

- 34 سورة البقرة: الآية 48.
- 35 ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق وشرح: د. عبد العال سالم مكرم، الطبعة الثالثة، دار الشروق، بيروت، 1399هـ/1979م، ص 76.
- 36 ابن يعيش، شرح المفصل، ج 5، ص 92، و93.
- 37 ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 262، و263، وج 2، ص 184، و185.
- 38 في سورة الأنعام: الآية 55، وسورة النحل: الآية 48، وسورة الكهف: الآية 109، وسورة التوبة: الآية 54.
- 39 ابن الأثير، المذکر والمؤنث، ج 1، ص 457.
- 40 المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت285هـ)، المذکر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، وصالح الدين الهادي، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، 1970م، ص 115.
- 41 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1412هـ/1992م، ج 10، ص 220.
- 42 سورة غافر: الآية 26.
- 43 مكّي القيسي، كتاب الكشف، ج 2، ص 243.
- 44 سورة الصافات: الآية 147.
- 45 واختلفوا أيضا في إفادة (أو) معنى (بل). انظر ابن الأثير، الإنصاف، ج 2، ص 478، و488.
- 46 انظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 8، ص 99، و100. والمالقي، أحمد بن عبد النور (ت706هـ)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، 1405هـ/1985م، ص 210-212. والمرادي، الحسن بن قاسم (ت749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوه، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م، ص 227-230. وابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج 3، ص 232، و233. والسيوطي، همع الهوامع، ج 3، ص 173-176.
- 47 انظر المصادر السابقة نفسها.
- 48 سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 184.
- 49 ابن مجاهد، كتاب السبعة، ص 168.
- 50 أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 495. والمرادي، الجنى الداني، ص 587.
- 51 سورة يونس: الآية 44. انظر الفراء، معاني القرآن، ج 1، ص 312.
- 52 سورة النحل: الآية 40. وهي مثل سورة يس: الآية 82 (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).
- 53 سورة البقرة: الآية 102.
- 54 سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 38-40.
- 55 الفراء، معاني القرآن، ج 2، ص 31.
- 56 الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 102.
- 57 انظر مثلا: M.A.K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar* (Edward Arnold, London, 1985).

203 مدى التزام أبي عمرو بن العلاء والكسائي بمدرستيهاما النحويتين

- وجوه القراءات السبع وعللها وججها، تحقيق: محيي الدين رمضان، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ/1987م، ج 1، ص 418.
- 17 سورة الصف: الآية 8.
- 18 سورة الكهف: الآية 18. انظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 6، ص 77. وابن عقيل، عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني (769هـ)، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1410هـ/1990م. ج 3، ص 106، و107. وأبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1422هـ/2001م، ج 4، ص 190.
- 19 انظر سيبويه، أبا بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ/1988م، ج 1، ص 130، وص 171.
- 20 ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن محمد الطائي الجبالي الشافعي (ت 672هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/2000م، ج 1، ص 467. والسيوطي، همع الهوامع، ج 3، ص 55.
- 21 ابن يعيش، شرح المفصل، ج 6، ص 77. وابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج 3، ص 106، و107. والسيوطي، المصدر السابق نفسه.
- 22 السيوطي، همع الهوامع، ج 3، ص 55.
- 23 سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 182.
- 24 سورة الأنعام: الآية 96.
- 25 ابن يعيش، شرح المفصل، ج 6، ص 77، و78.
- 26 نور الدين، عصام، مصطلح المحاييد المذكر والمؤنث المجازيان، الشركة العالمية للكتاب ش م ل، بيروت، 1990م، ص 5، و6.
- 27 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الشافعي (ت 604هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م، ج 13، ص 7. وأبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 4، ص 144.
- 28 الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، د. م.، 1983م، ج 2، ص 638-640.
- 29 يعقوب، إميل بديع، المعجم المفصل في المذكر والمؤنث، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1994م، ص 8، و9. والنجار، شوقي، مشكلات لغوية، مطبوعات تهامة، جدة، 1404هـ/1984م، ص 140، و141.
- 30 ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي البغدادي (ت 324هـ)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص 81.
- 31 الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، وصالح مهدي عباس، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ/1988م، ج 1، ص 102.
- 32 المصدر السابق نفسه.
- 33 ابن مجاهد، كتاب السبعة، ص 81.

جيداً، وحتى يؤثر القرآن تأثيراً عميقاً في نفوسهم ويثبت العلاقة القريبة بينهم وبين القرآن، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على تقدّم النبي - من خلال قراءات القرآن - على Michael Halliday⁵⁷ في تطبيق اللغة الوظيفية في حياة العرب آنذاك.

- 1 ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد دمشقي (ت 833هـ)، النشر في القراءات العشر، تقديم: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م، ج 1، ص 15.
- 2 سورة النجم: الآيتان 3، و4.
- 3 سورة الحجر: الآية 9.
- 4 سورة الأنعام: الآية 137. وانظر الزمخشري، أبا القاسم محمود بن عمر (ت 528هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1406هـ/1986م، ج 2، ص 70.
- 5 أبو الطيب الحلبي، عبد الواحد بن علي (ت 351هـ)، مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة، 1954م، ص 74.
- 6 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، الطبعة الثالثة، دار الأمل، إربد، 1422هـ/2001م، ص 147، و148.
- 7 شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، 1995م، ص 176، و177.
- 8 انظر ابن الأثيري، أبا بكر محمد بن القاسم بن بشار (ت 328هـ)، المذکر والمؤنث، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1401هـ/1981م، ج 1، ص 181، و182. وابن يعيش، أبا البقاء يعيش بن علي (ت 643هـ)، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، د. ت. ج 3، ص 114.
- 9 السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م، ج 1، ص 394.
- 10 سورة المائدة: الآية 95.
- 11 سورة الواقعة: الآية 95.
- 12 سورة الأنعام: الآية 32. وهذا قراءة ابن عامر.
- 13 سورة ق: الآية 9.
- 14 انظر الفراء، أبا زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله (ت 207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ/2002م، ج 1، ص 225. وابن جني، أبا الفتح عثمان (ت 392هـ)، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2001م، ج 2، ص 267-269. وابن الأثيري، أبا البركات كمال الدين (ت 577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت. ج 2، ص 436، و438. والسيوطي، همع الهوامع، ج 2، ص 418، و419.
- 15 ابن جني، المصدر السابق، ج 2، ص 522، و523.
- 16 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م، ج 5، ص 44. ومكي القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت 437هـ)، كتاب الكشف عن

يتفق ذلك الوجه برأي ارتضاه، فمن ناحية أخرى يشير ردّ الكسائي لقراءة أبي عمرو بأن قراءة القارئ إلى حدّ ما- تكون مستندة إلى نمط النحو الذي اختاره، سواء تمت هذه المطابقة عمداً أو مصادفةً.

