مجلّة

المجمع الجزائري للّغة العربية

مجلة لغوية علمية محكمة تصدر عن المجمع الجزائري للغة العربية

العدد التاسع السنة الخامسة جمادى الثاني 1430 – جوان 2009

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

العدد 09 السنة الخامسة : جمادي الثانية 1430 جوان 2009

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

مجلة لغوية علمية مُحكمة يصدرها المجمع الجزائري للغة العربية

المدير المسؤول

د. عبد الرحمن الحاج صالح

رئيس التحرير

عثمان شبوب

اللجنة العلمية

د. صالح بلعيد	د. محمد صاري
د. أحمد حساني	د. التواتي بن التواتي
د. بشير إبرير	د. عبد الجليل مرتاض

عنوان المراسلة : 06 شارع العقيد بوقرة ـ الأبيار ـ الجزائر

البريد الالكتروني : aala@wissal.dz

هاتف : 213 021.23.07.90 - الفاكس : 213 021.23.07.81

* المقالات التي ترد إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر

* كل باحث مسؤول عن آرائه

محتويات العدد

1 ـ «القياس على الأكثر» عند نحاة العربية وما يترتب عليه

أ.د عبد الرحمن الحاج صالح 9

2 ـ الاستشهاد بشعر المولدين والمعاصرين في المعجم الكبير

د. أحمد بن محمد الضبيب 29

3 ـ ألفاظ الحضارة ماهيتها وأثر توحيدها في تنمية اللغة العربية

د. علي القاسمي 59

4 ـ القراءات القرآنية تعريفها وأوجه اختلافها

د. تواتي بن التواتي 87

5 ـ ثقافة الصقالبة بالأندلس

محمد المنوني 149

6 ـ من بلاغة الرسم القرآني

أ. مصطفى شريقن 167

7 ـ مواد التراث التي يمكن خدمتها بالصناعات الثقافية

أ. د. عمار الطالبي 209

«القياس على الأكثر» عند نحاة العربية وما يترتب عليه[1]

للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح

رئيس المجمع الجزائري للغة العربية

يكثر كل النحاة العرب من القول بأن «الأكثر هو الذي يقاس عليه» ولا يقاس على الأقل. قال سيبويه: «لأن فُعالا في الأسماء إذا جاوز الأفعلة إنما يجيء عامّته على فِعْلان، فعليه تقيس على الأكثر» (101/1). وقال: «هو أظرف الفتيان وأجمله ليس بمطرد ولا يقاس عليه»(41/1). وقال أيضا: «ولكن الأكثر يقاس عليه» (216/2). وقال: «فهذا الأقل نوادر تحفظ عن العرب ولا يقاس عليه» (215/2). فماذا يريد سيبويه - ومن جاء بعده من النحاة- من هذا الذي يسميه «الأكثر»، ولماذا يجب أن يقاس عليه لا على الأقل مع أن هذا الأقل قد يكون كثيرًا فيما سمع من العرب؟

(1) عُرض هذا البحث في مؤتمر مجمع اللغة العربية في 2008.

إن كل من جاء بعد سيبويه من النحاة في العصور الأولى قد أدركوا جيدا ما كان يقصده من ذلك. وأول من حاول توضيح «القياس على الأكثر» مع «الحفظ للأقل» الذي قد لا يكون غيره فيما سمع من العرب، هو أبو بكر بن السراج (في كتاب الأصول في النحو (57/1))، وتبعه في ذلك تلميذه أبو علي الفارسي، وأفاض في هذا الموضوع بعدهما ابن جني كما سنراه.

ولم يزل الأمر غامضا إلى الآن على الرغم مما قاله هؤلاء العلماء من القرن الرابع. ولسنا على يقين أن يكون هذا الغموض قد زال تماما. وغرضنا من هذا البحث هو أن نحاول توضيح مفهوم الكثرة بالنظر الدقيق في أقوال علمائنا.

إن الكثرة والقلة وما وصفوه من العبارات بأنه أكثر أو أقل يرتبط ارتباطا وثيقا جدا بمفاهيم لغوية عربية هامة جدًا تدل عليها المصطلحات الآتية: «الباب» و«النظير» و«الاطراد والشذوذ» و«القياس» وهو أهمها. فالمدلولات التي تدل عليها لها مساس بمفهوم الكمّ والتقدير الكمّي وبما ينتمي، بالتالي، إلى مِيدان الرياضيات. وقد يتجاوز ذلك مفهوم الكم إلى ما هو أوسع منه وهو البنية. ويحصل ذلك بالبحث عن تكافؤ العناصر اللغوية في بنيتها اللفظية أو مجراها النحوي، والتكافؤ هنا هو القياس. فهذا يتجاوز الكَم المحسوس إلى دراسة البنى المجردة. وسنتعرض لما يقصده النحاة القدامى من هذه الألفاظ تمهيدا لما سنقوله عن القياس على الأكثر.

مفهوم الباب ومفهوم النظير عند النحاة القدامى

جاء في كتاب سيبويه: «ليس كل شيءٍ يكثر في كلامهم، يُحمل على الشاذ ولكنه على بابه حتى تعلم أن العرب قد قالت غير ذلك» (149/2). و«إنما يطرد هذا الباب في النداء والأمر» (42/2). وقال: «ونظير ذلك من باب الفَعْل الأكُفّ والأرآد» (177/2). وقال: «فأدخلوا فُعولا في هذا الباب لأن فِعالا وفُعولا أختان... كما دخلت في باب فَعْل مع فِعال غير أنه في هذا الباب قليل» (181/2).

فسيبويه يطلق لفظة باب على كل ما هو مثال للكلمة ومثال للكلام كفَعْل أو فِعال وهي كصيغ جموع وغير ذلك تنطبق على المجموعة من الألفاظ التي تكون على أحد هذه الأوزان. ويجب أن نلاحظ أن المجموعة المسماة بالباب وإنْ كانت شبيهة بالصنف أو الجنس فهي، في الحقيقة، المجموعة بالمعنى الرياضي[2]. والدليل على ذلك هو وجود الباب وحصوله كنتيجة لتقسمة التركيبية وذلك مثل جميع التراكيب التي يمكن أن تحصل للثلاثي المجرد وهي اثنا عشر تركيبا منها فَعَل وفُعُل...وفِعِل. فأما فِعِل فهو باب لا يحتوي إلا على كلمة واحدة في المشهور وهي إبِل. قال سيبويه: «إنما هو بمنزلة عربي ليس له ثانٍ في كلام العرب نحو إبل وكُدتَ/ تكاد» (19/2). فهذه مجموعة وحيدة العنصر. وأما فِعُل فلا يحتوي على شيءٍ أبدا فهو **مجموعة خالية** (أو فارغة) في

(2) ففي الجنس -وهو الفئة البسيطة- الذي يجتمع فيه أفراده هو صفة أو صفات مميّزة عامة. أما الباب فالجامع فيه هو البنية أو المجرى وليس أي نوع من الصفات.

اصطلاح الرياضيات الحالية. ويسمي سيبويه أيضا بابا كل تركيب من الكلام كالمبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل وما يتفرع عليهما بدخول الزوائد والنواسخ وغيرها.

ويسمي أيضا كل اللغويين العرب بابا المادة الأصلية للكلم. قال ابن فارس: «تأملت هذا الباب [الدال مع اللام] من أوله إلى آخره...» (مقاييس اللغة، مادة دل) وهي نتيجة عن القسمة التركيبية بين جميع الحروف الصوامت. وقد اخترع الخليل الطرائق من الحساب التي يستفرغ بها كل التراكيب الممكنة وتسمى في الرياضيات الحديثة بحساب العاملي. وبيّن أن الكثير من هذه التراكيب مهملة غير مستعملة في كلام العرب فهي مجموعات خالية. ولا ننسى أن الخليل هو أول من أدخل مفهوم الخلّو (= الصفر) في تحليل اللغة (وأشياء أخرى كثيرة عجيبة لسبقها لأوانها).

أما مفهوم النظير فيطلق على كل عنصر لغوي، إفرادًا وتركيبًا، يكافئ في المجرى أو البنية العناصر التي تنتمي إلى بابه. والمجموع هو نظائر الباب وقد يحصل التكافؤ فيما هو فوق ما يوجد في الباب فيحصل بين بابين أو أكثر كقول سيبويه: «ونظيره من المعتلّ ونظائره من كذا» (انظر الجزء الثاني من الكتاب).

والتكافؤ في تحليلات النحاة الأولين هو دائما تكافؤ بُنًى أو مجارٍ ولا يكون أبدا تجانسًا أي انتماء أشياء إلى جنس واحد. فهذا الانتماء وهو من أبسط التحليل العقلي (ومنطق أرسطو كله مبني على هذا الانتماء إلى

الجنس واندراج شيء في شيء). والتكافؤ في البنية أو المجرى هو من خصائص القياس العربي النحوي. فلا قياس في نحو الخليل وأتباعه إلا من حيث البنية أو المجرى وأعلاه هو القياس بين البنى أنفسها كما هو الشأن في التكافؤ بين تصغير الرباعي وجمع الرباعي جمع تكسير.

وفيما يخص مفهوم الاطراد والشذوذ فقد وضحهما ابن جني بقسمة تركيبية مع مفهومي القياس والاستعمال.

قال ابن جني: «ثم اعلم بعد هذا أن الكلام في الاطراد والشذوذ أربعة أضرب:

[1] مطرد في القياس والاستعمال جميعا وهذا الغاية المطلوبة... وذلك قام زيد وضربت عمرًا ومررت بسعيد.

[2] ومطرد في القياس شاذ في الاستعمال. وذلك نحو الماضي من: يَذَر ويَدَع وكذلك مكان مُبقِل هذا هو القياس و الأكثر في السماع باقل (97).

[3] المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس نحو... استصوَبْت الأمر... ومنه استحوذ وأغْيلت المرأة...

[4] الشاذ في القياس والاستعمال جميعا وهو كتتميم مفعول فيما عينه واو نحو: ثوب مصْوُون... فلا يسوغ القياس عليه...» (98-99)[3].

(3) وسنرى أن المطرد في الباب عند سيبويه هو الغالب إذ قد يوجد ما يخالفه وإن كان قليلا جدا. وكنا ذكرنا في بحث سابق في السبعينيات أن هذا التقسيم أخذه ابن جنّي عن شيخه أبي على الفارسي (وأنه موجود في المسائل العسكرية، الورقة 134 وما بعدها) كما أخذه أبو علي قبل ذلك من شيخه أبي بكر بن السرّاج (الأصول،1/الورقة 28-29).

ولكي نفهم جيّدًا مقصودهم من هذه القسمة فلا بدّ أن ننظر في الأمثلة التي ذكرها ابن جنّي لكل قسم من ذلك. أما الأول فقد مثل له بـ:«قام زيد» و«ضربت عمرًا» و«مررت بسعيدٍ». وهذه هي الأحكام الإعرابية الثلاثة الأساسية للغة العربية: الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف إليه (وههنا هو المجرور بالباء). فهذه أحكام سُمعت في استعمال الفصحاء **في كل مكان وفي كل زمان** عند الموثوق بعربيته. وهذا معنى الاطّراد إلا أن وصف هذه النظائر بأنّها سُمعت في كل مكان وفي كل وقت يخص الاطراد التام في البنية أو المجرى وهو الباب المطرد و«القياس المُتْلئِبّ» عند سيبويه مع الاستمرار في المسموع أي في رقعة الاستعمال الفعلي. فيجب أن يكون باب الفاعل **كله** مرفوعا أي في جميع أفراده. وكذلك البابان الآخران. فهذا اطراد تام يشمل القياس والاستعمال في وقت واحد. **ويختلف على هذا اطراد الاستعمال عن اطراد الباب عامة:**

الأول بكثرته هو بعينه في الزمان والمكان وهو شيوعه وانتشاره.

والثاني بكثرته في داخل بابه.

وهذا يقتضي أن يكون مجرى المطرد في الباب (أو بنيته) هو الذي يُعتبر كثيرًا بمعنى أنه يجتمع عليه أكثر أفراد الباب مثل قام واستقام بالإعلال بالنسبة إلى «حَوِل» غير المعلّ في باب الأجوف. فالاستعمال هنا محصور في الباب **ومقيّد به:** أكثر ما يستعمل **في باب** الأجوف هو المعلّ وجاء غيره في هذا الباب قليلا. وهذا الاطراد الشامل هو الذي

يصفه سيبويه بأنه: «أكثر في كلامهم وهو القياس» (1/258) و«هو القياس وقول العرب»(1/218) والقياس النصب وهو قول عامة الناس(1/223).

أما القسم الثاني الذي هو المطرد في القياس الشاذ في الاستعمال فقد مثّله بصيغة الماضي لفعْلَيْ: «يَدَع ويَذَر» وهما *وَدَعَ و*وَذَرَ. وكذلك باسم الفاعل لأبْقَلَ وهو *مُبقِل. فهذه صيغ تكاد لا توجد في الاستعمال إذلم يسمع من العرب «وَدَعَ» و«وَذَر» إلا نادرًا[4] وكذلك *مُبقِل فالمسموع الكثير هو باقل. ففي هذه الحالة المطرد في القياس هو مرادف لعبارة النحاة: هو القياس (أي هذه الصيغة أو هذا المجرى هو ما يقتضيه القياس). والمراد هو ما يلزم هنا من وجود الماضي «ودع» إذ لكل فعل مضارع صيغة للفعل الماضي من مادته ولكل اسم فاعل من أفعل صيغة مُفْعِل. فقوله «مطرد في القياس شاذّ في الاستعمال» معناه أن العنصر الموصوف بذلك يقتضيه بابه (مجموع نظائره) **إلا أنّ هذا الذي يقتضيه مثل ماضي يدع هو نفسه غير موجود في المسموع إلا قليلا جدا** ولا يكاد يُعرف أو لم ينقله أحد. ففي هذه الحالة المطرد في القياس هو الصيغة **المفترضة** بالنسبة للمسموع بالفعل من تلك الوحدة وهو على صيغة أخرى، لا بافتراض تحكُّمي بل بما يقتضيه القياس، وعبارة ابن جني غير واضحة فقد يبدو فيها شيء من التناقض بين المطرد في القياس والشاذ في الاستعمال (وذلك بسبب ما أدخل في الأقسام الأربعة من التناظر). وهذا

(4) قُرئ في الشاذ: (ما وَدَعَكَ رَبُّكَ...)(الضحى،3)، ووردت في بيت لأبي الأسود الدؤلي (انظر الخصائص، 1/99 الهامش 3).

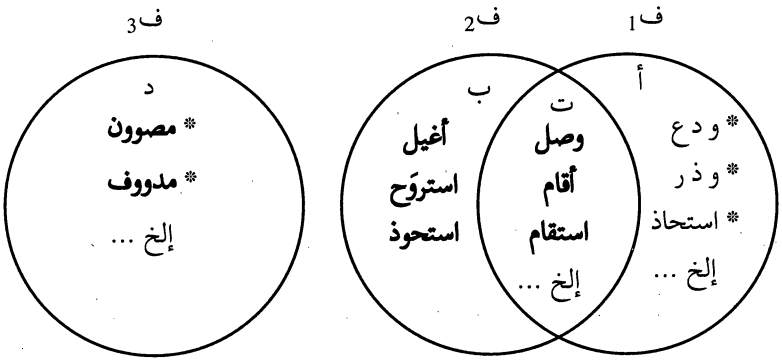
القسم لايطرد فيه القياس إذ لايوجد فيه شيء منه في الاستعمال .ولو قلنا:«ما يقتضيه القياس مع عدم وجوده أو شذوذه في الاستعمال» لكان أوضح.

وفيما يخص القسم الثالث فهو عكس الحالة السابقة ومثّل له بـ«استحوذ» و«استصوب» و«أغيلت». فهذه الأشياء يصفها بأنها شاذة في القياس ومطردة في الاستعمال. وكأفراد معيّنة ملموسة من الباب. فمعنى ذلك أن هذه الكلمات سُمعت هي بعينها بكثرة ولم تأت مكافئة للصيغة التي جمعت أكثر أفراد بابها مثل قام وأقام واستقام وغيرها التي جاءت مُعلّة كلها وهي الأكثر في الباب. وهذا لا يمنع أن تكون استحوذ وأغيلت هي بعينها مطردة في الاستعمال بل ولم يأت فيه المعلّ منها أي استحاذ أبدا .وهذا المطرد أو الأكثر ليس هو الأكثر الذي يقصده النحاة عند إجراء القياس كما سنراه.

القسم الرابع يمثل له ابن جني بـ«مَصْوُون» و«مدْوُوف» وهو الشاذ في القياس والاستعمال معا. ومعنى ذلك أن «مصوون» هو على صورة مخالفة لنظائره من بابه فقد سمع في ذلك مَصون بالإعلال ونظائره كذلك. واطرد مصون في الاستعمال وهو الذي يقتضيه القياس لوجود جميع نظائره محذوفة الواو. أما «مصوون» فقليل جدا في الاستعمال ومغاير لنظائره وبابه فيجمع هذا بين شذوذين. والكلام هو عن هذه الكلمة بعينها لا عن الكيان المجرّد الذي هو المجرى العام أو البنية الجامعة.

ويمكن أن نلمس مغزى هذه القسمة بتصويره بالرسم الرياضي التالي:

نرسم دائرتين ف$_1$ وف$_2$ تمثل الأولى القياس والثانية الاستعمال بصفة إيجابية (=اطرادهما) ودائرة ثالثة ف$_3$ تمثل في نفس الوقت القياس والاستعمال بصفة سلبية (=عدم الاطراد). فإذا اعتمدنا على ما وصفه النحاة من العلاقات القائمة بين هذه الكيانات نتحصل على الرسم التالي:



يحتوي التقاطع ت (ف$_1$ ∩ ف$_2$) كما نلاحظه على كل العناصر التي تنتمي في نفس الوقت إلى القياس والاستعمال المطردين. فأما الفئة أ فليس لها أي عنصر تشترك فيه مع ف$_2$ فعناصرها هي التي يقتضيها القياس وليس لها وجود في الاستعمال إلا القليل جدا. فهي إذن مقدّرة غير حقيقية. فتسميتها بالمطرد في القياس غير لائقة إنما هي موافقة للقياس[5] ولم تخرج إلى الاستعمال. أما الفئة ب فليس لها أيضا أي

(5) عبارة القدامى في ذلك هي: «القليل في بابه» أو «ليس في الكلام [فِعُل]» (الكتاب315/2). ولذلك فإن تحليل ابن جني بهذا الشكل وإن كان جيدا لأنه تتراءى فيه العلاقات القائمة بين القياس والاستعمال وكيفية تداخلهما إلا أنه اكتفى بالعلاقات القائمة بين المطرد والشاذ وهما طرفان ولم نعرف ما يقع بينهما من الدرجات. فالمطرد تحته الكثير والأكثر والشاذ فوقه القليل والأقل. ومن أهم ما اهتم به سيبويه ومعاصروه هو التمييز الشامل لكل ما جاء في المسموع بين ما كثر وما قل وليس فقط بين ما اطرد وما شذّ. وعدم الإشارة إلى ذلك ثم الاقتصار على المطرد والشاذ قد يكون هو السبب في عدم إدراك بعض المتأخرين والمحدثين لمبدأ القياس على الأكثر.

عنصر تشترك فيه مع ف1 فعناصرها موجودة بكثرة في الاستعمال إلا أنها مخالفة لما يقتضيه القياس ومعنى ذلك أنها لم تأت على صورة نظائرها. وأما الفئة د فهي منفصلة تماما عن الفئات الأخرى لأنها جمعت بين المخالفة للقياس أي لبابها ونظائرها ولم تسمع في الاستعمال إلا قليلا فيما يخص بعضها (وبعضها الآخر لا وجود له أصلا).

هذا والذي يأخذ به النحاة ويجيزونه فهي الفئة ت والفئة ب أي المطّرد في القياس والاستعمال والمطرد في الاستعمال فقط. فبهذا يتضح أن الاستعمال مقدّم دائما على القياس لا أيّ استعمال بل الذي يجرى عند عامة العرب أو أكثرهم فهذا هو **المعيار المعترف به**[6] وهو **جدّ موضوعي** وبالتالي علمي.

ونستخلص من هذا الكلام هذه الحقيقة الهامة جدا:

أنّ الكثرة عند النحاة العرب كثرتان: كثرة الشيء في نفسه وكثرته في بابه.

وقد ميّز الرماني شارح كتاب سيبويه بوضوح تام بين هاتين الكثرتين بقوله: «كثرته في نفسه لا في بابه ونظائره»(44/5). وقال في كلامه عن «ارْدُدْ» الحجازية: «ومذهب أهل الحجاز أقيس لأن نظائره فيما رُدّ إلى الأصل أكثر في التثنية والجمع والتصغير»(27/5 ظهر).

كما نستخلص من هذا ما يلي:

(6) أما القليل في الاستعمال وسُمع بالفعل من الفصحاء فهو مقبول إن وافق القياس أما إذا خالفه فيصفه النحاة بالقبيح مع قبوله ككلام من كلام العرب ولذلك فهو ليس بلحن. واستقباحهم له هو استقباح أكثر العرب.

المطرد[7] في القياس هو الأكثر في داخل الباب الذي ينتمي إليه ويعنون بذلك المجرى[8] أو الصيغة التي تتصف بها جميع أفراد الباب الواحد (= النظائر) أو أكثرها. فإذا قالوا بأن استقام هو المطرد فلا يقصدون هذه الكلمة بالذات بل الكلمة المعلّة ههنا. كما أنهم إذا قالوا: «المنادى المفرد مرفوع» قصدوا أيّ منادى مفرد لا واحدًا من أفراده. فالكثرة هنا تخص الصيغة التي تكون هي الأكثر في الباب. فهذه كثرة الشيء في بابه فيحتوي الباب هنا أكثره على صيغة واحدة فالمسموع هنا هو مقيّد بما هو موجود في داخل الباب كيفًا وكمًّا.

أما إذا قالوا بأن «استحوذ» شاذ عن القياس فهم يعنون بذلك أن هذه الكلمة من باب الأجوف ومعها استرْوح وأغيلت **لا تمثل الباب** بل القليل منه لأنه لم يأتِ غير المعلّ إلا القليل من الأفعال في هذا الباب. فالمسموع هنا هو أيضا مقيّد بما هو موجود في داخل الباب كثرة وقلة. فهذه إذن قلة الشيء في بابه.

أما قولهم بأن «استحوذ» مطرّد في الاستعمال فهم يعنون بأن هذه الكلمة وأمثالها من الأجوف غير المعلّ **كثيرة هي في ذاتها في الاستعمال** أي لوحظ شيوعها هي بالذات. فالمسموع ههنا ليس مقيدا بالباب بل **المعتبر فيه هو الاستعمال في المكان والزمان** بقطع النظر عن الباب. فهذه كثرة الشيء في نفسه كما قال الرمّاني.

(7) قد تأتي كلمة االأكثرب في مكان االمطردب أحيانا كثيرة.

(8) المجرى يعني، كما قلنا، السلوك الخاص بكل وحدة لغوية كمجرى غير المنصرف الذي لا يدخله التنوين أو مجرى الفاعل الذي هو ارتفاعه وتأخره وجوبا عن الفعل.

إلا أن هذه الكثرة غير كافية للقياس على كل ما اتصف بها هي وحدها فلا يقاس على استحوذ وإن كانت هي الغالبة في الاستعمال لأنها غير معلة وبابها أكثره معلّ.

أما ما كان شاذًّا في الاستعمال فهو غير مقيس لأنه «لا يكاد يُعرف»، كما يقول سيبويه، إذ لا يُقاس إلا على شيء معروف مما هو من كلام العرب. وقد روى الفراء عن الكسائي أمثلة من قياسه على الشاذ عن الاستعمال وليس بالشاذ عن القياس كما يعتقده بعض المحدثين.

إن هذا الذي قاله ابن جني حرّره ابن السراج قبله وهو أول من قام،كما قلنا، بتحليل هذه العلاقات مستوحيا ذلك من كتاب سيبويه: قال: «إن القياس إذا اطَّرد **في جميع الباب** لم يُعْنَ بالحرف الذي يشذّ منه فلا يطّرد في نظائره» (الأصول،1/57).فهو يقيد حصول القياس (ويسميه ابن جني اطراد القياس) باطراد ما يجيء من المسموع من نظائر الباب **فلا قياس إلا باطراد الباب**. و«لا يُعنى»، كما قال، بالحرف الذي يشذّ عنه». فهو يقصد بذلك الوحدة اللغوية **التي تخرج من بابها** هي في ذاتها ويشذّ معها أشياء أخرى من أفراد بابها. فالشواذ من الباب المطرد هي دائما **حروف أي كلمات** (أو وحدات تركيبية) **مخصوصة** وعددها بالضرورة قليل **بالنسبة لأفراد بابها** فهذا الكلام لابن السراج هو أدق مما قاله ابن جني. **وقد يكون الأقل في الباب مساويًا للصفر**، كما سنراه، **وذلك إذا لم يُسمع أي شيء يخالف في صيغته أو مجراه ما سُمع بالفعل.**

فلا يُقاس على حرف أو حروف مخصوصة إلا إذا كان هو الوحيد من بابه لا يوجد غيره كباب النسبة إلى فَعولة فلم يجيء في المسموع من هذا الباب إلا شَنَئِي. فقد قال قي ذلك ابن جني: «الأول قولهم في النسب إلى شَنوءة شَنَئِي فلك، من بعد، أن تقول في الإضافة إلى قَتوبة قَتَبي وإلى رَكُوبة رَكَبي... قال أبوالحسن: فإن قلت: إنما جاء هذا في حرف واحد يعني شنوءة. قال: **فإنه جميع ماجاء**(9)... وأضاف ابن جني: «فإذا قاس الإنسان على جميع ما جاء... فلا غرو ولا ملام». وقال: «أما ما هو أكثر من باب شَنَئِي ولا يجوز القياس عليه **فلأنه لم يكن هو على قياس** فقولهم في ثقيف ثَقَفي وفي قُرَيش قُرَشِي وفي سُليم سُلَمي. فهذا وإن كان أكثر من شَنَئ فإنه عند سيبويه ضعيف في القياس فلا يجوز على هذا في سعيد سَعَدي ولا كريم كَرمي (الخصائص،1/115-116).

يعني ابن جني أن ما يوجد في باب النسبة إلى فَعيل أو فُعيل هو على فَعِيلي وفُعيلي في الأكثر والقليل جدا على فَعَلي أو فُعَلي مثل ثَقَفي وقُرشي فلا يُقاس عليه. ولم يوفق في قوله: «هذا أكثر من شنئي» لأنهما بابان آخران على حدة غير باب فعولة: فَعيل وفُعيل لأن الذي هو أكثر هو دائما بالنسبة إلى ما هو داخل الباب الواحد لا بين أكثر من باب.

---

(9) والذي حملهم على ذلك هو مماثلة فَعولة لفعيلة في أشياء كثيرة ذكرها ابن جني ههنا. وما رواه عن الأخفش (سعيد بن مسعدة) يدلّ على أنه لا يقول بالشذوذ كما نسب إليه (والذي قال بالشذوذ هو المبرّد كعادته). وقال ابن جماعة عن هذا: «والأول مذهب سيبويه وهو الصحيح للسماع فإن العرب حين نسبت إلى شنوءة قالوا: شَنَئِي. فإن قيل فهذا شاذ أجيب بأنه لو ورد نحوه مخالفا له صح ذلك ولكن لم يسمع في فعولة غيره... فصار أصلا يقاس عليه» (في شرح الشافية للرضي، 2/25 حاشية).

وجاز القياس على شَنَئِي لمجيء هذا اللفظ وحده في بابه. **فالباب قد يكون فيه عنصر واحد في الاستعمال وقد يكون خاليا مثل باب فِعُل.** ولم يُسمع في فَعولة *رَكوبى ولا * قتوبى ولو سمع ذلك لامتنع النحاة من إقرار فَعَلي في فَعولة كقياس. فهذا الوزن أي فِعُل وهو باب من أبواب الثلاثي ونتيجة عن القسمة التركيبية للثلاثي، كما رأينا، لا توجد كلمة واحدة في الاستعمال تدخل فيه أبدًا. فهذا دليل قاطع على أن الباب هو المجموعة الرياضية **كما تتصوّرها الرياضيات الحديثة**.

ودور هذا المفهوم في النحو أي الباب هام جدًا. قال سيبويه عن الشواذ عن القياس: «إلا أنها خرجت عن القياس فلا تُجْعَل بابًا يقاس عليه» (140/2). وكذلك قال ابن جني: «وهذه ألفاظ شاذة لا تعقد بابا ولا يجعل مثلها قياسًا» (الخصائص، 68/1) أي بابا مطردا. وقال أيضا: «ألا ترى إذا سمعت: استحوَذ واستصوَب أدّيتهما بحالهما ولم تتجاوز ما ورد به السَّمع فيهما إلى غيرهما. ألا ترى أنك لا تقول في استقام استقوَم ولا في استساغ استسيَغ» (الخصائص، 99/1). وقال قبله شيخه أبو علي: «فلا يسوغ أن تحكم عليه [استحوذ] بالشذوذ عن الاستعمال ألا ترى أن استحوذ وأغيلت وبابه إنما فيه أنه شاذ عن القياس لكثرة المعتلّ في هذا الباب وقلة الصحيح. ولو كان الصحيح أكثر من المعتل لما قلنا فيه إنه شاذ في القياس» (الإغفال، 70/1–71). **فالشواذ، على هذا، هي ألفاظ بعينها ولا تكوّن بابا** أي مجموعة من النظائر لقلتها في الباب إذ الغالب فيه هي ألفاظ على صيغة أخرى. **ولا يقاس على ألفاظ مخصوصة معزولة عن**

بابها بل على مجموعة منسجمة من الألفاظ. فهذا معنى القياس على الأكثر. فالأكثر المقيس هو دائمًا عند نحاتنا **الأكثر في الباب** أو بعبارة أدق الأكثر فيما سُمع من الباب أي من المجموعة. وهو دائما المجرى أو البنية لأغلبية أفراد الباب.

والذي لاحظنا في زماننا هو عدم فهم الكثير من الباحثين لهذا «الأكثر». فهم يطلقون القول دائما ولا يقيّدون الكثرة بما قُصد منها: أهي الكثرة في الباب أم الكثرة في الاستعمال؟ ولم يفهموا أن «استحوذ» لا يقاس عليه مع كثرته في الاستعمال مثل «حوِل وأغيلت» لأن باب الأجوف أكثر عناصره تُقلب واوها أو ياؤها ألفًا. ولذلك مثل استحوذ أي غير المعتلّ منه قليل في بابه (3كلمات) **ولا يمثل أفراد هذا الباب.** وهذه الشواذّ الكثيرة في الاستعمال هي التي يسمّيها سيبويه بالنوادر[10] وهي التي لا يقاس عليها ومع ذلك **فهي كثيرة أو هي مطردة في الاستعمال لا في بابها ويجب، مع ذلك، أن تستعمل دون غيرها** إن اطّردت في الاستعمال ولم ينافسها غيرها.

وأكّد سيبويه كثيرًا على أن هذه النوادر «تُحفظ ولا يقاس عليها».

(10) وصار النادر عند المتأخرين من النحاة ما دل على القليل في الاستعمال أو الغريب، ولم يستعمله سيبويه بهذا المعنى ولا من جاء بعده. فقد ذكر ابن هشام الأنصاري النادر في سُلّمه تحت القليل في الاستعمال، وحدّده البغدادي بأنه «ما قلّ وجوده وإن كان على القياس»! (شرح شواهد الشافية، 4). والنادر عند سيبويه وأتباعه هو على عكس ذلك تماما وهو ما خالف القياس وكان كثيرًا في الاستعمال فلا يقاس عليه. قال :[هي] نوادر تحفظ كما سمعت عن العرب ولا يقاس عليها» (2/215-216). وبهذا يتبيّن زيادة على ما سنذكره ابتعاد النحاة المتأخرين عن المتقدّمين بعدم إدراكهم لمقاصدهم الحقيقية والأساسية منها.

قال: «وهذا يُسمع ولا يُجسر عليه ولكن يُجأ بنظائره بعد السمْع»، وقال: «فلم يجيئوا به على نظائره وذا لا يُجسر عليه إلا بسماع» (نفس المصدر).

وقول المحدثين أن بعض النحاة كانوا يقيسون على الكثير وبعضهم على القليل لا معنى له إذا لم يُقيّد. فأي كثير وأي قليل هو؟ ثم إن الامتناع من القياس على الشاذ النادر (النادر في داخل الباب) ليس معناه تركه وتجنبه إذا كان كثيرًا في الاستعمال: فالقياس شيء والاعتداد بالمسموع الكثير شيء آخر.

ولنذكر من ذلك مثالين:

فقد تعجب الأستاذ عبد الخالق عضيمة مما يظنه تناقضا في موقف النحويين من القياس. قال: «لقد كان مما قنَّنوه هذا الأصل: إنما يقاس على الكثير لا على القليل. ثم نرى كثيرًا من النحويين يتخطى هذا الأصل... يقول الرضي: «فَعيل بمعنى مفعول مع كثرته ليس مقيسًا... وقال أيضا: تَفْعال المصدر مع كثرته ليس قياسًا مطردا» (مقدمة المقتضب،1/105).

والحق أنّ فَعِيل بمعنى مفعول لم يأت بكثرة مجيء مفعول -وبابهما واحد- بل المسموع من هذا الباب (اسم المفعول من المجرّد الثلاثي) على وزن مفعول يكاد يغطي كل هذا الباب بخلاف فَعِيل بهذا المعنى. وكذلك هو تفعال كمصدر لفعَّل: فالمسموع من هذا الباب هو تفعيل أو تفعلة في مجموعه أو يكاد وتَفْعال كمصدر آخر لفعَّل يأتي في أفعال كثيرة لكنها أقل بكثير من تفعيل وتفعلة.

وقال الأستاذ حسن عباس فيما يخص الكثرة: «أهي الكثرة العددية بين أفراد القبيلة الواحدة دون نظر لغيرها؟ أم هي الكثرة بين القبائل أي بأن تشيع خصائص لغوية في مجموعة قبائلها أكثر من قبائل مجموعة أخرى من غير نظر إلى أفراد قبيلة بعينها...» (اللغة والنحو،4). فهذا يخص الاستعمال وحده وعند النحاة هو الشيوع أو عدمه ليس إلاّ.

وواضح أن سبب هذا الإشكال هو إطلاق القول في الكثرة والقلة. ومنعهم من القياس على الأكثر في الاستعمال إذا خالف بابه فهذا يتعجب منه أكثر معاصرينا مع إنكارهم لجواز النحاة القياس على شَنَئ وهو حرف واحد! ويرون أن ذلك قياس على القليل والواقع غير هذا. فقد أساؤوا الفهم لما قصده علماؤنا وهو تخليط أيضا بين القليل في نفسه والقليل بالنسبة إلى غيره من أفراد بابه فالقياس لا يجوز إلا على المجموعة المنسجمة من العناصر أي المطردة من حيث التوافق الحاصل فيما بينها (سميناه بالانكليزية: Congruential Uniformity في مقابل الـ: Occurrential Uniformity) فالقياس على شنئي هو في الحقيقة قياس على المجموعة لا على العنصر الواحد الذي قد تحتوى عليه. فالمجموعة غير ما تحتوي عليه كالنسبة إلى فَعولة وإن لم يسمع إلا شَنَئ من ذلك فهو وحده شاهد من **السماع إذ لم يسمع غيره من بابه.** فهو على هذا جميع ما جاء وهذا أكثر مما لم يجيء من بابه. **فالباب هو مجموعة رياضية** وبالتالي يمكن أن تكون فارغة أو ذات عنصر واحد. فبما أن

التحويل: شنوءة←شَنَئِي هو الوحيد الذي سُمع **في باب النسبة إلى فَعولة** فلا يقابله في داخل مجموعته وبابه إلا الصفر (لا يوجد تحويل آخر من هذا الباب في المسموع يخالفه) **والواحد أكثر من الصفر!** (1> 0).

فالواحد المقيّد بالباب لا يُحمل على القلة بل على ما يقابله **في داخل بابه،** كما أن استقام (إعلال الأجوف) يقابله في بابه عدد من الكلمات منها: استحوذ وهو أقل من المعلّ. فكذلك الواحد في هذا الباب فالذي يقابله من العناصر هو الصفر. فالواحد مع لا شيء يخالفه هو ما يحتوي عليه باب شنئي كله. فسبب آخر لعدم فهم بعضهم لذلك هو عدم تفطُّنهم إلى أن مفهوم الباب ومفهوم النظير و«خلوّ الباب» و«جميع ما جاء» (في المجموعة الوحيدة العنصر) والحمل على «الأكثر» والقياس النحوي نفسه: **كل هذا جوهره رياضي بحت.**

وحمل عبارة «الأكثر» على معنى «الأكثر في الاستعمال» حصل بالفعل عند بعض المتأخرين على إثر ما لاحظوه عند الكوفيين من القياس لبعضهم على الشاذ من الاستعمال.

وقلنا في كتابنا عن «المنطق عند العرب» عند كلامنا عن الخلاف بين البصرة والكوفة بأن هذا الذي لا يكاد يُعرف هو نوع آخر من المسموع كالذي لم يجمع العلماء على صحة وجوده. ولا يُقاس على غير المسموع ولا على المسموع المشكوك فيه.

ويجدر بنا، من جهة أخرى، وفي الختام أن نستعرض أنواع الشذوذ التي عرفها العلماء الأوّلون. وتختلف هذه الأضرب من الشذوذ بحسب الميدان الذي تنطبق عليه وهي كالتالي:

1 – **الشذوذ بالنسبة للقياس** وهو مخالفة بعض العناصر المعيّنة لبابها. ولا بد أن تكون أقل عددًا: أفراد قلائل بالنسبة إلى جميع أفراد بابها. وقد تكون كثيرة جدا في الاستعمال أي شائعة، فالكثرة ههنا هي الشيوع أي الانتشار في المكان (هي بذاتها). وبعضها قد يجيء هو وحده في الاستعمال ينفرد به مثل «استحوذ» (وهذا هو النادر في زمان سيبويه). وقد يكون الشاذ في القياس قليلا جدا في الاستعمال فهذا هو الذي يقولون عنه أنه قبيح وضعيف إذا خرج عن القياس زيادة على ذلك وليس لحنا على كل حال.

2 – **الشذوذ بالنسبة للاستعمال** وقلة وجود الموصوف بذلك فيه جغرافيا أي عدم اتساع رقعة استعماله وقد يسمع الشيء من متكلم واحد أو اثنين وقد يكون موافقا للقياس إلا أن فصحاء العرب تركوه مثل الماضي من يَدَع. وقد يكون شاذا عنه وعن القياس معًا مثل مصوون.

ونضيف شذوذًا آخر لم نتكلم عنه وهو:

3 – **الشذوذ بالنسبة للرواية** أي قلة من نَقَلها (شخص واحد) مع مخالفته لغيره وقد تكون الرواية مُنْكرة تماما ومرفوضة إذا كان الراوي غير موثوق به.كما جاء في علم الحديث. وما كان كذلك لا يقاس عليه ولا

على ما أجمع العلماء على عدم صحته (وقد خرج المبرد كثيرًا عن الجماعة في تضعيف الرواية بدون دليل إلا تمسكه بجودة قياسه).

فهذه الأصناف من الشذوذ تمنع القياس (إلا القليل في الاستعمال المعروف غير الشاذ في الاستعمال وفي القياس) لأسباب جدّ مختلفة. فالتخليط بينها من جهة والتخليط بين امتناع القياس وعدم الاستعمال هو من أهم ما سبّب الإشكال عند بعض المتأخرين والمحدَثين.

والله وليّ التوفيق

الاستشهاد بشعر المولدين والمعاصرين في المعجم الكبير

د. أحمد بن محمد الضبيب
جامعة الملك سود ـ الرياض

1 - تمهيد :

يعد المعجم الكبير الذي بدأ مجمع اللغة العربية في القاهرة بالتحضير له في الخمسينيات الميلادية، ثم صدر أول أجزائه سنة 1970م أهم عمل معجمي لغوي شامل تقوم به مؤسسة علمية في البلاد العربية. ومنذ ذلك الحين صدرت من المعجم خمسة أجزاء آخرها ضم حرف الحاء الذي نشره المجمع سنة 1421هـ/2000م.

لقد هدف هذا المعجم -من الناحية اللغوية- إلى تلبية حاجة الإنسان المعاصر من حيث الشمول اللغوي ففسح المجال للغة في جميع عصورها وحاول استيعاب المفردات والاستعمالات التي تمس إليها الحاجة في هذا العصر، ولهذا امتدت النظرة فيه إلى عصور اللغة جميعها منذ عصور الاحتجاج اللغوي إلى عصرنا الحاضر، متجاوزا بذلك ما سمع عن العرب إلى ما ورد في كتابات المولدين بل المعاصرين، فقد استقر رأي المجمع -كما يقول رئيسه في مقدمة الجزء الأول- «على أن اللغة العربية ليست

مقصورة على ما جاء في المعجمات وحدها، بل لها مظان أخرى يجب تتبعها والأخذ عنها، وفي مقدمتها كتب الأدب والعلم، ومن الخطأ أن يرفض لفظ لا لسبب إلا أنه لم يرد في معجم لغوي»[1] كما رأى: «أن اللغة كل متصل الأجزاء يرتبط حاضره بماضيه... ومن الظلم أن نقف بها عند حدود معينة، وينبغي أن يعبر المعجم الحديث عن عصور اللغة جميعها، وأن يستشهد فيه بالقديم والحديث على السواء»[2].

إن هذا الموقف اللغوي يتماشى مع التطور اللغوي الذي تمر به اللغة، وهو منطقي إذا احتفظ لكل عصر بالسمات التي أدخلها على المفردات أو التراكيب -من حيث الصوتيات والبنية والدلالة- دون أن تحملها عبئا لا تستطيع حمله بنقلها من سياقها المعرفي أو الزماني إلى سياق آخر لاتتحمّله. ولتحقيق ذلك أكثر المعجم الكبير من الاستشهاد بأشعار لشعراء جاءوا بعد عصر الاحتجاجْ اللغوي، وتناقش هذه الورقة طريقة الاستشهاد بهذه الأشعار، وهل حققت هدفا معينا يتوخاه المعجم أو يتوقع منه، بحيث دلت على استعمال جديد للألفاظ، أو تطور لمعنى من المعاني على أيدي من استعملها من الشعراء؟

يمكن أن تعد هذه الدراسة دراسة استطلاعية إذ تقتصر على الجزء الأول من «المعجم الكبير» وهو يشتمل على المادة اللغوية الخاصة بحرف الهمزة، ويقع هذا الجزء في 700 صفحة، ولكنها -أي الدراسة- تعطي، في الوقت نفسه، مؤشرا على القيمة المعجمية لهذه الشواهد. كما قد تفيد في تسديد ما تبقى من هذا العمل الجبار الذي يؤمل منه نفع كبير. والذي

يمثل جهدا كبيرا مشكورا تنهض به منذ عقود من السنين مؤسسة لغوية عريقة.

كان موضوع الشواهد اللغوية والنحوية من الموضوعات المهمة التي تدارسها علماؤنا القدماء ومرت بمراحل عديدة وفقا لتصور كل عالم منهم. وكان الهدف من هذه الدراسات الحفاظ على نقاء اللغة العربية من أن يشوبها ما يمكن أن يغير معالمها أو يبتعد بها عن المنبع سواء في الصوت أو البناء أو الدلالة. ولذلك فقد تشدّد الرواد القدماء في الاستشهاد بالشعر المعاصر لهم أو القريب من عصرهم فنجد علماء الطبقة الأولى من اللغويين كأبي عمرو بن العلاء، وعبد الله بن إسحاق الحضرمي، والحسن البصري، وعبد الله بن شبرمة يلحنون الفرزدق والكميت وذا الرمة وأضرابهم[3]، ويروى عن الأصمعي قوله المشهور الذي ذكر فيه أنه جلس إلى أبي عمرو بن العلاء عشر حجج فما سمعه يحتج ببيت إسلامي[4]. غير أن هذه النظرة المتشددة لم تسد طويلا،..... من العلماء يجيز الاستشهاد بشعر الإسلاميين، ويمنع الاستشهاد بشعر المولدين أو المحدثين كبشار وأبي نواس وابن المعتز وغيرهم، حتى يأتي الزمخشري، في القرن السادس الهجري، فيخرق القاعدة بالاستشهاد بشعر أبي تمام، عند الكلام على تفسير قوله تعالى ﴿ **وإذا أظلم عليهم قاموا** ﴾ (البقرة: 20)، محتجا بورود الفعل أظلم متعديا في شعر حبيب بن أوس، معقبا على ذلك بقوله: «وهو وإن كان محدّثا لا يستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله

بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه» [5] ومع ذلك فقد اعترض عليه العلماء بأن «قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق، واعتبار القول والاستشهاد به مبني على معرفة الأوضاع اللغوية، والإحاطة بقوانينها، ومن البين أن إتقان الرواية لا يستلزم إتقان الدراية، فلا يلزم من تصديق العلماء إيّاه فيما جمعه من الحماسة من أشعار من يستشهد بأقوالهم أن يكون جميع ما في شعره مسموعا منهم أو مستنبطا من القوانين المأخوذة من استعمالاتهم»[6].

