# بين أبي عبيد وابن قتيبة في غريب الحديث

الدكتور
كاصد ياسر الزيدي
كلية الآداب – جامعة الموصل

## تمهيد

### أبو عبيد وكتابه :

يعد كتاب ( غريب الحديث) لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (١٥٤ – ٢٢٤هـ) ، أهم كتاب في علم غريب الحديث ، وأصلا من أنضج اصول هذا العلم ، وأعمها فائدة ومن ثم أهم كتاب في الدراسات اللغوية المتعلقة بالحديث . وقد أمضى مصنفه الجليل أربعين عاماً في تحريره ، فجاء الكتاب متميزاً بمادته ومنهجه . ولذلك نال ثناء واعجاب كبار العلماء في عصره ، كالامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) ، ويحيى بن معين (ت ٢٢٣هـ) ، واسحق بن راهويه(١) شيخ البخاري . وعمرو بن بحر الجاحظ (٢) (ت ٢٥٥ هـ) . كما نال ثناء العلماء الذين جاءوا من بعده ، ولاسيما أولئك الذين صنفوا في غريب الحديث ، كابن قتيبة ( ت ٢٧٦هـ ) ، وأبي بكر بن الأنباري ( ت ٣٢٨هـ ) ، وأبي سليمان الخطابي (ت ٣٨٨هـ ) ، وابن فارس (ت ٣٩٥هـ ) ، والشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ ) ، والشريف المرتضى ( ت ٤٣٦هـ ) ، وغيرهم . وهم الذين ضمهم هذا البحث نقاداً لأبي عبيد .

---

(١) و(٢) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ص ١٩٩ .

كان كتاب أبي عبيد إماماً وقدوة لمن صنف بعده في غريب الحديث ، يستمدون منه ، وينهجون منهجه : وقد عبر عن أهميته بجلاء أقدم من صنف فيه بعد أبي عبيد ، وهو ابن قتيبة في مقدمة كتابه ، إذ قال : «فأما زماننا هذا ، فقد كفي حملة الحديث فيه مؤونة التفسير والبحث بما الفه أبو عبيد القاسم بن سلام ، ثم بما الفناه في هذا بحمد الله » (١) .

وممن نوّه بأهمية هذا الكتاب أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٥٠هـ)، في أثناء حديثه عن (علم غريب الحديث ) (٢) ، فقال : « فأول من صنف الغريب في الاسلام النضر ابن شميل ، له فيه كتاب هو عندنا بلا سماع ، ثم صنف فيه أبو عبيد القاسم بن سلام كتابه الكبير ». وذكر الحاكم بعد سند روايته له شهادة هلال بن العلاء الرقي لمكانة أبي عبيد وكتابه هذا ، وهي أن ابا عبيد كان أحد الذين منّ الله بهم على هذه الأمة ؛ لأنه فسّر غريب أحاديث رسول الله (ص) (٣) . وقد حكى ذلك عن الحاكم ابن الصلاح (ت ٦٤٢هـ) (٤) في مقدمته ، وابن خلكان (٥) (ت ٦٨١هـ ) في وفياته .

ويبدو أن جلال أبي عبيد ومكانة كتابه العلمية ، جعلا أهل العلم لأمد غير قليل يتهيبون أن ينقدوا عليه شيئاً من آرائه ومقولاته فيه . وهي حالة قد لاتبدو طبيعية في موازين العلم السليم ، اذ ان كتاباً بمثل سعة مادة هذا الكتاب وأهميته — اذا قيس بما سبقه — لابد أن يكون فيه مايحتمل هذا الرد والاعتراض والاستدراك . فكان ذلك مدعاة لظهور كتاب ( اصلاح غلط أبي عبيد ) لابن قتيبة ، وماتلاه من نقود وردت مبثوثة في كتب شتى ، منها مايتعلق بالحديث أو الادب أو اللغة ، وهي التي أوردنا أسماء مؤلفيها في صدر هذا التمهيد .

على أن طائفة من هذه الكتب قد تخللها ذبّ عن أبي عبيد وانتصار له ، بجانب ماتضمنه من رد واعتراض عليه . وهذا يرجع إلى اختلاف وجهات نظر مؤلفيها في مايراه أبو عبيد من تفسير وبيان لغريب كل حديث أورده في كتابه ، أو اتفاق فريق منهم مع ما أورده في ذلك .

---

(١) ابن قتيبة : غريب الحديث ١/١٥٠ .
(٢) و(٣) الحاكم : معرفة علوم الحديث ص ٨٨ .
(٤) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص ١٣٧ .
(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٤/٦١ .

وقد آثرت أن أجمع في هذه الدراسة بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي ، فعرضت لبيان هذه الردود والنقاشات مرتبة بحسب قدم مؤلفيها وآثارهم التي أوردوها فيها . وكان من الطبيعي أن يتصدرها كتاب ابن قتيبة ؛ إذ كان أقدمها من جهة ، وأغزرها مادة من جهة أخرى ، فضلا عن أهميته ؛ لأنه تمحض للرد على أبي عبيد ، ولذلك أخذ من هذا البحث جزءاً أوسع مما كان لغيره من كتب .

## (١)

### ابن قتيبة :

تبين لي من دراسة ردّ ابن قتيبة في كتابه ( اصلاح غلط أبي عبيد ) ، على أبي عبيد ، أن الخلاف بينهما يرجع عموماً إلى اسباب أجملها في ثلاث نقاط رئيسة :

احداها – وهي الأغلب – اختلاف في الاستدلال ووجهة النظر في دراسة نصوص الحديث وفهم غريبه . والثانية – أن يحمل أحدهما اللفظ على المجاز ، ويحمله الآخر على الحقيقة . أو يحملانه معاً على المجاز مع اختلاف في التأويل والفهم المجازي للتعبير والثالثة – وهم وقع فيه ابن قتيبة ، بان نسب إلى أبي عبيد قولا لم يكن هو قائله ، بل كان حاكياً له عن غيره ، غير مرتض له . ولما كان تفصيل الكلام على اعتراضات ابن قتيبة يحتاج إلى فسحة من القول لايتسع لها هذا البحث ، فقد رأيت أن اختار من رده ما اتضحت لي فيه وجهة نظر ، أو اتضحت لبعض من انتصر لأبي عبيد مثل ابن الأنباري والشريف المرتضى . غير مخف ان الكلام على الاعتراضات كلها يحتاج إلى مزيد من الجهد والبسط ، مما لايتسع له هذا البحث . وما لايدرك كله لايترك كله . ومن هنا لم اشأ السكوت التام على هذه الاعتراضات ، ولا الخوض فيها جميعاً . وانما انتقيت منها ماكان لي فيه رأي أو مجال من القول ووجهة نظر ، كما بينت آنفاً ؛ أو كان لبعض القدامى وجهة نظر فيه أيضاً .

وآمل أن اكون قد انصفت العالمين الجليلين : أبا عبيد وابن قتيبة ، فكلاهما حري بالتبجيل وانما هي أراء ونظرات ذهب فيها أحدهم الى شيء ، وذهب الاخر الى شيء . ولاداعي مطلقاً لتلك الحدة التي بدت في رد بعض أهل العلم على ابن قتيبة ، على نحو ما يلحظ على أبي بكر بن الأنباري . فلسانتهم ابن قتيبة بالتمحل وقصد الاعتساف في الرد ولاينبغي لأحد ذلك ؛ اذ هذا مما تمليه الثقة به وحسن الظن الذي أمرنا أن نلتزم ابتداء بـه وحسبي أني أول باحث عرض لهذا الموضوع الدقيق ، بمثل هذه الدراسة المقارنـة

وبهذه الموضوعية التي آمل ان تكون لبنة في بناء النقد الحديثي في بحوث المعاصرين وسأعرض أولا ما كان الخلاف فيه يرجع الى النوع الاول الذي أشرت اليه آنفاً :

(أ) في الحديث المروي عن النبي (ص) «أنه نهى عن كسب الزمارة» حكى أبو عبيد عن الحجاج المصيصي (ت٢٠٦هـ) أن الزمارة : الزانية ، ورأى أبو عبيدة أن هذا القول شبيه بما روي عنه (ص) من أنه نهى عن مهر البغي . ثم قال «ولم اسمع هذا الحرف الا فيه ، ولا أدري من أي شيء أخذ. وقال بعضهم :الرمازة .وهذا عندي خطأ في هذا الموضع . اما الرمازة في حديث أخر (١) وذلك أن معناها مأخوذ من الرمز ،وهي التي تومىء بشفتيها وعينيها. فأي كسب هاهنا ينهى عنه ؟ ولا وجه للحديث الا ما قال الحجاج : الزمارة » . ثم قال بعد هذا : «وهذا عندنا أثبت مما خالفه » (٢) .

وقد أثار هذا القول اعتراض ابن قتيبة ورده . فقبل طرفاً مما قاله أبو عبيد وانكر طرفاً منه. فقبل تفسيره للرواية الأولى من ان الزمارة : الزانية ، وأنكر عليه انكاره للرواية الثانية التي تقول انها الرمازة ، فقال : «وهو كما ذكر الا ما انكره على من زعم أنها الرمازة : الفاجرة ، سميت ، بذلك لأنها ترمز ، أي : تومىء بعينيها وحاجبيها . وشفتيها » . ثم قال بعد هذا : « فالرمازة صفة من صفات الفاجرة . ثم صار اسماً لها أو كالاسم ..» (٣)

ويبدو أن الروايتين كلتيهما في مستوى واحد من القبول والقوة ، إذ ليس ثم ما يقدح في أية واحدة منهما ، وليس «لاحدى الروايتين على الأخرى رجحاناً ؛لأن كل واحدة منهما قد أتت من جهة من يسكن الى قوله ، ولكل منهما — كذلك — مخرج في اللغة وتأويل يرجع الى معنى واحد : لأن الرمازة يرجع معناها على ماذكر ابن قتيبة الى معنى الفجور» ولأمن رواها الزمارة «فالمرجع في معناها الى ذلك أيضاً» . (٤)

والحق أنه بعد القول بصحة الرواية الثانية — التي بالراء — يكون ما أورده ابن قتيبة جيداً وصحيحاً ؛ لأنه احتج بما لامجال لدفعه وانكاره . وانما خفي المراد من هذا

---

(١) كذا في الأصل ، ويبدو أن في النص سقطاً ، هو جواب (أما) ، ولعله بعد عبارة (في حديث آخر) : (فهي غير الزمارة) .
(٢) غريب الحديث ١/٣٤١-٣٤٢ .
(٣) ابن قتيبة : إصلاح غلط أبي عبيد ص ٩٠ .
(٤) أمالي المرتضى١ / ٤٥٧

اللفظ على أبي عبيد ، ولذلك لم يتكلم فيه ببيان وشرح على خلاف ماهو معهود منه في الألفاظ المتباينة الصيغ المروية في الحديث ، مما كان لايستبعده ، بل يراه من المحفوظ ، أويحتمل كونه من المحفوظ .

