

Linguistic Study in Al-Zajjaji's Book "Majalis al-Ulama": A Linguistic Study

Abubakerar Hasan Omar Elbaqar *

Department of Arabic Language, Faculty of Education, Bani Waleed University, Libya

*Corresponding: abubakeralbaqar@bwu.edu.ly

الدرس اللغوي في كتاب مجالس العلماء للزجاجي: (دراسة لغوية)

أبو بكر حسن عمر البقار *

قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة بني وليد، ليبيا

Received: 30-11-2025; Accepted: 28-12-2025; Published: 31-12-2025

Abstract:

A close examination of Majālis al-‘Ulamā’ (The Sessions of Scholars) by Abu al-Qasim al-Zajjaji reveals a vivid portrayal of the intellectual milieu in the fourth century AH. These scholarly gatherings served as forums for dialogue and debate, providing a space for prominent scholars to discuss complex linguistic and grammatical issues. This research demonstrates that these debates were not merely verbal disputes but rather a systematic scholarly methodology that contributed to the construction of grammatical discourse, the development of its analytical tools, and the consolidation of its standards. They represent a brilliant manifestation of intellectual dynamism in Arab heritage—a field where diverse perspectives converged, and the fundamental principles and rules of Arabic grammar were crystallized. Furthermore, these debates played a pivotal role in establishing and advancing grammatical norms, characterized by analytical precision, cogent argumentation, and rhetorical spontaneity. These sessions also reveal the scholars' reliance on the criterion of 'eloquence' (Fasāḥah), based on the prevalence of usage in the speech of Arabs whose linguistic authenticity was beyond doubt. Ultimately, Majālis al-‘Ulamā’ embodied a scientific approach that significantly enriched the Arabic language and the development of its grammatical studies.

Keywords: Majalis al-Ulama, Al-Zajjaji, Grammatical Debates, Semantic Interpretation, Eloquence (Fasāḥah), Linguistic Heritage.

المخلص

إنّ الناظر في كتاب مجالس العلماء لأبي القاسم الزجاجي تتجلى له صورة حيّة للحياة العلمية في القرن الرابع الهجري، حيث كانت المجالس ميداناً للحوار والمناظرة، وفضاءً لتداول قضايا اللغة والنحو بين كبار العلماء. وفي هذا البحث تبين لنا أن المناظرة لم تكن مجرد جدل لفظي؛ بل كانت منهجاً علمياً أسهم في بناء الدرس النحوي، وتطوير أدواته، وترسيخ معاييرها؛ فهي صورة مشرقة للحراك العلمي في التراث العربي، وميدان تلاقت فيه الآراء، وتبلورت عبره أصول النحو العربي وقواعده. وقد أسهمت هذه المناظرات في إرساء قواعد النحو وتطويره، لما اتسمت به من دقة نظر، وقوة احتجاج، وسرعة بديهة. وتكشف هذه

المجالس كذلك عن اعتماد العلماء معيار الفصاحة القائم على شيوع اللفظ في كلام العرب الموثوق بعربيتهم؛ وبذلك مثلت مجالس العلماء منهجاً علمياً أسهم في بناء الدرس النحوي وإغناء اللغة العربية.

الكلمات المفتاحية: مجالس العلماء، الزجاجي، المناظرات النحوية، التوجيه الدلالي، الفصاحة، التراث اللغوي.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،

يُعد التراث اللغوي العربي خزانة معرفية لا تتضب، ومن أهم ما وصل إلينا في هذا الباب كتب "المجالس" و"الأمالي" التي لم تكن مجرد تدوين للغة، بل كانت مرآة عاكسة للحراك العلمي والجدل الفكري الذي صاغ أصول النحو العربي ومعايير الفصاحة. ويأتي كتاب "مجالس العلماء" لأبي القاسم الزجاجي (ت 337هـ) في طليعة هذه المصنفات؛ لما يتضمنه من توثيق دقيق لمناظرات كبار العلماء واحتجاجاتهم اللغوية. تكمن أهمية هذا البحث في محاولة استجلاء "الدرس الدلالي" واللغوي داخل هذه المجالس، وتتبع المنهج العلمي الذي سلكه العلماء في توجيه الألفاظ وتأويل المعاني من خلال قوة الاحتجاج وسرعة البديهة. ويهدف البحث إلى إبراز الدور الذي لعبته هذه المناظرات في إرساء قواعد النحو وتطوير أدواته البحثية، مع التركيز على معيار الفصاحة وشيوع اللفظ في كلام العرب كمحرك أساسي للاستنباط العلمي. وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها إلى مباحث تتناول القضايا الدلالية واللغوية الكبرى التي طرحت في تلك المجالس، معتمدين في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي.

• مناظرة أبي حاتم السجستاني والتوزي حول تأنيث الفردوس وتذكيره.

سُئل أبو حاتم، بحضور الأخفش والتوزي، عن رأيه في جنس لفظ (الفردوس)، فأجاب أنه مذكّر، محتجاً بأصله المعجمي الذي يدل على البستان الجامع، وهو مذكّر في لسان العرب؛ غير أن التوزي خالفه الرأي، معتمداً على وروده في سياق مؤنث، ممّا يوحي - من وجهة نظره - بأنّ (الفردوس) مؤنث، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾⁽¹⁾.

وقد جاء ردّ أبي حاتم مؤسساً على مبدأ التمييز بين التذكير النحوي والتأنيث الدلالي، مبيناً أن التأنيث في الآية إنما ورد لما يراد من اللفظ لا لما هو عليه في ذاته؛ إذ أُريد به الجنة، وهي مؤنثة في العربية، لا البستان الذي هو مذكّر؛ ولم يكنف السجستاني بالنتظير؛ بل ساق شواهد تؤكد اطراد هذا المنهج في القرآن الكريم، منها: قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽²⁾. فذهب إلى الجنة،

(1) سورة الكهف: آية: (107).

(2) سورة البقرة: آية: (82).

فَأَنْتَ، كما قال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾⁽¹⁾، فَأَنْتَ والمثلُ مذكر؛ لأنه ذهب إلى معنى الحسنات.

كما عرز أبو حاتم السجستاني مذهبه بأن العرب قد تُجري اللفظ المذكر مجرى المؤنث إذا ذهبوا به إلى معنى مؤنث، واستدل بظواهر لغوية مماثلة في الشعر العربي القديم؛ وعليه قول ابن أبي ربيعة⁽²⁾:

فَكَانَ نَصِيرِي دُونَ مَنْ كُنْتُ أَتَقِي ثَلَاثُ شُخُوصٍ: كَاعِبَانَ وَمُعْصِرُ

فَأَنْتَ، والشخوص مذكر؛ لأنه ذهب إلى النساء، وأبان ذلك بقوله: (كاعبان ومعصر)، وكما قال الآخر⁽³⁾:

وَإِنْ كِلَابًا هَذِهِ عَشْرُ أَبْطِنٍ وَأَنْتَ بَرِيءٌ مِنْ قِبَائِلِهَا الْعَشْرِ

فَأَنْتَ البطن، وهو مذكر؛ لأنه ذهب به إلى القبيلة.

وبلغت المناظرة ذروتها حين حاول التوزي الاستشهاد بالاستعمال الشائع: ((أسألك الفردوس الأعلى))، مدعيًا أنه سياق يؤيد التأنيث، فكان رد السجستاني دحضاً صرفياً قاطعاً: مؤكداً أن صفة (الأعلى) - على صيغة (أفعل) - هي صيغة مذكرة، وتأتي مع المذكر فقط، ولو أريد بها المؤنث لقل: "الغليا"، كما في المقابلات الشائعة بين: الأكبر والكبرى، الأصغر والصغرى⁽⁴⁾.

وقد سُكت عن المناظرة عند هذه النقطة، لترجّح القول بتذكير (الفردوس) في أصل اللغة.

■ التحقيق المعجمي والدلالي للفظ "الفردوس"

يُعضد هذا الاتجاه بما نقله الزجاج، إذ يرى أن (الفردوس) لفظ روميّ دخل العربية معرباً، ويُطلق على البستان أو الكرم أو الوادي الخصيب، وقد أكد أن العرب استخدموه بهذا المعنى، وأنهم يسمّون الموضع الذي فيه كرم: (فردوساً)، وورد في أقوال أهل اللغة أن الفردوس مذكّر من حيث الاشتقاق والدلالة الأصلية، وأن تأنيثه - في السياق القرآني - إنما هو باعتبار الجنة، لا باعتبار جنسه النحوي.

ويُضاف إلى ذلك ما ورد في الحديث الشريف: ((اللهم إني أسألك الفردوس الأعلى))⁽⁵⁾؛ إذ وصف الفردوس بـ(الأعلى)، وهي صفة مذكرة كما سبقت الإشارة، مما يقطع بتذكير اللفظ في أصله واستعماله النبوي⁽⁶⁾.

إذن فالعرب كانت تعرف الفردوس بمعنى البستان الذي يجمع كل ما يكون في البستان من نبات وأودية وغيرها، وهذا التعريف الذي ساقه الزجاج وضح فيه أنّ هذا اللفظ من باب توافق اللغات، أمّا العبارة المنسوبة لأهل اللغة فإنّ المعنى القديم لفظ الفردوس لا يزال باقياً فيه، واللفظ يستعمل للدلالة عليه، فهو

(1) سورة الأنعام: آية: (160).

(2) ينظر: الكتاب: 566/3.

(3) نسبه سيبويه لرجل من بني كلاب: 565/3.

(4) ينظر: أخبار أبي القاسم الزجاجي: ص/ 159، وينظر: مجالس العلماء: ص/ 41.

(5) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، ورواية البخاري: ((فإذا سألت الله فاسأله الفردوس؛ فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة...))، حديث رقم (2790). 426/2.

(6) ينظر: التهذيب: 150/13.

مَدَكَّرَ لدلالته على البستان، وَأَنْتَ لأنَّ المراد به الجنة، والسياق يحدد المقصود بالفردوس إنَّ كان المعنى الأول لها وهو بستان في الدنيا، أو المعنى الإسلامي وهو بستان يتنعم به المتقون في الآخرة. ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَهُمْ أَثْنَى عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا﴾⁽¹⁾، فقوله: ﴿أَسْبَاطًا﴾ مذكَّر، ولفظة: ﴿أُمَمًا﴾ مؤنَّث، فذهب التأنيث إلى الأمم⁽²⁾.

▪ مجلس أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم مع أبي عثمان.

لفظة (سكّين) بين التذكير والتأنيث:

قال أبو جعفر: سألتُ أبا عثمان عن تأنيث السكّين، فقال: السكّين مُدَكَّرٌ ولا يُؤنَّثُ فصيح، فأنشدته قول الفراء:

فَعَيْتَ فِي السَّنَامِ عَدَاةَ قُرٍ بِسَكِّينٍ مُؤْتَقَّةِ النَّصَابِ

غير أنَّ أبا عثمان طعن في قيمة هذا الشاهد، ورأى أنَّ قائله غير متحقّق عند أهل الرواية، مشيراً إلى أنَّ الشاهد الموثوق الذي ينبغي الاحتجاج به هو ما ورد في شعر أبي ذؤيب⁽³⁾:

يُرَى نَاصِحاً فِيمَا بَدَا وَإِذَا خَلَاً فَذَلِكَ سَكِّينٌ عَلَى الْحَلْقِ حَادِقٌ

وأما الجرمي فذهب مذهباً آخر، إذ رأى أنَّ لفظة (سكّين) في هذا البيت مؤنَّث، ودليل ذلك أنها وُصِفَتْ بقوله: (سَكِّينٌ حَادِقٌ)، وهي على قياس: شَفْرَةٌ قَاطِعٌ، وحَادِقٌ، وامرأةٌ حَائِضٌ وعاقِرٌ⁽⁴⁾. غير أنَّ الأنباري ردَّ هذا المسلك وعدّه قياساً مختلّ الأساس؛ لأنَّ الأوصاف المختصة بالإناث ك(الحيض) لا يُقَاس عليها ما اشترك فيه المذكر والمؤنَّث، والـ(حَادِقٌ) يكون للمذكر والمؤنَّث؛ وعليه، فإنَّ مجيء الوصف مجرداً من علامة التأنيث لا ينهض دليلاً على تأنيث اللفظة، وهذا البيت يدلّ على تذكير (السكّين)⁽⁵⁾.

ويبدو أنَّ أبا عثمان كان محقّقاً فيما قاله، ويعضد ذلك قول ابن الأعرابي: ((لم أسمع تأنيث السكّين، وقال الجوهري: والغالبُ عليه التذكير، وذهب أبو حاتم إلى أنَّ البيت الذي ساقه الفراء ليس بحجة، فهذا البيت لا تعرفه أصحابنا))⁽⁶⁾.