ولعل ابن بري (ت سنة 582 هـ) من أكثر اللغويين الذين استشهدوا بشعر المتنبي، ويعزى إليه ما ورد في (اللسان) من استشهاد بشعره. فقد ورد شعر لأبي الطيب في ثمانية مواضع في (اللسان) سبعة منها نقلها عن حواشي ابن بري على الصحاح، وواحد لم يبين مصدره فيه وهو استشهاده بقول أبي الطيب:

وبهم فخر كل من نطق الضـــاد وعوذ الجاني وغوث طريد

على أن الضاد للعرب خاصة. ولا يبعد أن يكون في نسخة من حواشي ابن بري لم تصل إلينا، إذ أن المادة المتعلقة به غير موجودة في النسخة المطبوعة من كتاب ابن بري وهي على كل حال نسخة ناقصة.

وقد أورد ابن بري شواهد في كتابه لمولدين آخرين كأبي الهندي (ت 188هـ) والعتابي (ت 208هـ) وبشر بن المعتمر (ت 210هـ) وأبي علي بن البصير (255هـ) وأبي العلاء المعري (ت 449 هـ) وغيرهم.

ونجد الاستشهاد بشعر المولدين ومن أتى بعدهم من الشعراء واضحا عند السيد محمد مرتضى الزبيدي في (تاج العروس)[7].

غير أن الملاحظ أن علماءنا القدماء وإن ذكروا أبيات المولدين في كتبهم فإنهم لا يستدلون بها على صحة اللغة بقدر ما يفسرون ما جاء فيها على ما سمع عن العرب، أو ما أورده العلماء القدماء، ولذلك فإننا كثيرا ما نرى ابن بري يقدم لهذه الشواهد بعد إيراد الرأي اللغوي بقوله: اوعليه قول المتنبي ..«أو نحو ذلك»[8] فاستعمال أبي الطيب يتوافق مع المسموع، لكنه ليس دليلا على صحته.

وعنصر آخر يمكن أن يلاحظه الدارس لاستشهادات القدماء بأشعار المحدثين وهو إيراد أبيات العلماء من الشعراء، وقد نصّ الزمخشري في تسويغه للاستشهاد بشعر أبي تمام بكونه عالما باللغة وبعدالته وذلك بقوله: «وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه...»[9]. ونجد إشارات متعددة إلى علم هؤلاء الشعراء باللغة، فالمتنبي يسأله أبو علي الفارسي: كم لنا من الجموع على وزن فِعلى؟ فيقول المتنبي سريعا: حِجْلى وظِرْبى، قال الفارسي: ففتشت كتب اللغة ثلاث ليال فلم أجد لهما ثالثا»[10].

ويذاكره أبو علي فيما جاء على: «فِعْيَول» فيذكر أبو علي ما يعرفه منها فيقول المتنبي و«كِسْيَون» وهو موضع فقال أبو علي من حكاه؟ فسكت أبو الطيب، قال في «سفر السعادة»: «والناس يقولون: «كِسْيَوْن» بكسر الكاف وضم الياء، والذي قال أبو الطيب أصوب»[11]. ويسجل ابن بري

سعة علم أبي العلاء المعري بمصادر اللغة، فبعد أن ينتقد الجوهري لعدم ذكره شيئا في فصل الياء من باب الحاء يستدرك عليه مادة، يُوح الشمس، قال: وكان ابن الأنباري يقول: هو بُوح -بالباء- وهو تصحيف منه، وذكره أبو علي الفارسي في «الحلبيات» عن المبرد بالياء المعجمة باثنتين، وكذلك ذكره أبو العلاء أحمد بن سليمان (المعري) في شعره فقال:

ويوشع رد يوحاً بعض يوم وأنت متى سَفَرْت رددت يوحا

ولما دخل بغداد اعتُرض عليه في هذا البيت، وقيل له: صحفته، وإنّما هو بُوح بالياء واحتجوا عليه بكتاب «الألفاظ» لابن السكّيت، فقال لهم: هذه النسخ التي بأيديكم غيّرها شيوخكم، ولكن أخرجوا النسخ العتيقة، فأخرجوا النسخ العتيقة فوجدوها كما ذكر أبو العلاء»[12].

وينتصر ابن بري لبشار بن برد فيقول في مادة (برأ): «لم يذكر (أي الجوهري) برأت أبرُو -بالضم في المستقبل- وقد ذكره سيبويه، وأبو عثمان المازني وغيرهما من البصريين، وإنما ذكرت هذا لأن بعضهم لحَّن بشار بن برد في قوله:

نفر الحي من بكائي فقالوا فز بصبر لعل عينك تبرُو

مسّه من صدود عبدة ضر فبنات الفؤاد ما تستقر[13]

وهكذا كان الاستشهاد على صحة اللغة عند علمائنا القدماء لا يتم إلا بإيراد أشعار القدماء من المنتمين إلى الطبقات الثلاث المتقدمة، وهي طبقة الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين. أما المولّدون والمحدثون فهم وإن

استأنسوا بأشعارهم إلا أنهم لا يجعلونها عمدة في ذلك. ولا شك أن مسلكهم في ذلك يدل على التزام بمنهج سليم، ينم عن إدراك لما يعتور اللغة أثناء مسيرها من تغير أو تبدل سواء في الأصوات أو البنية أو الدلالة، فكيف يستدلون على شرح بيت جاهلي بقول شاعر محدث، قد يكون أصاب التركيب أو اللفظ لديه تغيير بفعل مرور الزمن؟ وكيف يفسرون القرآن بناء على معطيات لغوية متأخرة عن وقت نزوله بأكثر من مئتي عام؟

ذلك موقف يمكن أن نفهم دواعيه، لكنهم بحفاظهم على نقاء اللغة استبعدوا كثيرا من الألفاظ التي استجدّت بفعل التطور اللغوي، واستعملها العلماء والشعراء والكتاب في أعمالهم الفكرية، ولو سجّلوها لأضافوا إلى اللغة إضافات جلي. غير أننا نلاحظ أن المتأخرين منهم كالفيروزأبادي في (القاموس) والسيد محمد مرتضى الزبيدي في (تاج العروس) قد سجلوا كثيرا من الألفاظ المستعملة في غير عصور الاحتجاج، ولكن ذلك جاء في زمن متأخر مما استوجب التفكير بتأليف معجم لغوي تأريخي.

2 – الدراسة

لم يكن من أهداف «المعجم الكبير» أن يسد مسد المعجم التاريخي العربي الذي يتطلع إليه الجميع، لكن المعجم وهو يعبر عن عصور اللغة جميعها –كما نص على ذلك رئيس المجمع في مقدمته[14] –نراه يقترب كثيرا من هذه المهمة، وقد أشار منهج المعجم إلى ذلك من طرف خفي

فجاء فيه: «واستشهد بالشعر القديم والحديث تأكيدا لوحدة اللغة وتكاملها، وغرسا لنواة في سبيل معجم تاريخي»[15].

وتأسيسا على هذا الكلام فإن من المتوقع أن تكون الشواهد الشعرية التي وردت في (المعجم الكبير) ممثلة للغة في عصور من قالوها، فهل هي كذلك؟ وبعبارة أخرى هل كان المنهج واضحا في أذهان مؤلفي المعجم بحيث اختيرت الشواهد لتعطي دلائل توثيقية للكلمات أو الاستعمالات اللغوية؟ وهل كانت لهذه الشواهد إضافات معجمية حقيقية أم أنها كانت ذات إضافات محدودة ؟ ذلك ما نحاول أن نجيب عليه في هذه الورقة.

استشهد في الجزء الأول من هذا المعجم بخمسين شاعرا من المولدين والمعاصرين، بلغ عدد الشواهد التي نسبت إليهم فيه 187 شاهدا، وتبين القائمة الآتية أسماء هؤلاء الشعراء وعدد مرات الاستشهاد لكل منهم:

الشاعر	عدد مرات الاستشهاد
أبو تمام	29
المتنبي	22
البحتري	20
أبو العلاء المعري	20
ابن الرومي	16
أبو فراس الحمداني	12

البهاء زهير	6
محمود سامي البارودي	5
ابن المعتز	4
بشار بن برد	3
مهيار الديلمي	3
الحسين بن الضحاك	3
أحمد بن المعذل	2
أبو العباس الصفري	2
الشريف الرضي	2
مسكين الدارمي	2
مسلم بن الوليد	2
أحمد شوقي	2
حافظ إبراهيم	2

واستشهد لكل واحد من الشعراء الآتية أسماؤهم بشاهد واحد: دعبل الخزاعي، سديف، القناني، ابن أبي أمية الكاتب، صالح بن عبد القدوس، محمد بن عبد الملك الزيات، طريح الثقفي، المعتضد ، مبرمان النحوي، خليد مولى العباس بن محمد، إبراهيم بن المهدي، يحي بن الفضل، أسامة بن منقذ، الطغرائي، أبو محمد الفقعسي، ابن أبي الخرحين ، محمد بن الفضل الجرجرائي، عبد الله الميالج ، ابن صارة الشنتريني، أبو الحسن بن نزار، ابن الفارض، سليمان بن داود القضاعي،

ابن عبد ربه، أبو الفتح البستي، أبو يعلى عبد الباقي بن أبي حصن، صردر، ابن الجوزي، علي بن نصر، عبد الجليل بن وهبون، أبو الغريب النصري، البوصيري.

كان من هدف المعجم ألا يكون ممحضا للاستعمالات اللغوية، وإنما يضم بين دفتيه معلومات حضارية وموسوعية، فهو إلى جانب مادته اللغوية يمثل دائرة معارف تعرِّف ببعض المظاهر والظواهر والأعلام والبلدان والمواقع وغير ذلك، وقد شمل الاستشهاد بالشعر كثيرا من المواد الموسوعية التي سطرت في المعجم.

لن يكون بمقدورنا أن نستعرض كل ما استشهد به من شعر في هذا الجزء من المعجم، فذلك يخرج عن نطاق الزمن المخصص لهذه الورقة، لكن يكفي أن نعطي نماذج من الشواهد أملا في أن نخلص في نهاية البحث إلى ملاحظات عامة وتوصيات بما نراه لتحقيق الهدف، وقد آثرنا أن نقسم ما اخترناه من نماذج شعرية إلى ثلاثة أقسام:

1. الألفاظ العربية.
2. الألفاظ الدخيلة.
3. التعبيرات والتراكيب المجازية.

1- الألفاظ العربية:

الأبد: عرّفه المعجم (27/1) بأنه: «الدائم ، والدهر، وقيل الدهر الطويل الذي ليس بمحدود»، كما ذكر كلاما للجرجاني في «التعريفات»

يبين الفرق بين الأزل والأبد هو أن «الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل، والأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في زمن الماضي، واستشهد على تعريف الأبد وتنكيره بحديث شريف، وبالمثل «طال الأبد على لبد» يضرب لكل ما قدم، ثم استشهد ببيت أبي تمام في مدحه أبا سعيد الثغري وإشادته بانتصاره:

يـوم بـه أخـذ الإسـلام زينتـه بأسرها واكتسى فخرًا بـه الأبـد

قلت: الاستشهاد ببيت أبي تمام يوحي بعدم وروده عند من هم أقدم منه من الشعراء، مع أنه ورد في الشعر الجاهلي في مطلع قصيدة النابغة الذبياني المشهورة:

يـا دار مـيـة بالعـلـيـاء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأبد[16]

وبيت النابغة -إلى جانب سبقه- يدل على أن الأبد -عند العرب- زمن غير متناه في الماضي، على عكس ما ذكره الجرجاني، ويعطي المثل الذي ذكره المعجم هذه الدلالة أيضا، وحبذا لو أشار المعجم إلى ذلك، إذ يكون في تعريف الجرجاني تخصيص للمعنى بوصفه مصطلحا من مصطلحات المناطقة وعلماء الكلام.

ومما أخلّ به المعجم في هذه المادة الكنايات التي استعملها الشعراء على سبيل التأبيد، وأكثروا منه ، مثل قول زهير بن أبي سلمى:

رحب الفناء لو أن الناس كلهم حلوا إليه إلى أن ينقضـي الأبـد

وقول حسان:

فاللؤم فيك وفي سمراء ما بقيت وفي سـمـيـة حـتى يـنـفـد الأبد

إن قول العرب «حتى ينفد الأبد» أو «حتى ينقضي الأبد» أو «لا أفعله طول الأبد»، أو «آخر الأبد»، أو غير ذلك من تعبيرات نجدها في أشعار الشعراء العرب وبخاصة في العصر العباسي هي تعبيرات من المفيد أن يضمها المعجم.

الأخية والأواخي: من المعروف أن المعنى الحسي يسبق المعنى المجازي، وأن من شروط جودة التأليف المعجمي أن تبدأ المادة بالمعنى الحسي ثم يذكر بعد ذلك ما طرأ على المعنى من مجاز، لكن «المعجم الكبير» يبدأ -أحيانا- بالمعنى المجازي، دون أن يؤسسه على معنى حسي يسبقه، ففي مادة (أ خ ي) يبدأ المعجم المادة هكذا: «آخى في فلان آخيه: اصطنع معه معروفا، وأسداه إليه. ويقال: آخى فلان في فلان آخية فكفرها». ثم يقول بعده: أخّى فلان للدابة، عمل لها آخية: قال أعرابي: أخِّ لي آخية أربط إليها مهري» ثم يأتي تعريف الآخيّة بعد أكثر من عشرة أسطر وهي: عود يعرض في الحائط، ويصير وسطه كالعورة، أو كالحلقة تشد به الدابة» أو «هو حبل يدفن في الأرض متينا ويبرز منه شبه حلقة تشد إليه الدابة» أو هو «الطنب».

وقد استشهد المعجم على جمع الآخية: «الأواخي» ببيت أبي فراس الحمداني:

وأسعى لأمر عدتي لمناله أواخيٌ من آرائه وأواصر

والاستشهاد ببيت أبي فراس جيد، وبخاصة أن المعجم أورده للتدليل على معنى الحرمة والذمة التي ترعى، لكن قد يوحي الاستشهاد به بعدم

وجود الجمع في الشعر العربي قبل أبي فراس، وقد ورد عند الفرزدق في قوله:

هو الأقرع الخير الذي يبتني أواخيّ مجد ثابت أن يترعا[17]

وترددت الكلمة عند البحتري في عدة أبيات منها قوله:

وما تزال أواخي الملك ثابتة منهم بكل رحيب الباع والبلد[18]

إبّان: جاء في المعجم (56/1): «إبّان كل شيء وقته وحينه الذي يكون فيه»، واستشهد على ذلك برجز من «اللسان» وآخر من «الأساس» مجهولي القائل ثم استشهد ببيت نسبه للمتنبي هو:

واعلم بأن الغيث ليس بنافع للناس ما لم يأت في إبّانه

قلت: نسبة البيت إلى المتنبي غير صحيحة، فالبيت للبحتري من قصيدة يمدح بها الحسن بن وهب مطلعها:

البيت مبني على أركانه والطرف جار في امتداد عنانه[19]

وإنما أخطأ مؤلفو المعجم في نسبة هذا البيت لعدم دقتهم في النقل من «معجم فيشر التاريخي» الذي اعتمدوا عليه -فيما يبدو-، إذ أن فيشر ذكر البيت (ص27) منسوبا للبحتري، نقلا عن شرح ديوان المتنبي للواحدي في الصفحة المرقمة 621 ، فظن مؤلفو المعجم أن البيت للمتنبي.

الأمر الثاني: أنني لم أتبين الهدف من إيراد هذا الشاهد في هذا الموضع، فإن كان القصد توضيح الاستعمال للكلمة فقد وضحه الرجز الذي استشهد به قبل، وإن كان القصد إثبات استعمالها عند المتنبي

فقد تبين لك أنها كانت في الاستعمال قبله بل قبل البحتري صاحب البيت ، إذ وجد عند أبي نواس:

ذهبا يثمر درا كل إبّان وحين

وقد ذكره فيشر في معجمه فلم لم يستفد منه؟

أسف: جاء في المعجم (286): «أسف أسفا وأسافة»: حزن أشد الحزن، ويقال: إنه لأسيف بين الأسافة. قال البهاء زهير:

ورأس مالك وهي الروح قد سلمت لا تأسفَنّ لشيء بعدها ذهبا

واستشهد بعد ذلك على قولهم: «أسف على ما فاته» بالآية الكريمة: (وتولى عنهم وقال يا أسفي على يوسف) (يوسف، 84)، وأتبع ذلك بشاهد للنابغة الذبياني هو قوله:

ومعشر أكلوا لحمي بلا ترة ولو ضربت أنوفا منهم رعفوا

لا يأسفون وقد أعذبت ألسنهم ولو يظنون أن أعنى بهم أسفوا

ثم أورد شاهدا للمتنبي يهجو به إسحاق بن كيغلغ:

إن مات مات بلا فقد ولا أسف أو عاش عاش بلا خلق ولا خلق

قلت: الكلمة مألوفة مستعملة في جميع العصور والبيئات العربية وكان يكفي فيها الاستشهاد بالآية الكريمة وبيت النابغة الذبياني، أما الاستشهاد ببيتي المتنبي والبهاء زهير فلست أراهما يزيدان المعنى وضوحا ، ولا يضيفان معنى حقيقيا أو مجازيا للكلمة، ولو اتبعنا هذا المنهج في حشد الشواهد لكل كلمة مألوفة لامتلأت معجماتنا بالشواهد بلا طائل.

الآسون: ذكر المعجم (305/1) جموع آس وهي: أساة و إساة وآسون، واستشهد على الأخير بقول إبراهيم بن المهدي:

ولا يملك الآســون دفعا لمهجة عليها لأشواك المنون رقيـب

قلت: إن كان المقصود من الاستشهاد بالبيت الاستدلال على ورود الجمع في استعمالات الشعراء فإن لذلك شواهد تسبق ابن المهدي، منها قول الحطيئة:

هـم الآســون أمّ الــرأس لـما تواكلهـا الأطبّة والإساء[20]

وقد استشهد به المعجم في موضع آخر من المادة. كما ورد جمع المذكر السالم عند الفرزدق في قوله:

إذا نظر الآسون فيهـا تقبلــت حماليقهم من هول أنيابها الثعل[21]

ألّـه: جاء في المعجم (441/1) «ألّه فلانا اتخذه إلاها وعظّمه»، واستشهد على المعنى الأخير بقول حافظ إبراهيم في عمريته يذكر عمر وعليا:

فاذكرهما وترحم كلما ذكـروا أعاظما أُلّهوا في الكون تأليها

قلت: لم نجد هذا المعنى في المعجمات العربية ولا في شعر العرب قبل حافظ، وأظن المعنى الذي قصد إليه حافظ لا يخرج عن معنى العبادة، فهو يقول إذا رأيت بشرا يصرف لهم نوعا من أنواع العبادة ، وهو ضلال بلا شك، فاذكر هذين وترحم عليهما، فلو أن بشرا يعبد لكان هذان أحق بالعبادة.

أما إن ثبت استعمال التأليه بمعنى التعظيم من قبل حافظ أو غيره من

الشعراء، فإن من الواجب الإشارة إلى أنه استعمال خاص بالشاعر الذي ورد في شعره.

الأمل: أورد المعجم (482/1) شاهدا على لفظة «الأمل» بيتا للبارودي هو:

لم يبق لي أمل إلا إليك فلا تقطع رجائي فقد أشفقت من جرحي

وأورد قبله آية قرآنية وبيتا لقطري بن الفجاءة.

قلت: الكلمة مألوفة في التراث اللغوي منذ الجاهلية، وإيراد بيت للبارودي لا يضيف إلى المعنى شيئا جديدا، فإن كان القصد من إيراده تمثيل العصور التي وردت في نصوصها هذه الكلمة فقد كان الأولى البدء بالعصر الجاهلي فقد جاءت في شعر عبيد بن الأبرص:

فكل ذي نعمة مخلوسها وكل ذي أمل مكذوب[22]

ووردت عند الراعي في العصر الإسلامي في قوله:

أملت خيرك هل يأتي مواعده فالآن قصر عن تلقائك الأمل[23]

وقد تعدَّدَ ورود الكلمة عند الشعراء العباسيين: أبي تمام وأبي العتاهية والبحتري وابن المعتز، فشاعت في أشعارهم كما شاعت عند أبي العلاء المعري، فإن كان القصد تمثيل عصور الشعر العربي فإن المنتظر من المعجم أن يورد شواهد من هذه العصور، أما الاستشهاد ببيتي قطري والبارودي فإن ذلك يوحي بعدم ورود الكلمة في الشعر العربي قبل قطري، أو بينه وبين البارودي، والواقع أن الكلمة مألوفة، ولا تستحق الاستشهاد عليها إذ ليس فيها غموض يوضحه

الاستشهاد، ولا استعمال غريب تفرد به أحد الشعراء، ولا تطور في الدلالة لحق الكلمةُ عبر العصور.

ويلحق بهذه الكلمة فعل الأمر «تأمّل» فقد استشهد عليه المعجم ببيت للبارودي:

تأمّل هـل تـرى أثـرا فإنـي أرى الآثار تـذهـب كالـرمـاد

على معنى «تثبت في الأمر والنظر» (481/1) واستشهد قبله ببيت زهير:

تأمل خليلي هل ترى من ظعائن تحملن بالعلياء من فوق جرهم

قلت: لم أجد فائدة أو وظيفة معجمية لبيت البارودي تختلف عما يدل عليه بيت زهير، فإن كان القصد تاريخيا فإن الشعر العربي على امتداد عصوره مليء بالأمثلة التي كان يجب أن يختار منها ما يمثل تلك العصور.

أنين: استشهد المعجم (570/1) على لفظة الأنين ببيت عمر بن أبي ربيعة:

ومجلس أصحابي كـأن أنينهم أنين مكاك فارقـت بلدا خصبا

وقول البارودي:

وكيـف تـواريـه وهـــذا أنينُه يدل عليه السمع من كل جانب

قلت: ليس في بيت البارودي ما يعد إضافة إلى العمل المعجمي، إلاَّ أن يكون من قبيل الزخرف الذي يثقل المعجم.

يؤوده: استشهد المعجم (599/1) على هذه الكلمة بالآية الكريمة

﴿وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما﴾ (البقرة: 255)، وبأبيات للحارث بن خالد المخزومي، ثم أورد بيتا للبارودي هو قوله:

وحسب الفتى من رأيه خير صاحب يؤازره في كل خطب يؤوده

قلت: الكلمة مألوفة في الشعر العربي ولا أرى مزية للاستشهاد ببيت البارودي عليها ما دامت لا تمثل عصره، ولم تأت في سياق مختلف عما أتت فيه عند الشعراء قبله، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:

وتنمو فتصرعها عجيزتها مشي الضعيف يؤوده البهر[24]

وقول بشار:

خذ من صديقك غير متعبه إنّ الجواد يؤوده تعبه[25]

أُوليّات: استشهد المعجم على جمع (أولى) على (أُولَيات) يقول حافظ إبراهيم:

إنّ مجدي في الأوليات عظيم من له مثل أولياتي ومجدي

قلت: هذا الاستشهاد لا غبار عليه، إذ يبدو أن استعمال جمع المؤنث السالم لكلمة (الأولى) -وهو قياسي- قليل جدا في الشعر العربي القديم، ولم أجده -قبل حافظ- سوى عند ابن حيُّوس (ت 473هـ) في قوله:

همام حوى في أُوليات شبابه مآثر أعيت كلّ كهل ويافع[26]

2 – الألفاظ الدخيلة:

الآس: شجر، استشهد عليه (12/1) بقول أبي تمام:

نور العرارة نوره ونسيمه نشر الخزامى في اخضرار الآس

قلت: ورد اللفظ في الشعر المحتج به قبل أبي تمام، قال ابن دريد في الجمهرة: «أحسبه دخيلا، على أنَّ العرب قد تكلمت به، وجاء في الشعر الفصيح»[27] ، ولم يورد ابن دريد عليه شاهدًا من الشعر، وقد ورد في شعر رؤبة:

تراه منصـورًا عليه الأرغـاس يخضر ما اخضر الألاء والأس[28]

الإبريز: الذهب الخالص، استشهد المعجم عليه ببيت الطغرائي:

بينا ترى الذهب الإبريز مطّرحا في الأرض إذ صار إكليلا على ملك

قلت: الاستشهاد ببيت للطغرائي -وهو من شعراء القرن السادس الهجري- على هذه اللفظة يوحي بعدم ورودها في الشعر القديم قبله، وهو أمر يتنافى مع كون المعجم شاملا للغة في جميع عصورها، فقد وردت في شعر لأبي تمام في قوله:

بالأسيل الغطريف والذهب الإبـريز فينا والأروع الغرنيق[29]

وفي شعر البحتري:

وقـد هذبتك النّائبات وربـمـا صفا الذهب الإبريز قبلك بالسّبك[30]

كما وردت في شعر الشريف الرّضي (ت 406هـ) وشعر صفي الدين الحلي (ت 750هـ)

الأترُج: استشهد المعجم عليه (73/1) بقول المعتز:

يـا حبذا أترجّـــة تحدث في النفس الطّرب

كـأنـهـا كافـورة لـها غشاء من ذهـب

قلت: وردت لفظة الأترجة في الشعر الجاهلي في بيت لعلقمة بن عبدة هو قوله:

يحملن أترجّة نضخ العبير بها كأن تَطيابها في الأنف مشموم[31]

وذكره ابن قتيبة في «أدب الكاتب» ضمن ما يهمز من الأسماء التي يبدل بها العوام همزتها أو تسقطها[32]. ولم يشر إلى ذلك في المعجم.

3 – التعبيرات والتراكيب المجازية:

من محاسن هذا المعجم اشتماله على عدد غير قليل من التعبيرات والتراكيب المجازية التي وردت في النثر أو الشعر، غير أن مما يلاحظ أن معظم هذه النماذج قد بُثّتْ في المعجم دون مراعاة لسياقها التاريخي، وأحيانا دون تنبيه على وظيفتها المجازية، وسنعرض لبعض هذه النماذج مما يتصل منها بموضوع الاستشهاد بشعر المولدين أو المعاصرين.

أديم الأرض: قال في المعجم الكبير (153/1): «والأديم من كل شيءٍ ظاهره، يقال أديم الأرض» ثم أورد بيت الأعشى:

يومًا تراها كأردية الخمـــــس ويوما أديمها نغلا

كما أورد بيت المعري:

خفف الوطء ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد

قلت: القول بأن الأديم من كل شيءٍ ظاهره لم أجد له سندًا في معجماتنا العربية، وقد صرح علماؤنا القدماء بأنَّ تعبير (أديم الأرض) استعمل على سبيل المجاز، جاء في (التاج): «ومن المجاز الأديم من الضحى أوله، حكى اللحياني: جئتك أديم الضحى، أي عند ارتفاع الضحى، ومن المجاز الأديم من السماء والأرض ما ظهر منهما، وفي

الصحاح: «وربما سمي وجه الأرض أديمًا»[33] ثم أورد بيت الأعشى السابق.

وقال الثعالبي في «المضاف والمنسوب»: «(أديم الأرض) يدخل من باب الاستعارة، كما يقال أديم السماء، وأديم الأرض لما حسن» وذكر بيت الأعشى ثم قال: «وفي استعارة الأديم لغير الأرض يقول بعض الكتاب: «كثرة العتاب تنغل أديم المودة»[34]

قلت: فأنت ترى أن إطلاق القول بأن أديم كلّ شيءٍ ظاهره ليس صحيحًا، وأن ورود الأديم مضافا إلى الأرض أوالسماء هو استعمال مجازي قد لا يرد في غيرهما بهذا المعنى، فباب المجاز واسع ومما لا شك فيه أنّ (أديم الضحى) ليس ظاهره وإنّما هو أوله و(أديم المودة) في قول الكاتب لا يعني ظاهر المودة بقدر ما يعني وجودها.

والأمر الثاني: أن الاستشهاد ببيت أبي العلاء لم يضف إلى الصناعة المعجمية شيئا، فالتركيب ليس من ابتكارات المعري، فإلى جانب سبق الأعشى له نجد الاستعمال أيضًا عند الشعراء العباسيين كأبي نواس في قوله:

قد أسحب الزق يأباني وأكرهه حتى له في أديم الأرض أخدود[35]

إليك عني: جاء في المعجم الكبير (452/1): «ويقال إليك عني في طلب التنحّي» وذكر حديثا في استعمالها، ثم أورد شاهدًا للمتنبي هو قوله:

إليك فإني لست ممن إذا اتقى عضاض الأفاعي نام فوق العقارب

قلت: استعمال اسم الفعل هذا مألوف في عصور الشعر العربي المختلفة، والاقتصار على شاهد للمتنبي قد يوحي - من الناحية التاريخية- بعدم وروده عند غيره.

وقد ورد الاستعمال في شعر الجاهلية في قول النابغة:

ألكنـي يا عيين إليـك قـولا سأهديـه إليك..إليك عنـي[36]

وفي شعر المجنون:

إليك عني (إني) هائم وصب أما ترى الجسم قد أودى به العطب[37]

وإن كان القصد من إيراده التمثيل على طريقة الاستعمال، فإن ما ورد في بيت المتنبي يمثل صورة واحدة من صور استعمال هذا التعبير في الشعر العربي. فقد تفنن الشعراء في صياغته، فتارة يأتون به كما ورد في الأبيات السابقة، وتارة يدخلون كلمة بين «إليك» و«عني»، كقول العباس بن الأحنف:

فقلت لها إليك -هواك- عني فإني عن هواك لذو اشتغال[38]

وتارة يقدمون «عني» كما في قول أبي تمام:

عني إليك فإني عنك في شغل لي منه يوم يبكي مهجتي وغد[39]

وأحيانا يكررون كلمة «إليك» كما في قول أبي العتاهية في أرجوزته ذات الأمثال:

إليك يا دنيـا إليك عـنـي مـاذا تريدين، تـخـلـي مـنـي[40]

شامخ الأنف: جاء في المعجم الكبير (557/1) «ويقال شمخ فلان بأنفه: رفع رأسه متكبرا، وهو شامخ الأنف: مترفع معتز بنفسه» ثم استشهد ببيت للبهاء زهير:

كامل الظروف أديب شامخ الأنف أشمه

قلت: التعبير مألوف في الشعر العربي، وقد ورد فيه قبل البهاء زهير بقرون، في شعر عبيد بن الأبرص:

في روابي عُدْملي شامخ الأنف فيه إرث مجد وجمال[41]

وحبذا لو كان التمثيل من شعر البهاء يمثل استعمالا نادرا أو متصلا بلغة عصره فذلك أجدر بالتمثيل.

أنف البرد: جاء في المعجم الكبير(559/1) «وأنف البرد أوله وأشده»، قال أبوالعلاء المعري:

متى ذنّ أنف البرد سرتم فليته عقيب الثنائي كان عوقب بالجدع

قلت: مراعاة للجانب التاريخي لاستعمال هذا التركيب نشير إلى أن أبا العلاء لم يكن أول من استعمله فقد سبقه إليه ذو الرمة في قوله:

إذا شم أنف البرد ألحق بطنه مراس الأوابي وامتحان الكوائم[42]

ومما يستدرك على «المعجم» في هذا الصدد أن الأنف قد ورد عند العرب في استعارات كثيرة، كان من المستحسن تضمين معظمها في هذا المعجم الموسوعي الكبير، من ذلك قول الرسول ﷺ: «جدع الحلال أنف الغيرة»، وذكر الثعالبي في (ثمار القلوب) أن استعارة الأنف للكرم من ابتكارات بشار بن برد في قوله:

ألا أيها السائلي جاهلا ليخبرني أنا أنف الكرم

وقوله لأبي عمرو بن العلاء:

أنت أنف الجود إن زايلته عطس الجود بأنف مصطلم

قال الثعالبي: «ثم تبعه ابن الرومي وزاد عليه وأحسن في قوله:

لـو كـنـت عين المجد سوادها أو كنت أنف الجود كنت المارناب

وقد أورد الثعالبي جملة من هذه الاستعارات، مشيرا إلى أن الناس قد تصرفوا في استعارة الأنف بين الإصابة والمقاربة ...[43]

3 - نتائج البحث

يتضح من دراستنا لشواهد شعر المولدين والمعاصرين في المعجم الكبير ما يأتي:

1 ـ لم يوضح المعجم المعايير التي ارتضاها مؤلفوه لاختيار الشواهد بصفة عامة، والغرض من إيرادها في المعجم، والحدود التي التزموها في ذلك.

2 ـ ورد معجم هذه الشواهد للتدليل على ألفاظ أو تراكيب كانت قد وردت عند الشعراء المحتج بشعرهم. وذلك قد يوحي بعدم ورود المواد اللغوية المستشهد لها عند أولئك الشعراء القدماء، مما يتعارض مع الهدف التاريخي للمعجم.

3 ـ لا تمثل معظم الشواهد المنسوبة إلى الشعراء المولدين والمعاصرين عصورهم، فليس في هذه الشواهد ما يعبر عن ألفاظ أو تراكيب تنتمي إلى تلك العصور، أو ابتكارات لهؤلاء الشعراء، وبهذا يمكن أن يقال إن المعجم فيما يخص الشواهد كان محافظا إلى حد بعيد على الرغم من أنه أورد شواهد كثيرة للمولدين والمعاصرين. وهذا يتعارض مع قول رئيس

مجمع اللغة العربية في مقدمته للمعجم: «وينبغي أن يعبر المعجم الحديث عن عصور اللغة جميعًا، وأن يستشهد فيه بالقديم والحديث على السواء». من ذلك مثلا أن المعجم أورد كلمة الأزل ذاكرا قول ابن فارس في عدم قياسيتها وقول الزمخشري إن اللفظ مصنوع، ليس من كلام العرب وكأنهم نظروا في ذلك إلى اللفظ (لم أزل)، لكن المعجم لم يورد شاهدا عليها سواء من النثر أو الشعر منسوبا إلى من استعملها من العلماء أو الأدباء وقد وردت النسبة إليها عند أبي العلاء في شعره وذلك في قوله:

لقد فرعتنا قدرة أزلية فعشنا وعدنا راجعين إلى القس(44)

وقوله

وصفت لقوم رحمة أزلية ولم تدركي بالقول أن تصفيها(45)

وقد وفق المعجم في الاستشهاد على لفظة (الأستاذ) ببيت للمتنبي، ولكن الكلمة وردت في الشعر المنسوب للإمام الشافعي في قوله:

أخي لن تنال العلم إلا بستة سأنبيك عن تفصيلها ببيان

ذكاء وحرص واجتهاد وبلغة وصحبة أستاذ وطول زمان(46)

وهنالك استعمالات كثيرة للشعراء المولدين وتصرف في بعض الألفاظ أو التعبيرات قد تكون سمعت من العرب، ولكنهم قاسوها على كلام العرب فلم يضمها المعجم فمن استعمالات بشار وابتكاراته إطلاقه كلمة «الإطار» على حوض الماء في قوله:

وكنت إذا ظمئت إلى قراح شركت الكلب في ذاك الإطار(47)

4 – لم يخدم الجانب التاريخي للألفاظ والتراكيب بالقدر الكافي، فقد استفاد مؤلفو المعجم من القطعة التي صنعت من جذاذات معجم فيشر، لكن لم تبذل جهود واضحة للتقدم خطوات نحو هذا الهدف، على الرغم من أن الوسائل المتاحة الآن خير منها عندما كتب فيشر جذاذاته.

5 – أكثر المعجم من الاستشهاد بالشعر المولد أو المعاصر على ألفاظ مألوفة في جميع عصور العربية، دون فائدة حقيقة للأبيات المستشهد بها، فهي لا تؤرخ للفظة ولا توضح استعمالها في سياق معين، ولا تدل على تغير حقيقي أو مجازي طرأ عليها، مما يوحي بأن الشاهد مقصود لذاته، مع أن المفترض أن يكون للشاهد وظيفة معجمية محددة.

وأخيرا فإن المعجم الكبير عمل ضخم نهض به -مشكورا- مجمع اللغة العربية في القاهرة، وأحرى بمثل هذا العمل الكبير أن يردد النظر فيه بين حين وآخر، وأن يستفاد في إعداده من المعطيات الحديثة، وبخاصة ما يعين منها على توثيق الألفاظ والتراتيب وربطها بعصورها التاريخية، بعد أن أصبح الوصول إلى ذلك أسهل من ذي قبل.

الهوامش :

1 ـ مجمع اللغة العربية، **المعجم الكبير**، القاهرة، مطبعة دار الكتاب، 1980م، 1/و.

2 ـ نفسه.

3 ـ البغدادي (عبد القادر)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1387/1 هـ/1967م.1/6.

4 ـ نفسه.

5 ـ الزمخشري (جار الله)، **الكشاف**، القاهرة، مط. مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1385 هـ/1966م، 220/1- 221.

6 ـ الجرجاني (السيد علي بن محمد)، حاشية على الكشاف، على هامش الطبعة السابقة من الكشاف، 221/1.

7 ـ انظر في ذلك: كتاب **«الزبيدي في كتابه تاج العروس»** تأليف هاشم طه شلاش، ط1, بغداد، دار الكتاب للطباعة، 1401هـ/1981م، ص 442 وما بعدها.

8 ـ انظر: على سبيل المثال **اللسان** (قرط) و(قوم) و(رأى).

9 ـ الكشاف، مصدر سابق ص22.

10 ـ ابن العماد الحنبلي،، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، 1/14 (حوادث سنة 354هـ)

11 ـ السخاوي (علي بن محمد)، **سفير السعادة وسفير الإفادة**، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط 2, بيروت، دار صادر 1415هـ/1995م ، 433/2.

12 ـ ابن بري (عبد الله)، **التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح**، تحقيق مصطفى حجازي، ط1, القاهرة، مجمع اللغة العربية، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، 280/1.

13 ـ نفسه، 7/1.

14 ـ **المعجم الكبير**، المقدمة، ص و.

15 ـ **المعجم الكبير**، ص ص

16 ـ **ديوان النابغة الذبياني**، صنعه ابن السكيت، تحقيق شكري فيصل، دمشق، دار الفكر [1968م]، ص2.

17 ـ **ديوان الفرزدق**، شرح مجيد طراد، ط1 بيروت، دار الكتاب العربي 1412هـ/ 1992م، 25/2.

18 ـ **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، ط3, القاهرة: دار المعارف د.ت، 660/2.

19 ـ ديوانه السابق، 2262/4.

20 ـ **ديوان الحطيئة،** تحقيق نعمان طه، ط1, القاهرة، مكتبة الخانجي، 1407هـ/ 1987م، ص87.

21 ـ ديوانه السابق، ص208.

22 ـ **ديوان عبيد بن الأبرص،** تحقيق حسين نصار، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1377هـ/1957م ص13.

23 ـ **ديوان الراعي النميري،** تحقيق ر. فايبرت، بيروت، 1401هـ/1980م، ص198.

24 ـ **ديوان عمر أبي ربيعة،** نشر محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1371هـ/ 1952م، ص150.

25 ـ **ديوان بشار بن برد،** تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1986م، 276/1.

26 ـ **ديوان ابن حبوس،** تحقيق خليل مردم بك، بيروت، دار صادر، 1404هـ/1984م، 329/1.

27 ـ ابن دريد، **الجمهرة في اللغة،** ط مصورة، بغداد، مكتبة المثنى، د.ت، 17/1.

28 ـ **ديوان رؤبة بن العجاج** (ضمن مجموع أشعار العرب)، تحقيق وليم بن الورد البروسي، ليبزج، 1903م.

29 ـ **ديوان أبي تمام،** تحقيق محمد عبده عزام، ط4, القاهرة، دار المعارف، د.ت، 433/2.

30 ـ **ديوان البحتري،** تحقيق حسن كامل الصيرفي 31, القاهرة، دار المعارف، د.ت، 1564/3.

31 ـ **ديوان علقمة الفحل،** تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، حلب، دار الكتاب العربي، سنة 1389هـ/1969م، ص51.

32 ـ ابن قتية، عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب،** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4, القاهرة، مط السعادة، 1382هـ/1963م. ص285.

33 ـ الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس،** (أدم).

34 ـ الثعالبي (عبد الملك)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار نهضة مصر، 1384هـ/ 1965م، ص515.

35 ـ ديوان أبي نواس (الحسن بن هانئ الحكمي)، تحقيق إي، النشرات الإسلامية، يسبادن، 1408هـ/ 1988م، 113/3.

36 ـ ديوان النابغة، مرجع سابق، ص197.

37 ـ ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، مكتبة مصر، د.ت، ص41. ورد البيت بدون كلمة «إني» فبدا مكسورا، وقد أضفناها كي يستقيم الوزن.

38 ـ ديوان العباس بن الأحنف، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1402هـ/ 1982م، ص245.

39 ـ ديوان أبي تمام، مرجع سابق، 4/ 75.

40 ـ أبو العتاهية: أشعاره وأخباره، تحقيق شكري فيصل، دمشق، مكتبة دار الملاح، د.ت، ص455.

41 ـ ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق نصار حسين، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1377هـ/ 1957م، ص118.

42 ـ ديوان ذي الرمة، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1392هـ/ 1972م، 766/3.

43 ـ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، مرجع سابق، ص330.

44 ـ المعري أبو العلاء، اللزوميات، تحققي عمر الطباع، بيروت، دار الأرقم، د.ت، 28/2.

45 ـ نفسه، 2/ 435.

46 ـ ديوانه، جمع محمد عفيف الزعبي، حمص- مكتبة المعرفة، جدة- دار العلم، 1392هـ/ 1972م، ص81.

47 ـ ديوانه، مرجع سابق، 3/ 209.

ألفاظ الحضارة
ماهيتها وأثر توحيدها في تنمية اللغة العربية

الدكتور علي القاسمي
مجمع اللغة العربية
الجمهورية العربية السورية

ألفاظ الحضارة/ألفاظ حضارية:

«الطائرة، الحافلة، الدراجة، الهاتف، المصرف، المذياع، البريد، ساعي البريد، العيد الفضي، مباراة كرة القدم». لعلنا نتفق، أول وهلة، أن هذه الألفاظ هي من ألفاظ الحضارة أو ألفاظ حضارية، فقد وردت في المعاجم القليلة التي أصدرتها بعض المجامع اللغوية العلمية العربية وخصصتها لألفاظ الحضارة[1]. ولكن الأمر ليس بهذه السهولة، كما سنرى.

صعوبة الاتفاق على ماهية الألفاظ الحضارية:

عند الرجوع إلى ما كتبه كبار اللغويين الذين بحثوا في ألفاظ الحضارة، نجد أنهم يعلنون صراحة صعوبة الاتفاق على تحديد ماهية «ألفاظ الحضارة» بصورة دقيقة. فعندما تصدى مجمع اللغة العربية بالقاهرة إلى قضية ألفاظ الحضارة في دورته الثانية عشرة (1945-1946)، أعلن

المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور، الذي سيخلف الدكتور طه حسين في رئاسة المجمع عام 1973, في تصديره لمحاضر هذه الدورة أن **«ألفاظ الحضارة ضرب أخر من المصطلحات اللغوية، وقد تكون معالجتها أعسر من معالجة المصطلح العلمي، والإجماع عليها ليس بالأمر الهين»**[2].

وعندما أولت لجنة اللغة العربية في المجمع العلمي العراقي اهتماما خاصا بالألفاظ الحضارية ونشرت كراسا بعنوان **«ألفاظ حضارية محدثة»**، سرعان ما عابه الأمين العام للمجمع الدكتور أحمد مطلوب قائلا:

«إنه لم يُخلص لهذا اللون من الألفاظ وإنما دخلته ألفاظ لغوية عامة مثل: حالاً، والحالي، وحالياً، والرشح، ومسبقاً، وشخصياً، والشارع، والنسيب؛ ودخلته مصطلحات علمية مثل: الأُس والإحداثيات، والتصعّد، والمنسوب، ونحوها من مصطلحات الهندسة والفيزياء والكيمياء»[3].

بيد أن الدكتور مطلوب يعترف صراحة بصعوبة تحديد ألفاظ الحضارة حين يقول:

«وليس من السهل اليسير تحديد الألفاظ الحضارية وحصرها، فهي قد تشمل الفنون الأدبية والعلوم السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، والفنية، وقد تشمل ما يستعمله الإنسان من أدوات لتحقيق أغراضه المختلفة. ولعل الاتفاق على المصطلحات العلمية ووضعها أيسر من الاتفاق على الألفاظ الحضارية ووضعها لما في ذلك من اختلاف وجهات النظر في فهم الحضارة...»[4].