الخلاصة

وقد اتضح من العرض السابق أن قراءة القارئ، كانت قراءة أبي عمرو أو الكسائي، لا تمثل مذهبه النحويّ تمثيلاً كاملاً، فقارئ القرآن يقرأ بقراءة يوافق فيها مذهبه النحوي، بينما نجدّه يخالف مذهبه أو اختياره في موضع آخر، حتّى ذهب بهذه المخالفة في بعض الأحيان إلى السير على اختيار نظيره، مما يجعل معنى الآية أكثر توسّعاً وملانماً لسياق النصّ، كما هو الحال في الآية 8 من سورة الصفّ. وكذلك ترى الباحثة أن الكسائي قد صرح بردّ قراءة أبي عمرو بالرفع في سورة النحل (كُنْ فَيَكُونُ)، وهو أمر يجدر الانتباه إليه لأنه صادرٌ عن قارئ كبير شهير مع علمه بأن قراءات القرآن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما ورد عن النبي، إلا أنه يمكن تفسير هذا الوضع بأن بذور الخلاف لم تكن واضحة في زمن أبي عمرو مقارنة مع عصر الكسائي، ومن المحتمل أيضاً أن أبا عمرو رأى في قراءته أو قراءة غيره من القراء وجهاً آخر لا يتفق مع تلك القراءة غير أنه سكت عنه ولم يشرع في تضعيفه أو ردّه، وقد قال في هذا الشأن: "لو لا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرئ به، لقرأت حرف كذا وحرف كذا"⁵⁶، وهو من هذه الناحية أكثر تادباً من الكسائي في تعامله مع آيات الله عزّ وجلّ.

فإن الغرض الصحيح من النظر إلى القراءات ودراستها هو الاعتبار بدورها في تصحيح قواعد العربية التي قد أثبتتها علماؤنا الأجلّاء، وهذا ما قام به الكوفيون في إثبات قواعدهم إذ بنّوها على آيات الله وأخذوا بالاستشهاد حتى لو وردت آية واحدة، فتوسيع القواعد العربية بناء على هذا الأساس يساعد في مجال التعلّم، من حيث إنه يزيل الفجوة العميقة بين المدرستين التي تُزيد من صعوبات الطلاب في دراسة اللغة العربية، وهذا يتفق مع سرّ نزول القرآن بقراءات متعدّدة وهو التخفيف على الأمة وتيسير القراءة عليهم، وكان النبي - يتلو القرآن على قبائل العرب وكان على وعي تام بملازمات لغوية واجتماعية فيهم لكي يفهموه فهماً

قائماً عن طريق الإلزام، بحيث يكون (لكن) حرف ابتداء مباشرة في حالة اقترانها بالواو، فلا يكون عاطفاً آنذاك.

فترتب على ما عرض سابقاً مخالفة الكسائي لاختياره نفسه لأنه كان يقرأ بالتخفيف مع ورود الواو في المواضع الأربعة في حين أنه فضل التشديد معها، بينما تكون قراءة صاحبه أبي عمرو البصري موافقة لمذهبه. وبذلك تكون قراءة الكسائي هنا دليلاً إضافياً على عدم مسaire القارئ لرأيه النحوي في حين من الأحيان.

حرف الفاء

إن إمام النحاة البصريين، سيبويه، قد وافق قراءة أبي عمرو في رفع (فَيَكُونُ) في قوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)⁵²، ويقول: "واعلم أن الفاء لا تضم فيها أن في الواجب، ولا يكون في هذا الباب إلا الرفع"، مستشهداً بالآيتين الكريمتين: (فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ مَا بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ)⁵³ برفع (فَيَتَعَلَّمُونَ)، والآية السابقة (كُنْ فَيَكُونُ)، فالفاء في كلتا الحالتين ليست سببية، بل هي استئنافية عند سيبويه، وإن كان قد سبقهما النهي والأمر، فالنهي في الآية الأولى على تأويل (كَفَرُوا)، والأمر في الثانية على تأويل (إنما أمرنا ذلك). ومع موافقة سيبويه الصريحة لقراءة أبي عمرو فإنه قد ضعف النصب في مثل هذه الحالة إلا في ضرورة شعرية، ويقول: "وقد يجوز النصب في الواجب في اضطرار الشعر ... وهو ضعيف في الكلام"⁵⁴. وبذلك قرّر سيبويه صحة القراءة التي تخضع لقواعد مدرسته النحوية، وضعف القراءة التي لا تسير على نمطها.

وكذلك تجد الباحثة أن الكسائي قد ردّ قراءة أبي عمرو برفع (فَيَكُونُ) في سورة النحل، ويقول تلميذه الفرّاء في هذا الصدد: "وكان الكسائي يردّ الرفع في النحل..."⁵⁵ دون أن يعرض سبب رده لتلك القراءة، فنتفق قراءة الكسائي واختياره الخاص في هذا الموضوع عندما ذهب إلى ردّ قراءة أبي عمرو. وأشار قول الفرّاء سابقاً إلى أن الكسائي أيضاً أبدى تخطئته لقراءة غيره من القراء ما لم

تخرّج حرفاً ما من غير ما وُضع له أصلاً إلى معنى جديد، ولذلك تحسن إعادة النظر في العلة التي تشدّد البصريون بالتمسك بها.

وعودةً إلى اختلاف القارئين في قوله تعالى: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدَلَ دِينِكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ) يمكن القول بتوافق القراءتين في المعنى صراحة باعتبار إفادة (أو) هنا معنى الواو توافقاً تاماً، فكانت قراءة الكسائي هنا تنسجم مع ما ذهبت إليه مدرسته الكوفية، أو على الأقل تفيد (أو) وجه الإباحة فيصير المعنى: خوف فرعون من إحداث موسى هذا الضرب من الفساد على قومه، فمعنى الجمع عندئذ ما زال ثابتاً في (أو) واتضحت الصلة المعنوية القريبة بين القراءتين.