وفي اللغة: السكّين: على وزن (فَعِيل)، من ذبَحْتُ الشيءَ حتى سَكَّنَ، اضطرابه، وسمّيتْ سَكِّيناً، لأنها تَسَكَّنُ الذبيحة، أي: تسكنها بالموت، وكل شيء مات فقد سَكَّنَ⁽⁷⁾.

(1) سورة الأعراف: آية: (160).

(2) ينظر: البحر المحيط: 199/5، وينظر: تفسير القرطبي: 262/4.

(3) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 101، 102.

(4) ينظر: المذكر والمؤنَّث، لابن الأنباري: 416/1.

(5) المذكر والمؤنَّث، لابن الأنباري: 417/1.

(6) ينظر: لسان العرب: (سكن) 630/4.

(7) ينظر: المقاييس: (سكن) ص/ 411.

لكن المصطفوي له رأي آخر، فقد ذهب إلى أن (السكين): على وزن (فعليل): صيغة مبالغة كالشَّيرير، وهو ما كان بالغاً حدَّ الشدَّة في السكون والمحدودية والمحصورية، ولعلَّه بلحاظ كونه وسيلة قَطْعٍ وذَبْحٍ يُجعل في محلِّ محدود دائماً محفوظاً، فالسكون صفةٌ له ولا يصحُّ أن يُجعل صفةً للمذبح، ولا يبعد أن نقول: أن هذه الكلمة مأخوذة من العبرية (قع) سَكِين، سَكِين، شفرة، نصل⁽¹⁾.

▪ لفظة (إزار) بين التذكير والتأنيث:

قال أبو جعفر: سألتُ أبا عثمان عن تأنيث (الإزار)، فقال: كان الأصمعي، وأبو الحسن يقولان: الإزار مُذَكَّرٌ، ويردَّان قول الأعشى:

كَمَا يَلِ النَّشْوَانِ يَرُ فُلٌ فِي الْبَعِيرِ وَفِي الْإِزَارِهِ

قال: وحضر ابن السجستاني فقال له: أجدك التأنيث في شعر مَنْ لا ينكر صاحبه؟ فقال: هات، فأنشده⁽²⁾:

تَبَّرًا مِنْ دَمِ الْقَتِيلِ وَبَرَّةً وَقَدْ عَلَّقْتُ دَمَ الْقَتِيلِ إِزَارَهَا

فانقطع وسكت الأصمعي، ولم يُجب ساعةً، ثم قال: سلوا هذا الرَّجُلَ - يعني الأَخْفَشَ - فإنَّ فيه شيئاً لم أَقْفُ عليه، أو لا أَقْفُ عليه.... فسألنا الأَخْفَشَ عن ذلك فقال: له في (عَلَّقْتُ) ضمير المرأة، فأبدل الإزار مِنْ ذلك الضمير؛ فلذلك قال (عَلَّقْتُ)... فقال الأصمعي: قد وقع لي ما قال قبل أن تقولوا لي⁽³⁾.

ومعنى البيت عند اللحياني: يقول: تبرُّاً من دم القَتِيلِ، وتتحَرَّجُ، ودمُ القَتِيلِ في ثوبها، وكانوا إذا قتلَ رجلاً رجلاً قيل: دَمُ فلانٍ على ثوبِ فلان، أي: هو قَتَلَهُ⁽⁴⁾.

وقال ابن سيدة: وقول أبي ذؤيب: (وقَدْ عَلَّقْتُ دَمَ الْقَتِيلِ إِزَارَهَا..)، يجوز أن يكون على لغة مَنْ أُنْتُ الإزار، ويجوز أن يكون أراد إِزَارَتَهَا، فحذف الهاء، كما قالوا: لَيْتَ شِعْرِي، أَرَادُوا: لَيْتَ شِعْرَتِي، وهو أبو عُدْرَهَا، وإنما المقول: ذهب بعُدْرَهَا⁽⁵⁾.

وفي اللسان: الإزار: الملحفة، يُذَكَّرُ ويؤنَّثُ؛ وجمعُ الإزار: أُرُزٌّ، والجمعُ: أَرَزَةٌ، مثل: حِمَارٌ، وأحمرَةٌ، و(أُرُزٌّ)، مثل: حِمَارٌ، وحُمُرٌ، حجازية، وأُرُزٌّ: تميميةٌ على ما يقارب الاطراد في هذا النحو، والإزارة: الإزار، كما قالوا: للوساد: وسادة⁽⁶⁾.

والإزارُ: هو اللباسُ، يقال: إزارٌ، وإزارَةٌ، ومُنَزَّرٌ، ويكنى بالإزار عن المرأة، قال الشاعر:

أَلَا بَلَغَ أَبَا حَفْصٍ رَسُولاً فِدَى لَكَ مِنْ أَخِي ثِقَّةٍ إِزَارِي

(1) ينظر: كلمات القرآن: (سكن) 202/5، 203.

(2) البيت في ديوان الهذليين: 26/1.

(3) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 101، 102.

(4) ينظر: لسان العرب: (أزر): 138/1.

(5) ينظر: لسان العرب: (أزر): 138/1.

(6) ينظر: لسان العرب: (أزر): 138/1.

وتسميتها بذلك لما قال تعالى: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾⁽¹⁾، والأزر: القوة الشديدة، وآزره: أعانه وقواه، وأصله من شدة الإزار، ويقال: آزرته فتأزر: أي: شددت إزاره، وهو حسن الأزره، وآزرت البناء وآزرته: قويت أسافله⁽²⁾.

والحقيقة إن (الإزار) مما يذكر ويؤنث، فالعرب تقول: هذا إزار حسن، وهذه إزار حسنة، وتقول: هذا إزاري، وهذه إزاري، والشواهد على ذلك كثيرة⁽³⁾، وإن أنكر ذلك الأصمعي إلا أن انقطاعه وسكوته في المناظرة ساعة - ثم قوله: سلوا هذا الرجل - يعني الأخفش - فإن فيه شيئاً لم أقف عليه، أو لا أقف عليه - لدليل على قوة الحجة التي ساقها الأخفش .

▪ الاحتجاج بعادات العرب واستعمالاتهم في توجيه الظواهر اللغوية.

يُعدّ الاستعمال اللغوي من أبرز مصادر الشرح المعجمي عند العرب؛ بل لعله أهمها، ويكمن الفارق الجوهرى بين الاستعمال اليومي وبين الشعر الجاهلي - على الرغم من كون كليهما مما نطقت به العرب - في طبيعة كل منهما؛ فالنص الجاهلي يُمثّل مادة لغوية قديمة، خضعت لمعالجة فنية مقصودة، وجاءت في سياق تعبيرى مخصوص، بينما يُعبّر الاستعمال عن خطاب لغوي تلقائي، حيّ، لا يختصّ بفئة اجتماعية أو بيئة جغرافية بعينها؛ بل هو مما يُتوقع وروده على ألسنة العرب قاطبةً عند تعيّن سياقه. وغالباً لا يقتصر الاستعمال على لفظة مفردة، وإنما يأتي في سياقات تركيبية مألوفة، أو عبارات جاهزة، تؤدي فيها الكلمة وظيفة دلالية محددة، تتطابق - في كثير من الأحيان - مع معناها في النص القرآني؛ وبهذا تتجلى الصلة الوثيقة بين اللغة القرآنية والاستعمال العربي العام، وإن لم تكن تلك الصلة قائمة بوضوح، فإن الشارح يسعى لإثباتها أو تأويل النص في ضوءها، مؤكداً بذلك أن الفهم اللغوي للقرآن لا ينفصل عن نسق الاستعمال العربي الأصيل.

▪ مجلس ثعلب مع المبرد:

دلالة (إذ) في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ كَذَبُوا بِالْكِتَابِ وَمِمَّا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾⁽⁴⁾ إذ الأغلل في أعنقهم والسلسل يسحبون⁽⁴⁾

دارت بين ثعلب والمبرد مناظرة دقيقة حول دلالة حرف الظرف (إذ) في الآية الكريمة:

(1) سورة البقرة، آية: (187).

(2) ينظر: المفردات: (أزر): ص/20.

(3) ينظر: المذكر والمؤنث، لابن الأنباري: 488/1.

(4) سورة غافر: الأيتان: (70، 71).

فانشقّ رأيهما في تفسيرها، وكان محمد بن عبد الله بن طاهر حاضراً، فسأل: ((أليس (إذ) تكون لما مضى؟ قال ثعلب: بلى، قال بن طاهر: الأمر لم يقع، فقال ثعلب: حدثني سلمة عن الفراء أنّ الأفعال الماضية تحل محل المستقبل؛ لأنّ الله جلّ وعزّ قد أحاط بكلّ شيء علماً، وأحصى كلّ شيء عدداً، وليس لما علم خُلفٌ.

فردّ المبرد هذا التعليل على وجهٍ منهجيّ، فأقرّ أولاً بما ذكره ثعلب من إطلاق العلم الإلهي وتام الإحاطة؛ لكنه أكد أنّ الله تعالى حين يخاطب عباده يخاطبهم بلسانٍ عربيّ مبين، ومن أساليب العرب التعبير عن المستقبل بـ(إذا)، كما في قولهم: (إذا جاء عمرو أكرّم خالداً)، وبناءً على هذا الأصل، رأى المبرد أنّ معنى الآية يجري على تقرير الشرط وترتيب الجزاء على ما لم يقع بعد، فيكون تقدير الكلام: (إذا كان إنثم وقعت الأغلال في أعناقهم)؛ وبهذا يبيّن المبرد أنّ استعمال (إذ) هنا جارٍ مجرى الشرطية من حيث الدلالة على الأمر المتوقع وقوعه، لا على الزمن الماضي المحض⁽¹⁾.

لقد انقسم النحاة حيال معنى (إذ) في هذه الآية، فمنهم: من ذهب إلى أنها ظرف زمان ماضٍ، والعامل فيه قوله: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾؛ لأنّ الأمور المستقبلية لما كانت في علم الله تعالى متيقنة مقطوعاً بها عبّر عنها بلفظ الماضي، والمعنى على الاستقبال؛ للدلالة على تحققه حتى كأنه ماضٍ حقيقة، فلا تنافر بين (سوف، وإذ)⁽²⁾.

والرأي الثاني: أنّ (إذ) مفعول به، والعامل فيه قوله: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾، يقول الرضي: ((لا حاجة إلى إخراج (إذ) عن موضوعها، بل هي باقية على دلالتها على الماضي، والمعنى: فسوف يعلمون يوم القيامة وقت الأغلال في أعناقهم، أي: وقت سبب الأغلال، وهي المعاصي التي كانوا يفعلونها في الدنيا، كأنه قيل: سيعرفون وقت معاصيهم التي تجعل الأغلال في أعناقهم، أو تكون (إذ) منصوب بـ(انكر) مقدرًا، ولا يكون حينئذٍ إلا مفعولاً به؛ لاستحالة عمل المستقبل في الزمن الماضي، والمعنى: انكر لهم وقت الأغلال ليخافوا وينزجروا))⁽³⁾.

وهو في نظري وجه صحيح غاية ما فيه التصرف في (إذ) تجعلها مفعولاً به، ولا يضرنا ذلك فإن المعربين غالب أوقاتهم يقولون منصوب بـ(انكر) مقدرًا؛ ولا تكون حينئذٍ إلا مفعولاً به لاستحالة عمل المستقبل في الزمن الماضي، وجوزوا أن تكون منصوبة بـ(انكر) مقدر أي انكر لهم وقت الأغلال ليخافوا وينزجروا .

والرأي الثالث: أنّ تكون (إذ) بمعنى: (إذا)؛ لأنّ قوله: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ مستقبل لفظاً ومعنى، لدخول حرف التنفيس عليه، وقد أعمل في (إذ) فيلزم أنء يكون بمنزلة (إذا)⁽⁴⁾.

(1) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 96.

(2) ينظر: الكشاف: 436/3، والبحر المحيط: 454/7، وروح المعاني: 463/24.

(3) ينظر: الدر المصون: 494/9.

(4) ينظر: شواهد التوضيح والتصحيح: ص/9، وشرح الرضي على الكافية: 270/3، ومغني اللبيب: 96/1.

وأقرب الأقوال عندي أن تكون (إذ) ظرفاً لِمَا مضى من الزمان، منصوباً بـ ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾، والمعنى على الاستقبال؛ لأنه لا منافاة في كون الظرف ماضياً، ومستقبلاً، فكلام الله عن الأمور المستقبلية واقع لا محالة، فكأنها وقعت في الماضي، وفيه إبقاء (إذ) على الظرفية الزمانية كما يرى الجمهور. أو كما يرى ابن هشام بأن (إذ) في هذه الآية تكون اسماً للزمن المستقبل، لكن الجمهور من النحاة لا يثبتون ذلك، ويجعلون الآية من باب تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع⁽¹⁾.