معايير تحديد ماهية ألفاظ الحضارة:

إن الذين تصدوا لتحديد ماهية الألفاظ الحضارة انقسموا، إجمالا، إلى قسمين:

الأول، سعى إلى تحديد ماهية الألفاظ الحضارية في ضوء نشأتها. فرأى أن اللفظ الحضاري هو، في أصله، مصطلح علمي وضعته وتداولته مجموعة من المختصين في علم من العلوم أو فن من الفنون ثم شاع استعماله وأصبح كلمة عادية على أفواه عامة الناس. ويتجلى هذا الرأي لدى المرحوم محمود تيمور، وهو من روّاد البحث في ألفظ الحضارة، فقد عرّف اللفظ الحضاري بأنه:

«اللفظ الذي يشيع على أوسع نطاق في محيط الجمهور العام لتسمية أسباب الحياة في البيت والسوق، فهو قاسم مشترك أعظم في كل فروع المعرفة والثقافة والصناعة والتجارة والعلوم البحتة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والفنون والآداب، ذلك قيام الجمهور في التعبير عن حياته وبيئته وعلاقاته بما حوله وبمن حوله ويستمد عناصره من كل علم وفن ومعرفة»[5].

فالمعيار الأساس هنا هو شيوع اللفظ على أوسع نطاق، أما مجال اختصاص الألفاظ الحضارية فليس معيارا لأنها تنتمي إلى جميع فروع المعرفة.

وقد تبنى هذا الرأي اللغوي الدكتور عبد اللطيف عبيد الذي تولى الإشراف على إعداد الجزء الثاني من مشروع **«معجم ألفاظ الحضارة»** لمكتب تنسيق التعريب بالرباط، فقال في مقدمته لهذا الجزء:

«يتضمن هذا الجزء الثاني من مشروع «معجم ألفاظ الحضارة» مصطلحات شائعة في المجتمع العربي وأوساط المثقفين أو هي في طريقها إلى التحول من المعجم المختص إلى المعجم العام لتصبح، شيئا فشيئا، أحد مكونات المعجم اللغوي»[6].

فشيوع اللفظ -لدى هذه الجماعة- هو المعيار لاعتباره من ألفاظ الحضارة بغضّ النظر عن المجال العلمي الذي ينتمي إليه. ولهذا فإن مشروع المعجم الذي أعده فريق من اللغويين تحت إشراف الدكتور عبد اللطيف عبيد يشتمل على تسعة عشر قسماً، هي: **1-** الكون والطبيعة، **2-** النباتات والأشجار، **3-** الحيوانات البرية، **4-** الحيوانات الأهلية، **5-** الحشرات والزواحف، **6-** الحيوانات المائية، **7-** جسم الإنسان، ... الخ. ونجد في هذا المعجم الألفاظ التالية بوصفها ألفاظاً حضارية:

هواء، شعاع، جدول، كسوف الشمس، خسوف القمر، خنزير الأرض، دب، حَمَام، بول، الخ.

الثاني، ينطلق الفريق الثاني من اللغويين الذين تصدوا لتحديد ماهية ألفاظ الحضارة، من ربط تلك الألفاظ باستعمال الإنسان العربي لها في **«حياته العامة»**. فالتأكيد هنا ليس على شيوع اللفظ وانتقاله من المعجم الخاص إلى المعجم العام، وإنما على مدى استعمال الشيء المسمى في الحياة العامة للإنسان. وفي هذا يقول الدكتور عبد الكريم خليفة رئيس مجمع اللغة الأردني ما نصه:

«ونحن عندما نتحدث عن «ألفاظ الحضارة» في مشروعنا المعجمي في

الوقت الحاضر فإنما نعني جميع الألفاظ التي يستعملها الإنسان العربي في «حياته العامة» من مأكل ومشرب وملبوسات وما يتعلق بها، ومن منزل وأدوات منزلية وأثاث وما يتعلق بشؤون البيت، وكذلك أسماء الأماكن العامة والخاصة وما يتعلق بها، والمكاتب وأدواتها وأجهزتها، والمركبات وما يتعلق بها، والحرف وأنواع المهن والصناعات وأدواتها والمواد المستعملة فيها، وكذلك ما يتعلق بالتربية الرياضية وأنشطتها، وجوانب الحياة الفنية، ومجالات الترويح والزينة، ويتعدى هذا المدلول، التعبير عن الأدوات والأشياء المادية، إلى التعبير عن الحياة الثقافية العامة التي تنم عن الحس الحضاري والاجتماعي والذوق الجمالي في التعامل بين الأفراد والجماعات في حياتهم اليومية، وفي لغة مختلف وسائل الاتصالات الجماهيرية»[7].

فالمعيار الأساس هنا هو «الاستعمال في الحياة العامة اليومية» وليس شيوع اللفظ الذي هو أحيانا تحصيل حاصل للاستعمال، فما دام الإنسان يستعمل في حياته العامة اليومية الكرسي، والحمام، والدفتر، والقلم، والمجاملة فهي ألفاظ حضارية. أما إذا كان لا يستعمل في حياته العامة اليومية البول، وخنزير الأرض، والهواء، والجدول، فإنها ليست ألفاظا حضارية..

وهكذا يمكن القول إن هذا القسم من اللغويين غلّبوا الجانب العملي أو الحضاري على الجانب اللغوي في معيارهم لتحديد ماهية ألفاظ الحضارة.

محاولة لتعريف ألفاظ الحضارة:

إنّ الرّواد الذين صاغوا هذا المصطلح «ألفاظ الحضارة»، كانوا على وعي كامل بأبعاده ومضامينه. فقد استعملوا كلمات في غاية الدقة. فهم لم يقولوا مثلاً: «كلمات الحضارة» ولا «مصطلحات الحضارة»، وذلك لسببين:

الأول، إن «اللفظ» اسم عام ينضوي تحته «الكلمة» و«المصطلح» معاً:

ولما كانت ألفاظ الحضارة هي مصطلحات علمية شاع استعمالها في الحياة العامة لشيوع المفاهيم التي تدل عليها، وأصبحت تلك المصطلحات في عداد اللغة العامة المكوَّنة من كلمات أو في طريقها لتصبح كذلك، فإن الرواد اختاروا كلمة «ألفاظ» التي تدل على الكلمة والمصطلح معاً.

الثاني، لما كانت كلمة «ألفاظ» عامة، فإنهم قيدوها وخصصوها بالإضافة، على طريقة الحد الأرسطي، الذي يعرّف الأشياء بذكر جنسها القريب والفصل ليكون التعريف جامعاً مانعا. وهكذا فإن «لفظ» هو الجنس و«الحضارة» -وليست الثقافة أو الطبيعة أو غيرهما- هو الفصل الذي يميز هذا اللفظ من غيره من الألفاظ.

وعلى هذا الأساس، فإن تحديد مفهوم «ألفاظ الحضارة» يتطلب منا البحث في ماهية «اللفظ»، وماهية «الحضارة» كذلك.

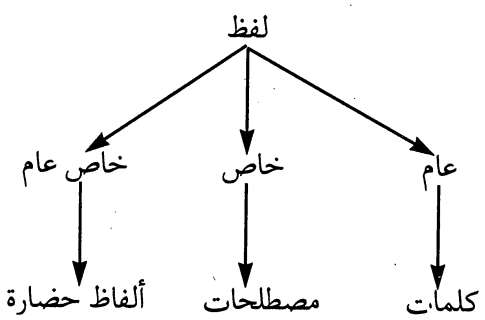
ألفاظ الحضارة بين عمومية اللفظ وخصوصيته:

إذا افترضنا أن جميع المصطلحات العلمية والتقنية هي من إفرازات الحضارة، فلماذا اختص قسم منها بهذا الاسم، «ألفاظ الحضارة»؟ وهل هذه الألفاظ هي كلمات عامة أم مصطلحات خاصة؟ وقبل كل شيء، هل هناك فرق بين الكلمة والمصطلح؟

يزعم المصطلحيون -أو قسم منهم على الأقل- أن المصطلح ليس كلمة من الكلمات؛ فالكلمة لها معنى، أما المصطلح فله مفهوم، وأن اللغويين يتعاملون مع الكلمات ومعانيها وحقولها الدلالية، أما المصطلحيون فيتداولون المصطلحات ومفاهيمها ومجالاتها المفهومية، بل أنظمتها المفهومية. وإذا كان معنى الكلمة يتحدد من سياقها في الجملة، فإن مفهوم المصطلح لا يمكن ضبطه إلا من تحديد موقعه في المنظومة المفهومية ومن تخطيط شبكة علاقاته بالمفاهيم المجاورة له في تلك المنظومة. ولهذا فإن علم المصطلح ليس من علوم اللغة وإنما هو علم مستقل عنها يستخدم علوم اللغة فيما يستخدم، ولكنه يستوعب كذلك علم المنطق وعلم الوجود وعلم التصنيف وغيرها من العلوم الراقية المتصلة بالعقل وليس باللسان فقط، فهو يبحث أساسا في طبيعة المفاهيم والعلاقات القائمة بينها وكيفية استخدام المصطلحات التي تعبّر عنها بدقة. وبعبارة أخرى، على حين أن اللغوي يبدأ عمله بالصعود من الكلمة فالجملة وصولا إلى المعنى، فإن المصطلحي ينطلق بالاتجاه المعاكس، أي من دراسة المفهوم وخصائصه الجوهرية ليصل إلى المصطلح الدقيق الذي يعبّر عنه.

أما اللغويون فيرون أن ما يزعمه المصطلحيون هو نوع من التلاعب بالألفاظ. ويرون أن المصطلحات ما هي إلا ألفاظ قطاعية، أي يستعملها قطاع خاص من الناطقين باللغة من المهنيين والحرفيين، لعلاقة تلك الألفاظ بعملهم. ولهذا فهي ألفاظ تنتمي إلى اللغة الخاصة بذلك القطاع من الناس. وما «المنظومة المفهومية» إلا تعبير آخر عن «الحقل الدلالي» للكلمات.

ومهما يكن من أمر، فإن اللغويين والمصطلحيين متفقون على أن الكلمات والمصطلحات هي ألفاظ. كما أن جميع الذين تصدوا لقضية «ألفاظ الحضارة» لاحظوا أن هذه الألفاظ انتقلت من القطاع الخاص إلى الاستعمال العام أو هي في طريقها إلى الانتقال. وبذلك، يمكن تقسيم اللفظ على الوجه التالي:



فلو أخذنا مجموعة من ألفاظ الحضارة مثل (فِلْم، فلم بالأبيض والأسود، فيلم بالألوان، فلم سالب، فلم موجب، الخ) وفحصناها لمعرفة طبيعتها: أهي كلمات عامة يُعنى بها اللغويون في معاجمهم العامة، أم

هي مصطلحات تقنية تختص بعلم من العلوم فيهتم المصطلحيون بها في معاجمهم الخاصة؟ نجد أن مفاهيمها تشكّل، في حقيقة الأمر، جزءً من منظومة التصوير المفهومية، وكل مفهوم منها يحتل موقعا محددا في تلك المنظومة ويرتبط بعلاقات وجودية ومنطقية مع بقية مفاهيم المنظومة. ولهذا فإنها وردت في معجم مختص في الإعلام[8]. ولكن التصوير الذي كان في بدايته يقتصر على مختبراتِ عدد محدود من المختصين في قضايا التصوير، أخذ في الشيوع خلال القرن العشرين بحيث صار كثير من الناس يقتني آلات التصوير لالتقاط الصور في المناسبات الاجتماعية المختلفة، ويشتري لها نوع الفيلم الذي يريد من محلات بيع السجائر، ويعود بالفيلم لتحميضه في محلات التصوير المنتشرة في شوارع المدينة، وهكذا انتقلت تلك المصطلحات التقنية في الأصل من قطاع محدود إلى لغة الناس العامة. وهكذا أصبحت تلك المصطلحات التقنية تستعمل في الحياة العامة وتشكل مكونًا من مكونات حضارتنا الحديثة.

ولهذا أقدم مجمع اللغة العربية في القاهرة على وضع تلك المصطلحات في **«معجم ألفاظ الحضارة»** الذي أصدره[9]. ونخلص من ذلك إلى أنها مصطلحات علمية شاع استعمالها بين الناس فأصبحت ألفاظاً حضارية. والأمر ذاته ينطبق على ألفاظ أخرى مثل «الحاسوب» ومتعلقاته مثل: «لوحة المفاتيح»، وبذاكرة الحاسوب و«الطابعة»، التي كانت في منتصف القرن الماضي مصطلحات تقنية لا يستخدمها إلا عدد محدود من الباحثين والجامعيين في مختبراتهم، ثم أصبحت من

أدوات الحضارة الشائعة تماما، وأضحت مصطلحات من ألفاظ الحضارة.

ولكن شيوع اللفظ في الاستعمال في الحياة العامة لا يكفي وحده لاعتبار اللفظ من ألفاظ الحضارة. فالكلمات: هواء، شعاع، جدول، خنزير الأرض، دُب، حَمام، بول؛ هي كلمات شائعة في الاستعمال اليومي وتنتمي إلى حقول علمية معروفة، ولكننا لا يمكن أن نعدّها من نتاج الثقافة أو الحضارة. فلا بدّ من التمييز بين الطبيعة والثقافة من جهة، وبين الثقافة والحضارة من جهة أخرى، كما تكون ألفاظ الحضارة مقتصرة على ألفاظ الحضارة ولا تشمل ألفاظ الطبيعة ولا ألفاظ الثقافة.

الطبيعة والثقافة:

الطبيعة والثقافة مختلفان. ولإدراك الفرق بينهما لابد من العودة للمعنى التأثيلي لكلمتي الطبيعة والثقافة. فالطبيعة في اللغة الإغريقية هي physis وفي اللاتينية natura ، وكلتا الكلمتين تعنيان القدرة الكامنة في جميع الأشياء على النمو، فهي القوة الحاضرة حضوراً كلياً. فالطبيعة، هي جملة الكائنات في الوجود من أرض وسماء وجبال ووديان وكواكب ونباتات وحيوانات، ومنها الإنسان. ويرتبط التصور الأرسطي عن الطبيعة بهذا المعنى، فقد عدّ أرسطو (384 322 - ق.م) الطبيعة مصدرَ الحركة.

وأضاف أفلاطون (428 348 -ق.م) -تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو- معنى ثان للطبيعة هو «ماهية الكائن»، فهناك طبيعة لكل كائن في

الوجود، وطبيعة الشيء أو الكائن هي فكرته أو شكله الأصلي أو ماهيته. فطبيعة الإنسان، مثلا، هي سجيته الأولى. وهكذا تتعدد الطبيعات، فلكل شيء طبيعة خاصة به[10].

وهذان المعنيان موجودان في اللغة العربية، فقد ورد في معجم **«لسان العرب»**:

«الطبع والطبيعة: الخليقة، والسجية التي جُبل عليها الإنسان... وطبع الله الخلق على الطبائع التي خلقها فأنشأهم عليها، وهي خلائقهم»[11].

وتسجل المعاجم العربية الحديثة المعنيين بشكل أوضح بفضل شيوع الاستعمال الفعلي للفظ «الطبيعة» بمعنييه المذكورين. فقد ورد في **«المعجم العربي الأساسي»**:

«طبيعة: 1- مخلوقات الكون من جبال وأودية ونبات وسماء 2- خُلق «له طبيعة سمحة...[12]. وفي الأقوال السائرة: «الطبع أغلب»، و«الطبع يغلب التطبّع».

كان الإنسان في البداية جزءاً من الطبيعة أو مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بها، ثم أخذ يميل إلى الانفصال عنها ويرغب في التحكم فيها وتسخيرها لمنفعته. والثقافة (التي سنحاول تعريفها بعد قليل) هي التجسيد لرغبة الإنسان تلك في التميّز عن الطبيعة وترويضها، سواء كانت تلك الطبيعة بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني. فلفظ الثقافة، في اللغة العربية، مُشتق من «ثقّف العودَ» إذا سوّاه وقوّمه، أو من «ثُقُف الشخصُ» إذا صار حاذقاً فطناً يتحكّم في غرائزه ويستعمل ذكاءه في الخير والصالح من الأعمال.

حقق الإنسان انفصاله عن الطبيعة باستخدام الثقافة، وأصبح الإنسان مقابلاً للطبيعة مختلفا عنها، وذلك باتخاذ أنماط سلوك تحكمها قِيم عليا تختلف عن سلوك الحيوان في حالته الطبيعية من ناحية، وبابتكار وسائل واختراع أدوات تمكّنه من التحكم في الطبيعة. وصار هناك فرق بين ما هو فطري ينتمي إلى الطبيعة وبين ما هو مكتسب ينتمي إلى ثقافة المجتمع السائدة. وتتعدد النظريات المتعلقة بالخاصية التي ميّزت الإنسان عن الطبيعة أول مرة وذلك طبقا لاهتمامات الباحثين ومجالهم المعرفي: أهي اللغة، أو تحريم زنا المحارم، أو نشوء السلطة، أو نشوء الثقافة ذاتها[13].

وهذا الاختلاف بين الطبيعة والثقافة انعكس على تقسيم الدراسات الفلسفية منذ القرن الخامس قبل الميلاد حين قسّم أرسطو الفلسفة إلى قسمين: القسم النظري، **«فلسفة الطبيعة»** التي تُطلَق على الدراسات المتعلّقة بالواقع المادي والخصائص العامة للطبيعة وقوانينها، والقسم العملي **«فلسفة الأخلاق»** التي تُطلَق على الدراسات المتعلقة بالإنسان وسلوكه[14].

من هذا كله نخلص إلى أن الطبيعة والثقافة مختلفان تماما بل متقابلتان. ولهذا فإن الألفاظ الدالة على الطبيعة بمعنييها لا يمكن أن تكون من ألفاظ الحضارة (فالثقافة والحضارة متلازمتان، كما سنبين بعد قليل). فالكواكب والوديان والسهول والهواء والفسيلة والخنزير ليست من ألفاظ الحضارة، حتى إذا شاعت في الاستعمال العام بعد أن كانت جزءاً من المعاجم الخاصة بالفلك والجغرافية والنبات والحيوان. كما أن

الدم والبول والحُبّ والغضب والغيرة ليست من ألفاظ الحضارة حتى إذا شاعت في الاستعمال العام بعد أن كانت جزءاً من المعاجم الخاصة بالتشريح وعلم النفس وغيرها. فهذه الألفاظ كلها من ألفاظ الطبيعة.

الثقافة والحضارة:

تتبع صعوبة الحديث عن الثقافة والحضارة من حقيقتين:

الأولى، إن الثقافة هي ما يميز الإنسان عن الحيوان، ومن الصعب على الإنسان أن يضع نفسه خارج الثقافة ليتحدث عنها[15].

الثانية، إن المفهوم حديث نسبياً، وقد تعددت المدارس الفكرية في تعريفه طبقاً لاهتماماتها ومجالات اختصاصها. وكثيراً ما اختلط مفهوم «الثقافة» بمفهوم «العلم» و«المعرفة» و«الحضارة» و«المدنية» وهي مفاهيم تختلف عن بعضها ولكنها لا تخالف بعضها كليةً.

لقد تعددت وتكاثرت تعريفات «الثقافة» حتى إن أحدهم ألَّف كتاباً كاملا جمع فيه تعريفات الثقافة، وإن المثقف المغربي الكبير عبد الكريم غلاب ألف كتابا بعنوان **«لا مفهوم للثقافة»**[16].

ولعل كثرة البحث في الثقافة مرده إلى أنها كالطب تتعلق بالإنسان نفسه مباشرة، ولهذا فإن كل واحد معني بها كما أن كل واحد يظن أن بإمكانه وصف الدواء وإن لم يكن طبيباً.

بيد أن كثرة البحث في «الثقافة» ساعد على تبلور مفهومها وظهور نوع من الاتفاق في السنوات الأخيرة على ماهيتها وتعريفها. فقد أصبح من

المقبول اليوم تعريف الثقافة بأنها مجموع العوامل الفكرية والدينية والتاريخية والفنية والفلسفية والسياسية التي تتفاعل في حياة أفراد المجتمع وسلوكهم وتنتقل عبر الزمن من جيل إلى جيل. ويتجه كلٌّ مجتمع إلى تكوين كلٍّ ثقافي مؤلَّف من عناصر متماسكة ومتكاملة يتميز عن غيره بمفاهيم ومعانٍ وأساليب سلوك تُكتسَب بالتعلم ونظام قِيَم أساسي يقيِّم بموجبه السلوك إلى مقبول ومرفوض. وترتبط بنية شخصية الفرد بالثقافة المميِّزة لمجتمعه بصورة واعية أو لا واعية. وتعمل اللغة على صياغة تلك المفاهيم والقيم والمُثل وتيسير اكتساب الأفراد لها، كما تُسهّل نقلها من جيل إلى جيل وتراكمها ونموّها[17].

وقد عرّف المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية الذي انعقد في مدينة مكسيكو سنة 1982 «الثقافةَ» بأنها:

«مجموعة الصفات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً محدداً أو فئة اجتماعية بذاتها... وهي (أي الثقافة) تشمل الفنون والآداب وأساليب الحياة وتشمل كذلك الحقوق البشرية، وتنظّم القيم والتقاليد والمعتقدات»[18].

ويتحدث ويليام فندلي، الأمين العام للمؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام، عن التصوّر التجريبي للثقافة فيعرّفها بأنها:

«مجموعة مشتركة من المعاني والقيم التي تحدد طريقة حياة مشتركة. وبشكل أكثر تحديداً، فإن هذه المعاني والقيم المشتركة يتم إيصالها عبر

الزمن إلى الأجيال المتعاقبة من خلال اللغة، والهوايات، والأعراف، والعادات، والتقاليد، والمؤسسات»[19].

وقد تبنت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تعريفاً مماثلاً للثقافة في **«الخطة الشاملة للثقافة العربية»** التي استغرق إعدادها عقداً من الزمن وشارك في صياغتها مجموعةٌ كبيرة من المثقفين من معظم الأقطار العربية. فقد ورد في هذه الخطة أن الثقافة «تشمل مجموعة المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية المستقرة وطرائق السلوك والتصرف والتعبير وطرق الحياة...»[20]

أما **«الحضارة»** فإنها حقيقة ثقافية. ويميل بعضهم إلى اعتبارها مرادفاً للثقافة، ويرى بعضهم الآخر أنها ثقافة متقدّمة. ولكن ما استقر في الدراسات الفلسفية مؤخراً يذهب إلى أن الحضارة هي المنجزات التي حققها الإنسان عبر ملايين السنين في جميع الميادين والتي يتعلمها كل جيل من الجيل السابق ويضيف إليها. وهذه المنجزات هي نتيجة لأنماط التفكير والقيم والمثل والمعاني والمفاهيم السائدة في المجتمع. وبعبارة أخرى فإن هذه المنجزات هي من إفراز الثقافة، ولهذا فلكل ثقافة حضارتها، كما يمكن أن تكون للإنسانية بكاملها حضارة مشتركة[21].

ولفظ **«الحضارة»**، باللغة العربية، مشتق من الحضر الذين يعيشون في المدن، في مقابل البدو الذين يعيشون في البادية أو الصحراء. وحاضرة البلاد هي المدينة التي يقيم فيها حكّام تلك البلاد. ويمتاز الحضر بكثرة ما لديهم من الأدوات والآلات والمنتجات المصنوعة في مقابل البدو

الذين تقلّ عندهم أو تنعدم تلك المنجزات الصناعية. وهذا ما ألمح إليه الشاعر المتنبي بقوله:

حُسنُ الحضارةِ مجلوبٌ بتطريةٍ وفي البداوةِ حسنٌ غيرُ مجلوبِ

وقد توصل كثير من المفكرين إلى هذا التفريق الواضح بين الثقافة والحضارة. ففي مؤتمر عقدته منظمات اليونسكو والإيسيسكو والألكسو بالرباط في يونيو 2005، عبّر المفكر الإسلامي عبد الهادي بوطالب عن ذلك بقوله:

«وأرى أن الحضارة غير الثقافة، فالتركيز في الحضارة غالباً ما يقتصر على التقدّم المادي،... أما الثقافة فمجالها الفكر والعقل والإبداع والتحلي بالأخلاق الفاضلة والقيم المجتمعية المتعارف عليها»[22].

نحن نميل إلى أن **«الثقافة»** تختص بالإنتاج الفكري والروحي للإنسان في حين تختص «الحضارة» بالإنتاج المادي والتقني للإنسان. أما **«المدنية»** فهي مستوى متقدِّم من الثقافة والحضارة يتحقق في مدن كبيرة، وتُستعمل فيه الكتابة، وتسود فيه القوانين وحقوق الإنسان. و«المدنية» مشتقة من «المدينة» التي يسود فيها القانون في مقابل البادية أو الغاب التي تسود فيه شريعة الغاب، ومن هنا أصبح «القانون المدني» في مقابل «القانون الجنائي» و«القانون العسكري». فالمدنية هي نتيجة التمدّن الذي يسمو بأخلاق الإنسان وسلوكه، بحيث يحترم الإنسان الآخر وحقوقه.

الثقافة هي طريقة التفكير، والحضارة ما تنتجه طريقة التفكير تلك. فالحضارة تتضمن الثقافة كما يتضمن بناء الدار تصوّرَه في ذهن الإنسان

أو خطته على الأرض. تمثل الثقافة نظرة الأمّة إلى الإنسان والعالم والكون، فهي البُعد الروحي للإنسان من دين وفلسفة وأخلاق وأدب وفن، أما الحضارة فتمثّل البُعد المادي للإنسان فهي ما يصنعه الإنسان ويبتكره. تجسّد الثقافة تأثير الفكر على الإنسان ذاته، أما الحضارة فتجسّد تأثير الإنسان على الطبيعة وتشكيلها في حدود ما يتيحه له فكره. فالثقافة هي استمرارية شعور الإنسان باختياراته والتعبير عنها، أما الحضارة فهي استمرار التقدم التقني. وكلّما نمت الثقافة ازداد الإنسان غوصاً في ذاته، وكلّما نمت الحضارة ازداد الإنسان اعتماداً على المادة والآلة وتحكّماً في الطبيعة، كما يقول علي عزت بيغوفيتش[23].

ولنضرب مثلا عملياً على الفرق بين الثقافة والحضارة، فنقول إذا كانت الحضارة تفرز لنا الفكر الديني، والتنظيمات العسكرية، والتمييز بين الجنسين وغيرها، فإن الحضارة، بوصفها التجسيد المادي للثقافة، تبتدع لنا ما يعزز تلك الهوايات الثقافية كالملابس مثلاً، فتصبح لدينا أزياء خاصة برجال الدين، وأزياء أخرى للعسكريين، وملابس للرجال وأخرى للنساء، وهكذا. وعندما تتجه ثقافة معينة إلى إلغاء التمييز بين الجنسين وإقرار المساواة بينهم مثلاً فإن هذا التوجّه الثقافي ينعكس على المنتجات الحضارية، فتُصنع سراويل الجينز لكلا الجنسين، فيلبسها الذكور والإناث عل السواء. فالثياب هي ما يُصبح به الجسم دالاً، على حد تعبير هيجل، أي حاملاً لعلامات خاصة تميزه عن جسم آخر وتشير إلى المهنة أو الحرفة أو الرتبة أو الجنس أو غير ذلك[24]، وهي تعكس

الخصائص المميزة لكل بيئة ثقافية وعلاقتها بمحيطها الطبيعي والبشري[25].

إن الفرق بين الثقافة والحضارة شبيه بالفرق بين العِلم والتكنولوجيا. فالعلم هو معرفة منظّمة في قوانين ومعادلات، أما التكنولوجيا فهي تطبيقات تلك المعرفة في الإنتاج. ولا يمكن بحال فصل التكنولوجيا عن العلم، كما لا يمكن فصل الحضارة عن الثقافة. فهما كوجهي العملة الواحدة وما التفريق بينهما إلا لضرورات عملية.

ألفاظ الثقافة وألفاظ الحضارة:

في ضوء هذا التمييز بين «الثقافة» و«الحضارة»، نستطيع أن نتبنى معياراً جديداً لألفاظ الحضارة. فالأسماء الدالة على الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية والنظريات العلمية والأدبية والفنية وأنظمة النشر هي من «ألفاظ الثقافة». أما المنجزات المادية التي يصنعها الإنسان نتيجة لتلك الأفكار أو النظريات العلمية أو الأنظمة فتنتمي إلى «ألفاظ الحضارة». وهكذا نستطيع أن نقول إن «فن العمارة الإسلامي» أو «نظرية المحركات البخارية» أو «الطباعة بالليزر» تنتمي إلى ألفاظ الثقافة، أما ما يتمخض عن هذا الفن المعماري من أبنية كـ «المسجد» أو تطبيقات تلك النظرية العلمية في الصناعة كـ «الدراجة البخارية» أو ناتج الطباعة كـ «الكتاب» فهي من «ألفاظ الحضارة». ومما يدعم رأينا هذا أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أصدر معجماً بعنوان **«معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون»**، بحيث

لم يعتبر مصطلحات الفنون وأسماء النظريات الأدبية والفنية من ألفاظ الحضارة ففرق بينها في العنوان وفي محتوى المعجم، إذ قسّم المعجم إلى قسمين: الأول يشتمل على الثياب، والمأكولات، والأدوات المنزلية، والأماكن وما يتعلق بها، والمكتب وأدواته، والمركبات وما يتعلق بها، والحرف والصناعات والمواد المستخدمة فيها، الخ، ويشتمل القسم الثاني على ألفاظ الفنون التشكيلية ومصطلحاتها، مثل «فن التصوير» ومذاهب الفن الحديث، وفن النحت، وفن المرسومات ، ثم الرقص والموسيقى والسينما.

وللتوضيح فإننا نعدّ أسماء الحرف والمهن والصناعات وأسماء الحرفيين والمهنيين (مثل النجارة والنجّار) من ألفاظ الثقافة، أما المواد المستعملة في هذه الحرف أو المنتجة بواسطتها (كالمنشار والمنضدة) فهي من ألفاظ الحضارة.

وعلى الرغم من إدراكنا لصعوبة الفصل بين النظرية والتطبيق، في ثنائيات مثل: التبريد/ المبرّدة، التثليج/ الثلاجة، التجميد/ المجمّدة، كيما نعد الألفاظ «التبريد، التثليج، التجميد» من المصطلحات العلمية أو من ألفاظ الثقافة، على حين نعدّ الألفاظ «المبرِّدة، الثلاّجة، المجمِّدة» من ألفاظ الحضارة، فإن عذرنا أن الناس يستعملون عادة في حياتهم اليومية المبرّدة والثلاجة والمجمّدة، وقلّما يتحدثون عن أنظمة التبريد والتثليج والتجميد التي يناقشها عادة المختصون.

وخلاصة القول، إن ألفاظ الحضارة هي في الأصل أسماء منجزات

ذات وجود مادي تجسّد ثقافة المجتمع، وكانت تلك الأسماء متداولة على نطاق ضيق بين المتخصصين ومنحصرة في المعجم الخاص، ولكنها شاعت في الاستعمال في الحياة اليومية وأخذت تنتقل من المعجم الخاص إلى المعجم العام.

بهذا التحديد نكون قد ضيقنا مجال «ألفاظ الحضارة» لينحصر في أسماء الأدوات والآلات والأبنية والملابس والمأكولات وما إليها مما يستعمله الإنسان في حياته اليومية العامة. أما أسماء النظريات العلمية والمذاهب الفكرية التي أنتجت تلك المواد فهي من ألفاظ الثقافة ولا ينطبق عليها اسم «ألفاظ الحضارة». ومن ناحية أخرى فإن أسماء مكوّنات الكون من نجوم وحيوانات ونباتات وغيرها وأسماء أعضاء الجسم، مثل: الشمس، والوردة، والخنزير، والرأس، الخ. فهي من ألفاظ الطبيعة ولا تنتمي إلى الحضارة، كما ذكرنا سابقاً.

وبهذا يكون معيارنا في تحديد «ألفاظ الحضارة» أن يكون اللفظ اسماً لمنجز مادي من منجزات الحضارة، وليس الثقافة ولا الطبيعة، وأن يشيع هذا اللفظ في الاستعمال العام في حياة الناس اليومية الاعتيادية فينتقل من المعجم الخاص إلى المعجم العام.

رواد البحث في ألفاظ الحضارة:

تشير الدراسات القليلة التي تناولت ألفاظ الحضارة إلى أن المجمع العلمي العربي بدمشق الذي تأسس عام 1919 كان في طليعة المؤسسات

التي اهتمت بهذا الموضوع، وأن المرحوم أحمد تيمور كان على رأس اللغويين الذين انكبوا على البحث في هذا المضار. فقد نشرت مجلة المجمع العلمي العربي عام 1922 مقالات للمرحوم أحمد تيمور (1871-1930) حول الموضوع[26]. ومن الرواد الأوائل المرحوم أحمد لطفي السيد رئيس مجمع فؤاد الأول (في الفترة 1945-1963) الذي وجه بإنشاء لجنة ألفاظ الحضارة في المجمع. وقد اقترن اسم المرحوم محمود تيمور (1894-1973, نجل أحمد تيمور) بألفاظ الحضارة منذ أن استقبله المجمع المذكور عام 1950, وكان ينشر قوائم بألفاظ الحضارة الحديثة باللغة الإنجليزية ومقابلاتها بالغة العربية في عدد من الدوريات العربية مثل مجلة (اللسان العربي) بالرباط- المغرب[27]، ثم نشر معجمه الخاص بألفاظ الحضارة[28].

ولم تُشر الدراسات التي تناولت رواد البحث في ألفاظ الحضارة إلى اسم الشاعر معروف الرصافي (1875-1940)، وكان قد نشر معجماً كاملاً لألفاظ الحضارة باللغة العربية عام 1919 قبيل إنشاء أول مجمع عربي، المجمع العلمي العربي بدمشق. وعنوان المعجم الذي صنّفه معروف الرصافي هو: **«الآلة والأداة وما يتبعها من الملابس والمرافق والهنات»**[29] وهو عنوان يكفي للدلالة على محتوى المعجم. كما تكفي نظرة واحدة إلى مداخله لإقناعنا بذلك. فمن مداخل حرف الألف: الإبرة، الإبريق، الإبزيم... الأداة،... الأرغن، الأريكة، الإزار،... الأصيص، الأصطوانة، الإطار...الخ. وبعد كل مدخل تعريف باللفظ.

وإضافة إلى هؤلاء الرواد نجد عدداً من اللغويّين والعلماء الذين اهتموا بموضوع ألفاظ الحضارة، منهم المغربيّ عبد العزيز بن عبد اللّه صاحب معجم (المهن والحرف)، والعالم التونسي أحمد ذياب صاحب (أدوات الحضارة)، والمجمعي الأردني عبد الكريم خليفة، واللغوي التونسي رشاد الحمزاوي وغيرهم.

وينبغي أن نتذكر أن عدداً كبيراً من ألفاظ الحضارة الحديثة وُضع إبان مطلع النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين على يد عدد من علماء الشام ومصر وأدبائهما. فمما وضعه أحمد فارس الشدياق: الحافلة والمنطاد المطعم، ومما وضعه خليل اليازجي: الجواز والردهة والقفاز، ومما وضعه يعقوب صروف: المصح، والتلفزة والصُّلب، ومما وضعه إبراهيم اليازجي: الدراجة والحاكي واللولب والشعار والمقصف[30].

توحيد ألفاظ الحضارة في اللغة العربية:

نلاحظ أن كثيراً من ألفاظ الحضارة غير موحدة في البلاد العربية وتختلف من قطر عربي لآخر، وذلك لأسباب تاريخية وجغرافية وتنظيمية ومصطلحية. وحتى ألفاظ الحضارة التي تضعها المجامع اللغوية والعلمية العربية تختلف من مجمع لآخر. ولأضرب مثلاً في بضعة ألفاظ حضارية حديثة وضعتها بعض المجامع العربية:

قِدر كاتمة (مجمع القاهرة)	Pressure cooker (Eng.)
قدر ضغط / بخار (مجمع بغداد)	Marmite hermétique (Fr.)
بزبوز (مجمع القاهرة)	Spout (Eng), Goutot (Fr.)
أنبوب (مجمع بغداد)	
سلطانية الشربة (مجمع القاهرة)	Tureen (Eng), Soupière (Fr.)
ماعون حساء (مجمع بغداد)	
حسائية (معجم المنهل)	
ترموس (مجمع القاهرة)	Thermos (Eng.), Thermos (Fr.)
كظيمة (مجمع بغداد)	
قارورة عازلة (المعجم الموحد)	
مكبّر الصوت (المعجم الموحد)	Microphone (Eng.), Microphone (Fr.)
مصوات (مجمع دمشق)	
مصداح (تونس)	
حلمة صناعية / بزازة (مجمع القاهرة)	Pacifier (Eng.), Sucette (Fr.)
مصاصة (مجمع دمشق، معجم المورد)	

يمكن أن نعدّ هذه الألفاظ العربية المتعددة للمفهوم الواحد مجرد مترادفات يقوم الاستعمال في المستقبل بتفضيل أحدها على الآخر. ولكن الخطر يكمن إذا اختص كل قطر بلفظ واحد دون غيره من المترادفات، خاصة إذا ما علمنا أن المطبوع العربي لا يمتلك حرية التنقل الكاملة عبر الحدود. ويبدو لي أن توحيد بعض ألفاظ الحضارة يتعدّى

إمكانات المجامع اللغوية. فأسماء العملات العربية، مثلا، كالهللة والريال (السعودية) والفلس والدينار (العراق) والمليم والجنيه (مصر) والسنتيم والدرهم (المغرب) لا يمكن توحيدها بقرار من مجمع لغوي، وإنما يتطلب ذلك دخول الأقطار العربية في نوع من الاتحاد بحيث يكون لها نظام نقدي واحد وبنك مركزي واحد وعملة واحدة، كما حصل في أوروبا حيث ظهر اليورو عملة موحّدة فحلّ محل الفرنك الفرنسي والمارك الألماني والليرة الإيطالية والبسيطة الاسبانية.

ومعلوم أن لتوحيد الألفاظ، مصطلحات كانت أو كلمات، أهمية كبيرة في إيجاد لغة موحَّدة موحِّدة تساعد على توحيد الأمة وتيسير التواصل والتفاهم. وتكمن أهمية توحيد ألفاظ الحضارة في كون هذه الألفاظ شائعة في الاستعمال العام. ولهذا يقول المرحوم محمود تيمور:

«إن السعي إلى وضع مقابل صحيح لألفاظ الحضارة أو الحياة العامة ليس مقصوداً به فرض ذلك على أفواه العامة في البيوت والأسواق، ولكن نقصد به إسعاف الأقلام الكاتبة بما يسد حاجة التعبير من ألفاظ فصاح لمسميات حضارة شاملة... »[31]

ولكن لو اقتصر هدفنا على ذلك لعززنا الازدواجية اللغوية القائمة بين الفصحى والعامية ووسعنا الهوة بينهما، ولهذا فإن المرحوم تيمور يضيف قائلاً:

«وإشاعتها (أي ألفاظ الحضارة الفصيحة) في الصحف السيارة والكتب المتداولة، وإذاعتها في مجالات الإذاعة الفصيحة على

اختلاف منابرها ومنصاتها في حياتنا التعليمية والاجتماعية في أرحب نطـاق»[32].

ونظرا لأهمية توحيد ألفاظ الحضارة في البلاد العربية، اتخذ اتحاد المجامع اللغوية العربية قراراً في اجتماع عُقد بالقاهرة في آذار/ مارس سنة 1997، أوصى فيه أن يتولى كلّ مجمع وضعَ مشروع ألفاظ الحضارة في قطره ثم تُرسل المشاريع إلى الاتحاد لتنسيقها والانتهاء إلى إصدار معجم عربي موحد لألفاظ الحضارة. ونعلم جميعا أن اللغة الواحدة تربط الناس بوشيجة قوية وتجعلهم يشعرون أنهم يتواصلون بلسان واحد، ولهم تراث مشترك واحد، بل إنهم يفكرون بطريقة واحدة. وهكذا تكون اللغة من أهم مقومات الأمة الواحدة، إن لم تكن أهمّها. ولهذا فإن سعينا إلى توحيد ألفاظ الحضارة يرمي إلى تزويد الأمة العربية بلغة موحدة تيسّر تواصلها وتدعم تضامنها وتكون أساساً لوحدتها.

الهوامش

(1) وردت هذه الألفاظ، على سبيل المثال، في:

محمود تيمور، **معجم الحضارة**، القاهرة، مكتبة الآداب، 1961، ص1-14.

(2) إبراهيم مدكور، **تصدير محاضرة الدورة 12 لمجمع اللغة العربية**، القاهرة، 1945-1946.

(3) المجمع العلمي العراقي، **ألفاظ حضارية**، بغداد، المجمع العلمي، 1998, مقدمة د.مطلوب، ص6.

(4) المرجع السابق، ص5.

(5) محمود تيمور، «ألفاظ الحضارة لعام 1971»، **مجلة اللسان العربي**، المجلد 9، الجزء1، 1972، ص406.

(6) مكتب تنسيق التعريب بالرباط، **مشروع معجم ألفاظ الحضارة**، الجزء الثاني، مقدمة عبد اللطيف عبيد، ص3.

(7) عبد الكريم خليفة، «المعجم العربي الموحّد لألفاظ الحضارة»، دراسة وزعها مجمع اللغة العربية الأردني، ص2, ونشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد 87، 2000، القسم الأول، ص37-71.

(8) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **المعجم الموحّد لمصطلحات الإعلام**، الرباط، مكتب تنسيق التعريب، 1999.

(9) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون**، القاهرة، مجمع اللغة العربية، 1980.

(10) Jan Wall, Traité de métaphysique, Paris, 1968,p.650-656 كما ورد مترجماً في: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الطبيعة والثقافة، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2005, ص 8-9.

(11) ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ب ت، مادة الطبع.

(12) علي القاسمي (المنسق) وآخرون، **المعجم العربي الأساسي**، باريس، الألكسو/لاروس، 1989، مادة الطبع.

(13) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الطبيعة والثقافة**، مرجع سابق، ص6.

(14) الطاهر واعزيز، «الطبيعة»، في الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1986, ص570-566 ز.

(15) معن زيادة، (حضارة)، في **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سابق، ص368-375.

(16) عبد الكريم غلاب، **لا مفهوم للثقافة**، الرباط، دار نشر المعرفة، 1999.

(17) بودون وبوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، بيروت، م.ج، 1986، ص228-229، كما ورد في سبيلا وبنعبد العالي في المرجع السابق.

(18) نقلاً عن أياد عوض، «قضية الثقافة في العالم العربي»، مجلة **ضفاف** النمساوية، العدد 20، 2005، ص 121.

(19) ويليام فندلي، «دور الدين في الحوار بين الحضارات»، في **«النشرة»** الأردنية، العدد à، 2004، ص4- 11.

(20) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، الكويت، الألسكو، 1986, مجلد1, ص42.

(21) معن زيادة، «الحضارة»، مرجع سابق.

(22) عبد الهادي بوطالب، «الحاجة إلى ندوات عن الحضارة والثقافة والدين»، جريدة **الأحداث المغربية**، العدد 2342, يوم 2005/6/27.

(23) علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب،** ترجمة محمد يوسف عدس، القاهرة، دار الشروق، 1994, ص93-133.

(24) عبد السلام بن عبد العالي، «اللباس والهوية»، الملحق الثقافي لجريدة **«الاتحاد الاشتراكي»** المغربية، العدد 7695, (2005/6/17).

(25) عبد السلام أمرير، «الأزياء والتصوف»: دراسة قُدمت إلى ندوة «التصوف في الجنوب المغربي» نظمتها جامعة ابن زهر في تزنيت- المغرب، 1-2005/7/3.

(26) أحمد تيمور، «تفسير الألفاظ العباسية في نشوار المحاضرة»، **مجلة المجمع العلمي العربي،** 1922, 10: 289-296. ذكره الدكتور خليفة في المرجع السابق ولم نطلع عليه.

(27) مثلاً، محمود تيمور، «ألفاظ الحضارة لعام 1981»، مجلة **اللسان العربي،** مرجع سابق.

(28) محمود تيمور، **معجم الحضارة،** مرجع سابق.

(29) معروف الرصافي، **الآلة والأداة وما يتبعهما من الملابس والمرافق والهنات،** بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980, وهي منقولة عن طبعة 1919.

(30) شحادة الخوري، «العربية لغة العِلم»، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق،** المجلد 76, الجزء 2, ص 350.

(31) محمود تيمور، معجم الحضارة، القاهرة، 1961, المقدمة

(32) المرجع السابق.

القراءات القرآنية تعريفها وأوجه اختلافها[1]

د. تواتي بن التواتي

جامعة الأغواط ـ الجزائر

إشكالية الموضوع : سبب تعدد القراءات واختلافها.

مفاتيح الموضوع: قراءات، رواية، طرق، وجه، اصطلاح، توقيف، حرف، رسم، سند، تواتر، روم، إشمام.

عناصر المداخلة:

ـ التعريف اللغوي والاصطلاحي للقراءات.

