠.

(٢) يس: ٢٠.

ويرفع مصباح النجاح والفلاح والهدى إذ ينصح قومه باتباع هدي الله المبثوث في رسله، ولم يكن إبراهيم الكركي بعيداً عن محل هذه الرسالة والأمانة، بل إنه يغدو مبشراً لقومه، ومشكاة تضيء لهم درب الصحوة والبعث وجهاد العدو، وليست هذه الرسالة بأقل شأناً من ذلك الذي جاء يسعى مبشراً ومؤشراً إلى طريق الهداية، ومن هنا يصبح قائد الجهاد معادلاً موضوعياً لداعية الهداية والإيمان.

ولا يبتعد الأمر كثيراً حين نمسك بالكركي بطل القصيدة متلبساً جريمة السعي إلى مدينته تلك (مذ جئت هذي المدينة أسعى)، إنه الآن عاشق، يتسلل إلى أطراف المدينة لا داعياً إلى الجهاد، كما فعل قبل ذلك، ولا داعياً إلى هداية قومه كما فعل قبل ذلك، ولا ناصحاً موسى عليه السلام ﴿وَجَاء رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾[1] ليسهم في بدء عملية النضال واستمرارها عند موسى بحفاظه على حياته، وإنما يتوجه الشاعر ببطله هنا وجهة وجدانية عاطفية، فيدسه في عالم الحب، ويرسم له إحداثيات اللقاء مع حبيبته، تلك التي تندغم وتتماهى مع حفنة النبيذ الذي هو، بالتالي، رمز لعالم الحرية والنشوة والقوة والتحدي، إلى غير ذلك من فواعل القوة والانتصار على الخوف، ليشكل النبيذ/ الحب منطلقاً جديداً في رؤية البطل فيوصله إلى حالة من الانبعاث والصحو والعطاء، وليس أفضل من عالم الحب/ المرأة قناة للوصول إليها، فهو إذ يلتقيها –ولو في الذاكرة– تتحول هي من شكل وجداني عاطفي، كما توهم هو، إلى شكل لم نتوقعه، حين تصنع منه حياة جديدة ملؤها القوة والفخر والمجد والنهوض (ستشرق فيَّ الأرض شمساً مبجلة، ولو بعد حين).

---

(١) القصص: ٢٠.

هكذا إذن تتماهى ثلاثية عجيبة ربما لم يقصدها الشاعر في وعيه، ولكن حين غاب في لغة لاوعيه، وحين أصبحنا نحن أسرى لمغناطيسه انتبهنا جميعاً إلى سرّ هذه الثلاثية، فها هو الدين ومفرداته ومتعلقاته، يتماهى في الجهاد ومفرداته ومتعلقاته، حتى يشتبك هذان مع الحب/ المرأة ومفرداتها ومتعلقاتها لتصبح أطراف هذه الثلاثية عوامل تحفيز لثلاثة عناصر في حياة الإنسان ربما تكون هي الأخطر والأهم: الدين والجهاد والحب، وهكذا تتحول هذه الحالة الضعيفة أصلاً إلى حالة من القوة، "فبرغم ارتفاع نبرة الأسى والإحساس بدنو النهاية واليأس يوجد بالمقابل إحساس عالٍ بالذات وتميزها وتفردها، فالشاعر مزهو بهذا الفعل الإنساني النبيل، فهو دلالة زهو وافتخار وشعور بالأمل، ووجود حياة تنبض في جو تسيطر عليه وحشة الموت"(١)، ويجذر مفيد نجم هذا الفهم الثوري والإيجابي وبوصلة الرؤية والرؤيا في مثل هذه المواقف، يقول: "وسط هذا التشظي والتطاحن والرعب تنهض رؤيا الشاعر وهي تتوسل من خلال التداخل النصي أن تحدث الهزة المطلوبة في وعي الإنسان العربي"(٢).

يتابع الكركي هذا الاستغراق في عالم القرآن الفني، ويقترض منه المواقف، ويشكل منه الرؤى، ويقرأ المستقبل العربي الإسلامي الذي يجب أن يكون واعداً جميلاً وعزيزاً(٣):

فيا أيها الناس

---

(١) إيمان الشنيني: "**التناص (النشأة والمفهوم)**"، مجلة **أفق الثقافية**، ٢٠٠٣.

(٢) مفيد نجم: "**التناص ومفهوم التحويل في شعر محمد عمران**"، مجلة **الموقف الأدبي**، ع٣١٩، ١٩٩٧.

(٣) رجع الصهيل: ص٦٤.

نادى مؤذنكم بالحجيج
فهبوا
فقد طابت الريح
صار الضحى ذهباً
والهدير عجاجاً
وزاد وجيب القلوب...
ألا فانهضوا للحياة
فإن الصباح قريب
إن الصباح قريب !!

إن الشاعر، هنا، حين يقترض مؤشرين اثنين من القرآن يفتح بهما شهوة الأمل بالنصر والمجد والحق ليُدْرك تمام الإدراك أن "استحضار النص القرآني والتناص معه في الخطاب الشعري يعني إعطاء مصداقية وتميز لدلالات النصوص الشعرية، انطلاقاً من مصداقية الخطاب القرآني وقداسته وإعجازه"(١).

وحين أمر الله سيدنا إبراهيم عليه السلام بتوجيه الناس إلى الحق والهدى، استخدم مفردتي أذن والحج ﴿**وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾(٢) وحين أراد الشاعر توجيه الأمة نحو الحق والهدى والمجد أمر مؤذنه أن ينادي بالناس إلى الحج الذي لم يعد حجاً دينياً في طقوسه ومراسيمه في رؤية الشاعر، بل هو –كما في معناه اللغوي– القصد والتوجه إلى

---

(١) محمد عبدالمطلب: **قراءات أسلوبية في الشعر الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص١٢٦.

(٢) الحج: ٢٧.

صناعة الحياة المجيدة، ولما أنس إلى تمهيد الأسباب الموجبة للنصر والحياة المجيدة انعطف ثانية إلى التعبير القرآني الجميل الذي يقرب البعيد ﴿إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾(١)، فقال: (فإن الصباح قريب) ثم أكدها مرة أخرى لصنع البشارة لهذه الأمة في صناعة المستقبل العزيز الماجد الذي لم يعد مستحيلاً أو بعيداً، فكما صدق (صبح) القرآن، فإن (صباح) الأمة سيصدق أيضاً.

وحين تحتل مصر منزلة عالية في رؤية الشاعر، وربما رؤية الكثير من المثقفين العروبيين كونها رمزاً أعلى –ولو على صعيد سياسي– للعروبة، وكونها –في الذاكرة الشعبية– أم الدنيا، فقد اتخذ منها رمزاً للنهوض، مستعيناً بذلك بسيدتها القديمة في التاريخ –زليخة– امرأة عزيز مصر، ولا أجمل من هذا الاقتناص اللطيف من القرآن الكريم حين راودت السيدة غلامها في قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾(٢)، وإذا كان مفهوم المراودة يتجه اتجاهاً جنسياً في الذاكرة الشعبية، فإن الكركي ينحو بهذا المفهوم نحواً إنسانياً جميلاً يصل حد التماهي والاندغام بين الأرض والنهر، بين العاشقة والمعشوق فيفرض النهر عليها حبه، وتفرض هي حبها على النهر، حتى لتتحول المعادلة من مقولة (النيل هبة مصر) إلى مقولة (مصر هبة النيل)، ليصبحا وجهين لعملة واحدة يصعب علينا التفريق بين المرسل والمستقبل، وهكذا يتحول ابن مصر –

(١) هود: ٨١.

(٢) يوسف: ٢٣.

في حينه يوسف عليه السلام– إلى وجهة انتمائية عاشقة حين ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾(١)، ولقد غزلت هذه العلاقة الحميمية بعداً جديداً معاصراً، حين شكلت مصر مع أبنائها وشائج المحبة والانتماء والسلام، حتى غدت مثلاً –يشار إليها في الحاضر– لطبيعة انتماء المصريين لبلادهم وحبهم لها فغدت سلاماً وأمناً وجنة، الأمر الذي أغرى الشاعر بالعودة مرة أخرى إلى القصة القديمة في القرآن حين دعا يوسف عليه السلام أبويه وأخوته وأهله، فقال لهم: ﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللّهُ آمِنِينَ﴾(٢) فتحققت نبوءة النبي حاضراً، فتشرنقت الفكرة من قوله(٣):

وسيّدة مسَّها شغفٌ

حين راودها النيل عن نفسها

إلى قوله(٤):

فقد صدق الدهر

حين كتبنا على حجر ذات عمر

بأنا سندخلها آمنين

ونغفو على حلم بالرضا

---

(١) يوسف: ٢٤.

(٢) يوسف: ٩٩.

(٣) رجع الصهيل: ص٦٧.

(٤) رجع الصهيل: ص٧٤.

في عذابات هذا الزمان

وهكذا يبارك النص القرآني مصر، ويبارك النص الشعري، هنا، هذا السلام والأمان والمحبة، وكأن الشاعر أراد –في أمنياته– أن تكون كل بلاد العرب والمسلمين نسخة أخرى عن مصر، فيعم الأمن والسلام والمحبة.

رؤية متشائمة

ربما ظن الكثيرون أن التفاؤل أفضل من التشاؤم، انطلاقاً من رؤية دينية تتعلق بالمقولة السلفية (تفاءلوا بالخير تجدوه)، وهذه وجهة نظر إيجابية تساعد في التقدم والجرأة الإيجابية، ولكن ربما تبدو الوجاهة أكثر في عكس هذه الرؤية حين نعتقد أن التشاؤم هو الطريق الأحوط والأكثر حذراً من القادم، ومن هنا تصبح الخطى محسوبة، والتقديرات علمية وواقعية، حتى إذا وقع محذور ما فإن النفس البشرية تكون مستعدة لاستقبال هذه الخسارة لأنها وطنت نفسها قبلاً على احتمال وقوع هذه الخسارة فتمتصها بحيث لا تشكل صدمة غير متوقعة، ولعل هذا كان نهج كثير من الشعراء الواعين في التراث العربي أمثال ابن الرومي وأبي العلاء المعري وغيرهما.

وإذا كان شاعرنا الكركي العروبي، الإسلامي، التقدمي، المثقف قد طمأننا إلى وقفات إيجابية سابقة، فإنه لا يخفي حسرته وإحباطه وألمه من واقع عربي مرير تدمرت فيه الرؤى، وتشظت فيه الأهواء، وضاعت فيه هيبة الأمة، ومع كل هذا فإنه يحاول أن يظل متأرجحاً بين شقي الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية، فتأخذه حالة الأمة المتردية إلى حالة من الواقعية النقدية يشرّح فيها الخنوع والهزيمة والخيبة وكأنه بهذا يصف الداء ويشخصه، لكنه يدس في ثنايا هذا الوصف بشائر الواقعية الاشتراكية، فيصف الدواء من خلال تشخيص حالة المرض، وهذا معتقد الطبيب الخبير، وهذا معتقد الشاعر المنتمي ورؤيته.

من جديد يستخدم شاعرنا التعبير القرآني وصفاً لحالة الأمة، لكنه يفتتح نصه بهمسة الفرح والفخر، وما إن نفرح معه لحظة، حتى نغرق معه في أحزاننا التي تكرسها الهزائم والخيبات[1]:

لنا آخر الليل
لنا الخيل
(غير المغيرات صبحا)
لنا الريح
لكنها صرصر عاتية
تجيء إذا نام حراس ذات العماد
وتجتاح بغداد
سبع ليالٍ
وأيامهن حسوم
ونحن هنا .... وهناك
كأعجاز نخل وما ظل من نارنا باقية

إننا في حضرة هذا الطرح نتورط في لعبة فنية ورؤيوية مشاكسة يمثلها طرفا المعادلة (ما أن ..... حتى) فما أن تشرق فرحتنا برهة (أن لنا الليل والخيل) حتى تنكسر هذه الفرحة حين تغدو خيولنا غير ما كانت عليه في القرآن ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾[2]، إن خيلنا هنا، تصبح (غير المغيرات صبحا)، وما أن تشرق فرحتنا برهة بأن لنا الريح حتى تنكسر هذه الفرحة حين تغدو ريحنا

(١) رجع الصهيل: ص٤٥.

(٢) العاديات: ٣.

﴿صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾[١] جالبة للمصاعب والمصائب، وتستمر في نحسها وتدميرها مطابقة للريح القرآنية من حيث ماهيتها، ومن حيث إغراقها في الزمن المدمر حين تستمر في عمليتها التخريبية ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾[٢]، لتعمل هذه المرة في قلب العروبة النابض/ بغداد العرب.

وما أن تشرق فرحتنا برهة بأننا (هنا) حتى تنكسر هذه الفرحة حين نصبح (هناك)، وليت هذه الـ(هناك) ظلت ضبابية عمياء معومة، بل إن الشاعر يعمق الجرح، ويوسع دائرة الفضح لنصبح (كأعجاز نخل، وما ظل من نارنا باقية).

إنه الآن –من جديد– يفتح لنا الفرحة أو بصيصاً منها، وما أن نبتسم، أو نفكر بالابتسام حتى يجرنا إلى وحله وطينه وخيبتنا من جديد[٣]:

لنا مطر من شظايا
جبال من الوهم
خبز من الطين
لنا التيه
يوم جعلنا العصا والدراهم
مجد أبينا الذي يأتلق
ويوم تبعنا الغوايات حتى إذا ضاقت
بنا الأرض قلنا لنار المجوس:
أضيئي لنا الليل

---

(١) الحاقة: ٦.

(٢) الحاقة: ٧.

(٣) رجع الصهيل: ص٥١-٥٢.

حتى نرى

دم الكرم في رائعات الشفق

مرة أخرى يورطنا الشاعر في ثنائية الفرح/ الانكسار، إنه يملّكُنا المطر الآن، لكن هذا المطر يصبح فوراً من شظايا، ثم يملكنا الجبال فإذا هي وهم، ويعطف على خبزنا فإذا هو طين ثم يبرر تيهنا بأننا (جعلنا العصا والدراهم مجد أبينا)، وتبعنا الغوايات، فكانت الحصيلة إشارة قرآنية (حتى إذا ضاقت بنا الأرض) صرنا كأولئك المسلمين الذين تخلفوا عن الغزو مع الرسول عليه السلام، فوصفهم النص القرآني الكريم ﴿حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ﴾[1] ضاقت عليهم أنفسهم، وفروا هاربين بعارهم وخزيهم إلى اللامعلوم، وفررنا نحن بعارنا وخزينا إلى نار المجوس نطلب منها أن (تضيء لنا الليل حتى نرى دم الكرم في رائعات الشفق) وأنى لها أن تضيء لنا الليل ونحن الذين هربنا إليها لما ضاقت بنا الأرض؟ ألعل هذه دعوة وصرخة بنا أن نتصالح مع أنفسنا ومبادئنا وقيمنا ودیننا وقوميتنا كي لا تضيق بنا الأرض بما رحبت فنولي هاربين. أظنه أراد هذا.

وأخيراً، يصرّح الشاعر بحالنا في لغة مباشرة أحادية الطرف[2]:

ها نحن في القاع

خوف وضعف

ولا خيل تصهل

لا نار فينا تشب

وقد مسنا الضر

---

(١) التوبة: ١١٨.

(٢) رجع الصهيل: ص٥٥.

لا يدرك الحال شرحٌ !!

ولا ينفع الداء وصف

يبدو أن الشاعر تعب من ازدواجية الفرح والانكسار، فعمد، أخيراً، إلى صفعنا بالحقيقة المخجلة، ودون أدنى مواربة يقرر أننا في القاع ويقرر أن ماهيتنا خوف وضعف، ويقرر نفي امتلاكنا لخيل تصهل، ونفي امتلاكنا لنار تشب، وتنهض الحقيقة الحزينة المحزنة، تلك التي لحقت بأبناء يعقوب عليه السلام، حين دخلوا على عزيز مصر –وهو أخوهم يوسف دون أن يعرفوه– فقالوا له ﴿**فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَيْهِ قَالُواْ يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ...**﴾[1] بلغة ذليلة، وحال مستكينة، كأنها حالتنا الآن، بل إن حالة الأمة الآن هي حالة أبناء يعقوب الموشحين بذل السؤال وهيئة الخنوع، فقد أضحت الأمة وافقة على أبواب الأمم بجلال ذلها وهيبة انكسارها، فقرر الشاعر تمزيق مهنته الطبية إذ (لا ينفع الداء وصفٌ).

ويشير الكركي إلى رؤى الأمة المشوشة، وإلى عناصر المرجفين وصانعي البلبلة والخذلان فيهاجمهم[2]:

لقد داهم الليل أضرحة الراحلين

فأضحت غباراً

فتبت أيادي الذين قضوا خائفين

يقولون: ها شمسنا لم تغب

فمن أين هذا الظلام

ومن أين هذي السجون

---

(١) يوسف: ٨٨.

(٢) رجع الصهيل: ص٥٧.

إن هذه الزمرة ما تزال تعتقد أن شمس الأمة ساطعة، وأن مجدها حاضر، فكيف هزمت؟ إن هؤلاء مجرد حفنة من الأغبياء، يعيشون في وطن لا يدركون ماهيته ووصفه، فتباً لهم كما كان تباً لعدو الرسول أبي لهب، حين توعده النص القرآني ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾(١).

إن الكركي يتجاوز مرحلة الشاعر إلى مرحلة الرائي والفيلسوف حين يبدو عارفاً وفقيهاً بأحوال الأمة، وحين تنعكس رؤاه فإذا هي الواقع والمستقبل والنبوءات، ولعله كما وصفه الشاعر عبدالله البردوني الذي صنف الشعراء بقوله: "هناك شعراء من كل الوجوه، وهناك شعراء من بعض الوجوه، وهناك شعراء من أقل الوجوه، وهناك شعراء بلا وجوه، وبلا مقياس شعري، والشاعر هو ذلك

الفرد الذي يصدر عن المجموع، وهو ذلك الواحد من الناس الذي يفوق كل الناس"(٢)، فهل كان الكركي ذلك الواحد الذي فاق الناس برؤاه وتنبؤاته المضمخة بالحزن وحس الفجيعة والأحلام والأماني والدعاء لهذه الأمة بالصحوة؟ إنا نراه كذلك.

وإذا كان قد أوهمنا بأنه يتحدث عن نفسه بلغة الأنا المتعبة، إلا أنه يجسد ذوات المحبين الآخرين الذين لم يستطيعوا الهناء والنجاح حتى في أدنى حقوقهم وهو الحب، فعادوا إلى البكاء، وأصبحت سنواتهم سبعاً عجافاً كسنوات القحط

---

(١) المسد: ١.

(٢) محمد القضاة: **شعر عبدالله البردوني**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص٤٨.

التي حلت بمصر زمن يوسف عليه السلام –والقصة معروفة– فغدا العاشق العربي ضائعاً حائراً أعرج[1]:

كأني ما كنت ذات صباح هنا
فهذي المكاتيب
من زمن بانتظار السلام علي
ولي صورة لونها باهت
والجدار غريب
كأني وراء تخوم الغياب
وسبع من السنوات العجاف
تحطم ذاك الزمان البهي
كأني أقرأ في الصحف الباكيات
بأني متُّ
وأهلي يمدون قهوتهم للعزاء

وغدا الإنسان العربي العاشق لكرامته وأمته ومجده وحبه ميتاً أو مشروع ميت، فأين الخلاص، ومتى الخلاص، وكيف الخلاص؟ أسئلة وجودية قلقة متعَبة مُتعِبة ينثرها الشاعر في وجوهنا لنبحث عن وجوهنا في هذه المرايا المنكسرة، وهذا الضباب الغريب.

رؤية متشائلة

لقد حاول الشاعر أن يستنهض في الأمة الهمة، فعاد إلى التراث الإسلامي المجيد وقرنه بالوقفات القرآنية المجيدة، ولكن يبدو أنه لم يطمئن إلى وصول صوته لهذه الأمة النائمة، فانسرب في إغفاءة من الحزن، ووشحته أردية

(١) رجع الصهيل: ص٧٧.

الإحباط، فبدا هاجياً هازئاً متوعداً غاضباً، ولكن متشائماً، ولما لم يطمئن إلى هذين التصنيفين، فقد انكفأ منزلةً بين المنزلتين، تشده همة الانتماء من جهة، وتجذبه رياح الإحباط من جهة أخرى، فغدا متشائلاً وسط طرفي معادلة التفاؤل والتشاؤم، ورمى صنارته في البحر وظل ينتظر دون أن يكون لديه يقين الصيد(١):

ونادت
ألا أيها الوثني
أنا الوجد والحب
غلقتُ أبواب حزني
وجئتك أسطورة
فأفقْ ....
إنني هئت لك
فخذني إلى نشوة الجاهلي الذي فيك
ألقي ظلالي عليك
ونمضي مع النيل في مهرجان ....

إنه نداء الوطن لأبنائه الحيارى، فكما نادت السيدة زليخة غلامها يوسف وهيأت له أسباب الجذب والإغراء ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾(٢)، وكان جوابه (معاذ الله)، فقد تجلت الأم/ الوطن في أقسى ثياب

(١) رجع الصهيل: ص٧١.

(٢) يوسف: ٢٣.

اللوم (أيها الوثني)، وفي أقسى ثياب الحب وأجملها (أنا الوجد والحب)، وقد تجاوز الوطن حالات الحزن والهزيمة والانكسار، وأقبل على ابنه العربي/ المصري أسطورياً مفعماً بالوجد والوله والشوق، منادياً وموقظاً رموز الشباب والقوة في شباب الوطن، إلا أن هذا المنادى يظل فاغراً فاه، لا يدري ما يصنع، هل يظل سادراً في غي الهوى والضلال والضعف والتيه؟ أم أن ثمة شعوراً بالصحوة والإفاقة من الغفوة؟ وحين يُوجه إليه السؤال بهذا يجيء جوابه ميتاً ضعيفاً متخاذلاً ... لا أدري إن (اللا أدري) هذه هي شجن الشاعر وخوفه من ذوبان الإنسان العربي وسلبيته، لكنه بالمقابل، يراهن على عوامل الإغراء والجذب التي يقدمها الوطن لأبنائه بضرورة النهوض، وتظل الرؤية غائمة مشوشة متشائلة بين إمكانية النهوض وواقع السقوط.

وتهمي هذه الحالة الخائفة المترددة في روح البطل على شكل أمنيات تتماهى مع أمنيات سيدنا يعقوب المفجوع بولديه، أو ربما بأولاده، فإنه حين يئس -كوالدٍ بشر- من عودة يوسف ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾[1] فغدا ضريراً لا يرى شيئاً، ولكن ما إن جاء البشير، وألقى قميصه عليه حتى عاد بصيراً ﴿فَلَمَّا أَن جَاء الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2] إن دواء يعقوب كان في سرّ القميص، وهذا القميص العجيب الذي ارتبط بإرادة إلهية حين كان شفاءً، هل يعود من جديد دواءً وشفاء لعمانا المعاصر؟ إن بطل الكركي،

---

(١) يوسف: ٨٤.

(٢) يوسف: ٩٦.

الآن يتمنى عودة هذا القميص، يبكي، يتأوه، آملاً في لحظة الخلاص، لكنها لما تأت بعد(١):

أواه لو يأتي المنادي:
صادقاً فيما ينادي
موجعٌ قلبي وصوت مؤاب
في روحي يجول
أواه لو يأتي المنادي:
آه لو يلقي القميص
وتستفيق الروح:
فالأعمى بصير
والنجوم تظل في ليل السرى
والخيل تعدو
والمدى رجع الصهيل

إن البطل هنا يعترف ببصره على الرغم من عماه، إذن فهو يعرف الدرب، ويستطيع –نظرياً– أن يوجه بوصلة المسيرة، لكنه أعمى طمست عينيه غشاوة الواقع، وثقل الهزيمة، فغرق في الأحلام والأمنيات وتوسل إلى إرادة الله التي تقلب جوهر الأشياء، فتمنى ذلك القميص السحري الذي كان دواء جده القديم يعقوب، لكنه يظل –من جديد– كالأبله، فاغراً فاه، منتظراً هذه اللعبة السحرية لتخرجه من ضعفه وخوره، إنه إذن يمتلك عناصر القوة، لكنه –كذلك– لا يمتلكها، ويظل قدره مترجحاً بين القوة والضعف، بين التفاؤل والتشاؤم، ليقع –أخيراً– في مصيدة التشاؤل، لعلها تكون أولى خطوات اليقظة.

---

(١) رجع الصهيل: ص٢٣-٢٤.

الخاتمة

إن التناصّ مع القرآن الكريم في شعر الكركي، يغلّف لوحة قصائده حيناً، ويتخلّل حناياها حيناً آخر، فهو في أبسط أشكاله تضمين لكلمة، أو جملة، أو فكرة، أو حادثة، أو آية، أو مجموعة آيات.

إنّ للتناصّ -عند الكركي- أهميته الخاصة في الكشف عن البنية الفنيّة لقصائده، من خلال متابعة الظاهرة التناصّية، وكشف العلاقات التي تربط النصّ الشعريّ الحاضر بالنصوص الغائبة، وهنا يعمد الخطاب الشعريّ، إلى توجيه قوّة ضاغطة، خفيّة، تدفع المتلقّي إلى استحضار النصّ الغائب من خلال بعض الإشارات والتضمينات لبعض المفردات والتراكيب، وهكذا تمكّن الكركي، من خلال التناص من تحريك مشاعر المتلقّي وانفعالاته عن طريق عقد مقارنة بين الماضي والحاضر، فالشاعر أسقط النصوص على الحاضر، في استخدام فنّي، يتواءم فيه جانبا الحاضر والماضي، مع بثّ تكثيفيّ، محمَّل بعدّة معانٍ، كالاستهجان والاستنكار والرفض، والتمرّد على الواقع المعيش، وما يضمّه هذا الواقع من مآسٍ وانكسارات.

المصادر والمراجع:

أ – المصادر والمراجع العربية

١- القرآن الكريم.

٢- خالد الكركي: ديوان رجع الصهيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.

٣- إبراهيم جوخان: التناص في ديوان (مقام الياسمين) خالد الكركي، مجلة التربية والتعليم، م٤٨، ع٣، سنة ٢٠١١.

٤- أحمد الزعبي: التناص، مقدمة نظرية، المؤتمر الأول للحركة الأدبية في الأردن، جامعة مؤتة، ١٩٩٣.

٥- إيمان الشنيني: التناص (النشأة والمفهوم)، مجلة الأفق، سنة ٢٠٠٥.

٦- خالد جمال لفتة: التناص القرآني في شعر أحمد مطر، مجلة دراسات البصرة، ع١٤.

٧- شربل داغر: التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره، مجلة فصول، م١٦، ع(١)، ١٩٩٧.

٨- صبري حافظ: التناص وإشاريات العمل الأدبي، مجلة ألف، القاهرة، ١٩٩٠.

٩- صلاح فضل: شفرات النص، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠.

١٠- عبدالقادر الرباعي: الصورة الفنية في شعر أبي تمام، شركة المطابع النموذجية، إربد، ١٩٨٠.

١١- عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ط٣، ١٩٨٦.

١٢- محمد أحمد القضاة: شعر عبدالله البردُّوني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧.
١٣- محمد عبد المطلب: قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.
١٤- مفيد نجم: التناص ومفهوم التحويل في شعر محمد عمران، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، ع٣١٩، ١٩٩٧.

ب -المراجع الأجنبية:

١- تودوروف ورونالد بارت: في أصول الخطاب النقدي، ت: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
٢- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ت: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.
٣- وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ت: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٧.

- **Foreign references:**

1. Todorov, Tzvetan (1987). Origin of Critical Discourse, (Translated by A. Madini). The General House of Cultural Affairs, Baghdad, Iraq.
2. Foucault, Michel (1984). the order of discourse,(L'ordre du discours), (Translated by M. Sabila). Dar Al-Tanweer, Beirut, Lebanon.
3. Ray, William (1987). Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction, (Translated by Y. Yusuf Aziz). Dar Al-Ma'moun, Baghdad, Iraq.

Resources and References:

- **Arabic References:**

1. The Holy Quran.
2. Al-Karaki,Khaled (2007).Diwan Raj' Al-Saheel. Arab Institute for Studies and Publications, 1st ed., Beirut.
3. Jokhan, Ibrahim (2011). Intertextuality in Khalid Al-Karaki's "Diwan Maqam Al-Yasmine". Journal of Education and Science, vol. 18, issue 3. University of Mosul, Iraq.
4. Al-Zu'bi, Ahmed (1993). Intertextuality: Theoretical Introduction. The First Conference of the Literary Movement in Jordan, Mutah University, Jordan.
5. Al-Shanaini, Iman (2005). Intertextuality: Origin and Concept. Al-Ufuq magazine.
6. Lefta, K. Jaffal (2012). Quranic Intertextuality in Ahmad Matar's Poetry. Basra Studies Journal. Iraq
7. Dagher,Charbel (1977). Intertextuality: An Approach to Studying Poetic Text and Others. Fusool Journal, vol. 16, issue 1. Egypt
8. Hafiz, Sabri (1990). Intertextuality and the Features of Literary Work. Alef Journal, Cairo, Egypt.
9. Fadel, Salah (1990). Shifrat Al-Nass (Ciphers of Text). Dar Al-Fikr, Cairo, Egypt.
10. Al-Riba'i, Abdulqader (1980). The Artistic Image in Abu Tammam's Poetry. Typical Press Co., Irbid, Jordan.
11. Ismail,Ezzuddin (1986). Contemporary Arab Poetry: Issues and Artistic Features. Dar Al-Thaqafah, 3rd ed., Beirut, Lebanon.
12. Al-Qdah, M. Ahmad (1997). Abdullah Al-Bardouni's Poetry. Arab Corporation for Studies and Publication. Beirut, Lebanon.
13. Abdulmuttaleb, Moh'd (1995). Stylistic Readings in Modern Poetry. General Egyptian Book Organization. Cairo, Egypt.
14. Najm, Mufeed (1997). Intertextuality and the Concept of Conversion in Arabic Poetry. Al-Mawqif Al-Adabi Journal, Damascus, Syria.

تركيب "كذَبَ عليكم الحجّ" وما يماثله: دراسة لغويّة تحليليّة

أ.د. خالد محمد المساعفة(*)

الملخص

تتناول هذه الدراسة التراكيب اللغويّة الفصيحة التي استُعمل فيها الفعل (كذَبَ) بمعنى (وَجَبَ) أو (الْزَمْ) أو بمعنى الإغراء والحثّ، في نحو قولهم: كذَبَ عليكم الحجّ، وكذبَ العتيق، وهو استعمال مخالف لأصل دلالة الفعل على الكَذِب في القول. وبيّنت الدراسة اختلاف اللغويين في دلالة هذه التراكيب القطعية وما يشبهُها، زيادةً على ما ذكروه في الفعل (كذب) من مسائل تتعلق بقلة استعماله لمعنى الوجوب والإلزام والإغراء، وجموده وعدم تصرفه في هذه التراكيب التي تجري مجرى المَثَل والمسكوكات اللغوية التي لا تَتَغيَّر، وجواز رفع الاسم التالي له ونصبه لاختلاف اللهجات فيه، أو لاختلاف المعنى المُراد.

(*) أستاذ النحو والصرف – جامعة الحسين بن طلال.

The structure of 'kadhaba 'alaykum alhajj' and similar structures: a semantic syntactic study

Abstract

This study investigates the standard linguistic structures in which the verb kadhaba', which literally means 'he/it lied', is used to either mean "It became necessary for someone to do something' or 'to urge/incite someone to do something'. Examples of these structures are 'kadhaba ʿ alaikum alḥadjj' and 'kadhaba alʿ ati:q' which literally mean 'Pilgrimage (has) lied to you' and 'The date (fruit) (has) lied' respectively. The use of the verb 'kadhaba' in these structures is incompatible with the original meaning of this verb in Arabic.

The study explains differences among linguists with regard to the exact semantic meaning of the above and similar structures. One opinion emphasises the rarity of this usage of the verb to indicate obligation or temptation. Another opinion notes that the verb 'kadhaba' in these structures is defective which led to classifying these constructions as proverbs or idiomatic expressions. A third opinion is that, as a result of dialectal differences or the meaning intended, the noun that follows the verb 'kadhaba' can be in the nominative or accusative cases.

المقدمة

تناول النحاة واللغويون القدماء بالدرس والتحليل التراكيب الفصيحة: كذب عليكَ الحجّ أو كذبَكَ الحجّ، وكذبَ العَتيق وما يماثلُها من التراكيب؛ فتوصّل بعضُهم إلى أنّها من الغريب النادر في الفصيحة، ومن الكَلام الذي درَجَ ودرَجَ أَهْلُه ومَن كان يَعلمُه.(١) وثمّة مَن ذكر أنّها مِن الذي: "له تَعْليل دَقيق، ومَعانٍ غامضة تجيء في الأَشعار."(٢) وأنّها من: "باب ما تضعه العامة في غير موضعه."(٣) وهي –أيضاً– ممّا جاء: "على غير القياس."(٤) أو هي: "مُشكلة قد اضطرَبَت فيها الأَقاويل."(٥).

وقد ذكر ابنُ فارس بعض هذه التراكيب في "باب القول على أنَّ لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأنَّ الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير وأن كثيراً من الكلام ذهب بذهاب أهله" فخلص إلى القول باختلافِ القدماء في تفسيرها وغموض دلالتها، ودلالةِ ظاهر هذه التراكيب على غير معنى الإغراء، يقول: "ذهب علماؤنا أَو أكثرهم إلى أنّ الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقلّ. ولو

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، د.ط، بيروت، (كذب)، ١٦٨/٥.

(٢) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م، (كذب)، ٧٩١/٦.

(٣) ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب (ت٢٤٤هـ/ ٨٥٨م)، **إصلاح المنطق**، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٠٩.

(٤) ابن السكيت، المصدر السابق، ص٢٠٩.

(٥) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط٢، (كذب)، ٢٥٠/٣.

جاءنا جميعُ ما قالوه لجاءنا شعرٌ كثيرٌ وكلام كثير، وأحرِ بهذا القول أن يكون صحيحاً؛ لأنّا نرى علماء اللغة يختلفون في كثير ممّا قالته العرب، فلا يكاد واحد منهم يُخبّر عن حقيقة ما خولف فيه، بل يسلك طريق الاحتمال والإمكان... ونحن نعلم أن قوله: كذبَ يَبْعُد ظاهره عن باب الإغراء."(١).

وفي تراكيب معينة وقف القدماء على مجيء الاسم (الحجّ) و(العتيق) مرفوعاً أو منصوباً بعد الفعل (كذبَ)؛ وقد نُقل عن ابن السّراج (ت٣١٦هـ) في تفسير هذه المسألة قولُه: "أَنّ مُضَر تنصِب به، وأنَّ اليمن ترفعُ به."(٢)، وتوصّل بعضهم إلى أنَّ الفعل (كذبَ) عبارة عن اسم فعل، أو فعل جامد، ومن ثَمَّ رأى بعض النحاة المتأخرين أنَّ قولهم: (كذبَ عليكُم الحَجّ) وما يماثله يُعدّ شاهداً على التنازع النحوي بين الفعل والجار والمجرور: "فكذب يطلب الاسم على أنّه فاعل، وعليكَ يَطْلُبه على أنه مفعول."(٣) ومن أبرز ما خلص إليه الزَّمخشريُّ فيها هو أنّها من التراكيب المسكوكة التي تجري مجرى المَثَل.(٤).

وأمّا الباحثون المحدثون فلم يتوسّعوا في دراسة تراكيب (كذب)، ولم يفردوا لها درساً جامعاً يكشف حقيقة مداخلات القدماء في تفسير دلالتها، واختلافهم في توجيه مسائلها اللغوية المختلفة، ومن ثَمَّ أغفلَ هؤلاء المحدثون – بالضرورة– مصيرَها في الاستعمال الفصيح والدارج، ورتبتها في القياس.

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، محمد علي بيضون، ط١، ١٩٩٧م، ٣٦/١، ٣٧.

(٢) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (الكذب والدعوى)، ٢٩٢/١، ٢٩٣.

(٣) البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت١٠٩٣هـ/١٦٨٢م)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٤، القاهرة، ١٩٩٧م، ١٨٦/٦، ١٨٧.

(٤) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، ٢٥٢/٣.

فالشيخ مصطفى الغلاييني تناول بعض أمثلة من هذه التراكيب في باب الأفعال الجامدة، باعتبار جمود الفعل (كذبَ)، واكتفى بنقل بعض الآراء، وفاتَه من وجوه القول فيها الكثيرُ.(١).

وأمّا عبدالسلام محمد هارون فاكتفى بالنصّ على أن (كذبَ عليك) –هكذا ذكر–: "كلمة نادرة تُغري بها العرب، فترفع ما بعدها وتنصب." ذكر ذلك في تعليقه على الشاهد الذي أورده سيبويه في مسألة (وجوه القوافي في الإنشاد)، وهو:

كَذَبَ العَتيقُ وماءُ شنٍّ باردٌ إن كنتِ سائِلتي غَبوقاً فاذْهبي(٢)

وفي بعض الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع أسماء الأفعال إشاراتٌ إلى استعمال الفعل (كذب) اسمَ فعل، فقد توصّل نواف الحارثي في كتابه (الأسماء العاملة عمل الفعل دراسة نحوية) إلى رأي يقارب رأياً للأستراباذيّ، وهو أنَّ (كذَبَ) المستعمل بمعنى (الزمْ) عبارةٌ عن اسم فعل حقيقي لا علاقة له بالفعل (كذبَ) الدالِّ على الكَذِب والتكذيب.(٣) وهذا ما صرَّح به كمال إبراهيم بدري في كتابه (الزمن في النحو العربي).(٤)

وكان مُستخلَص صلاح الدين الزعبلاوي من اختلاف رأي ابن السِّكِّيت وبعض القدماء في قول العرب: (كذبَ عليك الأمر) هو أنَّ هذا القول من النمط

---

(١) الغلاييني، مصطفى بن محمد، **جامع الدروس العربية**، المكتبة العصرية، ط٢٨، بيروت، ٦٠/١-٦٣.

(٢) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، **الكتاب**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٨، القاهرة، ١٩٨٨م، ٢١٣/٤، الهامش (٣).

(٣) الحارثي، نواف، **الأسماء العاملة عمل الفعل دراسة نحوية**، الجامعة الإسلامية، ط١، المدينة المنورة، ٦٥٦/٢، ٦٥٧.

(٤) بدري، كمال إبراهيم، **الزمن في النحو العربي**، دار أمية، ط١، الرياض، ١٩٨٣م، ص٢٣٣.

الذي تعذّر تأويلُه: "وفكّ مشكله على وجه ينجلي به الشكّ، فيخلص إلى ما يشبه اليقين."[١] وهو رأي بعض القدماء، كابن فارس وغيره، ولكنه غير دقيق على إطلاقه.

وكان دافعنا إلى هذه الدراسة هو عدم توفّر بعض المحدثين على دراسة هذه التراكيب على نحو شموليٍّ؛ لهذا صرنا إلى إحصاء هذه التراكيب، واستوفينا آراء القدماء في مسائلها اللغوية والدلالية على اختلافها، واختلاف توجيههم لها، وذكرنا بعض الأمثلة النادرة المستعملة في اللهجات الدارجة التي تشابه التراكيب الفصيحة، وفصّلنا الحديث عن علة امتناع القياس على الفصيح من هذه التراكيب. وكان لنا من الرأي فيها ما خالفنا به بعضَ آراء القدماء والمحدثين.

وأمّا مادّة الدراسة فلم تنتظم في باب معين من أبواب كتب النحو واللغة، وكان بعضها يخلو من أيّ مادّة نفيد منها، باستثناء ما ورد منها في بعض مؤلّفات النّحو المتأخرة؛ لذا اضطُررنا إلى الرجوع إلى معجمات اللغة، وبعض كتب التفسير، وغريب الحديث، وبعض المُطوَّلات الجامعة، مثل: خزانة الأدب لعبدالقادر البغدادي.

وقد رأينا أن تقوم هذه الدراسة على أربعة مباحث جاءت على النحو الآتي:

المبحث الأول: معاني الفعل (كذب) المعجمية والاصطلاحية.

المبحث الثاني: شواهد (كذب) بمعنى الإغراء والحث.

المبحث الثالث: ضوابط تراكيب (كذب) النحوية واللغوية.

المبحث الرابع: رأي الدراسة في تراكيب (كذب).

---

(١) الزعبلاوي، دراسات في النحو، ص٦٠٦.

المبحث الأول: معاني الفعل (كذبَ) المعجمية والاصطلاحية

تطّرد دلالة الفعل (كذبَ) المعجمية على ما يخالفُ الصِّدق في القول والكلام، وعلى هذا المعنى حمل ابن فارس دلالة مادّته الثلاثية بقوله: "الكافُ والذّال والباء أصلٌ صحيح يدُلُّ على خِلاف الصِّدْق. وتلخيصُه أنّه لا يبلُغُ نِهاية الكَلام في الصِّدْق."(١).

والمعنى الحقيقي لهذا الفعل لا يختلف عند النحويين الذين تناولوا هذه التراكيب، من ذلك ما نقله ناظر الجيش (ت٧٧٨هـ) عن ابن مالك بقوله: "الكذب في لسان العرب يُطلق ويُراد به تغيير الحاكي ما سمع وقوله ما لا يعلمُ."(٢).

وقد حُملت معانيه المخالفة لمعناه الحقيقي على المجاز والمشابهة، كوروده بمعنى الخَطَأ، ومنه ما نقله ابنُ الأثير في حديث عُرْوة، وهو: "قيل له إنّ ابن عبّاسٍ يقول: إنَّ النّبيّ -صلّى اللَّه عليه وسلَّم- لبِثَ بمكّة بضعَ عشرةَ سنة، فقال: كذَبَ، أَي: أخْطَأ". وبيَّن سببَ وسم الكذِب خطأً بقوله: "لأنّه يُشبِهُه في كونه ضِدّ الصَّواب، كما أنّ الكَذِب ضِدّ الصِّدق وإن افتَرقا من حيثُ النِّيّةُ والقَصْد؛ لأنّ الكاذب يعلم أنّ ما يقولُه كَذِب، والمُخْطِئ لا يعلم."(٣).

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (كذب)، ١٦٧/٥، ١٦٨.

(٢) ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، (ت٧٧٨هـ/ ١٣٧٦م)، **شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)**، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧م، ٤٥٢٤/٩.

(٣) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م، (كذب)، ١٥٩/٤.

ونقلَ الزَّبيديُّ استعماله بمعنى الخَطَأ على أنَّه لهجة حجازيـــة، يقولـــون: كَذَبْتَ، بمعنى أخطأْتَ، وقد تَبِعهم فيه بقيّةُ النّاس.(١) وهذا يعني أنَّ الكذب بمعنى الخطأ في اللهجة الحجازية مُستعملٌ استعمالاً حقيقياً وليس مجازياً.

وفي حديث الرسول –صَلّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ– للرَّجُل الـــذي وَصَـــفَ لـــه العَسَلَ، وهو: "صَدَقَ اللَّهُ وكَذَبَ بَطْنُ أَخيكَ". بيّن ابنُ الأثير أنَّ الكذب يخـــتصّ بالأقوال؛ ولهذا استُعمل مجازاً في هذا الحديث، يقول: "استُعملَ الكَذِبُ –هاهُنا– مجازاً حيثُ هو ضِدُّ الصِّدق، والكَذِبُ مُخْتصٌّ بالأقوال، فجَعل بَطْنَ أخيه حيـــث لم يَنْجَع فيه العَسلُ كَذِباً."(٢).

وقد أجمل الزمخشري في معجمه (أساس البلاغة) المعاني المجازية التـــي استُعمل لها الفعل (كذب)، كقولهم: حملَ فلان ثم كذَّبَ، إذا جبُن ونكل، ومعنـــاه كذَّبَ الظنَّ به، أو جعل حملته كاذبة غير صادقة، وقولهم: كـــذبَ لَـــبَنُ الناقـــة وكذَّب: ذهبَ، وكذَبَت النّاقةُ وكذَّبت: رجعت حائلاً بعد مـــا ضُـــربت وشـــالت، وكذَبَ عنّا الحرُّ: انكسرَ، وجرى الوحشيُّ ثم كذَّب، أي: وقفَ، وما كذَّب أنْ فعل كذا: ما أبطأَ، وكذب السَّيرُ، إذا لم يجدّ، كما يقال: صدقَ السير، إذا جدَّ، وكـــذَبَ القومَ السُّرى، إذا لم يقدروا عليه، وكذبتكَ عينُك: أرتكَ ما لا حقيقةَ له، ولـــبِسَ الكذّابة، وهي ثوب منقوش بألوان الصّبغ كأنّه مَوْشِيٌّ، وكذَبَ نفسَه وكذَّبته نفسُه، إذا حدّثها أو حدّثته بالأماني البعيدة والأمور التي لا يبلغها وُسْعُه.(٣)

---

(١) الزَّبيدي، محمد بن عبدالرزاق الحسيني (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، **تـــاج العـــروس مـــن جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، دولة الكويـــت، ١٩٦٥هـــ–٢٠٠١م، (كذب)، ١٢٩/٤.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (كذب)، ١٥٩/٤.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـــ/ ١٠٤٦م)، **أســـاس البلاغـــة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨م، (كـــذب)، ١٢٧/٢، ١٢٨.

ورأى الزَّمخشريّ أنَّ الاستعمال المجازيّ ينطبق على التراكيب الاستعماليّة: كذبَكَ الأمرُ، وكذبَ عليكَ، وثلاثة أسفار كذبنَ عليكم، وكذبتْكَ الظهائرُ.(١) وقد نقل الزَّبيديُّ في معجمه (تاج العروس) المعاني المجازية الواردة في (كَذبَ)، ولم يزد على ما ذكره الزمخشري.

واستُخلِص لهذا الفعل بعضُ المعاني السّياقيّة، كالوجوب، وهو ما فسّروا به الحديث: "كذَبَ النّسّابون" وقد أورد هذا الحديثَ عبدالقاهر الجرجاني على النحو: "روى ابن عباس: أنّ النبيّ –عليه السّلام– كان إذا انتهى إلى معدّ بن عدنان أمسكَ، وقال: كذبَ النسّابون، قال الله تعالى: ﴿وَقُرُوناً بَيْنَ ذلِكَ كَثِيراً﴾."(٢) وأوردَه ابنُ شبَّة في كتابه (تاريخ المدينة) لعمر بن الخطاب على النحو: "أنّ عُمَرَ –رضي اللَّهُ عنه– قال: كَذَبَ النَّسّابون ما يَرْجونَ اللَّهَ تعالى: ﴿وقرُوناً بَيْنَ ذَلِكَ كَثيراً﴾ تَعَلَّموا من أنْسابِكم ما تَصِلون به أرْحامَكم وتعْرِفون به مَواريثَكم..."(٣) وذكر الزمخشري أنّه لعبدالله بن مسعود.(٤)

وجاء في شأن هذا الحديث أنّه: "ضعيف؛ لأنّه ورد عن طريق الكلبي، وهي أوهى الطرق إلى ابن عباس، والأصحّ أنّه موقوف على ابن مسعود، كما

---

(١) الزمخشري، أساس البلاغة، (كذب)، ١٢٨/٢.

(٢) الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، **درج الدرر في تفسير الآي والسور**، تحقيق: وليد الحسين وإياد القيسي، مجلة الحكمة، ط١، بريطانيا، ٢٠٠٨م، ٣٤٣/٣، والآية من سورة الفرقان، ٣٨.

(٣) ابن شبة، زيد بن عبيدة (ت٢٦٢هـ/ ٨٧٥م)، **تاريخ المدينة**، تحقيق: فهيم شلتوت، ط١، جدة، ١٩٧٨م، ٧٩٨/٣.

(٤) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٦م، ٥٤٢/٢.

قال السهيلي في (الروض الأنف)... وقد أورده الألباني في (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة)... وحكم عليه بالوضع.(١)

وأشارَ إلى هذا الحديث الزَّبيديُّ في موضعينِ، فذكر فيه معنيينِ للفعل (كذب)، أحدهما أنّه بمعنى: وَجبَ الرُّجوعُ إلى قَولهم، والمعنى الثاني نقله عن أبي بكر بن الأنباريّ، وهو صدق، وعليه يكون من ألفاظ التّضادّ.(٢)

وقد تأثّرت دلالة الكذب الاصطلاحية وأنواعه بمسائل العقيدة والشرع، فالكَذِبُ على حدّ قول الفيّوميّ: "هو الإخبارُ عن الشّيء بخِلاف ما هو، سواءٌ فيه العَمْدُ والخَطَأُ، ولا واسِطةَ بين الصِّدْق والكَذِب على مَذْهب أهل السُّنّة."(٣).

وأمّا أنواعه ففصّلَها أَبو بكر بن الأنباريّ في رِسالة مستقلة كما نقل عبدالقادر البغدادي، فهي: "خمسة أَقسام: إحْداها: تَغْيير الحاكي ما يسمع وقوله ما لا يعلم نقلاً وروايَة. وهذا القسم هو الذي يُؤثمُ ويهضِم المُروءة. الثاني: أن يقول قولاً يشبه الكَذِب، ولا يقصد به إلا الحقّ، ومنه حديث: (كذب إبراهيم ثَلاث كذبات) في قوله: إِنِّي سقيم، وفي قوله: بل فعلَه كَبيرُهم هذا، وفي قوله: سارة أُختي، أَي: قال قولاً يشبه الكَذِب، وهو صادقٌ في الثّلاث... الثالث: بمعنى الخطَأ، نَحْو: أقدّر أَنَّ فلاناً في منزله السّاعة، فيُقال لقائله: صدقتَ وكذبت، فتأْويل صدقت أصبتَ، ومعنى كذبت أَخْطَأت... الرَّابع: البُطول: كذبَ الرَّجلُ

---

(١) ينظر: النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد (ت٤٦٨هـ/١٠٧٥م)، **التفسير البسيط**، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٩٩م، ١٢/٤١٠، ٤١١، والهامش (٥).

(٢) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ٤/١٢٣، ١٣٠، ١٣١.

(٣) الفيومي، أحمد بن محمد (ت٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م)، **المصباح المنير**، المكتبة العلمية، بيروت، (كذب)، ٢/٥٢٨.

بمعنى بَطَلَ عليه أملُه وما رجاه... والمعنى الخامس من معاني كذب: الإغراء."[١].