(لكن) و(لكن)

قرأ أبو عمرو في سورة البقرة الآية 102 (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا) (لكن) بالتشديد وتنصب (الشياطين) بعده على أنها عاملة عمل (إن)، في حين قرأ الكسائي (لكن) بالتخفيف، وترفع (الشياطين) على أنه مبتدأ لأن (لكن) هنا مهملة. وقد قرأ كذلك في ثلاثة مواضع أخرى وهي: الأنفال 17 (موضعان)، ويونس 44 (موضع واحد)، واتفقا بالتشديد في موضعين: البقرة 177، و189⁴⁹.

وقد نصّ أبو حيان الأندلسي والمرادي على أنّ الكسائي والفراء قد فضّلا تشديد (لكن) إن كان قبلها واو وتكون عاملة عمل (إن)، وأثرا تخفيف (لكن) إن لم تصحبها واو، وذلك لكونها حرف العطف حالة التخفيف، ومنزلته منزلة (بل) لأنهما حرفا عطف، فكما لم يصلح دخول الواو على (بل) فكذلك عندئذ استحال اجتماع حرفي العطف، هما (و) و(بل)⁵⁰. وقول الفراء في هذا الأمر واضح في مناقشته للآية (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ)⁵¹. الحقيقية أنه لا فرق بين اختيار الكسائي والفراء، وبين ما ذهب إليه أكثر النحاة، فهم جميعاً يرون أن (لكن) تكون عاطفة إن لم تدخل عليها واو، إلا أنّ رأي الكسائي والفراء مبني على أساس التفضيل والجواز، وكان رأي معظم النحاة

الكسائي (أَوْ أَنْ يَظْهَرَ...الْفُسَادُ). والقول المشهور هو إفادة كل من الحرفين معنيين مختلفين، إلا أن الباحثة وجدت محاولة للتوفيق في المعنى بين القراءتين عند أبي علي الفارسي، وأبي عبيد⁴³.

وقد نشأ الخلاف بين البصريين والكوفيين في إفادة (أو) معنى الواو، فذهب الكوفيون إلى أن (أو) تكون بمعنى الواو ولم يوافقهم البصريون في ذلك، بينما احتج الكوفيون بأدلة منها قول الله في سورة الصافات: (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةِ آلِفٍ أَوْ يُزِيدُونَ)⁴⁴، حيث أفادت (أو) هنا عندهم معنى الواو أو معنى (بل)، وأما البصريون فقد كانوا مصممين على تمسكهم بأن أصل معنى الواو يختلف عن أصل معنى (أو)، فالأولى للجمع بين الشئيين أو الأشياء، والثانية تقتصر على أحد الشئيين دون الآخر⁴⁵. فالسؤال: هل الحدّ الفاصل بينهما يكون قاطعاً أم هناك قاسم مشترك يختلف في وجه من أوجههما؟

وقد تعمق النحاة في المعنى العام لـ(أو) وهو وقوع أحد الشئيين، وفصلوا فيه بأوجه، منها: الإبهام، والشك، والتخيير، والإباحة، والتقسيم⁴⁶، ولناخذ وجهين منها على سبيل التمثيل، وهما الإباحة والتخيير، ولا بد أن يقعا بعد الطلب، والفرق بينهما من ناحيتين: الأولى: وقوع التخيير في أمر يمنع فعله من قبل، والإباحة وقعت في أمر ليس فيه المنع من قبل، والثانية: يمنع الجمع بين الأمرين في التخيير، ويباح الجمع بينهما في الإباحة⁴⁷. فالواضح هنا حضور وجه مشترك بين الواو و(أو) في عنصر الجمع. والحقيقة أن هذا مستفاد من قول سيبويه: "ادخل على زيد أو عمرو أو خالد، أي: لا تدخل على أكثر من واحد من هؤلاء. وإن شئت جئت به على معنى: ادخل على هذا الضرب"⁴⁸، ففي المعنى الأول وجب الاختيار، والثاني إباحة الجمع بينهم لحضور صفة مشتركة بينهم، فكان القائل يريد أن يقول: ادخل على زيد وعمرو وخالد. إذا لم تكن معاني (أو) قائمة على وقوع أحد الشئيين فحسب، فالإباحة من ناحية واحدة تتفق بما دل عليه الواو من معنى الجمع، وكذلك وجدت الباحثة في كتاب مغني اللبيب لابن هشام خروج الواو من معناه الأصل إلى جزء من معاني (أو) وهي التقسيم والإباحة والتخيير، وهذا قد أضاف دليلاً واضحاً على أن هناك حالات خاصة استثنائية

ووجدت الباحثة أربع آيات توجّه بالحمل على المعنى احتجاجاً على صحّة استخدامها، تذكيراً أكان أم تأنيثاً، فكلمة السبيل تعني الطريق، وتفيد كلمة الظلال الظل، وتشير كلمات إلى الكلام، وتساوي النفقات الإنفاق في المعنى³⁸، فتُذكر تلك الكلمات الثلاثة بناءً على الكلمات المقصودة بها أصلاً، ولكنّ في هذا النوع من الوجه نظراً، وذلك لأن الكلمة المرادفة لها ما زالت معرّضة للخلاف بين تذكيرها أو تأنيثها؛ فمثلاً نأخذ كلمة (الطريق) التي استدلّ بها في تذكير السبيل، قال أبو بكر ابن الأنباري في كتابه المذكّر والمؤنث: "(الطريق) قال الفراء: يؤنّثه أهل الحجاز، ويذكره أهل نجد، والتذكير فيه أكثر من التأنيث وأجود"³⁹، فلا يتحمّن على كلمة الطريق جنساً واحداً ولا يختلف شأنها عن شأن لفظ السبيل في جواز التخيير بين الجنسين، على الرغم من تفضيل الفراء للتذكير، وقال أبو العباس المبرد: "تقول (هو الطريق)، و(هي الطريق)، و(هو السبيل)، و(هي السبيل)"⁴⁰، وقول ابن منظور في لسان العرب يعرّز العلاقة المتشابهة المتداخلة بين الكلمتين: "(الطريق: السبيل، تذكر وتؤنث؛ تقول: الطريق الأعظم والطريق العظمى، وكذلك السبيل"⁴¹، فكيف يتمسك المفسّرون والنحاة بدليل يلتبس أمره التباس ما أريد الاستدلال به؟

ويبقى القرآن الكريم باختلاف قراءته عند القرّاء نموذجاً عالياً في النحو العربي لا يمكن إنكاره، بل من الواجب إثبات القياس عليه، فانسجام تأنيث أبي عمرو، وتذكير الكسائي في الكلمات المؤنّثة مجازياً، مهما تعدّدت الحجج في تأييد كلّ منهما، تلميح بيّن إلى أنّ النمطين كليهما أسلوبٌ فصيحٌ يستخدمه العرب منذ قديم الزمن، فالقرآن خير مثال على ذلك.

