الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique
UNIVERSITE 08 MAI 1945-GUELMA
جامعة 8 ماي 1945 قالمة
faculté : des lettres et des langues
كلية الآداب واللّغات
قسم اللّغة و الأدب العربي

الرقم:..... N° :.....

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

(التخصص علوم اللّسان)

قضايا لسانية في رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي

مقدمة من طرف:
وفاء قواسمة

إشراف:
أ.د. رشيد شعلال

تاريخ المناقشة: 25-11-2015

أ.د. الشريف بوشحدان	أستاذ التعليم العالي	جامعة باجي مختار عنابة	رئيسا
أ.د رشيد شعلال	أستاذ التعليم العالي	جامعة08 ماي1945 قالمة	مشرفا ومقررا
أ.د بلقاسم بلعرج	أستاذ التعليم العالي	جامعة08 ماي1945 قالمة	ممتحنا
د. بوزيد ساسي هادف	أستاذ محاضر(أ)	جامعة08 ماي1945 قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية:1435-1436هـ/2014-2015

بسم الله الرّحمن الرّحيم

يقول الله تعالى:

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْـرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْـلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

(الكهف 104)

صدق الله العظيم

" اللّغة واسعة جدا ولا يمكن أن يدّعى حصولها في الكتب عن آخرها . و قد تكون الكلمة حقيقة في اللّفظ و لم ينطقوا بها في ما اشتهر من الكلام..."

(رسالة الملائكة 230)

شكر وعرفان

أوجه كلمة شكر و عرفان خالصة لأستاذي المشرف: الأستاذ الدكتــور **رشيد شعلال**، على تشجيعه الدائم، و متابعته الدقيقة لكل جزئيات البحث، فجزاه الله خير الجزاء.

إهـــداء

إلى روح والدي العزيز رحمه الله
إلى أمي الغالية أمدّ الله في عمرها
إلى من شجعني على مواصلة مسيرتي العلميّة رفيقة دربي أختي ليلى
إلى رياحين حياتي في الشدة و الرخاء إخوتي
و إلى كل من شجعني و ساعدني على إتمام هذا العمل

مقدمـة

مقدمــة:

لم يكن ظهور اللّسانيات علما يُعنى بدراسة اللّغة دراسة علميّة فتحا جديدا على يد سوسير و تلاميذه. بل هو نتاج طبيعي لجملة نتاجات لسانية سابقة له بحقب زمنية متباعدة و متباينة؛ عرفها كل من الهنود في القرن الخامس ق م، و الإغريق بحوالي أكثر من ألفين و خمسمائة سنة، دون أن ننسى فضل العرب و انجازاتهم الهامة في هذا المجال.

حيث اهتم عدد كبير من الباحثين العرب بعلوم اللّغة منذ بداية الحركة العلميّة في إطار الدولة الإسلامية، فكانت لهم جهودهم في مجالات: الأصوات، و الأبنية، و التراكيب، و الدلالة...و غيرها من القضايا والظواهر التي استوعبت كل ما يتعلق باللّغة العربيّة الفصحى و لهجاتها .

و لم تتوقف جهودهم عند هذا الحدّ بل تجاوزوا حدّ الضبط و التقنين إلى التفكير المجرد في ماهية الكلام، كما كانت لهم دراسات هامة أيضا لاسيما في تحليل الخطاب عامة و الخطاب القرآني خاصة، فضلا عن كل ذلك صناعة المعاجم و غيرها، فألفوا في ذلك كمًّا هائلا؛ من الأعمال، و الكتب، و الرسائل، و المؤلفات تدفعهم إلى ذلك رغبة صادقة، و تحفزهم همّة قوية في الحفاظ على اللّغة العربية الفصحى؛ باعتبارها الوعاء والقالب للقرآن الكريم و دستور الإسلام و المسلمين فحرصوا على ألا يصيبها اللّحن و الانحراف.

فالمتتبع للدّراسات اللّغوية العربيّة القديمة يلاحظ العمق الذي بلغته، و النضج التأصيلي الذي وصلت إليه بحيث يعجز أيّ دارس عن الإلمام بجميع جوانبها و نتائجها و طرقها، فإذا تأملنا جانبا واحدا من هذه الدّراسات وجدنا فيها من اللطائف ما يُحير الفكر و يُعجزه عن الوصف، و يدفع بشغف كبير إلى الوقوف على حيثيات الدّرس اللّغوي القديم.

على هذا نجد العودة إلى التراث ضرورة ملحّة؛ بغرض التأسيس، فلابد على كل أمة من الأمم قاطبة العودة إلى تراثها لتنظر فيه و تقلب معانيه، و لعلّه واجب كل الدارسين من أبناء العربية ليبقى هذا التراث منبعا ثريا و معينا لا ينضب.

لا مندوحة في الأمر أن العودة إلى التراث ظلت إشكالا مربكا أمام الدارسين، إلاّ أنه أمر لابد منه للاطلاع و التّعرف على المخزون الفكري العربيّ القديم، و الذي يُنبئ بشكل واضح و صريح فيما يخصّ اللّغة و الأدب و المصطلح بمبتكرات هامة هي الآن نظريات تطبق باعتبارها إبداع عقل آخر، و تأصيلا للدّراسات اللّغوية المعاصرة و إحياءً له و لأصحابه الّذين نهضوا به على مدار الزمن .

على ذلك ارتأينا أن نسهم بقراءة منهجية لأحد المسالك التراثية ، من خلال الإشارة لنموذج من التّفكير اللّغوي الّذي أخذ من كل مجال لساني بطرف، قصدنا من خلاله بعث أحد هذه الجهود الصادقة لواحد من أهم علمائنا و هو "**أبو العلاء المعرّي**" من خلال مصنفه "**رسالة الملائكة**" ليكون عنوان بحثنا موسوماً ب:

"قضايا لسانية في رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي"

و الذي حاولنا من خلاله الإجابة عن إشكالية مفادها:

- **إلى أي حدّ يمكن أن يمثل التّفكير اللّساني العربيّ قاعدة انطلاق لبناء تصور لساني معاصر يستجيب للطروحات اللّسانية الأكاديمية المعاصرة ؟ و يؤسس لدراسة لسانية عربية أصيلة؟**

عند اختيارنا لموضوع البحث « **قضايا لسانية في رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي**» كنا نعلم أن الموضوع وعر المسلك؛ كون المعرّي قد أولى اللّغة اهتماما خاصا و متميزا في كلامه، بالإضافة إلى كثافة المسائل اللّغوية المبثوثة بين دفتي الرسالة و اتكائه على غريب اللّغة، و الأمر لا يتوقف عند هذا الحد فالمسائل اللّغوية ذاتها تحتاج إلى جهد كبير، حيث إننا نعلم أن دراسة أيّ من أعمال المعرّي يتطلب التقيد بأسس ثابتة في اللّغة و قواعدها، ذلك أن أبا العلاء المعرّي كان عالما باللّغة و أساليبها فقد أحاط بها تركيبا و إفرادا واشتقاقا فضلا عمّا حفظه من شعر و نثر ناهيك بصعوبة تبويبها و تحليلها، فضلا عما يعترض كل باحث من صعوبات عملنا على تجاوزها بكثير من العزم و الإصرار، كل ذلك شكل لدينا دافعا و محفزا للتمسك بهذا الموضوع بالإضافة إلى عدة دوافع أخرى منها:

1- إعجابي الشديد بشخصية أبي العلاء المعرّي الضاربة في مختلف المجالات المعرفية .

2- الفترة التي عاصرها المعرّي -أي القرن الرابع الهجري- تُعد من أخصب الفترات في تاريخ علميّ العربيّة: النحو و الصرف، فيها اكتمل نموهما و ظهر فيها رعيل من النحاة و الصرفيين الذين وضعوا الأسس وتركوا لمن بعدهم شرعة و بيّنة من الأمر، و هذا دافع قوي للباحث حتى يتعايش مع فترة هي من أخصب فترات البحث اللّغوي العربيّ، و في مجال من أوسع مجالات البحث و هو الدّرس اللّغوي، و ذلك للوقوف على إسهامات القدماء في الفكر اللّساني بشكل عام .

3- لم نجد - في ما نعلم من الدارسين- من عالج رسالة الملائكة و كشف عن منهجها و محتواها اللساني؛ حيث إنّها لم تنل ما تستحقه من الدراسة و التحليل، و قد ذُكرت من قِبَل بعض الباحثين و وُصفت وصفا

تاريخيا و موضوعيا من دون أن يتم التركيز على مكونات البُنى الخاصة بهذا العمل، و لاسيما اللّغوية منها وقد سعينا من خلال هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

1. الكشف عن الجانب اللّساني الصِرّف من شخصية أبي العلاء المعرّي.
2. رصد المسائل اللغوية المبثوثة في ثنايا رسالة الملائكة، و إثبات أنها ليست مجرد أجوبة عن مجموعة مسائل صرفيّة بل فيها من الأمور ما يتعلق باللّغة، والأصوات، و النحو، و الدلالة و غيرها من المسائل اللغوية الأخرى، و السعي إلى دراستها و تحليلها بما يخدم العلم و الدارسين في هذا المضمار.
3. محاولة الوقوف على أهم ما تميّز به المعرّي من خصائص و سمات، و ما توصل إليه من درجة عالية من الدقة المنهجية والابتكار و التي تضعه على قدم المساواة في كثير مما توصل إليه معاصروه أولا والدراسات الحديثة ثانيا، ساعين من خلال ذلك إلى التأسيس و التأصيل لبعض الآراء اللسانية الحديثة من خلال ما قدمه المعرّي من جهود لغوية في رسالة الملائكة.

لاشك في أن أقلاما كثيرة تناولت أبا العلاء المعرّي و إبداعاته، لكنّها غالبا ما كانت تركز على جانب واحد منها فكثيرا ما عُرف على أنه شاعر أو أديب، و هذا ما شاع عند عامة الدارسين إلاّ فئة قليلة منهم؛ حيث اقتصر اهتمام الكثير من الباحثين القدامى و المحدثين على الجوانب التي كان لها أثر في تكوين شخصية المعرّي و ثقافته، فتكلموا عن ولادة المعرّي، و نشأته، و فقدانه البصر، و تلمذته، و تلاميذه، و عن حلّه وترّحاله، و اطلاعه على علوم الأقدمين من العرب و غير العرب، و تأثره بالفكر الفلسفي و عزلته، و إن تنبه نفر من أهل العلم إلى علم أبي العلاء في اللّغة و من هؤلاء: **طه حسين**، و **محمد سليم الجندي**، و **ابراهيم السامرائي** (من المعرّي اللغوي)، و **يوسف العثماني**(أبو العلاء المعرّي معجميّا)، **محمد الطّاهر الحمصيّ**(مذاهب أبي العلاء في اللّغة و علومها)، و**جمال طلّبة**(الفكر اللّغوي عند أبي العلاء المعرّي في ضوء علم اللّغة الحديث) و غيرهم، إلاّ أننا لا نرى أنّه نال ما يستحقه من الدراسة في هذا الجانب فلا يزال يحتاج إلى هذا النوع من الدراسة، و على هذا فإن موضوعنا في هذه الدّراسة لن يركز على هذه النواحي فقط إنّما ركزنا على الجانب اللّغوي من ثقافة المعرّي المترجم في سطور رسالة الملائكة.

و قد أدت طبيعة البحث إلى الاستعانة بالمنهّج الوصفيّ الاستقرائيّ ،كما اعتمدنا معطيات نظرية لعلم اللّغة الحديث في إعادة بناء الجوانب اللّغوية الواردة في رسالة الملائكة، و تصنيفها من خلال العناصر المكونة لجوانب اللّغة، و هي: الأصوات، و الصرف، و التركيب، و الدلالة. و كان توظيفنا لهذه المعطيات بما يتناسب مع القضايا المطروحة في الرسالة، و سعينا قدر المستطاع إلى مقاربتها بما توصل إليه علم اللّغة الحديث، على أن عوامل كثيرة أبرزها قلّة الوقت و صعوبة العثور على بعض المصادر و المراجع الضرورية، فقد تم تضييق مجال البحث ليشمل أهم القضايا.

كما استدعت طبيعة البحث أن يكون في ثلاثة فصول : الفصل الأول و كان على مبحثين: الأول اختص بسيرة أبي العلاء المعرّي؛ عصره و حياته و نشأته، و كُتّابه و تلاميذه و مؤلفاته بالإضافة إلى مذهبه الفكريّ و اللّغويّ، أما المبحث الثاني أدرجنا فيه بياناً موجزاً عن رسالة الملائكة؛ ظهورها، و سبب تأليفها وتسميتها، وزمن تأليفها و محتواها و قيمتها، و منهج المعرّي في تدوينها.

ليتضمن الفصل الثاني كُلا من القضايا الصوتيّة و الصرفيّة، و على هذا كان في مبحثين: المبحث الأول صوتيّ تطرقنا فيه إلى الظواهر الصوتيّة التي تعرض إليها المعرّي في الرسالة أو تطرق إليها من خلال تحليلاته التي قدّمها للإجابة عن المسائل التي عُرضت عليه و هي: الإمالة و الإبدال بالإضافة إلى قضية التّخفيف و التي هي تتعلق بظواهر صوتيّة بالدّرجة الأولى. أما المبحث الثاني فقد تعرضنا فيه إلى القضايا الصرفيّة مثل: الميزان الصرفيّ، و الزيادة، و همزة الوصل و القطّع، و الإعلال و الإبدال و الترخيم.

أما الفصل الثالث فقد جاء في مبحثين الأول: تضمن القضايا النحوية التي تعرض لها المعرّي وهي كل من أسماء الإضمار و الإحالة الضميرية، أما المبحث الثاني: فعالجنا فيه القضايا الدلالية و التي ظهرت من خلال تحليلات المعرّي لبعض القضايا اللّغوية، كما تعرضنا إلى قضايا تتعلق بفقه اللّغة منها: رأي المعرّي حول نشأة اللّغة، و ظاهرتا التّعريب و النّحت، لنخلص في هذا المبحث بالحديث عن القضايا المعجمية لدى المعرّي من خلال الرسالة.

و أتبعنا الفصول الثلاثة بخاتمة جمعنا فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث في هذا الموضوع، و قد استعنا في ذلك فضلا عن المدونة موضوع البحث و هي رسالة الملائكة بتحقيق "محمد سليم الجندي" بجملة من المصادر و المراجع التراثية منها و الحديثة، التي ساعدتنا على إنجاز هذا البحث و تحقيق الأهداف المرجوة منه.

و لا يسعني في الأخير، إلاّ أن أتوجه بخالص شكري و عظيم امتناني إلى الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "رشيد شعلال" علي رعايته هذا البحث بإرشاداته و نصائحه القيّمة التي كانت لنا خير عون و خير سند، فضلا عن كل من ساعد في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد. و للأساتذة الدكاترة المناقشين الشكر الجزيل؛ لقاء ما أعطوني من أوقاتهم و أبصارهم، فالله يكلؤهم و يحوطهم و يرعاهم، و يبارك في علومهم وينفع بهم، آمين و الحمد لله رب العالمين.

و بالله التوفيق.

الفصل الأول:

أبو العلاء المعرّي، عصره، نسبه، مذهبه، رسالة الملائكة

المبحث الأول: أبو العلاء المعرّي نشأته و مذهبه:

شُهرة المعرّي، و كذا ما قُدم حوله من تراجم، تُغني عن الإطناب في ذكره، لكننا سنعرض بإيجاز أهم ملامح حياته العامة و توجهاته الفكرية و اللّغوية، على اعتبار أنّها ستكون سبيلا يُمكننا من سبر أغوار فكره الفريد، و بالتالي تحصل الفائدة من هذه المعالجة.

I- عصره:

إن أبا العلاء الّذي نحن بصدد دراسته، ثمرة من ثمرات العصر الذي عاش فيه، حيث ساهم و بشكل فعّال في بناء شخصيته،كما تَدخل أيضا في ما قدمه لنا المعرّي من أعمال أدبية و لغوية؛ و التي ساهمت في عملية إنتاجها عوامل متنوعة منها الزمان و المكان والحالة السياسية و الاجتماعية و الأدبية التي سادت عصره، و على هذا و لنتمكن من فهم شخصية المعرّي و بالتالي أعماله و خاصة رسالة الملائكة التي نحن بصدد دراستها، لابد علينا من الإلمام بكل العوامل التي أثّرت بشكل واضح في نمط تفكيره و حتى في الطريقة التي عاش بها*.

ولد المعرّي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، و هي فترة عرفت اضطرابا على جميع الأصعدة السياسية و الاجتماعية و الأدبية.

1. الحياة السياسية في عصر المعرّي:

يمكن اعتبار عصر المعرّي عصرا مخضرما؛ عايش نمطين سياسيين أو يمكن اعتباره فترة انتقالية عرفت جملة من الاضطرابات، حيث انتقلت في تلك الفترة السلطة من الخلافة إلى الولاة و الحكام أو ما يُعرف بالدويلات.

قد عاصر المعرّي مجموعة من الدول كدولة الديلم و التي حكمت معرّة النعمان، كما حكمت المعرة أثناء حياة المعرّي ثلاثة من الدول و هي: الحمدانية، ثم الفاطمية، و كذا المرادسية.

أولى هذه الدول؛ هي دولة الديلم في بغداد، و قد اتصل بها أبو العلاء مدة وجيزة وهي سنة و بضعة أشهر و هي الفترة التي قضاها في بغداد في أواخر القرن الرابع الهجري.

و ثاني هذه الدول؛ الدولة الفاطمية التي دانت لها مصر بعد انهيار الدولة الإخشيدية، و تطلعت إلى حكم الشام حتى تم لها ذلك.

* حياة العزلة و التشاؤم، ناهيك عن فلسفته الخاصة في الحياة و التي ما كانت إلاّ نتيجة لما آلت إليه أوضاع عصره من فوضى و اضطراب.

أما ثالث هذه الدول؛ هي الدولة الحمدانية في حلب، ثم الدولة المرادسية التي قُدر لها أن ترث الدولة الحمدانية مدة من الزمن، و كان اتصال المعرّي بهاتين الدولتين اتصال ضرورة؛ فقد كانت المعرّة من توابع حلب و بها متصلة [1].

أخذت صورة العلاقة بين المعرّي و هذه الدول منحيين هما: الإغراء المادي (المالي)؛ مثل ما أمر به المنتصر الفاطمي بأن يُوهب له ما في بيت مال المعرّة من مال[2]، و لكن المعرّي أبا ذلك و لم يقبل مثل هذه العطايا و الهبات، و يمكن «إرجاع حساسيته المفرطة فيما يتعلق بالهبة إلى العاهة التي مني بها صغيرا و ما نتج عنها من تبعية للغير، بسبب عماه لم يكن كافيا نفسه بنفسه، كان دائما بحاجة إلى الآخرين»[3]، بالإضافة إلى تعففه و زهده في الدنيا و غيرها من الأسباب.

و الإغراء الأدبي؛ و تمثل في أن يُحمل إلى مصر، و أن يُبنى له فيها دار علم يكون فيها إماما، و قد رفض أبو العلاء ذلك أيضا[4] – و غيرها من الأمور التي يشهد عليها التاريخ –، إلاّ أن الأمر لا يتوقف عند هذا الإطار فقط بل أحيانا ما اتسمت هذه العلاقة بالتوتر؛ مثلما حدث بفضل الرسائل التي أخذ يناوشه بها المؤيد في الدين الشيرازي أو داعي الدعاة الفاطمي[*]– كما كان يطلق عليه— أو بعض الدسائس التي كانت تحاول أذيته من طرف المقربين من الأمراء و الحكام[5].

إن الحياة السياسية في عصر المعرّي عموما، كانت مليئة بالفزع و الهول و الاختلاف و الصراع السياسي، كل هذه الأوضاع أثرت في تكوين شخصية المعرّي و فلسفته، نرى أثر هذه الأحداث في حياته من خلال ما نظم من أشعار، فقد أرخ المعرّي للحياة السياسية في عصره في كثير من قصائده[6] و أعماله الأدبية[**].

---

[1] - ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، المقالة الأولى– زمان أبي العلاء و مكانه–، و كذا كتاب: عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء، الجزء الثاني، و غيرها من المراجع المتعلقة بأبي العلاء المعري، أو القرن الرابع هجري (العصر العباسي).

[2] - ينظر: عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء، دار الوفاء للطباعة و النشر، ط1، الإسكندرية، مصر، ج2، 2006، ص19.

[3] - عبد الفتاح كليطو، أبو العلاء المعرّي أو متاهات القول، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 14.

[4] - عبد القادر زيدان، قضايا العصر، ج2، ص 19.

[*] يبدوا مما حدث أن داعي الدعاة، أراد أن يثبت من خلال ذلك وجودا له في الساحة الفكرية فلم يجد أمامه سوى أبي العلاء، أو لعله قصد من ذلك التعريض به أو ربما كسبه إلى جانب الدولة الفاطمية، فهذه لم تكن دوافع هذا الرجل فقط، بل تكاد تكن في مجملها أسبابا اعتمدها البعض إما لإغراء المعرّي أو للتعريض به.

[5] - ينظر: المرجع نفسه، ص 19.

[6] – علي كنجيان خناري، مصادر ثقافة أبي العلاء، دار الثقافة للنشر، ط1، القاهرة، مصر،1422هـ/2001م، ص14-15.

[**] حيث بيّن فيها الاضطراب السياسي السائد في عصره و تنافس الدويلات على الحكم، ناهيك عن الفتن الأهلية و غيرها، كما انتقد من خلالها الحكام والولاة و ذوي النفوذ و رماهم بالظلم و الجور من دون أن يتخير لذلك أجمل الألفاظ، و إنّما كان نقده لاذعا من غير خوف فكثيرا ما أسف على حال الناس، و ذلك كله أثر سلبا على نفسيته مما زاد رغبته في العزلة.

2. الحياة الاجتماعية في عصر المعرّي:

كان لفساد الحياة السياسية في هذا العصر، أثر بالغ في سائر مناحي الحياة الأخرى، حيث كَثُرة الحروب و المحن فاختل لذلك النظام الاقتصادي و الّذي انعكس على الواقع الاجتماعي فنتج عن ذلك ظهور الفوارق الطبقية، ضعف الوازع الديني و الخلقي، و تفشت بذلك الخصال الذميمة و المجون و انتشرت المذاهب والنحل. و قد عكسه لنا المعرّي و صوره لنا في مؤلفاته، حيث كانت في أغلبها نقدا لأوضاع العصر الاجتماعية و السياسية[1].

3. الحياة العلميّة في عصر المعرّي:

على الرغم مما عرفه هذا العصر من اضطرابات سياسية و اجتماعية، إلاّ أن الحياة العلميّة لم تتأثر بذلك، و لم تشهد الانحطاط الذي ساد سائر شؤون الحياة، و إنّما كان هذا العصر من أرقي العصور الأدبية ازدهارا. فقد عاد كل ذلك بالفائدة على الدّراسات العلميّة و الأدبيّة خاصة؛ حيث عمد كل أمير إلى حشد طائفة من العلماء و الأدباء يُباهي بهم خصومه، كما تعددت المدارس العلميّة و الأدبيّة و ازدهرت الترجمة عن اللُّغات الأعجمية، مما أدى إلى ظهور الفلاسفة كالفارابي و ابن سينا و إخوان الصفا.

كما ظهر النحاة أمثال: ابن خالويه، و ابن جني، و أبي علي الفارسي، و السيرافي، و كُتاب كبار أمثال: ابن العميد، ابن عباد الصائبي و علماء و فلكيون و مؤرخون. أما الشعراء فقد شهد هذا العصر أكبر شعراء العربيّة كأبي الطيّب المتنبي، و الشريف الرضي، و أبي العلاء المعرّي[2].

لقد كان طه حسين دقيقا عندما أشار إلى «أن عصر أبي العلاء لم يُظِلّ الأمّة الإسلامية. حتى تم لها نقل ما أورث اليونان من أنواع الفلسفة و الحكمة... »[3]، و هنا يُشير طه حسين إلى ما تم نقله من التراث اليوناني من مذاهب فلسفية و علوم إلى العربية، و الّذي أثر بشكل واضح في البيئة الثقافية العامة، كما أثر في شخصية المعرّي إذ أدى ذلك إلى تشبعه بالفكر الفلسفي ليتكون على يديه نمطا خاصا من الشعر ألا و هو: الشعر الفلسفي ليكون بذلك قد ساهم في ظهور تيار شعري جديد.

إضافة إلى ما ساهمت به هذه الحركة العلميّة قد ساهمت في ولادة تيارات دينيّة و فكريّة: كتيار علم الكلام المعتزلي، و تيار التصوف و «كان من هذا الالتقاء و المزاوجة الحضارية، خِصبٌ أي خِصْبٍ، وثراءٌ أي ثراء، في كل نواحي المعرفةِ، كما كان هذا الالتقاءُ أيضا باعثًا لأعاصير شتّى دارت بالفكر و العقيدة...و قد

[1] – ينظر: علي كنجيان خناري، مصادر ثقافة أبي العلاء، ص 18-20.

[2] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، ط6، القاهرة، مصر، 1963، ص 76.

[3] – المرجع نفسه، ص69.

اتّصل و لم يتراخَ هذا الإعصار الدّائر على نفسه... بل لعلّه زاد فيه حِدَّةً و عنفًا، فقد استكملت كل المدارس الفكرية نظرياتها و وسائل نضالِها؛ من كلاميةٍ و فلسفيةٍ وصوفيةٍ و حديثيّةٍ وفقهيةٍ...»،[1] و كل ذلك نلحظ أثره الواضح في تكوين شخصية المعرّي، و ذلك خاصة من خلال مساره الحياتي الانطوائي الذي دأب عليه أثناء حياته ككل .

كما أدى ازدهار الحياة العلميّة في عصر المعرّي، إلى خلّق و وضع مصطلحات علميّة كثيرة و جديدة في مختلف فروع المعرفة، دخلت بعض هذه المصطلحات في الأدب و جرت على أقلام الكتاب و ألسنة الشعراء أمثال: أبي تمام و المتنبي و حتى المعرّي – لِما كان له من موهبة غزيرة و ثقافة واسعة في مختلف المعارف والعلوم – فقد استخدم هذه المصطلحات العلميّة في شعره حيث تعرّض لمصطلحات العلوم على اختلافها؛ الصرف، و النحو، و العروض، و الفلك، و الكيمياء، و الطب... و غيرها[2].

أما عن الدرس اللُّغوي على المستويين النحويّ و الصرفيّ خاصة في الفترة التي عاصرها المعرّي و هي منتصف القرن الرابع؛ قد تمّ وضع هذين العلمين – بمعنى عرفا كعلمين مقننين–، حيث ظهر عدد كبير من التآليف القيّمة لعلماء كل من البصرة و الكوفة، فقد كان عصر المعرّي عصر صراع بين المذهبين، و عصر فلسفة اللّغة ،و بهذا يكون البحث اللُّغوي قد بلغ الذروة حيث لم « يبلغ البحث اللُّغوي في عصر مبلَغهُ عصر المعرّي، فقد نُفضت فيه اليَدُ منه كُلَّ أشكاله، وتألّفَتْ له فلسفةٌ خاصةٌ كانت غنيةً خصبةً، حتى لقد تَحَيّزَ البحث اللُّغويُّ على أنه غايةٌ في ذاته، و زاد في تَحَيُّزِهِ اعتبار العصر الذي أسقط القيم الأدبيّة بكلّ أنواعِها إلى اللفظ... »[3].

[1] – عبد الله العلايلي، المعرّي ذلك المجهول(رحلة في فكره و عالمه النّفسي)، دار الجديد، ط3، بيروت، لبنان، 1995، ص 17– 18.

[2] – ينظر: عبد القادر زيدان، قضايا العصر، ج2، ص 34 و ما بعدها.

[3] – عبد الله العلايلي، المعرّي ذلك المجهول، ص 28.

II – أبو العلاء المعرّي : حياته و نشأته:

1– نَسَبُهُ:

هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن أحمد بن سليمان بن داود بن المطَهّر بن زياد بن ربيعة بن الحرث بن ربيعة بن أنور بن أسحم* بن أرقم النعمان بن عَدِيّ بن غَطَفان بن عمرو بن بَرِيح (بالفتح كأمير) بن حُذيمة بن تيم الله (تيم اللات) بن أسد بن وبرة بن تَغلِب بن حُلوان بن عمران بن إلحاف بن قُضاعة التنُوخي** المعرّي[1]، و لم يختلف في نسبه إلاّ نادراً***.

2– مولده:

كانت ولادته يوم الجمعة عند مغيب الشمس لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وستين وثلاثمائة بالمعرة****، و هو يوافق سنة تسعمائة و ثلاث وسبعون (973) للميلاد[2].

3– اسمه و كنيته:

أسماه أبوه أحمد و كنّاه بأبي العلاء(بالفتح و المدّ إلاّ أن الناس كانوا ينطقون بها مقصورة في عصره)، ولكنّه كرِه كلاهما عندما عرف نفسه. و قد رأى أن من الكذب اشتقاق اسمه من الحمد، و إنّما ينبغي أن يشتق من الذمّ[3]، و قال في ذلك: [الطويل]

و أَحْمَدَ سَمَّاني كبيرِي وَ قَلَّمَا فَعَلْتُ سوَى ما أسْتحِقُّ به الذَّمَا[4]

---

* ذُكر أسحم بالميم، كما ذكرت أسحق بالقاف.

** نسبة إلى تنوخ [بالضم، وتشديد النون خطأ]: هم قبيلة من اليمن من قضاعة سُمّوا بذلك لأنّهم اجتمعوا و تحالفوا، و أقاموا في مكان بالشام، و من الدارسين من اختلفوا فيهم، فمنهم من قال أنهم الضجاعمه و دَوْس الذين تنخوا بالبحرين، ومنهم من قال و هو أبو عبيدة أنّهم تنخوا على مالك بن زهير، وذُكر أن المعرّة هي جمعهم المستكثر، عن كتاب تجديد ذكرى أبي العلاء لطه حسين.

[1] – ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح:إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، لبنان، (د ت)، ج1 ، ص113.

*** و هكذا ساق نسبه ابن خلكان؛ ويعتبر أصح ما وجد بالمعارضة على ما في كتب الأنساب الأخرى، فإن ما ذكره ياقوت في معجم الأدباء... و غيره من أصحاب التراجم، فيه إسقاط لبعض الأسماء و اضطراب في ترتيب بعضها.

**** معرة النعمان: و المعرّي نسبة إلى المعرّة، حيث نشأ وقضى معظم حياته، و هي بلدة بالشام من أعمال حمص(تابعة لها)، بين حلب وحماة، وليست منسوبة للنعمان ابن المنذر كما ظن بعض الدارسين؛ بل نُسِبت فيما ذكروا:

– للنعمان بن المنذر الأنصاري الصحابي؛ اجتاز بها فمات له ولد بها فدفنه و أقام عليه أياما حزن فيها عليه، فنُسبت إليه لذلك، و هذا ما أقرّ به ابن بطوطة و هو مذهب ياقوت الحموي أيضا.

– أنها سُميت بالنعمان الملقب بالساطع، و هو النعمان بن عدي أحد أجداد المعرّي المذكورين في نسبه و هذا الأقرب.

أما عن وصفها فقد قيل: أنّها مدينة كبيرة حسنة أكثر أشجارها التين و الفستق و منها تحمل إلى مصر و الشام، مدينة عامرة يزرع فيها القمح وأشجار التين، و الزيتون، و الفستق، و العنب، و اللوز... ينظر: عبد العزيز الميمني الراجكوتي ،كتاب أبو العلاء و ما إليه، دار الكتب العلمية، ط1،بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م، ص38.

[2] – طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص108.

[3] – المرجع نفسه، ص110.

[4] – أبو العلاء المعرّي، ديوان لزوم ما لا يلزم(اللزوميات)–مراجعة أبي منصور الجوالقي–، حرره و شرح تعابيره و أغراضه: كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م، مج 2، ص307.

أما عن كنيته فرأى من الظلم أن يضاف إليه التصعيد و العلو، و إنّما العدل أن يضاف إلى السقوط والهبوط[1]، و قال في ذلك:[الوافر]

دُعيتُ أبا العلاءِ و ذاك مَيْنٌ و لكنَّ الصحيحَ أبو النزولِ[2]

فأما الاسم الذي اختاره لنفسه و كان يجب في ظنّه أنّ يُدعى به هو: رهين المحبسين، و قصد بالمحبسين؛ منزله الّذي احتجب فيه، و ذهاب بصره الذي منعه من مشاهدة الأشياء، على أنّه ذكر لنفسه في اللّزوميات سجونا ثلاث: أحدها منزله، و الآخر ذهاب بصره، و الثالث جسمه الماديّ الذي احتبست فيه روحه[3]. و في ذلك يقول: [الوافر]

أَرَانِي في الثلاثةِ من سُجوني فلا تَسْألْ عن الخَبَرِ النَّبِيثِ

لفَقْدِي ناظِري و لُزُومِ بَيْتِي و كَوْنِ النفسِ في الجَسَدِ الخبيثِ[4]

غير أنه أعرض عن السجن الثالث أي سجن النفس في الجسد فلم يسمي نفسه إلاّ رهين المحبسين[5].

4- مرضه و ذهاب بصره:

ذكر ياقوت الحموي أن المعرّي اعتلى بالجُذري الّذي ذهب ببصره سنة سبع و ستين و ثلاثمائة و هي السنة الرابعة من حياة المعرّي.[6] و ذكر ابن خلكان « و عُمي من الجُذري أول سنة سبع و ستين، غشّى يمنى عينه بياض و ذهبت اليسرى جملة.»[7]، كما ذكر ابن خلكان ما قاله الحافظ السّلفيّ، حيث قال :« أخبرني محمد عبد الله بن الوليد بن غُريب الإيادي أنه دخل مع عمه على أبي العلاء يزوره، فرآه قاعدًا على سَجّادة لِبْدٍ و هو شيخ، قال فدعا لي ومسح على رأسي و كنت صبيًّا، قال : و كأني أنظر إليه الساعة و إلى عينيه إحداهما نادرة و الأخرى غائرة جدّا، و هو مُجدَّر الوجه، نحيف الجسم. »[8].

---

[1] – طه حسين ، تجديد ذكرى أبي العلاء ، ص110.

[2] – أبو العلاء المعرّي، ديوان لزوم ما لا يلزم، مج2، ص236.

[3] – ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء–إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب–، تح: إحسان عباس، دار العرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1993، ج1،ص295.

[4] – أبو العلاء المعرّي، ديوان لزوم ما لا يلزم، مج 1، ص204.

[5] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص111.

[6] – ينظر: معجم الأدباء، ج1، ص295.

[7] – وفيات الأعيان، ج1 ،ص113.

[8] – المرجع نفسه، ص113- 114.

و قيل أنّه لم يكن يعرف من الألوان إلاّ الأحمر، حيث لم يبق في ذاكرته منها إلاّ الأحمر، ذلك أنّه أُلبس في مرضه ثوبا معصفر، قال الصفدي:«... و عمي منه، و كان يقول لا أعرف من الألوان إلاّ الأحمر لأنني أُلبست في الجذري ثوباً مصبوغا بالعصفر. لا أعقل غير ذلك»[1].

و قد أشار المعرّي إلى عاهته هذه مرات عديدة، و بشكل خاص في ديوان لزوم ما لا يلزم، قال: [الطويل]

عَمَى العَيْنِ يتلوهُ عَمَى الدِّين و الدُّجى فَلَيْلتِي القُصْرى ثلاثُ لَيالي[2]

و قال : [الطويل]

وما بَي طِرقٌ للمسير و لا السُّرَى لأَنِي ضَريرٌ لا تُضِئُ لِيَ الطُّرْقُ[3]

و لكنه حمد الله على ذلك، و اعتبرها نعمة بقدر ما اعتبرها الآخرون نقمة، و قال:« أنا أحمد الله على العمى، كما يحمدُهُ غيري على البصر... »[4].

5- أسرتـه:

لم يُعن الدارسون كثيرا بأسرة المعرّي، و لعل ياقوت الحموي صاحب الفضل بالتعريف بها، حيث قدم لنا قائمة بنبهاء العائلة و أشرافها، حيث قال عنه طه حسين :« الفضل كل الفضل لياقوت فيما نعرف عن تاريخ الأسرة التي أنجبت هذا الحكيم »[5]. و جاء في معجم الأدباء:« و كان في أبائه و أعمامه و من تقدمه من أهله و تأخر عنها من ولد أبيه و نسله فضلاء و قضاة وشعراء. أنا ذاكرٌ منهم من حضرني لتعرف نسبه في العلم كما عرفت ما أعطيه من الفهم: كان سليمان بن أحمد بن سليمان جدُّه قاضي المعرّة، و تولّى القضاء بحمص و بها مات سنة تسعين و مائتين ثم ولى القضاء بعده ولده أبو بكر محمد عم [والد] أبي العلاء...ثم بعده أخوه أبو محمد [والد] عبد الله والد أبي العلاء*... »[6]. كما ذكر ياقوت بعد ذلك عدداً كبيراً من أفراد

---

[1] – أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، مؤسسة هنداوي للثقافة و التعليم، القاهرة، مصر، 2012، ص19.

[2] – أبو العلاء المعرّي، ديوان لزوم ما لا يلزم، مج 2، ص212.

[3] – المرجع نفسه، مج 2، ص75.

[4] – ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج1، ص307.

[5] – تجديد ذكرى أبي العلاء، ص106.

* أما والده: فهو محمد عبد الله، و قد توفي سنة سبع و سبعين و ثلاثمائة، توفي في الرابع عشر من عمر أبي العلاء، و هو في أشد الحاجة إليه إذ كان له الأب و الأستاذ معا، و قد رثاه المعرّي بقصيدة في سقط الزند، يقول في مطلعها:

نقمت الرضا على ضاحك المزن فلا جادني إلاّ عبوس من الدجن

أبي حكمت فيه الليالي و لم تزل رماح المنايا قادرات الطعن

[6] – معجم الأدباء، ج1، ص296.

هذه الأسرة من الرؤساء، و العلماء، و الشعراء، ثم قال:« و غير هؤلاء حذفت أسماءهم اختصاراً، و إنّما قصدتُ الإخبار عن إعراق أبي العلاء في بيت العلم. »[1].

أما أسرته لأمه* فلم يعرض لها المؤرخون، و لم يذكر حولها شيئا إلاّ ما أورده المعرّي و ذكره في شعره أو نثره، و هو يدل؛ في مجمله عن كرم هذه الأسرة و حبها للعلم، و على ذلك ما جاء به طه حسين في مؤلفه" تجديد ذكرى أبي العلاء" حين عرض إلى أنّ هذه الأسرة –أسرته لأمه– تتميّز بثلاث خصال استقراءها من خلال ما وَرد في شعر المعرّي و هي[2]: الخصلة الأولى؛ تتمثل في: كثرة الرحلة، و الثانية: كرم النفس، وسخاؤها بالمال، و حرصها على صلة الرحم، و الثالثة: حب العلم و النبوغ فيه، و هذه الخصال الثلاث، تظهر من خلال ما نظمه من شعر و ما دوّنه من رسائل.

و مما يجدر ملاحظته، أن رسائل أبي العلاء و لزومياته، و ديوانه المعروف "بسقط الزند" تكاد تخلو من ذكر أسرته لأبيه ما خلا ما كان في رثاء والده**. و لربما يدل ذلك على أن أواصل الصلة و المعونة كانت ممدودة من قبل أخواله في حين أنّه أحس بنوع من الجفاء من أسرة والده، حيث أننا نلاحظ ذلك خاصة من خلال مراسلاته لأحد أخواله في كل مرة كان بحاجة شيء ما أو أراد أن يُعلم الناس بأمر ما .

6– نشأته و طلبه للعلم:

نشأ بالمعرّة، و كانت بدايات تحصيله العلميّ في المعرّة، بل و في بيته حيث قرأ النحو و اللّغة على يد أبيه في سن لم يُعينها التاريخ[3]، و لم يكن والده هذا: « نحويا مذكورا و لا عُرف له رأي في النحو وإنّما تعلم منه ما كان ينبغي أن يتعلم فقيه يتهيأ للقضاء لذلك أخذ الشيخ يُعلم ولده كتاب النحو الذي تعلمه من قبل و هو "مختصر محمد بن سعدان الضرير الكوفي النحوي" المتوفى سنة231هـ. و كان هذا الكتاب ما يتدارسه الناشئون بالشام و يؤثره الفقهاء»،[4] بمعنى أن دراسة المعرّي في هذه المرحلة اقتصرت على دراسة بعض النحو واللّغة و بعض من الدراسات الفقهية، و ذلك أننا كما نعلم الاتصال الوطيد بين الدراستين– حيث أن كل متعلم من

[1] – معجم الأدباء، ج1، ص302.

* و أمه هي بنت محمد بن سبيكة، أباها من حلب، توفيت و هو غائب عنها وذلك حين رحل إلى بغداد سنة أربعمائة، وقد رثاها بأبيات في سقط الزند.

[2] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص107–108.

** يقول طه حسين:« لكن هذا الصبي الناشئ، لم يرد إلا أن يقرض شعرا في رثاء أبيه، وان يملأه بفنون البديع وألوان التشبيه، سواء وصف السعر حزنه حقا أم كان بينه وبين صدق الدلالة عليه أمد بعيد...»، وعلق أيضا قائلا:« ويدلنا على أنه سيكون على حظ موفور من إتقان النظم المتكلف، وإجادة الصناعة المتعملة، ورواية الشيء الكثير من اللغة و الإحاطة بالشيء الموفور من أساليبها... » تجديد ذكرى أبي العلاءص123/120، بمعنى أن شعر المعرّي منذ صباه عرف نوعا من الدقة و نمطا من الإجادة التي تطورت مع مرور الوقت حتى وصلت للشكل المتقن الذي لاحظه الدارسين خاصة في ديوان لزوم ما لا لزم وسقط الزند.

[3] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص115.

[4] – المهرجان الألفي، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء و علم النحو، دار الصادر، ط2، بيروت، لبنان، 1994، ص363.

الناشئة حينها مُلزم بذلك إذ كان هذا عادة المتعلمين قديما-، و ذكر ابن العديم:«... قد قرأ القرآن بكثير من الروايات على شيوخ يشار إليهم في القراءات»[1].

و في خضم ذلك بدأ ينظم الشعر و هو في الحادية عشرة من العمر، إلاّ أنّه لم يكتف بذلك القدر من التعليم، و إنّما سعى إلى طلب المزيد و ذلك بأن ارتحل إلى حلب* ليسمع اللّغة و الآداب من علمائها الّذين شهدوا ابن خالويه و اخذوا عنه منهم محمد بن عبد الله بن سعد النحوي، و قيل عنه:« قالوا: "دخل أبو العلاء حلب و هو صبيّ فقرأ بها على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي"... و لم يقولوا ما قرأ عليه ولكن ابن سعد لم يكن نحويا و لا ذُكر في النحاة و إن سُمِيّ نحويا و إنما كان راويه لديوان المتنبي »[2]، و ذُكر أنه درس شعر المتنبي على أستاذه هذا، و أخذ أيضا عن يحي بن مصير(مسعر) فدرس عنه الحديث، و قد قال طه حسين: «لا يعرف التاريخ لأبي العلاء في فن من فنون العلم غير أبيه و هذين الرجلين.»[3] ، بمعنى أنه لم يفلح قطّ في أن يلتقي معلما في حلب غير هذين، و إنّما كل ما اطّلع عليه هو المؤلفات التي خلّفها أئمة اللّغة حينها، و كأن القدر لم يسعفه بأن يلتقي بأحدهم؛ فأغالبهم توفي قبل مجيء أبي العلاء، و هذا ما أكده إبراهيم مصطفى عندما قال: « لم يفلح المعرّي في أن يلقى أستاذا بالشام (حلب)... ولكن لقاء الشيوخ كان من تمام العلم ولربما كان الرجل عالما مليئا ثبتا ثم عُيب بأنه لا لقاء له و بأنه صحفيّ لم يأخذ عن كبار الشيوخ...»[4]، و بالفعل ارتحل المعرّي بعد ذلك إلى حواضر أخرى لعله يحقق فيها ما لم يحققه في حلب.

ذكر المؤرخون أنه رحل إلى أنطاكية – و كانت من حواضر المسلمين- إلى سنة ثلاث و خمسين وثلاثمائة، و كانت بها مكتبة غنية تشتمل على نفائس الكتب، فحفظ ما شاء الله له أن يحفظ. و لكن بالنظر لما كانت تعيشه هذه الحاضرة –كما سجله لنا التاريخ- من اضطراب و بؤس للمسلمين و اختلاف حضاري و ثقافي؛ خاصة أن أغلب أهلها من الروم، ساهم و بشكل غير مباشر في تكوين المزاج الخلقي و العقلي لأبي العلاء.[5]

[1] – دار سعد، أبو العلاء المعري دفاع ابن العديم عنه (الإنصاف و التحري في رفع الظلم و التجري عن أبي العلاء المعري)، دار سعد للطباعة و النشر، مصر، 1945، ص88.

* حلب: كانت معرة النعمان إحدى توابعها، و كانت إحدى الحواضر الكبرى للمسلمين تزدهي بما فيها من كبار العلماء و الأدباء و الشعراء.

[2] – المهرجان الألفي، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء و علم النحو، ص364.

[3] – طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص116.

[4] – المهرجان الألفي، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء وعلم النحو، ص365.

[5] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص117.

كان المعرّي قد رحل أيضا إلى طرابلس الشام، و كانت بها خزانة كتب موقوفة فأخذ منها ما أخذ من العلم، ثم اجتازها صوب اللاذقية، و نزل ديار كان بها راهب له علم بالفلسفة فأخذ عنه –كما ذكر الدارسون– ما شككه في دينه و غيره من الديانات، قد برز ذلك من شعره في صباه[1].*

و آية ذلك، أن تعليم المعرّي قد اختلفت و تنوعت محطاته، فقد درس على أبيه و في كل من حلب وأنطاكية و اللاذقية و طرابلس، ثم عاد بعد ذلك إلى المعرة حوالي 373هـ ليقضي فيها فترة تقارب خمس عشرة سنة، ليعاود ترحاله. و هذه المرة سافر إلى بغداد سنة 398هـ– كما ذكر المؤرخون–**.

سافر أبو العلاء إلى بغداد***سنة 398هـ، و قد أقام بها سنة وسبعة أشهر، و ذكر ابن خلكان[2] أن المعرّي دخل بغداد سنة ثمان و تسعين و ثلاث مائة. و دخلها ثانيةً سنة تسع و تسعين و ثلاثمائة****، والراجح كما اقرّ به طه حسين أنّه دخل بغداد ستة398هـ، إلى غاية عودته إلى المعرّة في مُستهل الربع الأخير من شهر رمضان لسنة 400هـ، و قال عن ذلك في إحدى رسائله:« و سرت عن بغداد لست بقين من شهر رمضان، سيرا تَنْحِطُ إبله، و تئطّ نسوعه ...»،[3] و قد مرّ في رحلته هذه بصعاب كثيرة ذكرها المؤرخون و إن لم تطل إقامته فيها، و لعل سبب ذهابه إليها –كما ذكرنا سابقا– رغبته في الاستزادة من العلم، و كذا ما شهدته هذه الحاضرة من حركة علميّة واسعة.

لم يعرض المؤرخون لحياة المعرّي ببغداد بالتفصيل، و هذا ما ظنه كثير من الدارسين، حيث قيل: «مهما يكن من غموض التاريخ في شأن أبي العلاء في بغداد، فإنه قد دخل مكاتبها و قرأ ما فيها من كتب الفلسفة والحكمة و من دواوين الأدب و اللغة و عرف العلماء، و حضر مجالس درسهم ومناظراتهم واشترك في المجامع العلميّة و الأدبيّة العامة و الخاصة فكان يحضر مجمع سابور بن أردشير... و كذلك حضر المجمع الفلسفي الخاص الذي كان يأتلف يوم الجمعة بدار عبد السلام البصري... »[4].

---

[1] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، 118

* و لكنهم لو يرو شيئا من شعره هذا، و رأى المستشرق مرجليوث؛ أن هذا مجرد زعم فقط، إلاّ أن كثيرا ممن عاصروه و ما تلاهم من علماء، حكموا عليه بالإلحاد و الكفر وظنوا كثيرا بحسن عقيدته (سنفصل الحديث عن ذلك في معتقده لاحقا).

** إن ما تركه المؤرخون من نصوص في معظمها لم تشير أو تحدد أو تؤرخ للفترة الزمنية لهذه الرحلات، متى انتهت و لا مدة إقامته في تلك المدن.

*** لم تكن الحالة السياسية في بغداد في أزهى مراتبها أمام المعرّي، و إنّما كانت في شرّ منازلها من الضعف و الاضطراب، أما الناحية العلميّة فكانت على الرغم من الضعف السياسي في أزهى أيامها، حيث تمتعت بحركة علميّة نشطة.

[2] – وفيات الأعيان، ج1، ص114.

**** و قد انفرد ابن خلكان بهذا الرأي، و الخطأ الّذي وقع فيه هو افتراضه لرحلة ثانية لأبي العلاء، ذلك أن الدارسين لم يجدوا صدى لذلك لا في شعره ولا نثره.

[3] – نقلا عن: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص317.

[4] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص141.

إذن، فالمعرّي كان أثناء وجوده ببغداد يتردد على مكتباتها المشهورة، و يحضر مجالس الأدب و العلم فيها. كما نال شهرة واسعة فيها فلم يبق أحد من أدباءها و علماءها و فقهاءها من لم يعرفه، و لم يعجب به، بالإضافة إلى كل ذلك فقد اشتغل بالتدريس، كما اشترك في المناقشات الأدبية مما تسبب في تعصب علماء بغداد عليه و خاصة لدى تعصبه للمتنبي و الكثير من القضايا المتعلقة باللّغة و الشعر و حتى المجتمع، وهذا كان سببا في نفور المعرّي من بغداد و التي غادرها إلى المعرّة لست بقين من رمضان سنة 400هـ –كما ذكرنا سابقا–.

و لعلّه كان ينوي الإقامة ببغداد كما بدى واضحا في رسائله لخاله، لكن أسبابا كثيرة كانت دافعا قويا ليغادرها، أهمها سببين رئيسيين:

أولهما: مرض أمه و الفقر؛ إذ لم ينل من الغنى ما كان يبغيه، و ذلك لتعففه و امتناعه عن سؤال الناس.

و ثانيهما: ما لحقه من ضرر إذ لم يسلم من حق الحاقدين، و لذلك حوادث كثيرة لا يسعنا المقام لذكرها.[1]

كل هذا جعله ينفر من أهل بغداد و رغب في العودة إلى المعرّة. إلاّ أن ما تركه لنا من شعر و نثر يُوحي بتذبذب مشاعر المعرّي بين الكره و المدح لأهل بغداد، فتارة نجده يذمهم، و تارة يمدح و يثني على أهلها في اللّزوميات و سقط الزند و الرسائل، فقد حزن حزنا شديدا على الفراق بل لزمه الندم عليها طوال حياته المتبقية، حيث ذكر فيما خلفه من آثار احتفاء أهل بغداد بوداعه و حزنهم لسفره، حيث ألحوا في نهيه وبذلوا له الأموال، و غيرها من ألوان العطايا إلاّ أنه أبى كل ذلك[2]. و كأنه في هذه المرحلة من حياته قد انصرف عن الدنيا ليبدأ طورا جديدا منها ألا و هو عهد العزلة؛ حيث اعتزل الناس و لزم بيته لا يبارحه، ولهذا جملة من الأسباب، أهمها:

- إنّ من طبيعة المعرّي شيئا من حب العزلة، عرفها أبو العلاء في نفسه، و لا ينطبق الأمر على هذه المرحلة فقط و إنّما نلاحظ ذلك في مختلف مراحل حياته، و هذه الغريزة الانطوائية نستقرها بشكل جليّ في كل إنتاجات المعرّي شعرا و نثرا[3].
- فقدانه للبصر، فإنّه «حين فقد عينيه جَهِل كثيراً من آداب الناس، في حفلاتهم و مواضعاتهم في أنديتهم و مجالسهم، وهو كما قدمّنا شديد الحياء عزيزُ النفس، فكان يكره أن يخطئ ما أَلِفَ النَّاس، فيكون

[1] – ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص144.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، 145-148.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص138.

منهم مكان السخرية و الاستهزاء أو مكان العفو و المغفرة أو مكان الشفقة عليه و الرثاء له، فآثر أن يتجنَّب عشرتهم ما استطاع... »[1].

- فقده أباه و أمه في أعسر أوقات حياته و أصعبها، و شدة فقره و سوء معاملة الناس له، فقوّى ذلك في نفسه الميل نحو الاعتزال.
- فشله في الإقامة ببغداد، ثم اضطراره إلى الإقامة بالمعرة*، قال ياقوت الحموي: « و لما رجع إلى المعرة لزم بيته فلم يخرج منه وسَّمى نفسه رهين المحبسين... »[2].

فهذه الأسباب و غيرها كانت سببا في التزامه داره،كما جعلته يلقب نفسه برهين المحبسين، لكن من المؤسف حتى هذه العزلة لم يُوفق فيها، إذ توافد الطلاب من كل صوب؛ ذلك أن شهرته العلمية قد انتشرت في كل مكان فلم يلبث منزله أن أصبح مقصدا لطلاب العلم، يقول عن ذلك ابن خلكان: « رجع المعرّي إلى المعرة ولزم منزله، و شرع في التصنيف، وأخذ عنه الناس، وسار إليه الطلبة من الآفاق، وكاتبه العلماء و الوزراء، و أهل الأقدار... »[3].

على الرغم من أن حياة المعرّي كانت حياة قسوة و فقر خاصةً في هذه المرحلة من حياته، لكنّها كانت حياةً علمية محضة حيث توافد عليه الطلاب و أَلَّف فيها أهم كتبه و مؤلفاته.

[1]- ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص153.

*كما هو جليّ الاختلاف الواضح بين المعيشة في كلا المدينتين؛ ذلك أن بغداد كانت بمثابة مجمع و ملتقى للعلماء، و مجلسا للجدل و المناظرات، و ملتقى للطوائف و المذاهب، في حين كانت المعرّة تخلوا من كل ذلك.

[2]- معجم الأدباء، ج1، ص303.

[3]- وفيات الأعيان، ج1، ص114.

III – كُتّابه، تلاميذه و مؤلفاته:

1- كُتّــابه:

نظرا للعاهة التي أُصيب بها المعرّي منذ صغره و هي فقدان البصر، فكان كغيره من ذوي العاهات في حاجة دائمة إلى قارئ و كاتب يدوّن أماليه، فلا يستطيع الاستغناء عن هذا الأخير و إن استغنى عن الأول بحفظ كل ما يطرق سمعه، حيث قال: «ما سمعت شيئا إلاّ و حفظته، و ما حفظت شيئا فنسيته»[1]، و قال أيضا:« منذ فارقت العشرين من العمر، ما حدثت نفسي بإجتداء علم من عراقي و لا شام »[2].

أما كُتّــابه كثيرون عَنُو بكتابة ما ينشئه من نثر و نظم و تصنيف و إملاء، فمنهم:

- ✓ ابن أخيه، و قد مدحه بأكثر من قصيدة.
- ✓ جعفر ابن صالح.
- ✓ أبو الحسن علي بن عبد الله، و قال عنه ابن العديم:« أنه من العدول الأمناء الفضلاء، و هو الذي لزم الشيخ أبا العلاء... و كان خطه مورقا من الضبط و الإتقان»[3]، و قال عنه أبو العلاء:« لزمت مسكني منذ سنة أربعمائة. و اجتهدت أن أتوفر على تسبيح الله و تمجيده إلا أن أضطر إلى غير ذلك، فأمليت أشياء، و تولى نسخها الشيخ أبو الحسن علي بن عبيد الله بن أبي هاشم، أحسن الله معونته فألزمني بذلك حقوقا جمة، و أيادي بيضاء، لأنه أفنى فيّ زمنه، ولم يأخذ عما صنع ثمنه و الله يحسن له الجزاء، و يكفيه حوادث الزمن و الأرزاء»[4].
- ✓ قوم ثقات، يعرفون ببني أبي هاشم، و قد ذكرهم ابن العديم قائلا: «و من كتّابه جماعة من بني أبي هاشم لا أتحقق أسماءهم...»[5].

2- تلاميــذته:

أما عن تلاميذ المعرّي، فقد تتلمذ و قرأ على يده الكثير، و قد ذكر ابن العديم ما يقارب المائة اسم من أكابر العلماء و الأدباء المتبحرين في علوم العربية، القادمين إليه من مختلف الأقطار العربية، حيث يقول: « فهؤلاء كلهم أئمة و قضاة و علماء أثبات، وأدباء رواة، و حفاظ ثقات، رووا عن أبي العلاء و كتبوا عنه،

[1]- نقلا عن:عبد الفتاح كليطو، أبو العلاء المعرّي أو متاهات القول، ص 14.

[2]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص 14- 15.

[3]- دار سعد، أبو العلاء دفاع ابن العديم عنه، ص95.

[4]- المرجع نفسه ، ص95- 96.

[5]- المرجع نفسه، ص96.

وأخذوا العلم و استفادوا منه لم يذكره أحد منهم بطعن، و لم ينسب حديثه إلى ضعف ولا وهن...»[1]، و من تلاميذه:

- ✓ أبو القاسم علي بن القاضي المحسن بن القاضي.*
- ✓ أبي المكارم عبد الوارث بن محمد الأبهاري.
- ✓ الخليل عبد الجبار القزويني.
- ✓ ابن فُوزجّه البروجردي.**
- ✓ الخطيب أبو زكريا التبريزي.***
- ✓ أبو إبراهيم الخليل ابن عبد الجبار القرائي.
- ✓ أبو تمام غالب بن عيسى الأنصاري.
- ✓ محمد بن أحمد ابن أبي الصقر الأنباري. [2]

3- مؤلفـــاته:

ترك لنا المعرّي من المؤلفات الكثير و لم يبق لنا من المطبوع منها إلاّ القليل، و هي اعتمادا على ما ذكره أصحاب التراجم و المؤرخون، سنعمد إلى ذكر مجموعة منها ذلك أننا نعلم أن تصانيف المعرّي كثيرة — هنا و قفنا على ما يتسع له هذا المقام- منها:

1. أدب العصفورين.
2. استغفر و استغفري: كتاب في العظة و الزهد و الاستغفار و يشمل على نحو: عشرة آلاف بيت أول كل بيت؛ استغفر الله، و يقع على مائة و عشرين كراسة.
3. اسعاف الصديق: في ثلاثة أجزاء، و يتعلق بكتاب الجمل في النحو للزجاج.
4. إقليد الغايات: و مقداره عشرون كراسة.
5. الأمالي.

---

[1]- دار سعد، أبو العلاء دفاع ابن العديم عنه، ص91.

*كان من أقرانه، أخذ عنه و هو ببغداد وُلد سنة355 هـ، و توفي سنة 448هـ قبل وفاة المعرّي بما يقارب السنتين.

** و هو ممن قرأ على يده و هو ببغداد و هو صاحب كتاب "الفتح على أبي الفتح "و "التجنى على ابن جني"، وقد اختلف في اسمه: محمد بن حمد أو حمد بن محمد.

*** هو أشهر تلاميذ أبي العلاء و هو أبو زكريا يحي بن علي الخطيب التبريزي، صاحب كتاب "المصنفات النفيسة في شرح الحماسة و المعلقات" و "تهذيب الألفاظ لابن السكت"... و غيرها، ولد سنة 421هـ و توفي 502 هـ ببغداد، و أقام التبريزي أكثر من سنتين يقرأ عليه.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 91-92. و ينظر: أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص29-31.

6. الأيك و الغصون: و يسمى أيضا بالهمز و الردف، و مقداره ألف و مائتا كراسة تقع في اثنين و تسعين جزء.
7. بحر الزجر: يتعلق بكتاب زجر النابح.
8. تاج الحرة: في عظات النساء خاصة، و يقع في أربعمائة كراسة.
9. تضمين الآي: يتضمن العظات و الحث على التقوى الله تعالى ألفه لبعض الأمراء، ومقداره أربع مائة كراسة.
10. تعليق الجليس: يتصل بكتاب الجمل للزّجاج، في جزء واحد.
11. تفسير خطبة الفصيح: فسّر فيه غريب كتابه خطبة الفصيح.
12. تفسير الهمزة و الردف: جزء.
13. جامع الأوزان: فيه شعر منظوم على معنى عام، به أوزان الخليل بجميع ضروبها.
14. الجلى و الحلبى: مختلف في تسميته لعله؛ الحلى الحلبي، مجلد واحد و عشرون كراسة.
15. الحقير النافع: مختصر في النحو، خمس كراسات.
16. خادم الرسائل: في تفسير ما تضمنته رسائله من الغريب.
17. خطبة الفصيح: يذكر فيه الألفاظ التي تروى عن ثعلب في كتاب الفصيح.
18. خطب الخيل: يذكر فيها على لسان كل فرس خطبة يحمد الله تعالى فيها و يعظمه.
19. خماسية الراح: في ذم الخمر خاصة على حروف الهجاء، و مقداره عشرة كراسات.
20. دعاء الأيام السبعة.
21. دعاء الساعة.
22. دعاء حرز الخيل.
23. ذكرى حبيب: مختصر في شرح غريب شعر أبي تمام، مقداره ستون كراسة، في أربعة أجزاء.
24. الراحلة: ثلاث أجزاء في تفسير لزوم ما لا يلزم.
25. راحة اللّزوم: فسّر فيها غريب لزوم ما لا يلزم، نحو مائة كراسة.
26. الرسالة الحضِّيه، أو الحصنية.
27. الرسالة الزعفرانية.
28. الرسالة السندية.
29. رسالة العروض أو القَرْضُ أو القريض.
30. رسالة على لسان ملَك الموت.
31. رسالة الغفران.

32. رسالة الملائكة.
33. رسالة المعونة: و هي رسالة كتبها على لسان غيره، لا يعلم مقدارها.
34. رسل الراموز: نحو ثلاثين كراسة.
35. زجر النابح: يتعلق بلزوم ما لا يلزم، و قد وضعه كارها، إذ علم بما قاله البعض عنه.
36. السجع السلطاني: يشتمل على مخاطبات الملوك و الوزراء و غيرهم من الولاة، سأله فيه بعض من خدم السلطان لم يكن له قدم في الكتابة.
37. سجع الفقيه: جزء واحد في ثلاثين كراسة.
38. سجع المضطرين: عمله لرجل تاجر مسافر يستعين به على أمور الدنيا و لا يعلم مقداره.
39. سقط الزند: و هو ديوان يشتمل على ثلاثة آلاف بيت، ضمّنه شعر صباه.
40. شرح كتاب سيبويه: في النحو، في خمسين كراسة، و لم ينهيه.
41. الصاهل و الشاحج: يتكلم فيه على لسان فرس و بغل، مقداره أربعون كراسة.
42. عبث الوليد: يتصل بشعر البحتري، و هو جزء واحد عشرين كراسة.
43. عظات السور: يتكلم فيه على لسان سور القرآن، و تتظلم كل سورة ممن قرأها بالشواذ ويتعرض للوجه الشاذ، مقداره ست كراس.
44. الفصول و الغايات: هو كتاب في تمجيد الله و العظات، و هو الكتاب الذي أُفترى عليه بسببه؛ و قيل أنه عارض به السور و الآيات ظلما.
45. اللّامع العزيزي: في شرح شعر المتنبي.
46. لزوم ما لا يلزم: و هو ديوان كبير يتضمن أبيات مرّت على حروف المعجم، يذكر كل حرف بوجوهه الأربع، و معنى لزوم ما لا يلزم أن القافية يردد فيها حرف لو غيّر يكن مخلا بالنظم، ثم أورد عدة شواهد على ذلك.

و سوى هذه الكتب؛ فيما تعلّق بالوعظ و العروض و الشعر و غيرها التي لم تصل إلينا بعضها ضاع وبعضها لم يحقق و بعضها لم يطبع، حيث أن قلةً من مؤلفاته من طبعت و نادرا منها ما درس.

و من مؤلفاته أيضا، كتاب أملاه في لحظات حياته الأخيرة، و قد أُمر بإتلافه ذلك أنه أملى فيه غير الصواب:« و كان مرضه ثلاثة أيام، و مات الرابع، و لم يكن عنده غير بني عمه فقال لهم في اليوم الثالث: اكتبوا عني، فتناولوا الدّويّ و الأقلام، فأملى عليهم غير الصواب، فقال القاضي أبو محمد عبد الله التّنوخي: أحسن الله عزاءكم في الشيخ فإنه ميت؛ فمات ثاني يوم...»[1]، هذا القول يوحي من جهة أخرى بشغف المعرّي بالتأليف الذّي كان هاجسه حتى لحظاته الأخيرة.

[1]- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1،ص115.

4- وفاتـــه:

توفي المعرّي بعد مرض دام ثلاثة أيام و ذلك في يوم الجمعة الثالث، و قيل الثاني، و قيل ثالث عشر* من شهر ربيع الأول سنة 449هـ-1058م، في أيام القائم. و هو من العمر نحو ست و ثمانين سنة، قال ابن خلكان:« و كان مرضه ثلاثة أيام، و مات الرابع، و لم يكن عنده غير بني عمه فقال لهم في اليوم الثالث: اكتبوا عني، فتناولوا الدُّويّ و الأقلام، فأملى عليهم غير الصواب، فقال القاضي أبو محمد عبد الله التنوخي: أحسن الله عزاءكم في الشيخ فإنه ميّت؛ فمات ثاني يوم...»[1]، و دفن في ساحة دور أهله، فقال القفطي: «أتيتُ قبره سنة خمسين و ست مئة، فإذا هو في ساحةٍ من دُور أهله و عليه باب، فدخلت فإذا القبر لا احتفال به، و رأيت عليه حُبازى يابسة، و الموضع على غاية ما يكون من الشعث و الإهمال. و قال الذهبي: وقد رأيت قبره بعد مئة سنة من رؤية القفطي، فرأيت نحوا مما حكى... »[2]، بمعنى أن القبر قد أُهمل، إلاّ أن هذا لم يمنع وجود بعض الاعتقادات الخاطئة التي سُردت حول القبر، حيث زُعم « أن الماء إذا بُيت في قارورة عند قبره، و شربه في الغد صبيٌّ به حبسةٌ في لسانه، أو بلادة في ذهنه، زال ذلك عنه ببركة أبي العلاء»[3].

و قد أوصى المعرّي أن يكتب على قبره:

هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلَيَّ وَ مَا جَنَيْتُ عَلَى أَحَدِ[4]

و لما توفي المعرّي خُتم عند قبره في أسبوع واحد مئة ختمة، و قيل مائتان، و قد اجتمع على قبره الكثير من الناس، و أنشد أربعة و ثمانون شاعرا مراثيهم فيه، منها قصيدة طويلة لتلميذه علي بن همام، و رثاه أيضا أبو الرضى عبد الرحمن بن نوت و رثاه أيضا: الأمير أبو الفتح الحسن بن عبد الله بن أبي حصينة[5] و« اتفق ياقوت و القفطيّ و الذهبيّ و الصدفيّ و ابن خلكان، على أن أبا العلاء لما مات أنشد رثاءه على قبره شعراء، لا يقل عددهم عن سبعين شاعرا ...». [6]

* ورد في كتاب تجديد ذكرى أبي العلاء لطه حسين:« في اليوم العاشر من شهر ربيع الأول سنة تسع و أربعين و أربعمائة للهجرة، و سنة ثمان و خمسين وألف للمسيح، اعتلّ أبو العلاء، فلبث ثلاثة أيام مريضا، ثم مات يوم الجمعة الثالث عشر من هذا الشهر...»، ص173.

[1]- وفيات الأعيان، مج1،ص115.

[2]- نقلا عن: أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص22.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- وفيات الأعيان، مج1، ص115.

[5]- أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص24.

[6]- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص176.

VI: مذهبه الفكريّ و اللّغوي:

أولا– مذهبه الفكـــريّ:

1– مصادر ثقافة أبي العلاء:

لقد تعددت منابع ثقافة المعرّي و اختلفت، إذ لم تكن مقصورة على الثقافة العربيّة كما ظن بعض الدارسين، إذ أن روافده العلميّة متنوعة، و هي نابعة من التيار الثقافي العام الذي ساد عصره –الذي كان من أرقى العصور في تاريخ الفكر و الحضارة الإسلامية، و لنطّلع على مكنونات فكره كان لابد علينا أن نتوقف أولا و نتعرف على مصادر هذه الثقافة، العربيّة منها و غير العربيّة.

أ– ثقافته العربية:

إنّ ثقافة المعرّي العربية سواء ما يخص اللّغة و آدابها، و الدّين و علومه، تتجلى بدايتها الأولى داخل أسرة المعرّي و على يد أبيه تحديدا؛ حيث اعتبرهُ المؤرخون ذا دور فعّال في تنشئة المعرّي العلمية. على أن ثقافته في هذه المرحلة لم تنحصر في الجانب اللُّغوي فقط، بل امتدت نحو دراسات متعلقة بالفقه، حيث درس القراءات القرآنية و الحديث الشريف و قطع شوطا معتبرا في دراسته هذه. غير أن بيئته الثقافية بالمعّرة لم تكن قادرة على إشباع حاجاته بل سعى إلى الاستزادة، فكانت رحلته إلى حلب و غيرها من حواضر العرب* مسارا أدى به إلى اكتشاف مصادر ثقافية أخرى ساهمت في تكوين شخصه أولا و تراثه ثانيا. [1]

ب – الثقافة اليونانية:

كانت رحلته إلى بغداد محطة أساسة في تعرفه على هذا النمط الثقافي و الحضاري–الثقافة اليونانية– حيث إنّها كانت ملتقى للدّارسين على اختلاف طوائفهم و مذاهبهم الفكرية و حتى مناطقهم الجغرافية التي أتوا منها، إذْ كانت محلا اجتذبت إليه مختلف التيارات الفكرية و العقدية، خاصة أنّها كانت منبرا تميّز بالحرية في الجدل و النقاش دون غيرها من مناطق العربية، حيث طُرحت فيها و لأول مرة الأمور الفلسفية و قضايا علم الكلام، فتأثر المعرّي بالمناطقة و مذاهبهم و السفسطائية و غيرها من المذاهب لاسيما بخصوص الألوهية والوجود[2].

---

* على الرغم من أن كل من رحلة المعرّي إلى طرابلس و تعريجه على اللاذقية، لم تلق قبولا واسعا لدى الدارسين إلاّ أن ما تركه من أثار توحي لنا و بشكل قطعي حدوث هذه الرحلات، حيث نرى طه حسين قد رجّح صدق حدوثها مبرر ذلك؛ معرفة أبي العلاء بأسرار الديانتين اليهودية و النصرانية، و أن مثل هذه المعرفة لم تكن متاحة في المعرّة، و إنّما ارتبطت معرفته هذه باللاذقية كما يقول المؤرخون، و مما يدل على اطلاعه على هاتين الديانتين ما ورد في لزومياته عن سلوك أصحاب هاتين الديانتين، بما يوحي و بشكل واضح عن معرفته الدقيقة بها. ينظر: عبد القادر زيدان، قضايا العصر، ج2، ص79

[1]– – المرجع نفسه، ص76.

[2]– ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، 232 و ما بعدها.

كما أن هذه المحطة ساهمت أيضا في تعرّفه على أهم ثقافتين أخذتا طريقهما إلى الثقافة العربية واللّسان العربيّ و الحضارة الإسلامية، و هما الثقافة الهندية و الفارسية.

جـ- الثقافة الهندية:

دخلت إلى العالم الإسلامي قبل فترة وجيزة من عصر أبي العلاء، و ذلك من خلال التجارة و الفتح الإسلامي، كما كانت نتيجة اختلاط العرب بالثقافة الفارسية.

و قد اتصل المعرّي بهذه الثقافة و تعرف على سماتها البارزة في خضم إقامته في بغداد، حيث تعرّض لذلك في لزومياته و مما أملى من شعر و نثر[1].

قد لاحظ الدارسون أن ملامح هذه الثقافة قد انطبعت فيه، و يبدو ذلك على مستوى سلوكه ومنهجه في الحياة. كتحريمه على نفسه أكل اللحم. و من مظاهر هذه الثقافة أيضا ما تناوله في سياق إملاءاته، فهو مثلا يتناول "فكرة الحلول و فكرة التناسخ" في رسالة الغفران، فيقول: « و حكى لي عن بعض ملوك الهند، و كان شابا حسنا، أنه جُدر فنظر إلى وجهه في المرآة و قد تغير، فأحرق نفسه و قال: أريد أن ينقلني الله إلى صورة أحسن من هذه»[2] ، كما تحدث أيضا عن بعض العادات الهندية في رسالة الغفران. تتمثل في حرق الزوجة نفسها بعد رحيل زوجها... و غيرها من الأمور.

و لم يتوقف المعرّي عند حدود رصد معالم هذه العقيدة، بل أسقطها بشكل فلسفي و ذلك نستقرءه من خلال شعوره بالغربة و الضياع الّذي ينتظر الإنسان بعد موته، حيث أننا نرى ذلك و بشكل خاص في رسالتي المعرّي الغفران و الملائكة. حيث يقوم بتصوير ما يجري للإنسان بعد موته. و هذا يؤكد أن المعرّي كان يعبّر عن أفكار و فلسفة خاصة، و ليس مجرد عرض لمعتقدات هذه الثقافة. [3]

د- الثقافة الفارسية:

أثرت الثقافة الفارسية بشكل واضح في الثقافة الإسلامية، و لعهود طويلة لاسيما عصر المعرّي؛ حيث لم تكتف بمجرد الظهور على واجهة الثقافة العربية، و إنّما سعت للاندماج في الفكر العربيّ و غزوه – و هذا يظهر بوضوح من خلال الغزو السياسي الذي ساد العصر العباسي-، حيث كان لهذا النمط الفكريّ أثر واضح على المستوي العلميّ و الثقافيّ لتلك المرحلة و حتى الدّيني و المذهبي ، أين اختلطت المذاهب الإسلامية والفكر الفارسي، أين ظهرت المذاهب على اختلافها: كالمزدكية، و المناوية، وانغرست التقاليد الفارسية وظهرت فئة كثيرة من أصحاب العلم من الفرس الذين قاموا بالتدّوين و التأّليف دون أن يَحِدو عن منهج أسلافهم وكان على رأسهم سيبويه... و غيره من العلماء. [4]

---

[1]- ينظر: عبد القادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء،ج2، ص86.

[2]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص87.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص88.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص89-90

كان لهذه الثقافة أثر واضح في تكوين المعرّي و لاسيما الجانب العقدي، خاصةً و أنّه أُتّهم بإتباع مذاهبهم، حتى إنّ كان ذلك زعما لا حقيقة.

و خلاصة القول، لقد مرّ المعرّي في خضم تشكل الإطار الثقافي الخاص به بمراحل متصاعدة، شكلت كل مرحلة منها مصدرا ساهم في إثراء ثقافته كانت أولها المعرة؛ التي كانت المصدر الأول لثقافته الأم و هي الثقافة العربية ، و ثانيهما رحلاته؛ التي شكل من خلالها رصيدا ثقافيا بارزا، على أننا لا نعتقد بأن رصيده من الثقافة العربية قد انحصر في أولى هذه المحطات، و إنّما تواصل في كل مرحلة منها، فهي المصدر الأساس لثقافته، أما عن باقي الثقافات–اليونانية و الهندية و الفارسية– فقد شكلت مصدراً هاما انطبع في شخصية المعرّي أولا و إنتاجاته ثانيا.

2– عقيـــدة المعرّي:

الحديث عن عقيدة المعرّي مجال واسع للقول، إذ وجدناها شيعاً تضارب الناس في آراءهم حولها. فعقيدة المعرّي أو دينه أو مذهبه كثيرا ما اختلف الناس حولها فقد أُتهم بالزندقة و الإلحاد، و ذكر المؤرخون حوادث عدة استدلوا بها على سوء عقيدته، قال ياقوت: « الناس في أبي العلاء مختلفون، فمنهم من يقول: إنه زنديقا... ومنهم من يقول كان زاهدا عابدا... »[1]، لكن جلّهم اتفق على تكفيره، و هذا ضرب من التمحُّل و التعصّب فالحقيقة فيما نعتقد تخالف ذلك.

افتن المتقدمون و المتأخرون في تكفيره و رميه بالإلحاد و الزندقة و المروق و ما شابه ذلك من النعوت، ولقد ذكر الدّارسون جملة من الأسباب كانت الدافع لذلك، من أهمها[2]:

- الحسد من أعدائه، و التعصب و التشدد في الدّين من خصومه.
- الطموح إلى الظهور على أكتافه.*
- الولوع بالإعراب على حسابه.**
- تقليدا لغيرهم من العلماء.

ذلك أن المعرّي كثيرا ما عُرف بجرأته في آراءه، و نقده لكثير من أهل المزاعم، و أصحاب المذاهب والنحل، و الملوك، و الخطباء، و الشعراء، و التجار فلم يسلم منه صنف من الناس، و لم يتخيّر لذلك قولا مما

[1]– معجم الأدباء، ج1، ص326.

[2]– ينظر: المهرجان الألفي، محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص280–282.

*كان البعض ينتقده لا لشيء إلاّ ليقال أنه انتقد المعرّي.

**معنى ذلك؛ أن فريقا من الناقدين كان يترصد زلة للمعرّي، حتى ما إذا ظفر بها سعد بذلك، ذلك ليسفهه في أعين الناس، حيث التمسوا ذلك في علمه فلم ينالوا ذلك و عجزوا فلجئوا إلى الدين فاتخذوا من ذلك حجة للطعن فيه، و هذا ما ألّب الناس عليه، إلاّ بعضهم من ذوي النظر الّذين تصدوا لذلك وأقاموا الحجة على خطئهم و ألفوا في ذلك الكتب كابن العديم... و غيره من دافعوا عن المعرّي.

أَلَّب عليه المتشددون في الدّين و مذاهبه، و إن كان ذلك لم يوجب تكفيره، قال عن ذلك طه حسين:« إذا سمع الناس أبا العلاء، لم يفهموا منه إلاّ رجلاً ملحداً ، فإذا سألتهم عن علّة إلحاده، و عما أخرجه من الدين وحشره في الملحدين، رووا لك أبياتا في اللزوميات... و لسنا نرتاب في أن تعصُّب الفقهاء، و رجال الدين على أبي العلاء هو الذي نشر هذه الأبيات في الناس، و جمع حول صاحبها تلك الشبه الكثيرة... ».[1]

أما عن طرق تكفيره فقد تم التفنن فيها، و هي أضرب كثيرة منها: [2]

- نسب أبيات إليه لم تكن من نظمه.
- تحرّيف أقواله عمّا يوجب الإيمان إلى ما يُوجب الكفر.*

لم تتفق كلمة المتقدمين و المتأخرين على جعل المعرّي يدين بدين واحد، إنّما جعلوه مقسما بين الملل والنحل و ألحقه كل واحد بما شاء؛ فجعلوه برهميًا، و مزدكيًا، و زنديقًا، و ملحدًا، و كافرًا، و معطلًا، ودهريًا، و قرمطيًا، و شيعيًا، و تقيًا**، و من عطف عليه جعله في حيرة – متشككًا– بينها أو مجمعاً لكلّها و منهم من جعله ساحراً إلى غير ذلك، و كان لكل منهم دليلاً يُعوّلُ عليه في حكمه ذاك.

و إذا تأملنا المختلفين فيه لوجدناهم أربعة أقسام:[3]

1. فريق متزندقون: يكفّرونه و يحبونه لكفره.
2. فريق يذهبون إلى صحة إيمانه، و حتى يغالون بذلك فألحقوه بالأولياء و الصالحين.
3. فريق متحيزون: كفّوا عن أذيته و وكلوا أمره إلى خالقه.
4. فريق حاسدون: يكفّرونه، و يسعون لأذيته.

---

[1] – تجديد ذكرى أبي العلاء، ص232.

[2] – ينظر: المهرجان الألفي، محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص282-248.