ويبدو أنَّ استعمالَ الكذب في غير معناه الشّائع في الفصيحة كان يشكُل على السامعين أنفسهم، فيحملونه –أحياناً– على حقيقة معناه، ومنه ما نقله البغداديّ عن ابن أبي بكر بن الأنباريّ على النّحو: "أَن عُرْوة بن الزبير ذكر عند عمر بن عبدالعزيز ما كانت عائشة –رضي الله عنها– تخصّ به عبدالله بن الزبير من البِرِّ والأَثَرَة والمحبة، فقال له عمر: كذبتَ، وبالحضرة عُبيدالله بن عبدالله فقال: إنّي ما كذبت وإنّ أكذب الكاذبين لمن كذّبَ الصّادقين. قال أبو بكر: فلا يُحمل هذا من قول عمر بن عبدالعزيز إلّا على أَنه أَرادَ: أخْطَأت، إذ المعنى الآخر يُلزم عمرَ كَذِباً فيأثم. وجوابُ عُروة وَقع على غير المعنى الذي قصد له عمر؛ لأنّه حين غضب حمل كذبَ على معنى: قلت غير الحق."[٢].

فعمر بن عبدالعزيز أراد الكذب بمعنى الخطأ على ما قيل إنّه من الاستعمال الحِجازي، وعروة بن الزبير فهم أنّه يرميه بالكذب على حقيقة استعماله الشائع.

وعلى هذا النحو كان النحاة واللغويون يختلفون في دلالة الكذِب عندما فسّروا التراكيب: كَذَبَ عليكَ الحجُّ وكذبَ العتيق وكَذَبَكَ كذا. فمنهم مَن حملَها على معنى الوجوب وغيره، وثمةَ مَن حملَها على معنى الإغراء والحَثِّ.[٣] ومن

---

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٩٤/٦-١٩٩.

(٢) المصدر السابق، ١٩٧/٦.

(٣) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن أحمد (ت٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، ط١، دمشق، بيروت، ١٩٩١م، (كذب)، ٧٠٥/١.

ثمَّ توصّل بعضُهم إلى أنَّ هذه التّراكيب من نمط الغريب النادر في اللغة الفصيحة، وأنها شاذّة غير مقيسة؛ فبين هذه المعاني والمعنى الشائع للفعل (كذب) ما يشبه التضادَّ الظاهريّ الذي لا يسوّغ استعمالَه في هذه التراكيب بمعنى الإغراء.

المبحث الثاني: شواهد (كذبَ) بمعنى الإغراء والحثّ

لم نستطع الوصول إلى أكثر من خمسة شواهد من الشعر الجاهلي، جاءت على النحو:

١. **كَذَبَ العَتيقُ وماءُ شنٍّ بـاردٌ إنْ كنتِ سـائلتي غَبوقـاً فـاذْهبي**

أَجَلُّ الأَشْرِبة، وفيه الحياةُ."(١).

ونرى أنَّ دلالة العتيق في البيت السابق على الماء مرجوحةٌ لا راجحة؛ لأنَّه إن صحّ أن المقصود هو الحثّ على شرب الماء والإغراء به دون اللَّبَن فلا يستقيم معنى الحث بالجمع بين مطلق الماء والماء البارد؛ ولهذا فمن المناسب أن يكون الحثّ والإغراء على شيئينِ مختلفينِ: التمر والماء.

ونقل البغداديّ تفسيرين للبيت يؤيّدان أنَّ المقصود هو التمر والماء، يقول: "كذب العَتيق، أي: لا وجودَ للعتيق –وهو التَّمْر– فاطْلبيه، وإذا لم تجدي التَّمْر فكيف تجدين الغبوق". وهذا التفسيرُ قائم على دلالة الكذب على انتفاء وجود التمر المبذول في العادة، فلا يُطلب الغبوق الذي هو أعزُّ وأندر، وهذا إغراء بشيء غير موجود. والتفسير الثاني جاء في قوله: "والشّنُّ: القرْبَة الخَلَق، والماءُ يكون فيها أبرد منه في القرْبَة الجديدة. يقول: عَلَيْكِ بالتَّمْر فكليه، والماء البارِد

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (عتق)، ٢٢٢/٤.

فاشربيه، ودعيني أوثر فرسي باللَّبن، وإن تعرضت لشرب اللَّبن فاذهبي. وإنّما يتوعدها بالطَّلاق."[١].

٢. وذُبْيانِيّـــةٍ وَصَّـــتْ بَنيهـــا بـــأَنْ كَـــذَبَ القَراطِـــفُ والقُـــروفُ

البيت لمُعَقِّر البارقيّ في كثير من المظانّ القديمة.[٢] وقـد أوجـزَ معنـاه الحربيُّ (ت٢٨٥هـ) بقوله: "يقولُ: عليكم بالقَراطِف والقروف فاسـرِقوها."[٣] وعلى معنى حثِّ المرأة الذُّبيانية أبناءها على السرقة وإغـرائهم بـذلك وجّهـه البغدادي بقوله الآتي: "والقراطف: جمع قرطفٍ... وهو القطيفـة، أي: كسـاء مخمل. والقروف: جمع قَرْف... وهو وعاءٌ من جلد يُدبغ بالقرفة... وهو قشور الرُّمّان ويُجْعَل فيه الخَلْع ويطبخ بتوابل فيفرغ فيه. والخَلْع... لحمٌ يُطْبخ بالتوابل ثُمَّ يُجْعَل في القَرْف ويُتزوَّد به في الأَسْفار... يقول: ربّ امرأة ذُبيانية أَمـرَت بنيها أَن يستكثروا من نهب هذين الشّيئينِ إن ظفروا بعدوِّهم وغنمـوا؛ وذلـك لحاجتهم وقلّة مالهم."[٤]

وذكر غيرَ هذا المعنى أبو سعيد الضرير فيما نقله عنه الأزهريُّ بقولـه: "وهذه امرأةٌ كان لها بَنونَ يركبون في شارةٍ حَسَنَةٍ، وهم فُقَراء لا يملكون وراءَ

---

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٨/٦، ١٩٢.

(٢) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م)، **الصـحاح تـاج اللغـة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، دار العلـم للملايـين، ط٤، بيـروت، ١٩٨٧م، (قرف)، ١٤١٥/٤، ابن منظور، أبو الفضـل جمـال الـدين (ت٧١١هـ/ ١٣١١م)، **لسان العرب**، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٩٩٣م، (كذب)، ٧١٠/١.

(٣) الحربي، أبو إسحاق إبراهيم، (ت٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، **غريب الحديث**، تحقيـق: سـليمان العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤م، (قرف)، ٣٦٧/٢.

(٤) البغدادي، خزانة الأدب، ١٦/٥.

ذلك شيئاً، فساءَ ذلك أُمَّهم لأنْ رأَتهم فُقَراءَ، فقالت: كَذَب القراطِفُ، أَي: زينتهم هذه كاذبةٌ ليس وراءَها عندهم شيءٌ."(١).

وبين إغراء الأم الذّبيانية وحثّها أبناءها على أن يسرقوا واستهجانها زينتهم الكاذبة فرقٌ كبير في المعنى ما كان له أن يثبت في تفسير هذا البيت لولا أنَّ هذا الضرب من التراكيب اللغوية من المُشكل دلاليّاً.

٣. كذَبْتُ عليكم أَوْعِدوني وعلِّلوا بِيَ الأَرْضَ والأَقوامَ قِرْدانَ مَوْظَبا

البيت لخِداش بن زهير العامريّ.(٢) وقد بيّن معناه ابن سيده بقوله: "يجوزُ أن يعني أهْلَ الأَرْضِ، ويجوزُ أن يُريدَ: عَلّلوا جميعَ النَّوْعِ الذي يقبلُ التعليلَ، وتعدَّوا إلى الأَرْضِ التي ليس من شأنها أن تقبلَ التَّعْليلَ. يقول عليكم بي وبهِجائي إذا كنتم في سَفَر فاقطَعوا الأرضَ بذكري، وأَنشِدوا القومَ هِجائي يا قِرْدانَ مَوْظَب، يعني قوماً هم في القِلّة والحَقارة كِقِرْدانِ مَوْظَب. لا يكونُ إلا على ذلك؛ لأنّه إنما يهجو القَوْمَ لا القِرْدان. والأَرضُ سَفِلةُ البَعيرِ والدّابّة وما وَلِيَ الأرضَ منه، وأَرضُ الإِنسانِ رُكْبتاه فما بعدهما، وأَرْضُ النَّعْلِ ما أصابَ الأرضَ منها."(٣).

وليس في هذا البيت اختلاف في التفسير بين القدماء، ودلالته على الإغراء ظاهرة.

٤. قُلْتُ لمّا نَصَلا من قُنّةٍ كَذَبَ العَيْرُ وإِنْ كانَ بَرَحْ

---

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، (كذب)، ١٠/١٠٠.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩ م)، **غريب الحديث**، تحقيق: عبدالله الجبوري، مطبعة العاني، ط١، بغداد، ١٩٧٦م، ٥٩٢/١، ابن منظور، لسان العرب، (وظب)، ٧٩٩/١، (أرض)، ١١١/٧.

(٣) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (أرض)، ٢٢٠/٨.

البيت لأبي دُؤاد الإياديّ.[١] وقد أورد تفسيره ابن قُتيبةَ على النحو: "وقلت: إنّهم كانوا يفسرونه بأن الحمار جرى بارحاً بحرمان الصيد، فقال أبو دؤاد: كذبَ فيما صنع، يعني من البروح، ولكنّي سأصيده، فقال: بل أراد أنَّ العير جرى لنفسه بارحاً، كأنه تيمَّن بالبروح ورجا السلامةَ، وكذب فيما قدّر لأني سأصيده."[٢].

والشطر الثاني من البيت من الأمثال التي أوردها أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) وشرَحَها، يقول: "قَوْلهم: كذب العير وإِن كانَ برح، يضْرب مثلاً للرجل يُصيبه المكْروه مَعَ توقّيه له، والمثل لأبي دؤاد الإياديّ وهو قوله:

قُلْتُ لمّا نَصَلا من قُنّةٍ كَذَبَ العَيْرُ وإنْ كانَ بَرَحْ

أي: عليكَ بالعير وإِن كان قد أَخذ من يسارك إلى يَمينك، وذلكَ أَن الطعْن على اليَمين باليسار شَديد، يُقال: كذب عليك الغَزْو، وكذب عليك الماء، أَي: عليك بذلك."[٣].

وذكره الميداني (ت٥١٨هـ) في كتابه (مجمع الأمثال) وبيّنه بقوله: "نصَلا أي خَرَجا، يعني الكلب والعَيْر، والقُنَّة: أراد بها الرَّبْوة، وكذب: فتَر، أي: أمْكَنَ وإن كان بارحاً، ويجوز أن يكون (كذب) إغراءً، أي: عليكَ العير فصِدْه، وإنْ كان بَرَح، يُضرب للشَّيء يُرْجى وإن استُصعب."[٤].

---

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، (كذب)، ١٠/١٠٠، ابن فارس، مقاييس اللغة، (كذب)، ٥/ ١٦٨.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، **المعاني الكبير**، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤م، ٢٧٣/١.

(٣) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، **جمهرة الأمثال**، دار الفكر، بيروت، ١٦٦/٢.

(٤) الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد (ت٥١٨هـ/ ١١٢٤م)، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٦٣/٢.

ونقلَ ابن منظور رأيَ ثعلب والفرّاء في تفسيره، يقول: "قال –أي ثعلب–: معناه: كَذَبَ العَيْرُ أَنْ ينجوَ منّي أَيَّ طَرِيقٍ أَخَذَ، سانِحاً أو بارِحاً... وقال الفرّاءُ: هذا إِغراءٌ أيضاً."(١).

وروى في تفسيره البغداديُّ رأياً آخرَ يُبعده عن معنى الإغراء إلى معنى البطول، يقول: "معناه كذب العيرَ أملُه، وبطَلَ عليه ما قدّر؛ لأنّه كان أمّل السَّلامةَ مني لما برحَ. وتفسير برح أَخذ من جِهَة شمالي ماضِياً على يَميني فلمّا قلبت عليه الرمحَ، وطعنته بَطل عليه ما كانَ أمّل من التَّخَلُّص والسلامة. وقد قيل في هذا البيت:

كَذبتم وبيت الله لا تأخذونها مغالبةً ما دامَ للسيف قائِم

إن معناه: كذبَكم أَملكُم."(٢).

٥. كذبتُ عليكَ لا تزالُ تَقوفني كما قافَ آثارَ الوسيقةِ قائفُ

البيت للأَسْود بن يَعْفُر أو للقُطاميّ.(٣) والقائف في اللّغة: الذي يعرف الآثار، وقُفت أثرَه، إذا اتبَعْته، مثل قَفَوْتُ أثره. واقْتافَ أثرَه، مثل قافَ. والوَسيقة: الطريدة، وهي القَطيعُ من الإبِل يطرُدها الشّلّال، وسُمّيت وسيقَة؛ لأنّ طارِدَها يجمَعُها ولا يدَعُها تنتَشِر عليه، واشتقاق الوسيقة من وسقتُ الشّيء، إذا جمعته.(٤)

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، (كذب)، ٧٠٧/١.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٩٥/٦، ١٩٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، (قوف)، ٢٩٣/٩.

(٤) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٢١هـ/ ٩٤٢م)، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨٧م، (وسق)، ٨٥٣/٢، الجوهري، صحاح العربية، (قوف)، ١٤١٩/٤، الزَّبيدي، تاج العروس، (وسق)، ٤٧٠/٢٦.

وورد البيت في (إصلاح المنطق) برواية أخرى، وهي (الوقيفة) بدل (الوسيقة).[١] والوقيفة الأُرْوِيّةُ تُلجئها الكِلابُ إلى صَخْرة لا مَخلَص لها منها في الجَبَل، فلا يُمكِنُها أَن تنزِلَ حتّى تُصادَ، وقيل الطَّريدة إِذا أَعيَتْ من مُطاردة الكِلاب. وكلُّ مَوْضِع حبسَته الكِلابُ على أَصحابه، فهو وَقيفة.[٢]

والبيت من شواهد الإغراء مع ما فيه من اختلاف رواية، والمعنى: كذبتُ عليكَ، فعليكَ بي[٣]. وللبيت تفسير آخر ذكره الفارابيُّ بقوله: "كذبتُ، أي: أوجبتُ، يقول: لا غنى بكَ عنّي وعن اتّباعي، كما يَتْبَعُ الصَّيدَ الصّائدُ."[٤] ونقلَ الأزهريُّ عن أبي سعيد الضرير في تفسيره ما نصّه: "ظننْتُ أنّكَ لا تنام عن وِتْري فكَذَبتُ عليكَ، فأذَلّه بهذا الشِّعر وأَخْمَل ذِكْرَه."[٥].

وأمّا الشواهد النثرية فجاءت على النحو الآتي:

١. الحديث الشريف المرويّ في الحِجامة، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الحِجامة على الرِّيق فيها شِفاء وبركة، وتزيد في العقل وفي الحِفْظ. فمن احْتجم فَيوم الخَميس والأحد كذباك، أَو يوم الاثنَيْنِ والثُّلَاثاء فإِنّه اليوم الذي كشف الله فيه عن أَيّوب البلاء، وأصابه يوم الأربعاء...".[٦].

---

(١) ابن السِّكِّيت، إصلاح المنطق، ص٢١٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (قوف)، ٣٦١/٩.

(٣) أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ/ ٨٣٨ م)، **غريب الحديث**، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط١، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٤م، ٢٤٧/٣، ٢٤٨.

٤) الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق (ت٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، **معجم ديوان الأدب**، تحقيق: أحمد مختار عمر وإبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ٢٠٠٣م، ٣٩٨/٣.

(٥) الأزهري، تهذيب اللغة، (كذب)، ١٠٠/١٠.

(٦) ابن قتيبة، غريب الحديث، ٥٩١/١، ٥٩٢.

والحديث محمولٌ على معنى الإغراء كما يذكر ابن قُتيبة في كتابه (غريب الحديث)، يقول: "كَذباكَ، أي: عليكَ بهما."[١] ونقل ابنُ الأثير خلافاً في توجيهه، فهو بمعنى الإغراء كما يرى ابن السِّكيِّت أو بمعنى التَّرغيب والبَعْث، كما يرى الزَّمخشري، فمعنى قَوْله: كَذَباكَ، أي: ليَكْذِباك وليُنَشِّطاك ويَبْعَثاك على الفِعْل، ونقل عن الجوهريّ أنَّ (كَذَب) قد يكون بمعنى وجَبَ.[٢]

٢. قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كذبَ عليكُم الحَجُّ، كذب عليكُم العمرةُ، كذبَ عليكُم الجِهادُ. ثَلاثة أسفار كذبْنَ عليكُم". ووردَ برواية: "ثلاثة أسفار كَذَبْنَ عليكم: الحجّ والعمرة والغزو."[٣] وبرواية: "يا أيُّها الناس كذَبَ عليكم الحجّ."[٤] ورُوي عنه –أيضاً– هكذا: "كذَبَكم الحجّ والقرآن."[٥] ولعلّ عمر بن الخطاب استعمل هذه التراكيب أو بعضها في مناسبات مختلفة.

وقد يعبّرون عن معنى الإغراء بالحضّ، ومنه ما نقله الأزهريُّ عن أَبي سعيد الضَّرير بقوله: "معنى قَوْله: كذَبَ عليكَ الحجُّ أنّه حضٌّ على الحجّ. وقالَ: إن الحجَّ ظَنَّ بكم حِرصاً عليه ورغبةً فيه فكَذَب ظَنُّه لقلَّة رغبَتكم فيه". أو يكون المعنى على الوجوب كما نقلَ عن الفراء بقوله: "وقال الفرّاء: كَذَبَ عليكَ الحَجُّ، أي: وَجَبَ، وهو الكذْبُ في الأصل، إنّما هو أنْ قيل: لا حَجَّ فهو كَذِبٌ."[٦]

---

(١) ابن قتيبة، غريب الحديث، ٥٩٢/١.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (كذب)، ١٥٧/٤.

(٣) الحميري، نشوان، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق: حسين العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٩م، (كذب)، ٥٧٩٢/٩.

(٤) ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص٢٠٩.

(٥) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٤٥٢٦/٩.

(٦) الأزهري، تهذيب اللغة، (كذب)، ١٠٠/١٠.

وصرَّح السيوطيُّ بكون الفعل (كذبَ) بمعنى (وجبَ) في الإغراء، يقول: "وكذبَ في الإغراء بمعنى وجبَ، كقول عمر: كذبَ عليكم الحجّ، أي: وجبَ."(١).

فعلى تفسير الفراء لا يكون في هذا المرويّ شاهد على معنى الإغراء؛ لاستعمال الفعل (كذبَ) بمعنى (وجبَ). وقد يوفِّق بعضُهم بين معنى الوجوب والإغراء معاً على نحو قول الرّاغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): "معناه وجبَ فعليكَ به، وحقيقته أنه في حكم الغائب البطيء وقتُه، كقولك: قد فاتَ الحجُّ فبادرْ، أي: كاد يفوت."(٢).

وحديث عمر السابق وغيره من تراكيب (كذبَ) يستوعب تفسيراتٍ مختلفة، كمعنى الإمكان الذي يرويه الزَّبيديُّ عن ابن شُمَيلٍ (ت٢٠٣هـ) بقوله: "كذَبَكَ الحَجُّ: أي: أمكَنَكَ فحُجَّ، وكذَبَكَ الصَّيْدُ، أَي: أمكَنَكَ فارْمِه. أو المعنى: كَذَبَ عليكَ الحَجُّ، إِن ذكَر أنّه غيرُ كافٍ هادِم لما قبله من الذُّنوب."(٣) ورأى بعضهم أن الإمكان أصل الكذب، ومن ثمَّ يُتّسع بهذا المعنى ليصير إغراء؛ لرواية ناظر الجيش قول ابن مالك: "وأصل الكذبِ الإمكانُ. وقول الرَّجُل للرَّجُل كذبتَ، أي: أمكنتَ من نفسك وضعفت، فلهذا اتّسع فيه فأُغري به؛ لأنه متى أُغري بشيء فقد جعل المُغرى به مُمكناً مُستطاعاً."(٤).

وللتّأويل النحويِّ أثرٌ في صرف دلالة التّراكيب إلى أحد المعاني السابقة، وقد نقل الكجراتيّ شيئاً من ذلك بقوله: "وكان وجهه النصب على الإغراء؛

---

(١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، **همع الهوامع**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، ط١، القاهرة، ١٩/٣.

(٢) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (كذب)، ٧٠٥/١.

(٣) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ١٢٠/٤.

(٤) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٤٥٢٦/٩.

ولكنه جاء شاذاً مرفوعاً، وقيل معناه: إنْ قيل لا حجّ عليكم، فهو كَـذِبٌ. وقيـل معناه الحثّ، يقول: إنَّ الحجَّ ظنَّ بكم حرصاً عليه ورغبةً فيه، وقيل: معنى كذبَ عليكم الحجّ على كلامين: كأنّه قال: كذبَ الحجُّ، عليكَ الحجَّ، أي: ليُرغبكَ الحجّ، هو واجبٌ عليكَ، فأضمر الأول لدلالة الثاني عليه. ومن نصب الحجَّ فقد جعـل عليك اسمَ فعل، وفي كذبَ ضمير الحجّ، وقال الأخفش: الحجّ مرفـوع بكـذبَ، ومعناه نَصْبٌ؛ لأنّه يريد أنْ يأمرَه بالحجّ، كما يُقال: أمكنـكَ الصّـيد، يريـدُ: ارْمه."(١).

٣. وذكر القدماء قولينِ آخرين لعُمر بن الخطاب أوردهما ابنُ الأثير على النحو: "شَكا إليه عَمرُو بنُ مَعْد يكَربَ أو غيرُه النِّقْرِس، فقال: كـذَبَتْك الظَّهـائر، أي: عليكَ بالمَشيِ فيها. والظَّهائر: جَمْعُ ظَهيرة، وهي شِدَّةُ الحَرِّ. وفي رِواية: كَذَبَ عليكَ الظَّواهر، جَمعُ ظاهِرة، وهي ما ظَهَر من الأرض وارْتفَعَ. ومنه حديثُـه الآخَرُ: إنّ عَمْرَو بنَ مَعْد يكَربَ شَكا إليه المَعَصَ، فقال: كذَبَ عليـكَ العَسَـلُ، يُريدُ: العَسَلان، وهو مَشْي الذِّئب، أي: عليكَ بسُـرعة المَشـي. والمَعَـصُ ... الْتِواء في عَصَب الرِّجْل."(٢).

٤. وثمة شاهد نثريّ مرويّ عن عليّ بن أبي طالب –رضي الله عنـه– وهـو قولُه: "كذَبَتْكَ الحارِقةُ". وقد حُمل معناه على الإغراء أيضاً، أو كما يقـول ابـن منظور: "أي: عليكَ بمثْلِها، والحارِقةُ المرأَة التي تَغْلِبُها شهوَتُها، وقيل: الضَّـيِّقَةُ الفَرْج."(٣).

---

(١) الكجراتي، جمال الدين محمد الهندي الفَتَّنِي (ت٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م)، **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار**، مطبعة مجلس دائـرة المعـارف العثمانيـة، ط٣، ١٩٦٧م، ٣٨١/٤.

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (كذب)، ١٥٨/٤.

(٣) ابن منظور، (كذب)، ٧١٠/١.

٥. ومن الشواهد النثرية ما يُنسب إلى العرب أو بعض الأعراب، فمن المرويّ المنسوب إلى الأعراب ما نقله عيسى بن عمر النحوي (ت١٤٩هـ) بقوله: "مرَّ بي أعْرابي وأنا أعلِفُ بَعيراً لي فقال: كذَبَ عليك البِزْرُ والنَّوى."[١] ووردت الرواية في (خزانة الأدب) على النحو: "وقال بعضهم في قول الأَعرابي وقد نظر إلى جَمَلٍ نِضْوٍ: كذب عليكَ القَتُّ والنَّوى، ورُوِيَ: البِزْر والنَّوى، ومعناه أنَّ القَتّ والنَّوى ذكرا أنَّكَ لا تسمَنُ بهما؛ فقد كذبا عليكَ، فعليكَ بهما فإنَّك تسمَن بهما."[٢].

ومن المنسوب للعرب ما ورد في قول أبي عُبيد: "والعرب تقول للمَريض: كذب عليك العسلَ، كذب عليكَ كذا وكذا أي: عليكَ به."[٣] وفي قول ابن فارس: "فأمّا قولُ العَرَب: كذَبَ عليكَ كَذا، وكذبَكَ كَذا، بمعنى الإغراء، أي: عليكَ به، أو قد وَجَبَ عليك..."[٤].

ومنه ما نقله السيوطيّ عن الأصمعيّ بقوله: "قال الأصمعيّ: تقول العرب هذه الكلمة إذا أراد أحدُهم الشيءَ قال: كذبَ عليك كذا: يُريد عليك بكذا."[٥] وكذا كان منقول الزَّبيديّ عن الأعْلَم الشَّنْتَمَريّ يقول: "وقال الأعلمُ في شرح مُختار الشُّعراء الستّة ... والعربُ تقول: كذبَكَ التَّمْرُ واللَّبَنُ، أي: عليكَ بهما."[٦].

---

(١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: فؤاد علي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٣٠١/١.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٨/٦.

(٣) أبو عبيد، غريب الحديث، ٢٥٠/٣.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة، (كذب)، ١٦٨/٥.

(٥) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ٣٠١/١.

(٦) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ١٢٣/٤.

من جملة الشّواهد الشّعريّة والنّثريّة التي استطعنا الوقوف عليها، وما قيل فيها نخلصُ إلى الآتي:

– لعلَّ الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ) هو أول من فسّر معنى بعض التراكيب السابقة، وحملَها على الإغراء؛ لقوله: "وقول عمر: كَذَب عليكم الحجّ، كَذَب عليكم الجهاد، أي: وجبَ عليكم، ودونَكم الحجّ."(١) وهو الشاهد المُفرد الذي ذكره وفسَّره، وبيّن فيه عدم تصرف الفعل (كذبَ)، وأمّا البيت الذي سبق: (كَذَبَ العَتيقُ وماءُ شنٍّ باردٌ...) فذكره برواية: (وماء سُعْنٍ باردٍ)؛ لتفسير المعنى اللغوي للسّعْن بفتح السين وضمّها.(٢)

– ما وُجِّه من شواهد (كذبَ) على معنى الإغراء والحثّ خمسة شواهد شعرية من الشعر الجاهليّ، وخمسة من النثر في عصر صدر الإسلام، وهي حديث شريف، وثلاثة شواهد منسوبة إلى عمر بن الخطاب باختلاف في روايتها، وآخر منسوب إلى عليّ بن أبي طالب. وأمّا ما رواه عيسى بن عمر عن الأعرابيّ فهو من الشواهد التي قيلت قبل منتصف القرن الثاني الهجري؛ لأنّ عيسى توفّي سنة (ت١٤٩هـ).

– لم تكن دلالة هذه التراكيب والشواهد قطعيةً؛ فأكثر القدماء يرى أن هذه الدلالة تدور في محور الإغراء والحثّ، أو الوجوب. ويظهر أنَّ أكثر المشتغلينَ بدرس هذه التراكيب –إذا استثنينا الخليل– من اللغويين وعلماء الغريب والنادر، كأبي عُبيدة (ت٢٠٨هـ) وأبي زيد الأنصاري (ت٢١٥هـ) والأصمعي

(١) الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ/٧٨٦م)، **العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م، (كذب)، ٣٤٧/٥، ٣٤٨.

(٢) الخليل، العين، (سعن)، ٣٣٧/١.

(ت٢١٦هـ) وأبي عبيد (ت٢٢٤هـ) وأبي مسحل الأعرابي (ت٢٣٠هـ) وابن السِّكِّيت (ت٢٤٤هـ)، وأبي بكر بن الأنباري (ت٣٢٨هـ).

ولم يثبت أنَّ لسيبويهِ رأياً فيها، فضلاً عن الكسائي، ومَن تلمذ لهم الخليل، أو عاصره منهم، كالأخفش الكبير، وأبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر. ولعلَّ السبب يكمن في قلّة ما بأيدي هؤلاء النحاة من الشواهد الفصيحة، فالقرآن الكريم خلا من استعمالها، وما ورد في الحديث الشريف شاهد واحد، والحديثُ لا يُعدّ أصلاً تُقام عليه قواعد النحو لدى متقدمي النحاة. زيادة على ما يمكن قوله من غموض دلالة هذه التراكيب وندرة استعمالها.

ولعلَّ النحويين رأوا في هذه التراكيب ما لا يمكن حمله على غير ما تقتضيه صنعة النحو من رفع الاسم على الفاعلية، في نحو: كذب عليكم الحجُّ. والفعل (كذبَ) لا يعدو أن يكون معناه (وجبَ)، وهذا ما يُفهم من الرأي المنسوب للفرّاء الذي ذكرناه، وهو قوله: "كَذَبَ عليكَ الحَجُّ، أي: وَجَبَ، وهو الكذْبُ في الأصْل".

فليس من المُستغرَب أنّ كلَّ ما عُنيَ به سيبويهِ من بيت عنترة: (كَذَبَ العَتيقُ ... فاذْهبي) هو إنشاده برواية (فاذْهَبْ)، لغير إرادة الترنم[1]. لقول البغدادي: "وقد أورد سيبويه هذا البيت في باب وُجوه القوافي في الإنشاد على أَنّه سمع من العَرَب من ينشده: إن كنت سائلتي غبوقاً فاذْهَبْ. بسُكون الباء؛ لأَنهم لم يُريدوا التّرنُّم."[2].

وسنأتي في الإفراد الآتي على بيان الضّوابط النحوية واللغوية التي ذكرها القدماء في هذه التراكيب:

---

(١) سيبويه، الكتاب، ٢١٣/٤.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ٧٩١/٦.

المبحث الثالث: ضوابط تراكيب (كذب) النحوية واللُّغوية

١. جمود الفعل وسكُّ التّراكيب

ذكرنا فيما سبق أنَّ الخليل أول مَن وجّه التراكيب على معنى الإغراء، وهو أوّل مَن قال بجمود الفعل (كذبَ) على صورة الماضي في هذه الشواهد، فلا: "يُقال: يكذبُ ولا كاذب، ولا يُصرَّف في وجوه الفعل."[١] وهذا رأيُه، والاسمان (الحجّ) و(الجهاد) غيرُ مضبوطينِ في النسخة المُحقّقة من معجمه (العين)، فقد وردا فيها هكذا: "كَذَب عليكم الحجّ، كَذَب عليكم الجهاد، أي: وجبَ عليكم، ودونكم الحجّ."[٢].

ولقلة الشّواهد المرويّة بالنصب واطّراد رفع الاسم في مثل هذه المواضع فإنّه يترجّح أنّ الخليل كان يعدّ الاسمين السّابقينِ مرفوعينِ. ولعله لم ينته إليه شيءٌ من جواز النَّصب على أنه لهجة، وإلّا كان سيذكر ذلك في هذين الاسمين؛ فالأعرابيّ الذي نصب (البِزْر والنَّوى) في المرويّ عنه: "كذب عليك البِزْرَ والنوى." كان الالتقاء به من نصيب يونس النحويّ، بعد أن جاء به أبو عُبيد؛ لقوله: "فأتيت به يونس بن حبيب. فكتبها عنه، وكتب بعد ذلك منه علماً كثيراً. وقال: هذا القياس"[٣]. فلو أنَّ يونس اطّرد له شيء من النصب عن غيره من الأعراب، أو سمع من الخليل هذا النصب لما كان لهذا الأعرابيّ مزيدُ حظْوة عنده، جَعَلَتْه يسجّلُ عنه علماً لا نشكّ في أنّه من علم الغريب والنادر اللغويّ.

ومن المتأخّرين الذين ذهبوا مذهبَ الخليل في القول بجمود الفعل (كذبَ) ابنُ سيده (ت٤٥٨هـ) الذي يقول: "وكذب عليكم الحَجُّ والحجَّ، من رفع جعلَ كذبَ بمعنى: وَجبَ، ومن نصب: فعلى الإغراء، ولا يصرف منه آتٍ ولا

---

(١) الخليل، العين، (كذب)، ٣٤٨/٥.

(٢) المصدر السابق، (كذب)، ٣٤٧/٥، ٣٤٨.

(٣) أبو مسحل الأعرابي، نوادر أبي مسحل، ص١٥.

مصدر ولا اسم فاعل ولا مفعول."[١] والقول نفسه مع ابن القطّاع (ت٥١٥هـ) الذي يقول أيضاً: "وكذبَ عليكَ كذا إغراءٌ به، ولا يتصرّف في الإغراء تصرفَ الفعل، ويكون ما بعده مرفوعاً إلّا كَذبَ عليك البزْرَ والنَّوى، فإنّه جاء منصوباً على أصله."[٢].

وقد ذهب الزمخشريّ (ت٥٣٨هـ) إلى أنَّ تراكيب (كذبَ عليكم الحَجّ) جامدة تجري مجرى المَثَل، يقول: "وعندي قَول هو القول، وهو أنّها كلمة جرت مجرى المثل في كَلامهم؛ ولذلك لم تُصرّف ولزمت طَريقة واحدة في كونها فعلاً ماضِياً مُعَلّقاً بالمخاطب ليس إلّا."[٣].

واقتضى تعلّقها بالمُخاطب وحده –وهذا جمود بلاغيّ– أن تتبعه دلالة الفعل (كذبَ) على الأمر، وإن جمد على صيغة الماضي، وهو رأي ذكره الزمخشري بقوله: "وهي في معنى الأَمر، كقولِهم في الدُّعاء: رَحِمك الله [أي: ليَرْحَمْكَ اللَّهُ] والمراد بالكَذِب التَّرْغيب والبعث."[٤].

وهذا يعني أنّ التّراكيب من نمط الخبر الذي يراد به معنى الإنشاء، أو كما ينقل البغداديّ عن ابن الشجري بقوله: "ووجهُه معَ الرّفع أنّه من قبيل ما جاء لفظ الخَبَر فيه بمعنى الإغراء، كما قال ابن الشجريّ في أَماليه: كـ(تؤمنون

---

(١) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (كذب)، ٧٩١/٦.

(٢) ابن القطاع، علي بن جعفر (ت٥١٥هـ/١١٢١م)، **كتاب الأفعال**، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٩٨٣م، ٧٨/٣.

(٣) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، (كذب)، ٢٥٢/٣.

(٤) المصدر السابق، (كذب)، ٢٥٢/٣. وعبارة: [أيْ: ليَرْحَمْكَ اللَّهُ] واردة في نقل ابن الأثير رأيَ الزمخشري السابق، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (كذب)، ١٥٧/٤.

باللَّه) بمعنى آمنوا باللَّه. و(رَحِمَه اللَّهُ) بمعنى اللَّهُمَّ ارحمْه. و(حسبكَ زيد) بمعنى اكتفِ به."(١).

وصارت الشواهد في كتب النحو تُروى برفع الاسم ونصبه بعد الفعل (كذبَ)، فقد روي شطر بيت عنترة الأول هكذا: (كذب العتيقَ وماءَ شنٍّ بارداً) بنصب (العتيق)؛ فاضطرّ الأستراباذي (ت٦٨٦هـ) -لهذا السبب ولغيره- أنْ يعدّ الفعل (كذبَ) اسمَ فعل.(٢)

وقد ذهب البغداديّ فيه إلى ما يخالف هذا الرأي، يقول: "لم أرَ مَن قال من النّحْويين وغيرهم أَن كذب اسم فعلٍ. وهذا شيءٌ انفرد به ... وإنّما ذَكروه في جملة الأفعال التي منعت التَّصَرُّف، منهم ابن مالك."(٣).

٢. توجيه نصب الاسم بعد (كذب)

رويت بعض الشواهد بنصب الاسم بعد الفعل (كذبَ)، فبعد أن ذكر أبو عُبيد رفع الاسم (الحجّ) في المرويّ عن عمر بن الخطاب قال: "ولم أسمع في هذا حرفاً منصوباً إلّا في شيء كان أبو عُبيدة يحكيه عن أعْرابي نظر إلى ناقَة نِضْوٍ لرَجُل فقالَ: كذَبَ عليكَ البِزْرَ والنَّوى، ولم أسمع أحداً يَحكي في هذا نصباً غير قول أبي عُبيدة هذا. قال ابن عُلَيّةَ: والعرب تقول للمَريض: كذبَ عَلَيْك العسلَ، كذب عليكَ كذا وكذا، أي: عليكَ به."(٤).

---

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦.

(٢) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق: أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٦٦/٣، ١٦٧.

(٣) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٣/٦، ١٨٤.

(٤) أبو عبيد، غريب الحديث، ٢٥٠/٣.

والرواية في (نوادر أبي مسحل) جاءت هكذا: "قال أبو عبيدة: هكذا سمعتها من العرب، يرفعون بها في معنى الإغراء ... قال أبو عبيدة: ما خلا أعرابياً من غَنِيّ، وكان فصيحاً، فإنه نصب. وذلك إنه دخل منزلي، فرأى شُويهة مضرورة، فقال: ما بالُ هذه على ما أرى؟ فقلت: إنّا لنعلفُها. قال: كذبَ عليك البِزْرَ والنَّوى. فأتيت به يونسَ بن حبيب. فكتبها عنه، وكتب بعد ذلك منه علماً كثيراً. وقال: هذا القياس."(١).

فما دفع بأبي عبيدة إلى العناية بهذا الأعرابي والذهاب به إلى يونس هو نصب الاسم بعد الفعل (كذبَ). وإذا ثبت أنَّ يونس بن حبيب قد توفي سنة ١٨٢هـ فإن نطق الاسم في هذه التراكيب منصوباً على الإغراء من الغريب النادر الذي لم يجد له الرواة غير هذا الشاهد قبل نهاية القرن الثاني الهجري.

ولم نقف على أيّ شاهد من النثر أو الشعر قيل بعد هذا القرن، ولعله القرن الذي قلَّ فيه استعمال هذه التراكيب برفع الاسم فيها ونصبه على الإغراء، فلم ينتهِ إلا وقد انتهى معه هذا الاستعمال أو كاد، وإنْ بقيَ مَن ينطق به فربّما لم يتمكن الرواةُ من الوصول إليه.

ومن غير المتوقع أن يختلف النّحويون في توجيه هذه التّراكيب لو بقيت في حدود رفع الاسم بعد الفعل (كذب)، أو ظلَّ هذا الفعل على أصل دلالته المعجمية، دون معنى الإغراء واللزوم والحثّ، ولكنهم اختلفوا في توجيهها لاختلاف معناه فيها، ولمجيء الاسم منصوباً.

فمن القائلين بوجوب نصب الاسم بعد الفعل الأصمعيّ؛ لقول أبي عبيد: "قال الأصمعي: معنى كذبَ عليكم معنى الإغراء، أَي: عليكم به، وكأنَّ الأصل في هذا أن يكون نصباً، ولكنه جاءَ عنهم بالرَّفع شاذاً على غير قِياس."(٢)

---

(١) أبو مسحل الأعرابي، نوادر أبي مسحل، ص١٥.

(٢) أبو عبيد، غريب الحديث، ٢٤٨/٣.

وأصالة النصب تنطبق على التراكيب، وإن خلت من الجار والمجرور (عليكَ) اللذينِ يسوّغان نصب الاسم، وهذا ما يُفهم من قول السيوطيّ: "وقال ابن خالويه في شرح الدُّرَيْدية في قوله:

كذَب العَتِيقُ وَماءُ شَنَّ بَارِدٌ

هذا إغراء أي: عليك العتيقُ والماءُ البارد، ولكنّه كذا جاء عنهم بالرفع؛ لأنه فاعل كذبَ، والعرب تقول: كَذَب عليك العسل، أي: الزمْ العَدْوَ وسرعةَ السير والمشي."(١).

وذهب بعضُهم إلى أن تراكيب: (كذبَ عليك كذا) وغيره مركبةٌ من نمطين من الجمل أو الكلام على حدّ نقل الزمخشري رأياً لأبي بكر بن السّراج من كتاب (المسائل القصريات)(*) بقوله: "وفي المسائل القصريات: قال أبو بكر: في قول من نصب الحَجّ فقالَ: كذب عليك الحَجَّ أنّه كلامان. كأنّه قال: كذبَ يعني رجلاً ذمّ إليه الحَجَّ، ثمَّ هيَّجَ المُخاطبَ على الحَجّ، فقالَ: عليكَ الحَجَّ."(٢).

وقد بيّن الزمخشريّ معنى هذا التّركيب ووُجوه إعراب الاسم حين يكون التركيب مُؤلّفاً من كلامينِ أو من كلام، يقول: "وأمّا كذب عليكَ الحَجّ فله وَجْهان: أَحدهما: أَن يُضمَّن معنى فعل يتَعدّى بحرف الاستعلاء، أَو يكون على كلامين كأنّه قال: كذب الحَجّ، عليكَ الحَجّ، أَي: ليُرغِّبكَ الحَجُّ، هو واجِبٌ عليكَ،

---

(١) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ٣٠٢/١.

(*) ورد الكتاب في (خزانة الأدب) للبغدادي على أسماء مختلفة، منها: المسائل القصرية، والتذكرة القصرية، فضلاً عن المسائل القصريات. ينظر: ١٨/١، ٣١٥. وأبو بكر الوارد في النص هو –على ما ترجح لنا– أبو بكر بن السراج صاحب: (الأصول في النحو)، توفي سنة: (٣١٦هـ/ ٩٢٨م).

(٢) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، (كذب)، ١٥١/٣، ١٥٢.

فأضمر الأول لدلالة الثّاني عليه. ومن نصب الحجَّ فقد جعل عليك اسمَ فعل، وفي كذب ضمير الحجّ."(١).

وهذا التفسير الذي نُقل عن ابن السراج أفضى إلى جعل التركيب السابق وغيره من شواهد التّنازع النحويّ، وقد أخذ بهذا أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ) في تفسيره قول الأعرابيّ الذي نظر إلى جمل نِضْوٍ فقال: "كذب عليكَ القَتّ والنوى". ورُوِيَ: "البزر والنوى" يقول الزمخشريّ: "وقال أبو عليّ: فأمّا من نصب البزر فإنّ عليكَ فيه لا يتَعَلَّق بكذب، ولكنه يكون اسم فعل وفيه ضمير المُخاطب. وأمّا كذبَ ففيه ضمير الفاعل، كأنّه قالَ: كذبَ السِّمَنُ، أي: انتفى من بعيرك فأوجده بالبزر والنّوى، فهما مفعولا عليكَ: وأضمر السِّمَن لدلالة الحال عليه في مُشاهدة عَدمه."(٢).

ونخلص ممّا ذهبَ إليه الزمخشريّ ونَقَلَه إلى بعض ما نستدركُه ونصوبه، فابن الأثير (ت٦٠٦هـ) ينسب الرأي السابق إلى الزمخشريّ نفسه بقوله: "وقال الزّمخشريُّ: معنى كَذَبَ عليكم الحجُّ على كلامَين، كأنّه قالَ: كذَبَ الحجُّ، عليكَ الحَجَّ ... فأضْمر الأولَ لدلالةِ الثّاني عليه. ومَن نَصب الحَجَّ فقد جَعل عليكَ اسم فعلٍ، وفي كذَبَ ضمير الحَجِّ."(٣).

فالقائل بأنّ التركيب من كلامين أبو بكر بن السّراج، والتّأويل النحويّ للفارسيّ، وقد تبعه الزمخشريّ.

والأمر الآخر أنَّ توجيه التراكيب بالتنازع ليس لأبي حيّان الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ) على نحو ما روى عنه البغداديّ بقوله: "قال أبو حَيّان... والتي

---

(١) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، (كذب)، ١٥٢/٣.

(٢) المصدر السابق، (كذب).

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (كذب)، ١٥٨/٤.

تَقْتَضيه القواعد أنّ هذا يكون من باب الإعمال، فكذب يطلب الاسم..."[1] فالأولى أن يُنسب إلى أبي عليّ الفارسيّ تفصيل القول بالتنازع أو الإعمال.

– لم يرتض الأستراباذيّ رأي الفارسيّ في نصب الاسم، فصار يوجّه التراكيب على نحو مخالف لإجماع مَن اشتغل بتفسير معانيها وإعرابها؛ فلرواية الشواهد بنصب الاسم ورفعه مسوغٌ لهجيّ ونحوي ومعنوي أيضاً، وهذا ينطبق على ما لا يشتمل منها على الجارّ والمجرور (عليك) في نحو: (كذب العتيقَ وماءَ شنٍّ بارداً)، وعلى ما اشتمل منها عليهما، كقول الأعرابي: كذبَ عليكَ البزرَ والنّوى. فهو يذكر –ابتداءً– أنَّ الفعل (كذبَ) في التراكيب المروية بنصب الاسم عبارة عن اسم فعل، وهذا يوافق لهجة مُضر التي تنصب الأسماء بعد (كذب) خلافاً للهجات اليمانية التي ترفعها بعده، وهذا الاختلاف اللهجيُّ نقله عن ابن السّراج، ونقلَ عنه أنَّ معنى (كذبَ عليكَ البزرَ) هو الزمْه وخذْه؛ لأنَّ الكذب عند العرب في غاية الاستهجان، وممّا يُغرى بصاحبه وبأخذه المكذوب عليه، وهذا ينطبق على الاسم المرفوع في نحو (كذب فلانٌ).

وفي عجز الشاهد الذي سبق، وهو: (... كَذَبَ القَراطِفُ والقُروفُ) يذكر الأستراباذيّ أنَّه إغراء به، ومعناه: الزمْه وخذْه فإنه كاذب، وإذا اقترن التركيب بالجار والمجرور (عليك) صار أبلغَ في الإغراء، ومن ثمَّ صار الفعل يستعمل في الإغراء بكل شيء، يقول: "وإن لم يكن ممّا يصدر منه الكذب، كقولهم: كذب عليكَ العسلَ... وكذب الحجَّ، أي: عليكَ به، فكما جاز أن يصير نحو: عليكَ وإليكَ، بمعنى فعل الأمر فيُنصب به، جاز أن يصير كذبَ، وكذبَ عليك بمعنى الأمر؛ فينصب به كما ينصب بـ: الزمْ. قال أبو علي في (كذب عليك البزرَ): إنَّ فاعل كذب مُضمر، أي: كذب السِّمَنُ، أي: لم يوجد، و(البزر) منصوب

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦، ١٨٧.

بـــ(عليك)، أي: الزمْه، ولا يتأتّى له هذا في قول عنترة: (كذب العتيـــقَ علـــى رواية نصب (العتيق) وما ذكرناه أقرب."[١].

وقد انتقد البغداديُّ رأيَ الأستراباذيّ حين عدَّ (كذبَ) اسمَ فعـــل والاســـمُ منصوبٌ، ولم يعدّه كذلك والاسم مرفوعٌ، يقول: "ومفهومه أنّ العَتيـــق إذا رُوِيَ بالرَّفع لم يكن كذبَ اسم فعل، ولم يبيِّن حكمه، وكأنّه ترك شرحه لشهرته بمعنى الإغراء. وفيه أن كذبَ سواءٌ نصب ما بعده أو رفع بمعنى الإغراء ... فجَعْلُـــه مَعَ المنصوب دون المرفوع اسمَ فعل تحكمٌ لا يظهر له وَجهٌ. على أنّ النصب قد أنكره جماعة وعيّنوا الرّفع."[٢].

– وبرجع النظر فيما تذكره بعض المؤلَّفات اللّغوية نجد آراء مقتضبة تدور في محور تفسير النصب بعامل لفظي أو معنوي، فمن الإيماء إلى العامل المعنـــوي ما نسبه السخاوي (ت٦٣٤هـــ) إلى الأخْفَش (ت٢١٥هـــ) من أنَّ (الحَجّ) مرفوعٌ بكَذَبَ، و: "معناه نَصْبٌ؛ لأنّه يُريد أنْ يأمُره بالحَجّ، كما يُقال: أمْكَنـــك الصَّـــيْدُ، تريد ارمِه."[٣].

وبعد أن نقل ابن سيده (ت٤٥٨هـــ) رأي أبي علـــيّ الفارســـيّ –دون أن يذكر أنه للفارسيّ– في وجه نصب الاسم في نحو (كذبَ عليكَ البِزرَ والنَّـــوى)، قال: "فهذا الأصل في هذه الكَلِمة، وليس كما ذكر بعضُ رُواة أهل اللُّغة أَن كَذَب تَجيء زِيادة."[٤].

---

(١) الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، ١٦٧/٣.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦.

(٣) السخاوي، أبو عليّ بن محمد (ت٦٤٣هـــ/ ١٢٤٥م)، **سفر الســـعادة وســـفير الإفـــادة**، تحقيق: محمد الدالي، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م، ٤٣٤/١.

(٤) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٤٥٨هـــ/ ١٠٦٥م)، **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٦م، (الكـــذب والـــدعوى)، ٢٩٢/١.

وقد فسّر ابن سيده النصب في نحو: (كذبَ العتيقَ) بكَثرة استِعمال الفعل (كذبَ) في الإغراء بالشيء والبَعْث على طَلَبه وإيجادِه حتى: "صار كأنّه يقول لها: عليكِ العَتيقَ، أَي: الزميه، ولا يُريد بقوله لها كذبَ نفْيَه، ولكن إضْرابها عمّا عداه، فيكون العَتيق في المعنى مفعولاً به، وإن كان لَفْظُه مرفوعاً بقوله لها، مثل: سَلامٌ عليك، ونحوه ممّا يُراد به الدُّعاءُ واللَّفْظ على اللَّفْظ". وينقل بعد ذلك رأي ابن السّراج في اختلاف اللهجات، يقول: "وحكى محمَّد بن السَّرِيّ، عن بعض أهل اللُّغة في كذب العَتيقُ أَنّ مُضَر تنصِب به، وأنَّ اليمن ترفعُ به."[1].

ونقلَ بعض المتأخرين رأياً لعبد الدّائم بن مرزوق القيرواني (ت٤٧٢هـ) يبيّن كيف صار الفعل (كذبَ) دالّاً على الإغراء في نحو: (كذب العَتيقَ)، فأَصله: كذبَ ذاكَ، عليكَ العَتيقَ، ثمَّ حذف عليكَ، وناب كذبَ مَنابَه فَصارت العَرَب تُغري به.[2] فمن نيابة الفعل (كذبَ) عن (عليك) -بعد حذفه- تسرّب إلى الفعل معنى الإغراء.

وقد انتهى تفسير النصب إلى القول بالعامل المعنويّ لدى البغداديّ نفسه؛ لقوله: "ووَجهُه مَعَ النصب من باب سراية المعنى إلى اللَّفظ؛ فإن المُغرى به لما كان مفعولاً في المعنى اتَّصلَت به علامة النصب؛ ليطابق اللَّفظ المعنى."[3].