من قضايا الحروف

إفادة (أو) معنى (الواو)

قد وجدت الباحثة آية اختلف فيها أبو عمرو والكسائي بين (أو) و(الواو)، وهي (وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ)⁴²، فقرأ أبو عمرو (وَأَنْ يُظْهِرَ...الْفُسَادَ)، وقرأ

مستوعباً ما سمعه منهم من العربية، وبذلك لا يكون هناك مبرر واضح - بجانب النقل- للاختلاف بين قراءة الكسائي التي تميل إلى تذكير الفعل، وبين لغة أهل تميم، وكذلك بين قراءة أبي عمرو التي تميل إلى تأنيث الفعل، وبين لغة أهل الحجاز.

إذاً يعود الاختلاف إلى قضية الجواز، غير أنه يمكن ردّ قراءة الكسائي إلى أساس الرجوع إلى الأصل والقياس عليه، فالأصل هو التذكير، والتأنيث فرع منه، فيأتي التأنيث بعلامات دليلاً على فرعيته، كما أن النكرة أصل للمعرفة فتحتاج المعارف إلى علامات تفرّقها عن النكرات. وقوى هذا قول ابن مسعود الذي احتجّ به ابن خالويه في تذكير الفعل (يُقْبَل) في قوله تعالى: (وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ)³⁴: "إذا اختلفتم في التاء والياء فاجعلوه بالياء"³⁵، أي أنّ الحلول لمسألة الخلاف في تحديد التذكير أو التأنيث هي الرجوع إلى الياء لأنه الأصل، وهو ما قامت عليه قراءة الكسائي هنا مستبعداً التباس الأمر عند العرب في قضية التأنيث والتذكير. ومن ناحية منطق العقل فلا تفيد تاءات التأنيث في تلك الكلمات المعروضة سابقاً أي معنى حقيقي في تأنيثها، فالرجوع إلى الأصل، وهو التذكير، أنسب وأيسر، دون أن يفهم منه إفادة الكلمات إلى التذكير الحقيقي. وكذلك أنّ التخلي عن إلحاق علامة التأنيث في الأسماء المؤنّثة الحقيقية أمر يجيزه النحاة حالة وجود الفاصل بينها وبين فاعله³⁶، وإن كان الأمر هكذا فسقوط العلامة في الكلمات المؤنّثة غير الحقيقية أولى وأفضل.

وهناك قضية أخرى تتعلق بجواز تذكير الفعل أو تأنيثه، وهو النظر إلى ما تفيدته الكلمات من معنى فتغير نسبة الفعل إليها من ناحية التأنيث أو التذكير، فالشكل الظاهري لا يؤثر تأثيراً في تخصيص الكلمة لأبي من الجنسين، بل الذي يحكم ذلك هو ما تفيدته تلك الكلمات من معانٍ، وهذا ما اصطلح عليه القدماء بالحمل على المعنى، وهذه الظاهرة اللغوية واضحة مما حكاها الأصمعي عن أبي عمرو نفسه حيث قال: "سمعت رجلاً من اليمن يقول: فلان لُغوبٌ، جاءت كتابي فاحتقرها. فقلت له: أتقول جاءت كتابي! قال: نعم أليس بصحيفة. قلت: فما اللغوب؟ قال: الأحق"³⁷، فثبت تأنيث الكتاب هنا عن طريق إيراد كلمة ثانية مقصودة بها حقيقياً، وكانت مترادفة للكلمة الأصلية، ومشابهة لها، وهي الصحيفة.

إلى تميم، حتى أهملت نسبتها إلى أي قبيلة في بعض الأحيان²⁸. ومن ناحية أخرى أثبتت الدراسات الحديثة أنه لا مجال لإدخال منطق العقل في تخصيص كلمة ما بالتذكير أو التأنيث، لأنَّ العلاقة بين الجنس اللغوي والجنس الطبيعي لا يمكن أن يدركها عقل البشر لأنَّها غير محسوسة، وبذلك لم يستطع النحاة وضع العلل الواضحة على تخصيصها بأحد النمطين فجوزوهما معاً²⁹، ووجود قسم من الألفاظ التي لا ينسب تذكيرها أو تأنيثها إلى أي قبيلة قدّم تأييداً لهذه الظاهرة.

وإذا رجعنا إلى أصل أبي عمرو وجدنا أنه كان عربياً صريحاً من بني تميم، واكتشاف هذا البحث في تأنيث الأفعال على جميع قراءته يوحى بأنها لا تمثل لهجته التميمية تمثيلاً تاماً، وقد أصاب ابن مجاهد في هذا الأمر عند ما قدّم تعريفاً لأبي عمرو: "قرأ على أهل الحجاز، وسلك في القراءة طريقهم"³⁰، لأن قراءة أبي عمرو في تأنيث الأفعال تنسجم بشكل عام مع لغة الحجاز، فانعدام الصلة القوية بلغة قبيلته نتيجة طبيعية لاحتكاكه اللغوي مع أهل البلد التي استقى منها أبو عمرو علمه وثقافته في النحو والقرآن، وهم من سكان اليمن والشام والكوفة والحجاز ونجد.

