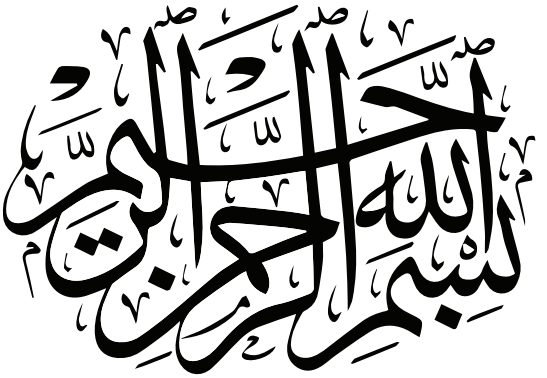

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(د/٢٠١٦/٢٢٦)

يتحمّل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنّفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

المملكة الأردنية الهاشمية

ISSN 0258 - 1094

مجلة

مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر البحوث والدراسات في اللغة العربية

السّنة الخامسة والأربعون

العدد (١٠٤)

جمادى الأولى - ذو القعدة ١٤٢٢هـ

كانون الثاني - حزيران ٢٠٢١م

الهيئة الاستشارية للمجلة

الأستاذ إبراهيم شبّوح	تونس
الأستاذ الدكتور رشدي راشد	مصر
الأستاذ الدكتور رمزي بعلبكي	لبنان
الأستاذ الدكتور عبد العزيز المانع	السعودية
الأستاذ الدكتور سامي شلهوب	سوريا
الأستاذ الدكتور عبد السّلام المسدّي	تونس
الأستاذ الدكتور هاني هياجنة	الأردن
الأستاذ الدكتور عبد الفتّاح الحجمري	المغرب
الأستاذ الدكتور عبد المجيد حنّون	الجزائر
الأستاذ الدكتور محمد باقري	إيران
الأستاذ الدكتور محمود السيّد	سوريا
الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور	مصر
الأستاذ الدكتور رسول بلاوي	إيران

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور
خالد الكركي
رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور
سعيد التل

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

الفهرس

الموضوع		رقم الصفحة
أولاً: البحوث		٩
١- أسرار الترابط وبلاغة الترتيب في سورة النمل- مقاربة تحليلية	د. فايز الذنيبات	١١
٢- الدلالات السياسية في لامية الكميت بن زيد الأسدي	د. آمال نور	٥٥
٣- العبور من الانهدام الطللي إلى البناء الحضاري في الشعر الجاهلي	أ.د. خليل الرفوع	٩٩
٤- حجاجية التشبيه و دوره الإقناعي في الحديث النبوي الشريف	د. الجمعي حميدات	١٤٣
٥- نماذج من الاختلافات النحوية في الاسم في قراءتي حفص عن عاصم وابن كثير: دراسة نحوية دلالية مقارنة	د. ساطع الذنيبات	١٧١
ثانياً: مع الكتب		٢١٩
٦- حول تحقيق كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيديّ (تنبيهات واستدراكات لغويّة)	أ.د. منصور الكفاوين د. عاطف المحاميد د. عماد الدين الشمري	٢٢١

أولاً: البحوث

أسرار الترابط وبلاغة الترتيب في سورة النّمل
مقاربة تحليلية

د. فايز الذنيبات(*)

الملخص

تناقش هذه الدراسة سورة النمل من حيث الروابط المعنوية بين القصص والموضوعات المتنوعة فيها. ومن حيث أسرار ترتيب القصص فيها، وعلاقات التداعي والتقارب بينها، وعناصر القصص الأربعة الواردة فيها والتوافق بينها. كما تناقش علاقة القصص بباقي الموضوعات المتنوعة في السورة وتكشف أسرار التوافق بينها. وتدرس كذلك بعض الظواهر الأسلوبية اللافتة للنظر في السورة، مثل المفارقة، وتداعي المفردات، والإحالة النصية، والاستيفاء. لتخلص من وراء ذلك بتجلية صورة النظام المحكم لشبكة المعاني داخل السورة.

(*) أستاذ البلاغة والنقد المشارك في قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية- جامعة عجمان.

The secrets of cohesion and eloquence of symmetry in Surat Al-Namel - analytical approach

Abstract

This study discusses the ants in terms of the moral links between the stories and the various subjects in them. The secrets of storytelling, the relationships between them, the elements of the four stories in them, and their compatibility. It also discusses the relationship of stories to the rest of the various topics in the Sura and reveal the secrets of compatibility between them. It also examines some of the salient stylistic phenomena in Sura, such as paradox, similarity of vocabulary, textual reference, and interpolation. To get rid of that behind the crystallization of the image of the tight system of the meanings network within the sura.

المقدمة:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ للــه الخَبيرِ اللَّطيف، جاعلِ العقلِ مَنَاطَ التَّكْليف، المُتَصرِّفِ في خَلْقِه فلا يَعْزُبُ عنه مِثْقال، مُنْزِلِ القولِ الثَّقيلِ الذي تَتَصدعُ منه الجِبَال، وصَلاةُ ربي على نبي الهدى، وسلام على عباده الذين اصطفى. وبعد،

لا بد للقارئ والمتدبر أن يعلم أن كتاب الله ليس من شأنه أن يمسك بيد القارئ ويقول له: لقـد أوردتُ هذه القصة بعد هذه القصة وذلك للأسباب التالية... أو أن يقـول له إن الرابط بين هـذا الموضوع في السورة والموضوع الآخر هو كذا وكذا. إن هذا الأمر يُعلم بالبديهة والتأمل، وقد تجده في قصص الأطفال. لكن هذا (القول الثقيـل) لم يكن ليمنح طاقته الدلالية وسموه البلاغي بالمجان، إنه يريد أن يظل عقل المؤمـن في تحدٍ كبير واستفـزاز إزاء وحدات المعنى في النص، فإن ظفر منه بشيء فكأنما قد اغترف غرفةً بيده من نهره.

لذلك لا عجـب أن تجد في ذرائع شانئي القرآن دعوى عدم ترابط معانيه[1]، وهذه الدعوى يروم مـن ورائها الجاحدون أن يطفئوا نور الله، ويأبى الله إلا أن يتـم نوره ويدرأ عن كتابه بأجيال من الحفّـاظ والعلماء والمفسرين والباحثين الذين آمنـوا به واتبعوا نوره. وأنا وإن حاولـتُ أن أقحم نفسي في نطاقهم، إلا أن قامتي لا تطاول بعض ساقهم، وراحلتـي عرجاء في مضمار سباقهم، ولكنني أحببتُ أن أرمـي بسهـم في مراميهم، فإن كان فيه صواب فذلك فضـل من الله، وإن لم يكن فذلك مني؛ محتسباً عند الله خطأ الاجتهاد.

(١) انظر على سبيل المثال: عمر إبراهيم رضوان: **آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره**. دار طيبة، ط١، الرياض، ١٩٩٢، ص:١٠.

سـبب الدراسـة وهدفها: دعوى المدعين أن القرآن لا ينتظم في موضوعاته على وتيرة واحدة (الوحدة الموضوعية) مما يجعله يبدو للوهلة الأولى مشتتاً. وهذا الافـتراء قال به كثير مـن المستشرقين، وقد ساعدهم على هـذا عدم وجود إجابات شافيـة في كتب التراث تستخلص الروابـط والاستدعاءات بين الموضوعات، وهم معـذورون لعدم كفاية المعـارف والمناهج على استيفاء ذلـك. فليست ثمة دراسات كافيـة تعنى في الوحـدة النصية للسـورة بشـكل مستقل، وتحاول إبـراز عناصر الارتبـاط بين كل مكوناتها. فـكان واقع اختيار سورة النمل مـن واقع التنوّع في موضوعاتهـا وقصصهـا وانقسـام سياقها إلى ثلاثـة أقسام: الاستهـلال عن اليوم الآخـر، يليه قصص لأربعة مـن الأنبياء، ثم يليه الجزء الأخـير وهو متنوع بين آيات امتنان على الناس، ومواقف يوم القيامة وعلاماته.

أسـئلة الدراسـة: ما هي الروابط بين هذه الموضوعات المتعددة في السورة؟ لمـاذا جاءت هذه الموضوعات على هذا النحو مـن الترتيب؟ وما هو ضابط الترتيب في السـورة؟ ما حاجة السياق للقصص الـواردة فيه سواء أكانت قصصاً مكررةً أم غير مكررة؟ ما هي روابط النص المعنوية التي تمسك القصص مع باقي الخطابات الأخرى في السورة؟ ما هي رمزية تجاور هذه القصص الأربع وما مدى اشتراكها في التفاصيل؟

منهج الدراسـة: يدين منهج الدراسة لبعض مناهج تحليل الخطاب ولسانيات النص في جزء منه، كما يسير على هدي التفسير الموضوعي في جزئه الآخر، وهو في بعضـ صوره يستعمل بعضـ الأدوات الأسلوبية كمـا يستعمل بعض الأدوات النصية، بما يخدم قدسية النص القرآني ولا يذهب أبعد من النص.

خطة الدراسـة: انقسمت الدراسة إلـى مقدمة وخاتمة وأربعـة مطالب، أما

المطلب الأول فكان حول: علاقة التداعي بين القصص في السورة: وفيه أربعة أقسام: قصة موسى -عليه السلام-، وقصة سليمان -عليه السلام-، وقصة صالح -عليه السلام-، وقصة لوط -عليه السلام-. أما المطلب الثاني فكان حول: أسرار ترتيب القصص وعناصرها، وفيه قسمان: الأول عن الترتيب، والثاني عن: الزمان والمكان. أما المطلب الثالث فكان عن: الموضوعات الأخرى في السورة وعلاقاتها بالقصص. في حين كان المطلب الرابع والأخير حول: الظواهر الأسلوبية في لغة النص، وفيه ثلاثة أقسام: تداعي المفردات، الإحالة، الاستيفاء. وتم في الخاتمة إجمالٌ لأهم النتائج.

المطلب الأول: علاقة التداعي بين القصص في السورة:

تطالعنا السورة -بعد استهلالها- بعدد من قصص الأنبياء هم: موسى -عليه السلام-، سليمان -عليه السلام-، صالح-عليه السلام-، لوط -عليه السلام-. كما نجد أن ثلاثةً من هذه القصص جاءت بشكل مجمل وهي مكررة في سياقات أخرى من القرآن، أما القصة الباقية فقد جاءت بوجه من التفصيل ولم تتكرر في سائر القرآن وهي قصة سليمان -عليه السلام-.

إن أهم ما يميز قصة سليمان -عليه السلام- هو احتواؤها على: قصة مُلْك سليمان -عليه السلام- العجيب واتخاذه جنداً من الأنس والجن والطير، وهذا أمر خارق، واحتواء القصة على قصتين أخريين من قصص المالك وهما: مملكة النمل ومملكة سبأ، وبروز شخصية الحيوان الخارق في القصة. أما قصص الأنبياء الأخرى فهي مكررة في سياقات شتى، وقد تداعت في هذه السورة من باب الانسجام مع إحدى المكونات الرئيسة لقصة سليمان -عليه السلام-. من غير أن يكون النص القرآني مفصلاً لنا علاقة جزء من قصة موسى -عليه السلام- بقصة سليمان -عليه السلام- أو غيرها من القصص، ومن غير أن يقول لنا: إن سبب تكرار هذا الجزء هو: تلاؤمها مع السياق. لذلك سنقف عند القصص حسب ترتيب وقوعها في السورة.

أ- قصة موسى عليه السلام:

من المعلوم أن قصة موسى -عليه السلام- توزّعت في القرآن على أكثر من ثلاثين سورة، وهي من أكثر القصص التي وقع فيها التكرار. وقصة موسى -عليه السلام- يمكن تقسيمها لمشاهد حسب أحداثها، فلو تتبعنا مشاهدها لوجدناها تنقسم إلى خمسة؛ الأول منها هو: قصة الولادة والنشأة في قصر فرعون ثم الفرار من مصر،

أمـا المشهد الثاني فهـو: مشهد اللجوء إلى مدين، والثالث هـو: مشهد طريق العودة إلـى مصر والمنـاداة عند الطور، أمـا الرابع فهو: الصراع مع فرعـون إلى غاية عبور البحر، والخامس هو: الصراع مع بني إسرائيل إلى غاية التيه. وفيما يخص سـورة النمل فقد اقتصرت على المشهد الثالـث، وهو: المناداة والتكليف، وقد تكرر هذا المشهد في خمس سور هي: النمل، والقصص، والشعراء، ومريم، وطه. لكنه لم يأتِ منفرداً إلا في سورة النمل. وفي كل مرة يتكرر فيها المشهد يتم التركيز على جانـب من الحدث؛ فحيناً يتم التركيز على مخـاوف موسى -عليه السلام- ورهبة الموقـف. وحيناً يتم التركيز علـى مطالب موسى -عليه السـلام-. وحيناً آخر يتم التركيـز على مكان الحدث وجغرافيته الدقيقة. أما في سورة النمل فتمَّ إلقاء الضوء على تحـوّل العصا إلى أفعى تشبه الجان، وعلى ردة فعـل موسى -عليه السلام- إزاء هـذا الحـدث. وهنا يتبادر إلـى الذهن سؤال: ما علاقة هـذا الجزء من القصة بسيـاق السورة؟ وما هي المستدعيات السياقيـة التي اقتضت أن يتم الاكتفاء به دون غيره من مشاهد قصة موسى -عليه السلام-؟

إن أهم ما يبرز من هذا المشهد هو: تحول العصا إلى حية، يُضاف إليه: إجمال عـدد الآيـات التي أُرسل فيها إلى فرعون وقومه في تسـع آيات. فما حاجة السياق لهـذا التحديد؟ وما علاقة الحيوان بالآيـات التسع؟ إن الرابط الأول الذي يمكن أن نثبتـه في القصة الأولى هـو (الحيوان) المرسل أو الخارق. أمـا الرابط الثاني فهو: شخصيـة حاكم فاسق وقوم فاسقين إزاء شخصية رسـول مُمَكَّن له بالمعجزات لكنه مستضعَف، ثم نظام مملكة كامل متكوّن من حاكم ومعاونين وجنود وقوة ومظاهر عمرانيـة باذخة. ثم نجاة المؤمنين المستضعفين وهلاك الكافرين المستبدين. ثم نقطة بـدء الحدث وهي: جبـل الطور في سينـاء، وانتهاء الحدث بالعبـور مجدداً باتجاه

سينـاء. وهنا نكتفي في هذا الموضوع بقدر يسير مـن القصة لأنه سيمر الحديث عنه كثيراً من خلال قصة سليمان -عليه السلام- وباقي القصص.

ب- قصة سليمان -عليه السلام-:

تعقّـب السورة بالثنـاء على داود -عليـه السلام- وسليمـان -عليه السلام- وتتجاوز سيرة داود -عليه السلام- وتشرع في الحديث عن مشاهد (مثيرة للعجب) مـن قصـة سليمان -عليـه السلام- تبدأهـا بمقدمة تمهّـد لذلك على لسـان سليمان -عليـه السلام- بقوله تعالى: ﴿يَـا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّـيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمـل:١٦). ثم تبدأ السـورة بأول مشهد غرائبي وهـو حشر الجنود من الجن والطير، ثـم وادي النمل، وإذا تجاوزنا القدرة علـى معرفة (منطق الطير) -وهو مسموع عموماً- كيف ذلك مع النمل وهي ليست طيراً، كما أن صوتها ليس مسموعاً؟ غير أن رسالة النملة التي بثَّتها قد وصلت. ويمكن أن يكون الطير هو من نقلهـا لسليمان -عليه السلام-. أما جوانـب التقاء هذا المشهد مع قصة موسى -عليه السـلام- فيمكن أن تكـون في: تماهي الغرائبيات كتحول العصـا لأفعى، ورسالة النملـة العلنية التي تشبه رسالة سليمان -عليـه السلام-، كما يمكن أن يكون بروز شخصيـة الحيـوان في القصتين كأحد أهـم الروابط. كذلك بيئـة المشهدين: الوادي المقدس، وادي النمل. يُضاف إلى هـذا كله وجود مملكة بكامل تفاصيلها من حاكم ومعاونين وجنود في قصة سليمان -عليه السلام- وقصة النملة وقصة فرعون.

ثم تتابع المشاهد الغرائبية فيأتي مشهد تفقّد الطير ورحلة الهدهد، وهذه الرحلة لم تقـف بنا علـى أسبابها، فما الـذي حَمَلَه على الذهـاب بعيداً؟ وكيـف عَلِم بحالة تلـك المملكـة؟ وكيف عَلِمَ أنه سينجو مـن محاسبة سليمان -عليـه السلام- له؟ وكم استغرقـت المهلة الزمنية؟ وعلى عادة القرآن لا يعـير التفاصيل الزمانية أو المكانية

أو أسماء الأعلام أهميةً إذا خلت من العبرة، وهذا ما نجده في رحلة الهدهد. جاء في كتب التفسير في بيان معنى الآيات التي تخبر عن الهدهد: "﴿أَلْقِهْ إِلَيْهِمْ﴾: ادفعه إليهم وأوصله لهم. ﴿تَوَلَّ عَنْهُم﴾: توارَ وتَنَحَّ إلى مكان تغيب فيه عن أبصارهم. ﴿فَانْظُرْ﴾: فانتظر أو تعرَّف. ﴿مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾: أي: بماذا يجيبون، ويرد بعضهم على بعض في شأْن الكتاب[1]. "[2]. والسؤال المهم هو: هل الهدهد يعلم منطق البشر؟ أم أن سليمان -عليه السلام- وحده من يعلم منطق الطير؟ كيف سيعلم الهدهد مراجعة أهل مملكة سبأ وهل يفهم لغتهم؟ وهذا مما يصعب الجزم به. هكذا نجد أن المشاهد الغرائبية المختارة من قصص سليمان -عليه السلام- مجهولة السبب والهدف؛ فرحلته عبر وادي النمل لم تُعرف دوافعها ولا نهايتها، وكذلك رحلة الهدهد يكتنفها الغموض. أما مفاجآت سليمان -عليه السلام- التي أعدّها لملكة سبأ ومنها: بناء الصرح، وتنكير عرشها، فهي رسائل مبطنة تبلغ الملكة دلالة القوة والعظمة والقدرة الخارقة التي بلغتها مملكته.

وفي النص تلاقٍ بين صرح سليمان -عليه السلام- -الذي أعده لملكة سبأ- وصرح آخر غير مصرّح به في النص كان فرعون قد أمر ببنائه؛ ليدحض به فكرة ألوهية الله -حاشا لله- أما صرح سليمان -عليه السلام- فقد أنشأه ليدحض به فكرة ألوهية الشمس. ولا نتصور أن الصرح مجرد بناء عالٍ أو فاره؛ بل لعله شيء يخص الأفلاك، وهو ما يُعرف في زمننا بالمرصد الفلكي؛ بدليل أن صرح سليمان -عليه السلام- من زجاج، فهو ربما تنعكس عليه صورة السماء. كذلك صرح

(١) مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، **التفسير الوسيط**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م - (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ج٧، ص:١٦٧٥.

(٢) ذهب بعض المفسرين إلى أن النص: "فيه تقديم وتأخير؛ تقديره فألقه إليهم فانظر ماذا يرجعون ثم تول عنهم." الماوردي، أبو الحسن البصري (ت٤٥٠هـ-١٠٥٨م)، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد عبدالمقصود، دار الكتب العلمية، (د.ط) بيروت، (دت). ج٤، ص:٢٠٦.

فرعـون لا يُتصور أن الغباء بلغ به حداً ليبني بناءً يصل إلى السماء فينظر منه، فكم من الوقت والجهد سيستغرق بنـاء مثل هذا؟ ولو كان صعد جبلاً لأراحَ واستراح، وإنمـا ديانتهـم قائمة على مزاعم فلكيـة متعلقة بالنجوم والشمس، وقـد أنشأوا لهذه معابـد وربمـا (مراصد) لاستجلاء صفحـة السماء. وقد يدلل على هـذا أن ملكة سبأ فور دخولها الصرح اعترفت بظلمها لنفسها، وهذا الظلم -فيما يبدو- ظلم اعتقاد[1]؛ فكيف تأكّد لها أنها ظلمت نفسها؟ هل كان ذلك بمجرد الانبهار بفخامة الصرح -وقد كان لها هي الأخرى عرش عظيم- أم أنها اطلعت على حقيقة ما تعبده؟ فهذا الصرح -فيما يظهر- أُنشئ لغايات إثبات حقيقة أجرام السماء وأنها مخلوقات لا آلهة.

ومـن هنا تلتقي قصة الرحلة إلى سبأ مع ما تقدمها في مواءمتها لبعض عناصر الحـدث القائمة على المفارقة الحادة؛ فالنبي (سليمـان -عليه السلام-) بنى الصرح لإبطـال ألوهية الشمس، فاستجابت الملكة. وفي المقابل الملك (فرعون) يريد أن يبني الصـرح لإبطال فكرة الإله الذي يدعو إليه النبـي (موسى -عليه السلام-) وثبيت ألوهيتـه هو وألوهية الشمس. مع وجود مفارقة بين فعل فرعون المضمر في النص وفعـل ملكة سبـأ؛ وقد هلك فرعون جراء تلـك المعاندة، ونجت ملكـة سبأ ودولتها بالاستجابـة. ومن ذلك أيضاً أن عصر موسـى -عليه السلام- كان عصر الوجود الأول لقـوم بني إسرائيل كأمـة لها وجود في الماضي، في حـين أن عصر سليمان -عليه السلام- كان آخر عصر لذلك الوجود الحقيقي في الماضي. وقد ابتدأ عصرهم مـع موسى -عليه السلام- بعصا كانت سبباً في نجاتهم، فتوقّفَ بسببها عذاب الظلم الـذي وقع على بني إسرائيل. في حين انتهى عصـر سليمان -عليه السلام- بعصا كانـت هي المشهد الأخير في قصته، بعد أن جعلـت الجن يلبثون في العذاب المهين،

(١) يقول ابن عاشور: «وعلمت أن دينها ودين قومها باطل فاعترفت بأنها ظلمت نفسها في اتباع الضلال بعبادة الشمس» ابن عاشور، محمد بن الطاهر (ت١٩٧٣م- ١٢٩٦هـ)، **التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج١٩، ص:٢٦٩.

قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ (سبأ:١٤) وكلتا العصوين لهما علاقة بالحيوان، فعصا موسى -عليه السلام- تتحول لحيوان فتأكل عِصِيَّ السَحرة، أما عصا سليمان -عليه السلام- فقد أكلها الحيوان. يُضاف إلى هذا أن العصا هي علامة نبوة موسى -عليه السلام-، والعصا هي علامة وفاة سليمان -عليه السلام-، وما أعجب هذه المفارقة في الأحداث. ومن جهة أخرى نجد أنه قد مات الحاكمان المسيطران: فرعون (رمز الفساد) وسليمان -عليه السلام- (رمز الإصلاح)، ونجت مملكتا سبأ والنمل، ومات جنود فرعون واستراح جنود سليمان -عليه السلام-. وبقي جسد فرعون محفوظاً كآية للناس، ولم يلبث جسد سليمان -عليه السلام- أن ظل متكئاً على عصاه وهو ميت حتى أكلت الدابة العصا. إن المفارقة بين الحالتين هنا عجيبة؛ ففي قصة موسى -عليه السلام- كان هناك ملك ظالم يدّعي أنه إله وكان هناك نبي مرسل. أما في قصة سليمان -عليه السلام- فقد التأم شمل الملك والنبوة في شخص واحد، فكانت العدالة والقوة والتمكين. وقد كان صراع فرعون ضد المؤمنين الضعفاء، في حين كان صراع سليمان -عليه السلام- ضد الكفرة الأقوياء. فأي علاقة من علاقات الترابط بين القصتين لم تقع؟ وأي مفارقات بين المكونات الرئيسة للقصتين أعجب من هذه المفارقات؟ ومما يجمع بين القصتين: أن ملكة سبأ كانت تسجد للشمس، في حين نجد أن قوم فرعون عبدوا آلهة شتى من الملوك والكواكب وأكبر آلهتهم الشمس أو (رع) أو (حورس)[1]. فليس من المصادفة أن تتابع القصتان في سياق واحد. إنهما تتقاطعان بطريقة المفارقة.

(١) يرمز الإله رع لعبادة الشمس، وغالباً ما كان يرمز له بشخص مرتدي الزي الفرعوني وعلى رأسه تاج ملكي يتوسطه قرص الشمس، وقد كانت الشمس أهم عناصر الديانة المصرية في أغلب فترات التاريخ المصري القديم وكانت العديد من الآلهة المصرية آلهة شمسية. ياروسلاف تشرني، **الديانة المصرية القديمة**، ترجمة: أحمد قدري، دار الشروق، ط١، القاهرة، ١٩٩٦، ص:١١١-١١٢ بتصرف.

ج- قصة صالح -عليه السلام- مع ثمود:

بـدأت قصة صالح -عليـه السلام- مع ثمود بإطلاق نسبـة الأخوة إلى قومه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صالحاً﴾ (النمل:٤٥)، وقد تكررت مثل هذه النسبة غـير مرة في القـرآن وخصوصاً مع أنبيـاء العرب؛ هود وصالـح -عليه السلام- وشعيـب، وفيها مجاراة لتقاليد العرب في النسب للقبيلـة بالأخوة؛ وهي من زاوية أخـرى تعبير اجتماعي يدل على أنها لم تكن ممالك لها أنظمة حكم؛ بل كانت أنظمةً قَبَلِيـةً فيها تساوٍ في المكانـة الاجتماعية، فالأفراد كلهم يبـدون كإخوة، ويرجعون إلـى أب أو أم هـي القبيلة، وكل فـرد يعتز برهطه الذي ينحدر مـن القبيلة عينها. وكان في ثمـود تسعة رهط مفسدون في الأرض وفيها قلّة من المؤمنين. أما الرهط التسعـة فيمثلـون الفريق المفسد الـذي يختصم مع فريق آخر كما تدلنـا آيات سورة النمل: ﴿فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾ (النمل:٤٥) ويتجلى صراع الخير والشر في هذه القصة في أمريـن: الأول محاولة قتل النبي صالح -عليه السلام-؛ عبر التآمر السـري خشيـة ولي دمه (رهطه)، أما الأمـر الثاني فهو: عقرهـم للناقة؛ ففي هذه القصة يُسلط الضوء على النظام الذي يحكم الناس داخل القبيلة ويحفظ دماءهم. قال تعالى: ﴿قَالُوا تَقَاسَـمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَـهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (النمل:٤٩). جاء في كتب التفسير: «قَالُواْ تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ: أي تحالفواْ باللـه، لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ: أي لنقتلنـه وأهله ليلاً، والبيات قتل الليل"[1]. وهذا الجزء من القصـة وهو محاولة قتل النبي من قبل المفسدين يرتبط بقصة موسى -عليه السلام- مع فرعون؛ ففيها أن فرعون أراد قتل موسى -عليه السلام-، قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ موسىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ﴾ (غافر:٢٦).

(١) ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب (ت٥٤٢هـ-١١٤٧م)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج٤، ص:٢٢٠.

أما سبب استدعاء هذه القصة وعلاقتها بما تقدم فيمكن القول: إن قصة صالح -عليه السلام- تلتقي مع سابقاتها بما يلي: أولاً: الحيوان الخارق المتحول (الناقة). وهذا يلتقي بدوره مع القصص الثلاثة المتقدمة. فلدينا الأفعى وهي من الزواحف، والهدهد وهو من الطيور، والنملة وهي من الحشرات، وهنا لدينا الناقة وهي من الثديّات. ولدينا في قصة صالح -عليه السلام- الزمرة المؤمنة التي يتهدّدها الكفرة المفسدون، وهذا يلتقي بدوره مع قصة موسى -عليه السلام- وأتباعه. كما أن لدينا شكلاً جديداً من الفساد؛ ففي القصص المتقدمة مرَّ بنا فساد فرعون وهو فساد القائد وحاشيته، ويمكن أن نسميه (الفساد السياسي الداخلي) القائم على ظلم الناس وقهرهم وقتلهم. ثم لدينا شكل آخر من الفساد وهو: (الفساد الخارجي) القائم على إفساد القرى وإذلال الناس. وهذا ما استشعرته ملكة سبأ وفضّلت الحكمة والسلام لتجنبه. أما الشكل الثالث من الفساد فهو: الفساد الاجتماعي القائم على الظلم والتحقير؛ وهو ما يمارسه الأشقياء في السخرية من المصلحين، وتكذيبهم، ومحاولة اغتيالهم، وهو ما قامت به ثمود حتى انتهى بهم المطاف إلى عقر الناقة. وقد جمع لنا القرآن في غير ما موضع بين فساد ثمود (كقبيلة) وفرعون (كشخص). كما جاء في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ ۝١٧ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ﴾ (البروج:١٧-١٨). وقال تعالى: ﴿وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝٩ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (ص:٩-١٠) وهو فساد معاندة الرسل ومحاولة قتلهم. ففرعون حاول قتل موسى -عليه السلام- كما تقدم، وثمود حاولت قتل صالح -عليه السلام-. فصاحب نية القتل في قصة موسى -عليه السلام- هو: فرعون وحده، وصاحب نية القتل في ثمود تسعة جماعات منهم، وإن كان النبيان قد نجيا من القتل.

لعل مما استدعى قصة صالح -عليه السلام- في هذا السياق هو كون الآية

المرسلة معه كانت (الناقة)[١] وهذا بدوره يوائم الآيات والمعجزات التي تقدمت، فهي تقوم على غرائبية الحيوان، ونحن نذهب أن ناقة صالح -عليه السلام- خُلقت بطريقة غرائبية -وإن لم ينص القرآن أو مأثور الحديث على ذلك- فكيف تكون معجزةً لو كانت مجرد ناقة عادية؟ لا بد أن لها حالةً خاصةً جعلت القوم يبلسون أمامها، ولا يجدون مناصاً من ذلك إلا بعقرها. وثمة سبب آخر يدعو إلى هذا الاعتقاد وهو: انسجام وحدات السياق وموضوعاته بعضها مع بعض؛ فكل الحيوانات المتقدمة مثيرة للعجب؛ فهي بين متحدثة أو متحولة. وهذا بدوره يقوّي الزعم أن ناقة صالح -عليه السلام- كانت كذلك. وهنا يغدو انسجام النص وترابطه من أدوات ترجيح المعنى.

ومما استدعى قصة قوم صالح -عليه السلام-: تماثل هلاكهم مع فرعون وجنوده؛ في لحظة واحدة، هلاك مباغت عبر مظاهر الطبيعة من ماء وصاعقة. ومما جمع بين القصص المتقدمة: تباينهم في أنظمة الحكم والدولة؛ وقد بدأت السورة بالأنظمة الملكية ذات الرجالات والجنود والتسلسل الإداري، ويقع فرعون في هذا الجانب في الصدارة؛ بسبب العمق التاريخي للدولة المصرية. يليه سليمان -عليه السلام- لأن جنوده ليسوا مما يُؤلف، بل هم من الجن والطير. أما ثمود فرغم (تمدّنهم) ﴿كَانَ فِي الْمَدِينَةِ﴾ (النمل: ٤٨) إلا إنهم كانوا بدائيين في هذا الجانب؛ إذ بقيت سلطة القبيلة هي الحاكمة. وثمة روابط أخرى ستأتي تباعاً في الصفحات اللاحقة.

(١) لم يثبت في القرآن أو كتب الحديث أن الناقة قد خلقت من صخر، وثمة روايات مرسلة غير منسوبة للرسول تناقلتها كتب التفسير تشير إلى هذا الخبر. انظر: ابن كثير القرشي (ت٧٠٣هـ-١٣٠٤م)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج٣، ص:٤١٨.

د- قصة لوط -عليه السلام-:

تبدأ قصة لوط -عليه السلام- بمشهد حواري جاء في قوله تعالى: ﴿وَلوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف:٨٠) وهنا يأتي مختصر استدعاء القصة، فسبب استدعائها هو غرابة ذنبهم الذي يقارفونه. إن قصة لوط -عليه السلام- مع قومه تأتي لتكمل حلقة في تداعي القصص. فقد يسأل سائل: ما علاقتها بما تقدم من قصص وشخصيات؟ إن الخيط الأهم فيها هو تكملة أنواع الفساد المتقدمة من فساد سياسي وعسكري واجتماعي وهنا فساد أخلاقي، يُضاف إليه تشابه حال الفئة المؤمنة المستضعفة التي نجت سراً في حين وقع العذاب على العصاة. وقد كان العذاب في قوم لوط -عليه السلام- شاملاً للإنسان والمكان. أما نجاة الفئة المؤمنة فقد بدأ تنازلياً في القصص من حيث العدد؛ فعدد بني إسرائيل كان كبيراً عند الخروج، تبعه نجاة صالح -عليه السلام- ومن معه، وكان العدد غير محدد غير أنه يوحي بالقلة؛ لأنهم وُصفوا بالضعف: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا﴾ (الأعراف:٧٥). وانتهى الأمر بنجاة لوط -عليه السلام- وبناته وهم أقل عدداً بلا شك، فلم يؤمن مع لوط -عليه السلام- سوى بناته. والغريب أن دعوى قوم لوط -عليه السلام- في إخراجه من القرى: أنهم أناس يتطهرون؛ ليكون لنا علامة على مبلغ الفساد الأخلاقي الذي بلغوه، فلم يكن وقت الدعوة سانحاً للتوحيد أو إصلاح اعتقاد الناس، فقد بدأت المحاولة بإصلاح أخلاقهم لكنهم عجلوا إلى العقاب. ومن جهة أخرى كان القوم يقطعون الطريق على العابرين والقادمين إليهم من مناطق أخرى ويوقعون فيهم الفاحشة، قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ (العنكبوت:٢٩). وكان لوط -عليه السلام- قد نُهِيَ من قبل قومه عن إيواء أبناء السبيل، قال تعالى: ﴿قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (الحجر:٧٠). جاء في كتب

التفسير: «وكانوا يتعرضون لكل أَحد من الغرباء بالسوءِ»[١].

وقصة لوط -عليه السلام- هي الوحيدة من بين القصص المتقدمة التي خلت من شخصية الحيوان، والتحوّل الخارج عن الناموس، ما عدا تحوّل الملائكة من رسل لها أجنحة إلى بشر حين نزلوا بدار لوط -عليه السلام-، ولم يكن يعلم أنهم رسل. كما خلت من معجزات النبوة، وخلت -مثل قصة صالح- -عليه السلام- من الأعراف الملكية كالملك والحاشية والجيش، فقد كانت قرى همجية.

إن النموذج البشري لمجتمع قرى المؤتفكات يدلنا على أن المجتمع هنا تحوّل كلياً إلى حيوانات؛ فلا يوجد ضوابط اجتماعية أو أخلاقية أو دينية. فهم في حِلٍّ من كل الضوابط؛ إذ يجمعون على اختطاف أبناء السبيل، ويمارسون الفحشاء علناً في ناديهم. ومن جهة أخرى لم يَبدُ لنا في هذا المجتمع أعراف قَبَلِية تنصر المظلوم وتعتد بالمروءة، حتى إنهم لم يُذكر لهم آلهة أو ديانة كباقي الأمم الهالكة. ومن هنا كان خليقاً بقصة لوط -عليه السلام- أن تكون الأخيرة في تسلسل القصص. إذ إن الترتيب التاريخي للقصص هو على النحو التالي: صالح -عليه السلام- ولوط -عليه السلام- وموسى -عليه السلام- وسليمان -عليه السلام-. وقد جاء الترتيب في هذه السورة موضوعياً وليس تاريخياً. فموضوع السورة يدور حول المُلْك وعلاقته بالرعية من حيث الفساد والصلاح، وتحوّل الحيوان عن ناموسه الذي فُطِرَ عليه. وقد بدأت القصص بصراع النبي (موسى -عليه السلام-) مع الملك الكافر (فرعون). ثم قدمت نموذجاً في صراع النبي المَلِك (سليمان -عليه السلام-) مع الملكة الكافرة. ثم توالى نموذج الحكم القَبَلِي فقدمت قصة صالح -عليه السلام- نموذج النبي الذي له رهط يحمونه مع المفسدين، ثم كان النموذج الأخير وهو

(١) مجموعة من العلماء، **التفسير الوسيط**: ج٥، ص:٥٦٤.

صـراع النبي الذي ليس له من البشر من يقف معه. وكانت المفارقة في نبوتي لوط -عليه السلام- وسليمان -عليـه السلام-؛ فلوط -عليه السلام- ليس له من البشر من يعينه أو يحميه ويعجز عن حماية ضيفه. أما سليمان -عليه السلام- فالكل تحت إمرتـه. وفي القرآن تنتهي قصة لوط -عليه السـلام- بمشهد نجاته، وتنتهي قصة سليمان -عليه السلام- بمشهد وفاته. وقصص الأنبياء الثلاثة -عدا سليمان -عليه السـلام- كان فيها خروج أو إخـراج أو منع من الخروج. كمـا أن قصة سليمان -عليه السلام- هي الوحيـدة بين مثيلاتها التي لم يتم فيها الفساد ولا العقاب؛ بسبب وجود القـادة الثلاثة الحريصين على مصالح ممالكهـم؛ وإنما نجد على العكس من ذلك في قصص الأنبياء الأخرى.

المطلب الثاني: أسرار ترتيب القصص وعناصرها:

أ- الترتيب:

بديهي أن اسم السورة (النمل) يعطينا دلالتين: الأولى: الحيوان ذو الطبيعة الجماعية المنضبطة. والثانية: نظام الحكم الحريص على مصلحة المملكة. فبمجرد أن يكون النمل عنواناً لنص تتبادر إلى ذهن القارئ صورة مجموعة تعمل بجد وتقودها أنثى، كما يوجد فيها جنود وعمال وإخلاص. وهذا الخيط ضروري جداً في ترتيب القصص في السورة؛ وهو يقودنا إلى المحور الذي ترتّبت حوله موضوعات السورة؛ إنه نظام الحكم والطاعة مضافاً إليها وجود عنصر الحيوان. فكانت قصة صراع موسى -عليه السلام- مع فرعون حافلةً بهذه المظاهر؛ فهناك: الحية، وهناك حيوانات أُرسلت كآيات منها الجراد والقمل والضفادع[1]. أما قصة سليمان -عليه السلام- فالصراع فيها انتهى بتحوّل الشر إلى خير، ولم يقع فيها نجاة للمستضعفين؛ لأن ميزان القوة فيها مع المؤمنين. والنقطة الأهم أن ثمة تساوياً بين قصتي موسى -عليه السلام- وسليمان -عليه السلام- من حيث المحاور المتقدمة، لكن قصة موسى -عليه السلام- أقدم زمناً من قصة سليمان -عليه السلام-. أما لوط -عليه السلام- وصالح -عليه السلام-، فقد تم مراعاة المحاور السابقة في ترتيبها؛ إذ تقدمت قصة صالح -عليه السلام- على لوط -عليه السلام- بسبب أن فيها حيواناً متحولاً (الناقة)، كما أن فيها نظام حُكْم قَبَلِياً.

(١) تجدر الإشارة إلى أن قدماء المصريين كانوا يعظّمون الأفعى ويتخذونها كتاج على رؤوسهم، ويعلون من شأن الصولجان أو عصا الحاكم ويعتقدون أنها تمد الإنسان بالطاقة، وهذا يُفسر لنا لماذا كانت معجزة موسى -عليه السلام- عصا تتحول إلى أفعى. ولماذا اليد البيضاء: رمز الطاقة. ولماذا كانت من آياتهم الضفادع والقمل. فقد كانوا يقدسون أصنافاً عديدةً من الحيوان ويصنعون لها مجسمات ويضعونها في قبور الموتى ومن هذه المخلوقات، الخنافس والتماسيح والثعالب وبعض الطيور والحشرات. ينظر في هذا المجال، ياروسلاف تشرني، **الديانة المصرية القديمة** ص:٨٠.

ب- الزمان والمكان في القصص:

كانت أماكن قصص الأنبياء في السورة على النحو التالي: أماكن قصة موسى -عليه السلام- في سورة النمل: مصر وسيناء (بما فيها أجزاء من فلسطين الأرض المباركة). وأماكن قصة سليمان -عليه السلام-: الأرض المباركة واليمن. أماكن قصة لوط -عليه السلام-: قرى المؤتفكات. أماكن قصة صالح -عليه السلام-: شمال الجزيرة (الحجر). أما الترتيب التاريخي لقصص الأنبياء فهو على النحو التالي: ١- صالح -عليه السلام-. ٢- لوط -عليه السلام-. ٣- موسى -عليه السلام- ٤- سليمان -عليه السلام-[1]. أما ترتيبها في السورة فجاء على النحو الآتي: ٣-٤-١-٢. فقد ابتدأ وانتهى بالرقمين الأوسطين (موسى -عليه السلام- ولوط -عليه السلام-) حسب التسلسل. وجعل الطرفين: الأول والآخر (١و٤) في الوسط. وهذه من المفارقات. والقصص يمكن لها أن ترسم لنا خط التطور الحضاري للأمم عبر التاريخ.

أما خط الأمكنة في القصص فيعود إلى الأرض المباركة في كل الرحلات المتقدمة؛ فموسى -عليه السلام- وبنو إسرائيل عَبَروا من مصر قاصدين الأرض المباركة ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (المائدة:٢١). ولوط -عليه السلام- نجا إلى الأرض المباركة ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِي بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:٧١). وسليمان -عليه السلام- له الريح عاصفة تجري به إلى الأرض المباركة. وملكة سبأ جاءت من اليمن قاصدةً إياها. وبقي من المجموع فقط نبي الله صالح -عليه

(١) قد يبدو خلاف حول أقدمية لوط -عليه السلام- على صالح -عليه السلام- في الزمن؛ لكن السور التي تناولت الأنبياء تناولاً تاريخياً أفادت أن صالح -عليه السلام- أقدم. انظر مثلاً سورة هود: ٦١، والأعراف: ٧٩، ٨٠.

السلام- والذين آمنوا معه. إذا تطالعنا بعض الروايات أنه نجا باتجاه الأرض المباركة، ونحن نرجّح ذلك؛ لأن حركات العودة في السورة كلها جاءت باتجاه الأرض المباركة. يقول الطبري: "خرج صالح -عليه السلام- من بين أظهرهم ومن أسلم معه إلى الشام، فنزل رملة فلسطين"(١). وهنا قد يكون الترابط وانسجام النص أحد أدوت الترجيح.

ومن جهة أخرى تطالبُ سورة النمل بالنظر في آثار القوم الهالكين قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل:٦٩)، والمثير للعجب أن آثار الأقوام الهالكين ما تزال إلى اليوم، كما هو الحال في مدائن صالح -عليه السلام-، وآثار الفراعنة، ومكان خسف قرى المؤتفكة. غير أن آثار سليمان -عليه السلام- -التي ورد لها وصف كثير في القرآن- قد طُمستْ ولم يبقَ منها شيء؛ ذلك أنه لم يكن مجرماً. فقد أبقى الله آثار المجرمين لتكون عظةً وآيةً للناس، قال تعالى: ﴿فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾، فهذه المطالبة بالنظر الحسي لما حل بالأقوام دليل على بقاء آثارهم. أما الحالة الشاذة -فيما يخص المساكن الفارهة وترف البناء- فكانت لقوم لوط -عليه السلام-؛ إذ لم يُذكر عنهم شيء سوى وصف القوم بسكن القرية، وهي الأمكنة الوحيدة في القصص التي دُمرت عن بكرة أبيها. وهذا -أيضاً- من أسباب تأخير قصة لوط -عليه السلام- عن باقي القصص؛ بسبب تأخرهم الحضاري حسب ترتيب المحور العام للسورة.

---

(١) الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠ هـ- ٩٢٢م)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج١٢، ص:٥٣٦. وانظر: البيضاوي، ناصر الدين الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: عبدالقادر العشا، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ، ج٣، ص:٣٧. وقد تداولت كثير من كتب التفسير هذا الخبر انظر مثلاً: أبا السعود، محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ- ١٥٧٤م)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، بيروت، (د.ت)، ج٣، ص:٢٤٣. وانظر: **ابن عطية، المحرر الوجيز**: ج٢، ص٤٨٩.

ومن خلال تَتَبُّع جغرافية القصص الواردة في السورة تتبدى لنا ملاحظة مهمة هي: أن القصص في السورة ترتبت ترتيباً مكانياً -أيضاً- بدءاً من الأرض المباركة بما فيها سيناء، فهي امتداد للقرى المباركة؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ﴾ (القصص:٣٠)، قال تعالى: ﴿وَلِسليمان الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (الأنبياء:٨١). وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (سبأ:١٨). فقد ابتدأ خط القصص من البقعة المباركة وهي جبل الطور، حيث ذُكر مشهد مناداة موسى -عليه السلام-، ثم امتد خط القصص إلى الأرض المباركة وذلك عبر قصة سليمان -عليه السلام-، ثم امتد إلى قرى قوم لوط -عليه السلام- المؤتفكة وهي على أطراف الأرض المباركة -على وجه التقريب لا الجزم- انتقالاً إلى الجنوب حيث القرى الظاهرة التي أُهلكَ أهلها، وهي قرى ثمود، وصولاً إلى سبأ.

المطلب الثالث: الموضوعات الأخرى في السورة وعلاقاتها بالقصص:

علمنا أن سورة النمل تنقسم إلى مطلع وجزأين؛ وأما جزؤها الأول فقد بلغ حتى الآية ٥٨ وهو الجزء القصصي، ثم تلاه الجزء الثاني الآيات ٥٩-٩٣ وقد تنوّع في موضوعاته، ويمكن إجمالها على النحو التالي: إثبات قضية البعث واليوم الآخر، والإيمان بالغيب، وذكر جوانب من الامتنان الرباني على عباده، ومنها: خلق السماوات والأرض، إنزال المطر، إنبات الحدائق ذات البهجة، جعل الأرض قراراً، جعل الأنهار في الأرض، خلق الرواسي، وجعل الحاجز بين البحرين، إجابة المضطر وكشف السوء، الهداية في ظلمات البر والبحر، إرسال الرياح، بدء الخلق ثم إعادته. إنزال الرزق من السماء. وهنا لا بد من وقفة سريعة، إذ إن الامتنانات المذكورة في السورة ليست عشوائيةً؛ فهي ترتبط مع القصص المتقدمة؛ ففي قوله تعالى:﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ (النمل:٦١) امتنان عظيم يُذكر بأحداث القصص المتقدمة، فالله جعل الأرض قراراً لنا ولكنه لم يجعلها كذلك لقوم لوط -عليه السلام-. والله وهب فرعون وقومه أنهاراً وحدائق لكنهم عجلوا إلى عقاب ربهم، قال تعالى:﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝٢٥ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ (الدخان:٢٥-٢٦) فكان عقابهم أن انشق البحر وصار بحرين بينهما شق ﴿وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ والله جعل في الأرض رواسي، وقد اتخذت منها ثمود بيوتاً فارهةً. قال تعالى: ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾(الشعراء:١٤٩)، لكنهم عجلوا إلى عقاب ربهم. إن الامتنانات المتقدمة تُذكّرُ ببعض آيات الله التي تتناسب مع سياق القصص.

ومن الموضوعات التي ذكرها السياق: إثبات البعث على عادة الخطاب في

القرآن المكي: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النمل:٦٥) ثم الحديث عن إنكار المشركين حقيقة البعث. ثم نحا السياق منحى آخر مغايراً لما تقدمه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل:٧٦). وهنا لا يوجد في السياق أي ذكر لبني إسرائيل ومرحلة ما بعد أنبيائهم، -وفي ظني- أن سبب ذكر بني إسرائيل في هذا السياق -واختلافهم في الكثير من الأمور- يعود إلى مجموعة من الحقائق، أولها: أن بني إسرائيل لا يؤمنون باليوم الآخر وقد حُذف كل حديث عن اليوم الآخر من التوراة. يقول ابن حزم: "التوراة التي بأيدي اليهود ليس فيها ذكر ما لنعيم الآخرة أصلاً، ولا لجزاء بعد الموت البتة"(١). أما السبب الآخر الذي استدعى ذكر اختلاف بني إسرائيل فهو أن قصص الأنبياء سابقة الذكرة قد اشتملت التوراة (المحرفة) على معظمها لكنها أساءت إلى أنبياء الله المصطفين؛ فقصة لوط -عليه السلام- حُرفت(٢). أما قصة سليمان -عليه السلام- في التوراة فلا تقل بشاعةً. وقصة ملكة سبأ في التوراة مفرغة من مضمونها وهو الدعوة والتوحيد، ولا ذكر للهدهد أو الجان فيها(٣). وقصة صالح -عليه السلام- لا وجود لها في كتبهم. أما

(١) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري (ت٣٨٤هـ-٩٩٤م)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، (د.ط)، القاهرة، ٢٠١٠م، ج٢، ص:٨٦. وانظر: محمد رشيد بن علي رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، القاهرة، ١٩٩٠م، ج١٠، ص٢٥٢.

(٢) جاء في سفر التكوين: «وَصَعدَ لوط -عليه السلام- مِنْ صُوغَرَ وَسَكَنَ فِي الْجَبَلِ، وَابْنَتَاهُ مَعَهُ... وقَالَت الْبِكْرُ للصَّغِيرَة: أَبُونَا قَدْ شَاخَ، وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ رَجُلٌ لِيَدْخُلَ عَلَيْنَا كَعَادَةِ كُلِّ الأَرْضِ. هَلُمَّ نَسْقِي أَبَانَا خَمْرًا وَنَضْطَجِعُ مَعَهُ، فَنُحْيِي مِنْ أَبِينَا نَسْلاً. فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَة، وَدَخَلَت الْبِكْرُ وَاضْطَجَعَتْ... فَحَبِلَت ابْنَتَا لوط -عليه السلام- مِنْ أَبِيهِمَا. وَلَدَت الْبِكْرُ ابْنًا وَدَعَت اسْمَهُ «مُوآبَ»، وَهُوَ أَبُو الْمُوآبِيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ وَالصَّغِيرَةُ أَيْضًا وَلَدَت ابْنًا وَدَعَت اسْمَهُ «بِنْ عَمِّي»، وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ". انظر التوراة - سفر التكوين: ٣٠-٣٨.

(٣) العهد القديم، سفر الملوك الأول ١١.

قصة موسى –عليه السلام– ففيها الحق وفيها الباطل. ولهذا السبب تم استدعاء ذكر بني إسرائيل في السورة مع أن سياق التنزيل كان مكيّاً.

ثم ينحو السياق منحى جديداً في ذكر نُذُر الساعة؛ وقد شاء الله أن يأتي منها ذكر الدابة: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ (النمل:٨٢). وهنا لا بد من وقفة فيها جلاء لانسجام النص الحكيم؛ فهذه العلامة من علامات الساعة لم تُذكر إلا في سورة النمل؛ ذلك لأنها تناسب جو الحيوانات المتحوّلة أو المتحدثة سابقة الذكر. ودابة الأرض –في اعتقادنا– مرتبطة بالدابة التي أكلت منسأة سليمان –عليه السلام–؛ فكلاهما انحصر فيه التعبير القرآني بلفظ (دابة الأرض) قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ (سبأ:١٤). على أن ثمةً رأياً ورد في كتب التفسير يربط بين دابة الأرض وناقة صالح –عليه السلام–. يقول القرطبي: "وَاخْتُلِفَ فِي تَعْيِينِ هَذِهِ الدَّابَّةِ وَصِفَتِهَا... فَأَوَّلُ الْأَقْوَالِ أَنَّهُ فَصِيلُ نَاقَةِ صالح –عليه السلام– وَهُوَ أَصَحُّهَا"(١). ويقول الألوسي: "وفي تقييد إخراجها بقوله سبحانه: من الأرض نوع إشارة على ما قيل: إلى أن خلقها ليس بطريق التوالد بل هو بطريق التَّوَلُّد"(٢). وقد رُوي في كتب الحديث أثرٌ يقول: "تَخرجُ الدَّابَّةُ ومعها عَصَا موسى –عليه السلام–، وَخاتَمُ سليمان –عليه السلام–، فَتَخْطِمُ الكافِرَ قال عفَّانُ: أَنْفَ الكافِرِ – بالخاتَمِ، وَتَجْلُو وجهَ المؤْمنِ بِالعَصا..."(٣). كما

(١) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ–١٢٧٢)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤م، ج١٣، ص:٢٣٥، وانظر: القِنَّوجي، صديق خان (ت١٢٤٨هـ–١٨٣٢م) **فتحُ البيان**، مراجعة: عَبدالله الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة، بَيروت، ١٩٩٢. ج١٠، ص:٣٠.

(٢) الآلوسي، شهاب الدين (ت١٢١٧–١٢٧٠هـ)، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي. ط٢، بيروت، (د.ت)، ج٢٠، ص:٢٤.

(٣) أخرجه أحمد (٢/٢٩٥) (٧٩٢٤) وابن ماجة (٤٠٦٦) والتِّرمذي. تجلو: تنور، تخطم: تسم. وانظر في هذا الموضوع: الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، ط١، دمشق، بيروت، ١٤١٤هـ، ج٤، ص:١٧٤.

جاء في الأثر أيضاً أن لها ثلاث خرجات: إحداها من (سدوم) وهي قرى قوم لوط -عليه السلام- والأخرى من أقصى اليمن[1]. فما الذي جمع بين الدابة وخاتم سليمان -عليه السلام-؟ وبينها وبين عصا موسى -عليه السلام-؟ إذن للدابة ارتباط معهما، وقد يكون هذا الارتباط هو العصا، عصا سليمان -عليه السلام- التي أكلتها الدابة، وقد تكون عصا سليمان -عليه السلام- هي نفسها عصا موسى -عليه السلام-. إن الناقة المعجزة هي حيوان خارج عن النواميس، وناقة صالح -عليه السلام- -فيما يبدو- هي دابة الأرض، كما أن دابة الأرض هي التي أكلت عصا سليمان -عليه السلام- (فهي علامة نهاية حياة نبي). وهي التي ستخرج وتكلم الناس بين يدي الساعة (فهي علامة نهاية الحياة كلها). ولو صح هذا التأويل لحركة الدابة فإن تشابك القصص الأربع داخل السورة بالغ حداً بعيداً؛ فعند الدابة التقت قصة سليمان -عليه السلام- وموسى -عليه السلام- وصالح -عليه السلام- ولوط -عليه السلام-. علاوة على ما فيها من مواطأة وتوائم شديد مع جو الحيوانات الغرائبية.

ومن الموضوعات الواردة في السياق: أهوال ما قبل الحشر قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النمل:٨٧) وقد اختير النفخ في الصور كإعلان نفير للبعث، والنفخ (الصيحة المهلكة) له في سياق النمل مثيل يشبهه وهو هلاك قوم صالح -عليه السلام- بالصيحة. كما اختير ذكر تسيير الجبال، وهذا الحدث -المتعلق بالجبال- يتلاءم مع القصص السابقة؛ فقصة صالح

(١) انظر في هذا الصدد: ابن الجوزي، أبو الفرج القرشي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق د.محمد بن عبدالرحمن عبدالله. دار الفكر، ط١، بيروت- لبنان، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م، ج٦، ص:١٩١. ابن كثير، **تفسير القرآن**: ج٦- ص:١٩٣. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن المنذر التميمي (ت٣٢٧هـ-٩٣٨م)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، ط٣، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ، ج٩، ص:٢٩٢٥.

-عليه السلام- تتلاقى مع الجبال في أن قومه اتخذوا منها بيوتاً فارهين. وقصة موسى -عليه السلام- تتعلق بالجبل كثيراً. إن عقاب الأمم التي أهلكها الله تشبه -إلى حد ما- بعض علامات القيامة. ولعل في ثنايا القصص حركة تمثيل لمشاهد القيامة قادمة من وقائع قريبة في هيئتها منها.

المطلب الرابع: ظواهر أسلوبية في لغة النص:

يبحث هذا الجزء من الدراسة في عدد يسير من الظواهر الأسلوبية الفارقة التي برزت في سورة النمل، وهي: التماهي اللفظي، والإحالة النصية، والاستيفاء. وذلك بسبب علاقة هذه الظواهر فيما نحن بصدده من إظهار الترابط والتشابك والعلاقات الظاهرة والخافية للمعاني في سورة النمل، وبسبب ضيق مساحة الدراسة سيكون الوقوف عندها سريعاً. على أن ثمة ظواهرَ أسلوبيةً تبدت لنا في السورة منها المفارقة، وقد وقفنا عند كثير من حالاتها في مظان الدراسة.

أولاً: تداعي المفردات مع عناصر القصص:

يشير هذا المبحث إلى فكرة أسلوبية تقوم على مبدأ (الاختيار) فالأسلوبيون يحاولون تفسير سبب اختيار المفردة من بين بدائلها المعجمية في سياقها[1]. ولأن القرآن يزخر بشتى أنواع الانسجام الخفي والظاهر، فقد لا يتنبّه القارئ إلى حقيقة أن السورة لها أيضاً شبكة أخرى في اختيار المفردات؛ كي تنسجم مع الموضوعات. ومن هنا سنلاحظ أن العديد من الألفاظ والصيغ تم اختيارها لتؤدي طاقتها الدلالية الدقيقة إلى جانب تماهيها مع أحداث القصص. ليكتمل مشهد التلاؤم الجزئي والكلي في السورة.

(١) انظر: المسدي، عبدالسلام، **الأسلوبية والأسلوب**، الدار العربية للكتاب، ط٢، ليبيا، ١٩٨٢، ص:٦١.

فمن ذلك: أن عدد آيات موسى -عليه السلام- المرسلة إلى فرعون جاءت بالرقم (تسعة) دون تفصيل قال تعالى:﴿ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ... فانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل:١٢-١٤) ثم يُعاد الرقم نفسه في الحديث عن قصة قوم صالح -عليه السلام-، قال تعالى: ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ﴾ (النمل:٤٨). فالله يريد أن يلفت انتباهنا إلى حقيقة الربط بين الموقفين وهو الفساد أو التآمر بغية القتل. كما أن الله قد وصف الآيات التي أُرسلت لفرعون وقومه بأنها (مبصرة). والصفة نفسها أُطلقت على الناقة المرسلة لثمود -وإن كان في سورة أخرى- قال تعالى: ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ (الإسراء:٥٩) كما جاء في خطاب لوط -عليه السلام- لقومه: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾(النمل:٥٤).

ومن جوانب التماهي اللغوي بين قصة صالح -عليه السلام- وقصة سليمان -عليه السلام- ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (النمل:٤٧) وفي قصة سليمان عليه السلام تردد الحديث عن الطير؛ قال تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسليمان جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل:١٧). وهذه الآية تتناسب بدورها مع آيات يوم الحشر الواردة في سورة النمل؛ قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل:٨٣). ومن التناسب بين قصة موسى -عليه السلام- وقصة سليمان -عليه السلام- ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ﴾ (النمل:١٠) وما جاء في قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسليمان جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ﴾ (النمل:١٧). ومن تناسب قصة سليمان -عليه السلام- مع بعض آيات السورة قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ وهذا يُذكر بحديث سليمان

-عليه السلام- عن نفسه: ﴿أُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل:١٦)، فكأن مقالة الهدهد لسليمان -عليه السلام-: أنت قلت: (وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ) وهذه المرأة قد أوتيت من كل شيء أيضاً، وتزيد عليك بأن لها عرشاً عظيماً. لذلك استدرك الهدهد على نفسه أن صفة صاحب العرش العظيم لا تنبغي إلا لله فقال: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (النمل:٢٥-٢٦) وقد اختار صفة إخراج الخبء؛ لأنها تناسبه فهي غذاؤه. ومن التناسب في قصة سليمان -عليه السلام- وملكة سبأ: حوار الملكة مع الملأ: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ (النمل:٣٤). وكأن سليمان -عليه السلام- قد بلغته هذه المقالة فجاء رده: ﴿وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (النمل:٣٧).

ثانياً: الإحالة النصية في السورة:

"ثمة مفهوم نصي ظهر في القرآن بجلاء وهو (الإحالة) النصية ولا يتعلق بإحالة الضمير، بل معناه أن ثمة آيات في القرآن تحيل إلى آيات أخرى بقرينة لفظية. كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (النساء:١٤٠). وهذه الآية تحيل إلى قوله تعالى من سورة الأنعام: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (الأنعام:٦٨). وهذه من علامات الانسجام الكلي للنص القرآني... وهذا بدوره يخدم منهج النصية ويقوي دعائمه.[1]" ويُراد من الإحالة النصية تجنب التكرار الذي لا يخدم محور السورة

(١) انظر بحثنا: فايز مد الله الذنيبات. "**الرؤية النصية (للتَّشْبِيْهِ الوَهْمِيِّ) في القُرْآنِ**"، بحث منشور في أعمال المؤتمر الدولي الأول لقسم اللغة العربية - جامعة الطفيلة التقنية - الأردن، ٢١ حزيران ٢٠١٦، المجلد ١، ص: ٤٣.

وموضوعاته. وفي سورة النمل تبدو الإحالة واضحة للعيان؛ فهي تعطينا حقيقة أن هذه القصة قد تكررت فيما سبقها في النزول من القرآن ولا حاجة هنا في هذا السياق لإعادة الحدث؛ لأنه لا يخدم تواؤم السياق، ومن جهة أخرى تريد أن تلفت انتباهنا إلى علاقة بعض السور ببعضها الآخر.