(ب) وفي الحديث المروي عن النبي (ص) : «لايموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار إلا تحلة القَسَم» ، ذكر أبو عبيد أن المراد بعبارة : «تحلة القسم» قوله تعالى : «وانْ منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» (مريم : ٧١) ، فلايَرِدها الا بقدر مايبرّ الله به قسمه فيه» (١) .

وقد علق ابن قتيبة على هذا التفسير بوصفه له بأنه : «مذهب حسن من الاستخراج» ، أي : الاستنباط والتأويل ، ولكنه علق هذا الاستحسان على صدق كون هذا الكلام الذي في الآية قَسَماً . ثم بيّن ان هناك مذهباً آخر رآه «أشبه بكلام العرب ومعانيهم» وهو أن يراد به التقليل ؛ لأن للعرب «اذا أرادوا تقليل مكث الشيء وتقصير مدته شبهوه بتحليل القسم ، وذلك أن يقولوا بعده : إن شاء الله ، فيقولون : مايقيم الرجل عندنا إلا تحلة القسم» .

وبعد أن احتج ابن قتيبة بأبيات من الشعر العربي القديم ، انتهى إلى القول : «ومعنى الحديث على هذا التأويل : أن النار لاتمسّه الا قليلا ، كتحليل اليمين ، ثم ينجيه الله منها . ولعل المسّ القليل يكون بالورود الذي حتّمه الله وقضاه على نفسه» .

وبذلك انتهى ابن قتيبة إلى شيء لامطعن فيه على مارآه أبو عبيد ، وان كانت عبارة: «أشبه بكلام العرب» مشعرة أن الذي أورده هو أولى ، وليس مجرد رأي ثان رآه ، قد يكون مساوياً في القوة والرجاحة لرأي أبي عبيد وتفسيره . وهذه صورة من الصورة التي تضمنّها اصلاح ابن قتيبة لما أورده أبو عبيد .

(ح)وفي الحديث المروي عن النبي (ص) في النساء اللاتي وصفن أزواجهن ، ان الخامسة منهن قالت : «زوجي انْ أكلَ لفّ ، وانْ شرب اشتفّ ، ولا يولجُ الكف ليعلم البثّ» ، قال أبو عبيد (٢) في تفسير عباره : «ولايولج الكفّ ليعلم البثّ» : «فأحسبه كان بجسدها عيب أوداء تكتئب له ؛ لأن البث هو الحزن . فكان لايدخل يده في ثوبها ليمسّ ذلك العيب ، فيشق عليها ، تصفه بالكرم» .

---

(١) غريب الحديث ٢/١٦-١٧ .

(٢) غريب الحديث ٢/٢٩٢ .

وقد اعترض ابن قتيبة على هذا التفسير محتكماً الى سياق الكلام، فقال : « قد تدبرّت هذا التفسير ، فرأيت المرأة في اللفظين الاولين قد وصفته بالشرَه والنَهَم والبخل . ومن شأنهم أن يذموا بكثرة الطُعم، ويمدحوا بقلة الرزق. فكيف تهجوه بلفظين وتصفه بالكرم في الثالث؟ . »

ثم بين بعد ذلك أنه لايرى التعويل في هذا الكلام « الا ماقال ابن الاعرابي ، فانه رواه زوجي ان أكل لفّ ، و إن شرب اشتف ، وان رقد التفّ ، ولايدخل الكف ليعلم البثّ ». وأنه فسره بأنه اذا نام التف ناحية ، ولم يدخل يده في ثوبها ليعلم البثّ ، ولا بثّ هناك غير حب المرأة دنوّ زوجها منها ومضاجعتها إياه . واحتج ابن قتيبة بعد هذا بما ذهب اليه من معنى كلام المرأة ، بقول لامرأة من كنانة ، وبيت من الشعر لأوس ابن حجر (١)

والذي نراه هنا ، أن قول ابن قتيبة هو الوجه ، وأن حجته قوية ، وهي سياق كلام المرأة ، إذ أنه دال على الذم لزوجها والنيل منه ، وليس الثناء عليه . فاذا حمل ، كلامها في البث على ماحمله عليه أبو عبيد تمزق السياق، وتناقض كلامها في وصف زوجها . وهو مع ذلك مروي بهذه الدلالة — كما ذكر ابن قتيبة — في نص المرأة ، الكنانية : « ان شربك لاشتفاف ، وان ضجعتك لانعجاف ، وان شملتك لالتفاف » (٢)

على أن أبا عبيد — مع هذا الذي أسلفنا — لم يكن متيقناً من التأويل الذي ذهب اليه بل يبدو من كلامه انه ظانّ اياه يحتمل له . فقد قال : « فأحسبه كان يجسدها عيب أو داء تكتئب له ، لأن البث هو الحزن. » . الى آخر النص الذي أوردنا سالفاً :

وفضلاً عن ذلك، فان البث ليس الحزن ، وإنما بينهما تباين وفرق في الدلالة ، وآية ذلك عطف أحدهما على الآخر في آية يوسف (٨٦) : « انما اشكو بثي وحزني الى الله » . فلو كان البث هو الحزن بعينه لما عطف عليه ، لأن ذلك يكون تكراراً ، والقرآن لايكرر لفظاً دون زيادة معنى فيه، وعندئذ لايكون تكراراً بالمعنى المتعارف عليه. وقد التفت الى ذلك غير واحد من القدامى ، فقال أبو هلال العسكري (٣) (ت ٣٩٥هـ) : « الفرق بين الحزن والبث ، أن قولنا : الحزن يفيد غلظ الهم . وقولنا : البث يفيد

(١) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٧٣ — ٧٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٧٣ .
(٣) الفروق اللغوية ص ٢٦٢ .

أنه ينبث ولاينكتم ، من قولك : أبثثته ماعندي وبثثته : إذا أعلمته إياه . وأصل الكلمة كثرة التفريق . ومنه قوله تعالى : « كالفراش المبثوث » وقال تعالى « إنما أشكو بثي وحزني الى الله » . فعطف الحزن على البث لما بينهما من الفرق في المعنى وهو ما ذكرناه . » .

وقال محمد بن الحسن الطوسي (١) (ت٤٦٠هـ) في تفسيره لهذه الاية الكريمة: «والبث تفريق الهم باظهاره عن القلب ، يقال بثه مافي نفسه بثاً ، وأبثه إبثاثاً ، وبث الخيل على العدو : اذا فرقها عليه ». وبذلك لاحظ الطوسي أن المادة عموماً تدل على الاظهار والتفريق والنشر ، كما لاحظ ذلك قبله أبو هلال . وهو لاشك معنى مغاير للحزن ، لأن الحزن كثيراً مايكتم ، بخلاف البث . وعلى هذا يكون أبو عبيد واهماً في التسوية الدلالية بينهما وواهماً في ماترتب على هذا الفهم من تأويل للحديث ، وهو كون هذه المرأة تعاني من داء في جسدها وارته ثيابها ، انطوت عليه بحزن وكظم .

(د) وفي حديث الرسول (ص) « إن قريشاً كانوا يقولون : إن محمداً صنبور» ، روى ابو عبيد عن شيخة ابي عبيدة (ت ٢١٠ هـ) ان الصنبور : النخلة تخرج من النخلة الاخرى لم تغرس.وقال الاصمعي:الصنبور النخلة تبقى مفردة،ويدق اسفلها ثم قال أبو عبيد: فشبهوه بها ، يقولون : إنه فرد ليس له ولد ولا أخ ، فاذا مات انقطع ذكره . وقال: « وقول الاصمعي في الصنبور أعجب إليّ من أبي عبيدة ، لأن النبي عليه السلام لم يكن أحد من أعدائه من مشركي العرب ولامن غيرهم يطعن عليه في نسبه ولااختلفوا في أنه أوسطهم نسباً» . واحتج بعد هذا ببيت من الشعر لأوس بن حجر ، وهو قوله :

مُخَلَّفون ويقضي النـاسُ أمرهُـمُ غَشُّوا الأمانـة صنبورٌ فصنبورُ (٢)

وقد اعترض ابن قتيبة على تفسير أبي عبيد للصنبور ، مبيناً أنه تدبره فلم يره متوجهاً لأن للنخلة اذا دق أسفلهاويبس سعفها ، ليست بأولى بالتشبيه بالفرد الذي لاولد له ولا أخ ، من النخلة التي غلظ أسفلها ورطب سعفها؛ لأن هذه في الانفراد بمنزلة هذه . ثم تساءل عما أوحشه من قول أبي عبيدة الذي يعده هو للصواب ، وقال : « إنما أرادوا

(١) التبيان في تفسير القرآن ١٩٢/٦ .
(٢) غريب الحديث ١٠/١ .

أن محمداً ناشيء بمنزلة الصنبور الذي يخرج من أصل النخلة ، يقولون : فكيف تتبعه المشايخ والكبراء وهو كذلك؟ (١) ؟

وهذا الذي ذهب اليه ابن قتيبة ليس بسديد ؛ إذ أن النبي (ص) لم يكن يوم دعاهم الى الاسلام وأخبرهم بنبوته حدثاً ناشئاً ليصح أن يقولوا فيه هذا الذي ذهب اليه ابن قتيبه ، وإنما كان (ص) رجلا مكتمل الرجولة ،قد تجاوز مرحلة الكهولة ،اذ كان عمره عند مبعثه أربعين سنة (٢) وهو عمر يؤذن بالنضج العقلي والنفسي : وعلى هذا يكون ماذهب اليه أبو عبيد وجها لاغبار عليه في تفسيره لكلمة (صنبور) . وهو مختار — مع هذا — من قول الاصمعي ، فلا موجب لرده والاعتراض عليه ، وخاصة أننا لم نسمع أن المشركين عابوا على الرسول (ص) ، بهذا الذي ذهب اليه أبو عبيدة . وقد حكى ، القرآن الكريم كل مقولاتهم التي قالوها فيه افتراء وكذبا ، من مثل قولهم : شاعر (٣) مجنون (٤) ، افترى القرآن وأعانه عليه قوم (٥) ، اساطير الأولين (٦) :.. الى ماهناك من دعاوى كذبها الواقع بعد حين ، فانصاع القوم إذ ذاك الى الحق ، وآمنوا به وصدقوه . ولم يذكر القرآن أنهم استصغروه من حيث سنه ، ولكنه ذكر أنهم استصغروه من حيث انه لم يكن عظيم قومه ورئيسهم . فكانوا يرون الرياسة لمن له هذه الصفة ، بحكم ماجبلوا عليه من مفاهيم الجاهلية ، وقيمها المادية والاجتماعية ، فقالوا — في ماحكاة القرآن عنهم — ولولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم» (الزخرف : ٣١) . والقريتان هما مكة والطائف ، والعظيمان — بزعمهم — الوليد بن المغيرة المخزومي ، ومسعود بن عمر الثقفي(٧) ، وأخرج ابن المنذر عن قتادة أن الوليد قال : لو كان مايقول محمد حقاً ، لأنزل هذا القرآن علي أو على مسعود الثقفي ، فنزلت الاية . (٨)

---

(١) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٧٧ .