غير أنَّ القراء لم يقرأوا إلا بإتباع سند القراءة المتصل إلى الرسول، وقال أبو عمرو نفسه في هذا الصدد: "لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرئ به، لقرأت حرف كذا وحرف كذا"³¹، وقال عنه اليزيدي: "أبو عمرو قد عرف القراءات، فقرأ من كل قراءة بأحسنها، وبما يختار العرب، وبما بلغته من لغة النبي، وجاء تصديقه في كتاب الله عزّ وجلّ"³²، وقال عنه ابن مجاهد: "وكان مع علمه باللغة وفقهه بالعربية متمسكاً بالآثار، لا يكاد يخالف في اختياره ما جاء عن الأئمة قبله"³³، فبالرغم من تقيده بالنقل وتواتر السند فإنَّ قراءته تطابق العربية الصحيحة ولو لم تتفق مع نمط ارتضاه.

وكذلك شأن الكسائي فهو من أصل فارسي ليس له علاقة قبلية بقبائل العرب في النسب، وكان اتصاله بالعرب قد تمّ عن طريق دراسة العربية على يد شيوخ البصرة، من أمثال الخليل، ويونس بن جبيب، وأبي عمرو نفسه، ورحلاته إلى أماكن أخرى: الكوفة، وبغداد، حتى وصل إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة،

قضية تذكير الفعل وتأنيثه

وردت أربعة وعشرون موضعاً لاختلاف تذكير الفعل وتأنيثه بين أبي عمرو والكسائي، وهذا الخلاف فريد باعتبار جميع أوجه الخلاف إذ هو وحده الذي يبرز انسجام القراءة لكل من القارئين، حيث استمرّ تأنيث الفعل عند أبي عمرو، وتذكيره عند الكسائي، سواء أكانت الأفعال ماضية أم مضارعة، وسواء فصل بين الفعل وفاعله، أو الناسخ واسمه، فاصلاً أم لم يفصل بينهما.

ها هنا جميع الكلمات التي وقع فيها الخلاف حسب أفرادها وجمعها توضيحاً لها:

الكلمات المفردة - عاقبة (موضعان)، معذرة (موضعان). والكلمات الآتية وردت في موضع واحد- فتننة، سبيل، فئة، مئة، خيرة، خافية.
كلمات الجمع - ملائكة (4 مواضع)، سموات (موضعان). والكلمات الآتية وردت في موضع واحد- أبواب، أسرى، ظلال، السنة، نفقات، كلمات، نساء، ظلمات.

ومن الملاحظ أنّ كلمات الجمع جميعها - ما عدا (نساء) - أسماء أطلقت على غير البشر، فإذا أسندت إلى الأفعال تُؤنّث، ويكون تأنيثها حينئذ على سبيل المجاز، وليس تأنيث أفعالها دليلاً حقيقياً على أنوثتها، فاصطُح عليها النحاة بـ "المؤنث المجازي"، أو "الألفاظ المحايدة" على حدّ تعبير د. عصام نور الدين²⁶، لأنّ هذه الكلمات لا تتصف بالذكورة كما لا تتصف بصفات الأنوثة الحقيقية، فبذلك صحّ تذكيرها كما صحّ تأنيثها.

والحقيقة أنّ الحديث عن قضية تذكير الكلمة أو تأنيثها لن يكتمل بدون النظر إلى لغات العرب في استخدامها، حيث أدرك القدماء هذه الصلة فكثرت المؤلفات القديمة فيها بمتابعة نمط استخدامها عند القبائل العربية المختلفة، ومن ثمّ ظهرت كتب تحمل عنوان "المذكر والمؤنث" للفراء، والميرد، وابن الأنباري، وابن جنّي. فالشهور بين النحاة بشكل عام أنّ أهل الحجاز يميلون إلى تأنيث الكلمات، وأهل تميم يذكرونها²⁷، إلا أنّ هذا التعميم لم يكن صحيحاً على الإطلاق إذ أنّ هناك كلمات لا تحصى عدداً ولا ينسب تأنيثها إلى لغة الحجاز كما لا ينسب تذكيرها

من ناحية مضارعة الأسماء، فلمّا كان اسم الفاعل عاملاً في الحال أجزى إعمال الماضي منه لما استحالت الإضافة إليه بناء على الشبه اليسير بينهما²⁵.

اتّضح مما سبق تشدّد البصريين في عدم جواز إعمال اسم الفاعل إن كان ماضياً، إلا في حالة وقوعه موصولاً بـ(ال)، وكانت علة جواز إعماله ماضياً عند اقترانه بـ(ال) تقوم على أساس الاسمية لدلالة (ال) والإضافة عليها، وأما قياس عدم عمله إلا في الماضي حالة تجرّده من (ال) فيأتي على أساس الفعلية، ولهم في هذه الحجج فضل بيّن، بيد أنّ حجّتهم في عدم انتصاب (سكناً) بـ(جاعل) لإفادته معنى الماضي أمر فيه نظر، لأن نصب (سكناً) بفعل مضمر يجرّهم إلى نفي مفعول ثانٍ لـ(جاعل)، فما حجّتهم في ذلك؟ وكذلك تجلّي أنّ رأي الكسائي في جواز إعمال اسم الفاعل في الزمن الماضي مبني على قراءة القرآن الكريم، بينما استند رأي البصريين في عدم جوازه إلى النظر في القواعد النحوية.

وبذلك ترى الباحثة أنّه لا مجال لانتفاء رأي الكسائي في جواز عمل اسم الفاعل إن كان بمعنى الماضي، إلا أن في الآية (وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ) التي استدلّ بها الكسائي تأييداً لرأيه تفتح مجالاً للتأويل والنقاش، والأفضل هو الانتباه إلى قراءة أبي عمرو بالإضافة (جاعل الليل) في الآية: (فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) لأنّ الحجّة فيها تكون للكسائي أقوى من الآية السابقة، وأبدى ابن يعيش تأييده لرأي الكسائي وتضعيف ما ذهب إليه البصريون.