وفي القصص الأربع التي وردت في سورة النمل ملاحظة مهمة وهي: إن ثلاثةً منها قد تكررت في غير ما موضع من القرآن؛ لذلك جاءت مختصرةً وسريعةً وتمت فيها الإحالة إلى سور أخرى؛ ففي قصة موسى -عليه السلام- تم الاكتفاء بمشهد المناداة عند الطور وقد تكرر هذا المشهد زهاء (٦) مرات في القرآن. وتمت الإحالة في قوله تعالى في تسع آيات، ولم يذكر في السياق سوى اثنتين. وكانت السورة تحيل إلى سورة الأعراف[1]. أما الإحالة الثانية في قصة موسى -عليه السلام- ففي قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل:١٤). والإحالة على مشهد مكرر كما جاء في سور الأعراف، وطه، والشعراء، ومريم، والنازعات، والذاريات، والزخرف، وغافر، والفرقان، والمؤمنون، والحج، والإسراء، وهود، ويونس. أما في قصة صالح -عليه السلام- فهناك إحالة أيضاً جاءت عند قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل:٥١-٥٢) وقد جاءت الإحالة بالخطاب نفسه (فانظر) ولم تُذكر الصيحة، كذلك الإحالة على الواقع الأثري باستعمال اسم الإشارة (تلك بيوتهم).

(١) أما موضوع آيات موسى -عليه السلام- فمختلف فيه؛ ولم يجمع اثنان على تفصيلها. انظر: الباتلي، خالد بن عبدالعزيز، **التفسير النبوي**، دار كنوز إشبيليا، ط١، الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ج١، ص:٥٠٥. وانظر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**: ج٣، ص: ٨٤.

ثالثاً: الاستيفاء في السورة:

يفيد مصطلح الاستيفاء -وقد استعمله الباحث في دراسات سابقة[١]- أن بعض السورة القرآنية إذا تطرقت لشيء استوفت لك جميع أقسامه على نحو غير متسلسل. فعلى سبيل المثال: نجد أن سورة النمل -وهي تحمل اسم حيوان بري- قد استوفت لنا أنواع الحيوانات البرية حسب فصليتها بطريقة لا تشعرنا بالتراتبية العلمية؛ فاستيفاء أنواع الحيوان جاء على النحو التالي: طيور (الهدهد)، وحشرات (النمل)، وثديات (الناقة)، وزواحف (الأفعى). ومصطلح (الدابة) يتضمنها جميعها. ولا أحسب أن ثمة نوعاً لفصائل الحيوان البري المرئي غير هذه الفصائل، بل واستوفت جنس المخلوقات العاقلة من بشر وملائكة وجان. وسنحاول في عجالة الوقوف على بعض الاستيفاء في السورة، علماً بأن بعضه قد تكرر في ثنايا الدراسة بشكل متقطع، وهنا نعيد إجماله على النحو الآتي:

أ- استيفاء أنواع أنظمة الحكم:

لو تأملنا في الواقع الحياتي للنظام الجماعي للمجتمعات من جهة نظام حكمها وحركة تسيير جنودها لوقفنا عند هذه النماذج التي رصدتها سورة النمل:

١- مجتمع يمشي بنظام من غير عصيان: (النمل) وجنوده من الحيوان.

٢- مجتمع قوي (سبأ) يمشي بالعدل، ولكنه كافر، وجنوده من الإنس، تقوده امرأة.

٣- مجتمع قوي، يمشي بالإضلال (دولة فرعون)، وهو كافر، وجنوده من الإنس، ويقوده رجل.

---

(١) انظر بحثنا: فايز مد الله الذنيبات، "**جوانب من التشكيل القصصي والأسلوبي في سورة الكهف**"، **مجلة جامعة الشارقة**، رجب - ١٤٣٣هـ - يونيو ٢٠١٢، العدد الثاني، المجلد التاسع، ص:٢٨٧ وما بعدها.

٤- مجتمع قوي عادل وهو مؤمن (مملكة سليمان -عليه السلام-)، ومن جنوده الإنس والجن والحيوان.

٥- مجتمع يحكمه النظام القَبَلِي، وأهله بين كافر ومؤمن، وجنوده من الإنس.

٦- مجتمع همجي كافر، ليس له حاكم، لا تحكمه أخلاق وليس له جنود. (قرى المؤتفكات).

ب- استيفاء النجاة والهلاك:

وهنا لا نملك إلى إلا أن نعيد القول في شأن الأفراد والمجتمعات المتقدمة من حيث النجاة:

١- ففي قصة موسى -عليه السلام- نجاة للمستضعفين ونجاة للمجتمع والمكان، في حين هلك القائد والجيش.

٢- ولدينا في قصة سليمان -عليه السلام- نجاة للمجتمع والدولة والمكان والجيش ووفاة للقائد.

٣- ولدينا في مملكة سبأ والنمل نجاة للمجتمع وللقائدتين وللمكان.

٤- ولدينا في قصة صالح -عليه السلام- نجاة للمستضعفين ونجاة للمكان وهلاك للمجتمع وحكمه القبلي.

٥- ولدينا في قصة لوط -عليه السلام- نجاة للنبي وبناته وهلاك للمجتمع والمكان برمته.

ت- استيفاء حركة تسيير الجنود:

لا بد لكل تجمع من وجود جنود يوفّرون الحماية عند الضرورة، وحركة تسييرهم متغايرة، وقد رصدت سورة النمل هذه النماذج:

١- جنود مُسيَّرون بالفطرة وهم النمل.

٢- جنـود مُسيَّرون بالتضليل والعقيدة الفاسـدة وهم جند فرعون. (فاستخف قومه فأطاعوه).

٣- وجنود مُسيَّرون بالقوة والتسخير، وهم جند سليمان -عليه السلام-.

٤- وجنـود مُسيَّرون بالشـورى والتوافق وهم جند بلقيس. ﴿يَـا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ (النمل: ٣٢)

٥- وجنود مُسيَّرون بالعصبية والحمية القبلية وهم قوم صالح -عليه السلام-.

٦- أفراد مُسيَّرون بالغرائز الفاسدة وهم قوم لوط -عليه السلام-.

ث- استيفاء التحوّل وتبادل الأدوار في السورة:

تعددت في سورة النمـل الشخصيات الغرائبية كما تغايرت حالاتها عن أصلها الذي هي منه، وبعد التقصّي نجد أن السورة قد استوفت لنا تحوّلات هذه المخلوقات، وهي على النحو التالي:

١- الصخر يلعب دور الحيوان (فتكون ناقة صالح -عليه السلام-).

٢- النبات يلعب دور الحيوان (فتكون عصا موسى -عليه السلام-).

٣- الإنسان يلعب دور الحيوان (فيكون قوم لوط -عليه السلام-).

٤- الحيوان يلعب دور إنسان متحدث مع الناس (دابة الأرض).

٥- إنسان يلعب دور متلقي حديث الحيوان (سليمان -عليه السلام-).

٦- الملائكة تلعب دور الإنسان (فيكون ضيف لوط -عليه السلام-).

٧- الجن يلعب دور الإنسان (فيكون ملأ سليمان -عليه السلام-).

خاتمة:

الحمد لله حتى يبلغ الحمد منتهاه. لقد وقفنا في هذه الدراسة ضيقة المساحة على أسرار جمة للترابط بين موضوعات سورة النمل لم تبدُ للقارئ أول وهلة، وقد لسمنا أن خطوط التقاطع بين وحدات المعنى في السورة قد صنعت لنا شبكةً محكمة البناء كاملة الصورة. وقد ساعدنا المنهج الكلي -القائم على فرز الجزئيات لتوضيح الصورة الكلية- في تجلية الروابط بين قصص السورة، فكانت النتائج الكثيرة مبثوثةً في مظان الدراسة لكننا نستطيع إجمال بعض منها في النقاط الآتية:

١- أظهرت الدراسة أن سورة النمل بنية متماسكة يحكمها نظام دقيق ترتبت حوله الموضوعات ترتيباً راقياً.

٢- برزت أهمية (المحور العام) للسورة عند محاولة الوصول إلى نقاط التقاء الموضوعات.

٣- ترتبت القصص في سورة النمل ترتيباً موضوعياً تبعاً لنظام الحكم وبروز شخصية الحيوان الخارق.

٤- فسرت الدراسة حكمة اكتفاء السورة بالقصص الأربعة فقط، ومنها التقاء خيوط المكان والشخصيات وطبيعة الحدث.

٥- أظهرت الدراسة أن ما جاء في سورة النمل من مشاهد يوم القيامة ومن امتنان على البشر كان متعلقاً من حيث هيئته بالقصص المتقدمة.

٦- بعض الجزئيات الدقيقة في السورة لها خيوط ارتباط خفية كما هو الحال في موضوع العصا ودابة الأرض.

٧- كانت المفارقة -وهي سمة أسلوبية- إحدى عناصر التئام بنية النص.

٨- أثرت الدراسة جانباً أسلوبياً للسورة وهو الإحالة النصية التي تقود إلى لحمة

السياق القرآني ككل.

٩- أظهرت الدراسة ملاحظات أسلوبية منها تداعي المفردات وتماهيها مع موضوعات السورة، ومنها الاستيفاء.

١٠- القرآن يحتاج باستمرار إلى إعادة النظر فيه من زوايا نظر مختلفة، وألّا تكون طبيعة الدراسات قائمةً على تكرار ما قيل.

﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

المصادر والمراجع

١. **القرآن الكريم**.

٢. **التوراة** (العهد القديم).

٣. الآلوسي، شهاب الدين (١٢١٧-١٢٧٠هـ)، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، (د.ت).

٤. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن المنذر التميمي (٣٢٧هـ-٩٣٨م): **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، ط٣، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ.

٥. ابن الجوزي، أبو الفرج القرشي (٥١٠هـ-١١١٦م)، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن عبدالله، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٦. ابن حزم، علي بن أحمد (٣٨٤هـ-٩٩٤م)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، (د.ط)، القاهرة، ٢٠١٠م.

٧. ابن حنبل أبو عبدالله أحمد الشيباني (٢٤١هـ-٨٥٥م)، **مسند أحمد**، المحقق: أحمد شاكر، دار الحديث، ط١، القاهرة، ١٩٩٥.

٨. ابن عاشور، محمد بن الطاهر (١٩٧٣م-١٢٩٦هـ)، **التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م

٩. ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب (٥٤٢هـ- ١١٤٧م) **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

١٠. ابن كثير القرشي (٧٠٣هـ-١٣٠٤م)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١١. ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ-٨٨٦م)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٢. أبو حيان الأندلسي (٧٤٥هـ-١٣٤٤م)، أحمد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، (د.ط)، ١٤٢٠هـ.

١٣. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (٩٨٢هـ-١٥٧٤م)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، (تفسير أبي السعود) دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، (د.ت).

١٤. الباتلي، خالد بن عبدالعزيز، **التفسير النبوي مُقَدِّمَةٌ تَأْصِيْلِيَّةٌ مَعَ دِرَاسَةٍ حَدِيثِيَّةٍ لِأَحَادِيْثِ التَّفْسِيْرِ النَّبَوِيِّ الصَّرِيح**، دار كنوز إشبيليا، ط١، الرياض، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١٥. البقاعي، برهان الدين (٨٨٥هـ-١٤٨٠م)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تحقيق: عبدالرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٦. البيضاوي (٦٨٥هـ-١٢٨٦م)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: عبدالقادر العشا، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.

١٧. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (٢٧٩هـ-٨٩٢م)، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، بيروت، (د.ت).

١٨. الشـوكاني، محمد بن علـي (١٨٣٥م-١٢٥٠هـ)، **فتـح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

١٩. الطبري، محمد بن جرير، (٣١٠هـ- ٩٢٢م) **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢٠. عبدالسلام البكار والصديق بوعلام، **الشُّبَهُ الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم لمحمد عابد الجابري**، دار الأمان، ط١، الرباط، ٢٠٠٩.

٢١. عمـر إبراهيـم رضـوان، **آراء المستشرقين حول القـرآن وتفسيره**، دار طيبة، ط١، الرياض، ١٩٩٢.

٢٢. فايـز مد الله الذنيبات، **جوانب من التشكيل القصصي والأسلوبي في سورة الكهف**، مجلة جامعة الشارقـة، رجب ١٤٣٣- يونيو ٢٠١٢. العدد الثاني، المجلد التاسع. ص: ٢٨٧ وما بعدها.

٢٣. فايز مد الله الذنيبات. **الرؤية النصية (للتَّشْبِيْهِ الوَهْمِيِّ) في القُرْآنِ -مقاربة في انسجام المعاني** - بحث منشور في أعمال المؤتمر الدولي الأول لقسم اللغة العربيـة - جامعة الطفيلة التقنية - الأردن: البلاغة بين النّقد والأدب واللّغة- ا- ٢١ حزيران ٢٠١٦. المجلد الأول.

٢٤. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٠هـ-٧٨٦م)، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، (د.ط)، (د.ت).

٢٥. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ-١٤١٥م)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئـون الإسلاميـة - لجنـة إحياء الـتراث، (د.ط)، القاهـرة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٦. القرطبي، محمد بـن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ-١٢٧٢م)، **الجامع لأحكام القرآن (تفسـير القرطبي)**، تحقيق: أحمد الـبردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٢٧. القِنَّوجي، صديق خان، (١٢٤٨هـ-١٨٣٢م)، **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، مراجعة: عَبدالله الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة، ط١، بَيروت، ١٩٩٢.

٢٨. الماوردي، أبو الحسن البصري (٤٥٠هـ-١٠٥٨م): **النكت والعيون**، تحقيق السيد عبدالمقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

٢٩. مجموعـة من العلماء بإشـراف مجمع البحوث الإسلاميـة بالأزهر، **التفسير الوسيط**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٣٠. محمد رشيـد رضا، (١٣٥٤هـ-١٩٣٥م). **تفسير القـرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، ١٩٩٠م.

٣١. المسـدي، عبدالسلام، **الأسلوبية والأسلوب**، الـدار العربية للكتاب، ط٢، ليبيا، ١٩٨٢.

٣٢. ياروسلاف تشـرني، **الديانة المصرية القديمة**، ترجمة: أحمد قدري، دار الشروق، ط١، ١٩٩٦.

29. majmueat min aleulama' bi'iidarat majmae albuhwith al'iislamiat bial'azhir, altafsir alwasit, alhayyat aleamat lishuyuwn almatabie al'amiriat, t 1, 1393 ha-1973m.

30. muhamad rashid rida, (1354 h - 1935 m). tafsir alquran alhakim (tfsyr almnar), alhayyat almisriat aleamat lilkitab, (dt), 1990.

31. almasadiyu, eabdalsalam, taqumiat wal'uslub, aldaar alearabiat lilkitab, t 2, libia, 1982.

32. yaruslaf tshurni, aldiyanat almisriat alqadimat, tarjmt: 'ahmad qadri, dar alshrwq, t 1, 1996.

23. fayiz mad allah aldhanaybat. alruwyat alnasia (lltashbih alwahmii) fi alquran -mqaribat fi ainsijam almaeani - bahath 'uwliin fi 'aemal almutamar alduwalii al'awal laqasam allughat alearabiat -jamaeat altafilat altaqniati- al'arduna: albalaghat bayn alnnqd wal'adab walllght- a- 21 haziran 2016.

24. alfarahidiu, alkhalil bin 'ahmad (170 f), kitab aleayn, thqyq: mahdi almakhzumi wa'iibrahim alsamrayy, dar alhilal, (dt), (dt).

25. alfiruzuabadi, majd aldiyn muhamad bin yaequb, (817 h - 1415 m), basayir dhwyu altamyiz fi latayif alkitab aleaziz, tahqiq: muhamad eali alnajjar, almajlis al'aelaa lilshuyuwn al'iislamiat - lajnat 'iihya' alturath, (dt), alqahrt, 1416 h -1996 m.

26. alqartabi, muhamad bin 'ahmad al'ansari (671 h-1272), aljamie li'ahkam alquran (tfsyr alqrtabi), tahqiq: 'ahmad albrdwni wa'iibrahim 'atfish, dar alkutub almisriat, t 2, alqahrt, 1384 ha-1964 m.

27. alqinawjy, sidiyq khan (1248 h - 1832 m) fth albayan fi maqasid alquran, murajet: eabdallh alansary, almaktbt alesryat, t 1, bayrwt, 1992.

28. almawrdiu, 'abu alhasan albasri (450 h -1058 m): alnakt waleuyun, thqyq: alsyd eabd almaqsud, dar alkutub aleilmiat, bayrut, (dt), (dt).

16. albaydawiu (685 h -1286 m), 'anwar altanzilat wa'asrar altaawil, thqyq: eabd alqadir aleasha, dar alfikr, bayrut, 1416 h.

17. altarmudhiu, muhamad bin eisaa alsilmii, (279 h - 892 m) aljamie alsahih (snn altrmdhy), tahqiq: 'ahmad muhamad shakir wakharun, dar 'iihya' alturath alearabii, (dt), bayrut, (dt).

18. alshuwkaniu, muhamad bin eali (1835 m -1250 h), fath alqadir aljamie bayn alriwwayat waldirayat min eilm altafsir, dar abn kthyr, wadar alkalim altayib, dimashq, bayrut, t 1, 1414 h.

19. altabri, muhamad bin jarir (310 h - 922 m), kitab: 'ahmad shakir, muasasat alrisalat, t 1, bayrut, 1420 h -2000 m.

20. eabd alsalam albukar walsadiq bwelam: alshubah alaistishariu fi kitab madkhal alquran alkarim limuhamad eabid aljabiri, dar al'aman, t 1, alribat, 2009.

21. eumar 'iibrahim ridwan, ara' almustashriqin hawl alquran watafsirih. dar tayibat, t 1, alriyad, 1992.

22. fayiz mad allah aldhunibat , jawanib min alqisas alkhayaliat wal'uslubii fi surat alkahf, majalat jamieatan alshshariqat, rajab, 1433- yuniu 2012. aleadad alththani, almujalid altaasie. s: 287 wama baedaha.

9. abn eatiat al'andilsi, 'abu muhamad eabd alhaq bin ghalib (542 h, 1147 m) almuharir alwajiz fi tafsir alkitab aleaziz, thqyq: eabd alsalam eabd alshshafi, dar alkutub aleilmiat, t 1, lubnan, 1413 h- 1993 m.

10. abn kthyr alqurshii (703 h -1304 m), tafsir alquran aleazim, thqyq: mahmud hasan, dar alfikr, altibeat aljadidat 1414 ha - 1994m.

11. abn majat, 'abu eabd allah muhamad bin yazid alqizwiniu (273 h - 886 m), sunan abn majih, thqyq: shueayb al'arniwuwt wakharin, dar alrisalat alealamiat, t 1, 1430 h - 2009 m.

12. 'abu hian al'undilsi (745 h-1344 m), 'ahmad bin yusif, tafsir albahr almuhit, thqyq: sadqi muhamad jamil, dar alfikr, (dt), 1420 h.

13. 'abu alsueud, muhamad bin muhamad aleammadi (982 h - 1574 m), 'iirshad aleaql alsalim 'iilaa mazaya alquran alkarim, (tfsir 'abi alsewd) dar 'iihya' alturath alearabii, t 1, bayrut, (dt).

14. albatili, khalid bin eabd aleaziz, altafsir alnubuiu muqadimat tasiliat mae dirasat hadithiat li'ahadith altafsir alnabawii alsaryh, dar knuz 'iishbilia, t 1, alriyad.

15. albqaeyu, burhan aldiyn (885 h- 1480), nazamu aldarar fi tanasab alayat walsuwr, thqyq: eabd alrazzaq ghalib almahdi, dar alkutub aleilmiat, t 2, bayrut, 1415 h-1995m.

Sources and references:

1. alquran alkarim.

2. altawra (aleahd alqadim).

3. alalusi, shihab aldiyn (1217-1270 h), ruh almaeani, dar 'iihya' alturath alearabii, t 2, bayrut, (dt).

4. abn 'abi hatim, eabd alruhmin bin almandhar altamimii (327 h -938 m): tafsir alquran aleazim, thqyq: 'asead muhamad altayib, maktabat nizar albaz, t 3, almamlakat alearabiat alsaeudiat, 1419 h.

5. abn aljawziu, 'abu alfaraj alqarshayu (510 h-1116 m), zad almasir fi eilm altafsir, tahqiq:an muhamad bin eabd alrahmin eabd allah, dar alfikr, bayrut, t 1, 1407 h 1987 m.

6. abn hizm, eali bin 'ahmad (384 h - 994 m), alfasl fi almulul wal'ahwa' walnahl, maktabat alkhaniji, (dt), alqahrt, 2010 m.

7. abn hanbl 'abu eabdallah 'ahmad alshiybani (241 h -855 m), musanad 'ahmad, almhqq: 'ahmad shakir, dar alhadith, t 1, alqahrt, 1995.

8. abn eashur, muhamad bin alttahir (1973 m- 1296 h), altahrir waltanwir, muasasat alttarikh alearabii, t 1, bayrut, 1420 h - 2000m.

الدلالات السياسية
في لامية الكميت بن زيد الأسدي

د. آمال نور(*)

الملخص

احتوى البحث على موجز لبعض الأحداث المهمة في عصر الدولة الأموية؛ هذه الدولة التي جاءت بعد مخاض عسير عانته الأمة الإسلامية، وانتهت بتولي معاوية بن أبي سفيان مقاليد الخلافة بعد أن صالحه الحسن بن علي (رضي الله عنهما)، سنة إحدى وأربعين، وحتى زوالها سنة اثنتين وثلاثين ومائة.

ثم احتوى على موجز لحياة الشاعر الكميت بن زيد الأسدي، وهي حياة أمضاها بين يأس ورجاء، متشيعاً لآل البيت مادحاً لهم، راجياً أن تعود الخلافة لبني هاشم، وعندما تدلهم به الأمور، ويجد العنت من الساسة يتخذ من التقية وسيلة، فيمدح بني أمية. هذه الحياة التي أمضاها الشاعر مطارداً حيناً، وسجيناً حيناً آخر انتهت به إلى القتل بسبب العصبية التي أشعلها بين اليمانية والنزارية.

ثم تناول البحث الدلالات السياسية الواردة في قصيدة الكميت اللامية، وعدتها أحد عشر ومائة بيت، والقصيدة من مطلعها وحتى ختامها تنتقد سياسة البيت الأموي الحاكم وتتهمه بتردي حال الأمة في عيشها ودينها. كما فتحت القصيدة باب الحجاج على مصراعيه فيمن أحق بالخلافة.

(*) أستاذ مشارك – كلية اللغات والترجمة – جامعة الرباط الوطني.

وخلصت الدراسة إلى أهمية دراسة هذا التراث الأدبي، فما زال يحتاج إلى من ينقب فيه، كما أن مثل هذا الشعر يصلح ليدرس من الحاكم والمحكوم لما فيه من عبر ودروس فيها علاج لكثير من الأدواء فهي خلاصة تجارب ثرة.

calamity that caused the nation to suffer from where as to add insult to injury of bad governors whose period of reign, unfortunately, was lasted for long years. The study also has indicated that citizens had suffered a lot from the behavior of those rulers who unlikely had legalized the blood of Prophet Mohamed's (PBUH) offspring and descendants and where the poem shows clearly arguments of whom will be worthier and more entitled to succession.

The study sums up the importance of this literary heritage and still there is an opportunity for more prospective study as it considered as an experiment that could take a great deal of such literary aspects.

The political significations in Al-Komayit's letter "L"

Abstract

The Research contained a summary of some important events in Al- Omayah Era, The Era which was exerting efforts that affected the Islamic Nation in Al- Gamel and Saffin battles. This Era terminated by Caliphate of Muawya Ibn Abi Sofyan to take over the succession after the conciliation wih Al- Hassan Ibn Ali {May God Be pleased with them} from (41) to (132 H).

The research has taken up the life of poet Al- Komayit Ibn Zaid Al- Assadi, a life that he had spent between despair and hope supporting praising Al-Al- Bait looking on the fervent hope that Caliphate will come back to Bani Hashim. But when matters become worse and he suffers from the behavior of politicians, he takes shelter as a precautionary tool and extols Bani Omayah. This life the poet spent, being either chased or a prisoner, had resulted into homicide that attributed to his fanaticism which he inflamed between Al-Yamania and Al- Nazaria.

The research also shows up the political significations implied in Al-Komayit's letter "L" rhyme poem which comprises (111) verses. The poem recite and narrates the policy of the ruling Omayahs' household which was abundant with donations and

المقدمة:

نعرض في هذا البحث لدراسة الدلالات السياسية التي حفلت بها قصيدة الكميت اللامية، وهي دلالات في غاية الأهمية؛ إذ إنها تسلط الضوء على جانب من جوانب السياسة في حقبة مهمة من تاريخ الأمة الإسلامية هي فترة الدولة الأموية، وقبل أن نتحدث عن القصيدة أو شاعرها لا بد أن نقف قليلاً عند المقصود بكلمة الدلالات، ولماذا فضلناها عنواناً لهذا البحث؟ أما الدلالة في المعاجم فمعناها مأخوذ من دله عليه دلالة ودلولة فاندل: سدده إليه، أو علم الدليل به ورسوخه. فقد جاء في لسان العرب: "أدَلَّ عليه وتدلل: انبسط. وقال ابن دريد (ت٣٢١هـ، ٩٣٣م): أدلّ عليه وَثِق بمحبته فأفرط عليه. وفي المثل: أدَلَّ فأملَّ، ومن معاني الدَّلّ: حسن الحديث وحسن المَزح والهيئة، والمُدِلُّ بالشجاعة: الجريء، ودَلّه على الشيء يَدُلُّه دلاً ودَلالةً فانْدَلَّ: سدَّده إليه، وقد دَلّه على الطريق يَدُلُه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى. والدليل: الذي يدلك، والجمع أدِلة وأدلاء، والاسم الدّلالة (بالكسر والفتح)"[1]، "وجمعها دلائل، ودلالات. والدليل المرشد، وجمعه أدلة وأدلاء"[2]. فالدلالة أعمق في المعنى؛ لأنها تعني الإرشاد، وما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، وهي دليل وشاهد وبرهان وإشارة وعلامة. وعلم الدلالة -في مصطلح علم اللغة- هو العلم المختص بدراسة معاني الألفاظ والعبارات والتراكيب اللغوية في سياقاتها المختلفة. فمثلاً إذا شرحنا قول شاعرنا: (ألا هل عمٍّ في رأيه متأمل)،

(١) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الإفريقي المصري (ت٧١١هـ، ١٣١١م)، **لسان العرب**، ١٣ج، تحقيق عامر أحمد حيدر، راجعه عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م، ج١١، مادة دلل، ص٢٩٦.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفَيروزآبادي (ت٨١٧هـ، ١٤١٥م) **القاموس المحيط**، ١ج، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرّسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٦، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، مادة دلل، ص١٠٠٠، إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، القاهرة، ج ١-٢ مادة (دلّ)، ص٣١٨.

فالمعنى لهذا القول: هل من يجهل في رأيه يتأمل؟ أما دلالة هذا المعنى فهي أكثر عمقاً من مجرد المعنى؛ فهي إشارة عميقة إلى يقظة أمة، طال سباتها وعليها أن تزيل عن عينيها هذه الغشاوة، وتتأمل فيما يُفعل بها من قِبل هؤلاء الساسة والحكام، فهذه الدلالة هي ما يُعنى بها البحث وليس مجرد المعاني فحسب. وأما السياسية فقد عرف الأدب العربي الشعر السياسي منذ أقدم العصور، فالسياسة والاجتماع وجهان لعملة واحدة، وقد كان الشعر العربي صنواً للسياسة منذ الأزل، وما زال، فليس غريباً أن نجد في الشعر العربي مثل هذه الدرة النفيسة الخالصة في الحديث عن السياسة الأموية. وإن كان الشعراء قد قالوا وأكثروا في الشعر السياسي فإن هذه القصيدة واسطة العقد من هذه القصائد، وشاعرها واحد ممن أنجبهم العصر الأموي. ومن يقال له الكميت من الشعراء ثلاثة من بني أسد بن خزيمة: أولهم الكميت الأكبر بن ثعلبة بن نوفل، والثاني الكميت بن معروف بن الكميت الأكبر، وهو مخضرم عاش أكثر حياته في الإسلام. والثالث هو صاحب النص موضوع الدراسة وهو الكميت بن زيد. والكميت مشتق من الكمتة؛ يقال للذكر والأنثى، ولا يستعمل إلا مصغراً، وهو تصغير أكمت على غير قياس، والاسم الكمتة، وهو من الخيل بين الأسود والأحمر(١).

وسنفرد العصر بنبذة يسيرة عن تاريخ الدولة الأموية، وأهم الأحداث التي لها علاقة بالنص. وهذه القصيدة الكمتية تناولت بالنقد سياسة بني أمية، وعرّض شاعرها حياته لخطر داهم، وواجه بها السلطان وهو في أوج قوته، وهو مجرد إلا من سلاح الكلمة.

(١) عبدالقادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ - ١٦٨٢م)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص١٤٤.

بين يدي العصر:

عصــر الدولة الأموية هو العصر الذي بدأ بمبايعة معاوية بن أبي سفيان- بعد تنازل الحسن بن على بن أبي طالب عن الخلافة طواعية، وقد بويع معاوية بالخلافة في شوال سنة إحدى وأربعين، ببيت المقدس، وتوفي سنة إحدى وستين(١).

وتولــى الخلافة بعد معاوية ابنه يزيد، وهلك يزيد بحوارين من أرض دمشق لسبــع عشرة ليلة خلت من صفر سنة أربع وستين. وملك بعده ابنه معاوية بن يزيد ابن معاوية، ولما حضرته الوفاة اجتمعت إليه بنو أمية فقالوا له: اعهد إلى من رأيت من أهل بيتك، فقال: والله ما ذُقتُ حلاوة خلافتكم فكيف أتقلد وزرها؟ وقبض وهو ابــن اثنتين وعشرين سنة ودفن بدمشق، وصلى عليه الوليد بن عُتبة بن أبي سفيان ليكون له الأمر من بعده فلما كبر الثانية طعن فسقط ميتاً قبل تمام الصلاة(٢).

وزال الأمر عن آل حرب فلم يكن منهم من يرومها، وانتقل في بني أمية إلى الفرع المرواني؛ فبويــع مروان بن الحكم بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد منــاف، بايعوه لثلاث خلون من ذي القعــدة سنة أربع وستين(٣). وكانت وفاته في شهــر رمضان سنة خمس وستين، واختلف في سبب وفاته، فقيل مات بالطاعون، وقيــل مات مخنوقاً مــن زوجته، وهو معدود ممَّن قتله النســاء(٤). وبويع عبدالملك ابــن مروان ليلة الأحد غرة شهر رمضــان سنة خمس وستين، وتوفي بدمشق سنة

(١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، (ت٣٤٦هـ، ٩٥٧م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ٤ج، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج٣، ص١٢.

(٢) **نفسه**، ج٣، ص٨٣.

(٣) شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب النويري، (ت٧٣٣هـ، ١٣٣٣م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ٣٣ج، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط٣، القاهرة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ج ٢١، ص٨٨.

(٤) **نفسه**، ج٢١، ص٩٦.

ست وثمانين، ومن بعد توالى عدد من الخلفاء من الفرع المرواني على الخلافة، من أبرزهم ممن ورد في النص موضوع الدراسة هشام بن عبدالملك بن مروان بن الحكم، الذي بويع له بالخلافة لخمس بقين من شعبان سنة خمس ومائة، وكان أول ما بدأ به أن عزل عمر بن هُبَيْرة عن العراق، واستعمل خالد بن عبدالله القسري، وذلك في شوال من السنة، وعُزل في جمادى الآخرة سنة عشرين[١]. وانتهى العهد بمقتل آخر خليفة منهم وهو مروان بن محمد بن مروان، وكان مقتله في أول سنة اثنتين وثلاثين ومائة[٢]. وبمقتله دالت دولة بني أمية وملك بنو العباس.

أهم الأحداث:

سُبق عصر الدولة الأموية بأحداث وحروب كثيرة، لعل من أهمها وقعة صفين بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما) وكانت في أواخر سنة ست وثلاثين وأوائل سنة سبع وثلاثين[٣]، وكانت هذه الوقعة نقطة فارقة بين المسلمين، فقد افترق المسلمون إلى خوارج، وموالين لعلي بن أبي طالب، وأمويين. ثم ظهر حزب الزبيريين نسبة إلى عبدالله ابن الزبير بن العوام، فلما أتم معاوية البيعة لابنه يزيد، وأحال الخلافة ملكاً وراثياً، اعتصم ابن الزبير بمكة ودعا لنفسه بالخلافة سنة ثلاث وستين هجرية، وبخاصة بعد موت الحسن ومقتل الحسين.

ولسنا بصدد تعداد حوادث هذا العهد، ولكنا نود الإشارة إلى بعضها مما له علاقة بموضوع البحث، ولعل من أهمها حادثة مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) لعشر خلون من المحرم سنة إحدى وستين.

---

(١) **نهاية الأرب**، ج٢١، ص٤٠٢.

(٢) **مروج الذهب**، ج٣، ص٢٤٣.

(٣) **نهاية الأرب في فنون الأدب**، النويري، ج٢١، ص١٠ (راجع فيه تفاصيل هذه الموقعة).

وكذلك اجتياح المدينة المنورة واستحلال حرمتها في عهد يزيد بن معاوية، فسير إليها الجيوش من أهل الشام عليهم مسلم بن عقبة المري، فكانت وقعة حرة واقم التي قتل فيها خلق كثير من الناس وذلك في سنة ثلاث وستين[١]. وتتالت بعد ذلك كثير من الوقائع والحروب العظيمة بين بني أمية والمناوئين لهم[٢].

في سنة إحدى وسبعين كان مقتل مصعب بن الزبير بن العوام واستيلاء عبدالملك بن مروان على العراق[٣]. ثم مقتل عبدالله بن الزبير (رضي الله عنه) سنة ثلاث وسبعين.[٤] وفي رواية عن أبي مسلم النخعي قال: رأيت رأس الحسين جيء به فوضع في دار الإمارة بالكوفة بين يدى عُبيد الله بن زياد، ثم رأيت رأس عبيد الله بن زياد قد جيء به فوضع في ذلك الموضع بين يدي المختار، ثم رأيت رأس المختار قد جيء به فوضع بين يدي مصعب بن الزبير، ثم رأيت رأس مصعب بن الزبير قد جيء به فوضع في ذلك الموضع بين يدي عبدالملك[٥].

وفي سنة إحدى وعشرين ومائة كان ظهور زيد بن علي بن الحسين بن علي (رضي الله عنهم) مطالباً بالخلافة فقتل دونها سنة اثنتين وعشرين ومائة، في عهد هشام بن عبدالملك، حاربه يوسف بن عمر الثقفي، وبعث برأسه إلى هشام، فكتب إليه هشام: أن اصلبه عرياناً، فصلبه يوسف كذلك، ثم كتب هشام إلى يوسف يأمره

(١) **مروج الذهب**، ج٣، ص٧٩ وما بعدها.
(٢) راجع **نفسه**، ج٣، ص٨١ وما بعدها.
(٣) راجع **نهاية الأرب**، ج٢١، ص١٢٠. وفي مروج الذهب، ج٣، ص١١٨ كان قتل مصعب لثلاث عشرة خلت من جمادى الأولى سنة اثنتين وسبعين وقال عبدالملك: متى تلد قريش مثل مصعب؟ وفيه يقول ابن قيس الرقيات:

إنما مصعب شهاب من الله** تجلّت عن وجهه الظلماء

(٤) **مروج الذهب**، ج٣، ص١٢٤. وراجع **نهاية الأرب**، ج٢١، ص١٤١ فهناك اختلاف في التاريخ.
(٥) **مروج الذهب**، ج٣، ص١١٩.

بإحراقه وذَرْوه في الرياح[١]. وفي عهد الوليد بن يزيد -سنة خمس وعشرين ومائة وحتى مقتله سنة ست وعشرين مائة- ظهر يحيى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام) بالجوزجان من بلاد خراسان، منكراً للظلم وما عمَّ الناس من الجور، فسير إليه نصرُ بن سيار سَلْمَ بن أحوز المازني، فقتل يحيى في المعركة بقرية يقال لها أرعونة، ودفن هنالك، واحتز رأسه فحمل إلى الوليد[٢]. وفي سنة سبع وعشرين ومائة أقبل مروان بن محمد فدخل دمشق، وقتل إبراهيم ابن الوليد، وعبدالعزيز بن الحجاج، ويزيد بن خالد القسري، وبدأ أمر بني أمية يؤول إلى ضعف، حتى مقتله سنة اثنتين وثلاثين ومائة، ببوصير، قرية من قرى الفيوم بصعيد مصر، وزوال الدولة الأموية.

وإحقاقاً للحق لم يكن العهد الأموي في مجمله بهذا السواد، فإن لكل عهد محامده ومثالبه، وقد قال الشعراء وأكثروا في مدح خلفاء بني أمية؛ فكان الجانب الآخر من حياة البيت الأموي له شعراؤه أيضاً، ومن هؤلاء الأخطل، غياث بن غوث بن الصلت (ت٩٠هـ-٧٠٨م)، الذي وجد الأمويون فيه ضالتهم المنشودة، فقربوه وجعلوه شاعر البلاط، حتى لقب بشاعر أمير المؤمنين في عهد عبدالملك بن مروان[٣]. وقد مدح عبدالله ويزيد ابني معاوية بن أبي سفيان متطرقاً إلى مدح الأمويين عامة فقال:

لا يُسمعَ الجهلُ يجري في نَديهِمِ ** ولا أُميةُ في أخلاقها الفَنَدُ[٤]

(١) **مروج الذهب**، ج٣، ص٢١٥.
(٢) **نفسه**، ج٣، ص٢٢١.
(٣) **ديوان الأخطل**، شرح راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص٦.
(٤) **نفسه**، ص٥٠. الندي: المجلس. الفَند: الكذب والفساد. وفي هذا البيت إشارة إلى أحقيتهم في الخلافة.

تمـتْ جُدودهم، والله فضَّلهـــم ** وجَـدُّ قَـومٍ سِواهم خاملٌ نَكِـدُ[1]

ويكفيهم فخراً قوله فيهم:

شمسُ العــداوة حتى يستقــادَ لهم ** وأعظمُ الناسِ أحلاماً إذا قدروا[2]

ومنهـم جرير بن عطية الخطفي (ت ١١١هـ وقيـل ١١٤هـ-٧٣٢م)، فمدح عبدالملـك بن مروان ثم مـن جاء بعده مـن الخلفاء الذين عاصرهـم[3]. قال يمدح عبدالملـك بن مروان، وهو أمدح بيت قالته العرب، ولمـا أنشده لعبدالملك قال: من أراد أن يمدح فليمدح بمثل هذا البيت أو ليسكت[4].

ألستم خيرَ من ركبَ المطايـــــا ** وأندى العالمين بطـــــونَ راح

أبحت حِمى تهامة بعد نجـــــدٍ ** وما شيءٌ حميتَ بمستبـــــاح[5]

وقال في مدح هشام بن عبدالملك:

رضينـا بالخليفـة حين كنـــــا ** له تبعـــا وكـــان لنا إمامـــــا

تباشـرت البـلاد لكم بحكـــــم ** أقـام لنـا الفرائـض واستقامـــا

وريشي منكم وهـواي فيكـــم ** وإن كانـت زيارتكـــم لمامـــا[6]

وغيرهم كثر مدحوا ونظموا القول عقوداً زانت جيد العهد الأموي.

---

(١) الجد: الحظ.

(٢) **الديوان**، ص٨٥. شمس جمع شموس، وهو الصعب والعسير. وقيل هو أمدح بيت وأفخره.

(٣) **ديوان جرير**، دار صادر، بيروت، د.ت، ص٦.

(٤) محمد إسماعيل عبدالله الصاوي، **شرح ديوان جرير**، دار الأندلس، بيروت، (د.ت)، ص٩٨.

(٥) **نفسه**، ص٩٨-٩٩.

(٦) **نفسه**، ص٥٠٦.

حياة الكميت:

أبــو المستهل الكميت بــن زيد الأســدي (٦٠-١٢٦هـــ = ٦٨٠-٧٤٤م) وهو الكميــت بــن زيد بن الورد بن ربيعــة بن قيس بن الحارث بن عامــر بن ذؤيبة بن خُنيــس بن مُجالد بن وُهَيْب بــن عمرو بن مالك بن سعد بن ثعلبة بن دَوْدَان بن أسد ابــن خُزيمة بن مُدرِكة بن الياس بن مُضر بــن نِزار[١]. شاعر عربي من قبيلة بني أســد من أشهر شعراء العصر الأموي، سكن الكوفة واشتهر بالتشيع، وقصائده في ذلك الموسومة بالهاشميات. كان عالماً بلغات العرب، خبيراً بأيامها وكان فيه عشر صفات لم تكن في شاعر: كان خطيب بني أسد، فقيهاً، حافظاً للقرآن، ثبت الجنان، كاتبــاً حسن الخط، نسابة، جدلاً، أول من ناظــر في التشيع، رامياً لم يكن في بني أسد أرمى منه، فارساً شجاعاً، سخياً ديناً.[٢]

والكميــت شاعر الشيعــة الأول أيام الأمويين، مــدح الهاشميين واحتج لهم، وهجا اليمن في سبيلهم، ثم أخذ بالتقية فمدح بني أمية بعد هجائهم وأخذ جوائزهم[٣]. وللكميــت مع هشام بــن عبدالملك، قصص في جــواره بعد إهدار دمــه، منها على سبيــل المثال حــين ورده شعره في هجاء بني أمية، كتب إلــى خالد وهو عامله على العراق: ابعث إلي برأس الكميت بن زيد، فبعث خالد إلى الكميت في الليل وأودعه السجــن، ولكن الكميت احتال في هروبه واستعان في ذلك بزوجته حُبى بنت نُكيف ابــن عبدالواحد، فتنقــب نقابها ولبس ثيابها، وخرج ومعــه جارية لها فلم ينتبه لهم

(١) أبــو ريَاش أحمــد بــن إبراهيم القيســي (ت٣٣٩هـ)، **شــرح هاشميات الكميت بــن زيد الأسدي**، تحقيــق الدكتــور دَاود سلــوم والدكتــور نــوري حمــودي القيسي، عــالم الكتــب، ط١، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص١١. وفي الأغاني، ج١٦، ص٣٨٢ (الكميت بن زيد بن خُنيس بن مجالد بن وهيب بن عمرو بن سُبيع).

(٢) البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ص١٤٤ وما بعدها.

(٣) أحمــد الشايــب، **تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القــرن الثاني**، دار القلم، بيروت، ١٩٧٦، ص٢٤٠.

الحرس، وفي هروبه يقول:

خرجتُ خروجَ القِدح قدح ابن مقبل ** على الرَّغم من تلك النوابح والمُشْلى[1]
عليّ ثيابُ الغانيات وتحتها ** عزيمةُ أمرٍ أشبهت سلَّةَ النَّصل

ولما بلغ دمشق استعاذ بقبر معاوية بن هشام فأجاره هشام بعد لأي[2].

مكانته:

سئل معاذ الهرَّاء: من أشعر الناس؟ قال: أمن الجاهليين أم من الإسلاميين، قالوا بل من الجاهليين، قال امرؤ القيس وزهير وعَبيد بن الأبرص، قالوا: فمن الإسلاميين؟ قال: الفرزدق وجرير والأخطل والراعي، قال: فقيل له يا أبا محمد، ما رأيناك ذكرت الكميت فيمن ذكرت، قال ذاك أشعر الأولين والآخرين[3].

وقال أبو عكرمة الضبي: لولا شعر الكميت لم يكن للغة تُرْجُمان، ولا للبيان

---

(١) المشلى: المغرى. والعرب تضرب المثل بقدح ابن مقبل، وهو تميم بن أبي مقبل أحد بني عجلان، وكان يكثر من القِداح فضرب به المثل عبدالملك بن مروان حين قال: "الحجاج قدح من قداح ابن مقبل" فلم يعرفه، فسأل الحجاج عنه قتيبة بن مسلم الباهلي فأخبره، فولاه خراسان. (**الأغاني** ج١٦، هامش ص٣٤١). وقصة الحجاج: أنه عندما هزم الحجاجُ الأشعثَ كتب إليه عبدالملك: أما بعد فما لك عندي مثلٌ إلا قدِح ابن مقبل، فكتب الحجاج إلى قتيبة بن مسلم الباهلي أنَّ ابن مقبل من أهلك، وقد كتب إلي أميرُ المؤمنين بيتاً، فعرفني خبر قدحه، فكتب إليه قتيبة أنّه فاز تسعين مرة لم يخب فيها مرة واحدة، فقال فيه ابن مقبل:

خَروجٌ من الْغُمَّى إذا صُكَّ صَكةً ** بَدا والعيونُ المستكفّةُ تلمَحُ
مُفدَّى مُؤَدَّى باليدين مُنَعَّمٌ ** خَليعُ قِداحٍ فائزٌ مُتَمنِّحُ
إذا امتحنَتْهُ من مَعدٍ قبيلةٌ ** غدا رَبُّه قبل المُفيضين يَقدحُ

أي قد وثِق بفوزه فهو يَقدح النَّار لعمل اللحم. (**جمهرة الأمثال** ج٢، ص١٢٠).

(٢) أبو الفرج الأصفهاني، (ت٣٥٦هـ، ٩٦٧م)، **كتاب الأغاني**، ٢٥ج، دار الثقافة، (د.ت)، ج١٦، ص٣٢٨ وما بعدها تفصيل القصة.

(٣) **نفسه**، ج١٦، ص٣٥٤. وفضائله يضيق المجال عن ذكرها.

لسان. يقال إن شعره بلغ أكثر من خمسة آلاف بيت[١]. ويقال: ما جمع أحد من علم العرب ومناقبها ومعرفة أنسابها ما جمع الكميت، فمن صحح الكميت نسبه صحَّ ومن طعن فيه وهن.

قال أبو عبيدة: لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميت لكفاهم، حببهم إلى الناس وأبقى لهم ذكراً[٢]. وهو أول من ناظر في التشيع مجاهراً بذلك. ويبدو أنه كان صادقاً في مذهبه، وفي مديحه للهاشميين، يدل على ذلك ما روي عنه أنه كان يرفض العطاء، فعندما أعطاه جعفر الصادق ألف دينار وكسوة، قال له الكميت: "والله ما أحببتكم للدنيا، ولو أردتها لأتيت من هي في يديه، ولكنني أحببتكم للآخرة. فأما الثياب التي أصابت أجسادكم فإني أقبلها لبركتها، وأما المال فلا أقبله[٣]". ويروى أنه مدح عبدالله بن الحسن بن علي فأعطاه كتاب ضيعة ثمنها أربعة آلاف دينار فرده إليه الكميت، وجمع له عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب من دور بني هاشم المال بما فيه حلي النساء، فقال له الكميت: "بأبي أنت وأمي، قد أكثرتم وأطيبتم، وما أردت بمدحي إياكم إلا الله ورسوله، ولم أك لآخذ لذلك ثمناً من الدنيا، فارده إلى أهله". فجهد به عبدالله أن يقبله بكل حيلة فأبى[٤].

نظم هذه القصيدة مؤيداً ثورة زيد بن علي بن الحسين (رضي الله عنه)، هاجياً حكام عصره منددا بمساوئهم، كاشفاً لعيوبهم وفق ما يرى. ويقال إن هذه القصيدة عندما أدرجت في كتاب إلى هشام بن عبدالملك وقرئت عليه اغتاظ، فلما قال:

فيا ساستا هاتوا لنا من جوابكم ** ففيكم لعمري ذو أفانين مِقول

(١) البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ج١، ص١٤٤.
(٢) نفسه، ص١٤٦.
(٣) نفسه، ص١٤٦.
(٤) راجع **مروج الذهب**، ج٣، ص٢٣٩ وما بعدها.

اشتـد غيظه فكتب إلى خالد يأمره أن يقطع يـدي الكميت ورجليه، ويضرب عنقه، ويهدم داره ويصلبه على ترابها[١].

مقتله:

كانت وفاته سنة ست وعشرين ومائة في خلافة مروان بن محمد، وكان السبب في موته أنه مدح يوسف بن عمر الثقفي، بعد عزل خالد القسري عن العراق، فلما دخـل عليـه أنشده مديحه معرضـاً بخالد، وكانت الجعفرية خرجـت على خالد بن عبدالله القسري، وهو يخطب على المنـبر، ففزع فقال: أطعموني ماءً، ولما سيطر عليهم أحرقهم جميعاً. فلما قدم يوسف بن عمر والياً، دخل عليه الكميت فأنشده:

خرجت لهم تمشي البراحَ ولم تكُنْ ** كمن حِصْنُه الرِّتـــــاجُ المُضَبَّبُ
وما خالدٌ يَستطعم الماء فاغـــــرا ** بِعِدْلِك والداعي إلى الموت يَنعَب[٢]

وكان الجنـد على رأس يوسـف متعصبين لخالد، فوضعـوا سيوفهم في بطنه وقالوا: أتنشد الأمـير ولم تستأمره[٣]. فلم يزل ينزف الدم منه حتى مات[٤]. فكان ضحية هذه العصبية التي أثارها بين اليمانية والنزارية وهي قصيدته التى أولها:

ألا حييت عنا يا مدينـــــــــــا ** وهل بأس بقول مسلمينـــــــا[٥]

وللفائدة وحتى يلم القارئ بجوانب الدراسة ويستمتع بها، نورد النص كاملاً، ومن ثم نعرض بعض الدلالات السياسية الواردة فيه والتي أيدتها كثير من حوادث التاريخ.

(١) **الأغاني**، ج١٦، ص٣٤٠.
(٢) العِدل: النظير والمثل.
(٣) استأمره: استشاره.
(٤) **الأغاني**، ج١٦، ص٣٤٣، **وخزانة الأدب**، ج١، ص١٤٧.
(٥) **مروج الذهب**، ج٣، ص٢٤٠.

النص

لامية الكميت

١ ألا هَـلْ عَـمٍّ في رَأْيِـه مُـتَـأَمِـــلُ وَهَـلْ مُدْبِـرٌ بَعْـدَ الإسَـــاءَةِ مُقْبِـلُ
٢ وَهـلْ أمـةٌ مُسْتيقظـونَ لرشْـدهِـم فيكشِفُ عنـه النَّعْسَـــةَ المُتزَمِـــلُ
٣ فَقَدْ طَالَ هـذا النَّوْمُ واسْتَخْـرَجَ الكَرَى مَسَاويَهـم لـو أَنَّ ذا المَيْـلِ يَعْـدِلُ[١]
٤ وَعَطَّلَـتِ الأَحْكـامُ حتـى كأَنَّنـا علـى مِلَّـةٍ غيـرِ التـي نَتَنَحَّـــلُ
٥ كـلامُ النَّبِـيِّـيْنَ الهُـــدَاةِ كَلاَمُنـا وأفعـــالَ أهـلِ الجاهليَّـةِ نَفْعَـــلُ
٦ رَضِيْنَـا بدُنيـا لا نُرِيْـدُ فِراقَهـا علـى أَنَّنـا فيهـا نَمُـوْتُ ونُقْتَـــلُ
٧ وَنْحـنُ بهـا المُسْتَمسِكـونَ كأَنَّهـا لنـا جُنَّـةٌ ممـا نَخَـافُ ومَعْقِـــلُ
٨ أَرَانَـا علـى حُـبِّ الحَيـاةِ وطُولِهـا يُجَـدُّ بِنـا في كلِّ يَـوْمٍ وَنْهَـــزِلُ
٩ نُعَالِـجُ مُرْمَقَـاً مـن العَيْشِ فَانِيـاً لـه حَـارِكٌ لا يَحْمِـلُ العِبءَ أَجْـزَلُ[٢]
١٠ كَحَالِئَـةٍ عـن كُوعِهـا وهـي تَبْتَغِـي صَـلاحَ أَدْيِـمٍ ضَيَّعَتْـــهُ وتَغْمُـــلُ
١١ فَأَصْبَـحَ باقِـي عَيْشِنَـا وكأَنَّـــه لواصِفِـه هِـدْمُ الخِبَـــاءِ المُرَعْبَـــلُ
١٢ إذا حِيْصَ منـه جَانِـبٌ راعَ جَانِـبٌ بِفَتْقَيْـنِ يَضْحَـى فيهِمـا المُتَظَلِّـــلُ
١٣ فَتِلْـكَ أمـورُ النَّاسِ أَضْحَـــتْ كأَنَّها أُمـورُ مُضِيْعٍ آثَـرَ النَّـــومَ بُهَّـــلُ
١٤ تَمَقَّـقَ أَخْـلافَ المعيشـــةِ منهـــم رِضَاعـاً وأَخْـلافُ المَعِيْشَـــةِ حُفَّـلُّ[٣]
١٥ مُصيّـبٌ على الأَعْوَادِ يـومَ رُكوبِـــها لِمـا قـالَ فيهـا مُخْطِـئٌ حـينَ يَنْـــزِلُ
١٦ يُشَبِهُهـا الأشـــبَـاهَ وهـي نَصِيْبُـــه لـه مَشْـرَبٌ منـها حَـــرامٌ ومَـأكَلُ

(١) يروى: لو أن ذا الميل، بالفتح بمعنى هذا الميل.
(٢) الحارك: مَوْصل العنق في الصلب. أعلى الكاهل. الأجزل: المقطع.
(٣) المتمقق: الذي يرضع مرة بعد أخرى وهو شبعان فيمتلئ جوفه ولا تمتلئ عينه.

١٧ فيا سَاسَتَا هاتوا لنا من جوابِكم ففيكم لعَمْرِي ذو أفانينَ مِقْوَلُ
١٨ أأَهْلُ كتابٍ نحنُ فيه وأنتمُ على الحقِّ نَقْضِي بالكتابِ وَنَعْدِلُ
١٩ فكيفَ ومِنْ أنَّى وإذْ نحنُ خِلْفَةٌ فَرِيقانِ شَتَّى تَسْمَنُوْنَ ونَهْزلُ
٢٠ لَنَا وتِلاعُ الأرضِ حُوٌّ مَرِيْعَةٌ سَنَامٌ أمالتْهُ الخَطَائِطُ أمْيَلُ[١]
٢١ أم الوَحْيُ مَنْبُوذٌ وراءَ ظُهُورِنا فَيَحْكُمُ فينا المَرْزُبانُ المُرَفَّلُ[٢]
٢٢ لنا رَاعِيَا سَوْءٍ مُضِيْعَانِ منهما أبو جَعْدَةَ العَادي وعَرْفَاءُ جَيْأَلُ
٢٣ أتَتْ غَنَماً ضَاعَتْ وغابَ رُعَاؤُها لها فُرْعُلٌ فيها شَرِيْكٌ وفُرْعُلُ[٣]
٢٤ أتَصْلُحُ دُنيانَا جميعاً ودِينُنا على ما به ضَاعَ السَّوَامُ المُؤَبَّلُ[٤]
٢٥ ولو وُلِيَ الهُوْجُ الثَّوْائِجُ بالذي وُلِيْنَا به ما دَعْدَعَ المُترخِّلُ[٥]
٢٦ بُرِيْنَا كَبَرْيِ القِدْحِ أوْهَنَ مَتْنَهُ من القَوْمِ لا شَارٍ ولا مُتَنَبِّلُ
٢٧ ولايةَ سِلَّغْدٍ ألفٍّ كأنَّه من الرَّهَقِ المخلوطِ بالنَّوكِ أثْوَلُ[٦]
٢٨ هو الأضْبَطُ الهَوَّاسُ فينا شَجَاعةً وفيْمَنْ يُعادِيه الهِجَفُّ المُثَقَّلُ[٧]
٢٩ كَأَنَّ كِتَابَ اللهِ يُعْنَى بأمْرِهِ وبالنَّهْيِ فِيْهِ الكَوْدَنِيُّ المُرَكَّلُ[٨]
٣٠ أَلَمْ يَتَدَّبرْ آيةً فتَدُلُّه على تَرْكِ ما يأتي أو القَلْبُ مُقْفَلُ
٣١ فَتلكَ ولاةُ السَوءِ قد طالَ ملكُهم فحَتَّامَ حَتَّامَ العَنَاءُ المُطَوَّلُ

(١) الخطائط: أرض لم تمطر بين أرضين ممطورتين. والخطيطة رملة الرمال. والأرض مطر بعضها دون بعض.
(٢) المرزبان: الملك الفارسي.
(٣) الفُرعُل: ولد الضبع.
(٤) المؤبل: الكثير.
(٥) الثوائج: الضأن. المترخل: صاحب الرّخال، الرِخل: الأنثى من أولاد الضأن. الجمع أرخُل ورُخال، ورِخلان.
(٦) السلَّغد: الذئب. ومن معانيه اللئيم والأحمق. الألف: الأحمق. الرَّهق: الخبث. الأثول: المجنون. والنُّوك: الحمق.
(٧) الهِجف: الظليم المسن.
(٨) الكودني: البليد كأنه برذون.

٣٢ رَضُوا بِفِعَالِ السَوْءِ في أهلِ دينِهم فقد أيْتَمُوا طَـوْراً عِـــــدَاءً وأثْكَلُوا
٣٣ كَمارَضِـيتْ بُخْـــلاً وسُـــوْءَ ولايـــةٍ بِكَلْبَتِهـــــا فـــــي أوَّلِ الدَّهْـــرِ حَوْمَـلُ
٣٤ نُباحـاً إذا مـا اللَّيْـلُ أظْلَـمَ دُونَهـــا وَضَـرْبـاً وَتَجْـويَـعـاً خَـبَـالٌ مُخَـبَّـلُ
٣٥ وما ضَـرَبَ الأمْثَالَ في الجَـوْرِ قَبْلَنـا لأجْـــوَرَ مـن حُـكَّـامِـنـا المُـتَـمَـثِّـلُ
٣٦ هُـمُ خَوَّفُوْنـا بالعَمَى هُـــوَّةَ الـــرَدَى كما شَـبَّ نـارُ الحَـالِـفِـيْنَ المُـهَـوِّلُ
٣٧ لَهُـم كُلَّ عَـامٍ بِدْعَـــةٌ يُحْدِثُونَهـــا أَزَلَّـــوا بها أتْبَـاعَـهـم ثـم أَوْحَـلُـوا
٣٨ وَعَيْـبٌ لأهـلِ الدِّيـنِ بَعْـدَ ثَبَاتِـــــه إلى مُحْدَثَـاتٍ ليـس عنهـا التَنَقُّـــلُ
٣٩ كَمَا ابْتَدَعَ الرُّهْبَانُ ما لَمْ يَجِـيءْ بهِ كِتـابٌ ولا وَحْـيٌ مـن اللـهِ مُنْـزَلُ
٤٠ تَحِـــلُّ دِمـــاءُ المسـلمينَ لَـدَيْـهُـم ويَـحْـرُمُ طَـلْـعُ النَّـخْـلـةِ المُـتَـهَـدِلُ
٤١ وأَظْـمَـاؤنـا الأعْـشَـارُ فيها لَـدِيْـهُم ومَرْتَعُـــنا فيهـم ألاءٌ وحَرْمَـــلُ[١]
٤٢ وَلَـيْسَ لَنَـا في الـفَـيءِ حَـظٌّ لَدَيْهِمُ ولَيْسَ لَنا في رِحْلَـةِ النَّاسِ أرْحُـــلُ
٤٣ فيارَبِّ هَـلْ إلا بِـكَ النَّصْـــرُ نَبْتَغِـــي عَلَيْهِـــم وهَـلْ إلا عَلَيْـكَ المُعَـــــوَّلُ
٤٤ ومِـنْ عِـجَـبٍ لم أقْضِـهِ أنَّ خَيْلَهُم لأجْوَافِهـا تَحْـتَ العَجَاجَـةِ أزْمَـلُ[٢]
٤٥ هَمَـــاهُمُ بالمُسْـــتَلْئِمِـيْنَ عَوَابِـــسٌ كَحِـدْآنِ يـومَ الدَجْـنِ تَعْلُـو وَتَسْـفُلُ
٤٦ إذا اسْـتَلَبَتْهُـنَّ الأمَاعِـــزُ هَبْـــوَةً وأَعْقَبَهـا بالأمْعَـزِ السَـهْـلِ قَسْـطَلُ[٣]
٤٧ يُـحَـلِّـئِـنَ عـن مـاءِ الـفُـراتِ وظِـلِّـهِ حُسَـيْنـاً ولم يُشْهَـرْ عَلَيْهِـنَّ مُنْصُـلُ
٤٨ سِـوَى عُصْبَـةٍ فيهـم حَبِيْـبٌ مُعَفَّـرٌ قضَـى نَحْبَـهُ والكَاهِلِـيُّ المُزَمَّـــلُ[٤]
٤٩ ومَـالَ أَبُـو الشَّعْثَـاءِ أشْعَـثَ دَامِيـاً وإنَّ أبـا حَـجْـــلٍ قَتِيْـلٌ مُحَجَّـلُ[٥]

(١) ألاء وحرمل: شجرتان تعافهما الماشية، الواحدة ألاءة.
(٢) أزمل: أصوات.
(٣) الأماعز: المعزاء: أرض ذات حصباء صغار. القسطل: الغبار.
(٤) حبيب بن مظاهر الفقعسي، والكاهلي: أنس بن الحارث وكلاهما من بني أسد.
(٥) أبو الشعثاء: رجل من بني كندة. أبو حَجْل: مسلم بن عَوْسَجة.