▪ مجلس أبي عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبيد في مسألة الوعد والوعيد:

رُوي أنّ عمرو بن عبيد قصد أبا عمرو بن العلاء يسأله في باب الوعد والوعيد، فقال له: يا أبا عمرو، أَيُخْلِفُ اللهُ وَعْدَهُ؟ قال لا. قال: أفرأيت مَنْ وَعَدَهُ اللهُ على عملٍ عقاباً أَيُخْلَفُ وَعْدَهُ فيه؟ فقال أبو عمرو: أَمِنَ الْعُجْمَةُ أُتِيَتْ أبا عثمان؟، إِنَّ الْوَعْدَ غَيْرُ الْوَعِيدِ، إِنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْدُ عَاراً وَلَا خُلْفاً، وَاللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ إِذَا وَعَدَ وَفَى، وَإِذَا أُوْعِدَتْ ثُمَّ لَمْ يَفْعَلْ كَانَ ذَلِكَ كَرَمًا وَتَفَضُّلاً، وَإِنَّمَا الْخُلْفُ أَنْ تَعِدَ خَيْرًا ثُمَّ لَا تَفْعَلْهُ. قال: فَأُوْجِدُنِي هَذَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. قال: نعم، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ الْأَوَّلِ⁽²⁾:

وَلَا يَرْهَبُ ابْنُ الْعَمِّ مَا عَشْتُ صَوْلَتِي وَلَا أَخْتَفِي مِنْ صَوْلَةِ الْمُتَهَدِّدِ
وَإِنِّي وَإِنْ أُوْعِدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمْخْلِفِ إِيْعَادِي وَمُنْجِزِ مَوْعِدِي

وتكلم في هذه الآية: ﴿وَتَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾⁽³⁾ فقيل: كيف خرج القول من الفرقين بلفظ واحد، وهو (وَعَدٌ وَوَعِيدٌ)؟ فقال: لأنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ: وَعَدْتُهُ خَيْرًا، وَوَعَدْتُهُ شَرًّا، فَإِذَا أَسْقَطُوا ذِكْرَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، قِيلَ فِي الْخَيْرِ: وَعَدْتُ، وَفِي الشَّرِّ أُوْعِدْتُ⁽⁴⁾.

فبين له الفرق بين الوعد والوعيد، وأنَّ الْوَفَاءَ بِالْوَعْدِ مَكْرَمَةٌ، وَأَنَّ الَّذِي يَفِي بِوَعْدِهِ يُقَالُ لَهُ: وَفَى، أَمَا الَّذِي لَا يُوقِعُ بِوَعْدِهِ فَيُقَالُ لَهُ: إِنَّهُ عَفَا، وَشَتَّانَ بَيْنَهُمَا⁽⁵⁾.

وهذا ما أشار إليه أبو عبيدة بقوله: ((إِذَا قُلْتَ: وَعَدْتُ الرَّجُلَ، فَالوجه: الخير، ويكون الشرّ، قال تعالى: ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبَشَّ الْأَمِيرُ﴾⁽⁶⁾؛ وَإِذَا قُلْتَ: (أُوْعِدْتُ)، فَالوجه الشرّ، ولا يكون الخير))⁽⁷⁾.

(1) ينظر: مغني اللبيب: 96/1.

(2) هو عامر بن الطفيل. وينظر: ديوانه: ص/58.

(3) سورة الأعراف: آية: (44).

(4) ينظر: مجالس العلماء: ص/62، 63.

(5) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: ص/801.

(6) سورة الحج: الآية: (72).

(7) مجاز القرآن: 189/2.

وهنا نلاحظ أنّ أبا عمرو بن العلاء قد أرجع عدم فهم عمرو بن عبّيد إلى جهله بلغة العرب، وعُجمته، ولم يكن أبو عمرو بن العلاء يُجيبُ جواباً إلاّ ويقرّنه بحُجة وشاهدٍ من الشعر، كما قال الأصمعيّ: ((سألتُ أبا عمرو عن ألفٍ مسألةٍ، فأجابني فيها بألف حُجة))⁽¹⁾. وقال الزّجاج، يقال: وعدتُ الرّجلَ وعداً في الخير، وأوعدته إيعاداً في الشرّ، فإذا ذكرتُ الخير والشرّ، قلتُ فيهما جميعاً بغير ألف⁽²⁾.

وقد أوضح ابن سيّدة فرقاً آخر، يقول: المصدر من (وعدّ) في الخير هو الوعدُ والعدّة، وفي الشرّ: الإيعاد والوعيد، فإذا قالوا: أوعدته بالشرّ، أثبتوا الألف مع الباء⁽³⁾، أي ذكروا معها حرف الجرّ، وهو الباء، كأنّ تقول مثلاً: أوعدته بالضرب، أو بالسجن، أو غير ذلك مما فيه شرّ، واستدل على ذلك بقول الراجز⁽⁴⁾:

أُوْعِدْنِي بِالسِّجْنِ وَالْأَدَاهِمِ رَجُلِي، فَرَجُلِي شَتْنَةُ الْمَنَاسِمِ

وقال ابن الأعرابي، أوعدته خيراً، وهو نادرٌ وأنشدوا⁽⁵⁾:

يُبْسِطُنِي مَرَّةً وَيُوْعِدُنِي فَضْلاً طَرِيفاً إِلَى أْبَادِيهِ

وفي الحقيقة إنّ الأصل الواحد في المادة: هو تعهّد على أمرٍ، والتعهّد أعمّ من أن يكون في أمرٍ خيرٍ أو في شرٍّ، وهذا المعنى محفوظ في جميع مشتقات الكلمة مجردةً أو مزيداً فيها، واختصاص المعنى في الشرّ: إنّما يفهم بقرينة، إمّا بالقرائن المقامية أو الكلامية، أو بهيئة الصيغة⁽⁶⁾.

فالوعد: يدلّ على أمرٍ فيه عنوان وعدٍ، أي: ما يتصف بالوعد، ففي الوعد أمران: الوعدُ والشيء المتّصف به، ومفهومه الأصيل: هو ذلك الشيء الذي فيه وعدٌ، وفي هذا العنوان تشديد وزيادة في اللفظ والمعنى، وهو يناسب التهديد والتخويف، مضافاً إلى ذلك وجود القرينة في موارد استعماله كما في الآيات السابقة.

وأما الوعدُ بالشرّ بصيغة المجرد: فإنّ المادة تدلّ على مطلق التعهّد على أمرٍ سواء كان بخيرٍ أو بشرٍّ، ويتعيّن كلّ منهما بقرينة، ففي الشرّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾⁽⁷⁾، وفي الخير، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁸⁾.

■ الاحتجاج بالقراءات:

(1) إنباه الرواة: 133/4.

(2) ينظر: فعلت وأفعلت: ص/42.

(3) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم: 236/2.

(4) ينظر: المقاييس: (وعد)، ص/91، وينظر: أدب الكاتب: ص/272.

(5) ينظر: لسان العرب: (وعد)، ص/347/9.

(6) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: (وعد)، ص/158-160.

(7) سورة التوبة، آية: (63).

(8) سورة المائدة، آية: (9).

قد استقرّ عند العلماء أنّ القراءة سنّة مُتَّبَعَةٌ لا يصح أن تُخالف، وينبغي لقواعد العربية أن تُبنى عليها لا العكس، يقول ابن الجزري: ((مَنْ زعم أنّ أئمة القراءة ينقلون حروف القرآن من غير تحقيقٍ ولا بصيرة ولا توقيف، فقد ظنّ بهم ما هم مبرؤون منه، وعنه منزّهون))⁽¹⁾.

▪ مجلس المازني مع أبي سؤار الغنوي:

قال المازني: ((قرأت على أبي وأنا غلامٌ: ﴿فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلِّهِ﴾⁽²⁾)، فاستوقفه أبو سؤار الغنوي، وكان من أفصح العرب، قائلاً: بل تُقرأ: (فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلِّهِ)، فقال أبي: قراءة، فقال أما سمعت قول الشاعر⁽³⁾:

بَنِينَ بِعَمْرَةٍ فَخَرَجْنَ مِنْهَا خُرُوجَ الْوَدْقِ مِنْ خَلِّ السَّحَابِ

قال أبو عثمان: (خَلْلٌ، وَخِلَالٌ) واحدٌ، وهما مصدران⁽⁴⁾.

ومع أنّ القراءة التي قرأ بها الجمهور هي القراءة التي قرأ بها المازني، إلا أنه عندما سمع احتجاج أبي سؤار بالشاهد الشعري الصحيح سلّم له، وفسّر (الْخَلْلَ وَالْخِلَالَ) بأنهما بمعنى واحد، وأنها مصدران، وهذه أمثلة متقدّمة على وجود الاحتجاج للقراءات بالشعر، والاعتماد على الشاهد الشعري في توجيه القراءات والاحتجاج لها.

وفي اللسان: (الْخَلْلُ): مُنْفَرَجٌ ما بين كلِّ شَيْئَيْنِ، و(خَلْلٌ بَيْنَهُمَا): فَرْجٌ، وَالْجَمْعُ: خِلَالٌ، و(خَلْلٌ السَّحَابِ، وَخِلَالُهُ): مخارج الماء منه.

وفي رأي فلان (خَلْلٌ): أي: فُرْجَةٌ، ومما يُحمل على ذلك قول الشاعر:

أَحَالَ عَلَيْهِ بِالْقَنَاءِ غُلَامُنَا فَأَدْرَعُ بِهِ لِحْلَةَ الشَّاةِ رَاقِعَا

والمعنى: أنّ الفرس يعدو وبينه وبين الشاة خَلَّةٌ، فيُدْرِكُهَا، فكأنه رقع تلك الخَلَّةَ بشخصه، وقيل: يعدو وبين الشاتين خَلَّةً فيزقَع ما بينهما بنفسه.

فالخاء واللام أصلٌ واحدٌ يتقارب فروعه، ومرجع ذلك إمّا إلى دَقَّةٍ أو فُرْجَةٍ، والباب في جميعها متقاربٌ، فالخلال: واحدُ الأخلَّةِ، والخَلْلُ: الفُرْجَةُ بين الشيتين، والجمع: خِلَالٌ، كخَلل الدار والسحاب والرماد، وغيرها، قال تعالى: ﴿فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلِّهِ﴾، وقال تعالى: ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾⁽⁵⁾، أي: سَعَوْا وسطكم بالنميمة والفساد⁽⁶⁾.

(1) ينظر: النشر في القراءات العشر: 214/2. وينظر: الكتاب: 148/1، والحجة للفارسي: 29/1.

(2) سورة النور: آية: (43)، وسورة الروم: آية: (48).

(3) البيت: لزيد الخيل، ينظر: مجاز القرآن: 68/2.

(4) مجالس العلماء: ص 60،

(5) سورة الإسراء: آية: (5).

(6) ينظر: المفردات: (خل)، ص 204.

والفرق بن الخلل والفُرجة والوسط: أنَّ النظر في الوسط إلى جهة التَّوسط، أي: الوقوع في وسط، وهو يعمّ الفرجة وغيرها، والفُرجة: عبارة عن التَّوسُّع والانفتاح بين شيئين، والنظر فيها إلى جهة التوسع، وأمَّا الخلل: فهو عبارة عن الفُرج الواقعة في شيء من دون نظرٍ إلى تَوسُّطٍ أو تَوسُّعٍ، والدقة واللطف فيه أزيد، فالتعبير بالمادة في الآيات: إشارة إلى تأكيد الدقة في التخلل (1).

▪ مجلس أبي توبة بن دراج مع الفراء: في توجيه قوله تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (2).

قال أبو توبة بن دراج: سألتُ الفراء عن (الطَّلَّة)، فقال: مرأةُ الرَّجُلِ: طَلَّتُهُ، وَحَنَّتُهُ، وَرَبَضَتْهُ، وَبَيْتُهُ، وَطَلَّبَتْهُ، وَخَلْبَتْهُ. قال: ويقال للرجل هو طَلَبُ نِسَاءٍ، وَشَيْخُ نِسَاءٍ، وَزَيْرِ نِسَاءٍ. وَأَنْشَدَ (3):

وَجَمَّةٌ تَسْأَلُنِي أَعْطَيْتُ
وَلَمْ تَصُرْنِي حَنَّةً وَبَيْتُ

قال: الحنَّة: المرأة والبيت، و(لم تصرنني): أي: لم تُمَلِّني لم تَعْطِفْني؛ ومنه: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (4)، يقول: أَمْلَهُنَّ إِلَيْكَ، وَمَنْ قَرَأَ: (فَصِرْهُنَّ): يقول: (اقطعهن) (5)، وَالْجَمَّةُ: الجماعة التي تَسْأَلُ في الدِّيةِ، يقال لهم جُمَّةٌ.