*- إن أبا العلاء ألف كتابا ردّ فيه على من نسب إليه معارضة القرآن، و كذا أجاب فيه عن الأبيات التي أخرجوها من ديوانه لزوم ما لا يلزم، و كفروه بسببها وقد سماه "زجر النابح"، كما وضع كتابا آخر سماه " بحر الزجر"، بيّن فيه التحريف، و وجوه الأبيات و معانيها الصحيحة، و أراد من خلالها إثبات أن كل ما قيل عنه محض افتراء. و من أهم المؤلفات التي أُتهم فيها بالإلحاد كل من رسالة الغفران و ديوان لزوم ما لا يلزم.

** من قال أنه برهميا فقد استدل على ذلك بترك المعرّي أكل اللحم خمسا و أربعين سنة، إلاّ أن المعرّي فيما ظنه بعض الباحثين؛ تركه ذلك اجتهادا في التعبد و رحمة للمذبوح و كذا لضيق ذات اليد ، حيث أن له في السنة نيفا و عشرين دينار يتقاسمها و خادمه، و هذا أقره المعرّي فيما ترك من أثار، فأقتصر أكله على الفول و نُلسن و ما لا يعذب على اللّسان، و هكذا فإن ما رُميَ به هنا هو افتراء على غير حق.

أما من جعله مُزدكيا فهو أغرب ما نسب إليه؛ ذلك أن المتأمل لحياته يجده على غير ذلك المذهب، بل على ننقيض ذلك؛ أن من كان مزدكيا استحل الحرام والمنكرات و سوى بين الناس في الأموال و النساء ... و غيرها من الأمور الّذي عهدنا المعرّي رافضا لها إذ أبى الزواج ، و أبى كل منكر، حيث يقول عبد الفتاح كليطوا في كتابه متاهات القول صفحة12:«أما المعرّي فكان متقشفا عفيفا يرى في الخمر أم الرذائل، و لا يبيح لنفسه إلاّ متعة اللعب بالكلام... »، وبهذا يكون جعله مزدكيا أمرا مستحيل و هذا حال نسبه إلى القرمطية؛ حيث صرح بلعنته لهذا المذهب بل كفر أهله، و ذلك في كل من رسالة الغفران ولزوم ما لا يلزم، أما عن بقية المذاهب الأخرى فعلى هذا النمط حتى ما إن أُمعن النظر حتى تفطّنا إلى خطئها و زللها. ينظر: المهرجان الألفي: محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، 284-286.

[3] – ينظر: أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص133.

و من أكثر المواضع التي أُتهم فيها و أَنْكرها الناس عليه، خمسة أمور هي:

أ- معتقده في الله:

زُعم أن المعرّي كان منكرا لوجود الخالق-عز و جل-، بدليل أنّهم وجدوا في أشعاره ما يدل على ذلك، من مثل قوله:[بسيط]

قُلْتُمْ لنا خَالِقٌ حكيمٌ قُلْنَا: صَدَقْتُمْ. كَذَا نقُولُ
زَعَمْتمُوهُ بلا زَمَانٍ وَ لاَ مَكَانٍ آلاَّ فقُولُوا
هَذَا كَلَامٌ لَهُ خَبِيٌّ مَعْناهُ لَيْسَتْ لَنَا عُقُولُ[1]

و ليس في حقيقة الأمر، في هذه الأبيات إنكارا لوجود الله ، لكن يؤخذ من ظاهرها إثبات الزمان والمكان لله- تعالى- و هذا ما لا يقول به إلاّ الوثنين و أمثالهم. و قد حلّل هذه الأبيات صاحب كتاب"أبو العلاء المعرّي" محمد تيمور باشا، و رأى أن ما جاء به المعرّي يوافق ما ذهب إليه السلفي فيما يخص الصفات النقلية كالاستواء على العرش و النزول إلى السماء...و نحوها، و أنّها صفات ثابتة وراء العقل ما ألفنا إلاّ الاعتقاد بثبوتها من غير تأويل و اعتقاد عدم التجسيم و التشبيه، و هذا القصد، و رأى أن ليس في الأبيات ما يحمل على أنه يعتقد بالتجسيم[2]، و بهذا يكون المعرّي قد انتهج لنفسه سبيلا فلسفيا تبناه من خلال ما تعرّف عليه من ثقافات -كما ذكرنا سابقا- و قد انطبع في فكره و عقيدته و إيمانه و هذا ما أكده طه حسين بقوله:« و إذا كان أبو العلاء قد سلك طريقهم في الفلسفة الطبيعية و الرياضية، فهو قد سلك طريقهم أيضا في الفلسفة الإلهية، فأثبت الله و أقرّ به... و اللزوميات ممتلئة بما قال أبو العلاء في إثبات الله، وتمجيده ووصفه... و ليس في اللزوميات إنكار لله و لا موهم إنكار له... »[3]، قصد هنا الفكر اليوناني بشكل خاص و الذي تبناه المعرّي في اعتقاده بوجود الله، و قد بيّن وجهة نظره هذه من خلال قوله في موضع آخر: « و لقد يدلّ ما قدمناه على أن الروح الفلسفي لأبي العلاء في الطبيعيات و الرياضيات، يونانيٌّ خالص وأنه في الإلهيات يونانيٌّ كثيرا و إسلاميٌّ قليلا... »[4].

أخيرا، لابد من القول أن في كلام المعرّي ما يُوهم الناظر أنه ملحد، لكن المتأمل يجده على غير ذلك ولأدل على ذلك ما نظمه من أشعار تدل على حسن معتقده، و ما ألفه من كتب في الوعظ و العقيدة ونبذ الرذائل.

---

[1]- أبو العلاء المعرّي، شرح اللزوميات، مج 2، ص410

[2]-ينظر: أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص142.

[3]- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص254.

[4]- المرجع نفسه، ص276.

ب- معتقده في النبوات و الرسل:

أُتّهم المعرّي كثيرا بجحده و إنكاره للنبوات و الرسل، حيث قيل:«أبو العلاء كان منكرا للنبوات جاحدا لصحتها، و قد نص على ذلك في اللزوميات صراحةً غير مرة. فطورا يثبت أنّها زورّ، و طورا يجعلها مصدر الشرور، و افتن في ذلك افتنانا عجيبا. فلم يكتف بإنكار النبوات حتى أنكر الديانات عامة، و زعم أنها للعقل مخالفة. و عن شرعته صادفه، يسلك في ذلك مسلك التورية مرةً، و التصريح مرة أخرى »،[1] إلاّ أننا نعتقد غير الّذي ذهب إليه و هذا ما يثبته قول القائل ذاته في موضع آخر. حيث أن المعرّي لم ينكر وجودها و دليلنا على ذلك و هو ما جاء أنه: « قلما رأيته ذكر النبي صلى الله عليه و سلم، في الجزء المطبوع من الفصول والغايات نحوا من اثنين و عشرين مرة في كل مرة يقول صلى الله عليه وسلم... »[2]، و غير ذلك مما ألفه من كتب الوعظ و الدعوة للإيمان و ما نظمه في ذلك من أبيات، أما ما كان من كلامه فيما زل به عن هذا السبيل فكان إلاّ على سبيل الغلو المألوف للشعراء. و كذا نقده و رفضه للمعتقدين بهذه النبوات، الّذين شذوا عن معناها الصحيح و السليم و غيرهم من أهل الملل الّذين تمحلوا في اعتقادهم بالأنبياء[3]-و نحن نعلم ما ظنه الكثير في بعض أنبياء الله- و رأى طه الراوي ما رأينا حينما قال: « تتبعت ما وصل إلى يدي من شعر أبي العلاء ونثره، فرأيت الرجل مؤمناً بالله إيمانا صادقا راسخا يصفه بجميع صفات الكمال...، أما الإيمان والنبوات واليوم الآخر و ما إلى غير ذلك فيمكنك أن تجمع من شعر أبي العلاء و نثره مجموعا يصلح أن يكون مرجعا للمتقين، و الزهاد المخلصين. و من الجهة الأخرى يمكن أن تلتقط نتفاً منتثرة في ثنايا منظومه و منثوره تعن عن تردده و شكوكه... على أنه لا يعسر على اللبيب تأويل الكثير من تلك الأقاويل، و إعادتها إلى نصاب الصواب».[4]

ج- معتقده في الكتب و الشرائع:

مما لا يجب إنكاره حقيقةً أن أبو العلاء كثيرا ما ذم الأديان و سخط عليها سخطا شديدا، و لكنه رغم ذلك لم يذم الإسلام و قد امتدحه بشكل خاص و فضّله على سائر الأديان، كما أكثر من مدح الرسول-ص- وسنته، و يظهر ذلك خاصة في لزوم مالا يلزم و كثيرا من كتب الوعظ[5] و غيرها من الكتب، حيث إنّه «عظّم القرآن كثيرا و أنكر جواز النسخ عليه و وصفه في رسالة الغفران ص158 وصفا بديعا لا يصدر إلاّ عن قلب مفعم بالإيمان به...».[6]

---

[1] - طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص269-270.

[2] - المهرجان الألفي: محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص 291.

[3] - دار سعد، أبو العلاء دفاع ابن العديم عنه، ص163.

[4] - المرجع نفسه، ص162.

[5] - ينظر: المهرجان الألفي، هنري لاوست، اختلاف الآراء في فلسفة أبي العلاء، ص296-297.

[6] -المرجع نفسه، محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص291.

د- معتقده في الملائكة و الجن:

إن المتأمل لمعتقده فيها يلمحه متذبذبا لا منكرا إياها، و لكن ذكره إيّاها في معظم مؤلفاته تميّز بنمط من السخرية ؛ حيث أثبت أبو العلاء الملائكة و لم ينف وجودها و ذكر كثيرا منهم في كتبه و اعتقد وجودهم في السماء و الأرض و الدنيا و الآخرة، و اعتقاده فيهم لا يخالف اعتقاد أهل السنة[1]. لكن اعتقاده هذا لم يسلم من أوجه الخلل التي اتّخذها حاسدوه مجالا لتكفيره بذلك. و قد رأى طه حسين أن « أبو العلاء أنكر الجنّ و الملائكة في اللزوميات نصًّا... و رسالة الغفران مملُوءة بالسخرية المؤلمة من الجن و الملائكة... على أنَّ أبا العلاء لم ينكر قدرة الله على خلق أجسامٍ نورانيةٍ، ليست بلحمٍ ولا دمٍ، فقال:

لَسْتُ أَنْفِي عَنْ قُدرةِ اللهِ أَشْبَا حَ ضِيَاءٍ بغيرِ لَحْمٍ وَ لَا دَمْ

وَ بَصِيرُ الأَقْوَامِ مِثْلِي أَعْمَى فَهَلُمّوا في حِندِسٍ نَتَصادَمْ

و في هذا البيت من السخرية شيء كثير»[2]، من هذا القول نفهم أن الخطأ في معتقد المعرّي لا يكمن في إنكاره لوجودها؛ حيث كثيرا ما ذكر و أقرّ وجودها في كثير من مؤلفاته في مقدمتها الغفران والملائكة، و إنّما ما يُعاب عليه هو توظيفها الّذي تميّز بنمط من السخرية، و إننا نعتقد بغير ذلك؛ على اعتبار أنه اتّخذها في كل من رسالة الغفران و الملائكة على سبيل المثال أساسا أدبي فني بنى عليه سرده الحواري الخيالي و الّذي لولا وجوده لما وجدت و لما استطاع أن يجد خيطا جامعا لما ورد في كل منها من أفكار و قضايا لغوية، أما عن بقيت ما ورد في مؤلفات أخرى فيقف على مدى تمعن الناقد من جهة و قصد المعرّي من جهة، فغالبا نرجح أن توظيفه ذلك ما كان إلاّ على سبيل السخرية من تخريجات معاصريه و أنماط تفكيرهم حولها، اذ نعلم ما حيك حولها من أفكار خاطئة.

هـ – معتقده بالبعث (الحشر):

زعم كثير من النقاد أن المعرّي كان منكرا للبعث-الحشر- و أنّه كان على اضطراب في معتقده هذا: « أما أبو العلاء فقد اضطرب رأيه في البعث اضطراباً شديداً، فمرة أثبته... و تارة ينكره نصًّا... »،[3] إلاّ أننا لو ترونا قليلا لوجدنا في مؤلفاته ما يثبت إيمانه القاطع بالبعث والحشر خاصة لدى تأملنا لكل من ديوان لزوم مالا يلزم « وفي لزوم مالا يلزم وحده أكثر من مائة بيت كلها تصريح بإثبات الحشر أو ما يكون فيه من جنة ونار و حساب وما أشبه ذلك...»[4]، و كذا كل من رسالة الملائكة التي تروي لنا قصة البعث بدءا من حياة القبر وصولا إلى بوابات الجنة و النار، و رسالة الغفران التي مقدمتها بعث و نهايتها جنة و نار، و أما اضطرابه هذا و تشككه الظاهر فسنجيب عن علته في آخر هذا القول.

---

[1]- ينظر: المهرجان الألفي: محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص 291.

[2]- طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص269.

[3]- المرجع نفسه، ص274.

[4]- المهرجان الألفي، محمد سليم الجندي، دين أبي العلاء، ص291.

إضافة إلى كل ما مرّ فللمعرّي فلسفة و اعتقادا خاص عُيِّب و أُنتقد لأجله، حيث كانت له أفكارا خاصة حول كل من: المرأة و الزواج و الإنجاب و الكون و الحيوان... و غيرها من الأمور.

نقد أبو العلاء المرأة نقدا لاذعا، أما عن الزواج و الإنجاب فقد حرمهما على نفسه [1] و رأى فيهما جنايةً. و سبب رفضه هذا، اعتقاده بأن أصل الإنسان خبيث و أن ما تلاه أكثر دناءةً و نذالة؛ حيث إن الفساد بدأ بدءا بآدم و حواء فأخذ على عاتقه آلا يعمل على استمراره. و ذلك لكي لا يظلم من جاء بعده من أولاده بحياة كحياته، هي أشبه للموت منها إلى الحياة و لكنه « صمم من جانب واحد على وضع حد لهذا الفجور الذي ظل قائما عبر العصور و الأحقاب؛ لن يتزوج ، و بالتالي لن ينجب، لن يخلف ولدا يدين له بالحياة. وهكذا سيقصي فيما يخصه على الفساد وعلى نظام الاستدانة... »[2]، بمعنى أن المعرّي رفض الأبوة لا لأمر إلاّ أن يكون مدينا لولده بالإتيان به إلى عالم يعمه الفساد، و كذا لكي لا يكون ولده مدينا له بجلبه لهذا العالم. و حقيقة علّة هذا الرفض هو ما عاشه في حياته من بؤس بسبب العاهة التي مُني بها.

و خلاصة القول، إن عقيدة المعرّي أو ما يمكننا تسميته بفلسفة المعرّي في الحياة مجال يتسع فيه القول، على أننا آثرنا ذكر أبرز ما جاء فيها، على أننا نؤمن أن عقيدة المعرّي هذه لم يعتنقها إلاّ كارها و ذلك حصيلة سببين أولهما: عصره و ما ساد فيه من فساد، و ثانيهما حياته القاسية التي عاشها جعلته ينفث في خضم ما يؤلفه ما يشعر به من اضطراب و شك، و ما يدفنه من مكبوتات في عقله الباطن نتيجة ما عاشه من بُأس وحقد على حياة قاسية كان لا يستحقها- في نظره-، و لو أن فلسفته هذه فُهمت على نحو صحيح لما كان كل هذا الجدل حول عقيدة المعرّي فهي تستحق منا إعادةً للنظر .

و هذا حال مذهبه اللُّغوي الّذي تفرد به، و إن تبناه من جملة مدارس لغوية تأثر بكل منها في كل مرحلة من حياته حتى رسم لنفسه خطا تفرد به عما سبقوه و تجاوز به معاصروه من اللُّغويين و النحاة.

[1] - ينظر: طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص281-282.

[2] - عبد الفتاح كليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، ص18.

ثانيا– مذهبه اللُّغوي:

غالبا ما عُرف المعرّي بأنه أديب أو شاعر أو ناقد، أما كلُّغوي فقلّما نُسب إليه ذلك، حيث قلّت الإشارة إلى جهده في هذا المضمار من البحث. و يكفي أن نمعن النظر في مؤلفاته حتى نتعرف على عَالِمٍ لغويّ جليل عارف بأصول اللّغة و خباياها، كما نلمح تفرده الواضح عما سبقوه إليها من لُغويين، لاسيما في نظرته الخاصة لماهيّة اللّغة فضلا عن مذهبه المتميّز في دراستها و استنطاقها.

1– اللّغة عند المعرّي:

للّغة في حياة المعرّي، دورٌ بارزٌ إذ استطاع بها الهروب من سجنه إلى عالم فسيح مليء بالرحلة والمغامرة، و قد تعلّق المعرّي باللّغة تعلقا شديدا إذ كرس حياته في تعليمها و تعلمها، و هذا يحيلنا إليه استيعابه لألفاظها نادرها و غريبها و معرفته بقوانينها و قدرته على تطويعها و التلاعب بعناصرها و الاستطراد في رصفها حتى يتوهم المتلقي شذوذه بهذا عن غايته و مقصوده.

أما عن منظوره للُّغة فكان متفردا؛ إذ اعتبرها عنصرا كونيا ذا شمولية و حياة و متأثر بسنن الكون كغيره من عناصر الكون الأخرى، أو بتعبير آخر:«يتصور المعرّيُّ الكون كُلاًّ لغويا، والتَّركيبَ اللُّغويَ غَيْرَ نهائيٍّ، فهو كالأبديّةِ السَّرمديّةِ في اتِساعها و امتدادها وعُمقها:

هذى حروفُ اللَّفظِ سَطْرٌ واحدٌ مِنها يُؤَلَّفُ للكلامِ بحارُ... »[1]

من هذا القول يمكن استخلاص أكثر من قيمة نسبها المعرّي للّغة، و هي في الآن ذاته تتوافق و الفكر اللّساني الحديث؛ الشمولية و التوالد اللانهائي للتراكيب، و كذا اللّغة ككائن حيّ يتأثر بالعوامل الكونية على اختلافها، كما أنّها تركيب يحتوي على مجموعة من الوحدات الدُّنْيا و هي الحروف و بالتالي الأصوات و كل هذه الوحدات يستعان بها لخلق عدد لا متناهي من التراكيب وفقا للاستعداد الفطري للإنسان، و بمعنى أخصّ اللّغة عنده هي بمثابة الكائن الحيّ و التي يمكن للإنسان أن يؤلف من خلالها ما يشاء من التراكيب. على أن هذا لا يعني افتقارها للنظام بل هي خاضعة لنظام معين و هو سنن الكون المتعارف عليها كالموت والحياة والنمو و التغير... و هذا التركيب أو الوجود اللّغوي قائم على تناسب شبيه بمعادلة رياضية، فلا يزيد أو ينقص، و بهذا المفهوم يكون المعرّي قد تطرق لفكرة النظام كما تطرق لها اللغويون المحدثون بعد قرون من الزمن، فاللّغة « عند أبي العلاء هي الحياة و هي نظام يعكس حركة الطبيعة و لا قيمة لأيّ عنصر فيها ما لم

[1] - عبد الله العلايلي، المعرّي ذلك المجهول– رحلة في فكره و عالمه النّفسي– ، ص33.

يعبّر عن مقصد يحيل على معنى»[1]، بمعنى أن المعرّي اعتبر اللّغة ظاهرة من ظواهر الكون تتأثر به في وجودها وتطورها؛ حيث تتلوّن بفعل الاشتقاق أو التوليد، و فيها نقص و فساد ما في ظواهر الكون الأخرى ففيها الإعلال و النقصان، كما لها روح و جسد هما: اللّفظ و المعنى.

كما تنبّه المعرّي أيضا إلى جانب آخر للّغة و هو الجانب الموسيقي سواء ما تعلّق بالحروف أو ما تعلّق بالعَروض، و لعل فقدانه حاسة البصر جعل حاسة السمع لديه على قدر من الدقة و الحساسية فتذوق هذا الجانب الخاص من اللّغة، و إن من يقرأ أثار المعرّيّ في النثر و الشعر حتى يدرك تلك اللّمحة الدالة على حسه الدقيق للأصوات. [2]

2- أهداف دراسته للغة:

سعى المعرّي من خلال دراسته للّغة إلى أهداف ثلاث-فيما نظن-، لا يقلّ أحدها أهمية عن الآخر وهي: الإبداع و التعليم و الإصلاح الاجتماعي[3]، و هذا ما يؤكده لنا جلّ ما تركه لنا من مؤلفات حيث سخّر اللّغة لتحقيق كل منها متفردا بذلك عن علماء عصره ، حيث لم يجعل اللّغة مجرد وسيلة للتعبير بل أداة تعبر عن مجتمع ككل واقعه و معاناته، و عن ذلك قال يوسف العثماني « و يتعامل صاحب رسالة الصاهل والشاحج مع واقع عصره و أحوال مجتمعه من خلال مؤسسة اللّغة فهي حاضرة بتشكيلاتها البسيطة و المركبة في تفكيره و تأملاته... فالتقّليب كغيره من المصطلحات اللّغوية مثّل في فكر العلائي معطى ثقافيا يؤدي به ما يؤديه أي عنصر من عناصر العالم المرئي، وقد وظّفه صاحب الصاهل و الشاحج في الحديث عن وضع اجتماعي و سياسي في عصره غير أنّه لم يكتف بالجانب العملي في توظيف هذا المعطى...»[4].

3- خصوصيات الدّراسة اللّغوية عند المعرّي:

إن اهتمام المعرّي باللّغة و علومها دفعه إلى التنّويع في أساليب نظمها و تعليمها بما قَوِيَ عليه خياله ، كما حفّزه أن يسلك بها مسلكا مختلفا تميّز بما يلي:

1. التأويل من غير إغراق؛ تميّز المعريّ بقدرة عالية على التأويل اللّغوي على نحو ما كان يقوم به من نظر في أبنية الألفاظ و اشتقاقاتها و دلالاتها، و تقليب متونها، و ما رآه البعض في صياغة وحداتها،

[1] - يوسف العثماني، أبو العلاء المعري معجميّا، منشورات دار سحر للنشر و معهد بورقيبة للّغات الحيّة، تونس، (د ت)، ص25.

[2] - ينظر:عبد الكريم الأشتر، أبو العلاء المعرّي و اللّغة، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، المجلد81، الجزء الثالث.ص501. (نسخة الكترونية: Google.com)

[3] - ينظر:المرجع نفسه، ص507.

[4] - أبو العلاء المعري معجميّا، ص12-13.

وإصدار الأحكام و تعليلها و إيجاد البراهين العقلية و النقلية من غير غلّو و لا تمحّل و تحميل اللّغة ما ليس منها.

2. جعل اللّغة وسيلة نقد؛ عمد في درسه اللّغوي على نقد الرواة و اللغويين في بعض ما نقلوه أو فيما أطلقوه، و ما كان ذلك إلاّ لتقويم الآراء من أجل تعليم اللّغة و إبلاغها بشكل سليم للناشئة، كما عمد إلى نقد المجتمع من خلالها أيضا حيث –أنه كما رأينا– لم يفصل دراسته اللّغوية عن باقي أهدافه التي سعى إليها.

3. القدرة على استخدام اللّغة بحرّية مطلقة؛ و نال ذلك –كما ذكرنا سابقا– من استيعابه الواسع للمادة اللّغوية و مناحي استعمالها، ناهيك بما كان له من ملكة فطرية عجيبة في نظم اللّغة وسبّكها.

4. جعل اللّغة وسيلة إبداع؛ استطاع المعرّي بواسطة اللّغة أن يرسم بديع الأساليب و غريب الأخيلة، عالج من خلالها كثيرا من أرائه اللّغوية، و استطاع بذلك أن يتجاوز من سبقه من أقطاب اللّغة بالجمع بين الدراسة اللّغوية و الإبداع الفنّي.[1]

4– مذهبه اللُّغوي:

اطلع المعرّي أول ما اطلع في دراسته اللّغوية على المذهب الكوفيّ، و ذلك أنه دُرّس في صباه مختصر محمد بن سعدان الضرير الكوفي على يد والده، و بذلك يكون قد وُجّه صوب هذا المذهب الّذي كان الأقرب إلى الفقهاء حينها–و هو الوضع الّذي كانت عليه دراسته في بداياتها، و قد اطلعنا عليه سابقا– لكثرة روايتهم واعتمادهم على السماع و عدم تعمقهم في القياس، و قد استمر ذلك–أي تأثره بالمذهب الكوفي– حتى رحلته إلى حلب، و التي كانت فيها مدرسة لغوية ساهمت أيضا في صقل مذهب أبي العلاء اللّغوي؛ و قد أسسها كل من أبو عبد الله بن أحمد بن خالويه و أبي عثمان بن جني، و كان لها أسلوب خاص يتميّز بعنايتها بالقرآن و جمع روايته و توجيه ما وُجد شاذا و« قد تأثر أبو العلاء بأسلوب المدرسة في البحث و إن لم يلق أحد من أئمتها. و ألّف كتابا سماه "تظلم السور" يتكلم فيه عن لسان السور و تتظلم كل سورة ممن قرأها بالشواذ و يتعرض لوجه الشاذ... »[2]، من خلال هذا القول يتضح لنا المذهب الّذي سار عليه المعرّي هذه الفترة و هو المذهب الكوفي مع الاهتمام بالقرآن و جمع رواياته و توجيه ما وُجد شاذا فيها، و هذا لا يتجاوز مذهب الكوفيين.

كما أن ذهابه إلى بغداد و ما بها من زخم علميّ و مذهبيّ، لم يسعف الحظ أبا العلاء أن يلتقي أئمة العلم فيها أمثال: السيّرافي و أبو علي الفارسي، و إنّ ما اطلع عليه هو بعض مؤلفات هؤلاء و غيرهم. و هو

[1] – ينظر:عبد الكريم الأشتر: أبو العلاء المعرّي و اللّغة، ص506–507. ينظر: المهرجان الألفي، محمد الشربقي، ص219–221.

2– المرجع نفسه، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء وعلم النحو، ص365.

بهذا ظل على مذهبه الأول و هو الكوفي دون البصري، حيث جعله ذلك ينفر من المذهب البصري وأنصاره، حيث قيل:« أكثر ما نقده أبو العلاء نحو البصرة؛ الأول أن نحاة البصرة بقياسهم قد قولوا العرب ما لا يقولون وأجروا على ألسنتهم غير ما يرضون، و الثاني أنهم تكلفوا في توجيه الكلام و تخريجه بما أوقعه في الأباطيل...»[1] ، و المقصود هنا، أن المعرّي و نتيجة لِما استخلصه مما اطّلع عليه من مؤلفات أتباع هذا المذهب كان دافعه لنقدهم و نفوره من إتباع مذهبهم عاملان هما:

1. أن نحاة البصرة قد غالوا في القياس و التمسك بالقاعدة، و قد رأى في ذلك عيبا إذ أنهم قوَّلوا العرب ما لم يقولوه.
2. تكلفهم في توجيه ما شذّ عن القاعدة مما أوقعهم في الخطأ و المغالاة نتيجة مبالغتهم في تجريد الأقيسة من أساسها و هو السماع [2].

و لعل أهم ما يؤكد توجهه هذا نقده لكتاب سيبويه و تفضيل شرح أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي على كتاب سيبويه؛ ذلك أنه غزير الرواية، و المادة اللغوية ،و هذا يتفق مع ما تعوَّد عليه المعرّي ، حيث يقول:« و هو عندي (الشرح) أجـل و الكتاب أيسر و أقل من أن يكلف خطوات و لو كن كديب القطوات »[3]، وقد عُلق على هذا و قيل:« و أبو العلاء لا يزهد في الشرح زهده في الكتاب... و لكن الشرح مع ما فيه من القياس غزير الرواية و الشيخ أبو سعيد فياض الاستشهاد و ذلك أغرى أبا العلاء بتحصيله»[4]، كما أن اهتمام أبي العلاء هذا لم يتوقف عند هذا الحد فقد استشهد بالشارح –أي السيرافي– في رسالة الغفران، أما عن سيبويه فقد نقده أبا العلاء ساخرا في أكثر من مؤلف. [5]

و يمكننا القول أن أبا العلاء في بغداد خاصة لم يلق أحدا من أئمة اللّغة، إلاّ أنه ضاق ممّا اطّلع عليه من مؤلفات بأقيسة النحويين و اللّغويين، و غلوّهم في التأويل و التعليل و توسعهم في القياس الذي رآه: « المعرّي منتهيا إلى أن يجيز في العربية ما ليس منها»،[6] و ربما أمكننا القول أيضا أنه كره النحو* جملةً، حيث يقول في "الأيك و الغصون": « يا نحوُ، يا نحوُ. حقَّ لِما كُتِبَ منكَ المحوُ، ما أشْغَلَني إذا نودِيَ بِي عن أحكامِ النّداء »،[7] و ذلك خاصة في المرحلة الأخير من حياته التي قضاها في المعرّة حيث انصرف فيها إلى التعليم

[1] – المهرجان الألفي، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء وعلم النحو، ص368.

[2] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، ص368.

[4] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[5] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] – المرجع نفسه، ص370.

* و المقصود هنا علم اللّغة أو ما كان يُطلق عليه علم العربيّة.

[7] – نقلا عن:عبد الله العلايلي، المعرّي ذلك المجهول– رحلة في فكره و عالمه النّفسي–، ص41.

متجاهلا أهم المؤلفات اللّغوية متجها صوب تعليم المختصرات متّخذا بذلك منهجا تعليميا خاص، كما أخذ يؤلف بعض الرسائل التي حملت ملامح نقدية اتجاه المذهب البصري، و ما يكتنفه من تكلّف في التأويل والتعليل إلاّ أن نقده هذا « لم يكن دقيق المسلك و لا حتى المكان و كل ما ابتدعه هو أسلوبه الشعري في هذا الانتقاد...»[1] ، بمعنى أن نقد المعرّي لم يكن مفصلا و لا دقيقا حول مسائل بعينها، و إنّما كان نقدا عاما ضمّنه بعض رسائله بشكل بسيط، و هذا القول يُحيلنا إلى فكرة أخرى مفادها أن المعرّي كيف وهو مشبع بالفلسفة اليونانية و ما فيها من تجريد و عمق فكري و مؤمن بسلطان العقل و نفوذه لم يجعله كل ذلك يتقبل مذهب البصريين مع ما فيه من تجريد و إعمال للعقل؟، ربما علّة ذلك أنّه ضاق ذرعا من التعليل و القياس والجدل و انصرافه في أخر أمره إلى النقد اللّغوي بدل كونه لغويا و هذا قال به بعض الدارسين، أو لتأثره و هو –الأرجح عندنا– بالمذهب الكوفي الذي جُبل عليه مبكرا و حبه للسماع، حيث أنه« لم يلتق عن أستاذ يحترمه و يقدره و يتأثر بتوجيهاته إلاّ يكن أباه فقد وجهه إلى نحو الكوفيين و حببه في الرواية و السماع ثم أورثته المدرسة الشامية الميل إلى إعراب القرآن و إلى توجيه قراءاته»[2].

و خاتمة القول، لا نعني بما عرضنا له أن المعرّي قد انتهج خطوات المذهب الكوفي و انحصر في إعراب القرآن و توجيه ما شذ في قراءاته مُتجاهلا في ذلك القياس و أوجه التعليل و التأويل بل كان على غير ذلك، فقد اعتمد التأويل و القياس لكن من غير إغراق أو خروج عما أَلِفَ سماعه عن العرب، فإن المتأمل لمؤلفاته يجدها تصدح بقدرة عالية تميّز بها المعرّي في التأويل إذ كان يمعن النظر في ألفاظ اللّغة، و يعمل على تقليبها على كافة أوجه اشتقاقها و دلالاتها، كما تميّز بقدرة خاصة في السيّطرة على اللّغة فكان لا يتحاشى الاستعانة بغريبها و نادرها، ذلك أنّه قد اجتمع له من قدرات فكرية، و إبداعية، و غنا ثقافي، و قوة حافظة منحته آلية متميّزة في دراسة اللّغة و تحليلها، و كذا الاستعانة بها لخلق عوالم خيالية لعبت اللّغة فيها دور البطولة.

و يبقى ما قدمناه كلاما نظريا فقط، على أننا سنسعى إلى سبر أغوار هذا المذهب اللُّغوي الفريد فيما سنعرض له لاحقا في هذه الدراسة.

[1]–المهرجان الألفي، إبراهيم مصطفى، أبو العلاء وعلم النحو، ص372.

[2]– المرجع نفسه ،ص371.

المبحث الثاني: رسالة الملائكة و منهج المعرّي في تدوينها

I- رسالة الملائكة:

تعتبر رسالة الملائكة من أهم الآثار النثرية التي وصلت إلينا من أبي العلاء المعرّي، فهي تنتمي إلى الرسائل الطوال*؛ رسالة الغفران، رسالة الصاهل و الشاحج. و التي تُعدّ من المصنفات البارزة التي جمعت بين الإطار الأدبي و اللُّغوي الذي امتاز به المعرّي.[1]

قد ظلت فترة طويلة مغمورة و مجهولة، لا يُعرف عنها إلاّ اسمها و عقّب محمد سليم الجندي في مقدمة تحقيقه للرسالة قائلا: « تعاقبت سنون كثيرة و لا يعلم من الناس من رسالة الملائكة إلاّ اسمها و أنها رسالة تشتمل على أجوبة صرفيّة سُئل عنها أبو العلاء ...»[2] ، بمعنى أن الرسالة لم تعرف و لم تحقق و لم تنل حقها من الدراسة و التحليل إلاّ حديثا خاصة أن المتقدمين من الدارسين لم يذكروها إلاّ في مقام التعريف بأبي العلاء، حيث ذكرها كل من: ابن العديم، و ياقوت الحموي و غيرهم من كُتّاب التراجم ضمن ذكرهم لمصنفات و مؤلفات المعرّي من غير وصف و لا ذكر ما جاء فيها، و علّق الجندي عن هذا قائلا: « و لم أر من تعرض لوصفها أو التعريف بها من المتقدمين و لا ذكر شيئا من أجوبة المسائل التي فيها»[3]، ربما علّة ذلك؛ أنه قديما لم يتم الاطلاع إلاّ على قطعة منها وردت في كتاب "الأشباه و النظائر" للسيوطي أو بعض النسخ المنفردة التي عثر عليها الدارسون و التي لم تختلف كثيرا عما هي في كتاب " الأشباه و النظائر".

هذا أيضا كان دافعا قويا وراء اعتقاد الدارسين المتأخرين العرب و المستشرقين أن ما وجد هو رسالة الملائكة على تمامها، و بالفعل ساد هذا الاعتقاد و عُني بضبطها و طباعتها نفر من الباحثين على اعتبار أنّها الرسالة بأكملها حيث طبعت منها نسخة في مصر سنة 1910م. وطبع عبد العزيز الميمني نسخة منها في آخر كتابه: " أبو العلاء و ما إليه" سنة 1340هـ، و طبعها أيضا كامل الكيلاني مع رسالة الغفران ثلاث مرات أخرها سنة 1948. إلاّ أن كل ما حققه هؤلاء ما هو إلاّ مقدمة الرسالة و كان ذلك حالهم حال غيرهم من العرب و المستشرقين.[4]

---

* اتفق معظم كتاب التراجم الّذين ترجموا للمعرّي أمثال :ابن العديم و ياقوت الحموي و القفطي و ابن الجوزي أن رسائل أبي العلاء -أو ما عُرف بديوان الرسائل- ثلاثة أقسام: الأول: رسائل طوال تجري مجرى الكتب المصنفة كرسالة الغفران و الملائكة.
الثاني: رسائل دون هذه الرسائل في الطول كرسالة المنيح.
الثالث:الرسائل القصار كالتي جرت بها العادة في الكتابة.

[1] – ماجد حميد فرج:البناء الموضوعي في رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي دراسة و تحليل، جامعة الكوفة: كلية الفقه قسم اللّغة العربية، العراق، ص4 (نسخة الكترونية: http ://www.fkh.uokufa.edu. iq/staff/majidh. Faraj/)

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، تح: محمد سليم الجندي، دار الصادر للطباعة و النشر، بيروت، لبنان ، 1412هـ/1992م، ص أ.

[3] – المصدر نفسه ، ص ج

[4] – المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

أما عن المستشرقين فقاموا بذكرها في خضم ما كتبوه أو طبعوه من الآثار العربية أمثال كوسيدر: في "شرح ديوان الحطيئة" و مرجليوث في "رسائل أبي العلاء" و كيير في "شعر الأعشى"، و بذلك ظل علماء الغرب ردحا من الزمن لا يعلمون شيئا عن هذه الرسالة حتى دخلت عليهم نسخة خطية من مقدمتها مكتبة ليدن، ثم دخلت بعض بلاد الغرب نسخ من "الأشباه و النظائر"، و أيضا لما ترجم كتاب "كشف الظنون" إلى بعض اللّغات الأوروبية، حمل بذلك الغرب صورة مجملة عن رسالة الملائكة لا تختلف عما ورد في معجم الأدباء بعد أن تُرجم. إلاّ أن كل ما اطلع عليه هؤلاء ما هو إلاّ مقدمة للرّسالة حيث ساد اعتقادهم بأنّها الرسالة بتمامها، و عُني بضبطها و طبعها نفر من العلماء و كان على رأسهم كراتشوفسكي الذي قام بطباعتها سنة 1932م، بعدما صرف في تحقيقها و ضبطها عشرين عاما كما قال محمد سليم الجندي. وكانوا بذلك كغيرهم من الدارسين العرب حتى ظهرت نسخة دار الكتب الظاهرية في دمشق فأحدثت المفاجئة الكبرى و اتضح أن كل ما أُطلع عليه ما هو إلاّ المقدمة[1]*.

1 – ظهورها بنصها الكامل:

لم يقف المتأخرون من الدارسين على رسالة الملائكة بنصها الكامل و إنّما اطلعوا على مقدمتها التي وردت في الأشباه و النظائر، التي وجدت منها نسخ في ليون، و الجامع الأزهر، و المكتبة التيمورية، و حيدر أباد، و بدءا من عام 1910م بدأت بالظهور كنسخ مطبوعة تشمل المقدمة الحوارية فقط على اعتبار أنّها الرسالة ككل، و صادف أن توفي مالك النسخة: المرحوم محمد بك المنير الدمشقي**سنة1943 و ارتأى ورثته إهداء مكتبته إلى المكتبة الظاهرية في دمشق فكانت المفاجئة و عُثر على النسخة الكاملة لرسالة الملائكة بين طيات كتبه***، و التي حوت على أجوبة المسائل التي سئل عنها و مقدمة هذه الأجوبة التي بحث فيها عن أصول واحد و عشرين مادة لغوية في إطار حواري بديع، فسارع المجمع العلميّ إلى تحقيقها و طبعها وبذلك ظهرت سبعينيات القرن الماضي أول نسخة كاملة لرسالة الملائكة و التي تشمل المقدمة الحوارية و أجوبة المسائل الصرفية[2].

---

[1]- أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص أ- ج.

* ورد في كتاب : أبو العلاء المعرّي لتيمور باشا ، و هو احد محققي رسالة الملائكة :«و عندي من هذه الرسالة نسخة مخطوطة ضمن مجموع، و بدار الكتب الأزهرية بالقاهرة أخرى ، و قد أوردها السيوطي بتمامها في كتاب الأشباه و النظائر النحوية...»نلاحظ من تعليق تيمور باشا "و قد أوردها السيوطي بتمامها..." و قد ألف كتابه في 1940 أن اغلب الدارسين و إلى وقت قريب ظنوا أنّها على تمامها، و أنّها لم تكن في نسختها الكاملة إلاّ في سبعينيات القرن الماضي و يُحيلنا هذا أيضا إلى اعتقادهم بأنّها مجرد أجوبة صرفية ،و هذا سيتغير بعد اكتشافها كاملة و كذا بعد دراستها لاحقا . ينظر: أحمد تيمور باشا، أبو العلاء المعرّي، ص69.

** من أعيان دمشق

*** ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص ب.

[2] – ماجد حميد فرج، البناء الموضوعي في رسالة الملائكة ، ص4-5.

2- سبب تألـــيفها:

أشار الدارسون إلى أن سبب تأليف أبي العلاء المعرّي لرسالة الملائكة هو الإجابة عن مسائل صرفية وافاها إياه أحد طلبته، و قيل أيضا أن السائل هو الشيخ أبو القاسم علي بن محمد بن همام، و قد صرّح بذلك المعرّي في مقدمة رسالته قائلا:« و لما وافى شيخنا أبو القاسم علي بن محمد بن همّام بتلك المسائل أَلفيتها في اللذة كأنها الراح يستفِزُّ من سمعها المراح فكانت الصهباء الجُرْجانيةَ طُرِقَ بها عَميدُ كفر بعد ميلِ الجوزاء ...»[1]، كما ورد أيضا في نسخة أخرى للرسالة « و لما وافى شيخنا أبو فلان بتلك المسائل...»[2]. نلاحظ في هذه النسخة الأخيرة أنّه لم يصرح بهوية السائل، حيث قيل أبو فلان و من هنا يتبادر للذهن أن تصريح المعرّي هذا لعله يكون سبب تأليف الرسالة ذلك أن أبو القاسم أو السائل مختلف فيه و قد أشار إلى ذلك محمد سليم الجندي في مقدمة تحقيقه للرسالة:« و أبو القاسم هذا لم أقف على ترجمته و لكني أعلم في التنوخيين رجلين كل منهما اسمه همام أَحدهما همام بن عامر جد بني المهذب التنوخي و هذا توفي سنة 234هـ، و الثاني همام بن الفضل بن جعفر من أحفاد المهذب و هذا كان معاصراً لأَبي العلاء... و له ولد يقال له أبو الحسن علي بن همام و هذا كان تلميذاً لأبي العلاء و قد رثاه بأبيات... فإما أن يكون أبو القاسم صاحب المسائل هو هذا التلميذ و قد وقع في كنيته تحريف و نسب إلى جده. و إما أن يكون لهمام ولدان أحدهما علي و الثاني محمد و لمحمد ولد يقال له أبو القاسم علي وهذا أَقرب إلى القبول مع جواز أن يكون أَبو القاسم غير من ذكرنا».[3]

كما علّق عبد العزيز الميمني قائلا: «الذي يظهر من فحوى الرسالة أنه بعض أكابر الفضلاء »[4]، لكننا نجد أنّه على الرغم من هذا الاختلاف و التضارب في هوية السائل إلاّ أن هذا لا ينفي سبب تأليف الرسالة ألا و هو الإجابة عن المسائل الصرفية التي سئل عنها المعرّي –غير أننا نعلم أن المسائل ذاتها لا تقتصر في كونها مسائل تصريفية فحسب– و قد ذكر عبد العزيز الميمنيّ قول أبو الفضل المؤيد الصاحبي في "كتاب الحكم البوالغ في شرح الكلم النوابغ" :« ألّفها أبو العلاء المعرّي على جواب مسائل تصريفية ألقاها إليه بعض الطلبة فأجاب عنها بهذا الطريق المشتمل على الفوائد الأنيقة، مع صورتها المستغربة الرشيقة...»[5]. على هذا نتوصل إلى أن سبب التأليف متفق عليه و إن أُختلف في هوية السائل و هذا التضارب في الآراء ينطبق أيضا على زمن تأليف الرسالة.

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص3-4.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص هـ.

[3] – المصدر نفسه ، ص هـ– و.

[4] – أبو العلاء و ما إليه، ص 236.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- زمن تأليفــها:

لم يُعيّن الدارسون زمن و مكان تدوين رسالة الملائكة و قد أقرّ بذلك الجندي، حيث يقول:« لم أعثر على نص تاريخي يُعيّن الزمان أو المكان الذي ألفت فيه هذه الرسالة...»[1] ، غير أنّه تمت الإشارة بشكل غير مباشر لزمن كتابة الرسالة و ذلك في متنها حيث ورد فيها « فأما أنا فحِلس البيت إلاّ أكُن الميت فشبيه بالميت...»[2] ، و من قوله هذا يبدو أنّه كتب الرسالة و هو مقيم في بيته حبيس فيه و هذا يدل على أنّه كتبها في عزلته و عزلته -كما علما سابقا- كانت في أواخر عمره و هذا يدل عليه أيضا قوله:« و قد بلغتُ سنَّ الأشياخ و ما حار بيدي نفع من هذا الهذيان و الظعن إلى الآخرة قريب...»[3]. إلاّ أن هذا الّذي ورد في متن الرسالة لم يقف بنا على تاريخ ثابت و محدد إذ لم يتفق الدارسون على اختلافهم على تاريخ محدد، حيث اختلفا كل من الميمني الراجكوتي و المستشرق الروسي كراتشوفسكي[4]؛ حيث أن الميمني يذهب إلى أن الرسالة قد ألفت في سنة 435هـ « يظهر من فحواها أنّها أُلّفت نحو سنة 435هـ تقريبًا و الله أعلم »[5] أي بعد تأليفه لرسالة الغفران بقليل، في حين يرى كراتشوفسكي أنّها أُلفت في الزمن الّذي أُلفت فيه رسالة الغفران أي قبل ذلك ببضع سنوات، و النظر إلى كلا الرأيين (أي بعد تأليف رسالة الغفران الميمني أو قبل تألفيها كراتشوفسكي) و كذا الجو النفسي العام للرسالة و الذي يعبّر عن شعور المعرّي بعدم جدواه و قرب نهاية حياته – هذا واضح في النصوص السابقة – و كذا ما عُرف عن المعرّى في رسالة الغفران نتوصل إلى أن رسالة الملائكة أُلفت بعد رسالة الغفران، و هذا ما ذهب إليه أيضا إبراهيم السمرائي قائلا :« و هذا النمط من العرض اللُّغوي يشير إلينا أن المعرّي. قد كتب هذه الرسالة إما في الحقبة التي شغل فيها بكتابة الغفران و أما بعدها، ذلك أن نمطا من التشابه بينهما حاصل فقد اتخذ من السؤال عن ملك و ملائكة، و قد جرّه ذلك إلى الكلام على منكر و نكير...، و لم ينس في هذا الحشد اللُّغوي أن يبتعد عن الإطار الحواري الذي اتبعه في الغفران...»[6].

إلاّ أننا لا نستطيع الجزم بأحد الرأيين و ذلك لعدم وجود نص تاريخي ثابت يؤرخ لزمن التدوين أو دليل صريح في متنها يثبت أسبقيتها أو عدمها عن رسالة الغفران و هذا كان مذهب الجندي الّذي كان محايدا بين الرأيين قائلا «... و لم يعين الزمن و هذه الرسالة إن كانت سابقة على رسالة الغفران فهي نواة لها و إن

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ،ص و.

[2] – المصدر نفسه ،ص3.

[3] –المصدر نفسه ،ص 5.

[4] – ينظر:المصدر نفسه، ص و.

[5] – عبد العزيز الميمني، أبو العلاء وما إليه، ص235.

[6] – مع المعرّي اللّغوي، مؤسسة الرسالة، ط1، سوريا ،1984، ص79-80.

كانت متأخرة عنها فهي صورة مصغرة عنها...»[1] ، و كما بدا الجندي محايدا اتجاه الطرحين، فإن غياب الحجة القاطعة و الثابتة تمنعنا من اعتناق أحد الرأيين.

4 – سبب التسميـــة:

لم يقف الدارسون عند السبب الأساس في تسميت الرسالة بالملائكة حيث لم يصرّح المعريّ بذلك في متن الرسالة و لا في غيرها من المتون، و إنّما رُجح أن سبب التسمية هو تلك الرحلة الخيالية التي افتتح بها رسالته و قد عرض فيها إلى تفسير أسماء مجموعة من الملائكة ، كما رأى بعض الدارسين أن سبب اختياره لهذه التسمية ما هو إلاّ على سبيل العنونة[2]، أو محاولة منه لجذب المتلقين و ذلك لدفع السأم و الملل عن الأجوبة الصرفية و التي عادة ما تغيب فيها المتعة التي تجذب المتلقين أو لعله سعى من خلال ذلك إلى لفت أنظارهم – أي المتلقين– نحو الأفكار و الآراء التي طرحها من خلال حواره الخيالي و الشيق مع الملائكة في كل طور من أطوار تلك الرحلة و«هنا تكمن البراعة و تتوهج اللمحة الأدبية الرفيعة و تتفق مع ما عرف من منهج المعرّي في رسالة الغفران... »[3].

5– محتوى الرسالة:

رسالة الملائكة تمثل رحلة عاشها المعرّي في ساعته الأخيرة من الدنيا مرورا بحياة القبر وصولا إلى الحياة البرزخية، و هي رحلة يلفّها الخيال و المغامرة و الرموز و الإشارات هذا عن ظاهرها فقد جاءت في قالب قصصي حواري ذو خلفية واقعية استعان به ليجعله جسرا يمرّ عليه ليجيب عن جملة من المسائل اللّغوية التي طُرحت عليه، و التي تبدوا في أغلبها مسائل متعلقة بعلم الصرف و هذا رأي معظم النقاد و الدارسين إلاّ أن المتأمل لها يجد فيها مالا علاقة له بعلم الصرف، بل فيها ما يتعلق باللّغة و علم الأصوات و النحو و غيرها من المسائل اللغوية الأخرى على أن الرأي الأول سار على منواله معظم الدارسين. فالعلماء كما يقال يتسامحون بمثل ذلك و المتأخرون كثيرا ما يتتبعون المتقدمين من غير تثبت اعتمادا على ثقتهم بهم.[4]

و تتألف رسالة الملائكة من مقدمة حوارية دارت بين أبي العلاء و الملائكة و هي علي درجة عالية من الخيال و الإبداع، اختص بالحديث فيها عن إحدى و عشرين مادة لغوية ضمّنها داخل إطار خيالي راق؛ حيث جعل من نفسه هالكا مشرفا على الموت و راح يدافع ملك الموت لعله يشغله و يثنيه و ذلك بأن شغله

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص و.

[2] – المصدر نفسه، ص ح.

[3] – ماجد حميد فرج: البناء الموضوعي في رسالة الملائكة، ص5.

[4]– ينظر: أبو العلاء المعرّي: رسالة الملائكة، ص ز–ح.

بالبحث عن أصل "ملك" و اشتقاقه، ثم تصور نفسه داخل القبر محاورا فيه ملائكة القبر" منكّر و نّكير" شاغلا إياهما بالبحث عن أصل بعض أسماء الملائكة، و بعض الكلم و اشتقاقاتها ليخرج بعدها إلى المحشر ويعرض للحديث عن بعض أسماء مسميات تكون إما في الجنة أو النار و « هكذا يمضي المعرّي من مسألة إلى أخرى تارة في مسائل الصرف، و أخرى يتجاوزها في ذلك فتكون شيئا من اللّغة في نشوءها و تطورها »[1]، ذلك كله في إطار خيالي سلس ينتقل المتلقي فيه من مادة لغوية إلى أخرى دون ملل و بشوق، جاعلا من تلك المسائل اللغوية مَحَطَ تساءل و جذب ، و مواد المقدمة الحوارية هي:

1. ملك	8. الزبانية	15. سفرجل
2. عزرائيل	9. غسلين	16. سندس
3. منكر و نكير	10. جهنم	17. طوبى
4. موسى	11. سفر	18. الحيوان
5. ارزبة	12. مخاطبة الواحد بصيغة المثنى	19. الحور
6. الجدث	13. يارضو	20. الإستبرق
7. الريم	14. الكمثرى	21. العبقري

أما عن الشق الثاني من الرسالة فيتمثل في أجوبة المسائل التي وافاها إياه أبو القاسم علي بن همام -قيل بعض طلبته- وهي ست عشرة مسالة:

1- جواب المسألة الأولى: القول في إيّاك.
2- جواب المسألة : القول في آية ، و غاية، و ثاية.
3- جواب المسألة: القول في اسم و حقيقة الحذف منه.
4- جواب المسألة: القول في اثنين واثنتين.
5- جواب المسألة: القول في سيّد و ميّت.
6- جواب المسألة: القول في ترك إمالة يا إذا كان حرف نداء.
7- جواب المسالة : القول في الراجز: أين الشظظان ...
8- جواب المسألة: القول في قراءة ابن عامر على ما حكى في بعض الروايات من قوله أفئدة
9- جواب المسألة: القول في المسألتين اللتين ذكرهما النحويون...

[1] - إبراهيم السمرائي : مع المعرّي اللّغوي، ص82.

10- جواب المسألة: القول في المسألة التي ذكرها ابن كيسان في كتاب المهذب، و هو قوله هذا هذا هذا هذا أربع مرات.

11- جواب المسألة: القول في قول الراجز:يا أيها الضبُّ الخذوُّذان.

12- جواب المسألة: القول في مهيمن.

13- جواب المسألة: القول في اللّفظ المنقول من كتاب المراغي.

و هذا المذكور منها في النسخ الموجودة أما عن المسائل الثلاث الباقية فقد بُترت منها* و لم توجد فيما وجد من نسخ و« هذا آخر ما وجد في هذه النسخة، و منه يتبين أن المذكور فيها الجواب على اثنتي عشر مسألة تامة، و بعض الثالثة عشرة و لا يعلم مقدار الناقص منها و لا مقدار الجواب عن المسائل الباقية، إلاّ أن الباقي من هذه النسخة و رقتان خاليتان من الكتابة. و كل كراسة في هذه النسخة مؤلفة من عشر ورقات وليس في الكراسة الأخيرة إلاّ أربع ورقات اثنتان مكتوبتان و اثنتان خاليتان فإن كانت النسخة مقدرة على قدر الرسالة فالناقص منها ست ورقات و يحتمل أن يكون أكثر من ذلك»[1]، و المسائل الباقيات بحسب المحقق محمد سليم الجندي هي: "القول في يأجوج و مأجوج"، و "القول في السمَّهي"، و القول في الحديث «أنا فرط القصفين».

6- قيمة الرسالــة:

إن رسالة الملائكة لا تقلّ أهمية عن غيرها من مؤلفات المعرّي، و إن لم يتهيأ لها ما كان لرسالة الغفران أو اللزوميات –على سبيل المثال– من عناية و اهتمام من لدن الدارسين إذ لم يزد ذكرها عند القدامى مجرد إشارات في طيات التراجم، كما لم تنل حظها من الدراسة و التحليل لاسيما من الجانب اللّغوي، و هذا ما يحث على الغرابة إذ انصرف عنها اللّغويون – بل عن مختلف أعمال المعرّي و ذلك لأسباب عديدة لا يسعنا المقام لذكرها–و هي التي حوت دراسة جادة للكلمات و أبنيتها و نظم تصريفها و انتظامها، كما استطاع المعرّي من خلالها أن يتفرد بجمع بين قيمتين: الأولى أدبية؛ حيث اتسم أسلوب المعرّي بالبراعة في الخيال والتصوير، أما الثانية؛ قيمة علمية لغوية إذْ ضمت بين دفتيها أطرافا شتى من علوم العربية و لاسيما علم الصرف.

* و عموما اختلف الدارسون حول حجم الرسالة فقيل أربعون جزءاً و قيل ثمانمائة كراسة لكن المتفق عليه هو أنّها جزء واحد فتكون عشرين كراسة في تقديرهم.

[1]- أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 284.

كما أنّها نقلت لنا صورة عن مرحلة من أهم مراحل حياة المعرّي و هي المرحلة المتأخرة من عمره والتي يمكن اعتبارها مرحلة النضج على المستويين الأدبي و اللّغوي، وبالتالي كانت بمثابة بطاقة هوية لصاحبها حيث أظهرت و بشكل جلي سعة اطلاعه على اللّغة و قدرته على التحليل وسعة ما يحفظه من قواعد و ضوابط إذ كان جلّ كلامه فيها قواعد صرفة، ناهيك بمّا يحفظه من شواهد، و غريب اللّغة و قدرته على الاستقصاء وإيراد الأدلة، و القياس، و تعليل الأحكام، و نقدها إذ عمد فيها لنقد من سبقوه و إبداء آراءه الخاصة، وهذا ما أشاد به إبراهيم السمرائي حيث يقول: « و يتميز أبو العلاء في هذا العلم اللّغوي ممّا تفصح عنه الرسالة و غيرها بمعرفة واسعة لها من ذكائه و نظره ما يكسبها أصالة تستدل عليه من فهمه لمواد اللّغة و هو يأتي بها في هذه الرسالة و هو يعالج طائفة من المواد التي يستعمل فيها ضربا من الأدب في سعة من التصور والإدراك»[1]، لكننا لابد أن ندرك أنّها لم تكن صورة عن صاحبها فقط إنّما كانت صورة عما وصلت إليه علوم العربية في عصر المعرّي، و أوضحت لنا مدى ما بلغه العلم آنذاك، و الّذي بلغ الذروة القصوى في ذلك العصر و لاسيما على مستوى معرفة الأبنية و ضبطها، و وضع المقاييس، و القدرة على البحث في أصولها فضلا عن معرفة الشاذ و النادر منها و ما تم الوصل إليه من براعة في التعليل و الأحكام... و ما شابه ذلك من الأمور و التي تدل على تفوق ذلك العصر.

إن الطابع الخاص الذي كانت عليه رسالة الملائكة لم يصل إلينا- فيما نعلم- من كتب الصرف واللّغة ما يشابهه من حيث منهجية التأليف ؛ ذلك أن المعرّي أخرج الدراسة اللّغوية من طابعها التجريدي إلى طابع فني فلسفي استطاع من خلاله التسلل إلى ألباب المتلقين بهذا يكون قد حقق واحد من أهم أهدافه من هذه الرسالة و هو الهدف التعليمي و الذي يمكننا اعتباره من أهم ما تفردت به الرسالة حيث استطاع المعرّي من خلالها خلق نمط تعليمي خاص— سنتطرق له لاحقا -.

بالإضافة إلى أن هذا الطابع الخاص و الذي يتمثل في تلك المقدمة الحوارية و التي ابتكرها المعرّي عبّر لنا من خلالها عما يجول في عالمه النفسي من تساؤلات خاصة في تلك الفترة المميزة من حياته و حياة مجتمعه و ما يتردد في ذهنه من أفكار و مرام فكرية و حتى اجتماعية و بالتالي استطاع بعبقريته أن يجمع ما بين العلم(اللغة)، الفن، الإنسان و المجتمع.

على أننا لا يمكن حصر ما قدمته الرسالة من فائدة في احد الجوانب؛ الجانب اللّغوي التعليمي أو الإبداعي .هذا يبخس حق الرسالة من التقدير فهي جمعت بين الجانبين و هذا ما يوافقنا عليه إبراهيم السمرائي بقوله :« لقد أشاع الباحثون أن أبا العلاء أجاب في هذه الرسالة على أسئلة صرفية و ردت إليه من

[1] - مع المعرّي اللّغوي، ص74.

أحدهم... غير أنني أرى أن في القول بأن المسائل كانت صرفية تهوين من أمر الرسالة، و أنها شيء تعليمي، فهي اجل من أن تقتصر على النعت التعليمي...»[1].

و خاتمة القول، يسعنا القول أن رسالة الملائكة هذه استطاع المعرّي من خلالها أن يجمع بين علوم لغوية شتى و قدرة، و حرفة فنية تستدعي النظر لتشكل بذلك كُلا يستحق الاستقصاء و الدراسة. على أننا سنركز في دراستنا هذه على جانب واحد ألا و هو الجانب اللّغوي اللّساني من هذه المعالجة العلائية.

II- منهجه [في تدوين رسالة الملائكة]:

المتتبع لمواد رسالة الملائكة، يجد أن أبا العلاء انتهج فيها منهجا خاصا به سار عليه في معظم ما تناوله من موضوعات، و كان تفرده ذاك نتاج عقله الفريد العارف بعلوم اللّغة على اختلافها، غزير المادة، فطن البديهة، فكان في رسالته هذه يتناول موضوعا تلوى الآخر باسطا فيه من الشرح و التفصيل و التمثيل الكثير، حيث كان يناقش المسائل التي عُرضت عليه بالتحليل المنطقي و الموضوعي، مع إبراز رأيه الشخصي في كثير من الأحيان، إضافة إلى ذلك نلاحظ أنه كان يُقَلب في عدد منها أراءاً مختلفة، كثيرا ما كان يُغلب أحدها على الآخر ذاهبا في ذلك مذهبا سليما من غير تعصب أو تحيز لأي من هذه الآراء أو حتى المذاهب؛ مع العلم أن أغلب المذاهب و على رأسها مذهب المدرستين (البصرة و الكوفة)، قد استوت سوقها و ذاع صيتها قبل عصره بزمن غير بعيد، فكان له الحق في اختيار أحدها. فالمتأمل للرسالة يلاحظ الترجيح و الانتقاد لأراء العلماء على اختلاف مذاهبهم ماثلا بجلاء و وضوح، عدا أن المعرّي، تميّز بالنقل الأمين؛ يتضح ذلك بشكل خاص من خلال عباراته و جمله، حيث كان ينسب كل قول إلى قائله أو يلمح لذلك. مما أضفى على هذه الرسالة طابع العلمية خاصة و أنّها اتسمت بالموضوعية و الدقة، فكان دقيقا في إجابته عن المسائل، بالإضافة إلى اتسامها بطابع التحليل و المناقشة للتوفر بذلك على أهم خصائص التأليف الذي ساد عصره من جهة، ومن جهة أخرى طُبعت بطابعه الخاص المتفرد. و يمكن التعرف على هذا المنهج المتفرد من خلال عدة عتبات نجملها في الآتي:

أولا- عرض المادة اللّغوية:

المتأمل لمسائل هذه الرسالة و قضاياها و كيفية تناولها يجد مؤلفها يجمع فيها ما توفر لديه من حقائق وآراء، مشيرا بشكل واضح إلى الوجوه و المخالفات ذلك كي يستوفي المسائل حقها؛ ما قيل فيها والاحتمالات الممكنة حتى لا يخرج منها إلاّ و قد أصدر الحكم الذي يرتضيه، معتمدا في ذلك على جملة من الأدلّة التي

[1] - إبراهيم السمرائي : مع المعرّي اللّغوي ، ص73

استقاها من جملة الشواهد السماعية و الأدلة العقلية التي تتعلق في مجملها بإثبات وجهة نظره أو تأكيدا لصحة ما ذهب إليه.

قد اعتمد المعرّي في أثناء معالجته لمجموع المسائل التي عرضت عليه أسلوبا و منهجا قائما على الترتيب؛ بمعنى أنه قد حدد لكل تساؤل إطاره الخاص، دون العودة إليه ضمن جواب مسألة أخرى، منعا للخلط بينها، و إن وجدناه أحيانا يخلط بين موضوعات العربية أثناء التحليل، فكانت له بذلك طريقة منهجية في إجابته و هي تتهيكل على النحو التالي:

1- **التقديم للإجابة:** و هي في مجملها على ثلاثة أنحاء:

أ- التقديم بذكر أراء النحويين في المسألة؛ نحو قوله في مسألة "القول في آية و غاية و ثاية"، حيث يقول:« للنحويين في آيةٍ ثلاثة أقوال الأول قول الخليل...»[1].

ب- تقديم مفهوم عام للمسألة؛ في نحو قوله في مسألة " القول في اسم و حقيقة الحذف منه"، حيث يقول:«و كان أصل الأسماء أن تجئ غير محذوفات، و إنما يستدل على حذفها بالاشتقاق والتصغير والجمع و العلّل الجارية عليها في أنحاء العربية...»[2].

جـ- الدخول مباشرة في صلب الموضوع؛ في نحو قوله في تقديم مسألة " القول في اثنين و اثنتين ": « هذه الأسماء التي حذف من أواخرها حرف العلّة و زِيدت في أوائلها همزة الوصل مخالفة لغيرها من الأسماء وهي موضوعة في أصل اللّغة وضع الأصول و أكثرها لحقه التأنيث على حد التذكير...»[3].

و كذا في تقديم: "القول في ترك القُرّاء إمالة يا إذا كان حرف نداء"، حيث يقول:« الإمالة أصلها للأفعال لأنّها كثيرة التغيير لأنك تقول مضى و يمُضي و يُبنى الفعل على أبنية مختلفة...».[4]

2- **الشروع في تحليل المسألة:** حيث يُفصّل القول فيها بالاعتماد على الشرح و التمثيل بمختلف الأمثلة و الحجج، بالإضافة إلى ذكر أراء العلماء فيها و ترجيح بعضها، من غير إغفال لأيّ ركن من أركان المسألة بالتفسير و التأويل و التقليب على سائر أوجهها، فيجمع كل ما قيل فيها و الاحتمالات العقلية الممكنة، و ذلك وفق عَرْضٍ متسلسلٍ لأفكاره معتمدا فيه على أسلوب الجمع ثم التفصيل ثم الشرح والتساؤل، فيستطرد في بعض المسائل بالشرح و التحليل، و يتناول أيضا بعض الشواهد التي استعان بها بالتحليل، ويستمر

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 101.

[2] - المصدر نفسه، ص 125.

[3] - المصدر نفسه، ص 138.

[4] - المصدر نفسه، ص 185- 186.

في النقاش حتى يغوص في التفاصيل أحيانا. ليخلص في الأخير بإصدار حكم أو التعبير عن رأيه الخاص، على أن هذا لا يشمل كل الأجوبة، حيث أننا نجد المعرّي لا يسير فيها على وتيرة واحدة فهو يتراوح ما بين الإيجاز والإطناب؛ فمنها ما لم يتجاوز فيه الصفحة الواحدة من التفسير و منها ما يتجاوز في نفسيره صفحات عدة، و ذلك راجع للعاهة التي مُني بها، فكان يضطر للإملاء، فكان على عادة أصحاب هذه العاهة من التراوح ما بين الإيجاز و الإطناب و أحيانا التكرار .

3- **الخلاصة:** أحيانا كثيرة نجد المعرّي يشير إلى خلاصة قوله في نهاية جواب كل مسألة، فأحيانا يذكر مذهبه فيها في نحو حديثه في خاتمة القول في مسألة " ترك القراء إمالة يا إذا كان حرف نداء"، حيث يقول: « و الذي أذهب إليه أنّهم أمالوا يا زيد لأجل الياء الموجودة، و إذا قيل ذلك فإمالتهم يا جذع أقوى من إمالتهم يا عمرو؛ لأن الجيم من جذع مكسورة و العين من عمرو مفتوحة و الياء المنقلبة أجذب إلى الإمالة من الياء الموجودة»[1].

و أحيانا يكتفي بالإشارة إلى اتساع المسألة، و أن ما ذكره فيها كاف لإغناء السائل عنها، حيث يقول:«و القول في هذا يتسع و قد مرّ ما فيه كفاية»[2]، و كذا قوله:« و هذا باب يتسع و لو طولب النحويون بالثبات على البناء المعروف لضاع عليهم كثيرا من الأشياء...»[3]، و قوله:« و هذه قياسات تنبسط و فيما ذكر كفاية...»[4]، أو يشير في بعضها إلى أن المسألة لا تحتاج لإطالة لأنّها جليّة بيّنة كقوله:« فالمسألتان واضحتان ليس فيهما إشكال»[5]، و كذا قوله:« و قد بان أمر المسألة فيما ذُكر و هو جليٌّ لا يفتقر إلى إطالة»[6].

و بعمله هذا، قد سهّل على المتلقي إدراكه لهذه المسائل، بمعرفة كل مسألة و جوابها و أوجه النظر فيها.

ثانيا- تحليل المادة اللغوية:

اتصف المنهج الّذي سلكه المعرّي؛ بأنه منهج قائم على المنطق العقلي في عرضه لأفكاره، و منطقي في ترتيبها. فقد اعتمد على الحجاج و التعليل في تحليله، فهو في هذه المعالجة جمع ما بين العقل و المنطق من

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 195.
[2] - المصدر نفسه، ص 138.
[3] - المصدر نفسه، ص 184.
[4] - المصدر نفسه، ص 279.
[5] - المصدر نفسه، ص 224.
[6] - المصدر نفسه، ص 226.

ناحية، و على النقل من ناحية أخرى؛ و كان على رأس ذلك السماع و القياس، فهي أساسيات اعتمدها المعرّي في تناوله لموضوعات كل مسألة من المسائل و اعتدّها برهانا و استشهادا على كل ما ورد.

حيث أن المعرّي لطالما عرف بميله العقلاني و الفلسفي فإن انتهاجه لهذا المنهج ترك له الحرية لإبداء رأيه من الفينة إلى الأخرى. و تدعيم حججه و إثبات وجهة نظره من جهة أخرى، و ما يدلنا على اعتماده في التحليل على المنطق و الجدل أسلوب الافتراض فهو دائما ما يبني إجابته على سؤال افتراضي يستعين به في تحليل المسائل من ذلك ما جاء في قوله:« فكأن قائلا في الأصل قيل له ما فرس أو ما رجل فقال اسم فوقع للسامع أن الهمزة من الأصل لأنه سمع جرسا على مثل أذن وإبط و أدل. و الإدل اللبن الحامض فقال السامع هذه همزة أصلية فيجب أن يكون اشتقاقها من اسم يَاسِمُ فرجع إلى أصل الكلام و ما روت الثقات منه فلم يجد فيه ذلك فقال يجب إذ فُقدت هذه اللفظة أن يجعل اسم من وسم يسم... فاستقر في نفسه ذلك ثم سمع الفصحاء تقول سمعت اسمك ... فقال السامع يجب أن يكون هذا لما كثر آثروا فيه الخفة ثم سمعهم يقولون في التصغير ... فعلم أن ما ذهب إليه باطل و نظر فإذا العائد في ... و اعتبر كلام العرب فرآهم ... فحكم على أن الذاهب ...»[1]، و كذا قوله: « فإذا قيل أن زلزال فَعْلَلَ فاستكرهت البناء على مهيمن من زلزال قلت مُزَيْلَزٌ فحذفت اللام الآخرة كما حذفت جيم دحرج و كما حذفت باء عندليب لما قلت العندلة و من قال أن زلزل وزنه فَعْفَعَ فإن مثل مَفْيعِل لا يتهيأ منه لأن مَفْعِيلاً فيه لام أصلية و ليس ذلك في فَعْفَع و من زعم أنه فَعْفَل فإنه يحذف... لأنك لو بنيتَ مثل مُفَعْلِنُ لحذف الجيم الأصلية... إلاّ أنك إذا استكرهت الكلمة قلت...»[2].

و من خصائص هذا المنهج ما يلي:

أ- تدرج المعرّي من العام إلى الخاص؛ مستعينا في ذلك بالأمثلة و الأدلّة المتنوعة ليأتي على الموضوع من كل جوانبه، حتى يقدم في الأخير خلاصة ما ذُكر أو خلاصة المسألة، و هو في ذكر كل مثال من الأمثلة يعمد إلى الشرح و التوضيح و التعليق بصورة تجعله يشذ عن الموضوع الرئيسي و هو المسألة إلى موضوعات أو قضايا أخرى لها علاقة بوجه من الأوجه بالمسألة، و هذا فيما نظنه يجعل المتلقي يستمر في الاطلاع دون ملل، كما يضفي طابعا من النشاط و الحيوية حيث يزيد في رغبة الإطلاع على الإجابات بصورة متكاملة و جلية، بالإضافة إلى معرفته بصلة القضية بمستويات الدرس اللّغوي الأخرى.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 125- 126.

[2] - المصدر نفسه، ص 279.

ب– الردّ و الانتقاد؛ الملاحظ أن المعرّي في أثناء استشهاده بآراء غيره من العلماء السابقين في أثناء تحليله لبعض القضايا كان يرد على بعض هؤلاء إذا ما رأى أن رأيهم ليس صوبا في نظره أو مخالفا لحقيقة ما يظنه، و هذا يُعزز القول بأن المعرّي ذا فكر مستقل في كثير من التعليقات و العديد من القضايا المطروحة، ومن نماذج ذلك:

– نقده لأبي علي الفارسي، حيث يقول:« و كان الفارسيُّ يأبى ترك صرفه هاهنا إلاّ بعلّة فيجعله اسما لقبيلة و الرواية على غير ما قال و الأخبار تدل على خلافه و قال بعض من يحتج لهذا المذهب يجوز أن يكون نون شيطاناً و واقع على تنوين حركة الهمزة في إذْ و هذا لا يمتنع و لكن فيه تكلف».[1]

– ردّه لما ذهب إليه الفراء قائلا:« ...و قد حكى الفراء غراثين في جمع غرثان و ذلك قول مستنكر»[2].

– نقده لما رآه سيبويه، حيث قال:«... قلت ليس الياء كغيرها من الحروف لأنّها و إن لحقها التشديد ففيها عنصر من اللين فإن قالا أليس قد زعم صاحبكم عمرو بن عثمان المعروف بسيبويه أن الياء إذا شدّدت ذهب منها اللين و أجاز في القوافي حيأْ مع ظبي قلت قد زعم ذلك إلاّ أن السماع من العرب لم يأت فيه نحو ما قال إلاّ أن يكون شاذا قليلا فإذا عجبت...»[3].

و ما ذكرناه دليل واضح على شخصية المعرّي العلمية، إذ كان لديه المقدرة على الردّ و الجرأة في الحديث عن أقطاب الدّرس اللغوي العربّي القديم.

و مما لا يجب إغفاله أن المعرّي كان يُورد اختلاف العلماء فيما طُرح عليه من مسائل، و هذا يوحي بدوره بإلمامه بها من جهة و سعة إطلاعه من جهة أخرى، و من ذلك قوله في مسألة " ترك إمالة القراء يا إذا كان حرف نداء"، حيث يقول: « و الممالُ عند البصريين هو الألف ... و كذلك سماها سيبويه في كتابه ... و أما الفراء فدلّ كلامه على أن الممال هو الحرف الذي قبل الألف لأنه جعل النون هي المكسورة في قولهم إنا لله و هذا قول حسن»[4]، و كذا قوله:« و اختلف النحويون فحكي عن المازني أن لكن الخفيفة مأخوذة من الثقيلة و قال غيره بل هي على حالها و قد زعم الفراء أن أصلها لاكئن و احتج بدخول اللام في الخبر...

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص 248.

[2] - المصدر نفسه، ص 249.

[3] - المصدر نفسه، ص 15.

[4] - المصدر نفسه، ص 188-189.

وهذه دعوى لا تثبت و إن صح دخول اللام في خبر لكن فيجوز أن يكون شاذا و قد زادوا اللام في مواضع...»[1].

جـ- الجمع بين قضايا لغوية مختلفة؛ مزج المعرّي في سياق معالجته موضوعات لغوية مختلفة، وهي في أغلب الأحياء ذات صلة وثيقة فيما بينها، و هي موضوعات تتعلق بمستويات اللّغة المختلفة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، و اللغوية عموما.

حيث إنه في تطرقه لمسألة من المسائل المتعلقة بجانب لغوي معين، يتطرق فيه لجانب آخر قد يكون في أغلب الأحيان ذا صلة و قد كان موفقا في ذلك نظرا لكون علوم اللّغة في أغلبها وثيقة الصلّة، و لا يمكن الفصل بينها إلاّ تجوّزا أو تسهيلا للدراسة.

على هذا فالمنهج الّذي اعتمده المعرّي في تحليل المادة التي عرض لها بالنقاش، كان يتبع فيه أسلوبا يقوم على الحجج و الاستقصاء، ليتبنى من خلاله ما يراه مناسبا، و يكون ذلك بالترجيح أو التغليب أو الاستقلال برأي خاص. و كل ذلك مدعوما بالحجج المناسبة في نظره لما يذهب إليه من أراء أو تعليقات.

ثالثا- الاستشهاد:

تميّز منهج المعرّي باعتماده كل من الأدلة النقلية و العقلية، في إثبات آراءه من جهة أو اعتمادها كأداة مُعِينة في التفسير من جهة أخرى. و قد استدل بالأدلة النقلية المتمثلة في السماع، و العقلية المتمثلة في القياس والإجماع على نحو ما يلي:

أ- الأدلة النقلية:

في الاستدلال اعتمد المعرّي على السماع بوصفه مصدرا من أهم المصادر التي اعتمد عليها القدامى في الاحتجاج في اللّغة و قواعدها؛ ذلك أنه السبيل الوحيد في معرفة اللّغة، و بيان سماتها على ما هي عليه حقيقة، تباينت قديما موافق اللغويين منه؛ نظرا لخوفهم الهستيري من اللّحن فانجروا وراء التخلص من هذا الارتياب بوضع جملة من الشروط تطال الناقل و المنقول و المنقول عنه.

و من هذا المنطلق تشدد البصريون في نظرتهم للمسموع، فكانوا لا يلتفتون إليه إلاّ إذا وثق في صحته وكَثُرة نظائره، في الحين ذاته كان الكوفيون لا يكترثون في الاحتجاج حتى بما قلّ و نَدِر، حيث كانوا خلافا للبصريين الذين « لم يكونوا يكتفون في استخلاص القاعدة بالمثال و الأمثلة القليلة "و إنما اشترطوا الكثرة

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ص 190- 191.

والتداول على ألسنة العرب الفصحاء، أما الكوفيين فكانوا يعتدون بالأشعار و الأقوال الشاذة، و لا يشترطون أي نوع من الكثرة في تقعيد قواعدهم"»[1].

المعرّي في اعتماده على السماع لم يكن نسيج فكره، و إنّما سار في ذلك على خطى من عاصره من اللغويين و النحاة في تبنيهم لهذا المصدر الّذي هو أهم مصادر العربية؛ و الّذين تراوحت أراؤهم حوله بين التشدد و التساهل، في هذه الرسالة وجدنا المعرّي لم يحد عن عادة علماء عصره في هذا السياق و الّذين قيل عنهم:« و قد ظهر في القرن الرابع الهجري جماعة من النحاة الذين وازنوا بين المنحيين: البصري و الكوفي وكونوا مذهبهم مما اختاروه من المذهبين و هم على الرغم من ميول أكثرهم إلى الفئة البصرية، إلاّ أنّهم تجردوا من التعصب و صدعوا بالحق ضد أصحابه، كما أنّهم عادوا إلى نصوص التراث ذاته بالاستقراء و الاستنتاج، فكانت لهم أرائهم و قواعدهم المستقلة التي نسبت إليهم... و لكن نحاة القرن الرابع تعمقوا في تحديد المقاييس واستنباط العللّ و الأحكام متأثرين بما في حوزتهم من ثقافات»[2]. و هذا القول ينطبق بوجه من الوجوه على ما لاحظناه عند المعرّي، و إن كان أكثر ميلا لما كان لدى الكوفيين من اهتمام بالسماع، و ذلك يتضح من تركيزه على السماع كأساس في قبول أيّ أمر من الأمور، خاصة أنه احتكم في كل مسألة تعرض إليها للسماع فجعله أساس و غَلّبَهُ على غيره من الأدلّة؛ و نقصد هنا القياس و دليلنا على ذلك قوله:«و إذا أجروا على بعض الأسماء حكما من حذف أو زيادة لم يجروه على نظيره و إنما نُقل كلامهم بالسماع فقيس منه ما أطرد ورُدَّ ما خرج عن القياس إلى نقل السامعين فلا يلزمهم أن يقولوا في جِرٌ و جُرٌ ...»[3]، و كذا قوله:«و الراء اسم شجر يجري في التصغير مجرى غيره فيحكم على ألفه بأنّها واو في الأصل حتى يثبت السماع بغير ذلك...»[4].

و من مصادر السماع التي كان يعوّل عليها المعرّي في الاستدلال هي: القرآن الكريم و قراءاته و كلام العرب شعره و نثره.

[1] - أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، [مع دراسة لقضية التأثير و التأثر]، عالم الكتب، ط 6، القاهرة، مصر، 1988، ص137.

[2] – سعود بن غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، دار الغريب، ط1، 1425هـ، 2005، ص 289– 290.

[3] - أبو المعرّي: رسالة الملائكة، ص 131.

[4] - المصدر نفسه، ص 120.

1- القرآن الكريم:

هو كلام الله – عز و جل- الذي أُحكمت آياته و حُفظت من لدن الخالق –جل جلاله-، تجلت فصاحته في إعجازه لفظا و معنا، فلا يدخله زيف و لا تحريف لقوله تعالى:﴿ **إِنَّا نحن نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1].