٥٠ وشَيْخُ بني الصَّيْدَاءِ قد فَاْضَ قَبْلَهُم وإنَّ أبا مُوْسَى أسِيْرٌ مُكَبَّلُ[١]

٥١ كَأنَّ حُسَيْناً والبَهَالِيْلَ حَوْلَهُ لأَسْيَافِهِم ما يَخْتَلِي المُتَبَقِّلُ[٢]

٥٢ يَخُضْنَ بِهِم من آلِ أحْمَدَ في الوَغَى دَمَاً ظَلَّ مِنْهُم كالبَهِيْمِ المُحَجَّلُ

٥٣ وغَابَ نَبِيُ اللهِ عَنْهُم وفَقْدُهُ على النَّاسِ رُزْءٌ ما هُنَاكَ مُجَلَّلُ

٥٤ فَلَمْ أرَ مَخْذُولاً أجَلَّ مُصِيْبَةً وأوْجَبَ منه نُصْرَةً حَيْنَ يُخْذَلُ

٥٥ يُصِيْبُ به الرَّامُونَ عن قَوسِ غَيرِهِم فَيَا آخِراً سَدَّى له الغَيَّ أَوَّلُ

٥٦ تَهَافَتَ ذُئبانُ المَطَامِعِ حَوْلَهُ فَرِيْقَانِ شَتَّى ذو سِلَاحٍ وأعْزَلُ

٥٧ إذا شَرَعَتْ فيه الأسِنَّةُ كَبَّرَتْ غُوَاتُهم في كلِّ أوبٍ وهَلَّلُوا

٥٨ فما ظَفِرَ المُجْرَى إليهم بِرَأسِهِ ولا عَذَلَ البَاكِي عَليهِ المُوَلْوِلُ

٥٩ فَلَمْ أرَ مَوْتُوريْنَ أهلَ بَصِيْرَةٍ وحَقٍّ لَهُمْ أيدٍ صِحَاحٌ وأرْجُلُ

٦٠ كشِيْعَتِهِ والحَرْبُ قَدْ ثُفِّيَتْ لَهَا أمَامَهم قِدْرٌ يَجِيْشُ ومِرْجَلُ

٦١ فَرِيْقَانِ هذا رَاكِبٌ في عَدَاوَةٍ وَبَاكٍ على خِذْلَانِهِ الحَقَّ مُعْوِلُ

٦٢ فَمَا نَفَعَ المُسْتَأْخِرِينَ نَكِيْصُهم ولا ضَرَّ أهلَ السَّابِقَاتِ التَّعَجُّلُ

٦٣ فإنْ يَجْمَعِ اللهُ القُلُوبَ وَنَلْقَهُم لَنَا عَارِضٌ من غَيْرِ مُزْنٍ مُكَلَّلُ

٦٤ لَنَا عَارِضٌ ذو وَابِلٍ أطْلَقَتْ لَهُ وِكاءَ رَدَى الأبْطَالِ عَزْلاءُ تَسْجَلُ[٣]

٦٥ سَرَابِيْلُنا في الرَّوْعِ بِيْضٌ كَأنَّها أضَا اللَّوْبِ هَزَّتْها من الرِيْحِ شَمْأَلُ[٤]

٦٦ على الجُردِ من آلِ الوَجِيْهِ ولاحِقٍ تُذَكِّرُنا أوْتَارَنا حِينَ تصْهَلُ

٦٧ نَكِلْ لَهُمْ بالصَّاعِ من ذاكَ أصْوُعاً ويَأتِيْهُم بالسَّجْلِ من ذاكَ أسْجَلُ

٦٨ ألا يَفْزَعُ الأقْوَامُ مما أظَلَّهُم ولَمَّا نَجِئْهُم ذاتُ وَدْقَيْنِ ضِئْبِلُ[٥]

---

(١) شيخ بني الصيداء: قيس بن مُسْهِر. أبو موسى: هو الموقَّع بن ثُمامة الأسدي.

(٢) يختلي المتبقل: شبههم بالخَلى وهو الرطب يجزه المتبقل وهو الذي يأخذ البقل.

(٣) الوكاء: الحبل الذي يشدُّ به. العزلاء: القربة والراوية.

(٤) السرابيل: الدروع. أضا اللوب: الغُدران تكون في أرض حرة فتكون سوداء والماء أشد بياضاً فيها.

(٥) ذات ودقين: مسيلين. ضِئبل: داهية.

٦٩ مِـن المُصْمَئِـلاتِ الدَّآلِيْـلِ قـد بَـــدَا لِـــذِي اللُّبِّ منها بَرْقُـــهـا المُتَخَيّـلُ[١]

٧٠ إلى مَفْـزَعٍ لَن يُنْجِيَ النَّاسَ من عَمَىً ولا فِـتْـنَـةٍ إلا إلـيـهِ الـتَـحَـــوُّلُ

٧١ إلـى الهَاشِـميين البَهَـالِيْـــلِ إنَّهُـــم لخَائِـــفِنـا الرَّاجي مَـــــلَاذٌ ومُوْئِـلُ

٧٢ إلـى أيِّ عَـــدلٍ أم لأيّـــةِ سِـــيْرَةٍ سِـــوَاهم يَـؤُمُّ الظَّـاعِـــنُ المُتَرَحِّـلُ

٧٣ وَفِيْهِـم نُجُـومُ النَّاسِ والمُهْتَدَى بِهِم إذا اللَّيـلُ أمْسَـى وهـو بالنَّاسِ أليَـلُ

٧٤ إذا استَحْنَكَـتْ ظَلْمَـاءُ أمْـرِ نُجُومُهـا غوامضُـهُ لا يَسْـرِي بها النَّاسُ أُفَّـلُ

٧٥ وإنْ نَزَلَـتْ بالنَّاسِ عَميَـاءُ لم يَكُـنْ لَهُم بَصَـــرٌ إلا بِهِـــم حِيْـنَ تُشْكِـــلُ

٧٦ فيـارَبِّ عَجِّـل مانُؤَمِـــلُ فيهُـــم لِيَدْفَـــأ مَقْـرُوْرٌ ويَشْـبَعَ مُرْمِـلُ

٧٧ وَيَنْفَـذُ في راضٍ مُقِـــرٍّ بِحُكْمِـــهِ وفي سَـــاخِـطٍ مِـنا الكِتَابُ المُعَطَّـــلُ

٧٨ فإنَّهُـــم للنَّاسِ فيمـــا يَنُوْبُـــهـم غُيـوثُ حَيـاً يَنْفِـي بـه المَحْـلُ مُمْحِلُ

٧٩ وإنَّـهُـم لـلنَّـاسِ فيـما يَـنُـوْبُـهـم أَكُـفٌّ نَـــدًى تُجْدِي عليهـم وَتُفْضِلُ

٨٠ وإنَّـهُـم لـلنَّـاسِ فيـما يَـنُـوْبُـهـم عُـــرى ثِقَـةٍ حيثُ اسـتقلّوا وحُلّلوا

٨١ وإنَّـهُـم لـلنَّـاسِ فيـما يَـنُـوْبُـهـم مَصَابِيْـحُ تَهْـدِي من ضَـلالٍ وَمَنْزِلُ

٨٢ لأهـلِ العَمَـى فِيْهِـم شِـفَاءٌ مـن العَمَى مـع النُّصْـحِ لـو أنَّ النَّصِيْحَـةَ تُقْبَـلُ

٨٣ لَهُمْ من هَوَايَ الصَّفْوُ مـا عِشْتُ خَالِصاً ومن شِـــعْرِيَ المَخْـزُوْنُ والمُتَنَخَّلُ[٢]

٨٤ فَـلا رَغْبَتـي فيهـم تَغِيْضُـن لَرهْـبـةٍ ولا عُـــقْـدَتي في حُبِّهِـم تتَحَـــلَّلُ

٨٥ ولا أنـا عَـنْهُـم مُحْـــدِثٌ أجْـنَـبِـيَّـةً ولا أنَـــا مُعْتَـاْضٌ بِـــهِـم مُتَبَـدِّلُ

٨٦ وإنِّي علـى حُبيّـــهِـمُ وَتَطَـلُّـــعِـي إلى نَصْرِهـم أمْشِي الضَراء وأخْتُـــلُ

٨٧ تَجُـودُ لَهُـم نَفْسِـي بِمَـا دَوْنَ وَثْبَـةٍ تَظَـلُّ لَهَـا الغِرْبَـانُ حَـوْلِيَ تَحْـــجُـلُ

٨٨ ولكنَّني مـن عِـلّـــةٍ بِرِضَـــاهُـمُ مُقَـامِـيَ حتـى الآنَ بالنَّفْسِ أبْخَـلُ

٨٩ إذا سُـمْـتُ نَفْسِـي نَصْـرَهُـم وَتَطَلَّعَـتْ إلـى بَعْضِ مـا فيـه الذُّعَـافُ المُثَمَّـلُ

(١) المُصْمَئلات: الدواهي. الدآليل: أيضاً الدواهي الشداد.

(٢) المتنخل: المختار الصفو.

٩٠ وَقُلْتُ لَهَا بِيْعِي من العَيْشِ فَانِياً ببَاقٍ أُعَزِّيْها مِرَاراً وأَعْذِلُ

٩١ وَأَلْقِي فِضَالَ الشَّكِ عَنْكِ بِتَوْبَةٍ حَوَارِيَّةٍ قَدْ طَالَ هَذَا التَّفَضُّلُ[١]

٩٢ أتَتْنِي بِتَعْلِيْلٍ وَمَنَّتْنِي المُنَى وَقَدْ يَقْبَلُ الأُمْنِيَّةَ المُتَعَلِّلُ

٩٣ وَقَالَتْ مُعِدٌّ أَنْتَ نَفْسَكَ صَابِراً كَمَا صَبَرُوا أَيُّ القَضَاءيْنِ يَعْجَلُ

٩٤ أَمَوْتاً على حقٍّ كَمَا مَاتَ مِنْهُمُ أَبُو جَعْفَرٍ دُونَ الذي كُنْتَ تَأْمُلُ[٢]

٩٥ أَمْ الغَايَةَ القُصْوى التي إنْ بَلَغْتَها فَأَنْتَ إذَاً ما أَنْتَ والصَّبْرُ أَجْمَلُ

٩٦ إذا نَالَ مِنْهُم من نَهَابُ كَلَامَهُ وَرَدّاً عليه ظَلَّتِ العَيْنُ تَهْمِلُ

٩٧ وَلَا يَصِلُ الجَبَّار أَسوأ قَوْلِه بِعَيْبِهُم إلا اسْتَقَلَّكَ أفْكَلُ[٣]

٩٨ فإنْ يَكُ هَذَا كَافِياً فَهو عِنْدَنا وَإنَّي من غَيْرِ اكْتِفَاءٍ لأَوْجَلُ

٩٩ ولكِنَّ لِي في آلِ أَحْمَدَ إسْوَةً وَمَا قَدْ مَضَى في سَالِفِ الدَّهْرِ أَطْوَلُ

١٠٠ على أَنَّنِي فيما يُرِيْبُ عَدُوُّهُم من العَرَضِ الأَدْنَى أَسُمُّ وأَسْمُلُ[٤]

١٠١ وإنْ أَبْلُغِ القُصْوَى أَخُضْ غَمَراتِها إذا كَرِهَ الموتَ اليَرَاعُ المُهَلِّلُ[٥]

١٠٢ نَضَخْتُ أَدِيْمَ الوُدِّ بَيْنِي وَبَيْنَهُم بِآصِرَةِ الأَرْحَامِ لَوْ يَتَبَلَّلُ

١٠٣ فما زَادَها إلا يُبُوساً وما أَرَى لَهُم رَحِمَاً والحَمْدُ لِلّهِ تُوْصَلُ

١٠٤ وَنضْخِي إيَّاهُ التَقِيَّاتُ مِنْهُم أُدَاجِي عَلَى الدَّاءِ المُرِيْبِ وأَدْمُلُ

١٠٥ وإنِّي على أنِّي أَرَى في تَقِيَّةٍ أُخَالِطُ أَقْوَاماً لِقَوْمٍ لَمَزْيَلُ[٦]

١٠٦ وإنِّي على إغْضَاءِ عَيْنَيَّ مُطْرِقٌ وَصَبْرِي على الأَقْذَاءِ وهي تَجَلْجَلُ[٧]

---

(١) الحوارية: الخالصة الصادقة. والفضال: الثياب. والمعنى ألقي عنك ثياب الشك والوهن والبسي ثياب الحرب لنصرتهم.

(٢) أبو جعفر: محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

(٣) أفكل: رعدة شديدة.

(٤) أسُمُّ: من السمة. وأسمَّ وأسمل: بمعنى أصلح.

(٥) اليراع: الجبان. المُهلل: الفار الذي لايثبت في القتال.

(٦) لمزيل: أراد مخالطتهم في المجالسة، ومزايلتهم في الرأي.

(٧) تجلجل: تحرك وتقلقل مثله.

١٠٧ وإنْ قِيْلَ لم أحْفِلْ وَلَيْسَ مُبَالِيَاً لَمُحْتَمِلٌ ضَبًّا أُبَالِي وأحْفِلُ[١]

١٠٨ فَذُوَنَكُمُوهَا يَالَ أحْمَدَ إنَّهَا مُقَلَّلَةٌ لم يَأْلُ فيها المُقَلِلُ

١٠٩ مُهَذَّبَةٌ غَرَّاءُ في غِبِّ قَوْلِها غَداةَ غَدٍ تَفْسِيْرُ ما قَالَ مُجمِلُ[٢]

١١٠ أَتَتْكُمْ عَلى هَوْلِ الجَنَانِ ولَم تُطِعْ لَهَا نَاهِياً مِمن يَئِنُ وَيَزْحَلُ[٣]

١١١ وما ضرَّها أنْ كَانَ في الترْبِ ثَاْوِياً زُهَيْرٌ وَأَوْدَى ذو القُرُوْحِ وَجَرْوَلُ[٤]

الدلالات السياسية:

تناولت هذه القصيدة العديد من الدلالات التي تشير إلى هذا الوجه من السياسة الأموية، وهي تجسيد لبعض الأحداث والوقائع التي سجلها لهم التاريخ، وهي كما قال شاعرها عنها:

مُهَذَّبَةٌ غَرَّاءُ في غِبِّ قَوْلِها ** غَداةَ غَدٍ تَفْسِيْرُ ما قَالَ مُجمِلُ

ونرجو أن نشير إلى الدلالات السياسية التي حملتها القصيدة، ونسبر غور ما قد جاء فيها مجملاً من دلالات لهذا قسمناها إلى:

الدعوة إلى اليقظة:

بدأ المطلع بدعوة مباشرة إلى اليقظة، فلا وقوف على الأطلال، ولا غيره، بل تنبيه ودعوة إلى التأمل والانتباه، والرجوع إلى الحق، فقد طال هذا النوم وبدأت المساوئ تطغى. وقد زين المعنى بصور من البديع فنجد الطباق بين (مقبل ومدبر)، والبيان (عمٍ في رأيه متأمل). وجاء البيت الثاني مؤكداً لمعنى الأول، فكأن هذه

(١) الضب: الحقد.
(٢) مهذبة: نقية من اللحن والزحاف.
(٣) يئن: من الأون الرفق والبطء. يزحل: ينتحي، زحل عن مكانه، زحلاً وزحولاً: زال تنحى ابتعد.
(٤) ذو القروح: امرؤ القيس. جرول: الحطيئة.

الأمــة تغط في ثبات عميق، إنه نوم الغفلة، فمتى تفيق هذه الأمة من سباتها. ويبدو من هذا الاستهلال الذي بدأ به الشاعر قصيدته، أن الأمة كانت في حالة يرثى لها من الذهــول والغفلة، فليس هناك أسوأ من عمى القلوب، قــال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤)، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِــيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْــمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَـٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج:٤٦)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَــنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾(النمل:٨١). وعمى القلوب والفكر والــرأي هو ما عناه الشاعر، وهــو غايــة العمى؛ فهو موت جســدي؛ ولهذا قرنــه بالرشد (وهل أمــة مستيقظون لرشدهــم)، فينتبهون لما يحاك لهم، فقد طال بهم هذا السبات وتلك الغفلة. فجار بهم الحــكام من بني أمية، ولأن الأمة في غفلة بــدأت تطفح عيوب الحكام على السطح؛ وكان حاكــم بني أمية آنذاك هشــام بن عبدالملك، وهو ذو الميــل[1]. أي لو أنه عدل عــن الجَوْر. والأمة في غفلتها هذه عطلت الأحكام، وتبدلت الشريعة حتى أصبحت على ملة غير ملتها، ودين غير دينها، ﴿وَمَنْ أَحْسَــنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِــنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلا﴾ (النساء:١٢٥). فكأنهم لمــا تبدلت الأحكام والسنن أصبحوا على غير ملة الإسلام، وهذه أيضاً دلالة خطيرة لتردي حال الأمة.

وقد أجاد شاعرنا المطلع فاستهله بما يؤدى الغرض ويدل على مراده في براعة وإتقــان صنعة؛ فكما قالوا: "أحسنوا الابتــداءات فإنهن دلائل البيان[2]"، "والابتداء أول ما يقع في السمع من كلامك، والمقطع آخر ما يبقى في النفس من قولك، فينبغي

(١) وهناك رواية بالفتح (لو أنّ ذا الميل) أي هذا الميل.

(٢) أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري، (ت٣٩٥هـ، ١٠٠٥م)، **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٣٩٩.

أن يكونـا جميعاً مونقـين[١]". وإذا كان الابتداء حسناً بديعـاً، ومليحاً رشيقاً، كان داعيـةً إلى الاستماع لما بعده، وقد بـرع الشاعر فيه وأجاد؛ فقارئ هذه القصيدة ما أن يبدأهـا حتى يتمها لا يجد فيهـا إلا سلاسة وإصابة معنى، وحسن دلالة. الأبيات من (١-٨).

بيان حال الأمة:

كانـت تلك مقدمـة عن حال الأمـة ومآلهـا، وكأني به يريد أن يقـول: كيفما تكونوا يولى عليكم، فقد ذكر أن بني مروان كلامهم كلام الأنبياء -عليهم السلام- وأفعالهم أفعال أهل الجاهلية، فهم يقولون ما لا يفعلون. يتكلمون بالحق ويأمرون به، وفعلهـم نقيض قولهم. أما الرعيـة فقد رضيت بالدنيـا، وغرتهم زينتها، فما يريـدون فراقها؛ مع علمهم أنهم فيهـا بين موت أو قتل، ولكنهم يتمسكون بها كأنها لهـم حرز مما يصيبهم. وهم لاهـون منغمسون في هذا اللهـو، غارقون في حبه، فإذا بالحـكام يتحكمون في مصيرهم، فيجدون والأمـة غافلة في لهوها، ويرجون أن تطول آجالهم، ولكنهم وهم في غفلتهم يقتربون من آجالهم. حيث إنهم يعيشون عيشـاً رقيقاً ضعيفـاً. مشبهاً له في ضعفه بجلد قد دبغ فهو سريـع الفساد، كذلك هذا العيش يفنى عاجلاً. ودلالة التشبيه بالجلد دلالة واضحة حيث لا نجد فائدة في الجلد الفاسـد. وحالهم في معالجة هـذا العيش أشبه بحال هذه الحالئـة، التى تضع الأديم على يدهـا وتأخذ ما عليه من الوسخ، تريد إصلاحه بعدمـا فسد، كذلك الأمة تريد صلاح أمرها بعدما أفسدته بغفلتها، ولكن هيهات.

فسد هـذا العيش فأصبح -لمـن يصفه- أشبه بثوب طال بـه الزمان فاهترى، إذا نصـب على جانـب خباء فإنه لا يقي من حر ولا برد، فـإذا ستر جانب لا يستر

(١) **الصناعتين**، العسكري، ص٤٠٣.

الآخـر؛ فتدخل منه الشمـس ولا يستظل به، وهكذا أصبح العيش لا نفع فيه، كما لا نفـع في هذا الخباء الخلق. فـإذا حاولنا إصلاح جانب من دهرنـا فسد لكثرة الفساد فيـه وتفاقمه، فهو أشبه بهـذا الثوب الذي لا أمل في إصلاحـه. ولا شك في براعة هـذا التشبيه الذي مثل به حال الأمة، وحال عيشها وهو تشبيه أضفى على الصورة إشراقـاً وبهـاء، فجعلها واضحة للعيـان رغم ما بها من قتامة. فقـد أصبحت أمور النـاس مهملة فكأن الناس إبل سائبـة لا راعٍ يحفظها ويصونها، خيراتها مباحة كما هـذه الإبل التى لا صرار عليها فلبنها مباح. شبـه هشام بن عبدالملك بالراعي الذي أهمـل إبلـه وغنمه. وهذا الراعي -يعنـي هشاماً- لا يحتلب خـيرات الأمة فحسب -بـل من شدة لؤمه- يمصها مصـاً! مستمتعاً بهذه الخيرات، وقد آثر الدعة، على النظر في أمور الرعية، حتى استرخت أخلاف المعيشة من طول ما رضعوها، بعد أن كانـت حفلاً ممتلئة بالخـير، وهذا غاية في سوء استغلال مـوارد الأمة، وغني عـن القول أن حسن التشبيه وجودة الاستعـارة أعانا في توصيل المعنى الذي أراده الشاعـر من جشع الحكام، وظلم المحكومين وهي غاية في الدلالة على حال الأمة. راجع الأبيات من (٩-١٤).

الكذب السياسي:

اتصـف بعضـ حكام بنـي أميـة في هذا العهـد بصفـات لم يرضـ عنها من يعارضونهم، منها على سبيل المثال أنهم في خطبهم ينمقون القول ويزينون الخطب بالأمثال وبلاغـة الكلام، وحالما ينزلون من المنبر يخالف فعلهم قولهم. فهذا هشام وهـو علـى المنبر مصيب فيما يقـول، ولكنه حالمـا ينزل يخالف فعله مـا قال، فهم يضربون الأمثال في خطبهم للدنيا يعظون الناس، وهم أحق بالوعظ؛ فلهم ضروب وفنون في القول وتزيينه، وتجميله ولكنه خواء لا فائدة فيه ولا فعل يتبعه. الأبيات (١٥-١٧).

الحق في الخلافة:

وإذا كان هذا هو الحال فكيف صاروا إلى الخلافة؟ أو كيف صارت إليهم الخلافة؟ ومـن أحق بها؟ ولمَ صاروا أحق بها مـن غيرهم، والناس في هذا الحق على السواء؟ وكيف أصبح الناس فريقين مختلفين؛ السلالة الحاكمة في رفاهية ودعة، وبقية الرعية في شقـاء وجوع؟ فبمَّ صـاروا أحق بهذا الفضل من غيرهـم؟! والغريب أن الأرض بخصبها وخضرتها ونعيمها، صارت لبني أمية، وأصبح نصيب الأمة منها، الأرض البـور التي لا خصـب فيها، ولا ماء أو مرعـى، فقد أخذوا منها مـا خصب وتركوا للناس ما جفَّ فـأي عدل هذا؟ وهل نحـن نحتكم إلى كتاب الله أم قـد نبذناه، فصار حكامنـا يرفلون في ثيابهم مثل أكاسرة الفرس، وهـذا غاية ما يبغون. وفي هذا دلالة عميقة على حوار مفتوح يجب أن يتقارع فيه الفريقان الحجة. الأبيات (١٨-٢١).

شدة الفساد:

لقد جعل حكامنا غايتهم المظهر والأبهة، ولا شأن لهم بأمور الرعية، فأصبحت رعايتهـم للأمة وقيادة أمرها والعناية بشؤونهـا، أشبه بذئاب وضباع عاثت فساداً في غنـم غاب عنها الراعي؛ ودلالة تشبيه هشام بالذئب هنا غاية في أداء المعنى وفق قناعـات صاحب القصيدة، فالذئب ليس كأي حيوان مفترس فحسب؛ بل له صفات أخـرى لها دلالتها في المعنى؛ هي خبثه ودهـاؤه ومكره، ومعروف عن الذئب أنه إذا وجـد دماً على ذئب آخر افترسه، ولا ينـام إلا وإحدى عينيه تحرسه! وهو من الحيوانات التي تمتـاز بالقدرة على التخطيط، ويتميز بالحنكـة واليقظة والشراسة والغدر والتعطش للدماء. والعرب تعرف عن الذئب كل هذه الخصال وقد ضربوا بـه الأمثال فقالـوا: ألأم من ذئب، وأوقح من ذئب، وأيقـظ من ذئب[١]، وأجوع

(١) أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني، (ت٥١٨هـ)، **مجمع الأمثال**، ٤ج، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م، ج٣، ص٢٣٠، ٤٥٨، ٥٤٤.

مـن ذئب، وأخبث مـن الذئب، وأختل مـن الذئب، وأخف رأساً مـن الذئب[1]. ويقولـون من استرعى الذئب فقد ظلـم، أي فقد وضع الأمانة في غير موضعها[2]. ويقولـون أظلم من الذئب، وأصله أن أعرابياً ربى ذئباً فلما شبّ افترس سخلة له، فقال الأعرابي:

فَرَســـتَ شُوَيْهتي وفَجَعتَ طِفلا ** ونِسْـــواناً وأنت لهـــــم ربِيبُ
نشـــأتَ مع السِّخَال وأنتَ طفلٌ ** فمـــا أدراكَ أنَّ أبـــاكَ ذيـبُ
إذا كانَ الطِّبَـــــاعُ طِبَاعَ سَوءٍ ** فليْـسَ بمُصْـلحٍ طَبْعـــاً أديبُ[3]

وهذا الذئب يعينه في شأن الرعية واليه خالد بن عبدالله القسري، وكان والياً علـى العراق (سنة ١٠٥هـ، ٧٢٣م) ثم عزل سنة ١٢٠هـ.[4] وهـو أشبه بالضبع العرفـاء، وسميت الضبع عرفاء لتنتنها، وهؤلاء مضيعان للرعية والدين. ولا شك أن جعـل الوالي ضبعاً له مدلوله؛ فالمعروف عـن الضبع أنه مفترس يخرج للبحث عـن طعامه ليلاً، وهـو من الحيوانات التـي تعيش على أكل الجيـف، وبقايا صيد وفرائـس الحيوانات الأخرى، إلا أنه يصيد بمهارة، وهو من الحيوانات الليلية فلا تخرج من جحورهـا إلا بعد المغرب وتحت ستار الظلام، ومن الحيوانات الأكولة والنهمة. والضبع مولعة بنبش القبور، وتستخرج جِيف الموتى فتأكلها، يقولون في المثـل: أنبش من جيأل (جيأل اسم للضبع)[5]. والعـرب تضرب بها المثل في الفساد والخسة وقصة المثل (كمجـير أم عامر) تدل على هذه الخسة، وأم عامر من أسماء

(١) أبو هلال العسكري، كتاب **جمهرة الأمثال**، ٢ج، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد قطامش، دار الجيل، ط٢، بيروت، د.ت، ج١، ص٣٣٢، ٤٦٢، ٤٣٩، ٤٢٨.
(٢) نفسه، ج٢، ص٢٦٥. وقالوا الذئب اسم رجل وله قصة راجعها في الصفحة المذكورة.
(٣) السابق، ص٣٠.
(٤) ولد خالد نحو سنة ٦٦هـ، ٦٨٦م، وقتل سنة ١٢٦هـ، ٧٤٣م. وهو ابن ٦٠ سنة (**خالد القسري حياته وتاريخه**، د.بندر بن محمد بن رشيد الهمزاني)pdf.
(٥) **مجمع الأمثال**، ج٣، ص٤١٠.

الضبع أيضاً، وقصة المثل طويلة ذكرها الميداني، نكتفي منها بذكر الأبيات الآتية:

ومَنْ يَصنعِ المعروفَ مع غيرِ أهله ** يُلاقِ الذي لاقى مُجِيرُ أمِّ عامـــرِ
أدامَ لها حِينَ اســـتجارَتْ بِقُـربه ** مَحْضَ ألبانِ اللِّقاحِ الدَّرَائـــــرِ
وأسْـــــمَنَها حتى إذا ما تَكامَـلتْ ** فَرَتْـه بأنياب لهـا وأظافِـــــرِ
فَقُل لذوي المعرُوف هذا جَزاءُ مَن ** بَـدَا يَصنعَ المَعْـرُوفَ في غَيرِ شاكرِ[1].

هـذا الحاكم ووالياه رعيا الأمـة رعاية الذئب للغنم التـي ضاعت وغاب عنها الراعـي، وساعدهـم في ذلك أولادهم مـن السباع. فهل تصلح الدنيـا والدين بعد هـذا الفساد؟ وبعدما أضاع الجور موارد الأمـة الكثيرة؟ ولو وليت الغنم بمثل هذه الولاية لضاعت كلها ولم يبق منها شيء، فلا يجد الراعي رعية يرعاها.

وذهـب إلى منحى آخر في تأكيـد فكرته حول جور الحـكام وسوء إدارتهم، فضرب مثلاً لسوء الإدارة وسعيها في هلاك الرعية، مشبهاً تقطيع أوصالها بصاحب القِـدح (وهو ما لم يكن عليه نصل)، فإذا ولي نحـت القِداح غير الماهر أفسدها، فلا تصلـح لشيء ولا غرض، وهـذا ما آل إليه حال الأمـة، ولي أمرها من لا يحسن إدارة الأمور فأفسدها، فصارت كهذا القِدح الذي لا فائدة منه. فهذا الحاكم ووالياه جمعا بين الحمق والخبث والفسق والفساد. وهو إلى جانب ذلك قاس على الرعية، فيها أسد جائر، وعلى أعدائه نعامة من شدة ضعفه وجبنه. الأبيات (٢٢- ٢٨).

البعد عن كتاب الله:

ويهاجـم الكميت هـؤلاء الحكام متهمـاً إياهم أنهـم لا يتدبرون كتـاب الله ولا ينظـرون فيه، فهم لبطئهم في النظر فيه أشبه بالـبرذون الذي يضربه راكبه يستحثه من بطئه، ألم يتدبروا آية تدلهم على ترك ما يفعلون، أم على قلوبهم أقفال؟ وهم على

(١) **مجمع الأمثال**، ج٣، ص٢٦.

مـا هم فيه قد طال ملكهم وطال معه العناء، فإلام هـذا العناء الطويل؟ رضوا بالظلم في رعيتهم، فرعيتهم بين يتم وثكل. فحالهم وحال رعيتهم مثل حال هذه المرأة التي تدعى (حومل) في الظلم[1]. فهـذا حالهم مع رعيتهم ضرباً وتجويعاً؛ كما كانت تفعل هذه المرأة مع كلبتها، فتقابل الوفاء بالجحود، فحكمهم فساد مفسدٌ. ودلالة هذا التشبيه أنهم قد فاقوا في جورهم كلَّ جور ضرب به المثل قبلهم. الأبيات (٢٩-٣٥).

تخويف الرعية:

وقـد كان من سياستهم تخويف الرعيـة بالمواعظ تارة، وبالقتل تارة أخرى، وقد هولوا بالمواعظ الكاذبة، مشبهاً لهم بتلك النار التي كانت توقد في الجاهلية ويلقى عليها الملح ويقولون إن حلفت كاذباً لم يأت عليك الحول ولك مالٌ؛ يخوفون الرعية كمثل هؤلاء -جهلاً- وهم الجاهلون. وقد ساس بنو أمية الأمة بإحداث البدع، فلهم في كل عـام بدعة محدثة، ومن هذه البدع أنهـم يعيبون أهل الدين على ثباتهم على دينهم، ويبتدعون محدثات ليست من الدين في شيء؛ لأنهم بدلوا ما أمر الله به من مثـل: استحلال الدم بالقتل وهو حرام قطعاً، وتحريم أكل التمر المتدلي من عنقوده وهـو حلال قطعاً. ويقـال إنهم لا يدعون أحداً يمشي بـين نخله ويمسه حتى يؤدي خراجـه، فإن مسه قبل ذلك قتل. وأنهم يشربون حتى يرتوون، وتشرب رعيتهم أعشـاراً، وشرب الأعشار ضربه مثلاً لورودهم المـاء بعد عشرة أيام. ويأخذون الفـيء لأنفسهم ويحرمـون منه الرعية، فحـظ الرعية عندهم ممنـوع محبوس. ودلالة ذلك بسط السيطرة ومنع الناس من حقوقها. الأبيات (٣٦-٤٣).

دلالة الظلم:

والعجب العجاب أنهم يوجهون هذا الظلم إلى سلالة النبي (عليه أفضل الصلاة

(١) حومل كانت امرأة لها كلبة تحرسها، وكانت تجيعها فضربتها العرب مثلاً.

وأتم التسليم). وأعجب العجب أنهم يعدون خيولهم عليها الفرسان في كامل عدتهم وعتادهم، تشبه خيلهم العقبان في خفتها وسرعتها، هذه الخيل الكرارة تجوب السهل المنبسط من الأرض فتثير الغبار، وتركب الوعر من الأرض فتسير فيه بسرعة وقوة ولا تثير غباراً لوعورة الأرض. وعجباً لا ينقضي توجه هذه الخيل إلى الحسين تمنعه عن ماء الفرات! والعجب أنه لم يدافع عنه أحدٌ إلا عصبة قليلة. استحل جيش بني أمية دماء الحسين ومن معه، كما يستحل آخذ الرطبِ الرطبَّ، استأصلوهم كما يستأصل المتبقل البقل. خاضت هذه الخيل في دماء آل الرسول (عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم) وصارت الدماء الطاهرة حجولاً في أقدامهم. ما أبلغ الدلالة هنا! فهي ليست سرداً لحادثة تاريخية وثقها التاريخ فحسب؛ بل دليل دامغ على لؤم لا يضاهيه لؤم، من هؤلاء الحكام. الأبيات (٤٤-٥٤).

الظلم يورث:

وقعت حادثة مقتل الحسين سنة (٦١هـ) كما ذكرنا في عهد يزيد بن معاوية، وقيلت هذه القصيدة في عهد هشام بن عبدالملك، وكان عهد هشام بين عامي (١٠٥-١٢٥هـ)، وقد أشار إلى انتقال الحكم وراثة من معاوية بن أبي سفيان إلى هشام بن عبدالملك بقوله (فيا آخراً سدى له الغيّ أول)، نشب القتال بين هاتين الفئتين، جيش العراق الذي لم يكن فيه أحد من أهل الشام، وهذه الفئة القليلة مع الحسين وهم لا يزيدون على (٨٠) رجلاً. وكان الوالي على الكوفة عبيد الله بن زياد، وعدد من قتل من جماعة الحسين اثنان وسبعون رجلاً، ثم أخذوا رأس الحسين وحملوها إلى ابن زياد، ومعها بنات الحسين وإخوته ومعهم علي بن الحسين صغير مريض، فأمر ابن زياد بحمل الرأس ومعها النساء والصبيان إلى يزيد في دمشق[١].

(١) راجع حادثة مقتل الحسين (رضي الله عنه) في **نهاية الأرب**، ج٢٠، نقلاً عن ابن جرير الطبري في تاريخه، ج٤، ص٣٠٧و٣٠٨.

وقـد أعاد التاريخ نفسه فقضى هشام بن عبدالملك على زيد بن علي بن الحسين وصلبه[1]، ويبدو أن هذه الحادثــة أعادت إلى الشاعر حادثة مقتل الحسين بن علي (رضي الله عنه). أو ربمــا يشير إليها نفسها رابطاً بينها وبين مقتل الحسين، ليدلل بذلك على فساد ودموية البيت الأموي؛ الذي ورث الحكم والظلم. فمنذ بداية العهد الأموي تجمع حول يزيد وتهافت حوله (ذئبان المطامع) وهم أصحاب يزيد، شبههم بالذئبــان في خستهم وطمعهم، وجعلهم فريقين: منهــم الأعزل وصاحب السلاح، هؤلاء طمعــوا في عرض الحياة الدنيا وتكالبوا على الحســين، وشرعوا فيه الأسنة وهــم يهللون ويكبرون فرحين بقتله. فما نفع بني أمية مقتله وحمل رأسه إليهم، بل ضرهم ذلك وأصبح وصمة في عهدهم، ولا يلام من بكى الحسين من الأمة، حيث لا ينفــع اللوم. ودلالة ذكر هذا الحدث ومــا يماثله دلالة عميقة على استشراء الظلم المورث في البيت الأموي. الأبيات (٥٥-٥٨).

حال الأمة بعد مقتل الحسين:

قتل الحسين فأصبح له شيعة موتورون، والعجب أنهم لم يدافعوا عنه ولهم أيدٍ وأرجلٌ صحاح، وكان الواجب وقد أوقدت الحرَّب، أن يهبوا للدفاع عنه، ولكنهم خذلوه وصاروا فرقتين فرقة في عداوة مع بني أمية، وأخرى باكية على خذلانه. فمــا نفع المستأخرين عن نصــرة الحسين إدبارهم، ولا ضــر الذين تقدموا لنصرته التعجــل. وفي هذا إشارة إلى ما أصاب الأمة من انقسام تضعضعت له الأنفس التي ترجو أن تثأر له، ولكن يمنعها الضعف والتخاذل. الأبيات (٥٨-٦٢).

تمنى الثأر:

لا تيأســس النفوســس، فتتمنــى أن يجمع الله القلــوب يوم اللقــاء المأمول، لأخذ

(١) أحمد الشايب، **تاريخ الشعر السياسي**، ص٣٠٨.

الثـأر ورد الاعتبار، بجيش كثيف مكلل بالرجال والسـلاح، له وابل، هذا المطر سهـام تندفع نحو صدور بني أمية فتصـب عليهم الهلاك صباً، وهذا الجيش المدجج بالسلاح، تلمـع دروعه يوم الروع كأنها غدران حركتهـا ريح الشمال، وخص ريح الشمال بالذكر؛ لأنها تصفي الماء وتحدث عليه حبكاً، وهي طرائق المياه، التي تشبـه لمعان الدروع. وجنـود هذا الجيش يركبون خيولاً جـرداً من سلالة الوجيه ولاحـق (فرسان فحلان نجيبان معروفان من خيـول العرب). وحين تصهل هذه الخيـول تذكر الأمة ثأرها فتقاتل قتالاً شديداً. فتكيل لهم عند اللقاء الصاع أصوعاً، فيفـزع الأقوام مما أظلهم مـن داهية لا يدفعها عنهم دافع. هذه الداهية من الدواهي الشـداد وقد لمع برقها فأصبحت ظاهرة للعيان، ولا يخفى ما في ذلك من دلالة على الرغبة في الانتقام. الأبيات (٦٣-٦٩).

الهاشميون الملجأ:

هذه الثورة العارمة علـى الظلم، تحتاج إلى مأمن وملاذ، ينجي الناس من فتنة عمياء، هذا الملاذ هم الهاشميون، فهم الموئل للخائف من جبروت البيت الأموي، فإلى من الملجأ دونهم؟ وهم ما هم عدلاً وسيرة، حين يشتد الظلم وتدلهم لياليه، فهم الهدى إذا ضـل الناس واستحنكت ظلماؤهم، وبلغـت بهم الحيرة غايتها، وأفل نجم الهداية، وأشكلـت بهم الأمـور، ونزلت بهم عمياء، فبنـو هاشم هم البصـر والبصيرة للأمة والدلالـة هنا؛ أنهم أحق الناس بولاية الأمور. والدعـاء أيضاً ملاذ يلوذ به المضطر، ولأنهم يؤملون في أن يكون الخلاص على أيدي الهاشميين، يدعون الله أن يعجل لهم مـا يأملون، فإذا صارت إليهم الخلافة وجد المقرور الـدفء، والجائع الشبع، وتنفذ أحـكام القرآن الكريم التي طالما عطلت. ولبنـي هاشم مكانة لا تضاهيها منزلة، فإنهم غيـوث حياً، وأكف ندى، وهـم للناس معتمد ومصابيح تهدى مـن الضلال، وفيهم شفـاء لأهل العمـى، ومأوى للضعاف. ولهـم الهوى الخالص الصفـو الذي لم يشبه

نفاق، فلا ينقص حبهم خوف من بني أمية، ولا يعتاض بهم أو يبدلوا بأحد.

ومع هذا الميل، وهذا الحب لبني هاشم، إلا أن المجاهرة به تشكل خطراً على الثورة وعلى الحياة، فإن نصرتهم يجب أن تكون في الخفاء، سلماً بالقول واللسان دون السنان، ومع ذلك تظل النفوس في حالة صراع، وشد وجذب، بين نفس تلوم على ترك النصرة بالسلاح، والركون إلى اللسان، وتلك التي تدعو إلى لبوس الحرب، وكلما عزمت النفس على المجاهرة بالعدوان المسلح، أتته بتعليل ومنته الأماني، وعللته بالصبر. وتظل النفس في حالة صراع بين الموت على حق كما مات أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وبين الصبر إلى أن يأتي الله بالمأمول. وهذا الصراع له ما يؤججه في النفوس، ويجعل أواره مشتعلاً، ولا تخمد نيرانه. الأبيات (٧٠-٩٥).

نهج حكام بني أمية تجاه آل علي:

يؤجج هذا الصراع النفسي القاسي ما اتهِم به حكام بني أمية من شتم آل علي ابن أبي طالب (كرم الله وجهه) في خطبهم، وذكرهم له بالسوء والمكروه، فبعد قتل علي واستقرار شيعته بالعراق، سكتوا على مضض، ثم أثارهم ما دأب عليه ولاة العراق من سب علي وآله على المنابر، فثار لذلك حُجر بن عديّ بالكوفة فأخذه زياد بن أبيه إلى معاوية فقتله، واستمر الأمر حتى أوقفه الخليفة عمر بن عبدالعزيز، "وقد كان عمر نهاية في النسك والتواضع، فصرف عمال من كان قبله من بني أمية، لعدم ثقته في دينهم أو تقاهم، واستعمل أصلحَ من قدر عليه، فسلك عماله طريقته، وترك لعن علي (عليه السلام) على المنابر، وجعل مكانه ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحشر: ١٠)، وقيل:

بل جعل مكان ذلك ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل :٩٠)، وقيل بل جعلهما معاً"[١]، ثم عاود الخلفاء هذا النهج مرة أخرى؛ فإذا نال منهم هشام بشتمهم ولعنهم على المنبر، ظلت العيون تدمع، فلا يصل أسوأ قوله فيهم، حتى ترتعش النفوس وترعد من شدة الغيظ، وهي في غاية الخوف وأشد الفزع من تسلط الحكام، والعجز عن الدفاع عنهم بالسلاح. والدلالة السياسية لهذا النهج في سب آل رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، واضحة للعيان، فإن هؤلاء الحكام، وهم في موقع السلطة والقوة، وبهذا الفعل، يتصفون بالجهل والحمق، وسوء تقدير الأمور. الأبيات (٩٦-٩٨).

الأسوة ببني هاشم:

إن الدفاع عنهم باللسان وهو الأمر الذي في المقدور يجعلنا نأخذ الأسوة من آل النبي (صلى الله عليه وسلم) فإنهم صبروا ولم يقاتلوا، ففيهم أسوة حسنة، وبهم نترفع عن عرض الحياة الدنيا، ولكن إن طفح الكيل واضطررنا فإن خوض غمرات الحرب أمر لا مفر منه. وقد أُخذ ما بين بني أمية بالرفق واللين لو يجدي ذلك نفعاً، ولكن لم يزد الأمر معهم إلا يبوساً. ولا شك في أن الدلالة هنا وجوب التأسي ببني هاشم ودفع السيئة بالحسنة، مع أخذ الحيطة للدفاع بالسلاح إن اقتضى الأمر ذلك. الأبيات (٩٩- ١٠٤).

نهج التقية:

ولما صار أمر بني أمية إلى عداء بيِّن لا مفر من مواجهته، ولما كانت المواجهة تقود حتماً إلى الموت، فلا مفر من الجهد في المداجاة والمداراة، مع إضمار البغض

(١) **مروج الذهب**، ج٣، ص١٩٠.

والعداوة، والجهد في جعـل الجرح مندملاً، ولكن ما في داخل الجرح من فساد لا يجعله مندملاً. ولهذا لا بـد من التقية، والمداراة ومخالطتهم في المجالس ومخالفتهم الرأي، وإغضاء العين على القذى، وجبر النفس على الصبر وهي تضطرب حقداً وداءً، كلما حاول أن يطفو على السطح تدخل اللسان وهو يلهج مودة، ولكن القلب يطفـح حقداً. والتقية كانت عنـد الشيعة من تمام تعاليمهـم، أو هي وسيلة يسترون بهـا أساليبهم في الدعوة السياسية مخافة التنكيل بهم، فاعتمدوا عليها انتهازاً للفرص وفسروا بها كثيراً من سلوك أئمتهم، فالشيعي يداري ويجاري ويتستر ويتكتم حتى يظن أن الفرصة أمكنته فيظهر[1]. الأبيات (١٠٥- ١٠٧).

إبلاغ الرسالة:

هـذه القصيدة رسالة لآل أحمد (صلى الله عليـه وسلم) لم يأل شاعرها جهداً، ولكنـه جهد يقل كثـيراً عما أراده منها، فهي قصيدة مهذبـة نقية من اللحن وعيوب الشعـر، غراء بيضـاء لم تشبها شائبة، أتت على الهول لم تطـع ناهياً ولا ناصحاً، لم تخشـ لومة لائم، ولم تبـال بما سبقها من فحول الشعر والشعراء من مثل امرئ القيـس وزهير والحطيئة. لتنقل للبشرية جمعاء ما لقيـه آل أحمد من ظلم وقتل من حـكام بني أمية، دالة بذلـك على أن الإنسان لا ينجو من الظلم وإن كان من سلالة الأنبيـاء، وكم في الأرض من فساد ومفسدين على تعاقب الحقب والأزمان. وكما أجاد الشاعر المطلع أجاد المقطع، "والكلام يحسن بسلاسته، وسهولته، ونصاعته، وتخير لفظـه، وإصابة معناه، وجودة مطالعه، ولين مقاطعه، واستواء تقاسيمه، وتعـادل أطرافـه، وتشابه أعجازه بهواديـه[2]، وموافقة مآخـيره لمباديه، مع قلة ضروراتـه، بل عدمها أصلاً، حتـى لا يكون لها في الألفاظ أثـر[3]". فكانت هذه

(١) أحمد الشايب، **تاريخ الشعر السياسي**، ص٢٢٨.
(٢) الهادي: العنق، والمتقدم، وجمعه الهوادي.
(٣) أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، ص٥٣.

القصيدة درة في بابها، فريدة في موضوعها، جمعت العذوبة، والجزالة، والسهولة والرصانة، وسلمت من عيوب التأليف كما قال صاحبها، وحملت دلالاتها داخلها. الأبيات (١٠٨– ١١١).

الخاتمة:

انتظـم عقد الدولة الأموية ما يقرب من القرن أي تسعة عقود أو تزيد، توالى على الحكم فيها عدد من الخلفاء والـولاة، بعضهم اتصف بالحلم والأناة كمعاوية، ومنهـم مـن كان نهايـة في النسك والتواضع مثـل عمر بن عبدالعزيـز، وبعضهم بالخلاعة والمجـون مثل الوليد بن يزيد، الذي كان صاحب شراب ولهو وطرب، ثـم تكالبت على الدولة أسباب زوالها، من انشغالهم بالملذات بعد أن وصلت الدولة إلـى درجة من الرخـاء؛ وكان أن نمت العصبية بين النزاريـة واليمانية، وتغلغل الأمر إلى زوالها. وقد أرخت هذه القصيدة لجوانب مظلمة من هذا العهد، وشرحت الكثـير من الأدواء فيه، حتى أصبح ما يمكن ترميمه وإصلاحه أمراً مستحيلاً. كما فتحت الباب واسعاً لسؤال مشروع، فمن أولى الناس برعاية الأمة؟ وما مواصفات الحاكـم؟ وبمَّ يستحـق أن يكون والياً على الرعية؟ وهذا بـاب واسع للحجاج. وقد تمثلت دلالاتها في بيان داء الغفلة، وتعطيل الأحكام:

وعطلت الأحكـــام حتى كأننـــا ** على مِلـةٍ غـير التـي نتنحَّـــــلُ

والفساد السياسي الذي أهدر موارد الأمة حتى أصبح العيش كما وصفه:

فأصبـح باقـي عيـشنا وكأنَّـــه ** لواصفه هِدمُ الخبـــاء المرعـــبل

إذا حيـص منه جانب راع جانـب ** بفتقين يضحـى فيهمـا المتظلـــل

إلى جانب الجور والظلم، وإحداث البدع، واستحلال الدماء وتحريم ما أحله الله، وتقتيل سلالة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وانفراط عقد الأمة أحزاباً وشيعاً.

وهـذه القصيدة -إلى جانب دلالاتها السياسية- تصلـح أن تُدرس من الناحية الجماليـة والبلاغية أيضاً، فهي تستحق أن تدرس دراسـة فنية مستقلة، فهي حافلة

بشتى ألوان البلاغة، وهي قطعة نادرة من حيث الموضوع، والتناول، ومن حيث الفن والجمال، وقد شهد لها شاعرها بأنها مهذبة غراء وأنها تبين عن نفسها، ويتبين الناس معناها في مقبل الأيام. وإن كان من توصية أخيرة فهي إحياء هذا التراث العربي، فما زالت الدراسات فيه تحتاج لمن ينقبون ويبحثون فيه عن الدر المكنون في شتى الفنون، فيجدون فيه العبرة والفن الرفيع، فهو خلاصة تجارب ثرة قلَّ أن يجود بمثلها زمان، كما يجدون فيه اللغة الصافية، في زمان اختلط فيه الفصيح بالعامي، فهذه الكنوز أصبحت الحاجة ماسة إليها اليوم في زمان التغريب هذا.

المصادر والمراجع

١. **القرآن الكريم.**

٢. إبراهيم أنيس، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، **المعجم الوسيط**، (٢/١)، القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٣. أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٣.

٤. أبو ريَاش أحمد بن إبراهيم القيسي (توفي سنة ٣٣٩هـ)، **شرح هاشميات الكميت** بن زيد الأسدي، تحقيق الدكتور دَاود سَلوم والدكتور نوري حَمودي القيسي، عالم الكتب – بيروت – ط. الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٥. أبو الفرج الأصبهاني، **كتاب الأغاني**، دار الثقافة – بيروت – (بدون تاريخ)، ج١٦.

٦. أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني، (ت٥١٨هـ)، **مجمع الأمثال**، ٤ج، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٧م، ج٣.

٧. أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري، **كتاب الصناعتين** الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البَجَاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – بيروت – ط. الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٨. أبو هلال العسكري، كتاب **جمهرة الأمثال**، ٢ج، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد قطامش، ط. الثانية، دار الجيل – بيروت، بدون تاريخ، ج٢/١.

٩. أحمد الشايب، **تاريخ الشعر السياسي** إلى منتصف القرن الثاني، دار القلم- بيروت - لبنان - ١٩٧٦م.

١٠. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الإفريقي المصري (ت٧١١هـ، ١٣١١م)، **لسان العرب**، ١٣ج، تحقيق عامر أحمد حيدر، راجعه عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م، ج١١.

١١. راجي الأسمر، **شرح ديوان الأخطل**، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٢. شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب النويري، **نهاية الأرب** في فنون الأدب، ط. الثالثة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج٢٠ و٢١.

١٣. عبدالقادر بن عمر البغدادي (١٠٣٠/١٠٩٣هـ)، **خزانة الأدب** ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ج١، مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٤. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٥. محمد إسماعيل عبدالله الصاوي، **شرح ديوان جرير**، دار الأندلس - بيروت - (بدون تاريخ).

١٦. محمد فؤاد عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث- القاهرة - ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٧. الموقع الإلكتروني - https://www.marefa.org.

16. Muhammad Fuad Abdalbaqi, Al-Mujam Al-Mufahras Lialfaz Al-Quran Al-Kareem, Dar Al-Hadith Al-Gahira, (1422/2001).

17. https://www.marefa.org

8. Abu Hillal Al-Askari, Kitab Jamhart Al- Amthal, ed. Muhammad Abu Al-Fadul Ibrahim & Abdelmajeed Qatamish, Dar A jeel – Beirut - vol.1/2.

9. Ahmad Al-Shaib, Tarikh Alshir Ela Muntsaf Alqrn Althani, Dar Alglam,- Beirut- 1976.

10. Jamal Aldin Abu Al-Faddul Muhammad Ibn Makarm b. Manzur Al-Ansari Alafrigi Almsri - (711), Lsan Alarab, ed.Aamir Ahmad Hydar & Abdelmunim Khalil Ibrahim- Dar Alkutub Al-Almia- Beirut, 1st ed,(1424/2002), vol.11.

11. Raji Alasmar, Sharh Dywan Al-Akhtal, Dar Al-kitab Al-Arabi – Beirut, (1427/2006).

12. Shihab Aldeen Ahmad Ibn Abdelwhab Alnury, Nihayt Alarab Fi Funun Al-adab, ed. 3rd, Matbat Dar Al kutub wa Al wathaiq Al-qawmih, (1428/2007), vol.20 &21

13. Abdul Qhadir Al-baqdadi, khizant Al-Adab & lub libab lisan Al-Arab, ed. Abdulsalam Harun, vol.1, Maktabt Al-khangi, Al-qahira, (1418/1997).

14. Majd Al-Din Muhammad ibn yaqoub Alfiruz Abadi (817), Al-qamus Al- Muhit, Musast Al-Risala, Beirut (1419/1998).

15. Muhammad Ismail Abdulah Al-Sawi, Sharh Diwan Jarir, Dar Al-Andlus, Bierut.

Sources and references:

1. Al-Quran Al-Kareem.
2. Ibrahim Anees. Abdul halim Muntasir, Atiya al-swalihi, Mohammed Khalaf Allah Ahmad, al-Mujam al- wasit (1/2), al Gahhira, (1392/1972).
3. Abu al- Hasan Ali ibn. Ahmad Al-Masudi, Muruj al-dhab wa Madin al-Jawhar, (in Arabic), ed. Saeed Muhammed Al-laham, Dar al-fikir lil tibaa wa al-nashr, 1st ed. (1421/2000), vol.3
4. Abu-Rayash Ahmad ibn. Ibrahim Al-Qaisy (339), Sharh Hashimiat AL-Kummit ibn Zayid Al-Assadi, ed. Dr. Dawod Saloom & Dr. Nury Hamudi Al-Qaisy, Alam Al-Kutub – Beirut - 1st ed, (1404/1984).
5. Abu Al-Fraj Al-Assbahani, Kittab Al-Aghani, Dar Al-thaqafa – Beirut - vol.16.
6. Abu Al-Faddul Ahmad Ibn Muhammad b. Ahmad b. Ibrahim Al-Middani (518), Majma Al-Amthal, ed. Muhammad Abu Al-Faddul Ibrahim, 2nd ed. (1406/1987).
7. Abu Hillal Al-Hassan Ibn Abdallah b. Sahal Al- Asakari, Kittab Alssinateen Al-Kittaba & Ashir, ed. Ali Muhammad Al-Bjawi & Muhammad Abu Al-Fadul Ibrahim, Almaktaba Alasria – Beirut - 1st ed, (1427/2006).

العبور من الانهدام الطللي إلى البناء الحضاري في الشعر الجاهلي

أ. د. خليل الرفوع(*)

الملخص

يقوم هذا البحث على فكرة محددة وهي أن الشعراء الجاهليين وقفوا على الديار بعد رحيل أهلها، وكان وقوفهم للتأمل في مصير الإنسان، ففي المشهد الطللي يصور الشعراء ما حصل من انهدام وخراب بسبب الحروب لينطلقوا عبر خيالهم الفني ليدعوا إلى ترك تلك الأمكنة إلى أماكن متحضرة ليس فيها موت، بل فيها مفاتيح الحضارة مثل: الكتابة والوشم والصناعات المختلفة، فجاء هذا البحث بعد أن استقرأتُ الشعر الجاهلي؛ ليكشف عن رؤية ثاقبة للشعراء بأنهم جميعًا كانوا يرفضون الحرب، ويدعون إلى العبور إلى الحضارة للتخلص مما يحصل في الواقع المُعَاين. وقد اعتمد البحث الشعرَ فقط لتوضيح الفكرة التي ظلت تترددُ عندي زمنًا، ومن خلالها تبين أن الصراع بين الموت والبقاء قد دفع الشعراءَ إلى محاولة التشبث بعناصر الحياة التي تتمثل حينذاك بأدوات الحضارة.

(*) أستاذ الأدب العربي بجامعة مؤتة.

Passage from Ruins to Civilization in Pre-Islamic Poertry

Abstract

This research is based on the specific idea that poetry in the pre-Islamic erareflected on hometowns after their people had left them. This reflection was one on the fate of man that is represented in the so-called Al-Atlaal "the ruins". In this poetic scene, the poet depicts the destruction caused by the wars.Using his artistic imagination, the poet then calls for leaving these places to civilized places where there is no death, but rather the key to civilization such as writing and other civilization tools such as the various industries. This research came after reading all pre-Islamic poetry to reveal thatall of the pre-Islamic poets rejected war and called for a transition to civilization to get rid of the killing between their tribes. The research uses poetry to illustrate the idea that the struggle between death and life had led the pre-Islamic poets to try to cling to the elements of life which wasat that time civilization in opposition to the Bedouin life.The study also reveals that there was no relationship between Al-Atlaal "the ruins" and women as discussed in many recent studies.

مفتتحٌ: المشهدُ الطللي في القصيدة الجاهليةِ منفتحٌ على جملةٍ من الصورِ التي تتضافرُ لتشكلَ رؤيةً متكاملةً عند الشاعر الجاهلي، ولعلَّ تلك الصور التي قاربتْ بينَ الرسم المتشكل في الأرضِ بعد رحيل القبيلة عن المكانِ وبين مظاهر الحضارية المتخيلة في مخيال الشعراء أي بين صورتين متنافرتينِ أغرت الباحثَ بالنظر بعين المتوسم في الظاهرة دلالةً وتصويرًا؛ لأن السؤال الذي لم تُجبْ عنه الدراسات قديمًا وحديثًا، هو: لمَ ذلكَ التصويرُ؟ فالرسمُ مظهر بدوي يتوقفُ عنده الزمن، بينما مظاهر الحضارة مثل: الكتابة والصناعة حالة تؤسسُ لديمومة الفعل الإنساني فكرًا منجَزًا متجددًا بتجدد الإنسان.

ففي الطلل المُعاينِ لا يحضرُ الإنسانُ الذي -كان فاعلًا وحيدًا- بل يتحرك الحيوان المتوحش مطمئنًا آمنًا لا يأتيه خوف من عدوه الإنسان وفي حلوله في الطلل دلالة على حياته وفناء قاتله أو مطارده فناءً تامًا لا بعث بعده جَذَعةً، بينما في الصناعة الحضارية كالكتابة يُرى الإنسانُ فنانًا ينقشُ ويرقشُ وينمنمُ ويعيد ما امَّحى ويتقن ما يصنع بأناة وتؤدةٍ، وأما الشاعر فيقف باكيًا متأملًا لكنه بكاء وتأمل من أجل تغيير الواقع الانهدامي إلى بناء حضاري، أي العبور من البادية إلى الحاضرة، أو لنقل الانتقال من السكون البشري إلى حراكه الخالد؛ فالطلل شاهدٌ على الموت الإنساني والفناء الجمعي بينما الكتابة والمظاهر الحضارية الأخرى آنذاك شاهدة على التجدد والحياة، فثنائية الموت والحياة تلك يولدها الشعر ليجعلَ الشعراءَ أكثر توازنًا وأقدر على تجاوز أسباب اليأس إلى مظاهر الحضارة، يدفعهم إلى ذلك العجز عن إحداث أسباب الحياة في تلك الرسوم الدارسة وقد طحنتهم من قبلُ الحروب طحنًا، وضرستهم بأنيابها بعد أن تفانَوا ودقُّوا بينهم عطر منشم وكل عطور الدم المحرم.

أولًا: الإنسانُ مُشَكِّلُ الطلل: الفاعل الحقيقي في تشكيل المشهد الطللي هو الإنسان

المحارب فردًا وجماعة، فقد كان الفاعل في الديار قبل تبدلها وحوشًا، إنهم أولئك الفرسان المحاربون أولو القوة والبأس الذين تجمعهم صفات الفروسية، يقول ضابِئُ بنُ الحارثِ بن أرْطأةَ البُرْجُمِيُّ بعد وصف الديار والبكاء على رسومها:(١)

عهدْتُ بها فتْيانَ حرْبٍ وشَتْـــوَةٍ كرامًا يفكُّونَ الأسيرَ المُكَبَّـــــلا

فمن كان يسكنُ تلك الديار هم أبناء الحرب الذينَ يفكون أسراهم بالغزو والإغارة، وفي الشتاء يكونون عونًا لفقرائهم، فقد كان ثمة شتاءٌ يجلب الغيث والخير، والدار لم تخلُ منهم برحيلٍ بحثًا عن كلأ تأكله إبلهم وماءٍ يسقيهم ويسقي أنعامهم، فهم فتيان الحرب، ولم يفنهم إلا حرب طحنتهم طحنًا فلم يبق منهم إلا رسوم دارسة.

ويجلو عبيد بن الأبرص حقيقة المسبب في ذهاب أهل الديار، إنها الحروب والمنايا المتوالية، يقول عبيد في وصف ديار بني سعد(٢):

فأذْهبهُم ما أذهبَ الناسَ قبلهـــمْ ضِراسُ الحُرُوبِ والمنايا العواقبُ

إنها الحروب التي لا تبقي أحدًا من أهل الديار، وقد أهلكت الناس جميعًا، ويذكر عبيد في موطن آخر من شعره ما فعلته تلك الحروب والمنايا التي شعبت الناس(٣):

أرضٌ توارثهَـــا شَعُـــــوْبُ فكـلُّ مَنْ حَلَّهَـا مَحْـــــرُوبُ

إمَّا قتيـــلًا وإمَّـــا هـــالِكًـــــا والشَّيْـبُ شَـــيْنٌ لِمَنْ يشِـــيْبُ

فالشَّعوب هي المنايا التي تخطف أرواحَ المحاربين وقد بدت في الشعر الجاهلي

(١) الأصمعي، أبو سعيد عبدالملك بن قريب، **الأصمعيات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، ط٥، بيروت، لبنان، ص١٨٠.

(٢) عبيد بن الأبرص، **الديوان**، تحقيق وشرح د.حسين نصار، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، مصر، ص٩.

(٣) **السابق**، ص١٣.