(٢) ابن هشام : السيرة ١/١٥٣ .

(٣) الأنبياء : ٥ ، الصافات : ٣٦ ، الطور : ٣٠ .

(٤) الحجر : ٦ ، الشعراء : ٢٧ ، الصافات : ٣٦ .

(٥) الفرقان : ٤ .

(٦) الأنعام : ٢٥ ، الأنفال : ٣١ ، النحل : ٢٤ .

(٧) السيوطي : لباب النقول في أسباب النزول ص ١٢٨ .

(٨) المصدر نفسه : ص ١٩٣ .

(٨) وفي الحديث المروي عن النبي (ص) : « وردنا (١) على جُدجُد مُتَدَمِّن» حقق أبو عبيد الجدجد بقوله : « جُدجُد » وانما المعروف في كلامهم : الجُد » : وبين أن (الجُدجُد) دويبّة ، وأنها ليست هي المرادة في الحديث . وروى بعد هذا عن الأصمعي أن(الجُد) البئر الجيدة الموضع من الكلاء». واحتج لهذه اللفظة ببيت للأعشى(٢).

وقد اعترض عليه ابن قتيبة (٣) بقوله : « بلغني عن اليزيدي أنه قال : الجدجد : البئر الكثيرة الماء » . وهذا يعني أن كلمة الجدجد المروية في الحديث مسموعة ، لاكما ذهب أبو عبيد ، ومصدرها اليزيدي (ت٢٠٢هـ) ، وهو لغوي مشهور له نوادر ، ولم يدركه ابن قتيبة ولذلك قال : بلغني عن اليزيدي». وهذه الرواية معارضة برواية أبي عبيد عن الاصمعي ، من أنها : (الجدُ) لا(الجدجد) ، وتبقى الروايتان بعدهذا قائمتين على وجه التعادل ، لأن كلا الرجلين : الاصمعي واليزيدي ثقة ، وان كان الاصمعي أشهر وأوثق لدى أهل العلم ، إلا أن المثبت في العلم ماليس للنافي ، ولان عدم السماع لايعني عدم الشيء. والسامع حجة على من لم يسمع ، ولو كان الثاني اوثق منه، اذمدار الأمر في ذلك على تناهي المخبر اليه أو عدم تناهيه . فلابد اذاً من مرجح ، وهو ماسنجده في أقدم معجم لغوي في العربية ، الا أن ذلك لايعد في الواقع مأخذاً على أبي عبيد ، من حيث إنه روى اللفظة بصيغة (الجدجد) ، لأنه محدّث ثَبْتٌ ، ولغوي كبير . وكتابه ( الغريب المصنف) الذي هو معجم لغوي ، يشهد له بذلك .

وقد رجعنا ابتداء إلى اثنين من كبار معاصري أبي عبيد والأصمعي واليزيدي ، وهما أبو زيد الأنصاري ( ت ٢١٥هـ ) في كتابه ( المطر ) ، وأبو سعيد الأعرابي ( ت ٢٣١ هـ ) في كتابه : (البئر) . فلم نجد لإحدى اللفظتين ذكراً فيهما ، مع أن كلاً منهما يتعلق بالماء ، كما مرّ علينا سالفاً في الروايات . وإنما وجدنا في كتاب أبي زيد مايقرب منهما في الصيغة ، اذ ذكر ( الجَدَوه) ، فقال : « والجَدود: الجدوك ، ولايقال لها : جدود الا وفيها ماء . وجماعها : الجدود ، ومثلها الخليج »

حتى اذا رجعنا إلى من هو أقدم منهم جميعاً ، وهو الخليل بن أحمد في معجمه (العين) الفيناه يذكر ( الجُدجُد) بنفس الدلالة التي ذكرها له أبو عبيد ، مع زيادة شرح

---

(١) كذا في غريب الحديث ٤/٤٩٤ ، وهو في إصلاح غلط أبي عبيد ص ٨٨ : (أتينا) .
(٢) غريب الحديث ٤/٤٩٤ .
(٣) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٨٨ .

وبيان ، وكذلك كلمة ( جُد) . فقد جاء فيه : « والجُد جُد : دُوَيبّة على خلقة الجندب ، الا أنها سوداء قصيرة ، ومنها مايقرب الى البياض .. » (١): وجاء فيه أيضاً : « والجدّ : البئر تكون في موضع الكلأ » (٢) .

وبذلك حسم مافي (العين) مادار من خلاف في دلالة هاتين اللفظتين ، وبان منه أن ماذهب اليه أبو عبيد كان صحيحاً ، بل هو الصحيح ، اذ رأى أن ( الجد) : البئر ، وأن الجدجد لاتدل على ذلك ، لأنها تعني تلك الحشرة التي وصف الخليل .

(و) وفي حديث حذيفة بن اليمان : « ان الله يصنع صانع الخَزَم ، ويصنع كل صنعة» ، فسّر أبو عبيد ( الخَزَم ) بأنه « شيء شبيه بالخوص وليس بخوص » ، وأن « بعض الناس يقول : هو خوص المقل ، وهو أدقّ منه والطف » . ثم ذكر بعد ذلك أن في هذا الحديث تكذيباً لقول المعتزلة الذين يقولون : ان اعمال العباد ليست مخلوقة . وبيّن أن « مما يصدّق قول حذيفة ويكذب قول أولئك قول الله تبارك وتعالى : «والله خلقكم وما تعملون » ( الصافات : ٩٦) ، وقال : « ألا ترى أنهم كانوا ينحتون الأصنام ويعملونها بأيديهم ، ثم قال : والله خلقكم وما تعملون ، وكذلك قول حذيفة : ويصنع كل صنعة» (٣) .

وقد اعترض على هذا التفسير ابن قتيبة ، مع أنه — وهو السني المذهب — يخالف المعتزلة في قولهم : ان أفعال الناس ليست كلها مخلوقة لله ، ويذهب إلى انها كلها من خلق الله . وقد أقر بذلك في صدر اعتراضه . وذلك أنه فهم من كلام حذيفة الذي رواه أبو عبيد مايدل على هذه العقيدة ، ولم يجده في الآية الكريمة التي احتج بها أبو عبيد ؛ لأنها — في مايبدو — لاتتعلق بالأعمال ، وانما تتعلق بالمعمول الذي عبدوه ، وهي الأصنام التي كانوا يتخذونها آلهة من دون الله . قال : « لم يُرد : والله خلقكم وأعمالكم ، وانما أراد : والله خلقكم والأصنام التي تعملون » . واحتج لهذا التأويل بدليل قوي ، وهو سياق الآية فقال « ألا تراه يقول : ( أتعبدون ماتنحتون ) ؟ ، يعني : الأصنام لا النحت ، ثم قال : ( والله خلقكم وما تعبدون ) ، كما احتج بالكلام فقال : « ولو قال

(١) العين ٩/٦ ، باب الجيم مع الدال .

(٢) العين ١٠/٦ باب الجيم مع الدال .

(٣) غريب الحديث ١٢٦/٤ - ١٢٧ .

قائل : والله خلقكم وما تأكلون ، لم يقع ذلك إلا على الطعام لا الأكل ، ولو قال : والله خلقكم وما تركبون ، لم يقع الا على الدواب ، لا على الركوب » (١)

والحق في هذا مع ابن قتيبة ؛ لأن الآية في الواقع لا علاقة لها بأعمال الخلق ، وإنما هي – بدليل السياق وحكمه – تتعلق بما كانوا ينحتون بأيديهم من الأصنام ويعبدون . والسياق من أقوى الأدلة ، ان لم يكن أقواها ، في تفسير الآية . والقرآن يفسّر بعضه بعضاً . وأحسن طرق التفسير أن تكون الآية شاهداً للاية (٢) ، وابن قتيبة يدرك ذلك جيداً ، ولذلك اعتمد هذا الأسلوب من أساليب التفسير في تأويل الاية . وعلى هذا الوجه غير واحد من مفسّري أهل السنة ، حتى ان النسفي ( ت ٧٠١هـ) أورده في تفسيره على أنه الوجه الأول ، وأورد الوجه الآخر الذي ذهب اليه أبو عبيد ، بعد ذلك فقال : (٣) « ولو قال قائل : والله خلقكم وما تعملون » : وخلق ماتعملون من الأصنام ، أو (ما) مصدرية ، أي : وخلق أعمالكم ، وهو دليلنا في خلق الأفعال » (٤) .

(ز) وفي الحديث المروي عن النبي (ص) : « اللهمّ انّا نعوذ بك من الألس والألق والكبر والسخيمة » ، قال أبو عبيد : « قوله : الألس : هو اختلاط العقل ... وأما الألق ، فإني أحسبه أراد : الأولق ، والأولق الجنون » ، واحتج له ببيت للأعشى ، ثم فسّر السخيمة بأنها « الضغينة والعداوة » (٥) .

وقد اعترض ابن قتيبة على تفسير أبي عبيد للألس ، فقد قال : « ولا أرى الألس في هذا الموضع الا الخيانة والغش ، ومنه يقول الناس : فلان لا يدالس ولا يوالس » ، واحتج بقول الشاعر :

هُمُ المُسْمِنُ بالسّنُوتِ لا ألسَ فيهم وهم يمنعون جارهم أن يُقَرّدا

(١) إصلاح غلط أبي عبيد ص ١٢٧ .
(٢) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ص ٩٣ ، والزركشي : البرهان في علوم القرآن ٢/١٧٥ – ١٧٦ .
ويُنظر بحثنا : تفسير القرآن بالقرآن : نشأته وتطوره في مجلة آداب الرافدين العدد ١٢ لسنة ١٩٨٠ .
(٣) النسفي : مدارك التنزيل ٤/٢٤ .
(٤) أي كون الله سبحانه خالق أفعال الإنسان
(٥) غريب الحديث ٤/٤٩٤ – ٤٩٥ .