و قد أُعتبر منذ القديم الدعامة الأساسة التي ترتكز عليها أصول الاستشهاد الأخرى، حيث يقول الفراء: «أعرب و أقوى في الحجة من الشعر»[2].

على هذا كان من الضروريّ أن تُبنى القاعدة على ما جاء في القرآن، فهو مصدر موثوق لا يمكن الطعن فيه، إلاّ أن بعض اللغويين قد حادا عن هذا السبيل فتعصبوا لأقيستهم. فإن وجدوا آية تخالف أقيستهم وقواعدهم أخضعوها لأوجه قواعدهم بتخريجها و ترجيحها فأولوها على أوجه حتى تتوافق بواحد منها قاعدتهم، و هذا منظور البصريين بشكل خاص حيث لاختلاف «بين مدرستي البصرة و الكوفة في اعتماد القرآن دليلا، و لكن الكوفيين كانوا يعوّلون على اللّفظ أو الظاهرة، تأتي في القرآن فيبنون عليها قاعدة، أما البصريون فكانوا يكثرون من تأويل ما يأتي من الآيات مخالفا لقواعدهم و أصولهم»[3]. و لعل علّة ذلك عدم اتفاقهم على مواضع الاستشهاد من القرآن، فما كان لدى هؤلاء حجة لم يكن حجة لدى غيرهم[4]، و هو في هذا حاله حال غيره من مصادر الاستشهاد، و هذا ما يثير الاستغراب ذلك أنه كلام الله عز و جل.

و فيما يلي ذكر لبعض خصائص منهج المعرّي في تبنيه الاستدلال بالقرآن الكريم و قراءاته، و هو في الغالب –فيما نعتقد- منهج محمود و طريقة قويمة، إذ استفاد المعرّي من هذا المصدر، و الّذي هو على رأس مصادر الاستشهاد و الاحتجاج اللّغوي، و إن كان اعتماده على الشعر و كلام العرب فيها (الرسالة) أكثر.

و مما ورد في الرسالة من مواطن استشهد فيها من القرآن الكريم، من ذلك قوله:« و في الكتاب العزيز وقتت و أُقتت و هو من الوقت»[5]، و قد استشهد به هنا في قضية قلب الواو المتصدرة ألف، كما استعان بالقرآن أيضا في حديثه عن حروف الزيادة حول كون الميم تكون أصلا في بنات الأربعة إلاّ أن تكون أسماء فاعلين أو مفعولين أو أزمنة أو أمكنة أو مصادر، حيث قال: « و قوله تعالى ﴿**بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا**﴾ يجوز أن يكون المجرى و المرسى مصدرين في معنى الإرساء و الإجراء، و يجوز أن يكونا اسمين للزمان و يكونا في

[1] - سورة الحجر، الآية 09.

[2] - الفراء، معاني القرآن، عالم الكتب، ط3، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ج1، ص 14.

[3] - عفاف حسانين، في أدلة النحو، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 1996، ص 30.

[4] - سعود بن غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، 294.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 128.

موضع نصب تقديره اركبوا فيها بسم الله وقت إجرائها و وقت إرسائها...»[1] ، والملاحظ هنا أن في احتجاجه بهذه الآية القرآنية أنه لجأ إلى تفسير الشاهد منها، و هو "مجراها و مرساها".

و من ذلك أيضا قوله:«و قد روى عطاء بن أبي رباح عن عبد الله بن عباس في قوله تعالى:﴿ **أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ**﴾ ما يدل على أنه جمع فؤاد لأنه فسّر تهوي تحن و هذا هو قياس التفسير،و يجوز أن يكون قوله أفئدة يراد به أصحاب الأفئدة ثم حذف كما يُحذف المضاف، و مثله في القرآن كثير كقوله: ﴿**وَاسْأَلِ القَرْيَةَ**﴾ و نحوه، و كقول الشاعر...»[2].

و من ذلك أيضا ما جاء في قوله:« فأقول ألم تعلما أن ذلك جائز من الكلام و في الكتاب العزيز ﴿**وَ قَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيْدٌ. أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيْدٍ**﴾ فَوُحّد القرين و ثنّى في الآخر، كما قال الشاعر...»[3].

و يمكن تلخيص منهجه في الاحتجاج بالقرآن الكريم في النقاط التالي:

1. أحيانا كان يلجأ المعرّي إلى الاجتزاء بعض الآية و الاقتصار على موضع الشاهد منها، فيكتفي بذكر جزء منها دون أن يقوم بتدوينها كاملة، مثل ما هو عليه في المثال الأول.
2. كما أنه يلجأ إلى تفسير موضع الشاهد كما في المثال الثاني.
3. يلجأ في بعض الأحيان عند الاحتجاج على الظاهرة التي يفسرها بالإشارة إلى أن أمثلتها في القرآن كثيرة، دون أن يذكر غيرها من الشواهد كما في المثال الثالث.
4. يأتي بالآية القرآنية ليدعم بها رأيه في ظاهرة لغوية ما، أو يثبت بها صحة لغة من لغات العرب. وقد يستدل بالآية على ذلك دون أن يشير إلى القبيلة التي تنطق بهذا التعبير.

و ما سبق يدل على أن المعرّي تنبه إلى الأهمية التي يحتلها القرآن الكريم في مجال الاحتجاج بوصفه نص مقدس يسمو عن أي شك.

موقف المعرّي من القراءات القرآنية و منهجية في الاستشهاد بها:

يمثل القرآن الكريم أفصح لغات العرب، و هي اللّغة المشتركة و النموذجية لسائر كلام العرب. فكان بذلك صورة تنعكس فيهـــا سائر لهجات العرب و عاداتها النطقية، على هذا تنوعت طرق أدائه إذ تنزل على

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص 238- 239.
[2] - المصدر نفسه، ص 220- 221.
[3] - المصدر نفسه، ص 23- 24.

سعبة أحرف. و على هذا اختلفت قراءاته تبعا لاختلاف لهجات العرب، حيث إن القراءة ما هي إلاّ «الوجوه المختلفة التي سمح النبيّ (صلى) بقراءة نص المصحف بها قصدا للتيسير، و التي جاءت وفقا للهجة من اللّهجات العربية»[1].

و على ذلك يمكن اعتبار القراءات من أهم أوجه الاحتجاج اللغوي غير أن بعض من علماء اللّغة أغفلوا الاستشهاد بأكثرها، و منهم من حاول إخضاعها للقياس، حيث اجترؤوا على إخضاع نصوص القرآن و قراءته لأصولهم و أقيستهم و «قد كانوا يصفونها بالشذوذ و يؤولونها ما وجدوا إلى التأويل سبيلا»[2]. كما كانوا لا يستشهدون بها إلاّ إذا وافقت القياس عندهم، و جاء ما يؤيدها من كلام العرب شعرا و نثرا. و أما ما وافق منها أقيستهم فلا يبالون بأمرها أكانت مشهورة أو من الآحاد ما دامت تطابق أقيستهم فكان سيبويه على — على ما ذُكر عنه– «يأخذ من القراءات ما يتفق مع قواعده المستنبطة، و يدع ما لا يتفق معها غير ناظر في هذه أو تلك إلى كون القراءة من السبع أو العشر، بل أخذ بقراءات من الأربعة عشرة و من شواذ القراءات. كان سيبويه يستشهد بالقراءات القرآنية التي تتمشى مع قيامه، و إلاّ فهو بين تأويل فيها أو تخريج لها أو ترك الاحتجاج بها أو إنكارها و تضعيفها...»[3] . غير أن هذا القول فيه نوع من الإجحاف في حق سيبويه ذلك أنه لم ينص صراحة بهذا المذهب في الآخذ بالقراءات، و هذا ما رآه شوقي ضيف، حين قال: « مع أنه لا يوجد في كتاب سيبويه نصوص صريحة تشهد لهذه التهمة الكبيرة»[4].

فكانت بذلك القراءات مثار خلاف بين العلماء، إذ احتج كل منهم بها حسب ما يراه. و قد أشار المعرّي إلى هذا الخلاف في بداية مسألة " القول في قراءة ابن عامر على ما حكى في بعض الروايات من قوله: "أفئيدة"، حيث قال:« اختلف أهلُ العلم في مستنكر القراءات، فكان بعضهم يجترئُ على تخطئة المتقدمين وكان بعضهم لا يُقدم على ذلك، و يجعل لكل شيء وجها و إن كان بعيدا في العربية و احتجّ من أجاز غلط الرواة بأن الّذين نقلوا القراءة كان فيهم قوم قد أدركوا زمن الفصاحة فجاؤوا بها على ما يحب، و قوم سبقتهم الفصاحة و لم يكن لهم علم بقياس العربية، فلحقهم الوهم الّذي لا يتعرى منه ولد آدم صلى الله عليه وسلم...»[5]. و هذا القول يحيلنا إلى حقيقة موقف المعرّي من القراءات القرآنية و الّذي هو واضح و جليّ، حيث أنه أعاب تخطئة القراءات و يُستدل على مذهبه هذا أنّه أستشهد بها في الرسالة في أكثر من موضع، على أن موقفه من المستنكر منها على حدّ قوله، حاول تخريجه مع ما يوافق أقيسة العرب، و هذا يتضح بشكل

[1] - أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص 19.

[2] - شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، ط7، القاهرة، مصر، (دت).ص19

[3] – عفاف حسانين، في أدلة النحو، ص 66.

[4] - المدارس النحوي، ص19

[5]– أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 200.

جليّ من خلال إجابته في المسألة المذكورة آلفا، و هو بهذا يُعيب رمي القراءات بالخطأ لكنّه لا يتحرّج من تخريج ما شذ منها و هو في موقفه هذا –فيما نظنه– لا يختلف عن مذهب المتأخرين الّذين لينوا ذلك التعصب (التعصب للأقيسة)؛ بأنّهم أحاطوها بسياج منيع يبعد عنها احتمال الخطأ، حيث استشهدوا بالمتواتر من القراءات وعدوه أصلا من أصولهم التي يقيسون عليها، و ما خالف أقيستهم حفظوه من غير تجريح[1]. و ما يدل على مذهبه الوسطي أيضا أنه جعل القراءة سماع و قياس، لقوله:«و لأنهم حكوا ببيتُ باء فدلوا بذلك على أنها من ذوات الياء، و القراءة سماع و قياس و اختيار فإذا سُمع الحرف و كان السامع له من أهل المعرفة قاسه على نظائره بعد صحة الخبر فيه، فإذا وضح له أنه مستقيم كان الاختيار بعد ذلك إليه، فنقول له أن القراء تركوا إمالة "يا" لأن الحروف أصلها ألا تدخلها الإمالة، و لم يطالبوا بأن يحملوا القراءة على ما يجوز في كلام العرب كما أنّهم لا يطالبون بأن يحملوا القراءة على ما يجوز من كلام العرب كما أنهم لا يطالبون بأن يقرؤوا﴿**وَ لِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجّ الْبَيْتِ**﴾ بالتنوين، و لا يلزمهم إذا كان في الحرف من الكتاب لغتان أو ثلاث أن يستعملوا ذلك كله بل قراءَتهم مردودة إلى الرواية، كما أن قياس الفقهاء معلق بالكتاب والخبر و هم مجمعون على قراءة ﴿**المَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾ بالفتح، و قد حُكي أن كسر الميم منه أكثر في كلام العرب، و إنما تحمل القراءة على معظم الكلام و أقومه في قياس العربية»[2].

على هذا فإن القراءة تظل واحدا من أهم مصادر الاستشهاد، ذلك أنّها أحد أركان القرآن الكريم والّذي لا يختلف اثنان في أنّه أصل من أصول الدراسات اللّغوية بمختلف فروعها، فلولا خوفهم عليه من اللّحن لنكاد نجزم القول بعدم وجود ما ظهر من الدراسات اللّغوية، و لا العناية التي عُنيت بها من لدن العلماء والدارسين. على هذا كان ينبغي أن تكون القراءة من أهم الشواهد لاسيما ما تواتر منها و صح سندها.

أما عن المعرّي فلم يلبث أن جعلها محور أدار عليه بعض توجيهاته لبعض القضايا اللّغوية لاسيما ما تعلق بأساليب العرب في نطقها، حيث يقول:« و كيف تَقرآن رحمكما الله هذه الآية ﴿ **وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا**﴾ أبا لثاء كما في مصحف عبد الله بن مسعود أم بالفاء كما في قراءة الناس، و ما الذي تختاران في تفسير الفوم أهو الحنطة كما قال أبو محجن... أم هو هذا الثوم الذي له رائحة كريهة، و إلى ذلك ذهب الفراء و قد جاء في الشعر الفصيح...»[3].

و من القراءات التي استشهد بها ما يلي:

[1] – ينظر:سعود أبو غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، ص 304–305.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 187– 188.

[3] - المصدر نفسه، ص 16.

1. قراءة أبي عامر لقوله تعالى: ﴿**و عادا لُوْلَى** ﴾[1].
2. قراءة يحي ابن وثاب لقوله تعالى: ﴿**فَأُمَتِّعُهُ قَلِيْلاً**﴾[2].
3. قراءة أبي إسحاق لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٍ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُون**﴾[3].
4. قراءة ابن كثير لقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِي وَ يَصْبِرْ**﴾[4].

و منهج المعرّي في الاستشهاد بالقراءات القرآنية يتضح فيما يلي:

1) ممّا يلاحظ على موقف المعرّي من القراءات، أنه كما احتج بالقرآن الكريم احتج بقراءته على اختلاف قارئيها.

2)حاول المعرّي توجيه بعض القراءات التي شذت عنده باللّغة و من ضوابط القياس.

3)أما فيما يتعلق بنسبة القراءات إلى أصحابها، فإنّه لا يختلف كثيرا عمن سبقوه من العلماء فهو ينص على اسم القارئ فيما بدا عنده نسب القراءة إليه، و ممن نص على نسب القراءة إليهم: أبي عمر، ابن إسحاق، ابن كثير، مكوزه الأعرابي.

أما إذا لم يَنْسبها إلى أصحابها اكتفى بالقول: "و قرأ بعض الأعراب، و قرأ أصحاب القراءة، و قرأ بذلك الكوفيون، و قرأ بعض الناس، و قرأ بعض القراء... "إلى غير ذلك من العبارات.

2- أما الحديث الشريف:

و الّذي يُعدّ أفصح الكلام بعد كلام الله سبحانه و تعالى، ذلك أنّه قول النبي صلى الله عليه و سلم، أفصح العرب نطقا و بيانا، حيث يقول الجاحظ:« ثم لم يسمع الناس بكلام قطّ أعمّ نفعا، و لا أقصد لفظا، و لا أعدل وزنا، و لا أجمل مذهبا، و لا أكرم مطلبا، و لا أحسن موقعا، و لا أسهل مخرجا، و لا أفصح معنىً، و أبين في فحوى، من كلامه صلى الله عليه و سلم...»[5].

على أننا وجدنا المعرّي في رسالة الملائكة لم يستند إلى هذه القاعدة، و لم يستشهد بالحديث النبوي الشريف. لربما كان استشهاده به من غير أن يصرح بذلك صراحة، و عدّه بذلك بمرتبة كلام العرب، فلم ينسب للرسول – صلى الله عليه و سلم– شاهدا من الشواهد التي استعان بها، و إن كان قد أورد كلمة

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 91.

[2] - المصدر نفسه، ص 124.

[3] - المصدر نفسه، ص 180.

[4] - المصدر نفسه، ص 202.

[5] - الجاحظ، البيان و التبيين، تح و شرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، مصر، 1418هـ/1998م، ج2، 17-18.

الحديث في مثال قوله:« و في الحديث أن يهوديا رأى عليّا عليه السلام يبتاع جهازا فقال له بمن تزوجت فقال بفاطمة بنت محمد – صلى الله عليه و سلم– فقال اليهودي لقد تزوجت بامرأَة فهذا على معنى التعظيم والخصوصية...»[1]، و هنا لم يقصد بالحديث حديث الرسول — صلى الله عليه و سلم– و إنّما قصد الأثر. ولعل هذا راجع لكونه على مذهب من عاصره من العلماء و من سبقهم إذ لم يستشهدوا بالحديث «و كانوا لا يحتجون بالحديث النبوي الشريف، و لا يتخذونه إماما لشواهدهم و أمثلتهم لأنه رُوي بالمعنى إذ لم يكتب و لم يدّون إلا في المائة الثالثة للهجرة، و دخلت في روايته كثرة من الأعاجم، فكان طبيعيا أن لا يحتجوا بلفظه و ما يجري فيه من إعراب»[2]، و هذا القول يحيلنا إلى أن الحديث كان مثار جدل بينهم سال فيه حبر كثير فالمشهور بين الباحثين أن قدامى اللّغويين و النحاة كانوا يرفضون الاستشهاد بالحديث، فلا يستندون إليه في إثبات ألفاظها أو وضع قواعدها[3]، و حجتهم في ذلك أن الأحاديث رويت بالمعنى و غيرها من الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك، على أن المتأمل لهذه الحجج يراها حججا تخالف المنطق، حيث رفضها كثير من الدارسين حديثا، حيث قيل:«... و هذا نظر غير سديد، ذلك أن رجال الحديث قد تحروا التدقيق و الضبط، و تشددّوا في ضبط الحديث، و أخضعوا هذه اللغة الشريفة إلى ما دعوه «الجرح و التعديل»، الذي تناولوا فيه رواة الحديث، فكان لهم فيه موازين دقيقة»[4]. كما اعتبرت حججا واهية، حيث قيل:« و هذه حجة واهية بالطبع، فإن رواة الأحاديث كانوا يعيشون، في حيز عصور الاحتجاج، و حتى لو سلمنا جدلا، بأنّهم رووا الأحاديث بالمعنى، و صاغوها بعباراتهم فإنّهم ممن يحتج بلغتهم »[5].

2– كلام العرب: يقصد به ما سمع عن العرب من شعر و نثر، و يُعد هذا المصدر من أهم المصادر التي اعتمد عليها العلماء في الاحتجاج، حيث قيل في تعريف النحو أنه:«علم استخرجَه المتقدِّمون من استقراء كلام العرب»[6]. و يقصد بالعرب هنا العرب الموثوق في فصاحتهم الّذين توفرت فيهم شروط الفصاحة، حيث وضع اللّغويون ضوابط صارمة تعلّقت بنقل اللّغة من جهة، و اللّغة ذاتها من جهة أخرى، و هي ترتبط عموما بالزمان، و المكان، و الناقل، و المنقول عنه، و قد اختلف الالتزام بها ما بين التشدد و التساهل.

كثر الاحتجاج بهذا المصدر، و إن كان على درجة متفاوتة بين العلماء لاسيما أنصار المدرستين. والمعرّي في رسالته هذه، لم يشذ عن هذا الإطار فقد احتج بكلام العرب لاسيما الشعر، و كان يفوق سائر

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 159.

[2] - شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 19.

[3] - أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص 34 .

[4] - إبراهيم السمرائي، المدارس النحوية أسطورة و واقع، دار الفكر للنشر و التوزيع، ط1، عمار، الأردن،1987، ص 26.

[5] - رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، ط6، القاهرة، 1420 هـ/1999م، ص 97.

[6] - السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه و علق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، 1426 هـ ،2006م، ص 24.

مصادر الاستشهاد لديه، حيث فاقت مادة كلام العرب القرآن الكريم من حيث الكمية المحتج بها، حيث جعل كلام العرب أساسا استشهد به على كل ما ذهب إليه من أراء. كما لجأ إليه لإطلاق الأحكام و التعليلات، فقد استعان به بكثرة.

أ- الشعر:

كانت الأشعار التي اتسم قائلوها بفصاحة اللّسان موضع احتجاج اللّغويين، ذلك أن الشعر ديوان العرب و سجل أخبارهم، يحمل بين ثناياه ألفاظ العربية و جلّ تراكيبها. و من هنا أولى العلماء عناية فائقة بالشعر، لكن لم يمنعهم ذلك من وضع ضوابط خاصة لابد من توافرها فيه حتى يمكن الاستعانة به في الاحتجاج، و تتلخص في مجملها في الابتعاد عن التأثيرات الأجنبية فكلما خلا من الشك في لحنه كلما كان أعلى رتبة في الفصاحة.

و قد استأثر الشعر باهتمام اللّغويين و النحاة، لأسباب تتلخص: في سهولة نقله، و يسر تذكره، و أن احتمال التغيير و التبديل فيه أقل من احتماله في النثر[1]. و غيرها من الأسباب التي جعلتهم يؤثرون الاحتجاج به على غيره من مصادر، بل بلغ بهم استحسانه إلى الاستشهاد بالشعر ما كان مجهول قائله. و أبو العلاء المعرّي لم يشذ عن هذا الإطار لا في كثرة الاستشهاد و لا في الاستشهاد بمجهول القائل، و هو لم يخالف بهذا سمت مؤلفات عصره و لا نزوع اللّغويين في الاستشهاد به.

لقد بلغ استشهاده بهذا المصدر حدا فاق فيه احتجاجه من القرآن أو كلام العرب النثري (و نقصد هنا النثر الفني لا الكلام اليومي)، و قد استعان به لتأسيس أحكامه و البرهنة على آراءه، و من نماذج استشهاده بالشعر:

1- تخفيف المشدّد، و استشهد بقول أبو داود:

و شَبَابٍ حَسَنٍ أَوْجُهُهمْ مِنْ إِيَادِ بَنِ نِزَارِ بَنْ مَعَد

الشاهد: معد و أصلها معدّ[2]

2- حذف الياء في دم، استشهد يقول الشاعر:

فَلَوْ أَنَّا عَلَى حَجَرٍ ذُبِحْنَا جَرَى الدَّمْيَانِ بِالخَبَرِ اليَقِيْنِ

الشاهد: الدميان [3]

[1] - عفاف حسنين، في أدلّة النحو، ص 86.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 153.

[3] - المصدر نفسه، ص161.

3- زيادة الياء ضرورة، و استشهد بقول التغلبيُّ:

و سَوَاعِيْدُ يَخْتَلِيْنَ اخْتِلَاءً كالمَغَالِي يَطِرّنَ كُلَّ مَطِيْر

الشاهد: سواعيد و أصلها سواعد[1]

4- قلب الواو ألفا و استشهد بقول الشاعر:

كَأَنَ المحالُ الغرَّ في حُجُرَاتِهَا عَذَارَى على طَايَاتِ مِصْرَ تطلّع

و الشاهد: طايات و أصلها طابة طوية. [2]

و نظرا لأهمية هذا المصدر لديه أشار المعرّي في سياق حديثه عن مزية الاستشهاد بالشعر بقوله: « الاستشهاد بالشعر على نوعين أحدهما لا مزية فيه للمنظوم على المنثور، و الأخر يكون حكم الموزون فيه غير حكم ما نُثر...» [3].

على أنّه لم يغفل عن الإشارة إلى أهمية شرط من أهم شروط رواية الشعر و هو التأكد من عدل الناقل، فسلامة الرواية في ظنّه من أهم شروط قبول الشاهد، حيث يقول:« و ما أعتقد أن شاعرا قويا في الفصاحة يريد مثل هذه الزيادات، و إنّما هي شواذ و نوادر و قد يجوز أن ينطق بها من غير فصيح لأن البيت إذا قاله القائل حمله الراشد و الغَوِيُّ، و ربما أنشده من العرب غير الفصيح فغيره بطبعه الرَّديء...» [4]، كما أنّه شدّد على أهمية التأكيد من صحة الرواية حيث شكك في بعض الأبيات لشذوذها عن القاعدة بأنّها أبيات مصنوعة من الرواة.

أما عن منهجه في الاستشهاد بالشعر نوجزه، في ما يلي:

1- استعان المعرّي بهذا المصدر في الاستشهاد، مستفيدا بما ورد من أشعار في مؤلفات سابقيه، من مثل: كتاب "معاني القرآن" للفراء و "كتاب" سيبويه، و "كتاب العين" للخليل، و كتاب " في القرآن" للكسائي، و يدلنا على ذلك جملة من العبارات التي استعملها في تقديم الشواهد الشعرية نحو:"بيت أنشده الرماني، و أنشد الكسائي في كتابه القرآن، قال الشاعر و أنشده سيبويه، و في كتاب العين، فإنّهم ينشدون هذا البيت، قول الشاعر أنشده الفارسي..." و غيرها من العبارات.

2- استشهد المعرّي بأشعار كثيرة من أشعار: شعراء جاهليين، و مخضرمين، و إسلاميين، وأمويين...وغيرهم، و من الشعراء الّذين احتج بشعرهم و كانت ترد أسماءهم قبل الشاهد الشعري: "امرؤ القيس، زهير، ذو الرمة، حسّان، الهذلي، العَجاج، كميت، طرفة، طفيل، البرج بن مسهر، ابن الأعرابي، حاتم، أوس بن حجر، الأعشى، الحُطيئة، لبيد بن ربيعة، التغلبيّ..." و غيرهم.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 205.
[2] - المصدر نفسه، ص 118.
[3] - المصدر نفسه، ص 181.
[4] - المصدر نفسه، ص215-216.

3- قد يكتفي المعريّ بنسب الأشعار إلى العرب كأن يقول: "أنشد بعض العرب، أُنشد، و هذا البيت على وجهين بالسين و الشين، كما قال الأول..." و غيرها من العبارات.

4- و نجده قد يُورد الشاهد الشعري من غير أن ينسبه لقائله، فيسبق الشاهد بأحد هذه العبارات: "قال شاعر، قال الراجز، قال آخر، لأجل قول الشاعر..." إلى غير ذلك من العبارات التي يقدم بها المعرّي الشواهد الشعرية، و هذه العبارات و غيرها تدل على مدى حرصه على توثيق كلامه، كما أنّها تدل على إحاطته بكلام العرب و أشعارهم.

ب- النثـر:

يُقصد به الكلام المجرد من الوزن و القافية؛ و يشمل أقوال العرب و أمثالهم في عصور الاحتجاج، حيث قيل:«و يعني بالمنثور نوعين من الكلام، أولهما: النثر الفني الّذي عَرف العرب قديما لونا منه فيما نُقل إلينا من خطبهم، و هو قليل بالقياس إلى ما نقل إلينا من الشعر... ثانيهما: ما كان يجري على ألسنة العرب الفصحاء في مخاطباتهم»[1].

و أقوال العرب و أمثالهم هي النموذج النثري الوحيد الّذي يمكن اعتباره من بقايا أقدم النثر العربي[2]، إلاّ أنه لم يصل إلينا إلاّ القليل منه، حيث يقول ابن رشيق في كتابه العمدة:«لم يحفظ من جيد المنثور إلاّ عُشرهُ، و ما ضاع من الموزون عُشره»[3]. و ذلك لجملة من الأسباب كان أهمها: صعوبة حفظ النثر، والاحتفاظ به مدة طويلة، و كذا قابلية التغيير و التبديل ذلك أنه لا يحكمه لا وزن و لا قافية، عدا قلّة مناسبات التي تدعوا إلى النثر و قلّة تردده و تداوله بين الناس[4]، و غيرها من الأسباب.

يبدو لنا من خلال إطلاعنا على رسالة الملائكة، أن المعرّي قلّما احتج بالنثر الفني؛ و هنا نقصد الأمثال، و هي تندرج -كما ذكرنا- في إطار كلام العرب المسموع الذي اعتمدوه في استنباط القواعد والأصول، و كان استشهاده بها إلاّ في مواضع معدودة منها ما جاء في قوله:«و أنت إذا جئت في الفواصل بحرف ممال، و حرف مفخم، تبينت في ذلك تنافرا من اللّفظ ألا ترى أنك إذا قلت في المثل "أنكحنا الفرا فسترى" ففخمت الفرا وأملت ترى فقد جئت باللفظين متباينين و من تفقد ذلك وجده كثيرا في فواصل السجع و قوافي الشعر»[5]. وهنا استشهد بالمثل القائل، "انكحنا الفرا فسترى".

---

[1] - محمد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربي، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1415 هـ\1995 م، ص 100.

[2] - سعود بن غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف، ص 306.

[3] - نقلا عن: محمد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربي، ص 100.

[4] - سعود بن غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف، ص 306.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 189- 190.

أما فيما يتعلق بكلام العرب المستعمل في ممارساتهم اليومية، فقد أكثر المعرّي الاستشهاد به، و من ذلك ما ورد في قوله:«و قد حكى سيبويه عن أبي الخطاب أنّهم يقولون للصبيّ هبيٌّ و هو فعلٌ...» [1]، و جل ما أستشهد به و ما مثّل به في رسالة الملائكة هو من كلام العرب، و هو في هذا لم يحد عن عادة أهل الاستشهاد و الاحتجاج.

ب- الأدلة العقلية:

1- **القياس:** تميّز مذهب المعرّي باعتماده على القياس إلى جانب اعتماده على السماع. ذلك أن القياس احتل المرتبة التالية بعد السماع في مراتب مصادر الاحتجاج، و كان له دورا مهما في بناء أغلب قواعد اللّغة عند القدماء و المحدثين. و المقصود بالقياس:«هو حَمْلُ غيرِ المنقولِ على المنقولِ، إذا كان في معناه»[2].

استخدمه القدماء في شرح قواعدهم أو الاحتجاج لها، غير أنّهم:« اختلفوا في كثرة الأخذ به والاعتماد عليه.إذْ كان البصريون أكثر من سواهم ميلا إلى استخدامه في دراستهم... ثم جاء اللغويون بعده و وسعوا الأخذ بالقياس...»[3].

و كان القياس وسيلة من وسائل نمو اللّغة، و بناء قواعدها، و قد جعله اللغويون يرتكز على أربعة أركان هي: الأصل و الفرع، الحكم، و العلّة. [4]

و كانت كتب النحاة مليئة بالأقيسة على غرار كتاب سيبويه. و المعرّي قد نهج هذا المنهج باعتماده على القياس على منوال سابقيه، و من ذلك قوله:« فمن حمل القياس على ما أَصّله المتقدمون لم يجز له أن يجعل نون مهيمن زائدة و لا مبدلة من ياء لأن حروف الإبدال أحد عشر حرفا...» [5]، و قوله:« و قياس النحويين يوجب أن يكون وزن ابْنَمَ افْعَمَا»[6].

على أنه قدم السماع على القياس، فلم يتشدّد في الاعتماد على القياس، إنّما جعل السماع أساس لا ينبغي تجاوزه. و يدلنا على ذلك قوله:« و الراء اسم شجر يجري في التصغير مجرى غيره فيحكم على ألفه بأنها واو في الأصل حتى يثبت السماع بغير ذلك، و يحكم على همزته أنها أصلية ليست بالمنقبلة»[7].

---

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 183-184.

[2] - السيوطي، الاقتراح، ص 203.

[3] - محمد حسين آل ياسين، الدّراسات اللّغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، مكتبة الحياة، ط1، بيروت لبنان، 1400هـ\1980م، ص 343 .

[4] - ينظر: السيوطي، الاقتراح، ص208.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 255.

[6] - المصدر نفسه، ص 154.

[7] - المصدر نفسه، ص120.

كما اعتبر أن التشدّد في القياس ضربا من التكلف المستهجن، حيث يقول:« و ليس حذفهم في اسم مثل ذلك، و إنما تلك العلّة شيء يتوصل به النحويون إلى تكثير المنطق، و لا يُعلم كيف سجية حذفهم الواو إلاّ أن يدعى مدع أنّه في غريزة الناطق بهذه الكلمة في بدء الخلق»[1]. و كذا قوله:«و هذا ما لا يحسن في القياس لأنه يؤدي إلى تكلف يشهد المعقول بخلافه...» [2].

و هو بهذا لا يختلف عمن عاصره من العلماء، حيث قيل:« فمن هنا نرى أن نحاة القرن الرابع قد استقرأوا الظواهر أولا ثم انتهوا بصياغة القوانين و القواعد، و استقراؤهم لم يكن بعيدا عن المسموع و لا نابعا من العقل وحده بل مستنبطا من كلام العرب الذي تناولوه بوضع الفروض و اختبارها و طرح الأسئلة وتقليبها و معالجة الاحتمالات و الاستنتاج منها...»[3].

أما مذهبه (المعرّي) في القياس، فيمكن أن نلخص أهم خصائصه في الآتي:

1_ **القياس على الأصل في إثبات القاعدة:** و يدلنا على ذلك قوله:«كما قالوا تمسكن فجعلوا الميم كأنّها من الأصل، و إنّما هو من السكون، و كذلك قالوا تمدرع من المدرعة، و إنّما القياس تدرع لأنّها من الدرع»[4].

2- **السماع مقدم على القياس:** و يدلنا على ذلك:«و استدلوا على ذلك بقولهم أَيدٍ قاسوه على كلب و أكلب و شهد على أن أصله الياء قولهم يدَيتُ إلى الرجل، و لو لم يُسمع يَدَيْتُ لوجب أن يكون الذاهب ياء لأنه لم يأت في كلامهم فعل ثلاثي أوله ياء و آخره واو و قد أتى ضد ذلك...» [5].

3- **القياس على الأفشى و الأكثر استعمالا:** و يدلنا على ذلك:« قيل لا يمتنع مثل ذلك، و لكن الحمل على الأكثر هو القياس؛ لأنا نجد فعلا في ذوات الياء و الواو كثيرا و مع هذا فإن باب خشبة أشيع في الكلام من باب سبعة و معدة»[6]. و كذا:« و قولهم أبناء يستدل به على أنه ليس بفعل ساكن العين حملا على الأكثر من الكلام إذا كان جِذْع و أجذاع و حِمْل و أحمال أشيع في اللّغة من زَند و أزناد و فَرخ و أفراخ و أنما تحمل الأشياءُ على ما كثر...» [7].

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 136.

[2] - المصدر نفسه، ص 137.

[3] - سعود بن غازي بن أبو تاكي، خصائص التأليف، ص 327.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 237.

[5] - المصدر نفسه، ص 162-163.

[6] - المصدر نفسه، ص 101.

[7] - المصدر نفسه، ص 144.

و بما أن القياس هو "حمل فرع على أصل بعلّة جامعة" فإن المعرّي استعان بالعلّة في احتجاجه على اعتبار أنّها ركن من أركان القياس، و كان من أهم أنواع العلّل التي استدل بها كثرة الاستعمال، و كذا علّة التخفيف، و من ذلك قول:«... فإن قيل فما يُنكر أن تكون ألف اسم أصلية ثم حذفت لكثرة الاستعمال كما حذفت الهمزة ويَلْمِهِ...» [1].

2- الإجماع:

و يقصد به إجماع العلماء على توجيه محدد لقضية لغوية ما و هو:«إجماع أهل البلدين...» [2]. ويقصد هنا علماء مدرستي البصرة و الكوفة، و يعدّ الإجماع حجة يعتمد عليها في الاحتجاج لقول السيوطي: «وإجماعُ العربِ حُجَّةٌ ...» [3].

و يكون الإجماع بعد استقراء كلام العرب الفصحاء الموثوق في فصاحتهم ثم على ما قيس على كلام العرب، و المقصود هنا السماع و القياس، و بعد ذلك يأتي دور العلماء في الإجماع على المسألة المطروحة. وعلى هذا فالإجماع يكون مرحلة تلي كلا من السماع و القياس، على أنّه لابد أن لا يخالف الإجماع العرب في كلامهم، حيث يقول ابن جني:« اعلم أن إجماع أهل البلدين، إنّما يكون حُجّة إذا أعطاك خصمك يده ألاّ يخالف المنصوص، و المقيس على المنصوص، فأمَّا إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجّة عليه»[4]،وممّا ورد عن المعرّي و احتكامه بالإجماع قوله:«فجعلت الهمزة الثانية ياء بإجماع من العرب و أهل القياس...»[5]. وكذا قوله:« و كانوا في تكريرها مضطرين و ذلك اصطلاح وقع بين أهل القياس...»[6]. على أن استشهاده من هذا الشاهد قليل إذا ما قُرن بغيره.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 131.

[2] - عفاف حسانين، في أدلّة النحو، ص 212.

[3] - السيوطي، الاقتراح، . 193.

[4] - ابن جني، الخصائص، دار الكتب المصرية/ المكتبة العلمية، مصر، 1372هـ/ 1952م، ج1، ص 189.

5 – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 77-78.

[6] - المصدر نفسه، ص 58-59.

رابعا– منهجه التعليمي:

إن المتأمل لرسالة الملائكة يلاحظ جنوح المعرّي نحو المنهج التعليمي، و يمكن تفسير ذلك؛ نظرا للخلفية التعليمية لهذا العالم الجليل، حيث أنّه في معظم حياته اشتغل في هذا الميدان، و قد انطبع ذلك بشكل جليّ في هذه الرسالة، حيث جاء في قوله ما يدل صراحة على ذلك:« و إن كان أهل الجنة عارفين بهذه الأشياء قد ألهمهم الله العلم بما يحتاجون إليه فلن يستغني عن معرفته الولدان المخلدون فإن ذلك لم يقع إليهم و أنّا لنرضى بالقليل مما عندهم جزاء على تعليم الولدان فيبتسم إليهم رضوان...»[1].

و هذا ملاحظ في جميع مؤلفاته، حيث قيل:«بل أن النزعة التعليمية المعلمية لتلازم أسلوبه حتى في القصص الخيالية الفكه و قد يضحي بالوحدة الفنية و وحدة السياق اللاذة في سبيل الاستقصاء العلمي النافع، و من إيثاره هذه النزعة استخدامه مصطلحات وسائل العلوم و الفنون الخاصة في اختراع المعاني العامة و توسيع الطاقة اللغوية و البيانية بحذق و عمق سواء أفي الشعر أم النثر مما لم يسبق إليه »[2].

و يمكن تلخيص أهم ملامح منهجه التعليمي فيما يلي:

1– ميله إلى الشرح و التفسير؛ يتجلى ذلك خاصة في جنوحه للتمثيل و شرح كثير من المفردات شرحا مقصودا، و نماذج هذا كثيرة في رسالة الملائكة، حيث أّنه كلّما مرّ بكلمة أو بيت شعري هَمَّ بشرح ما استغمض فيه.

2– كثرة التعقيبات؛ كثيرا ما يتوقف عن الحديث عن المسألة بالتعقيب عن شيء يخشى غموضه، ولكن ذلك من غير إغراق و لا تعقيد و إنّما بشكل منطقي يسهل على المتعلم إدراكه.

3– استعماله لغريب اللّفظ؛ قصد تعريف المتلقي أو المتعلم باللّغة أولا، و من ثمّ قضايا اللّغة، و هو كما ذكرنا يسعى إلى شرح كل ما يغمض فهمه من الغريب المستعمل في الرسالة نحو: "الكين، الشظظان، المغرود، سلعن، الصعافقة، دلامص، الشبرمان، الضيرمان، الهندلع، الكرزين... و غيرها من غريب الألفاظ وجلّها أعقبه بالتفسير نحو قوله: « المردقوش و هو ضرب من النبت و يقال إنه الزعفران...».[3]

4– تقليب المسألة و تأويلها على أكثر من وجه.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 42.

[2] - المهرجان الألفي، محمد الشريقي، أسلوب المعرّي و منهاجه، ص 221.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 238.

5- نقد العلماء أو ما قاموا به؛ كقوله:« و قد يقع في الكتب ألفاظ مستغلقة فمنها ما يكون تعذر فهمه من قبل عبارة واضع الكتاب لأنه يكون متسورا على ما بعد من الألفاظ و على ذلك جاءت عبارة سيبويه في بعض المواضع و منها ما يستبهم لأن صاحب الكتاب يكون قاصدا لإبهامه و يقال إن النحويين المتقدمين فعلوا مثل ذلك ليفتقروا إليهم في إيضاح المشكلات و من ألفاظ الكتب ما يستعجم لتصحيف يقع فيه فإن الحرف ربما زاغ عن هيئته فأتعب الناظر و شغل قلب المفكر و ربما كان الكلام قد سقط منه شيء فيكون الإخلال به أعظم و معناه أبعد من الإبانة»[1].

ثم قدم بعد ذلك توجيها لحلّ هذا الإشكال: «إذا أشكلت الألفاظ في الكتب و الغرض معلوم فما ينبغي للناظر أن يحفل و ليقصد أخذ المعنى و إلفاء ما يظهر من اللفظ الفاسد، و إن كان الغرض غير مفهوم فعند ذلك يجب التوقف و الذي قصده المراغيُّ بيّن واضح و الكلام الذي نُقل قد سقط منه شيء يحتمل أن يكون عبارة من عبارات مختلفة و لا يفتقر إلى تمثيله...» [2].

6- اصطناعه الأسلوب القصصي التعليمي؛ القائم على الخيال من جهة و الاستقصاء من جهة، وهذا ما تفرد به عما سبقوه من العلماء مبتكرا في ذلك أسلوبا تعليميّ من نمط خاص. يُبعد الملل من جهة ويعمل على التشويق من جهة أخرى، و تمثله مقدمة الرسالة و التي ارتكزت على الخيال الّذي لم يخل من التحليل اللّغوي.

7- بساطة الأسلوب و عدم الميل إلى التعقيد؛ و هذا الأخير كان مثارا لنقده لغيره من العلماء كنقده لسيبويه -كما أسلفنا الذكر- على أن البساطة لا تعني انحطاط الأسلوب، بل يُقصد بالبساطة الوضوح الّذي يساعد على الاستيعاب، حيث أن كثيرا من المعلومات التي كان يأتي بها تكفي القارئ للتعرف على المسألة. لكن أسلوبه في الوقت ذاته و إن كان أسلوبا تعليميا لكنّه يحتاج إلى متخصصين بلغوا من العلم درجة حتى يتم معرفة ما يدور في ذهن المؤلف و ما يرمي إليه.

8- تصديه من خلال الرسالة إلى تفسير شتات متفرق من علوم العربيّة التي يجمعها إطار عام و هو اللّغة.

9- استعان المعرّي بشيء من التمارين اللّغوية على عادة أهل التصريف حتى يوضح للمتعلم من جهة، و من جهة أخرى يمرّنه على طريقة التحليل ، مما يسمح له باكتساب القدرة العقلية على التحليل الافتراضي و المنطقي للمسائل اللّغوية. و قد أشار في حديثه في الرسالة أن ذلك جائز و إن خالف قواعد القياس في اللّغة

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 226-227.

[2] - المصدر نفسه، ص 280.

ما دام على سبيل التمثيل و التعليم، حيث يقول:«و إذا كان الغرض في قول القائل ابنوا من هذه الكلمة مثل هذه و هو لا يحفلُ أنطقت به العرب أم لا إنّما هو بناؤه الكلمة على معنى التمثيل فذلك لا يمتنع منه شيء...»[1].

و قد استخدم في رسالته هذه الطريقة من ذلك قوله :«فلو بنيت على هذا الرأي[يشير إلى القول السابق] من سفرجل مثل مهيمن لقلت مسيفر فحذفت الجيم و اللام و كان الخماسي أشد احتمالا للحذف من الرباعي لأنك لما حذفت منه حرفين بقيت ثلاثة أصول و لما حذفت من الرباعي حرفين بقي حرفان أصليان ... لو قيل لك إبنْ من زلزلت مثل مُفِيعل لامتنعت من ذلك على رأي الخليل و سيبويه لأنك لا تجد له نظيرا في كلامهم...» [2].

10- إشارته لبعض القوانين العامة من اللّغة و بسطها على نحو ما يقوم به المعلم في بسط القواعد، من ذلك عرضه لأصول الأبنية، حيث يقول:« إذا تصفح ما ينقلب من الثلاثي وجدت فيه لأن الأشياء التي هي أصول الأسماء ثلاثة: الثلاثي، و الرباعي، و الخماسي. فالثلاثي على ثلاثة أضرب؛ أولها أن يُستعمل بكليته في حال انقلابه، و ذلك ستة أبنية مثل: القاف، و الراء، و الميم فقد استعمال قَرَمٌ و قَمَرٌ... و الثاني أن يُستعمل بعضها و يُهمل بعضها مثل: القتل استعملت هذه اللفظة ولم يُستعمل التلق و لا اللتق...» [3].

11- الأسلوب الحواري المفترض في إجابته و هو يدلّ على تأثره الواضح بالمنهج التعليمي الذي دأب عليه معظم حياته فكانت له آثار واضحة في الرسالة، و التي اعتبرها بعض الدارسين أنّها شيء تعليمي – وقد سبق الإشارة إليه-.

خامسا- مصادر الرسالة:

إن المصادر التي اعتمدها المعرّي في رسالة الملائكة تمتد جذورها إلى بواكير مصادر التقعيد اللّغوي من مثل اعتماده على كل من أراء الخليل و سيبويه، كما اعتمد أيضا على أراء كثير من العلماء الّذين عاشوا في فترة غير بعيدة عنه كـ: أبو على الفارسيّ، و الزجّاج، و ابن السراج و غيرهم من أعلام القرن الرابع الهجري.

أما عن منهجه في ذكر مصادر الرسالة فهو على النحو الآتي:

1) الأعلام: ذكر المعرّي الأعلام الذين أخذ عنهم مادته و في ما يلي ذكر لهم:

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 277.

[2] - المصدر نفسه، ص 277- 278.

[3] - المصدر نفسه، ص 231.

1- الخليل بن أحمد: أبو عبد الرحمن الفراهيدي(ت 175 هـ).
2- سيبويه: أبو بشر عثمان بن قنبر(ت 180 هـ).
3- الكسائي: أبو الحسن علي بن حمزة (ت 189 هـ).
4- قُطرب: أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد (ت 206 هـ).
5- أبو مسحل: عبد الوهاب بن أحمد أبو مسحل الأعرابي (ت 206 هـ).
6- أبو عبيدة: معبر بن المثنى (ت 209 هـ).
7- الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة (ت 215 هـ).
8- أبو زيد الأنصري: سعيد بن أوس بن ثابت (ت 215 هـ).
9- الأصمعي: عبد الملك بن قريب (ت 216 هـ).
10- الجرميّ: أبو عمر صالح بن اسحق البجلي (ت 225 هـ).
11- ابن الأعرابي: أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي(ت 231 هـ).
12- المازني: أبو عثمان بكر بن محمد بن بقية (ت 249 هـ).
13- الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن السّريّ (ت 310 هـ).
14- ابن السراج: أبو محمد بن السّريّ (ت 316 هـ).
15- ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت 321 هـ).
16- السيرافي: أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان (ت 368 هـ).
17- أبو عبد الله الحسن بن خالويه (ت 370 هـ).
18- أبو عليّ الفارسي: الحسن بن أحمد (ت 377هـ).

أما عن منهجه في ذكره لهم فكان على الطرائق عدة منها:

1. ذكر اسم العالم فقط نحو: خليل.
2. ذكر اسمه و اسم أبيه نحو: سعيد بن مسعدة.
3. ذكر اسم أبيه و قد يكون هو ما اشتهر به نحو: ابن دريد، ابن الأعرابي، ابن السراج.
4. يكتفي بذكر لقبه فقط و الّذي اشتهر به مثل: سيبويه، السرافيّ، المازنيّ، الجرميّ، الفارسي، الفراء، الكسائيّ، الأصمعي.
5. قد يكتفي بذكر الكنية فقط مثل: أبو إسحاق، أبو عبيدة، أبو مسحل، أبو علي.
6. ذكر اللّقب و الكنية نحو: أبو إسحاق الزجاج، أبو عمر الجرميّ.
7. ذكر اسم الأب و الكنية: أبو عبد الله بن خلويه.
8. ذكر الكنية و الاسم و اسم الأب: أبو الحسن سعيد بن مسعدة.

9. ذكر الاسم و اسم الأب و اللّقب نحو: عمر بن عثمان المعروف بسيبويه.

10. قد يغفل المعرّي ذكر اسم العالم فلا يذكر منه شيء كأن يقول:«قال بعض النحويين، في رأي البصريين، على رأي الكوفيين».

2) **الكتب**: صرّح المعرّي بأسماء بعض الكتب التي أخذ منها مادته، و كان ذلك في مواضع قليلة و هي:

1. كتاب العين للخليل ابن أحمد للفراهيدي[1].
2. كتاب التثنية و الجمع للفراء [2].
3. كتاب في القرآن للكسائي[3].

على الرغم من دقة المعرّي و أمانته العلمية في نسب الأقوال إلى قائليها، غير أنّه كان يميل في بعض الأحيان للتقديم الرأي دون تحديد أصحابه، و يدلنا على ذلك استخدامه للعبارات التالية: "و قال بعض أهل اللّغة، فزعم قوم، أهل اللّغة، ادعى بعض النحويين المتقدمين، و بعض الناس يرى، فبعض الناس ذهبوا، و إنمّا حكى النحويون، فأما قولهم فزعموا، و قد ادعى قوم، و هو قول المتقدمين، أهل القياس، حكاية أهل اللّغة، وقد ذهب إلى ذلك قوم، كما يعتقد بعض الناس، و قال أصحاب الاشتقاق..." و غيرها من العبارات.

سادسا– المنهج الفني*:

إن منهج المعرّي في تدوين الرسالة لا يسعنا القول إلاّ أن نقول عنه أنّه منهج فريد. إذ استطاع من خلالها جمع خصائص البناء النثري القصصي مع خصائص البناء اللّغوي. هذا الطابع يتمثل في المقدمة الخيالية التي افتتح بها الرسالة تمهيدا لها، و هي مبنية أساسا على التشبع الديني الّذي تميّز به المعرّي، إذ أنّها تمثل قصة ما بعد الموت اعتمادا على ما ورد في القرآن الكريم، و ما جاء في سنة نبيه محمد صلى الله عليه و سلم، ويمكن تلخيص أهم سمات هذا المنهج لديه خلال النقاط التالية:

1. تحديد الإطار العام للأحداث المتمثلة في رحلة ما بعد الموت، حيث يقول:« أفتراني أدافع ملك النفوس فأقول أصل ملك مألك ...» [4]، و هذا يوحي بمحور القصة و هو الموت و ما بعده.
2. اعتماده على عناصر السرد القصصي:

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 267.

[2] - المصدر نفسه، ص 206.

[3] - المصدر نفسه، ص 93.

* - اعتمدنا بشكل أساسي في تحليل هذا العنصر على ما ورد في مقالة "البناء الموضوعي في رسالة الملائكة" لـ ماجد حميد فرج، و بعض ما رأيناه.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 5.

أ- رسم شخصيات تحرك السرد؛ و هي الملائكة التي حاورها على مدى تطور أحداث السرد وهم: ملاك الموت، منكر و نكير، السائق و الشهيد، مالك، رضوان، و كل شخصية من هذه الشخصيات مثلت محطة من محطات السرد، إذ لم يحددّ زمن معين له بل الأحداث تتحرك بانتقاله من شخصية إلى أخرى.

في رسمه لمعالم هذه الشخصيات لم يحد عن الإطار الّذي كانت عليه في القرآن الكريم أو سيرة نبيه صلى الله عليه و سلم كما أنّها لم تخرج عن الإطار المكاني المحدد، بعبارة أخرى عن كل مرحلة من مراحل الحياة في القبر أو ما بعده في حياة البرزخ، فكل في مكانه أو وظيفته كما حددها القرآن، و يدلنا على ذلك قوله: « و هل أقول للسائق و الشهيد اللّذين ذكرا في الكتاب الكريم في قوله:﴿ **وَ جَاءتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ** ﴾»[1]، و كذا قوله:«و هل أتودَّدُ إلى مالك خازن النار فأقول رحمك الله...»[2].

ب- اعتماده على آلية الحوار: و هو يتمثل في حواره الذاتي حيث أنّه الشخصية البطلة للرحلة، وباقي الشخوص و هم الملائكة أو نفر من اللّغويين، من ذلك قوله:« و هل أقول للسائق و الشهيد... يا صاح أنظراني فيقولان لمَ تخاطبنا خطاب الواحد و نحن اثنان فأقول ألم تعلما أن ذلك جائز من الكلام...» [3].

3. اللغة المستعملة: كثيرا ما اعتمد المعرّي جملة من العبارات التي تحمل دلالات خاصة، تعبر في أغلبها عن تشبعه بالإطار الديني، فقد استعمل الكثير من العبارات و الألفاظ و حتى الأساليب المستعملة في القرآن الكريم، نحو قوله:« فيقول الملك هيهات ليس الأمر إليّ إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون...» [4].

مما يجدر الإشارة إليه أن هذا الطابع الفني الّذي غلب على مقدمة الرسالة لم يخل من طلائع الدرس اللغوي، نحو قوله:« و شجرة طوبى كيف يستظل بها المتقون و يجتنونها آخر الأبد و فيهم كثير لا يعرفون أمن ذوات الواو هي أم من ذوات الياء و الذي نذهب إليه إذا حملناه على الاشتقاق أنها من ذوات الياء و أنها من طاب يطيب و ليس قولهم الطيب بدليل على أن طوبى من الذوات الياء لأننا إذا بنينا فعلا و نحوه من ذوات الواو قلبناها إلى الياء ...» [5].

على أن ما نخلص إليه في هذا المقام، أن المعرّي استعان بهذه الخاصية الفنية في هذه الرسالة اللّغوية بالدرجة الأولى إلاّ ليجعلها عنصرا من عناصر الإثارة و التشويق للمتلقين، و كذا إبعادا للملل نظرا لجمود

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 23.

[2] - المصدر نفسه، ص 18.

[3] - المصدر نفسه، ص 23.

[4] - المصدر نفسه، ص 09.

[5] - المصدر نفسه، ص 28- 29.

المسائل الصرفية، على أن أهم أهدافها كان الإقناع بما يرمي إليه، حيث أن ركيزة الجذب التي استعان بها تستوجب نتيجة واحدة و هي إقناع المتلقي.

و الملاحظ أن المواد اللّغوية التي حوتها المقدمة، ما هي إلاّ صورة مصغرة لما جاء في بقية الأجوبة، فكل ما حوته المقدمة من قضايا لغوية جاء مفصلا في الأجوبة، فالمتأمل للمقدمة يرى ذلك بشكل جليّ.

و خلاصة ما تقدم ذكره نجد المعرّي على الرغم من تأثره بمن سبقه من العلماء، إلاّ أنه استطاع التفرد من خلال ما حوته الرسالة من مواد متنوعة من علوم العربية، فاتسمت بطابع الشمول على قصرها، فلم يفصل بين هذه العلوم، علاوة على ذلك فإنه ناقش قضايا لغوية استقاها من مؤلفات السابقين، و هذا واضح خاصة من خلال جملة النماذج التي مثل بها، و هي قد وردت مسبقا و عولجت في كتب سابقيه من العلماء، غير أنّه أشار فيها إلى ما لم يشر إليه غيره بعض الأحيان.

من ناحية أخرى، نجد رسالة الملائكة بما حوته يمكن اعتبارها مرجعا يُمكّن الدّارس من معرفة آراء العلماء على اختلاف مذاهبهم و توجهاتهم في جملةٍ من القضايا اللّغوية، ذلك أنّها ضمت عددا لا بأس به من آراء العلماء، كما أن المعرّي في كل ما تقدم منها كان أمين النقل سليم النسب، و هذا ما يجعلها أيضا من المؤلفات التي يمكن الاعتماد عليها. و هو بعد كل ذلك خرج بطابع متفرد حيث خلط بين الآراء و المذاهب في المسائل، بما يوحي بعد انتمائه لأيٍّ منها.

كما أن مزجه بين الطابع الأدبي و اللغوي و التعليمي شكل علامة فارقة تحسب لهذا العالم الجليل، ويمكن تلخيص أهم ما ميّز منهج المعرّي في هذه الرسالة في النقاط التالية:

1) تجاوز آراء سابقيه و عدم التقيد بهم.
2) اعتماده على الاحتجاج و التعليل.
3) تعلقه باللّغة، و عدم تحرجه من استخدام غريبها، محاولة منه للكشف عن مستورها.
4) تحليل القضية اللّغوية و الخروج عن إطارها الموضوعي لنجده في الأخير في صلب الموضوع.
5) اعتماده على الشعر كنموذج و شاهد لغوي.
6) اعتماده على قواعد اللّغة و ضوابطها.
7) اعتماده على التحليل و التطبيق على جملة النماذج الواردة.

خلاصـة:

بهذا نختم الحديث عن الإطار النّظري لهذه الدراسة، لنشرع في ما يلي من فصول إلى الجانب الإجرائي بتقصّي أهم القضايا اللّسانية التي احتوتها رسالة الملائكة ، و ما سبق الإشارة إليه أحالنا إلى جملة من النتائج نذكر أهمها:

- العصر الّذي حَيَاه المعرّي على الرغم من التوترات و الاضطرابات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، لم يخلف ذلك أثرا على المستوى الفكريّ و العلميّ؛ حيث عدّ هذا العصر من أرقى العصور الفكرية في الحضارة العربية و الإسلامية، و قد انعكس بشكل واضح على شخصية المعرّي، و مؤلفاته كما ساعد في تعدد مصادر ثقافته التي تنوعت بكل خطوت خطاها في تحصيله العلميّ.
- رسالة الملائكة لا تقلّ أهمية عن غيرها من مؤلفات المعرّي، حيث مثّلت خلاصة فكره في أهم مراحل حياته نضوجا.

- اتسم منهج المعرّي في تدوين الرسالة بالعلمية و الموضوعية، ليدلّ على قدرة المعرّي الفائقة على التحليل والتعليل ،كما أن اعتماده على كل من الأدلّة النقلية، و العقلية ساهم في جعل رسالة الملائكة مرجعا يمكن الاعتماد عليه.

- الجنوح صوب التعليم و التلقين جزء من شخصية المعرّي، و الّذي لم يستطع تجاوزه حتى في مؤلفاته على الرغم من محاولته المزج بين النمطين اللّغوي و الإبداعي.

- لم ينكر المعرّي فضل غيره من العلماء المتقدمين منهم و المتأخرين؛ حيث استعان بآرائهم ، و إن خالفهم في بعضها.حيث كان جريئا في إتباع رأي من الآراء و في نقده لأي منها.

الفصل الثاني:

قضايا صوتيّة و صرفيّة
في رسالة الملائكة

المبحث الأول: القضايا الصوتيّة:

يعتبر علماء اللّغة المحدثون، دراسة الأصوات اللّغوية أول خطوة في أيّ دراسة لغوية، لأنّها تتناول أصغر وحدات اللّغة، و نعني بها الصوت الّذي هو المادة الخام للكلام الإنساني، أما اللغويون القدامى-العرب- فلم ينظروا إلى الدراسة الصوتية هذه النظرة، و لم يعالجوا الأصوات علاجا مستقلا، و إنّما تناولوها مختلطة بغيرها من البحوث، و كان هذا نهج الأقدمين باستثناء قلّة منهم أمثال: ابن جني، حيث كان أول من أفرد المباحث الصوتية في مؤلف مستقل و نظر إليها على أنّها علم قائم بذاته[1] و ذلك في كتابه "سر صناعة الإعراب"، كما أنه أول من استعمل مصطلح علم الأصوات للدلالة على هذا العلم و هو القائل:« و ما علمت أن أحدا من أصحابنا خاض في هذا الفن هذا الخوض و أشبعه هذا الإشباع...».[2]

و قد سار أبو العلاء المعرّي و حذا حذوهم بالحديث عن القضايا الصوتية في إطار صرفيّ و لغويّ عام شمل كل مستويات الدّرس اللّغوي، حيث تناول في رسالة الملائكة الظواهر الصوتيّة للكلمة على اعتبار الجانب الوظيفي لها، دون أن يتطرق للجانب الفسيولوجي فلم يتعرض لمخارج الأصوات، و لا إلى صفاتها إنمّا تناولها على اعتبار فاعليتها الصرفيّة، و كونها أداة مساعدة في التفسير الصرفيّ لبعض الظواهر اللّغوية، وكذا من منظور عكسي حيث فسّر الظواهر الصوتيّة تفسيرا صرفيا بالإضافة إلى ذلك حللّها باعتبارها ظاهرة نطقيّة لهجيّة.

قد قدّم أبو العلاء بذلك جهدا طيبا في الدّرس الصوتيّ من خلال إجابته على جملة المسائل الصرفيّة التي طُرحت عليه، مستفيدا في ذلك من العلاقة القائمة بين العلميّن، على أنّنا نجده قد ركز على الجانب الصوتيّ الصرفيّ دون التركيز على القضايا الصوتيّة الأخرى إلاّ باعتبارها أداة في بحثه الصرفيّ.

و فيما سيأتي عرض لأهم القضايا الصوتية التي عالجها المعرّي من خلال رسالة الملائكة:

[1] - ينظر: محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2000، ص 56.

[2] - نقلا عن: المرجع نفسه، ص 56.

I- الإمالــة:

إن أصوات الكلام عموما ليست منعزلة عن بعضها، بل كلّ منها يؤثر في الآخر؛ فيحدث فيه صفة أو أكثر من صفاته حتى يصير مثله أو قريبا منه. و ما الإمالة حقيقية إلاّ ضربا من هذا، فهي نمط من المماثلة الصوتيّة، و تعرّف بكونها؛ عبارة عن نطق الألف بين الألف و الياء، و الفتح بين الفتحة و الكسرة، و هذا الأكثر ذيوعا.[1]

لغـةً: ورد في اللّسان: «العدول إلى الشيء و الإقبالُ عليه، و كذلك الميلان، و مال الشيءُ: يَمِيلُ، مَيْلاً و مالا و مَمِيلاً و تميالا...»[2]، و تسمى الكسر و البطح و الإضجاع.

أما معناها **الاصطلاحي**: أن تذهب بالفتحة إلى جهة الياء، إن كان بعدها ألف كالفتى، و إلى جهة الكسرة إذا لم يكن ذلك كنعمهِ و بسحِر[3]. و الإمالة كانت منتشرة في اللّهجات العربية القديمة، و هي تمثل مستوى من اللّغة الفصحى و يُقرأ بها القرآن، و كانت شائعة بين قبائل وسط الجزيرة و شرقها، وأصحابها: تميم و أسد، و قيس، و عامة نجد[4]، أما أهل الحجاز فلا يميلون إلاّ نادرا، و أشد العرب حرصا على الإمالة هم بنو تميم[5]، فالإمالة إذن من الظواهر اللهجة التي شاعت بين القبائل العربية. وحروف الإمالة ثلاثة هي: الألف، و الياء، و هاء التأنيث. و قد اختلف الدارسون في تعريفها الاصطلاحي على ثلاثة أنحاء:

الأول: أنّ الإمالة هي تقريب الألف من الياء.

الثاني: أنّ الإمالة هي: تقريب الفتحة من الكسرة.

الثالث: أنّ الإمالة هي تقريب الألف من الياء و الفتحة من الكسرة.

فقد عرّفها ابن الحاجب بقوله:« أنّ يُنحى بالفتحة نحو الكسرة»[6]، أما ابن جني فقد عرّف الإمالة بأنّ: « تنحو بالألف إلى الكسرة، فتميل الألف نحو الياء لضرب من تجانس الصوت. و ذلك قولك في: عالِم عِالِم»[7]، أما ابن يعيش يرى أن الأصل هو التفخيم و أنّه يجوز تفخيم كل ممال، و لا يجوز إمالة كل مفخم،

---

[1]- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتبة لبنان، ط2 (منقحة)، بيروت، لبنان، 1984، ص 61.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ / 1994 م، مج 11، ص 236.

[3] – أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الفكر للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2000، ص132.

[4] – ينظر: ابن الجزري، النّشر في القراءات العشر، تصحيح و مراجعة: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،(دت). ج2، ص30 .

[5] – ينظر: محمد الأنطاكي، المحيط في الأصوات العربية و نحوها و صرفها، دار الشروق العربي، ط3، بيروت، لبنان، (د ت)، ج1، ص 94.

[6] – الاستراباذي، شرح الشافية، تح: محمد نور الحسين محمد زفزاف، محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1402هـ/ 1982م، ج3، ص 04.

[7] – ابن جني، اللّمع في العربية، تح: سميح أبو مغنى، دار المجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، 1988، ص 156.

وأيضا فإن التفخيم لا يحتاج إلى سبب، و الإمالة تحتاج إلى سبب[1]، بمعنى أن الإمالة هي في الأصل متحولة عن الفتح لذا فهو الأصل، و ذهب أكثر الباحثين القدامى و المحدثين إلى أنّ الفتح هو الأصل و الإمالة فرع عليه.

و قد عرّفها علماء القراءات القرآنية بـ:« أنّ تنحو بالفتحة نحو الكسرة، بالألف نحو الياء»[2]، كما أنّهم قسّموها إلى إمالة كبرى و هي المحضة، و إمالة صغرى و هي إمالة بين بين. أما المحدثون من علماء اللّغة فقد ساروا على نهج القدامى، فقد عرّفها عبد القادر عبد الجليل بأنّها: «تقريب صوتي بين الصوائت، و معناه الاتجاه بالصائت قصيرا كان أم طويلا إلى حالة ارتكازي وسطي من اثنين من قريناته، و في الإمالة تقترب الفتحة من الكسرة و الفتحة من الضمة و الكسرة من الضمة و الضمة من الكسرة»[3].

أما عن الغرض من الإمالة؛ هو إحداث الانسجام و التناسب الصوتيّ الّذي يفيد التلاؤم بين الحروف وذلك طلبا للتسهيل و الاقتصاد في الجهد العضلي أثناء النطق، و أشار إلى ذلك سيبويه، حين قال: « إنّما يرفع لسانه عن الحرف المتحرك رفعة واحدة»[4]. أما ابن يعيش فقد قال: « قربوا الألف من الياء، لأنّ الألف تطلب من الفم أعلاه، والكسرة تطلب أسفله و أدناه فتنافرا، و لما تنافرا أجنحت الفتحة نحو الكسرة، والألف نحو الياء فصار الصوتين بين فاعتدل الأمر بينهما، و زال الاستثقال الحاصل بالتنافر»[5].

رأى علماء القراءات ذلك أيضا، حيث قال ابن الجزري: « و أما فائدة الإمالة فهي سهولة اللفظ وذلك أن اللسان يرتفع بالفتح و ينحدر بالإمالة و الانحدار أخف على اللسان من الارتفاع...»[6].

و الدّرس الحديث لم يحدّ عما ذهب إليه الأقدمون، حيث رأوا أن القصد من الإمالة هو الميل إلى السهولة و التيسير في النطق.

إنّ المعرّي في رسالة الملائكة لم يقدّم تعريفا للإمالة على نحو ما قام به علماء اللّغة، غير أنّه فرّق بين أثرها و أثر التفخيم في الكلام قائلا:« و قد مضى القول في أن الإمالة أخف من التفخيم...لأنّ الإمالة تبيّن في الحرف حدثا ليس في التفخيم...»[7]، كما عمد إلى ذكر أسبابها، و كذا بيّن ما يقع فيه الإمالة و ما يمتنع،

[1] – شرح المفصل، قدم له ووضع هوامشه و فهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان،1422هـ/2001م، ج5، ص 188.

[2] – ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص 30.

[3] – الأصوات اللغوية، دار الصفاء للنشر و التوزيع، ط1، عمان الأردن، 2010، ص 306-307.

[4] – الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، مصر، 1402هـ/1982م، ج4، ص 117.

[5] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص189.

[6] – ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص 35 .

[7] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 189.

بالإضافة إلى أنماطها، و مواضعها، و كل ذلك في إطار مناقشته لإحدى المسائل التي طُرحت عليه، و هي القول في " مسألة ترك القراء إمالة الياء إذا كان حرف نداء".

رأى المعرّي أن أصل وقوع الإمالة يكون للأفعال، لأنّها كثيرة التغيير، في حين أنّها تقع في الأسماء إلاّ لمجاراتها في القوة (قوة الأفعال)، و قال عن ذلك:« الإمالة أصلها للأفعال لأنّها كثيرة التغيير، لأنك تقول مَضَى ويُمْضِي و يُبنى الفعل على أبنية مختلفة فتظهر حال الياء ثم اتسعوا في ذلك فأجروا الأسماء لقوَّتها مجرى الأفعال»[1]، أما حروف المعاني فلا تقع فيها الإمالة في نظر المعرّي، إلاّ ما وقع منها موقع الفعل أو ما جاء منها للاغتناء عن الجمل مثل: بلى، و لا في قولهم "أما لا"، و ياء النداء في النداء لأنّها تغنى عن الجمل، حيث قال: «إنما حكى النحويون يا زيدُ لأنّ يا عندهم في هذا الموضع واقعة موقع الفعل...فأمالوا هذا الحرف كما أمالوا الفعل إذْ كان واقعا موقعه و قوّى الإمالة أنّ فيه ياءً موجودة...»[2] ، بمعنى أنّه يُمال الحرف إذا كان واقعا موقع الفعل و تقوى الإمالة أكثر فيه إذا كان من ذوي الياء.

أما حروف التهجّي فرأى المعرّي أنّها تُمال ليفرقوا بينها و بين غيرها[3]، بمعنى أنّها أُميلت لبيان ألفاتها وهنا نجد أن المعرّي اتجه بالإمالة بهذا التحديد، نحو منظور لغوي، فلم يحصر الإمالة في الصوت الممال و موقعه في اللّفظ، بل اللّفظ في حدّ ذاته موقعه و ماهيته، و يقول في ذلك:« و يقوى ترك الإمالة في الحروف التي ليست مشتقة فيُحكم على ألفاتها بأنّها مقلبات عن ياءات و لو قويت الإمالة في شيء منها لقويت في لكن لأنّها على هيئة فاعل و بعد ألفها كسرة و أختلف النحويون فحُكي عن المازني أنّ لكن... إلاّ أن قول الفراء يقوي ترك الإمالة في لكن لأن صدرها لا النافية و قراءة الكسائي جرت على هذه العلّة و ترك الإمالة في مثل قولك يخرج و أنت تريد يا فلان أخرج و في مثل قوله ﴿**أَلاَّ يَسْجُدُوا**﴾...»[4]، و من قوله هذا يتبيّن أنّ المعرّي أوجب ترك الإمالة في الحروف التي ليست مشتقة إلاّ إذا أردنا الإبانة عن ألفاتها منقلبة عن ياءات أم لا، وحتى و إن قويت فيكون الترك أولى.

- **موضع الإمالة عند المعرّي:**

الحروف التي تقع لأجلها الإمالة: الألف، و الياء، و الهاء، على أن أصلها للألف، لقول المعرّي:«أصل الإمالة إنّما وضع لهذا الحرف و إن كانوا قد أمالوا أشياء إلى الكسرة و إلى الضمة إلاّ أن معظم الباب للألف

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص 185- 186.

[2] – المصدر نفسه، ص 187.

[3] – المصدر نفسه،ص 187.

[4] – المصدر نفسه، ص 190-193.

على رأي البصريين...»[1]، أما عن موضعها فقد ذهب فيه المعرّي مذهب الفراء ، حيث يقول: « و أما الفراء فدلّ كلامه على أنّ الممال هو الحرف الذي قبل الألف لأنه جعل النون هي المكسورة في قولهم إنا لله وهذا قول حسن... و قول الفراء يقوى في أنّ الممال هو الحرف الذي قبل الألف لأنّ الإمالة تبين في الحرف حدثا ليس في التفخيم و الألف لا تحتمل ذلك لأنّها ضعيفة جدا و غيرها بالتغير أليق و هو له أجمل...»[2]، ومن هذا نستدل و خاصة من عبارته "ذلك لأنّها ضعيفة جدا و غيرها بالتغير أليق و هو له أجمل"، أن المعرّي يرى الإمالة في الحرف الّذي قبل الألف و ليس الألف في حدّ ذاته مخالفا بذلك رأي البصريين، حيث ورد في الرسالة قوله: «و الممال عند البصريين هو الألف فيجعلونها ثلاثة أنواع ألف تفخيم و ألف ترخيم و هي ألف الإمالة... لأن النطق بها أخف من النطق بالمفخمة»[3]، كما علّل مذهبه هذا في الإمالة أن العلماء قد « أمالوا الفتحة في الحجر و الضرر فدل ذلك على أن الإمالة هي في الحرف الذي قبل الألف»[4].

أما الهاء فسلك فيها المعرّي المنحى ذاته أي أن الممال هو الحرف الواقع قبلها، و إن كانت أقوى من الألف، حيث قال:« فأما الهاءُ فبريّة من ذلك و ليست الهاءُ بأضعف من الألف بل لها مزية في القوة لأن الهاء تُمكّن حركتها و الألف لا تحتمل شيئا من الحركات»[5]، و الأرجح أن المعرّي قصد هنا هاء التأنيث في الوقف خاصة، و ذلك نحو: رحمه، و نعمه، و قيمه، و هنا تمال الميم فيها لأنّها وقعت قبل الهاء، و بهذا أميل ما قبل الهاء كما أميل ما قبل الألف و إن منع بعضهم ذلك، و الإمالة وقعت هنا حسب رأي المعرّي لا لأنّ الهاء أضعف من الألف بل هي أقوى إذ أن الألف لا تحتمل الحركات في حين أنّ الهاء تمكّن حركاتها.

و بهذا يكون قد أكد أنّ الإمالة في الحرف الّذي يقع قبل الألفّ، و ذلك أنّه أضعف من الهاء و الهاء يمال ما قبلها و هي أقوى، و من هنا فالإمالة تكون في الحرف الذي يقع قبل الألف.

- **أنماط الإمالة عند المعرّي:**

الإمالة عند المعرّي على أنحاء، حيث يقول:« و الإمالة توجد في كلامهم على سبعة أنحاء»[6]، و لعله يقصد هنا سبعة أسباب، و هي أسباب متعارف عليها لدى اللّغويين، و منهم من جعلها تسعة. و بناءا على ما ورد في رسالة الملائكة الإمالة عند المعرّي سبعة أنحاء هي:

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص 194.
[2] – المصدر نفسه، ص 188-189.
[3] – المصدر نفسه، ص188.
[4] – المصدر نفسه، ص 189.
[5] – المصدر نفسه، ص 189.
[6] – المصدر نفسه، ص 186-187.

1) **إمالة لياء كإمالة شيبان و عيمان**[1]: و هنا قصده أن الألف تمال بعد ياء متصلة بها، و لا يفصلها فاصل عنها فتمال، و جوّز الدارسون أن تمال كل ألف قبلها ياء سواء كانت هذه الياء حرف مدّ نحو"كيزان"، أو حرف لين ساكن مثل "شيبان"، أو حرف لين متحرك مثل "حيوان"[2]. و سمح بعضهم بوقوع فاصل الفتح أو أن تكون الياء التي بعدها الألف متصلة أو منفصلة بحرف أو حرفين كما في عيان و شيبان[3]... و غيرها.

2) **إمالة لياء غير موجودة في اللّفظ و هي في البناء منقلبة كإمالة "باع و سار" لأنه من "البيع والسير"**[4]: و هنا وقعت الإمالة لأنّ الألف في الأصل منقلبة عن ياء فأصل البناء هو الياء؛ مثل: رمى و سقى مضارعه رمى يرمي و مصدره رميا، سقى يسقي سقيا، هنا قصد المعرّي تحديدا ألف الفعل الأجوف و التي أصلها ياء في الفعل الأول باع من يبيع بيعا، حيث تمال كل ألف أصلها ياء مثل: باع و ناب، و ذلك لكونها عينا للفعل الأجوف، و هنا تمال الألف إذا كانت عينا في الفعل الأجوف سواء كان أصلها واو أو ياء حيث يقول المعرّي: «... و الياء المنقلبة أجذب إلى الإمالة من الياء الموجودة...»[5]، و ذكر سيبويه هذا النوع من الإمالة بقوله: «و مما يميلون ألفه كلُّ شيء كان من بنات الياء أو واو...»[6].

3) **إمالة لكسرة موجودة كإمالتهم ألف "عماد و كافر"**[7]: و قيل « تمال كل ألف بعدها كسرة و لا فاصل بينهما من فتح أو ضم نحو عابد تمال كل ألف قبلها كسرة و لا فاصل بينهما من فتح أو ضم نحو عماد»[8] فوقوع الألف قبل الكسرة مباشرة "كسالِم"، أو بعدها منفصلة عنها بحرف كـ"كِتاب"، أو بحرفين كلاهما متحرك أو ثانيهما "هاء و أولهما غير مضموم"، أو أولهما ساكن ففي هذه الحالات يجوز فيها الإمالة و لا تمتنع.

4) **إمالة لكسرة غير موجودة و لكنّها مقدرة في أصل البناء كإمالتهم "خاف" لأجل الكسرة التي في خِفت**[9]: هنا وقعت الإمالة لأنّ سببها كسرة مقدرة في خاف- خِفت فإن ألفه منقلبة عن واو مكسورة

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، 187.

[2] – محمد الانطاكي، المحيط في أصوات اللّغة و نحوها و صرفها، ج1، ص 97.

[3] – أحمد محمد الحملاوي، شذا العرف في فن العرف، 132.

[4] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، 187.

[5] – المصدر نفسه، ص 195.

[6] – الكتاب، ج4، ص118.

[7] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص187.

[8] – محمد الأنطاكي، المحيط في اللّغة و نحوها و صرفها، ج1،ص 96.

[9] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص187.

خاف- يخاف- خفت أصلها خوِف، هذه الألف تجوز إمالتها لوجود كسرة مقدرة، إذ أن أصل الألف واو مكسورة (خاف أصلها خَوِفَ)، مع وجود حرف استعلاء قبل الألف فإنّها تمال لأنّ السبب موجود فيها[1].

5) **إمالة لإمالة كقولك "رأيت عمادا" فأمالوا الألف التي بعد الدال إذا وقفوا لإمالتهم الألف التي بعد الميم**[2]: هنا قصد المعرّي أنّ الألف التي بعد الدال في الوقف إذا أمالوا الألف التي بعد الميم، فأصل أنّ كل ألف تُمال إذا سبقتها إمالة، و هنا أميلت ألف الدال لإمالة ألف الميم، و هذا لداعي المناسبة؛ حيث أنّ وقوعها قرب ألف أخرى ممالة جوّزها، و ذلك طلبا للانسجام و الاتساق بين الأصوات و بالتالي التسهيل والاقتصاد مثل:" قرأت كِتابا" فإنك إذا وقفت على كلمة "كِتاب" فإنّك تقف بالألف و هذه الألف لا تجوز إمالتها لأنّ ليس فيها شرط من شروط الإمالة السابقة، إلاّ أنّ الألف التي قبلها تُمال لأن قبلها كسرة مفصولة عنها بحرف واحد، و تجوز هنا إمالة الألف الثانية للتناسب مع الألف الأولى، و قد يكون التناسب بين كلمتين أُميلت إحداهما، لأنّه توفر فيها شرط من شروط الإمالة، فطلبا للانسجام تُمال الأخرى[3]، و ذلك كقراءة أبي عمر أبي العلاء ﴿**و الضُّحَى، و اللّيلِ إذا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى**﴾؛ بإمالة "الضّحى" مع أن ألفها عن واو الضحوة، إلاّ أنّها أميلت لإحداث الاتساق والانسجام مع "سجى، و قلى" لأن أصل الألف فيها ياء، فتجوز إمالتها بمعنى أنّ كل ألف وقعت في فاصلة شقيقتها ممالة، مثل "و الضّحى"، حيث أميلت ألف الضحى لإمالة قلى و ذلك «لإرادة التناسب بين كلمتين أميلت إحداهما لسبب متقدَم كإمالة و الضُّحى في قراءة أبي عمرو، لمناسبة سجى و قَلَى، لأنّ ألف الضُّحى لا تُمال إذ هي منقلبة عن واو»[4].

و أوجب ذلك المعرّي لأنّ المجيء بحرف ممال و آخر غير ممال في فاصلة واحدة، يُخلف نوعا من التنافر و عدم التناسب في النطق باللّفظ حيث يقول:« و أنت إذا جئت في الفواصل بحرف ممال وحرف مفخم تبيَنّت في ذلك تنافر من اللّفظ أَلا ترى أنّك إذا قلت في المثل "أنكحنا الفرا فسترى" ففخمت الفرا و أملت ترى فقد جئت باللفظين متباينين و من تفقد ذلك وجده كثيرا في فواصل السجع و القوافي»[5].

6) **و إمالة للتشبيه و هي إمالة "ألف غزا و المكا" كأنهم شبهوا ذوات الواو بذوات الياء**[6]: بمعنى أن الإمالة هنا سببها كون الألف واقعة متطرفة و هي منقلبة عن واو، و نظرا لشبه الإقلاب بين الألف واو أو ياء جعلوا سبب الثانية هو سبب الأولى للشبه، حيث قيل: «تمال كل ألف كانت لام فعل، سواء كان أصلها الياء

[1] – عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، ص180.