رُسُلَ الآلهة المكلفين بقبض أرواح الفرسان في ساحات الحروب[١]؛ ويتحول الناس بعد نهارهم إلى ليل؛ أي من حياة إلى موت سرمدي، فترى رؤوس الجبال خاشعةً من هول ما ترى، يقول بشر بن أبي خازم الأسدي[٢]:

تحمَّـلَ أهْلُهـــا منهـا فبانُـــوا بليـلٍ فالطُّـلُوعُ بها خُشُـــوعُ

فلم يكن خلـو الديار بسبب الانتقال إلى أمكنة أخـرى بل بسبب تلك الحروب التي تأكل أبناءها وتطحنهم بثفالها كما تطحن الرحى الحبَّ، فلا يسلم من طحنها أحد إن كان موتًـا أم هلاكًا أم فقدًا لأعزة، وآية ذلك أن تلكَ الديار قبل الحروب كانت مجالسَ أيسار وملاعب سمـارٍ ومواقد نيران لا تخمدُ كما يقـول الأسود بن يعفر النهشلي[٣]، وقد عهدها النابغة من قبلُ تمور بالكرام والحياة، يقول[٤]:

عهـدتُ بها حيًّـا كرامًـا فَبُدِّلَتْ خناطِيْلَ آجالِ النَّعـامِ الجَوافِـلِ

ويصفُ عبيد بن الأبرص أهل الديار وما كانوا فيه من آلاء ورغد عيش[٥]:

فإنْ تكُ غبْراءُ الخُبَيْبَةِ أصْبَحَـــتْ خَلَتْ منهُمُ واسـتبْدَلَتْ غيرَ أبدالِ
فقِدْمَا أرى الحيَّ الجميعَ بغبْطَـــةٍ بها والليـــالي لا تدومُ على حالِ
أبعَدَ بني عمِّي ورهطي وإخوتـي أرجِّي لَيَانَ العيشِ ضَلًّا بِتَضْـلالِ

ويقولُ لبيد بن ربيعة مصورًا كـثرةَ المياه والخيام والندماء ومغاني الحياة من

(١) انظر: خليل الرفوع، "**المنية في الشعر الجاهلي -دراسة في دلالاتها وصورها الاستعارية-**"، **المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها**، مجلد٣، عدد٣، تموز، ٢٠٠٧م، ص١٠٧، ١٠٨.

(٢) بشر بن أبي خازم الأسدي، **الديوان**، تحقيق: د.عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة، ط١، دمشق، ١٩٧٢م، ص١٣٠.

(٣) الأسود بن يعفر النهشلي، **الديوان**، صنعة د.نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، ط١، العراق، ١٩٩٨م، ص٦٣.

(٤) النابغة الذبياني، **الديوان**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، مصر، ص١٤٢. الخناطيل: النعام. آجال: جمع إجْل: الجماعة.

(٥) عبيد بن الأبرص، **الديوان**، ص١١٣.

لهو وميسر في تلك الديار[١]:

أَقْوى وعُرِّيَ واسِـــطٌ فبـــرامُ من أهلهِ فصوائقٌ فخـــــــزامُ
فالواديانِ فكـــلُّ مغنًى منهـــمُ وعلى المياهِ محاضِرٌ وخيـــــامُ
عهدي بها الأَنَسَ الجميعَ وفيهـــمُ قبلَ التفرُّقِ مَيْسِرٌ ونـــــــدامُ

إنَّ حياة مثل هذه الحياة لا يبليها إلا تلك الحروب التي تأتي على الناس جميعًا، يقول عبيد بن الأبرص مؤكدًا ذلك[٢]:

أَوْحَشَتْ بعدَ ضُمَّرٍ كالسَّعـالـــى من بناتِ الوجيْهِ أَوْ حـــــلَّابِ
ومُرَاحٍ ومسْـــــرحٍ وحُلُـــوْلٍ ورعابيْـــــبَ كالدُّمَى وقِبَابِ
وكُهُولٍ ذَوي ندى وحُلُـــــــوْمٍ وشـــــباب أنجادٍ غُلْبِ الرقـابِ

ويؤكد المعنى نفسه المرقِّشُ الأكبر في قوله[٣]:

بعدَ جميـــعٍ قدْ أراهُـــمْ بهـــا لهُمْ قِبَـــابٌ وعليهـــمْ نَعَـــمْ

ويقولُ علقمة الفحلُ[٤]:

وكانَ لا يـــزالُ بهـا أنيـــسٌ خلالَ مُرُوجِها نَعَمٌ وشَـــــاءُ

ويقول عبيد بن عبد العُزَّى السلامي[٥]:

منازِلُ قوْمٍ دمَّنُـــــوا تلْعاتِـــه وسنُّوا السَّوامَ في الأنيقِ المنـــوَّرِ

(١) لبيد بن ربيعة العاملي، **الديوان**، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢م، ص٢٨٨.
(٢) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٢٢. الوجيه: فرس. مراح: مأوى الإبل. رعابيب: بيضاء.
(٣) المفضل الضبي، **المفضليات**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، ط٣، بيروت، لبنان، ص٢٢٩.
(٤) علقمة الفحل، **الديوان**، تحقيق: د. حنَّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ص٢.
(٥) **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٣٠.

وحينما يبالغُ الشعراء في وصف الديار فإنها مبالغةٌ فنيةٌ في وصف عظم تلك الكارثة، فالحي يفنى جميعُه، والديار لم تعدْ إلا رسومًا لا يكاد يبينُها إلا من عرفها من قبلُ، لم يكن التحول ذلك بسبب الطبيعة سيولًا وزلازلَ وغير ذلك من المهلكات، وآية ذلك أن عناصر الحياة للحيوان والنبات قائمة؛ فالأمطار تهطل في تلك الديار والنبات يزهرُ والنؤى التي كانت تحمي الخيام من السيول معاينة في أمكنتها، يقول عبدالله بن العجلان واصفًا ما بقي من الطلل[1]:

ونُؤيٌ أجدَّته الوليدةُ بالثَّرى بمسْحاتها إذْ راحتِ العينُ ترْجُفُ

وأما زهير بن أبي سلمى فيشير إلى أن النؤى لم تتثلم بعدُ على الرغم من مرور عشرين سنة على فناء القبيلة (أم أوفى)، وليس ذلك فحسب بل إن أثافيَّه السفعَ والدمنةَ لم تَكَلَّمِ وهي كذلك تشهد على أن ديارها الواسعة التي تمتد بين رقمتي البصرة والمدينة كانت تمور بالحياة فلا تزال النؤى كما كانت لم يصبْها ما يصيب الأرض من تشققات وتثلمات، يقول[2]:

أثافيَّ سُفْعًا في مُعَرَّسِ مِرْجَلٍ ونؤْيًا كحوضِ الجُدِّ لم يتَثَلَّمِ

ولذلك كانت الدمنة بأنسنتها هي الشاهدة على تجمع القبيلة ليلًا حول مواقدها وحفظ أسرارها؛ لذا فهي مفجوعة من هول ما رأت للقبيلة من خطوب، فلم تنطق بحرف واحد حينما سألها زهير في مطلع المعلقة سؤالًا وجوديًا يختصر الفجيعة الإنسانية بفجيعة أم أوفى بحروب داحس والغبراء التي بُعثت ذميمةً بين عبس وذبيان وقد تبزل ما بين العشيرة بالدم[3]:

(١) عبدالله بن العجلان النهدي، **الديوان**، تحقيق: إبراهيم صالح، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، أبو ظبي، ٢٠٠٩م، ص٣١.

(٢) زهير بن أبي سلمى، **شرح الديوان**، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤م، ص٧.

(٣) **شرح ديوان زهير**، ص٧.

أمِنْ أوْفى دِمنـةٌ لم تكلَّـــــــــمِ بحـومانةِ الدَّراجِ فالمُتَثَلَّـــــــــمِ

ويقـرر لبيد أن النؤى غُوْدِرَتْ فجأةً كما غُـوْدِرَ الثُمام الذي يوضع عليها مع الطين لمنع تسرب المياه إلى داخل الخيمة(١):

عَرِيَتْ وكانَ بها الجميعُ فأبْكَـرُوا منها وغُوْدِرَ نؤْيُها وثُمامُهـــــا

والإبـكار في هذا البيت ليـس إبكارًا حركيًا بحتًا عـن موجبات الحياة، بل هو إبكار فجائي مستغرقًا الجميعَ، والنؤى والثُّمام علامتان من علامات وجود الماء أو توقعه، وبقاؤهما في حالتيهما دليل على أن الخطر لم يكن من الطبيعة.

ويقـول عبيد بن عبد العزى مصورًا الخيم الخواشع وعلى عيدانها حمام تندب بشجو أولئك الذين هلكوا من أهل الديار(٢):

بها رسمُ أطلالٍ وخِيْمٌ خُواشِـــعٌ على آلهِنَّ الهاتفاتُ السَّواجِـــعُ

فبقايـا الخيم موجودة في الأطـلال، وبقيتْ شاهدةً على أناس كانوا يسكنون فيها، وما بكاء الحمام إلا بكاء الشاعر على حتمية المصير الإنساني.

لكـن السؤال في هـذا السياق هو، أين هم أولئك الربـع؟ وأين قبورهم؟ وهل دُرِسَـتْ جثثُهم كما درسـت تلك الديار؟ ويشير بِشامةُ بن الغديـر إلى أولئك القتلى

(١) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٣٠٠. وانظر: **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٥-١٦. السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، **شرح أشعار الهذليين**، مكتبة دار العروبة، ١: ١٤٠، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي. ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، ص١٩٣. الحطيئة، **الديوان**، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٢١، ١٤٢، ١٨٨. **المفضليات**، ص٢٥٩، والشعر لعميرة بن جُعيل.

(٢) **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٢١. وانظر: شرح أشعار الهذليين، ٩٩-١٠١، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي.

الذين لم يبق منهم إلا بقايا خيم وأعمدة قد دُرِسَتْ، يقول[1]:

إلَّا بقايـا خيمَـــةٍ درسَـــــتْ دارَتْ قواعدُهـا على الرَّبْـــــعِ

ويكمل الشاعر بيته ببيتين نـرى فيهما دموعًا غزيرة هُريقت كجداول فاضت مـن نهـر منهمر، والفرق بين الفيضانـين هو تلك المفارقة بين المـوت والحياة التي سنراهـا من بعد في المشهـد الطللي، فدموعه وإن كانت غزيرة إلا إنها لا تبعث أملًا ولا تعيد حياة، بينما ماء النهر يروي الزرع ويحيي الأرض، يقول[2]:

فوقَفْـتُ في دار الجميـــعِ وقـــدْ جالتْ شؤونُ الرأسِ بالدَّمـــــعِ
كعَرُوْضِ فيَّـــاضٍ على فلَـــجٍ تجْـرِي جداولُهُ على الـــزَّرْعِ

ولا نحسـبُ أن بـكاءه كان على أرض مقفرة ورسوم دارسـةٍ موحشةٍ، إنما كان علـى أولئـك الجميـع الذين كانوا في تلـك الديار، ولعل ذلك مـا دفع عبيد بن الأبرص إلى البكاء بعد أن رأى ما رأى من موت يملأ ساحاتها ومنايا تخطف أهلها وتتوارثهم جيلًا فجيلًا، وقد بُدِّلَت من أهلها وحوشًا، يقول[3]:

عينـــاكَ دمعُهمـــا سَـــرُوبُ كأنَّ شـأنيْهمـــا شَـعِيْـــبُ

ومـا كان بكاء الشعراء على دمنة أو رسم أو طلـل بل كان على أولئك الناس الذيـن شعبتهم الحـروب وخبطتهـم عشواؤها، وهو بـكاء فنيٌّ لأننـا في الطقوس الشعرية نعلم أن ما يقوله الشعراء بناءٌ للأشياء في غير واقعها وليس بالضرورة أن المـوت شامل عام فلربما أن موت أحد يجسد مـوت الناس جميعًا، يقول سلامة بن

(١) **المفضليات**، ص٤٠٧. وانظر **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤م، ص٩٠.
(٢) **المفضليات**، ص٤٠٧.
(٣) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص١١، ١٢.

جندل[١]:

وماذا تُبكِّي من رســـومٍ مُحِيْلَـــةٍ خَلاءٍ كسُحْقِ اليُمنَة المتمـــــــزقِ

ثانيًا: الدهر وأدواته في المشهد الطللي: إنَّ الفاعل الحقيقي في إحداث الطلل هو الإنســان بما قتل وأهلك وليــس الدهر كما يرى عبدالعزيــز محمد الشحادة في قولــه: "والشاعر الجاهلي يعد الزمن مسؤولًا عــن الطلل"[٢]، وليس الأمر كذلك، ويضيف: "أن ورود الزمن مع الأطلال يجعل الأطلال تعني الزمن"[٣]، ويقتصر دور الزمن بفعل طول العهد في تغيير معالم الديار بعد أن تسبب الإنسان في إهلاك أهلها، يقول الحطيئة[٤]:

قدْ غيَّر الدهرُ من بعدي معارفَهــا والرِّيحُ فادَّفَنَتْ منها مغانيْهـــــا

ويقولُ عبيد بن الأبرص[٥]:

لمن الديارُ ببرقةِ الرَّوْحـــــــانِ درَسَتْ وغيَّرهَا صروفُ زمــانِ

وكان طول الزمن كفيلًا بتغيير آياتها، يقول طرفة بن العبد[٦]:

فغيَّرَ آياتِ الديارِ معَ البِلـــــــى وليس على رَيْبِ الزمانِ كَفِيْـــلُ

وقــد أشار الشعــراء إلى سنوات ذلــك الزمن: فهي عند زهير بــن أبي سلمى

---

(١) سلامة بن جندل، **الديوان**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٥٨. وانظر: ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، ص٢٠.

(٢) **الزمن في الشعر الجاهلي**، ١٩٩٥م، ص٧٩-٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص٨٠.

(٤) **ديوان الحطيئة**، ص٢٨٠.

(٥) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص١٣٠.

(٦) طرفة بن العبد، **الديوان**، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٨٢.

عشرون[١]، وهي عند غيره أقل من ذلك[٢]، وأشهر مُحِيْلَة[٣]، وقد يتعاورُها طولُ البلى[٤]، والمغيِّرُ في ذلك الزمن الطويل الريحُ والمطرُ.

ثالثًا: تعفية الرياح: تبدو الرياح في المشهد الطللي عنصرًا مؤثرًا، وظفه الشاعر الجاهلي لينهضَ بدور طمس أي أثر إنساني في تلك الديار ولا ندري لعلها تقوم خلال ذلك بتعفية القبور البشرية وما فيها من عظام نخرة، فلماذا يصر جميع الشعراء على أن تلعبَ الرياحُ والسيول بالديار؟ وماذا يتبقَّى من القبيلة إن رحلت عن مواطنها غيرُ مواقد النيران والنؤى والأحجار وأوتاد لم تُخلع لتعصف بها الرياح وتلعب بها؟ وليزيدَ الشاعر من المأساة البشرية يجعل الأمطار تعقب تلك الرياح لتشارك في تغيير المعالم والمغاني وإحلال عدو الإنسان من الحيوان والوحوش محله، فلا تُعرفُ الديار إلا لمن عرفها من قبلُ، ووقف عليها ففكر وقدَّرَ بعد توهم ولأيٍ ليأتيَ دورُ الشاعر بعبوره الحضاري من الموت المُعاين المتمثل في الرسوم إلى الحياة المؤملة المتمثلة في الكتابة الخالدة وأدوات حضارية أخرى؛ لذا كانت صورة الرياح أعظم مؤثر في الدرس والطمس، يقول الحطيئة[٥]:

تقادمَ عهدُها وجَرى عليها سفيٌّ للرِّياحِ على سَفِيِّ

وتتعاقب الديارَ رياحُ الصيف والشتاء في حركة مستمرة، يقول عمرو بن

(١) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٧.

(٢) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العاملي**، ص٣٠٠. **ديوان امرئ القيس**، ص٨٩. الحادرة، "**ديوان شعره**"، تحقيق د. ناصر الدين الأسد، مستل من **مجلة معهد المخطوطات العربية**، ص٣٩٥.

(٣) كعب بن زهير، **الديوان**، تحقيق: حنَّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤م، ص١٣٩.

(٤) عروة بن الورد والسموأل، **الديوان**، دار صادر، بيروت، ص٢٦. والشعر للسموأل.

(٥) **ديوان الحطيئة**، ص١٧٦. وانظر: ديوان النابغة، ص١٤٩. حسان بن ثابت، **شرح ديوانه**، تحقيق عبدالرحمن البرقوقي، دار الأندلس، بيروت، ص١٤. ربيعة بن مقروم الضبي، **الديوان**، جمع وتحقيق تماضر عبدالقادر فياض حرفوش، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٩٩م، ص٥١.

قميئة[١]:

أمِنْ طَلَلٍ قفْرٍ ومنْ منْزلٍ عــافٍ عفتْه رياحٌ منْ مشاتٍ وأصْــيافٍ

والوظيفــة المخصصةُ لتلك الرياح تعفيةُ الديار، وسبيلها في ذلك تذرية التراب بالمناخل، يقول النابغة الذبياني[٢]:

أربَّتْ بها الأرواحُ حتى كأنَّمــا تَهَادَيْن أعلَى تُرْبِها بالمناخِــل

ففي البيت صورة مؤنسنة للرياح التي تتعاون لتنخِّلَ التراب كي يتراكم ليغطي الديــار، وفي صورة أخرى تبــدو الرياح رحى تطحن الحصــا مثلما تفعل الرحى بالحب ليكون طحينًا وفي الصــورة تنافر بين نتاج الرحى والرمال؛ فالرمال تعفي الرســوم لتخفي آثار البشر بينما يكون الطحين مصــدرًا لإحياء غيرهم من الناس، يقول أمية بن أبي الصلت[٣]:

وأَذْرَتْها حوافِلُ مُعْصِفَــــاتٌ كما تذرِيْ المُلَمْلِمَةُ الطَّحِيْنَــــا
وسافرتِ الرياحُ بهِنَّ عصْــــرًا بأذيالٍ يرُحْنَ ويغْتَــدِيْنَــــا

وفي البيت الثــاني نرى صورة حضارية أخرى غــير الرحى، وهي تصوير الريــاح بامرأة تجــرُّ أطراف ثوبهــا على الأرض كمــا صورها الأســود بن يعفر النهشلي[٤]:

(١) عمرو بن قميئة، **الديوان**، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م، ص١٤٩. وانظر **ديوان الأسود ابن يعفر النهشلي**، ص١٣٩.

(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٤٢. أربت: أقامت. وتتكرر الصورة في شعر أبي الطمحان القيني، **قصائد جاهلية نادرة**، ٢١٤.

(٣) أمية بن أبي الصلت، **الديوان**، تحقيق: سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، ص٨٤. أذرتها: أثارتها. عصرًا: دهرًا.

(٤) الأسود بن يعفر النهشلي، **الديوان**، ص٣٩. وانظر: **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٢٩٨، ١٠١. **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص٣١٣.

وكَأنَّما جـرُّ الرَّوامـــسِ ذيْلَهَـــا في صحنِهـــا المعْفُوِّ ذيـــلُ عرُوْسِ

وهـي صورة تتكرر في الشعر الجاهلي(١)، ومن صفات الرياح أنها تلعب بالديار وبمعارفها، يقول بشر بن أبي خازم(٢):

لمنِ الدِّيارُ غشِيْتُها بالأنْعُـــــم تبدو معالِمُها كلونِ الأرْقَـــــم

لعِبَتْ بها ريحُ الصَّبا فتنَكَّـــرَتْ إلا بقيَّـةَ نُؤْيِهَـــا المتَهَـــدِّم

ولا يبـدو اللعـبُ في تلـك الديار لهـوًا بل كان فعلًا مقصـودًا ذا دلالة من أجـل الطمس والتغيير؛ لذا كان من صفات تلك الريـاح الشدة في العصف(٣)، فهي هوجـاء(٤)، مصريـة نكْباء(٥)، تُسْدي دقيـقَ الحصى(٦)، دوارس مُدْجِنَات(٧)، لا تبرح الديارَ مقيمة عشاء صيفًـا وشتاء(٨)، تأتي الديار ليلًا وتبكر عليها صباحًا فهي مداليج بكْرٌ(٩)، تنسج الحصى كما تُنْسَجُ الثياب بالخيوط طولًا وعرضًا فلا تبلى(١٠)،

(١) انظر: **ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي**، ص٩٤. **ديوان كعب بن زهير**، ص١٤٧. **ديوان عروة بن الورد والسموأل**، ص٢٦ والشعر لعروة. **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٣٤. **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٠٦، **والشعر لعبدالله بن سلمة الغامدي**.

(٢) **ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي**، ص١٧٨. الأنعم: اسم موضع. ومعالم الدار: آثارها. الأرقم: حيَّة. النؤي: حفيرة حول الخباء أو الخيمة، وقد يكون حاجزًا ترابيًا لمنع دخول ماء المطر. وانظر: **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٨٧. **شرح ديوان عنترة**، ص٢٤٦. **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص١١٩. **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٧.

(٣) **ديوان أمية بن أبي الصلت**، ص٨٤.

(٤) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص١٢٢.

(٥) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٣٤.

(٦) حميد بن ثور الهلالي، **الديوان**، تحقيق د.محمد شفيق البيطار، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، ط١، الكويت، ٢٠٠٢م، ص١٠.

(٧) **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص٣٠٨.

(٨) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٢١٩. **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٨٧، **والشعر لبشر بن عُليف الطائي**.

(٩) **المفضليات**، ص٨٩، والشعر للمُرار بن منقذ.

(١٠) **ديوان امرئ القيس**، ص٨. **ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي**، ص٢١.

وهي ريح هَيْفٌ حارَّة[١]، زَعَازِع[٢]، تزهى الرغام والتراب دَرُوج[٣]، فقد كانت وظيفة تلك الرياح طمس معالم الديار كيلا تُعرفَ، يقول الحطيئة[٤]:

قدْ غيَّرَ الدهرُ من بعدي معارفها والريحُ فادَّفنتْ منها مغانيها
جرَّتْ عليها بأذيالٍ لها عُصُفٍ فأصْبَحتْ مثلَ سُحْقِ البُرْدِ عافيها

وفي كلمة ادفنت إيحاء بأنه دفن للموتى، وهل في تلك الديار غير الناس ليدفنوا، ولقد نجحت الريح في فعلها، يقول كعب بن زهير[٥]:

بها جَرَّتِ الريحُ أذيالَهَا فلم تبقِ منْ رسمِهَا مسْتَبِيْنَا

ولم تتوقف الريح عن فعلها حتى بعد أن ألبست الديار سرابيلَ ممزقةً كيلا تسترها إمعانًا منها في التغيير، يقول حسان بن ثابت[٦]:

تَعُلُّ رياحُ الصيفِ بالي هشيْمِهِ على ماثِلٍ كالحوضِ عافٍ مُثلَّمِ
كسَتْهُ سرابيلُ البلى بعْدَ عهْدِهِ وجوْنٌ سَرَى بالوابِلِ المتهزِّمِ

وفي الصورة السابقة للرياح نلحظ فعلًا غير حضاري، إنها تسفي الرمال وتسدي دقاق الحصى، وتمزق بقايا الخيم وتجعل الديار أثوابًا ممزقة بالية؛ إنها تنسج حبات الرمال لتدفن بقايا البشر وتدفن ثمة مظاهر حضارتهم وحياتهم فلا تنبعث مرة أخرى، فقد مات المكان ومات معه ساكنوه بل تغطي الرياحُ الديارَ وكأنها رداء تُلبَّسُه، يقول الحارث بن عباد[٧]:

---

(١) **ديوان تميم بن أبي بن مقبل**، ص١٢٨.
(٢) **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٢٠، والشعر لعُبيد بن عبد العزى.
(٣) **المفضليات**، ص١٧٠، والشعر لشبيب بن البرصاء.
(٤) **ديوان الحطيئة**، ص٢٨٠. أذيال الرياح: مآخيرها. عُصُفٌ: شديدة، الواحد: عصوف. سُحِقَ: بَلِيَ.
(٥) **ديوان كعب بن زهير**، ص١٦٥.
(٦) **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص٣٩٣.
(٧) الحارث بن عباد، **الديوان**، تحقيق أنس عبدالهادي أبو هلال، هيئة أبو ظبي للثقافة، ٢٠٠٨م، ص١٨٣.

عفا منزلٌ بين اللِّوَى والحَوابِـسِ لمرِّ الليالي والرياحِ اللوابـــسِ

رابعًا: المطر: ما يحمل المطر ويأتي به هي الرياح التي لم نرها من قبلُ في تلك الديار تأتي بخير، وأما ما تحمله من مطر فقد وظِّفَ لفعلين متكاملين، أولهما: شقُّ الأرض لإحداث الرسوم وتغيير معالم الديار، يقول حسان بن ثابت[١]:

تعاوَرَهَا الرياحُ وكلُّ جَـــوْنٍ منَ الوسْمِيِّ مُنْهَمٍّ سَكُـــوْبِ
فأمْسَى رَسْمُها خَلَقًا وأمْسَـــتْ يبابًـــا بعـــدَ ساكِنِهـــا الحبيـــبِ

ويقول كعب بن زهير[٢]:

أتعرِفُ رسْمًا بينَ رهْمَانَ فالرَّقـمْ إلى ذي مراهِيطٍ كما خُطَّ بالقلـمْ
عفتْهُ رياحُ الصيفِ بعدي بمورِهَا وأنديةُ الجـوزاءِ بالوَبْلِ والدِّيَـــمْ

ومن صفات ذلك المطر: أنه مُنْهَمٌ سكوب[٣]، مُلِثٌّ مكْفَهِر سحابهُ كميشُ التوالي مسترخي الأسافـل كأنما يخرج من الرحى ثجَّاجٌ غزيـر الحوافلِ[٤]، مسبِلٌ سرى مـن آخر الليل مُرْدِف[٥]، أسحمُ وكَّافٌ هَطُوْل[٦]، رجَّاف العشيِّ سَحُوْمٌ[٧]، جوْنٌ مسبلٌ[٨]، يجودُ به بُرْجَا الدَّلْو والشِّعْرى[٩]، صوتُهُ كالقصبِ[١٠]، صوبُهُ زاخِرٌ[١١]،

(١) **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص١٤-١٥. الوسمي: أول مطر الخريف. وانظر: **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٨٧.
(٢) **ديوان كعب بن زهير**، ص١٤٧. وأندية الجوزاء: أمطار تصاحبُ ظهور برج الجوزاء.
(٣) **ديوان حسان بن ثابت**، ص١٤، ١٥.
(٤) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٤١. **ديوان بشر بن أبي خازم**، ص٢٢٠.
(٥) **ديوان الحطيئة**، ص٢٥٤.
(٦) **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٩. وانظر: **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص٣١٣.
(٧) ربيعة بن مقروم الضبي، **الديوان**، ص٥١. وانظر: **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص ٢٥٨، وفيه هموع.
(٨) **شرح ديوان عنترة**، ص٢٤٦.
(٩) **ديوان بشر بن خازم الأسدي**، ص١٥٧.
(١٠) **ديوان بشر بن خازم الأسدي**، ١٣٢.
(١١) **ديوان الأعشى**، ص١٥٧.

هطـالٌ سكـوبٌ[١]، يُصبُّ مـن السماء كمـا يُصَبُّ مـاء القربـة[٢]، ودقُ الرواعد جودها فرهامُها[٣]، دائمُ الإرزامِ مُجَلْجِل[٤]، وكلها صفات تنبئ بالغزارة والشدة في الهطل، ويتحول المطر إلى سيول تلعبُ بالديار فتجرف منها ما ارتفع، وتشق منها ما انخفض، وتجمعُ الرمالَ والحصى حول مسيلها، يقول أبو الطمحان القيني[٥]:

وجرَّ عليهـا السـيلُ ذيْـلا كأنَّـــهُ إذا التفَّ في المِيْثَاءِ إسـفافُ ساحِـلِ

ويقـول الحارث بن عباد واصفًا ما يحدثُه السيلُ من قلع لشجر العضاه –الذي تأكله الإبل– من جذورها وكبِّهِ لرؤوسها في الشقوق، فتجفلُ الطيرُ وإناث التيوس الجبلية مما ترى، وقد ترك التلالَ والقيعانَ سهولا[٦]:

غيَّـرتْـــهُ الصَّبـــا وكُـلُّ ملـثٍّ يرتمـــي بالعضَـــاهِ جيلاً فجيلا
تُزْعِجُ الطيـــــرَ والأراويَ عنه تدعُ التَّلَ والقرارَ ســـــــــهولا

خامسًا: النبات والحيـوان: يصور الشعر الجاهلي الديـار عقب نزول المطر حُوًّا مخضرَّة بالكلأ، كثيرة النبات فتأكله النعام والظباء والآرام عوذُها ومتاليها، يقول لبيد بن ربيعة[٧]:

فَعَلا فروعُ الأيْهقان وأطْفَلَـــتْ بالجلْهَتَيْن ظباؤها ونَعامُهَـــــــا
والعَيْنُ ساكِنَةٌ على أطلائهـــــــا عُوْذا تأجَّلُ بالفضـــاءِ بِهَامُهَـــــا

(١) **ديوان بشر بن خازم الأسدي**، ص٢٠.
(٢) **ديوان الحارث بن عباد**، ص١٨٤.
(٣) **شرح ديون لبيد بن ربيعة**، ص٢٩٨.
(٤) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص١٢٢. وفي شعر لبيد بن ربيعة: وعشية متجاوب إرزامها، ص٢٩٨.
(٥) **المفضليات**، ص٨٩، والشعر للمرار بن منقذ. **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٣٤.
(٦) **ديوان الحارث بن عباد**، ص٢١٢. الأراوي: جمع الأرويّة، وهي أنثى التيس البريّ.
(٧) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٣٠٠. الأيهقان: جرجير البر. عوذ: حديثة النتاج.

ويصفُ النابغة الذبياني الرسمَ بعدَ أن تعاورته السواري والغوادي[1]:

أثْيْـــثٌ نبتُـــهُ جعـــدٌ ثـــــــراهُ بـــهِ عُـــوْذُ المطـــافِـلِ والمتالـــــي

ويصـــور المرقشُ الأكبر ألوان ما كـــثر واعتم من النبات، وقـــد علاه الندى فتزينت به ديار أسماء[2]:

أضْحَـــتْ خَـــلاءً نبتُهَـــا ثَئِـــدٌ نـــوَّرَ فيهـــا زهـــوُهُ فاعتـــمْ

ويقول طرفة بن العبد[3]:

فالكثِيْـــــبُ مُعْشِـــبٌ أنُـــفٌ فتناهِيْـــــــهِ فمرتكـمُـــــــهْ

إنها لصورة لافتةٌ أن تعْشَوْشِـبَ الكثبانُ وتخضرَّ الْلوى، وتلاع الديار مليئة بالنور، وما كان ذلك إلا لتزدهيَ الوحوشُ -عدو الإنسان- بها وترتع وتلعبَ وتلد آمنة مطمئنة، يقول عبيد بن الأبرص في صورة تتكرر عند غيره من الشعراء[4]:

دار بها عِيْنُ النعاجِ رواتِعًـــــــا تَقْـرُو مسـاربَهَـــا مـعَ الأرْآمِ

وأما الحيوانات التي تعيش في الديار فإنها ترتع آمنة يأتيها كلؤها وماؤها رغدًا؛ فقـد أنْسِنَتْ وأطفلت فلا خـوف عليها ولا على صغارها، فلم يعـد قانصها الإنسان موجودًا فلا يريبها أحد ممن سكن تلك الديار من قبلُ لأن إمكانية عودتهم مستحيلة؛ تلك هي مشاعر الوحوش والنعام والظبـاء والبقر كبارًا وصغارًا، يقول زهير بن أبي سلمى[5]:

---

(١) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٥٠.

(٢) **المفضليات**، ص٢٣٧. ثئد: أصابه الثأد، وهو: الندى. زهوه: أحمر وأبيض وأصفر.

(٣) **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٢.

(٤) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص١٢٢، المسارب: المراعي. **وانظر: المفضليات**، ص١١٤، والشعر للمخبل السعدي. **ديوان الحطيئة**، ص٩٦.

(٥) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٥. وانظر: **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٢٩٨.

بها العيــنُ والآرامُ يمشِيْــنَ خِلْفَةً وأطْلاؤُها ينْهَضْنَ من كلِّ مجْثَــمِ

فالفعل يمشين فيه دلالة على استمرارية الحركة بتؤدة وأناة، فيرحن في الديار بطاءَ المشي لما هن فيه من أمان وطمأنينة، وكذلك صغارها ينهضن بتثاقل من أماكن جثمن فيها طويلًا لما يشعرن به من سكينة، وفي بيت آخر يشير المرقش الأصغر إلى أن خنس الظباء تسوق صغارها سوقًا بطيئًا كي تأكل من النبات وزهره، يقول[١]:

تُزْجِيْ بها خُنْسُ الظباءِ سِخَالَهــا جآذِرُها بالجَوِّ ورْدٌ وأصْبَــحُ

وتتمشى الثيران مثَّاقِلةً -من كثرة ما أكلت-، يقول بشر بن أبي خازم[٢]:

تمشِي بها الثيرانُ تَرْدَى كأنَّهــا دهاقِيْــنُ أنبــاطٍ عليها الصَّوَامِعُ

وكذلك تتمشى النعام وظلمانها كأنها إماء لبست لباسًا ثقيلا[٣]:

تمشِي بها رُبْدُ النعــامِ كمــا تمشــي إمــاءٌ سُرْبِلَتْ جُبَبَــا

وشُبِّــهَ مشي النعام الهـادئ البطيء بمشي النصـارى في كنائسهم خاشعين، يقول عنترة[٤]:

تمشي النعامُ به خلاءً حولَــه مشيَ النصارى حولَ بيتِ الهيكلِ

وتشبهُ جماعات النعام وقد تدلَّى الريشُ على جوانبها بالإبل التي حملت أياصر الكلأ، يقول تميم بن أبي بن مقبل[٥]:

---

(١) **المفضليات**، ص٢٤١. الورد: الأحمر. الأصبح: أشد حمرة.

(٢) **ديوان بشر بن خازم الأسدي**، ص١١٣. تَرْدَى: ركض بين المشي والعدو. الدهاقين: التجار، واحدها دِهقان، فارسي معرب. الصَّوامِع: قَلَنْسوة تغطي الرأس، ليس لها واحد.

(٣) أوس بن حجر، **الديوان**، تحقيق: د.محمد يوسف نجم، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٩٧٥م، ص١. وانظر: **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٤. **ديوان الحطيئة**، ص٩٥-٩٦.

(٤) **شرح ديوان عنترة**، ص٣٣٨.

(٥) **ديوان تميم بن أبي بن مقبل**، ص١٠٣. أيصر: كساء فيه حشيش.

تمْشِيْ بها حِزَقُ النعامِ كأنَّهـــــا بُعْـرَانُ كـلَّاءٍ يلُحْـنَ بِأَيْصَـــرِ

وكذلك الثيران كأنها كُسِيَتْ من التراب قمصانًا باليـة[1]، والطيور تُخطط بأرجلها آمنة مطمئنة، يقول المرقش الأكبر[2]:

أمنْ آلِ أسْماءَ الطُّلُوْلُ الـدَّوارِسُ يُخَطـطُ فيهـــا الطيرُ قفرٌ بَسَابِسُ

فقد جعل الشعراء الأطلال تعجُّ بالحيوان ظباء وبقرًا وثيرانًا ونعامًا وظلمانًا ووحوشًا وجعلوها تأكل النَّـوْرَ والزَّهْرَ وغيرهما، وتشرب ما قرَّ في قيعان الديار وأوديتهـا وتتمشى مع سخالها وطِلائها وفصلانهـا لا تخاف شيئًا ولا تخشى أحدًا، ولم يكن وقوفُ الشعراء وقوفًا جسديًّا ماديًّا بل كان وقوفًا فنيًّا مُتَخَيَّلًا، فقد استحالت عندهم عودة أهل الديار لديارهم؛ لذا مُطِرتِ واعشوشبتْ رسومُها وأمنت حيواناتها وتكاثرت، فأسباب الحياة ومعطياتها متوافرة لكنها خِلْوٌ من الإنسان الذي هو أولى بالحياة، لكنه هو من بعث الحروب المهلكة التي أفنت أهل الديار فلم تُبْقِ منهم أحدًا، ولذلك يقف الشعراء متأملين بخشوع تلك المأساة الكارثية التي تتواصل نتائجُها دون أن يكـون للناس عبرة، وأمام ذلك تتكرر دعواتهم لترك الديار الدوارس فلا أمل يُرْتَجَى لانبعاث أهل الديارِ جذَعَةً، وفي ذلك يقول النابغة الذبياني[3]:

أمسَتْ خلاءً وأمسَى أهلُها احتملُوا أخْنى عليها الذي أخْنَى على لُبَـــدِ
فعَدِّ عـمَّا ترى إذْ لا ارْتِـجَـــاعَ لهُ وانمِ القتُـوْدَ على عَيْـرَانَةٍ أُجُـــدِ

وقد عبر الشعراء عن تركِ الديار وتجاوزها بأن البكاء –باعث الحياة ومطهر

(١) **المفضليات**، ص٢٥٩. والشعر لعميرة بن جُعَيْل.
(٢) المرقشان، **ديوان المرقشين**، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م، ص٥٥. **وانظر: ديوان الحارث بن عباد**، ص٢١٢.
(٣) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٦. لبد: الطير السابع من طيور لقمان هكذا هي الأسطورة. وانظر: **شرح ديوان لبيد**، ص٢٧٩. **ديوان علقمة الفحل**، ص٢. **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص١٥.

النفس من الخطايا- لا يجدي نفعًا في إعادة سكانها إليها، يقول امرؤ القيس[١]:

وإنَّ شفائي عَبْرَةٌ إن سفحتُهـــــا وهل عندَ رسمٍ دارِسٍ منْ مُعَــوَّلِ

ويقول سلامة بن جندل[٢]:

وماذا تُبَكِّيْ منْ رُسُوْمٍ مُحِيْلَـــــةٍ خلاءً كسُحـقِ اليُمْنَـــــــةِ المتَمَزِّقِ

وأكـثرُ الناس معرفةً بمصيرهم ومآلِ حياتهـم واستحالة بعث أهل الديار تارة أخرى ليعيشوا فيها هم أولئك الذين بلغوا من العمر مبلغًا، يقول الأعشى[٣]:

ما بكـاءُ الكبيــرِ بالأطْــــلالِ وسؤالي فهــلْ تــردُّ ســـؤالي

وأمام تلك الرؤية الشعرية التأملية فإن الحل يتأتى من خلال العبور الحضاري من تلك الديار الممثلة بالرسوم وما فيها وعليها إلى الحواضر الممثلة بالكتابة والوشم والصناعات المختلفة؛ لعلها تكون أكثر أمانًا واستقرارًا.

سادسًا: الكتابة:

١: الكتابــة مظهر حضاري: الكتابــة من أهم مظاهر الحضــارة وهي مفتتحُها الأول، وكانــت العــربُ في العصــر الجاهلي تعرفهــا معرفة مؤكــدة لكنها لم تكن ظاهــرة منتشرة في كل البيئات، وقد أكــد الشعر الجاهلي تلك المعرفــة وأشار إليها القرآن إشارات في كثير من الآيات الكريمة، وليس من شك أن الحروف بأشكالها المعاصرة كانت كذلك معروفة آنذاك وإن لم تكن على هيئتها الجمالية المحددة، لكن رســم تلك الحروف كان مقارَبًا ومُـنَـقَّـطًا أيضًــا؛ فالحروف العربية موجودةٌ على

(١) **ديوان امرئ القيس**، ص٩. **وانظر: ديوان بشر بن أبي خازم**، ص٢٠.
(٢) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٥٨.
(٣) **ديوان الأعشى**، ص١.

شكل أسر لا يمكن التفريق بينها عقليًا ورسمًا إلا بتنقيطها[1].

وقد كان الطلل يمثل حالة الموت الإنساني الذي عمَّ كل الديار التي خلت من أهلها، ووقفَ الشاعر أمامه عاجزًا عن التغيير ووقفِ حتمية الفناء بل زاد في وصف المأساة وتفصيلها وكان مخرجُه الوحيد من ذلك كله الدعوة إلى الرحيل عن تلك الرسوم إلى الكتابة، أي إلى موجبات الحياة ومظاهرها التي تتمثل في الكتابة كونها فعلًا إنسانيًّا خالدًا حتى بعد موت الكاتب نفسه، فمن خلال التأمل شعريًّا في الواقع المعاين استطاع الشعراءُ أنْ يبنوا بفنهم عالمًا بديلًا عنه بلا فوضى الموت الذي تخبطه المنايا فكما يقول أرنست فيشر "إن الفن وسيلةٌ لإعطاء الإنسان توازنًا في العالم الذي يحيط به"[2].

أ: الكتابة تجويد إنساني: هناك في الأطلال كان الإنسان هو المسبب الحقيقي الوحيد لحدوثها بالحروب، وفي مشهد الكتابة هو ذاته الفاعل الحقيقي الوحيد إحياءً، والفرق ثمة بينهما هو فرق بين إنسان قاتل وآخر مُحْيي، وكأنها مفارقة بين الموت والحياة، وبين القبح والجمال، وحينما شبه الشعراء رسوم الديار بالكتابة إنما كان ذلك ليحيلوا مخيالَ المتلقي من الواقع المُدَمَّرِ المُشَاهَدِ إلى واقع مُتَخَيَّلٍ حضاري، وفي التصور البلاغي يكون المُشَبَّهُ به أكثرَ كمالًا وقوةً من المَشَبَّهِ، ولم يكنِ التشبيهُ بينهما بلا قيمة جماليةٍ بلْ لاستنفارِ الذاكرة لتعلم أن هناك عالَمًا حضاريًا تُخَطُّ فيه الحروفُ بدلًا من الرسوم، ويُكْتَبُ بالمداد بدلًا من الدماءِ، ولم يخبرنا الشعراء عمن كتبَ لأنَّ المهم هو الكتابة ذاتها بما فيها من رموز ودلالات، وإن امَّحَتِ الحروف فيمكنُ ترجيعُها

(١) لقد فصل الدكتور ناصر الدين الأسد القول في نشأة الخط العربي وانتشار الكتابة وتنقيط الحروف، وبين بالأدلة النقلية والعقلية أن التنقيط كان موجودًا في العصر الجاهلي. انظر كتابه: **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، دار الجيل، ط٧، بيروت، ١٩٨٨م، ص١-٨٥.

(٢) أرنست فيشر، **الاشتراكية والفن**، ترجمة أسعد حليم، دار القلم، ط٧، بيروت، ١٩٨٨م، ص١-٥٨.

كهيْئتِها الأولى، وفي الكتابة نرى احترافًا من الكُتابِ فهم يجوِّدونَ خطوطَهم تجويدًا، وينقشونها على الصخور نقشًا كي تبقى ما بقي الإنسان، ومن مظاهر ذلك التجويد:

١- **النقش على الحجـر:** والكتابة على الحجر تسمى عنـد الشعراء وحيًا، وهي أطول بقاء فتبـقى ما بقي ذلك الصخر، يقول عبدالله بن سليم بن الحـارث الأزدي[١]:

لِمَنِ الديــارُ تـلـــــوحُ بالغمْـــرِ درَسَـــتْ لِمَـرِّ الرِّيْــح والقَطْــر
فبشـــطِّ بُسْيَـــانِ الرِّيـــــاغِ كما كتبَ الغـــلامُ الوحْـيَ في الصَّخْرِ

ولعل ذلك الصخر الذي نُقِشَ عليه الوحي على طريق العابرين المارين بتلك الديار ليذكرهم بمآل أهلها، ويقول زهير بن أبي سلمى[٢]:

لِمَنِ الديـارِ غَشِيْتُهـا بالفدفَـــــدِ كأَنَّهـــا في حَجَـــرِ المَسِيْلِ المُخْلَدِ

ويؤكد لبيد تلك الصورة في قوله[٣]:

فمدافعُ الرَّيَّـانِ عُرِّيَ رسْمُها خَلَقًا كَمَا ضَمِـنَ الوُحِـــــيَّ سِلامُها

وفي البيـت السابـق صورتان متنافرتـان وفيهما تكتملُ الصـورةُ الموحية مبينةً، فالرسوم التي عريتْ علـى الأرضِ تتراءى أمامِ الناظر المتوسِّم إلى جانب النقش على الصخر لِيُخَيَّرَ بينهما، بين الموت أو الحياة، ولا ندري ماذا كُتبَ، فربما يكون شيئًا ينبئ عن مصير أهل الديار.

٢- **تجويد الكتابة:** في الشعر الجاهلي تصويرٌ لمن ينهضُ بالكتابة؛ فهو محترفٌ مُجَـوِّد، وقد استعار الشعـراءُ لعملية تزيينِ الحروفِ بالتنقيـط والزخرفة ألفاظًا،

(١) **قصائد جاهلية نادرة**، ص٢٠١.
(٢) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٢٦٨.
(٣) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٢٩٨. مدافع: أماكن يندفع منها الماء. الريان: وادٍ. السِّلام: الحجارة.

منها: الرَّقْشُ[١]، والوشْم[٢]، والرَّقْم[٣]، والنَّمْنَمَة[٤]، والوَشْي[٥]، والمُنَمَّق[٦]، ويكون الورق قَشِيْبًا[٧]، والجلد الذي يُخَطُّ عليه مما جوَّدَه صوانعُه[٨]، وقد امتدَّ أبو ذؤيب الهذلي في الصورة واصفًا دقة الكاتب بدقة وشم العروس التي تزدهي بجماليته، يقول[٩]:

عرفْتُ الدِّيَارَ كرقْمِ الدَّوا ... ةِ يذْبَرُهَا الكاتبُ الحميريُّ
برَقْمٍ ووشْمٍ كما زخرفتْ ... بِمَيْشَمِهَا المُزْدَهَاةُ الهِدِيُّ
أدَانَ وَأنْبَاه الأوَّلُونَ ... بأنَّ المُدانَ مَلِيٌّ وفِيُّ
فنمْنَمَ في صُحُفٍ كالرِّيا ... طِ فيهِنَّ إرْث كتابٍ مَحِيُّ

فالكاتب يبدو دقيقًا، وكأنه يكتب وثيقةَ دَيْنٍ لأجلٍ مسمًّى بين دائنٍ يرقب حقه في المكتوب أمامه وبين مدين مُلِئ ثقةً بالوفاء ولا يأمنُ أحدهما الآخر، ولن يفصل بينهما إلا ما قد قُيِّدَ في الصحفِ المنشورة كالرِّياط، وفي شعر سلامة بن جندل تصوير للكاتب الذي أكبَّ بكل عقله وجسمه على الكتابة وفي كل حين تتجددُ الحروف في

(١) **المفضليات**، ص٢٠٤. والشعر للأخنس بن شهاب التغلبي. أبو قيس بن الأسلت الأوسي، الديوان، دراسة وجمع وتحقيق: د.حسن محمد باجوده، دار التراث، مصر، ص٢٦. شرح أشعار الهذليين، ١: ٩٨-٩٩، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي. ديوان المرقشين، ص٦٧، والشعر للمرقش الأكبر. المفضليات، ص٢٣٧، والشعر للمرقش الأكبر.
(٢) **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٢.
(٣) **شرح أشعار الهذليين**، ١: ٩٨، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي.
(٤) السابق، ١: ٩٨-٩٩، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي.
(٥) **ديوان ربيعة بن مقروم الضبي**، ص٣٨.
(٦) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٥٤.
(٧) **شرح ديوان حسان بن ثابت**، ص١٤.
(٨) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٩٦.
(٩) **شرح أشعار الهذليين**، ١: ٩٨. بميشمها. بإبرة. الهدي: العروس. المُدان: الذي عليه الدين. الرياط: الملاء.

عينيه فيتروَّى في تزيينها، يقول(١):

لِمَنْ طللٌ مثلَ الكتابِ المُنَمَّـــــــقِ خلا عهْدُهُ بيْنَ الصُّلَيْبِ فَمُطْـــرِقِ
أكَبَّ عليْـهِ كاتِـــبٌ بدواتِـــــــهِ وحادِثُهُ في العيـنِ جِدَّةُ مُهْـــرَقِ

ويصـف ثعلبة بن عمـرو العبدي حركةَ يـدي الكاتبِ وعينيه وقـدْ أكبَّ على الكتابـةِ ليظهرَ دقَّتَـه وحرصَه على التجويد فلا يُخْطئ، وقـدْ أصبَحـت الكتابةُ عنده صناعة وزخرفة، يقول(٢):

أكَبَّ عليْـــها كاتـــبٌ بدواتِـــهِ يُقيْـــمُ يديـــهِ تارةً ويُخَالـــفُ
رجَا صُنْعَهُ ما كان يصنعُ ساجِيًـــا ويرْفعُ عينيْهِ عنِ الصُنْعِ طـــارفُ

وأعطى الشعراء التجويد بعـدًا حضاريًا ودينيًّا ليؤكِّدوا الحرص على خلودها وقداستهـا ودورها في تشكيـل الحضارة وحفظ الدين، ومما يُلْحَـظُ أن الشعراءَ لم يُبَيِّنُوْا مـاذا كُتِبَ؛ وذلك لأنَّ المخطوطَ في الرسم المشاهَـد (المشبَّه) هو حالة دلالية، وأنه أصلًا لم يستطع التكلم لما رأى من فجائع وأهوال ولم يُجِبْ عن أسئلة الشعراء، وكذلـك الكتابة فهي تمثل حالـة حضارية مناقضة لما هو في الأطلال، وقد أشير إلى مهـارقِ الفرس الذيـنَ يمثلُونَ آنذاك حضـارةً متقدمةً مُقَارَنَةً مـع العرب، يقول الحارث بن حِلِّزَةَ اليشكري(٣):

لِمَنِ الديارُ عفوْنَ بالحُبـــــــسِ آياتُهـا كمهَـــارِقِ الفُـــــرْسِ

فإذا كانت الديار قد عفت فإنَّ الصحائف المُصَنَّعَةَ في بلاد فارس لم تعفُ، ولم

(١) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٥٤.
(٢) **المفضليات**، ص٢٨١. الساجي: الساكن.
(٣) الحارث بن حلزة اليشكري، **الديوان**، جمعه وحققه وشرحه، د.إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٩٩١م، ص٤٨. عَفَوْنَ: درَسْنَ، زال أكثرُهنَّ. الحُبْس: موضع في ديار غطفان. آياتها: علاماتها. المهارق: الصحف، واحدها: مُهرَق، فارسي معرب أصله مُهْرَكِرْد. وانظر: **ديوان ربيعة بن مقروم الضبي**، ص٣٨.

تُبلَ، يقول عنترة[١]:

ألا يا دارَ عبــلَةَ بالطَّـــــــــوِيِّ كرجْعِ الوشــمِ في رُسُــغِ الهَدِيِّ
كوحْي صحائفٍ منْ عهْدِ كِسْرى فأهْدَاهَــا لأعجَــمَ طِـمْطِـمِـــيّ

فهــي صحائــف لا يكاد يبــين رسمُهَا، والأعجمــي لا يكاد يبين كلامه لكـنَّ الكتابةَ موجودةٌ وإنْ أصابَهَا طمسٌ من صوارفِ الزمان أو المكان فيمكن أَنْ يقرأَها كاتب ماهر.

وأمــا الكاتــب اليهوديُّ فهــوَ مُـجَوِّدٌ للكتابــة العبرية؛ لأنها مقدســة، لذا يُرَى حريصًا على تبيين كتابته، يقول الشمَّاخُ[٢]:

أَتَعْرِفُ رسمًا دارِسًا قدْ تغَيَّـــرَا بذِرْوَةَ أقْوى بعدَ ليْلَى وأقْفـــرَا
كـمَا خَـطَّ عِبْرانِيَّـةً بيمينِـــــــهِ بتَيْمَاءَ حَبْرٌ ثُـمَّ عَرَّضَ أسْطُـــرَا

وفي شعــر الأسود بن يعفر النهشلي إشارة إلى يهوديين متقنين للكتابة، وليس في ذلك غرابة أليس هما من أهل الكتاب، يقول[٣]:

سُطوْر يهوديينِ في مُهْرَقَيْهِمـــــا مجيْدَيْنِ منْ تيْمَاءَ أوْ أهلِ مَدْيَـــنِ

ويشير امرؤ القيس إلى الكتابة في مصاحف الرهبان، يقول[٤]:

أتتْ حِجَجٌ بعدِي عليها فأصْبَحَــتْ كخطِّ زَبُوْرٍ في مصاحِفِ رُهْبَــانِ

وهنــاك إشــارات إلى الخــط اليماني الحِـمْـيَرِي[٥]، ويعلــل الدكتور نصرت

(١) **شرح ديوان عنترة**، ص٢٦٨.
(٢) الشماخ بن ضرار الذبياني، **الديوان**، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م، ص١٢٩.
(٣) **ديوان الأسود بن يعفر النهشلي**، ص٦٣.
(٤) **ديوان امرئ القيس**، ص٨٩.
(٥) انظر: **ديوان أبي قيس بن الأسلت الأوسي**، ص ٢٦. **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص١٣٨. **شرح أشعار الهذليين**، ١: ٩٨-٩٩، والشعر لأبي ذؤيب الهذلي.

عبدالرحمن تكرار تلك الإشارات إلى أنه "قد تكون صورة الكاتب اليماني المتعود اللحن -كما يقول لبيد- أعلق في نفوس بعض الشماليين من صورة الكاتب الشمالي، وقد يجدون أن صورة الكتابة الحميرية (المسند) أكثر زخرفة من الكتابة الشمالية، ولعلهم إذْ يشبهون آثار الديار بالكتابة يرون جُلَّ النقوش التي حولهم بخط المسند"(١).

وفي ترجيع الكتابة يقول لبيد بن ربيعة متحدثًا عن الكاتب الحميري اليماني(٢):

دَرَسَ المَنا بِمُتالِعٍ فَأَبانِ وَتَقادَمَت بِالحُبسِ فَالسوبانِ
فَنعافِ صَارَةَ فَالقَنانِ كَأَنَّها زُبُرٌ يُرَجِّعُها وَليدُ يَمانِ
مُتَعَوِّدٌ لَحِنٌ يُعيدُ بِكَفِّهِ قَلَمًا عَلى عُسُبٍ ذَبُلنَ وَبانِ

فهو كاتب (وليد يمان) متخصصٌ خبر مهنَتَه، ففي العصر الجاهلي كان هناك محترفون في الكتابة فقد كانت حرفة، وهو يعيد ما امَّحَى من الحروف على عُسُبٍ ذاويات، وإعادة الحروف -التي طُمِسَ بعضها- إلى هيئتها الأولى دعوةٌ من الشاعر إلى تأمل أسباب الحضارة وقيمها التي يمكن إعادة إحيائها بأدواتها ذاتها، فأن ينشغل الناس بالكتابة خير لهم من انشغالهم بإشعال الحروب وإفساد الأرض وتركها بلقعًا، والصور تتكرر عند الشاعر لبيد نفسه في قوله(٣):

وجلا السُّيُوْلُ عنِ الطُّلُوْلِ كأنَّهَا زُبُرٌ تُجِدُّ مُتُوْنَهَا أقْلامُها

فتجْديدُ الكتابة هو تجديدٌ للحياة، وتأكيدٌ على إصرار الإنسان كاتبًا وقارئًا على

(١) نصرت عبدالرحمن، **الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٥م، ص٧٦.
(٢) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص ١٣٩.
(٣) **نفسه**، ص٣٠٠. وانظر: **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٥٢. **المفضليات**، ص٣٧٩. والشعر لعبدالله بن عنمة الضبي.

العيشـ في تلك الحياة بسبل حضاريـة بعيدًا عن الأسلحةِ التـي تكتب على الأرض دماءً، فتُعَطَّل العقولُ التي هي أشدُّ من الحجارة قسوةً بفعل البيئة ودعواتها الغاشمة.

سابعًـا: الوشْم: الوشـم ظاهرة ذات دلالة تُنْبئ عن طقـس اجتماعي بحثًا عن الجمال واستكمال عناصره، ولعلـه ارتبط بدءًا بالمرأة وإحساسها بالأنوثة وزينتها ثـم انتقل إلى الرجال لرسم معتقده على يده أو ذراعه ليكون رمزًا دينيًا يفتديه بقوة ساعـده بعد أن سفحَ الـدمَ ليخلده في جسـده، وترجيعُ الوشم هـو محاولة لترجيع الجمال والحياة، وتشبيه الرسوم بالوشم مقاربة بين متضادين متنافرين هما الخراب المستقْبَـح من ناحية وبين الجمال المتوسَّم، أي بين الموت وأسبابه والحياة وأسبابها، كمـا هو بين الرسوم وبين الكتابة غـير أن الوشم يُخَط في الجسـدِ بإثْمَد مُخْتَلِط بدم الموشوم، وكأنَّ الشاعـر وقف على الديار مُتَأمِّلًا رسومهـا مُسْتَجْلِبًا صورة امرأة مسفرة الوجهِ وعلى يديها وشوم زادتها غوايةً وفتنةً وحياة، وينقسم تشبيه الرسوم بالوشم إلى قسمين، هما:

أولًا: التشبيه العام دون ذكر التفصيل، كقول زهير بن أبي سلمى[1]:

هاجَ الفـــؤادَ معـــارِفُ الرَّسْـــمِ قفـــرٌ بذي الهضَبَـــــاتِ كالْوَشمِ

ثانيًا: ترجيع الوشم: وفي هذا الشعر نرى صورة الرسمِ واقِعًا كترجيع الوشم، ففـي الرسم فعلتِ الريـاح والأمطارُ فعلَهـا؛ إذ زادَتْ في تحفيرهـا لتغيير معالمها، وهذه الصـورة متنافرةٌ مع الصورة الجمالية للمـرأة برمزيتها الدالةِ على الإغواء والتناسُـلِ، وفي ترجيع الوشم دلالة علـى استمرارية طلب الجمال والخصب على الرغـم من تحولات الجسد، يقول لبيد بن ربيعـة في تجْلِيَةِ السيول عن الطلول بعد

(١) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٣٨٢. وانظر: **المفضليات**، ص١١٤، والشعر للمخبل السعدي. **ديوان ربيعة بن مقروم**، ص٥١. ص٦٩٤.

أن شبهها بترجيعِ الكتابة[١]:

أوْ رَجْعُ واشِمةٍ أُسِفّ نَؤورُهَا كِفِفاً تعرّضَ فوقَهنّ وِشامُها
فوقفتُ أسْألهَا، وكيفَ سُؤالُنَا صُمّا خوالدَ ما يُبينُ كلامُها

فما كشفتْهُ السيولُ من رسومٍ يذكِّرُ الشاعرَ بعملية ترجيع الوشم بمادةِ النؤور التي تُذرُّ على الرسمِ الدائري الذي وُشِمَ منذ زمن، فالديار صُمٌّ خوالد لا حياة فيها، بينما اليد التي أعيد وشمُها تزيدُ صاحبتَهَا ألقًا وتوهُجًا وشعورًا بالانبعاث، والترجيع كما بيَّنَ الشعراءُ يكون في المعاصِمِ[٢]، وظهور الأنامِلِ[٣]، وظاهر اليد[٤]، ولا شك أن عملية الوشم تتطلب التضحية بالدم من أجل صورة الموشوم، ولعلها صورة مقدسة للآلهة مما يضفي على الحالة الجمالية قداسة دينيةً يفرض إنزال الدم لتخليد الرمز الديني وليس سفكًا لدماء الناس وإفناءهم، فالسبيل إلى العبور من الرسوم الدارسة إلى الحضارة هو تقديس المعتقد والقيم الجمالية بدلًا من تقديس الحرب والخراب، وهذه الرؤية أقرب إلى رؤية مصطفى ناصف الذي يرى أن الوشم والكتابة تعبير عن حفظ الحياة وإعادة أحداثها المتغيرة على الدوام إلى رموز باقية[٥]، وهي مناقضة لرؤية عبدالقادر الرباعي الذي يرى أن الوشم محاولة من الشاعر لترشيح إمكانية عودة الحياة مرة ثانية، كما يعود الوشم[٦]، فإذا

(١) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٢٩٩-٣٠٠.
(٢) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٥، ص٢٠٧.
(٣) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص١٣٩. وانظر: **قصائد جاهلية نادرة**، ص٢١٤، والشعر لأبي الطمحان القيني.
(٤) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٢٩٩-٣٠٠. وانظر: **قصائد جاهلية نادرة**، ص٢٠٦. **المفضليات**، ص٢٠٦. والشعر في كلا المصدرين لعبدالله بن سلمة الغامدي. **ديوان طرفة بن العبد**، ص٢٣.
(٥) مصطفى ناصف، **قراءة ثانية لشعرنا القديم**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م، ص٥٦.
(٦) عبدالقادر الرباعي، **الصورة الفنية في النقد الشعري (دراسة في النظرية والتطبيق)**، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٤م، ص١٣١.

كانـت عند زهير كذلك فإنها عند جميع الشعراء ليست كذلك؛ فلم يدعُ أحدٌ منهم إلى إعادة الحياة إلى الرسوم لأنهم أمام أطلال صُمٍّ لا تكلم من هول ما رأتْ من دمار وموت، والميت لا يُبعثُ في هذه الحياة؛ لذا فإنَّ تركَهُ والرحيل على الناقة أولى منْ السعي إلى إحيائه.