وإذا أُجري رأي الكسائي في إعمال اسم الفاعل في الماضي على قراءة أبي عمرو (متم نوره) في قوله تعالى (يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)، حصل الاتفاق الكامل بين قراءته وقراءة الكسائي، في أنّ إتمام نور الله حدث في الأزمنة الثلاثة: الماضي، والحاضر، والاستقبال، أي أنه مستمرّ منذ الأبد حتى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

واسم الفاعل عامل عند البصريين، وإن كان بمعنى المضي، إذا وقع فيه الألف واللام، وهو مذهب جمهور النحاة من البصريين والكوفيين²². ولكن السؤال: لماذا يكون عاملاً إن أُريد به المضي عند اقتترانه بأل ولا يعمل عند تجرده منهما؟ قال سيبويه في هذا الصدد: "هذا الضارب زيداً، فصار في معنى: هذا الذي ضرب زيداً، وعمل عمله، لأن الألف واللام منعنا الإضافة وصارتا بمنزلة التنوين"²³، أي أن سيبويه ذهب إلى أن (ال) هنا موصولة، ووجودها قد أمكن اسم الفاعل من العمل فعله مطلقاً، وعلّة ذلك عنده هي استحالة اجتماع (ال) مع الإضافة، وكان معنى المضي لاسم الفاعل وقع في الإضافة المحضة، أي الإضافة الحقيقية، فلما استحالت الإضافة بسبب وجود (ال)، صار اسم الفاعل الذي فيه (ال) محلّ محلّ الإضافة في إعماله عملاً مضيّاً، ويعمل في جميع الأحوال: الماضي، والحاضر، والاستقبال.

إن ابن يعيش في شرح المفصل أتى بحجة أخرى للكسائي غير الآية السابقة تقوية لمذهبه، وهو قول العرب: (هذا معطي زيد درهماً أمس)، وهذا القول متمثل في قوله تعالى: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)²⁴ على قراءة أبي عمرو (جَاعِلُ اللَّيْلِ)، وقد أشير سابقاً إلى أن معظم المفسرين جعلوا الآية أمراً قد حدث، توفيقاً بينها وبين قراءة الكوفيين بالفعل (جَعَلَ اللَّيْلَ). واختلفت هذه الآية وسابقتها من حيث تعدية الفعل (جعل) إلى المفعولين، في حين اكتفى الفعل (بسط) بمفعول واحد. والشاهد فيها أن البصريين منعوا انتصاب (سكناً) بـ(جاعل)، وذهبوا إلى إضمار الفعل بعده معتقدين أن اسم الفاعل لا يعمل في الماضي، وصار التقدير عندهم: جاعل الليل يجعله سكناً. وأما الكسائي، وكذلك ابن يعيش، فإنهما قالاً بأنّ (سكناً) منصوب بـ(جاعل) نفسه ولو أن الحدث قد وقع، أي أن اسم الفاعل يعمل ماضياً هنا كما عمل في الحال والاستقبال، وفصل ابن يعيش في ردّه لوجه البصريين بأنّ إضمار الفعل يوحي بضيا ع مفعول ثانٍ لاسم الفاعل (جاعل) وهذا لا يصح، فكيف ينفي البصريون مفعولاً ثانياً له مع إصرارهم على إثباته في حالة التقدير: جاعل الليل يجعله سكناً؟ وبذلك أصاب ابن يعيش عندما قدّم تبريراً لهذا الخلاف مبنيّاً على فكرة التسامح والتبادل، وهو وجود نوع من الشبه بين الفعلين الماضي والمضارع

إن القول بقصر اسم الفاعل العامل على زمنيّ الحاضر والاستقبال أو الدوام، دون الماضي، مبنيّ على ما أورده إمام النحاة سيبويه في كتابه حيث قال: "هذا ضاربٌ كما ترى، فيجزيُّ على معنى هذا يضرب وهو يعمل في حال حديثك، وتقول: هذا ضاربٌ فيجزيُّ على معنى هذا سيضرب"، وقال في موضع آخر: "فإذا أخبر أن الفعل قد وقع وانقطع فهو بغير تنوين البتّة، لأنّه إنّما أُجْرِي مُجْرِي الفعل المضارع له، كما أشبهه الفعل المضارع في الإعراب"¹⁹، أي أنّ أساس عمل اسم الفاعل في الحال والاستقبال عند البصريين هو مشابهة صيغة لفظه لصيغة المضارع من ناحية ترتيب الحركات وعدد حروفها كما يلي:

يَفْعُلُ، فَاعِلُ

وإذا كانت الموافقة جاءت على الشكل الظاهر فصحت موافقتها كذلك في المعنى. وأما الكسائيّ فإنه يرى من خلال الآية التي استشهد بها (وَكَلْبُهُمْ بِأَسِطٍ زِرَاعِيَّةٍ بِالْوَصِيدِ) التشابه من ناحية المعنى وإن انعدم الشبه من ناحية اللفظ²⁰، أي أنّ استدلاله بها يكون منصباً على ظاهر الإخبار عن فعل الكلب الذي قد حدث في زمن ماضٍ بلا ريب. ولذلك جعل البصريون الآية موضعاً للاستثناء، فجوّزوا عمل اسم الفاعل وهو بمعنى المضي إن أريد به حكاية الحال الماضية، فأولوا الآية عليها، واستشهدوا بقول الله قبله (وَنُقَلِّبُهُمْ)²¹ على صيغة المضارع، فصار التقدير عندهم: (وكلبهم يبسط ذراعيه). ويمكن القول بأن حكاية الحال الماضية تساوي ما اصطلح عليه نحو اللغة الانجليزية بـ *past continuous tense* مثل: *Zainab was walking*. فالحدث طبعاً قد انقطع، غير أنّ لعنصر المتكلم دوراً مهماً يؤثر في الجملة، فقد أخبر وكأنّ الحدث يجري أمامه وقتئذ، فيشعر المستمع كأنه يحيى مع الحدث ويشهده بنفسه، وهذا التأويل إن دلّ على شيء فإنه قد دلّ مباشرة على الإعجاز الأسلوبي الرفيع في القرآن الكريم. وبذلك ترى الباحثة أنّ الكسائيّ قد تسرّع في الحكم على الآية بأنها تشير إلى زمن ماضٍ دون الالتفات إلى سياق النص وملابساته، حيث أدرك البصريون ومن تبعهم هذا المأخذ فقدموا (وَنُقَلِّبُهُمْ) دليلاً على بطلان قول الكسائيّ، فصاروا بهذا الوجه مدققين أكثر في توجيه هذه الآية من الكسائيّ.

و(لدار الساعة الآخرة)، و(وَحَبِّ الزَّرْعِ الْحَصِيدِ)¹⁴، بينما وقف ابن جني موقفاً وسطاً بين المدرستين، ورأى أنها إضافة الجزء إلى الكل¹⁵.