وعلق عليه بقوله : « يصفهم بالسهولة في المعاملة ، وبأنه لا خيانة فيهم ، وهم مع ذلك يمنعون الجار من أن يستدل كما يستدل البعير اذا نزع قردانه (١)

والذي أراه هو أن ماذكره ابن قتيبة في تفسير ( الألس ) أصح ، وهو أنه يراد به الخيانة والغش ، إذ أنه أشبه بسياق الحديث ، ذلك أنه ورد بعده الألق وهو الكذب ، والكبر أي : التكبّر ، والسخيمة وهي الضغينة . فالألس بهذه الدلالة التي ذهب اليها ابن قتيبة مشاكل لهما وموائم ، وهو أشبه بالمراد مما رآه أبو عبيد من أنه « اختلاط العقل ، وهو الجنون (٢) .

فهذا مايتعلق بالألس ، وأما الذي يتعلق بالألق فقيه خلاف أيضاً . فقد كان أبو عبيد يراه بمعنى الجنون ، (٣) على حين يراه ابن قتيبة بمعنى الكذب (٤) . وهذا الأخير أشبه بالحديث وسياقه أيضاً ، اذ هو مشاكل للكبر والسخيمة ، وللألس بمعناه الذي رجحنا آنفاً ، وهو الغش والخيانة .

فهذا مما يعود الخلاف فيه والاعتراض على أبي عبيد فيه إلى ما بيته سالفاً من تباين في الاستدلال ووجهة النظر في دراسة وفهم الغريب — وهو الضرب الأول من أسباب الخلاف .

أما مايعود إلى الضرب الثاني ، وهو أن يحمل أحدهما اللفظ على المجاز ويحمله الآخر على الحقيقة فيمكن أن يتضح — على سبيل الاختيار — بهذين المثالين :

(أ) ورد في تفسير غريب الحديث المروي عن النبي (ص) : « ان مسجداً كان مربداً ليتيمين » ، إذ فسّر أبو عبيد المربد بأنه : « كل شيء حبست به الإبل » ، وعلل بذلك تسمية سوق الابل في المدينة والبصرة ، وقال : « انما كان موضع سوق ، وبيّن أن الأصمعي أنشده :

مواصيَ إلا ما جعلتَ وراءها عصا مربد تغشى نحوراً وأذرعاً

وقال : « يعني بالمربد ههنا عصا جعلها معترضة على الباب لمنع الابل من الخروج ، سمّاها مربداً لهذا ، والمربد أيضاً : مواضع التمر ... » (٥) .

---

(١) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٩٤ .
(٢) و(٣) غريب الحديث ٤/٤٩٥ .
(٤) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٩٥ .
(٥) غريب الحديث ١/٢٤٦ - ٢٤٧ .

وقد اعترض ابن قتيبة على هذا الكلام بقوله : « لم يجعل الشاعر العصا مربداً ، وانما أراد : عصا في المربد ، ترد الإبل اذا أرادت الخروج ، فأضاف العصا إلى المربد . ولو انفردت العصا لم يكن وراءها محبس للإبل لم تُسم – وان منعت الإبل – مربداً » (١)

ولدى الموازنة بين قول أبي عبيد وقول ابن قتيبة ، يتبيّن أن أبا عبيد حمل لفظة (مربد) في البيت على ضرب من المجاز اللغوي الذي أطلق عليه البلاغيون من بعد اسم : المجاز المرسل ، الذي علاقته الجزئية ؛ لأنه ذكر الجزء – العصا – وأراد الكل : المربد ، على أساس أن «العصا تسمى مربداً ؛ لأنها من سبب المربد . كما سمّوا موضع الدابة آرياً ؛ لأنه من سبب الآري » (٢) والآري : الحبل الذي تحبس به الدابه . على حين ذهب ابن قتيبة إلى الحقيقة ، فلم يَرَ أن للعصا تسمى مربداً ، ملاحظاً – كما هو واضح من كلامه الذي أوردنا آنفاً – أن إضافة العصا إلى المربد لاتعين على تأويلها بالمربد وكأنه لاحظ أن اضافة الشيء إلى الشيء تعني أنه غيره .

(ب) وفي حديث للنبي (ص) الذي حدّثت به الصحابية ( قيلة) ، حين خرجت اليه ، قال زوج أختها لأختها : وأبيك لقد أصبت لقيلة صاحب صدق ، حريث بن وائل الشيباني ، فردّت عليه قائلة : « الويل لي ، لانخبرها فتتبع أخا بكر بن وائل بين سمع الأرض وبصرها ، ليس معها رجل من قومها » (٣)

فسر أبو عبيد عبارة : « بين سمع الأرض وبصرها » ، بأن نقل عن بعضهم أن المراد: « بين طولها وعرضها ». واستبعد هذا التفسير بقوله : « وهذا معنى تخرج منه ، ولكن الكلام لايوافقه ، ولاأدري ما الطول والعرض من السمع والبصر » ؟ ! .

وأبو عبيدة على حق في هذا الاستبعاد ؛ اذ ليس ثمّ علاقة حقيقية أو مجازية بين السمع ، وبين الطول والعرض . ولذلك بين رأيه بعد ذلك في معنى العبارة على أساس من المجاز الذي هو هنا استعارة . وقد رآه في صور من التشخيص الاستعاري ، منها ما ورد في القرآن والحديث والكلام ، كقوله تعالى : « فوجدا جداراً يريد أن ينقض » (٤) (الكهف: ٧٧) ، وقول النبي (ص) في جبل أحد وقد رآه : « هذا جبل يحبّنا ونحبّه » ، وقولهم:

---

(١) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٩٢ – ٩٣ .

(٢) ابن الأنباري : الزاهر ٢/٣٦٦ .

(٣) غريب الحديث ٣/٥١ .

(٤) والاستعارة في تشبيه الجدار بالانسان ، وقد جعلها الزمخشري في المصدر المأخوذ من الفعل يريد ، ينظر : الكشاف ٢/٣٦٧ ، عند تفسير هذه الاية الكريمة .

منزلي نظر إلى منزل فلان ، ودورنا تناظرُ ... وأشار إلى ان الجدار ليست له ارادة ، الجبل ليست له محبة ، والدور لانظر لها ، وانما يراد بذلك قرب الشيء منه . وبيّن هذا كثير في كلام للعرب (١) . فهذا ماذهب اليه أبو عبيد في تفسير العبارة .

وقد اعترض ابن قتيبة على هذا القول ، وان ذهب في رأيه إلى المجاز أيضاً . فرأى أن المراد بعبارة : « بين سمع الأرض وبصرها » : « بين أسماع الناس وأبصارهم » ، وأنها ذكرت السمع والبصر للأرض ، وهي « تريد : ساكنيها » . وهذا يعني أنها عنده ضرب من المجاز المرسل الذي علاقته المحلية ، اذ يذكر المحل ويراد بذلك الحالّ . واحتج له بما احتج له البلاغيون (٢) من بعد ، وهو قوله عزوجل : « واسأل القرية » ( يوسف : ٨٢ ) ، وقال : « أي أهلها » ، وبيّن أن الشاهد للذي احتج به أبو عبيد من قول رسول الله (ص) في جبل أحد ، انما هو شاهد لهذا التأويل للذي رآه لأنه (ص) أراد : « هذا جبل يحبنا أهله وهم الأنصار ، ونحبه ، أي : ونحبهم » .

وذكر أن حبابة قينة يزيد غنّته :

لعمرك إنني لا أحب سلعا (٣)

وسلع : جبل ، فقال لها : أتحبّين أن أنقله اليك حجراً حجراً ؟ ! ، فقالت : إني لم أردْهُ وانما أردت أهلة (٤) .

والحق ان الذي ذهب اليه أبو عبيد وجه ، وهو وجه معروف في العربية ، مشهود له في البلاغة العالية ، وهو الذي ذكرنا أنه ضربٌ من التشخيص الاستعاري ، يخلع صفة الأشخاص العقلاء على الشيء . وله في كتاب الله نظائر ، كقوله عزّ وجل : « فما بكت عليهم السماء والأرض » (الدخان : ٢٩ ) . كما أن الذي ذهب اليه ابن قتيبة له وجه في العربية وبلاغتها كذلك ، وهو الذي يطلق عليه اسم المجاز المرسل . فكل منهما نظر الى التعبير من ناحيته وتأوله من زاوية ، وان لم يخرجا بحال عن سمت المجاز

---

(١) غريب الحديث ٣/٥٥ - ٥٦ .

(٢) كالجرجاني في دلائل الإعجاز ومن تلاه .

(٣) كذا في الأصل ، والبيت لقيس بن ذريح (ليس لبنى) ، وهو في شعره المجموع ص ١٢٩ :
لعمرك إنني لأحب سلعا وهو ما يقتضيه الوزن والمعنى ، ومعجز البيت : لرؤيتها ومن بجنوب مسلع ، ويروى : لرؤيته ومن أكناف سلع .

(٤) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٩٧ - ٩٨ .

وبلاغته ، ولذلك قد يصعب على الباحث ترجيح أحد القولين على الآخر . رمع ذلك. أجد قول ابن قتيبة أقرب إلى المراد ؛ لأن المعنى يكون : أن هذه المرأة قد خرجت مع ذلك الرجل المسلم تحت سمع أهل الأرض الذين يمران بهم ، وتحت بصرهم . فربما يكونان اذ ذاك عرضة لتقوّلهم ، وهدفاً لخوضهم فيها .

فأبو عبيد وابن قتيبة في فهم هذا الحديث ، على غير فهمهما للحديث الذي سبق ؛ اذهما يذهبان هنا معاً إلى مجازيته ، ويختلفان في صورة هذه المجازية كما رأينا . على حين يذهبان هناك إلى التضاد في الفهم والتفسير ، من حيث ان ابا عبيد يراه مجازاً ويراه ابن قتيبة حقيقة .

أما الضرب الثالث من ضروب أسباب الخلاف بين الرجلين وهو الوهم فيتجلى في بعض الأحاديث ، اذ نجد ابن قتيبة يضيف إلى أبي عبيد قولا أو رأياً لم يقله أبو عبيد أحياناً .