ـ اختلف العلماء في أمر هذه القراءات إلى فريقين.

ـ الفرق بين القرآن والقراءات.

ـ القراءات وكيف تمّ الإجماع عليها والتأليف فيها.

ـ أقسام القراءات وسبب تعددها.

ـ ضوابط القراءات الصحيحة.

ـ سبب كتابة المصحف العثماني.

ـ هل أحرق عثمان رضي الله عنه ستة أحرف وأبقى واحدا؟

ـ هل رسم المصحف اصطلاح أم توقيف؟ (أ)- رأي عزّ بن عبد السلام (ب)- رأي موسى بن جار الله (ج)- رأي ابن خلدون في مسألة الرسم القرآني.

ـ خلاصة ومناقشة هذه الآراء.

ـ معنى الرسم عند القراء.

ـ مجمل الحكم في مسألة القراءات.

ـ الفرق بين الرواية والطريق والوجه.

ـ خاتمة.

-بين يدي المداخلة في القراءات نقدّم ملاحظتين:

عندما بُعِث رسول اللهﷺ وكُلِّف بتبليغ الرسالة وأداء الأمانة لكلّ الناس كان المسلمون يُقْبِلون إقبالا شديدا على قراءة القرآن وحِفظه، وكان يصل إلى القلوب بسرعة؛ لأنّه نور الحقّ، وكان أصحابه من قبائل مختلفة لهذا كانت لهم لهجات مختلفة، وقد قرأ بها الرسولﷺ وأجازها فقرأ بها أصحابه وذلك للتيسير على العرب في قراءة القرآن المجيد وما حقّقه الدين الإسلامي من وحدة العرب حين ظهوره، وقواها قرآنُه بعد نزوله، كلّ ذلك لا ينفي ظاهرة تعدد اللهجات قبل الإسلام وبعده»[2].

ـ التعريف اللغوي والاصطلاحي للقراءات

تعريف القراءات لغة: القراءات جمع قراءة، وهي مصدر من قرأ يقرأ قراءة وقرآنا، واسم الفاعل منه قارئ وجمعه قراء. ويرد الفعل غير مهموز كقرى ولا يختلف مع الأول في معناه [3].

الفرق بين قرى، ويقرأ عند ابن القيم: ولابن القيم الجوزية تحليل جيّد يفرّق فيه بين (قرى، يقرى) و(قرأ، يقرأ) فيقول:

الأولى: (قرى، يقرى) وهو فعل معتل الآخر ومعناها: الجمع والاجتماع.

الثانية: (قرأ، يقرأ) وهو فعل مهموز، ومعناه الظهور والخروج على وجه التقريب والتحديد، ومنه قراءة القرآن لأنّ قارئه يظهره ويخرجه مقدّرا محدودا لا يزيد ولا ينقص ويدلّ عليه قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة/17) ففرّق بين الجمع والقرآن، ولو كان واحد لكان تكريرا محضا.[4]

تعريف القراءات اصطلاحا: تعدّدت تعريفات العلماء للقراءات، ولذا نحاول أن نذكر أهمّها حسب التسلسل الزمني لوفاة الأعلام المعرّفين لها ونعلّق عليها تباعا.

- تعريف أبي حيان الأندلسي: قال أبو حيان في معرض تعريفه للرسم في الاصطلاح: «التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمل عليها حال التركيب وتَتْمِمَات ذلك»[5]. والملاحظ أنّ تعريفه هذا فيه احتمالان:

(أ)- يبدو أنّ أبا حيان التبس عليه الأمر حين أورد تركيبا في تعريفه للرسم «كيفية النطق بألفاظ القرآن» والقراءة والتفسير يختلفان وإن كان لهما علاقة إلاّ أنّ الأوّل يبحث في كيفية النطق والأداء، أمّا الثاني يبحث عن معاني النّص القرآني وتحليلها وإظهار القصد والمراد منها والكشف عن الحقائق، ثمّ استدرك فقال: قولنا: «يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن» هذا هو علم القراءات.

(ب)- أو أراد أن يجعل من تعريفه لرسم التفسير أنْ يجمع فيه كلّ العلوم، وأنّ المفسّر يجب عليه أن يكون على دراية وإلمام بها: علم القراءات، وعلم النحو، والبلاغة، وعلم اللغة وغيرها. ومهما كان الأمر فإنّ تعريف أبي حيان هذا ورد عرضا لم يكن غرضا مقصودا لذاته ولذلك تنقصه الدّقة والإلمام بكلّ جوانب خصائص القراءات، ولا يعدّ تعريفا جامعا مانعا ولذلك لا يعوّل عليه كتعريف دقيق لعلم القراءات.

- تعريف الزركشي: عرّف الزركشي القراءات بقوله: «القراءات اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها» (6).

وحسب تعريفه فإنّ القراءات تختصّ بالمختلف فيه من ألفاظ القرآن الكريم، بينما نجد علماء القراءات يوسعون في دائرة شمول القراءات إلى المتفق عليه -أيضا- وذلك في تعريفهم لعلم القراءات.

- تعريف ابن الجزري: يقول ابن الجزري: «القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقله»(7). وتعريفه هذا اعتمده كثير من

لهم اهتمام بعلم القراءات. والرجل يعدّ بحقّ من الذين أحسنوا التأليف في علم القراءات، وكتابه «النشر في القراءات العشر» عمدة لكلّ باحث في هذا العلم أي علم القراءات.

- **تعريف الدمياطي :** لقد تعرض الدمياطي لعلم القراءات باستفاضة وتحدّث عن كلّ ما له علاقة بعلم القراءات نذكرها لفائدتها.

أ) عرّف الدمياطي القراءات فقال: علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع» أو يقال: «علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوا لناقله».

ب) وموضوعه: كلمات القرآن من حيث يبحث فيه عن أحوالها كالمدّ والقصر والنقل.

ج) واستمداده من السنّة والإجماع.

د) فائدته: صيانته عن التحريف، والتغيير مع ثمرات كثيرة، ولم تزل العلماء تستنبط من كلّ حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة أخرى، والقراءة حجّة الفقهاء في الاستنباط ومحجّتهم في الاهتداء مع ما فيه من التسهيل على الأمّة.

هـ) وغاية علم القراءات ما يقرّ به كلّ من أئمّة القراء[8].

ويضاف إليه: أنّ ابن الجزري والدمياطي اشترطا في القراءة النقل والسماع؛ لأنّ (القراءة سنّة متّبعة) كما يقول زيد بن ثابت الأنصاري

الصحابي ولأجله يقول ابن الجزري: «وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن في رأيه دون النّقل أو وجه إعراب، دون رواية»(9).

5-وهناك تعريف آخر ذهب إليه أحد العلماء وهو: أنّ القراءات هي مذهب يذهب إليه المقرئ. وكان قصدُ صاحبِ التعريفِ نبيلا، ويعتقد أنّ القراءة وحي وسماع إلاّ أنّ المستشرقين جعلوه متّكأ اعتمدوا عليه لدس سمومهم المغرضة فقالوا: إنّ القراءات مبناها اختلاف القراء وفق هواهم ومعتقداتهم وراحوا يقيسون اختلاف الأناجيل على اختلاف الروايات في القراءات. وهو ما يجعلنا نضع تساؤلا لنفنّد دعوى وفرية كلّ متقوّل على القراءات القرآنية بكلّ أقسامها. **هل هذه القراءات توقيفية؟ أم هي طريقة خاصة بكلّ قارئ حسب هواه؟**

ـ اختلف العلماء في أمر هذه القراءات إلى فريقين

(أ) الفريق الأول: فريق يراها وحي من الله، وأنّه لا تغاير بينها وبين القرآن وهي توقيفية، وله حججه. ومن أدلّة هذا الفريق ليثبت وجهة نظره.

إنّ القرآن يخبرنا أنّ الله أمر نبيّه الكريم ﷺ أن يتبع ما يتلى عليه من الآيات والذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (القيامة/18) قراءة وتطبيقا وأمر أن يقرئ الناس على مكث بصريح القرآن، قال تعالى: ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا**﴾ (الإسراء/106) فهذان النّصان يدلاّن على أنّ القراءة

هي وحي من الله وبلّغها رسول الله ﷺ إلى أمّته وأنّ اختلافها كان توسعة ورحمة من الله على عباده.وقد تلقّاها صحابة رسول الله ﷺ ولعلّ واقعة عمر بن الخطاب وهشام بن الحكيم خير دليل: إذ أنّ كلّ منهما خاطب رسول الله ﷺ فقال: «أقرأتنيها يا رسول الله» ممّا يعني أنّه ما كان لأحد من الصحابة ولو كان عمر بن الخطاب أن يقرأ حسب هواه بل وِفْق ما أقرأه رسول الله ﷺ.

وعلى ضوء ما قدمناه؛ فإنّ المصدر الوحيد للقراءات القرآنية إنّما هو وحي السماء إلى النّبيّ ﷺ بلّغه بكلّ دقّة وبكلّ حركة إلى أصحابه، فكان يقرئهم القرآن كما أنزله الله عليه. عن ابن مسعود أنّ رسول الله ﷺ كان يقرئهم العشر آيات فلا يجاوزونها إلى عشر أخرى حتى يتعلّموا ما فيها من العلم والعمل[10]، فإذا ما علمهم القرآن فأتقنوا تلاوته أحبّ أن يسمعه منهم توثيقا لما سمعوه.

روى البخاري ومسلم عن ابن مسعود قال: قال لي رسول الله ﷺ: **(اقرأ عليّ القرآن)** قلت: يا رسول الله اقرأ عليك وعليك أنزل، قال: **(إنّي أحبّ أن أسمعه من غيري)** فقرأت عليه سورة النساء...حتى إذا جئت على هذه الآية: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا**﴾ (النساء/41)، قال: **(حسبك الآن)**، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان[11].

فكان النّبيّ ﷺ يتعهّد أصحابه بتعلم القرآن، وحفظه لهم على ظهر القلب حتى أصبحت صدورهم سجلاّ لما نزل من الحقّ، وقد يحدث أن

يقرئ رسول اللهﷺ بعض أصحابه القرآن قراءة لم يقرئها للآخر، فيسمع أحدهما فينكر عليه عدم سماعه لها من رسول اللهﷺ، حدث هذا لعمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم، وحدث هذا لأبيّ بن كعب(مع رجل حتى دبّ الشكّ في نفس أبيّ بن كعب وضرب رسول اللهﷺ صدره واستعاذه من الشيطان الرجيم، وتبيّنَ من الواقعتين أنّ رسول اللهﷺ أقرأ كلا منهما بحرف مخالف للآخر.

يقول الزرقاني في هذا الصدد: ثمّ إنّ الصحابة قد اختلف أخذُهم عن رسول اللهﷺ، فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد ومنهم من أخذه عنه بحرفين ومنهم من زاد، ثمّ تفرّقوا في البلاد وهم على هذه الحال فاختلف بسبب ذلك أخذ التابعين عنهم وأخذ تابعي التابعين وهلمّ جرا حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القراء المشهورين الذين تخصّصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها ويعنون بها وينشرونها»[12].

وذهب ببعضهم إلى عدم التفريق بين القرآن والقراءات، فكلّ قراءة عندهم قرآن حتى ولو كانت شاذة، وهو قول نقله ابن الجزري عن أبي حيان الأندلسي، عن ابن دقيق العيد...

(ب) الفريق الثاني: يرى وإن كانت من القرآن إلاّ أنّ هناك فرقا بينها وبينه، وفي هذا يقول الزركشي: القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما[13]. وهذا يدعونا أن نضع سؤالا:

ـ ما الفرق بين القرآن والقراءات؟

إنّ الفرق بينهما يُوضّحه تعريف كلّ منهما: فالقرآن فهو اللفظ الموحى به إلى محمّدﷺ للبيان والإعجاز. أمّا القراءات فهي ما قد يعتور اللفظ المذكور من أوجه النطق والأداء كالمدّ والقصر والتخفيف والتثقيل وغيرها ممّا قرأ به رسول اللهﷺ ونقل عنه بالسند الصحيح المتواتر.

وبيان ذلك أنّه لما كتب عثمان بن عفان المصاحف ووجهها إلى الأمصار وحملهم على ما فيها وأمرهم بترك ما خالفها من الأحرف الأخرى التي لا تتفق معها، وترك الناس من قراءاتهم التي كانوا يقرأون بها كل ما خالف خط المصحف، واستمروا يقرؤون بسائرها ممّا لا يخالف الخط وثبتت روايته بالسند المتواتر عن رسول اللهﷺ.

فهذه الأوجه التي استمر الصحابة والتابعون على القراءة بها، بهذا الضابط الذي ذكرنا، هو الجزء الذي بقي من الأحرف السبعة، وهو الذي يسمى قراءات[14].

وكان مكّي بن أبي طالب القيسي: يذهب إلى التفرقة بين القرآن والقراءة على أساس الشروط التي نذكرها لاحقا، فما توفرت فيه هذه الشروط فهو قراءة يقرأ بها (يعني: هي قرآن) وما اختلّ فيه شرط منها فهو قراءة ولا يقرأ بها[15]. وخلاصة القول في هذه المسألة أنّ القراءات قسمان:

(أ) قسم يجمع على قرآنيته: وهو ما يسمى بالقراءات المتواترة وبالنسبة لها أمر على ما قُرِّر ابتداء أنّ هذه القراءات أخذ ونقل من

الوحي فلا يجوز أن يعزو أية قراءة لغير ذلك، فهي توقيفية من الله، وهو الحقّ الذي لا يمارى فيه، وأنّها سنة متبعة نقلت بالرواية والمشافهة من فَيْ رسول اللهﷺ، وهي قرآن لا تنفكّ عنه بل هي ألفاظ مختلفة نزل بها الروح الأمين بعرضات متعددة، ولم تكن القراءات وليدة خطّ ولا رسم أو عدم شكل وضبط لكتاب الله، ومن يقول بهذا فهو جاهل لحقيقة القراءات.

ويقول صبحي صالح مؤكّدا صحّة مَا ذَهَبْنَا إليه: ...وهذا التسلسل في أسانيد القراء سوّغ للعلماء أن يَصِفُوا القراءات بأنّها توقيفية[16].

(ب) قسم مختلف فيه: والراجح أنّها قراءة وليست قرآنا لورود الفتوى في عدم قرآنيتها.

وعلى ضوء التعريفات التي قدمناها نخلص إلى أنّ القراءة هي: النطق بألفاظ القرآن كما نطقها النّبيﷺ أو كما نطقت أمامه فأقرّها، سواء كان النطق باللفظ المنقول عن النّبيّﷺ أو تقريرا واحدا أم متعدّدا، والتعريف هاهنا يعني أنّ القراءة قد تأتي سماعا لقراءة النّبيّﷺ بفعله، أو نقلا لقراءة قرئت أمام رسول اللهﷺ فأقرّها.

والقراءة قد تروى لفظا واحدا، وهو ما يعبّر عنه بالمتفق عليه بين القراء، وقد تروى أكثر من لفظ واحد وهو ما يعبر عنه بالمختلف فيه بين القراء... وفي هذا يقول ابن تيمية: ومن القراءات ما يكون المعنى فيها متفقا من وجه متباينا من وجه كقوله: **(يخدعون ويخادعون، ويكذبون ويكذبون، ولمستم ولامستم)** ونحو ذلك فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلها

حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها وإتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظنا أن ذلك تعارض بل كما قال عبد الله ابن مسعود: من كفر بحرف منه فقد كفر به كله.

وأما ما اتحد لفظه ومعناه إنما يتنوع في صفة النطق به، كالهمزات والمدات والإمالات ونقل الحركات والإظهار والإدغام والاختلاس وترقيق اللامات والراءات أو تغليظها ونحو ذلك مما يسمى القراءات الأصول، فهذا أظهر وأبين في أنه ليس فيه تناقض ولا تضاد مما تنوع فيه اللفظ أو المعنى، إذ أن هذه الصفات المتنوعة في أداء اللفظ لا تخرجه عن أن يكون لفظا واحدا، ولا يعد ذلك فيما اختلف لفظه واتحد معناه أو اختلف معناه من المترادف ونحوه ولهذا كان دخول هذا في حرف واحد من الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها من أولى ما يتنوع فيه اللفظ أو المعنى وإن وافق رسم المصحف وهو ما يختلف فيه النقط أو الشكل ولذلك لم يتنازع علماء الإسلام المتبوعين من السلف والأئمة في أنه لا يتعين أن يقرأ بهذه القراءات المعينة في جميع أمصار المسلمين بل من ثبت عنده قراءة الأعمش شيخ حمزة أو قراءة يعقوب بن إسحاق الحضرمي ونحوهما كما ثبت عنده قراءة حمزة والكسائي فله أن يقرأ بها بلا نزاع بين العلماء المعتبرين المعدودين من أهل الإجماع والخلاف بل أكثر العلماء الأئمة الذين أدركوا قراءة حمزة كسفيان بن عيينة وأحمد بن حنبل وبشر بن الحارث وغيرهم يختارون قراءة أبي جعفر بن القعقاع

وشيبة بن نصاح المدنيين وقراءة البصريين كشيوخ يعقوب بن إسحاق وغيرهم على قراء حمزة والكسائي...[17].

ـ القراءات وكيف تمّ الإجماع عليها والتأليف فيها

إنّ القرآن الكريم كانت ولا تزال تقرأ بعض كلماته بصور مختلفة عبّر عنها بالقراءات؛ وأنّ هذه القراءات صادرة عن وحي وبتوقيف من الله وإعلام منه، كما وضّحناه، وكلّ ما قام به عثمان ابن عفان هو أنّه جمع القرآن في مصحف عرف بالمصحف الإمام قضاء على اللحن في القراءة، وهو أمر غير مستغرب، لأنّ رقعة الدولة اتسعت ودخل الناس في الدين أفواجا، واختلطت الأجناس وتعددت اللغات واللهجات، وكانت النتيجة أن اختلفت أجهزة النطق، وما جُعلت هذه القراءات إلاّ رحمة ويسرا من الرحيم بعباده لقراءة القرآن وفهم فحواه ومقاصده وتدبّر معانيه. ولم تكن وجوه القراءات التي يقرأ بها النّبيّ ﷺ ويتلقّاها منه أصحابه محصورة في سبع أو عشر قراءات بل ربّما بلغت أوجه القراءات في مجموعها أكثر من ذلك.

وكان الصحابة يتلقون القرآن من فم النبي ﷺ بالأوجه والطرق التي يؤدّي بها فيأخذون ذلك ويقرأ كلّ منهم بحسب ما تيسّر له مختارا من الأوجه التي أخذ عن رسول الله ﷺ كما جاءت به الأحاديث الصحيحة.

وسار الأمر على هذه الوتيرة ردحا من الزمن يأخذ الناس القرآن خلفا عن سلف بطريقي الكتابة والمشافهة معا، ويتلقون من الصحابة الأوجه

المختلفة من القراءات الثابتة عن رسول اللهﷺ، حتى كان أواخر عهد التابعين أخذت السلائق تضطرب وذلك بنتيجة الاحتكاك بالأمم الأخرى وظهور مجتمع جديد انصهر في بوتقة واحدة ممّا دفع قوما أن يتجرّدوا للنهوض بالقراءات ضبطا وحصرا وعناية بأسانيدها كما كان الشأن بأمر الحديث.

وفي القرن الرابع الهجري ألّف ابن مجاهد كتابه الموسوم بكتاب القراءات السبع جمع فيه قراءات مشهورة في الأمصار تيسيرا على الناس ورحمة بهم. والذي يجب أن يؤكّد أنّ هذه القراءات السبع ليست بأيّ حال من الأحوال، كما ذكرنا، أن تكون الأحرف السبع المنصوص عنها في الحديث، كما نلاحظ أنّ هذه القراءات لا تختلف فيما بينها اختلاف تناقض أو تضاد ممّا يؤدي إلى تهافت النصّ واضطراب أمر الناس به، وقد أشرنا إلى ذلك وذكرنا إلى أنّ أغلب هذا الاختلاف يعود إلى طريقة الأداء كالإدغام والإمالة والمدّ وبعض الاختلاف في النقط.

يقول ابن الجزري: وينبغي أن نلفت النظر هنا إلى أن اختيار ابن مجاهد هذا لا يعني أن هؤلاء السبعة هم أفضل الأئمة، فقد انتقده في ذلك غير واحد، وإن كثيرا من الأئمة هم أفضل من بعض هؤلاء، مثل يعقوب الحضرمي، وأبي جعفر بن القعقاع، وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وغيرهم.

قال مكي بن أبي طالب: وقد ذكر الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجلّ قدرا من هؤلاء السبعة على أنه ترك جماعة من

العلماء في كتبهم ذِكْرَ بعض هؤلاء السبعة واطراحهم. فقد ترك أبو حاتم وغيرُه ذِكْرَ الكسائي وابن عامر وزاد نحو عشرين رجلا من الأئمة ممن هو فوق هؤلاء السبعة[18]. ومن الأئمة الذين أوقفوا أنفسهم لخدمة القرآن وقراءاته وحازوا ثقة العلماء والقراء في مختلف الأمصار، وإليهم تنسب القراءات السبع اليوم وهم:

- أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ).
- عبد الله بن كثير (ت 120هـ).
- عبد الله بن عامر اليحصوبي (ت 118هـ).
- عاصم بن بهدلة الأسدي (ت 128هـ).
- حمزة بن حبيب الزيات (ت 157هـ).
- نافع بن نعيم (ت : 169هـ).
- عليّ بن حمزة الكسائي (ت 189هـ).

وهذا لا يعني أنّ القراءات القرآنية انحصرت في هؤلاء السبعة، بل القراءات والأوجه التي قرأ بها النّبيّ(أكثر من ذلك فهي ليست محصورة في السبع أو العشر.

ـ أقسام القراءات

تنقسم القراءات على ضوء التعريفات التي أثبتناها، وحسب الأوصاف التي مرّ ذكرها والمقاييس والضوابط التي سوف نتطرق لها إلى قسمين: متواترة وصحيحة، وهذا بيانها:

أولا: المتواترة: وعرّفها ابن الجزري: كلّ قراءة وافقت العربية مطلقا، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا، وتواتر نقلها فهذه هي القراءة متواترة المقطوع بها[19].

ثانيا: الصحيحة: وتقسم إلى قسمين: الجامعة للأركان الثلاثة، وغير جامعة لها.

- الجامعة للأركان الثلاثة: وقد عرّفها ابن الجزري بما يلي: اما صحّ سنده بنقل العدل الضابط عن الضابط كذا، إلى منتهاه، ووافق العربية والرسما[20].

تنبيه هام: والحق أن القراءات السبع فيها ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد وكذلك القراءات الخارجة عنها وقد جمعنا في هذا المقال جملة منها ونقلنا فيها مذاهب القراء وحكينا إجماعهم المروي من طريق أهل هذا الفن أن المعتبر في ثبوت كونه قرآنا هو صحة السند مع احتمال رسم المصحف له وموافقته للوجه العربي وأوضحنا أن هذه المقالة، أعني كون السبع متواترة وما عداها ليس بقرآن، لم يقل بها إلا بعض المتأخرين من أهل الأصول ولا تعرف عند السلف ولا عند علماء القراءات على اختلاف طبقاتهم وتباين أعصارهم[21].

ومصطلح قراءة أمر توقيفي لا يطلق على كلام العرب وما نطقت به في حديثها اليومي وفي شعرها، وإنما حين نطلق لفظ **(قراءة)** فإننا نعني بها ما كانت قرآنا يتلى واختلفت درجة قبولها عند أهل العلم، ويمكن أن نضع شجرة للقراءة وأقسامها:

عدد القراءات: للحديث عن عدد القراءات يتطلّب منّا أن نتوقّف عند المراحل التي مرّ بها علم القراءات كعلم قائم برأسه ومتى بدأت العناية بالقراءات وظهور مبدأ التخصص فيه.

قد مرّ بنا بأنّ رسول اللهﷺ كان يقرئ أصحابه، ويطلب منهم أن يقرؤوا بين يديه. جاء في مقدّمة كتاب المباني: أنّ النبيﷺ لما وعده الله عزّ وجلّ أن يحفظ القرآن له ويثبته في قلبه، أمن نسيانه، فعمل على أنّه يحفظه على أمّته، ولا يزال يقرؤه عليهم ويقرئهم إياه، ويعظهم به أحيانا، ويعرّفهم الفرائض والأحكام والمناسب من تأويله الذي يعرف بعد تلاوته[22]. وبعث النّبيّﷺ أصحابه مبشّرين بهذا الدين الجديد فكانوا يقومون بإقراء مَنْ آمن القرآن.

روى البخاري بإسناده عن البراء قال: أوّل من قدم علينا من أصحاب النّبيّﷺ مصعب بن عمير وابن أمّ مكتوم، فجعلا يقرئاننا القرآن ثمّ جاء عمّار وبلال، ولما فتح مكّة ترك معاذا بن جبل للتعليم، وكان الرّجل إذا هاجر إلى المدينة دفعه النّبيّﷺ إلى رجل من الحفظة ليعلّمه القرآن (رواه البخاري في صحيحه).

وكتب السيرة والحديث تخبرنا أنّ من صحابة رسول اللهﷺ من أصبح يلقّب بالقارئ مثل ما هو الحال بالنسبة لمصعب بن عمير، وقد جاء موثقا: قال الحافظ مغلطاي: «أوّل من سمي المقرئ حين بعثه النّبيّﷺ يعلّم الأوس والخزرج القرآن في العقبة الأولى مصعب بن عمير »[23].

وممّا يؤكّد شيوع هذه التسمية كمصطلح أو ما يشبه المصطلح وجود قارئين عرفوا بالقراءة وبتعهّدهم القرآن هذه الأحاديث الواردة في معرفة القراء والتي رواها الذهبي نورد هذه الأحاديث توثيقا لما ذهبنا من أنّ هذا المصطلح قد عرف مبكّرا وإن لم يكن يراد به التخصص.

1- ما روي عن عاصم الأحول عن أبي قلابة: أنّ رسول اللهﷺ قال: أقرؤهم أبيّ بن كعب[24].

2- ما رواه أبو وائل عن مسروق عن ا بن عمر أنّ رسول اللهﷺ كان يقول: «استقرئوا القرآن من أربعة: عبد الله بن عمر، وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل ، وأبيّ بن كعب»[25].

3- جاء في مقدّمة المباني قول رسول اللهﷺ: من سرّه أن يقرأ القرآن رطبا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أمّ عبد[26].

أوردنا هذه الأحاديث لا للحصر وإنّما للبيان أنّ القراءة قد سبق العناية بها أخذا وتعليما وكان (يحثّ أصحابه ويرشدهم إليها كما تمّ بيانه.

وإذا سرنا مع الزمن نجد أنّ أصحاب رسول اللهﷺ تصدوا للقرآن استظهرا في الصدور وإقراء للمسلمين حديث العهد بالإسلام، وقد أحصي عدد الذين حفظوا القرآن كاملا في حياة رسول اللهﷺ وقد عدّدهم الذهبي في كتابه معرفة القراء فوجدهم سبعة وهم:

- أبيّ بن كعب (ت 20هـ)
- عبد الله بن مسعود (ت 32هـ)
- أبو الدرداء عمير بن زيد (ت 32هـ)

- عثمان بن عفان (ت 35هـ)
- عليّ بن أبي طالب (ت 40هـ)
- أبو موسى الأشعري (ت 44هـ)
- زيد بن ثابت (ت 45هـ)

ثمّ قال معقّبا: فهؤلاء الذين بلغنا أنّهم حفظوا القرآن في حياة رسول اللهﷺ وأخذ عنهم القرآن عرضا وعليهم دارت أسانيد قراءة الأئمة العشر[27].

ولما كانت الوسيلة المعتمدة في نقل القرآن هو الاعتماد الكلي على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمّة. جاء في صحيح مسلم: أنّ النبيّﷺ قال: «إنّ ربّي قال لي: قم في قريش فأنذرهم فقلت له: ربّ إذًا يثلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة، فقال: مبتليك ومبتلي بك ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائما ويقظان فابعث جندا أبعث مثلهم، وقاتل بِمَنْ أطاعك مَنْ عصاك وأنفق ينفق عليك» فأخبر الله تعالى نبيّهﷺ أنّ القرآن لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة تغسل بالماء، بل يقرؤوه في كلّ حال...

وقد خصّ الله تعالى بحفظه من شاء من أهله أقام له أئمة ثقاة تجرّدوا لقراءته وإقرائه بذلوا أنفسهم في إتقانه وتلقوه من النبيﷺ حرفا حرفا لم يهملوا منه حركة ولا سكونا ولا إثباتا ولا حذفا ولا دخل عليهم في شيء منه شكّ ولا وهم، كلّ ذلك زمن النّبيّﷺ، وعلى ما تقدّم فإنّ الرجوع

في أمر القراءة إلى حفظة القرآن الذين ذكرناهم أو من عرف بها للقراءة عليهم والأخذ والتتلمذ عليهم.

ونشير إلى أمر هام وهو أنّ المصاحف جميعها كانت مجرّدة من النقاط والشكل ليتحملها ما صحّ نقله وثبت تلاوته عن النّبيّﷺ، إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط، وكان من جملة الأحرف التي أشار إليها النبيﷺ بقوله: **(أنزل القرآن على سبعة أحرف)** فكتبت المصاحف وفق العرضة الأخيرة، وأخذ خلف عن سلف ثمّ كثر القراء وتفرّقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم عرفت طبقاتهم واختلفت صفاتهم فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية ومنهم دون ذلك، وهنا نشأ بينهم الاختلاف وقلّ الضبط واتسع الخرق، فقام جهابذة علماء الأمّة وصناديد الأئمة فجمعوا الحروف والقراءات وعزوا الوجوه والروايات وميّزوا بين الصحيح والمشهور والشاذ [28].

ـ ضوابط القراءات الصحيحة

لعلماء القراءات ضوابط ومقاييس مشهورة دقيقة يزنون بها الروايات الواردة ولتمييز القراءات الصحيحة من غيرها، فهذه الضوابط والمعايير للقراءات المقبولة ذات ثلاثة شروط:

أحدها: موافقة القراءة لرسم أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا.

والثاني: موافقتها العربية ولو بوجه.

الثالث: صحة السند ولو كان عمّن فوق السبعة والعشرة من القراء

المشهورين، وقد آثر ابن الجزري أن يبدل شرط صحة الإسناد في هذا الضابط بتواتره لأنّ القرآنية لا تثبت إلاّ بالإسناد المتواتر، فالقراءات الأربع الزائدة على العشر صحيحة الإسناد ولكنّها آحادية غير متواترة، وليست قرآنا يتعبّد به ويتلى في الصلاة، وإنّما القراءات المتواترة التي تلقتها الأمّة بالقبول هي: القراءات العشر التي أخذها الخلف عن السلف حتى وصلت إلينا ولا توجد قراءة متواترة وراءها. ونسوق أقوال أئمة هذا العلم:

(أ) قال ابن الجزري في كتابه النشر: ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف صرّح بذلك الإمام أبو عمرو الداني، ونصّ عليه في غير موضع الإمام أبو محمّد مكي بن أبي طالب وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهداوي وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه[29].

(ب) وقال أبو شامة: فلا ينبغي أن يغتر بكلّ قراءة تعزى إلى واحد من هؤلاء الأئمة السبعة ويطلق عليها لفظ الصّحّة وإن هكذا أنزلت إلاّ إذا دخلت في ذلك الضابط وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا يخرجها عن الصحة؛ فإنّ الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا عمن تنسب إليه فإنّ القراءات المنسوبة إلى كلّ قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ[30]

إنّ هذه الشروط الثلاثة التي ذكرها ابن الجزري واتفق عليها أئمة القراءة هي شروط في قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النّبيّ(بأن كانت صحيحة السند إلى النّبيّ(ولكنّها لم تبلغ حدّ التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح.

وأمّا المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط لأنّ تواترها يجعلها حجة في العربية ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه.

تحليل هذه الأركان: هذه الأركان التي جُعِلت معيارا للقبول أو الرفض قد اعتمدها علماء هذا العلم رغم ما ينهم من اختلاف في هذه الأركان؛ لأنّ منهم مَن يشترط ثلاثة أركان مع تفاوت القائلين بهذا في الأخذ بكلّ ركن منها، ومنهم مَن يكتفي بشرطين اثنين فحسب، ومَن يكتفي بركن واحد فقط، وقد نظم ابن الجزري هذه الأركان فقال :

فكلّ ما وافق وجه نحوي ... وكان للرسم احتمالا يحوي

وصح إسناده هو القرآن ... فهذه الثلاثة الأركان

وحيثما يختلّ ركن أثبت ... شذوذه ولو أنّه في السبعة

الشرط الأول: موافقة وجه في العربية: ولزيادة المسألة وضوحا وتحليلا نضع سؤالا: ما القصد بموافقة القراءة لوجه من اللغة العربية؟ إن كان المراد به موافقة القراءات للقواعد والآراء النحوية المستقاة من النطق العربي الفصيح، لأنّهم يرون أنّ القراءة الصحيحة لا تخالف العربية وتلتقي مع مذهب أو رأي نحوي. فيلاحَظ في هذا الشرط احتمالان اثنان:

أحدهما: أنّهم يريدون بهذا الرأي إخضاع القراءة للقواعد النحوية وينفون أن تكون القراءات مصدرا للتنظير النحوي، وهذا ما نستبعده لأنّ القراءات مصدر ثري للقواعد النحوية.

ثانيهما: أنّهم يريدون بهذا الشرط أن يكون شرطا وقائيا، ولم يقصدوا به إخضاع القراءات للقواعد النحوية ولو كان الأمر كذلك لما ناقش بعض النحاة قراءة حمزة: **(والأرحامِ)** بالكسر (النساء/ 1)وقراءة ابن عامر ﴿قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ (الأنعام/137) بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بمفعول.

(د)- أمّا ابن الجزري فقد وصفه بالإطلاق ووسّع دائرة شموله إلى كلّ وجه في العربية وشرح شرط (موافقة القراءة للعربية ولو بوجه) وصحّح جميع القراءات التي خطّأها النحاة فقال: وقولنا في الضابط (وافقت العربية) ولو بوجه نريد وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحا، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضرّ مثله إذا كانت القراءة ممّا شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح إذ هو الأصل الأعظم والرّكن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحقّقين في ركن موافقة العربية. فكم من قراءة أنكرها بعض أهل النّحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم، بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السّلف على قبولها.

ثمّ قال : «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا صحّ عندهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأنّ

القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها» غير أنّ هذه القراءة المخالفة للعربية قليلة جدا بل لا وجود لها أصلا، وقد صرّح ابن الجزري نفسه فقال: إنّ ما نقل عن ثقة ولا وجه له في العربية قليل جدّا لا يكاد يوجد، ثمّ قال: وقد جعل بعضهم منه قراءة نافع: (معائش) وقراءة ابن عامر: (أدرىَ أقريب) وقراءة: (ساحران تظَّاهرا) بتشديد الظاء، وعقّب على هذا: «والنظر في هذا لا يخفي»[31].

تعقيب: هذا كلام سليم ومع ذلك ينقصه شيء مهم جدا وهو الإجابة عن هذا السؤال الذي يثيره هذا النص في النفوس وهو: إذا كانت القراءة لا تثبت بفشو لغة ولا قياس عربية -وهذا مسلم به- فلم لم تخبرنا في كلامك هذا بالذات بماذا تثبت؟ وما هي الأصول التي أجمع العلماء من السلف على العمل بها في ذلك؟ ثمّ إذا كانت القراءة سنة متبعة، وهذا لا يشك فيه أحد، فهل تثبت مثلما تثبت الأخبار عن النبيّ ﷺ؟

إن الروايات والطرق إلى القراء السبعة التي جمعها الداني في كتابه (جامع البيان) أكثر من (500) وكلّ من سار على هذا النهج في كتب القراءات تدلّ على أنّ أهمّ وسيلة لإثبات القراءة هو الإسناد الصحيح ومع هذا فإنّ الداني نفسه يقول في هذا الكتاب بالذات: «أن لا تنقل نقل الأحاديث» (اللوحة 9).

وهناك رأي جانب الصواب إذ ذهب كثير من العلماء إلى اعتبار هذا الشرط، فقد ذكره أبو الفرج الشنبوذي أوّل الشروط المعتبرة إذ يقول: إنّ

كلّ قراءة وافقت المصحف ووجها في العربية فالقراءة بها جائزة. والذي ذكرناه يفهم ممّا ورد في كتاب السبعة في القراءات عدم اشتراطه إذ يقول: فمن حملة القرآن المعربُ العالم بوجوه الإعراب والقراءات، العارفُ باللغات ومعاني الكلمات، البصيرُ بعلم القراءات، المنتقدُ للآثار فذلك الإمام الذي يفزع إليه حفاظُ القرآن في كلّ مصر من أمصار المسلمين[32]. غير أنّ هناك من يرى أنّه يجب ألاّ يحكّم النحاة وما قعّدوه وقنّنوه في القراءة إذا ثبتت روايتها.

التحقيق والاختلاس، نحو: (يأمرُكم= يأمرْكم) وقد قرئ ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾ (البقرة/67). (وعُفِي= وعفْي له) وقرئ ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ**﴾ (البقرة/178).

قبل أن نتعرض لكلّ ما قيل في هذه المسألة يجب أن نعرف مدلول الاختلاس ما هو؟

(الخلس) أو (الاختلاس) يراد به عند القائلين به الإسراع بالحركة، أي: إنّ الناطق يسرع في نطقها ويختطفها فلا يحقّق هذا النطق كاملا، وهو ضدّ الإشباع، وقد جاء عنهم اختلاس الحركة وإسكانها في حروف نذكرها من ذلك: **(بارئكم)** في الحرفين في البقرة و**(يأْمُرُكُمْ)**، و**(يأْمُرُهُمْ)** حيث وقعا، و**(ينصُرُكُمْ)** في (آل عمران/160) و(الملك/20) و(ما يُشْعِرُكُمْ) (الأنعام/109).

قرأ أبو عمرو باختلاس الحركة فيهنّ هكذا أتى به أحمد بن جبير عن اليزيدي وهي رواية أبي زيد عن أبي عمرو بن العلاء [33].

وكذلك نصّ سيبويه عن أبي عمرو فقال تحت عنوان هذا (باب الإشباع في الجرّ والرّفع وغير الإشباع والحركة كما هي) ما نصّه. فأمّا الذين يشبعون فيمططون وعلامتها واو وياء وهذا تحكمه لك المشافهة، وذلك قولك يضربُها ومن مأْمنك وأمّا الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا وذلك قولك: يضربها ومن مأْمَنك يسرعون اللفظ ومن ثمّ قال أبو عمرو: (إلى بارئِكمْ) ويدلّك على أنّها متحرّكة قولهم: من(مأمَنك) فيبيّنون النون، فلو كانت ساكنة لم تحقّق النون(34).

وقرأ أبو عمرو بن العلاء قوله تعالى: ﴿ **فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ** ﴾ (البقرة/54) وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** ﴾ (النساء/58) قرأ بإسكان الهمزة في **(بارئكم)** والراء في **(يأمركم)** وذلك تخفيف. وقد ورد عنه وعن أصحابه منصوصا، وعليه أكثر المؤلفين، وهي لغة تميم وبني أسد وبعض نجد طلبا للتخفيف (35).

وروى أكثر القراء الاختلاس من رواية الدوري، والإسكان من رواية السوسي في **(بارئكم)** والمراد بالاختلاس هنا الإتيان بثلثي الحركة وهو النطق بحركة سريعة (36).

أولا: لدوري أبي عمرو ثلاثة أوجه: (أ) إسكان الهمزة. (ب)- اختلاس الهمزة. (ج)- كسرة خالصة.

ثانيا : للسوسي وجهان: (أ)-الإسكان. (ب)-الاختلاس.

ولا يجوز عند أبي عمرو بن العلاء إبدال الهمزة في حالة الإسكان لأنّ الإسكان عارض ولا يعتدّ بالعارض، والباقون يقرأون بالكسرة الخالصة (37).

تعليق: بين أيدينا روايتان عن أبي عمرو بن العلاء: رواية الاختلاس ورواية الإسكان وقد اختار أبو عمرو الداني رواية الإسكان فقال: والإسكان -يعني في هذا الكلم- أصح في النقل وأكثر في الأداء، وهو الذي أختاره وآخذ به، والاختلاس اختيار ابن مجاهد (38).

وقد رُجِّحت رواية الإسكان لأنّها أصح في الرواية وأدقّ في النقل ولأنّها من طريق السوسي لتوفره على قراءة أبي عمرو وتخصصه فيها بينما اشتغل الدوري بكثير من القراءات كما اشتغل بالنحو فيمكن أنّه قال بالاختلاس تأثرا بالنحاة وتأييدا لمذهب سيبويه.

وقراءة الجمهور بظهور حركة الإعراب في **(بارئكم)** وروي عن أبي عمرو الاختلاس روي ذلك عن سيبويه كما روي عنه الإسكان وذلك إجراء للمنفصل من كلمتين مجرى المتصل من كلمة فإنّه يجوز تسكين مثل: إبل فأجري المكسوران في **(بارئكم)** مجرى (إبل) ومنع المرّد التسكين في حركة في الإعراب، وزعم المبرّد أنّ قراءة أبي عمرو لحن، وما ذهب إليه ليس بشيء لأنّ أبا عمرو لم يقرأ إلاّ بأثر عن رسول الله (ولغة العرب توافقه على ذلك فإنكار المبرد لذلك منكر، قال امرئ القيس:

فاليَوْمُ أشْرَبْ غير مُسْتَحْقِبٍ إثْمًا مِنَ الله وَلاَ واغِلِ

وقال الأقيشر الأسدي:

رحت وفي رجليك ما فيهما وقد بدا هنْك من المئزر[39]

أورد ابن جني تحليلا لهذه المسألة جديرا بالاهتمام ينبئ على فهم عميق مفاده: أنّ الذي رواه صاحب الكتاب اختلاس هذه الحركة لا حذفها البتة، وهو أضبط لهذا الأمر من غيره من القراء الذين رووه ساكنا. ولم يؤت القوم في ذلك من ضعف أمانة لكن أتوا من ضعف دراية.

وأنشد أبو عليّ الفارسي لجرير :

سيروا بني العمّ فالأهواز منزلكم و نهر تيرى فما تعرفْكم العرب

بسكون (فاء في قوله: تعرفْكم) [40].

تعليق: ابن حني هاهنا يريد أنّ الإسكان لا وجه له في العربية، ولو كان القراء على دراية بذلك لتردّدوا في رواية الإسكان. وقد أفاض العلماء في بيان أنّ العرب قد تعمد للإسكان تخفيفا وأنّ تسكين المرفوع في نحو **(يشعرْكم)** لغة تميم وأسد، فلا وجه للإنكار من جهة الدراية، وابن جني في هذه المسألة في الطعن على القراء تابع للمبرد ومن نحا نحوه وهي نزعة جانبها الصواب والإنصاف.

قال أبو حيان: قد خلط المفسرون في الرّدّ على أبي العباس المبرّد، فأنشدوا ما يدلّ على التسكين ممّا ليست حركته حركة إعراب.

قال الفارسي: أما حركة البناء فلم يختلف النحاة في جواز تسكينها، وممّا يدلّ على صحّة قراءة أبي عمرو وما حكاه أبو زيد من قوله تعالى:

﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (الزخرف/80). وذكر أبو عمرو: أنّ لغة تميم تسكين المرفوع من يعلمه ونحوه مثل تسكين (بارئكم)[41].

يقول أبو عمرو الداني بعد ذكره إسكان كلمة **(بارئكم)** (البقرة/54) و**(يأمركم)** (البقرة/67) في قراءة أبي عمرو، وبعد حكاية إنكار سيبويه لذلك يقول ما نصّه: والإسكان أصحّ في النقل وأكثر في الأداء، وهو الذي أختاره وآخذ به إلى أن قال: وأئمة القراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل. والرواية إذا ثبتت عندهم لا يردّها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها[42].

ويعلّق الزرقاني على النصّ السالف: وهذا كلام وجيه، فإنّ علماء النحو إنّما استمدوا قواعده من كتاب الله وكلام رسوله وكلام العرب، فإذا ثبتت قرآنية القرآن بالرواية المقبولة كان القرآن هو الحكم على علماء النحو وما قعّدوا من قواعد، ووجب أن يرجعوا هم بقواعدهم إليه لا أن نرجع نحن بالقرآن إلى قواعدهم المخالفة نحكّمها فيه وإلاّ كان ذلك عكسا للآية وإهمالا للأصل في وجوب الرعاية...![43] ومفهوم موافقة القراءة للعربية يتّسع ويضيق بحسب الاهتمام والتخصص وما يراه ويشترطه القراء يخالف ما يراه النحاة.