اتّضحت هنا بعض ملامح المدرستين: البصرية، والكوفية، حيث إن أتباع الأولى (البصرية) حاولوا جاهدين البحث عن التأويلات والتقديرات لأن الآيات القرآنية لم تتفق مع مبدأ مدرستهم، في حين أن أتباع الثانية (الكوفية) أخذوا بظاهر القول دون تأويل وخاصة فيما يتعلق بأقوال الله عز وجل، وقد قدّم الكوفيون بجميع هذه الأدلة تقويماً واضحاً لما ذهب إليه البصريون في مسألة منع إضافة الشيء إلى نفسه.

وبناءً على ما ذهب إليه الكوفيون، فلا إشكال في قراءة أبي عمرو بشأن إضافة الشيء إلى نفسه لتوفر شرط اختلاف اللفظين بين الجزاء والمثل لو اتفقا في المعنى، وعندئذ ثبت اتفاق القراءتين في المعنى من غير حاجة إلى التقدير والتأويل، وهذا الأمر قد رفع الإشكال عند الطبري، ومكي عندما ذهباً إلى تفضيل قراءة الوصف على قراءة الإضافة¹⁶، ومن ناحية أخرى تتضح مسأرة قراءة أبي عمرو البصري لرأي الكوفيين.

قضية عمل اسم الفاعل عمل فعله

اختلف القارئان في قوله تعالى: (يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)¹⁷، فقرأ أبو عمرو (مُتِمُّ نُورُهُ) وقرأ الكسائي بالإضافة (مُتِمُّ نُورِهِ)، وتقوم قراءة أبي عمرو على أساس إعمال اسم الفاعل عمل الفعل (مُتِمُّ نُورُهُ) فيكون (نورُهُ) منصوباً على أنه مفعول به لاسم الفاعل العامل (متم)، وتأتي قراءة الكسائي بالإضافة (مُتِمُّ نُورِهِ)، وهذا هو الحد الفاصل بين القراءتين في الإعراب. والأشهر عند النحويين العرب تخصيص اسم الفاعل العامل بزمني الحاضر والاستقبال أو الدوام، ولا يكون عاملاً عمل فعله إن قصد به الماضي، ولكن الكسائي رأى عكس ذلك وقال بجواز إعماله أيضاً للدلالة على الزمن الماضي، واستدل بقول الله (وَكَلَّبَهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ)¹⁸.

توحي بأن انقسام المدارس النحوية ليس أمراً حاسماً، بل على الرغم من ذلك فإن تصادم الآراء عند أصحابها ثابت في الجزئيات.

فغرض الباحثة في هذه المقالة تقديم الأدلة من القراءات القرآنية على مدى موافقة أبي عمرو لمدرسته النحوية البصرية، ومدى موافقة الكسائي لمذهبه الكوفي، وبذلك سينصب الاهتمام بالبحث في الخلاف الصريح بينهما في قراءتيهما، ثم ستشير الباحثة إلى الاختيار الخاص الذي انفرد به أي منهما مما له علاقة بالخلاف، وتصريح رؤساء البصريين أو الكوفيين بقبول أي من القراءتين أو ردها، ومن الجدير بالذكر أن محتوى هذه المقالة سيرد على سبيل المثال لا الحصر، فهو عبارة عن عينات نموذجية مختارة على سبيل النظر إلى مدى مساهمة قراءة كل من القارئ لمذهبه النحوي.

قضية إضافة الشيء إلى نفسه

ورد الخلاف بين قراءتي أبي عمرو، والكسائي في قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ)¹⁰، حيث قرأ أبو عمرو (فَجَزَاءٌ مِثْلٌ)، وقرأ الكسائي (فَجَزَاءٌ مِثْلٌ). والفرق النحوي بينهما وقع بين الوصف والإضافة، فقراءة الكسائي بيّنة واضحة من وجه أن (مثل) صفة لـ(جزاء) وهما شيء واحد. وأما في قراءة أبي عمرو فإن الوجه الإضافي يثير موضوعاً للنقاش في قضية إضافة الشيء إلى نفسه، بحيث يكون (جزاء) مضافاً إلى (مثل) الذي يحمل معناه نفسه.

إن منع إضافة الشيء إلى نفسه يرجع للبصريين الذين احتجوا بأن قصد الإضافة المحضة هو التعريف والتخصيص ولا يكتسبهما الشيء بإضافته إلى نفسه، وأما الكوفيون فإنهم يرون جواز ذلك بشرط واحد وهو ثبوت اختلاف اللفظين، مستدلّين بعدة آيات قرآنية، منها: (إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ)¹¹، (وَلِدَارُ الْأَخْرَةِ خَيْرٌ)¹²، (فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ)¹³، فاليقين هو الحق، والأخرة هي الدار، والحصيد هو الحب، إلا أن البصريين أولوها وقالوا بأن الآيات تقوم على تقدير مضاف إليه محذوف وحلت صفة محله، فتقدّر (حق الأمر اليقين)،

والقراءات بشكل عام إلا أننا لا نستطيع تحديد مداها حتماً قبل القيام بمتابعة قراءته.

وكان تعرّض نحاة الكوفة للنقد والردّ أمر طبيعيّ يطرأ نتيجة لأمر قائم على أساس التطوّر والتقدّم، فكلّ شيء يُعدّ صالحاً خالياً من الخلل في وقت معين إلى أن يجيء قوم في عصر لاحق يُحدثون فيه التجديد والإصلاح، ويمكن اعتبار ما جاء به الكوفيون من الأنماط النحوية المخالفة للنحو البصري نوعاً من هذا التجديد الطبيعيّ الدالّ على تنمية العقل البشري وتطوّره، والفكر الحديث دائماً يواجه الرفض والقبول خاصة من أنصار المذهب القديم، ومع مرور الزمن يكون هذا الفكر الجديد أبعد عن أصالته وحقيقته، وكأنّ التجديد النحوي الذي بدأ على يد ابن مضاء القرطبي يمثل هذا الاتجاه، إلا أنه لم يعد حشواً عند الجميع، بل يبقى من يؤيده ويرفع من شأنه. وكذلك نجد التطور يقوم على أسس قديمة لأنه امتداد وتطویر لما قد وجد وحدث، فهذا شأن النحو الكوفي، إنه امتداد للنحو البصري القائم قبله وتوسيع له، ولذلك لا مجال لرفض إقامة نحو الكوفة على نحو البصرة، غير أن اعتبار طريقة الكسائيّ الكامنة وراء دراسته لكتاب سيبويه باحثاً عمّا يمكن أن يناقض فيه البصريين، أمرٌ لا يتفق ومنطق العقل، ورغبة الكسائيّ في التعمّق في نحو البصريين أوضح من اتهامه بذلك، وأنسب له، وأما مخالفته لنحوهم فهي نتيجة أكاديمية طبيعية لاختلاف الرأي ولم يقصد بها الكسائيّ عمداً، وكان افتراض شوقي ضيف من أن نحو الكسائيّ مبنيّ على أسس مستفادة من قراءته أكثر لفتاً للنظر إذ أنّ هدفه بذلك تصحيح القواعد العربية بالقراءات، وليس العكس، وهو منهج سليم لا مفرّ منه لأن القرآن مصدر أصيل لأنماط النحو العربي، إلا أنّ هذا العمل يعدّ خروجاً وإفساداً لأصول النحو وقواعده عند نظرائه من البصريين.