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 187.

[3] – كرم محمد زرندح، أسس الدرس الصرفي، ط4 (منقحة)، دار المقداد للطباعة، غزة ، فلسطين، 1428هـ/2007م،ص 230.

[4] – أحمد محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 133.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 189- 190.

[6] – المصدر نفسه، ص 187.

كما في "رمى"، أو كان أصلها الواو كما في "غزا"»[1]، و أبو العلاء في هذا الصنف من الإمالة لم يخالف غيره في هذا المقام ذلك أنّ إمالة الألف في آخر الفعل يستحسن إمالتها إذا وقعت متطرفة و كان أصلها ياء، أما إذا كان أصلها الواو جازت الإمالة على قُبحٍ[2].

7) **و إمالة شاذة نحو قولهم "الحجاج" أمالوا الاسم من هذا النوع دون الوصف**[3]: بمعنى قد شذت هذه الإمالة عن القياس لأنّ الحجاج كاسم علم، ليس فيه كسرة و لا ياء و لا نحوهما من أسباب الإمالة، و إنّما أميل لكثرة الاستعمال و هذا في الرفع و النصب، أما في حالة الجرّ فالإمالة سائغة غير شاذة لأجل كسرة الإعراب و مثله "الناس".

و من الإمالة الشاذة أيضا عند المعرّي إمالة قوله تعالى:﴿ **إِنَّا لِلَّهِ**﴾ لأنّه ليس موضع إمالة و إنّما كثر استعماله و لزمته اللام المكسورة التي في اسم الله سبحانه فشُبه بألف فاعل و مفاعل و إمالة « إما لا»[4]، رأى أنّ هذا أيضا شاذ و أنّهم أمالوا لأنّ الاستعمال كثر فآثروا التخفيف.

و في الأخير نجد المعرّي، قد قدم لنا عددا من أنماط الإمالة و أسبابها و التي تتفق في مجملها مع ما قدّمه سابقوه من اللّغويين، ماعدا بعض الإشارات التي اختص بها فيما يتعلق بالحرف الممال و كذا استساغته لإمالة الشبه، و مما ينبغي الإشارة إليه أنّ المعرّي تعرض لموضوع الإمالة بيانا لرأيه في مسألة "ترك القراء إمالة ياء إذا كان حرف نداء" و التي نوجزها في ما يلي:

- **ملخص القول في مسألة القول في" ترك القراء إمالة ياء إذا كان حرف نداء":**

ناقش المعرّي هذه المسألة من وجهتين: الوجهة الأولى وجهة لغوية حيث رأى أنّ السبب في ترك إمالة "يا" يعود لكونها من حروف المعاني وهي مما لا يجب فيه الإمالة – و قد تمت الإشارة إلى رأيه في هذا سابقا– لكنّه اعترض على هذا السبب، و برّر ذلك بما كان لدى بعض النحاة حيث أميلت "يا زيد" لدى بعض النحاة لأنّ "يا" عندهم في "يا زيد" واقعة موقع الفعل فكأنّهم قالوا "أدعو زيدا" حيث يقول:« فأمالوا هذا الحرف كما أمالوا الفعل إذ كان واقعا موقعه»[5].

[1] – محمد الأنطاكي، المحيط في أصوات اللّغة و نحوها و صرفها ، ص 87.

[2] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 193.

[3] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 187.

[4] – المصدر نفسه، ص 189.

[5] - المصدر نفسه، ص187.

كما أشار إلى سبب آخر قد يكون وراء ترك إمالة "يا" و هو التقاء الساكنين في "يا زيد" و التي أصلها "أدعو زيدا" فتُركت الإمالة فيها لأنّ الألف ذهبت وصلا ووقفا، فالواجب على هذا ألا يمال لأنّ الألف سقطت فلم يبق للإمالة مدخلا ذلك أنّه يرى أن الإمالة لا تكون إلّا لهذا الحرف.

أما الوجهة الثانية لتفسيره لهذه المسألة فهي من زاوية القراء، و الّذي يرى أنّ سبب تركهم للإمالة يعود لسببين: الأول لغوي؛ أن القراء لا يميلون "يا" لأنّ الحروف أصلها ألا تدخلها الإمالة و القراء يحملون القراءة على ما يجوز في كلام العرب، و السبب الثاني لهجي؛ أنّ القراء لا يلزمهم أن يأخذوا باللّغات كافة التي جاء عليها القرآن، و إنّما يأخذون ما تواتر في الرواية و ما صح منها في القياس و الذي هو أساسا معلق بالكتاب والخبر أي الرواية، حيث يقول: «و إنما تحمل القراءة على معظم الكلام و أقومه في القياس العربية»[1].

أما عن رأي المعرّي في هذه المسألة فقد نظر إليها بشكل مختلف و أعطاها تبريرا مغايرا؛ و هو وجود الياء حيث يقول: « و الذي أذهب إليه أنّهم أمالوا يا زيد لأجل الياء الموجودة»[2]، و الياء كما نعلم من أهم أسباب وقوع الإمالة، هذا موجز قوله في هذه المسألة.

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص188.

[2] – المصدر نفسه، ص195.

II- الإبدال اللّغوي:

لغـة: ورد في لسان العرب لابن منظور:« أبدل الشيء من الشيء، و بدّله اتخذ منه بدلا. و أبدلت الشيء بغيره، و بدّله الله من الخوف أمنا، و المبادلة التبادل...» [1]و الأصل في الإبدال جعل شيء مكان آخر.

الإبدال **اصطلاحا** هو: إقامة حرف مكان حرف مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة.، و قد عرّفه ابن يعيش بقوله:«أن تقيم حرفا مقام حرف، إما ضرورة، و إمّا صنعة و استحسانا»[2].

و الإبدال عموما، هو عملية إبدال حرف مكان آخر يقوم بها المتكلم طلبا للتخفيف بالنطق بشكل لا إرادي، حيث قيل:« ليس المراد بالإبدال أنّ العرب تتعمّد تعويض حرف من حرف، و إنما هي لغاتٌ مختلفة لمعانٍ متفقةٍ، تتقارَبُ اللفظتان في لُغتين لمعنى واحد، حتى لا يختلفان إلا في حرفٍ واحد»[3]، و يراه البعض بأنّه لهجات وقعت على دلالات متفقة و مختلفة من حيث البنية التركيبية.

و الإبدال Substitution ؛ هو إحلال حرف مكان آخر لكن بشرط «القرابة الصوتية و هو الاتحاد أو التقارب في المخرج...»[4]، بمعنى أن يكون الصوتان إذا كانا لابد أنّ يكونا متجانسين فيكون كلا المبدلين من الصوامت أو بينهما تجانس في الحركة، و هذا هو الإبدال اللّغوي و هو غير مطرد، مثال ذلك: تظنيت أي تظننت و تقصيت أي تقصصت، أما الإبدال الصرفي فهو كذلك وضع حرف مكان آخر في اللفظ، وهو يطّرد في فاء الافتعال و تائه مثل اتَّصَلَ في اوْتَصَلَ وازْدَهَرَ في ازْتَهَرَ. و على هذا يكون الإبدال على نوعين إبدال صرفي و إبدال لغوي؛ فالإبدال الصرفي هو الإبدال اللازم الضروري القياسي المطرد و حروفه ثمانية هي: الطاء و الواو و الياء و التاء و الدال و الألف والهمزة و الميم، و أحيانا تعد تسعة حروف[5]. و يطلق على الإبدال التصريفي اسم الإبدال الشائع، قال السيوطي: «الإبدال قسمان شائع وغيره...» [6]و في الإبدال الصرفي لا تستخدم الكلمة المبدل منها إنّما تستخدم الكلمة المبدلة أي لا يستخدم الأصل و إنّما الفرع.

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مج 11، ص 111، مادة "بدل".

[2] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 347.

[3] – السيوطي، المزهر في علوم اللّغة و أنواعها، ضبط و تصحيح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1418هـ/1998م، مج: 1، ص356.

[4] – عبد الصّبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصرف العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ/1980م، ص 168.

[5] – ينظر: سلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللّهجات العربية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، المدينة المنورة، السعودية، 1415هـ/1995م، ص 76-77.

[6] –.نقلا عن راجي الأسمر، المعجم المفصل في علم الصرف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م، ص 19.

أما الإبدال اللّغوي فهو غير ضروري و يقع في جميع حروف الهجاء، و يطلق عليه اسم الإبدال غير الشائع أي غير الضروري، و الإبدال اللّغوي يقع في كل حرف حتى الألف. و في الإبدال اللّغوي تستعمل الكلمتان اللتان وقعا فيهما الإبدال أي الكلمة المبدلة و المبدل منها، أي يستخدم الأصل و الفرع بخلاف الإبدال التصريفي، فيقال: هتل و هتن، و تهتال و تهتان،[1] و لا يقال قام و قوم يقال قام فقط، فالإبدال التصريفي لا يستخدم إلاّ المبدل أي الفرع و لا يستخدم الأصل.[2]

أهم شروطه أنّ تكون الكلمتان اللتان وقع فيهما الإبدال تعبران عن معنى واحد و لا تختلفان إلاّ في حرف من حروفهما، بالإضافة إلى هذا الشرط توجد شروط أخرى و هي: [3]

1. التقارب الصوتي: فلابد أنّ يكون الصوتان اللذان وقع بينهما الإبدال متجانسين أو متقاربين، بحيث يكون بينهما قرب في مخرج و إتحاد في الصفة ما يسوّغ أن يحل أحدهما محل الآخر.
2. عدم تساوي لفظتين في التصرف: ذلك أنّهم لو تساويا كان كل منهما أصلا قائما بذاته.
3. معرفة البدل و المبدل منه(الفرع و الأصل): و ذلك عن طريق التصرف و كثرة الاستعمال، و كون وزن أحد اللفظين الّذي وقع فيهما الإبدال غير معروف في العربية، و رأي المحدثين في هذا الشأن–شروط صحة الإبدال– مطابق لرأي القدامى.

و الإبدال بصفة عامة وثيق الصلّة باللّهجات، حيث «إنّ العلاقة بين الإبدال و اللهجات علاقة وثيقة إذ أنّ تفرع اللّغات إلى لهجات إنما يكون بتغيير في حروفها (أصواتها) و ذلك أنّ التغيير الذي يصيب الكلمة إنما يكون بإبدال بعض حروفها أو حذفها و هذان العاملان الإبدال و الحذف تنشأ عنهما اللّهجات»[4]. و أمثلة الإبدال التي ترويها الكتب جاءت في إطار ما يعرف باللهجات من ذلك ما جاء في إطار قلب العين الساكنة نونا فيما يعرف بالاستنطاء، و قلب الكاف شينا مطلقا فيما يعرف بالكشكشة... إلى غير ذلك من اللّغات، و الكثير من النماذج التي أوردها المعرّي في رسالة الملائكة تدل على معرفته الواضحة باللّهجات العربية والسماع.

[1] – ينظر: سلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللّهجات العربية، ص 78 .

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص78–81

[4]– المرجع نفسه، ص 86.

أولا– الإبدال اللّغوي عند المعرّي:

الإبدال اللّغوي من الظواهر الصوتية التي تحدث عنها الأقدمون كثيرا، و قد تحدث عنها المعرّي في رسالة الملائكة، و لو بشكل مختصر ذلك لضيق المقام المحدد بالإجابة عن المسائل المعروضة عليه. و أشار في حديثه إلى كل من الإبدال الصرفي و اللغوي، غير أن مقام الحديث هاهنا هو على المستوى الصوتي فسنلقي الضوء على الإبدال اللغوي عند المعرّي.

تناول المعرّي الإبدال اللّغوي باعتباره ظاهرة لهجية في اللّغة العربية، و كذا باعتباره ظاهرة صوتية ظهرت في القرآن الكريم، حيث يقول عن الأولى:« فأما سقر فإن كان عربيا فهو مناسب لقولهم صقَرَتْهُ الشمس إذا آلمت دماغه يقال بالسين و الصاد»[1]، أما الثانية قال: « و قرأ بعض الأعراب ﴿**هَيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ فهذا أبدل الهاء من الهمزة...»[2] ، و قال أيضا:« و كيف تقرآن رحمكما الله هذه الآية ﴿ **وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا** ﴾ أبا لثاء كما في مصحف عبد الله بن مسعود أما بالفاء كما في قراءة الناس و ما الذي تختاران في تفسير الفوم أهو الحنطة... أم هو هذا الثوم الذي له رائحة كريهة و إلى ذلك ذهب الفراء...»[3].

كما أنّ المعرّي قد فرّق ما بين الإبدال التصريفيّ و اللّغوي حيث يقول:« فأما قولهم كميتُ و كمنتُ فليس هو إبدالا تصريفيا و إنما هو إبدال سماع يُبدل فيه الحرف مما قاربه و باعده...»[4]، و بهذا هو يتفق وغيره من العلماء في تعريف الإبدال السماعي و ما يطلق عليه الإبدال اللّغوي، غير أنّه لا يتفق معهم في قوله"يبدل فيه الحرف مما قاربه و باعده"، ذلك أنّ بعض العلماء –كما ذكرنا سابقا– اشترطوا التقارب الصوتي في الصوتين اللذين وقعا فيهما الإبدال، حيث يقول ابن سيده في كتابه المخصص:«فأما ما لم يتقارب مخرجاه البتة فقيل على حرفين غير متقاربين فلا يسمى بدلا كإبدال حرف من حروف الفم من حرف من حروف الحلق»[5]، و هذا ما رآه الفراء أيضا و كذلك المبرد و كذلك اشترط ابن جني في كتابه سر صناعة الإعراب وجود العلاقة الصوتية المسوغة لحدوث الإبـــدال[6]، كما وُجد أيضا من العلـــماء من لم يشترط هذه الخاصيـــة

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 22.

[2]– المصدر نفسه، ص 92.

[3] – المصدر نفسه، ص 16.

[4] – المصدر نفسه، ص 260.

[5] – نقلا عن: سلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ص 79.

[6] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الصوتية لحدوث الإبدال، حيث يقول السيوطي:« فليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمد تعريض حرف من حرف، وإنّما هي لغات لمعن متفقة»[1].

ثانيا– صور الإبدال اللّغوي عند المعرّي:

1. **إبدال السين صادا:** حيث قال:« فأما سقر فإن كان عربيا فهو مناسب لقولهم صَقَرَتْهُ الشمس إذا آلمت دماغه يقال بالسين و الصاد، قال ذو الرمة:

إذا ذَابت الشمسُ اتقَى صَقَرَاتِهَا بأفنانِ مَرْبُوعِ الصريمةِ مُعَبَلُ

و السين و الصاد يتعاقبان في الحركة إذا كان بعدهما قاف أو غين أو طاء، يقال: سُقْتُ و صُقْتُ، وسوَيقٌ و صوَيقٌ و بَسْط و بصط، و سِلغ الكبش و صِلغ...»[2]، بمعنى أنّ السين تبدل صادا في بعض لغات العرب خاصة إذا وقعت بعدها قاف أو غين أو خاء أو طاء في كلمة واحدة، و مما قدمه من أمثلة نلاحظ أنّ السين تقلب صادا سواء كانت متصلة بهذه الحروف أو منفصلة عنها بحرف مثل "سلغ" أو بحرفين مثل "سويق"، ذلك لأنّ السين توافق الصاد في الهمس و الصفير مثل "أسبغ و أصبغ و صلخ و سلخ"، لكنّنا نجد في بعض الأمثلة ورود السين مع هذه الحروف لكنّ الإبدال فيها غير قائم لأنّ السين قد تأخرت عن هذه الحروف مثل "قست وقصت"، و قد ورد مثل هذا في قوله تعالى:﴿ **اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ [3]و أصلها سين، و تحدث الزمخشري عن ذلك قائلا:« و السين إذا وقعت قبل غين أو خاء أو قاف أو طاء جاز إبدالها صادا، كقولك: صالغٌ و أصْبغَ...»[4].

أما عن جواز هذا البدل مع حروف خاصة هي قاف و غين و خاء و طاء*، كان سبب ذلك أنّ هذه الحروف مستعلية و السين مستفلة فصعب النطق بها، و نظرا لميل المتكلم للتسهيل و الاقتصاد في الجهد نُطقت صادا ذلك أنّها قريبة منها في المخرج، حيث قيل:« و من الحقائق المسلمة أن ظاهرة الإبدال بصفة عامة لا تحدث إلاّ على أساس التقارب بين الأصوات المتبادلة ، و أنّ الغاية منه تحقيق نوع من الاقتصاد في عمليات النطق المتتابعة»[5].

---

[1] – المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 357.

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 22-23.

[3] – سورة الفاتحة، الآية: 05.

[4] – نقلا عن: شرح المفصل، ج 5، ص 413.

* – ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 414. يقول ابن يعيش:«إنّما ساغ قلب السين صادا إذا وقعت قبل هذه الحروف، من قبل أن هذه الحروف مجهورة مستعلية، و السين مهموس مستفل، فكرهوا الخروج منه إلى المستعلي، لأّن ذلك مما يثقل، فأبدلوا من السين صاد».

[5] – عبد الصبّور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، ص 114.

و خلاصة القول إن إبدال السين صاد؛ هي اجتماع السين و القاف و الغين و الطاء في كلمة واحدة مع تقدمها لأنّ تخلّفها لا يحدث مثل هذا الأثر.

2. **إبدال الفاء ثاءا:** حيث يقول:« و أقول قد صارت لي بكما وسيلة فوسعا لي في الجدَف، إن شئتما بالفاء و إن شئتما بالثاء لأنّ أحدهما تبدَلُ من الأخرى كما قالوا: مغاثير و مغافير و أثافيُّ و أفافيُّ و ثومٌ و فومٌ... وكيف تقرآن رحمكما الله هذه الآية﴿ **وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا** ﴾ أبا لثاء كما في مصحف عبد الله بن مسعود أم بالفاء كما في قراءة الناس و ما الذي تختاران في تفسير الفوم أهو الحنطة...»[1]، ورد إبدال هذين الصوتين في أكثر من متن عربيّ حيث ورد في لسان العرب لابن منظور في مادة جفل:«و الجفل لغة في الجَثْلِ و هو ضرب من النمل سود كبار»[2]. و قال الفراء:« و العرب تبدل الثاء بالفاء فيقولون: جدث وجدف...»[3].

أما القراءة التي ذكرها المعرّي في قوله تعالى:﴿ **وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا** ﴾، فقد ذكرها الفراء في كتابه معاني القرآن، حيث قال:« فإن الفوم ذكر لغةٌ قديمة (وهي) الحِنْطَة و الخُبْز جميعا قد ذُكر، قال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللّغة يقولون: فَوِّموا لنا بالتشديد لا غير، يريدون اختبزوا و هي في قراءة عبد الله «وَ ثوُمهَا» بالثاء، فكأنّه أشبهُ المعنيين بالصّواب؛ لأنّه مع ما يشاكلهُ من العَدَس و البَصَل و شبهه و العرب تُبدل الفاء بالثَّاء فيقولون: جَدَث و جَدَف»[4]، و هو المعنى ذاته الّذي ذكره المعرّي في الإبدال في هذه القراءة، حيث يقول:«وما الذي تختاران في تفسير الفوم أهو الحنطة كما قال أبو مِحْجَن:

قَدْ كُنْتُ أَحْسِبُنِي كَأَغْنَى وَاحِدٍ قَدَمَ المَدِينَةَ عن زِراعةِ فُومِ

أم هو هذا الثوم الذي له رائحة كريهة إلى ذلك ذهب الفراء و قد جاء في الشعر الفصيح، قال الفرزدق:

مِنْ كُلِّ أَغْبَرَ كالراقود حجزَتُهُ إِذَا تَعَشَى عَتِيقَ التمر و الثوم»[5].

و علّل المحدثون لحدوث الإبدال بن الثاء و الفاء؛ هو تقارب المخرج بينهما فالثاء تخرج من طرف اللسان وأطراف الثنايا. و أما الفاء فمخرجه بين الشفة السفلى و أطراف الثنايا العليا[6]، و كذلك التقارب في

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 16.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج 11، ص 115 ، مادة "جفل".

[3] – الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 41.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 41.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 16.

[6]– إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغوية، مطبعة النهضة، مصر، (د ت)، ص 48– 49.

الصفة بين الصوتين سوغ الإبدال بينهما فكلاهما صوت مهموس أسناني، و نظرا لميل المتكلمين إلى الاقتصاد في الجهد قامت بعض لهجات العرب بإبدال بين الثاء والفاء و ذلك لأنّ نطق الشفوي مع الأسنان أيسر[1].

أما عن القراءة التي ذكرها المعرّي و هي قراءة عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– فقد قيل أنّها عمدت على الأصل في إبدال هذين الحرفين، و قيل:« و كذلك نحسم الخلاف الذي وقع في لفظة ثوم و ثوم فنقول: إن الثوم هي الأصل و الفوم هي الفرع و بذلك تكون قراءة عبد الله بن مسعود هي الأصل و كثيرا ما تجيء القراءات المنسوبة إلى عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– محتفظة بالأصل كما في "عتى" و بذلك يقوى قول القائلين بأن الفوم هو الثوم لكن الفوم جاءت على الفرع و هي لهجة عامة العرب»[2]، بمعنى أنّ القراءة أُعتمد فيها على ما جاء شائعا في اللّهجة العربية، حيث أن هذه اللّغة هي لغة تميم و جاءت على هذا أيضا لهجة طيء و هي من أهم اللّهجات التي احتفظت بهذا الاستعمال.

3. **إبدال الهمزة هاءا:** اختلفت صور إبدال الهاء من الهمزة عند المعرّي حيث يقول: «و قرأ بعض الأعراب هياك نعبد فهذا أبدل الهاء من الهمزة كما قالوا أما و الله و هما و الله و هرقت الماء و أرقت و أنشد الكسائي في كتابه في القرآن:

و أتت صواحبها فَقُلْنَ هَذَا الّذِي مَنَحَ المَوَدَّةَ غَيْرَنَا و جَفَانَا

يريد أذا الذي فجعل همزة الاستفهام هاء»[3]. و قال أيضا:« و قد أبدلت الهاء من الهمزة و قد يبدلونها من الهمز كثيرا كما قالوا هبرية و إبرية لما يتساقط من وسخ الرأس و هرقت و أرقت و هرحت الدابة و أرحتها وهما والله»[4]. قد أبدلت الهمزة هاء في مواطن كثيرة في العربية، و مما ذكره المعرّي استبدال العرب لهمزة الاستفهام، وهي على لهجت طيء و أهل الحجاز في قوله:" يريد أذا الذي" فجعل همزة الاستفهام هاء.

و الإبدال هنا يمكن تفسيره حسب ما رآه العلماء المحدثون؛ أنه وقع لميل العرب للتسهيل و تيسير النطق فغالبا ما أبدلوا الهمزة بغيرها من الحروف و هذا يحتاج جهدا عضليا أقل، و لقد تحدث إبراهيم أنيس في كتابه الأصوات اللّغوية و رأى أنّ عُسر النطق بالهمزة ذلك أنّها تحتاج إلى جهد عضلي، قد يزيد على ما يحتاج إليه صوت آخر مما يجعلها تعدّ أشق الأصوات[5].

[1] – سلمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف و اللهجات، ص 457 و ما بعدها.

[2] – المرجع نفسه، ص 461.

[3] – المرجع نفسه، ص 92-93.

[4] – المرجع نفسه، ص233.

[5] – إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغوية، ص 78.

بعد هذا العرض الموجز لصور الإبدال عند المعرّي من خلال رسالة الملائكة، نخلص إلى أنّ المعرّي قد تنبه للأثر المتبادل بين بعض الأصوات نتيجة لتقاربها في المخارج و الصفات، و هذا استدعى بدوره الإبدال بينها ذلك لعلّة أساسية عرفها العرب علماء أو المتكلمون هو الاقتصاد في الجهد و التيسير في النطق و هذا ما يدل عليه ميل اللّهجات العربية نحو الإبدال و الّذي لا يزال قائما إلى الآن.

لعل المعرّي لم يشر إلى أنماط الإبدال اللّغوي على اختلافها، إلاّ أننا نلاحظ اتفاقه مع آراء العلماء القدماء، و حتى استحضاره الشواهد ذاتها في تفسير ما ذهب إليه، على أن ما تناوله المعرّي لا ينحصر في هذا المستوى أي الإبدال اللغوي، و إنّما قد تناول الإبدال الصرفي و الّذي أرجأنا الحديث عنه إلى مستوى آخر من مستويات هذه الدراسة و هو المستوى الصرفي و ذلك لتشابكه و تعالقه مع أبواب الصرف المختلفة الإعلال خاصة.

III- التخفيف (طلب الخفة):

نظرا لما تتميّز به العربية من مميزات نطقية اتبعت في تركيبها للكلمات نمطا من السهولة، فكان أكثر أهل العربية ميلا نحو تحقيق الخفة و طلبا لليسر في النطق، كما أنّ ذلك جعل العلماء القدماء و المحدثين- بما أنّ اللّغة هي مادة الدرس- يلجئون في تفسير بعض التغيرات الصوتية إلى القول بالخفة و الثقل أو اليسر والسهولة، فاتّخذوا من هذا علّة يفسرون بها الكثير من مسائل اللّغة في مختلف مستويات الدّرس اللّغوي، و هذا ما نلاحظه لدى المحدثين منهم و الّذين يذهبون نفس المذهب غير أنّهم يسمون التخفيف أو السهولة قانونا أو اتجاها يحكم التغيرات الصوتية للّغة. و قد تناول المعرّي هذه الظاهرة الصوتية اللّهجية بصفة خاصة في خضم حديثه عن بعض المسائل اللّغوية متناولا هذا النمط الصوتي بمختلف مناحيه و أضربه منها:

1. كراهة توالي الأمثال كنمط من التخفيف.
2. الهمز.
3. المناسبة الصوتية و غيرها من القضايا التي سنعرضها في ما يلي:

- **التخفيـف:**

الخفة **لغـة:** جاء في لسان العرب:« الخَفَّةُ و الخِفَّةُ: ضد الثقَلِ و الرُّجوع، و يكون في الجسم و العقل والعملِ.خَفَّ يَخِفُّ خَفًا و خِفّة: صار خفِيفا. فهو خَفيف و خُفاف و قيل الخفيف في الجسم، و الخُفاف في التَوقُّد و الذكاء، وجمعها خِفاف. قوله تعالى: ا نفروا خِفافا و ثقالا»[1]. و مختلف ما أورده أصحاب المعاجم يكاد لا يختلف عن هذا المعنى اللّغوي.

أما **اصطلاحا:** لم يقدم القدامى من اللّغويين مفهوما اصطلاحيا لهذا المصطلح، إنّما غالبا ما قُرن عندهم بضده و هو الثقل؛ حيث يراد به التفريق بين قيمتين إحداهما أثقل من الأخرى إما طولا أو كمّا، فالساكن على سبيل المثال أخف من المتحرك، كما أنّ غير المشدد أيضا أخف من المشدد و هو المفهوم ذاته لدى العروضيين الذين أطلقوا هذا المفهوم للتفريق بين نوعين من الأسباب السبب الخفيف 0/ (ساكن) والسبب الثقيل //(متحرك). أما النحاة فقد اعتبروا الخفة من أهم العلّل النحوية و التي تستعمل أيضا بشكل متلازم و علّة الثقل.[2]

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مج9، ص 79. مادة "خف"

[2]- ينظر: أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف النحوي العربي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، مصر، 1417هـ/1996م، ص 16

و عموما يراد بالخفة أو التخفيف الإشارة إلى الثقل الوظيفي الّذي يؤديه أحد الأصوات في الكلمة « لأنّ ظاهرة الخفة قائمة على رفض الثقل النطقي، باعتباره علة أثرت في اللّغة صوتا و كلمة و تركيبا تأثيرا واضحا، إذ كان الثقل سببا في اللجوء إلى النقيض، و هو الخفة »[1]، و نجد العلماء الأقدمين عللوا بهذه العلّة (أي الخفة) في مختلف مستويات الدرس اللّغوي لاسيما الصوتي و النحوي، حيث كانت كل الظواهر اللّغوية تعلّل بالخفة أو الثقل، و من القدامى الّذين آثروا التعليل بهذه العلّة ابن جني حيث استعان بها في تفسير الكثير من المسائل اللغوية: كظاهرة استكان عين الكلمة، الابتداء بالساكن و التقاء الساكن و غيرها*.

أما المحدثون، فقد أطلقوا على هذا المصطلح تسمية: قانون السهولة أو الميل إلى تخفيض الجهد العضلي أثناء النطق أو ما يعرف عند الغربيين بواحد من المصطلحات الميل إلى الاقتصاد Economy Tending، المجهود الأدنى Slightest Effort ، قانون الجهد الأقل Low of Least Effort، الاقتصاد في المجهود Economy of effort[2]

و بناءا على ما سبق ذكره؛ نتوصل إلى أنّ طلب الخفة هو ظاهرة من الظواهر الصوتية المتعلقة بأداء النطقي للكلام، حيث نجده كثيرا ما اقترن بما تكلمت به العرب من اللّغات، حيث اختلفت كل لهجة من اللّهجات العربية في سبل اتّقائها لثقل، وفقا لعاداتها النطقية، و ذلك ساهم بدور كبير في ظهور الفروق اللّهجية يعود سببها في الأساس إلى طلب الخفة و الفرار من الثقل، و رأى المعرّي ذلك من خلال جعله التخفيف «غريزة الناطق بهذه الكلمة في بدأ الخلق و قد مضى القول في أن ألفاظ الآدميين التي جبلهم الله عليها إنّما هي كصياح الطير و صهيل الخيل...»[3]، بمعنى أنّ التخفيف عادة نطقية و حدوثه لدى الإنسان فطري و هذا يتوافق و المذهب الحديث في كون الاقتصاد اللّغوي هو ميل إنساني، و بالتالي فطري؛ حيث يميل الإنسان بفطرته إلى السهولة في كل عمل. إلاّ أن هذه الظاهرة أو المبدأ- كما يطلق عليها حديثا- يمتد أثرها إلى كل المستويات اللّغوية، كما أنّها لم تتوقف في كونها وسيلة بل أصبحت غاية في حدّ ذاتها يسعى إليها المتكلم لا إراديا للتخلص من الثقل.

[1] – أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف النحوي العربي، ص 15.

* ينظر: ابن جني، الخصائص، الجزء الثالث.

[2] – ينظر: أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو، ص 18.

[3]– أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص136.

أولا– توالي الأمثال:

من الظواهر اللّغوية الملاحظة لدى المتكلمين، كراهة التماثل أو ما كان يعُبر عنه قديما بكراهة التضعيف*، أو كراهة اجتماع حرفين من جنس واحد أو كراهة اجتماع الأمثال ظاهرة لغوية عامة عرفتها مختلف اللّغات المنطوق بها، بعبارة أخرى أنّ اللّغة باعتبارها ظاهرة شائعة و هي في عمومها ظاهرة طبيعية ومكتسبة فإن المتكلمين على اختلافهم يسعون إلى إيجاد قدر من التخالف بين الأصوات المركبة لأبنية كلمات لغاتهم، حيث أنّ ذلك النمط من التخالف الصوتي يمنح قدرا من اليسر في النطق. و كره الناطقون العرب توالي الأمثال، يقول في ذلك المعرّي: « و يقويّ قراءة ابن كثير أن قراءة الجماعة اجتمعت فيها متحركات أربعة وهي التاء الثانية من يتق و القاف و الواو و الياء و هم يستقلون الجمع بين متحركات في هذا العدد و لذلك لم يجأ توالي هذه العدة من المتحركات في الشعر إلاّ عند زحاف و ليس في أصل أبنيتهم أن يجيء مثل ذلك...»[1]، أي أنّ تَقبل توالي هذا العدد من المتحركات لا يُقبل إلاّ ضرورة، و هي في الوقت ذاته ليست أصلا في أبنية العربية نظرا لثقل توالي مثل هذا العدد.

لقد جعل المعرّي هذا الضرب من التخفيف علّة، حيث يقول:« فالعلّة في ذلك أنّهم كرهوا اجتماع الحرفين المثلين اللّذين يكره اجتماع مثلهما إذ كانا ليسا كالدالين في ردّا و بابه»[2]، بمعنى إذا اجتمع حرفان في كلمة واحدة و كانا متحركين على غير هيئةٍ وجب فيها الإدغام، أُدغما أحدهما في الآخر: كردّ و مدّ واستعدّ فيكره الجمع بينها في كلمة واحدة، حيث أنّ ذلك يعسّر عملية النطق ، فالتقاء الأمثال في الكلمة الواحدة يجتلب صعوبة في النطق لاسيما حينما يمتنع الإدغام، و علّل سيبويه كراهة التضعيف قائلا:« و ذلك لأنّه يثقل عليهم أن يستعملوا ألسنتهم من موضع واحد ثم يعودوا إليه فلما صار ذلك تعبا عليهم أن يداركوا في موضع واحد...»[3].

و قد فُسر لدى المحدثين بميل اللّغة إلى التخلص من توالي المثلين لتحقيق أقل قدر من الجهد من خلال تجنب التحركات النطقية التي يمكن الاستغناء عنها، و ذلك لبذل أقل جهد ممكن في النطق[4].على أننا لابد أن نشير أن الأمر ذاته ينطبق أيضا على الأصوات المتقاربة ، حيث رأى الدارسون في تواليهما ما رأوا في توالي المثلين، و ذلك بسبب القرب بين الصوتين في المخرج و الصفة.

---

* مصطلح التضعيف: هو مصطلح لسيبويه، بمعنى أن يتكرر في الكلمة الواحدة صوتان مثلان، و ذلك في حالة الفك دون الإدغام، ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص 418.

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 204.

[2] – المصدر نفسه، ص 106.

[3] – الكتاب، ج4، ص 417.

[4] – أحمد مختار، دراسة الصوت اللّغوي، عالم الكتب للنشر و التوزيع، ط4، القاهرة، مصر، 2006، ص 372.

و مما يجدر الإشارة إليه أيضا وجود ظواهر صوتية مشابهة، و التي وردت في بعض الوحدات الصوتية في الكلمات العربية لم يسلك فيها هذا المسلك من التخفيف إذ أنه يؤدي إلى اللبس أو قد يؤدي الأمر إلى ثقل أكبر من السابق أو قد يؤدي إلى خلل في المعنى يخرج به اللّفظ عن المعنى الذي وُضع له أساسا.

و للعرب في سبيل التخلص من ثقل توالي المثلين وسائل متعددة سنعرضها من خلال مذهب المعرّي في ذلك و هي:

1. القلب أو المخالفة: Dissimilation

على أن أكثر الدارسين يعتبرونه وسيلة صرفية. إلاّ أننا استأثرنا الحديث عنه في هذا المقام، و ذلك باعتباره ضربا من المخالفة. و هي من أهم وسائل التخفيف من ثقل المثلين أو الأمثال التي أوجدتها اللّغة كي تتخلص من هذا الثقل؛ و هي تعني قلب الصوت صوتا آخر لتتم المخالفة بين الصوتين المتماثلين [1]، ويكون الصوت الحالُّ أحد أصوات العلّة غالبا أو أحد الأصوات الشبيهة بها (المائعة) و هي اللام و الميم و الراء و النون[2]، و أكثر هذه الأصوات شهرة في الاستعمال العربي إحلال الياء محل أحد المثلين أو الأمثال. و قد عَرِف القدماء المخالفة و جرت في كتبهم ضمن مباحث الإبدال، و أشاروا إلى أنّها أحد الوسائل التي يخفف بها اجتماع المثلين، و هي تسعى إلى إحداث توازن بين سهولة النطق و لكن من غير التفريق بين معاني الكلمة.[3]

و على هذا فإن العلّة في وجود ظاهرة المخالفة في اللّغة، إنمّا كانت بسبب الجهد العضلي المستثقل في أداء الأصوات المتماثلة ، و من ذلك قول المعرّي:« و يجوز أن يكون قولهم هَوَيتُ و هَوِيتُ مأخوذا من الهوة فيكون أصله من واويين إلاّ أنّهم كرهوا اجتماعهما إذ كانوا لا يقولون هَوَوَتُ و ثقل عليهم في التثنية أن يقولوا هووان فقلبوه إلى الياء»[4]، بمعنى أنه إذا اجتمعت واوين كرهوا اجتماعهما فتقلب ياءا منعا للثقل.

و من أمثلته أيضا اجتماع ياءين في آخر الفعل المضارع و هو لا يجوز منعا للثقل، حيث يقول المعرّي:« و لم يصرفوا الفعل من آية أعني فعل الثلاثة لأنّهم لو نطقوا به صاروا إلى ما يستثقلون إذ كانوا لو بنوه مثل باع لزمهم أن يقولوا في الماضي آيَ فيجيئوا بآخر الفعل على هيئة لم تنطق بمثلها العرب و لو نطقوا بذلك لزمهم أن يردّوا في المضارع الياء إلى أصلها... و كانت تجتمع ياءان في آخر الفعل المضارع ولا

[1] - إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغوية، ص139.

[2]- رمضان عبد التواب، لحن العامّة و التطوّر اللغوي، مكتبة زهراء الشرق، ط2، القاهرة، مصر، 2000، ص45.

[3]- أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللّغوي، ص 386.

[4] - رسالة الملائكة، ص 94.

يُجيز البصريين مثل ذلك و أجاز أهل الكوفة هو يُحُيُّ و يُعُيُّ في يُحي و يُعي...»[1]، بمعنى أنه لا يجوز اجتماع حرفيّ علّة في آخر الفعل المضارع و إن أجازه أهل الكوفة و ذلك للثقل، ذلك أن العرب « لا تجمع على الحرف الواحد علّة العين و اللام و لكن يقتصرون على علّة أحد الحرفين...»[2].

من أمثلة المعرّي في ذلك أيضا؛ التخلص من ثقل المثلين المتواليين بإبدال أحدهما صوتا آخر مخالفة للآخر و ذلك بإبدال أحد المدغمين ياء استثقالا للتضعيف و ذلك في دِنّار و دينار بالياء، حيث يقول: « و القول الثاني في آية أن أصلها أيّةُ بالتشديد، و أنّهم فروا من المشدّد إلى الألف كما فروا إلى الياء في دينار و جمعه يدل على أن أصله دِنّار و لولا ذلك قالوا ديانير و لم يقولوا دنانير و استثقالهم للياء أكثر من استثقالهم لغيرها من الحروف و الألف أخف حروف اللين...»[3].

و يرى الدارسون المحدثون منهم و القدامى —كما ذكرنا سابقا- أن السبب في هذه العملية هو سبب يقوم به المتكلم بشكل لا إرادي خوفا من صعوبة النطق بمتوالية من الحروف المكررة و المتشابهة، أما رمضان عبد التواب فيرى أن« العلّة نفسية محضة، نظيره الخطأ في النطق»[4]، و هذه العلّة ترجع أساسا لثقل النطقي الّذي يشعر به المتكلم نتيجة تكرار الأصوات المتشابه لاسيما عند الإسراع في الأداء فالمتماثلان يحتاجان إلى جهد عضلي للنطق بهما في كلمة واحدة، و لتيسير هذا الجهد يقلب أحد الصوتين صوتا آخر من تلك الأصوات التي تتطلب مجهودا أقل، حيث أن اللّغة في تطورها تميل نحو السهولة و التيسير فتحاول التخلص من الأصوات العسيرة و تستبدلها بأصوات أخرى لا تتطلب جهدا عضليا كبيرا[5].

و بهذا نخلص إلى أن المخالفة طريق يساعد في التخلص من الثقل الذي يجده المتكلم حين يريد النطق بصوتين مثلين و هي سبيل من سبل التخلص من ثقل توالي الأمثال.

[1] – رسالة الملائكة ، ص 102.

[2] – المصدر نفسه، ص 102.

[3] – المصدر نفسه، ص104.

[4] – بريجشتراسر، التطوّر النحويّ للّغة العربية (محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة عام1929م)، تجميع: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، مصر، 1414هـ/1994م، ص34.

[5] - ربيح عمار، "بنية الكلمات العربية و القوانين الصوتية"، مجلة العلوم الإنسانية: كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 11، ماي 2007، ص 148.

2. الحذف:

و هو من أكثر هذه التقنيات إفادة في التخلص من اجتماع الأمثال، و هو إسقاط أحد المثلين من الكلمة الملفوظ بها، فلا يبقى إلاّ صوت واحد فتخف لذلك الكلمة سواء كان التقاؤهما في الكلمة بطريق الأصالة أم بطريق الزيادة، و هو مستساغ عند أكثر العلماء إذا أُمن اللبس في اختلال المعنى لدى حذف أحد المثلين، و هو حاله حال هذه التقنيات. و يكون الحذف على وجهتين هما: حذف الحرف و حذف الحركة[1]، و مما تناوله المعرّي فيما قدمه في رسالة الملائكة حديثه عن حذف الحرف بقوله:« و أكثر ما يحذف من أواخر الأسماء الناقصة الواو و الياء لأنهما ضعيفتان و قد يجوز حذف الهمزة و يطرد في التخفيف...»[2]، حيث إن المعرّي يرى أن أكثر ما يحذف من الحروف هو الواو و الياء و خاصة في أواخر الأسماء الناقصة، و نماذجه كثيرة في رسالة الملائكة خاصة لتعلق هذه الوسيلة بمسائل الصرف_ و التي سنفصل فيها لاحقا- و بالإضافة إلى ما ذكرناه للتخفيف وسائل أخرى في ردّ التقاء المثلين و منها الفصل بين المثلين... و غيرها مما عُرفت به العربية و هي تحصل إذا امتنع حصول الأخرى أو إذا أمن اللبس.

ثانيا- الابتداء بالساكن:

من الظواهر الصوتية التي سعت العربية إلى التخلص منها التقاء الساكنين أو توالي الساكنين، سواء كان ذلك في كلمة أو كلمتين ، و ابن يعيش قد وصف هذه الظاهرة بقوله: « و اعلم أنّ التقاء الساكنين لا يجوز بل هو غيرُ ممكن، و ذلك من قبل أن الحرف الساكن كالموقوف عليه و ما بعده كالمبدوء به و هو محال الابتداء بالساكن فلذلك امتنع التقاؤهما...»[3].

و من الأبواب التي تحدث عنها المعرّي كراهة الابتداء بالساكن لما فيه من ثقل، و هو أمر لا تجوّزه العربية حيث يقول: «... و قالوا امرأة فلزمت الراء الفتحة فدل ذلك على أنّها متحركة في الأصل فأما الميم فلا يجوز أن تكون ساكنة لأنّها أول الكلمة و إنّما طرأ عليها سكون...»[4]، و لقد تحدث عن ذلك في إطار إجابته عن مسألة "القول في اثنين و اثنتين"، حيث يقول: « هذه الأسماءُ التي حذف من أواخرها حرف العلّة وزيدت في أوائلها همزة الوصل مخالفة لـــغيرها من الأسماء و هي موضوعة في أصل اللّغة وضع الأصول و أكثرها لحقه

[1] - ينظر: سلمان سالم السحيمي، الحذف و التعويض في اللهجات العربية من خلال معجم الصحاح للجوهري، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، المدينة، السعودية، 1415هـ، ص117. و ربيح عمار، "بنية الكلمة العربية و القوانين الصوتية"، ص142.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 150.

[3] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 286.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص157.

التأنيث على حد التذكير فقالوا ابن و ابنة و اثنان و اثنتان و امرؤ و امرأة...»[1]، بمعنى أن هذه الأسماء مخصوصة بهذه الظاهرة – أي أن أولها ساكن- حيث لم يأت في العربية غيرها على ذلك، و إنّما جاء في هذه الأسماء المعدودة و غير القياسية و هي عشرة منها: ابن و ابنة، و اسم و است، و اثنان و اثنتان، و امرؤ وأيمن الله[2].

و بهذا يكون قد تطرق لكيفية التخلص من الابتداء بالساكن و ذلك بزيادة همزة الوصل دفعا لذلك الثقل؛ حيث جيء بها كعوض عن ضعف مثل هذه الأبنية لما أصابها، حيث حذفت لامها أو هي في حكم المحذوفات، و هي همزة متحركة تسبق الصامت لتوصل بها إلى النطق به، و لا يكون ذلك إلاّ أول الكلمة، لأنّها إذا كان قبلها كلام حذفت الهمزة، و اعتمد على حركة آخر مقطع من الكلمة السابقة، و يقول المعرّي ضاربا مثالا عن ذلك بقوله: «لأن القائل لو قال أصل أرطى راء ساكنة فلم يمكن النطق بها فأضافوا إليها طاء وزادوا في أولها الهمزة لسكونها وزادوا الألف في آخرها لبُعد الصوت»[3].

بيد أن المعرّي رأى أنه ليس في كل الأحوال تزاد ألف الوصل لسكون الألف، بل قد تضاف ألف القطع، حيث يقول: «لأنه ليس سكون الأول من الأصول علّة لاجتلابهم ألف الوصل في كل السواكن بل قد يزيدون ألف الوصل تارة و ألف القطع أخرى...»[4]، و رأي أبو العلاء يتلخص في كون دخول الهمزة في أول الكلمة إذا كان ما بعدها ساكنا لا يوجب أن تكون همزة وصل بل تكون همزة وصل أو قطع.

و لبيان رأي المعرّي في ذلك سنعرض ملخص ما قاله في هذه المسألة القول في "اثنين واثنتين":

- **ملخص القول في مسألة "القول في اثنين و اثنتين":**

1. **اثنان:** و مؤنثها "اثنتان" و "ثنتان" و قد استطرد المعرّي الحديث عن أوزانها، ثم تحدث عن أصل حركة أولها و التي اختلف حولها أكانت مكسورة أم مفتوحة ، ثم تحدث عن المحذوف من اثنان و هو عنده وجهين:

أ- المحذوف منها هو الياء؛ و ذلك: « لقولهم ثنيت و ثنى»[5].

ب- المحذوف منها هو الواو؛ و ذلك لأن:« العرب تقول الاثن»[6]، كما قد حكي:« ثنوت في معنى ثنيت»[7].

[1]- أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص138.

[2]- ينظر: الاستراباذي، شرح الشافية، ج2، ص252.

[3] - رسالة الملائكة، ص82.

[4] - المصدر نفسه، ص83.

[5] - المصدر نفسه، ص141.

[6] - المصدر نفسه، ص141.

[7]- المصدر نفسه، ص141.

و خلاصة ما رأى في هذه المادة(اثنان)؛ أنّها تحمل وجهان في أصل حركتها، و كذا أصل الحذف منها وهما: الكسر و الفتح و الواو و الياء. نلاحظ من هذا أن المعرّي يرى –إن صح القول– أنّ أصل هذين الاسمين متحرك تبعا لحركة العلّة المحذوفة و أنّ همزة الوصل هي عوض عن الحرف و الحركة، بعد أنّ طرأ السكون على الكلمة نتيجة عوامل نطقية لهجية معينة.

2. **ابن**: استطرد المعرّي الحديث عن أصل هذه المادة اللّغوية من كون أصلها يتنازعه وجهان و هي على حال المادة الأولى في أصل الحذف منها و هما:

أ– المحذوف منه الواو؛ و ذلك لأنّ أصله "البنوة" و ذلك:« اختيار سعيد بن مسعدة و كان يستدل على ذلك بقوله البنوة»[1]، و دليل ذلك أيضا تشبيه النحويين المتقدمين قولهم "أشياء" بقولهم "أبنيون"، حيث يقول:«و معنى تشبيههم أشياء بأبينون أن الواو نقلت من آخر الاسم إلى أوله فصار وبينون فقلبت الواو همزة لأنّها مضمومة كما نقلوا الهمزة من شيئا إلى أول الاسم فقالوا أشياء...»[2].

ب– المحذوف منه ياء؛ لأنه من:« قولهم بنى الرجل امرأته يبني»[3]، إلاّ أنّه أشارا إلى أنّ هنالك طائفة من النحاة من يُجيز الوجهين؛ أي أن الذاهب هو الواو أو الياء « و ذلك رأي أبي إسحاق الزجاج...»[4].

و من المواد التي تحدث عنها المعرّي في إطار التخلص من الابتداء بالساكن "امرؤ" و رأيه فيها لا يختلف عما سبق من مثيلاتها(اثنان و ابن)، فالمعرّي يؤكد على أن الأصل في الحرف الأول هو الحركة، إنّما طرأ عليه السكون نطقا، و هذا لا يجوز في العربية ذلك أنه أول الكلمة فأضيفت ألف الوصل منعا للابتداء بالساكن.

ثالثا– تخفيف الهمز:

الهمز حرف بعيد المخرج، و الإجماع منعقد عند العلماء القدماء و المحدثين على ثقله، ذلك أنه يعتبر الحرف الوحيد من حروف العربية الذي يُستثقل لذاته لا لمجاورته أصواتا أخرى، حيث يقول ابن يعيش:« اعلم أن الهمزة حرف شديد مستثقل يخرج من أقصى الحلق إذ كان أدخل الحروف في الحلق، فاستثقل النطق به إذ كان إخراجه كالتَّهوع»[5]، بمعنى أن علّة استثقاله تعود بالدرجة الأولى إلى مخرجه و صفته، و لذلك فإن العرب

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص141.

[2] – المصدر نفسه، ص145.

[3] – المصدر نفسه، ص142.

[4] – المصدر نفسه، ص142.

[5] – شرح المفصل، ج5، ص 265.

غيرته و تصرفت فيه ما لم تتصرف في غيره فأتت به محققا و مخففا، و مبدلا بغيره، حيث يقول سيبويه:«اعلم أن الهمزة تكون فيها ثلاثة أشياء: التحقيق، و التخفيف، و البدل»[1].

و عليه كان من الضروري أن نشير إلى أن تحقيق الهمز هو الأصل و أما التخفيف ففرع، حيث: «تبنت العربية الفصحى هذا التحقيق للهمز، و سارت فيه على الأصل، إلاّ في كلمات قليلة، تراها في الفصحى غير مهموزة و حقها الهمز...» [2]، و إنما نحا إليه بعض العرب طلبا للخفة و استثقالا للهمزة ذلك أن العلماء أجمعوا على ثقله، و لذلك غيرت فيه العرب ما لم تغير في الحروف الأخرى.

و من خلال إطلاعنا على رسالة الملائكة نجد المعرّي قد تناول ظاهرة تخفيف الهمز على أنّها من الظواهر الصوتية التي يُلتجئ إليها طلبا للتخفيف، و تيسيرا للنطق، و منعا للثقل نظرا لثقل النطق بالهمز- كما ذكرنا سابقا- و كان في ذلك حال كثير من النحاة المتقدمين منهم و المتأخرين، إذ كان غالبيتهم يميلون إلى الفرار من الهمزة المفردة في ذاتها لثقلها و أيضا لمجاورتها بصفة خاصة لدى اجتماع همزتين متواليتين سواء في كلمة واحدة أو كلمتين. و تخفيف الهمز لدى المعرّي كان في صورتين:

أ- تخفيف الهمزة المفردة:

كثير من النحاة المتقدمين منهم و المتأخرين يميلون إلى الفرار من الهمز، إذ أنّهم استثقلوها لذاتها قبل أن تكون مجاورة لغيرها من الأصوات، و على ذلك نجد العرب قد التزمت في تخفيف الهمزة المفردة طرقا أشار إليه المعرّي في سياق ما ناقشه في رسالة الملائكة.

❖ **حذف الهمزة:** قال المعرّي:«و قد يجوز حذف الهمزة و يطرد في التخفيف فيقول هذا خَب و جُز وردٌ و رأيت خبًا و جُزًا و رِدًا و مررتُ بخبٍ و جُزٍ و رِدٍ في تخفيف خبءٍ و جُزءٍ و رِدءٍ فيكون حاله كحال دم و يدٍ إلّا أنك إذا صغرت أو جمعت رَدَدْت ضرورة قال حسان:

و رهنتُ اليدين عنهم جميعاً كلُّ كف لها جُزٌ مقسوم»[3].

و الشاهد هنا "جزٌ" و أصلها جزء، و هنا نقلت حركة الهمزة إلى ما قبلها لأنّها أبلغ في التخفيف ولقد بقى شيء من عوارضها يدل عليها، و هي حركتها المنقولة إلى السكن قبلها و هذا غير مختص بالهمزة الواقعة آخر الكلمة بل بالهمزة المتحركة إذا كان قبلها حرف صحيح ساكن كخبء، و في ذلك يقول سيبويه:«أعلم أن كل همزة متحركة كان قبلها حرف ساكن فأردت أن تخفف حذفتها و ألقيت حركتها على الساكن الذي

[1] - الكتاب، ج3، ص 541.

[2] - رمضان عبد التواب، مشكلة الهمزة العربية، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة ، مصر، 1417هـ، 1996م، ص25.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص150-151.

قبلها...»[1]، و قد لا تحذف الهمزة و تنقل حركتها على نحو ما ذكرنا خوفا من اللبس، حيث قال سيبويه: «ولم يبدلوا لأنهم كرهوا أن يدخلوها في بنات الياء و الواو اللتين هما لامان»[2]، بمعنى أنه لا يلتبس مهموز اللام لو أبدل من الهمز واوا أو ياء.

❖ **إبدال الهمزة:**

و هو أن تحوّل الهمزة إلى صائت أي أحد حروف اللين (الألف أو الواو أو الياء) على أن يكون متناسبا و حركة ما قبلها[3]، من أمثلة ذلك ما أورده المعرّي بخصوص همز شاء، حيث يقول:« فأما شاءٌ فألفه منقلبة من واو و همزته مبدلة من الهاءِ يدلك على ذلك قولهم شويهة في التصغير وشياهٌ في الجمع و ليس قولهم شَوِيٌّ في معنى شاءٍ بدليل على أن الهمزة في شاءٍ منقلبة من ياءٍ لأنّهم قد يخففون الشيءَ تخفيفاً لازماً كما فعلوا ذلك في برية ونبيّ و كأَن العرب مجمعة على ترك الهمز في الشويّ. قال الراجز:

إن بني يربوع أرباب الشوي قوم يلبون السويق بالمني»[4].

ب– تخفيف الهمزة المجاورة:

بالإضافة لاستثقال العرب للهمزة المفردة لوقوعها في الكلمة كرهوا و استثقلوا أيضا اجتماع الهمزتين ومالوا إلى التخلص منه، و عن ذلك قال المعرّي:« و كذلك قولهم آسار في اسآر ليس من ذلك النحو لأنّهم كرهوا أن يقولوا اسآر فيجمعون في الكلمة الواحدة بين همزتين فقالوا آسار لأن المدّ أيسر و أخف، قال الشاعر و أَنشده أبو عبيدة:

إِنَّا لنَضْرِب جَعْفَراً بِسُيُوفِنَا ضَرْبَ الغَرِيبَة تَرْكَبُ الآسَارَا

يريد ألأَسآر، و أَنشد سيبويه:

لقد لَقِيَتْ قُرَيْظَةُ مَاسَآها و حَلَّ بِدَارِهِا ذلٌّ ذَلِيلُ

يريد ساءَها...»[5]. و من صور تخفيف الهمزة المجاورة لدى المعرّي رأيه في أن الهمزتان إذا وقعتا في كلمة وكانت الأولى منهما متحركة و الثانية ساكنة وجب إبدال الثانية من جنس الأولى مثل: أُأْتُمِنَ ← أُوتُمِنَ، حيث يقول:

[1] – سيبويه، الكتاب، ج3 ، ص 545.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – ينظر: رمضان عبد التواب، التطوّر النحويّ للّغة العربية، ص39.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص113-114.

[5] – المصدر نفسه، ص134.

«...و لو نطق بذلك على الأصل لقيل أُوْوُنْ بواويين الأولى منهما كانت همزة فجعلت واواً كراهةً أَن تلتقي همزتان كما فعل بالهمزة الثانية في قولك أوتمن لأن الواو و الياء إذا كانتا بدلا من الهمزة خرجتا من حكم القلب...»[1]، بمعنى أن الهمزتين إذا اجتمعتا في كلمة واحدة و كانت الثانية ساكنة، وجب قلبها حرف من جنس حركة ما قبلها كآدم ← أَأْدم، إِئْت ← إِيت و آمن ← أَأْمن، و بهذا تكون الهمزة قد قلبت من جنس حركة ما قبلها بين حركة الهمزة الأولى و الصوت الذي انتقلت إليه لتشكل معه بذلك صوتا صائتا طويلا.

كما أشار المعرّي أيضا إلى بعض المواطن التي أُختلف فيها ما بين الهمز و تركه، و من بينها همزة "معائش" و "مدائن" محاولا تخريج الأمرين- أي تخفيف الهمز و تحقيقه-، و لكنه في الغالب لم يخالف ما قاله العلماء في كون الهمز لغة تكلم بها بعض أهل العربية، حيث يقول:« ورايةٌ يذكرها النحويون في هذا الباب وقد همزها بعض العرب و إذا هُمِزَتْ فهي من رأيت...»[2]، بمعنى أن أصلها الهمز و ذلك أن بعض أهل العربية حققت همزتها، و كذا لكونها من رأيت، و هنا الهمزة أصلية فلذا وجب الهمز، و الأمر ذاته بالنسبة لهمز سيائد حيث أشار إلى إشكالية أصلية هذه الهمزة أو كونها زائدة أو كونها منقلبة، حيث يقول:« و لو جمعتَ سيداً جمع التكسير لقلت سيائد فهمزت لاجتماع ياءين بينهما ألف و كان بعض النحويين المتقدمين يرى ألا يهمز في هذا الباب فمن همز فإنه يُقرُّ الهمزة على حالها في الكسرة و يضمها في قول من قال يا حارُ و من كان رأيه ألا يُهمز فإنه إذا قال يا حارُ همز و لا تخلو في هذه الأسماء من أن تجعل الزائدة كالأصلي...»[3]، و في ذلك يقول أيضا:«... الأصل في سيائد سياوِد على رأي من قال أنه فيعِلٌ و من زعم أنه فعِيل فأصل سيائد عنه سوائد وكأن الهمزة إذا قيل إن أصله سويد يكون مثل همزة عجائز لأن الياءَ زائدةٌ و إذا قيل أن الياءَ هي المنقلبة عن الواو التي في سيوِدٍ فهي أصلية و ليس همزه إذا قيل سيائد على منهاج همزة إذا قيل الأصل سويدٌ لأن الهمز وقع هاهنا لأجل اجتماع حروف العلّة... و لو رُدَّت إلى أصلها لقيل سياود. عجائز و لا يجوز أن تجعل همزتها على ياء على رأي سيبويه ولكن تجعل همزتها بين بين و حكى أبو عمر الجرميّ أن ذلك جائز...»[4].

و لم يختلف تحليله لهمز مدائن عما تقدم، فقد أكد أن العرب تكلمت بالوجهين، حيث قال:« وقد حُكي همز مدائن و هو الأكثر و حُكي ترك الهمز...»[5]، كما فسر ذلك من خلال إرجاع البنية إلى أصلها فكانت على وجهين "مدن" أو من "دنت"، فإذا كانت من الأولى فالهمز فيها « فلا كلام فيه»[6]، أما إذا

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة ، ص 59-60.

[2] - المصدر نفسه، ص109.

[3] - المصدر نفسه، ص 173-174.

[4] - المصدر نفسه، ص174-175.

[5] - المصدر نفسه، ص175.

[6] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كانت من الأخيرة «فهمزها رديء كهمز معايش». أما عن خلاصة رأيه فيها فيتلخص في قوله:« و وزن مداين على هذا مفايل و القول فيها كالقول في معايش على رأي الخليل إذا كانت من دنت»،[1] بمعنى –فيما نظنه– أنه سار على سبيل الخليل و قد ترك الهمزة إذا كان أصلها دنت، حيث قال: «و إن كانت من دنت فهمزها رديء كهمز معايش»[2]. بهذا يكون المعرّي قد أخذ في هذا بالتخفيف في الهمز إلاّ أنّ هذا لا يعني رفضه تحقيق الهمز إذ أقرّ بإقرارهما من خلال ما ذكره في تحليل هذه المواد اللّغوية.

رابعا– تخفيف التشديد:

من أبواب التخفيف التي أشار إليها المعرّي تخفيف التشديد أو ما يسمى بالتضعيف، و الذي لا يعدو أن يكون ضربا من فك الإدغام[3]؛ و آية ذلك أن التشديد نحو: عظّم و سرّ يُصيّر النطق بحرفين من حروف الكلمة على هيئة واحدة على اعتبار أنه صوت واحد من جنس اللاحق على نحو من الشدة، و هذا لا يختلف عن مفهوم الإدغام، حيث قيل: « فالإدغام، كما أشار إليه الصرفيون، هو نطق صوت مضعف، لا أكثر، إما بسبب اتصال جزءيه مباشرة، و إما عن طريق إسقاط الحركة الفاصلة بين الجزءين، ليتم التضعيف...»[4]، كما قيل أيضا: « و يراد بالتشديد الإدغام، و بالحرف المشدد الحرف المدغم، سواء أكان الإدغام ناتجا من التركيب مثل: جَعَل لك، و الرجل. أم كان من بنية الكلمة مثل: شدّ و مدّ و قدّم و قطّع. و قال الخليل أن: "التشديد علامة الإدغام"...»[5]، و ذكر سيبويه أن علامة التضعيف الشين و هي علامة الإدغام أيضا•.

و التشديد يحدث نتيجة التقاء حرفان مثلان أو متقاربان، الأول منهما ساكن مثل عظْظَم فيقلب أحدهما إلى الآخر فيحصل الإدغام، و يُعد الحرفان بمثابة الحرف الواحد، و الصوت المشدد ينتج من التقاء صوتين ساكن و متحرك و بهذا يكون المشدد يساوي ضعف طول الصوت المفرد، حيث قيل: «التضعيف هو نطق الصوت مرتين أو إعطاء الصوت أمدّ أطول...»[6]، أي أن النطق بالحرف المشدد يقوم مقام حرفين وبالتالي يستغرق ضعف زمن الحرف. و نلمح هذا المعنى فيما أشار إليه المعرّي، حين قال:« إيَا و عددها أربعة أحرف لأن فيها تشديدا يحكم على الحرف بأنه اثنان...»[7].

---

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص176.

[2] – المصدر نفسه، ص175.

[3]– غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار للنشر و التوزيع، ط2، عمان، الأردن، 1428هـ/2007م، ص394.

[4] – عبد الصّبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية الصرفية، ص 207.

[5] – غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ص394.

• ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3 .

[6]– منصور بن محمد الغامدي، الصوتيات العربية، مكتبة التوبة، ط1، الرياض، السعودية، 1421هـ/2001م، ص75.

[7]– أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص66.

و ظاهرة تخفيف التشديد من لغات العرب و هي لغة أهل الحجاز، يقول سيبويه:« فإذا كان حرف من هذه الحروف موضع تسكين فيه لام الفعل فإنّ أهل الحجاز يضاعفون؛ لأنهم أسكنوا الآخرة، فلم يكن بُدّ من تحريك الذي قبله؛ لأنه لا يلتقي ساكنان و ذلك قولك: أرْدُدْ، و اجترِرْ...»[1].

و قد وردت في القرآن الكريم و في كلام العرب لاسيما شعرهم، حيث يقول المعرّي: « و قد كثر اجتراؤهم على التخفيف المشدّد في قوافي الشعر، فيقولون معَدْ في معَدّ و أَضَلْ يريدون أضلّ قال أبو داود:

و شَبَابٍ حَسَنٍ أَوْجُهُهمْ مِنْ إِيَادِ بَنِ نِزَارِ بَنْ مَعَد»[2].

قدم لنا المعرّي في رسالة الملائكة نموذجا من نماذج تخفيف التشديد و هو تخفيف الياء في آخر الجمع، تخللها ذكره لمجموعة من أمثلة التخفيف من بينها قوله في "إرزَبة" و حقيقة التشديد فيها حيث يقول:« فإن قالا أرَيزبّة بالتشديد قلت هذا و هم إنّما ينبغي أن يقال أريزبة بالتخفيف و كذلك في جمع التكسير أرازِبُ بالتخفيف فإن قالا كيف قالوا علابيُّ فشدَّدوا كما قال القُريعيّ:

و ذِي نخواتٍ طامحِ الطرفِ جاذَبْت حبالى فلوّى من علابيّه مَدِّي»[3].

و علّق على هذا بقوله: «قلت ليس الياء كغيرها من الحروف لأنّها و إن لحقها التشديد ففيها عنصر من اللين فإن قالا أليس قد زعم صاحبكم عمرو بن عثمان المعروف بسيبويه أن الياء إذا شدّدتْ ذهب منها اللين و أجاز في القوافي حياً مع ظبي قلت قد زعم ذلك إلاّ أن السماع من العرب لم يأت فيه نحو ما قال إلاّ أن يكون شاذا»[4]، و خلاصة رأيه في هذا الشأن أن التشديد هنا هو ضرب من الشذوذ و إن كان الأصل هو تشديد الياء لكن العرب خففوا، و على هذا الأساس يكون قول القُريعيّ جاء على الأصل و هو التشديد لكنّه يخالف ما سُمع عن العرب و هو ما أخذ به المعرّي في هذا الشأن.

من الشواهد التي اقترحها المعرّي تأكيدا على تبنيه مذهب التخفيف في التشديد، قوله فيما يخص أسماء الإضمار للغائب(هو و هي)، حيث يقول: «لأن ذينك وضعا للمرفوعات و ليس تشديدُ من شددهما بحجة على هذا القول لأن من العرب من يقال هُوَّ و هِيّ فيشدد ... و بعضهم ينشد بيت طفيل بالتشديد:

إذْ هيّ أَحْوىَ من الرِّبْعِيّ حَاجِبُهُ و العَيْنُ بالإِثْمِدِ الحَارِّيَ مَكْحُولُ

[1]- سيبويه، الكتاب، ج3، ص530.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 153 .

[3] - المصدر نفسه، ص14-15.

[4] - المصدر نفسه، ص15.

و التخفيف في بيت طفيل أجود و أكثر»[1]، وقوله "أجود و أكثر" يدلان صراحة على مذهبه في هذه المسألة.

و من خصائص طرق تخفيف التضعيف كما ذكر المعرّي الحذف و التعويض* و يتلخص ذلك في قوله: «و يجوز أن يحذف أحدّ حرفيّ التضعيف و كذلك يقول النحويون في رجل سُمي بإن للجزاء ثم صُغر أُنينٌ فيزيدون حرفا من جنس الحرف الأخير و كذلك لو سموا بقد من قولك قد كان كذا قالوا هذا قديد و كان الفراء يجيز فيما جهل من هذا أن يُجاء به على التضعيف أو يجعل المحذوف منه هاءا أو ياءا أو واوا ... و أُنَيْهٌ على أن المحذوف حرف التضعيف و أُنِيٌّ على أن المحذوف هاء و قال أبو صخر الهذليّ في تخفيف التضعيف:

إذا اختصم الصبى و الشيب عندي فأفلجتُ الشباب فلا أُبالي

حلول الشيب ما لم أجنِ ذنبا يكون سواهُ أتوَ حلٍ حلال

يريد أتوَ حلٍّ حلالٍ فخفف... فلا يجوز أن تكون الدال ها هنا إلاّ مخففة و مثله كثير».[2]

لقد تعمق المعرّي في تفسير هذه المسألة من خلال إجابته على آخر ما ورد في نص رسالة الملائكة، وصل إلينا اليوم و هو جواب مسألة " القول في اللفظ المنقول من كتاب المراغي"، و المسألة تتلخص في بيان الموضع الذي يجوز فيه تشديد الياء في جمع ما آخره ياء و تخفيفها و بيان الموضع الّذي لا يجوز فيه إلاّ التخفيف. و يمكننا استخلاص رأيه الواضح في هذه المسألة من خلال قوله: «لأن الباب في هذا أنّ الياء إذا كانت في الواحد مخففة فهي في الجمع كذلك و إذا كانت مشدّدة في الآحاد رجع التشديد في الجموع مثال ذلك أنك تقول أُضحيةٌ وأُمنيةٌ و تقول في الجمع أمانيُّ و أضاحيُّ و قد يجوز في مثل ذلك التخفيف و إن كانوا لم يخففوا الواحد لأنهم قد قالوا الأماني بالتخفيف و التشديد هو اللغة العليا»[3]، و قوله هذا يلخص ما سبق الحديث عنه في هذا المقام و قد عالج في هذا الشأن قلّة من النماذج؛ ذلك أن ما اطلعنا عليه كان مبتورا حيث أن بقية المسألة فُقدت و لم تُحقّق.

خامسا– الإشباع أو مطل الحركات:

من أهم ظواهر التخفيف الصوتي التي تحدث عنها المعرّي و أكثرها جذبا للانسجام، و هي تتعلق بشكل خاص بالحركات، و التي هي نوعان في العربية: حركات قصيرة و هي الفتحة، و الكسرة، و الضمة وأخرى طويلة و هي الألف و الياء و الواو، و قد اعتبر نفر من علماء العربية هذه الحركات أبعاضا لحروف

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص94– 96.

* ينظر: سلمان سالم رجاء السحيمي، الحذف والتعويض في اللهجات العربية من خلال معجم الصحاح للجوهري، ص 461 و ما بعدها.

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص151–153.

[3] – المصدر نفسه، ص280.

المدّ، حيث يقول ابن جني: « اعلم أنّ الحركات أبعاضُ حُروف المدّ و اللّين، و هي الألفُ و الياءُ و الواو فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، و هي الفتحة، و الكسرة، و الضمة، فالفتحة بعض الألف، و الكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو... »[1]، بمعنى أن حروف اللين توابع للحركات و منتشئة عنها، حيث يقول أيضا: « توابعُ للحركات و مُتَنَشئة، و أن الحركات أوائل لها ،و أجزاءٌ منها، و أنّ الألف فتحة مُشبَعة، و الياء كسرةٌ مشبعة، والواو ضمةٌ مشبعة...»[2].

و هذه العلاقة بين كل من المتحركات و حروف المدّ هي ما أُطلق عليه الإشباع، حيث ذكره ابن جني كعنوان باب من أبواب كتابه "الخصائص".

يقصد بالإشباع تقوية النطق بالصوت[3]، فعند الإشباع ينشأ عن الحركات المشبعة حرف من حروف المدّ يجانس الحركة المشبعة مثلا لو أشبعنا فتحة العين من "عمر" مثلا لوجدنا أنّها تصبح ألف مدّ (عامر).

أما عن سبب بروز هذه الظاهرة الصوتية في اللّغة العربية إضافة لكونها ظاهرة لهجية، يسعى من خلالها المتكلم للتخفيف ورفع الثقل، فربما كان سببها الأساس هو الشعر حيث أن العرب احتاجت في أشعارها إلى حرف مجتلب لإقامة الوزن، فلجأت حينئذ إلى إشباع الحركة فتولد عنها حرف فيصّح لذلك الوزن[4] ، و هو المذهب الّذي أخذ به المعرّي في تفسير علّة هذه الظاهرة، حيث قال:« و قد وجدنا العرب زادوا الألفات والياءات و الواوات و قد حملوا قراءة ابن كثير ﴿ **إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِي وَ يَصْبِرْ** ﴾ على أن الياء التي بعد القاف حدثت لتمكين الكسرة كأنه كان أنه من يتق و يصبر كقراءة الجماعة ثم زيدت الياء لأجل الكسرة... و يقويّ قراءة ابن كثير أن قراءة الجماعة اجتمعت فيها متحركات أربعة و هي التاء الثانية من يتق و القاف و الواو والياء و هم يستثقلون الجمع بين متحركات في هذا العدد و لذلك لم يجئ توالي هذه العدة من المتحركات في الشعر إلاّ عند زحاف و ليس في أصل أبنيتهم أن يجيء مثل ذلك...»[5]، و ذلك لأن كثيرا ما تخضع الأصوات اللّغوية في الشعر لتغيرات كثيرة، و هذه التغيرات الصوتية يمكن أن تؤثر على القيمة الكيفية أو الكمية للصوت. و إنّما يرجع السبب في هذه التغيرات إلى ضرائر القافية و العروض[6]، لاسيما ما تعلق منها بضرورة القافية، كما أنّها قد تقع لغير ضرورة حيث قال المعرّي: « فزعموا أنه فتح الياء للضرورة و لو قال على "معار فاخرات" لم يخل بالبيت و إنّما كان ينقصه حركة لا يشعر بها في الغريزة و لا تعدم قصيدة من قصائد العرب

[1] – ابن جني، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1428هـ/ 2007، مج1، ص33.

[2] – المرجع نفسه، ج1، ص38.

[3] – ينظر: تمام حسان، اللّغة العربية معناها و مبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص302.

[4] – ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج1، ص38.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص202– 204.

[6] – محمد عوني عبد الرؤوف، القافية و الأصوات اللغوية، مكتبة دار المعرفة/ الأكاديمية للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر،2006، ص158.

والمحدثين إذا كانت على وزن بيت الهذلي الذي قافيته العباط أن تجيء فيها مواضع كثيرة قد حذفت منها الحركات و الأبيات قويمة في الغريزة...»[1].

و من أمثلة الإشباع فيما ذكر المعرّي:

أ- **زيادة الياء لأجل الكسر**: و هي تقع لضرورة أو لغير ضرورة:

1. سواعيد: يقول المعرّي:« قالوا سواعيدُ في جمع ساعد و إنّما المعروف سواعد»[2]، و من ثم قدم المعرّي شاهدين شعريين على هذا النمط من الإشباع.

الأول: و قد جاء لضرورة و هو بيت للتغلبيُّ:

و سَوَاعِيْدُ يَخْتَلِيْنَ اخْتِلَاءً كالمَغَالِي يَطِرّنَ كُلَّ مَطِيْر

و الثاني: لغير ضرورة و هو بيت لزهير:

عَلَيْهِنَ فُرْسَانُ كِرَامٌ لِبَاسَهُم سَوابيغُ زغفٍ لا تَخرقها نُبل

و من ذلك أيضا حواجيب في جمع حاجب و توابل في جمع تابل

2. أزاميل: و مثّل له ببيت لعبد مناف بن ربع الهذلي:[3]

و للقِسِيِّ أزامِيلٌ وَ غَمْغَمَةٌ حِسّنَ الشَمالِ تَسوقُ المَاءَ و البَرَدا

3. أزانيد: و مثّل له ببيت لأبي ذويب:[4]

أقبا الكثوح أهضمان كلاهما كعالية الخطي واري الأزاند

4. الصياريف: مثّل له ببيت أنشده لسيبويه في ضرورة الشعر و هو قوله:[5]

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ نَفْيَ الدَّرَاهِيمِ تَنفَادُ الصَّيَارِيفِ

5. الدراهم: و يكون الإشباع فيها على وجهين هما: درهام و دراهيم، و لم يستعمل إلاّ في الضرورة واستشهد لذلك بقول الراجز:[6]

لو أَنَّ عِنْدِي مائتي دِرْهامِ لابتعتُ دَاراً فِي بَنِي حَرَام

---

[1]- رسالة الملائكة، ص 210..

[2]- المصدر نفسه، ص 205.

[3] - المصدر نفسه، ص207.

[4] - المصدر نفسه، ص208.

[5] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6]- المصدر نفسه، ص209.

و عشتُ عيشَ الملك الهُمام و سِرتُ في الأرضِ بِلا خَاتام

6. شيمال: و مثّل له بيت امرئ القيس:[1]

كأَني بفَتْخاء الجَناحَيْن لَقْوَةٍ دَفُوفٍ مِنَ العِقْبانِ طأْطأْتُ شِمْلالي

7. النيضال : و مثّل له بقول الراجز:[2]

لاَ عَهْدَ لِي بالنيضالِ كأَنَّنِي شيخ بال

و من أكثر الصيغ التي يحصل فيها الإشباع بزيادة الياء لزوم الكسرة كما رأى المعرّي صيغتين هما:

1. **فواعل**: حيث قال:« و قياس قول الفراء أنك إذا قلت فواعل كان دخول الياء فيها أصلح من دخولها في غيرها لأنه قد جاء فاعول في معنى فاعل كقولك رجل حاطوم و قاشور...»[3].
2. **مفاعل**: و هي أقوى في اجتلاب الإشباع من فواعل، يدل على ذلك قوله:« أن يكون دخول الياء في مثل مذاود (مفاعل) أقوى منها في فواعل لأن مفاعل و مفاعيل تشتركان كثيرا و لأن مفعلا مقصور من مفعال و قولك في منخر منخير أقوى من قولك مسجد مسجيد لأن مفعيلا قد كثر نحو المعطير... و قولنا مفاعيل في مفاعل عند الضرورة أقوى من قولهم أفاعيل في أفاعل إذا كانت أفعال جمع أفعل مثل: أحمر و أحامر لأنه لا يجيء مثل أفعال في الواحد إلاّ و هو يراد به الجمع»[4]، و من خلال هذا القول نتوصل إلى أن علّة كون مفاعل أقوى من فواعل في الإشباع – فيما نظن- كون مفاعل أكثر استعمالا.

ب- **زيادة الألف لأجل الفتح**:

رأى المعرّي أن مثل هذا الإشباع رديء، و استدل على ذلك بثلاثة صيغ هي: العقراب، و استكان، وترضاها. و صرّح أن الزيادة فيها ليست ضربا من الإشباع، فهي خارجة عن القياس و ما جرت عليه عادة العرب.

1. **العقراب**: يقول المعرّي:« و هذا رديء لأنه يخرج إلى بناء مرفوض و إنّما يجيء فعلال في المضاعف مثل: الزلزال و البلبال و السلسال و قد جاء منه حرف واحد في غير المضاعف قالوا بالناقة

[1]- أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 211.

[2] - المصدر نفسه، ص 211.

[3] - المصدر نفسه، ص 205-206..

[4] - المصدر نفسه، ص206-207.

خَزْعالٌ أي ظَلَعٌ...»[1]، و يقصد هنا أن علّة رداءة هذا الإشباع أنه يؤدي بخروج البناء إلى صيغة غير قياسية و مرفوضة حيث تصح مثل هذه الزيادة إلاّ في المضاعف .

2. **استكان:** و هو مرفوض أيضا عند المعرّي، حيث يقول:« و هذا نقض للقياس لا يجوز أن يذهب إليه ذاهب عرف أصول العربية لأنهم لم تجر عادتهم بمثل ذلك و لو فعلوه في موضع لم يجعلوه أصلا يقاس عليه و قد قالوا يستكين و مستكين... و هذه أبنية مستنكرة و إنّما يستعمل مثلها في الضرورة، فأما في عمود اللفظ فلا يجوز أن تقع...»[2]، و هنا يتوضح لنا أن المعرّي رفض الاعتداد بهذه الصيغ في الإشباع ذلك لأن وزن كل من يستكين هو يفتعيل و مستكين وزنه مفتعيل وهذه الأبنية مستنكرة.

3. **ترضاها:** و استشهد لذلك بقول الراجز:[3]

إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلِّقِ وَ لاَ تَرَضَّاهَا وَلاَ تَمَلَّقِ.

و يرى المعرّي أن هذه الألف إنّما زيدت بعد الجزم، و ليست ألفا أصلية في البناء، وهو يرى أن الشعراء أكثر اجتذابا لردّ الأشياء إلى أصولها من استحداث الزيادات و على هذا يجري بيت عبد يغوث ابن وقاص:

وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةٌ عَبْشَمِيَّةٌ كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي أَسِيرا يمنيا[4]

و من شواذ و نوادر هذه الزيادة أيضا، في قول الشاعر:

و عن شتمِ الرجالِ بِمُنْتَزَاحْ[5]

و قال المعرّي في ذلك:« و إنّما هي شواذّ و نوادر و قد يجوز أن ينطق بها غير فصيح لأن البيت إذا قاله القائل حمله الراشد و الغويُّ و ربما أنشده من العرب غير الفصيح فغيره بطبعه الرّديء...»،[6] و رجّح هنا أن تكون علّة هذا الخطأ هو اللّحن الذي أصاب بعض أهل العربية، حيث كان ينتقل الشعر مشافهة فلعل ذلك أصابه بالخطأ.