٣. وجوب رفع الاسم بعد (كذبَ)

سوَّغ بعضُ القدماء رفع الاسم بعد الفعل (كذبَ) بزيادة هذا الفعل في التراكيب، ولعلَّ أبا زيد الأنصاري (ت٢١٥هـ) أول من ذكر ذلك، ففي كتابه

---

(١) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٦م، (الكذب والدعوى)، ٢٩٢/١، ٢٩٣.

(٢) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٤٥٢٦/٩، البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦.

(٣) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦.

(النوادر في اللغة) قال: "وتجيء كذَبَ زائدةً في الحديث والشعر، قال عمر بن الخطاب: كذَب عليكم الحَجُّ، فرفع الحجّ بكذب، والمعنى: عليكم الحجّ، أي: حُجّوا."(١).

وقريب من هذا الرأي ما نقله ابن منظور عن الأصمعيّ في الشاهد الذي سبق (كذبتُ عليكَ لا تزالُ تَقوفني ...) يقول: "وحَكى أبو حاتم عن الأصمعيّ: إن قولَه لا تَزالُ في موضعِ رفعٍ على تقدير(*) أنْ لا تزالَ، فلمّا سقَطَت أَنْ ارتفعَ الفعلُ وجعَلَه على حدِّ قولهم: كذَب عليكَ الحَجُّ، وكذَبَ زائدةٌ، وكذلكَ كذبْتُ في البيت زائدةٌ. قال ابنُ بَرِّيّ: فهذا قولُ الأَصمعيّ، قال: ولا يصِحُّ عندَ النّحويينَ."(٢).

وقد رأينا –من قبلُ– أنَّ ابن سيده أنكر زيادةَ الفعل (كذب) والاسم منصوب في نحو قولهم: (كذبَ عليكَ البِزرَ والنَّوى)؛ بقوله: "فهذا الأصل في هذه الكَلِمة، وليس كما ذكر بعضُ رُواة أهل اللُّغة أَن كَذَب تَجيء زِيادة".

وسوّغ بعضُ النحاة رفع الاسم (المُغرى به) بعد الفعل (كذبَ)؛ اتكاءً على سلامة أصل تقرّر في النحو، وهو أنّه لا بدّ للفعل من فاعل، فالبغداديّ ينقل عن أبي بكر بن الأَنباريّ –في رسالته التي شرح فيها معاني الكذِب– إنكارَه النصبَ، يقول: "والمُغرى به مرفوع بكذبَ لا يجوز نصبه على الصِّحّة؛ لأن كذب فعل لا بُدّ له من فاعل، وخبرٌ لا بُدّ من مُحَدِّث عنه، والفعل والفاعِل كلاهما تأويلهما الإغراء. ومن زعم أَن الحَج والعمْرَة والجهاد في حديث عمر حكمُهن النصب لم يُصِب؛ إِذ قضى بالخلوّ عن الفاعِل." لينتهي من ذلك إلى

---

(١) الأنصاري، أبو زيد (ت٢١٥هـ/ ٧٣٠م)، **النوادر في اللغة**، تحقيق: محمد عبدالقادر أحمد، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٩٨١م، ص١٧٨.

(*) ورد في النص المحقق: "أن تقديره" بعد: "على تقدير" ونحسب أن ذلك من المقحم في النصّ.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (قوف)، ٢٩٣/٩.

القول: "وهذا شاذٌّ من القول خارجٌ في النّحو عن منهاج القياس، ملحقٌ بالشـــواذّ التي لا يُعوَّل عليها، ولا يُؤْخذ بها."(١).

وقد بقي هذا الأصل النحويّ متّكأً كثيرٍ من النحاة الأصوليين في رفضـــهم نصب الاسم بعد الفعل (كذبَ)، زيادةً على متّكأ آخر، وهو قلة الشواهد المرويّة بنصب الاسم بعده.(٢)

المبحث الرابع: رأي الدراسة في تراكيب (كذب)

ما يمكن الخلوص إليه بعد الانتهاء من بسط آراء القدماء وتحليلها هـــو أنَّ القدماء اجتهدوا في تفسير هذه التّراكيب التي بدت غامضةً في نظـــر بعضـــهم، وقابلةً لكثير من المقولات الصرفية والنحوية، كالزيـــادة والحـــذف والتنـــازع والتضمين، والجمود، واختلاف معانيها بين الإغراء والحثّ والوجوب، والخبر والإنشاء، وتباين بعض اللهجات في رفع الاسم ونصبه...

وقد خلصنا في هذه الدراسة إلى رأي في هذه التراكيب وما قيل فيها نجمله على النحو الآتي بيانُه:

١. الأصل في الفعل (كذبَ) أن يؤدّيَ معنى حقيقياً يدور في محـــور مـــا يخالف الصدق في القول، فهو المعنى المُطّرد الشّائع فيه دون قيد، وتوفُّره على أداء هذا المعنى يجعلُه من زمرة الأفعال المتصرّفة، وهو –كغيره من الأفعال– عرضةٌ للدخول في التراكيب المجازية، وهذا من الاتّساع الـــذي أشـــار إليـــه الفارسيّ ونقله الزمخشريّ عنه بقوله: "قال الشّيخ أبو عليّ الفارسيّ ... الكَذِب: ضرب من القول، وهو نطق كما أن القول نُطق، فإذا جازَ في القول الذي الكَذِب ضربٌ منه أَن يُتَّسع فيه فيُجْعَل غير نطق في نحْو قوله ... قد قالَـــت الأنســـاع

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٤/٦.

(٢) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٤٥٢٤/٩، ٤٥٢٥.

للبطن الحَقِي(*)... جازَ في الكَذِب أن يُجعل غير نطق في نَحْو قوله: كذب القراطفُ والقروفُ."(١).

وأمّا ما أدّى إلى توفُّر هذا الفعل على معنى الإغراء والحثِّ فنرى أنَّ ما يفسّره هو رأي ابن السّراج الذي نقله الأستراباذيّ، وهو أنَّ: "الكذب عند العرب في غاية الاستهجان، وممّا يُغرى بصاحبه وبأخذه المكذوب عليه."(٢).

فالدّلالة على هذا المعنى ليست متأتّيةً من نيابة الفعل مناب (عليك) على النحو الذي ذكره بعض اللغويين. فمن غير المعروف في العربية نيابة الفعل منابَ الجارّ والمجرور، والشائع العكسُ، وهو أن الجارّ والمجرور (عليكَ) ينوبانِ عن الفعل في الإغراء في مثل قولهم: (عليكَ نفسَكَ).

وقد علّل ابن الورّاق (ت٣٨١هـ) هذه النيابة بقوله: "إن قال قائل: لِمَ خصّت العَرَب: عندكَ وعليكَ ودونكَ بإقامتها مقامَ الأفعال من بين سائرِ الظروف؟ قيل له: لأَن الفعل لا يجوز أن يضمر إلّا أَن يكون عليه دليل من مُشاهدة حال أَو غير ذلك، فلمّا كان (على) للاستعلاء، والمستعلي يرى ما تحتَه، وكذلك (عندك) للحضرة، ومن بحضرتك تراه، وكذلك (دون) للقرب، فلمّا كانت هذه الظروف أخصّ من غيرها، جازَ فيها ذلك."(٣).

وأمّا معنى الوجوب الذي حمل عليه بعضُ القدماء تركيب (كذبَ عليكم الحجّ) وغيره فلا نراه يصحّ فيها إلّا ظاهرياً؛ لأنَّ وجوب الحجّ على الناس من

(*) الشطر الأول من بيت نسبه الزمخشري في (أساس البلاغة)، (حنق)، ٢١٨/١ لأبي النجم، وتمامه: قِدْماً فآضَتْ كالفَنِيق المُحْنِق.

(١) الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ٢٥٠/٣، ٢٥١.

(٢) الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، ١٦٧/٣.

(٣) ابن الوراق، محمد بن عبدالله (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م)، **علل النحو**، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩م، ٣٥٦/١.

الأمر المفروغ منه الذي لا يُجادل فيه مجادلٌ، وكذا الحال في قول الأعرابي: (كذب عليك البِزْر والنَّوى) بعد أن رأى الناقة المهزولة، فلم يكن هذا القول منه؛ لأنَّ صاحبها يجهل بأنَّ البزر والنوى ممّا يجبُ لها وهي سمينة، أو يجهل حاجتها إليه، وهي على هذه الحال من الضّعف، ولكنَّ المقام مقامُ إغراء بالحجّ، وبالبزر والنوى. والإغراء معنى يطّرد في هذه التراكيب كلِّها دون تأويل وتعسّف، ولا يطّرد في بعضها معنى الوجوب بغير هذا التعسف في التأويل.

ونظنُّ ذلك يصدقُ على تفسير ما ورد في حديث الحجامة: "... فمن احْتجم فَيوم الخَميس والأحد كذباكَ..." وقد فسّره ابنُ قتيبة وغيره من أصحاب مؤلَّفات غريب الحديث بالإغراء، وفسّره آخرونَ بالوجوب. والحجامة تكون في هذين اليومين وفي غيرهما، ولكنه إغراء لهم بالاحتجام في هذينِ اليومين المذكورينِ على وجه من التفضيل، فلا يكون الاحتجام في غيرهما على وجه من المنع.

٢. ونرى أنَّ الأصل في التراكيب الفصيحة التي استعمل الفعل (كذبَ) فيها للإغراء هي الأنماط التي تأتي على الصورة التجريدية: (فعل ماضٍ جامد + اسم صريح مرفوع)، من نحو: كذبَ العتيقُ، وهو الشائع في اللهجة اليمانية خلافاً للهجات المُضرية التي تنصب الاسم.

وأمّا ما يسوِّغ النصبَ من حيث المعنى فهو أنَّ رفع الاسم قد يوحي بأن التركيب يُراد منه الإغراء أو مجرد الإخبار لو قيل: كذب العتيقُ، وهذا غير وارد حين يُنصب الاسم، فيقال: كذبَ العتيقَ، فالناطقُ يتغاضى عن تمام العلاقة الإسنادية بإخلائها من المسند إليه الفاعل؛ ليصرفَ الذهن إلى معنى الإغراء وحده؛ ولهذا كان بعض القدماء إذا نصّ على نصب الاسم في اللهجة المُضرية فإنه يقيِّد النصب بمعنى الإغراء، كقول الزَّبيدي: "ومُضَرُ تنصِبُ (العَتيقَ) بعدَ (كَذَبَ) على الإغراء، واليَمَنُ ترفعُه."[1].

(١) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ٤/١٢٠.

وهذا المعنى يجعل التّراكيب السّابقة من جملة أساليب الإغراء في العربيّة؛ ولهذا نرى أنَّ من المُشترك بينها نصبَ الاسم المُغرى به القابلِ لأنْ يكون – أيضاً– مرفوعاً وطرفاً في علاقة إسنادية، على ما يذكر العُكْبَريّ (ت٦١٦هـ) في توجيه الحديث الشريف "عليكَ السّمع والطّاعة" يقول: "بالرّفع على أنه مُبتدأ وما قبله الخبر، وهذا لفظه لفظ الخَبَر، ومعناه الأَمر، أي: اسْمَعْ وأَطِعْ على كل حال، وإن جاء في بعض الرِّوايات منصوباً فهو على الإغراء."(١).

والنصب استحقاقٌ معنوي للأسماء في أساليب الاختصاص، من نحو المرويّ: نحنُ –العربَ– أقرى الناسِ للضيفِ، معَ جواز رفع الاسم (العرب) المنصوب على الاختصاص. وتنزع الأسماء إلى النصب في الإغراء، كقولهم: الجهادَ الجهادَ، وفي التحذير، في نحو: النارَ النارَ.

وفي غيرها من الأساليب نلحظ أنّ الاسم يقطع عن أيّ علاقة إسنادية، فيأتي منصوباً في أسلوب التعجب: ما أجملَ السماءَ! أو يسبق بحرف جرّ زائد، كقولهم في التعجب: أكرمْ بزيدٍ! بغض الطرف عن التأويل النحويّ الشائع في هذه التراكيب اقتضاء لصناعة النحو.

فمن غير المقبول –إذاً– أنْ ينكر بعض النحاة واللغويين التراكيب المرويّة بالنصب في اللهجة المُضرية، من نحو قولهم: كذبَ العسلَ، وكذب عليكم الحجَّ؛ حرصاً على سلامة القاعدة النحوية التي لا تجيز بقاء الفعل دون فاعل، فليس للقاعدة النحوية وظيفة غير تفسير المسموع المُستعمل.

وما يمكن إيجازه لتفسير التحوّل اللهجيّ من الرفع إلى النصب –بناء على معطيات النحو التوليدي والتحويلي– هو أنَّ التركيب (كذبَ العسلُ) عبارة عن

---

(١) العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، **إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، مؤسسة المختار، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م، ١/١٨٥.

بنية عميقة استعمالية، جرى تحويلها إلى بنية سطحية وفاقاً لقانون تحويلي، وهو تغيير الحركة من الرفع إلى النصب؛ للأسباب المعنوية التي بيناها.

ولسنا نزعم أننا أوّل من ذهب هذا المذهبَ في الحركة الإعرابية؛ فقد رأينا كيف تحوّل نصب الاسم إلى اقتضاء معنويّ من باب سراية النصب إليه من المعنى، حين فسّر بعض القدماء نصب الأسماء، وجديد هذا الرأي أنّ النصب لم يكن بعامل لفظي كما صرح بذلك البغداديّ.

وكان خليل عمايرة قد ذهب إلى أنَّ الفتحة في أساليب التحذير وغيرها عنصرٌ تحويليّ؛ فجملة التحذير (الأسدَ) هي جملة تحويلية أصلها الجملة التوليدية (هذا الأسدُ) وقد جرى فيها تحويل بحذف اسم الإشارة لفهم المعنى من السياق، فصارت بعد الحذف على الصورة (الأسدُ)، ولإرادة المتكلم معنى التحذير دون الإخبار، فإنه يُبدل الضمة فتحةً، لتصير الجملة على الصورة (الأسدَ)، أي: من نمط الجمل التحويلية، والفتحة كما يقول: "هي العنصر الذي حوّل الجملة من باب إلى باب، ومن معنى إلى معنى جديد ... وليست نتيجة عامل محذوف."(١).

ولكن الباحث لم ينسق تراكيب (كذب) مع جملة الأساليب التي صارت الفتحة فيها عنصراً تحويلياً؛ لأنه أهملَ هذه التراكيب في دراسته، وكان يمكن لها أن تقدّم له الكثير لو أنّه عاد إليها. فلعلنا لا نظفر بتراكيب لغويّة فصيحة مُؤيدة باستعمال منصوص على لهجاته كالتركيب: (كذب العسلَ) المستعمل في اللهجة المضرية بالنصب وما يقابلها من المستعمل برفع الاسم في اللهجة اليمانية؛ ليكون هذا التركيب وغيره شاهداً قوياً على أنَّ إبدالَ حركة بحركة عنصرٌ من عناصر التحويل، والانتقال من البنى العميقة إلى البنى السطحية.

٣. والزيادة في مبنى الجملة العميق (كذب العسلُ) من موجبات التحويل المُقترن بأسباب معنوية، فزيادة الجار والمجرور (عليك/ عليكم) تفضي إلى إقامة علاقة اتصالية مُحدّدة في تراكيب تقوم –في جوهر استعمالها– بين متكلّم ومُخاطب؛

(١) عمايرة، خليل، **في نحو اللغة وتراكيبها**، عالم المعرفة، ط١، جدة، ١٩٨٤م، ص١٦٢.

لأنَّ الإغراء بالشيء والحثّ عليه يقتضي مخاطباً يُغْرى بفعل شيء محمودٍ ولتجنُّب مكروه. ولهذه الزيادة النحوية وظيفةٌ أخرى وهي توكيد معنى الإغراء، فقولهم: (كذب عليكم العسلُ) أكثر توكيداً من: (كذب العسلُ)، وقد ذكر هذا المعنى الأستراباذيّ في تفسيره قولهم: (كذب عليكم العسلَ) والاسمُ منصوب، يقول: "فإذا قُرن بـ: (عليك) صار أبلغَ في الإغراء، كأنك قلتَ: افترى عليك فخذْه."[1] وقد ذكر ذلك وهو يعدّ الفعل (كذبَ) اسمَ فعل ناصباً للاسم (العسل).

ونحن نخالف الأستراباذيّ في موجب النصب؛ لأسباب، منها: ما يمكن قوله من أنَّ نصب الاسم محوّل عن الرفع، وليس اقتضاءً لعامل، زيادة على أنَّ عدَّه (كذبَ) اسمَ فعلٍ من الرأي الذي يصعب قبولُه؛ لأنَّه من الأفعال الجامدة في هذه التراكيب؛ فلا يصير اسمَ فعل لمجرد الافتقار إلى عامل ينصب الاسم.

فإنْ صحَّ أنَّ زيادة الجار والمجرور (عليك) جاءت لبيان أنَّ المقصود هو المخاطب وللتوكيد –والاسمُ قبل زيادة الجار والمجرور يجوز فيه الرفع والنصب– فإنَّ ما ذهب إليه أبو عليّ الفارسيّ وأبو حيان فيه نظرٌ أيضاً، عندما صار التركيب: (كذبَ عليكُم الحَجَّ) وما يماثله شاهداً لهما على التنازع النحويّ، على نحو قول البغدادي: "قال أبو حَيّان ... والتي تَقْتَضيه القواعِد أن هذا يكون من باب الإعمال، فكذب يطلب الاسم على أَنه فاعل، وعليكَ يَطْلُبه على أنه مفعول، فإذا رفعنا الاسم بكذب كان مفعول عليك محذوفاً لفهم المعنى، والتّقدير كذب عليكه الحَجُّ. وإنّما التُزم حذف المفعول؛ لأنَّه مكان اختِصار ومحرف عن أصل وَضعه، فجرى لذلك مجرى الأمثال في كونها يُلْتَزم فيها حالةٌ واحِدة ... وإذا نصبنا الاسم كان الفاعل مضمراً في كذب يفسره ما بعده على رأي سيبويه ومحذوفاً على رأْي الكسائيّ."[2].

---

(١) الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، ١٦٧/٣.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٦/٦، ١٨٧.

فلسنا نرى أنَّ زيادة (عليك) في هذه التراكيب ممّا يقتضي تنازعاً؛ لأنَّه اسم فعل منقول من الجارّ والمجرور فصار بمعنى الفعل (الزمْ)، وإنَّما كان الاسم محتملاً النصب والرفع، والمعنى على الإغراء قبل زيادة (عليك)، وهو ما صرّح به الزّبيديّ بقوله الذي سبق: "ومُضَرُ تنصِبُ (العَتيقَ) بعدَ (كَذَبَ) على الإغراء، واليَمَنُ ترفعُه."(١).

فليس هو اسم فعل على التحقيق المعنويّ والتركيبيّ، بل هو على أصل استعماله، أي: جار ومجرور.

وعلى أيّ حال فإنَّ تراكيب (كذب) قابلة لزيادات مقيدة، فقد رأينا أنه يمكن العطف على الاسم المرفوع أو المنصوب في قولهم: (كذب عليك البِزر والنَّوى) وفي قولهم: (كذب القراطف والقروف)، وصحّت إضافة الاسم المعطوف وصحَّ نعتُه، كما تبين من رواية بيت عنترة برفع المعطوف عليه، وهو: (كذب العتيقُ وماءُ شنٍّ باردٌ ...) فالماءُ معطوف على العتيق، وهو مضاف إلى شنٍّ، وقد نُعت الماء بـ: (باردٌ)، وفي رواية أخرى جاء (بارد) مجروراً على المجاورة؛ لقول ابن يعيش: "ومما يدلّ على رعايتهم جانبَ القرب والمجاورة أنّهم قالوا: جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ، وماءُ شَنٍّ بارِدٍ، فأتبعوا الأوصافَ إعرابَ ما قبلها، وإن لم يكن المعنى عليه؛ ألا ترى أنّ الضبّ لا يوصَف بالخَراب، والشّنَّ لا يوصَف بالبُرودة، وإنما هما من صفات الجُحْر والماء."(٢).

ورُوي البيت بنصب المعطوف عليه هكذا: (كذب العتيقَ وماءَ شنٍّ بارداً) فجاء المعطوف عليه منصوباً، وأُتبع النعت لمتبوعه وهما منصوبانِ أيضاً. بيد أنَّ ما نلحظه هو تقييد العطف بالواو دون حروف العطف المختلفة. وكذا تبيّن لنا صحة وقوع نوع من عطف الجمل مع الاستغناء عن الواو العاطفة، ورد هذا في قول عمر بن الخطاب: "كذب عليكُم الحَجُّ، كذب عليكُم العمرةُ، كذب عليكُم الجِهادُ" فإن كانت الواو لمطلق الجمع معَ ضرورتها للنسق والتّوسعة التركيبيّة

(١) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ١٢٠/٤.

(٢) ابن يعيش، شرح المفصل، ٢١١/١.

فإنَّ حذفها مع الاحتياج إليها نفسّره بكون المعنى يقتضي التخفّف في التركيب المنطوق، والسرعة في الأداء الكلامي، فالمقام مقامُ إغراء وحثٍّ على ما ينبغي فعله دون تأخير.

وقد درجت العربيّة على استعمال أقلّ المنطوقات التركيبية في مقام السرعة، فلمعنى الإغراء، يقال: الجهادَ، أو: الجهادَ الجهادَ، إذا احتيج للتوكيد، ولمعنى التحذير يُقال: النارَ أو: النارَ النارَ، ولمعنى الاختصاص قيل: نحنُ العربَ...

وما ذكرناه من التوسّع بالزيادات المُقيَّدة يُناقض مذهبَ بعض القدماء في القول بالحذف والإدماج الذي يطالع في توجيه تراكيب (كذب) على أنها نتاج مجموع تركيبينِ، كما قيل في: (كذب العَتيقَ) إنَّ أَصله: كذبَ ذَاك، عليكَ العَتيقَ، ثمَّ حذف عليكَ، وناب (كذب) مَنابه، وكما قيل في الحذف الذي أوجبه صيرورة التراكيب من باب الاشتغال النحوي. وقد بيّنا فيما سبق ما يدفع هذا الحذف عن هذه التراكيب، بما لا يحتاج إلى فضل إعادة وتكريرٍ.

٤. جمود التّراكيب

ما ذكره الزمخشريّ من كون هذه التّراكيب تجري مجرى المَثَل لا يجانبُ الصوابَ، ومن مظاهر هذا الجمود المصيرُ إلى استعمال الفعل (كذبَ) لهذا المعنى بصيغة الماضي دون المضارع والأمرِ واسمِ الفاعل والمفعول ... والعربيّة نهجت منهجاً مُقارباً في جملة من الأساليب والتراكيب الإنشائيّة، ففي التعجب القياسيّ الذي يأتي في قولهم: (ما أجملَ السماءَ) يجمدُ الفعل على صيغة الماضي، وعلى صيغة الأمر في قولهم: (أكرمْ بزيد)، وكذلك يجمد على صورة الماضي في أُسلوبي المدح والذّم، كقولهم: نِعْمَ الرَّجلُ زيدٌ، وبِئْسَت المرضعةُ هندُ.

ومن المُشترك بين هذه الأساليب أنّها قوالب لغويّة تحوّل الأفعال المتصرفة إلى جامدة، وتتفاوت فيما بينها في أنَّ بعضها لا يسمح إلّا بجمود أفعال مُعيّنة، كالأفعال: (كذبَ ونعْم وبئْس) فلا تؤدّي تراكيبها معنى الإغراء والمدح والذّم إلّا بهذه الأفعال، خلافاً للتعجب القياسيّ الذي يُقام على أفعال مختلفة؛ فيحوّلها إلى جامدة، فمن الجائز أن يقالَ: ما أجملَ، وما أحسنَ (كذا)، ويقالَ: أجملْ، أو أحسنْ بكذا. ومعَ ما ذكرناه فإنّهم خلصوا إلى بعض القيود في الفعل الذي يقع به التعجب، من نحو كونه ثلاثياً متصرفاً ... والأبلغُ من ذلك أنهم عدّوا تراكيب التعجب جاريةً مجرى المَثَل، كقول ابن يعيش: "التعجّب يجري مجرى الأمثال؛ للزومه طريقة واحدةً، والأمثالُ الألفاظُ فيها مقصورةٌ على السماع، نحو قولهم: الصيفَ ضيّعتِ اللبنَ، يُقال ذلك بلفظ التأنيث، وإن كان المُخاطب مذكّراً."(١).

ومن المُشترك بين هذه الأساليب في الجمود النحويّ أنّه لا يُتصرَّف في مكوناتها بالتقديم والتأخير، وإذا كان هذا ظاهراً في التعجب والمدح والذم، فإنّه ظاهر في تراكيب (كذب) أيضاً، فلا يقال: العتيقَ أو العتيقُ كذبَ عليك، أو عليك العتيقَ كذبَ...

ومن مظاهر الجمود في تراكيب (كذب) أنّها لا تُستعمل إلّا للمُخاطَب، وقد أُفيد من كاف الخطاب المتّصلة بمتعلق الفعل من الضمائر والعلامات، كما هو الحال في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "... فَيوم الخَميس والأحد كذباكَ"، وقول عمر بن الخطاب: (كذبتكَ الظواهر)، وأُفيد منها وهي متصلة بحرف الجر في نحو (عليكَ) و(عليكم). وقد يكون الخطاب بياء المخاطبة أو بالتاء، كقول عنترة الذي سبق، وهو:

كَذَبَ العَتيقُ وماءُ شنٍّ باردٌ إن كنتِ سائِلتي غَبوقاً فاذْهبي

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ٤/٤٢٢.

وربّما أغنى السياق عن كاف الخطاب وياء المخاطبة، كالذي بدا من قول مُعَقِّر البارقي:

وذُبْيانِيّـــــةٍ وَصَّـــــتْ بَنيهـــــا بـــأَنْ كَـــذَبَ القَراطِـــفُ والقُـــروفُ

فأصل الوصيّة أن تكون لمُخاطب مستمع، ولا تكون لغائب. وقد فسّر ابن الورّاق اختصاص (عليك) وغيرها للمخاطب في الإغراء دون المتكلم والغائـــب بقوله: فإن قال قائل: لم خُصّ المُخاطب بهذا دون غيره؟ قيل: لأنّ المُخاطب لا يحتاج إلى حرف سوى الفعل، والغائب والمتكلم الأَمر لهما باللّام، كقولِك: لـــيقمْ زيد، ولأقم مَعَه، فلمّا أَقمت هذه الظروف مقامَ الفعل، كرهـــوا أَن يســـتعملوها للغائب والمتكلم؛ فَتَصير نائبة عن شيئَين، وهما الفِعل واللّام، فوَجَب أَن تختَصّ بالمخاطب؛ لتقوم مقامَ شيء واحِد، وقد سُمع من العَرَب: عليه رجـــلاً ليســـني، فأمرَ بـــ(على) وحدها للغائب، ولا يُقاس عليه."[1].

وأيسر من هذا التعليل أن الكاف المتصلة بحرف الجرّ (على) توظَّف فـــي مخاطبة الحاضر، في سياق متّصل من الكلام بين النّاطق والسامع، وهو مـــا لا يتوافر إذا كان المُخاطب غائباً.

لقد توصّل تمام حسان إلى تقسيم الكلمة في العربية إلى سبعة أقسام، فكان من بين هذه السبعة قسمٌ للخوالف، وهي الكلمات التي: "تستعمل فـــي أســـاليب إفصاحية؛ أي: للكشف عن موقف انفعاليّ ما والإفصاح عنه."[2] ومن ثمَّ جعلها أربعةَ أنواع، وهي: اسم الفعل، واسم الصوت، وفعل التعجب (ما أحسنَ كـــذا) و(أحسنْ بكذا) وفعلا المدح والذم (نعم) و(بئس)، ليخلصَ منهـــا إلـــى القـــول:

---

(١) ابن الوراق، علل النحو، ٣٥٦/١.

(٢) حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، ط١، الدار البيضـــاء، ١٩٩٤م، ص١١٣.

"ولربما كان من المُستحسن أن يُضمَّ إلى هذه الأساليب الإفصاحيّة النُّدبة والاستغاثة، والتحذير، والإغراء، ولكنّ ضمّ هذه الأساليب إلى ما ذكرنا لا يتمّ على المستوى الصرفيّ؛ لأنّ هذه الأساليب الأخيرة لا يعبر عنها بالخوالف فلها مثل الإفصاح المذكور، لكن على مستوى النحو لا مستوى الصرف."(١).

بيد أنّ تمام حسان لم يذكر تراكيب (كذبَ) مع جملة الخوالف الصرفيّة، ولا مع الخوالف التركيبيّة (النحويّة)، وهي قابلة للدخول في الخوالف الصرفيّة باعتبار جمود فعلها (كذب) وفي الخوالف النحويّة لاعتبارات تركيبيّة مختلفة.

وفي مقدمة هذه الدراسة ذكرنا أنَّ كمال بدري ونواف الحارثي توصَّلا إلى رأي في الفعل (كذَبَ) مقارب لرأي الأستراباذيّ، فمن جملة ما قاله بدري: "ونحن نعتقد أن (كذبَ) هذه لا علاقة لها بـ(كذبَ) من التكذيب، بل هي من قبيل المُشترك اللفظيّ؛ لبُعدِ معناها عن معنى التكذيب. إذنْ فهي اسم فعل حقيقي."(٢).

ويؤكّد هذا الرأي الحارثي بقوله: "وأَحرِ بهذا القول أن يكون قريباً من الصواب؛ لأنّا نرى أن المنقول من أصل يوجد فيه معنى ذلك الأصل –ولو تقديراً– وهنا لا يوجد معنى الأصل –وهو الكذب– في اسم الفعل المنقول عن هذا الأصل مطلقاً."(٣).

وأصل هذا الرأي للأستراباذي، بيدَ أنه لم يقل بانقطاع الصِّلة بين الفعل واسم الفعل، ومن ثمَّ كان البغداديّ يخالف هذا الرأي بقوله الذي سبق: "... على أَن كذب في الأَصل فعل وقد صار اسم فعل أمرٍ بمعنى الزمْ. لم أرَ من قال من

(١) حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، ط١، الدار البيضاء، ١٩٩٤م، ، ص١١٧.

(٢) بدري، الزمن في النحو العربي، ص٢٣٣.

(٣) الحارثي، الأسماء العاملة عمل الفعل دراسة نحوية، ٦٥٧/٢.

النّحْويين وغيرهم أَن كذب اسم فعلٍ. وهذا شيءٌ انفرد به الشّارح المُحَقق. وإنّما ذَكروه في جملة الأفعال التي منعت التَّصَرُّف، منهم ابن مالك."[١].

والصّحيح أنَّ مجيء (كذبَ) بمعنى الإغراء أو اللزوم هو تفسير تركيبيّ في الشواهد التي ذكرناها، وليس معنى معجميّاً، ومثل هذا التفسير يطالع في الحديث: (كذبَ النسابونَ) فقد قيل إنَّ (كذبَ) بمعنى: صدقَ، وبمعنى: وَجبَ الرُّجوعُ إلى قولهم؛ ليكون من ألفاظ التضادّ.[٢]

وهو من ألفاظ المُشترك على ما يصرح به السيوطيّ (ت٩١١هـ) بقوله: "من غريب الألفاظ المشتركة لفظة كذبَ."[٣].

فاختلاف معاني (كذبَ) لا يقوم على اختلاف المادّة المعجمية؛ ليكون فعلاً من مادّة أو اسمَ فعلٍ من أخرى؛ وإنّما صار فعلاً جامداً بسبب المعاني التركيبيّة، كجمود الفعل المتصرف (جملَ) وغيره عندما يستعمل في تراكيب التعجب القياسيّ، كقولنا: ما أَجملَ السماءَ! فلو كان (كذبَ) اسمَ فعلٍ لرأيناه قد توفّر على معنى (الزمْ)، وهو مُستقلٌ غير مُحتاج إلى تراكيب معينة؛ ليؤدي هذا المعنى، كأسماء الأفعال: صهْ ومهْ وهيهات، وغيرها.

ولتنوُّع معانيه التي أدّت به إلى أن يكون من ألفاظ التضادّ أو المشترك اللفظيّ أسبابٌ تتعلق بالاستعمال المجازيّ، واختلاف اللهجات، والمعاني التي يكتسبها من السياق، وغير ذلك من أسباب يتناولها الباحثون في تأصيل مسائل التضادّ والمشترك اللفظيّ والترادف.[٤]

---

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٣/٦، ١٨٤.

(٢) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ١٢٣/٤، ١٣١.

(٣) السيوطي، المزهر، (معرفة المشترك)، ٣٠١/١.

(٤) ينظر في أسباب هذه الظواهر اللغوية: عبدالتواب، رمضان، **فصول في فقه العربية**، مكتبة الخانجي، ط٦، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٣٠٨-٣٥٧.

٥. موت التّراكيب والقياس عليها

تدلُّ آراء بعض القدماء على أنَّ تراكيب (كذبَ) الدّالّة على الإغراء من النمط الذي لم يعد مستعملاً، وبعبارة ابن فارس: "من الكَلام الذي دَرَجَ ودَرَجَ أَهْلُه ومَن كان يَعلمُه."(١) فضلاً عمّا ذكره بعضُهم من غموض دلالتها، وندرتها وشذوذها، وقد لخص هذا أبو بكر بن الأنباريّ بقوله: "وهذا شاذٌّ من القول خارجٌ في النّحو عن منهاج القياس ملحقٌ بالشواذ التي لا يعول عليها، ولا يُؤْخذ بها."(٢).

وإذا استثنينا الشاهد النثريّ المنسوب إلى أعرابيّ عيسى بن عمر (ت١٤٩هـ) أو أعرابيّ يونس (ت١٨٢هـ) فإنّه من غير المدفوع أن تكون هذه التراكيب قد قلَّ استعمالها في القرن الأول الهجري، وهو القرن الذي شهد ولادة بعض التراكيب النحويّة الجديدة أيضاً، من نحو قولهم: ما جاءتْ حاجتَكَ؟ وهو تركيب لم يُعرف قبل زمن الخلاف بين عليّ ومعاوية؛ فكان: "أوّلُ من تكلّم به الخوارجُ حين أتاهم ابن العبّاس يدعوهم إلى الحقّ من قبَل عليّ -عليه السّلام- فأجروا (جاءَ) هاهنا مجرى (صارَ)، وجعلوا لها اسماً وخبراً."(٣).

ولعلَّ هذه التراكيب قد ماتت في مستوى اللغة الأدبيّة المشتركة، ومن ثمَّ ظلت بعض اللهجات تحتفظ باستعمالها على شيء من القلّة، وإذا صحَّ هذا الرأي فإن موتها سيكون له أسباب مختلفة، منها:

- أنَّ هذه التراكيب تُقال في سياقات اتّصالية مُقيَّدة، ركنها الأول ناطق واحد (مرسل)، والثاني مُخاطَب (مُستقبِل) أو مجموع من المخاطبينَ الذين يتلقّون

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (كذب)، ١٦٨/٥.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب، ١٨٤/٦.

(٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ٣٣٨/٤.

خطاباً من النمط البلاغيّ الإنشائيّ الذي لا يصحّ فيه مخالفةُ النـــاطق وادّعـــاء مجانبته للصواب؛ لأنه أشبه بمَن ينقل خبرة وثقافة مُكتسبة خاصّة به، وهذا مـــا نلحظه في التراكيب كلّها؛ ولهذا تقلّ السياقاتُ التي يحتاج فيها النّـــاطقونَ إلـــى المقايسة؛ لتوليد تراكيب مشابهة يوظَّفُ فيها الفعل (كذب) لمعنى الإغراء، ونقل خبرة جديدة.

ومن مقتضى نقل الخبرة والثقافة في الخطاب اللغـــويّ أن نســـتعمل لـــه تراكيب دلالتها قاطعة لا تقبل التأويل عند المُخاطَب بها، فالغموض الدلاليّ سبب من أسباب قطع الصلة بين المُخاطِب (المُرسل) والمخاطَب (المُســـتقبِل)، وهـــذا النّمط من الغموض كان سائداً في تراكيب (كذب) باعتراف النحاة، وأصـــحاب الغريب والنادر اللغويّ من المتقدمين والمتأخرين؛ لهـــذا صـــاروا يفســـرونها بالوجوب، وبالإغراء والخطأ، وبما يخالف دلالة الكذب الحقيقية.

– والتوسُّع في استعمال اللفظ على غير معناه الحقيقيّ الشائع قد يؤدي إلى اللّبس والانصراف إلى معناه الحقيقي، والفعل (كذبَ) يصلح أنموذجاً لهذا التّوسُّع. فقد استُعمل بمعنى الخطأ في اللهجة الحجازية، ومعَ ذلك فقد أُشكل المراد منه على عروة بن الزبير على النحو الذي ورد في مجلس عمر بن عبدالعزيز الذي سبق، وهو: "أَن عُرْوة بن الزبير ذكر عند عمر بن عبدالعزيز ما كانت عائشة –رضي الله عنها– تخصّ به عبدالله بن الزبير من البر والأَثَرة والمحبّة، فقالَ له عمـــر: كذبتَ، وبالحضرة عبيدالله بن عبدالله فقال: إنّي ما كذبت وإن أكذب الكاذبين لمن كذَّب الصّادقين. قال أبو بكر: فلا يُحمل هذا من قول عمر بن عبـــدالعزيز إلّـــا على أَنه أَرادَ أَخْطَأت، إذ المعنى الآخر يلْزم عمر كذباً فيأثم، وجواب عُروة وَقع على غير المعنى الذي قصد له عمر؛ لأنّه حِين غضب حمل كذب على معنـــى قلت غير الحق."[1].

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ١٩٧/٦.

ومنه ما نقله ابن الأثير في حديث عُروة، وهو: "قيلَ له إنّ ابن عبّاسٍ يقول: إنَّ النّبيّ –صلّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ– لَبثَ بمكّة بضْعَ عشرةَ سنة، فقال: كذَبَ، أَي: أخطَأَ". ويعلِّل وسم الكذِب خطأً بقوله: "لأنَّه يُشبهُه في كونه ضِدّ الصَّواب، كما أنّ الكَذِب ضِد الصِّدق، وإن افترقا من حيثُ النِّيّة والقَصْد؛ لأنّ الكاذِب يعلم أنّ ما يقولُه كَذِب، والمُخْطِئ لا يعلم."(١).

فمع اشتهار اللهجة الحجازيّة واستعمال الناطقينَ بها الكذبَ بمعنى الخطأ؛ فإنّه لم يحل دون فهمه على غير حقيقة معناه، وهو الكذب في القول، دون ما أراد به عمر بن عبدالعزيز من الخطأ المحض؛ ومن ثَمّ احتاجوا إلى المقاربة بين الكذب والخطأ من جهة أنّ كليهما ضد الصّواب. فأنْ يكون المرادُ من الكذبِ –بعد ذلك– معنى الإغراءِ فهذا أشدُّ توسّعاً وأكثر غموضاً ومدعاةً إلى عدول الناطقين عن استعماله.

وقد بلغ التوسُّعُ في استعماله مبلغاً أوصله إلى حد التضادّ حين حمل بعضُ القدماء تفسير الحديث: (كذبَ النسابونَ) على معنى الصّدق، وقد نقل الزَّبيدي فيه أنه بمعنى: وَجب الرُّجوعُ إلى قَوْلهم، وبمعنى: صدق، وعليه يكون من ألفاظ التضادّ.(٢)

وجملة هذه المعاني المذكورة فيه أوصلته إلى أن يكون من ألفاظ المشترك اللفظي الغريبة على ما صرّح به السيوطي (ت٩١١هـ) في قوله السابق: "من غريب الألفاظ المشتركة لفظة كذبَ."(٣).

وبسبب هذا التوسّع الزّائد في استعمال الفعل (كذب)، واختلاف بعض دلالاته في اللهجات صاروا إلى التخفّف من بعض معانيه، ومنها (الإغراء)، واستلزم ذلك العدول عن التراكيب التي يردُ فيها هذا المعنى.

---

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (كذب)، ١٥٩/٤.

(٢) الزَّبيدي، تاج العروس، (كذب)، ١٢٣/٤، ١٣١.

(٣) السيوطي، المزهر، (معرفة المشترك)، ٣٠١/١.

– وثمة سبب آخر يدعو إلى موتها، وهو مزاحمة التراكيب الدّالّة على الإغراء في العربيّة لتراكيب (كذب) الدالّة على هذا المعنى. وهو أمر يخضعُ للاستبدال والاختيار في اللغة من جملة خيارات تركيبيّة مطروحة، فحين يتمكَّن الناطقُ من القول: الجهادَ أو الحجَّ أو العتيقَ، على إرادة الإغراء، مع وثوقهم من فَهْم المخاطب لهذا المعنى بأقلّ قدر من ألفاظ اللغة فلا نظنُّ أنَّ هذا الناطق يعدل عن هذه التراكيب إلى تراكيب أكثر اشتمالاً على العناصر اللغويّة، وأكثر غموضاً في دلالتها، ونعني تراكيب (كذب) من نحو: كذب عليكم الحجّ، أو كذب عليكم الجهاد، وما يماثلُها.

– ومن أسباب موت هذه التراكيب –أيضاً– ما يتعلّق بتطوّرها النحويّ، فاللهجة المُضريّة وصلت إلى معنى الإغراء بوساطة تحويل الضمة إلى فتحة، خلافاً للهجة اليمانيّة التي بقيت على الرفع، فحين يُراد في اللهجة المضريّة التعبير عن هذا المعنى فلا بدَّ من القول: (كذبَ الحجَّ) بنصب الاسم. وفي سليقة الناطق اللغويّ أنَّ هذا موضع لرفع الاسم وليس لنصبه، بغضّ النظر عن لهجته؛ ولاتّقاء شبهةِ اللَّحن والخطأ فقد يعدلُ عن التراكيبِ التي يردُ فيها الاسمُ منصوباً إلى التراكيبِ التي حافظت على رفع الاسم؛ ليقولَ: (كذبَ عليكم الحجُّ)، ورفعُ الاسم يفضي–أيضاً– إلى دلالة معنوية مُركّبة؛ فقد يتبادر إلى ذهن السامع أنَّ المعنى هو: وجبَ الحجُّ أو هو إغراء بالحجِّ، وهذا سبب يدفعه إلى التوقّف عن استعمال التراكيب المنطوقة برفع الاسم أيضاً.

– ولموتها علاقة بالتأدّب والاحتراز ممّا يؤذي أسماع المخاطَبينَ، فالناطقُ يعلم أن الكذب ممّا يُستكره في القول والفعل، ويُستكره مَن وُسم به، فلا يكون من المخاطِب إغراءً لغيره مع حاجته إلى النطق بفعله (كذب)؛ ولهذا فقد يعدل عن استعمال هذه التراكيب حتى لا ينطق بهذا الفعل.

والظاهرة اللغويةُ حين تموت ربّما تترك ما يدلّ عليها، ففي بعض اللّهجات الدّارجة في الأردّنّ نسمع –أحياناً– طفلاً يقول لغيره من الأطفال في اللّعب: (كذبتُ عليكم) إغراءً لهم بملاحقته والإمساك به. ونسمع بعض الناطقين – أيضاً– يقولون: (كذبت عليكم)، وهو منطوق تعبيريّ يقع في سياق الإغراء بالناطق نفسه؛ قصدَ المُمازحة والفكاهة.

وقد التُزم في هذه التعبيرات الدّارجة منهج الفصيحة، فلا تُقال إلا لمُخاطب، والفعل يأتي فيها جامداً على صيغة الماضي، وهي من التعبيرات الإنشائيّة لا الخبريّة. بيد أنّه لم يُسمع هذا الإغراء فيما لا يصحّ وقوع الكذب منه، فلا يُقال في هذه اللهجات: كذبَ العسل، أو كذبَ عليكم العسل، على نحو ما كان يحصل في الفصيحة. والتراكيب المستعملة للإغراء في هذه اللهجات الدّارجة نادرةٌ لم يثبت استعمالها في لسان أهل العلم والمثقفين، بل إنّها لا تكاد تستعمل الآن.

ويتعلّق بموت هذه التراكيب أو ندرتها مسألة القياس عليها وتجديد استعمالها، وهذا الضّرب من القياس على المُمات اللغويّ نراه يعيد معَه أسباب الموت مرة أخرى. ففي إحدى المسابقات الثقافية سمعنا المشرف على المسابقة يسألُ طلبتَه عن معنى قولهم: كذب عليكم الزواجُ، وقد تردّد المتسابقون في الجواب، واستهجن بعضُ الحاضرين هذا التركيب، فأتى الجواب –بعد ذلك– على لسان أحدهم، وهو: وجبَ عليكم الزَّواجُ.

فالسّائلُ أجرى قياساً، فأجاز لنا أن نبنيَ في لهجاتنا الدّارجة ما يماثلُ تراكيب الفصيحة، وفي ظنّه أنّ معناها الوجوب وحده كما جاء في الجواب. والحال أنَّ ما ينبغي أن يكون عليه معناها هو إغراء الشباب بالزواج بعد أن

عدلوا عنه، وانشغلوا بغيره، فكأنّه قد فاتهم؛ لذا لا يصلح أن يكون المعنى على التحقيق هو: وجبَ عليكم الزواج.

والأمثلةُ الفصيحة التي تناولناها بالدرس والتحليل تبيّن أنّها لم تُقَلْ إغراءً إلا بعد فوات المُغرى به، أو في حكم ما سيصير إلى الفوات، فالأعرابيّ الذي قال لصاحب الجمل المهزول: (كذب عليك البِزْر والنَّوى) ما كان له أن يقول ذلك إلا وهو يعرف أنه قد فات هذا الجمل من العلف ما يسمَنُ به، وهكذا في الأمثلة الباقية، كقول عمر بن الخطاب عندما شَكا إليه عَمرُو بنُ مَعْد يكَرِبَ أو غيرُه النِّقْرِس، فقال: "كذَبَتْك الظَّهائر". وفي رواية: "كَذَب عليكَ الظَّواهرُ". وقوله –أيضاً– لعَمْرٍو عندما شَكا إليه المَعَص: "كذَبَ عليكَ العَسَلُ". فما كان ليقولها عمرُ إلّا لأنّ عَمراً قد فاتته هذه الأشياء التي يشفى بها من النِّقرس والمَعَص.

ولعلَّ من الأنسب أن نستعمل التراكيب الفصيحة أنفسها في السياقات المشابهة التي نريد منها الإغراءَ، فنقول –مثلاً–: كذبَ عليكَ العتيق، في مقام الإغراء بالزواج. ونحسب أن مجامع اللغة لم تتنبّه إلى هذا النمط من التراكيب اللغوية، وبالضرورة لم تقل شيئاً في مسألة القياس عليها.

نتائج الدراسة

خلصت الدراسة إلى نتائج مختلفة نوجز أبرزها على النحو الآتي:

١. بلغت الشواهد الشعرية المذكورة في المؤلفات اللغويّة والنحويّة وغيرها خمسة شواهد من الشعر الجاهليّ، وأما الشواهد النثريّة المنصوص على قائليها فبلغت ستة، وثمة شواهد نثريّة نُسبت إلى العرب أو إلى بعض الأعراب.

٢. يدلّ الفعل (كذبَ) في أصل استعماله على نقيض الصواب في القول، وقد توسّعت دلالته فصار يدلّ على معنى الخطأ في اللهجة الحجازية، وعلى معانٍ مجازية وسياقية، كالوجوب والحثّ والإغراء، وقد صار للتراكيب التي استُعمل فيها الفعل (كذب) لهذه المعاني خصوصٌ واضح في الدرس اللغوي؛ فقد عُدَّ فعلها السّابق من غريب الألفاظ المشتركة. وفي بعض المرويّ استخلص له بعضُ القدماء معنى (الصّدق)؛ فصار من ألفاظ التّضادّ.

٣. اختلف القدماء في توجيه دلالة هذه التراكيب، ولم يخفوا غموضَ معناها، واضطراب الأَقوال فيها. وهذا ما يُفسِّر عناية علماء الغريب والنادر بها أكثر من غيرهم. وكان الخليل أوَّل مَن فسّرها بحملها على معنى الإغراء والوجوب.

٤. اطّرد خصوص هذه التراكيب في مستوياتها الصرفية والنحوية (التركيبية) والبلاغية؛ فقد توصّل الخليلُ –أيضاً– إلى جمود الفعل (كذب) وعدم تصرّفه في هذه التراكيب؛ ولهذا لم يتفق لنا القبول برأي الأستراباذي، وهو أن الفعل (كذبَ) من نمط أسماء الأفعال. وعلى ذلك جرى الزمخشريّ في القول بجمود هذه التراكيب فصارت –لذلك– تجري مجرى المثل في كَلامهم، فهي من نمط الخبر الذي يُراد به الإنشاء؛ ولذلك لزم الفعل فيها طَريقة واحدة في كونه ماضِياً مُعَلّقاً بالمُخاطب ليس إلّا. وهو رأي –كما نرى– دقيق بالمقارنة مع جمود الأفعال في بعض أساليب التعجب والمدح والذّم. وكان أجدر بهذه الشواهد والتراكيب أن تُدرس مع هذه الأساليب في الدراسات اللغوية القديمة والحديثة.

٥. الخلاف بين القدماء في توجيه نصب الاسم ورفعه بعد الفعل (كذب) كان مُتوقّعاً؛ اقتضاءً للمعنى ولبعض أصول النحو، ولاختلاف اللهجات بين رفعه ونصبه. وقد بلغ التّوسُّع في تفسير التراكيب حدّاً أوصل بعض القدماء إلى القول بأنَّها تراكيب مُؤلَّفة من نمطينِ من الكلام، ففي قولهم: (كذبَ عليك الحَجَّ) أُسند الفعل إلى فاعلٍ يذمُّ الحَجَّ، ثمَّ هُيِّج المُخاطب على الحَجّ، فقيل: عليكَ الحَجَّ. وهذا التفسير وما يقاربه صار مقدمةً لتحوُّل التراكيب إلى شواهد لباب التنازع النحوي. وقد بيّنا وجه مخالفتنا لهذا التفسير.

٦. خلصت الدراسة من مجمل آراء القدماء إلى أن الأصل في استعمال هذه التراكيب أن تأتي على الصورة التجريدية: (فعل ماضٍ جامد + اسم صريح مرفوع)، وهذا هو الشائع في اللهجة اليمانية، وأمّا المستعمل على الصورة التجريدية: (فعل ماضٍ جامد + اسم صريح منصوب) فيوافق اللهجات المُضرية التي تنصب الاسم بعد الفعل (كذب). والانتقال من رفع الاسم إلى نصبه اقتضاءٌ لمعنى الإغراء وقصر دلالة التراكيب عليه، خلافاً لرفع الاسم الذي لا يمنع تعلق التراكيب بدلالات مختلفة، كالوجوب وغيره فضلاً عن معنى الإغراء.