الشرط الثاني: موافقة القراءة للرسم العثماني: لقد ثبت يقينا أنّ الجزيرة العربية قد عرفت الكتابة ممّا يؤكّد ذلك أنّ بعض العرب كانوا

على إدراك بالتحليل الصوتي لأنّ الكتابة تحتاج إلى تمييز بعضها من بعض ومعرفة لواحقها وسوابقها وإدراك الأصوات الداخلية للكلمة، والإحاطة بأجزاء التركيب.

ـ سبب كتابة المصحف العثماني

إنّ العبرة في تلقي القرآن إنّما هي بالمشافهة، وما الكتابة والتسجيل سوى عاملين مساعدين في الحفظ والضبط. وقد كان لمسألة الإقدام على كتابة المصحف دواعي وأسباب اقتضتها الظروف ومصلحة الأمّة، وهذا يجعلنا نتوقف عند القرآن في بدايته الأولى:

عند نزول القرآن الكريم اعتمد رسول اللهﷺ على تحفيظه لأصحابه أوّلا، كما عمل على تدوينه وكتابته بالوسائل الميسرة لهم في الكتابة فاتخذ من أجل ذلك كتّابا عرفوا بكتبة الوحي، ولنا أن نتساءل: ما الذي حمل رسول الله ﷺ على كتابة القرآن، والعهد بالعرب أن يعتمدوا على الحفظ؟

فالجواب أنّ العرب لم يعرضوا عن الكتابة كلّها بل كانوا يدوّنون الأمور الهامة، فقد أخبرنا الإخباريون أنّ قريش كتبت صحيفة المقاطعة وعلّقتها بالكعبة كما هو مروي في كتب السيرة، وأنّ العرب دوّنت بعض الأشعار لجودتها عندهم كما هو الحال بالنسبة للمعلّقات السبع أو العشر (لا مشاح في العدد)، وليس القرآن بأقلّ من هذه المعلّقات التي كتبت وعلّقت بالكعبة، ثمّ إنّ أوّل آية نزلت تحثّ على القراءة، ولا قراءة إلاّ

بوجود شيء مكتوب، ثمّ إنّ القرآن أشاد بالقلم: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وذكر أدوات الكتابة: القرطاس: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ والصحف: في قوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ﴾ والرّق في قوله تعالى: ﴿فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾.

كما روت لنا كتب السيرة أنّ النّبيﷺ اتخذ كتّابا للوحي منهم عبد الله بن أبي السرح الذي كان كاتبا لما ينزل من القرآن في مكّة، وظلّ كذلك حتى ارتدّ عن الإسلام فاتخذ غيره من الكاتبين منهم: الخلفاء الأربعة ومعاوية ابن أبي سفيان وزيد بن ثابت وأبيّ بن كعب وخالد بن الوليد وثابت بن قيس، كان يأمرهم بكتابة كلّ ما ينزل من القرآن، حتى تظاهر الكتابة جمع القرآن في الصدور. وبلغ عددهم أربعين كاتبا[44].

وقد أخرج الحاكم في (المستدرك) بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت أنّه قال: «كنّا عند رسول اللهﷺ نؤلّف القرآن من الرّقاع»[45]. والذي عليه إجماع المسلمين أنّ رسول الله ﷺ توفي والقرآن مجموع في الصدور ومكتوب في الوسائل التي كانت موفّرة آنذاك.

وفي عهد أبي بكر حدثت الرّدّة واستفحل القتل بالقراء وندب أبو بكر وعمر زيدَ بن ثابت لجمع القرآن كلّه وكتابته من العسب والحجارة والعظام مقتصرين على ما لم تنسخ تلاوته تاركين ما نسخ، مثبتين الحروف التي نزل بها القرآن وضمّت السور بعضها إلى بعض. سمّيت هذه المرحلة الأولى بكتابة الصحف وحفظت عند أبي بكر ثمّ انتقلت إلى عمر بن الخطاب ثمّ إلى أمّ المؤمنين حفصة جميعا.

وقد لفت الحارث المحاسبي إلى أمر له أهميته وهو ما يمكن أن يوجه من نقد إلى سلامة ما في هذه الصحف فقال: فإن قيل كيف وقعت الثقة بأصحاب الرقاع وصدور الرجال وهو كتاب الوحي عصر نزوله، قيل: لأنّهم كانوا يبدون عن تأليف معجز ونظم معروف وقد شاهدوا نزوله وسمعوا تلاوته من الرسول ﷺ عشرين سنة فكان تزوير ما ليس منه مأمونا وإنما الخوف من ذهاب شيء من الصحف ولهذا جمع أبوبكر(القرآن.

تعليق: وهذا الملحوظ الدقيق الذي لحظه المحاسبي وهو أسلوب القرآن في التعبير والأداء يختلف عن غيره من الأساليب التي كان يعرفها العرب يومئذ ولم يكن في مقدرة أحدهم مهما أوتي من الفصاحة وطاقات البيان أن يصل إلى منزلته أو يتطاول إلى مكانته فكانت القدرة على التمييز بينه وبين غيره أمرا مسلما به.

ومن هنا أضاف المحاسبي أصلا آخر من أصول النقد العلمي المحرر في الحكم على النصوص ثقة وزيفا وصحة وفسادا وهو لغة النص، وخصائصه المميزة له والكاشفة عن سماته وملامحه التي لا يضل في معرفتها أحد (46).

وفي عهد عثمان اتسعت رقعة العالم الإسلامي وسارت الجيوش للفتح وكانوا بالنهار فرسانا وبالليل رهبانا يتلون القرآن أناء الليل وأطراف النهار، ووقع أن اختلفوا في الأداء وكلّ منهم يدّعي لنفسه أنّه على الصواب، وحدث أن دعا التراشق بالكلام إلى التناوش بالسيوف، ودُعِي

الخليفة عثمان إلى تدارك القوم ورأب الصدع قبل استفحاله ومعالجة الموضوع قبل حدوث ما لم يحمد عقباه، فكانت فكرة كتابة المصاحف فأرسل إلى زيد بن ثابت وكانت فيه كلّ الصفات التي تؤهله لأن يتولى عبء هذا، فهو الذي اختاره أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وجعلاه على رأس [اللجنة] الجامعة للقرآن، وقد قام بالمهمّة التي أنيطت به أحسن قيام ولاسيما أنّه حضر العرضة الأخيرة من القرآن على رسول الله(فكلّفه مع نفر من الصحابة بكتابة القرآن، فإن وجد خلافا مرويا في قراءة كلمة كتبوها بلغة قريش لأنّها الأصل وهي سائدة أكثر من أيّة لغة أو لهجة، وكانت الكتابة آنذاك بدون شكل أو نقط ممّا يجعل الألفاظ محتملة لقراءتين مثل: (فتبينوا) خالية من النقط يمكن قراءتها (فتبيّنوا) و(فتثبتوا) والمعنى واحد في اللفظين، ومثل: (يؤمن) غير معجمة فهي صالحة لقراءتها بالهمز (يؤمن) وبدونه (يومن). ونثبت الرواية كما ذكرها البخاري بسنده عن أنس بن مالك عن حذيفة بن اليمان. تقول الرواية:

قدم حذيفة بن اليمان على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فذهب إليه وعرض عليه الأمر فقال لعثمان: أدرك الأمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى السيدة حفصة زوج النبيﷺ أن أرسلي إليّ الصحف ووعدها بإعادتها إليها فأرسلت إليه بما عندها من الصحف، فأمر عثمان زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن

العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ففعلوا ما أمرهم به وأرسل نسخا ممّا نسخ هؤلاء إلى الأمصار، وقد اختلف في عددها والراجح أنّها سبعة بعدد الأماكن: مكّة والشام واليمن والبحرين والكوفة والبصرة وأبقى واحدة منها بالمدينة.

تعليق: وإذا نظرنا إلى هذه الرواية نظرة تأمل أدركنا أنّ الاختلاف في القراءة الذي فزع منه حذيفة بن اليمان يرجع إلى التقاء الجنود في الغزو وقد اختلفت ديارهم: منهم مَنْ هو من أهل العراق ومنهم مَنْ هو من أهل الشام، والمكتوب في الصحف لا يستطيع أن يؤدّي القراءات كلّها التي رخص فيها للناس كما يقول الأثر المروي: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» إذ أنّ من هذه القراءات أو أكثرها ما يرجع إلى طريقة الأداء كالإمالة والإدغام واختلاف وجه الإعراب، وإذا كان الأمر كذلك فلابدّ من الرواية للقراءة ولا ينبغي أن يصور هذا الفزع بالاختلاف في المكتوب وتغيير كلمة بأخرى، والمروي عن عثمان في بعض وجوه الروايات أنّه أحرق ستة أحرف وأبقى حرفا ومنه تفرعت هذه القراءات بعد ثبوتها بالسند الوثيق إلى رسول اللهﷺ وهذه الرواية فيها نظر من جانب صحّتها. والسؤال الآن:

ـ هل أحرق عثمان ستة أحرف وأبقى واحدا؟

إنّ ما يروى أنّ عثمان أحرق ستة أحرف وأبقى حرفا واحدا ومنه تفرعت القراءات السبع أو العشر أو الأربعة عشر فإنّ هذه الرواية تحتاج

إلى تبصر وتدقيق وتحقق فإنّ من العلماء من أنكر ذلك ويرى أنّ الخلاف في القراءة قد بدأ منذ عهد رسول اللهﷺ ولم يكن لعثمان أن يبطل قراءة كانت سائدة في عهد رسول الله(ومنزّلة من السماء وقرأ بها رسول اللهﷺ وأقرأها للناس... والذي ذكرناه يبطل فرية حرق الأحرف ويبيّن زيفها. وأنّ ما هو موجود الآن في المصاحف العثمانية الأحرف السبع التي نزل بها القرآن الكريم وفق العرضة الأخيرة كما بيّناه.

وكُتِبَت مصاحف عدّة أرسلها عثمان إلى مراكز التجمع في البلاد الإسلامية واختلف في عددها فقيل خمسة وقيل ستة أو سبعة في رواية: فمصحف للكوفة، ومصحف للبصرة، ومصحف لمكّة، ومصحف للشام، ومصحف لليمن، ومصحف لمصر، ومصحف للبحرين، واحتفظ بنسختين في رواية.

ولما كان القرآن يؤخذ بالمشافهة وزيادة في التوثيق وجمع الكلمة بعث مع كلّ مصحف قارئا حافظا يعلم المسلمين القراءة وفق هذا المصحف المرسل إليهم بما عرفه من القراءات الثابتة المتواترة عن رسول اللهﷺ ممّا يحتمله رسم المصحف. فكانت القراءة المروية المتواترة هي التي تحكم القراءة في المصحف وتحدّدها بحيث لا يقرأ القارئ أيّة قراءة يحتملها الرسم بل لا بدّ مع ذلك أن تكون قراءة ثابتة مروية بالتواتر، وكانت هذه هي مهمة الصحابي الذي أرسله عثمان مع المصحف.

ـ هل رسم المصحف اصطلاح أم توقيف؟

نجيب عن هذا السؤال: ورد في مناهل القرآن رواية عن السخاوي بسنده: أنّ مَالِكا سئل: أرأيت من استكتب مصحفا أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم؟ فقال: لا أرى ذلك، ولكن يكتب على الكتابة الأولى.

قال السخاوي: والذي ذهب إليه مالك هو الحقّ إذ فيه بقاء الحالة الأولى إلى أن تعلمها الطبقة الأخرى، ولا شكّ أنّ هذا هو الأحرى، إذ في خلاف ذلك تجهيل الناس بأولية ما في الطبقة الأولى.

قال أبو عمرو الداني: لا مخالف لمالك من علماء الأمّة في ذلك، وقال-أيضا-: سئل مالك عن الحروف في القرآن مثل الواو والألف أترى أن يغيّر من المصحف إذا وجد فيه كذلك؟ قال: لا. قال أبو عمرو الداني: يعني الألف والواو المزيدتين في الرسم المعدودتين في اللفظ نحو(أُولُوا).قال الإمام أحمد: تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك[47].

يستفاد من الداني أن لا مخالف من علماء الأمّة في هذه القضية ولكن من الناس من ذهبوا إلى خلاف ما كان عليه الأمر في عصر الداني المتوفى (444هـ) ومن هؤلاء ابن خلدون في المقدمة إذ كان يرى أنّ اقتفاء سلف الأمّة لرسم الكتابة لم يكن إلاّ مجرد التبرك، وفي هذا إشعار بأنّ الالتزام برسم الصحابة للمصحف ليس أمرا واجبا على الأمّة. ونثبت هاهنا آراء من خالف ما كان عليه الأمر في عصر أبي عمر الداني.

(أ) رأي عزّ بن عبد السلام: استحسن طريقتين لنسخ المصحف:

إحداهما: طريقة لمصاحف الخاصة من علماء الأمّة.

والثانية: طريقة لنسخ مصاحف عامة الناس، وهذه تنسخ بالاصطلاح الشائع، فقد قال: الا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة، لئلاّ يؤدّي إلى دروس العلم، ثمّ قال: وشيء أحكمه القدماء لا يترك مراعاة لجهل الجاهلين، ولن تخلو الأرض من قائم لله بالحجّة(48).

(ب) رأي موسى بن جار الله: رأى أنّ رسم الصحابة نوعان: نوع يتحتم الالتزام به قطعا، وهو ما كان للتنبيه على أوجه القراءات المختلفة، ونوع لا يتحتم فيه الإتباع، وهو ما لم يكن للغرض السابق، فقال: وعندي أنّ رسم الصحابة على نوعين:

أحدهما: رسم الاحتمال، كالحذف في (مالك يوم الدين)، فاتباع رسم الصحابة فيه واجب ليبقى الرسم محتملا لكلّ ما ثبت من التلاوة.

والثاني: رسم الاصطلاح كحذف الألفين في مثل السموات، فاتباع رسم الصحابة فيه غير واجب(49).

(ج) رأي ابن خلدون: قال في المقدّمة: وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخطّ عند أهلها، ثمّ اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركا بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ...

ثمّ قال: ولا تلتفتون في ذلك إلى ما يزعمه بعض من أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخط وأنّ ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل بل لكلّها وجه ويقولون في مثل زيادة الألف في (لا أَذْبَحَنَّه) أنّه تنبيه على أنّ الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في (بأييد) أنّه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك ممّا لا أصل له إلاّ التحكم المحض[50].

خلاصة ومناقشة:

1- استخلاص: تبينّ لنا بعد عرض هذه الآراء في مسألة الرسم القرآني أنّ هناك أربعة آراء وهي:

الأول: الالتزام بإتباع رسم الصحابة.

الثاني: إتباع الرسم القياسي الشائع.

الثالث: الالتزام برسم الصحابة في مصاحف الخاصة من الأمّة وبالرسم القياسي في مصاحف غيرهم.

الرابع: التفصيل بين ما كان من الرسم مخالفا للقياس: وقصد به مطابقة القراءات المختلفة فهذا يجب فيه اتباع رسم الصحابة، وبين ما لم يقصد به هذا المعنى، وهذا يعني أن يكون على ما يقتضيه القياس.

2- مناقشة رأي ابن خالدون ومَن سار على نهجه: إن ابن خلدون لم يقل رأيه هذا بغير دليل وإنّما استند في إثبات رأيه إلى إسقاط التعليل الذي استند إليه البعض من أصحاب الرأي المقابل لرأيه إلاّ أنّ التعليل الذي نقله وزيفه لم يتناول إلا عبارتين الأولى: (لأَذْبَحَنّه) والثانية: (بأييد).

ولا يخفى أنّ التعليل الذي نقله ابن خلدون وأشعرنا أنّه مستند أصحاب الرأي المقابل لرأيه لم يكن صادرا عن الصحابة الذين كتبوا العبارتين على صورة خاصة كما أنّه ليس بالتعليل الصحيح كما ذكر ابن خلدون، ولكن لا يلزم من انتفاء علّة زائفة أو سبب غير وجيه أن لا يكون هناك علّة سليمة وسبب وقد ذكر الشيخ الطاهر بن عاشور سببا وجيها[51].

ـ معنى الرسم عند القراء:

رسم المصحف يراد به الوضع الذي ارتضاه عثمان بن عفان في كتابة القرآن (بكلماته وحروفه كما أنزلت على رسول اللهﷺ) والأصل في المكتوب أن يوافق تمام الموافقة المنطوق من غير زيادة ولا نقص، ولا تبديل ولا تغيير غير أنّ المصحف العثماني وردت كتابته محتملة لكلّ أوجه القراءات وهذا هو السرّ في تجريده من الإعجام والشكل كما سنرى.

والقراء يعنون بالرسم: ما كتبت عليه المصاحف الأئمة في عهد عثمان وكان اشتراطهم مطابقة القراءات لرسوم المصاحف الأئمة قائما على أساس أنّ عثمان بن عفان عندما أمر بتوحيد المصاحف وكتابتها استهدف أن ينطوي مرسوم المصاحف على جميع الحروف التي استقر عليها النص القرآني في العرضة الأخيرة. وقد توسّع بعض العلماء في موافقة الرسم القرآني، فرأى احتمال الموافقة كافيا بل توسع بعضهم فرأى موافقة القراءة للرسم وحده وإن لم تتواتر.

ونرى وجوب تحقيق ذلك: فالقراءة لا يمكن قبولها لمجرد موافقتها الرسم إذ ليس كلّ ما احتمله رسم المصحف من وجوه القراءات جائزا مقبولا، بل يجب أن يؤيّده النقل الصحيح ليصِحّ عدُّه قراءة.

وهذا يدعونا إلى أن نتوقف عند الطريقة التي اتبعها الكتبةُ في توزيع القراءات على مصاحف الأئمة، فقد اعتمدوا ما يلي:

(أ) إذا كانت صورة الكلمة لا تحتمل أكثر من قراءة واحدة وثبتت قراءاتها بصورة أخرى فرّقوا في كتابتها فكتبوها في مصحف وفق قراءة، وفي أخرى وفق أخرى. ومثال هذا قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ**﴾ (القصص/37) التي كتبت في مصحف مكّة بلا واو، وفي ما سواه من المصاحف بالواو: ﴿**وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّي أَعْلَمُ**﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿**يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ**﴾ (العنكبوت/56) (الزخرف/68) التي كتبت في بعضها بغير (ياء) وفي بعضها الآخر بالياء: (يا عبادي).

وقد أجاب أبو عمرو الداني عن كلّ ما يخامر السائل من تساؤلات عن سبب الموجب لاختلاف مرسوم هذه الحروف الزوائد فقال: السبب في ذلك عندنا أنّ أمير المؤمنين عثمان بن عفان لما جمع القرآن في المصاحف ونسخها على صورة واحدة، وآثر في رسمها لغة قريش دون غيرها، ممّا لا يصحّ ولا يثبت نظراً للأمة واحتياطا على أهل الملّة، وثبت عنده أنّ هذه الحروف من عند الله كذلك منزلة، ومن رسول الله ﷺ مسموعة، وعلم أنّ جمعها في مصحف واحد على تلك الحال غير

متمكن إلاّ بإعادة الكلمة مرّتين، وفي رسم ذلك كذلك من الخليط والتغيير للمرسوم ما لا خفاء به ففرّقها في المصاحف لذلك، فجاءت مثبتة في بعضها ومحذوفة في بعضها لكي تحفظها الأمّة كما نزلت من عند الله وعلى ما سمعت من النبيّ ﷺ فهذا سبب اختلاف مرسومها في مصاحف أهل الأمصار[52].

وقد توخى الكتبة في توزيع القراءات على المصاحف أن تكون القراءة موافقة في الغالب للهجة القطر الذي أرسل إليه المصحف[53].

(ب) وإذا كانت صورة الكلمة تحتمل القراءات المختلفة بسبب عدم وجود النقط والشكل كتبوها بصورة واحدة في جميع المصاحف، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ و(فتثبّتوا)، ومثل قوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (البقرة/37) معتمدين في بيان الفرق بينها على الرواية وعلى المحفوظ، وإقراء القراء الذين بعثهم عثمان إلى الأمصار مع المصاحف.

إنّ صنيع سيّدنا عثمان كان علاجا لاختلاف بين المسلمين في القراءة أوشك أن يؤدّي إلى الفتنة بينهم وإلى الفوضى في القراءات، فكان هدفه أن يوحّد قراءتهم ويزيل الاختلاف بينهم حول ما كان سببا في وجودهم كأمّة عظيمة، وكان هذا في أوّل الأمر علاجا ناجعا، ولما كثر الداخلون في الإسلام من أمم شتى وكثر اللحن فما كان علاجا في نظر سيّدنا عثمان بن عفان أصبح داء وسببا في الفرقة -ونعني به عدم النقط والشكل- فكثر التصحيف وانتشر، مما جعل الإمام علي يندب أبا الأسود الدؤلي أن

يضع ما يسهل على الناس قراءة القرآن فكانت نقاطه المشهورة؛ لأنّ المصاحف كما ذكرنا لم تكن مشكولة قبل إقدام أبي الأسود على نقطها نقط إعراب. ثمّ في عهد عبد الملك بن مروان استفحل اللحن وطال النّص القرآني ففزع الحجاج بن يوسف الثقفي للقيام بمهمة النقط، وتمّ ذلك على يد نصر بن عاصم ويحي بن يعمر، وكانا من القراء والنحاة.

قال العسكري: روي أنّ السبب في نقط المصاحف أنّ الناس غبروا يقرءون في مصاحف عثمان نيّفا وأربعين سنة، إلى أيام عبد المالك بن مروان ثمّ كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجاج إلى كتابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات، فيقال: إنّ نصر بن عاصم قام بذلك فوضع النقط أفرادا وأزواجا وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف ، فغبر الناس بذلك زمانا لا يكتبون إلاّ منقوطا، فكان استعمال النقط أيضا يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام، فكانوا يتبعون النّقط بالإعجام فإذا أغفل الاستقصاء على كلمة فلم توفّ حقوقها اعترى هذا التصحيف فالتمسوا حيلة، فلم يقدروا فيها على الأخذ من أفواه الرجال (54).

والحاصل إنّ الرسم إنّما وضع علاجا لتكاثر الروايات، وجمح بعضها إلى حدّ أدى إلى افتتان الجماعة المسلمة ومن ثمّ: فإذا كانت الرواية من الناحية التاريخية سابقة على الرسم، فإنّ الرسم بصورته المختارة إنّما كان دليلا على وجود الرواية المتعددة وإن كان من أهدافه أن يكون حصرا لها في إطار.

وبعد أن أجمع المسلمون على اعتبار الرسم أساسا تلتزمه الرواية أخذت هذه وضع التابع الملتزم، وبخاصة فيما يعزى من الروايات إلى الصحابة الذين وافقوا على الرسم العثماني، أمّا الذين لم يوافقوا عليه وأعلنوا ضدّه فإنّ الموقف إزاء رواياتهم التي انفردوا بها دون جمهور القراء موقف مستقل عن الرسم لتعالج في ضوء آخر من حيث الرواية والسند أي: من حيث قبولها قراءة أو رفضها أصلا، وإن كان رفضنا لها كقراءة لا يمنعنا من الأخذ بها كشاهد على ظاهرة لغوية أو صوتية.

الشرط الثالث: صحّة السند: فقد وقع إجماع على أنّ صحة السند معيار لقبول القراءة، أي أنّ أهل هذا العلم اشترطوا أن يكون هناك تسلسل القراءات والأخذ بالمشافهة. يقول ابن مجاهد: والقراءة التي عليها الناس بالمدينة ومكّة والكوفة والبصرة والشام هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقينا وقام بها في كلّ مصر من هذه الأمصار رجل ممّن أخذ عن التابعين أجمعت الخاصة والعامة على قراءته وسلكوا فيها طريقه وتمسكوا بمذهبه (55).

وعلى ما أورده ابن مجاهد فإنّه لا يمكن اعتبار قرآنية القراءة إلاّ إذا كانت قد أخذت مشافهة بطريق التلقي ومن خلال كلامه ندرك أنّ صحة السند في القراءة واجب، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلاّ ابن يعقوب (ت 354هـ) فإنّه لم يشترط السند واكتفى بموافقة القراءة اللغة العربية والرسم، وقد أثبت ابن الجزري رأيه هذا في كتابه غاية النهاية فقال: وله (أي محمّد بن الحسن ابن يعقوب)

اختيار في القراءة رويناه في الكامل وغيره رواه عنه ابن الشنبوذي، ويذكر عنه أنّه كان يقول: إنّ كلّ قراءة وافقت المصحف ووجها في العربية فالقراءة بها جائزة وإن لم يكن لها سند(56).

والذي ذهب إليه ابن يعقوب مخالف لما منعه العلماء من قراءة بالقياس المطلق واستنكروا موقف جماعة منهم الزمخشري ظنوا أنّ القراءات اختيارية تدور مع اختيار الفصحاء واجتهاد البلغاء، وهذه هفوة لا يقبلها عقل ولا شرع وهذا من أفسد الأقوال لأنّ القراءة توقيفية كما أثبتنا ذلك.

يقول ابن الجزري: نعني بصحّة السند أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين لها غير معدودة عندهم من الغلط أو ممّا شذّ بها بعضهم، وقد اشترط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف فيه بصحّة السند وزعم أنّ القرآن لا يثبت إلاّ بالتواتر وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن.

وقد رُدّ هذا الرأي وقدح فيه؛ لأنّه يؤدّي إلى انتفاء كثير من الأحرف الخلافية المروية عن الأئمة السبعة، وفي هذا يقول ابن الجزري: وهذا ممّا لا يخفى ما فيه فإنّ التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره، إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترا عن النّبيّ ﷺ وجب قبوله وقطع بكونه قرآنا سواء وافق الرسم أم خالفه، وإذا اشترطنا التواتر في كلّ حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت

عن الأئمة السبعة وغيرهم، ولقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول ثمّ ظهر فساده وموافقة أئمة السلف والخلف[57].

ويرى الشيخ النويري في شرح الطيبة أنّ قول القول بعدم اشتراط التواتر هو قول مخالف لما عرف عن أئمة الحديث وعلماء الأصول، ونقدَ ابنَ الجزري تلميحا لا تصريحا وما ذهب إليه من عدم اشتراط التواتر فقال: وظاهر أنّ القرآن يكتفي في ثبوته مع الشرطين المتقدمين بصحة السند فقط ولا يحتاج إلى تواتر: وهذا قول حادث مخالف لإجماع المحدثين وغيرهم، ولقد ضلّ بسبب هذا القول قوم فصاروا يقرؤون أحرف لا يصحّ لها سند أصلا ويقولون التواتر ليس بشرط، وإذا طولبوا بسند صحيح لا يستطيعون ذلك ثمّ قال مؤيدّا اشتراط التواتر: القرآن عند الجمهور من أئمة المذاهب الأربعة منهم الغزالي وصدر الشريعة...الخ هو ما نقل بين دفتي المصحف نقلا متواترا، وقال غيرهم: هو الكلام المنزل على رسول اللهﷺ للإعجاز بسورة منه وكلّ من قال بهذا الحد اشترط التواتر كما قال ابن الحاجب: للقطع بأنّ العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله.

والقائلون بالأوّل لم يحتاجوا للعادة؛ لأنّ التواتر في القراءة عندهم جزء من الحد فلا تتصور ماهية القرآن إلاّ به حينئذ فلا بدّ من التواتر عند أئمة المذاهب الأربعة، ولم يخالف منهم أحد فيما علمت بعد الفحص الزائد، وصرّح به جماعة لا يحصون كابن عبد البرّ وابن عطية وابن تيمية ...الخ أمّا القراء فأجمعوا في أوّل الزمان على ذلك وكذلك

في آخره لم يخالف من المتأخرين إلاّ أبو محمّد مكي وتبعه بعض المتأخرين[58].

تعليق: وساق نقولا كثيرة عن أئمة هذا العلم وغيرهم تدلّ دلالة صريحة على اشتراط التواتر غير أنه يلاحظ عليه عدم التفريق بين القراءة والقرآن، والذي عليه العلماء أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، وعلماء أصول الفقه الذين ذكرهم: كالغزالي وصدر الشريعة وغيرهما إنّما اشترطوا التواتر في تعريفهم للقرآن الكريم ولم يشترطوها في القراءات بل لم نر أحدا منهم تطرق إليها (أي القراءات) واشترط تواترها هذا من جهة، وأمّا عن الإجماع الذي ذكره فلم يرد إجماعا بينهم بل حصل خلاف بين أئمة هذا العلم في مسألة القراءات هل هي قياس أم توقيف؟

إلى الأول ذهب الزمخشري، وقد عيب عنه مَنْحاه وانْتُقِد، يقول صبحي صالح (رحمه الله) واستنكروا موقف جماعة منهم الزمخشري ظنوا أنّ: القراءات اختيارية تدور مع اختيار الفصحاء واجتهاد البلغاء [59].

وإلى الثاني ذهب جمهور العلماء، فأثبتوا القراءات بأسانيد صحيحة ولم يقبلوا قراءة أحد من القراء إلاّ إذا ثبت أخذه عمّن فوقه بطريق المشافهة والسماع حتى يتصل الإسناد بالصحابي الذي أخذ عن رسول اللهﷺ ولذلك تتكرر في أوائل تلك الأسانيد أسماء الصحابة الذين لهم روايات في الحلال والحرام أو أسباب النزول أو بيان الآيات، وفي التيسير لأبي عمرو الداني وصف دقيق لأسانيد القراء السبعة يظهر إلى أي حدّ

كان العلماء يتشدّدون في صحّة الروايات وثبوت التلقي بالمشافهة والسماع.

في هذه المسألة قال الإمام أبو شامة: وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلّدين أنّ القراءات السبع كلّها متواترة أي كلّ فرد فرد ما روى عن هؤلاء الأئمة السبعة قالوا : والقطع بأنّها منزّلة من عند الله واجب ونحن بهذا نقول ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق، واتفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنّه شاع واشتهر واستفاض فلا أقلّ من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها (60).

ويدلي الشيخ أبو محمّد إبراهيم الجعبري في مسألة قبول القراءة ورفضها بألطف العبارة وأدقّها وأصدقها فقال: الشرط واحد وهو صحّة النقل ويلزم الآخران فهذا ضابط يعرف ما هو من الأحرف السبع وغيرها؛ فمن أحكم معرفة حال النقلة وأمعن في العربية وأتقن الرسم انحلت له هذه الشبهة (61).

ـ مجمل الحكم في مسألة القراءات

يمكن أن نضع ملخصا لما قيل في هذا الموضوع بعد تحقيق وجوه الخلاف لما فيه من أمور لا بدّ أن يوليها الباحث كلّ الانتباه.

(أ) أنّ القراءة لا تكون قرآنا إلاّ إذا كانت متواترة لأنّ التواتر شرط في القرآنية.

(ب) والقراءات العشر المشهورة انتشرت وقبلتها الأمّة وأجمع العلماء على صحتها فهي متواترة على ما أثبتناه، وبهذا فهي قرآن ويسحب عليها وصف القرآنية.

(ج) أمّا ما وراء العشر فإنّ ما صحّت رواته آحادا ولم يستفض ولم تتلقّه الأمّة بالقبول فهو شاذ وليس بقرآن، وإن وافق رسم المصحف وقواعد العربية.

ونجمل ملخصين ما أثبتناه مفصلا لهذه المقاييس والضوابط التي جعلها علماء القراءات لقبول القراءة فنقول: أمّا من حيث أسانيد القراءات العشر فإنّها تنتهي إلى ثمانية من الصحابة وهم: عمر بن الخطاب، وعثمان ابن عفان، وعليّ بن أبي طالب، وعبد الله ابن مسعود، وأبيّ بن كعب، وأبو الدرداء، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري فبعض القراءات ينتهي إلى جميع الثمانية وبعضها ينتهي إلى بعضهم.

وإنّ القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تتفاوت بما يشمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة، هو تمايز متقارب وقلّ أن يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحانا، على أنّ كثيرا من العلماء كان لا يرى مانعا من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمّد بن جرير الطبري والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رُجح به نظر.

وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم: هذه أحسن أذاك صحيح أم لا؟

فأجاب: أمّا ما سألت عنه ممّا يقع في كتب المفسّرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها من جهة الإعراب، وأصحّ في النقل وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدّمون عندنا (أي بالأندلس) فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلاّ بها لما فيها من تسهيل النبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فيما روى مالك(من كراهية النبر في القرآن في الصلاة.

ثمّ قال: ولهذا المعنى كان العمل جاريا في قرطبة قديما أن لا يقرأ الإمام بالجامع في الصلاة إلاّ برواية ورش وإنّما تغيّر ذلك وتركت المحافظة عليه منذ زمن قريب (62).

أمّا ابن العربي فيأخذ بالاتفاق الذي وقع بين الأئمة فقال: اتفق الأئمة على أنّ القراءات التي لا تخالف الألفاظ التي كتبت في مصحف عثمان فهي متواترة وإن اختلفت في وجه الأداء وكيفيات النطق ومعنى ذلك أنّ تواترها تبع لتواتر صورة كتابة المصحف، وما كان نطقه صالحا لرسم المصحف واختلف فيه فهو مقبول، وما هو بمتواتر لأنّ وجود الاختلاف فيه مناف لدعوى التواتر، فخرج بذلك ما كان من القراءات مخالفا لمصحف عثمان، مثل ما نقل من قراءة، ولما قرأ المسلمون بهذه القراءات من عصر الصحابة ولم يغير عليهم، فقد صارت متواترة على التخيير، وإن كانت أسانيدها المعينة آحادا، وليس المراد ما يتوهمه بعض القراء من أنّ القراءات كلّها بما فيها من طرائق أصحابها وروايتهم متواترة، وكيف وقد ذكروا أسانيدهم فيها فكانت أسانيد آحاد، وأقواها سندا ما

كان له راويان عن الصحابة مثل: قراءة نافع بن أبي نعيم وقد جزم ابن العربي، وابن عبد السلام التونسي، وأبو العباس بن إدريس فقيه بجاية من المالكية، والأبياري من الشافعية بأنّها غير متواترة وهو الحقّ لأنّ الأسانيد لا تقتضي إلاّ أنّ فلانا قرأ بخلافه وأمّا اللفظ المقروء فغير محتاج إلى تلك الأسانيد لثبوته بالتواتر وإن اختلفت كيفية النطق به بحروفه فضلا عن كيفيات أدائه.

وقال إمام الحرمين: هي متواترة وردّه عليه الأبياري، وقال الإمام المازري في شرحه: هي متواترة عند القراء وليس متواترة عند عموم الأمّة وهذا توسط...(63)

من كلّ ما أثبتناه للأئمة الأعلام -رحمهم الله تعالى- وما مرّ بنا بالنسبة للمعايير والضوابط التي وضعت مقياسا للقبول القراءة القرآنية ورفضها يمكن أن نلخّص مسألة القراءات مبيّنين أقسامها قبولا ورفضا موضحين صحيحها من سقيمها، مفرّقين بين القراءة المعتمدة في العبادات والقراءة التي وقف منها العلماء موقف الشكّ والتردد، والقراءة التي لا تجوز بها الصلاة البتة فنقول: إنّ جميع ما روي لا يعدو عن ثلاثة أصناف من القراءات السبع التي رواها ابن مجاهد وهذه القراءات وإن بالغ البعض في تهوينها والغض من شأنها، فإنّ البعض الآخر وإن بالغ في الإشادة بها إلى درجة تكفير من لم يقل بتواترها فإنّ الأمر ليس هذا ولا ذاك ولكنّ الأصوب أن يقال: إنّ القرآن غير القراءات والقول بعدم تواتر هذه القراءات لا يستلزم القول بعدم تواتر

القرآن، لأنّ القرآن والقراءات حقيقتان ومتغايرتان بحيث يصحّ أن يكون القرآن متواترا في غير القراءات السبع، أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعا أو في القدر الذي اتفق عدد يُؤْمَنُ تواطؤهم على الكذب.

والتحقيق الذي يؤيده الدليل هو أنّ القراءات السبع بل العشر كلّها متواترة وهو رأي علماء الأصول كالسبكي، وعلماء القراءات كابن الجزري والنويري ورأي أبي شامة فيما نقل عنه. قال السروجي في باب الصوم: القراءات السبع متواترة عند الأئمة الأربعة، وجميع أهل السنّة خلافا للمعتزلة فإنّها آحاد عندهم. وقال: المشهور عن أحمد كراهة قراءة حمزة لما لها فيها من الكسر والإدغام وزيادة المدّ، ونُقِلَ عنه كراهة قراءة الكسائي لأنّها كقراءة حمزة في الإمالة والإدغام. وهذا خطأ لأنّ الأمّة مجمعة ما عدا المعتزلة على أنّ كلّ واحدة من السبع ثبتت عن رسول الله ﷺ بالتواتر فكيف تكره؟

وقال بعض المتأخرين: «التحقيق أنّها متواترة عن الأئمة، أمّا تواترها عن النّبيّ ﷺ ففيه نظر فإنّ إسناد الأئمة السبعة لهذه القراءات موجودة في كتبهم وهي نقل الواحد عن الواحد، فلم يستكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة (64). ثمّ إن أحاديث الصحيحين مقطوع بها وإن رويت بالآحاد، لتلقي الأمة لها بالقبول، وهو قول جمهور الأصوليين، أي: أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول أفاد القطع، وإذا كان كذلك فيما يثبت بالواحد فما ظنك فيما وجد فيه غالب شروط التواتر أو كلها؟ لكن كلام ابن الصلاح هذا قد ردّه كثير من الناس.

وهذا الذي ذكرناه ذهب إليه الشيخ العلاّمة أبو شامة في كتاب «المرشد الوجيز» فقال: كل فرد منها متواتر أما المجموع منها فلا حاجة إلى البينة على تواتره. قال: وقد شاع ذلك على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب.

وقال: ونحن نقول بهذا، ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق، واتفقت عليه الفرق مع أنه شائع من غير نكير فإن القراءات السبع المراد بها: ما روي عن الأئمة السبعة القراء المشهورين وذلك المروي عنهم ينقسم إلى ما أجمع عليه عنهم لم تختلف فيه الطرق، وإلى ما اختلف فيه بمعنى أنه بقيت نسبته إليهم في بعض الطرق، فالمصنفون لكتب القراءات يختلفون في ذلك اختلافا كثيرا، ومن تصفح كتبهم أحاط بذلك، فلا ينبغي أن يقرأ بكل قراءة تعزى إلى إمام من هؤلاء السبعة حتى يثبت ذلك ويوافق لغة العرب.

قال: وأما من يهول في عبارته قائلا: بأن القراءات السبعة متواترة؛ لأن القرآن أنزل على سبعة أحرف فخطؤه ظاهر؛ لأن الأحرف المراد بها غير القراءات السبعة (65).

والحاصل: أنا لسنا ممن يلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء، بل القراءات كلها تنقسم إلى متواتر وغيره، وغاية ما يبديه مدعي تواتر المشهور منها كإدغام أبي عمرو، ونقل الحركة لورش، ووصل ميمي الجمع وهاء الكناية لابن كثير أنه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءات إليه بعد أن يجهد نفسه في استقراء الطرق والواسطة إلا

أنه يبقى عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبيﷺ في كل فرد فرد من ذلك. وهاهنا تسكب العبرات فإنها من ثم لم تنقل إلا آحادا إلا اليسير منها، بل الضابط: أن كل قراءة اشتهرت بعد صحة إسنادها وموافقتها خط المصحف ولم ينكر من جهة العربية فهي القراءة المعتمدة، وما عدا ذلك شاذ وضعيف. لا

وكذا كلام غيره من القراء يوهم أن القراءات السبعة ليست متواترة كلها وأن أعلاها ما اجتمع فيه صحة السند وموافقة خط المصحف والإمام، والفصيح من لغة العرب، وأنه يكفي فيها الاستفاضة، وليس الأمر كما ذكر هؤلاء، والشبه دخلت عليهم من انحصار أسانيدها في رجال معروفين، فظنوها كأخبار الآحاد[66].

وقد أوضح الإمام كمال الدين بن الزملكاني[67] -رحمه الله- ذلك، فقال: انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، فقد كان يتلقاه أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم، وكذلك دائما فالتواتر حاصل لهم ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا عن شيوخهم منها جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة عمن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في عصر، فهذه كذلك وهذا ينبغي التفطن له وأن لا يغتر بقول القراء فيه، والله أعلم[68].

وقال ابن العربي في «القواصم»: وقال بعضهم كيفية القراءة اليوم أن يقرأ بما اجتمع فيه ثلاثة شروط: ما صح نقله، وصح في العربية لفظه،

ووافق خط المصحف. وذكر خلافا كثيرا ثمّ قال: وإنما أوجب ذلك كله أن جميع السبع لم يكن بإجماع وإنما كان بإخبار واحد واحد والمختار: أن يقرأ المسلمون على خط المصحف فكل ما صح في النقل لا يخرجون عنه، ولا يلتفتون إلى ما سواه.

قال : والمختار لنفسي إذا قرأت أكثر الحروف المنسوبة إلى قالون إلاّ الهمز فإنّي أتركه أصلا إلاّ فيما يحيل المعنى أو يلبسه مع غيره، أو يسقط المعنى بإسقاطه. ولا أكسر باء (بيوت) ولا عين (عيون)، فإن الخروج من كسرة إلى ياء مضمومة لم أقدر عليه، ولا أكسر ميم (مت) وما كنت لأمد مد حمزة، ولا أقف على الساكن ولا أقرأ بالإدغام الكبير لأبي عمرو، ولو رواه سبعون ألفا فكيف رواية (بحرف من سبعة) ولا أمد ميم ابن كثير ولا أضم هاء (عليهم وإليهم) وذلك أخف وهذه كلها أو أكثرها عندي لغات لا قراءات؛ لأنّها لم تثبت عن النّبيّ ﷺ وإذا تأملتها رأيتها اختيارات مبنية على معان ولغات.

قال: وأقوى القراءات سندا قراءة عاصم عن عبد الرحمن عن عليّ، وعبد الله بن عامر، فما اجتمع عليه رواة هؤلاء عليه فهو ثابت، وقراءة أبي جعفر ثابتة صحيحة لا كلام فيها. وقال: وطلبت أسانيد الباقين فلم أجد فيها مشهورا، ورأيت بناء أمرها على اللغات، وخطّ المصحف.(69)

وأطلق الجمهور تواتر السبع، واستثنى ابن الحاجب وغيره ما ليس من قبيل الأداء: كالمد واللين والإمالة وتخفيف الهمز يعني أنها ليست بمتواترة وهذا ضعيف.

والحق: أن المد والإمالة لاشك في تواتر المشترك منها وهو المد من حيث هو مد والإمالة من حيث هي إمالة ولكن اختلفت القراء في تقدير المد في اختياراتهم، فمنهم من رآه طويلا، ومنهم من رآه قصيرا، ومنهم من بالغ في القصر، ومنهم من تزايد كحمزة وورش بمقدار ست ألفات، وقيل: خمس، وقيل: أربع، وعن عاصم: ثلاث، وعن الكسائي: ألفين ونصف، وقالون: ألفين، والسوسي: ألف ونصف.

وقال الداني: ا أطولهم مدا في الضربين جميعا يعني المتصل والمنفصل ورش وحمزة ودونهما عاصم، ودونه ابن عامر، والكسائي، ودونهما أبو عمرو من طريق أهل العراق.

قال: وقالون من طريق أبي نشيط بخلاف عنه، وهذا كله على التقريب من غير إفراط وإنما هو على مقدار مذاهبهم من التحقيق والحدر[70]. فعلم بهذا أن أصل المد متواتر، والاختلاف والطرق إنما هو في كيفية التلفظ.

وكان الشاطبي يقرأ بمدين طولين لورش وحمزة، ووسطين لمن بقي وعن الإمام أحمد أنه كره قراءة حمزة لما فيها من طول المد وغيره، وقال: لا تعجبني ولو كانت متواترة لما كرهها إلا أنه يقال: إنما كره كيفيتها لا أصلها، وكذلك أجمعوا على أصل الإمالة، وإنما اختلفوا في حقيقتها مبالغة وقصرا، فإنها عندهم قسمان:

(أ) محضة، وهي أن ينحى بالألف إلى الياء، وبالفتحة إلى الكسرة، وبين بين، وهي كذلك إلا أن الألف والفتحة أقرب وهي أصعب

الإمالين، وهي المختارة عند الأئمة، وكذلك تخفيف الهمزة أصله متواتر، وإنما الخلاف في كيفيته.

(ب) أما الألفاظ المختلفة فيها بين القراء فهي ألفاظ قراءة واحدة، والمراد تنوع القراء في أدائها، فإن منهم من يرى المبالغة في تشديد الحرف المشد، فكأنه زاد حرفا ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من يرى الحالة الوسطى فهذا هو الذي ادعى أبو شامة عدم تواتره، ونوزع فيه، فإنّ اختلافهم ليس إلا في الاختيار، ولا يمنع قوم قوما [71].