وقد كثر الكلام حول خصائص المدرستين النحويّتين بشكل عام، سواء أكانت بصرية أم كوفية، ولكن أحيانا نجد نحاة من مدرسة واحدة يعارض بعضهم بعضاً ويوافقون أصحاب مدرسة أخرى، فمثلاً وافق الكسائيّ البصريين في قضية ضمير الشأن وخالفهم فيها الفراء⁸، وفي إعمال إن النافية نجد الفراء يوافق البصريين، وخالفهم جميعاً الكسائيّ والكوفيون الآخرون⁹، وهذه الظاهرة

ولكن ليس أمامنا الآن أقوال البشر التي تتعرض للهوى والاختيار، وليست القضية عقلية بحتة، بل هي نقلية ربّانية تستند إلى آيات الله الحكيم التي تكفل الله بحفظها وضمان سلامتها من التحريف والتدخل البشري، فقال عز وجل: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)²، وقال في موضع آخر: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)³، فتخلية القرآن من جملة الهوى البشري أمر محتوم، إلا أنّ القرآن بتعدد قراءاته ما زال ولم يزل يواجه التضعيف والرّدود من قِبَل العلماء، مسلمين كانوا أم مستشرقين، فمثلاً ردّ الزمخشري قراءة ابن عامر بالفصل بين المتضايفين في قوله: (وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءِهِمْ)⁴.

وقد كان أبو عمرو أكبر من الكسائي في السن باثنتيْن وخمسين سنة، حيث وُلد أبو عمرو في سنة 68 للهجرة، وتوفي سنة 154 للهجرة بينما وُلد الكسائي في سنة 120 للهجرة، توفي سنة 189 للهجرة، وتلمذ الكسائي نفسه على يد أبي عمرو، ودرس النحو على يد أئمة الكوفة: معاذ بن مسلم الهراء، وأبي جعفر الرؤاسي، مثلما درس النحو على يد شيوخ البصرة، منهم: عيسى بن عمر الثقفي، ويونس بن حبيب، والخليل بن أحمد الفراهيدي، بل يروى أنه كان يدرس كتاب سيبويه سرّاً على يد الأخفش الأوسط وأمدّه بمال⁵، وقد اتهمته في ذلك د. خديجة الحديثي في كتابها المدارس النحوية بأن قراءته لكتاب سيبويه أمر قصد به الكسائي قصداً محاولة الحصول على أشياء يمكن أن يخالف فيها مذهبه الجديد لمذهب سيبويه، وذهبت المؤلفة إلى أبعد من هذا، حيث ادّعت بأن أول ما ظهر من نتيجة عمل الكسائي هذا هو محاولته للتوفيق بين القراءات الكثيرة حتى استقرّ في نهاية المطاف على قراءة خاصة له⁶، فالظاهر من هذا الاتهام أن قراءة الكسائي ما هي إلا نتيجة مزج بين أصول المدرسة البصرية وآرائه النحوية الجديدة، فكان له مجال واسع لاختيار ما أَرادَه من القراءات الكثيرة. وأما د. شوقي ضيف، فمن المحتمل عنده أن كون الكسائي قارئاً هو السبب الذي يجزّ إلى انفتاحه في التعامل مع القواعد النحوية خدمة لآيات الذكر الحكيم⁷، فشتان ما بين الرأيين؛ فالأول يقوم على تأثير النحو في القراءات، والثاني يوحى بالعكس، وهو تأثر النحو بالقراءات، وفي حالة الكسائي هنا برزت الصلة بين النحو

مدى التزام أبي عمرو بن العلاء والكسائي بمدرستيهما النحويتين: دراسة تحليلية في ضوء قراءات القرآن

د. نى حنان مصطفى
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزي

وضع علماء القراءات معايير واضحة في قبول القراءة القرآنية ذكرها العلامة
محمد بن الجزري، وهي¹:

- 1- موافقة العربية ولو بوجه
- 2- موافقة إحدى المصاحف العثمانية ولو احتمالاً
- 3- صحة سند رواية القراءة

فتقديم ابن الجزري شرط مطابقة القراءة بوجه من وجوه اللغة على الشرطين
الأخرين دليل على ما كان للنحو العربي من منزلة عليا، ومكانة رفيعة في خدمة
آيات القرآن الحكيم بجميع قراءاته، فأبى قراءة تتفق وهذه المقاييس لا بد أن تمثل
نمطاً من النحو العربي الصحيح، أفصح كان أم فصيحاً، وليس لأحد ردّها أو
إنكارها.

إنّ أبا عمرو بن العلاء، والكسائي قارئان مشهوران كما أنّهما نحويان بارزان في
علم النحو العربي ومكانتهما في هذا المجال تفوق ما عداهما من القراء، فالأول
يعدّ من أوائل شيوخ المدرسة البصرية والثاني يعدّ المؤسس الحقيقي للمدرسة
الكوفية، وبناءً على هذه الحقيقة تتبادر إلى الذهن بعض الأسئلة، منها: هل قراءة
كل منهما تتأثر بآرائه النحوية؟ وهل أخذ أي من القارئين بردّ قراءة غيره المخالفة
لقراءته؟ فإن منطق العقل البشريّ يوجب العلاقة المتداخلة والمتبادلة بين القراءة
والآراء النحوية، فالإنسان دائماً يتأثر بملابسات الحياة مهما كان على حذر منها،