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص212.

[2] - المصدر نفسه، ص214-215.

[3] – المصدر نفسه، ص216.

[4] – المصدر نفسه، ص216-217.

5- المصدر نفسه، ص215.

[6] – المصدر نفسه، ص215-216.

جـ- زيادة الواو لأجل الضمة: مثل هذه الزيادة مستساغة عند المعرّي و مثّل لها بكلمتين:

1. القَرَنفُول: كما في قول الراجز:[1]

خودٌ أناة كالمهاة عطْبُول كأنّما نكهتها القَرَنفُول

2. أنظور: و ذكر المعرّي أنّها لغة طيء و مثّل لهذا بما أنشده الفراء:

لو أنَّ عمرًا همَّ أن يَرْقُودا

و علق على هذا البيت بقوله:« إن طيئا تقول أنظور في معنى أنظر»[2]، و من هذه اللّغة قول الوليد بن يزيد:

إنّي سمعْتُ بليلٍ نحو الرّصافةِ رَنَّهْ

خَرَجْتُ أَسْحَبُ ذَيْلِي أُنْظُورَ مَاشَأَ نَهْنَّهْ

إذن فظاهرة الإشباع، و التي يمكننا اعتبارها وسيلة من وسائل التخفيف و إحداث المناسبة و الانسجام في اللّغة العربية، ساهمت في إحداث عددا من التغيرات الصوتية التي تصيّر الحركة القصيرة إلى حركة طويلة تساهم في التخفيف من جهة، و كذلك تحقيق الوزن و إحداث الانسجام على مستوى الضرائر الشعرية.

سادسا- الإتْبَـاع[3]*:

تُعد ظاهرة الإتباع شكلا من أشكال التخفيف، و ذلك من خلال خلق وسط منسجم على المستوى الصوتيّ في أبنية الكلمات، ذلك أن التخفيف أو طلب الخفة الغرض الأساس منه هو تيسير النطق، و بالتالي اقتصاد الجهد.

يمكن اعتبار الإتباع من أهم خصائص العربية، حيث أنّها تميل إلى إحداث انسجام صوتي بين مكونات الكلمة من خلال تتابع الحركات " بين كسر و ضم و ضم و كسر و كذا ضم و فتح"، و قد يمتد ذلك أيضا إلى مستوى الكلمات المتجاورة، حيث يمتد التأثير الصوتي ليخلق نمطا من التناسب بين الحركات، يقول عن ذلك إبراهيم أنيس:« فالكلمة التي تشمل على حركات متباينة تميل في تطورها إلى الانسجام بين هذه الحركات، حتى لا ينتقل اللسان من ضم إلى كسر إلى فتح في الحركات المتوالية. و قد برهنت الملاحظات الحديثة على أن الناطق حين يقتصد في الجهد العضلي يميل دون شعور منه أو تعمد إلى الانسجام بين حركات

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص217.

[2] – المصدر نفسه، ص218.

* للإتباع في العربية أنماط متباينة منها: الإتْبَاع اللفظي، الإتْبَاع الإعرابي...و غيرها، على أننا اقتصرنا في هذا المقام الإشارة إلى أحد هذه الأنماط وهو الإتْبَاع الحركي؛ و الذي يقصد به توافق الحركات و أنصاف الحركات داخل بنية الكلم لغرض التناسب المحقق لأكبر قدر من التخفيف النطقي.

الكلمات»[1]. و قد لاحظ الدارسون أن أكثر اللّهجات العربية ميلا نحو الإتباع ذوات الأداء السريع بوجه عام[2]، و ذلك كي لا يثقل عليها الانتقال من موضع إلى موضع آخر بعيد.

و من خلال تأملنا لمدونة البحث نجد أن المعرّي أشار إلى هذه الظاهرة الصوتية غير مرة في خضم مناقشته، حيث مثّل لها و في أكثر من موضع، و ذلك كقوله: « فأما حكاية أهل اللّغة أنّهم يقولون أوبة وطوبة فإنّما ذلك على معنى الإتباع كما يعتقد بعض الناس في قولهم حياك الله و بيّاك أنّه إتباع و أنّ أصل بياك بوَّاك أي بوَّأك منزلا ترضاه فخفف الهمز»[3]، و هنا حُولت الياء واوا و ترك الهمز فيها إتباعا للحركة التي سبقتها و هي الضمة (أوبة و طوبة أصلها إيبة وطيبة).

و مما أورده في هذا أيضا كسر همزة "أمّ" إتباعا للكسر، حيث يقول: « و قد أفردوا أُمّا بحكم ليس لغيرها من الأسماء و ذلك أن الفراء و غيره يزعمون أن العرب يكسرون همزة أُم إذا وقعت قبلها كسرة أو ياء وقد قرأ بذلك الكوفيون مثل قوله ﴿**فَلِإِمِّهِ السُّدُسُ**﴾ و ﴿**فِي بُطُونِ إِمَّهَاتِكُمْ**﴾...»[4]، و هنا كُسرت الهمزة إتباعا لحركة ما قبلها و هي الكسرة هذا عن الإتباع القبلي. كما أن الإتباع قد يكون إتباعا بعديا كما في قوله: « فأما قولهم ابنم فإنّهم زادوا الميم في آخره و هم يتبعون ما قبلها حركتها فيضمون النون إذا كانت الميم مرفوعة و يفتحونها في حال النصب و يكسرونها في حال الجر...»[5].

و من هنا نجد أن الإتباع ظاهرة صوتية غايتها تحقيق التناسب و الانسجام الصوتي، و ذلك دفعا للثقل وطلبا للخفة و بالتالي الاقتصاد في الجهد حيث « أن الإتباع ما هو إلاّ مظهر من مظاهر المناسبة»[6].

و خاتمة للقول، لقد تتبعنا في هذا المبحث أهم القضايا الصوتية التي استثارها المعرّي في خضم ما تناوله في رسالة الملائكة، و هي تُوحي في أغلبها بوعي المعرّي بجملة من القضايا الصوتية الهامة، لاسيما ما تعلق منها بقضايا الاقتصاد اللّغوي، و العادات اللّهجية و التي هي من أهم المباحث الصوتية في عصرنا هذا.

و بما أن الصوت اللّغوي جزء و لبنة أساسية للبنية اللّغوية العامة، سنتطرق فيما يأتي لأوجه تغير هذه البنية، و نقصد بذلك أهم القضايا الصرفية التي عالجها المعرّي، و نكرر القول بأنّها لم تكن مفصولة عن غيرها من الفوائد اللّغوية المتعلقة بكل مستوى من مستويات الدرس اللّغوي كما يُعرف حديثا.

---

[1] – إبراهيم أنيس، في اللّهجات العربية، ط3، مكتبة أنجلوا مصرية، القاهرة، مصر،2003، ص 86.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 83-87.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 30-31.

[4] – المصدر نفسه، ص 133.

[5] – المصدر نفسه، ص 153.

[6] – أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو، ص 140.

المبحث الثاني: القضايا الصرفيّة:

يكاد يجمع علماء اللّغة على أن علم الصرف أو التصريف هو:« علم بأُصُولٍ تُعرف بها أحوالُ أبنيةِ الكَلِمِ التي ليست بإعراب »[1]، و يُقصد به أنّه علم بالقوانين التي تقوم على أساسها الكلمات، حيث يقول شارح الشافية:«...يعني بها القوانينَ الكليةَ المنطبقةَ على الجزئيات، كقولهم مثلا "كل واو أو ياء إذا تحركت وانفتح ما قبلها قُلِبَتْ أَلِفاً "...»[2].

لعل من أهم و أسبق التعاريف وصولا إلينا، حول مفهوم الصرف أو التصريف ما قاله سيبويه:« هذا باب ما بنت العرب من الأسماء و الصفات و الأفعال غير المعتلة و المعتلة، و ما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به ولم يجئ في كلامهم إلاّ نظيرهُ من غير بابه، و هو الذي يسميه النحويون التصريف و الفعل»[3].

و ما جاء به اللغويون القدماء منهم و المحدثون، لم يختلف كثيرا عمّا سبق الإشارة إليه *.

إن المعرّي الّذي نحن بصدد دراسة أبواب هذا العلم لديه لم يُقدم تعريفا لهذا الميدان، لربما قام بذلك في غير هذا المقام مما دوّن من مؤلفاتٍ، لكنه في مؤلفه هذا "رسالة الملائكة" و الّذي هو إجابة عن مسائل صرفية كما أُشتهر لدى الدارسين، لم يسعَ فيه إلى تقديم مفهوم خاص به لهذا الميدان، و إنّما تعرض لأهم مسائل هذا العلم؛ حيث عرّف الميزان الصرفي و تحدث عن أوجه تغيير أبنية الكلمات و ما يُصيبها من إعلال و إبدال وزيادة ... و غيرها من القضايا التي سنعرض أهمها في ما يلي:

I- الميزان الصرفيّ:

و معناه:« أن تقابلَ حروف الكلمة الواردة عليك بالفاء و العين و اللام فتقول (ضرب) على مثال فَعَلَ أو وزن فَعَلَ. و تسم الضاد بأنه فاء الفعل و الراء بأنه عينه، و الباء بأنه لامهُ...»[4].

و هذا التعريف لا يختلف عمّا قاله المعرّي في حديثه عن الميزان الصرفيّ: « فإن المتقدمين الّذين وضعوا أحكام التصريف وزنوا الأفعال و الأسماء بالفاء و العين و اللام فجعلوهن أصولاً في الأوزان...»[5].

---

[1] -ابن الحاجب، الشافية، نقلا عن الاستراباذي، شرح الشافية لابن الحاجب، ج1، ص02.

[2] - المرجع نفسه، ج1، ص 1- 2.

[3] - سيبويه، الكتاب، ج1، ص 242.

*- أما مفهومه اللّغوي فلا يخرج عند أغلب العلماء عن معنى التغيير و التحويل و الانتقال، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج9، ص189، مادة"صرف".

[4] - الميداني أحمد بن محمد، نزهة الطرف في علم الصرف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1997، ص 4-5.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 58.

لما كان ردّ الكلمات أساس في وزنها، كان لزاما على العلماء أن يُعينوا أصول المفردات و كيفية وزنها، وفي ذلك يقول المعرّي:« و لم يحتاجوا في الثلاثية إلى غيرهن فلما جازوا الثلاثة رأَوا أن يكرروا اللام و كانوا في تكريرها مضطرين و ذلك اصطلاح وقع بين أهل القياس لأنّهم إذا قالوا وزن جميلٍ فَعلٌ و وزن جذْع فِعل لم يحتاجوا إلى غير الحروف الثلاثة فإذا وزنوا جعفرًا و نحوه ضاقت الثلاثة أن تسعه فلزمهم أن يجيئوا بحرف رابع فكرهوا أن يجعلوه فاءً من الفعل أو عيناً فيجيئوا ببناء مستنكر فأضافوا إلى اللام مثلها لأنه قد ورد مثل ذلك في الملحقة من الأسماء والأفعال كقولهم قردَدٌ و شملل في مشيتهِ »[1]، يقصد بقوله هذا أن جمهور اللغويين لما اصطلحوا على وضع الميزان الصرفيّ؛ و هو على ثلاثة أحرف ف/ع/ل، احتاجوا لزيادة حرف أو أكثر حتى يتحقق وزن بعض الأبنية – التي يزيد عددها عن ثلاث– على وجه صحيح، فاضطرهم ذلك لزيادة حرف يُقَوِّم هذه الزيادة، و تم لهم ذلك بأن زادوا حرفا مشابها للام الفعل لا فاءهِ؛ لاستثقالهم إيّاها، و بهذا تم لهم ما أرادوا.

أي أنّهم بهذا العمل قد أخرجوا كُلا من الأصول الرباعية و الخماسية من دائرة المجرد، فالراء في جعفر(على سبيل المثال) زائدة، و الجيم و اللام في سفرجل زائدتان (و هذا وقع فيه خلاف). فبذهابهم هذا المذهب؛ أي أن يجعلوا مقابل ما زاد من هذه الأصول لامات من (فعل)، ذلك أنّهم استثقلوا زيادة الفاء، وكذا لأنّها تنقل الأبنية إلى أوزان مستنكرة. تحَقّقَ لهم إخضاع أغلب أبنية اللّغة العربية لسلطة الميزان الصرفيّ.

إذن، يتبيّن لنا أن الأبنية ما كانت منها على ثلاثة أصول أو أكثر، توزن على رأي علماء اللّغة، و هي بهذا تشمل و بشكل مؤكد الأفعال و الأسماء. إلاّ أن الحروف شذت عن هذا الإطار فهي مما لا يزنه العلماء، هذا ما صرح به المعرّي، حين قال:« و الذي عليه المتقدمون ألا يزنوا الحروف التي جاءت لمعنىً و لا الأسماء المضمرة لأنها لا تشتقّ فيُحكم عليها بالحذف و السلامة من الزوائد أو كونها من المزيدات...»[2]، على هذا نجد أن علّة عدم خضوع الحروف التي جاءت لمعنى* و حتى الأسماء المضمرة للميزان الصرفيّ هي عدم إمكانية اشتقاقها و ذلك لمخالفتها في العدد الأسماء و الأفعال، إذْ يقول المعرّي:« و اختلف المتأخرون في اشتقاق الحروف فقال بعضهم الحروف لا تشتق و قال آخرون بل لها اشتقاق و إنّما ينبغي أن يطلق هذا على ما عدده منها ثلاثة أحرف فما زاد فأما ما عددهُ حرفان أو هو حرف واحد لا ينفرد فلا يمكن فيه ذلك إلاّ أن يحكموا على الحرف بعد إخراجه من الباب...»[3]، و من هذا القول نجد المعرّي قد أوجد استثناءًا كي تُشتق الحروف أو توزن و هو أن تخرج من بابها إلى باب مغاير تتخذ فيه صفة تصريفية من أوجه التصريف المختلفة، و مثّل لذلك "بمن" الخافضة، و التي إن صُرفت على وجه من أوجه التصريف و هو الجمع أو التصغير كان لابد لها

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 58-59.

[2] – المصدر نفسه، ص 59.

*– حروف المعاني هي حروف وضعت و لها من المعاني ما يقابل الأسماء و الأفعال كمن و ما و غيرها.

[3] – المصدر نفسه، ص 62.

من زيادة حرف على عادة التصغير و الجمع فتكون على هيئة منيّ و مُنين، أوجب ذلك خروجها من بابها إلى باب تُصَرف فيه، لذلك أمكن أن يقال: « وزن من فِعْ و وزن كم على هذا فَعْ ووزن رب فعل فإذا خففت وزنها فُع... و لو فعلنا بأنا ما فعلنا بمن لجاز أن نقول وزنه فعل إلاّ أن ذلك خروج من الباب...»[1]. و هذا حال أسماء الإضمار أيضا (الضمائر) المتصلة منها و المنفصلة، حيث يقول المعرّي: « و أسماء الإضمار جرت عندهم مجرى الحروف المفردة في أنّها لا توزن...»[2]، و بهذا يكون المعرّي قَدَّرَ أن الحروف والضمائر لا توزن و لا تُشتق حتى تخرج من بابها و زِيْدَ حرف فيها، حيث يقول:« و هذا ما لا يصح حتى يخرج الحرف من الباب كما أن قائلا إذا قال لك ما وزن قد في قولك قد قام فلان لم يصح أن تزنها له حتى تخرجها من الباب فيضطرك إلى زيادة فيها تصغير أو جمع »[3].

بالإضافة إلى ما سبق، خصّ المعرّي أبنية الأسماء من الكلم بالحديث؛ و رأى أنّها: ثلاثية و رباعية وخماسية، و هو لم يُخالف في هذا ما ذهب إليه من سبقه و تلاه من العلماء، حيث قال:«... الأشياء التي هي أصولُ الأسماء ثلاثة الثلاثي و الرباعي و الخماسي...»[4]. و هي كما رآها على الأضرب التالية:[5]

1. الثلاثيّ: ثلاثة أضرب، أولها أن يُستعمل بكليته في حال انقلابه، و ذلك ستة أبنية مثل القاف، و الراء والميم، فقد أُستعمل قرمٌ، و قمرٌ، و مقرٌ، و مَرْقٌ، و رمقٌ، و رقم.

   و الثاني، أن يُستعمل بعضها و يُهمل بعضها، مثل: القتل استعملت هذه اللفظة ولم يستعمل التلق، اللتقُ، اللقتُ، و استعملوا لقتَ.

   الثالث، و هو بناء أُهمل بكليتهِ مثل: الخاء و الظاء و الراء، نحو الخظر، حيث يقول:« و لم تجئ هذه الكلمة و لا شيء من وجهها »[6].

2. الرباعيّ: و هو ينقلب أربعا و عشرين قلبةً، و لم يستعمل منه إلاّ الأقلّ.
3. الخماسيّ: و هو أقل في الاستعمال من الرباعيّ، ذلك أنه ينقلب مائة و عشرين قلبة، و قد يُستعمل منها لفظة واحدة، حيث يقول:« كقولك سفَرجلُ فلم يستعمل من مائة و عشرين بناء غير هذه اللفظة و كذلك أكثر الخماسي».[7]

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 63.

[2] - المصدر نفسه، ص63.

[3] – المصدر نفسه، ص 63.

[4] – المصدر نفسه، ص 231.

[5] – ينظر:المصدر نفسه ، ص 231-232.

[6] – المصدر نفسه، ص 231.

[7] – المصدر نفسه، ص 231-232.

و مما سبق نتوصل إلى أن الميزان الصرفيّ كما رآه المعرّي، يُمثل بَوْصَلةً أو أداةً تُعرف بها أصول الكلمة، الزائد منها و ما حُذف، كما تُغربل لنا فنعرف المستعمل منها و الشاذ بناءا على ما تواتر أو شذ من الأوزان في الاستعمال العربي، و أشار المعرّي إلى ذلك غيرَ مرّة، حيث ذكر جملة من الأوزان شاذة الاستعمال، و التي يمكن على أساسها معرفة كون اللفظة شاذة أو مستعملة أو كونها عربية أم لا. و من نماذج ذلك قوله:« و لعل في الفردَوس قوماً لا يدرون أحروف كمّثْرى كلها أصلية أم بعضها زائد و لو قيل لهم ما وزن كمثرى على مذهب أهل التصريف لم يعلموا ووزنه فُعّلى و هذا بناء مستنكر لم يذكر سيبويه له نظيراً...»[1]، و نماذج هذا كثير في الرسالة.

II- الزيادة:

توقف المعرّي في رسالة الملائكة عند الزيادة؛ و ذلك في خضم حديثه في "مسألة القول في مهيمن"، و قد اتسع قوله في الزيادة و حروفها، و مواضع كل حرفٍ منها في بناء الكلمة. مُعتبرا إياها نمطا من أنماط التغيير في المبني، و الذي قد يكون له دور في تغيير المعنى، و هذا من خصائص حروف الزيادة و الزيادة عامة في المباني، حيث يقول ابن يعيش:« و معنى الزيادة إلحاقُ الكلمة من الحروف ما ليس منها، إمّا لإفادة معنى، كألِف ضارب، و واو مضروب، و إمّا لضرب من التوسّعِ في اللّغة، نحو ألف حِمارٍ، و واو عَمُودٍ، و ياء سَعِيدٍ»[2]، بمعنى أن الزيادة تضيف عادةً أثرا إضافيا في معنى البناء، ذلك من خلال تغيير وجهه الصرفي إلى وجهٍ آخر، فيؤدي ذلك إلى زيادة معنى إضافي لدلالة البناء الأصلي، مثل: الألف في ضَارب و هي تحمل دلالة القائم بالفعل أي الفاعل – فصيغة ضارب على وزن فاعل و هي اسم فاعل– و الواو في مضروب، تمنح دلالة من وقع عليه فعل الضرب أو معنى المفعول به – فصيغته مضروب على وزن مفعول صيغة اسم مفعول–، أما بالنسبة إلى التوسع في اللّغة فهي إحدى الأدوات المساعدة في إدخال أبنية جديدة في اللّغة و إلحاقها بأُطرها العامة، كإلحاق قَرْدَدٍ بجعفرٍ، و جَلْبَبَ بدحرج.

و على هذا الأساس يتم إلحاق هذا النمط من الأبنية، لاسيما ما كان نادرا أو شاذا بأبنية اللّغة، من غير أن يكون خارجا عن ضوابطها، و يكون ذلك؛ إما بتكرار حرف أصلي أو بتكرار حرف غير أصلي. وهذا الأخير لا يكون إلاّ بحروف الزيادة، حيث يقول ابن يعيش:« و ليس المراد من قولنا: حروف الزيادة أنّها تكون زائدة لا محالة، لأنّها قد تُوجد زائدةً. و غير زائدة. و إنّما المراد أنّه إذا احتيج إلى زيادةِ حرف لغرض، لم يكن إلاّ من هذهِ العشرة »[3]. و يقصد هنا حروف الزيادة — بمعنى آخر– أن هذه الحروف كونها حروف زيادة لا

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 26.

[2] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 314.

[3] – المرجع نفسه، ص 315.

يعني أنها زائدة زيادة في البناء فقط، بل يمكن أن يكون لها غرضا آخر –كما ذكرنا سابقا– كما أنّها في حد ذاتها – أي هذه الحروف– يمكن أن تكون زائدة، كما يمكن أن تكون أصولا في غيرِ موضعٍ.

أما المحدثون فرؤيتهم لا تختلف عمّا سبق لدى القدامى، حيث أنهم يرون الزيادة في الوحدة اللغوية أو ما يُسمى بالبناء الصرفيّ لها غرض معيّن، و هو « لحاجة استيعاب الدلالات اللغوية لمضامين تغني جوانب الفكر المتعددة، تزاد بعض الأصوات على الأصول المجّردة، من أجل إثراء الجانب الدلاليّ للّغة، أو لإتباعها من حيث الصيغة البنائية بوحدات لغوية أخرى. هذه الأصوات التي تتحرك على مساحة المفردة، و تمتلك القدرة على رسم الظلال الدلاليّة، أُطلق عليها (حروف الزيادة) و هي أصوات تتحرك من أجل أداء وظيفي معيّن»[1]، وهذا لا يخرج عن الإطار السابق. و هو ما رآه أيضا عبد الحميد عبد الواحد حيث يقول:« و كلّ هذه الزّيادات من الجانب اللّفظيّ متشابهة، إذْ لا تعدو أن تكون صياغم Morphèmes .تنضاف إلى بنية الكلمة، وهي مختلفة إذا ما نظرنا إليها من حيث الدّلالة، و ذلك بحسب المعنى الطّارئ. غير أنّها و في كلّ الحالات هي زيادات قادرة على إحداث كلمات جديدة أو صيغ كلمات ...»[2].

أما حروف الزيادة اتفق العلماء على أنّها: الهمزة، و الألف، و الواو، و السين، و اللام، و النون، والتاء، و الهاء، و الميم، و الياء، و قد جُمعت تسهيلا لحفظها في كلمة "سألتمونيها" أو عبارة "هويت السمان" أو "اليوم تنساه"، حيث يقول المعرّي:«...الذين حصروا حروف الزيادة جمعوها في قولهم اليوم تنساهُ و هويت السمان و سألتمونيها و نحو ذلك »[3].

يُكشف عموما عن زيادة الأبنية بواسطة الاشتقاق و التصريف، و الكثرة و النّظير و الخروج عن النظير[4]، حيث يقول المعرّي:« و أما زيادة الميم في الأواخر فهي أكثر من زيادتها في الأوساط إلاّ أنه لا يحكم عليها بذلك إلاّ بعد اشتقاق كقولهم للأزرق زُرْقُم...»[5]. و لا يكون ذلك لمعرفة الزيادة فقط، بل معرفة المحذوف منها أيضا على حدّ قول المعرّي، حيث قال:« و كان أصل الأسماء أن تجيء غير محذوفات و إنما يستدل على حذفها بالاشتقاق و التصغير و الجمع و العلل الجارية عليها في أنحاء العربية...»[6].

1 – عبد القادر عبد الجليل، علم الصرف الصوتي، ص 48.

2 – الكلمة في التراث اللساني العربي، مكتبة علاء الدين، ط1، صفاقس، تونس، 2004، ص 254.

3 – رسالة الملائكة، ص 233.

4 – ينظر: شرح الشافية، ج2، ص 333. يقول ابن الحاجب:«و يُعرف الزّائد بالاشتقاق و عدم النّظير، و غلبة الزّيادة فيه، و التّرجيح عند التّعارض والاشتقاق المحقّق مقدّم...».

5 – رسالة الملائكة، ص 241.

6 – المصدر نفسه، ص 125.

و الزيادة في أبنية العربية لا تكون إلاّ بهذه الحروف، إلاّ ما كان منها للتضعيف، سواء كان ذلك للإلحاق أو غيره كقولهم: قردَدْ، و قطّع...[1] و غيرها.

لم يتحدث المعرّي، عن أوجه الزيادة في الأبنية على اختلافها في رسالة الملائكة. إنما خصّ الحديث عنها بذكر مواضع بعض حروف الزيادة و هي: الميم، و الهاء، و الياء، و النون، و الواو، و ذلك بحكم إجابته عن أصل لفظ "مهيمن".

- **مواضع حروف الزيادة عند المعرّي:**

1) الميم: قيل، إنّها كانت من حروف الزيادة لشبهها بحروف اللين لاسيما الواو، حيث قال ابن يعيش: « وأمّا الميم، فمُشابِهةٌ للواو؛ لأنّهما من مَخرج واحد، و هو الشفة، و فيها غُنَّة تمتد إلى الخيشوم، فناسبت بغُنّتها لِينَ حروف اللِين »[2]، بمعنى أن الميم كانت من حروف الزيادة لشبهها بالواو و هو حرف من حروف اللين، ذلك أن الزيادة الأصل فيها لهذه الحروف –اللين– حيث يقول ابن يعيش:« و أصلُ الحروف الزيادة حروف المدّ واللين التي هي الواو و الياء و الألف، و ذلك لأنّها أخفُّ الحروف، إذْ كانت أوسعَها مَخْرجًا، وأقلّها كُلْفَةً...»[3].

أما مواضع زيادة الميم ثلاثة لقول المعرّي:« فعلموا أن لها ثلاثة مواضع إذا كانت زائدة تُزاد أولاً و وسطاً وآخراً...»[4] ،و على هذا تعتبر زائدةً إذا كانت في البناء على النواحي الآتي:

1. إذا كانت أول الاسم و بعدها ثلاثة حروف من الأصول؛ فهي زائدة و لا يُنظر إلى الحروف التي معها في البناء أزائدة أم لا فهي « فإذا كانت الحروف الأصلية مجردة من الزيادة سوى الميم فهي مثل قولك المخدع و المرسن و المدخل و المدهن »[5]، و هذا أصل موضع زيادتها حيث قيل:« موضعُ زيادتها أن تقع في أوّل بنات الثلاثة »[6]، و على هذا فهي تكون غالبا زائدة إذا كانت أول الثلاثي، و إذا كانت مع الحروف الأصلية حرف آخر غيرها زائد، مثل: المرداس، و المفتاح و المعلوق و المغرود[7].

[1] - ينظر: الاستراباذي، شرح الشافية، ص 230 و أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ج2، ص 104.

[2] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 315.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة،ص 234.

[5] - المصدر نفسه، ص 234.

[6] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 328.

[7] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 234.

2. إذا كان بعد الميم ثلاثة أحرف فيها ألف؛ يُنظر في أمرها إذا كانت للتأنيث أم منقلبة من واو أو ياء أو ملحقة، فإذا كانت للإلحاق أو التأنيث، فالميم أصلية، و إذا كانت منقلبة عن واو أو ياء فالميم زائدة لأنّها بعد ثلاثة من الأصول، مثل: المغزى و المقضى لأنه من غزوت و قضيت[1]، و هذا ما رآه الاستراباذي في شرح الشافية، حيث يقول:« و كذلك مِعْزَى فيه غالبان؛ لأن الألف مع ثلاثة أصول و الميم كذلك، و لو حكمنا بعدم النظير لم نحكم بزيادة واحد منها، لكونه بوزن دِرْهم، لكنه ثبت مَعْز بمعناه، فثبت زيادة الألف دون الميم...»[2].
3. إذا كان بعدها أربعة أحرف من الأصول المجردة أو غير المجردة، و كانت على زنة الفاعلين أو المفعولين؛ حُكم عليها بالزيادة، مثل: مسرهف و مدحرج، و هذا كانت فيه الميم مع أربعة أصول مجردة من الزيادة، أما إذا كان بعد الميم أربعة أحرف معها زيادة، فهي مثل: مقشعر و محرنجم[3]، بمعنى أنه إذا كان البناء الذي أوله الميم على غير أبنية الفاعلين و المفعولين حكمت على الميم التي في أوله بغير الزيادة، أما إذا كانت بعدها أربعة أحرف من الأصول المجردة أو غير المجردة مثل: المردقش والمردقوش، فالميم هاهنا من الأصل، و علّل المعرّي لذلك بكون بنات الأربعة لا تلحقها الزوائد في أولها[4].

في ظن المعرّي، زيادة الميم في الأواخر أكثر من زيادتها في الوسط، على أن موضع الزيادة يعرف بالاشتقاق حيث يقول:« و إنّما تزاد وسطًا في مواضع قليلة من ذلك قولهم دلامص و هو البراق يحكم على أن الميم فيه زائدة و كذلك يُروى عن الخليل لأنهم قالوا دليص في معنى دلامص »[5]، ذلك أن أصل موضع زيادتها أول البناء، و أما وسطا أو آخرا فيقال بزيادتها إلاّ إذا أثبت السماع ذلك.

2) **الهاء**: الأصل فيها عند المعرّي، أنّها أصل؛ لأن زيادتها تقع إلاّ في الأواخر للسكت أو التأنيث، حيث قال في ذلك صاحب المفصل:« و الهاء زيدت زيادةً مطّردةً في الوقف لبيان الحركة أو حرفِ المدّ في نحو: كِتابِيَهْ، و ثَمَّهْ ...»[6].

ذكر المعرّي أنها زيدت في مثل مهراق لكونها مبدلة عن الهمزة، ذلك أنها « حرفٌ خفيّ مهموسٌ، فناسبت بَهَمْسها و خفائها لينَ حروف المدّ و اللين. و هي من مخرج الألف...»[7]، نظرا لهذا الشبه في الصفة

[1] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 235- 236.
[2] - الاستراباذي، شرح الشافية، ج2، ص 340.
[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 237.
[4] - المصدر نفسه، ص 238.
[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 239.
[6] – نقلا عن: ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 340.
[7] - المرجع نفسه، ج5، ص 316.

وقع إبدالها، حيث سُمع ذلك عند أهل العربية في مثل: مهراق و هرحت الدابة. لكنها غير مطردة في جمع "أمّهات"؛ حيث رأى المعرّي أن هذا نادر[1]، و قد اختلف العلماء في هاء أمهات، فذهب بعضهم إلى أنها زائدة في جمع أم بدليل جمعها على الأمومة، و ذهب بعضهم إلى أنها أصلية لورود أمهة، و هذا موافق لما ذهب إليه كل من الزمخشري و ابن يعيش[2].

3) **الياء**: يرى المعرّي أنها تزاد أولا و وسطا و آخرا على النحو التالي:

1. إذا كانت مع أصول ثلاث: قال ابن يعيش:« متى حصلت مع ثلاثة أحرف أصول، فلا تكون إلاّ زائدة، عرفت اشتقاقه أو لم تعرفه...»[3].

أ- فإذا زيدت أولا جاءت مع التجريد في مثل: يَرمعٍ و يلمعٍ، و مع غير التجريد في مثل: يعسوب، يعقوب و يعضيد[4].

ب- و إذا زيدت وسطا أفتنت في الزيادة، فجاءت في فَيْعَل، مثل: بيطار و صيرفٍ، و في فَعِيْل، مثل: ظريف، و كريم... و غير ذلك، و تكون وحدها زائدة في الاسم و تكون معها غيرها مثل: مسكين، مِحضير، و مرّيح، و خميّر[5].

جـ- و إذا كانت زائدة في الطرف؛ فإنّها تقلب و تصير للإلحاق، و قد أُختلف في الياء الملحقة فقيل أن الهمزة تقلب عنها، و هو الأقيس في نظر المعرّي، و الهمزة تكون هي الملحقة في نحو علباء و بابه. أما إذا كان بعدها هاء التأنيث، و حرف التأنيث لا يحتسب به – على حدّ تعبير المعرّي- إلاّ أنه قد عمل على ظهور الياء و لو حذفت لقيل: دِرْحاء بالهمزة(بمعنى أن المحذوف هو الياء).

2. إذا كانت مع أربعة أصول: و لم تكن في أول الفعل المضارع مثل: يدحرجُ و يُسرهِفُ فهي أصلية[6].

4) **النون**: ذهب المعرّي إلى أن النون تزاد في أواخر الأسماء مثل: نون سكران و ما كان في بابه، ذلك أنه ليس من كلام العرب فَعلال في غير المضاعف نحو: الزلزال، و البلبال، و هو يرى أن ذلك لا يكون إلاّ نادرا مثل: خَزْعالٌ، و هو يؤكد على أن الحكم ينطبق على كل أبنية الأسماء من هذا الباب و ذلك « بالقياس الصحيح أو بالاشتقاق الذي يجري مجرى القياس فيحكم على نون سكران و بابه بأنها زائدة لأنه ليس في

[1] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 242- 243.

[2] - ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 341- 342.

[3] - ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص 324.

[4] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 243.

[5] - المصدر نفسه، ص 243.

[6] - المصدر نفسه، ص 244.

كلامهم مثل فَعلال في غير المضاعف نحو الزلزال و البلبال و ما كان مثله إلا في قولهم خزعال»[1]، و ما رآه يتوافق و رأي صاحب المفصل، حيث يقول:« و النون إذا وقعت آخرا بعد ألف، فهي زائدة إلاَّ إذا قام دليلٌ على أصالتها في نحو: فيْنانِ، و حسّان ...»[2]. و شارح المفصل لا يختلف عن هذا المذهب، حيث يقول: «فالأوّل وقوعها آخرا بعد ألف زائدة، نحو: سكران و عطشان، و مروان و قحطان...»[3]، و هو ما رآه سيبويه أيضا، في قوله:« و أما النون فتزاد في فعلان خامسة و نحوه...»[4].

و من ثمة تناول المعرّي النون الزائدة من خلال ثلاثة من الأبنية هي:

1. نون أفعلنّ. 2. نون فُعلان. 3. نون فِعلان.

- أفعلن؛ هي مذهب من قال أن النون في قولهم "أرجحنَّ" زائدة لأنها مأخوذة من الرُّجحان، و هذا مخالف لمذهب البصريين –كما ذكر–، ذلك أنهم لم يجعلوا وزن أرجحنّ و هو أفعلنّ، و إنما جعلوه أفعلّل لأن أفعلنَّ في رأيهم ليست من أبنية الأفعال.[5]

- فُعلان؛ لا يحكم على هذا البناء الحكم السابق، ذلك أنه و إن كثر ما جاء في بابه زائد النون، فإنه قد يُثبت الاشتقاق أصليتها، و بهذا يحكم على زيادة النون في هذا البناء بناءا على ترجيح الغالب في هذا الباب، و هو أنه كثر في بابه زيادة النون، في مثل: القضبان، و الكثبان.[6]

- فِعلان؛ و هذا الوزن يستدعي النظر أكثر من سابق –هذا ما رآه المعرّي– و النون يحكم بزيادتها لأنّها جاءت على ذلك بكثرة في هذا الباب، حيث يقول:« و إن كانت تكثر زياده في هذا الموضع لأنها جاءت في الجمع و المصدر اللذين كثرا في المسموع مثل: الغِربان و الغِلمان، و الحِرمان، والعصيان»[7]. بمعنى أن مثل هذه النون –و هي نون في آخر فِعلان– و هو من أبنية الأسماء و قد كثرت في كلام العرب، على هذا رأى المعرّي أنّها أدت لوقوع اللبس، و ذلك بين نون فِعلان سواء كان في الاسم أو المصدر، بنون فِعلال و هو الفعل – و كما أشرنا سابقا أنه أفعلنّ ليس من أبنية الأفعال بل أفعلّل – وهنا فعلال وليس فعلان، حيث يقول:« كلُّ فعل في آخره نون و عدده أربعة أحرف و ليس في أوله

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 245.

[2] - نقلا عن: ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 334.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – سيبويه، الكتاب، ج 4، ص 236.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 245.

[6] - المصدر نفسه، ص 246.

[7] - المصدر نفسه، ص 246.

همزة فإن النون تجيء في مصدره ملتبسةً بنون فِعلان حتى يكون الاشتقاق مميزًا بين النونين...»[1] ، بمعنى أن كل فعل كان آخره نون يُلتبس في نونه أهي أصلية أم زائدة، على أنه كما رأينا في بداية حديثه- المعرّي- عن النون الزائدة فإنّها لا تقع إلاّ في أبنية الأسماء لا الأفعال، حتى يميّز الاشتقاق بينها، و مثّل المعرّي لذلك بفعل السِلْعان و مصدره سلعن و هو كما فسره: «ضرب من المشي السلْعنَة»[2]، و هو يلتبس و نون السلعان و الذي هو« ضرب من الشجر مرّ»[3]. و الأول على رأي المعرّي، النون فيه أصلية أما الثاني فالنون فيه زائدة.

بالإضافة إلى ما تحدث عنه المعرّي، أشار أيضا إلى نمط آخر من النون الزائدة و هو: نون لا يقع قبلها ألف أو واو أو نون، حيث يقول:« فإذا كانت النون في آخر الاسم و ليس قبلها ألف و لا واو و لا نون فهي من الزيادة أبعد و إنما تجيء مزيدة في أشياءً قليلة و ليس زيادتها بمجمع عليها كقولهم الفرسن و عندهم أنه فِعِلْن و أنه من الفرسن و كقولهم امرأة سمعنه نِظَرَنَّة...»[4]. بمعنى أن النون الزائدة و لكي تعتبر كذلك لابد أن يسبقها حرف من حروف اللين الألف أو الواو أو أن تكون مكررة، حتى و إن وقع ذلك؛ من غير أن تكون مسبوقة بحرف من حروف اللين فإن ذلك قليل في السماع.

إن المعرّي في هذا المقام، لم يشر إلى مختلف المواضع التي تكون فيها النون زائدة، فهي كما رأى اللغويون تزاد بعد ألف زائدة نحو: سكران —و قد أشرنا إلى هذا- و هذه الزيادة لا تكون إلاّ بدليل من القياس أو السماع، كما زيدت في أول الفعل مثل: إنْفَعَلَ و نفْعَلُ، و هي هنا زائدة للمضارعة[5].

5) الواو: الأصل في موضع الواو أنّها لا تزاد أولًا، حيث يقول ابن يعيش:« الواو كالألف لا تُزاد أوّلاً. وذلك أنّها لو زيدت أوّلا، لم تَخْلُ من أن تزاد ساكنة أو متحركةٌ، و لا يجوز أن تزاد ساكنة، لأنّ الساكن لا يُبتدأ به، وإن زيدت متحركة فلا تخلو من أن تكون مضمومة، أو مكسورة، أو مفتوحة، فلو زيدت مضمومة، لاطّرد فيها الهمزُ على حدّ وُقّتت، وأُقتت...»[6]، على هذا كان لابد من أن تكون الواو زائدة في وسط الكلمة كي لا يدركها الهمز والإبدال وغيرها من أوجه الإعلال و الإبدال.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 246- 247.
[2] - المصدر نفسه، ص 247.
[3] - المصدر نفسه، ص 247.
[4] - المصدر نفسه، ص 255.
[5] - ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 334.
[6] - المرجع نفسه، ص 327.

أما عن موضعها فرأى المعرّي أنّها تكون زائدة إذا أوقعت بعدها نون و قبلها ثلاثة أحرف من الأصول، حيث يقول:« أما الواو إذا كانت بعدها النون و قبل الواو ثلاثة أحرف من الأصول. فإن النون تجعل من الأصل حتى تثبت أنها زائدة»[1]، و مثّل لذلك بـ:برذَوْن لأنه على وزن فِعلول و يُصرف على برْذَنَ يبرْذِنُ، فكان الفعل منه على فَعَلل و فِعلُوْلٌ. و كذا الحيزبون، و الذي رأى فيه المعرّي أن النون فيه زائدة حتى يثبت الاشتقاق غير ذلك، لأن فيعلولا أكثر من فيعلون. فأما السليحون فإن نونها أصلية حتى تثبت زيادتها. و لما كانت النون أصلية تكون الواو زائدة غالبا، حيث يقول ابن يعيش:« فأمّا إذا وقعت حشوًا مع ثلاثة أحرف أصول فصاعدًا، فلا تكون إلاّ زائدة...»[2].

و على ما سبق، نتوصل إلى أن الواو لا تكون زائدة أولا و إنّما تزاد ثانية في مثل: حَوْقَلَ، أو ثالثة في قَعُودٍ و عجوز، و رابعة في نحو بُهْلُولٍ، و خامسة في قلنسوة و نحوها.

- **ملخص ما جاء في "مسألة القول في مُهيمن" فيما تعلّق بحروف الزيادة:**

تناول المعرّي كل حروف هذا البناء –مهيمن– على اعتبار أنّ كل منها قد يكون زائدا، ذلك أنّ هذا البناء مستنكر، و لم يكن على هيئة ما عُرف من أبنية العربية. و لتخريج هذا البناء كبناء عربي، نظر المعرّي في مختلف أوجه اشتقاقه، و من ثمّ حروفه، تأكيدا على مجيئه على ما يتفق و الأبنية العربية، و في ذلك تتبع كل ما قيل من أراء حول هذا اللّفظ، حيث يقول:« فلما نظروا في حروف مُهيمن وجدوا ما حُصر من حروف الزيادة يتناول جميعها في الظاهر فعلموا أنَّ جميع حروف الشيء لا يمكن أن تكون زوائد فابتدؤا بالنظر في الميم التي هي أول حروفه»[3].

أما الحرف الأول (الميم)، فرأى المعرّي أنه زائد، إذ يقول:« فلما نظروا في زيادة الميم أوجبت الصورة أن تكون ميم مُهيمن الأولى زائدة لأنه على مثال مُهينم و هو الذي يتكلم كلامًا خفيًا...»[4].

أما الحرف الثاني(الهاء)، رأى المعرّي أنه أصل لأنّ الهاء لا تكون زائدة إلاّ إذا كانت للسكت وللتأنيث، حيث يقول:« ثم نظروا إلى الهاء فعلموا أنها من الأصول لأن زيادتها تقع في الأواخر للسكت و للتأنيث إذا وقفت كقولك أُغزُه في الوقف و طلحة و نحو ذلك...»[5].

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 252.

[2] - شرح المفصل، ج5، ص 328.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 233- 234.

[4] - المصدر نفسه، ص 241- 242.

[5] - المصدر نفسه، ص 242.

أما الحرف الثالث (الياء)، فرأى أنّها زائدة؛ إذْ أنّها مع حروف ثلاث من الأصول، أما الميم الثانية من مهيمن فرأى أنّها أصل، حيث يقول:« و لما صاروا إلى الميم الثانية من مهيمن علموا أنها من الأصل و لم يحتاجوا في ذلك إلى اشتقاق لأنهم لو جعلوه مشتقاً من هاء و ياء و نون لصاروا بالميمين إلى بناء مستنكر لأنهم كانوا بذلك يجعلون الميم الثانية من الزوائد فيصير وزن الفعل منه فَعْمل و ليس ذلك من أبنية الأفعال ...»[1].

كما أن النون رأى أنّها من الأصول، إذْ أن فَعْلن ليس من الأبنية المذكورة في الأفعال. و قد يُلتبس في حقيقتها، ذلك لوقع اللبس في النون ما بين أبنية الأسماء و الأفعال، حيث يقول:« و لو استعملت المصدر من هيمن يهيمن لقلب الهيمان فكانت النون تشبه نون فِعلان من هام يهيم و جاءَت أشياء في آخرها النون ملتبسة بنون فِعلان منها الشيطان...»[2]. و هذا ما جاء في هذه المسألة على تمامه –فيما نظن–.

III– همزة الوصل و همزة القطع:

من أبواب الزيادة "زيادة الهمزة" سواء كانت همزة قطع أو همزة وصل، إذ أن الألفات التي في أوائل الكلم على ضربين: همزة قطع، و همزة وصل.[3]

أشار المعرّي في رسالة الملائكة إلى كل منها، و ذلك فيما تناوله من مسائل، في كل من جواب مسألة: "القول في اسم و حقيقة الحذف منه"، و كذا جواب مسألة القول في "اثنين و اثنتين".

أما همزة القطع؛ و هي الهمزة التي تكتب و تلفظ إن وقعت في أول الكلام أو دَرْجهُ[4]، بمعنى أنّها كل همزة يتقطع بها اللّفظ عمّا قبلها[5]، و هي كما يُعتقد همزة أغلب كلم اللّغة إلاّ ما أُستثنى منه، حيث يصرح بذلك المعرّي في قوله:«و همزة القطع لحقت أسماءً لا يدركها العدد فافتنوا فيها بالحركات الضمة و الفتحة والكسرة فقالوا في المضمونة أُبلمٌ و أترج و أسلوب و أُسكوب، و قالوا في المفتوحة أَفكل و أَيدع و أَحمر وأَصفر والمكسورة نحو إصبع و إسنام ... فأوائل هذه الأسماء كلّها إذا أخذ منه الأصلي ساكن و قد لحقها همزة القطع...»[6]. بمعنى أنّها تضاف لغرض التخلص من الابتداء بالساكن المرفوض في الكلام العرب حالها في ذلك حال همزة الوصل، حيث يشير إلى ذلك المعرّي بعبارة:" فأوائل هذه الأسماء كلها إذا أخذ منه الأصلي ساكن و

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 245.

[2] – المصدر نفسه، ص 247.

[3] - ينظر: ابن جني، اللّمع في العربية، تح: سميح أبو مغلى، دار المجدلاوي للنشر، عمّان، الأردن، 1988، ص 146.

[4] - راجي الأسمر، المعجم المفصل في علم الصرف، ص 422.

[5] - ابن جني، اللّمع، ص 146.

[6]- أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 84.

قد لحقها همزة القطع"، ذلك أن الابتداء بالساكن أمر مُتعذرٌ، حيث يقول ابن يعيش:« و اعلم أنّ الحرف الذي يبتدأ به لا يكون إلاّ متحركا. و ذلك لضرورة النطق به، إذ الساكن لا يمكن الابتداءُ به، و ليس ذلك بلغة، و لا أنّ القياس اقتضاه، وإنّما هو من قبيل الضرورة، و عدم الإمكان...»[1]، بمعنى أن هذه الهمزة تضاف إلى أوائل الكلم دفعا لثقل النطق بالساكن، على هذا تكون همزة القطع من الزوائد التي تلحق الكلم، ذلك لقول المعرّي:« و هذه الهمزات المقطوعات كلها زوائد منها ما يستدل على زيادته بالاشتقاق و منها ما يحكم عليه بغلبة الباب مثل أفكل يحكم على همزته بالزيادة لأن العادة جرت بأن يجئ هذا الباب كله مزيدًا في أوله ووضحت شواهد ذلك من الاشتقاق فدل قولهم الحمرةُ و الحمر على أن همزة أحمر زائدة و حكموا على أن همزة أفكلٍ كذلك لأنهم ألحقوه بالباب المطرد و إن كانوا لم يقولوا الفُكُلُ و لا الفَكَل...»[2]. و لعل القصد من كلامه أنه يُحكم على هذه الزيادة –زيادة ألف القطع- كغيرها من أنماط الزيادة –كما ذكرنا سابقا- بالاشتقاق، و الترجيح، و العلّة و غيرها من أحكام التصريف، ذلك أنّها لا تعدو أن تكون باب من أبواب الزيادة.

من خلال ما ورد في رسالة الملائكة فيما يخص همزة القطع، وجدنا المعرّي قد أقرّ دُخلها على ذوات الثلاثة بكثرة؛ و ذلك إما أن تكون زائدة في البناء وحدها أو معها زوائد أخرى نحو: إمليس و أملود...[3]

كلا من همزة الوصل و القطع يدخلان على الأسماء و الأفعال و الحروف، غير أن المعرّي رأى أن ألف القطع تدخل على الأسماء أكثر من دخولها على الأسماء الواقعة موقع الأفعال أو الأفعال ذاتها، حيث يقول: «فأما ألف القطع فإنها دخلت على الأسماء الموضوعة أكثر من دخولها على الأسماء الجارية على الفعل إذ كانت لا توجد في اسم الفاعل و إنما توجد في ضرب واحدٍ من المصادر و هو مصدر افعل مثل: الإكرام والإحسان وأما الأفعال فإنها دخلت فيها إذا أَراد المخبر أن يخبر عن نفسه و عم بذلك جميع أصناف الفعل ثلاثية و رباعية و ما كان منه بزيادة أو متعريا من الزيادة...»[4]. و المعنى على ما ذكرنا سابقا، فهي و إن دخلت عليها فهي تدخل على حالات منها فقط.

بالإضافة إلى ذلك، أشار المعرّي إلى أن ألف القطع قد تدخل على الحروف، حيث قال:« و دخلت في الحروف في مثل إن الخفيفة التي تجزم و أن التي تنصب الفعل و غيرهما من الحروف...»[5]، بمعنى أنّها تدخل على الأسماء أكثر من دخولها على الأفعال، و ما جرى مجراها من الأسماء، على أن دخولها على الأسماء كثير

[1]- شرح المفصل، ج5، ص 302.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 84- 85.

[3] – ينظر: المصدر نفسه، ص 86- 88.

[4] – المصدر نفسه، ص 88.

[5] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مقارنة بدخول همزة الوصل عليها و في ذلك يقول المعرّي:« و الهمزة المقطوعة في الأسماء التي ليست جارية على الأفعال أكثر من همزة الوصل إذ كانت الهمزة الموصولة دخلت على أسماء معدودة و همزة القطع لحقت أسماءً لا يدركها العدد...»[1].

أما همزة الوصل-في رأى المعرّي- تدخل على الكلم الساكن أولها دفعا للثقل، حيث أنّهم « زادوا في أوّلها همزة الوصل وسيلةً إلى النطق بالساكن، إذْ النطقُ بالساكن متعذّر...»[2]، فهي على ما ذُكر أضيفت كوسيلة للتخلص من ثقل الابتداء بالساكن فهي كما قيل:«صائت يتوصل به إلى النطق بالصوت الساكن (التركيب الصفري). و لذا آثرت تسميتها بـ(صائت الإيصال)...»[3] و هي على هذا أداة لتصحيح بناء المقطع*.

صنوف الكلام التي تدخل عليها ألف الوصل هي صنوف الكلام الثلاثة؛ أسماء و أفعال و حروف، وفي ذلك يقول ابن جني:« و أما همزة الوصل فتدخل في الكلم الثلاث الاسم، و الفعل، والحرف...»[4].

1) **أما الأسماء:** فكان دخولها في المصادر أكثر، حيث أن دخولها في الأسماء غير مصادر كان في عدد محدود منها هي: ابن و ابنة، و ابنم، و اثنان و اثنتان، و امرؤ و امرأة، و اسم، واست، حيث يقول المعرّي: « و جرى الإصلاح فيها سمع من كلامهم على أن ألفات الوصل لا تدخل على الأسماء التي ليست جاريةً على الأفعال حتى تكون نواقص من أواخرها و لم يشذ ذلك فيها إلا في قولهم ايمن على رأي البصريين...».[5]

وتدخل في المصادر على أصناف ثلاث هي: [6]

أ- الصنف الأول: مصدر ما أصله ثلاثة و هو ثمانية أبنية، إلاّ أنه مزيد فيه و هي انفعل و افتعل واستفعل و أفعوْعل و افعوَّل و افعنلىَ و افعلَّ و افعالّ و تاسع ملحق و هو افعنلل و افعنلى ملحق أيضا.

ب- الصنف الثاني: ما كان من بنات الأربعة و هو بناآن افعلَلّ مثل اقْشَعَرَّ و افعنُلَلَ مثل: احرنجم.

جـ- الصنف الثالث: تفاعلتُ و نفعّلتُ و تفعللتُ.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص83- 84.

[2] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 302.

[3] - عبد القادر عبد الجليل، علم الصرف الصوتي، ص 75.

* - و قد أشرنا إلى هذا سابقا أثناء تعرضنا لكراهة الابتداء بالساكن و لذا كان علينا ألا نعيد ما ذكر.

[4] - ابن جني، اللّمع في العربية، ص 146.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 86.

[6] - ينظر: المصدر نفسه، ص 88- 89.

2) **في الأفعال:** و تدخل فيها بكثرة ذلك لقول المعرّي:«و أما الأفعال فإن ألف الوصل كثرت فيهن لأنها دخلت في الأمر بالثلاثية و في أفعال هذه المصادر التي تقدم ذكرها»[1] ،بمعنى أنّها تدخل على الأمر بالثلاثة بإضافة إلى كل فعل من أفعال المصادر التي أشار إليها سابقا بأصنافها الثلاث. و عن ذلك يقول ابن جني:«والآخر مثال الأمر للمُواجَهِ من كل فعل يفتح فيه حرف المضارعة، و يسكن ما بعده، و هو نحو قولك في الأمر: اضرب، و انطلق، و اقتطع، لأن تقول: يَضْرب، و يَقتطِع، و ينطلق، فَتَفْتَحُ حرف المضارعة، وتُسْكِنُ ما بعده»[2]، و العلّة ذاتها في كل زيادة.

3) الحروف: و هي تلحق لام التعريف فقط، حيث قال:« و أما الحروف فإن ألف الوصل لحقت لام التعريف لا غير فقالوا الرجل و الأحمر»[3]، و هذا يطابق ما ذهب إليه ابن جني، حيث يقول:«و أما دخولها الحرف ففي موضع واحد و هو لام التعريف، نحو الغلام، و الجارية فاللام وحدها للتعريف، و الألف قبلها همزة وصل»[4].

مما سبق الإشارة إليه، أن همزة الوصل تلحق بالكلم لثقل النطق بالساكن فإذا غابت هذه العلّة كان سقوطها أولى، لقول المعرّي: «و إذا تحرك ما بعد ألف الوصل فسقوطها هو الوجه إلا أنهم قالوا إذا القوا حركت الهمزة على لام التعريف الحمر فاثبتوا لما كانت الحركة ليست أصلا و إنما هي منقولة من حرف إلى حرف و قد قال بعضهم لَحْمَر فحذفوا الهمزتين همزة الوصل و همزة القطع»[5]، و القصد هنا أنّه إذا تحرك أول الكلمة لم يبق داعٍ لوجود الهمزة وصلا و قطعا، لأنّهما وضعتا لتلك العلّة، و مثال ذلك أيضا ما ذكره في قوله: « و لكن الهمزة لما تحركت في يؤون بحركة الواو استغنوا عن دخول ألف الوصل إذ كانت تدخل لسكون ما بعدها ...»[6] فبغياب العلّة استغني عنها.

- **همزة الوصل في اسم:**

[1] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 91.
[2] - اللّمع في العربية ، ص 147.
[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 91.
[4] - ابن جني، اللّمع في العربية ، ص 147.
[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 91.
[6] - المصدر نفسه، ص 59.

تحدث المعرّي عن همزة اسم إذ كانت إحدى المسائل التي عرضت عليه، و هي مسألة "القول في اسم وحقيقة الحذف منه"، و قد بسط فيها جملة من المذاهب في أصل الحذف من اسم و حقيقة همزة الوصل فيه منها:[1]

1- اشتقاق اسم من يسم: و هذا غير صواب لدى المعرّي لكونه غير مسموع، و هذا حال أيضا من ذهب إلى أن اشتقاقه من وسم أو سيم، حيث يقول:«و هو الكذب لأنّها لو أَجرته مجرى ذلك لنطقت بالهمزة في أدراج الكلام »[2]. و ما يثبت خطأ هذا المذهب في نظر المعرّي هو التصغير، حيث أطرد تصغير سميك وسمي، و هذا يدل على انتقاض هذا المذهب. إذ أن الاعتقاد به يوجب أن ينطق باسم على أُسيم.

2- جعل اسم على أسماء: و هذا أكثر المذاهب رفضا عند المعرّي في هذا الشأن، حيث يقول:« فعلم أَن ما ذهب إليه باطل و نظر فإذا العائد في التصغير لا يخلو من أن يكون واواً أو ياءً»[3].

3- أن يكون أصل اسم السما: ذهب المعرّي أن يكون من غير ألف أي سَمَ، و أن الألف التي لحقت به ما هي إلاّ للنصب.

4- أن ألف في اسم أصلية: ذهب المعرّي إلى أن هذا يوجب اسم على آسام. و هذا لا ينفي أن تكون همزة مبدلة من واو تم قلبت في الجمع ألفا فهي (أي الألف) تكون كغيرها من الألفات التي تلحق الأفعال أو ما يوافق هذا النوع من الأسماء. و هذا يمنع ما ذهبوا إليه في هذا المذهب.

5- أن الاسم من أسامة: ذهب المعرّي إلى أنه – أسامة- ليس من لفظ الاسم في الحقيقة، و إنّما كان مجانسا له في الجرس فقط، حيث أن أسامة يمكن أن يكون اشتقاقه من الاسم أو من الوسم، و هو بهذا يجوز أن يكون من الوسم، حيث أنه يبنى على فعالة ثم همزة الواو لما ضُمت في أول الكلمة، و همزته في هذا المذهب أصلية لأنّها بدل من الواو و قلب الواو المضمومة همز شائع.

6- القول أن اسم من أسماء: و هو اسم المرأة و هذا على مذهب المتقدمين من النحاة ، لم يقبله المعرّي أيضا ذلك أنه لا يُصرف إذ أُعتبر كحمراء، و هي صفة على وزن فعلاء و هي غير متصرفة إذا كانت نكرة، حيث يقول:«و كون أسماء في معنى الوسامة أشبه بأسماء النساء كما سموا حسناء، و جيداء، و غيداء فيكون على هذا فعلاء و لا تصرف إذا نكرتها كما لا تصرف حمراء...»[4].

[1] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 125- 138.

[2] - المصدر نفسه، ص 126.

[3] - المصدر نفسه، ص 126.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 130.

7- اسم من سِم و سُم: من غير ألف الوصل، و هنا حذفت ألف الوصل استعمالا مثل:" أناس" و التي يُقال فيها الناس، حيث يقول:« فإن قيل فما ينكر أن تكون ألف اسم أصلية ثم حذفت لكثرة الاستعمال كما حذفت الهمزة في و يَلْمِهِ ...»[1]، إلاّ أنه يرى أن حذف ألف الوصل في "و يَلِمِهِ" ليس دليل على أنّها ألف وصل ذلك أن الكلمة شذت عن سائر الكلام.

و من المذاهب التي رفضها أيضا أن يكون "الاسم من السمي"، و مذهب من رأى أن المحذوف "واو بعد سكونها للثقل"، و هي مذاهب على غير صواب في نظره، إذ احتج لكلّ منها بدليل يدل على صحة مذهبه، أما عن مذهبه في هذه القضية يتلخصّ في أنّه يرى أن العلّة في دخول همزة الوصل في اسم سكون الأول، حيث يقول:« و أن السين سكنت في أول النطق فنطقوا بالهمزة قبلها ليكون وصلة إليها و اسقطوا عند الغناء و اعتبر كلام العرب فرآهم يقولون سموت سموًا و إذا أرادوا أن يخبروا أنهم جعلوا للرجل اسماً قالوا سميته»[2]، و لعله يقصد أن سكون أول الاسم هو سبب اجتلاب الهمزة، و على هذا يكون أصله سمو و سمي على أنّهم (العرب) -كما رأى المعرّي- لم يستعملوا السمي فلهذا يحكم على أن الذاهب من اسم هو الواو، مؤكدا ذلك بما سُمع عند العرب، حيث يقول:« و قالوا اسم وسم في المسموع فدل ذلك على أنهم بنوه تارة على فِعل و تارة على فَعل و قد انشدوا أبياتا لوجهين ...»[3]، و ما ذهب إليه المعرّي في هذا المقام هو مذهب سيبويه و الذي تحدث عن همزة اسم ضمن باب أسماه "ما ذهب لامه و كان أوله ألفا موصولة"، حيث قال: « فمن ذلك اسْمٌ وابْنٌ، تقول: سُمَيٌّ و بنيٌّ، حذفتَ الألف حيث حركت الفاء فاستغنيتَ عنها، و إنّما تحتاج إليها في حال السكون. و يدلّك على أنَّه إنما ذهب من اسْمٍ و ابْنٍ اللامُ و أنَّها الواو أو الياء قولهم: أَسْماءٌ، وأَبْنَاءٌ و من ذلك أيضا اسْتٌ تقول: سُتَيْهةٌ، يدلّك على ذهاب اللام و أنَّها هاءٌ قولك: أَسْتاهٌ»[4] و هذا لا يختلف عمّا رآه المعرّي و ذهب هذا المذهب أيضا المبرد، حيث يقول:«فأمّا ابن فإنّه حرف منقوص مُسكّن الأَوّل فدخلت لسكونه، و إنَّما حدث فيه هذا السكون لخروجه عن أَصله، و موضع تفسيره فيما نذكره من بنات الحرفين و كذلك اسم. فإن صغَّرتهما أو غيرهما ممّا فيه ألف الوصل من الأَسماء، سقطت الألف؛ لأنَّه يتحرّك ما بعدها فيمكن الابتداءُ به، و ذلك قولك: بُنَيّ، و سُمَيّ، تسقط الألف و تردّ ما ذهب منهما»[5].

IV- الإعلال و الإبدال:

[1] - المصدر نفسه، ص 131.

[2] - المصدر نفسه،ص 126- 127.

[3] - المصدر نفسه، ص 127.

[4] - سيبويه، الكتاب، ج3 ، 454- 455.

[5] - المبرد، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عضيمه، لجنة إحياء التراث/مطابع الأهرام التجارية، ط3، القاهرة، مصر، 1415هـ، 1994 م، ج1، ص 220.

كلاهما باب من أهم أبواب الصرف، ذلك أن كلاهما يلعب دورا أساس في تحقيق التغيرات الحاصلة داخل البناء الداخلي لأبنية الكلم في اللّغة.

إن من الدارسين من يجعل الإبدال أشمل من الإعلال، ذلك أن هذا الأخير يختص بالتغيرات الطارئة، بين حروف العلّة و معها الهمز، في حين يسع الأول ليشمل التدخل في التغيرات الحاصلة بين أغلب حروف الهجاء، كما أنّه لا يخضع لسلطة القياس، فغالبا ما يحكمه السماع و هذا بدوره كان سببا في ترجيح كفة الإبدال على مستوى العموم، خاصة أن الإعلال في أغلبه خاضع لقوانين القياس الصارمة[1]، و بهذا نستطيع القول أن كل إعلال إبدال و ليس كل إعلال إبدال.

على أننا سنتطرق في دراستنا لهذه القضية الصرفيّة عند المعرّي من خلال رسالة الملائكة، من الخاص إلى العام.

أولا– الإعلال:

الإعلال لغة: هو مصدر للفعل المزيد أعل، ورد في اللسان:« و العلّة المرَضُ، عَلَّ يَعِلُّ و اعتل أي مَرِض، فهو عَليلٌ، وأعَلَّه اللهُ، ولا أعَلَّك اللهُ أي لا أصابك بِعلَّة. و اعتلّ عليه بِعلَّة و اعتلَّه إذا إعتاقه عن أمر.واعْتَلَّهُ تَجَنَّى عليه. و العِلَّة: الحدث يَشغَل صاحبه عن حاجتهِ...»[2]

أما **اصطلاحا:** يكاد يجمع أكثر العلماء القدامى، على أنه التغيير الحاصل لحروف العلّة في بناء الكلم، ذلك لضرب من التخفيف، و يكون بقلبها، أي تحويلها إلى حرف علّة آخر، أو نقل حركتها إلى الحرف الصحيح الساكن قبلها، أو بإسكانها أو بحذفها، أي أن الإعلال يكون بالقلب، أو بالنقل، أو بالحذف ،حيث يعرفه ابن الحاجب: يقوله:«الإعلال: تغيير حرف العلّة للتّخفيف، و يَجْمَعُهُ القَلْبُ، و الحذفُ، والإِسْكَانُ وحروفه الألف، و الواو، و الياء، و لا تكون الألف أصلا في المتمكّن و لا في فعلٍ، و لكن عن واو أو ياء»[3] أما شارح المفصل فيُعرفه بقوله:« معنى الإعلال التغيير، و العلّة تغييرُ المعلول عمّا هو عليه، و سُمّيت هذه الحروف حروف علّة لكثرة تغيّرها، و هذه الحروف تقع في الأضرب الثلاثة: الأسماء، و الأفعال، والحروف ...»[4].

[1] - عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، ص150.

[2] - ابن منظور، لسان العرب، مج: 11، ص471، مادة (علل).

[3] - نقلا عن: الاستراباذي، شرح الشافية، ج 3، ص 66.

[4] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 418.

و حروفه بناءا عما سبق، هي حروف اللين أو كما تسمى حروف العلّة إضافة للهمزة، على أن التغيير فيه لا يسمى إعلالا و إنما تخفيفا ذلك لقولهم « أعلم أن لفظ الإعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حرف العلّة: أي الألف و الواو و الياء، بالقلب أو الحذف، أو الإسكان. و لا يقال لتغيير الهمزة بأحد الثلاثة: إعلال، نحو راسٍ و مَسَلَةٍ و المِرَاةِ؛ بل يقال: إنه تخفيف للهمزة، و لا يقال لإبدال غير حروف العلّة والهمزة، نحو هيَّاك وعَلِجٍّ...»[1]، و لا يقصد من قوله هذا – فيما نظن- أنه يستثني الهمز من الإعلال، إنما وضعه في إطار التخفيف لكثرة التغيرات الحاصلة لهذا الحرف و هي في غالبها لداعي التخفيف و دليلنا على ما نقوله ضَمّهُ الهمزة لباب القلب حيث يقول:« و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بإبدال حروف العلّة والهمزة بعضها مكان بعض...»[2].

أما مفهوم الإعلال عند المحدثين، لا يختلف كثيرا عمّا هو عليه عند القدماء، إلاّ بتقريبه إلى المستوى الصوتي، و ذلك نظرا للعلاقة الوطيدة بين المستويين –كما ذكرنا في بداية هذا الفصل- حيث يعرّفه عبد القادر عبد الجليل بقوله:« و في الاصطلاح، العلم الذي يبحث في أبنية الوحدة اللغوية وتلوّنها. على وجوه وأشكال عدّة، و بما يكون لأصواتها من الأصالة، و الزيادة و الحذف، و الصحة، و الإعلال، و الإدغام، والإمالة، وما يعرض لتواليها من التغيرات مما يفيد معان مختلف. »[3]، و يعرفه على هذا النحو أيضا عبد الصّبور شاهين، بقوله:« فمعنى الإعلال ما تتعرض له أصوات العلّة من تغيرات، بحلول بعضها محل بعض، وهو ما يسمونه الإعلال بالقلب، أو بسقوط أصوات العلّة بكاملها، و يسمونه الإعلال بالحذف، أو بسقوط بعض عناصر صوت العلّة، و هو ما يسمونه الإعلال بالنقل أو التسكين »[4].

و بهذا نتوصل إلى أن أنواع الإعلال ثلاثة هي:

- **الإعلال بالقلب**: و هو تغيير حرف العلّة بحرف آخر مثل: قال و أصلها قَوَلَ (فَعَلَ)، و هذا نتيجة لتحرك الواو و انفتاح ما قبلها، فكان لابد أن تُقلب حرفا مجانسا لحركتها و هو الألف، و هو أكثر الحروف مناسبة للفتح.
- **الإعلال بالنقل**: و هو إسكان حركة حرف العلّة، و ذلك ينقل حركته إلى الساكن الذي قبله مثل: مضارع صام ⟵ يصوم .
- **الإعلال بالحذف**: و هو حذف حروف العلّة، مثل: يزن فأصلها: يوزن.

[1] - الاستراباذي، شرح الشافية، ج3، ص 66-67.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - عبد القادر عبد الجليل، علم الصرف الصوتي، ص37.

[4] - عبد الصّبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، ص 167.

نماذج الإعلال عند المعرّي كثيرة، انبسطت في ثنايا الرسالة، من أهمها ما يلي:

1- **الإعلال بالقلب:** القلب يعرّفه القدماء:« لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بإبدال حروف العلّة والهمزة بعضها مكان بعض، و المشهور في غير الأربعة لفظ الإبدال، و كذا يستعمل في الهمزة أيضا»[1]، بمعنى أن القلب يُعادل الإبدال. و إن كان الإبدال أعم. و القلب يختص بإبدال حروف العلّة –بالإضافة إلى الهمز– بين بعضها نظرا لعلّة من العلل أو سبب من أسباب التصريف، و نماذج هذا الضرب من الإعلال كثيرة لدى المعرّي، إذ تحدث في رسالة الملائكة عن أغلب مواطنه – من أهم ما ذكر ما يلي:

- **قلب الواو همزة:**

يقول ابن الحاجب:« تُقْلَبُ الوَاوُ همزةً لُزومًا في نحو أَوَاصلَ و أُويصِلٍ، و الأُوَلِ؛ إذَا تحرّكت الثّانيةُ، بخلافِ و وُرىَ، و جوازا في نحو أجُوهٍ و أُورِىَ، و قال المازنيُّ: و في نحو إِشاحٍ، و إلتَزمُوهُ في الأُولَى حَملاً على الأولِ، و أما أنَاةٌ و أحَدٌ و أسمَاءٌ، فعلى غير القياس»[2]، و هذا رأي لا يختلف عمّا رآه المعرّي. في هذا الضرب من القلب، حيث يرى أن الواو تُقلب همزة إذا كان مُصدرة؛ إذا كانت مكسورة أو مضمومة أو مفتوحة.

أما إذا كانت مضمومة نحو « وُلِد له أُولدَ له» فهي شائعة وردت سماعا، و هذا ينطبق مع ما رآه ابن الحاجب في كون قلب الواو المضمومة همزة هو مسموع عن العرب، أما إذا كانت مكسورة فهي على القياس، حيث يثقل الابتداء بالكسر في أول الكلام. أما عن الشائعة فيقول المعرّي:«و قلبهم الواو المضمومة همزة شائع كثير يقولون وُلِد و أُلِدَ له. و في الكتاب العزيز وُقتت و أُقتت و هو من الوقت، وقولهم أُدُّ بن طابخة يجوز أن يكون أصله وُدّ قلبت الواو همزة، و يجوز أن يكون مأخوذا من الأُد و هي القوة أو من قولهم أدَّت الإبل إذا حنت حنينا شديدا...»[3].

أما الواو المفتوحة فجَعْلُها همزا أمر نادر، حيث يقول:« و قلب الواو المفتوحة إلى الهمزة قليل إنما جاء في أحرف معدودة كقولهم أحد و أصله وحدٌ و كقولهم للمرأة أناة و أصله وناة هذا في رأي من زعم أنها من الوني و قد يجوز أن يكون مأخوذا من التأني في الأمر فتكون موصوفة بالمصدر...»[4]. و في هذا أيضا يقترب مما قاله ابن حاجب غير أن ابن الحاجب جعل هذه الأخير – أي الواو المفتوحة– خارجة عن القياس، أما المعرّي فجعلها نادرة.

[1] - الاستراباذي، شرح الشافية، ج3، ص 67.

[2] - نقلا عن: المرجع نفسه، ص 76.

[3] -رسالة الملائكة، ص 128- 129.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 129- 130.

أما عن الواو المكسورة و قلبها همزة فتحدث عنه المعرّي في سياق حديثه عن "إيّاك"،حيث رأى أن أيا أصلها من وأيت على صيغة فُعلى، و لكن يُدعى أن أصلها و ئياك. غير أن المعرّي يرى غير ذلك، حيث يرى أن الهمزة جُعلت محل الياء ثم جُعلت الواو في أولها ثم قلبت هذه الواو همزا، و استدل المعرّي على ما ظنه بأنه مستعمل كثير عند العرب حيث يقول:«لأن العرب يفعلون ذلك كثيرا فيقولون وِساد و إِسادٌ و وشاح وإشاح فزعم الجرمي أنه مسموع و زعم المازني أنه مطرد و لا يفعلون ذلك في غير الواو الأولى لا يقولون في مساور مسائر و في مخاوف مخائف و من هذه اللّغة قول الهذلي:

فَلا وَ أَبيكِ لا يَنجو نَجائي غَداةَ لَقيتُهُم بَعضُ الرِجالِ

هواءٌ مثلُ بعلِكِ مُستميتٌ علَى ما في إعائكِ كالخيالِ

يريد وعائك فقلب»[1]، يريد المعرّي من قوله هذا – فيما نظن- أن المازني يرى أن قلب الواو مكسورة المصدرة همزة قياسا، أما الجرمي فهو سماع عنده، بمعنى أن رأيه في قلب الواو همزة و لاسيما المكسورة منها يصح في ذلك قياسا و سماعا، على أن ذلك لا يكون إلاّ في المتصدرة منها، فإذا كان غير ذلك لا يصح كما في مساور ومخاوف، بمعنى آخر رأى المعرّي أن هذا القلب سماعي و قياسي، يكون قياسيا لازما لأنها مكسورة متصدرة وغير مشددة و من ذلك وجوه و أوجه، و وقوت و أقوت، أما سماعية فتكون لأنه سمعي عن العرب قلبهم الهمزة واو إذا كانت مكسورة في أول الكلم، و لعل هذا ما قصده، و إن كان على هذا فهو يوافق ما ذهب إليه الاستراباذي في تفسيره رأي المازني حيث يقول:«... و قال المازني "و في نحو إشاح" يعني أن المازني يرى قلب الواو المكسورة المصدرة همزة قياسا أيضا، و الأولى كونه سماعيا، نحو إشاح و إعاء و إِلْدَة، و إفادة في ولْدَةٍ و وِفادة...»[2].

و خلاصة القول، إن قلب الواو همزة على ما سبق ذكره – فيما ظنه المعرّي- مُرجّح ما بين القلب وعدمه أي بين اللزوم و الجواز و ذلك في الموضعين؛ الأول و الذي تكون فيه الواو مضمومة في الكلمة ضما لازم، من غير أن تكون مشددة و لا موصولة بما يوجب إعلال ما سبقها، أما الثاني و هو وجودها مكسورة في بداية الكلمة، أما المفتوحة المصدرة في الكلمة فالأرجح أن لا تقلب و ذلك لخفة الفتح، إلا ما شذ و ندر منها.

- **قلب الهمزة واوا:**

[1] - المصدر نفسه، ص 96-98.

[2] - الاستراباذي، شرح الشافية، ج3، ص 78.

تقلب الهمزة واوا عموما في حالتين هما: الأولى في حال التقاء الهمزتين، و الثانية إذ لم يلتقيا في بنية الكلمة. أما الأولى فلها ثلاث حالات هي:

أ- إذا توالت همزتان ثانيتهما ساكنة والأولى مضمومة، فتقلب الثانية واوا لمناسبة حركة الثانية مثل: أوتمن.

ب- إذا توالت همزتان متحركتان، و كانت الثانية مفتوحة بعد فتحة أو ضمة مثل: آدم و تجمع على أوادم و تصغيرها أويدم و أصلها أأدم.

جـ- إذا توالت الهمزتان متحركتان، و كانت الثانية مضمومة قلبت واو، كما في جمع أب على أفعل أوْب وأصلها أأب.

أما الثانية فلها موضعين:

أ- الاسم المختوم بألف التأنيث: و تقلب همزته واوا عند التثنية، و جمع المؤنث، و النسب مثل: حسناء و حسناوات.

ب- في باب الجمع الذي على وزن مفاعل مثل: هراوة ⟵ هراوَى[1].

و من أبرز ما تحدث عنه المعرّي على مستوى قلب الهمزة واو، الحالة الأولى و هي توالي همزتين ثانيهما ساكنة و الأولى مضمونة لتقلب الثانية واو لمناسبة الحركة الثانية و ذلك ضربا من التخفيف حيث يقول في أوتمن و التي أصلها أأوتمن:« و لو نطق بذلك على الأصل لقيل أوْؤُنْ بواوين الأولى منهما كانت همزة فجعلت واوا كراهةً أن تلتقي همزتان كما فعل بالهمزة الثانية في قولك أوتمن...»[2]. و هنا اجتمعت همزتان و كانت الأولى منهما مضمونة و الثانية ساكنة فهذا أوجب أن تُقلب على هيئة مجانسة لحركة ما قبلها فقلبت حرف مدّ وأصبحت أوتمن، ومثّل المعرّي لذلك أيضا بكلمة "آلاء" و يقول في ذلك:« لأنه أثقل من هذه الأشياء إذ كان طرفاه همزتين و لو صرفوا منه الفعل لوجب أن يقولوا في الأمر أوء فلم يكون بدٌ من تخفيف الهمزة فيجعلونها واوا لانضمام ما قبلها»[3]، وهنا قلبت الهمزة واو أيضا تباعا لحركة ما قبلها.

- **قلب الياء واوا:**

[1] - ينظر: أحمد حملاوي، شذى العرف في فن الصرف، ص 114.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 59- 60.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 112.

تحدث المعرّي عن هذا النمط من القلب –و هو قلب الياء واو– و ذلك في موضع من مواضع هذا القلب والتي هي في الواقع كثيرة، و هو الذي يقع في الاسم الناقص على وزن فعلى، و الذي أصله يائيا مثل: الشروى من شريت و التقوة من تقيت، ذلك أنه إذا كان أصله واويا لا تقلب واوه ياء على أن الواو لا تقلب في فعلى إلاّ إذا كان اسما، أما إذا كان صفة فلا تقلب واو حيث يقول:«إذا بنوا فعلى اسما في التأنيث من ذوات الياء يقلبون في الغالب إلى الواو فيقولون الشروى و هو من شريت و التقوى و هو من تقيت...»[1]. و هذا يتفق مع ما رآه ابن الحاجب حيث يقول:« و تُقلبُ الياءُ واوًا في فَعْلَى اسما كتَقْوَى و بَقْوَى، بخلاف الصّفة نحو صَدْيًا ورَيًّا، وتقلب الواو ياء في فُعْلَى اسما كالدُّنيا و العُلْيَا، و شذ نحو القُصْوَى و حُروىَ، بخلاف الصّفة كالغُزْوَى، و لم يُفرق في فَعْلَى من الواو نحو دَعْوَى و شَهْوَى، و لا في فُعْلَى من الياء نحو الفتيَاو القُضيا »[2] بمعنى أن الاسم الناقص على وزن فَعْلَى إذا كان أصله واويا أو يائيا تقلب واو ياء إلاّ ما كان منه صفة نحو شَهْوى و هنا لا تقلب ياءه واو.

و من نماذج قلب الياء واو أيضا ما ذكره في قوله:« فأما سعيد بن مسعدة فإنه إذا بني اسما على فُعُل من ذوات الياء قلبها إلى الواو في الواحد دون الجمع فيقول في فعل من البيع بوع و معيشة عنده مفعلَة لا غير وهي عند الخليل و سيبويه مفعِلة و لا يمتنع أن تكون مفُعلةٍ... لقال معوشة و من ذهب إلى هذا الرأي أجاز أن يكون مؤونة مفعُلة من الأين و مضوفة مفعلة من ضاف يضيف...»[3].

و هنا نخلص إلى أن المعرّي يُجيز قلب الياء واو في كل بناء من ذوات الياءين لجاز أن تقلب فيه إلى الواو حيث يقول:« و لو أن الاشتقاق و الفعل دلا على أن آية من ذوات الياء لجاز أن يدعى فيها أنها من أوى كأنها علامة يأوي إليها الضال فتكون ألفها منقلبة من الواو و تصّح الياء لأجل علة العين...»[4]، إلاّ أنه يجوز قلبها ياء إلاّ إذا كانت صفة على وزن فُعلى، و ذلك خشية الالتباس. فقد منع القلب و ذلك للتفرقة بين الاسم و الصفة حيث يقول الاستراباذي في شرح شافية ابن حاجب:« فلما وُصل إلى الصفة خُلّيت بلا قلب؛ للفرق...»[5].

- **قلب الياء ألفا:**

[1] - المصدر نفسه ص 99.