ورد على حمزة قراءته ﴿والأرحام﴾ بالخفض، ومثله ما حكي عن أبي زيد والأصمعي ويعقوب الحضرمي أنهم خطئوا حمزة في قراءته ﴿وما أنتم بمصرخي﴾ بكسر الياء المشددة. وقالوا: إنه ليس ذلك في كلام العرب، وأنه كان يلحن في القراءات، وما يروى أيضا أن يزيد بن هارون أرسل إلى أبي الشعثاء بواسط لا تقرأ في مسجدنا قراءة حمزة. وما حكي عن المبرد أنه قال: لا تحل القراءة بها يعني قراءة ﴿والأرحام﴾ بالكسر [72].

والصواب: أن حمزة إمام مجمع على جلالته ومعقود على صحة روايته، ولقد هجن المبرد فيما قال إن صح عنه فقد رُدّ، قلت: هذه القراءة عن جماعة من الصحابة والتابعين، منهم ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، ومجاهد، وقتادة، والنخعي، والأعمش، والقراءة سنة متبوعة متلقاة عن رسول الله ﷺ توقيفا، فلا يجوز لأحد أن يقرأ إلا بما سمعه، ولا مجال للاجتهاد في ذلك، وقراءة حمزة متواترة، وهي موافقة لكلام

العرب، وقد جاء في أشعارهم ونوادرهم مثلها كثيرا ولهذا اعتد بها ابن مالك في هذه المسألة واختار جواز العطف على المضمر المجرور من غير إعطاء الجار وفاقا للكوفيين الذين أجازوا الخفض، واحتجوا للقارئ بأنّه اضمر الخافض واستدلوا بأنّ العجاج (أحد فحول الرجاز وأحد القراء) كان إذا قيل له: كيف تجدك؟ يقول: خيرٍ عفاك الله، يريد: بخيرٍ. وقال بعضهم: معناه: واتقوه في الأرحام، وإذا كان البصريون لم يسمعوا الخفض في مثل هذا ولا عرفوا إضمار الخافض، فقد عرفه غيرهم [73].

يقول ابن الجزري قاطعا السبيل عن كلّ متقوّل: إنّ الذي جمع في زماننا هذه الأركان الثلاثة (أي: في ذلك الضابط المشهور مع ملاحظة إبدال شرط صحّة الإسناد بتواتره) هو قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقيها بالقبول أخذها الخلف عن السلف إلى أن وصلت إلى زماننا فقراءة أحدهم كقراءة الباقين في كونها مقطوعا بها أما قول من قال: إنّ القراءات المتواترة لا حدّ لها فإن أراد القراءات المعروفة في زماننا فغير صحيح؛ لأنّه لا يوجد اليوم قراءة متواترة وراء القراءات العشر وإن أراد ما يشمل قراءات الصدر الأوّل فمحتمل [74].

ـ الفرق بين الرواية والطريق والوجه

ذكر السيوطي في تعريفه هذه المصطلحات فكان لابدّ من التوقف عندها حتى نكون على بيّنة ممّا نحن مقبلون عليه من أمر هذه القراءات:

(أوّلا) الرواية: تعريف «الرواية» في الاصطلاح عند علماء القراءات:

«فالرواية ما ينسب للآخذين عن الإمام الذي اتفقت عليه الروايات والطرق عنه»[75]. ومثالها قولهم: رواية ورش عن نافع، رواية شعبة عن عاصم، رواية حفص الدوري عن الكسائي، رواية هشام عن ابن عامر...الخ.

(ثانيا) الطريق: تعريفها الاصطلاحي عند علماء القراءات: «الطريق ما ينسب لمن أخذ عن الرّواة وإن سفل»، مثل: رواية ورش، ورواية قالون اختلفت طريقهما وهذا بيانه:

1- رواية ورش من طريقي الأزرق و الأصبهاني.

(أ) فالأزرق من طريقي إسماعيل النحاس أو ابن يوسف عنه فعنه.

(ب) الأصبهاني من طريق ابن جعفر والمطوعي عنه عن أصحابه فعنه.

2- رواية قالون فمن طريقي أبي نشيط والحلواني عنه.

(أ) فأبو نشيط من طريقي ابن بويان والقزاز عن أبي بكر الأشعث عنه فعنه.

(ب) الحلواني من طريقي ابن أبي مهران وجعفر بن محمّد عنه.

(ثالثا) الوجه: تعريفه الاصطلاحي عند علماء القراءات: الوجه ما رجع إلى اختيار القارئ من الاختلاف في القراءة مثل : الأوجه الثلاثة الجائزة في البسملة إذا فصل بين السورتين بها هي التالية:

(أ) الوقف على آخر السورة وعلى البسملة.

(ب) الوقف على آخر السورة، ووصل البسملة بأوّل التالية.

(ج) وصل آخر السورة بالبسملة مع وصل البسملة بأوّل التالية.

يقول ابن الجزري في ذلك: في البسملة بين السورتين لمن بسمل ثلاثة أوجه ولا نقول: ثلاث قراءات ولا ثلاث روايات ولا ثلاث طرق، وفي الوقف على (نستعين) للقراء سبعة أوجه وفي الإدغام لأبي عمرو في نحو: (الرحيم ملك) ثلاثة أوجه... إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الفرق بين الخلافين أنّ خلاف القراءات والروايات والطرق خلاف نصّ ورواية فلو أخلّ القارئ بشيء منه كان نقصا في الرواية فهو وضدّه واجب في إكمال الرواية وخلاف الأوجه ليس كذلك إذ على سبيل التخيير فبأيّ وجه أتى القارئ أجزأ في تلك الرواية ولا يكون إخلالا بشيء منها فهو وضدّه جائز في القراءات من حيث إنّ القارئ مخير في الإتيان بأيّة شاء[76].

وخلاصة القول: فإنّ القراءة هي ما ينسب لإمام من الأئمة أمّا الرواية فهي ما ينسب لآخذ عن الإمام ولو بواسطة، أمّا الطريق هي ما ينسب لمن أخذ عن الرواة وإن سفل، مثل: قصر مدّ اللين كـ(شيء وسوءة) قراءة المكي ورواية قالون عن نافع وطريق الأصبهاني عن ورش.

تنبيه: وقد ألمحنا لهذه المصطلحات على سبيل البيان فقط، لا نريد دراسة مفصّلة لها وإنّما تطرقنا لها حتى تكون على بيّنة منها إذا صادفتنا أثناء البحث، وقد نصّ العلماء بوجوب معرفتها لمن يخوض في هذا العلم رواية ودراية.

وللبحث صلة -إن شاء الله تعالى-

الهوامش :

1 –ألقيت هذه المحاضرة في الملتقى الذي نظمته جامعة «عمار ثليجي» بالأغواط. قسم اللغة والأدب العربي.

2 – دراسات في فقه اللغة، صبحي صالح، ص 50–51.

3 – تهذيب اللغة، 272/9, وقاموس المحيط، 24/1.

4 – زاد المعاد، ابن القيم الجوزية، 635/5.

5 – البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، 1/

6 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 318/1.

7 – منجد المقرئين، ابن الجزري، ص3.

8 – إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، الدمياطي، ص6–7.

9 – منجد المقرئين، ابن الجزري، ص3.

10 – جامع الأحكام، القرطبي، 39/1.

11 – رواه البخاري ومسلم.

12 – مناهل العرفان، الزرقاني، 406/1.

13 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 318/1.

14 – الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب، ص18.

15 – الإبانة عن معاني القراءات، مكي بن أبي طالب، ص57–58.

16 – مباحث في علوم القرآن، صبحي صالح، ص250.

17 – كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، 391/13–393.

18 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 37/1.

19 – منجد المقرئين، ابن الجزري، ص15.

20 – منجد المقرئين، ابن الجزري، ص16.

21 – السيل الجرار، 239/1.

22 – جامع أحكام القرآن، القرطبي، 39/1.

23 – غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، 299/2.

24 – معرفة القراء، الذهبي، 33/1.

25 – صحيح البخاري، 229/6.

26 – مقدّمتان في علوم القرآن، آرثر جفري، ص36.

27 – معرفة القراء، الذهبي، 39/2. ملاحظة: لا نرى كثيرا من الفائدة في إعادة ذكر الأئمة العشر والترجمة لهم فالكتب والدراسات التي تناولت هذا كثرة كاثرة، ويسهل الرجوع إليها.

28 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 8/1.

29 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 9/1.

30 – المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، ص173.

31 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 10/1, 16 (كتاب جامع البيان، الداني، اللوحة 190).

32 – كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ص45.

33 – الإقناع في القراءات السبع، أبو جعفر الأنصاري، ص301.

34 – الكتاب، سيبويه، 202/4.

35 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 212/2–213.

36 – إتحاف فضلاء البشر، الدمياطي، ص136.

37 – المهذّب في القراءات العشر، محمد سالم محيسن، ط/2, القاهرة، 1978, ص129.

38 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 212/2–213.

39 – الكتاب، سيبويه، 203/1.

40 – الخصائص، ابن جني، 1/ 72–74.

41 – البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، 333/1–334.

42 – مناهل العرفان، الزرقاني، 415/1 نقلا عن جامع البيان.

43 – مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، 420/1.

44 – مباحث في علوم القرآن، صبحي صالح، ص69.

45 – وكلمه شصالرقاعصص في الحديث (وهي جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد) تشعرنا بنوع أدوات الكتابة المتيسّرة لكتاب الوحي على عهد رسول الله(فكانوا يكتبون الآيات في اللخاف: الحجارة الدقاق أو صحائف الحجارة. والعسب: وهو جريد النخل. والأكتاف: وهو عظم البعير أو الشاة.

46 – دراسات في القرآن، أحمد خليل، ص90.

47 – مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، 379/1–380.

48 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 379/1.

49 – شرح العقيلة، الشيخ موسى جار الله، طبع قازان، روسيا، 1326هـ، ص9–10.

50 – المقدمة، ابن خلدون، دار الكتب اللبناني، 1960م، ص747.

51 – التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، 217/10. ملاحظة: أحلنا إلى تفسير لمذكور بدون إثبات ما قاله الشيخ.

52 – المقنع في القراءات، أبو عمرو الداني، ص114–115.

53 – القراءات القرآنية، عبد الهادي الفضلي، ص117.

54 – شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، العسكري، ص13.

55 – كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ص49.

56 – غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، 124/2.

57 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 13/1.

58 – شرح طيبة النشر، النويري، ص23–24.

59 – مباحث في علوم القرآن، صبحي صالح، ص249.

60 – المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، ص95.

61 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 13/1.

62 – تفسير التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، 62/1.

63 – التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، 60/1.

64 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 319/1.

65 – المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، ص115.

66 – البحر المحيط في أصول الفقه الشافعي، الزركشي، 75/1.

67 – منسوب إلى زملكان بفتح أوّله وسكون ثانيه وفتح اللام وآخره نون. وكذا ضبطه ياقوت، وقال: وقال: وأما أهل الشام فإنّهم يقولون «زملكان» بفتح أوّله وثانيه وضمّ لامه والقصر، لا يلحقون به النون؛ وهي قرية بغوطة دمشق؛ وممن ينسب إليه من العلماء عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف كمال الدين الشافعي المتوفى سنة 651, وحفيده محمّد بن علي بن عبد الواحد المتوفى سنة 727 وكتاب البرهان نسبه صاحب كشف الظنون إليه فقال: البرهان في إعجاز القرآن لكمال الدين محمّد بن علي بن الزملكاني الشافعي المتوفى سنة 727, ثمّ اختصره، ولكني لم أجده منسوبا إليه فيما وقعت عليه من تراجم له في الدرر الكامنة وفوات الوفيات وشذرات الذهب وغيرها.وقيل: يوجد بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية نسخة مصورة من كتاب «البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن»، لكنّها منسوبة لـ(عبد الواحد السماكي) المعروف بابن الخطيب زملكا.

68 – البحر المحيط، الزركشي، 12/1.

69 – العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي، 2/ تحقيق عمار طلبي،

70 – التيسير في القراءات السبع، أبو عمر الداني، ص30-31.

71 – البحر المحيط، الزركشي، 1/ 95.

72 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 322/1.

73 – الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، 119/1. روح المعاني، الألوسي، 185/4.

74 – مناهل العرفان في علوم القرآن، 463/1.

75 – الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 209/1.

76 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، 200/2.

ثقافة الصقالبة بالأندلس

محمد المنوني

المغرب

من مبادرات البلاد الإسلامية في مشرقها ومغربها: ظاهرة تثقيف أفراد من المماليك، رغبة في تهذيبهم بالتعليم، وإشعاراً لهم بدمجهم في المجتمع العام، وتطبيقا لتوصية الإسلام بشأن توعية الرقيق[1].

فكانت مبرة تسارع إليها أعداد من الحكام، وساهم فيها زمر من الأعلام والأعيان، وصار من معطيات هذه التربية ارتقاء مجموعات من المماليك إلى درجات عليا في أنواع العلوم والآداب، فضلا عن الثقافة السياسية أو العسكرية.

ولم تكن الأندلس لتغيب عن هذا النشاط، وشاركت -وهي في عهد ازدهارها- بنصيب موفور في تثقيف الموالي، وكانوا -في شبه الجزيرة حتى القرن الهجري الخامس- يغلب عليهم عنصر الصقالبة الذين ينعتون - أيضا- بالفتيان ضمن نعوت متعددة، وهم المماليك البيض المجلوبين من أواسط أوروبا أو شمال إسبانيا[2]، فاستفادت مجموعات منهم ومن

الجواري وبعض الزنوج تكوينا ثقافيا منوعا ورفيعا أحيانا، وذلك ما يطرحه هذا العرض حسب النقط التالية:

- نماذج من عمليات تثقيف الرقيق.
- أسماء لامعة للمماليك والجواري المثقفين.
- تراث الرقيق.

أولا - نماذج من عمليات تثقيف الرقيق:

كان عدد من صقالبة الأندلس يتلقى تربية تثقيفية تحت رعاية المهتمين، وتوضحت مبادرات حكام الأندلس -في هذا الاتجاه- منذ عهد عبد الرحمن الناصر، فكان هؤلاء المماليك يُرَبَّوْنَ منذ طفولتهم في قصور الحاكمين، وتبذل العناية لتزويدهم بمستوى ثقافي لائق، حيث يكونون إطارات إدارية أو عسكرية فضلا عن الموالي الذين تلقوا تعليما مكتملا ارتقى بهم إلى مصاف العلماء أو الأدباء، وبعد عبد الرحمن الثالث استمرت هذه الظاهرة أيام الحكم الثاني، وفي عهد العامرين، ولدى بعض ملوك الطوائف[3].

وقد كانت هذه التربية تستهدف -أحيانا- مواد تعليمية معينة، فيصل إلى قرطبة راهب من بيزنطة يتقن الإغريقية واللاتينية حتى يضطلع بتعليم اللغة اليونانية القديمة والترجمة منها لأفراد من عبيد عبد الرحمن الثالث، وكان هذا هو المقترح لزيارة الراهب نقولا البيزنطي للعاصمة المروانية[4].

وعن المستنصر يقول ابن الأبار[5]: «اخرج الحكم من قصره وصيفة غلامية، ذكية كيّسة، كاتبة مهمة، فأمر أبا القاسم سليمان بن أحمد بن سليمان الأنصاري المعروف بالرصامي وبالقاسم أن يعلمها التعديل وخدمة الإسطرلاب وما يجري مجرى هذا، فقبلت ذلك كله وحذقته، وأعانتها قريحتها، واستكملت علمه في ثلاثة أعوام أو نحوها».

وإلى هذا يسجل ابن خلدون[6] عن المنصور بن أبي عامر أنه علم مواليه القراءات والحديث والعربية.

ونفس المؤلف[7] يذكر مجاهدا العامري أنبه هؤلاء الموالي، فيقول عنه خلال عرض علم القراءات: «وكان معتنيا بهذا الفن بين فنون القرآن، لما أخذه به مولاه المنصور بن أبي عامر، واجتهد في تعليمه، وعرضه على من كان من أئمة القراء بحضرته، فكان سهمه في ذلك وافرا...»

ويتابع مجاهد الخطة ذاتها لما تصيرت إليه الإمارة، فينشر العلم في دانية، حتى يفشو في جواريه وغلمانه[8]. ولخزانة مجاهد ألف أبو العباس بن عمار المهدوي تفسير القرآن الكريم المسمى بـ «التحصيل»... حيث لخصه بأمره- من كتابه الكبير: «التفصيل الجامع لعلوم التنزيل»[9].

وواكب هذه العناية من الحكام اهتمام زمر من الأعلام وسواهم بتثقيف مواليهم بأنفسهم أو بعرضهم على مجالس التعليم، ويأتي في رأس اللائحة: أحمد بن يونس أحمد الحراني القرطبي، استمر بقيد الحياة إلى أيام هشام المؤيّد، فيذكر عنه ابن جلجل[10] أنه رأى بين يديه اثني عشر صبيا صقالبة: طباخين للأشربة، صناعين للمعجونات.

ونشير -بعد هذا- إلى أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون القرطبي، وقد علم جاريته إشراق العربية واللغة (الآداب)[11] .

وساهم في هذا النشاط فريق من تجار الرقيق، فيقول ابن بسام[12]: «وكان محمد بن الكتاني المتطبب فرد أوانه، وباقعة زمانه، منفقا لسوق قيانه، يعلمهن الكتاب والإعراب، وغير ذلك من فنون الآداب».

وعن تلقين الثقافة الموسيقية للجواري يقول التيفاشي[13] عن اشبيلية: «...وهذا الغناء اليوم موقوف على اشبيلية من مدن الأندلس، وبها عجائز محسنات يعلمن الغناء لجوار مملوكات لهن، ومستأجرات عليهن مولدات، ويشترين من اشبيلية لسائر ملوك المغرب وإفريقية، تباع الجارية منهن بألف دينار مغربية وأكثر من ذلك وأقل: على غنائها لا وجهها، ولا تباع إلا ومعها دفتر فيه جميع محفوظها... ولابد للجارية المغنية عندهم من أن تكون تحسن الخط، وتعرض محفوظها على من يصححه لها من جهة العربية، فيقرأ مشتريها ما في الدفتر، ويعرض عليها منه ما أحب، فتغذيه بالآلة التي تشترط في بيعها، وربما كانت محسنة في جميع الآلات، وفي جميع أنواع الرقص والخيال، ومعها آلتها والجواري اللواتي يطبلن عليها ويزمرن، فتسمى مكملة، وتباع بعدة ألوف من الدنانير المغربية».

ثانيا: أسماء لامعة للمماليك والجواري المثقفين:

1- ونعرض -أولا- عشرين اسما من تربية الخلفاء والأمراء بالأندلس، انطلاقا من الوصيف نجم، وكان معدودا من أهل الأدب والشعر[14].

2- 3- راضية مولاة عبد الرحمن الناصر، وتدعى بنجم، توفيت سنة 423هـ، قال عنها ابن بشكوال[15] «ممن أعتقها الحكم عن أبيه، وتزوجها لبيب الفتى، وحجًّا -معا- سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة، وكانا يقرآن ويكتبان، ودخلا الشام، ولقيا ابن شعبان القرطي بمصر ونظراءه، وروى عنها أبو محمد بن خزرج وقال: اعندي بعض كتبها».

4- ومن مماليك الحكم الثاني نشير إلى ثلاثة: أبو القاسم فاتن الحكمي الخادم المعروف بالصغير وبالخادم، وهو حسب ابن الأبار[16] «كان في علم اللسان والبصر أوحد لا نظير له، اعترف له بذلك أبو بكر الزبيدي، وعليه عول المنصور أبو عامر محمد بن أبي عامر في مذكراة صاعد فقطعه، وازداد ابن أبي عامر عجبا به، وكان ضابطا لكتب اللغة قائما عليها، حسن الخط، راجح العقل، واسع المعرفة، فصيح اللهجة...

5- وخلفه -في خدمة قصر قرطبة- جؤذر الحكمي، فكان -بدوره- يتحقق بعلم العربية والتدقيق لمعانيها، ويقول عنه ابن حيان بعدما ذكر وفاة فاتن الحكمي: اولم يك بالبعيد منه في رفعه خلاله، وثقته وأمانته، وفهمه ومعرفته...»[17].

6- وثالث موالي الحكم: تليد الخصي، وكان يتولى خزانة العلوم بقصر بني أمية في قرطبة، وهو المصدر الوحيد للتعريف بفهارس هذه الخزانة. قال ابن حزم: «أخبرني تليد الفتى -وكان على خزانة العلوم بقصر بني مروان بالأندلس- أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربع

وأربعون فهرسة، في كل فهرسة خمسون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط»[18].

7- ومن موالي المنصور بن أبي عامر: مجاهد العامري أمير دانية والجزر الشرقية (البليار)، والمتوفى عام 436هـ . ويبرز مكانته العلمية عدد من المؤرخين، سبقهم ابن حيان في هذه الفقرة: اكان أبو الجيش مجاهد يباين سائر الملوك في زمانه بخلال من الفضل، من أشفها العلم والمعرفة اللذان لم يكن في الأحرار ولا في الموالي أثبت قدما منه، يكاد يربي على متقلديها من أكابر العلماء في وقته، لاسيما علم العربية فإنه تحقق به إلى ما يتصرف (فيه) من علم القرآن: قراءته ومعانيه وغريبه وتفسيره، قد عني بطلب ذلك من صباه إلى اكتهاله، فكان في النهاية من البصر به.

وجمع من الكتب ما لم يجمعه أحد من نظرائه، وأتت إليه العلماء من كل صقع، فاجتنب بفنائه جملة من مشيختهم ومشهور طبقاتهم: كأبي عمرو المقري، وابن عبد البر، وابن معمر اللغوي، وابن سيدة، فشاع العلم في حضرته حتى فشا في جواريه وغلمانه، فكان له من المنصفين عدة يقومون على قراءة القرآن، ويشاركون في فنون من العلم يجملونه بها، ويشرفون دولته»[19].

8- وبعد مجاهد، نشير إلى أحد فتيان المظفر بن أبي عامر، وهو أبو الفتح نصر الصقيلي المظفري، له رواية حدث فيها عن عبد الرحمن بن أسد الكازروني المكي[20].

9- مفرج مولى إقبال الدولة على بن مجاهد العامري: من الرواة عن أبي عمرو الداني المقري[21].

10- صندل مولى المأمون بن ذي النون صاحب طليطلة، وهو -حسب ابن عبد الملك[22]- من أهل النبل والعلم والمعرفة بسياسة الملك، وقد كتب عن مولاه القادر بن مولاه المأمون، وعليه كان معوله في تدبير رئاسته ببلنسيه.

11- زيد مولى المعتصم محمد بن معن الصمادحي صاحب المرية، والمتوفى في عام 497هـ، ويترجمه ابن بشكوال[23] هكذا: «روى عن أبي العباس العذري كثيرا وعن غيره، روى عنه واحد من شيوخنا، وكان معتنيا بالأثر وسماعه، ثقة في روايته، وكان مقرئا فاضلا».

ومن الصقالبة الرجال ننتقل إلى النساء، فنشير إلى أربع من جواري عبد الرحمن الناصر وُسِمْنَ بالثقافة:

12- زمرد المتوفاة عام 336هـ.

13- ومرجان أم الحكم المستنصر.

14- وكتمان.

15- ومزنة المتوفاة عام 358هـ[24].

16- ومن جواري الحكم الثاني: كاتبته لبنى، المتوفاة عام 374هـ - حسب ابن بشكوال[25]- حاذقة بالكتابة، نحوية، شاعرة، بالحساب، مشاركة في العلم، عروضية، خطاطة...

17- نظام الكتابة: بليغة مدركةٍ محبرة للرسائل، وكانت بقصر الخلافة في قرطبة أيام هشام المؤيد، ثم توفيت عام 392 [26].

18- العبادية: جارية المعتضد عباد بن محمد، أهداها له مجاهد العامري من دانية: أديبة ظريفة كاتبة شاعرة ذاكرة للكثير من اللغة[27].

19- ريحانة قرأت -بالمرية- القراءات على أبي عمرو الداني، ثم قرأت عليه خارج السبع روايات، وأجازها، وكانت تتلو عليه القرآن خلف ستر[28]، وكأنها من جواري بني صمادح. وستكمل هذه الجارية، تسعة عشر اسما كلهم من تربية الخلفاء والأمراء بالأندلس.

20- يضاف لهم الوصيفة التي أسلمها الحكم الثاني إلى أبي القاسم الرصافي قصدا لتعليمها مادة التعديل والإسطرلاب وما إلى ذلك. وقد سبقت الإشارة لها خلال الفصل الأول.

وإلى هؤلاء وأولئك تلمع أسماء زمرة المماليك من تربية رجال العلم أو الأعيان، وكلهم تميزوا بالحرص على الرواية عن الشيوخ المغاربة، وأحيانا مع المشارقة، وهذه نماذج من أسمائهم:

21- أبو القاسم رشيق مولى عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر، كان على قيد الحياة عام 356هـ[29].

22- فائق مولى الوزير أحمد بن سعيد بن حزم[30].

23- خلف المعروف بابن الجعفري نسبة إلى مولاه جعفر بن يوسف الكاتب، توفي عام 425هـ[31].

24- أبو الحسن مبارك مولى محمد بن عمر والبكري الاشبيلي، توفي عام 429هـ[32].

25- سابق مولى خلف بن علي الرعيني الأندلس، من رواة كتاب الأدب المعتز، وكان على قيد الحياة عام 445هـ[33].

26- أبو الفضل مبارك مولى إبراهيم بن عيسى الأنصاري، وقد وقف الشيخ محمد عبد الحي على إجازة برسمه أول الجزء الأول من جامع الترمذي، وهي من أبي علي الصدفي بخطه للفقيه الأمين أبي الفضل مبارك، قال: بعد سماعه عليه لجامع الترمذي وللصحيح، والإجازة بتاريخ جمادى الأولى عام 506هـ[34].

27- أبو الحسن سعد مولى المشاور أبي عبد الله بن يحي المرسي، كان حيا عام 518هـ[35].

28- أبو الحكم رشيد مولى القاضي أبي أمية بن عصام، مرسي، له سماع سنة 523هـ[36].

29- ومن الجواري: أميمة الكاتبة وصيفة الحسين بن حي[37].

30- هند جارية عبد الله بن مسلمة الشاطبي، أديبة شاعرة[38].

31- إشراق السويدية العروضية، مولاة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون القرطبي الكاتب، سكنت ببلنسية، وتوفيت بدانية بعد وفاة سيدها، وكانت وفاته سنة 443هـ، ويقول عنها ابن الأبار:[39] وكانت قد أخذت عن مولاها العربية واللغة (والآداب)، وفاقته في كثير مما أخذته عنه، (وأحسنت في كل ما تناولته) وكان لها علم بالعروض (وأوزان

الشعر)، قال أبو داود سليمان بن نجاح (المقري): أخذت عنها العروض، وقرأت عليها النوادر لأبي علي والكامل للمبرد، وكانت تحفظ الكتابين ظاهرا، وتتكلم عليهما.

ثالثا: تراث الرقيق:

إلى جانب المساهمات الحضارية المُنَوَّهْ بها في الفصل السابق، شارك أفراد من الصقالبة في حقل التأليف، وعرف منهم خمسة مؤلفين:

32- حبيب الصقيلي: من فتيان الأموية بقرطبة، حسب ابن الأبار[40] الذي يضيف أن المترجم كان من أهل الأدب، والاتصاف بالفهم والتيقظ، وكان له كتاب تعصب فيه لقومه، سماه «الاستظهار والمغالبة على أنكر فضائل الصقالبة»[41]. ويعتبر هذا الكتاب ضائعا، وقد كان ابن بسام وقف عليه وأفاد منه في كتاب «الذخيرة»[42].

33- محمد بن أفلح مولى الحكم الثاني، ألَّف تعليقا على كتاب قاسم بن ثابت السرقسطي، الذي جمع فيه نحوا من أربعة آلاف قطعة من أشعار المتقدمين والمحدثين. فتناول محمد بن أفلح هذا الكتاب، وسمَّى شعراء تلك الأشعار، وذكر مواليدهم وبلدانهم وأخبارهم مع بيان ما تضمنته الأشعار من المعاني والآثار[43].

- مجاهد العامري سابق الذكر عند رقم 7 يثبت له الحميدي[44] أنه ألف في العروض كتابا يدل على قوته في العلم، ويعتبر -بدوره- ضائعا.

34- فاتح مولى صاحب الحكام أبي جعفر أحمد بن محمد ابن رومان، له -حسب ابن عبد الملك[45]- مصنف حسن في الحدود والحقائق.

35- أبو الحسن موفق المعروف بالمسنالي المري، مولى يوسف بن إبراهيم، وكان عارفا بالحساب والتنجيم، وله في ذلك تأليف سماه «كتاب الاهتداء بمصابيح السماء»، كتبه -بشاطبة- سنة 506هـ[46]. ولا يزال غير معروف.

36- وقد لمع بين أصحاب هذا التراث أسماء علمية رائدة: انطلاقا من أبي القاسم خلف البربلي نزيل بلنسبية ومفتيها، والمتوفى عام 443هـ، وهو مولى يوسف بن بهلول، فيقول عنه ابن بشكوال:[47] اكان فقيها حافظا للمسائل، وله مختصر في المدونة حسن، جمع فيه أقوال أصحاب مالك، وهو كثير الفائدة، وكان أبو الوليد هشام بن أحمد الفقيه يقول: «من أراد أن يكون فقيها من ليلته فعليه بكتاب البربلي».

وفي تعبير ابن فرحون[48]: وله كتاب في شرح المدونة واختصارها سماه «التقريب»، استعمله الطلبة في المناظرة وانتفعوا به... ذكر أنه لما أكمل خلف كتابه دخلت منه نسخة صقلية وعبد الحق بها، فلما قرأه ونظر فيه إلى أقواله وما أدخله فيه من كتابه استحسنه وأراد شراءه فلم يتيسر له ثمنه، فباع حوائج من داره واشتراه، فغلا الكتاب، وتنافس فيه الناس عند ذلك».

37- ونشير -بعد هذا- إلى أحد موالي هشام المؤيد، وهو أبو داود سليمان بن نجاح البلنسي، المتوفى -بها- عام 496هـ، وكان -حسب

الذهبي[49]- شيخ الإقراء، ومسند القراء، وعمدة أهل الأداء، وعند ابن بشكوال:[50] اوكان من جلة المقرئين وعلمائهم وفضلائهم وخيارهم، عالما بالقراءات ورواياتها وطرقها، حسن الضبط لها... وله تواليف كثيرة في معاني القرآن وغيره... روى الناس عنه كثيرا.

38- محمد بن فرج القرطبي، المتوفى عام 497هـ، وهو مولى ابن الطلاع بن يحي البكري، يصفه ابن شكوال[51] ببقية الشيوخ في وقته، وزعيم المفتين بحضرته. وقال عنه ابن فرحون[52]: «سمع منه عالم عظيم، ورحل إليه الناس من كل قطر لسماع الموطأ والمدونة لعلوه في ذلك». ولهذا يعتبر أحد البارزين في سند الموطأ برواية يحي الليثي: من طريق ولده عبيد الله بن يحي[53]. ومن مؤلفاته كتاب أقضية الرسول ﷺ»54 وهو منشور.

39- عبد الله مولى الرئيس سعيد ابن حكم صاحب جزيرة منورقة، وتوفي عقب سنة سبع أو صدر سنة ثمان وتسعين وستمائة، كما هو تعبير ابن الزبير55 الذي يقول عن المترجم: «تأدب بسيده أبي عثمان، وقرأ وسمع عليه، وأخذ عن جماعة ممن ورد إليهم جزيرة منورقة، وأجاز له جماعة... وألف برنامجا ذكر فيه نحو السبعين من شيوخه».

وإلى ابن الزبير: جاء ذكر المترجم عند العبدري في رحلته، وقد آب من حجته وزار مدينة منكاس مسكن المنوه به آنذاك، فقدمت فقرة الرحلة العبدرية إفادات جديدة عن مولى الرئيس ابن حكم: «...وكان في أملي الاجتماع بالفقيه المحدث: أبي محمد عبد الله مولى الرئيس

الأوحد العالم: أبي عثمان سعيد بن حكم صاحب منرقة، لما تقرر لدي من تهممه بالعلم، واعتنائه بالرواية، ولم يقض حينئذ أن اجتمع به، وقد وقفت على فهرسة شيوخه، فرأيت صنع فافضل ذي همة، وقد شاركته في بعض شيوخه الذين ذكرهم»[56].

40- وسوى هؤلاء يبرز اسم مملوك وراق بالبلاط الأموي في قرطبة، وهو حسين بن يوسف مولى الحكم الثاني، ولحسن الحظ يوجد بخطه -في وضع أندلسي ممتاز- كتاب «مختصر» أبي مصعب الزهري، حيث فرغ من كتابته في شعبان سنة 359هـ، وهو يذيل منتسخه بتسجيل اسمه هكذا: «وكتب حسين بن يوسف عبد الإمام الحكم المستنصر بالله أمير المؤمنين[57] » وتعتبر هذه النسخة من ذخائر خزانة القرويين بفاس، حيث تحفظ بها تحت رقم 874.

41- يضاف لهذا الوراق اثنان من الموالي: سعادة مولى محمد بن سعيد بن محمد بن حرون الأنصاري، وهو كاتب نسخة من موطأ الإمام مالك، فكانت معروفة إلى آخر عام 1185هـ، ثم استمر -بقيد الوجود- فرع منتسخ منها في التاريخ المشار له، حيث يحفظ في الخزانة الملكية تحت رقم 9121.

42- ثم الوراق الذي يحمل اسم «الفتح»، وهو مولى الحسن بن الوليد بن الحاكم الاشبيلي، كتب -بخطه- التفسير الوجيز للواحدي، وأتمه عام 576 بالحرم الشريف تجاه الكعبة المشرفة[58].

43- نُذَيِّل -هنا- باسم القائد مفرج مملوك يوسف الثالث سلطان

غرناطة، فينظم مولاه قصيدة مخمسة رثاه جماعة استشهدوا في ميدان الجهاد، ويشير فيها إلى مملوكه القائد مفرج[59].

44- وهذا لون معماري من تراث الرقيق: عن طريق الحاجب رضوان القشتالي: حسنة الدولة النصرية وفخر مواليها حسب تعبير ابن الخطيب، حيث يؤكد أن المولى النصري هو الذي أسس مدرسة غرناطة الشهيرة، وأوقف عليها الأوقاف الجليلة، فجاءت نسيجة وحدها: بهجة، وصدرا، وظرفا وفخامة...[60].

توضيح:

ووردت بالهوامش إشارات لمكان بعض المخطوطات هكذا:

خ.م: الخزانة الملكية بالرباط.

خ.ع.ج: قسم حرف الجيم من مخطوطات الخزانة العامة بالرباط.

الهوامش :

1- دعوة الإسلام إلى تعليم الرقيق، تحتفظ بها جملة من المصادر المنوعة، بينها كتاب «الأحكام في أصول أحكام» لابن حزم، مطبعة العاصمة بالقاهرة، ص222-222.

ثم المدخل لابن الحاج، المطبعة المصرية بالأزهر، 1-222.

وقد كانت هذه المبرة بين الأنظمة التربوية التي سار عليها الموحدون، فيرد في رسالة الفصول الصادرة على عبد المؤمن: ويلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: «علم أرشدنا الله وإياك»، وحفظها وتفهمها وأشمل في هذا الإلزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد، وكل من توجه عليه التكليف...ب، مجموع رسائل موحدية، المطبعة الاقتصادية بالرباط، ص222.

2- يرجع إلى المقتبس لابن حيان: القطعة التي حققها الدكتور عبد الرحمن علي الحجي، دار الثقافة- بيروت، وخصوصا المصادر الواردة أسفل ص8.

3- هذا يستفاد من العروض التالية، مع «تاريخ الفكر الأندلسي»، الترجمة العربية ص8.

4- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبية بالقاهرة، 47/2.

5- التكملة، مخطوطة ح.م 1411 ، وهذه الترجمة بين الزيادات التي تتوفر عليها هذه النسخة، حيث يجمعها -كاملة- مجلد بخط أندلسي عتيق مصحح، وللمزيد من التعريف بها يرجع إلى محمد المنوني: المخطوطات التونسية بالمغرب، مجلة المغرب التابعة لوزارة الممثل الشخصي، العدد 6-7، ص58-59 ، ونشير لهذه الإحالات التالية بإضافة حرف «خ».

6- العبر، ط. مصر، 1284 هـ/164.

7- المقدمة، المطبعة البهية المصرية، ص382.

8- أعمال الأعلام، ابن الخطيب، القسم الأندلسي المنشور في المطبعة الجديدة بالرباط، ص 250: نقلا عن ابن حيان.

9- طالعة المجلد الأول من كتاب التحصيل لفوائد كتاب التفصيل... مخطوط الخزانة الحفزاوية رقم 199.

10- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 42/2. وبالرجوع إلى ابن جلجل تتبين بعض مخالفة لما نقله عنه هذا المصدر، حسب النص المنشور من طبقات الأطباء والحكماءب، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ص 113.

11- التكملة، نشرة قديرة رقم 2115 ، ونشير لهذه الطبعة في الإحالات التالية بإضافة حرف اقب.

التكملة خ، وزيادتها هي الواقعة بين قوسين.

12- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، نشر الدار العربية للكتاب، القسم الثالث، المجلد الأول، ص319، وفي الصفحة التالية 320 يرد فصل من رقعة يصف فيه ابن الكتاني تعليمه للقيان.

هذا إلى أن ابن عذاري يثبت فقرة تصف إحدى جواري ابن الكتاني: البيان المغرب...، دار الثقافة، بيروت، 183/3.

13- وردت هذه الفقرة ضمن قطعة من كتاب «متعة الإسماع» وهي تستوعب «الباب العاشر في طرق الناس الغناء على اختلاف طبقاتهما، تقديم وتحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مجلة الأبحاث اللبنانية، السنة21، ج2، ص93-116 ، وجاءت الفقرة التي نعلق عليها ص103.

14- التكملة، قع 1212.

15- الصلة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية بالقاهرة، ع 1534 ، وينبغي أن يقارن اسم البيب الفتيب مع الذي يحمل اسم «لبيب» المترجم في نفس المصدر، ع1029.

16- التكملة، نشر بالثنية والأركون، ع 2024 ، مع الذيل والتكملة، دار الثقافة، بيروت، 5/ع 1006.

17- التكملة، ق ع 17.

18- جمهرة أنساب العرب، ط. دار المعارف بمصر، ص100. التكملة ط.الجزائر، ع 622. الحلة السيراء، ط.القاهرة، ع 77.

19- أعمال الأعلام، ص250، ونضيف لفقرة ابن حيان عن مجاهد العامري ارتسامات أخرى موضوعية، فيقول ياقوت في مادة دانية: «وكانت قاعدة ملك أبي الحسن مجاهد العامري، وأهلها أقرأ أهل الأندلس، لأن مجاهدا كان يستجلب القراء ويفضل عليهم وينفق عليهم الأموال، فكانوا يقصدونه ويقيمون عنده، فكثروا في بلاده». معجم البلدان، مطبعة السعادة بمصر، 28/4.

وقال عنه ابن سعيد: «وكان للعلماء محسنا لهم، كثير التولع بالمقرئين للكتاب العزيز حتى عرف بذلك بلده، وقصد من كل مكان، وشكر -في الأقطار- بكل لسان». المغرب في حلي المغرب، دار المعارف بمصر، ع 600.

وفي تعبير أبن عذاري: «وكان مجاهد من أهل العفاف والعلم، فقصده العلماء والفقهاء من المشرق والمغرب، وألفوا له تواليف مفيدة في سائر العلوم، فأجزل صلاتهم على ذلك بآلاف الدنانير، ومضى على ذلك طوال عمره». البيان المغرب، دار الثقافة، بيروت، 156/3.

ويتحدث عنه ابن خلدون ضمن ذكر علم القراءات، فيضيف بعد الفقرة السابقة عند الفصل الأول: «واختص مجاهد -بعد ذلك- بأمارة دانية والجزر الشرقية، فنفقت بها سوق القراءة لما كان هو من أيمنها، وبما كان له من العناية بسائر العلوم عموما، وبالقراءات خصوصا...». المقدمة، ص382.

ومن الجدير بالذكر أن الاشتغال بالعلم تسلسل في بعض عقب مجاهد العامري، فترد عند ابن الأنبار ترجمة تبتدي هكذا: «صهيب بن عبد المهيمن بن أبي الجيش واسمه مجاهد، بن محمد بن مجاهد، رومي الأصل، وولاؤه لبعض الصنهاجيين»، إلى أن يقول: «وروايته عن أبيه عن جده»، وترجمته -بعد هذا- لا تزال مسترسلة في التكملة ق 1232, حيث تختتم بتاريخ وفاة المترجم -بسبته- عام 631.

ولما سكن المنوه به مراكش ودخل فاسا كانت مناسبة لترجمته عند ابن القاضي في «جذوة الاقتباس»، طبع دار المنصور بالرباط ع 379 ،كما ترجمه ابن إبراهيم في «الأعلام»، الطبعة الملكية، 7/ 372.

وبالإضافة إلى صهيب، عقد ابن الأبار ترجمة لجده مجاهد بن محمد مجاهد، المتوفى عام 585هـ، وأثبتها في كل من «التكملة» ق 1179 ، ثم في امعجم أصحاب أبي علي الصدفي» 179 ،كما ترجمه ابن إبراهيم في «الأعلام» ، 3 /281 .282 -

20- تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، ع 1493.

21- التكملة، ق 1145.

22- الذليل والتكملة، 4 /ع 266.

23- الصلة، ع 1525.

24- أربعتهن في «التكملة» خ، ورابعة الجواري «مزنة» لها ترجمة في الصلة ع 1530 ، وعند الضبي في «بغية الملتمس»، 1590.

25- الصلة، 1529 ، مع بغية الملتمس، 1589.

26- التكملة، نشر بالنثية، 2865.

27- المصدر، 2870 .

28- بغية الملتمس، 1185، عند ترجمة أستاذها الداني، ثم عند ترجمتها 1592.

29- الصلة، 423.

30- المصدر، 1002.

31- المصدر، 377.

32- المصدر، مع بغية الملتمس، 1380.

33- التكملة، نشر بالثنية والأركون 2670 ، مع الذيل والتكملة، 4 /ع2.

34- فهرس الفهارس، الطبعة الأولى، 2/110- 111.

35- الذيل والتكملة، 4 / ع 41.

36- التكملة، ق 225.

37- التكملة، نشر بالنثية والأركون 2867.

38- المصدر، 2886.

39- المصدر، ق 2115 ، مع التكملة خ، وزياداتها هي الواقعة بين قوسين، ولقب المترجمة مصغر عن السوداء حيث كان هذا لونها، حسب إشارة لذلك عند ترجمة مولاها في التكملة في 1547 ، فتكون زنجية وليست من الصقالبة.

40- التكملة، ق 89.

41- لا يبعد أن يكون تأليف هذا الكتاب من أصداء قيام دولة الصقالبة بالأندلس.

42- نقل عنه ابن الأبار في التكملة ق 89 ، 1212.

43- من ترجمة قاسم بن ثابت عند خاتمة السفر الثاني من كتابه «الدلائل...»، مخطوطة استانبول،

حيث نشر نصها الدكتور شاكر الفحام في دراسته المعمقة بعنوان «كتاب الدلائل في غريب الحديث لأبي محمد قاسم بن ثابت العوفي السرقسطي»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج3, مج 51, ص515 -517.

44- جذوة المقتبس، مكتب نشر الثقافة الإسلامية بالقاهرة، ع 829, وأشار -أيضا- لنفس الكتاب في بغية الملتمس، ع 1379.

45- الذيل والتكملة، 5/ ع 1002.

46- التكملة، ق 1175 ، مع «معجم أصحاب أبي علي الصدفي» ع 177.

47- الصلة، 383.

48- الديباج المذهب، دار التراث بالقاهرة، 1/ 352.

49- معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، دار التأليف بمصر، 1/364 ، و له ترجمة طيبة عند ابن الجزري في غاية النهاية رقم 1392.

50- الصلة، 457.

51- المصدر، 1239.

52- الديباج المذهب، 2/ 243.

53- يوجد سنده للموطأ في طالعة بعض النسخ، ومنها مخطوطة رقية خ .ع .ج . 708، أولها: حدثنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن فرج... في مسجده بقرطبة، في صدر ربيع الآخر سنة أربع وتسعين وأربعمائة... عدد صفحتها 355.

54- نوه به -كثيرا- محمد عبد الحي الكتاني في «التراتيب الإدارية»، الطبعة الأولى، 1/ 251 - 252

55- صلة الصلة، القطعة المخطوطة بدار الكتب المصرية 850- تاريخ: قسم الخزانة التيمورية، ع250.

56- رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، ص280.