٧. ومعَ ما ذكرناه هنا فلسنا ننكرُ –أيضاً– ما يمكن أن يُقال من أنَّ اختلاف التراكيب بين رفع الاسم بعد الفعل (كذبَ) ونصبه من باب تداخل اللهجات واتّفاقها على أداء معنى واحد، وهو الإغراء والحثّ، دون أن يكون للضمة والفتحة قيمة معنوية فارقة، ومن ثمَّ تصير هذه التراكيب من النمط الاختياريّ وهذا لا يتأتّى إلّا إذا أُمن اللّبس. ومثل هذا التّفسير يُلغي أصالة الرفع في التراكيب السابقة، ولا يبقي مسوّغاً للقول بوجود تحويلات معيّنة فيها؛ لكونها أنماطاً اختياريّة تؤدّي معنى مُشتركاً.

المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.

٢. الأزهري، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨٠م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

٣. الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: أحمد السيد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٤. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن أحمد (ت٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، ط١، دار القلم، دمشق، بيروت، ١٩٩١م.

٥. الأعرابي، أبو مسحل (ت٢٣٠هـ/٨٤٤م)، النوادر، تحقيق: عزة حسن، ط١، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٦١م.

٦. الأنصاري، أبو زيد (ت٢١٥هـ/ ٧٣٠م)، النوادر في اللغة، تحقيق: محمد عبدالقادر أحمد، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٩٨١م.

٧. بدري، كمال إبراهيم، الزمن في النحو العربي، ط١، دار أمية، الرياض، ١٩٨٣م.

٨. البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت١٠٩٣هـ/١٦٨٢م)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م.

٩. الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م)، درج الدرر في تفسير الآي والسور، تحقيق: وليد الحسين وإياد القيسي، ط١، مجلة الحكمة، بريطانيا، ٢٠٠٨م.

١٠. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١١. الحارثي، نواف، الأسماء العاملة عمل الفعل دراسة نحوية، ط١، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
١٢. الحربي، أبو إسحاق إبراهيم، (ت٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، غريب الحديث: تحقيق: سليمان العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤م.
١٣. حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.
١٤. الحميري، نشوان، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.
١٥. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٢١هـ/ ٩٤٢م)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي بعلبكي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١٦. عبدالتواب، رمضان، فصول في فقه العربية، ط٦، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٩م.
١٧. الزَّبيدي، محمد بن عبدالرزاق الحسيني (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، دولة الكويت، ١٩٦٥هـ-٢٠٠١م.
١٨. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
١٩. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعرفة.

٢٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت٥٣٨هـ/ ١٠٤٦م)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٢١. السخاوي، أبو عليّ بن محمد (ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، سفر السعادة وسفير الإفادة، تحقيق: محمد الدالي، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

٢٢. ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب (ت٢٤٤هـ/ ٨٥٨م)، إصلاح المنطق، تحقيق: محمد مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

٢٣. سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط٨، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢٤. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٥. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٦. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، همع الهوامع، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، ط١، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٢٨. ابن شبة، زيد بن عبيدة (ت٢٦٢هـ/ ٨٧٥م)، تاريخ المدينة، تحقيق: فهيم شلتوت، ط١، جدة، ١٩٧٨م.

٢٩. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، جمهرة الأمثال، دار الفكر، بيروت.
٣٠. العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، ط١، مؤسسة المختار، القاهرة، ١٩٩٩م.
٣١. عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، ط١، عالم المعرفة، جدة، ١٩٨٤م.
٣٢. الغلاييني، مصطفى بن محمد، جامع الدروس العربية، ط٢٨، المكتبة العصرية، بيروت.
٣٣. الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق (ت٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر وإبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٣٤. الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ/٧٨٦م)، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م.
٣٥. ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، محمد علي بيضون، ط١، ١٩٩٧م.
٣٦. ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، د.ط، دار الجيل، بيروت.
٣٧. الفيومي، أحمد بن محمد (ت٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٨. أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ/ ٨٣٨ م)، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، ط١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٤م.
٣٩. ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩ م)، غريب الحديث، تحقيق: عبدالله الجبوري، ط١، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٦م.
٤٠. ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، المعاني الكبير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.
٤١. ابن القطاع، علي بن جعفر (ت٥١٥هـ/١١٢١م)، كتاب الأفعال، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
٤٢. الكجراتي، جمال الدين محمد الهندي الفَتَّنِي (ت٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م)، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ط٣، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٧م.
٤٣. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.
٤٤. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد (ت٥١٨هـ/ ١١٢٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت.
٤٥. ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، (ت٧٧٨هـ/ ١٣٧٦م)، شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، ط١، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٤٦. النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد (ت٤٦٨هـ/١٠٧٥م)، التفسير البسيط، ط١، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩٩م.
٤٧. ابن الوراق، محمد بن عبدالله (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م)، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩م.

37. Ibn Qutibah, Abu Moh'ed Abdallah bin Muslem, Alma'any Alkabeer, 1st Edition, Dar Alkotob Al elmeah, Beirut, 1984.
38. Ibn Alketa'a, Ali bin Ja'afer, Ketab Alafa'al, 1st Edition, Alam Alkotob, Birut, 1983.
39. Alkajaraty, Jamal Aldin Moh'ed Alhindy ALftny, Majma'a Behar Alanwar fi Ghraib ALtnzeel wa Lataif Alakhbar, 3rd Edition, Matba'at Majlis Dairat Alma'aref Alothmaneah, 1967.
40. Ibn Manathor, Abu Alfadel Jamal Aldin, Lisan Alarab, 3rd Edition, Dar Sader, Birut, 1993.
41. Almidany, Abu Alfadl Ahmed bin Moh'ed, Majma'a Alamthal, Investigated by: Moh'ed Muhey Aldin Abdelhamid, Dar Alma'refah, Beirut.
42. Nazer Aljaish, Moh'ed bin Yousef bin Ahmed, Sharh Altshil Almusama (Tamhed Alqwaed be-sharh Tashil Alfawid), Investigated by: Ali Moh'ed Fakher & others, 1st Edition, Dar Alsalam, Cairo, 2007.
43. Alnisabory, Abu Alhasan Ali bin Ahmed, Altafser Albaset, 1st Edition, Emadat Albahth Alelmy, Jameat Alimam Moh'ed bin Soud, 1999.
44. Ibn Alwaraq, Moh'ed bin Abdallah, Ellal Alnahw, Investigated by: Mahmoud Jasem Aldarwish, Maktabat Alroshd, Alriadh, 1999.

27. Alaskary, Abu Helal Alhasan bin Abdallah, Jamharet Alamthal, Dar Alfeker, Beirut.
28. Alakbari, Abu Albaqa' Abduallah bin Alhusin, Erab ma yashkel min alfaz alhadith alnabawy, investigated by: Abdehamid Hindawi, 1st edition, Mossasat Almukhtar, Cairo, 1999.
29. Amaireh, Khalil, fi Nahw Allughah wa Tarakebiha, 1st Edition, Dar Alma'refah, Jeddah, 1984.
30. Alghaleeni, Mustafa bin Moh'ed, Jame' Aldoros Alarabia, 28th Edition, Almaktabah Alasreh, Birut.
31. ALfaraby, Abo Ibrahim Ishaq, Mua'jam Diwan Aladab, Investigated by: Ahmed Mukhtar Omar & Ibrahim Anees, Mussasat Dar Alsha'b, Cairo, 2003.
32. Ibn Fares, Ahmed bin Zakria, Alsaheby fi Feqh Allugha AlArabia & Masaeleha & Sunan Alarab fi Kalameha, Moh'ed Ali Bidhon, 1st Edition, 1997.
33. Ibn Fares, Abu Alhussin Ahmed, Maqaes Allughah, Invstigated by: Abdusalam Moh'ed Haron, Dar Aljeel, Birut.
34. Alfaiomy, Ahmed bin Moh'ed, Almisbah Almunir, Almaktabah Al Ilmeah, Beirut.
35. Abu Obaid, Alqasem bin Slam, Gharib Alhadith, Investigated by: Moh'ed Abd Almueed Khan, 1st Edition, Matba'at Dairat Alma'aref Alothmaniah, Haider Abad Aldaken, 1964.
36. Ibn Qutibah, Abu Moh'ed Abdallah bin Muslem, Gharib Alhadith, Investigated by: Abdallah Aljabory, 1st Edition, Matba'at Alany, Baghdad, 1976.

14. Ibn Duraid, Abu Baker Moh'ed bin Alhasan, Jamharat Allughah, Investigated by: Ramzi Ba'alabki, 1st Edition, Dar Alelm Le Almalaeen, Birut,1987.
15. Abdaltwab, Ramdhan, Fosol fi Fiqh Alarabia, 6th Edition, Maktabat Alkhanjy, Cairo, 1999.
16. Alzubaidy, Moh'ed bin Abd Alrazaq Alhusainy, Taj Alaros min Jawaher Alqamos, Investigated by a group of investigators, Kuwait, 1965-2001.
17. Alzamakhshary, Abu Alqasem Mahmoud bin Amro, Asas Albalaghah, Investigated by: Moh'ed Basel Eion Alsod, 1st Edition, Dar AlKotob Alelmeh, Birut, 1998.
18. Alzamakhshary, Abu Alqasem Mahmoud bin Amro, Alfaeq fi Gharib Alhadith, Investigated by: Ali Albijawi & Moh'ed Abu Alfadhl Ibrahim, 2nd Edition, Dar Almaerefah.
19. Alsikhawy, Abo Ali bin Moh'ed, Sefer Alsa'adah wa Safeer Alefadah, Investigated by: Moh'ed Aldaly, 2nd Edition, Dar Sader, Beirut, 1995.
20. Ibn Alsukait, Abu Yousef Yaqob, Islah ALmanteq, Investigated by: Moh'ed Mureb, 1st Edition, Dar Ihiah Alturath Alarabi, 2002.
21. Sibawih, Abu Besher Amro bin Othman, Alketab, Investigated by: Abdusalam Moh'ed Haron, 8th Edition, Maktabat Alkhanjy, Cairo, 1988.
22. Ibn Sido, Abu Alhasan Ali bin Isma'el, Almuhakem wa Almuheat Ala'atham, Investigated by: AbdAlhamid Hindawi, 1st Edition, Dar AlKotob Alelmeh, Birut, 2000.
23. Ibn Sido, Abu Alhasan Ali bin Isma'el, Almukhasas, Investigated by: Khalil Ibrahim Jafal, 1st Edition, Dar Ehia Alturath AlArabi, Birut, 1996.
24. Alseuty, Jalal Aldin Abdulrahman bin Aby Baker, Almuzher fi Olom Allughah wa Anwa'eha, investigated by: Fuad Ali, 1st Edition, Dar Alkotob Alelmeah, Birut.
25. Alseuty, Jalal Aldin Abdulrahman, Hame' Alhawame', Investigated by: AbdAlhamid Hindawi, AlMaktabah Altawfiqeeh, Cairo.
26. Ibn Shabah, Zaid bin Obidah, Tarikh Almadinah, Investigated by: Fahim Shaltot, 1st Edition, Jeddah, 1978.

References:

1. Ibn Alather, Majd Aldin abu Alsa'adat, Alnehaiah fi Gharib Alhadith wa Alathar, Investigated by: Taher Alzawi & Mahmoud Altnahy, Almaktabah Alelmiah, Beirut, 1979.
2. Alazhari, Moh'ed bin Ahmed, Tahtheb Allughah, investigated by: Moh'ed Awadh Mure'b, 1st Edition, Dar Ehia Alturath AlArabi, Beirut, 2001.
3. Alastrabathy, Radhy Aldin Moh'ed bin Alhasan, Sharh Kafiat ibn Alhajeb, investigated by: Ahmed Alsaid Ahmed, AlMaktabah Altawfiqeeh, Cairo.
4. Alasfahany, Abu Alqasem Alhusin bin Ahmed, Almufradat fi Gharib Alquran, Investigated by: Safwan Aldawdy, 1st Edition, Dar Alqalam, Damascus, Beirut, 1991.
5. Alansary, Abu Zaid, Alnawader fi Allughah, Investigated by: Moh'ed Abd Alqader Ahmed, 1st Edition, Dar Alshoroq, Beirut, 1981.
6. Badry, Kamal Ibrahim, Alzaman fi Alnahw Alarabi, 1st Edition, Dar Umiah, Alriadh, 1983.
7. Albaghdadi, Abdelqader bin Omar, Khezanat Aladab wa Lub Lubab Lisan Alarab, Investigated by: Abd Alsalam Moh'ed Haron, 4th Edition, Maktabat Alkhanji, Cairo, 1997.
8. Aljarjany, Abu Baker Abdelqaher, Darj Aldurrar fi Tafsir Alay wa Alswar, Investigated by: Walid Alhusin & Eyad Alqaisi, 1st Edition, Majalat Alhekmah, UK, 2008.
9. Aljawhary, Abu Naser Ismail bin Hamad, Alsihah Taj Allughah wa Sihah Alarabiah, Investigated by: Ahmed Abdelghafar Attar, 4th Edition, Dar Alelm Le Almlain, Beirut, 1987.
10. Alharethy, Nawaf, Alasma ALamelah Amal Alfe'l Dirasah Nahwiah, 1st Edition, Aljameah Alisalmih, Almadinah Almonawarah.
11. Alharby, Abu Ishaq Ibrahim, Gharib Alhadith, Investigated by: Suliman Alayd, Jameat Um Alqura, Makka Almukramah, 1984.
12. Hassan, Tamam, Allughah Alarabiah Ma'anah & Mabnah, 1st Edition. Dar Althaqafa, Aldar Albidha, 1994.
13. Alhamiry, Nashwan, Shams Alolom & Dawa Kalam Alarab min Alkolom, Investigated by: Hussin Alomari & others, Dar Alfiker Almua'aser, Birut, Dar Alfeker, Damascus, 1st Edition, 1999.

ما بين الأدب والسياسة
تحفة الوزراء
لأبي منصور الثعالبي

أ. د. سعد أبو دية(*)

تحفة الوزراء لأبي منصور الثعالبي (عبدالملك بن محمد بن إسماعيل ٩٦١ -١٠٣٨م، ٣٥٠ -٤٢٩هـ)

الملخص

هذا المخطوط متخصص في موضوعه يجمع بين الأدب والعلم. وبشكل عام يركز الكتاب على الوزراء والوزارات وما يمت إلى شؤون الوزارة بصلة. لقد أشبع الكاتب أمور الوزارة بحثاً وتفصيلاً، فقد تحدث عن:

- أصل الوزارة ومعناها واشتقاقها.
- مكانة الوزارة ومعناها واشتقاقها.
- صفات الوزير الصالح.
- مكانة الوزراء عند العرب والفرس والهنود.
- عادات الملوك في الاستيزار.
- فضائل الوزارة ومنافعها.
- تجارب الأمم الأخرى كاليونانيين والفرس.
- آداب الوزارة وحقوقها ولوازمها وحق الملك على الوزير.
- لطائف جرت بين الملوك والوزراء.
- شرائط الوزارة.

(*) الجامعة الأردنية – قسم العلوم السياسية.

- أقسام الوزارة ورسومها.
- الخصال التي يجب أن تجتمع في الوزير.
- أنواع الوزارة.
- كفاءة الوزراء ونكت ألفاظهم ومدائحهم وعفوهم.
- المشورة.

Abstract

This study is specialized in its subject as well as its dealing with both science and literature. In general, the book "Gift of Viziers" works on vizierate and viziers and whatever is related to them. The author has elaborated the viziers' affairs in detailed research .In particular, the author talked about:

- The origin of vizierate, its meaning and its derivations.
- The position of vizierate.
- The qualities of good viziers.
- The position of viziers among Arabs, Persians and Indians.
- The kings' habits when appointing a vizier.
- The merits and benefits of vizierate.
- Experiences of other nations such as Greeks and Persians.
- The vizierate's good habits, rights and supplies, and the king's rights to the vizier.
- Witticisms between kings and viziers.
- The vizierate's conditions and requirements.
- The vizierate's parts and forms.
- The qualities that a vizier should possess.
- The vizierate's kinds.
- The vizier's efficiency, jokes, praises and forgiveness.
- Counseling.

أهمية هذا المخطوط

- لقد كان الثعالبي أكثر تركيزاً على شؤون الوزارة من غيره من الكتاب الذين كتبوا عن هذا الموضوع بشكل عام من خلال الكتابة عن نظام الحكم أو الإدارة في الإسلام. وتميز هذا المخطوط بأنه ركز على الوزارة والوزراء وأنه يسد فراغاً في موضوعه.

لقد سبق الثعالبي غيره من الكتاب في الحديث بهذه الشمولية عن موضوع الوزارة والوزراء، وعلى سبيل المثال فإنه سبق أبا الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الذي كتب كتابين:

١- آداب الوزير (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٢٩).

٢- قوانين الوزارة وسياسة الملك (تحقيق رضوان السيد، منشورات دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩).

ويجدر بي أن أشير إلى طول باع الثعالبي في الكتابة في هذا الموضوع؛ فهو قد ترك تراثاً فكرياً ضخماً، وليس بغريب أن يصفه ابن خلكان نقلاً عن ابن بسام بأنه كان على رأس المؤلفين في زمانه إذ يقول: "كان في وقته راعي تلعات العلم وجامع أشتات النثر والنظم، رأس المؤلفين في زمانه، وإمام المصنفين بحكم أقرانه، سار ذكره سير المثل، وضربت إليه آباط الإبل، وطلعت دواوينه في المشارق والمغارب طلوع النجم في الغياهب، تواليفه أشهر مواضع وأبهى مطالع، أكثر من أن يستوفيها حد أو وصف أو يوفي حقوقها نثر أو رصف"[(١)].

---

(١) ابن خلكان أحمد بن محمد الأربلي (٦٠٨-٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨. وهو نقل عن أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني ٤٧٧-٥٤٢هـ "**الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**"، تحقيق إحسان عباس، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٤٢.

ولقد وصفه تلميذه علي بن الحسن الباخرزي (علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي) صاحب دمية القصر وعصرة أهل العصر، وهو ذيل ليتيمة الدهر للثعالبي، فقال فيه: "جاحظ نيسابور وزبدة الأحقاب والدهور ولم تر العيون مثله ولا أنكرت الأعيان فضله". ووصف شعره بأنه صافي الديباجة لطيف التخيل.

محتويات المخطوط والملاحظات عليها

عرض المؤلف أفكاره في خمسة أبواب بطريقة طريفة جداً:

الباب الأول: بحث في أصل الوزارة ومعناها واشتقاقها وصفات الوزير الصالح، ومكانة الوزراء عند العرب والفرس، وتطرق لعادات الملوك في الاستيزار.

الباب الثاني: هذا الباب قصير جداً لا يتجاوز ثلاث صفحات تحدث فيها عن فضائل الوزارة ومنافعها وآراء مختلفة عن منزلة الوزير عند الحاكم.

الباب الثالث: يتألف هذا الباب من أربعة فصول ومقدمة عن آدابها وحقوقها ولوازمها.

الباب الرابع: يتألف من تسعة فصول عن الوزارة وأقسامها ورسومها والخصال التي يجب أن تجتمع في الوزير مع ما تقدم وصفه من الشرائط والآداب.

الباب الخامس: ويتضمن هذا الباب:

فصل في الكُفاة، ونبذة من نكت لطائف الوزراء ومحاسن ألفاظهم، واستعطافات الملوك والوزراء وطلب العفو والرضى، ومدائح بعض الوزراء.

والمخطوط فريد في بابه، ولو أخذ مكانه في المكتبة العربية لكان كتاباً آخر في المكتبة وأفضل من كتاب (نيقولا مكيافلي) عن الأمير؛ لسبب يرتبط بأخلاقيات هذا الكتاب التي لا تتوافر في كتاب الأمير عند مكيافلي الذي أراد أن يفتح الطريق أمام السياسي بورجيا في توحيد إيطاليا وحكمها.

منهج الدراسة

كنت أؤثر أن أعيد ترتيب المخطوط على النحو الذي ذكرته في ترتيب الأبواب، ولكن خشيت أن أُفقِد المخطوط شكله الأصلي الذي كتب عليه. لقد بدأت بمراجعة للمخطوط عام ١٩٨٩م، وكنت على صلة شبه يومية بهذا المخطوط بعلمه وأدبه، وكنت أقارن بين ما ورد في هذا المخطوط وكتب التراث وكتب الثعالبي نفسها.

ولقد رجعت إلى المصادر التي استسقى منها المؤلف مادته، سواء ما تعلق منها بالأمثال أو الشعر. ولقد خرّجت الآيات القرآنية الكريمة كما وردت في مواضعها في القرآن الكريم فأشرت إلى رقم الآية والسورة التي وردت فيها.

كما خرجت الأحاديث النبوية الشريفة وعرّفت بأسماء الأعلام في ذيل الدراسة، وقمت بشرح الغامض من المعاني.

وفي بداية كل باب أعددت محتويات للباب، ولقد رتبت المادة كما وردت للمحافظة على تسلسل الموضوع كما ورد على لسان المؤلف، وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنني قد استعنت واستشرت كثيرين من ذوي الاختصاص وقدمت لي دار البشير في عمان تسهيلات الاطلاع على مصادر يستخدمها علماء الدار الذين يتولون إخراج موسوعة سير أعلام النبلاء، ثم تكرمت دار البشير وأخرجت المخطوط في كتاب عام ١٩٩٣، ولما عقدت كلية الآداب في الجامعة الأردنية مؤتمر حوار الآداب في تموز ٢٠١٠ قدمت ورقة هي تلخيص للمخطوط، وهو هذا البحث بنفس الاسم (تحفة الوزراء) حول أهم أفكار الكتاب (لم تنشر أعمال المؤتمر في كتاب).

وأخيراً، أنوه أن هذا المخطوط الذي اعتمدت عليه محفوظ لدى دار الكتب المصرية/ رقم الفيلم ١٨٨، رقم المخطوط فيها ٥ نحوش منسوخ ١٣٠٠، عدد الأوراق ٤٤ قياس ٢٨ في ١٨سم، رقمه في الجامعة الأردنية

٣٥٤.٦٠٣١٣١٣٢٤ للشيخ الإمام (أبو منصور الثعالبي)، وبدأه[١] رحمه الله تعالى ورضي عنه آمين:

(١) المؤلف أبو منصور الثعالبي (٩٦١-١٠٣٨م، ٣٥٠-٤٢٩هـ) هو عبدالملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، وهو من أهالي نيسابور. اشتغل بالأدب والتاريخ، فأصبح من الأئمة في الأدب واللغة، وصنف كثيراً من الكتب، ومن كتبه المطبوعة: (يتيمة الدهر: ٤ أجزاء، واللطائف والظرائف، وفقه اللغة، ويواقيت المواقيت، وسحر البلاغة، والمنتحل، ولطائف المعارف، والمبهج، وغرر أخبار الفرس، وبرد الأكباد، ومن غاب عنه المطرب، والأمثال، ومما جرى بين المتنبي وسيف الدولة، والخاص، ونثر النظم وحل العقد، ومكارم الأخلاق، وثمار القلوب في المضاف والمنسوب، وسر الأدب، والكناية والتعريض "النهاية في الكناية"، والمؤنس الوحيد، ومرآة المروات، وأحسن ما سمعت). ومن المخطوطات: (تحفة الوزراء، وغرر البلاغة، وأحسن المحاسن، والغلمان، والتجنيس، وطبقات الملوك، والمتشابه "رسالة"، والتمثيل والمحاضرة، والشكوى والعتاب، والمقصور والممدود). وهذا المخطوط الموجود لدينا يختلف عن مخطوطات أخرى؛ منها ما طبع في مكتبة العاني عام ١٩٧٧ في بغداد وبنفس العنوان وتحقيق حبيب علي الراوي والدكتورة ابتسام مرهون؛ وهي غير النسخة التي توليتُ تحقيقها، ولقد اعتمد المحققان على ناسخ نسخ نسخة مكتب راغب باشا المنسوخة عام ١١١٢هـ ونسخها للمحققين كمال بهاء الدين، واعتمدا أيضاً على نسخة مكتبة فيض الله رقم ٢١٣٣ في معهد المخطوطات العربية وهي في أربعين ورقة نسخت عام ١٠٢٨هـ وهي أقدم النسخ، ونسخة أمانة خزينة نسخت عام ١٣٠٠هـ وصورت في معهد المخطوطات العربية، ونسخة مكتبة غوطا رقم ١٨٨٦ وعليها تملك الفقير أحمد الصديقي ثم ملكها ابنه من بعده، وهذه النسخ -كما قال المحققان- منقولة من مصدر واحد والاختلافات بسيطة، وتختلف عن المخطوط الذي توليت تحقيقه بزيادة أو نقصان. انظر الصفحات ٣٢ و٣٣ و٣٤ و٤٩ و٦٣ و٦٤. ولقد أسهب المحققان في تفاصيل وصلت بعدد صفحات المخطوط إلى ٢١١ صفحة، ونشرت الألمانية ريجناهاينكه المخطوط الذي حققه العراقيان دون أن تضيف عليه شيئاً في مجلة الأبحاث في الجامعة الأمريكية بيروت عام ١٩٧٢. وبالنسبة لي نسخت المخطوط بنفسي خلال إجازة التفرغ العلمي عام ١٩٨٩ ودققته مراراً ودققه من ورائي إخوة أفاضل في دار البشير في عمان جزاهم الله كل خير.

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. (الحمد لله مبتدع الأشياء بمتقن فطرته ومودعها لطائف حكمته، ومصرف الأقدار على مشيئته ومدبرها بقدرته، خلق خلقه أغياراً وأخيافاً[1]. ورتبهم منازل وأصنافاً. وجعل بعضهن لبعض سخرياً. وفضلهم في الرزق، فكانوا فقيراً وغنياً، وأرضى كلّاً بما قسم، فسكنوا إليه متبوعاً وتبعاً، وشرع لهم في دينه سياسة أمرهم باتباعه شرعاً، حتى دانت الرعية لملوكها ووزرائها وقادتها، وأعطت طوعاً وكرهاً ذليل مقادتها. فانتظم بذلك فيهن التدبير وتم، وجرى عليهم حكم القضاء فحتم).

التأثر بشخصية وزير حقيقي:

تأثر الثعالبي بشخصية وزير مثله مثل ميكافلي الذي كان متأثراً بشخصية بعض الوزراء وخرج بكتاب الأمير، وها هو الثعالبي يتأثر بشخصية وزير ويذكر: "وبعد: فإني حين خدمت مولانا ملك ملوك الزمان، وفريد العصر والأوان خوارزم شاه[2] وخطر له أن يخدم وزيره الأعظم، وسفيره الأفخم، أبا عبدالله الحمدوني بهذا الكتاب[3] وقصد به استجداء مواهبه الجسام ومكارمه العظام، وسماه بتحفة الوزراء، ورتبه على خمسة أبواب[4]:

---

(١) أخيافاً: من الخيف، والخيف: أن تكون إحدى العينين من الفرس زرقاء، والأخرى كحلاء، ويقال: الناس أخياف؛ أي مختلفون. أبو الحسين، أحمد بن فارس، "**معجم مقاييس اللغة**"، دار الجيل، بيروت، ٢/٢٣٤.

(٢) ورد ذكره في كتاب الثعالبي، أبو منصور، عبدالملك بن محمد (٤٢٩هـ)، **نثر النظم وحل العقد**، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص٢. هو أبو العباس مأمون بن مأمون خوارزم شاه.

(٣) أبو عبدالله الحمدوني وزير خوارزم شاه، ذكره الثعالبي في كتب أخرى مثل نثر النظم وحل العقد، وكتاب الكناية والتعريض، ويلاحظ أن الثعالبي هنا في هذا المخطوط سماه الوزير الأعظم والسفير الأفخم.

(٤) هذه المخاطبة لملك الزمان وللوزير أبي عبدالله الحمدوني، وهذا التبويب للكتاب بهذه الطريقة هو نفس أسلوب الثعالبي في باقي كتبه؛ مما يدحض أي شك عن نسب هذا المخطوط للثعالبي.

الباب الأول

الباب الأول في أصل الوزارة واشتقاقها

قال الله تعالى في محكم كتابه، حاكياً عن نبيه وكليمه موسى عليه السلام: **(واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي. اشدد به أزري. وأشركه في أمري. كي نسبحك كثيراً. ونذكرك كثيراً. إنك كنت بنا بصيراً. قال قد أوتيت سؤلك يا موسى)** (طه: ٢٥-٣٦)، وهو أول من تسمى بهذا الاسم على ما قيل، وكان ينوب عن أخيه في كثير من أمور مهمات بني إسرائيل، ولذلك استخلفه عليهم حين خرج إلى الميقات. وقال تعالى: **(ولكنا حملنا أوزاراً من زينة القوم)** (طه: ٧٨)، أي: أثقالاً من أمتعتهم وحليهم.

ولم تزل ملوك الفرس واليونان والهند تتخذ لدولها الوزراء، ولهم في ذلك أوضاع وقوانين، ولهم فيها سمات بلغاتهم. وفي أصل اشتقاق اسم الوزارة أقوال: أحدها أنه من الوزر: وهو الثقل، لأن الوزير يحمل الثقل عن الملك الموزور له، ومنه قول الله تعالى: **(حتى تضع الحرب أوزارها)** (محمد: ٤) أي: سلاحها، وتقديره: حتى يضع أهل الحرب سلاحهم، لأن السلاح يحمله المحاربون فيثقلهم حمله. قال الأعشى[1]:

وأعددت للحرب أوزارها رماحاً طوالاً وخيلاً ذكورا

---

(١) الأعشى، ميمون بن قيس، **ديوان الأعشى والأعشين الآخرين: وهو الصبح المنير في شعر أبي بصير**، مطبعة: آدلف هلز هوسن، ص١٤٩. ورواية البيت الثاني فيه هكذا:

ومن نسج داود موضونة تساق مع الحي عيراً فعيراً

والموضونة: الدرع المنسوجة بعضها على بعض.

ومـــن نســـج داود يحـــدى بهـــا علـــى أثـــر الحـــي عيـــراً فعيـــرا

وقيل: إنه مشتق من الإعانة، لأن الوزير يعين الملك على ما هو بصـــدده من أعباء السياسة، ومنه قوله تعالى: **(واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري)** (طه:٢٩-٣١)، اشتد بمعونته ومساعدته، وقال تعالى: **(سنشد عضدك بأخيك)** (القصص:٣٥). وقوله: **(كزرع أخرج شطأه فآزره)** (الفتح:٢٩)، ومعنى "شطأه" صغاره التي تنبت حول أصوله، وقوله: "آزره": أعانه بصغاره وفراخه.

وقيل: هو فارسي معرب، وأصله من الزور، وهو عنـــدهم اســـم للشـــدة والقوة، فاستعير وعرب، والمعنى فيه: أنه يشد من صـــاحب الدولـــة ويقويـــه، ويعينه على ما هو بصدده.

والأظهر أنه من المساعدة والإعانة، هذا قد روي عن عائشة، عن النبي: "إذا أراد الله بعبد خيراً -أو قال: بالأمير خيراً- جعل له وزير صدق، إن ذكـــر أعانه، وإن نسي ذكّره، وإذا أراد به غير ذلك، جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه"(١).

أهمية الوزراء عند الحضارات:

استعرض الثعالبي أهمية الوزراء عند الفرس والهنود واليونان ونـــوعيتهم وعددهم وعند العرب؛ قال الثعالبي: "فأما اتخاذ الملوك الوزراء، فلم تزل ملوك الفرس تنتخب الوزراء وأهل المشورة والتدبير، وقل ملك من عظماء ملـــوكهم، إلا وكان له ثلاثة وزراء وأكثر إلى سبعة عشر، وكذلك ملوك الهند يقولون: أقل ما ينبغي أن يكون للملك أربعة وزراء، وكذلك ملوك اليونان والنبط الكردانيون والروم والفرنج، لم يخل ملك من ملوكهم عن وزير ومشير.

---

(١) حديث صحيح، أخرجه أبو داود، انظـــر: ســـليمان بـــن الأشـــعث الأزدي السجســـتاني (٢٧٥هـــ)، **سنن أبي داود**، ت: شعيب الأرناؤوط، دار الرســـالة العالميـــة، بيـــروت، ١٤٣٠هـــ، (٢٩٣٢)، ٤٤٩٤.

وكان أنوشروان يقول: لا يستغني أعلم الملوك عن الوزير، ولا أجود السيوف عن الصقال، ولا أكرم الدواب عن السوط، ولا أعقل النساء عن الزوج.

ولمكانة الوزراء من الأمراء، ومشاركتهم إياهم في الأمور، وتصريف أعنة التدابير، جرى في المثل السائر على وجه الدهر: لا تغترر بكرامة الأمير، إذا غشك الوزير.

وإلى هذا المعنى أشار أبو الفضل محمد بن العميد وزير ركن الدولة البويهي ومؤيد الدولة البويهي، وزاد فيه، حيث قال لصديق له من العلوية كان مختصاً بركن الدولة:

وزعمت أنك لست تفكر بعدما علقت يداك بذمة الأمراء
هيهات لم تصدقك فكرتك التي قد أوهمتك غنى عن الوزراء
لم تغن عن أحد سماء لم تجد أرضاً ولا أرض بغير سماء[1]

وفي المزدوجة المعروفة بذات الحلل:

إذا طلبت نائل الأمير فالطف له من جهة الوزير

وما أحسن قول أبي تمام لمحمد بن عبدالملك وزير المعتصم والواثق:

أبا جعفر إن الخليفة إن يكن لورادنا بحراً فإنك ساحل

ومنه أخذ يحيى بن علي بن يحيى المنجم المليانى المغربي الجزائري قوله:

أمير المؤمنين بحر زاخر جوده ليس يعدوه أحد
وأبو النجم لمن يقصده مشرع منه إلى البحر يرد

(١) انظر: أبو منصور الثعالبي (٩٦١-١٠٣٨م/٣٥٠-٤٢٩هـ)، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، دمشق، ١٣٠٣هـ، ٣/٢٠٣-٢٠٤.

أهمية الدين

ذكر الثعالبي رواية الشاعر العباسي أبي الفتح البستي وهو يمدح وزيراً، وتردد أن يصفه بأعقل الناس بسبب ديانته، قال: وقال لي يوماً أبو الفتح البستي الكاتب: لم أعلم إلى البارحة أن أبا إسحاق الصابئ (وزير الطائع والمطيع) أكتب الناس وأبلغهم، ولولا الديانة لقلت: أعقلهم، فإني عثرت على فصل من كلامه في حكمة الله تعالى في اختلاف طبقات الناس، وافتقارهم إلى الملوك والوزراء وحاجة بعضهم إلى بعض، واطراد العالم بهذا التدبير، فكدت أجن عليه وأحم من حسدي له.

الوزير والسن:

ظهر أن استيزار المشايخ أصحاب العلم والتجربة والحنكة أهم من استيزار الشباب، ذكر الثعالبي: وقرأت عن موسى بن عبدالملك قال: فرق الفضل بن سهل (سليل ملوك المجوس) عيوناً له من نصائحه في البلدان، وأمرهم أن يسألوا عن عيوبه، فعاد إليه واحد منهم، فأخبره أن وفداً وفدوا على المأمون، فلما فصلوا قالوا: ما رأينا مثل هذا الملك جلالةً وعقلاً، ولا مثل وزيره كفايةً وفضلاً، لولا أنه شاب، ومن شأن الملوك أن يستوزروا المشايخ الذين اجتمعت لهم إلى العلم تجربة، وإلى الرياسة حنكة. فاحتجب الفضل ثلاثة أيام يعالج لحيته، ثم ظهر للناس وهي بيضاء(١).

الوزير الصالح

أسهب الثعالبي في التركيز على الوزير الصالح وأصله وفصله وأدبه وتدبيره ونفسه الأمارة بالخير واستيزار الشريف المذكور لا الوضيع المجهول،

---

(١) من الذين كتبوا عن الوزراء له كتاب (الكتاب والوزراء) وهو أبو عبدالله محمد بن عبدوس الكوفي، وعرف بالجهشياري، والثعالبي يشير إلى هذا الكتاب.

وأن استيزار الوضيع يضيع الملك كما حدث لعز الدولة بختيار الذي استوزر صاحب مطبخه أبا طاهر محمد بن بقيه (ولقب الوزير الكبير ونصير الدولة) وتضاحك الناس به قرباً وبعداً وقال قائلهم: من الغضارة إلى الوزارة! (والغضارة القصعة)، قال الثعالبي: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أراد الله بملك خيراً، قيض له وزيراً صالحاً، إن نسي ذكره، وإن نوى خيراً أعانه، وإن أراد شرّاً كفه".

واجتمعت الآراء على أنه ينبغي أن يجمع وزير الملك بين الأصل والفصل، والقول الفصل والأدب الجزل، والرأي الثاقب والتدبير الصائب، ويرجع إلى نفس أمارة بالخير، بعيدة من الشر، مداولة على سبل البر، ويجمع أدوات السيادة، وآلات الرياسة، بمحبة يطبق بها قلوب العامة بعد الخاصة، ويرجي أيامه بين نصح يؤثره، وجد في مصلحة المملكة يستعمله، وجهد في التقرب إلى سلطانه يتحمله، ويخلص على النقد والتميز خلوص الذهب الإبريز، فإذا اجتمع الملك الفاضل، والوزير الصالح الناصح، فاعلم أن المملكة تكون ساكنة هادية، وأحوالها وأعمالها على النظام جارية، والرسوم الجميلة راتبة، وطرق التجارات آمنة، والأسعار منحطة، وثغور الخير مبتسمة، ونفوس الرعايا في ظلال السكون وادعة، وفي رياض الأمن راتعة.

وعمدة الأمر في الوزارة أن يستوزروا الشريف المذكور، ولا يؤهل لها الوضيع المجهول، كما فعل غير واحد من الملوك، فجنوا على ملكهم، وأراقوا دماء دولتهم، وهدموا ركن سياستهم، ومنهم عز الدولة بختيار[1].

---

(١) بختيار أبو منصور عز الدولة بن معز الدولة أحمد بن بويه (٩٤٢-٩٧٨م) (٣٣١-٣٦٧هـ) كان شاعراً ومشهوراً بالقوة وشدة البأس. أصبح سلطاناً بعد أبيه. قتل على يد ابن عمه عضد الدولة.

الاقتصار على وزير واحد:

ربط الثعالبي بين الخطر على الدولة وكثرة الوزراء. لم يكن هناك مجلس وزراء مثل هذه الأيام يرأسه رئيس وزراء، والوزير كان يقوم بدور المستشار، والوزارة تالية للملك، قال الثعالبي:

وقد جرت عادة الملوك باستيزار الواحد والاثنين فصاعداً من الوزراء، والجمع بينهم في زمان واحد، وذلك خطل من الرأي، وخطأ من التدبير، وفيه خطر على المملكة، إذ لا يسع السيفين غمد، وكثرة الأيدي في الصلاح فساد، وفي أمثال العامة: (من كثرة الملاحين غرقت السفينة).

وقد كان الخلفاء من بني العباس، على اتساع ملكهم، وانتظام الشرق والغرب في عقد سلطانهم؛ لا يستوزرون إلا واحداً واحداً، على ما تنطق به كتب أخبارهم وأخبار وزرائهم، إلى أن كانت أواخر أيام المقتدر، فمرضت الدولة، وضعفت السياسة، وشغرت المملكة، وصرف علي بن عيسى[1] عن وزارة السلطان، على فضله وعدله وسداده وحزمه، بحامد بن العباس على تخلفه ونقصه، ثم لم يستغن عن علي لتقدمه في الكفاية، واستقلاله بما يعجز عنه غيره من أعمال الوزارة، فضم إلى حامد، وجعلت إليه الدواوين، فكانا يتشاركان في الوزارة، وأغلب الاسم لحامد، وأكثر العمل لعلي، حتى قيل فيهما:

أعجب من كل ما تراه كون وزيرين في بلاد
فذا سواد بلا وزير وذا وزير بلا سواد

(١) الوزير علي بن عيسى بن داود بن الجراح، أبو الحسن البغدادي الحسني (٨٥٩-٩٤٦م) (٢٤٤-٣٣٤هـ). وزير المقتدر ووزير القاهر، عاش حياة مضطربة. توفي في بغداد. له (ديوان الرسائل) و"معاني القرآن" أعانه عليه ابن مجاهد المقرئ، وله (جامع الدعاء) وكتاب الكتاب وسيرة الخلفاء.

ولم يؤت بالأمس أبو علي سيمجور[1] إلا من كثرة وزرائه، واختلافاتهم في مشاورته، وإفساد هذا ما يصلحه ذاك من رأيه، وخرقه الآخر من أمره، حتى صارت تلك الحال إلى أقبح المصاير، وانجلت عن أسوأ العواقب.

في فضائل الوزارة ومنافعها:

يمدح الثعالبي فوائد الوزارة ويستعرض تجارب الفرس واليونان. قال تعالى: **(ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً)** (الفرقان: ٣٥)، خرج هذا مخرج الامتنان في جواب سؤال موسى عليه السلام: **(واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري)** (طه: ٢٩-٣٢)، فالوزير معين الملك وظهيره، ومدبر أمره ومديره.

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أراد الله بالأمير خيراً، جعل له وزيراً صالحاً"، ويروى: "وزيرَ صدق، إن ذكر أعانه، وإن نسي ذكره، وإن أراد به سوءاً، أو قال غير ذلك، جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه".

وقال كسرى الأول أنوشروان بن قباذ: الوزير من الملك بمنزلة بصره وسمعه وقلبه ولبه، لأنه مغلق الأبواب، متوار عن الأبصار، فيجب أن يكون محفوظاً وملحوظاً، وعليه أن يحفظ مصالح الدولة، وضوابط المملكة، لتبقى على حسن نظامها، وجمال رونقها، ويدفع عنها الآفات العارضة التي ربما أدت إلى فسادها، كالطبيب الحاذق، فإنه يشتغل بحفظ الصحة ثم بمداواة ما يعرض الجسد من خلل.

مثل الملك العادل مع الوزير الفاضل، كالنهر العظيم الذي مشارعه تسهله، وقال الفضل بن سهل: "مثل الملك الصالح مع الوزير الطالح، مثل النهر العذب

(١) أبو علي سيمجور أمير من أمراء دولة السامانيين.

الطيب الصافي فيه تماسيح، لا تنفع به المنتفع إلا نادراً على وجل، وكذلك الحديقة المونقة فيها الأسد"[1].

وقال أرسطا طاليس: قد انتخب الإسكندر سبعة وزراء يصحبونه في سفره، ويتكلفون مصالح أمره، وقال لهم: إن الملك قد أشرككم في ملكه، فأديموا النعمة عليكم بنصحه، فارفعوا دعائم الملك، وثبتوا قواعده، وحصنوه بالعدل، وزينوه بالفضل، وأصلحوا الخلل قبل أن يعجزكم إصلاحه، وانتهزوا الفرص قبل فواتها، وكيف ما كان، فأنتم شركاء الملك، فإن ربحتموه ربحتم، وإن خسرتموه خسرتم، فاعملوا لكم ولغيركم، والله موفقكم.

في آدابها وحقوقها ولوازمها:

يتحدث الثعالبي عن أدب الوزير وحقوقه ولوازمه وذكر ما يلي:

ينبغي أن يختار للوزارة من اجتمعت فيه الأخلاق الحميدة، والأفعال الرشيدة، وعرف بالآراء السديدة، وجودة التدبير، وصواب الآراء المفيدة، فتكون فيه العدالة والنزاهة والشجاعة والسياسة، وإذا كان زمان السلم والهدنة، يصلح أن يكون الوزير حليماً ساكناً، وإذا كان زمن الفتن والحروب، يصلح أن يكون شجاعاً صارماً. قال بعض الفضلاء: شرائط الوزارة خمسة:

الأول: العدل، ليكون منصفاً في حكمه، وتسلم الرعية من ظلم غيره وظلمه![2]

---

(١) الفضل بن سهل (٧٧١-٨١٨م) (١٥٤-٢٠٢هـ) وزير المأمون، أسلم على يديه لأنه كان مجوسياً في الأصل. تولى الوزارة والجيش فلقب بذي الرياستين. قيل إن المأمون دس عليه من قتله وتوفي في سرخس التي ولد فيها.

(٢) نظام الملك علي بن إسحق (١٠١٨-١٠٩٢م) (٤٠٨-٤٨٥هـ). هو الحسن بن علي بن إسحق الطوسي (من طوس)، اشتغل بالأعمال السلطانية مع ألب أرسلان وكان وزيراً، وعندما جاء ولده ملك شاه أصبح وزيراً وقائماً لعمله خير قيام.

الثاني: الأمانة، ليفي ما عليه، ويستوفي ما له، ولا يختزن لنفسه فتسير عماله بسيرته.

الثالث: الكفاءة: وهي العلم بالأعمال الدنيوية والتصرفات، ووجوه تثمير الأموال والاستخراجات، فيضع الأمور مواضعها، ويرتب الأعمال على قواعدها.

الرابع: السياسة: فيعرف مداراة الجند وتأليفهم، وجمعهم وتفريقهم، ويكون خبيراً بالمكايد الحربية، والخداع، وحفظ البلاد والثغور والقلاع.

الخامس: أن تجتمع فيه الخشونة واللطف، فيخشن على القوي حتى يلين عريكته، ويلين للضعيف حتى ينال من الإنصاف بغيته، ويكون بذلك مقداماً على المخاوف، جسوراً على الأهوال إن اضطر إليها، محجماً عن التقريرات إن منع الرأي السديد عنها. ولقد أشار بعض الشعراء إلى بعض من نال الوزارة وهو عري عن هذه الخلال، فقال:

لا كمال لا جمال لا بيان لا عباره
هكذا الرسم لديكم أين آلات الوزاره

ولبعضهم في مدح الوزير أبي نصر العتبي:

جمع الله للوزير أبي نصر خصالاً تعلو بها الأقدار[1].

وقال أحمد بن سهل أبو زيد البلخي (الجاحظ الثاني) في صفة الوزير الكامل: ينبغي أن يكون جامعاً لخصال الخير، ومحاسن الشيم، تجتمع فيه البشاشة والوقار، والحلم والهيبة، والإقدام والثبات، ليضع كل شيء في موضعه، هذا مع العفة، والنزاهة، وعزة النفس، والعلم بصناعة الكتابة وضوابطها، وحسن العبارة والعلم بالسير والأخبار الماضية فإنها تفيد الاطلاع على التجارب

(١) أبو نصر العتبي: محمد بن عبدالجبار العتبي ١٠٦٣م – ٤٢٧هـ، نشأ في خراسان وهو مؤرخ وشاعر.

والعوائد، وليكن ذا هيئة جميلة، وصورة مقبولة، وإن كان قد بلغ الأربعين سنة، كان أحمد، وأوفق، وأكثر حكمة وتجربة[1].

وقال غيره: ينبغي أن يكون الوزير الفاضل ذا هيئة وهيبة، يسكته الحلم، وينطقه العلم، له خط، وبلاغة في إيجاز وفصاحة، وتوصل إلى الأغراض، وتأت في المخاطبات، والأصل في ذلك الديانة والأمانة والنزاهة.

وقال: أضر ما على الملك أن يكون وزراؤه ونوابه يجيدون القول ولا يجيدون العمل، فيركن إلى أقوالهم، وتختل المملكة بإهمالهم، أو بقبيح أعمالهم.

وقال بعض الحكماء: إذا رأيت الوزير يجمع المال لنفسه، فأبعده، فلا خير فيه، لأن حب المال يغطي على العقل، ويمنعه عن مشاهدة المصالح، وإذا رأيت الوزير يحب الصيت والذكر لنفسه مع إهمال جانب الملك، فلا خير فيه، فإنه قد كفر نعمة الملك، وهو السبب فيما نال من ذلك.

وكانت الأكاسر تشترط في اتخاذ الوزير سلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، وجمال الصورة، مع سابق ذكره من العقل والرأي والهيبة والوقار، وغير ذلك. وإن انضاف إلى ذلك أن يكون حسن الخط واللفظ، له علم بالمساحة والهندسة والحساب، وتصرف في الأمور السياسية والتدابير الملوكية، واطلاع على تواريخ الأمم، وتجارب الأوائل، وكان صادق القول، عالي الهمة، شريف النفس، غير حسود، ولا غضوب، ولا ملول، ولا معجب، ولا شره، ولا خمير، ولا هزول، ولا غفول؛ فقد كملت فيه آلات الوزارة، وصلح لتدبير الممالك.

---

(١) أبو زيد البلخي (٨٤٩-٩٣٤م) (٢٣٥-٣٢٢هـ) هو أحمد بن سهل البلخي، ولد وتوفي في بلخ، وهو من العلماء الأفذاذ، وتعكس قائمة مؤلفاته الموجودة في كتاب الفهرست لابن النديم سعة اطلاع هذا الرجل؛ ومنها: كتاب السياسة الصغير، وكتاب السياسة الكبير، وكتاب الشطرنج، وفضائل بلخ، وآداب السلطان والرعية، وأخلاق الأمم.

وصف الأمير أو الوزير:

وفيما يلي وصف ممتاز لشخصية الأمير أو الوزير؛ والمقصود الوزير الذي يساعد الرجل الأول وهو عمرو بن مسعدة[١]: (إني التمست لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير، ذا لطف في خلائقه، واستقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب، وأحكمته التجارب، إن ائتمن على الأسرار كتمها، وإن قلد مهمات الأمور نهض بها، يسكته الحلم، وينطقه العلم، تكفيه اللحظة، وتغنيه اللمحة، له صولة الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الأدباء، يسترق قلوب الرجال بحلاوة كلامه، ويعجز الفضلاء بفصاحة لسانه وحسن بيانه، ويودع محبته القلوب بلطائف إحسانه، إن أحسن إليه شكر، وإن ابتلي بالإساءة صبر وانتظر، فهذا الذي يصلح أن تعقد به الأمور، ويفوض إليه سياسة الجمهور.).

قال الشاعر العباسي أبو الفتح البستي في الصاحب بن عباد وهو من مشاهير وزراء بني بويه[٢]:

فتى جمع العلياء علماً وعفة وبأساً وجوداً لا يفيق فواقا
كما جمع التفاح حسناً ونضرة ورائحة محبوبة ومذاقا

واجبات الوزير مع الملك:

ذكر الثعالبي حق الوزير للملك ما يلي:

جملة ما يلتزم الوزراء من الحقوق لملوكهم ثلاثة: الإخلاص في النصيحة، وبذل الجهد في إقامة صحة المملكة، ودفع الآفات عنها.