ثامنًا: صور حضارية: هناك صور حضارية تظهر في المشهد الطللي، ومنها:

١: الملابس: لا شك أن صناعة الملابس قد انتشرَتْ في اليمن والعراق وبعض المراكـز الحضرية الأخرى، لكن الإشارة في هذا السياق تنزاح إلى ما شُبِّهَ به آثار الديار منها، وفي ذلـك استكمال للصورتين المتنافرتين عبورًا إلى الحضارة لتكون الأطـلال ومرادفاتها نسيًـا منسيًّا، ويظهـر الرسم كالثياب التي طُـرِّزَت في بلاد اليمن، يقول طرفة بن العبد[١]:

وبالسَّفْحِ آياتٌ كأنَّ رُسُومَهَـــــا يمانٍ وشَتْهُ رَيْدَةٌ وسُحُـــــــوْلُ

ويشبه عبيد بن عبد العزى السلامي الرسمَ بالرداء المحبَّر، يقول[٢]:

أَتَعْرِفُ رسْمًـا كالـرِّدَاءِ المُحَبَّـــرِ بِرَامَـــةَ بيْنَ الهَضْـبِ والمُتَغَمَّـــر

ويصفُ حسان بن ثابت تلك الثياب بأنها رقيقةٌ مُزَيَّنةٌ بالرسوم، يقول[٣]:

لـمَنْ منْزِلٌ عافٍ كأنَّ رسُوْمَـــهُ خياعِيْلُ رَيْطٍ سابِريٍّ مُرَسّـــــمِ

ويشبـه سلامة بن جنـدل الأبخرة التـي تتصاعدُ من السيـول المتدفقة بأهْداب الثياب المعلَّقَة للبيع في أسواق بصرى والمدائن، يقول[٤]:

(١) **ديوان طرفة بن العبد**، ص٨٩. ريدة وسحول: مَنْ يصْنعون الثياب.
(٢) **قصائد جاهلية نادرة**، ص١٢٩. **وانظر: ديوان الحطيئة**، ص١٩٦.
(٣) **ديوان حسان بن ثابت**، ص٣٩٢.
(٤) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٣٧. دميثة: أرض سهلة. هدب: خمل الثوب. الأعلاق: متاع معلَّق.

فكأَنَّ مَدفْعَ سَيل كُلِّ دَميثـــــــــةٍ يُعْلَى بذي هُدُبٍ، من الأعْــلاقِ
منْ نسجِ بُصْرى والمدائن نُشِّــرَت للبيع يومَ تحضُّرِ الأســـــــــواقِ

فالشاعـر يذكر في البيتين السابقين الأسواق التي تعرض فيها الملابس وهما في المدائـن عاصمة الفرس وبصـرى مركز الشام التجاري، وفي هـذه الإشارة نلمح شغفًا بالحضارة وما فيها من مباهجَ حياةٍ ورفضًا للرسوم -ولو ملئت بالسيول- إن خلت مـن أهلها، فالمقارنة بين الحيـاة والموت تفضي إلى انطـلاق للتشبّث بأهداب الحيـاة، ويصف الحطيئة ما نبت في الديار من زهور مختلفٍ ألوانُهَا بالبرود الحمْرِ والصفرِ التي عُرِضتْ للبيع، يقول(١):

كأنَّ سَلِيْحًا نَشَّرَتْ فيهِ بَزَّهَـــــــا بروْدًا ورَقْمًا فاتَكَ البيعَ تاجِــرُهْ

وفي لحظة البكاء تشبه الرسوم بالثياب البالية، يقول سلامة بن جندل(٢):

وماذا تُبَكِّيْ من رسومٍ مُحِيْلَـــــةٍ خلاءً كسُحْقِ اليمنةِ المُتَمــــزِّقِ

ولعلهـا ثيابٌ لبِسَتْ مُنْذُ زمنٍ وحال عليها الحـول؛ فهي قليلة الأنس كما يقول الحارث بن عباد في رسم سُليمى(٣):

لسُلَيْمَـى كأَنَّهُ سُحْقُ بُــــــــرْدٍ زادَه قلَّةُ الأنـيْسِ نُحُــــــــوْلا

وامتـدادًا للصورة نرى النعاج التي ترتـع في الديار تكتسي ضروبَ الثياب، يقول عوف بنُ عطية بن الخِرْعِ الرِّياشي(٤):

كأنَّ الظِّباءَ بـها والنِّعــــــــــا جَ ألْبِسْنَ مِنْ رازِقيٍّ شِعَــــارا

(١) **ديوان الحطيئة**، ص٢١. سليحا: حي من قُضَاعَة. فَاتَك البيعَ: جدَّ فيه وحذقه.
(٢) **ديوان سلامة بن جندل**، ص١٥٨. **وانظر: ديوان الحطيئة**، ص١٩٧.
(٣) **ديوان الحارث بن عباد**، ص٢١١.
(٤) **المفضليات**، ص٤١٣.

ويقول خُرَاشَةُ بن عمرو العبسي بأنَّها –النعاج– ألبست ثيابًا بيضاء سابغةً تزيد عن أطرافها[1]:

مُلَمَّعَةٌ بالشأمِ سُفْعًا خُدُوْدُهَا كَأنَّ عليْهَا سَابِرِيًّا مُذَيَّلا

ويقول النابغة الذبياني في وصف جمال الظباء وقد سمنت لما هي فيه من خصبٍ ورِيٍّ[2]:

كَأنَّ كُشُوْحَهنَّ مُبَطَّنَاتٌ إلى فوق الكِعَابِ بُرُوْدُ خَالِ

وأما النعام فقد سُرْبِلَتْ ثيابًا ثقيلة فأبطأتْ حركتها، يقول أوس بن حَجَر[3]:

تمْشِي بِهَا رُبْدُ النَّعَامِ كما تمْشِي إماءٌ سُرْبِلَتْ جُبَبَا

فالثياب قشيبةٌ موشّاة لكنها تكون لحظة بكاء الشاعر غير ذلك، فقد وردت في شعر عُمَيْرَةَ بنِ جُعَلٍ ممزقةً باليةً لأسدين يتصارعانِ، يقول[4]:

قِفارٌ مَرَوْراةٌ يَحارُ بِها القَطا يَظلُّ بِها السَّبْعانِ يَعْتَرِكانِ
يُثِيرَانِ مِنْ نَسْجِ التُّرَابِ عَليهما قَمِيصَيْنِ أَسْماطاً ويَرْتَدِيانِ
وبالشَّرَفِ الأَعْلَى وُحُوشٌ كأَنَّها عَلَى جَانِبِ الأَرْجاءِ عُوذُ هِجانِ

ففي الصورة السابقة نرى أسدين يعتركانِ في الديار، ومن شدة صراعهما نسجا عليهما غبارًا كثيفًا كأنه قمصان بالية ممزقة لتتناسب مع الموقف، وثمَّة وحوش كثيرة ترقب من أعلى الشرف كأنها إبل ترعى فصلانها، فالشاعر يُذَكِّرُ مَنْ يسمعُ شعرَه أن الديار قد خَلَتْ من أهلها وحلَّتْها الوحوشُ بدلًا منهم ومن إبلهم وهو ينفِّرُ

(١) **المفضليات**، ص٤٠٥.
(٢) **ديوان النابغة الذبياني**، ص١٥٠.
(٣) **ديوان أوس بن حجر**، ص١.
(٤) **المفضليات**، ص٢٥٩. أسماطًا: باليات. عُوذ: إبل معها أولادها.

من صورة الأسدين المتصارعين وفي ذلك تذكير بما حدث من حروبٍ بين من كان يسكنها؛ فقد أودوا وأودت معهم أنعامهم.

٢: صور حضارية أخرى: من تلك الصور التي شُبِّهَتْ بها الرسوم **النُّقْبَة الحميرية** وهي غطاء يغطي به السيف حينما يوضع في الغمد، يقول زهير بن أبي سلمى[١]:

كأنَّ عليْهَا نُقْبَة حِمْيَرِيَّة يُقَطِّعُهَا بينَ الجُفُوْنِ الصَّيَاقِلُ

وشبهها بِشْر بن أبي خازم الأسدي **بألواح مزخرفة**، يقول[٢]:

فكأنَّ أطْلالًا وباقيَ دِمْنَةٍ بِجَدُوْدَ ألواحٍ عليها الزُّخْرُفُ

وشُبِّهت الرسوم **بجفن اليماني** المزخرف المزين[٣]، وكأنَّ الرماح تذري التراب بالمناخل[٤]، ومنها حب **الفُلفل** الذي شُبِّهَ به أبعار الظباء[٥] والفلفل ليس من مزروعات العرب إنما يستورد من بلاد الهند كما تستورد التوابل والعطور في العصر الجاهلي، ولعل هذا التشبيه يدل على أن تلك الظباء تعيش بأمان بغياب عدوها الإنسان مما جعلَ بعرَها يحتفظُ بهيئته فلا يُفَتَتُ بأقدام الناسِ، كما شبهت الثيران بالتجر **الأنباط** الذين يلبسون على رؤوسهم الصوامع المحكمة الصنع[٦]، وشبهت أصوات الطير والأواري بأصوات **أبواق** اليهود في يوم عيدهم[٧]، أو

(١) **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، ص٢٩٣.
(٢) **ديوان بشر بن أبي خازم**، ص١٥٢. جَدُود: موضع في ديار بني تميم فيه ماء. الزخرُف: النقوش والتصاوير.
(٣) **ديوان طرفة بن العبد**، ص١٢٦.
(٤) **ديوان النابغة الذبياني**، ص ١٤١. **قصائد جاهلية نادرة**، ص٢١٤، والشعر لأبي الطمحان القيني.
(٥) **شرح ديوان عنترة**، ص٣٣٨. **ديوان امرئ القيس**، ص٨.
(٦) **ديوان بشر بن أبي خازم**، ص١١٣.
(٧) **ديوان الحارث بن عباد**، ص٢١٢.

بطبول النواقيس[١].

وأنهي هذه الدراسة بما بُدِئتْ به، أي بثنائية الرسوم والحضارة، أو إن شئتَ قلت بثنائية الديار البلاقع –التي لم يبق فيها حياة إنسانية– والقصور الشاهقات التي مُلِئَت بأهلها، وستبقى شاهدة على الفعل الحضاري للإنسان، يقول لبيد بن ربيعة[٢]:

بَلِينا وما تَبْلَى النُّجُوْمُ الطوالِـــعُ وتَبْقَى الجِبَالُ بعْدَنا والمصانِـــعُ

فالإنسان يبلى وتبقى النجوم والجبال والمصانع شاهدة على فناء الإنسان وحتمية موته، وهي ذاتها الفكرة التي يؤكدها المهلهل في قوله[٣]:

هلْ عرَفْتَ الغَداةَ مِنْ أطـــلالِ رَهْنِ رِيْحٍ وديْمَةٍ مِهْطَـــالِ
يَسْتَبِيْنُ الحَلِيْمُ فيهَا رُسُوْمًـــا دارساتٍ كصنْعَةِ العُمَّـــالِ

بيد أن من يدركها هم أولو الأحلام الذين يتبصرون تلك الرسوم متوسمين العبور إلى حياة يكدح فيها الإنسان للبناء وليس للهدم، ولا خير في وقوف على طلل لا يفضي بصاحبه إلى التأمل والتفكر بمصير الإنسان ومن ثم البحث في فسحة الأمل المتخيل للخروج من الواقع المعاين إلى فضاءات الحياة المتمثلة بالحضارة المنظورة ثمة في أمكنة أخرى ليست عسيرة، فالليل يذكر بالنهار، والموت بالحياة، وكذلك الرسوم تذكر بالكتابة وأدوات الحضارة، كما خراب الديار يذكر بالحياة التي ينْهَدُ إليها الشاعر الجاهلي؛ فقد رأى دمارًا وخرابًا وهدمًا وموتًا، فكان الشعر موئلًا فكريًا متخيلًا للعبور من الانهدام الطللي إلى البناء الحضاري.

---

(١) **ديوان الحارث بن عباد**، ص١٨٥.
(٢) **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص١٦٨.
(٣) المهلهل، **الديوان**، شرح وتحقيق أنطوان محسن القوال، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٥م، ص٧٠.

خاتمةٌ

يقـوم هذا البحث على فكرة محددة وهي أن الشعراء في العصر الجاهلي وقفوا على الديار بعد فناء أهلها، وكان وقوفهم للتأمل في مصير أولئك الناس، وقد ظهر المشهد الطللي برسومه موحشًا بسبب قتل بعضهم بعضًا؛ فصور الشعراء عبر خيالهم الفني تلك المأساةَ واستحالة عودة الحياة الإنسانية في ضوء الحروب المستمرة، فدعوا إلى ترك تلك الأمكنة إلى أماكن متحضرة فيها مفاتيح الحضارة، وقد اعتمد البحث على الشعر فقط لتوضيح الفكرة، وكان من نتائج هذه الدراسة:

أولًا: أن الشعراء كانـوا يكرهون الحرب، فلم يكن خلوُّ الديار بسبب الانتقال إلى أمكنـة أخرى بل بسبب تلك الحروب التي تـأكل أبناءها وتطحنهم، فبالغوا في تصويـر نتائجها التـي تُلَخَّص في كثرة القتلـى وكان الإنسان هو السبـب في تَشَكُّلِ الرسوم.

ثانيًا: أنهم يدعون إلى العبور من البداوة الممثلة بالرسوم المُعَاينة إلى الحضارة المتأملـة للتخلُّـص مما يحصل في الواقـع من انهدام وفناء؛ فالرسـومُ مظاهر بدوية يتوقفُ عندها الزمن، بينما مظاهـر الحضارة حالة تؤسسُ لديمومة الفعل الإنساني فكرًا منجَزًا متجددًا بتجدد الإنسان.

ثالثًـا: تبين أن الصراع الواقعي والفني بين الموت والبقاء قد دفع الشعراءَ إلى التشبـث بعناصر الحياة التـي تتمثل حينذاك بأدوات الحضارة التـي تفتقدها بيئاتهم مثـل: الكتابة والوشم والصناعات المختلفـة التي هي أعمالٌ بشرية تفضي إلى التمتع بالحياة والعيش بعيدًا عن القتل.

رابعًـا: لم يكن الرحيل عـن الأمكنة بسبب القحط، وآيـة ذلك وجود عناصر

الحيـاة الممثلة بكثرة الأمطار وانتشار الحيوانـات التي ترعى آمنةً مطمئنةً كالثيران والظلمان والظباء والوحوش وغيرها.

خامسًـا: وقف الشعـراء أمام الأطلال باكين لكنه بكاء مـن أجل تغيير الواقع الانهدامي إلى بناء حضاري، أي العبور من البادية إلى الحاضرة، أو لنقل الانتقال مـن السكون البشري إلى حراكه الخالد، وأمـام ذلك تتكرر دعواتهم لترك الديار الدوارس فلا أمل يُرْتَجَى لانبعاث أهلها جذَعَةً.

المصادر والمراجع

١. الأسود بن يعفر النهشلي، **الديوان**، صنعة د. نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٩٨م.

٢. أرنست فيشر، **الاشتراكية والفن**، ترجمة أسعد حليم، دار القلم، بيروت، ١٩٨٨م.

٣. الأصمعي، عبدالملك بن قريب، **الأصمعيات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، بيروت، لبنان.

٤. امرؤ القيس، **الديوان**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤.

٥. أمية بن أبي الصلت، **الديوان**، تحقيق: سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة.

٦. أوس بن حجر، **الديوان**، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٧٥م.

٧. بشر بن أبي خازم الأسدي، **الديوان**، تحقيق، قدم له وشرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٨. الحادرة، **ديوان شعره**، تحقيق د. ناصر الدين الأسد، مستل من مجلة معهد المخطوطات العربية.

٩. الحارث بن حلزة اليشكري، **الديوان**، صنعة مروان عطية، دار الإمام النووي، دمشق، ١٩٩٤م.

١٠. الحارث بن عباد، **الديوان**، تحقيق أنس عبدالهادي أبو هلال، هيئة أبو ظبي للثقافة، ٢٠٠٨م.

١١. حسان بن ثابت، **شرح ديوانه**، تحقيق عبدالرحمن البرقوقي، دار الأندلس، بيروت.

١٢. حسن محمد باجوده، **أبو قيس بن الأسلت الأوسي**، دراسة وجمع وتحقيق، دار التراث، مصر.

١٣. الحطيئة، **الديوان**، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

١٤. حميد بن ثور الهلالي، **الديوان**، تحقيق د. محمد شفيق البيطار، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، ط١، ٢٠٠٢م.

١٥. خليل الرفوع، **المنية في الشعر الجاهلي -دراسة في دلالاتها وصورها الاستعارية**، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، مجلد٣، عدد٣، تموز، ٢٠٠٧م.

١٦. ربيعة بن مقروم الضبي، **شعره**، جمع وتحقيق: تماضر عبدالقادر فياض حرفوش، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

١٧. زهير بن أبي سلمى، **شرح الديوان**، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤م.

١٨. السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، **شرح أشعار الهذليين**، مكتبة دار العروبة.

١٩. سلامة بن جندل، **الديوان**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

٢٠. الشماخ بن ضرار الذبياني، **الديوان**، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

٢١. طرفة بن العبد، **الديوان**، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٢. عبدالقادر الرباعي، **الصورة الفنية في النقد الشعري (دراسة في النظرية والتطبيق)**، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٤م.

٢٣. عبدالله بن العجلان النهدي، **الديوان**، تحقيق: إبراهيم صالح، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي.

٢٤. عبيد بن الأبرص، **الديوان، تحقيق وشرح** د. حسين نصار، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط١.

٢٥. عروة بن الورد والسموأل، **الديوان**، دار صادر، بيروت.

٢٦. علقمة الفحل، **الديوان**، تحقيق د. حنَّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٧. عمرو بن قميئة، **الديوان**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٨. كعب بن زهير، **الديوان**، تحقيق: حنَّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٩. لبيد بن ربيعة العاملي، **الديوان**، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢م.

٣٠. مصطفى ناصف، **قراءة ثانية لشعرنا القديم**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٣١. المرقشان، **ديوان المرقشين**، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٢. المفضل الضبي، **المفضليات**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، بيروت، لبنان، ط٣.

٣٣. النابغة الذبيـاني، **الديوان**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٢.

٣٤. ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، دار الجيل، بيروت، ط٧، ١٩٨٨م.

٣٥. نصـرت عبدالرحمن، **الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٥م.

34. Nāṣer al-Din al-Assad, Sources historical value of pre-Islamic poetry, Dār Al-Jīīl, Beirūt, 1988, 7th edition.

35. Nuṣrat ‘bdel Raḥmān, Reality and Legend in the Poetry of Abū Dhuib Al-Hudhalī, Dār Al-Fikr for Publishing and Distribution, Ammān, 1985.

25. ‘rwa bin Al-Ward and Al-Samawal, Al-Diwān,: Dār ṣāder, Beirūt.

26. ‘lqamah, alfaḥl, Diwan, the investigation d. Ḥanna Naṣr AlḤattī, The Arab Book House, Beirūt, 1992.

27. ‘mro bin Qamaī’a, Al-Diwān, Dār ṣāder, Beirūt, 1994, 2nd edition.

28. Ka‘b bin Zuhair, Al-Diwān, investigation: Ḥanna Naṣr Al-Hattī, Dār Al-Kitab Al-Arabī, Beirūt, 1994.

29. Lapīd bin Rab‘a Al- ‘āmilī, Al-Diwān, investigation: Ehsan Abbās, Kuwait, 1962.

30. Mustafa Nāssef, A second reading of our ancient poetry,: Dār Al-Andalus, Beirūt, 1982.

31. Al-Marqshan, The Greatest and Smallest Diwān of the Marqashin, An Inquiry: Kāren ṣāder,: Dār ṣāder, Beirūt, 1998.

32. Almfḍl Alḍbī, Almfḍleat, Investigation by Aḥmed Muḥammad Shāker and Abdel Salām Muḥammad Haroūn, Beirūt, Lebanon, 3rd edition.

33. Al-Nābigha Al-Dhubyanī, Al-Diwān, Investigation by Abū Al-Fadl Ibrahīm,: Dār Al-M‘aref, Egypt, 2nd edition.

17. Zuhaīr bin Abi Salma, Explanation of the Diwān, the work of īmām Abu al-Abbās Aḥmed bin Yahya, the Egyptian Dār Al-Kutub Press, 1944.

18. Al Sukarī, Abū Saeed Al Ḥassān bin Al Ḥussain Al Sukarī, Explaining the Poems of Al-Hathalīīn,: Dār Al- ‘rūba Library.

19. Salama Bin Jandal, Al-Diwān, Fakhr Al-Din Qabawa Investigation, A: Dār Al-Kutub Al-Al‘mi, Beirūt, 1987 AD, 2nd Edition.

20. Al-Shammākh bin ḍirār Al-Thobyanī, Al-Diwān, investigation: ṣalāh Al-Din Al-Hādi, Dār Al- M‘arif, Egypt, 1968.

21. Tarfa bin Al-A‘bd, Al-Diwān, investigation: Deryat Al-Khatīb and Lotfī Al-Saqqāl, Arab Foundation, Beirūt, 2000.

22. Abdul Qāder Al-Ruba‘ī, The Artistic Image in Criticism of Poetry (A Study in Theory and Practice), Al- Dār AL- Ulūm for Printing and Publishing, Riyaḍ, 1984.

23. ‘bdullah bin Al-Ajlān Al-Nahdī, Al-Diwān, investigation: Ibrahīm ṣalāh, Abū ẓhabi Authority for Culture and Heritage, Abū ẓhabi.

24. ‘baid bin Al-Abrās, Al-Diwān, investigation and explanation d. Ḥussein Naṣār, Mustafa Al-Bābī Al-Ḥalabī and Sons Company and Press, Egypt, 1st edition.

9. Al-Ḥāreth bin Ḥalza Al-Yashkrī, Al-Diwān, Marwān ‘ttieh’s work Al-I: Dār ‘alām Al-Nawawī, Damascus, 1994.

10. Al-Ḥarḥith ben ‘bbād, Al-Diwan, Anas ‘bdul Hādī Abu Hilal investigation, Abu hẓabi Authority for Culture, 2008

11. Ḥassān bin Thābet, Sharh AL Diwān, investigation by Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, A: Dār al-Andalus, Beirūt.

12. Ḥassān Muḥammad Bajūdā, Abū Qais bin Al-Aslat Al-Awsī, study, collection and investigation: Dār al- Turāth, Egypt.

13. Al-Ḥuaṭia, Al-Diwān, investigation by Mfīd Muḥammad Qmaīha, Scientific Books House, Beirūt, 1993.

14. Ḥamid bin Thur Al-Hilālī, Al-Diwān, investigation by Dr. Shafīq A Muḥammad Biṭār, National Council for Culture, Literature and Arts, Kuwait, 2002, 1st edition.

15. Khalil Al-Raffoū, Al-Minieh in Pre-Islamic Poetry - A Study of Its Significance and its Metaphoric Forms - The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, Volume 3, Number 3, July 2007.

16. Rabi‘a bin Makrūm Al-ḍabī, his poetry, collection and investigation of Tamādir A‘del-Qader Fayyaḍ Ḥarfūsh, Dār ṣāder, Biṭār 1999 AD, 1st edition.

Sources and references:

1. Al-Aswad Bin Yī‘far Al-Nahshlī, Al-Diwān, work.Dr Nūrī amḥūdī Al-Qaisī, Ministry of Culture and Information, Ira‘, 1998.
2. Ernst Fischer, Socialism and Art, translated by As‘d ḥlīm,: Dār Al- ‘alam, Beirūt, 1988.
3. Al-A ṣm‘iī, Abdul-Malik bin Qarib, Al-Aṣm‘iyat, investigation and explanation of Aḥmed Muḥammad Shāker and Abdel Salām Harūn, Beirūt, Lebanon.
4. Imrū Al-Qais, Al-Diwān, investigation: Muamḥmad Abū Al-Faḍl Ibrāhīm: Dār Al-M‘arif, Egypt, 1984.
5. Umayya bin Abī Al-ṣalt, Al-Diwān, investigation: Saif Al-Din Al-Kāteb and Aḥmed Eṣām Al-Kāteb, Publications of Al-Hayat Library House.
6. Aws bin aḤjar, Al-Diwān, investigation: Dr. Muḥammad Yūsef Najm: Dār ṣāder, Beirūt, 1975 AD, 3rd floor.
7. Bisher Bin Abi Khāzem Al-Asadī, Al-Diwān, investigation, presented and explained by Majeed Trad, Arabī Book House, Beirūt, 1st edition 1994.
8. Al-aḤādra, Diwān of his poetry, an investigation by Dr. Nāṣir al-Din al-Assad, Mistl of the Institute of Arabic Manuscripts,.

حجاجية التشبيه و دوره الإقناعي
في الحديث النبوي الشريف

د.الجمعي حميدات(*)

الملخص

يُعدّ الحجاج من بين أهمّ النّظريات التي تهتم بها التداولية، في ظل تجدد الاهتمام بالدرس البلاغي في العصر الحديث، والذي أدى إلى ظهور "بلاغة جديدة"، خاصة حين اعتمدت على العلاقة اللازمة بين البلاغة ودراسة وسائل الإقناع، كالإشارات، والعبارات والحجج، وغيرها.

و"التشبيه" تقنية خاصة في العملية الحجاجية عند البلاغيين القدامى، والغرب المحدثين، لها فعاليتُها في الإقناع، لما يوفره من طاقة حجاجية، قادرة على إثارة المتلقي، وشغل تفكيره، بالبحث عن العلاقة التي تجمع بين صورة "المشبه" و"المشبه به"، وما تحدثه هذه "العلاقة التصورية" من أثر في نفس المتلقي تحمله على الإقناع والقبول بتلك التشبيهات في الحديث النبوي الشريف.

كلمات مفاتيح: الحجاج، التشبيه، التشبيه التمثيلي، التشبيه البليغ، الإقناع، الحديث النبوي الشريف.

(*) أستاذ محاضر (أ) في قسم اللغة العربية وآدابها – جامعة سطيف ٠٢

The Argumentation of Metaphor and Its Persuasive Role in the Noble Prophetic Sayings.

Abstract

In the shadow of the new interest in the rhetorical lesson, argumentation is considered one of the most important theories of pragmatism; An importance which gave rise to a new rhetoric based on the constant relationship between the latter and the study of means of persuasion such as indicators, expressions, arguments, and so on.

Comparison between the former rhetoricians and the postmodernist Westerners is an exceptional technique in argumentative activity, given its persuasive effectiveness capable of motivating the receptor, prompting it to reflect and seeking the relation between the comparing image and that of Compared and to analyze the psychic effects of this imaginary relationship on his mind, to persuade him to accept these comparisons in the texts of the hadith.

Keywords: argumentation - comparison - analogue comparison - comparison in praesentia persuasion - hadith.

تقديم:

يُعدّ الحجاج من أهم النظريات التي تشكّل اهتمام التداولية في ظل تجدّد الاهتمام بالدرس البلاغي في العصر الحديث، مما أدّى إلى ظهور بلاغةٍ جديدةٍ قائمةٍ على تحديد العلاقة اللازمة بين البلاغة ودراسة وسائل الإقناع التي توظّفها كالإشارات والإيماءات وغيرها .....

كما يُعدّ التشبيه إحدى التقنيات التي تستعملها العملية الحجاجية عند البلاغيين القدامى وكذا الغرب المحدثين، نظرا لما تُوفّره من طاقةٍ حجاجية تعمل على إثارة المتلقّي وشغل تفكيره، وذلك في محاولة البحث عن العلاقة التي تجمع بين صورة "المشبه و المشبه به"، وما تحدثه هذه العلاقة التصورية من أثر في نفس المتلقّي تحمله على الإقناع والقبول بتلك التشبيهات.

ولعلّ ارتباط التشبيه بالحجاج -كآلية بلاغية- لكي يؤدي دور الإقناع كان الدافع لرسم صورة من صور أساليب الدعوة إلى الله التي سلكها الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأملى بها حجته الإقناعية والتأثيرية في قومه، سعياً منه لتغيير مفاهيمَ خاطئةٍ اقتنعوا بها، فما حظُّ هذه الآلية في أحاديث المصطفى عليه الصلاة السلام؟، وما أثر هذه العلاقة التصوّرية بين "المشبه والمشبه به"في نفس المتلقي وحمله على الإقناع و القبول؟

ما مفهوم الحجاج وما هي أهم صفاته؟، ما هي القواعد التي راعاها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه مع المخاطب؟. فيمَ تكمن أبرز الخصائص الحجاجية في الحديث النبوي الشريف حين يكون الخطاب جدلياً احتجاجياً؟. ما هي أهم الآليات والطرق الحجاجية من خلال حديثه عليه الصلاة والسلام؟. ما العلاقة الرابطة بين

الحجاج والإقناع في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع مخاطبه؟. وذلك من خلال هذه الإطلالة في رحاب الأدب النبوي، والتي رُسمت من خلالها معالم حجاجية في ضروب بلاغية مختلفة، الهدف منها الإقناع من جهة، والتأثير في المتلقي من جهة أخرى.

لقـد كشف تجدّد الاهتمام بالدرس البلاغي في العصر الحديث عن طروحات علمية مُغايـرة، أدّى إلى ظهور "بلاغة جديدة"خاصة حـين اعتمدت على العلاقة القائمة بـين "البلاغة"ودراسة "وسائل الإقناع"جعلت من "الحجاج "في رحاب هذا التحوّل مطلباً أساسياً في كلّ عملية اتّصالية تستدعي الإفهام والإقناع.

١- **مفهوم الحجاج:** إنّ مقاربة أولية لمفهوم "الحجاج" تُظهر: "أنّه مفهوم عائم، يصعـب حصـرُه والإحاطة بـه، وذلك لما يتميّز به من كَـثرة الحقول العربية التي تناولتـه، إذ نجده متواتراً في الأدبيات الفلسفية والمنطقيـة والبلاغية التقليدية، وفي الدراسات القانونيـة، والمقاربات اللسانية والنفسانية والخطابية المعاصرة...،"[١] لكنّه مع ذلك يبقى "الحجاج" إستراتيجية لغوية، تكتسب بُعدها من الأحوال المصاحبة للخطـاب، على اعتبار أنّ اللّغة نشاطٌ كلاميّ يتحقق في الواقع وفق معطيات معيّنة من السّياق، في تلك العلاقـة التخاطبية بين المتكلم والمستمع حول قضية ما، فالمتكلم يُدعّـم قوله بالحجج والبراهين لإقناع مخاطبه، والمستمِـعُ له حق الاعتراض عليه إن لم يقتنـع، لذلك يُعرّفُه: **(طه عبدالرحمان) بأنّـه:** "كلٌّ منطوق به، مُوجّه إلى المخاطب لإفهامه دعوى مخصوصة، يحقُّ له الاعتراضُ عليها..."[٢]، بل يذهب إلـى أبعد من ذلك في قولـه: إنّه: "لا خطاب بغير حجاج ولا مخاطِبَ (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المُدّعي، ولا مخاطَب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المعترض..."[٣].

ليتوسـع هو نفسه في تعريفه "للحجاج" في كتاب: "**في أصول الحوار و تجديد**

(١) محمد طروس، **النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية**، دار النشر للثقافة، مطبعة النجاح، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥، ص٦.

(٢) طه عبدالرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص٢٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٢٦.

علم الكلام" ويعطي للحجاج **صفتين رئيسيتين:** فهو "**تداولي**": لأنّ طابعه الفكري ثقافي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مُقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب اختيارية وتوجّهات ظرفية، ويهدف إلى الإشراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجهاً بقدر الحاجة . . ."(١)، فالصفة التداولية للحجاج تمنح الفرصة للجميع في الاشتراك فيه دون استثناء، ومن أيٍّ مستوى.

أما الصفة الثانية، فهي كونه "**جدلياً**": لأنّ هدفَهُ إقناعيّ، قائمٌ بلوغُهُ على التزام صُوَرٍ استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيّقة، إذ تُبنى الانتقالات فيه على صور مجتمعة على مضامينها أيّما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثيرُ من المقدّمات، والكثيرُ من النتائج . . ."(٢).

ليرتبط مفهوم الحجاج دائماً **بالإقناع**، وهو ما ذهب إليه **(عبدالهادي بن ظافر الشهري)**: في "**استراتيجيات خطابه**" إذ عرّف الحجاج بعد ربطه بالإقناع في قوله: "الحجاج هو الآليةُ الأبرزُ التي يستعمل المرسلُ اللغةَ فيها وتتجسد عبرها إستراتيجيةُ الإقناع . . ."(٣)، فليس هناك مُرسِل يُرسل خطاباً هباءً إلا ومن ورائه هدفٌ معينٌ، وهو الاستمالة والتأثير عن طريق الحجج اللّغوية، وحتى غير اللّغوية كالإشارات والإيماءات . . .

لقد تنوعت أساليب الدعوة إلى الله التي سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي أساليب فعّالة أملى بها حجّتَه الإقناعيةَ والتأثيريةَ، ودعا من خلالها الفكر للتأمل والتدبّر، واستمال قلوب الناس، وغَيّرَ مفاهيمَ خاطئةً اقتنعوا بها، فكانت "الأساليب التوجيهية" من "**حوار**" كأداة للتواصل وتبادل الأفكار، والتعبير عنها بالحجج

(١) طه عبدالرحمان: **في أصول الحوار، تحديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص٦٥.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) عبدالهادي الشهري، **استراتيجيات الخطاب**، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠٠٤، ص٤٥٦.

والبراهين، إلى "**أسلوب التلطّف**" في التعامل مع المخاطب والكلام معه بالرّفق واللين، إلى أسلوب "التدرج" وتعامله بالحكمة مع الناس . . . فبذلك أسّس مَنْهَجاً متكاملاً ينتهي (يخلُص) إلى الإقناع والتأثير، والتعبير بأسلوب آخر يتجسّد في مراعاة أحوال المتلقين أو المخاطبين، لأنّ شِعاره صلى الله عليه وسلم "مخاطبة العقول والقلوب فنٌّ لا يُجيده إلا من يمتلك "**أدواتِ الإقناع**" مع توافر الظروف المناسبة لإحداث التأثير".

إنّ هـذا التّنوع في استراتيجيات التعامل مع المخاطب من قبل الرسول –صلى الله عليه سلـم– مبعثُه طبيعة المتلقي (المخاطَب) من رفضٍ وإذعانٍ، وعدم تصديق لما جاء بـه عليه الصلاة والسلام، مما يعكس عدمَ تحقيـق أهداف الخطاب، وذلك باعتمـاد إستراتيجية جديدة من شأنها أن تُحدثَ تغييرًا في الموقف الفكري والعاطفي لدى المرسل إليه (المتلقي)، ألا وهي "الإقناع" بمختلف آلياته.

٢- تعريف الإقناع:

يُعـرّف الإقناع على أنّه: "تقديم الحجج والمناقشات لحمل الفرد على فعل شيء أو الاعتقـاد بشيءٍ ما"[١] فالإقناع هنا عملية طـرح الحجج ومحاولة حمل المخاطب علـى الإذعان في قبول مـا يطرحه المتكلّم، وهنـاك مفهوم يـرى أنّ الإقناع هو: "العملية التي يُؤثر بها الخطابُ في مواقف الإنسان وسلوكه دون إكراه أو قسر"[٢].

فعلاقـة الحجاج بالإقناع تتجسّـد أساسًا في أنّ أهمية الحجـاج تكمُن فيما يُولّدُهُ من إقناع لـدى المرسَل إليه وهذا الاقتناع لا يتأتّى إلاّ باستعمال اللّغة، مما يؤكد أنّ نظريـة الحجاج في اللغة تنطلق من فكرة مفادها "أنّنا نتكلم عامة بقصد التأثير، وأنّ الحجاج وظيفةٌ أساسيةٌ للغة، وأنّ المعنى ذو طبيعة حجاجية"[٣].

(١) محمد شمال حسن، **الصورة والإقناع**، دار الآفاق العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣٠.
(٢) بن عيسى بالطاهر، **أساليب الإقناع في القرآن الكريم**، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص٢١.
(٣) عبدالهادي الشهري، **استراتيجيات الخطاب**، ص٤٥٧.

٣- حجاجية التشبيه في الحديث النبوي:

إنّ الربط بين "البلاغة والحجاج" ربط جدير بالتأنّي المعتمد على التحليل لكشف العلاقة بينهما، إذ لا شكّ في "أنّ علاقة البلاغة بالحجاج إشكالٌ مُثيرٌ معقدٌ"(١)، اهتمّ بـه القدامـى قبل المحدثين، إذ تراهـم لم يُخطئوا حين جمعـوا في مجموعٍ واحدٍ بين البلاغـة والعناصر الفعلية للحجاج بمكوناته الوجدانية والجمالية. ومنه "لا مفرّ من البلاغة لأيّ حجاج"(٢).

وتكمـن أهمية الوسائل البلاغية فيمـا تُوفّره للقول من جماليةٍ قادرةٍ على تحريك وجـدان المتلقّي والتأثـير فيه فإذا انضافت تلك الجمالية إلـى "حجج متنوعة وعلامات حجاجيـة" تربط بدقة أجزاء الكلام وتصـلُ بين أقسامه، أمكنَ للمتكلم تحقيق غايته في الخطـاب، أي قيادة "المتلقي" إلـى فكرة ما، أو رأيٍ مُعَيّن، ومـن ثمّةَ توجيه سلوكه الوجهـة التي يريدها، أيْ أنّ "الحجاج لا غنى له عـن الجمال، فالجمال يرفد العملية الإقناعية ويُيَسّر على المتكلم ما يرومُه من نفاذ إلى عوالم المتلقي الفكرية والشعورية"(٣).

فمـا حفلت به الأحاديث النبوية الشريفة من ضروب بلاغية مختلفة من شأنه أن يُشـكّل عاملاً مُهِمًـا في عملية الحجاج، ويُنمّي قدرة المخاطـب على الإقناع من خلال علاقةٍ مختلـف الأساليب البلاغية ببعضها من جهة، وبحجاجية الخطاب من جهـة أخرى، والتي كانـت عاملاً قويًّا في إثبات القـدرة الإقناعية باعتبارها عاملاً مُنْتَهَجًـا في التأثير والاستمالة والإقناع، لا سيما و"هـو الذي أوتي جوامع الكلم"، ومن هذه الآليات البلاغية: "التشبيه".

فكثـيرًا ما كان الرسول صلى اللـه عليه وسلم في دعوته يضرب المثل، ويُشَبّه الشـيءَ بالشيء ترغيبًا مـرةً وترهيبًا مرةً أخرى، مُراعيًـا في ذلك مقتضى الحال

(١) سامية دريدي، **الحجاج في الشعر العربي القديم**، عالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠٠٨، ص١١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص١٢٠.
(٣) المرجع نفسه، ص١٢٠.

عُمومًا، ومنه تعـددت "مقامات التشبيه" التي جاء فيها هذا النوع من البيان مُراعيًا حال المخاطب من "ترغيبٍ وثناءٍ ومدْحٍ وذمٍّ وتنفيرٍ وتعليمٍ وغيرها...".

٣-١ - النمـوذج الأول: عـن أبي موسـى الأشعري رضي اللـه عنه، أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم قال:"مَثَـلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ مِنَ الهُدَى والعِلْمِ، كمَثَلِ الغَيْثِ الكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ، قَبِلَت اَلْمَاءَ، فَأَنْبَتَت اَلْكَلَأَ وَالْعُشْبَ اَلْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ، أَمْسَكَت اَلْمَاءَ، فَنَفَعَ اَللَّهُ بِهَا اَلْنَاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ، لَا تُمْسِكُ اَلْمَاءَ وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِـكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِيـنِ اَللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اَللَّهُ تَعَالَى بِهِ فعَلِم وعلّم، وَمَثَلُ مَنْ لَمِ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ اَلْذِي أُرْسَلْتُ بِهِ.."[1].

نموذجٌ من تشبيهات الرسول صلى الله عليه وسلم في صورة "تشبيه تمثيلي"، شبّـه فيـه الرسول صلى الله عليه وسلـم الصّورةَ الذهنيةَ الحاصلـةَ من بعثه بوحي اللـه، وانقسـام الناس حول ما جاء به، مـا بين مُؤمنٍ به عاملٍ بـكل ما فيه حسب طاقته، وعالمٍ بشرعِه، وبين مُؤمنٍ مُقَصّرٍ عالمٍ، قليلِ العمل، وقسمٍ كافرٍ مُعْرضٍ عـن الحق لا يعلَمُ و لا يعْمَلُ، إذ شبّه الرسـول صلى الله عليه وسلم هذه الأصناف الثلاثـة بالصور الحسية الحاصلة من "نـزول المطر" (الغيث) على الأرض بما جاء به من الدين ممثَـلًا "بالغيث"العام الذي يأتي الناس في حال حاجتهم إليه....فكما أنّ الغيـث يُحيي البلدَ الميّتَ، فكذا "علوم الدين"تُحْيي القلبَ الميّت، ثم شبّه السامعين له بالأرض المختلفة التي ينزل بها الغيث، فكان:

* منهـم العالمُ العامـلُ المعلّمُ: فهو بمنزله الأرض الطّيبـة شربت، فانتفعَتْ في نفسها، وأنبتَتْ، فنفعَت غيرها.

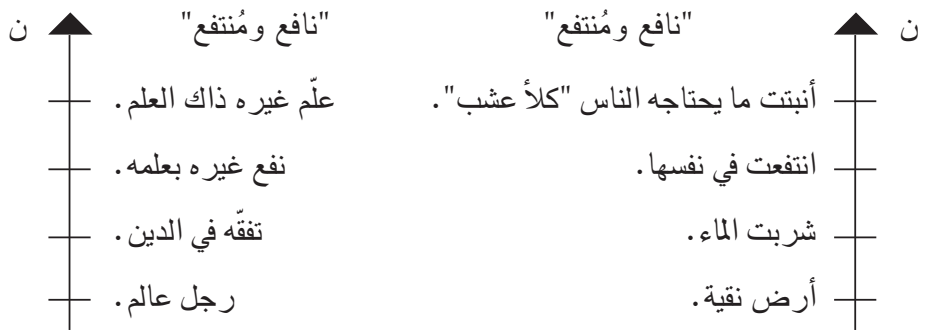
* منهم الجامع للعلم المستغرق لزمانه فيه، غير أنّه لم يعمل بنوافله، أو لم ينتفع

(١) **صحيح البخاري**، حديث رقم ٧٩، كتاب العلم باب فضل من علم وعلم، ج١، ص٤٢.

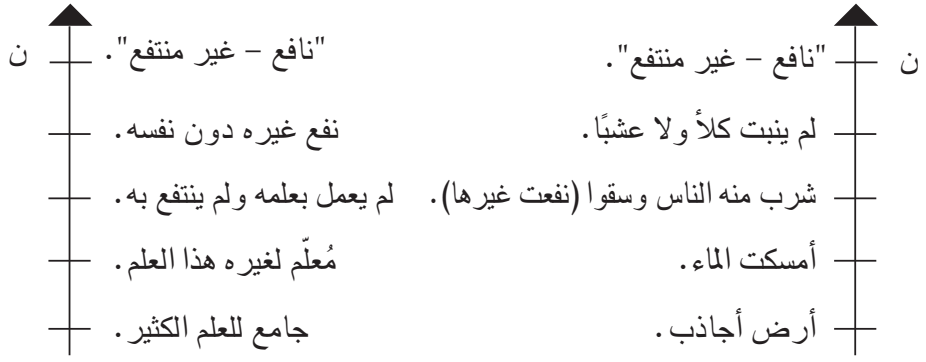
بما جمع، لكنّه أداة لغيره، فهو بمنزلة الأرض التي يستقرّ فيها الماء، فينتفعُ الناس بها.

* منهـم من يسمع العلم فلا يحفظه ولا يعمل بـه، ولا ينقله لغيره، فهو بمنزلة الأرض السبخة أو الملساء التي لا تقبل الماء أو تفسده على غيره..[1] ويمكن تمثيل ذلك حجاجيًا وفق السلّم الحجاجي التالي:

أ/ الطائفة الأولى:

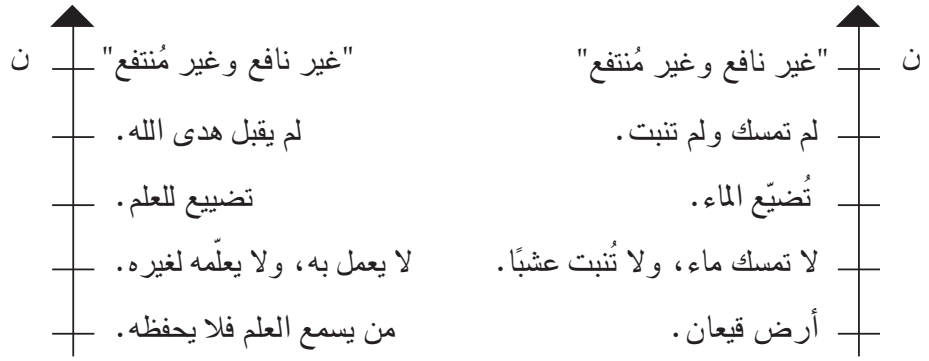


ب/الطائفة الثانية:



(١) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري على شرح صحيح البخاري**، دار الحديث، القاهرة، ج١، ص٢١٥.

ج/ الطائفة الثالثة:



وجميع هذه الفئات –كما مثّلنا– جاءت في "بناء تركيبيّ" قُسّمت فيه الأقسام تقسيمًا حسنًا، ثم اُتبع كلُّ قسم بما يخُصه، فَذَكَرَ عليه الصلاة والسلام اختلاف الأراضي في تقبّل الماء، ثم أتبعها باختلاف الناس في قبول الهداية، فهو "تشبيه تمثيلي" لأنّ وجه الشبه فيه هو الهيئة الحاصلة من قبول الأرض لما يرِد عليها من الخير مع ظهور أماراته وعلاماته على وجه عام وهو "الثمر"، وهو وجهُ شبهٍ منتزع من أمور متعددة (قبول الأرض للماء + الانتفاع به + إنبات الكلأ والعشب + انتفاع الناس به..).

لقد عمد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإقناع العقلي، وإيقاظ الشعور والعاطفة لدى المخاطبين فاستعان بالأساليب والوسائل الممكنة للوصول إليه، منها "المنهج التمثيلي القصصي" الذي جسم فيه المعنويات وعرضها بصورة محسوسة وملموسة، يرتضيها العقل والمنطق، ويأنس بها الشعور والوجدان، فضلاً عمّا تركه في نفس المتلقي من آثار نفسية عميقة، قلما يصل إليها نوع آخر من أنواع البيان.

٣–ب– النموذج الثاني: عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم: **"مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ: "يَا قَوْمَ، إِنِّي رَأَيْتُ اَلْجَيْشَ بِعَيْنِي، وَأَنَا "اَلنَّذِيرُ اَلْعُرْيَانُ" فَالنَّجَاءَ اَلنَّجَاءَ،**

فَأَطَاعَتْــهُ طَائِفَةٌ (أَطَاعَهُ) فَأَدْلَجُوا عَلَى مَهْلِهِمْ فَنَجَــوْا، وَكَذَّبَتَهُ طَائِفَةٌ فَصَبّحَهُم اَلْجَيْشُ فَاجْتَاحَهُمْ. "[1] **(طرف الحديث في صحيح البخاري: فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ أَطَاعَنِي فَاتَّبِــعْ مَا جِئْتُ بِــهِ، وَمَثَلُ مَنْ عَصَانِي وَكَذَّبَ مَا جِئْتُ بِــهِ مِنْ اَلْحَقِ. . .)** رقم ٦٨٥٤ "باب الاعتصام بالكتاب والسنة".

الحديــث صورة من صــور التّشبيه النّبــوي إذ يُجسد صورة حيّــة لحاله عليه الصــلاة والسلام في الإنذار، ولأحوال السامعين لإنــذاره، إذ شبّه نفسه مع قومه بصورة النذير العريان، (والنذير العريان الأصل فيه أنّ رجلاً لقي جيشًا، فَسَلَبوه وأَسَروه، فانفلت إلى قومه فقال: إنّي رأيتُ الجيش فسلبوني، فرأوه عُريانًا فتحقّقوا صِدقَــه لأنّهم كانوا يعرفونه ولا يتّهمونه في النصيحة، ولا جَرَت عادتُه بالتّعرّي، فقطعــوا بصدقه لهذه القرائن"[2] إذْ ضرب النّبي صلى الله عليه وسلم لنفسه ولما جاء بــه مثلاً بذلك، لما أبداه من الخــوارق والمعجزات الدّالة على القطــع بصدقه تقريبًا لأفهام المخاطبين بمــا يألفونه ويعرفونه، فجعل يهتف منهــم بالجملة التي اعتادوها عنــد وقوع أمر جلل "النجاء النجــاء" بجامع صورة أمرٍ، أكّدته الشواهد، وصدّقته الأدلة، ففاز من صدّق، وهلك وخسر من كذّب.

وانطلاقًــا من الصفة الجامعــة بين الرسول صلــى الله عليه وسلــم (المشبه)، والنذيــر العريان (المشبــه به) يحمل معنى "العري"دليلاً علــى صدق النذير القاطع باستعمــال الرسول صلى الله عليه وسلم لمؤكدات هــي: (رؤيةٌ عينية "بعيني"، إنّي + أنــا + العريان)، كلُّها "روابــط حجاجية" تدفع إلى الهرب من الخطر المحدق به، وهــذه الصفات للنذير إشارات تضيء جوانب "المشبه" –الرسول– "صلى الله عليه

(١) **صحيح البخاري**، حديث رقم ٦١١٧/ ٦٨٥٤ باب الانتهاء عن المعاصي، كتاب الرقاق، فتح الباري، حديث رقم: ٦٤٨٢ج١١، ص ٣٥٧.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، ج١، ص٣٥٨.

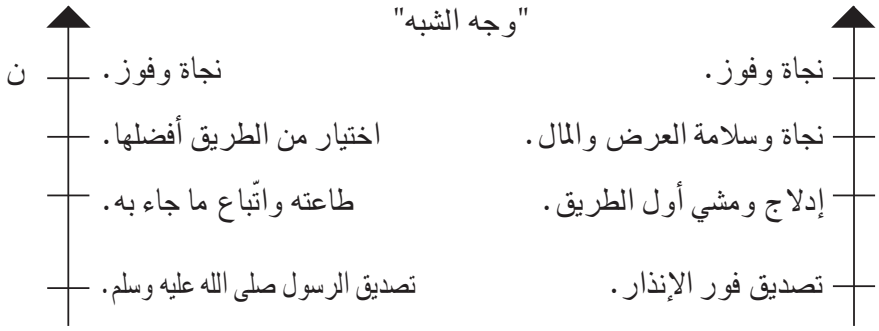
وسلـم" الـذي رأى مواطن الخطر فأخبر بها، ليبقى النذيـر العريان "حجة" عقلية جاء يحملها عليه الصلاة والسلام واضحة صادقة على أنّه صادق أمين.

ليعكـس الحديث "حجـج" الرسول صلى اللـه عليه وسلم مـرة أخرى، حين يعلـو صوت النذير مؤكـداً أمرَ صدقه بشتى وسائل التأثـير، بقوله "النجاءَ النجاءَ" منصوب على الإغـراء، بغرض تأكيد الأمر والمبالغة فيه، لا سيما "بتكرار" اللفظ تعجيـلاً بالهروب قبل مداهمة الجيش. ولتظهر صـورة التشبيه "نتيجته" من خلال طبائع النفوس في استجابتها للدواعي، إذ انقسم القوم إلى:

٠١	طائفـة أطاعت	سارت أول الليـل	و أدلجـــوا	فنَجـــوا
٠٢	طائفـة كذبت	تكذيب مع عصيـان	فأصبحـــوا	اجتاحهم العدو

* **<u>فالطائفـــة الأولى:</u>** "صدّقت فور إنذارها، فأطاعتـه، فأدلجوا"، مما يعكس سرعـة القـوم في طلب النجـاء، فـكان هروبُهم إدلاجًـا في جوف الليـل، إذ شبه الرسـول صلى الله عليه وسلـم من أطاعه واتّبعه، واتّبع ما جـاء به واختار لنفسه أفضـل طريق. . . . حاله كحـال مَن صدّق النذيـرّ الذي حذّره، فَنَجـا وسلِم مالُه وعرضُـه و"وجه الشبه" بين الطرفـين "طاعة ترتب عيها نجاة وفـوز"، يرسمها السلم الحجاجي التالي:

(الفئة الأولى):



* **أما الطائفة الثانية:** فهي طائفة "كذّبت ورفضت داعيَ التغيير" وتشبّثوا بما هم عليه، ووقفوا في مكانهم حتى هلكوا "كذبت ...صبّحهم... "، فانعكس ذلك في "وجه الشبه"، المنتزع من متعدد، والموحي بأنّ "العصيان وتكذيب ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم يوجب الهلاك المحتوم والخسران المبين".

(الفئة الثانية)

وقفوا على مكانهم حتى هلكوا.	هلاك وخسران.
التشبث بما هم عليه (صبّحهم).	الثبات على الكفر والعناد.
رفض داعي التغيير.	رفض لما جاء به الرسول.
تكذيب مع عصيان.	تكذيب مع عصيان.

لتكـون الفائدة مـن "التشبيه" الدعوة إلـى حتمية الاستجابة للنذيـر في "المشبه به"طلبًـا للأمن من اجتياح الجيش، وفي "المشبه" بتوجيـه القوم إلى اتّباع الرسول عليه الصـلاة والسلام، وإلا هلاكٌ محتومٌ، وخسرانٌ مبينٌ إذ "النتيجة منطقية" لما سبقهـا من "مقدمات" تحتّم علـى أنّه "كلّما وُجد نذير يُنذر قومـه، إلا وجبت عليهم الطاعة تحقيقًا للنجاة".

٣-ج- النموذج الثالث: عن معاذ رضي الله عنه قال: . ."**قلت يا رسول الله أخـبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النـار؟ قال: لقد سألت عن عظيم، وإنَّه ليَسيرٌ على من يسّرَهُ الله عليه، تعبد الله لا تُشْرِكُ به شَيْئًـا وتُقيمُ الصَّلاَة، وتُؤْتِي الزَّكَاة، وَتَصُومُ رَمَضَانَ وتَحُجَّ البَيْتَ، ثم قال: أَلا أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الخيْرِ؟ الصَّوْمُ جُنَّةٌ، والصَّدقةُ تُطفِئُ الخَطِيئَةَ كَمَا يُطفِئُ الماءُ النَّارَ، وصَلاةُ الرَّجُلِ في جَوْفِ اللَّيلِ . . . ثمَّ تَلاَ قوله تعالى: "تَتَجَافَى جُنُوبُهُم. . . . . يَعْمَلُون"، ثمَّ قَالَ: أَلا أُخْبِرُكَ**

بِرَأْسِ الأَمْرِ، وَعَمُودِهِ وذِرْوَةِ سنَامِهِ؟ قُلْتُ بَلَى، يا رَسُولَ الله، قالَ: رأسُ الأَمْرِ الإِسْلَامُ، وعَمُودُه الصَّلاَةُ وذِرْوَةَ سَنَامه الجِهَادُ. . .".(١)

يعكس الحديث صورة من صور حوار الصحابة رضي الله عنهم مع الرسول –صلى الله عليه وسلم– في أمور دينهم ودنياهم، تتجلّى فيه رغبة الصحابي في معرفة أمور الدين، وحرص الرسول عليه الصلاة والسلام على تعليمها وتوصيلها، حيث انطلق من المُهِمِّ "صحة العقيدة"، ثم ثنّى بالنّوافل "قيام الليل، الصدقة، الصوم التطوعي"، ثم تدرّج به إلى بيان ما يقوم عليه هذا الدين، حين شبَّه الدين بالإنسان، حذف "المشبه به" وأبقى لازمة تدل عليه "رأس"، ثم "بالخيمة" التي لها عماد تقوم عليه، في قوله: و"عموده الصلاة" فاستعار "عموده" من الخيمة ووظفها للصلاة على سبيل الاستعارة، ليشبّه الإسلام بالرّاحلة "الجمل"، حذف المشبه به وترك صفة من صفاتها "ذروة السنام" وذروة السنام بمعنى أعلاه، لأنّه بارز وظاهر كبروز الإسلام، وتميّزه عن الأديان الأخرى.

ففي هذا الحديث تتجلى معالم الحجاج من خلال تدرّج الرسول "صلى الله عليه وسلم" تدرّجًا منطقيًا في حواره مع معاذ بن جبل رضي الله عنه، ذلك ما تعكسُه أدوات الحجاج من خلال:

– اغتنام فرصة وجوده رضي الله عنه مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

– إجاباته صلى الله عليه وسلم عن أسئلة معاذ تهيئةٌ للجو، وتشويقٌ للمعرفة واستدراجٌ للإقناع والتأثير ومن ثمَّة استجابةٌ وتنفيذٌ.

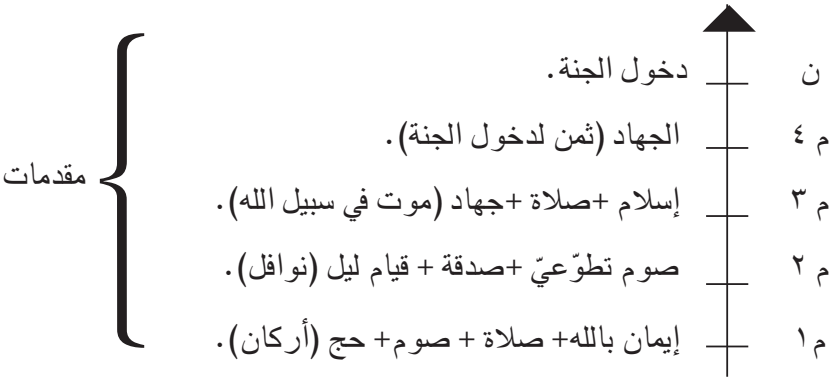
– سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم معاذاً: "ألا أخبرك"، "ألا أدُلُّك" تعكس

(١) النووي أبو زكريا بن شرف، **رياض الصالحين**، تح عبدالعزيز رباح، دار السلام، ط٣، الرياض، ١٩٩١، ص٤٤٧.

استعداده الفطري من جهة، ورغبته في الاستزادة ليتّضح أمرُ مساءلته من جهة أخرى.

- تـدرّج الرسول صلى الله عليه وسلم في الإجابة عـن الأسئلة من العام إلى الخاص، أو"المُهم إلى الأهم".
- اقتناع معاذ عن طريق سؤاله: "أو مؤاخذون بما نتكلّم به" بما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم تبيينه له.

هذه النقاط الحجاجية تعكس سلمًا حجاجيًا يمكن تمثيله كما يلي:



فيعكـس السّلـم الحجاجـي أنّ "النتيجة منطقية" لمـا سبقها مـن "مقدمات"، لا سيمـا وأنّ دُخولَ الجنة "كنتيجة" يُريدها معاذ بن جبـل خاصة، والمسلمون عامة، والوصول إليها لا يتحقق إلا بـ:

- إيمان صحيح وعقيدة سليمة "الإتيان بالأركان".
- العمل الفعلي والترجمة للأركان من خلال الترغيب في الإتيان بالنوافل.
- أعلـى درجات الإيمان أن يُبرهن المسلـم أنّه قادر على بيع نفسه لله تعالى، وأنّ الله اشتراها منه "الجهاد". من أجل الحصول على الجنة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّه اشْـتَرَى مِـنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَـهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِـأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ

يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ....﴾ (التوبة :١١١).

ليواصل الرسول "ﷺ" ميدان الإقناع حين يرى قابليةَ معاذ للاستزادة، عن طريق سؤال استفهام: "ألا أُخبرُكَ بمَلاَك ذلِكَ كُلّه"، وهي "الحُجّة الدامغة" التي قدّمها الرسول "صلى الله عليه وسلم" لمعاذ، سعيًا منه لكي يحقّق ما يقوم به وذلك بحفظ جارحة اللسان، "كفَّ عليكَ هذا"، وهو فعل "أمر" كفعل إنجازي غرضه "التحذير" من عاقبة إطلاق العنان للّسان، جعلت من معاذ يستفهم مُتعجبًا: "أو مؤاخذون بما نتكلم به"، فأجاب عليه الصلاة والسلام إجابةً مُقنعةً مُبينّةً أنَّ إطلاق العنان قد يكون سببًا في دخول النار، بسبب ما يحصده هذا اللسان من آثام كالغيبة والنميمة وشهادة الزور وغيرها، وهي صور تعبّر عن عظيم ما يحصده هذا اللسان من آثام، دون مراعاة لطيب الكلام من قبيحه أثناء إطلاق العنان له، وتكمن حجاجيته في أنّ:

* الكبّ على الوجه في النار سببه حصاد اللّسان (نتيجة).
* إطلاق العنان للّسان هو الوقوع في المحرّمات كالغيبة والنميمة (مقدمة).
* الغيبة والنميمة وشهادة الزور تُذهب حسناتِ صاحبها (مقدمة).
* ملاك الأمر كلّه: وجوب حفظ اللسان "كفّ عليك هذا" (مقدمة).

لتبقى حجاجية التشبيه تؤدّي دور الإقناع والتأثير من خلال صورة تقابلية رسم فيها البيان النبوي ثواب الإتيان بالنوافل بعد الاجتهاد في تحصيل الأركان، ببيان عظيم أجر "الصدقة" خاصة حين تكون سببًا في تكفير الذنوب والخطايا، تتقاطع في "وجه للشبه" –من حيث الأثر والإزالة– مع الماء ودوره في إطفاء النار، فكما تعمل الصدقة الخفية على إطفاء نار الخطيئة، يُمكّن الماء من إطفاء لهيب النار وسعيرها....

هـذه النماذج النبويـة تعطيك الكثير مـن المعاني باليسير مـن اللّفظ، ترى بها الجمـاد حيًّا ناطقًا، والأعجمَ فصيحًا والأجسام الخرس متينة، والمعاني حقيقية بادية جليـة..... لتبقـى في الأخير حقيقة وجـوب أن يقترن جمـالُ الأسلوب بعامل الإقنـاع في الملتقى مع عدم الفصل بينهما، لأنّ المعنى كي يكون مُقنعًا قد يحتاج إلى أسلوبٍ يُجمّلُه ويحفظُ لـه رونَقه وبهاءَه، كما أنَّ جمال المعنى يزيد في قدرة التأثير في المتلقّي والاستجابة له.