57- عرف بهذه النسخة المستشرق الفرنسي بروفنسال في مجلة «هسبريس»، المجلد 18 ، سنة 1934 ، ج2 ، ص198 : 200 - تحت عنوان مخطوط من مكتبة الخليفة الحكم الثاني.

58- الفهرس القديم للخزانة الكتانية، مخطوط خ .ع . ك 2952 ، ج 2 ، ص 101.

59- ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث، عبد الله كنون مطبعة معهد مولاي الحسن بتطوان، ص148 - 149

60- الإحاطة، نشر الخانجي بالقاهرة، 1 / 506 ، 508 ،509 .

وهناك بحث بعنوان: الحاجب رضوان: مدرسة غرناطة وأسوار البيازين، كتبه المستشرق الإسباني سيكودي لوثينا، ونشره في مجلة «الأندلس»، ج 21، سنة 1956.

مِنْ بَلاغَةِ الرسم القرآني

أ . مصطفى شريقن
جامعة الأغواط

إنَّ أصل هذا المقال فكرة نشأت من تدبّر الرسم القرآني لبعض الكلمات حين تُكتب مَوصولة تارة ومفصولة أخرى حين تتبادل المواقع وهُنَّ نفس الكلمات لفظًا ومعنًى من مثل :

(مِن ما : مِمَّا) و (عن ما : عمّا) و (أن لا : ألاَّ) و (كي لا : كيلا) ... وهلم جرًّا.

وكذلك رسمُ التاء في بعض الأسماء المؤنثة؛ حيث تكتب مفتُوحة في بعض المواطن ومقبوضة في أخرى وهن نفس الكلمات.

فبدَا لي أنَّ هناك تناسُبًا ما، بين خصُوصية هذا الرَّسم وبين المعنى المُراد في ذاك الموقع الجديد . وتساءلتُ : ألاَ يمكن أن يكون فصْل الحرف أو وَصْلُه : يَحْمِل مَعْنًى عامًّا يناسبه الاتصال أو الانفصَال حَسَب ما يحيط بالعبارة من إيحاءات دلالية وإشعاعات مَعْنَوية.

كما يُمكِن أنْ يكون ربطُ التاء وقبضُها مُتَناغِمًا ومعاني التقييد والتخصيص والحصْرِ والتضييق. وفتحُ التاء وبسطها وإرْسَالها يتناسَبُ ومعاني الإطلاق والتعميم والتوسيع. فكانت هذه الفكرة مُلهِمة لهذا المقال .

وحاولت البحث عن جذور لهذه الفكرة في التراث، فألفيتُ مَن يفسّر زيادة الحرف في الكلمة القرآنية ويُحمِّله وظيفة دلالية فأَوْرَدْت نماذج ممَّا أوردَهُ ابن البنَّاء المراكشي (ت 721 هـ) دون أن أتبنَّى تخريجاته؛ وإنَّما ذكرتها كشاهدٍ على أصَالةِ الفكرة وان خالفتُه في التفسير والتوجيه .

تلك رؤية بلاغية للخط العربي، يُصبح فيها الرسم مِن القرائن التي تُوجّه المعنى أو تخصِّصه. ولعلّه في يوم مَا، يُدرَّس الخط في مباحث البلاغة حين تُؤصَّل هذه الفكرة ويتوسَّع في هذه الرؤية.

خُصُوصيَّةُ رَسْمِ المُصْحَفِ وأهميَّتُهُ

إن كثيرًا من الأقوال والأحكام في التُّراث العربيّ القديم تستوقفُ الدَّرسَ الحديث، وتمدُّه بما يجدِّدُ أنفاسَه، وتوجِّهه إلى آفاق تستشرفُ المستقبل، وكأنَّها ابنة العصر والسَّاعة.

فمن ذلكَ القول القديم المشهور: خطَّانِ لا يُقاس عليهما خطُّ المُصحف، وخطُّ تقطيع العروض[1] ، فقد مرَّتْ على هذا القول القُرون، وإذا بالعصر الحَديث يُطالعنا بدراساتٍ في علم الصَّوتيات تُعنى بعلاقة الصَّوت برسمه ورَمزه، وتقيس مَدى احتواء الرَّسم للصَّوت، ومدى تمثيلِه واستيعابه..فكانتْ الكتابةُ الصَّوتية، والكتابةُ الفونولوجيَّة، والكتابة العاديَّة.

وإنَّ الكتابة الصَّوتية لهيَ الكتابة العَروضيَّة في ثوبٍ جديدٍ، فبعدَ أنْ ظلَّتْ دُهورًا لا يُؤْبَهُ بها إلا في التَّقطيع العروضيّ، ولا وزنَ لها في ميدانِ

الإملاء وقواعدِه، أصبحتِ اليومَ محطَّ أنظار، ومحلَّ اختبارٍ في المجال الصَّوتيِّ الإفراديِّ والتَّركيبيّ..

أما الرَّسمُ القرآنيّ فشأنهُ أعظم، والحديثُ فيه أغربُ وأمْتَع، ولطالما كانتْ ألفاظُ القرآن ومَعانيه، وتناسب آياته ومبانيه حديثا عجبًا، تَحُوطه العظمة والإعجاز... غير أنَّ رسم القرآن وإملاءه لم يَحْظَ بتلك العناية، ولم يُلْتَفَتْ إلى جانب الإعجاز فيه، فبقِيَ مغمورًا مَسْتورًا، مع أنَّ الحديث عن القرآن لا تنقضي عجائبُه؛ وإنَّ الحديث عن إملاء القرآن هو حديثٌ عن جانبٍ من جوانب الكتابِ المَسْطور في الرّقّ المنشور الذي أقسمَ اللهُ به تنبيهًا إلى جوانب العظمة فيه، تعظيمًا لمقامِه، وتنبيهًا إلى ما ادُّخِرَ فيه.

فإذا كانَ القرآنُ مصدرَ إلهامِ العلماء المسلمين للابتكار العلميِّ والإبداع الفنيِّ، وباعثًا على التَّطوير والتَّجديد في شتَّى الميادين، فإن أقلَّ ما يفيدُنا رسمُ الكتاب العزيز بمخالفته لبعض قواعد الإملاء العاديّة، التنبيهُ إلى وجوب التَّأمُّل والتَّساؤل عن السِّرِّ الكامن وراءَ ذلك؟ فعلينا أن نتدبَّرَ ونُطيلَ التَّمعُّنَ لعلَّه يهمسُ في روعنا بعض أسراره التي قد تُسَاهم في تطوير العربيَّةِ في شَكلها أو مَضْمونها.

ولقد بلغَ بنا شديدُ الانشغال بهذا الجانبِ إلى أنَّ هناك سِرًّا مَا وراء كلِّ حرفٍ زيدَ في الرَّسم أو حُذِفَ.. وانَّ له صِلةً بمعاني الآيات، ولقد وقفتُ على بعضٍ منها وبقي جزءٌ منها غيرُ يسير تحت التَّأمُّل والتَّدبُّر ، وأفْضَى بنا في النِّهاية إلى أنَّ هناكَ وجهًا بلاغيًّا يَحمله مَرْسُومُ الذِّكْرِ

الحَكيم يُمْكِنُ أنْ يُسْتأنسَ به ويُتَّخَذَ نِبْراسًا لتطوير هذا الاتِّجاه في لُغَتِنَا العربيَّة وتَرْشِيده.

وقبلَ الإبانة والكشفِ عَمَّا بين الرَّسم والمعنى من صلاتٍ رأينا أن نَثبتَ أنَّ رسمَ المُصحف الشَّريف لا اجتهادَ فيه، وأنَّه مقصودٌ بذاته ولا يجوز التَّصرُّفُ فيه.. وأنَّه ليس من اجتهادِ الكَتَبَةِ وِفْقَ قواعد الرَّسْمِ في عهدهم؛ ذلك لأنَّ تلك الزِّياداتِ والحَذْفَ لا نلمسها في تدوينهم للمعلَّقات والخُطب والعقود وما إليها.. كما أنَّه غير ثابتٍ ولا أثرَ له في مُدَوَّنات الحديث الشَّريف على يَدَيْ بعض الصَّحابة كالصَّحيفة الصَّادقة.. وفي كتابة التَّابعين من بعدهم، ولم يُشِرْ إلى ذلك أحدٌ فيما نَعْلَمْ، فكلُّ الدَّلائل والقَرَائن تُشير إلى خصوصيَّةِ الرَّسْم القرآنيِّ بما يُناسبُ خصوصيَّةَ ألفاظهِ ومعانيه وتَسْمِيةِ نُصوصه وفُصوله، فخصوصيَّةُ القرآن تتجلَّى فيه نِسْبةً وَاسْمًا، تلاوةً ورَسْمًا، أسلوبًا ومعنًى.

وبالتأمُّل في مَرْسُوم الخطِّ القرآنيِّ من زيادة وحذفٍ، ووَصْلٍ وفصل، وقبضِ التَّاءِ وبَسْطها..قد ينفتحُ بابٌ من التَّفسير مبنيٌّ على رَسْمِ القرآن يقومُ به من أهل الذِّكْرِ النَّابهينَ.

هذا وإنْ كان ذلك التَّحليلُ والتَّفسيرُ ليس على وجه اليقين فإنَّه يُعتمدُ كمبدأ ومنطلق ومنهج، حَسْبُهُ أنَّه من أصلٍ قرآنيٍّ، يَتَوَخَّى استغلالَ الخطِّ في تعميقِ المعنى وتركيزه، وتدقيقه وتَخْصِيصه، بما تَوافرَ عليه من قرائن خطِّيَّةٍ تُضافُ إلى القرائنِ الأخرى المُتداولة.

أدلّةٌ على حُرمَةِ تغييرِ خَطِّ المُصْحَفِ

وسُنحاولُ في هذا المقال أن نفصّلَ ما أجْمَلْنا وإيضاحَ ما أبْهَمْنَا:

إذا نَظَرْنَا إلى الخطِّ القرآنيِّ والرَّسْمِ العُثمانيِّ وَجَدْنَاهُ يحملُ خصائصَ تُميّزُه عمَّا عَدَاه من النُّصوص، ولذلك أَوْجَبُوا الالتزامَ به، حتَّى قال الإمامُ أحمد رحمه الله: **«تَحْرُمُ مُخَالفةُ خطِّ مصحف عثمان في ياءٍ أو واوٍ أو ألِفٍ أو غيرِ ذلك»** [2].

وأغلب الأئمَّة على عدم جوازِ التَّصرُّف في رَسْمِ المُصحف، فقد رُوِيَ عن أشهب أن الإمام مالك أفْتَى بعدم جَوَاز مُخَالفةِ خَطِّ المُصحف في شيءٍ من واوٍ أو ألفٍ[3].

وجاء في فقهِ الشَّافعيَّة في حواشي المنهج ما نصُّه: (كلمةُ الرِّبا تُكْتَبُ بالواو والألف -أيْ: الرِّبوا- كما جاءَ في الرَّسْمِ العثمانيِّ، ولا تُكتبُ في القرآن بالياء أو الألف؛ لأنَّ رسمه سُنَّةٌ مُتَّبعة)[4] ، وجاء في فقه الأحناف في المحيط البرهاني: (إنَّه ينبغي ألا يكتب المصحف بغير الرَّسم العثماني)[5] ، وحُجَّتهم أنّ الرَّسم توقيفي، إذْ أشرفَ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بنفسه حيث كان يوجّه كتبة الوحي ويراجعهم، فعن زيد بن ثابت قال: (كنت أكتب الوحي لرسول الله ﷺ ... فكنت أدخل عليه بقطعة القتب أو كسرة فأكتب وهو يملي عليّ.. فإذا فرغت قال: (اقرأه) فإن كان فيه سَقْطٌ أقامَه، ثمّ أخرجُ به إلى الناس)[6].

وقيل إنَّه كان يقول ﷺ لمعاوية : (أَلِقِ الدواة وحرِّف القلم وانصب الباء، وفرّق السّين، ولا تُعوِّر الميم، وحسّن الله، ومدّ الرحمن، وجوّد

الرّحيم، وضع قلمك على أذنك اليُسرى، فإنّه أذكر لك)[7] ، ولهذا كان البيهقي يقول في شعب الإيمان: (من كتبَ مصحفًا فينبغي أن يحافظ على حروف الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيها ولا يغير مما كتبوه شيئا، فإنهم أكثر علما، وأصدق قلبا ولسانا، وأعظم أمانة منا، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم)[8] ، وقد عبَّرَ عن هذا محمَّد العاقب في نظمه: «كشفُ العَمَى والرَّين عن ناظري مصحف ذي النُّورين» :

رَسْمُ الكِتَابِ سُنَّةٌ مُتَّبَعَهْ ... كَمَا نَحَا أَهْلُ المَنَاحِي الأَرْبَعَه

لأَنَّهُ إِمَّا بِأَمْرِ المُصْطَفَى ... أَوْ بِاجْتِمَاعِ الرَّاشِدِينَ الخُلَفَا[9]

فلا يجوز التصرُّف في رسمه وإملائه وإنْ خالف قواعد الإملاء والكتابة.

وصُنِّفتْ في ذلك مؤلفات لتوجيه ما خالف قواعد الخط، لأنَّ هذا السلوك: » أوفق لصيانة القرآن، وحراسته عن التحريف، وألصق بثبوت أحكام الدين بكونه محفوظَ النظم والمعنى، مصون الرسم والمبنى»[10].

ومن أشهر هذه المؤلفات كتاب: اعنوانُ الدليل في مرسوم خط التنزيل لأبي العباس الأزدي المرّاكشي المعروف بابن البنَّاء والمتوفّى (721 هـ)، بيَّنَ فيه أن اختلاف حال الأحرف في الخطّ بحسب اختلاف أحوال معاني كلماتها[11].

منكرو اتّباع خطّ المصحف

هذا وإن هناك من يرى لو أن القرآن كتب وفق الرسم القياسي الاصطلاحي الشائع المتداول تيسيرا لقراءة القرآن وتعليمه لعامة الناس. ومن بين هؤلاء أبو بكر الباقلاني، والشيخ عز الدين بن عبد السلام الذي يرى أنّه: «لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة، لئلا يُوقَعَ في تغييرٍ من الجهال، ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه، لئلا يؤدي إلى دروس العلم، وشيءٌ أحكمته القدماء لا يُترك مراعاتُه لجهل الجاهلين»[12].

ومن أشدّهم إنكارا على من أوجب إتّباع رسم المصحف الإمام وليّ الدّين عبد الرّحمن ابن خلدون حيث يرى أن التشبّث بالرّسم الأوّل المنقول عن الصحابة، غفلة ليست من الحق في شيء فيقول: «ولا تَلْتفِتَنّ -في ذلك- إلى ما يزعمه بعض المغفّلين من أنهم كانوا مُحكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل بل لكلها وجه، ويقولون في مثل زيادة الألف في: (لا أذبحنه) إنه تنبيه على أنَّ الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في: (بأييد) إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التّحكُّم المحض»[13]؛ وذلك أن ابن خلدون يعتقد أن خطوط الصحابة التي رسم بها المصحف كانت: «غيرَ مستحكمةٍ في الإجادة فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبرُّكا بما رسمه أصحاب رسول الله ﷺ»[14].

وفي العصر الحديث نجد الدكتور صبحي الصّالح يظاهر هذا الرأي من خلال تعليقه على موقف القاضي أبي بكر الباقلاني في تسويغ كتابة المصحف بالرّسم المستحدث فيقول: «وإن رأي القاضي أبي بكر هذا لجدير أن يؤخذ به، وحجّته ظاهرة، ونظره بعيد، فهو لم يخلط بين الإجلال للسّلف، وبين التماس البرهان على قضية دينية تتعلق برسم كتاب الله»[15].

مُنَاقشةُ هذَا الإنكَارِ ودَفْعُهُ

إن نظرة هؤلاء تمليها النزعة الإصلاحية والميل إلى التيسير، وأنَّ الخط شكل ووسيلة للتبليغ، فأي ضير في أن يجتهد في رسم يحتوي الصوت احتواءً تامًّا حيث لا زيادة ولا نقصان وفق قواعد سهلة ميسورة خدمةً لكتاب الله تعالى، وتحقيقًا لمقصد من مقاصد الآية الكريمة

﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ (القمر الآية: 17 و 22 و 32 و 40).

غير أنَّني أخالف رأي هؤلاء وأميل إلى القول بعدم التَّصرُّف في الرَّسم القرآني، مع التقدير لموقفهم وحمد غيرتهم وحسن نيتهم. وقناعتي بهذا الموقف تستند إلى عدة اعتبارات أهمها:

1- موقف أغلب الأئمة الأعلام من ذلك، ولقد أشرنا إلى بعضهم حيث أشاروا بعدم الجواز.

2- ثم إنَّ الله تكفَّل بحفظ الذكر الحكيم الذي أراه قرآنا يتلى وكتابا

يملى، فوجدناه اليوم محفوظا قراءة من الصدور، ورسما في السطور، تماما كما كان في زمان النبي ﷺ، فضلا عن إشارة القرآن إلى أنه سيكتب حين سَمَّاه كتابا في مواطن كثيرة، وفي فواتح السُّور: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ.. ﴾ الكهف الآية: 1، وذلك باعتبارين:

ما كان.. وما سيكون، وصار الكتابُ عَلَمًا للقرآن بعد ذلك فيقال: **(الكتابُ والسُّنَّة)**.

ومما يقوّي هذا الظنّ اجتماع الأمة على ذلك الرسم والتزامه، وعدم اختراقه مع كثرة المحاولات لتجاهله والخروج عنه؛ مع ما يحمل الرَّسم القرآنيّ من مخالفات، في رسم بعض الكلمات، لقواعد الإملاء المتفق عليها، وعدم موافقة المرسوم -أحيانا- للمنطوق المرويّ المحفوظ بزيادة أو نقص؛ ومع كل ذلك لم يجرؤوا على تغييره وإخضاعه للمقروء المروي.. واكتفوا بالتسليم له من غير تعليل واضح، فدلَّ هذا على أن ذلك من توفيق الله تعالى لسلف الأمة من الصحابة والتابعين إلى هذا الموقف الحصيف، وهو صورة من مظاهر الحفظ للقرآن رسما وتلاوة.

3- كما وجدنا بعض الذين أجازوا التصرف في رسم المصحف يتحفَّظونَ ولم يجيزوه على إطلاقه، فهذا العزّ بن عبد السلام يستدرك فيقول: » ولكن لا ينبغي إجراء هذا على إطلاقه؛ لئلاَّ يؤدِّيَ إلى دُروس العلم..» [16] ، بل إنَّ هناك احتمالاً كبيرا في أن العز بن عبد السلام يعدّ من المعارضين للتصرف في رسم المصحف؛ إذ يَجزُم بعضُ المحققين[17] أنَّه وقع تحريف فيما نقله الزركشي ونقله عنه الزرقاني في مناهل العرفان ونقله

عنهما صبحي الصالح ؛ وقع ذلك في قوله: «لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة ...» . قيل إنَّ الصحيح « إلاَّ » بدل «الآن» و بذلك يصبح قول العز بن عبد السلام بعد التعديل كما يأتي:

«لا تجوز كتابة المصحف إلاَّ على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة...» وهو على خلاف المعنى الأول .

ومن هؤلاء المتحفظين من يرى أنْ تُكتبَ المصاحف بطريقتين: طريقة خاصة بعلماء الأمة على الرّسم العثماني، وطريقة عامة للناس وفق الاصطلاح الشائع..

ومنهم من اقترح أن يكتب المصحف بالرسم الأول على أن يعمد إلى الكلمات المخالفة للرسم المستحدث فتكتب في هامش المصحف وفق قواعد الإملاء المتداولة تيسيرًا لقراءتها.

4 – إشارات الحديث الشريف إلى أن التأمل في رسم المصحف له أجره فضلا عن القراءة كما أن للحروف وزنا في حساب الأجر..

5 – الالتزام بالمرسوم وعدم التصرف فيه احتياطا وتحفُّظًا، فلعلّ الأجيال اللاحقة تجد فيه ما خفي عن السابقين، فمن أبرز سمات القرآن التجدُّد، لا يخلق على كثرة الرّدّ، ولا تتقضي عجائبه.

ولعل من أقرب الشواهد على هذا، أنَّ الآية التي أشار إليها ابن خلدون من سورة النمل: ﴿ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴾ الآية: 21. ومثيلتها في سورة التَّوبة: ﴿ وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ﴾ الآية: 47، حيث زيدت الألف بعد

اللام في الآيتين.. ويعني هذا أن عدد الألفات في كل من السّورتين قد زيد بواحد، والعجيب أن ذلك وقع في سورتين لهما علاقة بالبسملة؛ إذ تفتقدها في مطلع السورة الأولى بينما تطالعنا في ثنايا السورة الثانية، وإن المسافة بين السورتين تقدَّر بعدد حروف البسملة تمامًا، وإنَّها لظاهرة تستوجبُ التأمل.

6 – إن ذلك الرسم الخاص مدعاة للتأمل في المعاني القرآنية والأسرار الربانية فلطالما وجدنا من استوقفته هذه الرُّسوم من الحروف.

7 – وإن الحكم بأن رسمه اصطلاحي لا يثبت ولا يسلم عند التأمل والتدبر، فكيف يكونون قد اصطلحوا على إثبات حروف لا تنطق مع وجود مثيلاتها منطوقة في ألفاظ بعينها؛ كزيادة الياء في: **(بأييد)** ولم تزد في: **(بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُومِنِينَ)** إذْ تكرَّرت لفظة: **(أَيْدٍ)** ستا وستين مرة في القرآن لم تُزَد الياء إلا في تلك المُشار إليها.

وكذلك حذف بعض الحروف في كلمات بعينها في موطن وإثباتها في موطن آخر، كإثبات الياء في: **(اخْشَوْنِي)** في البقرة، وحذفها: **(اخْشَوْنِ)** في المائدة في موضعين، وكتابة التاء مفتوحة وتارة مربوطة في ألفاظ معينة، فهل مثل هذا يُعدّ اصطلاحا إملائيا في زمانهم؟!

إن هذا الأمر مما يتعلق بالقرآن الذي تكفَّلَ الله بحفظه.. ويقيِّض له الكتبة الذين يرتضيهم فلا يترك رسم الكتاب همَلا يُكتب كيفما اتَّفق، تارة تكتب نعمة مربوطة، وتارة مفتوحة ليأتي بعد ذلك من يقول أن ذلك الرسم كان من قصور الكتبة في الإملاء، فهل من المعقول في شيء أن

يقال هذا في كتابٍ تولّى الله رعايته ورفع شأنه، وأقسم برسمه مسطورا في صحائفه الأولى: ﴿ وَالطُّورِ - وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ - فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ﴾.

وكأني أيضا بالآيات الأولى التي نزلت تومئ إلى العناية بتدوين القرآن وكتابته حين جمعت بين القراءة والكتابة، وإنه سبحانه وحده الذي علم بالقلم: ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾.

فشاء الله تعالى أن يصطفيَ لنسخ كتابه العزيز صفوةَ خير القرون دون سواهم من القرون الأولى فرسموه وإن لم يدركوا أسرار ذلك الرسم الذي اجتهدوا فيه و هُدُوا إليه .

وعليه فإن في القرآن في منطوقه ومرسومه من المعاني والحكم ما استأثر الله بعلمه من المتشابه؛ كالحروف المقطعة في فواتح السور، وكذلك تلك الحروف الزائدة في الرسم وما إليها مما خالف الرسم الإملائي الاصطلاحي، وإن حام المفسرون والعلماء حول ذلك.

8 – إنَّ الحكم على تلك المخالفات لقواعد الإملاء، بأنها ليست إلا قصورًا في علم الإملاء، حكمٌ ظني و كيف يصحُّ وقد ألفينا من يحوم حول أسرار هذه الظاهرة و يحاول الوصول إلى الحكمة الخفية وراءها .. فهذا الإمام الطاهر بن عاشور يقول: «ما كتبوا كلمتين متجاورتين بصورتين مختلفتين إلا لمقصد...»[18].

كما تَوَصّلَ بعض المتتبعين للرسم القرآني إلى تعليلات بعض المظاهر الخطّية وجعلوا لها قواعد منها :

أ) المخالفة بين بعض الألفاظ في الرسم إنما هو لتمييز بعضها عن بعض،

نحو كتابة (بأييد) بياء زائدة لدفع ما لا يُراد من اللفظ، أو هي إشارة إلى أنها مصدرٌ لامُه دَال و ليس جمعا لـ (يَد) التي لامها واو .

وكحذف الألف بعد واو الجمع في **(وعَتَوعُتُوًّا)** للتّمييز بين الفعل والمصدر حتى لا يُقرأ مكررًا للتأكيد .

ب) وكتبوا بعض الألفاظ المقصورة بصورة الياء مثل: متى و لدى وعيسى... إشارة إلى إمالتها في بعض القراءات واللهجات .

ج) وكُتبت بعض الكلمات بصورة توافق بعض القراءات المتواترة من مثل :

- كتابة **(أيَّهَ)** في ثلاثة مواقع لتوافق قراءة عبد الله بن عامر عن أبي الدرداء و عن عثمان رضي الله عنهما حيث تُضَمّ الهاء (أيُّهُ) .

- وكتبوا **(الغَدَوة)** بالواو لتوافق قراءة عبد الله بن عامر بالغُدْوَة كما أن الواو إشارة إلى أصل الألف في الغداة .

- وكتبوا (تُفَدُوهُمْ) بتقدير الألف لتوافق قراءة ابن كثير وبن عامر وأبي عمرو (تَفْدُوهُمْ).

د) وكتبوا التاء المربوطة مفتوحةً تارةً تنبيهًا على الوقف؛ إذ كتابة التاء هاء (مربوطة) تناسب الوقف، والمنقوطة (المفتوحة) تناسب الوصل وكأنّه تجويزٌ للوقوف عليها ووصلِها وهو تفنُّن رفيع وتصرُّف ذوقيّ لطيف .

فهذا كله يدل على أن مخالفة الرسم للمعهود ليست قصورًا ولا تقصيرًا وإنما لسبب وجيه هو التنبيه على أمر ما، يقول الأستاذ عبد الرحمن خليف عن بعض تلك المواضع الخفية في الرسم القرآني « ولم

يتبين لي من كل ذلك وجه واضح ويغلب على الظن أن كل ذلك لا يخلو من سبب وجيه» [19].

9 – وأخيرا فإن هذه الظاهرة الخطية في القرآن تلفت الانتباه إلى إمكانية استغلال الرسم في إعطاء ظلال للمعاني وأبعاد دلالية كما سنتبين الآن.

أبْعَادٌ دِلالِيَّةٌ للخطِّ القُرآنيّ

يقول بدر الدين الزركشي: «إعلم أن الخط جرى على وجوه: فيها ما زيد عليه على اللفظ، ومنها ما نقص، ومنها ما كتب على لفظه، لحكم خفية، وأسرار بهية، تصدى لها أبو العباس المراكشي الشهير بابن البناء، في كتابه: (عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل)، وبيّن أن هذه الأحرف إنما اختلف حالها في الخط بحسب اختلاف أحوال معاني كلماتها» [20].

ويراعى في الحكم على مخالفة الرسم، زيادة الحرف وإثباته أو نقصه وإسقاطه، ويتعلق جل ذلك بالأحرف الثلاثة: الألف والواو والياء، وسنشير إلى زيادتها أولا ثم إلى حذفها ثانيا.

زيادةُ الأحرفِ في الرَّسْمِ القرآنيِّ ودلالاتُ ذلك

زيادة الألف: قد تزاد في أول الكلمة، أو في وسطها، أو في نهايتها، ولكل موضع أثره في المعنى، فقد أجمعت المصاحف على زيادة الألف في **(ولاَ أوْضَعُوا)** من التوبة الآية: 47، وفي **(لأَ اذْبَحَنَّهُ)** من سورة النمل

الآية: 21 ، قال الزجاج في تعليل زيادة الألف بعد لام الألف: »إنما وقعوا في ذلك لأن الفتحة في العبرانية وكثير من الألسنة تكتب ألفا«[21] ، ويقول الطاهر بن عاشور: » فما أراهم كتبوا ألفا بعد اللام ألف فيما كتبوها إلا لمقصد، ولعلهم أرادوا التنبيه على أن الهمزة مفتوحة وعلى أنها همزة قطع« [22].

ويستبعد الشيخ ابن عاشور أن تكون تلك الزيادات مجرَّد خشونة هجاء الأولين وعدم تهذيبه، وذلك لأنهم رضي الله عنهم: «ما كتبوا كلمتين متجاورتين بصورتين مختلفتين إلا لمقصد وهما: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاذْبَحَنَّهُ﴾ من سورة النمل الآية: 21، ولو كانت زيادة الألف لعدم تهذيب الرسم عندهم لزادوها في كل من الكلمتين المتجاورتين» [23].

قلت: إن الكلمتين المتجاورتين مختلفتان، فالأولى مضمومة الهمزة **(لأُ اعَذِّبَنَّهُ)**، وهمزة الثانية مفتوحة **(لأ اذْبَحَنَّهُ)**.

كما أن اعتبار الألف دليلا على الفتحة قبله، أمر لا يسلم به، لأن رموز الحركات مستحدثة فيما بعد.. كما أن الألف بعد الفتحة تقرأ مدا وهو أمر معروف في الخط العربي القديم، حيث نجد ألف المد هذه مثبتة في المصحف الإمام، ويكاد لا يخلو منها سطر، وهي الألف الواردة في مثل: جاء -قال-لا-إياك..وهلم جرا.

ولو كانت الألف هنا تنبيها إلى أنَّ الهمزة مفتوحة فلم نفتقدها في مثيلاتها من المفردات؟! من مثل: لأقعدنَّ.. لأملأنَّ..لأحتنكنَّ.. لأكيدنَّ.. لأغلبنَّ

كما أن من زعم أن الألف في: **(لأَ اذْبَحَنَّهُ)** زيدت تنبيها على أن الذبح لم يقع، نراه اعتمد دليلا واهيا يخالف المنطق من جانبين:

أولهما: أن منطق اللغة العربية يقضي ألا يجمع بين النقيضين النفي والتوكيد، فالفعل **أعذبنه** قد اقترنت به نون التوكيد الثقيلة فلا يصحُّ أن نقدر: **(لا)** النافية قبله.

وثانيهما: أن عدم وقوع الذبح مستفاد من سياق القصة وهو أمر ظاهر لا خفاء فِيه.. لا يحتاج إلى تنبيه.. وعليه فالأَوْلَى أن تحمل هذه الألف مهمَّة أخرى أنسب وأليق.

ولقد وجدنا من يحاول أن يربط بين زيادة الألف في الرسم وأثرها في المعنى ربطا مناسبا.. فزيادتها في الرسم تعني زيادة في المعنى ثم إن هذه الزيادة واقعة في أول اللفظ، توحي بزيادة المعنى في هذا اللفظ المتأخِّر على المعنى في اللفظ المتقدم في الجملة والعبارة، وكأنَّ زيادة الألف في أول اللفظ دلت على تقديم هذا المعنى على سابقه من حيث القوة والتأثير «فالذبح اشد من العذاب، والايضاع اشد إفسادا من زيادة الخبال» [24].

وتزاد في وسط الكلمة تنبيها إلى أن المعنى في نفس الكلمة ظاهر بارز واضح ففي قوله تعالى: ﴿ وَجِايْءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ ﴾ الفجر الآية: 25 ، زيدت الألف دليلا على أن هذا المجيء في صورة من الظهور مخالفة للمعهود من المجيء حيث يتحقق معه ذلك البروز والظهور المشار إليه في الآيتين الكريمتين: ﴿ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴾ الشعراء الآية: 91،

و﴿ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ﴾ النازعات الآية: 36، وزيدت الألف في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ الكهف الآية: 24، تنبيهًا إلى وضوح هذا الشيء الخفيّ في عالم الأعيان الجلي في تقدير الأذهان،25 وهذا بخلاف الشيء المذكور في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ.. ﴾ النحل الآية: 40، » فإن الشيء هنا من جهة قول الله، لا يعلم كيف ذلك، بل نؤمن به تسليما لله سبحانه فيه، فإنه سبحانه يعلم الأشياء بعلمه لا بها. ونحن نعلمها بوجودها لا بعلمنا» [26] فلا سبيل للمقارنة ولا مجال للمشابهة.

حذفُ تلكَ الحروفِ في الرَّسْم ودِلالتها:

فكما أن لزيادة الحرف معنى فكذلك لحذفه معنى آخر، وسنجمل فيما يأتي بعض المقاصد التي تلوح وراء حذف هذه الحروف:

حذف الألف: للألف اعتباران في اللفظة من حيث وجود معناها:

1) اعتبار من جهةٍ ملكوتية علوية أو صفات حالية لا يدركها الحِسّ وعندها فإن الألف تحذف في الخط إشعارا بذلك.

2) اعتبار من جهة مِلْكية سفلية وحقيقية في الأذهان، فالألف تُثْبَت لهذا المعنى الظاهر الجلي كما حذفت للباطن الخفي.

تأمل هذين الاعتبارين في لفظتي: **(القرآن والكتاب)** في المصحف؛ إذ القرآن هو تفصيل الآيات التي أحكمت في الكتاب، فالقرآن أدنى إلينا في الفهم من الكتاب وأظهر في التنزيل قال تعالى في سورة هود:

﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ الآية: 1، وقال في سورة فصلت: ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ الآية: 3 ، وقال في سورة القيامة: ﴿ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴾ الآية: 17، ولهذا ثبتت في الخط ألف القرآن وحذفت ألف الكتاب.

وقد حذفت ألف القرآن في موضعين؛ هو فيهما مرادف للكتاب في الاعتبار ففي سورة يوسف: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ سورة يوسف الآية: 1، وفي الزّخرف:

﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ الآية: 3، والضمير في الموضعين يعود على الكتاب المذكور قبله، وقد ذيِّلت الآيتين بـ: ﴿ لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ فالقرينة هنا من جهة المعقولية.

وكل ما في القرآن من لفظ: **(الكتاب)** فبغير ألف إلا في أربعة مواضع هي:

في سورة الرعد: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ ﴾ الآية: 38، فهذا كتاب الآجال وهو أخصُّ من الكتاب المطلق أو المضاف إلى الله جل ذكره.

وفي سورة الحجر: ﴿ ..إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ ﴾ الآية: 4، وهذا كتاب إهلاك القرى وهو أخص من كتاب الآجال.

وفي الكهف: ﴿ وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدٗا ﴾ الآية: 27، وهو أخص من الكِتَاب الذي ورد في سورة العنكبوت: ﴿ ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ

﴿ الْكِتَبِ ﴾ الآية: 45، لأنه أطلق هنا وقيِّدَ هناك بالإضافة.. والأخص أظهر، وفي سورة النمل: ﴿ تِلْكَ ءَايَاتُ الْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ الآية: 01، فالكتاب في هذه الآية من سورة النمل جاء تابعا للقرآن.. كما جاء القرآن تابعا للكتاب في سورة الحجر: ﴿ الٓرۚ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ﴾ الآية: 1، فالكتاب في سورة النمل تفصيل للكتاب الكلي[27].

ومما يكاد يعدُّ قاعدة فيما يتعلق بحذف الألف وإثباتها.. أن الألف الزائدة في المفردات والجموع، إنما ترِد لمعنى مفصَّل يشتمل عليه معنى تلك اللفظة فتحذف الألف حيث يُبطَّن التفصيل، وتثبت حيث يظهر، فمن ذلك لفظة: **(جَالُوتَ)** وردت في بعض النسخ محذوفة الألف في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ﴾ البقرة الآية: 247، ذلك لأنه هنا الاسم الجامع للخصم، بينما أثبتت الألف بعدها في: ﴿ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ ﴾ البقرة الآية: 248 ، لأن جالوت الشخص بعينه، وكذلك قيل بالنسبة لـ:(الأبْواب) في قوله تعالى: ﴿ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَبَ ﴾ سورة يوسف الآية: 23. للتكثير والمبالغة.. وورد الجمع هنا محذوف الألف: **(الأبْوب)** ليدخل هنا ما ليس بمحسوس أيضا من أبواب الاعتصام، يدل على ذلك إفراد الباب المحسوس: ﴿ وَاسْتَبَقَا الْبَابَ ﴾ سورة يوسف الآية: 25. ﴿ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ ﴾ سورة يوسف الآية: 25.

أما سقوط الألف التي هي وصل لواو الجماعة في الفعل.. فإيذان باضمحلال الفعل وبطلانه.. وقد سقطت في الآيات الآتية:

- ﴿ وَجَاءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾ الأعراف الآية: 115.
- ﴿ وَجَاءُو أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴾ سورة يوسف الآية: 16.
- ﴿ وَجَاءُو عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾ سورة يوسف الآية: 18.
- ﴿ فَقَدْ جَاءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴾ الفرقان الآية: 4.

فالمجيء في هذه الآيات كلّه باطل لأنه على وجه غير صحيح.. فأسقطت الألف، وكذلك سقطت في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ سَعَوْ فِي ءَايَاتِنَا مُعَجِزِينَ ﴾ سبأ الآية: 5، إشارة إلى أنه سعي في الباطل لا يصح له ثبوت ولا رسوخ.

ومثل ذلك يقال في الآية الكريمة: ﴿ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ الفرقان الآية: 21. أسقطت الألف لأنه عُتُوٌّ على الله فهو باطل ساقط.

هذا وإنَّ هناك مَنْ علَّل حذف الألف في: **(عَتْوٌ)** للتفريق بين المصدر والفعل لما تَجَاوَرَا وتشابها في الصورة الخطية.. حتى لا يتْلُو القاريء الكلمتين هكذا: عتوا عُتُوًّا كبيرا على وجه المبالغة[28].

كما سقطت الألف الزائدة المتصلة بهاء التنبيه في النداء بعد: **(أيٌّ)** على غير المعهود في رسم **أيّها** وذلك في ثلاثة مواضع هن:

1)- ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ النور الآية: 31.

2)- ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ ﴾ الزخرف الآية: 48.

3)- ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ ﴾ الرحمن الآية: 29.

والسر في ذلك هو «الإشارة إلى معنى الانتهاء إلى غاية ليس وراءها في الفهم رتبة يمتد النداء إليها» [29] ، ففي الآية الأولى استغراق للمؤمنين جميعا.. وفي الآية الثانية بلغ المنادى الغاية في السحر، ولهذا قال عنه فرعون: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ ﴾ الشعراء الآية: 49، وفي الآية الثالثة أقام الصفة مقام الموصوف دليلا على عظم الصفة فإنها صفة جامعة30 ، قلت: لو أنه فسر الاستغراق في الآية الأولى بالإشارة إلى وجوب التوبة على جميع المؤمنين بلا استثناء، فعصاتهم مهما بلغوا: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ الزمر الآية: 50، وهداتهم مهما استقاموا فلا غنى لهم عن التوبة: **(كلُّ ابن آدمَ خطّاء وخيرُ الخطّائينَ التوّابون)** فالتوبة مفتاح القبول وعنوان المحبة، وفسر انتهاء الغاية في الآية الثانية بأن أتباع فرعون توالت عليهم المحن إلى أن بلغ الغم أقصاه، وضاقت عليهم السبل، فأظهروا الندم على ما فرط منهم وأعلنوا التوبة وسألوا موسى الدعاء ليفرج عنهم ما هم فيه من كرب شديد، فقد بلغ الأمر مداه.

وفي الآية الأخيرة استغراق لكل الخلق من العقلاء إنسهم وجنهم بأنهم سيمثلون جميعا للمحاسبة.

ويلاحظ أن ورود هذه الآيات في المصحف بهذا الترتيب ملائم لترتيبها في الواقع: فالتوبة أولا، فرفع الحرج وصرف البلاء ثانيا، ثم اجتماع الخلق وحشرهم للعرض والحساب ثالثا، والله أعلم.

حذف الياء: «قال أبو العباس: الياء الناقصة في الخط ضربان : ضرب

محذوف في الخط ثابت في التلاوة ، وضرب محذوف فيهما» [31] ، أما الضرب الأول هو حذف في الخط وتحقيق في التلاوة فباعتبار ملكوتي باطن وينقسم إلى قسمين:

1- ما هو ضمير للمتكلم

2- وما هو لام الكلمة

كحذفهما في قوله تعالى: ﴿ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ البقرة الآية: 185.

فمن شواهد القسم الأول:

﴿ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ هود الآية: 46، فالمسؤول عنه غيب ملكوتي قد استأثر الله بعلمه وهو بخلاف: ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ الكهف الآية: 69. لأنه سؤال عن سلوك وحوادث مشاهدة كخرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار.

﴿ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ سورة البقرة، الآية: 186 ، إشارة إلى إخلاص الدعاء وصفاء الباطن، فالإخلاص من أسرار الرحمن في خلقه.

﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴾ القمر الآيات: 16-18-21-30، ربَّما أثبتت في الأول لوقوع العذاب المشاهد للأبصار.. وحذفت من الثاني لاعتبار النذير بالأخبار والله أعلم.

﴿ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ الإسراء الآية: 62، حيث حذفت

الياء في: ﴿أَخَّرْتَنِ﴾ لأنَّه تأخير بالمؤاخذة لا التأخير الجسمي فهو بخلاف قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ المنافقون الآية: 11. لأن هذا تأخير جسمي في الدنيا[32]، وانظر إلى ما جاء على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ القصص الآية: 21، فالهداية هنا إلى الطريق الحسّي الذي يسلكه إلى مدين في عالم الملك بدليل قوله بعد ذلك: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ﴾ وإلى ما أمر به محمد ﷺ: ﴿وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ الكهف الآية: 24، حيث حذفت فيه الياء لأن الهداية ملكوتية33.

وكذلك قوله عز وجل: ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ الزمر الآية:11، وقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ الزمر الآية: 16، حذفت الياء لأن الخطاب للرسول ﷺ على الخصوص وإن كان موجها إلى العباد فإنهم غائبون حضورا وفهما إذ لا يعلمونه إلا بوساطة الرسول وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الزخرف الآية: 68، حيث أثبتت الياء، لأنه خطاب لهم في الآخرة وهم غير محجوبين. جعلنا الله منهم.

وكذلك أثبتت في قوله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾ العنكبوت الآية: 56 حيث نودوا بلا وساطة: قل، لأنهم نودوا بصفة الإيمان التي ترتقي بأهلها إلى مقام الإحسان الذي كله حضور ومشاهدة. والله أعلم.

كما أُثْبِتَتْ دلالةً على القرب والحضور أيضا في مجال الدعاء والتوبة والاستغفار، فلا حاجة للوساطة فيهما بين الله وعباده، فقد قال في شأن الدعاء والداعي: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (البقرة الآية: 185، وقال في أمر التوبة والاستغفار: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ الزمر الآية: 50.

وسقطت الياء في موطن الدعاء: ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ ﴾ سورة نوح الآية: 30 ، «لعدم الإحاطة به عند التوجه إلى الله تعالى لغيبتنا نحن عن الإدراك، وحذف حرف النداء، لأنه أقرب إلينا من أنفسنا. وأما قوله: ﴿ وَقِيلِهِ يَا رَبِّ ﴾ الزخرف الآية: 88 ، فأثبت حرف النداء، لأنه دعا ربه من مرتبة حضوره معهم في مقام الملك لقوله: ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ ﴾ »[34].

أما القسم الثاني وهو ما ياؤه لام للكلمة فمن شواهده:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ الحج الآية: 52، ﴿ وَمَا أَنتَ بِهَادِ الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴾ الروم الآية: 52، حذفت الياء تنبيها إلى أن معنى الكلمة يترقى فيه من الظاهر البادي للعيان إلى الباطن الخفي الذي لا يدرك إلا إيمانا وتصديقا وتسليما.. فالآية السابقة -من سورة الحج- الهدايةُ فيها عامةٌ شاملة، منطلقها من العالم المنظور ووجهتها الملكوت المستور، حيث ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر،

وهذا بخلاف الآية الواردة في سورة النمل: ﴿ وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴾ الآية: 83، لأنها هداية كلية تامة لا تَدَرُّجَ فيها بِدَلِيل قوله قبلها: ﴿ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ ﴾ النمل الآية: 81.

مدُّ التّاء وقبْضِهَا:

لما كان الأصل في تاء التأنيث المتصلة بالفعل أن تمد، وفي المتصلة بالاسم أن تقبض جعل هذا الاعتبار أساسا في مد التاء وقبضها في الأسماء والصفات فإذا اتصلت التاء بلفظة مقتضاها الفعل والأمر، ملكية ظاهرة الأثر في الوجود فإنها تمد وتبسط لتناسب ذلك الظهور، أما إذا كانت اللفظة اسمية وصفية ذات صبغة ملكوتية باطنية، قبضت لتناسب هذا الخفاء، فمن ذلك الرحمة مدت في سبعة مواضع للعلة المذكورة:

1- ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ الأعراف الآية: 56، فالتذكير للدلالة على الفعل.

2- ﴿ فَانظُرْ إِلَىٰ أَثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ ﴾ الروم الآية: 49، والأثر هو الفعل.

3- ﴿ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ﴾ سورة: البقرة، الآية: 216.

4- ﴿ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ﴾ سورة: هود، الآية: 73.