[2] - نقلا عن: شرح الشافية، ج3، ص 177.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 69- 71.

[4] - المصدر نفسه، ص 109.

[5] - الاستراباذي، شرح الشافية، ج3، ص 178.

تُقلب الياء عموما إلى الألف إذا الألف إذا تحركت و انفتح ما قبلها لها و ذلك مثل: باع و التي أصلها يبيع، و ذلك بشروط منها:

أ- أن تتحرك و تكون حركتها أصلية كما لابد أن يكون قبلها مفتوح و أن تكون الفتحة متصلةً بها في كلمة واحدة، إلاّ أن تحرك ما قبلها قد يحول دُون قلبها مثل: تَيامن و تَياسر و لم تقلب لوقوع بعدها ألف.

ب- أن لا تفتح الياء عينا على وزن فِعل، الذي يكون للصفة المشتبهة على وزن أفعل، كما لابد أن يتلوها حرف يستحق الإعلال.

جـ- كما لا يجب أن تقع بعد الزيادة المختصة بالأسماء مثل:الألف و النون و ألف التأنيث المقصورة مثل: الفيضان و الهيمان.[1]

تحدث المعرّي عن هذا القلب أثناء حديثه في تفسير مسألة "القول في آية و غاية و ثانية". و قد رأى أن الياء تقلب ألفا في الصيغة المعتلة فَعِلة و فَعَلة. و ذلك لانفتاح ما قبلها، و مثّل لذلك بآية، و التي هي على زنة فَعَلة، و أصلها ايية و الياء هنا قلبت ألف لانفتاح ما قبلها و عين الكلمة. حيث يقول:«لأنا إذا بنينا شيئا على هذا الوزن لزمنا فيه القلب إذْ كان الذي يوجبهُ حركة المنقلب و انفتاح ما قبله و لو بنينا مثل معدة من باع وقال لقلنا باعة و قالة...»[2].

و لكن المعرّي يستدرك القول، و يرى أن هذا القلب لا يجوز إلاّ إذا صحة الياء التي موضع اللام في آية، لأنها لو لم تصح لاجتمع علتين في الحرف الواحد و العرب لا تُجيز مثل هذا، حيث يقول:«و لم تنقلب الياء التي بعد الألف في آية همزة كما انقلبت الياء في سقاء و وشاء لأنه من سقيت و وشيت إذ كانت العرب لا تجتمع على الحرف الواحد علة العين و اللام و لكن يقتصرون على علة أحد الحرفين»[3].

- **قلب الواو ألفا:**

و من نماذج ذلك لدى المعرّي تحدثه عن أصل طاية، حيث يقول:« و أما طاية و هي السطح من باب آية في أن لامها صحّت لأجل علّة العين، و كأنها من طويت فانقلبت الواو ألفا:

[1] - ينظر: أحمد حملاوي، شذى العرف في فن الصرف، ص118-119.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 101.

[3] - المصدر نفسه، ص 101- 102.

كأنّ المحال الغرَّ في حجراتِها عذارى على طاياتِ مصر تطلع

فلو صغرت طاية لقت طوية»[1]، و كذا ثاية، حيث يقول:«فإنها من هذا الباب و يجب أن يكون اشتقاقها من ثويت بالموضع إذا أقمت إلاّ أن ثبت أنها ذوات الياء »[2].

- **قلب الياء همزة:**

و ذلك في قوله:« أما قلبهم الياء إلى الهمزة فكما قلبوها في قولهم يِديٌّ و ادي و هو العيش الواسع ويَلَنْجُوج أَلَبَحْوج...»[3] و يقع قلب الياء همزة لأن الياء متحركة بالكسرة. و هي بداية الكلمة، و العرب آثرت الابتداء بالهمزة على الابتداء بالياء و لذلك وقع إبدال الياء همزة، حيث يقول الاستراباذي:«و لم يأت في كلام العرب أولها ياء مكسورة كما جاء ما أوله واو مضمونة إلاّ إِسار لغة في يَسار لليد اليسرى، و يِقَاظ جمع يَقْظَان...»[4]، هذا ما رآه المعرّي أيضا ذلك أنه رأى أن إبدل الياء همزة وقع لأن صيغة أفعل في الأسماء أكثر من يفعل، حيث يقول:«و الياء إذا كانت متحركة بالكسرة و قبلها ما يُسكت عليه فهي جارية مجرى ما يبتدأ به في بعض الجهات و لا ريب في أنهم آثروا الابتداء بالهمزة على الابتداء بالياء آلا ترى أن أفعل في الأسماء أكثر من يفعل فباب أحمر و أصفر لا يقاس به في الكثرة باب يرمعٍ و يلمعٍ... و قالوا إصبع و أُبلم و لم يقولوا يرمع و قد حكى يعفر على الإتباع، و قال بعض أهل اللّغة ليس في كلامهم اسم أوله ياء إلاّ قولهم اليسار لليد هكذا قال ابن دريد و غيره يقول يَسار بالفتح. فإذا كان ذلك على ما تعرفه العامة فقد فقدت ياء مكسورة في أول الأسماء إلاّ أن يجئ في مصدر فاعلتُ فإنهم يضطرون إلى ذلك إذا قالوا ياسرت الرجل يسارا وقد استغنوا بالمياسرة. وكذلك قالوا يامنت أي أتيت اليمن...»[5]، و يقصد هنا أن الكسرة إن كانت متحركة و كانت في أول الكلمة فإن العرب فضلوا الابتداء بالهمزة على الابتداء بالياء خاصة أن الكسرة مع الهمز أيسر من الكسرة مع الياء إذ يقول المعرّي:«و يدلك على أن الكسرة عندهم مع الهمزة أيسر منها مع الياء أنهم يقولون إِعلم و إِستعين و إِخال فيكسرون مع الهمزة كما يكسرون مع التاء و النون ... إذا صاروا إلى الياء فروا إلى الفتح فلم يقولوا يعلم كذلك يقول سيبويه، و قد حكاها الفراء عن قوم من العرب و إن صحت فهي شاذة و ليس هذا من باب ينحل»[6].

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 117- 118.

[2] - المصدر نفسه، ص 118.

[3] - المصدر نفسه، ص 122.

[4] - شرح الشافية، ج3، ص 80.

[5] - رسالة الملائكة، ص 123.

[6] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 123- 125.

و بهذا يكون المعرّي قد تحدث عن باب من أهم أبواب الإعلال و هو الإعلال بالقلب، متحدثا في ذلك عن أضرب منه لا يختلف فيما رآه فيها عن غيره من اللغويين.

2- الإعلال بالنقل:

و يسمّى الإعلال بالتسكين[1]، و يقصد به تسكين حرف العلّة بعد نقل حركته للحرف الصحيح الساكن قبله، و هو يختص بالواو و الياء دون الألف ذلك أنه يجوز تحريكهما في حين أن الألف ساكن أبدا[2]، بمعنى أن الواو أو الياء إذا كانتا عينا للفعل أو اسم جاري مجرى المضارع و مسبوقة بساكن مثل يقوم و يقول والتي أصلها يَقْوُم و يقْوُل أو يبيع و التى أصلها يبْيَع، فإن الحركة نقلت من حرف العلة في الأول الواو و في الثاني ياء للحرف الصحيح الساكن الذي قبلها و هو القاف من يقوم و يقول و الياء في يبيع، هذا عن الفعل أو الاسم الذي يجري مجرى المضارع في حين أنها إذا وقعت عينا للمصدر فتنقل حركتها و تقلب، سواء كانت واو أو ياء على هيئة تناسب الحركة المنقولة ذلك مثل: استقامة و إقامة (و قد حذفت هنا إحدى الأليفين منها الالتقاء الساكنين)[3]. و يشترط في كل هذا أن يكون الحرف المنقول إليه صحيح حيث إن كان حرف علّة لا يصح أن يعتل هذا الاعتلال[4] حيث قيل:« تُنقل حركة المعتل إلى الساكن الصحيح قبله، مع بقاء المعتل إن جانس الحركة»[5]، بمعنى أن الحركة تنقل من حرف العلّة إلى الحرف الساكن مثل: يقول و يبيع و قد ظل حرف العلّة ذاته، أما إذا لم يجانس الحركة مثل: خاف يخاف و يخيف و أصلهما يخْوَف فقلبت الواو ياء أو ألف و ذلك لتجانس الحركة[6].

من خلال إطلاعنا على رسالة الملائكة نجد المعرّي نادرا ما تحدث عن هذا النمط من الإعلال، حيث تحدث عنه في مواضع قليلة من نحو حديثه عن مدْيُونة و التي هي في رأيه أصلا لمدائن حيث قال:«و يعتلُّ في ذلك بأن الأصل مَدْيُونة فسكنت الياء لأن ضمتها ألقيت على الدال استثقالا للضمة عليها و حولت ضمة الدال كسرة لتصبح الياء أو سكنت الدال و الياء فكسرت الدال للالتقاء الساكنين و التقت الياء و الواو و هما ساكنتان فحذفت الياء و استقبلت واو مفعول كسرة الدال فصارت ياء فمدينة على رأيه مفولة و إن

[1] - ينظر:خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه معجم و دراسة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان،2003، ص81.

[2] - – كرم محمد زرندح، أسس الدرس الصرفي، ص 216.

[3] - ينظر: تمام حسان، اللّغة العربية معناها و مبناها، ص 276.

[4] - ينظر: أسس الدرس الصرفي، ص 217.

[5] - أحمد حملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 122.

[6] - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جئت بها على ما صارت إليه من القلب قلت مفيلة و وزن مداين على هذا مفايل و القول فيها كالقول في معايش...»[1].

3- الإعلال بالحذف:

و يقسمه الدارسون إلى نوعين هما: **قياسي**: و هو ما كان لعلّة صرفيّة غير التخفيف، و ذلك كالاستثقال و التقاء الساكنين. و **غيرُ قياسي**: و هو ما ليس لها، و يقال له الحذف اعتباطا[2]، و نماذجه كثيرة عند المعرّي أبرزها:

- **حذف الياء** في دم و يد: حيث يقول:« فإن المحذوف منه ياءٌ و بعض الناس يرى أن وزنه دَميٌ على مثال ضرب و أنه مسكن الأوساط في الأصل و لا يلزم أنه محرك الأوسط لأجل قول الشاعر:

فَلَوْ أَنَّا عَلَى حَجَرٍ ذُبِحْنَا جَرَى الدَّمَيَانِ بِالخَبَرِ الْيَقِينِ

لأن سيبويه إذا ردَّ الساقط ترك الحركة اللازمة على حالها قبل الرد... و قال بعض النحويين دم أصله فعل وجعله كالمصدر لدم يدمى دمى كما يقال عمى يعمى عمى و لمي يلمى لما من لمى... و قد حكى أبو زيد أنه يقال دميّ على مثال رحى فإذا صح ذلك بطل الكلام و قد أنشدوا هذا البيت:

*** و لَكِنْ على أَعْقابِنا يَقْطُرُ الدَّما*** على أن الألف أصليةٌ ليست للإطلاق...»[3].

أما حذف الياء من يد قال فيه:«و يَدٌ فعل بسكون العين و استدلوا على ذلك بقولهم أيد قاسوه على كلب و أكلب و شهد على أن أصله الياء قولهم يدَيتُ إلى الرجل. و لو لم يُسمع لوجب أن يكون الذاهب ياء لأنه لم يأت في كلامهم فعل ثلاثي أوله ياء و آخره واو و قد أتى ضد ذلك ما أوله واو وآخره ياء مثل: وعيت وونيت و وقيت فوزن يد فعٌ و قالوا يديٍ في الجمع...»[4] و قال في ذلك أيضا:« فقيل يديٌ جمع يدٍ على مثال عبد و عبيد و أجاز الفراء أن يكون ثديّ و فرّوا إلى الفتحة من أجل الياء و أَقيسُ من هذا أن

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 176.

[2] – ينظر: أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 123، و قد ورد في هذا التقسيم قول الاستراباذي في شرح الشافية:«و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الإعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد، كحذف ألف عصا و ياء قاض، و الحذف الترخيميّ و الحذف لا للعلة للحذف غير المطرد، كحذف لام يد و دم و إن كان أيضا حذفا للتخفيف...». ينظر: شرح الشافية، ج3، ص 67.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص159- 162.

[4] - المصدر نفسه، ص 162- 163.

يكون يديٌ فعيلا... كما يقال مَرْميٌ و رميٌ و قالوا هو في عيش يَدِيّ أي واسع فيجوز أن يكون بيت ضمرة من هذا أيضا و كل ذلك يرجع إلى معنى واحد ...»[1].

و خلاصة ذلك، أن الياء حذفت في كل من يد و دم استعمالا، و قد استدل على ذلك المعرّي بإجراء كلا البناءين على التصريف، فقدّر من خلال ذلك أن المحذوف ما هو إلاّ الياء لا غير. و ذلك أن أصلهما و هو دمي و يدي يدفع إلى الظن بذلك من غير شك، و هو مذهب شارح المفصل ذلك لقوله في مقام حديثه في فصل الواو و الياء من حيث اتفاقهما في الإعلال و اختلافهما إذ يقول:« و ذلك نحو: يَدٍ والأصلُ: يَدْيٌ بسكون الدال، و الذي يدلّ أن لامه ياء قولهم: يَدَيْتُ عليه يَدًا، و لم يقولوا: يَدَوْتُ، و ذلك إذا أوليته معروفا... ويقال: يَدان، و هو الأكثر للزوم الحذف، و الذي يدلّ على أنه فَعْلٌ ساكن العين قولهم في تكسيره: أَيْدٍ، وأصله: أَيْدُي على زِنة أَفْعُلٍ، نحو كَلْبٍ و أَكْلُب، و كَعْبٍ و أَكْعُبٍ، فأبدلوا من ضمة الدال كسرةٌ لتصح الياء كما قالوا بيضُ...»[2].

- **حذف الواو:**

من ذلك حذف الواو في عدة، وجهة: حيث يقول:« و كذلك رأيه في عِدة وجِهة إذا ردّ الواو يقول: وِعدة و وِجهة. و رأي أبي الحسن سعيد بن مسعدة أن يقول وِعدة و وِجهة فيرد البنية إلى ما يجب من قبل الحذف...»[3]، من خلال هذا القول يتبين لنا أن حذف الواو هنا وقع لكونها فاء الفعل في وعدة و وجهة، يقول في ذلك ابن يعيش:« و أمّا الحال التي تسقط فيه. فمتى كانت الواو فاء الفعل و ماضيه على فَعَلَ أو فِعل ومضارعه يَفْعِلُ بالكسر. ففاؤه التي هي الواو محذوفة. نحو: وَعَدَ يَعِدُ، و وَزَنَ يَزِنُ، و الأصل: يَوْعِدُ ويَوْزِنُ، فحذفت الواو لوقوعها بين ياء و كسرة. فحُذفت استخفافا، و ذلك أنّ الواو نفسها مستثقلة، و قد اكتنفها ثقيلان: الياء والكسرةُ...»[4]، و من هنا يتبين أن الواو حُذفت استثقالا، ذلك لوقوعها بعد الكسر في قول المعرّي، و قيل في ذلك :«و قد علّل سيبويه و غيره ذلك الحذف لكراهيتهم الواو بين ياء و كسرة...»[5]، وكذا وقوعها بين الياء والكسر في قول ابن يعيش.

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 164.

[2] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 420- 421.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 161.

[4] - ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص 424.

[5] - أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف النحوي العربي، ص 220.

- **حذف الهمزة:**

تحدث المعرّي مطولا عن حذف الهمز ذلك لثقلها، فكره العرب غالبا النطق بها —و قد تحدثنا عن ذلك في باب طلب الخفة، و نماذج حذف الهمزة كثيرة في الرسالة لاسيما ما ورد ذكره في مسألة "القول اثنين واثنتين"، ومن ذلك قوله في آية:«و هو أن آية أصلها فاعلةٌ فإذا صحّ ذلك فلابد من حذف و لا يكون المحذوف إلاّ أحد حرفين الهمزة أو الياء فإذا قيل أن المحذوف همزة فأصلها آئية فحذفوا الهمزة و كان حذفها هاهنا أقيس منه في قولهم شاكُ السلاح و مكانٌ هارُ...»[1].

- **حذف الهاء:**

يقول في ذلك:« و أما الهاء فحذفها أقلُّ من حذف الواو و الياء لأنهم قالوا سنة و قالوا في تصغيرها سُنيهةٌ و قالوا نخلة سنهاء إذا أصابتها سنة شديدة فدلوا بذلك على أنها من ذوات الهاء... تحذف لخفائها ولأنها تُجانس حروف المدّ و اللين لأنهم يجعلونها وصلا في الشعر كما يجعلون الواو و الألف و الياء و يزيدونها في الوقف على معنى الاستراحة في أشباه كثيرة و قد أبدلت منها الياء في قولهم دُهدية و أصلها دهدوهة...»[2]، وهي على هذا محذوفة على غير قياس ذلك أنّها وردت في السماع، و تبين لنا ذلك من قوله: "لأنهم قالوا سنة و قالوا في تصغيرها سنيهة". و علّة حذفها هي أنها تجانس حروف المدّ فجرى تغييرها كما في حروف المد، حيث يقول ابن يعيش:«و أما الهاء فحرفُ خفيّ مهموسٌ فناسبت بَمسها و خفاءها لين حروف المدّ و اللين. و هي من مخرج الألف. كيف و أبو الحسن يدّعي أن مخرج الألف هو مخرجُ الهاء البتة»[3].

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 105.

[2] - المصدر نفسه، ص 167- 168.

[3] - شرح المفصل، ج5، ص 316.

ثانيا– الإبدال:

هو إقامة حرف محلّ آخر بعد حذفه، سواء أكان حرفا علّة، أم حرفين صحيحين أم مختلفين[1]. و على هذا الإبدال أشمل من القلب و أوسع منه، و القلب ما هو إلاّ ركن من أركان الإعلال و الّذي عرفناه سابقا بالتغيير الذي يطرأ على أحرف العلّة إضافة للهمز، و عليه فإن الإبدال واسع، إذ يضم التغييرات الحاصلة لحروف العلّة في بنية الكلم، إضافةً إلى ما يتعلق بالتغيير على مستوى معظم حروف الهجاء الأخرى*.

نظرا لحديثنا عن الإعلال عامة و القلب بصفة خاصة، فما القلب –كما ذكرنا– إلاّ صورة من صور الإبدال، كان لابد علينا ألا نكرر ذكر صور القلب، و التي هي مقاربة لصور الإبدال على مستوى حروف العلّة، فإننا نكتفي بما ذكرنا، بالإضافة إلى أنه سبق الإشارة إلى صور الإبدال اللغوي في المبحث الأول من الفصل، سنكتفي في هذا المقام بالحديث عن نمط من أنماط الإبدال، و هو الإبدال الصرفي بين حروف الهجاء عدا حروف العلّة، و من النماذج التي أشار إليها المعرّي من خلال ما تحدث عنه من قضايا لغوية:

إبدال الواو ميما في "ابنم": كنمط من الإبدال الصرفي، حيث أشار المعرّي إلى هذه الصورة من الإبدال الصرفيّ، قياسا على إبدال الواو ميم في فم، و يتضح ذلك من قوله:« و قياس النحويين يوجب أن يكون وزن ابنـم أفعما و لو قيل أن ميمه بدل من الواو التي تظهر في البنوة لكان قولا حسنا لان الميم تقارب الواو في الشفة ولأنهم أبدلوا الميم من الواو في فم»[2]، هنا قصد المعرّي أن الميم تبدل واوا في ابنم كما في فم، ذلك أن الواو تبدل ميم في فم على الصورة التالية: فم أصلها فوه، بدليل جمعها على أفواه و جمع التكسير يردّ

---

[1] – أدما طربيه، الإبدال معجم و دراسة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2005، ص1 .

* – إن هذا الكلام يحيلنا إلى إشكالية مفادها؛ هل الإبدال أعم من الإعلال؟ و نقصد القلب بشكل خاص. أم هما منفصلان تماما و أن كلاهما باب ينفرد بذاته؟ و هذا الالتباس واقع عند أكثر علماء الصرف حيث قيل:« إن الخلط أو الالتباس حاصل في الكثير من الحالات بين البدل و القلب. و إن كان التّمييز بين البدل و القلب حاصلا في المستوى النّظريّ، أو في مستوى التّعريفات، فإنّه في المستوى الإجرائيّ لا يخلو من تداخل في أحيان كثيرة»، عن عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في التراث العربي، ص 166. و هذا القول نلاحظ توافقه بشكل من الأشكال مع ما جرى في هذا الدّرس اللّغوي – رسالة الملائكة– ذلك أن المعرّي حاول التفريق بين القضيتين الإبدال و العلّة بقوله:« و ليس البدل عندهم كالعلة و لولا ذلك لم يجمعوا بين بدل اللام و علة العين»، بمعنى أن الإبدال يختلف عن الإعلال، لأن اللغويين جمعوا في الكلمة الواحدة بينها. و إن من أحكام الإعلال ألا يجمعوا بين علتين في كلمة واحدة لقوله:« إذ كانت العرب لا تجمع على الحرف الواحد علة العين و اللام و لكن يقتصرون على علة أحد الحرفين»، رسالة الملائكة، ص 102، من هذا المنظور يكون الإبدال غير الإعلال و حتى غير شامل له، لكن ما يدعوا للملاحظة أيضا و من زاوية أخرى أنه فرق بهذا بين الإعلال و الإبدال و لكن نتبين أن ما قصده الإعلال و الإبدال اللغوي السماعي و ليس الإعلال و الإبدال التصريفي، و دليلنا على هذا ما نلاحظه من خلال ما طرحه في الرسالة في حديثه عن كل من الإبدال و القلب على أنهما واحد لاسيما فيما قدمه من نماذج– و لعل هذا ما رآه–، و بهذا يكون فصله بين الإعلال و الإبدال هو فصل نظري، أما من الناحية الإجرائية لم يفصل بين الإبدال و القلب، و هذا ما نراه في هذا المقام غير أن المعرّي ربما فيما دوّن غير هذا قد فصل نظريا وإجرائيا ما بين العمليتين. و هو في هذا لا يختلف عن غيره من علماء الصرف حيث قيل:«... ولكن القدماء استعملوا كلا الاصطلاحين لنفس المعنى توسعا...» ينظر: عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في التراث، ص 167. و الحديث هنا يطول إذ أن الإشكال مطروح عند اغلب علماء الصرف القدماء منهم و المحدثين.

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 154.

الأشياء إلى أصولها فوه فعل، ثم حذفت الهاء لخفائها فأصبحت فو على زنة فع، ثم أبدلت الواو ميم على أن العلّة في هذا الإبدال ترجع أساسا لأنهما من مخرج واحد و ذلك لقول المعرّي" و لأنهم أبدلوا الميم من الواو في الشفة".و هذا ينطبق على ابنم حيث يقول المعرّي:« و لأنهم أبدلوا الميم من الواو في فم فوزن ابنم على هذا إفعل و تكون ميمه من نفس الحرف إلا أنها مبدلة من واو و تكون حاله كحال امرئ و من ثني ابنما...»[1].

V- الترخيم:

الترخيم **لغة:** ورد في لسان العرب لابن منظور:« والتَّرْخِيمُ التليين، و منه الترخيمُ في الأَسماء لأَنهم إنما يحذفون أَواخرها ليُسَهِّلوا النطق بها...»[2].

أما **إصطلاحا:** فهو حذف بعض الكلمة على وجه مخصوص[3]، و يعرفه سيبويه:« و الترخيم حذفُ أواخِر الأسماء المفردِة تخفيفا، كما حذفوا غير ذلك من كلامهم تخفيفا...»[4]. بمعنى أن الترخيم، ما هو إلاّ عادة لهجية من عادات العرب اللغوية، حيث يقرّ بذلك أيضا المعرّي في قوله: «فنقول يا رضوَ لنا إليك حاجة ويقول بعضنا يا رضوُ فيضم الواو فيقول رضوان صلى الله عليه و سلم ما هذه المخاطبة التي ما خطبني بها أحد قبلكم فنقول آنا كنا في الدار العاجلة نتكلم بكلام العرب و إنهم يرخمون الاسم الذي في آخره ألف و نون فيحذفونهما للترخيم...»[5].

على هذا يكون غرض الترخيم؛ أنه ضرب من ضروب الرقة في الكلام و اللين في المنطق، و العرب كانوا يروون كثرة الاستعمال تستلزم التخفيف، حتى يلقى الكلام قبولا و استحسان لاسيما نداءا إذ لطالما كان للطلب أو الاستعطاف. و يكون الترخيم أيضا للضرورة عدا التخفيف كالضرورة الشعرية أو ما يستدعيه المقام أو الرغبة في الإيجاز[6]، حيث يقول سيبويه:«و اعلم أن الترخيم لا يكون إلاّ في النداء إلاّ أن يُضطرَّ شاعرٌ، و إنّما كان ذلك في النداء لكثرتهِ في كلاهم، فخذفوا ذلك كما حذفوا التنوين، و كما حذفوا الياء من قَوْمِي و نحوه في النداء»[7].

---

[1] – رسالة الملائكة، ص 154 – 155.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج: 12، ص 234.

[3] – إبراهيم حسن إبراهيم، الترخيم معناه أغراضه و أنواعه، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، 1404هـ/1984م، ص 5.

[4]- سيبويه، الكتاب، ج2، ص 239.

[5] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 25.

[6] - ينظر: إبراهيم حسن إبراهيم، الترخيم معناه أغراضه و أنواعه، ص 6- 8.

[7] - سيبويه، الكتاب، ج2، ص 239.

إذن، يكون الترخيم في المنادى أكثر من غيره، حيث يقول ابن الحاجب:« و ترخيم المنادى جائز، وهو في غير ضرورة، و هو حذف في آخره تخفيفا»[1]، و يقصد من غير ضرورة أي يغير علّة موجبة للحذف غير التخفيف و هو يسمى حذف الاعتباط[2]، حيث قيل:« فلا يرخّم غير المنادى إلاّ لضرورة بشرط صلاحيته للنّداء، بخلاف ما لا يصلح له كالمعرّف بأن و سواء في جوازه في الضّرورة العلم و غيره، و ذو التاء، و الخالي منها، والمعوّض و غيره، و المنتظر و غيره...»[3].

و هو ما رآه المعرّي في ترخيم المنادى حيث يكون ذلك لغير ضرورة أو علّة، حيث قال:« و لكننا وجدناهم يحذفون الحرف الصحيح من بعض الأسماء و لا يمكن الاعتلال بمثل هذه العلّة في لأنهم إذا جاءوا بمثل قول زهير: **يأبي لحار فلا ينبغي به بدلا أبٌ بريٌّ و خالٌ غير مجهول**

و قد علموا أن الثاءَ حذفت لا محالة و فيها الحركة فهل يجوزان يدّعي مدع أنهم اسكنوا الثاء لما أرادوا الحذف فلما اجتمعت مع التنوين حذفت لالتقاء الساكنين و هذا مالا يحسن في القياس لأنه يؤدي إلى تكلف يشهد المعقول بخلافه و لأن الذين قالوا في مروان يا مروَ فحذفوا الألف و النون لا يجوز أن يدعى لهم أنهم استثقلوا الضمة على النون فحذفوها فالتقى ساكنان فحذفت النون ثم حذفت الألف...»[4]. و على هذا فإن الترخيم في المنادى كان لضرب من التخفيف لا لعلّة من العلّل الصرفيّة و غيرها، و إن من ظن ذلك فهو كضرب من التكلف حيث أن الترخيم ما هو إلا استعمال للتخفيف سمع عن العرب تلطفا و إيجازا .

و الترخيم يكون في أواخر الأسماء لاسيما المنادى، و فيه لغتان عند العرب، يذكر المعرّي ذلك في قوله: « و للعرب في ذلك لغتان تختلف أحكامهما في القياس»[5]، بمعنى أن الترخيم يكون على طريقتين هما:[6]

1. يحذف آخر الاسم و يبقى ما قبل الحذف على حاله من الحركة أو السكون مثل: حارث، قولهم يا حارِ، و في مالك: يا مالِ، و في جعفر يا جعفَ.
2. أن يحذف آخره و يجعل المحذوف منه بمثابة اسم قائم بذاته كأن لم يحذف منه شيء، مثل: يا حارُ، يا جعفُ، في حارث و جعفر، و قد تحدث المعرّي عن ذلك أيضا في قوله:«و كل هذه المذاهب في

[1] - نقلا عن: رضي الدين الاستراباذي، شرح الرضى على الكافية، طبعة مصححة، عمل: يوسف حسن عمر ، منشورات، جامعة قان يونس، بنغازي، ط2، 1996، ج1،ص 392.

[2] – المرجع نفسه، ج1، ص 397.

[3] - جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تح و شرح: عبد العال سالم تكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،1413هـ/1992م، ج3، ص 76.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 137.

[5] - المصدر نفسه، ص 25.

[6] - ابن جني، اللّمع في العربية، ص 83- 84.

الترخيم تجتمع على قول واحد لأنهم إذا قالوا يا حارِ تركوه على حاله قبل الحذف فقالوا ياسيِ وياسيِ بكسر الياء و إذا قالوا يا حارُ ردوه إلى باب حيّ و طيّ فضموا الياء فقالوا يا سيُّ...»[1].

على أنه لابد إذ كان آخر الاسم زائدتان زيدتا معا حذفت للترخيم معا مثل: يا حمراء، تصبح يا حمر، وعثمان يا عثم... و إلى غير ذلك، و هذا لا ينطبق على الزيادتان في آخر الاسم فقط، فإذا وقع و كان أحدهما حرف أصلي قبله زائد، و هو حرف مدّ حذفا جميعا في مثل: عمار يصبح يا عم[2]، يقول في ذلك المعرّي:«والنحويون يذكرون في الترخيم حذف الزيادتين اللتين زيدتا معا فإن كانت زيادتهما وقعت في حال واحدة فكذلك يجب أن يكون الحذف و على هذا يمضي القول على عثمان و منصور و شراحيل إذا رخمت شيئا من ذلك في ضرورة و غير ضرورة...»[3].

كما أن الاسم إذا كان على ثلاثة أحرف لم يجز ترخيمه لأنه أقل الأصول لئلا يلحقه الإجحاف به[4]، بمعنى أن يخرج عن إطاره و معناه إلاّ أن يكون ثالثه هاء جاز ترخيمه، حيث يقول صاحب التسهيل:« و لا يرخم الثلاثي المحرك الوسط العاري من هاء التأنيث خلافا للكوفيين إلاّ الكسائي. و يجوز ترخيم الجملة وفاقا لسيبويه»[5] و القصد من قوله هذا أن الثلاثي لا يرخم إلاّ إذا وقعت في آخره هاء، حيث أن الترخيم في الذي آخره هاء مطلقا، حيث قيل:«فإن كان مؤنثا بالهاء جاز ترخيمُهُ مطلقا، أي: سواء كان علما ك"فاطمة"، أم غير علم، ك"جارية" زائدا على ثلاثة أحرف كما مُثّل، أو غير زائد على ثلاثة أحرف، ك" شاة "، فتقول:"يا فاطم"، و"يا جاري"، و" يا شا"...»[6].

و مما لا يدخل في الترخيم أيضا ما كان مضاف إليه، أو ما شابهه أو ما كان معربا، في ذلك يقول سيبويه:« و اعلم أن الترخيم لا يكون في مضاف إليه و لا في وصف، لأنهما غير مناديين، و لا يرخم مضاف ولا اسم منون في النداء، من قبل أنه جرى على الأصل و سلم من الحذف... و لا ترخيم مستغاثا به إذا كان مجرورا، لأنه بمنزلة المضاف إليه. و لا ترخم المندوب لأن علامته مستعملة، فإذا حذفوا لم يحملوا عليه مع الحذف الترخيم»[7]، أما المعرب فلا يرخم و إن كان في النداء، لأنه لم يكون مبنيا على الضم[8].

---

[1] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 170.

[2] - ينظر: ابن جني، اللّمع في العربية، ص 84.

[3] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 137- 138.

[4] - ينظر: ابن جني، اللّمع في العربية ، ص 85.

[5] – نقلا عن: ابن مالك، شرح التسهيل، تح: عبد الرحمن السيد و محمد بدوي المختون، هجر للطباعة، ط1، مصر، 1990، ج3،ص 421.

[6] - عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل(على ألفية ابن مالك)، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية،ط1، 1997، ج2، ص100.

[7] - سيبويه، الكتاب، ج2، ص 240.

[8] - ينظر: ابن جني، اللّمع في العربية ، ص 87.

و على ما سبق ذكره، يمكن القول أن شروط الترخيم ثلاثة هي:

1. أن يكون عدد الأصول فيه أكثر من ثلاثة، إلّا ما كان آخرهُ هاء.
2. أن يكون علما.
3. ألا يكون مركبا كالمضاف، إلاّ إذا كان مركبا تركيبا مزيجا فيُرخم بحذف عجزه مثل: معدى كرب، فتقول: يا معدى.[1]

كما أنه لا ينبغي في الترخيم الردّ إلى الأصول حتى يتم، و ذلك خلافا لغيره من باقي أبواب الصرف، حيث لا يُلزم الرجوع إلى أصول البناء و هذا على رأي المعرّي، الذي يقول:« الترخيم لا يجب أن ترد به الأمثلة إلى أصولها لأن الردّ إنما يقع فرار من مجئ شيء على غير أمثلة العرب و ليس في سيد و بابه...»[2].

و من صور الترخيم عند المعرّي ما يلي:

1- **ترخيم لفظ قيوم**: حيث يقول:« فإنك إذا رخمته في الوجهين جميعا جئت به على لفظ واحد، إلاّ أن الضمة مختلفة لأنك إذا قلت يا قيّ في قول من قال يا حار فالضمة للبناء كالضمة و هي التي كانت في قيوم وإذا قلت يا قيّ في لغة من قال يا حارُ فالضمة للنداء كالضمة في قولك يا زيد و طرأت على الضمة الأصلية فزالت تلك وصارت هذه في موضعها و هذا يشبه قولك قنديل »[3]، و آية القول، أن الترخيم يقع ها هنا على الوجهين- و قد سبق الإشارة إليهما- ، أما على الوِجهة الأولى فالترخيم على يا قيُّ و الضمة هنا ضمة البناء الأصلية تُرِكت على حالها، أما عن الوجهة الثانية، فالضمة هي ضمة ترخيم النداء بموجبها حذفت الحركة الأصلية و صارت موضعها.

2- **ترخيم أبياً**: قال المعرّي:« و لو رخمت أبياً في قول من قال يا حارِ لقلت يا أبي أقبل فحذفت الياء التي هي آخر الاسم و أَقررت الياء التي قبلها على حالها و من قال يا حارُ قال يا أُبا فقلبت الياء أَلفًا لان الياء لا تقع طرفا و قبلها فتحة في الأسماء و من كان من لغته أن يقول في الوقف هدي و رحي و يصل على ذلك فإنه يجوز أن يقول في الترخيم يا أُبي لأنه إذا كان يقلب فيما لم تجر العادة فيه بالقلب فاقراره هذه الياء أولى من قوله هدي إذا وصل...»[4]. و ما ذهب إليه في هذا المقام – لا يختلف عما سبق ذكره – حيث أنه يرخم على المذهبين، و هنا في أبيا يرخم و يصير يا أبي، هنا حذفت الياء في آخر العلم، و أقرّت الياء التي قبلها إذ

[1] -ينظر: عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، ج2، ص 100- 101.

[2] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 168.

[3] - المصدر نفسه، ص 178.

[4] - المصدر نفسه، ص 180.

أصلها أبيي، فقلبت الثانية ألفا مناسبة لحركة ما قبلها فصارت أبيا، أما على المذهب الثاني؛ ترخم أبيا فتقلب الياء ألفا، لان الياء لا تقع طرفا و قبلها فتحة، فيصير الترخيم أبي، و هنا أقرت الياء الأولى على حالها إذ أنها لم تجر العادة في مثل ما جاءت فيه في القلب.

أغلب ما تمت الإشارة إليه فيما تعلق بالترخيم تحدث عنه المعرّي في خضم إجابته عن مسألة "القول في سيّد و ميّت" أين أفرد المعرّي شوطا من الإجابة في بيان أحوال الترخيم و أضربه نوجزها فيما يلي:

- **ملخص مسألة القول في سيّد و ميّت:**[1]

بدايةً، إن المسألة لا تتعلق ببيان الترخيم فقط، بل تحدث المعرّي مطولا عن وزن الكلمتين، أفرد في الحديث عن أوجه الخلاف في تقديرهما[2]، و هي تختزل في رأيين: الأول فَيْعِل(بكسر العين) على رأي البصريين وهو مذهب الرؤاسي، فيكون أصلهما على سَيْوِدُ. أما الثاني، فهو مذهب الفراء (و هو على رأي الكوفيين) فيكون وزنهما على فَعِيل (بكسر العين) و تكون سوِيد ثم سَوْيد.

و من ثمة أشار المعرّي إلى أن الترخيم فيهما على مذهبين:

الأول: على مذهب من قال يا حارِ-أي الترك على حال ما قبل الحذف- فيكون الترخيم حين إذن: يا سيِ و يا ميِ، بإظهار الكسر في الياء.

أما الثاني: على مذهب من قال يا حارُ –تغير الحركة إلى الرفع- و يكون الترخيم على ذلك بأن يضم البناء فيقال: ياسِيُّ و يامِيُّ.

هذا عن الترخيم في حال النداء من غير همز(بالتخفيف)، و قد فصّل فيه المعرّي حيث ذكر أبنية من مثل هذا الباب، ثم انتقل إلى الحديث عن ترخيم كلا البناءين على وجهة أخرى، و هي على مذهب من قال بالهمز في كليهما، و ذلك في جمع تكسيرهما و هو كسيّد على سيائد، إثر اجتماع ياءين بينهما ألف، و قد طرح المسألة على الوجهين، حيث يقول:«و كان بعض النحويين المتقدمين يرى ألا يهمز في هذا الباب فمن همز فإنه يُقرُّ الهمزة على حالها في الكسر و يضمها في قول من قال يا حارُ و من كان رأيه ألا يُهمز فإنه إذا قال يا حارُ همز ولا تخلو في هذه الأسماء من أن تجعل الزائدة كالأصلي...»[3]، بتعبير آخر:

[1] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 168- 175.

[2] - للإطلاع ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين، تح: جودة مبروك محمد مبروك، مكتبة الغانجي، ط1، القاهرة، مصر، 2002 ، ص 639- 645. (مفصل القول في الخلاف حول وزن سيد و ميت).

[3] - ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 173-174.

إذا قلنا سيائد على أن أصلها فياعلُ فإذا رُخمت على مذهب من قال يا حارُ يُقال يا سياءُ، و هذا يخرج الأمر إلى بابين هما: الأول باب "فعال" و هنا تكون الياء الزائدة أصلية. و الثاني و هو أن يكون على وزن "فياع"، و هذا يخرج في نظر المعرّي إلى بناءا مستنكر لا يُعرف في الأوزان العربية إلاّ أن يكون نادرا.

على الوجه الثاني يكون الأصل في سيائد سياوِد أي فيعل أو سوائد على فعيل، و يكون الآمر كذلك على بابين: الأول أن أصله سويد و يكون همزه كهمزة عجائز لأن الياء فيه زائدة، و الثاني إذا اعتبرت الياء فيه منقلبة واو، و التي هي في سيود فهي على هذا أصلية و الهمز واقع ها هنا إلاّ لاجتماع حروف العلّة، و هنا أقرّت الياء على حالها. هذا ملخص أهم ما جاء في هذه المسألة على أن فيها ما لم يُذكر.

و خاتمة القول، لقد تتبعنا في هذا المبحث أهم القضايا الصرفية التي استثارها المعرّي في خضم ما تناوله في رسالة الملائكة، و هي تنبئ في مجملها بوعي المعرّي بجملة من القضايا الهامة؛ فيما تعلق بالتغيرات الطارئة على البنية اللّفظية، على صورة لم يحد فيها عمّا سبقوه، كما أنه لم يخرج فيها عن أطر الدرس اللغوي، فلم يفصل بينها و باقي مستويات هذا الدرس، فكان الميزان الصرفيّ بمثابة خارطة يُعرف بها أصول الكلمات، فيتضح الزائد منها من الأصيل، و المستعمل من أوزانها من الشاذ، لتكون الزيادة نمطا من أنماط التغيير في المبنى و الّذي قد يؤدي دورا بالغا في تغيير المعاني، ليأتي دور الإعلال و الإبدال و الترخيم بإحداث تغيرات طارئة تفوق البنية اللغوية في حدّ ذاتها، لتحملها إلى إطار أوسع و هو اللّغة بتركيبها و دلالاتها.

- **خلاصـة:**

هذه إذن أهم القضايا الصوتية و الصرفية عند المعرّي في "رسالة الملائكة"، إذ استطاع من خلالها المعرّي أن يجمع شتات فروع الدّرس اللّغوي، حيث لم يفصل ركن من أركان هذه الدراسة عن الآخر لاسيما القضايا الصوتية و الصرفية، فلم يعن بدراسة الظواهر الصوتية من حيث هي ظواهر فسيولوجية، إنّما تناولها باعتبارها أداة ذات وظيفة، تتدخل في تشكيل البنية التحتية للأبنية، و التي يَتَبَنَّى تغيرها الدرس الصرفيّ بمختلف مجالاته؛ على هذا فإن كلا المستويين لم ينفصلا عند المعرّي على هيئة ما عرفه المحدثون اليوم، و إن كان المحدثون قد درسوا الصوت ضمن أسس علمية مقننة، فكانت دراستهم صوتية بحتة.

لقد حاولنا التركيز على أهم ما أورده أبو العلاء المعرّي، و قد أحالنا ذلك إلى جملة من النتائج أهمها:

- وجدنا المعرّي قد أشار في ما تناوله لأهم القوانين الصوتية الحديثة؛ يتمثل في التأثير المتبادل بين الأصوات أو ما يعرف بالمماثلة أو المخالفة الصوتية، و ذلك في حديثه عن الإمالة و الإبدال اللغوي وغيرها من الظواهر الصوتية. بالإضافة إلى أنّه تنبه للغرض الأساسي منها خاصة أنّها من أهم الظواهر اللّهجية العربية، و هو طلب الخفّة (التخفيف) أو ما يسمى بالاقتصاد في الجهد حديثا، ذلك أنّه اعتبر الظواهر الصوتية؛ ما هي إلاّ خاصيّة لهجية بالدّرجة الأولى، على أنّ هذا الميل إلى التخفيف أو الاقتصاد عادة من العادات اللغوية الفطرية عند الإنسان.
- الميزان الصرفي بمثابة خارطة يُعرف بها أصول الكلمات فيتضح الزائد منها من الأصيل، و المستعمل من أوزانها من الشاذ.
- الزيادة نمط من أنماط التغيير في المبنى، و التي قد يكون لها دور بالغا في تغير المعاني.
- يتبين لنا من خلال دراستنا لظاهرة الإعلال عند المعرّي أن ما أطلق عليه القدماء إعلالا بالقلب ما هو إلاّ صورة من صور الإبدال.

و بهذا نتوصل إلى أنّ الدراسة الصرفية لدى المعرّي مختلطة في كثير من جوانبها بالدراسة اللغوية بمستوياتها المختلفة، على الرغم من كون الرسالة توجهها العام صرفيّ، و بهذا نختم هذا الفصل، والّذي ما هو إلاّ محطة أولى من المعالجة اللغوية في رسالة الملائكة، لتكون محطتنا التالية مستوى آخر من مستويات اللّغة لنتجاوز الأصوات و الأبنية صوب التراكيب و الدلالة و ما يكتنفها من أبعاد.

الفصل الثالث:

قضايا النحو و الدّلالة و فقه اللّغة والمعجميّة في رسالة الملائكة

يهدف من هذا الفصل من الدراسة التطرق إلى عدة قضايا لسانية، تتعلق بالتركيب والدلالة، ومباحث فقه لغوية و معجمية، و التي أشار إليها المعرّي أثناء ما تناول معالجته في رسالة الملائكة.

المبحث الأول: قضايا نحويّة:

تتمحور الدراسة النحوية حول ما يختص بتنظيم الكلمات و تركيبها، فوظيفة الدراسة النحوية البحث في التراكيب و ما يرتبط بها من خواص[1] و ما يعترضها من تغيرات. على أن هذه التغييرات الحاصلة على مستوى الجمل، تتلون و تتباين أنماطها، فمنها ما لا يكون خرقا للقاعدة اللغوية و منها ما يقتضي خلق معان مستحدثة. و غالبا تتحقق إثر تغير في موقعية و رتبة التراكيب[2].

يظهر اهتمام المعرّي بهذا المستوى من خلال معالجته لبعض المسائل التي عُرضت عليه، غير أن اهتمامه هذا لم يبلغ مستوى اهتمامه بغيره من القضايا المتعلقة بالصرف أو الصوت على سبيل المثال. على أن معالجته لهذا المستوى تتعلق بالدرجة الأولى برتبة عنصر من عناصر التركيب، و هو الضمائر أو كما يشار إليها بمصطلح المضمر " Pronominalisation"، على أننا سنتطرق في البداية إلى الإشارة إلى ماهية الضمائر عند المعرّي لما لها من صلة وثيقة و القضية النحوية التي عالجها المعرّي.

I – أسماء الإضمار*:

إن الضمائر من الظواهر التي تقتضي إجراءا تركيبيا فضلا عن الإجراء الصرفي، و النحو العربي أشار إلى هذه العناصر التركيبية مطولا، فالضمائر في النحو العربي أسماء مبنية تتوزع إلى ضربين: متصل و منفصل؛ فالمتصل «ما كان متّصلا بعامله»[3]، أما المنفصل « ما لم يتّصل بالعامل فيه»[4].

و المنفصلة منها؛ فهي في محل رفع دائما، فيما عدا ضميرا واحدا يكون في محل نصب [5] هو الضمير "إيا" «الذي لابد أن تلحقه علامة تدل على من هو له» [6]؛ و يقصد بالعلامة هنا الملحق الذي يتصل به للدلالة على مرجعه نحو: الياء في "إياي"، و النون في "إيانا"، و الكاف في "إياك" و غيرها من اللواحق.

---

[1] – كمال بشر، دراسات في علم اللّغة، دار المعارف، مصر، 1986، ص 13.

[2] – محمد داوود، العربية وعلم اللّغة الحديث، دار الغريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر،2001، ص53.

* – المضمر يسمى الكناية أيضا و هو قول الكوفيين حيث يطلقون على أسماء الإضمار الكناية و المكنى، أما الضمير فهو تعبير البصريين.

[3] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج2، ص 293.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – ينظر: عبد الراجحي، التطبيق النحوي، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر، 1420هـ/2000م، ص 42.

[6] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والضمائر المنفصلة التي تكون محل رفع هي: أنا و نحن، أنت و أنت، و أنتما، و أنتن، هو و هي، و هما، وهن.

أما المتصلة من الضمائر؛ « التي تتصل بآخر الكلمة سواء كانت اسما أم فعلا أم حرف و تقع في محل رفع أو نصب أو جر»[1] ، و هي:

1. المتصلة التي تقع في محل رفع؛ تاء المتكلم، نا المتكلمين، تاء المخاطبة.
2. الضمائر المتصلة التي تقع في محل نصب؛ ياء المتكلم، و نا المتكلمين، و الكاف للمخاطب والمخاطبة، و كما للمثنى المخاطب، و كم للمخاطبين، و كن للمخاطبات، و الهاء للغائب و هاء للغائبة، و هما للغائب المثنى، و هم للغائبين، و هي للغائبات.
3. و الضمائر المتصلة الواقعة في محل جر؛ هي ذاتها التي تقع في محل نصب.[2]

و تقسيم الضمائر لدى المعرّي لا يختلف عمّا هو عليه لدى غيره من النحاة، حيث جعلها جنسين متصلة و منفصلة، و دلنا على ذلك قوله:« فأما أسماء الإضمار فجنسان متصلة و منفصلة فالتاء في ضربت ليس لمدع أن يدعي أنها فاء الفعل و لا عين و لا لام و لا أنها أخذت من لفظ آخر فجعلت في هذا الموضع و كذلك أنا و أنت ما دام في باب الإضمار فلا يجوز أن يحكم عليها بوزن كما لا يحكم أن تاء المتكلم هي التاء التي تلحق المضارع من ذوات الأربعة لأنها مضمومة و لأن تاء المخاطبة هي التي تلحق المضارع المفتوح الأول لأنها مفتوحة ...»[3]، و الملاحظ من هذا القول أن المعرّي جعل الضمائر على قسمين منفصلة و متصلة و هو في هذا لا يختلف عن غيره من النحاة، و من ثمة يؤكد على أن هذه الضمائر هي من لواحق الكلم لا يمكن الادعاء بأنّها من أصل الكلم أو أنّها كغيرها من الزوائد التي تلحق البناء كحروف المضارعة بل هي قسم متفرد عنها.

على أن الموضع الذي يُقدر فيه وضع ضمير متصل لا يجوز فيه وقوع المنفصل[4]، غير أن هذا في نظر المعرّي لا يمنع كون المنفصل في مرتبة المتصل، حيث يقول:« و كان واجبا في حكم القياس أن يكون المنفصل من المضمرات بمنزلة المتصل لأنهم توصلوا إلى انفصاله بأن جعلوا عدته أكثر من عدة المتصل و ليس موافقة قولهم نا لفظ أنى يأنى و ما كان نحوه بدليل على أنه مشتق و كذلك قولهم أنت مشابه قولهم أنت من الأنيت و هو نحو الطحير و الضمير المنصوب جار مجرى المرفوع فالكاف في ضربتك لا يجوز أن يحكم عليها بوزن و

[1] – عبد الراجحي، التطبيق النحوي، ص42.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 42 و ما بعدها.

[3] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 64.

[4] – ينظر: المبرد، المقتضب، ج1، ص 396.

لا بأنها مأخوذة من شيء»[1]، و لعل ما يقصده أن الضمائر المنفصلة و هي المتصلة ذاتها، و إنّما أُضيف زيادة في تركيبها حتى تُمَكَّنَ من الانفصال، على أنّها كغيرها من الحروف لا يكون لها وزن و إن شابهت الألفاظ الموزونة مثل مشابهة "أنا" بأنى و يأنى ، و ذلك في نظره ليس دليلا على اشتقاقها، فلا يجوز أن يحكم على أيٍّ منها بوزن مؤكدا ذلك بقوله:« و الذي عليه المتقدمون ألا يزنوا الحروف التي جاءت لمعنى و الأسماء المضمرة لأنها لا تشتق فيحكم عليها بالحذف و السلامة من الزوائد أو كونها من المزيدات...»[2]، كما أن المعرّي أشار إلى إمكانية ذلك – أي وزنها – على أن ذلك يخرجها من بابها و لا تظل من المضمرات حيث يقول:« وأسماء الإضمار جرت عندهم مجرى الحروف المفردة في أنها لا توزن و لو فعلنا بأنا فعلنا بمن لا جاز أن نقول وزنه فعل إلا أن ذلك خروج من الباب و من قال مثل هذا في أنا ألزمه أن يقول أن أنت وزنه فعت لأن التاء إذا دخلت للمخاطبة و قد يجوز إذا أخرجنا أنا من الباب أن يقال وزنها فعى لأن بعض العرب قد قال أن بسكون النون في معنى أنا و هذا ما لا يصح حتى يخرج الحرف من الباب...» [3].

قد أشار المعرّي إلى ما سبق ضمن معالجته لواحدة من أهم القضايا الخلافية على مستوى أسماء الإضمار أو الضمائر و هي "القول في حقيقة إياك"، من كونها من المضمرات، أو ما المضمر من تركيبها الكاف أم إيا، و غيرها من التساؤلات التي هَمَّ بتفسيرها المعرّي ضمن معالجته لهذه القضية، نوجز ما جاء فيها فيما يلي:

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 64- 65.

[2] – المصدر نفسه، ص 59.

[3] – المصدر نفسه، ص 63.

- **ملخص القول في " مسألة القول في إياك":**

إن مسألة القول في حقيقة "إياك"، مسألة تشعبت فيها الآراء و اختلط فيها كما قيل الحابل بالنابل[1]، فهي كما قال ابن يعيش:« اعلم أنّ هذا الضرب من المضمرات فيه إشكالٌ، و لذلك كثُر اختلافُ العلماء فيه»[2]، و قد أشار المعرّي إلى مـذاهب اختلافهم* حولها على أنه اختار منها مذهبـا اعتنقه و هو مذهب الخليل، حيث يقول:« أما موضع الكاف فهو عارف بما قال الناس فيه و الذي اعتقده مذهب الخليل»[3]. ويتلخص مذهب الخليل و هو مذهب المعرّي في هذه المسألة؛ في أن "إيا" اسم مضمر أضيف إلى الكاف والهاء و الياء، لأنه لا يفيد معنى بانفراده، و لا يقع معرفة خلافا لغيره من المضمرات فخص بالإضافة عوضا عن ما منعه[4]، بدليل وقوع الظاهر مقام الكاف في قولهم:«إذا بلغ الرجلُ السّتين فإيَّاهُ و إيَّا الشَّوَابَّ»[5].

أما المعرّي فيفسر هذا المذهب بقوله:« و الذي اعتقده مذهب الخليل و إن الكاف في موضع جر لأن وجدنا هذه اللفظة لا تنفرد بنفسها في حال و إنما هي مضافة إلى الظاهر أو المضمر و ليست كافها مناسبة لكاف ذاك و النجاك و رويدك و أرأيتك، لأن هذه الحروف تنفرد فيقال ذا و رويد و النجا و أرأيت... فانفراد هذه الأشياء دل على أن مجيء الكاف بعدها إذا كانت واقعة موقع المعربات إنما هو للمخاطب»[6]، لعل المقصود من هذا المذهب أن "إيا" هي المضمرة و أن ما اتصل بها و هو الكاف هو كاللّواحق في موضع جرّ مضاف إذْ أن مثل هذه اللواحق لا يأتي منفردا بل يكون متصلا بالعامل (اللفظ) على أن هذا لا يجعله مقاربا للكاف التي تتصل "بذا" و "النجا" و "رويد" فهي تُحمل على أنّها كاف للخطاب، على أن هذا المذهب الذي اتّبعه المعرّي – مذهب الخليل- لم يخلُ من النقد؛ حيث رأى السيوطي أن ما ذهب إليه

---

[1] – ينظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص 131- 132.

[2] – شرح المفصل، ج2، ص 311.

* – تتلخص .أهم مذاهب تخريج "إيا و أخواتها" في ستة مذاهب هي:

1. مذهب الخليل: ذهب إلى أن "إيا" اسم مضمر مضاف إلى الكاف و الهاء و الياء. (و هو مذهب المعرّي).

2. مذهب جمهور الكوفيين: ذهبوا إلى أن الكاف و الهاء و الياء من " إيّاك و إيّاه و إيّاي " هي الضمائر المنصوبة، و أن إيا عماد لها، يُمكّن بها الانفصال، و هو مذهب كل من الفراء و ابن كيسان.

3. مذهب جمهور البصريين: ذهبوا إلى أن "إيا" هي الضمير و الكاف و الهاء حروف لا موضع لها من الإعراب.

4. رأي بعضهم (قوم من الكوفيين): إن "إيّاك" بكامله هو الضمير و ليس فيها تركيب.

5. رأى ابن درستويه: إن (إياك) بين الظاهر و المضمر.

6. ذهب المبرّد: إلى أن "إيا" اسم مبهم أضيف للتخصيص... و غيرها من المذاهب. ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، ص 555 وما بعدها، و جلال الدين السيوطي همع الهوامع، ج1، ص 211- 213.

[3] – رسالة الملائكة، ص 55.

[4] – ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف،ص 555

[5] – نقلا عن: المرجع نفسه، ص556.

[6] – رسالة الملائكة، ص55-56.

بالاستدلال بقول العرب "إذا بلغ الرجل الستين فإياه و إيا الشواب" أنه قد حُمل هذا الحكم على شاذ حيث يقول: «و هو مردودٌ لشذوذه، و لم تعهد إضافة الضمائر، قال أبو حيان: "و لو كانت إيّا مضافة لزم إعرابها لأنها ملازمة لما ادّعوا إضافتها إليه"، و المبنى إذا لزم الإضافة أعرب كأيّ بل أولى، لأنّ إيّا لا تنفك، و أيّ قد تنفك عن الإضافة»[1]، و هذا ما رآه الزمخشري أيضا حيث قال:« و ما حكاه الخليل عن بعض العرب "إذا بلغ الرجل السّتين فإيّاه و إيّا الشوابَّ" مما لا يُعمَل عليه[2]»، و المعرّي في هذا يجعل "إياك" مركبة من عنصرين هما: إيا و الكاف، و بهذا يكون قد خالف مذهب القائلين بأنّها شيء واحد؛ أي أنّها بأكملها ضمير، و يدلنا على ذلك قوله:«... إلاّ أن إياك مركبة من شيئين و الكاف في ضربتك حرف واحد يسكن في الوقف و يحرك في الوصل فإذا سكن فهو شيء واحد و إذا تحرك فهو شيئان حرف و حركة واحد الشيئين الذي ركبت منهما إياك هو الكاف وحكمها في بنيتها لا في موضع حكم الكاف في ضربتك»[3] ، و هو بقوله هذا يؤكد على مذهبه و لا يحيد عنه.

كما أن المعرّي أشار إلى وزن "إيا" و الذي وقع فيه اختلاف كبير، حيث يقول السيوطي:« و "إيا" على اختلاف هذه الأقوال ليست مشتقة من شيء. و ذهب أبو عبيدة و غيره: إلى أنّها مشتقة، ثم اختلف فقيل اشتقاقها من لفظ "أوّ" من قوله: * فأوِّ لذكراها إذا ما ذكرتها * و قيل: من الآية، فتكون عينها ياء، ثم اختلف في زنها فقيل: إفْعَل و الأصل: إوْوَوْ أو إأوى، و قيل: فِعْيَل: إوْيَو أو إيويَ، و قيل فِعْوَل، و الأصل إوْوَوَ، أو إوْيَى، و قيل فِعْلَى، و الأصل: إوْيَا أو إوْوَي...» [4]، و قد عرض المعرّي لهذه الاختلافات مطولا وموجز ما ذهب إليه:

- ذكر المعرّي أن "إيا" لا توزن على عادة أهل التصريف في أسماء الإضمار، حيث أنّها:« جرت عندهم مجرى الحروف المفردة في أنّها لا توزن»[5]، على أن المعرّي يرى غير ذلك فيها، فهي في نظره تُوزن لأنّها خالفت المضمرات في العدد و هذا يسمح لها بأن تُوزن و أن تُشتق – أشرنا إلى هذا سابقا في حديثنا عن الميزان الصرفي– حيث يقول:« و الشيء الآخر إيا و عددها أربعة أحرف لأن فيها تشديدا يحكم على الحرف بأنه اثنان و قد خالفت المضمرات في الطول و ذلك أنها لم تبلغ هذه العدة فتقول هو وتجيء بها على حرفين...»[6]، فبمخالفتها هذه للمضمرات أمكن وزنها، حيث يقول:«... و كل ما

[1] – جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، ج1،ص212.
[2] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج2، ص311.
[3] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص65-66
[4] – همع الهوامع، ج1، ص 212-213.
[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص63.
[6] – المصدر نفسه، ص66.

طال الشيء قرب من الاشتقاق أعني من هذه الحروف التي وقعت للإضمار و لا أمنع أن يشذ شيء من ذلك»[1]. و أما عن أوزانها فرأى أنّها توزن على الصيغ التالية:

1. فوزنها على "فعلى" يجعلها تحتمل نوعين من الاشتقاق: [2]

أ- أن تكون "أوى" ، و له معنيان: أويت إلى المنزل أو أويت له رققت له، و أصل على هذا إو.

ب- أن يكون "آية"، و هي تعني: العلامة و الشخص، كما يحتمل أن تكون من آياة الشمس وآياءها.

2. أن يكون وزنها على "إفعل" على مثال إصبع، و هذا الوزن يُوجب لها من الاشتقاق ما أوجبه الأول، فيكون أصل "أيا" على ذلك أوى إئوى، و هنا جُعلت الهمزة الثانية ياء ثم بقيت الياء المبدلة واو لازمة و هما في كلمة واحدة فقلبت و إن كان أصلها غير ذلك. أما إذا كان أصلها من آويت أيوى فهو مذهب أيضا، كما أنه أشار أنّها يمكن أن تكون "الوأي" من قول العرب "فرس وأى".

❖ أشار المعرّي إلى لغتين في "إيّاك": و هي "هيّاك" و "إيّاك"، و هي في حقيقة الأمر سبع لغات، حيث يقول السيوطي:« و في إيّا سبع لغات قرأ بها: تشديد الياء و تخفيفها مع الهمزة، و إبدالها هاء مكسورة و مفتوحة، فهذه ثمانية يسقط منها فتح الهاء مع التشديد. فالتشديد مع كسر الهمزة قراءة الجمهور...»[3]. حيث يقول المعرّي:« و قرأ بعض الأعراب ﴿**هَيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ فهذا أبدل الهاء من الهمزة كما قالوا أما والله و هما والله...»[4]،

قد ذهب المعرّي إلى أن أحكام "هيّاك" في الاشتقاق أو الهمز ذاتها إلّا إذا زُعم أن "هيّاك" بناءا آخر، فهي بذلك يكون اشتقاقها من "الهوى" الذي هو هوى النفس، و من "الهواء" الذي هو هواء الجو[5]. كما رأى أن من زعم أنّها من "أيّاك" جاز أن يكون أصلها "وأيت" على زنة "فعلى" فيكون أصلها "وِئياك" جعلت الهمزة ياء و جعلت الواو المكسورة في أولها و هو من لغات العرب الشائعة [6]، كما أجاز المعرّي أن يكون أصلها صفة كقولهم "الريا للأنثى" كما أنه لم يمنع أن تكون "فعيلا".

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص66.

[2] – ينظر:أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص67-81

[3] – همع الهوامع، ج1، ص213.

[4] – رسالة الملائكة، ص92.

[5] – المصدر نفسه، ص93-94.

[6] – المصدر نفسه، ص96.

و هذا مختصر ما ورد في المسألة، على أن فيها ما لم يذكر لضيق المقام، و قد تم الإشارة إلى هذه المسألة في هذا الموضع لصلتها الوطيدة و المسألة النحوية التي عالجها المعرّي ضمن إجابته عن "المسألتين التي ذكرهما النحويون".

II – الإحالة الضميرية:

الجملة في تعريف النحاة هي الكلام الذي يتركب من كلمتين أو أكثر و له معنى مفيد مستقل[1]، ويوجد في اللّغة العربية نوعان من الجمل: الجملة الاسمية و الجملة الفعلية، و تتكون الجملة في العربية من المسند و المسند إليه دون حاجة إلى فعل مساعد بينهما كما هي الحاجة إليه في اللّغات الأخرى كالانجليزية والفرنسية، حيث تحتاج لفعل مساعد للربط بين المسند و المسند إليه[2].

للجملة الاسمية ركنان أساسيان متلازمان تلازما مطلقا، حتى اعتبارهما سيبويه كأنّهما كلمة واحدة و هما المبتدأ و الخبر أو بعبارة أخرى مسند و مسند إليه، فالخبر هنا يسند إلى المبتدأ كما يسند الفعل إلى الفاعل أو نائب الفاعل و عليه الخبر مسند و المبتدأ مسند إليه[3].

أما الجملة الفعلية هي عموما تتألف من مسند و مسند إليه أيضا "الفعل و الفاعل أو ما ينوب عنه"، و الصورة الأساسية للجملة أن يتقدم المسند عن المسند إليه، و الفاعل* هو اسم المسند إليه الفعل أو شبهه و يكون ذلك الفعل مبنيا للمعلوم و هو اسم صريح ظاهر أو مضمر بارز أو مستتر، أسند إليه فعل تام متصرف أو جامد، مقدم عليه أبدا عند البصريين و حكمه الرفع. أما الإسناد إلى المفعول به**، فيكون بإسناد الفعل حين يبنى للمجهول، بحذف فاعله، فيقوم المفعول به غالبا مقامه فيرفع، و النسبة الثابتة الباقية هنا هي نسبة الفعل إلى المفعول، أما الحالة الإعرابية فقد تغيرت من النصب إلى الرفع***، و رفع المفعول تم تحقيقا لمعيار شكلي تركيبي استقر في العربية و هو تركيب منطقي فيها حتى إذا ما بدأت جملة بفعل يجب أن يأتي بعده

[1] – عبده الراجحي، التطبيق النحوي، ص 83.

[2] – محمد داوود، العربية وعلم اللّغة الحديث، ص168.

[3] – عبده الراجحي، التطبيق النحوي، ص84.

* – الفاعل ما أسند إليه عامل مُفَرّغ على جهة وقوعه منه، أو قيامه به، أما رافعه فاختلف فيه فقيل: هو الإسناد، و قيل شبهه للمبتدأ، و قيل أنه على معنى الفاعلية، و آخرون أصله الفعل، و قيل كونه داخلا في الوصف. ينظر: السيوطي، همع الهوامع، ج2،ص 253.

** – المفعول به هو الواقع عليه الفعل، أو ما وقع عليه فعل الفاعل، وقد اختلف العلماء في ناصبه فقيل: عامل الفاعل ، و قيل الفاعل، و قيلا كلاهما، كما قيل كونه منصوبا، ينظر: السيوطي، همع الهوامع،ج3، ص 7.

*** – فالأصل أن يلي الفاعل الفعل.

اسم مرفوع و هذا هو الترتيب الاعتيادي للتركيب العربي*. لكن قد تخرج بعض التراكيب عن هذا الإطار فتتغير الرتبة أو يُشك في أمرها نحو جملة "ضرب موسى عيسى" هنا يقع التباس في تعيين الفاعل من المفعول، وهنا قد يستعان بالضمائر منعا للالتباس، حيث أنّها ما وجدت إلاّ منعا للُبس و الإيجاز، فالضمير حينما يوضع في التركيب (الجملة) كأحد القرائن اللفظية للدلالة على اتصال أحد المترابطين بالآخر حيث الربط يلعب دورا بارزا في إبراز المطابقة بين أجزاء الكلام و توضيح معنى الإسناد[1]. و ذلك بالربط بين العناصر كالمبتدأ أو الخبر و يكون الربط بضمير مستتر أو بارز[2]، نحو: "زيد قام" و "زيد قام أبوه"، و لعودة الضمير على المذكور لابد أن يطابقه من حيث العدد و النحو.

- **ملخص القول في مسألة القول في"المسألتين اللتين ذكرهما النحويون"**

لقد ركز المعرّي في تحليله لهذه المسألة على جملة من النقاط نوجزها فيما يلي:

1) **الضمير المنفصل في قولهم: "أزيد لم يضربه إلاّ هو و أزيد لم يضرب إلاّ إياه"، بمنزلة الأجنبي فيصح القول: أزيدا لم يضربه إلاّ هو، كما يقال أزيدا لم يضربه إلاّ عمر**؛ ذلك أن أصل وضع الضمائر ما كان إلاّ للاحتراز من اللبس و الإيجاز في القول؛ ذلك أن أسماء الأعلام قد تؤدي إلى اللبس كقولهم: "ضرب موسى عيسى" و يؤكد على ما ذهب إليه قول الرضي الاستراباذي حيث يقول:« اعلم أن المقصود من وضع المضمرات رفع الالتباس، فإن "أنا" و "أنت" لا يصلحان إلاّ لمعنيين، و كذا ضمير الغائب نصٌ في أن المراد هو المذكور بعينه نحو: جاءني زيد و إيّاه ضربت، و في المتصل يحصل مع رفع الالتباس: الاختصار؛ و ليس كذا الأسماء الظاهرة، فإنه لو سمّي المتكلّم و المخاطب بِعَلَمَيهِمَا فربّما التبس، و لو كرّرِ لفظ المذكور مكان الضمير الغائب فربّما توهم أنه غير الأول...»[3].

قد أكد المعرّي على هذا بقوله أيضا: « فينبغي أن يجري "إياه" في المسألة مجرى الأجنبي وكذلك "هو" لأنا لو وضعنا في موضعهما أجنبيين لصلح الكلام فكنا نقول أزيدا لم يضرب إلاّ عمرا و هذا كلام لا خلاف في حسنه. و كذلك نقول أزيدا لم يضربه إلاّ عمرو فلا مريّة في جوازه و إنّما يقوى المنفصل ها هنا لأن حرف الاستثناء حال بينه و بين ما قبله»[4]، و لعل المقصود من العبارة الأخيرة "و إنّما يقوى

* تقدم المفعول عل الفاعل أمر شائع في العربية، حيث يقول ابن جني:« و ذلك أن المفعول قد شاع عنهم و اطّرد من مذاهبهم كثرة تقدّمه على الفاعل، حتى دعا ذاك أبا عليّ إلى أن قال:" إن تقدم المفعول على الفاعل قسم قائم برأسه، كما أن تقدم الفاعل قسم أيضا قائم برأسه، و إن كان تقديم الفاعل أكثر...» الخصائص، ج1، 295.

[1] –أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط3، دمشق، سوريا،1429هـ/2008م، ص 291.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – شرح الرضي على الكافية، ج2، ص 401.

[4] – رسالة الملائكة، ص223–224 .

المنفصل ها هنا لأن حرف الاستثناء حال بينه و بين ما قبله" أن يكون المتصل أولى لأنه أكثر اختصارا، حيث يقول السيوطي:« و متى أمكن اتّصال الضمير لم يُعْدل إلى المنفصل، لقصد الاختصار الموضوع لأجله الضمير، إلاّ في الضرورة»[1]، و هذا القول يتلاءم مع ما رآه المعرّي، و الضرورة وقعت عند المعرّي لوقوع الاستثناء حيث يقول:" لأن حرف الاستثناء حال بينه و بين ما قبله". و الاستثناء من صور انفصال الضمير حيث ورد عن السيوطي: « أن يلي إلاّ نحو: ﴿ **أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ** ﴾، ما قام إلاّ أنا...»[2]. و أشار إلى ذلك ابن مالك في شرح التسهيل بقوله:« و الأكثرون على أن الاتصال فيه لم يستبح إلاّ للضرورة، لأن حق "الضمير الواقع بعد إلاّ" الانفصال اعتبارا بأن إلاّ غير عاملة، و من حكم أن "إلاّ" بأنّها عاملة لم يعدّ هذا من الضرورات، بل جعلهُ مُرَاجعة لأصل متروك، و يتعذر عن مثل: قاموا إلاّ إيّاك، يكون الاستعمال استمر بالانفصال، و الأولى به الاتصال، و هذا متعلق بالاستثناء»[3].

و المعرّي بما رآه لا يختلف عمّا رآه أغلب النحاة لأنّهم يميلون إلى الاختصار و إلى الأخص إلاّ للضرورة.

2) **ارتفاع زيد و انتصابه بفعل يفسره الفعل الذي بعده كما أنه قد يرفع على الابتداء؛** حيث يقول: «و إذا قالوا أزيدا لم يضرب إلاّ إيّاه فكأنّهم قالوا أزيدا لم يضرب إلاّ عمرا فارتفاع زيد في إحدى المسألتين بفعل مضمر يفسره الفعل الذي بعده و انتصابه كذلك و التفسير فيما ظهر من الفعل و قال قوم يرفع على الابتداء»[4]؛ و لعل مقصوده من هذا القول زيد و هو اسم علم فصل بينه و بين عامله بضمير، ينصب أو يرتفع بفعل مقدر إذا تقدمه استفهام يفسره الفعل الذي بعده، فالعامل هنا و هو الفعل و هو مؤخر اشتغل بالضمير عن الاسم فلهذا يقدر عامل ليحدث أثرا في المعمول و هو "زيد" هنا يصح به الرفع و النصب و هو لا يجوز إلاّ إذا وقع بعد ألف الاستفهام دون غيرها، حيث يقول سيبويه:« و اعلم أن حروف الاستفهام كلَّها يقبح أن يصيّر بعدها الاسم إذا كان الفعل بعد الاسم... لم يجز إلاّ في الشعر، فإذا جاء في الشعر نصبته، إلاّ الألف فإنه يجوز فيها الرفع و النصب، لأن الألف قد يُبتدأ بعدها الاسم، فإن جئت في سائر حروف الاستفهام باسم و بعد ذلك الاسم اسم من فعل نحو ضارب، جاز في الكلام...»[5]، و يقول أيضا في باب ما ينصب في الألف:« أعبدَ الله ضربته، و أزيدا مررت به، و أعمرا قتلت أخاه، و أعمرا اشتريتَ له ثوبا، ففي كلّ هذا قد أضمرت بين الألف و الاسم فعلا هذا تفسيرُه، كما فعلت ذلك فيما

[1] – همع الهوامع، ج1، ص216.

[2] – المرجع نفسه، ص219.

[3] – شرح التسهيل، ج1، ص152.

[4] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص223 .

[5] – الكتاب، ج1، ص101.

نصبته في هذه الأحرف في غير الاستفهام... فإذا أوقعت عليه الفعل أو على شيء من سببه نصبتَه و تفسيرُه ها هنا هو التفسيرُ الذي فُسِّر في الابتداء: أنّك تُضمر فعلا هذا تفسيرُه...»[1].

أما قوله: "و قال قوم يرفع على الابتداء" لعله يقصد هنا ما ذهب إليه البصريون في جعل الرافع على الابتداء.

3)**انعكاسية الضمير "Réflexivisation Pronom"**؛ يقول:« و يتصل بهذه المسألة أنّهم لا يقولون "زيد ضربه" و هم يقولون "زيد ضرب نفسه" و قليل في كلامهم زيد ضرب إيّاه لأنّهم استغنوا "بنفسه" عن ذلك و لأنه كان الأصل أن يتعدى فعله إلى الهاء ثم إنّهم رفضوه كما رفضوا غيره مما فيه لبس لأنهم لو قالوا "زيد ضربه" و هم يريدون "ضرب نفسه" لا لتبس بقولهم زيد ضربه و هم يريدون الكناية عن غائب»[2].

هنا حُول الضمير إلى لفظ آخر و هو "نفس" لتطابق الدلالة ما بين الفاعل و المفعول المضمر "زيد ضربه"؛ الهاء توهم أن من وقع عليه الضرب هو آخر غير زيد، و لكن إن أريد من القول أن "زيد ضرب نفسه" وقع التباس لهذا جيء بلفظ "نفسه" منعا لهذا اللبس، و قد أشار إلى هذا سيبويه في "باب لا تجوز فيه علامة المضمر المخاطَب و لا علامة المضمر المتكلّم"، حيث قال:« و هذا باب لا تجوز فيه علامة المضمر المخاطَب و لا علامة المضمر المتكلّم، و لا علامة المضمر المحدَّث عنه الغائب و ذلك أنَّه لا يجوز لك أن تقول للمخاطَب: أَضْرِبْكَ، و لا أَقْتُلْكَ و لا ضَرَبَتَكَ، لما كان المخاطب فاعلا و جعلت مفعوله نفسه و قبُح ذلك، لأنّهم استغنوا بقولهم أقتُلْ نفسَك و أهلكتَ نفسكَ، عن الكاف هاهنا و عن إيّاك»[3]، و هذا الأمر جعله سيبويه ينطبق على كل من المتكلم و الغائب، حيث قال:« و كذلك المتكلّم، لا يجوز أن يقول أَهْلكتُني و لا أُهْلِكُنِي لأنه جعل نفسه مفعول فقبح، و ذلك لأنّهم استغنوا بقولهم أَنْفَعُ نفسي عن بي، و عن إيّاي. و كذلك الغائب لا يجوز لك أن تقول ضَرَبَهُ إذا كان فاعلا و كان مفعوله نفسه، لأنّهم استغنوا عن الهاء و عن إيَّاه بقولهم ظَلَمَ نفسَه و أَهْلَكَ نفسَه، و لكنه قد يجوز ما قبح ها هنا في حَسِبْتُ و ظَنَنْتُ و خِلْتُ...» [4].

و أشار إلى ذلك أيضا ابن يعيش ، حيث قال:« اعلم أن الأفعال المؤثرة إذا أوقعها الفاعل بنفسه، لم يجز أن يتعدى فعل ضميره المتصل إلى ضمير المتصل، فلا يقال "ضربتُني" ويكون الضميران للمتكلم، ولا

[1] – سيبويه، الكتاب، ج1، ص102.

[2] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص223.

[3] – الكتاب، ج2، ص366.

[4] – المرجع نفسه، ص367.

"ضربتَك"، و يكون الضميران للمخاطب، ولا نحو ذلك فإذا أرادوا شيئا من ذلك، قال "ضربتُ نفسي" و أكرمتُ نفسي"، و نحو ذلك»[1]. و هنا يجعل ابن يعيش هذا الأمر متعلق بالأفعال المؤثرة كضرب، حيث لا يصلح فيها الجمع بين الفاعل و المفعول في حين يجعل أفعال القلب كظننت و غيرها يجوز فيها ذلك بأن يتعدى ضمير الفاعل فيها إلى المفعول، حيث يقول:« أما أفعال القلب التي هي "ظننت و أخواتها". فإنّه يجوز ذلك فيها و يحسن، فيتعدى ضمير الفاعل فيها إلى ضمير المفعول الأول دون الثاني...»[2].

و الملاحظ أن ما ورد في قول سيبويه يُفسر ما قاله المعرّي و كلاهما يتفق و ما رآه المحدثون في هذه الظاهرة، و التي لا توجد في اللّغة العربية فقط بل توجد في اللّغات الأخرى حيث قيل:« لابد من أن نشير إلى أن النحو العربي القديم لم يعرّ هذه الظاهرة اللغوية ما تستحقه من اهتمام وعناية، فقد اكتفى بعض النحاة العرب القدماء ببعض الإشارات العابرة، و إن كانت لا تخلو من أهمية. أما الأنحاء الغربية كالنحو الفرنسي فقد اهتمت بها و إن لم تستطع حل ألغازها بطريقة مرضية...»[3]، حيث يشير جورج مونان "Georges Mounin" في معجم اللسانيات إلى اهتمام النحو الغربي بهذا النوع من الضمائر حيث يقول: « يميّز النحو التقليدي بين الأفعال الضميرية الانعكاسية (Je me lave les mains) أنا أغسل بيدي، التبادليـة (Jacque et Luc se contredisent) جاك و لوك يتناقضان، و تلك الأفعال التي ليست انعكاسية ولا تبادلية (S'enfuir)...»[4].

و إن ما ذهب إليه المعرّي نلاحظ توافقه مع ما رآه فيكتور خراكوفسكيVictor khara– kofski

أن:« الكلمات التي تعبر عن الفاعل و المفعول يمكن أن يقابلها في مستوى العائدية عائدان أو عائد واحد. و حين يكون لهذه الكلمات عائد واحد أي حين يكون الفاعل في نفس الوقت مفعولا، فإن المفعول في الجملة يعبر عنه بكلمة "نفس" أو بكلمة "ذات" في غير حالة الرفع مع ضمير ملكية أو تخصيص متصل يشير إلى شخص وعدد و جنس الكلمة التي تفيد الفاعل»[5].

كما نجد صدى لهذه الظاهرة أيضا في النحو التوليدي التحويلي، حيث « يرى تشومسكي أيضا أن المركب الاسمي الأول يستعمل في حذف المركب الاسمي الثاني، فالمركب الاسمي الذي يقع في موقع المفعول به يحذف ويعوض بالعنصر الصوتي، أي العنصر الانعكاسي:. The boy hurt the boy (جرح الطفل

[1] – شرح المفصل، ج 4، ص333.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – عبد العزيز عمّاري، قضايا لسانية، مطبعة سندي، ط1، مكناس، المغرب، 2000، ص 15.

[4] – معجم اللسانيات، تر: جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1433هـ،2012. ص286.

[5] – نقلا عن :عبد العزيز عماري، قضايا لسانية، ص16-17.

الطفل)، بـ "The boy hurt" him self(جرح الطفل نفسه)»[1]. و يلاحظ أن المستعمل في تعويض العنصر المحول في اللّغة الإنجليزية (Self) هو معادل للكلمة العربية (نفس) و هما يحملان المعنى المعجمي ذاته.