---

(١) عمرو بن مسعدة بن سعد بن صول، أبو الفضل الصولي، من وزراء المأمون. كان كاتباً بليغاً، توفي في أضنة (أذنة) تركيا.

(٢) الصاحب بن عباد (٩٣٨-٩٩٥م) (٣٢٦-٣٨٥هـ) وهو إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، استوزره مؤيد الدولة بن بويه الديلمي ثم أخوه فخر الدولة. ولد في الطالقان من أعمال قزوين وتوفي في أصبهان.

وأما تفصيل ذلك، فهي حقوق متعددة: ومنها مستحبة، ومنها متأكدة، أولها الإخلاص في النصيحة والود، فلا يضمر له غشّاً، ولا يدخر عنه مالاً ولا نفساً، ولا يداجي عليه عدوّاً، ولا يطوي عنه نصيحة يحتاج إلى إعلامه بها.

ومنها إظهار محاسنه إن خفيت، ونسبة أفعال الخير إليه، وستر مساويه إن ذكرت، وتتبع من يخالف ذلك حتى يزيله عنه، إما بقمع، أو بإحسان.

ومنها التواضع له، والإجلال لقدره في الحضور والغيبة. وقد قيل: كلما زادك الملك إكراماً، فزده تواضعاً، ويتقاصر فيما يضاهيه من تجمل، أو تنعم، أو مقاومة في مسكن أو مركب أو ملبس أو حشم، وإذا فهم أن له غرضاً في شيء مما عنده، تركه له.

ومنها تنفيذ أوامره بعد أن يتأملها، فإن رأى خللاً سده، أو خاف مكروهاً سعى في إزالته، والأدب في ذلك أن يجيب بالسمع والطاعة، ويوقف الإمضاء بنوع من التعاويق، ثم يراجع الملك على خلوة، فإن تعذر، فبمكاتبة، ويوضح ما ظهر له من الرأي وما يخشاه من الخلل، ثم يعمل بما يوافقه عليه ويقرره معه. ومنها السعي في عمارة البلاد، وإصلاح خللها، وتثمير الأموال والمزروعات وتحصيل آلات العمارة، والترغيب في ذلك، فإن بالعمارة تغزر الأموال، وبالأموال تشمخ الممالك، وتكثر الأعوان.

أورد الثعالبي فصلاً في الخصال التي ينبغي أن تجتمع في هذا الوزير مع ما تقدم وصفه من الشرائط والآداب:

يحتاج أن يجتمع فيه مع الإسلام والبلوغ والعقل شروط العدالة، وقد اختلف في الحرية واشتراطها، والصحيح أنها لا تشترط كالملك وإمامة الصلوات، ويحتاج مع ذلك أن يكون موصوفاً برزانة العقل، وجودة الآراء، والمعرفة بالسياسة، لا تبهره الأمور، وإن عظمت، ولا تدهشه الآراء والأعمال إذا تكاثرت، وليكن فيه الثبات والوقار والنهضة والتنفيذ والتقرير، كما قال الشاعر:

بديهته وفكرته سواء إذا اشتبهت على الناس الأمور

وأحـــزم مـــا يكـــون الـــرأي منـــه إذا أعيـــا المشـــاور والمشـــير[١]

ومن حق هذا الوزير أن يعتنى بأمره، ولا يعزل إلا بحادثة تخل التصرف أو الخيانة.

إن هذه الوزارة هي العامة التامة، فلينظر واليها في جميع أمورهـــا، دقيقهـــا وجليلها، ولينـدب لجميع الولايات من يليق بها، ويتفقد أحوالهم في أثناء ذلك، فيقـــر الكافي، ويبصر الغبي، ويعلم الجاهل، ويعاقب المسيء الخائن، ويصرف العاجز.

ويتعين على هذا الوزير أن يمعن النظر فـــي دقـــائق مصـــالح المملكـــة وتحسينها، وما يعود بقوتها وتمكينها، ويذكي العيون، ويستعلم الأخبار، ولا يغفل عن خلل يتوهم، أو فساد يظهر، فقديماً قال الحكيم: (لا تتهاونن بصغير يحتمـــل الزيادة)، ولا يطوي عن الملك شيئاً من هذه الحوادث، وهذا المعنى مجموع في أبيات نصر بن سيار والي خرسان التي كتبها إلى مروان عند ظهور قائد جيوش العباسيين أبي مسلم الخراساني، وهي:

أرى خلـــل الرمـــاد ومـــيض جمـــر ويوشـــك أن يكـــون لهـــا ضـــرام

فـــإن النـــار بالزنـــدين تـــورى وإن الحـــــرب أولهـــــا كـــــلام

فـــإلا تخمدوهـــــا نجـــن حربـــــاً يكـــون وقودهـــا قصـــر وهـــام

أقول مـــن التعجـــب ليـــت شـــعري أأيقـــــاظ أميـــــة أم نيـــــام[٢]

أما حق الوزير على الملك فيمكن أن ألخصها بما يلي:

---

(١) وردت في كتاب الأحكام السلطانية: هذه الأوصاف إذا كملت في الزعيم فالإصلاح بنظره عـــام. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المـــاوردي (٤٥٠هـــ)، **الأحكـــام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢٦.

(٢) نصر بن سيار: رافع بن حرى بن ربيعة الكناني (٧٤٨م-١٣١هـــ) هو شيخ مضـــر بخراســـان ووالي بلخ ثم خراسان، وقد قويت الدعوة العباسية في أيامه. عبدالســـلام الترمـــانيني، **أحـــداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين**، دار طلاس للنشر، دمشق، ص٨٢٤-٨٢٥.

١- أن يرفع من قدره.
٢- ألاَّ يسمع كلام الوشاة فإنه مقصود ومحسود، وقد لخصها حكيم فارسي بألَّا يؤاخذ بغير حق ثابت ولا يقدم عليه من هو دونه بالكتابة ولا يمكن منه عدوّاً.

المشورة:

أسهب الثعالبي في المشورة وأورد فصلاً في المشورة وذكر: قال تعالى معلماً نبيه عليه السلام: **(وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله)** (آل عمران: ١٥٩).

وقال عليه السلام: (ما خاب من استشار، ولا ندم من استخار)[١]. وقال: (المستشار مؤتمن)[٢]. يريد بذلك أداء النصيحة إلى المستشير، وحفظ الأمانة للمشير، والمشورة التي يستعان بها في تدبير السياسة والآراء أصنافها، والسياسة نظام الدولة، وصورة الملك، فإذا ضعفت الآلة أو فسدت، ضعف الملك أو فسد، إذا استعملت تلك الآلة فيه، قال بعض العلماء: الآراء هي قياس الأمور المستقبلة على أمور ماضية، ولها أمثال وأشباه، ومادة الرأي التجارب مباشرة، أو سماعاً، فلكثرة التجارب ندب إلى استشارة المشايخ، ومن قال باستشارة الشبان شرط أن تكون أمزجتهم صحيحة، وقرائحهم سليمة، وعلومهم ورواياتهم غزيرة.

وقال المأمون لولده موصياً ومعلماً: استشيروا ذوي الرأي والتجربة والحنكة، فإنهم أعلم بمصارف الأمور، وتقلبات الدهور، وأطيعوهم وتحملوا ما يغلظون به من القول، ويكشفونه من عيب، لما ترجونه من حالة تصليح، وفتق يرتق، فإن من جرعكم المرارة لشفائكم، أشفق ممن أطعمكم الحلاوة لسقامكم. قال الشاعر:

---

(١) أخرجه الطبراني في (المعجم الصغير)، انظر: سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، **المعجم الصغير**، دار عمار، عمان، ١٩٨٥، ص٢٠٤، قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) ٩٦/٨: رواه الطبراني في ((الأوسط)) و((الصغير)) من طريق عبدالسلام بن عبدالقدوس وهو ضعيف جدّاً.

(٢) أخرجه أبو داود (٥١٢٨)، والترمذي (٢٨٢٢)، وابن ماجه (٣٧٤٥) عن أبي هريرة.

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل[1]

قال القاضي الجرجاني[2] رحمه الله:

شاور سواك إذا نابتك نائبة يوماً وإن كنت من أهل المشورات
فالعين تلقى كفاحاً ما نأى ودنا ولا ترى نفسها إلا بمرآة

وقد ورد في الأثر: استرشدوا العاقل، ترشدوا، ولا تعصوه، تندموا.

وقيل: من أكثر المشورة، لم يعدم على الصواب مادحاً، وعلى الخطأ عاذراً.

وقال بعض العلماء: المشورة والآراء صناعة نفسانية صرفة، فلهذا كانت أشرف، كما أن الحمل على الرأس وغيره صناعة جسدانية، فلهذا كانت أخس. والخطأ في ذلك شديد الضرر. والخلل بخلاف هذا، فكم من الدماء أريقت، وبلاد أخربت، ومحارم انتهكت، وسبب ذلك سوء الآراء وخللها، وفي منثور الحكم: شاور قبل أن تقدم، وتمكن قبل أن تندم. فينبغي للوزير إذا دهمه أمر يضطرب له حاله، أن يثبت في المشورة، ويخمر الآراء، ولا يعجل، فإنه لا يزيد الصعب التأني إلا سهولة، والفكرة إلا بصيرة، ثم يجدد الاستشارة بعد الأناة، فقد تبدو من الشرور بوادر ليس لها ثبات، ولا هي على أصول. ولا خير في الرأي الفطير.

المشورة:

وفي هذا الفصل يسهب الثعالبي في وصف من يستشار ومن لا يستشار، وذكر:

---

(١) عمير بن شييم بن عمرو بن عباد من بني جشم بن بكر، أبو سعيد التغلبي الملقب بالقطامي، من نصارى تغلب في العراق، وهو –أيضاً– ملقب بصريع الغواني، وله بيت الشعر:

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

(٢) القاضي الجرجاني: أحمد بن أحمد بن العباس الجرجاني (١٠٨٩م-٤٨٢هـ) هو قاضي البصرة وشيخ الشافعية في عصره.

يختار للمشورة أهل العلوم الغزيرة، والتجارب الكثيرة، والحلول الرزينة. قال البلخي: شاور في أمرك من جرب الأمور وخبرها. وتقلبت عليه الحوادث وباشرها، ما لم يوهنه ضعف الهرم. ولا يغيره حادث السقم.

وقال: يستشار في الحرب ذوو العقول السليمة من العلماء، ولا يستشار أهل الحرب. وقرأت في رسالة كتبها عبدالله بن حمزة العلوي الناجم[1] باليمن تتضمن أن المشير لا بد أن يجمع أربعة أمور: الدين، والعقل، والنصح، والمودة. وكل من كان بغير هذه الصفة الداء الدفين.

إذا كنت في حاجة مرسلاً فأرسل حكيماً ولا توصه
فإن ناصح منك يوماً دنا فلا تنأ عنه ولا تقصه
وإن باب أمر عليك التوى فشاور لبيباً ولا تعصه

وقال بعض الفضلاء: اعدل عن مشورة من قصد موافقتك متابعة لهواك، أو اعتمد مخالفتك انحرافاً عنك، واعتمد على من توخى الحق والصواب لك وعليك.

وقيل في منثور الحكم: من التمس الرخص والموافقة من الإخوان في الآراء فقد غش وخان. كما أن من فعل ذلك في الفقه، أخطأ في الأحكام. ومن فعله في الطب، زاد في الأسقام.

وهكذا كانت دولة المقتدر بالله[2]، كان في مبادئها من الضعف والوهن واختلال التدبير، وفساد قواعد الملك، ما لا خفاء فيه، وسببه أنه ولي الخلافة

---

(١) عبدالله بن حمزة العلوي (١١٦١-١٢١٧م، ٥٦١-٦١٤هـ) أحد الأئمة الزيدية في اليمن ومن علمائهم وشعرائهم.

(٢) المقتدر بالله (٨٩٥-٩٣٢م، ٢٨٢-٣٢٠هـ) هو جعفر بن أحمد بن طلحة، أبو الفضل المقتدر بالله ابن المعتضد بن الموفق، ولد في بغداد وبويع بالخلافة ٢٩٥هـ وخلع بعد عام ثم أعيد تنصيبه، كان يستعين كثيراً بخادمه مؤنس الذي خرج عليه بالقوة المسلحة، وانهزم المقتدر بالله وقتل.

وهو صغير، وتصرفت والدته وخالته و(قهرمانته) في الملك، فكان ما كان، وقد يكون فيهن ذات العقل والرأي وكذلك في الأحداث والصبيان، إلا أنه على الندرة.

وذكر الثعالبي أن الكفاة هم الذين يجمعون بين البلاغة والسياسة، فيحكمون بعدل، وينطقون بفصل ويحملون الدولة، ويدبرون المملكة، ويسوسون الرعية، فإن انضاف إلى ذلك أن يكون في بلاغته صاحب خط، وفصاحة لفظ، وجمال منظر، وفي سياسته ذا تحيل، وصحة فكرة، وثبات عزيمة؛ فقد لبس ثوب الفضل بعلميه، وأخذ الحبل بطرفيه، وصلح لتدبير الدول والممالك، ومن شأن العرب الفصاحة والإسجاع والافتخار بذلك، وتكلفه في المجاملة، وكان في دولة بني أمية جماعة منهم ومن ولاتهم ممن يوصف بالبلاغة والسياسة وحسن التدبير، ونحن نذكر بعض البلغاء من غير اشتراط التقديم والتأخير:

فمنهم عمرو بن العاص، مشهور بالدهاء والذكاء والبلاغة والسياسة وتدبير الحروب والدول، وكان لمعاوية الوزير والمدبر لدولته والمشير.

ومنهم زياد بن سمية المنسوب إلى أبي سفيان (زياد بن أبيه من القادة في صدر الإسلام)، له خطب بليغة، ورسائل وجيزة فصيحة، وسياسة مشهورة، وضوابطه للأعمال مذكورة.

والحجاج بن يوسف الثقفي، كان من الفصاحة والتمكن في البلاغة، والصرامة في السياسة، والجزم في التدبير؛ في غاية لا تكاد تدرك، لولا إفراط ظلم وعسف وتهور أخرجه عن رتبة السواس الفضلاء، إلى درجة الأشقياء.

ومن وزرائهم وكتابهم الكفاة البلغاء: قبيصة بن ذؤيب[١]، ورجاء بن حيوة الكندي[٢]، وعمر بن هبيرة[٣]، وعبدالحميد بن يحيى[٤].

---

(١) قبيصة بن ذؤيب الخزاعي المدني، توفي سنة (٧٠٥م-٨٦هـ) وهو من مواليد عام الفتح. محدث ثقة من فقهاء المدينة، اتصل بعبدالملك بن مروان. توفي في دمشق.

(٢) رجاء حيوة بن جرول الكندي (١١٢هـ-٧٣١م) كان فصيحاً عالماً لازم عمر بن عبدالعزيز في عهد إمارته.

(٣) عمرو بن هبيرة بن سعد بن عدي الفزازي (٧٢٨م-١١٠هـ) بدوي أمي، ولاه عمر بن عبدالعزيز على الجزيرة سنة ١٠٠هـ. غزا الروم وانتصر عليهم.

(٤) عبدالحميد بن يحيى، هو عبدالحميد الكاتب.

وأما الدولة العباسية، فالقائم بدعوتها أبو مسلم عبدالرحمن بن مسلم الخراساني، وكان أحد رجال الدنيا سياسة وهمة وبلاغة.

ومن بلغاء الخلفاء وذوي السياسة والتدبير: المنصور، ثم المهدي، وكان يباشر الأمور بنفسه، ثم الرشيد، والمأمون عالم بني العباس، والمعتصم سائسهم، وكذلك المعتضد، وغيره.

وإلى الآن الخلافة في ذريتهم، والمعارف والفضائل تقتبس من جهتهم. وأما من كان في دولتهم من بلغاء الفضلاء وكفاة الولاة والوزراء، فأكثر من أن يحصى؛ فمن مشاهير الكفاة الوزراء: أبو سلمة الخلال(١)، وهو أول من تسمى بالوزارة، والبرامكة بأسرهم، سيما جعفر بن يحيى، وأصلهم من ولد برمك، وكان مكرماً عند الفرس من أرباب ديانتهم، وانتهت إليهم في العربية البلاغة والفصاحة، والإحاطة بعلوم الكتابة، وكان الناس ربما تكلفوا رفع القصص والحوائج إلى جعفر لحصول تواقيعه على رقاعهم، ثم الفضل بن سهل المعروف بذي الرياستين، وأخوه الحسن، وكانا من الفرس أيضاً، وكذلك الفتح بن خاقان، وولده، وعمرو بن مسعدة ووزير المعتصم محمد بن عبدالملك الزيات على ظلم كان في سجيته.

(١) أبو سلمة الخلال (٧٤٩م-١٣٢هـ)، هو حفص بن سليمان الهمداني، كان يسكن بدرب الخلالين في الكوفة، وكان حلقة الوصل بين الحميمة وبين خراسان، وبعد انتصار جيوش العباسيين سلمت إليه أمور خراسان، ويسمى بوزير آل محمد، أعلن الإمامة الهاشمية، ولم يسم الخليفة لأنه كان يرغب في إسنادها إلى جعفر الصادق وعبدالله بن الحسين وعمر الأشرف بن علي زين العابدين، وعندما دخل عبدالله أبو العباس الكوفة جاء أبو سلمة واعتذر إليه فقبل عبدالله الاعتذار، ثم تم تدبير قتله فقتل.

الخلاصة:

احتياج الملك إلى معونة الوزراء؛ فإنه لن يصل إلى ما يريد من إحكام التدبير وضبط الأمور إلا بحسن معونة الوزراء والأعوان، الذين تجري على أيديهم الأعمال، ولن تستكمل المنفعة من الوزير حتى تتكامل فيه خلال، وهي: العلم بالأعمال التي يليها، وحسن السياسة لها، والنظر بوجوهها وما فيه من إحكامها، والنفاذ في معرفة لطائفها وغوامضها، وإخلاص النصيحة حتى يؤثره الملك على نفسه وعلى الناس كلهم، وشدة المحبة له، وإذا كان كذلك لم يداهن أحداً في تضييع حق، ولم يلتمسه على الغش له، ولم يستخف بالخلل يراه في شيء من أمر دولته، ولم يلتمس الحظوة عنده بمتابعته على هواه في الأمر الذي يتخوف إضراره به، والعفاف عن الأموال، واستشعار الناس عن كل ما دعا إلى تضييع عمل، وانتقاض حق، ويكلف الأهل والأعوان والبطانة مثل ما يكلف به نفسه.

وقالوا: الوزارة أبعد الأمور عن أن تحتمل غير أهلها، ويسوغ لكل أحد الطمع فيها، لأن الوزير من الملك بمنزلة سمعه وبصره ولسانه وقلبه، ألا ترى أن الملك مستور البدن عن الناس، مغلق الباب دون العامة، فمهما أمر من أمر، احتاج إلى أن ينفذه وزيره على أحسن الوجوه وأوجهها ليحجبه عن رعيته، ومهما دفع إليه من شيء، احتاج أن يعرف صدقه من كذبه، وحقه من باطله، ومهما وصل إلى بيوت ماله وخزائنه، احتاج إلى أن يحفظه حتى لا يتحرك ولا يختان، ومهما كان في أقاصي البلاد من خبر، أو حدث فيها من حدث يطويه العمال، ويكتمه الولاة، احتاج إلى أن يبلغه إياه، ويعرض عليه الرأي فيه.

المصادر:

١. الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى والأعشين الآخرين: وهو الصبح المنير في شعر أبي بصير، (مطبعة: آدلف هلز هوسن).

٢. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية، (بيروت، دار الكتب العلمية).

٣. أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (بيروت : دار الجيل).

٤. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، (١٢٨١م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار الثقافة)، ١٩٨٠.

٥. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم، (بيروت: دار العلم للملايين).

٦. أبو منصور الثعالبي (٩٦١-١٠٣٨م /٣٥٠-٤٢٩هـ) هو عبدالملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، نثر النظم وحل العقد، (بيروت: دار الرائد العربي ١٩٨٣). يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، دمشق، ١٣٠٣هـ.

٧. سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥). المعجم الصغير، (عمان: دار عمار ١٩٨٥).

٨. سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

٩. عبدالسلام الترمانيني، أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين، (دمشق: دار طلاس للنشر).

١٠. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت٢٧٩هـ)، الجامع الكبير – سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨).

١١. محمد بن يزيد بن ماجة القزويني أبو عبدالله، السنن (سنن ابن ماجه)، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

١٢. نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (بيروت، ١٩٨٢).

References:

1. Ibn Khallikan Ahmad bin Mohamad ,Wafeyat El Ayan Wa Anbaa Abnaa El Zaman ,Verfied By Ehsan Abbas (Beruit, Dar Sader :1978)
2. Abu Mansour Tha'ālibī, Abdul-Malik ibn Mahommed ibn Isma'il Abu Mansour Al- Tha'alibi(961-1038)(329-350), "Nathr Al-Nazm wa Hal Al-Oqad, (Beirut,Dar Al-Rae'd Al-Arabi,1983)
3. Abu El Hussein Ahmad Ibn Fares , The Dictionary of "Maqyees Al-Lugha",Ibn Fares (Beruit :Dar El Geel)
4. Khair El deen Al-Zarkali-Al-Alam, Biographical Dictionary (.Beruit: Dar El Elim Lli Malayeen) 8 Volumes.
5. Abul-Hasan Ali Bin Muhammed Bin Habib Al-Basri Al-Baghdadi Al-Mawardi, (450,hijrah) "Al-Ahkam Al-Sultania" "The Ordinance of the Government" (Beirut,Dar el-Kutub Al-Elmeyyah,)
6. Suliman Al-Tabrani, in "Al-Mu'jam Al-Saghir" (Amman : Dar Amar 1985)
7. Suliman Bin El Ashath Abu-Daoud , Sinin Abu-Daoud .
8. Abid El Salam Al-Tarmanini, Ahdath El Tareekh El Eslami be Tarteeb El Seneen (Damascus : Dar Etlas)

Note : This research has been a book which was summarized in two languages in Arabic and English and published in both languages , In English in Balochistan Review (Univ of Balochistan –Quetta – Pakistan).

رسائل أبي الحسن العامري
(٣٠٠ – ٣٨١) للهجرة
الفلسفة الإسلامية وهجرة النصوص
قراءة ثانية في طبعة جديدة

د. وليد محمود خالص(*)

الملخّص

يتتبع هذا البحث بالدرس المفصل الطبعة الجديدة لرسائل الفيلسوف أبي الحسن العامري، التي قام بها سعيد الغانمي، وصدرت سنة ٢٠١٥، وجعلها في قسمين كبيرين. تكفل الأول بالحديث عن العامري، وحياته، وأعماله، وفلسفته، واعتنى الثاني بإعادة نشر أربع رسائل للعامري. وناقش البحث عدداً من الإشكاليات التي أثيرت في القسم الأول مثل جهود المستشرقين في نشر التراث العربي، والانتقائية التي اتبعوها في هذا النشر، على وفق ما يعتقده الغانمي، وحركة الترجمة في العصر العباسي، وهجرة النصوص، واستقبال فكر (الآخر) المختلف، وما إليها من الإشكاليات التي كانت بحاجة ماسة إلى توقف، وإمعان نظر. أما القسم الثاني فصرف اهتمامه إلى النظر في الرسائل الأربع للعامري، إذ تبين بعد الفحص أن تلك الرسائل قد أعيد نشرها بلا زيادات مهمة تقتضي إعادة النشر، بحسبان أنها نشرت بنشرات نقدية في وقت سابق مع دراسات موسعة عنها، وعن تأثراتها بالفكر الفلسفي السابق عليها، سواء أكان ذلك الفكر عربياً – إسلامياً، أم أجنبياً وافداً. وانتهى البحث إلى أن هذا النشر الجديد ليس سوى تكرار لجهود السابقين، وإعادة لم تضف شيئاً ذا بال لمجمل تراث الفيلسوف أبي الحسن العامري.

(*) باحث متفرّغ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

Letters of Abi Al-Hassan Al-Ameri

(300-381 AH)

Islamic Philosophy and Texts Migration

Second Analysis in a new version

This research is discussing in details the new version of the philosophy Abi Al-Hassan Al-Ameri letters which was conducted by Saeed Al-Ghanemi issued in 2015 and was in two large sections.

The first one was talking about Al-Ameri, his life, his books, and hi philosophy.

The second one was concerned to re-publish four letters of Al-Ameri.

The research discussed number of issued raised in the first section such as orientalists efforts in publishing arab heritage and how they were selective in this publication, according to Al-Ghanami thoughts the translations movements in the Abbasid period texts translatin, accepting different thought of offers, and many other issues that needed a real stop and re-think.

For the second section, he concentrated on Al-Ameri four letters. It appeared that after audit, that these letters where republished without any significant increases that might need to republish it, taking into consideration that it was published earlier with extensive reviews, and how it was affected by the philosophical thoughts of the former, whether it was Arabic, Islamic or foreign thoughts.

The research concluded that this new publication is only a repetition of the formers efforts, and didn’t add anything significant to the heritage of the philosopher Abi Al-Hassan Al Ameri.

عرفت أبا الحسن العامري منذ زمن بعيد، لعلّه يعود إلى ثلاثين سنة خَلَت، أو تزيد، وذ لك عبر مصادر هي من عيون التراث العربي، أريد بها كتب أبي حيان التوحيدي، مثل (أخلاق الوزيرين)، و(المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)، إذ قدّم في تلك الكتب تفاصيل مفيدة عن العامري، وشخصيته، ومناظراته، وكتبه، وتنقّلاته بين المدن الإسلامية مثل نيسابور التي ولد فيها، وبَلْخ، وبخارى، والشاش، والريّ، وبغداد، ليعود بعدها إلى نيسابور، ويتوفّى بها. والتوحيدي في ذلك كلّه شاهد على كثير من تفاصيل حياة العامري، إذ كان معاصراً له، ملتقياً به، فنحن نعلم أنّ التوحيدي ولد سنة ٣١٠ للهجرة، وتوفي سنة ٤٠٠ للهجرة، بينما ولد العامري سنة ٣٠٠ للهجرة، وتوفي سنة ٣٨١ للهجرة، فإذا علمنا أنّ (ما نعرفه عن حياة العامري، وتنقّله بين مدن خراسان، والري، وما وراء النهر، وعلاقاته بكبار رجال الدولة من رعاة العلم، والأدب، وتاريخ مؤلفاته نزر يسير)[١]، وهو ما يقرّره أهمّ دارسي العامري، وفلسفته. عنيت به الراحل سحبان خليفات. أقول: إذا كان هذا هو واقع صورة العامري عندنا، فإنّ ما حفظه التوحيدي عنه، يكتسب أهمية خاصة، إن من حيث المعاصرة، أو تفاصيل السيرة معاً.

ولعلّ ما لفت النظر إلى العامري في تلك المرحلة المبكرة ما ساقه التوحيدي من ثلاث حوادث وقعت للعامري، كان التوحيدي في اثنتين منها شاهداً عليها، أمّا الثالثة فقد حدّثه عنها شيخ من الصوفية.

أمّا الأولى فقول التوحيدي: (...انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلاثمائة، وغصّ بأهله، فرأيت العامري، وقد انتدب، فسأل أبا سعيد السيرافي، فقال: ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم)؟ فعجب الناس من

---

(١) سحبان خليفات، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية. دراسة ونصوص**، منشورات الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٨٨، ص١٣. ويقدّم د. خليفات في هذا الكتاب دراسة مفصّلة عن حياة العامري، وعصره، وكتبه بلغ الغاية فيها من حيث الاستقصاء، والموضوعية.

هذه المطالبة، ونزل بأبي سعيد ما كان يشُده به[١]، فأنطقه الله بالسحر الحلال، وذاك أنّه قال: ما أحسن ما أدّبنا به بعض الموفّقين من المتقدمين فإنّه قال:

وإذا خطبتَ على الرجال فلا تكن خَطِل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأنّ من السكوت لبابةً[٢] ومن التكلّف ما يكون محالا

والله يا شيخ، لعينُكَ أكبر من فرارك[٣]، ولمرآكَ أوفى من دُخلتك، ولَمنشورك أبْيَن من مطويك، فما هذا الذي طوّعت له نفسك، وسُدّد عليه رأيك؟ إنّي أظنّ أنّ السلامة بالسكوت تعافُك، والغنيمة بالقول ترغب عنك، والله المستعان... فلمّا خرجنا، قلتُ (التوحيدي) لأبي سعيد السيرافي: أيّها الشيخ، رأيت ما كان من هذا الرجل، الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا؟ فقال: ما دُهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم، ولقد جرت بيني، وبين أبي بشر، متّى، صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وثلاثمائة في مجلس أبي الفتح، جعفر بن الفرات مُلحة[٤]، كانت هذه أشوس، وأشرس منها)[٥]، ويعلّق د. سحبان خليفات

(١) ينظر ما كتبه د.أحمد عبدالحميد غراب من جوابي السيرافي، وابن العميد في مقدمة تحقيقه كتاب العامري (**الإعلام بمناقب الإسلام**)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٩-١٠.

(٢) اللبابة من اللّب، وهو العقل.

(٣) الفرار: مصدر فرّ، وفرّ الدابة: كشف عن أسنانها لينظر ما سنّها، ومنها المثل المشهور: إنّ الجواد عينه فرّارة، يُضرب لمن يدلّ ظاهره على باطنه، ومنظره يغني عن أن تفرَّ أسنانه.

(٤) يشير السيرافي إلى مناظرته مع متى بن يونس التي جرت في حضرة الوزير ابن الفرات، وأثبتها التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت، ١٠٨/١، وما بعدها، وأثبتها ياقوت أيضاً في كتابه (معجم الأدباء)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ٨٩٤/٢، وما بعدها، وفيها يظهر السيرافي منتصراً انتصاراً شاملاً على خصمه بحيث يثني عليه الوزير ابن الفرات قائلاً: عين الله عليك أيّها الشيخ، فقد ندّيت أكباداً، وأقررت عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحُكْتَ طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرّق إليه الحدثان، الإمتاع، ١٢٨/١، وتوقّف عند تلك المناظرة كثير من الدارسين؛ نذكر منهم: د. محمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحداثة. دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، ٢٠٠٦م، ص١٤٩، وما بعدها، ود.رحيم الحسناوي في كتابه (المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية)، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، عمان، الأردن، ١٩٩٩م، ص١٣٣، وما بعدها، ود.باشا العيادي في كتابه (فنّ المناظرة في الأدب العربي. دراسة أسلوبية - تداولية)، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، في مواضع متفرقة.

(٥) التوحيدي، أبو حيان، **مثالب الوزيرين. أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتحقيقه الدكتور إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١م، ص٢٧١-٢٧٣.

على هذه المناظرة بقوله: (...ولندرك أهمية هذه المناظرة، فإنّ من الضروري أن نعي منذ البداية أنّ العامري أراد لها أن تكون ردّاً شافياً على السيرافي، وانتصاراً ساحقاً يثأر به للفلاسفة الذين انهزموا سنة ٣٢٠ للهجرة في شخص متّى. وقد وصل العامري إلى غايته كاملة، حيث لاحظ الحضور شدّة الصدمة التي لحقت بالسيرافي، ولهذا، أيضاً، تحدّث التوحيدي في مقدمة المناظرة (عمّا جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري)، وليس عمّا جرى للعامري مع المتفلسفين[١]. فالصيغة الأولى أدلّ في الإعراب عن الهزيمة التي لحقت بهم على يديه)[٢]، ويضيف د. سحبان خليفات: (...لقد انتصر العامري، وانتصر معه الفلاسفة والمناطقة، لكنّ أبا حيان لم يسجّل هزيمة أستاذه، بل قطع الخبر، وانتقل بالحديث إلى مواضيع أخرى)[٣]، والمسألة، بعدُ، محتاجة إلى فضل نظر، إذ ليس من المنطقي أن يعجز السيرافي عن تبيان طبيعة الباء في (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهو الذي قدّم بتفصيل ثمانية (وجوه ومواقع)[٤] لحرف (الواو) في مناظرته الشهيرة مع متّى بن يونس، وليس هنا موضع التفصيل في أمثال هذا الدرس.

وأمّا الثانية، فنرى التوحيدي يقول، بعد أن دوّن (مقابسة في حِكَم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري علقتُ، وسمعتُ أكثرها منه: (...هذا آخر التعليق عنه (العامري)، نضّر الله وجهه، وقد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام؛

---

(١) يريد د. خليفات قول التوحيدي: (...ودخل شهر رمضان فاحتشد وبالغ، ووصل ووهب (ابن العميد)، وجرت في هذه المجالس غرائب العلم، وبدائع الحكمة، وخاصة ما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسين العامري، ولولا طول الرسالة لرسمت ذلك كلّه في هذا المكان)، مثالب الوزيرين، ص٢٧١، ويُلاحظ أنّ التوحيدي كنّى العامري بـ(أبي الحسين)، لا (أبي الحسن)، وهي الكنية المشهورة له.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٨٥-٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٨٨.

(٤) تنظر تلك (الوجوه والمواقع) في معجم الأدباء، ٩٠١/٢.

لطول ارتياضه به، وكثرة فكره فيه، مع سيرة جميلة. ولقد ورد بغداد سنة أربع وستين وثلاثمائة في صحبة ذي الكفايتين (أبي الفتح بن العميد)، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً، ومناكدة، وذلك أنّ طباع أصحابنا معروفة بالحدّة، والتوقّد على فاضل يُرى من غير بلدهم، وذلك كلّه جالب للتنافس، مانع من التناصف، وهو خلق تابع لهواهم. وتراهم قد احتاجوا من أجل ذلك إلى علاج شديد، ومقاومة طويلة، وقلّ مَن يتخلّص إلى غاية هذا الباب لغلبة الطباع، وسوء العادة، وشرارة النفس. والحكمة على ألسنتهم أظهر منها على أفعالهم، ومطالبتهم بالواجب لهم أكثر من بذلهم الواجب عليهم، وهذا باب، وإن كان فاشياً في جميع الناس، فكأنّه في أصحابنا أفشا، وهو من جهتهم أعدى، وهو على ذلك لا يعشر واحداً منهم إذا برز في فنّ عشرة من غيرهم، وإذا كان الكمال عزيزاً في النوع، كيف لا يكون عزيزاً في الواحد؟ نسأل الله خلقاً طاهراً، وعملاً صالحاً، وعلماً نافعاً)[1]، وممّا يوضح هذا النص، ويجلّيه، قول التوحيدي نفسه في كتاب آخر له، يصف العامري: (...كان الرجل لكزازته، وغِلَظ طباعه،

(١) التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، ط١، مصر، ١٩٢٩م، ص٣٠٧، ومن المفيد هنا الإشارة إلى أنّ هذا النص كان مدار نقاش بين الجابري، وطرابيشي، وهما يدرسان مقولتي (المشرق)، و(المغرب)، بحسبان أنّ العامري (مشرقي)، وفلاسفة بغداد (مغاربة) على حدّ تأويل الجابري، ولطرابيشي تأويل مختلف تماماً. ينظر تفصيل هذه النقطة في كتاب الجابري (**نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص١٩٤، وما بعدها، وكتاب طرابيشي (**وحدة العقل العربي الإسلامي**)، دار الساقي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص٥٢، وما بعدها، وممّا يضاف هنا أنّ هذا الخلاف بين (المشرق)، و(المغرب) وقع قبل هذا مع ابن الريوندي (المشرقي) المتوفّى سنة ٢٤٥ للهجرة، مع معتزلة بغداد (المغاربة)، إذ يذكر جوزيف فان إس أنّ جانباً من تلك الخصومة كان سببها (جغرافي إقليمي، إذ ظهرت التشنيعات المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق، على يد الجبائي في البصرة، والخياط في بغداد، وفي مقابل ذلك عاش ابن الريوندي مدة طويلة فيما وراء النهر، إذ يعود أصله إلى مرو الروذ، وظلّ مقدّراً في تلك المنطقة كمتكلّم بعد مغادرته لها، ومن هنا، كان للكعبي فيه رأي متوازن، بسبب كونه من بلخ). ينظر بحثه: الفارابي وابن الريوندي، المنشور في كتاب د. عبد الأمير الأعسم (**ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة**)، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ٢٠٨/١.

وجفاء خلقه ينفّر من نفسه، ويغري الناس بعرضه، فإذا طُلب منه الفنّ الذي قد خُصّ به وطولب بتحقيقه، وجِد على غاية الفضل)[1]، فكأنّ العامري قد جابه الجفاء بالجفاء، وكزازة الطبع بمثلها، فوقع ما وقع، بالإضافة إلى ما يسوقه الجابري، وطرابيشي، كما رأينا في الهامش السابق، ونضيف هنا أنّ غِلَظ الطباع، وقسوة المواقف التي يصف بها التوحيدي أبا الحسن العامري غير مقصورة عليه، بل هي شائعة في كثير من العلماء الذين نقلت كتب التراجم جوانب من سِيَرهم، ولهذا الأمر أسبابه النفسية، والوجدانية، وهو ممّا يطول الحديث عنه، ونكتفي بإشارة ابن خلدون إلى شيء قريب من هذه الظاهرة التي عقد لها باباً هو: (في أنّ القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس... ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب)، فهم (لشرف بضائعهم أعزّة على الخلق، وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظّاً يستدرّون به الرزق، بل، ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على إعمال الفكر، والبدن، بل، ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم، فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب)[2]، ومن المؤكّد أنّ العامري كان واحداً من أولئك الذين لم يبتذلوا أنفسهم، وخصوصاً أنّه (تفلسف بخراسان... وقصد بغداد، وتصدّر بها، وإن لم يرضَ أخلاق أهلها، وعاد، وهو فيلسوف تام)[3]، فمَن كانت هذه منزلته، فإنّها تأبى

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ٨٤/٢.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، اعتنى به هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص٤٢٩.

(٣) السجستاني، أبو سليمان، **منتخب صوان الحكمة**، اعتناء د. أم. دنلوب، طبع في هنغاريا، ١٩٧٩، ص١٢٧، الشهرزوري، شمس الدين، **تاريخ الحكماء. نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ١٩٧٨، ٣٦٦/٢.

عليه هذا الابتذال، ولهذه النقطة أيضاً تشقيق يطول عن علاقة (المثقف) بالسلطة، وأنواع المثقفين.

وأمّا الثالثة فهي ما نقله التوحيدي عن شيخ من الصوفية التقى بالعامري سنة سبعين وثلاثمائة بنيسابور، وقد سأله ذلك الشيخ عن سبب ولع الناس، خاصّتهم وعامتهم، بتناقل أخبار الساسة، والكبراء، فأجابه العامري قائلاً: (...أمّا العامة فإنّها تلهج بحديث كبرائها، وساستها لما ترجو من رخاء العيش، وطيب الحياة، وسعة المال، ودرور المنافع... فأمّا هذه الطائفة العارفة بالله (الصوفية)، العاملة لله، فإنّها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجَرَيان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابّهم، ومكارههم في حال النعمة عليهم، والانتقام منهم، ألا ترونه قال جلّ ثناؤه: (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مُبلسون)، وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافي حكمته، ويطّلعون على تتابع نعمته، وغرائب نقمته، وهاهنا يعلمون أنّ كلّ مُلْك سوى مُلك الله زائل، وكلّ نعيم غير نعيم الجنّة حائل، ويصير هذا كلّه سبباً قوياً إلى الضرّع إلى الله، واللّياذ بالله، والخشوع لله، والتوكّل على الله...)[1]. ومن الواضح أنّ ما قرّره العامري عن تلك المسألة يشير إلى نفاذ بصيرة، ومعرفة دقيقة بطبائع البشر من خلال تلك القسمة المنهجية، واطلاع واسع على أحوال عصره المتّسم بالتقلّب، والتغيّر المستمرَّين.

هذه صورة خاطفة عن العامري، تخلّقت بعد الاطلاع على جانب كبير من تراث التوحيدي، غير أنّ هذه الصورة بدأت تأخذ سمتاً من الوضوح، ويخالطها شيء كثير من التفصيل بعد صدور قسم من كتب العامري، ونريد بها (الإعلام بمناقب الإسلام)، تحقيق ودراسة د. أحمد عبدالحميد غراب، سنة ١٩٦٧، و(الأمد على الأبد)، تحقيق أورت. ك. روسن، سنة ١٩٧٩، و(السعادة

(١) الإمتاع والمؤانسة، ٣/٩٥-٩٦.

والإسعاد)، تحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية، سنة ١٩٩٨، وقد حرص محققو تلك الكتب على تقديم دراسات عن حياة العامري، وكتبه، غير أنّ أوسع دراسة عن حياة العامري، وكتبه، وعصره نجدها عند د. سحبان خليفات في مقدمته المطوّلة لكتابه (رسائل أبي الحسن العامري، وشذراته الفلسفية)، سنة ١٩٨٨، إذ بلغ بها الغاية في الاستقصاء، والتنقير، موظّفاً أنواعاً شتى من المصادر، تتنقّل بين مصادر التاريخ، والبلدان، والتراجم، والأنساب، والفلسفة، ودوائر المعارف، ومستعيناً بكثير من المراجع الحديثة التي خصّت الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام باهتمامها، مع تقديم دراسة مفصلة سبقت كلّ رسالة من رسائل العامري التي قام بنشرها عن أصل مخطوط، وعددها أربع رسائل هي: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، والتقرير لأوجه التقدير، والفصول في المعالم الإلهيّة، والقول في الأبصار والمبصر، بالإضافة إلى (الشذرات الباقية من مؤلفات العامري المفقودة)[١]، كما قام بدرس مفصّل لـ(مصادر فلسفة العامري)[٢]، جعله في ثلاثة أقسام هي: المصادر اليونانية، والمصادر العربية الإسلامية، والمصادر الفارسية، وهو درس في غاية الأهمية؛ لأنّه كشف فيه مسارب التأثيرات الخارجية على فلسفة العامري من جهة، واختطاطه وجهة خاصة، تميّزه عن غيره من جهة ثانية[٣].

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٤٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٧، وما بعدها.

(٣) من المفيد أن نشير هنا إلى أنّ د. سحبان خليفات لشدّة اهتمامه بالعامري وفلسفته قام بتوجيه أحد طلابه، وهو الأستاذ محمد أحمد عواد لدرس جانب من فلسفة العامري، والإشراف عليه، فكانت رسالة الماجستير، وهي بعنوان (الفلسفة الأخلاقية عند أبي الحسن العامري)، وقد نوقشت بقسم الفلسفة/ الجامعة الأردنية، سنة ١٩٨٩، وفيها مناقشة علمية جيدة عن نسبة كتاب (السعادة والإسعاد) إلى العامري، والآراء المختلفة التي اشتجرت حول هذه النسبة، ويبدو أنّ د. خليفات قد فتح الباب لمزيد من الدرس عن العامري، وفلسفته، إذ نقع على رسالتيْ ماجستير أخريين عن العامري تحت إشراف الدكتور سلمان البدور، هما: (نظرية الفعل عند أبي الحسن العامري)، للأستاذ محمود عبدالحفيظ العجارمة، سنة ١٩٩٨، و(السلطة في فكر أبي الحسن العامري)، للأستاذ عافت عدنان محمد النعيمات، سنة ١٩٩٥، وقد نوقشت الرسالتان بقسم الفلسفة/ الجامعة الأردنية، ممّا يشير إلى اهتمام ملحوظ بالعامري، وجوانب فلسفته.

هذا ما توصّل إليه الباحث عن حياة العامري، وفلسفته، غير أنّ ما أثار الانتباه هو صدور كتاب حمل عنواناً هو (أربع رسائل فلسفية) لأبي الحسن العامري، حقّقها وقدّم لها سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ٢٠١٥، فكانت مناسبة جيّدة لإعادة التواصل مع العامري، ورسائله، بحسبان أنّ ما ينشر سنة ٢٠١٥، أي بعد ما يقرب من سبع وعشرين سنة من نشر الرسائل للمرة الأولى على يد د. خليفات. أقول: بحسبان أنّ ما ينشر الآن سيكون بين دفّتيه شيء جديد، وخصوصاً أنّ جمهرة من كتب العامري، ورسائله ما تزال مفقودة[١]، غير أنّ قراءة الكتاب خالفت المتوقَّع، المرجوّ منه، ولا مناص بعد هذا من مزيد بيان، وإيضاح.

- ٢ -

جعل الأستاذ سعيد الغانمي كتابه في قسمين، وضع للأول عنواناً هو (أبو الحسن العامري. حياته وأعماله وفلسفته)، استغرق خمساً وثلاثين صفحة، وبعد الانتهاء منه وضع عنواناً هو (نماذج من صور المخطوطات)، فرموز التحقيق، لتبدأ بعدها الرسالة الأولى، فالثانية، فالثالثة، فالرابعة، وهو القسم الثاني ليأتي بعد هذا ما أطلق عليه: (دليل الأعلام وأهمّ الفرق والمصطلحات)، فالفهرس، لينتهي به الكتاب، وسيتضمّن الحديث عن القسمين على أن نبدأ بالقسم الأول.

---

(١) ينظر عن هذا الأمر: رسائل أبي الحسن العامري، د. خليفات، ص٧، وهو يوصي (الباحثين المهتمين بفلسفة العامري بأن يفتشوا عن مؤلفاته المفقودة في مكتبات طشقند، وبخارى في المقام الأول، ومكتبات نيسابور، وما جاورها في المقام الثاني؛ لأنّ هذه هي البلاد التي عاش فيها جُلّ حياته، فإذا ما حُفظت كتبه في بعض الأمكنة فإنّ أولاها الوطن الذي أمضى فيه ثمانين حولاً، أو يزيد)، وينظر كذلك مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري، ص٢٠، ومقدمة **تحقيق أربع رسائل فلسفية لأبي الحسن العامري**، سعيد الغانمي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، لبنان، مصر، تونس، ص٢٥.

يفتتح الأستاذ الغانمي قسم كتابه الأول بقوله: (يمكن القول إنّ أبا الحسن العامري كان أكثر فيلسوف "مغبون" في تاريخ الفلسفة الإسلامية[١] فهذا الفيلسوف المهم بقي مجهولاً لدى الدارسين حتى أظهر الدكتور عبدالحميد غراب نشرته لأول كتاب يُنشر له "الإعلام بمناقب الإسلام"، سنة ١٩٦٧، وبقي بعد ذلك بعقدين حتى نشر الدكتور سحبان خليفات مجموعة من رسائله الفلسفية سنة ١٩٨٧[٢]، وحين عثر الدكتور خليفات على بعض القطع المقتبسة من برقلس في رسالته "المعالم الإلهية"، فقد فتح شهية القراءة الاستشراقية للاحتفاء بهذا الفيلسوف "المغبون"[٣]، (ص٥)، ولم يكن العامري نسيج وحده في هذا (الغَبَن)، فكم من العلماء، والفلاسفة، والأدباء أصابهم ما أصاب العامري من إهمال، وتضييع، ولهذا أسبابه السياسية، والاجتماعية، والمذهبية، والثقافية، والشخصية

---

(١) لعلّ الأقرب إلى المطلوب أن يقال: ...إنّ أبا الحسن العامري من أكثر الفلاسفة غبناً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، والغَبَن هو النسيان والتضييع والإغفال. ينظر: ابن منظور، لسان **العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت، مادة (غبن)، ٣٠٩/١٣، وما بعدها.

(٢) إنّ سنة طبع الرسائل هي (١٩٨٨)، كما هو مثبت على غلاف الكتاب، وأعيد هذا التاريخ نفسه بعد انتهاء المقدمة.

(٣) يستخدم الأستاذ الغانمي هذا التعبير، أي فتح شهية، ويريد به توجّه النظر، والاهتمام بدرس العامري، ومثله قوله في موضع آخر يصف ابن سينا، وابن رشد بأنّهما (أرسطيان حتى النخاع)، يريد أنّهما متأثران بأرسطو، متفقّيان أثره، ناسجان على منواله، وهذا من الأثر الأجنبي في العربية، ولعلّ الاتكاء على العبارة العربية أكثر ملاءمة، وخصوصاً في كتاب تراثي كهذا الذي بين أيدينا. وفي هذا يكتب اللغوي الراحل الدكتور إبراهيم السامرائي في معرض تعليقه على كتاب (معجم المصطلحات العلمية العربية، الكندي، والفارابي، والخوارزمي، وابن سينا، والغزالي) للدكتور فايز الداية: (...غير أنّي سأقف وقفات أخرى في غير "المعجم"، بل في "مقدمته" فأقول ما ذكرته غير مرة: لا بدّ لنا من التزام القول المأثور: "لكلّ مقام مقال"، وهذا يفرض علينا أن نلتزم في التحدّث عن أيّ أمر بما يناسبه من لغة، فليس لنا أن نردّد الكلم الحديث الذي يعمر عربيتنا المعاصرة حين نتحدث عن علوم القرآن، وعلوم الحديث مثلاً، وليس لنا أن نتحدّث بما يشيع في الألسن في عصرنا، ونحن في حيّز أدب قديم، أو فلسفة قديمة. وليس لخطيب الجمعة مثلاً أن يلتزم بلغة الصحافة المعاصرة)، ينظر: إبراهيم أنيس، **في الصناعة المعجمية**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط١، ١٩٩٨، ص٥٩٣.

أيضاً، وليس ببعيد عنّا أن يعمد المثقف نفسه إلى (إحراق) كتبه، أو (غسلها)، أو (دفنها)، أو أن تنهج السلطة نفسها هذا النهج في اقتراف هذه الفعلة الكبيرة، وما دمنا في حضرة التوحيدي، فلا مناص لنا من أن نذكر أنّه قام بإتلاف كتبه بنفسه، وكتب رسالة طويلة إلى القاضي أبي سهل، علي بن محمد، يشرح فيها أسباب صنيعه، وما آل إليه حاله من ضيق، وخشونة عيش(١).

وهناك أمر آخر، نراه وجيهاً، وهو متعلّق بوضع المخطوط العربي بصفة عامة، فمن خلال متابعة مستمرّة لهذا الوضع مدّة طويلة، توصّل الباحث إلى أنّ ما هو مكتشف مفهرس من المخطوطات ليس بالكثير الذي يمكن الاطمئنان إليه، فكثير من المكتبات العامة، والخاصة ليس لها فهارس، كما أنّ ما هو موجود من فهارس المكتبات العامة يشوبه الكثير من الخلط والوهم، ويبقى المعوّل على دقّة المفهرس، وأمانته، وحسن تعامله مع المخطوطات التي يقوم بفهرستها، فهذا الواقع لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يقدّم صورة كاملة، أو قريبة من الكمال عمّا وصل إلينا من تراث مخطوط(٢)، ناهيك عن ذاك المفقود الذي عَدَتْ عليه عوادي الدهر، وما أكثرها. وما دام عمود الحديث في هذا البحث هو العامري، فقد أصيبت كتبه بهذه (الآفة) التي نخصّها بالحديث(٣)، إذ أحصى له د. خليفات

---

(١) ينظر عن هذا الموضوع: الكتاب الماتع للأستاذ ناصر الحزيمي، وعنوانه **(حرق الكتب في التراث العربي. مسرد تاريخي)**، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠١٥، ص٧٤، وما بعدها، وينظر كذلك: ص١٧، وما بعدها عن (أسباب إتلاف الكتب).