ولعـلّ ارتباط "التشبيه بالحجـاج" ليؤدي دور الإقنـاع والتأثير في السامع، يحصـل من إطلالتنا هذه في حديثنـا عن التشبيه –ارتباطه بالجملـة الطلبية– يجعلنا نقـرّ أنّ الرسول صلى الله عليـه وسلم استعمل الجمل "الإنشائيـة الطلبية" كالأمر والاستفهـام والنداء ....في أداء المعاني التي قـد لا يُلبيها الخبر، فكان تعبيرُه عن أفـكاره ومعانيـه بـ"الجمل الطلبيـة" استجابة لمـا يتطلّبه المقام، ورغبـةً منه في نقل مشاعـره إلـى المخاطب ليشاركه بهـا ويتعاون معـه في أثناء قولها، وقـد استعمل الرسـول صلى الله عليـه وسلم هذه التراكيـب للتعبير عن معـاني حقيقية وأخرى مجازية مراعاة لحال المخاطب منها:

– **الترغيب بمـا يُحمد فعلُه للمخاطب**، فهو الخطوة الأولـى للإقناع، فيزيد المخاطب ترغيبًا وتشويقًا، ويبعث فيه الهمّة في تحصيله، ومثال ذلك حديث عبدالله ابـن عمر رضي لله عنهما حين أراد التشديـد على نفسه في العبادة، فأراد الرسول صلـى الله عليه وسلم أن يرغّبه في ترك التشديد فقـال له: "**صُمْ صوْمَ نَبِيّ اللـهِ دَاوُود . . . كانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطِـر يومًا، وَلَا يَفِرُّ إذَا لَاقَى**. .."[1]، فشبّه النّبـي عليه الصلاة والسـلام الصومَ الـذي أراده، بصـوم "داوود" عليه السلام

(١) **صحيح البخاري**، حديث رقم: ١٨٧٨ كتاب الصوم باب صوم داوود عليه السلام، ج٢، ص٦٧٩، **وفتح الباري**، حديث رقم ١٩٧٧، ج٤، ص٢٥٧.

ترغيبًا لعبدالله بالتخفيف من تشديده على نفسه.

ومما أسهم في ذلك الترغيب "حذف أداة التشبيه"، وحذفُها يُشعر المخاطب بتحقق وصف "المشبه به" وفي "المشبه" وهو الذي يسميه البلاغيون: "التشبيه البليغ"، أو "التشبيه المضمرة أداته" إذ فيه [التشبيه البليغ] يكون التشبيه أبلغ وأوجز من التشبيه الذي ظهرت أداته، أمّا كونه "أبلغَ" فلأنك إذا قلت: "زيدٌ أسدٌ" فقد جعلته نفس هذه الحقيقة من غير واسطة، بخلاف قوله "كالأسد": فليس يفيد إلا مطلق المشابهة لا غير، وأمّا كونه "أوجزَ"، فلأنّ أداة التشبيه محذوفةٌ منه، فلهذا كان أخصَرَ من جهة لفظه(١).

– وعكس الترغيب في القيام بالشيء، نجد "**التنفير منه**" وذمّه إن كان قبيحًا، وذلك ما حرص عليه الرسول عليه الصلاة والسلام في حديثه لعمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي قال: "**حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللهِ، فَأَضَاعَهُ الذي كَانَ عِنْدَهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهُ، وظَنَنْتُ أَنَّهُ بَائِعُهُ بِرُخْصٍ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وَسَلَّمَ، فقال: "لَا تَشْتَرِهْ"، وَ"لَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ" وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهَمٍ، فَإِنَّ العَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ يَعُودُ فِي قيئه**".(٢) وهو الحديث الذي أخرجه البخاري عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب ..... ، **فإنّ العائدَ في صدقَته كالكَلْبِ يعودُ في قَيْئِه** ...".(٣)

فأرادَ الرسولُ صلى الله عليه وسلم من وراء هذا التشبيه أن يَصْرِفَ "عمر" رضي الله عنه عن الرجوع عن صدقته بعد أن أخرجَهَا، فنهاهُ "لا تشتره"

(١) العلوي، **الطراز المتضمن أسرار البلاغة**، مراجعة محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ، ص١٥٠.

(٢) **صحيح البخاري**، حديث رقم ١٤١٩ كتاب الزكاة، باب هل يشتري صدقته، ج٢/٥٤٢.

(٣) **المصدر نفسه**، حديث رقم ٢٤٧٠، كتاب الهبة، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، ج٣، ص٩٢٥.

عن شراء فرسه الذي تصدّق به، حتى لا يكون كمن عاد في صدقته، وقد كان الحاملُ لعمـر على الشراء هو رُخْصُ الثمن، ليصـوّر الرسول صلى الله عليه وسلم صورة " المتصـدّق الذي يعـود في صدقته"بصورة: الكلب الذي يقـيء، ثم يعود فيه، وهي صـورة شنيعة قبيحة تبعث على التنفير والذم، وهذا مـا أراده عليه الصلاة والسلام من تشبيهه، كما أنّ ذكر الكلب يزيد الصورة قبحًا وبشاعة، حيث جاء التشبيه بالكلب في مقام الذم والتنفير في القرآن الكريم والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿واتلُ عليهم نَبَأَ الذى أَتَيْنَاهُ آياتِنَا فانْسَـلَخَ منْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ من الْغَاوِين وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكنَّهُ أَخْلَدَ إلى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَـثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الذِينَ كَذّبُوا بِآيَاتِنَـا ..﴾ (الأعراف: ١٧٥-١٧٦)، فضَرَبَ المثلَ بصورة الكلب تصويرًا للتهجين، وتنفيرًا منه.

ليكـون غرض آخر من وراء التشبيه بصيغة طلبية هي "النداء"، لكنّ غرضَها مجازي، يهدف إلى الدعاء في قوله صلى الله عليه وسلم مجيبًا عن سؤال وُجِّه له: كيـفَ الصَّلَاةُ عليكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ؟، فإنّ الله تعالـى قد علّمنا كيف نُسلّم عليكم، فقال: قولـوا: "**اللّهُمَّ صَلِّ وسَلِّـمْ عَلَى مُحَمّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلّيْـتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**. . ."[١].

وهـو حديث جمـع فيـه الرسول صلـى الله عليـه وسلـم ألـوانَ الطلب من "الاستفهام": "كيـف الصلاة" ثم "النداءّ": "اللهم" ثم "الأمـر": "صلّ"، فالاستفهام للاستفسار، أما النداء والأمر في "طرفي التشبيـه" للدعاء، فـ"اللّهم"يكثرُ استعمالُها في الدعـاء وهي بمعنى "يـا الله"، والميـم للتعظيم عوض حرف النـداء . . ."[٢]،

(١) **صحيح البخاري**، حديث رقم:٣١٩٠ كتاب الأنبياء، ج٣، ص١٢٣٣، فتح الباري، حديث رقم ٦٣٦٠ وزاد فيه على محمد وأزواجه وذريته . . .". ج١١، ص١٩٢.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، ج١١، ص١٧٥.

ومعنى "صلّ": "فمعنى صلاة الله على النَبّي ثناؤه عليه عند ملائكته، ومعنى صلاة الملائكة عليه الدعاء له"(١) و"رابط التشبيه ووجهه" "اللّهم استجب دعاء محمّدٍ في أمّته كما استجبت دعاء إبراهيم في بنيه"(٢).

- قد يأتي التشبيه النبوي في صورة من صور الإقناع بغرض تسلية المخاطب وتطييب نفسه، **كما في حديث جابر بن عبدالله أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- دخل على أمّ السّائب أو أمّ المُسيّب، فقال: مَا لَكِ تُزَفْزِفِينَ؟، فقالت: الحُمَّى، لا بَارَكَ اللهُ فيها، فقال: لا تَسُبِّي الحُمّى فَإِنَّهَا تُذْهِبُ خَطَايَا ابن آدَمَ كَمَا يُذْهِبُ الكِيرُ خُبْثَ الحَدِيدِ..**(٣).

فالمخاطب في هذه الصورة التشبيهية النبوية امرأة مريضة، تعاني آلام الحمّى، ..حتى بلغ الأمر بها أن تسُبّها..فلما رأى النبي -عليه الصلاة والسلام- ما بها من المشقّة أراد أن يُخفّف عنها و يُهوِّن عليها، فأبرز لها جانبًا حسنًا في مرضها علّها تتسلّى به عن المشقة الحاصلة لها من الحمّى، "فعسى أن تكرهوا شيئًا ويجعل الله فيه خيرًا كثيراً"، فأخبرها أنّ الحمى من أسباب تكفير الذنوب والخطايا، وأنّ الكلّ واقع فيها، لكنّه يرغب في المغفرة والعفو، فرسم صورة تشبيهية بعد أن أكّد صورة المشبه بالأداة "إن" تسلية وتطييبًا للنفس وهي الحمّى في إذهابها للخطايا بالكير في إذهابه خبث الحديد، فالكير منفاخ الحَدّاد وخُبث الحديد ما تنفيه النار من رديء ووسخ إذا أذيب، فلا خير فيه.

وقد أخضع البيان النبوي الصورة التشبيهية لترتيب حجاجيّ بدأه بالنهي أولاً، ثم رسم صورتين متقابلتين في سلّم حجاجي يتقاطع فيه المشبه والمشبه به في

(١) ابن حجر، **فتح الباري**، ص١٧٦.
(٢) **نفسه**، ص١٨٣.
(٣) الإمام النووي، **رياض الصالحين**، ص٥٠٦.

"وجه الشبه" متمثلاً في تحقيق "الإذهاب" و"الإزالة"؛ من سعي ابن آدم للتكفير عن ذنوبــه كسعي الحداد إلى بيان جيد الحديد بوسيلتين مختلفتين فالحمى للذنوب والكير للحديــد، وقد جاء بناء التشبيه في صورة حجاجية تُحقق المزيد من التسلية والتخفيف للمريض حين استعمل روابط حجاجية تتمثل في:

- التأكيــد بالأداة "إنّ" التــي توحي بإزالة التردد والشك في ذهــن السامع بعد نهيه صلى الله عليه وسلم "لا تسبي . . . . . إنها".

- تعظيــم شأن الحمى وبيان أثرها الحسن حين عبّر الحديث بمجيء المشبه "الحمى" ضميرًا متصلًا دالًا على الغائب "إنّها تُذهب".

- في جملــة المشبه قدّم الرسول –صلــى الله عليه وسلم– المسند إليه "الحمى" ضميرًا اسمًا "لإنّ" اهتمامًا بشأنه وإبرازًا له، في معرض للمدح حتى كأنّه صار ممدوحًا مرغوبًا بخلاف المسند إليه "الكير" في جملة المشبه به ليبقى المسند في صورة تقديم وتأخــير "تُذْهِــبُ" لأنّ العناية في سيــاق التشبيه إنما "بالإذهــاب" الذي هو وجه الشبه والذي جاء فعلًا مضارعًا دالًا على تجدد حصول الفعل.

الخاتمة

نخلص بعد عرض هذه النماذج من التشبيه إلى تمكّن الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه "التشبيهية" من التعبير عن المعاني التي قصدها بأكثر من وسيلة وطريقة، تختلف بحسب قرب هذه الوسيلة من قصده، أو مدى وضوحها بما يتحقّق في فنون البيان الذي عُرّف لدى البلاغيين بأنّه: "علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"(١).

وبهذا العرض يكون قد أُلْقِيَ الضوءُ -بعض الضوء- على بلاغةٍ يكتنزها التّشبيهُ النبويُّ الموجود في الأحاديث الشريفة، على نحوٍ يُظهر أنّ الرسول الكريم تمكّن من إنتاج نصوص بليغةٍ طريفَةٍ وجميلةٍ ودالة حقّقَ بها وظيفة رسالة "تربوية إيمانية"، مبعثها الإقناع والتأثير بما امتلك من قدرة تعكس فصاحة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبلاغته.

نلحظ الاهتمام النبوي بالبلاغة القائمة على "الإيجاز" الذي ملاكه غزارة المعاني ووضوحها في الذهن وطواعية الألفاظ ومرونتها في اللسان، وكيف أنّ للكلمة النبوية سحراً يأخذ القلوب لا سيما وهو القائل "إنّ من البيان لسحراً"(٢) وقال في مقام الفخر والشكر: "أوتيت جوامع الكلم، واختُصر لي الكلم اختصاراً....".(٣)

التنوع في رسم الصور التشبيهية خاصة التمثيلية منها -كما مرّ بنا- يبثّ الحياة فيها ويضفي عليها نوعاً من الحيوية ويعمق إيحاءاتها؛ والتي لم تأت لغاية فنية بحتة كغاية الأدباء في تزيين كلامهم وتحسينه، وإنما جاءت لهدف أسمى هو إبراز المعاني

(١) الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠١٠، ص١٦٣.
(٢) **صحيح البخاري**، حديث رقم: ٤٨٥١، كتاب النكاح باب الخطبة، ج٥، ص١٩٧٦.
(٣) المرجع نفسه، حديث رقم: ٢٨١٥، كتاب الجهاد، باب: نصرت بالرعب ....، ج٣، ص١٠٨٧.

في صــورة مجسّمة لتوضيح الغامض، وتقريب البعيد، وإظهار المعقول في صورة المحسوســ . . . . كما يدفع النفس إلى الفضيلة ويمنعهــا عن المعصية والإثم "ح ١"، ليربي العقل على التفكير الصحيح والقياس المنطقي السليم. وهي كلّها أهداف إقناعية تمتلكها البلاغة النبوية، والتي تهدف -أولاً وأخيراً- إلى حمل المتلقي والمخاطب في طلب الشيء الممثّل به / أو الهروب منه / أو النزوع إليه / أو الكراهية له. . . . .

كمــا يعكس البيان النبوي في أوجهه البلاغية بمــا فيها "التشبيه" حاجة الحجاج للبلاغــة، إذ لا مفــر للحجاج من البلاغــة، ولا سبيل إلى "الإقنــاع" دون أساليب رائعة في البيان تفي بغرض الإقناع والتأثير، والتي من شأنها أن تساعد في تأسيس الحجاج وتدعو إلى الإقناع في أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم.

المصادر والمراجع

١. بـن عيسى بالطاهر، **أساليب الإقناع في القـرآن الكريم**، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠.

٢. ابـن حجـر العسقـلاني، **فتح الباري علـى شرح صحيح البخـاري**، دار الحديث، القاهرة.

٣. الخطيـب القزوينـي، **الإيضـاح في علـوم البلاغة**، دار الكتـب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠١٠.

٤. ساميـة دريـدي، **الحجاج في الشعر العربي القديم**، عـالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠٠٨.

٥. طـه عبدالرحمـان، **اللسان والميزان أو التكوثـر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

٦. طـه عبدالرحمان، **في أصول الحوار، تحديـد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

٧. عبدالهادي الشهـري، **استراتيجيات الخطـاب، مقاربة لغوية تداولية**، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠٤.

٨. العلـوي، **الطراز المتضمن أسـرار البلاغة**، مراجعة محمـد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١، ١٤١٥هـ.

٩. محمـد شمـال حسن، **الصـورة والإقناع**، دار الآفـاق العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

١٠. محمـد طروس، **النظريـة الحجاجية من خـلال الدراسـات البلاغية والمنطقية واللسانية**، دار النشر للثقافـة، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥.

9. Muhammad Tarous - Hajj theory through rhetorical, logical and linguistic studies, Publishing House for Culture, An-Najah Press, Casablanca. Morocco, 1st Edition, 2005.

10. Samia Dredidi - Al-Hajjaj in Ancient Arabic Poetry, The World of Modern Books, 1st Edition, 2008.

Sources and references:

1. Abd Al-Hadi Al-Shehri: Discourse Strategies, a linguistic, deliberative approach, 1st Edition, Dar Al-Kitab Al-Jadeed, Beirut 2004.
2. Al-Alawi, Al-Tiraz containing Asrar al-Balaghah, reviewed by Muhammad Abd al-Salam Shaheen, Dar al-Kutub al-Ulmiyyah, Beirut, 1st Edition, 1415 AH.
3. Bin Issa Al-Taher, Methods of Persuasion in the Holy Quran, Casablanca, Edition 1, 2000.
4. Muhammad Shamal Hassan - Image and Persuasion, Dar Al-Horizon Al-Arabiya, Beirut, 1st Edition, 2006.
5. Taha Abd al-Rahman - The tongue and the balance or the mental generation - the Arab Cultural Center – Casablanca, 1997.
6. Taha Abd al-Rahman: On the fundamentals of dialogue, defining the science of theology, Arab Cultural Center - Casablanca, 2000.
7. Al-Khatib Al-Qazwini - Clarification on the Sciences of Rhetoric - Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 2nd Edition, 2010
8. Ibn Hajar Al-Asqalani, Fath Al-Bari on Sharh Sahih Al-Bukhari, Dar Al-Hadith, Cairo.

نماذج من الاختلافات النحوية في الاسم في قراءتي حفص عن عاصم وابن كثير: دراسة نحوية دلالية مقارنة

د.ساطع الذنيبات (*)

الملخص

تناولت هذه الدراسة نماذج من الاختلافات النحوية في الاسم بين قراءتي حفص عن عاصم والإمام ابن كثير، وبينت الأوجه الإعرابية للاختلافات الواردة بين هاتين القراءتين، ومن ثمّ الكشف عما تؤديه هذه الاختلافات من اختلاف دلالي لمعنى الآية بعد توقف الباحث عند أقوال العلماء والمفسرين في كلّ اختلاف. وقد قُسمت هذه الدراسة إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة كان من أبرز نتائجها: أنّ اختلاف الحركة الإعرابية الواردة في االقراءات قد عمّقَ الدرسَ النحويّ، وزاد مسائله وضوحًا، وفتح الباب أمامَ النحاة للبحث والتحليل والاجتهاد في إثبات مسألة ما. مما كان له عظيمُ الأثرِ في إثراء الدرس النحوي. وأنّ النحوَ هو الأساس في فهم المعاني الصحيحة لآيات القرآن الكريم. فاختلاف حركة إعرابية يؤدي إلى تغيير للمعنى المراد من الآية.

الكلمات الدالة: الحركة الإعرابية، الرفع، النصب، الجر، الجزم.

(*) قسم اللغة العربية وآدابها – الجامعة الأردنية.

Syntatic Issues In Koranic Recitation, A Comparative Study Between The Recitations Of Hafs and Ibn Kather

Abstract

The study aims to examine how the difference in case marking influences the meaning. Two recitations are referred to in this study as samples i.e., Hafs from Asem and Ibn Kathir. The researcher explains the difference of the syntactic parsing that results from different case markings. In addition, the influence on the interpretation of the Quranic verses is also investigated. The analyses of various syntacticians and Quran's interpreters have been taken into consideration. The results of the study indicate that these differences in case marking do not lead to contradictions in the meanings of the verses but to acceptable variations.

Keywords: Case Marking, Noinative Case, Accusative Case, genitive Case, Dative Case.

المقدمة:

للنحــوِ دورٌ عظيمٌ فـي بيــان المقصد الإلهـي فـي كتابــه العزيز. وقد استقرّ النحــاة والمفسرون والفقهاء على أهمية الدور الــذي يؤديه النحو فـي بيان المعنى، والوقــوف على مقاصد المتكلمين. وهو –النحــو– السمة التي تُميز اللغة العربية عن غيرهــا من اللغات، غير أنّ عــددًا من علماء اللغة قد أنكر هــذا الدور. فالحركات الإعرابية وفق ما يرى المنكرون ليست إلا لوصل الكلام. بل ذهب بعضٌ منهم إلى أنّها لم تكن موجودة في لغة العرب، وما هي إلا صنيعة النحاة.

وقد سعــى الباحث إلى إثبات دور الحركة الإعرابيــة في تحديد المعنى. فاتّخذَ مــن قراءات القــرآن سبيلاً، ذلك أنَّ القــرآن هو الأساس الــذي نحتكم إليه في كل منحــىً من مناحــي حياتنا، فاختار الباحــث قراءتين لإمامين عظيمــين، هما: ابن كثــير، وحفص عن عاصم. فاستخرج بعض الاختلافــات التي وردت بين هاتين القراءتين، وبيّن أثرَ اختلاف الحركة الإعرابية في الحكم الفقهي أو التفسيري للآية الــوارد فيها الاختلاف. وقد قسمت هــذه الدراسة إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة كان من أبرز نتائجها: أنّ اختلاف الحركة الإعرابية الواردة في االقراءات قد عمّقَ الدرسَ النحويّ، وزاد مسائلــه وضوحًا، وفتح الباب أمامَ النحاة للبحث والتحليل والاجتهــاد في إثبات مسألة ما. مما كان لــه عظيمُ الأثرِ في إثراء الدرس النحوي. وأنّ النحــوَ هــو الأساس في فهم المعاني الصحيحة لآيــات القرآن الكريم. فاختلاف حركة إعرابية يؤدي إلى تغير في المعنى المراد من الآية.

وقد اعتمد الباحث عددًا من المصادر والمراجع لهذه الدراسة، كان من أبرزها: كتاب الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، وكتاب الحجة للقراء السبع لأبي علي الفارسي، و كتاب النشر في القراءات العشر لابن الجزري، وكتاب معاني القرآن

للأخفش، وكتاب معاني القرآن للنحّاس، وكتاب الكشاف للزمخشري، وغيرها من الكتب والدراسات التي بينت الأوجه الإعرابية للقراءات القرآنية المتعددة. ولعلّ ما يميز هذه الدراسة عن غيرها أنّها قامت بتفصيل الاختلافات في الحركة الإعرابية لقراءتين فقط، هما: قراءة حفص عن عاصم وقراءة ابن كثير، ومن ثم بيّنت الأثر الدلالي الناتج عن هذا الاختلاف.

ويشير الباحث إلى أنّ هنالك العديد من الدراسات السابقة التي بحثت موضوع توجيه الاختلافات في القراءات القرآنية، منها ما بحث الجانب الصوتي أو الصرفي أو النحوي، سواء أكان ذلك في سورة أو في عدد من السور أو في القرآن كلّه، وسواء أكانت القراءة متواترة أم آحادًا أم شاذة. وتختلف هذه الدراسة عن غيرها أنّها قارنت بين قراءتين متواترتين فقط، وقامت بتوجيه الاختلاف بينهما نحويًا، ثم بحثت الأثر الدلالي نتيجة هذا الاختلاف.

التمهيد

القراءات القرآنية: حدُّها، وعددُها، وأنواعُها.

القــراءات في اللغة: جمع قراءة، ومعناهـا الجمع والاجتمـاع[١]، فالقراءةُ مصـدر قرأ يقـرأ قراءة وقرآنـاً، فهو قارئ، وهـم قـراء وقارئــون[٢]. فالعالـمُ بالقراءة يُسمـى مقرئـاً وقارئـاً، ومعنـاه العابد الناسك[٣].

والقراءة في الاصطلاح: اختلاف ألفـاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف، وكيفيتها من تخفيف وتثقيل، وغيرها[٤]. وعرَّفها ابن الجزري أنّها: "الوجوه اللغوية والصوتية التي أباح الله تعالى بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفاً على العباد"[٥].

والقـراءات القرآنية التي قـرأ بها النبي عليه الصلاة والسـلام جاءت للتيسير على الناس، كما يقول النبــي عليه السلام: "إِنّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْـرَءُوا مَا تَيَسّرَ مِنْـهُ"، وكذلك قول سيدنا عمر بن الخطـاب –رضي الله عنه–: "سَمِعْـتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُـورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَؤُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ –صلّى الله عليه وسلم– أَقْرَأَنِيهَا، فَكِدْتُ أَنْ أَعْجَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَمْهَلْتُ حَتَّى

(١) أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت:٣٩٥هـ – ١١٠٤م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسّلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩. مادة (قرأ): ٧٩/٥.

(٢) محمد بن محمد بن عبدالرزاق المرتضى الزبيدي (ت:١٢٠٥هـ)، **تاج العروس**، طبعة الكويت: مادة (قرأ): ١٠١/١.

(٣) محمود بن عمر الزمخشري، جار الله أبو القاسم (ت:٥٣٨هـ – ١١٤٣م)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨، ١٠٠/١.

(٤) بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت:٧٩٤هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٧٥، ٣١٨/١ .

(٥) محمد بن محمد بن يوسف الجزري (ت:٨٣٣هـ)، **منجد المقرئين**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩، ص٦١.

انْصَرَفَ ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ -صلّى الله عليه وسلم-، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ -صلّى الله عليه وسلم-: اقْرَأْ، فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلّى الله عليه وسلم-: هَكَذَا أُنْزِلَتْ، ثُمَّ قَالَ لِي: اقْرَأْ، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أُنْزِلَتْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"[١].

وعلم القراءات من أشرف العلوم، لما له من تعلّق بكتاب الله. وقد أمرنا الباري -سبحانه وتعالى- أن نتعبده بتلاوة كتابه الكريم، تلاوة صحيحة، فقال: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا﴾ (المزمل:٤). والقراءة الصحيحة ما توافرت فيها الأركان الثلاثة المعروفة لدى القراء، وهي: صحة السند، وموافقة رسم المصحف، وموافقة العربية ولو بوجه من وجوهها.

أنواع القراءات:

قسّم القراء والمفسرون القراءات إلى عدة أقسام، وذلك وفق سند القراءة[٢]:

١. **متواترة:** وهي ما نقله جمعٌ لا يُمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك.

٢. **مشهورة:** وهي ما صحّ سنده، ولم يبلغ درجة المتواتر، ووافق العربية والرسم، واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا الشذوذ ويقرأ به، ومثاله ما اختلف الطرق في نقله عن السبعة، فرواه بعض الرواة عنهم

(١) محمد بن إسماعيل البخاري (ت:٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري** "الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه"، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط١، ٦/١٠٠.

(٢) انظر: خديجة الحديثي، "**موقف سيبويه من القراءات والحديث**"، **مجلة كلية الآداب العراقية**، العدد الرابع عشر، ١٩٧٠-١٩٧١، ص٢٠٥.

دون بعض.

٣. **الآحـاد:** وهي ما صـح سنده، وخالـف الرسـم أو العربيـة أو لم يشتهر الاشتهار المذكور.

٤. **شـاذة:** هي مـا لم يصح سنده ولـو وافق رسم المصحـف والعربية، مثل قراءة: (ملك يوم الدين)، بصيغة الماضي في (ملك) ونصب (يوم) مفعولاً.

٥. **الموضوع:** وهو المختلق المكذوب.

عدد القراءات:

اختلـف الباحثون في عـدد القراءات، فمنهم من قال: سبـع، ومنهم من قال: عشـر، ومنهـم من قـال أكـثر، ولعلّ ابن مجاهـد (أحمد بـن يوسف بـن العباس أبـو بكر بن مجاهد ت ٣٢٤هـ) أول من صنّف القراء، فبحثَ عن الأشهر من بينهم في زمانه ومكانه، فانتهى به الأمـر إلى اختيار سبعة من القراء[١]:

عبدالله بن كثير (ت١٢٠هـ).
عاصم بن أبي نجود (ت١٢٧هـ).
أبو عمر بن العلاء (ت١٥٤هـ).
حمزة بن حبيب الزيات (ت١٥٦هـ).
نافع بن عبدالرحمن (ت١٦٩هـ).
عبدالله بن عامر اليحصي (ت١٨٨هـ).
علي حمزة الكسائي (ت١٨٩هـ).

(١) انظر **البرهان في علوم القرآن**، ٣٢٧/١.

المبحث الأول: العلاقة القائمة بين القراءات القرآنية والنحو

المطلب الأول: أثر القراءات القرآنية في النحو العربي

لقد منّ الله سبحانه وتعالى علينا عندما أنزل قرآنه على نبيه محمد عليه الصلاة والسّلام بلسانٍ عربيٍّ مبين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف:٢)، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥)، لِيكونَ هاديًا لنا ومنظماً لأمور حياتنا. فتكاتلت جهودُ العلماء والأشرافِ من التابعين لهذا الدّين بحفظهِ ونشرهِ للناس كافةً استجابةً لأمرهِ سبحانه وتعالى بنشرِ هذا الدين لجميع الناس، عندما قال عزّ وجلّ مخاطبًا نبيه عليه الصّلاة والسّلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ:٢٨)، فنشأت علوم شتى إثر ذلك لخدمة هذا الدين، من بينها علم النحو، فبعدَ أن ابتعدَ الناس عن لغتهم واختلاط لسانهم بلسانِ أممٍ غيرهم، وبعد أنّ اعتنقَ هذا الدين أناسٌ كثرٌ من غير العرب لا يعلمون شيئًا عن لغة هذا الكتاب ودقة معانيه، كان لا بُدّ على اللغويين أن يضعوا قواعد اللغة التي نزل بها كتاب الله، ليتمكن الناس من قراءته وفهمه وتدبره بالمعنى الصحيح الذي أراده المشرع في كتابه، فعمدَ النحاةُ إلى ما عمدوا إليه من مصادر لوضع القواعد الكلية للسان العربي.

اتفقَ النحاةُ على ثلاثة مصادر لوضع قواعد علم النحو كان أول هذه المصادر وأهمها على الإطلاق: القرآن الكريم، باعتباره الكتاب الذي أعجزَ فصحاءَ العربِ بفصاحته، وبيانه، والمصدر الأكثر ثقة من غيره. وثانيها: حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- أفصح العرب. وثالثها: كلام العرب من شعر ونثر إلى زمن حدده النحاةُ وقيل إنّه احتج بكلام العرب من العصر الجاهلي إلى نهاية العصر الأموي.

يُعـدُّ القرآن الكريم المصـدر الأول الذي اعتمده النحـاة في إقامة القواعد الكلية للسـان العربي، ففيه من الإعجاز اللغوي ما ليس في غيره، هذا ما اتفق عليه النحاة وغيرهـم، إذ يؤكد النحـاة واللغويون أن القرآن "سيد الحجـج"، ولا أعلم أحدًا من النحاة أو غير النحاة قديمًا أو حديثًا قد أنكر هذا. يقول ابن خالويه المتوفى سنة سبعين وثلاثمائـة: "لقد أجمع الناس جميعًا أن اللغة إذا وردت في القـرآن فهي أفصح مما في غير القـرآن"(١). ويقولُ الراغـب الأصفهاني: "إنّ ألفاظ القـرآن هي لبُّ كلام العرب، وزبدته، وواسطته، وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى؛ بالإضافة إلـى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالنسبة إلى نبوغ الحنطة؛ إن كل لفظةٍ في هذا القرآن، وكل حرفٍ من حروفه هو في موقعه إعجازٌ لا يطاول"(٢).

إنّ القـرآن الكـريم بقراءاتـه السببُ الرئيس لحفـظ لغتنا، إذ يقـول تعالى: ﴿إِنَّا نَحْـنُ نَزَّلْنَا الذِّكْـرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:٩). وهـذا الذِّكر إنّما جاء بلغتنا التـي أعزّها الله بإنزال كتابه ودينـه بها، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَـاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(يوسف:٢). والقرآن الكريم كذلك حافظ على اللهجات العربية عندما نـزل على النبي محمد -عليـه الصلاة والسّلام- بقـراءات متعددة لا يرقى شكٌّ إلـى فصاحتها، وسلامة ألفاظها لغةً وأداءً، وذلك للتيسير على الناس ليقرؤوا القـرآن وفق لهجتهم، إذ يقول الرسـول عليه الصلاة والسّلام: "أنزل القرآن على سبعـة أحرف فاقـرؤوا ما تيسر منـه"، فهذه الأحـرف أي القـراءات إنما خلّدت

(١) عبدالرحمن جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ-١٥٠٥م)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، ومحمد إبراهيم، وعلي البجاوي، ٢٧٢/١.

(٢) الحسين بن محمد بن المفضل، الراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢هـ-١١٠٨م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد خليل عيتاني، ط١، بيروت، ١٩٩٢، ص١٠.

اللهجـات العربية التي قُرأت بها، وكانت مجالًا لحفظ تنوع أساليب اللغة، وفتحت أبوابًا للعلماء للبحث والدراسة، وعليه كانت القراءات القرآنية المتواترة مثل القرآن الكريم المصدر الأول للنحاة في وضع القواعد الكلية للسان العربي.

ولعـلّ أساسـ نشأة قراءات القـرآن اللهجـات العربية التي نزل بهـا القرآن الكـريم، والأمثلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَـاءَ اللَّهُ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ إِنْ تُرَنِى أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ (الكهف: ٣٩)، حيث جاء في ألف "أنا" لغات إثباتها وصلًا ووقفًا، وهي لغة تميم، وبها قرأ نافع كما ذكر السّيوطي في كتابه (الهمع).

وقـد كانت القراءات بما تحويه من أساليب مصدرًا مهمًا لإثراء المادة اللغوية، فالنحـاة عندما اختلفـوا في مسألة ما في قراءة ما بـدؤوا بالتحليل والاستشهاد وذكر الحجـج، وهذا كلّـه إنما هو إثراء للنحو، وبسبب هذه القـراءات تعددت الكثير من مسائـل النحو. ولا ننسى كذلـك كتب النحو التي ملأت الدنيـا وبينت للناس توجيه القـراءات القرآنيـة، منها: كتاب الحجة في القراءات السبـع لابن خالويه، وكتاب الحجـة للقراء السبع لأبـي علي الفارسي، وكتاب النشـر في القراءات العشر لابن الجزري، وكتاب معاني القرآن للأخفش، وكتاب معاني القرآن للنحّاس، وكتاب الكشـاف للزمخشري، وغيرهـا الكثير الكثير، إذ قامت هـذه الكتب لبيان الأوجه الإعرابيـة للقراءات القرآنية المتعددة، وعلى هذا حـوت ما حوت من قضايا النحو التي كانت مجالًا للدراسة والبحث.

المطلب الثاني: أثر النحو في القراءات القرآنية

لقد وُضع علم النحو أول ما وضع لخدمة لغة القرآن من أيّ تحريف، أو تغيير أو تبديل، وفي حفظها حفظ للقرآن والإسلام ، فقد قال النبي (عليه الصلاة والسّلام): "رحم الله امرأً أصلح من لسانه"(١). وقد جاء في الأثر عن سيدنا علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– أنه قال: تعلموا النحو فإن بني إسرائيل كفروا بحرف واحد كان في الإنجيل الكريم مسطوراً، وهو "أنا ولّدت عيسى" بتشديد اللام فخففوه فكفروا، وقيل عن أهمية اللغة والنحو: إذ بمعرفته يعقل عن الله عزّ وجلّ وكتابه، ومما استوعاه من حكمته، وما استودعه من آياته المبينة، وحجته المنيرة، ومواعظه الشافية، وبه يُفهم عن النبي –صلى الله عليه وسلم– آثاره المؤيدة لأمره ونهيه وشرائعه وسننه، وبه يتسع المرء في نطقه. ومما جاء في التأكيد على أهمية العلم بلسان العرب: ما ذكره ابن حزم؛ حيث قال: "وأمّا النحو واللغة ففرض على الكفاية . . . ؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم:٤) وأنزل القرآن على نبيه بلسان عربي مبين؛ فمن لم يعلم النحو واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بيّن الله لنا ديننا وخاطبنا به، ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرضه عليه واجب تعلم النحو واللغة، ولا بدّ على الكفاية كما قدمنا، ولو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن، وفهم حديث النبي، ولو سقط لسقط الإسلام"(٢).

إنّ للنحو دورًا أساسيًا في فهم المقصد الإلهي، فاختلاف الحركة الإعرابية يُغيرُ المعنى المراد في الآية، لا بل قد يجعلُ معناها كفرًا، فالعلاقة بين الحركات

(١) أحمد بن أبي عمر الأندرابي، **الإيضاح في القراءات**، تحقيق: منى عدنان غني، ص٣٢٧.
(٢) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ١٦٢/٣.

والمعنى، كانت من قبيل المسلّمات، ولذلك جعله ابنُ جني دليلاً على اختلاف المعاني بقولـه: "ألا ترى أنّ موضوع الإعراب -على مخالفـة بعضه من حيث كان- إنّما جيء به دالاً على اختلاف المعاني"(١)، ومن أمثلة ذلك: "أنَّ أبا الأسود سمع أعرابيّاً يقرأ: "أنَّ اللـهَ بريءٌ من المشركينَ ورسولِه" بالجرّ، فقال: معاذَ الله أَنْ يكونَ اللهُ بريئاً مِنْ رسولِه، اقرأ: ﴿أَنَّ اللَّه بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾(٢)". فقراءة الجر تعنـي أنَّ اللهَ قد تبرأ من المشركين ومن الرسول عليه الصلاة والسّلام، وهذا خطأ فادح، فالمراد في قوله تعالى أنّ اللهَ ورسولَه الكريمَ بريئان من المشركين.

ولعـلّ ما يؤكد أهميـة النحو أنّ من الشـروط التي اتفق عليها القـراءُ أنفسُهم للقـراءة المتواترة أن توافقَ اللغـة العربية وقواعدها(٣)، ومـا كان شرطهم هذا إلا لأنّهـم يعلمون كلّ العلم أنّه إن خالفت القـراءةُ قواعدَ اللغة، فإنّ ذلك سيؤدي حتمًا إلـى خللٍ في المعنى وينفي وجوباً أنّهـا قد صدرت عن النبي عليه الصلاة والسّلام، ذلك أنّه أفصحُ العربِ فيستحيلُ أن يَلحنَ أو يخطئ بقراءة.

(١) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت: ٣٩٢هـ - ١٠٠٢م)، **الخصائص**، تحقيق: محمّد علي النّجّار، ط٢، دار الهدى، بيروت، ١/١٧٥.

(٢) أبو عبدالله القرطبيّ (ت:٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الفكر، ط١، بيروت - لبنان، ١٩٨٧م، ١/٢٤.

(٣) انظر مكي بن أبي طالب حموش القيسي، **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق: عبدالفتاح شبلي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١/٦٠، حيث نقل نصاً من كتاب (القراءات) للطبري، صرح فيه بشرط صحة السند، وموافقة الرسم، ويؤخذ موافقة اللغة منهما.

المبحث الثاني: الاختلافات الواردة في الاسم بين قراءتي حفص عن عاصم وابن كثير

المطلب الأول: بين النصب والجرّ

١- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة:٦)

قرأها ابن كثير "وأرجلِكم" بالخفض.

قرأها حفص "أرجلَكم" بالنصب.(١)

الخفض فيه أوجه:

الأول: أنّها معطوفة على قوله "**بِرُءُوسِكُمْ**" لفظاً ومعنى، والحجة لمن قال هذا أنّه "نزل القرآن بالمسح والغسل سنة"(٢). وقد أنكر هذا عددٌ من العلماء(٣)، فإن كان ظاهر معنى الآية - في الخفض- يدل على هذا إلا أن الناس لا يعرفونه ولا يعملون به. وقد أنكر رسول الله -عليه الصلاة والسّلام- من فعل هذا، ولو كان المسح سنة لما قال الرسول عليه السّلام: "ويل للأعقاب من النار" وقصد بالأعقاب أولئك الذين يمسحون على الرجلين.

---

(١) الحلبي أحمد بن يوسف السمين (ت:٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ٢٤٠/٥.

(٢) أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزّمخشري (ت:٥٣٨هـ - ١١٤٣م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العكبيان، ط١، ١٩٩٨، ٢١٠/٢.

(٣) أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت:٢١٥هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٩٠، ٢٧٧/١. أبو جعفر النحاس (ت:٣٣٨هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٩٨٨، ٢٧٣/٢.

الثـــاني: أنّها معطوفة على قـوله "**بِرُءُوسِكُمْ**" لفظاً ومعنى، وأنّ المسح هنا هو المســح على الخف، كما يقول الشنقيطي: "وقـال بعض العلماء: المراد بقراءة الجر: المسح، ولكن النبي -صلى الله عليه وسلم- بين أن ذلك لا يكون إلا على الخف"(١). إلا أن الشنقيطي لم يذكر من هم العلماء الذين قالوا هذا. فالباحث لم يجد شيئًا من هذا في كتب التفسير والنحو التي عاد إليها.

الثالث: أن تكون معطوفة لفظاً ومعنى على قوله "**بِرُءُوسِكُمْ**" إلا أن التحديد دلَّ علــى الغسل، فقد حدّدَ الغسل إلى الكعبين، كما حدّد الغسل في الأيدي إلى المرافق، فالتحديد إنّما يدلُ على الغسل(٢). واحتجوا أيضاً بأن المسحَ في اللغة يقع على الغسل، والعــرب تطلق المسح على الغسل أيضاً، وتقــول تمسحت بمعنى توضأت، ومسح المطــر الأرض أي غسلها، ومسح الله ما بك أي غسل عنك الذنوب والأذى، وهنا إنّما المقصود بمسح الأرجــل غسلهما، وجاءت السنة وبينت أن المسح على الأرجل هو الغسل(٣).

الرابع: أنها جرّ علــى الجوار، ويُسمّى الجرّ بالمُجاورة، وعلى هذا لا يَخرجُ المعنــى عن معنــى النصب من كونه تابعاً للمنصوب حكمــاً، وإنّما خالفه في الحركة مــن باب الإتباع للمجاورة وتناسب الــكلام. يقول الأخفش في بيانه لوجه الخفض في هذه الآية: "ويجوز الجرّ على الإتباع، وهو في المعنى: الغسل، نحو: (هذا جُحرُ ضــبٍّ خَــربٍ). والنصب أسلم وأجود مــن هذا الاضطرار. ومثلــه قول العرب:

(١) محمد الأمين بن محمد الشنقيطي (ت:١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ص٣٣٧.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجّاج (ت:٣١١هـ - ٩٢٣م)، **معاني القرآن**، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨، ص٢/١٥٣.

(٣) **معاني القرآن** للنحاس، ٢/٢٧٣. أبو البركات كمال الدين الأنباري (ت:٥٧٧هـ)، **البيان في إعراب غريب القرآن**، تحقيق: طه عبدالحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، ص١/٢٨٤.

(أكلت خبزاً ولبناً)، واللبن لا يؤكل"[1]. فأما قول الأخفش: "هذا جحر ضب خرب" فوجه الجرّ بالمجاورة فيه واضحٌ، ذلك أنَّ (خرب) في موضع رفع نعت للخبر وإنّما خفضت تبعاً للاسم المخفوض قبلها وهو ما يسمى "الجر بالمجاورة"، وأمّا قوله (أكلت خبزاً ولبناً) فغير مفهوم؛ إذ إنَّه ليس من المجاورة في شيء فموضعه النصب وما قبله منصوب، ذلك أنّه مفعول به لفعل محذوف تقديره شربت فالفعل أكل لم يعمل به ولا يجوز أن يعمل به، وربما أراد أن يشبه ما يحدث في الجر بالمجاورة من حيث إن ظاهره تابع للاسم الذي قبله بعمل الفعل الأول (أكلت) فيه، كما أنَّ ظاهر المجرور بالمجاورة تابع للاسم المجرور الذي قبله -والله تعالى أعلم-.

واعترض بعض أهل اللغة على هذا المحمل كالزجّاج، والنحّاس، والعكبري، والرازي، ذلك أنَّ الجرَّ على الجوار هو في الأساس من المعدود بالغلط واللحن، كما أنَّه يختصُ بالضرورة الشعرية، يقول النحّاس ردًا على الأخفش: "قال الأخفش: ومثله (هذا جُحرُ ضبٍّ خربٍ). وهذا القول غلطٌ عظيمٌ، لأنّ الجوار لا يجوز في الكلام أن يُقاس عليه. وإنّما هو غلطٌ ونظيره الإقواء"[2]. وقال العكبري: "قيل: هو مجرور على الجوار/ كقولهم: جحر ضب خرب، وهو قليل في كلامهم"[3].

وقيل: لو افترضنا أنَّ الخفض بالجوار جائز لما جاز في هذه الآية، ذلك أنَّ الخفض بالجوار إنّما يكون بدون حرف العطف، فمع حرف العطف لم يتكلم به العرب، يقول فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير: "أنّهُ لا يجوز الكسر بالجوار؛ لأنه معدود في اللحن، ولأنّه إنّما يكون بدون حرف العطف، وأمّا مع حرف

(١) **معاني القرآن للأخفش**، ٢٧٧/١.
(٢) **إعراب القرآن** للنحاس، ٩/٢.
(٣) **البيان في إعراب غريب القرآن**، ٢٨٤/١.

العطف فلم يتكلم به العرب"[١]. وذهب السمين الحلبي إلى جواز المجاورة: "شرط أن يُؤْمَنَ اللبس كما تقدمت تمثيله، بخلاف: "قام غلام زيد العاقل" إذا جعلت "العاقل" نعتاً للغلام امتنع جَرُّه على الجوار لأجل اللَّبْس"[٢].

ويزيد الباحث على ما ذهب إليه ممن اعترض على هذا التوجيه أنَّ الجرَّ بالمجاورة ههنا قد جاء على المحلّ، فنحن وإن اتفقنا على جواز الجرّ بالمجاورة؛ فلا بُدَّ أن يكون هناك علةٌ ما لوجودها، فإن كانت العلةُ صوتيةً، فلا تنطبق العلة على الآية قيد البحث؛ ذلك أنّها لم تتبع الجرّ بالجرّ -كما قال الفراء- وإنّما كان الاسم الذي قبلها منصوبًا في موضع جرٍّ. كما أنَّه فصل بينهما بحرف العطف، فلا وجه للجرّ بالمجاورة في الآية قيد البحث كما يرى الباحث.

أمّا قراءة النصب، فعلى وجهين:

الأول[٣]: إن الأرجل معطوفة على الوجوه، على التقديم والتأخير وتقدير المعنى عليها: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم، كقوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران:١٤٣)، والمعنى واركعي واسجدي، لأنّ الركوع قبل السجود. وكذلك هي الآية الكريمة قيد الدراسة أدخل مسح الرأس بين المغسولات محافظة على الترتيب، لأنَّ الرأس يمسح بين المغسولات، ومن هنا أخذ جماعة من العلماء وجوب الترتيب في أعضاء الوضوء وفق ما ورد في الآية الكريمة.

---

(١) محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي (ت:٦٠٤هـ)، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٨١، ١٦١/١١.

(٢) **الدر المصون**، ٢٤٠/٥.

(٣) **معاني القرآن وإعرابه** للزجّاج، ١٥٢/٢- ١٥٣، **البيان في إعراب غريب القرآن** ٢٨٤/١.

والثاني[1]: أنها منصوبة عطفاً على محلّ المجرور قبله "برؤوسكم"؛ إذ إنَّها اسم مجرور بحرف الجرّ الزائد في موضع نصب، لذا نصب قوله "أرجلكم" على موضع "رؤوسكم"، وعلى هذا يحتمل تأويل المعنى ما قلناه بخفضها لفظًا ومعنىً كما بينا في أولاً، وثانياً، وثالثاً، من أوجه الخفض.

أثر اختلاف القراءتين في المعنى:

نزلت هذه الآية لبيان كيفية الوضوء، وهو أحد شروط جواز الصلاة التي أمرنا بها الله عزّ وجلّ، فحدّدت وجوب غسل الوجه واليدين إلى المرافق، ومسح الرأس. وأمّا الرِجلان فهما مدار البحث في الآية. وقد بينا المعاني المتعددة لهذا في شرح وجوه الإعراب للآية، إذ تتلخص الأوجه المحتملة للمعاني، وفقًا لأوجه الإعراب المتعددة، بما يلي:

في الخفض:

الأول: أنَّ المطلوب من المسلم أن يمسح رجليه في الوضوء مسحاً لا غسلاً.

الثاني: أنَّ المقصود في الآية هو المسح، ولكن على الخفين وليس على الأرجل.

الثالث: أنَّ المقصود بالمسح هو الغسل لا المسح الذي نعلمه -كما بينا سابقاً-.

أمّا النَّصب، فيخرج عنه معنيان:

الأول: أن المطلوب هو المسح على الأرجل، ذلك أنَّها معطوفة على موضع الرأس وهو النصب.

الثاني: أنَّ المطلوب هو غسل القدمين لا مسحهما، ذلك أنَّها معطوفة على قوله "وجوهكم".

(١) يحيى بن زياد الفراء (ت:٢٠٧هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، ط٣، بيروت، ١٩٨٣، ٧٤/٢. **معاني القرآن وإعرابه** للزجّاج، ١٥٢/٢-١٥٣.

ونقول: الله تعالى أعلم بما أراده في هذه الآية، وإن كنا نعلم أنَّ غسل الأرجل واجبٌ علينا لا سنة متبعة، ولو كانت سنة لما لعن الرسول عليه الصلاة والسّلام من يمسح قدميه مسحاً، وكذلك لا يعتقد الباحث أن المقصود ههنا المسح على الخف، إذ إنَّ الباحث يرى أنَّ الآية لم تكن في معرض حديث عن جواز المسح على الخف من عدمه، وإنَّما كان الهدف هو بيان آلية الوضوء لعامة المسلمين -والله تعالى أعلم-.

المطلب الثاني: ما بين الرفع والنصب:

١- ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾(الأنعام:١٣٩).

قرأها ابن كثير "ميتةٌ" بالرفع.

قرأها حفص "ميتةً" بالنصب[١].

الحجة لمن رفع أنَّ "يكن" هنا فعل تام أسند إلى "ميتةٌ"، وهي بمعنى وقع أو حدث، وعلى هذا لا تحتاج إلى خبر. إنَّما هي فعل ماض ، و"ميتة" فاعل لها[٢]، قال أبو منصور: "من قرأ يكن بالياء، والرفع في ميتة فالتذكير على المعنى، وكأنه أريد بالميتة شيء من الميتات. وقد قيل: إن التذكير لأن (كان) مكتفية ها هنا"[٣].

وقد ذهب الأخفش إلى جواز أن تكون فعلاً ناقصاً و"ميتة" اسم لها وخبرها محذوف، والتقدير (وإن يكن في بطونها ميتة)[٤].

---

(١) محمد بن محمد الدمشقي، ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ)، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٦٦/٢.

(٢) أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت:٤٣٧هـ)، **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥، ١٠٥/١.

(٣) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ)، **معاني القراءات**، تحقيق عيد مصطفى درويش وعوض بن محمد القوزي، ط١، الرياض، ١٩٩١م، ص١٧١.

(٤) **معاني القرآن**، ٣١٤/١.

وأمَّا مـن نصب فقد أضمر اسمًا لـ"يكن" رده على لفظ "ما" و"ميتة " خبرها، والتقدير: (وإن يكن ما في بطونها ميتة)[1].

و"كان" تأتي على خمسة أوجه:

الوجه الأول:

تكون تامة فتدل على الزمان والحدث كغيرها من الأفعال الحقيقية، ولا تفتقر إلـى خبر نحو "كان زيد"، وهي بمعنـى حدث ووقع. وتكون صيغة إعرابها: فعل ماض مبني على الفتح لا محلَّ لها من الإعراب، وهي تتطلب فاعلاً كأي فعل تام. إذ يقـول سيبويه: "وقد يكون لكان موضع آخر يُقتَصرُ علـى الفاعل فيه"[2]. وقال السيوطي: "فإذا استعملت تامة اكتفت بالمرفوع"[3]. نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(البقرة:٢٨٠)، أي إن وقـع أو حدث عسـرة فنظرة إلى ميسـرة. وقوله أيضاً: ﴿هُـوَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيـتُ فَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُـونُ﴾ (غافر:٦٨). وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْـنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (آل عمران:٤٧).

الوجه الثاني:

تكون ناقصة فتـدل على الزمان المجرد عن الحدث، نحو: "كان زيد قائماً"، إذ تدخـل على الجملة الاسمية، فترفع المبتدأ ويُسمى اسمها، وتنصب الخبر ويسمى خبرهـا، وهي بذلك تحدث تغييراً في الخـبر، وفي حركة إعرابه. يقول الجرجاني

(١) **معاني القرآن**، ٣١٤/١.
(٢) **الكتاب**، ٤٦/١.
(٣) أبو الفضل جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ٣٦٨/١.

إنّها: "تكون على ضربين: أحدهما: أن لا تسكت فيها على المرفوع، وتأتي بالخبر المنصوب، كقولك: كان زيد أخاك، وذلك إذا جعلتها دالة على الزمان فقط، فتسمى ناقصة. والآخر: أن تجري مجرى سائر الأفعال"(١).

الوجه الثالث:

أن يُجعل فيها ضمير الشأن والحديث، فتكون الجملة خبرها نحو "كان زيد قائم" أي كان الشأن والحديث زيد قائم. كقول الشاعر(٢):

إذا مِتُّ كان (الناسُ صنفانِ): شامتٌ وآخرُ مُثْنٍ بالذي كنت أصنعُ

أي كان الشأن والحديث الناس صنفان.

الوجه الرابع:

أن تكون زائدة غير عاملة(٣)، كقول الشاعر(٤):

سراةَ بني أبي بكرٍ تَسَامَى على كانَ المُسَوَّمةِ العرابِ

أي على المسومة.

وقول الفرزدق(٥):

فَكَيفَ إذا مَرَرتَ بدارِ قَومٍ وجيرانٍ لنا كانوا كِرامِ

أي جيران كرام.

---

(١) **المقتصد في شرح الإيضاح**، ١/٤٠٠.

(٢) **البيت للعجير السلولي في الأزهية**: ١٩٠.

(٣) أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش (ت:٦٤٣هـ)، **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت، ٧/٩٧.

(٤) البيت لأوس بن حجر بن عتاب بن مالك التميمي، انظر أوس بن حجر بن مالك الأسيّدي التميمي، **الديوان**، تحقيق: الدكتور محمد نجم، دار بيروت للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٠م، ص٣٣.

(٥) أبو فراس همام بن غالب "الفرزدق"، **الديوان**، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٧٨، ص٨٦.

الوجه الخامس:

أن تكـون بمعنى (صار)، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة:٣٤)، وقوله أيضاً: ﴿فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (نوح:٤٠)، أي صار من الكافرين وصار من المغرقـين، وعلى هذا حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ أي صار.

أثر اختلاف القراءتين في المعنى:

تَصـفُ هذه الآية بعض التشريعات التي سنّها المشركون في حياتهم، منها أنّهم قالوا: "ما في بطون هـذه الأنعام" من لبن وجنين حِلٌّ لذكورنا خالصة دون إناثنا، وأنّهـم كانوا يؤثِرون بذلك رجالهـم، إلا أن يكون الذي في بطون هذه الإنعام من الأجنة ميتًا، فيشترك حينئذ في أكله الرجال والنساء.

في قـراءة الرفع يكون الفعـل تاماً والواو استئنافية، وعلـى هذا تكون الجملة مستقلـة عما قبلها ولا عائـد فيها على ما قبلها وعليه يكـون التقدير: إن وجدت ميتة سـواء أكان من الأنعام أم من غيرها، فالذكور والإناث في جواز أكله متساوون، إذ لا يشترطون تساوي أكل الميتة من الأنعام فقط بل في أيّ شي وجد ميتاً يتساوون فيـه، وإن كان الفعل ناقصًا والخبر محذوفًا. كما ذهب الأخفش، فالمعنى يكون كما المعنـى في النصب، فاسـم (يكن) ضمير مستتر عائد على "مـا في بطون الأنعام"، وعلـى هذا يكون المعنى محدداً لمولـود الميت الذي يخرج من بطون الأنعام، وعليه فالميت الذي في بطون الأنعـام يتساوى فيه الذكور والإناث، ولا حديث يذكر عن الميت الذي من غير ما في بطون الأنعام.[1] -والله تعالى أعلم-.

٢- ﴿وَكَتَبْنَـا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْـسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأنف بِالأنف

(١) **تفسير القرطبي**، ٩/٤٦.

وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(المائدة:٤٥).

قرأها ابن كثير "الجروحُ" بالرفع.

قرأها حفص "الجروحَ" بالنصب(١).

الرفع له ثلاثة أوجه:

الأول: القطع والاستئناف، وتكون على هذا مبتدأ وخبرها "قصاص"(٢)نحو: (إن زيداً منطلقٌ وعمروٌ ذاهبٌ).

الثاني: أن تكون مرفوعة على المعنى، أي على موضع النفس(٣)، فالمعنى، قُلْنا لهم: النفسُ بالنفسُ، فَحَمَل (والجروح قصاص) على هذا، لأنَّ أنَّ لو حُذِفت لاستقام المعنى بحذفِها كما استقام بثبوتِها، وتكون (النفس) مرفوعةً فصارت (أنَّ) هنا كـ"إنَّ" المكسورة في أنَّ حَذْفَها لا يُخِلُّ بالجملةِ، فجاز العطفُ على محل اسمِها كما يجوزُ على محلّ اسم المكسورة"(٤)، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ ورسولُه بالرفع معطوف على اسم انَّ، وإنْ كانت مفتوحة لأنها في حكم المكسورة، والمعنى في الآية: (الله بريء من المشركين ورسوله). وقد نَبَّه النحويون على هذا واختلفوا فيه، فجوَّزه بعضُهم ورفضه آخرون(٥)، وسيأتي بيانُه في توجيه

(١) أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه الهمداني (ت:٣٧٠هـ)، **الحجة في القراءات السبع**، تحقيق عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق، ص١٣١.

(٢) **معاني القرآن للأخفش**، ٢٨٢/١، **إعراب القرآن للنحاس**، ٢٢/٢، **البيان في غريب إعراب القرآن**، ٢٩٣/١.

(٣) **إعراب القرآن للنحاس**، ٢/٢٢، عبدالله بن الحسين أبو البقاء العكبري، **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩، ٢١٦/١، **الكشاف**، ٢٤٤/٢.

(٤) **الكشاف**، ٢٤٤/٢، **الدر المصون**، ٣١٧/٥.

(٥) **الدر المصون**، ٣١٧/٥.

قراءة النصب -بإذن الله-.

الثالــث: أن تكون عطفاً على المضمر المرفوع المستتر في الجارّ الواقعِ خبراً في (بالنفس)، إذ إنَّ التقدير (أنَّ النفسَ بالنفس هي)[١].

أمّا مــن نصب، فقد عطف على ما عملت فيه (أن)، وعلى هذا تكون معطوفة على اسم (إن)، نحو: (إن زيداً منطلقٌ وعمراً ذاهب).

وقــد اختلف النحــاة في مثل هذا، فقــال بعضهــم[٢]: إنّ "أن" إذا تمت باسمها وخبرها كان الاختيار فيما أتى بعد ذلك الرفع، لأنّه حرف دخل على المبتدأ وخبره. كقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّه بَرِىءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾. وذهب آخرون[٣] إلى أنّ "أن" وإن كانــت شبيهة بالحرف فهي شبيهة بالفعل الماضي لبنائها على فتح آخرها كبنائه، وصحة كناية الاسم المنصوب فيها كصحة كنايته في الفعل إذا قلت: "ضربني وإنني". فلما كانت بهذه المنزلة، وكان الاسم الأول منصوبًا بها كان حقُّ المعطوف بالواو أن يتبع لفظ ما عُطف عليه إلى انتهائه[٤].

* **أثر اختلاف القراءتين في المعنى:**

هذا إخبار من الله تعالى ذكره لنبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- عن اليهود، وتعزية منه له عن كُفرِ من كَفرَ منهم به بعد إقراره بنبوته، وإدباره عنه بعد إقباله، وتعريفٌ منه له عن جراءتهم قديمًا وحديثًا على ربِّهم وعلى رُسل ربِّهم، وتقدُّمهم على كتاب الله بالتحريف والتبديل.

مــن قــرأ بالرفع فذلك يُعنــي أنَّ الله قد قــال لنبيه عليه السّــلام: لقد كتبت في

(١) **إعراب القرآن** للنحاس، ٢/٢٢، **الدر المصون**، ٣١٧/٥.
(٢) انظر **إعراب القرآن** للنحاس، ٢/٢٢.
(٣) المصدر السابق، ٢/٢٢.
(٤) **الحجة في القراءات السبع**، ص١٣١.

التوراة أنَّ النفسَ بالنفس والعينَ بالعين والأنفَ بالأنف والأذنَ بالأذن. ومن ثم خاطبَ اللهُ المسلمين، وأخبرهم أنَّ الجروحَ قصاصٌ عند المسلمين ومن يعفو أو يتصدق فهو خير له. فالجروح ليس على أنّه مما كُتِب عليهم في التوراة، ولكنه على الاستئناف والابتداء والخطاب للمسلمين.

أمّا قراءة النصب، فالمعنى يكون أنَّ الله قد كتب على بني اسرائيل أنّ النفسَ بالنفس والعينَ بالعين والأنفَ بالأنف والأذنَ بالأذن والجروحَ قصاصٌ. فكلُّ هذه الأحكام الشرعية، ومن ضمنها الجروح قد كُتبت في التوراة لبني إسرائيل –والله تعالى أعلم–.

٣ – ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأحقاف:٢٥).

قرأها ابن كثير "ترى" و"مساكنَهم" بالنصب.

قرأها حفص "يُرى" و"مساكنُهم" بالرفع(١).

الحجة لمن نصب أنّه جعل "مساكنَهم" مفعولاً به. وجعل الفاعلَ ضميرًا مستترًا تقديره "أنت"(٢). وعلى هذا تكون الجملة الفعلية مبنية للمعلوم.

أما من قرأ "لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ" بالرفع، فقد بنى الجملة الفعلية للمجهول، على ما لم يسم فاعله، ومساكنهم تكون في موضع نائب فاعل.(٣)

ورُوي أنَّ الحسن البصري قد قرأ (لا تُرَى) بالتاء ورفع (مساكنهم): وهي

(١) **النشر في القراءات العشر**، ٣٧٣/٢، **والحجة للقراء السبع**، ٣٩٥/٣، وأبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت:٤٣٧هـ)، **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٤م، ٢٥/٢.

(٢) **معاني القراءات**، ص٤٤٩

(٣) **الحجة للقراء السبع**، ٦٥/٣.

قبيحـــــة في العربية وإن كانت جائزة. وإنّما قُبحت لأنَّ العرب تُذكِّر الأفعال التي قبـل إلا، وإن كانـت الأسماء التي بعدها أسمـاء إناث، فتقول: ما قـام إلا أختك، مـا جاءني إلا جاريتـك، ولا يكادون يقولون: مـا جاءتني إلا جاريتـك، ذلك أنَّ المحـذوف قبل إلا أحد، أو شيء واحد، وشيء يُذكّـر فعلها العرب، وإن عنى بها المؤنـث، فتقـول: إن جاءك منهنّ أحـدٌ فأكرمه. ولا يقولـون: إن جاءتك. وكان الفرّاء يجيزها على الاستكراه، ويذكر أن المُفضّل أنشده:

وَنارُنـــا لَـــمْ تُـــرَ نـــارًا مِثْلُهـــــا قَـــدْ عَلِمَـــتْ ذاكَ مَعَـــدّ أكْرَمَـــــا[1]

فأنث فعل مثل لأنّه للنار، فقال: وأجود الكلام أن تقول: ما رئي مثلها[2].