قلتُ: زِدْنِي مِنْ هَذَا؛ قال: كُلُّ مَا عَطَفَكَ عَلَى شَيْءٍ فَهُوَ: إِصْرٌ مِنْ عَهْدٍ، أَوْ رَحِمٍ، فَقَدْ أَصْرَكَ، ويقال: ما يَأْصِرُنِي عَلَيْهِ حَقٌّ، أي: يعطفني عليه، وقال النابغة:

أَيَا ابْنَ الْحَوَاصِنِ وَالْحَاصِنَاتِ
أَتَتَّقُضُ إِصْرَكَ حَالاً فَحَالاً

يقول: أَتَتَّقُضُ عَهْدَكَ، ويقال: قَطَعَ اللهُ إِصْرَةَ مَا بَيْنَنَا، وَالصَّوْرُ أَيضاً: المِيلُ، يُمِيلُ الرَّجُلُ عُنُقَهُ إِلَى الشَّيْءِ، وَالنَّعْتُ أَصْوَرٌ. قال:

فَقُلْتُ لَهَا غُضِي فَأَتِي إِلَى الْتِي
ثُرِيدِينَ أَنْ أَحْبُو بِهَا غَيْرُ أَصَوْرًا

ولم يبتعد الراغب الأصفهاني عن ذلك، فذهب إلى أن قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ أي: أَمْلَهُنَّ مِنَ الصَّوْرِ، أي: المِيلِ، وَقِيلَ: قَطَّعُهُنَّ صُورَةً صُورَةً، وَقَرِيءٌ: (صُرْهُنَّ)، وَقِيلَ ذَلِكَ لِعَتَانِ، يُقَالُ: صِرْتَهُ، وَصُرْتَهُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: (صُرْهُنَّ)، أي: صَحَّ بِهِنَّ، وَذَكَرَ الْخَلِيلُ أَنَّهُ يُقَالُ: عُصْفُورٌ صَوَّارٌ، وَهُوَ الْمَجِيبُ إِذَا دُعِيَ (6).

يقول ابن فارس: (صَوَّرَ): الصاد والواو والراء، كلمات كثيرة متباينة الأصول، وليس هذا الباب بباب قياس، ولا اشتقاق، ... وما ينقاس منه قولهم: صَوَّرَ يَصُورُ، إِذَا مَالَ، وَصُرْتُ الشَّيْءَ أَصُورُهُ، وَأَصْرَتْهُ: إِذَا أَمَلْتُهُ إِلَيْكَ... وما سوى ذلك فكل كلمة منفردة بنفسها (7).

(1) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: (خلل)، 135/3.

(2) سورة البقرة: الآية: (260).

(3) الرجز لأبي محمد الفقعسي، ينظر لسان العرب: (جمم)، 212/2.

(4) سورة البقرة: الآية: (260).

(5) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 142.

(6) ينظر: المفردات: (صور) ص/ 379.

(7) ينظر: مقاييس اللغة (صور): ص/ 497.

أما ابن منظور، فقد جعلها من بنات الياء، يقول: (صرى)، صرى الشيء صرياً: قَطَعَهُ وَدَفَعَهُ، وفي الحديث: ما يَصْرِيكَ مَنِّي؟ قال أبو عبيدة: ما يَصْرِيكَ، ما يقطعُ مسألتَكَ عنيّ ويمنعُكَ مِنْ سُؤالي. قال: صَرَيْتُ الشيءَ: إِذَا قَطَعْتَهُ وَمَنَعْتَهُ (1).

بهذا النص الصريح من ابن فارس يتضح لنا جلياً أنّ هذه الكلمة لا تخضع لاشتقاق ولا قياس. أقول: هذه الجذور تستحق وقفة خاصة؛ ويمكن بالتدقيق أن نجد رابطاً دلاليّاً يربط بين (صير)، و(صور)، يقول ابن فارس: (صير): ((الصاد والياء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد: وهو المأل والمرجع، ومن ذلك: صار يصير صيراً وصيرورة)) (2).

إذن فالأصل الواحد في هذه المادة (صير): هو التحول إلى حالة ثانوية متأخرة طولاً، كما أنّ مادة الصَّوْر) دالة على تحويلٍ وإمالةٍ إلى جانبٍ (3).

وأما (صور): فنلاحظ كذلك أنّ الأصل الواحد في هذه المادة: هو التحويل والإمالة إلى جانبٍ، وبينها وبين مادة الصيرورة اشتقاق وتشابه لفظاً ومعنى.

وأما مفهوم (الصورة) فلا يخفى تناسبه مع الأصل، فإنّ التصوير مرجعه إلى تحويل من حالة إلى حالة حتى يميلها إلى ما هو ملحوظ (4).

ومن حيث الدلالة يرى القرطبي بأنّ قوله: ﴿إِلَيْكَ﴾ على تأويل التقطيع متعلّق بقوله: ﴿وَأَخَذُ﴾، ولا حاجة إلى مُضمِرٍ، وعلى تأويل الإمالة والضمّ متعلّق بـ ﴿فَصَرَّهُنَّ﴾، وفي الكلام متروك: فأمهلهنّ إليك ثمّ قَطَعْنَهُنَّ (5)، وإنما كان ذلك ليتأمل أشكالها وهيئاتها وحلالها لئلا يلتبس عليه بعد الإحياء، ولا يتوهم أنّها غير ذلك (6).

والحقيقة أنّ من يتأمل كلا القراءتين لن يجد فرقاً في المعنى، فقوله: ﴿فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ﴾، أي: ضَمَّنَهُنَّ إِلَيْكَ، ثمّ اقطعهنّ، ﴿ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً﴾، ومن جعلها من (صرت) أي: قَطَعْتُ، وفرقتُ، قال: خُذْ أَرْبَعَةَ مِنَ الطَّيْرِ إِلَيْكَ فَصِرْهُنَّ إِلَيْكَ، أي: قَطَعْنَهُنَّ ثم ضَعْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً (7).

■ التنبيه على ما قد يقع في الكلام من تصحيف وتحريف:

يُعَدُّ التصحيفُ والتحريفُ من أخطرِ الآفاتِ التي تُهدِّدُ سلامةَ اللغةِ العربيّةِ ودقّةَ نقلِ تراثها العلميّ؛ إذ ابتُلِيَتَ بهما طائفةٌ غيرُ قليلةٍ من المصنّفاتِ القديمةِ، فامتدَّ أثرهما إلى تقويم سير بعض العلماء وتحديد

(1) ينظر: لسان العرب (صرى): 327/5..

(2) مقاييس اللغة (صير): ص/499.

(3) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، (صور): 378/6.

(4) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، (صور): 364/6.

(5) ينظر: تفسير القرطبي: 259/2.

(6) ينظر: تفسير البحر المحيط: 646/2.

(7) ينظر: مجاز القرآن، لأبي عبيد: 80، 81.

منازلتهم؛ بل لقد كان الاتهامُ بالتحصيفِ كافياً في كثيرٍ من الأحيانٍ لصرفِ الأنظارِ عن العالمِ والنيلِ من مكانته؛ لأنَّ الخللَ في ضبطِ الألفاظِ أو الخلطَ بين الكلماتِ المتشابهةِ رسماً يُعدُّ قرينةً على ضعفِ الإحاطةِ وسوءِ الفهمِ، فيُسَوَّى حينئذٍ بين العالمِ والمبتدئِ، أو يُلحَقُ بأهلِ الجهلِ وقصورِ الدرايةِ. وقد تنبَّه العلماءُ الأوائلُ إلى خطورةِ هذه الظاهرةِ، فبنلوا جهداً منهجياً في تتبُّعِ مواردها، والتنبيهِ على مواضعها، والتثبتِ من الرواياتِ نصّاً وسنداً، مؤسِّسين بذلك تقليداً نقدياً رصيناً أسهم في صيانةِ اللغةِ، وحفظِ نقاءِ مصادرها، وضبطِ مسالكِ الإفادةِ منها على وجهٍ يليقُ بمكانتها وامتدادها الحضاري.

▪ مجلس الأعمش مع أبي عمرو بن العلاء.

▪ التداخل الدلالي بين (خَوْل) و(خَوْن):

قال الأصمعي: كَتَا عند الأعمش، وعنده أبو عمرو بن العلاء، فساق الأعمش حديث عبد الله بن مسعود حين خرج على أصحابه فقال: إِنِّي لأعلم بمكانكم فما يمنعني من الخروج إليكم إلا مخافة أن أملككم، ((إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتخولنا بالموعظة مخافة السامة علينا))⁽¹⁾، أي: يتعاهدنا، فقال أبو عمرو بن العلاء: إن يتعاهدنا فيتخولنا إذاً؛ فأما يتخولنا فيستصلحنا، فقال له الأعمش: وما يدريك؟ فقال له أبو عمرو: لئن شئت لأعلمنك الساعة أن الله ما علمك من جميع ما تدعيه شيئاً إلا حديثك فعلت⁽²⁾.

يقول ابن فارس: ((خَوْل: الخاء والواو واللام أصل واحد، يدل على تعهد الشيء، من ذلك: (إنه كان يتخولهم بالموعظة)، أي: كان يتعهدهم بها... يقال: فلان يخول على أهله، أي: يرعى عليهم⁽³⁾). وعند الأصفهاني: الأصل في لفظة (التخويل): الدلالة على الإعطاء والتمليك، أي منح ما يصير إلى الإنسان ويضاف إليه، وعليه قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْتُمْ وَأَنْتُمْ تَهَاوِنُونَ﴾⁽⁴⁾، أي: ما أعطيناكم؛ ويُقال: خَوَّلْتُهُ مالاً، أي أعطيته ما يحتاج إلى تعهده ورعايته، ومنه قولهم: (فلان خال مال)، و(خايل مال)؛ أي حسن قيامه عليه، ويُقال: الخال ثوبٌ يُعلَقُ فيتخيّل للوحش، و(الخال في الجسد): الشامة الظاهرة فيه⁽⁵⁾.

والتخويل: هو جعل شخصٍ ذا تخولٍ وخائلاً، يقال: خولته مالاً ونعمةً وأنعاماً وأهلاً، فتحول، أي: جعلته خائلاً لها فصار كذلك واختار الخائلية لها، وبهذه المناسبة يُطلق الخال، والخالة على أخ الأم وأختها؛

(1) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة، رقم (70)، وأخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الاقتصاد في الموعظة، رقم (2821).

(2) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 135، 182.

(3) ينظر: مقاييس اللغة: ص/ 274، 275.

(4) سورة الأنعام، آية: (94).

(5) ينظر: المفردات، مادة: (خول): ص/ 216.

فإنهما يصيران بالمصاهرة خائليين وراعيين ومراقبين، وكذلك مفهوم: التعهد بالموعظة: يقال: خولته بالموعظة والقول، فتخول، أي: جعلته خائلاً وراعياً بالموعظة، فاختر هذا العمل⁽¹⁾.

إذن فاصل المادة واحد، وهو الرعاية والمراقبة مع إعطاء مالا، أو كلاماً، أو عملاً، وهذا القيد هو الفارق بينها وبين مواد الرعاية والتعهد والتفقد والمراقبة وغيرها. وعند حديثه عن اشتقاق (خون)، ذهب ابن فارس إلى أن: الخاء والواو والنون أصل واحد، وهو: التنقص، يقال: خانه يخونه خونا، وذلك نقصان الوفاء، ويقال: تخونني فلان حقاً، أي: تنقصني، قال ذو الرمة:

لَا بَلْ هُوَ الشَّوْقُ مِنْ دَارٍ تَخَوَّنَهَا مَرًّا سَحَابٌ وَمَرًّا بَارِحٌ تَرِبُ

والمعنى: هذا الحزن ليس هو من خبر جاء، ولا من أثر الدار، لا بل هو شوق هيج حزنكم من دار (تخونها): تنقصها، ويقال: تعهدا، و(البارح): الريح تهب في الصيف، (ترب): معها تراب، أي: هي بارح ترب. ويقال: (البارح): الريح الشديدة الهبوب. ويقال: (البارح): الريح التي تأتي عن يسار القبلة. وأما قول ذي الرمة:

لَا يَنْعَشُ الطَّرْفَ إِلَّا مَا تَخَوَّنَهُ دَاعٍ يُنَادِيهِ بِاسْمِ الْمَاءِ مَبْعُومٌ

فالمعنى: الغزال ناعس لا يرفع طرفه إلا أن تجيء أمه وهي المتعده له، ويقال: إلا ما تنقص نومته دعاء أمه له⁽²⁾.

وقال أبو منصور: ليس معنى قوله: (إِلَّا مَا تَخَوَّنَهُ) حُجَّةٌ لِمَا احتج له؛ إنما معناه: ما تعده، قال كذا، فقد روى أبو عبيدة عن الأصمعي أنه قال: التَّخَوُّنُ: التَّعْهَدُ، وإنما وصف وَلَدَ ظَنِيَّةٍ أودعته خمرًا، وهي تززع بالقرب منه، وتتعهده بالنظر إليه، وتؤنسه ببغامها، وقوله: (باسمِ الْمَاءِ مَبْعُومٌ): الماء حكاية دعائها إيَّاه، وقال داعٍ يُنَادِيهِ فَذَكَرَهُ؛ لأنه ذهب به إلى الصوت والنداء⁽³⁾.