(٢) وممّا يشار إليه هنا مثلاً أنّ فهارس مكتبة جامعة برنستون لم تنقل إلى العربية إلّا في سنة ٢٠١١، أي قبل أربع سنوات فقط، ولهذا التاريخ دلالته، وهي تحوي الكثير من المخطوطات الجيدة. ينظر: **فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون**، مجموعة يهودا، تعريب وتحقيق محمد عايش، سقيفة الصفا العلمية، ط١، ٢٠١١، الجزء الأول.

(٣) واجهت بعض كتب ابن خلدون المصير نفسه، وهو مَن هو شهرة، وتقدّماً، ويكتب د. عبدالرحمن بدوي ما نصّه: (...ومن سوء الحظ أنّ عدداً من مؤلفات ابن خلدون، وهو ما كتبه في سنّ الشباب الأول، قد فقد). ينظر كتابه: **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، ط٢، ليبيا، تونس، ١٩٧٩، ص٥.

خمسة وعشرين كتاباً، ورسالة، لم يصل منها وينشر سوى سبعة كتب، ورسائل، وما يزال الباقي مفقوداً،[١] وفي تجربة شخصية للباحث حين صرف الكثير من الجهد للتراث العماني، والسلوكي منه خصوصاً، ممثّلاً في أحد أهم أعلامه، هو الشيخ ناصر بن أبي نبهان الخروصي، المتوفّى سنة ١٢٦٤ للهجرة، فقد أحصى له ثلاثة وعشرين كتاباً، لم يصل منها سوى ثمانية كتب، أمّا البقية فما تزال أماكن وجودها مجهولة، هذا إن سلمت من الضياع[٢].

فهذا الغبن الواقع على العامري يشترك فيه مع غيره، غير أنّ (فتح شهية) القراءة الاستشراقية تبدو غريبة، قلقة في موضعها، كما رأينا سابقاً في قوله: (...فقد فتح شهية القراءة الاستشراقية للاحتفاء بهذا الفيلسوف "المغبون")[٣] (ص٥)، وذلك بعد أن أشار إلى جهود د. عبدالحميد غراب، ود. سحبان خليفات في نشر بعض آثار العامري. ومكمن الغرابة، والقلق المشار إليهما سابقاً يتمثّل فيما يكتبه الأستاذ الغانمي فيما بعد، وهو: (...ويبدو أنّ السبب في هذا الغَبَن هو القراءة الاستشراقية نفسها، فهذه القراءة لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب) (ص٥). ألا نلمس شيئاً من التناقض بين الكلامين؟ القراءة الاستشراقية التي (فُتحت شهيتها) للاحتفاء بالعامري، هي هي نفسها السبب في (الغبن) الواقع عليه، فكيف يستقيم الأمران؟! كما أنّ مؤدّى القسم الأول من الكلام، وهو (فتح الشهية) يجب أن يفضي إلى كثرة من دراسات

---

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص١٠١، وما بعدها.

(٢) ينظر: د. وليد محمود خالص، **في الثقافة العمانية**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط١، عمّان، الأردن، ٢٠١٦، ص١٦٧.

(٣) يكتب هنري كوربان ما نصّه: (هو أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري، لم يُعرف حقّ المعرفة في الغرب حتى الآن). ينظر كتابه: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدّم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، ط٢، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص٢٥٢.

المستشرقين عن العامري، والعناية بتحقيق كتبه، ونشرها، غير أنّ الواقع العلمي يشير إلى الضدّ من هذا تماماً، فكتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) ينشره د. عبدالحميد غراب، وبعض رسائله ينشرها د. سحبان خليفات، ويعيد نشرها الأستاذ الغانمي نفسه في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وكتابه (السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية) ينشره د. أحمد عبدالحليم عطية بعد أن نوّه بمخطوطه الأستاذ محمد كرد علي منذ وقت مبكر(١)، أمّا رسالته (الأمد على الأبد)، فقد جاء على صفحة العنوان ما نصّه: (بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن)، وهي التي يعيد الأستاذ الغانمي نشرها في كتابه هذا(٢).

ألا يعني ما تقدّم أنّ القراءة الاستشراقية لم (تفتح شهيتها) على حدّ قول الأستاذ الغانمي، بل على الضدّ من هذا، إذ وجّه الدارسون العرب نظرهم إلى العامري لدرس حياته، وفلسفته، وتحقيق كتبه، ويستثنى من هذا ما أشار إليه الأستاذ الغانمي من أنّ (ألفيرا واكلنغ أعادت نشر رسالة العامري: الفصول في المعالم الإلهية، مع دراسة ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية. قارنت فيها بين نصوص العامري في هذه الرسالة، ونصوص برقلس في كتاب "الخير

---

(١) ينظر: مجلة **المجمع العلمي العربي** بدمشق، آب، سنة ١٩٢٩، الجزء التاسع، المجلّد التاسع، ص٥٦٣-٥٧٣، وفيها: (السعادة والإسعاد، هو مخطوط في الأخلاق، وقع لي في جملة ما يعرض على المجمع العلمي من الأسفار، فرأيته في (٤٤٦) صفحة صغيرة، لا تكون واحدتها أكثر من (١٨) سطراً، والسطر الواحد بين (٧) و(٩) كلمات، إلّا أنّ في هذه المخطوطة نقصاً من أولها، ومن آخرها، وعند الصفحة (١٨٠) تمّ الجزء الأول...).

(٢) وهناك وفرة من الباحثين العرب الذين درسوا جوانب من فلسفة العامري، إذ بالإضافة إلى ما ذكرناه عن رسائل الماجستير، تبرز أسماء: د. عبدالرزاق محيي الدين، ود. أحمد عبدالحميد غراب، ود. عبد الأمير الأعسم، ود. ناجي التكريتي، ود. رضوان السيد، ود.ماجد فخري، ومنى أبو زيد، وغيرهم. ينظر: مقدمة تحقيق كتاب العامري (**السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**)، دراسة وتحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية، ١٩٩٨، ص١٣، وما بعدها.

المحض"، بالإضافة إلى كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا" في نسخته اليونانية، وترجمته الألمانية، وصدرت هذه الدراسة عن بريل سنة ٢٠٠٦) (ص٢٥)، وليس بمكنتنا إبداء رأي في هذا الكتاب، لعدم اطلاعنا عليه، غير أنّه من الواجب أن نقول إنّ د. خليفات قد توقّف طويلاً عند (برقلس)، وكتابيه (الخير المحض)، و(عناصر الثيولوجيا)، ضمن حديثه عن مصادر العامري الفلسفية، وزاد بأن قدّم جدولاً طويلاً مكوّناً من قسمين، فعلى يمين الجدول نرى نصوصاً من رسالة العامري (الفصول في المعالم الإلهية)، وعلى يسار الجدول، النصوص التي اقتبسها العامري من كتاب (الخير المحض) لبرقلس، وذلك عبر ثلاثين فصلاً من كتاب الأخير(١).

هل أصبح المستشرقون، وقراءتهم الاستشراقية أشبه بالمِشجب، يُعلّق عليه ما حلّ بالتراث العربي؟ وهل لي أن أتكئ هنا على ما ساقه الأستاذ حسين مروة، وهو يتحدث عن (النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق)، وهو رأي له وزنه العلمي، وفي هذه النقطة بالذات، وخصوصاً أنّ موقفه من تلك الحركة موقف غير ودود، بَيْد أنّ المنهج العلمي يفرض نفسه، وهو الذي دعاه أن يكتب ما نصّه: (...لا يمكن، ولا يصحّ، إنكار النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق. أمّا أبرز هذه النتائج فهي: حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي، ووقايته من الاندثار، أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضُربت على هذا التراث كحجاب بينه، وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب، وهي نفسها العزلة التي ضُربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم، كحجاب بينهم، وبين حركة تطور التاريخ البشري. لقد كانت أصول التراث، خلال عصور هذه العزلة، معرّضة للتلف والإتلاف، بقدر ما تعرّض الكثير منها قبل ذلك للحرق،

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص١٤٣، وما بعدها.

والامتهان، والإخفاء المتعمّد، والتشويه المعنوي. كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة، مهما كان رأينا في القصد منه، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت، والمكتبات الخاصة المهملة، وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم، بل القرى والمجاهل، من بلاد العرب، وبلدان الشرق الأخرى، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل. وفي اعتقادنا أنّ هذا العمل، رغم ما قد نجد فيه من غضاضة، قد أنقذ كنوزاً كان يمكن أن تضيع، فبقيت، وإن في غير أرضها، وكان بقاؤها هو الأهم. (ومن هذه النتائج الإيجابية أيضاً) نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، وأحياناً تحقيق نصوصها تاريخيّاً، ونصيّاً، وأحياناً أخرى، ترجمة بعضها إلى كثير من لغات الغرب الأوروبي، رغم أنّ هذا العمل الآخر كان يشوبه الكثير من الأخطاء، سواء في فهم النصوص، أم في سوء الاختيار عن قصد، وعن غير قصد)[1]، ويقدّم الأستاذ مروة نقطة ثالثة يفيض في تفصيل الحديث عنها، وهي غير متعلّقة بالأمر الذي ندرسه هنا، وهي نقطة ذات عمق معرفي، وتحليل منطقي للأحداث التي مرّت بالعالم منذ النصف الثاني من القرن العشرين[2]، ومن الضروري مراجعتها في مصدرها هناك. فالنّص السابق، على ما فيه من تحفّظات على عمل المستشرقين، لا يبخسهم جهودهم التي لا تنكر في اكتشاف الكثير من المخطوطات العربية، ونشرها، وتحقيقها[3].

---

(١) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، أربعة أجزاء، دار الفارابي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ١/١٣٤-١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ١/١٣٥، وما بعدها.

(٣) ينظر: عبدالله علي العليان، **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٨، وما بعدها، ففيه عرض جيد لكثير من الآراء عن جهود المستشرقين، مع اعتدال، وتوازن في الحكم عليهم، يتبنّاه المؤلف.

ويسترسل الأستاذ الغانمي في قسم كلامه الثاني حين يقول: (...فهذه القراءة (الاستشراقية) لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب، ولا يحظى بعنايتها، وعناية مَن يتبنّى إجراءاتها من الباحثين العرب، إلّا مَن يعتنق منظومة نسق فلسفي معروف لدى فيلسوف يوناني، وهكذا لا تولي القراءة الاستشراقية من الأهمية شيئاً إلّا لمن يتناول منظومة الأنساق الفكرية الغربية. على سبيل المثال: حظي الفارابي باهتمام المستشرقين؛ لأنّه أفلاطوني المنزع بالتمام والكمال، وحصل ابن سينا، وابن رشد على اهتمام مماثل؛ لأنّهما أرسطيان حتى النخاع، وهكذا كان الفلاسفة الشرقيون الذين يحصلون على عناية المستشرقين هم الفلاسفة الذين يكرّرون المنظومة النسقية الغربية لدى أفلاطون، وأرسطو، أي بوجيز العبارة: أولئك المفكّرون الذين يكفّون عن كونهم عرباً شرقيين، ويتخلّون عن سياقهم الحضاري، ليكونوا تكراراً للفلسفة اليونانية في العالم الناطق بالعربية) (ص٥-٦)، وإنّما أطلنا في الاقتباس، كي تعرض الفكرة، وهي متكاملة، بلا بتر، أو نقص، ومن المؤكد أنّ الأستاذ الغانمي يُدخل نفسه، ويُدخلنا معه، حين يتبنّى تلك المقولة، في إشكاليات كثيرة، وتساؤلات أكثر، فمقتضى المقولة السابقة يفضي إلى أنّ الفارابي (المتوفّى سنة ٣٣٩ للهجرة)، وابن سينا (المتوفّى سنة ٤٢٨ للهجرة)، وابن رشد (المتوفّى سنة ٥٩٥ للهجرة)، ليسوا سوى (تكرار، وصدًى لفلاسفة الغرب)، ولهذا اعتنى بهم المستشرقون، ودرسوا إنتاجهم الفلسفي، ولا ريب في أنّ ما مرّ ليس سوى حكم قيمة بامتياز، ولنا عليه ملاحظات، نكتفي هنا باثنتين منها: أولاهما خارجية، وثانيتهما داخلية. أمّا الخارجية فتتلخّص في أنّ المنهج العلمي الذي يضبط خطواتنا جميعاً يطالب ذلك الحكم بالدليل، وهو دليل يقوم هنا على الإحصاء، والمقصود بالإحصاء هو تقديم

جداول تبيّن مدى عناية المستشرقين بزمرة الفلاسفة المشار إليهم، وهم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، في مقابل (إهمال) الفلاسفة الذين لم تستطع (القراءة الاستشراقية) أن تضمّهم تحت جناحها، ويراد بهم مدرسة الكندي الفلسفية[1]، ولا أعتقد أنّ نتائج هذا الإحصاء ستكون في صالح ذلك الحكم، إذ كما اعتنى المستشرقون بالزمرة الأولى، فقد اعتنوا بالكندي ومدرسته كذلك[2]، ولهذه النقطة تتمة، سنقف عندها فيما بعد.

---

(١) يقول نجيب العقيقي ما نصّه عن الكندي: (...وقد جعله روجر بيكون في كتاب المرئيات مع ابن الهيثم في مستوى بطليموس، ورفعه كروانو الإيطالي إلى مرتبة الاثني عشر عبقرياً منذ ابتداء العالم حتى القرن السادس عشر). ينظر كتابه: **المستشرقون**، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٦٤، ٨٥/١.

(٢) نشير هنا على سبيل التمثيل فقط إلى أنّ روبرت لخمن نشر رسالة الكندي في خبر تأليف الألحان، في لايبنرغ، سنة ١٩٣١، ونشر المستشرق الألماني ريتر جملة من رسائل الكندي مع المستشرق بلسنر سنة ١٩٣٢، كما نشر ريتر نفسه، ومعه المستشرق كارل غرايدز كتاب الكندي في كيمياء العطور، ويذكر نجيب العقيقي أنّ مجموعة من رسائل الكندي نُشرت في أوربا منذ وقت مبكر مثل: (رسالة الموسيقى، برلين، والأدوية المركبة بترجمة لاتينية، ميونيخ، والمدّ والجزر، أكسفورد، واختبارات الأيام، ليدن، وتحويل السنين، الأسكوريال). ينظر كتابه: المستشرقون، ٨٥/١، وممّا يضاف هنا، وهو مهم، أنّ بول كراوس هو (أول من أشار إلى أهمية العامري حين اكتشف رسالة الإبصار والمبصر، وكتب عنه... كما يحلّل آربري كتاب السعادة والإسعاد تحليلاً دقيقاً موضحاً أنّه يرجع إلى القرن الرابع الهجري، وينسبه للعامري). ينظر: مقدمة تحقيق كتاب العامري (السعادة والإسعاد)، د. أحمد عبدالحليم عطية، ص١٣. ونشر ديتريشي كتاب الفارابي (الجمع بين رأيي الحكيمين) في لايدن، سنة ١٨٩٠، ونشر موللر ثلاث رسائل لابن رشد سنة ١٨٥٩، ونشر ميكائيل المهرني رسائل ابن سينا في لايدن، سنة ١٨٨٩. ينظر: د. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، الصفحات: ٣١١ و٣٧٥ و٤٢٤ و٦٨١، وحسين مروة، النزعات المادية، ١٢/٤. الهامش الأول، بالإضافة إلى جهود الباحثين العرب التي تستعصي على الحصر.

أمّا الملاحظة الثانية، وهي الداخلية، ففيها من المزالق، والتعجّل الشيء الكثير، أفضى إليهما ذلك الحكم الواسع الذي أشرنا إليه، إذ نرى، أولاً، أنّ الأستاذ الغانمي كان ينظر بقوة إلى ما قرّره الدكتور الجابري بلا إشارة منه إليه، وسيتكرر هذا الأمر في مواضع أخرى كما سنرى. أقول: ينظر بقوة إلى الدكتور الجابري في قوله: (...لقد جرت عادة الباحثين، وبخاصة المستشرقون منهم، على النظر إلى التراث العربي الإسلامي، وبخاصة الجانب الفلسفي منه، بمنظور غربي أوربي. نقصد بذلك إصرارهم على ربط الفلسفة العربية الإسلامية، وقضاياها ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككلّ، أو بمرحلة معيّنة من تطوّرها، ومن ثمّة أصبح شغلهم الشاغل بيان ما أخذه الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني، أو ذاك، و"التدقيق" في الكيفية التي بها أخذوا، ونقلوا، والشكل الذي به فهموا هذا الذي أخذوه، أو نقلوه، والنتيجة العملية من كلّ ذلك: تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، وردّ كلّ جزء منها إلى "أصله" اليوناني، أو الفارسي، أو الهندي، وإذا لوحظ أنّ هناك اختلافاً بين الجزء المنتزع من الكلّ، وبين "أصله" المزعوم، عُزي ذلك إلى نقص في الفهم، أو خطأ في النقل، أو رغبة في "التلفيق"، و"التوفيق")[1]. فهل نجد اختلافاً بين ما يقرّره الدكتور الجابري، وما يتبنّاه الأستاذ الغانمي بلا إشارة إلى مصدره، غير أنّ الأستاذ الغانمي يكتفي بهذا القدر من النّص، بينما نرى الدكتور الجابري

(١) نحن والتراث، ص١٠٧-١٠٨، ويكتب د. محمد لطفي اليوسفي شيئاً قريباً من هذا، حين يقول: (إنّ الانتقال سفر، وترحال، وكلُّ سفر، وترحال يتضمّن التحوّل كإمكانية على الأقلّ، فهل يمكن أن يعبّر النص نفسه عن صميمه في لغة غير لغته، ويظلّ هو هو. هذا ما تقرّره القراءة اللاتاريخية، أو تطمح إلى تحقيقه حين تسمّي التحوّل خطأ، أو سوء فهم). ينظر كتابه: **الشعر والشعرية. الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه**، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢، ص١٤٦، وينظر كذلك: د. حسام الآلوسي، **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ص١٠٢-١٠٣، ففيه تفصيل مفيد لهذه النقطة.

يستمرّ ليفنّد تلك الرؤية، عبر إثبات أنّ أولئك الفلاسفة، وعلى رأسهم الفارابي، بقدر ما أخذوا من التراث اليوناني، فقد روّضوا ذلك التراث بحيث أصبح ملتحماً بنسيجهم الفكري المرتبط بمشكلات عصرهم، وهمومه الحضارية[١]. ويبرز هنا، ثانياً، ما يصطلح عليه بـ(انتقال النظرية)، أو (النظرية المهاجرة)[٢]، وذلك ضمن عملية (المثاقفة)[٣] بين حضارتين، فكما استقبلت الحضارة العربية –

(١) يحدّد الأستاذ حسين مروة ثماني مهمات يأمل في تحقيقها كتابه الضخم (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، أولها (دراسة الفلسفة العربية – الإسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته، مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي – الإسلامي خلال القرون الوسطى، أي أنّ هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في إنتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق، والغرب اليوناني)، ١٩٦/١، وحين يصل إلى المهمة السابعة يكتب: (دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث... أمّا موقفنا في هذه المسألة، نظرياً، =وممارسة خلال هذا الكتاب، فهو يقوم على النظر = إلى المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة – التراث، بل نقول أكثر من ذلك: إنّنا ننظر إلى الفلسفة اليونانية، بالأخص كمصدر أساس في هذه الصيرورة، غير أنّنا نرفض القول إنّها المصدر الأوحد أولاً، وإنّها المصدر المكوّن ثانياً، فإنّ العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي – الإسلامي، ككل، بحركة تطور المجتمع العربي – الإسلامي، هي العوامل التكوينية أساساً، تساعدها العوامل، أو المصادر الخارجية)، ٢٠٠/١، وسنرى بعد قليل مصداق هذه النظرة في مناقشتنا المقبلة لما سيأتي من نصوص عند الأستاذ الغانمي. ومن المفيد الإشارة هنا إلى كتاب جوزيف فان أس (علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة)، والعنوان يهدي إلى تأثير المجتمع، وطبقاته، وتحولاته في تخلّق علم الكلام، وتطوره، واستوائه على ساقه.

(٢) ينظر عن هذه النقطة كتاب د. سعد البازعي: **(استقبال الآخر. الغرب في النقد العربي الحديث)**، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤، ص٢٣، وما بعدها، وكتاب د. محمد لطفي اليوسفي (الشعر والشعرية)، ص١٤١، وما بعدها، وفيه: (إنَّ الثقافة الحاضنة لها كلمة تقولها. دائماً تكون للثقافة المتقبِّلة كلمة تقولها، ودائماً أيضاً تكون تلك الكلمة متستِّرة غاية التستّر، لا يمكن أن يلتقطها الدارس الذي لا ينشغل بالخفاء، ولا يرى الخفاء متخفّياً في صميم الحضور يفعل فعله فيه).

(٣) اتّسع مدلول هذه الكلمة، واتّخذ أبعاداً جديدة في العصر الحديث، فبعد أن كانت تشير إلى إصلاح الكلام، والملاعبة بالسيف والتخاصم، أصبحت تشير إلى استيعاب مجتمع لجزء من ثقافة مجتمع آخر بدلالة (الثقافة) بمعناها الحديث. ينظر: في تطور اللغة العربية، د. محمد حسن عبدالعزيز، ص٢٢١، وما بعدها، وممّا يذكر هنا أنّ هناك نموذجين للتثاقف، (النموذج الأول يظهر في الاستعارة الحرة والتعديل، أو التحوير في عناصر الثقافة، ويحصل عندما لا يحصل التداخل عبر الهيمنة العسكرية، والسياسية، أمّا النموذج الثاني الذي يأتي بعد الاحتلال فيجري التثاقف فيه وفق

الإسلامية التراث الإغريقي، والفارسي، والهندي، و(قرأته) بمنظورها الخاص، وعلى وفق احتياجاتها، والتحولات الجوهرية التي داخلتها على مرّ عمرها الطويل[١]، فقد فعل كثير من المستشرقين الشيء نفسه حين (قرأوا) التراث العربي[٢]، والفلسفي منه خصوصاً على وفق نظرة، لعلّ من أبرز آياتها، الاستعلاء، والفوقية، والتحضّر في مقابل التخلّف ممّا يطول الحديث عنه[٣]،

خطة مدروسة). ينظر: فاطمة المحسن، **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث**، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٠، ص١٨، ولعلّ خير شاهدين نستطيع التمثيل بهما لكلا النموذجين، هما: الحضارة العربية الإسلامية في عملية (تثاقفها) مع (علوم الأوائل) كما كانت تسمّى، فهذا هو النموذج الأول، أمّا النموذج الثاني، فهو منطبق بامتياز، على الاحتلال الفرنسي للجزائر الذي سعى بكلّ قوته لإحلال الثقافة الفرنسية في وجوهها جميعاً، وفي مقدّمتها اللغة، محلّ ثقافة الجزائر الوطنية، ولغتها العربية.

(١) وممّا له علاقة وثقى بموضوعنا حركة الترجمة التي اتّسعت في العصر العباسي، ولعلّ شاهداً واحداً منها يدعم ما نذهب إليه، إذ نرى ديمتري غوتاس يتساءل في كتابه (**الفكر** اليوناني والثقافة العربية) عن الحاجة التي دعت لاحتضان وترجمة كتاب (المقولات) لأرسطو في وقت مبكر، وهو زمن الخليفة المهدي، ويجيب هو نفسه قائلاً: (...ولن يساورنا إلّا القليل من الريبة في أنّ اختيار الكتاب (المقولات) يعود إلى محتوياته، وصلتها الوثيقة بالأمور الملحّة التي تولدت في قلب المجتمع الإسلامي، والتي كان المهدي يرى أنّه يجب أن يُتصدّى لها)، ص١٢٠-١٢١، وليست هذه (الأمور الملحّة) سوى محاولة إثبات الأيديولوجيا اللاهوتية لتقوية الإمبراطورية للدولة العباسية، والردّ المنطقي على منكري تلك النزعة، الزندقة مثلاً، وبما أنّ كتاب (المقولات) (يعلّم الجدل، وهو فنّ المحاجّة على قواعد منتظمة)، ص١٢١، فهو مناسب تماماً لتلبية تلك الحاجات السياسية، والدينية المستجدّة.

(٢) من المناسب الاطلاع على الدراسة القيّمة للأستاذ ناجي عويجان (تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي). ترجمة تالا صبّاغ، فهي دراسة موضوعية ذات صلة بما نذهب إليه.

(٣) عقد الأستاذ حسين مروة فصلاً، هو الغاية في الأهمية عن هذا الموضوع، وجعله في ثلاثة اتجاهات هي: (الاتجاه القائم على نظرية الجنس؛ أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية، والاتجاه القائم على "نظرية" مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق، والاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الأكثر محافظة، ورجعية، وإغراقاً في الغيبيات، وفي عالم المطلق)، ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١٤١/١، وما بعدها، كما أنّ كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد أشهر من أن نعرّف به، فهو مكرّس برمّته لهذا الموضوع، ومن الضروري الإشارة هنا إلى ما بدأ يأخذ مداه في الدراسات الثقافية العربية عن (التحيّز) بأشكاله المختلفة، على وفق (قراءة) حديثة لتلك الإشكالية، سواء أكانت ثقافية، أم لغوية، أم اجتماعية. ينظر عن (التحيّز) وأشكاله الكتاب الواقع بجزأين كبيرين، الصادر تحت عنوان (إشكالية التحيّز. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، تحرير د. عبدالوهاب المسيري. واشتركت في الكتابة فيه نخبة من خيرة المثقفين العرب.

وليس موضعه هنا، ولا مناص من أن يفضي ما تقدّم إلى نتيجة هي أقرب إلى الحتمية بعد ما بسطناه سابقاً.

-٣-

لم تكن النتيجة التي توصل إليها الأستاذ الغانمي سوى قوله: (...غير أنّ هذه القراءة (الاستشراقية) لا تكتمل بالنتيجة إلّا بقدر ما تزوّر مقروءها، وتجبره على قول ما تريده هي، لا ما يريده النّص المقروء. وحينئذ فإنّ أيّ فلسفة شرقية لا تنجح إلّا من حيث تكون صدًى، وترجيحاً للفلسفة الغربية، أي من حيث تخلّيها عن هويّتها، وسياقها الحضاريين، للتحوّل إلى رؤية حضارية أخرى. وبالتالي تكفّ الفلسفة عن أن تكون مواجهة للإشكاليات المعرفية، لتصير مجرّد اجترار للأسئلة التي طرحها الإغريق على أنفسهم في فترة محدّدة، وعلى النحو نفسه يكفّ تاريخ الفلسفة عن أن يكون حواراً مع الأسئلة الكونية الكبرى التي تثيرها التجارب الحضارية المختلفة، لتكون مجرّد تنوعات في الأسئلة الفلسفية التي واجهت الإغريق في إيونيا، وأثينا) (ص٦)، ويضيف في موضع آخر، بعد إشارته إلى أنّ العامري امتداد لمدرسة الكندي[1] التي تتميّز بسمتين، يهمّنا منهما

(١) يفيد الأستاذ الغانمي هنا من الدكتور أحمد عبدالحميد غراب، بلا إشارة منه إليه، غير أنّه يختار من كلام الدكتور غراب ما يؤيد موقفه فقط. يكتب الدكتور غراب: (...ولا عجب أن تكون ثقافة العامري بهذا التنوع، وهذا الشمول، فقد كان ينتمي لمدرسة الكندي الفلسفية، وهي مدرسة فلسفية فذّة في تاريخ الفكر الإسلامي، تميّز أصحابها، ولا سيما الكندي، والبلخي، والعامري، بأنّهم لم يقتصروا في دراساتهم على الثقافة اليونانية وحدها، ولا على الثقافة العربية الإسلامية وحدها، بل جمعوا بين الثقافتين، واستفادوا منهما معاً، بل أضافوا إليهما الاهتمام بثقافات الأمم التي اتصل بها الإسلام، كثقافة الفرس، والهند، كما اهتموا بأديان تلك الأمم وعقائدها، وخرجوا من ذلك كلّه بثقافة إنسانية، واعية ومتكاملة). مقدمة تحقيق كتاب العامري (الإعلام بمناقب الإسلام)، ص٢١. ونجد شيئاً شبيهاً بها الأمر حين يردّ الأستاذ الغانمي علاقة (المعاصرة) بين العامري، وابن سينا، مشيراً إلى ما وقع فيه (هنري كوربان) من وهم بشأن تلك العلاقة، فقد أشار إليها جورج طرابيشي صراحة حين كتب: (...وإصرار (الجابري) على اختلاق علاقة تعاصر بين العامري، وابن سينا)، ويعلّق طرابيشي في الهامش قائلاً: (لا ننسى أنّه في عام قدوم العامري، الذي يؤكد الجابري أنّه "فيلسوف معاصر لابن سينا"، إلى بغداد بصحبة ذي الكفايتين سنة أربع وستين وثلاثمائة، لم يكن ابن سينا قد رأى النور بعد). ينظر كتابه: **وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص٥٤، ونضيف أنّ ابن سينا ولد سنة ٣٧٠ للهجرة في أفشنة من قرى بخارى. ينظر: د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص٤٠٥، وينظر كذلك: مقدمة تحقيق د. غراب، ص٣٨-٤٠، وتقارن بما كتبه الأستاذ الغانمي، ص٣٧-٣٨، بشأن علم الكلام، وتغيّر نظرة المجتمع لعلماء الكلام في عصر العامري.

السمة الأولى، يكتب: (...لعلّ أول سمة يمكن رصدها لديها (مدرسة الكندي الفلسفية) هي أنّها تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية، وهذا ما جعل هذه المدرسة لا تولي أهمية استثنائية لبناء "النّسق النظري"، أفلاطونياً كان هذا النّسق، أو أرسطياً، مثلما عُني دعاة الفلسفة الإغريقية الخالصة، كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد، بل كان اهتمامها ينصبّ في الأساس على اقتراح حلول ممكنة لإشكاليات عملية... لقد ركّزت القراءة الاستشراقية على الفلسفات المعنية ببناء الأنساق النظرية؛ لأنّ هذه القراءة تريد أن تحوّل كلّ فلسفة إلى قراءة بحروف عربية للفلسفة اليونانية. والحال أنّ مدرسة "الإشكاليات العملية" (أي مدرسة الكندي) لا توفّر مثل هذه الفرصة الطّيعة، وتظلّ تستعصي على هذا التناول. وهذا هو مصدر إعراض القراءة الاستشراقية والقراءات العربية التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرقة) (ص٣١)، ولن نتوقف هنا مرة أخرى عند قضية (هجرة النصوص)، وقراءة الثقافة المستقبِلة. فقد أشرنا إليها فيما سبق، ونستطيع القول إنّنا نفهم من نصّي الأستاذ الغانمي أنّه يقرّر ثلاثة أمور: أوّلها أنّ مدرسة الكندي الفلسفية لم تولِ التراث اليوناني أهمية تذكر؛ لأنّها (تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية) على حدّ قول الأستاذ الغانمي، وثانيها هو أنّ المدرسة الأخرى، أي الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لم تكن سوى صدًى للفلسفة اليونانية، وانقطعت بذلك عن محيطها بغية (التحوّل إلى رؤية حضارية أخرى) على حدّ قوله أيضاً. وثالثها هو أنّ القراءة الاستشراقية، على وفق قراءتها الخاصة، حوّلت (كلّ فلسفة إلى قراءة بحروف عربية للفلسفة اليونانية)، وبما أنّ مدرسة الكندي الفلسفية (لا توفّر مثل هذه الفرصة الطيّعة) فقد كان مصيرها الإهمال.

– ٤ –

ولا ريب في أنّ الأمر الأول ذو علاقة وثقى بحركة الترجمة التي اضطلع بها مترجمون مختلفون، ورعتها الدولة العباسية في مرحلة ليست بالقصيرة من

عمرها الطويل، فنحن نعلم أنّ الكندي ولد سنة ١٨٥ للهجرة في البصرة، وتوفّي سنة ٢٥٢ للهجرة في بغداد، فهل بدأت حركة الترجمة، وتعرّف المناخ الثقافي العربي على أرسطو، وأفلاطون بعد هذا التاريخ، أي سنة ٢٥٢ للهجرة؟[١] واقع حركة الترجمة يشير إلى تاريخ أبعد من هذا بكثير، فمن المعروف أنّ الخليفة المهدي، المتوفّى سنة ١٦٩ للهجرة، أي قبل أن يولد الكندي، (عهد بترجمة مقولات أرسطو إلى العربية، وقد تمّت الترجمة، عبر وساطة سريانية، ولكن مع العودة إلى اليونانية، حول سنة ١٦٦ للهجرة، وقد تمّ ذلك على يد البطريرك النسطوري طيماثاوس الأول، بمساعدة ابن نوح، كاتب حاكم الموصل)[٢]، كما

---

(١) يكتب حسين مروة ما نصّه: (...لقد عرف المفكرون العرب أرسطو منذ وقت سابق من تاريخ صلتهم بالفلسفة اليونانية (أي قبل الكندي، والفارابي)، عرفوه في منطقه، وفي فلسفته عن الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والنفس، والتاريخ الطبيعي، والأخلاق، والسياسة، وعرفوا أفلاطون كذلك في معظم آثاره، كما عرفوا غيرهما من فلاسفة اليونان القدماء... والمؤرخون والباحثون المحدثون، من عرب، وشرقيين، ومستشرقين انتهوا بدراساتهم، وتحقيقاتهم إلى تأييد هذه الحقيقة التاريخية، أي معرفة فلاسفة العرب فلسفة أرسطو). ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١٢٠/٤، والهامش، ولعلّ النص السابق يفسر ما ذهب إليه البارون كارّادوفو حين يقول: (...وهكذا كان السريان على اتصال بالعلم اليوناني خمسة قرون، فأساغوا عنعناته، وترجموا متونه، وفسّروها، وأنتجوا آثاراً مهمة في ميدان الفلسفة اللاهوتية، وقد ولِدت أشكال الفلسفة السكلاسية بين أيديهم، وازدهرت فنون المنطق في مدارسهم، ولذا كان الذهن اليوناني، وآثار الأغارقة، وعنعناتهم، حين ظهور الإسلام، أموراً قد نُقلت إلى عالم يمتّ إلى العالم العربي بصلة القرابة). ينظر كتابه عن **(ابن سينا)**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، راجعه وفصّل فهارسه وأبوابه محمد عبدالغني حسن، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٠، ص٥٦.

(٢) ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية. حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر**، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٣، ص١١٩، وينظر كذلك: ابن سينا، البارون كارّادوفو، ص٦٣، وما بعدها.

(عزا ابن النديم الترجمة الأقدم لكتاب الطبيعة لأرسطو إلى شخص يدعى سلام بن الأبرص، واحد من المترجمين الأوائل في أيام البرامكة، أي بين سنتيْ ١٣٣-١٨٨هـ/ ٧٥٠-٨٠٣م، أو على نحو أدقّ، في حكم هرون ١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م)[١]، ويجعل أحمد أمين حركة الترجمة في ثلاثة أدوار، يهمّنا منها الدور الأول الممتدّ من سنة ١٣٦ للهجرة، إلى سنة ١٩٣ للهجرة، وفي (هذا الدور... ترجمت بعض كتب أرسطوطاليس في المنطق)[٢]، ويقوم الكندي نفسه باختصار كتاب أرسطو في (الشعر)[٣]، ويعتني بشرح، وتفسير كتاب (البرهان) لأرسطو[٤]، وللكندي[٥] كتاب (في التوحيد المعروف بـ"فم

(١) الفكر اليوناني. ديمتري غوتاس، ص١٣٧.
(٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ٢٠٤/١.
(٣) د. محمد البطاينة، **علوم الأوائل وأثرها في المجتمع الإسلامي**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، عمّان، الأردن، ٢٠٠٧، ص٩٦.
(٤) المصدر السابق، ص٩٤.
(٥) يكتب الأستاذ الغانمي ما نصّه: (...نعم، لا يشكّ أحد في سعة اطلاع أبي الحسن العامري على النصوص الفلسفية اليونانية التي كانت متوفّرة بين يديه حينئذ... وتشمل قائمة الفلاسفة اليونانيين الذين عُرف تأثر العامري بهم حتى الآن: أفلوطين، وأمونيوس، وبرقلس، وأرسطو، وأفلاطون، لكنّ برقلس هو الذي استحوذ على اهتمام القراءة الاستشراقية... وتتغافل هذه القراءة ليس فقط عن آثار فلاسفة آخرين، مثل أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، وأمونيوس، بل عن آثار فلاسفة إسلاميين سابقين مثل الكندي، والبلخي، والفارابي، بل قبل هؤلاء جميعاً آثار الثقافة الإسلامية في تفكير أبي الحسن العامري) (ص٣٤-٣٥)، ولن نتوقف طويلاً عند (التناقض) الموجود في أواخر الكلام الذي لم يعرّفنا فيه الأستاذ الغانمي سبب (التغافل) عن بعض الفلاسفة اليونانيين، في حين أنّ تلك القراءة تتحرّق شوقاً لنسبة كلّ ما لدى الفلاسفة المسلمين إليهم. أقول: لن نقف عند هذه النقطة، بل يجب أن نعبر منها إلى ما هو أهمّ منها، وهو أنّ الأستاذ الغانمي يترك مرة أخرى الإشارة إلى مصدره عن (مصادر فلسفة العامري)، تلك التي يعقد لها الدكتور خليفات فصلاً طويلاً في مقدمة تحقيق رسائل العامري (ينظر: ص١٢٧، وما بعدها)، إذ يقسمها أقساماً، هي: المصادر اليونانية، وتضمّ أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الآخرين، والأفلاطونيين المحدثين، وبرقلس، ينتقل بعدها إلى (المصادر العربية الإسلامية)، فنرى أبا زيد البلخي، وأبا نصر الفارابي، وأبا جعفر الخازن، وأبا الحسن الطبري، وأبا عبدالله، محمد بن أحمد الخوارزمي، وأبا بكر القفّال، ويُتبع ذينك القسمين بقسم ثالث عن (المصادر الفارسية)، وهي قسمان: المصادر الفارسية القديمة، والمصادر الفارسية الإسلامية، ويقول: (...ونتبيّن أيضاً أنّ العامري باعتماده على كتاب "خذاي نامه في السِّيَر"، وكتاب "التاج"، إنما يعلن، في الواقع، حجم اتفاقه مع آراء ابن المقفع، ومدرسة الكندي (الرازي، والبلخي)، (ص١٨٩)، بالإضافة إلى حديثه المطوّل عن (الثقافة الإسلامية)، وفي مقدمتها القرآن، والحديث، بالإضافة إلى الفرق الإسلامية، ومتقدّمي أعلامها.

الذهب"، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان)[1]، وحين يتحدّث الدكتور أبو ريدة عن مصادر فلسفة الكندي، ومادتها، وبعد أن يبسط الحديث في وجوه الاتفاق، والاختلاف بين الكندي، وأرسطو، يقول: (...ولا نحبّ هنا إلّا أن نقرّر بالإجمال أنّ الكندي يكاد يتفق مع أرسطو، فيما يتعلّق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة، بمعناه، ومادته المعروفَين حتى ذلك العهد اتفاقاً تاماً. أعني أنّهما يتّفقان تقريباً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق، أمّا الخلاف الأكبر الذي لا سبيل إلى التوفيق بينهما فيه، فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية، خصوصاً مسألة قِدم العالم، والأصول التي تقوم عليها، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة، خصوصاً فكرة الألوهية، وصفاتها، وفعلها من حيث علاقتها بالكون)[2]، وهذه نقطة مفهومة بحسبان أنّ الكندي فيلسوف مسلم، يستمدّ تصوراته عن حدوث العالم، وفكرة الألوهية من ثوابت إسلامية لا يمكن التنازل عنها، وهنا مناط الاختلاف بينه، وبين أرسطو الذي يصدر عن تصوّر مختلف للألوهية، وقِدم العالم[3]. ويكتب الدكتور أبو ريدة في موضع آخر عن علاقة الكندي بأفلاطون، ما نصّه: (يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم، والزمان، والحركة... أمّا فيما يتعلّق بالنفس، ففي مذهب

---

(١) **رسائل الكندي الفلسفية**، حقّقها وأخرجها محمد عبدالهادي أبو ريدة، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، المقدمة، ٢٨/١، ود. محمد البطاينة، علوم الأوائل، ص١٢٠.

(٢) رسائل الكندي، ٨٠/١ (١٤)، وينظر كذلك: د. حسام الآلوسي، فلسفة الكندي، ص١٤-١٥.

(٣) هناك تفصيل جيد لهذه النقطة في كتاب د. حسام الآلوسي (فلسفة الكندي)، ص٩٢، وما بعدها.

الكندي من العناصر الأفلاطونية، أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون أكثر ممّا فيه من العناصر الأرسطية)[١]، ويقرّر حسين مروة أن (الكندي قد أفاد من أرسطو، ومن أفلاطون، ومن سقراط كما وصلت إليه تعاليمهم في تراث الأفلاطونية المحدثة، وفي شرح الإسكندر الأفروديسي لكتب أرسطو، وأفاد من خلاصة الفلسفات، والمذاهب، والثقافات الروافد التي كانت قد أصبحت، في عهده، جزءاً أصيلاً من النسائج، والخلايا الحية للثقافة العربية، وأفاد من كلّ التراث النامي المتطور للفكر المعتزلي الذي انطلق منه بالأساس)[٢]، ويضيف: (...بهذا المعنى يصحّ القول إنّ المنظومة الكاملة لأفكار الكندي، ومواقفه الفلسفية، ومعها أفكاره، ومواقفه الفكرية، واللاهوتية، هي منظومة الكندي ذاته، أي أنّ لها وجهها المستقلّ، الذي هو وجه الكندي: الشخص، والظاهرة معاً)[٣].

وربّما تكون النصوص السابقة غير مقنعة لمن يذهب إلى أنّ مدرسة الكندي الفلسفية (تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية والأرسطية) كما مرّ سابقاً، غير أنّنا نحوز نصّاً ثميناً، هو على الغاية من النفاسة يدعم بقوة ما تقدّم من نصوص، وهو رسالة من رسائل الكندي نفسه، تلك التي

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ١/٨٠ (١٨).

(٢) و(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٤/٣١-٣٢، ولا بأس من إضافة نصّ مهم إلى ما سبق، وهو قول د. محسن مهدي عن الكندي أنّه (ارتبط، بلا ريب، بما سمّي مدرسة أثينا الهيلنية – الرومانية، بدلاً من مدرسة الإسكندرية، والشخصية الكبرى التي يُذكر اسمها عادة بالتلازم مع مدرسة أثينا هي بروكليس... الذي التزمت مدرسة أثينا بتعاليمه). ينظر كتابه: **الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية**، ترجمة د. وداد الحاج حسن، دار الفارابي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩، ص٨٥-٨٦، و(بروكليس)، أو (برقلس) هو الفيلسوف الذي نرى تأثيره واضحاً في العامري من خلال رسالة الأخير (الفصول في المعالم الإلهية) التي صنع لهما د. سحبان خليفات جدولاً يبيّن فيه مكامن ذلك التأثر، وقد أشير إلى ذلك فيما سبق.

نهد إلى نشرها الراحل الكبير الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، سنة ١٩٥٠، تحت عنوان (رسائل الكندي الفلسفية)[١]، ونريد بها رسالته في (كمية كتب أرسطوطاليس، وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة)[٢] التي يقول عنها الدكتور أبو ريدة إنّ هذه الرسالة (تبيّن لنا... مدى معرفة العرب، أول عهدهم بالفلسفة بمؤلفات أرسطو، وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته)[٣]، فإذا علمنا أنّ الكندي لم يكن يعرف من اللغات سوى العربية[٤]، ولذلك ليس هناك (ما يبرّر أن نعتبره من ضمن المترجمين)[٥]. أقول: إذا عرفنا هذا أمكننا القول باطمئنان: إنّ ما عرفه الكندي من كتب أرسطو في رسالته هو من ثمار حركة

---

(١) من الغريب أنّ هذا الكتاب، أي الرسائل، مرجع من المراجع التي يعتمد عليها الأستاذ الغانمي في كتابة مقدّمته لرسائل العامري، (ينظر: ص٣٦ و٣٧)، ومع هذا لا يولي تلك الرسالة اهتماماً يذكر.

(٢) ينظر نصّ الرسالة في رسائل الكندي الفلسفية، ٣٦٣/١، وما بعدها.

(٣) تنظر الرسائل، ٣٥٩/١.

(٤) يقول هنري كوربان: (وجد فيلسوفنا (الكندي) نفسه في بغداد في خضمّ الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص اليونانية، ونقلها إلى العربية. لم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة، ولكنّه بحكم وضعه كنبيل ثري، كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين، والمترجمين النصارى). ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٦، ويكتب البارون كارّادوفو ما نصّه: (...ويعدّ الفارابي كالكندي مفسّراً، وشارحاً لمؤلّفي اليونان أكثر من عدّه مترجماً حقيقياً بمراحل). ينظر كتابه: (ابن سينا)، ص٩٧، ويؤكد د. أحمد فؤاد الأهواني هذا الأمر في مواضع مختلفة من كتابه عن الكندي، إذ يقول مثلاً: (...ولم يرد في كتب الطبقات التي أوردت سيرة الكندي أنّه كان يعرف الفارسية، والهندية)، انظر كتابه، **الكندي، فيلسوف العرب**، سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، د.ت، ص٦٠، ويقول: (...نستطيع إذن في ضوء هذا كلّه أن نقول إنّ الكندي كان ملخّصاً أكثر منه مترجماً)، ص٧١.

(٥) رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ٩/١.

الترجمة التي سبقته، والتي كان معاصراً لها أيضاً، وبقيت بعده إلى مدّة ليست بالقصيرة[١]. ويبدو الكندي في رسالته تلك، مطّلعاً اطّلاعاً يقترب من الاستقصاء على ما تركه أرسطو من كتب بحيث يجعلها في خمسة أقسام هي: (الرياضيات... فالمنطقيات... فالطبيعيات... وفيما كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام... وفيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة)[٢]، وكتب المنطقيات التي يذكرها الكندي، ثمانية، وكتب الطبيعيات سبعة، وما كان مستغنياً عن الطبيعة أربعة، وفيما لا يحتاج إلى الأجسام كتاب واحد، أمّا الرياضيات فيريد بها، علم العدد، والتأليف، والهندسة، والتنجيم، ويقدّم الكندي لكلّ واحد من هذه الكتب شرحاً مختصراً، ويضيف إلى تلك الشروح ما أطلق عليه (أغراض كتب أرسطوطاليس لما في ذلك من العون على فهمها)[٣]، ومثال ذلك قوله عن كتاب الشعر: (...وأمّا غرضه (أرسطو) في كتابه الثامن المسمّى بوبيطيقي، أي الشعري، فالقول على صناعة الشعر من القول، وما يستعمل من الأوزان في كلّ نوع من الشعر، كالمدح، والمراثي، والهجاء، وغير ذلك)[٤]، ممّا يشي باطلاعه الوافي عليها، وأنّها كانت معروفة، متداولة في المناخ الفلسفي حينذاك، يفيد منها مَنْ يشاء، وقد أفاد الكندي منها أيّما فائدة، ومن الملاحظ أنّنا لم نتوقّف هنا إلّا عند أرسطو، وكتبه باعتباره ممثّلاً للثقافة اليونانية، وليس هذا سوى مجاراة لإلحاح الأستاذ الغانمي عليه، وإلّا فإنّ ما نُقل من اليونانية إلى العربية مباشرة، أو عبر وسيط سرياني كثير جداً، يشمل علوماً

(١) ينظر عن توقف حركة الترجمة: بحث جورج طرابيشي (مَن قتل الترجمة في الإسلام)، ضمن كتابه (**هرطقات**)، دار الساقي، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦ص٣٩، وما بعدها.

(٢) رسائل الكندي، ٣٦٤/١-٣٦٥.

(٣) المصدر السابق، ٣٧٨/١.

(٤) المصدر السابق، ٣٨٢/١.

متنوعة مثل الطب، والفلك، والحساب، والهندسة، والموسيقى، والأثقال، والعلم الإلهي، والأدب، والنجوم، وغيرها، ولا ننسى اللغات التي تمّ النقل من ثقافتها كالفارسية، والسريانية، والهندية[1]. فهل بمكنتنا القول، بعد ما تقدّم، إنّ مدرسة الكندي الفلسفية تكوّنت قبل اكتمال نقل المعرفة النظرية بالمناهج الأفلاطونية، والأرسطية؟

-٥-

أمّا الأمر الثاني، وهو أنّ الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، على وفق ما قرّره الأستاذ الغانمي، لم يكونوا سوى صدًى للفلسفة اليونانية، وانقطعوا بذلك عن محيطهم، بغية التحوّل إلى رؤية حضارية أخرى، هي، بلا شك، كما يؤدي إليها مجرى الكلام، الرؤية اليونانية للوجود. وفي مناقشة هذا التصوّر كلام كثير، سيطول لو توقّفنا عند مفاصله كلّها، غير أنّنا سنلجأ في هذه المناقشة إلى أسلوب الاستفهام، ولعلّ هذا الاستفهام لا يرضي الأستاذ الغانمي بسبب كون نزعة الاستفهام هذه نزعة يونانية، أخذ بها سقراط، وتابعه بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده، وتحقيقاً لهذا الأسلوب نسأل: هل تأثر أولئك الثلاثة الكبار بالفلسفة اليونانية؟ هل ينفرد المستشرقون بالقول بالتأثر، إن كان الجواب بالإيجاب، أم تشاركهم الجمهرة من الباحثين العرب؟ ولي أن أستخدم هنا عبارة الأستاذ الغانمي (ينظر: ص٣٥) فأسأل هل كان أولئك الثلاثة مجرد (أنابيب) لتمرير أفكار الفلسفة اليونانية؟ وما مقدار ذلك التأثر في مجمل فلسفتهم؟ ألم يكن لكلّ واحد منهم شخصية في استقبال تلك الثقافة، وترويضها، ولو على هيئة (الهامش) الذي ينفيه الأستاذ الغانمي نفياً قاطعاً؟ هذه خمسة أسئلة أفرشها بين يدي هذه النقطة، ولكلّ واحد منها وجوه متنوعة، ومسالك متشعّبة، غير أن

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص٥١٦، وما بعدها.