أثر اختلاف القراءتين في المعنى:

تتحـدث هذه الآية عن حالة الدمار التي ألحقها سبحانه وتعالى بقوم عاد جزاء لتكذّبيهم نبي الله هود عليه السّلام، إذ أرسل الله عليهم رياحًا شديدةً استمرت ثمانية أيام وسبع ليال. فأصبحت ديارهم مدمرة من جميع مظاهر الحياة. وقد كان لتكبر قوم هود عبرة لمن جاء بعدهم، إذ قال الفرزدق لقوم ممثلاً بقوم عاد:

وكـــانَ لَكُـــمْ كَبَكْـــرِ ثَمُـــود لَمَّـــا رَغـــا ظُهْـــرًا فَدَمَّرَهُـــمْ دَمـــــارًا[3]

أي: إنّما تتكبرون كما تكبر قبلكم ثمود الذي جلب على قومه الدّمار والخراب.

فمن قرأ بالرفع ﴿لا يُرَى إلا مَسَـاكِنُهُمْ﴾ بالياء في (يُرى)، ورفع المساكن، يكـون المعنـى: فأصبح قـوم هود وقد هلكوا وفنـوا، فلا يُرى في بلادهـم شيء إلا مساكنهم التي كانوا يسكنوها. فقد بنى الجملة للمجهول، وهنا لا يكون خطاباً لأحد.

(١) **البيت من شواهد الفراء في معاني القرآن**، ٥/٣.
(٢) **معاني القرآن** للفراء، ٥٥/٣.
(٣) **ديوان الفرزدق**، ص٤٤٢.

إنما هو من باب الإخبار من الله عمّا أحلّه بقوم هود.

ومن قرأ ﴿لا تَرَى إلا مَساكِنَهُمْ﴾ بالتاء نصبًا، يكون المعنى: فأصبحوا لا ترى أنت يا محمد إلا مساكنهم. وقد يكون الخطاب موجهاً لقارئ الآية من عامة المسلمين، وقد يكون للمشركين الذين أصرّوا على كفرهم بنبيهم محمد عليه الصلاة والسّلام، وفي كلّ أحوال النصب يكون خطابًا، وإنّما الخطاب هاهنا من باب التحذير لأخذ العبرة والموعظة من غضب الله وبطشه بالقوم الكافرين -والله تعالى أعلم-.

٤- ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوا إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ (هود: ٨١).

قرأ ابن كثير "امرأتُك" بالرفع.

قرأ حفص "امراتَك" بالنصب(١).

فالرفع على البدل من (أحد)(٢) في قوله ﴿وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ﴾، وقد قال العكبري: "أنكر أبو عبيد هذا، وقال: إذا أبدلت المرأة من أحد، وجزمت (يَلْتَفِتْ) على النهي، كان المعنى أن المرأة أبيح لها الالتفات وذلك لا يجوز، ولا يجوز الرفع على البدل إلا برفع (يَلْتَفِتْ)، وتكون لا للنفي، ولم يقرأ به أحد"(٣). وهذا لا يجوزُ، فلو كان الكلامُ "ولا يلتفت" برفع "يلتفت" و"لا" نافيةً، لكان الكلام خبراً عنهم بأنهم لم يَلْتفتوا إلا امرأته فإنها التفت، ولكان الاستثناء بالبدلية واضحاً، لكنه لم يقرأ برفع "يلتفت" أحد. لأنّ هذا لم يحدث إنّما عكسه حدث.

(١) **الحجة للقراء السبع**، ٤١٤/٢١.
(٢) **الكشاف**، ٢٢٢/٣.
(٣) **البيان في غريب إعراب القرآن**، ٢/٢٦.

وقد ردّ المبرد على هذا أن المراد بالنهي المخاطب ولفظ لغيره، كما يقال للعبد، لا يخرج فلان فلفظ النهي لفلان، والمراد به المخاطب، ومعناه لا تدعه يخرج، وكذلك النهي هنا في اللفظ لـ"أحد" وهو في المعنى للوط عليه السّلام، إذ التقدير: لا تَدَعْ أحداً يلتفت إلا امرأتك فَدَعْها تلتفت، وهذا من مقتضى الاستثناء في الآية كقول قائل: "لا تَدَعْ أحداً يقوم إلا زيداً"، والمعنى: فَدَعْ زيدًا يقوم.

وأما من نصب فعلى ثلاثة أوجه:

الأول(١): الاستثناء من قوله "فأسر بأهلك". وقد احتج من نصب أنَّ قراءة عبدالله بن مسعود: ﴿فَأَسْرِ بِأهلكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾. وليس فيها "ولا يلتفت منكم".

الثاني(٢): أنَّه مستثنى مِنْ "أحد"، وإن كان الأحسنُ الرفعَ إلا أنَّه جاء كقراءة ابن عامر ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ بالنصبِ مع تقدُّم النفي الصريح.

الثالث(٣): أنه مستثنى منقطعٌ، يكون ما بعد "إلا" من غير جنس المستثنى، فالنصب لغة أهل الحجاز وعليه الأكثر، والرفع لغة تميم.

* **أثر اختلاف القراءتين في المعنى:**

تتحدث هذه الآية الكريمة عن العذاب الذي ألحقه الله تعالى بقوم لوط عليه السّلام، إذ قالت الملائكة للوط عليه السّلام، لما قال لوط لقومه ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ (هود:٨٠)، ورأوا ما لقي من الكرب بسببهم: يا لوط إنّا رسلُ ربّك (أرسلنا لإهلاكهم، وإنّهم لن يصلوا إليك وإلى ضيفك بمكروه، فهوّن عليك الأمر منهم). فأمرت الملائكة عليهم السّلام بوحي من الله تبارك وتعالى لوط عليه السّلام بأن يخرج هو ومن آمن معه من أهله من القرية التي يسكنونها

(١) **الكشاف**، ٢٢٢/٣. **إعراب القرآن** للنحاس، ٢٩٧/٢.
(٢) **الدر المصون**، ٣٢٦/٨.
(٣) **المصدر السابق**، ٣٢٦/٨.

فالعـذاب واقع لا محالة وحقت كلمة الله، فخرج لـوط عليه السّلام ومن اتبعه من أهله من القرية، ونزل العذاب على من فيها[١].

أمّا امرأة سيدنا لوط عليه السّلام، ففي خروجها مع أهله روايتان[١]:

الأولى: روي أنّـه أخرجها معهم، وأُمر أن لا يلتفت أحـدٌ منهم إلا هي، فلما سمعـت صوت شدة العذاب الذي لحق بقومها التفتـت، وقالت: يا قوماه، فأدركها حجر فقتلها.

الثانيـة: روي أنّه أُمر بأن يخلفها مع قومها، فـإنَّ هواها إليهم، فأمر الله ألا تخرج مع لوط وأهله.

وعلى اختلاف الروايتين تختلف القراءتين، فإن قرأت "امرأتك" بالرفع على البـدل، كانت الرواية الأولى، أي إنّها خرجت مع لوط عليه السّلام وأهله إلا أنّها التفـت والتفاتها هذا لم يكن إلا لأنّها استثنيت منـه، فالله أمر لوط بأن يبلغ من معه أن لا يلتفتوا خلفهم إلا هي.

وإن قـرأت بالنصب، فذلـك يعني أن لم تنظر معهـم ولم تخرج من القرية، فكان هلاكها مع من هلكوا من المشركين -والله تعالى أعلم-.

المطلب الثالث: بين الرفع والجر

١- ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنحاس فَلاَ تَنتَصِرَانِ﴾ (الرحمن:٣٥).

قرأها ابن كثير "نُحَاس" بالجر.

قرأها حفص "نحَاس" بالرفع[٢].

(١) **الحجة للقراء السبع**، ٤١٤/٢١.

(٢) **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها**، ٣٠٢/٣.

الشـواظ: هي اللهـب الذي لا دخان فيه (لهب النـار). والنحاس: هو الدخان (دخان النار). وكلاهما من النار.

فمن رفع "نحاس" عطفها على قوله "شُوَاظٌ"، وعلى هذا يكون التقدير (أنَّ الله يرسل عليكم ناراً فيها شواظ وفيها نحاس أي فيها لهب وفيها دخان).

وأمَّا الخفض، فقد ذهب عدد من العلماء أنَّه عطف على قوله "من نَّارٍ"[1]. لفظًا ومعنـىً، ولعلّ من ذهب إلى هذا التأويل يـرى: "أنَّ الشواظ النارُ والدخانُ معاً، وتكون ﴿مِن﴾ بيانية، والتقدير: يرسل عليكما شواظ؛ وهو النار والنحاس"[2]. وقد ردَّ هـذا التوجيه، ذلك أنَّك لو عطفت على قوله "من نَّارٍ"، لكان المعنى أن النحاس يتشـكل من الشواظ. والصحيح أنَّ النحاس والشواظ يتكونان من النار. وعلى هذا لا يجوز عطفها على قوله "من نَّارٍ". وهذا ما عليه الاختيار عند معظم العلماء، كما يقول مكي" :فالمعنى: يُرسل عليكما لهبٌ من نار، ويُرسل عليكما دخان؛ فهو المعنى الصحيح وهو الاختيار"[3].

والتأويـل الصحيـح الأقرب للخفضـ في الآية، ما قاله الفـراء: "ولو خفض كان صوابًا يراد: من نـار ومن نحاس"[4]، وعلى هذا تكون مجرورة بحرف جرّ محـذوفٍ، ويكون المعنى (يرسل عليكم شواظٌ من نار وشيءٌ من نحاس) ثم حذف "شي" وأقام (من نَّارٍ) ثم حذف حرف الجرّ لتقدم ذكره[5].

وعلى هذا تكون "نحاس" مجرورة بحرف جرٍّ محذوف وليست معطوفة على "نارٍ" وتكون "من نحاس" في موضع رفع صفة للموصوف "شيء" المحذوف، كما

(١) **الكشاف**، ١٤/٦، **الدر المصون**، ٢٧٤/١٣.
(٢) انظر **مفاتيح الغيب**، ١٠١/٢٩.
(٣) **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها**، ٣٠٢/٢.
(٤) **معاني القرآن للفراء**، ١١٧/٣.
(٥) **مشكل إعراب القرآن**، ١١١/٧.

أنَّ قوله "من نار" في موضع رفع صفة لـ"شواظ".

وقيل إنَّ: "قراءة الرفع في "نحاس" أبينُ في العربية، لأنَّه لا إشكال فيه يكون معطوفًا على "شواظ"، وإن خفضت احتجت إلى الاحتيال، وذلك أنّ أكثر أهل التفسير منهم ابن عباس يقولون: الشواظ اللهب، والنحاس الدخان فإذا خفضت، فالتقدير شواظ من نار ومن نحاس. والشواظ لا يكون من النحاس كما أنَّ اللهب لا يكون من الدخان إلا على حيلة واعتذار والذي في ذلك من الحيلة.؟"[١].

ويرى الباحث أنَّ قراءة الخفض جائزة في اللغة ومنها كثير، ولا قراءة أبين من الأخرى ولا أرجح، ذلك أنَّ العرب لطالما قد حذفوا وقدر النحاة من بعدهم، ولطالما وجدنا مفعولاً به لفعلٍ محذوفٍ أو مبتدأ وخبره محذوف، ومنه قول الشاعر[٢]:

يا ليت زوجك قد غدا متقلداً سيفاً ورمحاً

والمعنى في هذا البيت (متقلداً سيفاً وحاملاً رمحاً). فـ"متقلداً" إنّما يختص بالسيف ولا يجوز أن يقال (متقلداً رمحاً)، فقدر (حاملاً) تقديراً، وقِس هذا البيت، وهذا التقدير على قراءة الخفض.

ومن جهة أخرى، فإنَّ الباحث يرى أنَّ قراءة الخفض قد تكون من باب الجرّ بالمجاورة، وعلى هذا يكون قوله: "نحاس" معطوف على قوله: "نار" لفظاً، وعلى شواظ معنى. وقد أجاز النحاة مثل هذا في مواطن كثيرة، منها قول زهير[٣]:

لعب الزمانُ بها وغيرها بعدي سوافي المُورِ والقطرِ

وقد كان الوجه: القطرُ بالرفع، ولكن جرَّه على جوار: المُورِ؛ وكذلك هي

(١) **إعراب القرآن** للنحاس، ٣١١/٤.

(٢) **ذكر الشاهد في كتاب إعراب القرآن** للنحاس ٣١١/٤.

(٣) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى "ثعلب"، **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م، ص٨٨.

كقول العرب: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ) فجرّته وإنما هو رفع، وخفضه بالمجاورة، وموضوع العطف بالمجاورة دار فيه جدل واسع أجازه الكوفيون ورفضه البصريون.

* **أثر اختلاف القراءتين في المعنى:**

يتحدث الله جلّ ثناؤه عن العذاب الذي سيلحقه الله جلّ في علاه بالعاصيين من الإنس والجن لتكذبيهم الأنبياء والرسل وكفرهم بربهم، إذ إنَّه "سيرسل عليكما شواظ من نار ونحاس" عقوبة على ذلك التكذيب.

لقد تبين للقارئ الأثر الدلالي لاختلاف القراءتين من خلال شرح وجوه الإعراب لهما.

فإن قرأت بالرفع، فذلك يعني أنّ الله يرسل على الناس ناراً بجزأيها لهب ودخان. "ولقد أفادت قراءة الرفع بأنّهم -الجن والإنس- سيصابون بأصناف من العذاب، إمّا في مكان واحد وزمان متحد، وإما في مكان وزمان مختلفين، ذلك لأنّ العطف بالواو لا يقتضي ترتيباً ولا تعقيباً، بل هو لمطلق الجمع كما هو معلوم"(١).

وإن قرأت بالجرّ فتحتمل القراءة تأويلين:

أولهما: أن يكون المعنى نفس معنى الرفع الذي أشرنا إليه سابقاً. وذلك إن قدرت موصوفًا وحرفي جرّ محذوفين أو عطفت على الجوار.

وثانيهما: أن يُراد بالشواظ النار والدخان معاً، فيكون قول الله تعالى: ﴿**من نار ونحاس**﴾ بيانًا للشواظ، قال الدكتور أحمد الخراط: "فقد أجملت هذه القراءة

(١) أحمد بن محمد الخراط، **الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ص٢٢١.

نــوع العذاب، فهو شواظ مركب مؤلف من نار ودخان، فالنار تحرق، والدخان يخنق، وهذا العذاب يهيمن عليهم دفعة واحدة"[١].

(١) **الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة**، ص٢٢١.

الخاتمة

وفي ختـام هذه الدراسة؛ فإنني أحمدُ اللهَ عزَّ وجلَّ على ما منه علي بأن هيأ لي الظروف لأعلم سرَّ إعجـازِه في عظيم قرآنه. وأسأله تبارك وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه ومن ميزان حسناتي يوم لا ظلّ إلا ظلّه.

وقـد توقفت في هذه الدراسة عنـد الاختلافات النحويـة في الاسم بين قراءتي الإمام ابـن كثير والإمام حفصـ -رضي الله عنهما-، وبحثـت في الأثر الدلالي الذي نتجَ عن الاختلافات بين القراءتين، فتوصلت إلى نتائج عدة كان من أهمها:

أولاً: القـراءات القرآنيـة المتواترة تقف على مسافة واحدة مـن الصحة والثبوت، فمهمـا اختلف معنـى قراءة عن غيرها مـن القراءات، فكلُّهـا صحيحة ثابتة النسب إلى الرسول -عليه الصلاة والسلام-؛ فلا يجوز طعن قراءة أو ردّها لمخالفتها أقيسة النحاة.

ثانيـاً: القراءات القرآنية نوع من أنواع الإعجـاز اللغوي والبياني، فالنبيّ -عليه الصلاة والسـلام- لم يكن عالماً بلهجات العـرب ولغاتهم، ومع ذلك وجدنا القراءات موافقة لهذه اللهجات واللغات.

ثالثـاً: القراءات القرآنية، وبغضـ النظر عن تواترهـا أو شذوذها حجة في وضع القواعد الكلية للسان العربي، إذ إنّ المتواتر قد صدر عن النبي -عليه الصلاة والسّـلام- رواه جمع عن جمع لا يمكن بأي حـال من الأحوال التشكيك أو الغمـز بصحة نسبها إلى رسولنا الكريم -عليه الصلاة والسلام-، والرسول هو أفصح العرب، والشاذ فقد قـرأه من يحتج بكلامه العادي فكيف بقراءته للقرآن الكريم.

رابعـاً: الاختلاف بين القراءات عمّق الدرس النحوي وزاد مسائله وضوحاً وفتح الباب أمام النحاة للبحث والتحليل والاجتهاد في إثبات مسألة ما، مما كان له عظيم الأثر في إثراء الدرس النحوي.

خامساً: النحو هو الأساس في فهم المعاني الصحيحة لآيات القرآن الكريم، فاختلاف حركة إعرابية يؤدي إلى تغيير جذري للمعنى المراد من الآية.

سادساً: من الواجب على كل مسلم أراد أن يقرأ كتاب الله عز وجل ويتدبر معانيه، أن يكـون عالماً بقواعد اللغـة التي نزل بها حتى لا يختلـط عليه فهم المعاني، فالجهل بقواعد اللغة يؤدي حتماً إلى فهم غير صحيح لمعاني آيات الله وبالتالي تطبيق غير صحيح لشرع الله عز وجل.

المصادر والمراجع

١. ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف الدمشقي (ت:٨٣٣هـ)، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩.

٢. ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت:٣٩٣هـ)، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، دار الكتب المصرية.

٣. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

٤. ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد الهمذاني (ت:٣٧٠هـ)، **إعراب القراءات السبع وعللها وحججها**، الطبعة الأولى، تحقيق عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي ١٩٩٢م.

٥. ابن خالويه، أبو عبدالله الحسين بن أحمد الهمذاني (ت:٣٧٠هـ)، **الحجة في القراءات السبع**، تحقيق عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق.

٦. ابن زنجلة، أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد (ت:٣٨٢هـ)، **حجة القراءات**، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة.

٧. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **مقاييس اللّغة**، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩.

٨. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم** ، الطبعة الأولى، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ١٩٩٩م.

٩. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف (ت:٧٦١هـ)، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الطلائع، القاهرة.

١٠. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف (ت:٧٦١هـ)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق عبداللطيف محمد الخطيب، الكويت، ط١، ٢٠٠٠م.

١١. ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي (ت:٦٤٣هـ)، **شرح المفصل**، علق عليه إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

١٢. الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة (ت:٢١٥هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٩٠م.

١٣. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت:٣٧٠هـ)، **معاني القراءات**، تحقيق عيد مصطفى درويش وعوض بن محمد القوزي، الرياض، ط١، ١٩٩١م.

١٤. الأنباري، أبو بركات عبدالرحمن بن أبي الوفاء محمد (ت:٥٧٧هـ)، **البيان في غريب إعراب القرآن**، تحقيق طه عبدالحميد طه، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٠م.

١٥. الأندرابي، أحمد بن أبي عمر، **الإيضاح في القراءات**، تحقيق: منى عدنان غني.

١٦. الأندلسي، أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف (ت:٧٤٥هـ)، **البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٧. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت:٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري "الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه"**، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط١.

١٨. التميمي، **أوس بن حجر بن مالك الأسيّدي التميمي، الديوان**، تحقيق: الدكتور محمد نجم، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

١٩. ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٤م.

٢٠. الحديثي، خديجة، **موقف سيبويه من القراءات والحديث**، مجلة كلية الآداب العراقية، العدد الرابع عشر، ١٩٧٠-١٩٧١.

٢١. الحلبي، أحمد بن يوسف السمين (ت:٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

٢٢. الخراط، أحمد بن محمد، **الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

٢٣. الدمشقي، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد (ت:٨٣٣هـ)، **النشر في القراءات العشر**، تحقيق علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية.

٢٤. الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.

٢٥. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (ت:٥٠٢هـ-١١٠٨م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد خليل عيتاني، ط١، بيروت، ١٩٩٢.

٢٦. الزّبيديّ، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبدالرّزّاق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، دار الهداية، الكويت، د.ت.

٢٧. الزجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (ت:٣١١هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨م.

٢٨. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٧.

٢٩. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (ت:٥٣٨هـ - ١١٤٣م)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨.

٣٠. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (ت:٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العكبيان، ط١، ١٩٩٨.

٣١. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن (ت:٩١١هـ)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، محمد إبراهيم، علي البجاوي.

٣٢. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن (ت:٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الرياض، ١٤٢٦هـ.

٣٣. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين (ت:٩١١هـ)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

٣٤. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مجمع الفقه الإسلامي، جدة.

٣٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت:٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الطبعة الأولى، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

٣٦. العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت٦١٦هـ)، **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩.

٣٧. العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت:٦١٦هـ)، **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق الدكتور سعد كريم الفقي، دار اليقين، مصر، ط١، ٢٠٠١م.

٣٨. الفراء، يحيى بن زياد (ت:٢٠٧هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

٣٩. الفرزدق، أبو فراس همام بن غالب، **الديوان**، تحقيق: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.

٤٠. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري (ت:٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الأولى، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٦م.

٤١. القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت:٤٣٧هـ)، **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق: عبدالفتاح شبلي، دار نهضة مصر للطبع والنشر.

٤٢. القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت:٤٣٧هـ)، **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**، تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٤م.

٤٣. القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت:٤٣٧هـ)، **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥م.

٤٤. النحّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت:٣٣٨هـ)، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٩٨٨.

44. Al-Naḥḥas, Abu Ja'far Aḥmad Bin Muḥammad Bin Ismail (d.: 338 AH), The Meanings of the Qur'an, edited by: Muḥammad Ali al-Sabuni, Um al-Qura University, Institute for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage, Edition 1, 1988.

38. Al-Farra'a, Yahya Bin Zeyad Al-Farra'a Abu Zakaria, Ma'ani Al-Quraan Lellfarra'a, Tahqeeq: Ahmad Yousef & Mohammad Ali, Dar Al-Masrya letta'leef wa attarjama, 1st Ed.

39. Al-Farazdaq, Abu Firas Humam Bin Ghalib, Al-Dewan, Tahqeeq: Ali Faour, Dar Al-Kutub Al-Elmya, Beirut, 1st Ed., 1978.

40. Al-Qurṭubī, Abu Abdullah Muḥammad Bin Aḥmed Al-Ansari (d.: 671 AH), Al-Jami 'for the provisions of the Qur'an, first edition, Abdullah Bin Abdul-Mohsen al-Turki's investigation, The Resala Foundation, Beirut 2006.

41. Al-Qaisi, Abu Muḥammad Makki Bin Abi Ṭalib (d.: 437 AH), Al-Ibana ann Ma'ani Al-qera'at, Tahqeeq: Abdelfattah Shibli, Dar Nahzat masr leltabe'e wa al-nashr.

42. Al-Qaisi, Abu Muḥammad Makki Bin Abi Ṭalib (d.: 437 AH), revealing the faces of the seven readings, their reasons and arguments, Mohi al-Din Ramadan's investigation, the Arabic Language Academy in Damascus 1974 CE.

43. Al-Qaisi, Abu Muḥammad Makki Bin Abi Ṭalib (d.: 437 AH), The Problem of Arabization of the Qur'an, edited by Ali Hussain Al-Bawab, Knowledge Library, Riyadh, 1985 AD.

32. Al-Suyuti, Abu Al-Fadl Jalal Al-Din Abdul Raḥman (d.:911 AH), Proficiency in the Sciences of the Qur'an, verified by the Center for Qur'anic Studies, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, Riyadh, 1426 AH.

33. Al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din (d.: 911 AH), Hama al-Hawamis in explaining the collection of mosques, verified byA ḥmad Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Edition 1, 1998.

34. Al-shanqiti, Mohammad al-Amin Bin Mohammad (D. 1393AH-1975), Adhwaa al-Bayan fi Edhah Al-Qura'an belquraan, Majma al-fiqh al-islami, Jeddah.

35. Al-Ṭabari, Abu Jaafar Muḥammad Bin Jarir (d.: 310 AH), Jami al-Bayan on the interpretation of the verse of the Qur'an, first edition, Verification by Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, Dar Hajar for Printing and Publishing 2001 CE.

36. Al-Akbari, Abu Al-Baqaa Abdullah Bin Al-Hussein (d.: 616 A.H.), Imlaa ma Mann bih al-rahman men wojoh al-e'rab wa al-qera'at fi jame'e al-qura'an, Dar al-kutub al-elmya, Beirut, 1979.

37. Al-Akbari, Abu Al-Baqaa Abdullah Bin Al-Hussein (d.: 616 A.H.), the statement in the translation of the Qur'an, edited by Dr. Saad Karim al-Fiqi, Dar Al-Yaqin, Egypt, 1st Edition, 2001 AD.

26. Al-Zubaidi, Abu Al-Faidh Mohammad Bin Mohammad Bin Abd Al-Razzaq, Taj Al-Arous min Jawaher Al-Qamous, Tahqeeq: majmou'a men almohaqiqeen, Kuwait, Dar Al-Hedaya.

27. Al-Zajjaj, Abu Isḥaq Ibraḥim Bin Al-Suri (d.: 311 AH), The Meanings of the Qur'an, edited by Abd al-Jalil Abdo Shalabi, The World of Books, 1st Edition, 1988 AD.

28. Al-Zarkashi, Bakr Al-Deen Mohammad Bin Abd Allah, Al-Burhan fi Olom Al-Quraan,Tahqeeq: Mohammad Abu Al-Fadhel Ibrahim, Dar Ehyaa Al-Kutub Al-Arabya, Beirut, 1st Ed., 1957.

29. Al-Zumakhshari, Abu Al-Qasim Mahmoud Bin Omar, Asas Al-Balagha, Tahqeeq: Mohammad Assoud, Dar Al-kutub Al-Elmyya, Beirut, 1st Ed., 1998. [Arabic].

30. Al-Zamakhshari, Jarullah Abu Al-Qasim Mohammad Bin Omar (D. 538AH), Al-Kashaf A'n Haqa'ek Al-Tanzeel wa O'uon Al-Aqaweel Fi wojoh Al-Ta'weel, Tahqeeq: Adel Ahmad Abdellmawjoud & Ali Mohammad Mo'awwadh, Obikan library, 1st Ed., 1998.

31. Al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din Abd al-Raḥman (d.:911 AH), al-Muzhar in the sciences of language and its types, edited by: Muḥammad Aḥmad Jad al-Mawla, Muḥammad Ibrahim, Ali al-Bajawi.

19. Tha'lab, Abu Al-Abbas Ahmad Bin Yahya, Sharh Dewan Zuhair Bin Abi Sulma, Cairo, Dar Al-Kutub Al-Masrya, 1944.

20. Al-hadithi, Khadija, Mawqif Sibawaih min Al-qera'at wa al-hadith, Iraqi Literature College Journal, Issue 14th, 1970-1972.

21. Al-Ḥalabi, Aḥmad Bin Yusuf Al-Samin (d.: 756 AH), Al-Durr Al-Mawsun in the Sciences of the Book Al-Maknoon, verified by Aḥmad Muḥammad Al-Kharrat, Dar Al-Qalam, Damascus.

22. Al-Kharrat, Ahmad Bin Mohammad, Al-E'jaz Al-Bayani fi dho'u al-qera'at al-Qura'anya al-Motawatira, Majma al-Malk fahad leteba'at al-moshaf al-shareef, 1426AH.

23. Al-Dimashqi, Al-Ḥafiz Abu al-Khair Muḥammad bin Muḥammad (d.: 833 AH), published in the ten readings, edited by Ali Muḥammad al-Dabaa, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

24. Al-Razi, Abu Abdulla Mohammad Bin Omar bin Al-Hasan Bin Al-Hussain Al-Taymi, al-Tafseer al-kabeer Wa mafateeh Al-ghaib, Dar Al-Fikr, Beirut, 1981.

25. Al-ragheb Al-Asfahani, Al-Hussain Bin Mohammad Bin al-Moffadhal, (D. 502AH-1108), Al-mofradat fi gharib al-quraan, Tahqeeq: Mohammad Khaleel Aitani, 1st Ed., Beirut, 1992. [Arabic].

13. Al-Azhari, Abu Mansour Muḥammad Bin Aḥmed (d.: 370 AH), Ma'ani al-Qira'at, edited by Eid Mustafa Darwish and Awad Bin Muḥammad al-Qawzi, Riyadh, 1st Edition, 1991 AD.

14. Al-Anbari, Abu Barakat Abd al-Raḥman Ibn Abi al-Wafa Muḥammad (d.: 577 AH), the statement in Gharib Arabic translation of the Qur'an, edited by Ṭaha Abd al-Hamid Ṭaha, The Egyptian Book Authority 1980 AD.

15. Al-Endrabi, Ahmad Bin Abi Omar, Al-Edhah fi al-Qeraat, Tahqeeq: Mona Adnan Ghani.

16. Al-Andalusi, Atheer al-Din Abu Ḥayyan Muḥammad bin Yusuf (d.: 745 AH), Al-Bahr Al Muḥeet, edited by Adil Aḥmed Abdel-Mawgoud and others, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1st Edition, 1993 AD.

17. Al-Bukhari, Mohammad Bin Ismaiel (d.: 256AH), Sahih Al-Bukhari "al-jami'e Al-musnad al-sahih al-mukhtasar min Omor rasoul allah salla allah alaih wa sallam wa sunnanuh wa ayyamoh, Tahqeeq: Mohammad Bin Zuhair Bin Naser, Dar Tawq al-najat, 1st Ed.

18. Al-tamimi, Aws bin Hajar Bin Malik Al-Osaydi al-tamimi, Dewan Aws Bin Hajar, Tahqeeq: Dr. Mohammad Najm, Dar Beirut letteba'a wa al-nashr, 1st Ed., 1980.

7. Ibn fares, Abu Al-Hussain Ahmad, Maqayees Al-Lugha, Tahqeeq: Abdessalam Haroon, Dar Al-Fikr, 1979.

8. Ibn Kathir, Abu al-Fida 'Ismail Bin Omar al-Qurashi al-Dimashqi (d.: 774 AH), Interpretation of the Great Qur'an, first edition, edited by Sami bin Muḥammad al-Salamah, Dar Ṭaibah, Riyadh 1999 CE.

9. Ibn Hisham Al-Ansari, Abu Muḥammad Abdullah Jamal al-Din Ibn Yusuf (d.: 761 AH), Explanation of Shazoor al-Dhahab in Knowing the Words of the Arabs, Edited by Muḥammad Muhy al-Din Abdul Ḥamid, Dar al- Ṭala` , Cairo.

10. Ibn Hisham al-Ansari, Abu Muḥammad Abdullah Jamal al-Din Bin Yusuf (d.: 761 AH), Mughni al-Labib on the books of Al-A'arib, edited by Abdul-Latif Muḥammad Al-Khatib, Kuwait, Edition 1, 2000 AD.

11. Ibn Yaish, Mwafak al-Din Abu al-Baqi` , Yaish Bin Ali (d.: 643 AH), Sharh al-Mufassal, commented on by Emile Badi Yaacoub, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, 1st Edition, 2001.

12. Al-Akhfash Al-Awsat, Abu Al-Ḥasan Saeed Bin Masada (d.: 215 AH), The Meanings of the Qur'an, edited by Hoda Maḥmoud Qaraa, Al-Khanji Library in Cairo 1990 AD.

Sources and references:

1. Ibn al-Jazri, Muḥammad Bin Muḥammad Bin Yusuf al-Dimashqi (d: 833 AH), The Reciter of The Reciters and the guide of the Students, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, ed. 1,1999.
2. Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman (d: 393 AH), the characteristics, verified by Muḥammad Ali Al-Najjar Aḥmad Yusef Najati, Egyptian Book House.
3. Ibn Hazm, Ali Bin Ahmad Bin Saied bin Hazm Al-Andalusi, Rasa'el Ibn Hazm, Tahqeeq: Ihsan Abbas, Al-mo'assassa al-arabya ledderasat wa alnashur, Beirut, 1984.
4. Ibn Khalawiyyah, Abu Abdullah Al-Ḥussein bin Aḥmed Al-Ḥamdhani (d.: 370 AH), the Translation of the Seven Readings, their Explanations and Arguments, first edition, edited by Abdul Raḥman Bin Suleiman Al-Uthaymeen, Al-Khanji Library, 1992 AD.
5. Ibn Khalawiya, Abu Abdullah Al-Ḥussein Bin Aḥmed Al-Ḥamdhani (T.: 370 AH), Al-Hujjah in the Seven Readings, Edited by Abdil-Al Salem Makram, Dar Al-Shorouk.
6. Ibn Zanjela, Abu Zar'ah Abdul Raḥman Bin Muḥammad (d.: 382 AH), Hujjat Al-Qira'at, the investigation of Saeed Al-Afghani, Foundation of the Message.

ثانياً: مع الكتب

حول تحقيق كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيديّ
(تنبيهات واستدراكات لغويّة)۞

أ.د. منصور الكفاوين (*)
د. عاطف المحاميد (*)
د. عماد الدين الشّمري(*)

الملخص

نهضت هذه الدّراسة بقراءة متأنّية مستوعبة لكتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيديّ، وقد امتدّت هذه الدّراسة لأحقاب طويلة تخلّلها بعض الانقطاع لأسباب مختلفة، وكنّا كلّما قرأنا، أو عُدنا لكتاب العين نقرأ فيه قراءةَ مفيد مدقّق تستوقفنا بعضُ الملاحظ هنا وهناك، كنّا نُقيّدها على جُزازات مُستقلّة لنستيقن منها، وعاودنا قراءته غير مرّة، حتى إذا انتهينا من قراءته بأجزائه الثّمانية، وجدتنا قد كتبنا تعليقاتٍ وحواشي على ما وجدناه من ملاحظات تنوّعت بين التّصحيفات والتّحريفات وبعض الأخلال في تحقيق هذا المعجم المهمّ، فرأينا أن ننشرها مجتمعة؛ إتماماً للفائدة، وخدمةً لتراث الخليل بن أحمد.

وكنّا نعرض المادّة المطلوبة على معجمات العربيّة، وبخاصّة تلك المعجمات التي نقلت عن الخليل نصوصاً حرفيّة، كالتّهذيب للأزهريّ (ت٣٧٠هـ)، والمحيط للصاحب بن عبّاد (ت٣٨٥هـ)، والمخصّص لان سيده (ت٤٥٨هـ)، واللسان لابن منظور (ت٧١١هـ)، وغيرها.

واللهَ نسأل السّداد في القول والعمل، إنّه نعم المولى ونعم النّصير.

۞ هذا البحث ليس من البحوث المحكمة.

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

TaḥqĪq Alkhalil b. ʾAḥmad Alfarāhidiy's Alʿayn: Linguistic Attention and Awareness

Abstract

This study started with a careful reading of Alkhalil b. ʾAḥmad Alfarāhidiy's Alʿayn. The study extended for a long period of time, with some interruptions for various reasons. And whenever we read and scanned the book, we were stopped by some useful remarks here and there, which we recorded as separate footnotes to validate them. Having reread the book with its eight parts, we wrote down our own comments and reviews on the recorded notes which were varied between altaṣḥĪfāt & altaḥrĪfāt & ba'd alakhlal. For the importance and usefulness of this book and to reserve the heritage of Alkhalil b. ʾAḥmad, we collected the notes and our own reviews and comments in order to publish them together.

Furthermore, we compared the required texts with some Arabic dictionaries, particularly, with the ones that quoted some of Alkhalil b. ʾAḥmad's literal texts such as altahdhib by alʾazhariy (died in 370 hijriy), almuḥīṭ by alṣāḥib ʾIbn ʿabbād (died in 385 hijriy), almukhṣṣaṣ by ʾIbn sīdah (died in 458 hijriy), Lisān al-'Arab by Ibin Manẓūr (died in 711 hijriy), and others.

المقدّمة:

يُعدّ معجم العين لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت ١٧٥هـ) أوّل وأهمّ معجم عرفته العربيّة.

وقد قام الخليل بعمل رائد في هذا المعجم بعد أنْ استقرأ وجمع ألفاظ العربيّة، واطّرح المهمل بعد إثبات المستعمل من الألفاظ من خلال السّماع عن العرب، ومرويات الرّواة المشهورين كعرّام السّلميّ، وشُجاع الكلابيّ وغيرهما.

وقد ابتكر فيه طريقة التّقليبات الصّوتيّة التي تأثّر بها الخالفون ممّن تعاطوا الدّرس المعجميّ، مبتدئاً بأقصى الأصوات أو الحروف كما وسمها، وسماه العين.

وقد تأثّرت الدّراسات اللغويّة منذ وقت مبكّر بهذا المعجم الذي لم يُنسج على منوالٍ سبقه، بل كان الخليل بعقليّته الرّياضيّة مبتكراً رائداً.

وقد نهض عالمان جليلان، ومُحقّقان من الأثبات بجمع مخطوطات هذا المعجم، وهما: الدّكتور مهدي المخزوميّ، والدّكتور إبراهيم السّامرّائيّ -رحمهما الله تعالى كِفاء ما قدّما للعلم وأهله-، وقد بذلا في تحقيقه جهداً طيّباً، يتراءى للباحث بله المحقّق، وأحاطت بتحقيقه ظروف خاصّة بالمُحقِّقَينِ، وواجهتهما صعوبات جمّة في ذلك.

والعمل البشريّ لا بدّ أن يعتوره نقص في بعض مناحيه، وهذا دليل استيلاء النّقص على جملة البشر، وفق مقولة العماد الأصفهانيّ المشهورة.

وقد تُنوول هذا المعجمُ بالدّرس والتّعقيب، لذلك درسه غيرُ باحث، وتنوّعت هذه الدّراسات حول شواهده الشّعريّة، وصَنيع المُحققينِ في تحقيقه، ومخطوطاته، ونسبة الكتاب للخليل، وما تناثر منها في غير بلد، ومن هذه الدّراسات: (التّحقُّق

مـن تحقيق كتاب العين) للدّكتور شربل داغـر[١]، و(على هامش المصطلح النّحويّ في كتـاب العين) للدّكتور عبدالقادر المهـيريّ[٢]، و(الخليل بن أحمد وكتاب العين) للدّكتـور عبدالقادر المهيريّ[٣]، ومعجـم الشّعراء في كتاب العـين للخليل بن أحمد لأحمـد عبدالغنيّ إبراهيم[٤]، كما نشر الدّكتور إبراهيم السّامرّائيّ بحثاً حول تحقيق عبدالله الدّرويش للعـين[٥]. ونشر عبدالله الدّرويش بحثاً نقد فيه تحقيق السّامرّائيّ للعين.

ويعدّ أبو منصور الأزهريّ (ت٣٧٠هـ) صاحب تهذيب اللغة هو أوّلَ من نفى نسبته إلى الخليل، ونسبه إلى تلميذه الليث بن المظفّر، ثمّ أشاع هذه النّسبة لليث، ثمّ تبعـه أبو بكر الزُّبيديّ الأندلسيّ صاحب (مختصر العين)، والقاليّ صاحب الأمالي وغيرهم.

وهنـاك دراسات كثيرة حول نسبة العـين للخليل بن أحمد، وقد كفانا المحقّقان في المقدّمة مؤونة الرّدّ على الأزهريّ وغيره.

وقد رأينا أن نذكر هذه الملاحظ بحسب ولاء الأجزاء والصّفحات.

ج١/ص ١٠٥، هعر: "الهيعرة المرأة التي لا تستقرّ في مكانها نزفاً من غير عفّة".

نزفاً، تصحيف، والصّواب نَزَقاً؛ جاء في المحيط للصّاحب بن عبّاد[٦] "الهيعرة: المرأة النّزقَة من غير عفّة".

---

(١) **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، القاهرة، العدد ٧٥/٧٦.
(٢) **مجلّة حوليّات الجامعة التّونسيّة**، العدد ٢٧، لعام ١٩٨٨م.
(٣) **مجلّة حوليّات الجامعة التّونسيّة**، العدد ٢٨، لعام ١٩٨٨م.
(٤) **مجلّة المورد العراقيّة**، ٢٠٠١م.
(٥) ضمّنه كتابه مع المصادر في اللغة والأدب.
(٦) ابن عبّاد، الصّاحب (ت٣٨٥هـ)، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط١، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م). هعر.

ج١/صـ ١١٦، خَذَع: "الخَذْعُ: تَحزيرُ اللَّحْـمِ في مواضِعَ من غير أن يكون قَطْعاً في عَظَمٍ أو صلابةٍ".

تَحزيرُ: تصحيف، والصّواب (تحزيـز)، جاء في المحيط[١]: "تحزيز اللحم". وكذا في الصّحاح[٢]، واللسان[٣].

ج١/ص ١٧٠، قنع: "قنع يقْنعُ قَناعةً: أي رَضيَ بالقَسْمِ فهو قَنِعٌ"، والصّواب: بالقَسْم، وهذا من هفوات الطّباعة.

ج١/ص ١٨٥، عقم: "ويقال: ناقَـةٌ مَعْقُومةٌ، أي لا تَقْبَلُ رَحِمُها الوَلَدَ، قال: مَعْقُومةٌ أو عارز جدود".

عارز: تصحيـف، وصوابها: (غارز)، جاء في المحيـط:[٤] "وغرزت الناقة غرازاً، فهي غارز: قليلة اللبن".

ج١/صـ ١٧٦، فقـع: "والفُقاعيُّ: الرّجل الأحمر الذي يَتَقَسـرُ أنْفُه من شدّة حُمْرته".

يَتَقَسرُ: تصحيف، والصّواب: يَتَقَشر[٥].

فقع: والفَقْعُ: يَخرُجُ من أَصلِ الأجْرِد.

---

(١) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (خذع).
(٢) الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت٣٩٣هـ/١٠٠٢م): **الصحاح، تاج اللُّغَة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العِلْم للملايين، ط٤، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م، (خذع).
(٣) ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٩٩٣م، (خذع).
(٤) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (غرز).
(٥) **نفسه**، (فقع).

الأجْرِد: الصّواب: الإجْرِدّ، كما في التّاج[١].

ج١/ص٢٩٨، عَرَص: "المُفـأَدُ: المشويّ فـوق الجمر، والمَحْنـود: المَشْوِيّ بالحجَارة المُحْمَاة خاصّة".

المَحْنود: تصحيف، والصّواب: (والمَحْنوذ)[٢].

ج١/ص٣٠٣، صَلَـعَ: "يقال للمُجَعْسِس: صلّع تصليعـاً، إذا وضع مستوياً مبسوطـاً علـى الأرض. قـال شجـاع: أقـول: لا أعـرف: صلّـع المُجَعْسـس، ولكـن أقـول: (سلّـخ أي: وضعـه مطّـولًا مثـل سليخـة الغـزل، ويصـل بـه، وهـو السليـخ أيضـاً التـي تنزع المـرأة ممـا علـى مغزلهـا إذا وفرتـه وفرع). وزرق به وذرق به إذا وضعه بخِراءة مستوياً"".

ذكر المحقّقان على حاشية الصّفحة رقم (١): ما حصر بين قوسين لم يُفْهم مفادُه لاضطراب العبارة فيه.

قلنا: وتتمـة النّص من قوله: (وزرق به وذرق به)، ليست واضحة لتحريف أصابهـا، جاء في الجمهرة[٣]: "الجَعْسُ: الرَّجيع عند العامة، وليس كما تنسُبُه إليه، وإنما هو اسم الموضع الذي يقع فيه الجُعْموس. قال والرَّجيع بعينه: جُعْموس".

(١) الزّبيديّ، محمّد مرتضى الحسينيّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبدالسّتار أحمد فرّاج وآخرين، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، (١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م)، (فقع).

(٢) الأزهريّ، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨٠م): **تهذيب اللُّغَة**، إشراف: محمد عوض مرعب، علّق عليها: عُمر سلامي، وعبدالكريم حامد، تقديم: فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، (حنذ).

(٣) ابن دُرَيْد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٢١هـ/٩٣٣م): **جمهرة اللُّغَة**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط١، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، (جعس).

وجاء في اللسان[1]: "والجَعْسُ الرَّجِيع، وهو مولَّدٌ، والعرب تقول الجُعْمُوس بزيادة الميم يقال رَمى بجَعامِيس بطنه".

الصّواب، إذن، الجُعموس لا الجُعسوس، وجاء في التّاج: "الجُعْموس كعُصْفورٍ أهمله الجَوْهَرِيّ هنا ولكن صرَّحَ به في (جعس) فإنّ ميمَه زائدةٌ، وإنّ وَزْنَه فُعْمولٌ وهو: الرَّجيع، قال أبو زَيْدٍ: الجُعْموس: ما يَطْرَحُه الإنسانُ من ذي بَطْنِه وجَمْعُه جَعامِيس وأنشد:

ما لَكَ من إبلٍ تُرى ولا نَعَمْ ... إلا جَعامِيسَكَ وَسْطَ المُسْتَحَمْ

وجَعْمَسَ الرجلُ: وَضَعَه بمَرَّةٍ واحدةٍ وقيل: إذا وَضَعَه يابِساً وهو مُجَعْمِسٌ وجُعامِسٌ بالضَّمّ قال الصَّاغانيّ[2]: وَزْنُ جَعْمَسَ فَعْمَلَ لزيادةِ الميم وكذلك جُعامِسٌ. قلتُ: فلِذا لم يُفْرِدْه بمادَّةٍ واحدةٍ بل ذَكَرَه في (جعس)".

والسّلَخُ: ما على المِغْزَلِ من الغَزْلِ[3]. ونصّل الغزل: ما يخرج من المِغزل، وضبطت (السّلْخ) بسكون اللام، في كتاب الجيم للشّيبانيّ[4]، قال: السّلخ: ما على المِغْزَلِ من الغَزْل من صوف أو شعر، وجاء في التّهذيب[5]: "ويقال للغزْل إذا أُخْرج من المِغْزَل نَصَل".

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، (جعس).

(٢) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (جعمس، جعس)، وجاء في العين في موضع آخر: "ورجل مُجَعْمِسٌ وجُعامِسٌ: أي وضع الجعموس بمَرّةٍ، وهو العذرة" الفراهيديّ، العين، (جعمس)، ج٢/ص٣١٦.

(٣) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م): **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار الجيل، بيروت، لبنان، (سلخ)، جاء في القاموس، صلع: "وصلّع تصليعاً: أعذرَ، وفلان وضع يده مستويةً مبسوطةً، فسلح"، وفي المحيط: "مَذْرَقَ به وذَرقَ به أي رمى به". **المحيط**، ذرق، وفي التاج: "مَذْرَقَ لغة أخرى في ذَرَقَ". **التاج**، ذرق.

(٤) الشّيبانيّ، أبو عمرو، **كتاب الجيم**، تحقيق: إبراهيم الأنباريّ، ومحمّد خلف الله أحمد، القاهرة، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م. (سلخ).

(٥) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (نصل).

وفي التّـاج[١]: "قال الليث: يُقـال: صَلَّعَ فلانٌ تَصليعاً يقال ذلـكَ للمُجْعِسِ إذا وضَعَ يَدَهُ مُستَوِيَةً مَبسوطَةً على الأَرضِ فسَلَحَ". وضبط المحققين ويصل به تحريف والصّواب، ونصل به.

ج٢/ص١٨، عطف: "فلان متعطِّـف بثوبه شبه التّوشُّخ". التوشُّخ تحريف، والصّواب: بثوبه شبه التّوشُّح، جاء في المحيط[٢]: "وتَعَطفْتُ بِثَوْبي: شِبْهُ تَوَشَحْت".

ج٢/صـ١١٦، رعل: "والرَّعْلَـةُ: القُلْفَةُ وهي الجِلْـدةُ من أُذُنِ الشّـاةِ تُشْتَقُّ فَتُتْرَكُ مُعلّقةً في مُؤَخَّر الأذُن".

تُشْتَـقُّ: تحريف والصّواب: تُشقّ، جاء في المحيـط[٣]: "والجِلْدَةُ من أُذُن الشّاةِ تُشَقُّ فَتُتْرَك مُعَلَّقَةً في مُؤَخَّر الأُذُن، يُقال: شاةٌ رَعْلاَء"، وكذا في الجمهرة قال ابن دريـد[٤]: "والناقة الرَّعلاء: التـي تُشقّ قطعة من أذنها ثم تُـترك معلّقة تنوس... ويضيف: وربما شُبّهت القُلْفَةَ بالرعلة من الأذن".

ج٢/ص١٢٣، عفـر: والعُفرة في اللون: أنْ يضـرب إلى غيره في حمرة، الصّواب: إلى (غُبرة) كما في اللسان[٥].

ج٢/صـ٢٧٣، عيي: "والـواو خلقتها مـن الضّمة فيستقبحـون التقاء كسرة وضمـة، ولا تجدها في كلام العرب في أصل البناء سوى النحو". علّق المحققان في الحاشية: "انتهى كلام الأزهريّ في التّهذيب عند قوله: "ولا تجدها في أصل البناء"، ولعل عبارة سوى النحو قد اندسّت سهواً.

---

(١) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (صلع).
(٢) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (عطف).
(٣) المصدر السابق، (رعل).
(٤) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، (رعل).
(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، (عفر).

قلنا: النّحو لم تندسّ سهواً، وهي النُّحُوُّ لا النّحْو، فهي تتمّة للنّص لا مقحمة.

جاء في المحكم لابن سيده:(١) "وَالْجمع أنحاءٍ ونُحُوٌّ. سِيبَوَيْه: شبّهوها بِعُتُوّ، وَهَذَا قَلِيل. وَفِي بعض الْكَلَام إِنكُم لتنظرون فِي نُحُوٍّ كَثِيرَة. أَي فِي ضروب من النَّحْو".

وإذا كان قبل الياء والواو حرفٌ ساكن جرتا مجرى غير المعتل وذلك نحو ظبيٍ ودلوٍ... وقالوا: عتيٌ ومغزوّ، والوجه في الجمع الياء وذلك قولك ثديٌ وعصيٌ لأنّ هذا جمعٌ كما أنّ أدلياً جمعٌ وقد قال بعضهم: إنكم لتنظرون في نُحُوٍّ كثيرة فشبّهوها بِعُتُوٍّ، وهذا قليل وإنّما أراد جمع النَّحْو(٢).

وجاء في المخصّص:(٣) "فقالوا: حِلِيّ وعِصِيّ والتّغيير في مِثْل هذا مُطَّرد إلا أنْ يَشِذّ منه شيء نحو: إنْكم لتنظرون في نُحُوّ كثيرة".

وفي شرح الشّافية:(٤)"... والثّاني جمع على فُعُول كجاثٍ وَجُثِيّ، وعَصاً وعُصِيّ، ومنه قِسِيّ بعد القلب، وقد شذ نُحُوٌّ جمع نَحْو، يقال: إنه لينظر في نُحُوّ كثيرة: أي جهات ...، ولا يقاس عليه، خلافاً للفراء".

قال أبو حيّان الأندلسيّ(٥): "وزعم ابن عصفور أنّه شذّ من الجمع لفظان جاءا

(١) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م): **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. (نحو).

(٢) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ/٧٩٦م): **الكتاب**، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط٥، القاهرة، ١٣٤٠هـ/٢٠٠٩م. ج٤/ص٣٨٤.

(٣) ابن سيده: **المخصّص**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (حلي).

(٤) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ/١٢٨٧م): **شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهده لـ(عبدالقادر البغدادي) (ت١٠٩٣هـ/١٦٨٢م)**، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج٣/١٧١.

(٥) الأندلسي، أبو حيان محمّد بن يوسف، **ارتشاف الضّرب من لسان العرب**، تحقيق: رجب عثمان محمّد، مكتبة الخانجيّ، ط١، القاهرة، ١٩٩٨م، ج١/ص١٣٩.

علـى الأصل وهما: (فُتُـوّ)، و(نُحُوّ) وقد سمع: (بُهُـوّ)[١]... و(أُبُوّ) جمع (أب)، و(أُخُـوّ وبُنُوّ) جمـع: أخ وابن، و(نُحوّ) جمع (نَحو) للسحـاب الذي هُريق ماؤه، ... وشـذّ من المفرد: (نُهُوّ) عن المنكر، وأمر مَحْضُـوٌّ عليه، وزعم أبو الفتح: أنّ (نُهُوّ) أصل، وقاس عليه".

وجـاء في المقرّب لابن عصفـور[٢]: "وحكى بعضهم: إنّكُـم لتَنْظُرُونَ في نُحُوٍّ كثيرَةٍ، وهذا شاذّ يحفظ ولا يُقاس عليه".

وحكـى سيبويه عن بعض العرب[٣]: "إنّكُم لتَنْظُـرُونَ في نُحُوٍّ كثيرَةٍ، ويعني الجهات".

ج٢/ص٣٠٣، العِكْرِش: نبْتٌ شِبْه قرن الثّيقل.

علّق المحققان في الهامش: "كذا في الأصول المخطوطة، وفي التهذيب (الثيل)".

قلنا: (الثّيقل) محرّفة عن (الثّيّل)، ولم نجد (الثّيقل) إلا عند محقّقَي (العين).

والصّـواب (الثّيْتَـل) كمـا ذكرهـا الأزهـريّ وغـيره، جـاء في المحيط:[٤] "والعِكْرِشُ نَبَاتٌ يُشْبِهُ الثّيّلَ ولكنّه أشَدُّ خُشُوْنَةً منه".

---

(١) الأندلسيّ، أبو حيّان، **ارتشاف الضّرب من لسان العرب**، ج١/ص١٤٦، وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**، (عنا)، ج١٥/ص٢٨.

(٢) ابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، **المقرّب**، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، لبنان. ج١/ص١٤٧، وابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، **الممتع في التصريف**، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، دار المعرفة، ط١، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج١/ص٥٥١.

(٣) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح الملوكيّ**، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، ط١، حلب، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ج١/ص١٤٧، ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح المفصل**، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠١م، ج٥/ص٣٦.

(٤) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (عكرش وثيل)، والجوهريّ، **الصّحاح**، (ثيل)، **والقاموس المحيط**، (عكرش).

والغريب أنّ (الثّيِل)، وردت مرتين في كتاب العين، وضبطها المحققان ضبطاً صحيحاً.

وقد يكون ما ورد في الأصول المخطوطة (الثَّيْتَلُ)، ثمّ رسمها المحققان، (الثّيل)، محرّفة، و الثَّيْتَلُ: "الوَعِلُ المُسِنُّ"[1].

وللثَّيْتَل قرون، فربّما شُبّه نبْتُ العكرش بقرون الثَّيْتَل.

جاء في التهذيب:[2] "الثَّيْتَلُ: قال شمر: الثَّيْتَل الذَّكر من الأروى. وقال ابن شُميل: الثَّيَاتِلُ تكون صغارَ القرون. وقال أبو خيرة: الثَّيْتَلُ من الوعول لا يبرح الجبل ولقرنيه شُعبٌ".

وذكر الخليل في (ثتل) "الثَّيْتَل الذَّكر من الأروى. وجمعه ثَيَاتِل"[3].

وفي اللسان:[4] "والوُعُولُ على حِدَةٍ، الوُعول كُدْرُ الأَلوان في أَسافلها بياض، والثَّيَاتِل مثلها في أَلوانها وإِنما فرق بينهما القرون..." وقال: الثِّيل نبات يَشْتَبِكُ في الأَرض، والثِّيْل: حَشِيش.

قلنا: لعلّها الصّواب، والعكْرش: نبت شبه قرون الثَّيْتَل، أمّا (الثَّيْقَل) -كما ضبطها المحققان- فلم نجدها في معجمات العربيّة، فإذا كان المقصود القرون فهي الثّيثل: وهو الوعل المسنّ، أمّا الحديث عن عن نبت العركش فالصواب الثّيل، ومهما يكن الأمر فالصّواب الثّيثل.

---

(١) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، (ثتل).
(٢) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (ثتل).
(٣) الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ/٧٩١م): **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، مطبعة الصدر، ط٢، ١٢١٠هـ، (ثتل) ج٨/ ص٢٤٠. وقال: والثِّيل: نبات يَشْتَبِكُ في الأَرض، والثِّيْل: حَشِيش.
(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، (مرس).

ج٢/صـ٣٠٥، عَكْلَسَ الشّعرُ: إذا سُقي الدِّهانَ، ومارسَ بالأشياء حتى يكبُر ويطوُل.

ومارسَ بالأشياء: لعلّ الصّواب (ومورس)، جاء في اللسان:[١] "ومَرَسَ الدَّواءَ والخبزَ في الماء يَمْرُسُه مَرْساً: أَنْقَعَه. ابن السكيت: المَرْسُ مصدر مَرَسَ التَّمر يَمْرُسُه ومَرَثَهُ يَمْرُثُهُ إِذا دَلَكَه في الماء حتى يَنْماثَ. ويقال للثريد: المَرِيسُ".

ج٢/ص٣٢٠، جعثن: جِعثِن: أروحةُ الشّجَر بما عليها من الأغصان.

أروحةُ، تصحيف، والصّواب: أرومةُ، ولعلّ هذه من أوهام الطّباعة.

ج٣/ص١٦، سحح: "وسَحّتِ الشّاةُ تَسِحُّ سَحًّا وسُحُوحًا أي حَنّتْ".

حَنّتْ: تحريف، والصّواب (سمنت)، جاء في الصّحاح:[٢] "وسَحَّتِ الشاةُ تَسِحُّ بالكسر سُحوحاً وسُحوحَة، أي سَمِنت. وغنمٌ سِحاحٌ، أي سِمان، ولحمٌ ساحٌّ، قال الأصمعيّ: كأنّه من سِمَنِه يَصُبُّ الوَدَك".

وفي أساس البلاغة:[٣] "وشاة ساحٌّ: تسحّ الوَدَك لِسِمنها، وسحّت سحوحاً".

ج٣/صـ٨٠، جَلَحَ: "والتَجليحُ: التَعميم في الأمر". التعميم تصحيفٌ، والصّواب: التّصميم.

ج٣/ص٢٢٠: "والسائبة التي تُسَبّبُ فلا يُنْتَفَعُ بظهرها ولا لبَنِها".

تُسَبّبُ تحريف: والصّواب: تُسيّبُ.

ج٣/ص٣١٩، حوى: "والحُوَّةُ في الشفاه: شبه اللَّمَى واللَّمَس.".

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، (ثتل).

(٢) الجوهريّ، **الصّحاح**، (سحح).

(٣) الزمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت – لبنان، (١٤١٩هـ–١٩٩٨م)، (سحح).

واللَّمَس تحريف، والصّـواب: اللعَسُ، جاء في المحيط:[1] "اللعَسُ: أدْمَة خَفية تَعْلو شَفَةَ المَرْأة البيضاء".

ج٣/ص٣٣٧، "حثفل: الحُثْفُلُ: ثُرْثُمُ المَرَقَةِ".

ثُرْثُـمُ: تصحيـف، والصّـواب: ثُـرْتُمُ، جـاء في اللسـان:[2] "الْأَزْهَـرِيُّ: الْحُثْفُلُ: ثُرْتُمُ الْمَرَقِ".

ج٣/صـ٣٥٣، هلل: "هُلِّلَ البَعِيْرُ تَهْلِيلًا، بَعِـيْرِ إذا اسْتَقَوَس وانحنى ظَهْرُهُ، والْتَزَقَ بَطْنُهُ هُزالًا وَإِضاقاً".

وَإِضاقاً: تحريف والصّـواب: وَإِحْناقاً، جاء في تهذيب اللغة:[3] "وَقَالَ اللّيْثُ: يُقـالُ لِلْبَعِـيْرِ إذا اسْتَقَوّسُ وَحَنى ظَهْرُهُ والْتَزَقَ بَطْنُهُ هُـزالًا وَإِحْناقاً: قَدْ هُلِّلَ البَعِيْرُ تَهْلِيلا".

ج٤/ص٢٣، هرد: "وقد هَرِد اللّحْم. نَفِج".

نَفِـج: تصحيف، والصّواب: نَضَج، وقد أحـال المحقّقان على المحكم، والذي في المحكـم:[4] "وهَرِدَ الشواء: نضج". وفي التّهذيب:[5] "أبو عبيد عن أبي زيد: فإن أَدخلت اللحمَ النّارَ وأَنضجته، فهو مُهَرَّد، وقد هَرَّدْتُه فَهَرِدَ هو".

ج٤/ص٤٩، خذق: "الخَذْقُ للبازي إذا أسبح، ولسائر الطير الذّرق، خَذَقَ خَذْقاً".

(١) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (لعس).
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، (حثفل).
(٣) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (هلل)، ابن منظور، **لسان العرب**، (هلل).
(٤) ابن سيده، **المحكم**، (هرد).
(٥) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (هرد).

أسبح: تحريف، والصّواب، سَلَح، جاء في المحكم:(١) "الخَذْقُ للبازِيِّ خاصَّةً، كالـذَّرْقِ لسائرِ الطَّـيْرِ، وعَمَّ به بَعْضُهـم"، وجاء في التّهذيـب:(٢) "ثعلب عن ابن الأعرابي: سَكّ بسَلْحِه، وشجّ وهَكّ: إذا خَذَق به."

ج٤/صـ١٥٧، خدج: "خَدَجَتِ الناقة فهي خـادِجٌ، وأخْدَجَتْ فهي: مُخْدِجٌ، إذا ألقت وَلَدَها وقد استبان خلقه".

خلقه: تصحيف، والصواب: خلقُه.

ج٤/صـ١٥٩، خرج: "والخُـروجُ: خروجُ الأديـب، والسائق ونحوهما، يُخَرَّجُ فيَخْرُجُ فهو خِرِّيجٌ".