5- ﴿ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ﴾ سورة: مريم، الآية: 02.

6- ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ﴾ سورة: الزخرف، الآية: 31.

7- ﴿ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ سورة: الزخرف، الآية: 31.

ومنه: **(النِّعْمَة)** رسمت بالهاء إلا في أحد عشر35 موضعا فإنها مدت بها :

1- ﴿ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ﴾(البقرة الآية: 229.

2- ﴿ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ ﴾ آل عمران الآية: 103.

3- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُواْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ ﴾ المائدة الآية: 12.

4- ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴾ إبراهيم، الآية: 30.

5 - ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا ﴾ [36] سورة إبراهيم الآية: 36.

6 - ﴿ (وَبِنِعْمَتِ اللّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾ النحل الآية: 72.

7 - ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ النحل الآية: 83.

8 - ﴿ وَاشْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ النحل الآية: 114.

9 - ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللّهِ ﴾ سورة لقمان الآية: 30.

10- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ فاطر الآية: 3.

11- ﴿فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ الطور الآية: 27.

والحكمة في هذه التاء ما ذكرناه، فالنعمة الواقعة بالفعل في الوجود تمد كقوله تعالى في سورة إبراهيم: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ لأنها نعمة قد حصلت بالفعل بدليل ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ الآية: 36، بعدها.

فهذه نعمة متصلة بالظلوم الكفار، وهي بخلاف التي في سورة النحل: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ الآية: 18 ، فقد كتبت مقبوضة لأنها بمعنى الاسم بدليل تذييلها: ﴿إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النحل الآية: 18، فهي نعمة ملكوتية، منحة ربانية *.

ومدت تاء لفظة: **(جنة)** في موضع واحد فقط في قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ الواقعة الآية: 92، وذلك لأنها بمعنى فعل التنعُّم بالنَّعيم بدليل اقترانها بالروح والريحان وتأخرها عنهما وهما من الجنة.

وكذلك مدت تاء: **(ابنة)** في قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ﴾ التحريم الآية: 12 ، مدت التاء في: **(ابنة)** هنا »تنبيها على معنى الولادة والحدوث من النطفة المهينة، ولم يُصَف في القرآن ولد إلى والد، ووصف به اسم الولد، إلا عيسى وأُمَّه عليهما السلام، لما اعتقد النصارى فيهما أنهما إلاهان، فنبه سبحانه بإضافتهما الولادية على جهة حدوثهما بعد عدمهما، حتى أخبر تعالى في موطن بصفة الإضافة دون الموصوف وقال: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ المؤمنون الآية: 51. لما غَلَوْا في الهيته أكثر من أمه، كما نبه تعالى على حاجتهما وتغير أحوالهما في الوجود،

يلحقهما ما يلحق البشر، قال الله تعالى: ﴿ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ﴾ المائدة الآية: 77» [37].

ومن هذا الباب لفظ: (إمرأة) [38] ورد في القرآن إحدى عشرة مرة، مدت التاء في سبعة مواضع منها تتعلق بخمس من النساء هن:

1- امرأة عمران: ﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ﴾ آل عمران الآية: 35.

2- امرأة فرعون: ﴿ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ ﴾ القصص الآية: 8، ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ ﴾ التحريم الآية: 11.

3- امرأة نوح: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ... ﴾التحريم الآية: 10.

4 - امرأة لوط: ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ ﴾ التحريم الآية:10.

5 - امرأة العزيز: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ ﴾ سورة يوسف الآية: 30, (قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ (سورة يوسف الآية: 51 ، مدت في هذه المواطن تنبيها على فعل التبعُّل والمصاحبة والمخالطة في الموجود والمحسوس، أربع منهن منفصلات في بواطن أمرهن عن بعولتهن بأعمالهن، وواحدة خاصة واصلة لبعلها ظاهرا وباطنا، فجعل الله لها ذرية طيبة وأكرمها بذلك وفضلها على العالمين، وواحدة انفصلت بباطنها عن

بعلها طاعة لرب العالمين وتوكلا عليه وخوفا منه فنجاها وأكرمها، واثنتان منهن انفصلتا كفرا بالله فأهلكهما الله ودمرهما ولم ينتفعا بالوصلة الظاهرة مع أنها أقرب وصلة بأفضل أحباب الله، كما لم تضر امرأة فرعون وصلتها الظاهرة بأخبث عبيد الله، وواحدة انفصلت عن بعلها بالباطن إتباعا للهوى وشهوة نفسها فلم تبلغ من ذلك مرادها مع القدرة والتمكن والكيد العظيم، كما لم يضر يوسف ما امتحن به، ونجاه الله من السجن، ومكن له في الأرض ورفعه درجات فهذه كلها عبر وقعت بالفعل في الوجود في شأن كل امرأة منهن فلذلك مدت تاءاتهن[39].

نكتفي بهذه النماذج التي عرضنا فيها أغلب ما ورد عن أبي العباس في الباب ونراها كافية لتوضيح الغرض الذي ترمي إليه. وإن بدا فيها بعض التكلف الظاهر -أحيانا- والتعسف البيّن - والمجتهد لا يعدم أجره- فإن فيها ما ينبئ عن حسن تدبر ورهافة حس وعمق نظر.. تدبر يستنطق الحروف ويكشف الرموز ويستظهر الكوامن والأسرار المستورة وراءها، وليس يعنينا هنا صحة الأحكام والتخريجات بقدر الاهتداء إلى تلك الفكرة النورانية التي هي وليدة التدبر في الرسم القرآني، وإن هذه الفكرة لكفيلة أن تحملنا على توظيف الخط في المجال التعبيري والدلالي.. فنعمل على تحميل رسوم الخط، وصور الحرف طاقات معنوية، كأن يفرق بين صورة للحرف وصورة أخرى له في الاستعمال، كرسم الياء في آخر الكلمة بهذا الشكل: **(ي)** تارة، وبالشكل (ـے) تارة أخرى، لأداء وظيفة معنوية، وكذلك يفرق بين صورتي الكاف: **(ـكـ)** و**(ك)** في آخر

الكلمة وهلم جرا.. إذْ يمكن أن تستغل الخطوط العربية في أن يزاوج بينها إثراء للعملية التعبيرية.

فما المانع من ذلك؟! وقد استغلت الإمالة في هذا الأمر في وقت مبكر، مع أن الإمالة صورة صوتية للهجة عربية لا تحمل قيمة دلالية. ومع ذلك حملت وظيفة دلالية معنوية فقد ثبت في قراءة لأبي عمرو بن العلاء لقوله تعالى: ﴿ **وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا** ﴾ الإسراء الآية: 72، أنَّه أمال الألف في لفظة: **(أَعْمَى)** الأولى دون الثانية، فما سر هذا التغاير؟! لا شك أنه ملفت للانتباه: للسمع والبصر معا.

إن سر ذلك هو التنبيه إلى الاختلاف في المعنى بين اللفظين وإن اتفقا في الظاهر. فـ: أعمى الأولى يقصد بها الوصف ليس إلا .. بينما الثانية يقصد منها التفضيل بمعنى » فهو في الآخرة أشدُّ عَمًى» [40].

بل إنَّ الرسم القرآني يخالف أحيانا بين رسمي الكلمة الواحدة في موضعين مختلفين فرب لفظة وصلت هنا فصلت هناك، فقد كتبت **(مِنْ مَا)** موصولة هكذا: **(مِمَّا)** في كل القرآن ما عدا ثلاثة مواضع فصلت فيهن، كقوله تعالى في النساء: ﴿ **فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** ﴾ الآية: 25.

وكتب: **(فِي مَا)** موصولا في المصحف هكذا: **(فِيمَا)** إلا في ثمانية مواضع كقوله جل جلاله في البقرة: ﴿ **فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ** ﴾ الآية: 238.

ورسمت: **(لِكَيْ لاَ)** مقطوعة في كل القرآن إلا ثلاثة مواضع وصلت فيها كقوله تعالى في الحج: ﴿**لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا**﴾ الآية: 05.

وكتبت: **(عَمَّا)** موصولة في كل القرآن ما عدا قوله تعالى في الأعراف: ﴿ **فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ** ﴾ الآية: 166 ، وتأمل مثل ذلك من وصل وفصل في: بئس ما – أين ما – إن لم – أن لم – أم من – أن لا[41].

وبعد هذا يجدر التنبيه إلى وجوب مراعاة التناسب بين شكل الحرف والمعنى العام المقترح للرمز، كالذي لمحناه في النماذج السالفة فيراعى في رسم التاء – مثلا – معنى القبض والبسط. وفي رسم الكاف العادية: **(كـ)** معنى الإفراد، و معنى التضعيف في الكاف المزدوجة التي تكتب هكذا ك في آخر الكلمة فتكون هذه الكاف أوكَدَ من الأولى لوجود صورة كاف صغرى في جوفها توحي بالتعدد والمبالغة.

ويُراعى معنى الوصل والفصل في رسم بعض الحروف والأسماء حين تلاحظ المغايرة بين الرسمين للكلمة الواحدة في السورة الواحدة؛ ففي سورة البقرة نلاحظ هذه المخالفة الخطية مع تجاور النصين الكريمين وشدة تشابههما، فكلاهما يتناول أمر المتوفى عنها زوجها فتأملهما:

1- ﴿ **فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ البقرة الآية: 232.

2- ﴿ **فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ** ﴾ البقرة الآية:238.

فلماذا وُصِلَتْ: **(فِيمَا)** رسما في الآية الأولى وفصلت في الآية الثانية ؟!، إن هذا يلفت الانتباه إلى الفروق المعنوية الكامنة وراء هذا التنويع في الرسم، ولولاه ما استوقفتنا معاني الاتصال في الآية الأولى ومعاني الانفصال في الثانية. لا شك أن وصل اللفظة في الآية مناسب للمعاني التي تكتنفها من بين يديها ومن خلفها، كما أن فصلها مناسب أيضا لمعاني الآية الثانية فمن ذلك أن:

أ - إذا الشرطية في الآية الأولى تفيد تحقق وقوع الشرط وتلك صلة ثابتة بين الشرط وجوابه بخلاف إنْ الشرطية في الآية الثانية فليست بواجبة الوقوع فقد لا يثبت وقوع جوابها لارتباطه بالشرط المعلق.

ب- الباء الجارة في: **(بِالْمَعْرُوفِ)** في الآية الأولى مناسبة جدا لمعاني الاتصال والمصاحبة والملاصقة كما أن: الباء نفسها تتصل بالكلمة خطا فضلا عن اتصالها بمعرَّف بـ: **(أل)**، وهو معنى يقوِّي الاتصال والتقارب بخلاف: **(مِن مَّعْرُوفٍ)** في الآية الثانية حيث التجزئة والتبعيض والتنكير وهي معاني تدعم الانفصال والتباعد..

ج- الآية الأولى محكمة متمكنة راسخة حتى قال كثير من العلماء: أنها ناسخة للآية الثانية، ولا يخفى ما في النسخ من معاني الفصل والوصل.

د- رفع الجُنَاح المتعلق بـ: ﴿ **فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ** ﴾ في الآية الأولى مرتبط بتمام العدة بأيامها وبلوغ الكتاب أجله؛ بينما في الثانية متعلق بالخروج والانفصال.

وفي الأحزاب: ﴿ لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ﴾ الآية: 37، ﴿ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ الآية: 50 ، نلاحظ اختلاف الآيتين في رسم: (لِكَيْ لَا)، فما سر هذا التغاير الملحوظ في رسم اللفظ الواحد؟

لا شك أن ذلك اقتضاه المقام حيث يشعرك هذا التغاير بتباين المقامين، مقام المؤمنين هنا، ومقام النبوة هناك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رفع الحرج ودفع الضيق في الآيتين مختلف، حيث يتمثل في الآية الأولى في استئصال عادة متمكنة من النفوس راسخة في العقول[42].. وتلك العملية صورة من صور الانفصال والاقتلاع، فما أنسب أن يكون رسم اللفظة يحمل هذا الانفصال!

بينما في الآية الثانية يتمثل دفع الحرج في المنحة الخاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم دون سائر المؤمنين حباه الله بها[43] والتي يناسبها الاتصال من حيث هي صلة الالهية.

ومما يستأنس به في مناسبة الأثر الخطي للإيحاء المعنوي أنّ ظاهرة الشرك بالله ملحوظ فيها الانفصال ظاهر؛ إذ هو فساد العقيدة وانحلال عقدتها وانفكاك عراها، وقد لمسنا ذلك في آية من سورة الروم في لفظين منها وردا منفصلين، على كثرة ورودهما متصلين في القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ الرُّوم الآية: 27، ولما كان الفصل يناسب الحديث عن الفصل في الحكم بين الخصوم المختلفين فصلت: (فِيمَا) خطًّا في قوله تعالى من سورة الزمر:

- ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ الآية: 3.
- ﴿ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ الآية: 43.

لكنها وُصِلتْ في سورة البقرة مع أنها في سياق الحديث عن الفصل في الخصام والاختلاف بين الناس: ﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ الآية: 112، فما علة هذا التدابر والتناقض الظاهري؟!

حتى لا يعد هذا من باب التناقض يجب الانتباه إلى الحيثيات التي تكتنف النصوص وإن بدت متطابقة، ذلك أن الفصْلَ في الحكم في آيتي الزمر فصَلَ بين أهل الحق والباطل؛ بينما في البقرة نجد الحكم في الاختلاف بين اليهود والنصارى والذين لا يعلمون، يؤُول الفصلُ فيه إلى حكم واحد جامع بينهم هو ضلالهم وزيغهم جميعا فالكفر ملّة واحدة، ومصير هؤلاء واحد، فقد تماثلت الأقوال في الجوهر وإن اختلفت في الظاهر: ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ البقرة الآية: 112؛ وهكذا فمن رام سلوك هذا السبيل وجد نفسه على نهج لاحب متلئبّ، يسبر أغواره ويستظهر أسراره ويقطف ثماره.

ليس هذا الفصل دعوة إلى اعتماد رسم القرآن وإملائه - كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان- فتلك خصوصية حَبَا الله بها كتابه؛ فلا يكاد يقع بصرك على نص ما، إلا وتسبق إليك نسبته: أقرآنٌ هو أم لا؟ قبل

التمكن من قراءته، وقد أضحى الرسم فيه سنة متبعة، وإن خالف الرسم المعهود؛ حتى قال ابن درستويه: «خطان لا يقاس عليهما: خط المصحف والعروض» [34] ، ولكنه دعوة حثيثة إلى الاهتداء بمنهج القرآن في الرسم حين يغاير في رسم اللفظة الواحدة لوقوعها في مقامين مختلفين ككتابة: **(لَدَى)** بالياء في كل القرآن ما عدا: **(لَدَا البَابِ)** في سورة يوسف، رسمت بالألف، ووصل النون المدغمة خطا في موطن، وفصلها في آخر، مما يؤكد أن الأمر ليس راجعا إلى قواعد الإملاء في عصر الصحابة فحسب؛ وإنما هناك دواع أخرى ملحة، على رأسها المعنى، مما أوجب تتبع الظاهرة للتمكن من المنهج وضبط معالمه، وشواهد هذا الفصل جميعها، تيمم شطر هذه الغاية.

وهذا لا يمنع أن يحتكم إلى القرآن - أيضا- في شأن رسم بعض الكلمات في وصلها وفصلها أو شكل رسمها نحو: **(باسم الله الرحمان)**، وفصل النون ووصلها إدغاما في الخط.. ولقد لاحظ ابن الضائع أنَّ: **(أنْ)** الناصبة للفعل المضارع شديدة الاتصال به؛ بحيث لا يجوز أن يفصل بينهما، أما أنْ المخففة فبالعكس، بحيث لا يجوز أن تتصل به في الخط، »فحَسُنَ الوصل في تلك، والفصل في هذه خطًّا » [45] ، وهذا رأي حسن جدير أن يتبنى في قواعد الرسم والإملاء، وما خولفت هذه القاعدة في القرآن إلا نادرا [46] في مثل قوله عز وجل: ﴿ **أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ** ﴾ القيامة الآية : 03 ؛ إذ كان من المنتظر أن تفصل نونها؛ لأنها المخففة وليست الناصبة، وهذا الخروج نعتبره ذا غرض بلاغي.

وكذلك إلى يومنا هذا نجد إثبات النون وحذفها في: **(إذَنْ) (إذًا)** لم يحسم أمره، مع أن عرض حال القضية فيها قديم ؛ فقد حكى أبو جعفر النحاس قال: »سمعت علي بن سليمان يقول: سمعت أبا العباس محمد بن يزيد يقول: اشتهي أن أكوي يدَ من يكتب إذن بالألف، لأنها مثل: أن، ولن، ولا يدخل التنوين في الحرف» [47] ويعلق السيوطي: » قلت: وممن صحح كتابتها بالنون الزنجاني في شرح الهادي» [48] ، بينما يقول ابن قتيبة: « وأحبُّ إلي أن تكتب بالألف على كل حال» [49] ، ولعله أحبَّ ذلك لموافقته رسم المصحف؛ إذ كتبت: **(إذًا)** بالألف حيثما وردت فيه، ولقد أنصفَ الفَرَّاءُ حين قال: ينبغي لمن نصب بإذن الفعل المستقبل أن يكتبها بالنون؛ فإذا توسطت الكلام، وكانت لغوا، كتبت بالألف» [50].

ولقد وجدتُ أنَّه لم يقع في القرآن بعد: **(إذًا)** فعلٌ مضارع إلا في ثلاث آيات -فيما أحصيت- هنَّ:

- ﴿ أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴾ النساء الآية: 53.

- ﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الإسراء الآية: 76.

- ﴿ قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذًا لَا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الأحزاب الآية 16.

وحتى في هذه لم تعمل: **(إذَنْ)** في الفعل المضارع بعدها، ولعله مناطُ

حذف النون وعِلَّتُه، وإهمال إذن في هذه النماذج كإعمالها، وعليه وردت قراءة لعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس بإعمال إذن في تلك الآيات[51] ، غير أنه ، كما يقول أبو حيان: » والأفصح إلغاء إذن بعد حرف العطف، الواو والفاء وعليه أكثر القراء» [52] ، وليته اعتمِد قولُ الفراء فيستراح من قضية نون: **(إذَنْ)**.

وأحب أن أنبه هنا إلى أنني تركت ظاهرة حذف نون كان المجزومة، مع أنني بصدد الحديث عن الرسم القرآني؛ لأنني أراها لا علاقة لها به لحذفها نطقا.

وختامًا فكل تلك الآراء والأنظار التي وردت في هذا المقال تعلن جهرةً وسفورًا أن في رسم المصحف أسرارا وحكما خفية، وليس من الحكمة والحصافة والحزم أن نطمس معالمها بذريعة تحسين الخط وتطويره ليماشي العصر، ونُعَفيَ آثارها على من يأتي بعدنا ممن علَّمه الله ووفَّقه إلى تفسير بعض أسرار الكتاب الكريم.

الهوامش :

1 – القول منسوب لابن درستويه، أنظر: البرهان في علوم القرآن– الزركشي، ج:1 ، ص: 376.

2 – إيقاظ الأعلام لوجوب إتباع رسم المصحف الإمام/ تأليف الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي / مكتبة المعرفة / حمص سوريا / الطبعة الثانية 1972 م / صفحة :15. وانظر أيضا /البرهان في علوم القرآن للزركشي / ج 1 / صفحة : 379.

3 – الزركشي: 1/ 379.

4 – رسم المصحف و الإعجاز العددي: ص: 43

5 – المرجع السابق : ص: 43.

6 – رواه الطبراني في المعجم الكبير، أنظر: رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاح، د.شعبان محمد إسماعيل، دار الثقافة، الدوحة، 1992, ص: 52. وانظر: رسم المصحف والإعجاز، ص: 34.

7 – أنظر: رسم المصحف والإعجاز ص: 42, وانظر: مناهل العرفان للزرقاني: 1/ 317.

8 – البرهان للزركشي: 1/379. وانظر: مناهل العرفان: 1/319 .

9 – إيقاظ الأعلام / صفحة : 16.

10 – نفس المرجع / صفحة : 23.

11 – المرجع السابق / صفحة : 18 وانظر البرهان /ج 1 / صفحة : 380.

12 – البرهان / ج 1 / صفحة : 379.

13 – مقدمة ابن خلدون / صفحة : 748/ الطبعة الثانية سنة : 1979. دار الكتاب اللبناني بيروت .

14 – نفس المصدر/ 747.

15 – مباحث في علوم القرآن / الدكتور صبحي الصالح / صفحة : 279. أنظر أيضا بحث « طريقة رسم القرآن الكريم » للسيد عبد الرحمان خليف / صفحة : 11.

16 – البرهان في علوم القران / ج 1 / صفحة : 379.

17 – الذين حققوا البرهان في علوم القرآن للزركشي هم : يوسف مرعشلي وجمال الذهبي وإبراهيم الكردي. أنظر هذا المصدر الجزء الثاني، دار المعرفة لبنان ، 1994 ، صفحة: 14.

18 – التحرير والتنوير: 10 / 217.

19 – من بحث ألقي في الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي في الجزائر، بتاريخ ذو القعدة 1401 هـ الموافق لسبتمبر1981م للأستاذ عبد الرحمن خليف بعنوان: طريقة رسم القرآن الكريم ، ص 10 .

20 – المصدر نفسه / ج 1 / صفحة : 380.

21 – تفسير التحرير والتنوير / ج 10 / صفحة : 217 / الدار التونسية للنشر / ط 1984 م.

22 - المصدر نفسه.

23 - طريقة رسم القرآن الكريم / صفحة : 04.

24 - البرهان / ج1 / صفحة : 381.

25 - ومع شدة هذا الوضوح الذي قد يبلغ اليقين كما في الآية.. فلا يجوز الوثوق به إلا بتفويض المشيئة إليه سبحانه.

26 - البرهان / ج1/ صفحة : 385.

27 - المصدر السابق / ج 1 / صفحة : 390 .

28 - طريقة رسم القرآن الكريم. صفحة: 6.

29 - البرهان / ج1 / صفحة: 396.

30 - المصدر نفسه / ج 1 / صفحة: 396.

31 - المصدر السابق / ج 1 / صفحة : 399 .

32 - المصدر السابق / ج 1 / صفحة : 400 .

33 - نفس المصدر .

34 - المصدر السابق/ ج 1 / صفحة : 405 .

35 - وردت لفظة « نعمة » في القرآن الكريم 35 مرة ، ستٌ منها في سورة النحل.الآيات : (18-53-71-72-83-114) .

36 - بينما التي في النحل الآية : 18 ، رسمت مقبوضة .

* - يذكر معجم الألفاظ القرآن الكريم أن النعمة يراد بها المفرد .

37 - البرهان / ج1/صفحة: 415 و 416.

38 - قبضت تاؤها في: النساء / 12و128- النمل / 23- الأحزاب / 50.

39 - البرهان / ج1 / صفحة: 416.

40 - اثر القراءات في الأصوات والنحو العربي / الدكتور عبد الصبور شاهين / صفحة : 113.

41 - انظر غرائب القرآن / ج1 / صفحة : 33 و 34.

42 - وهي نبذ الزواج بحليلة الدعي إذا طلقت ، لأن الدعي في زعمهم تبوأ منزله الابن في كل شيء حتى الميراث وحرمة النسب.

43 - وهي إباحة الزواج للنبي ﷺ بمن وهبت نفسها له بدون مهر وهذه الإباحة خاصة له من دون المؤمنين.

44 - همع الهوامع / السيوطي / ج 6 / صفحة : 341 .

45 - المصدر السابق / ج 6 / صفحة : 322 .

46 – فانظر إن شئت الآيات :

- ﴿ فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا اله إلا أنت سبحانك ﴾
- ﴿ أيحسب أن لن يقدر عليه أحد ﴾ البلد الآية : 05
- ﴿ أيحسب أن لم يره أحد ﴾ البلد الآية : 07

47 – همع الهوامع / ج 6 / صفحة : 307 .

48 – نفس المصدر.

49 – أدب الكاتب / صفحة : 202 .

50 – نفس المصدر.

51 – انظر البحر المحيط / 3 / صفحة : 677 وغرائب القرآن / ج 5 / صفحة : 58 .

52 – نفس المصدر.

المصادر والمراجع :

1. الإتقان في علوم القرآن،)د. ط (، دار الفكر -بيروت- السيوطي.
2. اثر القراءات في الأصوات والنحو العربي، د.عبد الصبور شاهين، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1987م، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
3. أدب الكاتب، ابن قتيبة، ت: محمد يحي محي الدين عبد الحميد، ط: 4، 1382هـ، 1963م، دار الجيل، م: السعادة بمصر.
4. إيقاظ الأعلام لوجوب إتباع رسم المصحف الإمام، تأليف الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي، مكتبة المعرفة -حمص- سوريا- ط: 2, 1972م.
5. البحر المحيط لأبي حيان بعناية الشيخ زهير جعيد ، دار الفكر، لبنان ، طبعة 1992م.
6. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة -بيروت- لبنان- (بدون ط).
7. تفسير التحرير والتنوير، العلامة الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر -تونس- 1984م.
8. رسم المصحف و الإعجاز العددي للدكتور أشرف عبد الرزاق قطنه ، الطبعة الأولى 1999م، منار النشر و التوزيع ، دمشق .
9. رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاح، د.شعبان محمد إسماعيل، دار الثقافة، الدوحة، 1992.

10. طريقة رسم القرآن الكريم، عبد الرحمان خليف. بحث ألقي ضمن محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الخامس العشر 1401هـ-1981م بالجزائر.

11. غرائب القرآن، نظام الدين القمي النيسابوري تحقيق ابراهيم عطوة عوض، مطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى 1962م.

12. مباحث في علوم القرآن، د.صبحي الصالح، ط : 2، دار الكتاب العربي

13. مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني -بيروت- الطبعة الثانية، 1979م.

14. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، 1996م.

15. همع الهوامع، السيوطي، تحقيق وشرح: د.عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت.

أهم مواد التراث التي يمكن خدمتها بالصناعات الثقافية
المواد المهمة ومنهج خدمتها الصناعي

أ. د عمار الطالبي
جامعة الجزائر

مقدمة :

لا تخفى أهمية التراث الفكري للأمة الإسلامية الذي يمثل رؤيتها للعالم، في مختلف فترات تاريخها، وهو في الوقت نفسه سجل لإبداعها، وتطويرها للمعارف الإنسانية وتجديدها لما وصلت إليه الحضارات القديمة، فالثقافة الإسلامية بمعناها الواسع إنما هي بمثابة الدم الذي يجري في أوصالها، ليحفظ لها هويتها الحضارية، وسماتها التي تمتاز بها عن غيرها. ولئن تنوعت هذه الملامح، وتعددت ألوانها بتعدد الأجناس والأقاليم، فإنها تجمعها وحدة عامة في أساسها الروحي الذي تقوم عليه.

وإذا كانت الأمم اليوم تسعى إلى التكتل والتوحيد، فإن أمتنا ما كان ينبغي لها أن تغفل عن أسس هذه الوحدة، ومقوماتها التي تضمن لها تجمعها من جديد، لتحفظ مصالحها العامة، والدفاع عنها في المجال الدولي

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة اجتماع خبراء لدراسة سبل تطوير التراث.
عمان 1 - 3 تشرين الثاني 2008.

الذي أخذ يتسع نفوذه الثقافي والسياسي والاقتصادي، ويكتسح العالم، بالتقنية، واقتصاد المعرفة، وبسرعة نمو ما يسمى بمجتمع المعرفة.

وقد أحسنت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية اختيار هذا الموضوع، وتوجيه أنظار الباحثين إلى العناية به، على ضوء الصناعات الثقافية ومؤسساتها.

1 - مفهوم الصناعات الثقافية[1]:

استعمل هذا المفهوم أول مرة في القرن الماضي سنة 1947، ضمن مدرسة فرانكفورت النقدية، وخاصة ثيودور أدرنو[2] وماكس هركهايمر[3]، ولكن استعمل هذا المصطلح في معنى سلبي نقدي للثقافة الغربية الرأسمالية، التي تقضي بصفتها الصناعية على الإبداع، وتمثل خطرا على الفن وحرية الفكر، ولخدمة أغراض سياسية لتبقى الشعوب خاضعة للسوق، ومنافعه، ولتشبع ضرورات وحاجات خلقتها الرأسمالية، وترى هذه المدرسة أن الضرورة الحقيقية هي الحرية والإبداع حتى لا يصبح المبدع آلة. ولا يخفى أن هذا النقد، وهذه النظرة قامت على أيديولوجية المادية التاريخية، والمادية الجدلية، والنظرية الماركسية في تحليل المجتمع على أساس فكرة الطبقية، فهذه الثقافة الصناعية تؤدي إلى الهيمنة على الأيدي العاملة وتعوق الحركة الثورية في نظرها، وتهمش الطبقة العاملة، وتؤدي إلى احتكار الشركات للإنتاج الثقافي، ويكون ذلك قوة ونفعا لفئة قليلة من المجتمع، تعتمد على استغلال رأسمالي مفسد، وبذلك تصبح

الثقافة صناعة وبضاعة تعمل الشركات لصنعها وتسويقها، كصناعة الكتاب مثلا، وترويجه ونشره على نطاق واسع في العالم، وقد تصنع هذه الشركات ما هو مشبع للغرائز، وجذاب للنفوس من أجل الربح لا الثقافة، فهذا بالنسبة للكتاب فما بالك بالسينما والفيديو، والتلفزة والأنترنت، ولذلك نرى مؤسسات ثقافية اقتصادية مسيطرة على جوانب كثيرة من الثقافة، فهي بمثابة إمبراطورية ثقافية تستولي على المبدعين، وتغدق عليهم الجوائز، وتوجههم لخدمة أغراضها الاقتصادية.

لكن مفهوم الصناعة الثقافية منذ السبعينات اتخذ منهجا تحليليا آخر وأصبح له معنى إيجابي أيضا، وتسمى هذه الصناعات كذلك بصناعات المحتوى[4]، وهي مجموعة الأنشطة الثقافية الاقتصادية التي تحوّل وظائف الإبداع والإنتاج إلى وظائف صناعية للإنتاج على نطاق واسع، وتسويق ذلك في أنحاء مختلفة من العالم، وترجع هذه الصناعات أساسا إلى الإبداع الفردي مصدرا لها وإلى النبوغ والمهارة، وما يتسم به الأفراد من قدرات إبداعية وتحول هذه الإمكانات إلى صناعة كما قلنا، ويمكن أن تؤدي إلى اكتساب ثروة هائلة، وإلى تشغيل عمال كثيرين، باستغلال هذه الخاصية الثقافية أو العقلية واستثمارها في شكل أفلام، فيديو، نشر كتب، برامج متلفزة، مادة تذاع أو تمثل في مسرح، أو ألعاب كمبيوتر، يعبر ذلك كله عن الأعمال الذهنية والفنية للأفراد.

ويقتضي ذلك وسائل تقنية متعددة، كاستعمال تقنيات الاتصال كما هو معلوم.

كما يقتضي أن تقوم بذلك مؤسسات كبيرة لها قدرة على التمويل وجوانب قانونية أو تشريعية، تحمي الحقوق الأدبية والفنية، وجوانب اقتصادية في إعادة الإنتاج.

وبذلك كله يمكن أن ننتهي إلى تعريف تقريبي للصناعات الثقافية: وهو أنها مجموعة من مؤسسات منتجة بمناهج تقنية صناعية لمنتجات ثقافية اقتصادية، قيمتها الجوهرية في محتواها الرمزي (الفكري)، ولا فصل في هذا المجال بين السياسة الثقافية، والصناعة الثقافية، والاقتصادية، وتصدير الثقافة الصناعية التي للدول القوية ثقافيا وتقنيا القادرة على إنتاج ثقافتها، ربما يؤدي إلى تآكل الثقافات التقليدية وانقراضها لأنها لا تستطيع أن تدافع عن نفسها ضد الضغوط الخارجية، وعدوان الثقافات الكاسحة ببضائعها الثقافية المصنعة المبهرة في مضمونها ووسائلها في الإنتاج والتوزيع.

وبهذا فإنه لا يمكن لأي دولة أو جماعة محلية أن تبقى غير مبالية بتصنيع الثقافة كما أن مسألة السياسة الثقافية تطرح على كل مستويات الجماعات السياسية على نطاق العالم[5]

فإن السياسة الثقافية اليوم تقوم على أساس أن الصناعات الثقافية فرع مهم من الاقتصاد، تصنع وظائف، كما أن الثقافة عامة عامل فعال من عوامل التنمية الاقتصادية، وكل سياسة اقتصادية ترتبط بجانب ثقافي بالضرورة، وتقوم السياسة الثقافية على حماية تراثها وعلى نقل التقاليد الثقافية إلى الأجيال وهذا النقل إنما يقوم على التراث الموروث

من الماضي للحفاظ على الهوية ولتجديده والإضافة إليه، ويرتبط ذلك بالتربية التي تنقل التراث الثقافي إلى الأجيال، وتؤدي ذلك مؤسسات عمومية كإدارة التراث التابعة لوزارة الثقافة مثلا، وغيرها من المؤسسات والجماعات. إن عولمة الثقافة ناتجة عن التطور الصناعي التقني الهائل.

إن الآلات التي تصنع المنتجات الثقافية، ووسائل توزيعها القوية غيرت الطريقة التقليدية لنقل الثقافة، والتواصل بين الثقافات تغييرا مهولا، وربما حولت المبدع إلى عامل تابع، والثقافة إلى منتجات مصنعة، فالآلات تصنع المنتجات الثقافية ووسائل توزيعها بكفاءة عالية، وبذلك فإن الصناعات الثقافية هي الأنشطة الصناعية التي تنتج وتسوق الخِطاب، والفن، والصورة، والكتاب، وما إلى ذلك إلى الأسواق العالمية، باستعمال التسجيل الصوتي والتقنيات الاتصالية الجديدة كالانترنت وغيرها، فالصناعة تبدو وكأنها ثقافة أو عنصر منها، وهذه الظاهرة فريدة جديدة في تاريخ الإنسانية، لم تظهر إلا في الخمسينات من القرن الماضي، إنها صناعات متنافسة في الأسواق منتجاتها، وتتجدد باستمرار في جهتها المادية ومحتواها[6] وهما عنصران لا ينفصلان، وخاصة التطور الذي حدث في بداية التسعينات باستعمال الكابل[7] والأقمار الاصطناعية وهو ما يسمى التقنيات الجديدة.

فحدثت بذلك ظاهرة العولمة بوضوح، إنها ظاهرة تاريخية لها أثرها البالغ في رحلة الثقافات إلى مختلف أنحاء العالم، وبذلك فإن تطور المطابع وانتشار الصحف تطرح مسألة الحرية في التعبير والاتصال وهي

مشكلة تتنازع فيها جهات مختلفة، وبالجملة فإن الصناعات الثقافية والاتصالات تتخذ مكانة مهمة في مجموعة الأنظمة الاقتصادية الثقافية مثل الحفاظ على التراث، ويشمل ذلك القطاع الذي ينتج الكتاب والصحة والموسيقى والسينما، والوسائل السمعية البصرية، وأهميتها ترجع إلى أنها تعيد الإنتاج بكمية هائلة، وتوزع على نطاق واسع البضائع الثقافية والخدمات المعرفية بإجراءات صناعية تقنية، وتقع حماية هذه المنتجات عادة بقوانين، وإن كانت لا تنجو من السطو على الحقوق الأدبية والملكية الفكرية، ويشمل ذلك ما تقتضيه الصناعات الثقافية من تمويل، ومن خبراء في تحويل المحتوى إلى صناعة.

- معنى المحتوى الثقافي:

ويمكن تحديد المحتوى الثقافي أيضا بأنه مجمل ما يخزن من تراث ومعلومات بصيغة رقمية في الحواسيب، وما يدخل في الشبكات الحاسوبية مما يمكن الرجوع إليه بسهولة وباقتصاد في الوقت، دون السعي إلى مجلدات المكتبات والبحث عن مظان المعلومات بين هذه الأكوام من المجلدات.

2 - أهم الموارد التراثية التي يمكن حفظها وتطويرها:

هذا الموضوع يحتاج في الواقع إلى لجنة من الخبراء تقوم بمسح التراث وتص فه، واختيار مجموعة من المواد لما لها من أهمية، يمكن توظيفها في

مجال التربية والبحث والتحليل التاريخي، ومع ذلك فإنه يمكن اقتراح خطوط عامة في هذا المجال مستعينين بتصنيف القدماء للعلوم[8] إلى علوم تقليدية وإلى علوم عقلية.

أ ـ العلوم التقليدية تشمل:

- القرآن وعلومه بما في ذلك التفسير والقراءات.
- الحديث وعلومه.
- أصول الدين.
- أصول الفقه.
- الفقه المذهبي والمقارن.
- التصوف.
- تاريخ الأمة الإسلامية الحضاري (السياسي، الاجتماعي، المعماري).
- اللغات الإسلامية (تحتاج إلى مناقشة وهل تترك كل لغة إلى أهلها) والعناية بالعربية خاصة لأنها لغة القرآن.

ب ـ : العلوم العقلية.

- الفلسفة.
- المنطق، والجدل وأدب المناظرة.
- تاريخ المنهج العلمي.
- الرياضيات (الهندسة والحساب).
- الفلك.
- العلم الطبيعي.

- الكيمياء.
- الطب.
- علم الفلاحة.
- الاقتصاد.
- الاجتماع.
- علم النفس.
- الفنون والآداب.
- التربية.
- الفقه السياسي (باعتباره فلسفة وعلما) بما في ذلك العلاقات الدولية.
- الجغرافيا.
- علوم البحار.
- وأما التصنيف الحديث فهو يقوم على: العلوم التجريبية، والعلوم الصورية: الرياضيات والمنطق.

3 - منهج حفظ التراث وتطويره:

ينبغي التنبيه إلى أن كثيرا من المخطوطات في العالم الإسلامي آيلة إلى الفناء إما بسبب العوامل البيئية كالحرارة والرطوبة، وإما بسبب الإهمال وعدم معرفة قيمتها العلمية بالنسبة لمالكيها، والضن بها على الباحثين، وإما بسبب بيعها وتهريبها لمن يتاجر بها، وينقلها إلى الأجانب، وإلى المكتبات الخاصة، ولذلك فإن:

1 – الخطوة الأولى: تتمثل في مسح ما يوجد من مخطوطات في المكتبات العامة والخاصة في العالم الإسلامي وفي العالم الأجنبي.

2 – وضع فهرس عام لها (توجد فهارس كثيرة تجمع ويضاف إليها ما لم يفهرس).

3 – فهرس شامل لكل المطبوعات في العالم الإسلامي وذلك بأن تكون في كل بلد من العالم الإسلامي (أي كل دولة) لجنة مختصة يوكل إليها ذلك على أن ترتبط بمجمع مركزي مختص يكون منسقا لهذه الأعمال كلها.

4 – يواصل عمل الفهرسة والمسح لكل ما ينتج في العالم الإسلامي من دراسات وأبحاث وإبداع.

– وبما أن المحتوى التراثي الإسلامي أصبح مهما في عصر اقتصاد المعرفة ومجتمع المعلومات فإنه من الضروري بعد حصر الإنتاج الثقافي التراثي أن:

1 – يبوب المحتوى ويعالج ويخزن في أبواب يسهل الرجوع إليها باستعمال أدوات البرمجة كقواعد المعرفة والنظم الخبيرة[9] والمعطيات[10] وكذلك برمجيات الفهرست[11].

2 – تحويل كل ذلك المحتوى إلى صيغة رقمية[12]، وذلك بإدخال تراث هذه الأمة بجملته من مؤلفات، وموسوعات، ومجلات، وصور، ورسوم وما إلى ذلك من معلومات بعد تحويلها إلى صيغ رقمية وإدخالها إلى الحاسوب وتخزينها وترميزها رقميا، وكذلك باستعمال وسائط التخزين

الرقمية مثل القرص المضغوط أو المتراص[13]، أو القرص المغناطيسي[14] وبذلك يمكن تخزين ملايير الصفحات[15] وقد بلغ مجمل ما في الأنترنت من مختلف اللغات سنة 2002، 313 بليون صفحة يرى بعض الباحثين أن الأنترنت عبارة عن قارة سابعة حرة خالية من السكان الحقيقيين، تجري فيها تجارة البضائع المختلفة بدون ضرائب، ولا وسائط، بدون دولة ولا أحزاب ولا نقابات.

- كما يمكن استعمال الكتاب الالكتروني، وتشبيك الجامعات ومراكز البحوث، والصناعات الثقافية حتى يتحقق مستوى الشمول أو ما يقرب منه، ويقتضي هذا كله تعاون الدول الإسلامية والمراكز والجمعيات العلمية الخاصة والشركات، وبذلك نخفف من الهوة الرقمية التي تفصلنا عن الأمم المتقدمة.

- ويمكن أن نصل بعد ذلك إلى مرحلة الطباعة، ومرحلة النشر، حتى يتمكن الباحثون والطلاب وعامة الناس من استعمال هذه الذخيرة العظيمة أو توضع على الانترنت في صيغتها الرقمية القابلة للنشر الرقمي[16]، ليفيد منها سكان العالم الإسلامي (مليار ومائتان مليون نسمة).

- يمكن بذلك تكوين مكتبات محوسبة لها صلة بشبكة موحدة، بحيث تتشابك فيما بينها ويمد بعضها بعضا آخر.

- كما أنه يمكن تكوين برامج للترجمة الآلية نظرا لتعدد لغات العالم الإسلامي.

ويساعد على ذلك أن يجعل المؤلفون مواقع لمؤلفاتهم.

أما المعلومات الحديثة والمعاصرة فيمكن أن نسلك فيها منهجا آخر في تصنيف المعلومات يضع المهندسون المتخصصون لها برمجيات مناسبة مثل:

- العلم والتقنية: المتخصصون، مراكز البحوث والمختبرات والمدارس العليا، والجامعات، والمراصد الفلكية...

- الثقافة: الفكر، الأدب، الفن، (الموسيقى الرسم) التربية، التقاليد الاجتماعية الآثار، والمتاحف.

- النشر: المجلات، الدوريات، الصحف، الكتب.

- الاقتصاد: الإنتاج، البنوك، الشركات، المصانع، الاستيراد، التصدير...

- وبالجملة فإنه يمكن إنجاز دائرة معارف إسلامية شاملة بالإضافة إلى دوائر المعارف الموجودة كدائرة المعارف التركية والإيرانية مثلا، وكان المستشرقون قد أنجزوا دائرة معارف إسلامية وهي مع ما يمكن أن يقال فيها، ونحن عجزنا عن إتمام مجرد ترجمتها إلى العربية، وقد صدرت الطبعة الثانية منها وجددت المعلومات فيها، وهي على وشك التمام.

- ويمكن جمع المصطلحات العلمية في العلوم الشرعية والعلوم الأخرى من خلال النصوص.

ويمكن القول بأن هذا العمل الذي نحن مقدمون عليه ليس يسيرا لا من حيث الخبراء والأطر، ولا من حيث التمويل، ولا من حيث الآماد:

القصيرة والمتوسطة والطويلة، ولا من حيث التنسيق بين اللجان المحلية في كل دولة، واللجنة العامة المركزية المنسقة، ولا من حيث اللغات، ولهذا فإن إنجاز ذلك كله يتطلب دراسة متأنية وتخطيطا علميا واضح المعالم، ووقتا كافيا محددا.

نسأل الله العون والتوفيق في خدمة تراث الأمة.

الهوامش:

1- Culture Industry

2 - Theodor Adorno (1903- 1969)

3 - Max Harkheimer (1895- 1973)

4 - Max Harkheimer

5 - Jean - Pierre warnier La mondialisation de la culture, La Decouverte Paris, 1999 P. 62

6 - ويسمى العنصر المادي بالانجليزية Hardware, أو Medium ويسمى المحتوى Message أو Software

7 - Cable

8 - انظر مثلا مقدمة ابن خلدون.

9 - Expert system

10- Data base

11- Indexing

12- Digital

13 - Jaques, Attali "Le septieme continent",In: Le Monde, 7 Aout, 1997, P. 10.

14- CD ROM

15 - Diskette

16- Web page تتصدر اللغة الانجليزية كل اللغات بنسبة 68,4٪ ثم تليها اللغة اليابانية ثم الألمانية ثم الصينية.

17- فإنها امدونة الآثار الأدبية والعلمية الفرنسية للقرنين (19- 20) اعتمد عليها لوضع معجم جامع للغة الفرنسية وكذلك من المدونات النصية المحوسبة القاعدة التي عنوانها: Frantext تحوي 3500 كتاب من القرن (16- 20) مع إضافة ما يستجد.

طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية

وحدة الرغاية، الجزائر

2009

Achevé d'Imprimer sur les Presses
ENAG, Réghaïa
- Algerie -

Bp. 75 Z.I. Réghaïa Tél. : 021 84 85 98/84 86 11

الإيداع القانوني : 2005–1513
ISSN : 1112-65-23 ردمد