ففي حديث النبي (ص) : «الثيب يعرب عنها لسانها» ، ذكر ابن قتيبة أن أبا عبيد أورد صيغة هذة اللفظة : ( يعرب) بالتشديد ، أي تشديد الراء وأنه قال : عرّبت عن القوم ، اذا تكلمت عنهم ، وكذلك الحديث في للرجل للذي قتل رجلا يقول : لااله الا الله ، انما كان يعرب عما في قلبه لسانهُ ، بالتشديد وبيّن ابن قتيبة بعد هذا العرض لكلام أبي عبيد أن « اللفظ على ماجاء في الحديث : يعرب عنها لسانها » ؛ واحتج لهذا بالكلام والشعر فقال : « يقال : اللسان يعرب عن الضمير ، أي يبين عنه ، والاعراب في الكلام من هذا ، انما هو الافصاح والابانة . ولم أسمع أحدا يقول : التعريب » . واحتج بعد هذا بقول الكميت لبني هاشم :

وجدنا لكم في آل حميم آيةً تأولها منا تقيٌّ ومُعربُ ( ١ )

وفسّر التقيّ : بالذي يخفي مافي نفسه خوفاً عليها، والمُعرب بالذي يُبيّن ويفصح بذلك ولا يبالي (٢) .

والحق أن ابن قتيبة لم يكن محقاً في اعتراضه على أبي عبيد، بل كان عليه أن يعترض على الفراء ، لأن هو صاحب هذا القول الذي يذهب باللفظة إلى التشديد . وقد أورده أبو عبيد على سبيل الحكاية له ، على وفق منهجه في ايراد الأقوال المتباينة سواء وافقت رأيه أم خالفته . وانما كان أبو عبيد يذهب إلى التخفيف . فوقع ابن قتيبة – في ما يبدو ، ومايوجبه حسن الظنّ به – في وهم ، من دون أن يتعمد ادعاء ذلك على أبي

(١) و(٢) إصلاح غلط أبي عبيد ص ٧٨ – ٧٩ .

عبيد تعمداً ، وسبحان من لايناله الوهم . ونحسب أن من التعجل القول انه قصد تغليط أبي عبيد هنا قصداً . وان كان كلام أبي عبيد لايتحمل في الواقع أي وهم ؛ وليس لمثل ابن قتيبة أن يقع فيه ، لما عرف عنه من الدقة في الفهم والتثبيت في العلم .

أما عبارة أبي عبيد فهي « هذا الحرف (١) يروى في الحديث (يُعرب) بالتخفيف وقال الفراء : هو يُعرب – بالتشديد – يقال : عرّبت عن القوم اذا تكلمت عنهم واحتججت لهم » (٢) . وقال بعد ذلك: « وكذلك الحديث الآخر في الذي قتل رجلا يقول : لا إله إلا الله ، فقال القاتل : يارسول الله ، انما قالها متعوذاً ، فقال عليه السلام : فهلا شققت عن قلبه ؟ ! فقال الرجل : هل كان يبين لي ذلك شيئاً ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم فإنما كان يعرب عما في قلبه لسانه . ومنه حديث روي عن ابراهيم التيميّ ، قال : كانوا يستحبون أن يلقّنوا الصبي حين يُعرب أن يقول : لا إله إلا الله ، سبع مرات » .

وبعد أن أنهى أبو عبيد أدلة الحديث وحججه في أنه وارد في الرواية بتخفيف راء ( يعرب) ، بيّن أن الاعراب لايراد به هنا مافي مصطلح النحو ، وانما يراد به « أنه يُبين لك القول مافي قلبه » (٣) . وهذا يدل بجلاء على أن أبا عبيد لم يكن يذهب بالرواية إلى التشديد – وهي الرواية عن الفراء وهو لغوي – وإنما كان يذهب إلى رواية المحدّثين التي رواها عنهم بالتخفيف. وأبو عبيد يأخذ برواية المحدثين أصلا في اعتماد النص الذي يفسّره . وهذا واضح في منهجه في تفسيره لغريب الحديث ، مالم يصرفه عنه صارف قوي ، ومرجح لايحاد عنه ، فعندئذ يأخذ بروايـــة اللغويين الموافقـــة لكلام العرب (٤) .

---

(١) يقصد بالحرف : الكلمة ، إذ هو لفظ مشترك بين عدة معان .

(٢) و(٣) غريب الحديث ١/١٦٣ – ١٦٤ .

(٤) ينظر مثلا ما رواه عن الأصمعي في (جؤار القدر) من أنه (جناوة القدر) ، وعن أبي عمر الشيباني من أنه الجياء والجواء ، في ٣/٤٣٥ – ٤٣٦ من غريب الحديث .

ابن الأنباري :

على الرغم من ان ابا بكر بن الأنباري انتصر لابي عبيد في غير كتابه من كتبه ، كالزاهر والاضداد ، فرد على اعتراضات ابن قتيبة التي اوردها عليه (١) ، الا أنه لم يعدم – مع ذلك – الاعتراض على ابي عبيد ايضاً ، وان كان ذلك قليلاً لايتجاوز الحديث أوالحديثين ، وانما قدمناه على غيره من الناقدين – بعد ابن قتيبة الذي مر – مراعاة للمنهج التاريخي في عرض المادة ، الى جانب المنهج الوصفي الذي هو لب هذا البحث وعمدته :

(أ) ففي حديث النبي (ص) : «اللهم لامانع لما أعطيت ، ولامعطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد» ، ذكر أبو عبيد أن المراد بالعبارة الأخيرة من الحديث هو «لاينفع ذا الغنى منك غناه ، إنما ينفعه العمل بطاعتك» ، وبين أنه كقوله تعالى : «لاينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم» (الشعراء : ٨٨) ؛ كقوله : «وما اموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى الا من آمن وعمل صالحاً» (سبأ : ٣٧) .

ثم بين ان الجد ينبغي ان يكون في هذا الحديث : «بفتح الجيم لاغير» (٢) ، وان كسرها غير جائز فيه ، على اساس ان الجد : انما هو الاجتهاد بالعمل ، وهذا التأويل مخالف ما دعا الله عز وجل اليه المؤمنين ، ووصفهم به ، لأنه قال في كتابه : «ياأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً» (المؤمنون : ٥١) ؛ فقد امرهم بالجد والعمل الصالح وقال : «جزاء بما كانوا يعملون» (الواقعة : ٢٤) في آيات كثيرة ، فكيف يحضهم على العمل وينعتهم به ويحمدهم عليه ، ثم يقول : إنه لاينفعهم (٣) ؟!

وقد علق ابو بكر بن الانباري على هذا الكلام بقوله : «ولا أظن الذين رووا هذا بكسر الجيم ، ذهبوا الى المعنى الذي ذكره ابو عبيد ، ولكنهم ارادوا : ولا ينفع ذا الانكماش والحرص على الدنيا انكماشه وحرصه عليها ، انما ينفع العمل للآخرة» (٤) .

فذهب ابن الانباري بدلالة (الجد) بصيغته التي بكسر الجيم ، الى غير ماذهب اليه أبو عبيد ؛ إذ رآه الحرص على الدنيا ، ورآه ابو عبيد : السعي والعمل الصالح . وما ذهب اليه

---

(١) ينظر مثلا ٢/٢٠٢ – ٢٠٣ ، ٢/٩٧ – ٩٩ ، ٢/٢٦٦ من الزاهر . وكان الخويف المرتضى يرى في موقف ابن الأنباري العلمي من ابن قتيبة ، «أن من حقه أن يرد على كل ما يأتي به ابن قتيبة ، وإن تعسف في الطعن عليه» .

(٢) غريب ١/٢٥٧ .

(٣) غريب الحديث ١/٢٥٨ – ٢٥٩ ، وينظر : الزاهر بن الأنباري ١/١١١ – ١١٦ .

(٤) ابن الأنباري : الزاهر ١/١١٧ .

ابن الانباري اقرب – في ما يبدو لنا – اذ يعضده سياق الحديث قبل ذلك، وهو عدم المنع لما اعطى الله، وعدم المنح لما منع الله. فجاء الحرص هنا – متمثلا بالجد – ملائماً لذلك اكثر من ملاءمته للعمل الصالح والسعي اليه. فيكون المعنى : ولا ينفع ذا الحرص على اعراض الدنيا حرصه عليها، بل ينفعه عمله لاخرته.

(ب) وفي حديث الامام علي كرم الله وجهه في دية القارصة والقامصة والواقصة، ذكر ابو عبيد ان الوقص في اللغة : الكسر ، واحتج لذلك بقول ابن مقبل:

فبعثتها تقص المقاصر بعدما كربت حياة النار للمتوقد

وبين ان «تقص : تكسر وتدق» وأن: «واحد المقاصر : مقصرة». واشار الى ان ابا زياد – يقصد الكلابي الاعرابي – ذهب الى ان المقصرة « من قصر العشي» ، وقال بعد بيان هذا الرأي : «هو عندي من اختلاط الظلام»(١). وقد ذهب ابو بكر ابن الانباري مذهب ابي زياد في تفسير المقصرة، قائلا إنها: «من قصر العشي» (٢) .

ومراده بذلك : وقت العشي؛ إذ أن: «المقصرة العشي(٣)» ، والعشي: وكذا العشية آخر النهار(٤). فالمقاصر إذاً : العشايا الأخيرة (٥). وعلى هذا هناك تباين بين ماذهب اليه أبو عبيد، وما ذهب اليه ابن الانباري متابعاً أبا زياد الكلابي في دلالة المقصرة ؛ اذ كان ابو عبيد يراها : اختلاط الظلام ، كما مر آنفاً. على حين يراها ابن الانباري : آخر النهار قبل ان يدخل الليل ويختلط ظلامه .

يقال : «جاء فلان مقصراً حين قصّر العشاء، أي : كاد يدنو من الليل. قال الحارث ابن جلزة :

آنستْ نبأة وأفزعها القنا صرقَصّراً وقد دنا الإمساء (٦)

---

(١) غريب الحديث ١/٩٦-٩٧ .
(٢) الزاهر ٢/٣١٢ .
(٣) ابن منظور : لسان العرب ٦/٤١٤ (مصر) .
(٤) الفيروزآبادي : القاموس المحيط ٤/٣٦٢ (العشى) .
(٥) لسان العرب ٦/٤١٤ (قصر) .
(٦) لسان العرب ٦/٤٠٩ (قصر) .