فإن كان أراد بالتَّخَوُّنُ: التَّعْهَدُ كما قال بعض أهل العلم، فهو من باب الإبدال، والأصل اللام: تَخَوَّلَهُ، ومن أهل العلم من يقول: يريدُ إِلَّا مَا تَنْقُصُ نومته دعاء أمه له⁽⁴⁾.

وقال أبو عمرو: الصواب: يتحولنا، بالحاء، أي: يطلب الحال التي ينشطون فيها للموعظة فيعظم فيها ولا يُكثِرُ عليهم فيملؤا⁽⁵⁾.

والتَّخَوُّنُ له معنيان: أحدهما: التَّنْقُصُ، والآخر: التَّعْهَدُ، ومن جعله تعهداً، جعل النون مُبدلة من اللام، يقال: تخونته وتخولته بمعنى واحد⁽⁶⁾.

(1) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: (خول)، 166/3.

(2) ينظر: لسان العرب، (خون) 258/3.

(3) ينظر: لسان العرب، (خون) 257/3.

(4) ينظر: مقاييس اللغة: ص/275.

(5) ينظر: لسان العرب، (خول) 256/3.

(6) ينظر: لسان العرب، (خون) 258/3.

▪ مجلس النضر بن شميل مع المأمون:

الفرق بين (سَدَاد) و(سِدَاد).

قال المأمون حَدَّثني هُشيم بن بشير عن مُجالد عن الشعبي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لِدِينِهَا وَجَمَالِهَا كَانَ ذَلِكَ سَدَادًا مِنْ عَوَزٍ)) .
قلتُ يا أمير المؤمنين، صدق هُشيم، حَدَّثنا عوف بن أبي جَميلة قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لِدِينِهَا وَجَمَالِهَا كَانَ ذَلِكَ سَدَادًا مِنْ عَوَزٍ))⁽¹⁾؛ قال فاستوى جالساً ثم قال: يا نضر، كيف قلتُ (سَدَاداً)، بالكسر، ولم تقل (سَدَاداً)، ما الفرق بينهما؟ قلتُ يا أمير المؤمنين: السَّدَادُ: القصدُ في الدين، والسبيل والطريق، و(السِدَاد) للتلثة، وكل ما سَدَدت فهو سِدَاد بالكسر.

قال: وفي العرب مَنْ يقول ذلك؟ قلتُ: نعم، هذا العَرَجِيُّ يقول:

أَصَاعُونِي وَأَيُّ فَتَى أَصَاعُوا
لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ وَسِدَادٍ نَعْرِ

فقال: قَبِحَ اللهُ اللَّحْنَ. قلتُ: يا أمير المؤمنين، إِنَّمَا لَحَنَ هُشيم، وكان هُشيم لَحَاناً، فَاتَّبَعَ أمير المؤمنين لفظه، وقد تَنَبَّعُ أَلْفَاظُ الْعُلَمَاءِ⁽²⁾.

قال أبو عبيدة: هذا البيت يُروى بالكسر لا غير، والمعنى: سَدَه بالخيل والرجال⁽³⁾.

وهنا تظهر كياسة النَّضْر، وحصافته في تجنُّب غضب الأمير، إذ أوردَ الحديث بإسنادٍ واحدٍ؛ لاختلاق النَّضْر عُذراً آخر، إذ لم يذكر أهل الجرح والتعديل هُشيماً لَحَاناً، لكن مُدَلَّساً، فكأنه أفاد من هذه المثبِّة بأن جعل اللحن في أثنائها حين صحَّح ما وقع في هُشيم، لا ما وقع فيه الأمير، وأن أَلْفَاظَ الْعُلَمَاءِ قد تَنَبَّعَ بغير قصدٍ بعدالتهم وصدقهم⁽⁴⁾.

وفي الحديث أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّؤَالِ أَنَّهُ قَالَ: ((لَا تَحَلَّ الْمَسْأَلَةُ إِلَّا لِثَلَاثَةٍ؛ فَذَكَرَ مِنْهُمْ رَجُلًا أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَاجْتَا حَتَّى مَالَهُ فَيَسْأَلُ حَتَّى يُصِيبَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، أَوْ قِوَامًا، أَي: مَا يَكْفِي حَاجَتَهُ))⁽⁵⁾.

(1) الحديث في الجامع الصغير، ج/1، رقم (522).

(2) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 152، 153.

(3) ينظر: لسان العرب، (سدد) 4/ 530.

(4) ينظر: المناظرات النحوية والصرفية نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري، د. أسامة رشيد الصفار، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 1971م، ص/62.

(5) نص الحديث: ((يَا قَبِيصَةُ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحُلُّ إِلَّا لِأَخْدِ ثَلَاثَةٍ: رَجُلٌ تَحَمَّلَ حَمَالَةً فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، فَسَأَلَ حَتَّى يُصِيبَهَا، أَوْ يُمِيبَكَ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَاجْتَا حَتَّى مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، فَسَأَلَ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ، أَوْ قَالَ: سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُولَ ثَلَاثَةَ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فَلَانًا الْفَاقَةَ، فَقَدْ حَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، فَسَأَلَ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا أَوْ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، ثُمَّ يُمِيبَكَ، وَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتٌ، يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا)) . رواه مسلم في: كتاب/ الزكاة/ باب من حل له المسألة، حديث رقم (1044)، 112/7.

ومعنى قوله: سِدَاداً مِنْ عَيْشٍ، أي: قِوَاماً؛ هو بكسر السين، وكلّ شيءٍ سَدَدَتْ به خللاً، فهو سِدَادٌ بالكسر، ولهذا سُمِّيَ: سِدَادُ القَارُورَةِ، بالكسر، وهو صِمَامُهَا؛ لأنه يُسَدُّ رَأْسَهَا، ومنها سِدَادُ الثَّغْرِ، بالكسر، إذا سُدَّ بالخيل والرجال⁽¹⁾.

وفي اللغة: سدّد: السين والذال أصلٌ واحدٌ يدل على رُمِّ شيءٍ وملاءمته، من ذلك: سَدَدْتُ الثُّلْمَةَ سَدّاً، وكلّ حاجزٍ بين الشيئين سَدٌّ، ومن ذلك السديد، نو السّداد، أي: الاستقامة، كأنه لا ثلْمة فيه، والصواب أيضاً سَدَادٌ، يقال: قُلْتُ سَدَاداً، وسَدَدَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، ومن الباب: فيه سِدَادٌ من عَوَزٍ (الفقر والحاجة)، وكذلك سِدَادُ الثُّلْمَةِ والثَّغْرِ⁽²⁾.

إذن فما ذهب إليه النضر بن شميل هو الصحيح، فد(السّدَادُ): يعني: الاستقامة، و(السِدَادُ): ما يُسَدُّ به الثُّلْمَةُ، أو الثَّغْرُ، وإن كان الأصل الواحد في هذه المادة: هو الحجز مع الاستحكام، وكذلك مفاهيم الاستقامة، والقصد، والصواب، والردم، والملاءمة، ونظائرها: إنما هي من آثار الأصل في المادة. إن الناظر في المعجم النبوي يجد أنه لم يكن خطاباً مخبراً عن العربية بقدر ما كان خطاباً مؤسساً للمعجم ومنجزاً له، فقد تعلّمت العرب لغتها من خلال أقوال الرسول صلى الله عليه وسلّم، وبالإضافة إلى ما تسنده إليه الرواية من أسبقية في ابتداع العديد من الأساليب والعبارات فإن قيام أصحاب هذه المناظرات بشرحهم للألفاظ كان حاملاً لدقائق وفروق لغوية هامة اختلفت العرب في مدى الاطلاع عليها والشعور بها.

- التنبيه على ما قد يعتري الشاهد اللغوي من التصحيف:
- مجلس الأصمعي مع شعبة بن الحجاج:
- الفرق بين (حسّ)، و(حشّ).

قال الأصمعي: أنشدت شعبة بن الحجاج لفرّوة بن مُسيك المرادي:

فَمَا جَبُّنُوا أَنِّي أَشَدُّ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ رَأَوْا نَاراً تَحْسُ وَتُسْفَعُ

فقال شعبة: ما هكذا أنشدني سماك بن حرب، قال:

فَمَا جَبُّنُوا أَنِّي أَشَدُّ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ رَأَوْا نَاراً تَحْسُ وَتُسْفَعُ

قال عُمر: تَحْسُ: تَقْتُلُ، مِنْ قَوْلِهِ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾⁽³⁾، وَتَحْسُ: تُوقَدُ. قال الأصمعي: قال لي شعبة: لو فرغت للزمتك⁽⁴⁾:

(1) ينظر: لسان العرب، (سدّد)، 530 / 4.

(2) ينظر: المقاييس: (سدّد): ص/ 403، وينظر: لسان العرب، (سدّد)، 530 / 4.

(3) سورة آل عمران: الأيتان: (152).

(4) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 143، وينظر: أمالي القالي: 173/1.

يقول ابن فارس: (حس): الحاء والسين أصلان:، فالأول: غلبه الشيء بقنل أو غيره... وعليه قوله تعالى: ﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ﴾...، والثاني: حكاية صوت عند توجع وشبهه... ويقال: انحست أسنانه، أي: انقلعت⁽¹⁾، فالحس في الآية: القتل الذريع، وحسنناهم: أي: استأصلناهم قتلاً⁽²⁾.

وقولهم: قد حس فلان: العامة تُخطيء في هذا فتظن أن معنى حس: سمع ووجد، وليس كذلك، فالعرب تقول: أحس فلان الشيء يحسه إحساساً: إذا وجدته؛ قال تعالى: ﴿هَلْ نَحُشُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾⁽³⁾، معناه: هل تجده؛ قال الأسود بن يعفر:

نَامَ الْخَلِيٍّ وَمَا أَحْسُ رُقَادِي وَالْهَمُّ مُحْتَضِرٌ لَدَيَّ وَسَادِي

ويقال: حس فلان القوم: إذا قتلهم؛ قال الشاعر:

نَحْسُهُمْ بِالْبَيْضِ حَتَّى كَأَنَّمَا نُفَلِّقُ مِنْهُمْ بِالْجَمَاجِمِ حَنْظَلًا

ويقال: حس فلان يحس ويحس: إذا رقَّ وعطف؛ قال الكمي:

هَلْ مِنْ بَكَى الدَّارِ رَاجٍ أَنْ تَحْسَ لَهُ أَوْ يَبْكِي الدَّارَ مَاءَ الْعَبْرَةِ الْخَصِلِ

معناه: راج أن يرق له ويرحمه.

ويقال: سنه حسوس: إذا كانت شديدة قليلة الخير، قال الشاعر:

إِذَا تَشَكَّوْا سَنَةَ حَسُوسًا تَأْكُلُ بَعْدَ الْأَخْضَرِ الْبَيْبِيسَا

والحس بكسر الحاء، والحسيس: الصوث. قال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾⁽⁴⁾، أي: لا يسمعون صوتها⁽⁵⁾.

وأما (حش): فالحاء والشين أصل واحد، وهو نبات أو غيره يجف، ثم يستعار هذا في غيره، والمعنى واحد... ويقال: حششت النار، إذا أثقتها، وهو من الأصل الذي ذكرناه، كأنك جعلت ثقبها كالحشيش لها تأكله، وعليه قول الشاعر⁽⁶⁾:

فَمَا جَبُّنُوا أَنَا نَشْدُ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ رَأَوْا نَارًا تُحَشُّ وَتُسْفَعُ

ولمعرفة دلالة البيت لابد من معرفة كلمة يسفع، قال ابن منظور: السفعة والسفع: السواد والشحوب... ومنها قيل للأثافي: سفع، وهي التي أوقد بينها النار فسودت صفائحها التي تلي النار، قال زهير:

أَثَافِي سَفْعًا فِي مُعْرَسِ مِرْجَلِ

(1) ينظر: مقاييس اللغة: (حس). ص/190.

(2) ينظر: لسان العرب: (حس). 443/2.

(3) سورة مريم: الأيتان: (98).

(4) سورة الأنبياء: الآية: (102).

(5) ينظر: كتاب الإبانة في اللغة العربية، للعتوبي: 425/2.

(6) ينظر: مقاييس اللغة: (حش). ص/191.