[1] – عبد العزيز عماري، قضايا لسانية، ص18.

المبحث الثاني: قضايا الدّلالـة و فقه اللّغة و المعجميّة:

I- القضايا الدّلالية:

اللّغة أهم وسائل التواصل الإنساني، و أكثرها تأثيرا و إقناعا، و لقد أولى البحث اللغوي اهتماما كبيرا بالبحث في اللّغة من حيث هي وظيفة. فكانت الدلالة على هذا الأساس أهم مباحث الدرس اللغوي؛ ذلك أن غاية اللّغة هي التواصل و الهدف من التواصل الإبلاغ، و ما الإبلاغ إلاّ دلالة يقصدها المتكلم.

و ما الدلالة إلاّ المعنى المقصود؛ حيث أن الدلالة لغة لا تحيد عن معنى الإبانة عن القصد و التوجيه إليه، حيث ورد في معجم مقاييس اللغة: « الدال و اللام أصلان، أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها... نحو قولهم: دللت فلانا على الطريق. و الدليل: الأمارة في الشيء، و هو بَيّن الدَّلالة و الدِّلالة»[1]، و ورد في اللسان: «ما يستدل به ... و قد دله على الطريق يدل دَلالة و دِلالة...» [2]، و على هذا نتوصل إلى أن القصد من الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعاني[3].

أما من الناحية الاصطلاحية؛ و نقصد هنا كونها علما استوت سوقه بعد أن مّر بمراحل عديدة فأضحى علما قائما يعرف بعلم الدلالة أو ما يصطلح عليه بالمصطلح الأجنبي Sémantique أو علم المعنى[4]، و هو العلم:« الذي يتناول المعنى بالشرح و التفسير، و يهتم بمسائل الدلالة و قضاياها، و يدخل فيه كل رمز يؤدي معنى سواء أكان الرمز لغويا أو غير لغوي (مثل الحركات، و الإشارات، و الهيئات، و الصور، و الألوان، و الأصوات غير اللغوية)، و غير ذلك من الرموز التي تؤدي دلالة في التواصل الاجتماعي»[5].

و لا يهمنا في هذا المقام ترصّد مباحث هذا العلم، و لا كيف نشأ و مساعي الاهتمام به، على أن ما يهمنا هو رصد ملامح هذا العلم الفريد المبثوثة بين سطور رسالة الملائكة.

لم يغفل المعرّي، فيما رأيناه الاهتمام بهذا المستوى، حيث لم تخل رسالة الملائكة من إشارات وتلميحات تعكس في مجملها موقف المعرّي من الدلالة، و ينعكس خاصة في معالجته للقضايا اللغوية؛ التي اعتمد فيها بشكل أساسي على إعادة كل لفظ لمعناه اللغوي، فكانت بذلك صلتها بعناصر الدرس اللغوي الأخرى من

---

[1] – ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج2، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ص 248. "دلل"

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج 11، ص 248."دلل"

[3] – هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث، دار الأمل للنشر و التوزيع، ط1، 1427هـ-2007م، الأردن، ص 26.

[4] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، القاهرة، مصر، 1998، ص11.

[5] – محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة (دراسة في الدلالة الصوتية، و الصرفية، و النحوية، و المعجمية)، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة، مصر، 1426هـ/2005م، ص9.

البديهيات لدى المعرّي من حيث أنه أيقن أن الدراسة اللغوية بمستوياتها ما هي إلاّ لخدمة المعنى الذي هو غاية الدراسة الصوتية و الصرفية و النحوية و قمتها [1].

أولا– التطـور الدّلالـــي:

إن التطور الدلالي صورة منعكسة لتطور اللّغوي؛ ذلك أنه نتيجة و تحصيل حاصل لنمو اللّغة وتطورها، و هو ظاهرة شائعة في اللّغات على اختلافها، فكانت اللّغة العربية أوفرها حظا في هذا الشأن*. وهذا الجانب من التطور اللغوي قد وردت له إشارات كثيرة في كتب اللّغة، حيث ذكر السيوطي في كتابه "المزهر في علوم اللغة " كثيرا من أقوال العلماء و أرائهم في تطور الدلالات في باب أسماه "معرفة الألفاظ الإسلامية" [2]، و لم يغفل المحدثون بدورهم الحديث عن التطور الدلالي، بل عددوا له جملة من الأسباب هي في معظمها: لغوية، و تاريخية، و اجتماعية، و من أهمها سببين هما:

1– الاستعمال؛ و هو يتعلق بأحوال استخدام الكلمة، فمدلول الكلمة قد يتغير تبعا للحالة التي يكثر عليها استخدامها[3]. و الاستعمال بدوره يرتبط بجملة من العوامل هي:

أ– سوء الفهم.

ب– بلى الألفاظ.

جـ– الابتذال.[4]

و قد ينتج عن الاستعمال « أن تتعرض الألفاظ التي تعبر عن هذه النواحي إلى التغيير الدائم، والتطور السريع. فمنها ما يندثر غير تارك بعده أثرا، و منها ما ينزوي و يصبح نادر الاستعمال، و في كلتا الحالتين ترى الناس يستعيضون عن تلك الألفاظ بأخرى...»[5]، بمعنى آخر أن الاستعمال يتدخل في تطور الدلالة من جهة، كما يتدخل في تغييرها، أو حتى إزالتها، أو تعويضها بدلالة أخرى أقل وقعا؛ ربما إذا كانت مما يزعج المتكلمين أو لا يُحبذ الإشارة إليه.

---

[1] – محمود السعران، علم اللغة مقدمة، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1997، ص213.

* – كان لظهور الإسلام اثر كبير في تطور اللّغة العربية من جهة و تطور دلالات الألفاظ فمنها من تغيرت دلالته لتحمل دلالات جديدة نابعة من الفكر الإسلامي و منها من خصصت دلالته أو عممت عما كانت عليه قبلا.

[2] – السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ص 235.

[3] – ينظر: عودة خليل أبو عودة، التطور الدلال بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن (دراسة دلالية مقارنة)، مكتبة المنار، ط1، 1405هـ/1985م، ص 53- 55.

[4] – ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصرية، ط5، مصر، 1984، ص 135- 143.

[5] – المرجع نفسه، ص 143.

2- الحاجة؛ و نعني بها الحاجة إلى التجديد في التعبير بما يتلاءم و العصر من جهة، و ما يتلاءم و أغراض الناس من جهة أخرى، حيث يقول إبراهيم أنيس: « الحاجة إلى التجديد في التعبير و هو الذي يقصد إليه قصدا، و يتم عن عمد في ألفاظ اللّغة، و ذلك هو العامل الثاني في تطور الدلالة، و يتم هذا النوع من التطور على يد الموهوبين من أصحاب المهارة في الكلام كالشعراء و الأدباء، كما قد تقوم به المجامع اللغوية أو الهيئات العلمية حين تعوز الحاجة إليه، و السبيل إليه هو ما يسمى بالمجاز أو الانتقال باللّفظ من مجال مألوف إلى آخر جديد»[1]. بالإضافة إلى كل ما يتعلق بالتطور اللغوي بجميع مناحيه و الذي ينعكس بصورة آلية على التطور الدلالي.

على الرغم من أهمية هذه الأسباب إلى أن السبب الأساس يعود إلى رغبة المتكلمين، إذ أنّهم « في تعاملهم اللغوي يميلون إلى-بل يفضلون- الدلالات الخاصة لسهولة التعامل بها، و يعمدون أحيانا إلى الألفاظ ذات الدلالة العامة و يستعملونها استعمالا خاصا»[2].

و بعض من الدارسين يرون في ذلك إجحافا في حق اللّغة، حيث يقول: عبد الحميد عبد الواحد «وما أن تستقر الألفاظ على المعاني باعتبارها علامات دالة عليها، حتى يسعى المتكلمون باللسان الواحد إلى التجوز في العبارة و يصبح الاسم الدال على أمر ما في الحقيقة دالا على أمر آخر بالتجوز...»[3]، غير أننا فيما نذهب إليه لا نعتبر هذا تجوزا و لا إجحافا في حق اللّغة، إنّما هو من سنن التطور الذي يشمل مختلف مجالات الحياة، و هذا نابع من رغبة الإنسان الدائمة في توفير سبل الراحة حتى في الكلام. و لهذا ينبغي للّغة أن تتلاءم وحاجات المتكلمين، لكن هذا لا يعني التخلي عنها و عن قيمها، بل ينبغي المحافظة على الموروث الرصين من الدلالات و الألفاظ من غير جمود و لا تقوقع، بل لابد من مواكبة العصر في نطاق ما تسمح به اللّغة.

و قد أشار أبو العلاء المعرّي في سياق ما ذهب إليه، إلى أهم عامل من عوامل التطور الدلالي و هو الاستعمال، إذ ما كانت اللّغة إلاّ للاستعمال و التداول بين الناس. فالدلالة تتشكل و تتكيف مع مستعمليها مما يحدث انحرافا في الدلالة مع كثرة الاستعمال، و مع توالي الأجيال يتضح ذلك أكثر فأكثر، و قد صرح المعرّي بحدوث مثل هذا النوع من الانحراف الدلالي، حين قال: «و الأسماء التي يراد به المدح لا يمتنع أن تشتق من كل محمود ثم تنتقل من موضع إلى موضع و إن ظن السامع أن ما نقلت إليه بعيد مما نقلت عنه»[4]، و لعله

[1] - دلالة الألفاظ، ص 145.

[2] - عبد القادر أبو شريفة و زميلاه، علم الدّلالة و المعجم العربي، دار الفكر للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 1409هـ/ 1989م، ص 65-66.

[3] - الكلمة في التراث اللّساني العربي، ص 268.

[4] - أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 258 .

يقصد أن الدلالة قد تخرج عن أصلها الذي وضعت له إلى موضع آخر، و الذي قد يبدو للرائي أنه يبتعد عن المعنى الأول غير أنه قريب.

ذلك أن التغيّر الدلالي كما نعلم غالبا ما يقترب من الدلالة الأصلية و لو بوجه من الوجوه، و قد ضرب لنا مثلا عن ذلك في حديثه عن لفظ "عبقري"، حيث قال:« و هذا العبقري الذي عليه اتكاء المؤمنين... فإنا كنا نقول في الدار الأولى أن العرب كانت تقول عبقر بلاد تسكنها الجن و أنهم إذا رأوا شيء جيدا قال عبقري كأنه من عمل الجن إذا كانت الإنس لا تقدر على مثله ثم كثر ذلك حتى قال سيد عبقري وظلم عبقري»[1]، و هنا نلاحظ بشكل جليّ تغيّر الدلالة مع الاستعمال ما بين المعنى الأول "عبقر بلاد تسكنها الجن"، و المعنى الثاني "شيء جيد عبقري"، و المعنى الثالث "سيد عبقري"، و المعنى الرابع "ظلم عبقري"، و المتحكم فيه هو الاستعمال، نستدل على ذلك بقوله " ثم كثر" و لعله يقصد هنا كثرة الاستعمال.

ثانيا– ظواهر دلاليّة في رسالة الملائكة:

قبل البدء في الحديث عن الظواهر الدلالية التي أشار إليها المعرّي، لابد من التوقف عند الأهمية التي أولاها المعرّي للناحية الدلالية في التحليل اللغوي، ذلك أنه خاض غمار التحليل الدلالي في مجمل مسائل الرسالة، فلم يغفل المعطى الدلالي في تفسيرها، حيث اعتمد الدلالة أداة في التحليل، و كان كثيرا ما يجمع مابين التحليل اللغوي و الدلالي، و نستدل على ذلك مما جاء قي قوله:« و يجوز إذا قيل أن إيا مركبة من همزة و ياءين أن يكون اشتقاقهما من أياة الشمس و أيائها و هو ضوءها فيراد بإيا النفس التي بها ضياء الجسد ومتى خلا منها ذهب حسنه و نظارته... و أياة الشمس مأخوذة من همزة و واو و ياء لأنها لو كانت كذلك وجب أن تصبح الواو لعلة الياء إذ كانوا لا يجمعون بين علة العين و اللام...»[2].

لعل هذا راجع لوعيه بترابط مستويات الدراسة اللغوية، و التي لا يجوز فصلها ذلك أن « الحدود بين هذه المستويات الأربعة [الصوت و الصرف و النحو و الدلالة] غير واضحة تماما و متشابكة، فأصوات اللغة مثلا تتأثر كثيرا بالصيغ، و العكس كذلك صحيحا، و الصوت و الصيغة كلاهما يتأثران – غالبا– بالمعنى، كذلك يوجد تبادل مطرد بين الصرف و النحو...»[3]، و نقصد هنا و بشكل خاص الدلالة التي لا يمكن

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 39– 41.

[2] – المصدر نفسه، ص 74.

[3] – ماريو باي، أسس علم اللّغة، عالم الكتب، تر: أحمد مختار عمر، ط8، القاهرة مصر، 1419هـ/1998م، ص 44.

فصلها عن غيرها من فروع الدراسة اللغوية، ذلك أن المستويات الأخرى تستعين بالدلالة للقيام بتحليلها، كما تحتاج الدلالة لأداء وظائفها للاستعانة بغيرها من المستويات اللغوية.[1]

فالعلاقة على هذا الأساس علاقة تكامل، حيث لا غنى للمستويات على اختلافها عن الدلالة أو المعنى، ذلك أنه غاية اللّغة، كما أنه لا غنى للدلالة عن غيرها من مستويات اللّغة التي تمدها بالآليات اللازمة لتبرز في أكمل وجه.

و يمكن تلمس هذا الارتباط بين الدلالة و غيرها من مستويات الدرس اللغوي أو العلوم اللغوية عند المعرّي، من خلال معطيين أساسيين هما المعطى الصرفي و النحوي:

1. علاقة الدّلالة بالمعطى الصرّفيّ:

إن علم الصرف –كما عرفناه سابقا– هو العلم الذي تعرف به الأبنية المختلفة للكلام و ما يطرأ عليها من تغيرات بنائية، على أن لكل تغيرات من هذه التغيرات أثر على الدلالة إضافة إلى الوظيفة البنائية التركيبية، فشكل المبنى يحدده المعنى المراد من الكلمة و الذي يتحكم فيه بشكل أساسي المتكلم و قصده[2]، ذلك أنه المتصرف الوحيد في تصريف الكلمة، و مثالنا على ذلك كلمة "قتّال" فهي تحمل شحنة دلالية أكثر من كلمة "قَتَلَ"، و على هذا فإن أيّ تغير طفيف في الصيغة كما رأينا (فَعَلَ، فَعَّالْ) يضيف شيئا إلى الدلالة، على ذلك فإن الأوزان الصرفية و غيرها من اللواصق: سوابق (Préfixes)، أو لواحق(Suffixes)، أو دواخل (Infixes) و غيرها من أوجوه التصريف، فهي تتدخل في صنع دلالة إضافية أو حتى جديدة للكلمة الأصلية[3].

قد وظف أبو العلاء المعرّي المعطى الدلالي في تفسير المعنى الصرفي، كما جعل من جهة أخرى البناء الصرفي ذاته متحكما في الدلالة، و من نماذج ذلك قوله:« فإذا جرى الكلام في وزن إيّا قال القائل يجوز أن يكون على فعلى و ألفها للتأنيث أو فعلى و ألفها للإلحاق... فمن قال إيا فعلى و ألفها للتأنيث فإنها تحتمل نوعين من الاشتقاق أحدهما أن تكون من أوى فإذا كانت كذلك فأوى لها موضعان تكون من قولهم أويت إلى المنزل و تكون من قولهم أويت له أي رققت له فإذا كان من أويت إلى المنزل جاز أن يعنى بها النفس التي تأوي إلى الجسد و جاز أن يعنى بها الجثة التي تأوي نفس الإنسان إليها و تكون من الباب الذي يسمى فيه الشيء

[1] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 13.

[2] – ينظر: محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 61.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بتسمية ما صاحبه أو جاوره...»[1]، و من ذلك أيضا « و القياس أن يجعل شويّ من لفظ الشاء لا من لفظ شويت لأنه إذا جعل من لفظ الشاء لا من لفظ شويت لأنه إذا جعل من لفظ الشاء كان مخصوصا بالتسمية و لو جُعل من شويت لشاركه في ذلك جميع المشويات لأنه قد يُشوي لحم الجزور و لحم الضائنة ولحم المعز ويدخل في ذلك الحيتان و غيرها الطير و جميع ما يؤكل من أصناف الحيوان فإذا قيل أن شاء من لفظ شاة وأن الهمزة فيه منقلبة من الهاء فيجوز أن يقال اشتقاق شاه من الشوه و هو من الأضداد يكون في معنى القبح و في معنى الحسن...»[2].

2. علاقة الدّلالة بالمعطى النحويّ:

إن النحو يقوم ببحث العلاقات التي تربط بين الكلمات في الجملة الواحد و بيان وظائفها و علاقاتها، كما أن النظام التركيبي يلعب دورا بارزا في خلق معاني متعددة؛ فأي خرق في انتظام التراكيب يؤدي إلى تغير دلالي، أما الدلالة فلها دور هام في إبراز الاختلاف بين التراكيب المختلفة، بالإضافة إلى أنّها تلعب دور المعيار في قبول النظام التركيبي[3]، حيث أن انتفاء الدلالة من التركيب يؤدي إلى رفضه، فانتفاء الدلالة يؤدي إلى انتفاء الغاية و هي التواصل فلا حاجة إلى تركيب من دون دلالة، على هذا فإن الدلالة باعتبارها معيارا لصحة التركيب فجملة "**كتب الزمان على سطوح المطر**" فهذه الجملة صحيحة تركيبيا، لكنها فاسدة دلاليا ذلك أن لا دلالة صحيحة لها.و قد جعل العلماء و اللغويين منذ القدم صحة الدلالة أساسا لصحة التركيب، حيث يقول عبد القادر الجرجاني:« و اعلم أن ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه و أصوله، و تعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها...»[4]*.

أشار المعرّي إلى ذلك في "مسألة القول في المسألتين اللتين ذكرهما النحويون"، و هي تتمحور حول إحالة الضمير و دلالته الموقعية – أشرنا إليها سابقا–، حيث قال:« و يتصل بهذه المسألة أنهم لا يقولون زيد ضربه و هم يقولون زيد ضرب نفسه و قليل في كلامهم زيد ضرب إياه لأنهم استغنوا بنفسه عن ذلك، و لأنه كان الأصل أن يتعدى فعله إلى الهاء ثم أنهم رفضوه كما رفضوا غيره مما فيه "لبس"، لو قالوا زيد ضربه و هم يريدون ضرب نفسه لالتبس بقولهم زيد ضربه و هم يريدون الكناية عن الغائب»[5]. و الملاحظ من هذا القول

---

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 67-68 .

[2] – المصدر نفسه، ص 115- 116.

[3] – ينظر: محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 114- 156.

[4] – دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1425هـ/2005م، ص69-70.

* أما حديثا فإن أهم النظريات التي اعتمدت الدلالة معيارا" النظرية المعيار" لنعوم تشومسكي، و الذي بعد أن فصل الدلالة عن الدرس التحويلي التوليدي جعل منها أساسا بعد ظهور التيار التوليدي الدلالي.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 223.

أن الدلالة هي المتحكم في قبول التركيب، حيث أن تركيب "زيد ضرب إيّاه" صحيحة تركيبيا، غير أن الالتباس الواقع حول ماهية المضروب ما بين كونه أجنبي أو كونه زيدا ذاته ذلك أدى إلى رفض التركيب.

مما سبق يمكن القول، أن علاقة الدلالة بباقي فروع الدّرس اللّغوي عملة ذات وجهين؛ إما فاعلية بأن تساهم في تفسير التحليل اللغوي، أو مفعولية بأن يساهم غيرها من المستويات بشكل مباشر في تشكيلها من جهة، و توجيهها من جهة أخرى. غير أننا نعتقد بأن الدلالة هي المفتاح الأساسي الذي تقوم عليه سائر أبواب الدراسة اللغوية؛ ذلك أن التحليل الدلالي كما رآه أحمد مختار عمر في علاقته مع غيره من مستويات الدرس اللغوي الحديث يغطي جانبين:[1]

- **الأول**: يهتم ببيان معاني المفردة، و ذلك حين تكون الوحدات اللغوية بمثابة رموز دالة، و قد أطلق على هذا المنحى من التحليل المعنى المعجمي " Lexical meaning".
- **الثاني**: فيهتم بمعاني الجمل، من حيث العلاقات بين الوحدات المكونة لها و هي المورفيمات " Morphemes"، و ذلك حيث تقوم العناصر اللغوية بدور الرموز لعلاقات بين عناصر لغوية أخرى و هو يسمى بالمعنى النحوي "Grammatical meaning ".

لقد وجدنا المعرّي قد تناول المنحيين، ذلك أنه لم يغفل الإشارة أيضا لجملة العلاقات الدلالية "Semantic relations " الناشئة عن التغير و التطور الدلالي، و هي « العلاقات الدلالية بين المفردات في اللغة الواحدة و هي متنوعة، منها علاقة الترادف، و علاقة الاشتراك، و علاقة التضاد»[2]، فضلا عن تغير المنحنى الدلالي للألفاظ أو ما يسمى التحوّل المجازي[3]، و قد اقتصرت إشارة أبو العلاء المعرّي على ظاهرتين من هذه الظواهر، و هي التضاد و النقل المجازي ، و قد أشار إلى كلتا الظاهرتين في سياق التفسير الدلالي لبعض الألفاظ الواردة في الرسالة:

[1] – علم الدلالة، ص07.

[2] – محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، (دت)، ص145.

[3] – ينظر: هادي نهر، الأساس في فقه اللغة و أرومتها، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، عمان، الأردن، 1423هـ/2002م، ص252-253.

1- التّضـاد Antonymy:

و هو أن يطلق اللّفظ على المعنى و ضده[1]، أو اللّفظ المستعمل في معنيين متضادين[2]، كلفظ "الجون" الذي يطلق على الأسود و الأبيض، يقول ابن فارس:« و من سنن العرب في الأسماء أن يسمّوا المتضادّين باسم واحد»[3].

و التضاد ضرب خاص من ضروب الاشتراك اللفظي، و قد اختلف العلماء العرب في وجوده، على أن الغلبة منهم أقرّوا وجوده في اللّغة، منهم: الخليل و سيبويه و أبو زيد الأنصاري و ابن فارس و ابن سيدة و ابن دريد و الثعالبي... و غيرهما، و منهم من رفضه في اللّغة و كان أشهرهم ابن درستويه[4]، حيث ذكر رمضان عبد التواب هذا في قوله:« فقد قال ابن درستويه في شرح الفصيح: النَّوء الارتفاع بمشقة و ثقل، و منه قيل للكوكب: قد ناء إذا طلع، و زعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضا، و أنه من الأضداد ، وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك، في كتابنا في إبطال الأضداد»[5]، و حجتهم في ذلك أنه يفسد حجة الوضع و يفسد المعنى، و يؤدي عكس المراد من الكلام، حيث نقل السيوطي في كتابه المزهر هذه الحجة نقلا عما رآه ابن درستويه في قوله:« ليس إدخال الإلباس في الكلام من الحكمة و الصواب، و واضع اللّغة –عز وجل– حكيم عليم؛ و إنّما اللّغة موضوعة للإبانة عن المعاني فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد للأخر، لما كان ذلك إبانة بل تعميه وتغطيه...»[6].

و هكذا كان أمره عند المحدثين أيضا، حيث أبعد إبراهيم أنيس الكثير من كلمات الأضداد، زعما أن مصير هذه الظاهرة الزوال نتيجة الاستعمال و مرور الزمن[7].

و ترجع أسباب نشأة هذه الظاهرة في اللغّة كما يراه المحدثون إلى جملة من العوامل، من أهمها:

---

[1] – علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص148.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص191.

[3] – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربيّة و مسائلها و سنن العرب في كلامها، تح وضبط: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، ط1، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م، ص 99.

[4] – علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص148.

[5] – فصول في فقه العربية، ص 336-337. السيوطي، المزهر في علوم اللغة،ج1، ص312.

[6] – المزهر في علم اللغة، ج1، ص 303.

[7] – ينظر: إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص185 . يقول:« نكتفي بهذا القدر في الحديث عن الأضداد لأن ما روي عنها من الشواهد يعوز أكثره النصوص الصريحة القوية، و حين نحلل أمثلة التضاد في اللغة العربية، و نستعرضها جميعا، ثم نحذف منها ما يدل على التكلف و التعسف في اختيارها، يتضح لنا أن ليس بينها ما يفيد التضاد بمعناه العلمي الدقيق إلا نحو عشرين كلمة في كل اللغة. و مثل هذا المقدار الضئيل من كلمات اللغة لا يستحق عناية أكثر من هذا، لاسيما و أن مصير كلمات التضاد إلى الانقراض من اللغة، و ذلك بأن تشتهر بمعنى واحد من المعنيين مع مرور الزمن».

1. عموم أو غموض المعنى؛ ذلك راجع لاختلاف اللهجات في القصد من الكلمة الواحدة[1].
2. التفاؤل أو الخوف من الحسد أو التهكم؛ نحو كلمة "تعزير" و التي تعني التعظيم، غير أنها تستعمل في معنى معاكس و هو التأديب، و التعنيف، و اللوم، فتستعمل هذه الكلمة استهزاءا بالمذنب، و على هذا النحو أيضا كلمة "سليم" و التي تطلق على الملدوغ[2].
3. التطور اللغوي[3].
4. المجاز و الاستعارة[4].

و قد أشار أبو العلاء المعرّي إلى هذه الظاهرة من خلال تفسيره لإحدى الألفاظ في خضم تحليله اللغوي، حيث قال: « الشَوَه و هو من الأضداد يكون في معنى القبح و في معنى الحسن فأما القبح فهو الظاهر في كلامهم يقولون شوَّه الله خلقه و شاه وجهه و أما كونه في معنى الحسن فقولهم فرس شوهاء أي حسنة و كذلك فسروا قول أبي داود:

فَهِي شَوهَاءُ كالجَوَالِقِ فُوهَا مُستجاف يَضِلُ فِيهِ الشَكِيمُ...»[5]

و هذا دليل على أنه لم ينكر وجود هذه الظاهرة الدلالية في اللّغة.

2- النقل و مخالفة الوضع(النقل المجازي):

إن أنماط التغير الدلالي كثيرة، من أهمها: انتقال الدلالة من العموم إلى الخصوص " Narrowing"، ويقصد به أن الألفاظ التي وضعت لمعنى عام قد تضيق دلالتها، و ذلك بأن ينتقل من دلالة عامة كدلالة كلمة " الحج" الذي هو في معناه اللغوي القصد عامة، إلى دلالة محددة انتقلت إليها مع مجيء الإسلام و هي الحج إلى بيت الله الحرام، و من أنماط هذا التغير أيضا انتقال الدلالة من الخاص إلى العام "Widening"، و كذا التغيير الانحطاطي أو الخافض "Degeneration"، و التغير المتسامي أو ما يعرف برقي الدلالة "Elevation" و غيرهـا. [6]

على أن المعرّي أشار لواحد من أنماط هذا التغير المتعلق بانتقال الدلالة من مجال إلى آخر عن طريق المجاز، و يقصد به أن المعنى أستعمل في غير ما و ضع له في الأصل، فتغير الدلالة عن إفادة حقيقة ما وضعت

[1] – ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية ، ص 342.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 345- 350 و ينظر: إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص 180.

[3] – ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، ص 351، و ينظر: علي عبد الواحد الوافي، فقه اللغة، ص 151- 152.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 352.

[5] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 116.

[6] – ينظر: محمود السعران، علم اللغة مقدِّمة للقارئ العربي، ص 280- 285.

له إلى معنى آخر، ذلك أن « الألفاظ المتطورة في هذا الحيّز ترتبط بالاستعارة و معنى التشبيه، لأن نقل اللفظ دالا من مجال إلى آخر إنّما يستند إلى مسوّغات الشبه الكلي أو الوظيفي بين المجالين، أو بين الجزئين الماديين اللذين تحرك اللفظة بينهما»[1]، بمعنى آخر أن مستعمل الكلمة قد ينحرف بالكلمة عن معناها إلى معنى قريب أو مشابه له، و قد يكون نتيجة لسوء الفهم أو الالتباس أو الغموض[2]، و يكون هذا الانتقال عن طريق «الاستعارة –إطلاق البعض على الكل– المجاز المرسل بوجه عام...». [3]

و قد أشار المعرّي إلى هذا الأخير أي المجاز المرسل في قوله:«... و تكون من الباب الذي يسمى فيه الشيء بتسمية ما صاحبه أو جاوره كما يقال للأناء كأسا و للخمر كأسا و ظعينة للهودج و ظعينة للمرأة وكما سميت المرأة بيتا لأنّها في البيت تكون قال الشاعر:

هَنِيئًا لِأَرْبَابِ البُيوتِ بُيُوتُهُمْ وَ لِلعَرَبِ المِسْكِيْنِ مَا يَتَلَمَّسُ »[4]

و مما يدخل أيضا في إطار الانتقال المجازي للدلالة قوله في دلالة كلمة اليعقوب، حيث قال:« هو ذكر الحجل أو القطا و واحد اليعاقيب من قولهم: طير يعاقيب إذا جاءت في عقب الجيش و خيل يعاقب أي ذوات أعقاب في الجري... »[5].

إن الظواهر الدلالية وثيقة الصلّة بقضية جوهرية التي تتمحور حول علاقة الدال بالمدلول، من حيث أنّها تدور حول تعدد الألفاظ للمعنى الواحد، و قد كانت هذه الصلّة حجر أساس لمعظم الدراسات القديمة ابتداءا بالدرس اليوناني مرورا بالدرس العربي وصولا للدراسات اللغوية الحديثة على فروعها المختلفة[6]، وقد وقف العلماء العرب على هذه العلاقة، و بذلوا في سبيل ذلك جهدا كبيرا و سعوا إلى تفسيرها كل و مرجعيته المعرفية و الثقافية، و يمكن حصر اتجاهاتهم في هذا الشأن في اتجاهين هما:

- **الاتجاه الأول:** و هم يؤمنون بوجود علاقة طبيعية بين الدال و المدلول، و هو ما كانوا يعبرون عنه باللفظ و المعنى*، و هذا أدى بهم إلى رفض الكثير من الظواهر اللغوية كالترادف و المشترك اللفظي

[1] – فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق(دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، ط2، بيروت/ دمشق، لبنان/ سوريا،1417هـ/1996م، ص 282.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 240.

[3] – أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة و تقديم و تعليق: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، مصر، 1975،ص 180.

[4] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 68– 69.

[5] – المصدر نفسه، ص 264.

[6] – ينظر:.عبد القادر أبو شريفة. و زميلاه، علم الدلالة و المعجم العربي، ص 23– 30.

* – ظهر في البيئة العربية مصطلحين يدلان على الصورتين: الدال و المدلول، و هما اللفظ و المعنى و أغلب الدارسين يحيلانهما للمعنى ذاته و هو أن اللفظ ما يتلفظ به و هو المقابل الحسي لمصطلح المعنى و هو أداة الدلالة أو المعنى. أما المعنى فهو الصورة الذهنية المجردة المقصودة بشيء معين أي بلفظ معين.

والتضاد ... و غيرها، و لعل هذا يرجع إلى تأثرهم الواضح بالفكر الفلسفي اليوناني، فقد أقر عباد بن سليمان الصميري[1] بوجود علاقة طبيعية بين اللفظ و مدلوله، و هذا يرجع أساسا لإيمانهم بنظرية المحاكاة[2]، كما هو مبين في الخصائص لابن جني و التي تؤدي بالضرورة إلى الاعتقاد بطبيعية العلاقة بين الدال و المدلول، باعتبار أن الدال صورة و المدلول الذي هو الشيء أو الدلالة المقصودة.[3]

- أما **الاتجاه الثاني**: و يعتقد أصحابه بعدم وجود أية علاقة طبيعية، أو مناسبة بين اللفظ و مدلوله، وإنما هي علاقة مكتسبة واقعة باصطلاح الناس عليها، نجد صدى ذلك فيما ذهب إليه الجرجاني حيث قال:« و ذلك أن نظم الحروف هو تواليه في النطق فقط، و ليس نظمها بمقتضى عن معنى ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحد في نظمه لها ما تحراه فلو أن واضع اللغة قال: ربض مكان ضرب لما كان، في ذلك من يؤدي إلى فساد»[4]، بمعنى أن دلالة اللفظ على مسمى معين ليست نتيجة لمناسبة طبيعية موجبة لهذا الارتباط، و إنما هي وليدة الاصطلاح[5]. و قد سار الأمر على هذا النهج عند المحدثين الغرب و العرب[6].

و لا يعنينا أمر تقفي أواصل هذا الإشكال على قدر ما يعنينا رأي المعرّي حول هذه القضية الشائكة قديما و حديثا، يبدو لنا من خلال مذهبه في أصل اللّغة و الذي يتلخص في كونها توقيف و إلهام من عند الخالق، يوحي من جهة بإيمانه المطلق بحتمية العلاقة بين الدال و المدلول، ذلك أن الواضع الله سبحانه و تعالى حدد مدلولا خاصا لكل دال لا قدرة للإنسان لتغييره. غير أن اضطرابه في الأخذ بهذا المذهب و كذا ما يتبين لنا من خلال الظواهر الدلالية المشار إليها في الرسالة من أن المعرّي لا يعتقد بحتمية العلاقة، و يدلنا على ذلك قوله:« اليلمع البراق و السراب»[7]، فلو آمن بحتمية العلاقة بين الدال و المدلول لكان تفسيره مغايرا، بحيث يكون تفسيره وصفي أكثر من لغوي من مثل قوله: « اليرمع حجارة رقاق تنفت باليد»[8]، كما أن إشارته لانتقال الدلالة و تغيرها للاسم الواحد أو اللفظ الواحد لدليل أيضا على صحة ما رأينا في اعتقاد المعرّي في هذا الشأن.

---

[1] – ينظر: عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في التراث، ص 376.

[2] – أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 18– 19.

[3] – ينظر: عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في التراث اللساني العربي، ص 369.

[4] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 50.

[5] – ينظر: هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث، ص 198 –210.

[6] – ينظر: عبد القادر أبو شريفة. و زميلاه، علم الدلالة و المعجم العربي ، ص 31– 33.

[7] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 122.

[8] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

II- قضايا فقه اللّغة:

تجاوز المعرّي في رسالة الملائكة الاهتمام بالمفردة في حدّ ذاتها، من حيث هي بناء صوتي أو صرفي أو تركيبي، إنّما سعى إلى مناقشة قضايا تتعلق باللّغة في عمومها من حيث نشأتها و عوامل نموّها، ليكون بذلك قد تطرق إلى أهم مباحث فقه اللغة، و يتمثل ذلك في حديثة عن: نشأة اللّغة و عوامل نموّها و هما: النّحت والتعريب.

أولا- نشأة اللّغــة:

إن هذه القضية من الموضوعات التي كثر الجدل حولها من لدن القدماء و المحدثين من العلماء، حيث: «لم يختلفوا في شيء من مسائل علم اللّغة، كما اختلفوا حول موضوع نشأة اللّغة، و قد تنوعت آراؤهم، واختلفت مذاهبهم، و مع ذلك لم يصلوا في بحثهم إلى نتائج يقينية...» [1]، ذلك أن جل أرائهم مبنية على فروض شخصية لا أساس علميّ لها فغالبا ما كان يحكمها التعصب، و هذا جعل من موضوع نشأة اللّغة لا سبيل للقطع فيه إذ أن « كل ما يقال فيه هو من قبيل الفروض التي لا تستند إلى أسس سليمة» [2]. و يعود ذلك أساسا لاعتمادهم في التفسير على أدلة نقلية كان تفسيرهم لها وفق ما تميل إليه أهواؤهم و ما يحمله إليهم الحدس و التخمين أو كانت تعتمد على طروحات فلسفية تناقض الحقائق العلمية، حيث يذكر ماريو باي أنه« فيما يختص بنشأة اللّغة و طبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير و الحديث المنقول، والمناقشات الفلسفية، و لكن تنقصنا الحقائق العلمية في هذا الصدد»[3]، كما يقول إبراهيم أنيس:« و كان بعض العلماء من القدماء يعتمدون في بحثهم على أدلة نقلية التمسوها من الكتب المقدسة، كالتوراة و القرآن، و فسروها تفسيرا يلاءم ما ذهبوا إليه من آراء ...» [4].

تعدّ هذه القضية من أهم موضوعات الدرس اللغوي و القاسم المشترك بين مدارس التفكير اللغوي العربية منها و الغربية، أما العرب فقد ركزوا انتباههم حول هذه القضية كغيرهم من أصحاب الفكر و البحث و قد تناولوا نشأة اللغة بالبحث منذ عصر مبكر على أنه« قد ظهر الخلاف بين علماء العرب واضحا جليا في منتصف القرن الرابع و ما بعده»[5]، أين تشيعوا فيها إلى فريقين، حيث يقول ابن جني:« هذا موضوع محوج إلى

[1] – رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، مكتبة الغانجي، ط3، القاهرة، مصر،1417هـ/1997م،ص109.

[2] – محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص 50.

[3] – حسام البهنساوي، التراث اللغوي العربي، و علم اللغة الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، ط1،القاهرة ، مصر، 1425هـ/2004م، ص 19. نقلا عن: ماريو باي، لغات البشر، ص117.

[4] – إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص15.

[5] – المرجع نفسه،ص 15

فضل تأمل؛ غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللّغة إنّما هو تواضع و إصلاح، لا وحي و توقيف...» [1]، من خلال هذا القول نتوصل إلى أن أهم مذاهب العرب قديما في هذه القضية مذهبين: مذهب القول بأنّها وحي و توقيف، و مذهب القول بأنّها تواضع و إصلاح .

فالأول **مذهب الوحي و الإلهام** أو ما يطلق عليه بمذهب التوقيف؛ و قد أشار إليهم إبراهيم أنيس بأهل التقاليد من المحافظين[2]، و قد تزعم هؤلاء ابن فارس في كتابه الصاحبي في فقه اللغة. و يستند أصحاب هذا المذهب إلى قوله تعالى: ﴿**وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ**﴾[3]، معتمدين في ذلك على تفسير الصحابي الجليل ابن عباس في تفسير هذه الآية، حيث يقول:« علّمه الأسماء كلّها، و هي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة و أرض و سهل و جبل و حمار، و أشباه ذلك من الأمم و غيرها»[4]. غير أن هذا المذهب كغيره من المذاهب لا يؤدي بنا إلى حقيقة ثابتة، ذلك أن له في هذا التفسير أوجه نقص وترجيح و اضطراب تؤدي إلى عدم التسليم بثبات هذا المذهب؛ إذ أن تفسير الآية المعتمد عليها يحتمل أكثر من تأويل حيث يقول عبد السلام المسدّي:«... و يتمثّل هذا المظهر خاصة في حمل آية النّشأة على مقصد الأسماء الأعلام من الملائكة و ذرية آدم أو أسماء السموات السبع و طبقات الأرض، و بهذا التخريج تتعطل الآية عن إفادتها دلالة نشأة اللّغة عامة فتتركز فقط على بعض الجوانب العلاميّة أو الاشاريّة، و لا شك أنّ هذا القلق المنهجيّ و الاضطراب التّأويلي قد قام حاجزا أمام كثير من التّأملات النظرية الخالصة فجاءت بموجبه مُلتوية في سيرها تحتال في كثير من الأحيان على المشكل تحاشيا لمواجهته حتى لا تصطدم بالعقبة التّفسيرية العقائديّة». [5]

أما الثاني **مذهب المواضعة و الإصطلاح**؛ و يعبر عنه ابن جني بقوله:« و ذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللّغة لابدّ فيه من المواضعة، قالوا: و ذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاج إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة و لفظا، إذا ذكر عرف به ما مسماه...» [6]، و يقصد من القول أنّ اللّغة كانت مـوضع اتفاق بين الناس فجرى اصطلاحهم على إطلاق مسميات على أشياء معينة

[1] – الخصائص، ج1، ص40.

[2] – إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص16.

[3] – سورة البقرة، الآية:31.

[4] – ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص36.و ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص16. وينظر: رمضان عبد التواب، مدخل إلى علم اللغة، ص111.

[5] – التفكير اللّساني في الحضارة الإسلامية، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1986، ص62.

[6] – الخصائص، ج1، ص44.

يدلون بها عليها فيُتفق على ما تم وضعه و هكذا تجري العادة على الأشياء فتُعرف بين الناس بتلك المسميات و التي تميّزها عن غيرها، و هكذا نشأة اللغة.

و كان معظم أصحاب هذا المذهب يستندون إلى الصلّة القائمة بين الألفاظ و مدلولاتها و هي عندهم صلة عرفية فالمسميات قد تتغير للشيء الواحد بناءا على الاصطلاح، غير أننا نعتقد بعدم جدوى هذه النظرية في أثبات أصل اللّغة، ذلك أن افتراضهم هذا للمُسميات يفترض وجود لغة مسبقة، حيث لا يمكننا أن نطلق على شجرة تسمية شجرة و نحن لا نملك المسمى ذاته[1].

إضافة للمذهبين فقد عرف العرب مذهبا ثالثا، قد أشار إليه ابن جني في قوله:« و ذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها، إنما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح، و حنين الرعد، و خرير الماء، وشحيج الحمار، و نعيق الغراب، و صهيل الفرس، و نزيب الظبي و نحو ذلك. ثم ولدت اللّغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح، و مذهب متقبَّل»[2]، و لعله يقصد من هذا القول أن اللّغة على هذا منتشأة من محاكاة أصوات الطبيعة، فقارب منطق الإنسان أصوات الألفاظ الأصوات الصادرة عن المتلفظ به في الطبيعة وقد ارتضى ابن جني هذا المذهب، كما أنه وجد من الدارسين المحدثين من علماء الغرب من ارتضى هذا المذهب[3].

على أن هذا المذهب فيه ما فيه من أوجه النقص؛ حيث أن اعتبار هذه النظرية صحيحة لاشتركت كل اللّغات في ألفاظ بعينها إذ أن صورتها الطبيعية من حيث دلالتها الصوتية ذاتها مثل: الدق، و العواء، والمواء... و ما إلى ذلك. كما أن في هذا المذهب تجاهلا لحاجة الناس إلى التواصل و التي يحتاج فيها المتكلم إلى التعبير عن مكنونات نفسيه، و لا يجد في الطبيعة صورا صوتية محاكية لها، كحال كثير من أسماء المعاني: كالعدل، و المروءة، و الخوف، و الحزن... و غيرها من العبارات التي لا تتجسد في الطبيعة التي حولنا إنما هي شعور داخلي، كما أن النظر للكلمات و معانيها في أية لغة من اللغات يجدها تحمل أكثر من دلالة واحدة فاختلاف الدلالة يوحي باختلاف الدال، فإذا اعتبرنا المذهب السابق لمتنع ذلك و كثير من قبيله في اللغة. [4]

أما المحدثون من الغرب، فكانت لهم تفسيراتهم الخاصة لأصل اللّغة و قد تعددت مذاهبهم على نحو تعددها في الفكر العربي، فكانت لهم نظرياتهم و افتراضاتهم التي نوجزها فيما يلي:

[1] – رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث، ص 111-112.

[2] – الخصائص، ج1، ص46-47.

[3] – رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث، ص 112-114.

[4] – ينظر:إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص21-23.

1- نظرية محاكاة أصوات الطبيعة: (Bow-wow أو نظرية البو- وو) و أصحاب هذا المذهب يرجحون أن نشأة اللّغة لا تعدو أن تكون محاكاة لأصوات الطبيعة، فنبنى افتراضهم على اعتبار أن «الإنسان الأول سمع عواء الذئب و زئير الأسد و مواء الهر، فاتّخذ من تلك الأصوات الحيوانية المتباينة أعلاما للحيوانات نفسها، كما سمع حفيف الشجر و زفير النار و قصف الرعد و خرير الماء و غيرها، فاتّخذ منها أسماء لكل الظواهر الطبيعية التي تسمع لها أصوات و بهذا تكونت له مجموعة كبيرة من الكلمات...» [1]، وهذا المنظور لا يختلف عن مذهب المحاكاة عند العرب، فاللّغة في اعتباره تأسست عند الإنسان الأول انطلاقا من سماعه أصوات الطبيعة فإثر محاكاته لها تشكل لديه رصيدا لغويا استثمره في تشكيل الدلالات الموافقة لها، ومن ثمة تطور الأمر به لخلق دلالات لا تمت بصلة للدلالات الأصلية[2]، على أن هذه النظرية عاجزة أيضا عن تفسير حقيقة نشأة للغة، حيث أنّها كما أشرنا لا تفسر وجود ألفاظ ذات معان مختلفة في اللّغة الواحدة، كما أنّها لا تستطيع استيعاب الألفاظ الدالة على معاني نفسية لا يقابلها دال طبيعي، كما أن اللّغة الراهنة لا تحتوي على كلمات ذات صلة مطابقة بين الدال و المدلول إلاّ في القليل النادر و غيرها من أوجه النقص[3].

2- نظرية الأصوات التعجبية و العاطفية : (أو نظرية Pooh-pooh)كما تسمى بنظرية "التنفيس عن النفس"، و تتلخص في كون أصحاب هذه النظرية يرو أن اللّغة « بدأت في صورة شهقات و تأوهات صدرت عن الإنسان بشكل غريزي لتعبر عن الفرح أو الدهشة أو غضب أو ألم و نحو ذلك من انفعالات...» [4]. بمعنى أن اللّغة قبل أن تكون على شكلها الحالي، كانت على شكل صرخات انعكاسية نجمت عن شعور أحس به الإنسان فأصدر أصوات معبرة عنه و يفسر فندريس هذا التصور بقوله:« عند هذا السلف البعيد الذي لم يكن مخه صالحا للتفكير بدأت اللغة بصفة انفعالية محضة، و لعلها كانت في الأصل مجرد غناء ينظم بوزنه حركة المشي أو العمل اليدوي أو صيحة كصيحة الحيوان تعبر عن الألم أو الفرح وتكشف عن خوف أو رغبة في الغذاء بعد ذلك، لعل الصيحة اعتبرت بعد أن زودت بقيمة رمزية، كأنها إشارة قابلة لأن يكررها آخرون؛ و لعل الإنسان قد وجد في متناول يديه هذا المسلك المريح، قد استعمله للاتصال ببني جنسه أو لإثارتهم على عمل ما أو لمنعهم منه. و لابد أن اللغة، قبل أن تكون وسيلة للتفكير كانت في الواقع وسيلة

[1] - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص21.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - ينظر:إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص22-23.

[4] - المرجع نفسه، ص23.

للفعل...»[1]. و قد عقب جوزيف فندريس Joseph Vendryes على هذا المذهب قائلا:« هذا الفرض تبدو عليه مخاييل الصدق و إن لم يكن مما يمكن البرهان عليه»[2]، و هذا يدلنا على أن هذه النظرية كغيرها من النظريات لا تخلو من أوجه النقص ذلك أنّها لا تفسر وجود الكلمات في اللّغة و التي لا صلة لها والأصوات الانفعالية، كما أنها لا تعلل تطور الألفاظ من مجرد كونها أصواتا انفعالية إلى ألفاظ دالة كما هي عليه في اللّغات الحديثة[3].

3-نظرية محاكاة الأصوات معانيها:(أو نظرية Ding dong) كما تسمى أيضا "نظرية الاستعداد الفطري"، و تفسر نشأة اللّغة على اعتبار وجود صلة وثيقة بينما ينطق به المرء من أصوات، و بين ما يدور في خلده من أفكار، و ما يصادف الإنسان من حوادث فيتأثر بها، و يظهر الأثر في شكل أصواتا تلقائية لا تعدو أن تكون انعكاسا لتلك الحوادث المؤثرة على ذلك أطلق عليها تسمية "Ding dong"، فالإنسان و ما يمتلكه من استعداد فطري بمثابة لولب الساعة، و ما يصادفه من حوادث هي بمثابة بندول الساعة و التي تدفع بتحركها الإنسان لإخراج الكلمات المتعلقة بحاجته،كما يخرج البندول الذي يحرك القوة الكامنة في الساعة وبهذا الشكل تنتج اللغة [4]. كما أن هذه النظرية على هيئة مثيلاتها لم تقدم تفسيرا منطقيا متكاملا لأصل اللّغة ذلك أنّها تخلّفت عن تفسير كيفية ظهور الكلمات الصادرة بعد الحدث لدى الإنسان الأول، و اختلاف الألفاظ و المسميات الصادرة عنها. فقد أودت هذه النظرية باللّغة إلى مشكلات أعمق وأكثر غموض ولبس، حيث يقول إبراهيم أنيس:« و أكبر ما يوجه إلى هذا الرأي من نقد أنه بني على أساس غامض، وأحاط أصحابه أنفسهم بالألغاز و السحر، مما جعل معظم اللغويين الآن يمرون به مرّ الكرام»[5].

4-**نظرية الاستجابة الصوتية للحركات العضلية: (أو نظرية Yo-he-ho)** و تتلخص هذه النظرية في أن اللّغة نشأت من تلك الأصوات التي تصدر عن جماعة من الناس في أثناء عملهم المُضني بتكرارها أثناء

[1] – اللّغة، تر:عبد الحميد الدواخلي و محمد القصاص، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، (دت)، ص 38-39.

[2] – المرجع نفسه، ص39.

[3] – إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص21.

[4] – رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، ص116.

[5] – دلالة الألفاظ، ص25.

العمل تصبح علامة له، و من ثمة تصبح بمثابة الإشارة إليه، و بتكرارها في مواقف مختلفة تطورت هذه الأصوات لتصبح عبارات جماعية، فكانت النواة الأولى لنشأة اللّغة[1].

5-نظرية الملاحظــة: و تتلخص في كون اللّغة نشأت من مجموعة الإشارات العفوية التي عرفها الإنسان في أول تواصل له مع غيره من بني جنسه، و نتيجة ملاحظة الإنسان لغيره اكتسب هذه الإشارات تلقائيا، وذلك بإحداث إشارات مشابهة، فتطورت هذه الإشارات أو مجموعة الأصوات المكررة إلى كلمات، عندها تم الاستغناء عن الإشارات أو يمكن القول معظمها[2]. على أن هذه النظرية تبقى قاصرة كغيرها من النظريات، ومكمن النقص في عدم تفسيرها للكلمات الأول « التي يقول صاحب النظرية، إنها تتعلق بأعمال الإنسان أو إشاراته و التي يعدها الكلمات الأولى، التي اشتقت منها غيرها من الكلمات...»[3].

6-نظرية التطور اللّغوي: تأثر أصحابها بنظرية التطور العام عند "داروين Darioin" فقد أسسوا نظريتهم على النظر في تطور اللّغة عند الطفل، باعتبارها مشابهة لمراحل تطور اللّغة عند الإنسان مقدرين بأن الإنسان الأول قد مرّ بمراحل فطرية متعددة تناسبت مع مراحل النمو العقلي للإنسان و هذه المراحل هــي:- مرحلة الأصوات الساذجة الانبعاثية.

- مرحلة الأصوات المكيفة المنبأة عن الأغراض و الرغبات.
- مرحلة المقاطع.
- مرحلة الكلمات المكونة من المقاطع.
- مرحلة الوضع و الاصطلاح.

و بهذه المراحل التي افترضوها لنشأة اللّغة يلاحظ أنّهم اعتبروا اللّغة كائن حي يسري عليه قوانين التطور الكوني المتمثلة في مراحل النمو[4]، على أن هذه النظرية يعتريها ما كان لمثيلاتها من أوجه النقص.

هذه هي أهم مذاهب تفسير نشأة اللّغة، ليظل هذا الموضوع محل جدل لا يزال كُنْهُهُ غامضا ملتبسا على بني البشر، إذ أن الإنسان لم يتوصل إلى تفسير يطمئن إلى صحته في هذه المسألة الميتافيزيقية، التي تتخطى - فيما نظنه- علم البشر. ذلك أنه لابد من التسليم بحقيقة وجود اللّغة كغيرها من المسلمات التي من حولنا كالحياة و الموت، و هبنا الله إيّاها حفاظا على استمرارنا في هذا الكون، على أنه لم يمنع عنا القدرة على

[1] - ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ، ص26.

[2] - ينظر: رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، ص117-118.

[3] - المرجع نفسه، ص118.

[4] - ينظر: المرجع نفسه، ص119-122.

التخيّر من تراكيبها و طرق أبنيتها، فقد أمدنا سبحانه بالقدرة على تشكيلها من دون قيد؛ ذلك أنه لو لم نُمنح هذه الحرية لكانت لغات البشر على هيئة واحدة، و لما استطعنا أن ننظم مجازا عمّا قد يُعبر عن أحوالنا الذاتية، كما أنه أتاح لنا الفرصة في اصطلاح مسميات تتلاءم و عصرنا. فإذا قلنا بالتوقيف من غير اصطلاح و لا تطور كقولنا بالتسيير من غير تخيير، فلا يمكننا على ذلك التغيير و لظلت لغتنا على هيئتها الأولى و هذا يثبته الواقع اللغوي، و لو قلنا بأنّها مجرد محاكاة أو انفعال صادر بشكل عشوائي لم يصح ذلك لأن الواقع اللغوي يثبت أنّ اللّغة أرقى من ذلك. على ذلك لابد لنا من نظرية جامعة لكل تلك الآراء و النظريات من غير عزل اللّغة عن الإنسان و إنسانيته المتوقفة على مدى مشاركته للآخر، فاللّغة اجتماعية علينا في دراستها ألا نعزلها عن إطارها الذي وضعت له و هو التواصل الذي هو وظيفة اللّغة الأساسة و حاجة الإنسان التي لا غنى له عنها.

أشار أبو العلا المعرّي إلى قضية نشأة اللّغة في غير موضع من رسالة الملائكة، و الملاحظ لما أشار إليه يراه يُجمع على أنُها توقيف إلاهي لا غير. على أن المتأمل لمواضع ذكره يلحظ أنه لا ينكر قابلية التطور وفق ما يمتلكه الإنسان من غريزة فطرية وهبه الله إيّاها، و يدلّنا على توجهه إلى أنّها محض إلهام إلاهي قوله:« وأصل النطق و الله أعلم إلهام سبق من الله سبحانه لأول الناطقين فقال القائل من العجم و العرب على حسب ما رُكب فيه غير عالم بما نطق و لا منتقل في ذلك من رتبة إلى رتبة فكان القائل في أول البدء قام و جلس إنما هو كالغراب إذا نعب و كالفرس إذا صهل و إنما الفائدة فيما شرحه النحويون الدلالة على قدرة الله سبحانه لا أن ذلك وقع من العرب باعتماد و مثل ذلك مثل الأعضاء التي يذكر الأطباء حالها في الشرح فتدل على قدرة من الله عظيمة و الرجل يولد له وهو جاهل بذلك كله...»[1]، و هو بقوله هذا يتفق و أصحاب الرأي بأن اللّغة توقيف و إلهام من عند الله تعالى.

ذلك أنه جعل اللّغة إلهاما من الله سبحانه لأول الناطقين؛ و لعله يقصد آدم و ذريته ثم أخذ عنهم سائر الأقوام من العجم و العرب، غير أن قوله "على حسب ما ركب فيه غير عالم بما نطق و لا منتقل في ذلك من رتبة إلى رتبة" يدعوا إلى النظر، حيث أن المعرّي لربما تجاوز المفهوم الأول و هو التوقيف، حيث أن عبارة "ما رُكب فيه" لعله يقصد بها ما ألهمه إياه الله فطرة و هنا نظرته تتجاوز كون اللّغة توقيف إلاهي خصه الله نبيه آدم وسائر أنبياءه من دون الناس و هو ما يستند إليه في هذه النظرية، فقد تجاوز التوقيف بمفهومه الأول إلى الفطرة الإنسانية فكان الإنسان ينطق على فطرته التي خصه الله بها، و هذا ما يدل عليه باقي القول الماضي "فكان القائل في أول البدء قام و جلس و إنما هو كالغراب إذا نعب و كالفرس إذا صهل" أي أن الإنسان ينطق بما حمله الله في غريزته الأولى من غير أن يعلم كيف تشكلت ملفوظاته ،كحال الأعضاء فالطبيب

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص82-83.

يشرحها ويصفها من غير معرفة كيفية خلقها، فاللّغة عند المعرّي هي ملكة فطرية غير مكتسبة، و إنّما هي في ذهن الإنسان مطبوعة من لدن الخالق يستعملها متى تطلب الأمر ذلك.

على ما سبق ذكره نجد المعرّي في نظرته حول أصل اللّغة يضطرب تارة بين التوقيف المحض و بين الغريزة الفطرية، و مفهومه للغريزة الفطرية يقارب مفهوم الاصطلاح و إن لم يقصده صراحة، حيث يرى أنصار مذهب الاصطلاح كما رأى إبراهيم أنيس:«يرى أصحاب الاصطلاح في الآية الكريمة ﴿ **وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ أنها تفيد أنه تعالى أقدره على النطق بألفاظ معينة، وجعل فيه القدر على خلقها بنفسه والتصرف في تراكيبها»[1]، و هذا و أن كان المعرّي لا يقصد الاصطلاح على تمامه و إنما قارب –فيما نظنه– بين المذهبين بمعنى أن الإنسان يملك فطرة أوهبه الله إياها تمكنه من التكلم غير متوقف على اللغة الأولى التي ألهمها الله أنبياءه.

و حاله هذا حال غيره من اللغويين في عصره حيث ساد الخلاف بينهم حول هذه المسألة حيث قيل « و قد ظهر الخلاف بين علماء العربية واضحا جليا في منتصف القرن الرابع هجري و ما بعده»[2]، حيث كان ابن جني على سبيل المثال حائرا متردد لا يستقر على مذهب فتارة يؤكد على أن اللغة اصطلاح و تارة يؤكد على أنها وحي[3] .

نجد المعرّي فيما ذكره لم يتجاهل وقوع التغير اللغوي بتعبير آخر التطور اللغوي، و ما يدلنا على ذلك قوله:« أن الله جلت قدرته جعل من يسكن الجنة ممن يتكلم بكلام العرب ناطقا فأفصح اللغات كما نطق بها يُعرب بن قحطان أو معدّ بن عدنان و أبناءه لصلبه لا يدركهم الزلل ولا الزيغ و إنما أفتقر الناس في الدار الغرّارة إلى علم اللغة و النحو لأن العربية الأولى أصابها تغير...»[4]، و هو في موقفه هذا لا يختلف عن موقف ابن فارس و الذي حاول تثبيت فكرته مع إدراكه لوقوع التغير اللغوي، حيث يقول:« و لعلَّ ظانّا يظّن أن اللّغة التي دلّلنا على أنّها توقيف إنّما جاءت جملة واحدة و في زمان واحد، ليس الأمر كذا، بل وقّف الله –عزّ وجلّ– آدم –عليه السلام– على ما شاء أن يعلمه إيّاه مما احتاج إلى علمه في زمانه و أنتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم –عليه السلام– من عرب الأنبياء –صلى الله عليه وسلم– نبيا نبيا ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى إلى نبيّنا محمد –صلى الله عليه و سلم– فآتاه الله –جلّ و عزّ– من ذلك ما لم يؤته أحدا قبله، تماما على ما أحسنه على اللّغة المتقدمة ثم، قرّ الأمر قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت»[5]، ربما أقرّ هذا

[1] – دلالة الألفاظ، ص19.

[2] – المرجع نفسه، ص15.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص18. و ينظر:ابن جني، الخصائص، ج1، ص 40– 45.

[4] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 43.

[5] – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص37.

الأخير بالتدرج في توقيف اللّغة، و هذا ملمح الاضطراب في قوله، في حين نجد المعرّي قد أقرّ التغير، و لعله قصد به اللّحن و يدلنا على ذلك عبارة" و إنّما افتقر الناس في الدار الغرّارة إلى علم اللّغة و النحو لأن اللّغة الأولى أصابها تغيير"، و هذا يحيلنا إلى فكرة مفادها أننا لو اعتقدنا التوقيف و لو بالتدريج، كما رأى الفارسي لما استطاع الإنسان التغيير و لو خطأً، و بهذا ندرك أن المعرّي قد أحال إلى إمكانية التغير و بالتالي التطور ولو على سبيل الخطأ و قد اعتبر الدارسون قضية اللّحن باب من أبواب رصد الحيوية التطورية للّغة إلاّ أنّها تساق على نحو خاص بحسب الرؤية التي تتكون لدارسيها فثمة قوانين الاحتجاج و الاحتراز الفصيحة، و هنا أيضا أفكار محدثة تجعل بعضا مما عدّ ضمن الأخطاء ضروبا من التغيرات الدلالية المعترف بها[1]، فلو كانت توقيف لما أمكن ذلك و هذا ما نظنه.

فكرة المعرّي بجعل اللّغة توقيفا من عند الله فكرة دينية لا غير لشدة تعلقه بالفكر الديني، و الذي يبدوا واضحا في مجمل الرسالة. غير أنه لم يستطع إنكار تغير اللّغة و تطوّرها. و هو بهذا يكون قد أشار لواحدة من أهم قضايا اللّغة، و التي كانت مثار جدل و نقاش منذ القديم، إن لم يفصل فيها بهذا الأمر لا يُعِيبُهُ، حيث أن اللغويين على اختلاف مذاهبهم و أزمنتهم و أمكنتهم لم يتوصلوا إلى جواب شاف لهذه المسألة على الرغم من اجتهادهم في سبر أغوارها.

ثانيا– النَّحــت:

النَّحْتُ عامل مهم من عوامل نمو اللّغة و توسيعها. و معناه اللغوي:« النَّشْرُ و القَشْر، و النَّحْتُ: نَحَتَ النَّجَّارُ الخَشَبَ، نَحَتَ الخشبةَ و نحوها يَنْحَتُهَا...و نَحَتَ الجبلَ: قَطَعَه، و هو من ذلك...»[2] ، و النحت «كلمة تدل على نَجْرِ شيءٍ و تسويته بحديده، ونَحَتَ النَّجَّار الخشبةَ ينحتُها نحتا...»[3].

على هذا فإن معناه اللّغوي يرتكز على دلالة مفادها: التنقيص ،و الاختصار ،و الاختزال، و هذا المعنى لا يتناقض و مفهومه الاصطلاحي الذي ذهب فيه العلماء المنحى ذاته، فمفهومه الاصطلاحي كما عرّفه قدماء اللغويين العرب يتلخص في انتزاع كلم مفردة من كلمتين أو أكثر على سبيل الاختزال[4]، حيث يعرفه الثعالبي في كتابه "فقه اللغة" بقوله:« العرب تنحت من كلمتين أو ثلاث، كلمة واحدة، و هو جنس من

[1] –فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق(دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، ص 204.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج 2، ص97. مادة" نحت"

[3] – ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مج2، ص548. مادة "نحت"

[4] – ينظر: روبحي لخضر، من خصائص اللّغة وعوامل تموها، مجلة الممارسات اللغوية(مجلة نصف سنوية محكمة)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد:01، 2010، ص262.

الاختصار، كقولهم: رجل عبشميّ منسوب إلى عبد شمس»[1]، و يعرفه على هذا النحو أيضا ابن فارس حيث قال:« العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة وهو جنس من الاختصار و ذلك "رجل عبشميّ" منسوب إلى اسمين»[2]، و المفهوم ذاته نجده عند أغلب اللغويين.

وقد أجاز النحت في اللّغة أكثرهم[3]، فكانت لابن الفارس« اليد الطولى في هذا الموضوع، فهو إمام القائلين بالنحت بين اللغويين القدامى...» [4]، و قد سبقه إلى ذلك كل من الخليل في كتابه "العين" و سيبويه هذا الأخير الذي ضمنه أحد أبواب كتابه الذي عنونه "بباب ما ينصرف وما لا ينصرف من التراكيب"، مشيرا إليه بقوله:« و أمّا حَيّهَلَ التي للأمر، فمن شيئين يدلّك على ذلك: حيّ على الصلاة، و زعم أبو الخطَّاب، أنه سمع من يقول: حي هل الصلاة، و الدّليل على أنّهما جُعلا اسما واحدا قول الشاعر:

وَهَيَّجَ الحَيَّ مِنْ دَارٍ فَظَلَّ لهُمْ يَوْمٌ كَثِيْرٌ تَنَادِيْه و حَيَّهَلُهْ»[5]

على أن ظاهرة النحت لم تنفرد اللّغة العربية بها، إنّما وُجدت في لغات أخرى، حيث قيل:« و هذا النوع شائع أيما شيوع في اللّغة الهندية-الأوربية، بخاصة الحديث منها. حتى أن ما يرجع من مفردات هذه اللغات إلى أصل واحد قليل بالنسبة إلى ما يرجع منها إلى أصلين أو عدة أصول...»[6]، و من هذه اللغات اللّغة الإنجليزية، حيث يذكر ستفن أولمان" Stephen ullmann "نماذج ذلك، حيث يقول:« و من هذا القبيل أيضا Brnnch التي تتكون من:Breakfast-lunch. و بهذه الطريقة نفسها كونت بعض الكلمات العادية في اللّغة، فالكلمة الإنجليزية Render و (يقابلها في الفرنسية Rendre) مأخوذة من نقطة التقابل بين الكلمتين اللاتينيتين Prendere(يؤخذ) و render (يعطي).» [7].

على هذا الأساس فقد تنبه المحدثون إلى هذه الظاهرة اللغوية، و جعلوها وسيلة من وسائل تنمية اللّغة، و قد أطلق عليها الغرب مصطلح "المزج"، حيث يعرفه ستيفن أولمان بقوله:« وجود كلمة هي خليط من عناصر مختلفة، أو صيرورة الكلمتين كلمة واحدة هي طريق المزج بينهما"Contamiuation "، أو تكوين كلمة صناعية مشتملة على مزيج من أصوات كلمتين أخريين و جامعة لكليهما "A'portmantean

[1] – الثعالبي، فقه اللّغة و أسرار العربية، ضبط: ياسين الأولي، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، لبنان،1420هـ/2000م، ص428.

[2] – نقلا عن: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج1، ص 371.

[3] – نادية رمضان، قضايا في الدرس اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، 2004، ص104

[4] –رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، ط6، القاهرة، مصر، 1420هـ/1999م، ص 302.

[5] – سيبويه، الكتاب، ج3، ص300.

[6] –علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط3، مصر، 2004، ص144.

[7] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص141.

" word .و أكثر الكلمات التي تكون بهذه الطريقة ذات عمر قصير، غير أن قدرا غير يسير منها قد يكتب له البقاء فيستقر في اللغة ككلمات جديدة»[1].

أما مفهومه عند المحدثين من العرب، فلم يختلف كثيرا عن مفهومه عند القدماء، فقد عرفه رمضان عبد التواب على أنه« من ضروب الاشتقاق في اللّغة. و هو "أن تعمد إلى كلمتين أو جملة، فتنزع من مجموع حروف كلماتها، كلمة فذّة، تدل على ما كانت تدل عليه الجملة نفسها"»[2]، و لم يشذ عن هذا الإطار علي عبد الواحد وافي، حيث يعرفه بقوله:« و هو أن تنتزع أصوات كلمة من كلمتين فأكثر أو من جملة للدلالة على معنى مركب من معاني الأصول التي انتزعت منها»[3].

مجمل آراءهم تجتمع على أنه ضرب من الاختصار، حيث قيل:« النَّحت لون من ألوان الاختصار، ونوع من أنواع الاشتقاق عند المحدثين»[4]، و هو يتحقق على اختلاف هذه المفاهيم باقتطاع جزئي للكلمات أو الجملة التي يتم فيها النّحت، حيث يقرّ بذلك مهدي المخزومي قائلا:« فالنَّحت يتحقَّق باستخلاص كلمة من كلمتين أو ثلاثة كلمات، بعد اقتطاع بعض أجزائها...»[5].

و لقد ظل مفهومه محط جدال بينهم في جوازه و منعه سبيلهم في ذلك سبيل القدماء، نظرا لخوفهم على اللّغة فقد« أجاز النحت بعض العلماء، و أجازه المجمع اللغوي، بعد جدل طويل بين أعضائه؛ حيث توصلوا في نهاية المطاف إلى جوازه، و حددوه بشروط»[6]، و تختصر هذه الشروط في:

1. الضرورة؛ و يقصد بها الحاجة إلى مصطلحات تقابل المخترعات الحديثة، التي لا يمكن تعريبها إلاّ على هذا النحو.
2. مراعاة أساليب العرب في النحت.
3. التناسب الصوتي.[7]

و ما سبق الإشارة إليه من تعريفات على اختلاف أصحابها لا تختلف عما هو عند المعرّي، و إن لم يجعل من النحت انتزاع بل جعله مزج، و هو يقارب مفهوم ستيفن أولمان –المذكور أنفا– حيث يقول:« و قد

[1] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص141.

[2] – رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربيّة، ص 301.

[3] – علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، ص144.

[4]– محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة (مفهومه–موضوعاته– قضاياه)، دار ابن خزيمة للنشر و التوزيع، ط1،الرياض السعودية،1426هـ/2005م، ص269.

[5] – مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، و مناهجها في دراسة اللّغة و النحو، مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ط1377،2هـ/1958م، مصر، ص208.

[6] – محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللغة، ص277.و ينظر: نادية رمضان، قضايا في الدرس اللغوي، ص108–109.

[7] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جاءت ألفاظ ممتزجة من كلمتين كما حكى بعضهم حيعل إذا قال حيّ على الصلاة و في كتاب العين هذا البيت:

أَقُوْلُ لَهَا و ضوءُ الصُبحِ بادٍ أَلَمْ تُحْزِنْكِ حَيْعَلَةُ المُنادِي

و لا أدفع هذا الشعر مصنوع، و قد انشدوا بيتا آخر:

وَ مَا إِنّ زَالَ طَيْفَكَ لِي عَنِيْقًا إِلى أَنْ حَيْعَلَ الدّاعِي صَبَاحَا»[1]

و هو بقوله هذا يقارب المفهوم الحديث للنَّحت، و هذا الأمر يحيلنا إلى تأويلين الأول أن مفهوم النَّحت لدى المحدثين و نقصد الغرب خاصة، ربما يكون قد اقتبس عن العرب كسائر العلوم أو لربما أخذه العرب مما أثر فيهم من علوم اليونان و الأعاجم و كلا الاحتمالين صواب على أن الأول أكثر ترجيحا – فيما نظن– ذلك أن هذه الظاهرة ظهرت في اللغات على اختلافها، و نقصد هنا بالتحديد العربية و الهند–أوروبية. ذلك أن سبب ظهور هذه الخاصية اللغوية يرجع إلى ميل الإنسان الفطري نحو الاقتصاد في الجهد في الكلام، و هو سبب ظهور الكثير من الظواهر اللغوية، حيث أن« النفس البشرية تتجاوب فطريا مع مقتضيات اللغة المكتسبة من العشيرة اللغوية، و ليس مع تركيبة لغوية جديدة، قد نعتبرها دخيلة، الأمر الذي يجعلنا نقول بأن الطبيعة التقليصية الفورية للبنيات الطويلة، إذا ما روعي فيها بعض الشروط التي...، قد تتلاءم و الجانب الحدسي للمتكلم العربي...» [2] ، و هذا ما أشار إليه رمضان عبد التواب أيضا بقوله:« و لعل السبب في نشوء بعض المنحوتات في اللّغة، أن المتكلم قد يعسر عليه أن يفصل بين كلمتين، وردتا إلى ذهنه دفعة واحدة...»[3].

على أن أهمية هذه الظاهرة لا تقتصر على ذلك، فهي كما ذكرنا سابقا تؤدي إلى أغناء اللّغة وتساهم في تطورها، حيث تظهر أهمية النحت في مجال المصطلحات العلمية، و الفنية، و الأدبية و ذلك لمواكبة احتياجات المتكلمين في العصر الحديث، فلهذا وجدنا الكثير من المحدثين من عمد إلى اشتقاق مصطلحات العلوم، مما جعل النحت مظهر من مظاهر التجديد في اللّغة و نموها[4]، على هذا فإن النَّحت يتكفل بتلبية حاجة من حاجات الإنسان في التواصل، و هذا الأمر لا ينطبق على العصر الحديث فقط بل اتّخذه العرب وسيلة من وسائل التلاؤم و مستجدات العصر، و يدلنا على ذلك قول المعرّي:« و قولهم هلل إذا قال لا اله

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص267–268.

[2] – عبد الإله الإسماعيلي، "ضغط متابعة الكلام" ، مجلة اللسانيات و اللّغة العربيّة (مجلة نصف سنوية محكمة)، منشورات مخبر اللسانيات و اللغة العربية، كلية الآداب و اللغات الانسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، العدد:6 ، جوان 2009.

[3] – فصول في فقه العربية، ص301.

[4] – نادية رمضان، قضايا في الدرس اللغوي ص 106.

إلا الله كلمة استعملت في الإسلام و لا تعرف من قبله...»[1]، حيث أن العرب بمجيء الإسلام وردت إليهم اصطلاحات حديثة إسلامية، لربما عرفت عندهم بغير استعمال و غير معنى، فإثر تداول هذه المسميات أو العبارات، و تكرارها الدائم في تلفظ الإنسان المسلم حاول العرب المسلمين جعل هذه العبارات أكثر سهولة للتداول و تحقق ذلك لديهم بالنحت و الذي ظهر بصورة جلية بعد الإسلام[2]، و غيرها من الوسائل على أن هذه الأسباب لا تبرر تعسف بعض اللغويين في إرجاعهم الكثير من الأدوات اللغوية أو بعض الكلمات على أنّها تراكيب منحوتة ،حيث لا« يخفى ما في هذا المذهب من تحايل و تعسف و تعارض مع المناهج التي تسيطر عليها اللغات الإنسانية بصدد الكلمات الدال على الحدث و بعض تصريفها بعضها مع بعض»[3]، ويقصد بهذا القول ما ما ذهب إليه بعض اللغويين فيما بعض الأدوات العربية ك: هلم و أيان و لكن و ليس على أنّها مزيج نحتي[4].

و يقسم الدارسون النحت أربعة أقسام هي:

1- **النحت الفعلي**: و هو أن تنحت من الجملة فعلا يدل على النطق بها، أو يدل على مضمونها[5] نحو: جعفل، و سبحل، و حوقل، و بسمل. المنحوتة من جملة: جعلت فداءك، سبحان الله، و لا حول ولا قوة إلا بالله، و بسم الله الرحمن الرحيم.

2- **النحت الاسمي**: و هو نحت من كلمتين اسما علما نحو: جلمود هو من جامد و جلد[6].

3- **النحت الوصفي**: و هو نحت من كلمتين كلمة واحدة تدل على صفة بمعناها أو بأشد منه[7]، نحو: ضبطر و هي من: ضبط و ضبر و ضبر تدل على معنى الشدة و الصلابة، و صهصلق و هي من صهل، و صلق و هي تعني الرجل شديد الصوت.

4- **النحت النسبي**: و هو نحت تعلق ببيان نسبة الشخص إلى قبيلة أو بلد أو غيرهما[8]، مثل النسب إلى عبد الدار و التي تنحت على عبدري، و عبد شمس التي تنحت على عبشمي.

---

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص267.

[2] – ينظر: أحمد مطلوب، النحت في اللّغة العربية دراسة و معجم، مكتبة ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2002، ص4.

[3] – علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، ص 145.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] – ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص302.

[6] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[8] – محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللّغة، ص274.

و قد أشار المعرّي إلى ضربين من هذه الأقسام و هما:

أ- **النحت الفعلي:** و تعلّق لديه بالعبارات الإسلامية بالدرجة الأولى نحو قوله:« و قولهم هلل إذا قال لا اله إلاّ الله كلمة استعملت في الإسلام و لا تعرف من قبله فهي مأخوذة من حروف لا إله إلا الله عز و جل استعملت اللامات منها و الهاء و حذف ما سوى ذلك»[1]، و من ذلك أيضا قوله:« و قالوا حمدل إذا قالوا الحمد لله و جعفل إذا قال: جعلني الله فداك و بسمل إذا قال بسم الله و أنشدوا بيتا يجوز أن يكون مولدا و لا أحكم فيه بالتوليد:

لقد بَسْمَلَت لَيْلى غَداةَ لَقِيتُها فيا حَبَّذا ذاك الحَبِيبُ المُبَسْمِل » [2]

ب- **النحت النسبيّ:** من ذلك قوله:« فهذه الألفاظ تشبه قولهم: عبشميّ في النسب إلى عبد شمس وعبدريّ في النسب إلى عبد الدار و عبقسي في النسب إلى عبد القيس...»[3].

و هذا ما أشار إليه المعرّي من أقسام النحت -فيما رأينا- على أن المعرّي على عادته في هذه الرسالة لم يُغفل عن تفسير هذه الأمثلة، إذ سعى إلى تفصيل أوزانها و هيئات نحتها و تفصيل طرق النحت فيها. وفيما يلي سرد لما أورده في تفسيرها:

1. **عبشميّ**: «فإن النظر يوجب وجهين أحدهما و هو الأقيس أن تخرجه إلى باب جعفر فتقول فعلليٌ كما أنك إذا قلت يا حارُ فضممت أخرجته إلى باب حارٍ و دارٍ و جعلته كالمعتل الألف و الآخر أن تقول وزنه فعفى لأنك أخذت من عبد العين و الياء و من شمس الشين و الميم»[4].
2. **عبدريّ**: «و عبدري على هذا القول فعفلي لأنك حذفت الألف من الدار و هي مكان العين وعبقسي فعفلي أيضا»[5].
3. **حَمْدَلَ**: «فأما قولهم حمدل إذا قال الحمد لله فعلى أيّ الوجهين حملته قلت وزنه فعلل لأنك إن أخرجته إلى باب دحرج فالنطق به كذلك و إن جعلت اللام زائدة فهو على اللفظ الأول و نظيره من الأسماء عبدل إذا جعلت اللام زائدة و زنه فعْلَل و كذلك لو جعلتها من الأصل»[6].

[1] -أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص267.

[2] - المصدر نفسه، ص268.

[3] -المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[4] - ينظر: المصدر نفسه، ص 269.

[5] - ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] - ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4. **جَعْفَلَ**: «و قولهم جعفل إذا أرادوا جعلني الله فداك فكأنه مبنيٌّ من جيم جعل و عينه ثم جاءوا بفاء فداك ثم ردّوا لام جعل فكأنه إذا حملت على قولك فعفيٌّ في عبشميٌّ فعفل و على هذا النحو يجري حكم هذه الأسماء.». [1]

5. **هلّل**: « فأما هلّل فأحسن ما يقال فيه أنه فعّل لأنك إذا حكمت عليه بهذه الأحكام احتجت أن تأخذ الهاء من إله و هي موضع اللام ثم تجيء بثلاث لامات لا تدري من أين اجتلبن إلاّ أنَّ أقيس ذلك أن يكن ممتزجات من لامات إلاّ و اسم الله –عزَّ و جلَّ– و إلاّ غيرُ محكوم على وزنها ما دامت في هذا الباب». [2]

على هذا النحو كانت نظرة المعرّي للنَّحت، و التي لم يُخالف فيها سابقيه، كما كانت صورة معتدلة لم يعترض فيها على هذه الظاهرة اللغوية. و التي تعدّ من أهم عوامل تطور اللّغة على غرار الاشتقاق والتعريب، كما قدم لها مفهوم متميزا يطابق المفهوم الحديث لهذه الظاهرة.