## أبو سليمان الخطّابي :

وعرض لنقد أبي عبيد ابو سليمان حمد بن محمد للخطابي الشافعي ، من ولد زيد بن الخطاب بن نفيل العدوي، وذلك في كتابه (اصلاح غلط ابي عبيد) ،ويتبين ذلك مما يأتي :

(أ) في حديث النبي (ص) : «اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث» ، فسر أبو عبيد (الخبث ): بالشر، و(الخبائث): بالشياطين(١) – فاعترض الخطابي على رواية الحديث بأن بين أن: «اصحاب الحديث يروونه : الخُبُث – ساكن الباء – ومنهم أبو عبيد، وهو في ما يرى (الخُبُث) مضموم الباء – جمع خبيث ، وأما للخبائث فهو جمع خبيثة، فاستعاذ (ص) من مردة الجن، ذكورهم وإناثهم. ثم قال: «فأما الخُبْث – ساكنة الباء – فمصدر خَبُثَ الشيء يخبث خبثاً، وقد يجعل اسماً»(٢) .

ويبدو من كلام الخطابي أن المحدثين مجمعون على أن (الخُبْث) باسكان الباء الا انه مع ذلك يخالفهم ويرى انه بضم الباء. والظاهر أنه ترك الرواية المجمع عليها بناء على المعنى للذي رآه، وهو التعوذ من الخبيثين والخبيثات من مردة الجن فرأى ان ورود الكلمة بالضم هو الملائم لكلمة الخبائث ، لتتم المطابقة بين اللفظين

ولا نحسب ان هذا التأويل يخفى على ابي عبيد، وهو اللغوي ، احب (الغريب المصنف) ، لو كانت الرواية تساعد عليه، ولكنها واردة في الواقع بلفظ واحد ساكن ، ونزاع المحدثين على ذلك ، كما اعترف الخطابي في كلامه السالف. وإذاً لا يبقى للقول الثاني مكان وخاصة ان علماء العربية كالكسائي والفراء والأصمعي وابي عمرو الشيباني ، وغيرهم ممن يروي عنهم ابو عبيد آراء في ضبط الألفاظ لغوياً وصرفياً، لم يقولوا شيئاً في هذه الرواية، ولم يخالفوها الى غيرها بشيء ، والا كان ابو عبيد قد نص عليه، بناء على منهجه العام في تأليف هذا الكتاب، اذ كان لا يني يذكر الأقوال المتعددة ويوازن بينها في كثير من الاحيان، ويعرض رواية المحدثين على علماء العربية ليقولوا كلمتهم (٣) فيها .

---

(١) غريب الحديث ١٩٢/٢ .

(٢) الخطابي : إصلاح غلط المحدثين ص ٢٠٧ – ٢٠٨ .

(٣) على نحو ما فعل في (النهل)في حديثه (ص) : «اتقوا الملاعن واعدوا النبل» ؛ إذ بين أن المحدثين يروونه بفتح النون ، وأن الأصمعي يراه بضمها . يظر غريب الحديث ٧٩/١ .

ومن هنا يبدو هذا الذي جاء به الخطابي رأياً لاتعضده الرواية المحفوظة ، وهو أمر ، يعتد به أبو عبيد كثيراً ويوليه أهمية خاصة ؛ إذ كان محدثاً فوق أنه لغوي .

(ب ) وفي قصة صفية بنت حُيَيّ زوج الرسول (ص) ، حين قيل له يوم النفر : إنها حاضت روى أبو عبيد أنه (ص) قال : « عَقْراً حَلْقاً ، ما أراها إلاحابستنا » ، ثم بيّن أن معناه : «عَقَرَها الله وحبسها» ، فهو إذاً أسلوب من اساليب الدعاء . ثم نظّر له بمثل قول العرب : رأسَ فلانٌ فلاناً ؛ إذا ضرب رأسه ، وحلقَه : إذا اصاب حلقة وبيّن أن المحدثين يروونه « عقرى وحَلْقى» ، ولم يوافقهم في ماذهبوا اليه ، بل رأى أنه كما رواه : « عقراً وحلقاً » (١) .

وقد حكى ذلك عنه كله الخطابي ، وأورد أقوالاً لمحدثين مشهورين تؤيد الرواية التي رواها المحدّثون ، كرواية علي بن خشرم (ت ٢٥٧هـ) عن وكيع بن الجراح (ت ١٩٧هـ) ، من أن قوله (ص) : حلقى : يريد بها : المشؤومة ، وعقرى : وهي التي لاتلد من العقر . كما أورد أقولاً لاثنين من اللغويين الكبار هما الخليل بن أحمد وتلميذه الليث ، فحكى عن الخليل أنه « يقال : امرأة عقرى وحلقى ، توصف بخلاف وشؤم » وعن الليث أنه : «اشتقاقها من أنها تحلق قومها وتعقرهم ، أي تستأصلهم من شؤمها»(٢).

وهذا يشعرنا أن الخطابي يميل الى هذه الرواية الاعمّ : « عقرى حلقى» . إذ عززها بالاقوال المؤيدة والشواهد المتعددة المستقاة من كلام العرب . فضلا عن أنه ذكر في كتابه أن هذه الرواية عليها « أكثر المحدثين » وهي في الواقع كذلك إذ وردت لدى كبار المحدثين الذين سبقوه ممن تلوا أبا عبيد ، كالبخاري (٣) (ت٢٥٦هـ) ، ومسلم(٤) (ت ٢٦١هـ) ، وابن ماجة(٥) (ت٢٧٥هـ) . وقد اعتمد الخطابي هذه الرواية حين ذكر نص الحديث في أول كلامه عليه دون رواية أبي عبيد التي ذكرنا . فلا يسع الباحث الا أن يرجح مارواه المحدّثون ومعهم الخطابي الذي مال إلى هذه الرواية ؛ وذلك لأنها الأشهر من جهة ، ولها وجه صحيح مقبول في العربية وكلام العرب من جهة أخرى .

---

(١) غريب الحديث ٢/٩٤ .
(٢) الخطابي : إصلاح غلط المحدثين ص ٣٣٩ – ٤٠٠ .
(٣) كتاب الحج : ٣٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، الطلاق ٤٣ ، الأدب ٩٣ من الصحيح .
(٤) كتاب الحج : ٣٨٧ ، البر : ٨ من الصحيح .
(٥) كتاب المناسك : ٨٣ من سننه ، ورواه الدارمي أيضاً في سننه .

**الشريف الرضيّ :**

وللشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي اعتراض على ابي عبيد ، لفت نظرنا في الكتاب الذي ضم خطب الامام علي ، والذي جمعه وسمّاه : ( نهج البلاغة ) .

ففي حديث النبي (ص) : « إذا بلغ النساء نصّ الحقائق ، وبعضهم يقول : الحقاق ، فالعصبة اولى » ، فسّر أبو عبيد ( نص الحقائق ) بقوله : « أصل النص هو منتهى الاشياء ومبلغ أقصاها ، ومنه قيل : نصصت الرجل : اذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ماعنده ، وكذلك النص في السير ، انما هو أقصى ماتقدر عليه الدابة ، فنص الحقاق انما هو الادراك ؛ لأنه منتهى الصغر ، والوقت الذي يخرج منه الصغير الى الكبير » . ثم بيّن بعد هذا ، المعنى العام للحديث بقوله : « يقول : فاذا بلغ النساء ذلك فالعصبة أولى بالمرأة من أمها ، اذا كانوا محرماً مثل الاخوة والاعمام ، بتزويجها إذا أرادوا » (١) .

ويفهم من كلام أبو عبيد أن (الحقاق) أنما هو إدراك المرأة وبلوغها . وهو أمر لالبس فيه ولاغموض على قارىء هذا الكلام الذي أوردناه آنفاً .

وعاد أبو عبيد الى تفسير ( الحقاق) ،بعد تفسير (نصّ) ، فقال : «وقوله : الحقاق إنما هو المحاق ، أن تحاقّ الام العصبة فيهنّ ، فذلك الحقاق ، فتقول : أنا أحق ويقول أولئك : نحن أحق . وهذا كقولك جادلته جدالا ومجادلة ، وكذلك حاققته حقاً ومحاقة.

ونقل عن ابن المبارك أنه قال : « نص الحقاق :بلوغ العقل» . وعلق عليه بقوله : إنه «مثل الادراك ؛ لأنه إنما أراد منتهى الامر الذي تجب به الحقوق والاحكام فهذا العقل والادراك » ولاعقل يعتدّ به قبل الادراك ، ومن رواه : نص الحقائق ، فانما أراد جمع حقيقة » (٢) .

فهذا نص كلام أبي عبيد، وقد حكاه الرضي عنه بالمعنى(٣)، ثم انبرى يختار غيره مما رآه هو . وقد جاء اعتراضه قائماً على أن أبا عبيد كأنه لم يذهب بعبارة « نص الحقاق » الى بلوغ المرأة وإدراكها واكتمال أنوثتها ، بل كأنه في رأي الرضي قد ذهب الى غير

---

(١) غريب الحديث ٤٥٦/٣ – ٤٥٧ .

(٢) غريب الحديث ٤٥٧/٣ .

(٣) محمد عبده : شرح نهج البلاغة ٢١٢/٣ .

ذلك فقال بعد تلخيص رأي أبي عبيد : «والذي عندي أن المراد بنص الحقاق — ههنا بلوغ المرأة الى الحد الذي يجوز فيه تزويجها وتصرفها في حقوقها ، تشبيهاً بالحقاق من الابل ، وهي جمع حقة وحق ، وهو الذي استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة وهذا وقت يبلغ الى الحد الذي يتمكن فيه من ركوب ظهره ونصه في السير . ثم قال: «و(الحقائق) أيضاً جمع حقة ، فالروايتان جميعاً ترجعان الى معنى واحد . وهذا أشبه بطريقة العرب من المعنى المذكور» (١) .

ويلحظ ان اعتراض الرضي على ابي عبيد، قد انحصر في دلالة (الحقائق) وأصل اشتقاقها، اذ اختلفا فيها ولم يختلفا في المراد من الحديث على وجه الاجمال ، لأنهما متفقان كما هو واضح — في أن ذلك يعني بلوغ المرأة واكتمال نضجها وصلاحها لأن تتزوج.

(ب)وفي حديث الامام علي : «من أحبنا أهل البيت فليعد للفقر جلباباً او تجفافاً»، ذكر ابو عبيد ان بعض الناس تأوله على أنه من أحبنا افتقر في الدنيا. ورأى انه ليس لهذا وجه : قال: «لأنا قد نرى من يحبهم ، فيهم مافي سائر الناس من الغنى والفقر». وبين رأي المخالف لهذا الرأي او هذا التفسير بقوله: «ولكنه عندي انما اراد فقر يوم القيامة يقول: ليعد ليوم فقره وفاقته عملا صالحاً ينتفع به في يوم القيامة ، وانما هذا منه على وجه الوعظ والنصيحة له، كقولك: من أحب ان يصحبني ويكون معي، فعليه بتقوى الله واجتناب معاصيه، فانه لايكون لي صاحباً الا من كانت هذه حاله، ليس للحديث وجه غير هذا»(٢) .