وسَفَعَتْهُ النَّارُ وَالشَّمْسُ وَالسَّمُومُ تَسْفَعُهُ سَفْعاً فَتَسْفَعُ: لَفَحَتْهُ لَفْحاً يَسِيرًا فغَيَّرَتْ لَوْنَ بَشْرَتِهِ وَسَوَّدَتْهُ،
وَالسَّوْفَعُكَ لَوَاقِحُ السَّمُومِ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ﴾⁽¹⁾، فالناصية: مُقَدِّمُ الرَّأْسِ، أَي: لِنَضْهَرْتَهَا وَلِنَأْخُذَنَّ بِهَا إِلَى النَّارِ، وَيُقَالُ: لِنَسْفَعُنْ: أَي: لِنَسْوِدَنَّ وَجْهَهُ، فَكَفَّتِ النَّاصِيَةُ لِأَنَّهَا مُقَدِّمُ الْوَجْهِ،
وعليه قول الشاعر:

قَوْمٌ إِذَا سَمِعُوا الصَّرِيحَ رَأَيْتَهُمْ مِّنْ بَيْنِ مُلْجِمٍ مُّهِرٍ أَوْ سَافِعٍ

أراد: وأخذ بناصيته⁽²⁾.

قال الأزهري: ويحشُّ الرِّجْلُ الحطْبَ ويحشُّ النَّارَ إِذَا ضَمَّ الحطْبَ عَلَيْهَا وَأَوْقَدَهَا⁽³⁾؛ إذن فرواية (حش) هي الصواب، وذلك لما يقتضيه سياق البيت، وعليه فالآية ليست دلالة: (حس)، و(حش).

▪ الطعن في الشاهد الشعري بالوضع أو الصنعة:

إنَّ المتأمل في تلك المناظرات والمحاورات الدائرة بين الأئمة من أهل العلم يلحظ بوضوح حرصهم البالغ على التثبت وتحري الصدق في كل ما ينقلونه من شواهد وأقوال؛ غير أنَّ جملةً من الشواهد التي راجت في كتب النحو والتفسير إنما صنعت وضعاً، وألصقت بالعرب الفصحاء إصاقاً، وهي في حقيقتها أبيات يتيمة لا يُعرف لها سياق سابق ولا لاحق، وقد تكاثرت هذه الشواهد في مصنفات العلماء حتى لا يكاد يخلو منها كتاب، وغالباً ما يقصد واضعها به تأييد مذهبٍ نحوي أو ترجيح وجهٍ لغوي، لا الاستشهاد بالصحيح من كلام العرب.

▪ مجلس سليمان بن علي مع أبي عمرو بن العلاء.

قال أبو عبيدة: ((سمعتُ أبا عمرو يقول في علته التي مات فيها: والله ما كذبتُ فيما رويته حرفاً قطّ، ولا زدتُ فيه شيئاً إلا بيتاً في شعرِ الأعشى، فإني زدته فقلتُ:

فَأَنْكَرْتَنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكَرْتُ مِّنَ الْحَوَادِثِ إِلَّا الشَّيْبَ وَالصَّلْعَا))⁽⁴⁾.

وهذه ثقة من أبي عبيدة، فهو عندما فسّر هذا البيت أشار إلى أنه من صنّع أبي عمرو، ومع ذلك فأبو عبيدة لم يُفرد هذا البيت بالاستشهاد؛ بل ضمَّ إليه قول أبي قيس بن الأسلت: ⁽⁵⁾

أَنْكَرْتَهُ حِينَ تَوَسَّمْتِهِ وَالْحَرْبُ غَوْلٌ ذَاتُ أُوجَاعٍ

ومعنى: التَّوَسَّمُ: التثبُّتُ في معرفة الشيء، أي حين تثبَّت في معرفته أنكرته، وذلك لتغيّره، والغول: ما اغتال الأشياء فذهب بها⁽⁶⁾.

(1) سورة العلق، الآية: (15).

(2) ينظر: لسان العرب: (سفع). 601، 600/4.

(3) ينظر: لسان العرب: (حش). 640/2.

(4) البيت في ديوانه: ص/72، ومجالس العلماء: ص/180. وينظر: مجاز القرآن: 1/293.

(5) ينظر: المفضليات: ص/284. والبيت له رواية أخرى وهي: ((استنكرت لونا له شاحباً))، ينظر: الخزانة: 410/3.

(6) ينظر: مجاز القرآن: 293/1.

ويرى الزجاجي بأن بين اللفظين فرقاً في الدلالة، فيقال: **أَنْكَرْتُ الرَّجُلَ**: إذا كنت من معرفته في شكٍّ، و**نَكَرْتَهُ**: إذا لم تعرفه؛ وعليه قوله تعالى: **﴿نَكَرَهُمْ وَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾**⁽¹⁾.

وعند القرطبي: **﴿نَكَرَهُمْ﴾** بمعنى: (أنكرهم)، نقول: **نَكَرْتُكَ**، و**أَنْكَرْتُكَ**، واستنكرتُك: إذا وجدت على غير ما عهدته، ويقال: (نَكَرْتُ): لِمَا تَرَاهُ بَعِينِكَ، و(أَنْكَرْتُ): لِمَا تَرَاهُ بِقَلْبِكَ⁽²⁾، وقال الليث: ولا يستعمل (نَكَرَ) في غابرٍ، ولا أمرٍ، ولا نهْيٍ⁽³⁾.

وفي اللغة: الإِنْكَارُ ضِدُّ العِرْفَانِ، يقال: أَنْكَرْتُ كَذَا، وَنَكَرْتُ، وأصله: أَنْ يَرِدَ عَلَى القَلْبِ مَا لَا يَتَصَوَّرُهُ، وذلك ضَرْبٌ مِنَ الجَهْلِ، كقوله تعالى: **﴿نَكَرَهُمْ وَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾**⁽⁴⁾، وكقوله: **﴿وَجَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾**⁽⁵⁾، وقد يُستعمل ذلك فيما يُنْكَرُ باللسان، وسبب الإِنْكَارِ باللسان هو الإِنْكَارُ بالقلب؛ لكن زُبَيْماً يُنْكَرُ اللسان الشيء وصورتُهُ في القلب حاصلةً، ويكون في ذلك كاذباً، وعلى ذلك قوله تعالى: **﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾**⁽⁶⁾، وتنكير الشيء من حيث المعنى: جَعَلُهُ بَحِيثٌ لَا يُعْرَفُ، قال: **﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾**⁽⁷⁾، وتعريفه: جَعَلُهُ بَحِيثٌ يُعْرَفُ، واستعمال ذلك في عبارة النحويين: هو أَنْ يُجْعَلَ الاسم على صيغةٍ مخصوصةٍ، وَنَكَرْتُ على فُلَانٍ وَأَنْكَرْتُ، إذا فعلتُ به فعلاً يَزِدُّعُهُ، قال: **﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾**⁽⁸⁾، أي: إنْكَارِي⁽⁹⁾.

وذهب عبد الرحمن الشهري⁽¹⁰⁾ إلى أَنَّ هَذَيْنِ الفَعْلَيْنِ (نَكَرَ وَأَنْكَرَا) موجودان في شعر هذيل، ويبدو من دراسة شعرهم، استعمال الفعل (نَكَرَ) إذا شاب معنى الإِنْكَارِ خَوْفٌ وَتَوَجُّسٌ، وهذا المعنى هو الذي تؤديه الآية الكريمة، وعليه قول أبي ذؤيب: ⁽¹¹⁾

فَنَكَرْتُهُ فَنَقَرَنْ، وَاْمْتَرَسَتْ بِهِ هَوَجَاءُ هَادِيَةً، وَهَادٍ جُرْشَعُ

وَأَمَّا (أَنْكَرَ) فهو أَقْرَبُ إِلَى معنى الإِنْكَارِ الخالص، الذي قد يغلب فيه العجب والدهش، على التوجس والخوف، وذلك مثل قول أبي خراش الهذلي⁽¹²⁾:

رَفَوْنِي، وَقَالُوا: يَا خُوَيْلِدُ لَا تُرْعُ فَقُلْتُ وَأَنْكَرْتُ الْوُجُوهَ: هُمْ هُمْ

(1) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 180.

(2) ينظر: تفسير القرطبي: 62/5.

(3) ينظر: لسان العرب، (نكر) 8/ 695.

(4) سورة هود: الآية: (70).

(5) سورة يوسف: الآية: (58).

(6) سورة المؤمنون: الآية: (69).

(7) سورة النمل: الآية: (41).

(8) سورة الملك: الآية: (18).

(9) ينظر: المفردات، (نكر) 654، 655.

(10) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: ص/ 120.

(11) ينظر: ديوان الهذليين: 8/1.

(12) ينظر: ديوان الهذليين: 144/2.

وقول أبي كبير الهذلي⁽¹⁾:

وَصَحَوْتُ عَنْ ذِكْرِ الْغَوَانِي وَانْتَهَيْتُ
عُمري، وَأَنْكَرْتُ الْغَدَاةَ تَقْتُلِي

وقد سعى بعض العلماء إلى نفي صدور شيء من ذلك عن أبي عمرو، مستنديين في دعواهم إلى

دليلين رئيسين:

أحدهما: أنّ أبا عمرو كان رجلاً صالحاً ولم يعرف له الأصمعي إلا بيتاً واحداً هو قوله:

وَإِنَّ أَمْرًا دُنْيَاهُ أَكْبَرُ هَمِّهِ لَمُسْتَمْسِكٌ مِنْهَا بِحَبْلِ غُرُورٍ

والثاني: أنّ بيت الأعمش قد عُزِي وضعه في العقد الفريد إلى حماد⁽²⁾، وأمّا صلاح أبي عمرو فقد

أجمع عليه العلماء والرواة، فقد كان من الورع بمكان، ثقة حتى إنّ الرّجل ليوصي الرجل يقول: خذ قراءة أبي عمرو فيوشك أنّ تكون إسناداً، ويكفي فيه قول يونس بن حبيب: لو قسم علم أبي عمرو - رحمه الله - وزهده على مائة إنسان لكانوا كلهم علماء زهاداً، والله لو رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسره ما هو عليه⁽³⁾.

فعلام المعول في رفض هذا المعنى أو قبوله؟ وفي صحة هذا البيت أو انتحاله؟ وعلى افتراض أنّ

هذا المعنى ثابت في اللغة فهل هو المعنى المراد في الآية؟

■ عنايتهم المنهجية باستنطاق الشاهد اللغوي وتجليه دلالاته على المعنى.

الشرح: هو الكشف والتبيين والتوضيح، ولكن ثمة العديد من الشواهد لم يُعرف المقصود منها بمجرد قراءتها، إلا بشرح شارح، ومع ذلك فقد وضع اللغويون ضوابط قد تعين على الوصول إلى المعنى المراد، يقول البطليوسي: ((فإنّا رأينا كثيراً من المفسرين للأبيات المستشهد بها، قد غلطوا في معانيها، حين لم يعلموا الأشعار التي وقعت فيها؛ لأنّ البيت إذا انفرد احتمال تأويلات كثيرة))⁽⁴⁾، ونبه إلى أنه ينبغي على المتكلم في معاني الأبيات المنقطعة عن صوابها أن لا يقطع على مراد قائلها؛ لاحتمال اختلاف التأويل إذا عُرف السابق أو اللاحق من الأبيات⁽⁵⁾.

■ مجلس محمد بن زياد الأعرابي مع أحمد بن حاتم:

قال أحمد بن حاتم: اجتمعت أنا ومحمد بن زياد الأعرابي، فسألته عن قول طفيل الغنوي:

تَتَابَعْنَ حَتَّى لَمْ يَكُنْ لِي رِيْبَةٌ
وَلَمْ يَكْ عَمَّا خَبَرُوا مُتَعَقَّبٌ

(1) ينظر: ديوان الهذليين: 89/2.

(2) ينظر: العقد الفريد: 307/5، مراتب النحويين: ص/ 14، ومجالس العلماء: ص/ 235.

(3) ينظر: نور القبس: ص/ 37.

(4) الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: 5/3.

(5) ينظر: المصدر السابق: 8/3.

فقلتُ له: ما معنى: (مُعَقَّبٌ)؟ فقال: (تكذيبٌ)؛ فقلتُ له: أخطأتُ. ... إنما قوله: (مُعَقَّبٌ): أن تسأل عن الخبرِ ثانيةً بعد ما سألت عنه أوّل مرّة. يقال: تَعَقَّبْتُ الخبر: إذا سألت عنه غير مَنْ كُنتَ سألتَهُ عنه أوّل مرّة؛ ومنه يقال: عَقَّبْتُ في الغزو: إذا غزوت ثم تَنَيْتَ مِنْ سَنَتِكَ، وقوله: (تَتَابَعَنَ) يعني: الأخبار، وقال في مثله طفيل:

وَأَطْنَابُهُ أَرْسَانُ جُرْدٍ كَأَنَّهَا صُدُورُ الْقَنَا مِنْ بَادِيٍّ وَمُعَقَّبٍ

فأراد أنّ أطناب البيت أرسانُ الخيل، وجُرد: قصار الشَّعر. وقوله: (كَأَنَّهَا صُدُورُ الْقَنَا): في طولها، وأراد كأنها القنا، والعرب تفعل هذا، كقولك: جاء فلان على صدر راحلته، وإنما يريد على راحلته، وقوله: (مِنْ بَادِيٍّ وَمُعَقَّبٍ): يريد مِنْ فرسٍ بادِيٍّ غزا أوّل مرّة، ومعقَّبٌ ثانية، ومنه يقال: صَلَّى فلانٌ أوّل الليل ثم عَقَّب، يريد: صَلَّى ثانية⁽¹⁾.