لعـلّ الصّـواب (السّابق)، جاء في المحكـم:(٣) "والخُروجُ: خـروجُ الأديب، والسابق ونحوهما".

ج٤/صـ١٨٩، خَصف: "والخصيـف من الجبال: ما كان أبـرق، سوداء، وقوةٍ بيضاء".

والنّصـ لا يخلو من قلق بسبب سقْطٍ فيـه، وصوابه كما في التّهذيب:(٤)"وقال الليـث: الخَصيـفُ والأَخْصَفُ لونٌ كَلَوْن الرَّماد، فيه سـوادٌ وبياضٌ، وكذلك من الجِبال: ما كان أبْرَقَ بقُوَّة سوداء وأُخرى بيضاء، فهو خصيفٌ وأَخصَفُ".

من الجِبال: تصحيف، والصّواب، من الحِبال.

جاء في الصّحاح:(٥) "وحبلٌ أَخْصَفُ وظليمٌ أَخْصَفُ، فيه سوادٌ وبياضٌ".

(١) ابن سيده، **المحكم**، (خذق).
(٢) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (سكك).
(٣) ابن سيده، **المحكم**، (خرج).
(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (خصف).
(٥) الجوهريّ، **الصّحاح**، (خصف).

ج٤/ص٢٠٠، نخس: "النَّخْسُ: تغريزك مؤخر الدابة بعودٍ أو غيره، وسمي النَّخاس لنَخْسِه الدابة حتى تنبسط".

تنبسط: تحريف، والصّواب: حتى تنشط، جاء في المحكم[١]: "والنَّخّاسُ: بائع الدَّوَابِّ، سُمِّيَ بذلك لِنَخْسِه إيّاهَا حتَّى".

وجاء في العُبـاب:[٢] "وقيل للنَّخَّاسِ: نَخَّاسٌ. لنَخْسِهِ الـدَّوَابَّ حتَّى تنْبَسِط، وفِعْلَـهُ: النَّخَاسَـةُ، وبالكسـر، وذلـك لأنّه ينْخَسُ الدّابة لتنشـطَ وتسرح"، وفي اللسان:[٣] "حتى تنشط". وكذا في التّاج[٤].

ولعلّ ما ألبَس على محقّقيّ العين أنّهما وجدوها في تهذيب اللغة (تنبسط) فنقلاها بهذا الضّبط والرسم عن "تهذيب اللغة"؛ لأنّ من يقرأ في كتاب العين يجد أنّ محقّقَيه قد عوّلا على التّهذيب كثيراً.

والانبسـاط بمعنى السرور، وبمعنى "الرَّجَـز"،[٥] "والرَّجَز: أَن تَضْطَرِبَ رِجْـلُ الْبَعِيرِ أَو فَخِذَاهُ إِذا أَراد الْقِيَامَ أَو ثارَ سَاعَـةً ثُمَّ تَنْبَسِطَ. ومنه انبساط النّبات على وجه الأرض".

ولعلّ "تنشطُ" أكثرُ مناسبةً للسّياق وأمثل مِن "تنبسط".

ج٤/٣٧٦، غرس: "والغِرْسُ: جُلَيْدَةٌ رقيقةٌ تخرُجُ على رأس الولد إذا حُسَّتِ افثأَثَّتْ".

---

(١) ابن سيده، **المحكم**، (نخس).
(٢) الصّغانيّ، الحسن بن محمّد بن الحسن (ت٦٥٠هـ)، **العباب الزّاخر واللباب الفاخر**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، العراق، دار الرّشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة المعاجم والفهارس، (١٩٧٩م)، (نخس).
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، (نخس).
(٤) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (نخس).
(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، (رجز).

قال المُحقّقان في الحاشية: "كذا في النسخة (س) من المخطوط، ولم نجده في موضع آخر في كتب اللغة، وافثاثَّتْ بمعنى تفرّقتْ وانتشرتْ".

في النّصّ تصحيف وتحريف، والصّواب كما في المحيط للصّاحب:[١] "والغِرْسُ: جُلَيْدَةٌ رَقِيقةٌ تخرج على رَأْس الوَلَدِ إذا مُسَّت انْمَاثَتْ".

أمّا (افثاثَّتْ) التي رسمها المحقّقان تصحيفاً، فهي من (فَثَثَ) وفي اللسان:[٢] "وتَمْر فَثٌّ: مُنْتَشِرٌ لَيْسَ فِي جِرابٍ وَلا وِعاءٍ، كَبَثٍّ؛ عَنْ كُرَاعٍ. اللِّحْيَانِيُّ: تَمْر فَثٌّ، وفَذٌّ، وبَذٌّ: وَهُوَ الْمُتَفَرَّقُ الَّذِي لَا يَلْزَقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ".

أمّا (انْمَاثَتْ) كما في المحيط للصّاحب، فهي الأصوبُ، والأشبهُ؛ من ذلك: "وماث الخبزَ، والملحَ، والطين في الماء وانماث. ومن المجاز: لبني عذرة قلوب تنماث كما ينماث الملح في الماء"[٣]، "ومِثتُ الشيءَ في الماء أميثُهُ، لغة في مُثتُهُ، إذا دُفته فيه"[٤].

ج٤/ص٣٧٩: "والغَسِنُ: الضعيف من الرجال". قال المحققان في الحاشية: لم نجد هذا المعنى في المعجمات المطبوعة.

قلنا: أصاب المحققان فيما ذكراه، فلم نجد المعنى في المعجمات التي طُبعت قبل العين، ووجدناه في المحيط للصّاحب بن عباد، والمحيط حُقق بعد العين، جاء في المحيط: "والغُسْنُ: الضَّعيفُ من الرِّجال.[٥]"، ولعلّ ابن عبّاد قد اتّكأ في معجمه على كتاب الخليل، فنقل نصوصاً كثيرة، وهذه محمَدة للصّاحب بن عبّاد؛ إذ إنّ كثيراً

(١) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (غرس).
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، (فثث).
(٣) الزّمخشريّ، **أساس البلاغة**، (ميث)، الفراهيديّ، **العين**، (ميث).
(٤) الجوهريّ، **الصّحاح**، (ميث).
(٥) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (غسن).

من نصوص العين التي اعتورها التّصحيف والتّحريف يمكن إصلاحُها من المحيط، الذي حقّقه الشّيخ محمّد حسن آل ياسين تحقيقاً علميّاً صارماً.

لكنّنا وجدنا بأخرة نصّاً في تاج العروس ذكر فيه أنّ (الغُسُنَ)، بضمّتين، الضّعيفُ من الرّجال، والنّصّ[1]: "وقالَ ابنُ الأعْرابيِّ: الغُسُنُ، بضمَّتَيْن: الضُّعَفاءُ في رأْيِهم وعُقُولِهم، فتأَمَّل". والتّاج -كما نعلم- حُقّق قبل العين بسنوات طويلة فتأمّل!!!

ج٤/ص٦١ نَهم: "والنَّهْمةُ: بلوغُ الهِمَّةِ والشَّهْرةِ في الشَّيء".

والشَّهْرة: تصحيف، والصّواب الشّهوة. جاء في المحكم[2]: "والنَّهْمَةُ: الحاجةُ. وقيلَ: بُلوغُ الهِمَّةِ والشَّهْوَةِ في الشّيء". وفي اللسان[3]: "بلوغُ الهِمَّةِ والشهوةِ في الشَّيْءِ".

ج٤/ص٤٦٠، غذمر: "والمُغَذْمِرُ: المُعْطي ويقال: هو الذي يحتملُ العَزم".

العزم، لعلّها الغُرم، جاء في التّهذيب[4]:"الأصمعيّ: الحَمَالَةُ الغُرْم تُحمل عن القوم"، وفي اللسان:[5] "وتَحَمَّلَ الحَمَالَة أَي حَمَلَها. الأَصمعيّ: الحَمَالة الغُرْم تَحْمِله عَنِ الْقَوْمِ".

ج٥/ص٦، "والقِشَّةُ: الصَّبيَّةُ الصَّغيرةُ الْجُثَّةِ لا تُكاد تَنْبُتُ.".

قال المحققان في الهامش: "كذا في الأصول المخطوطة، والقاموس، وأمّا في التهذيب واللسان ففيهما: "الجبّة".

(١) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (غسن).
(٢) ابن سيده، **المحكم**، (نهم).
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، (فثث).
(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (حمل).
(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، (حمل).

قلنـا: لعلّ في النّصّ سقطاً؛ دليـل ذلك ما جاء في المحكـم[١]: "والقِشَّةُ: الصبيَّة الصغيرةُ الجثَّة، القصيرة الجُبّة التي لا تكاد تنبت ولا تنمى".

ج٥/ص١٥٢، قفر: "والقَفُّورُ: من أفاديه الطيب".

الصواب: أفاويه، جـاء في الصّحاح[٢]: "الأفْواهُ: ما يُعالَجُ به الطيبُ، كما أنَّ التوابل ما تُعالَجُ به الأطعمة، يقال فوهٌ وأفواه، مثل سوق وأسواق، ثم أفاويه".

ج٥/ص١٨٠، نقـب: "والنَّقيبةُ من النوق: المؤتزرة بصرعها عظمًا وحسنًا، بينة النَّقابة".

بصرعها، تصحيف، والصّواب: بضرعها كما في التهذيب[٣] والمحيط[٤].

ج٥/ص٢٤٥، شَثْقَلَ: "الشّثْقَلة: كلمة عباديّة حميريّة لهج بها صيارفة العراق في تعيير الدّنانير".

حميريّـة: تحريف، والصّواب حيريّـة، وقد وردت في العين في موضع آخر صحيحـة (حيريّة)، قال الخليـل[٥]: "وشَقَلْتُ الدنانير: عيرتهـا، وهي كلمة عباديّة حيريّة ليست بعربيّة محضة.".

ووردت حميريّـة، وهـي مُحرّفة في المحيـط للصّاحـب[٦]: "والشَّشْقَلَةُ: كلمةٌ حِمْيَرِيَّةٌ للصَّيارِفَة وهي المُعايَرَةُ، يقولون: شَشْقَلْنا الدَّراهِمَ والدِّنانيرَ: أي عيرْناها".

---

(١) ابن سيده، **المحكم**، (قشش).
(٢) الجوهريّ، **الصّحاح**، (فوه)، والأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (فوه).
(٣) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (نقب).
(٤) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (نقب).
(٥) الفراهيديّ، **العين**، (شقل) ج٥/ص٤١.
(٦) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (شقل).

وقد ذكر غيرُ واحدٍ أنّ "شَقَلَ" عربيّة، جاء في التّهذيب[1]: "ثعلب عن ابن الأعرابيّ قال: الشَّقْلُ: الوزن، يقال: اشْقُلْ لي هذا الدينار أي زِنْهُ، قال: وشَوْقَلَ الرَّجل إذا تَرَزَّن حِلماً ووقاراً، وشَوْقَلَ إذا عَيَّرَ دينارَه تعييرًا مُصحّحاً".

وفي النهاية لابن الأثير[2]: "وفيه أوَّل مَنْ شابَ إبراهيمُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إليه: اشْقُل وَقَارًا، الشَّقْل: الأَخْذ، وَقِيلَ الوزْن".

نقول: لعلّ الشّقلة ليست عربيّة محضة كما ذكر الخليل وغيره، أمّا (شقل) فنحسب أنّها عربيّة كما نقل ثعلب عن ابن الأعرابيّ، وربّما نُقل هذا الفعلُ من الثّلاثيّ (شَقَلَ) إلى الرّباعيّ (شَشْقَل)، فاستعملته العرب، جاء في اللسان[3]: " قال الأَزهري وهذا أَشبه بكلام العرب وأَمّا قول الليث تَعْيير الدنانير فإِنّ أَبا عبيد روى عن الكسائيّ والأَصمعيّ وأَبي زيد أَنّهم قالوا جميعاً: عايَرْتُ المَكاييلَ وعاوَرْتها ولم يُجيزوا عَيَّرتها، وقالوا: التَّعْييرُ بهذا المعنى لَحْنٌ".

وربّما كان أصل (شقل) هو (ثقل)، بالثّاء، وقال ابن دريد[4]: "أهملت الشّين والقاف، إلا الشّقلة، فإنّها أنْ تزن الدينار بإزاء الدينار، لتنظرَ أيّهما أثقلُ. قال: ولا أحسبُها عربيّة محضة. وقال ابن الأعرابي: يقال: اشقُل الدنانير، وقد شقلتُها، أي وزنتُها. قال الأزهريّ: وهذا أشبه بكلام العرب".

جاء في العين[5]: "ومِثقال الشّيء: ميزانه من مثله". وقال[6]: "والوَزْنُ: ثقل

(١) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (شقل).
(٢) ابن الأثير، مجد الدّين أبو السعادات المبارك (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العلميّة، فيصل عيسى البابي الحلبي، (شقل).
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، (شقل).
(٤) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (شقل).
(٥) الفراهيديّ، **العين**، (ثقل).
(٦) **نفسه**، (وزن).

شَيءٍ بشَيْءٍ مِثْله، كأَوْزانِ الدَّراهم".

وأكّـد عربيّتها الجوهريّ بقوله[١]: "وثقل الشّيء بشـيء في الوزن يَثْقُلُهُ ثَقْلًا. وثَقَلْتُ الشاة أيضاً، أي وزنتُها، وذلك إذا رفعتَها لتنظر ما ثِقَلُها من خفّتها. ومِثقال الشيء: ميزانه من مثله".

بقـي أنْ نقول: إذا لم تكـن (شقل) عربيّة محضة، فلعلّها مقابـل (ثقل) بالثّاء، فتكون من المشترك السّاميّ، إذ الثّاء في العربيّة تقابل الشّين في بعض السّاميّات.

أمّـا (شَشْقَـل) وشوقل فقـد زادت فيها العـرب تصديراً وحشـواً، ونعتقد أنّ (شَشْقَـلَ) على وزن (شَفْعَل)، نحـو: (شَقْلَبَ) من قلب، و(شَخْبَـطَ) من خبطَ، أو تكون على (فَعْلَلَ)، وزيدت (شوقل) حشواً بزيادة الواو فتكون على (فَعْوَل). وقد نصّ أبو عثمانَ السَّرَقُسطيّ في كتاب (الأفعال) على ذلـك فقال[٢]: "وثَقَلْتُ الشيءَ بفتح القاف ثَقْلاً: إذا وزنْتَه لتعلمَ كم وزنُه".

ج٦/ص٣٣، جَشر: "وقال زائدة: أرضٌ جَشِرةٌ أي صفّاء".

علّق المحقّقان في الهامش: لعلّها صفواء.

قلنا: لعلّ الصّواب: (خشناء)، جاء في المحيط:[٣]"وأرْضٌ جَشِرَةٌ: أي خَشْنَاءُ." وفي العـين:[٤] "والخَشْنـاءُ: الأرض الغليظـة.". وفي التّاج:[٥] "وأرْضٌ خَشْناءُ: غَليظَةٌ فيها حجارَةٌ ورَمْل".

---

(١) الجوهريّ، **الصّحاح**، (ثقل).

(٢) السَّرقسطيّ، أبو عثمان، **كتاب الأفعال**، تحقيق حسين محمد شرف، مراجعة مهدي علام، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط١، مصر، ١٩٧٨، ٦١٦/٣.

(٣) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (جشر).

(٤) الفراهيديّ، **العين**، (خشن).

(٥) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (خشن).

ج٦/ص٣٣: "ومالٌ جَشرٌ أي يأوي إلى أهله".

لعلّ الصّواب: لا يأوي إلى أهله.

ودليل ذلك ما ذكره ابن سيده[١]: "مَالٌ جَشَرٌ: يَرْعَى في مكانه لا يؤوب إلى أَهله. وإبل جُشَّرٌ: تَذْهَبُ حَيْثُ شَاءَتْ". وفي اللسان:[٢] "وَكَذَلِكَ مَالٌ جَشَرٌ لَا يأْوي إِلى أَهله، وَمَالٌ جَشَرٌ: يَرْعَى فِي مكانه لا يؤوب إِلى أَهله. وإِبل جُشَّرٌ: تَذْهَبُ حَيْثُ شَاءَتْ".

ج٦/ص٤٨، جَسَد: "والجُسادُ: وجَعٌ في البطن يُسمى البَجيذ".

علّق المحققان في الهامش: كذا في الأصول المخطوطة، أمّا في التهذيب، ففيه: بجَيدقٍ. وفي التاج[٣]: "والجُسَادُ، كغُراب: وَجَعٌ يأْخذُ في البَطْنِ يُسمَّى بيجيدق معرّب بيجيده".

ج١/٢٦٤، ج٦/ص٥٥: "والمنسج: المنتبر من كاتبة الدّابَّة عند مُنتهى منبت العرف تحت القربوس المقدَّم".

الصّواب في الموضعين: كاثبة بالثّاء، جاء في التهذيب:[٤] "وقال الليث: الكَاثِبَةُ: ما ارتفعَ من مَنْسِجِ الفرسِ، والجميعُ: الكَوَاثِبُ، والأَكْثَابُ". وفي المحكم لابن سيده[٥] "الكاتبة موضع الرّمح على منسج الفَرَس وقال الكاثبة: منقطع العرف".

ج٦/ص١٠٩: "وكما ترجف الأسنان إذا نُفضت أصولها".

---

(١) ابن سيده، **المحكم**، (جشر).
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، (جشر).
(٣) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (جسد).
(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (كثب، ونسج).
(٥) ابن سيده، **المحكم**، (كثب).

نفضـت: تصحيف، والصّواب: نغضت، جاء في أساس البلاغة[١]: "فكأنّها إذا نُغضـت أخذت في الحفر: وفيه:[٢] "نغضت سنّه تنغُض وتنغَض نَغَضانًا وتنغّضت: رَجَفتْ".

وفي اللسـان[٣]: "ونَغَضَـتْ أَسْنـاني أَي قَلِقَـتْ وتحرَّكَـت" وفي الجمهـرة[٤]: "والنَّغَـض: مصدر نَغَض ينغضـ نَغْضـاً، وأَنْغَض إنغَاضاً، وهـو كثرة الحركة والاضطراب؛ ومن ذلك: نُغضَتْ ثنيّتُه، إذا تحرّكت".

ج٦/صـ١٨٧، نجـو: "وتقول: نجـوتُ الجلـدَ، أنجُـوهُ، إذا كشطته. قال: فقلتُ انجُوا عنها نَجا الجلدِ إنّه *** سُيرضيكما منه سنامٌ وغاربُه.

قال المحققان: في اللسان نجا غير منسوب".

التّخريـج: الشّاهـد لعبدالرّحمـن بن الحكم، كمـا في الاقتضاب، لابـن السِّيد البطليَوسيّ.

ج٦/١٩٦، "والجِواءُ: خِياطةُ حياة النَّاقَةِ."

حياة: تحريف، والصّواب: حيـاء، جاء في المحيط:[٥] "والجِواءُ: خِياطةُ حَياءِ النَّاقَة".

ج٦/ص٢١٩،: "والشَّلَلُ: لَقْحٌ يصيب الثَّوب، فيبقى فيه أثر".

لَقْـحٌ: تحريف، والصّواب: لَطْـخٌ. جاء في المحيط[٦]: "والشّلَـلُ: لَطْخٌ يُصِيْبُ

(١) الزّمخشريّ، **أساس البلاغة**، (نغض).
(٢) المصدر السابق، (نغض).
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، (نغض).
(٤) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، (نغض). والأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (نغض).
(٥) الصّاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، (جوي).
(٦) المصدر السابق، (شلل).

الثَّـوْبَ فَيَبْقـى فيه أثـرٌ." وفي الصّحـاح:[1] "والشَلَلُ: أثر يصيـب الثوبَ لا يذهب بالغَسْل".

ج٦/ص٢٢٥، مشش: "والمشّ: تنديل الغمر".

تنديل: تحريف، والصّواب: منديل، والمَشُوشُ، المِنْدِيلُ الغَمَر.[2]

ج٦/٢٣٤: "وقد شطرت شطاراً، أي: أحدُ طُبييها أطولُ من الآخر، فإن حُلبا جميعاً، والخلفة كذلك، سُميّت حَصُوناً".

حَصُوناً: تصحيف، والصّواب: حضوناً بالضّاد، جاء في المثلّث للبطليوسيّ[3]: والحُضُن بالضّم: جَمعُ الحَضون من المعزى، وهي التي يطول أحد طُبْيَيْها ويقصُر الآخر".

وفي اللسان[4]: "وَشَاةٌ شَطُـورٌ وَقَدْ شَطَرَتْ وشَطُرَتْ شِطارًا، وَهُوَ أَن يَكُونَ أَحد طُبْيَيْها أَطولَ مِنَ الْآخَرِ، فإِن حُلِبَا جَمِيعًا والخِلْفَةُ كَذَلِكَ، سُمِّيَتْ حَضُونًا".

والنّصّ في الصّحاح[5]: "وشاةٌ شَطورٌ: أحـد طُبْيَيْها أطولُ من الآخر وكذلك إذا يبس أحد خِلْفيها، فهي شَطورٌ".

ج٦/ص٢٧٦، شيط: "وكلّ شيء أحرقته طبا فقد شططته".

ولعلّ الصّواب: فقد شيّطته، وطباً من أخطاء الطباعة ولعلّها رَطْباً.

---

(١) الجوهريّ، **الصّحاح**، (شلل).
(٢) الزّبيديّ، **تاج العروس**، (غمر).
(٣) البطليوسيّ، ابن السّيد (ت٥٢١هـ)، **المثلث**، تحقيق: صلاح مهدي الفرطوسيّ، دار الرّشيد، ط١، بغداد، ١٩٨١م، ج١/ص٤٤٥. (حضن).
(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، (شطر).
(٥) الجوهريّ، **الصّحاح**، (شطر).

جاء في اللسان:[١] "وَيُقَالُ: شَيَّطْتُ رأْس الْغَنَمِ وشوَّطْتُه إِذا أَحْرَقْت صُوفه لتُنظِّفه. يُقَالُ: شَيَّطَ فُلَانٌ اللَّحْمَ إِذا دَخَّنه وَلَمْ يُنْضِجْه؛ . . . وشَيَّطَ الطَّاهي الرأْس والكُراعَ إِذا أَشْعَل فِيهِمَا النَّارَ حَتَّى يَتَشَيَّطَ مَا عَلَيْهِمَا مِنَ الشعرَ والصُّوفِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ شَوّط".

ج٦/ص ٢٨١، شور: "والشَّورةُ: الموضع الذي تُعَسّل فيه النَّحل، إذا دجنها . . .".

جاء في التّهذيب[٢]: "الليث: المَوْضِعُ الذي تُعَسِّلُ فيه النّحْلُ إذا دَحَتْها".

وفي اللسان[٣]: "إذا دَجَنَها . . ، ولعلّ الأصوب "دحتْها" دليل ذلك ما جاء في النهاية في غريب الحديث[٤]: "الخلايا: جمع خليّة، وهو الموضع الذي تُعَسِّلُ فيه النّحل، وكأنّها الموضع الذي تُخْلي فيه أجوافَها".

١٠/٧ ضنن: "وقوله تعالى: "وما هو على الغيب بضنين"، أي بمكتوم لما أوحي إليه من القرآن" لعلّها بكتوم، جاء في المحيط للصاحب[٥]: "بكتوم"، وكذا في التاج.[٦]

٦٠/٧ ضنأ: "ضنأت المرأة تضنأ ضناً وضُنوءاً إذا نفشت في الولد، أي كثُر ولدُها"، وقد فتّشنا في المعجمات عن معاني (نَفَشَ) فلم نجدها تستقيم مع معنى ما ورد في النصّ، ومنها نَفْش الصوف، ونَفَشت الغنم، أي رعت ليلاً، ولعلّ صواب

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، (شيط).
(٢) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، (شور).
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، شور.
(٤) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، خلي.
(٥) ابن عبّاد، **المحيط في اللغة**، ضنن.
(٦) الزبيديّ، **تاج العروس**، ضنن.

النصّ "نَفَسَ" بالسّين المهملة، جاء في أساس البلاغة[١]: "ومن النُّفاس والنفساء، وقد نُفِسَت فهي منفوسة، ونفست بولدها فهو منفوس"، وفي المحيط[٢]: "والنِّفاسُ: ولاد المرأة إذا وضعت فهي نُفَسَاء، ونِسْوةٌ نِفاسٌ، ويُقال أيضاً: نُفِست المرأةُ غلاماً على ما لم يسمَّ فاعله، والولدُ منفوس".

١٧٢/٤، خشب: "وكلّ شيءٍ من أرض وقتٍّ ونحوهما فهو أخشب"، وقتٍّ تصحيف، والصواب وقُفّ، لأنّ تتمة النصّ نفسه في العين: "والأخشب: مكان من القُفِّ غليظ، وفي موضع آخر من العين[٣]: "والخَشْرمة: قُفٌّ حجارتُها رَضراضٌ حُمْرٌ منثورة، فيها وعورة غيرُ جدّ غليظة.."، وفي الجمهرة[٤]: والقُفُّ: الغليظ المرتفع من الأرض، لايبلغ أنْ يكون جبلاً، وجمع القُفّ: قِفاف.

أمّا القَفُّ (بفتح القاف) فهو ييبسُ أحرار البقول وذكورها، وقَفّ العُشب: إذا اشتدّ ييسُه، يُقال: الإبل فيما شاءت من جَفيفٍ وقَفيفٍ.

أمّا القَتّ، فهو: "الفِسْفِسةَ بالسين، والقَتُّ يَكون رطباً ويكون يابساً الواحدة قَتَّةٌ مثال تَمْرة وتَمْر، وفي حديث ابن سلام فإن أَهْدى إليك حِمْلَ تِبْنٍ أَو حِملَ قَتٍّ فإنه رباً، القَتُّ الفِصْفِصةُ وهي الرَّطْبةُ من عَلَف الدَّواب"[٥].

١٧٢/٤ خشب: "وسيف خشيبٌ مخشوب أي : شحيد".

شحيد: تصحيف والصواب شحيذ.

١٧٦/٤ خضر: "والخضر والمخضور للرخض من الشجر".

---

(١) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، نفس.
(٢) الصاحب بن عباد، **المحيط**، نفس.
(٣) الخليل بن أحمد، **العين**، خشرم، قرقس.
(٤) ابن دريد، **جمهرة اللغة**، قفف.
(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، قتت.

المخضور تحريف، والصواب "اليَخضور"[١] والرخص: تصحيف، والصواب: الرّخص.

٢٦٧/٧، سمل: "والسِّمال: بقايا الماء في فقر الصفا، والصواب "نُقُر" بالنون لا بالفاء، جاء في العين[٢]: "والخلائقُ نُقَرٌ في الصفا..".

وفي اللسان[٣]: "وأصل النُّقرة حفرةٌ يستنقع فيها الماء"، وفيه كذلك[٤]: والوَقبة نقرٌ في الصخر يجتمع فيه الماء.. قال العجّاج:

كأَنَّ عَيْنَيه من الغُؤُورِ.

قَلْتانِ في لَحْدَيْ صَفاً منقورِ

قال الأزهريّ[٥]: وقِلاتُ الصَّمَّانِ نُقَرٌ في رؤوس قِفافِها، يَملؤها ماءُ السماء في الشتاء؛ قال: وقد وَرَدْتُها، وهي مُفْعَمةٌ، فوجدتُ القَلْتةَ منها تأْخُذُ مِلْءَ مائةِ راوية وأَقلَّ وأَكثَرَ، وهي نُقَرٌ خَلَقَها الله في الصُّخور الصُّمِّ.

٢٧٩/٧ سوط: "والسُّويطاءُ: مَرَقَةٌ كثيرةُ التّمر والماء"، قال المحقّقان في الحاشية: "في صلّى الله عليه وآله، و(ط): الترنّم، وفي (س) الترم، والصواب: ما أثبتناه ممّا روي في التهذيب عن العين".

الصواب: التّمَر، جاء في القاموس المحيط[٦]: "السُّويطاء: مرَقَةٌ كَثُرَ ماؤها وثَمَرُها، أي بصلها وحِمّصُها وسائر الحبوب".

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، خضر.
(٢) الخليل بن أحمد الفراهيديّ، **معجم العين** ٥١/٤ خلق.
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، نقر.
(٤) المصدر السابق، وقب.
(٥) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، قَلَت.
(٦) الفيروزآباديّ، **القاموس المحيط**، سوط.

وجاء في التـاج[١]: "وقال اللّيـث: السّويطاء: مَرَقَةٌ كَـثُرَ ماؤها وثمرها، أي بصلهـا وحِمّصُها وسائر الحبوب". وقد أوضح ابن دريد سبب تسميتها "السُّويطاء" قال: "السُّويطاء: ضربٌ من الطّعام سُمّيت لأنّها تُساط أي تُخلط وتُضرب".

٣٥٢/١ عـرز: "وأعـرز الله منـه، أي أعوز منه وأفقـده وعيّب شخصه"، عيب: لعلّها غيّب بالعين المعجمة.

٤٦٣/٧ أطـم: "والأطوم: السُّلحفاة البحريّ الذي يجعـل من جلده (الزيل)، وربّمـا شُبّه جلـد البعير الأملس به" قـال المحقّقان في الهامش عـن (الزيل): "هكذا ضُبطت في صلّى الله عليه وآله، وهكذا رُسمت في (ط) و(س) بدون ضبط".

قلنـا: وردت صوابـاً في الجزء الأخير مـن كتاب العين، قـال: "الذّبلُ: جلد السلحفاة البحريّـة"[٢]، وفي الصّحاح[٣]: "الذَّبْلُ: شيءٌ كالعاج، وهو ظهر السُّلحفاة البحريّـة يُتّخـذُ منه السِّـوار". وفي التـاج[٤]: "المَلْصة كزنخة: الأطـوم من السَّمك وكذلك الزالخة... تُتَّخذُ من خِفاف الجمّالين، وتُتَّخذُ منها النعال... وتُخصَفُ بها النِّعال".

١٦/٨ مـدد: "والمديـد: شعيرٌ يُجَشُّ ثم يُبـلُّ فتضفره الإبـل..." والصواب: فتضفـزه، جاء في المحيط للصاحب[٥]: "الضَّفْزُ، شيءٌ يُبَلُّ فَتَعْلفه الإبل، وهو شعيرٌ يُجَشُّ" وفي التاج[٦]: "المديد: شَعيرٌ يُجَشُّ ثمّ يُبَلُّ فيُضفـزُ البعيرُ". وفي التهذيب[٧]:

(١) الزبيديّ، **تاج العروس**، سوط.
(٢) الخليل، **معجم العين** ١٨٧/٨، ذبل.
(٣) الجوهريّ، **الصّحاح**، ذبل.
(٤) الزبيديّ، **تاج العروس**، ملص، أطم.
(٥) الصاحب بن عبّاد، **القاموس المحيط**، ضفز، وابن منظور، **لسان العرب**، ضفز.
(٦) الزبيديّ، **تاج العروس**، ضفز.
(٧) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، ضفز.

"قال الليث: الضَّفزُ: تلقيمُك البعيرَ لُقَماً عِظَاماً، تقول: ضفزتُه فاضطفز، وكلُّ واحدة منها ضفيزة".

١٩/٨ ثرد، والتثريدُ في الذبيحة: تفسيخُ الجلد وترك الإجهاز عليها، والكلالة أداة للذبح. علّق المحقّقان على "الكلالة": "كذا في الأصول المخطوطة فقط، ولم نجد "الكلالة" في مصدر آخر بهذا المعنى".

الصواب: الكَلُّ، جاء في القاموس[١]: "كلّ البصَرُ والسيفُ وغيرهما يكلُّ كلّةً وكلّاً وكلالة وكلولة وكلوتةً، وكلّ فهو كليلٌ، وكلّ: لم يقطع".

وجاء في اللسان[٢]: "والكلّ قفا السيف، والسِّكّين الذي ليس بحاد". وفي اللسان كذلك[٣]: "وقال ابن الأعرابيّ: المُثَرِّد الذي لا تكون حديدتُه حادّة فهو يفسّخ اللحم".

٨٩/٨ مدي: "والمدى: الحوض لا نصاب له، وجمعه أمدية".

الصواب النصائب، كما في المحيط[٤]: "والمدى: الحوضُ الذي لا نصائبَ له وجمعه أمدية". وفي الصحاح[٥]: ". . . الحوضُ الذي ليست له نصائب". وفي القاموس[٦]: "والمَدِيُّ تعني: حَوضٌ لا تُنْصَبُ حوله حجارة". وجاء في العين في موضع آخر[٧]: "والنّصيبةُ واحدة النّصائب، وهي نصائب الحوض، وهي حجارةٌ تُنصبُ حوالي شفيرة، فتُجعلُ له عضائد".

---

(١) الفيروز آباديّ، **القاموس المحيط**، كلل.
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، كلل.
(٣) **نفسه**، ثرد.
(٤) الصاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، مدي.
(٥) الجوهريّ، **الصحاح**، مدي، وكذا في **التهذيب**، مدي.
(٦) الفيروز آباديّ، **القاموس المحيط**، مدي.
(٧) الخليل بن أحمد الفراهيديّ، **معجم العين** ١٣٦/٧، نصب، والأزهريّ، **التهذيب**، نصب، وابن منظور، **لسان العرب**، نصب.

١٠٦/٨ تـره: "والـتِّرَةُ: الباطـل، وهي التِّرّهـات أيضاً". قـال المحقّقان في الهامش: "كذا في الأصـول المخطوطة، وليس في مادة "تَرَر" في معجمات العربيّة شيءٌ من هذا، فليس فيها إلّا الترهية".

الصـواب: التُرّهـة، جـاء في القاموس المحيـط[١]: "التُّرَّهة كقُـبَّرة: الباطل كالتِّره..." وفي التاج: "...وأنشد لرؤبة:

وحقّةٍ ليس يقول التُّرّهِ

وهي واحدة التُّرّهات." وفي اللسان[٢]: "والتُّرّهات الأباطيل، واحدها ترّهة، وهي التُّرّهُ: بضم التاء وفتح الراء المشدّدة، وهي في الأصل الطُّرقُ الصّغار المتشعّبة عن الطريق الأعظم، والجمع: التِّرارِهُ، وقِيل: التُّرَهُ والتُّرَّهةُ واحدٌ وهو الباطل".

فالصواب إذاً التُّرّهُ بالهاء، لا التِّرة بالتاء المربوطة كما ضبطها المحقّان وبحثا عنها في (ترر).

٨١/٨ ذفر: "والذِّفرى من القفـا: الموضع الذي يَعرقُ من البعير وكلّ شيء، وهما ذِفْريان عن يمين النفرة من الإنسان وشمالها".

الصواب: النُّقـرة، جاء في المحيط[٣]: "وهما ذِفْريان في الإنسان من عن يمين النُّقرة وشمالها". أمّا النفرة كما ضبطها المحقّقان فهي عَدْو الظّبي من الفَزَع[٤].

١٨٧/٨ ذبـل: "والذُّبول مصدر الذابـل، وهو دفَّةُ كلّ شـيء كان ريّانَ من الناس والنّبات ثم ذبل..".

---

(١) الفيروز آباديّ، **القاموس المحيط**، تَرَه.
(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، تَرَه.
(٣) الصاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، ذفر.
(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، نفز.

الصّواب: دقّة كما في المحيط[١].

١٩٣/٨ ذرو: "الـذّرو: ذَرْوُ الرِّيـح التُّرابَ ثم تثِيـُه". الصواب: ثم تثيرُهُ، جـاء في التهذيـب[٢]: "قال الليث: يُقال ذَرَت الرّيحُ الـترابَ تذروه ذرواً إذا حملته فأثارته"، وفي اللسان[٣]: "وقِيلَ: حملته فأثارته وأذارته".

٢٣٨/٨ أثر: "والمِيثرة، خفيفة شبـه مرقعة، تُتّخذ للسّرْج كالصّفّة، تُلقى على السّرج، ويُلقى عليها السّرج".

الصواب: مِرفقة، جاء في التهذيب[٤]: "وفي حديث ابن عمر: أنّ سعيد بن جُبير دخل عليه وهو متوسِّدٌ مِفَقَةَ آدمٍ، حَشوها ليفٌ أو سَلَب". والمِرفَقَة كالوسادة.[٥]

٢٣٨/٨ أثرَ: "الأثر والواثر: لغتان، هو الذي يُؤْثَرُ تحت خُفّ البعير المعروف الرقيـق بذلك". الصواب: الرفيق، جاء في المحيط[٦]: "والأَثِرُ والواثر: الذي يُؤثِّر تحت خُفّ البعير، الرفيق بذلك". وفي اللسان وكذا في التاج: الذي يَأْثُرُ أسفل خُفّ البعير[٧].

٣٣١/٨ بلـم والأُبلمة: "ما يُشـدُّ على حرزة البقل". لعـلّ الصواب: جُرزة، دليل ذلك ما جاء في اللسان: "والجُرْزَةُ: الحُزمة من القَتِّ ونحوه".[٨]

٣٦٢/٨ يلـل: "واليللُ مـن الألل، وهو قِصَرُ الأسنـان والتزاقها بالدُّرْدُرِ مع

(١) **المحيط في اللغة**، ذبل.
(٢) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، ذرا.
(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ذرا.
(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، رفق.
(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، رفق.
(٦) الصاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، أثر.
(٧) ابن منظور، **لسان العرب**، أثر، والزبيديّ، **تاج العروس**، أثر.
(٨) المصدر السابق، جرز.

اختـلاف بنية يتبعُهُ". الصواب: نبتة، جـاء في المحيط[1]: "اليَلَلُ: قصيرٌ في الأسنان والتزاقها مع اختلاف نبتةٍ، رجلٌ أَيَلُّ وامرأةٌ يَلّاء وقد يَلِلتْ..".

٣٣/٥ شقـد: "الشُّقْدة: حشيشة كثيرة الإهالة اللّـبن، تطبخ بدقيق ولبن وأشياء تُؤكل".

لعـلّ الصـواب: جشيشة (بالجيـم)، وقـد وردت حشيشة بالحـاء في العين، والمحيـط، والتهذيـب، والقاموس المحيـط، والمحكم، وكذا في اللسـان، والتاج، وجاءت الجشيشة (بالجيم) في المخصّص.

١١٠/١ عفـر: "ومعافـر: العُرْفُطُ يخرج منـه شبه صمغ حلـو، يُضيّع بالماء فَيُشرب".

يُضَيّـع: لعلّ الصـواب: يُضَيّحُ، دليل ذلك ما جاء في العـين في موضع آخر: "والضّياح: اللبن الخاثر يُصبُّ فيه الماء ثمّ يُجْدَح"[2]. وفي التهذيب[3]: "أبو عبيد عن الأصمعيّ: إذا كَثُرَ الماءُ في اللبن فهو الضَّيْحُ والضّياح"، ودليلٌ آخر من كتاب العين نفسه[4]، قال: "والمغفورُ دُودٌ يخرج من العُرْفُط حُلْوٌ يُضَيَّحُ بالماء فَيُشربُ، وصَمغُ الإجّاصة مُغْفُورٌ، وخرجوا يَتَمَغْفَرون: أي يطلبون المغافير". وعليه لا وجه لقول أبـي بكـر الزُّبيديّ في استدراكه علـى الخليل إنّه قال معافِـر العُرفط، والصواب: المعافير، وقد رأينا الخليل أثبتها "المعافير".

٢٧٦/٤ خـبن: "والخُبْنةُ تُبَّانُ الرجل، وهو ذُلْذلُ ثوبه المرفوع، ويُقال: رفع في خُبْنَيـه شيئاً، وقد خَبَنْـتُ أخبنُ خبناً". تُبّان: تحريفٌ والصـواب ثُبَان، جاء في

(١) الصاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، يلل.
(٢) الخليل الفراهيديّ، **معجم العين** ٢٦٧/٣، ضيح.
(٣) الصاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، يلل.
(٤) الخليل الفراهيديّ، **معجم العين**، ٤٠٧/٤ غفر.

التهذيب[١]: "والخُبْنَةُ: ثِبَانُ الرجل، هو ذُلْذُلُ ثوبه المرفوع، قال الليث: خَبَنْتُ الثوبَ خَبْنًا إذا رَفَعْتُ ذُلْذُلَ الثوب. فخطْتُه أَرْفَعَ من موضعه كي يَقْلُصَ. كما يُفْعَل بثوب الصبيِّ الفِعْلُ: خَبَنَ يَخْبِنُ، قال: والْخُبْنَةُ: ثِبانُ الرجُل، وهو ذُلْذُلُ ثوبِه المرفوعُ." جاء في حديث عمر –رضي الله عنه–: "إذا مرَّ أحدٌ بحائط فليأكل منه ولا يتّخذ ثباناً وروي: خُبْنَة"[٢] وفي غريب الحديث لأبي عبيد قوله: "الثَّبان، قال أبو عمرو: هو الوعاء الذي يُحملُ فيه الشيء، فإنْ خُبن حملته بين يديك فهو ثِبان"[٣]. وفي التهذيب: "فإنْ حملته بين يديك فهو ثِبان، وقد ثبنت ثِباناً فإنْ جعلته في حضنك فهو خُبْنَة".[٤]

ودليلُ أنّ الثِّبان ما جعلته في حضنك، أو حجرك ما أورده الصاحب بن عبّاد في قوله[٥]: "والحُذالُ: شيءٌ يخرج من السُّمُرة شبه الدم، والحُذْلُ: الحَجْرُ، وهو في حذله: أي في حَجْره، وهو الثِّبان أيضاً". أمّا التبّان فقد ذكرها الخليل في "تبن" قال: "والتبان: شبه سراويل والتّبابينُ: الأقْبيةُ القِصارُ الكِمام[٦]"...، وذكر الثِّبان في (ثبن)، قال: "ثبنتُ ثِباناً وتثبّنتُ: إذا جعلت شيئاً في الوعاء ثمّ حملته بين يديك، والثبان: طرف الرّداء، ثَبَنه ثَبْناً وثباناً[٧]"، وقد أشار المحقّقان بعد نهاية هذا النصّ

(١) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، خبن.

(٢) الزمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد (ت٥٣٨هـ)، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط٢، لبنان، ثبن.

(٣) أبو عُبيد، القاسم بن سلام بن عبدالله الهروي البغداديّ (ت٢٢٤هـ)، **غريب الحديث**، تحقيق: د. محمد عبدالمعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية. ٢٦١/٣.

(٤) الأزهريّ، **تهذيب اللغة**، خبن.

(٥) الصاحب بن عبّاد، **المحيط في اللغة**، حذل، وفي **الجمهرة**، حذل: "استدارة ذيل القميص" وفي **الصحاح**: "حذل: حاشية الإزار أو القميص" والحَجر عند الصاحب وعند غيره حَجزة، كحُجزة السراويل. **التهذيب واللسان**، حذل.

(٦) الفراهيديّ، **معجم العين** ١٢٩/٨، تبن. ويقال: تبن الثوب وخبنه وكبنه.

(٧) المصدر السابق، ٢٣١/٨، ثبن، والزمخشريّ، **الفائق**، خبن.

بالقول في الحاشية "جاء بعد هذا في الأصول المخطوطة وهو الكِبان والخِبان".

قلنـا: وهذا هو المقصود؛ لأنّها من "خبن" و"كَـبن" وليتهما أثبتا ما في الأصول المخطوطـة ليزيدا النصّ إيضاحـاً، فالثِّبان ما يُخْبَن من الثـوب تُوضع فيها الفاكهة وغيرهـا في حجر الإنسان أو حضنـه، أمّا التّبّان فهي السّراويـل القصيرة وشتّان بينهمـا، وقد حُرّفـت "الثّبان" في نصّ الخليل إلى التّبّان، كما حُرّفت في اللسان إلى "الثياب"، جاء في اللسان: "الخُبْنة ثياب الرجل، وهو ذُلْذُل ثوبه المرفوع"[1].

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، خبن.

الخاتمة:

الحمد لله الـذي بنعمته تتم الصالحات والصّلاة والسّـلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه الطّاهرين وسلم تسليماً، وبعد:

فقد نهضت هـذه الدراسة بمراجعة لتحقيق أهمّ وأولّ معاجم العربيّة، (معجم العـين) وقـراءة دقيقة لهذا السّفـر العظيم، فوقفنا على بعض مـا اعتور تحقيقه من أخطـاء تنوّعت بين التّصحيفـات والتّحريفات، وهو أمر شائـع في تحقيق التّراث؛ إذ قلّمـا يسلم تحقيق مـن تصحيف، وقد وقع فيه الخاصّة من العلماء بله العامة. وقد صنفـوا عدداً من المؤلفات في هـذا الشّأن من ذلك: إصلاح غلط المحدّثين للخطّابيّ، وشـرح ما يقع فيه التّصحيف لأبي أحمـد العسكريّ، وتصحيح التّصحيف وتحرير التّحريف للصفديّ، وأيضاً التنبيهات على ما وقع في أمالي القالي لأبي عبيد البكريّ، والفصل الذي ذكره ابن جني حول أوهام الخاصة والعامة في "خصائصه"، وغير ذلك من المصنفات.

وللـه در ابن حنبل القائـل: "ومنْ يعرى من التّصحيـف"؟ ولا ريب أنّ هذه الهفوات، والتصحيفات، والتطبيعات لا تقلل من الجهد الجبّار الذي قام به المحقّقان الجليلان، ويجـب ألا ننسى ما واجههما من صعوبـات وعقبات اعترضت طريق تحقيـق هذا السّفر العظيم؛ وكتاب بحجم العين، وكثرة مخطوطاته، وتعدُّد نسخِه، واختلافها الكبير بعضها عن بعض، وتوزعها في أصقاع الدنيا، وكثرة ما قيل عن نسبة الكتاب للخليل، وغير ذلك مـن الصعوبات التي واجهت محققيْ العين. لذلك لنا أنْ نلتمس العذر للمحققينِ لبعض الهفوات والتّصحيفات التي فاتتهما، وهذا عمل كبير وجهـد عظيم قام به المحققان الجليلان، لذلك حاولنـا في هذه القراءة تقويم ما انآدَ من النص، وقـد حاولنا واجتهدنا ما وسعنا الجهد فإنْ أصبنا فتلك غاية مطلوبة

ومثابــة منوبة، وإنْ تكــن الأخرى فحسبُنا أنّنا اجتهدنا، ونرجــو أنْ يكونَ لنا أجرُ المجتهد، هذا وبالله التوفيق وهو وحده الهادي الموفقُ لسبل الرّشاد، وآخرُ دعواهم أن الحمدُ لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، مجد الدّين أبو السعادات المبارك (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العلميّة، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٢. الأزهريّ، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨٠م): **تهذيب اللُّغَة**، إشراف: محمد عوض مرعب، علّق عليها: عُمر سلامي، وعبدالكريم حامد، تقديم: فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٣. الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت٦٨٦هـ/١٢٨٧م): **شرح شافية ابن الحاجب** مع شرح شواهده لِـ(عبدالقادر البغدادي) (ت١٠٩٣هـ/١٦٨٢م) تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفْزاف، محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٤. البطليوسيّ، ابن السّيد (ت٥٢١هـ)، **المثلث**، تحقيق: صلاح مهدي الفرطوسيّ، ط١، دار الرّشيد، بغداد، ١٩٨١م.

٥. الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت٣٩٣هـ/١٠٠٢م): **الصحاح، تاج اللُّغَة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العِلْم للملايين، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٩٠م.

٦. الأندلسي، أبو حيان محمّد بن يوسف، **ارتشاف الضّرب من لسان العرب**، تحقيق: رجب عثمان محمّد، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

٧. ابن دُرَيْد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٢١هـ/٩٣٣م): **جمهرة اللُّغَة**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط١، ١٣٤٥هـ.

٨. الزّبيديّ، محمّد مرتضى الحسينيّ، **تاج العروس من جواهر القاموس** تحقيق: عبدالسّتار أحمد فرّاج وآخرين، الكويت، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، (١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

٩. الزمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، بيروت – لبنان، دار الكتب العلميّة، ط١، (١٤١٩هـ–١٩٩٨م).

١٠. الزمخشريّ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، (ت٥٣٨هـ)، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي – محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعرفة – لبنان.

١١. السَّرقسطيّ، أبو عثمان، **كتاب الأفعال**، تحقيق حسين محمد شرف، مراجعة مهدي علّام، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ١٩٧٨.

١٢. سيبويه، عمرو بن عثمان (ت١٨٠هـ/٧٩٦م): **الكتاب**، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ١٣٤٠هـ/٢٠٠٩م.

١٣. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م): **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٤. ابن سيده: **المخصّص**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٥. الشّيبانيّ، أبو عمرو، **كتاب الجيم**، تحقيق: إبراهيم الأنباريّ، ومحمّد خلف الله أحمد، القاهرة، ١٣٩٤هـ–١٩٧٤م.

١٦. الصّغانيّ، الحسن بن محمّد بن الحسن (ت٦٥٠هـ)، **العباب الزّاخر واللباب الفاخر**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، العراق، دار الرّشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة المعاجم والفهارس، (١٩٧٩م).

١٧. ابن عبّاد، الصّاحب (ت٣٨٥هـ)، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط١، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

١٨. أبو عُبيد، القاسم بن سلام بن عبدالله الهروي البغداديّ (ت٢٢٤هـ)، **غريب الحديث**، تحقيق: د. محمد عبدالمعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

١٩. ابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، **المقرّب**، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٠. ابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، **الممتع في التصريف**، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢١. الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ/٧٩١م): **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، مطبعة الصدر، ط٢، ١٤١٠هـ.

٢٢. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ/١٤١٤م): **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار الجيل، بيروت، لبنان.

٢٣. **مجلّة حوليّات الجامعة التّونسيّة**، العدد ٢٧، لعام ١٩٨٨م.

٢٤. **مجلّة حوليّات الجامعة التّونسيّة**، العدد ٢٨، لعام ١٩٨٨م.

٢٥. **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، القاهرة، العدد ٧٥/٧٦.

٢٦. **مجلّة المورد العراقيّة**، ٢٠٠١م.

٢٧. ابن منظور، جمال الدّين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.

٢٨. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح المفصل**، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٢٩. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، **شرح الملوكيّ**، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

28. ʾIbn Yaʿish, Muwaffaq al-Din Yaʿish b.ʿAliy, sariḥ al-mufaṣṣal, taqdĪm: ʾImayl BadĪʿ Yaʿqoub, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, bayrūt, 1st ed. (2001m).

29. ʾIbn Yaʿish, Muwaffaq al-Din Yaʿish b.ʿAli, sariḥ almulūkhiy, taḥqĪq: fakhr al-Din qabāwat, almaktabat alʿarabiyat, ḥalab, 1st ed. (1393 h/1973m).

19. ʾIbn ʿaṣfūr alʾishbĪliy, ʿaliy b. muʾmin (t669h/1270m), almuqrrab, taḥqĪq: fakhr aldĪn qabāwat, dār almaʿrifat, bayrūt, lubnān.

20. ʾIbn ʿaṣfūr alʾishbĪliy, ʿaliy b. muʾmin (t669h/1270m) (t669h/1270m): almumtiʿ fĪ altaṣrĪf, taḥqĪq: d fakhr aldĪn qabāwat, dār almaʿrifat, bayrūt, lubnān, 1st ed. (1407h/1987m).

21. alfarāhidiy, ʾabū ʿabd alrahmān alkhalil b. ʾaḥmad (t175h/791m): kitāb alʿayn, taḥqĪq : mahdi almakhzūmiy, d. ʾibrāhim alsamirāʾiy, muʾasasat dār alhijrat, maṭbaʿat alṣadr, 2nd ed. (1210h).

22. alfirūzʾabadiy, maj aldiyn Muḥammad b. yaʿqūb (t817h/1414m): alqāmūs almuḥĪṭ, almuʾassat alʿarabiyat lilṭibāʿat &alnashr, bayrūt, lubnān, dār aljĪl, bayrūt, lubnān.

23. majallat ḥawliyāt aljāmiʿat altūnusiyat, alʿadad 27 (ʿām 1988m).

24. majallat ḥawliyāt aljāmiʿat altūnusiyat, alʿadad 28 (ʿām 1988m).

25. majallat majmaʿ allughat alʿarabiyat, alqāhirat, alʿadad 75/76.

26. majallat almawrid alʿirāqiyat (2001m).

27. Ibin Manẓūr, Jamāluddin Muḥammad b. Mukarram. Lisān al-ʻArab.Dār Ṣādir, Beirūt, 3rd ed. (1993m).

12. Sībawayh, ‘amr b.‘Othmān. Al-Kitāb, taḥqĪq: ‘Abdusalām Hārūn. maktabat Al-khānijī for printing, publishing and distribution, Cairo, 3rd. (1988).

13. ʾIbn sīdah, ʾabū alḥasan ʿaliy b. ʾismāʿĪl (t458ha/1065ma): almuḥkam & almuḥīṭ alʾaʿẓam, taḥqĪq: ʿabd alḥamĪd hindāwiy, manshurāt Muḥammad.ʿaliy baḍūn, dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, bayrūt, lubnān, 1st ed. (1421h/2000m).

14. ʾIbn sīdah: almukhṣṣaṣ, taḥqĪq: lajnat ʾiḥyāʾ alturāth alʿarabiy, dār ʾiḥyāʾ alturāth alʿarabiy, bayrūt, lubnān.

15. alshaybāniy, ʾabū ‘amr, kitāb aljĪm, taḥqĪq ʾibrāhim alʾanbāriy, & Muḥammad khalaf allah ʾaḥmad, alqāhirat (1394ha-1974m).

16. alṣaghāniy, alḥasan b. Muḥammad b. alḥasan (t650h), al‘uibāb alzākhir & allubāb alfākhir, taḥqĪq: Muḥammad ḥasan ʾāl yasĪn, al‘irāq, dār alrashyd lilnashr, wazārat althaqāfat & alʾiʿlām, silsilat almaʿājim & alfahāris (1979m).

17. ʾIbn ʿabbād, alṣāḥib (385h), almuḥĪṭ fĪ allughat taḥqĪq: Muḥammad ḥasan ʾāl yasĪn, ʿālam al-Kutub. 1st ed. (1414h-1994m).

18. ʾabū eubayd, alqāsim b. sllām b. ʿabd allāh alharawiy albghdādiy (t224ha) gharĪb alḥadĪth, taḥqĪq: da. Muḥammad ʿabd almuʿĪd khān, maṭbaʿat dȧirat almaʿārif al ʿOthmāniyyaḥ.

6. Al-ʾandalusiy, ʾabū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, ʾirtishāf al-ḍarb min lisān al-ʿarab, taḥqĪq: Rajab ʿOthmān, Muḥammad, maktabat Al-khānijī, Cairo, 1st ed. (1988).

7. ʾIbn durayd, ʾabū bakr Muḥammad b. alḥasan (t321h/933m): jamharat allughat, maṭbaʿat majlis dȧirat almaʿārif al ʿOthmāniyyaḥ, ḥaydar ʾābād, 1st ed. (1345h).

8. alzubaydiy, Muḥammad murtaḍā alḥusaiyniy, tāj alʿarūs min jawāhir alqāmūs taḥqĪq: ʿabd alstūr ʾaḥmad frrūj & ʾākharĪn, alkuwayt, alturāth alʿarabiy silsilat tuṣdiruhā wazārat alʾirshād & alʾanbāʾ fĪ alkuwayt (1385h /1965m).

9. alzmkhshriy, ʾabū alqāsim jār allāḥ maḥmūd b. ʿumar b. ʾaḥmad (t538h), ʾasās albalāght, taḥqĪq: Muḥammad bāsil ʿuyun alsūd, dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, bayrūt, lubnān, 1st ed. (1419h /1998m).

10. alzmkhshriy, ʾabū alqāsim jār allāḥ maḥmūd b. ʿumar b. ʾaḥmad (t538h), alfāʾiq fĪ gharĪb alḥadith taḥqĪq: ʿaliy Muḥammad albajāwiy - Muḥammad ʾabū alfaḍl ʾibrāhim, 2nd ed., dār almaʿrifat - lubnān.

11. alsarqsṭiy, ʾabūʻOthmān, kitāb alʾafʿāl, taḥqĪq ḥusasĪn Muḥammad sharaf, murājaʻat mahdiy ʻalām, alhayʾat almiṣriyat alʻāmmat lishʾūn al maṭābiʿ alʿamĪriyai, miṣr, 1st ed (1978m)

Sources and references:

1. ʾIbn alʾathir, majad alddyn ʾabū alsʿādāt almubārak (t606 h/1209m): alnihāyah fī ghariyb alḥadith walʾathr, taḥqĪq: ṭāhir ʾaḥmad alzāwy, & maḥmūd Muḥammad alṭanāḥiy, dār ʾiḥyāʾ al-Kutub al-ʻIlmiyyah, fayṣal ʿisaā albābiy alḥalabiy.

2. alʾazhariy, ʾabū manṣūr Muḥammad b. ʾaḥmad (t370h/980m): tahdhib allughaḥ, ʾiishrāf: Muḥammad ʿawaḍ murʿib, ʿallaq ʿalayh: ʿumar salāmiy, &ʿabd alkarĪm ḥāmid, taqdām: fāṭimat Muḥammad ʾaṣlān, dār ʾiḥyāʾ alturāth alʿarabiy, bayrūt, lubnān, 1st ed. (1421h/2001m).

3. alʾastarābādhiy, raḍiy aldĪn Muḥammad b. alḥasan (t686h/1287m): sharaḥ shāfiyat ʾIbn alḥājib maʿa sha sharaḥ shawāhidih li (ʿabd alqādir albaghdādiy (t1093h/1682m) taḥqĪq: Muḥammad nūr alḥasn, Muḥammad alzifzāf, Muḥammad muḥyiy aldĪn ʿabd alḥamĪd, dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, bayrūt, lubnān (1395h/1975m).

4. albaṭlayawsiy, ʾIbn alsaiyd (t521h), almuthallath, taḥqĪq: ṣalāh mahdiy algharṭūsiy, 1st ed., dār alrashĪd, baghdād (1981m).

5. aljawhariy, ʾismāʿĪl b. ḥammād (t393h /1002m): alṣiḥāḥ, tāj allughat wa ṣiḥāḥ alʿarabiyat, taḥqĪq: ʾaḥmad ʿabd alghafūr ʿaṭṭār , dār alʿilm lilmalāĪn, bayrūt, lubnān, 4th ed. (1990m) .

مجلة مجمع اللغة العربية الأردني

مجلة متخصصة محكمة

شروط النشر:

تعنى المجلة بالبحوث التي تعالج قضايا اللغة العربية وآدابها.

١. يكـون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شـروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصـاء والإضافـة المعرفيـة والمنهجيـة والتوثيق وسلامـة اللغة ودقة التعبير.

٢. 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.

٣. أن تتسم البحوث النقدية بأسلوب النقد العلمي الموضوعي.

٤. يصبـح البحـث بعد قبوله للنشـر حقاً لمجلة المجمـع، ولا يجوز النقـل عنه إلا بالإشارة إلى مجلة المجمع.

٥. لا يجـوز لصاحب البحث أو لأي جهـة أخرى إعادة نشر ما نشر في المجلة أو ملخصـ 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.

٦. يرسل الباحـث نسخـة إلكترونية من بحثـه باستخدام البرنامج الحاسوبي (Ms word) بحجـم خط (١٤) للمتن و(١٢) للهوامش على وجه واحد من الورقة حجم (A 4).

٧. لا تزيـد صفحات البحث علـى (٢٥) خمس وعشرين صفحـة، بواقع (٢٥٠) مئتين وخمسين كلمة للصفحة الواحدة، أو من ٦٠٠٠ – ٨٠٠٠ كلمة للبحث.

٨. يجب أن يشتمل البحث على ملخص باللغة العربية، مترجماً إلى اللغة الإنجليزية بما فيه العنوان.

٩. إذا كان البحث جزءاً من رسالة علمية غير منشورة، فيجب أن يوضح الباحث أسماء كل من المشرف وأعضاء لجنة المناقشة، وتاريخها.

١٠. 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.

١١. 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.

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

١٣. البحوث غير المجازة لا ترد لأصحابها.

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

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

١٦. يجب أن يشتمل البحث على قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية مترجمةً إلى اللغة الإنجليزية أو مرومنةً إليها حسب النظام العالمي المعتمد للرومنة.

١٧. يكون توثيق البحوث كما يأتي:

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.

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 ص٢٣٩.

محاضرات المؤتمرات:

يذكر اسم المحاضر كاملاً، وعنوان بحثه أو مقالته بالحرف الغامق بين علامتي

اقتباس، هكذا " "ويذكر عنوان الكتاب كاملاً، واسم المحرر أو المحرِرَيْن 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.

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.

١٨. 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.
- يذكـر الحديث النبوي الشريف ومظانـه ومصادر تخريجه من كتب الحديث النبوي الأصول، ويوثق كل مصدر منها توثيقاً كاملاً.
- عنـد ورود بيت أو أبيات مـن الشعر، يذكر اسم الشاعـر والبحر ومصادر تخريجه.
- يذكـر اسم المؤلف كاملاً عند الاستشهـاد بمخطوط، ويذكر عنوان المخطوط كاملاً، ومكان وجوده، وتاريخ النسخة، وعدد أوراقها، ورقم الورقة.

١٩. تكتـب أسمـاء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحـروف عربية (ولاتينية بين قوسين) على أن يذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة.

٢٠. تكتـب أسمـاء أعلام التراث العربي الإسلامي في مـتن البحث كاملة مع ذكر تاريخ الوفـاة بالهجري والميلادي بـين قوسين للأعلام، وتعـرف المواقع في ضوء المراجع الحديثة.

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

٢٢. يقـدم كل صاحب بحث قبل النشـر 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.

٢٣. يقـدم إلـى صاحب البحث نسخـة من العدد المنشـور فيه بحثـه و(٢٥) خمساً وعشرين 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): ٠٠٩٦٢٦٥٣٥٣٨٩٧

البريد الإلكتروني: almajmajournal@ju.edu.jo