وقد عرض الشريف الرضي لتفسير هذا الحديث استطراداً حين اورد قول الامام علي في وفاة سهيل بن حنيف الأنصاري، وكان من أحب الناس اليه: «لو أحبني جبل لتهافت». فقد قال الرضي : «معنى ذلك ان المحنة تغلظ عليه — أي على المحب — فتسرع المصائب اليه. ولا يفعل ذلك الا بالأتقياء الأبرار المصطفين الأخيار». ثم قال: «وهذا مثل قوله عليه السلام: «من أحبنا أهل البيت فليستعد للفقر جلباباً». وقال بعد ذلك: «وقد يؤول ذلك الى معنى آخر ليس هذا موضع ذكره»(٣) .

---

(١) محمد عبده : شرح نهج البلاغة ٣/٢١٢ .

(٢) شرح نهج البلاغة ٣/١٧٦ .

(٣) شرح نهج البلاغة ٣/١٩٢ .

ومع أنه لم يذكر ذلك المعنى الآخر، الا أن الواضح من كلامه انه يذهب في تفسير حديث الفقر الى غير ماذهب اليه أبو عبيد؛ ذلك انه ذهب الى معنى الحديث الذي أورده قبله، وهو: «لو أحبني جبل لتهافت». وتبين مما ذكره في معنى ذلك الحديث أنه يرى معناه: من أحبنا أهل البيت فليوطن نفسه على تحمل الفقر والعوز، فانه سيمتحن بذلك ولا يصيب ذلك إلا الأتقياء الأبرار، تزكية لهم وتكريماً في أن يخرجوا من الدنيا، وقد فارقوا ملاذها وجانبوا شهواتها، وتجلببوا بلباس القناعة والرضى بقسم الله. وليس هذا ترويجاً للفقر من لدن الامام بالطبع؛ لأنه على ضد ذلك، فهو القائل فيه: «الفقر الموت الأكبر»(١)، وكان يوصي ولده الحسن عليه السلام بالاستعاذة من الفقر(٢).

(٥)

## الشريف المرتضى

واعترض على ابي عبيد، علي بن الحسين الموسوي الملقب بالمرتضى في أماليه اعتراضات قليلة لاتتجاوز الثلاثة، اوردها في أثناء حكومته في اعتراضات ابن قتيبة على ابي عبيد، وفي ما أنكره ابن الانباري على ابن قتيبة من هذه الاعتراضات. ولم يجرد المرتضى لهذه الاعتراضات كتاباً خاصاً بها كما فعل ابن قتيبة، ولا جعلها ضمن كتاب مجرد للاعتراضات على المحدثين بعامة، كما فعل الخطابي، بل اوردها في اثناء كتابه «الغرر والدرر» المشهور بأمالي المرتضى، عَرَضاً في سياق تلك الحكومة التي تولاها، بين ماقاله المحدثون الثلاثة الكبار: أبو عبيد وابن قتيبة وابن الانباري. ومن هنا لم تشب هذه الاعتراضات شائبة من حدة وإنما كانت تتسم عموماً بالهدوء والنقاش الموضوعي العلمي.

(أ) ففي حديث النبي (ص): «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواهُ يهودانه او ينصرانه» حكى أبو عبيد عن شيخه محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) ان ذلك كان في اول الاسلام «قبل ان تنزل الفرائض» وقبل ان يؤمر المسلمون بالجهاد»، ففسر ابو عبيد قول ابن المبارك بقوله: «كأنه يذهب الى انه لوكان يولد على الفطرة ثم مات قبل أن يهوده أبواه او ينصرانه ماورثهما ولا ورثاه؛ لأنه مسلم وهما كافران، وكذلك كان يجوز ان يسبى، يقول: فلما نزلت الفرائض وجرت السنن بخلاف ذلك، علم ما أنه يولد على دينهما.»

---

(١) شرح نهج البلاغة ٣/٢٢٩.

(٢) غريب الحديث ٢/٢١ - ٢٢.

ثم حكى عن عبد الله بن المبارك (ت١٨٢هـ)، أنه فسر (الفطرة) بالاسلام «فمن كان في علم الله ان يصير مسلماً فانه يولد على الفطرة، ومن كان في علمه أن يموت كافراً ولد على ذلك»، وأنه نظر لهذا الحديث واحتج لمعناه الذي ذهب فيه اليه بحديثين أحدهما. أن النبي (ص) قال حين سئل عن اطفال المشركين: «الله اعلم بما كانوا عاملين»، والآخر: قوله (ص): «يقول الله تعالى: خلقت عبادي جميعاً حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم...».

ومع ان ابا سعيد لم ينص على قبوله واحتماله لهذين الوجهين «او ترجيحه لأحدهما على الآخر» الا أن روايته لهما وسكوته عليهما «يعني بداهة أنه يقبلهما ويحتملهما ولا يستبعدهما».

وقد وافقه المرتضى حتى هذا الحديث «فرأى أن قول الشيباني — ان لم يقصد به النسخ — فلا نحتاج الى غيره» وذلك ان هذا الحديث خبر من الاخبار «والنسخ لا يجوز في الأخبار» وانما يكون في الأمر والنهي (١). واما قول ابن المبارك فلم يره متوجهاً «بل رآه بعيداً» (٢).

وبعد هذا النقد «اورد رأيه هو في دلالة (الفطرة) في الحديث» فاحتمل لها امرين: أحدهما: ان تكون الفطرة هنا الدين «وتكون على بمعنى اللام». واحتج لورودها بهذه الدلالة بشواهد من كلام العرب شعراً ونثراً. والمعنى عنده كل مولود يولد للدين ومن أجل الدين «يعني الاسلام».

والآخر: أن يراد بالفطرة الخلقة «وتكون لفظة (على) في الحديث كما هو في ظاهرها فيكون المعنى: ان كل مولود يولد على الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وعبادته والايمان به». واحتج له بقوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (٣).

وإذا تأملنا في هذين الوجهين اللذين ذهب اليهما المرتضى «بدا لنا في تأويله بُعْد» إذ ان الوجه الأول لا يستقيم الا بهذا الضرب من التأويل الذي رآه «وهو حمل (على) على معنى (اللام) هنا». وفيه من التكلف مافيه. والأحسن بقاء هذه الاداة على ماهي عليه من الدلالة. كما قال (ص) في حديث آخر: «وقد تركتكم على البيضاء» ليلها كنهارها

---

(١) أمالي المرتضى ٢/٨٢ .
(٢) أمالي المرتضى ٢/٨٥ .
(٣) أمالي المرتضى ٢/٨٤ .

لايزيغ عنها بعدي الا هالك» (١). واما الوجه الثاني الذي رآه، وهو أنه (ص) اراد : «كل مخلوق ومولود فهو يدل بخلقه وصَوَرته على عبادة الله تعالى ، وان عدل بعضهم فصار يهودياً او نصرانياً»(٢) ، فانه وان بدا وجهاً، إلا أن التكلف فيه واضح كذلك، وليس هو اشبه بمعنى الحديث .

و لعل القول الذي ذهب اليه ابن المبارك هو الوجه ، وهو أن المراد بالفطرة: الاسلام بدلالته العامة، وهي التسليم لله سبحانه والاقرار له وحده بالوحدانية والعبودية ، كما قال عز وجل : «ماكان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً» ( آل عمران : ٦٧) .

(ب) وفي حديث النبي (ص) : «من تعلّم القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجذم» ، فسّر أبو عبيد الأجذم بانه « المقطوع اليد: يقال منه قد جذمت يدهُ تجذم جذماً : إذا انقطعت وذهبت . وان قطعتها أنت قلت : جذمتها جذماً فأنا أجذمها». واحتج لذلك بحديث الامام علي : «من نكث بيعته لقي الله يوم القيامة أجذم وليست له يد » . وقال . «فهذا تفسير الأجذم». كما احتج بقول المتلمس العبدي :

وهل كنتُ إلا مثل قاطع كفــــه بكفّ له أخرى فاصبح أجذما(٣)

وقد ذهب المرتضى الى رأي مخالف لما ذهب اليه أبو عبيد ، وهو رأي يبدو على جانب من القوة والوجاهة ، وقد سلك فيه سبيل المجاز في فهمه لدلالة ( الأجذم ) في الحديث ، ولم يحمله على الحقيقة ، كما فهمه غيره من المعترضين . وذلك أن المراد بالاجذم – عنده – في الحديث : « المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال ، وفَقْد ماكان عليه بالقرآن من الزينة والجمال» . وأن «التشبيه له بالاجذم من حسن التشبيه وعجيبه لأن اليد من الاعضاء الشريفة التي لايتم كثير من التصرف ، ولايوصل الى كثير من المنافع الا بها . ففاقدها يفقد ماكان عليه من الكمال ، وتفوته المنافع والمرافق التي كان يجعل يده ذريعة الى تناولها . وهذه هي حال ناسي القرآن ، ومضيّعه بعد حفظه . لانه يفقد ماكان لابساً من الجمال ومستحقاً له من الثواب .

---

(١) الرضي : المجازات النبوية ، الحديث المرقم ٣٥٩ ص ٤٤٢ .

(٢) أمالي المرتضى ٢/٨٤ .

(٣) غريب الحديث ١/٤٨– ٤٩ .

وبيّن المرتضى بعد ذلك أن « هذه عادة للعرب في كلامهم معروفة ، يقولون فيمن فقد ناصره ومعينه : فلان بعد فلان أجدع ، وقد بقي بعده أجذم » . واحتج له بقول الفرزدق يرثي مالك بن مسمع :

تضعضع طَودا راثل بعد مالك وأصبح منها مَعطس العز أجدعا

وقال : « وانما أراد المعنى الذي ذكرناه . وللعرب ملاحن في كلامها ، واشارات الى الاغراض ، وتلويحات بالمعاني ، متى لم يفهمها ويسرع الى الفطنة بها من تعاطى تفسير كلامهم وتأويل خطابهم ، كان ظالماً نفسه ، متعدياً طوره . » (١)

وواضح من هذا الكلام ، أن المرتضى قد نظر الى هذا التعبير نظرة بيانية أدبية ، وأنه — وهو الاديب — ذهب الى أنه ضرب من المجاز الذي ألفته العرب في كلامها ؛ وعرفته في تحاورها . وهو وان وسمه — في وصفه — بسمة التشبيه ، الا أنه في الواقع يذهب الى لون من الكناية . وانما حال دون تصريحه بذلك عدم استقرار هذا المصطلح بصورته التي استقر عليها — من بعد — في عصره . وهو ما كان أيضاً في مصطلحات أخيه الشريف الرضي في كتابيه : (المجازات النبوية) و(تلخيص البيان في مجازات القرآن) ؛ اذ أن المصطلحات البلاغية من استعارة وكناية وتشبيه ونحوها ، لم تكن واضحة الحدود والدلالات في هذين الكتابين — كما لاحظ استاذنا الدكتور شوقي ضيف (٢) — فبين أنواعها ودقائقها لم تكن حرّرت حتى عصره .»