ثالثا– التَّعريـــب:

التعريب* عامل مهم في نموّ اللّغة و توسعها، ذلك أنّها كغيرها من الكائنات خاضعة لسنن الكون وتغيراته، فهي تتعرض لكل ما يتعرض له الكائن الحي من عوامل التأثير و التأثر. على هذا الأساس يكون الاقتراض ظاهرة طبيعية ناتجة عن عوامل عدّة كان سببها الاحتكاك الحاصل بين العرب و الأمم الأخرى على المستوى المادي، و الحضاري ذلك أن احتكاك اللغات يؤدي حتما إلى تداخلها. [3]

---

[1] – ينظر: أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص269.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* – اللفظ الأعجمي أو المعرب هو كل ما نقل إلى اللسان العربيّ من غير لسان غير...، سواء كان من لغة الفرس، أو الروم، أو الحبش، أو الهند أو البربر، أو الإفرنج، أو غير ذلك. السيوطي، الاقتراح، ص68. على أن الدارسين القدماء و المحدثين أشاروا إلى هذه القضية بأكثر من مصطلح و مدلول منها: الأعجمي المعرّب، التعريب، الدخيل، المولد... وغلبا ما استعملت في معنى واحد فقد أشار الخليل على سبيل المثال إلى المعرّب و الدخيل، و تبعه في ذلك سيبويه في باب أسماه "ما أعرب من الأعجمية"من غير أن يضعا فاصلا بين المصطلحين، و هذا لدى أغلب الدارسين القدماء، غير أن بعضا من المحدثين من فرّق بين مدلولات هذه المصطلحات، فاعتبر المعرب هو اللفظ الذي جرى عليه تغيير بحركاته أو حروفه عند إدخاله العربية، أما الدخيل هو ما دخل العربية دون تغيير. كما أن بعض الدارسين استعملوا مصطلح التعريب و هو يوازي المصطلحات السابقة بمعنى الاقتراض، على اعتبار أنه وسيلة مساعدة على النمو اللغوي، و هو دخول اللفظ الأعجمي إلى الاستعمال خاضعا لطرائق اللّغة العربية في الكلام، و من بين الدارسين الذين استعملوه بهذا المعنى رمضان عبد التواب ، في حين نجد بعض الدارسين الذين يجعلون التعريب معاكسا للاقتراض بمعنى أن الاقتراض ضمن دائرة التعريب لكن لا يساويه، بمعنى آخر أن الاقتراض يكون عند عجز المتكلم العربي عن أيجاد معادل في الاستعمال العربي فيضطر إلى الاقتراض لفظ من لغة أخرى و إدخاله للاستعمال العربي من غير إجراء أي تعديل بنائي فيهن أما المعرب فيظل على معناه الأصيل و هو النقل و بالتغير مع ما يتوافق و اللّسان العربيّ.

[3] – جوزيف فندريس، اللّغة، ص348.

بروز هذه الظاهرة في اللّغة العربيّة لا يدل على ضعفها و عجزها، إنّما يدلّ بالدرجة الأولى على طواعيتها و مدى تقبلها للآخر، و تجاوبها مع معطيات الحياة، و قدرتها على الاستجابة لحاجات المتكلم العربيّ، ذلك أن اللّغة لا تفسد بالدخيل، بل حياتها في هضم هذا الدخيل؛ لأن مقدرة لغة ما تمثل الكلام الأجنبي تعد مزية و خصيصة لها إذا هي صاغته على أوزانها و صبته في قوالبها، ونفثت فيه من روحها، وتركت عليه بصماتها.[1]

و كان لظهور هذه الظاهرة في اللّغة العربيّة جملة من الدوافع و الأسباب ساهمت بشكل مباشر في ظهورها، من أهمها:

1- الاحتكاك المادي و الثقافي والسياسي بالشعوب الأخرى؛ و ما ناجم عن التطور الطبيعي للحضارة الإسلامية من ظهور مستحدثات لم يكن للعرب ما يقابلها في لغتهم في ميادين: الاقتصاد والتجارة و العلوم... و غيرها.[2]

2- الفتوحات الإسلامية؛ و ما نتج عنها من بسط العرب سيطرتهم على مناطق واسعة، قد كان عامل مهم في إدخال كلمات جديدة من لغات الشعوب التي وقعت تحت السلطة العربية.[3]

3- أما في عصرنا الحديث؛ فإن فرص الاحتكاك مع الشعوب الأخرى كثيرة، لما شهده العالم من تطور تكنولوجي و صناعي بالإضافة لعامل الهجرة و تبادل البعثات العلمية و الثقافية ساهم في تصدير مصطلحات كثيرة إلى اللّغة العربيّة[4].

لتكون هذه جملة العوامل المباشرة لظهور المعرب في البيئة العربية قديما و حديثا، أما العوامل الغير مباشرة تتجسد في حاجة المتكلم لتسهيل طرق التعبير حيث يقول أولمان:« قد يلجأ المتكلم إلى أسهل الطرق و أقربها مثالا حين يواجه بالنقص أو القصور في الثروة اللفظية، أي أنه ربما يعمد إلى اقتراض الكلمات التي يحتاجها من لغات أخرى، بدلا من أن يبذل أي مجهود إبداعي في الحصول على ما يريده، و هناك ثلاثة مصادر رئيسية يستطيع أن يستمد منها حاجته و هذه المصادر هي اللغات الأجنبية، و اللهجات المحلية، والاصطلاحات الفنية أو المهنية الخاصة... »[5]، و مما أدى إلى ظهور هذه الحاجة لدى المتكلم العربي ما يلي:

---

[1] – رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص367-368.

[2] – علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة ، ص153- 155.

[3] – فولفديتريش فيشر، الأساس في فقه اللغة، تر: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر،1422هـ/2006م، ص 38-39.

[4] – ينظر: علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، ص 155.

[5] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص143.

أ- تفرد بعض الأمم ببعض المنتجات أو العلوم الوافدة على العرب، و التي لم يجد لها العربي مقابلا لها مما اضطره إلى تعريب تلك المفردات، و ذلك كثير في اللّغة فعلى سبيل المثال: فقد تفردت الفرس بصناعة الديباج و الكوز و الياقوت و الفيروز... و غيرها.

ب- الإلغاز و الإغراب لبعض الألفاظ العربية.

ج- الإعجاب، و خفّة اللّفظ الأعجمي.[1]

مما سبق نتوصل إلى أن هذه الظاهرة ليست حديثة في اللّغة العربيّة، بل تتمد جذورها إلى بدايات التشكل الحضاري العربي، حيث قيل:« إن لغة شعر ما قبل الإسلام تشير إلى ألفاظ دخيلة و معربة غزيرة، دخلت من لغات الثقافة المحيطة، مثل: العربية الجنوبية، و الأثيوبية، و الآرامية، و الإيرانية، و من خلال الآرامية أو الفارسية و من اليونانية واللاتينية...» [2].

كما قيل أيضا:« و كان هذا دأب العرب في جاهليتهم، تجري على ألسنتهم بعض الألفاظ، التي يحتاجون إليها، من لغات الأمم المجاورة لهم، بعد أن ينفخوا فيها من روحهم العربية، و يتلفظها الشعراء منهم، فيدخلونها في أشعارهم و أرجازهم، فهذا هو الأعشى ميمون بن قيس، يكثر في شعره ذكر: اليرندج، والديابوذ، و إستار ... كما يشيع في شعر عدي بن زيد ذكر: الإبريق، و الجواذر ...» [3].

و ظاهرة التعريب شأنها شأن جميع القضايا التي ظهرت في العربية، فقد كانت كغيرها محط خلاف، تنازعته قديما ثلاث طوائف: مؤيدون و معارضون و طائفة توسطت الرأيين. و قد ارتبطت بشكل أساس بقضية وقوع الدخيل في القرآن الكريم، و التي كانت بدورها مثارا للجدل ما بين معارض و مؤيد فقد انقسموا حولها شيعا.

زعم المؤيدون وجود المعرب في القرآن الكريم بناءا على ما رآه ابن عباس-رضي الله عنه- عندما بيّن وجود بعض الكلمات الدخيلة في القرآن الكريم، و منها: تنور، و طور، و اليم... و غيرها[4]، و قد جعلوا من ذلك حجة، و قد تزعمهم الجوالقي الذي ألف كتابا أسماه "المعرب من الكلام".

[1] - ينظر: محمد بن إبراهيم حمد، فقه اللّغة، ص165-166.

[2] - فولفديتريش فيشر ، الأساس في فقه اللّغة، ص 32.

[3] - رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص359.

[4] - نادية رمضان، قضايا في الدرس اللغوي، ص111.

و هم عموما يذهبون إلى « وقوع الأعجمي في القرآن، فهذه الألفاظ المقولة بأعجميتها أعجمية فعلا، و لكن العرب صقلتها على مقاييس ألسنتها، و حولتها إلى أوزان خاصة بلغتها، فلما جاء القرآن استعمل هذه الألفاظ في صورتها العربية، أي بعد تعريبها». [1]

أما الفريق المعارض لوقوع التعريب منهم: الإمام الشافعي، و أبي عبيد، و ابن فارس و غيرهم، فاستدلوا بمنع ظاهرة التعريب، بأن ما ظهر في القرآن ليس لفظا أعجميا إنما هو عربي، و احتجوا بقوله تعالى:﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا** ﴾[2]، و قوله تعالى: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾[3]، و كان أبو عبيدة معمر بن المثنى من أشد المذكرين[4]، حيث قال: «... من زعم أن في القرآن لسانا سوى العربية فقد أعظم على الله القول »[5].

أما أصحاب التيار الوسطي، و منهم أبو عبيدة القاسم بن السلام فقد وازن بين الرأيين، و انتهى إلى عربية هذه الألفاظ بعد أن تكلمت بها العرب و عربتها. [6]

و الخلاف حول هذه القضية لازال قائما حتى العصر الحديث، فالمحدثون تنبهوا إلى هذه الظاهرة، وانقسموا بدورهم حولها ثلاثة فرق ما بين معارض و مؤيد، حيث يصفهم أحد الدارسين بقوله:« و يرى بعض العلماء التوسع في التعريب دون حرج، و يبالغ آخرون في التحرج من استعماله، و لكن قرار مجمع اللّغة حافظ على التوسط في ذلك، و مال إلى استعماله عند الضرورة مع المحافظة على طريقة العرب في التعريب؛ ذلك أن اللّغة لا تفسد بالمعرب و الدخيل...» [7].

و قد حدد علماء العربية علامات خاصة ليعرف بها الأعجمي من الأصيل نذكر منها: [8]

1- النقل؛ و ذلك بأن ينقل عن أحد أئمة العربية بأن اللفظ ليس عربيا.
2- مخالفة الكلمة لأوزان العربية؛ نحو: إبريسم، فإن هذا الوزن مفقود في العربية.
3- أن يجتمع في الكلمة من الحروف على هيئة ليس كاجتماعها في اللفظ العربي؛ نحو:
   - أن يكون في أول اللفظ نون ثم راء، نحو: نرجس.

[1] – عبد الصّبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الغانجي، القاهرة، مصر، (دت)، ص 310.
[2] – سورة الزخرف، الآية: 03.
[3] – سورة الشعراء، الآية:195.
[4] – ينظر:عبد الصّبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، ص 308.
[5] – نقلا عن : أبو منصور الجوالقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تح: ف عبد الرحيم، دار القلم للطباعة و النشر، ط1، دمشق، سوريا، 1410هـ/1990م، ص92.
[6] – رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص360.
[7] – كمال أحمد غنيم، آليات التعريب و صناعة المصطلحات الحديثة، شبكة الألوكة، www.Alukah. net.
[8] – السيوطي، الاقتراح، ص69-70

- أن يكون آخره زاي بعد دال، نحو: المهندز.
- أن تجتمع فيه الصاد و الجيم، نحو: الصولجان.

4- أن يكون اللفظ خماسيا أو رباعيا خال من حروف الذلاقة؛ نحو: سفرجل، و قذعمل.

بالإضافة إلى هذه المقاييس يضاف الاشتقاق، حيث يقول جرجي زيدان:« و كثيرا ما يكفي الاشتقاق اللغوي وحده في معرفة أصل اللفظة، يشرط ملاحظة مقابلة اللغات... فإذا وجدنا لفظة في العربية، و مثلها في الفارسية أو اللاتينية أو اليونانية مثلا، و لم يساعدنا التاريخ على معرفة حقيقة أصلها، عمدنا إلى اشتقاقها وصيغتها، فإذا لم يكن لها مجانس في أخوات العربية، و كان لها ذلك في أخوات الفارسية واللاتينية أو اليونانية، نرجح أنها إحدى هذه اللغات»[1].

كما كانت للعرب في تعاملها مع اللفظ المعرب، طرق تغيّر بها اللّفظ الأعجمي حتى يتلاءم والنطق العربي، حيث يقول الجوالقي:« أعلم أنهم كثيرا ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية إذا استعملوها فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم إلى أقربها مخرجا، و ربما أبدلوا ما بعد مخرجه أيضا »[2].

هي طريقتان هما: تحريف في الأصوات و تحريف في الأوزان:

1- **التحريف في الأصوات**: و يتعلق بالأصوات المشكلة لبنية الكلمة الأعجمية و هي تعد « أهم طريقة للتعريب إذ استخدمت هذه الكلمة بمعنى الإبدال الصوتي»[3]، و يكون بأن يحدث تغيير إما بزيادة أصوات ساكنة أو لينة لم تكن في بنية الكلمة الأعجمية، أو بحذفها أو باستبدال أصوات بأصوات أخرى التي لا توجد في اللّغة في اللّغة العربيّة، و هي تستبدل في الغالب مما قرب مخرجا منها، و أحيان قليلة مما بَعُد مخرجا منها، نحو: استبدال الشين بالسين في مثل: إسماعيل، وسراويل و دست، و نيسابور، أو نحو الصوت الذي بين الجيم و القاف، الذي يستبدل أحيانا بصوت: الجيم أو الكاف أو القاف، في مثل: الكربك، أو الكربج، أو القربق، و جزب للكزبر، جورب وأصله كورب[4].

2- **التحريف في الأوزان**: و هو نتيجة للتحريف في الأصوات، حيث أن الزيادة أو الحذف تؤدي بشكل حتمي إلى انحراف الوزن الأصلي على غرار الأوزان العربية، نحو: درهم، و بهرج، و دينار،

[1] – اللّغة العربيّة كائن حيّ، دار الجيل، ط2، بيروت، لبنان، 1988، ص 21-22.

[2] – أبو منصور الجوالقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ص94.

[3] – صديق ليلى، طرائق قدماء اللغويين العرب في التعريب، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، ع:5، 2011، ص135.

[4] – ينظر:أبو منصور الجوالقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ص94-95. و علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، 146.

و ديباج، فقد ألحقوا درهم بهجرع، و بهرج ألحقوه بسلهب، و دينار ألحقوه بديماس، و إسحاق ألحقوه بإبهام[1].

و قد تظل بعض الكلمات محافظة على أوزانها لأنّها لم تتغير، و أن ما دخلها من تغيير لم يتسبب في انحراف وزنها، نحو: خرسان، و خرم، و كركم[2].

كما قد يصحب هذه التغيرات تغير في مدلول الكلمة المعربة عما هي عليه في لغتها الأصلية. بأن يخصص معناها أو يعمم أو أن تستعمل في غير ما و ضعت له[3]، أو قد يحدث العكس بأن يشيع استعمال الأعجمي في اللّغة العربيّة، و يندر أو يندثر مقابله العربي، مثل ألفاظ: الورد، و النرجس، و الياسمين، والمسك و التوت ... فقد قضت على نظائرها في العربية، و هي: الحواجم، و العبهر، و السمسق، و المشموم، والفرصاد[4].

و العرب في تعاملها مع اللفظ المعرب لا يختلف عن تعاملها مع الأصيل؛ ذلك أن اللفظ المعرب قد عرب بكثرة استعماله وجريانه على الضوابط العربية، حيث يذكر رمضان عبد التواب مثالا عن ذلك قائلا: «... و تعامل العرب اللفظ المعرّب معاملة العربي في الاشتقاق منه، فمثلا: كلمة "لجام"، اشتق منها في العربية: ألجم، و تلجَّم، و الفرس مُلْجَم و غير ذلك، و يماثل هذا تماما ما يحدث الآن في اللّغة العامية»[5].

و ما سبق ذكره حول قضية التعريب يمثل نزرا قليلا مما قيل حول هذه القضية الهامة، ذلك أن المقام لا يتسع للتفصيل. و إنّ ما يهما هو موقف المعرّي من هذه القضية من خلال ما طرحه في رسالة الملائكة:

أشار المعرّي في خضم ما ذكر في رسالة الملائكة إلى قضية المعرّب من الألفاظ، و إن لم يعلن عن ذلك صراحة إلاّ أنه أشار إلى الخلاف القائم حولها، و نتبيّن ذلك من خلال ما قاله، حيث أشار إلى ذلك قائلا:« فأما غسلين [لفظ مذكور في القرآن الكريم] فقد أختلف فيه و قيل إنها لفظة من ألفاظ الأعاجم جاءت في القرآن و أنها ليست مما كان يكثر في كلام العرب...»[6]، و وجه الخلاف هنا هو كون "غسلين" وهي لفظ ورد في القرآن الكريم، كونها لفظ عربي أصيل أم لفظ أعجمي.

[1] – ينظر أبو منصور الجوالقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم ، ص97.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص98.

[3] – ينظر: علي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، ص157.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص155.

[5] – فصول في فقه العربيّة، ص365.

[6] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص254.

إن المعرّي لم يكتف بمجرد الإشارة إنّما اختار مذهبا له، و نذكر بداية أنه من مؤيدي و جود المعرّب في القرآن بشكل خاص و اللّغة بشكل عام حتى نتبيّن ذلك؛ إن الملاحظ لقوله:« و قيل الإنجيل الأصل وهو فع هذا جائز عليه أن يكون أعجميا وافق ألفاظ العربية و ذلك به أشبه»[1]، إن عبارة "و ذلك به أشبه" تحيل إلى مذهبه و هو تأييده لكونه أعجميا.

و نستدل على ذلك أيضا من خلال دفاعه عن مذهبه ذاك، من خلال جملة من النماذج التي أوردها و التي أختلف في أعجميتها بأن أكد من خلالها أنها أعجمية و أن من ظن غير ذلك فهو على خطأ، حيث قال:« كيف يستجيز من فرشه من الإستبرق أن يمضي عليه أبد و هو لا يدري كيف يجمعه جمع التكسير وكيف يصغره و النحويون يقولون في جمعه أبارق و في تصغيره أبيرق و كان أبو إسحاق الزجاج يزعم أنه في الأصل مسمى بالفعل الماضي و ذلك الفعل استفعل من البرق أو البرق و هذه دعوى من أبي إسحاق و إنما هو اسم أعجمي عرب»[2]، بمعنى أن لفظ إستبرق هنا هو لفظ أعجمي، و أن غير هذا ما هو إلاّ محض إدعاء. و بهذا يتضح موقفه من المعرّب لاسيما المعرّب في القرآن، و ذلك نلحظه أيضا من خلال أغلب نماذج الموجودة في الرسالة هي من المعربات الواقعة في القرآن الكريم. و من ذلك أيضا قوله:« فأما موسى اسم النبي صلى الله عليه وسلم فليس من العربية و إن كان قد وافق لفظ موسى الحديد كما أن لوطا و نوحا ليسا من أسماء العرب و إن وافقا فعلا من ناح ينوح و لاط الحوض يلوطه إذا طلاه بالطين »[3].

كما جعل المعرّي من موافقة اللفظ الأعجمي للفظ العربي ليس حجة في كونه من أصل عربي، و يتبيّن ذلك من قوله:« و يجوز بعد هذا كله أن يكون المهيمن اسما أصله غير عربي و لكنه وافق ألفاظ العربية كما وافقها يعقوب و إسحاق و عزير موافق تصغير العزر وهو أصل بناء التعزير»[4]، بمعنى أن موافقة اللفظ الأعجمي للبناء العربي كما هو الحال في لفظ مهيمن، و هو كان أحد المسائل التي طرحت عليه. و قد أشار فيها لأوجه هذا اللفظ من تصريف و دلالة على اختلافها [5]، فإن ذلك لا يعنى أنه من أصل عربي بل قد يكون أعجميا كلفظ موسى المذكور أنفا.

نجد المعرّي في تعامله مع اللفظ أعجمي شبيه بتعامله مع اللفظ العربي، و هو في هذا لم يخالف غيره من العلماء القائلين بوقوع المعرّب، و نستدل على ذلك من قوله:« فأما القيطون و إن كان أعجميا فإنك لا تجعل ياءه إلاّ زائدة لأن فيعولا أكثر من فعلون و كذلك زرجون تجعله فعلولا لأنه أغلب من فعلون فأما

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص202.

[2] – المصدر نفسه، ص38.

[3] – المصدر نفسه، ص237.

[4] – المصدر نفسه، ص265.

[5] – ينظر: مسألة القول في مهيمن، ص 228– 279.

الديدبون و هو اللهو و الحيزبون و هي العجوز التي فيها بقية فتجعل النون فيهما من الأصل حتى يثبت الاشتقاق بغير ذلك لأن فيعلولا أكثر من فيعلون فأما السيلحون فإن نونها تثبت زيادتها بقولهم في النصب والخفض السيلحين فأجروها مجرى قنسرين و فلسطين و الياء إذا كانت قبل النون فحكمها حكم الواو»[1].

نلاحظ من قوله هذا أنه جعل اللفظ الأعجمي بمثابة اللفظ العربي يُعامل معاملته في الاشتقاق وغيرها من أوجه التصريف، حيث « إذا لم يتسن لأبي العلاء إرجاع بعض المواد الدخيلة إلى لغاتها فقد اعتمد المعطى الصرفي و اتخذ من الوزن و حروف الزيادة مقياسا به يحكم للمادة أو عليها بالانتساب للسان العربي أو لغيره من الألسن الأجنبية»[2].

أشار المعرّي من ناحية أخرى إلى مسألة في غاية الأهمية مفادها؛ أن قبول الأعجمي في العربية لا يعني التخلي عن الأسس العربية و قواعدها و إجراءها على مجرى ما عُرب من اللفظ الأعجمي، فإن مثل هذا العمل ما هو إلاّ ضربا من التكلف، حيث قال:« أن بعض النحويين يرى أنه إذا قيل له ابنِ لنا اسم على وزن كذا مما لم تبن العرب وجب أن تأتي بذلك بمثل ذلك البناء و إلى نحو من هذا ذهب سعيد بن مسعدة في بناء الأعجمية التي لا نظير لها من كلام العرب فإذا قيل له ابن مثل إبراهيم و إسماعيل من ضرب تكلف بناء ذلك فقال إضرابيب و الخليل وسيبويه لا يريان ذلك»[3].

من هنا نخلص إلى أن تقبل وجود الأعجمي في العربية لا يعني إخضاع الألفاظ العربية لأوزان الأعجمية و أحكامها، و أن ذلك ما هو إلاّ ضربا من تكلف النحاة في بعض ما لم يعرف أصله.

و مما سبق ذكره، نجد المعرّي قد اختار لنفسه مذهبا متوسطا مابين الرفض و القبول ذلك أنه تَقَبَّل وجود الأعجمي في اللّغة، على أن هذا لا يجعل الألفاظ العربية تخضع لأوزان الأعجمي، و أن الأعجمي إذا ما عرب جرى على أوزان العرب و أوجه تصريفها، و هو في هذا لا يختلف عن مذهب الجواليقي أبرز من دافع عن المعرّب، و الذي اتّخذ لنفسه هو أيضا مذهبا متوسطا، حيث يقول:« و ذلك أن هذه الحروف [الكلمات أو الألفاظ] بغير لسان العرب في الأصل فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته، فصار عربيا بتعريبها إياه، فهي عربية في هذا الحال، أعجمية الأصل، فهذا القول يصدق الفريقين جميعا »[4]، و هذا ما نظنه صائبا كما يقال لا إفراط و لا تفريط.

[1] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 254.

[2] – يوسف العثماني، أبو العلاء المعرّي معجميا، ص 23.

[3] – أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، ص 150.

[4] – الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ص 92.

III- القضايا المعجميّة:

اعتنى أبو العلاء المعرّي أيّما عناية بالدلالة، و نقصد هنا الدلالة المعجمية " Lexical meaning"[1] إذ عكف على تفسير كل ما غمض من مفردات في الرسالة، غير أنّه لم يكتف بدلالة الكلمة المفردة المصطلح عليها، إنّما سعى لذكر معناها في ظل التركيب و سبل تغيّرها بتغير السياقات الواردة، و نستدل على ذلك من خلال تفسيره لكلمات الأبيات التي استشهد بها، و كل ما غمض في نظره.

ليكون عمله شبيها بعمل المعجميّ، الّذي ينشغل بالبحث عن معاني المفردة، فيذكر معناها أو ما رادفها أو مضادها، و سعى لتفسير معلومات عنها كأصل الوضع و تطوراتها و مشتقاتها و بعض السياقات التي توضح دلالاتها، ذلك أن الدلالة المعجمية لا تخصّ دلالة الكلمة المفردة فقط، بل تتجاوز ذلك صوب التركيب الّذي يشكل معها وحدة دلالية تتلون و تتباين بتباين أنماط استعمالها ، على هذا فإن الدلالة المعجمية على صورتين؛ الدلالية الاصطلاحية المفردة أو أصل المعنى الموضوعة له، و كذلك الدلالة السياقية المتغيرة إثر عوامل السياق المختلفة[2].

لدى تأملنا لرسالة الملائكة آثارنا أبو العلاء المعرّي قد أشار لكلا النمطين في خضم تفسيره الّذي أغني به رصيدنا اللغوي و رصيد كل مطّلع، خاصة لدى تفرده بتفسير كلمات قلّ استعمالها، أو تفرده بتفسير لم نعهده في المعاجم، و في ما يلي رصد لما ورد في رسالة الملائكة من مادة معجمية، وقد اعتمدنا ترتيبها وفقا للترتيب الألفبائي على نحو ما ألفناه في المعاجم.

[1] - للإطلاع ينظر: محمود عكاشة، التحليل اللّغوي في ضوء علم الدّلالة، ص157-164

[2] - ينظر : المرجع نفسه ، ص163-164.

الكلمـــة	الشـــرح	الصفحـــة
الأدُّ	هي القوة.	129
الإدل	اللّبن الحامض.	126
أرْبٌ	هو العضو و جمعه آراب.	128
أربيان	هو ضرب من السمك.	185
إزْلٌ	هو الكذب.	126
الأَفَدْ	هو السرعة إذا كانوا قد قالوا أفد أي عجل و قد يكون أفد البين أي حان قال ابن أبي ربيعة: **يا أمَّ طلحة إنَّ البينَ قدْ أفدا**	221- 222
الأَلُوكَةُ	هي الرسالة.	5
أناة	فيقال إمرأة أناة أي ذات أناة لأنّها إذا كانت ثقيلة الجسم أدّاها ذلك إلى تأنيها فيما تمارس.	130
الآية	العلامة و الشخص و يقال خرج القوم بآياتهم أي علاماتهم و جماعتهم قال البرج بن مسهر: **خَرَجْنَا مِنَ النَقّبَيْنِ لا حَيّ مِثْلَنَا بِآيَتِنَا نُزْجِيْ العِتَاقَ المطَافِلَا** و ذلك راجع إلى العلامة لأن جماعة الشيء هي التي بها حقيقته و قيل للشخص أية لأنه الذي يعلم به حقيقة الإنسان و قالوا تأييت بالمكان مثل تمكثت و المعنى أنني غادرت به علامة بنفسي و أظهرت فيه آيتي أي شخصي قال الكميت: **قِفْ بِالدّيَارِ وُقُوفَ زَائر وَ تأيّ إنَّكَ غَيْرَ صاغِرْ** و قالوا تأييت الشيء إذا تعمدت أيته	72- 73
إبرية	هبرية و إبرية لما يتساقط من وسخ الرأس	233
بِلْز	هي المرأة الضخمة.	212

الجَلَنْفَعَةُ	الغليضة الجافية.	290
جهنّم	اسم أعجمي و لو حملناه على الاشتقاق لجاز أن يكون من الجهامة في الوجه أو من قولهم تجهمت الأمر إذا جعلنا النون زائدة و اعتقدنا زيادتها في هجنّف... و قال قوم يقال ركية جهنام إذا كانت بعيدة القعر فإن كانت جهنم عربية فيجوز أن تكون من هذا و زعم قوم أنه يقال أحمر جهنام إذا كان شديد الحمرة و لا يمتنع أن يكون اشتقاق جهنم منه.	20- 22
جَيْدَر	هو القصير.	209
الحَيْزبونُ	هي العجوز التي فيها بقية... و النون فيها من الأصل حتى يثبت الاشتقاق بغير ذلك لأن فيعولا أكثر من فيعلون.	254
الحَذا	هو الاسترخاء يقال وقعوا في ينمة خذواء و هي ضرب من النبت.	228
الحَذَاذَات	هي ما يقطع من أطراف الفضة.	227
الدَيْدَبُون	هو اللّهو.	254
دَرْداقس	هو عُظَيْم يصل العُنق بالرّأس.	253
دَلاَمِص	هو البرّاق، يُحكم على أنّ الميم فيه زائدة و كذلك يُروى عن الخليل لأنّهم قالوا دليص في معنى دلامص، قال أمروء القيس: **كَنَائِنَ يَجْرِيْ فَوْقَهُنَّ دَلِيْصُ** وقال أبو دؤاد: **كَكَنانِهَا الزَّغْرَى جَلَّلَهَا مِنَ الذَّهَبِ الدَّلاَمِصُ** و زعم غير الخليل أن ميم دلامص أصل و أنّها لفظة قاربت لفظ دليص كما قالوا سبط و سبطر و جحد و جحدل إلاّ أن معنى جحد أنكر ومعنى جحدل صرع و حُكي عن الأصمعي أنّه كان يجعل قولهم للأسد هِرماسٌ من الهرس فالميم فيه زائدة على هذا القول و وزنه فعمال و وزن دلامص إذا كانت الميم زائدة فعامل.	239- 241

المَرْبَعَةُ عصا قصيرة تدخل تحت الجوالق و يأخذ الرجلان بطرفيها إذا أراد رفعه يقال ربعنا الحمل و إرتبعناه، و في الحديث أنه مرّ بقوم يرتبعون حجرا وفي رواية أخرى يربعون حجرا أي يرفعونه و يقال رابعة الرجل و المرأة إذا فعلت أنت و أحدهما ذلك بحمل أو حجر و أنشد ابن الأعرابي: 197- 198

يَا لَيْتَ أُمَّ الغمر كَانَتْ صَاحبي مَكَانَ مَنْ أَنْشَأَ عَلَى الرَّكَائِبِ

وَ رابعَتْنى تَحْتَ لَيْل ضَارب بسَاعِدٍ فَعْمٍ وَ كفٍّ خَاضبِ

و قيل رابعتْني أيْ أخذت بيدي.

الرّيمُ القبر قال الشاعر: **إِذَا مُتُّ فَاعْتَادِي القُبُورَ وَ سَلِّمِي** 17- 18

عَلَى اسقَيتِ السَّحَابَ الغواديا

مُسْرَهِف هو الحسن الغداء، فهذا فيه بعد الميم أربعة أحرف جردت من الزيادة. 237

سيفانٌ رجل سيفان وإمرأة سيفانة، و هو الضامر البطن الممشوق. 249

سلعنٌ مصدر سلعن وهو ضرب من المشي السلعنة و السلعان فيلتبس السلعان و النون فيه أصلية بالسلعان إذا جعلته جمع سلع و هو ضرب من الشجر مر و النون فيه زائدة. 247

إِسْنَام هو ضرب من الشجر. 84

السندس من السَدوس و هو الطَيْلَسَان الأخضر. 27

سُهيل و في السماء النجم المعروف بهذا. 183

الشُّبرُمان ضرب من النبت. 251

شَمَيْضِيْر هو اسم موضع. 253

الشظاظان تثنية شظاظ و هو عود يدخل في عروة الجوالق، قال الراجز: 197

نَبَّهْتُ مَيْمُونًا بِأَشْمَذِيْنِ فقَال لِي وَ أَنْ أَنَّتَيْنِ

أَمَا تَرَى مَا قَدْ أصَابَ عَيْني مِنْ الشِّظَاظِ و مِنَ الخَنَوَيْنِ

شَهْرَبَةٌ هي المسنة التي فيها بقية و قال الراجز: 191

أُمُّ الحُلَيْس لَعَجُوزٌ شَهْرَبَهْ

الشوَه و هو من الأضداد يكون في معنى القبح و في معنى الحسن فأما القبح فهو الظاهر في كلامهم يقولون شوه الله خلقه و شاه وجهه و أما كونه في معنى الحسن فقولهم فرس شوهاء أي حسنة و كذلك فسروا قول أبي داود: 116

فَهِيَ شَوْهَاءُ كالجَوَالِقِ فُوهَا مُسْتَجَاف يَضِلُ فِيْهِ الشَّكِيم

و قيل الشوهاء الواسعة الفم و يقال للذي يصيب بالعين الشوه.

صَعْفُوق واحد الصعافقة و يقال أنهم قوم يحضرون الأسواق بلا رؤوس أموال و آل صعفوق خول باليمامة. 235

صقر فأما سقر فإذا كان عربيا فهو مناسب لقولهم صقرته الشمس إذا آلمت دماغه، يقال بالسين و الصاد قال ذو الرمة: 22- 23

إِذَا ذَابَتِ الشَّمْسُ أَتَّقِي صَقَرَاتِهَا بِأَفْنانِ مَرْبُوعِ الصَّرِيمَةِ مُعبِلُ

و السين و الصاد يتعاقبان في الحرف إذا كان بعدهما قاف أو خاء أو غين أو طاء يقال سقت و صقت و سويق و بسط و بصط و سلغ الكبش و صلغ.

صَايِدٌ هو فاعل من صيد البعير و هو داء يصيبه في رأسه. 171

الضَّيْمُرَان ضرب من النبت. 252

طاية و هي السطح. 117

المُطَبَّعَة التي قد أثقل حملها يقال طبعت الناقة و السفينة إذا أوقرتها و لذلك قيل قالوا للنهر المملوء ماء طبع، قال الهذلي: 198

وَ ما حُمْلُ البختيُّ عَامَ غِيَارِهِ عَلَيْهِ الوُسُوفُ بُرُّها و شَعِيرُها

أَتَى قَرْيَةً كَانَتْ كَثيرًا طَعَامُهَا كَرَفْعِ التُّرَابِ كُلّ شيءٍ يَمِيرُهَا

فَقِيلَ تَحملْ فَوْقَ طَوْقِكَ إِنَّمَا مُطَبَّعَةٌ مَنْ يَأْتِهَا لا يُضِيرُهَا

يعني أن هذه القرية مملوؤة من الطعام و يجوز أن تكون المطبعة في البيت

قد وقعت في طبع و هو النهر لأن الإبل قد توحل كما جرت عادتها ألا ترى إلى قول لبيد:

فَتَوَلَّوْا فَاتِرًا مَشْيُهُمْ كَرَوَايَا الطَّبْعِ هَمَّتْ بِالوَحْلِ

المُطَيَّبُون	أحياء من قريش احتفلوا و غمسوا أيديهم في طيب.	30
العَبْقَرِي	العرب كانت تقول عبقر بلاد تسكنها الجن و أنهم إذا رأوا شيئا جيدا قالوا عبقري كأنه من عمل الجن إذا كانت الإنس لا تقدر على مثله ثم كثر ذلك حتى قالوا سيد عبقري و ظلم عبقري: **حَتَى كأنَّ حُزُونَ القُفِّ ألْبَسَها من وَشي عَبْقَرَ تجليلٌ و تنجيدُ**	3941
عدن	عدن بالمكان إذا قام به.	249
عرنت الناقة	إذا جعلت في أنفها العيران و هو عود يدخل في أنفها.	250
عُلبط	هو الغليظ و الكثير يقال قطيع من الغنم علبط إذا كان كثير متراكبا.	204
عِلْقاةّ	علقاة يعني الواحدة من العلقى و هو ضرب من الشجر مر ينبت في الرمل قال الشاعر يخاطب جمله: **فَمُتْ كَمْدًا أو كُلّ عَلَى غَيْرِ شَهْوَةٍ أَفَانِيْنَ عَلْقَى مُرّةٍ بِأَمْيَلِ**	77
الكِرْزِينُ	هو الفأس الغليظة، نونه أصيلة لأن فعليلا كثير و فعلين قليل.	254
الكديون	عكر الزيت.	252
الكِين	هو لحم الفرج.	214
لاَطَ	لاط الحوض يلوطه إذا طلاه بالطين.	237
المرء	و اشتقاق المرء الله اعلم من المرؤة و المعنى في ذلك أن المرء و هو الواحد من بني آدم يتميز بفعله من أصناف الحيوان كما تقول في فلان إنسانية أي بفعل أفعالا جميلة و كذلك قولهم فيه مرؤة أي المرؤ	159-158

مأس إن موسى فعلى فإن جعل أصله الهمز وافق فعلى من مأس بين القوم إذا أفسد بينهم قال الأفوه: 13

إمّا تَرَيْ رَأْسِي لزَرَي به مَأْسّ زَمَانٍ ذِي انْتِكَاسٍ مَؤُوسِ

المَرْدقُوش هو ضرب من النبت و يقال إنه الزعفران قال الشاعر: 238

وَ رِيْحُ المَرْدَقُوشَةِ و الشُّهُودا

الأَميلُ رمل يتعقد و يستطيل فيكون أميلا و ربما كان مسيرة يومين أو ثلاثة. 77

نجل إستنجل الوادي إذا ظهر فيه نجل و هو الماء المستنقع. 201

النجل السعة في العين. 201

هُبيّخٌ و هو الوادي الواسع. 183

هُدَبِدُ و هو العشا في العين و يقال هو اللبن الغليظ و ما كان مثلهما. 204

الهَنْدَلَع اسم بقلة. 253

المُهَيْنَم هو الذي يتكلّم كلام خفيا قال أوس بن حجر: 242

هِجَاؤُكَ إلاَّ إنّمَا كَانَ قَدْ مَضَى عَلَيَّ كَأَثْوَابِ الحَرَامِ المُهَيْنَمِ

الوأي من قولك فرس وأي و قد اختلفوا في معناه فقيل المجتمع الخلق المقتدر وقيل هو الطويل و قال أصحاب الاشتقاق الوأي الذي إذا نظرت إليه دلك على أنه قوي، شديد الجري كأنه مأخوذ من وأيت أي وعدت أي هو يعد الجرى فيكون أصله أياي و خففت الهمزة الثانية تخفيفا لازما كما خففت في ذرية و بني لأن من كلامهم أن يتركوا الشيء الذي هو أصل في الكلمة فلا يستعملونه كما رفضوا همزة الخابية و هي من خبأت و كلما قالوا يرى فلم يستعملوا الهمزة إلا عند ضرورة كما قال الشاعر: 81 -80

لمَّا استبَّد بِهِمْ شَيْحَان مُبْتجِحٌ بالبَيْنِ عَنْكَ بِهِمْ يَرَاكَ شَأْنَا

الوَسَقُ الحمل و فيه لغتان فتح الواو و كسرها. 198

الوِسَام و هو حسن الوجه. 128

يَدِيٌّ	يدي و أدي و هو العيش الواسع	122
يَسْتَعُورُ	و هو اسم موضع قال عروة بن الورد: **أَطَعْتُ الآمِرِينَ بِصَرْمِ سَلْمَى فَطَارُوا فِي عِضَاهِ اليَسْتَعُورِ**	244
اليَرْمَعُ	حجارة رقاق تنفت باليد.	122
اليعقوب	هو ذكر الحجل أو القطا و واحد اليعاقب من قولهم طير يعاقيب إذا جاءت في عقب الجيش و خيل يعاقب أي ذوات أعقاب في الجري قال سلامة بن جندل: **وَلَّى حَثيثا ، وهذا الشَّيبُ يَطلبُهُ لو كَانَ يُدرِكُه رَكَضُ اليَعاقِيبِ**	265-264
اليَلْمَعُ	البراق و السراب.	122
يامنت	أي أتيت اليمن.	123

إن المتأمل لهذه الشروح، يجد منها ما هو بسيط اقتصر على التفسير بالرديف، و منها ما جاء مركبا يتعلق بقضايا لغوية، و هي تدل على ثقافة واسعة تميّز بها المعرّي فشملت علوما متعددة، كما تُحيل على وعيه بضرورة الحفاظ على جواهر العربية الفصحى خشية ضياعها، فتعمد استعمال الغريب و تفسيره حتى يتمكن المتلقي من الاطلاع عليه، و بالتالي بتفسيراته فتحفظه الذاكرة من الضياع.

على هذا نجد المعرّي قد جمع في الرسالة ما بين جانبين:

1- ذكر المعاني المفردات من حيث هي متعلقة بالمعنى اللّغوي صرفيا كان أو نحوي.
2- ذكر المعاني المفردات من حيث هي مجردة من السياق اللّغوي صوب السياق المعجمي.

- **خلاصـــة:**

هكذا إذن نجد المعرّي قد تجاوز في رسالة الملائكة، الاهتمام بالقضايا المتّصلة بالمفردة من حيث هي بنية منعزلة، لينتقل للإشارة إلى جملة من القضايا المتصلّة بالمستويين التركيبي و الدّلالي، و قد أحالنا ذلك إلى جملة من النتائج أهمها:

- لم يهمل أبو العلاء المعرّي الاهتمام بالقضايا النحويّة، و إن لم يبلغ اهتمامه بها اهتمامه بباقي عناصر الدرس اللّغوي، على اعتبار أن مسائل الرسالة صرفيّة بالدرجة الأولى، إلاّ أنّه استطاع بعقله اللّغوي أن يسلط الضوء على مسائل خلافية لا يزال الفصل فيها غائبا.
- لم يختلف المعرّي في نظرته للضمائر باعتبارها قرائن تركيبية، عما هو عليه عند العلماء، على أنّه اعتبرها قسم منفرد عن باقي لواحق الكلم.
- أشار إلى واحدة من أهم المسائل الخلافية و هي مسألة القول في "إياك"، و اتّخذ لنفسه فيها مذهبا خاصا.
- اللبس في رتبة العناصر التركيبية معيار على صحة التركيب، ما يستوجب من منظور المعرّي التعويض أو ما يسمى حديثا بالانعكاس أو التحويل.
- لم يغفل المعرّي الدلالة لتنعكس على مجمل تحليلاته اللّغوية لتكون بذلك عاملا أساسيا في التحليل، وهذا ينبئ بوعيه بصلة عناصر الدّرس اللّغوي و التي تعتبر حديثا كُلا متشابكا، و ما فصلها إلاّ تجوزا أو على سبيل تسهيل الدراسة.
- اللّغة في نظر المعرّي إلهام و توقيف إلاهي، و لكنه لم ينف عنها إمكانية التطور اللّغوي و الدلالي.
- التفسير المعجمي جزء من شخصية المعرّي اللغوية.

خاتمــة

خاتمـــة:

الآن قد اكتملت مسيرتنا في هذه الدّراسة التي تناولنا فيها جهدا من الجهود الصادقة لأحد أهم علمائنا **أبو العلاء المعرّي**، من خلال واحدة من أهم مؤلفاته **رسالة الملائكة**، و قد خصّصنا هذه الدّراسة بأن سعينا إلى بناء هذه المقاربة من منظور حداثي، لنجد رسالة الملائكة نموذجا متكاملا للدّراسة اللّغوية، شملت على قصرها فروع الدّرس اللّغوي، ليبطل الزعم القائل بأنّها مجرد مسائل صرفية. و هي بما تضمنته من قضايا لغوية دليل على وعي المعرّي أولا، و غيره من اللّغويين القدماء بمستويات الدّراسة اللّغوية وما يجمعها من علاقات على نحو لا يختلف عما يراه المحدثون اليوم؛ من حيث إنّهم يعتبرون الدّراسة اللّغوية كُلا متشابكا، و إنّ كانت دّراستهم أكثر دقة و خصوصية. و قد خلُصت هذه الدّراسة إلى جملة من النتائج نوجز أهمها في ما يلي:

- ساهم العصر الذي حَيَاهُ المعرّي بشكل واضح في صقل شخصيته، و صناعة ما قدمه لنا من أعمال أدبية و لغوية، على الرغم من أنّه عصر اضطراب و توتر على الصعيد الاجتماعي و السياسي والاقتصادي، إلاّ أنّه كان أرقى العصور في الفكر العربيّ و الحضارة الإسلامية فكان أكثرها انفتاحا على الثقافات الأخرى، انعكس ذلك على صعيد الدّرس اللّغوي الّذي لم يبلغ الذروة على مستوى التنظير و التقعيد إلاّ في هذا العصر(القرن الرابع)، لتتنوع على ذلك و تتباين مصادر ثقافة المعرّي، والتي لم يرض أن تكون قصرا على الثقافة العربية، إنّما كانت روافده العلمية انعكاسا للتيار الثقافي العام الّذي ساد عصره، لتساهم في تشكيل الطابع العقدي الفلسفي في شخصية المعرّي، و الّذي ظل ردحا من الزمن محل جدل و محل شُبهة لدى الدارسين، غير أن المتأمل لحقيقة الأمر ليجد ذلك محط إدعاء أحيك حوله على عادة ما يُحاك ضد المتفوقين من أهل العلم، و إنّ لوحظ بعض الشطط فذلك ما هو إلاّ انعكاسا للاضطرابات السائدة في عصره من جهة، و حياته من جهة أخرى.
- استطاعت رسالة الملائكة أن تنقل صورة عن أهم مرحلة من مراحل حياة المعرّي و هي المرحلة المتأخرة من عمره، الّتي يمكن اعتبارها مرحلة النضج على المستويين الأدبي و اللّغوي، لتكون بذلك بطاقة هوية لصاحبها ذلك أنّها أظهرت و بشكل جليّ اطلاعه على اللّغة و غريبها، و قدرته على التحليل، وسعة ما يحفظه من قواعد و ضوابط، ناهيك بما يحفظه من شواهد و قدرة على الاستقصاء، و إيراد الأدّلة، والقياس و تعليل الأحكام و نقدها... و غيرها من الأمور. لكننا لابد أن ندرك أنّها لم تكن صورة عن صاحبها فقط، إنّما كانت انعكاسا لما وصلت إليه علوم العربيّة في عصر المعرّي، و أوضحت لنا ما بلغه العلم آنذاك؛ لاسيما على مستوى معرفة الأبنية و ضوابطها و وضع المقاييس و القدرة على

البحث في أصولها، فضلا عن معرفة الشاذ و النادر منها، و ما توصل إليه من براعة التحليل و التطبيق والأحكام...، و ما شابه ذلك من الأمور التي تدل على تفوق العصر و المعرّي كذلك.

- أوضح البحث أنّ أبا العلاء لم يحدّ عن عادة معاصريه فيما يخصّ الموازنة بين المذهبيين البصري والكوفي، ذلك أنّهم تميزوا بأن اتّخذوا مما آثروه من كلا المدرستين، و إنّ وجدنا المعرّي أكثر ميلا للمذهب الكوفي، ذلك بأنه كان يخضع المسائل للمسموع لاسيما القرآن الكريم و كلام العرب الشعر خاصة، و جعل السماع حجة لما ذهب إليه و نموذجا للتحليل و التطبيق، على أنّه لم ينكر القياس إذ اعتمده. على أنّه أثبت أن السماع مقدم عليه، كما أنه سار على دأبهم(معاصروه من علماء القرن الرابع) في الاستشهاد من الحديث الشريف و الّذي كان نادرا في الرسالة.
- تجاوز المعرّي الاهتمام بالقضايا المتعلقة بالمفردة من حيث هي بنية مفردة منعزلة، لينتقل إلى دراستها من حيث هي مكون تركيبي أو دلالي من غير إغفال للإشارة إلى اللّغة باعتبارها مجال البحث في ذاتها.
- استطاع المعرّي من خلال رسالة الملائكة أن يجمع شتات فروع الدّرس اللّغوي، حيث لم يفصل ركنًا من أركان الدّراسة اللّغوية الموصول بعضها بالآخر، لاسيما ما تعلق بالقضايا الصوتية و الصرفية، ذلك أنّه لم يُعن بدراسة الظواهر الصوتية من حيث هي ظاهرة فسيولوجية إنّما تناولها باعتبارها أداة ذات وظيفة تتدخل في تشكيل البنية التحتية للأبنية، و التي يتبنى تغيرها الدرس الصرفيّ بمختلف مجالاته. كما أنّه لم يفصل المستوى الدلالي عن باقي المستويات اللّغوية؛ ذلك أنّ الدلالة انعكست على مجمل تحليلاته لتكون بذلك عاملا مهما في التحليل اللّغوي لدى المعرّي، و هذا يؤكد وعيه بتعقد الظاهرة اللّغوية و التي تعتبر في الوقت الراهن كُلا متشابكا، و إنما الفصل بينها واقع تجوزا و على سبيل تسهيل الدراسة.
- تميّزت رسالة الملائكة بطابع تأليفي خاص لم نعهده في مثيلاتها من الرسائل اللغوية أو حتى كتب الصرف و اللّغة عموما، حيث إن أبا العلاء قد أخرج الدرس اللّغوي من طابعه التجريدي إلى طابع إبداعي، استعان به كآلية جذب و إقناع للمتلقين، و هذا المزج ينبئ بقدرة خاصة استطاع المعرّي من خلالها الجمع بين النقيضين، و بهذا يكون قد تجاوز ما كان سائدا في عصره و ما سبقه من عصور فيما يخصّ الكتابة في إطار الدّرس اللّغوي، حيث جمعت الرسالة بين خصائص البناء الفني و العلمي معا، يرجع ذلك أساسا- فيما نظن- إلى الغرض التعليمي الذي سيطر نوعا ما على توجيه المعرّي لمحتوى الرسالة و التي هي أساسا مجموعة مسائل، فإنّ ابتداعه لهذا الأسلوب أو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية القصص التعليمي، الجامع بين الخيال الفني و الاستقصاء اللّغوي يشكل علامة فارقة تحسب لهذا العالم الجليل و نقطة تفرد و تميّز.

- و جدنا المعرّي قد أشار في ما تناوله في رسالة الملائكة إلى أهم القوانين الصوتية الحديثة، و التي تتعلق بالتأثير المتبادل بين الأصوات، و هي ما يشار إليه حديثا بقانوني المماثلة أو المخالفة الصوتية وذلك في حديثه عن الإمالة و الإبدال اللّغوي و الإشباع و الإتباع و غيرها من الظواهر الصوتية. بالإضافة إلى أنه تنبه إلى الغرض الأساس منها، خاصة أنّها من الظواهر اللهجية النطقية وهو التخفيف أو ما يسمى حديثا بالاقتصاد اللّغوي، كما اعتبر هذا الميل للتخفيف أو الاقتصاد من العادات اللهجية الفطرية لدى الإنسان.
- اعتبر اللّغة عنصرا كونيا ذا شمولية متأثراً بسنن الكون كغيره من الكائنات الأخرى، إذ إن اعتبار المعرّي أن أصل نشأتها توقيف و إلهام إلاهي لم يجعله ينفي عنها إمكانية التطور و التغيير.

هذه إذن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث؛ على أننا لابد أن نشير إلى أن هذه المقاربة بين الفكر العلائي و الفكر اللّساني الحديث لا تكتمل إلاّ بتطبيقها على سائر مؤلفاته، ليظهر بذلك من خلالها مدى تقارب و طفرة هذا العقل الفريد، و من ثمّ الوقوف على إسهام الفكر العربيّ في التّأصيل للدّراسة اللّغوية الحديثة، و في ما يلي جملة من الأمور أوحى إلينا البحث بأهميتها:

- ✓ حتمية إعادة دراسة التراث من منظور حداثي، و إن كثرة المحاولات في هذا المجال لابد من تقديم دراسات على هذا المنحى ذلك أن بعضه لازال في طي النسيان.
- ✓ إنّ أبا العلاء المعرّي كما أشرنا منذ بداية هذه الدراسة، لم ينل حظه من الدراسة كبقية العلماء لاسيما من الجانب اللغوي، و مدى تأثيره في أراء غيره من اللّغويين المعاصرين و اللاحقين، ومدى مساهمته في وضع أسس الدّرس اللّغوي القديم.
- ✓ إن توجه المعرّي صوب المنهج التعليمي من خلال مزجه النمط الإبداعي باللّغوي، يحيلنا إلى ضرورة تتبع هذا الجانب المهم من شخصية المعرّي، و الذي غاب في الدراسات–فيما نعلم– بل لا يقتصر الأمر على هذا، بل لابد من الإطلاع على هذا النمط التأليفي المتميّز، و الذي لابد أن تكون له إرهاصات سابقة طمعا في التأسيس لنظرية تعليمية تستحق التطبيق لاسيما من خلال هذا الاستخدام الفريد للمادة اللّغوية في التعليم.
- ✓ العمل على تغيير نظرة الدارسين للمعرّي، حيث غالبا ما أعتقد بتبعيته الفلسفية و التي غالبا ما شغلت تفكير الدارسين.

و في الختام، فقد كان هذا البحث ثمرة اجتهاد نطمح من ورائها إلى تأصيل البحث اللساني العربي، و التأسيس له بما يميّزه بخصوصياته المعرفية و المنهجية، و حسبنا في ذلك هذه النية الصادقة، فإن و فقنا فالحمد لله و إن قصرنا فمنا. و الله ولي التوفيق.

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم برواية ورش

أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، تح: محمد سليم الجندي، دار الصادر للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1412هـ/1992م.

أولا– المراجع العربية

إبراهيم أنيس،

1. دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، مصر، 1984.
2. الأصوات اللغوية، مطبعة النهضة، مصر، (د ت).
3. في اللهجات العربية، مكتبة أنجلو المصرية، ط3، القاهرة، مصر، 2003.

إبراهيم حسن إبراهيم،

4. الترخيم معناه أغراضه و أنواعه، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، 1404هـ/1984م.

إبراهيم السمرائي،

5. المدارس النحوية أسطورة و واقع، دار الفكر للنشر و التوزيع، ط1، عمان، الأردن، 1987.
6. مع المعرّي اللّغوي، مؤسسة الرسالة، ط1، سوريا، 1984.

ابن الأنباري، (أبي البركات)

7. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين و الكوفيين، تح:جودة مبروك محمد مبروك، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، مصر، 2002.

ابن الجزري، (الحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي)

8. النشر في القراءات العشر، تصحيح و مراجعة: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،(دت).

ابن جني، (أبو الفتح عثمان)

9. الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية/ المكتبة العلمية، مصر، 1372هـ/ 1952م.
10. سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1428هـ/ 2007.
11. اللّمع في العربية، تح: سميح أبو مغنى، دار المجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، 1988.

ابن عقيل: (بهاء الدين عبد الله)

12. شرح ابن عقيل(على ألفية ابن مالك)، قدم له ووضع هوامشه و فهارسه: إميل بديع يعقوب، منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية،ط1، 1997.

ابن فارس، (أحمد بن بن فارس بن زكريا)

13. الصاحبي في فقه اللغة العربيّة و مسائلها و سنن العرب في كلامها، تح وضبط: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، ط1، بيروت، لبنان، 1414هـ/1993م.

ابن مالك، (جمال الدين محمد بن عبد الله الأندلسي)

14. شرح التسهيل، تح: عبد الرحمن السيد و محمد بدوي المختون، الهجر للطباعة، ط1، مصر، 1990.

ابن يعيش، (موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي)

15. شرح المفصل، قدم له و وضع هوامشه و فهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان،1422هـ/2001م.

أبو العلاء المعرّي،

16. ديوان لزوم ما لا يلزم(اللزوميات)-مراجعة أبي منصور الجوالقي- حرره و شرح تعابيره و أغراضه: كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، لبنان،1422هـ/2001م.

أحمد تيمور باشا،

17. أبو العلاء المعرّي، مؤسسة هنداوي للثقافة و التعليم، القاهرة، مصر، 2012.

أحمد الحملاوي، (أحمد بن محمد)

18. شذا العرف في فن الصرف، دار الفكر للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2000.

أحمد عفيفي،

19. ظاهرة التخفيف في النحوي العربي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، مصر، 1417هـ/1996م.

أحمد محمد قدور،

20. مبادئ اللسانيات، دار الفكر، ط3، دمشق، سوريا،1429هـ/2008م.

أحمد مختار عمر،

21. البحث اللغوي عند العرب (مع دراسة لقضية التأثير و التأثر)، عالم الكتب، ط 6، القاهرة، مصر، 1988.

22. دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب للنشر و التوزيع، ط4، القاهرة، مصر، 2006،

23. علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، القاهرة، مصر، 1998.

أحمد مطلوب،

24. النحت في اللغة العربية دراسة و معجم، مكتبة ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2002.

أدما طربيه،

25. الإبدال معجم و دراسة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 2005.

الاستراباذي، (رضي الدين محمد)

26. شرح الشافية، تح: محمد نور الحسين.محمد زفزاف. محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982.

27. شرح الرضى على الكافية، طبعة مصححة، عمل: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، ط2، بنغازي، ليبيا، 1996.

بريجشتراسر،

28. التطوّر النحويّ للّغة العربية (محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة عام1929م)، تجميع: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، مصر، 1414هـ/1994م.

تمام حسان،

29. اللغة العربية معناها و مبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994.

الثعالبي، (أبو منصور عبد الله بن محمد)

30. فقه اللغة و أسرار العربية، ضبط: ياسين الأولي، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، لبنان، 1420هـ/2000م.

الجاحظ، (أبو عثمان عمرو بن بحر)

31. البيان و التبيين، تح و شرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، مصر، 1418هـ/1998م.

جرجي زيدان،

32. اللّغة العربيّة كائن حيّ، دار الجيل، ط2، بيروت، لبنان، 1988.

الجواليقي، (أبو منصور موهوب بن أحمد)

33. المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تح: ف عبد الرحيم، دار القلم للطباعة و النشر، ط1، دمشق، سوريا، 1410هـ/1990م.

حسام البهنساوي،

34. التراث اللغوي العربي، و علم اللغة الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 1425هـ/2004م.

حسين آل ياسين:

35. الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، مكتبة الحياة، ط1، بيروت لبنان، 1400هـ\1980م.

خديجة الحديثي،

36. أبنية الصرف في كتاب سيبويه معجم و دراسة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان،2003.

رمضان عبد التواب،

37. فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، ط6، القاهرة، مصر، 1420هـ/1999م.

38. لحن العامّة و التطوّر اللغوي، مكتبة زهراء الشرق، ط2، القاهرة، مصر، 2000.

39. المدخل إلى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، مصر، 1417هـ/1997م.

40. مشكلة الهمزة العربية، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة ، مصر، 1417هـ، 1996م.

دار سعد،

41. أبو العلاء المعري دفاع ابن العديم عنه (الإنصاف و التحري في رفع الظلم و التجري عن أبي العلاء المعري)، دار سعد للطباعة والنشر، مصر، 1945.

سعود بن غازي بن أبو تاكي،

42. خصائص التأليف النحوي في القرن الرابع الهجري، دار الغريب، ط1، 1425هـ، 2005م.

سلمان سالم السحيمي،

43. إبدال الحروف في اللّهجات العربية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، المدينة المنورة، السعودية، 1415هـ/1995م.

44. الحذف و التعويض في اللّهجات العربيّة من خلال معجم الصحاح للجوهري، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، المدينة، السعودية، 1415هـ.

سيبويه: (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)

45. الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر،ط3، 1408هـ/1988م.

السيوطي، (جلال الدين)

46. الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه و علق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، 1426 هـ/2006م.

47. المزهر في علوم اللّغة و أنواعها، ضبط و تصحيح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1418هـ/1998م.

48. همع الهوامع، تح و شرح: عبد العال سالم تكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،1413هـ/1992م،
شوقي ضيف،
49. المدارس النحوية، دار المعارف، ط7، القاهرة، مصر، (دت).
طه حسين،
50. تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، ط6، القاهرة، مصر، 1963.
عبد الحميد عبد الواحد،
51. الكلمة في التراث اللساني العربي، مكتبة علاء الدين، ط1، صفاقس، تونس، 2004.
عبد السلام المسدّي،
52. التفكير اللّساني في الحضارة الإسلامية، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1986.
عبد الصّبور شاهين،
53. القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، (دت).
54. المنهج الصوتي للبنية العربيّة، رؤية جديدة في الصرف العربيّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ/1980م.
عبد العزيز عماري،
55. قضايا لسانية، مطبعة سندي، ط1، مكناس، المغرب، 2000.
عبد العزيز الميمني،
56. أبو العلاء و ما إليه، دار الكتب العلمية، ط1،بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م.
عبد الفتاح كليطو،
57. أبو العلاء المعرّي أو متاهات القول، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
عبد القادر أبو شريفة. حسين لافي. داود غطاش:
58. علم الدلالة و المعجم العربي، دار الفكر للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 1409هـ/ 1989م،
عبد القادر زيدان،
59. قضايا العصر في أدب أبي العلاء، دار الوفاء للطباعة و النشر، ط1،الإسكندرية، مصر، 2006.
عبد القادر عبد الجليل،
60. الأصوات اللغوية، دار الصفاء للنشر و التوزيع، ط1، عمان الأردن، 2010.
عبد القاهر الجرجاني، (أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد)
61. دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد التُنجي، دار الكتاب العربي، ط1،بيروت لبنان، 1425هـ/2005م.

عبد الله العلايلي،

62. المعرّي ذلك المجهول(رحلة في فكره و عالمه النّفسي)، دار الجديد، ط3، بيروت، لبنان، 1995.

عبده الراجحي:

63. التطبيق الصرفي، دار النهضة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1426هـ/2004.

64. التطبيق النحوي، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر، 1420هـ/2000م.

عفاف حسانين،

65. في أدلة النحو، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، مصر، 1996.

علي عبد الواحد وافي:

66. فقه اللّغة، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط3، مصر، 2004.

علي كنجيان خناري:

67. مصادر ثقافة أبي العلاء، دار الثقافة للنشر، ط1، القاهرة، مصر، 2001.

عودة خليل أبو عودة:

68. التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن (دراسة دلالية مقارنة)، مكتبة المنار، ط1، 1405هـ/1985م.

غانم قدوري الحمد:

69. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار للنشر و التوزيع، ط2، عمان، الأردن، 1428هـ/2007م

فايز الداية:

70. علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق(دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، ط2، بيروت/ دمشق، لبنان/ سوريا،1417هـ/1996م.

الفراء، (أبو زكريا يحي بن زياد)

71. معاني القرآن، عالم الكتب، ط3، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.

كرم محمد زرندح،

72. أسس الدرس الصرفي، ط4 (منقحة)، دار المقداد للطباعة، غرة ، فلسطين، 1428هـ/2007م.

المبرد: (أبو العباس بن محمد بن يزيد)

73. المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عضيمه، لجنة إحياء التراث/مطابع الأهرام التجارية، ط3، القاهرة، مصر، 1415هـ، 1994م.

محمد بن إبراهيم الحمد،

74. فقه اللغة (مفهومه–موضوعاته– قضاياه)، دار ابن خزيمة للنشر و التوزيع، ط1،الرياض السعودية، 1426هـ/2005م.

محمد حسن عبد العزيز،

75. القياس في اللّغة العربية، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1415 هـ/1995 م.

محمد حسين علي الصغير،

76. الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2000.

محمد داوود،

77. العربيّة و علم اللّغة الحديث، دار الغريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 2001.

محمد عوني عبد الرؤوف،

78. القافية و الأصوات اللغوية، مكتبة دار المعرفة/ الأكاديمية للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، 2006.

محمود السعران،

79. علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1997.

محمود عكاشة،

80. التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة (دراسة في الدلالة الصوتية، و الصرفية، و النحوية، و المعجمية)، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة، مصر، 1426هـ/2005م.

محمود فهمي حجازي،

81. مدخل إلى علم اللّغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، مصر، (دت).

المجمّع العلميّ العربيّ بدمشق،

82. المهرجان الألفي: دار الصادر، ط2، بيروت، لبنان، 1414هـ/1994م.

مهدي المخزومي:

83. مدرسة الكوفة و مناهجها في دراسة اللّغة و النحو، مكتبة و مطبعة مصطفى الحلبي و أولاده، ط2، 1377هـ/1958م.

الميداني، (أحمد بن محمد)

84. نزهة الطرف في علم الصرف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1997.

نادية رمضان:

85. قضايا في الدّرس اللّغوي، مؤسسة شباب الجامعة ، مصر، 2004.

هادي نهر:

86. الأساس في فقه اللغة و أرومتها، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، عمان، الأردن، 1423هـ/2002م.

87. علم الدلالة التطبيقي في التراث، دار الأمل للنشر و التوزيع، ط1، الأردن، 1427هـ-2007م،

يوسف العثماني:

88. أبو العلاء المعري معجميّا، منشورات دار سحر للنشر و معهد بورقيبة للّغات الحيّة، تونس، (د ت).

ثانيا- المراجع المترجمة

جورج مونان:

89. معجم اللسانيات، تر: جمال الحضري، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1433هـ،2012.

ستيفن أولمان:

90. دور الكلمة في اللغة، ترجمة و تقديم و تعليق: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، مصر، 1975.

فندريس:

91. اللّغة، تر:عبد الحميد الدواخلي و محمد القصاص، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، (دت).

فولفديتريش فيشر:

92. الأساس في فقه اللغة، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع، ط1، القاهرة، مصر،1422هـ/2006م.

ماريو باي:

93. أسس علم اللغة، عالم الكتب، تر: أحمد مختار عمر، ط8، القاهرة مصر، 1419هـ/1998م.

ثالثا: المعاجم

ابن خلكان، (شمس الدين أحمد بن محمد)

94. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح:إحسان عباس، الجزء الأول، دار الصادر، بيروت، لبنان، (د ت).

ابن فارس: (أبو الحسن أحمد)

95. معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م.

ابن منظور، (أبو الفضل جمال)

96. لسان العرب، دار الصادر، ط3، بيروت، لبنان، 1994.

راجي الأسمر،

97. المعجم المفصل في علم الصرف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م.

مجدي وهبة، كمال المهندس،

98. معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتبة لبنان، ط2 (منقحة)، بيروت، لبنان، 1984.

محمد الأنطاكي،

99. المحيط في الأصوات العربية و نحوها و صرفها، دار الشروق العربي، ط3، بيروت، لبنان، (د ت).

ياقوت الحموي، (ياقوت بن عبد الله)

100. معجم الأدباء–إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار العرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

رابعا: الدوريات

101. مجلة العلوم الإنسانية: كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 11، ماي 2007.

102. مجلة الممارسات اللغوية(مجلة نصف سنوية محكمة)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد:01، 2010.

103. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، العدد:5، الشلف، الجزائر، 2011.

104. مجلة اللّسانيات و اللّغة العربيّة (مجلة نصف سنوية محكمة)، منشورات مخبر اللسانيات و اللّغة العربية، كلّية الآداب و اللّغات الإنسانية و الاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، العدد:6 ، جوان 2009.

سادسا: مواقع إلكترونية

105. عبد الكريم الأشتر: أبو العلاء المعري و اللغة، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، المجلد81، الجزء الثالث.(www.Google.com)، آخر ولوج للمراجعة: 12-06-2015

106. ماجد حميد فرج:البناء الموضوعي في رسالة الملائكة لأبي العلاء المعرّي دراسة وتحليل، جامعة الكوفة: كلية الفقه قسم اللغة العربية، العراق، (نسخة الكترونية: www.Google.com ، آخر ولوج للمراجعة: 12-06-2015

107. كمال أحمد غنيم، آليات التعريب و صناعة المصطلحات الحديثة، شبكة الألوكة، www.Alukah. net.، آخر ولوج للمراجعة: 12-06-2015.

108. منصور بن محمد الغامدي، الصوتيات العربية، مكتبة التوبة، ط1، الرياض، السعودية، 1428هـ/2007م. http://www.mghamdi.com/TabCon.htm، آخر ولوج للمراجعة: 12-06-2015.

فهرس الموضوعات

مقدمــة ..... أ- د

الفصل الأول: دراسة موجزة عن أبي العلاء المعرّي و رسالة الملائكة **1– 66**

المبحث الأول: أبو العلاء المعرّي: عصره، نسبه، مذهبه الفكري و اللغوي **1– 31**

I– عصره 1

1- الحياة السياسية في عصر المعرّي 1

2- الحياة الاجتماعية في عصر المعرّي 3

3- الحياة العلمية في عصر المعرّي 3

II– أبو العلاء المعرّي : حياته و نشأته 5

1- نَسَبُهُ 5

2- مولده 5

3- اسمه و كنيته 5

4- مرضه و ذهاب بصره 6

5- أسرته 7

6- نشأته وطلبه للعلم 8

III– كُتّابه و تلاميذه و مؤلفاته 13

1- كُتّــابه 13

2- تلاميــذته 13

3- مؤلفــاته 14

4- وفاتــه 17

VI– مذهبه الفكري و اللغوي 18

أولا– مذهبه الفكــري 18

1- مصادر ثقافة أبي العلاء 18

2- عقيــدة المعرّي 20

ثانيا– مذهبه اللُّغوي 26

1- اللّغة عند المعرّي 26

2- أهداف دراسته للغة 27

3- خصوصيات الدّراسة اللّغوية عند المعري 27

4- مذهبه اللُّغوي 28
المبحث الثاني: رسالة الملائكة و منهج أبو العلاء في تدوينها 31- 65
I – رسالــة الملائكــة 31
1- ظهورها بنصها الكامل 32
2- سبب تألــيفها 33
3- زمن تأليـــــــفها 34
4- سبب التسميـــة.....35
5- محتوى الرسالة 35
6- قيمة الرسالــة 37
II – منهجــه 39
أولا- عرض المادة اللغوية 39
ثانيا- تحليل المادة اللغوية 41
ثالثا- الاستشهاد.....44
رابعا- منهجه التعليمي.....58
خامسا- مصادر الرسالة.....60
سادسا- المنهج الفني.....62
خلاصة.....65
الفصل الثاني: قضايا صوتية و صرفية في رسالة الملائكة.....66-138
المبحث الأول: القضايا الصوتية.....66-101
I- الإمالــة 67
- موضع الإمالة عند المعرّي.....69
- أنماط الإمالة عند المعرّي.....70
- ملخص القول في مسألة القول في" ترك القراء إمالة ياء إذا كان حرف نداء".....73
II: الإبدال اللّغوي.....75
أولا- الإبدال اللّغوي عند المعرّي.....77
ثانيا- صور الإبدال اللّغوي عند المعرّي.....78
1. إبدال السين صاد.....78
2. إبدال الفاء ثاء.....79

3. إبدال الهمزة هاء.....80
III: التخفيف (طلب الخفة) 82
أولا- توالي الأمثال.....84
ثانيا- الابتداء بالساكن.....87
- ملخص القول في مسألة "القول في اثنان و اثنتين".....88
ثالثا- تخفيف الهمز.....89
أ- تخفيف الهمزة المفردة.....90
ب- تخفيف الهمزة المجاورة.....91
رابعا- تخفيف التشديد.....93
خامسا- الإشباع أو مطل الحركات.....95
أ- زيادة الياء لأجل الكسر.....97
ب- زيادة الألف لأجل الفتح.....98
جـ- زيادة الواو لأجل الضمة.....100
سادسا- الإتّبـاع.....100
المبحث الثاني: القضايا الصرفية.....102-138
I- الميزان الصرفيّ.....102
II- الزيـادة.....105
- مواضع حروف الزيادة عند المعرّي: 107
- ملخص القول في مسألة القول في مهيمن فيما تعلق بحروف الزيادة.....112
III- همزة الوصل و همزة القطع.....113
- همزة الوصل في اسم.....117
IV - الإعلال و الإبدال.....119
أولا- الإعـلال.....119
1- الإعلال بالقلب.....121
2- الإعلال بالنقل.....127
3- الإعلال بالحذف.....128
ثانيا- الإبـدال.....131
V- الترخيـم.....132

- ملخص القول في"مسألة القول في سيّد وميّت".....136
- خلاصة.....138

الفصل الثالث: قضايا النحو و الدلالة و فقه اللغة في رسالة الملائكة.....139-192

المبحث الأول: القضايا النحوية.....139-150

I – أسماء الإضمار.....139

- ملخص القول في "مسألة القول في إيَّاك".....142

II– الإحالة الضميرية.....145

- ملخص القول في مسألة القول في"المسألتين اللتين ذكرهما النحويون".....146

المبحث الثاني: قضايا الدلالة و فقه اللغة و المعجمية.....151-192

I– القضايا الدلالية 151

أولا: التطور الدلالي.....152

ثانيا: ظواهر دلالية في رسالة الملائكة.....154

1- التضاد 158

2- النقل و مخالفة الوضع.....159

II– قضايا فقه لغوية.....162

أولا: نشأة اللغة 162

ثانيا: النحت.....170

ثالثا: التعريب.....176

III – القضايا المعجمية..... 184

خلاصة.....192

- **خاتمـة**.....193-195
- **قائمة المصادر و المراجع**..... 196-205
- **فهرس الموضوعات** 206-209
- **ملخـص**

الملخّص:

لازال الدّرس اللّغويّ القديم في حاجة إلى قراءة معاصرة، تفيد من اتجاهات الدّرس الحديث و مناهجه، على ذلك ارتأينا الإسهام في ذلك بتقديم أحد الجهود الصادقة في ميدان الدّراسة اللّغوية العربيّة القديمة و هو **أبو العلاء المعرّي** الذي ظل زمنا بعيدا عن هذا النمط من الدراسة، و لقد سعينا إلى رصد معالم هذا الفكر الفريد من خلال مصنفه "**رسالة الملائكة**".

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة رصّد أهم القضايا اللّسانية التي خصّت اللّغة بمختلف مستوياتها، فكانت على ذلك في ثلاثة فصول:

الفصل الأول و كان على مبحثين: الأول اختّص بسيرة أبي العلاء المعرّي؛ عصره و حياته و نشأته، كُتّابه وتلاميذه و مؤلفاته بالإضافة إلى مذهبه الفكريّ و اللّغويّ، أما المبحث الثاني أدرجنا فيه بيانا موجزا عن رسالة الملائكة؛ ظهورها، سبب تأليفها و تسميتها، زمن تأليفها محتواها و قيمتها، و منّهج المعرّي في تدوينها.

ليتضمن الفصل الثاني كُلا من القضايا الصوتيّة و الصرفيّة و على هذا كان في مبحثين: المبحث الأول صوتي، تطرّقنا فيه إلى الظواهر الصوتيّة التي تَعرّض لها المعرّي في الرسالة أو تطرق إليها من خلال تحليلاته التي قدّمها للإجابة عن المسائل التي عُرضت عليه، و هي: الإمالة و الإبدال بالإضافة إلى قضية التخفيف. أما المبحث الثاني فقد تعرضنا فيه إلى القضايا الصرفيّة مثل: الميزان الصرفيّ، الزيادة، و همزة الوصل، و القطع والإعلال و الإبدال، و الترّخيم.

أما الفصل الثالث فقد جاء في مبحثين الأول: تضمن القضايا النحوية التي تعرض لها المعرّي وهي كل من أسماء الإضمار و الإحالة الضميرية. أما المبحث الثاني: فعالجنا فيه القضايا الدلالية و التي ظهرت من خلال تحليلات المعرّي لبعض القضايا اللغوية، كما تعرضنا إلى قضايا تتعلق بفقه اللّغة منها: رأي المعرّي حول نشأة اللّغة، و ظاهرتا التّعريب و النّحت، لنخلص في هذا المبحث بالحديث عن القضايا المعجمية لدى المعرّي من خلال الرسالة.

و اختُتمت الدراسة بالحديث عن أبرز النتائج التي خَلُصت إليها الدراسة، يتبعها ثبت بأسماء المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في البحث، و التي توصلّنا بها إلى تحقيق الأهداف المرجوة منه.

الكلمات المفتاحية:

أبو العلاء المعرّي، رسالة الملائكة، اللّغة، القضايا اللّسانية، القضايا الصوتيّة ، القضايا الصرفيّة، القضايا النحوية، القضايا الدلالية، القضايا المعجمية .

Résumé :

Le cours linguistique classique arabe a encore besoin d'une lecture contemporaine profitant des orientations du cours moderne et de ses méthodes; sur ce, nous avons opté pour y contribuer en essuyant un effort sérieux au domaine de l'étude linguistique arabe classique couvrant **Abul ˇAla Al-Maˇarri** qui est longtemps resté loin de ce type d'étude, nous avons tenté d'observer les repère de cette pensée unique à travers son livre intitulé «Missive des Anges».

Nous avons tenté, par le truchement de cette étude, d'examiner les questions linguistiques les plus importantes relatives à la langue en ses différents niveaux, aboutissant ainsi à trois chapitres :

Le premier d'entre eux a cerné deux titres, dont le premier s'est intéressé à la biographie d'Abul ˇAla Al-Maˇarri, son ère, sa vie, ses scribes, ses élèves, ses livres, outre son courant de pensée et de langue ; quand au deuxième titre, nous y avons inclus un récapitulatif de la « Missive des Anges », son apparition, la raison de sa rédaction, sa période, son contenu, sa valeur ainsi que la méthode de rédaction d'Al-Maˇarri.

Le deuxième chapitre a traité les questions de phonétique et de morphologie en deux titres : le premier est phonétique, nous y avons exposé les phénomènes phonétique expliqués par Al-Maˇarri en ses analyses présentées en guise de réponse aux questions qui lui ont été soumises à l'exemple de : l'altération ou le changement en la racine, outre l'allègement. Au deuxième titre, nous avons couvert les questions de morphologie à l'exemple de : l'analogie de conjugaison, l'ajout, la hamza de liaison, de rupture, la flexion et l'altération et l'apposition conjugationnelles et l'élision.

Le troisième chapitre fut composé de deux titre, dont le premier a cerné les questions grammaticales exposées par Al-Maˇarri en l'occurrence les pronoms et le renvoi pronominal. Au deuxième, nous avons traité les questions sémantiques surgissant des analyses de certaines questions linguistiques par Al-Maˇarri. Et nous avons exposé certaines questions philologiques dont : l'avis d'Al-Maˇarri sur la création de la langue, les phénomènes d'arabisation et de dérivation, pour en finir à parler des questions lexicographique chez Al-Maˇarri.

Nous avons conclu l'étude mettant en exergue les résultats les plus importants auxquels a abouti l'étude, suivis par la bibliographie de notre recherche, moyennant laquelle nous avons abouti à concrétiser les buts espérés.

Les mots clés :

Abul ˇAla Al-Maˇarri, **Missive des Anges**, **langue**, **les questions linguistiques**, **les questions de phonétique**, **les questions de morphologie**, **les questions grammaticales**, **les questions sémantiques**, **les questions lexicographiques**.

Abstract:

The classical Arabic language course still needs to enjoy a contemporary reading of the guidelines of modern course and methods; that is why, we opted for help by wiping a serious effort to the field of classical Arabic linguistic study covering Abul 'Ala Al-Ma'arri who has long stayed away from this type of study, We tried to observe the cue of this unique thought through his book entitled "Angels letter ".

We have tried, through this study, to consider the most important language issues relating to the language in its different levels, resulting in three chapters:

The first of them covered tow subchapters, the first dealt with the biography of Abul 'Ala Al-Ma'arri, his era, his life, his scribes, his students, his books, in addition to his thought and language current; while in the second one, we have included a summary to the "Angels letter ", his appearance, the reason behind writing it, its period, its content, its value and the method of Al-Ma'arri preparation.

The second chapter has dealt with the issues of phonetics and morphology into tow subchapters: first, phonetics, there have exposed bare phonetic phenomena explained by Al-Ma'arri in its analysis presented in response to questions that were submitted to him 'example: alteration or change in the root, in addition to alleviation. In the second subchapter, we covered the combination of questions to the questions of: the analogy of conjugation, adding, connecting and breaking Hamzas, bending and conjugational flexion, alteration and affixing besides elision.

The third chapter was composed of tow subtitles; the first shed light on grammatical issues presented by Al-Ma'arri namely pronouns and pronominal reference. In the second, we handled semantic analyzes issues arising from some language issues by Al-Ma'arri. Than we exposed some philological issues including: the opinion of Al-Ma'arri on language creation, phenomena of Arabization and derivation, to finish talking about the lexicographical issues of Al-Ma'arri.

We concluded the study highlighting the most important results obtained in the study, followed by the bibliography of our research, with which we came to realize the expected goals.

Key words:

Abul 'Ala Al-Ma'arri, **Angels letter**, **language**, **language issues**, **phonetics issues** , **morphology issues**, **grammatical issues**, **semantic issues**, **lexicographical issues**.