الأستاذ الغانمي، وهو يطلق أحكام القيمة تلك، يأبى إلّا أن يتركنا نتخبّط في (التيه)، وليس هذا (التيه) سوى إهمال الاعتماد على المصادر إهمالاً واضحاً، ويبدو أنّ هذا الإهمال هو السبب المباشر في تلك الأحكام، ونحن نعلم، وغيرنا يعلم أحسن منّا، أنّ المصادر في البحث العلمي أقرب إلى أن تكون روح هذا البحث، وسؤاله الأول، وخطوته البدئية السليمة، ومع هذا لا نرى الأستاذ الغانمي يعير هذه المسألة أهمية تذكر.

ستكون الإجابة عن تلك الأسئلة على هيئة اللمحات، بل هي أقرب إلى حسوات الطائر من النهر، إذ لو توقّفنا عند كلّ سؤال من الأسئلة وقفة مطوّلة لاحتجنا إلى كتاب، بل كتب. فأمّا عن تأثّر الفارابي، وابن سينا، وابن رشد بالفلسفة اليونانية فهذه حقيقة علمية، يصرّح بها أولئك الفلاسفة أنفسهم قبل غيرهم، ويصرّح بها الكندي قبلهم، كما رأينا سابقاً، ومدرسته أيضاً، فالقول بذلك (النقاء) المتوهّم إنّما هو قلب للحقائق، ومحاولة صنع (تاريخ) مغاير، يتلاءم مع الآراء الجاهزة، نصيبه من الصحة قليل جداً، إن لم يكن له نصيب أصلاً.

وأمّا عن انفراد (القراءة الاستشراقية) بهذا الأمر، وسير الباحثين العرب معهم في هذا المضمار، فدراسات الباحثين العرب تشير إلى هذا إشارات حاسمة، وقد قتل أولئك الباحثون هذه النقطة درساً، مستهدين بالمنهج العلمي، وما تنطق به النصوص، سواء أكانت مجهوراً بها، أم مسكوتاً فيها عن أشياء[1]، ويشير د. حسام الآلوسي إلى ثلّة من الباحثين العرب قالوا بهذا التأثر مثل: عمر

(١) يكتب د. حسام الآلوسي: (...إنّ هذا هو الحال، في رأينا، مع معظم فلاسفتنا القدامى، فهم يتكلّمون بألسنة كثيرة، ويؤلفون كتباً خاصة، وعامة، ويرمزون أحياناً، ولا يجهرون، وربّما كان من أسباب هذه الظاهرة جملة عوامل من بينها طبقية الثقافة، والفلسفة، وطبيعة وظيفتها... والخوف من قوة المحافظة، وعلى رأسها طبقة الفقهاء، والمحدّثين، ورجال الدين عموماً، والسلطة السياسية التي كانت غير مأمونة الجانب... يضاف إلى ذلك نظرة استعلائية كانت منذ اليونان (عدا السوفسطائيين) تربأ بالفلسفة عن أن تكون مفتوحة للعامة). ينظر كتابه: **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص١٨-١٩.

فروخ، وإسماعيل مظهر، وعلي سامي النشار، وأحمد أمين، وخليل الجرّ[١]، ونضيف إليهم ماجد فخري[٢]، وحسين مروة[٣]، ومحمد عابد الجابري[٤]، ومحسن مهدي[٥]، وغيرهم كثير، وقد ذكر الأستاذ الغانمي هؤلاء الباحثين، بلا تعيين اسم ما، في معرض حديثه عن (القراءة الاستشراقية) حين يقول: (...ويبدو أنّ السبب في هذا الغبن (الذي وقع على العامري) هو القراءة الاستشراقية نفسها، فهذه القراءة لا تهتمّ بفلاسفة الشرق إلّا بقدر ما يكونون تكراراً، وصدًى لفلاسفة الغرب، ولا يحظى بعنايتها، وعناية مَن يتبنّى إجراءاتها من الباحثين العرب إلّا مَن يعتنق منظومة نسق فلسفي معروف لدى فيلسوف يوناني) (ص٥)، ويكتب: (...والحال أنّ مدرسة "الإشكاليات العملية" (أي مدرسة الكندي) لا توفّر مثل هذه الفرصة الطَّيعة، وتظلّ تستعصي على التناول، وهذا هو مصدر إعراض القراءة الاستشراقية، والقراءات العربية التابعة لها، عن النصوص التي لا تستجيب لشروط القراءة المتأغرقة) (ص٣١)، ويكتب: (...لا ينجح الفلاسفة العرب، والمسلمون، في رأي القراءة الاستشراقية، وتوابعها من القراءات العربية الإطلاقية، إلاّ بقدر ما يكونون تكراراً للأنساق الفلسفية لدى فلاسفة اليونان) (ص٣٢)، هكذا، وبكلمة واحدة، يجعل الأستاذ الغانمي الجهد الفلسفي العربي الحديث، ذا التاريخ الطويل (تابعاً)، و(إطلاقياً)

(١) ينظر كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٠١-١٠٢، ويكتب في الهامش بعد إيراده مصادره: (...وفيما عدا هؤلاء يمكن الإشارة إلى العديد من الكتب، والمقالات، إذ إنّ كلّ كتاب عن الفلسفة الإسلامية، والكلام، فيه استعراض، أو لمحة عن الترجمة، والمدارس اليونانية، والأثر اليوناني، وهكذا، وفيما ذكرناه كفاية).

(٢) ينظر كتابه: ابن رشد فيلسوف قرطبة، في مواضع متفرّقة.

(٣) ينظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ٩/٤، وما بعدها.

(٤) ينظر كتابه: نحن والتراث، ص١٠٥، وما بعدها، وناقش الدكتور الجابري هذا الموضوع مناقشة علمية جيدة في كتابه (التراث والحداثة)، ص٦٣، وما بعدها.

(٥) ينظر كتابه: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، وفيه: (...لقد أرسى الفارابي في الفلسفة الإسلامية تقليداً في العودة إلى ما يسمّيه المصدرين الأولين للتحري الفلسفي، ألا وهما أفلاطون، وأرسطو، من دون تجاهل التطورات الفلسفية اللاحقة، ومساهماتها المحتملة في علوم الإنسان، والطبيعة). ينظر: ص١٩-٢٠.

للقراءة الاستشراقية، لا لسبب، إلّا لأنّ ذلك الجهد، كما يعتقد هو، لم يكن سوى تكرار لمن تقدّمهم من المستشرقين. فهل نلمس أثراً لمنهج علمي في حكم القيمة هذا؟ وكأنّ الأستاذ الغانمي يذكّرنا بما قام به الدكتور الجابري حين (شنّ حملة قاسية على الظاهرة الاستشراقية، رابطاً إيّاها بالظاهرة الاستعمارية، والمركزية الأوروبية، ورواسب الصراع التاريخي بين المسيحية، والإسلام في العصور الوسطى، وقد وجّه في الوقت نفسه نقداً لا يقلّ لذوعاً إلى مستبطني الاستشراق من "الباحثين، والكتّاب العرب" ممّن يسيرون على نهج المستشرقين، ويتبنّون أطروحاتهم بـ"صورة تابعة" ممّا "يعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية")[1]، ويرجى ملاحظة هذا السيل من التّهم التي تكال من خلال قلم الجابري الذي غمسه بالخلّ، على مقتضى القول القديم، مع أنّه هو نفسه من المتأثرين تأثراً واضحاً بهذه (المركزية الغربية) التي بحثتها بتفصيل في كتابي (معضلة اللغة العربية بين الجابري وطرابيشي).

وأعود إلى السؤال الذي طرحته قبل قليل، وهو الثالث: هل كان الفارابي، وابن سينا، وابن رشد (أنابيب) نُقلت الفلسفة اليونانية من خلالها؟ ولي أن أسارع فأقول إنّ الأستاذ الغانمي لا يردّ هذا (الحكم) القاطع إلى (القراءة الاستشراقية) وحدها، بل يجزم بأنّ أولئك الفلاسفة كانوا كذلك على حقيقتهم، وعلى وفق اختياراتهم. يكتب: (...وهذا ما جعل هذه المدرسة (مدرسة الكندي) لا تولي أهمية استثنائية لبناء "النسق النظري" أفلاطونياً كان هذا النسق أو أرسطياً، مثلما عني دعاة الفلسفة الإغريقية الخالصة كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد) (ص٣١)، فهو يجعل من أولئك الثلاثة دعاةً للفلسفة الإغريقية، يلتزمون بمقولاتها، ويعنون بتصوراتها، ويتبنّون نتائجها، فهم ليسوا سوى نسخ مكرّرة عنها. فهل بقي شيء آخر؟ ويردّ هذا الموقف الغريب إلى سبب أكثر غرابة، هو الذي دعا أولئك الفلاسفة إلى (الانحدار) إلى تلك (الهاوية)، وهو أنّ مدرسة الكندي (معنيّة بالبحث عن "الإشكاليات العملية"، وليس عن "الأنساق النظرية" على الطريقة الإغريقية) (ص٣١)، ويحاول أن يقدّم (دليلاً) على ما يذهب إليه،

---

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي، ص٢٤، وينظر كذلك: التراث والحداثة. د. عابد الجابري، ص٢٥، وما بعدها.

وهو (تعدّد الاهتمامات، والمواهب لدى الكندي، فقد وزّع ابن النديم أعماله في حقول مختلفة... وهذا؛ لأنّ الكندي لم يكن معنيّاً ببناء "نسق منهجي" على الطريقة اليونانية لدى أفلاطون، وأرسطو، أو حتى لدى أتباعهم[1] العرب مثل الفارابي، وابن سينا، بل كان معنيّاً باقتراح حلول لمشكلات عملية يواجهها مجتمعه) (ص٣٢)، ولكنّه سرعان ما يتراجع عن هذا (الدليل) حين يقرّر أنّ (اهتمامات أبي زيد البلخي (تلميذ الكندي، وأستاذ العامري) تتقلّص قياساً باهتمامات الكندي، فتختفي بعض العلوم) (ص٣٢)، ويضيف: (...وعلى هذا النحو نفسه أخذ تعدّد الاهتمامات يتقلّص في مؤلفات العامري) (ص٣٣)، بمعنى أنّ هذا الدليل، إن كان صالحاً للتطبيق على الكندي، فهو غير صالح للتطبيق البتّة على تلاميذه. فهل نجد تراجعاً، يرافقه تخلخل في ذلك الدليل؟ ولن نقف طويلاً عند هذه النقطة لتشابكها مع نقاط أخرى، مثل مزاج الفيلسوف الشخصي، والمؤثرات المختلفة التي تلقّاها، وهي مختلفة، حتماً، عن غيره، بالإضافة إلى اختلاف الزمن، والمناخ السياسي، والثقافي، والاجتماعي الذي يتفيّأ ظلاله، فهذه عوامل قوية في (اتّساع)، أو (تقليص) الاهتمامات، وبعد هذا التأليف، أو النقل أقول: إنّنا لن نقف عند هذه النقطة طويلاً؛ لأنّنا نريد تجاوزها إلى ما هو أهمّ، وهو مناقشة الفكرة الرئيسة لما قرّره الأستاذ الغانمي؛ لأنّ النصوص تشهد بغير ذاك الذي قرّره، فأولئك الفلاسفة لم يكونوا البتّة مجرّد (أنابيب) لنقل الثقافة اليونانية من خلالهم، فقد كان لكلّ منهم منهجه، وطرائقه في استقبال تلك الثقافة، وإعادة إنتاجها على وفق قناعته، وفهمه، وما لنا لا نقول: و(قراءته)، ونضيف أيضاً أنّ تلك "الإشكاليات العملية" التي انتزعها الأستاذ الغانمي من مجمل

(١) يلاحظ هنا أنّ الأستاذ الغانمي جعل من الفارابي، وابن سينا تابعين لأفلاطون، وأرسطو، وجذر الفعل هو (تبع)، وله معانٍ كثيرة من أظهرها أنّ التابع هو السائر خلف المتقدّم، وفي إثره، لا يتجاوزه، وهو الخادم أيضاً، فهو ثانٍ، أو ثالث دوماً. ينظر: لسان العرب، ٢٧/٨، وما بعدها، مادة (تبع)، ودخلت كلمة (التابع) في الاستعمال الحديث، وتشير إلى العجز عن الإبداع، والاتكال على الغير، ويشيع في المناخ الثقافي العربي مصطلح (الحداثة التابعة) أي التي لم تستطع أن توجد حداثتها الخاصة من داخلها، فاستعانت بنماذج الحداثة من (الآخر)، ولأمر قريب من هذا، جعل د. سيد البحراوي عنوان كتاب له (الحداثة التابعة في الثقافة المصرية)، وكأنّه يؤشر إلى (الاتباع) الذي سلكته هذه الثقافة لعجز منها عن تقديم حداثتها الخاصة، وانتهاجها السبيل السهل، المريح.

جهودهم، وجعلها خالصة لمدرسة الكندي تنفرد بها. أقول: إنّ "الإشكاليات العملية" كانت في صلب اشتغالات أولئك الفلاسفة؛ لأنّ الأخذ بما يذهب إليه الأستاذ الغانمي لن تكون له سوى نتيجة واحدة، بل وحيدة، وهي أنّ أولئك الفلاسفة، ومَن نهج نهجهم كانوا نبتاً شيطانياً، نبت هكذا بلا تدبير، أو جذورٍ تربطه بأرضه، أو سديماً هبط فجأة من الأعلى، وتلقّته الأرض، فكان جهداً فلسفياً يُنسب للفارابي، أو لابن سينا، أو لابن رشد، وليس هذا من المنهج، والمنطق في شيء، إذ كانت تلك "الإشكاليات العملية" شغلهم الشاغل، سواء من جهة (التوفيق)، أم من جهة (المعالجة)، وهم في الجهتين يرنون إلى مطلبهم الاجتماعي بعيون نافذة، ويحاولون كشف مشكلاته، وتقديم حلول يعتقدون أنّها مفيدة لعلاج أدواته، ونعتقد أنّ الفصّ في ذلك كلّه، والجوهر فيه، هو كيف (قرأ) الكندي، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد ما تلقّوه من ذلك التراث الوافد؟ ولذلك فنحن نقرأ أنّنا (لأول مرة يعبّر فيلسوف مسلم (الكندي) بوضوح عن اهتماماته بما فكّره، وقدّمه الفلاسفة من أمثال أفلاطون، وأرسطو، والصابئة لصالح المعرفة، ولا يعني هذا أنّه يقبل كلّ ما جاء به هذا الإرث، وكما يقول في أحد المقاطع المشهورة، فإنّه لمن واجبه أن يفهم، ويستوعب، ويتمّم، ويعدّل ما قد نقله من هذا الإرث، بلغته الخاصة، وتبعاً لتقاليده الخاصة)[1]، ومثله الفارابي، فهو (أول فيلسوف أعلن تمثيل إرث مدرسة الإسكندرية في الإسلام. لم يكن مترجماً، أو مؤرخاً للفلسفة، ولا مجرّد ناقل للتراث الفلسفي. إنّما كان فيلسوفاً بحقّ)[2]، إذ (يستطيع المرء أن يقول: إنّنا مع الفارابي، ولأول مرة، أمام مقاربة فلسفية ملائمة للشريعة الإلهية، ومن دون شك، أمام المسألة المركزية للفلسفة الإسلامية أيضاً)[3]، ولذلك من الممكن اعتبار مصنّفات الفارابي، وسواه من الفلاسفة الذين درسوا الفلسفة السياسية (ليست مصنّفات نظرية، أو علمية صرفاً، إنّما هي تطبيقية، أو مدنية، فهي تفترض مسبقاً فهماً نظرياً، أو علمياً للقضايا المطروحة، آخذين في الاعتبار ظروف الأمة التي يخاطبونها، وطبعها)[4]، كما

---

(١) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، محسن مهدي، ص٧٩.

(٢) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٨٧.

(٣) السابق، ص٩٠.

(٤) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٩٤.

كانت (كتابات الفارابي المدنية بمثابة رسائل موجّهة إلى قومه الذين لم يغادروا الوطن... فقد كان مدركاً للنزاع الكبير بين السعي وراء الخلاص الفردي، والسعي وراء الخلاص العام، غير أنّه الفيلسوف المسلم الوحيد الذي اختار أن يستكشف هذا النزاع، وبذلك فإنّه قد أبرز حسّ محبة البشر الذي تتمتّع به الفلسفة، وتفاني الفيلسوف في سبيل نيل رفاه أمّته[١]، وبهذه الطريقة، فإنّه أسدى خدمة عظيمة للأمة الإسلامية)[٢]، فإذا لم يكن هذا كلّه منضوياً تحت "الإشكاليات العملية"، فكيف تكون تلك الإشكاليات إذن؟ ويؤكد د. محمد عابد الجابري هذا التوجّه، وهو على الغاية من الأهمية؛ لأنّه يشتغل ضمن محورين: أولهما إدامة (الحفر) في تراث الفلاسفة المسلمين لإزالة ما ران على جهودهم من طبقات (القراءات) المتعجّلة، ذات المنحى القصدي الواضح التي تربط ربطاً (ميكانيكياً) بين تلك الجهود، وموروثهم من الفلسفة اليونانية، وثانيهما تقديم صورة (جديدة) عن أولئك الفلاسفة تغاير الصورة (القديمة) تلك، من كونهم كَلّاً ثقيلاً على مَن تقدّمهم، ليكونوا بعد هذا، نسخاً من المتقدمين بلا إبداع يذكر، ولهذا نراه يكتب: (...لو كان الفارابي مجرّد فيلسوف ناقل، كما يقول بعض الباحثين، لما أجهد نفسه في الجمع بين رأيي الحكيمين، ولاقتصر على نوع واحد من الاقتباس، النوع الذي لا يتطلّب تأويلاً، ولا يستوجب توفيقاً)[٣]، ولذلك (بالإمكان القول كذلك إنّ الفارابي يستوحي هنا بعض فترات التاريخ الإسلامي، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري، والمادي...وحين قال (الفارابي) بتعدّد الحكّام في حالة عدم توفّر الشروط كلّها في رجل واحد، إنّما كان يصف عصره حيث كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد... والسلطة الزمانية في يد الأمراء، والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء المملكة)[٤]، ومن هنا (فإنّنا لن نستطيع أبداً، فَهْم أيّ جانب من جوانب الفلسفة الإسلامية، ولا أيّة قضية من القضايا التي أثارها فلاسفتنا فهماً صحيحاً أصيلاً، ما لم نطرحها في إطار الإشكالية الفكرية العامة التي أملتها

(١) هذا تعبير نافذ، ذو دلالة عميقة، ما أحوج إلى أن يأخذ طريقه إلى الانتشار، والتطبيق، في ظلّ ما نشهده من تطاحن، وافتراق لأسباب، ومآرب معلنة تارة، ومستترة تارة أخرى.

(٢) الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ص٧٥.

(٣) نحن والتراث، ص١١٥.

(٤) السابق، ص١٢٨.

عليهم، ووجّهت بحثهم فيها، وما لم نربط هذه الإشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبّب فيها، وأعطاها صيغتها الخاصة)[١]، وهو الذي صنعه مع الفارابي حين درس مجمل فلسفته، وهو عينه الذي صنعه مرة أخرى، حين توقّف مطوّلاً عند (نكبة ابن رشد) الذي (ما كان يستطيع أن يصرف فكره نهائياً عن التفكير في تجربة الحكم في الحضارة العربية الإسلامية)[٢]، وقد كان ذلك (التفكير) هو السبب (المسكوت عنه) في نكبته، وهو سبب يمسّ السياسة المعاصرة له مسّاً مباشراً، وما قدّمته المصادر من سبب لا يعدو أن يكون قشرياً، وهو أنّ ابن رشد ذكر، وهو يشرح أرسطو (أنّ الزهرة أحد الآلهة)[٣]، ونقول (قشرياً) استناداً إلى أنّ (الدولة، قديماً وحديثاً، لا تتدخّل في الشؤون الثقافية، والدينية، في العادة، إلّا بدافع سياسي[٤]، أو ما له علاقة بالسياسة)[٥]، ونقول مرة أخرى: إذا لم يكن ما تقدّم واقعاً تحت (الإشكاليات العملية) التي حاول الفارابي، وابن

---

(١) نحن والتراث، ص١٠٩، ونرى هذا المنحى متوفراً بوضوح عند الدكتور حسام الآلوسي في بحثه (نظرية الفيض الفارابية. نظرة معاصرة)، إذ درس تلك النظرية باستفاضة ومكانة الفارابي فيها، وإفادته الواضحة من التراث اليوناني، مع مزجها بالمؤثرات الإسلامية، وفرادته في معالجة هذه النظرية، مستفيداً من محيطه الديني، والاجتماعي، وخصوصاً في تبرير الشرّ، والظلم الاجتماعي، واعتبار (أنّ كلّ ذلك من مبررات وجود الكون ككل، وباعتبار أنّ الشر ونقص الخير المفاض لابتعاده عن مركز الإشعاع، أي عن الله)، مع علائق لا تخفى بالنظام السياسي المعاصر له، ينظر كتابه: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١١٤، وما بعدها.

(٢) د. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص١٤٥.

(٣) د. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص١٢٨.

(٤) يكتب الدكتور عمر فروخ، من بعيد، ما نصّه: (...ويحسن أن نعلم أنّ الدولة لا تقاوم الحركات إلّا إذا رأت في هذه الحركات خطراً مباشراً على وجودها، أو نفوذها، من أجل ذلك رأينا دولاً كثيرة شجّعت أنصار حركة ما، ثم قلبت لهم ظهر المجنّ، كما أنّ دولاً طاردت أتباع حركة من الحركات زمناً، ثمّ عادت إلى تشجيعهم، والانتصار بهم)، تاريخ الفكر العربي، ص٢٨٨.

(٥) المثقفون في الحضارة العربية، ص١٣١.

سينا[1]، وابن رشد أن يعرضوا لها، ويجدوا لها حلولاً، فكيف تكون تلك (المعالجة) إذن؟

(١) من المفيد الإشارة إلى كتابين لمستشرقين فرنسيين هما: جواشون، وأرنست رينان اللذان درسا الأثر الكبير الذي أحدثه ابن سينا، وابن رشد في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية، فكأنّهما اشتغلا في طريق، هو مضادّ تماماً لما يذهب إليه الأستاذ الغانمي، إذ نجد جواشون تكتب: (...لقد رأينا تأثير ابن سينا كم هو عريض، وعميق، فليس من دراسة لأيّ مفكر من مفكري القرون الوسطى إلّا وربطت بينه، وبين الفلسفة السينوية. وكلما اندفعت هذه الدراسات نحو الأعماق رأينا بجلاء أوضح أنّ ابن سينا لم يكن فقط منبعاً يغرفون منه بحرية، بل هو أحد أساتذتهم في الفكر). ينظر كتابها: **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى**، نقله إلى العربية رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ط١، ص١٣٠، بل نضيف إلى ما سبق قولها: (...ولكنّ أثر ابن سينا كان من القوة بحيث إنّ أحداً من النقاد يعجز عن تحديد ما عسى يكون الفكر الغربي في القرون الوسطى لو لم يتعرّف عليه)، وللمستشرقة جواشون نفسها بحث ألقته في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا الذي عُقد في بغداد سنة ١٩٥٢، عنوانه (الجديد في منطق ابن سينا)، قسمت فيه حياة ابن سينا ثلاثة أقسام: القسم الأول: مرحلة الشباب التي تنتهي (بفهمه لإلهيات أرسطو في ضوء ما كتبه الفارابي)، والقسم الثاني: (مرحلة النظريات الكبرى، ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملاً... وهو في هذه المرحلة يقبل المنطق الأرسطي قبولاً =تاماً، وإن كان قد أخذ يحسّ تدريجياً بأنّه لا يزال ناقصاً، لا ينطبق كلّ الانطباق على الحقائق بأجمعها، ويلاحظ أنّه قد تعجّل في قبول هذا المنطق الأرسطي على علاته، ويرى واجباً عليه أن يمحّصه في ضوء الخبرة التي اكتسبها)، والقسم الثالث: (أراد أن يعبّر عن استكمال مذهبه، ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين... وأهم مميزاته إحلال الحسّ المستمد من البحث العلمي، والتجربة محل القياس النظري). ينظر **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا**، جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص٢٤٦، ولا يمكن لـ(أنبوب) حسب أن ينال هذه المكانة، ولإيضاح ما تقدّم يكتب نجيب العقيقي: (...أمّا فلسفة ابن سينا، فقد اعتمد عليها توما الأكويني، وألبر الكبير، وروجر بيكون الذي وصفه بأنّه أكبر عميد للفلسفة بعد أرسطو)، ينظر كتابه: المستشرقون، ٨٦/١. أمّا رينان، فهو على تنقّصه من العقلية السامية، لم يملك إلّا أن يعترف بتأثير ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، فنراه يعقد ثلاثة فصول طويلة في كتابه (ابن رشد والرشدية) عن هذا الموضوع، هي على الولاء: الرشدية عند اليهود، وفيه: (شهد القرن الرابع عشر بلوغ نفوذ ابن رشد أوْجَه لدى اليهود... وهكذا قام ابن رشد لدى اليهود مقام أرسطو)، ص٢٠٤، و(الرشدية في الفلسفة السكلاسية الكلامية)، وفيه: (...وهكذا فإنّ جميع كتب ابن رشد المهمة، تقريباً، تُرجمت من العربية إلى اللاتينية في أواسط القرن الثالث عشر)، ص٢٢٨، و(...وكما أنّ ألبرت (الأكبر) مدين، لابن سينا، في كلّ شيء، فإنّ القديس توما (الإكويني)، مثل أي فيلسوف، مدين لابن رشد في كلّ شيء تقريباً، ولا مراء في أنّ أهمّ اقتباساته منه هو في شكل مؤلفاته الفلسفية)، ص٢٤٨، و(روى بيار الأبيّ أنّ كرستوف كولنبوس ذكر في كتاب مؤرّخ من هايتي (أكتوبر ١٤٩٨) أنّ

ولعلّ الإجابة عن السؤالين الأخيرين قد اتّضحت من خلال ما بسطناه سابقاً. نعم كانت الفلسفة اليونانية، ومعها تراث أمم أخرى (الهنود، والفرس، والصابئة) روافد مهمّة، شكّلت كثيراً من رؤى أولئك الفلاسفة، ومواقفهم، غير أنّ العبرة الجوهرية هي في كيفية توظيف ذلك التراث، ومزجه مزجاً بارعاً مع الثقافة الإسلامية التي استوعبوها هي الأخرى، فكان ذلك المزيج الفذّ الذي يشير بقوة إلى تفتّح في الفكر، واحترام (الآخر) المختلف، والقدرة على فهمه، وترويضه، مع قدر كبير من الفرادة التي تميّز بها كلّ واحد من أولئك الفلاسفة، مستجيبين لآفاق المعرفة الواسعة، وفضاءاتها المتنوعة من جهة، وحاجات مجتمعاتهم المتغيّرة التي تعجّ بأمواج من المشارب، وأصناف من الاتجاهات من جهة أخرى.

-٦ -

ولم يبقَ سوى الأمر الثالث، وهو متعلّق بالمصطلح الذي دأب الأستاذ الغانمي على توظيفه، وتكراره، وهو (القراءة الاستشراقية) التي ينسب إليها ما حلّ ببعض الفلاسفة المسلمين من إهمال، وإقصاء؛ لأنّهم عجزوا عن الانضواء تحت مقولات تلك القراءة التي حوّلت (كلّ فلسفة إلى قراءة عربية للفلسفة اليونانية) على حدّ قوله، ولن نعيد ما قلناه سابقاً، فهو كافٍ هناك، غير أنّ سؤالاً منهجياً بحتاً يفرض نفسه هنا، وهو: ألا تحتاج هذه (القراءة الاستشراقية) إلى (مستشرقين) يقومون بفعل القراءة، ويؤثثون تفاصيلها بمقولاتهم، بغضّ النظر

ابن رشد هو أحد المؤلفين الذين جعلوه يتنبّأ بوجود عالم جديد)، ص٣٢٤، وأخيراً (الرشدية في مدرسة بادو)، وفيه: (...ومع ذلك فإنّ ليون تعرض أثراً من الرشدية، وذلك أنّها قامت بعدّة طبعات لكتب ابن رشد الطبية والفلسفية، وقد جاء في الإذن الصادر عن الملك الشديد النصرانية هنري الثاني: "تشتمل هذه الكتب، والرسائل على زينة من الجمال، وعلى حجج عجيبة في الفلسفة، جيدة، نافعة في أمور مملكتنا العامة، مفيدة في تثقيف مَن يرونها، ويطالعونها)، ص٤٢٦-٤٢٧، والكتاب مليء بأمثال هذه النصوص، والتعليق هنا فضول، وينقل نجيب العقيقي قولة رينان إنّه (لولا ابن رشد لما فُهمت فلسفة أرسطو)، ينظر: المستشرقون، ٢٠٢/١.

عن نوعية هذه القراءة؟ ولن يكون الجواب إلّا بالإيجاب، وهو جواب منهجي مرة أخرى. فمن هم هؤلاء المستشرقون المقصودون بهذه القراءة؟ والمنهج يفرض نفسه هنا مرة ثالثة، ويطالب بأن يقدّم لنا الأستاذ الغانمي نماذج من هذه (القراءة) قامت بها ثلّة من المستشرقين كي يقنعنا بما يذهب إليه، غير أنّ المقدمة تخلو من الإشارة إلى أيّ مستشرق معنيّ بهذه القراءة، ويُستثنى من هذا، مستشرق، ومستشرقة، أمّا المستشرق فهو (هنري كوربان) الذي يشير الأستاذ الغانمي إلى الوهم الذي وقع فيه، حين نسب مراسلات وقعت بين العامري، وابن سينا، وهو الوهم الذي أشار إليه طرابيشي كما رأينا سابقاً، وهذا يعني أنّ (كوربان) بريء من هذه (القراءة) بدلالة ما مرّ.

وأمّا المستشرقة فهي (ألفيرا واكلنغ) التي أعادت نشر رسالة العامري (الفصول في المعالم الإلهية) التي كان قد نشرها د. خليفات سابقاً، وقامت بدراسة (ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية. قارنت فيها بين نصوص العامري في هذه الرسالة، ونصوص بروقلس في كتاب "الخير المحض"، بالإضافة إلى كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا" في نسخته اليونانية، وترجمته الألمانية، وصدرت هذه الدراسة عن بريل سنة ٢٠٠٦) (ص٢٥)، ويعود الأستاذ الغانمي إلى هذه المستشرقة مرة أخرى، بلا ذكر اسمها حين يكتب: (...فمنذ أن نشر خليفات (يريد به الدكتور سحبان خليفات) رسالة "المعالم الإلهية" منوّهاً باقتباس العامري عدداً من فقراتها من كتاب "الخير المحض" الذي نشره عبدالرحمن بدوي[1]، حوّلت القراءة الاستشراقية العامري إلى مجرّد ناسخ لنصوص برقلس في الثقافة العربية. أعادت مستشرقة ألمانية (هي المشار إليها

(١) يقدّم د. سحبان خليفات نسباً معرقاً لكتاب برقلس "الإيضاح في الخير المحض" في الثقافتين العربية – الإسلامية، والأوروبية – اللاتينية، يرتفع به إلى سنة ١١٦٧ للميلاد، ويستمر في النزول إلى د. عبدالرحمن بدوي الذي نشر النّص في كتابه (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، وهو جهد مثابر، وتتبّع نادر. اعتمد فيه د. خليفات على أنواع من المصادر، كما هو دأبه دائماً.

سابقاً) نشر كتاب "المعالم الإلهية" مصحوباً بدراسة موسّعة، تقارن فيها نصوص العامري بنصوص برقلس في "الخير المحض"، والنصوص اليونانية في كتاب برقلس "عناصر الثيولوجيا")، ويضيف، وهو موضع غرابة: (...وهكذا تحوّلت الدراسة من دراسة أبي الحسن العامري إلى دراسة تلقّي برقلس في الثقافة العربية)، بَيْد أنّه يستدرك على نفسه ليقول: (...ولا ينكر أنّ دراسة من هذا النوع ذات فائدة كبيرة في تلمّس تفاعل النصوص، ورصد الكيفيات التي يتحوّل بها فهمها. غير أنّ مكمن الخطورة فيها يتركّز في تحويل العامري إلى مجرّد "أنبوب" لتمرير أفكار برقلس) (ص٣٥)، وقد توقّفنا سابقاً عند هذه النقطة، وبعيداً عن المبالغة في الوصف، تلك التي يغلّف بها الأستاذ الغانمي كلامه، فهي لا تعدو أن تكون درساً في تتبّع أنساب التأثيرات الثقافية في شخصية معينة، أو مقولة ما، وينضوي هذا الدرس تحت المباحث المقارنة، وغايته الكشف عن مقادير الإفادة والتجاوز من جهة، والتحوير والإضافة من جهة ثانية، وهو فضاء متّسع عالجه (الأدب المقارن) مثلاً من خلال مدرستيه الفرنسية، والأمريكية، على الاختلاف الجوهري بينهما(١).

وهكذا يكتفي الأستاذ الغانمي من المستشرقين باثنين منهم فقط، وهو يطلق حكمه الواسع من خلال مصطلحه الذي ما يَني، وهو يكرّره، أعني (القراءة الاستشراقية)، كاسراً بذلك قانوناً منهجياً من الواجب الالتزام به، وواضعاً المستشرقين، على كثرتهم، وتنوّع اتجاهاتهم، واختلاف مشاربهم، وتباين مقاصدهم، وتطاول أزمانهم، وتباعد بلدانهم(٢). أقول: واضعاً المستشرقين في

(١) ينظر عن هذا الاختلاف كتاب الدكتور محمد غنيمي هلال: (**الأدب المقارن**)، دار العودة ودار الثقافة، ط٣، بيروت، ١٩٦٢، ص١٠، وما بعدها.

(٢) يورد نجيب العقيقي في كتابه (المستشرقون) المئات من المستشرقين الذين درسوا الجوانب المختلفة من التراث العربي الإسلامي، وهم ينتمون إلى بلدان أوروبية مختلفة، ولكلّ منهم توجّه، واهتمام مختلف عن الآخر، كما أنّ عُمْر الاستشراق يبدأ منذ مئات السنين، إذ يؤرخ لبدئه (في الغرب المسيحي... بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا،

(سلّة) واحدة، كأنّهم ينطقون بلسان واحد، ولا همّ لهم سوى تحقيق تلك (القراءة) المنسوبة إليهم، لكن بلا إيراد اسم، أو تعيين مدرسة، أو التصريح بجهة، وهنا مكمن الخلل المنهجي الواضح.

وبما أنّ الأستاذ الغانمي لم يفعل ما ينبغي له أن يفعله، انسجاماً مع المنهج العلمي في البحث، رأينا أن نقدّم آراء مجموعة من المستشرقين، لمسنا فيها توازناً، وخروجاً عن ربقة ما حدّده الأستاذ الغانمي من دلالات لمصطلح (القراءة الاستشراقية)، وتلك الآراء تخصّ الفلاسفة الثلاثة: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مع قولهم بمقولة التأثر بالتراث الفلسفي اليوناني التي لا ينفردون بها، وهو ما هدى إليه البحث العلمي سواء أكان عندهم، أم عند الباحثين العرب.

يكتب دي بور: (...غير أنّ ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره، وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ، وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة، والاستغراق في قراءة شرّاح مذهب أرسطو، بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول: حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا. يريد أن يصوّر

وأفينيون، وسلامانكا")، هذا ما يذكره إدوارد سعيد في كتابه (**الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء.**)، نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، بيروت، ٢٠١٠، ص٨٠، أمّا العقيقي فيردّه إلى زمن أبعد من هذا، حين يتحدث عن (طلائع المستشرقين)، وأولهم (جربر دي أورلياك) المولود سنة ٩٣٨م، والمتوفى سنة ١٠٠٣م، وبعده (قسطنطين الأفريقي) (المتوفى عام ١٠٨٧)، وهكذا تستمر السلسلة إلى يومنا هذا، مع تغيّرات عميقة، وتحولات جوهرية في الأساليب، والمعالجات، وتوظيف الإمكانات المعرفية الجديدة، مما حدا ببعض الدارسين إلى إطلاق مصطلح على المستشرقين الجدد، هو (الاستشراق الحديث)، تمييزاً له عن (الاستشراق القديم) بسبب تلك الاختلافات. ينظر: المستشرقون، ١/١٢٠، وما بعدها، والاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، عبدالله علي العليان، ص١٧، وما بعدها، ففيه تفصيل ممتاز.

النظريات القديمات بصورة جديدة)[1]، وهنا يحضر بقوة، ما أشرنا إليه سابقاً من (رحلة النظرية)، و(النظرية المهاجرة) التي لا بدّ لها أن تتحوّر، وتأخذ سمتاً جديداً حين تستقبلها حضارة أخرى مختلفة، ناهيك عن (الإشكاليات العملية) التي ترد في النّص بجلاء. ويقول عن الفارابي أيضاً: (...ويرى الفارابي أنّه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد، وأنّ الملك، والوزير يشتركان في فضائل الحكم، والحكمة، وهو عندما يتكلّم عن الرئيس الذي يمثّل الأمير المثالي، نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد)[2]. ويعقد دي بور فقرة مطوّلة في كتابه، ترد تحت عنوان (فلسفة ابن رشد العملية)، وفيها: (...كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكّام الجاهلين، والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره، ولكنّ الحياة في ظلّ دولة أفضل عنده من حياة التوحّد... يرى ابن رشد أنّ حياة التوحّد لا تثمر صناعات، ولا علوماً، وأنّ الإنسان لا يتمتّع بأكثر ممّا اكتسب من قبل، وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً، ولكن يجب على كلّ فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع)[3].

ويكتب البارون كارّادوفو عن الفارابي: (...ومن الإنصاف أن يردّ شرف هذه النظرية (العقل الفعّال والعقل المستفاد) إلى الفارابي، ولا ريب في أنّه لم يظهر عند العرب، قبل الفارابي، أحد عرضها مثله عمقاً، وبراعة. أجل إنّ من السهل أن يُرى، من جهة أخرى، أنّه ليس مشائياً كما ينبغي، وإن كان يرجعها

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٥٠-٢٥١. يكتب الأستاذ الغانمي ما نصّه: (...يدعو الكندي إلى نوع من التبيئة لأفكار قدماء اليونانيين بحسب متطلبات العصر والثقافة) (ص٤٦)، وهذا يقترب كثيراً ممّا ورد في نصّ دي بور عن ابن سينا، وكأنّ المستشرقين قد التفتوا إلى هذه النقطة منذ زمن مبكر.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٤٥.

(٣) السابق، ص٢٤٨.

إلى أرسطو، غير أنّها تحمل طابعاً واضحاً من الفكر الأفلاطوني الجديد)[١]، ويقدّم كارّادوفو وصفاً لشخصية الفارابي الثقافية، يندر وجودها عند غيره حين يقول: (...والواقع أنّ الفارابي الذي كان اختبارياً، صوفياً، سياسياً، زاهداً، منطقياً، شاعراً، ذا طبع غريب، وعندي أنّه أكثر جاذبية من ابن سينا؛ لأنّه كان أكثر منه حرارة باطنية، وقدرة على الصّولة المفاجئة، والضربات الأقلّ توقّعاً، ولفكره من الوثبات ما للشاعر الغنائي، وهو حادّ في جدله، بارع، متضادّ، ويتّصف أسلوبه بمزية الإيجاز، والعمق النادرين، ويسمو هذا الأسلوب بضرب من الرونق الشعري)[٢]، ويلخّص كارّادوفو رأيه في ابن سينا، بعد أن أطال الحديث عن كتبه، يكتب: (فإزاء الأثر البالغ ذلك الاتساع، والذي لا نستطيع أن نعرف عنه غير قسم قليل من الناحية العملية، وذلك في وقت نحاول أن نتكلم عنه مفصّلاً، نشعر باستيلاء دوار، وذعر علينا، لو لم نعلم أنّ ذوي العقول الكبيرة في القرون الوسطى، والقرون القديمة كانوا في الغالب، أقلّ اكتراثاً للابتكار ممّا للجمع... ونعتقد أنّ من الواجب أن نحيّي هنا، بسبب ابن سينا، أولئك العظماء السابقين الذين كانت آثارهم، وسيرهم موسوعية بالتساوي، فهذه الآثار، والسير... كانت خلاصة، ورمزاً للنشاط الإنساني بأسره، وقد عادت أزمنتنا لا تعرض وجوهاً مماثلة)[٣].

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١١٨.

(٢) السابق نفسه.

(٣) ابن سينا، ص١٥٣، وماذا سيقول كارّادوفو عن أزمنتنا الحالية؟ ولنصّه تكملة رأينا من الواجب إثباتها لما حوته من صدق، وصراحة من جهة، ومن نبوءة تمسّ واقعنا مسّاً وثيقاً من جهة أخرى، وهي: (...وقد عادت أزمنتنا لا تعرض وجوهاً مماثلة، وترانا راضين عن اعتقادنا عدم وجود أناس من ذلك الطراز؛ وذلك لأنّ العلم بلغ اليوم من الاتّساع ما لا يستطيع معه دماغ رجل واحد أن يستوعبه. أجل، قد يكون هذا، ولكن من

ويقول هنري كوربان الذي يتأثر كثيراً بكارّادوفو، عن ابن رشد: (...ترك (ابن رشد) شروحات لمعظم مؤلفات أرسطو، إذ كان يبغي من حياته كفيلسوف أن يبعث أفكار المعلّم الأول على نحوها الحقيقي الذي فهمها عليه... ومن هنا وصْف دانتي لابن رشد بـ"الشارح الأكبر". وينطلق ابن رشد، في بعض الأحيان، على سجيّته، فيتكلّم باسمه الخاص، كما في "تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس"، وفيما عدا شروحاته، كتب ابن رشد عدداً آخر من المؤلفات ذات قيمة جلّى)[1]، ويقول عن الفارابي في مواضع مختلفة من كتابه: (...يعود الفضل إلى الفارابي في فصله، وتمييزه تمييزاً منطقياً، وما ورائياً، فالوجود ما هو بطبيعة "مكونّة" للجوهر، إن هو إلّا صفة، أو عَرَض لهذا الجوهر. لقد قال بعضهم إنّ هذه النظرية كانت نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة الماورائية... ونقول بإيجاز: إنّ فكرتي العقل الفعّال، والعقل المستفاد عند الفارابي توحيان بأمور مستقلّة عن الأرسطاطاليسية المحضة... وإنّ نظرية الفارابي عن "المدينة الفاضلة" تحمل طابعاً يونانياً لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية، ولكنّها، أيضاً، جاءت نتيجة لتطلّعاته الفلسفية، والصوفية كفيلسوف إسلامي)[2].

ولو أردنا الاسترسال لأطلنا، غير أنّنا نشير، أخيراً، إلى كتاب ليون جوتييه (المدخل إلى الفلسفة الإسلامية) الذي نظر فيه إلى التراث العربي

الإنصاف أن يُعترف بأنّ العلم اليوم ذو وحدة وانسجام أقلّ ممّا في الماضي، وأنّه أقلّ بساطة ممّا كان عليه تحت ظلّ النظام المشائي العظيم، وفضلاً عن ذلك فإنّ وضعنا حيال العلم أقلّ تواضعاً وإخلاصاً، وذلك أنّنا أكثر حرصاً على إذاعة صيتنا من إنعام نظرنا في قياس واسع من العلم، وأنّنا أكثر سعياً وراء المراتب من ولعنا بالدرس، وأنّنا نطلب الألقاب أكثر من طلبنا للمعارف، ونحن إذ نودّ أن نكون أكثر كمالاً من أجدادنا في الاختصاص نوافق أن نكون ذوي أذهان أضيق أفقاً، وطباع أقلّ قوة، ونفوس أقلّ حرية).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٥ و٢٤٨.

عموماً، والفلسفي خصوصاً نظرة ضيقة، ومن خلال نظرة استعلائية معتمة، ومع هذا لم يمكنه إلّا الاعتراف بأنّ الفلاسفة المسلمين اندفعوا (إلى العمل للتوفيق بين هذين الضدّين (الدين الإسلامي، والفلسفة الإغريقية)... وهذه محاولة كانت تبدو مجازفة عسرة كلّ العسر، ومع ذلك فإنّهم لم يتردّدوا في الاضطلاع بها، ولم يهنوا في العمل لها. لقد بذلوا في هذا السبيل جهوداً جديرة بالإعجاب، كما كان منهم مهارة، وبُعد نظر)[1].

وهناك ملاحظات أخرى لم نَرَ موجباً للوقوف عندها، إذ فيما تقدّم كفاية، كما أنّنا نريد أن ننصرف إلى (إعادة نشر) رسائل العامري، ولا نقول (تحقيق) لكثرة المشكلات التي تكتنف تلك (الإعادة)، وهو الذي سيرد فيما سيأتي.

– ٧ –

ذلك ما كان من أمر القسم الأول، ونفرغ الآن للوقوف عند القسم الثاني، وهو نصوص الرسائل. ونرى الأستاذ الغانمي يجعل لهذا القسم عنواناً هو (أصول التحقيق)، يبدأه بالقول: (...حالما اطّلعت على مجموعة مخطوطة في مكتبة مجلس الشورى الإيراني، وهي المخطوطة المرقّمة (1382)، وفيها نصّ تسمّيه المخطوطة "كتاب القضاء والقدر"، وتنسبه لعبدالجبار الرازي، أدركت أنّني أمام نصّ ينبغي الاهتمام به) (ص٣٨)، ولم يبيّن لنا الأستاذ الغانمي السبب في وجوب الاهتمام بهذا النّص. أهي رسالة للعامري لم تُنشر من قبل؟ هل يقدّم النّص شيئاً جديداً عن العامري وفلسفته؟ هل يضيف النّص تفاصيل نافعة لم يكن دارسو العامري قبله قد اطّلعوا عليها؟ غير أنّ الاستمرار في القراءة يمحو كلّ تلك التساؤلات السابقة، وينفيها. يكتب: (...وبمجرد تقليب النّص عرفت أنّه

(١) ليون جوتييه، **المدخل إلى الفلسفة الإسلامية**، ترجمه وعلّق عليه محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، ط١، القاهرة، ١٩٤٥، ص١٧٦.

رسالة "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" لأبي الحسن العامري) (ص٣٨). هي إذن نسخة أخرى من رسالة العامري (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وهذا كشف مهم في موضعنا هذا، بحسبان أنّ هذه النسخة لم تكن بيد الناشر الأول لتلك الرسالة، عنينا به الدكتور سحبان خليفات، غير أنّ هناك مفارقة سرعان ما تقع، ومكمن هذه المفارقة أنّ الأستاذ الغانمي سيهمل وصف هذه النسخة، وهو مطلوب، وأكثر من هذا المطلوب أنّه سيعتمد على النسخة نفسها التي نشر د. خليفات بموجبها هذه الرسالة، وهي نسخة جامعة برنستون. وسيأتي البيان.

ومن الملاحظ أنّ الأستاذ الغانمي يستخدم في نصّه السابق كلمة (مجموعة) يطلقها على تلك المخطوطة، ونعتقد أنّ المصطلح المستخدم في علم تحقيق المخطوطات هو (المجموع) للدلالة على أنّ المخطوط يضمّ بين دفّتيه نصوصاً مختلفة سواء لمؤلف واحد، أم لمجموعة مؤلفين، ولو أردنا الاستشهاد بنماذج لطال بنا الحديث[1]. فهل يضمّ ذلك (المجموع) رسائل أخرى للعامري، أو لغيره غير رسالة (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)؟ ذلك ما يضنّ به علينا الأستاذ الغانمي، إذ لا يشير إلى محتوى ذلك (المجموع)، كما يضنّ علينا بالتاريخ الذي كُتب فيه ذلك المجموع، غير أنّه يقدّم إضافة جيدة حين يقول: (...وما دام ناسخ المجموعة يشير إلى أنّه نقل الرسالة من مخطوط في مكتبة الحضرة العلوية، فيمكن الحصول على الأصل الذي استفاد منه) (ص٣٨-٣٩)، وقد حصل على تلك النسخة من مكتبة العتبة العلوية، ونلحظ أنه لا يقدّم وصفاً لهذه النسخة (الجديدة)، وتاريخ نسخها، وعلينا أن ننتظر حتى الصفحة السادسة والستين بعد المائتين، أي عند الانتهاء من رسالة (الأمد على الأبد)، فنراه يكتب في الهامش

(١) ينظر كتاب الدكتور أحمد جاسم النجدي: **(منهج البحث الأدبي عند العرب)**، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨، ص٨٣، وما بعدها، مع مصادره وشواهده.

ما نصّه: (...أمّا خاتمة (ن) (أي نسخة النجف): تمّ الكتاب نسخاً على يَدَيْ الملتجئ إلى الحرم العلوي، محمد ابن علي الجرجاني، يوم السبت، تاسع عشر محرم، سنة عشرين وسبعمائة الهجرية، وصلّى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين) (ص٢٦٦)، أي أنّ هذه النسخة من رسالة (الأمد على الأبد) أقدم بكثير من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه الرسالة، إذ يعود تاريخ نسخة (روسن) إلى سنة ١١٦٠ للهجرة[١]، ونقرأ أيضاً في الصفحة الثانية عشرة بعد الثلاثمائة، أي عند نهاية رسالة (إنقاذ البشر) (الصيغة النهائية)، كما أطلق عليها. أقول: نقرأ ما نصّه: (...في (ن) (أي نسخة النجف): كتب الملتجئ إلى الحرم العلوي، محمد ابن علي الجرجاني في غرّة صفر سنة عشرين وسبعمائة هجرية (كذا)[٢]، حامداً، ومصلّياً، ومستغفراً. وفي (ط)، (أي مخطوطة طهران) وكُتبت هذه النسخة على نسخة مكتوبة على تلك النسخة التي هي موقوفة على الحضرة الشريفة العلوية على صاحبها ألف تحية، بعد أن راجعتها على تلك النسخة الموقوفة أيضاً. ووقع الفراغ منه في غرّة شهر شوال من سنة ١٣٣٨هـ، حامداً، مصلّياً، مستغفراً، منيباً) (ص٣١٢).