وقد عدّ المرتضى أبا عبيد مخطئاً في ماذهب اليه ، وعلل خطأه — في نظره — بأدلة عقلية وشرعية ؛ وذلك أنه قال : أما أبو عبيد ، فأن خطأه من حيث لم يفطن للغرض في الخبر ، وضل عن وجهه ، والا فالاجذم هو الأقطع لامحالة ، كما قال . إلا أنه لايليق بهذا الموضع ، واذا حمل عليه لم يفد شيئاً » .

وبيّن المرتضى بعد هذا ان الذي حمله على هذا التأويل إن كان ظنه بأن الجذم عقوبة له لنسيانه القرآن ، فقد وهم ؛ لان الجذم أولا ليس بعقوبة ؛ لأن الله تعالى قد يجذم أولياءه والصالحين من عباده ، ويقطع أعضاءهم بالامراض . ثم أنه لو أن ناسي القرآن يستحق

---

(١) أمالي المرتضى ١/٧ .

(٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٤٠ .

عقوبة على نسيانه له ، لكان حفظ القرآن بأسره فرضاً واجباً وحتماً لازماً ؛ لان العقوبة لاتستحق بترك ماليس بواجب . وليس حفظ جميع القرآن كذلك (١) . واذا تأملنا في كلام المرتضى الذي أوردنا آنفاً – في باب الاعتراض عليه – أن الجذم قد يكون عقوبة أو لايكون وكذلك غيره من الادواء. وآية ذلك أنه روي في تفسير قوله عز وجل : « لامساس » من قوله على لسان موسى للسامريّ الذي صنع عجل بني اسرائيل الذي عبدوا : « فاذهب فإنّ لك في الحيوة أن تقول لامساس» (طه ٩٧ ): أن السامري كان إذا ماسّ أحداً من الناس ، رجلاً أوامرأة « حُمّ الماس والممسوس، فتحامى الناس ومحاموه. وكان يصيح لامساس».(٢) فهذا الداء الذي أصاب للسامري كان عقوبة له، على هذا الوجه من تأويل العبارة . (٣) وكذلك الجذم ، فانه قد يكون عقوبة لمن يشاء الله سبحانه ، معاقبته به ، وقد لايكون ،

(ج) وفي حديث النبي (ص)، وقد ذكر أهل الجنة فقال: « لايتغوّطون ولايبولون إنما هو عرق يجري من أعراضهم مثل ريح المسك » ، نقل أبو عبيد عن عبدالله بن سعيد الأموي : أن الاعراض جمع عرض ، وهو كل موضع يعرق من الجسد . ثم قال بعد ذلك: « المعني في العرض ههنا : أنه كل شيء من الجسد من المغابن، وهي الأعراض . وليس العرض في النسب من هذا في شيء ». » (٤) .

حكى المرتضى قول أبي عبيد ، ثم ذهب الى قول مخالف له ومغاير ، وهو أن العرض لايقتصر على سلف الرجل ولاعلى نفسه ، وانما هو «موضع الذم والمدح من الانسان ، ولافرق بين سلفه ونفسه » (٥) في ذلك . على حين جعل أبو عبيد أحد معاني العرض ، الاسلاف من الآباء والأمهات ، وذلك حين قال « وليس العرض في النسب من هذا في شيء » ، كما مرّ سالفاً .

وبذلك يتبين لنا أن الشريف المرتضى نقد على أبي عبيد شيئاً من تفسيره لغريب الحديث أوخالفه في بعض ماذهب اليه في ذلك ، وان كان في كثير من الاحيان ينتصر له ، ويناقش من ينقده .

---

(١) أمالي المرتضى ١/٧ – ٨ .
(٢) الزمخشري : الكشاف ٢/٢١٢ ، والطبرسي : مجمع البيان عند تفسير الاية الكريمة .
(٣) والتأويل الاخر ، وهو في ما يبدو الأشهر ، أنه هام على وجهه مبتعداً عن الناس ، وهو يقول : لا مساس .
(٤) غريب الحديث ١/١٥٤ .
(٥) أمالي المرتضى ١/٦٣٥ .

ومما تقدم يتبين لنا كذلك ، أن كتاب (غريب الحديث) لابي عبيد ، قد نال عناية القدامى ودراستهم له وتعقيبهم عليه ، استدراكاً أواعتراضاً ، وفي جانب مما عرض له من تفسير غريبه نال استحساناً (١) . وهذايدل على مالهذا الاثر اللغوي الحديثي النفيس من قيمة علمية جلّتها تلك الرد ود والاعترا ضات التي عرضناها وناقشناها في هذا البحث وماترتب عليها من توليد روح نقدية تتعلق بعلم غريب الحديث استمرّت واضحة الى القرن الخامس للهجرة ، متمثلة بأمالي المرتضى ، بحيث انها أغنت الدرس اللغوي الحديثي ، ونقلته الى مرحلة من النقد اللغوي ، بأن تنال عناية الباحثين في كل عصر ومصر .

---

(١) عرضنا في هذا البحث الجانب النقدي المتمثل بالاعتراضات وحدها ، إذ ما تبقى من كتاب أبي عبيد ، مما لم تنله الاعتراضات لاشك منضو تحت الاستحسان والقبول ، وهو أكثر الكتاب دون شك . وكثير من هذه الردود والاعتراضات ، كما مر ، مردودة .

# المصادر والمراجع


١ ـ الاعرابي : أبو سعيد محمد بن زياد: البئر ، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب القاهرة ١٩٧٠ .

٢ ـ ابن الانباري : ابو بكر محمد بن القاسم: الزاهر في معاني كلمات الناس ، تحقيق الدكتور حاتم الضامن، دار الرشيد ـ بغداد ١٩٧٦ .

٣ ـ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن الحليم: مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق الدكتور عدنان زرزور ط٢، دار القرآن الكريم ـ الكويت ١٩٧٢

٤ ـ الحاكم : ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري: معرفة علوم الحديث، نشر الدكتور معظم احمد حسين ط٢، المكتب التجاري ـ بيروت ١٩٧٧.

٥ ـ ابن خلكان: أبو العباس احمد بن محمد: وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢ .

٦ ـ الخليل بن أحمد: العين: تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي ، دار الرشيد ـ بغداد ١٩٨٠ ـ ١٩٨٦ .

٧ ـ الرضي : الشريف محمد بن الحسين الموسوي: المجازات النبوية، تحقيق الدكتور طه الزيني، مؤسسة الحلبي ـ القاهرة ١٣٧٨هـ / ١٩١٧ .

٨ ـ الزبيدي : أبو بكر محمد بن الحسين الأندلسي: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف ـ مصر ١٩٧٣ .

٩ ـ الزركشي : بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط١ ، دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٥٧ .

١٠ ـ الزمخشري: جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل ، مطبعة البابي ـ القاهرة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨ .

١١ ـ أبو زيد: سعيد الأنصاري: كتاب المطر، ضمن (البلغة في شذور اللغة) ، نشر الدكتور اوكست هفنرولويس شيخو ـ بيروت ١٩١٤ .

١٢ ـ شوقي ضيف ـ الدكتور ـ : البلاغة تطور وتاريخ ، ط٢ ، دار المعارف ـ مصر ، بدون تاريخ.

١٣ ـ ابن الصلاح: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: مقدمة ابن الصلاح في الحديث دار الحكمة ـ دمشق ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ .

١٤ – الطوسي : أبو جعفر محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد شوقي واحمد حبيب، المطبعة العلمية – النجف ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧ .

١٥ – أبو عبيد : القاسم بن سلام الهروي : غريب الحديث ؛ صورة عن طبعة حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٨٤هـ=١٩٦٤

١٦ – أبوعبيدة : معمر بن المثنى : مجاز القرآن ، بتحقيق الدكتور محمد فؤاد سزكين ط٢ دار الفكر – القاهرة ١٩٧٠ .

١٧ – الفيروز آبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط ، مكتبة الثوري دمشق ، بدون تاريخ .

١٨ – ابن قتيبة : أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري : إصلاح غلط أبي عبيد ؛ تحقيق الدكتور عبدالله الجبوري ، ط١ ، دار الغرب الاسلامي – بيروت ١٤٠٣هـ =١٩٨٣ .

١٩ – ابن قتيبة : غريب الحديث ؛ تحقيق الدكتور عبدالله الجبوري ، مطبعة العاني بغداد ١٩٧٧ .

٢٠ – قيس بن ذريح (قيس لبنى): الديوان ؛ شعر ودراسة ؛ جمع وتحقيق وشرح الدكتور حسين نصار ؛ دار مصر للطباعة – القاهرة ١٩٦٠ .

٢١ – محمد عبده (الامام) : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد مطبعة الاستقامة – القاهرة ؛ بدون تاريخ .

٢٢ – المرتضى : أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي : الامالي ( الدرر والغرر ) ، تحقيق أبي الفضل ابراهيم ، مطبعة الحلي – مصر ١٩٥٤ .

٢٣ – ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب ؛ صورة بطبعة بولاق سنة ١٣٠٨هـ

٢٤ – النسفي : أبو البركات عبدالله بن أحمد : تفسير النسفي ، دار احياء الكتب ، العربية ،القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٥ – ابن هشام : أبو محمد عبد الملك : مسيرة النبي (ص) ؛ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني – القاهرة ١٩٧١ .

٢٦ – أبو هلال العسكري : الفروق اللغوية ، ط١ ، دار الافاق الجديدة – بيروت ١٣٩٣هـ=١٩٧٣ .

## الدوريات


١ ـ مجلة آداب الرافدين : العدد ١٢ لسنة ١٩٨٠ ، الدكتور كاصد ياسر الزيدي : تفسير القرآن بالقرآن : نشأته وتطوره حتى عصر الجلالين .

٢ ـ مجلة المجمع العلمي العراقي : جـ٤ ، م٣٥ ، لسنة ١٩٨٤ ، الدكتور حاتم الضامن (محقق) : إصلاح غلط المحدثين ، لابي سليمان احمد بن محمد البستي الخطابي.