وفي القرآن ما يشير إلى هذا المعنى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَىٰ مُدِيرٌۭا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾⁽²⁾، أي: لم يعطف، والتعقيب: غزوة بعد غزوة، ويسيرُ سيراً بعد سيرٍ، ولا يُقيم في أهله بعد القبول، وفي الحديث: ((ما كانت صلاة الخوف إلاّ سجدتين؛ إلاّ أنها عَقْباً))⁽³⁾، أي: تُصلي طائفةً بعد طائفةٍ، فهُم يتعاقبونها تَعَاقَبَ الْغَزَاةِ⁽⁴⁾.

والتعقيب: أن يأتي بشيء بعد آخر، يقال: عَقَّبَ الفرسُ في عَدْوِهِ، قال تعالى: ﴿لَهُوَ مُعَقِّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾، أي: ملائكة يتعاقبون عليه حافظين له⁽⁶⁾.

▪ مجلس الطرمّاح مع رجلٍ من بني عبسٍ :
دلالة لفظة (المُعَلَى) :

قال أبو حاتم: حدّثني الأصمعي قال: جاء رجلٌ من بني عبسٍ إلى حلقةٍ فيها الطرمّاح، فقال ما عني كثيرٌ بقوله لعبد الملك بن مروان:

فَأَنَّتِ الْمُعَلَى يَوْمَ عَدَّتْ قِدَاحُهُمْ وَجَاءَ الْمُنِيحُ وَسَطَهَا يَتَقَلَّبُ

فقال: أراد بـ(المُعَلَى) أنه أعلاهم حظاً، كالمُعَلَى مِنَ الْقِدَاحِ، فقال الطرمّاح: لا، ولكنه أراد أنك السّابع من ملوكهم، ولك أوفرُ الحظِّ؛ لأنّ أهل الجاهلية كانوا يسمّون القداح إلى سبعة: أولها: الفُدُّ، والتّوعم، والرّقيب، والمُسبِل، والحلس، والتّنافس، والمُعَلَى. وفي عددها يقول أعشى بني ربيعة:

وَمَرْوَانُ سَادِسٌ مَنْ قَدْ مَضَى وَكَانَ ابْنُهُ بَعْدَهُ سَابِعَا

(1) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 216.

(2) سورة النمل: الآية: (10).

(3) ينظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، 267/3.

(4) ينظر: مقاييس اللغة: (عقب). ص/ 584، 585. وينظر: لسان العرب: (عقب). 346/6.

(5) سورة الرعد: الآية: (11).

(6) ينظر: المفردات: (عقب). ص/ 442. وينظر: مقاييس اللغة: (عقب). ص/ 584، 585.

وقال أبو نواس: (1)

مَلِكُ الْخِلاَفَةِ خَمْسَةٌ وَبِخَيْرِ سَادِسِهِمْ سَدَسٌ

إن استحضار الجواب الأمثل محكومٌ بخصوصية الطريقة المتبعة، إذ المعتبر في صفة (المسؤول منه) وفق الطرائق الشفوية عند النحاة أنه يُستحب للمسؤول أن يأخذ في ذكر الجواب بعد تعيين السؤال؛ فإن سكت بعد تعيين السؤال كان قبيحاً، وكذلك إن ذكر الجواب وسكت عن ذكر الدليل زماناً طويلاً كان قبيحاً⁽²⁾، وهذا من أخصّ خصائص الطرائق الشفوية التي تستدعي سرعة في الخاطر وقوة في التفكير ودقة في الملاحظة، إذاً فقيمة العامل الزمني المتحقق عن سرعة الإجابة في الأعمال النقدية له تأثير واضح على صياغة الأحكام النقدية والتي هي مدار العمل النقدي.

▪ مجلس الأصمعي مع الكسائي:

حدثنا حماد بن إسحاق عن أبيه قال: كنّا عند الرشيد فحضر الأصمعي والكسائي، فسأل الرشيد عن بيت الراعي وقوله:

قَتَلُوا ابْنَ عَقَّانَ الْخَلِيفَةَ مُحْرَمًا وَدَعَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهُ مَخْذُولًا

فقال الكسائي: كان قد أحرّم بالحجّ، فضحك الأصمعيّ وتهانف، فقال له الرشيد: ما عندك؟ فقال: والله ما أحرّم بالحجّ، ولا أراد أيضاً أنه دخل في شهر حرام، كما يقال: أَشْهَرَ، وَأَعَامَ، إذا دخل في شهر، وفي عام.

فقال له الكسائي: ما هو إلاّ هذا، وإلاّ فما معنى الإحرام؟ قال الأصمعيّ: فخبّرني عن قول عدي

بن زيد:

قَتَلُوا كِسْرَى بَلِيلٍ مُحْرَمًا فَتَوَلَّى لَمْ يُمْتَعْ بِكَفْنٍ

أيّ إحرامٍ لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟ فقال: يريد أنّ عثمان لم يأت شيئاً يُوجب تحليل دمه، وكلّ مَنْ لم يحدث مثل ذلك فهو في ذمّة، فقال الرشيد: يا أصمعيّ ما تُطأق في الشّعْر⁽³⁾.

يقول ابن فارس: (حَرَمٌ): الحاء والراء والميم أصلٌ واحدٌ، وهو المنع والتشديد⁽⁴⁾.

أمّا ابن منظور فقد ساق لمعنى (الإحرام) دلالات عدة، يمكن إجمالها في التالي:

▪ (أَحْرَمَ): بمعنى: دخل في الشهر الحرام، وعليه قول الشاعر:

وَإِذْ فَتَكَ النَّعْمَانُ بِالنَّاسِ مُحْرَمًا فَتَلَّى مِنْ عَوْفِ بْنِ كَعْبٍ سَلْسِلَةً

(1) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 121.

(2) ينظر: جدل الإعراب: ص/ 42-43.

(3) ينظر: الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب: ص/ 324.

(4) ينظر: المقاييس: (حرم)، ص/ 202، 203.

فقوله: (مُحْرِمًا) ليس من إحرام الحج، ولكنه الداخل في الشهر الحرام.

- (أَحْرَمَ) بمعنى: حجّ، أو اعتمر، فالإحرامُ: مصدر: أَحْرَمَ الرجلُ يُحْرِمُ إِحْرَامًا إذا أَهَلَ بالحجّ أو العمرة، وبأشْرَ أسبابهما وشروطهما، مِنْ خَلَعِ المَخِيْطِ، وَأَنْ يَجْتَنِبَ الأشياءَ التي منعه الشرع منها، كالطيب، والنكاح، والصيد، وغير ذلك، والأصلُ فيه المنعُ، فكأنَّ المُحْرِمَ ممتنع من هذه الأشياء.
- (أَحْرَمَ): بمعنى: كانت له نِمْةٌ، فالْحُرْمَةُ: النِمْةُ. وَأَحْرَمَ الرجلُ، فهو مُحْرِمٌ إذا كانت له نِمْةٌ؛ كقول الراعي:

قَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الخَلِيفَةَ مُحْرِمًا وَدَعَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهُ مَقْتُولًا

ويُروى: (مُخْدولًا)، وقيل: أراد بقوله: (مُحْرِمًا) أنهم قتلوه في آخر ذي الحجة؛ وقال أبو عمرو: أي: صائماً.

ويقال: أراد لم يُحِلَّ من نفسه شيئاً يوقَعُ به فهو مُحْرِمٌ... وقال بن بزّي: ليس مُحْرِمًا في بيت الراعي من الإحرام، ولا من الدخول في الشهر الحرام؛ وإنما يريد: أنّ عثمان في حُرْمَةِ الإسلامِ وذمّته، لم يُحِلَّ من نفسه شيئاً يوقَعُ به⁽¹⁾.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ من الجور الحكم على نحويّ زلّت قدمه أمام الحضور ولم يستحضر جواباً؛ لأنّ المصادفة تلعب دوراً هاماً في هذه المناظرات، فليس يصحّ في المفاضلة أن نحكم لامرئٍ أو يُحكّم عليه بكلمة يقولها، كائنة ما كانت قيمتها؛ فإنّ للمصادفة في هذا المجال عملاً لا مراءً فيه.

▪ إبرازُ النُبعِ العَقْدِيّ وتجليّة ملامحه الدلاليّة.

لقد عمّدت المعتزلة في غير قليلٍ من المواضع إلى صرفِ آياتٍ من القرآن الكريم عن ظواهرها المتبادرة إلى معانٍ مؤوَّلةٍ تُوافقُ أصولهم الكلاميّة، مستندين في ذلك — في أحيانٍ كثيرةٍ — إلى شواهدِ الشّعْرِ العربيّ التي اتخذوها معاضدَ لغويّةٍ لتقريرِ مذاهبهم وتسويغِ تأويلاتهم، ومعلومٌ أنّ الشاهدَ الشّعريّ قد احتلَّ منزلةَ الحجّيّة في الاستدلالِ اللغويّ، ولا سيّما في أبوابِ الاعتقادِ، منذ عهدِ الرواةِ الأوائلِ، إذ عدّ معيّنًا أصيلاً في بيانِ دلالاتِ الألفاظِ واستنباطِ وجوهها، وقد أوردَ الزّجاجُ جملةً من مناظراتهم التي تجلّت فيها طرائقهم في الاحتجاجِ والاستدلالِ، ومن ذلك:

▪ مجلس المازني مع الأصمعي:

يشير المازني إلى أنّ الأصمعي كان ميّلاً لمذهب المعتزلة، يقول المازني: فجنّته يوماً - يعني الأصمعي - في مجلسه، فقال لي: ((ما تقول في قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ﴾

(1) ينظر: لسان العرب: (حرم)، 410/2-412.

يَقْدِرُ ﴿(1)؟؛ فقلتُ: سيبويه يذهب إلى أنّ الرفع فيه أقوى من النصب في العربية، لاشتغال الفعل بالمضمر؛ لأنه ليس ها هنا شيءٌ هو بالفعل أولى، ولكن أبتُ عامّةً القراء إلاّ النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتّباعاً؛ لأنّ القراءة سنة، فقال لي: ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمتُ مراده، وخشيتُ أن يُغري العامة بي، فقلتُ: الرفع بالابتداء، والنصب بإضمار فعلٍ، وتعاميتُ عليه. فقال: حدّثني جماعة من أصحابنا أنّ الفرزدق قال يوماً لأصحابه: قوموا بنا إلى مجلس الحسن البصري فإني أريد أن أُطلق النّوار، وأشهدُهُ على نفسي، فقالوا له: لا تفعل، لعلّ نفسك تتبعها وندم، فقال: لأبّد من ذلك)) (2).

ثمّ قال الأصمعي وهو يدافع عن مذهبه في الاعتزال:

وَلَوْ أَنِّي مَلَكَتُ يَدِي وَنَفْسِي لَكَانَ عَلَيَّ لِلْقَدْرِ الْخِيَارُ

ثم قال: والعرب تقول: (لو خَيْرْتُ لا خَيْرْتُ)، تُحيلُ على القدر، وينشدون: (3).

هِيَ الْمَقَادِيرُ فَلَمْنِي أَوْ فَذَر إِنْ كُنْتُ أَخْطَأْتُ فَمَا أَخْطَأَ الْقَدْرُ

لقد عمدَ الأصمعي إلى إبهام شديد لم يكن القصدُ واضحاً، من حيث المعنى أم من حيث اللفظ تكون الإجابة؟، فالملاحظ أنّ حركة (كل) تخرج إلى تحليلين: نحوي ودلالي، وهذا ما تحاشاه المازني بقوله: سيبويه (يذهب...)، فحصر الجواب بالنحو دون غيره، وكأنه فهمَ القصد، في حين الدلالي يُستنتج من قول المازني: (رُميت عنده بالقدر... ورفّع(كل) في الآية دليلهم في الاعتقاد) (4).

وفي سؤال الأصمعي عن الفرق بين الرفع والنصب مخرّج عن مقتضى الظاهر من جهة الطريقة؛ إذ لم يكن يقصدُ بالسؤال ما يُفهمُ منه في بادئ الرأي بحسب سياق الحال؛ بل أراد به غرضاً أبعداً من مدلوله المباشر، غير أنّ المازني بما أُوتِيَ من فطنة نافذة وكفاءٍ لامع، فطّن إلى مراده، فجاءت إجابته منضبطةً بحدود الصناعة اللغوية، مقتصرةً على القدر الذي يندرج في إطار البحث النحوي، من غير استرسالٍ إلى ما وراء ذلك من المقاصد المحتملة.