وقد أوقعنا الأستاذ الغانمي في إشكالات متنوعة، مردّها إلى أسلوب (التعمية) الذي اتّبعه في وصفه الأصول التي اعتمدها، وهذه الإشكالات، ومعها ملاحظات أُخَر، هي:

أولاً: نفهم من الوصف المقتضب الذي قدّمه الأستاذ الغانمي لنسخة النجف، أنّها تحوي رسالتين هما (الأمد على الأبد)، و(إنقاذ البشر)، فهل خلَت هذه

(١) ينظر: أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري النيسابوري (ت٣٨١)، **الأمد على الأبد**، بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن، دار الكندي، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦٥، وتنظر مقدمة (روسن) باللغة الإنكليزية، ص٢٩.

(٢) كلمة (كذا) في نصّ الكتاب.

النسخة من رسالة (التقرير لأوجه التقدير)؟ ونتوجّه بهذا السؤال؛ لأنّ خاتمة رسالة (التقرير) (ينظر: ص١٤٥)، هي نفسها خاتمة نسخة جامعة برنستون التي يعتمدها د. خليفات أصلاً لتحقيق نشرته[١]، وهذا خلل منهجي سبّبه انصراف الأستاذ الغانمي عن تقديم (وصف) مفصّل للمجموع الذي بين يديه.

ثانياً: استقرّ عند المشتغلين بالتحقيق أنّه عند تعدّد النسخ، تُتّخذ واحدة منها (أمّاً)، لأسباب يذكرها المحقق، وتكون النسخ الأخرى نسخاً (مساعدة)، تعين على التصحيح، وتقويم النّص[٢]، غير أنّ الأستاذ الغانمي، وقد تعدّدت النسخ بين يديه، لم يعيّن النسخة التي اعتمدها (أمّاً) لعمله، وهذه مسألة مهمة هنا لأنّ النسخة النجفية أقدم بكثير، كما ذكرنا، من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه رسالة (الأمد على الأبد)، وهذا يسري أيضاً على الرسالتين الأخريين. وتصريح المحقّق تصريحاً جليّاً أنّه يتّخذ من نسخة ما (أمّاً) هو البداية المنهجية لعمله، إذ سيترتّب على هذا الاصطفاء كثير من الأمور، غير أنّ الأستاذ الغانمي أعرض عن هذا التعيين بسبب تلك (التعمية) التي أشرنا إليها.

ثالثاً: يذكر الأستاذ الغانمي أنّه اعتمد في (تحقيق الرسالتين الأوليين، النسخة الأولى من "الإنقاذ"، و"التقرير" على مخطوطة جامعة برنستون (2163)، وسمحت لي نظافة النسخة التي حصلت عليها أن أصحّح كثيراً من أخطاء الطبعة السابقة، فضلاً عن مقارنة النصوص ببعضها) (ص٣٩).

---

(١) ينظر: رسائل أبي الحسن العامري، ص٣٤١، بتغيير يسير، سببه الاختلاف في اجتهاد القراءة.

(٢) ينظر على سبيل المثال: د. عبدالهادي الفضلي، **تحقيق التراث**، مكتبة العلم، جدّة، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص١٠٢، وما بعدها، ود. عبدالمجيد دياب، **تحقيق التراث العربي. منهجه وتطوره**، المركز العربي للصحافة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢٣٢، وما بعدها، وأسد مولوي، **منهج تحقيق المخطوطات**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، د.ت، ص٣٧.

ولنا على ما تقدّم تعليقان: أولهما: إنّ الأستاذ الغانمي يعتمد على نسخة جامعة برنستون في تحقيق الرسالتين المشار إليهما، ونحن نعلم، وهو يعلم أيضاً، أنّ الناشر الأول لهاتين الرسالتين، وهو الدكتور سحبان خليفات قد اعتمد المخطوطة نفسها في نشر الرسالتين بعد تحقيقهما (حيث تحمل في مكتبتها رقم ٢١٦٣ (B393)، وقد حصلنا، يقول د. خليفات، على نسخة ميكروفيلمية منها بمساعدة عميد البحث العلمي، مدير مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، الأستاذ الدكتور عدنان البخيت. وهذه النسخة هي الوحيدة المعروفة حتى يومنا هذا)[١]، ومن الضروري الإشارة إلى أنّ هذه المخطوطة لا تحتوي على رسالة العامري (إنقاذ البشر من الجبر والقدر) وحدها، بل تأتي بعدها رسالة أخرى للعامري، هي (التقدير لأوجه التقدير)، ويقدّم الدكتور خليفات وصفاً مفصّلاً لها، نجتزئ منه قوله: (...يتألّف المجموع –المخطوط– من الناحية الشكلية من ثلاثة أقسام: أمّا القسم الأول فمكوّن من ورقتين، كُتب على وجه الأولى منهما –بخطّ حديث مختلف عن الخطّ الذي كُتب به باقي المخطوط– أسماء كتب العامري الوارد ذكرها في ثنايا المخطوط، مع تعيين مواقعها، بذكر الصفحة والسطر، وهي كما يلي: تصحيح الاعتقاد – الإرشاد – النسك العقلي– الفصول البرهانية – العناية والدراية – الأبشار والأشجار– الأبحاث[٢]... أمّا الورقة الثانية، فقد كُتب على وجهها –بالقلم الذي كُتب به المخطوط نفسه– عنوان الكتاب الأول: "كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر،

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢١٩.

(٢) هذا ما قصدناه سابقاً من احتواء المجموع نصوصاً مختلفة لمؤلف واحد، أو لعدد من المؤلفين، ويحتوي المجموع هنا نصوصاً لمؤلف واحد، هو أبو الحسن العامري.

تصنيف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري رحمة الله عليه"... أمّا القسم الثاني من المخطوط فيضمّ "كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر"، وتتطابق أوصاف هذا القسم من جهة الورق، والمساحة المكتوب عليها، والقلم، والخطّ، والناسخ مع أوصاف القسم الثالث الذي يضمّ كتاب "التقرير لأوجه التقدير"، ويحتلّ أربعاً وأربعين صفحة، بالإضافة إلى صفحة العنوان، وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخطوط عنوان الكتاب: "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، تأليف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري، رحمه الله... ومسطرة المخطوط ٢٣سم × ١٥.٥سم، ومساحة السطح المكتوب عليه ١٥.٥سم × ١١سم، ومتوسط عدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطراً، ويحتلّ كتاب "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" خمساً وعشرين صفحة، تبدأ من ظهر الورقة الثانية (ص١)، وحتى نهاية الصفحة الخامسة والعشرين... ويضمّ القسم الثالث من المخطوط نصّ "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، ويحتلّ أربعاً وأربعين صفحة بالإضافة إلى صفحة العنوان، وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخطوط عنوان الكتاب: "كتاب التقرير لأوجه التقدير"، تأليف أبي الحسن، محمد بن يوسف العامري، رحمه الله، ويبتدئ نصّ المخطوط نفسه من ظهر هذه الورقة، أي الصفحة (٢٧)، وينتهي في آخر الصفحة (٧٦)، وقد أُثبتت أرقام الصفحات في الجهة اليسرى من وجه كلّ ورقة، وفي الجهة اليمنى من ظهرها... ونُصَّ على تاريخ الفراغ من النسخ، وهو "يوم الجمعة الخامس من شهر الله المبارك... رمضان... الواقع في شهور سنة اثنتين وتسعين وخمس ماية هجرية)[١]، وإنّما أطلنا في الاقتباس لنتبيّن بعضاً من سمات المنهج العلمي

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢١٩-٢٢٢.

الواجب اتباعه في وصف المخطوط المعتَمد في التحقيق، وهو المنهج الذي دأب الدكتور خليفات على اتباعه في ما نشره من مخطوطات. وبعد ما تقدّم يحقّ لنا السؤال عن ماهية هذه (الأخطاء)، وحجمها، تلك التي ينسبها الأستاذ الغانمي إلى الطبعة السابقة، على حدّ قوله، وهي لا تعدو، بعد المقابلة بين الطبعتين، أن تكون اختلافاً في الاجتهاد في قراءة النّص، ممّا لا يصحّ أن يسمى (أخطاء)، وسنقف عند هذه النقطة فيما بعد.

وثاني التعليقين هو ما لحظناه من استخدام الأستاذ الغانمي كلمتين غير معهودتين في علم التحقيق، هما: (نظافة)، و(مقارنة). أمّا عن الأولى، فمعروف أنّ المحقّقين يستخدمون كلمات، أو جُمَلاً تشير إلى جودة النسخة من المخطوطة التي بين أيديهم مثل: (واضحة)، أو (خالية من النقص والطمس)، أو (سلمت من الآفات التي تصيب المخطوطات عادة مثل الرطوبة والتآكل)، وما شابهها من الكلمات، والجمل، أمّا (النظافة) فلم أجدهم يستخدمونها. ومثلها (المقارنة)، ولعلّه يريد بها ما استقرّ في علم التحقيق من مصطلح (المقابلة). يقول الدكتور عبدالهادي الفضلي: (...والخطوة الرابعة من خطوات التحقيق هي مقابلة النسخ، وتجري المقابلة بين النسخ إذا كانت النسخ التي عثر عليها الباحث متعدّدة)[1]، فكلمة (مقارنة) لا وجه لها هنا، ونحن في مناخ التحقيق.

رابعاً: يستمر الأستاذ الغانمي فيقول: (...وعلى النحو نفسه استخدمت مخطوطة النجف لتحقيق كتاب "الأمد على الأبد"، وهي نسخة أكمل، وأفضل

---

(١) تحقيق التراث، ص١٤٨، وينظر: تحقيق التراث العربي، د. عبدالحميد دياب، ص٧٤، وهو يستخدم كلمة (مقابلة) أيضاً، وينظر كذلك: منهج تحقيق المخطوطات، ص٤١، وفيه (المقابلة) كالسابقَين.

بكثير من المخطوطة التركية التي نُشر الكتاب استناداً إليها في طبعته الأولى) (ص٣٩)، وهذا ممّا يُحسب للأستاذ الغانمي، بحسبان أنّ نسخة النجف أقدم من النسخة التركية التي اعتمدها (روسن) في تحقيقه كتاب (الأمد)، ولكن علينا أن نتذكّر أنّ الأستاذ الغانمي لم يقدّم وصفاً لهذه النسخة النجفية، ووصفه لها بأنّها (أكمل) فهذا مفهوم، أمّا أنّها (أفضل) فلم نقع على دلالة هذه (الأفضلية) وجهاتها، تلك التي لم يوضحها لنا الأستاذ الغانمي جَرْياً على ما تعوّدناه عنده من (التعمية).

خامساً: يقول الأستاذ الغانمي: (...أمّا رسالة "الإنقاذ" في صيغتها النهائية، فقد اعتمدتُ المخطوطتين: النجفية، والطهرانية لتصحيحها) (ص٣٩)، وتبدو كلمة (التصحيح) هنا قلقة، بعيدة عن الوضوح، بل غير مفهومة، فهل اكتفى بـ(التصحيح)، و(الأمّ) نسخة برنستون؟ أم أنّ نسخة برنستون فيها من العيوب ما اقتضى تصحيحها اعتماداً على تينك النسختين؟ الغموض هو الصوت الوحيد. وممّا يجب أن يقال في موضعنا هذا: إنّه من الصعب، بل من المحال اعتبار (النجفية)، و(الطهرانية) بمثابة (نسختين)، فالحقّ أنّهما (نسخة) واحدة، إذ يشير ناسخ (الطهرانية)، وهو ما يؤكده الأستاذ الغانمي، أنّه (أي الناسخ) ينقل نقلاً مباشراً عن النسخة (النجفية). يقول: (...وما دام ناسخ المجموعة (الطهرانية) يشير إلى أنّه نقل الرسالة (إنقاذ البشر) من مخطوط في مكتبة الحضرة العلوية...) (ص٣٨-٣٩)، كما أنّ هذه النسخة الطهرانية حديثة جداً، إذ يعود تاريخ كتابتها إلى سنة ١٣٣٨ للهجرة (ص٣١٢)، فهي على هذا، نسخة (مهدرة) لحداثتها، وتوفّر الأصل الذي نُسخت عنه.

ونرى الأستاذ الغانمي يستخدم عبارة (الصيغة النهائية)، يطلقها على رسالة العامري (إنقاذ البشر). أقول مستغرباً: أبمكنة أيّ محقّق أن يقطع بأنّ ما يقدّمه

هو (الصيغة النهائية) لأيّ نصّ من النصوص؟ إذ ما أدراه أنّها (نهائية)؟! وحال المخطوط العربي لا يسرّ كثيراً. إنّ عبارة (الصيغة النهائية) تعني من ضمن ما تعنيه أنّ المحقق على يقين بأنّ نسخته المخطوطة التي رجع إليها هي (الأخيرة)، وليس هناك من أمل في العثور على نسخ أخرى، وهذا ما لم يقل به أحد من المحقّقين، في الأقلّ من واقع مئات الكتب المحقّقة التي اطّلع عليها الباحث، بل نرى على الضدّ من هذا تماماً، حين نرى الجمهرة من المحققين تشير إلى النسخة، أو إلى النسخ التي اعتمدوا عليها في تحقيقاتهم بلا ذكر أو إشارة البتة إلى أنّ هذا الذي يقدّمونه هو (الصيغة النهائية)، ثقة منهم أنّ الأيام المقبلة ربّما كشفت مخطوطاً جديداً لم يتمكنوا من معرفة مكان وجوده وقت عملهم في تحقيق مخطوطهم، ولعلّ هذا الكشف الجديد يغيّر النشرة (الأولى)، أو (السابقة) برمّتها[1]. ولذلك نعتقد أنّ المنهجية العلمية ستتحقّق بصورة أفضل فيما لو حذفت تلك العبارة، أي (الصيغة النهائية)، وحلّ محلّها عبارة أخرى مثل (قراءة أخرى)، أو (صورة أخرى)، أو ما يقترب منها من هذه العبارات. ولعلّ ما قدّمه الأستاذ الغانمي من (صورتين) للرسالة ينضوي تحت ما هو معروف في علم التحقيق من أنّ مؤلفاً ما، يترك كتابه وهو في مرحلة (التسويد)، ويعود مرة أخرى إليه فيكتبه بصورة مختلفة بعض الشيء عمّا تركه في تلك المرحلة، أو أن يعمد تلاميذ المؤلف، ورواة كتبه إلى إدخال تغيير على الكتاب، أو إضافة زيادة عليه، أو أن يتعرّض الكتاب لظاهرة معروفة في المخطوطات العربية، وهي (الحشو أو الإكمال)، وهو إدخال كلمات، أو جُمل في نصّ لم تكن موجودة

(١) ينظر عن هذا الأمر كتاب الدكتور عبدالهادي الفضلي: (تحقيق التراث)، ص١٠٠، وما بعدها.

فيه من قبل، ولم يقلها المؤلف، وغالباً ما يلجأ إلى هذا (الحشو) بعض النّساخ[١]. فهذا، وغيره وارد، وعند هذا يجب التزام الحذر، وتجنّب القطع، وترك الأيام، والجهود المبذولة في هذا المضمار لتكشف ما هو مستتر، قابع في زوايا المكتبات العامة، والخاصة.

سادساً: بعد أن ينتهي الأستاذ الغانمي من تفصيل الحديث عن مخطوطاته، وعمله فيها، يختم كلامه بكلام، رأيته غريباً، شديد الغرابة في موضعه، وكأنّه يقوّض ما سبق أن رأيناه، وهو قوله: (...لكنّ جميع هذه المخطوطات كانت تعاني من نواقص كثيرة، ممّا اضطرّني إلى مقابلة النصوص ببعضها، وإكمال النواقص، وردم الفجوات) (ص٣٩)، فما المقصود بـ(هذه المخطوطات)؟ إنّ هذا الإعمام يشمل نسخة برنستون، والنسخة النجفية، والنسخة الطهرانية، وها هو يضع (الكلّ) في حيّز واحد، ويصفه بالنقص، ويدخلنا بعد هذا في اضطراب، سببه تلك (التعمية)، وترك الوصف الدقيق لما اعتمده من مخطوطات، وهو الذي أشرنا إليه مراراً. وعودة إلى (النواقص)، أقول: هل يومئ الأستاذ الغانمي من بعيد إلى ما أشار إليه د. خليفات، وهو يصف مخطوطة برنستون، من أنّ هناك (انقطاعاً في النّص فيما بين نهاية الورقة السادسة، وبداية الورقة السابعة، إذ تبتدئ الورقة السابعة (الصفحة الثانية عشرة) بعبارات لا صلة لها بما سبق، ولعلّ النقص لا يزيد عن ورقة واحدة ضاعت من الأصل قبل تجليده)[٢]،

---

(١) إنّ ما يؤكد ما نذهب إليه تلك الإشارة إلى فهارس مكتبة جامعة برنستون التي لم تنقل إلى العربية إلّا منذ وقد قريب، وما يؤكده أيضاً قول الأستاذ الغانمي نفسه عن مكتبة الحضرة العلوية التي ما تزال (قيد الفهرسة بعد عقود من الإهمال) (ص٣٩)، ولعلّ الانتهاء من الفهرسة سيكشف عن (كنوز) تحتفظ بها هذه المكتبة القديمة، ذات التراث الباذخ، ومن هنا جاء التأكيد على التريّث، وترك البتّ النهائي في الأمور.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٢٢٠.

ويضيف، وهذا من علامات منهجيته، قائلاً: (...غير أنّ التدقيق ينتهي بنا إلى ملاحظة أنّ العامري قد عالج الموضوع نفسه في كتاب "الأمد على الأبد"، ومعنى هذا أنّ الجزء الضائع محفوظ إمّا بنصّه، أو بمعناه في كتاب آخر)[1]. هذا ما عرفناه من (النقص) في نسخة برنستون، والفضل في هذه المعرفة للدكتور خليفات كما مرّ، أمّا النسخة النجفية، وما نَسَخَتْه عنها النسخة الطهرانية فلا علم لنا بمقدار النقص فيهما؛ لأنّ الأستاذ الغانمي لم يصرّح به، وممّا يضاف إلى ما تقدّم عبارة (إكمال النواقص، وردم الفجوات)، فهي غير واضحة هي الأخرى، فهل أكمل الأستاذ الغانمي النواقص من عنده، أم بالاعتماد على (المقابلة)، أم باللجوء إلى كتب ورسائل المؤلف الأخرى؟[2] فهذا كلّه محتاج إلى إيضاح، غير أنّ الأستاذ الغانمي يضنّ علينا مرة أخرى بهذا الإيضاح، ممّا يشكّل خللاً منهجياً من الضروري الابتعاد عنه.

سابعاً: يصف الأستاذ الغانمي النسخة التي اعتمد عليها (روسن) في نشره رسالة (الأمد على الأبد) بأنّها (شوهاء على ما يبدو، وفيها الكثير من الأخطاء، والنواقص) (ص٢١)، ولم نعلم ما المقصود بكلمة (شوهاء) هنا، وتأتي صيغة (التمريض) التي تكتنف الخبر في قوله: (على ما يبدو) لتضعف مسألة (التشوّه) هذه، ومكمن الأمر في هذا (التمريض) أنّ الأستاذ الغانمي لم يطّلع على نسخة (روسن) المخطوطة، إذ لم نَرَه يشير إلى اطلاعه عليها، فهنا حكم على غائب،

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري ، ص٢٢٠.

(٢) للباحث تجربة شاقة، متعبة واجهها في تحقيق كتاب من الكتب التي حقّقها، وهو (فضل العرب والتنبيه على علومها)، لابن قتيبة الدينوري صاحب (عيون الأخبار)، إذ جاءت الأوراق الأولى من الجزء الأول، مطموسة بفعل الرطوبة، ولم يسلم منها سوى كلمة، أو كلمتين على يمين الصفحة، ويسارها، فاستعان المحقق لترميم هذا الطمس بكتب ابن قتيبة الأخرى، وسياق النّص، وحين لم ينجح تانك السبيلان في مواضع قليلة، تركه على هيئة البياض، مشيراً إلى الترميم، والبياض في المقدمة، والهوامش.

ولم نلحظ هذا (التشوّه)، ونحن نقرأ في طبعة (روسن)، إذ وجدنا الكلام واضحاً، مستقيماً، يتّخذ سبيلاً بيّناً، بل هو، أي الكلام، عينه في النسخة النجفية التي اعتمدها الأستاذ الغانمي لإعادة نشر هذه الرسالة، وأمر جيّد أن يعتمد المحقق على نسخة قديمة، وهو ما لمسناه في النسخة النجفية، إذ هي أقدم، كما ذكرنا، من نسخة (روسن)، أمّا الوصف بـ(التشوّه) فلا محلّ له هنا، ولاحظنا أيضاً أنّ الأستاذ الغانمي يضع عنوانات للفصول، وأرقاماً للفقرات، وهو ما لم نجده في طبعة (روسن)، إذ لا نرى فيها سوى تتابع للفصول، فهناك الفصل الأول، فالثاني، فالثالث، إلى آخر الكتاب الذي ينتهي بالفصل العشرين، فهل كانت العنوانات، والأرقام موجودة في الأصل الذي اعتمد عليه الأستاذ الغانمي، وهو النسخة النجفية، أم هي من عنده؟ وهذا هو الآخر من (المسكوت عنه) الذي إن جاز في الإبداع، فهو غير جائز في علم التحقيق.

ثامناً: حين يتحدّث الأستاذ الغانمي عن كتب العامري المنشورة، يتوقّف عند كتابين، أو رسالتين كان قد نشرهما د. خليفات، غير أنّ حديثه عنهما لم يكن وافياً، فيذكر أنّ (شرح كتاب المقولات)[1] للعامري كانت قد (نشرت مباهات تركر بعض الشذرات التي عثرت عليها من هذا العمل في مجلة "أراستيرما" التركية سنة ١٩٦٥، وأعاد نشرها د. سحبان خليفات في رسائل العامري) (ص٢٥)، ويتوقف الكلام عند هذه النقطة، مع أنّ د. خليفات يذكر السبب الذي دعاه لإعادة نشر هذه الشذرات. يكتب: (...وقد عثرت الأستاذة مباهات تركر على شذرات من هذا الشرح، نشرتها بدون تحقيق في مجلة (ARASTIRMA) التركية... المجلد الثالث، ١٩٦٥... ونظراً لكثرة الأخطاء،

(١) هذه إشارة مهمة تؤكد ما توقّفنا عنده مطوّلاً فيما سبق، من حيث إفادة مدرسة الكندي الفلسفية من المنجز اليوناني الفلسفي، وها هو أحد أعلام هذه المدرسة، وهو العامري، يشرح كتاب المقولات الذي هو (أحد أجزاء الأورغانون) لأرسطوطاليس، وهو من كتبه المنطقية. ينظر: رسائل العامري، ص٤٤١.

والتصحيفات في نشرتها، ممّا يحول، بالفعل، دون الإفادة منها، فقد رأينا تحقيق الشذرات، ونشرها)[1]، وهذا سبب وجيه لإعادة النشر، كنّا نتمنّى لو ساقه الأستاذ الغانمي، ولكنّه لم يفعل. أمّا العمل الثاني فهو (الفصول في المعالم الإلهية) الذي نشره د. خليفات في كتابه (رسائل أبي الحسن العامري)، و(أعادت نشره ألفيرا واكلنغ، مع دراسة ألمانية موسّعة حول تلقّي بروقلس في العربية) (ص٢٥)، ويضع الأستاذ الغانمي هامشاً يشي باطلاعه على كتاب هذه المستشرقة، وأشرنا سابقاً إلى أنّنا لم نطّلع على هذا الكتاب. أقول: ألم يكن من الواجب العلمي أن ينهد الأستاذ الغانمي، وهو بصدد درس مؤلفات العامري، أن يعقد، ولو فقرة قصيرة يبيّن فيها جهد د. خليفات في نشر هذه الرسالة، وما الجديد الذي جاءت به هذه المستشرقة، بعد ثمانية عشر عاماً من نشرة د. خليفات[2]، إن من حيث العثور على مخطوطة أخرى، غير التي اعتمد عليها د. خليفات في نشرته، أم من حيث علاقة العامري ببرقلس، وخصوصاً أنّ د. خليفات يصنع جدولاً، يبيّن فيه مواطن التشابه، في نصوص كثيرة، بين العامري، وبرقلس، وهو ما أشرنا إليه سابقاً.

-٨-

ونكتفي هنا بهذه الملاحظات – الإشكالات، ونريد منها أن تكون معبراً إلى نصوص العامري التي قام الأستاذ الغانمي بإعادة نشرها، والنتائج التي استطعنا استخلاصها من هذا الذي مرّ جميعه.

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري، ص٤٤١.

(٢) نشر د. خليفات هذه الرسالة سنة ١٩٨٨، ونشرت المستشرقة كتابها سنة ٢٠٠٦. ينظر: أربع رسائل فلسفية، ص٢٥.

وقد توصّل الباحث إلى ما توصّل إليه بعد أن شقي في (مقابلة) النصوص المنشورة سابقاً، مع نصوص الأستاذ الغانمي، وتتبّعها كلمة فكلمة، وهي (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، و(التقرير لأوجه التقدير)، و(الأمد على الأبد)، و(إنقاذ البشر من الجبر والقدر) (الصيغة النهائية) على حدّ قوله.

تبيّن للباحث أنّ ما نشره الأستاذ الغانمي من نصوص تلك الرسائل منشور بأجمعه سابقاً، بنشرات علمية جيدة، قام بها د. سحبان خليفات، حين نشر رسالتي العامري (إنقاذ البشر)، و(التقرير)، وقد اتبع د. خليفات المنهج العلمي المتعارف عليه في نشر المخطوطات، من حيث وصف المخطوطة المعتمدة، وتقديم قراءة سليمة للنّص، تقترب، إلى مدًى بعيد، ممّا أراده المؤلف، وعلى وفق اجتهاده في قراءة المخطوطة بعد فحصها، والتنبيه على ما وقع في بعض المواضع من غموض، مع تعليقات وافية، رأى أنّ النص محتاج إليها، وزاد فقدّم (عرضاً تحليلياً) للرسالتين، أراده أشبه بتوطئة للقارئ، كي لا يهجم على النص بلا تهيئة مسبقة له، أمّا ما نشره (أورت ك. روسن) فهو كتاب (الأمد على الأبد)، وقد اتبع فيه ما نعرفه عن منهج المستشرقين في النشر من حيث اكتفاؤهم بتقديم النّص مقروءاً قراءة سليمة، مع الإشارة إلى الفروق بين النسخ، إن كان النشر قد تمّ بموجب نسخ متعدّدة للمخطوطة، ويسبق هذا مقدمة قصيرة، تتحدّث عن صاحب الكتاب، والنسخ المعتمدة في التحقيق، وأوصافها، وأماكن وجودها، وبعد الانتهاء من النّص تأتي الفهارس التي تكشف مضامين الكتاب، أمّا ما تقوم به الجمهرة من المحققين العرب من كتابة المقدمات الطويلة التي تتضمّن دراسة موسّعة عن المؤلف، وحياته، وعصره، ووقفة طويلة عند الكتاب المحقّق، وعلاقته بالكتب الأخرى التي عالجت الموضوع نفسه، والتخريج الذي يصل إلى

حدّ الإسراف في بعض الأحيان، والتعليقات التي تكثر، وتطول ليتضاعف حجم الكتاب مرات عن حجمه الطبيعي.

أقول: إنّ هذا الذي مرّ قبل قليل، يراه منهج المستشرقين في التحقيق عملاً إضافياً، من الممكن أن يقوم به المحقّق في موضع آخر، أو يقوم به غيره، فالغاية الرئيسة هي تقديم النّص مقروءاً قراءة سليمة، ولم يزد (روسن) إلّا أن صنع هذا الصنيع، ما عدا الفهارس التي يخلو منها تحقيقه، ولعلّه اعتقد أنّ الكتاب، لصغر حجمه، غير محتاج إلى هذه الفهارس.

هذه واحدة، أمّا الثانية فهي أنّ الباحث لم يلمس شيئاً جديداً قدّمه تكرار النشر مرة أخرى، وهو يعلم، وغيره يعلم أحسن منه، أنّ إعادة النشر لا تحقّق الغرض منها إلّا وفق اعتبارات معينة، مثل اكتشاف مخطوطة، أو مخطوطات جديدة لم يطّلع عليها مَن قام بالتحقيق (السابق) بسبب عدم معرفته بها، أو كسله عن تتبّع نسخ المخطوط جميعها، وأن تقدّم هذه النسخة، أو النسخ (الجديدة) إضافات جوهرية، أخلّ بها النشر الأول، أو تصحيحات عدّلت من بناء النّص فأكسبته قيمة علمية، ورصانة منهجية، أو أن يأتي التحقيق (السابق) حافلاً بالأخطاء، بسبب سوء قراءة النّص المخطوط، وقلّة التمرّس في التعامل مع المخطوطات، وهو ما اصطلح عليه بـ(التصحيف والتحريف)، أو أن يغفل النشر السابق المقدمة الضرورية، والإشارة إلى اختلاف النسخ، أو يخلو من التعليقات، والفهارس الفنية. ولم يتحقّق من هذا الذي مرّ في نشرة الرسائل الجديدة إلّا القليل، وهو الذي رأيناه في النسخة النجفية التي هي أقدم من النسخة التركية، ومع هذا لم يصرّح الأستاذ الغانمي أنّه يجعل منها (أمّاً) يعتمد عليها، ويجعل من نشرة (روسن) بمثابة نسخة مساعدة له، بحسبان أنّه لم يطّلع على النسخة التركية. أمّا الهوامش القليلة التي ألحقها الأستاذ الغانمي بالنصوص فهي اختلاف الاجتهاد في القراءة، بحيث لم يؤثّر ذلك الاختلاف في بناء الرسائل، وتسلسلها المنطقي، فهي هي كما اعتمدها الناشران السابقان إلّا في مواضع قليلة

لا تستوجب إعادة النشر، ولو جمعها في مقال ممّا ينضوي تحت ما يُصطلح عليه بـ(نقد التحقيق)[1] لقدّم خدمة كبيرة للقارئ العربي. وحبّذا لو اختطّ لنفسه سبيلاً آخر، وهو تحقيق ونشر رسائل أخرى للعامري لم تُنشر من قبل، وخصوصاً أنّ بين يديه مخطوطة برنستون، وقريبة منه مكتبة العتبة العلوية، ومكتبة مجلس الشورى الإيراني، وقد اطّلع في الأولى على رسالة (الأمد)، وفي الثانية على (الإنقاذ)، فلعلّ في هاتين المكتبتين شيئاً من كتب العامري، أو رسائله، ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى وصية د. خليفات التي أشرنا إليها سابقاً، وهي ضرورة البحث عن تراث العامري في مكتبات طشقند، وبخارى، ونيسابور، لأنّها (الوطن الذي أمضى فيه ثمانين حولاً، أو يزيد)[2]. أقول: لو اكتشف الأستاذ الغانمي شيئاً لم يُعرف بعد من تراث العامري لأضاف إضافة أصيلة إلى فلسفة العامري خصوصاً، والفلسفة الإسلامية عموماً.

وتلك كانت الثانية، أمّا الثالثة، وهي الأخيرة، فهي ما لحظه الباحث من محاولات متكرّرة للأستاذ الغانمي مؤداها غَمْط جهود مَن سبقه من دارسي العامري، سواء أكانوا عرباً، أم مستشرقين، وقد تجلّى ذلك الغمط في التعقّب

(١) هناك كتب كثيرة اختطّت لنفسها هذا النهج، فأفادت فوائد كثيرة، على تباينٍ في أصحابها، من حيث التزامهم المنهجية، والتوجّه بالنقد إلى (الكتاب)، لا إلى (محقّقه)، فقد وجدنا بعض (الناقدين) يوجّه جلّ نقده إلى (المحقّق)، وينصرف عن عمله الرئيس، وهو (نقد التحقيق)، لينشغل بأخبار المحقّقين، ومواقفهم السياسية، والفكرية، وليس هذا من العلم في شيء، وممّا يذكر في مجالنا الذي نحن فيه، كتابا الدكتور علي جواد الطاهر: (فوات المحقّقين)، و(كتب محقّقة وفوائد)، فقد بلغ فيهما الغاية في الموضوعية، والمنهجية، ويذكر أيضاً كتاب عباس هاني الجراخ (في نقد التحقيق)، وكتاب محمد حسين الأعرجي (أوهام المحقّقين)، وغيرها. ولم يكن الأصل الذي بُنيت عليه تلك الكتب سوى مقالات نشرها أصحابها في الصحف، أو المجلات المتخصّصة، ثم عمدوا بعد هذا إلى جمعها في كتاب، وحسناً فعلوا.

(٢) رسائل أبي الحسن العامري، ص٧.

الشديد لهم، أو السكوت عن منجزهم، أو النقد اللاذع لهم، أو محاولة تخطئتهم، والتنقّص من آرائهم، وهو ما حفلت به مقدّمة كتابه، إذ يلمسه القارئ تصريحاً، أو قارّاً بين السطور، ولا نقول ما يقول به غيرنا من أنّ الفضل للمتقدّم، فتلك مقولة تخفي بين طيّاتها أشياء كثيرة، ولكن إن كان السابق قد قدّم شيئاً جديراً بالتنويه، قميناً بأن يشار إليه، فمن البعد عن المنهج العلمي التغاضي عن ذلك، والسكوت عنه، والسكوت في هذا المقام كلام، وأيّ كلام! ولعلّ السكوت يحمل في تضاعيفه نوعاً من التبرير لإعادة نشر نصوص كانت قد نُشرت سابقاً؛ لأنّ السؤال يظلّ شاخصاً: إن كان النّص المنشور هنا قد نُشر قبل هذا بهيئة علمية، تتمنّع عن المزيد، فما السبب لإعادة النشر؟

من الممكن القول إنّ (أربع رسائل فلسفية) لأبي الحسن العامري ينضوي تحت تلك الظاهرة التي باتت تواجهنا كثيراً في تحقيق المخطوطات، وهي تكرار النشر غير مرّة[1]، ومعلوم أنّ في هذا التكرار تضييعاً للجهود التي لو صُرفت إلى تحقيق ونشر ما لم يُنشر سابقاً لكان أجدى، وأنفع، فإذا أضيف إلى ما سبق أنّ ما لم يُنشر، بعدُ، من التراث العربي كثير جداً، وهو محتاج إلى مداومة البحث، والتفتيش، وبذل الجهود في التحقيق، والنشر. أقول: إذا أضيف هذا إلى ذاك أدركنا النتائج المحزنة لهذا التضييع من جهة، والإهمال لما لم يُنشر من جهة أخرى.

(١) ينظر عن تكرار نشر ديوان الحلاج غير مرة، كتاب (كتب ومناهج)، د. وليد محمود خالص، ص٥٣، وما بعدها.

المصادر والمراجع

١- **ابن رشد.** فيلسوف قرطبة. ماجد فخري. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. لبنان، سنة ١٩٦٠.

٢- **ابن رشد والرشدية.** إرنست رينان. نقله إلى العربية عادل زعيتر. طبع بدار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاه. القاهرة. سنة ١٩٥٧.

٣- **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة.** الدكتور عبد الأمير الأعسم. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٩.

٤- **ابن سينا.** البارون كارّادوفو. نقله إلى العربية عادل زعيتر. راجعه وفصّل فهارسه وأبوابه محمد عبدالغني حسن. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٠.

٥- **الأدب المقارن.** الدكتور محمد غنيمي هلال. دار العودة ودار الثقافة. بيروت. الطبعة الثالثة. سنة ١٩٦٢.

٦- **أربع رسائل فلسفية لأبي الحسن العامري.** حقّقها وقدّم لها سعيد الغانمي. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان. مصر. تونس. الطبعة الأولى. سنة ٢٠١٥.

٧- **الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء.** إدوارد سعيد. نقله إلى العربية كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. الطبعة الثامنة. سنة ٢٠١٠.

٨- **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف.** عبدالله علي العليان. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٣.

٩- **استقبال الآخر. الغرب في النقد العربي الحديث.** سعد البازعي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٤.
١٠- **إشكالية التحيز. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.** تحرير د. عبدالوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٥.
١١- **الإمتاع والمؤانسة.** أبو حيّان التوحيدي. صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان. بلا تاريخ.
١٢- **الأمد على الأبد.** أبو الحسن، محمد بن يوسف العامري النيسابوري المتوفى سنة ٣٨١. بتصحيح ومقدمة أورت ك. روسن. بيروت. دار الكندي. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٩.
١٣- **أوهام المحقّقين.** محمد حسين الأعرجي. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. بيروت. بغداد. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٤.
١٤- **تاريخ الحكماء. نزهة الأرواح وروضة الأفراح.** شمس الدين الشهرزوري. تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. الطبعة الأولى. سنة ١٩٧٨.
١٥- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.** عمر فروخ. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. الطبعة الرابعة. سنة ١٩٨٣.
١٦- **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد.** هنري كوربان. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. راجعه وقدّم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ١٩٩٨.
١٧- **تاريخ الفلسفة في الإسلام.** دي بور. نقله إلى العربية وعلّق عليه د. محمد عبدالهادي أبو ريدة. ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. الطبعة الخامسة. بلا تاريخ.

١٨- **تحقيق التراث.** الدكتور عبدالهادي الفضلي. مكتبة العلم. جـدّة. المملكـة العربية السعودية. بلا تاريخ.
١٩- **تحقيق التراث العربي. منهجه وتطوره.** الدكتور عبدالمجيد دياب. المركز العربي للصحافة. القاهرة. سنة ١٩٨٣.
٢٠- **التراث والحداثة. دراسات ومناقشات.** الدكتور محمد عابـد الجـابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الثالثة. سنة ٢٠٠٦.
٢١- **تطور صورة الشرق في الأدب الإنجليزي.** ناجي عويجان. ترجمة تـالا صبّاغ. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٨.
٢٢- **تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث.** فاطمة المحسـن. منشـورات الجمل. بغداد. بيروت. سنة ٢٠١٠.
٢٣- **الحداثة التابعة في الثقافة المصرية.** د. سيد البحراوي. ميريت للدراسات والنشر. القاهرة. سنة ١٩٩٩.
٢٤- **حرق الكتب في التراث العربي. مسـرد تـاريخي.** ناصـر الحزيمـي. منشورات الجمل. بيروت. بغداد. سنة ٢٠١٥.
٢٥- **دراسات في الفكر الفلسفي الإسـلامي.** الدكتور حسام الآلوسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٨٠.
٢٦- **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسـفية. دراسـة ونصـوص.** د. سحبان خليفات. منشورات الجامعة الأردنية. عمّان. سنة ١٩٨٨.
٢٧- **رسائل الكندي الفلسفية.** حقّقها وأخرجها محمد عبدالهادي أبـو ريـدة. ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي. مطبعة الاعتمـاد بمصـر. سـنة ١٩٥٠.

٢٨- **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.** أبو الحسن العامري. دراسة وتحقيق د. أحمد عبدالحليم عطية. بلا ذكر لمكان الطبع. سنة ١٩٩٨.

٢٩- **الشعر والشعرية. الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه.** د. محمد لطفي اليوسفي. الدار العربية للكتاب. سنة ١٩٩٢.

٣٠- **ضحى الإسلام.** أحمد أمين. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٧.

٣١- **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة،** جوزيف فان أس. ترجمة د. سالمة صالح. منشورات الجمل. بغداد. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٨.

٣٢- **علوم الأوائل وأثرها في المجتمع الإسلامي.** الدكتور محمد ضيف الله بطاينة. دار الفرقان للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٣٣- **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية.** محسن. س. مهدي. ترجمة د. وداد الحاج حسن. دار الفارابي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٩.

٣٤- **الفكر اليوناني والثقافة العربية. حركة الترجمة اليونانية – العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر.** ديمتري غوتاس. ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٣.

٣٥- **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى.** أ.م. جواشون. نقله إلى العربية رمضان لاوند. دار العلم للملايين. الطبعة الأولى. سنة ١٩٥٠.

٣٦- **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه.** الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٨٥.

٣٧- **فنّ المناظرة في الأدب العربي. دراسة أسلوبية - تداولية.** باشا العيادي. دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. سنة ٢٠١٣.

٣٨- **فوات المحقّقين. نقد لكتب محقّقة من التراث.** د. علي جواد الطاهر. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. سنة ١٩٩٠.

٣٩- **في تطور اللغة العربية.** د. محمد حسن عبدالعزيز. الناشر: مكتبة الآداب. القاهرة. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٤٠- **في الثقافة العمانية. دراسات تراثية ومعاصرة.** د. وليد محمود خالص. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ٢٠١٦.

٤١- **في الصناعة المعجمية.** د. إبراهيم السامرائي. دار الفكر للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٨.

٤٢- **في نقد التحقيق.** عباس هاني الجراخ. دار الينابيع. دمشق. سورية. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٤٣- **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، لأبي الحسن، محمد بن يوسف العامري. تحقيق ودراسة بقلم الدكتور أحمد عبدالحميد غراب. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. سنة ١٩٦٧.

٤٤- **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا.** بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢. جامعة الدول العربية. الإدارة الثقافية. مطبعة مصر. القاهرة. سنة ١٩٥٢.

٤٥- **كتب محقّقة وفوائد.** أ.د. علي جواد الطاهر. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٧.

٤٦- **الكندي. فيلسوف العرب.** د. أحمد فؤاد الأهواني. سلسلة أعلام العرب. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. مصر. بلا تاريخ.
٤٧- **لسان العرب.** ابن منظور الإفريقي المصري. دار صادر. بيروت. لبنان. بلا تاريخ.
٤٨- **مثالب الوزيرين. أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد،** لأبي حيان التوحيدي. عني بتحقيقه الدكتور إبراهيم الكيلاني. نشر وتوزيع دار الفكر بدمشق. سنة ١٩٦١.
٤٩- **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.** الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. الطبعة الثالثة. سنة ٢٠٠٨.
٥٠- **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية.** ليون جوتييه. ترجمه وعلّق عليه محمد يوسف موسى. الناشر: دار الكتب الأهلية. القاهرة. الطبعة الأولى. سنة ١٩٤٥.
٥١- **المستشرقون.** نجيب العقيقي. دار المعارف بمصر. القاهرة. الطبعة الثالثة. سنة ١٩٦٤.
٥٢- **معجم الأدباء. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.** ياقوت الحموي الرومي. تحقيق الدكتور إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩١.
٥٣- **المقابسات.** أبو حيان التوحيدي. محقّق ومشروح بقلم حسن السندوبي. المطبعة الرحمانية. مصر. الطبعة الأولى. سنة ١٩٢٩.
٥٤- **مقدمة ابن خلدون.** اعتنى به هيثم جمعة هلال. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٧.

٥٥- **المناظرات اللغوية والأدبية في الحضارة العربية الإسلامية.** د. رحيم جبر أحمد الحسناوي. دار أسامة للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. الطبعة الأولى. سنة ١٩٩٩.

٥٦- **منتخب صوان الحكمة.** أبو سليمان السجستاني. اعتناء د. أم. دنلوب. طبع في هنغاريا. سنة ١٩٧٩.

٥٧- **منهج تحقيق المخطوطات.** أسد مولوي. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. إيران. بلا تاريخ.

٥٨- **مؤلفات ابن خلدون.** عبدالرحمن بدوي. الدار العربية للكتاب. ليبيا. تونس. الطبعة الثانية. سنة ١٩٧٩.

٥٩- **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.** حسين مروة. أربعة أجزاء. دار الفارابي. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٨.

٦٠- **نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٦١- **هرطقات.** جورج طرابيشي. دار الساقي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى. سنة ٢٠٠٦.

٦٢- **وحدة العقل العربي الإسلامي.** جورج طرابيشي. دار الساقي. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة ٢٠٠٧.

26- The Messages of Abi Al-Hassan Al-Ameri and his Philosophical Nuggets, Studies and Texts. Dr. Sahban Khlaifat, University of Jordan Publishings, Amman, 1988.
27- The Philosophical Messages of Al-Kindi, Inv. By Mohammad Abd Al-Hadi Abu Reda, Arabic Thought House, Itmad Publishing, Egypt, 1950.
28- Happiness and Making Happy in The Human Biography, Abu Al-Hassan Al-Ameri, Inv. And Study By Dr. Ahmad Abd Al-Halim Atia, no publishing data, 1998.
29- Poetry and Capillarity, The Arab philosophers and Thoughtlets, Achievements and Inclinations, Dr. Mohammad Lutfi Al-Yousefy, Arabic House for Book, 1992.
30- Islam Sacrificed, Ahmad Ameen, Science Book House, Beirut – Lebanon, 2nd Edition, 2007.
31- Speech Science and the Society in 2nd and 3rd Hijri Century, Joseph Fan S, Translation By: Dr. Salima Saleh, Camel Publishing, Baghdad, Beirut, 1st Edition, 2008.
32- Early Ages Sciences And its Effects on Islamic Society, Dr. Mohammad Dhaifullah Bataineh, Al-Furqan House for Publishing, Amman – Jordan, 1st Edition, 2007.
33- Al-Farabi and The Establishment of Islamic Political Philosophy, Mohsen S. Mahdi, Translation By Dr. Wedad Al-Haj Hassan, Al-Farabi House, Beirut – Lebanon, 1st Edition, 2009.
34- The Greek Thought and The Arab Culture, The Arabic to Greek Translation Activity in Baghdad and Early Abbasian Society, Demetry Ghotaz, Translation by Dr. Nicola Zeyadah, Arabic Organization For Translation, Arabic Unity Center of Studies, Beirut, 1st edition, 2003.
35- Ibn Sina's Philosophy and its Effects in Europe Through Middle Centuries, A. M. Jashon, Translation By: Ramadan Lound, Science House for Millions, 1st Edition, 1950.
36- Al-Kindi's Philosophy and The Opinions of Old and Modernism, Dr. Husam Mohi Al-Deen Al-Alousi, Al-Talie'ah Publishing, Beirut – Lebanon, 1st, 1985.
37- The Debate in the Arabic Literature. Stylistic Study, Basha Al-Eyadi, Scientific Knowledge Treasures Publishing House, Amman, Jordan, 2013.

13- Illusions of Investigators, Mohammad Hussain Al-A'aragi, Al-Mada Press, Damascus, Beirut, Baghdad, 1st Edition.
14- The history of Wise men, The Picnic Life and The Wedding Garden, Shams Al-Deen Al-Shahrazouri, Inv. Dr. Abed Al-Kareem Abu Shwayreb, Al- Daawa Islamic International Society, 1st Edition, 1978.
15- Arabic Thougt History to Ibn Khaldoun Days, Omar Farroukh, House of Science for millions, Beirut, Lebanon, 4th Edition, 1983.
16- Islamic Philosophy's History from Founts to Ibn Rushd's Death, Henri Corban, Translating by Naseer Marwa and Hasan Qubaisi, Reviewed By Imam Musa Al-Sader, and Prince Aref Tamer, Ouidat Press and Publishing, Beirut-Lebanon, 2nd Edition, 1998.
17- The History of Philosophy in Islam, De Pour, Translated and Annotated by Dr. Mohammad Al-Hadi Abu Reda, Egyptian Raise Library, Cairo, 5th Edition, no Year.
18- Achieving Heritage, Dr. Abd Al-Hadi Al-Fadhli, Al-Elm Library, Jeddah – Saudi Arabia, No Year.
19- Achieving Arabic Heritage, Methodology and Development, Dr. Abd Al-Majeed Diab, Arabic Center for Journalism, Cairo, 1983.
20- The Heritage and Modernity, Studies and Discussions, Dr Mohammad Aabed Al-Jaberi, Arabic Unity Studies Center, Beirut, 3rd Edition, 2006.
21- East View Evolving in English Literature, Naji Owigan, Translated By Tala Sabbagh, Arabic Organization for Translation, Arabic Unity Studies Center, Beirut, 1st edition, 2008.
22- Renaissance Representations on Iraqi Modern Culture, Fatima Al-Muhsin, Camel Publishing, Baghdad, Beirut, 2010.
23- The Affiliated Modernity in Egyptian's Culture, Dr. Sayyed Al-Bahrawi, Mirite for Studies and Publishing, Cairo, 1999.
24- Book Burning in Arabic Heritage, Historical View, Nasser Al-Huzaimi, Camel Publishing, Beirut, Baghdad, 2015.
25- Studies on Islamic Philosophy Thought, Dr. Husam Al-Alousi, Arabic Foundation for Studies and Publishing, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1980.

References:

1- Ibn Rushd, The Philosopher of Cordoba, Majid Fakhri, The Catholic Printing Press, Beirut – Lebanon, 1960.
2- Ibn Rushd and the Rushdian, Ernest Renan, Translated to Arabic by Adel Zuaiter, printed in Arabic Books Revival House, Issa Al-Babi Al-Halabi & Co., Cairo, 1957.
3- Ibn Al-Rewindy in Arabic Modern References. Dr. Abd Al-Ameer Al-A'asam, New Horizons House Publishing, Beirut, 1st edition, 1979.
4- Ibn Sina, Kazadovo the Baron, translated to Arabic By Adel Zuaiter, Reviewed and indexed by Mohammad Abd Al-Ghani Hasan, Beirut Publishing and Printing Press House, Beirut, 1st Edition, 1970.
5- The Comparative Literature, Dr. Mohammad Ghunaimi Hilal, Al-Thaqafa Press and al-Awdah Press, Beirut, 3rd edition, 1962.
6- Four Philosophical Messages for Abi Al-Hassan Al-Ameri, Achieved and produced by Saeed Al-Ghanemi, Al-Tanweer Publishing and Printing and Distribute, Lebanon, Egypt, Tunisia, 1st Edition, 2015.
7- Orientalism, knowledge, Authority and Construction, Eduard Saeed, Translated to Arabic Kamal Abu Deeb, Arabic Research Establishment, Beirut, 8th Edition, 2010.
8- The Orientalism between Fairness and Fairless, Abdullah Ali Al-Alyan, Arabic Culture Center, Casablanca-Morocco, Beirut-Lebanon, 1st, 2003.
9- Receiving the Other, the West in Modern Arabic Criticism, Saad Al-Baze'y, Arabic Culture Center, Casablanca-Morocco, 2004.
10- The Partiality Problem, knowledge vision and invitation for assiduity, Editor Abd Al-Wahhab Al-Missiery, International Institute of Islamic Thought, 1st Edition, 1995.
11- Delightful and Sociable, Abu Hayyan Al-Tawhidy, Corrected and Classified by Ahmad Ameen And Ahmad Al-Zayn, Al-Haya Library Publishing House, Beirut, Lebanon, No Year.
12- Long Lasting, Abu Al-Hassan, Mohammad Bin Yousef Al-Amery Al-Naysaboury, D(381H), Introduced by Ort K. Rosin, Beirut, Al-Kindy Press, 1st Edition, 1979.