أمّا ما أورده الأصمعي من رواية قصّة الفرزدق، وقوله: (نعم القناع للقدري)، فإنّه يندرج في باب الذمّ بما يُشبه المدح، غير أنّه — من جهة التحليل التداولي — يُمثّل خروجاً عن جملة من مقتضيات التخاطب، فقد خالف مبدأ الكمّ بإيراده زيادةً لا تتصلّ اتصالاً مباشراً بموضوع السؤال النحوي، كما أخلّ بمبدأ المناسبة؛ إذ لم تكن مساهمته وثيقة الصلة بلبّ المسألة المطروحة في سياق المناظرة، ويضاف إلى ذلك خروجه عن مبدأ الطريقة، لما اتّسم به كلامه من إسهابٍ لا يُسهّم في حلّ الإشكال على المستوى اللغوي الذي يقتضيه المقام.

على أنّ استحضار سياق الموقف يظلّ عنصراً حاسماً في فهم هذا المسلك وتوجيهه؛ إذ يُسهّم في رفع كثيرٍ من الإشكالات المتعلقة بملازمات المناظرة، فقد نُقِلَ أنّ الأصمعي اتّهم المازني بالنزعة القدرية،

(1) سورة القمر: الآية: (49).

(2) مجالس العلماء: ص/ 224، 225.

(3) ينظر: مجالس العلماء: ص/ 224، 225.

(4) ينظر: البحر المحيط: 48/10.

وَأَنَّ أَحَدَ أَوْجِهٍ تَفْسِيرِ الْآيَةِ يُحِيلُ إِلَى مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْقَدْرِيَّةُ؛ فَإِذَا قُرِئَتْ بِالرَّفْعِ كَانَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ شَاهِدٌ قَرَأَنِي يُسَعِّفُ مَذْهَبَهُمْ، أَمَّا إِذَا قُرِئَتْ بِالنَّصْبِ انصرفتَ المعنى إلى وجهٍ مغايرٍ يُضَعِّفُ هَذَا الاستدلالَ، وَمِنْ ثَمَّ يَنْكَشِفُ فِي هَذَا السِّيَاقِ نَوْعٌ مِنَ الْاسْتِزْلَامِ الْمَقَامِيِّ، حَيْثُ يَتَجَاوَزُ الْقَوْلُ ظَاهِرَهُ اللَّغْوِيَّ إِلَى أبعادٍ حَاجِبِيَّةٍ تُحْكِمُ صِلَتَهُ بِالْخَلْفِيَّةِ الْعَقْدِيَّةِ لِلْمَنَاظَرَةِ⁽¹⁾.

ومع أن جمهور البصريين ذهبوا إلى أن الرفع في الآية الكريمة أرجح من النصب؛ لعدم تقدم ما يقتضي النصب⁽²⁾؛ إلا أن السهيلي له وجهة نظر؛ إذ يقول: ((ربطوا في هذا الباب اختيار الرفع على النصب بالأمر والاستفهام والجحد والجزاء، وليس مقصوراً على هذه المواضع؛ بل كل موضع يكون القصد فيه إلى الفعل وتكون الفائدة في ذكره أقوى كان النصب فيه هو الوجه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ كيف أجمع القراء على نصبه، ودل ذلك على فُبح الرفع فيه؛ لأن مقصد الآية المدح بالفعل والاعتدال على خلق الأشياء وتقديرها، مع أنه لو قال: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ) لذهب الوهم إلى الصفة لا إلى الخبر في قوله: (خَلَقْنَاهُ)، فكان يكون فيه للقدرية متعلق بأن يقولوا: نعم: كل شيء خلقه فهو بقدرٍ يقدره، وكل شيء لم يخلقه فهو بخلاف ذلك؛ لأن فِعْلَ الْإِنْسَانِ عِنْدَهُمْ غَيْرِ مَخْلُوقٍ لِلرَّبِّ تَعَالَى عَنِ قَوْلِهِمْ))⁽³⁾. وهذا الرأي في الحقيقة جدير بالقبول والترجيح، فكلام الله أولى بالاختيار، والحجة التي ساقها السهيلي بيّنة واضحة، فقد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد بأن يوجد في الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، والتمسك به صحة المعنى، ويؤول لصحة الإعراب⁽⁴⁾.

وختاماً: يتبين من خلال هذا البحث أن المناظرات الواردة في كتاب (مجالس العلماء) للزجاجي تمثل نموذجاً ناضجاً للدرس العربي في تفاعله الحي بين اللغة والفكر، حيث لا تقتصر على عرض الخلاف في مسائل نحوية أو لغوية محضة؛ بل تتجاوز ذلك إلى الكشف عن آليات الحجاج، وضوابط الاستدلال، وحدود التداخل بين المعرفي والعقدي في بناء القول العلمي، وقد أبانت هذه المناظرات عن وعي عميق بمبادئ التخاطب، ومقتضيات المقام، وما يعترئها من التزام أو خرق يسهم في توجيه مسار النقاش وإنتاج الدلالة.

كما كشفت عن عناية العلماء باستنطاق الشواهد اللغوية، ولا سيما الشعرية منها، وجعلها ركيزة في تقرير الآراء وترجيح المذاهب، مع ما قد يعترئ ذلك أحياناً من توظيف مؤدج يخدم توجهات عقديّة بعينها، ومن هنا تتجلى قيمة هذه المجالس بوصفها سجلاً حياً لثقافة المناظرة في التراث العربي، بما تنطوي عليه من دقة منهجية، وثراء دلالي، وتعدد في مستويات الخطاب.

(1) ينظر: الاستلزام الحواري في مناظرات علماء اللغة، د. نوري حساني الكاظمي، جامعة البصرة، مجلة كلية آداب البصرة، ع/87، ص/129.

(2) ينظر: الكتاب: 148/1، والمحتسب: 300/2، والتصريح على التوضيح: 303/1.

(3) نتائج الفكر: ص/435.

(4) ينظر: الإتيقان: 182/2.

وعليه فإنّ إعادة قراءة هذه المناظرات في ضوء المناهج التداوليّة الحديثة تُسهم في تعميق فهمنا للتراث اللغويّ، وتكشف عن أبعاد جديدة في طرائق بناء الحُجّة وتداول المعنى، بما يُعيد وصل الحاضر بالموروث على أسس علميّة رصينة، ويؤكدُ راهنيّة هذا التراث وقدرته على الإسهام في إثراء الدرس اللغويّ المعاصر.

المصادر والمراجع

- [1] الأصفهاني، الراغب. (د.ت). المفردات في غريب القرآن. منشورات مكتبة نزار مصطفى.
- [2] الألوسي، شهاب الدين. (د.ت). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- [3] الأنباري، أبو بكر. (1981). المذكر والمؤنث (تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة). القاهرة: لجنة إحياء التراث.
- [4] الأنصاري، ابن هشام. (1979). مغني اللبيب عن كتب الأعراب (تحقيق: مازن المبارك، ط5). بيروت: دار الفكر.
- [5] البغدادي، عبد القادر. (1997). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (تحقيق: عبد السلام هارون، ط4). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- [6] البطليوسي، ابن السيد. (1966). الاقتضاب في شرح أدب الكتاب (تحقيق: مصطفى السقا). القاهرة: دار الكتب المصرية.
- [7] البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت). صحيح البخاري (ط1). دمشق: دار ابن كثير.
- [8] الجزري، ابن الجزري. (د.ت). النشر في القراءات العشر (تصحيح: علي محمد الضباع). بيروت: دار الكتب العلمية.
- [9] ابن جني، أبو الفتح. (د.ت). المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (تحقيق: علي النجدي ناصيف وآخرون).
- [10] الحلبي، السمين. (د.ت). الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد محمد الخراط). دمشق: دار القلم.
- [11] أبو حيان، أثير الدين. (1992). البحر المحيط في التفسير. القاهرة: منشورات دار الفكر العربي.
- [12] الزجاج، أبو إسحاق. (1984). فعلت وأفعلت. مكتبة الثقافة الدينية.
- [13] الزجاجي، أبو القاسم. (1999). مجالس العلماء (تحقيق: عبد السلام هارون، ط3). القاهرة: منشورات مكتبة الخانجي.
- [14] الزاكي، محمد آدم. (1985). النحو والصرف في مناظرات العلماء ومحاوراتهم حتى نهاية القرن الخامس الهجري [رسالة دكتوراه غير منشورة]. جامعة أم القرى.
- [15] الزهري، أبو بكر. (1964). تهذيب اللغة (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). الدار المصرية للتأليف.
- [16] سيبويه، عمرو بن عثمان. (1983). الكتاب (تحقيق: عبد السلام هارون، ط3). بيروت: عالم الكتب.
- [17] السيوطي، جلال الدين. (1987). الإتقان في علوم القرآن (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). بيروت: المكتبة العصرية.
- [18] السيوطي، جلال الدين. (د.ت). المزهري في علوم اللغة وأنواعها (تحقيق: محمد أحمد جاد المولى). دار الفكر.
- [19] السهيلي، أبو القاسم. (د.ت). نتائج الفكر (تحقيق: محمد إبراهيم البنا). دار الرياض.
- [20] الشنقيطي، محمد الأمين. (د.ت). آداب البحث والمناظرة (تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي). السعودية: دار عالم الفوائد.

- [21] الشجري، ابن الشجري. (1413هـ). أمالي ابن الشجري (تحقيق: محمود الطناحي، ط1). القاهرة: الخانجي.
- [22] الشهري، عبد الرحمن بن معاضة. (2010). الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم (ط1). الرياض: دار المنهاج.
- [23] الصحاري، سلمة بن مسلم العوتبي. (2016). كتاب الإبانة في اللغة العربية (تحقيق: عبد الكريم خليفة وآخرون، ط2). سلطنة عمان: منشورات وزارة الثقافة.
- [24] الصفار، أسامة رشيد. (1971). المناظرات النحوية والصرفية نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري. بيروت: منشورات دار الكتب العلمية.
- [25] الضبي، المفضل. (د.ت). المفضليات (تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط7). القاهرة: دار المعارف.
- [26] ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. (د.ت). العقد الفريد (تحقيق: مفيد محمد قميحة). بيروت: دار الكتب العلمية.
- [27] ابن فارس، أحمد. (2008). مقاييس اللغة (مراجعة وتعليق: أنس محمد الشاوي، ط1). القاهرة: دار الحديث.
- [28] الفارسي، أبو علي. (1983). الحجة في علل القراءات السبع (تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون). الهيئة المصرية للكتاب.
- [29] القفطي، علي بن يوسف. (1986). إنباه الرواة على أنباه النحاة (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1). القاهرة: دار الفكر العربي.
- [30] القرطبي، محمد بن أحمد. (2007). الجامع لأحكام القرآن (تحقيق: محمد إبراهيم الحنفاوي، ط1). القاهرة: دار الحديث.
- [31] ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (د.ت). أدب الكاتب (تحقيق: محمد الدالي). مؤسسة الرسالة.
- [32] الكاظمي، نوري حساني. (د.ت). الاستلزام الحواري في مناظرات علماء اللغة. مجلة كلية آداب البصرة، (87) جامعة البصرة.
- [33] اللغوي، أبو الطيب. (د.ت). مراتب النحويين (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). دار الفكر العربي.
- [34] المبارك، عبد الحسين. (1974). المناظرات النحوية اللغوية بين الجدل والافتعال. مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، (9).
- [35] مبرد، أبو العباس. (1963). المقتضب (تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة). بيروت: عالم الكتب.
- [36] ابن منظور، محمد بن مكرم. (2003). لسان العرب (طبعة منقحة). القاهرة: دار الحديث.
- [37] المرزباني، محمد بن عمران. (1964). نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء (تحقيق: رودلف زلهام). بيروت: دار الكتب العلمية.
- [38] المصطفوي، حسن. (د.ت). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. مكتبة لسان العرب.
- [39] ابن مالك، جمال الدين. (د.ت). شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار الكتب العلمية.
- [40] ابن المنثى، أبو عبيدة. (د.ت). مجاز القرآن (تحقيق: محمد فؤاد سزكين). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- [41] ابن سيده، علي بن إسماعيل. (1973). المحكم والمحيط الأعظم في اللغة (تحقيق: مراد كامل، ط1). منشورات معهد المخطوطات العربية.
- [42] الزمخشري، محمود بن عمر. (1998). الكشاف (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، ط1). الرياض: مكتبة العبيكان.
- [43] الرضي، رضي الدين الاسترلابادي. (1985). شرح الكافية في النحو. بيروت: دار الكتب العلمية.

Disclaimer/Publisher's Note: The statements, opinions, and data contained in all publications are solely those of the individual author(s) and contributor(s) and not of AJHAS and/or the editor(s). AJHAS and/or the editor(s) disclaim responsibility for any injury to people or property resulting from any ideas, methods, instructions, or products referred to in the content.